

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

معرفة توحيد و عدل

رضا برنجكار



انتشارات نبأ

سرشناسه
عنوان و نام پدیدآور
مشخصات نشر
مشخصات ظاهری
شابک
وضعیت فهرست‌نویسی
موضوع
موضوع
رده بندی کنگره
رده بندی دیویی
شماره کتابشناسی ملی



انتشارات نبأ

معرفت توحید و عدل

مؤلف: رضا برنجکار

- آماده‌سازی: چکاد
- چاپ: لاهور
- نوبت چاپ:
- شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
- قیمت: ۱۰۰۰۰۰۰ ریال
- شماره نشر: ۱۲۲

ناشر: انتشارات نبأ، تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان بهارشیراز، کوچه مقدم، نبش ادیبی، پلاک ۲۶

تلفکس: ۷۷۵۰۶۶۰۲ - ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ISBN:

© حق چاپ: ۱۳۹۳، انتشارات نبأ

فهرست مطالب

«معرفت توحید»

پیشگفتار.....	۹
مقدمه.....	۱۱
۱- سیر کلی مباحث کتاب:.....	۱۱
۲- فضیلت معرفه‌الله و آثار آن.....	۱۲
بخش اول: اثبات آفریدگار و نیاز به معرفت فطری.....	۱۷
مرحله اول: اثبات آفریدگار از راه سیر آفاقی.....	۱۹
مرحله دوم: اثبات آفریدگار از راه سیر انفسی.....	۲۳
بخش دوم: معرفه‌الله و مراحل آن.....	۲۷
مرحله اول: معرفت فطری (تعریف خدا).....	۳۱
فصل اول: موقف تعریف.....	۳۳
فصل دوم: حاصل تعریف (ویژگی‌های فطرت).....	۳۹
فصل سوم: مکتب «توصیف» و «تعبیر» در اسما و صفات الهی.....	۵۱
فصل چهارم: الهیات «اثباتی»، «سلبی» و «فطری».....	۵۷
مرحله دوم: راههای تذکر و یادآوری معرفت فطری.....	۶۳
فصل اول: انقطاع.....	۶۵
فصل دوم: آیات تکوینی.....	۶۷
احتجاج در خداشناسی دینی و نقش آیات در آن.....	۷۰
الف- احتجاج خاص:.....	۷۰
ب- جدال:.....	۷۳
فصل سوم: عبادت.....	۸۱
مرحله سوم: تسلیم و ایمان در خداشناسی دینی.....	۸۵
فصل اول: موانع و دواعی تسلیم.....	۸۹
۱- ارتباط اراده با دواعی و سائقه‌ها.....	۸۹
۲- ارتباط اراده و اخلاق با اعتقاد و عمل.....	۹۱
۳- موانع تسلیم در قرآن.....	۹۲
فصل دوم: حاصل تسلیم.....	۹۹

۱۰۰	۱- معانی ایمان.....
۱۰۱	۲- ویژگیهای روح ایمان.....
۱۰۲	۳- ایمان و قلب.....
۱۰۳	۴- ایمان و عمل.....
۱۰۴	۵- درجات ایمان.....
۱۰۷	روش استفاده از آیات و احادیث در خداشناسی فطری؛ و حَقَّائِیت فطرت.....

«معرفت عدل»

۱۱۵	مقدمه.....
۱۱۹	فصل اول: مفهوم عدل خدا.....
۱۲۹	فصل دوم: حُسن و قُبُح عقلی و ارتباط آن با عدل خدا.....
۱۳۷	فصل سوم: دلیل عدل خدا.....
۱۴۱	فصل چهارم: نظریه‌ی جبر و ارتباط آن با عدل خدا.....
۱۴۲	نظریه جبر و نقد آن.....
۱۴۲	۱. نظریه جبر.....
۱۴۵	۲. دلایل نظریه جبر و نقد آن.....
۱۵۰	۳. جبر علی و نقد آن.....
۱۵۵	فصل پنجم: نظریه‌ی تفویض و ارتباط آن با عدل خدا.....
۱۵۵	۱. معانی تفویض.....
۱۵۷	۲. دلایل نظریه‌ی تفویض و نقد آن.....
۱۶۱	۳. معنای قدریه.....
۱۶۵	فصل ششم: امر بین‌الأمین و اثبات آن.....
۱۷۱	فصل هفتم: قضا و قدر و ارتباط آن با عدل خدا.....
۱۷۲	۱. ایمان و رضایت به قضا و قدر و آثار آن.....
۱۷۶	۲. نهی از تکلف در قضا و قدر.....
۱۷۷	۳. مفهوم قضا و قدر.....
۱۷۸	۴. اقسام قدر و قضا.....
۱۷۹	۱/۴. قدر و قضای تشریحی.....
۱۸۰	۲/۴. قدر و قضای تکوینی و ارتباط آن با اختیار انسان.....
۱۸۳	فصل هشتم: بداء.....
۱۸۳	۱. مفهوم بداء.....

۱۸۹	۲. دلایل عقلی بداء.....
۱۸۹	۳. بداء و علم ازلی.....
۱۹۰	۴. آثار آموزه‌ی بداء.....
۱۹۱	۱/۴. خداشناسی.....
۱۹۱	۲/۴. پیامبرشناسی و امام‌شناسی.....
۱۹۲	۳/۴. انسان‌شناسی.....
۱۹۲	۵. اسباب بداء.....
۱۹۵	فصل نهم: شرور و ارتباط آن با عدل خدا.....
۱۹۶	۱. مفهوم شرّ.....
۱۹۹	۲. حکمت شرور.....
۱۹۹	۱/۲. شرور کیفی.....
۲۰۳	۲/۲. شرور غیر کیفی.....
۲۰۴	۳/۲. جمع بندی بحث.....
۲۰۷	۳. رویکرد کلام جدید به شرور و نقد آن.....
۲۰۹	فصل دهم: سعادت انسان و ارتباط آن با عدل خدا.....
۲۱۰	۱. مفهوم سعادت و شقاوت.....
۲۱۶	۲. ارتباط تقدیر سعادت با عدل خدا.....
۲۲۱	منابع (معرفت توحید).....
۲۲۵	منابع (معرفت عدل).....

معرفت توحيد

(معرفت فطری خدا)

پیشگفتار

همان‌گونه که از عنوان کتاب برمی‌آید، نوشتار حاضر به توضیح گونه‌ای از شناخت خدای متعال می‌پردازد که به آن «معرفت فطری» می‌گویند. هرچند معرفت فطری تنها طریق شناخت نیست، اما در تعالیم پیامبران الهی از جایگاه بلندی برخوردار است و به یک اعتبار تنها طریق معرفت حقیقی خداست.

با آنکه در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) بر موضوعات اعتقادی تأکید بسیار شده و معارف بلند و ارجمندی بیان گردیده است، ولی متأسفانه ما جز با اندکی از آن حقایق آشنا نیستیم. معرفت فطری از زمره همین معارف و حقایق است. البته سخن از «فطرت» و معرفت فطری بسیار گفته‌اند، اما - ظاهراً - آنچه از قرآن و سنت، در این باب فهمیده می‌شود، با آنچه به‌طور معمول از این الفاظ قصد می‌شود، متفاوت است.^۱

در این مختصر تلاشمان بر این است که در حد امکان، با تکیه بر منابع اصیل دینی، معنای فطرت و معرفت فطری خدای متعال را بازگوییم و بر ویژگی‌های بارز آن تأکید کنیم. در ضمن سعی شده است تا طرح کلی خداشناسی دینی و مراحل و مبانی معرفت‌الله و ایمان به خدا بیان و عرضه گردد. از جمله سؤالات و مسائل دیگری که این کتاب در صدد پاسخگویی به آنهاست عبارتند از:

آیا وجود خداوند محتاج کشف و اثبات است یا شناخت خدا امری روشن و بدیهی

است؟

۱. در متن کتاب، دیدگاه‌های مختلف در این زمینه را به نقد و بررسی خواهیم گذاشت.

معرفه‌الله از چه راهی حاصل می‌شود و نقش عقل در این مسأله چیست؟
 آیا مناظره و جدال پیرامون عقاید دینی امری پسندیده است یا خیر؟ و چه شرایطی
 برای مناظره دینی وجود دارد؟ نقش اراده و اخلاق در معرفت خدا و ایمان به او
 چیست؟

ایمان چیست و چه مقدماتی دارد؟

لازم به ذکر است که قبل از تألیف این کتاب، مطالبی پیرامون خداشناسی از سوی
 نگارنده منتشر شد^۱ و در آن، خداشناسی دینی با خداشناسی فیلسوفان یونان مورد
 مقایسه قرار گرفت و تفاوت‌های این دو مکتب بیان گردید. با انتشار این مباحث،
 پیشنهادات متعددی درباره آن طرح شد. غالباً درخواست می‌شد که مباحث اسلامی
 به‌طور مستقل و جدا از مباحث فلاسفه یونان و با بیانی روشن‌تر عرضه شود تا افراد
 بیشتری بتوانند از آن استفاده کنند و حتی به‌عنوان کتاب درسی در پاره‌ای مقاطع
 آموزشی تدریس شود، ضمن آنکه حجم کتاب نیز زیاد نباشد.

قضاوت در این‌باره که کتاب حاضر تا چه حد در برآوردن این نیازها و پیشنهادهای
 موفق بوده، بر عهده خوانندگان محترم و دانشوران و محققان ارجمند است. و نگارنده
 انتظار دارد که از پیشنهادات و انتقادات این عزیزان باز هم سود جسته و در بیان معارف
 اسلامی از آن‌ها استفاده کند.

در پایان لازم است از همه کسانی که به نحوی در تألیف و نشر کتاب مؤثر بوده‌اند
 تشکر کنم، از جمله از اساتید خویش، بخصوص از استاد و فقیه گرانمایه، مفسر قرآن و
 غواص معارف اهل بیت (علیهم‌السلام)، حضرت آیت‌الله آقا میرزا محمد باقر ملکی میانجی و
 همچنین از ویراستار دانشور و ناشر محترم، کمال تشکر و سپاسگزاری را دارم.

رضا برنجکار

قم- ۱۲ بهمن ۱۳۷۳ مطابق با ۱ رمضان ۱۴۱۵

۱. ابتدا به‌صورت مقالاتی با عنوان «یونان و دین» در نشریه کیهان اندیشه، شماره‌های ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰، و ۴۲، سال
 ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱، و سپس در کتابی تحت‌عنوان «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی».

مقدمه

در مقدمه، به‌طور اختصار به دو مطلب می‌پردازیم. ابتدا سیر کلی مباحث کتاب بیان می‌شود و سپس اهمیت معرفت خدا و فضیلت‌ها و آثار آن.

۱- سیر کلی مباحث کتاب:

در بخش اول کتاب، خداشناسی عقلی و اثبات آفریدگار، از راه توجه به پدیده‌های جهان و نظم و پیوستگی میان اجزاء عالم و همچنین از راه سیر انفسی و مراجعه انسان به نفس خویش طرح می‌شود. محصول این مرحله اثبات آفریدگار از یک‌سو و شبیه ندانستن او به آفریدگانش از سوی دیگر و در نهایت حیرت انسان در ذات اقدس الهی و احساس نیاز به معرفت قلبی و فطری اوست. از آنجا که این نوع شناخت، موضوع اصلی کتاب نیست و صرفاً به‌عنوان مدخلی برای ورود به بحث فطرت، طرح می‌شود، لذا به اختصار بیان شده است.

در بخش دوم به معرفت فطری خدا می‌پردازیم. در مرحله اول این بخش، ابتدا موقف و مکان اولیه‌ای که انسان این معرفت را از خداوند دریافت کرد، بیان می‌شود و سپس به توضیح ویژگی‌های فطرت و بیان آثار آن در بحث اسماء و صفات الهی پرداخته و در نهایت به تقسیم خداشناسی به سه نوع «اثباتی»، «سلبی» و «فطری» می‌رسیم.

مرحله دوم به راه‌های یادآوری معرفت فطری اختصاص دارد و در ضمن، مناظره و احتجاج و جدال احسن و شرایط آن در خداشناسی، مورد بحث قرار می‌گیرد.

موضوع بحث مرحله سوم، تسلیم انسان در برابر خداست که به ایمان منجر می‌شود. در فصل اول این مرحله، به اموری که زمینه تسلیم یا عدم تسلیم انسان در برابر خدا را فراهم می‌کنند پرداخته می‌شود و در این ارتباط، مباحثی نظیر اراده، دواعی، اخلاق و ارتباط آن‌ها با اعتقاد و عمل مورد بحث قرار می‌گیرد. فصل دوم به حاصل تسلیم انسان، یعنی ایمان، اختصاص دارد و به ویژگی‌های آن می‌پردازد. در انتهای کتاب به اختصار روش استفاده از آیات و احادیث در خداشناسی فطری، و حقانیت فطرت بیان می‌گردد.

ناگفته نماند که هدف ما در این کتاب، تنها بیان دیدگاه کتاب و سنت در موضوع خداشناسی است و درصدد طرح و نقد اندیشه‌های اندیشمندان بشری نیستیم^۱ و تنها در معنای فطرت به آرای مختلف در این باره می‌پردازیم. نیز سعی بر این است که منابع و مصادر اصلی روایات ارائه شود تا خواننده با مآخذ اولیه دینی آشنا شده و به‌طور مستقیم به آن‌ها مراجعه کند.

۲- فضیلت معرفت‌الله و آثار آن

چنانکه در پیشگفتار گذشت، کتاب حاضر درصدد توضیح معرفت فطری خداست. از این رو مناسب است در مقدمه، اهمیت معرفت خدا و فضیلت‌ها و آثار آن را از دیدگاه قرآن و احادیث شریف مرور کنیم:

معرفت خدا، سرچشمه همه ارزشهاست و در ابعاد مختلف حیات انسان، نقشی اساسی دارد. قرآن کریم مرزبندی میان انسان‌ها را بر اساس ایمان و عمل صالح تصویر می‌کند و هرگونه ارزش انسانی را به این مسئله باز می‌گرداند. از دیدگاه قرآن تنها، کسانی که به خدا ایمان آورده و عمل شایسته انجام می‌دهند، مورد رحمت و مغفرت و پاداش^۲ خدای رحیم قرار گرفته و وارد بهشت می‌شوند.^۱ همین افراد در نزد خدا

۱. در کتاب «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی» تا حدودی به این موضوع پرداخته‌ایم.

۲. به ترتیب ویژگیهای مذکور، مراجعه کنید به: جائیه / ۳۰، حج / ۵۰، عنکبوت / ۷، فاطر / ۷؛ آل عمران / ۵۷، روم / ۴۵، کهف / ۳۰، انشقاق / ۲۵، تین / ۶، سبأ / ۳۷، قصص / ۸۰.

بهترین انسان‌ها بوده و از پاکیزه‌ترین زندگی و نیکوترین سرانجام‌ها برخوردار می‌شوند و هم اینان هستند که به خلافت، هدایت و نور الهی و رستگاری رسیده^۲ و به درجات متعالی صعود می‌کنند.^۳ از سوی دیگر می‌دانیم که معرفه‌الله مبنا و اساس ایمان و عمل صالح است.^۴ به جهت کثرت آیات قرآن و آشنا بودن خوانندگان محترم با آن‌ها به ذکر مدارک آن‌ها اکتفا کرده و گوشه‌ای از فضیلت‌های خاص معرفه‌الله را از زبان اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بیان می‌کنیم.

- معرفت خدا اولین قدم در پیمودن طریق دین و تدین و عبودیت خداست.

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ.^۵

سرلوحه دین معرفت خداست.

أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ.^۶

اولین قدم تدین و دیانت به خدا، شناخت اوست.

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ.^۷

اولین عبادت خدا، معرفت خداست.

معرفه‌الله، عالی‌ترین معارف و علوم و فضیلت‌مندترین و برترین واجبات است:

مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ.^۸

شناخت خدای سبحان، عالی‌ترین شناختهاست.

إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَأَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ، مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ.^۹

۱. بنگرید به: مریم / ۶۰، بقره / ۲۵ و ۸۲، نساء / ۵۷ و ۱۲۲، ابراهیم / ۲۳، کهف / ۱۰۷، حج / ۱۴ و ۲۳ و ۵۶،

عنکبوت / ۵۸، روم / ۱۵، لقمان / ۸، سجده / ۱۹، شوری / ۲۲، بروج / ۱۱.

۲. به ترتیب ر. ک: بینه / ۷؛ رعد / ۲۹؛ نور / ۵۵؛ یونس / ۹؛ بقره / ۲۵۷، طلاق / ۱۱؛ قصص / ۶۷.

۳. ر. ک: مجادله / ۱۱، طه / ۷۵.

۴. در ویژگی شماره ۶ از معرفت فطری در این‌باره مطالبی بیان شده است.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۶. کافی / ۱ / ۱۴۰، ح ۶.

۷. توحید صدوق، ص ۳۴، ح ۲ و عیون اخبار الرضا علیه السلام / ۱ / ۱۴۹ و ارشاد شیخ مفید، ص ۱۱۹.

۸. غرر الحکم: ۹۸۶۴.

۹. کفایة الاثر، ص ۲۵۸.

همانا، با فضیلت‌ترین واجبات و واجب‌ترین آنها بر انسان، معرفت پروردگار و اقرار به عبودیت اوست.

جاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: مَا رَأْسُ الْعِلْمِ؟ قَالَ: مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ.^۱

مردی نزد رسول خدا ﷺ آمد و پرسید: بالاترین علم چیست؟ حضرت در پاسخ فرمود: شناخت خدا، آن‌گونه که سزاوار اوست.

امام صادق علیه السلام در اهمیت شناخت خدا می‌فرمایند:

اگر مردم فضیلت معرفت خدا را می‌دانستند، هرگز به شادیه‌ها و نعمت‌های دنیوی که به دشمنانشان رسیده، چشم نمی‌دوختند و دنیای آن‌ها در نظرشان از چیزهایی که قدم بر آن می‌نهند، کمتر جلوه‌گر می‌شد و در عوض، از معرفت‌الله بهره‌مند می‌شدند و از آن لذت می‌بردند، همانند کسی که در باغ‌های بهشت با اولیاء‌الله همنشین بوده و در آنجا در خوشی و لذت به سر می‌برد. همانا معرفت‌الله، انیس انسان در هر وحشت؛ مصاحب او در هر تنهایی؛ روشنایی در هر تاریکی؛ توانایی در هر‌گونه ناتوانی؛ و شفا و تندرستی از هر نوع بیماری است.^۲

مطالب فوق تنها بخشی از فضیلت‌هایی است که برای معرفت خدا بیان شده است. اینک مناسب است به گوشه‌ای از آثار شناخت خدا نیز اشاره شود.

از جمله آثار معرفت‌الله، تسلیم شدن و راضی بودن در برابر قضای الهی است:

أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ أَنْ يُسَلِّمَ لِمَا قَضَى اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ، مَنْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ.^۳

سزاوارترین آفریدگان خدا برای اینکه تسلیم قضای الهی شود، کسی است که خدا را می‌شناسد.

إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَرْضَاهُمْ بِقَضَاءِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ.^۴

داناترین انسان‌ها به خدا، راضی‌ترین آن‌ها در برابر قضای اوست.

۱. بحارالانوار ۳/ ۱۴، ح ۳۶ و ص ۲۶۹، ح ۴.

۲. کافی ۸/ ۲۴۷، ح ۳۴۷.

۳. کافی ۲/ ۶۲، ح ۹.

۴. کافی ۲/ ۶۰، ح ۲.

- شناخت خداست: امیدواری به خدا از یک سو و خوف از او از سوی دیگر، از نتایج دیگر

یا رَبِّ، حَقُّ لِمَنْ عَرَفَكَ أَنْ لَا يَقْطَعَ رَجَاءَهُ مِنْكَ.^۱

پروردگارا، سزاوار است کسی که تو را شناخت، امیدش را از تو قطع نکند.
مَنْ عَرَفَ اللَّهَ، خَافَ اللَّهَ.^۲

کسی که خدا را شناخت، از خدا می‌ترسد.

- از دیگر ثمرات شناخت خدا، بی‌نیازی از مردم و نیازمندی و درخواست از خداوند است:

مَنْ سَكَنَ قَلْبَهُ الْعِلْمُ بِاللَّهِ سَكَنَهُ الْغِنَى عَنِ خَلْقِ اللَّهِ.^۳

کسی که در قلبش علم به خدا سکونت گزیند، بی‌نیازی از خلق خدا نیز در او قرار می‌یابد.

أَعْلَمُ النَّاسِ بِاللَّهِ أَكْثَرُهُمْ لَهُ مَسْأَلَةٌ.^۴

داناترین انسان‌ها نسبت به خدا، بیشترین سؤال و درخواست را از خداوند خواهد داشت.

- و بالاخره کسی که خدا را شناخت، برای اقامتگاه ابدی‌اش تلاش خواهد کرد:

عَجِبْتُ لِمَنْ عَرَفَ رَبَّهُ كَيْفَ لَا يَسْعَى لِدارِ الْبَقَاءِ.^۵

تعجب می‌کنم از کسی که پروردگارش را می‌شناسد ولی برای جایگاه ابدی‌اش تلاش نمی‌کند!

۱. ثواب الاعمال، ص ۱۶۳، ح ۱.

۲. کافی ۲/ ۶۸، ح ۴.

۳. غررالحکم: ۸۸۹۶.

۴. غررالحکم: ۳۲۶۰.

۵. غررالحکم: ۶۲۶۵.

بخش اول

اثبات آفریدگار و نیاز به معرفت فطری

مرحله اول:

اثبات آفریدگار از راه سیر آفاقی^۱

انسان با مشاهده موجودات عالم و تأمل در پیرامون آن، در می‌یابد که جهان مشاهده شده، بسان بنای ساخته شده‌ای است که محتاج سازنده است. این حکم اولیه، با تدبر و تعقل در نظم و به هم پیوستگی اجزای عالم، تأیید و تأکید می‌شود؛ ضمن اینکه عظمت و جلال سازنده جهان نیز به اثبات می‌رسد.

تصدیق به وجود پدیدآورنده عالم به مقتضای چیزی است که آن را «عقل»

می‌خوانیم:

بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ.^۲

این حکم عقل است که «چاره‌ای نیست مگر اثبات آفریدگار زیرا آفریدگان موجودند».

فَلَمْ يَكُنْ بَدًّا مِنْ أَثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ.^۳

۱. مباحث مربوط به این عنوان، مطالبی عقلی است و ذکر احادیث، جنبه تعبدی ندارد، بلکه نشان‌گر این است که ائمه

اطهار علیهم‌السلام نیز به همین شیوه، استدلال می‌کردند.

۲. توحید صدوق، ص ۴۰.

۳. کافی ۱ / ۸۴.

و بدین سان «وجود پدیده بر صانعی که آن را ساخته دلالت می‌کند. آیا این‌طور نیست هنگامی که در یک بنای بلند دقت می‌کنی، در می‌یابی کسی را که آن را ساخته است، گرچه سازنده آن را مشاهده نمی‌کنی؟!»:
 وَجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعًا صَنَعَهَا. أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءٍ مُشِيدٍ مَبْنِيٍّ، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَ لَمْ تُشَاهِدْهُ؟!^۱

از همین‌جا آدمی دچار حیرت می‌شود. زیرا از طرفی نمی‌تواند وجود آفریدگار را انکار کند و از طرف دیگر او را نمی‌بیند و شخص او را نمی‌شناسد و نمی‌تواند ذات او را توصیف نماید. زیرا «با تدبر در پدیده‌ها، انسان به مدد عقل خویش، پدیدآورنده را تنها از این جهت می‌شناسد که موجب اقرار به وجود او می‌شود، نه از جهت احاطه به توصیف او».^۲

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در این باره می‌فرماید:

خداوند خردها را بر چگونگی صفات خود آگاه نساخته، اما آن‌ها را از معرفت لازم و ضروری نیز محجوب نکرده است. پس همانا اوست که نشانه‌های هستی بر او گواهی می‌دهند:

لَمْ يُطَلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ. وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ. فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ
 أَعْلَامُ الْوُجُودِ.^۳

این مسأله در قدم بعدی، جدی‌تر و حساس‌تر می‌شود و آنگاه که برای رفع حیرت و شناسایی ذات آفریننده، به تدبر و تعقل بیشتر در پدیده‌ها می‌پردازیم، درمی‌یابیم که: صانع نباید نظیر مصنوع باشد. اگر مصنوع حادث است، صانع نمی‌تواند حادث باشد. و اگر مصنوع عاجز و ناقص است، صانع این‌گونه نخواهد بود. و به‌طور کلی خالق در هیچ صفتی نظیر و شبیه مخلوق نخواهد بود. زیرا در غیر این صورت، خالق نیز مصنوع و مخلوق خواهد بود؛ چون دارای صفات مخلوق است.

۱. کافی ۱ / ۸۱.

۲. بحار الانوار ۳ / ۱۴۷ (توحید مفضل).

۳. نهج البلاغه، خطبه ۴۹.

بدین سان در این مرحله تمام اوصاف مخلوقات که برای انسان شناخته شده است، از خالق سلب می‌شود و تباین صفتی، یعنی تباین و تفاوت ذاتی در همه صفات، میان خالق و مخلوق به اثبات می‌رسد:

فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ. وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ.^۱

پس هرآنچه در مخلوق است در خالق یافت نمی‌شود. [بلکه] هرچه در مخلوق ممکن است یافت شود، وجود آن در سازنده‌اش ممتنع و محال است.

مُبَائِنٌ لِجَمِيعِ مَا أُحْدِثَ فِي الصِّفَاتِ.^۲

خداوند در صفاتش مابین با همه حادث شده‌هاست.

وَهُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ.^۳

إِنَّمَا يُعْقَلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ، وَلَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ.^۴

حدیث اخیر، علت و دلیل حدیث قبلی را بیان می‌کند. ترجمه دو حدیث فوق چنین

است:

خدا بر خلاف آن چیزی است که مورد تعقل [و تصور عقلی] واقع می‌شود. [زیرا] تنها آنچه صفات مخلوق را داراست، مورد تعقل واقع می‌شود، درحالی که خداوند این‌گونه نیست.

همان‌گونه که می‌بینیم نتیجه تعقل و تدبیر بیشتر نیز اثبات صانع از یک سو، و نفی شباهت میان صانع و مصنوع از سوی دیگر است.^۵ و حاصل جمع این دو نتیجه نیز، حیرت و وگه درباره آفریدگار جهان است. و این محصول، نهایت سیر عقلی در خداشناسی است که در روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) از آن به «تجلی خداوند به عقول» یاد شده است:

۱. توحید صدوق، ص ۴۰.

۲. توحید صدوق، ص ۶۹.

۳. کافی ۱/ ۸۲ ح ۱.

۴. کافی ۱/ ۱۰۸ ح ۱.

۵. در احادیث معصومین (علیهم‌السلام)، این دو مطلب با عنوان «اخراج از حدین» یاد می‌شود، و منظور از آن، دو حد تعطیل و تشبیه است، تعطیل یعنی اثبات نکردن وجود خداوند یا نفی آن. و تشبیه یعنی شبیه دانستن خدا به مخلوقات.

بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ.^۱

به آفریده‌ها، آفریننده، بر عقول تجلی می‌کند.

ظَهَرَ فِي الْعُقُولِ بِمَا يُرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عِلْمَاتِ التَّدْبِيرِ.^۲

با نشانه‌های تدبیر که به ما نمایاند، بر خردها آشکار گردید.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۳.

۲. کافی ۱ / ۱۴۱، ح ۷ و ر. ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲.

مرحله دوم:

اثبات آفریدگار از راه سیر انفسی

محصول نهایی این راه نیز تجلی خداوند بر عقول است و شرط پیمودن چنین سیری، رفع تعلقات دنیوی و بازگشت به خود است. منظور از این‌گونه تعلقات، تنها وابستگی‌های بدنی و جسمی نیست، بلکه مراد اصلی وابستگی‌های فکری و قلبی است. گرچه انجام چنین کاری به‌طور کامل، مشکل می‌نماید، اما به همان درجه‌ای که حاصل شود، سیر انفسی ادامه می‌یابد و نتایج آن بر سالک ظهور می‌نماید.

پس از رهایی از هواهای نفسانی و کنار گذاشتن افکار و اندیشه‌های بشری، انسان می‌تواند به خود بازگردد و روح و جان خویش و مصنوعیت و فقر وجودی آن را وجدان کند. در این وضعیت روحی، آدمی خود را در حال تغییر و تبدل و وابستگی می‌یابد و به حس درونی، درمی‌یابد که قائم به غیر است؛ اما درعین‌حال - نظیر آنچه در سیر آفاقی بیان شد - تغییردهنده خود را نمی‌شناسد زیرا ذات مقدسش، همان‌گونه که از چشم‌ها محجوب است، از عقول و همه قوای بشری محجوب است:

إِنَّ اللَّهَ إِحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا إِحْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ.^۱

خدا همان‌گونه که از چشم‌ها پنهان گشته، از خردها نیز پنهان شده است.

لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَالْقُلُوبُ.^۱

دیده‌ها و دلها، خدا را فرا نمی‌گیرند.

مُحَرَّمٌ عَلَى الْقُلُوبِ أَنْ تُمَثَّلَهُ، وَعَلَى الْأَوْهَامِ أَنْ تُحَدَّهَ، وَعَلَى الضَّمَائِرِ أَنْ تُكَوَّنَهُ. جَلَّ وَ عَزَّ عَنْ أَدَاتِ خَلْقِهِ وَسِمَاتِ بَرِيَّتِهِ. وَتَعَالَى عَنْ ذَلِكَ غُلُوبًا كَبِيرًا.^۲

بر دلها تحریم شده است که تشبیهش کنند و بر اوهام که محدودش سازند و بر اندیشه‌ها که آن را در خود آورند [و از آن صورتی بسازند]. او از ابزارهای خلقش و نشانه‌ها و توصیف‌های آفریدگانش، منزّه و مبراست. و از آن‌ها برتری بسیار دارد. بدین ترتیب، در سیر انفسی نیز مانند سیر آفاقی، از سویی صانع و مغیر اثبات می‌شود، و از سوی دیگر نسبت به ذات او معرفتی حاصل نمی‌شود. و از همین جاست که انسان دچار تحیر شده و از تغییردهنده خویش می‌خواهد تا خود را به او معرفی کند.

تفاوتی که در میان سیر آفاقی و سیر انفسی وجود دارد، این است که در بازگشت به نفس، انسان با شدت هرچه تمامتر، مصنوعیت و فقر وجودی خویش را وجدان می‌کند و از این رو با یقین و اطمینان بیشتری به صانع و قیوم و مدبر خویش اقرار و اعتراف می‌کند.

همان‌گونه که می‌بینیم نهایت سیر عقلی در خداشناسی، اثبات آفریدگار و بی‌همتا بودن او و حیرت در شناسایی اوست و در این نوع سلوک، معرفتی از شخص و ذات آفریدگار به دست نمی‌آید. اما در این موقف سیر خداشناسی به پایان نمی‌رسد، بلکه معرفه‌الله به معنای حقیقی آن از طریق فطرت و قلب، از همین جا آغاز می‌شود.

پس از تجلی خدا بر عقول، اگر انسان خواهان معرفت حقیقی بوده و از آمادگی روحی نیز برخوردار باشد، خدای متعال بر قلب او تجلی کرده و به ندای وجدانش پاسخ می‌دهد و با معرفت شیرین و گوارای قلبی - و نه ذهنی و مفهومی - او را سیراب می‌سازد. اینجاست که انسان خود را در پیشگاه خدای سبحان احساس کرده و در عین خضوع و خشوع و تأثر، با وی سخن می‌گوید و راز دل و درد سینه را با او نجوا

۱. نهج البلاغه، خطبه ۸۵.

۲. کافی ۱/۱۱۷، ح ۷.

می‌کند و از همین جا، علت درخواست‌های مکرر ائمه اطهار (علیهم‌السلام) از خداوند، درباره معرفت خدا، روشن می‌شود:

إِلَهِي، هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ. وَ أُنِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ؛ حَتَّى تَحْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ... إِلَهِي الْحَقِيقِي بِنُورِ عِزِّكَ الْأَبْهَجِ فَأَكُونُ لَكَ عَارِفًا وَ عَنِ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا.^۱

معبودا، نهایت توجه و انقطاع به سوی خودت را نصیب من گردان. و دیده قلبهایمان را به روشنایی نگاه کردن به تو منور گردان؛ تا اینکه چشم قلبها، حجابهای نور را شکافته، به معدن عظمت واصل گردد و ارواح ما به عزت قدس تو درآویزد... معبودا، مرا به نور عزت باشکوه‌تر خود، ببیوند تا اینکه عارف تو شوم و از غیر تو روی گردانم. إِلَهِي تَرَدَّدِي فِي الْآثَارِ يُوجِبُ بَعْدَ الْمَزَارِ فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةٍ تُوَصِّلُنِي إِلَيْكَ... فَاهْدِنِي بِنُورِكَ إِلَيْكَ.^۲

معبودا، سرگرم شدنم به آثار و پدیده‌ها، موجب دوری تو می‌شود. پس مرا به کاری که موجب رسیدن به تو می‌شود مشغول ساز... پس مرا بوسیله نور خودت، به سوی خویش هدایت فرما.

إِلَهِي أَسْأَلُكَ مَسْأَلَةً مَنْ يَعْرِفُكَ كُنْهُ مَعْرِفَتِكَ... فَاسْأَلُكَ... أَنْ تُعَرِّفَنِي نَفْسَكَ...^۳

معبودا از تو درخواست می‌کنم خواسته کسی را که تو را به کنه معرفت [و شناخت حقیقی] می‌شناسد... از تو می‌خواهم ... خودت را به من بشناسانی...

آیه شریفه «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» که در سوره حمد قرار دارد و مسلمانان موظف هستند هم‌روزه حداقل ۱۰ بار در نمازهای یومیه، آن را تکرار کنند، بر طبق تفسیر امام رضا (علیه‌السلام)، درخواست افزوده شدن معرفت بنده است نسبت به پروردگارش و نیز عظمت و کبریای او:

إِسْتِزَادَةٌ فِي الْمَعْرِفَةِ بِرَبِّهِ وَ بِعِظَمَتِهِ وَ كِبْرِيَاءِهِ.^۴

۱. مناجات شعبانیه، اقبال الاعمال، ص ۶۸۷.

۲. قسمت دوم دعای عرفه، اقبال الاعمال، ص ۳۴۸.

۳. بحار الانوار ۹۴/۹۶.

۴. علل الشرایع، ص ۲۶۰، ۹ و عیون اخبار الرضا (علیه‌السلام) ۲/ ۱۰۷ فضل بن شاذان در آخر حدیث می‌گوید: عبارت‌های این روایت را بارها و بارها از امام رضا (علیه‌السلام)، شنیدم.

آیه شریفه، بیانگر درخواست افزوده شدن معرفت پروردگار و عظمت و کبریائیتش است.

این گونه شناخت از خداوند، در تعبیرات قرآن و احادیث معصومین (علیهم السلام) «معرفت فطری» یا «تجلی بر قلوب» نامیده می شود و مسبوق به معرفی خود او در عوالم پیشین است که اثر آن در خمیرمایه جان آدمی نهفته است و در این جهان با عنایت الهی، انسان به آن معرفت متذکر می شود.

هدف اصلی کتاب حاضر، توضیح همین معرفت فطری و قلبی و بیان خصوصیات و شرایط تحقق آن و جایگاهش در خداشناسی و مجموعه دین است از این رو در اینجا از توضیح بیشتر آن، صرف نظر می شود.

بخش دوم

معرفه الله و مراحل آن

با مراجعه به منابع اسلامی و تعالیم آن در زمینه‌های مختلف و بررسی روش عملی پیامبران، خصوصاً در خداشناسی و دعوت انسان‌ها به توحید و عبادت خدا، این مطلب به دست می‌آید که روش انبیا و ادیان الهی در معرفه‌الله، دارای مبانی و مراحل خاصی است و از شیوه منحصر به فردی بهره می‌گیرد که با روش‌های مکاتب بشری تفاوت‌های اساسی دارد.

اگر بخواهیم به‌طور مجمل و خلاصه مراحل خداشناسی دینی را بیان کنیم باید گفت:

انسان پس از عبور از سه مرحله «تعریف»، «تذکر» و «تسلیم» به هدایت الهی و ایمان دینی می‌رسد:

- «تعریف» یعنی شناساندن؛ و منظور این است که خداوند خود را به همه انسان‌ها شناسانده است. و این مطلب همان است که گاهی با واژه «فطرت» از آن یاد می‌شود.

- «تذکر» یعنی یادآوری. از آنجا که انسانها در عالم کنونی از معرفت فطری غافلند، خدای متعال برای یادآوری آن معرفت و اتمام حجت، از راههای مختلف انسان‌ها را متذکر آن معرفت می‌سازد و مهمترین وظیفه پیامبران نیز همین تذکر و یادآوری است.

البته پروردگار انسان از طریق دیگری نیز حجت خویش را بر او روشن می‌سازد، چنانکه در آیات و روایات، با مواردی برخورد می‌کنیم که سخن از اثبات صانع و استدلال عقلی است. در این‌گونه موارد مقصود یا زمینه‌سازی و آماده کردن مخاطب برای متذکر شدن به معروف فطری است و یا احتجاج و جدال احسن و اسکات خصم

و پاسخ‌گویی به شبهات منحرفین و معاندین. گذشته از این‌گونه موارد، روال معمول پیامبران، بدیهی دانستن وجود خدا و توحید، و تذکر به معروف فطری است. -مراد از «تسلیم» آن است که انسان‌ها پس از آنکه متذکر معرفت الهی شدند، در برابرش تسلیم شده و به او ایمان می‌آورند که با تأیید خاص الهی همراه است.

مرحله اول:

معرفت فطری (تعریف خدا)

اصولاً در ادیان توحیدی، شناخت خدا به صورت یک مسئله مجهول و مشکوک که محتاج کشف و اثبات باشد مطرح نشده است. سر این مطلب از دیدگاه منابع دینی، بیش از همه، در معرفتی از خدا نهفته است که در قلب و جان انسان به ودیعت نهاده شده است؛ معرفتی که صنع خداست و در آیات و روایات با عنوان «فطرت» از آن یاد می‌شود.

این معرفت موهوبی و هدایت نورانی، اساس ادیان الهی به‌شمار می‌رود و همانند عمود میان‌ی خیمه دین، مجموعه معارف و احکام عملی و اخلاقی بر آن استوار می‌گردد؛ تا آنجا که اگر نبود این عطای الهی، انسان را قدرت دریافت معرفت حقیقی خدای سبحان نمی‌بود:

بِكَ عَرَفْتِكَ وَأَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ. وَلَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ.^۱

تو را به تو شناختم و تو مرا بر خودت دلالت و راهنمایی نمودی و به سوی خویش خواندی. و اگر تو نبودی نمی‌دانستم کیستی.

بلکه بدون این تعریف، حتی معرفت مقام رسالت و ولایت نیز مقدور کسی

نمی‌گشت:

۱. مفاتیح‌الجنان، دعای ابوحمزه ثمالی.

اَللّٰهُمَّ عَرِّفْنِيْ نَفْسِكَ. فَاِنَّكَ اِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِيْ نَفْسِكَ لَمْ اَعْرِفْ رَسُوْلَكَ.^۱

پروردگارا، خودت را به من بشناسان، که در غیر این صورت، رسولت را نخواهم شناخت.

این معرفت فطری تا بدانجا جنبه زیربنایی و اصولی دارد که حتی اگر برخی عبادات به عنوان عمود دین یاد می شوند، بدین دلیل است که این عبادات در انسان حالت رجوع به خویشتن و یادآوری آن معروف فطری و توجه به خداوند را ایجاد می کنند که نماز ذکر خدا و معراج مؤمن است.

مباحثی را که در کتاب و سنت پیرامون مسأله تعریف آمده است، می توان در دو فصل عمده بیان نمود. فصل اول متضمن مباحثی است که نشان می دهد معرفت فطری در چه موقف و جایگاهی به انسان عطا شده و از چه زمانی انسان امانت دار این ودیعه الهی گردیده است. و فصل دوم درباره حاصل و نتیجه تعریف الهی و حقیقت و خصوصیات آن معرفت به بحث می پردازد.

فصل اول:

موقف تعریف

آنچه از ادله و شواهد اسلامی بديهی می‌نماید، این است که روح انسان قبل از ورود به عالم دنیا و تعلق به بدن جسمانی، عالم بلکه عوالمی را طی کرده، وقایع و مناظری را مشاهده نموده و در هر مرحله متحمل معارف و حقایقی گردیده است که این همه نقشی اساسی در زندگی دنیوی و حیات اخروی او دارد.

در برخی از این مواقف انسانها فقط دارای روح بوده‌اند؛ مثل «عالم ارواح». و در برخی دیگر روح آدمی دارای قالب و جسدی خاص گردیده است؛ چنانکه در «عالم فر» این‌گونه بوده است.

در همین عوالم بوده که همهٔ انسان‌ها در یک فضای مقدس و نورانی، مورد تفضل و عنایت حضرت حق قرار گرفته‌اند و پس از اعطای اختیار و ارائهٔ معرفت خداوندی، مورد سؤال قرار گرفتند: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» و همگی در پاسخ گفتند: «بلی»

گرچه با ورود بشر به عالم دنیا، خصوصیات این منازل و مراحل، مورد نسیان و فراموشی واقع می‌شود، اما اصل و اثر آن معارف فطری در نزد انسان حاضر و همیشه با وجود او عجین و همراه است.

فَثَبَّتِ الْمَعْرِفَةَ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ وَ سَيِّدُ كُرُونَهُ.^۱

پس معرفت خدا در انسان‌ها ثابت شد و موقف و محل دریافت معرفت از یاد آن‌ها رفت و بعداً متذکر آن خواهند شد.

این معرفت ثابت و پایدار، چونان ستونی محکم، در وجود انسان پایه‌گذاری شده است تا در عالم کنونی، بنای «دین حنیف» بر آن استوار گردد؛ دین قییم و مستحکمی که استحکام خویش را بیش از همه و پیش از همه، مدیون عمود پولادین فطرت است.

حال برخی از آیات و احادیث مربوط به این بحث را نقل می‌کنیم:

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ❖ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ».^۲

به خاطر بی‌باور زمانی را که پروردگار تو از پشت بنی آدم، فرزندان‌شان را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت و پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟! گفتند: آری؛ گواهی می‌دهیم. تا اینکه در روز رستاخیز [نتوانید بهانه آورده] بگویید: ما از این غافل بودیم! یا بگویید: پدران ما قبل از ما مشرک بودند و ما هم فرزندان بعد از آن‌ها بودیم. آیا ما را به سبب آنچه باطل گروان انجام دادند. هلاک می‌سازی؟!

آیه شریفه از مرحله‌ای از وجود انسان‌ها سخن می‌گوید که در آن، پروردگار آدم، از فرزندان‌شان به ربوبیت خویش اقرار گرفت و این اقرار بدان جهت گرفته شد که کفار و مشرکین در روز قیامت نگویند که ما از خدا غافل بودیم و یا چون پدران ما مشرک بودند ما نیز مشرک شدیم.

از این آیه استفاده می‌شود که پروردگار متعال شناختی درباره خود به جمیع انسان‌ها داده است، به طوری که همه آدمیان به ربوبیت او شهادت و گواهی داده‌اند؛ و این شناخت و اقرار حجت بالفعل بر همه انسان‌هاست و به حدی روشن و قوی است که شرایط خانوادگی و محیط کفرآلود اجتماعی، قادر به از بین بردن کامل آن نیست و از

۱. بحارالانوار ۵/ ۲۳۷.

۲. اعراف (۷) / ۱۷۲ و ۱۷۳.

این رو خدا در روز قیامت می‌تواند بر مشرکان و کفار، احتجاج کرده و عذر غفلت خود آن‌ها، و یا مشرک بودن پدرانشان را نپذیرد.

روایات فراوانی در تفسیر و تبیین این آیه شریفه وارد شده که در ادامه، برخی از آن‌ها نقل خواهد شد. در این احادیث بیان شده که همهٔ انسان‌ها در عوالم پیشین، الله تعالی را بالمعاینه مشاهده کرده‌اند، به نحوی که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در وجود او نداشته‌اند و اگر این معرفت نمی‌بود کسی قادر نبود پروردگار خویش را در این دنیا بشناسد.

نکتهٔ مهمی که در این احادیث به چشم می‌خورد این است که در مورد عوالم متعددی به این آیه استدلال شده است. این نکته نشانگر آن است که اخذ میثاق در عوالم متعددی به وقوع پیوسته است. برخی روایات اخذ میثاق را در «عالم ارواح» بیان کرده‌اند و برخی دیگر در «عالم ذر»؛ یعنی مرحله‌ای که روح انسان‌ها با بدن خاصی همراه بوده است.

از جمله نکاتی که در این روایات به چشم می‌خورد آن است که پس از اخذ میثاق، انسان‌ها موقف را فراموش کرده‌اند، اما اصل معرفت خدا در قلبشان ثابت مانده است. و در برخی دیگر از روایات آمده است که خداوند معاینه را فراموشاند، اما اصل اقرار را در قلوب انسان‌ها ثابت و استوار گردانید.

از این‌گونه احادیث معلوم می‌شود که خصوصیات موقف و مکان تعریف الهی مورد فراموشی واقع شده است. و همچنین عین آن معرفت اعطا شده که از آن تعبیر به «معاینه» می‌شود، در این عالم در نزد انسان‌ها حاضر نیست، بلکه تنها اصل شناخت خدا در نزد انسان حضور دارد. در مباحث بعدی، دربارهٔ این مطلب و نحوهٔ متذکر شدن به معرفت فطری بحث خواهد شد. و اینک، برای نمونه، برخی از روایاتی که مطالب فوق در آن‌ها بیان شده، نقل می‌شود:

زراره می‌گوید: از امام باقر علیه السلام دربارهٔ آیهٔ میثاق سؤال کردم. فرمود:

أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ. وَلَا يُدْرِكُ ذَلِكَ، لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رِيَّهُ...^۱

خدا فرزندان آدم را تا روز قیامت، از پشت آدم بیرون آورد. آن‌ها به صورت ذرات کوچکی بودند. آنگاه خود را به آنان نمایند و شناساند. و اگر این واقعه رخ نمی‌داد، کسی پروردگارش را نمی‌شناخت.

زراره گوید از امام صادق علیه السلام در مورد آیه میثاق سؤال کردم فرمود:

تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْعِيفَ. وَ سَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا. وَ لَوْ لَا ذَلِكَ، لَمْ يَدْرِكْ أَحَدٌ مَنْ خَالَقَهُ وَ لَا مَنْ رَازِقَهُ.^۲

شناخت خدا در قلب‌ها ثابت ماند و آن‌ها موقف میثاق را فراموش کردند. و روزی آن به یادشان خواهد آمد. و اگر این مسئله نبود، کسی نمی‌دانست آفریننده و روزی رسانش کیست.

امام صادق علیه السلام درباره آیه میثاق فرمود:

كَانَ ذَلِكَ مُعَايَنَةَ اللَّهِ. فَانْسَاهُمْ الْمُعَايَنَةَ وَ أَثْبَتَ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ. وَ لَوْ لَا ذَلِكَ، عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَ لَا رَازِقَهُ. وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ».^۳

این مطلب معاینه خدا بود. پس از آن، خداوند، معاینه را از یاد آن‌ها برد و اقرار را در قلب‌هایشان ثابت و استوار ساخت. و اگر این مطلب نبود، کسی آفریدگار و روزی‌رسانش را نمی‌شناخت. و این آیه شریفه به همین مطلب اشاره دارد: «و اگر از آنان سؤال کنی که چه کسی آنان را آفرید، در پاسخ می‌گویند: خدا.»

در آیات و احادیث فراوانی، از عوالم سابق، سخن به میان آمده و از وقایع اتفاق افتاده در آن‌ها، گزارش شده است. این‌گونه احادیث در اکثر موضوعات اعتقادی و حتی اخلاقی و فقهی، همچون ابواب توحید، نبوت، امامت، معاد، حج، دعا، روح و نفس، خلقت و غیره، به چشم می‌خورد و کمتر بحثی از مباحث اعتقادی را می‌توان سراغ گرفت که در آن به نحوی بدین موضوع اشارتی نرفته باشد. نگارنده در جای دیگر^۴

۱. کافی ۱۳/۲.

۲. المحاسن ۱/۳۷۶، ح ۸۲۶.

۳. همان مأخذ، ص ۴۳۸، ح ۱۰۱۵.

۴. مبانی خدشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، صفحات ۱۲۹-۱۲۲.

مدارک ۱۴ آیه و حدود ۲۰۰ روایت را در این باره ذکر کرده و پیرامون برخی از آن‌ها توضیحاتی داده است. و در اینجا تنها به سه نقل قول در این باره اکتفا می‌کنیم:

۱- مرحوم آقابزرگ تهرانی نقل می‌کند که فقیه و مورخ عالیقدر علامه امینی صاحب کتاب الغدیر، رساله‌ای در ۱۵۰ صفحه، در تفسیر آیه میثاق نگاشته و در آن، ۱۹ آیه و ۱۳۰ حدیث دال بر وجود عالم ذر عنوان کرده است. جالب‌تر این که ایشان پس از بررسی اسناد این احادیث، ۴۰ حدیث را صحیح اصطلاحی - یعنی روایاتی که سلسله سند آن‌ها، همگی عادل و شیعه دوازده امامی هستند - دانسته است.^۱

۲- فیلسوف شهیر، صدرالمآلهین شیرازی، که بر اساس مبانی خاص فلسفه خویش به تفسیر عالم ارواح پرداخته است، اصل وجود عالم ارواح را از ضروریات مذهب شیعه دانسته، تعداد احادیث مربوط به آن را بیشتر از آن می‌داند که قابل شمارش باشد. عین عبارت ایشان چنین است:

لِلنَّفْسِ الْآدَمِيَّةِ كَيْنُونَةٌ سَابِقَةٌ عَلَى الْبَدَنِ مِنْ غَيْرِ لَزُومِ التَّنَاسُخِ. وَ الرَّوَايَاتُ فِي هَذَا الْبَابِ مِنْ طَرِيقِ أَصْحَابِنَا لَا تُحْصَى كَثْرَةً؛ حَتَّى أَنْ كَيْنُونَةَ الْأَرْوَاحِ قَبْلَ الْأَجْسَادِ كَأَنَّهَا كَانَتْ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ مَذْهَبِ الْإِمَامِيَّةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ.^۲

روح انسان سابق بر بدن، وجودی داشته است، بدون آنکه لازمه این سخن تناسخ باشد. و روایاتی که در این باره از طریق شیعه نقل شده، از جهت کثرت، قابل شمارش نیست؛ به گونه‌ای که تقدم ارواح بر اجساد، همچون ضروریات مذهب امامیه رضوان الله علیهم است.

۳- شهید آیه‌الله بهشتی پس از طرح مسأله فطرت به تفسیر آیات میثاق پرداخته و

نتیجه می‌گیرد:

«این آیه‌ها از گفتگویی میان خدا و همه انسان‌ها یاد می‌کند که در آن آدمیزادها در برابر خدا قرار گرفته و با او در گفتگو بوده‌اند و در این گفتگو همه آن‌ها به خداوندگاری خدا و این که او کارگردان هستی است اعتراف کرده و شهادت داده‌اند،

۱. الذریعه ۴ / ۳۲۳.

۲. کتاب العرشیه، ص ۲۳، قاعده ۸ از المشرق الثانی.

شهادتی که در روز رستاخیز جلوی هر نوع عذر و بهانه، عذر آگاه نبودن و خبر نداشتن و تحت تأثیر گذشتگان قرار گرفتن را می‌گیرد.»

ایشان پس از بیان این مطالب، به صحنه‌ای که پیمان فوق در آن بسته شده است می‌پردازد و پس از نقل نظریه منکرین عالم ذر یعنی حسن بصری و معتزله و برخی تفاسیر که به تعبیر ایشان آهنگ تأویل دارد، خود وجود عالم ذر را پذیرفته و می‌نویسد: «آنچه درباره مفاد این آیه می‌توان گفت این است که در آن اجمالاً از یک مرحله از هستی انسان‌ها یاد می‌شود که در آن به خداوندگاری خدا اعتراف داشته اند...»^۱

فصل دوم:

حاصل تعریف (ویژگی‌های فطرت)

در این فصل به خصوصیات اصلی فطرت می‌پردازیم:

۱- فطرت، نوعی معرفت و شناخت خداست نه عقیده یا گرایش یا توان

همان‌گونه که در بحث از آیهٔ میثاق گذشت، حاصل تعریف خداشناختی متعالی دربارهٔ ذات اقدس الهی است. در اینجا به برخی آیات و روایات دیگر در این زمینه می‌پردازیم:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»^۱

آیهٔ شریفه، به سوی دین حنیف^۲ دعوت می‌کند و آن را به‌عنوان فطرهٔ الله مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که انسان بر آن مفسطور و سرشته شده است، و سپس

۱. روم (۳۰) / ۳۰.

۲. واژهٔ «حنیفاً» در آیهٔ شریفه، از لحاظ ادبی، حال است یا از دین یا از مأمور و مخاطب آیهٔ شریفه. دربارهٔ معنای لغوی این لفظ باید گفت: ریشهٔ «حنیف» یعنی «حنف» در اصل به معنای میل، تمایل و کج شدن به سویی است. و به کسی که پایش تمایل و کجی دارد و با حالت خاصی راه می‌رود «أحنف» گفته می‌شود. حنیف به معنای راه راست و کسی که به سوی دین مستقیم، میل پیدا کرده یا از دین کجی اعراض نموده، نیز آمده است. به مسلمانان، حنیف گفته می‌شود زیرا به دین مستقیم متمایل شده است. در این باره مراجعه کنید به: معجم مقاییس اللغة ۲ / ۱۱۰، الصحاح ۴ /

می‌فرماید فطرت قابل تغییر و تبدیل نیست و دین قیم و استوار نیز همین دین فطری است.

در روایاتی که در ذیل آیه شریفه «حُنْفَاءٌ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ»^۱ وارد شده، حنیف بودن را به فطرت تفسیر و معنا کرده‌اند:

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ: «حُنْفَاءٌ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» وَقُلْتُ: مَا الْحَنِيفِيَّةُ؟ قَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ.^۲

مَا الْحَنِيفِيَّةُ؟ قَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. فَطَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ.^۳

در روایت اخیر و برخی روایات دیگر،^۴ حنیف بودن به فطرت و فطرت به معرفت خدا تفسیر شده است. احادیث زیادی ذیل آیه فطرت در کتب روایی موجود است. شیخ حر عاملی، مؤلف کتاب «وسائل الشیعه»، در کتاب دیگرش، «اثبات الهداة» بابی را تحت عنوان «إِنَّ الْمَعْرِفَةَ الْأَجْمَالِيَّةَ ضَرْوِيَّةٌ مَوْهَبِيَّةٌ فِطْرِيَّةٌ لَا كَسْبِيَّةٌ» منعقد کرده و ۵۶ حدیث در این باب نقل کرده، و سپس اضافه می‌کند: به دلیل اینکه این احادیث بیش از حد تواتر است، ما فقط برخی از آنها را آوردیم.^۵

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ؛ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؟ قَالَ: فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ. قُلْتُ: وَ خَاطَبُوهُ؟ قَالَ: فَطَاطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ: لَوْ لَا ذَلِكَ، لَمْ يَعْلَمُوا مِنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَازِقُهُمْ.^۶

۱۳۴۷، المصباح المنیر، ص ۱۵۴ و اساس البلاغه، ص ۹۷. در روایات، «حنیفیت» به فطرت و معرفت و اسلام تفسیر شده است. در حدیثی که ذیل آیه فطرت وارد شده، یکی از مصادیق دین، نماز و مصداق حنیف بودن، به چپ و راست توجه نکردن بیان شده است. در روایات دیگر مصداق دین، قبله و مصداق حنیف بودن، اخلاص در عبادت و دوری از شرک معرفی شده است. ر.ک: البرهان ۳ / ۲۶۲.

۱. حج (۲۲) / ۳۱.

۲. معانی الاخبار، ص ۳۵۰، ح ۱.

۳. المحاسن ۱ / ۳۷۵، ح ۸۲۴.

۴. کافی ۱۲ / ۲، ح ۴.

۵. اثبات الهداة ۱ / ۵۳-۴۳.

۶. توحید صدوق، ص ۳۳۰، ح ۸ و رجوع شود به کتاب المحاسن ۱ / ۳۷۵ ح ۸۲۴ و ۸۲۵.

امام باقر علیه السلام درباره آیه فطرت فرمود: خدا انسان‌ها را، هنگام میثاق بر معرفت خویش به اینکه پروردگار انسان‌هاست، بر توحید مفطور ساخت. راوی از امام علیه السلام پرسید: آیا خدا آن‌ها را مورد خطاب قرار داد؟ امام علیه السلام سر مبارک خویش را فرو افکند و سپس فرمود: اگر این خطاب نبود، آدمیان پروردگار و روزی‌رسان خویش را نمی‌شناختند.

از این حدیث معلوم می‌شود که مراد از کلمه «فطرت»، همان فطرت توحیدی است که هنگام میثاق و پیمان درباره معرفت خدا، حاصل گشته و این میثاق به صورت مکالمه انجام یافته است و چنانکه این معرفت نمی‌بود کسی پروردگار و روزی‌رسانش را نمی‌شناخت.

امام صادق علیه السلام در مورد آیه فطرت فرمود:

فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ.^۱

خدا همه مردم را بر توحید مفطور ساخت.

همان‌گونه که در احادیث فوق مشاهده می‌شود، در برخی موارد فطرت به معرفت‌الله تفسیر شده و در پاره‌ای موارد به توحید. در توضیح این مسأله باید گفت معرفت‌الله با توحید یکی است و خداوند خود را متوحداً به انسان‌ها معرفی کرده است.

در روایت زراره نیز که قبلاً نقل شد، آمده بود:

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، أَنَّهُ رَبُّهُمْ.

خدا انسان‌ها را هنگام میثاق بر معرفت‌الله به اینکه پروردگار انسان‌هاست، بر توحید مفطور ساخت.

این مطلب یکی از تفاوت‌های معرفت فطری با شناخت فلسفی است. زیرا اکثر براهین اثبات وجود خدا، تنها وجود خدا را اثبات می‌کند و برای اثبات توحید، به ادله و براهین دیگری نیاز است.

۱. کافی ۲/ ۱۲، ح ۳ و رجوع شود به: کافی ۲/ ۱۳، ح ۵ و توحید صدوق، ص ۳۲۹، ح ۶، ۵ و المحاسن ۱/ ۳۷۵،

قابل ذکر است که در احادیث اهل سنت نیز فطرت به معنای «معرفه‌الله»، «دین الله» و «اسلام» تفسیر شده است.^۱

در آیات قرآن کریم نیز صریحاً آمده است که در وجود خدا هیچ شک و شبهه‌ای نیست و اگر از انسان‌ها پرسیده شود پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین کیست، می‌گویند خدا:

«قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئَةُ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»^۲
 «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»^۳

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود:

«كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ فَذَلِكَ قَوْلُهُ: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»»^۴

هر مولودی بر فطرت متولد می‌شود و مراد از فطرت، معرفت به این است که خدا خالق اوست. و این آیه شریفه به همین مطلب اشاره دارد: «اگر از آن‌ها بررسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا.» همان‌طور که می‌بینیم آیات و روایات نشان می‌دهند فطرتی که اساس ادیان الهی است، معرفت و شناخت خدا و توحید اوست و حاصل تعریف خداوند، معرفه‌الله می‌باشد.

بنابراین فطرت، «عقیده» به خدا نیست. زیرا از آنجا که دنیای کنونی، موقف امتحان و ابتلاست و شبهات و امیال و اهوای آدمیان نیز کم نیستند و از طرف دیگر انسان حامل استطاعت و قدرت اراده و اختیار است، لذا نمی‌توان گفت هر انسانی ضرورتاً به خدا معتقد است؛ گرچه حامل معرفتی متعالی از الله تبارک و تعالی است که با تذکر مذکرین و تبلیغ مبلغین، متذکر می‌شود و در موارد بسیار عقیده و ایمان نیز پیدا می‌کند.

۱. الدر المنثور ۶/ ۴۹۴-۴۹۲.

۲. ابراهیم (۱۴) ۱۰.

۳. زخرف (۴۳)/ ۸۷، ر. ک: لقمان (۳۱) ۲۵ و زمر (۳۹) ۳۸ و عنکبوت (۲۹) ۶۳.

۴. توحید صدوق، ص ۳۳۱، ح ۹.

بر این اساس، دیگر جایی برای این سؤال باقی نمی‌ماند که چرا برخی، در این جهان خدا را منکرند. زیرا فطرت، معرفت است و اقرار و انکار به اختیار انسان واگذار شده است و لذا به حسن و قبح متصف شده و ثواب یا عقاب بدان تعلق می‌گیرد. گذشته از اینکه همین فطرت، به واسطه عوامل دیگر محجوب شده، نور حقیقت از انسان پنهان می‌ماند. در بحث «تسلیم و ایمان» این مطلب مشروح‌تر بیان خواهد شد.

یکی دیگر از نتایج بحث فوق این است که فطرت، «گرایش» به خدا نیست.

با وجود این، از آنجا که انسان، با فطرت الهی خویش، خدای رحمان و رحیم، کریم و عطوف و زیبا و دوست‌داشتنی را، با تمام وجود می‌یابد، لذا نسبت به او گرایش پیدا کرده و به او محبت می‌ورزد. بنابراین گرایش متأخر از فطرت است.

بدین‌سان آن کس که خدای خویش را در نور فطرت با اوصاف جلال و جمال مشاهده می‌کند، دل بدو می‌سپارد، و به چیزی به غیر او دل نمی‌بندد. و اصولاً حبّ راستین را در محبوب راست می‌توان یافت و هرچه در غیر اوست، میل و هوا و هوس و خودپرستی است؛ گرچه با الفاظ زیبا بیان شود. و آن کس که مجاز را قنطره حقیقت می‌داند، از حقیقت بدور است؛ که: «أَيُّكُونُ لِعَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ...»^۱

آری؛ کسی که اهواء و استکبار و غرور و عناد، وجودش را پر کرده و سیاهی جایی برای نور در قلبش باقی نگذاشته، گرایشی نیز به خدا ندارد، از این رو این سؤال که پس چرا برخی انسان‌ها به خدا گرایش و کششی ندارند، وجهی نخواهد داشت. توضیح این مطلب نیز در مرحله «تسلیم» خواهد آمد.

از دیگر نتایج بحث مذکور این است که فطرت «توانِ خداشناسی» نیست.

اصولاً توان خداشناسی هنگامی به انسان داده می‌شود که خدای خویش را نمی‌شناسد و لذا قدرت و توان این شناخت به او داده می‌شود تا با استفاده از آن خدا را بشناسد. بنابراین با توجه به اینکه معرفه‌الله در عالیترین درجه در نزد انسان-گرچه به نحو بسیط و مکنون- حاضر و حاصل است، جایی برای توان و قدرت باقی نمی‌ماند؛ زیرا نتیجه بکارگیری قدرت، تحصیل امر حاصل خواهد بود.

۱. بخش دوم دعای عرفه سیدالشهدا (علیه السلام)، مفاتیح‌الجنان و اقبال الاعمال، ص ۳۴۸.

آری؛ اگر منظور این باشد که آدمی قادر است پس از تذکر مذکرین و عنایت الهی، اصل معرفت فطری را به یاد آورد.

و یا با مجاهدت‌های روحی و عبادات خالصانه، زمینه توجّهات خاص الهی را فراهم کند تا مراتب عالی معرفت فطری که در لسان روایات به رؤیت و معاینه تعبیر می‌شود، بر او تجلّی نماید، و یا اینکه بر اثبات صانع از طریق آیات آفاقی و انفسی، احتجاج و استدلال نماید، این مطلب درست است و انسان چنین توانایی‌ها را دارد. اما اینها به فطرتی که اساس دین است، ربطی ندارند و نباید در تفسیر و توجیه فطرت به کار گرفته شوند.

۲- معرفت فطری صنّع خداست نه فعل انسان

در آیات زیادی از قرآن کریم، خدای متعال، هدایت را فعلی از افعال اختصاصی خویش که احدی در آن شریک نیست، معرفی کرده است. این آیات هدایت حقیقی را فقط هدایتی می‌دانند که از طرف خدا باشد:

«إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ»^۱

همانا، راهنمایی و هدایت بر ماست.

«إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^۲

تو هر کسی را که بخواهی هدایت نمی‌کنی؛ خداست که هر که را بخواهد هدایت می‌کند.

«لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^۳

«إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ»^۴

هدایتی که از سوی خدا باشد، هدایت حقیقی است.

«إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ»^۵

۱. لیل (۹۲) / ۱۲.

۲. قصص (۲۸) / ۵۶.

۳. بقره (۲) / ۲۷۲.

۴. انعام (۶) / ۷۱ و بقره (۲) / ۱۲۰.

۵. آل عمران (۳) / ۷۳.

هدایت، هدایتِ خداست.

در کتب آسمانی عهد عتیق و جدید نیز به این گونه معانی در مورد معرفت خدا برمی‌خوریم. برای نمونه یک عبارت کوتاه نقل می‌شود:

خدا خود را شناسانیده است.^۱

در دعاها و احادیث فراوانی هم که در کتاب‌های مختلف در این باره وارد شده، صریحاً معرفت، به‌عنوان صنَع و فعل خدا که بندگان در آن نقشی ندارند معرفی شده است.

در این روایات بیان شده که خدای متعال هیچ وسیله‌ای برای رسیدن مردم به معرفت‌الله در اختیار آنان قرار نداده است و آن‌ها مکلف به معرفت‌الله نیستند بلکه بر خداست معرفی خود و بیان آن، و بر انسانهاست تسلیم در مقابل او و اطاعت از فرامینش. در روز قیامت نیز خدا به‌وسیله همین معرفت اعطایی بر انسان‌ها احتجاج خواهد کرد.

این مطالب در روایاتی که در زیر نقل می‌شود، مذکور است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعٍ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مِنْ صُنْعِ اللَّهِ. لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ.^۲

راوی می‌گوید: از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ پرسیدم: معرفت کار چه کسی است؟ امام (ع) فرمود: کار خداست نه بندگان.

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود:

لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا. وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ. وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا.^۳

شناختِ خدا بر عهدهٔ انسان‌ها نیست. بر خداست معرفی خود. و بر انسانهاست پذیرش او پس از تعریف.

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرَّضَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِلنَّاسِ فِي الْمَعْرِفَةِ صُنْعٌ؟ قَالَ: لَا.^۱

۱. عهد عتیق، مزامیر، باب ۹، ص ۱۶.

۲. کافی ۱/۱۶۳.

۳. همان مأخذ، ص ۱۶۴.

از امام رضا علیه السلام سؤال شد: آیا انسان‌ها در معرفت نقشی دارند؟ امام علیه السلام فرمود: خیر.

امام صادق علیه السلام فرمود:

لَمْ يُكَلِّفِ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا.^۲

خداوند انسان‌ها را بر معرفت مکلف نساخته است و راهی هم برای معرفت در انسان‌ها قرار نداده است.

سُئِلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ بِمَا عَرَفَنِي نَفْسَهُ.^۳

از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیده شد: چگونه پروردگارت را شناختی؟ فرمود: به معرفی خودش، او را شناختم.

راوی می‌گوید: از امام صادق علیه السلام شنیدم که می‌فرمود:

إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدْ اخْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ.^۴

همه کارهای خدا عجیب است، الا اینکه به واسطه معرفتی خود بر شما، بر شما حجت را تمام کرده است.

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاةٌ يَتَأَلَوْنَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: فَقَالَ: لَا. قُلْتُ: فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: لَا. عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ.^۵

راوی می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم: آیا در مردم ابزاری نهاده شده که به وسیله آن به معرفت برسند؟ امام فرمود: خیر. عرض کردم: آیا به تحصیل معرفت تکلیف دارند؟ فرمود: خیر. بر خداست که بیان کند.

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ، وَالرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ، وَأَوْلِيَ الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ.^۶

۱. بحارالانوار ۵ / ۲۲۱.

۲. المحاسن ۱ / ۳۱۵، ح ۶۲۴.

۳. کافی ۱ / ۸۶ و رجوع کنید به ص ۱۶۲، ح ۱ و ص ۱۶۴، ح ۴.

۴. همان مأخذ.

۵. همان مأخذ، ص ۱۶۳.

۶. کافی ۱ / ۸۵.

خدا را به خدا بشناسید، و رسول را به رسالتش، و صاحبان فرمان را به امر به معروف و دادگری و نیکوکاری.

یا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ^۱

ای کسی که خودت بر خود، دلالت می کنی.

۳- معرفت فطری، معرفتی صریح و روشن است نه شناختی مبهم

همان گونه که در فصل اول گذشت، خدای متعال در موافقی پیش از این عالم، شناخت حقیقی خود را به همه انسانها اعطا کرد و سپس از آنان بر ربوبیت خویش اقرار گرفت. در این معرفی، الله تعالی در یک فضای مقدس و نورانی شخص خویش را به انسانها شناساند.

...أراهم نفسه.^۲

و همه انسانها او را با چشم الهی، مشاهده کردند، به طوری که هیچ گونه شک و شبهه‌ای در آن نبود. شدت و وضوح این معرفت به قدری بوده است که در احادیث با تعبیر «معاینه»^۳ و «رؤیت»^۴ از آن یاد می شود و قطعاً این معاینه دیدن به چشم سر و یا تجسم پروردگار نیست.

در عالم کنونی نیز انسانها در حالات مختلف، به واسطه عواملی که خداوند آنها را وسیله تذکر و یادآوری معرفت فطری قرار داده، متذکر آن معرفت می شوند؛ گرچه میزان متذکر شدن افراد در حالات مختلف به یک اندازه نیست و معمولاً عین آن معرفت پیشین ظاهر نمی شود بلکه جلوه‌هایی از آن بر انسان متجلی می گردد. این تجلیات معرفتی نیز صنع خداست و در حین متذکر شدن، این خدای کریم است که مراتبی از معرفت فطری را از «بساطت» بیرون آورده و به «معرفت ترکیبی» مبدل می سازد.

باید توجه داشت که: گرچه انسان و اختیارش در اصل ترکیب معرفت فطری و توجه به آن نقشی ندارد و ظهور معرفت فطری صنع خداست، اما اختیار و انتخاب انسان از جهتی در این مورد مدخلیت دارد. زیرا اگر شخص بعد از متذکر شدن در

۱. دعای صباح، مفاتیح الجنان.

۲. کافی ۲/ ۱۳.

۳. المحاسن ۱/ ۳۷۶.

۴. توحید صدوق، ص ۱۱۷.

دفعات اولیه که حجت بر او تمام می‌شود، تسلیم خدا شده و خود را در مسیر عبودیت قرار دهد، خداوند نیز درجات عالی‌تری از معرفت الهی را بر قلب او متجلی می‌سازد تا جایی که ممکن است عین رؤیت و معاینه عوالم پیشین را در لحظاتی، بر قلب مؤمنان و اولیای الهی ظاهر سازد؛ و این عالی‌ترین درجات عرفان حقیقی و دینی است. بنابراین ارادهٔ انسان در اصل معرفت و متذکر شدن به آن مؤثر نیست، بلکه «سنة الله» بر این جاری شده است که بر اساس نحوهٔ سمت‌گیری و انتخاب انسان، او را از درجات مختلف «معرفه الله» بهره‌مند می‌سازد.

این مسئله نقش اراده و عبادت و اخلاق را در معرفت نشان می‌دهد. بنابراین اگر «معرفه الله» به انسان نسبت داده می‌شود و در حوزهٔ افعال اختیاری او قرار می‌گیرد، از همین جهت مذکور است. این مطلب را در مبحث «تسلیم» پی خواهیم گرفت.

۴- معرفت فطری قبل از متذکر شدن، بسیط است نه مرکب

مراد از «بسیط» بودن معرفت این است که انسان بدان توجهی ندارد و از آن غافل است. و مراد از «مرکب» شدن آن، توجه یافتن آدمی به معرفت خود می‌باشد. این نیز یکی از حکمت‌های الهی است که آدمی در اثر اشتغال به زندگی روزمره، غالباً از خداوند غفلت می‌نماید و توجهی به او ندارد. اصولاً شأن دنیا، شأن فریبندگی و غفلت از خداست و اگر اینگونه نبود، دنیا نمی‌توانست وسیلهٔ امتحان و ابتلا باشد و عبادت خدا در دنیا، آن اهمیت را نداشت که انسان را به مقام تقرب به خدا و خلیفه‌اللهی، سوق دهد. با این همه پس از تذکر انبیا و مبلغین الهی، انسان‌ها متوجه معرفت الهی می‌شوند و حجت بر آن‌ها تمام می‌شود و پس از آن یا تسلیم خدا می‌شوند و مسیر عبودیت را انتخاب می‌کنند و یا مسیر سرپیچی و عصیان و تبعیت از هوا و هوس را برمی‌گزینند.

۵- کانون معرفت فطری قلب است نه ذهن

همان‌گونه که گذشت، معرفت فطری صنع خداست و ذهن انسان و تصورات او نقشی در این معرفت ندارد. به دیگر سخن، پروردگار متعال بدون واسطهٔ هرگونه تصور و فعالیت ذهنی انسان، خود را به روح و روان او شناسانده است و این مطلب همان است

که در روایات با عنوان «معرفت و رؤیت قلبی» عنوان می‌شود. در برخی احادیث فصل اول این مطلب بیان شده بود که از تکرار آن‌ها خودداری کرده و به چند حدیث دیگر در این باره اکتفا می‌کنیم:

... فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَلْ رَأَيْتُ رَبِّكَ حِينَ عَبَدْتَهُ؟ قَالَ: فَقَالَ: وَيْلَكَ، مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ، قَالَ: وَكَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: وَيْلَكَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ.^۱

از امیرالمؤمنین علیه السلام پرسیدند: آیا پروردگارت را هنگام پرستش او دیده‌ای؟ امام فرمود: وای بر تو! من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده‌ام، بپرستم. عرض کردند: چگونه او را دیده‌ای؟ فرمود: وای بر تو! دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند ولی دلها با حقایق ایمان او را می‌بینند.

فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ، أَيُّ شَيْءٍ تَعْبُدُ؟ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى. قَالَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: بَلْ لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ...^۲

از امام باقر علیه السلام پرسیدند: چه چیز را می‌پرستی؟ فرمود: خدای متعال را پرسیدند: آیا او را دیده‌ای؟ امام فرمود: دیدگان او را به بینایی چشم نمی‌بینند، اما دلها او را به حقیقت ایمان می‌بینند.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام قَالَ: قُلْتُ لَهُ: أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، هَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: نَعَمْ وَ قَدْ رَأَوْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ. فَقُلْتُ: مَتَى؟ قَالَ: حِينَ قَالَ لَهُمْ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى». ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَيَرَوْنَهُ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ. أَلَسْتَ تَرَاهُ فِي وَقْتِكَ هَذَا؟! ... وَ لَيْسَتْ الرُّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرُّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ...^۳

از امام صادق علیه السلام سؤال شد: آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را مشاهده خواهند کرد؟ امام علیه السلام فرمود: بله؛ و قبل از روز قیامت هم او را مشاهده کرده‌اند. سؤال شد: در چه زمانی؟ امام علیه السلام فرمود: وقتی که به آن‌ها گفته شد: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى». آنگاه

۱. کافی ۹۸/۱ ح ۶ و رک: نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹، ص ۲۵۸.

۲. کافی ۹۷/۱ ح ۵ و توحید صدوق، ص ۱۰۸.

۳. توحید صدوق، ص ۱۱۷.

مدتی سکوت کرد و سپس فرمود: همانا مؤمنان در دنیا و قبل از قیامت نیز خدا را مشاهده می‌کنند. آیا الآن، خدا را مشاهده نمی‌کنی... مشاهده قلبی نظیر مشاهده با چشم نیست.

۶- معرفت فطری تنها معرفت حقیقی و پایه و اساس ایمان دینی است

در روایاتی که در ذیل آیه میثاق و آیه فطرت نقل شد این نکته به چشم می‌خورد که اگر معرفت فطری نمی‌بود، کسی پروردگار و آفریننده و روزی‌رسانش را نمی‌شناخت. (لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفَ أَحَدٌ رَبَّهُ. لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مِّنْ خَالِقِهِ وَلَا مَن رَّازِقِهِ.)

از اینگونه تعبیر معلوم می‌شود که فطرت اساس و پایه خداشناسی دینی است و بدون آن معرفت حقیقی خدا ممکن نخواهد بود.

اصولاً معرفت حقیقی نسبت به یک شیء، شناخت شخص آن شیء است و شناخت‌های عقلی در قالب تصورات کلی، شناخت حقیقی محسوب نمی‌شود.^۱

در برخی روایات نیز معرفت قلبی، اساس ایمان دانسته شده است:

اَلْإِيمَانُ، مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ.^۲

ایمان، شناختن به دل و اقرار به زبان و فرمان بردن با اندامهاست.

اَلْمَعْرِفَةُ أَصْلٌ، فَرَعُهُ اَلْإِيمَانُ.^۳

أَفْضَلُكُمْ، أَفْضَلُكُمْ مَعْرِفَةً.^۴

۱. ابو هلال عسکری می‌گوید: فرق معرفت و علم آن است که معرفت اخصّ از علم است و به معنای علم به شخص چیزی است به طوری که از اشیا دیگر متمایز باشد. (الفروق اللغویة / ۶۲) طبق این بیان علم شامل شناخت کلی و شناخت شخصی می‌شود، اما معرفت در اصل فقط بر شناخت شخصی و مصداقی اطلاق می‌گردد. فیومی، معرفت را شناخت حسی می‌داند. شاید وجه آن این باشد که شناخت حسی، شناخت شخصی است نه شناخت کلی و در آن شخص چیزی ادراک می‌شود نه تصور کلی آن. (المصباح المنیر)

فارس بن زکریا می‌گوید: «عرف» در اصل دو معنا داشته است؛ یکی «بشت سر هم آمدن دو چیز و دیگری «سکون و آرامش و طمأنینة». و کلماتی مانند «معرفت» و «عرفان» از «عرف» به معنای دوم مشتق شده است. (معجم مقاییس اللغة). بنابراین، معرفت و عرفان در لغت اصیل عرب به هر نوع علم و شناختی اطلاق نمی‌شده است، بلکه در مورد نوع خاصی از شناخت که همراه با آرامش روحی باشد، به کار می‌رفته است. شاید به همین جهت کلمه «عرف» به معنای صبر و «عرف» به معنای بوی خوش، استعمال می‌شود. (اساس البلاغه زمخشری و صحاح جوهری).

معلوم است که آرامش روحی نسبت به چیزی، حداقل در درجات بالاتر، وقتی حاصل می‌شود که نسبت به شخص و مصداق آن چیز علمی حاصل می‌شود و تصورات کلی نسبت به چیزی، آرامش حقیقی را در انسان ایجاد نمی‌کند.

۲. نهج البلاغه، حکمة ۲۲۷، ص ۵۰۸.

۳. بحار الانوار ۱۴/۳.

۴. همان مأخذ. روشن است که مراد از معرفت، همان معرفت قلبی است که در روایات اول تصریح شده است.

فصل سوم:

مکتب «توصیف» و «تعبیر» در اسما و صفات الهی

قبل از ورود به اصل بحث، باید این حقیقت یادآوری شود که در مآثورات دینی، توصیف عقلی خداوند مورد نهی قرار گرفته است و حتی امکان توصیف ذات الهی و تصور صفات او نیز نفی شده و هرگونه صورت عقلی از خدا سلب گردیده است.^۱

اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.^۲

خدا بزرگتر از آن است که توصیف شود.

لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ.^۳

انسانها قادر به توصیف خدا نیستند.

سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَنِ الصِّفَاتِ.^۴

خدا از توصیفات، منزّه و متعالی است.

فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَأَوْهَامُهَا وَلَا الْفِكَرُ وَخَطَرَاتُهَا وَلَا الْأَلْبَابُ وَأُذْهَانُهَا صِفَتَهُ.^۵

۱. درباره روایاتی که پس از این نقل خواهد شد، باید به این نکته توجه نمود که کلمه «صفة» در اصل، مصدر است و معنای لغوی آن «توصیف کردن» می‌باشد، گرچه در موارد متعدد به معنای حاصل مصدر نیز به کار می‌رود. رجوع کنید به لسان‌العرب، المصباح المنیر و اساس‌البلاغه.

۲. معانی الاخبار، ص ۱۱، حدیث ۱ و ۲.

۳. توحید صدوق، ص ۱۱۵.

۴. همان مأخذ، ص ۷۹.

۵. توحید صدوق، ص ۴۵.

عقلها و تصوراتش، فکرها و خطوراتش، خردها و ذهنهایش، صفت خداوند را درک نمی‌کنند. مُحَرَّمٌ... عَلَى غَوَائِصِ سَابِحَاتِ النَّظَرِ تَصْوِيرُهُ... مُمْتَنِعٌ... عَنِ الْأَذْهَانِ أَنْ تُمَثِّلَهُ... قَدْ ضَلَّتِ الْعُقُولُ فِي أَمْوَاجِ تَيَّارِ إِدْرَاكِهِ.^۱

تصویر کردن خدا بر شناوران غواص [کسانی که در تصور خدا تفکر و خوض می‌کنند] حرام است... مجسم کردن او در ذهنها محال است... عقلها در امواج پرتلاطم ادراکش، گمراه گشته‌اند.

روایات زیادی در این زمینه در کتب حدیث نقل شده است که برای نمونه خوانندگان عزیز را به کتاب توحید صدوق ارجاع می‌دهیم. در توجیه مطلب فوق باید به دو مقدمه توجه کرد.

الف) خالق و مخلوق هیچ شباهتی با هم ندارند و از جهت ذات و اوصاف با هم متباین و متخالفند. زیرا اگر آفریدگار خصوصیات آفریدگان را داشته باشد، او نیز آفریده شده خواهد بود نه آفریننده:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»^۲

چیزی شبیه خداوند نیست.

ب) بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ.^۳

خدا با مخلوقات متباین است پس چیزی شبیه او نیست.

مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أُحْدِثَ فِي الصِّفَاتِ.^۴

خدا با همه حادثها در صفات متباین است.

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلُوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُوٌ مِنْهُ.^۵

فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ.^۶

هرچه در مخلوق باشد در خالق یافت نمی‌شود. و هرچه در مخلوق ممکن است یافت شود، ممتنع است در سازنده آن یافت شود.

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام ۱ / ۱۲۱.

۲. شوری (۴۲) / ۱۱.

۳. توحید صدوق، ص ۳۲.

۴. توحید صدوق، ص ۶۹.

۵. توحید صدوق، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

۶. همان مأخذ، ص ۴۰ و ر.ک: توحید صدوق، ص ۳۶، ۳۷، ۴۱، ۴۲، ۵۸، ۷۳، ۲۴۸.

ب- شناخت انسان و دایره معلوماتش، درباره موجوداتی است که به نحوی با او سنخیت دارند و دو موجود از همه جهت متباین، محال است نسبت به یکدیگر، معرفت حقیقی و شناخت مصداقی و شخصی داشته باشند؛ مگر اینکه یکی خالق دیگری باشد که در این صورت، خالق به مخلوق خویش احاطه و علم دارد و الا نمی‌توانست آن را خلق کند؛ ولی مخلوق فقط از اثر و فعل خالق در خویش و موجودات دیگر، به وجود خالق پی می‌برد، بی‌آنکه نسبت به او معرفت حقیقی را دارا شود.

از دو مقدمه فوق نتیجه می‌شود که معرفت حقیقی مخلوق، با استفاده از آلات ادراکی خویش، نسبت به خالق محال است.^۱ و بنابراین توصیف ذهنی مخلوق نسبت به خالق نیز ممکن نخواهد بود.

دلیل دیگری که درباره عدم امکان توصیف می‌توان ارائه کرد این است که هرگونه توصیفی که در محدوده «خروج از حدین» نگنجد، در نهایت به نوعی تشبیه میان آفریننده و آفریده شده می‌انجامد. زیرا تصورات اثباتی^۲ انسان در محدوده آفریده شده‌هاست. از طرف دیگر اگر خالق شبیه مخلوق باشد، دیگر نمی‌تواند خالق باشد زیرا خالق و مخلوق، از لحاظ ذات و صفات، وجه مشترکی با هم ندارند. از همین جاست که در آیات و روایات در بیان اوصاف خدا، هرگونه شباهت به مخلوقات نفی شده است حتی در اطلاق لفظ «شیء» که عام‌ترین مفهوم است:

سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيَجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْوَحْدَانِ: حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ.^۳

از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَامُ سؤال شد: آیا رواست که به خدا، شیء گفته شود. پاسخ فرمودند: بله [به شرط اینکه]^۴ از دو حد تعطیل و تشبیه بیرون آورده شود.

از دلایل فوق، دو مورد خارج می‌ماند:

۱. از همین جاست که معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در مناجات‌های خود، به‌طور مکرر از خداوند می‌خواهند تا خودش را به آنان معرفی نماید: «أَسْئَلُكَ مَسْأَلَةً مَنْ يُعْرِفُكَ كُنْهُ مَعْرِفَتِكَ... فَاسْأَلْكَ... أَنْ تُعَرِّفَنِي نَفْسَكَ». (بحار الانوار ۹۴/۹۶).

۲. درباره تصورات اثباتی و سلبی در ادامه بحثی خواهیم داشت.

۳. کافی ۸۵/۱ و رک: ص ۸۴ - ۸۲.

۴. باصطلاح تخصصاً نه تخصیصاً.

۱- اقرار و اعتقاد به وجود آفریدگار در اثر توجه به آفریدگان که شناختی عقلی و کلی است، و در بحث‌های قبلی توضیحش گذشت. در این نوع شناخت، عقل مستقیماً با شخص خالق ارتباط معرفتی برقرار نمی‌کند، بلکه به واسطه مخلوقات، که آیات و نشانه‌های خالق هستند، به شناخت کلی در محدوده بیرون آوردن ذات حق از تعطیل و تشبیه، یعنی اثبات بدون تشبیه دست می‌یابد. این نوع شناخت در تحلیل نهایی به تنزیه از «نفی و تعطیل» و تقدیس از «تشبیه» برمی‌گردد و نام توصیف نمی‌توان بر آن نهاد. زیرا در توصیف، ذات الهی به واسطه تصورات عقلی توصیف می‌شود؛ و از آنجا که خدای سبحان صفتی زائد بر ذات ندارد، توصیف صفات نیز به توصیف ذات برمی‌گردد. در حالی که در این نوع شناخت، صرفاً به وجود صانع و پروردگار عالم اقرار می‌شود و گزارش محتوایی از ذات او ارائه نمی‌گردد.

۲- تعریف خدا توسط خود او بر قلوب انسان‌ها یا معرفت فطری. گرچه این تعریف، معرفتی شخصی و مصداقی است (عَرَفَهُمْ نَفْسَهُ)، اما صنع خداست نه فعل انسان. از این دو مورد که بگذریم، آدمیان از هرگونه شناخت واقعی نسبت به خدا، عاجزند و هر آنچه در این ارتباط تصور و توهم شود، تحت عنوان «توصیف» قرار گرفته، و از ساحت قدس الهی منفی است و باید خدا را از آن‌ها تنزیه و تقدیس نمود. در مکتب «توصیف» ذات الهی توسط مفاهیم و تصورات ذهنی معرفی می‌شود و معرفت خدا متأخر از توصیف اوست. به عبارت دیگر، همان‌گونه که در مکتب «اثبات گروهی»^۱ وجود خدا قبل از اثبات عقلی، مجهول و منفی شمرده می‌شود، در اینجا نیز خدا قبل از توصیف، «غایب» محسوب می‌شود. و لذا برای معرفی و شناخت او باید به توصیف عقلی پرداخت و هرچه مفاهیم بیشتری درباره خدا و اوصاف او نقش بندد، خداوند بیشتر و بهتر معرفی و شناخته می‌شود و هر کس بیشتر بتواند او را توصیف کند، درجه عالی‌تری از عرفان الهی نصیبش خواهد شد.

۱. این مکتب که مصداق بارز آن فلسفه ارسطو می‌باشد، در کتاب «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی»، از نویسنده، به تفصیل مورد ریشه‌یابی و تحلیل قرار گرفته و روش بکارگیری آن در خداشناسی فلاسفه یونان بیان شده است.

حال سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که بر پایه معرفت فطری، اسما و صفات الهی چه نقشی در خداشناسی و معرفی خداوند دارند؟

به کارگیری اسما و صفات بر مبنای «الهیات فطری» به معنای اشاره به ذات مقدس خداوند است که قبلاً در نور معرفت فطری مشاهده شده است، و معرفت فطری، این به کارگیری را تصحیح و توجیه می‌کند. به دیگر سخن اسما و صفات همگی وسیله تذکر به خدای متعال بوده و «تعبیر» از ذات اقدس الهی است.

در مکتب «تعبیر» اطلاق اسما و صفات متأخر از مرتبه معرفت فطری خداست و ذات اقدس الهی قبل از «تعبیر»، «شاهد» است نه «غایب».

امام رضا علیه السلام در خطبه مشهوری که پس از هجرت به سرزمین طوس، در مجلس مأمون ایراد کردند، اصول معارف توحیدی را بیان نمودند. این خطبه شباهت زیادی با خطبه اول نهج البلاغه دارد و با این جملات آغاز می‌شود:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ... و سپس می‌فرمایند:

فَأَسْمَاؤُهُ تَعْبِيرٌ.^۱

در روایت دیگری، تفاوت مذکور درباره «توصیف» و «تعبیر» بیان شده است:

... وَمَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْمَعْنَى بِالصِّفَةِ لَا بِالذَّرَاكِ، فَقَدْ أَحَالَ عَلَى غَائِبٍ... قِيلَ لَهُ: فَكَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ؟ قَالَ: بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَطَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ، إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَمَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ...^۲

و آن که بگوید معنا را [یعنی ذاتی را که اسما بر او اطلاق می‌شود] با توصیف او [یعنی به وسیله صور ذهنی و وجه مفهومی او] بندگی می‌کند [و بدان معتقد است]، نه به یافتن و وجدان ذات، به خدای غایب و پنهان دعوت کرده است [یعنی امکان معرفت حقیقی او را نفی کرده و مطلقاً غایب دانسته است]...

پرسیدند: پس راه یکتاپرستی چیست؟ فرمود: راه باز است و جست‌وجوی چاره ممکن. همانا شخص شاهد و حاضر، خودش قبل از صفاتش شناخته می‌شود، [اما] شخص غایب، صفاتش قبل از خودش شناخته می‌شود.

۱. عیون اخبار الرضا علیه السلام / ۱ / ۱۵۱ - ۱۵۰.

۲. تحف العقول، ص ۳۲۶.

وَالْأَسْمَاءُ وَالصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ. وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ.^۱

اسما و صفات خلق شده‌اند و معنایی که به واسطه آن‌ها قصد می‌شود، خداست. ... وَ مَنْ عَبْدَ الْمَعْنَى دُونَ الْأِسْمِ فَذَلِكَ التَّوْحِيدُ... اللَّهُ مَعْنَى يَدُلُّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَ كُلِّهَا غَيْرُهُ. يَا هِشَامُ، أَخْبِرْ اسْمٌ لِلْمَاكُولِ وَالْمَاءِ اسْمٌ لِلْمَشْرُوبِ...^۲

و هر آنکس که معنا را [یعنی معنای اسم که ذات الهی است] بدون اسم، عبادت کند، پس همین توحید است... خدا، معنایی است که به وسیله این اسما بر او دلالت می‌شود و همه این اسما، غیر اویند. ای هشام، نان، اسم برای آن چیزی است که خورده می‌شود و آب، اسم برای آن چیزی است که نوشیده می‌شود.

بر پایه این مطالب، معانی اسما و صفات الهی، که همان ذات اقدس الهی است، با معانی متعارف آن‌ها که بر مخلوقات اطلاق می‌شوند متفاوت است:

فَمَعَانِي الْخَلْقِ عَنْهُ مُنْفِيَةٌ.^۳

معنایی که درباره مخلوقات وجود دارد از خدا بدور است. وَ إِنَّمَا سَمَّى اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا. فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقُ وَالْمَخْلُوقُ اسْمَ الْعِلْمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى... فَقَدْ جَمَعْنَا الْأِسْمَ بِالسَّمِيعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى. وَ هَكَذَا الْبَصِيرُ.^۴

خداوند «عالم» نامیده شده، چون او نسبت به چیزی جاهل نیست. پس همانا خالق و مخلوق در اسم «علم» مشترکند ولی معنای علم در خالق و مخلوق مختلف است... پس ما در اسم «سمیع» مشترکیم ولی معنا مختلف است. در مورد بصیر نیز مطلب از این قرار است.

سَمِيعٌ لَا بِمِثْلِ سَمْعِ السَّامِعِينَ.^۵

او شنواست اما نه مانند دیگر شنوایان.

مُبَائِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ، فِي الصِّفَاتِ.^۶

او با همه حادث‌ها در صفات متباین است.

۱. بحار الانوار ۴/ ۱۵۳.

۲. کافی ۱/ ۱۱۴، ح ۲.

۳. توحید صدوق، ص ۷۹.

۴. عیون اخبار الرضا (ع) ۱/ ۱۴۷.

۵. توحید صدوق، ص ۶۵.

۶. همان مأخذ، ص ۶۹.

فصل چهارم:

الهیات «اثباتی»، «سلبی» و «فطری»

بر اساس مطالب فوق می‌توان به یک تقسیم‌بندی در الهیات دست یافت:

۱- الهیات اثباتی (مفهومی)

۲- الهیات سلبی (تنزیهی)

۳- الهیات فطری (قلبی)

۱- الهیات اثباتی (مفهومی)

این نحوه الهیات- که آن را الهیات بشری نیز می‌توان نامید- ظاهراً اولین بار در یونان مورد بررسی و تبیین قرار گرفت و ارسطو موفق به کشف و تدوین منطق آن گردید. در این طریق بر قوای ذهنی و فکری به‌عنوان تنها منبع و مأخذ شناخت تکیه می‌شود. از طرف دیگر عقل فقط قادر به درک مفاهیم ذهنی و کلیات عقلی است.

در این مکتب شناخت و داوری درباره هر چیز با ابزار مفاهیم، انجام می‌پذیرد و شناخت و اثبات خداوند نیز از این قاعده کلی مستثنا نیست. از این‌رو برای شناخت خدا و اوصاف او، ابتدا به ملاحظه مفاهیم و صور ذهنی پرداخته، سپس این مفاهیم را واسطه در شناخت او قرار می‌دهیم. و بدین طریق خداوند و اوصاف او مورد تصور قرار می‌گیرد. در مراحل پسین‌تر نیز همین ادراکات و صور ذهنی است که با ادله فلسفی به منصفه اثبات و تصدیق می‌رسد.

مؤدای این روش یک سلسله تصورات کلی دربارهٔ خداست. این مشرب فکری را الهیات مفهومی و اثباتی نام نهادیم، بدان جهت که در این روش، مفاهیم کلی که از طریق سیر و سلوک ذهنی به دست می‌آید، به خدا نسبت داده می‌شود و در مورد او به اثبات می‌رسد.^۱

۲- الهیات سلبی (تنزیهی)

در این طریق تمام مفاهیمی که در طریق اول به خدا نسبت داده می‌شود، مورد سلب قرار می‌گیرد، بدان جهت که الله- تبارک و تعالی- مقدس و منزّه از هر وصف و رسمی تلقی می‌شود. ذهن محدود بشری توان راهیابی به مقام قدسش را نداشته و مفاهیم بشری را یارای دستیابی به حریم ذات و صفاتش نیست. از این رو ذات مقدسش از اینگونه مفاهیم، تنزیه و تقدیس می‌شود.

این شیوه، به طور مشخص، در انتهای فرهنگ یونان، توسط «پلوتینوس» (افلوپین) بیان شد^۲ و سپس در قرون وسطی، توسط «دیونوزیوس»، مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

افلوپین تمام مفاهیم و اوصافی که قبل از وی توسط فلاسفه، و خصوصاً ارسطو، بیان شده بود از خداوند سلب کرد و او را از آن‌ها منزّه دانست:

«خداوند مطلقاً متعالی است. او واحد (احد) است، و رای هر فکر و هر وجودی، توصیف‌ناپذیر و غیرقابل درک، که درباره‌اش سخنی نیست (ناگفتنی)، که درباره‌اش دانشی نیست (نادانستنی) آن که گفته می‌شود در فراسوی جوهر است، نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی‌توان دربارهٔ واحد حمل کرد، البته او کمتر از هر یک از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه برتر از همه است.»^۳

۱. دربارهٔ نحوهٔ عملکرد این شیوه در خداشناسی، رجوع شود به کتاب «مبانی خداشناسی در فلسفهٔ یونان و ادیان الهی»، تألیف نگارنده.

۲. نویسندهٔ کتاب فلسفهٔ علم کلام معتقد است اولین بار «آلینوس» این مطلب را بیان کرده است. ر. ک: ولسن، فلسفهٔ علم کلام، ص ۲۳۷.

۳. فردریک کاپلستن، تاریخ فلسفه ۶۴۵/۱.

ناگفته نماند که برخی از متکلمان مسلمان نیز خدانشناسی و شناخت اوصاف را در شکل سلبی و عدمی آن مطرح می‌کنند. اینان معتقدند که ما دربارهٔ خداوند و اوصافش فقط دارای معرفت سلبی هستیم و حتی اوصاف ثبوتی خدا را به اوصاف سلبی برمی‌گردانند.

البته از مسلمات روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) در مبحث صفات و اسما، همین بیان سلبی بر جنبهٔ عدمی صفات است.^۱ اما باید توجه داشت که این تنها بخشی از حقیقت است و تکیه بر این جنبه و عدم توجه به آنچه در کتاب و سنت پیرامون معرفت وجدانی و فطری خداوند متعال مطرح است، می‌تواند یک برداشت نادرست از نظرگاه دین ارائه دهد که فرسنگها از واقعیت آن به‌دور خواهد بود.

۳- الهیات فطری (قلبی)

این مطلب یکی از خصایص ویژهٔ ادیان الهی و از معجزات علمی مکتب وحی و رسالت است و سابقاً و لاحقاً در هیچ‌یک از مکتب‌های بشری، اثری از این شیوهٔ بدیع و این حقیقت منیع یافت نمی‌شود. در این طریق، خداوند همهٔ انسان‌ها را مورد تفضل عمومی قرار داده و معرفت خویش را با اوصافش به انسان‌ها عطا فرموده است و راههای گوناگونی برای متذکر شدن و یادآوری این معارف الهی، وضع نموده است. بنابراین آدمیان دربارهٔ خداوند و اوصاف او دارای معرفتی قلبی و غیرمفهومی می‌باشند و طریق خدانشناسی، یادآوری این معارف و تشدید آن از طریق عبادت است.

یکی از تفاوت‌های اساسی میان این مشرب و طریقهٔ اثباتی سابق‌الذکر در این است که: در آنجا ملاک و معیار شناخت خدا، قوهٔ ذهنی و قدرت مفهوم‌سازی شخص است و هر کس که قوهٔ تجرید و انتزاعش قویتر باشد، خدا را بهتر می‌شناسد. ولی در این طریق، از آنجا که اصل معرفت و یادآوری و تشدید آن از طرف خداست، کسانی که رضایت او را بیشتر به‌دست آورند و در طریق عبادت و اخلاص گام نهند، نور معرفت

۱. برای نمونه ر. ک: توحید صدوق، ص ۲۲۳-۱۸۵، باب اسماء الله تعالی و ص ۶۵، ۷۰، ۷۶، ۹۸، ۹۹...

فطری بیشتر و قویتر بر قلبشان تابیدن گرفته و معرفتشان نسبت به خدا و اسما و صفات او، فزون‌تر می‌شود.

این معارف فطری، حقایقی ثبوتی و قلبی است که در ظرف الفاظ و کلمات نمی‌گنجد و قالب حروف را تاب تحمل این معانی نیست. از طرف دیگر ذهن آدمی مترصد یافتن راهی در فهم این حقایق و معانی است. از اینجاست که تنها راه برای توضیح معرفت فطری با زبان عقلی، بیان سلبی از صفات و اسما است. و بدین‌سان در مقام تبیین عقلی معرفت فطری و بیان تمایز آن با مفاهیم ذهنی، الهیات سلبی نقش اساسی را بر عهده دارد و به‌عنوان مکمل الهیات فطری، مطرح می‌شود. و بدین‌ترتیب است که تسبیح و تنزیه جایگاه ویژه‌ای در مجموعه معارف دینی می‌یابد.^۱

با این بیان، سرّ به کارگیری بیانات سلبی در توضیح اسما و صفات خدای متعال توسط معصومین (علیهم‌السلام) نیز آشکار می‌گردد.

اخباری که متکفل بیان این موضوع هستند، متعدد و از نظر بیان متنوع است.^۲ برخی از این روایات از این معانی بلند با عنوان «خروج از حدین» (حد تعطیل و حد تشبیه) پرده برداشته‌اند.^۳

حد تعطیل و حد تشبیه، جامع مفاهیمی است که باید از الله تبارک و تعالی نفی نمود. و به‌واقع اگر خواسته باشیم آن معرفت ظاهر بر قلب را در قالب لفظ اظهار کنیم، بیانی رساتر از تعبیر به «خروج از حدین» نمی‌یابیم.

مطلب اصلی و کلید حل مشکل جمع میان الهیات سلبی و الهیات فطری - چنانکه پیشتر اشاره شد - در این نکته اساسی نهفته است که: از دیدگاه معارف توحیدی مسأله خروج از حدین و معرفت سلبی تنها در رتبه ذهن و در مقام شناخت نظری مطرح شده است. و این درست در پی اصرار و تأکید شدید انبیای الهی بر رجوع به فطرت و وجدان به‌عنوان معرفتی ایجابی و اصیل است.

۱. در شرح باب حدی عشر آمده است: «و فی الحقیقة المعقول لنا من صفاته لبس ألا السُّلوب و الاضافات. و أما كُنْه ذاته و صفاته، فمحبوبٌ عن نظر العقول و لا یعلم ما هو ألا هو.» مقداد بن عبدالله سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۱۸.

۲. توحید صدوق، ص ۹۹-۶۵ و ص ۲۲۳-۱۸۵.

۳. ر. ک: کافی ۱/ ۸۲، ۸۴ و ۸۵ و توحید صدوق، ص ۸۱، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴ و ۱۰۷.

آدمی در حال وجدان و رجوع به فطرت، خدای واقعی را- و نه خدای مجهول و مشکوک و نه خدای متصور و مفهوم را- با تمام وجود درمی‌یابد و او را به اسمای حُسنایش می‌خواند... با وی سخن می‌گوید و راز دل و درد سینه را با او نجوا می‌کند.... خدایی را می‌یابد که از رگ گردن به او نزدیک‌تر و از خود او بدو مأنوس‌تر است.... خدایی را می‌یابد که رفیق است و شفیق،^۱ مونس است و انیس، رحیم است و کریم و ... نه اینکه این اوصاف را تصور می‌کند، که با تمام وجود او را طیب و حبیب خود می‌یابد.

هنگامی که بنده معبود خویش را به معرفت حقیقی- اگرچه در پایین‌ترین درجات آن باشد- وجدان می‌کند، از معروف خود هیچ تصور و تصدیقی در ذهن ندارد و لذا پس از آنکه به خود می‌آید و از معروف هیچ‌گونه صورتی در ذهن خویش نمی‌بیند، متحیر و واله می‌شود، و می‌یابد که او شبیه به هیچ چیز نیست و با هیچ وهم و خیال و قیاسی به تصور نمی‌آید... پس سر به سجده می‌گذارد، تسبیح می‌گوید و ذات مقدسش را تنزیه می‌کند. (نهی تشبیه).

ذهن انسانی، وسوسه می‌کند که: اگر موهوم و مفهوم نیست، پس چگونه است؟! فطرت پا در میان می‌گذارد و بدون توجه به چگونگی نشان می‌دهد که او هست و از هر پیدایی، پیداتر است (مَتَى غَبْت...مَتَى بَعُدْتُ).^۲ و آنگاه فطرت، ذهن را هشدار می‌دهد که: اگر چشم مفاهیم تنگ است، تو را حق استنکاف نیست. ذهن نیز با تبعیت از وجدان، وجود او را تصدیق می‌کند. (نهی تعطیل).

با این بیان روشن می‌گردد کسانی که معرفت سلبی و تنزیهی به معنای فوق را همان «تعطیل» قلمداد می‌کنند، تا چه حد از جاده حقیقت به دور افتاده‌اند. آری؛ کسانی را که فقط به جنبه سلبی ذهن توجه نموده‌اند و از معرفت والای فطرت غفلت کرده‌اند، می‌توان به تعطیل نسبت داد.

۱. دعای مشلول، مفاتیح‌الجنان.

۲. بخش دوم دعای عرفه سیدالشهداء، مفاتیح‌الجنان و اقبال الاعمال، ص ۳۴۸.

خروج از حدین و معرفت سلبی، از دیدگاه معارف کتاب و سنت، راهی است که ذهن با اعلام عجز نسبت به حقایق برترین، راه را برای سلوک قلبی، و آمادگی فطرت را برای تفضل الهی باز می‌گذارد؛ که: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ».

نکته: در احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) گذشته از بیان سلبی صفات، بیان فعلی صفات نیز مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. از آنجا که بیان کامل این مطلب در قالب این کتاب نمی‌گنجد و محتاج طرح مباحث متعددی است، تنها به اشاره‌ای مختصر اکتفا می‌شود.

بیان فعلی صفات، یعنی بازگرداندن صفات کمالیه خدا به فعل او و اینکه خدا، آفریدگار آن کمالات است و به جهت همین خلق و ایجاد، به صفت خاصی متصف می‌شود. در اهمیت این‌گونه توصیف همین بس که امیرالمؤمنین علی (علیه‌السلام) در خطبه مشهوری که قبلاً برخی فقرات آن نقل شد، می‌فرماید:

أَلَدَى سُئِلَتِ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ، فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِبَعْضٍ، بَلْ وَصَفَتْهُ بِفِعَالِهِ.^۱

هنگامی که از انبیاء (علیهم‌السلام)، درباره خدا پرسش می‌شد، آن‌ها او را به اندازه و جزء [یعنی تعریف و تحدید ذات او] توصیف نکردند، بلکه او را به افعالش ستودند.

در حدیث مشهور اهل‌بیت و وقتی از امام صادق (علیه‌السلام) می‌خواهند قوت خداوند را توصیف نماید، حضرت در پاسخ می‌فرماید: «خدا از آن رو قوی نامیده می‌شود که موجودات قوی و عظیم، نظیر زمین، کوهها، دریاها و ... را آفریده است.» سپس می‌فرماید: «صفت عظیم و کبیر و لطیف نیز همین‌گونه است.»^۲

بنابر مطالبی که بیان شد، می‌توان نتیجه گرفت اسما و صفات الهی از دیدگاه آیات و روایات اسلامی، دارای سه جنبه اساسی هستند: جنبه تعبیری، سلبی و فعلی. هر یک از این سه جنبه دارای مبانی و آثار خاصی هستند که در این کتاب برخی از آن‌ها مورد بحث قرار گرفته است.

۱. کافی ۱/۱۴۱.

۲. بحارالانوار ۳/۱۹۵-۱۹۳. نیز رجوع شود به توحید صدوق، ص ۱۶۳ و ۲۵۲ و کافی ۱/۱۱۲ و ۱۱۹.

مرحله دوم:

راه‌های تذکر و یادآوری معرفت فطری

بر اساس مطالبی که در مرحله اول (تعریف) گذشت، آدمیان حامل معرفتی روشن و برتر، از خدای متعال می‌باشند و این معرفت را از ذات باری تعالی دریافت کرده‌اند. اما از آنجا که آدمی با ورود به عالم مادی، از معرفت فطری غفلت نموده و آن را در بوتۀ نسیان و فراموشی می‌سپارد، خداوند پیامبران را برای یادآوری و تذکر به همان فطرت الهی، مبعوث می‌سازد تا حجت بر او تمام شده و راه کمال و هدایت در مقابلش گشوده گردد.

امیرالمؤمنین علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه درباره وظیفه انبیا می‌فرماید:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيًّا نَعْمَتِهِ.

پس خدا رسولان خویش را میان انسان‌ها برانگیخت و انبیا را یکی پس از دیگری به سوی آنان گسیل داشت تا وفا به پیمان فطرتش را از آنان بازخواهند و آن‌ها را متوجه نعمت فراموش شده او بگردانند.

مورخ شهیر، مسعودی نیز در ابتدای کتاب «**مُرُوجُ الدَّهَبِ**» خطبه‌ای بسیار عالی و

پرمعنا از حضرت امیر علیه السلام نقل کرده است، در این خطبه ضمن بیان عظمت

رسول الله صلی الله علیه و آله آمده است که ایشان مردم را متنبه به عهد و میثاق عالم ذر می‌نمود:

«فَضَلَ مُحَمَّدًا ﷺ فِي ظَاهِرِ الْفَتَرَاتِ، فَدَعَا النَّاسَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَنَدَّبَهُمْ سِرًّا وَإِعْلَانًا
وَاسْتَدْعَى عَائِلَةَ النَّبِيِّ عَلَى الْعَهْدِ الَّذِي قَدَّمَهُ إِلَى الذَّرِّ قَبْلَ النَّسْلِ.»

آیات فراوانی از قرآن کریم نیز نقش انبیا و کتاب‌های آسمانی و آیات تکوینی را تذکر می‌دانند.^۱ و همان‌گونه که از معاجم لغوی برمی‌آید تذکر به معنای یادآوری امر معقول و فراموش شده می‌باشد.^۲

ذات اقدس الهی، از راههای متعدد و متنوعی انسان‌ها را متذکر معرفت خویش می‌نماید. مهمترین و عمومی‌ترین این راهها، «انقطاع»، «آیات» و «عبادات» است که ذیلاً به تشریح آنها می‌پردازیم.

۱. برای نمونه رجوع کنید به غایشه (۸۸) / ۲۱، طه (۲۰) / ۲ و ۳، فرقان (۲۵) / ۶۲.

۲. ر. ک: معجم مقاییس اللغة ۲ / ۳۵۸، الصحاح ۲ / ۶۶۵، المصباح المنیر، ص ۲۰۹.

فصل اول:

انقطاع

انقطاع و بریده شدن از تعلقات مادی، به گونه‌های مختلف به وقوع می‌پیوندد؛ گاهی بدون اختیار انسان تحقق می‌پذیرد، گاهی با اختیار و تلاش و مجاهده به ظهور می‌رسد؛ و بر اساس میزان تحقق آن، درجات معرفت اعطایی نیز متفاوت است. تعلقات مادی، مهمترین عامل غفلت انسان از معرفت فطری است و لذا با رفع آنها، موانع و حجاب‌های مادی فطرت زدوده می‌گردد و نور معرفت فطری تابیدن می‌کند. و این تابش همان اعطای معرفت است که در قرآن با تعبیر «آتیناهم» بیان شده است. (نحل/ ۵۳ و ۵۴).

یکی از حالاتی که در آن انقطاع بدون اختیار انسان محقق می‌شود و در آیات و روایات زیادی از آن یاد شده است، حالت اضطرار و قطع امید از اسباب و وسائط دنیوی است که در شداید و ابتلائات سخت پدید می‌آید.

در این حالات نیز معرفی‌کننده خداوند و اوصاف او، خود اوست و یادآور حقیقی در مقام ثبوت، خداوند کریم می‌باشد، ولی معصومین (علیهم‌السلام) در مقام اثبات و توضیح، آنگاه که با طالبان حقیقی هدایت و معرفت، مواجه می‌شدند، برای تذکر و یادآوری معرفت مفطور، همین حالات و تجلیات معرفه‌الله بر قلوب را یادآور می‌شدند تا

اشخاص نیز با یادآوری همان حالات معارفی را که در آن لحظات دریافت کرده‌اند به یاد آورند.

حاصل این نحوه تذکر در مقام ثبوت و اثبات، هدایت عامه می‌باشد.

هدایت عامه و هدایت خاصه

اولین مرتبه از هدایت که با عنوان، «هدایت عامه» از آن یاد می‌کنیم، مرحله‌ای است که در آن معرفتی از خدا به عموم انسان‌ها داده می‌شود، که در پی آن انسان قلباً قادر به انکار آن نیست.

اگر آدمی در این مرحله به حقیقتی که دریافته و بر او متجلی شده پشت کند و کفران ورزد در طریق کمال متوقف می‌شود و حتی ممکن است از یادآوری همان معرفت ابتدایی نیز محروم گردد.

ولی در صورت تسلیم انسان در پیشگاه خدای رحمان، به میزان تسلیم و مجاهده جلوه‌های بیشتری از معرفت فطری و پیشین، بر قلبش تابش می‌کند و معرفت‌الله شدت و نورانیت بیشتری می‌یابد. این تشدید معرفت که دارای مراحل بی‌شمار می‌باشد، به عنوان «هدایت خاصه» مطرح می‌گردد، زیرا برای عموم افراد بشر رخ نمی‌دهد، بلکه مختص ایمان‌آوردگان است.

تلاش و مجاهده مؤمنان در رفع تعلقات دنیوی و توجه به خدا و پرستش او را می‌توان «انقطاع اختیاری» نامید. و حاصل آن تذکری بیشتر و شدیدتر نسبت به معارف فطری و الهی می‌باشد و به مراحل عالی‌تری از هدایت خاصه منجر می‌شود.

اینجاست که وظیفه علم اخلاق و اهمیت آن روشن می‌شود و ارتباط تنگاتنگ اخلاق و عرفان حقیقی با بنیادی‌ترین مسائل اعتقادی در مکتب وحی به خوبی واضح می‌گردد. از این دیدگاه، اخلاق، نه به عنوان مجموعه‌ای از دستورالعملها، بلکه به عنوان مسیری که انسان را با اصل معرفت و اساس هدایت آشنا نموده، راه را برای وصول و عروج به قله‌های بندگی و کمال هموار می‌نماید، می‌باشد.

در ضمن بحث از مرحله «تسلیم» به این موضوع بازخواهیم گشت، گرچه تفصیل آن از حوصله این مباحث خارج است.

فصل دوم:

آیات

یکی از راههایی که الله تعالی خود را معرفی می‌کند، از طریق مخلوقات خویش و شئون متعلق به آنها است که در اصطلاح قرآنی از آنها به‌عنوان *آیات*، *نشانه‌ها* و *مذکرات*، یاد می‌شود.^۱

از دیدگاه معارف الهی مخلوقات همگی نشانه وجود خدا و علامت اوصاف اویند زیرا تدبر و تفکر در آنها موجب متذکر شدن به معرفت فطری خدا می‌شود.

بیان نکاتی چند در توضیح این قسمت بحث شایسته است.

نکته اول: همان‌گونه که گذشت در آیات فراوانی، خداوند هدایت را از افعال منحصر به خویش ذکر می‌کند و در روایات نیز از معرفت‌الله به‌عنوان صنع خدا که احدی در آن شریک نیست، یاد شده است.

با توجه به این مطلب باید گفت که خداوند نه تنها موجودات جهان را خلق نموده است، بلکه آنها را به صورت آیه و نشانه بر وجود و اوصاف خویش، ابداع کرده است. بنابراین وجود مخلوقات و نشانه بودن آنها، هر دو، از جانب خداست و او با

۱. ر. ک: بقره/ ۱۶۴، یونس/ ۶، رعد/ ۳ و ۴، نحل/ ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶ و ۷۹-۶۵، اسری/ ۶۶، طه/ ۵۴، انبیاء/ ۳۲، شعراء/ ۸، روم ۲۶-۲۰ و ۴۶، لقمان/ ۳۱، سجده/ ۵۳، مؤمن/ ۱۳ و ۸۱، فرقان/ ۶۲، ذاریات/ ۴۹ و ۵۵، واقعه/ ۷۳، یونس/ ۳، غاشیه/ ۲۱-۱۷، اعلیٰ/ ۱۰-۱.

مصنوعاتش خود و اوصاف خویش را معرفی می‌کند. از اینجاست که در برخی از آیات قرآن خدا خود را نشان دهنده آیات معرفی می‌کند:

«سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»^۱.

به‌زودی نشانه‌های خود را در آفاق و در وجود خودشان به آن‌ها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است.

در جای دیگر بعد از بیان عجایب خلقت می‌فرماید:

«و يُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ»^۲.

و آیات خویش را به شما می‌نمایاند پس کدامیک از آیات خدا را انکار می‌کنید؟
«أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ»^۳.

آیا ندیده‌ای که کشتی به نعمت خدا در دریا روان می‌شود تا خدا پاره‌ای از آیات خود را به شما بنمایاند؟ برستی که در این، برای مردم شکیبایی سپاسگزار عبرت‌هاست. اصولاً در منطق دین، آدمی به‌وسیله تصورات و تصدیقات ساخته خویش، خدا را کشف نمی‌کند، بلکه خداوند مستقیماً یا به‌وسیله آیات تکوینی، خود را ظاهر ساخته است و آدمی فقط این ظهور را درک کرده و به یاد خدا می‌افتد و سپس همین ظهور را در قالب الفاظ ریخته و آن را بیان می‌کند و احیاناً با آن به استدلال و احتجاج می‌پردازد. بر این اساس معرفت‌هایی از خدا، که به‌وسیله سیر در آفاق و انفس یافت می‌شود نیز اعطای خداست^۴ نه مخلوق انسان. و لذا آدمی در بیان کنه آن معارف نیز عاجز است و فقط اذعان می‌کند که خدای حکیم و دانا، قادر و توانا و رؤوف و رحیم را خارج از

۱. فصلت (۴۱) / ۵۳.

۲. غافر (۴۰) / ۸۱.

۳. لقمان (۳۱) / ۳۱.

۴. ... لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَعْلَمِ؛ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَبْعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ أَنْ يَهْدِيَهُ. فَانْ أَرَدْتَ الْعِلْمَ فَاطْلُبْ أَوَّلًا فِي نَفْسِكَ حَقِيقَةَ الْعِبُودِيَّةِ ... (بحارالانوار ۲۲۵/۱). از مصادیق بارز این حدیث «معرفه‌الله» می‌باشد، همان‌گونه که هدایت به نحو اولیت و اولویت، بر معرفت خدا صدق می‌کند. نکته دیگری که در این حدیث به چشم می‌خورد، مقدم بودن عبودیت برای علم و هدایت است که در «طریق سوم» این مسئله مورد بحث قرار خواهد گرفت.

حدین (حد تعطیل و تشبیه) و بدون هرگونه تشبیه به مخلوقات- در ذات و صفات- در می‌یابد.

نکته دوم: مسئله مهمی که در مورد تذکر به مخلوقات وجود دارد، این است که یاد خدا در این طریق، از راه تفکر، تدبر و تعقل ممکن است و این مسئله فرق اساسی این طریق با طریق اول تذکر (انقطاع) می‌باشد.

توضیح اینکه: در طریق اول با حصول انقطاع، معرفت فطری بر قلب انسان متجلی می‌شود و آدمی بدون هرگونه تفکری و بعضاً بدون اختیار و حتی علی‌رغم میل باطنی خویش، متوجه خدا و اوصافش می‌شود؛ ولی در طریق دوم، متذکر شدن بعد از دقت و تفکر در مخلوقات و نظم آن‌ها و دریافت مصنوعیت آن‌ها رخ می‌دهد.

نکته سوم: نظر در مخلوقات و آیات تکوینی، علاوه بر اینکه طریقی است برای تذکر و یادآوری معرفت‌الله، برای محاجه و جدل با مخالفین و معاندین نیز کاربرد دارد. همچنین کسانی که دارای موانع و مشکلاتی در طریق هدایتند و یا طالب استدلال و بیان عقلی درباره خدا هستند می‌توانند از این طریق بهره گیرند.

به دیگر سخن: آیات تکوینی و استدلال به آن‌ها، به جهت تفاوت ظرفیت و آمادگی افراد و مخاطبین، دارای آثار و نتایج متفاوتی است. در صورتی که مخاطب، طالب هدایت بوده و آمادگی پذیرش حقیقت را داشته باشد، با تفکر و تدبر در آیات تکوینی، متذکر معرفت فطری خدا می‌شود و تفکر در مخلوقات برای او باعث رفع حجاب و توجه به معرفت مفطور خواهد شد. و اگر مخاطب خواهان دلیل عقلی بر وجود خدا باشد، به وسیله استدلال به مصنوعیت موجودات و نظم آن‌ها، به وجود خدا اقرار خواهد نمود. و اگر دارای موانع فکری در طریق هدایت باشد، به این نحوه استدلال می‌توان این موانع را برطرف کرد.

ولی اگر مخاطب معاند بوده و اهداف دیگری را دنبال کند، با این نوع احتجاج می‌توان او را محکوم ساخته و وادار به تسلیم و سکوت در مقابل حق نمود. البته استدلال به آیات برای سه فرد اخیر به‌عنوان احتجاج مطرح می‌شود. در اینجا لازم است در مورد احتجاج و جدال، توضیحی داده شود.

احتجاج در خدائشناسی دینی و نقش آیات در آن

احتجاج به معنای اقامه حجت به جهت اثبات مطلوب می‌باشد. و مراد از حجت، دلیل و برهان است.^۱

در «معجم مقاییس اللغة» آمده است: معنای اصلی حج، قصد می‌باشد و بدین جهت به دلیل، حجت گفته شده که به وسیله دلیل، حقیقت مطلوب، قصد می‌شود. و سپس احتجاج را غلبه پیدا کردن به وسیله دلیل، معنا می‌کند.^۲

بنابراین، احتجاج، همان استدلال لغوی است، یعنی اقامه مطلق دلیل برای اثبات مدعا که در نهایت با پذیرش و تسلیم مخاطب همراه است، و یا به غلبه و پیروزی یک طرف و اسکات مخاطب منجر می‌شود.

از آنجا که مخاطبین احتجاج متفاوتند، احتجاج نیز انواع مختلفی دارد. در یک تقسیم کلی، می‌توان گفت: مخاطب یا دارای موانع ذهنی و روحی و اخلاقی نیست، که بحث با او با عنوان «احتجاج خاص» مطرح می‌شود؛ و یا دارای یکی از موانع مذکور است، که در این صورت با عنوان «جدال» از آن یاد می‌کنیم، که خود نیز دو قسم خواهد شد.

الف- احتجاج خاص:

در این نوع از احتجاج، مخاطب آمادگی کامل برای تذکر و راهیابی به معرفت حقیقی و فطری را ندارد و از طرف دیگر، خود طالب دلیل عقلی در مورد خدا می‌باشد. در این صورت به وسیله پدیده‌ها بر وجود پدیدآورنده استدلال می‌شود و در واقع این خداست که آیات تکوینی را وسیله دلالت بر وجود خویش قرار داده و شخص، آن را به صورت دلیلی عقلی بیان می‌کند. و مخاطب با تفکر در آن به وجود آفریدگار اقرار می‌نماید.

این نوع احتجاج دارای خصوصیتی است:

۱. المصباح المنیر، ص ۶۶۱ و الصحاح ۱/ ۳۰۴ و لسان العرب ۳/ ۵۴.

۲. معجم مقاییس اللغة ۲/ ۳، همچنین رک: لسان العرب ۳/ ۵۴.

۱- تدبر و تعقل در آیات تکوینی برای طالبان حقیقت، پلی برای انتقال به معرفت حقیقی و متذکر شدن به آن می‌باشد و احتجاج و استدلال به وسیله آن‌ها، برای رفع مشکلات ذهنی و آماده کردن اشخاص برای دریافت معارف عالی‌تر، است.

در حدیث مشهور «اهلیلیجه»^۱ آمده است که مفضل به وسیله نامه‌ای به امام صادق علیه السلام گزارش می‌دهد که عده‌ای خداوند را انکار می‌کنند و در این باره به بحث و مناظره می‌پردازند و از امام علیه السلام می‌خواهد که مطالبی را برای احتجاج و رد آنان مرقوم فرماید. امام علیه السلام در ابتدای پاسخنامه، معرفت فطری و میثاق را به عنوان حجت بالغه برای همه مطرح می‌کند و سپس استدلال به آیات تکوینی را به مفضل می‌آموزند:

وَ نَحْنُ نَحْمَدُ اللَّهَ عَلَى النِّعَمِ السَّابِقَةِ وَ الْحُجُجِ الْبَالِغَةِ وَ الْبَلَاءِ الْمَحْمُودِ عِنْدَ الْخَاصَّةِ وَ الْعَامَّةِ. فَكَانَ مِنْ نِعْمَةِ الْعِظَامِ وَ آيَاتِهِ الْجِسَامِ الَّتِي أَنْعَمَ بِهَا تَقْرِيرَةً قُلُوبُهُمْ بِرُبُوبِيَّتِهِ، وَ أَخَذَهُ مِيثَاقَهُمْ بِمَعْرِفَتِهِ...^۲

و ما خدا را بر نعمت‌های فراگیرش و دلایل کافی و رسا و بلا و آزمایش پسندیده‌اش که نزد خاصه و عامه مردم معروف است، سپاس می‌گذاریم. پس از نعمت‌های بزرگ او این است که ربوبیت خود را بر دلها قرار داده، در باب معرفت خویش از آنان عهد و پیمان گرفته است.

۲- احتجاج به آیات، به راحتی قابل درک و فهم است و اندک تأملی پیرامون آن، به تصدیق وجود آفریدگار منتهی خواهد شد. به سخنی دیگر، عقل فطری و سلیم بالبداهه و به سهولت از اثر پی به مؤثر و از مخلوق پی به خالق می‌برد البته هرچه در اثر و مخلوق تأمل بیشتری شود، دلالت بر خالق آشکارتر خواهد شد. این نکته در سراسر آیات و روایات مربوط به این بحث، مشهود است. اصولاً استعمال کلماتی از قبیل «آیات»^۳ در مورد مخلوقات در قرآن کریم و خصوصاً تأکید بر بین و مبین بودن آن‌ها حکایت از همین مطلب می‌کند.

۱. درباره اهمیت و اعتبار حدیث توحید مُفَضَّل و حدیث اهلیلیجه بنگرید به بحارالانوار ۵۵/۳ (بیان علامه مجلسی و پاورقی آن)

۲. بحارالانوار ۱۵۲/۳.

۳. برای نمونه بنگرید به: بقره (۲)/۱۶۴، آل عمران (۳)/۱۹۰، جاثیه (۴۵)/۳-۶ و یونس (۱۰)/۶ و ۱۰۱.

در روایات متعدد و مشهوری نیز این معنی به صراحت بیان شده است:

هَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ؟!^۱

آیا بنایی بدون سازنده یا جنایتی بدون جنایت کننده، وجود دارد؟!

الْبُعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبُعَيْرِ. وَالرَّوْثَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَمِيرِ. وَآثَارُ الْقَدَمِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ. فَهَيْكَلٌ

عُلُوِيٌّ بِهَذِهِ اللَّطَافَةِ وَمَرْكَزٌ سُئِلِيٌّ بِهَذِهِ الْكَثَافَةِ، كَيْفَ لَا يَدُلُّانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ.^۲

پشکل، شتر را نشان می‌دهد. سرگین، درازگوش را می‌نماید. آثار قدم دلالت بر راه

رونده می‌کند. پس بنای بالا [ای سر ما] با این لطافت و رفقت و مرکز پائین [پای ما]

با این تراکم و غلظت، چگونه [خدای] لطیف و خبیر را نشان نمی‌دهند؟!

۳- این نحوه احتجاج، محتاج علوم مقدماتی و پیچیده نیست و از قید هر نوع نظام

فلسفی و مقدماتش، رهاست؛ یعنی با توجه به یک مکتب و روش فلسفی خاص، شکل

نگرفته است و لذا برای همه قابل درک و فهم می‌باشد.

۴- در این شیوه از استدلال، تعقل در ذات آفریدگار راهی ندارد، بلکه به عکس،

تعقل در مخلوق اساس راهیابی به اقرار و تصدیق به خالق است. و لذا در روایات،

تفکر و تعقل در ذات خدای سبحان نهی شده و مورد سرزنش قرار گرفته، ولی تفکر در

مخلوقات مورد تحسین واقع شده و در آیات و روایات بسیاری به آن دعوت شده

است. برای نمونه دو روایت ذکر می‌شود:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا كُمْ وَالتَّفَكَّرُ فِي اللَّهِ.^۳

برحذر باشید از تفکر در خدا.

از امام صادق علیه السلام نقل شده است که فرمود:

إِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا. وَتَكَلَّمُوا فِيْمَا دُونَ الْعَرْشِ. وَلَا تَكَلَّمُوا فِيْمَا فَوْقَ

الْعَرْشِ.^۴

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵، ص ۲۷۱.

۲. جامع الاخبار، ص ۳۵.

۳. امالی الصدوق، ص ۳۴۰.

۴. بحار الانوار ۳ / ۲۵۹.

هنگامی که سخن به خدا رسید، توقف نموده و دربارهٔ مادون عرش سخن بگویند و نه مافوق آن.

احتجاج باید به گونه‌ای باشد که منجر به تشبیه و تصویر و توصیف ذات الهی و اوصاف او نگردد مگر در حد «خروج از حدین». این مطلب در بحث «شناخت عقلی» در مرحلهٔ اول مورد بحث قرار گرفت.

۵- از آنجا که این نحوه احتجاج به راحتی قابل دریافت و فهم است، اگر اشخاصی از این طریق به وجود خالق اقرار نکنند، یا به جهت عدم تدبیر و تأمل پیرامون دلیل است و یا به جهت ارتکاب گناهان و بیماری قلب. در ادامهٔ فقره‌ای که در صفحات قبل از حدیث اهل‌بیت نقل شد، آمده است:

وَلَعَمْرِي مَا أَتَى الْجُهَالَ مِنْ قَبْلِ رَبِّهِمْ وَ أَنْتَهُمْ لَيَرُونَ الدَّلَالَاتِ الْوَاضِحَاتِ وَالْعَلَامَاتِ
الْبَيِّنَاتِ فِي خَلْقِهِمْ، وَ مَا يُعَايِنُونَ مِنْ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالصَّنْعِ الْعَجِيبِ
الْمُتَقَنَّ الدَّلَالَ عَلَى الصَّانِعِ، وَ لَكِنَّهُمْ قَوْمٌ فَتَحُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَبْوَابَ الْمَعَاصِي وَ سَهَّلُوا لَهَا
سَبِيلَ الشَّهَوَاتِ، فَغَلَبَتِ الْأَهْوَاءُ عَلَى قُلُوبِهِمْ.^۱

سوگند به جانم که نادانان این نادانی خویش را از سوی پروردگارش دریافت نکرده‌اند زیرا آن‌ها دلایل روشن و علامات واضح [بر قدرت آفریدگار] را در خلقت خودشان و آنچه در ملکوت آسمانها و زمین و صنع عجیب و محکمی که دلالت بر صانع می‌کند، مشاهده می‌کنند، و لکن آن‌ها گروهی هستند که درهای گناهان را بر روی خود گشوده‌اند و راههای شهوتها را بر خود آسان کرده‌اند پس [در نتیجه] هواهای نفسانی بر دلهایشان غلبه یافته است.

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَ لَوْ فَكَّرُوا فِي عَظِيمِ الْقُدْرَةِ وَ جَسِيمِ النَّعْمَةِ لَرَجَعُوا إِلَى
الطَّرِيقِ وَ خَافُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ وَ لَكِنَّ الْقُلُوبَ عَلِيلَةٌ وَ الْأَبْصَارَ مَدْخُولَةٌ...^۲

توضیح بیشتر این مسئله در بحث «موانع هدایت و تسلیم» خواهد آمد.

ب- جدال:

جدال بر وزن فعال- یکی از مصادر باب مفاعله می‌باشد و در معنای آن معارضه و بحث بین دو طرف، که معمولاً یکی حق و دیگری باطل است لحاظ شده است.

۱. بحار الانوار ۳ / ۱۵۲.

۲. الاحتجاج ۱ / ۴۸۱.

بنابراین مخاطب جدال خالی الذهن نبوده و حرفی برای گفتن دارد و صرفاً در صدق یادگیری نیست. از این رو کسی که با مؤمنین به بحث و جدال می‌پردازد، دارای افکاری است که مانع پذیرش هدایت از جانب او می‌شود. این موانع فکری، یا به شکل نقض‌هایی است که بر عقاید دینی وارد می‌سازد و یا به شکل اوهام باطلی است که بدان معتقد گشته و مانع پذیرش حقایق می‌گردد.

در مورد اول، مجادلِ مُحَق باید به نقض او جواب دهد و در واقع نقض او را مورد خدشه قرار دهد و در نهایت، مطلب حق را عاری از خدشه و اشکال نشان دهد. و در صورت دوم باید افکار باطل مخاطب را مورد خدشه قرار داده و ابطال نماید. در هر دو صورت مانع هدایت، از بین می‌رود و راه هدایت‌یابی از راه‌هایی که قبلاً بیان شد گشوده می‌گردد.

در سراسر مجادلاتی که معصومین (علیهم‌السلام) با مخالفان انجام داده‌اند، استدلال به آیات تکوینی و نظم و دقایق انکارناپذیر آن، به چشم می‌خورد. لذا در برخی از این مناظرات ضمن اینکه مطالب مخاطب، مورد نقض واقع می‌شد، در نهایت مخاطبین از طریق همین آیات تکوینی، متذکر خدا نیز می‌شدند.

مطالب فوق در مورد شخصی صدق می‌کند که در صدد یافتن حقیقت باشد؛ اما اگر معاند باشد و پس از اتمام حجت نیز از پذیرش حق خودداری نماید و مباحثه را به جهاتی دیگر مثل تضعیف عقاید دینی مسلمین انجام دهد، در اینجا، مجادله با او به منظور دفاع از حوزه عقاید مسلمین و نشان دادن قوت معارف دینی انجام می‌پذیرد و خود مخاطب مورد عنایت نیست.

ابن ابی العوجا می‌گوید: او (امام صادق علیه‌السلام) آنقدر نشانه‌های قدرت خدا را در نفسم برشمرد که گمان نمودم هم‌اینک خداوند بین من و او ظاهر خواهد گشت.^۱ با وجود این بعضی اصحاب وی به خدا ایمان آورده و مسلمان گشتند، ولی او حاضر به تسلیم در برابر خدا نشد، زیرا نابینا (کوردل) بود. این جمله‌ای است که امام

صادق علیه السلام درباره وی گفت و در قرآن^۱ و کتاب‌های آسمانی دیگر^۲ نیز به چشم می‌خورد.

جدال احسن و شرایط آن

در آیات و روایات فراوانی جدال و مباحثه پیرامون عقاید دینی، مورد نهی و سرزنش قرار گرفته است. از طرف دیگر در برخی آیات و روایات، جدال جائز شمرده شده است و حتی در پایه‌ای موارد بر آن امر شده و برخی از مجادلین مورد تحسین معصومین علیهم السلام قرار گرفته‌اند.

تأمل در مجموعه آیات و روایات روشن می‌سازد که موارد امر و نهی متفاوت بوده و جدال اقسام گوناگونی دارد که برخی از آن‌ها مذموم و برخی دیگر مقبول و پسندیده و حتی واجب می‌باشد.

همان‌گونه که از آیه ۱۲۴ سوره نحل استفاده می‌شود، جدال بر دو قسم است: جدال احسن و جدال غیر احسن. جدال احسن دارای شرایط و مواردی است که به اختصار بیان می‌شود:

شرط اول:

مجادل قبل از جدال، مطالب و معارف حق را دریافته است و توسط جدال و بحث در صدد اثبات و تبیین آن مطالب و رد کردن نقض‌هایی است که بر مطالب حق وارد شده است. و لذا در روایات، تنها جدلی مورد تأیید واقع شده که بر اساس علوم قرآنی و عترت علیهم السلام باشد نه وسیله‌ای برای کشف مجهولات ذهنی.

۱. ر. ک: بقره/ ۱۸ و ۱۷۱، اعراف/ ۶۴، نمل/ ۶۶ و ۸۱، روم/ ۵۳، فصلت/ ۱۷، محمد/ ۲۳.

۲. هنگامی که حضرت عیسی علیه السلام در اورشلیم به مجادله با لشکریان معاند رومیان پرداخت به او گفتند: به ما خدای خود را بنما تا یهودی شویم. پس یسوع آن وقت فرمود اگر شما چشم می‌داشتید هر آینه به شما می‌نمایاندم او را، ولیکن چون شما کورید من قادر نیستم که او را به شما بنمایانم. «(انجیل برنابا، فصل ۱۵۲، ص ۳۱۰).

اصولاً مجادله در ادیان الهی، شیوه‌ای برای دفاع از حقیقت است نه روش کشف معارف الهی، و لذا جدال تکیه‌گاه معارف دینی نیست، بلکه به‌عکس، اعتماد بر جدال وسیله گمراهی محسوب می‌شود:

مَا ضَلَّ قَوْمٌ إِلَّا أَوْ تَقُوا الْجَدَلَ.^۱

هیچ قومی گمراه نشد مگر هنگامی که به جدال اطمینان کرد [و آن را طریق کشف حقایق قرار داد].

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی نقل می‌کند: یکی از اهالی شام که خود را صاحب کلام می‌دانست برای مناظره به خدمت امام صادق علیه السلام رسید. حضرت از وی پرسید: کلام تو از سخن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است یا از خودت؟ متکلم گفت: از هر دو. امام علیه السلام او را مورد سرزنش قرار داد و به او القا کرد که متکلم باید کلامش را از پیامبر صلی الله علیه و آله دریافت کرده باشد. سپس به یونس بن یعقوب که در مجلس حاضر بود فرمود: اگر مباحثه کردنت خوب بود با این شخص سخن می‌گفتی. یونس عرض کرد: شما تکلم در مسائل دینی را مورد نهی قرار داده‌اید. امام علیه السلام فرمود: وای بر متکلمانی که مطالب ما را رها کنند و از مطالب خود، در مناظره استفاده نمایند...^۲

از این حدیث و حدیث بعدی استفاده می‌شود که متکلم قبل از بحث و تکلم در موضوعی باید معارف و عقاید معصومین علیهم السلام را در آن موضوع بداند و بر اساس آن‌ها و برای نشان دادن حقانیت آن‌ها به مجادله بپردازد.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام لِبَعْضِ أَصْحَابِنَا: حَاجُّوا النَّاسَ بِكَلَامِي. فَإِنْ حَجَّوْكُمْ فَأَنَا الْمُخْجُوجُ.^۳

امام صادق علیه السلام به برخی از یارانش فرمود: با سخنان من با مردم احتجاج نمایید که در این صورت اگر در محاجه شکست خوردید این من هستم که مغلوب شده‌ام. [یعنی من ضامن و عهده‌دار شما هستم].

۱. بحارالانوار ۱۳۸/۲.

۲. کافی ۱۷۱/۱.

۳. تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، ص ۵۶.

قال أبو عبد الله عليه السلام لَطَائِفَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: يَبْنُوا لِلنَّاسِ الْهُدَى الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ...^۱
... هدايتی را که بر آن هستيد، برای مردم تبیین نماييد.

قال أبو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام لمحمد بن حكيم: كلم الناس و بين لهم الحق
الذي أنت عليه...^۲

از دو روایت اخير استفاده می شود که تکلم و مجادله به جهت تبیین هدايت و حقيقت است، نه كشف آن.

امام صادق عليه السلام فرمود: کسانی را که به مجادله می پردازند در حالی که در موضوع بحث، علم و آگاهی ندارند، رها کن.^۳

شرط دوم

گذشته از اینکه مبانی و اهداف مجادل باید بر اساس معارف الهی باشد، طریق او در اثبات مطلب حق یا نقض مطلب باطل نیز، باید طریق الهی باشد و از مطالب صحیح در اثبات مدعای خود بهره جويد.

شرط فوق همراه با حکمت آن در حدیثی به تفصیل بیان شده است. در انتهای این حدیث مطالبی در تأیید شرط اول نیز وجود دارد.^۴

۱. همان مأخذ

۲. همان مأخذ، ص ۵۵.

۳. بحار الانوار ۲/ ۱۲۹، ح ۱۲ همچنين ر. ک: همان مأخذ، ص ۱۳۹، ح ۵۹. در این حدیث، شناخت قرآن از شرایط جدال ذکر شده است.

۴. همان مأخذ، ص ۱۲۵: ... ذکر عند الصادق عليه السلام الجدل في الدين و أن رسول الله صلى الله عليه وآله و الائمة المعصومين عليهم السلام قد نهوا عنه، فقال الصادق عليه السلام: لم يَنْهَ عنه مطلقاً لكنه نهى عن الجدل بغير التی هي أحسن ... و هل يؤتى بالبرهان الا فی الجدل بالتی هي أحسن؟ قيل يا ابن رسول الله فما الجدل بالتی هي أحسن و التی ليست بأحسن؟ قال أما الجدل بغير التی هي أحسن أن تجادل مُبْتَلِئاً فيورد عليك باطلاً فلا تردّه بحجة قد نصبها الله تعالى و لكن تجحد قوله، او تجحد حقاً يريد ذلك المبطل أن يعين به باطله فتجحد ذلك الحق مخافة أن يكون له عليك فيه حجة لأنك لاتدرى كيف المخلص منه، فذلك حرام على شيعتنا أن يصيروا فتنة على ضعفاء أخوانهم و على المبطلين... [در ادامه روایت ضمن توضیح مطلب فوق، یکی از مجادلات قرآن در زمینه معاد را تبیین کرده و سپس می فرماید:] فهذا الجدل بالتی هي أحسن، لأن فيها قطع عذر الكافرين و إزالة شبههم ...

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که اگر در طریق جدال نیز باید مطالب حق، اخذ شود، پس چرا حضرت ابراهیم علیه السلام در جدال خویش در مورد ماه، ستارگان و خورشید فرمود: «هَذَا رَبِّي».

این سؤال را مأمون از امام رضا علیه السلام پرسید و امام علیه السلام در جواب فرمود: «این سخن حضرت ابراهیم علیه السلام بر طریق انکار و استخبار می‌باشد نه به صورت اقرار و اخبار»^۱ یعنی حضرت ابراهیم علیه السلام ابتدا سخن کفار را بیان کرد و سپس به نقض آن پرداخت و در هنگام بیان کلام آنان، آن را نپذیرفته بود، بلکه مانند این بود که از آنها می‌پرسید: «آیا این خدای من است؟» و این استفهام به صورت استفهام انکاری بود، نه به صورت خبر دادن از اعتقاد خویش.

شرط سوم

مجادله باید توانایی و قدرت مناظره را داشته و بر طریقه ورود به بحث و خروج از آن آگاه و بلکه مسلط باشد. از این رو ائمه اطهار علیهم السلام در اکثر موارد از جدال نهی کرده‌اند و فقط به افراد معدودی اجازه داده‌اند که به مباحثه و مناظره با مخالفین پردازند و در مواردی طریقه جدال احسن را به این افراد تعلیم داده‌اند و آنها را آزمایش نموده، نقاط ضعفشان را گوشزد کرده‌اند. این مطلب در ادامه روایت یونس بن یعقوب که در شرط اول گذشت، بیان شده است. روایات دیگری نیز در این باره وارد شده است.^۲

شرط چهارم

جدال اولاً باید سودمند باشد، و ثانیاً شرایط زمانی و مکانی و وضعیت مجادل و مخاطب برای مناظره مناسب باشد.^۳

شرط پنجم

ضرورتی برای مجادله وجود داشته باشد. در روایات زیادی از جدال و مرء و خصومت در مباحث دینی نهی شده و یکی از علائم تقوا و ورع و کمال دین، ترک جدال و مرء

۱. توحید صدوق، ص ۷۴.

۲. ر. ک بحار الانوار ۲ / ۱۳۶.

۳. ر. ک: همان مأخذ، ص ۱۳۰.

بیان گردیده و حتی مجادل محق را نیز از آن نهی کرده‌اند و برای ترک مرء ثواب‌های زیادی نقل شده است.^۱ در این روایات همچنین، شک، نفاق و فساد قلب از آثار جدال و مرء ذکر شده است. به جهت کثرت احادیث جدال و مرء، و شرط اختصار مقال، فقط مدارک را نقل می‌کنیم.^۲

از آیات و روایات و شواهد تاریخی استفاده می‌شود که جدال به‌عنوان یک اصل اولیه در ادیان الهی مطرح نشده است و از نظر تاریخی نیز زمانی مجادله در محافل اسلامی وارد شد که به دلیل نفوذ افکار بیگانه و گسترش تفکرات باطل، ضرورت برخورد از ناحیه مسلمین احساس شد. علت این امر نیز با دقت در مباحث قبلی روشن می‌شود.

۱. اصولاً در معارف کتاب و سنت آنجا که جای رهیابی و دریافت معارف متعالی است به جای مفاهیمی چون درس و بحث و مباحثه و مجادله، به اصطلاحاتی چون ذکر، مذاکره، تذکر و ... برمی‌خوریم که نشان‌دهنده شیوه خاص انبیاء در ایصال به مطلوب حقیقی است. (رک: بحارالانوار ۱/۲۰۶-۱۹۸، باب مذاکره‌العلم، احادیث ۶، ۸، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۶، ۳۶ و ۳۷ و کافی ۲/۱۸۸-۱۸۶ باب تذاکر الاخوان).

۲. رک: بحارالانوار ۲/۱۲۴، باب ۱۷، ۶۱ روایت در این باره نقل شده است از جمله احادیث ۱۴-۳، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۵۶-۴۷، ۵۸، ۵۹ و ۶۱.

فصل سوم:

عبادت

در اینجا عبادت به معنای عام آن مقصود است که شامل اطاعت خدا و عمل به احکام و شرایع، ذکر خدا، دعا و استغفار، تفکر و اخلاص و به طور کلی همه وجوه اطاعت خدا می باشد:

امام صادق علیه السلام در پاسخ به این سؤال که: عبادت چیست؟ فرمودند:

حُسْنُ النِّيَّةِ بِالطَّاعَةِ مِنَ الْوَجْهِ الَّتِي يُطَاعُ اللهُ مِنْهَا...^۱

نیت نیکو [و درست] به پیروی [از خدا]، از راههایی که از آن راهها، خداوند اطاعت می شود.

در اهمیت عبادت همین بس که به عنوان غایت خلقت مطرح شده است:

«ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۲

جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادتم کنند.

نقش بنیادین عبادت آنگاه به درستی آشکار خواهد شد که معنای عبادت و ابعاد مختلف و آثار گوناگونش به خوبی روشن گردد.

آنچه در این مقام بدان اشارتی خواهد رفت، جنبه مذکر بودن عبادات می باشد.

۱. کافی ۲ / ۸۳.

۲. ذاریات (۵۱) / ۵۶.

آدمی بعد از دریافت هدایت عامه، از راههایی که بیان شد، آمادگی رهیابی به هدایت خاصه و سیر الی الله را پیدا می‌کند؛ یعنی: یادآوری بیشتر نسبت به معرفت فطری و توجه به درجات عالیتری از معرفت‌های اعطایی که در عوالم پیشین به انسان‌ها داده شده است.

حال سخن در این است که این یادآوری و تشدید معرفت فطری، چگونه و به چه وسیله‌ای تحقق می‌یابد؟ آیا با ایجاد تصورات بیشتر از خدا ممکن است؟ یا با ریاضت‌های مختلف و دوری از مردم و گوشه‌نشینی محقق می‌شود؟ در این مقام، ادیان الهی طریق ذکر از راه عبادت را مطرح ساخته و بیان نموده‌اند که تنها راه سیر الی الله و تقرب به او و دستیابی به معارفی عالی‌تر از خداوند و هدایت برتر، طریق عبادت و اطاعت می‌باشد:

«وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا»^۱

در آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم‌السلام) از عبادت به عنوان «ذکر»^۲، «صراط مستقیم»^۳، «نور و جلاء قلب»^۴؛ «لذت محبین»^۵، «راه انبیاء»^۶، «طریق وصول به خدا»^۷، و «اقرار به ربوبیت او»^۸ یاد شده است.

و از آثار آن «هدایت»^۹، «ایمان و نور معرفت»^{۱۰}، «زیادت در دین و فراموش نکردن خدا»^۱، «خوف از خدا و غنای قلبی»^۲، «رستگاری»^۳، «تقرب»^۴ و «رضایت خداوند»^۵ بیان شده است.

۱. نور/ ۵۴.

۲. طه/ ۱۴، جمعه/ ۹، مائده/ ۹۱، اعلیٰ/ ۱۴ و ۱۵.

۳. آل عمران/ ۵۱، زخرف/ ۶۴، یس/ ۶۱.

۴. غررالحکم: ۶۱۰۳.

۵. غررالحکم: ۶۷۰.

۶. الخصال، ص ۶۲۱.

۷. بحارالانوار ۸۴/ ۱۳۴.

۸. علل الشرایع ص ۱۱۴.

۹. نور/ ۵۴ و الخصال، ص ۶۲۱.

۱۰. الخصال، ص ۶۲۱.

و از سالکین طریق عبودیت و ذکر، با عناوین «اهل الله»^۶ و «همنشین محبوب»^۷ سخن به میان آمده است.

بدین سان، عبادت، طریق روشنی قلب و دریافت نور معرفت خدا و یاد او و به طور کلی، راه هدایت خاصه و شناخت عالی تر از خداوند کریم است.

همچنین نماز و دیگر عبادات دینی، تنها راه وصول به خدا می باشد. این مطلب مقایسه شود با این نظریه که: «هنگام انکشاف باطن و معلوم بودن آن و مخالفت با ظاهر شریعت، تکلیف ساقط می شود زیرا برای مجذوبین تکلیفی نیست.»^۸ تفاوت این دو سخن، تفاوتی است بین طریق دینی وصول به خدا و طریق بشری.

از مباحث فوق نقش احکام و شرایع به عنوان طریق هدایت خاصه و تشدید معرفت فطری، در مجموعه دین مشخص می شود و معلوم می گردد که دین بدون احکام و شرایع، کامل نیست. با پیگیری این بحث و تبیین زوایای گوناگون آن است که می توان از پیوند وثیق بین بُعد معرفتی و اعتقادی و بُعد عملی و تکلیفی دین پرده برداشت و در تحلیل نهایی بدین نقطه رسید که تعالیم انبیا و ائمه (علیهم السلام) مجموعه ای منسجم و مرتبط با

۱. علل الشرایع، ص ۱۱۴.

۲. کافی ۸۳/۲.

۳. اعلیٰ / ۱۴ و ۱۵، جمعه / ۱۰.

۴. دعای کمیل.

۵. الخصال، ص ۶۲۱.

۶. غررالحکم: ۱۴۶۷.

۷. همان مأخذ: ۳۲۲.

۸. ر. ک: رسائل قیصری رساله التوحید و النبوة و الولاية، مقصد ثانی، فصل اول، ص ۲۴. محقق لاهیجی در جمع بندی مطالب عرفا می گوید: «اگر مجذوب مطلق، صاحب سکر و فناء است، مطلقاً تکالیف شرعیه بر او نماند. و اگر چنانچه از کاملان است که در قسم سیم ذکر ایشان رفت، هرچند از جهت ارشاد غیر، مأمور و مکلف به احکام شرعیه اند و امر و نهی از ایشان ساقط نمی گردد، فاما چون به غایت و نهایت کمال خود رسیده اند، از جهت تکمیل نفس خود محتاج به رعایت، وسایل نیستند.» ر. ک: شرح گلشن راز، ص ۳۰۴ در توضیح این شعر:

چون عارف با یقین خویش پیوست رسیده گشت مغز و پوست بشکست

همچنین ر. ک: دیباچه دفتر پنجم از مثنوی مولوی در توضیح این جمله معروف: «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع».

یکدیگر است که جدایی بین عناصر آن و بی اعتقادی به پاره‌ای، نتیجه‌ای جز دوری از مکتب وحی و قدم زدن در طریق گمراهی به دنبال نخواهد داشت.

مرحله سوم:

تسلیم و ایمان در خداشناسی دینی

آنگاه که انسان، با عبور از دو مرحله «تعریف» و «تذکر»، معرفت اعطایی و موهبتی خدا را در نور فطرت دید و با حقیقت جان آن را دریافت، خود را در مقابل دو راه می‌یابد: یکی «تسلیم و شکر» و دیگری «انکار و کفر»:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۱.

ما راه را به او (انسان) نشان دادیم، خواه شاکر باشد یا ناسپاس.

در همین موقف خطیر است که نقش اساسی و تعیین کننده اختیار انسان در هدایت خویش روشن می‌شود. بد نیست مسئله را با طرح یک سؤال دنبال کنیم:

قرآن کریم از یک سو، هدایت را به خدای متعال نسبت می‌دهد و از دیگر سو، اختیار انسان و شکل موضع‌گیری او را در سعادت خویش، شدیداً مورد تأکید قرار می‌دهد.^۲

۱. انسان (۷۶) / ۳.

۲. همین سؤال و عدم پاسخ‌گویی درست به آن یکی از اسباب پیدایش دو نظریه افراطی و تفریطی یعنی جبر و تفویض در حوزه کلامی مسلمانان می‌باشد. البته جبر و اختیار، سابقه‌ای کهن در میان معارف بشری داشته و از روزگاران قدیم، اندیشه بشر را به خود معطوف ساخته است، اما دوگونگی ظاهر برخی آیات قرآن، خصوصاً در مسئله هدایت، از یک سو، و ارائه نشدن طرحی جامع در این زمینه و عدم تفکیک میان «هدایت الهی» و «اهتدا» از سوی دیگر، در شکل‌گیری و تشدید دو مکتب «قدری» و «جبری» بی‌تأثیر نبوده است.

از دسته اول می‌توان به آیات زیر اشاره نمود:

«إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ»^۱

همانا، راهنمایی و هدایت بر عهده ماست.

«لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ»^۲

هدایت آن‌ها بر تو نیست؛ ولی خداوند هر که را بخواهد، هدایت می‌کند.

«إِنَّ الْهُدَىٰ، هُدَىٰ اللَّهِ»^۳

هدایت، هدایتِ خدایی است.

«إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ، هُوَ الْهُدَىٰ»^۴

هدایتی که از سوی خدا باشد، هدایت واقعی است.

و به عنوان نمونه آیات زیر بیانگر مطلب دوم است:

«فَإِنْ أَسَأَلُوا فَفَادِّهِمْ تَوَّابًا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ»^۵

اگر تسلیم شوند همانا هدایت می‌یابند و اگر رویگردان شوند، بر تو تبلیغ است و بس.

«كَلَّا إِنَّهُ تَذَكُّرٌ ۖ فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ»^۶

چنین نیست که آن‌ها می‌گویند، آن (قرآن) تذکر و یادآوری است. هر کس بخواهد

بدان متذکر می‌شود. [و از آن پند می‌گیرد].

این آیات را چگونه باید معنا کرد تا هماهنگ با یکدیگر بوده، با دیگر آیات، بیانگر موضع قرآن در این مسأله باشد؟ با تأمل و تدبر در آیات، معلوم خواهد شد که: رهیابی و دریافت هدایت، رهیافت دو مرحله «تعریف» و «تسلیم» است و هدایت، شامل دو بخش تفکیک‌ناپذیر است: یکی عنایت و دستگیری خدا و دیگری پذیرش و تسلیم انسان.

«قُلْ إِنْ هُدَىٰ اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ، وَأَمْرًا يُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ»^۱

۱. لیل (۹۲) / ۱۲.

۲. بقره (۲) / ۲۷۲.

۳. بقره (۲) / ۷۳.

۴. انعام (۶) / ۷۱.

۵. آل عمران (۳) / ۲۰.

۶. مدثر (۷۴) / ۵۴ و ۵۵.

بگو: تنها هدایت خدا، هدایت است؛ و ما دستور داریم که تسلیم پروردگار عالمیان باشیم.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: لِيُخْلَقَ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْرِفَهُمْ. وَ لِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا.^۲

بر خداست تعریف خویش به انسانها. و بر آنان است پذیرش او پس از تعریف. بدینسان، شناساندن خود، و نشان دادن طریق صلاح و سداد و رهنمودن به راه حق، از ناحیه خدای متعال است و در مقابل، حقیقت جویی و حق طلبی، و پذیرش و کرنش در مقابل معبود و پیمودن راه بندگی و کمال، وظیفه آدمی است.

«فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا»^۳

هدایت از راه «تعریف» و اهتدا از طریق «تسلیم» در واقع دو رکن از ارکان منطق خداشناسی و مکتب انبیای الهی است که اگر با «تذکر» توأم شود، ارکان الهیات دینی تکمیل گشته و اسباب عبودیت و بندگی به اتمام می‌رسد. درباره «تعریف» و «تذکر» پیشتر سخن گفتیم و موضوع این مرحله، مقوله «تسلیم» است.

این بحث در دو فصل ارائه می‌گردد. فصل اول متکفل بیان زمینه‌های اقرار و انکار بوده و بیانگر این موضوع است که چگونه انسان در مقابل راه روشن و معرفت مفطور، واکنش نشان می‌دهد و اساساً بشر چرا و چگونه از معرفت و حقیقت، روی برتافته و عناد و عصیان پیشه می‌کند. و در فصل دوم از نتیجه و حاصل تسلیم و چگونگی حصول ایمان بحث خواهیم کرد.

۱. انعام (۶) / ۷۱.

۲. کافی ۱ / ۱۶۴.

۳. آل عمران (۳) / ۲۰.

فصل اول:

موانع و دواعی تسلیم

در آیات و روایات، از هدایت و اهتدا، زیاد سخن رفته و موانع و دواعی متعددی برای آن برشمرده شده است. در سرتاسر قرآن و کتابهای آسمانی به ملکات نفسانی و رذایل اخلاقی به عنوان زمینه‌های کفر و ایمان پرداخته شده و بر نقش اراده و اختیار انسان تأکید شده است.

در اینجا ابتدا به بیان مطالبی کلی پیرامون اراده و اخلاق می‌پردازیم، آنگاه موانع تسلیم و ایمان را از قرآن کریم بیان می‌کنیم.

۱- ارتباط اراده با دواعی و سائقه‌ها

مراد از دواعی و سائقه‌ها، شرایط درونی و بیرونی انسان، نظیر حالتهای روحی و اخلاقی، شرایط خانوادگی و محیطی و معیشتی و روابط اجتماعی و همنشینی‌هاست. اینگونه شرایط، زمینه‌های انجام کارهای انسان را فراهم می‌کنند. الفاظی که در اینگونه موارد به کار می‌رود به تناسب شدت تأثیر آنها بر انسان است. به نظر می‌رسد، شدت تأثیر سائقه بیش از داعی باشد. زیرا داعی به معنای دعوت کننده است و سائقه به معنای سوق دهنده. این دو واژه در روایات نیز به کار رفته است:

الْحَرِصُ وَالْكَبِيرُ وَالْحَسَدُ، دَوَاعٍ إِلَى التَّقَحُّمِ فِي الذُّنُوبِ.^۱

حرص و کبر و حسد، دعوت‌کننده‌هایی هستند به سوی فرورفتن در گناهان.
الْبَغْيُ، سَائِقٌ إِلَى الْحَيْنِ.^۲

ظلم و تعدی، انسان را به سوی هلاکت سوق می‌دهد.

از دیدگاه ادیان الهی، آدمی حامل استطاعت و قدرت انتخاب است و توانایی برگزیدن هر یک از راههایی را که در مقابلش گشوده می‌گردد دارد. اراده و اختیار در مواردی که رفتار انسان به حُسن و قبح متصف شد و ثواب و عقاب بر آن مترتب گردد، دارای نقش ویژه و تعیین‌کننده‌ای است. گرچه عوامل مختلف درونی و بیرونی نیز در رفتار انسان تأثیر دارند، لیکن اختیار انسان به دلیل ویژگی خاص آن، بر دیگر عوامل و شرایط، حکومت داشته و نقش اصلی و اساسی را ایفا می‌کند.

نکته‌ای که باید بدان توجه نمود همین است که: انگیزش‌های متعارض باطنی و محیط انسان با شرایط گونه‌گونش، راههای متفاوتی را در مقابل انسان گشوده و او را به پیمودن آن‌ها تشویق و دعوت کرده، به او فشار آورده و در او تمایل ایجاد می‌کنند. اما این تشویق‌ها و فشارها و میلها، تنها زمانی در صدور فعل تأثیر خواهند داشت که خود انسان از طریق اراده و اختیار، یکی از راهها را برگزیند و برپیمودن آن مصمم گردد.

به عبارت دقیق‌تر: دواعی و سوائق و امیال، مُرجحات انجام عملی را فراهم می‌سازند نه علل تامه آن را؛ و توان اراده در رأس اسباب و عوامل دیگر واقع می‌شود و بر آن‌ها حکومت دارد نه آنکه معلول و محکوم میل و شوق یا عین آن باشد.

بدین‌سان قدرت و توان اراده، در انسان‌شناسی دینی، یکی از «اوصاف اولیه نفس» به‌شمار می‌رود و قابل ارجاع به خصوصیت «علم» یا «میل» نیست و از همین جاست که باید «استطاعت» در تعریف انسان مأخوذ باشد.^۳

۱. نهج‌البلاغه، قصارالحکم ۳۷۱.

۲. شرح ابن میثم بحرانی بر صد کلمه از امیرالمؤمنین (ع)، ص ۱۲۹.

۳. مطالب فوق مقایسه شود با دیدگاه‌های فیلسوفان یونان- به‌خصوص ارسطو- در تعریف انسان و فضیلت اخلاقی.

در این‌باره بنگرید به کتاب مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۲۰۷-۲۰۲.

۲- ارتباط اراده و اخلاق با اعتقاد و عمل

نقش رذایل و فضایل اخلاقی در اعتقاد و عمل و همچنین تأکید بر مسئله اختیار و حاکمیت اراده انسانی بر حوزه اخلاق، ایمان و عمل، از نکات برجسته و شاخصه‌های معارف دینی است.

تسلیم یا انکار در موقف و مرتبه‌ای واقع می‌شود که انسان از دو مرحله «تعریف» و «تذکر» عبور کرده و حجت الهی بر او تمام گشته است. اینجاست که نقش انسان آغاز می‌شود و آدمی در مقابل حجت الهی عکس‌العمل نشان می‌دهد و این سؤال مطرح می‌شود که: علت کفر کافران چیست؟

در پاسخ باید گفت: گرچه اراده و اختیار علت اصلی و عامل اساسی در جهت‌گیری انسان است، لیکن عوامل و مرجحاتی در این میان مداخلیت دارند و زمینه اختیار سوء را تدارک می‌کنند، و در عین اینکه اختیار را سلب نمی‌کنند، خود، از اراده انسان سرچشمه می‌گیرند.

آیات قرآن، علت کفر کافران و شرک مشرکان و عدم اهتدا و تسلیم آنان را مسائلی از قبیل کبر و استکبار، ظلم و حسادت، بغی و قساوت، هوا و برتری جویی و فسق و جحود می‌داند. اینگونه واژه‌ها و مفاهیم از یک طرف نشانگر این مطلب است که از دیدگاه قرآن، انسان در اعمال خویش دارای اراده و قدرت انتخاب است و مهمترین زمینه برای انتخابی ناشایست، ضعف اخلاقی و رذایل روحی می‌باشد که از انتخاب‌های سوء پیشین نشأت گرفته است. و از سوی دیگر نمایان‌گر این معناست که شرط رهیابی به مسیر هدایت و ایمان دینی، پاک نگهداشتن طینت و تزکیه نفس و حفظ صفای دل و روح حقیقت‌گر است. این مطلب از ارتباط وثیق حوزه اخلاق و اعتقاد در دیدگاه دینی حکایت می‌کند و نشان می‌دهد که اخلاق نه صرفاً به معنای موعظه و نصیحت، بل یکی از ارکان راهیابی و دریافت حقایق است. از نظرگاه قرآن و سنت، رذیله‌های اخلاقی و ظلمت حاصل از آن، یکی از حجاب‌های شناخت محسوب می‌شود و زمینه سوء اختیار انسان را فراهم می‌سازد. در مقابل، فضایل اخلاقی، بستر روح و نفس انسان را آماده نزول معرفت الهی و شایسته نور هدایت می‌گرداند.

اینک به‌طور خلاصه به موانع تسلیم از دیدگاه قرآن کریم می‌پردازیم.

۳- موانع تسلیم در قرآن

به طور کلی موانع مذکور در قرآن، به دو عامل درونی و بیرونی بازگشت می‌کنند و هر یک از این دو نیز شامل دو دسته عوامل می‌شوند که عبارتند از:

الف- رذایل اخلاقی و تعلقات نفسانی

ب- فسق و ارتکاب معاصی

ج- شیاطین جن

د- شیاطین انس

هر یک از عناوین فوق، به نوبه خود، مصادیق متعددی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود و در هر مورد معمولاً به ذکر یک آیه بسنده می‌شود و مدارک بعضی دیگر در انتها می‌آید.

الف- رذایل اخلاقی

نکته‌ای که درباره رذایل اخلاقی باید یادآوری شود آن است که این رذایل با اختیار انسان شکل می‌گیرد و مورد اکتساب انسان می‌باشد.

۱- هوای نفس

«أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَغَلَّبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ»^۱

آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داده و خداوند او را با آگاهی [بر اینکه شایسته هدایت نیست] گمراه ساخته و بر گوش و قلبش مهر زده و بر چشمش پرده افکنده است؟! با این حال چه کسی غیر از خدا می‌تواند او را هدایت کند؟! آیا متذکر نمی‌شوید؟!

بنابر کریمه فوق، ضلالت و مهر شدن قلب، گوش و چشم، و محروم ماندن از هدایت، از آثار اختیار سوء انسان و انتخاب هوای نفس به‌عنوان معبود می‌باشد.

«وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ»^۲

و اما ثمود، پس آنان را هدایت کردیم، ولی آن‌ها نایبانی را بر هدایت ترجیح دادند.

۱. جاثیه (۴۵)/۲۳، همچنین ر. ک: قصص / ۵۰، قمر / ۳، محمد / ۱۴، بقره / ۸۷.

۲. فصلت (۴۱)/۱۷.

۲- قساوت قلب

«وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً»^۱

و آیات خود را به شما نشان می‌دهد؛ شاید اندیشه کنید. سپس دل‌های شما بعد از این واقعه سخت شد، همچون سنگ، یا سخت‌تر. طبق این آیه شریفه، آیات تکوینی-که بحث آن در مرحله دوم مطرح شد- همراه با تعقل، راه را برای هدایت انسان بازمی‌گشاید، لیکن قساوت قلب و سنگ‌دلی انسان سبب می‌شود تا عقل انسان ره به جایی نبرد. در این‌گونه آیات و روایات که تعداد آن‌ها هم کم نیست، تعقل و عقل، قرین قلب و دل مطرح شده است. باید دید که عقل از دیدگاه وحی و ماثور، چه معنایی دارد؟

در کتاب‌های آسمانی دیگر نیز از قساوت قلب و سخت‌دلی انسان، سخن بسیار گفته شده است و سخت شدن قلب به‌عنوان عامل روی‌گردانی از حق و مقابله با خداوند و دین او مطرح گشته است. برای نمونه در سفر خروج از تورات آمده است: «موسی و هارون آمده به فرعون گفتند: یهوه خدای اسرائیل چنین می‌گوید: قوم مرا رها کن تا برای من در صحرا عید نگاه دارند. فرعون گفت: یهوه کیست که قول او را بشنوم و اسرائیل را رهایی دهم؟ یهوه را نمی‌شناسم و اسرائیل را نیز رها نخواهم کرد.»^۲ آنگاه حضرت موسی علیه السلام معجزات فراوانی بر فرعون ظاهر ساخت که هر بار فرعون به جهت سخت‌دلی تسلیم نشد. مضمون جمله «دل فرعون سخت شد» بیش از ده بار در سفر خروج تکرار شده است.^۳

۳- کبر و استکبار

«إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ»^۴
کسانی که در آیات خداوند، بدون دلیلی که برای آن‌ها آمده باشد، ستیزه‌جویی کنند، در سینه‌هایشان فقط تکبر وجود دارد.

۱. بقره (۲) / ۷۳ و ۷۴.

۲. عهد عتیق (تورات)، سفر خروج، باب پنجم، ص ۸۹.

۳. همان مأخذ، ص ۹۵-۹۲ و ۱۰۰-۹۷ و ۱۰۴.

۴. غافر (۴۰) / ۵۶.

پس آیات الهی برای هدایت کفایت می‌کند، لیکن عده‌ای به جدال و منازعه در آن می‌پردازند. و این مجادله نه از باب جهل نسبت به واقع، بلکه به دلیل کبر و غرور است.

«وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنَّا آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ»^۱
و اما کسانی که کافر شدند [به آن‌ها گفته می‌شود]: مگر آیات من بر شما خوانده نمی‌شد و شما استکبار کردید و قوم مجرمی بودید؟!

۴- بخل

«فَلَمَّا آتَاهُم مِّنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ»^۲
اما هنگامی که خدا از فضل خود به آن‌ها بخشید، بخل ورزیدند و سرپیچی کردند و روی برتافتند. این عمل، نفاق را در دل‌هایشان مورث گشت.
رویگردانی از دین و نفاق از آثار بخل ورزیدن می‌باشد.

۵- علو و برتری جویی

قرآن درباره انکار آیات الهی توسط فرعون و همراهانش می‌گوید:
«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ»^۳
در حالی که یقین به راه حق داشتند، در عین حال انکار و طغیان پیشه کردند و این نبود مگر بواسطه ستم و برتری جویی آنان. بنگر که چگونه است عاقبت تبهکاران.

ب- ارتکاب معاصی

۱- ظلم

«وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ»^۴
آیات ما را جز ستمگران انکار نمی‌کنند.
«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ»^۵
خداوند هیچگاه ستمگران را هدایت نمی‌کند.

۱. جاثیه (۴۵) / ۳۱، همچنین رک: بقره / ۱۷، اعراف / ۳۶، ۴۰، ۷۶، احقاف / ۱۰ و منافقون / ۵.

۲. توبه (۹) / ۷۶.

۳. نمل (۲۷) / ۱۴.

۴. عنکبوت (۲۹) / ۴۹.

۵. انعام (۶) / ۱۴۴، همچنین رک: توبه / ۱۰۹، بقره / ۸۶ و ۲۵۸، صف / ۷، قصص / ۵۰، احقاف / ۱۰ و نمل / ۱۴.

در انجیل آمده است:

پس اینکه او (خدا) دل فرعون را سخت نمود، از این رو کرد که او طایفه ما را عقاب نمود و خواست که بر آنان ظلم کند.^۱

۲- فسق

«وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ»^۲

ما نشانه‌های روشنی برای تو فرستادیم؛ و جز فاسقان کسی به آن‌ها کفر نمی‌ورزد. در این آیه سبب کفر، منحصر به فسق شده است. شاید علت این امر، گستره مفهومی فسق باشد که هر نوع عمل زشتی را دربرمی‌گیرد.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»^۳

همانا خداوند قوم فاسق را هدایت نخواهد کرد.

۳- کردار زشت

«ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّؤُءُ أَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ»^۴

سپس سرانجام کسانی که اعمال زشت مرتکب شدند به جایی رسید که آیات خدا را تکذیب کردند.

این هشدار قرآن بسیار شدید و سنگین است که گناه صرفاً در محدوده خود باقی نمی‌ماند بلکه به دلیل ارتباط و پیوند متقابل رفتار با قلب و روح انسانی، کردار زشت مستقیماً بر موضع‌گیری قلبی انسان در مقابل دین تأثیر می‌گذارد و سر از تکذیب درمی‌آورد.

۴- کذب و دروغ‌گویی

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ»^۵

همانا، خداوند آن کس را که دروغگو و کفران‌کننده است هرگز هدایت نمی‌کند.

۱. انجیل برنابا، فصل ۱۶۶، ص ۳۳۲.

۲. بقره (۲) / ۹۹.

۳. منافقون (۶۳) / ۶، همچنین ر. ک: بقره / ۲۶، صف / ۵، توبه / ۸۰.

۴. روم (۳۰) / ۱۰.

۵. زمر (۳۹) / ۳.

ج ود- شیاطین جن و انس

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ»^۱

اینچنین در برابر هر پیامبری، دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم.

«كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ»^۲

کار آنان همچون شیطان است که به انسان گفت: کافر شو.

«إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ

لَهُمْ»^۳

کسانی که بعد از روشن شدن هدایت بر آنها، پشت به حق کردند، شیطان اعمال

زشتشان را در نظرشان زینت داده و آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است.

«وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا»^۴

شیطان می‌خواهد آنان را گمراه کند، و به بیراهه‌های دوردستی بیافکند.

در انجیل آمده است:

«ایمان هرگز خطا نمی‌کند زیرا که بنیاد آن خدا و کلمه اوست»

لیکن [شیطان] به سعی تمام درصدد این است که ایمان را باطل نماید»^۵

احادیث بسیاری نیز در موضوع بحث نقل شده است که به جهت اختصار، به چند

حدیث اشاره می‌شود:

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام فرمود:

أَصُولُ الْكُفْرِ ثَلَاثَةٌ: الْحِرْصُ وَالْأَسْتِكْبَارُ وَالْحَسَدُ.^۶

اصول کفر سه چیز است: حریص بودن، تکبر ورزیدن، و حسادت.

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود:

أَرْكَانُ الْكُفْرِ أَرْبَعَةٌ: الرَّغْبَةُ وَالرَّهْبَةُ وَالسَّخَطُ وَالْغَضَبُ.^۱

۱. انعام (۶) / ۱۱۲.

۲. حشر (۵۹) / ۱۶.

۳. محمد (۴۷) / ۲۵.

۴. نساء (۴) / ۶۰، همچنین رک: انعام/۴۳ و ۱۲۱، اعراف/۲۷، حج / ۳، نمل/۲۴ و عنکبوت/ ۳۸.

۵. انجیل برنابا، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.

۶. کافی ۲/۲۸۹، ح ۱.

بایه‌های کفر چهار چیز است: حرص در متاع دنیا، ترس از زوال آن و خشم و غضب.

حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام فرمود:

بُنِيَ الْكُفْرُ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: الْفِسْقُ وَالْغُلُوُّ وَالشَّكُّ وَالشُّبْهَةُ.^۲

کفر بر چهار ستون بنا گشته است: نافرمانی، غلو و زیاده‌روی، شک و شبهه.

امام موسی کاظم عَلَيْهِ السَّلَام فرمود:

إِنَّ الْحِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ.^۳

به درستی که حجاب خدا از مخلوقات به جهت زیاد بودن گناهانشان است.

حریت آدمی و سوء و حُسن اختیار و رذایل و فضایل اخلاقی، آثار فراوانی در زندگی انسان دارد. و همان‌گونه که در فصل اول مرحله «تسلیم» گذشت، از جمله آثار آن، تسلیم شدن یا نشدن در مقابل پروردگار می‌باشد. و چنانکه در فصل دوم خواهد آمد، نتیجه این تسلیم و عدم آن، بهره‌مندی از «روح ایمان» یا محرومیت از آن و در نتیجه عبادت یا عصیان خواهد بود. حاصل تسلیم و عبادت نیز - همانطور که در مرحله «تذکر» بدان اشارتی رفت - دریافت هدایت خاصه، یعنی تشدید معرفت فطری و شناخت عالی‌تر از خداوند متعال می‌باشد.

از جمله آثار اختیار و ظرفیت اخلاقی، که بدان کمتر پرداخته شد، نحوه دریافت معرفت فطری و متذکر شدن به آن، در اولین مرتبه از هدایت (هدایت عامه) می‌باشد. البته اصل معرفت خدا، بر همگان ظاهر گشته و حجت الهی بر همه انسان‌ها تمام خواهد شد - چنانکه در مرحله «تعریف» گذشت - اما حالت روحی شخص در نحوه ظهور معرفت فطری و متذکر شدن به آن بی‌تأثیر نیست.

شاید برخی تعبیر قرآن نظیر: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»، «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبَكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» و ...، غیر از

۱. همان مأخذ، ح ۲.

۲. کافی ۳۹۳/۲ و رک: نهج البلاغه حکمت ۳۱ و بحار الانوار ۱۲۳/۷۲-۱۰۴، باب اصول الکفر و ارکانه، احادیث ۱، ۲، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ج ۵۳/۷۰، ح ۱۵ و ص ۵۵، حدیث ۲۴.

۳. بحار الانوار ۱۵/۳.

«هدایت خاصه»، شامل و ناظر بر «هدایت عامه» و نحوه دریافت اولین مرتبه از هدایت نیز بوده باشد.

بدین سان، اختیار و اخلاق، در شناخت، اعتقاد، عمل و در واقع همه شؤون حیات انسان، نقش اساسی و بنیادین خواهد داشت.

فصل دوم:

حاصل تسلیم

آخرین مرحله هدایت، تسلیم در برابر خدای رحمان است. و انسان با برداشتن این گام، به مقام «هتدا» و رهیابی به هدایت عامه الهی می‌رسد. ره‌آورد این مرحله، دریافت «روح ایمان» از پروردگار بخشنده می‌باشد.

روح ایمان نیز همانند معرفت فطری، هدیه و عطیه‌ای است از جانب خدای رحیم؛ با این تفاوت که اصل معرفت فطری عمومی است، اما روح ایمان اختصاص به تسلیم شدگان و ایمان آورندگان دارد. در ادامه، ضمن بیان خصوصیات ایمان، به توضیح و تبیین مطلب فوق خواهیم پرداخت.

در آثار دینی، از زوایای مختلفی به ایمان و موضوعات پیرامون آن پرداخته شده است. در اینجا، ابتدا معانی مختلف ایمان را بیان نموده، آنگاه از دو بُعد «ایمان مؤمن» که فعل انسان است و «روح ایمان» که صنع خداست، به ایمان دینی نگریسته و برخی ویژگی‌های آن را عرضه خواهیم داشت.

۱- معانی ایمان

در قرآن کریم و احادیث شریف، واژه «ایمان» بر معانی متعددی اطلاق گشته است. از جمله: «قرار به زبان»، «تصدیق به قلب»،^۱ «فرائض دینی»،^۲ «عمل به فریضه و ترک کبیره»،^۳ «انجام واجب و ترک مطلق گناه»^۴ و «انجام واجب و مستحب و ترک حرام و مکروه و حتی مباح»^۵ از جمله معانی ایمان می‌باشد.

آنچه بیش از همه بر آن تأکید شده و معنای اصلی ایمان دینی نیز همان است، «اعتقاد قلبی همراه با اقرار زبانی و عمل جوارحی» می‌باشد. و همین معناست که در مقابل «اسلام»- به معنای تسلیم ظاهری- به کار رفته است.^۶

این معنا از سوی ائمه اطهار (علیهم‌السلام) در مقابل دو نظریه رایج مطرح گشته است. «مُرجئه» اقرار ظاهری اهل قبله را برای اسلام و ایمان کافی می‌پنداشتند و «خوارج»، عمل به واجبات و ترک کبائر را در اسلام و ایمان ضروری می‌انگاشتند. در این میان، وارثان معارف الهی و مفسران حقیقی قرآن کریم با استناد به قرآن و سنت پیامبر (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) این حقیقت را ابراز نمودند که اقرار ظاهری برای اسلام کافی است، ولی برای ایمان فقط شرط لازم است و شرط کافی آن، اقرار ظاهری و باور قلبی همراه با

۱ و ۲- برای نمونه: «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ». (نساء/ ۱۳۶) ایمان اول به معنای اقرار، و ایمان دوم به معنای تصدیق قلبی است و معنای آیه چنین است: ای کسانی که به حقانیت دین خدا اقرار نموده‌اید، قلباً نیز آن را تصدیق نمایید. همچنین ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۷۳. در آن حدیث، آیات دیگری نیز در این باره بیان شده است.

۳. برای نمونه: «مَا كَانَ لِيُضِيعَ إِيمَانُكُمْ». (بقره/ ۱۴۳) پس از تعویض قبله، مسلمانان از پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) سؤال نمودند که: آیا نمازهای ما به سمت بیت المقدس باطل شده است؟ در جواب آیه مذکور نازل شد. ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۷۴ و ۶۹/ ۷۷ و ۷۸.

۴. برای نمونه ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۶۲، سطر آخر و ص ۲۷۰، ح ۲۶ و ص ۲۷۷ و ۲۹۹، ح ۲ و ج ۶۹/ ۷۳.

۵. برای نمونه ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۹۶ و ج ۶۳/ ۶۹، ح ۷ و ص ۷۳، ح ۲۸.

۶. ر. ک: روایاتی که در مورد صفات مؤمنین بیان شده است از جمله بحارالانوار ۶۸/ ۱۴۹، باب صفات الشیعه.

۷. ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۲۵، باب الفرق بین الایمان و الاسلام. در این باب غیر از آیات قرآن ۵۶ حدیث نقل شده است. و بحارالانوار ۶۹/ ۱۸، باب أن العمل جزء الایمان، غیر از آیات، ۳۰ روایت نقل شده است. اکثر این احادیث شاهد معنای مذکور می‌باشد.

عمل دینی می‌باشد. پس ایمان به معنای فوق با تسلیم قلبی و لوازم آن، یعنی تسلیم زبانی و عملی، مرادف خواهد شد.

در منابع اسلامی، ایمان به معنای فوق، با مسئله دیگری به نام «روح ایمان» قرین شده است. بدین بیان که به تناسب ایمان مؤمن، خداوند قلب او را مورد عنایت و امداد قرار داده و نورانیت و انشراح، سکینه و تقوا و روشنی و یقین را بر قلب و جانش می‌تاباند و مؤمن را از حقیقتی نورانی و روحانی موسوم به «روح ایمان» بهره‌مند می‌گرداند.

در این بخش از سخن، بیش از هر چیز بر این دو موضوع یعنی ایمان مؤمن و روح ایمان، تأکید خواهیم داشت. یکی از این دو، فعل آدمی و دیگری صنع خداست. یکی بر اساس وضعیت روحی انسان و اختیار او شکل می‌گیرد، و دیگری از ناحیه خدا افاضه می‌گردد.

۲- ویژگی‌های روح ایمان

روح ایمان صنع خداست:

قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ»، هَلْ لَهُمْ فِيمَا كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ صُنْعٌ؟ قال: لا.^۱

از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ در پیرامون این آیه: «خدا در قلب‌های آنان ایمان را نگاشته است» سؤال نمودم که: آیا خود مؤمنین در نگاشته شدن ایمان نقشی دارند؟

امام عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود: خیر.

روح ایمان، تأیید و حمایت خداوند از بنده مؤمن خویش است:

«أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحِ مِنْهُ.»^۳

انان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دل‌هایشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آن‌ها را تأیید [و تقویت] کرده است.

۱. مجادله (۵۸) / ۲۲.

۲. کافی ۱۵/۲.

۳. مجادله (۵۸) / ۲۲، رک: کافی ۱۵/۲، ح ۱ و ۵ و بحارالانوار ۱۹۰/۶۹ ح ۵ و ص ۱۹۴ و ۲۰۰ و ج ۲۷۴ / ۶۸.

روح ایمان، آرامش و تسکینی است که از ناحیه خدا بر قلب مؤمن نازل می‌شود.
 «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ»^۱
 او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزاید.
 روح ایمان، همان تقوای الهی است که با مؤمن ملازم و همراه است.
 «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى»^۲
 پس خدا آرامش خود را بر فرستاده خویش و مؤمنان نازل فرمود و آن‌ها را به حقیقت
 تقوا ملزم ساخت.
 و در مواقعی که مؤمن از پایه و اساس ایمان (تسلیم) بازگشت کند و تمرد نماید،
 روح ایمان از او سلب می‌گردد.
 إِذَا زَتَى الرَّجُلُ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ رُوحَ الْإِيمَانِ.^۳
 در آن هنگام که مردی مرتکب زنا شود خداوند روح ایمان را از او خارج می‌کند.
 فارق و فاصل مؤمن از غیر مؤمن روح ایمان است.^۴ چنانکه فارق معصوم از
 غیر معصوم روح القدس می‌باشد.^۵

۳- ایمان و قلب

ایمان دینی (ایمان مؤمن و روح ایمان) امری است قلبی و در آثار دینی از ایمان انسان
 با تعبیری نظیر: «چیزی در قلب»^۶، «تسلیم قلبی»^۱، «عَقْدٌ فِي الْقَلْبِ وَ بِالْقَلْبِ»^۲،

۱. فتح (۴۸)/۴، ر.ک: کافی ۱۵/۲، ح ۱ و ۵-۳.

۲. فتح (۴۸)/۲۶، ر.ک: بحار الانوار ۲۰۰/۶۹، ح ۲۱.

۳. بحار الانوار ۱۷۸/۶۹، همچنین ر.ک: ص ۱۹، ح ۴، ۵ و ص ۱۹۸، ح ۱۶ و کافی ۲/۲۸۰ و ۲۸۱.

۴. فلاسفه و روانشناسان مادی در انسان‌شناسی خویش به این نظریه رسیده‌اند که انسان عبارت است از حیوان متکامل و پیچیده. البته باید به آنان حق داد، چرا که اندیشه و باور مادی، اساساً قدرت تشخیص و توصیف حقایق و معارف عالیه را ندارد. آنان به واقع، تعبیر از وجود خویش می‌نمایند. اما آن‌ها نیز باید به ما حق دهند که انسان را موجودی الهی بدانیم زیرا مؤمن از ناحیه خداوند، مؤید و به سوی او در حرکت است. اصولاً از دیدگاه دینی نمی‌توان برای همه انسان‌ها تعریف مشخصی بیان نمود، زیرا انسان بین دو حد «اضل از حیوان» و «افضل از ملائکه» در نوسان و حرکت می‌باشد.

۵. ر.ک: مجادله/۲۲، بقره/۲۵۳، بحار الانوار ۱۷۹/۶۹، ح ۳ و ص ۱۹۱.

۶. ر.ک: بحار الانوار ۶۸/۲۸۲.

«تَصَدِيقٌ بِالْقَلْبِ»^۳، «مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقَلْبِ»^۴، «مَا خُلِّصَ فِي الْقَلْبِ»^۵، «اِيْمَانٌ بِالْقَلْبِ وَ فِي الْقَلْبِ»^۶ و «لَمُظَّةٌ فِي الْقَلْبِ»^۷ یاد شده است و روح ایمان با عناوینی همچون: «چیزی که در قلوب قرار داده می‌شود»^۸، «تأیید قلبی»^۹ و «کتابت در قلوب»^{۱۰} یاد گردیده است.

این‌گونه تعبیر روشنگر آن است که ایمان مقوله‌ای قلبی است نه امری زبانی و تصور و تصدیقی ذهنی؛ و اگر انسان با دل و جان در مقابل خداوند تسلیم گردد، خداوند نیز روح و قلب او را مستقیماً و بدون واسطه مفاهیم و تصورات، مورد تأیید قرار خواهد داد.

۴- ایمان و عمل

بعد از آنکه انسان در مقابل خداوند متعال تسلیم گشت و قلباً او را تصدیق نمود، متناسب با این ایمان، نورانیتی به انسان افزوده می‌شود که لازمه‌اش رفتار دینی و عبادت خداست.

از مختصات مذهب تشیع، نظریه «ایمان» و «اسلام» می‌باشد. شیعه در مقابل خوارج و مُرجیان، عمل دینی را در ایمان دخیل دانسته و آن را شرط ایمان می‌داند، درحالی‌که عبادت و عمل را در اسلام ظاهری دخیل نمی‌داند.

۱. ر.ک: همان مأخذ، ص ۲۶۵.

۲. ر.ک: همان مأخذ، ص ۲۵۶، ۲۹۱ و ج ۶۹/۶۵ و ۹.

۳. ر.ک: همان مأخذ ۶۸/۲۷۳ و ج ۶۹/۶۸، ح ۲۱.

۴. ر.ک: همان مأخذ ۶۸/۲۵۱.

۵. ر.ک: همان مأخذ ۶۹/۷۲.

۶. ر.ک: همان مأخذ ۶۸/۲۶۵ و ج ۷۰/۱۷۸ و ۱۸۰، ح ۴۹.

۷. ر.ک: همان مأخذ ۶۹/۱۹۶.

۸. ر.ک: همان مأخذ ۶۸/۲۷۳ و ۲۷۴.

۹. همان مأخذ.

۱۰. مجادله / ۲۲، بحارالانوار / ۶۹ / ۲۰۰، ح ۲۲.

این نظریه (نظریه شیعه) بر اساس قرآن و روایات، ترسیم گشته است.^۱ روایات زیادی بر این مطلب تأکید دارند که شخص مؤمن مرتکب گناه نمی‌شود و اگر دیده می‌شود که از مؤمنی، سرکشی و عصیان شکل می‌گیرد، باید اذعان داشت که خداوند در هنگام انجام معصیت و قبل از آن روح ایمان را از او سلب می‌کند و تنها از طریق انابه و توبه است که روشنایی و پاکی پیشین بدون بازگرداندن خواهد شد. حاصل مراحل خداشناسی دینی، اعتقاد قلبی و در نهایت، دریافت روح ایمان می‌باشد که رفتار متناسب با ایمان را به دنبال خواهد داشت. یعنی میان ایمان و عبادت، رابطه تولیدی و ضروری برقرار است. با وجود این، اختیار در همه مراحل حاکمیت خود را از دست نخواهد داد. سرّ این سخن در مقدمات ایمان نهفته است. از آنجا که آدمی پس از تسلیم و به میزان شدت آن، از روح ایمان بهره‌مند می‌شود، بعد از ایمان نیز همان تسلیم که بر اساس اختیار شکل گرفته است، همراه با تأکید و تأیید الهی در عمل ظهور نموده و جلوه‌گر می‌شود. در هنگام نافرمانی و عصیان نیز، در واقع، شخص از بنیاد ایمان که همان تسلیم است، به اختیار خویش دست می‌شوید و در نتیجه تأیید الهی از او سلب می‌گردد و عمل ناروا و ناشایست را به منصفه ظهور می‌رساند.

بدین ترتیب گناه به واسطه از بین بردن اساس ایمان، به اصل آن آسیب خواهد رسانید که در این زمینه احادیث بسیاری موجود است و همان‌طور که پیشتر گذشت در این احادیث آمده است که در هنگام تمرد و عصیان، روح ایمان از انسان معصیت‌کار سلب می‌گردد.^۲

۵- درجات ایمان

تسلیم اشخاص در برابر خدای متعال به یک اندازه نیست. زیرا افراد به تناسب ظرفیت روحی و اختیار خویش، با درجات خاصی، تسلیم خدا می‌شوند. از این رو ایمان افراد،

۱. برای نمونه رک: حجرات/۱۴، نساء/ ۱۳۶ و بحارالانوار ۳۰۹/۶۸-۲۲۵، باب الفرق بین الایمان و الاسلام، ۱۴۹/۶۹-۱۸، ان العمل جزء الایمان و ان الایمان مبنوت علی الجوارح.

۲. برای نمونه بنگرید به: بحارالانوار ۱۹/۶۹، ۱۷۸، ۱۹۸، و کافی ۲/۲۸۴-۲۸۰.

دارای درجات و منازل گوناگونی بوده و از تأیید الهی و روح ایمان نیز به میزان خاصی بهره‌مند می‌گردند. و از همین جاست که تعبد مؤمنان و رفتار دینی آنان، متفاوت است. بر این اساس، روایاتی که معانی متعددی برای ایمان بیان نموده‌اند، نه تنها تعارضی با هم ندارند، بلکه بیانگر مراتب مختلف ایمان می‌باشند. نکته‌ای که در این میان توجه بدان ضروری است، آن است که افراد همواره در درجه معینی از ایمان ثابت نمی‌مانند، بلکه در درجات مختلف در نوسان هستند. راز این مطلب آن است که اساس ایمان و روح تقوا، تسلیم انسان بر پایه‌ی آزاده و آزادی تکوینی می‌باشد و این آزادی پس از تسلیم نیز به قوت خود باقی است و شخص می‌تواند از تسلیم خویش برگردد؛ یا آن را تقویت کند و به درجه بالاتری از ایمان صعود نماید:

امام موسی کاظم عَلَيْهِ السَّلَام فرمود:

نَحْنُ نُؤَيِّدُ الرُّوحَ بِالطَّاعَةِ لِلَّهِ وَالْعَمَلِ لَهُ.^۱

ما روح ایمان را با اطاعت کردن خدا، تأیید می‌کنیم.^۲

۱. کافی ۲/ ۲۶۸.

۲. درباره‌ی مراتب ایمان، چگونگی و علل آن، آیات و روایت‌های زیادی در دست است که برای نمونه بنگرید به: انفال/ ۳، فتح/ ۵، براءت/ ۱۲۴ و ۱۲۵، مجادله/ ۱۲، احزاب/ ۲۲، بقره/ ۲۶۱، آل عمران/ ۱۷۳، واقعه/ ۱۰-۸، مدثر/ ۳۱ و بحارالانوار ۶۹/ ۱۵۴، باب درجات الایمان و حقايقه و ص ۱۷۵، باب السکینه و روح الایمان و زیاده و نقصانه.

روش استفاده از آیات و احادیث

در

خداشناسی فطری؛ و حَقَّانیت فطرت

در مباحثی که پیرامون معرفت فطری مطرح می‌شود، گاهی به آیات و روایات استناد می‌گردد؛ چنانکه در پاره‌ای موارد نیز، سؤال و جواب‌های عقلی طرح می‌شود. و از همین جا این سؤال به میان می‌آید که: آیا بحث فطرت و معرفت فطری، مقوله‌ای عقلی است یا نقلی و اصولاً معیار صحت و حقانیت معرفت فطری چیست؟

در پاسخ باید گفت: معیار صحت فطرت نه عقل است و نه نقل. و معرفت فطری شناختی عقلی یا تعبدی نیست. بلکه این معرفت، شناختی وجدانی است که با عنایت خود خدا محقق می‌شود و در حین وجدان، انسان قلباً و با تمام وجودش خالق خود را می‌شناسد و حقانیت او را می‌یابد. و بدین‌سان حجت قلبی که مستحکم‌ترین دلایل است به منصفه ظهور می‌رسد. انبیا و اولیای الهی و مبلغان دینی نیز از طریق تذکر و یادآوری، مخاطب خویش را به حالت وجدان نزدیک می‌کنند، ولی اصل وجدان و ظهور معرفت، صنع خداست. و لذا این نوع وجدان و شناخت را نباید با هیچیک از علوم بشری مقایسه نمود.

به طور معمول^۱ معرفت مفطور، هنگامی در اثر تذکر دیگران بروز می‌یابد که سه عامل زیر دست به دست هم دهند:

۱- تذکر دهنده خود نسبت به آن معرفت غافل نباشد.

۱. چون معرفت خدا به دست اوست، ممکن است با فقدان شرایط مذکور نیز انسان متوجه خدا شود، چنانکه در حالت‌های خاص نظیر گرفتاریهای سخت، آدمی علی‌رغم میل خود، به خدا متوجه می‌شود.

۲- انسان در وضعیت روحی و اخلاقی مطلوب و مثبتی بوده و حجاب‌های اخلاقی در میان نباشد.

۳- موانع ذهنی و فکری نیز سد راه نشود.

نقش انبیاء تأمین عامل اول است؛ غایت اخلاق ایجاد تعالی روحی و قلبی است، و احتجاج و جدال احسن، موانع فکری را از میان برمی‌دارد.

بنابراین، معرفت فطری نوعی وجدان قلبی است که برتر از تمام شناخته‌های بشری اعم از شناخته‌های عقلی و غیرعقلی است و حجیت خود را در درون خود دارد و برای اثبات حقانیت آن محتاج برهان خارجی نیستیم. البته چنانکه گفته شد اثبات خدا از راه‌های عقلی ممکن است، اما سخن بر سر این است که فطرت محتاج اثبات عقلی نیست، بلکه در مرحله‌ای فراتر، حقیقت را بر انسان مکشوف می‌سازد و رمز ایمان مؤمنان را باید در این ناحیه جست‌وجو کرده و دریافت.

با این همه، دست انسان در قبول معرفت باز است و لذا می‌تواند آن را نپذیرد و سپس در مرتبه ذهن به وسوسه پردازد و این توانایی لازمه حریت و اختیار انسان است. و اختیار نیز به نوبه خود از آن رو است که دنیای کنونی گذرگاه امتحان و آزمایش الهی است.

و اما استناد و تمسک به ادله نقلی نیز جهات مختلفی دارد. از جمله اینکه آیات و روایات مهمترین مذکرات هستند و با بهترین شیوه قلب انسان را آماده تجلی معرفت خدا می‌سازند و یکی از وجوه اعجاز قرآن نیز همین است.

امیرالمؤمنین علیه السلام درباره قرآن می‌فرماید:

فَتَجَلَّى لَهُمْ فِي كِتَابِهِ^۱

خدای متعال در کتابش (قرآن) بر بندگان تجلی کرده است.

و در زیارت جامعه درباره معصومین علیهم السلام می‌خوانیم: اَلْسَّلَامُ عَلٰی مَحَالِّ مَعْرِفَةِ اللهِ...

إِلَى اللَّهِ تَدْعُونَ وَ عَلَيْهِ تَدْتُّونَ.^۲

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷، ص ۲۰۴.

۲. عیون الخبار الرضا علیه السلام ۲ / ۲۷۳ و ۲۷۴.

جهت دیگر استناد به نقل این است که نشان دهیم مطالب گفته شده، برگرفته از اسلام بوده و بیانگر روش خداشناسی دینی و شیوه انبیای الهی در دعوت مردم به سوی خداست. اساساً هرگونه بحث، اعم از عقلی و نقلی و وجدانی، اگر بخواهد به دین نسبت داده شود باید بدون تحمیل و تأویل، به نصوص و ظواهر دینی مستند شود.^۱

دلیل دیگر استفاده از آیات و روایات در این کتاب، آن است که برخی مباحث نظیر وجود عوالم پیشین، در محدوده «غیوب» است و دست عقل و وجدان از اینگونه مباحث کوتاه است. همه مباحثی که در محدوده غیوب جای دارند، تبعدی هستند و معیار صحت آنها نقل است.

خلاصه اینکه استناد به نقل را در سه محور می‌توان دسته‌بندی کرد:

الف- در مقام تبیین، مواضع و سخنان هر دین و مکتب باید مستند به ادله درونی باشد.

ب- در معارف اصولی و بنیادین معمولاً آیات و روایات جنبه تذکری دارند، اعم از اینکه در این موارد بتوان دلایل عقلی را نیز اقامه کرد یا نتوان این کار را انجام داد.

ج- در معارف تفصیلی، معمولاً نقل جنبه تبعدی دارد. البته اگر در محدوده غیوب باشیم، تبعد به نقل راه انحصاری است و الا می‌توان دلیل عقلی نیز ارائه کرد.

و اما طرح اشکالات عقلی و پاسخ‌گویی به آنها و احتجاج و استدلال در زمینه فطرت نیز دلایل متعددی دارد. یکی از دلایل آن است که در مورد هر اشکال، باید با زبان همان اشکال پاسخ مناسب را فراهم نمود. ممکن است مطلبی فی نفسه عقلی نباشد، اما در معرض اشکالات عقلی قرار گیرد تا غیر ممکن بودن آن اثبات شود. در اینجا باید با احتجاج عقلی ممکن بودن آن مطلب را نشان داد و موانع ذهنی را برطرف

۱. در مورد متشابهات نیز باید سکوت کرده و آنها را به محکمت باز گردانید.

کرد. بسیاری از امور دینی از این قبیل است و شأن اصلی متکلم و دانشمند دینی در این موضع دفاع عقلانی از امور دینی است.^۱

همچنین گاهی مطلبی غیرعقلی تا حدی قابل تنزیل و ارجاع به رتبه ذهن و عقل است و می‌توان با زبان عقلی گزارشی از آن تهیه و ارائه نمود. چنانکه معرفت فطری را نیز همان‌گونه که دیدیم، می‌توان با بحث «خروج از حدّین» (تعطیل و تشبیه) بیان کرد. البته این مورد، گزارش عقل از یافت فطری است نه بحث استدلالی.

۱. می‌توان کارهای متکلمان در دفاع از عقاید دینی را در ۶ مرحله تقسیم و بیان کرد: «استنباط»، «توضیح»، «تنظیم»، «اثبات»، «رد شبهات وارد شده بر دین» و «رد عقاید و نظریات ضد دینی».

در مرحله «استنباط»، عقاید دینی از منابع آن: قرآن، احادیث و عقل، استخراج می‌شود. در مقام «توضیح»، متکلم به ایضاح مفاهیم اعتقادی مانند «رؤیت خدا»، «وحدانیت خدا»، «شفاعت» و «غیبت» می‌پردازد. در مرحله بعد، مطالب دینی در قالب‌هایی که در علوم بشری رایج است وارد می‌شود. متکلم در این مرحله و مرحله قبل به دلیل ضرورتی که در احتجاج و دفاع از دین احساس می‌کند، معارف دینی را تنزل داده و آن‌ها را با زبان و نظم بشری توضیح می‌دهد. در قسمت «اثبات» مسائلی که قابل اثبات عقلی هستند به شیوه عقلی به اثبات می‌رسد و اگر فراتر از اثبات و فهم عقل باشند، معقولیت و مخالف نبودن آن‌ها با عقل، نشان داده می‌شود. این کار معمولاً به وسیله «رد شبهات» عقلی که نسبت به عقاید دینی طرح شده، انجام می‌پذیرد. مرحله آخر یعنی رد عقاید ضد دینی نیز مانند مرحله قبل غالباً به‌عنوان مقدمه‌ای برای نشان دادن معقولیت عقاید دینی و یا اثبات آن‌ها، انجام می‌پذیرد.

لازم به ذکر است که متکلمان در مرحله «اثبات» با دو دسته مردم مواجه بودند: دسته اول غیر مسلمین بودند که در مواجهه با آن‌ها عمدتاً از دلایل عقلی استفاده می‌شد و دسته دوم مسلمانان بودند که در مورد آن‌ها، اکثراً ادله نقلی به کار می‌رفت. بر اساس ملاحظات بالا بود که «کلام عقلی» و «کلام نقلی» متولد گشت.

معرفت عدل

معرفت عدل خدا

مقدمه

۱. عدل از مهم‌ترین اوصاف خداست، تا جایی که در کنار توحید که زیربنای جهان‌بینی اسلامی است، قرار گرفته و در کلام امامیه و نیز معتزله به عنوان یکی از اصول پنجگانه اعتقادی مطرح می‌شود. در احادیث نیز عدل در کنار توحید به عنوان یکی از پایه‌های دین مطرح شده است. از امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده که فرمودند:

«إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ»^۱

این نکته اهمیت فوق‌العاده عدل و نقش بنیادین آن را در منظومه معارف اسلامی نشان می‌دهد. بسیاری از عقاید اسلامی زیرمجموعه عدل الهی است، به طوری که بسیاری از آموزه‌های اعتقادی، حتی آموزه‌های بنیادی همچون نبوت و امامت و معاد و نیز آموزه‌های عملی و اخلاقی دین بدون قبول اصل عدل، قابل توجیه نخواهد بود.^۲ از همین روست که سید مرتضی درباره‌ی اصول دین می‌گوید:

فمن أراد الاجمال اقتصر على أصلين: التوحيد و العدل. فالنبوة و الامامة التي هي واجبة عندنا و من كبار الاصول، و هما داخلان في أبواب العدل.^۳

۲. مفهوم عدالت وقتی مطرح می‌شود که موجوداتی دارای علم و اختیار در تعامل با یکدیگر قرار گیرند، تعاملی که می‌تواند مثبت یا منفی تلقی شود. عدالت و در مقابل آن ظلم و جور، دوگونه تعامل مثبت و منفی است که در میان انسان‌ها مصداق پیدا می‌کند.

۱. صدوق، معانی الاخبار، ص ۱۱.

۲. در متن کتاب این مطلب به اثبات خواهد رسید.

۳. رسائل الشریف المرتضی ۱: ۱۶۶.

ادعای متکلمان در بحث از عدل خدا این است که تعامل خدا با انسان‌ها از نوع عدالت است نه ظلم.

بیشتر مباحثی که در کتاب‌های کلامی درباره‌ی عدل الهی مطرح می‌شود مربوط به مصادیق عدل است. در واقع متکلمان در بحث عدل به شبهاتی پاسخ می‌دهند که درباره‌ی عدل الهی مطرح است. مباحثی از قبیل جبر و اختیار، قضا و قدر، شرور و سعادت و شقاوت، مطالبی هستند که براساس تقریری نادرست از آن‌ها، خداوند متهم به ظلم می‌شود و متکلم درصدد تصحیح این تقریر و عرضه تقریری هماهنگ با عدالت خداست.

جالب است بدانیم که در قرآن کریم ۴۲ بار درباره‌ی عدالت خدا سخن رفته، که از این میان، ۴۱ آیه ظلم را از خداوند نفی کرده و تنها در یک مورد کلام خدا با عنوان عدل توصیف شده است:

«وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا»^۱

«و کلام پروردگارت با صدق و عدل تمام و کامل شد»

شاید دلیل اصلی مطلب بالا این باشد که معمولاً در بحث از عدالت خدا مسئله اصلی پاسخ به شبهاتی است که ظلم را بر خدا اثبات می‌کنند. از این رو، خداوند درصدد ردّ این شبهات و در واقع ردّ اتهام ظلم از خود است.

دلیل دیگر می‌تواند این باشد که در بحث عدل الهی ردّ ظلم مهم است نه اثبات عدل، زیرا افعال خدا تنها از نوع عدالت نیست، بلکه اکثر آن‌ها از نوع فضل است و در طبقه فضل و احسان قرار می‌گیرد.^۲

۳. تقسیم افعال به سه دسته عدل و ظلم و فضل که از آیات و احادیث استنباط شده و با مبانی عقلی هماهنگ است، زیربنای بسیاری از پاسخ‌های کتاب حاضر به شبهات مربوط به عدل خداست. برای مثال در مورد شبهه شرور، اکثر متکلمان از نظریه‌ی عوض استفاده می‌کنند و برآنند که شروری که نتیجه اعمال زشت انسان نیست توسط

۱. انعام (۶): ۱۱۵.

۲. برخی احتمال داده‌اند که ترک استعمال واژه عدل در مورد خداوند، به این جهت است که عدل در لغت عرب، گاه مفهوم شرک را می‌رساند. پیام قرآن ۴: ۴۰۳.

خداوند، جبران خواهد شد. فیلسوفان نیز اساساً جهان موجود را تنها جهان ممکن می‌دانند که به اقتضای ذات الهی از او صادر شده است. از این رو به طور پیشین معتقدند که: اولاً شرور عدمی است، چون از خیر محض تنها خیر صادر می‌شود. ثانیاً حتی اگر شرور وجودی باشد، بهتر از جهان موجود، جهانی قابل تصور نیست. در نتیجه، جهان موجود در مجموع، جهانی خوب، بلکه بهترین جهان ممکن است.

در فصل نخست کتاب براساس تعریفی درباره‌ی عدل، افعال در سه طبقه‌ی عدل و ظلم و فضل قرار می‌گیرند. بر آن مبنا، در بحث از شرور خواهیم گفت که شرور، یا در طبقه‌ی عدل قرار می‌گیرند یا در طبقه‌ی فضل، و نیازی به طرح نظریه عوض نیست. همچنین خداوند می‌توانست جهان دیگری غیر از جهان موجود بیافریند که در آن، برخی شرور این جهان وجود نداشته باشد.

۴. این کتاب می‌کوشد که مباحث مختلف عدل را براساس آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت علیهم السلام مطرح کند و نشان دهد که معارف کتاب و سنت، عقلی‌ترین و وجدانی‌ترین دیدگاه‌ها در مباحث مربوط به عدل خداست.

نگارنده بر آن است که قرار دادن عقل در کنار وحی یا دین یا نقل، و در نتیجه تعبیری چون «عقل و وحی» و «عقل و دین» و «عقل و نقل» تعبیری ناراست و ممکن است مورد سوءبرداشت قرار گیرد، چرا که معارف دین معارفی عقلانی است و عقل، درستی بسیاری از این معارف را، قبل از بیان دین یا پس از آن درک می‌کند، عقل، تنها آن بخش از معارف دینی را درک نمی‌کند که تحت عنوان غیوب قرار می‌گیرند و امور تعبّدی نامیده می‌شوند. همین آموزه‌ها هم، از جهتی عقلی هستند، زیرا وقتی آدمی با عقل، خدا و پیامبر او را اثبات کرد، همان عقل حکم می‌کند که سخنان تعبّدی خدا و پیامبر درست است و باید آن‌ها را واقعی دانست و به آن‌ها معتقد شد. بنابراین پذیرش امور تعبّدی هم عقلی است.

اگر بخواهیم کمی مسامحه کنیم و نکته‌ی اخیر را کنار بگذاریم، می‌توانیم امور عقلی را در کنار امور تعبّدی قرار دهیم و معارف اعتقادی را به دو دسته معارف عقلی و معارف تعبّدی تقسیم کنیم، اما باید به دو نکته در کنار این تقسیم توجه شود. نکته‌ی نخست آن که معارف عقلی شامل همه معارف غیر تعبّدی و حیانی و نقلی نیز می‌شود.

نکته‌ی دوم این است که آموزه‌های تعبّدی را عقل، مستقیماً درک نمی‌کند. اما عقل چون حجیت و درستی سخن گوینده آن‌ها را اثبات کرده، عقلاً باید آن‌ها را پذیرفت.

۵. قضاوت درباره‌ی کتاب حاضر را به خوانندگان و محققان ارجمند وا می‌گذارم و از آنان می‌خواهم تا پیشنهادها و انتقادهای خود را از طریق ناشر محترم در اختیار بنده قرار دهند تا مورد استفاده قرار گیرد. همچنین از همه‌ی کسانی که به‌نحوی در تألیف و نشر کتاب مؤثر بوده‌اند تشکر می‌کنم. از پدر و مادر و همسر و اساتید خویش و دوستانی که با مطالعه کتاب تذکرات سودمندی را ارائه کردند و نیز از ناشر محترم و دانشور که بدون تشویق‌ها و پیگیری‌های ایشان کار به سامان نمی‌رسید و نیز ویراستار محقق، کمال تشکر و سپاسگزاری را دارم.

رضا برنجکار

قم - ۲۴ مهر ۱۳۸۵ مطابق با ۲۲ ماه رمضان ۱۴۲۷

فصل اول: مفهوم عدل خدا

برای عدل در لغت و اصطلاح، معانی متعددی بیان شده است که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. رایج‌ترین معنای عدل - که بیش از دیگر معانی به ذهن متبادر می‌شود و در مباحث مربوط به عدل، بیشتر همین معنی قصد می‌شود^۱ - مراعات حقوق افراد یا «اعطاء کل ذی حق حَقَّهُ» است. در مقابل این معنای عدل، ظلم و جور قرار دارد که به معنای پایمال کردن حقوق دیگران و تجاوز و تصرف در آن‌هاست. شیخ مفید می‌گوید:

«عدل، جزا دادن در مقابل عمل به مقدار استحقاق است و ظلم، منع حقوق می‌باشد. خدای متعال، عادل، کریم، جواد، متفضل و رحیم است و پاداش اعمال و جبران درد و رنج‌ها را ضمانت کرده است. البتّه جز این‌ها تفضل را نیز، از باب بخشش اضافی وعده داده است.»^۲

این معنا در جایی صادق است که حقی در میان باشد، آن هم حق تشریحی که با عقل عملی قابل درک است، نه حق تکوینی که مربوط به عقل نظری است. اگر از حق معنای دوم قصد شود، تعریف مذکور به تعریف برخی فیلسوفان باز می‌گردد که عدل را «رعایت استحقاق در افاضه‌ی وجود و دادن کمالات به اندازه‌ی استعداد ماهیت و عین ثابت» می‌دانند.^۳

۱. بنگرید به: مکارم شیرازی، اصول عقاید: ۸۲.

۲. مفید، تصحیح الاعتقاد: ۸۳، بنگرید به: ترتیب کتاب العین ۲: ۱۱۵۴، لسان العرب ۹: ۸۳.

۳. بنگرید به: مطهری، عدل الهی: ۵۰، سبزواری، شرح الاسماء: ۱۷۲.

بر اساس تعریف اول، اگر حقی در میان باشد و شخص، آن حق را رعایت کند، عدل تحقق یافته است و اگر حق مراعات نشود ظلم واقع شده است. اما اگر حقی در میان نباشد و با وجود این، شخص خیری به دیگری برساند، در این جا جود و فضل، تحقق یافته است. براساس این تعریف، افعال، تحت سه عنوان عدل و ظلم و فضل قرار می‌گیرند.

تقسیم افعال به سه قسم، تقسیمی عقلی است که دایر مدار بین نفی و اثبات است، زیرا در تعامل دو نفر با هم یا حقی در میان هست و یا چنین نیست. در صورت نخست که شخص حقی بر دیگری دارد، یا حق او ادا می‌شود که این کار، عدل نامیده می‌شود و یا حق او ادا نمی‌شود که در این صورت، ظلم تحقق یافته است. در صورت دوم نیز یا شخصی که حقی به گردنش نیست، به دیگری خیری می‌رساند یا چنین نمی‌کند. در صورت اول فضل و احسان تحقق یافته است و در صورت دوم عدالت. براساس این تقسیم عقلی، افعال به چهار قسم تقسیم می‌شوند که دو قسم آن تحت عدل، یک قسم تحت ظلم و یک قسم دیگر تحت فضل قرار می‌گیرد.

تقسیم سه گانه‌ی افعال، گذشته از عقلی بودن، مبنای قرآنی و حدیثی نیز دارد. در قرآن کریم آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»^۱

«خداوند به عدل و احسان امر می‌کند.»

در این آیه افعال مثبت و مورد امر الهی به دو قسم عدل و احسان تقسیم شده است. مقصود از احسان تفضل است، چنان که در احادیث به این مطلب تصریح شده است.^۲

«إِلَهِي إِنَّ عَفْوَتَ فَبِفَضْلِكَ، وَإِنْ عَذَّبْتَ فَبِعَدْلِكَ.»^۳

«خدایا! اگر ببخشی، با فضل خود عمل کرده‌ای، و اگر کیفر دهی با عدل خود عمل کرده‌ای.»

۱ النحل: ۹۰.

۲ نهج البلاغه: حکمت ۲۳۱.

۳ البلد الامین: ۳۱۷.

«اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاحْمِلْنِي بِكَرَمِكَ عَلَى التَّفَضُّلِ، وَلَا تَحْمِلْنِي بِعَدْلِكَ عَلَى الْأَسْتِحْقَاقِ.»^۱

«خدایا! بر محمد و آل او درود فرست و با کرم خود با من به فضل رفتار کن، و با عدل خود با من به استحقاق رفتار مکن.»

در برخی احادیث تصریح شده که عدل برای اقامه‌ی حق است:

«إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْخَلْقِ وَنَصَبَهُ لِإِقَامَةِ الْحَقِّ»^۲

«عدل، ترازوی خدای سبحان است که در میان آفریدگان نهاده و برای برپایی حق، آن را نصب کرده است.»

«أَعْدَلَ الْخَلْقِ أَقْضَاهُمْ بِالْحَقِّ.»^۳

«عادل‌ترین آفریدگان کسی است که بیش از همه به حق حکم می‌کند.»

بدین سان معنای رایج عدل در عرف عام و نیز آیات و احادیث، معنای مذکور است، هر چند ممکن است گاهی به معنایی عام‌تر به کار رود.

۲. معنای دیگر عدل «وضع کلّ شیء فی موضعه» است. شهید مطهری با عنوان موزون بودن و تناسب و تعادل از این تعریف یاد کرده‌اند.^۴ این معنا، عام‌ترین معنای عدل است و تمام صفات فعلی خدا را شامل می‌شود، خواه صفاتی که به جنبه‌ی تکوینی و وجودی مثل خالق و حکیم اشاره دارد، خواه صفاتی که به جنبه‌ی ارزشی و اخلاقی دلالت می‌کند، مثل صادق و کریم.

یکی از اشکالات تعریف بالا این است که براساس آن، افعال به دو قسم عادلانه و ظالمانه تقسیم می‌شود و جایی برای فضل و احسان باقی نمی‌ماند. زیرا اگر فعل در موضع خود باشد، عدل خواهد بود و اگر در موضع خود نباشد ظلم خواهد بود. برای مثال اگر شخص میز کارش را در جای مناسبی از اتاق قرار دهد یا آن را در جای مناسب سفره قرار دهد که دست همه به آن برسد، عملش مصداق عدل خواهد بود،

۱. صحیفه سجادیه: ۵۸، دعاء ۱۳.

۲. غرر الحکم: ح ۳۴۶۴.

۳. همان: ح ۳۰۱۴.

۴. عدل الهی: ۴۶.

وگر نه غیر عادلانه و ظالمانه خواهد بود. در حالی که قبلاً گفته شد که از لحاظ عقلی و با نظر به متون اسلامی فعل به سه قسم تقسیم می‌شود. اشکال دیگر تعریف یاد شده، این است که عدل و ظلم به جنبه‌ی تشریحی و ارزشی افعال اشاره دارد و مردم کسی را که آب را در جای مناسب سفره قرار ندهد، ظالم نمی‌شناسند، بلکه فعل او را غیر حکیمانه می‌دانند. در واقع این تعریف، تعریف حکمت است نه عدل.

شهید مطهری در نقد این تعریف و نارسا بودن آن برای اثبات عدل الهی می‌نویسد: «بحث عدل به معنای تناسب، در مقابل بی‌تناسبی، از نظر کل و مجموع نظام عالم است. ولی بحث عدل، در مقابل ظلم، از نظر هر فرد و هر جزء مجزا از اجزاء دیگر است. در عدل به مفهوم اول، مصلحت کل مطرح است و در عدل به مفهوم دوم مسئله حق فرد مطرح است. لهذا اشکال کننده برمی‌گردد و می‌گوید: من منکر اصل تناسب در کل جهان نیستم، ولی می‌گویم رعایت این تناسب خواه‌ناخواه مستلزم برخی تبعیض‌ها می‌گردد، آن تبعیض‌ها از نظر کل رواست و از نظر جزء نارواست.»^۱

البته باید به این نکته توجه داشت که عدالت به معنای «دادن حق هر کس به خودش»، مصداقی از حکمت و قرار دادن هر چیز در جای خودش است. و جای مناسب حق این است که آن را به دارنده‌ی حق بدهیم. از امام علی علیه السلام درباره‌ی جود و عدل نقل شده که فرمودند: «العدلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَ الْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا»^۲.

این حدیث، ناظر به همین مطلب است. در این حدیث امام علی علیه السلام در مورد سیاست و تدبیر عمومی، عدالت را بهتر از جود می‌دانند، هر چند ممکن است در مسائل شخصی جود بهتر از عدل باشد. عدل، بهتر است. زیرا که هر چیزی را در جای خود می‌گذارد و حاکم بر اساس حقوق افراد جامعه با آنها تعامل می‌کند، در حالی که در جود، ملاک و محور، حقوق افراد نیست. و از آنجا که بیت‌المال محدود است و همه‌ی افراد جامعه در آن سهم دارند، تقسیم آن باید براساس حقوقی انجام پذیرد که قانون

۱. عدل الهی: ۴۷.

۲. شرح جمل العلم و العمل: ۸۳.

مشخص می‌کند و بدون چنین میزانی، که به هرج و مرج و در نهایت، تبعیض و تزییع حقوق برخی افراد جامعه می‌انجامد.

بنابراین یکی از ویژگی‌های عدالت این است که هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد، نه این که تعریف عدالت، قرار دادن هر چیز در جای خود باشد. اگر مقصود حضرت تعریف عدل بود، باید می‌فرمودند: «العدلُ وَضْعُ الْأُمُورِ مَوَاضِعَهَا».

۳. متکلمان امامیه و نیز معتزله، معنایی گسترده‌تر از معنای اول ولی خاص‌تر از معنای دوم را برای عدل الهی اصطلاح کرده‌اند. آنان صفت عدل را جامع‌ترین صفت فعلی ارزشی در نظر می‌گیرند که همه‌ی صفات ارزشی و مثبت را شامل می‌شود. سید مرتضی می‌گوید: سخن درباره‌ی عدل، سخن درباره‌ی تنزیه خداوند از ارتکاب کار زشت و ترک کار واجب است.^۱ شیخ طوسی می‌نویسد: سخن در عدل، سخن در این است که همه‌ی کارهای خدا نیکوست.^۲ قاضی عبدالجبار معتزلی پس از آن که عدل را در لغت به معنای «توفیر حق الغیر و استیفاء الحق منه» (یعنی همان معنای اول) می‌داند، در ادامه می‌گوید:

«و اما فی الاصطلاح، فإذا قیل أنه تعالی عدل، فالمراد به أن أفعاله کلّها حسنة و أنه

لا یفعل القبیح و لا یخلّ بما هو واجب علیه.»^۳

در این اصطلاح، افعال به دو قسم مثبت و منفی یا حسن و قبیح تقسیم می‌شود و قسم اول عادلانه و قسم دوم ظالمانه در نظر گرفته می‌شود. براساس این اصطلاح، عدل، شامل عدل به معنای اول و فضل می‌گردد.

به نظر می‌رسد متکلمان در این اصطلاح درصدد تعریف عدل و ظلم نیستند، بلکه مقصود آن‌ها انعقاد فصلی در کتاب‌های کلامی بوده است که در آن نسبت دادن کارهای قبیح و ظالمانه به خداوند، همچون مجبور کردن انسان‌ها، تکلیف بما لایطاق و قضا و قدر جبری، مورد نقد و ردّ قرار گیرد. جالب این جاست که در کتاب‌های متقدم کلامی،

۱. شرح جمل العلم و العمل: ۸۳.

۲. تمهید الاصول: ۹۷.

۳. شرح الاصول الخمسه: ۱۳۱.

این فصل تحت عنوان «فی افعاله»^۱ قرار می‌گرفت و بعدها به جای این واژه، واژه‌ی عدل نهاده شد.

دو حدیث درباره‌ی عدل وجود دارد که به نظر می‌رسد بیانگر تعریف متکلمان است. در یکی از این احادیث نقل شده است که وقتی از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره‌ی معنی توحید و عدل پرسیدند، حضرت در پاسخ فرمود:

«التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ»^۲

توضیح قسمت اول حدیث در بحث از توحید گذشت. در قسمت دوم حدیث، عدل به معنای متهم نکردن خدا به افعال قبیح و زشت معرفی شده است. در حدیث دیگر امام صادق علیه السلام توحید و عدل را اساس دین شناساندند، سپس فرمودند:

«وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَا مَكَانَ عَلَيْهِ»^۳

در این حدیث نیز عدل به این معناست که افعالی را که آدمی با انجام آن‌ها مورد ملامت قرار می‌گیرد، به خدا نسبت ندهیم. این افعال همان افعال قبیح هستند. بنابراین عدل، نسبت ندادن فعل قبیح به خداست.

این تعریف با تعریف رایج عدل یعنی تجاوز نکردن به حقوق دیگران سازگار است. توضیح این مطلب در بحث ارتباط عدل با اختیار انسان خواهد آمد.

۴. برخی فیلسوفان عدل الهی را به این صورت تعریف می‌کنند. «رعایت استحقاق‌ها در افاضه‌ی وجود، و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد»^۴

در این تعریف، عدل الهی به‌عنوان صفتی تکوینی معرفی شده که ناظر به نحوه‌ی خلقت جهان است نه به‌عنوان صفتی ارزشی. در نظر برخی، عدل الهی به‌عنوان صفتی ارزشی است، چرا که آنان حسن و قبح عقلی را به‌عنوان ملاکی برای ارزش داوری درباره‌ی افعال انسان می‌دانند نه خداوند. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

۱. بنگرید به: کشف المراد: ص ۳۰۲.

۲. نهج البلاغه: حکمت ۴۷۰.

۳. معانی الأخبار: ۱۱.

۴. عدل الهی: ۵۰.

«حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می‌شمارند، اما محدوده‌ی این مفاهیم را حوزه‌ی زندگی بشری می‌دانند و بس. از نظر حکمای الهی مفاهیم حسن و قبح در ساحت کبریائی به‌عنوان مقیاس و معیار راه ندارند و افعال ذات باری را با این معیارها و مقیاس‌ها که صددرصد بشری است نمی‌توان تفسیر کرد. از نظر حکما خداوند عادل است، ولی نه بدان جهت که عدالت نیک است و اراده‌ی الهی همواره بر این است که کارهای نیک را انجام دهد نه کارهای بد را.»^۱

اشکال تعریف مذکور و مبنای آن- یعنی انکار حسن و قبح عقلی در افعال خدا- این است که قاعده‌ی حسن و قبح، قاعده‌ای عقلی است و قاعده‌ی عقلی تخصیص بردار نیست. اگر به فرض محال، خداوند تکلیف بمالا یطاق کند، عقل، این کار را ظالمانه و قبیح می‌داند. در نتیجه، از آن جا که عقل، صفت عدالت را برای خدا اثبات می‌کند، صدور تکلیف بمالا یطاق از خداوند را محال خواهد دانست.

۵. به عقیده‌ی متکلمان اشعری مذهب، هر فعلی که خداوند انجام دهد همان عدل است. فخر رازی می‌نویسد:

«مشایخ ما گفته‌اند: عدل الهی این است که خدا می‌تواند هر چه بخواهد انجام دهد و حکمتش درباره‌ی بندگان جاری می‌شود.»^۲

عبدالقاهر بغدادی می‌گوید:

«برخی از اصحاب ما اشاعره معتقدند عدل الهی همان افعالی است که خداوند انجام می‌دهد. به نظر آنان، عدل در مورد افعال انسان‌ها، اعمالی است که بر طبق دستور خدا باشد یا با نهی تطبیق نکند، و ظلم و جور عملی است که با نهی خدا موافقت دارد.»^۳

بنابراین- به نظر آنان- صفت عدل، از افعال و دستورات خدا انتزاع می‌شود، و هر کاری که خدا انجام دهد یا بدان امر کند عدل است. بر این اساس، عدل میزان و ملاکی برای قضاوت درباره‌ی افعال خدا نیست و براساس عدل نمی‌توان حکم کرد که چون

۱. همان: ۴۳.

۲. شرح اسماء الله الحسنی: ۲۴۵.

۳. اصول الدین: ۱۳۱.

فعل خاصی مثل تکلیف بما لا یطاق، ظلم است، خدا آن کار را انجام نخواهد داد، بلکه باید ببینیم خدا چه کارهایی انجام می‌دهد تا پس از آن حکم کنیم که عدل چیست. این تفسیر از عدل، بی‌خاصیت کردن بحث عدل و در واقع انکار آن است. از همین رو مخالفان اشاعره یعنی امامیه و معتزله، عدلیه نام گرفتند.

دلیل چنین تفسیری از عدل، انکار حسن و قبح عقلی است. زیرا تنها براساس حسن و قبح عقلی است، که عقل حکم می‌کند که برخی افعال، حَسَن و عادلانه است و برخی افعال، قبیح و ظالمانه. از آن جا که حسن و قبح عقلی، امری وجدانی است، نظریه اشاعره غیرقابل قبول است. ارتباط عدل با حسن و قبح عقلی در ادامه، بحث خواهد شد.

گاه اشاعره استدلالی نیز برای نظریه خود مطرح کرده‌اند، به این صورت که ظلم به معنای تصرف در ملک دیگران است و چون همه‌ی موجودات ملک خدایند، پس هر کاری خدا انجام دهد، تصرف در ملک خویش بوده و عین عدل است.

فخر رازی می‌نویسد:

«ظلم یعنی تصرف در ملک غیر.»^۱

و شهرستانی می‌گوید:

«به عقیده‌ی اهل سنت، خداوند در کارهایش عادل است، به این معنا که در مملکت و دارایی خویش تصرف می‌کند و هر چه بخواهد انجام می‌دهد. بنابراین، عدل یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش، و این همان تصرف در ملک براساس مشیت و علم است، ظلم برخلاف این مطلب است. پس درباره‌ی خدا، ظلم و ستم در حکم و تصرف، تصور نمی‌رود.»^۲

این استدلال نیز براساس حسن و قبح عقلی نادرست است، زیرا هر چند جهان ملک خداست، اما کارهایی مثل تکلیف بما لا یطاق و مجبور کردن انسان‌ها و مجازات آن‌ها، خواه در ملک خود، خواه در ملک غیر، عقلاً قبیح و ظلم است.

۱. القضا و القدر: ۲۷.

۲. الملل و النحل: ۱: ۴۲.

خلاصه‌ی فصل اوّل

در این فصل، به تعریف‌های مختلف عدل، اشاره شد:

- ۱- مراعات حقوق افراد
 - ۲- قرار دادن هر شیء در جایگاه خود آن
 - ۳- نیکو دانستن افعال الهی
 - ۴- رعایت استحقاق در افاضه‌ی وجود
 - ۵- عدل یعنی هر کاری که خدا انجام دهد.
- پس از نقد و بررسی این تعاریف، به این جا رسیدیم که افعال به سه نوع تقسیم می‌شود: ظلم، عدل و فضل. از این میان، احکام الهی در طبقه‌ی عدل یا فضل قرار می‌گیرند.
- از میان تعاریف بالا تعریف اوّل، هم با این تقسیم سازگار است و هم با اصل حسن و قبح عقلی.

فصل دوم: حُسن و قُبْح عقلی و ارتباط آن با عدل خدا

وقتی سخن از عادلانه و یا ظالمانه بودن عملی می‌کنیم، در واقع به ذات فعل، صفتی را نسبت می‌دهیم. این مطلب فرع بر این است که ذات افعال، قطع نظر از قرارداد و اعتبار، دارای صفت نیکوی عدل یا صفت زشت ظلم باشد و از سوی دیگر عقل انسان نیز بتواند این صفات ذاتی را درک کند. این مطلب همان است که تحت عنوان حسن و قبح عقلی، مطرح می‌شود. بدین‌سان، اعتقاد به حسن و قبح عقلی پایه‌ی اعتقاد به عدل الهی است.

در مقابل این دیدگاه، متکلمان اشعری قرار دارند که به حسن و قبح شرعی معتقدند. آن‌ها نه تنها عقل را عاجز از درک حسن و قبح می‌دانند، بلکه اصولاً حسن و قبح واقعی افعال را انکار می‌کنند. نویسنده‌ی کتاب شرح موافق در این مورد می‌نویسد: «در نزد ما [اشاعره] قبیح آن است که مورد نهی تحریمی یا تنزیهی واقع شده و حَسَن آن است که از آن نهی نشده باشد، مثل واجب و مستحب و مباح و مانند فعل خدا که همیشه حسن است. وی در توضیح محل نزاع برای حسن و قبح، سه معنا ذکر می‌کند:

۱. کمال و نقص. هنگامی که گفته می‌شود: «علم حسن است» و «جهل قبیح است»، حسن و قبح به همین معنا مراد است. اختلافی نیست که این معنا از حسن و قبح برای صفات، فی نفسه ثابت است و عقل آن را درک می‌کند و ارتباطی به شرع ندارد.

۲. ملایم و منافر بودن با غرض. در این معنا هر آنچه با غرض و مقصود موافق باشد، حَسَن است و هر چه با غرض مخالف باشد قبیح است و هر چه این‌گونه نباشد

نه حسن است و نه قبیح. از این دو معنا گاهی به «مصلحت» و «مفسده» نیز تعبیر می‌شود. در این معنا نیز حسن و قبح، امری عقلی است و بسته به اغراض و اعتبارات تغییر می‌یابد؛ مثلاً کشته شدن کسی در نظر دشمنان او مصلحت است و موافق غرض آن‌ها، اما نسبت به دوستانش مفسده است. بنابراین، حسن و قبح به این معنا، امری اضافی و نسبی است، نه حقیقی.

۳. استحقاق مدح و ذم. آنچه میان متکلمان موجب اختلاف شده است، در واقع همین معنای سوم است.^۱

بنابراین اختلاف عدلیه با اشاعره در بحث حسن و قبح، در این جاست که آیا افعال با قطع نظر از امر و نهی خدا، به گونه‌ای هستند که انجام دهنده‌ی آن‌ها مستحق مدح یا ذم باشد و عقل این استحقاق را درک بکند و فاعل فعلی را شایسته‌ی پاداش و فاعل فعل دیگر را شایسته‌ی کیفر بداند؟ پاسخ عدلیه به این پرسش‌ها مثبت است و پاسخ اشاعره، منفی.

مهم‌ترین دلیل عدلیه در مورد اثبات حسن و قبح عقلی، وجدان است. با رجوع به وجدان خویش درمی‌یابیم که اگر دستورات شریعت را کنار بگذاریم، باز درمی‌یابیم که ظلم و ناسپاسی بد است و عدل و سپاس خوب است. به این معنا که وقتی با انجام دهنده‌ی ظلم مواجه می‌شویم، او را مستحق مذمت و کیفر می‌دانیم. در واقع حسن و قبح عقلی امری بدیهی و ضروری و بی‌نیاز از اثبات است و با رجوع به وجدان و عقل، مطلب به روشنی ادراک می‌شود.

دیگر دلیل عدلیه این است که اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، شریعت قابل اثبات نیست تا به حسن و قبح شرعی معتقد شویم، چرا که عقل، براساس حسن و قبح عقلی حکم می‌کند که باید تسلیم خدا شویم و از شریعت پیامبر خدا پیروی کنیم. و اگر چنین ادراک یا حکمی وجود نداشته باشد اصل دین و شریعت نیز ثابت نمی‌شود. بنابراین اگر حسن قبح عقلی نباشد؛ حسن و قبح شرعی نیز منتفی می‌شود.^۲

۱. شرح المواقف ۸: ۱۸۱-۱۸۴.

۲. کشف المراد: ۴۱۸.

پیش فرض بسیاری از آیات قرآن، حسن و قبح عقلی است. برای مثال به چند آیه زیر توجه کنیم:

«هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَانُ»^۱

آیه بالا با استفهام تقریری است، می‌پرسد که «آیا پاداش نیکی چیزی جز نیکی است؟» خداوند پاسخ این سؤال را به وجدان مخاطبان و می‌گذارد اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، این پرسش بی‌وجه خواهد بود، زیرا مخاطبان در پاسخ خواهند گفت: ما نمی‌دانیم. در آیه‌ی دیگر آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»^۲

در این آیه خداوند به عدل و نیکی امر می‌کند. فرض آیه این است که مخاطبان، قطع نظر از شرع، معنای عدل و نیکی را می‌فهمند. و از این رو به عدل و احسانی که مردم می‌فهمند، امر می‌کند. خداوند در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

«فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ»^۳

در آیه‌ی بالا خدای متعال، به کسانی که سخنان مختلف را می‌شنوند و بهترین آن‌ها را انتخاب می‌کنند، بشارت می‌دهد و این افراد را صاحبان عقل معرفی می‌کند. براساس این آیه، عقل انسان می‌تواند سخنان مختلف را بررسی کند و بهترین سخنان را برگزیند. و این کار عقل، مورد تأیید و تأکید خداوند است. همچنین در آیه دیگر آمده است:

«وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۴

براساس این آیه کسانی که از عقل استفاده نمی‌کنند، به ناپاکی دچار می‌شوند و در مقابل، استفاده‌کنندگان از عقل، افراد پاکی خواهند بود. در کتاب‌های لغت، رجس به معنای نجاست ظاهری و باطنی آمده است. ابن اثیر می‌گوید:

الرجس: القدر، وقد يُعبرُّ به عن الحرامِ والفعلِ القبيحِ، والعذابِ، واللعنةِ، والكفر.^۱

۱. الرحمان: ۶۰.

۲. النحل: ۹۰.

۳. الزمر: ۱۷ و ۱۸.

۴. یونس: ۱۰۰.

در این آیه مقصود از رجس، ناپاکی معنوی یعنی افعال قبیح است. عقل انسان قبح کارهای بد را به انسان نشان می‌دهد و آدمی را از عمل به این کارها باز می‌دارد. از این رو، علم به اقتضای عقل، آدمی را به پاکی رهنمون می‌سازد و استفاده نکردن از عقل باعث ارتکاب کارهای زشت می‌گردد که در رأس آنها، کفر به خدا و نافرمانی از اوست.

«وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَّ لَعِبًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ»^۲

«هنگامی که به نماز فرا می‌خوانید، [کافران] آن را به مسخره و بازی می‌گیرند، این به‌خاطر آن است که آنها گروهی هستند که تعقل نمی‌کنند.»

این آیه، لازمه استفاده نکردن از عقل و گوش ندادن به راهنمایی و فرمان آن را با بحث ترک عبادت خدا و حتی مسخره کردن آن معرفی می‌کند. در نتیجه، استفاده از عقل و پیروی از راهنمایی آن باعث عبادت خدا خواهد بود. اگر عقل، خوبی عبادت خدا را درک نمی‌کرد، چگونه می‌توانست انسان را به آن رهنمون سازد؟ درست است که نوع عبادت را خداوند مشخص می‌کند، اما این عقل است که براساس درک حسن و قبح، اطاعت از انواع عباداتی را که دین مشخص کرده، واجب می‌داند. در نتیجه، استفاده از عقل باعث اطاعت از دستورات دین و انجام عبادات آن می‌گردد.

آیه زیر، یکی از اوصاف صاحبان خرد را، وفای به عهد الهی و پیمان نشکستن می‌داند:

«الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ»^۳

براساس این آیه، عقل انسان می‌فهمد که باید به عهد و پیمان وفا کرد و ترک آن کاری ناپسند و مورد نکوهش است. لذا آیه شریفه در مقام مدح کسانی که از عقل خویش بهره می‌گیرند، آن‌ها را عمل‌کنندگان به عهد و پیمان معرفی می‌کند.

۱. النهایة ۲: ۲۰۰.

۲. المائدة: ۵۸.

۳. الرعد: ۲۰.

با دقت در آیاتی که در مورد تعقل در قرآن ذکر شده است، روشن خواهد شد که بسیاری از آن‌ها بر حسن و قبح عقلی دلالت می‌کنند. در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌شود.

احادیث فراوانی درباره‌ی حسن و قبح عقلی و اعتبار آن در احادیث وجود دارد که به چند حدیث اشاره می‌شود.

امام صادق علیه السلام در مورد عقل می‌فرماید:

«إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَ مَبْدَأَهَا وَ قُوَّتَهَا وَ عِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِيَ، الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِحَلْقِهِ وَ نُورًا لَهُمْ. فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ... وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ.»^۱

در این حدیث، عقل، آغاز و نیرو و آبادانی همه کارها و روشنایی انسان‌ها و وسیله‌ی شناخت آفریدگار، و نیز ابزار شناخت کارهای خوب و بد معرفی شده است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد عقل می‌فرماید:

«يَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَ السُّنَّةَ وَ الْجَيِّدَ وَ الرَّدِيءَ. أَلَا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ.»^۲

این حدیث، عقل را مانند نوری روشن‌گر می‌داند و متعلق روشن‌گری عقل را فریضه و سنت و خوب و زشت معرفی می‌کند. فریضه یعنی افعالی که عقل آن‌ها را واجب می‌داند که مهم‌تر از همه عمل به عدل و ترک ظلم است. سنت یعنی افعالی که عقل آن‌ها را نیکو می‌داند، خواه به حلا و خوب برسد و خواه نرسد. مقصود از جید و ردی، هر نوع خوبی و بدی است، خواه در افعال و خواه در اعیان.

از احادیث مشهور در مورد عقل، حدیث جنود عقل و جهل است.^۳ این حدیث هر یک از عقل و جهل را دارای ۷۵ سرباز و سپاهی دانسته است. اکثر سپاهیان عقل، فضایل اخلاقی است همچون عدل، شکر، توکل، عفت، زهد، تواضع، حلم، صبر، وفاء،

۱. اصول کافی ۱: ۲۹.

۲. علل الشرایع: ۹۸.

۳. اصول کافی ۱: ۲۱.

صدق، امانت و مدارات. اکثر سپاهیان جهل، رذایل اخلاقی است که در مقابل فضایل اخلاقی قرار می‌گیرد. تشبیه این فضایل و رذایل به سپاهی، بیانگر این است که عقل همچون فرمانده است که سپاهیان را جمع می‌کند و آن‌ها را به کار می‌گیرد و به سوی دشمن حرکت می‌دهد. از سوی دیگر، سپاهیان نیز یار و یاور فرمانده هستند. یعنی از یک سو عقل، منشأ فهم فضایل اخلاقی و فرمان به آن‌هاست. اما از سوی دیگر، علم به این فضایل، باعث تقویت نور عقل و گسترش راهنمایی آن می‌گردد.

در حدیث دیگری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تصریح شده که منشأ بسیاری از کارهای خوب، عقل است:

«فَتَشَعَبَ مِنَ الْعَقْلِ الْجِلْمُ وَ مِنَ الْجِلْمِ الْعِلْمُ وَ مِنَ الْعِلْمِ الرَّشْدُ وَ مِنَ الرَّشْدِ الْعَفَافُ وَ مِنَ الْعَفَافِ الصِّيَانَةُ وَ مِنَ الصِّيَانَةِ الْحَيَاءُ وَ مِنَ الْحَيَاءِ الرَّزَانَةُ وَ مِنَ الرَّزَانَةِ الْمُدَاوَمَةُ عَلَى الْخَيْرِ وَ مِنَ الْمُدَاوَمَةِ عَلَى الْخَيْرِ كَرَاهِيَةُ الشَّرِّ وَ مِنَ كَرَاهِيَةِ الشَّرِّ طَاعَةُ النَّاصِحِ»^۱

«از خرد، بردباری سرچشمه می‌گیرد؛ از بردباری دانش؛ از دانش رشد؛ از رشد، پاک‌دامنی؛ از پاک‌دامنی، امنیت؛ از امنیت آرم؛ از آرم، متانت؛ از متانت، مداومت بر خوبی‌ها؛ از مداومت بر خوبی‌ها پرهیز از بدی و از پرهیز از بدی، پیروی از خیرخواهان.»

احادیث فراوانی وجود دارد که در آن‌ها عقل منشأ اعمال نیک ذکر شده است. این احادیث بر این مطلب دلالت دارند که عقل با نشان دادن خوبی اعمال و راهنمایی انسان به سوی این اعمال، مقدمه اعمال خوب انسان را فراهم می‌کند. البته انسان براساس اختیار خویش می‌تواند از راهنمایی عقل پیروی کند و می‌تواند برخلاف این راهنمایی نیز عمل کند. اما تنها در صورت اول، از عقل خود بهره برده و در نتیجه در قرآن و احادیث، اهل تعقل شمرده می‌شود. به جهت کثرت احادیث، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود و علاقمندان را به کتاب‌های حدیثی ارجاع می‌دهیم.^۲

۱. تحف العقول: ۱۵، بحار الأنوار ۱: ۱۱۷.

۲. بنگرید به جلد اول دانشنامه عقاید اسلامی، به خصوص صفحات ۲۵۵ تا ۴۴۹. همچنین جلد اول بحار الأنوار و جلد اول اصول کافی.

خلاصه‌ی فصل دوم

متکلمان اشعری، حُسن و قبح عقلی را انکار می‌کنند. در برابر آن‌ها، عدلیه، به این اصل عقیده دارند. دلیل عدلیه بر این اصل عقل و وجدان است. آیات و احادیث نیز، با بیان ویژگی‌های عقل، اعتبار حُسن و قبح عقلی را نشان داده‌اند. براساس احادیث، عقل، نوری است که خداوند در دل می‌افکند و به کمک آن، امور خوب از بد شناخته می‌شود. حدیث جنود عقل و جهل نیز در این راستا قابل توجه است.

فصل سوم: دلیل عدل خدا

لازمه‌ی حسن و قبح عقلی این است که برخی افعال ذاتاً زشت و قبیح است و برخی ذاتاً نیکو و حسن. و نیز عقل قادر است این زشت و نیکو بودن را در برخی موارد درک کند که از جمله‌ی آن‌ها ظلم و عدل است. بنابراین ظلم عقلاً زشت و قبیح است و عدل، نیکو و حسن. از سوی دیگر لازمه‌ی آموزه‌ی توحید این است که خداوند، کمال مطلق است و هیچ نقص و زشتی در او راه ندارد. با ضمیمه کردن این دو مطلب، نتیجه این خواهد بود که خدای سبحان- که کمال مطلق است- مرتکب ظلم نخواهد شد، چرا که عین نقص و زشتی است.

متکلمان بر منتفی بودن فعل قبیح - از جمله ظلم- از خدا دلیلی می‌آورند. آن‌ها می‌گویند: مبدأ ارتکاب افعال قبیح، یا جهل نسبت به این افعال است یا نیازمندی به آن‌ها. در حالی که از صفات اثبات شده‌ی خدا علم مطلق و غنای مطلق است. پس خداوند، مرتکب افعال قبیح- از جمله ظلم- نخواهد شد. خواجه نصیر طوسی می‌گوید:

و استغناؤه و علمه یدلان علی انتفاء القبح عن أفعاله تعالی^۱.

این دلیل را می‌توان توضیح دلیل اول دانست. زیرا در دلیل اول فعل قبیح ناشی از نقص فاعل دانسته شد و در این دلیل، مصداق این نقص، جهل و نیازمندی معرفی شد. امام صادق علیه السلام و نیز امام سجاد علیه السلام در یکی از دعاهایشان به خداوند عرض می‌کنند:

۱. کشف المراد: ۳۰۵. بنگرید: سیوری، شرح باب حادی عشر: ۲۸.

«قَدْ عَلِمْتُ يَا إِلَهِي أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ وَلَا فِي نَعْمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يُعْجَلُ مَنْ يَخَافُ الْفَوْتَ، وَيَخْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ. وَقَدْ تَعَالَيْتَ يَا إِلَهِي عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا»^۱

«ای خدا! دانستم که در فرمان تو ستم وجود ندارد و شتابی در نعمت تو نیست، چرا که کسی در نعمت، شتاب می‌کند که از فقدان امکان، هراسان باشد و کسی به ستم نیاز دارد که ضعیف باشد. در حالی که ای خدا تو از این امور، تعالی سترگی داری.»

براساس این دعا موجود ضعیف نیازمند ظلم است، درحالی‌که خداوند ضعیف نیست، پس مرتکب ظلم نخواهد شد. اگر مقصود از ضعف نقص باشد، دلیل اول تقریر این حدیث خواهد بود. و اگر مقصود از ضعف، جهل و نیازمندی باشد دلیل دوم تقریر این حدیث خواهد بود. به هر حال این حدیث و نیز دلیل اول و دوم، تعبیر مختلفی از یک برهان هستند.

متکلمان دلیل دیگری در مورد نفی فعل قبیح از خدا اقامه کرده‌اند. به عقیده‌ی آن‌ها، اگر نسبت دادن فعل قبیح به خداوند جایز باشد، به سخنان خدا و وعده و وعید او اطمینانی نخواهد بود و ممکن است اعجاز را به فرد دروغگو بدهد. در نتیجه، نبوت و معاد قابل اثبات نخواهد بود. درحالی‌که این نتایج باطلند.^۲

این دلیل تنها در برابر کسانی همچون **اهل الحدیث**^۳ و اشاعره کاربرد دارد که نبوت و معاد را قبول دارند، اما منکر امتناع صدور قبیح عقلی از خدا هستند. اما برای کسانی که تنها به توحید معتقدند و هنوز نوبت را نپذیرفته‌اند، فایده‌ای ندارد.

یکی دیگر از دلایل عدل خدا، صفت حکمت است. صفت حکمت در مورد خدا، در جای خود ثابت و روشن شده که کارهای خدا محکم و متقن است و او هر چیزی را در جای خویش قرار می‌دهد. لازمه‌ی این مطلب اثبات عدل است، چرا که عدل- به این معنا که حق به حق‌دار داده شود- قرار دادن هر چیز در جای خود است، زیرا جای مناسب حق، صاحب حق است. به دیگر سخن، عدل یکی از مصادیق حکمت است و

۱. تهذیب الاحکام ۵: ۲۷۷ و ۳: ۸۸؛ کتاب من لایحضره الفقیه ۱: ۴۹۰؛ صحیفه السجادیة: ۲۰۷ دعای ۴۸.

۲. کشف المراد: ۳۰۵، سیوری، شرح باب حادی عشر: ۲۸.

۳. مراد از اهل الحدیث، پیروان احمد بن حنبل در قرن سوم هستند که در فصل آینده، توضیحات درباره‌ی آن‌ها و عقیده‌شان خواهد آمد.

اگر حکمت اثبات شود، عدل نیز به عنوان یکی از مصادیق آن اثبات خواهد شد. در بحث از مفهوم عدل، در این باره بیشتر بحث شد.

خلاصه‌ی فصل سوم

ظلم، عقلاً زشت است و عدل، نیکو و حَسَن. خداوند، از نقص و زشتی منزّه است، پس ظلم در او راه ندارد. امامان معصوم (علیهم‌السلام)، ظلم را نیاز فرد ضعیف می‌دانند، که خداوند، چنین نیست. هم‌چنین لازمه‌ی نسبت دادن فعل قبیح به خدا، عدم اطمینان به سخن پیامبران و وعده و وعیدهای آنهاست، که به بطلان نبوت و معاد می‌انجامد. صفت حکمت نیز، دلیلی بر عدل خدا است.

فصل چهارم: جبر و اختیار و ارتباط آن با عدل خدا

بحث جبر و اختیار از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول ساخته است. اگر به فلسفه‌ی باستان بنگریم، می‌بینیم که در قرن چهارم پیش از میلاد، رواقیان به جبر اعتقاد داشتند و اپیکوریان به تفویض.^۱ و قرآن کریم، از مشرکان مکه نقل می‌کند که آن‌ها به منظور توجیه شرک خویش به نظریه جبر استناد می‌کردند:

«سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا»^۲

«کسانی که شرک ورزیدند، خواهند گفت: اگر خدا می‌خواست نه ما مشرک می‌شدیم و نه پدران ما.»

گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که از زمان خلیفه‌ی دوم به بعد، اعتقاد به جبر یا دست‌کم پرسش پیرامون جبر و تفویض به‌طور جدی مطرح بوده است.^۳ مسئله جبر و اختیار ابعاد گوناگون دارد و از این رو در علوم مختلف همچون کلام، فلسفه، حقوق، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مورد بحث قرار گرفته است. در این کتاب، از جنبه اعتقادی و کلامی و از جهت ارتباط آن با صفت عدل خدا به این مسئله می‌نگریم و بحث را در سه بخش «نظریه جبر»، «نظریه تفویض» و «امر بین الامرین» عرضه می‌کنیم.

۱. بنگرید به کاپلستن، تاریخ فلسفه ۱: ۵۳۸ و ۵۵۷.

۲. انعام: ۱۴۸.

۳. بنگرید به: ابن المرتضی، طبقات المعتزله: ۹؛ ابوزهره، تاریخ المذاهب الإسلامیة: ۹۵.

پرسش اصلی مسئله جبر و اختیار این است که: «آیا انسان در بخشی از افعال خود دارای قدرت و اختیار است، یا اینکه همه‌ی افعال او به‌صورت جبری انجام می‌گیرد؟» و در صورت وجود قدرت و اختیار، سؤال اساسی این است که: «آیا افعال اختیاری انسان، از محدوده‌ی قدرت و قضا و قدر خداوند خارج است یا این که عمومیت قدرت خدا و قضا و قدر، او شامل افعال اختیاری انسان نیز می‌گردد؟»

در پاسخ به دو پرسش بالا، سه دیدگاه جبر و تفویض و امر بین الامرین مطرح شده است. البته هر یک از این سه دیدگاه می‌تواند تقریرهای متعددی داشته باشد. مقصود از قدرت در بحث و جبر و اختیار، گونه‌ای از توانایی است که دارنده‌ی آن می‌تواند فعلی را اراده کند و نیز می‌تواند آن فعل را ترک کند، یعنی توانایی انجام کاری همراه با آزادی و اختیار. به دیگر سخن، در قدرت مورد بحث، اختیار و آزادی نیز وجود دارد. در علم کلام، مقصود از قادر همان قادر مختار است. علامه حلی در تعریف قدرت می‌گوید:

«القدرةُ صفةٌ تقتضى صحةَ الفعلِ مِنَ الفاعلِ لا ايجابه، فانَّ القادرَ هو الَّذی یصحُّ منه الفعلُ و التَّركُ معاً»

قدرت، صفتی است که امکان انجام فعل از فاعل را اقتضا می‌کند نه ایجاب فعل را، چرا که قادر، کسی است که هم فعل و هم ترک فعل می‌تواند از او صادر شود. بحث در مسئله‌ی جبر و تفویض، پذیرش یا انکار چنین معنایی از قدرت است و سازگاری یا ناسازگاری آن با قدرت و قضا و قدر خداست.

نظریه جبر و نقد آن

در این جا ابتدا نظریه‌ی جبر مطرح می‌شود و پس از آن به نقد این نظریه می‌پردازیم.

۱. نظریه جبر

جبر در مقابل اختیار است. انسان مجبور، انسانی است که دارای قدرت و اختیار- به معنایی که در بالا بیان شد- نیست. طرفداران نظریه‌ی جبر، انسان را در هیچ عملی دارای اختیار نمی‌دانند و برآنند که عملی را در انسان نمی‌توان یافت که در آن حالت

«صحة الفعل و الترك» وجود داشته باشد. یعنی چنین نیست که وقتی آدمی عملی را انجام داد، می‌توانست آن را ترک کند، یا اگر عملی را ترک کرد می‌توانست آن را انجام دهد. به دیگر سخن، همیشه و در همه جا نسبت به کاری خاص فقط یک وضعیت پیش روی انسان است و همان یک وضعیت برای او ضرورت دارد: یا انجام آن کار یا ترک آن کار. این نظریه در علوم مختلف طرفدارانی دارد و در هر علم منشأ خاصی برای آن لحاظ می‌شود. در جامعه‌شناسی، جبر اجتماعی که ناشی از روابط اجتماعی حاکم بر انسان است، مطرح می‌شود. در روان‌شناسی، جبر روان‌شناختی ناشی از وضعیت جسمی و روحی فرد مطرح است. در فلسفه گروهی، جبر علی- معلولی را منشأ جبر می‌دانند. در کلام نیز جبر ناشی از اراده و قضا و قدر خدا مطرح است. مقصود اصلی در این جا جبر مطرح در علم کلام است، هر چند اشاره‌ای هم به دیگر انواع جبر خواهیم داشت.

شهرستانی ضمن آن که جبر را به معنای نفی فعل اختیاری انسان و انتساب همه افعال به خدا می‌داند، جبریه را به دو دسته‌ی جبریه‌ی خالصه و جبریه‌ی متوسطه تقسیم می‌کند. گروه نخست برای انسان هیچ‌گونه قدرت و عمل اختیاری قائل نیستند و تمام افعال انسان را به خدا نسبت می‌دهند. گروه دوم برای آدمی قدرتی را اثبات می‌کنند، اما قدرت را در فعل او مؤثر نمی‌دانند.^۱

در کتاب‌های مذاهب و فرق اسلامی نخستین فرقه‌ای که به نام جبریه نامیده شده‌اند، مرجئه‌ی جبریه به رهبری جهم بن صفوان است. به این گروه جهمیه نیز می‌گویند. اینان جبریه‌ی خالصه هستند.^۲

شهرستانی عقیده‌ی جهم را چنین توصیف می‌کند:

انسان بر هیچ چیز قادر نیست و در افعالش مجبور است. او قدرت و اراده و اختیار ندارد. همان‌طور که خداوند چیزهایی در جمادات خلق می‌کند، افعالی را نیز در انسان خلق می‌کند و نسبت دادن افعال به انسان مانند نسبت افعال به جمادات، مجازی است، چنان که می‌گوییم: درخت ثمر داد، آب جاری شد، سنگ حرکت کرد و

۱. الملل و النحل ۱: ۸۵.

۲. الفرق بین الفرق: ۲۱۱.

خورشید طلوع و غروب کرد. [درحالی که در واقع، خدا به درخت ثمر داده و آب را جاری کرده و...] از سوی دیگر، ثواب و عقاب نیز مانند خود افعال جبری است، چنان که تکلیف نیز جبری است.^۱

یکی از جریان‌های مهم اعتقادی در اسلام، اهل‌الحديث هستند. اینان خود را جبری نمی‌دانند، اما لازمه‌ی سخنان ایشان جبر است. احمد بن حنبل در اعتقادنامه‌ی خود می‌گوید: هر چه در جهان رخ می‌دهد، قضا و قدر الهی است و انسان‌ها از قضا و قدرت‌گریزی ندارند. همه‌ی افعال انسان‌ها از جمله زنا، شرب خمر، سرقت و غیره به تقدیر خداست و در این باره کسی نمی‌تواند به خدا اعتراض کند. اگر کسی گمان کند خدا برای گناهکاران طاعت خواسته است، اما آن‌ها معصیت را اراده می‌کنند، این فرد مشیت‌بندگان عاصی را بر مشیت خداوند غالب و چیره دانسته است و افتراپی بالاتر از این، نسبت به خدا وجود ندارد.^۲

مصادق بارز جبریه‌ی متوسطه، اشاعره هستند، هر چند آنان خود را جبری نمی‌دانند. اشعری عمومیت قضا و قدر جبری در افعال را می‌پذیرد و قائل است که همه چیز- از جمله افعال اختیاری انسان- مخلوق خداست. او می‌گوید:

«لا فاعل له علی حقیقه الا الله تعالی.»^۳

وی برای این که از جبر‌رهایی یابد و برای انسان نقشی در نظر گیرد، نظریه کسب را مطرح می‌کند. به اعتقاد او فقط قدرت قدیم در خلق و ایجاد فعل مؤثر است و این قدرت از آن خداست. اما انسان نیز، از قدرت حادث برخوردار است و اثر قدرت حادث، احساس آزادی و اختیار است نه انجام فعل. مقصود از کسب نیز مقارنت ایجاد فعل در انسان با ایجاد قدرت حادث در انسان است. اما از آنجا که هم فعل و هم قدرت حادث، هر دو توسط خدا انجام می‌پذیرد، کسب نیز مخلوق خدا خواهد بود. اشعری می‌گوید:

۱. الملل و النحل ۱: ۸۶.

۲. رک: بحوث فی الملل و النحل ۱: ۱۶۱.

۳. اشعری، اللمع: ۳۹.

إِنْ قَالَ قَائِلٌ لَمْ زَعَمْتُمْ أَنْ إِكْسَابَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى، قِيلَ لَهُ قَلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ^۱ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»^۲

بنابراین اشعری انسان را دارای قدرت حادث می‌داند، اما این قدرت حادث اثری در ایجاد فعل ندارد، و این مطلب همان نظریه جبریه‌ی متوسطه است. دلیل این که اشعری کسب را به انسان نسبت می‌دهد، این است که فعل و قدرت حادث در محل انسان حادث می‌شود، همان‌طور که به چیزی که حرکت در آن حلول کرده، متحرک می‌گویند.^۳

۲. دلایل نظریه جبر و نقد آن

مهم‌ترین دلیل متکلمان جبری مذهب، قضا و قدر الهی است. در عبارات احمد بن حنبل دیدیم که وی اختیار انسان را منافی عمومیت قضا و قدر الهی می‌داند. به عقیده‌ی او، اگر خداوند برای انسان فعلی مثل شرب خمر را تقدیر کرده باشد و انسان آزاد باشد که شرب خمر را ترک کند و این کار را انجام دهد، خداوند را مغلوب و انسان را غالب فرض کرده است و این مطلب نادرست است.

در پاسخ به این دلیل باید گفت:

الف- قضا و قدر در افعال اختیاری انسان به معنای مجبور کردن انسان‌ها به اعمال خاصی نیست، بلکه تقدیر الهی در این باره به این معناست که خداوند، قدرت و توانایی انسان را تحدید کرده و به اندازه‌ای خاص به انسان قدرت بخشیده است. و قضای الهی به این معناست که خداوند به این محدودیت حکم کرده و آن را ایجاد کرده است.

ب- به کار بردن این قدرت محدود نیز مشروط به اذن و اجازه خداست. بنابراین اگر انسان معصیت کند، خداوند مغلوب نشده است، چرا که خود خداوند، قدرت معصیت را به انسان داده است.

۱ الصافات: ۹۶.

۲. اللمع: ۳۷.

۳. رک: اللمع: ۴۰.

ج- در هنگام معصیت، خداوند تکویناً مانع صدور معصیت نشده است هر چند تشریحاً و از طریق پیامبرانش به انسان‌ها اعلام کرده است که نسبت به معصیت، رضایت تشریحی و ارزشی ندارد. در بحث از قضا و قدر در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت. از جمله دلایل اشعری بر نظریه‌ی جبر، توحید افعالی است که بر اساس آن، فاعل همه افعال خداست. او در این باره به این آیه استدلال کرد: «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ»^۱ و مقصود از «تعملون» را همه‌ی افعال انسان‌ها دانست. در پاسخ باید گفت: این آیه درباره‌ی بت‌پرستان است و مقصود از «ماتعملون» بت‌هاست که انسان به دست خود، ساخته است.

در مورد توحید افعالی نیز باید گفت: اگر توحید افعالی به معنای انجام همه‌ی کارها- از جمله کارهای اختیاری انسان و گناهان او- توسط خدا باشد، این معنا همان جبر است و نادرست می‌باشد. معنای درست توحید افعالی این است که قدرت و توانایی انجام همه‌ی افعال، از سوی خداست. یعنی حتی آن گاه که انسان فعلی اختیاری انجام می‌دهد، قدرت این فعل را از خدا دریافت کرده است.

مهم‌ترین دلیل ردّ نظریه‌ی جبر، وجدان و علم حضوری انسان به خود و افعال خویش است. اگر انسان به خود بازگردد و به افعالش توجه کند، درمی‌یابد که وقتی عملی را اراده کرده، می‌توانست آن عمل را اراده نکند. همچنین وقتی کاری را اراده نکرده و انجام نداد، می‌یابد که می‌توانست آن کار را اراده کرده و انجام دهد. معنای اختیار، همین آزادی در فعل و ترک است؛ و علم حضوری قوی‌ترین و معتبرترین علم انسان می‌باشد.

بر این اساس، نظریه‌ی جبریه‌ی خالصه درست نیست، چون انسان به قدرت خویش، علم حضوری و وجدانی دارد. نظریه‌ی جبریه‌ی متوسطه نیز درست نیست، چون انسان به تأثیر قدرت خویش بر عمل اختیاری خود علم حضوری دارد.

این دلیل، گذشته از ردّ جبر کلامی، جبر جامعه‌شناختی و روان‌شناختی و فلسفی را نیز ردّ می‌کند. انسان به علم حضوری می‌یابد که هر چند جامعه و نیز ساختار جسمی و

روحی وی بر او تأثیر دارد و حتی نسبت به برخی افعال بر او فشار می‌آورد، اما با وجود همه این تأثیرات و فشارها، او لااقل در برخی افعالش آزادانه عملی خاص را اراده و انتخاب می‌کند. در واقع فشارهای روحی و اجتماعی در بسیاری موارد، اراده‌ی عملی خاص را مشکل می‌سازد ولی آن را مُحال نمی‌کند. واقعیت نیز گواهی بر این مدعاست، چرا که می‌بینیم برخی افراد با وجود فشار خانواده و اجتماع فاسد بر آن‌ها، راه درست را بر می‌گزینند. در مقابل، برخی افراد که در خانواده و محیط مناسب رشد می‌کنند، راه فساد را بر می‌گزینند و به خانواده و محیط خود پشت پا می‌زنند.

اشکال دیگر نظریه‌ی جبر این است که لازمه‌ی آن، نسبت دادن کارهای قبیح به خدا و ظالم دانستن خداست. اگر فاعل همه‌ی افعال از جمله کارهای قبیح انسان را خدا بدانیم، این کارها به خدا منتسب خواهد شد. از سوی دیگر، مجبور کردن انسان‌ها به گناه و مجازات آن‌ها به‌خاطر انجام گناه، ظلمی آشکار است. درحالی‌که عقلاً محال است که خداوند مرتکب ظلم و کارهای قبیح گردد.

به‌جهت همین ارتباط میان نظریه‌ی جبر یا عدل الهی است که متکلمان امامیه، بحث جبر و اختیار را در ذیل بحث عدل الهی یا افعال الهی مطرح می‌کنند و با ردّ نظریه جبر، ظلم را از خداوند نفی می‌کنند.^۱

در آیات قرآن و احادیث نیز مجبور بودن انسان‌ها منافی با عدل الهی دانسته شده است:

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»^۲

هر کس کار نیکی به‌جا آورد، ده برابر آن پاداش دارد و هر کس کار بدی بیاورد، جز مانند آن کیفر نخواهد دید، و بر آنان ستم نرود.

«الْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ»^۳

۱. بنگرید به کشف المراد: ۳۰۸.

۲. الأنعام: ۱۶۰.

۳. غافر: ۱۷.

«امروز هر کس در برابر کاری که انجام داده است، جزا داده می‌شود. امروز هیچ ظلمی نیست.»

امام علی عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

«لَا تَقُولُوا: أَجْبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي، فَتَنْظِمُوهُ»^۱

«نگویید خدا بندگان را بر گناهان مجبور کرده است، وگرنه خدا را ظالم دانسته‌اید.»

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

«اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ عَبْدًا عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذِّبُهُ»^۲

«خدا عادل‌تر از آن است که بنده‌ای را به عملی مجبور سازد، آن گاه او را برای آن عمل عذاب کند.»

براساس آیات و احادیث فوق- که نمونه‌ی آن‌ها بسیار زیاد است- شرط نفی ظلم از خدا، مجبور نکردن انسان‌هاست، زیرا مجبور کردن آن‌ها به گناهان و عذاب کردن آنان به‌خاطر انجام گناهان، تجاوز به حقوق انسان‌ها و در نتیجه ظلم و ستم است. به دیگر سخن، هر انسانی براساس عقل خود این حق را برای خود قائل است که به‌خاطر کاری که نکرده است، نباید مجازات شود.

بنابراین، معنای عدالت خداوند، این است که حقوق دیگران را رعایت کند و لازمه‌ی رعایت حقوق انسان‌ها این است که آن‌ها را مجبور نسازد.

از سوی دیگر، این مطلب که خداوند، انسان‌ها را به کارهای قبیح مجبور نمی‌کند، مستلزم این است که خداوند متهم به انجام کارهای قبیح نمی‌شود. زیرا اگر خداوند انسان‌ها را مجبور به کارهای زشت کرده باشد، در واقع، فاعل این کارها خداست و در نتیجه، خداوند متهم به انجام کارهای زشت خواهد بود و کارهای زشت انسان‌ها به خدا منسوب می‌شود.

بدین‌سان میان دو معنای تجاوز نکردن به حقوق دیگران و متهم نکردن خدا به کارهای زشت، تلازم وجود دارد. به این معنا که لازمه‌ی تجاوز نکردن خدا به حقوق انسان‌ها این است که آنان را مجبور به کارهای زشت نکند و در این صورت خدا متهم

۱. الاحتجاج: ۱، ۹۲.

۲. التوحید: ۳۶۱.

به انجام کارهای زشت انسان‌ها نمی‌شود. از این رو، در دو حدیثی که قبلاً نقل شد، آمده بود:

«الْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ»^۱

«عدل آن است که خدا را متهم نسازی.»

«أَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تُنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَا مَكَعَ عَلَيْهِ.»^۲

«عدل این است که کاری را که تو را در انجام آن ملامت می‌کند، به آفریدگارت نسبت ندهی.»

همچنین از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده است که فرمودند:

«مَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ، وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ عِبَادِهِ.»^۳

«کسی که خدا را به آفریدگانش تشبیه کند، او را نشناخته است. و کسی که گناهان بندگان را به او نسبت دهد، او را به عدل توصیف نکرده است.»

در برخی احادیث برای ردّ نظریه‌ی جبر، از ناسازگاری این نظریه با برخی از دیگر صفات خدا غیر از عدل، استفاده شده است. از امام رضا عَلَيْهِ السَّلَام در این مورد سؤال شد که آیا خدا بندگان را بر گناهان مجبور کرده است؟ حضرت فرمودند:

«اللَّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ»^۴

«خدا عادل‌تر و حکیم‌تر از آن کار است.»

اگر حکمت را به معنای محکم و متقن بودن کار و قرار دادن هر چیز در جای مناسب خود بدانیم، مجبور کردن انسان به گناه و مجازات او به‌خاطر انجام گناه با حکمت ناسازگار خواهد بود، چرا که مجازات با کسی تناسب دارد که آزادانه مرتکب گناه شده است، درحالی‌که انسان مجبور، چنین نیست.

در حدیثی که از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام و امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده، آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يَعَذِّبُهُمْ عَلَيْهَا.»^۵

۱. نهج البلاغه: حکمت ۴۷.

۲. معانی الأخبار: ۱۱.

۳. توحید صدوق: ۴۷.

۴. اصول کافی ۱: ۱۵۷.

۵. همان ۱: ۱۵۹.

«همانا خداوند نسبت به آفریدگانش رحیم‌تر از آن است که آن‌ها را بر گناهان مجبور کند و پس از آن به‌خاطر گناهان، کیفرشان دهد.»
 «إِنْ كَانَتْ الْمَعْصِيَةُ مِنَ اللَّهِ فَمِنْهُ وَقَعَ الْفِعْلُ، فَهُوَ أَكْرَمٌ مِنْ أَنْ يُؤَاخِذَ عَبْدَهُ بِمَا دَخَلَ لَهُ فِيهِ.»^۱

«اگر گناه از سوی خدا بوده، پس فعل [انسان] از خدا واقع می‌شود، اما خدا کریم‌تر از آن است که بنده‌اش را به‌خاطر کاری که در آن تأثیری نداشته، مؤاخذه کند.»
 روشن است که مجازات شخصی به‌خاطر کاری که انجام نداده، با رحمت و کرامت سازگار نیست.

باید توجه داشت که نظریه‌ی جبر، گذشته از نفی عدالت خدا، نبوت و امامت و معاد و نیز حسن و قبح عقلی و مسئولیت و تکلیف و شریعت را نفی می‌کند، چرا که انسان مجبور، همچون حیوانات و جمادات خواهد بود و در مورد این موجودات نمی‌توان سخن از مسئولیت و تکلیف و شریعت و نبوت و معاد و دیگر موارد به میان آورد.

بنابراین، دلایل آموزه‌های مذکور، دلیل نفی جبر و اثبات اختیار نیز هست.

۳. جبر علی و نقد آن

یکی از انواع جبر، جبر فلسفی است که مبتنی بر اصل علیت و در واقع ویژگی ضرورت اصل علیت است. براساس این ویژگی، با تحقق علت تامه، وجود معلول ضروری است و از آن‌جا که انسان محکوم اصل علیت است، نمی‌تواند آزادانه عملی را انجام دهد یا آن عمل را ترک کند.

معمولاً در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود: درست است که هر فعلی از افعال انسان، اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود، ولی آن علتی که به تحقق فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر.^۲

۱. عوالی اللالی ۴: ۱۰۹.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۴۶۷.

براساس این پاسخ، فعل خارجی انسان، از آن رو جبری نیست که جزء اخیر آن، اراده و اختیار انسان است. اما اشکال اصلی اینجاست که اگر فعل ارادی انسان را براساس وجود اراده‌ی انسان توجیه کنیم، خود اراده و آزادانه بودن آن را چگونه توجیه خواهیم کرد؟ اگر اراده‌ی انسان همچون دیگر ممکنات نیازمند علت تامه است و با وجود علت تامه قطعاً تحقق خواهد یافت، پس ارادی انسان چگونه توجیه خواهد شد؟ توضیح این که به اعتقاد اکثر فیلسوفان اسلامی از جمله ملاصدرا مبادی فعل اختیاری انسان عبارتند از: علم، شوق و اراده. بر این اساس، آدمی ابتدا فعلی را تصور می‌کند. پس از آن، فایده‌ای را که از فعل به او می‌رسد، تصدیق می‌کند. این تصدیق، شوق انسان را به انجام فعل برمی‌انگیزد. اگر این شوق قوی باشد، اراده صادر می‌شود، و پس از این قوه‌ی محرکه‌ی عضلات به کار می‌افتد و فعل خارجی تحقق می‌یابد.^۱

نکته‌ی مهم این است که براساس قاعده‌ی ضرورت علیت، میان سلسله بالا ارتباط ضروری وجود دارد، به این معنا که با تحقق هر یک از این مبادی، تحقق مبدأ بعدی ضروری است. پس با تحقق علم، شوق و پس از آن اراده و عمل ضروری است. از سوی دیگر، علم نیز چون ممکن الوجود است، معلول علل خارجی است. ملاصدرا می‌گوید:

«مبادی أفعالنا الاختیارية واردة علينا من خارج»^۲

این علل خارجی در نهایت به واجب الوجود ختم می‌شود. پس ذات واجب الوجود، ضرورتاً اقتضایی دارد و این اقتضا نیز ضرورتاً اقتضایی دارد، تا این که در نهایت به علم و شوق و اراده و عمل خارجی انسان برسد. و انسان نمی‌تواند در مقابل این اقتضاها ضروری ایستادگی کند و عمل دیگری انجام دهد. بدین‌سان هر چند عمل انسان مسبوق به اراده است، اما اراده جبراً و ضرورتاً از انسان صادر می‌شود و انسان نقشی در ایجاد اراده ندارد. ملاصدرا می‌گوید:

۱. اسفار ۶: ۳۵۴ و ۴: ۱۱۴.

۲. المبدأ و المعاد ۱: ۲۰۷.

«و فی جعل التصد و الإرادة من الأفعال الإختیاریة نظرٌ، إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج

إلی قصدٍ آخرٍ و یلزم التسلسل.»^۱

در این عبارت ملاصدرا، بر غیراختیاری بودن اراده‌ی انسان تصریح کرده و بر آن چنین استدلال می‌کند که اگر اراده‌ی انسان اختیاری بود، محتاج اراده‌ای دیگر می‌بود و آن اراده هم اگر اختیاری بود نیازمند اراده‌ای دیگر، و تسلسل پیش می‌آمد، درحالی‌که تسلسل محال است. از این رو او تصریح می‌کند که انسان در افعالش مضطر است.

إِنَّ النَّفْسَ فینا و فی سائر الحیوانات مضطرةٌ فی أفعالها و حرکاتها.^۲

همان‌طور که می‌بینیم، فیلسوفان اسلامی نه‌تنها جبر علی را رد نکرده‌اند، بلکه بر آن استدلال می‌کنند. در پاسخ به اشکال جبر علی نکات زیر قابل توجه است:

۱. اختیار به معنای توانایی انسان بر اراده کردن و اراده نکردن، و در نتیجه، توانایی بر فعل خارجی و ترک آن، بدیهی‌ترین و وجدانی‌ترین معرفت آدمی است و اگر چنین معرفتی مورد تردید قرار گیرد هیچ معرفت دیگری اعتبار نخواهد داشت. بنابراین اگر فرض کنیم اصل اختیار با اصل علیت در تعارض افتد، باید اصل اختیار را پذیرفت و اصل علیت را به گونه‌ای تفسیر کرد که با اصل اختیار هماهنگ باشد.

۲. نظریه‌ی جبر دارای لوازمی است که نمی‌توان آن‌ها را پذیرفت، مثل انکار اخلاق و حسن و قبح و مسئولیت و شریعت و عدل و نبوت و معاد.

۳. اصل علیت به این معنا قابل پذیرش است که هر ممکن الوجودی علتی دارد و علیت به معنای تأثیر و تأثر و وابستگی، اصلی بدیهی و وجدانی است و آدمی آن را در حالات وجدانی خود مثل تأثیر نفس در اراده، وجدان می‌کند و منشأ تصور علیت نیز همین علم حضوری است.^۳

۴. بر اساس فاعلیت، نفس انسان فاعل اراده است اما همین نفس می‌تواند اراده نیز نکند. به دیگر سخن، نفس هم علت اراده می‌تواند باشد و هم علت عدم اراده. همین نوع علیت، فاعلیت نامیده می‌شود و در واقع علیتی غیرضروری است و به جبر

۱. اسفار ۴: ۱۱۴.

۲. همان ۶: ۳۱۲.

۳. مصباح، دروس فلسفه: ۱۳۰.

نمی‌انجامد. براساس این نوع علیّت، نفس در اراده کردن نیازمند علت دیگری نیست که اشکال تسلسل پیش بیاید. بنابراین استدلال ملاصدرا در مورد غیر اختیاری بودن اراده نیز درست نیست.

لازم به ذکر است که استدلال فلاسفه بر ضرورت علیّت، همان‌طور که شهید صدر تذکر داده است^۱ مصادره به مطلوب و نادرست است.^۲

خلاصه‌ی فصل چهارم

اندیشه‌ی جبر، در تاریخ بشر، پیشینه‌ی زیادی دارد. در میان مسلمانان، نیز پس از رحلت پیامبر ﷺ، این اندیشه‌ی دوره‌ی جاهلیت زنده شد و گروه‌هایی بدان عقیده آوردند. جبریه‌ی نخستین، اهل الحدیث (پیروان احمد حنبل) و اشاعره، از مصادیق این عقیده در میان مسلمانان هستند. برخی از آنان با تفسیری خاصّ از قضا و قدر الهی، اختیار را از انسان سلب می‌کنند. برخی دیگر با استناد به توحید افعالی، افعال انسان را صنع خدا می‌دانند. برای نفی شبهه‌ی جبر، علاوه بر پاسخ به این دو مطلب، شش نکته‌ی مهم دیگر نیز بیان شده است. علاوه بر آن، «جبر علیّ»- که مبتنی بر نظریه‌ی علیّت است- در این فصل، تبیین و نقد شده است.

۱. مباحث الدلیل اللفظی ۲: ۳۶.

۲. در مورد توضیح این مطلب و به طور کلی رابطه علیّت و اختیار مراجعه کنید به مقاله «اختیار و علیّت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا» فصلنامه انجمن معارف اسلامی، شماره ۴ پاییز ۱۳۸۴، ص ۴۳.

فصل پنجم: نظریه‌ی تفویض و ارتباط آن با عدل خدا

تفویض در لغت به معنای واگذار کردن و تسلیم کردن امری به دیگری است و در احادیث و علم کلام معانی متعدد دارد. در اینجا ابتدا به این معانی اشاره می‌شود، و پس از آن، معنای مورد بحث در مسئله جبر و اختیار توضیح داده می‌شود.

۱. معانی تفویض

۱. انسان، امور و تدابیر خویش را به خداوند واگذار و به او توکل کند. قرآن کریم از مؤمن آل فرعون چنین نقل می‌کند:

«أَفُؤِّضُ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ»^۱

من کار خود را به خدا وا می‌گذارم که خدا نسبت به بندگانش بیناست.

در اکثر احادیث مربوط به تفویض، همین معنای تفویض قصد شده است.^۲

۲. خداوند، انسان‌ها را در تکالیف عملی به خودشان واگذار کرده است. این معنا

همان تفویض تشریحی یا اباحیگری است که با اساس ادیان الهی تعارض دارد.^۳

۳. خداوند، برخی امور دین و شریعت، مثلاً افزودن تعداد رکعات نماز را به پیامبر

اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام واگذارده است.^۱

۱. مؤمن: ۴۴.

۲. برای نمونه: رک: اصول کافی ۲: ۵، المحاسن: ۴۱، تنبیه الخواطر ۲: ۱۸۴، بحار الأنوار ۱: ۷۷ و ۷۸ و ۲۲۵ و ۷۰: ۱۸۰.

۳. رک: اصول کافی ۱: ۱۵۹ ح ۱۱، الاحتجاج ۲: ۲۵۴ ح ۴۹۱.

۴. خداوند، اموری چون خلقت جهان و روزی دادن و میراندن و زنده کردن مخلوقات را به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و ائمه الْبُحَارِ سپرده است.^۲

۵. معنای صفات خبریه مانند دست داشتن یا صورت داشتن خدا را به خداوند واگذار و از تفسیر این گونه صفات خودداری کند. برخی از اهل الحدیث مانند مالک بن انس و نیز ماتریدی چنین نظریه‌ای داشته‌اند.^۳ این معنا، در علم کلام مطرح است.

۶. واگذاری تکوینی افعال از سوی خدا به انسان‌ها، به گونه‌ای که قدرت انجام برخی کارها به انسان‌ها واگذار شده و خداوند خود را از این قدرت کنار کشیده و بر افعال انسان‌ها قدرت ندارد. این معنی در بحث جبر و اختیار، مورد نظر است. براساس این نظریه، هر چند آدمیان در محدوده‌ی افعال تفویض شده، اصل توانایی انجام امور را از خدا دریافت کرده‌اند، اما پس از این دریافت، خود در افعال خویش استقلال دارند و تحقق این افعال منوط به اذن و اجازه تکوینی خدا نیست، بلکه خداوند نسبت به این افعال قدرت ندارد. این نظریه در تاریخ علم کلام و فرق و مذاهب به دو گروه نسبت داده شده است. گروه اول قدریان نخستین هستند که در رأس آن‌ها معبد جُهَنی و غیلان دمشقی قرار داشتند. البته اسناد و مدارک، مفوضه بودن این گروه را اثبات نمی‌کند، اما در کتاب‌های فرق و مذاهب، عقیده‌ی تفویض و نفی قضا و قدر الهی به این گروه نسبت داده شده است.^۴ از آن جا که کتاب‌های این متکلمان در دست نیست، نمی‌توان در این باره قضاوت قطعی نمود.

گروه دوم معتزله هستند. این گروه نیز خود را مفوضه یا قدری نمی‌دانند. متکلمان امامیه نیز معمولاً معتزله را طرفداران اختیار و هم‌رأی با امامیه می‌دانند.^۵ اما لازمه‌ی

۱. رک: اصول کافی ۱: ۲۵۶؛ بحارالأنوار ۱۷: ۱۴-۱ و ۲۵۰-۳۲۸.

۲. رک: عیون أخبار الرضا عَلَيْهِ السَّلَام ۱: ۱۲۴ ح ۱۷؛ بحارالأنوار ۲۵: ۳۴۹؛ مجموعه مصنفات شیخ مفید ۵: ۱۳۳، اوائل المقالات ۲۱ و ۱۲۴، تمهید الاصول: ۲۷، نظریه‌ی مشهور، عدم قبول آن است.

۳. رک: الملل و النحل ۱: ۸۵؛ ماتریدی، التوحید: ۷۴.

۴. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی ۶: ۴۵.

۵. نهج الحق و کشف الصدق: ۱۰۱، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت: ۱۱۰، کشف المراد: ۳۰۸، النافع یوم الحشر: ۲۷ و ۱۵۶، اوائل المقالات: ۱۵.

برخی عقاید معتزله تفویض می‌باشد. قاضی عبدالجبار معتزلی فصل مستقل و مبسوطی از کتاب المغنی و دیگر کتابهایش^۱ را به عنوان «فی استحالة مقذور لقادرین او لقدرتین» اختصاص داده است و دلایل متعددی بر این نظریه اقامه می‌کند. وی، از استادانش ابو علی جبایی و ابو هاشم جبایی نیز مطالبی در تأیید این نظریه می‌آورد. بر اساس این نظریه، خداوند بر افعال اختیاری انسان قدرت ندارد و قدرت انجام این افعال را به انسان‌ها تفویض کرده است.

۲. دلایل نظریه‌ی تفویض و نقد آن

تلقی کسانی که به نظریه تفویض معتقدند، این است که غیر از نظریه جبر و نظریه تفویض، تفسیر دیگری برای افعال انسان‌ها قابل فرض نیست، و انسان یا در افعالش مجبور است یا آزاد و رها. و از لحاظ کلامی، یا خداوند در افعال انسان‌ها دخالت می‌کند و آن‌ها را مجبور به انجام برخی کارها می‌کند، یا آن‌ها را رها کرده که خود با آزادی کارهایشان را انجام می‌دهند و خداوند تأثیری در افعال آن‌ها ندارد. از این رو وقتی اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله نظریه امر بین الامرین را مطرح کردند، به صورت مکرر از آنان پرسیده می‌شد که آیا میان جبر و تفویض حالت سومی نیز وجود دارد؟

هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ مَنْزِلَةٌ ثَالِثَةٌ

و امامان پاسخ می‌دادند:

«نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ»^۲

«بله [میان جبر و تفویض فاصله و منزلتی هست،] وسیع‌تر از فاصله‌ی میان آسمان و

زمین.»

کسانی که تلقی بالا را دارند و غیر از جبر و تفویض، تفسیر دیگری را قابل فرض نمی‌دانند. که قدریان و معتزله از این گروه‌اند. با ردّ نظریه‌ی جبر، نظریه‌ی تفویض را اثبات شده می‌دانند. اینان چون لازمه‌ی نظریه‌ی جبر را ظلم و ستم دانسته و خدا را مبرا از ظلم و ستم می‌دانند، معتقدند که خداوند، انسان را در کارهای اختیاری قادر ساخته و

۱ المغنی فی أبواب التوحید و العدل ۸: ۱۰۹-۱۶۱، المحيط بالتکلیف: ۳۶۶-۳۵۶، شرح الاصول الخمسة: ۳۷۵.

۲ اصول کافی ۱: ۱۵۹.

خود نسبت به این کارها قادر نیست. در نتیجه کارهای اختیاری به انسان تفویض شده است و خداوند دخالتی در کارها ندارد.

معتزله گاه دلیلی نیز بر محال بودن حالت سوم- یعنی حالتی که هم انسان قادر و مختار باشد و هم سلطنت و دخالت خداوند در افعال اختیاری انسان محفوظ بماند- اقامه کرده‌اند. قاضی عبدالجبار معتزلی به این دلیل که تعلق دو قادر بر مقدور واحد، محال است و از سوی دیگر انسان بر افعال اختیاری خویش قادر است، قادر بودن خدا در مورد افعال اختیاری انسان را انکار می‌کند. به عقیده‌ی وی کاری که قادر در مورد فعل انجام می‌دهد حدوث فعل است و معنا ندارد که حدوث فعل که امری بسیط است معلول دو علت و دو قادر باشد.^۱

اگر بتوانیم حالتی را تصور کنیم که نه جبر است و نه تفویض و اشکال تعلق دو قادر بر مقدور واحد پیش نمی‌آید، دلیل نظریه‌ی تفویض پاسخ داده خواهد شد. تفسیر این وضعیت سوم در بحث امر بین الامرین عرضه خواهد شد. در اینجا به طور خلاصه می‌توان گفت که اگر انسان را در مورد افعال اختیاری اش قادر و مختار بدانیم، از نظریه‌ی جبر خارج شده‌ایم، و اگر خداوند را نیز بر مقدور انسان قادر فرض کنیم از نظریه‌ی تفویض خارج خواهیم شد. در مورد اشکال تعلق دو قادر بر مقدور واحد نیز می‌توان گفت داشتن قدرت را نباید با بهره‌گیری از قدرت خلط کرد. آنچه اشکال دارد، صدور فعل واحد، از جهت واحد، از دو قادر است. اما می‌توان تعلق دو قادر بر مقدور واحد را قبول کرد اما چنین صدور را نپذیرفت. توضیح این مطلب در بحث از نظریه امر بین الامرین ذکر خواهد شد. در اینجا به اشکالات نظریه تفویض می‌پردازیم:

مهم‌ترین اشکال نظریه‌ی تفویض، محدود شدن قدرت و سلطنت خداوند و عجز و ضعف اوست. زیرا بر اساس این نظریه، خداوند بر افعال اختیاری انسانها قدرت و سلطنت ندارد و عاجز از این است که جلوی صدور فعل انسان را بگیرد یا فعلی را در انسان ایجاد کند. از سوی دیگر، محدودیت و عجز و ضعف از ویژگی‌های مخلوق

است و براساس آموزه‌ی توحید نمی‌توان این صفات را به آفریدگار نسبت داد. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«لَمْ يُفَوِّضِ الْأَمْرَ إِلَيَّ خَلْقِهِ وَهَذَا مِنْهُ وَضَعْفًا، وَلَا أُجْبِرُهُمْ عَلَى مَعَاصِيهِ ظُلْمًا»^۱

«خدا از روی سستی و ضعفش، کار را به آفریدگانش واگذار نکرده است و آن‌ها را از روی ظلم و ستم، به گناهان مجبور نساخته است.»

یکی دیگر از اشکالات نظریه تفویض، بی‌معنا شدن دعای انسان و درخواست کمک او از خدا در افعال خویش است. نقل شده است که شخصی قدری وارد شام شد و مردم از مناظره با او درماندند. عبدالملک بن مروان از والی مدینه خواست تا امام باقر علیه السلام را برای مناظره با او به شام بفرستد. امام، به دلیل کبر سن خود، فرزندشان امام صادق علیه السلام را برای مناظره فرستادند. قدری به امام گفت: هر چه می‌خواهی بپرس. امام فرمود: «سوره حمد را بخوان.» وقتی قدری به آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» رسید، امام فرمود: «از چه کسی کمک می‌خواهی و چه حاجتی به کمک داری، اگر کارها به تو واگذار و تفویض شده است؟» قدری از پاسخ درماند.^۲

در برخی احادیث تفویض شرک دانسته شده و معتقدان به تفویض، مشرک معرفی شده‌اند. امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«الْقَاتِلُ بِالتَّفْوِیْضِ مُشْرِكٌ»^۳

در توضیح این حدیث باید گفت: لازمه‌ی تفویض، واگذاری قدرت انجام افعال اختیاری به انسان و قطع حکومت و سلطنت خدا در دایره‌ی افعال اختیاری انسان‌هاست. بنابراین در همین محدوده، انسان‌ها مستقل از خدا افعال مورد نظر خود را انجام می‌دهند. پس انسان‌ها در محدوده‌ی تفویض، درعرض خدا هستند و سلطنت در این محدوده، از آن انسان‌هاست. همان‌طور که خارج از این محدوده سلطنت از آن

۱. بحار الأنوار ۵: ۱۷.

۲. بحار الأنوار ۵: ۵۵.

۳. عیون اخبار الرضا علیه السلام ۱: ۱۲۴.

خداست. و این چیزی جز شرک نیست. البته شرک در این جا تنها در محدوده‌ی افعال اختیاری است نه در همه موارد و از هر جهت.

در برخی احادیث برای پاسخ به تفویض، از ناسازگاری این نظریه با برخی از صفات خدا همچون عزیز، جلیل، عظیم و کریم استفاده شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ.»^۱

«خدا عزیزتر از آن است که در حکومتش چیزی باشد که آن را اراده نکند.»

و نیز در مورد تفویض کارها به انسان‌ها می‌فرماید:

«اللَّهُ أَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ.»^۲

«خدا جلیل‌تر و عظیم‌تر از آن است که کار را به بندگان تفویض کند.»

و نیز می‌فرماید:

«اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يَفُوضَ إِلَيْهِمْ.»^۳

«خدا کریم‌تر از آن است که کار را به بندگان واگذار کند.»

در مورد ناسازگاری تفویض با چهار صفت یاد شده می‌توان گفت:

الف- عزیز به معنای شخص غالب و قوی است که هرگز مغلوب نمی‌شود.^۴ درحالی‌که براساس نظریه‌ی تفویض، قدرت خدا محدود می‌شود و در افعال اختیاری انسان‌ها اگر آن‌ها چیزی را اختیار کنند که خدا آن را اختیار نکرده، اختیار انسان‌ها واقع می‌شود و این به معنای مغلوب شدن خداست.

ب- جلالت به معنای عظمت است^۵ و عظمت بر بزرگی و قدرت دلالت می‌کند،^۶ درحالی‌که لازمه‌ی تفویض، ضعف و عجز است و ضعف و عجز با بزرگی و قدرت منافات دارد.

۱. اصول کافی ۱: ۱۶۰.

۲. همان ۱: ۱۶۰.

۳. توحید صدوق: ۳۶۱.

۴. النهایة ۳: ۲۲۸.

۵. همان ۱: ۲۸۷.

۶. معجم مقاییس اللغة ۴: ۳۵۵.

ج- کرم دو معنی دارد: معنای اول، دقتی است که به ذات یک شیء نسبت داده می‌شود. در این صورت به معنای شرافت آن شیء است و گاه به فعل یک شیء نسبت داده می‌شود که در این صورت به معنای گذشت از گناه دیگران است.^۱ وقتی ناسازگاری تفویض با کرامت مطرح می‌شود، ظاهراً جنبه اول مراد است، زیرا عجز و نقص- که لازمه‌ی تفویض است- با شرافت سازگار نیست.

۳. معنای قدریه

در کتاب‌های حدیثی شیعه و سنی، «قدریه» مورد نکوهش قرار گرفته‌اند. برای مثال از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده که فرمودند:

«صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ: الْمُرْجِيَّةُ^۲ وَالْقَدَرِيَّةُ^۳»

برخی از این احادیث به طور کلی قدریه را مورد مذمت قرار می‌دهند بدون آن که قدریه را تفسیر کنند. اما برخی دیگر به تفسیر قدریه پرداخته‌اند. دسته اخیر نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند: در یک دسته، قدریه در مورد مفوضه به کار رفته است و در دسته دیگر، در مورد جبریه. برای مثال از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دو عبارت زیر در مورد قدریه نقل شده است:

«الَّذِينَ ضَاهَوْا النَّصَارَى فِي دِينِهِمْ، فَقَالُوا لَا قَدَرَ.»^۴

«کسانی که شبیه مسیحیان هستند در دینشان و می‌گویند: تقدیر نیست [و ما به خودمان واگذاشته شده‌ایم].»

«قَوْمٌ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدَرَ عَلَيْهِمُ الْمَعَاصِيَ وَ عَذَّبَهُمْ عَلَيْهَا.»^۵

«گروهی که گمان می‌کنند خدای سبحان، گناهان را بر آنان تقدیر کرد و به خاطر انجام گناهان، آن‌ها را کیفر می‌دهد.»

۱. همان ۵: ۱۷۱.

۲. مرجئه کسانی هستند که نقشی برای عمل در ایمان معتقد نیستند. بنگرید به: آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی: ۳۳-۴۰.

۳. الخصال: ۷۲، ثواب الاعمال: ۲۵۲، سنن الترمذی ۴: ۴۵۴، سنن ابن ماجه ۱: ۲۴.

۴. رجال الکشی ۱: ۲۷۶، بحار الأنوار ۵: ۱۹۷.

۵. الطرائف: ۳۴۴، بحار الأنوار ۵: ۴۷.

آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد، این است که هم نظریه‌ی تفویض و هم نظریه‌ی جبر از منظر عقلی باطل است و در آیات قرآن و احادیث مورد نکوهش قرار گرفته است. اما به هر حال این پرسش قابل طرح است که منظور از قدریه در احادیث چیست؟

اگر خود واژه‌ی قدریه را ملاک تفسیر قرار دهیم، باید بگوییم که ظاهر این لفظ به معنای طرفداران قدر است نه منکران قدر، زیرا وقتی یای نسبت به کلمه‌ای افزوده می‌شود، به مقصود طرفداران مفهوم آن کلمه به کار می‌رود مثل رافضیه و شعوبیه. بنابراین قدریه‌ای که نکوهش می‌شود، باید طرفداران قدر جبری یعنی جبریه باشند. در این صورت این سؤال مطرح می‌شود که چرا برخی دیگر از احادیث، قدریه را بر مفوضه اطلاق کرده‌اند، به‌خصوص با توجه به این که این احادیث از نظر تعداد نیز بیش‌تر از احادیث مقابل هستند؟

یک احتمال این است که مقصود از قدریه، هر دو گروه معتقدان و منکران قدر باشند، یا به صورت استعمال لفظ در اکثر معنا و یا این که گاه مراد، معتقدان قدر باشد و گاه منکران قدر.

احتمال دیگر که قوی‌تر به نظر می‌رسد، این است که واژه‌ی قدریه در آغاز بر طبق ظاهر آن به معنای طرفداران قدر جبری به کار می‌رفته است. اما به تدریج معنای این واژه عکس شده و درباره‌ی منکران قدر به کار رفته است. از این رو در کتاب‌های مذاهب و فرق به همین معنای دوم به کار رفته و امروزه نیز به همین معنا به کار می‌رود.^۱ به جهت همین دو کاربرد، در احادیث نیز قدریه به همین دو معنا به کار رفته است. ظاهراً دلیل این تحوّل معنایی و تثبیت معنای دوم، غلبه‌ی بنی‌امیه بوده است. آنان برای توجیه حکومت خویش نظریه‌ی جبر را ترویج می‌کردند و از آن جا که قدریه به دلیل مذمت پیامبر ﷺ در میان مسلمانان، معنایی منفی داشت، این واژه را بر مفوضه اطلاق کردند تا از یک سو خود را از دایره‌ی نکوهش احادیث خارج کنند، و از سوی

۱. بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین: ۴۳۰، نشوان الحمیری، الحورالعین: ۲۵۸.

دیگر مخالفان خود را با این واژه محکوم کنند، خواه این مخالفان مفوضه باشند، خواه طرفداران اختیار.

ممکن است اشکال شود که بر طبق این احتمال نباید در میان احادیث نقل شده از پیامبر ﷺ قدریه به مفوضه تفسیر شود، بلکه باید در احادیث پس از بنی‌امیه و احادیث نقل شده از اهل بیت پیامبر ﷺ چنین تفسیر یافت شود.

در پاسخ باید گفت: ممکن است بنی‌امیه این احادیث را وضع کرده باشند، مخصوصاً با توجه به این که در اسناد این احادیث، افراد مجهول و مهمل نیز وجود دارند و از لحاظ سندی قابل قبول نیستند. و نیز ممکن است بنی‌امیه بدون جعل حدیث و با تحریف و افزودن برخی کلمات در احادیثی که به طور مطلق از قدریه مذمت می‌کردند یا قدریه را به طرفداران قدر تطبیق کرده‌اند، به مقصود خود رسیده باشند.

خلاصه‌ی فصل پنجم

برخی از دانشمندان مانند پیروان قدریه و معتزله، برای رهایی از شبهه‌ی جبر، به نظریه‌ی تفویض روی آورده‌اند. در این فصل، ابتدا پنج معنی برای واژه‌ی تفویض بیان شده و سپس در مورد معنای ششم - که محور اصلی بحث است - به تفصیل گفت‌وگو شده است. دلایل نظریه‌ی تفویض، از زبان معتقدان به آن مطرح شد، مورد نقد و بررسی قرار گرفت. منافات داشتن این نظریه با صفات الهی مانند قدرت، کرامت، عزت، جلال و عظمت، نیز مورد بحث قرار گرفت.

فصل ششم: امر بین الامرین و اثبات آن

اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پس از ردّ نظریه جبر از یک سو و نظریه تفویض از سوی دیگر، با براهین عقلی و وجدانی، واقعیت را منزلتی میان جبر و تفویض دانسته‌اند، که نه جبر است و نه تفویض. امام صادق علیه السلام فرموده‌اند:

«لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَلَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»^۱

و همچنین فرموده‌اند:

«لَا جَبْرَ وَلَا قَدَرَ وَلَکِنْ مَنزِلَةٌ بَيْنَهُمَا»^۲

احادیث بسیاری در توضیح آموزه‌ی بالا رسیده که نکات زیادی در بردارد و گاه با ذکر مثال‌هایی مخاطبان را به امری وجدانی تذکر داده‌اند.

خلاصه‌ی آموزه‌ی امر بین امرین، این است که از یک سو انسان‌ها مجبور نیستند، چرا که دارای قدرت و اختیارند. از سوی دیگر کارها به انسان‌ها تفویض نشده است، چرا که خداوند نیز نسبت به مقدرات انسان‌ها قادر است، بلکه مالکیت انسان در طول مالکیت خداست و خدا نسبت به قدرت انسان املک و اقدر است. در احادیث آمده است:

هو... الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ^۳

۱. اصول کافی ۱: ۱۶۰.

۲. همان ۱: ۱۵۹.

۳. توحید صدوق: ۳۶۱.

بنابراین، خداوند هر لحظه که بخواهد، می‌تواند از کاربرد قدرت توسط انسان یا تأثیر قدرت اعطا شده جلوگیری کند یا اصل قدرت را از انسان سلب کند. پس ضمن پذیرش قدرت و اختیار انسان که امری وجدانی و بدیهی است، سلطنت مطلق خدا نیز به رسمیت شناخته شده است، به گونه‌ای که هیچ فعلی از افعال جهان بدون رضایت تکوینی خدا و اجازه او قابل تحقق نخواهد بود. از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده که فرمود:

«خداوند جبراً اطاعت نمی‌شود، و از جهت مغلوب بودن، مورد عصیان قرار نمی‌گیرد، و بندگان را از حکومت خویش رها نکرده است، بلکه او بر آنچه آن‌ها را قادر ساخته قادر است، و مالک چیزی است که آن را به ملکیت بندگان درآورده است. پس اگر بندگان طاعت خدا را پیشه سازند از آن منع نمی‌کند و جلوی آن‌ها را نمی‌گیرد. و اگر نافرمانی خدا کنند، پس اگر بخواهد که بین فعل و انسان‌ها فاصله بیاندازد، این کار را می‌کند. و اگر این کار را نکنند [و بین انسان‌ها و فعل فاصله نیاندازد و آن‌ها معصیت کنند] خدایی که چنین نکرد آن‌ها را وارد معصیت نکرده است [بلکه آن‌ها خود آزادانه این کار را کرده‌اند اما خدا جلوی آن‌ها را نگرفته است و تکویناً به آن‌ها اجازه انجام معصیت را داده است].»^۱

در حدیث دیگر در تفسیر امر بین امرین آمده است:

«مثال امر بین امرین، این است که شخصی را می‌بینی که گناه می‌کند و تو او را از آن گناه نهی می‌کنی، اما او گناه را ترک نمی‌کند و تو او را رها می‌کنی و او آن گناه را انجام می‌دهد. در اینجا چون او حرف تو را نپذیرفت و تو او را رها کردی بدان معنا نیست که بگوییم تو او را به معصیت امر کردی و وادار نمودی.»^۲

در روایت دیگر در تفسیر استطاعت انسان آمده است:

«لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتَطِيعُونَ وَ لَمْ يُكَلِّفْهُمْ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ وَ إِنَّهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ مَشِيئَتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِهِ»^۳

خدا بندگان را به کاری که توانایی و طاقت آن را ندارند تکلیف نمی‌کند، و آن‌ها کاری انجام نمی‌دهند مگر با اراده و مشیت و قضا و قدر خدا.

۱. تحف العقول: ۳۷ و ۲۳۱. در روایتی آمده است که هر کس حدود این سخن را ضبط کند، بر مخالفانش یعنی جبریه و مفوضه در بحث، حاکم و غالب خواهد شد. رک: توحید صدوق: ۳۶۱.

۲. اصول کافی: ۱: ۱۶۰.

۳. همان: ۱: ۱۶۲.

بدین‌سان از یک سو آدمی دارای قدرت و اختیار است و افعالش را با آزادی انجام می‌دهد. و از سوی دیگر، سلطنت و اراده و مشیت و قضا و قدر خدا نیز بر این افعال جاری است و تا اراده و قضا و قدر خدا اجازه ندهد انسان‌ها نمی‌توانند کاری را انجام دهند. این حالت، نتیجه‌ی املکیت و اقدریّت خدا نسبت به قدرت انسان و مقدورات اوست. از این رو اگر آدمی کاری را اراده کند، اما اراده و قضا و قدر خدا به آن تعلق نگرفته باشد، او نخواهد توانست این کار را انجام دهد. بنابراین، برای این که افعال اختیاری انسان تحقق یابد، هم باید انسان آزادانه این افعال را اراده کند و هم اجازه‌ی خداوند- که از طریق مشیت و اراده و قدر و قضا- اعمال می‌شود باید به این افعال تعلق گیرد. اما تعلق قضا و قدر به این افعال، به معنای مجبور کردن انسان نیست، بلکه به این معناست که خداوند اجازه می‌دهد تا انسان آزادانه عملی را اراده کرده و آن را موجود کند.

براساس توضیحات بالا پاسخ اشکال تعلق دو قادر بر مقدر واحد- که در بحث تفویض از قول معتزله نقل کردیم- روشن می‌شود. براساس آموزه‌ی امر بین امرین، خدا انسان را بر افعال اختیاریش قدرت داده و در واقع آن‌ها را مالک قدرت کرده است. اما این قدرت به‌صورت تفویض به انسان واگذار نشده است، بلکه خدا نیز مالک قدرت انسان است و نسبت به مقدر انسان- یعنی همان افعال اختیاری او- نه تنها قادر، بلکه اقدر و املک است، چرا که قادر بودن و مالک بودن انسان در طول قادر بودن و مالک بودن خداست. همین اقدر و املک بودن، نکته‌ای است که معتزله به آن توجه ندارند. زیرا براساس اقدر و املک بودن خدا نسبت به مقدورات انسان، فعل اختیاری انسان توسط او ایجاد می‌شود، یعنی قدرت انسان به فعل اختیاری مثل دروغ‌گویی تعلق می‌گیرد و این گناه به انسان منسوب است، اما اقدر بودن خدا به این معناست که خداوند می‌توانست جلوی دروغ‌گویی را بگیرد و می‌تواند اجازه دهد تا دروغ‌گویی از انسان صادر شود. اکنون دو حالت امکان دارد: اول این که خداوند جلوی دروغ‌گویی انسان را بگیرد، که در این صورت، لطفی در حق او شده است. دوم این که قدرت و اراده تکوینی خدا نیز به این فعل انسان تعلق گیرد، به این معنا که وقتی خداوند، اجازه‌ی صدور فعل دروغ را تکویناً به انسان داد و جلوی دروغ‌گویی انسان را نگرفت،

دروغ از انسان صادر می‌شود. اما این مطلب به این معنا نیست که خداوند، انسان را مجبور به دروغ کرد یا به دروغ، رضایت داد.

بدین‌سان معنای قادر بودن انسان و در عین حال قادر بلکه اقدر بودن خدا روشن می‌شود. ظاهراً تلقی معتزله از قادر بودن خدا و انسان نسبت به مقدر انسان، این است که مجموع قدرت خدا و انسان علت فعل اختیاری انسان است و خدا و انسان مشترکاً فعل را ایجاد می‌کنند. از این رو قاضی عبدالجبار اشکال می‌کند که فعل انسان، امری بسیط است و عبارت است از حدوث فعل. در نتیجه، یک فعل بسیط تنها یک فاعل دارد.^۱ در پاسخ باید گفت این تفسیر از قادر بودن خدا و انسان، تفسیری کاملاً غلط است و اصولاً نوعی شرک است.

بنابراین، فعل اختیاری انسان با قدرت انسان ایجاد می‌شود و به انسان منسوب است. از این رو در روز قیامت، او را مورد پرسش و کیفر قرار می‌دهند. اما فعل اختیاری انسان در دایره‌ی سلطنت و قضا و قدر الهی رخ می‌دهد، چرا که خداوند نیز نسبت به این فعل، قادر بلکه اقدر است. اقدر بودن خدا از این جا روشن می‌شود که اگر اراده‌ی تکوینی خدا با اراده‌ی تکوینی انسان در تعارض بیافتد، انسان نمی‌تواند به خواسته‌اش جامه‌ی عمل ببوشاند. یعنی تنها در صورتی فعل اختیاری انسان تحقق می‌یابد که خداوند، اذن تحقق این فعل را از طریق مشیت و اراده و قدر و قضا صادر کند.

امام موسی کاظم علیه السلام پس از آن که انسان‌ها را در انجام یا ترک افعال اختیاری آزاد می‌داند، می‌فرماید:

«وَلَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِهِ.»^۲

«و انسان‌ها افعال را انجام نمی‌دهند و ترک نمی‌کنند، مگر با اذن خدا.»

امام امیرالمؤمنین علیه السلام اعمال اختیاری انسان‌ها را به سه دسته فرائض و فضائل و معاصی تقسیم کرده و در توضیح آن، می‌فرماید:

«۱. فرائض با امر [تشریحی]، رضایت، قضا و قدر، مشیت و علم خدا همراه است.

۱. المحیط بالتکلیف: ۳۶۱.

۲. احتجاج طبرسی ۲: ۳۳۰؛ توحید صدوق: ۳۵۹.

۲. فضائل با امر خدا همراه نیست. اما با رضایت، قضا و قدر، مشیت و علم الهی است.

۳. معاصی با امر و رضایت خدا همراه نیست اما با قضا، قدر، مشیت و علم الهی است.»^۱

بدین‌سان، همه‌ی افعال اختیاری انسان با قضا و قدر و مشیت و علم الهی همراه است. و این مطلب همان است که در حدیث قبل با تغییر «إذن» آمده است. خلاصه آن که در افعال غیراختیاری انسان، فاعل افعال، خداست. اما در افعال اختیاری انسان، فاعل فعل، انسان است. پس در هیچ‌یک از این دو نوع فعل، تعلق دو قادر بر مقدور واحد- به این معنا که فعل به صورت اشتراکی توسط خدا و انسان انجام شود- مطرح نیست. البته در فعل اختیاری، فاعل، انسان است. اما این فاعلیت در طول فاعلیت خداست، به این معنا که قدرت انجام کار را خدا به انسان داده است و انسان با کمک این قدرت، فعلی را انجام می‌دهد. اما همین فعل به شرطی تحقق می‌یابد که خداوند إذن تحقق آن را صادر کند و علم و مشیت و قدر و قضای الهی به آن تعلق گرفته باشد.

در بحث قضا و قدر به این بحث باز خواهیم گشت.

خلاصه فصل ششم

اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله با ردّ نظریه‌ی جبر و تفویض، حقیقتی را بیان کرده‌اند، تحت عنوان «امر بین الأمرین». براساس این حقیقت- که عقل نیز بر آن گواهی می‌دهد- انسان در فعل خود مختار است، اما خدایی که او را آفریده و به او قدرت بخشیده، نسبت به این دارایی، املک از انسان است. بدین‌سان، انسان، مختار است، اما اختیار و فعل او بیرون از حیطه‌ی سلطنت و اراده و مشیت الهی نیست.

فصل هفتم: قضا و قدر و ارتباط آن با عدل خدا

مسئله «قضا و قدر»- که گاه با تعبیری چون «سرنوشت» و «قسمت» از آن یاد می‌شود- از مسائل مهم و پیچیده‌ی کلامی و فلسفی است. در علم کلام، مقصود اصلی تبیین ارتباط این مسئله با آزادی انسان و در نتیجه، عدل الهی و چگونگی سازگاری این دو مفهوم با هم است. و برای رسیدن به این مقصود، مفهوم قضا و قدر مورد بررسی قرار می‌گیرد.^۱

پرسش اصلی این است که اگر خداوند، همه چیز- و از جمله افعال انسان‌ها- را مقدر کرده است، و به این تقدیر حکم و قضا نموده است، آیا در این صورت، جایی برای اختیار باقی می‌ماند یا خیر؟ و اساساً چگونه می‌توان میان تقدیر و اختیار جمع کرد؟ از سوی دیگر، از آن جا که در بحث قبلی اثبات شد که لازمه‌ی نفی اختیار انسان، ظالم بودن خداست، پس اگر لازمه‌ی تقدیر، نفی اختیار باشد، نتیجه‌ی تقدیر، ظالم بودن خدا خواهد بود.

براساس این دیدگاه، متکلمان در ذیل مبحث عدل الهی، به قضا و قدر می‌پردازند و تفسیرهایی از قضا و قدر ارائه می‌دهند که با اختیار انسان- و در نتیجه، عدالت پروردگار- هماهنگ باشد.

۱. ایمان و رضایت به قضا و قدر و آثار آن

قضا و قدر، یکی از آموزه‌های قطعی اسلام است که در قرآن و احادیث مورد تأکید قرار گرفته و ایمان به آن واجب شمرده شده است.

در قرآن کریم آمده است:

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»^۱

«ما هر چیز را به اندازه آفریدیم.»

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا»^۲

«او کسی است که شما را از گِل آفرید، پس مدتی را مقرر کرد.»

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«الایمانُ أَرْبَعَةٌ أركان: الرضا بقضاء الله، والتوكل على الله، وتفويض الأمر إلى الله، و

التسليم لأمر الله.»^۳

«ایمان چهار رکن است: راضی بودن به قضای خدا، توکل بر خدا، واگذاری کار به

خدا، و تسلیم در برابر فرمان خدا.»

در حدیث قدسی وارد شده است که خداوند فرمود:

«مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَدْرِي، فَلْيَلْتَمِسْ إِلَهًا غَيْرِي»^۴

«کسی که به قضای من رضایت نداد و به قدر من ایمان نیاورد، خدایی جز من

بجوید.»

این همه تأکید، برای آن است که قضا و قدر خدا حکومت و سلطنت خدا را نشان می‌دهد. پس کسی که به قضا و قدر خدا راضی نیست، در واقع، از حکومت و سلطنت خدا راضی نیست. در نتیجه، باید به دنبال جهانی دیگر با حکومت خدای دیگری باشد. و چون جهان دیگری با خدای دیگری وجود ندارد، پس باید به حکومت و قضا و قدر خدا راضی بود، خواه خوشایند ما باشد خواه برخلاف میل ما. از این رو در برخی

۱. قمر: ۴۹.

۲. انعام: ۲.

۳. اصول کافی ۲: ۵۶.

۴. توحید صدوق: ۳۷۱.

احادیث، ایمان به قدر، نظام توحید دانسته شده است.^۱ شخصی برای امام حسین علیه السلام نقل کرد که اباذر رضی الله عنه می گفت: «من فقر را بیشتر از غنا، و مرض را بیشتر از سلامتی دوست دارم». امام علیه السلام فرمود:

«خدا رحمت کند ابوذر را. اما من می گویم: کسی که به نیکو بودن اراده و اختیار خدا اعتماد داشته باشد، دلش نمی خواهد که در حالی باشد غیر از حالتی که خدا برایش خواسته است. این گونه بودن، رضایت به قضای خداست.»^۲

نقل شده است که امام صادق علیه السلام پس از آن که مصیبتی بر ایشان وارد شد، فرمودند:

«ما عافیت و سلامتی را برای خود و فرزندان و اموالمان دوست داریم. اما وقتی قضای الهی [برخلاف خواسته ما] واقع شد، نمی توانیم چیزی را دوست بداریم که خداوند برای ما دوست نداشته است.»^۳

در احادیث، معرفت خدا و ایمان و یقین به او، از مبادی ایمان و رضایت به قضا و قدر خدا معرفی شده است. از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده است:

«أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ أَنْ يُسَلَّمَ لِمَا قَضَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ.»^۴

«سزاوارترین آفریدگان خدا برای تسلیم شدن در برابر قضای خدا، کسی است که خدا را شناخته است.»

امام حسن علیه السلام به عبدالله بن جعفر فرمود:

«يَا عَبْدَ اللَّهِ! كَيْفَ يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا وَهُوَ يَسْحَطُ قِسْمَهُ وَيُحَقِّرُ مَنَزِلَتَهُ وَالْحَاكِمُ عَلَيْهِ اللَّهُ؟»^۵

«ای عبدالله! چگونه مؤمن، مؤمن باشد، درحالی که نسبت به قسمتش خشمگین است و منزلت و مقامش را تحقیر می کند، درحالی که خداوند به این ها حکم کرده است؟»

امام سجاد علیه السلام می فرمایند:

۱. تعلیقات احقاق الحق ۱۱: ۵۹۱.

۲. کنز العمال ۱: ۱۰۶.

۳. اصول کافی ۳: ۲۲۶.

۴. همان ۲: ۶۲.

۵. همان.

«الرَّضَا بِمَكْرُوهِ الْقَضَاءِ أَرْفَعُ دَرَجَاتِ الْيَقِينِ»^۱

«راضی بودن به قضای مکروه [مصیبت] بالاترین درجات یقین است.»

روشن است که کسی که خدای رحیم و حکیم را بشناسد، به وجود او یقین پیدا کند، به او ایمان آورد، به خیر بودن او نیز معرفت می‌یابد و یقین می‌کند و به حکم عقل درمی‌یابد که قضا و قدر موجود رحیم و حکیم، همراه با رحمت و حکمت است و در نتیجه، عقلاً باید به آن راضی بود و آن را خیر دانست. از این رو امام امیرالمؤمنین علیه السلام راضی بودن به قضا و قدر را در محدوده‌ی ادراک عقلی می‌داند:

«حَدُّ الْعَقْلِ النَّظْرُ فِي الْعَوَاقِبِ وَالرَّضَا بِمَا يَجْرِي بِهِ الْقَضَاءُ.»^۲

«حد عقل، نگاه کردن به نتایج و عواقب کارهاست، و راضی بودن به آنچه قضای خدا بر آن جاری می‌شود.»

به جهت چنین اهمیتی یکی از دعا‌های معصومان، درخواست رضایت نسبت به قضا و قدر الهی، از خداست. در دعای کمیل، امیرالمؤمنین علیه السلام با حالت خضوع و خشوع از خدا می‌خواهد که:

«تَجْعَلَنِي بِقِسْمِكَ رَاضِيًا قَانِعًا.»^۳

«مرا نسبت به قسمتت راضی و قانع بگردان.»

تعبیر «أَسْأَلُكَ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ» و مشابه آن، در دعا‌های نقل شده در کتاب‌های شیعه و سنی بارها تکرار شده است.^۴

در احادیث، آثار متنوع و بسیاری برای رضایت از قضا و قدر ذکر شده است، از جمله تقرّب به خدا، از بین رفتن غم و غصه، راحتی، بی‌نیازی، عفاف، شجاعت، از بین رفتن حسد، دفع بلا و اجابت دعا. با دقت در این آثار، متوجه می‌شویم که قضا و قدر، گذشته از این که آموزه‌ای اعتقادی است، ایمان و رضایت به آن یکی از پایه‌های اخلاق و حیات دینی و اسلامی است و تربیت دینی صحیح بدون اعتقاد به قضا و قدر و

۱. تحف العقول: ۲۷۸.

۲. مختصر بصائر الدرجات: ۱۴۰.

۳. مصباح المنهج: ۸۴۵.

۴. اصول کافی ۲: ۵۴۸؛ سنن النسائی ۳: ۵۵.

رضایت به آن تحقق نمی‌یابد. در این جا به ذکر چند حدیث بسنده می‌کنیم و بحث عمیق پیرامون این احادیث را به علم اخلاق وا می‌گذاریم. از لقمان حکیم نقل شده که به فرزندش فرمود: از جمله چیزهایی که باعث تقرب به رضوان الهی است، رضا به قضای خداست در چیزهایی که آن را دوست داری و چیزهایی که دوست نمی‌داری.

الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ فِيمَا أَحَبَّبْتَ وَكَرِهْتَ»^۱

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«مَنْ رَضِيَ بِقِسْمِ اللَّهِ لَمْ يَحْزَنْ عَلَى مَا فَاتَهُ»^۲

«کسی که به قسمت خدا راضی شد به خاطر آن چه از دست داد غمگین نشد.»

همچنین می‌فرماید:

«مَنْ رَضِيَ بِالْقَضَاءِ اسْتَرَحَّ»^۳

«کسی که به قضای خدا راضی شد راحتی را به دست آورد.»

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمودند:

«ارْضُ بِقِسْمِ اللَّهِ تَكُنْ مِنْ أَعْنَى النَّاسِ»^۴

«به قسمت خدا راضی شو تا از بی‌نیازترین انسان‌ها شوی.»

امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«الرِّضَى بِالْكَفَافِ يُؤَدِّي إِلَى الْعَفَافِ»^۵

«راضی بودن نسبت به آنچه برای انسان کافی است، باعث عفاف و پاکدامنی

می‌شود.»

۱. کنزالفوائد ۲: ۱۶۴.

۲. تحف العقول: ۸۸.

۳. غرر الحکم: ح ۷۷۳۸.

۴. امالی مفید: ۳۵۰.

۵. غررالحکم: ح ۱۵۱۲.

۲. نهی از تکلف در قضا و قدر

در احادیث، از تکلف در قضا و قدر و سعی در فهم سرّ قدر نهی شده و از قضا و قدر به «سرّ الهی»، «راه تاریک»، و «دریای ژرف» تعبیر شده است.

از امام امیرالمؤمنین علیه السلام درباره‌ی قدر پرسیدند. امام علیه السلام پاسخ داد:

«طَرِيقٌ مُظْلَمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ، وَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلِجُوهُ، وَ سِرٌّ لِّلَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ».^۱

«راهی است تیره، آن را نیمایید. دریای است ژرف، وارد آن نشوید، راز خداست،

برای گشودنش خود را مفرسایید و به زحمت نیندازید.»

در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده که تکلف در قدر الهی را مانند نگاه کردن

به خورشید دانسته‌اند.^۲

شخصی، از امیرالمؤمنین علیه السلام درباره‌ی قدر پرسید. امام او را از تکلف در این

مسئله برحذر داشت، اما پس از اصرار او فرمود:

«حال که اصرار داری، بدان که قدر الهی نه جبر است نه تفویض، بلکه امر

بین‌الامرین است.»^۳

از این احادیث می‌توان نتیجه گرفت که قضا و قدر و سرّ آن خارج از علم

انسان‌هاست و تلاش برای کشف آن رنجی بی‌حاصل است. از این رو واژه‌ی تکلف - به

معنای «افتادن بی‌حاصل در رنج» - در مورد آن به کار رفته است. برای مثال سرّ این که

فردی از پدر و مادر خوب برخوردار است و فرد دیگر چنین نیست. یا سرّ اینکه فردی

در محیط مناسب رشد می‌کند و فرد دیگر در محیط نامناسب. و به طور کلی سرّ قضا و

قدرهای خدا در مورد تک‌تک انسان‌ها از دایره‌ی علم انسان‌های عادی مخفی است و

تلاش برای کشف این اسرار، رنج بی‌حاصل است.

ممنوع بودن تکلف در کنه قضا و قدر خدا امری عقلی است و عقل حکم می‌کند که

نباید به دنبال چیزی رفت که فهم آن برای ما ممکن نیست و جز رنج بی‌حاصل چیزی

عاید انسان نمی‌شود. بلکه ممکن است این تکلف، گمراهی و بدبینی به خدا را به دنبال

۱. نهج البلاغة: حکمت ۲۸۷.

۲. جامع بیان العلم: ۴۱۸.

۳. کنز العمال ۱: ۳۴۹.

داشته باشد. بنابراین کسی که به خدا ایمان دارد، باید نسبت به هر آنچه از سوی خدا به او می‌رسد راضی باشد، همان‌طور که از امام حسین علیه السلام نقل کردیم که فرمود: «کسی که به نیکو بودن اراده و اختیار خدا اعتماد داشته باشد، دلش نمی‌خواهد که در حالتی باشد غیر از حالتی که خدا برایش خواسته است.»

مطلب بالا در مورد سرّ قضا و قدر بود. اما علم اجمالی به مفهوم قضا و قدر- آن هم به گونه‌ای که به جبر و تفویض نینجامد- اشکال ندارد و در احادیث نیز مطرح شده است.

۳. مفهوم قضا و قدر

«قضا» در لغت به معنای حکم کردن و محکم کردن و تمام کردن کاری آمده است.^۱ معنای لغوی «قدر» اندازه و مقدار است، و تقدیر چیزی، یعنی: مشخص کردن اندازه‌ی آن چیز و محدود کردن آن.^۲

در آیات و احادیث، قضا و قدر در معانی متعددی به کار رفته است. در حدیثی از امیرالمؤمنین علیه السلام ده معنا برای قضا و قدر در قرآن کریم ذکر شده است.^۳ در اینجا، آن معنایی از قضا و قدر مراد است که با اعمال انسان ارتباط دارد. اما توضیح مطلب: هر چیزی که خلق می‌شود، مراحل و مقدماتی می‌پیماید و دو مرحله‌ی مهم از آنها، قضا و قدر است.

از امام موسی کاظم علیه السلام درباره‌ی قدر سؤال شد. فرمودند:

«تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَ عَرْضِهِ.»^۴

«قدر اندازه‌گیری و مشخص کردن طول و عرض چیزی است.»

ایشان در جای دیگر در تفسیر قدر فرمودند:

«هُوَ الْهَنْدَسَةُ مِنَ الطُّولِ وَالْعَرْضِ وَالْبَقَاءِ.»^۱

۱. الصحاح، معجم مقاییس اللغة، ماده‌ی قضا.

۲. الصحاح، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغة، ماده‌ی قدر.

۳. رک: بحار الأنوار ۹۳: ۱۸.

۴. اصول کافی ۱: ۱۵۰.

«قدر، هندسه و اندازه‌گیری چیزی از لحاظ طول و عرض و بقاست.»

امام رضا علیه السلام در معنای تقدیر الهی فرمودند:

«هُوَ وَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْأَجَالِ وَالْأَرْزَاقِ وَالْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ.»^۲

«تقدیر، مشخص کردن حدود یک چیز، از جهت آجل‌ها و روزی‌ها و مقدار بقا و زمان فناست.»

بدین‌سان، قبل از آن که خداوند فعلی را انجام دهد و چیزی را خلق کند، نخست محدوده‌ی مکانی و زمانی و دیگر خصوصیات آن را مشخص و معین می‌کند. این محدوده و خصوصیات، قدر نام دارد. و مشخص کردن این محدوده و خصوصیات، تقدیر نامیده می‌شود.

قضا به معنی حکم خدا به انجام فعل و خلقت یک چیز است. پس از آن که خداوند، اندازه و حدّ چیزی را در علم فعلی و لوح و تقدیر مشخص کرد، به ایجادش حکم می‌کند و سپس آن شیء در خارج موجود می‌شود.

امام رضا علیه السلام فرمودند:

«الْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ.»^۳

«قضا، محکم و حتمی کردن و اقامه و ایجاد چیزی در خارج است.»

می‌بینیم که قدر بر قضا مقدم است. یعنی خداوند ابتدا به شیء اندازه می‌دهد و پس از آن، به صدور و تحقق آن حکم می‌کند. بنابراین بهتر است به جای قضا و قدر، «قدر و قضا» گفته شود.

۴. اقسام قدر و قضا

قدر و قضای الهی، وقتی درباره‌ی افعال اختیاری انسان مطرح می‌شود، هم به معنی تشریحی به کار می‌رود، و هم به معنی تکوینی. بنابراین، چهار مسئله‌ی قابل بررسی وجود دارد: قدر تشریحی، قضای تشریحی، قدر تکوینی، قضای تکوینی.

۱. المحاسن: ۳۸۰.

۲. تفسیر قمی ۱: ۲۴.

۳. اصول کافی ۱: ۱۵۸.

۱/۴. قدر و قضای تشریعی

قدر تشریعی خدا درباره‌ی افعال اختیاری انسان، یعنی این که خداوند، افعال انسان‌ها را از لحاظ شرعی اندازه‌گیری و مشخص کرده است. بر این اساس، همه‌ی افعال اختیاری انسان به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌شود. معنای دیگر قدر تشریعی، این است که خداوند، اندازه و مقدار پاداش و کیفر اعمال انسان‌ها را معین و مشخص ساخته است.

قضای تشریعی خدا، یعنی حکم کردن به احکام شرعی معین شده، و نیز حکم کردن به این که انسان‌ها به کیفر و پاداش مشخص در برابر افعالشان برسند. شخصی از امام امیرالمؤمنین علیه السلام درباره‌ی قدر و قضا پرسید. امام در بخشی از پاسخ فرمودند:

«الْأَمْرُ بِالطَّاعَةِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ... الْوَعْدُ وَ الْوَعِيدُ وَ التَّرْغِيبُ وَ التَّرْهِيْبُ»^۱
«قضا و قدر، فرمان به طاعت و نهی از گناه... بشارت به پاداش و اخطار به کیفر و ترغیب و هشدار است.»

امام رضا علیه السلام در تفسیر قضا فرمودند:

«الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّوْنَهُ عَلَى أَعْمَالِهِمْ، مِنَ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ، فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»^۲
«قضا، حکم کردن است به پاداش و کیفری که انسان‌ها در مقابل اعمالشان، در دنیا و آخرت، مستحق آن‌اند.»

بدین‌سان، پذیرش قدر و قضای تشریعی، به معنی اعتقاد به نبوت و شریعت است. به دیگر سخن، خداوند پیامبران را برای بیان شریعت فرستاده، افعال انسان‌ها را از لحاظ احکام شرعی و بایدها و نبایدها مشخص کرده، و راه کمال انسانی را معلوم ساخته است. از سوی دیگر، در مقابل اعمال انسان‌ها، کیفر و پاداش‌هایی معین فرموده است. روشن است که این معنی از قدر و قضا، انسان را مجبور نمی‌سازد. قبول این حقیقت، از ضروریات اسلام، بلکه هر دین الهی است؛ زیرا در همه‌ی ادیان الهی شریعت و واجب و حرام و کیفر و پاداش وجود دارد.

۱. الاحتجاج ۱: ۴۹۲؛ رک: توحید صدوق: ۳۸۴؛ مصنّفات الشیخ المفید ۵: ۵۶ (تصحیح الاعتقاد).

۲. عیون أخبار الرضا علیه السلام ۱: ۱۲۴.

در مقابل اعتقاد به قدر و قضای تشریعی، اعتقاد به اباحیگری یا تفویض تشریعی خدا به انسان‌ها قرار می‌گیرد. اباحیگری یعنی این که همه‌ی افعال، مباح است و خدا، انسان را به حال خود رها کرده، بدون این که شریعت برای او قرار دهد. به دیگر سخن، اباحیگری، نفی هرگونه تکلیف است. تفویض تشریعی به این معناست که انسان‌ها تکالیفی دارند، اما تعیین آن‌ها بر عهده‌ی خودشان است و نیازی به شرایع و احکام الهی وجود ندارد. بر این اساس، تفویض تشریعی به انکار نبوت انبیا می‌انجامد. و قدر و قضای تشریعی، به قبول شرایع و ادیان الهی.

در احادیث، تفویض به معنای تفویض تشریعی نیز آمده است. برای مثال امام

هادی علیه السلام می‌فرمایند:

«أَمَّا التَّفْوِیضُ... فَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَوَّضَ إِلَيَّ الْعِبَادَ اخْتِيَارَ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ وَ أَهْمَلَهُمْ.»^۱

«اما تفویض... این سخن گوینده است که: خدا اختیار امر و نهی خود را به بندگان

وا گذاشته است و آن‌ها را [در مورد امر و نهی] رها کرده است.»

انکار قضا و قدر تشریعی و اعتقاد به اباحیگری و تفویض تشریعی مخالف با شرایع ادیان الهی است، و به‌طور کلی نبوت و امامت و دین را بی‌اعتبار می‌کند، زیرا خداوند از طریق ادیان الهی و پیامبرانش از طریق عرضه‌ی برنامه‌های همه‌جانبه درصدد هدایت انسان و به کمال رساندن اوست. درحالی‌که تفویض تشریعی هرگونه برنامه الهی برای تکامل را انکار می‌کند.

تفویض تشریعی با اصل توحید نیز مخالفت دارد، چرا که لازمه‌ی آن محدودیت سلطنت خدا و عجز و نقص اوست. زیرا سلطنت خدا را محدود به تکوین می‌کند و دست خدا را از تشریح و جعل قوانین کوتاه می‌کند.

۲/۴. قدر و قضای تکوینی و ارتباط آن با اختیار انسان

تقدیر تکوینی خدا نسبت به افعال اختیاری انسان، به این معناست که قدرت و توانایی انتخاب و انجام اعمال را خدا به انسان داده است، و این توانایی محدود به اندازه و

حدی معین است. انسان‌ها از جنبه‌های مختلفی - مانند ویژگی‌های فردی و شرایط خانوادگی و اجتماعی - محدودیت‌هایی دارند، که به قدر تکوینی باز می‌گردد. حکم کردن به چنین محدودیت‌ها و ایجاد آن‌ها، قضای تکوینی خداست.

از سوی دیگر، همین قدرت محدود نیز، به گونه‌ای به انسان واگذار نشده است که مالکیت و تسلط خدا بر آن نفی شود؛ بلکه خداوند، نسبت به همان قدرت اعطا شده نیز، مالک - بلکه مالک‌تر از خود انسان - است. از این رو، هرگاه که بخواهد، می‌تواند آن را بازپس گیرد، یا جلوی تأثیر آن را بگیرد، یا آن را کم و زیاد کند. بنابراین، تحقق فعل اختیاری انسان نیز، نیازمند امضا و اذن خداست. خداوند در قرآن می‌فرماید:

«وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»^۱

شما چیزی را نمی‌خواهید مگر آن که خدا بخواهد.

امام موسی کاظم عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

«لَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»^۲

«انسان‌ها افعال اختیاری خود را انجام نمی‌دهند و ترک نمی‌کنند مگر با اذن خدا.»

در حدیث دیگر آمده است:

«أَنَّهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِرَادَةِ اللَّهِ وَ مَشِيئَتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِهِ»^۳

بنابراین، هرچند انسان‌ها قادر و مختارند، اما قدرت و اختیار آن‌ها اندازه و قدر دارد و پس از تعلق تقدیر و به اندازه‌ای خاص می‌توانند کارهای مورد علاقه‌ی خود را انجام دهند، آن هم پس از اذن خدا. با وجود این، در همان محدوده‌ای که قدرت و آزادی و اختیار به انسان اعطا شده و فعل او نیز به امضای تکوینی خدا رسیده است، آدمی آزادانه فعل خویش را انجام می‌دهد و در مقابل فعل نیز پاداش یا کیفر خواهد دید.

بدین‌سان، قدر و قضای تکوینی خدا، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می‌کند و سلطنت خداوند را بر افعال انسان جاری می‌سازد، و در عین حال، با

۱. انسان: ۴۰؛ تکویر: ۲۹.

۲. احتجاج طبرسی ۲: ۳۳۰؛ توحید صدوق، ۳۵۹.

۳. اصول کافی ۱: ۱۶۲.

آزادی و اختیار انسان منافاتی ندارد. درباره‌ی آزادی انسان در بحث جبر و اختیار بحث شد.

خلاصه‌ی فصل هفتم

در این فصل معنای قضا و قدر و چگونگی سازگاری آن با اختیار انسان مورد بحث قرار گرفت. احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام)، از یک سو، ایمان و رضایت به قضا و قدر الهی را ستوده و آن را از ارکان ایمان به خدا برشمرده‌اند. از سوی دیگر، ما را از تکلف در باب دستیابی به سرّ و قضا و قدر، بازداشته‌اند. در کنار این همه، مفهوم تقدیر (اندازه‌گیری و تعیین حدود اجل‌ها و روزی‌ها و...) و مفهوم قضا (حتمی شدن ایجاد یک شیء در خارج) را روشن ساخته‌اند. هم‌چنین انواع قدر و قضا (تشریحی و تکوینی) و ارتباط آن با اختیار انسان را تبیین کرده‌اند.

فصل هشتم: بداء

بداء یکی از آموزه‌های مهم اسلامی است که عقیده به آن نقش مؤثری در خداشناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی و انسان‌شناسی دارد و آیات قرآن کریم و احادیث نقل شده در کتاب‌های شیعه و سنی به روشنی بر آن دلالت دارند. با وجود این، برخی از علمای سنی به انکار بداء پرداخته‌اند از آن جهت که معنای بداء را به درستی درک نکرده‌اند و پنداشته‌اند که بداء با علم ذاتی و ازلی خدا در تعارض است.

۱. مفهوم بداء

به طور خلاصه بداء عبارت است از تغییر در قضا و قدر غیر حتمی. این آموزه مبتنی بر تقسیم قضا و قدر به دو قسم حتمی و غیر حتمی و امکان تغییر در قسم غیرحتمی است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَّحْتُمَةٌ كَاتِبَةٌ لَا مَحَالَهَ. وَمِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَّوَقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ يُقَدَّمُ فِيهَا مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ.»^۱

«برخی امور، حتمی‌اند که ناگزیر موجود خواهند شد. برخی امور دیگر، در نزد خدا موقوف‌اند که خدا با مشیت خود، برخی از این امور را مقدم می‌کند. برخی دیگر را از بین می‌برد، و برخی دیگر را محکم می‌دارد و موجود می‌سازد.»

توضیح مطلب این است که بداء از ریشه‌ی «بدو» به معنای ظهور است و به دو معنا به کار می‌رود: ظهور پس از خفاء و پیدایش رأی جدید.^۱ معنای اخیر خود به دو صورت ممکن است رخ دهد: پیدایش رأی بدون سابقه‌ی رأی دیگر و پیدایش رأی برخلاف رأی قبلی. مقصود از بداء در قرآن و احادیث، همین معنای سوم است. از مهم‌ترین آیاتی که در مورد بداء در قرآن وجود دارد و در احادیث به آن استناد شده است، آیه زیر است:

«يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^۲

«خدا هرچه را بخواهد محو، و هرچه را بخواهد اثبات می‌کند. و ام‌الکتاب نزد اوست.»

ظاهر آیه شریفه این است که اگر خدا بخواهد برخی امور موجود را محو می‌کند و برخی امور غیر موجود را تثبیت می‌کند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«هَلْ يُمَحَىٰ إِلَّأ مَا كَانَ ثَابِتًا؟ وَ هَلْ يُثَبَّتُ إِلَّأ مَا لَمْ يَكُنْ؟»^۳

«آیا محو، جز به چیز ثابت و موجود تعلق می‌گیرد؟ و آیا وجود بخشیدن مگر به چیزی که نبوده تعلق می‌گیرد؟»

این محو و اثبات در مورد همه‌ی ممکنات جهان صادق است، از جمله مقدمات فعلی الهی هم چون قضا و قدر. بنابراین براساس ظاهر آیه‌ی شریفه ممکن است قضا و قدرهای موجود تغییر کنند، به این معنا که قضا و قدری پاک شود و قضا و قدر جدیدی نوشته شود.

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه‌ی بالا بر این مطلب تصریح می‌کنند:

«إِنَّ ذَلِكَ الْكِتَابَ كِتَابٌ يَمْحُو اللَّهُ فِيهِ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ. فَمِنْ ذَلِكَ الَّذِي يُرَدُّ الدُّعَاءُ الْقَضَاءُ. وَ ذَلِكَ الدُّعَاءُ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ: وَ الَّذِي يُرَدُّ بِهِ الْقَضَاءُ، حَتَّىٰ إِذَا صَارَ إِلَىٰ أُمَّ الْكِتَابِ لَمْ يُغْنِ الدُّعَاءُ فِيهِ شَيْئًا.»^۴

۱. القاموس المحيط، الصحاح، معجم مقاییس اللغة، ماده‌ی «بدو».

۲. رعد: ۳۹.

۳. اصول کافی ۱: ۱۴۷.

۴. تفسیر عیاشی ۲: ۲۲۰.

«به درستی که آن کتاب، کتابی است که در آن، خدا هر چه بخواهد محو و اثبات می‌کند. از همین کتاب است قضا و قدرهایی که دعا، آن‌ها را ردّ می‌کند، دعایی که بر آن نوشته شده است: آنچه به واسطه آن، قضا را برمی‌گردانند. اما وقتی که قضا و قدرها به امّ‌الکتاب منتقل شود، دعا در آن تأثیری ندارد.» [و حتماً روی خواهد داد.]

از این حدیث و احادیث مشابه می‌توان دریافت که تقدیرهای جهان در دو لوح ثبت شده است. یکی لوح بداء یا لوح محو و اثبات و دیگری لوح امّ‌الکتاب. قضا و قدرهایی که خداوند براساس وضعیت موجود ما ثبت کرده، در لوح بداء است که ممکن است با دعا یا کاری دیگر تغییر کند. اما قضا و قدر اگر به لوح امّ‌الکتاب راه یابد و در آنجا نوشته شود، تغییر نخواهد یافت. علم فرشتگان و پیامبران و امامان به حوادث آینده از لوح محو و اثبات است. امام صادق علیه السلام فرمودند:

«إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ. عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْرُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ. وَعِلْمٌ عَلَمُهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَ أَنْبِيَآءُهُ، فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ.»^۱

«خدا دو علم دارد: یکی علمی است پوشیده و نهان، که جز او کسی آن را نمی‌داند، و بداء از همین علم است. و دیگری علمی که آن را به فرشتگان و پیامبران آموخته است، که ما آن را می‌دانیم.»

ظاهراً مقصود از علم مکنون، همان امّ‌الکتاب است که در آن بداء رخ نمی‌دهد، بلکه منشأ بداء است به این معنا که علم لوح بداء و نیز تغییراتی که در این لوح رخ می‌دهد، و در واقع همه چیز، در آن وجود دارد. این علم از دسترس غیر خدا دور است و از این رو هیچ کس دارای علم مطلق نیست. ممکن است مقصود از علم مکنون، علم ذاتی خدا باشد که در آن نیز همه چیز وجود دارد و از دسترس غیر خدا دور است. البته احتمال اول قوی‌تر است چون در بحث از بداء، علم فعلی مورد بحث است، یعنی لوح مخلوقی که وقایع در آن ثبت شده است و علم ذاتی خدا که ازلی است مورد بحث نیست. همان‌طور که در بحث از رابطه علم و بداء خواهیم دید، اشتباه منکران بداء، خلط میان این دو نوع علم - یعنی علم ذاتی و علم فعلی - است.

به هر حال علم ذاتی خدا و نیز امّ الكتاب در اختیار فرشتگان و معصومان (علیهم السلام) نیست و آنان تنها به لوح محو و اثبات علم دارند و این لوح با بداء قبل تغییر است. از این رو آنان علم مطلق و غیر مشروط ندارند و تحقق علم آنها نسبت به آینده مشروط به عدم بداء است. از این رو از امام علی، امام حسن، امام حسین، امام سجاد، امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) نقل شده که فرمودند:

«وَاللّٰهُ لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللّٰهِ لَحَدَّثْنَاكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَيْنَا إِنْ تَقَوْمَ السَّاعَةِ * يَمْحُوا اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ *»^۱

«قسم به خدا اگر نبود آیه‌ای در کتاب خدا، به یقین، شما را از هر آنچه تا روز قیامت رخ می‌دهد، خبر می‌دادم [این آیه عبارت است از]: * خدا هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند. *»

البته این مباحث در مورد تقدیرات غیرحتمی و بداء‌پذیر است، درحالی که علم فرشتگان و معصومان (علیهم السلام) به تقدیرات حتمی تغییرپذیر نیست.

در حدیثی که در کتاب‌های اهل سنت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است، یکی از مصادیق آیه‌ی مورد بحث، طول عمر ذکر شده است:

«يَمْحُو مِنَ الْأَجَلِ مَا يَشَاءُ، وَيَزِيدُ فِيهِ مَا يَشَاءُ»^۲

«از طول عمر، هر اندازه خدا بخواهد از بین می‌برد، و هر اندازه خدا بخواهد می‌افزاید.»

در حدیث دیگر، یکی از مصادیق آیه‌ی مورد بحث، رزق و روزی ذکر شده است.^۳

یکی دیگر از آیات مهم مربوط به بداء آیه‌ی زیر است:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ»^۴

۱. قرب الاسناد: ۳۵۳؛ بحار الأنوار ۴: ۹۷.

۲. الفردوس ۵: ۲۶۱.

۳. الطبقات الكبرى ۳: ۵۷۴.

۴. المائدة: ۶۴.

«یهود گفتند: دست خدا بسته است. دستهایشان بسته باد. و برای این سخن، از رحمت الهی دور شوند. بلکه هر دو دست خدا گشاده است، هر گونه که بخواهد می‌بخشد.»

همان‌طور که امام صادق علیه السلام تذکر داده‌اند، مقصود یهود این نبود که خدا دست دارد و دستش با ریسمانی بسته است، بلکه مقصود آن‌ها این بود که خداوند از کار قضا و قدر فارغ شده و دیگر چیزی را کم و زیاد نمی‌کند. و خدا در پاسخ به این اعتقاد یهود فرمود: ... دست‌های خدا گشاده است...^۱

آیه‌ی شریفه و احادیث ذیل آن مطلبی عقلی را بیان می‌دارد و آن این که قدرت خدا مطلق است، و به تعبیر آیه دستهای خدا باز است (یاده مبسوطان). مطلق بودن قدرت اقتضا می‌کند که خدا هر وقت بخواهد تقدیرات را عوض کند و وضعیت موجود را به هم بزند: فقیری را غنی کند و غنی را فقیر سازد، طول عمر کسی را زیادتر از تقدیر سابق کند و طول عمر شخص دیگر را کمتر از تقدیر قبلی کند و همین‌طور.

بنابراین، وقتی بدهاء به خدا نسبت داده می‌شود، مقصود پیدایش رأی یا قضا و قدر و مشیت و اراده‌ی جدید است که با رأی قبلی تفاوت دارد. این تفاوت یا به این شکل است که چیزی کاملاً محو می‌شود و چیز جدیدی مقدر می‌شود، مثل این که شغلی برای شخصی مقدر شده بود و با بدهاء شغل دیگری برای او مقدر می‌شود. یا به این شکل است که چیزی کم یا زیاد می‌شود، مثل این که در لوح قضا و قدر، عمر شخصی کم و زیاد می‌شود. یا به این شکل است که چیزی مقدم یا مؤخر می‌شود. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدَعْ شَيْئاً كَانَ أَوْ يَكُونُ إِلَّا كَتَبَهُ فِي كِتَابٍ. فَهُوَ مَوْضُوعٌ بَيْنَ يَدَيْهِ يَنْظُرُ إِلَيْهِ. فَمَا شَاءَ مِنْهُ قَدَّمَ وَ مَا شَاءَ مِنْهُ أَخَّرَ وَ مَا شَاءَ مِنْهُ مَحَاً وَ مَا شَاءَ مِنْهُ كَانَ وَ مَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ.»^۲

«خدا چیزی را که قبلاً بوده یا الآن می‌باشد یا در آینده خواهد بود، وانگذاشته، مگر آن که در کتابی ثبت کرده است. این کتاب در پیش روی خدا قرار دارد و خدا به آن

۱. رک: توحید صدوق: ۱۶۷؛ تفسیر عیاشی ۱: ۳۳۰.

۲. تفسیر عیاشی ۲: ۲۱۵.

توجه می‌کند، پس آنچه را خواست، جلو اندازد. و آنچه را خواست، عقب اندازد. و آنچه را خواست، محو کند. و آنچه را خواست، موجود سازد. و آنچه را نخواست، موجود نشود.»

بنابراین، بداء وقتی به خدا نسبت داده می‌شود، به معنای ظاهر شدن چیزی است که قبلاً برای او مخفی بوده است و در آیات و احادیث، اثری از این معنا دیده نمی‌شود. گذشته از این که این معنا با علم مطلق الهی ناسازگار است. برخی دانشمندان پنداشته‌اند که بداء فقط به معنای ظهور بعد از خفا استعمال می‌شود و چون این معنا در مورد خدا محال است، بداء را به انسان یا ملائکه یا دیگر مخلوقات نسبت داده‌اند.^۱ در حالی که بحث بر سر بدائی است که به خدا نسبت داده می‌شود نه بداء مخلوقات. گذشته از این که تنها یکی از معانی بداء، ظهور بعد از خفاء است و معنای دیگر بداء، پیدایش رأی جدید است. معنای اخیر، هم در قرآن و احادیث مورد تأیید قرار گرفته است، و هم از لحاظ عقلی مشکلی ندارد، بلکه عقل آن را اثبات می‌کند.

در قرآن کریم نمونه‌های متعددی از بداء به معنای تغییر در قضا و قدر نقل شده است. از جمله بداء در عذاب قوم یونس که با دعای مردم رفع شد،^۲ همچنین بداء در مواعده‌ی موسی علیه السلام با خدا که از سی شب به چهل شب تغییر یافت.^۳ همچنین بداء در ورود هراهان حضرت موسی علیه السلام به سرزمین مقدس که به جای آن سرگردانی در بیابان‌ها، نصیب آنان شد.^۴

در احادیث شیعه و سنی، موارد بداء و اسباب آن به تفصیل مطرح شده است که طرح آن‌ها در حوصله‌ی کتاب نیست.^۵

۱. برای نمونه بنگرید به: سبزواری، شرح الأسماء الحسنی ۱: ۲۳۴.

۲. یونس: ۹۸؛ تفسیر عیاشی ۲: ۱۳۶.

۳. الاعراف: ۱۴۲؛ تفسیر عیاشی ۱: ۴۴.

۴. المائدة: ۲۱؛ تفسیر عیاشی ۱: ۳۰۴.

۵. برای نمونه در مورد کتاب‌های سنیان بنگرید به: البطقات الکبری ۳: ۵۷۴؛ الفردوس ۲: ۱۱؛ سنن ابن ماجه ۱: ۳۵؛

مسند الشهاب ۲: ۳۵؛ أسدالغابه ۵: ۳۳۸، تاریخ بغداد ۱۳: ۳۶؛ کنز العمال ۳: ۳۵۸ و ۱: ۳۴۳.

۲. دلایل عقلی بداء

بداء آموزه‌ای نقلی است که در قرآن و احادیث مطرح شده است. همچنین، از نظر عقلی و وجدانی نیز قابل فهم و اثبات است، و در نتیجه، آموزه‌ای تعبّدی نیست.

هر انسانی با مراجعه به وجدان و علم حضوری خود، در می‌یابد که وضعیت موجودش می‌توانست به گونه‌ی دیگری باشد. مثلاً اگر فقیر است، می‌توانست غنی باشد. اگر مریض است، می‌توانست تندرست باشد و همینطور. علامت این امر بدیهی و وجدانی، دعاهایی است که مؤمنان می‌کنند و از خدا می‌خواهند تا وضعیتشان را تغییر دهد. اجابت این دعاها چیزی جز بداء نیست.

از این رو که هر کس به خدا اعتقاد دارد و از او تغییر وضعیتش را می‌خواهد، به بداء معتقد است، هر چند به ظاهر آن را انکار می‌کند. از آن رو که درک درست از آن ندارد.

دلیل دیگر این است که عقل، همه کمالات را برای خدا اثبات می‌کند، که از جمله‌ی کمالات، قدرت مطلق است. براساس قدرت مطلق، خدا حتی پس از تقدیری خاص می‌تواند این تقدیر را تغییر دهد و تقدیر جدیدی را در لوح تقدیرات ثبت کند و این تقدیر جدید را در خارج جاری سازد. پس، انکار بداء، محدود کردن قدرت خدا، و سلب کمالی از کمالات اوست که برخلاف حکم صریح عقل می‌باشد.

۳. بداء و علم ازلی

مهم‌ترین اشکال منکران بداء این است که بداء با علم مطلق و ذاتی خدا ناسازگار است، زیرا ما انسان‌ها وقتی از نظری برمی‌گردیم و نظر جدیدی در یک موضوع پیدا می‌کنیم، منشأ این تغییر رأی جهل ما نسبت به برخی امور است که با علم به آن‌ها نظرمان عوض می‌شود.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: اساساً بداء در علم ذاتی و مطلق خدا رخ نمی‌دهد تا این اشکال مطرح شود، بلکه بداء در لوح تقدیرات است که علم فعلی و مخلوق است. به دیگر سخن، خداوند براساس وضعیت موجود یک انسان، برای او تقدیری در لوح تقدیرات ثبت می‌کند. پس از مدتی این شخص کارهایی مثل صله‌ی رحم و کمک

به فقرا انجام می‌دهد. در نتیجه، خداوند تقدیر قبلی وی را عوض می‌کند و تقدیر جدیدی را ثبت می‌کند. این تغییر در تقدیر، بداء است. البته خداوند با علم ذاتی و مطلق خود، از همه این تقدیرات گذشته و آینده آگاه است و حتی آن‌ها را در لوح دیگری که مکنون است و امّ‌الکتاب نامیده می‌شود، ثبت کرده است.

در واقع یک خطای کسانی که به بداء اشکال می‌کنند، این است که میان علم ذاتی و ازلی از یک سو و علم فعلی و حادث از سوی دیگر خلط می‌کنند. خطای دیگر آن‌ها این است که خدا را به انسان قیاس می‌کنند، درحالی‌که به گفته امام رضا علیه السلام:

«مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ لَا يَزَالُ الدَّهْرُ فِي الْإِلْتِيَابِ»^۱

«هر که پروردگارش را با قیاس توصیف کند، همیشه در گمراهی خواهد بود.»

در احادیث نیز به این مطلب تأکید شده است که بداء با علم ذاتی خدا تعارض

ندارد و منشأ بداء جهل نیست. برای مثال امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«كُلُّ أَمْرٍ يُرِيدُهُ اللَّهُ، فَهُوَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يُصْنَعَهُ. لَيْسَ شَيْءٌ يَبْدُو لَهُ إِلَّا وَقَدْ كَانَ فِي

عِلْمِهِ. إِنَّ اللَّهَ لَا يَبْدُو لَهُ مِنْ جَهْلٍ»^۲

«هر چه را خدا اراده کند، پیش از ساختنش در علم او هست. بدایی برای خدا رخ نمی‌دهد مگر این که در علم خدا بوده است. برای خدا از روی جهل، بداء رخ نمی‌دهد.»

سؤالی قابل طرح در این جا این است که اگر منشأ بداء، جهل نیست، پس منشأ آن چیست؟ به دیگر سخن، خدایی که به همه چیز آگاه است، باید از ابتدا فقط یک تقدیر مشخص و ثابت انجام دهد. اساساً حکمت بداء چیست و بداء چه آثاری دارد که خداوند به جهت آن، آثار تقدیرات را عوض می‌کند؟ در بحث بعدی به این مسئله می‌پردازیم.

۴. آثار آموزه‌ی بداء

آموزه‌ی بداء، آثار مهمی در حوزه‌های مهم اعتقادی مثل خداشناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی و انسان‌شناسی دارد.

۱. بحارالأنوار ۳: ۲۹۷.

۲. تفسیر عیاشی ۲: ۲۱۸.

۱/۴. خدانشناسی

مهم‌ترین اثر عقیده به بداء، اثبات قدرت و آزادی مطلق خداست. چرا که براساس امکان بداء، تا زمانی که فعل و حادثه‌ای خاص در عالم رخ نداده است، ممکن است خداوند تقدیر را عوض کند و آن حادثه‌ی خاص واقع نشود، حتی اگر مشیت و تقدیر و قضای الهی به آن حادثه تعلق گرفته باشد. بنابراین، هیچ چیز حتی قدر و قضای الهی نمی‌تواند قدرت و مالکیت خدا را محدود سازد و دست او را ببندد.

۲/۴. پیامبرشناسی و امامشناسی

اهمیت بداء در پیامبرشناسی، تا حدی است که امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

«مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَ أَنْ يُقَرَّ لَهُ بِالْبَدَاءِ.»^۱

«خدا هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر همراه با تحریم خمر و اقرار به بداء برای خدا.»

اعتقاد به امکان بداء و تغییر در تقدیرات، بسط ید و قدرت مطلق خدا را برای پیامبر اثبات می‌کند. بداء به پیامبر می‌فهماند که هر چند با عنایت خدا به تقدیرات جهان آگاه گشته است، اما این تقدیرات قابل تغییر است و تنها خداست که از علم مطلق برخوردار است. در نتیجه، پیامبر به علم خویش اتکا نمی‌کند و در همه‌ی امور، خود را وابسته به خدا می‌بیند.

علمی که قابل تغییر نیست، علم مکنون و مخزون خداست که کسی جز خدا از آن آگاه نیست، درحالی‌که علم ملائکه و پیامبران و امامان معصوم نسبت به آینده قابل بداء است. از این رو، آنان به علم خود اتکا نمی‌کنند و به طور مطلق از آینده خبر نمی‌دهند، مگر مواردی که خداوند از عدم وقوع بداء در آن‌ها خبر داده است، مثل ظهور منجی موعود و برپایی حکومت جهانی حضرت مهدی علیه السلام.^۲

۱. التوحید: ۳۳۴.

۲. نعمانی، غیبت، باب ۱۸، حدیث ۱۰؛ بحار الأنوار ۵۲: ۲۵۰-۲۵۱. بنگرید به توضیح علامه مجلسی ذیل حدیث.

۳/۴. انسان‌شناسی

اگر بدهاء را منفی کنیم و خداوند را فارغ از کار قضا و قدر بدانیم، انگیزه‌ای برای تغییر وضعیت موجود خود، از طریق کارهای خیر و عبادات و نماز باقی نخواهد ماند، چرا که هر چه مقدّر شده همان خواهد شد و هیچ تغییری در قضا و قدر رخ نخواهد داد. اصولاً امید به آینده و روحیه تلاش، در گروه امید به تغییر وضعیت و امکان بهبود وضعیت موجود است. از سوی دیگر اگر خداوند تقدیرها را تغییر نخواهد داد، چرا با دعا و تضرع به درگاه احادیث و ائمتا و التجا به خدا، از او بهتر شدن وضعمان را بخواهیم؟ بنابراین، اعتقاد به بدهاء، از یک سو روحیه امید و تلاش را به انسان می‌دهد، و از سوی دیگر روحیه دعا و توبه و تضرع و توکل به حق تعالی را در انسان تقویت می‌کند. بدین‌سان نقش اعتقاد به بدهاء در حیات مادی و معنوی انسان آشکار می‌شود چرا که مقولاتی همچون امید، تلاش، دعا، توجه و توکل، حیات معنوی انسان و نیز حیات مادی او را بر پایه حیات معنوی شکل می‌دهد.

۵. اسباب بدهاء

هر عملی - خواه مثبت و خواه منفی - می‌تواند باعث تغییر در قضا و قدر یا بدهاء گردد. در قرآن و احادیث نیز به برخی اعمال خوب و بد اشاره شده است که باعث بدهاء می‌شوند. به‌ویژه دعا، صدقه و صلۀ ارحام که بیش از دیگر اعمال مورد تأکید قرار گرفته است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دعا را باعث ردّ قضاء تقدیر شده می‌داند، حتی اگر این قضاء محکم شده باشد:

«الدُّعَاءُ يُرَدُّ الْقَضَاءَ وَ قَدْ أُبْرِمَ إِبْرَامًا.»^۱

«دعا قضا را برمی‌گرداند، درحالی که محکم شده است، محکم شدنی.»

امام صادق علیه السلام فرمودند:

«ادْعُ وَ لَا تَقُلْ إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِعَ مِنْهُ.»^۲

۱. اصول کافی ۲: ۴۷۰. رک: تاریخ بغداد ۱۳: ۳۶.

۲. اصول کافی ۲: ۴۶۶.

«دعا کن و نگو که خداوند از کارش [تقدیرها] فارغ شده است.»

امام موسی کاظم علیه السلام فرمودند:

«عَلَيْكُمْ بِالدُّعَاءِ، فَإِنَّ الدُّعَاءَ لِلَّهِ وَالطَّلَبَ إِلَى اللَّهِ يَرُدُّ الْبَلَاءَ، وَقَدْ قُدِّرَ وَقُضِيَ وَلَمْ يَبْقَ إِلَّا اِمْتِصَاؤُهُ.»^۱

«بر شما لازم است دعا کردن، زیرا دعا به پیشگاه خدا و خواستن از او، بلائی را که مقدر شده و به مرحله‌ی قضا رسیده و تنها امضاء (وقوع) آن باقی مانده است، برمی‌گرداند.»

همچنین در مورد نقش صدقه در مورد دفع مرگ سوء، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمودند:

«إِنَّ الصَّدَقَةَ تَدْفَعُ مِيتَةَ السَّوِّءِ عَنِ الْإِنْسَانِ.»^۲
«صدقه، مرگ بد را از انسان دفع می‌کند.»

امام باقر علیه السلام فرمودند:

«الْبُرِّ وَالصَّدَقَةُ يَنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَ يَزِيدَانِ فِي الْعُمْرِ وَ يَدْفَعَانِ تِسْعِينَ مِيتَةَ السَّوِّءِ.»^۳
«نیکوکاری و صدقه، فقر را از بین می‌برند، عمر را طولانی می‌گردانند، و نودگونه مرگ بد را دفع می‌کنند.»

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله صلّه‌ی رحم را باعث تأخیر أجل و افزایش رزق می‌داند:

«مَنْ سَرَّهُ النَّسَاءُ [النِّسَاءُ] فِي الْأَجْلِ وَالزِّيَادَةُ فِي الرِّزْقِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ»^۴
«هر که به تأخیر افتادن أجل و زیادی در روزی را دوست دارد، صلّه رحم کند.»

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امیرالمؤمنین علیه السلام و دیگر امامان علیهم السلام نقل شده که فرمودند:

«صِلَّةُ الرَّحِمِ تَزِيدُ فِي الْعُمْرِ.»^۵
«صلّه رحم، عمر را زیاد می‌کند.»

۱. همان: ۴۷۰.

۲. همان ۴: ۵.

۳. بحار الأنوار ۹۶: ۱۱۹.

۴. اصول کافی ۲: ۱۵۲.

۵. بحار الأنوار ۷۴: ۹۴ و ۸۸ و ۸۹.

برخی موارد در ردیف اعمال نکوهیده یاد شده که تقدیرات را عوض می‌کنند، که در فصل آینده، به آن‌ها اشاره خواهد شد.

خلاصه‌ی فصل هشتم

بداء یعنی تغییر در قضا و قدر غیرحتمی. این آموزه‌ی مهمّ اسلامی، نشان می‌دهد که دست خدا در کار خلقت و تقدیر امور، همواره باز است. قرآن بر این اصل، صحّه گذاشته و کلمات اهل بیت (علیهم‌السلام)، در توضیح آن سخن گفته‌اند. براساس احادیث معتبر، علم خداوند دو گونه است: علم ذاتی و علم فعلی. بداء، از علم فعلی نشئت می‌گیرد، درحالی‌که علم ذاتی در انحصار خداوند است که حتّی پیامبران و امامان و ملائک نیز، از آن بی‌خبرند. بداء باب خضوع همواره در برابر خداوند را برای همگان- حتّی اولیا خدا- باز می‌کند. عقل نیز بر این حقایق گواهی می‌دهد. آثار آموزه‌ی بداء در خداشناسی، پیامبرشناسی، امام‌شناسی، انسان‌شناسی و آیین زندگی، بسیار شگفت و پر اهمیت است. اسباب بداء- مانند دعا، صدقه و صله‌ی رحم- نیز در این فصل مورد بحث قرار گرفت.

فصل نهم: شرور و ارتباط آن با عدل خدا

مسئله‌ی شرور یکی از پرسش‌های کهن انسان است که به گونه‌های مختلف در تاریخ تفکر بشری مورد بحث قرار گرفته است. این مسئله حداقل با سه تقریر در کلام اسلامی و فلسفه سنتی و کلام جدید مورد بحث قرار گرفته است. در کلام اسلامی شرور به صورت چالشی در برابر صفت عدل الهی و گاه حکمت الهی مطرح شده است. از این رو، این بحث تحت عنوان «فی الالم و وجه حسنه» در ضمن مباحث عدل قرار گرفته است.^۱ در فلسفه سنتی، شرور مشکلی در برابر رابطه خدا و جهان- که با نظریه صدور تفسیر می‌شده- تلقی شده است. در کلام جدید نیز، این مسئله چالشی در برابر اصل وجود خدا است. از آن جا که موضوع این کتاب عدل خداست، مقصود اصلی از طرح مسئله‌ی شرور، تبیین رابطه‌ی شرور با عدل خداست. بنابراین رویکرد کلامی در این جا مورد نظر است. هرچند در پایان بحث به دو رویکرد دیگر یعنی رویکرد فلسفی و رویکرد کلام جدید نیز اشاره می‌شود.

پرسش اصلی این است که درد و رنجی که از ناملایمات و شرور طبیعی مثل توفان و سیل و زلزله، و همین‌طور برخی اعمال انسان‌ها (شرور اخلاقی)، چون جنگ، ستم و تبعیض، بر انسان‌ها وارد می‌شود چگونه با عدالت خدا سازگار است؟ آیا حق انسان‌ها و به‌خصوص انسان‌های بی‌گناه این نیست که از زندگی بدون درد و رنج بهره‌مند گردند؟

۱. بنگرید به: کشف المراد: ۳۲۹.

۱. مفهوم شرّ

در قرآن و احادیث، خیر و شر به دو معنا به کار رفته است. نخستین معنای خیر و شر، همان معنایی است که معمولاً در شبهه‌ی شرور مطرح می‌شود. در این معنا خیر به امر خوشایند انسان گفته می‌شود و شر بر امر ناخوشایند اطلاق می‌شود که خود دو مصداق دارد: یکی درد و رنج و دیگری چیزی که باعث درد و رنج می‌شود مانند مرض، فقر، سیل، زلزله و جنگ.

از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که در تفسیر خیر و شر در این آیه شریفه «وَبَلَوَكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً»^۱ فرمودند:

«فَالْخَيْرُ: الصَّحَّةُ وَالْغِنَى، وَالشَّرُّ: الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ، ابْتِلَاءً وَ اخْتِبَاراً».^۲

«منظور از خیر، تندرستی و غناست. و مراد از شرّ، مرض و فقر از روی امتحان و آزمایش است.»

دومین معنای خیر و شر، عبارت است از خیر و شر نهایی. در این معنا، مقصود از خیر، آن چیزی است که برای انسان سودمند است که باعث سعادت او در دنیا و آخرت گردد؛ و شر عبارت است از چیزی که برای آدمی زیانبار است و سبب بدبختی و شقاوت او در دنیا و آخرت گردد.

معنای اوّل را خیر و شرّ ابتدایی و معنای دوم را خیر و شرّ نهایی می‌نامیم. دلیل این نامگذاری این است که ممکن است چیزی در نگاه نخستین، خیر به نظر برسد، چرا که باعث لذّت می‌گردد، اما با بررسی بیشتر معلوم شود که همان امر در نهایت کار، باعث بدبختی و هلاکت انسان می‌شود. قرآن کریم به همین دو معنای خیر و شر این چنین اشاره می‌کند:

«عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ
وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ».^۳

۱. الانبیاء: ۳۵.

۲. الجعفریات: ۲۳۳، الدعوات: ۱۶۸، مجمع البیان ۷: ۷۴.

۳. البقره: ۲۱۶.

«چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که برای شما خیر است. و چه بسا چیزی را دوست داشته باشید، حال آن که برای شما شرّ است. و خدا می‌داند، و شما نمی‌دانید.»

چیزی که انسان از آن کراهت دارد، که واژه‌ی «شیئاً» در جمله‌ی «عسی أن تکرهوا شیئاً» به آن اشاره دارد، همان شرّ به معنای اوّل است. ادامه‌ی آیه، همین شرّ به معنای نخست را در واقع خیر معرفی می‌کند: «و هو خیرٌ لکم». مقصود از این خیر، خیر به معنای دوم است. براساس این آیه‌ی شریفه، چه بسا اموری که در نظر ابتدایی و نخستین، شرّ است، اما با نظر عمیق و نهایی معلوم می‌شود که خیر است. در احادیث نیز به این دو معنای خیر و شر اشاره شده است. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیتش به محمد حنفیه می‌فرماید:

«ما خیرٌ بخیرٍ بعدَهُ النَّارُ، وما شرٌّ بشرٍ بعدَهُ الْجَنَّةُ.»^۱

«خیری که آتش دوزخ را به دنبال داشته باشد، خیر نیست. و شری که بهشت را به دنبال آورد، شرّ نیست.»

براساس این حدیث، چیزی که به معنای اوّل خیر است اما باعث آتش دوزخ می‌شود، خیر به معنای دوم- خیر اصلی و نهایی- نیست. در مورد شرّ نیز مطلب از همین قرار است.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است که خیر و شر فقط در آخرت معلوم می‌شود، چرا که همه‌ی خیرات در بهشت است و همه‌ی شرور در دوزخ است، به این دلیل که بهشت و دوزخ، باقی و ابدی است:

«لَنْ تَرَى الْخَيْرَ وَالشَّرَّ إِلَّا بَعْدَ الْآخِرَةِ، لِأَنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ جَعَلَ الْخَيْرَ كُلَّهُ فِي الْجَنَّةِ وَالشَّرَّ كُلَّهُ فِي النَّارِ، لِأَنَّهُمَا الْبَاقِيَانِ.»^۲

در آیه‌ی زیر جنگ و کشته شدن که در نظر ابتدایی شرّ است، اگر در راه خدا باشد خیر دانسته شده است چرا که باعث سعادت ابدی می‌گردد:

«وَلَيْنَ قَتَلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ.»

۱. من لا يحضره الفقيه ۴: ۳۹۲. بنگرید به نهج البلاغة: کتاب ۳۱.

۲. تحف العقول: ۳۰۶.

«و اگر در راه خدا کشته شوید، یا بمیرید، آمرزش و رحمت خدا از تمام آنچه گرد می‌آورند، بهتر است.»
 همین‌طور در آیه‌ی زیر، ثروت فراوان- که در نگاه نخستین، خیر به‌نظر می‌رسد- برای مترفان شرّ دانسته شده است.

«وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ»^۱
 «کسانی که در آنچه خدا از فضل خود به آنان داده، بخل می‌ورزند، گمان نکنند این کار برای آن‌ها خیر است بلکه برای آن‌ها شرّ است.»
 در این آیه و احادیث یاد شده، خیر و شرّ به معنای نخست، در مقایسه با خیر و شرّ به معنای دوم اساساً خیر و شرّ محسوب نشده‌اند، چرا که لذّت و درد محدود در برابر لذّت و درد ابدی، چیزی به حساب نمی‌آیند، هرچند که با نگاه خود این لذّت و درد محدود و دنیوی اهمیّت دارند و لذا آن‌ها را خیر و شرّ می‌نامیم.

حال براساس این تفکیک می‌توان به شبهه‌ی شرور چنین پاسخ داد: از میان خیر و شرّ ابتدایی و نهایی، آنچه اهمیّت دارد، خیر و شرّ نهایی و ابدی است، که این خیر و شرّ نیز به اختیار انسان باز می‌گردد. چرا که خداوند، راه سعادت و شقاوت را توسط عقل انسان و نیز توسط فرستادگان خود برای انسان‌ها روشن کرده است و این خود ما هستیم که با انتخاب راه سعادت یا راه شقاوت، خیر و شرّ نهایی و ابدی خود را برمی‌گزینیم.

از همین رو در احادیث، کارهای زشت و رذایل اخلاقی، عوامل شرّ اعلام شده و کارهای خوب و فضائل اخلاقی را موانع شرّ دانسته‌اند. برای مثال، خداوند پلیدی را که بدترین نوع شرّ است، برای کسانی قرار می‌دهد که از عقل خود استفاده نمی‌کنند:

«وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ»^۲

از امام امیرالمؤمنین علیه السلام چنین نقل شده است:

«الْحِرْصُ رَأْسُ الْفَقْرِ وَرَأْسُ الشَّرِّ»^۳

۱. آل عمران: ۱۸۰.

۲. الانفال: ۵۵.

۳. غرر الحکم: ح ۱۵۷۴.

«حرص رأس فقر و اساس شر است.»

و نیز فرموده‌اند:

«عَاقِبَةُ الْكُذِبِ شَرُّ عَاقِبَةٍ»^۱

«فرجام دروغ‌گویی، بدترین فرجام است.»

از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده که دوری از شر، نتیجه‌ی حیاء است.^۲ و نیز فرموده‌اند:

«إِنَّ طَاعَةَ اللَّهِ... نَجَاةٌ مِنْ كُلِّ شَرٍّ يَتَّقَى.»^۳

«اطاعت خدا باعث نجات از هر شری است که از آن پرهیز می‌شود.»

از این پس به شرور ابتدایی خواهیم پرداخت، چرا که هنوز این پرسش وجود دارد که چرا خداوند، شرور ابتدایی را آفرید؟

۲. حکمت شرور

در بحث قبلی گفتیم که شرور نهایی، معلول اختیار نادرست انسان‌هاست. در مورد بخش اعظم شرور ابتدایی نیز مطلب همین است و اکثر این شرور، از آثار کردار ناشایست انسان‌هاست. این شرور را شرور کیفری می‌نامیم. در مقابل این شرور، شروری هستند که برای تکامل انسان‌هاست. این شرور را شرور غیرکیفری می‌نامیم.

۱/۲. شرور کیفری

از نظر قرآن کریم، همه‌ی شرور کیفری نتیجه‌ی گناه انسان‌هاست:

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ.»^۴

«هر مصیبتی که به شما رسید، به‌خاطر اعمالی است که انجام داده‌اید و بسیاری را نیز می‌بخشد.»

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»^۵

۱. تحف العقول: ۸۴.

۲. تحف العقول: ۱۷.

۳. اصول کافی ۸: ۸۲.

۴. الشوری: ۳۰.

۵. الروم: ۴۱.

«فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شده است.» بنابراین شرور طبیعی همچون قحطی، سیل و زلزله به خاطر گناهیانی است که انسان‌ها انجام می‌دهند و اگر آنان مرتکب کارهای زشت نشوند، برکات الهی از آسمان و زمین، آن‌ها را فرا خواهد گرفت:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ.»^۱

«و اگر اهل آبادی‌ها، ایمان آورده و تقوا پیشه کرده بودند، برکات آسمان و زمین را بر آن‌ها گشوده بودیم.»

افرادی که به این نوع شرور مبتلا می‌شوند، دو دسته‌اند. گروه نخست، افرادی هستند که مورد غضب خداوند بوده و او براساس عدل خویش که مقتضی کیفر بدکاران است، با آن‌ها رفتار می‌کند. اقوامی که در طول تاریخ به عذاب‌های سخت الهی دچار شده‌اند، از این قبیل‌اند. قرآن کریم پس از نقل سرگذشت برخی از این اقوام می‌فرماید:

«فَكَلَّا إِخِذْنَا بِذُنُوبِهِمْ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَ مِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَ مِنْهُمْ مَّنْ حَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَ مِنْهُمْ مَّنْ أَعْرَقْنَا وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَ لَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.»^۲

«ما هر یک از آنان را به گناهشان گرفتیم، پس بر بعضی از آن‌ها طوفانی از سنگریزه فرستادیم، و بعضی از آنان را صیحه‌ی آسمانی فرو گرفت، و بعضی دیگر را در زمین فرو بردیم، و بعضی را غرق کردیم؛ و خداوند هرگز به آن‌ها ستم نکرد، ولی آن‌ها خودشان بر خود ستم کردند.»

گروه دیگری که به شرور کیفری مبتلا می‌شوند، کسانی هستند که خداوند از باب لطف و کرم و جلوگیری از مبتلا شدن آن‌ها به شقاوت و شرور نهایی و ابدی، بر آن‌ها ناملایمات را فرو می‌آورد تا آن‌ها را تأدیب کند، متذکر خدا گردند و به راه راست بازگردند؛ یا این که با مبتلا شدن به این ناملایمات، روح آن‌ها تطهیر شود و با روح پاک بتوانند وارد بهشت گردند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

۱. الاعراف: ۹۶.

۲. العنکبوت: ۴۰.

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ.»^۱

«فساد در خشکی و دریا به دلیل کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شده است؛
به‌خاطر این که خدا می‌خواهد نتیجه‌ی بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، شاید
بازگردند.»

در این آیه، حکمت شرور طبیعی بازگشت انسان‌ها به راه راست ذکر شده است.
امام امیرالمؤمنین علیه السلام حکمت بلا را تأدیب ظالم ذکر می‌کنند.

«الْبَلَاءُ لِلظَّالِمِ أَدَبٌ.»^۲

آن امام همام درباره‌ی نقش تربیتی مشکلات زندگی می‌فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ بِنَقْصِ الثَّمَرَاتِ وَ حَيْسِ الْبَرَكَاتِ وَ إِغْلَاقِ
خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ، لِيَتُوبَ تَائِبٌ وَ يُقْلَعَ مَقْلَعٌ وَ يَتَذَكَّرَ مُتَذَكِّرٌ وَ يُزَدَّجَرَ مُزْدَجِرٌ.»^۳

«خدا بندگانش را- هنگامی که کارهای بد انجام می‌دهند- با کاهش میوه‌ها و
جلوگیری از برکات و بستن خزائن خیرات آزمایش می‌کند، تا توبه کننده، بازگردد و
ترک کننده، ترک کند، و به یاد آورنده متذکر شود.»

بنابراین، برای کسانی که امکان متذکر شدن و توبه و بازگشت وجود دارد حکمت
شرور کیفی، متذکر شدن و توبه‌ی آنهاست. به دیگر سخن، خداوند از باب فضل و
رحمت- نه همچون گروه اول از باب عدل و غضب- شرور ابتدایی را پیش روی اینان
قرار می‌دهد تا از گرفتار شدن به شرور نهایی و عذاب ابدی نجات یابند.

امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ فَأَذْنَبَ ذَنْبًا، أَتْبَعَهُ بِنِقْمَةٍ وَ يُذَكِّرُهُ الْإِسْتِغْفَارَ.»^۴

«خدا وقتی برای بنده‌ای که گناه کرده خیر خواهد، او را دچار مشکلی می‌کند و او را
متذکر استغفار می‌کند.»

۱. الروم: ۴۱.

۲. بحار الأنوار ۸۱: ۱۹۸.

۳. نهج البلاغه: خطبه ۱۴۳.

۴. اصول کافی ۲: ۴۵۲.

در احادیث بسیاری، حکمت بلاهایی که بر مؤمنان وارد می‌شود، تطهیر آنان از گناهان ذکر شده است.

از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده که فرمودند: هر ناراحتی و غم و غصه‌ای که به مؤمن می‌رسد، باعث بخشش گناهان اوست:

«مَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ مِنْ وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا سَقَمٍ وَلَا حُزْنٍ حَتَّىٰ اللَّهُ بِهِنَّ يَمْحُوهُنَّ إِلَّا كَفَرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ»^۱

«مؤمن گرفتار درد مزمن و سختی و مرض و اندوه و حتی غمی که او را غمگین می‌کند، نمی‌شود مگر این که با این‌ها گناهانش بخشیده می‌شود.»

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: آنگاه که خداوند درصدد اکرام بنده‌ی گناهکار خویش است، او را به مرض و نیاز و سختی مرگ دچار می‌کند تا گناهش بخشیده شود و با روحی پاک وارد بهشت گردد:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا كَانَ مِنْ أَمْرِهِ أَنْ يُكْرِمَ عَبْدًا وَ لَهُ ذَنْبٌ، ابْتَلَاهُ بِالسُّقْمِ. فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ لَهُ، ابْتَلَاهُ بِالْحَاجَةِ. فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ بِهِ ذَلِكَ، شَدَّدَ عَلَيْهِ الْمَوْتَ لِيُكَافِيَهُ بِذَلِكَ الذَّنْبِ.»^۲

«وقتی اراده‌ی خدا بر اکرام بنده‌ای تعلق می‌گیرد، در حالیکه او گناهی دارد، او را دچار مرض می‌کند. اگر این کار را نکند او را به نیازمندی گرفتار می‌کند. و اگر این کار را نکند، مرگش را سخت می‌گرداند تا با این کارها گناهش بخشیده شود.»

بدین‌سان مشکلات و سختی‌ها مؤمنان را از گناهان پاک می‌کند تا آنان در روز قیامت به‌خاطر عقاید و کارهای نیکشان وارد بهشت شوند. امام امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ تَمْحِصَ ذُنُوبِ شِيعَتِنَا فِي الدُّنْيَا بِمَحَنِهِمْ، لِتَسْلَمَ لَهُمْ طَاعَاتُهُمْ وَ يَسْتَحْفُوا عَلَيْهَا ثَوَابَهَا.»^۳

۱. صحیح مسلم ۴: ۱۹۹۳. همچنین مراجعه شود به: تحف العقول: ۳۸.

۲. اصول کافی ۲: ۴۴۴.

۳. بحار الأنوار ۶۷: ۲۳۲.

«سپاس خدای را که تطهیر گناهان شیعیان ما را در دنیا با گرفتاری‌ها انجام داد، تا فقط طاعاتشان باقی بماند و مستحق پاداش آن‌ها شوند.»

۲/۲. شرور غیر کیفری

اگر به زندگی پیامبران و اولیای الهی بنگریم، درمی‌یابیم که آنان بیش از دیگران گرفتار سختی‌ها و ناملایمات بوده‌اند. اما با توجه به معصوم بودن این گروه، حکمت شرور نمی‌تواند کیفر گناهان و تطهیر آن‌ها از آلودگی‌ها باشد. از این رو این پرسش مطرح می‌شود که حکمت شرور غیر کیفری چیست؟

در احادیث، حکمت این شرور، تکامل و رسیدن به درجات بالاتر ذکر شده است.

علی بن رثاب از امام صادق علیه السلام در مورد آیه شریفه:

«وَمَا أَصَبَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ»

می‌پرسد و این که امیرالمؤمنین و اهل بیت او علیهم السلام که معصومند، چگونه می‌توانند مصداق این آیه باشند. امام علیه السلام در پاسخ می‌فرمایند: این آیه در مورد معصومان علیهم السلام نیست، چرا که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در شبانه روز صدبار استغفار می‌کردند، درحالی که گناهی مرتکب نشده بودند. امام صادق علیه السلام در ادامه می‌فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ يَخْصُ أَوْلِيَاءَهُ بِالْمَصَائِبِ لِيَأْجُرَهُمْ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ»^۱

«خدا مصیبت‌ها را مختص اولیای خود کرده است تا به‌خاطر این مصیبت‌ها به آن‌ها پاداش دهد، بدون این که آن‌ها گناهی کرده باشند.»

امام صادق علیه السلام می‌فرمایند: «در بهشت، منزلگاهی است که تنها از راه ابتلاء به مشکل جسمی می‌توان به آن رسید:

«إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَا يَبْلُغُهَا عَبْدٌ إِلَّا بِالْإِبْتِلَاءِ فِي جَسَدِهِ»^۲

«در بهشت جایگاهی هست که هیچ بنده‌ای به آن نمی‌رسد، مگر از طریق گرفتاری در جسمش.»

۱. اصول کافی ۲: ۴۵۰ و بنگرید به ۴۴۹.

۲. اصول کافی ۲: ۲۵۵.

این گونه شرور، از باب فضل و رحمت به اولیای الهی می‌رسد چرا که این شرور اندک، وسیله و مقدمه‌ای برای خیرات ابدی است. از این رو، افراد هرچه در نزد خدا محبوب‌تر باشند، بیشتر مبتلا به شرور غیرکیفری خواهند بود. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلَوْهُمْ، ثُمَّ الْأُمَمَلُ فَأَلَا مَثَلُ.»^۱

«سخت‌ترین مردم از جهت بلاء پیامبران هستند، و پس از آن‌ها کسانی که از لحاظ جایگاه پس از آن‌ها هستند، و سپس کسانی که بیش‌تر شبیه آن‌ها هستند و همین‌طور.»

و در حدیث دیگر آمده است:

«إِنَّمَا يَبْتَلِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عِبَادَهُ عَلَى قَدَرٍ مَنَازِلِهِمْ عِنْدَهُ.»^۲

«خداوند متعال، بندگانش را به اندازه‌ی جایگاهی که در نزد او دارند، به سختی‌ها مبتلا می‌کند.»

لازم به ذکر است که هر انسانی- اعم از معصوم و غیر معصوم- اگر در برابر شرور ابتدایی و ناملازمات صبر کرده و موضع‌گیری درستی در پیش گیرد، این شرور محدود، به خیرات نامحدود و ابدی برای او تبدیل خواهد شد. بنابراین شرور غیرکیفری، منحصر در معصومان علیهم السلام نیست. تفاوت معصوم و غیرمعصوم، این است که همه‌ی شروری که به معصومان علیهم السلام می‌رسد، شرور غیر کیفری است، اما شروری که به دیگران می‌رسد، ممکن است از نوع شرور کیفری باشد و ممکن است از نوع شرور غیرکیفری باشد.

۳/۲. جمع بندی بحث

با دقت در انواع شرور ابتدایی و محدود که مورد بحث قرار گرفته روشن می‌شود که این شرور، یا در طبقه‌ی عدالت می‌گنجد یا در طبقه‌ی فضل و احسان. مصداق قسم نخست، شرور کیفری نسبت به افراد مورد غضب است؛ و مصداق قسم دوم، شرور

۱. اصول کافی ۲: ۲۵۲.

۲. امالی مفید: ۲۴.

کیفری است که باعث ادب و متذکر شدن می‌گردد. شرور غیرکیفری نیز در این طبقه جای دارد. بنابراین هیچ‌یک از شرور در طبقه‌ی ظلم نمی‌گنجد، زیرا در هیچ یک از شرور، به حقوق انسان‌ها تجاوز نشده است. از سوی دیگر، هر یک از شرور، حکمت و فلسفه‌ی خاصی دارد. بنابراین آفرینش شرور با حکمت الهی ناسازگار نیست.

نکته‌ی مهم در مورد شرور، این است که همه‌ی شرور ابتدایی بر اساس موضع‌گیری انسان می‌تواند به خیرات یا شرور نهایی و ابدی تبدیل شود. اگر آدمی در برابر شرور محدود صبر کند و موضع درست در پیش بگیرد به خیر ابدی دست می‌یابد و گرنه دچار شرّ ابدی خواهد شد. بنابراین در تحلیل نهایی، خیر و شر اصلی و ابدی به اراده و اختیار انسان واگذار شده است و آدمی خود، خیر و شر ابدی خود را برمی‌گزیند.

در فلسفه‌ی سنتی شرور مشکلی در برابر نظریه‌ی صدور، تلقی می‌شده است. براساس این نظریه، جهان از خداوند صادر شده است و باید میان شیء صادر شده و مبدأ آن سنخیت باشد. از سوی دیگر، خداوند خیر محض است، پس باید هرچه در جهان موجود است خیر باشد، درحالی‌که در جهان شر وجود دارد. همین شبهه جمعی را- که «ثنویه» نامیده می‌شوند- به عقیده به دو آفریدگار کشانده، که یکی را مبدأ نیکی‌ها و دیگری را مبدأ شرور بدانند. از مبدأ نیکی‌ها به نور یا یزدان تعبیر می‌کنند و از مبدأ شرور با عنوان ظلمت یا اهریمن یاد می‌کنند. در فلسفه‌ی سنتی در پاسخ به این شبهه، شرور، عدمی انگاشته می‌شود و هر شرّ به عدم کمال وجودی یا چیزی که باعث عدم کمال وجودی می‌شود، تحلیل و ارجاع می‌شود.

پاسخ اجمالی این شبهه آن است که جهان، مخلوق و آفریده‌ی خداست، نه صادر شده از خدا. پیش فرض شبهه‌ی بالا این است که جهان از خدا صادر شده است، و چون خدا خیر محض است، پس باید از خیر محض، خیر صادر شود نه شر. درحالی‌که براساس معارف ادیان الهی و از جمله اسلام، خداوند خالق و آفریدگار عالم است و با اراده‌ی خویش جهان را می‌آفریند. بنابراین، خداوند، هم می‌تواند خیر را بیافریند، و هم شر را. نهایت این که آفریدن خیر، باید دارای حکمتی باشد.

در قرآن و احادیث، تقدیر و خلقت خیر و شر به خدا نسبت داده شده است. برای

مثال قرآن می‌فرماید:

«وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً»^۱

«و شما را با شر و خیر آزمایش می‌کنیم.»

و نیز می‌فرماید:

«وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ

قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ»^۲

«اگر به آن‌ها [منافقان] خوبی برسد، می‌گویند: «این از ناحیه‌ی خداست». و اگر بدی

برسد، می‌گویند: «این از ناحیه‌ی توست». بگو: «همه‌ی این‌ها از ناحیه‌ی خداست.»

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

«الْخَيْرُ وَالشَّرُّ كُلُّهُ مِنْ اللَّهِ»^۳

«خیر و شر، همه‌اش از سوی خداست.»

از پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نقل شده که فرمودند:

«مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بَعِيرٌ مَشِيئَةَ اللَّهِ، فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ سُلْطَانِهِ.»^۴

«هر کس گمان کند که خیر و شر بدون مشیت خداست، خدا را از سلطنتش خارج

کرده است.»

حدیث قدسی زیر از امام باقر عَلَيْهِ السَّلَام نقل شده است:

«أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَهُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِي.»^۵

«من خدا هستم که خدایی جز من نیست، منم آفریدگار خیر و شر. و این دو،

آفریدگانی از آفریدگان من هستند.»

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

«أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ.»

تویی خدایی که معبودی جز تو نیست، آفریدگار خیر و شر.»

۱. الانبیاء: ۳۵.

۲. النساء: ۷۸.

۳. المحاسن ۱: ۴۴۲.

۴. اصول کافی ۱: ۱۵۸.

۵. المحاسن ۱: ۴۴۱، بنگرید: اصول کافی ۱: ۱۵۴.

بنابراین مبنای شبهه‌ی مورد بحث، یعنی نظریه‌ی صدور درست نیست. عدمی بودن شرور هم نمی‌تواند پاسخ درستی باشد، چون از یک طرف با آیات و احادیث سازگار نیست و از طرف دیگر، وجود شرور امری وجدانی و انکارناپذیر است. هر انسانی وجود دارد و رنج خود را به علم حضوری می‌یابد و این درد و رنج را امری شرّ و بد قلمداد می‌کند.

۳. رویکرد کلام جدید به شرور و نقد آن

در کلام جدید، شبهه‌ی شرور به‌عنوان چالشی دربرابر اصل وجود خدا مطرح شده است. این شبهه به‌طور خلاصه به این صورت است که چون خدا قادر مطلق و خیرخواه محض است، پس نمی‌تواند شرور را ایجاد کند، درحالی‌که شرور وجود دارند. پس خدا وجود ندارد.^۱

براساس مباحثی که تاکنون طرح شد، پاسخ این شبهه روشن است:

اولاً وجود شر با خیرخواهی خدا ناسازگار نیست چون شرور محدود می‌توانند مقدمه‌ی خیرات نامحدود باشند.

ثانیاً خیرخواهی محض - به این معنا که خداوند باید همه‌ی لذت‌ها و خوشی‌ها را برای انسان‌ها ایجاد کند - نه ممکن است و نه واجب. ممکن نیست، چرا که هر قدر لذت و خوشی ایجاد شود، بیشتر از آن عقلاً ممکن است، زیرا لذت‌ها و خوشی‌ها حدی ندارند و هر مقدار و عددی که ذکر شود، باز بیشتر از آن ممکن خواهد بود. واجب هم نیست، زیرا ایجاد لذت‌ها و خوشی‌ها، در طبقه‌ی فضل و احسان جای می‌گیرد نه عدالت. بهره‌مندی از لذت‌ها جزء حقوق واجب انسان‌ها بر خدا نیست، بلکه ایجاد لذت و خوشی، فضل و احسانی است که خداوند بر بندگانش روا می‌دارد و آدمیان در مقابل فضل و احسان باید سپاس‌گزارند، نه این که بگویند: چرا لذت‌های دیگر برای ما فراهم نشد.

۱. رک: جی. ال. مکی، مقاله شرّ و قدرت مطلق، ترجمه محمدرضا صالح نژاد، مجله کیان: شماره ۳، ص ۵.

این مباحث شامل همه‌ی انواع شرور می‌شود، خواه این شرور، از ناحیه‌ی عوامل طبیعی همچون سیل و زلزله پدید آید، خواه از ناحیه‌ی ظلم و ستم انسان‌ها بر یکدیگر، یعنی شرور اخلاقی.

خلاصه فصل نهم

مسئله‌ی شرور، از پرسش‌های کهن انسان است، که همواره از خود پرسیده است: اگر از خداوند، جز خیر صادر نمی‌شود، پس شرور موجود در جهان را چگونه باید توجیه کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، از دیرباز گفت‌وگوهایی مطرح بوده و اسلام نیز تبیین ویژه‌ای دارد. در این فصل، ابتدا به معنای شرّ، آن‌گاه خیر و شرّ ابتدایی و نهایی، پس از آن تقسیم به شرور کیفی و غیرکیفی پرداخته شد. سپس پاسخ فلسفه‌ی کهن و فلسفه‌ی جدید به بحث شرور، نقل و نقد و بررسی شد.

فصل دهم: سعادت انسان و ارتباط آن با عدل خدا

سعادت انسان و راه رسیدن به آن، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است که آرای مختلفی عرضه کرده‌اند. فیثاغوریان در قرن ششم قبل از میلاد و سقراط و افلاطون و ارسطو و اپیکوریان و رواقیان در حدود قرن چهارم قبل از میلاد، نمونه‌های برجسته‌ای از توجه به این موضوع هستند. فیثاغورس راهی برای رسیدن به سعادت عرضه کرد که اساس آن ریاضت بود. سقراط و افلاطون، دستیابی به حکمت یعنی علم به کلیات و تعاریف کلی را راه رسیدن به سعادت معرفی کردند. ارسطو نظریه حدّ وسط میان افراط و تفریط یا اعتدال را مطرح کرد. اپیکوریان سعادت را عبارت از لذّت می‌دانستند، و رواقیان زندگی بر طبق طبیعت که به استغناء از دنیا می‌انجامد. در عصر جدید نیز این بحث ادامه پیدا کرد. اسپینوزا نظریه‌ی صیانت ذات را مطرح کرد و نیچه قدرت را کمال بشری دانست.^۱

در این کتاب همچون مباحث پیشین، مقصود از طرح بحث سعادت، ارتباط این بحث با عدل خدا است. اما قبل از هر چیز، لازم است کمی درباره‌ی معنای سعادت و شقاوت و دیدگاه آیات و احادیث در این باره بحث کنیم.

۱. در مورد نظریات بالا به کتاب تاریخ فلسفه، نوشته فردریک کاپلستن جلد‌های اول و چهارم مراجعه شود.

۱. مفهوم سعادت و شقاوت

سعادت در لغت به معنای خیر و سرور و برکت و نیکبختی است و شقاوت ضد این‌هاست. ابن فارس می‌گوید:

السین والعین والدال، اصل يدل علی خیر و سرور، خلاف النحس، فالسعد: الیمن فی الأمر.^۱

ابن منظور می‌نویسد:

السعد: الیمن، و هو نقيض النحس، و السعادة خلاف النحوسة، و السعادة خلاف الشقاوة.^۲

در عرف عام نیز سعید به کسی می‌گویند که از چیزهایی که مردم آن‌ها را خیر و خوب می‌دانند، بهره‌مند باشد. به دیگر سخن، سعادت حالت و وضعیتی است که دارنده‌ی خوبی‌ها و خیرات آن حالت را دارد. اما مسئله‌ی اصلی و مورد بحث، این است که خوبی‌ها و خیرات چیست؟ پاسخ به این پرسش، تفسیر ما را از سعادت روشن خواهد ساخت. اگر همه‌ی خیرات را در لذت‌های جسمانی خلاصه کنیم، سعادت حالتی خواهد بود که فقط دارنده‌ی لذت‌های جسمی به آن دست می‌یابد. و اگر خیر را مساوی ملکات و فضایل اخلاقی بدانیم، دارنده‌ی این فضایل سعادت‌مند خواهد بود. در بحث از سرور، درباره‌ی خیر و شر بحث کردیم و روشن شد که خیر و شر به معنای ابتدایی، لذت و درد است. اما خیر و شر نهایی و اصلی چیزی است که برای انسان سودمند و زیانبار است و برای تعیین سود و زیانی، گذشته از زندگی محدود و دنیوی، باید زندگی نامحدود و اخروی را هم لحاظ کرد. در این جا از زاویه‌ای دیگر مطلب را توضیح می‌دهیم.

مشکلی که در دیدگاه‌های مربوط به سعادت و فضیلت و خیر وجود دارد، این است که هر یک به جنبه‌ای از حیات انسان می‌نگرند و آن را برجسته می‌کنند و از جنبه‌های دیگر غفلت می‌ورزند. اما آفریدگار انسان به همه‌ی ابعاد وجودی او توجه دارد. از این

۱. معجم مقاییس اللغة و الصحاح، ماده سعد.

۲. لسان العرب، ماده سعد.

رو، در همه‌ی مباحث- از جمله مبحث سعادت و شقاوت- طرحی همه‌جانبه و فراگیر برای انسان عرضه می‌کند. با دقت در آیات و احادیث مرتبط با سعادت و شقاوت، می‌بینیم که اسلام از یک سو ریاضت مبتنی بر ترک دنیا را پیشنهاد نمی‌کند. اما از سوی دیگر، برخورداری از لذت‌های دنیوی را تنها عامل برخورداری از سعادت نمی‌داند. دین، لذت مادی را در جایگاهی خاص قرار می‌دهد. در مورد لذت‌های معنوی نیز مسئله از همین قرار است. در طرح اسلام برای سعادت انسان، جسم و روح و دنیا و آخرت- و به طور کلی هر چه در عرف عام و نیز در دیدگاه‌های متفکران، خیر و سعادت نامیده می‌شود- وجود دارد، اما نه در عرض هم و به صورت مخلوط و بی‌نظم. اسلام برای هر جنبه از ابعات حیات انسان خیر و سعادت معتقد است و وزن هر یک این خیرها را به اندازه‌ی اهمیتی می‌داند که آن جنبه از حیات انسانی برخوردار است. از این رو، همان‌طور که اهمیت دنیا به اندازه‌ی آخرت نیست، وزن خیرات دنیوی هم به اندازه‌ی خیرات اخروی نیست.

اسلام، انسان را مرکب از روح و بدن می‌داند و این دو را از حیات دنیوی و اخروی برخوردار می‌داند. از این رو سعادت و شقاوت انسان را در چهار زمینه باید جست‌وجو کرد: ۱. جسمی و دنیوی، ۲. روحی و دنیوی، ۳. جسمی و اخروی، ۴. روحی و اخروی.

اگر بخواهیم سعادت‌های چهارگانه را درجه‌بندی کنیم، ملاک درجه‌بندی، درجات خیراتی است که در این سعادت‌ها از لحاظ کمی و کیفی به انسان می‌رسد. بنابراین، سعادت‌هایی که بیشترین و شدیدترین خیرات را به انسان برساند، عالی‌ترین سعادت‌ها خواهد بود. اما باید توجه داشت که خیرات و لذت‌هایی که در آخرت به انسان می‌رسد، همیشگی و شدید است و خیرات و لذت‌های محدود دنیوی در مقایسه با آنچه در آخرت وجود دارد، محدود و ضعیف است. از این جا می‌توان نتیجه گرفت که سعادت‌های اخروی مهم‌تر از سعادت‌های دنیوی است. برای مثال یکی از کمالاتی که باعث سعادت انسان می‌شود، صفت علم و آگاهی است. این کمال در آخرت به طور ابدی و شدید به دست می‌آید، درحالی‌که در دنیا در زمانی محدود و به مقدار کم دست‌یافتنی است. از آن رو که دنیا جایگاه اصلی و دائمی انسان نیست، بلکه مقدمه‌ای

است برای رسیدن به موقف نهایی و دائمی. از این رو، آیات و احادیث، سعادت و شقاوت اصلی و حقیقی را سعادت و شقاوت اخروی می‌دانند. خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

«وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا ففِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا.»^۱

«و اما آنان که سعادت‌مند شدند، جاودانه در بهشت خواهند بود.»

و نیز می‌فرماید:

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا ففِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا.»^۲

«پس آنان که بدبخت شدند، در آتشند، برای آن‌ها در آنجا زفیر و شهیق [ناله‌های طولانی و دم و بازدم] است، جاودانه در آنجا خواهند بود.»

از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین نقل شده است:

«الَّذِي يَسْتَحِقُّ اسْمَ السَّعَادَةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ سَعَادَةُ الْآخِرَةِ. وَ هِيَ أَرْبَعَةٌ أَنْوَاعٍ: بَقَاءٌ بِلا

فَنَاءٍ وَ عِلْمٌ بِلا جَهْلٍ وَ قُدْرَةٌ بِلا عَجْزٍ وَ غِنَى بِلا فَقْرٍ.»^۳

«آن که حقیقتاً سزاوار نام سعادت است، سعادت اخروی است که چهار نوع است: بقای بدون نابودی، علم بدون جهل، توانایی بدون ناتوانی، و بی‌نیازی بدون نیاز.»

حضرتش همچنین می‌فرماید:

«حَقِيقَةُ السَّعَادَةِ أَنْ يُخْتَمَ الرَّجُلُ عَمَلُهُ بِالسَّعَادَةِ. وَ حَقِيقَةُ الشَّقَاءِ أَنْ يُخْتَمَ الْمَرْءُ عَمَلُهُ

بِالشَّقَاءِ.»^۴

«حقیقت سعادت این است که عمل انسان به سعادت ختم شود. و حقیقت بدبختی

این است که عمل او به بدبختی ختم شود.»

مقصود از سعادت حقیقی یا حقیقت سعادت، سعادت اصلی و اساسی است، زیرا-

همان‌طور که در ادامه خواهیم دید- در احادیث در مورد سعادت‌های دنیوی نیز واژه‌ی سعادت به کار رفته است.

۱. هود: ۱۰۸.

۲. هود: ۱۰۷-۱۰۶.

۳. شرح نهج البلاغه ۲۰: ۳۰۶.

۴. الخصال: ۵.

در میان سعادت‌های جسمی و روحی، خواه در دنیا و خواه در آخرت، سعادت‌های روحی مهم‌تر از سعادت‌های جسمی است، زیرا از یک سو شدیدتر و پایدارتر است و از سوی دیگر سعادت روحی در دنیا، تضمین‌کننده‌ی سعادت جسمی و روحی اخروی است. از این رو اکثر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت که در مورد مبادی سعادت و شقاوت است، ناظر به سعادت روحی و اسباب و مبادی پیدایش این نوع سعادت است. در مورد سعادت‌های دنیوی- اعم از جسمی و روحی- احادیث زیر که از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نقل شده، قابل توجه است:

«مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ: الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَالْمَسْكَنُ الْوَاسِعُ وَالْمَرْكَبُ الْهَيْئِيُّ وَالْوَلَدُ الصَّالِحُ»^۱

«از جمله سعادت‌های مرد مسلمان، همسر صالح، خانه بزرگ، مرکب راهوار، و فرزند صالح است.»

«خَمْسَةٌ مِنَ السَّعَادَةِ: الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَالْبُنُونَ الْأَبْرَارُ وَالْخُلَطَاءُ الصَّالِحُونَ وَرِزْقُ الْمَرْءِ فِي بَلَدِهِ وَالْحُبُّ لَأَلِ مُحَمَّدٍ صلی الله علیه و آله»^۲

«پنج چیز از سعادت است: همسر صالح، فرزندان نیک، دوستان صالح، روزی انسان

در شهر خود، و دوستی آل محمد صلی الله علیه و آله»

«مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ حُسْنُ الْخُلُقِ»^۳

«از جمله سعادت‌های انسان خُلُق نیکوست.»

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«مِنْ سَعَادَةِ الْمُؤْمِنِ دَابَّةٌ يَرْكَبُهَا فِي حَوَائِجِهِ وَيَقْضِي عَلَيْهَا حُقُوقَ إِخْوَانِهِ»^۴

«از سعادت مؤمن، داشتن چهارپایی است که برای برآوردن نیازهایش سوار آن می‌شود و حقوق برادرانش را با آن به جا می‌آورد.»

۱. الجعفریات: ۹۹، بحار الأنوار ۷۶: ۱۵۵.

۲. دعائم الاسلام ۲: ۱۹۵. رک: اصول کافی ۵: ۸-۲۵۷ و ۲۵۵.

۳. مسند الشهاب ۱: ۱۹۹؛ تنبیه الخواطر ۲: ۲۵۰.

۴. اصول کافی ۶: ۵۳۶.

مشابه احادیث بالا فراوان است، و برعکس آن‌ها در مورد شقاوت ذکر شده است. در این‌گونه احادیث، گاه به سعادت جسمی و دنیوی اشاره شده، گاه به سعادت روحی و دنیوی، گاه به ترکیبی از این دو. برای مثال خانه بزرگ و مرکب راهوار تنها به سعادت جسمی اشاره دارد، و خُلق نیک و دوستی آل محمد علیهم‌السلام به سعادت روحی اشاره دارد. اما زن و فرزند و دوست صالح، یا وسیله نقلیه که با آن به مؤمنان خدمت کند به هر دو جنبه اشاره دارد.

همان‌سان که اشاره شد، اکثر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت، مربوط به مبادی سعادت و شقاوت است. تقریباً همه این آیات و احادیث به امور روحی و معنوی اشاره دارد. برخی از این مبادی که به سعادت مربوط است، عبارتند از: معرفت، ایمان، ولایت اهل بیت علیهم‌السلام، توفیق الهی، اخلاق، محاسبه و مجاهده نفس، اخلاص، تقوی، زهد، عمل نیک، پیروی از قرآن و حق و طاعت خدا.

برخی از مبادی شقاوت عبارتند از: جهل، کفر، رذایل اخلاقی، اعمال زشت و معصیت خدا.

موارد بالا، یا کمالات و نواقص روحی است و یا آثار این کمالات و نواقص. اهمیت این امور آن است که هم بیانگر سعادت و شقاوت روحی در دنیاست، و هم این که در سه نوع سعادت و شقاوت دیگر - یعنی: جسمی دنیوی، جسمی اخروی و روحی اخروی - مؤثر است. تأثیر سعادت و شقاوت روحی دنیوی در سعادت و شقاوت اخروی روشن است، زیرا خداوند جایگاه هر کسی در بهشت و جهنم را بر اساس اموری همچون ایمان و کفر، طاعت و معصیت، فضائل و رذایل، و پیروی از حق یا باطل - که از جمله سعادت‌های روحی دنیوی است - تعیین می‌کند. این امور در جسم انسان نیز بی‌تأثیر نیست. فرد مؤمنی که اخلاق و اعمال نیکو دارد، کم‌تر از دیگران در معرض امراض جسمی قرار می‌گیرد و مردم بیشتر از دیگران به او اعتماد می‌کنند. به - طور کلی انسان‌های خوب، حتی در همین دنیا نیز از زندگی بهتری نسبت به انسان‌های شرور برخوردارند.

حال به یک آیه و حدیث درباره‌ی مبادی سعادت و شقاوت اشاره می‌کنیم:

«فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى.»^۱

«پس هر کس از هدایت من پیروی کند، گمراه و بدبخت نمی‌شود.»

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

«لَا يَنْبَغِي لِمَنْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا أَنْ يُعَدَّ سَعِيدًا.»^۲

«سزاوار نیست غیر عالم، سعید دانسته شود.»

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله به امام امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود:

«إِنَّ السَّعِيدَ حَقَّ السَّعِيدِ مَنْ أَحْبَبَكَ وَأَطَاعَكَ»^۳

«سعادت‌مند حقیقی کسی است که تو را دوست بدارد و از تو فرمان‌برداری کند.»

امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«مَنْ يُنْبَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا تَتَحَقَّقَ شِقْوَتُهُ.»^۴

«هر که غیر از اسلام، از دین دیگری پیروی کند، شقاوتش تحقق یافته است.»

امام صادق علیه السلام در مورد این آیه شریفه:

«قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا»^۵

فرمودند:

«بِأَعْمَالِهِمْ شَقُوا»^۶

«به‌خاطر اعمال [زشتشان] بدبخت و شقی شدند.»

امام امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر- پس از آن که به پیروی از قرآن و

احکام آن امر می‌کند- در مورد احکام قرآن می‌فرماید:

«لَا يَسْعُدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا وَلَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَإِضَاعِهَا»^۷

۱. طه. ۱۲۳.

۲. تحف العقول: ۳۶۴.

۳. امالی طوسی: ۴۲۶.

۴. نهج البلاغه: خطبه ۱۶۱.

۵. المؤمنون: ۱۰۶.

۶. توحید صدوق: ۳۵۶.

۷. نهج البلاغه: نامه ۵۳.

«کسی به سعادت نمی‌رسد مگر از راه پیروی از این احکام، و بدبخت نمی‌شود مگر با انکار آن‌ها و عمل نکردن به آن‌ها.»

۲. ارتباط تقدیر سعادت با عدل خدا

در آیات و احادیث مرتبط با سعادت انسان، از تقدیر سعادت انسان توسط خدا سخن به میان آمده و حتی برخی احادیث، زمان این تقدیر را پیش از تولد انسان ذکر کرده‌اند. در قرآن کریم نقل شده است که حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام - زمانی که نوزادی بیش نبود- به امر خداوند، زبان به سخن گشود و خود را معرفی کرد. یکی از جملات حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام در معرفی خود چنین بود:

«وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا»^۱

و [خدا] مرا جبار و شقی قرار نداده است.

از این آیه شریفه استفاده می‌شود که شقاوت و سعادت به تقدیر الهی است. از این رو حضرت عیسی می‌گوید: خدا مرا شقی قرار نداده است. در کتاب‌های شیعه و سنی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین نقل شده است:

«السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ.»^۲

«سعید کسی است که در شکم مادرش سعادت یافت، و شقی کسی است که در شکم مادرش شقی شد.»

امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَالشَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ.»^۳

«خداوند، سعادت و شقاوت را آفرید پیش از آن که آفریدگانش را بیافریند.»

پرسش اصلی درباره‌ی این احادیث، آن است که اگر سعادت و شقاوت انسان‌ها قبل از تولد آن‌ها توسط خداوند مشخص شده است، چگونه می‌توان انسان‌ها را مختار دانست؟ این سؤال را می‌توان به صورت اشکالی بر عدل خدا مطرح کرد و گفت:

۱. مریم: ۳۲.

۲. الزهد: ۱۴؛ تفسیر قمی ۱: ۲۲۷، سنن ابن ماجه ۱: ۱۸.

۳. اصول کافی ۱: ۱۵۲.

لازمه‌ی تقدیر سعادت و شقاوت انسان‌ها توسط خداوند، مجبور کردن آن‌ها به سعادت و شقاوت معین شده است که با عدالت سازگار نیست، زیرا مجبور کردن کسی به شقاوت، و مجازات او به خاطر شقی بودن، ظلمی است آشکار.

پاسخ اجمالی این اشکال، از مباحث مربوط به قضا و قدر روشن می‌شود، اما با توجه به اهمیت مطلب لازم است کمی بیشتر در این باره بحث کنیم.

حداقل سه پاسخ به سؤال یا اشکال بالا قابل ذکر است. اما قبل از توضیح پاسخ‌ها باید خاطر نشان کرد که مسئله‌ی تقدیر سعادت و شقاوت، نباید به گونه‌ای تفسیر و حل شود که به جبر بیانجامد، زیر جبر با علم حضوری انسان منافات دارد و لازمه‌ی آن بی‌معنا شدن دین و نبوت و معاد و عدل است. حتی اگر فرض کنیم تفسیری هماهنگ با اختیار برای احادیث تقدیر سعادت و شقاوت نداشته باشیم، باید این احادیث کنار گذاشته شود. هرچند، چنین فرضی درست نیست و برای تقدیر سعادت، تفسیرهای هماهنگ با اختیار انسان وجود دارد.

برخی از تفسیرهای مربوط به تقدیر سعادت و شقاوت عبارتند از:

۱. مشخص بودن سعادت و شقاوت انسان‌ها قبل از تولد، به این معناست که خدای متعال، از سعادت و شقاوت انسان‌ها آگاه است و می‌داند که آن‌ها در آینده چه کارهایی را انجام خواهند داد. براساس این علم، خدا در لوح تقدیرات، برای کسی که در آینده با اختیار خود سعید خواهد شد، سعادت را می‌نویسد، و شقاوت را برای فردی که کارهای بد خواهد گزید ثبت می‌کند. بنابراین، تقدیر الهی براساس علم خدا به اختیار انسان است. از این رو لازمه‌ی آن جبر و ظلم نیست. درباره‌ی حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله در مورد سعید و شقی بودن افراد در شکم مادر از امام موسی کاظم علیه السلام سؤال شد. حضرت، حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله را چنین تفسیر فرمودند:

«الشَّقِيُّ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ الْأَشْقِيَاءِ. وَالسَّعِيدُ مَنْ عَلِمَ اللَّهُ وَهُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعْدَاءِ.»^۱

«شقی کسی است که در حالی که در شکم مادرش است خدا می‌داند که اعمال اشقیاء را در آینده انجام خواهد داد. و سعید کسی است که در حالی که در شکم مادرش است خدا می‌داند که اعمال سعیدها را در آینده انجام خواهد داد.»
 ۲. در برخی احادیث، تقدیر سعادت و شقاوت به این معنا تفسیر شده که خداوند، سعادت را برای ایمان آورنده و شقاوت را برای منکران، تقدیر کرده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

«سَبَقَ الْعِلْمُ وَ جَفَّ الْقَلَمُ وَ مَضَى الْقَدَرُ بِالسَّعَادَةِ مِنْ اللَّهِ لِمَنْ آمَنَ وَ اتَّقَى، وَ بِالشَّقَاءِ لِمَنْ كَذَّبَ وَ كَفَرَ.»^۱

«به سعادت کسی که ایمان آورد و تقوا پیشه کرد، و شقاوت کسی که تکذیب کرد و کافر شد، علم الهی تعلق گرفت و قلم خدا خشک شد و تقدیر الهی گذشت.»
 براساس این حدیث، هر چند سعادت و شقاوت توسط خداوند تقدیر می‌شود، اما این تقدیر، براساس ایمان و کفر رقم می‌خورد، که عمل اختیاری انسان است.
 تفسیر دوم نیز مانند تفسیر اول، تقدیر سعادت و شقاوت را بر اساس علم خداوند به اعمال اختیاری انسان‌ها تفسیر می‌کند. اما نکته اضافی تفسیر دوم این است که آن اعمال اختیاری که باعث سعادت و شقاوت می‌شود نیز مشخص شده است. بدین‌سان، ایمان و تقوای آینده باعث تقدیر سعادت، و تکذیب کفر آینده باعث تقدیر شقاوت است.

۳. سومین تفسیر تقدیر سعادت و شقاوت، مبتنی بر وجود عوالم پیشین است. براساس احادیث مربوط به این عوالم، انسان‌ها قبل از جهان کنونی مورد آزمایش قرار گرفته‌اند و نتیجه‌ی این آزمون، سعادت و شقاوت بوده است.^۲ بنابراین هر انسانی قبل از تولد و در شکم مادر، یا سعید است و یا شقی. این سعادت و شقاوت نیز براساس اراده و اختیار انسان‌ها و نوع پاسخ به آزمون الهی بوده است. از این رو لازمه‌ی سعید و شقی بودن در شکم مادر جبر نیست.

۱. همان مأخذ: ۳۴۳.

۲. بنگرید به: اصول کافی ۲: ۳-۷.

نکته‌ی مهم درباره‌ی پاسخ سوم این است که سعید و شقی بودن در عوالم پیشین که براساس اختیار انسان‌ها بوده است، باعث نمی‌شود که انسان در این جهان قدرت و اختیار نداشته باشد و نتواند سرنوشت خود را تغییر دهد. براساس پاسخ سوم، سعادت و شقاوت موجود در شکم مادر، نتیجه‌ی اعمال قبل است. از این رو در جهان کنونی ممکن است فرد با انجام کارهای متفاوت با عوالم قبل، سعادت و شقاوت قبلی را تغییر دهد. همان‌طور که در مورد شخصی که در این جهان مؤمن بوده و اعمال خیر انجام می‌دهد، می‌گوییم: این شخص سعید است. اما این گفته بدان معنا نیست که شخص مورد نظر نمی‌تواند در آینده کافر شود و اعمال زشت انجام دهد و شقی گردد.

خلاصه فصل دهم

سعادت و شقاوت چیست؟ این پرسش کهن با پاسخ‌های گوناگون روبه‌رو شده است. در این فصل، پاسخ به این پرسش اساسی، در پیوند با عدل خدا مورد توجه قرار گرفت. ابتدا توضیح مفهوم سعادت و شقاوت، سپس تقسیم آن از دیدگاه اسلام به چهارگونه (جسمی و دنیوی، روحی و دنیوی، جسمی و اخروی، روحی و اخروی) تبیین گشت. توضیح درباره‌ی آن‌ها بر اساس آیات و احادیث، آمد، که در خلال این توضیح، معنای واقعی سعادت روشن شد. تفاوت میان مبادی سعادت و شقاوت با اصل سعادت و شقاوت و آثار آن‌ها، نکته‌ی مهم دیگر است که بیان شد. ارتباط تقدیر سعادت و شقاوت با عدل خدا، پرسش دیگری است که پاسخ آن در این فصل، بررسی شد. در پایان، به این نتیجه رسیدیم که اختیار انسان، می‌تواند تقدیرهای پیشین از سعادت و شقاوت را تغییر دهد.

منابع (معرفت توحيد)

- ۱- قرآن كريم
- ۲- عهد عتيق (تورات)، لندن، ۱۸۹۸ ميلادى.
- ۳- انجيل برنابا، ترجمه‌ى سردار كابلې، دفتر نشر كتاب، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.
- ۴- **آقابزرگ طهرانى**، محمد المحسن، الذريعه الى تصانيف الشيعة، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ۵- **احمد بن فارس بن زكريا**، ابوالحسن، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتب الاعلام الاسلامى، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ۶- **الخرّاز القمى الرازى**، ابوالقاسم على بن محمد، كفاية الاثر فى النص على الائمة الاثنى عشر، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني كوه كمرى خوئى، بيدار، قم، ۱۴۰۱ ه.ق.
- ۷- **بحرانى**، ابن ميثم، شرح العالم الربانى كمال الدين ميثم بن على بن ميثم البرانى على المائة كلمة لاميرالمؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام، تصحيح جلال الدين حسيني ارموى محدث، جماعة المدرسين، قم.
- ۸- **برقى**، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق سيد مهدى رجائى، مجمع العالمى لاهل البيت عليهم السلام، قم، ۱۴۱۳ ه.ق.
- ۹- **برنجكار**، رضا، مباني خداشناسى در فلسفه يونان و اديان الهى، مؤلف، قم، ۱۳۷۱ ه.ش.
- ۱۰- **بهشتى**، سيد محمد حسيني، خدا از ديگاه قرآن، انتشارات بعثت، تهران.
- ۱۱- **تميمي آمدى**، عبدالواحد، غررالحكم، تصحيح جلال الدين حسيني ارموى محدث، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶ ه.ش.

- ۱۲- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ه.ق.
- ۱۳- حر عاملی، محمد بن الحسن، اثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، مطبعة العلمية، قم.
- ۱۴- حسینی بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم.
- ۱۵- زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، اساس البلاغه، تحقیق عبد الرحیم محمود، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۱۶- سبزواری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.
- ۱۷- سید رضی، محمد بن حسین بن موسی، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، هجره، قم، ۱۳۹۵ ه.ق.
- ۱۸- سیوری، مقداد بن عبدالله، النافع يوم الحشر، تحقیق مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۶۵ ه.ش.
- ۱۹- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ۲۰- صدرالدین، محمد بن ابراهیم الشیرازی، کتاب العرشیه، انتشارات مهدوی، اصفهان.
- ۲۱- صدوق، الامالی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۰ ه.ق.
- ۲۲- صدوق، الخصال، سید احمد فهری، علمیه اسلامیة، تهران.
- ۲۳- صدوق، ثواب الاعمال، تصحیح علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۳۵۰ ه.ش.
- ۲۴- صدوق، علل الشرایع، دارالبلاغه، بیروت، ۱۳۸۶ ه.ق و طبع قدیم سنگی، تهران.
- ۲۵- صدوق، عیون اخبار الرضا (علیهم السلام)، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، کتابفروشی طوس، قم، ۱۳۶۳ ه.ش.
- ۲۶- صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، جماعة المدرسین، قم، ۱۳۵۷ ه.ش.
- ۲۷- صدوق، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، جماعة المدرسین، قم، ۱۳۶۱ ه.ش.
- ۲۸- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، دارالهجرة، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
- ۲۹- قیصری، شرف الدین داود، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

- ۳۰- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ ه.ق.
- ۳۱- لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، انتشارات محمودی، تهران.
- ۳۲- مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۲ ه.ش.
- ۳۳- مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، تحقیق مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، المؤتمر العالمی لألفية الشيخ المفید، قم ۱۴۱۳ ه.ق.
- ۳۴- مفید، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، تقدیم و تعلیق سید هبة الدين شهرستاني، الرضی، قم، ۱۳۶۳ ه.ش.
- ۳۵- مولوی، جلال الدين محمد بلخي، مثنوی.
- ۳۶- ولفسن، هری اوسترين، فلسفه علم كلام، الهدی، تهران، ۱۳۶۸ ه.ش.

منابع (معرفت عدل)

- ۱- آمدی، عبدالواحد. غررالحکم و دررالکلم. شرح جمال‌الدین خوانساری، تحقیق: سید جلال‌الدین محدث ارموی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.
- ۲- ابن ابی جمهور، عوالی اللثالی. تحقیق: مجتبی عراقی. قم: مطبعة سیدالشهداء (علیه السلام)، ۱۴۰۳ ق.
- ۳- ابن ابی الحدید، عزالدین. شرح نهج البلاغه. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: داراحیاء التراث، ۱۳۸۵ ق.
- ۴- ابن اثیر، النّهائیة، تحقیق: طاهر احمد الزاوی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷. ش.
- ۵- ابن اثیر الجزری، علی. اسدالغابة. بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۵ ق.
- ۶- ابن الحجاج مسلم. صحیح مسلم. قاهره: دارالحديث، ۱۴۱۲ ق.
- ۷- ابن سعد، محمد. الطبقات الكبرى. بیروت: دار صادر.
- ۸- ابن طاووس، علی. الطرائف. قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۰ ق.
- ۹- ابن عبدالبر، یوسف. جامع بیان العلم و فضله. بیروت: دارالکتب العلمیة، بی تا.
- ۱۰- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون، مصر: مطبعة المصطفی و اولاده، ۱۳۸۹ ق. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۱- ابن ماجه، محمد. سنن ابن ماجه. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ ق.
- ۱۲- ابن المرتضی، احمد. طبقات المعتزلة. بیروت: دارالمتنظر، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۳- ابن منظور، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۴- ابوزهره، محمد. تاریخ المذاهب الاسلامیة. قاهره: دارالفکر العربی، بی تا.
- ۱۵- اشعث کوفی، محمد بن محمد. الجعفریات. تهران: نینوی، بی تا.

- ١٦- اشعری، ابوالحسن. اللمع. مصر: مطبعة شركة مساهمة، ١٩٥٥ م.
- ١٧- اشعری. ابوالحسن. مقالات الاسلاميين. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ١٤٠٥ ق و تصحيح هلموت ريتز، ١٤٠٠ ق.
- ١٨- اهوازی، حسين بن سعيد. المؤمن. بيروت: دارالمرتضى، ١٤١١ ق.
- ١٩- برقى، المحاسن. تحقيق: سيد مهدي رجائي. قم: المجمع العالمي لأهل البيت (عليه السلام)، ١٤١٣ ق.
- ٢٠- برنجكار، رضا. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامي. قم: طه، ١٣٧٨ ش.
- ٢١- برنجكار، رضا. اختيار و عليت از دیدگاه ملاصدرا و اسپينوزا. در: فصل نامه‌ی انجمن معارف اسلامي، شماره‌ی ٤، پاییز ١٣٨٤ ش.
- ٢٢- بغدادی، عبدالقاهر. الفرق بين الفرق. بيروت: دارالجيل، ١٤٠٨ ق.
- ٢٣- بغدادی، عبدالقاهر. اصول الدين. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠١ ق.
- ٢٤- ترمذی، محمد. الجامع الصحیح (سنن الترمذی). تحقيق: احمد محمد شاکر، بيروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.
- ٢٥- تمیمی مغربی، قاضي نعمان. دعائم الاسلام. مصر: دارالمعارف، ١٣٨٩ ق.
- ٢٦- جرجانی، علی بن محمد. شرح المواقف. قم: شریف رضی، بی تا.
- ٢٧- جوهری، اسماعیل بن حماد. الصحاح. تحقيق: احمد عبدالعزيز عطّار، بيروت: دارالعلم للملأیین، ١٩٩٠ م.
- ٢٨- حرانی، حسن بن علی. تحف العقول. تحقيق: علی اکبر غفاری. قم: اسلامي، ١٤٠٤ ق.
- ٢٩ حلی (علامه) حسن بن يوسف. انوار الملكوت فی شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمی زنجانی.
- ٣٠- حلی (علامه) حسن بن يوسف. الباب الحادی عشر. تحقيق: دکتر مهدي محقق. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامي دانشگاه مک گیل، ١٣٦٥ ش.
- ٣١- حلی (علامه) حسن بن يوسف. كشف المراد، تصحيح: حسن حسن زاده آملی.
- ٣٢- حلی (علامه) حسن بن يوسف. نهج الحق و كشف الصدق. تحقيق عين الله حسنی، قم: دارالهجرة، ١٤٠٧ ق.
- ٣٣- الحلی، حسن بن سليمان. مختصر بصائر الدرجات. قم: الرسول المصطفی.
- ٣٤- حمیری، عبدالله. قرب الاسناد. قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام)، ١٤١٣ ق.
- ٣٥- الحمیری، نشوان. الحورالعین. مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٦٥ م.

- ۳۶- خطیب بغدادی، احمد. تاریخ بغداد. مدینه: المكتبة السلفية، بی تا.
- ۳۷- خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تصحیح: اسعد الطیب، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.
- ۳۸- ری شهری، محمد. دانش نامه‌ی عقاید اسلامی. قم: دارالحدیث، ۱۳۸۵ ش.
- ۳۹- سبحانی، جعفر. بحوث فی الملل و النحل. قم: مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه، ۱۳۷۰ ش.
- ۴۰- سبزواری، هادی. شرح الاسماء الحسنی. قم: بصیرتی، ۱۳۶۷ ق.
- ۴۱- سیوری، مقداد. النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر. تحقیق مهدی محقق، تهران. مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۵ ش.
- ۴۲- شریف رضی، محمدبن حسین، نهج البلاغه، ترجمه: سید علی نقی فیض الاسلام. تهران: فقیه، ۱۳۷۶ ش.
- ۴۳- شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش: سید مهدی رجائی. قم: دارالقرآن، ۱۴۰۵ ق.
- ۴۴- شریف مرتضی، شرح جمل العلم و العمل. تصحیح: یعقوب جعفری. تهران: اسوه، ۱۴۱۴ ق.
- ۴۵- شهرستانی، محمد الملل و النحل. تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
- ۴۶- صحیفه‌ی سجادیه. تحقیق: علی انصاریان. دمشق: السمستشاریة الثقافیة الایرانیة، بی تا.
- ۴۷- صدرالمآلهین. الحکمة المتعالیة. (الاسفار الاربعة) قم: مصطفوی، بی تا.
- ۴۸- صدرالمآلهین، المبدأ و المعاد. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ۴۹- صدوق، محمد بن علی. التوحید. تحقیق: سید هاشم حسینی. قم: اسلامی.
- ۵۰- صدوق محمد بن علی. الخصال. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: اسلامی، ۱۴۰۳ ق * ترجمه: سید احمد فهری. تهران: اسلامی.
- ۵۱- صدوق، محمد بن علی. علل الشرایع. بیروت: داراحیاء التراث، ۱۳۸۵ ق.
- ۵۲- صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا علیه السلام. تصحیح: سید مهدی حسینی لاجوردی. قم: طوس، ۱۳۶۳ ش.
- ۵۳- صدوق، محمد بن علی. معانی الأخبار. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: اسلامی، ۱۳۶۱ ش.

- ٥٤- صدوق، محمد بن علي. من لا يحضره الفقيه. تحقيق: علي اكبر غفاري. قم: مؤسسة النشر الاسلامي، بي تا.
- ٥٥- طباطبائي، سيد محمد حسين. اصول فلسفه و روش رئاليسم. قم: اسلامي، ١٣٥٩ ش.
- ٥٦- طبرسي، فضل بن حسن. الاحتجاج. تحقيق: ابراهيم بهادري، محمد هادي به. تهران: اسوه: ١٤١٣ ق.
- ٥٧- طبرسي، فضل بن حسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دارالمعرفة، ١٤٠٨ ق.
- ٥٨- طوسي، محمد بن حسن: امالي. تحقيق: موسسه البعثة. قم: دارالثقافة ١٤١٤ ق.
- ٥٩- طوسي، محمد بن حسن. تمهيد الاصول. تصحيح: عبدالمحسن مشكوة الديني. تهران: دانشگاه تهران.
- ٦٠- طوسي، محمد بن حسن. تهذيب الأحكام. بيروت: دارالتعارف، ١٤٠١ ق.
- ٦١- طوسي، محمد. مصباح المهتجد. بيروت: فقه الشيعة، ١٤١١ ق.
- ٦٢- عياشي، محمد بن مسعود. تفسير العياشي، تصحيح: سيد هاشم رسولي محلاتي. تهران: اسلاميه، ١٣٨٠ ق.
- ٦٣- فخر رازي، شرح اسماء الله الحسنی، تحقيق: طه عبدالرؤوف سعد. قاهرة: مكتبة الكليات الازهرية، ١٣٩٦ ق.
- ٦٤- فخر رازي، القضا و القدر. تصحيح: محمد المعتصم بالله بغدادی: دارالكتاب العربي.
- ٦٥- فيروزآبادي، القاموس المحيط. بيروت: دارالفكر، ١٤٠٣ ق.
- ٦٦- فيومي، احمد بن محمد. المصباح المنير. قم: دارالهجرة، ١٤١٤ ق.
- ٦٧- قاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة. تحقيق: عبدالكريم عثمان. قاهرة: مكتبة وهبة، ١٣٨٤ ق.
- ٦٨- قاضي عبدالجبار، المحيط بالتكليف. تحقيق: عمر السيد عزمي و احمد فؤاد الاهواني. قاهره: المؤسسة المصرية العامة.
- ٦٩- قاضي عبدالجبار، المعنى في ابواب التوحيد و العدل. تحقيق توفيق الطويل و سعيد زايد. قاهره: المؤسسة المصرية العامة، بي تا.
- ٧٠- قضاي، محمد. مسند الشهاب. تحقيق: حمدي عبدالحميد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ ق.
- ٧١- قطب الدين الراوندي، سعيد. الدعوات. قم: مؤسسة الامام المهدي عليه السلام، ١٤٠٧ ق.

- ۷۲- قمی علی بن ابراهیم، تفسیر القمی. تحقیق. سید طیب جزائری. قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ۷۳- کاپلستن، فردریک. تاریخ فلسفه. ترجمه: سید جمال‌الدین مجتوبی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
- ۷۴- کراجکی، محمد بن علی. کنزالفوائد. تصحیح: عبدالله نعمه. قم: دارالذخائر، ۱۴۱۰ ق.
- ۷۵- کشی. رجال الکشی. قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ ق.
- ۷۶- کفعمی، تقی‌الدین. البلد الأمين.
- ۷۷- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- ۷۸- ماتریدی، محمد بن محمد. التوحید. استانبول: المكتبة الاسلامیه، ۱۹۷۹ م.
- ۷۹- متقی هندی، علی. کنزالعمال. تصحیح: صفوة السقا. بیروت: مكتبة التراث الاسلامی، ۱۳۹۵ ق.
- ۸۰- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار. بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.
- ۸۱- مرعشی، سید شهاب‌الدین. تعلیقات احقاق الحق. قم: کتابخانه‌ی آیه‌الله مرعشی.
- ۸۲- مطهری، مرتضی. عدل الهی. قم: اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
- ۸۳- مفید، محمد بن محمد. الامالی. تحقیق: حسین استادولی، علی اکبر غفاری. قم: اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ۸۴- مفید، محمد بن محمد. اوائل المقالات. تصحیح: مهدی محقق. تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
- ۸۵- مفید، محمد بن محمد. (مصنفات شیخ المفید: ج ۵)، قم * تصحیح: سید هبة‌الدین شهرستانی. قم. شریف رضی، ۱۳۶۳ ش.
- ۸۶- مکی، جی. ال. شرراً و قدرت مطلق. ترجمه: محمدرضا صالح‌نژاد (در مجله‌ی کیان، شماره‌ی ۳).
- ۸۷- نسائی، احمد. سنن النسائی. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۴ ق.
- ۸۸- نعمانی، محمد. الغيبة. تهران: مكتبة الصدوق، ۱۳۹۸ ق.
- ۸۹- وزام بن ابن فراس، تنبیه الخواطر، بیروت: دارالتعارف و دارصعب، بی تا.