بسم الله الرحمن الرحیم

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

معارف و عقاید ۳

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

فهرست مطالب

مقدمه دفتر ۱۵
درس یکم: تعریف و موضوع علم کلام ۱۷
۱. تعریف علم کلام ۱۷
۲. موضوع علم کلام ۲۰
۳. اصول و فروع ۲۱
درس دوم: ضرورت و اهداف علم کلام ۲۳
۱. اهداف علم کلام ۲۳
۲. ضرورت علم کلام ۲۷
درس سوم: روش علم کلام ۳۱
۱. معنا و مفهوم روش ۳۱
۲. روش علم کلام ۳۱
۱-۲. روش عقلی ۳۲
۲-۲. روش نقلی ۳۴
درس چهارم: نسبت علم کلام با سایر علوم ۳۷
۱. نسبت علم کلام با علم فقه ۳۷
۲. نسبت کلام با فلسفه ۳۸
۳. نسبت کلام با فلسفه دین ۳۹
۴. نسبت کلام با کلام جدید ۴۰
درس پنجم: تاریخچهٔ علم کلام ۴۳
۱. نخستین مسئله کلامی ۴۳
۲. نخستین حوزه‌های کلامی ۴۴
درس ششم: مذاهب مهم کلامی ۴۹
۱. امامیه ۴۹
۲. معتزله ۵۱
۳. اشاعره ۵۳
درس هفتم: معرفت و اقسام آن ۵۵
۱. اهمیت شناخت ۵۵
۲. تعریف شناخت ۵۵
۳. انواع شناخت ۵۷
۱-۳. شناخت حسی و وجدانی ۵۷
۲-۳. شناخت عقلی ۵۹

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۳-۳. معرفت وحیانی ۶۰
درس هشتم: ضرورت و امکان معرفت ۶۳
۱. ضرورت واهمیت شناخت ۶۳
۲. امکان شناخت ۶۴
درس نهم: اصول عام علم کلام (۱) ۶۹
۱. انواع اصول عقلی ۶۹
۲. معنای اصول عام عقلی ۷۰
۳. اصل تناقض ۷۱
٤. اصل علیت ۷۳
٤-۱. تعریف علیت ۷۳
۲-۴. تبیین اصل علیت ۷۳
درس دهم: مبادی عام علم کلام (۲) ۷۵
۱. قاعده بطلان دور ۷۵
۱-۱. تعریف دور ۷۵
۲-۱. اقسام دور ۷۶
۳-۱. دلیل بطلان دور ۷۶
۲. قاعده بطلان تسلسل ۷۷
۱-۲. تعریف تسلسل ۷۷
۲-۲. دلیل بطلان تسلسل ۷۷
درس یازدهم: اهمیت و فواید خداشناسی ۸۱
۱. خاستگاه خداشناسی ۸۱
۲. قلمرو خداشناسی ۸۲
۳. جایگاه و اهمیت خداشناسی ۸۲
۱-۳. کمال معرفت (شناخت والاترین حقیقت هستی) ۸۲
۲-۳. خداشناسی، نقطه آغازین دین ۸۳
٤. آثار و فواید خداشناسی ۸۵
٤-۱. نگرش مثبت به هستی و زندگی ۸۵
۲-۴. تأمین پشتوانه نظری برای شناخت‌ها وگرایش‌های متعالی ۸۶
۳-۴. تقویت اخلاق و تهذیب نفس ۸۶
٤-٤. پای‌بندی به دستورات الهی ۸۷
درس دوازدهم: ضرورت شناخت خداوند ۸۹
۱. گرایش به شناخت خدا در فطرت بشر ۸۹
۲. ضرورت شناخت خدا از نظر عقل ۸۹
۱-۲. وجوب شکر منعم ۹۰

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲-۲. وجوب دفع ضرر محتمل ۹۱
درس سیزدهم: امکان و حدود شناخت خداوند ۹۵
۱. محدودیت ذاتی بشر در شناخت خداوند ۹۵
۲. امکان‌ناپذیری شناخت حقیقت خداوند ۹۶
۳. امکان شناخت خداوند ۹۷
درس چهاردهم: راه‌های شناخت خداوند ۱۰۱
راه‌های درست و نادرست ۱۰۱
۱. عقل ۱۰۲
۲. قلب یا فطرت ۱۰۴
۳. وحی ۱۰۵
درس پانزدهم: دلیل فطرت (۱) ۱۰۹
۱. فطرت در قرآن ۱۰۹
۲. آرای مختلف در باب فطرت ۱۱۱
۳. فطرت در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام ۱۱۲
۴. فطرت و میثاق ۱۱۳
درس شانزدهم: دلیل فطرت (۲) ۱۱۷
۱. همگانی و دائمی بودن ۱۱۷
۲. قلبی بودن ۱۱۸
۳. شخصی و مستقیم ۱۱۸
٤. غیراکتسابی و خدادادی بودن ۱۱۹
٥. نیازمندی به تذکر و یادآوری ۱۲۰
درس هفدهم: برهان نظم (۱) ۱۲۵
۱. معرفی اجمالی برهان نظم ۱۲۵
۲. برهان نظم در کتاب و سنت ۱۲۶
۳. جایگاه و اهمیت برهان نظم ۱۲۸
۴. تعریف نظم ۱۲۹
درس هجدهم: برهان نظم (۲) ۱۳۳
۱. اثبات نظم در جهان ۱۳۳
۱-۱. قانونمندی در پدیده‌ها ۱۳۳
۲-۱. هماهنگی در سراسر جهان ۱۳۴
۳-۱. هدفمندی در منظومه جهانی ۱۳۵
۲. اثبات نظام بخش جهان ۱۳۵
۳. نقش عقل در برهان نظم ۱۳۷
۱-۳. دلالت عقلی نشانه‌ها ۱۳۷

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲-۳. قانون حساب احتمالات ۱۳۸
۴. برهان نظم و شبهات منکران ۱۳۸
درس نوزدهم: برهان حرکت ۱۴۱
۱. معنای حرکت ۱۴۱
۱-۱. حرکت مطلق و حرکت نسبی ۱۴۲
۲-۱. حرکت در عَرَض و حرکت در جوهر ۱۴۲
۲. جهان متحرک ۱۴۳
۳. نیازمندی متحرک به محرِّک ۱۴۳
۴. محرِّک نامتحرک ۱۴۴
۵. استحاله تسلسل و دور ۱۴۴
۶. نتیجه برهان حرکت ۱۴۵
۷. دلیل حرکت در سنت انبیا و اولیا ۱۴۵
درس بیستم: برهان حدوث ۱۵۱
۱. مفهوم حدوث ۱۵۱
۲. اثبات حدوث جهان ۱۵۲
۱-۲. حدوث جهان از دیدگاه عقل ۱۵۲
۲-۲. حدوث جهان از دیدگاه علم ۱۵۳
۳. اثبات محدث قدیم وازلی ۱۵۴
۴. فرق برهان حدوث و برهان حرکت ۱۵۵
۵. دستاورد برهان حدوث ۱۵۵
۶. برهان حدوث در سنت انبیا و اولیای الهی ۱۵۶
درس بیست و یکم: برهان امکان ۱۵۹
۱. معنای وجوب و امکان ۱۵۹
۲. تبیین نخست برای برهان امکان ۱۶۰
۳. تبیین دیگری از برهان امکان ۱۶۲
۴. دستاوردهای برهان امکان ۱۶۳
۵. برهان وجوب و امکان در منابع وحیانی ۱۶۴
درس بیست و دوم: صفات الهی (مقدمات) ۱۶۷
۱. اهمیت و جایگاه صفات الهی ۱۶۷
۲. صفات الهی در منابع وحیانی ۱۶۸
۳. امکان شناخت صفات ۱۷۰
۴. راه‌های شناخت صفات خدا ۱۷۱
۱-۴. راه حسی ۱۷۱
۲-۴. راه عقلی ۱۷۲

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۳-۴. راه وحی ۱۷۲
۴-۴. راه فطرت ۱۷۲
درس بیست و سوم: تعریف و اقسام صفات ۱۷۵
۱. تعریف اسم و صفت ۱۷۵
۲. اقسام صفات الهی ۱۷۸
۱-۲. صفات ثبوتی و سلبی ۱۷۸
۲-۲. صفات ذاتی و صفات فعلی ۱۸۰
۳. صفات خبری ۱۸۲
درس بیست و چهارم: اثبات صفات الهی ۱۸۵
۱. دلیل‌های عام بر اثبات صفات ۱۸۵
۱-۱. اثبات از طریق علیت ۱۸۵
۲-۱. اثبات از طریق وجوب ۱۸۶
۲. نسبت صفات با ذات الهی ۱۸۷
۳. نسبت صفات با ذات در قرآن و روایات ۱۹۰
درس بیست و پنجم: شیوهٔ شناخت صفات ۱۹۵
۱. نه تشبیه و نه تعطیل ۱۹۵
۱-۱. نظریه تشبیه ۱۹۵
۲-۱. نظریهٔ تعطیل ۱۹۷
۳-۱. معرفت بین حدین ۱۹۷
۲. شناخت صفات از طریق معانی عام ۲۰۰
۳. شناخت صفات از طریق مفاهیم سلبی ۲۰۲
۴. توقیفی بودن صفات الهی ۲۰۳
درس بیست و ششم: جایگاه و اهمیت توحید ۲۰۷
۱. اصل توحید در دانش کلام ۲۰۷
۲. اهمیت و نقش والای توحید ۲۰۸
۱-۲. توحید سرلوحه آموزه انبیا ۲۰۸
۲-۲. توحید پایه و اساس دینداری ۲۰۹
۳-۲. شرک، لغزشگاه بزرگ بشر ۲۱۲
۴-۲. توحید سامان‌بخش زندگی ۲۱۲
درس بیست و هفتم: ریشه‌ها و پیامدهای شرک ۲۱۵
۱. ریشه‌های شرک‌گرایی ۲۱۵
۱-۱. نادانی و کوته‌بینی ۲۱۵
۲-۱. میل به معبود محسوس ۲۱۷
۳-۱. تقلید کورکورانه ۲۱۸

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱- ۴. شخصیت پرستی ۲۱۹
۱- ۵. جباران و قدرتمندان ۲۲۰
۲. پیامدها و آثار شرک‌ورزی ۲۲۱
۲-۱. محروم شدن از حقایق و معارف هستی ۲۲۱
۲- ۲. تفرقه و جنگ ۲۲۲
۲- ۳. ناکامی و فرجام شوم ۲۲۳
۳. اهمیت آموزش توحید و شرک ۲۲۴
درس بیست و هشتم: تعریف توحید و حقیقت آن ۲۲۷
۱. معنای توحید در لغت ۲۲۷
۲. معنای توحید درکتاب و سنت ۲۲۸
۲-۱. معنا و حقیقت توحید درکتاب و سنت ۲۲۸
۲- ۲. معنای الله ۲۳۱
۳. مفهوم توحید در نزد متکلمان ۲۳۲
درس بیست و نهم: توحید ذاتی و صفاتی ۲۳۵
توحید نظری ۲۳۵
۱. توحید ذاتی ۲۳۵
۲. توحید صفاتی ۲۳۸
درس سی‌ام: توحید افعالی ۲۴۱
۳. توحید افعالی ۲۴۱
درس سی و یکم: توحید عملی ۲۴۹
۱. تعریف توحید عملی ۲۴۹
۲. اهمیت توحید عملی ۲۵۰
۳. جلوه‌های توحید عملی ۲۵۲
۳-۱. توحید عبادی ۲۵۳
۴. ادله توحید عملی ۲۵۴
درس سی و دوم: علم الهی (۱) ۲۵۷
۱. معنای علم خداوند ۲۵۷
۲. دلایل علم خداوند ۲۵۹
۲-۱. دلیل فطری ۲۵۹
۲- ۲. اتقان و استواری آفریدگان ۲۵۹
۲- ۳. استناد همه اشیا به خداوند ۲۶۱
درس سی و سوم: علم الهی (۲) ۲۶۳
۱. نامحدود بودن ۲۶۳
۱-۱. علم بدون اکتساب ۲۶۵

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱- ۲. علم بدون تغییر ۲۶۶
۱- ۳. علم بدون ابزار ۲۶۶
۲. حضوری بودن ۲۶۷
درس سی و چهارم: گستره و مراتب علم الهی ۲۶۹
۱. علم خداوند به ذات خویش ۲۶۹
۲. علم پیشینی خداوند ۲۷۰
۳. علم پسینی خداوند ۲۷۲
درس سی و پنجم: قدرت الهی ۲۷۵
۱. تعریف قدرت ۲۷۶
۲. اثبات قدرت الهی ۲۷۷
۳. ویژگی‌های قدرت الهی ۲۷۸
۱-۳. نامحدود بودن ۲۷۸
۳- ۲. قدرت بدون اکتساب و ابتدا ۲۸۰
۳-۳. قدرت بدون ابزار ۲۸۰
درس سی و ششم: حیات الهی ۲۸۳
۱. معنای لغوی حیات ۲۸۳
۲. معنا و مفهوم حیات الهی ۲۸۴
۳. ویژگی های حیات الهی ۲۸۴
۳- ۱. ذاتی بودن حیات ۲۸۴
۳- ۲. نامحدود بودن ۲۸۶
۴. اثبات حیات الهی ۲۸۷
درس سی و هفتم: صفات سلبی ۲۸۹
۱. اهمیت صفات سلبی ۲۸۹
۲. تعداد صفات سلبی ۲۹۰
۳. تبیین صفات سلبی ۲۹۱
۳- ۱. جسم و جسمانی نبودن ۲۹۱
۳- ۲. مرئی نبودن ۲۹۳
۳- ۳. مرکب نبودن ۲۹۵
۳- ۴. عدم اتحاد و حلول ۲۹۵
درس سی و هشتم: اراده الهی ۲۹۷
۱. اهمیت صفات فعلی و اراده ۲۹۷
۲. معنای اراده ۲۹۸
۳. اثبات اراده الهی ۲۹۹
۴. اراده تکوینی و اراده تشریعی ۳۰۰

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و نهم: جایگاه و اهمیت صفات فعلی و عدل الهی ۳۰۱
ارتباط افعال خدا و عدل الهی ۳۰۱
اهمیت عدل در قرآن کریم ۳۰۲
اهمیت عدل از منظر روایات ۳۰۳
اهمیت عدل در علم کلام ۳۰۴
دلیل اهمیت عدل الهی ۳۰۴
درس چهلم: تعریف عدل الهی ۳۰۷
معنای عدل در لغت ۳۰۷
مفهوم عدل در قرآن و روایات ۳۰۸
معانی عدل در اصطلاح ۳۰۹
درس چهل و یکم: ادامه تعاریف اصطلاحی عدل و حسن و قبح عقلی ۳۱۳
تعریف اصطلاحی وضع کلّ شیء فی موضعه ۳۱۳
تعریف اصطلاحی تنزیه الباری عن فعل القبیح ۳۱۵
حسن و قبح عقلی ۳۱۶
درس چهل و دوم: دلایل عدل خدا ۳۱۹
۱. دلیل کمال الهی ۳۱۹
۲. دلیل نفی مبدأ ظلم ۳۱۹
۳. دلیل حکمت ۳۲۱
۴. دلیل نبوت ۳۲۱
۵. دلیل معاد ۳۲۱
درس چهل و سوم: تعریف و دلایل حکمت خدا ۳۲۳
۱. معنای حکمت ۳۲۳
۲. حکمت در قرآن و احادیث ۳۲۵
۳. دلایل حکمت خدا ۳۲۶
۳-۱. دلیل نظم جهان ۳۲۶
۳-۲. دلیل کمال الهی ۳۲۷
۳-۳. دلیل نفی مبدأ فعل غیر حکیمانه ۳۲۷
۳-۴. دلیل نبوت ۳۲۷
۳-۵. دلیل معاد ۳۲۸
درس چهل و چهارم: ارتباط عدل الهی با اختیار انسان ۳۳۱
۱. مفهوم قدرت و اختیار ۳۳۱
درس چهل و پنجم: حقیقت اختیار انسان ۳۳۵
درس چهل و ششم: اختیار انسان و سرنوشت ۳۳۹
نقش خداوند درکارهای انسان ۳۴۱

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و هفتم: مسئله شر ۳۴۵
۱. ارتباط شر با عدل الهی ۳۴۵
۲. معنای خیر و شر ۳۴۶
۳. معیار شناخت خیر و شر ۳۴۷
۴. عوامل و موانع شرور..... ۳۴۹
درس چهل و هشتم: حکمت شرور ۳۵۳
۱. شرور کیفری ۳۵۳
۲. شرور غیرکیفری ۳۵۵
درس چهل و نهم: تفاوت‌ها و تبعیض‌ها ۳۵۹
حکمت بقای انسان و دیگر موجودات ۳۶۱
حکمت شناخت خدا و صفات او ۳۶۱
حکمت شناخت یکدیگر ۳۶۲
حکمت شکل‌گیری زندگی اجتماعی ۳۶۲
کتابنامه ۳۶۳

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

مقدمه دفتر

پرسش‌های اعتقادی ریشه در هویت حقیقی انسان دارد و آدمی با پاسخ‌گویی به این سؤال‌ها راه تیره و تار زندگی را روشن و مسیر حیات سعادت‌مندانه را برای خویش هموار می‌کند. تا آنجا که می‌دانیم، انسان در هیچ دوره‌ای از تاریخ خود از این پرسش‌ها به‌دور نبوده و دغدغه و جست‌وجو برای یافتن پاسخ‌های مناسب را رها نکرده است.

از سوی دیگر، مباحث اعتقادی، برخلاف بسیاری از دانش‌های اسلامی و غیر اسلامی، به شرایط خاصی از زندگی یا به نیازهای مشخصی محدود نیست، بلکه همواره با فطرت و خرد آدمی همراه است و گاه و بی‌گاه حضور خود را بر آدمی آشکارتر می‌سازد.

پیامبران بزرگ نیز معارف اعتقادی را سرلوحه کار خویش قرار داده بودند و پیش و بیش از هر چیز بدان اهتمام می‌ورزیدند. در فرهنگ اسلامی نیز به باور و اندیشه انسان جایگاهی ویژه داده شده است و دانش‌های عقلی بر صدر سایر علوم نشسته‌اند. دانش کلام و عقاید نیز از همان سده‌های نخستین اسلامی، به‌عنوان یک دانش اصیل، در کنار علم فقه به دست دانشمندان مسلمان پایه‌ریزی شد و تاکنون همچنان استوار به رسالت خویش ادامه می‌دهد.

این دانش در سده‌های اخیر چنانکه شایسته جایگاه آن است مورد توجه قرار نگرفته و در مقایسه با دانش‌هایی چون فقه از گسترش لازم برخوردار نشده است. با ورود اندیشه‌های جدید غربی به جهان اسلام و نیز گسترش نزاع‌های فرقه‌ای در دهه‌های اخیر، بار دیگر اهمیت دانش کلام بر همگان روشن شد و اندیشمندان مسلمان در گوشه و کنار به تولید آثار علمی گوناگون پرداختند. این حرکت پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران سرعت بیشتری گرفت و حوزه‌های علمیه در آستانه یک تحول اساسی در عرصه‌های علمی و آموزشی قرار گرفتند.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این کتاب، که به‌عنوان بخشی از نظام آموزش جدید حوزه‌های علمیه تدوین و تنظیم یافته، عصاره مجموعهٔ گسترده‌ای از آثار قدیم و جدید در این رشته است. نظر به اینکه در نظام جدید، محتوای دروس متناسب با سه سطح مخاطبان، به سه مرحله «آشنایی»، «شناخت» و «تسلط» دسته‌بندی شده است، ناگزیر در این کتاب نیز میزان آشنایی مخاطبان رعایت شده است. این کتاب به مرحله دوم از آموزش علم کلام اختصاص دارد و تلاش شده است که یک دوره نسبتا جامع، نه لزوما کامل، از مباحث توحید و عدل در این اثر گنجانده شود. این مرحله با کتاب‌های دیگری با موضوع‌های نبوت، امامت، معاد، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی تکمیل می‌گردد.

در مرحله مقدماتی با دو جلد کتاب عقاید و معارف، زیربنای بحث‌های اعتقادی پی‌ریزی و یک دوره مختصر از کلیه ابواب معارف بیان شد. در این مجلد، برخلاف دو کتاب قبلی، مطالب بیشتر با بیان تفصیلی و ادله دقیق‌تر مطرح می گردد و مهم‌ترین اصطلاحات و اطلاعات درهر بحث ارائه می‌شود. البته در این مرحله، از گزارش تفصیلی آرا و نقد و بررسی آنها خودداری کرده و این مهم را به مرحله سوم وانهاده‌ایم.

در پایان در برابر همه اساتید و محققانی که این کتاب خوشه‌چینی از خرمن گران آنان بوده است، سر تواضع وفروتنی فرود می‌آوریم و از همه اساتیدی که در تدوین این اثر ما را یاری رساندند، به‌ویژه اعضای گروه کلام حضرات آقایان حجج الاسلام و المسلمین عبدالرحیم سلیمانی، رسول رضوی، عبدالمجید زهادت قدردانی می‌کنیم. و نیز از دیگر اعضای کمیته، که نویسندگی این اثر را برعهده داشتند، حجج الاسلام و المسلمین آقایان محمدتقی سبحانی و رضا برنجکار و همکاران ایشان در مرکز تخصصی معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام تشکر می‌کنیم. جا دارد که تلاش کلیه همکاران در دفتر تدوین متون را ارج نهاده، از رییس فاضل و گران‌مایه دفتر، جناب حجت الاسلام والمسلمین سید حمید جزائری، سپاس‌گزار باشیم که بدون سخت‌کوشی و دلسوزی‌های ایشان، این اثر به انجام نمی‌رسید.

اما سپاس حقیقی تنها شایسته خداوندی است که شناخت او سرآغاز همه معرفت‌ها و اطاعت از او سرچشمه همه خوبی‌ها و پاکی‌ها است.

کمیته کلام اسلامی

دفتر تدوین متون حوزه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس یکم

تعریف و موضوع علم کلام

دانشی که وظیفه بررسی عقاید اسلامی را برعهده دارد، علم کلام نامیده می‌شود. از این رو، لازم است نخست، علم کلام و ویژگی‌های مهم آن توضیح داده شود. در این درس ضمن تعریف دانش کلام، به موضوع و جایگاه آن در بین سایر علوم اسلامی اشاره می‌کنیم.

۱. تعریف علم کلام

هم‌زمان با ظهور منازعات اعتقادی میان مسلمانان و درگیری با اندیشه‌های غیر اسلامی، دانشی پدید آمد که در برگیرنده مباحث اعتقادی بود و با نام‌های مختلفی چون «علم العقاید»، «فقه اکبر»، «علم الکلام»، «علم التوحید و الصفات» و «علم اصول دین» خوانده می‌شد؛[1] اما مشهورترین این اسامی همان واژه «علم کلام» است که دست‌کم از قرن دوم هجری شایع شده است.[2]

تعاریف مختلف و متعددی برای علم کلام ذکر شده است. در هریک از این تعاریف، یک یا چند ویژگی علم کلام مورد توجه قرار گرفته است. نخستین نوع از این تعریف‌ها تعریفی است که به یکی از اهداف علم کلام، یعنی دفاع از دین یا عقاید دینی، توجه می‌کند. فارابی(۲۵۷-۳۳۹ ق) در تعریف علم کلام می‌گوید:

صَناعَةُ الکَلام مَلَکَةٌ یَقْتَدِرُ بِهَا الإنسانُ علی نُصْرةِ الآراءِ والأفْعالِ الْمَحدُودَةِ (الْمَحْمودَةِ) الّتي صَرَّح بِهَا وَاضِعُ الْمِلّة، وَتَزییفُ کُلِّ مَا خَالَفَهَا بِالْأَقَاوِیلِ؛[3]

صناعت کلام، ملکه‌ای است که آدمی با آن می‌تواند دیدگاه‌ها و افعال خاص (نیکو) که بنیان‌گذار دین به آن تصریح کرده را یاری رساند و هر چه را که با آن

---

۱. تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۱، ص ۶۴؛ سامی نشار، *نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام*، ج ۱، ص ۲۳۸؛ نصیرالدین طوسی، *تلخیص المحصل*، ص ۱؛ ابن‌میثم بحرانی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، ص ۲۰.

۲. ر.ک: کلینی، *کافی*، ج۱، ص ۱۷۱.

۳. فارابی، *احصاء العلوم*، ص۸۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دین مخالفت دارد، با کلام و سخن ابطال کند.

در همین خصوص درکتاب شرح مواقف آمده است:

الْكَلَامُ عِلمٌ يُقْتَدَرُ مَعَهُ عَلى إثبَاتِ الْعَقَائِدِ الدينيَّةِ بِإيرَادِ الْحُجَجِ وَدَفعِ الشُّبَه؛[1]

کلام دانشی است که با آن می‌توان عقاید دینی را با بیان دلایل و دفع شبهات، برای دیگران اثبات کرد.

چنانکه پیدا است، در تعریف نخست، کلام دانش دفاع از کل آموزه‌های دین و در تعریف دوم، کلام دانش دفاع از عقاید دینی دانسته شده است. در مورد تفاوت دو تعریف فوق باید گفت که معنا و قلمرو دو علم کلام و فقه در قرون نخستین، با آنچه امروزه از این علوم می‌فهمیم، اندکی تفاوت داشته است. کلام به عنوان دانشی مطرح شد که به دفاع از همه آموزه‌های دینی می‌پرداخت و در مقابل، علم فقه شناخت و استنباط همه معارف و احکام دینی را از قرآن و حدیث عهده‌دار بود.

بر این اساس، فقه به استنباط و فهم معارف اعتقادی و احکام و اخلاق می‌پرداخت و کلام متصدی دفاع از این معارف بود. بنابر همین اصطلاح بود که فقه به «فقه اکبر و فقه اصغر»[2] تقسیم شد.

با اندکی دقت معلوم می‌شود که از دو واژه فقه و کلام نیز همین معانی فهمیده می‌شود؛ زیرا فقه به معنای فهم است و کلام به معنای تکلم و بحث. در آیات و احادیث نیز به همین معنای فقه و کلام اشاره شده است. برای مثال ظاهر جمله ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾[3] فهم همه معارف دینی است، بلکه می‌توان گفت به قرینه ادامه آیهٔ ﴿لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ در درجه اول فهم عقاید مراد است و در درجه دوم فهم اخلاق و احکام.

همچنین وقتی امام صادق علیه‌السلام به یونس بن‌یعقوب می‌فرماید:

«یا یونُس لو کنتَ تُحسِنُ الکلامَ کلّمته»؛

ای یونس اگر تکلم کردن را خوب بلد بودی با او (متکلم شامی) تکلم و مناظره می‌کردی.

---

۱. جرجانی، *شرح المواقف*، ج۱، ص۳۴-۳۵، مشابه همین تعریف در مقدمه ابن‌خلدون نیز آمده است: «هُوَ عِلمٌ يَتَضَمَّنُ الْحِجَاجَ عَنِ الْعَقائِدِ الإيمانِيّة بالأدِلَّةِ الْعَقلِيّةَ وَالردّ عَلَى الْمُبتَدِعَةِ الْمُنْحَرِفِينَ فِي الْإعْتِقَادَاتِ» ر.ک: عجم، *موسوعة مصطلحات ابن‌خلدون*، ج ۱، ص ۱۹۲ .

۲. ر.ک: *نشأة الفکر الفلسفی فی الاسلام*، ج ۱، ص ۲۳۸.

۳. سوره توبه، آیه ۱۲۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

یونس در پاسخ می‌گوید: من از شما شنیدم که از کلام نهی کردید و فرمودید وای بر اصحاب کلام. در ادامه امام علیه‌السلام می‌فرماید:

«اُخرُج إلی البابِ فانظُر مَن تَری مِن المُتکلّمین فَأدخِله»؛

خارج شو و هر متکلمی که یافتی بیاور.[1]

مراد همین معنا از کلام، یعنی علم مناظره و تکلم با مخالفان و اثبات معارف دینی و رد عقاید مخالف، است.

تعریف دیگر علم کلام، تعریفی است که ضمن اشاره به موضوع علم کلام، به یکی دیگر از اهداف علم کلام، یعنی استنباط عقاید دینی، توجه می‌کند. علامه حلی می‌گوید:

العِلْمُ الْمُتَكَفِّلُ بِهِ (وَاجِبِ الْوُجودِ) هُوَ عِلْمُ الْكَلامِ النّاظِرِ في ذَاتِ اللهِ تَعَالىٰ وَصِفَاتِهِ، وَالْمَعلُومِ فِيهِ كَيفِيَّةِ تَأْثيرَاتِهِ؛[2]

علمی که عهده‌دار بحث از واجب الوجود است، علم کلام است که به ذات و صفات خدا و کیفیت آثار و افعال او می‌پردازد.

میر سید شریف می‌نویسد:

الکلام علم یبحث فیه عن ذات الله تعالی وصفاته وأحوال الممکنات من المبدأ والمعاد علی قانون الاسلام؛[3]

کلام دانشی است که از ذات و صفات خدای متعال و احوال ممکنات و از مبدأ و معاد آنها، بر اساس ضوابط اسلامی بحث می‌کند.

نام‌گذاری علم کلام به فقه اکبر همسو با این‌گونه تعاریف است.[4]

در تعریف نوع سوم، ضمن توجه به موضوع علم کلام، هم هدف استنباط عقاید و هم هدف دفاع از عقاید ذکر شده است. شهید مطهری می‌گوید:

علم کلام علمی است که درباره عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و ایمان داشت، بحث می‌کند؛ به این نحو که آنها را توضیح می‌دهد و درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید.[5]

این نوع نگاه به علم کلام در قرون بعدی رایج شد و اکنون نیز همین تلقی از علم

---

۱. *کافی*، ج۱، ص ۱۷۱.

۲. علامه حلی، *مناهج الیقین فی اصول الدین*، ص ۴۱-۴۲.

۳. میر سید شریف، *کتاب التعریفات*، ص۸۰؛ *شرح المقاصد*، ج۱، ص ۱۶۳.

۴. ر.ک: تهانوی، *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ص۲۹.

۵. مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی* (کلام، عرفان)، ص۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

کلام رایج است. در این نگرش، کلام علمی است که هم متکفّل استنباط معارف اعتقادی است و هم موظف به دفاع از این معارف.

در تعریف نوع چهارم تنها به ویژگی روشی علم کلام توجه شده است. برای مثال تهانوی نقل می‌کند که برخی علم کلام را «علم نظر و استدلال» نامیده‌اند.[۱] در این تعریف روش علم کلام که روش استدلالی است، ذکر شده است.

اگر بخواهیم علم کلام را با توجه به سه ویژگی مهم هر علم، یعنی موضوع، روش و غایت تعریف کنیم و در مورد اهداف نیز هر دو هدف استنباط و دفاع را در نظر بگیریم، می‌توانیم علم کلام را به صورت زیر تعریف کنیم:

علم کلام دانشی است که دربارهٔ اعتقادات دینی به شیوه عقلی و نقلی بحث می‌کند و ضمن استنباط این اعتقادات از منابع آن، به تبیین، تنظیم و اثبات اعتقادات دینی پرداخته، به شبهات و اعتراضات مخالفان پاسخ می‌گوید.[۲]

در این تعریف هم به موضوع، هم به روش و هم به غایت اشاره شده است. موضوع، اعتقادات دینی، روش، روش عقلی و نقلی و غایت این علم، استنباط عقاید و دفاع از آنها دانسته شده است.[۳]

در این درس موضوع علم کلام را توضیح می‌دهیم و توضیح دیگر ویژگی‌های این علم را به درس‌های بعد وا می‌گذاریم.

۲. موضوع علم کلام

ایجی و تفتازانی «عقاید دینی» را موضوع علم کلام دانسته‌اند.[۴] ابن‌خلدون «عقاید ایمانی» را موضوع این دانش می‌داند.[۵] شهید مطهری در جایی «عقاید اسلامی»،[۶] و در

---

۱. ر.ک: *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*، ص۲۹.

۲. برنجکار، *روش‌شناسی علم کلام* (اصول استنباط و دفاع)، ص ۱۱.

۳. البته تذکر این نکته نیز لازم است که گاه به یک مسئله فقهی اشکال و شبهه‌ای وارد می‌شود و مقصود از آن شبهه، خدشه نمودن به یکی از اعتقادات دینی است. در این صورت دفع این شبهه نیز از وظایف علم کلام است. برای مثال، زمانی که به برده‌داری یا حقوق زنان اشکال می‌کنند، در حقیقت به دنبال اثبات ناعادلانه و غیرانسانی بودن مکتب اسلام هستند.

٤. ر.ک: *شرح المواقف*، ج۱، ص۳۸؛ *شرح المقاصد*، ج۱، ص۱۶۳.

٥. ر.ک: *مقدمه ابن‌خلدون*، ص ۵۱۶.

٦. ر.ک: *آشنایی با علوم اسلامی* (کلام، عرفان)، ص۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

جای دیگر «اصول دین اسلام»،[۱] را موضوع کلام معرفی کرده است. برخی دیگر مانند علامه حلی و میرسید شریف، مصادیق مهم عقاید اسلامی، یعنی ذات و صفات و افعال و آثار خدا و ممکنات از حیث مبدأ و معاد، را موضوع کلام مطرح کرده‌اند.[۲] بنابراین در مجموع می‌توان موضوع علم کلام را معارف اعتقادی اسلام دانست. منظور از معارف اعتقادی اسلام آن دسته از مطالبی است که هدف از بیان آنها باور است، نه عمل. به تعبیر دیگر، مقصود اصلی، عمل جوانحی است نه عمل جوارحی. مثلا مقصود از بیان توحید، ایمان به خدا و یگانگی او است و مقصود از بیان نماز، خواندن نماز است؛ اما قبل از اعتقاد و ایمان به خدا باید او را شناخت.[۳] وظیفه متکلم شناساندن معارف اعتقادی اسلام به مردم است تا آنان پس از شناخت این معارف، به آنها ایمان آورده، به راه و اندیشه صحیح هدایت شوند. این مطلب را بیشتر توضیح می‌دهیم.

۳. اصول و فروع

«اصول دین» گاه در مقابل فروع عملی دین و به معنای مجموعه معارف اعتقادی به کار می‌رود. دلیل این نام‌گذاری آن است که عقاید، اصل و اساس دین است و بدون ایمان به خدا و پیامبر او، عمل به احکام دینی ممکن نیست. اما گاه مجموع معارف اعتقادی به دو بخش اصلی و فرعی تقسیم می‌شود و «اصول دین» در مقابل «فروع اعتقادی دین» و به معنای اعتقادات اصلی و اساسی دین به کار می‌رود. شیخ انصاری اصول دین را مسائلی می‌داند که مقصود اصلی و اساسی در آنها اعتقاد باطنی و تدین ظاهری است، گرچه ممکن است بر این اعتقاد و تدین برخی آثار عملی مترتب شود.[۴] آخوند خراسانی در توضیح این سخن می‌نویسد: «منظور از اصول دین، مسائلی است که در مقابل فروع دین (احکام عملی) قرار می‌گیرد... نه اصول پنج‌گانه دین [توحید، نبوت، معاد، عدل، امامت]».[۵]

---

۱. ر.ک: همان، ص۱۶.

۲. ر.ک: *مناهج الیقین فی اصول الدین*، ص۳۵؛ *کتاب التعریفات*، ص۸۰.

۳. مطهری، مجموعه *آثار*، ج ۳، ص ۵۷.

٤. «هِيَ الّتي لَا يُطَلبُ فِيهَا أوّلاً وَبالذّاتِ إلّا الإعتِقَادُ بَاطِناً وَالتدَيُّنُ ظاهِراً، وَإن تَرَّتَبَ عَلى وُجُوبِ ذَلِكَ بَعضُ الآثَارِ العَمَلِيّة»؛ شیخ انصاری، *فرائدالاصول* (رسائل)، ج ۱، ص ۵۵۵.

۵. «المرادُ بها ما يُقابل الفُروع ... لا خصوص المعارفِ الخمسةِ المَعروفة»؛ آخوندخراسانی، *درر الفوائد فی الحاشیة علی الفرائد*، الحاشیة الجدیدة، ص ۱۶۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

چنانکه از دو عبارت بالا پیدا است، منظور از اصول دین در اینجا همان معنای نخست است. بدین ترتیب هنگامی که گفته می‌شود موضوع علم کلام اصول دین یا اصول ایمانی یا اصول اعتقادی است، مقصود همه عقاید دینی است، نه اصول پنج‌گانه اعتقادی.

به این مطلب نیز باید توجه داشت که بسیاری از متکلمان محتوای کتاب‌های کلامی را در پنج بخش تقسیم کرده‌اند و سعی می‌کنند همه اعتقادات اسلامی را در ذیل اصول پنج‌گانه اعتقادی بحث کنند. مثلا قسمتی از مباحث انسان‌شناسی در بخش معاد و قسمت دیگر در بخش عدل الهی مورد بحث قرار می‌گیرد. هرچند برخی معاصران ترجیح داده‌اند غیر از پنج بخش مذکور، بخش‌های انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و حتی مباحث اجتماعی دین را مستقلا مورد توجه قرار دهند. در این کتاب از روش جدید استفاده کرده‌ایم.

پرسش

۱. تعاریف مختلف علم کلام را بنویسید.

۲. تعریف جامع از علم کلام چیست؟

۳. معرفت و معرفت اعتقادی را توضیح دهید.

۴. معانی اصول دین را بیان کنید و بگویید که منظور از اصول دین در تعریف علم کلام چیست؟

پژوهش

۱. با جست‌وجو در کتاب‌های کلامی و اعتقادی قدیمی و جدید[1]، دسته‌بندی‌های گوناگون را استخراج و با یکدیگر مقایسه کنید.

---

۱. از کتاب‌های کلام قدیم می‌توان به *باب حادی‌عشر* (علامه حلی)، *سرمایه ایمان* (محقق لاهیجی)، *مواقف* (قاضی عضد ایجی) و *المحصل* (فخر رازی) و از کتاب‌های جدید به جهان‌بینی اسلامی (مرتضی مطهری)، *آموزش عقاید* (محمدتقی مصباح یزدی) و *الالهیات* (جعفر سبحانی) مراجعه کرد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس دوم

ضرورت و اهداف علم کلام

در درس گذشته تعریف و موضوع علم کلام بررسی و ضمن بیان دیدگاه‌های مهم درباره تعریف علم کلام، جامع‌ترین تعریف ذکر شد. در مورد موضوع علم کلام نیز دیدگاه رایج متکلمان توضیح داده شد. در این درس به ضرورت و اهداف علم کلام خواهیم پرداخت. ضرورت هر دانش بستگی کامل به اهداف و فواید آن علم دارد.

۱. اهداف علم کلام

اهداف علم کلام را می‌توان در دو هدف کلی استنباط معارف اعتقادی اسلام و دفاع از این معارف خلاصه کرد؛ اما اگر بخواهیم به تفصیل، اهداف کلام و وظایف و فعالیت‌های یک متکلم را بیان کنیم، می‌توانیم این اهداف را در شش بخش قرار دهیم:

۱. استنباط: اولین هدفی که متکلم دنبال می‌کند، استنباط و فهم معارف اعتقادی اسلام است. روشن است که ابتدا باید معارف صحیح را از منابع آن استخراج و استنباط کرد و پس از آن، به دفاع از آنها پرداخت. منابع علم کلام، عقل و نقل است و باید با روش اجتهادی به این منابع مراجعه و معارف اعتقادی را از این منابع استخراج کرد.

۲. تبیین: مقصود از تبیین در اینجا این است که متکلم، معارف اعتقادی استنباط شده را به زبان مخاطبان توضیح داده، در صورت لزوم، آن را تحلیل و مبانی و لوازم آن را بیان می‌کند. تبیین‌ها می‌تواند با توجه به عمق و گستردگی موضوع بحث و نیز سطح مخاطبان متفاوت باشد. متکلم گاه با توضیح و توصیف ساده و رفع ابهام از یک اعتقاد به هدف خود دست می‌یابد؛ ولی گاه لازم است مبانی یک اعتقاد مشخص شود و سپس مورد ریشه‌یابی قرار گیرد تا تقریر اعتقاد مورد نظر کامل گردد. البته در برخی موارد نیاز است ارتباط موضوع بحث با دیگر مباحث توضیح داده شود. گاه هم ممکن است بیان لوازم یک اعتقاد در روشن شدن ابعاد آن اعتقاد ضروری به نظر برسد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۳. تنظیم: در این مرحله، متکلم معارف استنباط شده را دسته‌بندی و مقدم و مؤخر می‌کند و با نظم خاصی می‌چیند و در یک نظام قرار می‌دهد؛ مثلا چینش عقاید در ساختار اصول پنج‌گانه اعتقادی نوعی تنظیم است که در نزد متکلمان امامیه رواج پیدا کرده است. بر اساس این تقسیم، ابتدا وجود خدا اثبات می‌شود و سپس صفات خدا مورد بررسی قرار می‌گیرد. این دو بحث گاه به عنوان توحید مطرح می‌شود. در گام بعد، افعال خدا بحث می‌شود که از آن با عنوان عدل الهی یاد می‌شود. نبوت و امامت و معاد به ترتیب پس از عدل مورد بررسی قرار می‌گیرند.

در مرحله تنظیم، گذشته از رعایت تقدم و تأخر منطقی آموزه‌های اعتقادی، رعایت سطح اطلاعات مخاطب و اندیشه‌های پیشینی او نیز باید مد نظر باشد و تا اندازه‌ای که ممکن است، باید مطالب قابل فهم‌تر و پذیرفتنی‌تر را قبل از مطالب دیگر برای مخاطب بیان کرد.

۴. اثبات: وظیفه بعدی متکلم اثبات است. روشن است که اثبات یک گزاره از طریق اقامه دلیل و استدلال ممکن خواهد شد. از همین رو است که قرآن می‌فرماید: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾؛[1] یعنی هر کس که سخنش را درست و صادق می‌داند برای اینکه دیگران نیز سخن او را بپذیرند، باید دلیل معتبر و برهان اقامه نماید.

مراد از اثبات این است که متکلم آموزه‌های اعتقادی استنباط شده را با دلیل به مخاطبان بقبولاند و در ذهن آنان مستقر و مستحکم نماید. بنابراین، متکلم با توجه به وضعیت مخاطب -که مثلا یک ملحد است یا یک مسیحی یا یک مسلمان مخالف- مطلبی را برای وی اثبات می‌کند. از این رو ممکن است مطلبی که از منابع وحیانی استنباط شده، در مقام اثبات، با عقل برای مخاطب تثبیت شود.

۵. پاسخ به سؤالات: معمولا هنگامی که شخصی با یک مطلب اعتقادی مواجه می‌شود، سؤالاتی به ذهن او خطور می‌کند. این سؤالات ممکن است برای فهم دقیق‌تر باشد که پاسخ متکلم نوعی تبیین و توضیح بیشتر است، و ممکن است اشکالی باشد که با توجه به معلومات قبلی به ذهن خطور می‌کند. در هر صورت، وظیفه متکلم این است که به سؤالات پاسخ دهد.

---

۱. سوره بقره، آیه ۱۱۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۶ . **رد شبهات:** کار دیگر یک متکلم، رد شبهاتی است که بر اعتقادات اسلامی وارد شده است. شناخت شبهات و پاسخ‌دهی به آنها دارای اهمیتی ویژه و انکارناپذیر است و دفاع، به معنای خاص کلمه، به همین کار اطلاق می‌شود. به این دلیل متکلمان اسلامی این بخش ازجنبه دفاعی علم کلام را بیشتر مورد توجه قرار داده‌اند و کتاب‌های بسیاری در رد شبهات مخالفان تألیف کرده‌اند.

امام صادق علیه‌السلام یکی از اهداف جدال احسن را، که در آیهٔ ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[1]؛ با آنان به نیکوترین شیوه مجادله کن، مطرح شده، از بین بردن شبهات کفار بیان فرموده‌اند.[2]

باید توجه داشت که شبهه با سؤال متفاوت است. سؤال در مباحث علمی، به معنای طلب پاسخ به منظور کشف حقیقت و یکی از ابزارهای مهم در یادگیری و رشد علمی و فکری بشر است. در حالی که شبهه معمولا در مواردی استعمال می‌شود که شخص در تشخیص حق و باطل دچار مشکل می‌شود و به باطل میل می‌کند؛ این حالت ریشه در چگونگی ارائه باطل دارد به‌گونه‌ای که شبیه حق جلوه می‌کند. فرازی از سخن امیرالمؤمنین علیه‌السلام به روشنی به این مطلب اشاره دارد:

«إِنَّمَا سُمِّيَتِ الشُّبْهَةُ شُبْهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ»؛[3]

شبهه را از آن روی شبهه گفته‌اند که شبیه حق است.

معمولا منشأ شبهه خلط بین حق و باطل است؛ به تعبیر امیرالمؤمنین علیه‌السلام:

«يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِغْثٌ وَمِنْ هَذَا ضِغْثٌ فَيُمْزَجَانِ»؛[4]

پاره‌ای از حق و پاره‌ای از باطل اخذ و در هم آمیخته می‌شوند.

بنابراین می‌توان گفت شبهه کردن عبارت است از ارائه دلایل فاسد و توجیهات نادرست و خلط حق و باطل به منظور حق جلوه دادن باطل و بالعکس.

۷ . **رد عقاید معارض:** آخرین وظیفه متکلم رد عقایدی است که در مقابل دین قرار می‌گیرند؛ برای نمونه، متکلم در برابر مکتب داروین، که معتقد است انسان‌ها از میمون

---

۱. سوره نحل، آیه ۱۲۵.
۲. ر.ک: مجلسی، *بحارالانوار*، ج۲، ص۱۲۶.
۳ . سید رضی، *نهج البلاغه*، خطبه ۳۸.
٤ . همان، خطبه ۵۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

به وجود آمده‌اند، موضع‌گیری می‌کند و به نقد این مکتب می‌پردازد، حتی اگر پیروان این مکتب کاری با اسلام نداشته باشند. دلیل این کار متکلم این است که مکتب داروین با اسلام معارض است و پذیرش آنها با پذیرش برخی معارف دینی قابل جمع نیست. متکلم در جایگاه رد افکار ضد دینی، به عنوان کسی که خود را حافظ حریم عقاید دینی می‌داند، به همه افکار و مسائلی که از ناحیه اشخاص یا مکاتب مختلف مطرح می‌شود و به نوعی در تعارض با اعتقادات دینی قرار می‌گیرد، حساس شده و آن را مورد توجه و نقد و بررسی قرار می‌دهد؛ زیرا این نوع افکار، ممکن است بالفعل خطری را متوجه دین نکنند، ولی این قابلیت را دارند که در تقابل با آموزه‌های دین برآیند. به عبارت دیگر، متکلم در رد شبهه، رویکرد دفاعی دارد و در برابر شبهه وارد شده به دفاع از دین می‌پردازد تا لطمه‌ای به دین وارد نشود، ولی در رد مکاتب معارض، سیاست تهاجمی دارد و به سراغ مکاتبی می‌رود که ممکن است بر اساس آنها، شبهاتی بر ضد عقاید دین تنظیم و ارائه شود. متکلم قبل از اینکه چنین اتفاقی بیفتد، بر اساس سیاست پیش‌گیرانه، به نقد و رد این مکاتب می‌پردازد.[1]

باید توجه داشت که شش وظیفه اخیر، نسبت به مخاطب و برای دفاع از دین است؛ بنابراین اگر عالم دینی برای خودش آموزه‌های دینی را استنباط نماید و قصدش تبلیغ دین و دفاع از دین نباشد، متکلم نیست. به دیگر سخن، پس از فهم دین، متکلم درصدد دفاع از دین برمی‌آید و اگر تنها به استنباط عقاید اکتفا کند، او را می‌توان یک عالم دینی یا، به تعبیر دقیق‌تر، عالم به علم عقیده یا دانشمند عقاید نامید، نه یک متکلم. بنابراین تنها به کسی متکلم گفته می‌شود که در هر دو مقام استنباط و دفاع اجمالا نقش‌آفرینی کند.

گاه از کلمه دفاع معنای خاصی قصد می‌شود و مراد از آن رد شبهات و عقاید معارض است و گاهی غیر از این دو، اثبات عقاید را هم شامل می‌شود. آنچه در اینجا از دفاع در مقابل استنباط اراده می‌شود، دفاع به معنای عام کلمه است که شامل هر شش مرحله پس از استنباط می‌شود. در مقام دفاع، متکلم با مخاطب مواجه است و هدف غایی او

---

۱. در خصوص توضیح این مراحل و روش‌های انجام آن بنگرید به: برنجکار، *روش‌شناسی علم کلام*، بخش «اصول استنباط و دفاع در عقاید».

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفاع از دین به معنای زمینه‌سازی برای اعتقاد مردم به دین است که این کار را با تبیین و تنظیم مناسب و قابل قبول برای مخاطب و استدلال به نفع دین و پاسخ به سؤالات و رد شبهات و مکاتب معارض با دین انجام می‌دهد.

۲. ضرورت علم کلام

ضرورت علم کلام را می‌توان با توجه به اهداف آن روشن ساخت. چنانکه گذشت، اهداف علم کلام به اجمال، فهم عقاید دینی و دفاع از این عقاید است.

دین راه رسیدن به سعادت دنیا و آخرت و ارزشمندترین نعمت و هدیه خداوند به انسان‌ها است. با شناخت دین و عمل به آن است که انسان به کمال می‌رسد و در آخرت وارد بهشت ابدی خواهد شد. امام کاظم علیه‌السلام در مورد شناخت دین می‌فرماید:

> در دین خدا تحقیق و تفقّه کنید، که فهم و فقه کلید بینایی و کامل‌کننده عبادت و سبب رسیدن به جایگاه‌های بلند و پایگاه‌های بزرگ در دین و دنیا است. برتری فقیه (دین‌شناس) بر عابد همچون برتری خورشید بر ستارگان است. هر کس در دین خود تفقّه نکند، خدا از هیچ عمل او خرسند نمی‌شود.[۱]

همچنین امام صادق علیه‌السلام در تفسیر آیهٔ ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾؛[۲] به هر کس حکمت داده شود، به‌یقین، خیری فراوان داده شده است، می‌فرمایند:

> «حکمت عبارت از شناخت و فهم دین است».[۳]

از سوی دیگر، معارف اعتقادی پایه‌های دین است و دیگر معارف دین بر روی همین پایه‌ها استوار می‌گردد. از این رو فهم این معارف ضروری است و علمی که فهم این معارف را برعهده دارد، علم کلام است.

دفاع از عقاید دینی نیز برای فهماندن این عقاید به دیگران و برطرف کردن موانع فهم و اعتقاد به معارف اعتقادی دین است. برای مثال، وقتی متکلم یگانگی خدا را توضیح می‌دهد و به سؤالات پیرامون آن پاسخ می‌دهد و دلایلی برای اثبات یگانگی خدا اقامه و شبهات وارد بر این اعتقاد را رد می‌کند، هدف نهایی‌اش این است که مردم یگانگی خدا را درک و آن را باور کنند. بنابراین، همان ضرورت فهم عقاید دینی که در بالا

---

۱. حکیمی، *الحیاة*، ترجمه احمد آرام، ج ۱، ص ۱۰۱.
۲. سوره بقره، آیه ۲۶۹.
۳. *تفسیر العیاشی*، ج۱، ص۱۵۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

بیان شد، در مورد دفاع از عقاید نیز مطرح می‌شود. امام رضا علیه‌السلام می‌فرماید:

بهترین چیزی که علمای ما برای آخرت با خود می‌آورند این است که دوست‌داران ما را از دست دشمنان خدا و رسول نجات دهند و آنها را هدایت کنند. این علما وقتی از قبر برمی‌خیزند فرشتگان آنها را بر بال‌های خود سوار کرده، مستقیما به بهشت می‌برند.[۱]

در روایتی دیگر از پیامبر نقل شده که ایشان فرمودند:

«کسی که مردم را هدایت و ارشاد کند و دین را به آنان بیاموزد در بهشت با ما خواهد بود».[۲]

در حدیث قدسی آمده است که خداوند به کسی که کافری را به اسلام هدایت کند، اجازه می‌دهد هر کسی را که بخواهد شفاعت کند و به بهشت ببرد.[۳]

ضرورت فراگیری علم کلام را با توجه به غایت بودن عبادت برای آفرینش انسان نیز می‌توان توضیح داد. همان‌گونه که قرآن کریم تصریح می‌کند،[۴] غایت خلقت انسان عبادت خدا است و عبادت خدا آدمی را به کمال مطلوب می‌رساند. اما پرستش خداوند و بندگی او جز از طریق شناخت دین به دست نمی‌آید و نخستین و مهم‌ترین گام در شناخت دین، شناخت اصول دین است. بدون شناخت خدا و ایمان به او و شناخت پیامبر و خلیفه او، که راه و روش عبادت را به ما می‌آموزد، نمی‌توان خدا را عبادت کرد.

---

۱. ر.ک: *بحار الانوار*، ج۲، ص۱۱.
۲. ر.ک: همان، ص۲.
۳. ر.ک: همان، ص۱۵.
۴. ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(سوره ذاریات، آیه ۵۶).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. اهداف علم کلام را در قالب هفت مرحله به ترتیب نام ببرید.

۲. روش فهم معارف اعتقادی چیست؟ توضیح دهید که چرا باید از این روش استفاده کرد.

۳. در تبیین معارف اعتقادی چه شیوه‌هایی را باید به کار برد؟

۴. فرق میان شبهه و سؤال چیست؟ توضیح دهید.

۵. وقتی درمورد دفاع از عقاید بحث می‌کنیم، مقصود از دفاع چیست؟

۶. ضرورت علم کلام را با توجه به دو هدف شناخت و دفاع از دین بیان کنید.

پژوهش

۱. هر گروه از طلاب با انتخاب یک گزاره کلامی، همه مراحل هفت‌گانه را دربارهٔ آن پیاده کند و در کلاس به بحث بگذارد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سوم

روش علم کلام

در دو درس قبل، تعریف، موضوع و اهداف علم کلام بررسی شد. در این درس یکی دیگر از ویژگی‌های مهم علم کلام، یعنی روش این دانش، مورد بررسی قرار خواهد گرفت. روشن خواهد شد که دانش کلام از چند روش گوناگون به صورت هم‌زمان استفاده می‌کند.

۱. معنا و مفهوم روش

روش در هر علم تا حدود زیادی به منابع علم باز می‌گردد. هر علم دارای منبع یا منابع مشخصی است. منظور از منبع، چیزی است که شناخت‌های مطلوب در علم از آن استخراج می‌شود. روش یک علم راه رسیدن به شناخت در یک علم است. با توجه به اینکه شناخت‌های مورد نظر علم از منابع استخراج می‌شود، در روش علم، منابع آن علم نقش محوری دارد و روش علم بیانگر چگونگی استفاده از این منابع است. با توجه به این مطلب، می‌توان روش علم را راه منظم و همگانی کشف حقیقت از منابع آن علم دانست.[1]

۲. روش علم کلام

هدف علم کلام استنباط معارف اعتقادی اسلام و دفاع از آنها است؛ بنابراین، متکلم برای به دست آوردن این معارف باید به قرآن و احادیث، که منابع وحیانی اسلام است، مراجعه کند. اما قبل از مراجعه به این دو منبع باید وجود خداوند و نبوت اثبات شود و اثبات این امور با عقل میسر است. از این رو، عقل و نقل، دو منبع علم کلام است و از این رو، روش علم کلام، روش عقلی - نقلی است.

---

۱. در مورد روش و روش‌شناسی ر.ک: شاله، *شناخت روش علوم یا فلسفه علمی*، ص۲۲-۲۵؛ عبداللهی، *درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی*، ج۱، ص۲۰؛ دادبه، *کلیات فلسفه*، ص۶۳ و ۸۶؛ قائمی، *روش تحقیق*، ص۱۳۰؛ نقیب، *روش‌شناسی تحقیق در تعلیم و تربیت*، ص۷۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

توضیح اینکه معارف اعتقادی انواع مختلفی دارد. بخشی از اعتقادات، مانند وجود خدا و نبوت پیامبران، را نمی‌توان به صورت تعبدی از کتاب و سنت استنباط کرد؛ زیرا قبل از اثبات خدا و پیامبر او، قرآن و احادیث پیامبر و جانشینان او برای شخص حجیت ندارد. پس انسان ابتدا باید با عقل خویش، خدا و پیامبر او را اثبات کند و سپس می‌تواند به قرآن و احادیث مراجعه کند. بنابراین در این‌گونه عقاید حتما باید از روش عقلی استفاده کرد. بخش دیگر اعتقادات، مانند معارف امامت یا مباحث تفصیلی توحید و معاد، را نمی‌توان با روش عقلی به دست آورد؛ زیرا عقل قادر به درک شناخت صفات و مقامات امام علیه‌السلام یا آنچه در قیامت اتفاق می‌افتد نیست و این‌گونه امور از محدوده ادراک عقل خارج است. در این موارد باید از روش نقلی استفاده کرد. بخش سوم اعتقادات، مانند اثبات اصل امامت یا معاد، هم با عقل قابل اثبات است و هم با نقل.

بدین سان علم کلام، بر خلاف برخی علوم مثل فلسفه، تک روشی نیست و از دو روش عقلی و نقلی استفاده می‌کند. با وجود این، میزان استفاده از عقل و نقل در میان متکلمان و مکاتب کلامی یکسان نیست. برخی متکلمان تا آنجا پیش رفته‌اند که همه معارف اعتقادی را عقلی دانسته و نقش وحی را تأیید و ارشاد حکم عقل پنداشته‌اند.[۱] برخی دیگر[۲] از عقل به صورت محدود استفاده می‌کنند و بیشتر سعی می‌کنند معارف اعتقادی را از نقل استخراج کنند. در میان متکلمان امامیه، اگرچه در اصل حجیت عقل و نقل اختلافی نبوده، همواره گرایش‌های مختلفی در مقدار استفاده از عقل و نقل وجود داشته است؛ اما همان‌گونه که ذکر شد، اصل پذیرش روش عقلی و روش نقلی مورد قبول همه متکلمان است. از این رو، اهل الحدیث و حنابله، که تنها مصدر اعتقاد را نقل دانسته، از هر گونه تکلم در مسائل اعتقادی احتراز می‌جستند،[۳] متکلم محسوب نمی‌شوند و خود آنان نیز مخالف علم کلام بودند.

۱-۲. روش عقلی

اهمیت عقل بر همگان روشن است؛ چراکه وجه ممیّز انسان از موجودات دیگر، عقل او است و آدمی با تعقل به حیات انسانی خویش ادامه می‌دهد. این حقیقت در متون

---

۱. مانند معتزله. ر.ک: درس ۶ و شهرستانی، *ملل و نحل*، ج۱، ص۴۲.
۲. مانند اشاعره. ر.ک: درس ۶ و اشعری، *الابانة عن اصول الدیانة*، ص ۲۲.
۳. ابوزهره، *تاریخ المذاهب الاسلامیة*، ص۴۶۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دینی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. خداوند متعال در قرآن کریم پلیدی را از آن کسانی می‌داند که عقل خود را به کار نمی‌برند: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ﴾؛[1] پلیدی را برای آنان که تعقل نمی‌کنند قرار می‌دهد. در احادیث نیز انسانیت انسان به عقل او دانسته شده است. پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید:

«مَا قَسَمَ اللهُ لِلْعِبَادِ شَيْئاً أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ»؛[2]

خداوند چیزی را برای بندگان بهتر و برتر از عقل قسمت ننموده است.

امام صادق علیه‌السلام در مورد نقش عقل در خداشناسی و درک افعال خوب و بد می‌فرماید:

«بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمُ الْفَانُونَ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبِأَنَّ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقاً وَمُدَبِّراً لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ»؛[3]

بندگان با عقل، خالق خویش را می‌شناسند و می‌دانند که خود مخلوق‌اند، و او مدبر آنان است و ایشان تحت تدبیر اویند و خالقشان باقی است و ایشان فانی‌اند. بندگان با دیدن آسمان، زمین، خورشید، ماه و شب و روز، که از مخلوقات اویند، استدلال عقلی می‌کنند که بی‌تردید خود و مخلوقات، خالق و مدبری ازلی و ابدی دارند، و با عقل، افعال خوب و بد را می‌شناسند.

دیدگاه‌های مختلفی در مورد عقل و تعریف آن وجود دارد.[4] در اینجا مقصود از عقل، غیر نقل، یا مطلق قوای ادراکی انسان است. توضیح اینکه متکلم برای اثبات عقاید هم می‌تواند از قوای ادراکی خود استفاده و براساس شناخت‌هایی که به دست می‌آورد استدلال کند و هم می‌تواند از معارف نازل شده از سوی خدا استفاده کند. متکلم در مقام اثبات عقاید دینی از همهٔ روش‌های مقبول و معتبر، از جمله روش تجربی و تاریخی، نیز بهره می‌برد؛ برای مثال، متکلم می‌تواند از گزاره‌های قطعی علوم روان‌شناسی، فیزیک و شیمی برای تبیین آموزه‌های دینی، اثبات و دفاع از آنها استفاده کند. به بیان دیگر، متکلم در استدلال‌های عقلی خود می‌تواند در کنار مبادی بدیهی

---

۱. سوره یونس، آیه ۱۰۰.
۲. *کافی*، ج۱، ص۱۲.
۳. همان، ص۲۹.
۴. ر.ک: *روش‌شناسی علم کلام*، ص ۸۷-۹۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

عقلی، از مبادی معتبر حسی و تجربی و تاریخی نیز استفاده کند. در استدلال‌هایی که متکلمان برای اثبات خدا از طریق برهان حدوث و نظم اقامه می‌کنند، برای اثبات نظم و حدوث اشیای جهان از حسّ و قوای حسی استفاده می‌شود. همچنین برای اثبات امامت امیرالمؤمنین می‌توان از کتاب‌های تاریخی استفاده کرد.

۲-۲. روش نقلی

مراد از نقل، قرآن و احادیث معصومان[۱] است. قرآن منبع وحیانی و احادیث مبیّن قرآن هستند و به همین دلیل کاملا روشن است که متکلم در مقام استنباط به قرآن و روایات مراجعه کند.

با نگاهی، هرچند کوتاه، به نصوص اسلامی درمی‌یابیم که وحی در هدایت انسان نقشی بی‌بدیل دارد. قرآن مجید در معرفی خویش، به صراحت خود را هدایت‌کننده مردم،[۲] راهبر مؤمنان و هدایتگر نیکوکاران،[۳] رهایی‌بخش انسان از تاریکی به نور[۴] و برطرف‌کننده اختلاف‌ها می‌داند.[۵] کتابی که از اوصافش «برهان»، «نور»، «حکمت»، و «ذکر» و «تبیان هر چیز» است.[۶]

در احادیث متعدد نیز قرآن کتابی حاوی علم و اخبار هرآنچه در جهان رخ داده و خواهد داد، مطرح می‌شود، هرچند خِرَدهای آدمیان قادر به درک همه این علوم

---

۱. در این جا مقصود از حدیث، سنت، یعنی قول، **فعل** و **تقریر** معصوم است. هرچند در علم کلام بیشتر از قول معصوم استفاده می‌شود تا فعل و تقریر او.

۲. سوره بقره، آیه ۱۸۵: ﴿شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِیٓ اُنْزِلَ فِیهِ الْقُرْءانُ هُدًی لِلنّاسِ وَبَیِّناتٍ مِنَ الْهُدٰی وَالْفُرْقانِ﴾.

۳. سوره اسراء، آیه ۹ و ۸۲: ﴿اِنَّ هٰذَا الْقُرْءانَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ اَقْوَمُ وَیُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ یَعْمَلُونَ الصّالِحاتِ اَنَّ لَهُمْ اَجْرًا کَبِیرًا﴾؛ ﴿ما هُوَ شِفآءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِینَ﴾.

۴. سوره ابراهیم، آیه ۱: ﴿الٓر کِتابٌ اَنْزَلْناهُ اِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ اِلَی النُّورِ بِاِذْنِ رَبِّهِمْ اِلٰی صِراطِ الْعَزِیزِ الْحَمِیدِ﴾؛ سوره حدید، آیه ۹: ﴿هُوَ الَّذِی یُنَزِّلُ عَلٰی عَبْدِهِٓ ءایاتٍ بَیِّناتٍ لِیُخْرِجَکُمْ مِنَ الظُّلُماتِ اِلَی النُّورِ وَاِنَّ اللهَ بِکُمْ لَرَءُوفٌ رَحِیمٌ﴾.

۵. سوره بقره، آیه ۲۱۳ و سوره شوری، آیه ۸ : ﴿کانَ النّاسُ اُمَّةً واحِدَةً فَبَعَثَ اللهُ النَّبِیّینَ مُبَشِّرِینَ وَمُنْذِرِینَ وَاَنْزَلَ مَعَهُمُ الْکِتابَ بِالْحَقِّ لِیَحْکُمَ بَیْنَ النّاسِ فِیما اخْتَلَفُوا فِیهِ وَما اخْتَلَفَ فِیهِ اِلَّا الَّذِینَ اُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ ما جآءَتْهُمُ الْبَیِّناتُ بَغْیًا بَیْنَهُمْ فَهَدَی اللهُ الَّذِینَ ءامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِیهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهِ وَاللهُ یَهْدِی مَنْ یَشآءُ اِلٰی صِراطٍ مُسْتَقِیمٍ﴾.

۶. ر.ک: سوره نساء، آیه ۱۷۴: ﴿یآ اَیُّهَا النّاسُ قَدْ جآءَکُمْ بُرْهانٌ مِنْ رَبِّکُمْ وَاَنْزَلْنآ اِلَیْکُمْ نُورًا مُبِینًا﴾ و نیز ر.ک: سوره مائده، آیه ۱۵؛ سوره بقره، آیه ۵۱ ؛ سوره آل‌عمران، آیه ۱۶۴؛ سوره نساء، آیه ۱۱۴ و سوره ص، آیه ۴۹ و ۸۷ ؛ سوره مدثر، آیات ۳۱ و ۵۴ ؛ سوره انسان، آیه ۲۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

نیست[1] و از این رو مردم محتاج رجوع به پیامبر اکرم ﷺ و اهل‌بیت معصومش علیهم‌السلام هستند. از همین جا است که حدیث ثقلین، که مورد پذیرش فریقین است، راه نجات از گمراهی را تمسک به قرآن و عترت معرفی می‌کند و این دو را از هم جداناپذیر دانسته، اعتماد به اهل‌بیت علیهم‌السلام را راه مطمئن وصول به حقایق قرآن اعلام می‌کند.[2]

در احادیث بسیاری تصریح شده است که علوم دینی مورد نیاز انسان‌ها در نزد امامان معصوم است و باید به سخنان آنان رجوع کرد، در آن دقت و تأمل ورزید و سرانجام تسلیم فرمایشات آنان شد. همچنین به صراحت آمده است که هرکس چنین نکند و علم را از جای دیگری بخواهد، گمراه خواهد شد.[3]

علاوه بر این، عقل نیز بر ضرورت و اهمیت مراجعه به وحی تأکید می‌نماید؛ چراکه پس از آنکه عقل به اثبات اصل وجود خدا و پیامبر خدا می‌پردازد، حکم می‌نماید که راه دستیابی به معارف حقه رجوع به وحی و سنت است.

پرسش

۱. معنای روش را توضیح دهید.

۲. اعتقادات را دسته‌بندی کنید و بگویید که برای هر دسته، چه روش‌هایی را می‌توان به کار برد؟

۳. مراد از عقل و روش عقلی در علم کلام چیست؟ روش‌هایی که در ذیل روش عقلی می‌گنجد را نام ببرید و برای هر کدام یک مثال از باورهای کلامی بیاورید.

۴. عقل در مورد ضرورت رجوع به منابع وحیانی چه می‌گوید؟

۵. روش عقلی - نقلی را به طور اختصار توضیح دهید.

پژوهش

۱. با مراجعه به حدیث چهارم از کتاب الحجة *اصول کافی*، چند نکته روشی را که امام صادق علیه‌السلام ذکر کرده است، استخراج و بیان کنید.

---

۱. *کافی*، ج۱، ص۵۹، باب الردّ إلی الکتاب والسنّة وأنّه لیس شیء من الحلال والحرام، وجمیع مایحتاج الناس إلیه وقد جاء فیه کتاب أو سنّة.

۲. برای نمونه بنگرید به: *سنن ترمذی*، ج۵، ص۶۶۲، حدیث ۳۷۸۶؛ مفید، *أمالی*، ص۳۴۹.

۳. *بحار الانوار*، ج۲، ابواب۱۴، ص ۳۲۵ به‌ویژه ص۹۰-۹۵، و نیز آیات و احادیث باب۳ کتاب *اثبات الهداة*، نوشته شیخ حرّ عاملی، ج۱، ص۱۰۷-۱۱۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهارم

نسبت علم کلام با سایر علوم

در درس‌های گذشته، تعریف و مهم‌ترین ویژگی‌های علم کلام بررسی شد. در این درس به نسبت این علم با علوم دیگر که ارتباطی با علم کلام دارند، می‌پردازیم. این نسبت‌سنجی را بر اساس سه ویژگی مهم هر علم، یعنی موضوع، روش و غایت انجام خواهیم داد. علوم مورد نظر عبارت‌اند از فقه، فلسفه، فلسفه دین و کلام جدید.

۱. نسبت علم کلام با علم فقه

تفاوت‌های علم کلام با علم فقه در سه محور موضوع، روش و غایت قابل بررسی است. با توجه به این سه محور می‌توان بین این دو علم که از علوم اصیل بنیادین اسلامی هستند، فرق گذاشت.

علم فقه علم به احکام عملی اسلام است و از این رو، درباره احکام پنج‌گانه شرعی (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه)[1] بحث می‌کند. موضوع این احکام، همه کارهایی است که یک مسلمان در زندگی روزمره خود با آن روبه‌رو می‌شود. بنابراین موضوع علم فقه فعل مکلفان است، در حالی که موضوع علم کلام - چنانکه پیشتر یاد شد - اعتقادات اسلامی است.

ممکن است در اینجا اشکالی به نظر برسد که در اعمال شرعی، مثل نماز، نیز اعتقاد به آن عمل لازم است، پس در اعمال جوارحی، اعتقاد یا همان اعمال جوانحی و قلبی هم وجود دارد. از سوی دیگر، عمل جوانحی، مثل اعتقاد و ایمان، باید همراه با اعمال جوارحی باشد؛ برای مثال، کسی که به خدا ایمان می‌آورد حتما دستورات او را هم انجام می‌دهد.

پاسخ این اشکال، چنانکه در درس اول به مناسبت تعریف اصول و فروع دین نقل شد، به طور خلاصه این است که مقصود اصلی از جعل احکام، مثل نماز، انجام این

---

۱. و نیز صحت و بطلان.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

عبادت است، هرچند باید قبلا به نماز معتقد شد، اما مقصود اصلی از بیان عقاید، مثل وجود خدا، اعتقاد به خدا است، هرچند این اعتقاد لوازم عملی نیز داشته باشد.[۱]

اما در روش، علی‌رغم اینکه هر دو علم در استنباط معارف از روش عقلی و نقلی بهره می‌گیرند، مقدار استفاده و نوع استفاده از عقل و نقل در این دو علم متفاوت است. مقدار استفاده از عقل در علم کلام بسیار بیشتر از علم فقه و مقدار استفاده از نقل در علم فقه بیشتر از علم کلام است. از سوی دیگر، بسیاری از آیات و احادیث در کلام جنبه ارشادی و تذکری دارند در حالی که نقل در فقه عمدتا تعبدی است.

غایت علم فقه و کلام نیز متفاوت است. هدف فقه، دستیابی و معرفی تکالیف عملی و غایت کلام، معرفت و باور به اعتقادات اسلامی و دفاع از آنها است.

۲. نسبت کلام با فلسفه

تمایز کلام و فلسفه نیز در همین سه محور قابل بیان است. موضوع فلسفه، طبق نظر مشهور، موجود بما هو موجود[۲] است. فلسفه به وجود مطلق و نه موجودات خاص می‌پردازد و اقسام وجود و ویژگی‌های وجود را بحث می‌کند؛ اما موضوع کلام، عقاید اسلامی است. بنابراین، موضوع دو علم متفاوت است. البته فلاسفه بعد از بحث از مباحث عام وجود، به برخی از حقایق موجود، مثل خداوند متعال و نفس انسانی، نیز می‌پردازند و این موضوعات جزء عقاید اسلامی نیز هست.[۳] بنابراین در این موارد میان کلام و فلسفه اشتراک در موضوع پیش می‌آید. از سوی دیگر، برخی متکلمان مباحث مربوط به موجود بما هو موجود را در کتب کلامی مندرج می‌کرده‌اند؛ برای نمونه، خواجه نصیر طوسی در آغاز کتاب *تجرید الاعتقاد* به عنوان مقدمه مباحث کلامی از این موضوعات هم بحث کرده است. هر چند این مباحث جنبه مقدماتی دارد و جزء موضوعات اصلی کلام به حساب نمی‌آید، به هر حال از این جهت هم اشتراک در موضوع

---

۱. ر.ک: مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۵۷.

۲. ر.ک: ابن‌سینا، *الشفاء*، ج ۱، ص ۹؛ ابن‌سینا، *عیون الحکمة*، ص ۴۷؛ صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج۱، ص۲۴. قول دیگر این است که موضوع فلسفه جواهر مجرد است؛ ر.ک: قطب الدین رازی، *المحاکمات بین شرحی الاشارات*، ج ۳، ص۱.

۳. به مباحث امور عامه، «الاهیات بالمعنی الاعم» و به مباحث فلسفی در باب خدا و مجردات، «الاهیات بالمعنی الاخص» نیز می‌گویند.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

بحث وجود دارد.

روش فلسفه صرفا عقلی و برهانی و مبادی آن یقینیات عقلی است و فلاسفه نقل را جزء مقدمات برهان قرار نمی‌دهند؛ اما روش کلام روش عقلی و نقلی است و متکلم می‌تواند در مقام استدلال، پس از آنکه حجیت وحی را اثبات کرد، به آیات قرآن و احادیث معتبر استناد کند.

غایت فلسفه ارائه یک نظام عقلانی و کلی از جهان و مراتب هستی است؛ اما غایت علم کلام. چنانکه پیشتر گفته شد، کشف و معرفی معارف اعتقادی اسلام و دفاع از این معارف است.

۳. نسبت کلام با فلسفه دین

فلسفه دین[1] علمی نوپا در مغرب زمین است که به بحث درباره مهم‌ترین مسئله‌های دینی می‌پردازد. فیلسوفان دین خود را ضرورتا ملتزم به دین و اعتقاد خاصی نمی‌دانند و در ظاهر به دنبال بحث بی‌طرفانه و مستقل در مورد اصول اندیشه دینی هستند. از این رو فیلسوفان دین را به دو دسته دینداران و ملحدان تقسیم می‌کنند.

در تعریف فلسفهٔ دین چنین آمده است: «اصطلاح فلسفه دین، در معنای اخص آن، در تفکر فلسفی در باب دین به کار می‌رود».[2] این تعریف با بیان سه ویژگی فلسفه دین روشن‌تر خواهد شد.

موضوع فلسفه دین مانند کلام، اعتقادات دینی است، با این تفاوت که کلام فقط به اعتقادات اسلامی می‌پردازد، ولی فلسفهٔ دین به اعتقادات همه ادیان می‌پردازد. البته بیشتر سعی می‌کند مشترکات میان ادیان را بررسی نماید.

روش فلسفه دین مانند فلسفه، صرفا روش عقلی است. فیلسوف دین مدعیات دینی را با روش عقلی بررسی می‌کند و ممکن است در موردی آن را بپذیرد و در موردی انکار کند. در حالی که روش کلام روش عقلی و نقلی است.

غایت فلسفه دین این است که کدام مطلب معقول است و کدام مطلب معقول

---

1. PHILOSOPHY OF RELIGION

۲. هیک، *فلسفه دین*، ص ۲۱؛ وبنگرید به پترسون و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ص۱۱؛ دیویس، *درآمدی به فلسفه دین*، ص۱؛ ای پیلین، *مبانی فلسفه دین*، ص۱۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

نیست. با توجه به اینکه فیلسوف دین تنها از روش عقلی استفاده می‌کند، تنها عقایدی که می‌تواند عقلی بودن آن را اثبات کند، مورد بررسی قرار می‌دهد؛ اما غایت کلام، فهم و استنباط عقاید اسلامی و نیز دفاع عقلانی از این عقاید است.

۴. نسبت کلام با کلام جدید

در خصوص کلام جدید و ماهیت آن دیدگاه‌های متفاوتی مطرح شده است. برخی معتقدند که کلام جدید دانشی نو است و با علم کلام تفاوت‌های بنیادین دارد؛ اما برخی دیگر بر این باورند که این تفاوت‌ها، بنیادی نیستند و حتی نباید واژه کلام جدید را به کار برد و به جای آن از تعبیر «مسائل جدید کلامی» استفاده می‌کنند.[1] آنچه مسلّم است این که کلام جدید با کلام قدیم از جهت موضوع و روش و غایت تفاوت ماهوی ندارد و اگر چنین تفاوتی وجود داشت اساسا نباید از تعبیر کلام استفاده می‌شد. تفاوت کلام جدید با کلام سنتی در گستره موضوع آن است، بدین معنا که مطالب و مسایل جدیدی در کلام جدید مطرح شده که قبلا مطرح نبوده است. اما باید توجه داشت که هر علمی، از جمله کلام، به‌تدریج رشد می‌کند و مطالب جدیدی به آن افزوده می‌شود و این مقدار باعث نمی‌شود بگوییم موضوع علم عوض شده است. در واقع موضوع کلام اعتقادات اسلامی است و متکلم ضمن بیان این اعتقادات، حرف‌های معارض را نقد می‌کند. این مطلب کلی بر تمام مباحث کلام جدید نیز صدق می‌کند.

از لحاظ روش نیز هر چند در کلام جدید گاه از روش‌های نوی، مثل روش‌های تاریخی و تجربی استفاده می‌شود، همهٔ این روش‌ها در ذیل روش عقلی می‌گنجد؛ در درس سوم بیان شد که مراد از روش عقلی در اینجا روش غیر نقلی است.

غایت کلام جدید، مانند کلام سنتی، فهم عقاید دینی و دفاع از آن است و اگر کلام جدید به نقد دین بپردازد، باید نامش را فلسفهٔ دین گذاشت، نه کلام جدید.

---

۱. ر.ک: سبحانی، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، ص۹. در مورد دیدگاه‌های مختلف در مورد کلام جدید بنگرید به: قراملکی، *هندسه معرفتی کلام جدید*، ص ۱۱۵ به بعد؛ جبرئیلی، *فلسفه دین و کلام جدید*، ص ۲۰۷ به بعد؛ خسروپناه، *کلام جدید*، ص ۱۶ به بعد. واعظی، «ماهیت کلام جدید»، *نقد و نظر*، ش ۹، ص۹۱-۱۰۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. نسبت کلام با فقه را از نظر غایت، موضوع و روش بنویسید.

۲. نسبت کلام را با فلسفه توضیح دهید.

۳. نسبت کلام را با فلسفه دین بیان کنید.

۴. نسبت کلام را با کلام جدید ذکر کنید.

پژوهش

۱. با مراجعه به کتاب‌های کلام جدید،[1] دیدگاه‌های مختلف را در مورد کلام جدید جمع‌آوری و ارائه کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱. *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، *هندسه معرفتی کلام جدید* و ... که در پاورقی‌های این درس به برخی از آنها اشاره شده است.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس پنجم

تاریخچهٔ علم کلام

در درس‌های پیشین، ویژگی‌های علم کلام و تمایز این علم با دیگر علوم بررسی شد. در این درس با نگاه تاریخی، علم کلام را بررسی کرده، سرگذشتی کوتاه از این علم و نخستین مسئله کلامی را مطرح خواهیم کرد.

۱. نخستین مسئله کلامی

وحی الهی و قرآن کریم سرچشمه عقاید اسلامی است و مسلمانان با رجوع به قرآن و تفسیر پیامبر اکرم ﷺ از آن، با عقاید اسلامی آشنا شدند. با این نگاه، اگر منظور از نخستین مسئله کلامی، نخستین اعتقاد مطرح شده در اسلام باشد، بدون تردید نخستین مسئله کلامی توحید است؛ زیرا اولین و مهم‌ترین اعتقاد مطرح شده در قرآن، که شعار اصلی پیامبر اکرم ﷺ نیز بوده، کلمهٔ توحید (لا إله إلّا الله) و مبارزه با کفر و شرک است. اما اگر مقصود از نخستین مسئله کلامی، نخستین مسئله اعتقادی‌ای است که مورد نزاع میان مسلمانان شد، زمان طرح این مسئله را باید پس از رحلت پیامبر ﷺ دانست. در زمان حیات پیامبر، اختلاف اعتقادی چندانی در میان مسلمانان بروز نکرد و اگر اختلافی پیش می‌آمد، با مراجعه به آن حضرت برطرف می‌شد. با رحلت ایشان و منقطع شدن وحی، اختلاف نظرها و به دنبال آن منازعات کلامی آشکار شد و این منازعات به پیدایش نظریه‌ها و فرقه‌های گوناگون انجامید.

به این ترتیب، در مورد اولین مسئله کلامی، برخی بر این عقیده‌اند که مسئله ایمان و کفر گناه‌کاران یا مسئله جبر و اختیار، نخستین مسئله کلامی بوده است؛[1] اما بیشتر مورخان علم کلام از دیرباز، آغاز اختلافات کلامی را بر سر مسئله امامت و خلافت

---

۱. ر.ک: *آشنایی با علوم اسلامی* (کلام، عرفان) ص۱۲ و ۴۰؛ خلیلی، *عقل و وحی در اسلام*، ص۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دانسته‌اند.[۱] پس از رحلت پیامبر ﷺ گروهی بر آن شدند که پیامبر برای خود جانشینی معین نکرده است و تعیین خلیفه برعهده مردم یا شورای حل و عقد است. گروهی دیگر امامت و پیشوایی مسلمانان را دنباله رسالت در همه ابعاد دینی و دنیوی و یک منصب الهی می‌دانستند. بعدها گروه اول، سنیان و گروه دوم، شیعیان نام گرفتند. از نظر شیعیان، امامت صرفا یک مسئله فرعی و فقهی نیست، بلکه امام به عنوان جانشین پیامبر، همانند او از مرجعیت دینی و الهی برخوردار بوده، از لغزش و خطا معصوم است و از این رو امامت از مسائل مهم کلامی به شمار می‌رود.

امامت گذشته از اینکه اولین و مهم‌ترین اختلاف کلامی است، در دیگر مباحث کلامی نیز مؤثر بوده است. شیعیان به دلیل اعتقاد به علم ویژه و عصمت امامان، آنان را مرجع خود در عقاید اسلامی می‌دانستند، در حالی که سنیان در کشاکش اختلافات، پس از قرآن و سنت نبوی، به استنباطات شخصی خود رجوع کردند.

۲. نخستین حوزه‌های کلامی

نخستین گروهی که به دفاع فکری از مبانی اعتقادی اسلام پرداختند، شیعه بودند. نوبختی دربارهٔ این گروه می‌گوید:

> شیعه نخستین فرقهٔ اسلامی است. آنان پیروان علی علیه‌السلام و معتقدان به امامت او بودند که در زمان پیامبر ﷺ و پس از آن وجود داشتند. اولین کسانی که در اسلام به اسم شیعه نامیده شدند مقداد، سلمان فارسی، ابوذر و عماربن یاسر بودند.[۲]

مسعودی نقل می‌کند که پس از وفات پیامبر ﷺ و حادثهٔ سقیفه، علی علیه‌السلام با شیعیانش گرد هم جمع شدند.[۳] در کتاب‌های معتبر شیعه و سنی احادیثی نقل شده که در آنها پیامبر ﷺ به صراحت از «شیعهٔ علی» نام برده‌اند و آنان را مصداق آیهٔ ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾[۴] دانسته‌اند.[۵] شیعه معتقد است که تشیع همان

---

۱. ر.ک: نوبختی، *فرق الشیعة*، ص۲؛ اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ج۱، ص۳۹؛ ابن شاذان، *الایضاح*، ص۳؛ *الملل و النحل*، ج۱، ص۲۴؛ حسنی رازی، *تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام*، ص۲۸.

۲. *فرق الشیعة*، ص ۱۸.

۳. ر.ک: مسعودی، *اثبات الوصیة*، ص۱۴۶.

۴. سوره بینه، آیه ۷.

۵. ر.ک: مفید، *الارشاد*، ج۱، ص۴۱؛ سیوطی، *الدرالمنثور*، ج ۸، ص ۵۸۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

اسلام راستین است و پیروی از خدا و پیامبر او حکم می‌کند که شیعهٔ امیرالمؤمنین و فرزندان معصوم او باشیم و این پیروی در همه امور دینی از جمله معارف و عقاید دینی جاری است.

بی تردید تبیین مباحث اعتقادی نخستین بار از سوی امیر مؤمنان علیه‌السلام آغاز گشت و خاندان ایشان در سلسلهٔ دانش کلام قرار دارند. خطبه‌های ژرف و پر معنای ایشان و بیانات دقیق و روشنگرانهٔ فاطمه زهرا علیهاالسلام و فرزندان معصوم ایشان و نیز مناظره‌ها و پاسخ‌گویی به پرسش‌های اعتقادی مسلمانان سرآغازی گران‌بار برای شکل‌گیری کلام اسلامی بوده است.

از نخستین کسانی که درس کلام را به طور رسمی برپا کردند، محمد حنفیه فرزند امیرالمؤمنین علیه‌السلام بود. نقل شده که واصل بن‌عطا، شاگرد عبدالله، و غیلان دمشقی، شاگرد حسن، هر دو از فرزندان محمد بن‌حنفیه بوده‌اند.[1]

فرقه‌های اهل سنت معمولا به صورت انفعالی و در مواجهه با یک مسئله اعتقادی یا سیاسی چالش‌برانگیز پدید آمدند. نگاهی به پیدایش مکاتب و فرق کلامی در میان اهل سنت این مطلب را به‌خوبی نشان می‌دهد. از نخستین فرق کلامی، خوارج و مرجئه هستند. خوارج گروهی بودند که در جنگ صفین ابتدا حضرت علی علیه‌السلام را مجبور به پذیرش حکمیت کردند و بعد از ماجرای حکمیت، از سپاه امیرالمؤمنین علیه‌السلام جدا شدند و با این استدلال که پذیرش حکمیت با آیهٔ ﴿اِنِ الْحُکْمُ اِلّا لِلّهِ﴾[2] مخالفت دارد و گناه کبیره است، بر امام خروج کردند. آنان برای توجیه خروج خود این مبنای کلامی را مطرح کردند که عمل جزء ایمان است و گناه کبیره انسان را از ایمان و اسلام خارج می‌کند و باعث کفر می‌شود. از سوی دیگر جنگ با کفار واجب است.

در مقابل این افراط در خصوص عمل، مرجئه با تفریط در نقش عمل، بر آن شدند که عمل هیچ ربطی به ایمان ندارد و اگر کسی پیامبر خدا را به قتل برساند اما معتقد به خدا باشد، مؤمن است.

پیدایش معتزله هم به واکنش واصل بن‌عطا (۸۰-۱۳۱ق)، بنیان‌گذار معتزله، به

---

۱. ر.ک: یحیی بن‌مرتضی، *طبقات المعتزلة*، ص۲۵. گفته شده غیلان به دلیل رد نظریه جبر به قدری و تفویضی بودن مشهور شده است. نامه او به عمر بن‌عبدالعزیز خلیفه اموی نیز همین مطلب را نشان می‌دهد؛ ر.ک: *طبقات المعتزلة*، ص۲۶.

۲. سوره انعام، آیه ۵۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

همین نزاع خوارج و مرجئه برمی‌گردد. در مورد معتزله در درس بعدی بیشتر بحث خواهیم کرد.

از جمله نخستین فرق و مکاتب اعتقادی، قدریه و جبریه هستند. این دو فرقه در موضع‌گیری در برابر مسئله جبر و اختیار به وجود آمدند. جریان قدریه را معبد جُهَنی (م ۸۰ ق) و غیلان دمشقی (م ۱۰۵ ق) تأسیس کردند. قدریه به پیروان تفویض و اختیار مطلق انسان در اعمال خویش گفته می‌شود.

جریان جبریه یا جهمیه به دست جهم بن‌صفوان(م ۱۲۸ ق)، شاگرد جعد بن‌درهم (م ۱۲۴ق)، تأسیس شد. اینان معتقد به جبر و عدم اختیار و آزادی انسان هستند.

یکی دیگر از جریان‌های نخستین اعتقادی اهل سنت، اهل الحدیث است. این جریان در اصل یک جریان فقهی و اجتهادی بود. فقیهان اهل سنت از لحاظ روشی به دو گروه تقسیم می‌شدند: اصحاب الرأی و اهل الحدیث. مرکز گروه اول عراق و رییس آنان ابوحنیفه (م۱۵۰ ق) بود. این گروه در یافتن حکم شرعی، افزون بر قرآن و سنت، از عقل به گسترده‌ترین شکل آن استفاده می‌کردند و روش‌هایی مانند قیاس[1] را در فقه معتبر می‌دانستند. مرکز گروه دیگر سرزمین حجاز و در رأس آنان مالک بن‌انس (م ۱۷۹ ق)، محمد بن‌ادریس شافعی (م ۲۰۴ ق) و بعدها احمد بن‌حنبل (م ۳۰۳ ق) بود. اینان در فقه تنها بر قرآن و سنت تکیه می‌کردند و عقل را به طور مطلق انکار می‌کردند. این گروه روش فقهی خود را در عقاید هم به کار می‌گرفتند و مخالف هرگونه استفاده از عقل بودند. اهل حدیث حتی به عنوان ابزار دفاع از دین هم غالبا مخالف علم کلام بودند؛ زیرا در این علم از روش عقلی در کنار روش نقلی استفاده می‌شود و یکی از اهداف آن دفاع عقلی از عقاید است. بزرگان این گروه صرفا به نوشتن اعتقادنامه اکتفا می‌کردند. در اعتقادنامه، آیات و احادیث اعتقادی بدون هرگونه تحلیل عقلی و پاسخ به شبهات ذکر می‌شد. اعتقادنامه احمد بن‌حنبل معروف است.[2]

نزاع اصلی اعتقادی در میان اهل سنت، نزاع میان اهل حدیث و معتزله بود. اشاعره نیز از اهل حدیث تأثیر گرفته بودند و در ابتدا خود را مدافع آنان می‌دانستند، هرچند

---

۱. قیاس در فقه عبارت است از سرایت دادن حکم یک موضوع به موضوع دیگر، به واسطه کشف علت حکم از طریق عقل و وجود آن علت در هر دو موضوع.

۲. ر.ک: سبحانی، *بحوث فی الملل و النحل*، ج۱، ص ۱۶۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

آنان متکلم بودند و برخی کارکردهای عقل را قبول داشتند.

پرسش

۱. نخستین آموزه کلامی در اسلام چیست؟

۲. نخستین مسأله اعتقادی در میان مسلمانان چه بود و چگونه پدید آمد؟

۳. چگونگی پیدایش خوارج و مرجئه را بنویسید.

۴. اختلاف قدریه و جبریه چیست؟

۵. دو جریان اصحاب حدیث و اصحاب رأی را توضیح دهید و ریشهٔ نزاع میان آنان را بیان کنید.

پژوهش

۱. با مراجعه به کتاب *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی* و کتاب *فرق و مذاهب کلامی* در مورد نخستین فرقه‌های کلامی تحقیق کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس ششم

مذاهب مهم کلامی

در درس قبل ضمن بیان تاریخچهٔ علم کلام و اولین مسئله کلامی، نخستین حوزه‌ها و مذاهب کلامی بررسی شد. در این درس مهم‌ترین و تأثیرگذارترین مذاهب کلامی، یعنی امامیه، معتزله و اشاعره را بررسی خواهیم کرد.

۱. امامیه

امامیه یا شیعه اثنا عشری، مهم‌ترین گروه از مذهب شیعه است. شیعه در لغت به معنای پیرو یا پیروان است[۱] و در اصطلاح، به پیروان امام علی علیه‌السلام گفته می‌شود که معتقد به امامت و خلافت بلافصل او از طریق نصب الهی و نصّ پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله هستند.[۲] امامیه در اصطلاح به کسانی گفته می‌شود که گذشته از اعتقاد به امامت بلافصل علی علیه‌السلام، پس از او حسن بن‌علی علیه‌السلام و حسین بن‌علی علیه‌السلام و نُه فرزند امام حسین علیه‌السلام را، که آخرین آنان مهدی موعود عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف و امام قائم و غایب از دیده‌ها است، به امامت می‌پذیرند.[۳]

دو گروه دیگر از شیعه، زیدیه و اسماعیلیه هستند. زیدیه سه امام اول را منصوص می‌دانند و معتقدند که بعد از این سه امام، هر فاطمی (فرزندان امام حسن علیه‌السلام و امام حسین علیه‌السلام) که جهاد و مبارزهٔ علنی کند، امام است. از این رو آنان پس از امام حسین علیه‌السلام، زید، فرزند امام سجاد علیه‌السلام را که بر علیه بنی‌امیه قیام کرد، امام می‌دانند.[۴]

اسماعیلیه به امامت شش امام اول امامیه معتقدند؛ اما پس از امام صادق علیه‌السلام، بزرگ‌ترین فرزند ایشان اسماعیل، یا فرزند اسماعیل، محمد را امام می‌دانند. اسماعیلیه

---

۱. شیعه در لغت به معنای مفرد و جمع به کار می‌رود.

۲. ر.ک: *فرق الشیعة*، ص ۱۷؛ مفید، *أوائل المقالات*، ص۱؛ *الملل و النحل*، ج۱، ص۱۴۶؛ *مقالات الاسلامیین*، ج۱، ص۶۵؛ *کتاب التعریفات*، ص۵۷.

۳. ر.ک: *الملل و النحل*، ج۱، ص۱۶۹؛ *فرق الشیعة*، ص ۱۰۸؛ *أوائل المقالات*، ص۴.

۴. ر.ک: برنجکار، *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، ص۸۶-۹۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

به فرقه‌های فرعی‌تر مثل مبارکیه، قرامطه و فاطمیان منشعب شده‌اند.[۱]

همان‌گونه که در درس گذشته و در بحث از مذاهب نخستین دیدیم و در ادامه، در بحث از معتزله و اشاعره خواهیم دید، مذاهب کلامی اهل سنت معمولا به صورت انفعالی و در رویارویی با یک مسئله اعتقادی یا سیاسی چالش‌برانگیز پدید آمدند. در حالی که در مورد امامیه، بر اساس احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله، ایشان دوازده امام را به عنوان دوازده جانشین خود مشخص کرده بودند که نخستین آنان امام علی علیه‌السلام بود.[۲] این دوازده امام تعالیم اعتقادی و عملی قرآن و پیامبر را برای مردم بیان کردند و مذهب کلامی امامیه از تعالیم قرآن و احادیث پیامبر و حضرت زهرا و دوازده امام سرچشمه می‌گرفت. البته به دلیل اختناق حاکم بر جامعه در زمان بنی‌امیه، امکان تبلیغ علنی و گسترده وجود نداشت، اما با آغاز ضعف در حکومت بنی‌امیه، امام باقر علیه‌السلام و به‌خصوص امام صادق علیه‌السلام فرصت یافتند تا مدرسه کلامی و فقهی امامیه را به صورت علنی و گسترده تأسیس و متکلمان و فقهای امامیه را تربیت کنند. هشام بن‌حکم، هشام بن‌سالم، مؤمن طاق، زرارة بن‌أعین، حمران بن‌أعین، قیس الماصر و فضل بن شاذان از جمله متکلمان تربیت شده در مدرسه کلامی امامان معصوم بودند.

روش متکلمان امامیه این بود که عقل را به عنوان حجتی الهی می‌پذیرفتند و در عین حال سعی می‌کردند معارف اعتقادی را از امامان معصوم فرا گرفته، آنان را به صورت استدلالی ارائه کنند. در روایت آمده است که هشام بن‌حکم پس از گزارش یکی از مناظرات خود به امام صادق علیه‌السلام، در پاسخ به پرسش امام که فرمود: این مطلب را از که آموختی؟ گفت: اصلش را از شما گرفتم و خودم آن را تألیف و تنظیم کردم.[۳] بدین سان در کلام امامیه عقل و نقل با هم حضور دارند و همان‌گونه که قرآن از احادیث جدا نیست، عقل هم از قرآن و احادیث جدا نیست.

امامان معصوم غیر از تعلیم معارف اعتقادی به متکلمان امامیه، راه و روش مناظره و بحث با مخالفان را نیز به آنان تعلیم می‌دادند. در روایتی امام صادق علیه‌السلام پس از نظارت بر

---

۱. ر.ک: همان، ص۹۵-۱۰۸.

۲. ر.ک: *کافی*، ج ۱، ص ۵۲۵-۵۳۴، باب ما جاء فی الاثنی عشر و النص علیهم.

۳. ر.ک: *کافی*، ج۱، ص۱۷۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

مناظره چند شاگرد متکلم خود، اشکالات روشی آنان را بیان کردند.[۱]

در دوره غیبت امام عصر عجّل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف مدارس کلامی متعددی در قم، ری، بغداد، حله، اصفهان و مشهد شکل گرفت. در همه این مدارس کلامی استفاده از عقل، قرآن و احادیث معصومان علیهم‌السلام امری پذیرفته شده بود؛ هرچند در چگونگی و گستره بهره‌برداری از این منابع دیدگاه‌های متفاوتی وجود داشت.[۲]

۲. معتزله

اعتزال به معنای کناره‌گیری و معتزله به معنای کناره‌گیران است. از نخستین کسانی که حوزه درس کلامی را برپا کردند، حسن بصری (م ۱۱۰ ق) در مسجد بصره بود و واصل بن‌عطا، بنیان‌گذار معتزله شاگرد وی است. مشهور است که شخصی در مجلس درس حسن بصری از او پرسید: خوارج مرتکب گناه کبیره را کافر می‌دانند و مرجئه معتقدند که گناه به ایمان آسیبی نمی‌رساند، عقیدهٔ تو در این باره چیست؟ حسن بصری در اندیشه فرو رفت، اما پیش از آنکه لب به سخن بگشاید، یکی از شاگردان گفت: مرتکب کبیره نه مؤمن است و نه کافر، بلکه جایگاه او میان کفر و ایمان است (منزلة بین المنزلتین). این مرد واصل بن‌عطا (۸۰-۱۳۱ ق)، بنیان‌گذار معتزله، بود که اولین عقیده این مکتب را بیان می‌کرد. وی آن‌گاه به کناریکی از ستون‌های مسجد رفت و به توضیح عقیده خویش پرداخت و در پی آن، حسن بصری گفت: واصل از ما کناره گرفت (اعتزل عنّا واصل). از همان روز واصل و پیروانش به معتزله موسوم گشتند.[۳]

پس از واصل، عمرو بن‌عبید (۸۰-۱۴۳ق)، برادر زن واصل، جانشین او شد و در بصره به شرح و بسط آرای وی پرداخت. از متکلمان معروف معتزله در بصره می‌توان از ابوالهذیل علّاف (۱۳۵-۲۳۵ ق)، ابراهیم نظّام (۱۶۰-۲۳۱ق)، ابوعلی جُبّایی (۲۰۴-۲۳۵ ق)، فرزندش ابوهاشم جُبّایی (۲۷۷-۳۲۱ ق) و قاضی عبدالجبار (۳۲۴-۴۱۵ ق) نام برد. این گروه را «معتزله بصره» می‌نامند.

در اواخر سده دوم هجری، بشر بن معمّر (م ۲۱۰ ق)، که یکی از دانش‌آموختگان

---

۱. ر.ک: همان، ص۱۷۳.

۲. ر.ک: محمدصفر جبرئیلی، *سیر تطور کلام شیعه*؛ مجله *نقد و نظر*، شماره‌های ۶۵ و ۶۶ و ۶۷.

۳. ر.ک: *الملل و النحل*، ج۱، ص۴۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

مدرسه بصره بود، به بغداد سفر کرد و مدرسه «معتزله بغداد» را تأسیس کرد. محمد اسکافی (م ۲۴۰ ق)، ابوالحسین خیاط (م ۳۱۱ ق) و ابوالقاسم بلخی، معروف به کعبی (۲۷۳-۳۱۷ ق)، از بزرگان معتزلهٔ بغداد هستند.

در اندیشهٔ معتزله، عقل و احکام عقلی نقشی اساسی و تعیین‌کننده در کشف عقاید دینی و دفاع از این عقاید دارد تا جایی که نقل صرفا جنبه ارشادی دارد. به عقیده آنان «همه معارف اعتقادی معقول است».[۱]

متکلمان معتزلی پنج اصل را به عنوان عقاید مشترک خود قبول دارند. این پنج اصل عبارت‌اند از: توحید، عدل، منزلة بین المنزلتین، وعد و وعید، و امر به معروف و نهی از منکر. در مورد دیدگاه معتزله در مورد توحید و عدل، در ضمن بحث از این دو اصل، بیان خواهد شد. منزلة بین المنزلتین در بالا توضیح داده شد و اشاره گردید که به موضوع ایمان بازمی‌گردد. در مورد دو اصل اخیر توضیحی لازم است.

وعد به معنای نوید به پاداش است و وعید، به معنای تهدید به کیفر و عذاب. به عقیده معتزله خداوند همان طور که خلف وعده نمی‌کند (این مطلب مورد اجماع همه مسلمانان است)، خلف وعید نیز نمی‌کند و تمام کیفرهای ذکر شده در قرآن و روایات برای گناهان واقع خواهد شد و محال است این گناهان بخشیده شود، مگر اینکه گناه‌کار در دنیا توبه کرده باشد. اهل حدیث و اشاعره خلف وعید را جایز می‌دانند و بر این باورند که خداوند با عفو و فضل خویش می‌تواند از کیفر گناه‌کاران بگذرد.

امر به معروف و نهی از منکر نیز مورد اجماع مسلمانان است، ولی در شرایط و مراتب آن اختلاف است. معتزله برای امر به معروف و نهی از منکر شروطی مثل احتمال تأثیر و عدم مفسده قائل‌اند؛ اما آن را به قلب و زبان محدود نمی‌کنند و بر این باورند که اگر منکرات شایع شود یا حکومت ستمگر باشد، بر مسلمانان واجب است قیام و انقلاب کنند. در حالی که اهل الحدیث و اشاعره مخالف قیام بر علیه حاکم مسلمان هستند، هرچند ظلم او فراگیر باشد و به فساد و جنایت دست بزند.

همان‌گونه که می‌بینیم، از پنج اصل معتزله، تنها دو اصل اول از اصول دین است. دو اصل بعدی از فروع اعتقادی و اصل پنجم از فروع عملی است. برخی از معتزلیان

---

۱. *الملل و النحل*، ج۱، ص۴۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

معتقدند دلیل انحصار اصول دین معتزله در این پنج اصل این است که تمام مخالفان دست‌کم در یکی از این اصول با ایشان اختلاف دارند.[۱]

۳. اشاعره

اشاعره نامی است برای پیروان ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ق). اشعری در نزد ابوعلی جبّایی، از سران معتزله که ناپدری او نیز بود، کلام و عقاید را فرا گرفت و تا چهل سالگی از مدافعان مکتب معتزله بود؛ اما در حدود سال ۳۰۰ قمری اعلام کرد که از این پس در نزاع معتزله و اهل الحدیث، حق را به اهل الحدیث داده، از عقاید آنان حمایت خواهد کرد. اما او در عمل مکتب جدیدی بنیان گذاشت که حد وسط میان معتزله و اهل الحدیث بود. او منبع اصلی عقاید را نقل دانست، اما به شکل بسیار محدودی، از جمله در اثبات خدا، از عقل استفاده می‌کرد. از سوی دیگر، او از عقل در دفاع از عقاید بهره می‌گرفت و از این جهت، برخلاف اهل الحدیث موافق علم کلام بود. کتاب *رسالة فی استحسان الخوض فی علم الکلام* به او منسوب است. در واقع می‌توان گفت اشعری عقل‌گرایی افراطی معتزله و نقل‌گرایی افراطی اهل الحدیث را کنار گذاشت و درصدد یافتن راهی در میان این دو مذهب بود.

از بزرگان این مذهب کلامی می‌توان از ابوبکر باقلانی (م ۴۰۳ ق)، امام الحرمین جوینی (م ۴۷۸ ق)، محمد غزالی (م ۵۰۵ ق) و فخر رازی (م ۶۰۶ ق) نام برد.

یکی از مبانی فکری اشاعره این است که حسن و قبح عقلی را قبول ندارند و معتقدند حسن و قبح، شرعی است و هر فعلی که خداوند از آن نهی کرده باشد قبیح، وگرنه حسن است. اشاعره در مورد صفاتی مانند دست و پا و صورت داشتن خدا، نه این صفات را تأویل می‌کنند و نه معنای تشبیهی از آنها ارائه می‌دهند، بلکه با قید بلا تشبیه این صفات را به خدا نسبت می‌دهند.[۲]

یکی دیگر از عقاید اشاعره توحید افعالی است، به این معنا که فاعلی جز خدا وجود ندارد.[۳] اشاعره مانند اهل حدیث معتقدند خدا را می‌توان با چشم دید؛ اما اضافه می‌کنند

---

۱. ر.ک: مانکدیم، *شرح الاصول الخمسة*، ص۱۳۳.

۲. ر.ک: اشعری، *الابانة عن اصول الدیانة*، ص۲۲.

۳. ر.ک: اشعری، *اللمع فی الردّ علی أهل الزیغ والبدع*، ص ۳۹. البته اشاعره انسان را کاسب فعل می‌دانند. در بحث جبر و اختیار، نظریه کسب اشاعره توضیح داده می‌شود.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

که این دیدن به‌گونه‌ای است که به تشبیه و جسم بودن خدا منجر نمی‌شود و خوب و بد افعال را درک نمی‌کند.[۱]

در این کتاب ضمن بیان دیدگاه امامیه، گاه به دیدگاه‌های معتزله و اشاعره اشاره می‌شود.[۲]

پرسش

۱. تعریف شیعه را بیان کنید و نشان دهید که شاخه‌های شیعه در چه ویژگی‌هایی با یکدیگر اختلاف دارند؟

۲. روش متکلمان امامیه را توضیح دهید. چه تفاوتی میان روش امامیه با روش معتزله و اهل حدیث وجود دارد؟

۳. چگونگی پیدایش معتزله را بنویسید.

۴. مهم‌ترین عقاید معتزله را بیان کنید.

۵. مهم‌ترین عقاید اشاعره را بنویسید.

پژوهش

۱. با مراجعه به کتاب *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی* و کتاب *الملل والنحل*، عقاید معتزله و اشاعره را تلخیص و ارائه کنید.

---

۱. ر.ک: *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۱۸۱.

۲. در مورد دیدگاه‌های اشاعره و معتزله بنگرید به: *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، ص۱۰۹-۱۳۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس هفتم

معرفت و اقسام آن

آنچه تاکنون بیان شد، ویژگی‌های عمومی دانش کلام و نسبت این دانش با سایر علوم مشابه بود. در این میان، با تعریف، قلمرو و روش‌های کلام آشنا شدیم. به دلیل نقش مسئله شناخت در مباحث آتی، در این درس بحث خود را با تعریف معرفت و اقسام آن پی می‌گیریم و در درس آینده با ضرورت و امکان معرفت آشنا خواهیم شد.

۱. اهمیت شناخت

معرفت که گاه از آن به «علم»، «شناخت» و «آگاهی» هم تعبیر می‌شود،[۱] برای همه دانش‌ها، از جمله علم کلام، اهمیت فراوان دارد. هر چه ما ادعا می‌کنیم و آن را واقعیت می‌پنداریم، همگی به درست بودن شناخت ما بستگی دارد. کسانی که اصل شناخت را انکار می‌کنند یا در آن تردید روا می‌دارند، در واقع تمام اطلاعات و باورهای بشر را از ارزش و اعتبار می‌اندازند.

به همین دلیل، از روزگاران کهن، بررسی این مسئله مورد توجه دانشمندان و متفکران بوده و امروزه دانش مستقلی تحت عنوان معرفت‌شناسی[۲] برای بررسی این موضوع تأسیس شده است. در اینجا تنها به چند محور مهم از مباحث معرفت‌شناختی اشاره می‌کنیم. قبل از هر چیز بهتر است مشخص گردد که منظور از معرفت یا شناخت دقیقا چیست.

۲. تعریف شناخت

شاید برخی بگویند که ما معنای معرفت را به‌روشنی می‌دانیم و نیازی به تعریف آن

---

۱. از معرفت در زبان لاتین با واژه Knowledge تعبیر می‌شود. در این جا منظور از معرفت و علم معنای عام آن است که شامل هر گونه شناخت و آگاهی می‌شود.

۲. Epistemology؛ برای آشنایی با تاریخچه معرفت‌شناسی مراجعه کنید به: دیوید و هاملین، *تاریخ معرفت شناسی*.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

نداریم. البته این نکته تا اندازه‌ای درست است، اما گاه دشواری‌هایی پدید می‌آید که لازم است به صورت دقیق‌تری معنای شناخت را بدانیم.

همهٔ ما درباره خود و جهان پیرامون خویش برداشت‌ها و تصوراتی داریم و همواره درباره بسیاری از امور و اشخاص داوری می‌کنیم. غالبا هم چنین می‌اندیشیم که باورها و برداشت‌های ما درست و صادق هستند و اگر کسی ما را بر خطا بخواند، تلاش می‌کنیم که درستی دانسته‌های خود را برای او اثبات کنیم. در این حالت که ما برداشت و باور خویش از یک موضوع را درست می‌دانیم و می‌توانیم برای آن دلیل ارائه کنیم، می‌گوییم که ما نسبت به آن موضوع «شناخت» یا معرفت داریم.[۱]

در تعریف دیگر گفته شده است که شناخت به معنای «حصول صورتی از شیء در ذهن است»؛ برای مثال، علم ما به تصادفی که دیروز در خیابان رخ داد، از طریق صورتی است که از آن حادثه در ذهن ما نقش بسته است. البته این تعریف با آنکه بسیار مشهور است، از جهات گوناگونی مورد اشکال قرار گرفته است. نخست آنکه بسیاری از آگاهی‌های ما را شامل نمی‌شود، مثلا ما به حالت درونی خودمان علم داریم و گرسنگی و خشم خود را احساس می‌کنیم. ولی هیچ صورتی از آن در ذهن نداریم، بلکه مستقیما آن را درمی‌یابیم. از سوی دیگر، این تعریف شامل مواردی مثل شک و وهم هم می‌شود، حال آنکه اینها علم و معرفت نیستند؛ مثلا وقتی شخصی در وجود جن تردید دارد، بی‌گمان از جن صورتی دارد، اما به جن علم ندارد.[۲]

در مقابل، تعریف دیگری ارائه شده است تا اشکالات یاد شده را نداشته باشد. گفته‌اند که معرفت عبارت از «حضور یک شیء در نزد ما است، خواه این حضور به صورت مستقیم باشد یا از طریق یک صورت». بنا بر این تعریف، همه آنچه می‌دانیم یا خودش برای ما حاضر است، مثل حالات روحی و معنوی که همواره مستقیما به آنها نظارت داریم، یا مانند پدیده‌های خارجی است که آنها را از طریق صورت‌هایشان می‌شناسیم.[۳]

شناخت را هرگونه تعریف کنیم، مسلّم است که بدون ارتباط با عالم واقع و آگاهی از

---

۱. این تعریف از معرفت را به طور خلاصه «باور صادق موجه» می‌گویند (ر.ک: شمس، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، ص۵۸–۶۸؛ مورز و دیگران، *درآمدی موضوعی بر معرفت‌شناسی معاصر*، ص ۸۵–۱۸۶).

۲. سبحانی، *نظریة المعرفة*، ص ۲۰–۳۳.

۳. گروه مؤلفان، *بحثی مبسوط در آموزش عقاید*، ۲۵ – ۲۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پدیده‌های عینی نمی‌توان از شناخت سخن گفت. تا هنگامی که در درون تصورات و تخیلات خود غوطه می‌خوریم و با واقعیت بیرونی کاری نداریم، به معرفتی هم دست پیدا نمی‌کنیم. پس برای اطمینان از معرفت خود باید بدانیم که چگونه با پدیده‌های عینی ارتباط برقرار می‌کنیم.

۳. انواع شناخت

شناخت بستگی به ارتباط با واقعیت دارد. ما از طریق ابزارهای مختلف با درون خود و جهان پیرامونمان تماس داریم و از آنجا کسب آگاهی می‌کنیم. بسته به اینکه ازکدام ابزار برای ارتباط با جهان استفاده کنیم، گونهٔ شناخت ما نیز متفاوت خواهد بود. عقل، فطرت، حس، وجدان، وحی و شهود از جمله ابزارهایی هستند که ما را با واقعیت عینی پیوند می‌زنند. در اینجا مناسب است که به کوتاهی، به سه گونه از مهم‌ترین انواع شناخت اشاره شود:

۳-۱. شناخت حسی و وجدانی

دسته‌ای از شناخت‌ها به امور جزئی ارتباط دارد و از طریق ارتباط مستقیم با مصادیق حاصل می‌شود، این گونه از معرفت را در علم منطق «محسوسات» می‌خوانند. این نوع شناخت در درون خودش به دو دسته تقسیم می‌شود: برخی از آنها که از طریق حواس ظاهری حاصل می‌شود، به شناخت حسی و گروه دیگر، که از طریق حواس باطنی حاصل می‌شود، به شناخت وجدانی تعبیر می‌شود.[1] این مطلب را باید بیشتر توضیح داد.

ما انسان‌ها دارای مجموعه‌ای از قوای حسی هستیم که از آن طریق با جهان مادی تماس می‌گیریم و به شناسایی موقعیت‌های پیرامون خود می‌پردازیم. حواس پنج‌گانه ظاهری اطلاعات فراوانی را در اختیار ما می‌گذارند که در صورت آسیب دیدن هر حس، به همان نسبت از دانسته‌های حسی محروم می‌شویم و هیچ منبع جایگزین دیگری هم برای جبران چنان شناخت‌هایی نداریم.

قرآن کریم در آیات فراوان از این نوع شناخت یاد کرده و به اهمیت آن در تولید معرفت تذکر داده است:

---

۱. مظفر، *المنطق*، ص۲۸۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

﴿وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ اُمَّهٰتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصٰارَ وَالْاَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾؛[1]

خدا شما را از شکم‌های مادرانتان بیرون آورد در حالی که هیچ نمی‌دانستید و برای شما گوش و چشم و دل قرار داد تا شاید شکرگزار باشید.

در کنار قوای حسی ظاهری که با پدیده‌های مادی در جهان بیرون تماس می‌گیرد، انسان‌ها از یک نوع حس دیگر برخوردارند که آنان را با جهان درون خودشان آشنا می‌سازد. همه ما کم و بیش از حال خویش باخبریم و گاه آن را برای دیگران هم گزارش می‌کنیم. گرسنگی، تشنگی، خشم، محبت به مادر یا یک دوست یا اندوه جانکاه از دست دادن یک عزیز را احساس می‌کنیم، بی‌آنکه مصداقی در بیرون از جان و روان ما داشته باشند.

روشن است که این حالات را ما از طریق حواس ظاهری درک نمی‌کنیم، بلکه گویا حواس دیگری داریم که درونمان را بر ما آشکار می‌سازد؛ به این ابزار درون بین «حواس باطنی» می‌گویند و این‌گونه معرفت را شناخت وجدانی یا وجدانیات می‌خوانند.

شناخت‌های وجدانی در مقایسه با شناخت‌های حسی کم‌شمارترند، اما به‌ویژه در مباحث کلامی از اهمیت بسیاری برخوردارند. بسیاری از دانسته‌های اساسی ما ریشه در این ادراکات وجدانی دارد. ما اصل وجود خویش و حالات خودمان را از همین طریق می‌یابیم و حتی حصول شناخت‌های دیگر برای خودمان را از همین راه می‌فهمیم. علم به اینکه من عقل دارم، درستی یا نادرستی فلان عمل را می‌فهمم، می‌دانم که خودم همان کار را انجام داده‌ام و از انجام آن کار خشنود یا شرمنده‌ام و ... همگی در نهایت از طریق همین معرفت وجدانی برای من معلوم می‌شود.

قرآن کریم نیز به این نوع معرفت استناد کرده، مردم را به یادآوری و پاسداشت آن فرا می‌خواند:

﴿وَفِي اَنْفُسِكُمْ اَفَلا تُبْصِرُونَ﴾؛[2]

و آیا به درون نفس‌هایتان نمی‌نگرید؟

---

۱. سوره نحل، آیه ۷۸.

۲. سوره ذاریات، آیه ۲۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

﴿بَلِ الْإِنْسانُ عَلىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقىٰ مَعاذِيرَهُ﴾؛[1]

بلکه آدمی بر (درون) نفس خویش آگاه است، هرچند عذرهایی (برای فریب دیگران) بتراشد.

۲-۳. شناخت عقلی

عقل نیز یکی از مهم‌ترین ابزارهای بشر برای شناخت حقایق هستی است و بی‌گمان می‌توان گفت که این منبع درکنار حواس، عمده دانش‌های عادی بشر را پوشش می‌دهد.[2]

امام صادق علیه‌السلام در تعبیری دقیق و زیبا، عقل را اساس و استوانه حیات انسانی دانسته‌اند که بار بسیاری از معرفت‌های بشر را بر دوش خود حمل می‌کند:

«دِعَامَةُ الْإِنْسَانِ الْعَقْلُ وَالْعَقْلُ مِنْهُ الْفِطْنَةُ وَالْفَهْمُ وَالْحِفْظُ وَالْعِلْم»؛

پایه و استوانه وجود انسانی عقل است و از عقل، هوش، فهم، حفظ، و علم به دست می‌آید.[3]

برخلاف شناخت حسی و وجدانی که تنها به جزئیات و مصادیق نظر دارد، عقل به قوانین عام و اصول کلی دسترسی دارد. همچنین دایره شناخت عقل بسیار گسترده‌تر است؛ یعنی برخلاف قوای حسی که تنها محسوسات و مادیات را درک می‌کند و نیز برخلاف قوای باطنی که فقط به اندرون وجود انسان توجه می‌کند، عقل به حقایقی دسترسی دارد که فراتر از جهان حسی و درونی است.

همچنین معرفت عقلی به گونه‌ای است که جای تردید و انکار برای انسان برجای نمی‌گذارد و هر کس با دانش عقلی خود ستیزه کند، باید از اعتماد به هرگونه معرفت دیگر دست بشوید.

به دلیل همین ویژگی‌ها است که در قرآن کریم، بیش از هر منبع دیگر، بر روی عقل تکیه و تأکید شده و بارها خردمندان را به تعقل و تفکر در پیام رهایی‌بخش خود فراخوانده است:

---

۱. سوره قیامت، آیات ۱۴-۱۵.

۲. در قرآن کریم به جای واژه عقل از کلماتی چون فؤاد و قلب استفاده شده است. در آیات زیر نقش ویژه عقل در کنار حواس، برای معرفت یادآوری شده است: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(سوره نحل، آیه ۷۸)؛ ﴿وَلا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾(سوره اسراء، آیه ۳۶).

۳. *کافی*، ج ۱، ص ۲۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾؛[1]

ما آیات را برای شما بیان کردیم اگر اندیشه کنید.

﴿إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾؛[2]

در این نشانه‌هایی برای گروه خردمندان است.

عقل نه‌تنها ما را با بخش بزرگی از جهان هستی آشنا می‌سازد، بلکه درستی سایر معرفت‌ها را نیز می‌سنجد؛ برای مثال، از طریق عقل به درستی یا خطای حواس خود آگاه می‌شویم و اگر عقل نبود نمی‌توانستیم میان آب و سراب فرق بگذاریم.

از سوی دیگر، با تکیه بر عقل است که به حجیت سایر منابع پی می‌بریم. هنگامی که ابن‌سکّیت از امام رضا علیه‌السلام در مورد حجت خداوند بر خلق پرسید، آن حضرت تنها عقل را یاد کردند و فرمودند که چون انسان با عقل خویش می‌تواند حجت‌های الهی را از مدعیان دروغین بازشناسد و حقایق آسمانی را از آنان فراگیرد، پس حجیت همه حجت‌ها به عقل بازمی‌گردد:

فَقَالَ ابْنُ السِّكِّيتِ: ... فَمَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ؟ قَالَ: فَقَالَ علیه‌السلام: «الْعَقْلُ يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللهِ فَيُصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبُ عَلَى اللهِ فَيُكَذِّبُه»؛[3]

۳-۳. معرفت وحیانی

وحی نیز یکی از راه‌های وصول به حقیقت است. پیامبران الهی از این طریق به سرچشمه‌های جدیدی از معرفت دست می‌یابند و دیگران را نیز به اندازهٔ ظرفیتشان سیراب می‌سازند.

﴿وَأَنْزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾؛[4]

خداوند کتاب و حکمت را بر تو فرو فرستاد و حقایقی را به تو آموخته است که خود نمی‌توانستی آنها را فراگیری، و فضل خداوند همواره بر تو بزرگ بوده است.

﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذَا﴾؛[5]

اینها از خبرهای غیب است که به تو (ای پیامبر) وحی می‌کنیم؛ نه تو و نه قومت، اینها را

---

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۱۸.

۲. سوره رعد، آیه ۴.

۳. *کافی*، ج۱، ص ۲۵.

۴. سوره نساء، آیه ۱۱۳.

۵. سوره هود، آیه ۴۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پیش از این نمی‌دانستید.

یکی از تفاوت‌های اساسی میان معرفت وحیانی با معرفت عقلی و حسی در این است که این معرفت از سوی یک منبع متعالی بر انسان فرود می‌آید و ساخته و پرداخته دستگاه ادراکی انسان نیست. از این رو، قرآن کریم همواره از وحی با تعابیری چون «انزال» و «تنزیل» یاد می‌کند[1] و بر جایگاه آسمانی و غیر بشری بودن آن تأکید می‌ورزد.[2] بنابراین از طریق وحی نوعی از شناخت به انسان ارزانی می‌گردد که به طور عادی از دسترس بشر بیرون است.

البته بیان حقایق پنهان هستی و ارائه برنامه سعادت انسان تنها یکی از درون‌مایه‌های وحی الهی است. یکی دیگر از وظایف مهم انبیا، راهنمایی عقل و فطرت بشر برای دستیابی به شناخت‌های صحیح و قابل اعتماد است. پیامبران الهی از طریق وحی، عقل‌های بشر را شکوفا و فطرت آنان را بیدار می‌سازند و با تربیت روحی و اخلاقی، راه رسیدن به بالاترین شناخت‌های عقلی، فطری و شهودی را برای آنها فراهم می‌سازند:

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ»؛[3]

و خداوند پیاپی رسولان و پیامبران خویش را به سوی مردمان فرستاد تا ادای پیمان فطرت الهی را از آنان بخواهند و نعمت‌های فراموش شده او را بدانان یادآور شوند و گنجینه‌های عقل‌های آنان را بیرون کشند.

بنابراین، شناخت وحیانی هم به صورت مستقل دانش‌هایی را در اختیار انسان می‌گذارد که برای او به تنهایی حاصل نمی‌شود و هم به کمک سایر منابع معرفت، همچون حس و عقل، می‌آید و از گم‌گشتگی انسان در غبارهای نسیان و گرفتار آمدن او در طوفان شهوت جلوگیری می‌کند.

البته گونه‌های دیگری از شناخت هم مطرح است که چندان به بحث ما ارتباط ندارد. در آینده با نوع دیگری از شناخت به نام معرفت فطری یا معرفت قلبی آشنا خواهیم شد.

---

۱. ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ﴾(سوره إسراء، آیه ۱۰۵)؛ ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾(سوره آل عمران، آیه۳)؛ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا﴾(سوره انسان، آیه ۲۳).

۲. ﴿قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَٰنُ مِنْ شَيْءٍ﴾(سوره یس، آیه ۱۵)؛ ﴿ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْثَرُ * إِنْ هَٰذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ * سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾(سوره مدثر، آیات ۲۳-۲۶).

۳. *نهج البلاغه*، خطبه ۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. به نظر شما کدام یک از تعاریف علم دقیق‌تر و روشن‌تر است؟ آن را توضیح دهید.

۲. شباهت‌ها و تفاوت‌های معرفت حسی و وجدانی را بیان کنید. برای هر یک از این دو گونه معرفت یک آیهٔ قرآن شاهد بیاورید.

۳. برتری شناخت عقلی بر شناخت‌های حسی و وجدانی در چیست؟ سه مورد را بنویسید.

۴. چگونه اثبات می‌کنید که حجیت سایر شناخت‌ها به عقل بازمی‌گردد؟

۵. شناخت وحیانی چه نقش‌ها و کارکردهایی دارد؟ آیا می‌توانید این نقش‌ها را دسته‌بندی کنید؟ این نقش‌ها را چگونه از سخنان امیرمؤمنان علیه‌السلام استفاده می‌کنید؟

پژوهش

۱. بررسی کنید که در قرآن کریم چه نوع اعتقاداتی با استناد به معرفت حسی و وجدانی تبیین شده است.

۲. آیا استفاده از آیات و روایات در مباحث توحیدی درست است؟ در جلسه درس بحث کنید که در چه صورت جایز و در چه صورتی نادرست است.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس هشتم

ضرورت و امکان معرفت

در درس گذشته با گوشه‌ای از مباحث معرفت‌شناسی آشنا شدیم و ضمن تعریف معرفت، به اقسام شناخت اشاره گردید. در این درس به دو مبحث مهم دیگر در عرصه شناخت، یعنی اهمیت و ضرورت شناخت و نیز امکان حصول معرفت خواهیم پرداخت.

۱. ضرورت واهمیت شناخت

در اصل ضرورت علم و معرفت میان انسان‌ها اختلافی نیست. هر انسانی که به خود مراجعه کند درمی‌یابد که به نوعی در جست‌وجوی شناخت جدید است. هیچ کس را نمی‌توان یافت که بر طبیعت اولیه انسانی خویش باشد و اهمیت شناخت را در کمال خود و در پیشبرد اهدافش انکار کند. قرآن کریم نیز به همین اصل بدیهی و روشن استناد جسته است:

﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾؛[1]

بگو آیا کسانی که می‌دانند و آنان که نمی‌دانند، برابرند.

معرفت راهی برای دریافت حقایق بیرونی و ابزاری برای پیشرفت و پیشبرد اهداف انسانی است. این نکته از نظر همه مکاتب امری پذیرفته است، اما در باب ارزش و جایگاه معرفت در میان آنها اختلاف اساسی وجود دارد. این اختلاف از آنجا پدید می‌آید که انسان چه اهدافی را مورد نظر دارد و کمال خود را در چه می‌بیند. مکتب‌های الحادی، که انسان و سایر موجودات را به همین جهان مادی محدود می‌کنند، معرفت و علم را برای جست‌وجو در خصوصیات همین عالم و برای پیشبرد اهداف دنیوی به رسمیت می‌شناسند، اما درجهان‌بینی الهی، که زندگی را پایان‌ناپذیر می‌داند و حقایق و کمالات را فراتر و بسیار فراخ‌تر از جهان مادی می‌بیند، علم نیز وسیله‌ای برای دریافت

---

۱. سوره زمر، آیه ۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

کمالات بی‌پایان هستی است.

از این رو در منابع دینی، برای معرفت و علم ارزش‌هایی برشمرده شده است که در کمتر مکتب بشری می‌توان سراغ گرفت. از دیدگاه مکاتب الهی، به‌ویژه در قرآن و سنت، علم در شمار مهم‌ترین مقولات و کمالات انسانی قرار می‌گیرد. قرآن کریم در کنار ایمان، از علم به عنوان مهم‌ترین عامل ترقی و تکامل بشر یاد می‌کند:

﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ ءامَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجاتٍ وَاللهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾؛[1]

خداوند کسانی را که ایمان آوردند و کسانی را که علم به آنان داده شده درجات عظیم می‌بخشد و خداوند به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.

در همین جهت، امام علی علیه‌السلام قیمت و ارزش هر انسان را به میزان معرفت و علم او می‌دانند:

«قِيمَةُ كُلِ امْرِئٍ مَا يَعْلَم»؛[2]

همچنین آن بزرگوار علم را اصل همه نیکویی‌ها و جهل را اساس هر شر می‌دانند[3] و آن را احیاگر نفس‌ها،[4] حیات دل‌ها،[5] بالاترین زیبایی[6] و برترین مونس انسان[7] می‌خوانند.

همین جایگاه والای معرفت در اندیشه دینی است که مسئولیت دانش کلام را سخت و دشوار می‌سازد؛ چراکه علم کلام نه‌تنها مهم‌ترین بخش از دانش دینی را برعهده گرفته است، بلکه مسئولیت اثبات مبانی در سایر علوم دینی - یعنی علم فقه و علم اخلاق - را نیز بر دوش دارد. بنابراین، روشن شدن امکان شناخت، که زیربنای همه دانش‌های دینی است، برای علم کلام اهمیتی افزون می‌یابد.

۲. امکان شناخت

علی‌رغم اهمیت و جایگاه شناخت در حیات انسان، گروهی اندک بر این باور بوده‌اند که

---

۱. سوره مجادله، آیه ۱۱.
۲. آمدی، *غرر الحکم و درر الکلم*، ص ۴۴۹.
۳. «الْعِلْمُ أَصْلُ كُلِ خَيْرٍ وَالْجَهْلُ أَصْلُ كُلِ شَر»(همان، ص ۴۸).
٤. «الْعِلْمُ مُحْيِي النَّفْسِ وَ مُنِيرُ الْعَقْلِ وَ مُمِيتُ الْجَهْلِ»(همان، ص ۹۲).
٥. «إِنَ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ وَ نُورُ الْأَبْصَارِ وَ قُوَّةُ الْأَبْدَانِ»(دیلمی، *اعلام الدین*، ص ۹۳).
٦. «الْعِلْمُ أَفْضَلُ الْجَمَالَيْن»(*غرر الحکم و درر الکلم*، ص ۸۹).
۷. «الْعِلْمُ أَفْضَلُ الْأَنِيسَيْن»(همان، ص ۸۸).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

حصول معرفت به جهان خارج برای انسان میسور و ممکن نیست.[۱] البته مخالفانِ شناخت، خود بر دو قسم‌اند:

۱. سفسطه گرایان: برخی اساسا وجود واقعیت را انکار می‌کنند و معتقدند هیچ چیز در جهان وجود ندارد. بنابراین از دیدگاه ایشان هرگونه تصوری ناصواب و خالی از واقعیت است.[۲] این گروه را از عصر یونان قدیم با عنوان «سوفسطائیان» می‌شناختند و این تفکر را «سفسطه» می‌خواندند.

پاسخ به این گروه چندان دشوار نیست و با تأمل می‌توان گره از عقاید باطل آنان گشود. از آنان می‌پرسیم که همین انکار خویش را درست می‌دانید یا نادرست. روشن است که در هر دو صورت، به یک حقیقت بیرونی اعتراف کرده‌اند و انکار مطلق خود را شکسته‌اند. اما اگر بگویند در همین اعتقاد خودمان هم شک داریم، باز می‌پرسیم: آیا به همین شک داشتن خودتان باور دارید؟ اگر شک داشتن خود را بپذیرند که در آن صورت به یک واقعیت اعتراف کرده‌اند و اگر بگویند که حتی همین شک را هم نمی‌دانیم و اساسا ما هیچ چیزی نمی‌فهمیم، در این صورت دیگر با آنان بحث کردن بی‌فایده است. این گروه یا از روی لجاجت چنین سخنانی بر زبان می‌رانند، که با بحث و گفت‌وگو نمی‌توان راه به جایی برد یا حقیقتا به بیماری سفسطه دچار شده‌اند که در آن صورت باید به طور عملی به درمان آنان پرداخت؛ برای نمونه، با وارد کردن درد به آنان می‌توان نشان داد که آنان بین درد و بی‌دردی فرق می‌گذارند و بالوجدان خودشان به این حقایق باور دارند.[۳]

باید توجه داشت که اگر سوفسطایی به جایی برسد که همه چیز را انکار کند، نه‌تنها حق ندارد سخنی بر زبان براند و به بحث و محاجّه با رقیبان بپردازد، بلکه اساسا در کار و زندگی نباید به روی قول و عمل او اعتماد کرد و او را نمی‌توان شایسته هیچ کار و وظیفه‌ای شناخت.

---

۱. برای آشنایی با آرا و اندیشه‌ها در این خصوص مراجعه به: کرد فیروزجائی، *مباحث معرفت‌شناختی در فلسفه اسلامی*، ص ۴۵ به بعد.

۲. کاپلستن، *تاریخ فلسفه*، ج۱، ص ۱۳۳ و ۱۳۴؛ بریه، *تاریخ فلسفه*، ج۱، ص ۸.

۳. طباطبایی و مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج۱، مقاله دوم؛ سبحانی، *نظریة المعرفة*، ص ۵۹-۶۱؛ مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۱۲۴ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲. شک‌گرایان: گروه دوم کسانی‌اند که اصل واقعیت بیرونی را منکر نیستند، ولی در درستی شناخت‌های انسان تردید روا می‌دارند. اینان اظهار می‌دارند که ما هیچ دلیلی بر درستی اندیشه و آرای خویش نداریم و همه انواع معرفت‌ها در معرض خطا و اشتباه هستند. این گروه را «شکاکان» و این اندیشه را «شکاکیت» می‌خوانند.[۱]

طرفداران این دیدگاه برای اثبات مدعای خویش استدلال نیز ارائه کرده‌اند. آنان به خطاهای فراوان انسان‌ها در شناخت‌های حسی و عقلی اشاره می‌کنند و اضافه می‌کنند که چون همه شناخت‌های ما منحصر در این دو منبع است و این دو خود به راه خطا می‌روند، پس راهی برای تشخیص درستی ادراکات وجود ندارد.

در پاسخ باید گفت که ما مدعی درستی همه شناخت‌های بشری نیستیم، بلکه برعکس می‌پذیریم که در معرفت‌های خود دچار خطا و لغزش می‌شویم؛ اما نکته مهم این است که:

اولا همین که ما خطاهایی را در علوم خود تشخیص می‌دهیم، نشان می‌دهد که راهی برای شناخت واقعیت وجود دارد، وگرنه ادعای خطای در حس و عقل هم بی‌معنا است.

ثانیا همین دلیلی که شکاکان برای اثبات مدعای خود می‌آورند نشان می‌دهد که آنان هم دلیل را گویای واقعیت می‌دانند و هم به نتیجه آن، که شک در درستی معرفت‌های بشری است، باور دارند. این‌ها همه با مدعای شک‌باوران، که هیچ راهی را برای شناخت واقعیت قبول ندارند، فاصله بسیار دارد.

ثالثا رفتار انسان‌ها در فعالیت‌های روزمره همواره بر اساس کنش و واکنش‌هایی معین و مستمر است که نشان می‌دهد شناخت واقعیت‌های بیرونی امکان‌پذیر است. برای مثال، مردم در هنگام گرسنگی غذا می‌خورند یا در هنگام تشنگی می‌آشامند و هیچ‌گاه برعکس عمل نمی‌کنند، یا زمانی که ماشین به سرعت به طرف آنان می‌آید فرار می‌کنند و هیچ‌گاه نمی‌ایستند و ... . همه اینها نشان می‌دهد که در پشت این‌گونه شناخت‌ها واقعیت‌هایی نهفته است و انسان‌ها با تشخیص آن واقعیت‌ها به اقدام مناسب دست می‌زنند.

از سوی دیگر، در دانش‌های عقلی بشر نیز خطاهای بسیاری رخ داده است؛ اما

---

۱. مهدوی، *شکاکان یونان*، ص ۸۶ به بعد؛ فولکیه، *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعة*، ص ۵۱ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

اصول و بدیهیاتی هم وجود دارد که هیچ تردیدی در آنها نمی‌توان داشت.[۱] این اصول بدیهی و روشن چنان پرشمارند که بخش مهمی از دانش بشر را تشکیل می‌دهند و از طریق همین مبادی می‌توان به شناخت‌های دیگری هم دست یافت. اساسا اثبات یک یا چند نمونه محدود از شناخت‌های درست هم برای رد قول شکاکان کافی است.[۲]

به طور خلاصه می‌توان گفت که نه ادعای سوفسطاییان و نه ادلّه شکاکان، هیچ کدام نمی‌تواند اصول شناخت ما را در انواع معرفت‌های پیش‌گفته مورد تردید قرار دهد.

پرسش

۱. در باب ارزش شناخت در میان مکاتب مختلف از چه جهاتی اختلاف وجود دارد؟

۲. یک شاهد از آیات و یک شاهد از روایات بر جایگاه شناخت در تفکر اسلامی بیاورید.

۳. مسئله شناخت از چه روی برای دانش کلام اهمیت و ضرورت دارد؟

۴. ادعای سوفسطاییان چه تفاوتی با ادعای شکاکان دارد و این دو گروه چگونه امکان شناخت را انکار می‌کنند؟

۵. دلیل شکاکان برای شک در معرفت بشری چیست؟ دست‌کم دو پاسخ در نقد آرای آنان بیاورید.

پژوهش

۱. چند آیه دیگر که از ارزش معرفت پرده برمی‌دارد، پیدا کنید و در جلسه بر روی مضمون آن بحث کنید.

۲. در جلسه درس یک مناظره گروهی تشکیل دهید و بر روی ادلّه موافقان و مخالفان شک‌گرایی مناظره کنید.

۳. گروهی از مخالفان شناخت را «نسبی گرایان» می‌گویند. با مراجعه به کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (ج ۱) بحث کنید که مدعای آنان چیست و چه فرقی با دو گروه سوفسطاییان و شک‌گرایان دارند.

---

۱. در درس‌های آینده با نمونه‌هایی از اصول عام عقلی همچون اصل تناقض و علیت آشنا خواهیم شد.

۲. *نظریة المعرفة*، ص ۵۷ تا ۷۴؛ در خصوص شکاکیت بحث‌های فراوانی در طول تاریخ تفکر بشری مطرح شده و نقدهای جدی نیز بر آرای آنان وارد شده است (ر.ک: عسکری سلیمانی، *شکاکیت، نقدی بر ادله*).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس نهم

اصول عام علم کلام (۱)

(اصل تناقض / اصل علیت)

در درس‌های گذشته با مبانی معرفت‌شناسی آشنا شدیم و به اجمال از جایگاه شناخت و اقسام آن سخن گفتیم. از جمله اشاره شد که یکی از مهم‌ترین انواع شناخت برای علم کلام معرفت عقلی است. در این درس با مبانی عام در روش عقلی آشنا می‌شویم و ضمن بیان اهمیت این اصول، به دو اصل بنیادین، یعنی اصل تناقض و اصل علیت، خواهیم پرداخت.

چنانکه گفتیم، دانش کلام یکی از علوم عقلی است، بدین معنا که از روش عقلی برای اثبات مسائل خویش بهره می‌گیرد. یک دانش عقلی باید اصول عام و بنیادین خود را از عقل وام بگیرد و مباحث خود را بر آن اساس تنظیم کند. بنابراین، مهم‌ترین عنصر در یک روش عقلی، استفاده از اصول اولیه‌ای است که از سوی عقل تأیید شده است.

علم کلام نیز در آغاز راه، از اصولی بهره می‌گیرد که از نظر عقلای بشر جای تردید و انکار ندارد. روشن است که این اصول عقلی به علم کلام اختصاص ندارد، بلکه در همه علوم کاربرد دارد، ولی به دلیل نیاز شدید متکلمان، این مباحث در این دانش بیشتر و برجسته‌تر مورد بحث قرار گرفته است.

۱. انواع اصول عقلی

یادکرد این نکته ضروری است که مبانی علم کلام به دو دسته تصوری و تصدیقی تقسیم می‌شود. از دیرباز رسم بر این بوده است که در ابتدای کتاب‌های کلامی به تفصیل از مبادی تصوری - یعنی اصطلاحات کلامی و تعریف و تقسیم‌بندی آنها - سخن گفته شود،[1] اما برای پرهیز از ورود در مباحث بلند مقدماتی، در این جا از ارائه بحث مبادی

---

۱. ر.ک: تفتازانی، *شرح المقاصد*، ج ۱، ص ۱۶۱-۲۸۷؛ ابن‌میثم بحرانی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، ص۲۱-۳۷؛ فاضل مقداد، *اللوامع الالهیة فی المباحث الکلامیة*، ص۸۱-۸۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

تصوری پرهیز می‌کنیم و مفاهیم و اصطلاحات مورد نیاز در هر بحث را در همان‌جا توضیح می‌دهیم.

مبادی تصدیقی علم کلام هم بسیار است و نمی‌توان در این متن به همه آنها پرداخت. در اینجا تنها از عام‌ترین اصول عقلی، که تقریبا در همه ابواب کلام به کار می‌آید و زیرساخت مباحث کلامی را تشکیل می‌دهد، سخن می‌گوییم و سایر قواعد را به تناسب هر بحث در جای خود باز می‌گوییم.

از بین مبانی عام عقلی تنها به چهار اصل بسنده می‌کنیم. فهم درست این اصول برای اثبات عقاید دینی ضروری است؛ چراکه بدون این اصول چهارگانه، هیچ فهم عقلی شکل نمی‌گیرد و هیچ استدلالی به سرانجام نمی‌رسد. این اصول عبارت‌اند از: اصل تناقض، اصل علیت، بطلان تسلسل و بطلان دور. در میان این اصول دو اصل اول اهمیت بیشتری دارند و به یک معنا می‌توان گفت که اولین اصول عقلی به شمار می‌روند که انکار آنها به سفسطه و شک مطلق می‌انجامد. پس در گام نخست به شرح کوتاهی از این دو اصل می‌پردازیم. اما قبل از آن بهتر است که روشن سازیم که منظور ما از یک اصل عقلی چیست.

۲. معنای اصول عام عقلی

اصول عام عقلی عبارت از مجموعه حقایق اساسی است که به خودی خود روشن و بدیهی است و کلیه استدلال‌ها در نهایت به آنها بازمی‌گردد. اصول عقلی را «اصول اولی» نیز می‌گویند؛ چراکه این اصول بر هرگونه تجربه و برهان مقدم است و هیچ تجربه و استدلالی تحقق نمی‌یابد، مگر اینکه پیشاپیش این اصول را مسلم و قطعی بدانیم. برای مثال، در علم هندسه قواعد مختلفی وجود دارد و بسیاری از قضایا از طریق همین قواعد اثبات می‌شود؛ اما از بین قواعد هندسی برخی از آنها جنبه پایه‌ای دارد که بدون آنها اصلا هیچ قضیه‌ای قابل اثبات نیست. برای نمونه، قضیه «کل از جزء بزرگ‌تر است» یا قضیه «دو چیز که با شیء سوم برابر باشند، خود با یکدیگر برابر هستند» از این قبیل‌اند.

اصول عقلی از سه ویژگی مهم برخوردارند:

۱. چنان روشن و واضح هستند که نیاز به دلیل و اثبات ندارند؛ این ویژگی را «بداهت» می‌گویند.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲. این اصول عام هستند و شامل کلیه اشیا و پدیده‌های هستی می‌شوند. اصلا نمی‌توان فرض کرد که حتی در یک مورد هم این اصول نقض شوند یا استثنا بپذیرند؛ این ویژگی را «عمومیت» می‌گویند.

۳. مباحث دیگر تنها در سایه این قضایا به اثبات می‌رسند و بدون آنها هیچ قضیه‌ای را نمی‌توان به اثبات رساند. به بیان دیگر، این قضایا به گونه‌ای هستند که کسی نمی‌تواند آنها را انکار کند. این ویژگی را «ضرورت» یا «انکارناپذیری» می‌خوانند.[۱]

۳. اصل تناقض

اصل تناقض نخستین اصل از اصول عقلی است[۲] که همه ویژگی‌های سه‌گانهٔ فوق را دارد.

نقیض هر چیز، سلب یا رفع همان چیز است؛ برای مثال، نقیض انسان، عدم انسان (لا انسان) و نقیض «بودن محسن»، نبودن محسن است. اصل هر چیزی را «عین» می‌گویند و رفع آن را «نقیض» می‌خوانند. رابطه‌ای که میان عین و نقیض یک شیء برقرار است، در اصطلاح «تناقض» نام دارد.

تناقض به اشیا و پدیده‌ها اختصاص ندارد. در میان گزاره‌ها هم حالت تناقض برقرار است. اگر یک گزاره را از حالت اثباتی به حالت سلبی تبدیل کنیم، نقیض گزاره اول به دست می‌آید. برای مثال، گزاره «انسان دارای روح است» با گزاره «انسان دارای روح نیست» متناقض هستند؛ همچنین «حافظ نویسنده گلستان است» با «حافظ نویسنده گلستان نیست» در تناقض است.

محال است که دو قضیه متناقض هر دو با هم صادق یا هر دو با هم کاذب باشند، بلکه به ناچار یکی صادق است و دیگری کاذب؛[۳] این حقیقت را اصل تناقض می‌گویند. چنانکه پیدا است، اصل تناقض در درون خود دو حقیقت را بیان می‌کند که گاه هر یک را جداگانه یک اصل مستقل نیز به شمار می‌آورند:

الف) نقیضین با یکدیگر جمع نمی‌شوند (اصل امتناع اجتماع نقیضین)؛

ب) رفع دو نقیض هم امکان‌پذیر نیست (اصل امتناع ارتفاع نقیضین).

---

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: *فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعة*، ص ۸۲-۸۷.

۲. برخی بر این عقیده‌اند که اصل هوهویت یا این همانی نخستین اصل عقلی است و اصل تناقض ریشه در آن اصل دارد (همان، ص ۸۸-۱۰۵).

۳. خوانساری، *منطق صوری*، ج ۱، ص ۸۸ و ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

یعنی نه بین بودن و نبودن محسن در یک زمان و مکان[۱] واحد می‌توان جمع کرد و نه می‌توان گفت که در یک زمان و مکان واحد هیچ یک از این دو حالت تحقق نیافته است. به بیان روشن‌تر، بین دو حالت «وجود محسن» و «عدم محسن» حتماً یکی از آن دو هست و دیگری نیست.

یکی از نتایج مهم اصل تناقض این است که از صدق یکی از دو قضیه، ضرورتاً[۲] کذب دیگری لازم می‌آید و برعکس. با اثبات کذب یکی از آن دو می‌توان به درستی قضیه دیگر پی برد؛ برای مثال، اگر ثابت شود که در انسان حقیقتی به نام روح وجود دارد، به خودی خود ادعای کسانی که انسان را تنها همین تن خاکی می‌دانند باطل می‌شود.[۳]

اصل تناقض، تکیه‌گاه تمام احکام و معارف انسانی است و در ساختمان فکر بشر، حکم پایه و اساس را دارد. چنانکه اگر این اساس را برداریم، در هیچ دانش و هیچ موضوعی نمی‌توان به جزم و یقین دست یافت. به این ترتیب، نه‌تنها در مباحث کلامی به این اصل نیازمندیم، بلکه اساس کلیه قوانین علوم و پایه همه گزاره‌های ریاضی همین اصل ساده و بدیهی است.[۴]

جالب این است که قرآن کریم و بزرگان مکتب اسلام نه‌تنها به‌روشنی و به تکرار بر این پایه اساسی استدلال کرده‌اند، بلکه به مضمون آن نیز تصریح کرده‌اند. امام صادق علیه‌السلام در یک مناظره با شخص ملحد چنین فرموده‌اند:

«قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أَثْبَتَّ وُجُودَهُ، قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ علیه‌السلام: لَمْ أَحُدَّهُ وَلَكِنِّي أَثْبَتُّهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ مَنْزِلَةٌ»؛[۵]

پرسشگر از امام صادق علیه‌السلام پرسید: همین که وجود را برای خداوند اثبات کردی، او را محدود ساختی [حال آنکه خود شما فرمودید که نباید خداوند را محدود ساخت]. حضرت فرمودند: من خداوند را محدود نساختم، بلکه تنها او را اثبات کردم؛ زیرا بین نفی و اثبات چیز دیگری قرار ندارد.

---

۱. در علم منطق برای برقراری تناقض میان دو گزاره، هشت وحدت را شرط دانسته‌اند که زمان و مکان تنها دو شرط از آنها است؛ ر.ک: *المنطق*، ص ۱۹۵.

۲. در کتاب‌های منطقی معمولا تعبیر «لذاته» را می‌آورند که منظور این است که برای باطل دانستن نقیض یک قضیه تنها کافی است که اصل آن قضیه اثبات شود و نیاز به دلیل دیگری ندارد (ر.ک: همان).

۳. خوانساری، همان، ج ۲، ص ۱۱۸-۱۲۳.

۴. با این حال کسانی در درستی اصل تناقض تردید کرده‌اند؛ ر.ک: صفایی، *علم کلام*، ج ۱، ص ۴۶-۴۸.

۵. *کافی*، ج ۱، ص ۸۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

٤. اصل علیت

یکی از اصول عام که بشر همواره در ذهن داشته و پیرامون آن به گفت‌وگو و کاوش پرداخته است، مسئله علیت و معلولیت است. علیت نه‌تنها در مکاتب بشری به عنوان یک پایه علمی مورد استفاده قرار گرفته است، بلکه تمام تلاش‌های فکری و عملی انسان ریشه در این باور اساسی دارد.

دانشمندی که در آزمایشگاه به دنبال کشف خواص یک ماده شیمیایی است، پیشاپیش پذیرفته است که بین این ماده با آثار آن، یک رابطه علیت وجود دارد. به همین ترتیب، یک مورّخ که به دنبال یافتن چرایی شکل‌گیری جنگ جهانی دوم است، می‌داند که هر حادثه‌ای که در جامعه انسانی رخ می‌دهد، بدون سبب و علت نیست. انسان‌های عادی نیز در زندگی روزمره خود این حقیقت را باور دارند؛ هرچند به آن توجه نداشته باشند. از هنگامی که برای یافتن درمان بیماری سخت خویش در پی طبیب حاذق برمی‌آییم یا برای تسکین درد خویش دارو می‌خوریم تا آنجا که سخت‌کوشانه برای رسیدن به مقامات عالی علمی تلاش می‌کنیم یا برای به دست‌آوردن یک شغل و منصب اجتماعی، همه راه‌های مؤثر را بررسی و اقدام می‌کنیم، همه و همه بر اساس پذیرش واقعیت علیت است.

٤-١. تعریف علیت

علیت در مفهوم عام به معنای پیوستگی میان دو چیز است به گونه‌ای که یکی در هستی به دیگری محتاج باشد. محتاج را معلول و محتاج الیه را علت می‌گویند.[1] به بیان دیگر، اگر موجودی نیازمند به موجود دیگری باشد و تحقق آن به نوعی بر دیگری توقف داشته باشد، موجود نیازمند را معلول و آن دیگری را علت می‌گویند.[2]

۲-۴. تبیین اصل علیت

بنابر اصل علیت، هیچ پدیده یا تغییری در جهان به خودی خود شکل نمی‌گیرد، بلکه نیازمند عامل یا سببی است که آن را پدید آورد. اگر پیدایش یک پدیده را در نظر آوریم، از یکی از این دو فرض بیرون نیست: یا هیچ عامل مؤثری در کار نبوده است و از روی اتفاق و تصادف پدید آمده است یا تحت تأثیر یک مؤثر بیرونی به وجود آمده است. اصل علیت

---

۱. علم کلام، ج ۱، ص ۴۹

۲. مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۷۷؛ برای آشنایی با تعابیری که متکلمان بزرگ در گذشته برای علیت مطرح کرده‌اند ر.ک: نیشابوری، *الحدود*، ص ۳۸؛ صاعد بریدی الآبی، *الحدود والحقائق*، ص ۲۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

هرگونه اتفاق و تصادف را رد می‌کند و تحقق اشیا و آثار را مرهون وجود یک عامل بیرونی می‌شمارد.

چنانکه بیان شد، قانون علیت یک امر بدیهی و غیر قابل انکار است و نیازمند دلیل و برهان نیست. انکار علیت از یک سو کلیه قوانین علمی را مورد تردید قرار می‌دهد و اساسا هرگونه پیش‌بینی از حوادث آینده و برنامه‌ریزی نسبت به آینده را ناممکن و بیهوده می‌سازد و از سوی دیگر، با انکار علیت هرگونه ارتباط میان انسان و پدیده‌های بیرونی تیره و تار می‌شود و نمی‌توان از تأثیر فعل انسان بر یک حادثه یا موجود بیرونی سخن گفت. همچنین با نفی علیت، حتی نمی‌توان رفتارهای انسان را به او نسبت داد و از کار من یا کار دیگری سخن گفت. این نمونه‌ها همگی گواهی می‌دهد که آدمی به وجدان خویش علیت را باور دارد و به هیچ روی حاضر به نادیده گرفتن آن نیست.

هدف از این بحث تنها تبیین اصل علیت بود و از اقسام گوناگون علت که البته هر کدام هم خصوصیات و آثار ویژه خود را دارد، سخن به میان نیاوردیم. در مباحث آینده به تناسب موضوع و به اندازه نیاز، به انواع علت‌ها خواهیم پرداخت.[1]

پرسش

۱. منظور از اصول عام عقلی چیست و یک اصل عقلی چه ویژگی‌هایی دارد؟

۲. اصل تناقض را تعریف و دو جزء آن را بیان کنید.

۳. یکی از فواید مهم اصل تناقض در مباحث کلامی را بیان کنید.

۴. یک تعریف روشن از قانون علیت بیان و عناصر آن را بر روی یک مثال پیاده کنید.

۵. پیامدهای نفی قانون علیت را بیان کنید و لوازم دیگری را برای نفی قانون علیت بشمارید.

پژوهش

۱. برخی از دانشمندان در مقابل قانون علیت، به «قانون صُدفه» تمسک کرده‌اند. با مراجعه به کتاب *الهیات در نهج البلاغه*،[2] محتوای این قانون و پاسخ‌های داده شده را خلاصه‌برداری کنید و ضمن بحث در کلاس، روشن کنید که آیا قانون صدفه در مقابل قانون علیت است؟

---

۱. در صورت تمایل به منابع زیر مراجعه کنید: *علم کلام*، ج ۱، ص۸۴-۹۱؛ فضلی، *خلاصة علم الکلام*، ص۵۶-۵۸.

۲. صافی گلپایگانی، *الهیات در نهج البلاغه*، ص ۸۴-۹۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس دهم

مبادی عام علم کلام (۲)

بطلان دور و تسلسل

در درس گذشته، دو قانون مسلّم عقلی، یعنی تناقض و علیت، را بازشناختیم. در این درس به دو اصل دیگر، که می‌توان گفت از فروع قانون علیت است، خواهیم پرداخت. این اصول چهارگانه نخستین و مهم‌ترین مبانی عقلی در علم کلام هستند که بدون آنها هیچ استدلالی به سرانجام نمی‌رسد.

قانون علیت، که پیشتر با آن آشنا شدیم، دارای نتایج و فروعی است که هر یک از این فروع یک قاعده عقلی به شمار آمده، در مباحث کلامی مورد استفاده قرار می‌گیرند. از زمره قواعدی که بسیار کاربرد دارد، دو قاعده بطلان دور و تسلسل است که در اینجا بررسی می‌شود.

۱. قاعده بطلان دور

در مباحث کلامی بسیار اتفاق می‌افتد که به یک معلول برمی‌خوریم و باید علت آن را کشف کنیم. در این فرض حالت‌های مختلفی در پیش روی ما قرار دارد. یکی از حالت‌ها دور است، به این معنا که علت آن را چیزی بدانیم که خودش معلولِ همین معلولِ اولی باشد.

۱-۱. تعریف دور

منظور از «دَوْر» وابستگی دو چیز به یکدیگر در تحقق است. به بیان دقیق‌تر، دور آن است که یک شیء در همان حال که علت تحقق چیز دیگری است، خودش معلول همان چیز هم باشد. بنابراین در دور، یک شیء نسبت به شیء دیگر، هم علت است و هم معلول.[۱] برای مثال، اگر تحقق الف به تحقق ب وابسته باشد و خود ب هم تنها در صورتی موجود شود که الف در آن تأثیر بگذارد، در این صورت بین الف و ب دور واقع شده است.

---

۱. بنابراین، منظور از دور در اینجا دوران و گردش علیت و معلولیت بین دو چیز است (*علم کلام*، ج ۱، ص ۷۴).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲-۱. اقسام دور

دور همیشه به این روشنی نیست که دو چیز یکدیگر را به وجود می‌آورند، بلکه گاه واسطه یا واسطه‌هایی در میان می‌آید که تشخیص دور را دشوار می‌سازد. برای نمونه، گاه فرض می‌شود که الف علت ب است و ب علت ج و در همان حال، ج نیز علت الف است. در این موارد که بین دو چیز واسطه‌ای (مثل ج) باشد، به آن «دور مضمر» یا دور پنهان می‌گویند؛ اما اگر دو چیز بر یکدیگر توقف داشته باشند و واسطه‌ای میان آنها نباشد، آن را «دور صریح» یا آشکار می‌گویند.

۳-۱. دلیل بطلان دور

در نگاه نخست می‌توان تشخیص داد که دور یک فرض محال و ممتنع است و از این رو گفته‌اند که بطلان دور یک امر بدیهی است و نیاز به دلیل دیگری ندارد. نیک می‌دانیم که اگر پدر سببِ تولد پسر است، بی‌معنا است که بپنداریم همین پسر می‌تواند سببِ وجود پدر باشد. در دور پنهان، که رابطه سببیت بین جد، پدر و پسر تصویر می‌شود، باز هم وضع از همین قرار است، بلکه سریع‌تر می‌توان بر نادرستی آن حکم کرد.

در عین حال، برای روشن شدن بطلان دور، دلایلی هم ارائه شده است که به یک دلیل اشاره می‌کنیم:

گفته‌اند که لازمهٔ دور این است که یک چیز علت خودش باشد؛ زیرا در همان حال که دیگری به او نیازمند است تا موجود شود خودش هم نیازمند همان چیز است تا تحقق پیدا کند، یعنی خودش برای تحققش نیازمند به خودش است. این حقیقت را «توقف شیء بر نفس» می‌گویند، یعنی یک شیء برای وجود خودش به وجود خودش وابسته است.

برای مثال، اگر دو مدیر امضای یک نامه را به امضای دیگری وابسته کنند، این نامه هرگز امضا نخواهد شد، و یا اگر دو کارگر کشیدن یک بار را به کشیدن دیگری مشروط کنند، محال است که این بار از جای خویش حرکت کند.[1] در این مثال‌ها، نفر اول انجام کار خودش را به کار نفر دوم متوقف کرده است، پس اگر اولی بخواهد کارش را انجام دهد، باید نفر دوم کارش را بکند و البته دومی هم کارش را به کار اولی متوقف کرده است. بنابراین، انجام کار نفر اول متوقف است بر اینکه نفر اول کارش را انجام دهد، که

---

۱. *الالهیات*، ج۱، ص ۶۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این همان توقف شیء بر خودش است.

در یک نگاه دقیق‌تر باید گفت که توقف شیء بر خودش به این دلیل باطل و نادرست است که مستلزم تناقض می‌شود؛ زیرا در این صورت، شیء در همان حال که فرض می‌کنیم وجود دارد، باید بپذیریم که موجود نیست.[۱]

۲. قاعده بطلان تسلسل

در مباحث کلامی گاه چنین فرض می‌شود که برای یک معلول، علتی در نظر می‌گیریم که آن علت هم خود علتی دارد و به همین ترتیب ادعا می‌شود که تا بی‌نهایت می‌توان علت‌هایی را برای آن معلول در نظر گرفت. این حالت را تسلسل می‌گویند.

۲-۱. تعریف تسلسل

چنانکه گفته شد، منظور از تسلسل آن است که زنجیره ارتباط علت‌ها و معلول‌ها به یکدیگر تا بی‌نهایت ادامه یابد و به یک نقطه ختم نشود. برای مثال، فرض کنیم که الف را موجود دیگری به نام ب ایجاد کرده است و ب خودش معلول ج است و ج نیز به چیز دیگری به نام د وابسته است و به همین ترتیب ادامه یابد و هیچ‌گاه برای این علت‌های پیاپی پایانی نباشد.

نقطه مقابل تسلسل، این است که سلسله معلول‌ها و علت‌ها سرانجام به یک نقطه پایانی برسد که آن علت دیگر خودش معلول و نیازمند به علت دیگری نباشد.

۲-۲. دلیل بطلان تسلسل

روشن است که تسلسل از نظر عقل محال و ممتنع است، به این معنا که تحقق چنین زنجیره بی‌نهایتی از علت‌ها هرگز در خارج وجود پیدا نخواهد کرد و با این فرض نمی‌توان وجود یک معلول را توضیح داد. به نظر می‌رسد که امتناع تسلسل نیازمند دلیل دیگری جز همان قانون علیت نیست و هر کس به درستی ضرورت نیاز به علت را در موجوداتِ نیازمند درک کرده باشد، به محال بودن چنین فرضی اعتراف می‌کند.

---

۱. باید توجه داشت که قسم دیگری از دور وجود دارد که به آن «دور معی» می‌گویند. در این حالت، دو چیز بر یکدیگر توقف دارند به طوری که در حقیقت، وابستگی آنها به چیز سومی است. برای مثال، دو آجر که به یکدیگر تکیه داده شده است. روشن است که هیچ یک از این دو خود علت اصلی برای ایستایی دیگری نیستند، بلکه هر دو با تکیه به زمین ایستاده‌اند. به تعبیر دیگر، هنگامی که دو معلول به ظاهر به یکدیگر وابسته باشند، ولی در واقع هر دو علت چیز سومی باشند، در اینجا دوری وجود ندارد (*علم کلام*، ج ۱، ص ۷۵؛ طیب، *کلم الطیب*، ص۱۷ و ۱۸).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

به همان مثال‌های گذشته بازگردیم؛ در صورتی که امضاکنندهٔ یک نامه، امضای خود را به امضای دیگری مشروط کند و فرض بگیریم که بی‌نهایت انسان هم داریم که می‌خواهند این نامه را امضا کنند، باز هرگز این نامه به امضا نخواهد رسید. در نمونه دیگر، اگر بی‌نهایت کارگر تصور کنیم که قرار است در حرکت دادن یک سنگ کمک کنند، اما هر یک از آنها این کار را متوقف بر نفر دیگر بکند، محال است که این سنگ حرکت کند.

می‌توان این مطلب را با یک مثال ریاضی نیز نشان داد؛ تصور کنید که فقط صفر را در اختیار دارید و می‌خواهید با آن یک عدد بسازید. طبیعی است که با تعداد نامحدودی از صفرها نمی‌توان حتی عدد یک را هم درست کرد. حال اگر کسی ادعا کند که با بی‌نهایت عدد صفر می‌توان چنین کاری را انجام داد، عقل چنین ادعایی را نابخردانه می‌داند؛ زیرا با افزایش صفرها اتفاق جدیدی نمی‌افتد و صفر به خودی خود از هیچ اندازه و مقداری برخوردار نیست و نمی‌توان از جمع کردن صفرهای بی‌شمار، اندازه‌ای را تولید کرد. بنابر اصل علیت، هر معلول به خودی خود فقیر و نیازمند است و تا یک کمال‌بخش نباشد که به او کمالی بدهد، او به همان حالت ناداری و بیچارگی می‌ماند. اگر فرض گرفتیم که خود علت هم در ذاتش فقیر است و تنها به یاری دیگری می‌تواند به وجود آید، پس او هم یک صفر است که برای تشکیل عدد به دیگری نیازمند است و به همین ترتیب، همه معلول‌ها صفرهایی هستند که تا علت غنی و بی‌نیازی درکنار آنها قرار نگیرد، هیچ‌کدام به صحنه وجود و غنا نخواهند آمد.[۱]

با آنکه تسلسل را در ترازوی عقل به‌روشنی نادرست می‌بینیم، برای اثبات این اصل دلایلی هم آورده‌اند که به یک دلیل بسنده می‌کنیم:[۲]

هنگامی که به زنجیره علت‌ها و معلول‌ها می‌نگریم، همه آنها را در یک ویژگی مشترک می‌بینیم که همان معلول بودن است. وقتی که همه اجزای یک مجموعه دارای یک صفت باشد، خود آن مجموعه نیز به همان صفت موصوف می‌شود.[۳] مثلا مجموعه

---

۱. *الالهیات*، ج۱، ص ۶۶ و ۶۷

۲. برای برهان‌های دیگر ر.ک: طبرسی، *کفایة الموحدین*، ج۱ ص۱۸-۲۰؛ *علم کلام*، ج۱ ، ص۷۵-۷۹.

۳. البته ویژگی‌های اجزای گاه به گونه‌ای است که مشروط به انفراد است و این گونه ویژگی‌ها به مجموعه سرایت نمی‌کند، مثلا ویژگی جزء نداشتن و متناهی نبودن تنها در افراد است و مجموعه لزوما دارای چنین صفاتی نیست (علم کلام، ج ۱،ص ۷۸).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

اشیایی که دارای مقدار هستند، آن مجموعه را هم دارای مقدار می‌کنند. بر این اساس، می‌توان گفت سلسله یادشده، که از معلول‌ها تشکیل شده است، در مجموع معلول است و نیاز به علت دارد.[۱]

پرسش

۱. دور را تعریف کنید و اقسام آن را توضیح دهید.

۲. برای بطلان دور چه دلایلی بیان شده است؟

۳. تسلسل را با ذکر مثال‌هایی توضیح دهید.

۴. بطلان تسلسل را چگونه می‌توان نشان داد؟ دست‌کم یک دلیل بیاورید.

پژوهش

۱. برخی برای نشان دادن درستی دور، مثال‌هایی آورده‌اند و از جمله گفته‌اند که دو جسم مثل آجر می‌توانند هر دو به یکدیگر تکیه داده، بایستند. این اشکال را در کلاس به بحث بگذارید.

۲. در ریاضیات گفته می‌شود که اعداد دارای یک سلسله بی‌پایان هستند. چه فرقی میان تسلسل در قاعده مذکور با تسلسل در اعداد وجود دارد؟

۱. *کفایة الموحدین*، ص ۱۹ و ۲۰؛ *علم کلام*، ج ۱، ص۷۸ و ۷۹؛ *الالهیات*، ص ۶۳- ۶۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس یازدهم

اهمیت و فواید خداشناسی

در درس‌های گذشته با مبادی عام عقلی در اندیشه اسلامی آشنا شدیم و از این پس به متن مباحث اعتقادی وارد می‌شویم. نخستین و مهم‌ترین اصل اعتقادی در اسلام و سایر ادیان الهی، شناخت آفریدگار جهان و یکتایی او است. این درس را با مقدمه‌ای برای این موضوع آغاز می‌کنیم که شامل سه مسئله مهم، یعنی خاستگاه و جایگاه خداشناسی و نیز فواید شناخت خداوند است.

۱. خاستگاه خداشناسی

تاریخ گذشته بشر همواره با ایمان و دین‌ورزی همراه بوده است. بر اساس مدارک اسلامی نیز تاریخ پیدایش دین، هم‌زمان با پیدایش انسان بوده و اولین فرد انسان - حضرت آدم علیه‌السلام - خود پیامبر خدا و منادی دین و دین‌داری بوده است. از این نگاه، تمام ادیان شرک‌آمیز در اثر نادانی، تحریف واقعیت‌ها یا اغراض فردی و گروهی پدید آمده‌اند.[۱]

ادیان الهی دارای سه اصل کلی مشترک هستند: اعتقاد به خدای یگانه، اعتقاد به زندگی ابدی انسان در جهان دیگر همراه با پاداش و کیفر اعمال، و اعتقاد به وجود پیام‌آوران الهی برای هدایت بشر به سوی کمال و سعادت نهایی. این اصول سه‌گانه، در واقع پاسخی است به مهم‌ترین پرسش‌هایی که برای انسان همواره مطرح بوده است: مبدأ و منشأ آفرینش هستی کیست؟ زندگی بشر چه سرنوشت و پایانی خواهد داشت؟ و برنامه سعادت انسان را چگونه و از چه کسی باید گرفت؟[۲]

این معرفت‌ها که به نگرش عام انسان به حیات و هستی ارتباط می‌یابد، «جهان‌بینی» نام گرفته و اعتقاد بر این است که هیچ انسانی از یک نوع جهان‌بینی - هر

---

۱. *آموزش عقاید*، ج۱، ص ۳۱.
۲. همان، ص ۳۱-۳۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

چند باطل و بی‌پایه - خالی نیست. چنانکه پیدا است، از میان اصول جهان‌بینی، شناخت خدا در سرلوحه معرفت‌های بنیادین بشر قرار دارد. خداجویی و خداشناسی گمشده همیشه بشر در طول تاریخ بوده و این موضوع همواره ذهن و روح انسان‌ها را به خود مشغول داشته است. این نکته را از حضور اندیشه‌ها و آیین‌های خداباور در میان مردمان در طول تاریخ به‌خوبی می‌توان تشخیص داد. حتی در دوران معاصر، علی‌رغم تبلیغات فراوان و فریبنده مکاتب الحادی، باز هم باور به خداوند در میان مردم جهان رواج تام دارد و این اعتقاد همچنان رو به گسترش است.

۲. قلمرو خداشناسی

خداشناسی به دنبال شناسایی و تبیین نخستین علت و پدیدآورنده جهان و معرفی آفریدگار و پروردگار هستی است. ناگفته پیدا است که معرفت خداوند تنها در سایه شناخت درست و دقیق از اوصاف و افعال او و نیز نسبت خدا با جهان و انسان امکان‌پذیر خواهد بود. در مقابل، روشن است که شناخت حق تعالی، بدون آشنایی با خدایان دروغین و انگاره‌های خرافی و انحرافی، ناقص و ناتمام است. از این رو، خداشناسی در یک نگاه جامع، همه موضوعات یادشده را در بر می‌گیرد.

خداشناسی شامل سه محور اساسی است: ۱. اثبات صانع و خالق هستی، که نتیجه آن پی بردن به اصل وجود حق تعالی و نفی هرگونه شریک و همتای او است، ۲. شناخت صفات و اسمای الهی و ۳. شناخت افعال حق تعالی و نسبت او با جهان و انسان.

۳. جایگاه و اهمیت خداشناسی

با توجه به آنچه در مباحث پیشین بیان شد، اهمیت خداشناسی و تأثیر عمیق آن بر حیات آدمی به هیچ وجه انکارشدنی نیست؛ اما برای روشن شدن بیشتر موضوع، مناسب است به دو نکته اشاره کنیم:

۳-۱. کمال معرفت (شناخت والاترین حقیقت هستی)

آدمی فطرتا جست‌وجوگر و دوستدار دانش و آگاهی فزون‌تر است. همهٔ ما، بسته به علاقه و استعدادمان، همواره به دنبال شناخت پدیده‌ها و شرایط پیرامون خویش هستیم و هرگز از سرکشیدن به امور پنهانی و ناشناخته دست نمی‌کشیم. همین ویژگی است که انسان را در طول زمان به کشف اسرار کائنات کشانده و راه پیشرفت‌های گوناگون علمی

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

را فراروی او گشوده است.

نکته جالب اینجا است که هیچ کدام از ما به این خصلت علم‌جویی و کنجکاوی خرده نمی‌گیریم و از سبب و دلیل آن نمی‌پرسیم؛ زیرا همه ما باور داریم که شناخت حقایق، به‌ویژه آن‌گاه که به امور مهم و بنیادین باز می‌گردد و در سرنوشت ما اثرگذار است، امری شایسته و ستودنی است.

اینکه اساسا جهان هستی آفریدگاری داشته است که بر طبق نقشه و هدف خاصی آن را سامان می‌بخشد و هدایت می‌کند یا اینکه عوامل پراکنده به مرور زمان و بدون نقشه و هدف خاصی جهان را به صورت کنونی درآورده‌اند، از مهم‌ترین مسائلی است که کنجکاوی انسان را برمی‌انگیزد. بدیهی است که شناخت چنین موضوعی از بهترین و زیباترین مباحث معرفتی برای همه انسان‌ها است.

شناخت انسان از هستی زمانی کامل می‌شود که خالق هستی را بشناسد؛ زیرا بدون شناخت آفرینندهٔ این جهان، هر اندازه هم که معرفت انسان نسبت به موجودات بالا برود باز هم ناقص بوده، در هاله‌ای از جهل و حیرت قرار دارد و پاسخ بسیاری از پرسش‌ها را نمی‌تواند پیدا کند. اما با شناخت خداوند متعال، معرفت او کامل شده، حقایق آفرینش برای او روشن می‌گردد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این باره می‌فرمایند:

«مَنْ عَرَفَ اللّٰهَ كَمُلَتْ مَعْرِفَتُهُ»؛[1]

کسی که خدا را شناخت، شناخت او کامل شده است.

با شناخت آفریدگار جهان نه‌تنها اساس حقایق هستی برای انسان روشن می‌شود، بلکه بسیاری از رازهای آفرینش نیز بر انسان کشف می‌گردد. برای کسی که پروردگار جهان را شناخته و از توانایی او بر آفرینش و هدایتِ لطیف‌ترین و دقیق‌ترین موجودات آگاهی داشته باشد، پاسخ به این پرسش‌ها آسان شده، انگیزهٔ آشنایی بیشتر به ابعاد پنهان دیگری از حیات و هستی در او زنده می‌گردد.

۳-۲. خداشناسی، نقطه آغازین دین

از سوی دیگر، دین‌شناسی نیز با جست‌وجو درباره پدیدآورنده جهان آغاز می‌شود. انبیای الهی پیش از هر پیام دیگر، بر شناخت و بندگی در مقابل پروردگار هستی تأکید ورزیده‌اند. از

---

۱. *غرر الحکم و درر الکلم*، ص ۵۹۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این رو، در برخی روایات، شناخت خدا نقطهٔ آغازین دین معرفی شده است:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُه»؛[1]

ابتدای دین، شناخت و معرفت خداوند است.

اصولا هر آیین آسمانی بدون خداشناسی بی‌معناست است؛ زیرا خداشناسی اساس و پایه سایر ارکان دین است. دین بدون خداشناسی، قوام و شاکلهٔ خود را از دست خواهد داد. از این رو، هنگامی که یک عرب بادیه‌نشین به خدمت پیامبر اکرم ﷺ رسید و از آن حضرت درخواست کرد که از غرایب و شگفتی‌های دانش را به او بیاموزد، حضرت فرمودند:

«مَا صَنَعْتَ فِي رَأْسِ الْعِلْمِ حَتَّى تَسْأَلَ عَنْ غَرَائِبِهِ»؛

دربارهٔ اساس دانش چه کرده‌ای که از شگفتی‌های آن می‌پرسی؟

مرد عرب عرض کرد: یا رسول الله، پایه و بنیاد دانش چیست؟ پیامبر پاسخ داد:

«مَعْرِفَةُ اللهِ حَقَّ مَعْرِفَتِه»؛[2]

شناخت خدا، آن‌گونه که شایسته او است.

بنابراین، دانش‌پژوهی که می‌خواهد درباره حقایق دین به مطالعه بپردازد، باید از خداشناسی آغاز کند، چرا که علم خداشناسی نسبت به سایر علوم همانند سر نسبت به بدن است.

در کلامی از امام علی علیه‌السلام نیز شناخت خداوند سبحان برترین معرفت‌ها معرفی شده است:

«مَعْرِفَةُ اللهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ».[3]

با توجه به دو نکته فوق می‌توان به اهمیت و جایگاه معرفت ربوبی پی برد. البته از یک بعد دیگر نیز می‌توان به اثبات اهمیت و اولویت خداشناسی پرداخت. شناخت آثار و ثمرات یک معرفت یکی از بهترین شیوه‌های ارزش‌یابی یک دانش است. از این رو، در ادامه به برخی از فواید و آثار معرفت الله اشاره می‌کنیم.

---

۱. *نهج البلاغه*، خطبه ۱.
۲. صدوق، *التوحید*، ص۲۸۴.
۳. *غرر الحکم و درر الکلم*، ص۷۱۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

٤. آثار و فواید خداشناسی

اهمیت خداشناسی را از جهت آثار آن در حیات فردی و جمعی انسان‌ها نیز می‌توان مورد توجه قرار داد. روشن است که زندگی انسان خداشناس با زندگی انسانی که به وجود خدا باور ندارد، تفاوتی بنیادین دارد. این تفاوت حتی در میان دو شخص باورمند به خدا، که هر کدام برداشتی از خدا و اوصاف او دارند، روشن و آشکار می‌گردد. همین باورها و برداشت‌ها است که به زندگی انسان معنا می‌بخشد و در انگیزه‌ها، نیت‌ها، داوری‌ها و کردارهای او کاملا مؤثر می‌افتد.

برای شناخت بیشتر آثار خداشناسی به مواردی اشاره می‌کنیم:

٤-١. نگرش مثبت به هستی و زندگی

انسان وقتی با پدیده‌های گوناگون روبه‌رو می‌شود، از نظر روحی و روانی، از آنها تأثیر می‌پذیرد. بی‌گمان بخشی از لذت‌ها و رنج‌های انسان از همین تأثیرها سرچشمه می‌گیرند. شناخت خداوند متعال نیز مانند هر پدیده دیگری، بر انسان اثر می‌گذارد. اثر این شناخت بر روح و روان انسان لذت‌بخش و نشاط‌آفرین است؛ اما لذت و سرزندگی‌ای که از معرفت خداوند برای انسان حاصل می‌شود با هیچ حالتی قابل مقایسه نیست. این حقیقت را کسانی بهتر درمی‌یابند که باخدای خویش مأنوس شده‌اند و در خلوت‌ها، به‌خصوص در سحرگاهان، با او به راز و نیاز می‌پردازند.

اگر برای کسی چنین لذت و سرور معنوی‌ای حاصل شود، برای دنیا و ظواهر فریبنده‌اش، که چشم ظاهربینان را خیره می‌سازد، پشیزی ارزش قائل نیست. امام صادق علیه‌السلام در این رابطه فرموده‌اند:

«لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَّعَ اللهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ مِنْ زَهْرَةِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَنَعِيمِهَا؛ وَكَانَتْ دُنْيَاهُمْ أَقَلَّ عِنْدَهُمْ مِمَّا يَطَئُونَهُ بِأَرْجُلِهِمْ وَلَنُعِّمُوا بِمَعْرِفَةِ اللهِ جَلَّ وَعَزَّ وَتَلَذَّذُوا بِهَا تَلَذُّذَ مَنْ لَمْ يَزَلْ فِي رَوْضَاتِ الْجِنَانِ مَعَ أَوْلِيَاءِ اللهِ؛ إِنَّ مَعْرِفَةَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ آنِسٌ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَصَاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَنُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَقُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَشِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سُقْمٍ»؛[1]

اگر مردم ارزش واقعی شناخت خدا را بدانند، به آنچه خداوند به دشمنان خود از شکوفه‌های رنگین دنیا و لذایذ دنیوی داده، چشم نمی‌دوزند و دنیا نزد آنان از

---

۱. *کافی*، ج ۸، ص ۲۴۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

خاک زیر پایشان بی‌ارزش‌تر می‌گردد و مانند کسی که در باغ‌های بهشت همراه با اولیای خدا در لذت دائمی است، از نعمت معرفت خداوند عزّ و جلّ متنعّم و متلذّذ می‌گردند. به درستی که معرفت خدا همدم هر وحشت‌زدگی و همراه هر تنهایی و روشنایی هر تاریکی و نیروی هر ناتوانی و التیام‌بخش هر بیماری است.

این لذت معنوی تنها یکی از آثار روحی و معنوی خداشناسی است. انسان مؤمن جهان را ساخته خدای حکیم می‌داند و خلقت خود و جهان را هدفمند می‌بیند؛ از این رو در کارهای خود امیدوار و استوار و با برنامه‌ریزی حرکت می‌کند. کسی که خود را در پیشگاه خدای عالم و قادر می‌داند و او را به خود رحیم و مهربان می‌بیند، هرگز در سختی‌ها و بیچارگی‌ها درمانده و وانهاده نمی‌شود، بلکه با توکل به پشتوانهٔ الهی، برای افق‌های روشن و دوردست تلاش می‌کند.

۲-۴. تأمین پشتوانه نظری برای شناخت‌ها و گرایش‌های متعالی

معنویت و توجه به بعد فرامادی از حیات و هستی، یکی از ویژگی‌های فطری انسان است. این ویژگی چنان در وجود آدمی تنیده شده است که به صورت ناخودآگاه در انسان بروز و ظهور می‌یابد. تحقیقات نشان می‌دهد که حتی در مادی‌گرایان نیز معنویت‌گرایی به گونه مستقیم و غیرمستقیم آشکار می‌شود. کم نیستند انسان‌های ملحدی که جان خویش را آزادانه در راه برقراری عدالت فدا می‌کنند یا انسان‌هایی که علی‌رغم انکار مقدسات دینی، خود برای امور مادی و ظاهری، تقدس و تعالی قائل می‌شوند.

اما ناگفته پیدا است که بدون باور به مبدأ حقیقی، هیچ یک از موجودات جهان رنگ تقدس نمی‌گیرد و معنویت راستین رنگ می‌بازد. با شناخت خداوند است که سایر معرفت‌های فرامادی در انسان شکل می‌گیرد و گرایش‌های معنوی انسان از یک پشتوانه محکم و استوار برخوردار می‌شود.

۳-۴. تقویت اخلاق و تهذیب نفس

شناخت خداوند و باور به صفات الهی در رشد اخلاقی و معنوی انسان بسیار تأثیرگذار است. با شناخت او است که برای انسان زمینه شوق و امید به ثواب جاویدان و نیز نگرانی و بیم از عذاب جانکاه پدید می‌آید و به دنبال آن، کنترل امیال و هواهای نفسانی حاصل می‌شود. برای مثال، در زمینه خوف از خداوند متعال، قرآن کریم ابتدا انسان را به این نکته توجه می‌دهد که او همه کس و هم چیز را می‌بیند و از آنچه انسان انجام

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

می‌دهد آگاه است:

﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَىٰ﴾؛[1]

آیا نمی‌داند که خداوند می‌بیند؟

آن‌گاه کسانی را که به این معرفت نائل شده و خداوند را همواره حاضر و ناظر بر خود می‌دانند، مورد تشویق قرار می‌دهد:

﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾؛[2]

و اما کسی که از مقام پروردگارش هراسان باشد و نفس را از هوی و هوس تهی نماید، در بهشت خدا جای دارد.

امیر المؤمنین علیه‌السلام نیز بر این اصل کلی تأکید می‌کنند:

«أَخْوَفُكُمْ أَعْرَفُكُم»؛[3]

ترسان‌ترین شما کسی است که معرفت او [به خداوند] بیشتر باشد.

از این‌گونه آیات و روایات چنین فهمیده می‌شود که با شناخت هر چه بیشتر خداوند و مقام بلند ربوبی او، انسان به مقام خوف از خدا می‌رسد و آشکار است که چنین مقامی انسان را به دوری از هوی و هوس و ارتکاب گناهان وامی‌دارد.

در سایر زمینه‌های اخلاقی نیز مطلب به همین قرار است. یک نمونهٔ زیبا در این خصوص، فرمایش امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ بخل است:

«حَسْبُ الْبَخِيلِ مِنْ بُخْلِهِ سُوءُ الظَّنِّ بِرَبِّهِ؛ مَنْ أَيْقَنَ بِالْخَلَفِ جَادَ بِالْعَطِيَّةِ»؛[4]

برای بخیل از آن جهت که بخل می‌ورزد همین بس که نسبت به پروردگارش سوء ظن دارد. هر کس یقین داشته باشد که خداوند جبران می‌نماید، بخشنده می‌شود.

۴-۴. پای‌بندی به دستورات الهی

چنانکه پیشتر گذشت، سعادت انسان در گرو وفاداری به برنامه الهی و تسلیم در برابر قوانینی است که خداوند از روی علم و آگاهی کامل برای وی تنظیم کرده است. اساس برنامه الهی بر رشد کمالات معنوی و کم کردن تمایلات پست و مادی است و از این رو، طبیعت مادی انسان معمولا از پذیرش این مقررات سرباز می‌زند. از همین رو احکام

---

۱. سوره علق، آیه ۱۴.
۲. سوره نازعات، آیات ۴۰-۴۱.
۳. *غرر الحکم و درر الکلم*، ص ۱۸۵.
۴. مفید، *الاختصاص*، ص ۲۳۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

الهی را «تکلیف» نام نهاده‌اند؛ چراکه با کلفت و سختی ظاهری همراه است.

با این وصف روشن می‌شود که آدمی بدون شناخت حق تعالی نه‌تنها به دنبال شناسایی چنین برنامه‌ای نمی‌رود، بلکه در مقام عمل، حاضر به پذیرش سختی‌ها و فشارهای آن نخواهد بود.

در پایان این بخش یادآوری این نکته ضروری است که آثار معرفت الهی به میزان باور و یقین انسان بستگی دارد و به هر میزان که معرفت انسان عمیق‌تر و گسترده‌تر باشد، این ثمرات نیز برای وی آشکارتر خواهد شد.

پرسش

۱. چگونه می‌توان بر اصالت و ریشه‌دار بودن خداجویی و خداپرستی استدلال کرد؟

۲. خداشناسی در کلام اسلامی شامل چه مباحث و موضوعاتی می‌شود؟

۳. اهمیت و جایگاه شناخت خداوند را از چه راه‌هایی می‌توان نشان داد؟

٤. آثار و کارکردهای معرفة الله را به دو قسم نظری و عملی می‌توان تقسیم کرد، برای هر کدام یک نمونه را مثال بزنید و توضیح دهید.

پژوهش

۱. با مراجعه به قرآن کریم و کتاب *التوحید* از شیخ صدوق، دو مورد دیگر از کارکردهای خداشناسی در زندگی انسان را بیان کنید.

۲. در کلاس بحث کنید که هر یک از شما در زندگی شخصی خود کدام یک از کارکردهای شناخت خدا را مهم‌تر و مؤثرتر می‌داند.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس دوازدهم

ضرورت شناخت خداوند

در درس گذشته اهمیت و جایگاه خداشناسی و نیز کارکردها و فواید آن را مورد بحث قرار دادیم. در این درس گامی فراتر گذاشته، ضرورت شناخت خدا را به اثبات می‌رسانیم. این موضوع را از دو جهت یعنی فطرت و عقل دنبال می‌کنیم.

۱. گرایش به شناخت خدا در فطرت بشر

پی‌جویی و پی‌گیری شناخت مبدأ متعالی جهان یکی از ویژگی‌های فطری بشر و از امتیازات انسان بر سایر موجودات خاکی است. این فطرت پاک الهی هرچندگاه به سبب عوامل بیرونی، مثل شبهات فکری و شهوات نفسانی، پوشیده و پنهان می‌ماند، جز در موارد بسیار اندک، انسان را رها نمی‌سازد و او را به جست‌وجوی گمشده خویش می‌کشاند.

خداجویی با خلقت درونی انسان چنان تنیده شده است که از آغازین عصر زندگانی بشر بر روی کره خاکی با او همراه بوده است و نشانه‌های این گرایش را در جای جای زندگانی بشر در طول تاریخ می‌توان نشان داد. بشر همواره به دنبال حقیقتی بوده است که سرچشمه حیات و هستی است و سرنوشت او را رقم می‌زند. این گرایش سبب شده که باور به وجود یک حقیقت متعالی و ماورایی بر سراسر زندگی بشر در طول تاریخ سایه انداخته، آثار آن در قالب معبدها و زیارتگاه‌ها و نیز آیین‌ها و شعائر خودنمایی کند.

چنانکه در مباحث آینده خواهیم دید، خلقت بشر بر فطرت خداشناسی و خداپرستی بنا شده و انسان‌ها با همین شناخت فطری به این جهان پا می‌نهند. همین ویژگی سبب می‌شود که میل به پروردگار جهان با انسان همراه باشد و در موقعیت‌های مناسب ظهور و بروز کند.

۲. ضرورت شناخت خدا از نظر عقل

علاوه بر فطرت، که از درون انسان را به سوی شناخت حق فرا می‌خواند، عقل نیز به لزوم جست‌وجوی خالق جهان حکم می‌راند و شناخت و پرستش او را امری ضروری و بایسته

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

می‌داند. از میان شواهد عقلی بر این موضوع، به دو مورد که همواره از سوی متکلمان بدانها استناد شده است، بسنده می‌کنیم.

۱-۲. وجوب شکرمنعم

از نظر عقل، شکرگزاری در برابر کسی که به انسان نعمتی را ارزانی داشته، امری لازم و ستودنی است و ترک آن، کاری ناروا و نکوهیده. این موضوع هنگامی روشن‌تر می‌شود که نعمت مورد نظر، بسی بزرگ و نمایان بوده، انسان بدان نعمت، سخت نیازمند باشد. از سوی دیگر، طبیعی است که برای شکرگزاری در برابر بخشندهٔ نعمت باید او را شناخت و ویژگی‌ها و جایگاه او را تشخیص داد؛ زیرا اصل سپاس‌گزاری و نیز چگونگی و میزان آن، به آگاهی از صاحب نعمت و موقعیتش بستگی دارد.

با این مقدمه جا دارد که به وضعیت خویش نظر افکنیم و در مورد شرایطی که برای حیات ما مهیا شده است، تأمل کنیم. همهٔ ما در زندگی خویش از نعمت‌های فراوانی برخورداریم که در به وجود آمدن آنها هیچ نقش و تأثیری نداشته‌ایم. با پی‌جویی بیشتر معلوم می‌شود که این‌گونه نعمت‌ها، ساخته و پرداخته انسان‌ها و موجودات عادی دیگر هم نیست، بلکه آنها نیز همچون ما خود از چنان احسانی برخوردار گشته‌اند. بدیهی است که این نعمت‌ها، اسباب و عواملی دارد و دست‌کم این احتمال وجود دارد که کسی در پس پرده جهان هستی، چنین سفره گسترده‌ای را فراهم آورده باشد.

همین احتمال برای عقل کافی است که آن را جدی گرفته، در پی وجود احسان‌بخش جهان برآید تا اگر او را یافت به شکرگزاری او بپردازد. برای مثال، کسی که در یک بیابان گرفتار آمده و در همان حال به خانه‌ای برخورد کند که همه اسباب زندگی و آسایش را برای او مهیا کرده‌اند، بی‌اختیار به دنبال صاحب‌خانه می‌گردد تا او را بشناسد و از او قدردانی کند.[1]

ابن‌میثم بحرانی در این باره بیانی کوتاه و رسا دارد:

إنَّ العَاقِلَ إذَا فَكَّرَ في خَلقِهِ وَجَدَ آثارَ النعْمَةِ عَلَيهِ ظَاهِرَةً، وَقَد تَقَرَّرَ في عَقلِهِ وُجوبِ شُكرِ الْمُنعِمِ، فَيَجِبُ عَلَيهِ شُكرُهُ، فَيَجِبُ إذَنْ مَعْرِفَتُه؛[2]

انسان خردمند هنگامی که در آفرینش خویش می‌اندیشد، آشکارا نشانه‌های

---

۱. *کفایة الموحدین*، ج۱، ص ۶-۱۰؛ *الالهیات*، ج۱، ص ۲۵ و ۲۶.
۲. *قواعد المرام*، ص ۲۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

نعمت را در آن می‌یابد و از آنجا که وجوب شکرگزاری نعمت‌دهنده در عقلش نفش بسته، معرفت او را واجب می‌بیند.

۲-۲. وجوب دفع ضرر محتمل

پرهیز از ضرر و زیان، به‌ویژه آن‌گاه که بزرگ و برجسته باشد، امری ضروری است. بنابراین، اگر انسان احتمال دهد که ضرر یا خطر بزرگی در کمین او است و اقدامات او می‌تواند آثار زیان‌باری را برای خودش و دیگران به دنبال داشته باشد، بی‌تردید بدون بررسی و اطلاع کافی حرکت نمی‌کند، بلکه با تحقیق در زوایای کار خویش، حتی الامکان از آن خسارت‌ها جلوگیری می‌کند. این نکته یکی از اصول پایدار زندگی بشر در طول تاریخ و از احکام روشن عقلانی است که یکایک ما در زندگی روزمره خود بدان عمل می‌کنیم و هر کس را که از آن تخطی کند، مورد سرزنش قرار می‌دهیم. برای مثال، کسی که گمان کند در جام آبش مقداری سم وجود دارد یا احتمال دهد که در جامه‌اش جانوری کشنده کمین کرده است، بی‌محابا جام بر لب نمی‌برد و جامه به تن نمی‌پوشد، بلکه با درنگ و وارسی بیشتر، از ایمنی آنها اطمینان می‌یابد.

در آیات قرآن کریم نیز این اصل به طور مکرر مورد استفاده قرار گرفته و برای اثبات برخی از حقایق بدان تمسک شده است. آیات زیر نمونه‌هایی از این قبیل است:

﴿وَلا تُلْقُوا بِاَيْدِيكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ﴾؛[1]

خودتان را به دست خویش به نابودی نیندازید.

﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَآصَّةً﴾؛[2]

از فتنه‌ای بپرهیزید که تنها دامن ستمگران از شما را نمی‌گیرد.

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ اَمْرِهِ اَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيمٌ﴾؛[3]

[ای پیامبر] کسانی که با فرمان تو مخالفت می‌ورزند، باید از اینکه فتنه‌ای بدانان رسد یا آتشی دردناک آنان را فرا رسد، بپرهیزند.

روشن است که قرآن کریم در این آیات، که خطاب به کسانی است که از یقین لازم برخوردار نیستند، بر احتمال وجود چنین ضررهایی تکیه می‌کند و احتمال وجود چنین

---

۱. سوره بقره، آیه ۱۹۵.
۲. سوره انفال، آیه ۲۵.
۳. سوره نور، آیه ۶۳ .

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

خسارت‌های بزرگی را برای دست کشیدن از نافرمانی‌ها و گناهان کافی می‌شمارد.

به هر حال، در این اصل هرچه خطر خسارت سازتر و هرچه ضرر زیان بارتر باشد، حکم عقل به جلوگیری از آثار و پیامدهای آن صریح‌تر و قاطع‌تر است. شخصیت‌های بزرگ و راستینی همچون پیامبران و رهبران الهی در سراسر حیات بشر از وجود آفریدگار هستی سخن رانده‌اند و مردم را به بندگی او و پیروی از فرمانش فراخوانده‌اند. آنان به عواقب نیکوی بندگی، که کمال بی‌پایان و سعادت جاویدان است، وعده داده‌اند و از سرنوشت ناگوار کسانی که سرکشی کنند، بیم داده‌اند. پیامبران نه‌تنها سرسختانه از این باور دفاع کرده‌اند، بلکه خود خالصانه همه هستی و حیات خویش را بر سر این اعتقاد گذاشته‌اند. این هشدارها و اصرارها حتی اگر در انسان دانش و معرفت یقینی پدید نیاورد، دست‌کم احتمال درستی آن را قوت می‌بخشد.

در اینجا است که خرد آدمی بر جدی گرفتن این احتمال پای می‌فشارد و نادیده گرفتن آن را سبب محرومیت از پاداش‌های بی‌کران و باعث کیفری سخت و اندوه‌بار می‌بیند. پس برای پرهیز از این خطر چاره‌ای جز این نمی‌بیند که حقانیت ادعای پیامبران را رسیدگی کند و در گام نخست درباره وجود خالق جهان تحقیق کند. به این ترتیب، یا انسان به درستی پیام پیام‌آوران الهی می‌رسد و در پی قرب به حق تعالی و دست‌یابی به نعمت‌های او گام برمی‌دارد یا برفرض، به ناراستی سخنان آنان می‌رسد و بدون اضطراب و با خاطری آسوده، روزگار می‌گذراند.[1]

محقق بحرانی مطالب فوق را به اختصار چنین تبیین می‌کند:

> إِنَّ دَفْعَ الضَّرَرِ الْمَظْنُونِ الَّذِي يَلْحِقُ بِسَبَبِ الْجَهلِ بِمَعْرِفَةِ اللهِ وَاجِبٌ عَقْلاً، وَوُجوبِ دَفْعِ ذَلكَ الضَّرَرِ مُسْتَلْزِمٌ لِوُجُوبِ الْمَعْرِفَةِ؛[2]
>
> ضرر احتمالی که به دلیل جهل به شناخت خدا برای انسان پدید آید، از نظر عقل واجب است که دفع گردد، و وجوب دفع چنین زیانی خود مستلزم وجوب معرفت خداوند است.

بنابراین، از این دو اصل عقلی - یعنی وجوب شکر منعم و وجوب دفع ضرر محتمل -

---

۱. *کفایة الموحدین*، ج ۱، ص۳-۶؛ *الالهیات*، ج۱، ص ۲۴ و ۲۵؛ *کلم الطیب*، ص۱۹. افزون بر دو دلیل فوق، ادله دیگری نیز بر ضرورت شناخت حق تعالی ارائه شده است (ر.ک: *آموزش عقاید*، ص ۴۴-۴۹).

۲. *قواعد المرام*، ص ۲۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

می‌توان نتیجه گرفت که پی‌جویی و پی‌گیری جدی برای شناخت خداوند امری واجب و ضروری است، به طوری که هرگونه غفلت از این وظیفه، زیان‌های بسیاری را برای انسان به بار می‌آورد.

پرسش

۱. فطرت چگونه بر لزوم شناخت خداوند دلالت می‌کند؟ توضیح دهید.

۲. قاعده وجوب شکر منعم را توضیح دهید و از این طریق برای اثبات ضرورت شناخت خداوند استدلال کنید.

۳. از طریق اصل دفع ضرر محتمل بر ضرورت شناخت خداوند دلیل بیاورید.

۴. نشان دهید که بزرگی ضرر چه تأثیری در حکم عقل به دفع آن دارد.

پژوهش

۱. آیاتی که بر وجوب شکر منعم دلالت می‌کند را استخراج کنید.

۲. در کلاس بحث کنید که علی‌رغم ضرورت عقلی و فطری برای شناخت خداوند، چرا برخی از انسان‌ها به دنبال معرفت خداوند نیستند؟

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سیزدهم

امکان و حدود شناخت خداوند

در درس گذشته از لزوم شناخت خداوند از منظر عقل و فطرت سخن گفتیم و نشان داده شد که علاوه بر میل باطنی انسان به سوی شناخت و بندگی خداوند، عقل نیز با دو اصل مسلّم خود این موضوع را به اثبات می‌رساند. اینک باید دید که آیا بشر با توجه به ابزارهای محدود خود می‌تواند به چنین هدفی نائل شود.

پیش از شروع اصل مباحث شناخت خداوند، مناسب است به یک سؤال دیگر هم پاسخ داده شود. معمولا این بحث مطرح می‌شود که ما تا چه اندازه می‌توانیم خداوند را بشناسیم و آیا شناخت کامل حق تعالی برای بشر امکان‌پذیر است؟

۱. محدودیت ذاتی بشر در شناخت خداوند

قبل از هر چیز باید به یاد داشت که ذات الهی یک حقیقت نامتناهی است و سخن گفتن از شناخت کامل و مطلق از او یک امر بی‌معنا است. روشن است که یک موجود محدود مانند انسان، همان‌طور که از نظر جسم و روح محدود است، از نظر ابزارهای شناخت هم محدودیت دارد؛ بنابراین آدمی فقط می‌تواند در چارچوب ظرفیت‌های درونی خویش، به شناختی از جهان بیرون دست یابد و هر چه تلاش کند و هرگونه ابزار و روشی را که به کارگیرد، سرانجام تنها به یک شناخت محدود می‌رسد. بنابراین هنگامی که سخن از شناخت یک حقیقت نامتناهی در میان است، بشر باید به ناتوانی خویش اعتراف کند و معرفت خود از خداوند متعالی را ناکافی و ناشایسته بداند.

به همین دلیل رسول گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله، که در معرفت حق تعالی گوی سبقت ازدیگران ربوده‌اند، در مورد دامنه معرفت خویش به خداوند می‌فرمایند:

«لَا أُحْصِي ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ»؛[1]

ثنا و ستایش تو را نمی‌توانم شماره کنم، تو همان گونه‌ای که خود را ثنا می‌کنی.

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۸۲، ص ۱۷۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲. امکان‌ناپذیری شناخت حقیقت خداوند

تا اینجا روشن شد که معرفت بشر در خداشناسی در نهایت یک شناخت محدود و ناقص است، اما در همین دایره محدود از معرفت نیز باید میان شناخت حقیقت ذات الهی و شناخت برخی از اوصاف او فرق گذاشت. شناخت ذات خداوند برای انسان‌ها به هیچ وجه و به هیچ اندازه امکان‌پذیر نیست. این نکته را همهٔ متفکران مسلمان باور دارند و اظهار کرده‌اند که علی‌رغم تلاش‌های سخت و طاقت‌فرسا برای شناسایی سرچشمه هستی، هرگز به دنبال شناخت ذات پروردگار نبوده‌اند.[۱] سخنان فراوان و گوناگونی از اهل‌بیت علیهم‌السلام در تأیید این اعتقاد گزارش شده است که مناسب است به نمونه‌ای از این بیانات نورانی اشاره‌ای داشته باشیم. در روایت توحید مفضل، از امام صادق علیه‌السلام نقل شده است:

«عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنِ الْوُقُوفِ عَلَى حَقِيقَتِهَا»؛[۲]

عقل‌ها از دست‌یابی به حقیقت الهی درمانده‌اند.

و نیز فرموده‌اند:

«وَحَجَبَ الْعُقُولَ عَنْ أَنْ تَتَخَيَّلَ ذَاتَه»؛[۳]

عقل‌ها از تصور ذات او محجوب‌اند.

این روایات در واقع بیان‌کنندهٔ این اصل عقلانی است که خرد آدمی هرگز توانایی احاطه بر ذات بی‌نهایت را ندارد. به همین دلیل، در احادیث به تکرار توصیه شده است که باید از تفکر در ذات الهی پرهیز شود؛ چراکه این تفکر راه به جایی نمی‌برد و جز حیرت و سرگردانی برای انسان ارمغانی ندارد:

«دَعُوا التَّفَكُّرَ فِي اللهِ فَإِنَّ التَّفَكُّرَ فِي اللهِ لَا يَزِيدُ إِلَّا تَيْهاً»؛[۴]

تفکر در خداوند را رها کنید؛ چراکه موجب سرگردانی و حیرت است.

«مَنْ أَفْكَرَ فِي ذَاتِ اللهِ تَزَنْدَقَ»؛[۵]

کسی که فکر خویش را در شناخت ذات خداوند به کار اندازد، به بی‌دینی کشیده می‌شود.

---

۱. قراملکی، *خدا در تصور انسان*، ص ۹۹ به بعد.
۲. *توحید المفضل*، ص ۱۷۹.
۳. *التوحید*، ص ۷۳.
۴. همان، ص ۴۵۷.
۵. *کافی*، ج ۸، ص ۲۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

«مَنْ نَظَرَ فِي اللهِ كَيْفَ هُوَ هَلَكَ»؛[1]

هر کس در خداوند بیندیشد که او چگونه است، نابود خواهد شد.

حاصل این روایات همان نکته اساسی است که پیشتر گفتیم. از آنجا که بشر محدود است و ابزارهای شناخت او نیز محدود است، از شناخت حقیقتی که نامتناهی است و هیچ‌گونه حد و مرزی ندارد، ناتوان و درمانده است. از این رو، اگر بشر بدون توجه به این اصل روشن عقلی، اندیشه خود را در شناخت حقیقت خداوند به کار گیرد، بی‌گمان به حیرت و سرگردانی فرو می‌رود و چون راه به حقیقتی نمی‌برد، اندیشه‌های باطل او را دربر می‌گیرند و تشخیص درست از نادرست را از دست می‌دهد.

این نکته در باب حقیقت صفات الهی نیز جاری است و خرد انسان از درک حقیقت صفات خداوند درمانده است؛ در حقیقت خود عقل، به دلیل آشنایی به محدودیت‌های خودش، انسان را از ورود در حقیقت صفات الهی نیز بازمی‌دارد:

«فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَأَوْهَامُهَا وَلَا الْفِكَرُ وَخَطَرَاتُهَا وَلَا الْأَلْبَابُ وَأَذْهَانُهَا صِفَتَهُ»؛[2]

عقل‌ها و اوهام آنها و تفکر و خاطره‌های آن و خردها و ذهن‌های آن صفت خدا را درک نمی‌کنند.

پس نه عقل‌ها و اوهام آنها، نه فکرها و ریزبینی‌های آنها و نه قلب‌ها و ذهن‌های آنها هیچ کدام نمی‌تواند صفت خداوند را درک کند.

بنابراین، دلیل عقلی و شواهد وحیانی هر دو بر این نکته تأکید دارند که شناخت انسان از خداوند محدود به ابزارهای او است و اساسا از درک حقیقت و کُنه ذات و صفات الهی، محروم است.

۳. امکان شناخت خداوند

با این وصف، نباید گمان کرد که عقل بشر از شناخت پروردگار خویش ناتوان است و نمی‌تواند در عرصه خداشناسی به جست‌وجو و تحقیق بپردازد. برخی با همین گمان، به این نقطه رسیده‌اند که عقل را به طور کامل باید در معرفت خداوند تعطیل کرد. در بین اهل سنت، اهل حدیث و سلفیه افراطی و در بین شیعیان، اسماعیلیه و در بین سایر

---

۱. همان، ج۱، ص۹۳.

۲. *التوحید*، ص ۴۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

ادیان، غالب مسیحیان بر این رأی رفته‌اند و راه عقل را بر معرفت باری تعالی بسته‌اند.

کنار نهادن عقل از میدان خداشناسی، قبل از هر چیز، با درک وجدانی ما منافات دارد؛ انسان‌ها به‌خوبی می‌یابند که هر چند از شناخت حقیقت حق و صفات او عاجزند، با پروردگار خویش و اوصاف او بیگانه نیستند. آنان نه‌تنها خداوند را می‌شناسند، بلکه بین عقاید خویش در مورد خدا با اعتقادات دیگران در این خصوص مقایسه می‌کنند و فرق می‌گذارند. روشن است که این معرفت‌ها بدون عقل به پیش نمی‌رود. همین نکته نشان می‌دهد که همه انسان‌ها فی الجمله، معرفت عقلی خداوند را پذیرفته‌اند.

وانگهی بدون شناخت عقلی خداوند، ایمان و دینداری به صورت دقیق و کامل شکل نمی‌گیرد؛ چراکه ایمان به خداوند در شرایطی شکل می‌گیرد که انسان خدای خویش را به‌درستی بشناسد و او را از برداشت‌های نادرست و گمانه‌های غلط بازشناسد. بدیهی است که این کار جز با حضور عقل و بررسی و دقت‌های علمی ممکن نیست. به‌علاوه، تنها از طریق عقل است که می‌توان انسان را به تعبد و تسلیم در مقابل خداوند وادار کرد و بندگی و اطاعت از او را بر انسان لازم شمرد. روشن است که عقل ما تا شناختی از اصل معبود نداشته باشد و به وجود او و صفات نیکویش اعتراف نکند، او را شایسته پرستش نمی‌بیند و فرمان او را لازم نمی‌شمارد.

از اینها که بگذریم، قرآن کریم و پیامبراکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و امامان اهل‌بیت علیهم‌السلام دائما عقل را به شناخت آفریدگار عالم فراخوانده‌اند و کوتاهی در این وظیفه را نکوهش کرده‌اند. این آیات و روایات نیز خود شاهدی بر مدعای یادشده است که عقل می‌تواند به مراتبی از معرفت خداوند دست یابد.

حاصل سخن آنکه در درس‌های گذشته، ضرورت شناخت خداوند به اثبات رسید و در اینجا امکان عقلی شناخت خداوند مورد بررسی قرار گرفت. نکته جالب اینکه در مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام با دقت و باریک‌بینی، راهی در معرفت خدا گشوده شده که نه به تعطیل شدن عقل در معرفت می‌انجامد و نه باب اندیشه‌ورزی در ذات و صفات بی‌پایان حق گشوده می‌شود. در مباحث آینده به این مباحث به تفصیل خواهیم پرداخت.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. چرا بشر در نهایت باید به عجز خویش از معرفت خدا اعتراف کند؟

۲. معرفت به چه اموری در ساحت ربوبی امکان‌ناپذیر است؟

۳. چرا اولیای دین تفکر در حقیقت خداوند را مایه حیرت و بی‌دینی دانسته‌اند؟

٤. برای اثبات امکان‌پذیری معرفت خداوند یک دلیل عقلی و یک دلیل نقلی بیاورید.

پژوهش

۱. به نظر شما چرا گروهی از دانشمندان مسلمان و غیر مسلمان شناخت عقل از خداوند را انکار کرده‌اند؟ دلایل خود را در کلاس بررسی و جمع بندی کنید.

۲. نمونه‌ای از آیات و روایات که به شناخت عقلی خداوند دعوت می‌کند، استخراج و بر اساس محتوای آنها دسته‌بندی کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهاردهم

راه‌های شناخت خداوند

در مباحث پیشین معلوم گشت که شناخت خدا نه‌تنها فواید و آثار فراوان علمی و عملی دارد، بلکه از نظر عقل نیز امری شایسته و بایسته است. در ادامه به منابع شناخت خداوند می‌پردازیم و راه‌های صحیح خداشناسی را مورد بررسی قرار می‌دهیم. به این ترتیب، زمینه برای بحث گسترده در باب شیوه‌های شناخت حق تعالی در درس‌های آینده فراهم می‌گردد.

راه‌های درست و نادرست

بشر در طول تاریخ به روش‌های گوناگونی به جست‌وجوی پروردگار خویش برآمده و راه‌های مختلفی را تجربه کرده است. برخی بر این باورند که نباید شیوه‌های معرفت الهی را به چند راه مشخص، محدود ساخت؛ انسان‌ها با خالق یکتای خویش چنان نزدیک‌اند که با کوچک‌ترین نام و نشانی از او، به کوی معرفتش راه می‌یابند و با حضرتش انس می‌گیرند.

این نکته درست است و هیچ دلیلی برای محدود کردن راه‌های خداشناسی وجود ندارد؛ اما در همان حال باید دانست که از هر طریقی هم نمی‌توان به معرفت حق تعالی رسید. برخی از راه‌ها از اساس نمی‌توانند ما را به جهان ماورای طبیعت رهمنون شوند. برای مثال، روش حسی و تجربی فقط در قلمرو طبیعت و در محدوده امور حسی کاربرد دارد و از جهان‌های دیگر خبری به دست نمی‌دهد. بر مبنای حس‌گرایی[1] نه می‌توان وجود و صفات الهی را اثبات کرد و نه انکار آن ممکن است. بسیاری از حقایق در جهان هست که با احساس ظاهری نمی‌توان آنها را شناخت؛ حتی اصولی همچون علیت یا

---

۱. منظور از حس‌گرایی (sensualism) روش یا مکتبی است که تنها شناخت حسی را معتبر می‌شناسد و بر این باور است که دیگر شناخت‌ها نیز به معرفت حسی بازمی‌گردند (ر.ک: فولکیه، *فلسفه عمومی*، ص۱۳۱ به بعد). روشن است که از مطلب بالا نباید برداشت کرد که حس هیچ گونه نقشی در شناخت خداوند ندارد، بلکه سخن در انحصار معرفت به حسیات است.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

بطلان دور و تسلسل، که پیشتر از آنها یاد کردیم، همگی از حقایق مسلّم و قطعی هستند که با حس قابل درک نیستند.[۱]

اما راه‌های دیگری هم معرفی شده است که به ظاهر می‌توانند ما را به معرفت ربوبی برسانند، ولی مطمئن نیستند و نمی‌توان به نتایج آنها امید بست. از جمله، کسانی که با ریاضت‌های سخت و طاقت‌فرسا تلاش می‌کنند که به کشف حقایق پنهان دست یابند، نه‌تنها معمولا به راه خطا می‌روند، بلکه از آسیب‌های جانبی آن هم در امان نیستند.[۲] پیشتر بیان شد که تفکر در ذات و حقیقت صفات نیز راهی جز حیرت و سردرگمی به دنبال ندارد.

اینها همه نشان می‌دهد که باید درباره شیوه‌های شناخت خداوند به دقت اندیشید و از توسل به راه‌هایی که به درستی و نتایج آن اطمینان نداریم، پرهیز کرد. قرآن کریم نیز بر ضرورت دست‌یابی به معرفت از راه مناسب تأکید می‌کند:

﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾؛[۳]

از آنچه به آن علم نداری، پیروی مکن؛ از گوش و چشم و دل در مورد علم پرسش می‌شود.

قرآن کریم در قالب یک اصل کلی یادآور می‌شود که تنها به شناختی که حقیقتا «علم» باشد و واقعیت را به درستی نشان دهد، می‌توان تکیه کرد. این علم خود ثمرهٔ استفاده از ابزارهای ادراکی درست (نظیر دل و گوش و چشم) است. در این صورت می‌توان به درستی داده‌های معرفت اطمینان یافت و آثار علمی و عملی را بر آن مترتب ساخت.

به نظر می‌رسد که راه‌های درست خداشناسی در نهایت به سه منبع اصلی زیر بازمی‌گردد: عقل، قلب و وحی. البته هر یک از این منابع می‌تواند دریچه‌های متعددی را فراروی ما گشوده، دلایل و شواهد استواری را برای شناخت خداوند پشتیبانی کند.

۱. عقل

پیشتر گفته شد که عقل یکی از منابع معرفتی است که انسان‌ها به‌روشنی و به صورت طبیعی آن را قبول دارند و در عمل به کار می‌گیرند. با عقل است که انسان، حقایق را

---

۱. برای شناخت ماهیت قضایای عقلی و مقایسه روش تعقلی و روش تجربی، ر.ک: مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۱، ص ۸۷ به بعد.

۲. ر.ک: *آموزش عقاید*، ص۵۲ به بعد.

۳. سوره اسراء، آیه ۳۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درک می‌کند و خوبی را از بدی تشخیص می‌دهد.

شناخت‌های عقلی به دو گونه «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم می‌شود. عقل نظری جهان خارج را بر ما معلوم می‌سازد و از هست‌ها و نیست‌ها پرده برمی‌دارد و عقل عملی به شناخت حسن و قبح افعال می‌پردازد و در مقام عمل نیز ما را از کارهای زشت و ناپسند بازمی‌دارد.

پیشتر بر این نکته پای فشردیم که عقل نخستین تکیه‌گاه شناخت آدمی است و شناخت‌های دیگر، ارزش و اعتبار خود را از آن می‌گیرند. بنابراین راه عقلی نیز در شناخت خداوند از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و به همین دلیل، بشر در طول تاریخ بر اساس عقل، دلایل و شواهدی را بر وجود آفریدگار و اوصاف او عرضه داشته است. براهین کلامی و فلسفی از این دسته به شمار می‌روند.

به دلیل اهمیت جایگاه عقل است که در قرآن کریم بارها بر تعقل و تدبر به عنوان یکی از راه‌های شناخت خداوند تأکید شده است:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلٰافِ اللَّيْلِ وَالنَّهٰارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمٰا يَنْفَعُ النّٰاسَ وَمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمٰاءِ مِنْ مٰاءٍ فَأَحْيٰا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهٰا وَبَثَّ فِيهٰا مِنْ كُلِّ دٰابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيٰاحِ وَالسَّحٰابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمٰاءِ وَالْأَرْضِ لَآيٰاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾؛[1]

در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و شد شب و روز، و کشتی‌هایی که در دریا به سود مردم در حرکت‌اند، و آبی که خداوند از آسمان نازل کرده، و با آن زمین را پس از مرگ، زنده نموده و انواع جنبندگان را در آن گسترده، و (همچنین) در تغییر مسیر بادها و ابرهایی که میان زمین و آسمان مسخرند، نشانه‌هایی است (از ذات پاک خدا و یگانگی او) برای مردمی که عقل دارند و می‌اندیشند.

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلٰافِ اللَّيْلِ وَالنَّهٰارِ لَآيٰاتٍ لِأُولِي الْأَلْبٰابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّٰهَ قِيٰامًا وَقُعُودًا وَعَلىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنٰا مٰا خَلَقْتَ هٰذٰا بٰاطِلًا سُبْحٰانَكَ فَقِنٰا عَذٰابَ النّٰارِ﴾؛[2]

مسلّما در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمد و رفت شب و روز نشانه‌های (روشنی) برای خردمندان است. همانان که خدا را در حال ایستاده و نشسته و آن‌گاه که بر پهلو خوابیده‌اند، یاد می‌کنند و در اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند؛ (و می‌گویند:) بار

---

۱. سوره بقره، آیه ۱۶۴.

۲. سوره آل عمران، آیات ۱۹۰-۱۹۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

الها! اینها را بیهوده نیافریده‌ای. منزّهی تو! ما را از عذاب آتش نگاه دار.

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز بر روش عقلی به عنوان یکی از شیوه‌های شناخت آفریدگار تأکید شده است. برای نمونه، امام صادق علیه‌السلام در ضمن یک روایت مفصل، می‌فرمایند:

«فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُمْ مَخْلُوقُونَ وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُمُ الْمُدَبَّرُونَ وَ أَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمُ الْفَانُونَ وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ»؛[1]

با عقل است که بندگان آفریدگار خویش را می‌شناسند و درمی‌یابند که آنان آفریدگان‌اند، او تدبیرکننده آنان است و آنان تدبیر می‌شوند و اینکه او پایدار است و اینان فناشونده‌اند و به وسیله عقول خویش از دیدن آنچه خدا خلق کرده استدلال کردند.

پس به طور خلاصه، راه عقلی در خداشناسی به شیوه‌ای گفته می‌شود که با بهره‌گیری از اصول و روش‌های عقلی و بدون اتکا به قلب و وحی، اصل وجود خدا و صفات الهی را اثبات می‌کند و دربارهٔ افعال الهی و تأثیر آن بر انسان و جهان به بحث می‌پردازد.

۲. قلب یا فطرت

دربارهٔ معنای قلب اندکی باید توضیح داد تا دقیقا منظور از روش قلبی در شناخت خداوند روشن گردد. قلب در قرآن کریم در بیشتر موارد به همان معنای عقل به کار رفته است و به این ترتیب منبع دیگری به شمار نمی‌رود، برای مثال، در آیات زیر ظاهرا از قلب همان عقل اراده شده است:

﴿اَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْاَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ اَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَاِنَّهَا لا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾؛[2]

آیا در زمین سیر نمی‌کنند تا برای آنان قلب‌هایی باشد که با آن تعقل کنند و گوش‌هایی باشد که با آنها بشنوند، به راستی که دیده‌های آنان کور نیست، بلکه قلب‌هایی که در سینه‌هایشان است، کور و نابینا است.

﴿اَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْءَانَ اَمْ عَلٰى قُلُوبٍ اَقْفَالُهَآ﴾؛[3]

آیا در قرآن تدبر نمی‌ورزند یا اینکه بر قلب‌های آنان قفل‌ها نهاده شده است.

بنابر برخی روایات، کلمه قلب در آیاتی چون ﴿اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى

---

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۲۹.
۲. سوره حج، آیه ۴۶.
۳. سوره محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، آیه ۲۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[1] به جای عقل به کار رفته است و همان معنایی را می‌دهد که تعقل در آیات دیگر مثل ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[2] مورد نظر است.[3] به هر حال این معنای از قلب امروزه در علوم عقلی کمتر به کار می‌رود و آنچه در کنار عقل مطرح می‌شود، معنای دیگری از قلب است.

قلب در اینجا به منبع دیگری اشاره می‌کند که برخی از حقایق هستی را بدون دخالت مستقیم عقل و تجربه حسی و به شیوه‌ای شهودی دریافت می‌کند. در این راه آدمی از طریق تهذیب نفس و عمل به دستورات اخلاقی و شرعی، حق تعالی را با چشم دل مشاهده می‌کند و اوصاف جمال و جلال او را می‌یابد.

در قرآن کریم از این منبع به «فطرت» تعبیر شده است و خداشناسی فطری در کلمات اهل‌بیت علیهم‌السلام آشکارا یکی از مهم‌ترین راه‌های پیامبران برای شناخت ربوبی معرفی شده است.[4] این راه نه‌تنها عمومی است و برای همه انسان‌ها در شرایط مختلف کاربرد دارد، بلکه زیرساخت مناسبی برای دیگر شناخت‌های بشر از پروردگار متعال است. به این معنا، خداشناسی فطری یا قلبی یک راه مستقل در کنار خداشناسی عقلی است، هرچند هر یک از این دو منبع یکدیگر را در طول مسیر، حمایت و همراهی می‌کنند. این موضوع را در درس بعدی مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۳. وحی

پیشتر اشاره شد که وحی یکی از مسیرهای شناخت بشر از حقایق هستی است. وحی تنها به پیام‌آوران الهی اختصاص دارد، ولی چون این پیام برای مردم است و در اختیار همه انسان‌ها قرار می‌گیرد، به عنوان یکی از شیوه‌های عمومی و مشترک میان همه انسان‌ها مطرح می‌شود.

اما نکته مهم در اینجا است که وحی چگونه و در چه عرصه‌ای از شناخت خداوند

---

۱. سوره ق، آیه ۳۷.

۲. سوره ملک، آیه ۱۰.

۳. در روایت مفصل هشام بن‌حکم از امام موسی کاظم علیه‌السلام به این تفسیر، تصریح شده است (*کافی*، ج۱، ص ۱۶؛ ابن‌شعبه، *تحف العقول*، ص ۳۸۵)؛ نیز مراجعه کنید به: ملاصالح مازندرانی، *شرح کافی*، ج۱، ص ۱۲۶؛ روایات مستقل در این باب هم بر این نکته تأکید دارند: «العقل مسکنه في القلب» (*کافی*، ج۸، ص ۱۹۰)؛ «العقل من القلب» (خزاز رازی، *کفایة الاثر*، ص ۲۵۴).

۴. ر.ک: به درس ۱۵ و ۱۶ از همین کتاب.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

وارد می‌شود؟ معمولا اشکال می‌شود که بهره‌گیری از وحی در اثبات وجود خداوند و شئون او ناممکن است و به مشکل دور دچار می‌شود؛ زیرا برای روشن ساختن درستی و اعتبار وحی پیشاپیش باید خود خداوند شناخته شود تا به کلام فرستاده او اعتماد گردد. پس گویا باید نتیجه گرفت که وحی در اثبات وجود خداوند و صفات و افعال او کارساز نیست و فقط در معارف جزئی دیگر می‌توان از منابع وحیانی استفاده کرد.

مناسب است مطلبی را یادآور شویم تا جایگاه و قلمرو وحی در شناخت خداوند بیشتر آشکار شود. عقل و فطرت بشری به عنوان دو منبع اصلی و اولیه در شناخت خداوند، غالبا به گونه‌ای‌اند که مورد غفلت یا نسیان قرار می‌گیرند و با وزش بادهای شهوات و شبهات، از شناخت دقیق حقیقت بازمی‌مانند. نگاهی کوتاه به تاریخ زندگانی بشر، بهترین گواه بر این واقعیت است. از این رو پیامبران الهی در نخستین گام، وظیفه خود را شکوفا ساختن عقل و دور داشتن آن از شبهات و نیز بیدارسازی فطرت و بازداشتن از شهوات دانسته‌اند، تا از این طریق دو منبع عقل و فطرت به درستی به نقش خویش عمل کنند و شناخت حق را برای ما امکان‌پذیر سازند.

«فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ اِلَيْهِمْ اَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُول»؛[1]

خداوند فرستادگان و پیامبران خویش را به صورت پیاپی فرو فرستاد تا پیمان فطرتی را که انسان‌ها با خدای خویش دارند، ادا کنند و گنجینه‌های عقل‌های ایشان را آشکار سازند.

بنابراین وحی الهی در این مرحله با تذکر به راه عقل و قلب، به آنها مدد می‌رساند و آمادگی انسان را برای شناخت پرودگار سبب می‌شود.

از همین رو قرآن کریم بارها به دلایل عقلی و تذکارهای فطری پرداخته و به تفصیل شیوه رویارویی پیامبران با منکران خداوند و توحید را گزارش کرده است. داستان برخورد حضرت ابراهیم علیه‌السلام با خورشیدپرستان و ماه‌پرستان[2] و نیز رویارویی ایشان با نمرود[3] از جمله کارکردهای وحی الهی در تنبیه بر عقل و تذکر بر فطرت است.

---

۱. *نهج البلاغه*، خطبه ۱.
۲. سوره انعام، آیات ۷۵-۷۹.
۳. سوره بقره، آیه ۲۵۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

البته نقش وحی در شناخت حق تعالی به همین تذکر و تنبیه محدود نمی‌شود، بلکه میدان گسترده‌تری را در بر می‌گیرد. بخش مهمی از مباحث خداشناسی به موضوعاتی ارتباط می‌یابد که یا اساسا از طریق عقل و فطرت قابل درک نیست یا اگر هم قابل شناسایی است، وحی می‌تواند به روشی ساده‌تر و صحیح‌تر به ما ارائه کند. دسته اخیر، که به معارف تفصیلی معروف است، در قلمرو شناخت وحیانی قرار می‌گیرد. روشن است که تعبد به این عقاید، برخلاف دسته اول که کاملا عقلی است، جایز و مطلوب است.

پرسش

۱. با چه معیاری می‌توان راه‌های درست خداشناسی را از راه‌های نادرست تشخیص داد.
۲. نسبت عقل با سایر منابع معرفتی را توضیح دهید.
۳. عقل نظری و عقل عملی را تعریف کنید.
۴. دو معنای قلب را با ذکر شواهد بیان کنید و نشان دهید که منظور از راه قلبی در خداشناسی چیست.
۵. نقش‌های وحی و قلمرو آن را در خداشناسی با ذکر دلایل و شواهد توضیح دهید.

پژوهش

۱. نمونه‌هایی از گزاره‌های اعتقادی که به عقل نظری یا عقل عملی بازمی‌گردد را به طور جداگانه گردآوری و با یکدیگر مقایسه کنید.
۲. چه نسبت‌هایی میان راه‌های سه‌گانه عقل، قلب و وحی در معرفت خداوند می‌توان تصویر کرد؟ نتیجه تحقیقات خود را در کلاس مورد بحث و گفت و گو قرار دهید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس پانزدهم

دلیل فطرت (۱)

تعریف و خاستگاه فطرت

در درس گذشته با سه طریق مختلف در معرفت خداوند تعالی آشنا شدیم و بیان شد که در کنار عقل، انسان از یک منبع مهم دیگر برخوردار است که به «فطرت» معروف است. در این درس و درس آینده به طور مشخص به ویژگی‌ها و شرایط معرفت فطری خواهیم پرداخت.

بحث از فطرت، به معنای مورد نظر ما، از ویژگی‌های اختصاصی قرآن کریم است و پیش از آن در مکاتب بشری نیامده و حتی در کتب باقی مانده از سایر ادیان الهی نیز به‌روشنی تبیین نشده است.[1] اساساً «فطرت» یک واژه قرآنی است که با سنت نبوی و بیانات اهل‌بیت علیهم‌السلام، به یکی از مهم‌ترین اصول معارف اسلامی تبدیل شده است. علی‌رغم اعتقاد بسیاری از مسلمانان به اصل فطرت، سهم بلند مکتب اهل‌بیت علیهم‌السلام و بزرگان شیعه را در این میان نباید از یاد برد. علمای شیعه با تمسک به قرآن کریم و بیانات ائمه اطهار علیهم‌السلام، مطالب گران‌سنگی را در باب فطرت و دلیل فطری بر وجود حق تعالی بیان کرده‌اند که شایسته است مورد توجه بیشتر قرار گیرد.

با این وصف، بهتر است که دلیل فطرت را از ریشه و سرچشمه اصلی آن در قرآن کریم آغاز کنیم و سپس به برداشت‌های مختلف از این مفهوم بپردازیم. این بحث زمینه‌های لازم را برای روشن ساختن دلیل فطرت فراهم می‌سازد.

۱. فطرت در قرآن

ماده «فطر» در قرآن کریم بارها به کار رفته[2] و در آیهٔ ۳۰ سورهٔ روم به صورت مستقیم به فطرت به عنوان یک اصل دین‌شناسانه اشاره شده است:

---

۱. مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۴۵۱.

۲. سوره انعام، آیه ۷۹؛ سوره اسراء، آیه ۵۱؛ سوره طه، آیه ۷۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛

پس روی خود را بی‌آنکه به دیگر سو کنی، متوجه این آیین بنما؛ همان فطرتی که خداوند انسان‌ها را بر آن خلق کرده است. آن دینی پایدار و پابرجا است، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

این آیه نکاتی مهم و کلیدی را در بردارد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. **معنای لغوی فطرت:** «فطر» در لغت عرب به معنای خلق و ایجاد کردن است؛ اما لغت‌شناسان تصریح می‌کنند که در معنای فطرت، اختراع و نوآوری هم وجود دارد، پس فطرت به معنای یک خلقت تازه و بی‌سابقه است.[۱]

۲. **خلقت ویژه:** از سوی دیگر، واژهٔ «فطره» از نظر علم صرف یک «مصدر نوعی» است، یعنی بر یک نوع خاص از خلقت دلالت می‌کند. پس منظور از فطرت در آیه شریفه، مطلق خلقت نیست، بلکه نوع خاصی از آفرینش در انسان مراد است.

۳. **فطرت الهی:** قرآن کریم تأکید می‌ورزد که این نوع خاص از خلقت از سوی خداوند ایجاد شده است: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾. با آنکه می‌دانیم همه خلقت‌ها از سوی خداوند است،[۲] تأکید ویژه قرآن در اینجا بر اینکه هویت انسانی ساخته و پرداخته خداوند است، نشان می‌دهد که خالق هستی در فطرت انسان یک ویژگی استثنایی و انحصاری گذاشته شده است.

۴. **رابطه دین و فطرت:** این آیه شریفه روی آوردن به دین حقیقی را با پذیرش فطرت یکسان می‌داند، بدین معنا که انسان برای به دست آوردن دین، قبل از هر چیز باید به فطرت خویش مراجعه کند و بر اساس داشته‌ها و ویژگی‌های فطری، که در درون او نهاده شده است، به شناسایی دین و عمل به آن بپردازد.[۳] بنابراین فطرت انسانی به گونه‌ای است که همهٔ حقایق دین یا دست‌کم، اساس و بنیاد دین را، که شناخت خالق هستی است، در بر می‌گیرد.

بنابراین خداوند به طور خاص در درون انسان چیزی نهاده است که راه شناخت و

---

۱. ابن‌اثیر در *النهایة* می‌نویسد: «الفِطر: الابتداء و الاختراع».

۲. ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾(سوره ابراهیم، آیه ۱۰).

۳. از نظر ادبی، کلمه «فطرة» در اینجا بدل برای واژه «وجه» است و بدین معنا است که فطرت الهی همان وجه و هویت حقیقی انسان است (ر.ک: طبرسی، *مجمع البیان*، ج۷ و ۸ ، ص ۳۰۲).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پیروی از دین را برای او ممکن و آسان می‌سازد و روش اصیل و پایدار دین‌داری هم همین رویکرد فطری به دین است: ﴿ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾.

۵. غفلت انسان‌ها از فطرت: پایان‌بخش این آیهٔ شریفه نیز الهام‌بخش است. خداوند می‌فرماید: این نکته که دین پایدار و ریشه‌دار همان دینی است که منطبق با فطرت خدایی است، از نظر اکثر مردم پنهان مانده است: ﴿وَلٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. این نکته نشان می‌دهد که علی رغم حضور فطرت در درون همه انسان‌ها، این حضور به گونه‌ای است که زمینه فراموشی و غفلت انسان از این حقیقت نیز وجود دارد.

۲. آرای مختلف در باب فطرت

حال که معنای فطرت روشن شد، این پرسش به میان می‌آید که مراد و مقصود از فطرت در این آیهٔ شریفه چیست و چگونه خلقت انسانی با موضوع معرفة الله گره خورده است؟ در پاسخ به این سؤال، مطالب بسیاری گفته شده است که به چند دیدگاه اشاره می‌کنیم:[۱]

۱. غایت خداشناسی: برخی گفته‌اند که منظور از فطرت الهی این است که خداوند انسان‌ها را آفریده است تا در پی شناخت او برآیند و به یگانگی او اقرار کنند.[۲] در این دیدگاه، آیه فطرت فقط بیان‌کننده هدف خلقت انسان و اشاره‌ای به این سخن خداوند است:

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛[۳]

جن و انسان را نیافریدم، مگر اینکه مرا بندگی کنند.

۲. فطرت خداگرایی: بعضی دیگر گفته‌اند که منظور از فطرت این است که خداوند در انسان ویژگی‌هایی را ساخته و پرداخته است که او را به سمت شناخت و پرستش خداوند مایل می‌سازد. همان طور که ساختمان بدن ما و حیوانات به گونه‌ای آفریده شده است که به صورت طبیعی و ناخودآگاه، احساس تشنگی و گرسنگی می‌کنیم و به سوی آب و غذا کشیده می‌شویم، روح بشر نیز به گونه‌ای بنا شده که به سمت امور مهم

---

۱. البته برخی در باب فطرت نظریه‌ها و دیدگاه‌های دیگری هم مطرح کرده‌اند که به این آیه و به بحث ما ارتباطی ندارد (ر.ک: احمدی، *فطرت بنیان روان‌شناسی اسلامی*؛ سیاهپوش، *آیین فطرت* و ...).

۲. زمخشری، *الکشاف*، ج ۳، ص ۲۲۴؛ مفید، *تصحیح الاعتقادات*، ص ۴۵ -۴۷؛ *مجمع البیان*، ج ۷ و ۸، ص ۳۰۳.

۳. سوره ذاریات، آیه ۵۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

انسانی، مثل خیرخواهی، حقیقت‌جویی یا خداپرستی گرایش دارد. این میل‌های فطری را «گرایش‌های مقدس» نیز می‌نامند.[۱]

۳. ادراکات فطری: در یک تفسیر دیگر، فطرت به علوم بدیهی و آگاهی‌های روشن انسان تعریف شده است. از این نگاه، منظور از فطرت الهی آن است که در انسان مجموعه‌ای از تصورات و تصدیقات بدیهی قرار داده شده است که اگر آنها را به‌درستی به کار گیرد، به شناخت خداوند می‌رسد.[۲]

مطالب یادشده به جای خویش درست و پذیرفته است و امروزه در مباحث دین‌شناسی هم به کار می‌آید، اما از قرآن کریم و روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام مطلب افزون‌تری استفاده می‌شود که بحث کنونی ما را، که دلیل فطری بر خداشناسی است، تکمیل می‌کند.[۳]

۳. فطرت در رویات اهل‌بیت علیهم‌السلام

در بیانات اهل‌بیت علیهم‌السلام به فراوانی و روشنی آمده است که منظور از فطرت در این آیه شریفه «فطرت توحیدی» است؛ به این معنا که خداوند متعال انسان‌ها را بر معرفت خویش آفریده و پیشاپیش آنان را به خود و صفاتش آشنا کرده است. از این رو امر کرده است که اگر کسی به همین معرفت مفطور روی آورد و به پاسداشت و پرورش آن بپردازد، به دین قیم و استوار دست خواهد یافت.[۴]

در برخی از این روایات تأکید شده است که این فطرت همان اسلام است و اسلام به توحید تعریف شده است.[۵] در برخی دیگر تأکید شده است که همه انسان‌ها بر این

---

۱. *المیزان*، ج ۱۶، ص ۱۷۸-۱۸۱ و نیز بنگرید: همان، ۱۸۹- ۱۹۳؛ *مجموعه آثار*، ج۳، ص ۴۸۷ به بعد؛ مکارم، *تفسیر نمونه*، ج ۱۶، ص ۴۲۲- ۴۲۸؛ *النهایة*، ماده «فطر».

۲. *مجموعه آثار*، ج ۳، ص ۴۷۶ -۴۸۳.

۳. *تفسیر نمونه*، ج ۱۶، ص ۴۲۸-۴۳۰؛ *توحید الامامیة*، ص ۷۹.

۴. این روایات تقریبا در همه منابع اصلی روایی شیعه نقل شده است. برای مطالعه بیشتر مراجعه کنید به: *کافی*، ج۱، ص ۱۲؛ *التوحید*، ص ۳۱؛ *بحار الانوار*، ج ۳، ص ۲۷۶؛ *اثبات الهداة*، ج ۱، ص ۴۳- ۵۵؛ و نیز بنگرید: *البرهان*، ج۳، ص ۳۶۱-۳۶۳.

۵. عن عبدالله بن‌سنان عن أبي‌عبدالله في هذه الآية، قال: «الإسلام فطرهم الله على التوحيد حين أخذ ميثاقهم» (*اثبات الهداة*، ج ۱، ص ۴۶)؛ عن العلا بن‌الفضيل عن أبي‌عبدالله علیه‌السلام قال: سألته عن قول الله عزّوجلّ: ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: «التوحيد» (همان، ج۱، ص ۴۸).

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

فطرت توحیدی خلق شده‌اند.[۱] در احادیث دیگری تأکید شده است که منظور از فطرت، معرفت حق تعالی به عنوان پروردگار انسان و جهان است.[۲] نکته جالب توجه اینکه در بسیاری از این روایات، موضوع فطرت در این آیه به ماجرای دیگری که در آیه معروف به «آیه میثاق» بیان شده، پیوند خورده است.

۴. فطرت و میثاق

در سوره اعراف آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ از یک میثاق الهی با کلیه انسان‌ها سخن رفته است که بر محور شناخت ربوبیت حق تعالی است:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾؛

و یاد آور زمانی که پروردگارت از فرزندان آدم، از پشتشان ذریه آنها را گرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا، تویی پروردگار ما و این را دیده‌ایم و بر آن گواهیم. و چنین کردیم تا روز قیامت نگویید که ما از این حقیقت بی‌خبر بودیم و نگویید که پدرانمان پیش از ما شرک ورزیدند و ما پس از آنان فرزندان ایشان بودیم (و اعتقادی جز شرک نمی‌شناختیم)، پس ما را به آنچه آن باطل‌گرایان انجام داده‌اند، به هلاکت می‌رسانی؟

این آیه شریفه به اختصار مطالب متعددی را در حوزه خداشناسی بیان می‌کند:

۱. آیه از زمانی یاد می‌کند که خداوند خود را به فرزندان آدم معرفی کرده و از آنان بر ربوبیت خویش پیمان گرفته است و همه آنان بدان اعتراف کرده‌اند. پس موضوع میثاق و اقرار، معرفت به ربوبیت حق تعالی بوده است.

۲. از این آیه پیدا است که انسان‌ها در این ماجرا به یکسان حضور داشته‌اند و این معرفت به یک گروه معین اختصاص ندارد.

۳. این معرفت به گونه‌ای بوده است که آثار آن در همه انسان‌ها پابرجا مانده است، به طوری که عذر خداناشناسی را از همه انسان‌ها در این دنیا می‌گیرد و خداوند بر این معرفت در روز قیامت احتجاج می‌کند. این معرفت ربوبی چنان در خمیرمایه وجود

---

۱. عن زرارة أنّه سئل أباعبدالله عليه‌السلام عن هذه الآية فقال: «فطرهم جميعاً على التوحيد» (*إثبات الهداة*، ج ۱، ص۴۹).

۲. عن زرارة عن أبي‌جعفر عليه‌السلام في هذه الآية، قال: «فطرهم على معرفته» (*بحار الانوار*، ج۳، ص ۲۷۹).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

انسان‌ها نهاده شده است که نه می‌تواند برای غفلت از آن عذر بیاورد و نه می‌تواند تأثیر تربیت و محیط را بر خود بهانه سازد.

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام همین نکات و مطالب دیگر در تفسیر این آیه به تفصیل بیان شده است، به گونه‌ای که تردید نمی‌توان کرد که فطرت در انسان‌ها به گونه‌ای با معرفت ربوبی آمیخته شده است که با روی‌آوری و اتکا به آن می‌توان به دین قیم و پابرجا دست یافت. در اینجا به یک روایت از احادیث بی‌شمار[1] در این خصوص بسنده می‌کنیم:

عَنْ زُرارَةَ عَن أبي جَعفَر علیه‌السلام في هَذِهِ الآيَة قَال: «فَطَرَهُمْ عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِهِ» قَالَ زُرَارَةُ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾، قَالَ: أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَعَرَّفَهُمْ نَفْسَهُ، وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ»، قال: «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلی‌الله‌علیه‌وآله: كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ خَالِقُهُ، وذَلِكَ قَوْلُهُ: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾»؛

زراره می‌گوید که از امام باقر علیه‌السلام درباره آیه فطرت پرسیدم. آن حضرت فرمود: «خداوند انسان‌ها را بر معرفت به خودش آفرید». سپس امام علیه‌السلام به آیه ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ اشاره کرد و فرمود: «خداوند از پشت آدم فرزندان او را تا قیامت بیرون آورد و آنان ذرات ریزی بودند و خود را به آنان شناساند». سپس حضرت فرمود: «اگر این معرفی نبود هیچ کس پروردگارش را نمی‌شناخت، و همین قول رسول خدا است که فرمود: همه نوزادان بر فطرت خداشناسی به دنیا می‌آیند و این پدران و مادران آنان هستند که آنان را یهودی و مسیحی و مجوسی (زرتشتی) می‌کنند، و نیز کلام خداوند است که اگر از آنها بپرسی که چه کسی آسمان و زمین را آفرید، اعتراف می‌کنند که الله آفریننده است».[2]

شایسته است یادآوری کنیم که این معنا از فطرت را اهل سنت از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله نیز نقل کرده‌اند. از این رو، برخی از مفسران اهل سنت هم به این معنا تصریح کرده‌اند.

---

۱. روایات مربوط به آیه میثاق متواتر هستند و این نکته را شخصیت‌های بزرگی اظهار کرده‌اند: صدرالدین شیرازی، *شرح اصول الکافی*، ج ۸ ، ص ۳۵؛ امینی، *المقاصد العلیة*، ص ۱۳۱؛ برخی دیگر فرموده‌اند: «این روایات که همه از نظر مضمون، مشابه و برخی از آنها از نظر سند هم معتبرند، در کتاب‌های معتبری همچون *اصول کافی* و یا در تفاسیری مثل علی بن ابراهیم، *تفسیر برهان* و *تفسیر نور الثقلین* - ذیل آیات میثاق و فطرت - و کتاب‌های دیگر نقل شده است» (مصباح، *معارف القرآن*، ج ۱، ص ۱۰۴).

۲. *اثبات الهداة*، ج۱، ص ۴۶-۴۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

برای نمونه، فخر رازی در ذیل آیه فطرت می‌نویسد:

ثمّ قال الله تعالی: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ﴾ أي ألزم فطرت الله وهي التوحید، فإنّ الله فطر الناس علیه حیث أخذهم من ظهر آدم وسألهم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ فقالوا بلی.[1]

پرسش

۱. از آیه فطرت چگونه می‌توان استدلال کرد که در فطرت آدمی ویژگی خاصی نهفته است که با دین‌شناسی و خداشناسی ارتباط دارد؟

۲. دیدگاه‌های مختلف در باب معنای فطرت در قرآن کریم را بیان کنید.

۳. تفسیر اهل‌بیت علیهم‌السلام از فطرت را با اشاره به متن روایات بیان کنید.

۴. از آیه میثاق چگونه برای معرفت فطری در انسان شاهد می‌آورید؟

پژوهش

۱. با مراجعه به قرآن و روایات، نشان دهید که «صبغة الله» به معنای فطرت است.

۲. آیاتی که کلمه «حنیف» در آنها به کار رفته را استخراج کنید و نشان دهید که این واژه چه ارتباطی با فطری بودن دین و خداشناسی دارد.

---

۱. فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۲۵، ص ۱۲۱-۱۲۲؛ همچنین ر.ک: *تفسیر الطبری*، ج ۲۱، ص ۲۶؛ *الدر المنثور*، ج ۵، ص ۱۵۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس شانزدهم

دلیل فطرت (۲)

ویژگی‌های معرفت فطری

پیشتر دانسته شد که شناخت فطری برای نخستین بار در قرآن کریم و سنت نبوی ﷺ تبیین شده است. از سوی دیگر، مهم‌ترین ویژگی فطرت، بعد شناختی آن است که از حضور معرفت الله و توحید در نهاد همه انسان‌ها حکایت می‌کند. در این درس به بیان خصوصیات معرفت فطری و تفاوت آن با سایر انواع خداشناسی می‌پردازیم.

پیشتر اشاره شد که فطرت یا قلب یک منبع مستقل است و چنانکه خواهیم دید، دلیل فطرت در کنار دلیل عقلی قرار دارد و مکمل یکدیگرند. بنابراین، فطرت خداشناسی با معرفت عقلی خداوند از جهاتی تفاوت دارد و هرکدام راهی مستقل برای شناخت پروردگار تلقی می‌شوند.

با توجه به تجربه طولانی بشر در شناخت خداوند و نیز با مراجعه به آیات و روایات، ویژگی‌های اصلی معرفت فطری را می‌توان به شرح زیر بیان داشت:[۱]

۱. همگانی و دائمی بودن

معرفت فطری یک شناخت عمومی و همگانی است و اصل و اساس آن به گروه خاصی از انسان‌ها اختصاص ندارد. فرمایش پیامبر اکرم ﷺ با توضیح امام باقر علیه‌السلام، که قبلا بدان اشاره شد، دلالت می‌کند که هر انسانی که از مادر متولد می‌شود، بر اساس این شناخت به دنیا می‌آید که خداوند خالق او است.[۲]

همچنین معرفت فطری دائمی است و در طول دوران زندگی بشر، در اساس آن هیچ

---

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: برنجکار، *کلام و عقائد*، درس پنجم.

۲. *کافی*، ج۲، ص۱۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

تغییر و دگرگونی‌ای رخ نمی‌دهد: ﴿لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾[۱].

۲. قلبی بودن

چنانکه اشاره شد، مقصود از فطرت در اینجا، شناخت و معرفت قلبی است، نه اعتقادی که از راه استدلال عقلی به دست آمده باشد. انسان به دنبال شناختی از خدای خویش است که با آن به اطمینان و سکون برسد. در این گونه از معرفت، انسان حضور خداوند را از درون قلب خویش می‌یابد و به اطمینان و آرامش روحی دست می‌یابد. در روایات متعدد، جایگاه معرفت فطری را قلب دانسته‌اند. برای مثال، هنگامی که زراره از امام صادق علیه‌السلام در مورد آیه میثاق و ماجرای گرفتن اقرار بر معرفت ربوبی پرسید، حضرت فرمودند:

«تثبت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف وسيذكرونه يوماً»؛[۲]

معرفت خداوند در قلب‌های ایشان ثابت گردید و جایگاه (اقرار به خداوند) را فراموش کردند و به زودی آن را به یاد خواهند آورد.

۳. شخصی و مستقیم

برخلاف شناخت عقلی که کلی است و صانع را با ویژگی‌ها و اوصاف عام نشان می‌دهد، معرفت فطری خداوند شناخت مستقیم از حق تعالی است. قرآن کریم با واژه ﴿بَلٰى شَهِدْنَآ﴾ به این ویژگی شهودی اشاره فرموده است. در بیانات اهل‌بیت علیهم‌السلام از این نوع معرفت گاه به «معاینه» تعبیر شده است:

عن أبي‌عبدالله علیه‌السلام في قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ قال: «كان ذلك معاينة لله فأنساهم الله المعاينة، وأثبت الإقرار في صدورهم»؛[۳]

از امام صادق علیه‌السلام در مورد کلام الهی ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ﴾ پرسیدند. ایشان فرمودند: «آن شناخت خدا به صورت معاینه بود که خداوند معاینه را از خاطر آنان برد و اقرار به حق تعالی را در

---

۱. سوره روم، آیه ۳۰.

۲. *اثبات الهداة*، ج۱، ۷۳؛ در برخی موارد، از تعبیر «صدور» به جای قلوب ذکر شده است (همان، ص ۷۲). اینکه در این روایت اشاره شده که روزی آن را به یاد می‌آورند، اشاره است به مطلبی که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام تأکید شده که یکی از نخستین صحنه‌هایی که انسان پس از مرگ به یاد می‌آورد همان حوادثی است که در هنگام میثاق بر او گذشته است.

۳. برقی، *محاسن*، ج ۱، ص ۲۸۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

سینه‌هایشان ثابت گردانید».

در برخی دیگر از روایات، از این حالت با کلمه «مخاطبه» تعبیر شده است؛ یعنی برخلاف معرفت عقلی که غیابی و از طریق نشانه‌ها و مفاهیم است، در معرفت فطری به گونه‌ای است که گویا بین انسان و خداوند، نوعی رویارویی حاصل می‌شود:

عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه‌السلام ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قَالَ: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ». قُلْتُ: وَ خَاطَبُوهُ؟ قَالَ: فَطَأْطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ: «لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَ لَا مَنْ رَازِقُهُمْ»[1]

زراره از امام باقر عليه‌السلام در مورد آیه ﴿فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ سؤال کرد. حضرت فرمودند: «خداوند آنها را در هنگام میثاق بر توحید [یعنی:] بر این معرفت که او پروردگارشان است، آفرید». زراره می‌گوید: آیا خداوند در آن هنگام مردم را مخاطب قرار داد؟ امام عليه‌السلام سر خود را به علامت تأیید حرکت دادند و فرمودند: «اگر آن معرفت نبود، هیچ کس نمی‌دانست که پروردگار و روزی‌رسان آنها چه کسی است».

روشن است که منظور از تعابیر معاینه و مخاطبه و غیر آن، معنای حسی و عادی آنها نیست، بلکه مراد همان دریافتی است که در هنگام مناجات حقیقی و دل‌سپردگی انسان به پروردگار خویش رخ می‌دهد و بدون واسطه و تکلف او را خطاب می‌کنیم و با او راز دل می‌گوییم. در همین حالت است که ما او را حاضر و ناظر می‌بینیم و با احساس کمال فقر و نیاز در سراسر وجود خود، از او، که تنها پناه و پشتوانه ما است، راه رهایی و رستگاری را می‌جوییم.

٤. غیراکتسابی و خدادادی بودن

برخلاف براهین عقلی که با تلاش و اراده انسان پی‌ریزی می‌گردد و برای دست‌یابی به آن به اختیار و اکتساب نیاز است، معرفت فطری از راه و روند دیگری به دست می‌آید؛ یعنی همان‌گونه که اصل این معرفت با سایر معرفت‌های بشری متفاوت است، شیوه حصول آن نیز به گونه دیگری است. انسان پس از دریافت معرفت فطری، خود وجدان می‌کند که تحقق این معرفت به اراده و اختیار او بستگی نداشته است. اصل پیدایش این معرفت و نیز چگونگی و زمان و مکان آن، به شخصیت و انتخاب و میل ما وابسته نیست و انسان خود را در برابر حصول این معرفت، منفعل و دریافت‌کننده می‌یابد. روایات

---

۱. *التوحید*، ص ۳۳۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز همین نکته را به‌روشنی و با عبارات گوناگون بیان می‌کنند:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه‌السلام: الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: «مِنْ صُنْعِ اللهِ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ»؛[1]

محمد بن‌حکیم از امام صادق علیه‌السلام پرسید معرفت (فطری) خداوند کار چه کسی است؟ فرمود: «کار خداوند است و انسان‌ها در این معرفت نقشی ندارند».

عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه‌السلام: أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الْمَعْرِفَةِ أَ هِيَ مُكْتَسَبَةٌ؟ فَقَالَ: «لَا»، فَقِيلَ لَهُ: فَمِنْ صُنْعِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ عَطَائِهِ هِيَ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَ لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ وَ لَهُمُ اكْتِسَابُ الْأَعْمَالِ»؛[2]

از این رو گفته شده که وظیفه انسان پس از حصول معرفت، قبول آن و تسلیم در برابر خداوند متعال است. در این زمینه در فرمایش امام صادق علیه‌السلام چنین آمده است:

«لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَ لِلْخَلْقِ عَلَى اللهِ أَنْ يُعَرِّفَهُمْ وَ لِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَّفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا»؛[3]

[ابتدائا] خدا بر آفریدگان این وظیفه را مقرر نکرده که معرفت پیدا کنند، ولی این حق مخلوقات بر خداوند است که به ایشان معرفت را ارزانی دارد و حق خدا نیز بر خلق این است که وقتی به ایشان معرفت داد، آن را بپذیرند.

به اجمال می‌توان گفت که این معرفت نعمتی است که خداوند به بندگان خویش ارزانی کرده است و شکرانه‌اش، پذیرش معرفت خداوند و تسلیم و طاعت حق تعالی است.

۵. نیازمندی به تذکر و یادآوری

معرفت فطری در همگان به ودیعت نهاده شده است، اما برای حصول و تحقق آن نیازمند تذکر است. دنیا دار غرور و فریبندگی و غفلت است و معرفت مفطور الهی در اثر اشتغال بشر به زندگی روزمره، غالبا محجوب می‌ماند. مقصود از حجاب اموری است که از آنها به عنوان عوامل فراموشی و غفلت از معرفت فطری یاد شده است؛ گناه و معصیت پروردگار یکی از آنها است. امام رضا علیه‌السلام در این باره می‌فرمایند:

---

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۱۶۳.
۲. *التوحید*، ص ۴۱۶.
۳. *کافی*، ج ۱، ص ۱۶۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

«اِنَّ الْحِجابَ عَلَى الْخَلقِ لِكَثرَةِ ذُنوبِهِمْ»؛[1]

حجابی که بر مردم است، به دلیل زیادی گناهان آنان است.

امام سجاد علیه‌السلام در دعای مشهور «ابوحمزهٔ ثمالی» به خداوند متعال عرضه می‌دارند:

«وَاَنَّ الراحِلَ اِلَيكَ قَريبُ الْمَسافَةِ، وَاِنَّكَ لاتَحتَجِبُ عَن خَلقِكَ اِلّا اَن تَحْجُبَهُمُ الاَعمالُ دُونَكَ»؛[2]

کسی که به سوی تو کوچ می‌کند، مسافتی نزدیک دارد؛ و تو از آفریدگانت در حجاب نمی‌شوی، مگر آن زمان که اعمالِ [نکوهیده و گناهانِ] خودشان آنان را از تو محجوب می‌کند.

از این‌گونه بیانات چنین برمی‌آید که در حقیقت، اعمال زشت انسان‌ها باعث می‌شود، که میان آنان و فطرت اولیه فاصله نیفتد و از معرفت خداوند محروم و بی‌بهره شوند. اثرات گناه تنها به دوری از معرفت فطری محدود نمی‌شود، بلکه گاه به جایی می‌رسد که حتی زمینه پذیرش استدلال‌های عقلی را نیز بر هم می‌زند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿ثُمَّ كانَ عاقِبَةَ الَّذينَ اَساؤُا السُّوآى اَنْ كَذَّبُوا بِاٰياتِ اللهِ﴾؛[3]

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

گناه نه‌تنها دیدهٔ دل را کور می‌کند، بلکه چشم عقل را نیز می‌بندد و فرد گنهکار تا آنجا سقوط می‌کند که آیات و نشانه‌های روشن الهی را نمی‌بیند یا اگر هم ببیند، از آن روی برمی‌گرداند:

﴿وَكَاَيِّنْ مِنْ ءايَةٍ فِي السَّمٰواتِ وَالْاَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْها وَهُمْ عَنْها مُعْرِضُونَ﴾؛[4]

و چه بسیار نشانه‌ای [از خدا] در آسمان‌ها و زمین وجود دارد که آنان از کنارش می‌گذرند و از آن روی می‌گردانند.

با این همه، پس از تذکر انبیا و مبلغان الهی، انسان‌ها متوجه معرفت درونی خویش

---

۱. صدوق، *عیون اخبار الرضا* علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۳۲؛ *التوحید*، ص ۲۵۲، صدوق، *علل الشرایع*، ص ۱۱۹.
۲. طوسی، *مصباح المتهجّد*، ص ۵۸۳.
۳. سوره روم، آیه ۱۰.
۴. سوره یوسف، آیه ۱۰۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

می‌شوند و با دریافت معرفت الهی، حجت بر آنان تمام می‌شود.[۱] به همین جهت است که در منابع دینی، وظیفهٔ اصلی پیامبران و کتاب‌های آسمانی، تذکر و یادآوری بیان شده است:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾؛[۲]

پس یادآوری کن؛ تو صرفا یادآوری کننده‌ای.

در پایان این درس به این نکته اشاره می‌شود که مهم‌ترین امتیاز و برجسته‌ترین فایدهٔ معرفت فطری، برقراری انس و پیوند نزدیک با حضرت حق و دل بستن به او و حالت بیم و امید در عرصه زندگی انسان است. این معرفت از قلب بر می‌خیزد و بر جوارح و ارکان تأثیر می‌گذارد و اثر خود را در جزء جزء زندگی ما آشکار می‌گرداند. غالبا چنان است که ما هرچند خدا را به عنوان حقیقتی روشن پذیرفته‌ایم، در زندگی او را صاحب اثر نمی‌دانیم و دستان او را در تغییر شئون خویش بسته می‌انگاریم. این در حالی است که در باور توحیدی قرآن خداوند: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾[۳] و ﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[۴] است و در هر لحظه می‌تواند سرنوشت انسان را دگرگون سازد. نیک پیدا است که ما گاهی به یک مسئول یا یک فرد ثروتمند بیش از خداوند اعتماد و اتکا داریم و باورمان این است که مشکلمان به دست آنان حل می‌شود.

اما انسان با شناخت قلبی خداوند، او را در عمل در زندگی خود تأثیرگذار و از هر مؤثری تواناتر و نزدیک‌تر می‌بیند. خداپرستان در ورای تمام اسباب و مسببات ظاهری، یقین دارند که بدون اذن او، هیچ قدرتی نمی‌تواند به آنان کوچک‌ترین ضرری برساند و خیر و کمال ما تنها به دست او است و فقط به او باید امید و توکل داشت.

---

۱. در *عقاید و معارف (۱)* درس ۶ به «راه‌های ظهور و شکوفایی فطرت» اشاره گردید. برای تکمیل این بحث بار دیگر به آنجا مراجعه شود.

۲. سوره غاشیه، آیه ۲۱.

۳. سوره آل عمران، آیه ۴۰.

۴. سوره مائده، آیه ۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. منظور از قلبی بودن معرفت فطری خداوند چیست؟ آیا شاهدی از قرآن و روایات در این مورد در نظر دارید؟

۲. معاینه و مخاطبه در معرفت فطری به چه معنا است؟ توضیح دهید که معرفت عقلی و معرفت فطری از این جهت چه تفاوتی با یکدیگر دارند.

۳. اکتسابی بودن معرفت عقلی را توضیح دهید و نشان دهید که معرفت فطری خداوند، صنع و کار انسان نیست.

۴. نقش تذکر در شکوفایی فطرت را بیان کنید و با اشاره به شواهد قرآنی و روایی نشان دهید که چه عواملی سبب حجاب بین انسان و شناخت خداوند می‌شود.

پژوهش

۱. با مراجعه به کتاب و سنت، برخی دیگر از موارد غفلت از خداوند را استخراج کنید و نمونه‌ای از راه‌های برطرف کردن حجاب‌های غفلت را نشان دهید.

۲. آیا می‌توانید با بررسی منابع وحیانی یا با مراجعه به تجربه‌های شخصی خود، ویژگی دیگری را برای معرفت فطری بیان کنید؟

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس هفدهم

برهان نظم (۱)

در درس‌های گذشته از نخستین راه شناخت خداوند، که راه فطرت بود، شناخت پیدا کردیم. گفته شد که معرفت فطری یک شناخت قلبی است و از سوی خداوند به همه انسان‌ها اعطا شده است. این آگاهی درونی معمولا در پرده غفلت می‌ماند و در شرایط خاص و از طریق تذکر و تنبیه آشکار می‌شود. در اینجا به دلیل نظم، که یکی از ادله عقلی - تجربی است، می‌پردازیم. در نخستین گام، ضمن معرفی برهان، اهمیت و جایگاه آن مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان معنای نظم به عنوان مهم‌ترین رکن این برهان تبیین می‌شود.

چنانکه پیشتر یاد شد، در کنار فطرت، دو منبع دیگر - یعنی حس و عقل - برای شناخت خداوند وجود دارد. حس یا تجربه به خودی خود نمی‌تواند به جهان فرامادی راه یابد، اما به کمک عقل تا اندازه‌ای از اصل موجودات فرامادی یا برخی از ویژگی‌های آنها پرده برمی‌دارد. برهان نظم یکی از راه‌های شناخت خداوند است که از هر دو منبع عقل و حس بهره می‌گیرد و از این رو، هم به عنوان یک دلیل تجربی و هم یک دلیل عقلی شناخته شده است.[۱]

برهان نظم نه‌تنها در سیره و سخنان انبیا و اولیای الهی به فراوانی مطرح شده، بلکه دانشمندان بشری از قدیم و جدید نیز بدان تکیه کرده‌اند.

۱. معرفی اجمالی برهان نظم

جهان پیرامون ما پر از پدیده‌های دقیق، سامانمند و شگفت‌انگیز است که بشر تاکنون تنها به گوشه‌ای از آنها پی برده است و هر چه دانش بشر پیشرفت می‌کند، ابعاد گسترده‌تری از این نظام پیچیده بر او آشکار می‌گردد. عقل آدمی با برخورد به این شگفتی‌ها، اعتراف می‌کند که این جهان صانع و سازنده‌ای دارد و آفریدگار جهان با شعور و توان ویژه خود، به آفرینش و تدبیر هستی دست زده است.

---

۱. هاشمی نژاد، *هستی بخش*، ص ۳۲ به بعد؛ مطهری، مجموعه *آثار*، ج ۱، ص ۵۴۳-۵۴۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

برهان نظم از دو مقدمه اصلی تشکیل شده است: در مقدمه نخست، با استفاده از تجربه و مشاهده، به وجود نظم و ساماندهی در پدیده‌های هستی پی می‌بریم و در مقدمه دوم، با بهره‌گیری از عقل، بر وجود صانع جهان و علم و قدرت او استدلال می‌کنیم.[۱] مقدمه اول در حقیقت یک گزاره علمی است و از این رو برخی این برهان را یک «راه علمی» برای خداشناسی به شمار آورده‌اند.[۲]

شاید به همین دلیل است که این برهان در گذشته کمتر از سوی متلکمان و فیلسوفان مسلمان مطرح شده است،[۳] و برعکس در عصر جدید بارها به وسیله دانشمندان علوم مختلف برای اثبات وجود خداوند به کار رفته است.[۴]

۲. برهان نظم در کتاب و سنت

برای شناخت خداوند راه‌های مختلفی وجود دارد که هر کدام ویژگی و دستاورد خاص خود را به همراه دارد. دلایل خداشناسی گاه ساده و روان و گاه پیچیده و دشوار است. کسانی که ذهنی صاف و بی‌پیرایه دارند، با استفاده از برهان‌های ساده و روشن به سرعت به نتیجه می‌رسند و انسانی که خروارها شبهه و وسوسه را با خود حمل می‌کند، مجبور است که پیچ و خم‌های بسیاری را پشت سر بگذارد تا به سر منزل مقصود برسد. دلیل نظم یکی از راه‌های روشنی است که به سرعت و سهولت، ذهن‌های پاک و سبکبال را به شناخت حق تعالی و بندگی او می‌رساند.[۵]

شاید به همین دلیل است که قرآن کریم بارها این برهان را یادآور شده و از زبان پیامبران بزرگ الهی، با همین بیان در مقابل منکران استدلال کرده است:

﴿وَاللّٰهُ اَنْزَلَ مِنَ السَّمٰآءِ مٰآءً فَاَحْيٰا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهٰآ اِنَّ فِي ذٰلِكَ لَاٰيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾؛[۶]

خداوند از آسمان، آبی فرستاد و زمین را، پس از آنکه مرده بود، حیات بخشید. در این،

---

۱. در کتاب *عقاید و معارف (۱)*، درس‌های ۴-۶ به تفصیل از آیات آفاقی و انفسی یاد کردیم.

۲. مطهری، *توحید*، ص۵۷ (*مجموعه آثار*، ج ۴، ص ۵۰).

۳. فیلسوفان از این دلیل یاد نکرده‌اند، اما از بین متکلمان فخر رازی (*المطالب العالیة فی العلم الالهی*، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۸) و محقق لاهیجی (*گوهر مراد*، ص ۲۳) به آن پرداخته‌اند. در مورد سیر تاریخی این برهان در تفکر مسیحی و اهمیت آن در فلسفه دین معاصر ر.ک: خرمشاهی، *خدا در فلسفه*، «برهان اتقان صنع».

۴. خرمشاهی، همان.

۵. *آموزش عقاید*، ص ۶۶ و ۶۷.

۶. سوره نحل، آیه ۶۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

نشانه روشنی است برای جمعیتی که گوش شنوا دارند.

﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾؛[1]

و از میوه‌های درختان نخل و انگور، مسکرات (ناپاک) و روزی خوب و پاکیزه می‌گیرید؛ در این، نشانه روشنی است برای جمعیتی که اندیشه می‌کنند.

﴿ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛[2]

سپس از تمام ثمرات (و شیره گل‌ها) بخور و راه‌هایی را که پروردگارت برای تو تعیین کرده است، به راحتی بپیما. از درون شکم آنها، نوشیدنی با رنگ‌های مختلف خارج می‌شود که در آن، شفا برای مردم است؛ به یقین در این امر، نشانه روشنی است برای جمعیتی که می‌اندیشند.

ائمه اطهار علیهم‌السلام نیز به فراوانی به این دلیل اشاره کرده‌اند و آن را از مهم‌ترین ادله برای اثبات صانع دانسته‌اند. امام علی علیه‌السلام در خطبه معروف خود می‌فرمایند:

«كَفَى بِإِتْقَانِ الصُّنْعِ لَهَا آيَةً وَبِمَرْكَبِ الطَّبْعِ عَلَيْهَا دَلَالَةً وَبِحُدُوثِ الْفِطَرِ عَلَيْهَا قِدْمَةً وَبِإِحْكَامِ الصَّنْعَةِ لَهَا عِبْرَةً»؛[3]

و تنها نظام خلقت و استواری‌اش از حیث نشانه، ترکیب طبع و سرشت آنها از نظر دلالت، حدوث و ایجاد فرسودگی و انعدام بر آنها بر ازلی بودنش، و درستی و استحکام صنعت آفرینش از نظر اعتبار کافی است.

مفضل بن‌عمر که یکی از شاگردان بزرگ امام صادق علیه‌السلام است، در باب شناخت خداوند روایت مفصلی نقل می‌کند که گزارش جلسات متعدد او با آن حضرت است. در این حدیث که سراسر به برهان نظم اختصاص دارد،[4] در همان آغاز سخن، خطاب به او می‌فرمایند:

«أَوَّلُ الْعِبَرِ وَالْأَدِلَّةِ عَلَى الْبَارِئِ جَلَّ قُدْسُهُ تَهْيِئَةُ هَذَا الْعَالَمِ وَتَأْلِيفُ أَجْزَائِهِ وَنَظْمُهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ»؛[5]

---

۱. سوره نحل، آیه ۶۷.

۲. سوره نحل، آیه ۶۹.

۳. *التوحید*، ص ۷۱.

۴. جالب اینجا است که در این گفتار در هنگام استشهاد به آیات آفاقی و انفسی، دائما به او خطاب می‌کنند: فَکّر، اُنظر، اعتبر و ... که نشان می‌دهد در این برهان دو عنصر تجربه و عقل هر دو دخالت دارد.

۵. *بحارالانوار*، ج ۳، ص ۶۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

نخستین عبرت‌ها و دلایل بر وجود باری - جل قدسه - آماده‌سازی آراستگی این جهان و ترکیب اجزای آن و نظم آنها به همان‌گونه است که باید باشد.

در جای دیگر، امام صادق علیه‌السلام در این باره فرموده‌اند:

«إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَ مَبْدَأَهَا وَ قُوَّتَهَا وَ عِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَ نُوراً لَهُم ... وَاسْتَدَلُّوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ وَبِأَنَّ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقاً وَمُدَبِّراً لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ»؛[1]

بی گمان آغاز و سرچشمه کارها و نیرو و آبادانی آنها، که جز بدان هیچ سودی عاید نمی‌شود، عقل است که خدا آن را برای خلقش، زینت و نور قرار داده است ... (بندگان) با عقل‌هایشان آسمان و زمین و خورشید و ماه و شب و روز و دیگر مخلوقات را دلیل بر او می‌بینند و با عقل‌هایشان استدلال می‌کنند بر اینکه برای انسان و این همه مخلوقات، آفریدگار و مدبری همیشگی بوده و خواهد بود.

امام رضا علیه‌السلام نیز در خطبه مفصلی که در مجلس مأمون برای جمعی از مردم ایراد فرمودند، با تعبیری کوتاه و پر مغز بدین مطلب اشاره کرده‌اند:

«بِصُنْعِ اللهِ يُسْتَدَلُّ عَلَيْهِ وَبِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ وَبِالْفِطْرَةِ تَثْبُتُ حُجَّتُهُ»؛[2]

با مصنوعات خداوند، بر وجود او استدلال می‌شود و از طریق عقل، معرفت او محکم می‌گردد و با فطرت است که حجتش تثبیت می‌شود.[3]

۳. جایگاه و اهمیت برهان نظم

اصرار قرآن کریم و اهل‌بیت علیهم‌السلام بر این روش به خودی خود، نشان از اهمیت آن دارد. با این حال، با تأمل بیشتر می‌توان شواهدی بر جایگاه والای آن ارائه داد. دلیل نظم ویژگی‌های خاصی دارد که از اهمیت آن در بین سایر ادله خداشناسی حکایت می‌کند:

۱. این راه نیازی به مقدمات پیچیده و فنی ندارد و ساده‌ترین بیانی است که برای خداشناسی می‌توان ارائه کرد. از این روی، برای همه مردم با هر سطحی از معلومات، قابل فهم و دریافت است.

---

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۲۹.

۲. *التوحید*، ص ۳۵.

۳. یک نکته زیبا در این روایت، بیان رابطه برهان نظم با معرفت فطری است. عقل با استفاده از برهان نظم به شناخت خدا دست می‌یابد، اما تثبیت این معرفت و آرامشی که در معرفت الله بدان نیازمندیم، از طریق معرفت فطری تأمین می‌گردد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲. این دلیل به طور مستقیم و در یک گام، ما را هم به وجود خداوند و هم به صفات او (علم، قدرت و حکمت و ...) راه می‌برد و برخلاف برخی راه‌های دیگر، برای اثبات صفات الهی به دلیل دیگری نیاز نیست.[۱]

۳. این دلیل ارتباط تنگانگی با راه فطرت دارد و بیش از هر چیز، نقش تذکر و یادآوری را برای فطرت دارد؛ وجدان انسان با تأمل بیشتر در آیات الهی، به سوی معبود توجه می‌کند و گویا دست خداوند را در همه پدیده‌های عالم در کار می‌بیند.[۲]

بنابراین، برهان نظم از یک سو، با ارائه شواهد روشن و ملموس، به‌راحتی اندیشه‌ها را به خود جلب می‌کند و از سوی دیگر، وجدان فطری بشر را بیدار می‌سازد و از این راه پلی میان عقل و فطرت برقرار می‌سازد. وانگهی به دلیل همخوانی دلیل نظم با روش و مضامین وحی، زمینه هماهنگی میان عقل و وحی به‌خوبی به وجود می‌آید. همچنین با به کارگیری اطلاعات علمی فراوان در این برهان نشان داده می‌شود که در شناخت خداوند میان دستاوردهای علمی با دلایل عقلانی و وحیانی نیز هماهنگی کامل وجود دارد.

۴. تعریف نظم

شایسته است بدانیم که قرآن کریم به جای واژه نظم از کلمه «اتقان صنع»[۳] استفاده می‌کند:

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾؛[۴]

کوه‌ها را می‌بینی و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکت‌اند؛ این صنع و آفرینش خداوندی است که همه چیز را متقن آفریده است.

در برخی از آیات از آن با واژه «تقدیر» یا اندازه‌گیری و حسابگری نیز یاد شده است:

﴿إِنَّ اللهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللهُ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ * فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ

---

۱. برخی بر این اعتقادند که از این جهت سایر برهان‌های خداشناسی نظیر برهان حدوث و برهان وجوب و امکان – که در آینده توضیح خواهیم داد – به برهان نظم برای اثبات صفات الهی نیازمندند (*هستی‌بخش*، ص ۱۵۱). البته در مقابل، برخی بر این باورند که بدون براهین دیگر، برهان نظم به سرانجام نمی‌رسد (ر.ک: جوادی آملی، *تبیین براهین اثبات خدا*، ص ۲۳۱-۲۳۲).

۲. *آموزش عقاید*، ص ۶۷-۶۸.

۳. از تعریفی که در ادامه برای نظم ارائه خواهد شد، معلوم می‌شود که دو واژه اتقان صنع و تقدیر از کلمه نظم معنای مورد نظر در این برهان را بهتر می‌رسانند.

۴. سوره نمل، آیه ۸۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

الْعَلِيمِ﴾؛[۱]

خداوند شکافنده دانه و هسته است؛ زنده را از مرده خارج می‌سازد و مرده را از زنده بیرون می‌آورد. این است خدای شما، پس چگونه از حق منحرف می‌شوید؟ او شکافنده صبح است و شب را مایه آرامش، و خورشید و ماه را وسیله حساب قرار داده است. این اندازه‌گیری خداوند توانای دانا است.

به هر حال، برای تبیین دقیق‌تر از برهان نظم باید قبل از هر چیز، تعریف نظم را به درستی بازشناخت. در یک بیان ساده می‌توان گفت که نظم در حقیقت شامل سه خصوصیت زیر می‌شود:

۱. ارتباط بین اجزای گوناگون در یک مجموعه از نظر کمّی و کیفی؛

۲. ترتیب بین اجزا به گونه‌ای که امکان تعاون و همکاری بین آنها برقرار باشد؛

۳. جهت‌گیری مجموعه اجزا به سوی یک غایت مطلوب و مورد انتظار.[۲]

باید دانست که از میان سه شرط بالا، ویژگی سوم از اهمیت خاصی برخوردار است و در واقع دو ویژگی دیگر تنها با این شرط است که به نظم به معنای دقیق آن منجر می‌شوند.

البته گاه ما چیزی را منظم می‌نامیم، بی‌آنکه هدف آن را در نظر داشته باشیم؛ مثلا وقتی به دندان‌های انسان می‌نگریم و آنها را دارای نظم و ترتیب می‌بینیم یا وقتی که فصول سال را پی در پی می‌بینیم و می‌گوییم که تغییرات آب و هوا در هرسال منظم است، فقط ترتیب و آرایش پدیده‌ها در کنار یکدیگر را نظم نامیده‌ایم.[۳] یک نمونه دیگر از نظم هم در بین پدیده‌ها و عوامل آنها وجود دارد؛ مثلا وقتی می‌بینیم آتش همواره در شرایط خاص، آب را می‌جوشاند، می‌گوییم که در اینجا نظمی وجود دارد.[٤]

اما هیچ‌کدام از موارد یادشده به معنای نظم در بحث کنونی ما نیست، بلکه نظم در برهان یادشده، به حالتی گفته می‌شود که پدیده‌های مختلف و متنوع در راستای یک

---

۱. سوره انعام، آیه ۹۵-۹۶؛ و نیز سوره یس، آیه ۳۸ و سوره فصلت، آیه ۱۲. از نکات جالب در این سه آیه آن است که با دو وصف العزیز و العلیم ختم شده‌اند و چنانکه خواهیم دید، این برهان علاوه بر اصل وجود صانع، دو وصف قدرت و علم را نیز اثبات می‌کند.

۲. *الالهیات*، ج۱، ص ۵۷ .

۳. این گونه را نظم استحسانی یا زیبایی‌شناختی می‌گویند (*خدا در فلسفه*، ص ۸۰).

٤. این گونه را نظم علّی می‌خوانند (همان).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

هدف خاص با یکدیگر همخوان و هماهنگ شده‌اند؛[1] برای مثال وقتی می‌بینیم هر کدام از پدیده‌های یاد شده با گروه دیگری از موجودات چنان در ارتباط و پیوندند که همگی یک هدف مشخص و دقیق را دنبال می‌کنند، می‌گوییم این مجموعه دربردارنده یک نظم یا نظام معین است. برای مثال وقتی دندان‌های انسان دقیقا زمانی شروع به رشد می‌کند که دیگر شیر مادر برای رشد کودک کفایت نمی‌کند و همین طور شکل و ترتیب دندان‌ها به دقت با نوع غذاهایی که درطبیعت می‌روید، تناسب دارد و دستگاه هاضمه نیز فقط توان جذب موادی را دارد که با دندان آسیاب شده باشد و... همگی نشان می‌دهد که این هماهنگی و همخوانی در راستای یک هدف مشخص و مشترک است و هر کدام از این عناصر در رسیدن به هدف مورد نظر، که تغذیه و رشد مناسب کودک است، نقش خاصی را ایفا می‌کند.

بنابراین از بین سه نمونه‌ای که برای نظم در این جا اشاره شد، تنها نوع اخیر، که همه ویژگی‌های سه‌گانه بالا را در خود دارد، در برهان نظم محل بحث است.

پرسش

۱. چرا برهان نظم را یک دلیل علمی دانسته‌اند؟ از چه روی آن را دلیل عقلی می‌دانیم؟
۲. منظور از نظم در برهان نظم چیست؟ دو معنای دیگر برای نظم بیان کنید.
۳. به نظر شما چرا واژه «اتقان صنع» از واژه نظم برای معنای مورد نظر مناسب‌تر است؟
۴. اهمیت دلیل نظم از چه جهاتی است؟
۵. چگونه می‌توان از راه برهان نظم بین عقل و وحی و فطرت پیوند ایجاد کرد؟

پژوهش

۱. نمونه‌هایی از نظم در جهان را پیدا کنید و سه ویژگی آنها را بیان کنید.
۲. آیاتی را که در قرآن کریم بر دلیل نظم دلالت می‌کند استخراج کنید و نشان دهید که قرآن در چه بخشی بر حس و در چه بخشی بر عقل تکیه کرده است؟

---

۱. به تعبیر دیگر، در برهان نظم ما با علت غایی سر و کار داریم، نه علت فاعلی (ر.ک: مطهری، *توحید*، ص ۶۱-۸۵)؛ این نظم را در مقابل دو گونه نظم پیشین «نظم هدفمند» می‌گویند (*خدا در فلسفه*، ص ۸۰).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس هجدهم

برهان نظم (۲)

در درس گذشته، با مقدمات برهان نظم آشنا شدیم و در این میان معلوم شد که این دلیل عمومی‌ترین استدلال بر وجود خدا است و علاوه بر اصل وجود صانع، بر صفات الهی نیز دلالت دارد. ضمنا دانسته شد که نظم علاوه بر هماهنگی درونی، نیازمند وجود غایت مشخص است. در این درس به تبیین برهان نظم می‌پردازیم و دو مقدمه آن را به تفصیل بحث می‌کنیم.

پیشتر اشاره شد که دلیل نظم بر دو مقدمه اصلی استوار است که در یکی، به اثبات نظم در جهان می‌پردازد و در دیگری، بر لزوم یک طراح هوشمند یا مدبر حکیم استدلال می‌شود. اینک از مقدمه اول آغاز می‌کنیم که یک مقدمه علمی و تجربی است.

۱. اثبات نظم درجهان

با توجه به تعریف نظم در درس گذشته، اینک باید دید که آیا در طبیعت می‌توان وجود چنین سامانی را اثبات کرد. این حقیقت نه‌تنها با اطلاعات ساده ما از محیط پیرامون خود قابل اثبات است، بلکه با پیشرفت‌های علمی در دانش‌های گوناگون، به صورت روزافزون اطلاعات جدیدی به دست می‌آید که این موضوع را بیشتر و عمیق‌تر به کرسی می‌نشاند.

در گذشته با نمونه‌های متعددی از شگفتی‌های آفرینش آشنا شدیم.[1] برای تحقیق بیشتر در این موضوع، مناسب است با ابعاد و لایه‌های مختلف نظم در جهان هستی آشنا شویم:[2]

۱-۱. قانونمندی در پدیده‌ها

برای اثبات نظم، ساده‌ترین راه این است که پدیده‌ای از ساختمان بدن یا روان خویش را برگزینیم یا از موجودات پیرامون خود موردی را انتخاب کنیم و به بررسی ویژگی‌های

---

۱. ر.ک: *عقاید و معارف*، ج۱، درس ۴.

۲. این تقسیم‌بندی برگرفته از کتاب زیر است: *الالهیات*، ج۱، ص۳۳-۴۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

آن بپردازیم. مهم نیست که این پدیده کوچک باشد - همچون ساختمان مغز یا چشم انسان - یا بزرگ و بی‌کران - همچون نظم حاکم بر ستارگان و کهکشان‌ها -. در جملگی این پدیده‌ها می‌توان از وجود دقیق‌ترین و پیچیده‌ترین روابط درونی و بیرونی گزارش داد.[۱]

۲-۱. هماهنگی در سراسر جهان

اگر از سطح پدیده‌ها فراتر برویم و به جهان همچون یک کل نظر کنیم، هماهنگی کامل بین موجودات جهان را می‌توان به خوبی نشان داد. در اولین برخورد، به طرز شگفت‌آوری روشن می‌گردد که همین پدیده‌های پیرامون ما برخلاف تصور اولیه، که پراکنده و بریده از یکدیگر به نظر می‌آیند، کاملا با هم پیوند دارند؛ به طوری که باید همه آنها را عضو یک دستگاه واحد و یکپارچه به حساب آورد.

این هماهنگی میان موجودات امروزه چنان واضح و مسلم است که دانشمندان هرگاه چنین ارتباطی را میان دو پدیده هم‌جوار نیابند، به دنبال شناخت آن برمی‌آیند و سرانجام پس از مدتی آن را کشف می‌کنند. اساسا پیدایش دانش‌های مختلف و رشته‌های جدید علمی از این رو است که دانشمندان هر روزه با روابط جدیدی از عالم آشنا می‌شوند که پیش از آن ناشناخته بوده است.

یک شاهد دیگر در این خصوص، دخالت‌های انسان در طبیعت است که تاکنون پیامدهای زیان‌باری به بار آورده است. فراوان شنیده‌ایم که بشر با حذف یا افزودن یک گونه حیوانی در یک منطقه، سامانه محیط را به هم زده و زندگی را بر اهالی آن سخت کرده است.[۲] بحران‌های زیست محیطی که امروزه عرصه را بر حیات عادی انسان تنگ کرده، نمونه‌ای دیگر از همین دخالت‌های انسانی در نظام طبیعت است. اینها نشان می‌دهد که محیط پیرامون ما چنان با یکدیگر پیوسته است که با اندک تغییر در یکی از آنها، سامانمندی مجموعه به کلی به هم می‌ریزد.

تحقیقات جدید علمی روشن ساخته است که نه‌تنها پدیده‌های پیرامون ما، بلکه تمام عناصر جهان بزرگ، با یکدیگر پیوند متقابل دارند، به طوری که آرامش و ثبات

---

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: *هستی بخش*، ص ۴۰-۱۴۴؛ روزبه، *خداشناسی*، ص ۴۵-۱۴۰.

۲. برای مثال، هنگامی که خرگوش را به استرالیا بردند، سبب شد که تعداد خرگوش‌ها، در نبود دشمن طبیعی به حدی برسد که به محصولات کشاورزی مردم آسیب‌های فراوانی وارد کند.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

کنونی در جهان به سبب وجود هماهنگی و هم‌سویی در همه مجموعه‌ها است. برای مثال، امروزه می‌دانیم که با تغییر فاصله در بین کرات و ستارگان در کهکشان ما، شرایط زیستی حیوانات در دریاها نیز دچار تحول می‌گردد.

۳-۱. هدفمندی در منظومه جهانی

جهان کنونی ما فقط قانونمند و هماهنگ نیست، بلکه از ویژگی غایتمندی و هدفداری نیز برخوردار است. این نکته در مقایسه با دو محور پیشین کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. در این کیهان، نظام خاصی برقرار است که می‌توان آن را «نظام خدمت‌گزاری» نام نهاد. بر این اساس، جهان ما یک منظومه کلان است که از زیرمجموعه‌های ریزتر تشکیل شده و برخی از این مجموعه‌ها در خدمت مجموعه دیگر است، به گونه‌ای که اگر دسته اول نباشد، حیات و بقای دسته دوم هم به خطر می‌افتد. برای مثال، نسبت و حرکت خاصی که میان زمین و سایر کرات و اجرام آسمانی وجود دارد، به شکل‌گیری اتمسفر در پیرامون زمین کمک می‌کند و ترکیب گازهای موجود در اطراف زمین به گونه‌ای است که حیات را برای گیاهان و جانوران ممکن می‌سازد و بقای انسان در گرو همین گیاهان و حیوانات است.[۱]

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی به جای خویش نیکوست

در یک کلام، می‌توان گفت که جهان همچون یک دستگاه پیچیده و دقیق است که هر جزئی از آن در جای خویش قرار گرفته و نقش ویژه خود را در خدمت به هدف اصلی دستگاه بازی می‌کند.

شایسته است یادآور شویم که برای اقامه برهان نظم لازم نیست که نظام‌مند بودن همه جهان را اثبات کنیم، بلکه همین اندازه کافی است که نشان داده شود در این جهان بزرگ، دستگاه‌های منظم و ساختارمندی وجود دارد.

۲. اثبات نظام بخش جهان

حال که وجود نظم در جهان به اثبات رسید، این پرسش پدید می‌آید که این نظام پهناور و پر از شگفتی چگونه پدید آمده است. در اینجا دو گام در پیش روی ما است:

---

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: روویر، *حیات و هدفداری*.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

درگام نخست، انسان با دیدن نخستین نمونه‌های نظم و بنابر حکم عقل، به وجود علت و پدیدآورنده آن حکم می‌کند. چنانکه در درس‌های گذشته بیان شد، قانون علیت یکی از روشن‌ترین احکام عقلی است که هیچ انسانی در آن تردید نمی‌کند، مگر آنکه یا به درستی معنای علت را درنیابد یا شبهه‌ای در ذهن او راه یافته باشد.

این قانون که می‌گوید «هر معلول دارای علتی است و هر پدیده‌ای پدیدآورنده‌ای دارد» بیان‌کنندهٔ «اصل علت فاعلی» است. از طریق همین اصل می‌توان اثبات کرد که همه پدیده‌های منظم جهان، سبب و عاملی دارند که به شکل‌گیری آنها انجامیده است.

اما برهان نظم ادعایی فراتر از این دارد و معتقد است که نه‌تنها اصل وجود سبب و صانع جهان را به اثبات می‌رساند، بلکه برای اثبات اراده، علم و قدرت او نیز می‌توان به این دلیل تکیه کرد. در اینجا نیازمند قانون دیگری هستیم که به آن «اصل علیت غایی» می‌گویند. این اصل بیان می‌کند که وجود آرایش میان پدیده‌ها و نسبت آنها با یک هدف مشخص، نشان می‌دهد که اراده‌ای در کار بوده که هر یک از این عناصر را متناسب با غایت مورد نظر در جای خویش قرارداده است. تردیدی نیست که این اراده، بدون آگاهی لازم از جزئیات و بدون قدرت کافی نمی‌تواند چنین نقشه شگفت‌آوری را پیاده کند.[1] به بیان دیگر، ما تنها با پذیرش یک معمار و مدبر هوشمند می‌توانیم ارتباط میان پدیده‌های گوناگون جهان و غایات آنها را توضیح دهیم. در مقابل این فرض تنها این احتمال باقی می‌ماند که نظم موجود بر اثر تصادف و برخوردهای اتفاقی و بدون نقشه و تدبیر به وجود آمده باشد. عقل در مقابل این دو احتمال، بی گمان فرض نخست را برمی‌گزیند و از پذیرش فرض دوم سر باز می‌زند.

یکی از ویژگی‌های جالب در برهان نظم این است که هرچه دامنه و عمق نظام‌مندی عالم روشن گردد، به ابعاد و زوایای بیشتری از صفات صانع می‌توان پی برد. برای مثال، هر چه ابعاد ظریف‌تر و دقیق‌تری از جهان کشف گردد، به وسعت علم و قدرت او پی می‌بریم یا هنگامی که معلوم می‌شود همه حوادث و حرکات به سوی یک هدف فرامادی نشانه رفته است، به عظمت و تعالی خالق راه می‌یابیم.

---

۱. *مجموعه آثار*، ج ۴، ص ۶۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۳. نقش عقل در برهان نظم

گفته شد که عقل از طریق اصل علت غایی به وجود مدبر هوشمند و توانمند در هستی پی می‌برد. این سؤال مطرح شده است که عقل انسان چگونه و از چه طریقی به این نتیجه دست می‌یابد. در اینجا بیان‌های مختلفی برای اثبات اصل علیت غایی ذکر شده است که اشاره به چند مورد از آنها برای تکمیل بحث مفید است.

۳-۱. دلالت عقلی نشانه‌ها

عقل انسان با برخورد به یک پدیده سامانمند و شگفت‌انگیز به خودی خود و بدون هیچ گونه واسطه‌ای به وجود مدبر هوشمند اعتراف می‌کند و فرض دیگری را نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر، اصل علیت غایی همچون علیت فاعلی، امری بدیهی و بی نیاز از دلیل است؛ یعنی همان طور که عقل با دیدن رطوبت در یک گوشه خانه بی‌درنگ در پی عامل آن برمی‌آید (علیت فاعلی)، به همین ترتیب نمی‌پذیرد که یک کتاب نغز و پر معنا بدون یک نویسنده دانشمند به وجود آمده باشد (علیت غایی).[۱]

این گونه ادراک عقلی را برخی به پیروی از قرآن مجید، «دلالت آیه‌ای» نام نهاده‌اند و بر این باورند که تبیین این دلالت از ابتکارات قرآن کریم است.[۲] «آیه» به معنای نشانه روشن و گویا است.[۳] در دلالت آیه‌ای، عقل نشانه‌های هوشمندی و توانمندی را مستقیما در امور محسوس و ملموس درک می‌کند و به وجود اراده هوشمندانه پی می‌برد.

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز این موضوع به بیان دیگری توضیح داده شده که از آن به «نشانه‌های مصنوعیت» یاد شده است. در این بیان، عقل بشر خود با ویژگی‌های مصنوعیت آشنا است و ویژگی‌های صانع را متناسب با ویژگی‌های مصنوع تشخیص می‌دهد. عقل با کندوکاو در پدیده‌های جهان درمی‌یابد که نشانه‌های مصنوعیت بر چهره آنها نمایان است و این مصنوعات جز با وجود صانعی که قادر و توانا است، تحقق نمی‌یابد.[۴]

---

۱. *المیزان*، ج ۱۸، ص ۱۵۷؛ *علل گرایش به مادی‌گری* (*مجموعه آثار*، ج۱، ص ۵۴۶).

۲. *الالهیات*، ج۱، ص ۳۹؛ همان طور که می‌دانیم منطقیین برای عقل دلالت‌هایی برشمرده‌اند که این نوع دلالت به طور روشن در مباحث آنها مطرح نشده است (ر.ک: *المنطق*، ص ۴۰).

۳. ر.ک: بستانی، *فرهنگ ابجدی*، ص ۴؛ *مفردات الفاظ قرآن*، ص ۱۰۱.

۴. *عقاید و معارف*، ج۱، درس ۵ .

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲-۳. قانون حساب احتمالات

از روش ریاضی نیز اصل علیت غایی را می‌توان توضیح داد. چنانکه گفته شد، در برابر حکم عقل به لزوم وجود مدبر حکیم، منکران خدا بر تصادف تکیه می‌کنند. مادی‌انگاران گمان می‌کنند که این حیات حیرت‌انگیز را می‌توان بر اساس برخوردهای بی‌اختیار و بی‌هدف در بین مواد اولیه جهان توضیح داد. آنان بر این باورند که عناصر اولیه جهان بر اثر برخوردهای کور و تصادفی، به‌تدریج به شکل‌گیری این جهان پیچیده و منظم انجامیده است.

با کمک حساب احتمالات می‌توان نشان داد که حتی برای تحقق یک پدیده منظم کوچک، آن قدر احتمالات فراوانی وجود دارد که عملا وجود آن را بر اثر تصادف غیر ممکن می‌سازد. برای مثال، اگر بخواهیم فرض کنیم که این بیت سعدی:

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

به صورت تصادفی و بر اساس حرکات دست یک کودک بر روی دکمه‌های کامپیوتر تایپ شده است، این احتمال آن قدر ضعیف است که پذیرش آن از عقل آدمی به دور است.[۱] به همین ترتیب، اگر تصور شود که تحقق یک موجود کوچک مانند چشم انسان، از چه احتمال بسیار ضعیفی برخوردار است، هرگز تصور تصادفی بودن نظم در جهان به عقل درست نمی‌آید. حال اگر به ذهن آوریم که چشم انسان در مقابل کل جهان آفرینش همچون قطره‌ای در برابر یک اقیانوس عظیم است، پذیرش تصادف در این کیهان بی‌کران را به کلی مردود می‌شماریم.

۴. برهان نظم و شبهات منکران

برهان نظم علی‌رغم شهرت و شیوع آن، گاه مورد نقد و ایراد قرار گرفته است. اشاره شد که برهان نظم از دیرباز در فرهنگ غرب رواج داشته است و از این رو، در دوره معاصر برخی ملحدان به نقد این دلیل همت گمارده‌اند.[۲] اشکالات متعددی در این خصوص

---

۱. بنا بر یک محاسبه ساده، این احتمال یک سی و دوم به توان ۷۰ است که در عرف می‌گویند محال و ممتنع است(مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۴، ص ۸۰). برای تبیین حساب احتمالات در برهان نظم ر.ک: *الالهیات*، ج۱، ۵۲-۵۳.

۲. یکی از معروف‌ترین و نخستین فیلسوفان جدید غرب که بر این برهان ایراد گرفته، دیوید هیوم، فیلسوف انگلیسی قرن هجدهم است.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

مطرح شده است که تنها یکی از مهم‌ترین شبهات را مطرح می‌کنیم.

گفته‌اند که برهان نظم بر یک تشبیه بی‌پایه استوار شده است؛ چراکه از آغاز پنداشته‌اند که جهان همچون ساختمانی است که نیاز به بنّایی دارد که با نقشه و آگاهی آن را بسازد. حال آن‌که تشبیه میان جهان و ساختمان خود نیاز به دلیل دارد و ما ساخته شدن جهان را ندیده‌ایم تا به ویژگی‌های آن و مقایسه با یک ساختمان بپردازیم.[1]

پاسخ این شبهه از آنچه اخیرا گفته شد معلوم می‌شود؛ زیرا روشن گشت که استدلال بر وجود صانع نه به دلیل تمثیل و تشبیه میان جهان و مصنوعات بشری، بلکه به دلیل حکم مستقل عقل است. عقل حتی همان زمان که با یک پدیده کاملا جدید و بی‌سابقه برخورد می‌کند و آثار نظم و مصنوعیت را در آن می‌بیند، بی‌درنگ بر سازنده هوشمند آن گواهی می‌دهد و نیازی نیست که به نمونه‌های مشابه آن در مصنوعات همچون ساختمان مراجعه کند.

البته ناگفته نماند که برخی از متفکران مغرب زمین از دیرباز برای برهان نظم به شباهت میان جهان و مصنوعات انسان توسل جسته‌اند؛ چنین شبهه‌ای از اینجا در میان آنان رواج یافته است.

---

۱. برای اشکالات و پاسخ‌هایی که به این برهان وارد شده است ر.ک: مطهری، *علل گرایش به مادی‌گری* (همان، ص ۵۳۷-۵۵۱)؛ سبحانی، *الله خالق الکون*، ص۲۲۰-۲۷۹؛ گروه مؤلفان (محمدرضائی)، *جستارهایی در کلام جدید*، ص ۲ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. چگونه و با چه مقدماتی می‌توان نظم در جهان را به اثبات رساند؟

۲. فرق بین علت فاعلی و علت غایی چیست؟

۳. عقل در علت غایی بر چه اساسی حکم می‌کند؟

۴. بر فرض وجود نظم در جهان چگونه صانع جهان را اثبات می‌کنید؟

۵. در برابر شبهه منکران، که دلیل نظم را بر یک تمثیل میان پدیده‌های تکوینی و ساختگی استوار می‌دانند، چه پاسخی می‌دهید؟

پژوهش

۱. با راهنمایی استاد محترم، یکی دیگر از شبهات برهان نظم را انتخاب کنید و در کلاس به بررسی و نقد آن بپردازید.

۲. در کتاب *اصول کافی* روایاتی را که بر برهان اتقان صنع دلالت می‌کنند، پیدا کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس نوزدهم

برهان حرکت

در دروس گذشته با برهان نظم آشنا شدیم و با اثبات نظم در جهان و بر اساس اصل علیت غایی، اصل وجود صانع و تا اندازه‌ای برخی از صفات او، همچون علم و قدرت، را به اثبات رساندیم. اینک به یک برهان دیگر که برهان حرکت نامیده می‌شود، می‌پردازیم.

برهان حرکت یکی از ادله روشن و گویا بر وجود خداوند است که عموم انسان‌ها با عقل خویش بدان گواهی می‌دهند. ریشه این برهان را می‌توان در سنت انبیای پیشین و نیز فلسفه‌های کهن بشری سراغ گرفت.[1] این دلیل از براهین عقلی - تجربی است[2] که از دو مقدمه تشکیل شده است. در مقدمه نخست، وجود حرکت در جهان تبیین می‌شود و در مقدمه دوم از وجود حرکت بر وجود محرّک نخستین استدلال می‌گردد. البته برای روشن شدن این دلیل، پیش از ورود در مقدمات استدلال، باید به مطالب دیگری اشاره کرد که نخستین آنها معنا و مفهوم حرکت است.

۱. معنای حرکت

حرکتی که در این برهان به کار می‌آید، از معنای عرفی و عادی حرکت، عام‌تر و گسترده‌تر است. ما معمولا حرکت را به جابه‌جایی در مکان اطلاق می‌کنیم، اما حرکت در نظر عقل، به معنای هرگونه تغییر و تحول است و در مقابل «ثبات» قرار دارد.[3] برای مثال، هنگامی که رنگ سیب از سبزی به زردی می‌گراید یا حجم آن بزرگ‌تر شده، طعم آن تغییر می‌کند، حرکت رخ داده است. البته باید دانست که حرکت تنها به «تغییر تدریجی» گفته می‌شود، وگرنه به یک تغییر ناگهانی، اصطلاحا حرکت نمی‌گویند، بلکه آن را «کون و

---

۱. چنانکه یاد خواهیم کرد این دلیل را حضرت ابراهیم علیه‌السلام در مقابل منکران به کار گرفته و در متون فلسفی، در آثار ارسطو و افلاطون نیز مطرح شده است.

۲. معمولا این برهان را عقلی - تجربی دانسته‌اند، چراکه مقدمه نخست آن از طریق مشاهده و تجربه به دست می‌آید.

۳. *توحید*، ص ۱۹۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

فساد» می‌خوانند.[1]

۱-۱. حرکت مطلق و حرکت نسبی

باید توجه داشت که حرکت و سکون گاهی نسبی است و گاهی مطلق. حرکت نسبی آن است که یک شیء در مقایسه با چیز دیگر سنجیده می‌شود و گفته می‌شود که در حال حرکت است؛ اما در حرکت مطلق هر موجود را با خودش می‌سنجیم و حرکت را بدان نسبت می‌دهیم. هنگامی که در یک کشتی در حال حرکت نشسته‌ایم، نسبت به چیزهایی که در درون کشتی قرار دارند، ساکن و نسبت به دریا در حال حرکت هستیم. حرکت‌های مکانی معمولا حرکت‌های نسبی هستند؛ اما تغییرهایی که در کیفیت و کمّیت اشیا رخ می‌دهد، حرکت‌های مطلق هستند؛ برای مثال، حرکت در رنگ یا حجم در خود شیء رخ می‌دهد و به دیگر اشیا ارتباطی ندارد. در برهان حرکت، منظور همان حرکت‌های مطلق است که به خود موجودات برمی‌گردد.

۱-۲. حرکت در عَرَض و حرکت در جوهر

ما معمولا با حرکت‌هایی سروکار داریم که در ظاهر پدیده‌ها رخ می‌دهند؛ تمام نمونه‌هایی که تاکنون نام بردیم حرکت در ظواهر - یا همان حرکت در اعراض - هستند؛ اما بسیاری از حرکت‌ها در درون یا جوهر موجودات اتفاق می‌افتد که ما مستقیما به آنها دسترسی نداریم و تنها از طریق نشانه‌های ظاهری از آنها خبردار می‌شویم. برای مثال، یک بذر در آغاز تنها یک جسم جامد است و سپس شروع به رشد و نمو می‌کند و به یک گیاه تبدیل می‌شود. در این رویداد ما در نگاه نخست، تنها تغییرات ظاهری را مشاهده می‌کنیم و می‌بینیم که حجم، رنگ یا حالت بذر در حال تغییر است؛ اما عقل حکم می‌کند که این تغییرات ظاهری ریشه در تغییرات درونی دارند. نمونه دیگر را در رشد نطفه انسان از حالت حیوانی به حالت انسانی می‌توان دید که در اینجا نیز تحول اصلی در ابعاد درونی و پنهانی است. به هر حال، حرکت در این برهان، هم شامل حرکت در

---

۱. در مقابل حرکت که تغییر تدریجی است، تغییر ناگهانی قرار دارد که اصطلاحا به آن «کون و فساد» می‌گویند. برخلاف حرکت که در میان اجزای آن هیچ فاصله‌ای نیست و به صورت پیوسته ادامه می‌یابد، در کون و فساد، میان دو جزء حرکت، سکون قراردارد. برای مثال، تغییرات دمای آب تا نقطه جوش، یک نوع حرکت است، اما تبدیل آب به بخار در نقطه جوش، حرکت نیست (مصباح، *آموزش فلسفه*، ج ۲، ص ۲۵۶ به بعد).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

اعراض و ظواهر می‌شود و هم حرکت در جواهر را در بر می‌گیرد.[۱]

۲. جهان متحرک

به هر سوی جهان که نظر افکنیم، آن را سراسر در حال تغییر و تحول می‌بینیم و هیچ چیزی را در حالت سکون و آرامش نمی‌یابیم. کافی است به درون خود بنگریم و در حالات خود تأمل کنیم، به‌خوبی می‌یابیم که وجودمان سرشار از دگرگونی و نا آرامی است؛ از شادی به غمناکی و از دل‌تنگی به شادمانی می‌رویم. از هشیاری به غفلت و از آگاهی به نادانی می‌افتیم. به ناگهان غضبناک و بی‌درنگ پشیمان می‌شویم و...؛ خلاصه آنکه همواره در حال دگرگونی و زیر و رو شدن هستیم.

جسم و تن ما نیز از این گونه تحولات خالی نیست، بلکه جزء به جزء پیکر ما در حال تغییر و تحرک است. در محیط اطراف هم هرچه چشم می‌اندازیم، جهانی دستخوش تغییر می‌بینیم؛ از آفتاب و منظومه شمسی گرفته تا کوه‌ها، دریاها، پرندگان و جانوران جملگی در جنبش و کوشش‌اند. از کهکشان‌های بزرگ تا ذرات ریز اتم‌ها همه با شتاب به گرد خود و دیگری می‌گردند و در حرکت دائم و تغییر مستمر هستند. حاصل آنکه عالم کون و ماده در هر زمان و هر لحظه، در صورت‌های مختلف و تغییرات بی‌شمار جلوه‌گری می‌کند، به گونه‌ای که هیچ نقطه ثابت و آرامی را در جهان نمی‌توان سراغ گرفت.[۲]

چنانکه گفته شد، این حرکت‌ها به ظاهر پدیدارها محدود نمی‌شود، بلکه ریشه همه این تغییرات در درون نهاد موجودات قرار دارد.

۳. نیازمندی متحرک به محرِّک

با نگاهی به ماهیت حرکت می‌توان دریافت که در هر حرکت به طور مستمر پدیده‌های جدیدی رخ می‌دهد که پیش از آن سابقه‌ای نداشته است. این معنا از لوازم حرکت است؛ زیرا یک شیء را از آن رو متحرک می‌نامیم که در حجم، خاصیت، وضعیت یا گاه در ذاتش پدیده‌ای نو رخ می‌دهد.

بنابر قانون علیت یا سببیت، هر گونه پدیده‌ای که در جهان رخ دهد نیازمند علت

---

۱. این نوع حرکت را در فلسفه به نام «حرکت جوهری» می‌نامند که در مقابل حرکت‌های عرضی است. حرکت‌های عرضی عمدتا شامل حرکت در مکان، وضع، کمّ و کیف است (ر.ک: مجموعه *آثار*، ج ۴، ص ۱۶۸).

۲. *الهیات در نهج البلاغه*، ص۷۳-۷۵؛ صفایی، *علم کلام*، ج۱، ص ۹۴ و ۹۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

است. پس ناگزیر برای شروع این تغییر و تبدیل‌ها نیز باید سببی وجود داشته باشد. هر حرکت نه‌تنها خودش یک پدیده تازه است، بلکه در هر حرکت، پدیده‌های جدیدی به صورت پیاپی رخ می‌دهد که همه آنها به علت نیازمندند. خلاصه آنکه شیء متحرک در حرکت خود وابسته به محرّکی است که آن را به حرکت درآورده باشد.

بلی در طبع هر گردنده‌ای هست — که با گردنده گرداننده‌ای هست
از آن چرخی که گرداند زن پیر — قیاس چرخ گردنده همی گیر

۴. محرِّک نامتحرک

البته در مورد محرِّک دو احتمال وجود دارد: یا محرِّک خودش متحرک است که در این صورت، نیاز به محرِّک دیگری دارد، یا خودش متحرک نیست که در این صورت همان محرِّک اولیه‌ای است که سرمنشأ حرکت‌ها است.

بنابراین روشن گشت که علت اصلی حرکت، خود فاقد حرکت و به اصطلاح «مجرد» از هرگونه تحرک و تحول است. این علت نخستین حرکت‌ها را «محرِّک اول» نام نهاده‌اند.[۱] همچنین می‌توان نتیجه گرفت که خود محرِّک نخستین در درون جهان متحرک نیست؛ چراکه در آن صورت، خود در معرض حرکت قرار می‌گرفت و در نتیجه نمی‌توانست بدون تحرک باشد. بنابراین باید اعتراف کرد که نخستین محرِّک در فراسوی طبیعت و جهان مخلوقات قرار دارد و هیچ یک از ویژگی‌های مخلوقات را نمی‌توان برای او به کار برد.

با این مقدمات، می‌توان یقین کرد که جهان در حرکت نخستین خود محتاج به سبب و محرِّکی خارج از ماده بوده و آن را از سکون به حرکت درآورده است و آن محرِّک، غیر از خدای خالق و پروردگار جهانیان نیست.[۲]

۵. استحاله تسلسل و دور

ممکن است کسی به دلیل بالا اشکال کند که ما جهان را متحرک می‌بینیم و حرکت را هم نیازمند محرِّک می‌دانیم، اما نیازی نیست که محرک خودش متحرک نباشد؛ زیرا علت حرکت اگر خودش متحرک باشد، باید عامل متحرک دیگری داشته باشد که آن حرکت هم عامل دیگری می‌خواهد و به همین ترتیب به پیش می‌رود. برای پاسخ به

---

۱. *مجموعه آثار*، ج ۴، ص ۱۹۲.
۲. *الهیات در نهج البلاغه*، ص ۷۴-۷۶؛ برای تبیین دیگری در سرّ نیازمندی به محرِّک نخستین ر.ک: همان، ص ۷۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

اشکال فوق یک مقدمه دیگر نیز باید به کار آید. آن مقدمه، اصل بطلان دور و تسلسل نام دارد که پیشتر به تفصیل مورد بررسی و اثبات قرار گرفت.

با پذیرش این اصل به خوبی معلوم می‌شود که سلسله علت‌ها نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، بلکه در نهایت باید در یک نقطه به پایان برسد تا معلول موجود شود. بنابراین، نه می‌توان علت‌های حرکت جهان را برای همیشه به یک متحرک دیگر بازگرداند (تسلسل) و نه معقول است که عامل یک حرکت را به خود متحرک حواله داد (دور).

۶. نتیجه برهان حرکت

حال باید دید که از برهان حرکت چه معرفتی در باب خداشناسی به دست می‌آید و تا چه اندازه به شناخت حق تعالی نزدیک‌تر می‌شویم. ممکن است در نقد این برهان گفته شود که این دلیل تنها از یک علت نامتحرک پرده برمی‌دارد و ویژگی‌های خداوند را، چنانکه در ادیان الهی است، اثبات نمی‌کند.

روشن است که هر دلیل عقلی محدودیت‌های خویش را دارد و در نهایت در همان محدوده، به شناخت ما کمک می‌کند. برهان حرکت نیز از این قاعده مستثنا نیست و به اثبات دو محور اساسی در شناخت خداوند کمک می‌کند:

یکی، اینکه محرّک جهان از جهان متحرک بیرون است؛ زیرا با حضور در این جهان در معرض تغییر و تحول قرار می‌گیرد.

دیگری اینکه محرّک اول از هر گونه تغییر و تحول مجرد است، که این هم به نوبه خود از نفی نقص و محدودیت در او حکایت می‌کند؛ چراکه هر موجودی که دچار نقص و محدودیت باشد، به ناچار تحت تأثیر دیگران، دچار تحول و تغییر می‌گردد.

اما اینکه محرّک نخستین دقیقا دارای چه خصوصیاتی است و آیا یگانه و یکتا است یا خیر، پرسش‌هایی است که مستقیما از این برهان استفاده نمی‌شود و باید در بخش‌های بعدی بدانها پاسخ داد.[1]

۷. دلیل حرکت در سنت انبیا و اولیا

این دلیل از سوی پیامبران الهی نیز اقامه شده و در قرآن کریم و سیره اهل‌بیت علیهم‌السلام از آن

---

۱. به مبحث «توحید و اسما و صفات» از همین کتاب مراجعه کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

به فراوانی یاد شده است. خداوند متعال جهان را در تحول و تبدّل دائم به تصویر می‌کشد و ما را به درنگ در این دگرگونی‌ها دعوت می‌کند و به تحول آفرین هستی و حیات تذکر می‌دهد:

﴿إِنَّ اللهَ فالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوٰى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذٰلِكُمُ اللهُ فَأَنّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾؛[1]

خداوند شکافنده دانه و هسته است؛ زنده را از مرده خارج می‌سازد و مرده را از زنده بیرون می‌آورد؛ این است خدای شما، پس چگونه از حق منحرف می‌شوید؟

﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيٰاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتّىٰ إِذٰا أَقَلَّتْ سَحٰابًا ثِقٰالًا سُقْنٰاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنٰا بِهِ الْمٰاءَ فَأَخْرَجْنٰا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰاتِ﴾؛[2]

او کسی است که بادها را بشارت‌دهنده در پیشاپیش (باران) رحمتش می‌فرستد، تا ابرهای سنگین‌بار را (بر دوش) کشند؛ (سپس) ما آنها را به سوی زمین‌های مرده می‌فرستیم و به وسیله آنها، آب (حیات‌بخش) را نازل می‌کنیم و با آن، از هر گونه میوه‌ای (از خاک تیره) بیرون می‌آوریم.

﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهٰا ذٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰاهُ مَنٰازِلَ حَتّىٰ عٰادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ * لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهٰا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سٰابِقُ النَّهٰارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾؛[3]

و خورشید (نیز برای آنها آیتی است) که پیوسته به سوی قرارگاهش در حرکت است. این تقدیر خداوند قادر و دانا است. و برای ماه منزل‌گاه‌هایی قرار دادیم، (و هنگامی که این منازل را طی کرد) سرانجام به صورت «شاخه کهنه قوسی شکل و زرد رنگ خرما» درمی‌آید. نه خورشید را سزاست که به ماه رسد و نه شب بر روز پیشی می‌گیرد؛ و هر کدام در مسیر خود شناورند.

﴿نَحْنُ خَلَقْنٰاكُمْ فَلَوْلا تُصَدِّقُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مٰا تُمْنُونَ * ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخٰالِقُونَ * نَحْنُ قَدَّرْنٰا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمٰا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثٰالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مٰا لا تَعْلَمُونَ﴾؛[4]

ما شما را آفریدیم؛ پس چرا (آفرینش مجدّد را) تصدیق نمی‌کنید؟ آیا از نطفه‌ای که در رحم می‌ریزید آگاهید؟ آیا شما آن را (در دوران جنینی) آفرینش (پی در پی) می‌دهید یا ما

---

۱. سوره انعام، آیه ۹۵.
۲. سوره اعراف، آیه ۵۷ .
۳. سوره یس، آیات ۳۸-۴۰.
۴. سوره واقعه، آیات ۵۷-۶۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

آفریدگاریم؟ ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم و هرگز کسی بر ما پیشی نمی‌گیرد؛ تا گروهی را به جای گروه دیگری بیاوریم و شما را در جهانی که نمی‌دانید آفرینش تازه‌ای بخشیم.

چنانکه از آیات یاد شده پیدا است، قرآن از انواع گوناگون حرکت مکانی، کیفی و امثال آن یاد کرده است. این کتاب آسمانی از عمومیت حرکت عالم چنان سخن می‌گوید که حتی اشیای به ظاهر ساکن و آرام را نیز در حال جوش وخروش می‌بیند:

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾؛[1]

کوه‌ها را می‌بینی و آنها را ساکن و جامد می‌پنداری، در حالی که مانند ابر در حرکت‌اند.

اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز در مقابل منکران بر همین اساس استدلال کرده‌اند. کسی از امیرمؤمنان علیه‌السلام پرسید:

«مَا الدَّلِيلُ عَلَى إِثْبَاتِ الصَّانِعِ»؟

حضرت فرمودند:

«ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ تَحْوِيلُ الْحَالِ وَضَعْفُ الْأَرْكَانِ وَنَقْضُ الْهِمَّةِ».[2]

در این روایت به ابعاد مختلف تحول در جهان از حالات درونی، شرایط بیرونی و حتی دگرگونی در اراده‌ها اشاره رفته است.

در روایت دیگر از امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در پاسخ به این سؤال که پرسید:

بِمَا عَرَفْتَ رَبَّكَ؟

حضرت فرمودند:

«بِفَسْخِ الْعَزْمِ وَ نَقْضِ الْهَمِّ لَمَّا أَنْ هَمَمْتُ فَحَالَ بَيْنِي وَبَيْنَ هَمِّي وَعَزَمْتُ فَخَالَفَ الْقَضَاءُ عَزْمِي فَعَلِمْتُ أَنَّ الْمُدَبِّرَ غَيْرِي»؛[3]

به وسیله به هم خوردن تصمیم و شکستن همت، که چون به کاری همت گماشتم، میان من و کار مورد علاقه‌ام فاصله ایجاد شد و چون تصمیم گرفتم، قضای الهی بر خلاف تصمیم من جاری گردید، دانستم که تدبیرکننده دیگری در کار است.

در گفت‌وگوی امام صادق علیه‌السلام با یک ملحد لجاجت‌پیشه، که باور به خداوند را بی‌دلیل و بنیاد می‌دانست، آن حضرت از حالات و انقلابات درونی او چنان یاد کردند که

---

۱. سوره نمل، آیه ۸۸.
۲. *بحارالانوار*، ج ۳، ص ۵۵.
۳. صدوق، *خصال*، ج ۱، ص ۳۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

گفت: گویا که می‌خواست میان من و ایشان خداوند ظاهر گردد.[۱]

جالب این است که در بیانات ائمه علیهم‌السلام هر دو مقدمه استدلال به روشنی آمده است. از یک سو امام صادق علیه‌السلام بر وجود حرکت عمومی در جهان به صورت یک قاعده کلی تأکید کرده است:

«إِنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ إِلَّا يَبِيدُ أَوْ يَتَغَيَّرُ أَوْ يَدْخُلُهُ التَّغَيُّرُ وَ الزَّوَالُ أَوْ يَنْتَقِلُ مِنْ لَوْنٍ إِلَى لَوْنٍ وَ مِنْ هَيْئَةٍ إِلَى هَيْئَةٍ وَ مِنْ صِفَةٍ إِلَى صِفَةٍ وَ مِنْ زِيَادَةٍ إِلَى نُقْصَانٍ وَ مِنْ نُقْصَانٍ إِلَى زِيَادَةٍ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ فَإِنَّهُ لَمْ يَزَلْ وَ لَا يَزَالُ بِحَالَةٍ وَاحِدَةٍ»؛[۲]

هر چیزی جز خدا نابود می‌شود، یا دیگر گونه می‌گردد، یا تغییر و زوال در آن راه می‌یابد، یا رنگ به رنگ می‌شود، یا ژسف و وصف خود را عوض می‌کند، یا از فزونی به کاهش می‌گراید یا از کاستی به فزونی؛ همان پروردگار جهانیان است که از ازل تا ابد به یک حال است.

از سوی دیگر، امام کاظم علیه‌السلام در جای دیگر فرموده‌اند:

«كُلُّ مُتَحَرِّكٍ مُحْتَاجٌ إِلَى مَنْ يُحَرِّكُهُ أَوْ يَتَحَرَّكُ بِهِ»؛[۳]

هر متحرکی نیاز دارد به دیگری که او را حرکت دهد یا به وسیله او حرکت کند.

این موضوع را در سایر آیات و روایات نیز می‌توان دنبال کرد.[٤]

---

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۷۴.

۲. *کافی*، ج۱، ص ۱۱۵؛ *التوحید*، ص ۳۱۴؛ *بحار الانوار*، ج ۴، ص ۱۸۲.

۳. *کافی*، ج۱، ص ۱۲۵؛ *التوحید*، ص ۱۸۳؛ *بحار الانوار*، ج۳، ص ۳۱۱.

٤. برای مطالعه بیشتر در این خصوص ر.ک: *کفایة الموحدین*، ج۱، ص ۲۴ به بعد؛ *خدا در حکمت و شریعت*، ص ۱۷۲ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. حرکت در برهان حرکت به چه معنا است؟ آیا حرکت نسبی حقیقتا یک حرکت واقعی است؟ توضیح دهید.

۲. چگونه اثبات می‌کنید که هر حرکتی نیازمند علت است؟

۳. قاعده بطلان تسلسل و دور در برهان حرکت چه کاربردی دارد؟

۴. برهان حرکت چه اموری را در خداشناسی اثبات می‌کند و چه اموری را اثبات نمی‌کند؟

۵. به نظر شما روشن‌ترین آیه‌ای که بر برهان حرکت دلالت می‌کند، کدام است؟ دلالت آیه را بر برهان حرکت توضیح دهید.

پژوهش

۱. در متن درس به آیات و روایاتی اشاره شد که بیانگر برهان حرکت هستند. به صورت دقیق و با استناد به کلمات و عباراتی که در این متون به کار رفته است، چگونگی دلالت آنها بر برهان حرکت را به تفصیل نشان دهید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیستم

برهان حدوث

در درس گذشته برهان حرکت را شناختیم و دانسته شد که جهان در ظاهر و باطن خود سراسر در حرکت است و هر حرکت محصول علتی است که آن را پدید آورده است. سلسله علت‌ها در نهایت به علت نخستینی می‌انجامد که متحرک و نیازمند علت نیست. در درس حاضر به برهان دیگری می‌پردازیم که از دیرباز به برهان حدوث معروف شده است.

برهان حدوث، چنانکه پیداست، بر محور «حدوث» جهان و اثبات خداوند به عنوان «مُحدِث»، که قدیم و ازلی است، دور می‌زند. این دلیل از دو مقدمه اصلی تشکیل یافته است: از یک سو بر حادث بودن جهان استدلال می‌شود و از دیگر سو، روشن می‌گردد که هر حادثی نیازمند یک مُحدِث یا پدیدآورنده است. در این درس ضمن تبیین این دو مقدمه، به تعریف حدوث و نیز پاسخ‌گویی به برخی ابهامات و شبهات می‌پردازیم.

برهان حدوث را از یک جهت می‌توان یک دلیل عام و عقلی دانست که همواره از سوی مکاتب و ادیان الهی با بیان‌های مختلف مورد استفاده قرار گرفته است، اما این دلیل، با یک بیان خاص، بیشتر از سوی متکلمان مسلمان مورد بحث قرار گرفته است؛[1] از این رو، برهان حدوث به عنوان دلیل متکلمان بر وجود خداوند معروف شده است. در این درس به تقریر متکلمان از این دلیل می‌پردازیم که البته در طول زمان پیشرفت‌هایی هم داشته است.

۱. مفهوم حدوث

در لغت عرب، حدوث به معنای وجود چیزی است پس از آنکه نبوده است.[2] از این رو، حدوث را به معنای «ابداء» نیز گرفته‌اند که به معنای ابتدا داشتن و از نوپدید آمدن

---

۱. ر.ک: استرآبادی، *البراهین القاطعة*، ج ۲، ص ۲۷.

۲. «لَهُ أصلٌ وَاحِدٌ وَهُوَ كَونُ الشَّيءِ لَمْ يَكُن، يُقَالُ: حَدَثَ أَمْرٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ» (احمد بن فارس، معجم *مقاییس اللغة*).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

است.[۱] به همین ترتیب، واژه «حدیث» را به معنای جدید گرفته‌اند.[۲] در زبان فارسی نیز در برابر حدوث، از «پدیدآمدن» و از حادث با واژه «پدیده» یاد می‌کنیم.

حدوث در علم کلام نیز به معنای تحقق چیزی است که سابقه عدم و نیستی داشته باشد و حادث به موجودی گفته می‌شود که نبوده است و سپس به وجود آمده است.[۳]

در همین جا مناسب است که فرق بین مفهوم «حدوث» و مفهوم «حرکت» را نیز یادآور شویم تا نسبت میان دو برهان حرکت و حدوث روشن گردد. چنانکه پیشتر گفتیم، حرکت به تغیّر تدریجی یک شیء گفته می‌شود. در یک حرکت، اصل وجود شیء ثابت است و خصوصیاتی از آن شیء متحول می‌شود، در حالی که حدوث به اصل وجود یک شیء پس از فقدان آن گفته می‌شود.

۲. اثبات حدوث جهان

با این مقدمه، نوبت به اثبات مقدمه نخست از دلیل حدوث فرا می‌رسد. برای اثبات حدوث جهان، دلایل و شواهد متعددی ارائه شده است[٤] که در اینجا به یک دلیل عقلی و یک دلیل علمی بسنده می‌کنیم.

۲-۱. حدوث جهان از دیدگاه عقل

در اینجا نخست باید نشان داد که حادث‌هایی در جهان وجود دارد و سپس معلوم ساخت که هیچ جزئی از این جهان، خالی از این حوادث نیست. از اینجا می‌توان گفت که هر چیزی که محل حوادث واقع شود، خودش حادث است.

در خصوص اثبات اصل وجود حادث‌ها در جهان، با یک نظر اجمالی می‌توان دریافت که دست‌کم برخی از خصوصیات هستند که در همه موجودات جهان وجود دارند. در این میان، چهار ویژگی حرکت، سکون، اجتماع و افتراق، به صورت پیاپی در اشیا بروز و ظهور پیدا می‌کنند. برای مثال، جسم یا در حال سکون است یا در حال حرکت و

---

۱. خلیل بن‌احمد، *کتاب العین*.

۲. همان؛ در معجم *مقاییس اللغة* در خصوص معنای واژه حدیث هنگامی که بر روایت اطلاق می‌شود، آمده است: «والحدیث من هذا، لأنّه کلام یحدث به الشيء بعد الشيء».

۳. ر.ک: حسینی تهرانی، *توضیح المراد*، ص ۷۶.

٤. برای آشنایی با ادله حدوث عالم ر.ک: *کافی*، باب حدوث العالم و اثبات المحدث، ص ۷۲-۸۱؛ *التوحید*، باب اثبات حدوث العالم، ص ۲۹۲-۳۰۴؛ فیض کاشانی، *اصول المعارف*، مقدمه، ص ۱۸۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

نمی‌تواند خالی از این دو باشد. همچنین اشیا یا در حال اجتماع با یکدیگر هستند یا در حالت جدایی از هم به سر می‌برند. پس می‌توان حکم کرد که سراسر جهان در معرض این حوادث قرار دارند و هیچ نقطه‌ای از جهان موجودات را بیرون از این حادث‌ها نمی‌توان تصور کرد.

حال تنها یک گام دیگر لازم است تا حدوث جهان به اثبات رسد. باید ثابت کرد که هر چه محل این حادث‌ها واقع شود، خودش حادث است. برای روشن شدن این گزاره، باید توجه داشت که ویژگی حادث این است که در یک زمانی تحقق نداشته است. به عبارت دیگر، نمی‌توان فرض کرد که حادث یک امر ازلی باشد و هیچ سابقه عدمی نداشته باشد؛ زیرا معنای حادث این است که قبلا نبوده است. حال که حادث نمی‌تواند ازلی باشد، پس اجسام هم، که این حوادث بر آنها عارض می‌شود، نمی‌توانند ازلی باشند؛ زیرا نمی‌توان فرض کرد که در ازل جسمی وجود دارد که هیچ یک از حادث‌های پیش‌گفته را در بر نداشته باشد. اثبات کردیم که هیچ گاه جسم نمی‌تواند از این حوادث خالی باشد.

۲-۲. حدوث جهان از دیدگاه علم

متکلمان در گذشته تنها با دلایل عقلی به اثبات حدوث عالم می‌پرداختند، اما در عصر جدید با پیشرفت علوم، شواهد دیگری نیز بر آغاز جهان به دست آمده است. برای مثال، در علم فیزیک بنا بر اصل دوم ترمودینامیک، اگر دو جسم گرم و سرد در کنار یکدیگر قرار گیرند، به‌تدریج گرما از جسم گرم به سمت جسم سرد حرکت می‌کند و این تبادل گرمایی تا رسیدن به نقطه تعادل در هر دو جسم ادامه می‌یابد. این جریان را «گرایش به تعادل» هم می‌نامند. به این ترتیب در مجموعه جهان، گرما به تدریج رو به کاهش می‌گذارد و در نهایت، جهان به نقطه‌ای می‌رسد که گرمای خود را از دست داده، آن‌قدر سرد می‌شود که دیگر امکان حیات و بقا نخواهد بود.

از این قانون استفاده می‌شود که جهان از نقطه‌ای گرم و سوزان آغاز شده و تا زمان کنونی هر چه پیشتر آمده، از درجه حرارت آن به‌تدریج کاسته شده است. حال سؤال این است که اگر جهان آغازی نداشت و از ازل وجود داشت، آیا تا کنون به پایان خویش نرسیده بود؟ با توجه به اینکه موجودات بی‌گمان از نظر کمّیت نامحدود نیستند، بنا بر

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

اصل علمی فوق، می‌توان گفت که در یک نقطه در گذشته‌ای دور پیدایش یافته است، وگرنه تا کنون گرمای خویش را کاملا ازدست داده و به کلی متلاشی شده بود.

۳. اثبات محدث قدیم وازلی

اینک که ثابت شد همه موجودات جهان حادث هستند و پس از عدم و نیستی برآمده‌اند، به حکم عقل می‌پذیریم که باید در هستی یک حقیقت غیرحادث وجود داشته باشد که مبدأ و آغازگر جهان باشد. چنان که پیشتر نیز بارها اشاره شد، ضرورت وجود علت برای هر موجودی که معلول باشد، امری انکار نشدنی است. این حکم عقلی، که همان قانون علیت است، در مورد حدوث جهان نیز به روشنی مصداق دارد. بدیهی است که هر امر حادثی، معلول است و نیاز به محدث و پدیدآورنده دارد.

در اینجا ممکن است گفته شود که ما به قانون علیت باور داریم و هر پدیده‌ای را نیازمند پدیدآورنده می‌دانیم، ولی از چه روی پدیدآورنده جهان باید قدیم و ازلی باشد؟ در پاسخ می‌گوییم: هیچ اشکالی ندارد که یک شیء حادث به واسطه یک حادث دیگر به وجود آمده باشد، اما می‌پرسیم که همان علت، که خود حادث است، چگونه و به واسطه چه موجودی به وجود آمده است؟ حتما گفته می‌شود که یک پدیده دیگر همان علت را هم ایجاد کرده است. دوباره بنا بر قانون علیت، از همان پدیده می‌پرسیم که چگونه به وجود آمده است؟ بدین ترتیب می‌بینیم که این سلسله علت‌ها همچنان ادامه می‌یابد و ما باز هم می‌توانیم بپرسیم که منشأ همان علت حادث چیست.

به این نقطه که می‌رسیم چاره‌ای نیست جز آنکه یا تن به تسلسل بدهیم یا به دور بازگردیم؛ یعنی یا باید بگوییم که تا بی‌نهایت همین علت‌ها ادامه می‌یابد و هیچ نقطه پایانی ندارد یا در یک نقطه، علت پدیده را به یکی از پدیده‌هایی بازگردانیم که پیشتر از آن به عنوان معلول یادکرده و برای آن علتی را شناسایی کرده بودیم. چنانکه در درس‌های پیشین گذشت، هم دور و هم تسلسل از نظر عقل محال است و هرگز بر پایه این دو حالت نمی‌توان وجود جهان کنونی را توجیه کرد.

حال که با توسل به موجودات حادث نمی‌توان حدوث این جهان را تبیین کرد، پس باید علت پدیدآمدن هستی را در یک آفرینشگر ازلی و بی‌آغاز جست‌وجو کرد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۴. فرق برهان حدوث و برهان حرکت

این دو برهان شباهت‌های بسیاری با یکدیگر دارند، به طوری که برخی از دانشمندان هر دو را در قالب برهان واحد تقریر کرده‌اند. البته هر دو دلیل از نظر مقدمه کلی، که می‌گوید هر حرکت یا حادثی نیازمند علتی است، با یکدیگر فرق چندانی ندارند. به عبارت دیگر، در هر دو جا، سروکار ما با قانون علیت (علت فاعلی) است، با این تفاوت که در یک جا مصداق معلول، حرکت است و در جای دیگر، حادث.

با این حال، دو برهان از جهت مقدمه نخست با یکدیگر تفاوت دارند و از این رو، برای اثبات آنها راه‌های مختلفی را مطرح کرده‌اند. درست است که در هر حرکت با پدیدآمدن حالات جدیدی مواجه می‌شویم و این حوادث به صورت پیاپی ظاهر می‌شوند، اما هرگز سخن از حدوث شیء به معنای پدیدآمدن اصل وجود آن پس از فقدانش نیست. به این ترتیب، برهان حدوث یک گام فراتر از دلیل حرکت برمی‌دارد. برهان حرکت تنها به حالت حرکت در جهان بسنده می‌کند و از آن طریق به وجود آفریدگار هستی راه می‌برد، اما برهان حدوث از طریق حرکت و سایر حالاتی که برای جهان وجود دارد، بر حادث بودن آن استدلال می‌کند و سابقه نیستی آن را به نمایش می‌گذارد.

۵. دستاورد برهان حدوث

بین دو برهان حدوث و حرکت از جهت نتایج هم تفاوت هست. دلیل حرکت تنها وجود یک محرِّک را برای جهان ثابت می‌کند، البته محرِّکی که خود متحرک نیست و هیچ گونه تغییر و تحولی بر او عارض نمی‌شود؛ اما برهان حدوث برای هستی یک «خالق» و آفرینشگر اثبات می‌کند که جهان را از عدم آفریده است. همچنین در برهان اخیر، معلوم می‌شود که آفریننده جهان یک حقیقت ازلی است و آغازی ندارد.

وصف «قدیم» در کنار صفت خالق، برای متکلمان اهمیت فراوانی دارد؛ چراکه این دو ویژگی از مهم‌ترین صفات خداوند متعال در مکاتب الهی هستند. این دو خصوصیت در برهان حدوث به خوبی تأمین می‌شوند. البته همه ویژگی‌هایی که در برهان حرکت برای خداوند به اثبات رسید، در این برهان نیز به دست می‌آید، یعنی خداوند علاوه بر دو

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ویژگی یاد شده، عامل اصلی همه تحولات هستی است و از هر گونه تغییر و تحولی پاک و منزه است؛ از این رو از هر گونه خصوصیت مادی و مصنوع، مجرد است.

۶. برهان حدوث در سنت انبیا و اولیای الهی

با یک بررسی کوتاه معلوم می‌شود که نه‌تنها در کتاب و سنت بدین شیوه بر وجود خداوند استدلال شده است، بلکه این روش را در سنت انبیای گذشته نیز می‌توان سراغ گرفت.

قرآن کریم از واژهٔ «خلق»[1] برای بیان حدوث عالم استفاده کرده و بر وجود خالق هستی، به مظاهر خلقت استدلال کرده است:

﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾؛[2]

و از آیات او آفرینش آسمان‌ها و زمین و تفاوت زبان‌ها و رنگ‌های شما است؛ در این نشانه‌هایی برای عالمان است.

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * ءَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * ءَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾؛[3]

آیا از نطفه‌ای که در رحم می‌ریزید آگاهید؟ آیا شما آن را (در دوران جنینی) آفرینش (پی در پی) می‌دهید یا ما آفریدگاریم؟ ما در میان شما مرگ را مقدر ساختیم؛ و هرگز کسی بر ما پیشی نمی‌گیرد تا گروهی را به جای گروه دیگری بیاوریم و شما را در جهانی که نمی‌دانید آفرینش تازه‌ای بخشیم. شما عالم نخستین را دانستید؛ چگونه متذکر نمی‌شوید (که جهانی بعد از آن است)؟ آیا هیچ درباره آنچه کشت می‌کنید اندیشیده‌اید؟ آیا شما آن را می‌رویانید یا ما می‌رویانیم؟

در جای دیگر، قرآن در یک بیان جامع، دو فرض را پیش روی ما قرار می‌دهد و هر دو فرض را ابطال می‌کند:

الف) اینکه جهان از روی صُدفه و به خودی خود پدید آمده باشد؛

---

۱. علاوه بر کلمه خلق، در قرآن کریم گاه با واژه‌هایی نظیر ابداء و انشاء از آفرینش جهان و انسان یاد می‌شود که البته در اصل به همان معنای خلقت است.

۲. سوره روم، آیه ۲۲.

۳. سوره واقعه، آیات ۵۸-۶۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ب) اینکه جهان خودش را به وجود آورده باشد.

﴿اَمۡ خُلِقُوا مِنۡ غَيۡرِ شَيۡءٍ اَمۡ هُمُ الۡخٰالِقُونَ﴾؛[۱]

یا آنها بی‌هیچ آفریده شده‌اند، یا خود خالق خویش‌اند؟

به این ترتیب معلوم می‌شود که حدوث اشیا در نظام هستی نیازمند خالقی است که بیرون از هستی است.

در برخی از آیات قرآن بر سابقه عدم برای موجودات جهان تأکید شده است:

﴿هَلۡ اَتٰى عَلَى الۡاِنۡسٰانِ حِينٌ مِنَ الدَّهۡرِ لَمۡ يَكُنۡ شَيۡئًا مَذۡكُورًا﴾؛[۲]

آیا زمانی طولانی بر انسان گذشت که چیز قابل ذکری نبود؟

همچنین یکی از آیاتی که برای این منظور شاهد آورده‌اند،[۳] آیه زیر است:

﴿سَنُرِيهِمۡ ءٰايٰاتِنٰا فِي الۡاٰفٰاقِ وَفِي اَنۡفُسِهِمۡ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ اَنَّهُ الۡحَقُّ﴾؛[۴]

به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار گردد که او حق است.

در بیانات اهل‌بیت علیهم‌السلام به این برهان با صراحت بیشتری اشاره شده است. در اینجا تنها به نمونه‌هایی از کلمات امیر مؤمنان علیه‌السلام که در *نهج البلاغه* گردآمده است، اشاره می‌کنیم:

«اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ وَبِمُحْدَثِ خَلْقِهِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ»؛[۵]

سپاس خدای را که با مخلوقاتش بر وجود خود راهنما است و به حادث بودن موجودات بر ازلی بودنش دلیل است.

«وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ»؛[۶]

و به وجود آمدن موجودات برهان وجود او است.

«لَا يَجْرِي عَلَيْهِ السُّكُونُ وَالْحَرَكَةُ وَكَيْفَ يَجْرِي عَلَيْهِ مَا هُوَ أَجْرَاهُ وَيَعُودُ فِيهِ مَا هُوَ أَبْدَاهُ وَيُحْدِثُ فِيهِ مَا هُوَ أَحْدَثَهُ»؛[۷]

---

۱. سوره طور، آیه ۳۵.

۲. سوره انسان، آیه ۱.

۳. فاضل مقداد، *شرح باب حادی عشر*، ص ۸؛ ناگفته نماند که برخی از مفسران این آیه شریفه را در مورد حقانیت قرآن کریم می‌دانند، نه وجود خداوند (ر.ک: ابن‌کثیر، *تفسیر القرآن العظیم*، ج ۷، ص ۱۷۱).

۴. سوره فصلت، آیه ۵۳.

۵. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۵۲.

۶. همان، خطبه ۱۸۵.

۷. همان، خطبه ۱۸۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

نظام حرکت و سکون بر او جاری نیست؛ چگونه بر او جاری باشد آنچه که او جاری کرده؟ و چه سان صفتی که در مخلوقی آفریده به آفریننده بازگردد؟ یا آنچه را حادث کرده در خود او حادث شود.

جالب این است که امام صادق علیه‌السلام این روش استدلال را به همه پیامبران الهی نسبت می‌دهند:

«الَّذِي سُئِلَتِ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَ لَا بِنَقْصٍ بَلْ وَصَفَتْهُ بِأَفْعَالِهِ وَ دَلَّتْ عَلَيْهِ بِآيَاتِه»؛[1]

پیامبران را از او سؤال کردند پس او را به حد و حرکت یا بعض یا نقصان وصف نکردند، بلکه او را به کردار نیکی که دارد وصف فرمودند و به آیات و علامات آن جناب بر او دلالت نمودند.

پرسش

۱. معنای حدوث را بیان کنید و فرق آن را با حرکت روشن سازید.

۲. یک راه عقلی برای اثبات حدوث عالم بیان کنید.

۳. یکی از قوانین فیزیک را که بر آغازمندی جهان دلالت دارد، توضیح دهید.

۴. چه تفاوتی میان برهان حدوث و برهان حرکت وجود دارد؟

۵. در مجموع از طریق برهان حدوث، چه صفاتی برای خداوند به اثبات می‌رسد؟

پژوهش

۱. با تحقیق در آیات و روایات، شواهد دیگری بر برهان حدوث و قدم بیابید.

۲. بررسی کنید که با برهان حدوث چه صفات دیگری برای خداوند اثبات می‌شود و کدام یک از صفات الهی از طریق این دلیل اثبات نمی‌شود.

---

۱. *التوحید*، ص ۳۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیست و یکم

برهان امکان

در چند درس گذشته با چند دلیل بر اثبات وجود خدا آشنا شدیم. اینک آخرین دلیل از این مجموعه که برهان امکان است، ارائه می‌شود. در برهان اخیر، از طریق اثبات حدوث جهان، بر وجود یک پدیدآورنده قدیم که به کلی با جهان متباین است، استدلال شد؛ اما در برهان امکان، به دنبال اثبات موجودی هستیم که هستی‌اش ضروری است.

برهان امکان که گاه با عنوان «برهان وجوب و امکان» نیز یاد می‌شود، یکی دیگر از راه‌های اثبات صانع است که از سایر دلایل پیشین، سابقه کمتری دارد.[1] از آنجا که این برهان را نخستین بار فیلسوفان مسلمان ارائه کرده‌اند، به «طریقهٔ حکما» نیز معروف است.[2] گفته‌اند که برهان امکان، یک دلیل عقلی محض است و نیازمند هیچ‌گونه مساعدتی از سوی تجربه و مشاهده نیست.[3]

قبل از هر چیز باید از دو مفهوم «امکان» و «وجوب» سخن بگوییم و معنای دقیق آنها را سراغ بگیریم؛ چراکه این دو مفهوم، بار اصلی برهان را بر دوش می‌کشند. تفاوت این دلیل با ادله گذشته از همین جا آغاز می‌شود.

۱. معنای وجوب و امکان

وجوب و امکان همانند اوصاف دیگری که پیشتر یاد کردیم - یعنی حدوث حرکت و نظم -

---

۱. این دلیل را به طور مشخص برای اولین بار ابن‌سینا ساخته و پرداخته است و سپس در میان فلاسفه مسلمان و اخیرا در بین متکلمان مشهور شده است (مطهری، *توحید*، ص ۱۹۶). بوعلی خود این برهان را «طریقه صدّیقین» نام نهاد (*الاشارات والتنبیهات*، ص ۱۰۲). البته برخی گمان کرده‌اند که این برهان ریشه در آرای ارسطو و افلاطون دارد و از آنجا به فلسفه جدید غرب راه یافته است (*خدا در فلسفه*، ص ۵۸ به بعد)؛ اما بی‌تردید این برهان سابقه‌ای در یونان نداشته و برای اولین بار در قرون وسطا به فلسفه مسیحی راه یافته است (اتین ژیلسن، *خدا در فلسفه*، فصل ۱ و ۲). البته شاید بتوان ریشه‌های این برهان را در آثار فلوطین (فیلسوف اسکندرانی) یافت.

۲. فاضل مقداد، *اللوامع الالهیة*، ص ۱۳۰ و ۱۳۱؛ *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۵.

۳. مطهری، *توحید*، ص ۱۹۷؛ *آموزش عقاید*، ص ۷۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

از ویژگی‌های موجودات هستند. هر موجودی را که در نظر آوریم، از این دو وصف خالی نیست؛ یا وجود برای آن ضروری است به طوری که محال است موجود نباشد، یا وجود برای او ضروری نیست، به گونه‌ای که هم می‌تواند باشد و هم نباشد.

با مثال‌هایی می‌توان دو مفهوم وجوب و امکان را بیشتر توضیح داد. برای مثال، شیرینی برای شکر لازم و ضروری است، به طوری که نمی‌توان شکری را فرض کرد که شیرین نباشد؛ اما در مقابل، آب چنین نیست، یعنی هم می‌تواند شیرین باشد و هم نباشد. یک مثال دیگر از دنیای ریاضیات می‌آوریم. در مورد عدد ۴ به یقین می‌توان گفت که زوج است و محال است که فرد باشد، اما اشیای خارجی، مثل سیب یا درخت، تنها احتمال دارد که زوج باشند و می‌توانند فرد باشند؛ پس می‌گوییم که زوجیت برای ۴ واجب برای سیب ممکن است.

به عبارت دیگر، وجوب به معنای «باید» است و هر جا این واژه را به کار می‌بریم، با یک امر مسلّم و تردیدناپذیر سروکار داریم، ولی امکان به معنای «شاید» است که احتمال تحقق و عدم تحقق آن هر دو وجود دارد.[1]

گفتیم که به حکم عقل، وجود بر دو گونه است و شقّ سوم ندارد: یا واجب است یا ممکن. به موجودی که وجود برایش ضروری است «واجب الوجود» می‌گویند و موجودی را که نه وجود برایش ضروری است و نه عدم، «ممکن الوجود» می‌خوانند. بنابراین، منظور از واجب الوجود حقیقتی است که وجود برای او ذاتی است و نمی‌توان فرض کرد که وجود از او جدا گردد؛ اما ممکن الوجود به شیئی گفته می‌شود که وجود در ذات او نیست، بلکه حالت او نسبت به وجود و عدم مساوی است. به بیان دیگر، واجب الوجود موجودی است که به خودی خود غنی است و وجودش را از دیگری نگرفته است؛ اما ممکن الوجود به خودی خود فقیر و محتاج است.

۲. تبیین نخست برای برهان امکان

در برهان امکان برای اثبات خداوند، از اصل هستی آغاز و بر وجود واجب الوجود استدلال می‌کنیم. هیچ کس تردیدی ندارد که در جهان خارج، موجوداتی تحقق دارند. البته گاه در اینکه برخی از این موجودات واقعیت دارند، تردید می‌شود؛ اما در اینکه به

---

۱. ر.ک: جوادی آملی، *تبیین براهین اثبات خدا*، ص ۱۳۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

هرحال در دنیای خارج موجودی هست، نه. این مقدمه چنان روشن است که هیچ کس جز سوفسطاییان و شکّاکان در آن تردیدی ندارد.[۱] حال می‌گوییم که همان حقایق جهان - هرچه باشند - از سه حالت بیرون نیست:

۱. هر چه در جهان است، واجب است؛

۲. هر چه در جهان است، ترکیبی از موجودات ممکن و واجب هستند؛

۳. هر چه در جهان است، تنها ممکن است و هیچ موجود واجبی وجود ندارد.

در صورت اول و دوم، مدعای ما اثبات شده است؛ چراکه به هر ترتیب، دست‌کم حضور یک واجب الوجود در جهان هستی به اثبات رسیده است؛ اما در صورت سوم که همه موجودات هستی را ممکنات تشکیل می‌دهند، این سؤال مطرح می‌شود که این ممکنات از کجا و چگونه پدید آمده‌اند؟

بنا بر قانون علیت، که پیشتر از آن یاد کردیم، هیچ معلولی نمی‌تواند بدون علت به وجود آید. ممکن، بنا بر تعریفی که بیان شد، موجودی است که وجود را از ذات خویش ندارد و به خودی خود نسبت به وجود و عدم مساوی است. بدیهی است که چنین موجودی معلول و نیازمند یک سبب بیرونی است که او را از حالت تساوی خارج کند و وجود را به او اعطا کند. این علت از دو حالت بیرون نیست:

الف) علت ممکنات یک موجود واجب است که در این صورت مدعای مورد نظر به اثبات می‌رسد؛

ب) علت ممکنات هم خودش یک ممکن است که در این صورت باز از علت آن ممکن پرسش می‌شود. اگر این علت هم ممکن باشد و باز به علت دیگری که آن هم ممکن است، بازگردد و ...، به تسلسل می‌انجامد که پیشتر محال بودن آن روشن گردید. اگر بگویند که علت یک ممکن، یکی از همان معلول‌های ممکن است، در این حالت دور می‌شود که آن هم پیشتر باطل شد.

به بیان دیگر، اگر امکان نشانه و آیهٔ فقر و ناداری است، نمی‌توان به وسیله آن، چهرهٔ فقر را از موجودات دیگر پاک کرد و آنها را از هستی بهره‌مند ساخت.[۲]

---

۱. به این دیدگاه‌ها یا پندارها در درس ۸ از همین کتاب اشاره کردیم.

۲. *توحید*، ص ۱۹۶-۱۹۹؛ *تبیین براهین اثبات خدا*، ص۱۴۴-۱۴۶؛ *آموزش عقاید*، ص ۷۵-۸۰؛ *کلم الطیب*، ص ۲۷-۲۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ذات نایافتـــه از هســـتی بخـــش | کـی توانـد کـه شـود هسـتی‌بخـش
خشـک ابـری کـه بـود زآب تهـی | نایـــد از وی صـــفت آب‌دهـــی

خواجه طوسی همین مطلب را در بیانی کوتاه ارائه کرده است:

اَلْمَوجُودُ، إنْ كَانَ وَاجِباً فَهُوَ الْمَطلُوبُ وَإلّا اِسْتَلْزَمَهُ لاسْتِحَالَةِ الدَّورِ وَالتَّسَلْسُلِ؛[1]

موجودی که در عالم هست اگر واجب باشد فهو المطلوب و اگر ممکن باشد باید به واجب منتهی، والا مستلزم دور و تسلسل خواهد بود.

علامه حلی در شرح این عبارت می‌فرماید:

هُنَا مَوجُودٌ بِالضَّرورَةِ فَإنْ كَانَ وَاجِباً فَهُوَ الْمَطلُوبُ، وَإنْ كَانَ مُمكِناً اِفْتَقَرَ إلَى مُؤَثِّرٍ مَوجُودٌ بِالضَّرُورَةِ، فَذَلِكَ الْمُؤثِّر إنْ كَانَ وَاجِباً فَالْمَطلُوبُ، وَإنْ كَانَ مُمْكِناً اِفْتَقَرَ إلَى مُؤثِّرٍ مَوجُودٌ فَإن كَانَ وَاجِباً فَالْمَطلُوبُ وَإنْ كَانَ مُمْكِناً تَسَلْسَلَ أو دَارَ وَقَد تَقَدَّمَ بُطْلَانِهِمَا.[2]

در خارج بالضروره موجودی تحقق دارد. پس آن موجود اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت است؛ زیرا در مقام اثبات این هستیم که در عالم هستی واجب الوجودی تحقق دارد و اگر ممکن باشد، آن موجود ممکن بالضروره نیازمند علت و مؤثر موجودی است [که هستی خود را وامدار او است]. پس آن علت و مؤثر اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت است و اگر ممکن باشد تسلسل یا دور لازم خواهد آمد، که بطلان آن در بحث‌های پیشین بیان شد.

۳. تبیین دیگری از برهان امکان

برهان وجوب را به یک بیان دیگر هم ارائه کرده‌اند.[3] در این تقریر، نخست از اثبات ویژگی امکان برای موجودات جهان آغاز می‌کنیم و سپس در پی‌جویی از علت آن ممکنات برمی‌آییم و تا رسیدن به یک واجب الوجود، این مسیر را ادامه می‌دهیم.

بنابراین، در قدم نخست باید نشان داد که موجودات در جهان ما، سراسر ممکن هستند و هیچ یک از موجودات هستی تا آنجا که به ذهن می‌آید، واجب الوجود نیستند. چنانکه در تعریف ممکن بیان شد، ممکن در ذات خویش فقیر است و از نشانه‌های

---

۱. طوسی، *تجرید الاعتقاد*، ص ۱۸۹.
۲. حلی، *کشف المراد*، ص ۲۸۰.
۳. این یادآوری لازم است که تقریر نخست از سوی فیلسوفان ارائه شده است، ولی متکلمان فقط تقریر دوم را پذیرفته‌اند (*شرح المواقف*، ج۸، ص ۲-۴).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

فقر، یکی تغییر و ناپایداری و دیگری حدوث و فنا است. با یک بررسی کوتاه می‌توان نشان داد که همه موجودات در جهان پیرامون ما، این ویژگی‌ها را دارند، هیچ کدام ثابت و پایدار نیستند و در حال حدوث و تغییرند.

حال این موجودات ممکن از دو فرض خارج نیستند: یا باید گفت که بدون علت به وجود آمده‌اند، یا باید پذیرفت که به سبب علتی پدید آمده‌اند. فرض اول نامعقول است، زیرا با اصل علیت که یک امر بدیهی است، منافات دارد؛ اما در حالت دوم، اگر خود علت هم ممکن باشد و به یک علت واجب بازنگردد، مستلزم دور یا تسلسل است. به این ترتیب، باز هم سلسله علل در نهایت به یک واجب الوجود ختم می‌گردد، که همان مدعای مورد نظر است.[1]

تفاوت این دو تقریر، چنانکه پیدا است، به این نقطه بازمی‌گردد که در اولی، بدون توجه به موجودات جهان و تنها بر اساس فرض وجود یک واقعیت، به استدلال می‌پردازد و با این حکم عقلی که جهان خارج، هرگونه که باشد، از دو حالت خارج نیست (واجب یا ممکن) ما را به واجب الوجود می‌رساند. اما در استدلال دوم، موجودات جهان مورد توجه قرار می‌گیرند و با اثبات اینکه واقعیت‌های جهان به دلیل حدوث و حرکت، سراسر ممکن هستند، به اثبات واجب الوجود می‌پردازد.

۴. دستاوردهای برهان امکان

با توجه به آنچه بیان گشت، معلوم می‌شود که این برهان در نهایت ما را به موجودی می‌رساند که در ذات خویش بی‌نیاز از علت است و وجود برایش ضروری است؛ اما همین وصف - یعنی واجب الوجود - خود از ویژگی‌های دیگری در خداوند خبر می‌دهد؛ از جمله اینکه در مبدأ جهان نه هیچ تغییر و تحولی است و نه هیچ حدوث و فنایی.[2]

با همهٔ این ویژگی‌ها، باز چنانکه پیشتر هم اشاره شد، هر برهان تنها برخی از اوصاف خداوند را اثبات می‌کند و نمی‌توان از یک دلیل، انتظار داشت که همه صفات الهی را نشان دهد. خواهیم دید که برخی از صفات فقط از طریق ادله نقلی قابل اثبات‌اند و دلیل‌های عقلی نمی‌توانند آنها را به اثبات برسانند.

---

۱. *الالهیات*، ج۱، ص ۶۷-۶۹؛ *گوهر مراد*، ص ۲۳۴.
۲. *کفایة الموحدین*، ج۱، ۱۵ و ۱۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۵. برهان وجوب و امکان در منابع وحیانی

این پرسش مطرح است که آیا این دلیل هم مانند دلایل پیشین در آیات و روایات ذکر شده است؟ با توجه به اینکه اصل برهان امکان در بین دانشمندان مسلمان ارائه شده، این کنجکاوی بیشتر به وجود آمده است که آیا می‌توان ریشه‌های این دلیل را در متون دینی هم بازیافت. برخی از آیات قرآن را در این خصوص شاهد آورده‌اند که از آن جمله می‌توان به آیه شریفه زیر اشاره کرد:

﴿اَوَلَمۡ یَکۡفِ بِرَبِّکَ اَنَّهٗ عَلٰی کُلِّ شَیۡءٍ شَهِیۡدٌ﴾؛[1]

آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است؟

در تطبیق این آیه بر برهان امکان گفته شده است که در این آیه، خداوند خود را در همه اشیا، شهید و شاهد گرفته است، به این معنا که او درهمه اشیای ممکن مشهود می‌شود و آنها، به زبان حال، خداوند را نشان می‌دهند.[2]

البته برخی دیگر به آیاتی استدلال کرده‌اند که در آن به فقر خلق و غنای خالق اشاره فرموده است:[3]

﴿یٰۤاَیُّهَا النَّاسُ اَنۡتُمُ الۡفُقَرَآءُ اِلَی اللّٰهِ وَاللّٰهُ هُوَ الۡغَنِیُّ الۡحَمِیۡدُ﴾؛[4]

ای مردم شما (همگی) نیازمند خدایید؛ تنها خداوند است که بی‌نیاز و شایستهٔ هرگونه حمد و ستایش است.

﴿وَاللّٰهُ الۡغَنِیُّ وَاَنۡتُمُ الۡفُقَرَآءُ﴾؛[5]

و خداوند بی‌نیاز است و شما همه نیازمندید.

در مجموع می‌توان گفت که این آیات به صورت مشخص به وجوب و امکان دلالت ندارند؛ اما از این جهت که اشاره به اصل نیازمندی معلول به علت می‌کنند، در مورد امکان هم صادق‌اند.

---

۱. سوره فصلت، آیه ۵۳.

۲. ر.ک: *کشف المراد*، ص ۲۷۹؛ *اللوامع الالهیة*، ص ۱۳۱؛ برخی در دلالت این آیه بر برهان امکان اشکال کرده‌اند (برای نمونه ر.ک: *الهیات در نهج البلاغه*، ص ۱۰۵ و ۱۰۶).

۳. ر.ک: *الالهیات*، ج۱، ص ۶۹ و ۷۰.

٤. سوره فاطر، آیه ۱۵.

۵. سوره محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، آیه ۳۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. امکان و وجوب را تعریف کنید و برای هر کدام مثالی بیاورید.

۲. تقریر نخست از برهان امکان را بیان کنید.

۳. تقریر دوم از برهان امکان چه تفاوتی با تبیین نخست دارد؟

۴. یکی از آیاتی را که برای برهان امکان شاهد آورده شده، ذکر کنید و وجه استناد را در آیه توضیح دهید.

پژوهش

۱. در روایات کتاب توحید از *اصول کافی* بررسی کنید که آیا نمونه‌ای برای برهان امکان وجود دارد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیست و دوم

صفات الهی (مقدمات)

مرحله نخست از مباحث خداشناسی را، که به اثبات صانع و خالق هستی اختصاص داشت، پشت سر گذاشتیم. اینک به مرحله دوم، که شناخت صفات الهی است، گام می‌نهیم و بحث را از مباحث مقدماتی در باب صفات آغاز می‌کنیم. در این درس، نخست به اهمیت مبحث صفات اشاره می‌شود و سپس به امکان شناخت صفات و راه‌های آن خواهیم پرداخت.

در مباحث پیشین، در هنگام بحث از اصل وجود خداوند، به صورت ضمنی از صفات حق تعالی نیز سخن گفته شد؛ چراکه در هر یک از براهین یادشده، دست‌کم یک صفت مورد توجه قرار می‌گرفت. برای مثال، در برهان نظم خداوند را با عنوان ناظم یا مدبر، در برهان حرکت به عنوان محّرک اول، در برهان حدوث به عنوان محدِث یا خالق و در برهان امکان به عنوان واجب الوجود یاد کردیم. بدیهی است که در ادیان الهی به شناخت خداوند بدین اندازه بسنده نمی‌شود، بلکه معرفت الهی در گرو شناخت جامع‌تر و عمیق‌تر از پروردگار هستی است و این شناخت تا اندازهٔ بسیاری به معرفت صفات خداوند بازمی‌گردد. از این رو در دانش کلام سهم مهمی را به شناخت صفات اختصاص می‌دهند.

با توجه به گستردگی و عمق مباحث این عرصه، مناسب است پیشاپیش چند بحث مقدماتی را قبل از ورود به اصل مباحث اشاره کنیم:

۱. اهمیت و جایگاه صفات الهی

شناخت اصل وجود باری تعالی، نخستین گام در خداشناسی است؛ اما به دلایل زیر، شناخت صفات الهی مهم‌ترین بخش از معرفت الله است:

الف) در گذشته دانسته شد که معرفت خداوند به دو گونه متفاوت برای انسان حاصل می‌شود: شناخت عقلی و شناخت فطری. همچنین یاد شد که برخلاف شناخت فطری،

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

که به صورت مستقیم و بدون واسطه است، در شناخت عقلی فقط از طریق مفاهیم و اوصاف به اثبات خداوند می‌پردازیم و شناخت مستقیم و بدون واسطه حاصل نمی شود، در صورتی که ما مفاهیمی چون مدبر، محرِّک و محدث را در نظر نیاوریم، به دست آوردن شناختی عقلی از خداوند ممکن نیست. به عبارت دیگر، هر یک از براهین وجود خداوند بر گرد یک مفهوم کلیدی می‌گردد و حق تعالی را در همان محدوده به اثبات می‌رساند.

این نکته فقط در باب براهین وجود خدا صادق نیست، بلکه هرگونه شناخت عقلی از خداوند فقط از دریچه یکی از اوصاف او به‌دست می‌آید و نمی‌توان فرض کرد که بدون داشتن هیچ وصفی از پروردگار، به او یک معرفت عقلی پیدا کرده‌ایم.

به این ترتیب، صفات الهی قبل از هرچیز، زمینه و امکان شناخت عقلی خداوند را برای ما فراهم می‌سازد و از این جهت بر هر مبحث دیگری در خداشناسی تقدم دارد.

ب) اصل وجود خداوند برای غالب انسان‌ها امری روشن و مقبول است و حتی کسانی که به ظاهر خداوند را انکار می‌کنند، در بسیاری موارد به نوعی به او ایمان دارند؛ اما آنچه سبب اختلاف اساسی میان باورمندان می‌شود، تفاوت در تلقی از مبدأ جهان است. این تفاوت‌ها که به ظهور مکاتب و مذاهب گوناگون انجامیده است، گاه چنان عمیق و گسترده است که گویا هر کدام خدایی جداگانه را می‌پرستند. برای نمونه، دینی که خدا را یگانه می‌شمارد با آن دین که خدا را در سه حقیقت (پدر، پسر و روح القدس) یا در دو اصل (خیر و شر) ترسیم می‌کند، در اصل خداشناسی فاصله بسیار دارند. همچنین فرقه‌ای که خالق جهان را با صفات بشری، همچون دست و پا، می‌شناسد و او را نشسته بر تخت پادشاهی به تصویر می‌کشد، با اندیشه‌ای که خدای را از هر گونه صفت انسانی و امکانی پاک و منزّه می‌داند، در واقع دو برداشت مختلف از خداوند ارائه می‌دهند.

با این وصف، برای رسیدن به یک معرفت صحیح از خداوند، در میان دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف، قبل از هر چیز باید به بررسی دقیق‌تر صفات پرداخت و پرودگار حقیقی جهان را از اوهام و تصورات باطل بشری بازشناخت.

۲. صفات الهی در منابع وحیانی

حال که اهمیت صفات الهی برای خداشناسی از نظر عقل روشن گردید، مناسب است به

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

کلام خداوند و سخنان اولیای الهی نیز در این خصوص توجه کنیم. از معارف وحیانی به‌روشنی پیدا است که شناخت صفات حق تعالی در بین سایر ارکان خداشناسی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ حتی به یک معنا می‌توان گفت که مبحث صفات، مهم‌ترین رکن دین‌شناسی است. امیر مؤمنان علیه‌السلام در خطبهٔ معروف خویش می‌فرمایند:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ»؛[1]

آغاز دین شناخت اوست، و کمال شناختنش باورکردن او، و نهایت از باورکردنش یگانه دانستن او، و غایت یگانه دانستنش اخلاص به او، و حد اعلای اخلاص به او نفی صفات (زائد بر ذات) از او است.

اهمیت مسئله صفات را از تکرار و تأکید قرآن کریم بر اوصاف الهی و نیز هشدار پیاپی او بر درک صحیح از پروردگار جهان می‌توان دریافت. این کتاب آسمانی، خداوند را با صفات و اسمای گوناگون یاد می‌کند و با هر صفت به یکی از ابعاد معرفت خداوند اشاره می‌کند. قرآن خدای جهان را دارای نام‌های نیکو می‌داند و ما را به خواندن او با همان اسما فرا می‌خواند و از همراهی با کسانی که اسمای او را به نادرستی درک می‌کنند و بناحق در آن تصرف می‌کنند، پرهیز می‌دهد:[2]

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾؛[3]

و برای خدا نام‌های نیک است؛ خدا را به آن (نام‌ها) بخوانید و کسانی را که در اسمای خدا تحریف می‌کنند (و بر غیر او می‌نهند و شریک برایش قائل می‌شوند) رها سازید.

همچنین قرآن کریم از کسانی که به نادرستی خداوند را وصف می‌کنند و از صفات او برداشت‌های ناصحیح دارند، سرزنش می‌کند و در آیات بسیاری پس از آنکه از توصیف‌های نادرست مردم سخن به میان می‌آورد، با تعابیر تند به طرد این اندیشه‌ها می‌پردازد:

﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾؛[4]

---

۱. *نهج البلاغه*، خطبه ۱.

۲. در درس آینده خواهد آمد که «اسم» در قرآن و سنت با «صفت» به یک مفهوم به کار رفته است و هر چه در مورد اسم گفته شده در دایره مباحث صفات الهی است.

۳. سوره اعراف، آیه ۱۸۰.

۴. سوره انعام، آیه ۱۰۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

آنان برای خدا همتایانی از جن قرار دادند، در حالی که خداوند همه آنها را آفریده است؛ و برای خدا، به دروغ و از روی جهل، پسران و دخترانی ساختند. منزّه است خدا و برتر است از آنچه توصیف می‌کنند.

﴿اَمِ اتَّخَذُوٓا ءٰالِهَةً مِنَ الْاَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ * لَوْ كٰانَ فِيهِمٰآ ءٰالِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا فَسُبْحٰانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمّٰا يَصِفُونَ﴾؛[1]

آیا آنها خدایانی از زمین برگزیدند که (خلق می‌کنند و) منتشر می‌سازند؟ اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می‌شدند (و نظام جهان به هم می‌خورد). منزّه است خداوند پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می‌کنند.

﴿وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمّٰا تَصِفُونَ﴾؛[2]

وای بر شما از توصیفی که (درباره خدا و هدف آفرینش) می‌کنید.

جالب اینجا است که در قرآن کریم همه جا از توصیف خداوند توسط مردم با مذمت و زشتی یاد شده و حتی در یک مورد هم توصیف خداوند مورد تمجید قرار نگرفته است. این نشان می‌دهد که در مبحث صفات الهی باید با دقت و وسواس فراوان سخن گفت.

۳. امکان شناخت صفات

یکی از مباحثی که در موضوع صفات الهی مطرح شده است، امکان معرفت صفات خداوند است. تردیدی نیست که ذات الهی به هیچ روی برای انسان شناخته نمی‌شود؛ چراکه ذات او بی حد و حصر و مباین با ذات مخلوقات است. از این رو، برای بشری که محدود و محصور در جهان امکانی است، قابل شناسایی نیست.[3] اما این پرسش وجود دارد که آیا عقل بشری از شناخت صفات الهی نیز ناتوان است؟

در اینجا دو دیدگاه نادرست در بین دانشمندان پدید آمده است: گروهی بر این باورند که بشر به خودی خود هیچ راهی به شناخت صفات الهی ندارد و عقل نمی‌تواند معانی صفات الهی، همچون علم و قدرت، را درک کند؛ چراکه ما تنها تصوری محسوس و مادی از این مفاهیم داریم و این گونه معانی به هیچ روی بر خداوند قابل اطلاق نیست. این گروه را «اهل تعطیل» یا «معطله» می‌گویند.

---

۱. سوره انبیاء، آیات ۲۱-۲۲.
۲. سوره انبیاء، آیه ۱۸.
۳. *اللوامع الالهیّة*، ص ۱۳۵-۱۳۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

در مقابل، گروهی بر این باورند که انسان می‌تواند به شناخت اوصاف الهی دست یابد، ولی این کار تنها از طریق نقل ممکن می‌شود. اینان بر این باورند که عقل نمی‌تواند تشخیص دهد که خداوند از چه اوصافی برخوردار است و در این زمینه تنها از طریق وحی الهی است که می‌توان به تعداد و نوع صفات دست یافت. هنگامی که صفات الهی از طریق وحی به انسان معرفی شد، او می‌تواند به معانی آنها راه یابد. اینان تا بدانجا رفته‌اند که معتقدند همه صفات الهی دقیقا به همان معنایی است که ما می‌فهمیم و از این رو، صفاتی چون دست، چشم و صورت را به همان مفهوم بشری به خداوند نسبت می‌دهند. این گروه را «اهل تشبیه» یا «مشبّهه» می‌خوانند.

در برابر این دو گروه که به افراط و تفریط گراییده‌اند، پیامبران و اولیای الهی سخن دیگری دارند و تعطیل و تشبیه هر دو را مردود می‌شمارند. نه‌تنها عقل و وحی، هر کدام به سهم خویش، در شناخت صفات الهی دخالت دارند، بلکه فطرت نیز به عنوان یکی از منابع شناخت در معرفت اوصاف الهی روش خاص خود را دارد. برای روشن شدن این موضوع بهتر است که نخست راه‌های شناخت صفات خدا را مرور کنیم.

۴. راه‌های شناخت صفات خدا

همان طور که در اصل شناسایی وجود خداوند یاد شد، در شناخت صفات الهی نیز راه‌های مختلفی وجود دارد که به چهار طریق اشاره می‌کنیم.

۴-۱. راه حسی

حس به عنوان یکی از منابع شناخت، انسان را در اثبات و فهم برخی از صفات مدد می‌رساند. انسان با مطالعه جهان خلقت و جست‌وجو در زوایای شگفت‌انگیز آن، نه‌تنها می‌تواند به صفت مدیریت و مدبریت حق تعالی راه یابد، بلکه به علم، حکمت، قدرت و پاره‌ای اوصاف دیگر در صانع عالم پی می‌برد. همچنین با تأمل در یکپارچگی نظام عالم، به صفت وحدانیت او می‌توان رسید. این راه به فراوانی در کتاب و سنت مورد استفاده قرار گرفته و متکلمان نیز از آن سود جسته‌اند.[۱]

درست است که در اینجا عقل هم به کمک احساس می‌آید و انسان را بدین اوصاف می‌رساند، اما نقش قوای حسی را در این مسیر نباید پنهان داشت.

---

۱. برای مثال، خواجه طوسی برای اثبات صفت علم از این منبع استفاده کرده است (*تجرید الاعتقاد*، ص ۱۹۲).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲-۴. راه عقلی

از طریق عقل هم می‌توان برخی از صفات را شناسایی کرد. در این زمینه کافی است که صفتی از صفات خداوند را پیشتر اثبات کرده باشیم. از همان صفت، به حکم عقل، می‌توان صفات دیگری را به خداوند نسبت داد. برای مثال، وقتی که پروردگار را به غنا و بی‌نیازی شناختیم، عقل نشان می‌دهد هر وصفی که با غنای او در تعارض باشد، از ساحت او به دور است و باید از او سلب شود. به همین طریق، صفات فراوانی نظیر جود، حکمت، خیریت، ملکیت، ازلی و ابدی بودن و نیز نفی شریک، مثل، ترکیب و امثال آن برای خداوند اثبات شده است.[۱]

۳-۴. راه وحی

کتاب و سنت نیز در اثبات برخی صفات و تبیین معانی آنها ما را یاری می‌کنند. برخی از صفات که از طریق عقل و تجربه به اثبات می‌رسند، از راه وحی نیز قابل اثبات‌اند و ای بسا که بعضی از اوصاف فقط از طریق وحی معرفی شده باشد و راهی از عقل و تجربه بدان گشوده نباشد. خداوند در آیات گوناگون از ۱۲۸ اسم از اسامی خویش یاد کرده است، که برخی از این اوصاف پیش از آنکه وحی الهی نازل شود، برای بشر قابل شناخت نبود. برای نمونه قرآن کریم می‌فرماید:

﴿هُوَ اللهُ الَّذِی لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلٰامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبّٰارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحٰانَ اللهِ عَمّٰا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللهُ الْخٰالِقُ الْبٰارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْاَسْمٰآءُ الْحُسْنٰى يُسَبِّحُ لَهُ مٰا فِي السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾.[۲]

البته روشن است که زمانی می‌توان از طریق وحی به معرفت صفات دست یافت که اصل وجود خداوند و برخی از صفات او به اثبات رسیده باشد و به رسالت پیامبر ﷺ ایمان آورده شده باشد.

۴-۴. راه فطرت

یکی از راه‌های شناخت حق تعالی که پیشتر از آن یاد کردیم فطرت است. از این طریق، که به راه دل هم معروف شده است، می‌توان به صفات الهی پی برد. انسانی که فطرتش به لطف الهی بیدار شده و قلبش به جهان بالا گشوده می‌گردد، جلوه‌های معرفت حق

---

۱. همان، ص ۱۹۳- ۱۹۵.
۲. سوره حشر، آیات ۲۳-۲۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

تعالی را مشاهده می‌کند و خدای خویش را پروردگاری مهربان، رئوف، عالم، توانمند، بخشنده، بی‌نیاز، پناه‌دهنده و پرگذشت می‌بیند و با او هم‌دل و هم‌راز می‌گردد و او را دارای همه صفات نیکو و پیراسته از هر کاستی و کژی می‌بیند.

این راه شخصی و خصوصی است و تنها در شرایطی خاص که دل‌های بندگان از بدی‌ها دور می‌شود و حجاب زشتی‌ها به کنار می‌رود، آشکار می‌گردد؛ اما چون به حکم فطرت در همه انسان‌ها به ودیعت نهاده شده و در دسترس هر کسی است که بدان روی می‌آورد، یکی از راه‌های عمومی در شناخت صفات الهی به شمار می‌آید.[1]

پرسش

۱. چرا شناخت صفات بر شناخت خداوند مقدم است؟ توضیح دهید.

۲. نشان دهید که اختلاف اصلی بشر در مورد خداوند، به شناخت صفات او بازمی‌گردد.

۳. آیا شناخت صفات خداوند امکان‌پذیر است؟ به چه دلیل مخالفان شناخت را ممکن نمی‌دانند؟

۴. حس و تجربه چگونه در شناخت صفات الهی به کار می‌آید؟

۵. فطرت در شناخت اوصاف الهی چه نقشی دارد و چگونه ما را بدانها راه می‌برد؟

۶. جایگاه عقل و وحی را در شناخت صفات الهی تبیین کنید.

پژوهش

۱. تمام آیاتی را که ماده «صفت» در آنها به کار رفته، استخراج کنید و نشان دهید که توصیف در قرآن همواره با معنای منفی آن به کار رفته است.

۲. تمام آیاتی را که در آنها واژهٔ «اسم» یا «اسماء» بر خداوند اطلاق شده، استخراج کنید و با دسته‌بندی آنها، نشان دهید که قرآن کریم شناخت اسما و صفات الهی را ممکن می‌داند.

---

۱. ر.ک: *الالهیات*، ص ۹۰-۹۵؛ ملکی میانجی، *توحید الامامیة*، ص ۱۹۴- ۲۱۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیست و سوم

تعریف و اقسام صفات

در درس گذشته چند بحث مقدماتی در موضوع صفات را مورد بررسی قرار دادیم و معلوم گشت که مسئله صفات مهم‌ترین بخش از معارف خداشناسی است. همچنین روشن شد که بشر به کلی از شناخت صفات الهی محروم نیست، بلکه با منابع معرفتی خویش، به فراخور هرکدام، به گونه‌ای از معرفت اوصاف دست می‌یابد. اینک به دو مبحث مهم، یعنی تعریف و اقسام صفات می‌پردازیم.

چنانکه یاد شد، خداشناسی بدون شناخت درست و دقیق از اوصاف الهی، ناقص و ناتمام است. معمولا معارف مربوط به صفات الهی را به دو دسته کلی تقسیم می‌کنند: یکی مباحث عمومی صفات که بدون در نظر گرفتن اسم یا صفت خاصی مطرح می‌شود و دیگری مباحثی که اختصاصا به اسم یا صفت خاصی ارتباط می‌یابد. از این درس، مباحث عمومی صفات را آغاز و در گام نخست، از تعریف و اقسام صفات بحث می‌کنیم.

۱. تعریف اسم و صفت

در مبحث گذشته بارها از دو واژه صفت و اسم سخن به میان آمد ولی تعریف روشنی از آنها به دست داده نشد. در ابتدای این بحث جا دارد که به صورت دقیق‌تر با این مفاهیم کلیدی آشنا شویم.

کلمه «اسم» در لغت به معنای نشانه و علامت است.[1] پس اسم کلمه‌ای است که بر یک شیء یا شخص دلالت می‌کند و نشانه‌ای برای آن است. برای مثال، سلمان، زمین، دانشمند و پرهیزکار همگی اسم هستند و هر کدام به فراخور خویش، چیزی را نشان می‌دهند. در علم نحو، هنگامی که کلمه را به سه قسم تقسیم می‌کنند و اسم را در برابر فعل و حرف قرار می‌دهند، منظورشان از اسم همین معنا است.

در این تعریف، صفت یکی از اقسام اسم است که حالتی از حالات شخص یا شیء

---

۱. ابن‌فارس، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۶، ص ۱۱۵؛ *معجم الفروق اللغوية*، ص ۵۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

(موصوف) را نشان می‌دهد.[۱] از بین مثال‌های بالا، دو کلمه دانشمند و پرهیزکار صفت هستند؛ چون بر یک ویژگی در موصوف خود دلالت می‌کنند، حال آنکه الفاظ سلمان و زمین تنها به شیء خارجی اشاره می‌کنند و از ویژگی‌های آنها هیچ خبری نمی‌دهند. البته کلمه صفت در معنای لغوی نیز درست به همین معنا است. «صفه» در زبان عربی به معنای «وصف کردن» است و وصف کردن، چیزی جز نشان دادن یک شیء از طریق یک ویژگی خاص نیست. پس می‌توان گفت که اسم در این معنا اعم از صفت است؛ یعنی هر صفتی اسم است، ولی هر اسمی صفت نیست.

متکلمان اسم را در معنای خاص‌تری به کار برده، تنها به واژه‌هایی چون سلمان و زمین اطلاق می‌کنند که نام و نشانه‌ای برای اشیا است و بر هیچ ویژگی‌ای دلالت ندارد. در این کاربرد، صفت در مقابل اسم قرار می‌گیرد.[۲] از این رو در علم کلام، به کلماتی چون عالم، قادر، رازق و خالق صفات الهی می‌گویند و به کلماتی مانند «الله» در عربی یا «خدا» در فارسی، که بر خود خداوند تعالی بدون هیچ وصفی دلالت دارند، اسمای الهی اطلاق می‌کنند.[۳]

در سخنان اهل‌بیت علیهم‌السلام اساسا اسم و صفت به یک معنا به کار رفته و نشان داده شده که قرآن کریم میان اسما و صفات فرقی ننهاده است. از این رو، برای مثال، در مورد سمیع و بصیر در برخی احادیث، لفظ صفت[٤] و در برخی دیگر، لفظ اسم[٥] به کار رفته است؛ حتی در یک حدیث، کلمه اسم هم بر «عالم» و هم بر «علم» اطلاق شده است.[٦] همچنین در نامه امیر مؤمنان علیه‌السلام از واژه اسم برای الله، رحمن و رحیم به یکسان استفاده شده است.[۷]

---

۱. ابوهلال عسکری، همان، ص ۵۲.

۲. فخر رازی، *لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی*، ص ۲۷؛ برای آشنایی با ثمره این بحث ر.ک: همان، ص ۲۹ به بعد.

۳. همچنین ر.ک: *گوهر مراد*، ص ۲۳۹ و ۲۴۰؛ البته در عرفان نظری، اصطلاح دیگری در مورد اسم و صفت وجود دارد. از نظر آنان، اسم همان چیزی است که متکلمان صفت می‌گویند، مثل عالم و قادر و صفت به ماده عالم و قادر، که اصل کمال علم و قدرت است، اطلاق می‌شود (ر.ک: قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۲۴۳).

٤. *التوحید*، ص ۱۴۶.

٥. همان، ص ۱۸۷.

٦. همان، ص ۱۸۸.

۷. *بحار الانوار*، ج ۹۲، ۲۵۹؛ دعای جوشن کبیر نیز با این فقره آغاز می‌شود: «اللّهمّ إنّي اسألك باسمك يا الله يا رحمن يا رحيم ...».

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

وانگهی، در برخی از احادیث به همسان بودن معنای اسم و صفت تصریح شده و در تفسیر اسم، از لفظ صفت استفاده شده است. امام باقر علیه‌السلام در این باره می‌فرماید:

«إِنَ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَه»؛[1]

اسمای [خداوند] صفاتی هستند که خدا خود را با آنها توصیف کرده است.

هنگامی که محمد بن‌سنان از امام رضا علیه‌السلام می‌پرسد: «اسم چیست؟» امام در پاسخ می‌فرماید:

«صِفَةٌ لِمَوْصُوفٍ»؛[2]

اسم وصفی برای موصوف است.

بر این اساس، تمام اسمای خداوند صفات او و تمام صفات خدا، اسامی او هستند.

حال باید دید که منظور ائمه اطهار علیهم‌السلام از این سخن چیست و چرا میان اسما و صفات الهی تفاوتی نگذاشته‌اند. همان طور که بیان شد، اسم و صفت در زبان عربی هر دو به معنای علامت و نشانه به کار می‌رود، با این تفاوت که صفت علامتی است که بیانگر وصف یا ویژگی خاصی از موصوف است، ولی اسم می‌تواند بیان‌کننده وصفی باشد یا نباشد. حال بر اساس همین معنای لغوی از اسم و صفت، از فرمایش اهل‌بیت علیهم‌السلام که اسمای خداوند را همان صفات او معرفی می‌کنند، نتیجه می‌گیریم که اسامی خداوند همگی از نوع صفات هستند و خداوند فاقد اسمی است که در آن هیچ‌گونه وصفی نباشد. به عبارت دیگر، اسم خداوند همواره از یک وصف خداوند حکایت می‌کند و از طریق همان وصف است که ذات حق تعالی را نشان می‌دهد.[3]

بنابراین، علی‌رغم تفاوت مفهوم اسم و صفت، مصداق این دو در خداوند همیشه به یک‌گونه خواهد بود و اسمی که صفت نباشد در مورد حق تعالی وجود ندارد. از این رو، در روایات متعدد اشاره شده است که حتی واژه الله نیز از «اله» مشتق شده است و به صورت ال و اله بوده و معنای آن همان معبود خاص و معروف است. از این رو اصحاب از ائمهٔ معصوم علیهم‌السلام پرسیده‌اند:

---

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۸۸.

۲. همان، ص ۱۱۳؛ *التوحید*، ص ۱۹۲.

۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: *کلام و عقاید*، ص ۶۲-۶۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

اللَّهُ مِمَّا هُوَ مُشْتَقٌّ؟[۱]

لفظ «الله» از چه چیزی مشتق شده است؟

پاسخ‌های متعدد در این خصوص از سوی اهل‌بیت علیهم‌السلام نشان می‌دهند که این کلمه مبارک در قرآن و سنت، یک مفهوم مشتق است و بر یک معنای مشخص در خداوند متعال دلالت دارد. برای نمونه، امیر مؤمنان علیه‌السلام می‌فرمایند:

«اللهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ الَّذِي يَأْلَهُ فِيهِ الْخَلْق»؛[۲]

معنای الله معبودی است که آفریدگان در او متحیرند و به او پناه می‌آورند.

۲. اقسام صفات الهی

بنابر آنچه گفته شد، همه صفات حق تعالی نشانه‌ای برای او هستند و هر کدام به بیانی به او اشاره می‌کند. بدین ترتیب تفاوت میان صفات الهی تنها در چگونگی دلالت هر یک از آنها بر ذات خداوند است. به همین منظور، صفات حق تعالی را به دسته‌های گوناگون تقسیم کرده‌اند تا این تفاوت‌ها بیشتر آشکار گردد.

۱-۲. صفات ثبوتی و سلبی

نخستین گام در شناسایی اوصاف الهی، تقسیم‌بندی آنها به صفات ثبوتی و صفات سلبی است. در ساده‌ترین تعریف، صفات ثبوتی، کمالی را برای خداوند اثبات و صفات سلبی، نقصی را از خداوند نفی می‌کنند. اوصافی چون علم، قدرت وحیات را صفت ثبوتی و اوصافی همچون جسمانی نبودن و متحرک نبودن را صفت سلبی می‌گویند. البته روشن است که صفات سلبی نیز خود بر یک نوع کمال دلالت دارند؛ چراکه نفی نقص از یک چیز، به معنای اثبات کمالی برای او است.

برخی به جای تعبیر ثبوتی و سلبی، از عبارت «صفت اکرامی» و «صفت جلالی» استفاده کرده‌اند و این مطلب را از آیه شریفهٔ ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[۳] برگرفته‌اند.[٤] صفت جلال وصفی است که ذات خداوند را از مشابهت با خلق دور می‌دارد و صفت اکرام وصفی است که او را به حقیقتی زینت و کرامت می‌بخشد. برخی پیشنهاد

---

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۸۷ .

۲. ر.ک: *التوحید*، ص ۸۹-۹۰.

۳. سوره الرحمن، آیه ۷۸.

٤. *اللوامع الالهیة*، ص ۱۳۵ به بعد. در این کتاب، مباحث صفات در دو بخش «اجلالیات» و «اکرامیات» آمده است.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

کرده‌اند که به جای تعبیر صفات ثبوتی و سلبی، از «صفات جمالی» و « صفات جلالی» استفاده شود.[۱]

بسیاری از دانشمندان علم کلام در گذشته بر این باور بودند که صفات ثبوتی خداوند در نهایت به هشت صفت بازمی‌گردند که عبارت‌اند از: علم ، قدرت، حیات، اراده، ادراک (سمع، بصر و ...)، قدم، تکلم و صدق؛ چنان که در این بیت آمده است:

قادر و عالم و حی است و مرید و مدرک　　هم قدیم و ازلی هم متکلم صادق[۲]

صفات سلبی را نیز در هفت مورد به شرح زیر محدود می‌ساختند: جسم نبودن (جوهر و عرض نداشتن و...)، محل حوادث نبودن، دیده نشدن، تحیّز نداشتن، حالّ در غیر نبودن و با چیزی متحد نشدن؛[۳] چنانکه در شعر زیر به برخی از این موارد اشاره شده است:

نه مرکب بود و جسم، نه مرئی، نه محل　　بی‌شریک است و معانی تو غنی دان خالق[۴]

محدود کردن صفات خداوند به چند مورد معین، در مجموع مورد قبول قرار نگرفت؛ چراکه صفات بسیار دیگری در قرآن کریم آمده است که در این شمار نمی‌گنجد.[۵] برای نمونه، کتاب آسمانی قرآن، پروردگار را دارای اوصافی چون اول و آخر و ظاهر و باطن می‌خواند:

﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾.[۶]

یا او را غنی و حمید توصیف می‌کند:

---

۱. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، ص ۱۱۸. برخی هم به جای صفات ثبوتی، از واژه صفات وجودی استفاده کرده‌اند (*شرح المواقف*، ج ۸ ، ص ۴۴).

۲. *کلم الطیب*، ص ۳۷.

۳. در تعداد و نام اسمایی که در این دو فهرست قرار می‌گیرد، اختلاف اندکی وجود دارد. ر.ک: *الباب الحادی عشر*، ص ۹ تا ۲۵؛ *شرح المواقف*، ج۸ ، ص ۱۹ به بعد؛ برای اختلافات در مورد برخی از صفات ر.ک: *شرح المواقف*، ج ۸ ، ص ۱۰۴ به بعد؛ خواجه طوسی در کتاب *تجرید الاعتقاد* و علامه حلی در شرح آن (*کشف المراد*) نه تنها هیچ عددی برای صفات برنشمرده‌اند، بلکه اساساً هیچ تفکیکی میان صفات ثبوتی و سلبی نکرده‌اند (*کشف المراد*، ص ۲۸۱ به بعد).

۴. *کلم الطیب*، ص ۶۶ .

۵. *کفایة الموحدین*، ج۱، ص ۱۰۹

۶. سوره حدید، آیه ۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

﴿ وَاعْلَمُوٓا اَنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴾.[۱]

و نیز صفات دیگری، به جز آنچه گفته شد، را از ساحت مقدسش پاک و پیراسته می‌دارد:

﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا اَحَدٌ﴾؛[۲]

﴿لا تَاْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾.[۳]

البته متکلمان به فراوانی صفات الهی آشنا بوده‌اند؛ برای مثال، در دعای جوشن کبیر به صدها صفت از اوصاف الهی اشاره شده است و برشمردن تعداد معینی از صفات توسط متکلمان تنها به این دلیل بوده که این صفات مورد بحث و مناقشه آنان با گروه‌های دیگر قرارگرفته و آنان با بحث در این موارد خاص، به پاسخ‌گویی به شبهات و ابهامات دیگران می‌پرداخته‌اند.[٤] البته متکلمان این باور را داشتند که صفات ثبوتی همگی در نهایت به همان سه صفت نخستین - یعنی علم، قدرت و حیات - بازمی‌گردند و حتی صفت حیات را به علم و قدرت بازمی‌گرداندند.[٥]

همچنین شاید بتوان گفت که همه صفات سلبی خداوند ریشه در یک صفت خاص دارد که همان نداشتن مثل و نظیر است (﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾)[٦] و همه صفات جمال او نیز به یک صفت اشاره دارد که همان قیومیت (﴿اَللّٰهُ لآ اِلٰهَ اِلاّٰ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾)[۷] است.[۸]

۲-۲. صفات ذاتی و صفات فعلی

صفت ذاتی، چنانکه پیدا است، به وصفی گویند که به مقام ذات حق تعالی بازمی‌گردد و از حقیقت او حکایت می‌کند، حال آنکه صفت فعلی، اسمی است که یکی از کارهای او را گزارش می‌کند. اسم‌هایی چون علم، قدرت و حیات صفت ذات هستند و اسم‌های

---

۱. سوره بقره، آیه ۲۶۷.

۲. سوره اخلاص، آیات ۳ و ۴.

۳. سوره بقره، آیه ۲۵۵.

٤. *کفایة الموحدین*، ج۱، ص ۱۰۹.

٥. این سخن تنها درباره صفات ثبوتی ذاتی است، وگرنه متکلمان صفات ثبوتی فعلی، مثل اراده، را در کنار قدرت و علم و حیات قرار می‌دهند و آنها را مستقل از این اوصاف ذاتی می‌دانند.

٦. سوره شوری، آیه ۱۱.

۷. سوره بقره، آیه ۲۵۵.

۸. چنانکه مشاهده می‌شود، در اینکه کدام صفت اصلی است، تفاوت اندکی بین متکمان وجود دارد و به صورت خلاصه می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که همه صفات ثبوتی ذاتی به حیات، همه صفات ثبوتی فعلی به قیومیت و همه صفات سلبی به نفی مثل بازمی‌گردد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دیگری همچون خلق، رزق، مغفرت و رحمت از صفات فعل به شمار می‌آیند. بنابراین اگر برای وصف کردن خدا به یک صفت، تنها توجه به ذات او کافی باشد و نیازی به در نظر آوردن هیچ چیز دیگری نباشد، آن را صفت ذاتی می‌گوییم و اگر جز با تصور مخلوقات نتوان خداوند را به آن وصف توصیف کرد، صفت فعل است.[۱]

در یک تعریف دیگر، هر صفتی که بتوان خداوند را به ضد یا مقابل آن توصیف کرد، صفت فعل و اگر نتوان آن را به مقابلش وصف کرد، صفت ذات ماست.[۲] برای مثال، نمی‌توان گفت که خداوند عالم یا قادر نیست؛ اما جایز است بگوییم که او خلق نکرد یا نبخشید. البته این بیان با تعریف اول کاملا هماهنگ است؛ زیرا اگر وصفی به ذات الهی بازگردد، همواره با ذات او همراه است و صحیح نیست که ذات را خالی از آن بدانیم؛ اما اگر وصفی به مقام فعل بازگردد، می‌توان تصور کرد که آن را در یک مورد اراده کرده و در حالت دیگر نخواسته است.

در احادیث هم از این اقسام به روشنی یاد شده است.[۳] برای مثال، ابوبصیر از امام صادق علیه‌السلام چنین نقل می‌کند:

«لَمْ يَزَلِ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومَ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعَ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرَ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورَ»؛[۴]

خداوند عزو جل از ازل پروردگار ما بود و علم، ذات او بود در حالی که هیچ معلومی وجود نداشت و سمع، ذات او بود در حالی که هیچ مسموعی وجود نداشت و بصر، ذات او بود در حالی که هیچ دیدنی وجود نداشت و قدرت، ذات او بود در حالی که هیچ مقدوری وجود نداشت.

در این حدیث، علم، سمع، بصر و قدرت از صفات ذاتی و ازلی خداوند شمرده شده است. ابوبصیر پس از شنیدن این سخنان از امام می‌پرسد: آیا صفت متکلم بودن هم، مثل صفات یادشده، ازلی است؟ امام در پاسخ می‌فرماید:

---

۱. *الالهیات*، ج۱، ص ۸۴؛ *آموزش عقاید*، ص ۹۵؛ نیز ر.ک: *گوهر مراد*، ص ۲۴۷.

۲. *کافی*، ج۱، ص ۸۶؛ *التوحید*، ص ۱۴۸.

۳. برای اطلاع بیشتر ر.ک: *کافی*، ج۱، ص ۱۰۷، «باب صفات الذات»؛ *التوحید*، ص۱۳۹، «باب صفات الذات و صفات الافعال».

۴. *کافی*، ج۱، ص ۱۰۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

«إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُحْدَثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ كَانَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمَ»؛[۱]

کلام صفتی حادث است که ازلی نیست. خداوند عزو جل بود در حالی که متکلمی نبود.

بنابراین متکلم بودن مثل عالم بودن نیست. خداوند همیشه عالم بوده، اما همیشه متکلم نبوده است؛ تکلم حادث شده و صفت فعل است.

دربارهٔ برخی دیگر از صفات فعلی نیز از سوی اهل‌بیت علیهم‌السلام روایاتی آمده است. برای مثال، امام رضا علیه‌السلام تصریح می‌کنند که مشیت و اراده از صفات فعل است:

«الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيداً شَائِياً فَلَيْسَ بِمُوَحِّدٍ»؛[۲]

مشیت و اراده از صفات فعل است و هر کس بپندارد که خدای تعالی از ازل اراده‌کننده و مشیت‌کننده بوده است، موحد نیست.

این در حالی است که امام صادق علیه‌السلام تصریح می‌کنند که صفاتی چون علم و قدرت ذاتی هستند:

«رَبُّنَا نُورِيُ الذَّاتِ حَيُّ الذَّاتِ عَالِمُ الذَّاتِ صَمَدِيُّ الذَّاتِ»؛[۳]

پروردگار ما به ذات خویش نوری، زنده، عالم و صمد است.

۳. صفات خبری

به جز اقسامی که در بالا اشاره شد، تقسیمات دیگری هم برای صفات الهی ذکر کرده‌اند که از بیان آنها خودداری می‌کنیم؛[۴] اما جا دارد که به یک اصطلاح معروف دیگر نیز اشاره کنیم. این اصطلاح را گروهی از اهل سنت، به نام اهل حدیث یا سلفیه مشهور هستند، پایه‌گذاری کردند.[۵] آنها صفات را به دو دسته ذاتی و خبری تقسیم کرده‌اند. منظور از دسته نخست، اوصافی هستند که بر یکی از کمالات معروف حق تعالی دلالت می‌کنند و مراد از صفات خبریه، کلماتی است که در قرآن کریم برای خداوند ذکر شده و جنبه بشری و جسمانی دارد؛ برای مثال، قرآن دست، صورت، چشم و امثال آن را به پروردگار نسبت می‌دهد.

---

۱. همان.
۲. *التوحید*، ص ۳۳۸.
۳. همان، ص ۱۴۰.
۴. یکی از آنها تقسیم صفات الهی به صفات حقیقی (نفسی) و صفات اضافی است؛ ر.ک: *الالهیات*، ج۱، ص ۸۵.
۵. *بحوث فی الملل و النحل*، ج ۲، ص ۱۰۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این گروه، چنانکه در درس آینده خواهیم گفت، همه این الفاظ را به معنای حقیقی گرفته، با همان مفهوم ظاهری‌اش بر خداوند حمل می‌کنند. این صفات را از آن رو «خبریه» نامیده‌اند که تنها از طریق اِخبار وحی به ما رسیده و اگر در قرآن و روایت نمی‌آمد، عقل به آنها دست نمی‌یافت و نمی‌توانست چنین اوصافی را برای خداوند درک کند.

پرسش

۱. اسم و صفت در لغت به چه معنا است؟ چه نسبتی میان تعریف متکلمان از این دو واژه با معنای لغوی وجود دارد؟

۲. چرا اهل‌بیت علیهم‌السلام بین اسما و صفات الهی فرق نگذاشته‌اند؟

۳. صفات ثبوتی و سلبی را تعریف کنید و برای هر کدام دست‌کم سه مثال بزنید.

۴. صفت ذات و صفت فعل چه فرقی با یکدیگر دارند؟ به نظر شما کدام یک از دو تعریف یادشده در این خصوص دقیق‌تر است؟

۵. صفات خبری به چه معنا است و چه کسانی آن را مطرح کرده‌اند؟

پژوهش

۱. با تحقیق در آیات الهی، جدولی از فهرست صفات ذاتی و صفات فعلی و نیز صفات ثبوتی و سلبی فراهم کنید. نمونه‌هایی از صفات را یاد کنید که هم سلبی و هم فعلی باشند.

۲. بنابر دو تعریف یادشده از صفات فعلی، در کلاس بحث کنید که عدل از صفات ذاتی است یا صفات فعلی؛ صفت صدق چطور؟

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیست و چهارم

اثبات صفات الهی

در درس گذشته نشان داده شد که صفات و اسمای الهی، علی‌رغم اینکه همگی نشانه‌ای برای ذات حق تعالی هستند، هر کدام به شیوه خاصی بر او دلالت دارند. در این میان، از تفاوت صفات با یکدیگر سخن گفتیم و فرق میان صفات ثبوتی و سلبی و نیز تفاوت صفات ذاتی و فعلی را بازگو کردیم. اینک به اثبات صفات الهی می‌رسیم و به ادله‌ای که به صورت عام همه صفات را یکجا به اثبات می‌رساند، می‌پردازیم.

مباحثی که تاکنون به بحث گذاشته‌ایم، صفات را از جنبه تصوری معرفی می‌کرد و اکنون باید وارد مقام اثبات صفات شویم و از چگونگی تصدیق به صفات سخن بگوییم. برای اثبات صفات خداوند، دو راه مختلف در پیش روی ما است: یکی آنکه از دلیل‌های عام عقلی استفاده کنیم که به صورت یکجا همه صفات را به اثبات می‌رسانند و دیگری آنکه یکایک صفات را به صورت جداگانه مورد بحث قرار دهیم و با ادله عقلی یا نقلی به اثبات آنها بپردازیم.

در این درس به ادله عام صفات می‌پردازیم و در درس‌های آینده هر یک از صفات را جداگانه مورد توجه قرار می‌دهیم و ضمن بیان حقیقت و معنای هر کدام، به اثبات آنها نیز خواهیم پرداخت.

۱. دلیل‌های عام بر اثبات صفات

دو دلیل عام عقلی برای اثبات صفات بیان شده است: یکی از طریق علیت و دیگری از طریق وجوب.

۱-۱. اثبات از طریق علیت

ساده‌ترین راه برای اثبات صفات کمالی خداوند، توجه به علت بودن او برای هستی است. پیشتر بیان شد که در سراسر هستی، نشانه‌های کمال و عظمت را به وضوح می‌توان مشاهده کرد. آثار کمال در جهان چنان گسترده و شگفت‌انگیز است که

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پیشرفت‌های علمی بشر تاکنون تنها گوشه اندکی از زوایای بی‌شمار آن را به نمایش گذاشته است. خداوند علت و آفریدگار همه جهان هستی است و این منظومه عظیم و دقیق، از کمالات بی‌پایان خداوند پرده برمی‌دارد و نشان می‌دهد که همهٔ حقایق هستی برخاسته از عظمت او است. تردید نمی‌توان کرد که آفریننده یک شیء می‌بایست از خود او در همهٔ کمالات برتر و والاتر باشد و هر چه مخلوق عظیم‌تر و شگفت‌آورتر باشد، خالق آن باید دارای عظمت، علم و قدرت افزون‌تر باشد، تا بدانجا که عقل برای بزرگی و عظمت آفریدگار هیچ حد و اندازه‌ای نمی‌شناسد.

این استدلال عقلی آشکارا همهٔ اوصافی را که بر کمالی از کمالات حق دلالت دارند، ثابت می‌کند؛ در این جهت تفاوتی میان صفات ذاتی و فعلی نیست. البته برای اثبات صفات سلبی خداوند نیز از همین روش، البته با بیانی متفاوت، می‌توان کمک گرفت. چنانکه در برهان حدوث گفته شد، در همه جهان نشانه‌های محدودیت و ضعف هویدا است و این تمام ویژگی‌ها، که بیانگر فقر و نیازمندی است، بر مصنوع بودن جهان دلالت دارد. از همین نشانه‌های مصنوعیت است که می‌توان به وجود صانع جهان پی برد. به همین استدلال می‌توان اثبات کرد که در ذات حق تعالی هیچ‌گونه فقر و کاستی وجود ندارد؛ چراکه هرگونه محدودیت و نقص نشان‌دهنده مخلوقیت است و خالق هستی باید از همه محدودیت‌ها پاک و مبرّا باشد. با این بیان، همه صفات سلبی برای آفریدگار جهان قابل اثبات است.

بنابراین، تنها با توجه به این مقدمه که خداوند علت ایجاد همه جهان است و با نظر به مقدّمه دیگر که علتِ آفرینشگر در مرتبه‌ای بس برتر و والاتر از معلول خود قرار دارد، می‌توان همه صفات کمالی را برای او اثبات و او را از همه نقایص منزّه داشت.[1]

۲-۱. اثبات از طریق وجوب

چنانکه در براهین اثبات خداوند گفته شد، فیلسوفان برای اثبات حق تعالی از برهان وجوب و امکان استفاده می‌کنند. در این برهان، روشن گردید که جهان بدون حضور یک واجب الوجود تحقق نمی‌یابد؛ زیرا ممکن‌ها نیازمند به علت هستند و اگر همه موجودات ممکن باشند، هیچ‌گاه نیازمندیِ جهان به علت از بین نمی‌رود و در نتیجه

---

۱. ر.ک: *آموزش عقاید*، ج۱، ۹۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

جهان موجود نمی‌گردد. حال پرسش این است که این واجب باید دارای چه شرایطی باشد.

واجب الوجود حقیقتی است که باید همه کمالات را دارا باشد؛ چراکه فقدان هر کمال در ذات او، به معنای نیازمندی و محدودیت او است و نیازمندی و محدودیت از اوصاف ممکنات است. به بیان دیگر، اگر ذات حق از یک صفت کمالی خالی باشد، مستلزم نقص در ذات او خواهد بود و نقص وجودی با وجوب وجود سازگار نیست. بدین ترتیب ثابت می‌شود که خداوند بالضروره دارای همه صفات کمالی است و از هرگونه نقص و نیازمندی پیراسته است.

به بیان دیگر نیز می‌توان همین مطلب را توضیح داد: بنابر برهان امکان، خداوند بالاترین مرتبه از وجود است، به طوری که خالی از هیچ کمال وجودی نیست. حال اگر فرض شود که او یکی از کمالات، مثل علم یا قدرت، را نداشته باشد، دیگر همان مرتبه از وجود را دارا نخواهد بود و به این ترتیب، وجود واجب محدود می‌شود و دیگر نمی‌توان او را عالی‌ترین مرتبه وجود دانست.[1]

بنابراین با تکیه بر صفت «وجوب» در آفریدگار جهان و با شناسایی آثار و لوازم این مفهوم، می‌توان نشان داد که هر کمالی که به ذهن بیاید، باید به صورت ضروری در واجب الوجود وجود داشته باشد و ذات او از هرگونه نقصی که می‌توان فرض کرد، پیراسته و منزّه است.

۲. نسبت صفات با ذات الهی

اینک که صفات الهی به اثبات رسید، نوبت آن است که از رابطه این صفات با ذات خداوند سخن بگوییم. این بحث از آن رو اهمیت دارد که روشن می‌کند آیا این صفات، حقایقی مستقل و متمایز از ذات حق تعالی هستند یا عین ذات اویند.

در مورد صفات سلبی خداوند، تکلیف روشن است؛ زیرا صفات سلبی، چنانکه بیان شد، بر یک امر وجودی دلالت ندارند، بلکه تنها تصورات نادرست در باب پروردگار را نفی می‌کنند و نقص‌ها یا ناروایی‌ها را از ساحتش به دور می‌دارند. در این صورت، اساسا پرسش از اینکه چنین صفاتی عین ذات هستند یا غیر ذات، سخنی بی‌معنا است؛ اما

---

۱. ر.ک: *کلم الطیب*، ص ۳۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این سؤال در مورد صفات ثبوتی، اعم از صفات ذاتی و فعلی، مطرح است.

در خصوص صفات فعلی نظیر خالقیت، رازقیت و مغفرت نیز موضوع تا اندازه‌ای واضح و آشکار است. صفت فعل صفتی است که مستقیما به ذات الهی ارتباط نمی‌یابد، بلکه از مقام فعل و اعمال او گزارش می‌دهد. از این رو گفته‌اند که صفت فعل به اراده خداوند بازمی‌گردد و تنها در صورتی که اراده او به چیزی تعلق گیرد، چنان صفتی به او نسبت داده می‌شود. پس به اجمال می‌توان گفت که صفت فعلی در ذات نیست و بیرون از حقیقت الهی و در مرتبه اراده خداوند تحقق می‌یابد.

بحث اصلی در مورد صفات ذاتی است که از دیرباز مورد چالش و گفت‌وگو بوده است. اکثر دانشمندان اهل سنت - که شامل اهل حدیث و متکلمان اشعری می‌شود - بر این باور بوده‌اند که این صفات نیز به ذات الهی بازنمی‌گردد، بلکه هر یک از این صفات، حقیقتی مستقل از ذات و متمایز از یکدیگر هستند. از این نگاه، کمالاتی چون علم یا قدرت، عرضی برای ذات الهی‌اند و در ذات حق نیستند. اینان معتقدند که این صفات وابسته به ذات الهی هستند؛ اما هرکدام حقیقتی زائد بر ذات خداوند دارند. این نظریه را «زیادت صفات بر ذات» می‌گویند.[1]

در نقطهٔ مقابل، دانشمندان شیعه و معتزله بر این باورند که صفات ذاتی در ذات خداوند هستند و با ذات او وحدت و یگانگی دارند. در این نگاه، خداوند یک حقیقت یگانه و خالی از هرگونه ترکیب و عروض است. بنابراین همان کارهایی که مخلوقات از طریق دارا شدن یک صفت زائد انجام می‌دهند، در حق تعالی همان کار از طریق ذات او انجام می‌شود و نیازی به افزوده شدن یک صفت به ذات نیست. برای مثال، انسان به خودی خود نمی‌تواند به جهان بیرونی علم پیدا کند، مگر آنکه پس از رشد جسمی کافی، به او قوهٔ علم داده شود؛ اما خداوند به ذات خویش به همه چیز آگاه است و نیاز به داشتن صفتی به نام علم ندارد تا به جهان عالم شود.[2]

در یک کلام، صفاتی چون علم و قدرت نه‌تنها از ذات حق جدایی و با آن دوگانگی ندارند، بلکه خود این صفات هم از یکدیگر جدا نیستند. البته همین که ما صفات

---

۱. *شرح المواقف*، ج ۸، ص ۴۴ به بعد.
۲. *گوهر مراد*، ص ۲۴۱-۲۴۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

متعدد را به خدا نسبت می‌دهیم، این گمان را پدید می‌آورد که گویا این صفات به صورت مستقل و متمایز در خداوند وجود دارند، حال آنکه باید توجه داشت همان طور که ذات خداوند با ذات ممکنات فرق دارد، اوصاف او نیز با اوصاف خلق تفاوت و تباین دارد. در ممکنات، صفات معمولا زائد بر ذات هستند؛ اما در واجب تعالی، صفات از ذات جدایی ندارند. این دیدگاه را «عینیت صفات و ذات» می‌گویند.

گروه اول که به زیادت صفات معتقدند، دو دلیل عمده دارند: دلیل نخست استناد به آیات و روایات است. آنان ادعا می‌کنند که خداوند آشکارا خود را به این اوصاف خوانده است و دیگران را نیز فراخوانده است که او را به این ویژگی‌ها بشناسند. برای نمونه، صفت عالم یا قادر به این معنا است که ذاتی دارای یک ویژگی به نام علم یا قدرت است. از آنجا که سخنان خداوند را باید به همان معنای حقیقی درک کرد و از تاویل آن خودداری نمود، پس آنچه در باب صفات الهی آمده است نیز باید بر همان معنای اصلی حمل شود. بنابراین یکایک صفات را به همان شکل لغوی و عادی که برای سایر اشیا ثابت می‌کنیم، برای خداوند نیز باید پذیرفت.

دلیل دوم این است که اگر صفات را عین ذات بدانیم، در حقیقت صفات را انکار کرده‌ایم. از نظر این گروه فرقی نمی‌کند که کسی علم یا قدرت خدا را باور نداشته باشد یا معتقد باشد که این صفات چیزی جز ذات او نیستند. عینیت صفات با ذات خداوند به معنای نفی صفات خداوند و انحصار حقیقت باری تعالی در ذات است.

در پاسخ، طرفداران عینیت صفات استدلال می‌کنند که پذیرش صفات به صورت متمایز، به ترکیب در ذات الهی می‌انجامد و حقیقت حق تعالی را به موجودی دارای اجزا و اعضا تبدیل می‌کند. از نظر عقلی روشن است که هر جا ترکیبی وجود داشته باشد، نیازمندی نیز در آن راه می‌یابد؛ چراکه در یک امر مرکب، هر جزء محتاج جزء دیگر است و این واقعیت با ذات غنی مطلق و بی‌نیاز سازگار نیست.[1]

هنگامی که موضوع از نظر عقل آشکار گردید، حتی اگر ظاهر متون دینی هم به صورت دیگری باشد، باید به معنای صحیح تفسیر گردد. وانگهی، در خصوص صفات

---

۱. *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۶، ص ۱۲۱؛ برای آشنایی با ادله گوناگون در این خصوص ر.ک: *گوهر مراد*، ص ۲۴۲-۲۴۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

الهی نمی‌پذیریم که منابع وحیانی بر زائد بودن صفات دلالت دارند؛ چراکه در آیات و روایات فقط صفات کمال (مثل قدرت و علم) بر خداوند اطلاق شده است از زیادت آنها سخن به میان نیامده است. اساسا بشر برای تعبیر از صفات چاره‌ای جز این ندارد که هر یک از صفات را به صورت جداگانه به ذات نسبت دهد، خواه این صفات عین ذات شیء باشند و یا از اعراضی باشند که زائد بر ذات هستند. برای مثال، در وصف آب، گاه از زلال بودن و گاه از سیّال بودن آن سخن می‌گوییم. در هر دو مورد، به یکسان این ویژگی‌ها را به آب نسبت می‌دهیم حال آنکه ویژگی اول زائد بر ذات و ویژگی دوم عین ذات آب است و از آن جدایی نمی‌پذیرد. بنابراین همه اشیا دو نوع صفت دارند: صفاتی که عین ذات شیء است و صفاتی که عارض بر آن می‌شود و می‌تواند از آن جدا گردد. حال می‌گوییم در خصوص خداوند، دلیل عقلی نشان می‌دهد که همه صفات او عین ذاتش است و هیچ‌گونه صفتی که بر او عارض شود وجود ندارد.

با این وصف، معلوم می‌شود که عینیت صفات با ذات به معنای انکار آن صفات نیست، بلکه برعکس نشان‌دهنده این است که این صفات به معنای دقیق‌تر و حقیقی‌تر در ذات الهی وجود دارند؛ چراکه صفات عرضی می‌توانند جنبهٔ عاریه‌ای داشته باشند و فرض جدایی آن از ذات وجود دارد، ولی صفاتی که عین ذات حق باشند، هرگز جدایی‌پذیر نیستند. زمانی می‌توان ادعا کرد که خداوند از صفات خالی است که ذاتش دارای همان اوصاف و کمالات نباشد؛ اما وقتی وجود همه صفات را در ذات حق تعالی به اثبات رساندیم، شایسته نیست ادعا شود که عینیت صفات به انکار یا تعطیل صفات می‌انجامد.[۱]

بار دیگر یادآور می‌شویم که اعتقاد به عینیت صفات در نزد شیعه، تنها به صفات ذاتی نظیر علم و قدرت ارتباط می‌یابد و صفات فعلی همگی زائد بر ذات هستند و چون مخلوق‌اند، بیرون از ساحت ذات ربوبی هستند و اشکالات پیش‌گفته به این‌گونه صفات وارد نمی‌شود.[۲]

۳. نسبت صفات با ذات در قرآن و روایات

در مورد عینیت صفات با ذات الهی، در قرآن کریم هیچ‌گونه تصریحی وجود ندارد، ولی در

---

۱. *گوهر مراد*، ص ۲۴۴ و ۲۴۵.
۲. همان، ص ۲۴۶ - ۲۴۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

آیات متعدد تأکید شده که خداوند دارای اسما و صفات گوناگون است:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾؛[۱]

﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾.[۲]

برخی استدلال کرده‌اند که آیه اخیر بر عینیت دلالت می‌کند؛ چراکه در این آیه، ضمیر در «له» اشاره به ذات خداوند دارد و دلالت می‌کند که تمام این اسما در ذات خداوند هستند.[۳]

اما در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام به بیان‌های مختلف بر نظریه عینیت مهر تأیید زده‌اند. امام باقر علیه‌السلام می‌فرمایند:

«إِنَّهُ وَاحِدٌ صَمَدٌ أَحَدِيُّ الْمَعْنَى لَيْسَ بِمَعَانِي كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ»؛

الله یگانه و بی نیاز است، او یک حقیقت یگانه است و حقایق متعدد و مختلف نیست.

در این هنگام شخصی که در جمع نشسته بود، نظریه برخی از اهل عراق را برای ایشان بازگو کرد که آنان صفات را جدا از یکدیگر تفسیر می‌کنند و مثلا شنیدن خدا را با دیدن او متفاوت می‌دانند. امام علیه‌السلام با شنیدن این سخن به شدت به انکار آن پرداختند و فرمودند:

«كَذَبُوا وَ أَلْحَدُوا وَ شَبَّهُوا تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِكَ إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ وَ يُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ»؛[۴]

دروغ گفتند و الحاد ورزیدند و تشبیه کردند. خداوند منزّه است از اینها؛ به‌راستی که خداوند شنوا و بینا است. می‌شنود با همانچه می‌بیند و می‌بیند با همانچه می‌شنود.

این روایت نشان می‌دهد که صفات الهی از یکدیگر جدایی ندارند. در روایات دیگر، بر اینکه تمام صفات الهی به ذات الهی بازمی‌گردند، تأکید شده است. امام رضا علیه‌السلام در بیانی روشن، با نفی نظریه کسانی که به گونه‌ای صفات خدا را به غیر ذات برمی‌گردانند، می‌فرمایند:

«لَمْ يَزَلِ اللهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِيماً قَادِراً حَيّاً قَدِيماً سَمِيعاً بَصِيراً لِذَاتِهِ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشَبِّهُونَ عُلُوّاً كَبِيراً»؛[۵]

---

۱. سوره اعراف، آیه ۱۸۰.

۲. سروه طه، آیه ۸ ؛ و نیز ر.ک: سوره إسراء، آیه ۱۱۰؛ سوره حشر، آیه ۲۴.

۳. *المیزان*، ج ۱۴، ص ۱۲۵.

٤. *کافی*، ج۱، ص ۱۰۸.

۵. *التوحید*، ص۱۴۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

خداوند همیشه به ذات خویش توانا، زنده، دانا، قدیم، شنوا و بینا است؛ برتر است از آنچه مشرکان و تشبیه‌کنندگان درباره خداوند می‌گویند، برتری‌ای بزرگ.

در اینجا کلیه صفات به ذات الهی بازگردانده شده و دیدگاه کسانی که به زیادت صفات باور دارند، شرک و تشبیه خوانده شده است. در جای دیگر امام صادق علیه‌السلام فرموده‌اند:

«وَ النُّعُوتُ نُعُوتُ الذَّاتِ لَا تَلِيقُ إِلَّا بِاللهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَاللهُ نُورٌ لَا ظَلَامَ فِيهِ وَحَيٌّ لَا مَوْتَ لَهُ وَعَالِمٌ لَا جَهْلَ فِيهِ وَصَمَدٌ لَا مَدْخَلَ فِيهِ رَبُّنَا نُورِيُّ الذَّاتِ حَيُّ الذَّاتِ عَالِمُ الذَّاتِ صَمَدِيُّ الذَّاتِ»؛[1]

و نعوت، نعوت ذات است و شایسته نیست مگر برای خدای تبارک و تعالی. خدا نوری است که ظلمتی در آن نیست و زنده‌ای است که مرگی در آن نیست و عالمی که جهلی در آن نیست و صمدی که مدخلی در آن نیست و زنده‌ای است که مرگ ندارد؛ پروردگار ما نوری الذات، حی الذات، عالم الذات و صمدی الذات است.

البته در این خصوص در منابع حدیثی شیعه روایات فراوانی نقل شده است که زیباترین بیان و تعابیر را در تبیین دیدگاه صحیح در صفات ارائه کرده‌اند.[2]

---

۱. همان.

۲. برای مطالعه بیشتر ر.ک: *خدا در حکمت و شریعت*، ص ۳۴۳-۳۵۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. چگونه می‌توان بر وجود صفات الهی به صورت کلی استدلال کرد؟ دو دلیل علیت و وجوب چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟

۲. نظریه زیادت صفات را توضیح دهید. بنویسید چه کسانی به این دیدگاه باور دارند و دلایل آنان را بیان کنید.

۳. نظریه عینیت صفات و دلایل آن را توضیح دهید و نقدهای بر دیدگاه زیادت را بیان کنید.

۴. شیعه به کدام نظریه باور دارد؟ با ذکر روایات بر این مدعا دلیل بیاورید.

پژوهش

۱. با مراجعه به روایات، نمونه‌های دیگری از فرمایشات اهل‌بیت علیهم‌السلام برای نفی زیادت و کثرت صفات را بیاورید.

۲. با مراجعه به منابع کلامی روشن کنید که بین شیعه و معتزله در این باب چه فرقی وجود داشته است.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیست و پنجم
شیوهٔ شناخت صفات

تاکنون با اقسام صفات الهی آشنا شدیم و دانستیم که صفات ثبوتی از ذات حق جدایی‌ناپذیرند و صفات فعلی به بیرون از ذات و به مرتبه اراده و عمل خداوند مربوط می‌شوند. در این درس به چگونگی فهم صفات خدا می‌پردازیم و به این سؤال پاسخ می‌دهیم که چگونه و به چه شیوه‌ای می‌توان به اوصاف او معرفت یافت.

در آغاز مباحث صفات، از امکان شناخت اوصاف الهی سخن گفتیم و معلوم گشت که انسان علاوه بر شناخت اصل وجود خداوند، می‌تواند به صفات او نیز معرفت یابد. در ادامه نیز روشن گردید که بشر برای رسیدن به این شناخت، راه‌های گوناگون عقلی، فطری و وحیانی را در اختیار دارد.[1] با این حال، تاکنون به این بحث نپرداخته‌ایم که عقل یا دیگر منابع شناخت، چگونه و در چه فرایندی ما را به این معرفت رهنمون می‌شوند و در نهایت ما تا چه اندازه می‌توانیم به شناخت اوصاف خدا دست یابیم.[2]

۱. نه تشبیه و نه تعطیل

برای شناخت صفات خداوند، از سوی منابع وحیانی، یک قاعده روشن ارائه شده است که با عنوان «بین تعطیل و تشبیه» از آن یاد می‌کنیم. برای روشن شدن این اصل، بهتر است پیشاپیش با دو طرف این قاعده، یعنی تشبیه و تعطیل، بیشتر آشنا شویم.

۱-۱. نظریه تشبیه

بشر به طور معمول با امور حسی و محدود سروکار دارد و به همین دلیل همه چیز را با ویژگی‌های مادی مقایسه می‌کند. حتی امور معنوی در زندگی دنیا نیز در نظر انسان غالبا هنگامی بهتر درک می‌شود که آن را با یک امر محسوس مقایسه کند. برای مثال، پیوندهای اجتماعی نظیر انسجام یا اختلاف را با تشبیه آنها به امور ظاهری و مادی مثل

---

۱. ر.ک: درس ۲۱ از همین کتاب.

۲. این گونه مباحث را امروزه «معناشناسی صفات» می‌نامند و منظور این است که بدانیم آیا معنای اوصاف الهی، مثل علم و قدرت، به کدام معنا بر خداوند اطلاق می‌شود (ر.ک: ولفسن، *فلسفه علم کلام*، فصل صفات الهی).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ریسمان و بافته‌های بشری توضیح می‌دهیم و چگونگی ارتباط میان بنی آدم را با تشبیه به اعضای یک بدن بیان می‌کنیم.[۱]

انس ما با موجودات طبیعی چنان است که حتی در امور عاطفی - نظیر محبت و بغض، که به آنها درک مستقیم و وجدانی داریم - هم از تشبیه‌های محسوس استفاده می‌کنیم. البته این روش به خودی خود نادرست نیست، بلکه گاه برای معرفی احساسات و برداشت‌های خودمان جز این چاره‌ای نداریم. به همین دلیل است که شاعران و اندیشمندان از این روش در بیان مقصود خویش استفاده می‌کنند و اساسا یکی از شیوه‌های بیان مطالب، تشبیه امور معقول به امور محسوس است. بی‌دلیل نیست که قرآن کریم نیز بارها از این تعابیر ادبی برای توصیف افعال الهی سود جسته و از تمثیل‌هایی همچون «وجه الله» و «یدالله» بهره برده است.[۲]

متأسفانه همین ویژگی ذهنی سبب شده است که بشر در طول تاریخ به امور دینی و متعالی نیز با عینک مادی بنگرد و خداوند را با ویژگی‌های محسوس و جسمانی تصور کند. این نگرش سبب شد که تشبیه خالق به مخلوق به صورت یک اعتقاد عمومی، حتی در بین پیروان ادیان الهی، رواج یابد. از این رو، نخستین رسالت پیامبران الهی اصلاح این نگرش و بیرون آوردن بشر از چنگال تشبیه بوده است. بت‌پرستی تنها یکی از نمونه‌های شبیه‌انگاری در میان مردمان گذشته بوده است. قرآن کریم از مبارزه پی‌گیرانه حضرت ابراهیم علیه‌السلام با خورشیدپرستی و ماه‌پرستی و نیز از مقابله حضرت موسی علیه‌السلام با گوساله‌پرستی یاد کرده است.[۳] همچنین در آیات فراوان از کسانی که برای

---

۱. اشاره به شعر معروف سعدی:

بنی آدم اعضای یک پیکرند — که در آفرینش ز یک گوهرند
چو عضوی به درد آورد روزگار — دگر عضوها را نماند قرار

۲. سوره بقره، آیه ۱۱۵: ﴿وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾؛ سوره بقره، آیه ۲۷۲ ﴿ابْتِغَآءَ وَجْهِ اللّٰهِ﴾؛ سوره روم، آیه ۳۸: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَ اللّٰهِ﴾؛ سوره انسان، آیه ۹: ﴿نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ﴾.

۳. سوره انعام، آیات ۷۷-۷۸: ﴿فَلَمَّا رَاَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ اَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَاَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّآلِّينَ * فَلَمَّا رَاَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هٰذَا رَبِّي هٰذَآ اَكْبَرُ فَلَمَّآ اَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ اِنِّي بَرِيٓءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾؛ سوره طه، آیات ۸۶-۸۹: ﴿فَرَجَعَ مُوسٰٓى اِلٰى قَوْمِهٖ غَضْبَانَ اَسِفًا قَالَ يَاقَوْمِ اَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبُّكُمْ وَعْدًا حَسَنًا اَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ اَمْ اَرَدْتُمْ اَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَاَخْلَفْتُمْ مَوْعِدِي * قَالُوا مَآ اَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلْكِنَا وَلٰكِنَّا حُمِّلْنَآ اَوْزَارًا مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ فَقَذَفْنَاهَا فَكَذٰلِكَ اَلْقَى السَّامِرِيُّ * فَاَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَهُ خُوَارٌ فَقَالُوا هٰذَآ اِلٰهُكُمْ وَاِلٰهُ مُوسٰى فَنَسِيَ * اَفَلَا يَرَوْنَ اَلَّا يَرْجِعُ اِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

خداوند فرزندی قرار می‌دهند یا او را همچون آفریدگان محدود می‌دانند، انتقاد شده است.[۱]

علی‌رغم تلاش پیامبر اسلام ﷺ در این مسیر، متأسفانه باز هم بسیاری از مسلمانان به دام تشبیه گرفتار آمدند و با ساده‌انگاری، ویژگی‌های انسانی را به خداوند نسبت دادند. این انگاره، که «تشبیه» نام گرفته است، از سوی برخی از علمای اهل سنت - یعنی اهل حدیث (سلفیه) و تا حدودی اشاعره - به عنوان دیدگاه صحیح در خداشناسی همچنان دنبال می‌شود.[۲]

۲-۱. نظریهٔ تعطیل

در مقابل این گروه، برخی به انکار تشبیه پرداختند و در این راه چنان پیش رفتند که اساسا شناخت اوصاف خداوند را برای بشر ناممکن دانستند. این نگرش در عمل به «تعطیل» در معرفت خداوند انجامید؛ زیرا بر اساس این دیدگاه، نه ذات و نه صفات هیچ کدام در چنگ معرفت بشر قرار نمی‌گیرند و انسان از شناخت پروردگار خویش محروم است.[۳]

طرفداران تعطیل معتقدند که شناخت ما در این جهان محدود به قوه عقلانی است و عقل بشر هم تنها با مفاهیم محدود و ممکن سر و کار دارد و راهی برای شناخت حقیقت بی‌پایان ندارد. بنابراین هیچ‌کدام از واژگانی که برای اوصاف الهی مثل علم و قدرت به کار می‌بریم، هیچکدام نسبت به خداوند معنا و مفهومی ندارد. از این رو دیده می‌شود که تعطیل در شناخت حق تعالی گاه به صورت انکار اصل وجود خدا درمی‌آید و گروهی به همین بهانه که خدا را نمی‌توان شناخت، به انکار او پرداخته‌اند.[۴]

۳-۱. معرفت بین حدین

در مقابل این دو گروه، فرستادگان الهی هر دو محور تشبیه و تعطیل را نفی کرده‌اند و در میانهٔ این دو افراط و تفریط، راهی روشن را نشان داده‌اند.[۵] قرآن کریم شناخت خدا از طریق اوصاف کمال و جلال او را ممکن می‌داند و با کسانی که هرگونه شناختی از خدا را

---

۱. سوره توبه، آیه ۳۰: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾.

۲. سبحانی، *الوهابیّة بین المبانی الفکریّة و النتائج العملیّة*، ص ۱۰.

۳. *الالهیات*، ج ۱، ص ۸۷ .

۴. از این رو در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام غالبا نظریه تعطیل به نفی وجود خداوند تعریف شده است.

۵. ر.ک: *الالهیات*، ج ۱، ص ۸۶-۹۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

محال می‌دانند، به مخالفت برمی‌خیزد. تکرار صفات الهی در آیات قرآن و دعوت از مردم که حق تعالی را به اسمای حسنای او بخوانند، نشان می‌دهد که این کتاب آسمانی با نظریه تعطیل سر سازگاری ندارد. برای نمونه، در آیات آغازین سورهٔ حدید خداوند تعالی برخی از صفات خویش را به صورت پیاپی برمی‌شمارد:

﴿سَبَّحَ لِلّٰهِ مٰا فِي السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظّٰاهِرُ وَالْبٰاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ * هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضَ فِي سِتَّةِ اَيّٰامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مٰا يَلِجُ فِي الْاَرْضِ وَمٰا يَخْرُجُ مِنْهٰا وَمٰا يَنْزِلُ مِنَ السَّمٰآءِ وَمٰا يَعْرُجُ فِيهٰا وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مٰا كُنْتُمْ وَاللّٰهُ بِمٰا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ * لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ وَاِلَى اللّٰهِ تُرْجَعُ الْاُمُورُ * يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهٰارِ وَيُولِجُ النَّهٰارَ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ عَلِيمٌ بِذٰاتِ الصُّدُورِ﴾؛[1]

آنچه در آسمان‌ها و زمین است برای خدا تسبیح می‌گویند؛ و او عزیز و حکیم است. مالکیت (و حاکمیت) آسمان‌ها و زمین از آن او است. زنده می‌کند و می‌میراند. و او بر هر چیز توانا است. اوّل و آخر و پیدا و پنهان او است. او به هر چیز دانا است. او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز [شش دوران] آفرید؛ سپس بر تخت قدرت قرار گرفت (و به تدبیر جهان پرداخت). آنچه را در زمین فرو می‌رود می‌داند و آنچه را از آن خارج می‌شود و آنچه از آسمان نازل می‌گردد و آنچه به آسمان بالا می‌رود. هر جا باشید او با شما است و خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهید بینا است. مالکیت آسمان‌ها و زمین از آن او است و همه کارها به سوی او بازمی‌گردد. شب را در روز می‌کند و روز را در شب؛ و او به آنچه در دلِ سینه‌ها وجود دارد دانا است.

بدیهی است که بیان این صفات تنها برای تلاوت آنها و رسیدن به ثواب نیست، بلکه برای دست‌یابی به شناخت آنها است که این معرفت خود مقدمه عبودیتی است که هدف آفرینش است.[2] این کتاب بزرگ الهی مشرکان را سرزنش می‌کند که سخنان بدون دلیل و برهان می‌گویند، حال آنکه حقیقت همواره با برهان همراه است:

﴿اَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهٖ ءٰالِهَةً قُلْ هٰاتُوا بُرْهٰانَكُمْ هٰذٰا ذِكْرُ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرُ مَنْ قَبْلِي بَلْ اَكْثَرُهُمْ لاٰ يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾؛[3]

آیا آنها معبودانی جز خدا برگزیدند؟ بگو: «دلیلتان را بیاورید. این سخن کسانی است که با

---

۱. سوره حدید، آیات ۱-۶؛ و نیز ر.ک: سوره حشر، آیات ۲۲-۲۴.
۲. ﴿وَمٰا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلّٰا لِيَعْبُدُونِ﴾(سوره ذاریات، آیه ۵۶).
۳. سوره انبیاء، آیه ۲۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

من هستند و سخن کسانی [پیامبرانی] است که پیش از من بودند»؛ اما بیشتر آنها حق را نمی‌دانند و به همین دلیل (از آن) روی‌گردانند.

با این وصف چگونه می‌توان تصور کرد که خداوند دائما به صفات خویش استناد کند بی‌آنکه هرگونه شناختی از او ممکن باشد.

خلاصه آنکه نظریهٔ تعطیل با سیره و سخنان پیامبران سازگار نیست، بلکه منابع وحیانی همواره انسان را به معرفت عمیق‌تر و افزون‌تر نسبت به خداوند متعالی فرا می‌خوانند.

قرآن همچنین با هرگونه شبیه‌انگاری خداوند با مخلوقات به مخالفت برمی‌خیزد و با وسواس فراوان، از توصیف‌هایی که بشر از آفریدگار خویش ارائه می‌دهد، انتقاد می‌کند. قرآن با بیان روشن و عبارات آشکار، خداوند را از مشابهت با مخلوقات پیراسته دانسته و هرگونه مثل و نظیری را برای او نفی کرده است:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾؛[1]

﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.[2]

بارها به اینکه انسان‌ها با توصیف نادرست خویش، از معرفت حقیقی فاصله می‌گیرند، هشدار داده است:

﴿فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾؛[3]

﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾.[4]

به دلیل همین شناخت‌های نادرست یا ناقص است که بشر غالبا به شناخت معبود حقیقی راه نمی‌یابد و حق او را چنان که بایسته است، پاس نمی‌دارد:

﴿مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾؛[5]

خدا را آن‌گونه که باید بشناسند نشناختند؛ خداوند قوی و شکست‌ناپذیر است.

اهل‌بیت علیهم‌السلام در این خصوص به روشنی موضع گرفته‌اند و با نفی تعطیل و تشبیه، به راه سوم، که معرفت حقیقی حق است، راهنمایی کرده‌اند. امام رضا علیه‌السلام فرموده‌اند:

«لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةُ مَذَاهِبَ نَفْيٌ وَتَشْبِيهٌ وَإِثْبَاتٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهٍ فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا

---

۱. سوره شوری، آیه ۱۱.

۲. سوره اخلاص، آیه ۴.

۳. سوره انبیاء، آیه ۲۲.

۴. سوره صافات، آیه ۱۸۰.

۵. سوره حج، آیه ۷۴؛ و نیز ر.ک: سوره انعام، آیه ۹۱؛ سوره زمر، آیه ۶۷ .

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

يَجُوزُ وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّالِثَةِ إِثْبَاتٌ بِلَا تَشْبِيهٍ»؛[1]

مردم در مورد توحید سه گونه اعتقاد دارند: نفی، تشبیه و اثبات بدون تشبیه. اعتقاد به نفی جایز نیست و اعتقاد به تشبیه نیز برای خداوند روا نیست؛ زیرا هیچ چیز به خداوند شبیه نیست، و تنها راه همان شیوه سوم است که اثبات بدون هر گونه تشبیه است.

به عبارت دیگر، امامان معصوم فقط شناختی را در باب خالق جهان صحیح می‌دانند که او را از دو حد «تعطیل» و «تشبیه» خارج سازد؛ یعنی در همان حال که اصل وجود و صفات او را می‌پذیرد، در این شناخت از هیچ تشبیهی به مصنوعات کمک گرفته نمی‌شود. از این رو وقتی از امام باقر علیه‌السلام پرسیدند که آیا می‌توان خداوند را «شیء» دانست، در پاسخ فرمودند:

«نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدَّيْنِ حَدِّ التَّعْطِيلِ وَحَدِّ التَّشْبِيهِ»؛[2]

بله، به صورتی که او را از دو حد تعطیل و تشبیه خارج سازد.

حال سؤال این است که اگر تشبیه و تعطیل هیچ کدام راهی به حقیقت نمی‌گشایند، چگونه می‌توان به شناخت حق رسید و پروردگار حقیقی خویش را شناخت و بندگی کرد. در اینجا دو پاسخ مهم و معروف به این پرسش داده‌اند که به ترتیب به معرفی آنها می‌پردازیم.

۲. شناخت صفات از طریق معانی عام

یکی از راه‌هایی که از سوی برخی از متکلمان و فیلسوفان برای گریز از تشبیه و تعطیل مطرح شده است، استفاده از مفاهیم عام و کلی است.[3] این دسته از مفاهیم، به گونه‌ای است که هم برای خالق و هم برای خلق قابل استفاده است و اگر برای خداوند به کار رود، به تشبیه نمی‌انجامد. برای روشن شدن این مطلب لازم است مقدمه‌ای بیان کنیم:

مفاهیمی که ما در مورد اشیا به کار می‌بریم، بر دو گونه‌اند: برخی از آنها مفاهیمی

---

۱. *التوحید*، ص ۱۰۷.
۲. *کافی*، ج۱، ص ۸۲ و ۸۵؛ *التوحید*، ص ۱۰۴ و ص ۱۰۷.
۳. شرح *اصول الکافی*، ج ۳، ص ۴۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

هستند که مستقیما از خارج گرفته می‌شوند و ذهن برای درک آنها نیازی به تغییر و تأمل زیادی ندارد. مفاهیمی مثل انسان، سنگ، درخت و آب از این قبیل‌اند. برای مثال، ما در جهان خارج به افراد انسان برمی‌خوریم و شباهت‌های میان حسن، حسین و علی را درمی‌یابیم؛ ذهن آدمی بدون درنگ، مفهومی به نام انسان را تصور می‌کند که بر همه اشخاص قابل تطبیق است.[۱]

دسته دیگری از مفاهیم هستند که به صورت مستقیم از خارج گرفته نمی‌شوند، بلکه پس از تأمل بسیار بر روی مفاهیم دسته اول به‌دست می‌آیند؛ این کار را انتزاع یا تجرید مفاهیم می‌گویند. برای مثال وقتی که از علت و معلول سخن می‌گوییم، علیت مفهومی نیست که ما در خارج مستقیما آن را دیده باشیم، بلکه پس از بررسی نمونه‌های فراوانی از آتش و سوختن و امثال آنها، تازه پی می‌بریم که رابطه‌ای میان آتش و سوختن وجود دارد که آن را علیت می‌نامیم.[۲]

بر این اساس، گفته‌اند که صفات الهی نظیر علم، قدرت و حیات از دسته دوم هستند و مستقیما از خارج گرفته نشده‌اند. اگر اوصافی از دسته نخست بر خداوند اطلاق شود، بی‌گمان به تشبیه می‌انجامد؛ چراکه مفاهیمی چون دست و صورت (صفات خبریه) از خصوصیات مخلوقات گرفته شده و نمی‌تواند در مورد خداوند به کار رود؛ اما هیچ منعی برای کاربرد مفاهیمی که به صورت عام و انتزاعی درآمده‌اند، به گونه‌ای که ویژگی‌های مخلوقات در آنها دیده نمی‌شود، در مورد خداوند وجود ندارد.[۳]

بنابراین در پاسخ به اهل تشبیه می‌توان گفت که صفات بشری را نمی‌توان بر خداوند اطلاق کرد؛ چراکه در آن صورت، خداوند نیز همچون مخلوقات می‌شود و نیازمند علت و آفریدگار دیگری خواهد بود. و در پاسخ به اهل تعطیل نیز می‌گوییم که صفات انتزاعی، برخلاف صفات عادی، دارای محدودیت نیستند و از این رو برای خالق و مخلوق به صورت یکسان استفاده می‌شوند.

---

۱. این مفاهیم را اصطلاحاً «معقولات اولی» یا «مقولات» می‌گویند (ر.ک: *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲، ص ۱۴).
۲. این مفاهیم را اصطلاحا «معقولات ثانیه فلسفی» می‌خوانند؛ چراکه در مرتبه دوم و پس از معقولات اولی شناخته می‌شوند (ر.ک: همان).
۳. *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۳۹۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۳. شناخت صفات از طریق مفاهیم سلبی

گروه دیگری از اندیشمندان مسلمان، نظریه پیشین را نپذیرفته‌اند و راه حل دیگری برای برون‌رفت از تعطیل و تشبیه ارائه داده‌اند.[۱] آنان بر این باورند که حتی مفاهیم عامی هچون علم یا قدرت نیز در نهایت از چیزهایی برگرفته شده که ذهن ما در جهان خارج به آنها برخورد کرده است و هیچ‌گاه از این خصلت‌های محدود و مصنوع، پاک و پیراسته نمی‌گردد. برای مثال، ما در مورد علم تنها با همان انواعی از علوم آشنا هستیم که در درون خویش یا در پیرامون خودمان می‌بینیم و از سایر اقسام علم که تاکنون برخورد نکرده‌ایم شناختی نداریم، به همین دلیل است که نمی‌توانیم به درستی درک کنیم که چگونه خداوند به جهان هستی پیش از آفرینش آن علم داشته باشد.

اینان پیشنهاد می‌کنند که به جای اینکه مفاهیم علم و قدرت و امثال آن را به صورت مثبت معنا کنیم، آنها را به معنای سلبی آن بگیریم. بنابراین اگر علم را به «عدم جهل» و قدرت را به «عدم عجز» معنا کنیم، در این حالت محذور گذشته، که تشبیه است، به وجود نمی‌آید؛ زیرا در اینجا علم به معنای ویژگی‌هایی که در ذهن از علم داریم، نیست، بلکه به این معنا است که از هر گونه جهل و نادانستگی مبرّا است.[۲] این دیدگاه را «نظریه سلبی صفات» می‌گویند.

چنانکه پیدا است، در این دیدگاه، برخلاف نظریه تعطیل، اصل شناخت صفات انکار نمی‌شود، بلکه اوصاف حق تعالی از طریق مفاهیم سلبی شناخته می‌شود. با این حال، گروه نخست اینان را به تعطیل متهم می‌سازند و بر این باورند که تفسیر سلبی از صفات در نهایت به اینجا می‌انجامد که ما حقیقت علم یا قدرت را نمی‌شناسیم. انتقاد دیگری نیز به نظریه سلبی صورت گرفته است؛ به این بیان که خود جهل به معنای «نفی علم» است و کسی که علم را به معنای «نفی جهل» می‌گیرد، درواقع دوباره باید به همان معنای علم تن دردهد؛ زیرا سلبِ سلبِ علم به معنای علم است.

در پاسخ به این دو اشکال بحث‌های فراوانی مطرح شده است که یادکرد آن در اینجا به درازا می‌کشد. خلاصه آنکه طرفداران نظریه سلبی صفات به این دو اشکال پاسخ

---

۱. *التوحید*، ص۱۴۸؛ قاضی سعید قمی، *شرح التوحید*، ج۲، ص ۵۰۸؛ آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج۱.
۲. برای توضیح بیشتر ر.ک: *الهیات در نهج البلاغه*، ص ۳۰۹ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

داده‌اند و ادعا کرده‌اند که این نظریه نه به تعطیل معرفت می‌رسد و نه بازگشت به معنای ایجابی علم را لازم دارد. برای بررسی ابعاد این دو نظریه باید به منابع دیگر مراجعه کرد.[۱]

۴. توقیفی بودن صفات الهی

تاکنون نشان داده شد که بشر توانایی شناخت صفات الهی را در میان تعطیل و تشبیه دارا است. اما این نکته بدان معنا نیست که بشر می‌تواند خداوند را با عقل و فهم خویش توصیف کند و صفات او را به صورت حقیقی به ذهن آورد؛ زیرا عقل برای شناخت دقیق و مستقیم از اشیا، نیازمند احاطه بر آنها است و احاطه ذهنی بر یک چیز، به محدودسازی آن معلوم می‌انجامد. شیوه‌ای که اهل‌بیت علیهم‌السلام به نام «خروج از حدین» مطرح فرموده‌اند، ما را به نوعی از شناخت می‌رساند که احاطه و محدودیت را به دنبال ندارد. امیرمؤمنان علیه‌السلام در خطبه‌ای به زیبایی این موضوع را تبیین کرده‌اند:

«لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ»؛[۲]

خداوند خردهای بشر را بر تعیین صفاتش آگاه نساخت و در عین حال، آن خردها را از مقداری از معرفت که واجب است، محروم نکرد.

از این رو در روایات بر این نکته پافشاری شده است که خداوند بزرگ‌تر از آن است که بتوان او را توصیف کرد. امام صادق علیه‌السلام در بیان معنای صحیح از تکبیر (الله اکبر) فرمودند که نباید گمان کرد منظور این است که خداوند بزرگ‌تر از اشیا است؛ چراکه اساسا مقایسه میان خدا و خلق نادرست است، بلکه معنای درست از تکبیر این است:

«اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ»؛[۳]

خداوند فراتر و بالاتر از آن است که توصیف شود.

با توجه به مقدمه فوق،[۴] روشن است که بشر با ابزارهای محدود خویش نمی‌تواند ذات خداوند را وصف کند؛ اما از طرف دیگر، صفات خدا مفتاح معرفت الهی هستند و انسان برای بندگی و مناجات با حق تعالی، به اوصاف او نیازمند است. از این رو، خداوند

---

۱. *الالهیات*، ج ۱، ص ۸۷.

۲. *نهج البلاغه*، خطبه ۴۹؛ نیز مراجعه کنید به *دانشنامه امام علی* علیه‌السلام، ج ۱۱، مدخل «اسماء و صفات خداوند».

۳. *کافی*، ج ۱، ص ۱۱۷.

۴. برای یادآوری این موضوع، به *عقاید و معارف*، ج ۱، درس یازدهم: صفات سلبی مراجعه کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

خود را با اسما و الفاظی که برای مردمان شناخته شده، توصیف کرده و فرمان داده است که حق تعالی را جز با نام‌های حسنای او نخوانند:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛[1]

و برای خدا، نام‌های نیک است. خدا را به آن (نام‌ها) بخوانید و کسانی را که در اسمای خدا تحریف می‌کنند (و بر غیر او می‌نهند، و شریک برایش قائل می‌شوند)، رها سازید. آنان به‌زودی جزای اعمالی را که انجام می‌دادند، می‌بینند.

از اینجا، این سؤال مطرح شده است که آیا به جز نام‌هایی که خداوند خود برای خویش برگزیده است، می‌توان نام دیگری برای خداوند قرار داد یا باید اسمای حق تعالی را به همان نام‌های خاصی که خداوند خود را بدانها نامیده است، محدود ساخت. برای مثال، آیا می‌توان خداوند را عاقل یا زیرک نامید یا با واژه‌هایی چون «یا واجب الوجود» و «یا محرِّک نامتحرک» او را خواند؟ در این موضوع دو دیدگاه مختلف وجود دارد: برخی بر این باورند که بشر به خودی خود نمی‌تواند اسم‌های تازه‌ای برای خداوند جعل کند؛ چراکه هر اسم در درون خود صفتی دارد که معلوم نیست شایسته خداوند باشد.[2] این دیدگاه معتقد است که اسمای الهی «توقیفی» هستند و تنها در صورتی می‌توان نامی را برای خداوند به کار برد که در منابع وحیانی از آن یاد شده باشد. در این خصوص شواهد متعددی از روایات بیان کرده‌اند که به ذکر چند مورد بسنده می‌کنیم.[3] امام کاظم علیه‌السلام می‌فرمایند:

«أَنَّ اللهَ أَعْلَى وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهُ صِفَتِهِ؛ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ، وَكُفُّوا عَمَّا سِوى ذلِكَ»؛[4]

خداوند برتر، والامرتبه‌تر و عظیم‌تر از آن است که کسی به کنه توصیفش دست یابد، پس او را با آنچه خودش را با آن وصف کرده است، توصیف کنید و از [توصیف به] غیر آن خودداری کنید.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام نیز در این مورد می‌فرمایند:

---

۱. سوره اعراف، آیه ۱۸۰.

۲. *بحارالانوار*، ج ۶۱، ص ۱۰۲؛ گروهی میان صفت و اسم لفظی فرق گذاشته‌اند و بر این عقیده‌اند که شناخت صفات حقیقی خداوند برای انسان‌ها به دلیل محدودیت ممکن نیست؛ اما نام‌های لفظی را، مشروط به اینکه دلالت بر نقص و زشتی نکند، می‌توان بر خداوند اطلاق کرد (جوادی آملی، *توحید در قرآن*، ص ۲۲۸-۲۳۴).

۳. در برخی کتب روایی بابی به همین عنوان آورده‌اند: «باب النهی عن الصفة بما وصف به نفسه تعالی» (*کافی*، ج۱، ص ۱۰۰).

۴. همان، ص ۱۰۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

«فَانْظُرْ أَيُّهَا السَّائِلُ فَمَا دَلَّكَ الْقُرْآنُ عَلَيْهِ مِنْ صِفَتِهِ فَائْتَمَّ بِهِ وَاسْتَضِئْ بِنُورِ هِدَايَتِهِ وَمَا كَلَّفَكَ الشَّيْطَانُ عِلْمَهُ مِمَّا لَيْسَ فِي الْكِتَابِ عَلَيْكَ فَرْضُهُ وَلَا فِي سُنَّةِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وَأَئِمَّةِ الْهُدَى أَثَرُهُ فَكِلْ عِلْمَهُ إِلَى اللهِ سُبْحَانَهُ»؛[1]

بنگر ای پرسشگر، به هر صفتی که قرآن تو را بدان رهنمون شد، پیروی کن و از نور هدایت آن بهره‌مند شو؛ اما آنچه شیطان علمش را به تو تحمیل کرد که در کتاب خدا نیامده و در سنت پیامبر صلى الله عليه وآله و امامان هدایت نشانی از آن نیست، علم آن را به خداوند سبحان واگذار.

در مقابل، برخی دیگر از دانشمندان مسلمان بر این باورند که اسمای الهی توقیفی نیستند، بلکه انسان می‌تواند با خرد خویش، اوصاف خداوند را بشناسد و متناسب با آن خصوصیت، نامی را بر او قرار دهد.[2] از نظر اینان هیچ یک از آیات و روایات یادشده، بر انحصار صفات دلالت نمی‌کند، بلکه تنها هشداری به انسان است که از توصیف خداوند به صفات ناقص و نام‌های نازیبا پرهیز کند. البته همین گروه معتقدند که احتیاط و تأدب در دین اقتضا می‌کند که در نام‌گذاری خداوند به همان اسم‌هایی که در کتاب و سنت آمده است، اکتفا کنیم.[3]

پرسش

۱. *نهج البلاغه*، خطبه ۹۱ (معروف به خطبه اشباح).

۲. *المیزان*، ج ۸، ص ۳۵۸؛ البته کسانی مثل میرداماد معتقدند که به عقل خود می‌توانیم به اوصافی از خداوند برسیم؛ اما نام آن را بر او به عنوان یک اسم نمی‌توان گذاشت. برای مثال، ما وصف «واجب الوجود» را برای خداوند تشخیص می‌دهیم، ولی از نظر شرع نمی‌توانیم خدا را به چنین نامی بخوانیم (میرداماد، *قبسات*، ص ۴۷۹).

۳. *المیزان*، ج ۸، ص ۳۵۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱. تشبیه به چه معنا است؟ ریشه‌های شبیه‌انگاری در صفات خداوند را توضیح دهید.
۲. طرفداران نظریه تعطیل چگونه برای مدعای خود دلیل آورده‌اند؟
۳. دیدگاه اهل‌بیت علیهم‌السلام در معرفت بین حدین را با ذکر یک شاهد از روایات توضیح دهید. این دیدگاه را از قرآن کریم چگونه به اثبات می‌رسانید؟
۴. درباره شیوهٔ تصور صفات الهی دو گونه تبیین ارائه شده است. این دو را با یکدیگر مقایسه کنید و نظر خود را بنویسید.
۵. آیا می‌توان نام‌های جدیدی که در کتاب و سنت وجود ندارد، بر خداوند اطلاق کرد؟ با ذکر اقوال در این باره توضیح دهید.

پژوهش

۱. نمونه‌هایی از روایات محدثان سنی را که دلالت بر تشبیه می‌کند، گردآوری کنید.
۲. روایات معرفت بین حدین را از کتاب *اصول کافی* استخراج کنید و در مورد معنای آن در کلاس بحث کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیست و ششم

جایگاه و اهمیت توحید

در درس‌های گذشته با مبانی و اصول صفات الهی آشنا شدیم و از این پس به مصادیق صفات خواهیم پرداخت. یکی از صفات ثبوتی حق تعالی، توحید و یگانگی است که مهم‌ترین صفت خداوند است. در این درس ضمن بیان تعریف‌هایی که برای توحید صورت گرفته، به اهمیت و جایگاه توحید در منظومه معارف الهی خواهیم پرداخت.

پیشتر به دسته‌بندی‌های گوناگون در مورد صفات الهی اشاره و بیان شد که نخستین گام در شناسایی اوصاف الهی، تقسیم‌بندی آنها به صفات ثبوتی و صفات سلبی است. در ساده‌ترین تعریف، صفات ثبوتی، کمالی را برای خداوند اثبات می‌کنند و صفات سلبی، نقصی را از خداوند نفی می‌کنند. اوصافی چون علم، قدرت وحیات را صفت ثبوتی و اوصافی همچون جسمانی نبودن و متحرک نبودن را صفت سلبی می‌گویند.

۱. اصل توحید در دانش کلام

در علم کلام از دیرباز توحید را یکی از صفات خداوند به شمار می‌آورده‌اند و آن را در ذیل مبحث صفات مطرح می‌کرده‌اند.[۱] البته متکلمان از قدیم، توحید را با عناوینی چون «نفی شریک» یا «لا ثانی له» یاد می‌کردند و آن را یکی از صفات سلبی به شمار می‌آوردند؛[۲] ولی برخی از متکلمان بزرگ آن را به صورت صفت ثبوتی هم ذکر کرده‌اند.[۳] اخیرا برخی از دانشمندان تمایل دارند که توحید را به صورت یک باب مستقل در کنار صفات الهی بیاورند؛[٤] این شیوه نیز بیشتر ریشه در اهمیت توحید و نقش آن در همه

---

۱. طوسی، *تمهید الاصول*، ص ۹۰؛ حمصی رازی، *المنقذ من التقلید*، ج ۱، ص ۱۳۱؛ *کشف المراد*، ص۲۹۱؛ شرح *المواقف*، ج ۸ ، ص ۳۹؛ *کفایة الموحدین*، ج۱، ص ۳۶۷؛ *الالهیات*، ج ۲، ص ۹.

۲. همه منابعی که در پاورقی پیشین از آن یاد شد و بسیاری دیگر از کتب کلامی، توحید را به معنای سلبی آورده‌اند.

۳. برای نمونه ر.ک: *اللوامع الالهیة*، ص ۱۸۱.

٤. *آموزش عقاید*، ص ۱۵۴ به بعد؛ *الهیات در نهج البلاغه*، ص ۱۶۵ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ابعاد دین‌شناسی دارد.

اما در این کتاب، توحید به عنوان یکی از صفات ثبوتیه و اولین و مهم‌ترین آنها مورد بحث قرار می‌گیرد. قبل از هر چیز، بهتر است که اهمیت و موقعیت توحید را بشناسیم. مباحث و دلایل زیر نشان می‌دهد که برای تأمین سعادت دین و دنیای خویش باید شناخت اصل توحید را مورد توجه جدی قرار داد.

۲. اهمیت و نقش والای توحید

توحید در ادیان آسمانی مهم‌ترین رکن عقیدتی به شمار آمده است، به گونه‌ای که می‌توان این ادیان را «ادیان توحیدی» نامید.[۱] در اینجا اهمیت و جایگاه توحید را از چند جهت بررسی می‌کنیم:

۲-۱. توحید سرلوحه آموزه انبیا

دعوت انبیا یکسره بر پایه توحید بوده و همه مردم را به اقرار و ایمان به یکتایی خداوند خوانده‌اند. قرآن کریم توحید را به عنوان پیام مشترک همه انبیا عرضه می‌کند و ایشان را قبل از هر چیز پیام‌آور یکتایی و یگانگی خداوند می‌داند:

﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ اِلَّا نُوحِيٓ اِلَيْهِ اَنَّهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُونِ﴾؛[۲]

پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر اینکه به او وحی کردیم که معبودی جز من نیست؛ پس تنها مرا پرستش کنید.

همچنین قرآن کریم در یک بیان عام و روشن، رسالت اصلی ایشان را دعوت به دو چیز - بندگی حق و پرهیز از شرک - می‌داند:

﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ اُمَّةٍ رَسُولًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾؛[۳]

ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که: خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید.

خواهیم دید که بندگی خداوند و پرهیز از طاغوت - که در دو آیهٔ بالا در کنار توحید آمده است - یکی از نتایج عملی توحید است و در حقیقت توحید تنها هدف بعثت انبیاء

---

۱. البته در مقایسه با ادیان موجود در جهان کنونی، اسلام بیش از دیگر ادیان بر توحید تأکید کرده است، به طوری که از دیدگاه غیرمسلمانان نیز اولین و اساسی‌ترین ویژگی دین اسلام توحید است (ر.ک: جان ناس، *تاریخ جامع ادیان*، ص ۷۰۴). بدیهی است که کمرنگ شدن توحید در سایر ادیان به دلیل تحریف‌هایی است که در این ادیان رخ داده است.

۲. سوره انبیاء، آیه ۲۵.

۳. سوره نحل، آیه ۳۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

معرفی شده است.[۱]

پیام توحید محور اساسی تبلیغ و تعلیم پیامبران الهی بوده و در دعوت همه آنان حضوری پررنگ و بی‌مانند داشته است؛ به طوری که همه فرستادگان بزرگ خدا، از جمله نوح، هود، صالح و شعیب علیهم‌السلام، در سرلوحه برنامه هدایتی خود مردمان را به این اصل درخشان دعوت می‌کردند:

﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ﴾؛[۲]

ای قوم من، (تنها) خداوند یگانه را پرستش کنید، که معبودی جز او برای شما نیست.

در اهمیت توحید همین بس که محور وحدت در میان همه مؤمنان معرفی شده و پیروان ادیان الهی بر گرد آن فرا خوانده شده‌اند:

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾؛[۳]

بگو: «ای اهل کتاب، بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است؛ که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما، بعضی دیگر را - غیر از خدای یگانه - به خدایی نپذیرد».

جایگاه توحید در رسالت هنگامی به چشم می‌آید که بدانیم نبرد اصلی پیامبران با مخالفان بر محور توحید و شرک بوده است. مبارزه بر علیه انواع گوناگون شرک بیشترین هزینه را بر آنان بار کرده و جان و زندگی آنان را سخت مورد تهدید قرار داده است.[٤]

۲-۲. توحید پایه و اساس دینداری

تأکید پیامبران بر موضوع توحید بی‌دلیل نیست و باید در پی اسرار این اصرار برآمد. با جست‌وجوی اندک در حقایق دین و دستورات شریعت، به‌خوبی دانسته می‌شود که ریشه اصول دین و زمینه‌ساز شریعت و دین‌داری، اصل اساسی توحید است. اصولی چون نبوت و معاد و همچنین لزوم اطاعت از دستورات الهی، با باور به یگانگی خداوند

---

۱. *الهیات در نهج البلاغه*، ص ۱۶۵.

۲. سوره اعراف، آیات ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵

۳. سوره آل عمران، آیه ۶۴.

٤. نمونه‌ای از تهدیدات دشمنان علیه پیامبران را در آیات زیر بنگرید:
﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ﴾(سوره غافر، آیه ۲۶)؛ ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا﴾(سوره ابراهیم، آیه ۱۳)؛ ﴿لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ﴾(سوره یس، آیه ۱۸).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پیوند خورده است و بدون اعتقاد به توحید، نمی‌توان به این ارکان دین‌داری پای‌بند بود. علامه طباطبایی در خصوص پیوند کلیه معارف قرآن با یکتایی پروردگار جهان بیان دقیقی دارد:

> آیات قرآن در حالی که معارف و حقایق حقّه را به تفصیل در بر دارد، متکی به حقیقت واحدی است که اصل همه اینها است و تمام این‌ها فروع آن‌اند. آن حقیقت اساسی، که بنیاد دین بر آن استوار است، همان یگانگی و توحید خداوند متعال است که وقتی تحلیل شود، تمام تفاصیل معانی قرآنی - اعم از معارف و قوانین - از آن اصل استخراج می‌گردد و فروع و جزئیات دین، وقتی ترکیب شود، به همان اصل بازمی‌گردد.[۱]

بنابراین، خداوند را به یکتایی شناختن و تنها او را پرستیدن نه‌تنها در قلمرو عقاید اسلامی، که در دیگر حوزه‌های تعالیم اسلامی مانند اخلاق و احکام نقشی اساسی دارد. شالوده نظام اخلاقی اسلام بر اصل توحید استوار است.[۲]

قرآن کریم محوریت توحید را با یک مثال روشن چنین تبیین می‌کند:

﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾؛[۳]

آیا ندیدی چگونه خداوند «کلمه طیبه» (و گفتار پاکیزه) را به درخت پاکیزه‌ای تشبیه کرده که ریشه آن (در زمین) ثابت، و شاخه آن در آسمان است؟ هر زمان میوه خود را به اذن پروردگارش می‌دهد. و خداوند برای مردم مَثل‌ها می‌زند، شاید متذکّر شوند (و پند گیرند).

اینکه در اسلام، نخستین شعار پیامبر اسلام ﷺ کلمهٔ «لا إله إلا الله» بوده است و شرط مسلمان شدن را شهادت به یگانگی خداوند دانسته‌اند، ریشه در همین نکته دارد. در روایت زیبایی از امام علی ؑ نقل شده است که فرمود: از رسول خدا شنیدم که از جبرائیل چنین نقل می‌کرد:

«يَا مُحَمَّدُ إِنَّ لِكُلِّ دِينٍ أَصْلاً وَدِعَامَةً وَفَرْعاً وَبُنْيَاناً وَإِنَّ أَصْلَ الدِّينِ وَدِعَامَتَهُ قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ فَرْعَهُ وَبُنْيَانَهُ مَحَبَّتُكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ وَمُوَالاتُكُمْ فِيمَا وَافَقَ الْحَقَّ وَدَعَا إِلَيْهِ»؛[۴]

---

۱. *المیزان*، ج ۱۰، ص ۱۳۵.
۲. ر.ک: *المیزان*، ج۱، ص ۳۵۷-۳۶۰.
۳. سوره ابراهیم، آیات ۲۴-۲۵.
۴. *بحار الانوار*، ج ۲۳، ص ۲۴۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ای محمد، هر دینی اصل و ستونی دارد و فرع و بنایی؛ اصل و ستون دین اسلام کلمه «لا اله الا الله» است و فرع و ساختمان آن محبت شما اهل بیت و موالات شما است در آنچه خداوند بدان فرا خوانده.

در خصوص این روایت شریفه باید توجه داشت که محبت و اطاعت از رسول خدا و خاندانش به خودی خود سایر عناصر دین را در درون خود جای می‌دهد؛ بنابراین می‌توان گفت که سایر عناصر دین جملگی بر پایه توحید و یگانگی خداوند بنا شده‌اند. لغت‌شناسان «دعامه» را به معنای عماد و تکیه‌گاه یک ساختمان[1] یا ستونی که دیوار را از کجی بازمی‌دارد،[2] معنا کرده‌اند. بنابراین، توحید ستونی است که اسلام بر آن استوار شده و مانع انحراف و سقوط اسلام می‌شود. بنابراین لازم است ابعاد این اصل را بشناسیم و در مباحث مختلف اعتقادی و عملی، با توجه و تمسک به آن، خود را از هر گونه کج‌روی و سقوط حفظ کنیم.

در همین جهت امام باقر علیه‌السلام توحید را «ریسمان محکم خدا» می‌داند[3] و امام صادق علیه‌السلام در این باره می‌فرمایند:

«إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ»؛[4]

پایه و محور دین، یگانگی و عدالت خداوند است.

به دلیل همین جایگاه بنیادین توحید است که قرآن کریم شرک را «ظلم عظیم» می‌خواند:

﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾؛[5]

پسرم، چیزی را همتای خدا قرار مده که شرک، ظلم بزرگی است.

و آن را تنها گناهی می‌داند که هیچ‌گونه بخشش و گذشتی در آن راه ندارد:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾؛[6]

---

۱. جوهری، *الصحاح*، ج ۵، ص ۱۹۱۹.
۲. فیومی، *المصباح المنیر*، ج ۱، ص ۱۹۴.
۳. *محاسن*، ج ۱، ص ۲۴۱؛ *بحارالانوار*، ج۳، ص ۲۷۹.
٤. صدوق، *معانی الأخبار*، ص ۱۱؛ *التوحید*، ص ۹۶.
٥. سوره لقمان، آیه ۱۳.
٦. سوره نساء، آیه ۴۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

خداوند (هرگز) شرک را نمی‌بخشد و پایین‌تر از آن را برای هر کس (بخواهد و شایسته بداند) می‌بخشد. آن کسی که برای خدا شریکی قرار دهد، گناه بزرگی مرتکب شده است.

﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ ما دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشآءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلالاً بَعِيداً﴾؛[1]

خداوند شرک به او را نمی‌آمرزد؛ (ولی) کمتر از آن را برای هر کس بخواهد (و شایسته بداند) می‌آمرزد. هر کس برای خدا همتایی قرار دهد، در گمراهی دوری افتاده است.

۳-۲. شرک، لغزشگاه بزرگ بشر

پیروان ادیان الهی در اصل وجود خداوند یا در صفاتی چون علم یا قدرت اختلاف ندارند؛ آنچه بسیاری از آنان را از یکدیگر جدا ساخته و انبوهی از انسان‌ها را به وادی گمراهی کشانده است، مسئله توحید و پرهیز از شرک و چندگانه‌پرستی است.

مسئلهٔ شرک در حقیقت چندراهه‌ای است که خداپرستان را از شاه‌راه خداپرستی جداساخته و هر کدام را به دین یا مکتبی خاص کشانده است. آنچه دین‌هایی چون مسیحیت، زرتشتی‌گری، هندویی‌گری را سبب شده است، در اصل و اساس به جدایی آنان از اصل توحید بازمی‌گردد. این گروه‌ها به جای پذیرش خدای یگانه و بی‌همتا یا به تثلیث و ثنویت گرفتار آمدند یا با تراشیدن صورت مخلوقات خداوند، به نیایش و ستایش غیر خدا مشغول شدند.

بنابراین شایسته است که این لغزشگاه بزرگ در تاریخ بشر شناسایی شود و با تبیین صحیح از حقیقت یگانه‌پرستی، راه‌های انحراف به بیراهه‌های گمراهی بسته گردد.[2]

ناگفته نباید گذاشت که این ادیان منکر شرک هستند و غالبا خود را موحد و یگانه‌پرست می‌دانند؛ اما با اندک تأمل و با دوری از تعصب و لجاجت می‌توان نشان داد که هر کدام به نوعی از یکتاپرستی به دور افتاده و دچار آفت شرک شده‌اند. همین ابهام در مسئلهٔ شرک و غفلت از توحید در این ادیان نشان می‌دهد که موضوع توحید اهمیت ویژه‌ای دارد و باید با دقت و وسواس مورد بحث قرار گیرد.

۴-۲. توحید سامان‌بخش زندگی

اما یکی از مهم‌ترین آثار گران‌بهای توحید، تأثیری است که در زندگی بشر بر جای

---

۱. سوره نساء، آیه ۱۱۶.

۲. *الالهیات*، ج۲، ص ۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

می‌گذارد. بشر در زندگی فردی و اجتماعی خود نیازمند یک هدف روشن و یک برنامه دقیق و پیش‌برنده است. انسان بدون داشتن این زمینه‌ها، به سرگردانی و روزمرگی افتاده، در نهایت به بی‌معنایی و سرخوردگی دچار می‌شود.

از سوی دیگر، حیات بشر به صورت مستمر دست‌خوش تغییر و دگرگونی است و فراز و نشیب‌های زندگی، او را سخت در تنگنا قرار می‌دهد. باور به یک حقیقت یگانه که همه امور هستی به دست او است و برنامه‌های او می‌تواند زندگی‌اش را به راه نور و نیکی سوق دهد، بزرگ‌ترین عامل برای استواری و امید به زندگی و آینده است. انسان موحّد فقط به یک نقطه امید می‌بندد و از یک راه و هدف پیروی می‌کند و به‌خوبی می‌داند که دیگر راه‌ها همه به تاریکی و تباهی می‌انجامد. همین باورها کافی است که کشتی طوفان‌زده انسان را به ساحل آرامش بکشاند و از فروافتادن در انواع انحرافات نجات دهد.

آری، یکتاباوری اندیشه‌های پریشان و گرایش‌های پراکنده انسان را در یک جهت خاص سامان می‌بخشد و نیروهای درونی انسان را آزاد ساخته، بر یک هدف و برنامه خاص متمرکز می‌کند و آدمی را در مقابل موانع و آسیب‌ها مقاوم و توانمند می‌سازد. قرآن کریم در همین مقام، بیانی زیبا، منطقی و استوار را عرضه می‌دارد:

﴿ءَاَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ اَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾؛[1]

آیا خدایان پراکنده بهترند، یا خداوند یکتای پیروز؟

کسی که با یک مقام واحد خود را هماهنگ می‌کند و همه حیات خود را با یک دستورالعمل سازگار می‌کند، بسیار آسوده‌تر و موفق‌تر از کسی است که هم‌زمان با اهداف و الگوهای مختلف و متفاوت می‌اندیشد و عمل می‌کند.

---

۱. سوره یوسف، آیه ۳۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. با استناد به آیات قرآن نشان دهید که توحید نخستین و مهم‌ترین رسالت پیامبران الهی بوده است.

۲. نشان دهید که اصل توحید زیربنای سایر اصول دین و زمینه‌ساز اطاعت از شریعت است.

۳. تأثیر توحید را در سامان بخشیدن به ابعاد گوناگون زندگی فردی و اجتماعی تبیین کنید.

پژوهش

۱. با مراجعه به کتاب *جهان‌بینی توحیدی*[1] نظریه‌هایی که در باب چگونگی سامان یافتن شخصیت انسان بیان شده را استخراج کنید و در کلاس درس به بحث بگذارید.

۲. با مراجعه به کتاب *معارف قرآن*[2] ارتباط دقیق میان توحید با سایر معارف اسلامی و نیز ارتباط آن با اخلاق و احکام شرعی را گزارش کنید.

---

۱. *مجموعه آثار*، ج ۲، ص ۱۰۶ به بعد.

۲. *معارف قرآن (۱)*، خداشناسی، (ویراست جدید)، ص۱۶۹ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیست و هفتم

ریشه‌ها و پیامدهای شرک

اهمیت توحید در نسبت با اصول و فروع دین مورد بحث قرار گرفت و نشان داده شد که این اصل اعتقادی هم در رسالت انبیای الهی جایگاه ویژه‌ای دارد و هم در هویت‌بخشی و ساماندهی به زندگی بشر نقش بسزایی ایفا می‌کند. در این درس نخست به عوامل شرک‌ورزی و سپس به پیامدهای آن خواهیم پرداخت. این موضوع هم از بعد نظری و هم از بعد عملی کاربرد فراوان دارد.

۱. ریشه‌های شرک‌گرایی

اینک که به اهمیت توحید پی برده‌ایم، این پرسش پدید می‌آید که چرا بشر در طول تاریخ بلند خود بیشتر به شرک تمایل داشته و از توحید سر باز زده است. پیش از شروع به پاسخ تفصیلی، باید به یاد داشت که یگانه‌پرستی، همچون همه کارهای ارزشمند معنوی و اخلاقی، با طبیعت پست مادی انسان سازگار نیست و از این رو، نفس بشری به هر بهانه‌ای از آن سر باز می‌زند. پس نباید تعجب کرد که انسان‌ها علی‌رغم شهادت فطرت و عقل بر توحید، در عمل از یگانه‌پرستی دور شده، به راه شرک کشیده می‌شوند. می‌توان گفت که به دلایل زیر، گرایش به شرک در بین مردم رواج یافته است:

۱-۱. نادانی و کوته‌بینی

شاید بتوان گفت که نخستین عامل گرایش به شرک و چندخدایی، ناتوانی بشر در درک صحیح پدیده‌های جهان بوده است. قرآن کریم نیز عامل اصلی دوری از آیین توحید ابراهیم علیه‌السلام را نادانی و بی‌عقلی می‌داند:

﴿ وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ ﴾؛[1]

جز افراد سفیه و نادان، چه کسی از آیین ابراهیم (با آن پاکی و درخشندگی) روی گردان خواهد شد؟

---

۱. سوره بقره، آیه ۱۳۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

یکی از مصادیق نادانی در میان مشرکان، ناتوانی آنان در تبیین درست از پدیده‌های طبیعی است. عده‌ای با مشاهده تنوع موجودات و تشتت در پدیده‌های آسمانی و زمینی، چنین پنداشته‌اند که این حوادث - که برخی از آنها در ظاهر با یکدیگر تضاد دارند - هر کدام تحت تدبیر خدای خاصی هستند. اینکه برخی ادیان، به خدای خیر و خوبی و خدای شر و بدی معتقدند، سرّش این است که پنداشته‌اند خوبی‌ها و بدی‌ها نمی‌تواند به یک منشأ واحد بازگردد.

از این رو پیامبران با تبیین جایگاه ربوبیت حق تعالی نسبت به همه موجودات، نشان می‌دادند که پرورش‌دهنده همه پدیده‌های هستی یکی است و ناسازگاری‌های ظاهری، در نهایت به یک هماهنگی کامل میان اجزای هستی می‌رسد. فرستادگان الهی در دعوت خویش همواره بر این نکته تأکید ورزیده‌اند که الله پروردگار همه جهان‌ها است ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾.[1] آسمان‌ها و زمین و هر چه در بین آنها است تحت تدبیر او است ﴿رَبُّ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾.[2] شرق و غرب هستی و آنچه میان آن دو است، تنها به ربوبیت او اداره می‌شود ﴿رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾.[3] خلاصه آنکه هر چه به هستی درآید، به آفرینش و ربوبیت او است ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾.[4]

نمونه دیگر از این نادانی را در فهم نادرست از مفهوم ربوبیت می‌توان نشان داد. برخی اقوام با دیدن قدرت ویژه در یک موجود، او را اله خود پنداشته و به ستایش و نیایش او پرداخته‌اند. باور به خورشیدپرستی و ماه‌پرستی و نیز اعتقاد به خدای باران و باد یا حتی پرستش فرشتگان، همه از آن رو است که این موجودات به نوعی بر روی زندگی انسان‌ها مؤثر هستند، پس نقش ربوبی دارند.[5] در همه این موارد، مردمان به دلیل کوته‌بینی و کم‌دانشی نمی‌توانستند به حقیقت این پدیده‌ها پی ببرند و از این رو، این موجودات مؤثر و قدرتمند را دارای نقش‌های ربوبی می‌پنداشتند.

آیاتی که بیانگر رویارویی حضرت ابراهیم علیه‌السلام با گروه‌های مختلف مشرکان است، پرده

---

۱. سوره فاتحه، آیه ۲؛ سوره بقره، آیه ۱۳۱؛ سوره مائده، آیه ۲۸.
۲. سوره شعراء، آیه ۲۴؛ سوره صافات، آیه ۵؛ سوره دخان، آیه ۷.
۳. سوره شعراء، آیه ۲۸.
٤. سوره انعام، آیه ۱۶۴.
۵. *توحید در قرآن*، ص ۶۴۶-۶۴۹؛ *آموزش عقاید*، ص ۱۵۴ و ۱۵۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

از این موضوع برمی‌دارد و سرّ پرستش این موجودات را نشان می‌دهد. ایشان در برابر گروه‌های مشرکان، یک پاسخ مشترک ارائه می‌دهد که این موجودات خود ناقص و نابود شونده‌اند و نمی‌توانند پروردگار جهان باشند:

﴿فَلَمَّآ اَفَلَ قَالَ لَآ اُحِبُّ الْاٰفِلِينَ﴾؛[1]

هنگامی که غروب کرد، گفت: غروب‌کنندگان را دوست ندارم.

۱-۲. میل به معبود محسوس

افراد بشر در دنیای مادی بیشتر به طبیعت و امور حسی گرایش دارند و معرفت آنان به علت انس با عالم طبیعت، در همان شناخت حسی خلاصه می‌شود. برای این گروه، معارف فرامادی قابل هضم نیست. در نتیجه هنگامی که معارف والاتری به آنان عرضه می‌شود، به کلی آنها را انکار می‌کنند یا در همان حد حواس تنزل می‌دهند. از این رو، حتی بسیاری از پیروان ادیان اساسا از فهم حقایق فرامادی ناتوان‌اند و همه چیز را به صورت جسمانی و در قالب اشکال و صورت‌ها تصویر می‌کنند.

اساسا ویژگی حس‌گرایی در انسان چنان غلبه دارد که ما نیز در زندگی روزمره خود تلاش می‌کنیم برای شناخت یک امر معقول و فرامادی، آن را از طریق تشبیه به یک امر محسوس درک کنیم و آن را برای دیگران توضیح دهیم. از کتاب‌های آسمانی و تعالیم پیامبران نیز چنین برمی‌آید که از این خصوصیت بشری استفاده شده و برای توضیح برخی پدیده‌های غیرمادی از تشبیه به امور مادی استفاده می‌کنند.

این ویژگی حس‌گرایانه در طبیعت بشر سبب شده است که آدمی به سوی خدای محسوس و ملموس روی آورد و برای پروردگار جهان، مجسمه‌ها و صورت‌های نمادین بسازد و به پرستش آنها بپردازد. کم‌کم همین بت‌ها در میان توده‌های کوتاه‌فکر، جنبهٔ اصالت پیدا کرد و هر ملت یا قبیله‌ای بر اساس توهمات خود آیین‌هایی برای پرستش بت‌ها وضع کرد تا بدین وسیله هم گرایش فطری به خداپرستی را به صورت بدلی ارضا کنند و هم به تمایلات حیوانی و هوس‌های خودشان رنگ تقدس بخشند.[2]

---

۱. سوره انعام، آیه ۷۶.

۲. *آموزش عقاید*، ص ۱۵۵؛ *توحید در قرآن*، ص ۶۴۳ .

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

قرآن کریم در آیات بسیار با برهان روشن به این انگاره باطل تاخته است.[۱] جالب است که این گرایش در بشر چنان ریشه دارد که حتی قوم بنی‌اسرائیل، پس از آنکه به هدایت موسی علیه‌السلام از همه خطرات گذشتند، با دیدن قومی بت‌پرست از او می‌خواهند که برای ایشان هم بت‌هایی بسازد:

﴿وَجٰاوَزْنٰا بِبَنِيٓ اِسْرٰٓائِيلَ الْبَحْرَ فَاَتَوْا عَلٰى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلٰٓى اَصْنٰامٍ لَهُمْ قٰالُوا يٰا مُوسَى اجْعَلْ لَنٰٓا اِلٰهًا كَمٰا لَهُمْ ءٰالِهَةٌ قٰالَ اِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾؛[۲]

و بنی‌اسرائیل را (سالم) از دریا عبور دادیم؛ (ناگاه) در راه خود به گروهی رسیدند که اطراف بت‌هایشان، با تواضع و خضوع گرد آمده بودند. (در این هنگام بنی‌اسرائیل) به موسی گفتند: تو هم برای ما معبودی قرار ده، همان‌گونه که آنها معبودان (و خدایانی) دارند. گفت: شما جمعیتی جاهل و نادان هستید.

ماجرا به همین‌جا هم ختم نگردید، آنان بار دیگر در وادی طور به دام سامری و گوساله‌اش گرفتار شدند و روحیهٔ صنم‌پرستی‌شان دوباره بروز کرد.[۳]

۳-۱. تقلید کورکورانه

یکی دیگر از عوامل شرک در تاریخ بشر، پیروی کورکورانه از آداب و عادات گذشتگان بوده است. قرآن کریم بارها این عامل را از زبان مشرکان در پاسخ به پیامبران مطرح ساخته است.[۴] جالب است که این کلام از سوی مشرکان پس از آن بیان می‌شد که انبیای الهی با برهان و دلیل، درستی توحید را برای آنان روشن می‌ساختند و آنان نیز در مقابل ایشان هیچ پاسخ دیگری نداشتند:

﴿وَكَذٰلِكَ مٰآ اَرْسَلْنٰا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ اِلّٰا قٰالَ مُتْرَفُوهٰآ اِنّٰا وَجَدْنٰآ ءٰابٰآءَنٰا عَلٰٓى اُمَّةٍ وَاِنّٰا عَلٰٓى ءٰاثٰارِهِمْ مُقْتَدُونَ﴾؛[۵]

و این‌گونه در هیچ شهر و دیاری پیش از تو پیامبر انذارکننده‌ای نفرستادیم، مگر اینکه

---

۱. ﴿قٰالَ اَفَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مٰا لٰا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلٰا يَضُرُّكُمْ * اُفٍّ لَكُمْ وَلِمٰا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ اَفَلٰا تَعْقِلُونَ﴾(سوره انبیاء، آیات ۶۶-۶۷)؛ ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكٰآئِكُمْ مَنْ يَهْدِيٓ اِلَى الْحَقِّ قُلِ اللّٰهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ اَفَمَنْ يَهْدِيٓ اِلَى الْحَقِّ اَحَقُّ اَنْ يُتَّبَعَ اَمَّنْ لٰا يَهِدِّيٓ اِلّٰآ اَنْ يُهْدٰى فَمٰا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾(سوره یونس، آیه ۳۵)؛ و ر.ک: سوره حج، آیه ۷۱؛ سوره مؤمنون، آیه ۱۱۷؛ سوره نحل، آیه ۲۰؛ سوره سبأ، آیه ۲۲.

۲. سوره اعراف، آیه ۱۳۸.

۳. سوره طه، آیات ۸۵-۹۵.

۴. *توحید در قرآن*، ص ۶۵۸ -۶۶۵

۵. سوره زخرف، آیه ۲۳. و نیز ر.ک: سوره بقره، آیه ۱۷۰؛ سوره مائده، آیه ۱۰۴؛ سوره اعراف، آیه ۲۸؛ سوره یونس، آیه ۷۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

ثروتمندان مست و مغرور آن گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و به آثار آنان اقتدا می‌کنیم.

قرآن کریم به بررسی ریشه‌های این تقلیدگرایی پرداخته و نشان داده است که عوامل اخلاقی، فرهنگی یا اقتصادی در این رویکرد مؤثر بوده است.

۱-۴. شخصیت پرستی

یکی از اسباب مهم بت‌پرستی در بین افراد سطحی‌نگر، شخصیت‌پرستی است. شخصیت‌های بزرگ و انبیای الهی به دلیل داشتن قداست معنوی و شأن اجتماعی به مرور مورد توجه قرار می‌گیرند به‌گونه‌ای که کم‌کم او را از قلمرو آفریدگان به مقام ربوبی بالا می‌برند.

در دوره قدیم، این انحراف بدین صورت رخ می‌داد که بعد از رحلت شخص بزرگی، مجسمه یا تصویر او را می‌ساختند تا فراموش نشود، لیکن به مرور زمان در اثر تکریم و تجلیل زائد، از حد تجاوز کرده، مورد پرستش قرار می‌گرفتند. اعتقاد به تثلیث در بین مسیحیان ریشه در همین عامل داشته است؛ چرا که حضرت مسیح و روح القدس در پیشبرد اهداف مسیحیت نقش نمایانی داشتند و معجزات فراوانی که به دست ایشان رخ داد، زمینه باور به خدا بودن آنها را فراهم کرد.[۱]

در مقابل، قرآن کریم با شخصیت‌پرستی به مبارزه پرداخته و با شیوه‌های مختلف بر بشر بودن پیامبران تأکید کرده است.[۲]

یکی از استدلال‌های ساده و جذاب قرآن در نقد شخصیت‌پرستی در آیه زیر آمده است:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللهِ﴾؛[۳]

برای هیچ بشری سزاوار نیست که خداوند، کتاب آسمانی و حکم و نبوت به او دهد، سپس او به مردم بگوید: مرا بپرستید، نه خدا را.

این آیه از یک تناقض آشکار میان اعتقاد به ربوبیت پیامبران با ادعای خود آنان در مورد پیامبری از طرف خدا پرده برمی‌دارد. کسی که خود را فرستاده خداوند و واسطه او

---

۱. ر.ک: *دایرة المعارف قرآن کریم*، ج ۷، ص ۱۸۱-۱۹۵.
۲. *توحید در قرآن*، ص ۶۵۹-۶۶۶.
۳. سوره آل عمران، آیه ۷۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

در هدایت خلق می‌داند، چگونه می‌تواند خود را دارای مقام خدایی بداند و مردم را به پرستش خویش دعوت کند؟

۱- ۵. جباران و قدرتمندان

در کنار این اسباب شرک‌گرایی، نباید از نقش حاکمان و زورمداران در سوء استفاده از افکار ساده‌لوحانهٔ توده‌های مردم غفلت کرد. این گروه با تکذیب پیامبران و تهدید مردم، از نفوذ اندیشه توحید در میان توده‌ها جلوگیری می‌کردند و برای آنکه انبیاء را از چشم مردم بیندازند، آنان را متهم و بدنام می‌ساختند.

قدرت‌های حاکم با ترویج و تأیید شرک‌پرستی، از یک سو از جهل و دل‌مشغولی مردم به خرافات، برای ادامه حکومت و سلطهٔ خویش بهره می‌بردند و از سوی دیگر، برای خودشان نوعی ربوبیت قائل می‌شدند و ستایش و پرستش طاغوت‌ها را جزء مراسم مذهبی قلمداد می‌کردند.[1]

قرآن کریم این موضوع را در ادعای فرعون و نمرود به‌خوبی به تصویر کشیده است. فرعون خود را پروردگار مردم مصر می‌دانست:

﴿فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ * ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ * فَحَشَرَ فَنَادَىٰ * فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ﴾؛[2]

او تکذیب و عصیان کرد. سپس پشت کرد و پیوسته (برای محو آیین حق) تلاش نمود! و ساحران را جمع کرد و مردم را دعوت نمود. گفت: من پروردگار برتر شما هستم.

او هنگامی که برهان و معجزات موسی علیه‌السلام را مشاهده می‌کند و پایه‌های قدرت خود را بر اعتقاد مردم به ربوبیت خویش می‌بیند، مردم را به مقاومت در برابر اندیشه توحیدی موسی و هارون فرا می‌خواند و از توده‌های مردم می‌خواهند که از آیین شرک‌آمیز خود دست بردارند:

﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَىٰ وَلْيَدْعُ رَبَّهُ ۖ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ﴾؛[3]

و فرعون گفت: بگذارید موسی را بکشم، و او پروردگارش را بخواند (تا نجاتش دهد)؛ زیرا من می‌ترسم که آیین شما را دگرگون سازد یا در این سرزمین فساد بر پا کند.

---

۱. *آموزش عقاید*، ص ۱۵۵.
۲. سوره نازعات، آیات ۲۱-۲۴.
۳. سوره غافر، آیه ۲۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

نگرانی از گسترش توحید در میان اطرافیان فرعون نیز به شدت احساس می‌شود:

﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ﴾؛[1]

و اشراف قوم فرعون (به او) گفتند: آیا موسی و قومش را رها می‌کنی که در زمین فساد کنند، و تو و خدایانت را رها سازد؟

به طور خلاصه می‌توان گفت که توحید یک اصل بنیادین و فطری است، ولی به دلیل عوامل داخلی در درون انسان و عوامل خارجی که از محیط پیرامون تحمیل می‌شود، بشر دائما از این اصل منحرف شده، راه شرک را در پیش می‌گیرد.

۲. پیامدها و آثار شرک‌ورزی

کسانی که به خدای یکتا شرک می‌ورزند و در پی ستایش دیگران برمی‌آیند، غالبا به دنبال منافع خاصی هستند. این منافع گاه مادی و این جهانی، همچون نصرت و عزت دنیوی است و گاه فرامادی و به امید شفاعت و تقرب به خدا است.[2]

قرآن بر همین نکته تاکید کرده، نشان می‌دهد که مشرکان برخلاف پندار خویش، از راه شرک‌ورزی به هیچ‌یک از آرزوهای خویش نمی‌رسند و از شرک خود نفع و سودی نمی‌برند. پیامبران در کنار استدلال بر توحید و نفی شرک، با نشان دادن پیامدهای منفی شرک‌ورزی، راه را از هر سو بر مشرکان می‌بستند.

به اختصار به برخی از آثار و پیامدهای شرک اشاره می‌کنیم:

۲-۱. محروم شدن از حقایق و معارف هستی

شرک‌ورزی و عناد در مقابل پیام روشن توحید سبب می‌شود که پرده‌های ظلمت قلب و دیده انسان را فرا گیرد و بدین سبب، از درک معارف و شهود حقایق محروم گردد. بزرگ‌ترین خسارتی که دامن‌گیر انسانِ بریده از توحید می‌شود، این است که جهان را در حد محسوسات و دنیای مادی فرو می‌کاهد و از شناخت و اعتقاد به ملکوت عالم محروم می‌ماند:

﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾؛[3]

فقط ظاهری از زندگی دنیا را می‌دانند، و از آخرت (و پایان کار) غافل‌اند.

---

۱. سوره اعراف، آیه ۱۲۷.

۲. ر.ک: *توحید در قرآن*، ص ۶۶۶ - ۶۷۲ .

۳. سوره روم، آیه ۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

آنها هنگامی که خدای حقیقی را فراموش می‌کنند، خداوند هم خودِ حقیقی آنان را بر خودشان می‌پوشاند:

﴿نَسُوا اللهَ فَأَنْسٰهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾؛[1]

خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به «خود فراموشی» گرفتار کرد.

و این خیانت بزرگی است که انسان در حق خود روا می‌دارد:

﴿عَلِمَ اللهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾؛[2]

خداوند می‌دانست که شما به خود خیانت می‌کردید.

سرانجام این راه و روش مشرکان خسارت بزرگی است که به جان می‌خرند و سعادت دو سرای خویش را از دست می‌دهند:

﴿قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾؛[3]

آنها سرمایه وجود خود را از دست داده‌اند و معبودهایی را که به دروغ ساخته بودند، همگی از نظرشان گم می‌شوند.

۲-۲. تفرقه و جنگ

توحید عامل وحدت و هماهنگی و شرک سبب‌ساز تفرقه و پراکندگی است:

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾؛[4]

و همگی به ریسمان خدا [قرآن و اسلام، و هر گونه وسیله وحدت] چنگ زنید و پراکنده نشوید.

﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾؛[5]

و از مشرکان نباشید؛ از کسانی که دین خود را پراکنده ساختند و به دسته‌ها و گروه‌ها تقسیم شدند، و (عجب اینکه) هر گروهی به آنچه نزد آنها است (دلبسته و) خوشحال‌اند.

شرک از آن جهت که بیشتر ناشی از هواپرستی و دوری از عقل‌گرایی است، افسار زندگی انسان را به دست شهوت و غضب می‌سپارد و مولودی غیر از تعصب، جهل و کبر ندارد. با این وصف، شرک هرگز نمی‌تواند عامل وحدت و همدلی باشد، بلکه میوه آن دوری، دورویی و دوگانگی در بین افراد جامعه است.

---

۱. سوره حشر، آیه ۱۹.
۲. سوره بقره، آیه ۱۸۷.
۳. سوره اعراف، آیه ۵۳.
۴. سوره آل عمران، آیه ۱۰۳
۵. سوره روم، آیات ۳۱-۳۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

از سوی دیگر، تعدد معبودها با تعصب‌هایی که به دنبال دارد، بر عمق و گسترش اختلاف‌ها می‌افزاید؛ زیرا هر گروه به آیین خویش دل می‌سپارد و به مرام و منطق آن، دل خوش می‌دارد و از این رو، مذاهب مختلف و دسته‌بندی‌های گوناگون که در هر دین مطرح می‌شود، زمینه‌ساز تفرقه و ستیزه‌جویی می‌گردد.[1]

این اختلافات گاه چنان پیش می‌رود که همه هویت و حیات یک قوم را به خطر و تباهی می‌اندازد. قرآن کریم در بیان وضعیت مشرکان در آستانه عصر بعثت، چنین شرایطی را به تصویر می‌کشد:

﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾؛[2]

و نعمت (بزرگِ) خدا را بر خود، به یاد آرید که چگونه دشمن یکدیگر بودید و او میان دل‌های شما الفت ایجاد کرد و به برکتِ نعمتِ او برادر شدید. شما بر لبِ حفره‌ای از آتش بودید، خدا شما را از آن نجات داد.

امیرمؤمنان علیه‌السلام نیز در توصیف جامعه مشرکان می‌فرمایند:

«وَأَهْلُ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ مِلَلٌ مُتَفَرِّقَةٌ وَأَهْوَاءٌ مُنْتَشِرَةٌ وَطَرَائِقُ مُتَشَتِّتَةٌ»؛[3]

و در آن روزگار اهل زمین مللی پراکنده، دارای خواسته‌هایی متفاوت و روش‌هایی مختلف بودند.

۲-۳. ناکامی و فرجام شوم

شرک‌ورزی سرنوشتی شوم و سرانجامی نامیمون دارد و در نهایت جز خسران و تباهی برای انسان نتیجه‌ای در پیش ندارد. قرآن کریم این موضوع را با تبیین‌های دقیق و تمثیل‌های زیبا بیان کرده است که به چند مورد اشاره می‌کنیم:

مشرکان پس از تلاش و کوشش فراوان، سرانجام با ناکامی و با دست خالی بازمی‌گردند و از زندگی خویش سودی نمی‌برند. قرآن کریم تمثیلی جالب دارد:

﴿لَهُ دَعْوَةُ الْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَالِغِهِ﴾؛[4]

---

۱. *توحید در قرآن*، ص ۶۸۵.
۲. سوره آل عمران، آیه ۱۰۳.
۳. *نهج البلاغة*، خطبه ۱.
۴. سوره رعد، آیه ۱۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دعوت حق از آن او است. و کسانی را که (مشرکان) غیر از خدا می‌خوانند. (هرگز) به دعوت آنها پاسخ نمی‌گویند! آنها همچون کسی هستند که کف‌های (دست) خود را به سوی آب می‌گشاید تا آب به دهانش برسد، و هرگز نخواهد رسید.

در جای دیگر نتیجه تلاش کافران به خاکستری تشبیه شده است که در روزی طوفانی، به باد می‌رود و هیچ حاصلی نمی‌گذارد:

﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَىٰ شَيْءٍ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾.[۱]

در حقیقت، این ناکامی و نافرجامی ریشه در اعتقادات بی‌پایه و آرزوهای پندارگونه مشرکان دارد. کارهای آنان همچون سرابی است که آب می‌پندارند و هر چه در جست‌وجوی آن برمی‌آیند، به چیزی دست نمی‌یابند:

﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا﴾.[۲]

مشرکان نه تنها آینده‌ای پوچ و توأم با تباهی و خسارت دارند، بلکه در همین زندگانی نیز در امنیت لازم به سر نمی‌برند. خداوند تعالی جایگاه آنان را در این دنیا همچون عنکبوتی می‌نماید که خانه‌ای سست و بی‌بنیاد می‌سازد و خودش هم از نااستواری آن آگاه نیست.[۳] زندگی مشرکان سراسر تاریکی و ظلمت است و از نور و روشنایی در آن خبری نیست.[٤]

۳. اهمیت آموزش توحید و شرک

انسان بیدار و هشیار با توجه به این آثار و پیامدها، در انتخاب راه خویش دقیق‌تر و حساس‌تر به پیش می‌رود و با شناسایی ریشه‌های شرک، از افتادن در دام شرک‌ورزیِ پیدا و پنهان پرهیز می‌کند.[۵]

از اینجا است که شناخت دقیق مرزهای توحید و شرک بسیار ضروری می‌شود و اهمیت تعلیم و تربیت توحیدی بیش از پیش رخ می‌نماید. در بیان اهمیت آموزه توحید و لزوم گسترش آموزش آن، توجه به ماجرای زیر بسیار عبرآموز است:

در جنگ جمل و در بحبوحه نبرد امیرالمؤمنین علیه‌السلام با ناکثین به سرکردگی عایشه و

---

۱. سوره ابراهیم، آیه ۱۸.
۲. سوره نور، آیه ۳۹.
۳. سوره عنکبوت، آیات ۴۱-۴۲.
٤. سوره نور، آیه ۴۰.
۵. برای بحث پیامدهای شرک، ر.ک: *توحید در قرآن*، ص ۶۸۱-۷۰۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

طلحه و زبیر بود که یکی از سربازان سپاه حضرت به خدمت ایشان آمد و در قالب یک پرسش اعتقادی عرض کرد: «شما می‌گویید که خداوند واحد است؟». یاران امام علی علیه‌السلام بر او شوریدند که در این وضعیت آشفته جنگ و با وجود نگرانی‌های امیر مؤمنان، این چه وقتی است برای پرسیدن از توحید و یگانگی خدا؟

حضرت علی علیه‌السلام فرمودند: او را رها کنید؛ آنچه او از ما می‌پرسد، همان چیزی است که ما از این قوم می‌خواهیم و برای آن می‌جنگیم. سپس حضرت با آرامی و دقت فراوان به سؤال او پاسخ دادند که بی‌گمان کامل‌ترین و دقیق‌ترین بیانی است که در طول تاریخ در مورد توحید مطرح شده است.[1]

پرسش

۱. یکی از ریشه‌های شرک، نادانی و کوته‌بینی مشرکان است؛ دو نمونه از مصادیق نادانی را به بیان قرآن ذکر کنید.

۲. غلبه حس‌گرایی در انسان چگونه به شرک‌ورزی می‌انجامد؟ توضیح دهید.

۳. چگونه شخصیت‌پرستی به شرک‌ورزی می‌انجامد؟

۴. زورمداران و قدرتمندان در تقویت و توسعه شرک‌ورزی چه نقشی ایفا می‌کنند؟ با اشاره به آیات قرآن تبیین کنید.

۵. پیامدهای شرک‌ورزی را از منظر قرآن کریم بیان کنید و در ضمن نشان دهید که شرک از چه راه‌هایی، وحدت و همدلی جامعه را به خطر می‌اندازد.

پژوهش

۱. به نظر شما ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی تقلیدگرایی چیست؟

۲. با مراجعه به کتاب *توحید در قرآن*[2] عوامل و اسباب دیگری برای شرک بیان کنید.

---

۱. به محتوای سخنان حضرت در دروس آینده اشاره‌ای کوتاه خواهیم داشت. ر.ک: *التوحید*، ص۸۳-۸۴.

۲. *توحید در قرآن*، ص ۶۳۵ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیست و هشتم

تعریف توحید و حقیقت آن

تاکنون کلیات و مقدمات توحید مورد بحث قرار گرفت و ضمن شناخت اهمیت و جایگاه توحید، با ریشه‌ها و پیامدهای شرک‌ورزی آشنا شده‌ایم. در این درس به دنبال معرفی معنای توحید و حقیقت آن در عرف و کتاب و سنت هستیم. با این بحث، زمینه مبحث بعدی که مراتب و انواع توحید است، فراهم می‌شود.

توحید در لغت به معنای «یگانه دانستن و یکتا شمردن» است. در کتاب و سنت نیز همین معنا با دقت و ظرافت بسیار تبیین و تفسیر شده است. البته در دانش کلام، همین مفهوم در قالب اصطلاحاتی بسط یافته است و مراتب و اقسامی برای آن بر شمرده‌اند. بنابراین در اینجا نخست به معانی لغوی توحید می‌پردازیم و سپس معنای وحیانی و کلامی را توضیح خواهیم داد.

۱. معنای توحید در لغت

کلمه «توحید» در لغت از باب «تفعیل» و از ریشه «وحد» است. یکی از معانی باب تفعیل «کسی یا چیزی را دارای وصفی دانستن»[1] است؛ چنانکه مثلا کلمه «تعظیم» به معنای بزرگ دانستن یا «تکفیر» به معنای کافر شمردن کسی است. پس توحید به معنای «یکی دانستن و یکتا شمردن» کسی است.

خود واژه توحید در قرآن کریم نیامده است، بلکه این معنا در وحی الهی با تعابیر گوناگون بیان شده است؛ ولی در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام این کلمه با توضیح و تبیین دقیق وارد شده است. در قرآن کریم از سه واژهٔ «واحد»، «احد» و «وحده» که از همین ریشه هستند، به فراوانی یاد شده است.[2] هرچند میان واحد و احد در ادبیات عرب تفاوت

---

۱. ر.ک: حسینی تهرانی، *علوم العربیّة*، ج ۱، ص ۶۶.

۲. در قرآن کریم واژه «واحد» ۲۳ بار، واژه «وحده» ۵ بار و واژه «احد» تنها دو بار (فقط در سوره توحید) بر خداوند اطلاق شده است.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

مختصری وجود دارد،[۱] از نظر معنا چندان فرقی میان آن دو نگذاشته‌اند، به طوری که جوهری تصریح می‌کند که: «أحد بمعنی الواحد».[۲] امام باقر علیه‌السلام نیز به معنای لغوی این دو کلمه اشاره کرده‌اند و هر دو را به یک معنا دانسته‌اند:

«الْأَحَدُ وَ الْوَاحِدُ بِمَعْنًى وَاحِدٍ وَهُوَ الْمُتَفَرِّدُ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ وَالتَّوْحِيدُ الْإِقْرَارُ بِالْوَحْدَةِ وَهُوَ الِانْفِرَادُ»؛[۳]

احد به معنای فرد و متفرد است، یعنی تنها. احد و واحد به یک معنا است و آن جناب متفردی است که او را نظیری نیست و توحید اقرار است به وحدت و آن انفراد است.

بنابراین، واحد و احد هر دو به معنای یگانه و بی‌نظیر است و توحید به معنای یگانه و بی‌همتا شمردن.

۲. معنای توحید در کتاب و سنت

توحید یک مفهوم دینی است و برای شناخت معنای آن، پیش از هر چیز، باید به منابع اسلامی مراجعه کرد. در این خصوص، منابع وحیانی از دو جهت به تبیین معنای توحید پرداخته‌اند: از یک سو به معنای واحد و احد اشاره کرده‌اند تا معلوم شود که این یکتایی و یگانگی دقیقا به چه معنا است و از سوی دیگر، از معنای اله و الله بحث شده تا نشان داده شود که یگانگی و یکتایی در مورد چه چیزی و در چه ساحتی است.

۲-۱. معنا و حقیقت توحید در کتاب و سنت

اهل‌بیت علیهم‌السلام در خصوص معنای واحد در قرآن کریم به تفصیل سخن گفته‌اند و این موضوع را از ابعاد گوناگون بررسی کرده‌اند؛ در اینجا تنها به اختصار به مواردی اشاره می‌کنیم. در قرآن و در سراسر سخنان معصومان بر دو معنا از توحید بیشتر تأکید شده است:[٤]

الف) شبیه نبودن خداوند با صفات مخلوقات

نخستین معنا از یگانگی و یکتایی، یگانگی در صفات و ویژگی‌ها است، به گونه‌ای که با

---

۱. چنانکه می‌دانیم کلمه واحد اسم فاعل و کلمه احد صفت مشبهه است و در نتیجه شدت و تأکید احد در یگانگی خداوند از واحد بیشتر است.

۲. *الصحاح*، ج۲، ص ۴۴۵.

۳. *التوحید*، ص ۹۰.

٤. ر.ک: *التوحید*، ص ۸۲ ، باب «معنی الواحد و التوحید و الموحّد»؛ *بحار الانوار*، ج ۳، ص ۱۹۸، باب ۶: «التوحید ونفی الشریك ومعنی الواحد والأحد والصمد وتفسیر سورة التوحید».

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

هیچ چیز دیگر در اوصاف همانند و شریک نباشد. در قرآن با بیان‌های مختلف به این نکته اشاره شده است که حق تعالی را با هیچ کس و هیچ چیز نباید مقایسه کرد. در روشن‌ترین تعبیر، هرگونه مشابهت و مماثلت از خداوند نفی شده است:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾؛[1]

هیچ چیز همانند او نیست و او شنوا و بینا است.

با اندکی تدبر می‌توان دریافت که سورهٔ اخلاص سراسر به این معنا از توحید اشاره دارد و در همهٔ فقرات آن، به بی‌مانندی خدا دلالت می‌کند. در این سوره، کلمهٔ احد در کنار عباراتی آمده است که همه نشان‌دهنده بی‌نظیری و بی‌مانندی او است: صمد، لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا احد هر کدام به شکلی از این حقیقت حکایت می‌کنند.[2]

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز در تفسیر کلمهٔ توحید، به‌صراحت به این معنا تصریح شده است. امام صادق علیه‌السلام در عبارت زیر توحید را با کمترین واژه و دقیق‌ترین تعبیر تعریف کرده‌اند:

«إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ ... أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ»؛[3]

به راستی که پایه و محور دین، توحید و عدالت خداوند است ... اما توحید آن است که آنچه [از صفات] بر خود روا می‌داری بر خداوند روا نداری.

در بیان دیگری از امام علیه‌السلام، توحید به تمایز نهادن و جدا دانستن بین خداوند و مخلوقات او تفسیر شده است:

«تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ».[4]

همچنین تصریح شده است که اساسا هر کس که خدا را به خلقش شبیه و مانند می‌کند، خدا را نشناخته است:

«مَا عَرَفَ اللهَ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ».[5]

اکنون که بر اساس توحید، خداوند هیچ شبیه و نظیری ندارد و با مخلوقاتش متباین است، نمی‌توان او را با موجودات دیگر قیاس کرد یا از راه تشبیه او را شناخت. از

---

۱. سوره شوری، آیه ۱۱.
۲. ر.ک: *کلام و عقاید*، ص ۸۷ و ۸۸.
۳. *التوحید*، ص ۹۶.
۴. *بحارالأنوار*، ج ۴، ص ۲۵۳.
۵. *التوحید*، ص ۴۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این رو یکی از مبانی خداشناسی در مکتب قرآن و سنت، که بر اصل توحید بناگذاری شده است، نفی قیاس است:

«لَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ»؛[1]

«لَا يُعْرَفُ بِالْقِيَاسِ».[2]

هنگامی که خداوند هیچ شباهتی با هیچ یک از مخلوقات خود ندارد، بدیهی است که از طریق صفات مخلوقات نیز نمی‌توان او را شناخت. اینجا است که معنای دوم از توحید در معارف اهل‌بیت علیهم‌السلام نمایان می‌شود.

ب) فراتر بودن خداوند از فهم بشر

در تعریف دیگری که از سوی ائمهٔ طاهرین علیهم‌السلام ذکر شده است، توحید به معنای تصور نکردن و به وهم نیاوردن خدا است:

«التَّوْحِيدَ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ»؛[3]

توحید آن است که خدا را به وهم نیاوری.

با آنچه گفته شد، ارتباط میان توحید و تصورناپذیری خداوند معلوم می‌شود؛ زیرا یگانگی و یکتایی خداوند به معنای بی‌همتایی و بی‌مانندی او است و از چیزی که بی‌مانند است و نظیری ندارد، نمی‌توان هیچ‌گونه تصوری در ذهن داشت و فهم بشر از شناخت حقیقت او عاجز و ناتوان است. روشن است که تنها چیزی در تصور بشر می‌آید که با دیگر اشیا شبیه باشد و برای او تصویری در ذهن بتوان داشت. این همان مطلبی است که امام صادق علیه‌السلام با بیان روشن در عباراتی کوتاه تشریح کرده‌اند:

«فَمَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ لَا يُشْبِهُهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ وَخِلَافُ مَا يُتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ»؛[4]

او (خداوند) خلاف هر چیزی است که در وهم و خیال تو بگنجد. به چیزی شباهت ندارد و در خیال و اندیشه جای نمی‌گیرد. چگونه در اندیشه و خیال جای گیرد، حال آنکه اندیشه‌ناپذیر و تصورنشدنی است.

تعبیر زیبای زیر از امام باقر علیه‌السلام بیانگر حقیقت توحید در معنای اخیر است:

---

۱. *کافی*، ج ۱، ص ۷۸.

۲. همان، ص ۹۷.

۳. *بحارالانوار*، ج ۵، ص ۵۲.

۴. *کافی*، ج ۱، ص ۸۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

«كُلَّمَا مَيَّزْتُمُوهُ بِأَوْهَامُكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيه مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ»؛[1]
هر چه به ذهن‌های خود با دقیق‌ترین مفاهیم آن، تشخیص می‌دهید، آن چیز مخلوق [ذهن] شما است و به خود شما برمی‌گردد.

بنابراین، اعتقاد به یگانگی و یکتایی حق تعالی در گام نخست به شبیه‌ناپذیری خداوند و در گام دوم به تصورناپذیری او می‌انجامد. این دو معنایی است که در سراسر روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام به زبان‌های گوناگون بیان شده است.

۲-۲. معنای الله

برای دریافت معنای حقیقی توحید، باید زاویه دیگری از موضوع نیز روشن گردد. پرسش این است که این یکتایی و یگانگی - با دو معنای یاد شده - در مورد چه کسی است و چه امور و ساحت‌هایی را در بر می‌گیرد. برای این منظور، در کتاب و سنت بر نام‌گذاری خداوند به اسم «الله» اصرار فراوان دیده می‌شود. شعار جاویدان توحید با صیغهٔ «لا إله إلا الله» معرفی شده است که واژهٔ الله و إله را در بر دارد.

الله از واژه إله گرفته شده است که با افزودن ال به صورت الله درآمده است.[2] بنابراین برای شناخت معنای دقیق توحید باید معنای إله روشن گردد.

نکته جالب توجه این است که کلمه إله دارای معانی متعدد و والایی است که به اعتبار تک‌تک این مفاهیم، معنای توحید نیز گسترش و تنوع می‌یابد. إله در لغت به معنای «معبود»، «مورد تحیر»، «پناهگاه» و ... آمده است و گستره توحید را از همین معانی می‌توان دریافت. بنابراین همین جمله ساده «لا إله إلا الله» دربرگیرنده وجوه و مراتب گوناگون توحید است. نه‌تنها خداوند یگانه معبودی است که شایسته پرستش و ستایش است، بلکه تنها پناهگاهی است که از شرور و فتنه‌های زمان می‌توان به او پناه آورد و نیز تنها هدایتگر و راهنما و تنها آفریننده و روزی‌دهنده است و هیچ ضرر و زیانی بدون اراده او به انسان نمی‌رسد. تنها او است که می‌دهد و می‌گیرد و اراده او بر همه چیز در جهان حاکم است. امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در این باره می‌فرمایند:

«وَأَمَّا قَوْلُهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَإِعْلَامٌ بِأَنَّ الشَّهَادَةَ لَا تَجُوزُ إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ مِنَ الْقَلْبِ كَأَنَّهُ يَقُولُ اعْلَمْ أَنَّهُ لَا مَعْبُودَ إِلَّا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ وَأَنَّ كُلَّ مَعْبُودٍ بَاطِلٌ سِوَى اللهِ ... لَا

---

۱. *بحارالانوار*، ج ۶۶، ص ۲۹۳.
۲. ر.ک: قرشی بنایی، *قاموس قرآن*، ج ۲، ص ۹۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

مَلْجَأً مِنَ اللهِ إِلَّا إِلَيْهِ وَلَا مَنْجَى مِنْ شَرِّ كُلِّ ذِي شَرٍّ وَفِتْنَةِ كُلِّ ذِي فِتْنَةٍ إِلَّا بِاللهِ... لَا هَادِيَ إِلَّا اللهُ وَلَا دَلِيلَ لِي إِلَّا اللهُ ... لَا خَالِقَ إِلَّا اللهُ وَلَا رَازِقَ وَلَا مَعْبُودَ وَلَا ضَارَّ وَلَا نَافِعَ وَلَا قَابِضَ وَلَا بَاسِطَ وَلَا مُعْطِيَ وَلَا مَانِعَ وَلَا دَافِعَ وَلَا نَاصِحَ وَلَا كَافِيَ وَلَا شَافِيَ وَلَا مُقَدِّمَ وَلَا مُؤَخِّرَ إِلَّا اللهَ».[1]

این بیان مولی الموحدین علیه‌السلام به خوبی از زوایای بی‌پایان حقیقت توحید پرده برمی‌دارد و نشان می‌دهد معبودی که بی‌نظیر و مانند است و خلق از درک حقیقت او متحیر و عاجزند، تنها کسی است که پناه‌دهنده و نجات‌بخش، هدایتگر و راهنما، آفریدگار و روزی‌دهنده، سودبخش و آسیب‌رسان، دهنده و گیرنده، صلاح‌بین، کفایت‌کننده و شفابخش و بالاخره تقدیم‌کننده و تأخیرگر است.

۳. مفهوم توحید در نزد متکلمان

متکلمان در معنای توحید غالبا به همان راهی رفته‌اند که در منابع وحیانی آمده است. دیدیم که پیشوایان دین حقیقت توحید را به گونه‌ای بیان کرده‌اند که همه ابعاد هستی و حیات را در بر می‌گیرد و خدای یکتا را حاکم در همه وجوه زندگی می‌داند. از این رو، متکلمان نیز معانی گسترده توحید را برشمرده‌اند و هر یک از این معانی را به بعدی از توحید بازگردانده و در مقابل آن، نوعی از شرک را قرار داده‌اند. از اینجا است که بحث از «مراتب توحید» یا به گفته برخی، «اقسام توحید» پدید آمده است.

به این ترتیب، معنای جامع توحید از دیدگاه متکلمان را باید در گستره توحید و در قالب مراتب و اقسام آن بازشناخت. در درس آینده با مراتب توحید آشنا خواهیم شد.

---

۱. *معانی الاخبار*، ص ۳۹؛ *التوحید*، ص ۲۳۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. معنای لغوی توحید را بیان کنید و نشان دهید که بین معنای احد و واحد چه فرقی وجود دارد.

۲. در منابع وحیانی دو معنا برای توحید آمده است، ضمن توضیح این دو معنا، نشان دهید که آنها با یکدیگر پیوندی دقیق و استوار دارند.

۳. بنابر روایت معصوم علیه‌السلام تبیین کنید که هر چه در ذهن از صورت و تصور خداوند می‌آوریم، مخلوق ما است و به ما بازمی‌گردد.

۴. با توجه به معنای اله، گستره وسیع توحید را بیان کنید.

پژوهش

۱. روایتی را که پیشتر از امیرمؤمنان علیه‌السلام در پاسخ به اعرابی در جنگ جمل مطرح شد، مورد دقت قرار دهید و چهار معنای واحد در آن روایت را با تعاریفی که در این درس از توحید آمده است، مقایسه کنید.

۲. با توجه به مطالبی که در درس‌های اخیر آمده است، چه نسبتی بین توحید (لا إله إلا الله) و تکبیر (الله اکبر) برقرار می‌کنید؟

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس بیست و نهم

توحید ذاتی و صفاتی

در درس گذشته، معنا و حقیقت توحید تبیین شد و روشن گشت که معانی مختلف توحید، در نهایت به بی‌نظیر و شبیه بودن بازمی‌گردد. همچنین نشان داده شد که اصل توحید بر سراسر زندگی و هستی حکم‌فرما است. متکلمان برای نشان دادن این گستردگی، توحید را به اقسام و انواعی تقسیم کرده‌اند که در این درس بدین موضوع می‌پردازیم.

وحدانیت، به معنای یگانه بودن و شبیه نداشتن خداوند، مراتب و مظاهری دارد، همچنان که شرک نیز دارای مراتب و درجاتی است. تا انسان همه مراحل توحید را نپیماید و از همه وجوه شرک پرهیز نکند، موحّد واقعی نیست. در اینجا به اختصار به مهم‌ترین مراحل توحید و شرک می‌پردازیم و تفصیل آنها را به مراحل بعدی وامی‌نهیم.

در یک نگاه کلی، توحید به دو ساحت اندیشه و عمل تقسیم می‌گردد و هر یک از این دو ساحت دارای اقسام و مراتبی است. بخش اول را می‌توان «توحید نظری» و بخش دوم را «توحید عملی» نام‌گذاری کرد.

توحید نظری

مقصود از توحید نظری آن است که انسان به وحدانیت و یکتایی خداوند در یکی از شئونش باور و اعتقاد داشته باشد. از آنجا که شئون حق تعالی در یکی از سه بعد ذات، صفات و افعال خلاصه می‌شود، توحید نظری نیز عبارت است از: توحید در ذات، توحید در صفات و توحید در افعال.

۱. توحید ذاتی

۱-۱. معنای توحید ذاتی

توحید ذاتی به معنای شناخت ذات حق به وحدت و یگانگی است. ساده‌ترین معنای توحید ذاتی همان نفی تعدد است، به این معنا که خداوند یگانه است و هیچ مثل و مانند و شریک و همتایی ندارد؛ اما توحید ذاتی گاه به معنای دقیق‌تری به کار می‌رود و

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

از آن نفی ترکیب از ذات الهی و اثبات بساطت مراد می‌شود. در معنای اول، خداوند را از هر کثرت بیرونی، یعنی وجود خدایی که بتوان در کنار او تصور کرد، منزّه می‌داریم و در معنای دوم، از هرگونه کثرت درونی که در داخل ذات الهی باشد، به دور می‌داریم.[۱]

در روایتی که پیشتر از امیر مؤمنان علیه‌السلام در جنگ جمل نقل کردیم،[۲] دو معنا از واحد را جایز شمردند که همین دو معنای یادشده برای توحید ذاتی است:

«... وَ أَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبُتَانِ فِيهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شِبْهٌ كَذَلِكَ رَبُّنَا وَ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ أَحَدِيُّ الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَ لَا عَقْلٍ وَ لَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا عَزَّ وَ جَلَّ»؛[۳]

اما دو وجهی که قول گوینده آن را در باب واحد می‌توان تصدیق کرد: یکی اینکه بگوید او واحد است و در میان اشیا هیچ شِبهی ندارد. و دیگری اینکه بگوید: او یک حقیقت احدی و یگانه است، یعنی نه در وجود و نه در عقل و وهم، هیچ گونه تقسیمی نمی‌پذیرد و پروردگار عزّ وجلّ ما چنین است.

در این سخنان نکته دقیقی در حقیقت توحید بیان شده است که جای تأمل بسیار دارد. وقتی سخن از بسیط و بدون جزء بودن ذات الهی به میان می‌آید، بدین معنا است که نه‌تنها اجزای خارجی ندارد، بلکه حتی اجزای عقلی و ذهنی هم ندارد. هرگونه ترکیب، خواه خارجی باشد و خواه ذهنی، با بی‌مانند بودن و یکتا بودن مقام حق تعالی منافات دارد.

خلاصه آنکه ذات الهی هم واحد است، به این معنا که «لا ثانی له» و هم واحد است به این معنا که «لا جزء له».[۴]

۱- ۲. دلیل توحید ذاتی

برای توحید ذاتی دلایل متعددی وجود دارد که برخی از آنها بسیار دقیق و نیازمند مقدمات علمی خاص است. در اینجا به یک دلیل برای هر یک از دو معنای توحید بسنده می‌شود.

در خصوص معنای دوم، که عدم ترکیب است، در فرمایش امام علی علیه‌السلام این استدلال

---

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: *توحید در قرآن*، ص ۲۰۱ به بعد؛ *الالهیات*، ج۲، ص ۱۱ به بعد.

۲. به درس ۲۷ مراجعه شود.

۳. *التوحید*، ص ۸۳-۸۴.

۴. برخی معنای اول را «توحید واحدی» و معنای دوم را «توحید احدی» نام گذاشته‌اند (*الالهیات*، ج۲، ص ۱۱). البته پیشتر گفته شد که از دو کلمه واحد و احد، نه در لغت و نه در قرآن و روایات، چنین تفاوتی فهمیده نمی‌شود.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دقیق بیان شد که هرگونه ترکیب خارجی و عقلی در خداوند باطل است؛ زیرا اگر ترکیب خارجی منظور باشد، خداوند محتاج اجزای خود خواهد بود و این امر با غنا و بی‌نیازی حق تعالی منافات دارد و اگر گفته شود که ترکیب ذهنی منظور است، در این صورت به ظاهر در خارج هیچ گونه ترکیبی نیست، ولی در حقیقت پذیرفته‌ایم که ذات الهی دو جهت مختلف دارد و به این ترتیب باز هم همان محذور قبلی پیش می‌آید.[1]

برای اثبات توحید به معنای نفی تعدد، ادله مختلفی بیان شده است؛[2] در اینجا به یک دلیل بسنده می‌کنیم. فرض اینکه جهان دارای دو یا چند خدا باشد از چند حالت بیرون نیست: یا هر یک از پدیده‌های جهان، مخلوق و معلول همه آنها فرض می‌شوند و هر دسته از آنها معلول یکی از خدایان مفروض به حساب می‌آیند، یا همگی آفریده یک خدا شمرده می‌شوند و خدایان دیگر به عنوان مدبر و کارگردان جهان فرض می‌شوند.

اما فرض دوم که هر پدیده دارای چند آفریننده باشد، محال است؛ زیرا معنای اینکه دو یا چند آفریننده (علت هستی‌بخش) موجودی را بیافرینند، این است که هر کدام از آنها وجودی را افاضه کنند و در نتیجه، چند وجود پدید می‌آید، در صورتی که هر موجود فقط یک وجود دارد، وگرنه موجود واحدی نخواهد بود.

اما فرض اینکه هر یک از آنها آفریننده یک مخلوق یا مجموعه خاصی از مخلوقات باشد، لازمه‌اش این است که هر مخلوقی قائم به آفریننده خود باشد و نیازی به موجود دیگری نداشته باشد. این فرض به وجود نظام‌های متعدد و منعزل از یکدیگر در ذات خداوند می‌انجامد، حال آنکه جهان نظام واحدی دارد که هم پدیده‌های هم‌زمان بر یکدیگر اثر می‌گذارند و به یکدیگر نیاز دارند و هم بین پدیده‌های گذشته و آینده و حال ارتباط دقیق و هماهنگی برقرار است. پس چنین جهانی که دارای اجزای همبسته و مرتبط است و نظام واحدی بر آن حکم‌فرما است، نمی‌تواند معلول چند علت هستی‌بخش باشد.

اما اینکه آفریننده جهان را یکی بدانیم و دیگران را تدبیرکننده و اداره‌کننده آن فرض کنیم نیز صحیح نیست؛ زیرا هر معلول با تمام شئونش قائم به علت هستی‌بخش است و

---

۱. برای اطلاع بیشتر مراجعه کنید به: *الالهیات*، ج۲، ص۲۹ به بعد.
۲. در *عقاید و معارف (۱)* با چهار دلیل به اجمال در این خصوص آشنا شدیم.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

هیچ موجود مستقل دیگری راهی به تصرف در آن ندارد. بنابراین نمی‌توان تصور کرد که ربوبیت جهان بر عهده کسی جز خالق آن باشد.

روشن است که در حیطه قدرت و سیطره فاعل هستی‌بخش، می‌توان تصور کرد که با اذن او، برخی از معلول‌ها در معلول‌های دیگر تصرف کنند و تدبیر آنها را به صورت غیر استقلالی بر عهده داشته باشند. در این صورت چنین موجودی «رب» نخواهد بود؛ زیرا معنای حقیقی رب این است که تصرف استقلالی در مربوب انجام دهد و فرض این است که این تصرفات و تأثیرات استقلالی نیست، بلکه همه آنها در شعاع ربوبیت آفریننده و با نیرویی که او می‌دهد، انجام می‌گیرد.

۲. توحید صفاتی

از نظر مؤمنان به خدا، او دارای صفات کمالی گوناگونی، همچون علم، قدرت و حیات، است، ولی در اینکه صفات یاد شده چگونه تحقق دارند و نسبت میان صفات با ذات چیست، اختلاف جدی وجود دارد. در این خصوص سه دیدگاه مهم شکل گرفته است:

۱. **زیادت صفات بر ذات:** این نظریه معتقد است که صفات حقیقتی مستقل و مجزای از ذات دارند و هر صفت نیز حقیقتی مستقل از صفت دیگر است. این دیدگاه در بین اهل سنت رواج بیشتری یافت و دو گروه اهل حدیث و اشاعره به این نظر باور داشته‌اند.

۲. **نیابت ذات از صفات:** این گروه بر این باورند که اعتقاد به زیادت صفات بر ذات در نهایت به تکثر و ترکیب در ذات می‌انجامد و این نکته با توحید حق تعالی منافات دارد. راه حلی که اینان در مقابل گروه نخست ارائه کرده‌اند، نفی صفات زائد و منحصر کردن حقیقت الهی در ذات است. آنان معتقدند که پذیرش صفات به هر شکل با توحید منافات دارد و از این رو باید صفات را انکار کرد و معتقد شد که ذات الهی به همان صورتی عمل می‌کند که یک عالم یا قادر اقدام می‌کند. این نظریه بیشتر به معتزله نسبت داده شده است، ولی برخی از متکلمان امامیه هم ظاهرا به این رأی باور داشته‌اند.

۳. **عینیت صفات با ذات:** در این نظریه اصل صفات مورد پذیرش قرار می‌گیرد، اما تأکید می‌شود که برخلاف صفات مخلوقات که همواره متفاوت و متغایر با ذات است، در خداوند متعال صفات با ذات الهی یگانه است و خود صفات هم با یکدیگر متحد و

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

یگانه‌اند. به بیان دیگر، صفاتی چون علم، قدرت و حیات تحقق دارند؛ اما هیچ‌گونه تکثر و ترکیبی در خداوند راه نمی‌یابد و حق تعالی در همه مراتب خود بسیط است. این دیدگاه را فلاسفه مسلمان اظهار کرده‌اند؛ برخی از معتزله و بسیاری از متکلمان امامیه این رأی را دارند.

نظریه دوم و سوم که به نفی صفات زائد بر ذات باور دارند و هرگونه صفات مستقل از ذات را انکار می‌کنند، توحید صفاتی نام گرفته‌اند.[1]

یکی از زیباترین تعابیری که برای توحید صفاتی بیان شده، کلام امیر مؤمنان علیه‌السلام است:

«أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصْدِيقُ بِهِ وَكَمَالُ التَّصْدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَكَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ فَمَنْ وَصَفَ اللهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَّاهُ وَمَنْ ثَنَّاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهِلَهُ»؛[2]

آغاز دین شناخت او است، و کمال شناختنش باورکردن او، و نهایت باورکردنش یگانه دانستن او، و غایت یگانه دانستنش اخلاص به او، و حدّ اعلای اخلاص به او نفی صفات (زائد بر ذات) از اوست؛ چه اینکه هر صفتی گواه این است که غیر موصوف است و هر موصوفی شاهد بر این است که غیر صفت است. پس هر کس خدای سبحان را با صفتی وصف کند او را با قرینی پیوند داده ... و هر که او را دارای اجزا بداند حقیقت او را نفهمیده است.

در این بیان به خوبی بر توحید صفاتی استدلال شده است. در گام نخست نشان داده شده که اگر صفت را مستقل از ذات در نظر آوریم، بی‌گمان غیر از ذات است؛ چنانکه ذات نیز غیر از صفت خواهد بود. در گام دوم نیز تبیین شده که با پذیرش صفت و موصوف، تعدد و تجزیه در ذات الهی راه می‌یابد و از مسیر توحید حقیقی فاصله می‌گیرد.

در کلام امام صادق علیه‌السلام نیز تصریح شده است که در توحید حقیقی، رابطه میان صفات و ذات هرگز جدایی و تعدد نیست:

«لَمْ يَزَلِ اللهُ جَلَّ وَعَزَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومَ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعَ وَالْبَصَرُ

---

۱. *الالهیات*، ج۲، ص ۳۳ به بعد

۲. *نهج البلاغه*، خطبه ۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرَ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورَ»؛[1]

خدای عزّ وجلّ که پروردگار ما است، همیشه بود و علم ذات او بود و هیچ معلومی نبود که در حیطهٔ علم و دانش درآید، شنوایی ذات او بود و هیچ مسموعی نبود که در حیطهٔ شنیدن درآید، بینایی ذات او بود و هیچ دیده‌شده‌ای نبود که در حیطهٔ دیدن درآید و قدرت ذات او بود زمانی که هیچ مقدوری نبود که در تحت قدرت و توانایی درآید.

پرسش

۱. توحید نظری و توحید عملی را تعریف کنید.

۲. منظور از توحید ذاتی چیست؟ دو معنای آن را توضیح دهید.

۳. برای هر یک از دو معنای توحید ذاتی یک دلیل بیاورید.

۴. توحید صفاتی را معنا کنید و بگویید که طرفداران توحید صفاتی چه تبیین‌هایی برای آن ارائه کرده‌اند؟

۵. دلیل توحید صفاتی را از زبان امیر مؤمنان علیه‌السلام به طور دقیق بیان کنید.

پژوهش

۱. یک دلیل دیگر برای توحید ذاتی به معنای عدم تعدد از کتاب *الالهیات* برگزینید و در کلاس برای دیگران تقریر کنید.

۲. برای توحید صفاتی از کتاب *توحید* صدوق یک روایت دیگر یادداشت کنید.

---

۱. *التوحید*، ص ۱۳۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی‌ام

توحید افعالی

در درس گذشته، دو مرتبه از مراتب توحید با عناوین توحید ذاتی و توحید صفاتی را شناختیم. اینک به بحث از توحید افعالی می‌پردازیم. در اینجا ضمن یادکردی از معنای توحید افعالی، به دلایل و جلوه‌های آن می‌پردازیم.

اعتقاد به اینکه جهان و پدیده‌های آن، همگی به اراده خداوند باز می‌گردد و هیچ چیز از قلمرو قدرت و اراده او بیرون نیست اجمالا مورد اتفاق همه ادیان و باورمندان است؛ اما از سوی دیگر، مشاهده می‌شود که انسان‌ها و موجودات جهان در حال فعالیت و جنب و جوش هستند و با اراده خویش یا از طریق قوانین طبیعی، در جهان تاثیر می‌گذارند. حال این سؤال پدید می‌آید که با وجود همه اعمال و فعالیت‌های یادشده، چگونه می‌توان همچنان سرچشمه همه آثار جهان را به خداوند متعال بازگرداند. اینجا است که مسئله توحید افعالی مطرح می‌شود تا به این سؤال و سایر پرسش‌ها در این خصوص پاسخ گوید.

۳. توحید افعالی

۱. تعریف توحید افعالی

توحید را در عام‌ترین معنا، به فقدان مثل و نظیر برای خداوند معنا و سپس آن را به سه قسم ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم کردیم. در درس گذشته دیدیم که علاوه بر معنای عام توحید، برای هر یک از مراتب توحید نیز یک معنای خاص وجود دارد. از این رو، برای هر یک از توحید ذاتی و صفاتی معنای خاصی بیان شد. در خصوص توحید افعالی نیز تعریف خاصی ارائه گردیده که همسو با تعریف اصلی از توحید است.

با این وصف، برای توحید افعالی می‌توان دو معنای عام و خاص بیان کرد:

الف) خداوند متعال در افعال خود شبیه و نظیری ندارد؛ مثلاً اراده خداوند، که فعل او است، با اراده سایر مخلوقاتی که دارای اراده هستند، مانند انسان، هیچ شباهتی ندارد. در این باره امام صادق علیه‌السلام فرمود:

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

«إِرَادَةُ اللهِ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ، يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ وَلَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَه»؛[1]

اراده خداوند فعل است، نه چیز دیگر؛ تا به چیزی بگوید: «باش»، موجود می‌شود، بدون به کار بردن زبان و بدون عزم و تفکر. همچنان که خود خداوند کیفیت ندارد، فعل او نیز کیفیت ندارد.

ب) توحید افعالی معنای دیگری هم دارد که شامل دو جهت اساسی است: از یک طرف، خداوند در انجام افعال خود نیازی به کمک و پشتیبانی غیر ندارد، چنانکه در قرآن کریم در سرزنش مشرکانی که غیر خدا را می‌خوانند، آمده است:

﴿وَمَا لَهُۥ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾؛[2]

خداوند از میان معبودهای مشرکان، یاور و پشتیبانی ندارد.

اساسا هیچ موردی فرض نمی‌شود که خدا به‌تنهایی از اداره آن عاجز بماند تا از دیگران کمک و یاری بخواهد. در همین معنا امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

«ابْتَدَعَ الاشْيَاءَ بِغَيْرِ تَفَكُّرٍ وَلا مُعِينٍ وَلَا ظَهِيرٍ وَ لَا وَزِير»؛[3]

آفرینش موجودات را بدون تفکر و بدون کمک و پشتیبان و وزیر آغاز نمود.

از طرف دیگر، غیر خداوند در تمامی افعال و آثار خود نیازمند اعطا و استعانت الهی است و بدون آن، هیچ قدرت و توانی به‌طور مستقل در انجام افعال خود ندارد و مؤثر مستقل در عالم فقط خداوند است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که موجودات در اصل وجود خود وابسته به ذات الهی هستند، در تأثیر و فعل خود نیز چنین هستند. خداوند متعال می‌فرماید:

﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾؛[4]

بگو: خدا خالق همه چیز است؛ و او است یکتا و پیروز.

بنابراین، توحید افعالی یعنی درک و شناخت اینکه جهان، با همه نظامات، سنن و اسباب و مسببات‌اش، به حول و قوه او و به اراده او است (ما شاءالله ولاحول ولا قوة إلّا بالله). موجودات عالم همچنان که در ذات، استقلال ندارند و همه وابسته به او هستند و

---

۱. *کافی*، ج۱، ص۱۰۹.
۲. سوره سبأ، آیه ۲۲.
۳. *بحار الانوار*، ج۲۵، ص۲۶، *اثبات الوصیة*، ص ۱۲۷.
٤. سوره رعد، آیه ۱۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

به تعبیر قرآن کریم، خداوند «قیوم» همه عالم است،[۱] در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند. در نتیجه، خداوند همان طور که در ذات شریک ندارد، در فاعلیت نیز شریک و همتایی ندارد.[۲]

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَداً، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيراً»؛[۳]

ستایش خدایی را که نه همسر و نه فرزندی گرفته، نه در جهان‌داری شریکی دارد و نه خوار بوده که نیاز به دوستی داشته باشد؛ او را بزرگ شمار.

۲. دلایل توحید افعالی

چنانکه یاد شد، توحید افعالی از دو باور اساسی تشکیل می‌شود: نخست آنکه خداوند برای انجام کارهای خویش به هیچ کس نیازمند نیست و محال است که کسی او را در کارهایش یاری رساند و دوم آنکه دیگران جز با اتکا به قدرت و اراده او نمی‌توانند هیچ فعلی انجام دهند و هر چه در جهان رخ می‌دهد به اذن و اراده او است.

برای اثبات گزاره نخست کافی است که به نتایج مباحث گذشته بازگردیم و به‌یاد آوریم که خداوند تعالی یگانه است و در صفات خویش کامل و خالی از هرگونه نقص است. بر این اساس هر باوری که با این دو اصل در تضاد باشد، قابل قبول نیست. این تصور که خداوند برای انجام فعلی از افعال خود به دیگری محتاج است، با هر دو اصل یادشده منافات دارد؛ از یک سو نشان می‌دهد که او در کمالات خویش مطلق و نامحدود نیست و همچون مصنوعات، با ضعف و کاستی مواجه است و از سوی دیگر، معلوم می‌شود که موجود دیگری هم هست که دست‌کم می‌تواند با خداوند در تدبیر و اداره جهان شریک و همتا باشد.

گزاره دوم را هم می‌توان از نسبت میان موجودات جهان با ذات پروردگار شناخت. هنگامی که اثبات شد همه آفریدگان در ذات خویش ممکن و فقیر و در اصل تحقق خویش به او محتاج‌اند، بدیهی است که کلیه افعال و آثار آنها نیز جز به قدرت و اراده او حاصل نمی‌شود. به یاد داشته باشیم که خداوند علت وجود همه آفرینش است و

---

۱. سوره بقره، آیه ۲۵۵؛ سوره آل عمران، آیه ۲.
۲. *مجموعه آثار*، ج۲، ص ۱۰۳.
۳. ابن طاووس، *اقبال الاعمال*، ص ۵۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

معلول، در همه وجوه و مراتب وجودی خویش، فقیر و وابسته به علت است و نمی‌توان فرض کرد که یک وجودِ کاملا وابسته و مرتبط با دیگری، بتواند بدون اذن و توجه او به کاری دست زند. به تعبیر دیگر، مخلوقات همان طور که در ذات خویش به او محتاج‌اند، در فعل نیز به او نیازمندند و احتیاج در ذات به خداوند، آیه و نشانه‌ای برای احتیاج آنها در افعال است.[۱]

۳. جلوه‌های توحید افعالی

گفته شد که یگانگی و بی‌مانندی خداوند در فعل خویش به این نتیجه می‌انجامد که او در کارهای خویش به هیچ کس نیازمند نیست و دیگران در همه کارهای خویش بدو نیاز دارند. این معنا به خودی خود دارای آثار و پیامدهایی است که بدون توجه به آنها، حقیقت توحید شناخته نمی‌شود. این پیامدها نه‌تنها اصل معنای توحید افعالی را بر ما آشکار می‌سازند، بلکه از نقش توحید در سراسر حیات و هستی پرده برمی‌دارند.

این جلوه‌ها را می‌توان در ابعاد گوناگون الوهیت تصویر کرد و برای مثال، از توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در رازقیت و توحید در ولایت سخن گفت. در اینجا تنها با دو مورد از جلوه‌های توحید افعالی آشنا می‌شویم.

الف) توحید در خالقیت

آفریننده ای جز «الله» نیست و دیگر موجودات، جملگی آفریده‌های او هستند. اعتقاد به این معنا نخستین جلوه از مراتب توحید و روشن‌ترین مصداق توحید افعالی است.[۲]

قرآن کریم بارها بر این نکته تأکید ورزیده، و به صورت عام یا مطلق خداوند را خالق همه هستی معرفی می‌کند:

﴿قُلِ اللّٰهُ خٰالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوٰاحِدُ الْقَهّٰارُ﴾؛[۳]

بگو: خدا خالق همه چیز است؛ و او است یکتا و پیروز.

﴿اَللّٰهُ خٰالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾؛[٤]

خداوند آفریدگار همه چیز و حافظ و ناظر بر همه اشیا است.

---

۱. *الالهیات*، ج۲، ص ۴۳.

۲. *معارف قرآن*، ج ۱، ص۱۷۲.

۳. سوره رعد، آیه ۱۶؛ و نیز بنگرید : سوره مؤمن، آیه ۶۲؛ سوره انعام، آیه ۱۰۲.

٤. سوره زمر، آیه ۶۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

البته در برخی از آیات، با صراحت بیشتر، خلقت را به خود منحصر ساخته و از دیگران نفی کرده است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾؛[1]

ای مردم، به یاد آورید نعمت خدا را بر شما؛ آیا آفریننده‌ای جز خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾؛[2]

آیا از نطفه‌ای که در رحم می‌ریزید آگاهید؟ آیا شما آن را (در دوران جنینی) آفرینش (پی در پی) می‌دهید یا ما آفریدگاریم؟

از همین‌جا است که در بین دانشمندان و گروه‌های مسلمان از همان سده‌های نخستین، در تفسیر توحید در خالقیت اختلاف رخ داده و تاکنون ادامه یافته است. این اختلاف از این پرسش ریشه می‌گیرد که آیا همه افعال و آثاری که در جهان هویدا است، به خداوند باز می‌گردد و در صفحه وجود هیچ گونه مؤثر و موجِدی جز او نیست یا اینکه معنای حصر در خالقیت این است که همه افعال و تأثیرات تحت نفوذ و اراده او است و دیگران به صورت مستقل هیچ نقشی ندارند و اعمال دیگران جز به اراده او تحقق نمی‌پذیرد. دیدگاه نخست را اشاعره ادعا کرده‌اند و نظریه دوم را شیعه و معتزله (عدلیه) باور دارند.[3]

چنانکه پیدا است، تفاوت اصلی میان دو دیدگاه به این باز می‌گردد که گروه اول، از اساس با هر گونه فاعلیت برای دیگری مخالف هستند و همه آثار و اعمال در جهان را مستقیما از ناحیه حق تعالی می‌دانند، حال آنکه گروه دوم بر این باورند که دیگران، به دلیل قدرت و اراده‌ای که خداوند به آنان داده است، دارای تأثیر هستند، ولی در افعال خود استقلال ندارند.

در نقد دیدگاه اشاعره سخنان فراوانی وجود دارد که مجال بحث مفصل در اینجا نیست. به اجمال می‌گوییم که این نظریه هم از نظر عقل و هم از نظر شرع باطل است.

---

۱. سوره فاطر، آیه ۳.
۲. سوره واقعه، آیات ۵۸-۵۹.
۳. *الالهیات*، ج۲، ص۴۵ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

با پذیرش سخن اشاعره قبل از هر چیز باید آشکارترین پدیده‌های هستی، که نظام علّی و معلولی است، را انکار کرد. هر انسان خردمندی با اندک تأمل در جهان آفرینش به وجود تأثیر و تأثر در بین حیوانات، گیاهان و سایر موجودات پی می‌برد و دست‌کم در درون خویش می‌یابد که فاعلیت دارد و با اراده‌اش به ایجاد صورتی در نفس یا فعلی در رفتار اقدام می‌کند. اشاعره همه این حقایق را انکار می‌کنند و معتقدند که هیچ یک از موجودات عالم در وقوع این آثار و اعمال نقشی ندارند و خداوند خود چنین آثاری را مستقیما در این موجودات قرار می‌دهد.

اما از نظر منابع وحیانی نیز این نظریه با دشواری‌هایی جدی مواجه است و اشاعره سخت به تکاپو افتاده و مجبور به تأویل و توجیه آیات قرآن شده‌اند.

اولا در سراسر قرآن کریم بارها آثار و کردار فراوانی به آفریدگان نسبت داده شده و گاه به‌روشنی از نسبت این اعمال به خداوند پرهیز شده است:

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ﴾؛[1]

آنها امتی بودند که درگذشتند. آنچه کردند برای خودشان است و آنچه هم شما کرده‌اید، برای خودتان است.

﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾؛[2]

آری، کسانی که کسب گناه کنند و آثار گناه سراسر وجودشان را بپوشاند، اهل آتش‌اند.

ثانیا قرآن در جای دیگر، به‌روشنی خلقت را به برخی از آفریدگان خود نسبت می‌دهد. برای مثال در مورد حضرت عیسی علیه‌السلام می‌فرماید:

﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾؛[3]

و هنگامی که به فرمان من، از گل چیزی به صورت پرنده می‌ساختی.

نیز خداوند خود را «بهترین آفریننده» می‌خواند که خود نشان می‌دهد آفرینندگان دیگری هم وجود دارند که در کنار خداوند و همتای او به حساب نمی‌آیند:

﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾؛[4]

پس بزرگ است خدایی که بهترین آفرینندگان است.

---

۱. سوره بقره، آیه ۱۴۱.
۲. سوره بقره، آیه ۸۱.
۳. سوره مائده، آیه ۱۱۰.
٤. سوره مؤمنون، آیه ۱۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

بدیهی است که آیات اخیر با توحید در خالقیت منافات ندارند، بلکه دلالت می‌کنند که هر چه در جهان خلق می‌شود، در نهایت با قدرت و اراده او است و دیگران تنها در پرتو خلقت او می‌توانند به خلق یا تولید اثری بپردازند. تعبیر «بإذنی» در آیه شریفه، نشان‌دهنده همین معنا است که بدون اجازه او هیچ خلق و فعلی رخ نمی‌دهد.

اساسا در نظام خلقت چنین ارتباط طولی‌ای میان خالق و مخلوقات پیش‌بینی شده که خداوند ضمن اعطای قدرت فعل و خلق به دیگران، با احاطه کامل، همه کارها را زیر پوشش اراده خویش قرار داده است. قرآن کریم این نظام را به‌زیبایی به تصویر کشیده است. در سراسر آیات شریفه مشاهده می‌شود که خداوند بسیاری از کارها را به خود نسبت می‌دهد، حال آنکه همان کارها به برخی از آفریدگان هم نسبت داده شده است. یک نمونه آشکار در این خصوص، قبض ارواح مؤمنان است که هم به خداوند[1] و هم به ملائکه[2] نسبت داده شده است. نمونه دیگر، تزیین اعمال است که هم به خداوند[3] و به شیطان[4] منسوب شده است.[5]

ب) توحید در ربوبیت

ربوبیت یکی از صفات روشن الهی است و طبیعی است که توحید در ذات الهی به ناچار به توحید در ربوبیت می‌انجامد. ربوبیت را به دو بعد تکوینی و تشریعی تقسیم کرده‌اند و از این رو می‌توان از توحید ربوبی در دو جهت سخن گفت.

توحید در ربوبیت تکوینی به معنای اعتقاد به این است که تنها خداوند مدبر و کارگردان جهان است و هیچ کس بدون اذن و اراده الهی نمی‌تواند کوچک‌ترین تأثیری در جهان هستی داشته باشد. پس اگر کسی باور دارد که جهان را الله آفریده، ولی پس از آفرینش، نقشی در اداره جهان ندارد یا اگر دارد، شریک‌هایی هم در اداره امور دارد، معتقد به شرک در ربوبیت است.

---

۱. سوره زمر، آیه ۴۲.
۲. سوره انعام، آیه ۶۱.
۳. سوره نمل، آیه ۴.
۴. سوره انفال، آیه ۴۸.
۵. برای توضیح بیشتر در این باره به منابع زیر مراجعه شود: *توحید در قرآن*، ص ۳۹۹ به بعد؛ *الالهیات*، ج۲، ص ۵۲ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

قرآن کریم خداوند را ﴿رَبِّ الْعالَمِينَ﴾[۱] و ﴿رَبُّ السَّمٰواتِ وَالْأَرْضِ﴾[۲] و ﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[۳] و ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾[٤] و ... می‌خواند و هیچ نقطه‌ای از نظام هستی را بیرون از گستره ربوبیت او نمی‌داند. و البته چنانکه گفته شد، این نکته با پذیرش ربوبیت دیگران به صورت محدود و به اذن و اراده او منافات ندارد.[٥]

توحید در ربوبیت تشریعی نیز به معنای اعتقاد به این است که کسی جز خداوند، حق فرمان دادن و قانون‌گذاری ندارد. از آنجا که خداوند خالق انسان است، تدبیر زندگی او نیز به دست آفریدگارش است؛ در نتیجه هر گونه دستور درباره مخلوقات هم باید به خدا و اجازه او منتهی شود.[٦]

پرسش

۱. توحید افعالی را معنا کنید و بگویید که دو عنصر اساسی آن چیست.

۲. یک دلیل عقلی برای توحید افعالی بیاورید و آن را با یک شاهد قرآنی تأیید کنید.

۳. نظریه اشاعره در باب توحید در خالقیت را با آیات قرآن به طور کامل نقد کنید.

۴. توحید در ربوبیت و اقسام آن را تعریف کنید.

۵. آیا می‌توانید یک دلیل عقلی برای توحید در ربوبیت تکوینی و تشریعی بیان کنید؟

پژوهش

۱. آیاتی از قرآن کریم را که ربوبیت تکوینی را به غیر خداوند نسبت می‌دهد، استخراج کنید و بر روی دلالت آنها بحث کنید.

۲. چه دلیل قرآنی بر توحید در ربوبیت تشریعی می‌توانید بیاورید؟ آیا با استفاده از آیات قرآن می‌توانید جایگاه قانون‌گذاری‌های بشری را تبیین کنید؟

---

۱. سوره فاتحه، آیه ۲؛ سوره مائده، آیه ۲۸؛ سوره انعام، آیه ۴۵.

۲. سوره رعد، آیه ۱۶؛ سوره اسراء، آیه ۱۰۲؛ سوره مریم، آیه ۶۵.

۳. سوره توبه، آیه ۱۲۹؛ سوره مؤمنون، آیه ۸۶؛ سوره نمل، آیه ۲۶.

٤. سوره الرحمن، آیه ۱۷.

٥. سوره اسراء، آیه ۲۴.

٦. *معارف قرآن (۱)*، ص ۱۷۲ و ۱۷۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و یکم

توحید عملی

تا کنون در مورد توحید و مراتب آن سخن گفتیم و توحید را در سه مرتبه ذاتی، صفاتی و افعالی بحث کردیم. در این درس از آثار عملی توحید در زندگانی بشر سخن می‌گوییم و ضمن تعریف و اثبات آن، به بیان جلوه‌هایش می‌پردازیم.

توحید، همواره به‌عنوان مهم‌ترین اصل اعتقادی، مورد توجه باورمندان و اندیشمندان دینی بوده است؛ اما اهمیت آن تنها به ابعاد فکری و معرفتی‌اش خلاصه نمی‌شود، بلکه از نظر عملی و کاربردی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. توحید حقیقی به سرعت از حوزه اندیشه انسان فرو آمده و ساحت گرایش‌ها و رفتار او را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ بدین‌سان رنگ توحید در زندگی انسان ظاهر می‌گردد. موحد حقیقی، که خداوند را تنها آفریدگار و پرودگار جهان می‌بیند، دوری از او را خسارتی زیان‌بار می‌شمارد و در سراسر زندگی خویش تنها بر او تکیه می‌کند. قبل از ورود در جزئیات، بهتر است در باب معنا و ابعاد توحید عملی بیشتر سخن بگوییم.

۱. تعریف توحید عملی

دانش انسان غالبا در سطح شناخت محدود می‌ماند و تنها ذهن انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ اما شناخت‌های درست و عمیق چنان در باورهای انسان رسوخ می‌کند که به سایر ابعاد انسان نیز گسترش می‌یابد و گرایش‌ها، نیت‌ها و رفتارهای ظاهری و باطنی او را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد. این نکته در مورد باورهای بنیادین بشر بیشتر مصداق دارد و خداشناسی و توحید بی‌شک یکی از مهم‌ترین شناخت‌های بشر به شمار می‌رود.

شهید مطهری در تبیین معنای توحید عملی و تفاوت آن با توحید نظری می‌نویسد:

> مراتب سه‌گانه‌ای که در بالا گفته شد، توحید نظری و از نوع شناختن است، اما توحید در عبادت، توحید عملی و از نوع «بودن» و «شدن» است. آن مراتب توحید، تفکر و اندیشه راستین است و این مرحله توحید «بودن» و «شدن» راستین. توحید نظری بینش کمال است و توحید عملی جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

نظری پی بردن به «یگانگی» خدا است و توحید عملی «یگانه شدن» انسان است.
توحید نظری «دیدن» است و توحید عملی «رفتن».[۱]

به این ترتیب، توحید نظری حسن اندیشه انسان را در باب حقیقت جهان فراهم می‌کند و دریچه درست واقعیت را بر روی او می‌گشاید، حال آنکه توحید عملی حس انسان را نسبت به واقعیت برمی‌انگیزد و او را به کنش و کردار درست در برابر پروردگار خویش وامی‌دارد. روشن است که این دو بال برای سلوک یک انسان مؤمن ضروری است.[۲]

۲. اهمیت توحید عملی

درست است که از نظر منطقی توحید عملی در درجه بعد از توحید نظری قرار می‌گیرد، اما در اندیشه توحیدی قرآن از چنان ارزشی برخوردار است که بدون آن، معرفت توحیدی نیز ناقص و ناتمام است.

این بحث را می‌توان از دریچه یک پرسش روشن ساخت. از دیدگاه قرآن، برای وارد شدن در زمره مسلمانان و موحدان و برای رسیدن به سعادت جاودانه در آخرت، دست‌یابی به کدام یک از مراتب توحید لازم است؟ از دیدگاه قرآن کریم، یکی از وجوه ضروری برای توحید، وفاداری به توحید در مقام عمل است و بسیاری از مشرکان را، با آنکه اعتقاد به خدای یگانه داشتند، به شرک متهم می‌سازد:

﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ﴾؛[۳]

و اگر از آنها بپرسی: چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده؟ حتما می‌گویند: خدا.

آنان فرشتگان را دختران خدا و کارگردانان جهان می‌دانستند و به همین دلیل بت‌ها را به منزله نمادی از آنان می‌ساختند و می‌پرستیدند تا آنها را هر چه بیشتر به خدا نزدیک‌تر کنند:

﴿مٰا نَعْبُدُهُمْ اِلّٰا لِيُقَرِّبُونٰآ اِلَى اللهِ زُلْفٰى﴾؛[۴]

بت‌ها را نمی‌پرستیم، مگر به این دلیل که ما را به خداوند نزدیک کنند.

---

۱. *مجموعه آثار*، ج۲، ص ۱۰۴.
۲. *توحید در قرآن*، ص ۵۱۰
۳. سوره زمر، آیه ۳۸؛ سوره لقمان، آیه ۲۵.
٤. سوره زمر، آیه ۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

شگفت است که قرآن کریم پیروان دین یهود و مسیحیت را به دلیل آنکه علمای خود را ارباب خود می‌دانستند، مشرک می‌خواند:

﴿اِتَّخَذُوٓا اَحْبٰارَهُمْ وَرُهْبٰانَهُمْ اَرْبٰابًا مِنْ دُونِ اللّٰهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمٰٓا اُمِرُوٓا اِلّٰا لِيَعْبُدُوٓا اِلٰهًا وٰاحِدًا لآٰ اِلٰهَ اِلّٰا هُوَ سُبْحٰانَهُ عَمّٰا يُشْرِكُونَ﴾؛[1]

(آنها) دانشمندان و راهبان خویش را معبودهایی در برابر خدا قرار دادند، و (همچنین) مسیح فرزند مریم را، در حالی که دستور نداشتند جز خداوند یکتایی را که معبودی جز او نیست، بپرستند؛ او پاک و منزّه است از آنچه همتایش قرار می‌دهند.

روشن است که آنان هرگز دانشمندان خویش را آفریننده جهان یا کارگردان آن نمی‌شمردند، بلکه معتقد بودند که بزرگان کلیسا و کنیسه، مانند خداوند، حق تشریع و قانون‌گذاری دارند یا حق دارند که احکام الهی را عوض کنند.

این موارد به‌خوبی نشان می‌دهد که توحید عملی بخشی از اصل بنیادین توحید است، به طوری که اگر کسی بدان وفادار نباشد، به لغزشگاه‌های شرک دچار می شود.[2]

به همین دلیل است که قرآن در کنار دعوت به توحید، همواره بر عمل به نتایج و لوازم توحید تأکید دارد و پیام نظری خویش در باب توحید را با یک برنامه عملی در این خصوص همراه می‌سازد:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنٰا فِي كُلِّ اُمَّةٍ رَسُولاً اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا الطّٰاغُوتَ﴾؛[3]

ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید.

﴿اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يٰا بَنِيٓ ءٰادَمَ اَنْ لاٰ تَعْبُدُوا الشَّيْطٰانَ اِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِين * وَاَنِ اعْبُدُونِي هٰذٰا صِرٰاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾؛[4]

آیا با شما عهد نکردم ای فرزندان آدم که شیطان را نپرستید، که او برای شما دشمن آشکاری است و اینکه مرا بپرستید که راه مستقیم این است؟

البته ناگفته نگذاریم که تأکید بر اهمیت توحید عملی به معنای نادیده گرفتن جایگاه و اصالت توحید نظری نیست، بلکه از نظر اسلام، به‌ویژه مکتب تشیع، جای کوچک‌ترین تردیدی نیست که درک معارف الهی، قطع نظر از آثار عملی و اجتماعی آن،

---

۱. سوره توبه، آیه ۳۱.
۲. مصباح، *معارف قرآن (۱)*، ج ۱، خداشناسی، ص۱۷۷- ۱۸۱.
۳. سوره نحل، آیه ۳۶.
۴. سوره یس، آیات ۶۰-۶۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

هدف و غایت انسانیت است؛ زیرا نیمی از جوهره انسانیت آدمی علم و معرفت است و تحقق کامل انسانیت در گرو شناخت صحیح و دقیق از حقایق هستی است.[۱]

۳. جلوه‌های توحید عملی

توحید عملی وجوه و ابعاد گوناگونی دارد و شناخت این ابعاد از اهمیت بسیاری برخوردار است. این بحث در واقع ثمره اصلی همه مباحث توحید است و انسان باورمند، پس از رسیدن به این مرتبه، باید با شناسایی دقیق مصادیق عملی توحید، زندگی خویش را جلوه‌گاه حقیقت توحید نماید. این جلوه‌ها همه ابعاد حیات آدمی را در برمی‌گیرد و رنگ توحید می‌تواند زندگی فردی و اجتماعی بشر را به کلی دیگرگون سازد.

اما سؤال اینجا است که حقیقتا چه رفتار و کردارهایی مخصوص خدا است و بندگان جز در برابر خداوند نمی‌باید بدان اعمال اقدام کنند. هرچند گاه در حدود و مرزهای این اعمال توحیدی، اختلافاتی در بین دانشمندان اسلامی رخ می‌دهد، در اصل این محورها هم‌گرایی وجود دارد. برخی از جلوه‌های عملی توحید به این شرح است:

- توحید در عبادت؛
- توحید در طاعت؛[۲]
- توحید در دعا؛[۳]
- توحید در استعانت؛[٤]
- توحید در پذیرش حاکمیت؛[٥]
- توحید در حمد؛[٦]
- توحید در شفاعت، مغفرت و ...؛[۷]
- توحید در مراتب نفسانی؛[۸]

---

۱. *مجموعه آثار*، ج۲، ص۱۰۵.
۲. *الالهیات*، ج۲، ص ۷۹.
۳. *توحید در قرآن*، ص ۵۴۱.
٤. *معارف قرآن (۱)*، ص ۱۷۴ .
٥. *الالهیات*، ج۲، ص۷۳.
٦. *توحید در قرآن*، ص ۵۳۶.
۷. *الالهیات*، ج۲، ص ۱۰۵.
۸. *معارف قرآن(۱)*، ص۱۷۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

- توحید در مرتبه شهودی.[۱]

در اینجا به مهم‌ترین جلوه توحید عملی - توحید در عبادت - که بسیاری دیگر از ابعاد کاربردی توحید را در خود دارد، می‌پردازیم.

۱-۳. توحید عبادی

توحید در عبادت از مواردی است که مسلمانان و موحدان جهان بر آن اتفاق نظر دارند، به‌طوری که اگر کسی در عبادت خود دیگری را شریک کند، از جرگه مسلمانی و یگانه‌پرستی بیرون شمرده می‌شود.[۲] قرآن کریم نیز به‌روشنی و به‌تکرار، بر اصل توحیدی تأکید کرده است:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ﴾؛[۳]

ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که: خدای یکتا را بپرستید و از طاغوت اجتناب کنید.

شعار مسلمانان از آغاز بعثت تاکنون بر توحید عبادی استقرار یافته و همه مسلمانان روزانه به این امر اعتراف می‌کنند: ﴿ إِيّاكَ نَعْبُدُ وَإِيّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. با این حال امروزه یکی از اختلافات اساسی میان مسلمانان در مصادیق عبادت است و گاه کسانی را به دلیل برخی از اعمال عبادی، متهم به شرک می‌کنند. از این رو باید معنای عبادت را به‌درستی شناخت تا مرز میان شرک و توحید عملی روشن گردد.

به نظر می‌رسد که معنای عبادت در لغت و نیز شناخت مصادیق آن چندان دشوار نیست؛ اما گاه شبهاتی پدید می‌آید که فضای این بحث را غبارآلود می‌کند. پس بهتر است که دقیق‌تر به معنای عبادت بپردازیم تا پرده از این ابهام برداشته شود. مطالب مختلفی در معنای عبادت گفته شده است که حاصل آن را می‌توان چنین تعبیر کرد: «خضوع لفظی یا عملی که ناشی از اعتقاد به الوهیت شخص باشد».[۴] قرآن کریم نیز در معنا و مصداق شرک، اعتقاد به الوهیت فرد را همواره در نظر داشته است:

﴿أَلَّذِينَ يَجْعَلُونَ مَعَ اللهِ إِلهًا ءاخَرَ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾؛[۵]

---

۱. *معارف قرآن (۱)*، ص ۱۷۶.
۲. مجموعه *آثار*، ج۲، ص ۱۰۵؛ *الالهیات*، ج۲، ۸۵.
۳. سوره نحل، آیه ۳۶.
۴. برای بحث تفصیلی در این خصوص مراجعه کنید: *الالهیات*، ج۲، ص ۸۶ به بعد؛ *توحید در قرآن*، ص ۵۱۶ به بعد.
۵. سوره حجر، آیه ۹۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

همانان که معبود دیگری با خدا قرار دادند، امّا به زودی می‌فهمند.

﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ ءَالِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾؛[1]

و آنان غیر از خدا، معبودانی را برای خود برگزیدند تا مایه عزتشان باشد (چه پندار خامی!).

بنابراین در اینجا باید دو نکته را یادآور شد:

اولا صرف خضوع و خشوع در مقابل شخصی بدون اعتقاد به الوهیت او، عبادت به شمار نمی‌رود، حتی اگر این خضوع با اغراق همراه باشد؛ چنانکه گاه چنین حالتی میان عاشق و معشوق یا فرزند در برابر پدر و مادر رخ می‌دهد.[2] برای مثال، قرآن کریم به تذلل در برابر پدر و مادر دعوت می کند ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾[3] و حتی از سجده برادران و پدر و مادر یوسف در برابر وی سخن می‌گوید: ﴿وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾[4] و در عین حال هیچ یک از این موارد را شرک نمی‌خواند.

ثانیا از مباحث گذشته به‌خوبی معلوم شد که الوهیت، به معنای خالقیت و مالکیت حقیقی است، به‌طوری که در خلق و ملک، استقلال داشته باشد و همه حقایق و اعمال به او بازگردد. پس مفهوم الوهیت به هرگونه مالکیت و خلقت گفته نمی‌شود، بلکه الوهیت تنها در جایی اطلاق می‌شود که خالق به صورت استقلالی و با تکیه بر ذات خویش به آفرینش بپردازد و نیز هنگامی که مالکیت به صورت حقیقی و استقلالی باشد.

با این بیان روشن می‌شود که باید مرز میان بندگی و عبودیت و اموری چون توسل به اولیای الهی، استعانت از ارواح مؤمنان، طلب شفاعت از اولیا یا مومنان، قسم دادن خداوند به حق اولیای الهی را از یکدیگر بازشناخت. به حکم عقل و شرع، هیچ یک از اینها مصداق شرک نیست، بلکه چون به دستور الهی انجام می‌شود، در صورتی که شرایط و آداب آن به‌درستی رعایت شود، سبب قرب به حق تعالی نیز می‌باشد.

۴. ادله توحید عملی

توحید عملی ریشه در توحید نظری دارد و برای درک بهتر آن باید به دلیل‌هایی که در مراتب توحید از توحید ذاتی تا توحید صفاتی و افعالی یاد کردیم، مراجعه کرد. در این

---

۱. سوره مریم، آیه ۸۱.

۲. روشن است که گاه همین اغراق‌ها نادرست و سبب گناه است؛ اما به شرک نمی‌انجامد.

۳. سوره اسراء، آیه ۲۴.

٤. سوره یوسف، آیه ۱۰۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

میان، توحید عملی و جلوه‌های آن بهترین برهان بر توحید عملی به شمار می‌رود.

قبل از هر چیز باید به یک دلیل عام عقلی اشاره کرد که به خوبی از لزوم توحید در عمل پرده برمی‌دارد. سراسر وجود انسان را فقر و نیاز احاطه کرده و این نیاز تنها در اصل حدوث وی نیست، بلکه انسان در بقا نیز محتاج به واجب است. افزون بر نیاز به اصل وجود، نیازهای مادی و معنوی دیگری نیز انسان را فرا گرفته و آفاتی حیات او را تهدید می‌کند. بدیهی است تنها کسی که می‌تواند به صورت حقیقی و پیوسته به خواست‌های انسان پاسخ دهد و نیازمندی‌های او را تأمین کند، خداوند یکتا و بی‌همتا است.[1]

چنانکه گفته شد، قرآن کریم با تکیه بر مراتب توحید نظری، بر توحید عملی استدلال کرده است. در اینجا به دو نمونه اشاره می‌کنیم:

الف) خالقیت: در آیات متعدد بر خالقیت به‌عنوان مهم‌ترین دلیل توحید عملی تأکید شده است. حضرت صالح به قوم خویش فرمود:

﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾؛[2]

ای قوم من، خدا را پرستش کنید، که معبودی جز او برای شما نیست، او است که شما را از زمین آفرید و آبادی آن را به شما واگذاشت؛ از او آمرزش بطلبید.

در آیه دیگر، اسمای حسنای متعددی به صورت انحصاری به خداوند نسبت داده شده است که هر کدام می‌تواند دلیلی بر توحید عملی باشد:

﴿ذَٰلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾؛[3]

(آری،) این است پروردگار شما؛ هیچ معبودی جز او نیست. آفریدگار همه چیز است. او را بپرستید و او نگهبان و مدبّر همه موجودات است.

ب) ربوبیت: در آیات بسیاری گفته شده است که معبود کسی است که رب باشد و چون غیر از خدا رب و پروردگاری نیست، نمی‌توان جز او را معبود گرفت: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾.[4]

یوسف پیامبر(ع) نیز به کسانی که با او در زندان بودند، بر همین اساس استدلال کرد:

---

۱. *توحید در قرآن*، ص ۵۱۸.
۲. سوره هود، آیه ۶۱.
۳. سوره انعام، آیه ۱۰۲.
۴. سوره بقره، آیه ۲۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

﴿اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ اَمَرَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّآ اِيَّاهُ ذٰلِكَ الدِّيْنُ الْقَيِّمُ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ﴾؛[1]
حکم تنها از آن خدا است؛ فرمان داده که غیر از او را نپرستید. این است آیین پابرجا، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

در دیگر آیات قرآن بر مواردی چون الوهیت، مالکیت، مرگ و حیات، زمامداری نفع و ضرر برای اثبات توحید عملی تکیه شده است.[2]

پرسش

۱. توحید عملی را تعریف کنید و فرق آن را با توحید نظری بیان کنید.
۲. در باب اهمیت توحید عملی هر چه می‌دانید، بنویسید.
۳. پنج نمونه از جلوه‌های توحید عملی را نام ببرید و توضیح دهید.
۴. یک دلیل عقلی بر لزوم توحید عملی بیاورید.
۵. قرآن چگونه بر خالقیت و ربوبیت به عنوان براهین توحید عملی استدلال کرده است؟

پژوهش

۱. هر یک از اعضای کلاس یکی از جلوه‌های توحید را تحقیق و برای دیگران ارائه کند.
۲. در این درس به برخی از شبهات وهابیت اشاره شد؛ با استفاده از مطالب یادشده چگونه به این شبهات پاسخ می‌دهید؟

---

۱. سوره یوسف، آیه ۴۰.
۲. *توحید در قرآن*، ص ۵۱۹ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و دوم

علم الهی (۱)

تعریف و اثبات علم

در درس‌های گذشته نخستین صفت ذاتی ثبوتی خداوند(توحید) را شناختیم و اینک دومین صفت را که علم الهی است، بررسی خواهیم کرد. در این درس ضمن تبیین معنای علم در خداوند، به دلایلی که بر اصل وجود علم خداوند گواهی می‌دهند، می‌پردازیم.

بی‌گمان مهم‌ترین وصف الهی پس از توحید، صفت علم است. در اهمیت علم همین بس که قرآن کریم به طور مکرر بدان اشاره کرده و با استناد به آن، جایگاه حقیقی حق تعالی را در نظام هستی نشان داده است. در قرآن کریم نزدیک به ۲۵۰ مرتبه به موضوع علم الهی پرداخته شده است که در مقایسه با سایر صفات، نشان از اهمیت آن دارد. از این رو همه مسلمانان و حتی پیروان دیگر ادیان الهی، خداوند را به این صفت می‌شناسند و در اصل آن تردیدی ندارند.

به دلیل پرسش‌ها و پیچیدگی‌هایی که در این موضوع وجود دارد، در بین دانشمندان اختلافاتی رخ داده است. این اختلافات قبل از هر چیز بر سرویژگی‌های علم الهی و تفاوت آن با علم مخلوقات است؛ در باب قلمرو و دامنه علم الهی هم بحث‌هایی به میان آمده است. البته بحث درباره این اشکالات و ابهامات در مراحل بالاتر مطرح می‌شود. در اینجا به برخی از مهم‌ترین ابهامات نیز به‌طور ضمنی پاسخ خواهیم داد.

۱. معنای علم خداوند

علم برای ما یک امر بدیهی و روشن است. با مراجعه به خودمان درمی‌یابیم که به چیزی جاهل و نادان هستیم و سپس آگاه می‌شویم. از این رو گفته می‌شود که برای شناخت مفهوم علم، نیازی به تلاش زیاد یا تعریف خاصی نیست؛ اما هنگامی که سخن از علم الهی پیش می‌آید موضوع به کلی فرق می‌کند. علمی که ما در خود می‌یابیم دارای

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ویژگی‌هایی است که نمی‌توان به خداوند نسبت داد. علم مخلوقات دست‌کم چهار نقص جدی دارد: محدود بودن، اکتسابی بودن، در حال تغییر و تحول بودن و نیازمندی به ابزار و آلات.[۱] در مبحث توحید بیان کردیم که خداوند هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد و بی‌تردید همه ویژگی‌هایی که در علم مصنوع وجود دارد در خداوند راه ندارد، از این رو باید نشان داد که علم در خداوند دقیقا به چه معنا است.

چنانکه پیشتر نیز اشاره شد، برای شناخت اوصاف الهی از دو خطای مهم باید پرهیز کرد: از یک سو اصل وجود علم برای خداوند قطعی و تردیدناپذیر است و نباید به گونه‌ای سخن گفت که به نفی علم الهی بینجامد و از سوی دیگر باید از هرگونه تشبیه میان علم الهی با اوصاف بندگان خودداری کرد. قرآن کریم در همان حال که خداوند را «علیم»[۲] و «عالم»[۳] می‌خواند و از او با اوصافی چون «خبیر»،[۴] «سمیع»[۵] و «بصیر»[۶] یاد می‌کند، با بیان‌های گوناگون از مثل و مانند شمردن خداوند با مخلوقات پرهیز می‌دهد. این روش همان است که در مکتب قرآن و اهل‌بیت علیهم‌السلام با عنوان «معرفت بین دو حد تعطیل و تشبیه» از آن یاد می‌شود.[۷]

درست است که علم یک مفهوم روشن است که همگان می‌فهمیم و آن را در برابر جهل قرار می‌دهیم و به این معنا خداوند را آگاه به همه زوایا و خفایا می‌دانیم، اما در همان حال توجه داریم علمی که برای خداوند اثبات می‌کنیم با هیچ یک از علومی که می‌شناسیم، شباهت ندارد و از همه این خصوصیات منزّه و مبرّا است. در مورد حقیقت علم الهی در بحث ویژگی‌های علم بیشتر سخن خواهیم گفت.

---

۱. در کتاب *عقاید و معارف (۱)* با این ویژگی‌ها آشنا شدیم؛ ر.ک: به درس نهم: علم خداوند.

۲. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾(سوره حدید، آیه ۳؛ سوره بقره، آیه ۲۹؛ سوره انعام، آیه ۱۰۱).

۳. ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾سوره مؤمنون، آیه ۹۲؛ سوره رعد، آیه ۹؛ سوره انعام، آیه ۷۳؛ سوره توبه، آیه ۹۴؛ سوره زمر، آیه ۴۶.

۴. ﴿وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾سوره بقره، آیه ۲۳۴؛ سوره بقره، آیه۲۷۱؛ سوره آل عمران، آیه ۱۸۰؛ سوره حدید، آیه ۱۰؛ سوره مجادله، آیه ۳.

۵. ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾سوره بقره، آیه ۱۸۱؛ سوره بقره، آیه ۲۴۴؛ سوره انفال، آیه ۱۷؛ سوره حج، آیه ۶۱؛ سوره لقمان، آیه ۲۸؛ سوره حجرات، آیه ۱.

۶. ﴿وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾سوره بقره ، آیه۹۶؛ سوره آل عمران، آیه ۱۶۳؛ سوره مائده، آیه ۷۱.

۷. برای توضیح این مطلب به درس ۲۵با عنوان «شیوه شناخت خداوند» مراجعه کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲. دلایل علم خداوند

پرسش این است که چگونه می‌توان اصل علم خداوند را اثبات کرد. برای اثبات این صفت الهی، دلایل و شواهد بسیاری وجود دارد که به چند مورد بسنده می‌کنیم:

۲-۱. دلیل فطری

در مبحث شناخت و نیز در موضوع معرفت الله به تفصیل بحث کردیم که یکی از راه‌های شناخت حق تعالی، فطرت است. خداوند خود را به قلب انسان‌ها شناسانده و آنان را بر حقیقت خویش آگاه کرده است، به‌طوری که ندای فطرت از درون همه انسان‌ها گاه و بی‌گاه ظهور می‌یابد و او را متوجه خالق خویش می‌کند. این معرفت فطری البته به وجود خداوند محدود نمی‌شود و اوصاف و کمالات او را نیز در بر می‌گیرد.

هنگامی که فطرت انسان شکوفا می‌شود و آفریدگار جهان را در قلب خویش می‌یابد، او را با صفات نیکویی چون علم و قدرت می‌شناسد. در این حالت به‌خوبی می‌یابد او است که با علم و آگاهی جهان را آفریده و به همه خصلت‌ها و نیازهای او آگاه است و هیچ چیز بر او پوشیده نیست. از این در این حالت معنوی با خداوند راز و نیاز می‌کند و او را برتر و بالاتر از همه می‌داند و بر برآوردن خواسته‌های خود توانا می‌یابد.

از این نگاه تمام آیات قرآن که به نظم و شگفتی‌های جهان اشاره دارند، بیدارباشی برای فطرت درونی و یادآوری برای همین معرفت مفطور هستند.[۱]

۲-۲. اتقان و استواری آفریدگان

هر پدیده دقیق و شگفت‌انگیز نه‌تنها بر وجود علت و سازنده آن دلالت می‌کند، بلکه به ویژگی‌های او نیز راه می‌برد. برای مثال، هنگامی که یک دستگاه پیچیده و ظریف را به ما نشان می‌دهند، بی‌گمان اولین نکته‌ای که به ذهنمان می‌رسد این است که سازنده آن از هوشمندی و دانش خاصی برخوردار بوده است. از این رو، آفرینش و نظامات پیچیده و شگفت‌آور آن، همان طور که وجود خداوند را ثابت می‌کند، علم، قدرت و حکمت صانع آن را نیز نشان می‌دهد. عقل گواهی می‌دهد که جهان پهناور و بی‌انتها با دقیق‌ترین قوانین و رمز و رازهای آن بی‌گمان نمی‌تواند از آفریدگاری ناآگاه پدید آمده

---

۱. *توحید الامامیة*، ص ۲۵۸ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

باشد. این نکته به‌ویژه آن‌گاه روشن‌تر است که نظم و استواری به صورت مکرر و پیاپی به وجود آید و هر نوآوری با یک نوآوری دیگر تکمیل شود.

از سوی دیگر، یک پدیده به هر اندازه که دقیق‌تر و پیچیده‌تر باشد، بر دانایی و اطلاعات بیشتر سازنده‌اش دلالت دارد. آفرینش جهان و نظم و هم‌بستگی دقیق اجزای آن یک پدیده کاملا استثنایی است که نه‌تنها با ساخته‌های بشر متفاوت و متمایز از آن است، بلکه حتی ابعاد و زوایای بی‌پایان آن نیز بر بشر پوشیده است. اینها همه نشانه‌ای بر علم بی‌نظیر و بی‌بدیل خداوند است.[۱]

در قرآن کریم به روشنی به این دلیل اشاره شده است:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾؛[۲]

آیا آن کس که موجودات را آفریده از حال آنها آگاه نیست؟

نیز استدلال می‌کند که وجود اسرار و حقایق پنهان در انسان و جهان، دلالت بر علم او به امور پنهان و پررمز و راز دارد:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾؛[۳]

و به یقین ما انسان را آفریدیم و به آنچه نفسش بدان وسوسه می‌کند، آگاهیم.

﴿قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾؛[۴]

بگو: «خداوندا، ای آفریننده آسمان‌ها و زمین، و آگاه از اسرار نهان و آشکار.

در روایات معصومان با تعابیر مختلف به این برهان پرداخته شده است.[۵] امام رضا علیه‌السلام در این خصوص می‌فرمایند:

«سُبْحَانَ مَنْ خَلَقَ الْخَلْقَ بِقُدْرَتِهِ وَأَتْقَنَ مَا خَلَقَ بِحِكْمَتِهِ وَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مِنْهُ مَوْضِعَهُ بِعِلْمِهِ»؛[۶]

منزّه است خدایی که با قدرتش آفریدگان را آفرید و با حکمتش آنچه را آفرید، استوار ساخت و با علمش هر چیزی را در جای خویش قرار داد.

---

۱. *الالهیات*، ج۱، ص ۱۱۵- ۱۱۷.

۲. سوره ملک، آیه ۱۴.

۳. سوره ق، آیه ۱۶.

۴. سوره زمر، آیه ۴۶.

۵. یکی از متون مفصل و زیبا در این خصوص، توحید مفضل است که به تفصیل از ویژگی‌های خلقت بر علم و قدرت خداوند استدلال کرده است، ر.ک: *توحید المفضّل*.

۶. *عیون أخبار الرضا* علیه‌السلام، ج ۱، ص ۱۱۸؛ *بحار الانوار*، ج۴، ص ۸۵ .

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این مطلب نه‌تنها درباره به همه موجودات کنونی، بلکه نسبت به موجودات گذشته و آینده نیز صادق است. بنابراین هر چه در نظام آفرینش فرض کنیم که ممکن است و می‌تواند به وجود آید، همگی در نهایت در دایره آفرینش او است. بنابراین نمی‌توان هیچ حرکت یا پدیده‌ای را سراغ گرفت که از محدوده علم او بیرون باشد.

باید توجه داشت که این دلیل، علم خداوند را به همه حقایق، اعم از موجود و معدوم، و حال و گذشته و آینده، به اثبات می‌رساند.[۱]

۲- ۳. استناد همه اشیا به خداوند

از یک راه دیگر هم می‌توان بر وجود علم خداوند استدلال کرد. پس از آنکه دانستیم خداوند مبدأ و سرچشمه همه جهان هستی است و هیچ موجودی نیست که بیرون از دایره آفرینش او باشد، تردیدی نمی‌ماند که او باید مالک همه کمالات هستی باشد، وگرنه کسی که ناقص است و از کمالی بی‌بهره، چگونه می‌تواند همان کمال را به دیگری اعطا کند.[۲]

حال به هر گوشه از نظام آفرینش که نظر افکنیم، کمال علم را در موجودات می‌بینیم. این حقیقت بی‌گمان از سوی خداوند اعطا شده است و نمی‌توان فرض کرد که آفریدگار جهان خود از این کمالِ علم بی‌بهره باشد.[۳]

در آیات فراوان بر این نکته تأکید شده که هر چه انسان‌ها می‌دانند، از تعلیم خداوند تعالی است و اگر اعطای او نبود، هیچ کس به علمی دست نمی‌یافت:

﴿وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾؛[۴]

و مطالبی به شما تعلیم داده شده که نه شما و نه پدرانتان، از آن با خبر نبودید.

﴿وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾؛[۵]

و او به سبب تعلیمی که ما به او دادیم، علم فراوانی داشت؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند.

---

۱. *کلم الطیب*، ص ۴۸ به بعد.

۲. این قاعده فلسفی را به صورت زیر بیان می‌کنند: «مُعْطِي الشَّيءِ لَا يَكُونُ فَاقِداً لَهُ». برای توضیح بیشتر ر.ک: ابراهیمی دینانی، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، ص ۳۶۸-۳۷۱.

۳. شعرانی، *شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۳۹۶؛ *کلم الطیب*، ص ۴۷؛ برای تقریر دیگری از همین برهان ر.ک: *کشف المراد*، ص ۲۸۵.

۴. سوره انعام، آیه ۹۱.

۵. سوره یوسف، آیه ۶۸ .

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

﴿ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾؛[۱]

رحمت (و موهبت عظیمی) از سوی خود به او داده و علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم.

﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِتُحْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ﴾؛[۲]

و ساختن زره را به خاطر شما به او تعلیم دادیم، تا شما را در جنگ‌هایتان حفظ کند.

این بیانات قرآن می‌تواند تقریر دیگری از برهان اخیر باشد، با افزودن این نکته که اگر در دلیل بالا از رابطه خلق به آگاهی خالق استدلال می‌کردیم، در اینجا از تعلیم خداوند به بشر، به آگاهی او می‌رسیم که امری روشن‌تر و صریح‌تر است. در حقیقت، قرآن کریم همه علم‌های هستی را آیه‌های علم حق می‌داند. عقل با دیدن علم ممکنات، به جهل و فقر ذاتی آنان تذکر می‌یابد و از اینجا جهان را آینه کمالات حق می‌بیند.

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تجرید الاعتقاد* در بیان دلایل علم به دو دلیل اخیر اشاره کرده است. وی به اختصار می‌نویسد:

وَالإِحْكَامُ وَالتَّجَرُّدُ وَاستِنَادُ كُلِّ شَيْءٍ إِلَيهِ دَلَائِلُ الْعِلْمِ وَالْأَخِيرُ عَامٌّ.[۳]

پرسش

۱. چرا علم الهی در میان دانشمندان مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفته است؟

۲. چه تفاوت‌هایی میان علم الهی و علم بشری وجود دارد؟

۳. با کدام شیوه می‌توان علم الهی را شناخت؟ مباحثی را که پیشتر در مورد عموم صفات الهی مطرح شد، در خصوص علم پیاده کنید.

۴. دلیل فطرت در علم الهی را توضیح دهید. چه فرقی میان دلیل اتقان صنع و استناد همه اشیا وجود دارد؟ نتایج این دو دلیل را با یکدیگر مقایسه کنید.

پژوهش

۱. با مراجعه به قرآن کریم، آیاتی را که به صورت سلبی بر علم خداوند دلالت می‌کنند، گردآوری کنید.

۲. یکی دیگر از دلایل علم الهی را بررسی کنید و در کلاس ارائه دهید.

---

۱. سوره کهف، آیه ۶۵.

۲. سوره انبیاء، آیه ۸۰.

۳. *کشف المراد*، ص ۱۷۴؛ در اینجا تنها به دو دلیل از ادله‌ای که در خصوص علم بیان شده، پرداختیم؛ سایر ادله را در مراحل بعدی باید آموخت.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و سوم

علم الهی (۲)

ویژگی‌های علم الهی

در درس گذشته به تعریف اجمالی از علم صانع و تفاوت آن با علم مصنوع بسنده کردیم و سپس اثبات علم و سه دلیل آن را مورد بحث قرار دادیم. اینک از ویژگی‌های علم الهی با تفصیل بیشتری گفت‌وگو خواهیم کرد.

پیش از این در مورد معنای علم در خداوند تعالی سخن گفتیم و به اجمال با برخی تمایزهای علم در خدا و خلق آشنا شدیم. برای توضیح بیشتر می‌توان گفت که در مجموع، علم الهی دو ویژگی اساسی دارد که تقریبا همه ویژگی‌های دیگر را پوشش می‌دهد. این دو ویژگی عبارت‌اند از: نامحدودیت و حضوری بودن. البته باید این دو را به درستی معنا کرد تا به معنای روشن‌تری از علم الهی راه یافت.

۱. نامحدود بودن

هرگاه به علم خود و دیگر مخلوقات بنگریم نخستین خاصیتی که نظرمان را جلب می‌کند، محدودیت آن است. این محدودیت هم نسبت به زمان و مکان است و هم نسبت به موضوع و خصوصیات آن.

دانش ما از آینده بسیار اندک است و از آینده‌های دور تقریبا هیچ‌گونه آگاهی نداریم. در مورد گذشته نیز چندان نمی‌دانیم و اطلاعات بشر به دایره‌ای اندک از تاریخ گذشته انسان و جهان محصور است. در مورد زمان حال نیز آگاهی ما بسیار محدود است. اولا بسیاری از مکان‌های عالم را اصلا نمی‌شناسیم و حتی گاه تصوری در مورد آنها نداریم. حتی غالبا از محیط‌هایی که در دسترس ما است، غافل می‌مانیم و گاه به گونه‌ای است که ورود به یک مکان ما را از محیط‌های دیگر غافل می‌سازد.

نسبت به موضوعات نیز محدودیت‌های فراوانی داریم. ما تنها به چیزهایی که وجود دارند علم داریم و نسبت به اموری که معدوم هستند، بسیار اندک می‌دانیم. از سوی

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

دیگر، درکیفیت دانش ما به اشیا نیز نقص‌های فراوانی وجود دارد. ما معمولا ظاهری از پدیده‌ها را می‌شناسیم و زوایای اصلی و حقیقی موجودات بر ما پوشیده می‌ماند. فراوان دیده‌ایم که یک جزء از شیء را به جای کل آن پنداشته‌ایم و سپس روشن شده که ابعاد بسیاری از نظر ما پنهان مانده است.

از همه مهم‌تر، تحول و تغییری است که در دانش ما رخ می‌دهد و خطاهای آن دائما آشکار می‌گردد و یافته‌های جدید به جای دانسته‌های قبلی می‌نشیند.

اینها همه نشان از یک چیز دارد و آن محدودیت‌های فراوان در دانش‌های ما و سایر موجودات است. اساسا عقل حکم می‌کند که مصنوعات به دلیل محدودیت ذاتی‌شان، در علم و آگاهی نیز ضرورتا محدود و ناقص هستند. در مقابل، می‌توان استدلال کرد که آفریدگار جهان به دلیل نداشتن هیچ‌گونه محدودیتی، در آگاهی و احاطه بر اشیا نیز حد و مرزی ندارد.

در آیات و روایات فراوانی به این ویژگی اشاره و گاه بر این نکته، دلیل عقلی هم اقامه شده است.

در برخی از آیات شریفه به صورت یک اصل کلی تصریح شده که هیچ چیز از او پوشیده نیست:

﴿لا یَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ﴾.[1]

گاه نیز به صورت اثباتی بیان شده که او به همه چیز علم دارد:

﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.[2]

اما در برخی دیگر از آیات بر این مدعا استدلال شده و آفرینش دلیل بر علم آفریدگار به آفریدگان دانسته شده است:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَنَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾.[3]

همچنین از عمومیت آفرینش، بر عمومیت علم استدلال شده است:

﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.[4]

---

۱. سوره سبأ، آیه ۳.
۲. سوره بقره، آیه ۲۸۲.
۳. سوره ق، آیه ۱۶.
٤. سوره أنعام، آیه ۱۰۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

اما نکته مهم‌تر اینکه آیات بسیاری به تفصیل از علم خداوند به موضوعات و حالات مختلف سخن می‌گویند و هیچ قلمروی را از گستره آگاهی او خارج نمی‌دارند. علم به عالم غیب و شهادت،[۱] علم به آنچه در آسمان‌ها و زمین‌ها[۲] و نیز خشکی‌ها و دریاها است،[۳] علم به درون قلب انسان‌ها[٤] و آنچه پنهان می‌دارند و آشکار می‌کنند،[٥] و آگاهی از مجاهدان، صابران[٦] و تکذیب‌کنندگان[۷] و ... همه در قرآن کریم به صورت مکرّر تأکید شده است.

این اصرار قرآن بر گستره بی‌انتهای علم الهی، دو پیام اصلی را به همراه دارد: از یک سو خداوند در صحنه عملی زندگی، بندگان را به علم خویش تذکر می‌دهد و تردید را در این خصوص از دل و ذهن آنان می‌زداید و از سوی دیگر، با این یادآوری به دنبال آثار تربیتی آن است تا بشر خود را همواره در محضر خدای متعال ببیند و همه حرکات خویش را مطابق با رضای پروردگار خویش تنظیم کند.

در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام درباره نامحدود بودن علم خداوند، موارد و مصادیقی را برشمرده‌اند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱-۱. علم بدون اکتساب

علم خداوند متعال از جایی یا زمانی آغاز نشده و به تعبیر دیگر، ازلی و ضروری است. یکی از ویژگی‌های مخلوقات آن است که باید علم خود را از منبعی بگیرند؛ چراکه علم آنان مانند خودشان مخلوق و در نتیجه حادث است. علم آفریدگان با تعلیم آغاز می‌شود و از این روی سابقه جهل دارد. در این صورت ویژگی اصلی این نوع دانش، بالغیر و متکی بودن آن است؛ در حالی که علم خداوند چنین نیست و از هرگونه نقص و محدودیت مبرّا است.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

---

۱. سوره تغابن، آیه ۱۸.
۲. سوره لقمان، آیه۱۶.
۳. سوره انعام، آیه ۵۹ .
٤. سوره انفال، آیه۷۰؛ سوره آل عمران، آیات ۱۱۹ و ۱۵۴.
٥. سوره مائده، آیه ۹۹؛ سوره نحل، آیه ۱۹.
٦. سوره محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله، آیه۳۱.
۷. سوره حاقه، آیه ۴۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

«الْعَالِمِ بِلَا اكْتِسَابٍ وَلَا ازْدِيَادٍ وَلَا عِلْمٍ مُسْتَفَادٍ»؛[1]

خداوند عالمی است که [در علمش] اکتساب یا افزایش یا علمِ بهره‌مند از دیگری راه ندارد.

۱-۲. علم بدون تغییر

علم خداوند متعال پیش از خلقت و پس از آن تغییری نمی‌کند. مولی الموحّدین(ع) در جایی تصریح می‌کنند که خداوند متعال آن هنگام که معلومی هم وجود ندارد، عالم است.[2] این بدان معنا است که علم خداوند متعال، برخلاف مخلوقات، پیش و پس از وجود معلوم و با پیدایش معلوم تفاوت و تغییری نمی‌کند و تبدّل حالت ندارد. امام صادق(ع) از امیرالمؤمنین(ع) چنین نقل کرده‌اند که فرمودند:

«كُلُّ عَالِمٍ فَمِنْ بَعْدِ جَهْلٍ تَعَلَّمَ وَاللهُ لَمْ يَجْهَلْ وَلَمْ يَتَعَلَّمْ، أَحَاطَ بِالْأَشْيَاءِ عِلْماً قَبْلَ كَوْنِهَا فَلَمْ يَزْدَدْ بِكَوْنِهَا عِلْماً عِلْمُهُ بِهَا قَبْلَ أَنْ يُكَوِّنَهَا كَعِلْمِهِ بَعْدَ تَكْوِينِهَا»؛[3]

هر عالمی بعد از جهل عالم می‌شود، ولی خداوند هرگز جاهل نبوده و علمی نیاموخته است. علم او بر همه چیز پیش از وجود آنها احاطه دارد، لذا با پیدایش اشیا به علم او افزوده نمی‌شود. علم او به آنها قبل از آنکه آنها را بیافریند، مانند علم او به آنها پس از آفرینش آنها است.

۱-۳. علم بدون ابزار

علم خداوند متعال بدون ابزار و بدون نیاز به وسائط است. علم خالق مانند علم آفریدگان نیست که به کمک آن از معلوم آگاه شود. حضرت علي عليه‌السلام می‌فرماید:

«وَ عَلِمَهَا لَا بِأَدَاةٍ لَا يَكُونُ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا، وَ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَعْلُومِهِ عِلْمٌ غَيْرُهُ بِهِ كَانَ عَالِماً بِمَعْلُومِهِ»؛[4]

و به اشیا علم دارد، نه با ابزاری که علم بدون آن ممکن نیست. علمی غیر خودش که به وسیله آن از معلومش آگاه شود، بین خدا و معلومش واسطه نیست.

باید توجه کرد که تنزیه از ویژگی‌های بالا، که در آموزه‌های کتاب و سنت در مورد علم الهی به چشم می‌خورد، نشان می‌دهد که حقیقت علم الهی برای بشر قابل تصور نیست

---

۱. *نهج البلاغه*، خطبه ۲۱۳.

۲. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۵۲؛ *کافی*، ج۱، ص۱۳۹ و ۱۴۱ با این عبارت که: «عالم إذ لا معلوم».

۳. *کافی*، ج۱، ص۱۳۵.

٤. *کافی*، ج۸، ص۱۸؛ *التوحید*، ص۷۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

و انسان باید از مقایسه علم پروردگار با علمی که در ذهن دارد، پرهیز کند.

۲. حضوری بودن

ویژگی دوم علم الهی این است که به صورت مستقیم و بدون واسطه به جهان علم دارد. گاه از این ویژگی به «حضوری بودن» علم یاد می‌شود. برای این منظور لازم است که مقدمه‌ای بیان شود.

در گذشته متفکران بشری بر این عقیده بودند که علم تنها از طریق صورت به وجود می‌آید، بدین معنا که برای شناخت یک شیء باید صورتی از آن در نزد انسان حاصل شود و عالِم از این راه، از معلوم آگاهی یابد.[1] این گونه از علم را «علم حصولی» می‌نامند. در مقام مثال، معمولا عقلِ آدمی را به آینه‌ای تشبیه می‌کردند که با انتقال تصویری از شیء به درون عقل، انسان از آن آگاه می‌شود. این برداشت از علم چنان در بین دانشمندان بشری رسوخ داشت که گمان می‌شد هیچ راه دیگری برای معرفت وجود ندارد و حتی برای علم الهی نیز چنین تصوری مطرح می‌گردید؛[2] اما تحقیقات بیشتر به‌تدریج بر دانشمندان روشن ساخت که علم و آگاهی حتی در بین مصنوعات نیز منحصر به علم حصولی نیست، بلکه در بسیاری از موارد به اموری علم داریم بی‌آنکه نیاز به صورتی از آن داشته باشیم. برای نمونه، وقتی از یکی از حالات خود، مثل ترس یا شادی، آگاهی می‌یابیم، چنین نیست که از آنها صورتی در ذهن داریم، بلکه در این حالت‌ها خود معلوم در نزد ما حاضر است و ما مستقیما از آنها شناخت پیدا می‌کنیم. این‌گونه از علم را «علم حضوری» می‌گویند؛ زیرا در این شرایط خود معلوم در نزد ما حاضر است، بی‌آنکه صورت یا هر چیز دیگری، میان ما و معلوم وساطت کند.

با کشف این نکته روشن شد که نباید علم الهی را به علم حصولی معنا کرد؛ چراکه علم حصولی دارای نقص و محدودیتی است که شایسته نیست به حق تعالی نسبت داده شود. از این رو گفته می‌شود که علم خداوند حضوری است و او برای شناخت به هیچ واسطه و ابزاری نیاز ندارد.

---

۱. «اَلْعِلمُ هُوَ الصُّورَةُ الْحَاصِلَةِ مِنَ الشَّيءِ عِنْدَ الْعَقلِ»(*حاشیه ملاعبدالله*، ص ۱۴).

۲. ابن‌سینا، *الاشارات والتنبیهات*، ص ۱۳۰-۱۳۱؛ خواجه طوسی در *شرح اشارات* به نقد دیدگاه ابن‌سینا پرداخته؛ ملاصدرا شیرازی نیز دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق را در موضوع علم الهی، ناصواب دانسته و آن را از غامض‌ترین مسائل فلسفی می‌داند (*شرح الاشارات*، ج۳، ص ۳۱۶؛ *المبدأ والمعاد*، فصل فی علمه تعالی بما سواه، ص ۸۹).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

البته روشن است که در همین جا نیز نباید به تشبیه گرفتار شد و پنداشت که علم حضوری در خداوند شبیه علم ما به حالات خویش است. پیشتر بیان شد که بنابر یک قانون کلی عقلی که از سوی وحی هم تأکید شده است، باید اوصاف الهی را بین دو حد تعطیل و تشبیه شناخت. بنا بر همین اصل، می‌گوییم که منظور ما از حضوری بودن، این است که خداوند در علم خویش به هیچ واسطه‌ای نیاز ندارد و اساسا در برابر او مانعی نیست تا برای برطرف کردن آن به ابزاری محتاج باشد.[1]

در پایان این بحث شاید بتوان نتیجه گرفت که حتی ویژگی دوم که حضوری بودن است، به ویژگی اول که نامحدود بودن است، بازمی‌گردد؛ زیرا حضوری بودن علم خداوند را از نداشتن نقص و محدودیت آن استنتاج می‌کنیم.

پرسش

۱. علم خداوند از چه ابعادی نامحدود است؟ این ابعاد را نام ببرید.

۲. برای علم بی‌پایان خداوند یک دلیل بیاورید. قرآن کریم این استدلال را با چه بیانی ارائه فرموده است؟

۳. علم بدون اکتساب و بدون ابزار را توضیح دهید و فرق آنها را بیان کنید.

۴. منظور از علم حضوری چیست؟ به چه معنا می‌توان گفت که خداوند به جهان علم حضوری دارد؟

۵. نشان دهید که همه ویژگی‌های علم الهی در نهایت به نامحدودیت آن بازمی‌گردد.

پژوهش

۱. با تحقیق در آیات شریفه نشان دهید که خداوند در چه مواردی و با چه اهدافی از علم خویش یاد می‌کند.

۲. قرآن کریم گاه یکی از اغراض امتحان مردم را روشن شدن وضعیت نیکوکاران از بدکاران می‌داند. با استخراج این آیات، در کلاس بحث کنید که چگونه این مضمون با ازلی بودن علم الهی سازگار است.

---

۱. به همین دلیل برخی معتقدند که به جای تعبیر حضوری، بهتر است بگوییم که مراد از علم در ذات الهی همان انکشاف و ظهور اشیاء نزد اوست (*کلم الطیب*، ص ۴۷).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و چهارم

گستره و مراتب علم الهی

در درس‌های گذشته، تمرکز بر شناخت معنا و ویژگی‌های علم الهی بود و نیز دلایلی برای اثبات علم خداوند ارائه شد. در این درس به دامنه علم الهی می‌پردازیم و روشن می‌گردد که نامتناهی بودن علم خداوند شامل چه مراتب و مراحلی است.

برای شناخت صفت علم در خداوند کافی نیست که بدانیم خداوند عالم است، بلکه باید روشن کنیم که آفریدگار جهان به همه هستی آگاه است و علم او به جهان پیش و پس از آفرینش تفاوتی نمی‌کند. به بیان دیگر، یک انسان باورمند یقین دارد که هیچ جزئی از جهان در هیچ مرتبه‌ای از آفرینش از دایرهٔ علم حق تعالی خارج نیست و او به همه هستی در همه مراحل عالم و آگاه است. علم خداوند را غالبا در دو مرتبه مورد بحث قرار می‌دهند که هر مرتبه، مباحث خاص خود را دارد: یکی علم خداوند به ذات خویش و دیگری علم او به اشیا و مخلوقات است. گونهٔ دوم هم خود در دو مقام بحث می‌شود: نخست چگونگی علم خداوند به اشیا قبل از تحقق آنها و دوم علم او به اشیا بعد از ایجاد آنها. بنابراین در خصوص علم خداوند در سه مرتبه می‌توان سخن گفت.[1]

۱. علم خداوند به ذات خویش

نخستین مرتبه‌ای که در مورد علم خداوند می‌توان فرض کرد علم حق تعالی به ذات خویش است. از قدیم این گمان پدید آمده بود که علم خداوند به ذات خویش، به تعدد و تکثر در ذات الهی منجر می‌شود؛ زیرا خداوند در این حالت هم باید عالم باشد و هم باید معلوم باشد و با تغایر میان عالم و معلوم، بدیهی است که باید ذات الهی نیز به دو ذات تحول یابد.

روشن است که حقیقت علم ذاتی خداوند به کلی بر ما پوشیده است و نمی‌توانیم در

---

۱. *الالهیات*، ج۱، ص ۱۱۱ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

مورد چیستی و چگونگی آن سخن بگوییم؛ اما به اجمال می‌توان در مورد اصل این آگاهی و ویژگی‌های عمومی آن بحث کرد.

پرسش یا شبهه یادشده ریشه در یک برداشت نادرست از علم الهی دارد. آنها گمان کرده‌اند که علم خداوند از سنخ علم حصولی یا چیزی شبیه به آن است. در بحث از ویژگی‌ها گفته شد که شناخت مستقیم و بدون واسطه (علم حضوری) یکی از اصلی‌ترین خصوصیت‌های علم الهی است. این مطلب در مورد شناخت خداوند به ذات خویش به‌روشنی مصداق دارد. ذات حق تعالی از خودش پنهان نیست تا برای شناخت خودش، نیازمند به واسطه باشد. وانگهی اساسا نمی‌توان فرض کرد که چیز دیگری میان او و خودش وساطت کند؛ زیرا هنگامی که از شناخت خداوند به ذات خودش سخن می‌گوییم، در حقیقت هیچ چیز دیگری جز حقیقت او در میان نیست و از این رو در این مرتبه تنها می‌توان گفت که شناخت خداوند به ذات خویش مستقیم و حضوری است.[۱]

به بیان دیگر، کسی که گمان می‌کند علم خداوند به خودش، از سنخ علم حضوری نیست، در حقیقت ذات حق تعالی را با اشیای مادی و مخلوق مقایسه کرده، تصور می‌کند که ذات او از خودش پنهان و غایب است. وقتی ثابت شد که برای خداوند هیچ محدودیتی نیست و ذات او از هرگونه مانع و حجاب، که نشانه نقص است، به دور است، می‌توان نتیجه گرفت که علم او به ذات خویش حضوری است و در علم حضوری حقیقتا هیچ‌گونه تغایر و تکثری وجود ندارد.[۲]

۲. علم پیشینی خداوند

گفتیم که علم خداوند به اشیا بر دو گونه است: یکی علم قبل از ایجاد (علم پیشینی) و دیگری علم بعد از ایجاد (علم پسینی). نخست از مرتبهٔ قبل از ایجاد سخن بگوییم که شاید از مهم‌ترین مسائل کلامی در مبحث خداشناسی باشد و بسیاری را به اشکال و ابهام دچار ساخته است.

اصل علم پیشینی خداوند از نظر معتقدان به خداوند امری روشن و غیرقابل تردید است، اما سؤال این است که چگونه خداوند قبل از آنکه چیزی موجود باشد، بدان علم

---

۱. *الالهیات*، ج۱، ص ۱۱۱ و ۱۱۲.

۲. ر.ک: *کشف المراد*، ص ۲۸۵؛ قوشجی، *شرح تجرید العقائد*، ص ۳۱۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

و آگاهی دارد؟ اشکال از اینجا پدید آمده که برای آگاهی به یک چیز، باید پیشاپیش یا خود شیء موجود باشد یا دست‌کم صورتی از آن تحقق داشته باشد؛ احتمال اول که صادق نیست، چون هنوز موجود نشده است و احتمال دوم هم در مورد خداوند قابل قبول نیست.

در پاسخ به این سؤال دلایلی آورده‌اند که در این جا به چند مورد بسنده می‌کنیم. در درس گذشته از ادله عمومی علم الهی بحث کردیم و روشن شد که فطرت و عقل بر وجود علم و آگاهی در آفریدگار هستی اذعان دارند. همه آن دلایل در اینجا نیز صادق است، بلکه اساسا دلایل یادشده بیشتر به این مورد خاص مربوط است. برای مثال، از طریق اتقان صنع نشان دادیم که مبدأ و منشأ این جهانِ شگفت‌آور نمی‌تواند در هنگام خلقت نسبت به آنها نادان باشد. کسی که در علم پیشین خداوند به هستی تردید دارد، در حقیقت باور دارد که جهان هستی از روی تصادف و به صورت کورکورانه پدید آمده است. کسی که خالق جهان را نسبت به آنچه می‌آفریند ناآگاه بداند، همچون کسی است که ایجاد جهان را از روی اتفاق و صدفه پذیرفته است.

گذشته از دلایل عام برای اثبات علم الهی، برای خصوص علم پیشین خداوند نیز براهین مستقلی وجود دارد. در یکی از این دلایل گفته می‌شود که علم پیشین خداوند از طریق اسباب و علل است و اشکال یادشده به این حالت وارد نیست. بیان ساده‌ای از این برهان به شرح زیر است. برای شناخت یک شیء از دو راه می‌توان عمل کرد: مستقیما از شیء آگاهی می‌یابیم یا از طریق اسباب و علل آن به شناخت شیء می‌رسیم. برای مثال، ستاره‌شناسی که، با آشنایی با قوانین علم نجوم و آگاهی به همه شرایط و احوال، می‌تواند کسوف را برای سال‌های آینده پیش‌بینی کند یا داروشناسی که، با شناخت ویژگی‌های یک سم و خصوصیات بدن انسان، پیشاپیش از مرگ مصرف‌کنندهٔ سم خبر می‌دهد، در واقع از طریق اسباب به مسبَّبات علم دارند.

با این وصف، خداوندی که به همهٔ قوانین جهان آگاه است، بلکه او خود همه مقررات و نظامات را برقرار کرده، بی‌گمان می‌تواند پیشاپیش به همه جزئیات و تحولات علم و آگاهی داشته باشد.[1]

---

۱. *الالهیات*، ج۱، ص۱۱۳-۱۱۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

۳. علم پسینی خداوند

پس از اثبات و شناخت خالق هستی، قاعدتا نباید درباره به علم خالق به مخلوقات خویش تردید روا داشت. دلایل عمومی که پیشتر بیان شد، به خوبی بر اصل وجود علم خداوند به آفریدگانش دلالت دارد؛ اما در اینجا سخن نه در اصل وجود علم، بلکه در مورد چگونگی آن است. ظاهرا از زمان‌های دور این شبهه در ذهن بشر وجود داشته است که خداوند از چه طریق و ابزاری به جهان آگاه است و اساسا نسبت جهان با خداوند چگونه است که او بدان علم و آگاهی دارد؟ یکی از شبهات مطرح‌شده در این میان، تغییر در علم باری تعالی است؛ به این بیان که چون جهان آفرینش دائما در حال تغییر و تحول است، اگر خداوند به جهان به صورت مستقیم علم داشته باشد، علم خدا هم تغییر می‌کند و در نهایت به تغییر و تحول در ذات الهی می‌انجامد.

در اینجا بحث‌های گوناگونی درگرفته است و برای تبیین این موضوع، مکاتب بشری به تفسیرهایی از نسبت خداوند با جهان روی آورده‌اند که بسیاری از آنها نه‌تنها با حکم عقل هماهنگ نیست، بلکه با مکتب انبیای الهی نیز سر ناسازگاری دارد. از منظر ادیان الهی، جهان نسبت به خداوند همچون فعل او است و از آنجا که فعل خداوند، همچون ذات او، از حضرتش پنهان نیست، جهان نیز در نزد او حاضر و روشن است.

این استدلال دو مقدمه دارد: یکی اینکه همه هستی چیزی جز آفریدگان خداوند نیستند و خداوند با اراده خویش جهان را آفریده است. بنابراین روشن است که فعل خداوند از احاطه او خارج نیست و در محضرش حضور دارد. مقدمه دوم روشن می‌سازد که به دلیل نامحدودیت علم الهی، هیچ حجاب و مانعی برای شناخت خداوند از افعال خویش وجود ندارد و خداوند به همه هستی علم حضوری دارد.[۱]

با این بیان، شبهه یادشده نیز پاسخ داده می‌شود. هنگامی که دانستیم همه هستی به اراده خدا پدید می‌آید و فعل حق در محضرش حضور دارد، بنابراین تغییر در فعل او، سبب تغییر در ذاتش نمی‌شود؛ زیرا فعل در مرتبه‌ای پس از ذات تحقق می‌یابد و تغییر در مرتبهٔ متأخر، به تغییر در مرتبهٔ متقدم نمی‌انجامد.

برای مثال، ما به اراده خویش صورت‌هایی را در نفس خودمان ایجاد می‌کنیم. این

---

۱. *الالهیات*، ج ۱، ص ۱۱۷ به بعد.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

صورت‌ها همگی افعال و آفریده‌های ما هستند و ما به آنها علم داریم. بدیهی است که علم ما به این صورت‌ها در همان مرتبه افعال ما است و اگر آنها تغییری کنند، تنها در مرتبه فعل ما تغییری رخ داده است و این تغییر به ذات ما منجر نمی‌شود.[1]

پرسش

۱. علم خداوند به ذات خویش را حضوری دانسته‌اند، ضمن بیان معنای این سخن، بر این باور استدلال کنید.

۲. چگونه می‌توان از ادله اثبات خداوند، بر علم پیشین او دلیل آورد؟

۳. یک دلیل خاص بر علم پیشین خداوند تعالی بیاورید.

۴. علم خداوند به جهان آفرینش (علم پسینی) را با دلیل و برهان اثبات کنید.

۵. علم خداوند به جهان آفرینش را مستلزم تغییر در ذات الهی دانسته‌اند. ضمن طرح دقیق شبهه، پاسخ آن را بیان کنید.

پژوهش

۱. در مورد علم ذاتی و علم فعلی تحقیق کنید و نتیجه آن را در کلاس ارائه دهید.

۲. آیاتی را که در مورد علم خداوند به غیب و شهادت است، گردآوری کنید و با تدبر در مضامین آنها نشان دهید که منظور از غیب و شهادت در مورد خداوند چیست؟ غیب و شهادت شامل چه مواردی می‌شود؟

---

۱. این علم را «علم فعلی» می‌گویند که در مقابل «علم ذاتی» قرار دارد و در مراحل بعدی از آنها به صورت دقیق‌تر بحث می‌شود.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و پنجم

قدرت الهی

بحث ما در درس‌های اخیر در مورد صفات ذاتی و ثبوتی بود و تاکنون از دو صفت توحید و علم سخن گفتیم. در صفت علم از تعریف و ویژگی‌ها و نیز با مراتب و ادله اثبات علم الهی شناخت پیدا کردیم. اینک به صفت قدرت می‌پردازیم و تعریف، ویژگی‌ها و قلمرو قدرت را به بحث می‌گذاریم.

قدرت در کنار علم، یک صفت کمالی برای حق تعالی به شمار می‌رود و در ادیان الهی و مکاتب بشری به تفصیل مورد بحث و معرفی قرار گرفته است. قدرت الهی همچون یک اصل جاری در سراسر قرآن حضوری پررنگ دارد و همه تحولات هستی از پیدایش جهان و انسان تا تحولات و نابودی آنها و سپس بازگشت انسان و جاودانگی او، همگی در نهایت به قدرت خداوند وابسته است.

در قرآن به طور معمول، با تعابیری چون قادر، قدیر، ذو القوه، عزیز، غالب، قوی، قیوم، مولی، محیط، مقتدر به قدرت الهی اشاره می‌شود. بیش از صد آیه از قرآن کریم به قدرت الهی پرداخته است که از این تعداد، آیات متعددی مستقیما به قدرت خداوند در خلقت آسمان‌ها و زمین پرداخته است. در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌شود:

﴿اَللّٰهُ الَّذِی خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰاتٍ وَمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ یَتَنَزَّلُ الْاَمْرُ بَیْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا اَنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ وَاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحٰاطَ بِکُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا﴾؛[1]

خدا همان کسی است که آسمان‌های هفت‌گانه و زمین‌های همانند آن‌را آفرید. فرمان او در میان آنها جاری است. همه اینها برای آن بوده است تا شما بدانید خدا بر هر چیزی قادر است.

﴿وَمِنْ ءٰایٰاتِهِ خَلْقُ السَّمٰوٰاتِ وَالْاَرْضِ وَمٰا بَثَّ فِیهِمٰا مِنْ دَآبَّةٍ وَهُوَ عَلٰی جَمْعِهِمْ اِذٰا یَشٰآءُ قَدِیرٌ﴾؛[2]

از آیات و نشانه‌های او است آفرینش آسمان‌ها و زمین و آنچه از جنبندگان در آنها خلق و پراکنده ساخته است. او هرگاه بخواهد قادر بر جمع کردن آنها است.

---

۱. سوره طلاق، آیه ۱۲.

۲. سوره شوری، آیه ۲۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشٰارِقِ وَالْمَغٰارِبِ إِنّٰا لَقٰادِرُونَ * عَلٰٓى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمٰا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتّٰى يُلاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾؛[1]

سوگند به مالک خاوران و باختران که ما قادریم که بهتر از ایشان را جایگزین کنیم و بر ما کسی پیشی نمی‌گیرد؛ بگذار یاوه بگویند و بازی کنند تا زمانی که روزشان را که وعده داده شده‌اند، ملاقات کنند.

عبارات ﴿لِتَعْلَمُوٓا أَنَّ اللهَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ و ﴿وَهُوَ عَلٰى جَمْعِهِمْ إِذٰا يَشٰآءُ قَدِيرٌ﴾ و ﴿إِنّٰا لَقٰادِرُونَ * عَلٰٓى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ﴾ دلالت دارند که خداوند هم بر آفرینش و هم بر جمع کردن و برچیدن بساط آن و هم بر تبدیل و تغییر آن توانا است.

همچنین از حجم مباحثی که در روایات اهل‌بیت علیهم‌السلام در این خصوص آمده و نیز با توجه به پرسش‌ها و گفت‌وگوهایی که میان اصحاب یا مخالفان صورت گرفته است، می‌توان دریافت که این بحث تا چه اندازه در الهیات اسلامی جایگاه دارد. در اینجا چند محور اصلی را در این خصوص به بحث می‌گذاریم. قبل از هر چیز به تعریفی از قدرت خداوند می‌پردازیم.

۱. تعریف قدرت

اصل قدرت در بشر و مخلوقات دیگر، امری وجدانی و انکارنشدنی است؛ اما در تعریف و تبیین مفهوم آن، اختلاف نظرهایی رخ داده است. هر چند مفهوم قدرت به اندازهٔ علم از وضوح و روشنی برخوردار نیست، با اندک تأملی می‌توان به معنای اجمالی از قدرت دست یافت. قدرت در معنای لغوی، توانایی و تمکّن در کاری را می‌گویند.[2] البته همین معنا نیز خالی از ابهام نیست؛ برای مثال، باید روشن شود که آیا اختیار و آزادی در انجام فعل نیز در معنای قدرت مؤثر است یا خیر؟ یعنی قادر را کسی می‌دانیم که هم بر انجام و هم بر ترک کاری توانایی داشته باشد یا صرفا اگر کسی نیروی انجام کاری را داشته باشد، حتی اگر مجبور به انجام کار هم باشد، او را قادر می‌خوانیم.

متکلمان همواره بر این عقیده بوده‌اند که قدرت بدون آزادی و اختیار معنایی ندارد و کسی که به صورت جبری فقط بر یک کار معین توانایی داشته باشد و نتواند آن کار را

---

۱. سوره معارج، آیات ۴۰-۴۲.

۲. *المصباح المنیر*، ص ۴۹۲؛ *الصحاح*، ج۲، ص ۷۸۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

ترک کند، قادر دانسته نمی‌شود.[1] از این رو آنها میان «قدرت» و «قوه» فرق گذاشته، قدرت را شامل توانایی و اختیار، و قوه را فقط توانایی و نیروی کار می‌دانند. به این ترتیب، قادر هم در مقابل «عاجز» است، که هیچ‌گونه توانایی بر فعل ندارد، و هم در مقابل «مضطَر» یا موجَب، که اصل توانایی را دارد، اما قدرت گزینش و انتخاب ندارد.

بر این اساس می‌توان گفت که در مفهوم قدرت الهی، آزادی و قدرت انتخاب وجود دارد و با صفت قدرت، هم عجز را از خداوند برمی‌داریم و هم اضطرار را. در همین جا مناسب است اشاره کنیم که بین فاعل مختار و فاعل مضطر (موجَب) تفاوت‌هایی وجود دارد که از جمله می‌توان به دو تفاوت زیر اشاره کرد:

الف) فاعل مختار از فعل خود آگاه است؛ زیرا انتخابْ نیازمند آگاهی است، ولی فاعل مضطر ممکن است از فعل خود هیچ گونه آگاهی‌ای نداشته باشد.

ب) فاعل مختار فعل خود را با اراده انجام می‌دهد؛ زیرا نسبت فعل و ترک با فاعل مساوی است و اگر فعل را اراده نکند، هرگز تحقق نخواهد یافت، حال آنکه در فعل اضطراری اراده هیچ‌گونه دخالتی ندارد.

برای مثال، برداشتن غذا یا جویدن آن، با اراده و اختیار صورت می‌گیرد، اما عمل هضم و جذب غذا در بدن به صورت اضطراری است و ما هیچ آگاهی و انتخابی در چگونگی و فرایندهای آن نداریم.

آنچه تاکنون در باب قدرت و اختیار گفتیم بین خدا و خلق مشترک است و چنانکه گفته شد، نباید گمان شود که در خداوند هم قدرت با همان ویژگی‌های مصنوعات است. برای پرهیز از هرگونه تشبیه باید توجه داشته باشیم که هیچ یک از ویژگی‌های قدرتی که در بین آفریدگان وجود دارد، در آفریدگار یافت نمی‌شود.

۲. اثبات قدرت الهی

برای قدرت خداوند می‌توان به همان دلایلی که در مورد علم بیان شد، توسل جست. فطرت، اتقان صنع و استناد همه امور جهان به خداوند سه دلیلی بود که برای اثبات

---

۱. *کشف المراد*، ص ۲۴۸؛ متکلمان در تعریف قادر می‌گویند: «اَلقَادِرُ هُوَ الَّذي يَصِحُّ أنْ يَصْدُرَ عَنهُ الْفِعْلُ وَأن لَا يَصْدُرَ وَهَذِهِ الصِّحةُ هِيَ الْقُدْرَةُ؛ قادر کسی است که هم صدور فعل و هم عدم صدور فعل از او جایز و ممکن است و همین جواز قدرت است» (*تلخیص المحصل*، ص ۲۶۹).

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

علم الهی ارائه شد. همین ادله را می‌توان با بیانی دیگر برای قدرت نیز بیان کرد؛ چراکه علم و قدرت هر دو از صفات کمالی حق هستند و از این راه‌ها می‌توان به شناخت آنها دست یازید.

در عین حال دلیل‌های دیگری هم بر قدرت می‌توان اقامه کرد که در اینجا به یک مورد اشاره می‌کنیم. کسی که خداوند را دارای قدرت نمی‌داند، یا او را از اساس عاجز می‌داند یا دارای اختیار نمی‌شمرد. فرض نخست در مورد خالق هستی به کلی بی‌اساس است. فرض دوم نیز معقول نیست؛ زیرا اضطرار یا جبر در مورد کسی فرض دارد که در تسخیر موجود دیگری باشد که آزادی را از او سلب کند و او را بر انجام یک کار مشخص مجبور نماید. با توجه به اینکه خداوند برترین موجود هستی است و نمی‌توان هیچ شریک و نظیری برای او فرض کرد، اعتقاد به مجبور بودن خداوند نیز نادرست و خالی از دلیل و برهان است.[1]

۳. ویژگی‌های قدرت الهی

در همین درس به اجمال معنای قدرت را دریافتیم و برای شناخت حق تعالی و اوصاف او، باید بیشتر با ویژگی‌های قدرت در خداوند آشنا شویم. پیشاپیش باید دانست که قدرت الاهی، همچون علم، با قوای محدود بشری قابل سنجش و ادراک نیست. انسان نمی‌تواند حقیقت قدرت حق را تصور نماید و از این رو، نمی‌تواند هیچ‌گونه مفهومی از قدرت را که در خود سراغ دارد به خالق متعال نسبت دهد؛ زیرا خداوند همچنان که در ذات هیچ شبیه و نظیری ندارد، در صفات نیز شبیه و نظیری ندارد. بر این اساس، بر طبق اصل معرفت بین حدین که پیشتر بحث کردیم، از یک طرف نمی‌توان عجز و ناتوانی را به خداوند نسبت داد و از طرف دیگر قدرت خداوند از هر گونه تشبیه به قدرت مخلوقات منزّه است.

بنابراین در اینجا به ویژگی‌هایی می‌پردازیم که ما را به معرفت دقیق‌تری از قدرت می‌رساند:

۳-۱. نامحدود بودن

یکی از ویژگی‌های قدرت الهی نامحدود بودن آن است. این خصوصیت را می‌توان از آیهٔ

---

۱. ر.ک: *الالهیات*، ج ۱، ص ۱۳۴-۱۳۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

شریفهٔ زیر و نظایر آن دریافت:

﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛[1]

خداوند بر هر چیزی قادر است.

این مضمون با لفظ «قدیر» ۳۷ بار و با لفظ «مقتدراً» یک بار در قرآن آمده است.

باید توجه داشت که تعبیر «کلّ شیء» شامل محال و ممتنع نمی‌شود، چراکه عَقلا محال است که قدرت خداوند به امور متناقض تعلق گیرد. البته روشن است که محال بودن این امور، باعث محدودیت قدرت خداوند نمی‌شود و نقصی در توانایی و قدرت بی‌همتای او نیست. این پرسش که «آیا خداوند می‌تواند سنگی بیافریند که نتواند آن را بلند کند؟» اساسا نادرست است؛ زیرا قدرت و خلقت به امور متناقض و محالات عقلی تعلق نمی‌گیرد. در این موارد نقص و کاستی به قدرت خداوند بازنمی‌گردد، بلکه کاستی از ناحیه مقدور است. خلاصه آنکه قدرت خداوند به هر چه امکان تحقق داشته باشد تعلق می‌گیرد و مقصود از «کلّ شیء»، همهٔ چیزهایی است که امکان عقلی دارد؛[2] لذا امور محال، از موضوع قدرت و خلقت خارج هستند.

امام صادق علیه‌السلام نقل می‌کنند که روزی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام چنین پرسشی شد. کسی از آن حضرت پرسید: آیا خداوند متعال می‌تواند دنیا را در تخم مرغی قرار دهد بدون آنکه تخم مرغ بزرگ یا دنیا کوچک شود؟ حضرت پاسخ فرمود:

«إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ»؛[3]

خداوند متعال و بلندمرتبه به ناتوانی منسوب نمی‌شود و چیزی که تو از من پرسیدی شدنی نیست.

در حدیث دیگری نقل شده که کسی از امام رضا علیه‌السلام همین سؤال را پرسید: اما اضافه نکرد که «بدون کوچک شدن دنیا و بزرگ شدن تخم‌مرغ»، یعنی قیدی قرار نداد که موضوع، محال و ناممکن عقلی شود. حضرت پاسخ فرمودند:

«خداوند بر این کار توانا است، همان‌گونه که وقتی انسان به آسمان و زمین

---

۱. سوره بقره، آیه ۲۰.

۲. البته نباید هر چیزی را که مورد پسندمان نیست، محال عقلی بدانیم. برخی امور هستند که در قوای معرفتی ما جایگاهی ندارند و آن را درک نمی‌کنیم، ولی عقل نمی‌تواند آن را محال بداند. لذا نباید در این گونه امور و محال دانستن برخی چیزها شتاب و عجله به خرج داد، بلکه باید محال بودن امور با عقل و وجدان روشن و بدون شبهه باشد.

۳. *التوحید*، ص۱۳۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

می‌نگرد، آسمان و زمین را در مردمک چشم انسان قرار می‌دهد».[۱]

۳-۲. قدرت بدون اکتساب و ابتدا

قدرت خداوند ویژگی قدرت مخلوقات را ندارد. قدرت مخلوق از یک زمان به او اعطا شده و مخلوق آن را از جایی اکتساب می‌کند، ولی خالق متعال این قدرت و غنا را نه از جایی آورده و نه از زمانی برایش آغاز شده است. به تعبیر دیگر، قدرت پروردگار ازلی و ضروری است و به جای دیگری متکی نیست، در حالی که قدرت مخلوقات از اساس متکی به غیر است.

﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾؛[۲]

ای مردم، شما نیازمندان خداوند هستید و خداوند همان بی‌نیاز ستوده است.

۳-۳. قدرت بدون ابزار

یکی از ویژگی‌های قدرت مخلوق آن است که از طریق ابزار اعمال می‌شود. نجاری که می‌خواهد عصایی بسازد باید اولا از مخزنی چوب مناسب بیاورد و نیز قدرت کار کردن و مهارت آن را اکتساب کند. این قدرت در خواب و بیماری از او سلب می‌شود و در هنگام سلامت و هشیاری به او عطا می‌گردد. نیز باید از ابزار و وسایل کمک بگیرد، تا بتواند قدرت خود را اعمال کند و عصا را با دست خود بسازد.

هیچ یک از خصوصیات فوق در خالق متعال وجود ندارد؛ زیرا همگی نشانهٔ نقص و ضعف و از نشانه‌های مصنوعیت‌اند و قدرت مخلوق را نمایش می‌دهند. امام رضا علیه‌السلام پس از بیان توضیحاتی مقدماتی دربارهٔ لطافت خلقت خداوند، نتیجه می‌گیرند که:

«عَلِمْنَا أَنَّ خَالِقَ هَذَا الْخَلْقِ لَطِيفٌ لَطُفَ بِخَلْقِ مَا سَمَّيْنَاهُ بِلَا عِلَاجٍ وَلَا أَدَاةٍ وَلَا آلَةٍ»؛[۳]

می‌فهمیم که آفریننده این آفرینش، لطیف بوده، همه آنچه را که نام بردیم بدون نیاز به چاره‌جویی و آلات و ابزار می‌آفریند.

قدرت خالق متعال فراتر و والامرتبه‌تر از آن است که نیازمند وسیله و واسطه باشد. نسبت دادن قدرتی که شباهت با مخلوقات دارد، در شأن خداوند متعال نیست.

در حدیث دیگری امام صادق علیه‌السلام تأکید می‌کنند که خزائن پروردگار نیز بدان معنا

---

۱. همان.
۲. سوره فاطر، آیه ۱۵.
۳. *کافی*، ج۱، ص ۱۲۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

نیست که در مورد گنجینه‌ها و مخازن پادشاهان و فرماندهان به کار می‌رود. خداوند بی‌نیاز و مبرّا از چنین خزائنی است:

«لَمَّا صَعِدَ مُوسَى - عَلَى نَبِيِّنَا وَآلِهِ وَعَلَيْهِ السَّلَامُ - إِلَى الطُّورِ فَنَاجَى رَبَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - قَالَ: يَا رَبِّ أَرِنِي خَزَائِنَكَ، قَالَ: يَا مُوسَى إِنَّمَا خَزَائِنِي إِذَا أَرَدْتُ شَيْئاً أَنْ أَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون»؛[1]

هنگامی که حضرت موسی - که بر پیامبر ما و آلش و بر او سلام باد - به کوه طور رفت، با پروردگار خویش چنین مناجات کرد، گفت: ای پروردگار من، خزائنت را به من نشان بده. فرمود: موسی، خزائن من فقط این است که وقتی چیزی را اراده کنم به آن می‌گویم باش و می‌شود.

از آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که ویژگی‌هایی چون اکتسابی نبودن و بی‌نیازی از ابزار و غیره، همگی به همان صفت نامحدودیت قدرت بازمی‌گردد.

پرسش

۱. معنای قدرت را از نظر لغوی بیان کنید و نشان دهید که تعریف متکلمان از قدرت در معنای لغوی آن وجود دارد.

۲. چه فرق‌هایی میان فاعل مختار و فاعل مضطر وجود دارد؟

۳. یکی از دلایل خاصی که برای قدرت الهی ارائه شده است، تبیین کنید.

۴. ویژگی‌های قدرت خداوند را بیان کنید و نشان دهید که همه اینها به صفت نامحدودیت بازمی‌گردد.

پژوهش

۱. یکی از فرق‌هایی که بین فاعل مختار و موجب بیان شده است، جدایی‌پذیری فعل از فاعل در فاعل مختار است. معنای این سخن را از کتاب‌های کلامی استخراج کنید.

۲. آیا می‌توانید یک دلیل دیگر برای اثبات قدرت بیاورید. این دلیل را در کلاس درس برای دیگران تبیین کنید.

---

۱. *التوحید*، ص۱۳۳؛ صدوق، *أمالی*، ص۵۱۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و ششم

حیات الهی

از بین صفات ثبوتی ذاتی تا کنون سه صفت توحید، علم و قدرت را مورد بررسی قرار دادیم. در این درس به صفت حیات می‌پردازیم و ضمن ارائه تعریفی از حیات الهی، از دلایل آن سخن خواهیم گفت.

تردیدی نیست که حیات یکی از صفات خداوند است و در قرآن کریم پنج بار با لفظ «حی» از خداوند یاد شده است و گاه به «عدم موت» نیز صریح شده است:

﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾؛[1]

و توکل کن بر آن زنده‌ای که هرگز نمی‌میرد؛ و تسبیح و حمد او را به‌جا آور.

با این حال، باید دید معنای حیات، هنگامی که بر خداوند اطلاق می‌شود، دقیقا چیست. به نظر می‌رسد که درک معنای دقیق حیات، هرچند در آغاز روشن و بدیهی می‌نماید؛ نسبت به علم و قدرت، با دشواری‌های بیشتری روبه‌روست.

۱. معنای لغوی حیات

حیات در لغت به معنای زنده بودن است و در مقابل موت یا مرگ قرار می‌گیرد و در معنای عام آن، به هر چیزی اطلاق می‌شود که دارای چهار ویژگی رشد و نمو، جذب و دفع، توالد و تکاثر، و کنش و واکنش باشد. بدیهی است که این معنای از حیات بر خداوند متعال، و حتی بر موجودات غیرمادی، قابل اطلاق نیست. از این رو، این سؤال پدید آمده است که حیات در مورد حق تعالی به چه معنا است؟

متکلمان پس از بحث و تحقیق به این نتیجه رسیده‌اند که ویژگی‌های چهارگانه فوق فقط آثار و نتایج حیات هستند، نه معنای آن. این آثار هم تنها مربوط به موجودات پست مادی هستند و لازم نیست که در هر موجود زنده‌ای همین خصوصیات وجود داشته باشد. برای مثال، فرشتگان حیات دارند، اما دارای توالد و تناسل نیستند و از

---

۱. سوره فرقان، آیه ۵۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

رشد و نمو یا جذب و دفع به معنای مورد نظر برخوردار نیستند. این دانشمندان در نهایت به نتیجه رسیده‌اند که حیات را باید به دو ویژگی تعریف کرد: یکی فعالیت و تأثیرگذاری و دیگری درک و شعور. این ویژگی‌ها در همه انواع موجود زنده هست و اگر یکی از این دو نباشد، نمی‌توان موجود را زنده و دارای حیات دانست.[۱]

صفت حیات، به این معنا، یک مفهوم کمالی است که می‌توان خداوند را بدان وصف کرد. حال باید دید که این وصف در خداوند متعال به چه معنایی به کار می‌رود.

۲. معنا و مفهوم حیات الهی

گفته شد که معنای عام حیات همان فاعلیت و ادراک است که در حقیقت به همان دو صفت قدرت و علم بازمی‌گردد. البته نباید پنداشت که حیات همان دو صفت است و بس؛ زیرا در این صورت، حیات یک صفت در کنار دو وصف علم و قدرت نخواهد بود و ذکر آن در بین صفات ذاتی حق تعالی بی‌معنا است.

از این رو در تعریف صفت حیات گفته‌اند که ذات به گونه‌ای باشد که بتواند ادراک کند و فعالیت داشته باشد.[۲] به عبارت دیگر، آن چه منشأ علم و قدرت است و سبب می‌شود که بتواند فعالیت کند و ادراک داشته باشد، حیات نام دارد.[۳]

۳. ویژگی های حیات الهی

چنانکه در درس‌های پیشین گفتیم، نباید پنداشت که حیات در خالق و خلق به یک معنا است، بلکه با پذیرش اصل حیات در خداوند، باید از هرگونه تصوری که به تشبیه صفت حیات در خداوند و خلق بازگردد، پرهیز کرد. دست‌کم در دو جهت باید میان حیات در مصنوعات و صانع فرق گذاشت:

۳-۱. ذاتی بودن حیات

اولین نکته‌ای که در برخورد با حیات آفریدگان جلب توجه می‌کند، عَرضی و موقتی بودن

---

۱. ر.ک: *الالهیات*، ج ۱، ص ۱۵۳- ۱۵۶؛ برای بحث فوق یک مثال هم آورده‌اند که موضوع را روشن‌تر می‌کند. «مصباح» که به فارسی آن را چراغ می‌گوییم، در گذشته صرفا به وسیله‌ای گفته می‌شد که با سوخت و فتیله و غیره روشن می‌شد و گرما و نور تولید می‌کرد، اما مصباح دارای یک معنای عام است که بر لامپ‌های الکتریکی و حتی برخی اشیای غیرمادی هم اطلاق می‌شود.

۲. ر.ک: *کشف المراد*، ص ۲۸۷.

۳. *المیزان*، ج۲، ص ۳۲۸-۳۲۹ .

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

آن است. همه موجودات زنده، روزی از زندگی برخوردار نبوده‌اند، سپس زنده می‌شوند و پس از مدت زمانی دوباره می‌میرند. از این رو قرآن کریم در توصیف وضعیت زندگی و مرگ انسان‌ها می‌فرماید:

﴿وَهُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾؛[1]

و او است که به شما حیات داد، سپس شما را می‌میراند، آن‌گاه شما را زنده می‌کند.

همچنین به عنوان یک اصل عمومی و عقلی می‌فرماید:

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾؛[2]

هر چیزی مگر ذات او هلاك شدنی است.

امام باقر علیه‌السلام نیز می‌فرمایند:

«يَبْقَى وَيَفْنَى كُلُّ شَيْءٍ»؛[3]

خدا باقی می‌ماند و هر چه غیر او است، فانی می‌شود.

این ویژگی تغییرپذیری و فناپذیری نشان‌دهندهٔ عارضی بودن حیات است. در خداوند همه این خصوصیات محال است؛ چراکه حیات برای او امری ذاتی است و همچون ذات حق تعالی، دستخوش تغییر و نابودی نمی‌شود. این مطلب همان چیزی است که پیشتر با عنوان توحید صفاتی از آن یاد کردیم و گفته شد که همهٔ صفات خداوند با ذات او یگانه و متحدند و زائد بر ذات نیستند.

در آیات قرآن پس از اسم حی، غالبا اسم «قیوم» هم اضافه شده است؛ برای نمونه در آیة الکرسی می‌خوانیم:

﴿اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ۚ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾؛[4]

خدای یکتا که جز او هیچ معبودی نیست، زنده و قائم به ذات [و مدبر و برپا دارنده و نگه‌دارنده همه مخلوقات] است؛ هیچ‌گاه خواب سبک و سنگین او را فرا نمی‌گیرد.

به نظر می‌رسد که معنای قیوم در اینجا به همین ذاتی بودن حیات برای خداوند اشاره دارد تا نشان دهد که حیات پابرجا و جاویدان تنها برای او است و دیگران از چنین حیاتی برخوردار نیستند.

---

۱. سوره حج، آیه ۶۶.
۲. سوره قصص، آیه ۸۸.
۳. *التوحید*، ص ۴۸.
۴. سوره بقره، آیه ۲۵۵

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این نکتهٔ دقیق در فرمایشات اهل‌بیت علیهم‌السلام به بیان‌های مختلف آمده است، از جمله امام موسی کاظم علیه‌السلام به‌صراحت به این ویژگی اشاره فرمودند:

«لا إِلهَ إِلَّا هُوَ كَانَ حَيّاً بِلَا كَيْفٍ، ... كَانَ عَزَّ وَجَلَّ إِلَهاً حَيّاً بِلَا حَيَاةٍ حَادِثَةٍ، ... بَلْ حَيٌّ لِنَفْسِهِ»؛[1]

هیچ معبودی جز الله نیست؛ او زنده است بدون اینکه کیفیتی داشته باشد. ... معبود زنده‌ای است بی‌آنکه حیات حادثی داشته باشد، ... بلکه او زنده است به ذات خویش.

۳-۲. نامحدود بودن

خداوند در ذات خویش چنان است که هیچ محدودیتی برای فاعلیت و علم او وجود ندارد. این حقیقت را به عنوان «نامتناهی بودن حیات» یاد می‌کنیم. چه زمانی می‌گوییم که کسی در حیات خویش نقص دارد؟ این نقص یا به محدودیت اصل حیات بازمی‌گردد - به طوری که در یک زمان خاص در گذشته یا آینده، اصلا زنده نباشد و نتواند تحرک و تلاشی داشته باشد - یا به گونه‌ای است که زنده است، ولی توانایی تأثیرگذاری‌اش محدود است و زمینه تأثیرگذاری در یک حوزه و قلمرو را ندارد. برای مثال، حیات انسان عادی محدود است، چون نمی‌تواند از عوالم دیگر همچون عالم برزخ یا آخرت خبر بگیرد یا در آنجا تأثیر بگذارد.

به این معنا باید گفت که حیات خداوند به وسعت ذات بی‌پایان او گسترده است و هیچ بخشی از هستی نیست که از دامنهٔ حیات و احاطهٔ علمی و عملی او به دور باشد.

امام باقر علیه‌السلام این مطلب را به بیانی زیبا ارائه فرموده‌اند:

«إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى كَانَ وَلَا شَيْءَ غَيْرُهُ نُوراً لَا ظَلَامَ فِيهِ وَصَادِقاً لَا كَذِبَ فِيهِ وَعَالِماً لَا جَهْلَ فِيهِ وَحَيّاً لَا مَوْتَ فِيهِ وَكَذَلِكَ هُوَ الْيَوْمَ وَكَذَلِكَ لَا يَزَالُ أَبَداً»؛[2]

خداوند تبارک و تعالی بود و هیچ چیز با او نبود؛ نوری بود که هیچ تاریکی در آن راه نداشت، راست‌گویی بود که هرگز در آن دروغی نبود؛ عالِمی بود که جهلی در آن نفوذ نداشت، و زنده‌ای بود که مرگی در آن نبود و اکنون نیز او به همین صورت است و همیشه چنین خواهد بود.

---

۱. *التوحید*، ۱۴۱.
۲. همان.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این روایت دربردارندهٔ دو نکته اساسی درباره نامتناهی بودن حیات الهی است:

اولا: در حیات خداوند هیچ اثر و نشانی از مرگ و میرایی نیست، به این معنا که هیچ عرصه‌ای از هستی جهان، خالی از دامنهٔ نفوذ و اقتدار او نیست و او در هر جا و به هر شکلی می‌تواند آگاهی و اراده خود را اعمال کند.

ثانیا: این دامنه نفوذ تنها به آغاز هستی و به پیش از خلقت جهان اختصاص ندارد، بلکه او هم اکنون و تا ابد نیز دارای چنین ویژگی‌ای است.

۴. اثبات حیات الهی

به همان ترتیبی که در علم و قدرت بیان شد، سه دلیل فطرت، اتقان صنع و استناد همه هستی به او، به خوبی از وجود صفت کمالی حیات در هستی پرده برمی‌دارند.

همچنین می‌توان نشان داد که همه اقتضائات حیات در خداوند موجود است و هیچ مانعی برای اصل حیات و نامحدود بودن آن در ذات خداوند نیست؛ پس باید پذیرفت که کمال حیات در او تحقق دارد و بر همه هستی اقتدار و نفوذ خود را اعمال می‌کند. هنگامی که روشن شد ذات خداوند از هرگونه محدودیت مادی و غیرمادی مبرّا است و هیچ چیز نمی‌تواند در مقابل نفوذ او مقاومت ورزد، فرض اینکه حق تعالی از چنین کمالی بی‌بهره است، یک فرض نامعقول و غیر قابل قبول است.[۱]

به جز دلایل یادشده، متکلمان از یک دلیل دیگر هم برای اثبات صفت حیات سود جسته‌اند. با توجه به مقدماتی که در بالا بیان شد، صفت حیات خصوصیتی است که با علم و قدرت پیوند نزدیک دارد و با وجود قدرت و علم در یک موجود می‌توان به حیات او پی برد. حال با توجه به اینکه پیشتر دو صفت علم و قدرت با ویژگی نامحدودیت آنها به اثبات رسیده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که حیات الهی نیز خودبه‌خود اثبات می‌شود.[۲]

---

۱. ر.ک: *آموزش عقاید*، ص ۹۷-۹۸.

۲. *کشف المراد*، ص ۲۸۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. معنای حیات را از نظر لغت معنا کنید و بیان کنید که چه فرقی میان معنا و مصداق حیات وجود دارد.

۲. حیات در خداوند به چه معنا صحیح و به چه معنا نادرست است؟

۳. ویژگی ذاتی بودن حیات را توضیح دهید و یک شاهد از قرآن و یک شاهد از روایات بیاورید.

۴. در روایت امام باقر علیه‌السلام با چه بیانی از نامحدود بودن حیات الهی سخن رفته است؟

۵. به غیر از دلایلی که برای علم و قدرت الهی آورده شد، دو دلیل برای اثبات علم ارائه کنید.

پژوهش

۱. یکی از دعاهای مأثور از ائمه علیهم‌السلام نظیر دعای کمیل یا ابوحمزه را انتخاب کنید و نشان دهید که در این متون، چه آثاری بر صفاتی چون علم، قدرت و حیات بار شده است.

۲. آیا می‌توانید با استفاده از کتاب‌هایی که در درس‌های اخیر معرفی شد، یکی دیگر از صفات ثبوتی ذاتی، مثل ازلیت و ابدیت، را تحقیق کنید و آن را به نگارش درآورید؟

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و هفتم

صفات سلبی

سه صفت اصلی از اوصاف ثبوتی ذاتی، مورد بحث قرار گرفت. اینک نوبت به صفات سلبی می‌رسد. در این درس به اختصار از اهمیت صفات سلبی و از تعداد آنها سخن می‌گوییم و سپس این صفات را بیان می‌کنیم.

چنانکه پیشتر گفته شد، صفات ثبوتی، کمالی را برای خداوند اثبات می‌کنند و صفات سلبی، نقص‌هایی را از خداوند به دور می‌دارند. گاه به جای تعبیر صفات ثبوتی و صفات سلبی، از صفات جمال و صفات جلال استفاده می‌شود؛ چراکه اولی به کمالی اشاره می‌کند که جمال برای موصوف است و دومی به تنزیه خداوند از خصوصیتی می‌پردازد که عیب و نقص برای او است.

۱. اهمیت صفات سلبی

اهمیت صفات سلبی اگر از صفات ثبوتی بیشتر نباشد، کمتر نیست؛ چراکه بیشترین انحرافات در خداشناسی از ناحیه پذیرش صفاتی رخ داده است که شایسته خداوند نیست. ثنویت، تثلیث، بت‌پرستی، خورشیدپرستی و ... ، حتی نمونه‌های نوین الحاد و بی‌دینی، غالبا ریشه در نسبت‌های نادرست به خداوند متعال دارند.

از همین رو انبیای الهی در سرلوحهٔ رسالت خویش، به نفی ناخدایان و نفی صفات ناروا پرداخته‌اند و بیش و پیش از معرفی پروردگار حقیقی هستی، به بیرون کشیدن اندیشه‌های باطل از ذهن مردمان همت گمارده‌اند. واژهٔ «تسبیح»، که به فراوانی در ادبیات قرآن و در شعائر و دعاهای اسلامی تکرار می‌شود، مستقیماً به نفی صفات سلبی اشاره دارد. به روشنی می‌توان دید که در همه‌جا پیش از آنکه حمد و سپاس الهی به زبان آید، از تسبیح و تنزیه حضرت حق یاد می‌شود:

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾؛[۱]
﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ * وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ * وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾؛[۲]
﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾.[۳]

این موضوع ریشه در این نکته لطیف معرفت‌شناختی دارد که شناخت صحیح بیش از آنکه در گرو تلاش برای درک ویژگی‌های حقیقی شیء باشد، مرهون بازشناسی برداشت‌های غلط و ناصواب ما از آن شیء است و تا این پالایش به صورت دقیق انجام نشود، نمی‌توان به معرفت صحیح آراسته شد.

در اهمیت صفات سلبی همین بس که بسیاری از متکلمان از قدیم، اصل اساسی توحید را یکی از صفات سلبی خداوند دانسته‌اند و معتقدند که معنای توحید چیزی جز نفی شریک، نفی تعدد، نفی ترکیب و امثال آن نیست.[۴] البته این نکته به صفت توحید محدود نمی‌ماند، بلکه بسیاری از اوصافی که در قالب واژه‌های ایجابی عرضه می‌شوند، در حقیقت یک مفهوم سلبی دارند؛ از این دسته است صفاتی چون غنا، بساطت، تجرد، ازلیت و ابدیت که به ترتیب به معنای بی‌نیازی، ترکیب نداشتن، مادی نبودن، بی‌آغازی و بی‌انجامی هستند.[۵]

برخی پا را فراتر گذاشته، بر این باورند که همهٔ صفات اثباتی به صفات سلبی بازمی‌گردند و ما در حقیقت از شناخت حقیقت ذات باری تعالی عاجز هستیم و تنها راه شناخت صحیح از صفات الهی، مراجعه به اوصاف سلبی است. این سخن مورد قبول همه دانشمندان قرار نگرفته است؛ اما به خودی خود، بر اهمیت صفات سلبی در فهم معارف اسلامی اشاره دارد.[۶]

۲. تعداد صفات سلبی

در مباحث گذشته دیدیم که برخی از متکلمان صفات ثبوتی را به تعداد خاصی محدود

---

۱. سوره نصر، آیه ۳.
۲. سوره صافات، آیات ۱۸۰-۱۸۲.
۳. سوره اعلی، آیات ۱-۳.
٤. به درس بیست و سوم: تعریف و اقسام صفات از همین کتاب مراجعه کنید.
٥. ر.ک: *کشف المراد*، ص ۲۹۰ به بعد.
٦. *الالهیات*، ج ۲، ص ۸ .

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

کرده بودند و از هشت صفت به عنوان مجموع صفات ذاتی یاد کرده بودند؛[1] در صفات سلبی به هیچ روی نمی‌توان تصور کرد که در تعداد محدودی منحصر شوند؛ زیرا صفات سلبی وابسته به تصورات نادرستی است که بشر درباره خداوند دارد و به تعداد انگاره‌های غلطی بتوان که در مورد خداوند فرض کرد، می‌توان صفات سلبی برشمرد.

برخی برای صفات سلبی ضابطه‌ای ارائه کرده‌اند تا همهٔ صفات را زیر پوشش یک صفت خاص درآورند و گفته‌اند که اوصاف سلبی همگی ریشه در نفی مثل و نظیر دارند.[2] به همین دلیل نتیجه می‌گیریم که توقیفی بودن اسما، که گروهی از دانشمندان اسلامی مطرح کرده‌اند، تنها در باب صفات ثبوتی است، وگرنه صفات سلبی هیچ‌گونه محدودیتی ندارند؛ زیرا توقف در کاربرد اسمای الهی از آن رو است که اوصاف ناشایست به خداوند تعالی نسبت داده نشود و صفات سلبی نه‌تنها هیچ صفتی را به خداوند نسبت نمی‌دهند، بلکه دقیقا به دنبال نفی صفات ناروا هستند.

۳. تبیین صفات سلبی

به هرحال آنچه در اینجا و در سایر کتاب‌های کلامی آمده، تنها بیان نمونه‌هایی از صفات سلبی است. تعدادی از صفات سلبی ناظر به اعتقادات برخی از پیروان ادیان دیگر است؛ اما برخی از آنها ریشه در باور گروه‌هایی از مسلمانان دارد. در این درس، به اندازه گنجایش کتاب، به چند صفت سلبی که در میان فرقه‌های اسلامی مورد بحث قرار گرفته، می‌پردازیم.[3] باز هم یادآوری کنیم که برخی از اوصاف، همچون توحید، را دیگران در بین صفات سلبی برشمرده اند که پیشتر در صفات ثبوتی بحث کرده‌ایم.

۳-۱. جسم و جسمانی نبودن

در اصطلاح منظور از جسم این است که چیزی دارای ابعاد سه‌گانهٔ طول، عرض و ارتفاع باشد و منظور از جسمانی، هرگونه خصوصیتی است که به جنبه‌های جسمی و مادی بازگردد.

---

۱. به درس بیست و سوم: تعریف و اقسام صفات از همین کتاب مراجعه کنید.

۲. به درس بیست و سوم: تعریف و اقسام صفات از همین کتاب مراجعه کنید

۳. این صفات نقص، بیشتر در بین اهل حدیث یا حنابله شیوع یافته است و سرّ این اعتقادات هم یا برداشت‌های سطحی از آیات قرآن است یا تمسک به احادیث ساختگی که برخی از شخصیت‌های نفوذی یهودی و مسیحی در بین مسلمانان منتشر ساختند و به اسرائیلیات معروف شد (ر.ک: عسکری، *نقش ائمه در احیای دین*؛ نجمی، *سیری در صحیحین* و...).

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

قرآن کریم به صراحت از نفی جسمیت خداوند سخن به میان نیاورده است، اما اوصاف فراوانی را به خداوند نسبت می‌دهد که همگی دلالت بر نفی همه انواع جسمانیت دارند: خداوند به همه امور عالم احاطه دارد[۱] و هیچ چیز از او پنهان نمی‌ماند؛[۲] در همه جا هست و به هر جا روی آوریم، خداوند در همانجا است؛[۳] در آسمان و در زمین خدایی می‌کند؛[۴] او اساسا شبیه هیچ چیز دیگر نیست[۵] و برای او کفو و همتایی وجود ندارد؛[۶] خواب و خستگی در او راه ندارد[۷] و بالاخره، همه چیز فانی می‌شود و تنها او است که پایدار می‌ماند و هیچ مرگ و زوالی ندارد.[۸] بدیهی است که این ویژگی‌ها تنها در صورتی صحیح‌اند که حق تعالی از بند زمان و مکان بیرون و فراتر از هرگونه محدودیت جسمی و جسمانی باشد.

در سخنان اهل‌بیت علیهم‌السلام نیز این بحث به صورت مفصل و به طور جدی مطرح شده است. ایشان از هرگونه تلقی جسم‌انگارانه پرهیز داده‌اند؛[۹] از جمله آورده‌اند که کسی از امیرمؤمنان علیه‌السلام پرسید:

أین کان ربّنا قبل أن یخلق سماءاً وأرضاً ؟

حضرت به او نشان دادند که اساسا پرسش تو نادرست است؛ چراکه خدا جسمانی نیست تا از مکان او سؤال کنی:

«أَیْنَ سُؤَالٌ عَنْ مَکَانٍ وَ کَانَ اللهُ وَ لَا مَکَانَ».[۱۰]

دلیل این صفت هم روشن است. ویژگی جسمیت در نخستین گام بر محدودیت او دلالت دارد که ذات الهی منزّه از آن است. جسم نیازمند محل و مکان است و کسی که محتاج دیگری است نمی‌تواند غنی و واجب باشد. همچنین جسمانی بودن مستلزم

---

۱. ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾(سوره نساء، آیه ۱۲۶).
۲. ﴿إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾(سوره احزاب، آیه ۵۴).
۳. ﴿وَلِلهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾(سوره بقره، آیه ۱۱۵).
۴. ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾(سوره زخرف، آیه ۸۴).
۵. ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(سوره شوری، آیه ۱۱).
۶. ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾(سوره اخلاص، آیه ۴).
۷. ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾(سوره بقره، آیه ۲۵۵).
۸. ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(سوره قصص، آیه ۸۸).
۹. برای نمونه، بنگرید به: *التوحید*، «باب التوحید و نفی التشبیه»؛ *بحارالانوار*، ج۳، «باب نفی الجسم و الصورة».
۱۰. *کافی*، ج ۱، ص ۹۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ترکیب است که، در آینده خواهیم گفت، ترکیب هم از شأن خداوند به دور است.[۱]

۳-۲. مرئی نبودن

گروهی از مسلمانان باور داشته‌اند که می‌توان خداوند را با چشم مشاهده کرد؛ برخی می‌گویند که تنها در آخرت قابل رؤیت است و در دنیا دیده نمی‌شود. آنان در این خصوص توجیه‌هایی هم ارائه کرده‌اند[۲] و در سخنان خود به آیات و روایاتی استناد کرده‌اند که از رؤیت خداوند سخن گفته است. این اعتقاد متأسفانه هنوز هم در بین گروه زیادی از اهل سنت رواج دارد.[۳]

برای اثبات مرئی نبودن می‌توان به دلیل عقلی و نقلی توسل جست. از نظر عقلی، اساسا رؤیت خداوند با چشم امری محال و ممتنع است؛ زیرا هرگونه مشاهده، نیازمند رویارویی میان بیننده و دیده‌شده است و رویارویی حسی با یک شیء، به هر شکلی که تصویر شود، در صورتی ممکن است که آن شیء در جهت خاصی قرار گیرد. حال می‌پرسیم خداوندی که هیچ جهتی ندارد، چگونه قابل مشاهده است؟

همچنین می‌گوییم که رؤیت خدا به معنای مشاهده همه ذات او یا برخی از او است؛ در فرض اول، به محدودیت خداوند و احاطه بشر بر ذات الهی می‌انجامد و در فرض دوم، به ترکیب ذات او از اجزا منجر می‌شود.[۴]

در مورد ادله نقلی نیز گذشته از شواهدی که پیشتر بر نفی جسمانیت آوردیم و شواهد فراوان دیگری که در این موضوع می‌توان آورد، آیه زیر به صراحت بر نفی رؤیت خداوند دلالت می‌کند:

﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَانَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾؛[۵]

زمانی که موسی به میعادگاه ما آمد، و پروردگارش با وی سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا،

---

۱. ر.ک: *الالهیات*، ج۲، ص ۱۰۹ به بعد

۲. *مقالات الاسلامیین*، ج۱، ص ۲۶۱-۲۶۵ و ۳۱۴.

۳. برای آشنایی با مستندات قرآنی آنان و نقد این شواهد، ر.ک: *الالهیات*، ج۲، ص ۱۳۲-۱۳۹.

۴. برای توضیح بیشتر در خصوص این دو دلیل و سایر ادله و تلاش‌هایی که برای نقد این ادله صورت گرفته است ر.ک: *الالهیات*، ج۲، ص ۱۲۷- ۱۳۰.

۵. سوره اعراف، آیه ۱۴۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

جمال با کمال ذات بی‌نهایتت را [به قلب من] بنمای تا تو را [به رؤیت ویژه باطنی] بنگرم. خدا فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، ولی به این کوه بنگر اگر [پس از جلوه من] بر جای خود ثابت و برقرار ماند، تو هم به زودی مرا خواهی دید. چون پروردگارش بر کوه جلوه کرد، آن را متلاشی نمود و موسی بی‌هوش شد. پس هنگامی که به هوش آمد گفت: تو منزّهی [از اینکه مشاهده شوی] به سویت بازگشتم، و من [در میان مردم این روزگار] نخستین باورکننده [این حقیقت که هرگز دیده نمی‌شوی] هستم.

در این آیه به روشنی هرگونه دیدن عادی را رد می‌کند و با کلمه «لن» که دلالت بر نفی ابدی می‌کند، بر هرگونه مشاهده خدا خط بطلان می‌کشد. البته طرفداران رؤیت در مقام دفاع برآمده و گفته‌اند که درخواست حضرت موسی علیه‌السلام بهترین گواه بر امکان رؤیت، بلکه درستی آن است و نمی‌توان به پیامبر الهی نسبت جهل و بی‌خبری از یک امر قبیح و محال داد.

پیدا است که این توجیه ریشه در تأمل نکردن آنان در دیگر آیات قرآن دارد؛ چراکه قرآن کریم به وضوح نشان داده است که سخن موسی علیه‌السلام در پی درخواست و اصرار قومش برای دیدن خداوند بوده[1] و آن حضرت درحقیقت خواهش آنان را به خداوند بازتاب داد تا پاسخ را خود از ناحیه الهی بشنوند.

در روایات نیز به صراحت بر این مطلب تأکید و مستقیما به نفی مشاهدهٔ خداوند پرداخته شده است. امام علی علیه‌السلام در قالب یک بیان استدلالی که شامل رؤیت در دنیا و آخرت است، می‌فرمایند:

«الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ وَلَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ وَلَا تَرَاهُ النَّوَاظِرُ وَلَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ»؛[2]

سپاس خدایی را که بینندگان او را درنمی‌یابند و دیدن‌ها او را در بر نمی‌گیرند و نگاه‌کنندگان او را نمی‌بینند و پرده‌ها او را در حجاب نمی‌برند.

این گروه برای اثبات مدعای خود، همچنین به آیاتی نظیر ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[3] تمسک کرده‌اند، حال آنکه این آیه به قرینه آیات قبلی و بعدی، به‌روشنی

---

۱. ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾(سوره بقره، آیه ۵۵ و نیز ر.ک: سوره نساء، آیه ۱۵۳؛ سوره اعراف، آیه ۱۵۵).

۲. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۸۵.

۳. سوره قیامه،آیات ۲۲-۲۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دلالت دارد که منظور از «ناظره» در اینجا، یک معنای مجازی است و نگاه آنان به کرامت و لطف پروردگار مراد است.[۱]

۳-۳. مرکب نبودن

ترکیب یکی دیگر از صفات مصنوعات است که در خداوند وجود ندارد. ترکیب انواع گوناگون دارد و به ترکیب خارجی و ذهنی تقسیم می‌شود؛ زیرا برخی از اشیا را نمی‌توان در خارج تقسیم کرد، اما در عقل تقسیم‌پذیرند.[۲]

خداوند را به هیچ یک از معانی ترکیب، نمی‌توان مرکب دانست؛ زیرا ترکیب به معنای نیازمندی یک جزء به جزء دیگر است و نیازمندی در ذات الهی به هیچ روی جایز نیست.

۳-۴. عدم اتحاد و حلول

اتحاد، چنانکه از معنای آن پیدا است، به معنای ادغام دو چیز در یکدیگر است به گونه‌ای که به یک شیء واحد تبدیل شوند. و حلول به این معنا است که یک چیز در چیز دیگر داخل شود به‌گونه‌ای که دوئیت آنها باقی بماند، ولی موجودِ حالّ در وجود خود به دیگری تکیه کند.

برخی از صوفیه و گروه فراوانی از غالیان چنین عقیده‌ای داشته‌اند و بر این باور بوده‌اند که بعضی از شخصیت‌های انسانی به مقامی می‌رسند که یا با خدا متحد می‌شوند یا خدا در آنان حلول می‌کند.[۳] در مورد مسیحیان که به تثلیث باور دارند نیز همین ادعا صورت گرفته است و از اتحاد خدای پسر و روح القدس با خدای پدر یا حلول خدا در آن دو سخن گفته‌اند.

در نقد نظریه اتحاد، گذشته از محال بودن اتحاد به معنای حقیقی آن، باید گفت که اساسا همه انواع اتحاد، با ساحت ربوبی منافات دارد؛ زیرا:

اولا برای اتحاد ممکن با واجب، یا باید واجب به ممکن تبدیل شود یا ممکن از امکانی بودن خارج و به واجب الوجود تبدیل شود.

ثانیا پس از اتحاد یا باید موجودِ ممکن نابود شود، که بر خلاف فرض اتحاد است، یا باید واجب از بین برود که این امر نیز محال است.

---

۱. ر.ک: *الالهیات*، ج۲، ص ۱۱۳-۱۳۴.

۲. برای آشنایی با انواع ترکیب، ر.ک: *گوهر مراد*، ص ۱۹۸.

۳. مشکور، *فرهنگ فرق اسلامی*، ص ۱۶۴-۱۶۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

در نقد نظریه حلول نیز همین بس که شیء حالّ از دو حالت بیرون نیست: اگر ممکن باشد، در این صورت مخلوق خداوند است و پیش از آنکه حلول کند، هیچ گونه قیامی به واجب نداشت و این سؤال پیش می‌آید که چطور شد که الان به خالق قیام پیدا کرده است؟ اما اگر شیء حالّ خودش واجب باشد، نتیجه‌اش تعدد خالق و شرک می‌شود، که محال است.[1]

پرسش

۱. درباره اهمیت و جایگاه صفات سلبی در خداشناسی، دست‌کم سه دلیل بیاورید.

۲. به نظر شما چرا توقیفی بودن اسما شامل صفات سلبی نمی‌شود؟

۳. جسم و جسمانیت به چه معنا است؟ از منظر قرآن کریم چگونه می‌توان بر نفی آن استدلال کرد؟

۴. یک دلیل عقلی و یک دلیل قرآنی بر نفی رؤیت حسی خداوند بیاورید.

۵. حلول و اتحاد را تعریف کنید و دلایل خود بر نفی هر کدام را ذکر کنید.

پژوهش

۱. نمونه‌ای از روایات اهل سنت را که به روشنی بر جسمانیت یا رؤیت حسی خداوند دلالت می‌کند، استخراج کنید و با مقایسه با کتاب تورات نشان دهید که این مضامین تا چه اندازه به یکدیگر نزدیک هستند.

۲. در کتب روایی شیعه جست‌وجو کنید و روایاتی را که دلالت بر رؤیت خداوند می‌کنند، استخراج کنید و بگویید که چه فرقی میان رؤیت صحیح و نادرست وجود دارد.

---

۱. *الالهیات*، ج۲، ص۱۱۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و هشتم

اراده الهی

پس از بحث از صفات ذاتی خداوند، که شامل صفات ثبوتی و سلبی است، اینک به صفات فعلی می‌پردازیم و مهم‌ترین صفت فعلی خدا، یعنی اراده الهی، را بررسی می‌کنیم.

۱. اهمیت صفات فعلی و اراده

اکثر صفات خداوند که در قرآن و احادیث، به‌خصوص دعاهای اهل‌بیت علیهم‌السلام، ذکر شده، صفات فعلی، مانند رحمن، رحیم، کریم، شافی، خالق و رازق هستند. همان‌گونه که در ضمن دلایل اثبات خدا و صفات او بیان شد،[1] افعال خداوند آیات و نشانه‌های وجود خداوند و نیز نشانه‌های صفات ذاتی او، مانند علم و قدرت هستند؛ از این رو، صفات فعلی خدا نقش ویژه‌ای در خداشناسی ایفا می‌کنند. امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در این باره می‌فرمایند:

«اَلَّذي سُئِلَتِ الْأَنْبِياءُ عَنْهُ، فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلا بِبَعْضٍ، بَلْ وَصَفَتْهُ بِفِعالِهِ ودلّت علیه بآیاته»؛[2]

هنگامی‌که از پیامبران درباره خدا پرسش می‌شد، آنان او را به اندازه و جزء [یعنی تعریف و تحدید ذات او] توصیف نکردند، بلکه او را به افعالش ستودند و با آیاتش او را معرفی کردند.

با توجه به کثرت صفات فعلی خداوند، متکلمان در کتاب‌های خود معمولا مهم‌ترین صفات فعلی خدا، مانند مرید، متکلم، جواد، حکیم و عادل را مورد بحث قرار می‌دهند.[3] در این کتاب تنها دربارهٔ اراده، عدل و حکمت خدا گفت‌وگو خواهیم کرد.

---

۱. ر.ک: دروس ۱۶-۲۰.

۲. *کافی*، ج ۱، ص ۱۴۱.

۳. ر.ک: *کشف المراد*، صص ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۹، ۳۰۱ و ۳۰۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

در میان صفات فعلی خدا، مرید بودن و اراده مهم‌ترین صفت فعلی است. دلیل این مطلب آن است که همه افعال خدا مسبوق به اراده‌اند و اراده، بیانگر چگونگی فاعلیت خدا است. از این رو، متکلمان اسلامی فاعلیت خدا را «فاعلیت بالاراده» یا «فاعلیت بالقصد» می‌دانند.[۱] البته متکلمان در تفسیر اراده خدا اختلاف نظرهایی دارند: اشاعره اراده را یکی از هفت صفت ذاتی و قدیم خدا می‌دانند؛ اما امامیه و معتزله اراده را از صفات فعلی و حادث می‌دانند.[۲]

۲. معنای اراده

لغت‌شناسان عرب اراده را به معنای طلب می‌دانند.[۳] در زبان فارسی معمولا از واژه خواستن و نیز از واژه‌های طلب، میل، قصد و آهنگ به جای اراده استفاده می‌شود.[٤]

در اصطلاح متکلمان اراده صفتی است که باعث ترجیح یک فعل بر افعال دیگر در هنگام اقدام می‌شود؛[٥] و به عبارت دیگر، اراده همان چیزی است که وقتی تحقق می‌یابد، فعل در خارج موجود می‌شود. در قرآن کریم به همین معنا اشاره شده است:

﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾؛[٦]

چون به چیزی اراده فرماید کارش این بس که می‌گوید باش پس موجود می‌شود.

اراده در انسان، مسبوق به علم و میل است؛ اما با توجه به اینکه میل و شوق با تغییر و انفعال همراه است، در خداوند نمی‌توان از میل و شوق سخن گفت و اراده فقط به علم و قدرت مسبوق است.[۷] امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

«لَمْ يَزَلِ اللهُ عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ»؛[۸]

خدا همیشه عالم و قادر بوده و پس از آن اراده کرده است.

---

۱. ر.ک: *شرح الاسماء الحسنی*، ص ۴۰۱؛ نراقی، *جامع الافکار و ناقد الانظار*، ص ۱۷۲.

۲. ر.ک: *شرح جمل العلم والعمل*، ص۲۹؛ شیخ طوسی، *الاقتصاد*، ص۵۹ و ۶۵؛ *مقالات الاسلامیین*، ص۵۰۸-۵۱۵، *الملل والنحل*، ج۱، ص۵۷-۹۱.

۳. ر.ک: *معجم مقاییس اللغة*، ص ۴۳۰؛ *ترتیب کتاب العین*، ج۱، ص۷۲۶؛ *المصباح المنیر*، ص۲۴۵.

٤. ر.ک: *فرهنگ فارسی عمید*، ج۱، ص۱۰۶.

٥. ر.ک: *موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج۱، ص۱۳۲؛ *کشف المراد*، ص ۲۸۸.

٦. سوره یس، آیه ۸۲.

۷. ذکر این نکته لازم است که به اعتقاد اکثر فیلسوفان، در خداوند اراده همان علم به نظام اصلح است؛ ر.ک: *الشفاء*، ص ۳۶۷؛ ابن‌سینا، *التعلیقات*، ص۱۸-۱۹.

۸. *کافی*، ج۱، ص۱۰۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

امام رضا علیه‌السلام در مورد تفاوت اراده خدا و خلق می‌فرمایند:

«الإِرادَةُ مِنَ الخَلقِ الضَّميرُ وما يَبدو لَهُم بَعدَ ذلِكَ مِنَ الفِعلِ، وأَمّا مِنَ اللهِ تَعالى فَإِرادَتُهُ إِحداثُهُ لا غَيرُ؛ ذلِكَ لِأَنَّهُ لا يُرَوّي ولا يَهُمُّ ولا يَتَفَكَّرُ، وهذِهِ الصِّفاتُ مَنفِيَّةٌ عَنهُ وهِيَ صِفاتُ الخَلقِ، فَإِرادَةُ اللهِ الفِعلُ لا غَيرُ ذلِكَ، يَقولُ لَهُ: كُن فَيَكون»؛[1]

اراده آفریدگان همان چیزی است که در درون می‌گذرد و فعلی که پس از آن برایشان آشکار می‌گردد، اما در مورد خدای والا، اراده او ایجاد کردنِ او است، نه جز این؛ چراکه خدا تأمل و کوشش و اندیشه نمی‌کند و این ویژگی‌ها از او برکنار است. اینها ویژگی‌های آفریدگان است. پس اراده خدا فعل است، نه جز آن. به آن [چه بخواهد،] می‌گوید: «باش!»، پس به وجود می‌آید.

۳. اثبات اراده الهی

دلیل اصلی متکلمان برای اثبات اراده الهی این است که خداوند برخی ممکنات را ایجاد می‌کند و برخی را ایجاد نمی‌کند؛ همچنین ممکنات ایجادشده در زمان خاصی ایجاد می‌شوند، نه در زمان‌های دیگر. این دو تخصیص، یعنی تخصیص ممکنی خاص از میان ممکنات و تخصیص زمانی خاص از میان زمان‌ها، نیازمند مخصِّص است. از سوی دیگر علم و قدرت خدا نسبت به همه ممکنات و همه زمان‌ها مساوی است؛ بنابراین باید مخصِّص دیگری غیر از علم و قدرت در میان باشد. این مخصِّص اراده است. خواجه نصیر طوسی می‌گوید:

تَخْصِيصُ بَعْضِ الْمُمْكِنَاتِ بِالْإِيجَادِ فِي وَقْتٍ يَدُلُّ عَلَى إِرَادَتِهِ تَعَالى.[2]

دلیل دیگر برای اثبات اراده این است که بر اساس مباحث توحید، خداوند واجد همه کمالات و فاقد همه نقص‌ها است. متکلمان بر اساس همین اصل، صفات متعددی مانند سرمدیت، وحدانیت، غنی بودن، جواد بودن را برای خدا اثبات می‌کنند و صفات سلب مانند ترکیب، حلول، اتحاد، مکان داشتن و ضد داشتن را از خداوند نفی می‌کنند.[3] حال همین اصل را می‌توان درباره اراده نیز جاری دانست. اگر دو موجود را با هم مقایسه کنیم که یکی صاحب اراده است و افعال خود را بر اساس اراده انتخاب

---

۱. *کافی*، ج۱، ص۱۰۹. مشابه این حدیث از امام صادق علیه‌السلام نیز نقل شده است (ر.ک: *بحارالانوار*، ج۳، ص۱۹۶؛ *الاهلیلجه*، ص ۱۵۴).

۲. *کشف المراد*، ص۲۸۸.

۳. ر.ک: *کشف المراد*، ص۲۹۰-۳۰۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

می‌کند و دیگری بدون اراده است و افعالی بدون اراده و اختیار از او صادر می‌شود، بدون شک موجود اول کامل‌تر از موجود دوم است. به عبارت دیگر، داشتن اراده صفتی کمالی است و بنابراین باید آن را برای خداوند اثبات کرد.

۴. اراده تکوینی و اراده تشریعی

مباحثی که در بالا مطرح شد، مربوط به اراده تکوینی خدا بود. منظور از اراده تکوینی، چنانکه یاد شد، ایجاد چیزی در خارج است؛ اما نوع دیگری از اراده وجود دارد که اراده تشریعی نامیده می‌شود. مقصود از اراده تشریعی، امر و نهی خدا است. به دیگر سخن، متعلق اراده تشریعی افعال اختیاری مکلفان از حیث احکام خمسه - یعنی وجوب، حرمت، استحباب، کراهت، و اباحه - است.

یکی از تفاوت‌های دو اراده این است که اراده تکوینی تخلف‌ناپذیر و حتمی است؛ اما اراده تشریعی تخلف‌پذیر و غیرحتمی است. در واقع، همهٔ گناهان انسان‌ها تخلف از اراده تشریعی خدا است. برای مثال، خداوند با اراده تشریعی خود، انجام راست‌گویی و ترک دروغ‌گویی را از انسان‌ها خواسته است؛ اما انسان‌ها با دروغ‌گویی، این اراده تشریعی خدا را نقض می‌کنند؛ هرچند همین گناه با اجازه تکوینی خدا رخ می‌دهد و خداوند می‌تواند با اراده تکوینی جلوی تحقق دروغ را بگیرد.

پرسش

۱. معنای لغوی و اصطلاحی اراده الهی را بنویسید.

۲. تفاوت اراده خدا و اراده انسان را بیان کنید.

۳. با دو دلیل اراده الهی را اثبات کنید.

۴. اقسام اراده خدا را بنویسید و توضیح دهید که کدام اراده تخلف‌پذیر است.

پژوهش

۱. ضمن بررسی و دسته‌بندی آیات قرآن در مورد اراده خدا، نشان دهید که چه اموری با اراده تکوینی خداوند انجام می‌شود.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس سی و نهم

جایگاه و اهمیت صفات فعلی و عدل الهی

پس از اثبات وجود خدا و بررسی صفات او، نوبت می‌رسد به بحث از افعال الهی و اینکه همه افعال خدا عادلانه است و ظلمی در کارهای خدا وجود ندارد. بحث افعال الهی بحثی گسترده است و در اینجا تنها به چند بحث مهم‌تر آن می‌پردازیم.[1]

ارتباط افعال خدا و عدل الهی

متکلمان معمولا بحث از افعال الهی را همان بحث عدل الهی می‌دانند و مباحث مشخصی را گاه در ذیل افعال خدا و گاه در ذیل عدل خدا مطرح می‌کنند. برای مثال، محقق طوسی عنوان این بحث در کتاب *تجرید الاعتقاد* را «فی أفعاله» قرار می‌دهد. علامه حلی در شرح این عنوان می‌گوید:

آن‌گاه که از اثبات خدا و بیان صفات او فارغ شد، بیان عدل خدا را آغاز کرد.[2]

یکی دانستن دو عنوان افعال و عدل به این دلیل است که متکلمان در بحث از افعال الهی صرفا درصدد توضیح افعال خدا نیستند، بلکه مقصود اصلی آنان از این بحث، نشان دادن این مطلب است که افعال خدا قبیح و ظلم نیست و همه افعال خدا نیکو است. از این رو علامه حلی در ادامه عبارت بالا می‌گوید:

اینکه او حکیم است و کار قبیح نمی‌کند و اخلالی در انجام کار واجب مرتکب نمی‌شود.[3]

علامه حلی در جای دیگر می‌نویسد:

---

۱. برخی از مباحثی که ذیل عنوان افعال خدا و عدل الهی مورد بحث قرار می‌گیرند عبارت‌اند از: حسن و قبح عقلی، غرض داشتن خدا در افعالش، اختیار انسان، فعل متولد، قضا و قدر، هدایت و ضلالت، عذاب اطفال، حسن تکلیف، قاعده لطف، مسئله شرّ، اعواض (ر.ک: *کشف المراد*، ص ۳۰۲-۳۴۴).

۲. «لَمَّا فَرَغَ مِن إِثْبَاتِهِ تَعَالىٰ وَبَيَانُ صِفَاتِهِ شَرَعَ فِي بَيَانِ عَدلِهِ» (*کشف المراد*، ص۳۰۲).

۳. همان.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

متکلمان عدل را بر علومی اطلاق می‌کنند که به احکام افعال خداوند از جهت حسن فعل نیکوی او و وجوب فعل واجب او و نفی فعل قبیح از او مربوط هستند.[۱]

برای اینکه اثبات شود افعال خدا خوب و عادلانه است، ابتدا باید این افعال، مانند اراده و قضا و قدر، توضیح داده شوند و بعد، زشت و ظالمانه نبودن آنها اثبات گردد. به عبارت دیگر، افعال الهی باید به گونه‌ای بیان شود که هماهنگی آن با عدالت نمایان گردد.

در بسیاری از مباحثی که در بحث عدل الهی مطرح می‌شوند، در واقع، متکلمان درصدد پاسخ به یک شبهه هستند و آن چگونگی هماهنگی این فعل خاص خدا با عدالت است؛ مثلا این شبهه که سیل و زلزله چگونه با عدالت خدا سازگار است.

روشن است که قبل از اثبات خوب بودن افعال خدا یا بد نبودن آن، باید معنای خوب و بد بیان شود. از همین رو نخستین بحث در مبحث افعال یا عدل، معنای خوب و بد یا همان بحث حسن و قبح است.[۲]

اهمیت عدل در قرآن کریم

تکرار و تأکید بر موضوعی به صورت‌های گوناگون بیانگر اهمیت آن است. یکی از موضوعاتی که در قرآن کریم فراوان و به شکل‌های مختلف مورد توجه قرار گرفته، موضوع عدل است.

مشتقات مادهٔ «عدل» و «ظلم» صدها بار در قرآن کریم آمده، عدل مورد سفارش و ستایش قرار گرفته و ظلم سرزنش و از آن نهی شده است. برای نمونه:

﴿اِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسانِ﴾؛[۳]

خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد.

﴿اِنَّ اللّٰهَ یَأْمُرُکُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمانٰاتِ اِلٰی اَهْلِها وَاِذا حَکَمْتُمْ بَیْنَ النّاسِ اَنْ تَحْکُمُوا بِالْعَدْلِ﴾؛[۴]

به‌درستی که خداوند شما را امر می‌کند تا امانت‌ها را به صاحبانشان باز گردانید و هنگامی که میان مردم قضاوت می‌کنید، بر اساس عدل قضاوت کنید.

در قرآن کریم، صفت ظلم ۴۱ مرتبه از خدای سبحان نفی شده است.[۵] برای مثال:

---

۱. «اَطْلَقَ الْمُتَکَلِّمُونَ الْعَدْلَ عَلَی الْعُلومِ الّتي لَهَا تَعَلَّقَ بِأَحْکَامِ أَفْعَالِهِ تَعَالیٰ مِنْ حُسْنِ الْحَسَنِ مِنهَا وَوُجُوبِ الْوَاجِبَ وَنَفي الْقَبیحِ عَنْهَا»(حلی، *انوار الملکوت*، ص۱۰۵).

۲. ر.ک: همان.

۳. سوره نحل، آیه ۹۰.

٤. سوره نساء، آیه ۵۸.

۵ . در مورد دلیل این مطلب ر.ک: *معرفت عدل الهی*، ص ۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾؛[۱]

خداوند حتي هم وزن ذره‌ای ستم نمی‌کند.

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾؛[۲]

خدا به مردم هیچ ستمی نمی‌کند.

﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾؛[۳]

هر کس کار نیک انجام دهد به نفع خود او است و هر که بد کند به ضرر او است و خداوندگارت به بندگان ستم نمی‌کند.

در قرآن، فعل خدا به صورت زیر با عنوان عدل توصیف شده است:

﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا﴾؛[۴]

کلام پروردگارت [اراده پروردگارت] با صدق و عدل سرانجام گرفته است.

اهمیت عدل از منظر روایات

اهل‌بیت علیهم‌السلام برای اصل عدل جایگاهی بس رفیع قائل شده‌اند، تا آنجا که این اصل را در کنار اصل توحید و هم‌سنگ با آن، به عنوان اساس دین مورد بحث قرار داده‌اند. امام صادق علیه‌السلام در گفت‌وگویی بر این عبارت صحه می‌گذارند که:

«إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوحِيدُ وَالعَدلُ»؛[۵]

به درستی که اساس دین توحید و عدل است.

هم‌سنگی این دو اصل با یکدیگر را نیز می‌توان در سیاق روایاتی که به تبیین و توضیح هر کدام پرداخته‌اند، مشاهده کرد. در یکی از حکمت‌های *نهج البلاغه* آمده است:

«سُئِلَ عَنِ التَّوْحِيدِ وَالْعَدْلِ، فَقَالَ علیه‌السلام: «التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهِمَه»؛[۶]

از امام علی علیه‌السلام درباره توحید و عدل پرسیده شد، فرمودند: توحید این است که خدا را توهم نکنی و عدل این است که به خدا تهمت نزنی.

امام رضا علیه‌السلام به نقل از اجداد گرامشان از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله روایت کرده‌اند که:

---

۱. سوره نساء، آیه ۴۰.
۲. سوره یونس، آیه ۴۴.
۳. سوره فصلت، آیه ۴۶.
۴. سوره انعام، آیه ۱۱۵.
۵. *معانی الاخبار*، ص۱۱.
۶. *نهج البلاغه*، حکمت ۴۷۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

«مَا عَرَفَ اللهَ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ عِبَادِه»؛[۱]
کسی که خدا را به مخلوقاتش تشبیه کند خدا را نشناخته و کسی که گناهان بندگان را به خدا نسبت دهد، او را به عدل توصیف نکرده است.

بررسی روایات بالا و مانند آنها در مجامع روایی نشان می‌دهد که هم‌سنگی دو اصل توحید و عدل از آموزه‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام بوده و متکلمان اسلامی توجه به اهمیت عدل را از ایشان آموخته‌اند.

اهمیت عدل در علم کلام

در کلام امامیه و نیز معتزله، عدل بعد از توحید، اصل دوم از اصول پنج‌گانه دین قرار گرفته است. عنوان «اصحاب التوحید و العدل»، و «عدلیه» عناوینی هستند که بر امامیه و معتزله اطلاق می‌شود. سید مرتضی، علم الهدی، از متکلمان مشهور امامیه، معتقد است اگر بخواهیم اصول دین را به طور خلاصه بیان کنیم می‌توانیم به توحید و عدل اکتفا کنیم.[۲] ابن‌ابی‌الحدید معتزلی توحید و عدل را دو رکن علم کلام و شعار معتزله می‌داند.[۳] حال باید دید دلیل این اهمیت ویژه چیست.

دلیل اهمیت عدل الهی

با توجه به اهمیت بسیار زیاد اصل عدل در قرآن و احادیث و علم کلام، این سؤال مطرح می‌شود که دلیل این اهمیت و هم‌سنگی با توحید چیست؟

در پاسخ به این سؤال دو نکته را می‌توان مطرح کرد. نکته نخست اینکه همان‌طور که توحید پایه همه مباحث مربوط به خدا و صفات او است، عدل نیز پایه همه مباحث مربوط به افعال خدا از جهت ارزشی است. به دیگر سخن، عدل الهی متکفل این بحث است که همه افعال خدا نیکو است و خداوند مرتکب فعل زشت و ظالمانه نمی‌شود.

نکته دوم این است که اثبات بسیاری از عقاید دینی، از جمله سه اصل دیگر دین، یعنی نبوت و امامت و معاد، در گرو اثبات عدل است.[۴] توضیح اینکه اگر عدل الهی اثبات نشود و احتمال ظلم در مورد خدا وجود داشته باشد، نبوت پیامبر خدا اثبات نمی‌شود؛

---

۱. *التوحید*، ص۴۷.
۲. ر.ک: علم الهدی، *رسائل الشریف المرتضی*، ج۱، ص۱۶۶.
۳. ر.ک: *شرح نهج البلاغه*، ج۲۰، ص۲۲۷.
۴. ر.ک: شبّر، *حق الیقین*، ص۵۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

زیرا پیامبر از طریق معجزه نبوت خودش را اثبات می‌کند و اگر خدا ظالم باشد، امکان دارد معجزه را به فردی دروغ‌گو، که پیامبر نیست، بدهد. بنابراین، نبوت پیامبر اثبات نمی‌شود و در نتیجه امامت نیز قابل اثبات نخواهد بود. معاد نیز بر اساس عدل الهی اثبات می‌شود، چون عدل خدا اقتضا می‌کند که مجرمان، کیفر و نیکوکاران پاداش یابند؛ به‌خصوص که خداوند تعهد کرده است تا کسانی که کارهای نیک انجام دهند را پاداش دهد و کسانی که کارهای زشت انجام دادند را عقاب کند.

به دلیل وابسته بودن نبوت و امامت و معاد و در نتیجه دیگر اجزای دین، از جمله شریعت، به عدل است که علامه حلی، ضمن بیان این مطلب که قواعد اسلامی و احکام دینی مبتنی بر عدل است، می‌گوید: «بدون عدل چیزی از ادیان تمام و قابل اثبات نیست»[1].

پرسش

۱. ارتباط بحث افعال خدا را با عدل الهی بنویسید.

۲. یک آیه در اثبات عدالت خدا و دو آیه در نفی ظلم از خدا بنویسید.

۳. یک روایت را که نشان‌دهنده هم‌سنگی توحید و عدل است، ذکر کنید و توضیح دهید.

۴. دلیل اهمیت عدل الهی را بیان کنید.

پژوهش

۱. بررسی کنید چرا در قرآن معمولا به جای اثبات عدل برای خدا، ظلم از خدا نفی شده است (با مراجعه به جلد چهار *پیام قرآن* و *معرفت عدل الهی*).

---

۱. حلی، *نهج الحقّ*، ص۷۲؛ و ر.ک: *الالهیات*، ج۱، ص۲۸۷-۲۹۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهلم

تعریف عدل الهی

در درس گذشته درباره جایگاه و اهمیت عدل الهی سخن گفتیم. در این درس ضمن بیان معنای عدل در لغت، قرآن و احادیث، مهم‌ترین تعاریف عدل در اصطلاح بررسی خواهد شد.

معنای عدل در لغت

در کتاب‌های لغوی، عدل[1] در برابر جور قرار می‌گیرد.[2] معنای اصلی و ریشه‌ای عدل، مستقیم بودن و معنای اصلی جور، انحراف است.[3] در لغت و عرف عام، عدل به معنای حکم به حق استعمال می‌شود.[4] به تعبیر دیگر، عدل «در عرف عام به معنای رعایت حقوق دیگران، در برابر ظلم (= تجاوز به حقوق دیگران) به کار می‌رود».[5] ابن‌منظور می‌گوید:

اَلْعَدلُ ... ضِدُّ الْجَورِ... وَالْعَدلُ: اَلْحُکْمُ بِالْحَقِّ.[6]

مناسبت معنای استعمالی و عرفی عدل با معنای اصلی و ریشه‌ای عدل این است که مصداق مسیر مستقیم و غیر انحرافی این است که بر اساس حق حکم کنیم و حق را به صاحب حق بدهیم و به حقوق دیگران تجاوز نکنیم؛ جور انحراف از حق است.[7]

---

۱. عدل در لغت مصدر است، اما به معنای اسم فاعل یعنی عادل است؛ منظور از عدل نیز دارای عدالت است؛ ر.ک: طریحی، *مجمع البحرین*، ج۵، ص۴۲۰.

۲. ر.ک: *معجم مقاییس اللغة*، ص۷۴۵، *المصباح المنیر*، ص۳۹۶؛ *الصحاح*، ج۵، ص۱۷۶۰؛ فراهیدی، *ترتیب کتاب العین*، ج۲، ص۱۱۵۴؛ ابن‌أثیر، *النهایة*، ج۳، ص۱۹۰؛ فیروزآبادی، *القاموس المحیط*، ج۴، ص۱۳؛ ابن‌منظور، *لسان العرب*، ج۹، ص۸۲.

۳. ر.ک: *معجم مقاییس اللغة*، ص۷۴۵ و ص۲۲۹؛ *المصباح المنیر*، ص۱۱۴؛ *الصحاح*، ج۲، ص۶۱۷؛ ترتیب *کتاب العین*، ج۱، ص۳۲۸؛ *لسان العرب*، ج۲، ص۴۱۳.

۴. ر.ک: *ترتیب کتاب العین*، ج۲، ص۱۱۵۴؛ *لسان العرب*، ج۹، ص۸۳.

۵. *آموزش عقاید*، ص۱۹۲.

۶. *لسان العرب*، ج۹، ص۸۳.

۷. ر.ک: عسکری، *معجم الفروق اللغویة*، ص۱۷۲.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

مفهوم عدل در قرآن و روایات

در قرآن کریم وقتی در مورد عدل الهی سخن به میان می‌آید، معنای عرفی مذکور مد نظر است و سخن از این است که خدای متعال به کسی ستم نمی‌کند. بدین معنا که پاداش نیکوکاران را به‌طور کامل می‌دهد و در مواردی که پای عقوبت گنهکاران در میان است، تنها به اندازهٔ کار بد عقوبت می‌کند و مجازاتی بیش از آنچه حق گنهکاران است برای آنان در نظر نمی‌گیرد. اکنون به برخی از آیات در این باره اشاره می‌شود:

﴿مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ اَمْثالِها وَمَنْ جَآءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلا يُجْزَى اِلّا مِثْلَها وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾؛[1]

هر کسی کار خوبی بیاورد، ده برابر پاداش دارد و هر کسی کار بدی بیاورد، جز مانند آن جزا نیابد و بر آنان ستم نرود.

بخش اول آیهٔ شریفه به فضل و احسان الهی اشاره دارد و بخش دوم، به عدل الهی پرداخته است. در بخش اول بیان می‌شود که اگر کسی کار نیکویی انجام دهد، ده برابر پاداش می‌گیرد؛ یعنی بیش از حق خود. این مطلب بیانگر فضل و احسان الهی به نیکوکاران است. در بخش دوم بیان می‌شود که جزای کار بد تنها به اندازهٔ همان کار است، نه بیشتر؛ به همین جهت بر آنان ستم نرفته است.

﴿وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ ما كَسَبَتْ وَهُمْ لا يُظْلَمُونَ﴾؛[2]

و هرکس جزای عمل خود را به صورت کامل خواهد گرفت و به آنان ستمی نخواهد شد.

﴿ذٰلِكَ بِما قَدَّمَتْ اَيْديكُمْ وَاَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلّامٍ لِلْعَبيدِ﴾؛[3]

این عذاب به سبب چیزی است که پیشتر به دست خود فرستادید و خداوند به بندگان خود ظلم نمی‌کند.

در روایات نیز به همین معنای عدل اشاره شده است. برای مثال وقتی از امیرالمؤمنین علیه‌السلام دربارهٔ توحید و عدل پرسیدند، حضرت در پاسخ فرمود:

«التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهِمَه»؛[4]

توحید آن است که خدا را به وهم درنیاوری و عدل آن است که او را متهم نسازی.

پس عدل الهی عبارت است از متهم نساختن خداوند متعال. برای مثال خداوند

---

۱. سوره انعام، آیه ۱۶۰.
۲. سوره آل عمران، آیه ۲۵.
۳. سوره آل عمران، آیه ۱۸۲.
۴. *نهج البلاغه*، حکمت ۴۷۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

وقتی متهم می‌شود که به مجازاتی بیش از آنچه گناه‌کار مستحق آن است، حکم کند. این مطلب در آیات بالا مورد اشاره قرار گرفته است. مورد دیگر اتهام این است که انسان‌ها را مجبور به گناهان کند و بعد آنان را مجازات نماید. در این جا فاعل کار زشت خدا است، ولی مجازات‌شونده انسان است. این مورد در روایت امام رضا علیه‌السلام از قول پدران گرامشان، از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله ذکر شده است:

«وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ عِبَادِهِ»؛[1]

کسی که گناهان بندگان را به خداوند نسبت دهد، خدا را به عدل توصیف نکرده است.

در حدیثی دیگر پس از آنکه امام صادق علیه‌السلام تأیید کردند که اساس دین توحید و عدل است، فرمودند:

«وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَامَكَ عَلَيْهِ»؛[2]

عدل الهی یعنی کاری را که با انجام دادن آن سرزنش می‌شوی، به آفریدگارت نسبت ندهی.

اگر خداوند فاعل افعال انسان‌ها باشد، کارهای زشت گناه‌کاران به خدا نسبت داده خواهد شد و این با عدالت خداوند سازگار نیست.

معانی عدل در اصطلاح

سه اصطلاح اصلی برای عدل بیان شده است:

اِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ؛
وَضْعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ؛
تَنْزِيهُ الْبَارِي عَنْ فِعْلِ الْقَبِيحِ.

اصطلاح نخست همان معنای لغوی و عرفی عدل است که، همان طور که در بالا بیان شد، معمولا در قرآن و روایات همین معنا از عدل قصد می‌شود. این معنای عدل، رایج‌ترین معنای عدل[3] و مفهوم خاص عدل[4] است. شیخ مفید می‌گوید:

عدل جزا دادن در مقابل عمل به مقدار استحقاق است و ظلم منع حقوق است. خدای متعال عادل، کریم، جواد، متفضل و رحیم است و پاداش اعمال و جبران

---

۱. *التوحید*، ص۴۷.
۲. همان، ص۹۶؛ *معانی الاخبار*، ص۱۱.
۳. ر.ک: *اصول عقاید*، ص۸۲.
۴. ر.ک: *آموزش عقاید*، ص۱۹۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دردها و رنج‌ها را ضمانت کرده و، غیر از اینها، تفضل را از باب بخشش اضافی وعده داده است.[۱]

بر اساس این تعریف، افعال سه قسم خواهد بود: عدل، ظلم و فضل.

توضیح اینکه پیش‌فرض این تعریف آن است که حقی در میان باشد. حال اگر حق رعایت شود، عدل تحقق یافته است. اگر حق رعایت نشود و حق به حق‌دار داده نشود، ظلم خواهد بود. اگر بیش از آنچه فرد مستحق آن است به او عطا شود، به فضل و احسان با او رفتار شده است. مثلا اگر با کارگری قرارداد بسته‌ایم که کار مشخصی را انجام دهد و او نیز این کار را به صورت کامل انجام داد، با او به سه روش می‌توانیم رفتار کنیم. اگر مزد او را را طبق قرارداد بدهیم، با او عادلانه رفتار کرده‌ایم. اگر مزد او را ندهیم، یا کمتر از قرارداد بدهیم، با او ظالمانه برخورد کرده‌ایم و اگر بیش از مزد مشخص‌شده به او پرداخت کنیم، به او فضل و احسان کرده‌ایم.

در مورد کیفر هم همین سه حالت قابل فرض است؛ مثلا اگر کسی یک گناه انجام داده و درباره او حکم به مجازات همان گناه شود، با او به عدالت رفتار شده است. اگر حکم به مجازات دو گناه شود، ظلم است و اگر بخشیده شود، با او به فضل و احسان رفتار شده است.

در قرآن و احادیث به همین سه قسم اشاره شده است. آیات و احادیث نفی ظلم قبلا ذکر شد. در آیهٔ ۹۰ سوره نحل افعال مورد تأیید خدا که به آن امر کرده است، عدل و احسان دانسته شده‌اند:

﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾؛

خداوند به عدل و احسان امر می‌کند.

در احادیث تصریح شده که مقصود از احسان در آیه، تفضل است.[۲] در دعاهای متعدد از خداوند می‌خواهیم که با ما به فضل و احسان رفتار کند نه به عدالت. برای مثال:

«اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاحْمِلْنِي بِكَرَمِكَ عَلَى التَّفَضُّلِ، وَلَا تَحْمِلْنِي بِعَدْلِكَ عَلَى الِاسْتِحْقَاقِ».[۳]

---

۱. *تصحیح الاعتقاد*، ص۱۰۳.

۲. ر.ک: *نهج البلاغه*، حکمت ۲۳۱.

۳. *صحیفه سجادیه*، دعای ۱۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. معنای ریشه‌ای عدل و معنای عرفی آن در لغت را بنویسید.

۲. بر اساس حدیثی که در درس ذکر شد، چگونه ممکن است خداوند متهم شود؟

۳. سه نوع عمل مطرح‌شده در درس (عدل، ظلم و فضل) را با مثالی دیگر توضیح دهید.

پژوهش

۱. آیات مرتبط با عدل الهی را جمع‌آوری و دسته‌بندی کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و یکم

ادامه تعاریف اصطلاحی عدل و حسن و قبح عقلی

در درس گذشته ضمن بیان معنای عدل در لغت، قرآن و احادیث، یکی از تعاریف مهم عدل در اصطلاح، یعنی «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» بررسی شد. در این درس دو تعریف دیگر بررسی خواهد شد.

تعریف اصطلاحی وضع کلّ شیء فی موضعه

دومین معنای اصطلاحی عدل عبارت است از «وضع کلّ شیء فی موضعه». شهید مطهری با عنوان «موزون بودن و تناسب و تعادل» از این تعریف یاد کرده‌اند.[1] استاد مصباح در مورد این معنای عدل می‌گوید: «طبق این تعریف، عدل مرادف با حکمت، و کار عادلانه مساوی با کار حکیمانه می‌گردد».[2] وی در ادامه «وضع کلّ شیء فی موضعه» را معنای عام عدل و «اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» را معنای خاص عدل معرفی می‌کند.[3] دلیل عام بودن این معنای عدل این است که هم جنبه تکوینی افعال خدا را شامل می‌شود و هم جنبه تشریعی را. به عبارت دیگر، بر اساس این تعریف، همان‌طور که مجازات نکردن فرد بی‌گناه عدل است، قرار دادن گوش و چشم انسان در جای مناسب خود هم مصداق عدل است.

بر اساس این اصطلاح، افعال به دو قسم عادلانه و ظالمانه تقسیم می‌شوند، و جایی برای فضل و احسان باقی نمی‌ماند؛ زیرا اگر فعل در موضع خود باشد، عدل و اگر در موضع خود نباشد، ظلم خواهد بود. برای مثال اگر شخص میز کارش را در جای مناسبی از اتاق قرار دهد یا ظرف آب را در جای مناسب سفره قرار دهد که دست همه به آن برسد، عملش مصداق عدل است، وگرنه غیرعادلانه و ظالمانه خواهد بود.

---

۱. مطهری، *عدل الهی*، ص ۴۶.

۲. *آموزش عقاید*، ص۱۹۲.

۳. همان، ص۱۹۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این اصطلاح از عدل با فهم عمومی و عرفی از عدل و ظلم سازگار نیست و این مطلب را می‌توان اشکالی بر تعریف مذکور دانست.

اشکال دیگر اینکه عدل و ظلم، در عرف، ناظر به جنبهٔ تشریعی و ارزشی افعال است و مردم کسی را که آب را در جای مناسب سفره قرار ندهد، ظالم نمی‌شناسند، بلکه فعل او را غیر حکیمانه می‌دانند.

نکتهٔ دیگر اینکه تعریف مذکور، تعریف حکمت است و کار حکیمانه و محکم این است که هر چیزی در جای مناسبش قرار گیرد؛ در حالی که اصل بر این است که اوصاف الهی هر یک معنای خاص خود را داشته باشند و یکی را به دیگری ارجاع ندهیم.[۱]

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 اجزای دیگر است. در عدل به مفهوم اول، مصلحت کل مطرح است و در عدل به مفهوم دوم مسئله حق فرد مطرح است. لهذا اشکال‌کننده 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 روا است و از نظر جزء ناروا.[۲]

البته باید به این نکته توجه داشت که عدالت به معنای اول، یعنی «دادن حق هر کس به خودش»، مصداقی از حکمت و «قرار دادن هر چیز در جای خودش» است؛ زیرا جای مناسب حق این است که آن را به دارندهٔ حق بدهیم. از امام علی علیه‌السلام دربارهٔ جود و عدل نقل شده که فرمودند:

«العدلُ یَضَعُ الأُمورَ مَواضِعَها، وَالجودُ یُخرِجُها مِن جَهَتِها».[۳]

این حدیث ناظر به همین مطلب است. در این حدیث امام علی علیه‌السلام 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 هر چیزی را در جای خود می‌گذارد و حاکم بر اساس حقوق افراد جامعه با آنان تعامل می‌کند، در حالی که در جود، ملاک و محور،

---

۱. ر.ک: *معرفت عدل الهی*، ص۱۶-۱۸.

۲. *عدل الهی*، ص ۴۷.

۳. *نهج البلاغه*، حکمت ۴۴۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

حقوق افراد نیست و از آنجا که بیت‌المال محدود است و همه افراد جامعه در آن سهم دارند، تقسیم آن باید بر اساس حقوقی انجام پذیرد که قانون مشخص می‌کند و بدون چنین میزانی، به هرج و مرج و در نهایت، تبعیض و تضییع حقوق برخی افراد جامعه می‌انجامد.

بنابراین یکی از ویژگی‌های عدالت این است که هر چیز را در جای خود قرار می‌دهد، نه اینکه تعریف عدالت قرار دادن هر چیز در جای خود باشد.

تعریف اصطلاحی تنزیه الباری عن فعل القبیح

بسیاری از 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 همهٔ صفات ارزشی و مثبت را شامل می‌شود. شیخ طوسی می‌نویسد: «سخن در عدل، سخن در این است که همه کارهای خدا نیکو است».[1] سید مرتضی می‌گوید: «سخن دربارهٔ عدل، سخن دربارهٔ تنزیه خداوند از ارتکاب کار زشت و ترک کار واجب است».[2] قاضی عبدالجبار معتزلی پس از آنکه عدل را در لغت به معنای «توفیر حقّ الغیر واستیفاء الحقّ منه» (یعنی همان معنای اول) می‌داند، می‌گوید:

وَأَمَّا فِي الْإِصْطِلَاحِ، فَإِذَا قِيلَ أَنَّهُ تَعَالىٰ عَدْلٌ، فَالْمُرَادُ بِهِ أَنَّ أَفْعَالِهِ كُلَّهَا حَسَنَةٌ وَأَنَّهُ لَايَفْعَلُ الْقَبِيحَ وَلَا يَخِلُّ بِمَا هُوَوَاجِبٌ عَلَيهِ.[3]

تعریف بالا از این جهت که افعال را تنها از بعد ارزشی و تشریعی مورد بحث قرار می‌دهد خاص‌تر از تعریف دوم است که هم حوزه تکوین و هم حوزه تشریع را شامل می‌شود؛ اما از این رو که فقط جایی که حقی در میان باشد را مورد بررسی قرار نمی‌دهد، بلکه همه افعال خوب و بد را شامل می‌شود، از تعریف نخست عام‌تر است.

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

به‌نظر می‌رسد متکلمان، در این اصطلاح درصدد تعریف خاص عدل و ظلم نیستند،

---

۱. *تمهید الاصول*، ص ۹۷.
۲. *شرح جمل العلم و العمل*، ص ۸۳.
۳. *شرح الاصول الخمسة*، ص ۱۳۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

بلکه مقصود آنان انعقاد فصلی در کتاب‌های کلامی بوده است که در آن نسبت دادن کارهای قبیح و زشت به خداوند، همچون مجبور کردن انسان‌ها و تکلیف بما لایطاق، مورد نقد و رد قرار گیرد.[۱]

حسن و قبح عقلی

نخستین بحث از مباحث عدل الهی در کتاب‌های کلامی، بحث حسن و قبح عقلی است. دلیل این کار، تعریف آنان از عدل است که به معنای ترک کار قبیح و انجام کار حسن و خوب است.

برخی از کارهایی که انسان انجام می‌دهد، معمولا با تعابیری همچون خوب و بد، زشت و زیبا، حسن و قبیح و مانند آنها توصیف می‌گردد و به دنبال آن، انجام‌دهندهٔ آن مورد مدح یا ذم قرار می‌گیرد و مستحق پاداش یا عقاب تشخیص داده می‌شود. در این معنا، «حَسَن» کاری است که مستحق مدح و ثواب و «قبیح» کاری است که مستحق سرزنش و عقوبت است.

عقل اجمالا می‌تواند با نظر و تأمل در برخی اعمال، حُسن یا قبحشان را دریابد و حکم به خوبی و بدی یا زشتی و زیبایی آنها نماید؛ در این صورت، صرف نظر از اینکه دربارهٔ عملی چون شکر منعم یا دزدی، حکم شارع چیست، عقل حکم می‌کند که شکر منعم، پسندیده و دزدی ناپسند است. این حکم اختصاص به جامعهٔ خاصی ندارد، بلکه عُقلا در همهٔ جوامع انسانی حکم این دو عمل را به همین گونه درک می‌کنند.

به بیان دیگر، حسن و قبح عقلی یک مقولهٔ بدیهی، ضروری و بی‌نیاز از اثبات است که با مراجعهٔ به وجدان و عقل به سادگی ادراک می‌شود.

در بسیاری از آیات قرآن، حسن و قبح عقلی یک اصل مسلّم انگاشته شده است. برای نمونه، در آیهٔ زیر آمده است:

﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾؛[۲]

خداوند به عدالت و احسان امر می‌کند.

این آیه مفروض گرفته است که مخاطبان، قطع نظر از شرع، معنای عدل و نیکی را

---

۱. در مورد دیگر تعاریف عدل بنگرید به: *عدل الهی*، ص ۴۰-۵۳؛ *معرفت عدل الهی*، ص۱۳-۲۳.

۲. سوره نحل، آیه۹۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

می‌فهمند؛ چراکه در مقام تبیین فعل الهی یادآور می‌شود که خداوند به همان عدل و احسانی که مردم می‌فهمند، امر می‌کند.

در آیهٔ دیگر، اصل عدل در قالب یک سؤال به عنوان اصل مسلّم به مخاطبان القا شده است:

﴿هَلْ جَزَآءُ الْاِحْسَانِ اِلَّا الْاِحْسَانُ﴾؛[1]

آیا پاداش نیکی چیزی جز نیکی است؟

خداوند پاسخ این سؤال را به وجدان مخاطبان واگذار کرده است و روشن است که همهٔ مخاطبان به این سؤال پاسخ مثبت می‌دهند (استفهام تقریری).

در آیهٔ شریفهٔ زیر خداوند به کسانی که سخنان مختلف را می‌شنوند و بهترین آنها را انتخاب می‌کنند، بشارت می‌دهد و این افراد را صاحبان خرد معرفی می‌کند:

﴿... فَبَشِّرْ عِبَادِ * اَلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ اَحْسَنَهُ اُولَٰٓئِكَ الَّذِينَ هَدٰهُمُ اللهُ وَاُولَٰٓئِكَ هُمْ اُولُوا الْاَلْبَابِ﴾.[2]

با این بیان، اولوالالباب و عاقلان این مطلب را درک می‌کنند که باید همه سخنان را شنید و بهترین سخن را انتخاب کرد. این مطلب نشانهٔ تأیید و تأکید خداوند بر استقلال عقل در تشخیص امور یاد شده است.

از سوی دیگر، احادیث فراوانی درباره حجیت معارف عقلی، به‌خصوص حسن و قبح عقلی، روایت شده است. در برخی از روایات، عقل به صراحت در کنار وحی به عنوان یک منبع و حجت بر بندگان معرفی شده است:

«إِنَّ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ عليهم‌السلام وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُول»؛[3]

خداوند دو حجت بر مردم دارد: ۱. حجت ظاهری و ۲. حجت باطنی. اما حجت ظاهری همان فرستادگان خدا، پیامبران و امامان‌اند و حجت باطنی همان خردها هستند.

در جای دیگر، عقل نه‌تنها یک حجت، بلکه اولین و مهم‌ترین پایه و اساس هر معرفت دانسته شده است:

---

۱. سوره الرحمن، آیه ۶۰.

۲. سوره زمر، آیات ۱۷-۱۸.

۳. *کافی*، ج۱ ص۱۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

«إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأَهَا وَقُوَّتَهَا وَعِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهِ الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَنُوراً لَهُمْ ... وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ»؛[1]

به راستی که اولین چیز و مبدأ، پشتوانه و اساس تمام اشیا، که بدون آن اشیا دیگر بی‌بهره می‌مانند، عقل است. همان که خدا آن را زینت (و مایه آراستگی) و نور خلقش قرار داده است. پس بندگان با عقل، خوب را از بد تشخیص می‌دهند و می‌فهمند که ظلمت و تاریکی در نادانی و نور در علم است (علم مایه نورانیت و روشنایی است).

حدیث اول به صورت کلی بر حسن و قبح عقلی دلالت دارد؛ زیرا عقل زمانی حجت است که بتواند حسن و قبح افعال را تشخیص دهد و بر حق یا باطل بودن کاری حکم کند. در حدیث دوم تصریح شده است که عقل، حَسَن و قبیح را از هم باز می‌شناسد. بنابراین آیات و روایات نیز بر حسن و قبح عقلی صحه گذاشته و آن را مورد تأیید قرار داده‌اند.[2]

پرسش

۱. تعریف «وضع کلّ شیء فی موضعه» را توضیح داده، نسبت آن را با تعریف «اعطاء کل ذی حقّ حقّه» بیان کنید.

۲. تعریف «تنزیه الباری عن فعل القبیح» را توضیح دهید و با دو تعریف دیگر مقایسه کنید.

۳. حسن و قبح عقلی را توضیح دهید.

۴. شواهدی از آیات و احادیث برای اثبات حسن و قبح عقلی بیان کنید.

پژوهش

۱. تعاریف دیگر عدل را از کتاب‌های کلام و عقاید استخراج کنید.

۲. بررسی کنید چه گروهی از مسلمان مخالف حسن و قبح عقلی هستند؛ به چه دلیل؟

---

۱. *کافی*، ج۱ ص۲۹.

۲. در مورد معانی حسن و قبح ر.ک: *الالهیات*، ج۱، ص۲۳۳-۲۳۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و دوم

دلایل عدل خدا

در درس‌های گذشته جایگاه، اهمیت، معانی لغوی و اصطلاحی عدل و نیز حسن و قبح عقلی بحث شد. در این درس دلایلی برای اثبات عدل خدا اقامه خواهد شد.

در درس‌های پیشین دیدیم که صفت عدل، پس از صفت توحید، مهم‌ترین آموزهٔ اسلامی است و آیات و احادیث بسیاری بر عدالت خداوند و نفی ظلم از او تأکید ورزیده‌اند. بنابراین از لحاظ نقلی، اثبات عدل برای خداوند روشن است و آیات و احادیثی که پیش از این ذکر شد برای اثبات عدل کافی است. در این درس دلایل عقلی اثبات عدل برای خداوند مطرح خواهد شد.

۱. دلیل کمال الهی

همان‌گونه که در درس قبل بیان شد، بر اساس حسن و قبح عقلی، برخی افعال ذاتا زشت و قبیح‌اند و برخی ذاتا نیکو و حسن. عقل نیز قادر است این زشت و نیکو بودن را در برخی موارد درک کند که از جملهٔ آنها ظلم و عدل است. بنابراین، ظلم عَقلا زشت و قبیح است و عدل، نیکو و حسن. از سوی دیگر لازمهٔ آموزهٔ توحید این است که خداوند کمال مطلق است و هیچ نقص و زشتی در او راه ندارد. نتیجه ضمیمه کردن این دو مطلب این خواهد بود که خدای سبحان - که کمال مطلق است - مرتکب ظلم نخواهد شد؛ چراکه ظلم عین نقص و زشتی است.[1]

در این دلیل از دو اصل حسن و قبح عقلی و کمال مطلق خداوند استفاده شده است.

۲. دلیل نفی مبدأ ظلم

این دلیل رایج‌ترین دلیل متکلمان است. آنان بر اساس نفی مبدأ ظلم و هرگونه فعل قبیح از خدا، ظلم را نفی و عدالت را برای خدا اثبات می‌کنند. می‌گویند: مبدأ ارتکاب

---

۱. رک: *الالهیات*، ج۱، ص۲۸۷؛ *معرفت عدل الهی*، ص۲۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

افعال قبیح، یا جهل به این افعال است یا نیازمندی به آنها، در حالی که علم مطلق و غنای مطلق، دو صفت اثبات شده برای خداوند در مباحث توحید و خداشناسی است؛ پس خداوند، مرتکب افعال قبیح - از جمله ظلم - نخواهد شد. خواجه نصیر طوسی می‌گوید:

واستغناؤُه وعلمُه یدلّانِ علی انتفاءِ القبحِ عن أفعالِهِ تعالی.[1]

در برخی کتاب‌های کلامی، این دلیل به صورت کامل‌تری بیان شده و چهار مبدأ برای فعل قبیح ذکر شده است، یعنی جهل، احتیاج، عجز و فعل عبث. بعد استدلال شده که بر اساس مباحث خداشناسی، صفات علم مطلق، غنای مطلق و قدرت مطلق برای خداوند اثبات شده و فعل عبث از او نفی شده، بنابراین او مرتکب کار زشت نخواهد شد.[2]

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، نیازمندی، عجز و فعل عبث معرفی شده است.

امام صادق علیه‌السلام و نیز امام سجاد علیه‌السلام در یکی از دعاهایشان به خداوند عرض می‌کنند:

«قَدْ عَلِمْتُ يَا إِلَهِي أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ وَلَا فِي نَقِمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يَعْجَلُ مَنْ يَخَافُ الْفَوْتَ، وَيَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ. وَقَدْ تَعَالَيْتَ يَا إِلَهِي عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً»؛[3]

ای خدا، دانستم که در فرمان تو ستم وجود ندارد و شتابی در نقمت تو نیست؛ چراکه کسی در نقمت 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 تعالیِ سترگی داری.

بر اساس این دعا، موجود ضعیفْ 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 ضعفْ جهل، نیازمندی، عجز و فعل عبث باشد، دلیل دوم تقریر این حدیث خواهد بود. به هر حال این حدیث و نیز دلیل اول و دوم، تعابیر مختلفی از یک برهان هستند.

---

۱. *کشف المراد*، ص ۳۰۵؛ بنگرید: *شرح باب حادی‌عشر*، ص ۲۸.

۲. ر.ک: *نهج الحقّ*، ص۸۵ .

۳. شیخ طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۵، ص ۲۷۷؛ صدوق، *کتاب من لایحضره الفقیه*، ج ۱، ص ۴۹۰؛ *صحیفه سجادیه*، دعای ۴۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۳. دلیل حکمت

یکی دیگر از دلایل عدل خدا، صفت حکمت است. بر اساس صفت حکمت، که ذکرش قبلا در تعریف عدل گذشت و در درس‌های بعدی اثبات خواهد شد، کارهای خدا محکم و متقن است و او هر چیزی را در جای خویش قرار می‌دهد. لازمهٔ این مطلب اثبات عدل است؛ چراکه 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 اگر حکمت اثبات شود، عدل نیز، به عنوان یکی از مصادیق آن، اثبات خواهد شد. از پیامبر اعظم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده که در توصیف خدا فرمودند:

«أَنْتَ الْحَكِيمُ الَّذِي لَا يَجُورُ».[۱]

۴. دلیل نبوت

اگر نسبت دادن ظلم و فعل قبیح به خداوند جایز باشد، ممکن است خداوند اعجاز را به فرد دروغ‌گو بدهد، در نتیجه، نبوت پیامبر قابل اثبات نخواهد بود. به عبارت دیگر، پیامبر برای اثبات نبوت خود معجزه می‌آورد و معجزه دلالت می‌کند که این شخص از سوی خدا است و از این رو خداوند به او معجزه داده است. حال اگر خداوند عادل نباشد و مرتکب فعل زشت شود، معجزه نبوت پیامبر را اثبات نمی‌کند؛ چون این احتمال وجود دارد که این شخص پیامبر نباشد، ولی خدا به او معجزه داده باشد. این احتمال فقط بر اساس عدالت خدا و اینکه خدا کار زشت انجام نمی‌دهد، برطرف می‌شود.[۲]

۵. دلیل معاد

این دلیل مشابه دلیل قبلی است. اگر خدا ظالم باشد و انجام کار زشت برای او ممکن باشد، وعد و وعید و قول او مبنی بر برپایی بهشت و جهنم غیر قابل اعتماد خواهد بود؛ چرا که این امکان وجود خواهد داشت که خداوند به قول‌های خود عمل نکند و آخرتی درکار نباشد. بنابراین، اگر عدالت خدا اثبات نشود، معاد نیز قابل اثبات نخواهد بود.[۳]

---

۱. ابن‌طاووس، *مهج الدعوات*، ص۷۰؛ *بحار الانوار*، ج۹۱، ص۲۱۲.

۲. *کشف المراد*، ص ۳۰۵؛ *شرح باب حادی عشر*، ص ۲۸.

۳. ر.ک: همان.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. دلیل کمال الهی در اثبات عدل خدا را توضیح دهید.

۲. دلیل رایج متکلمان در اثبات عدل الهی چیست؟ بیان نمایید.

۳. دلیل حکمت بر اثبات عدل را ذکر کنید.

٤. نقاط مشترک دلیل نبوت و دلیل معاد را در اثبات عدل بیان کنید.

پژوهش

۱. در خصوص ارتباط اصول توحید، نبوت، امامت و معاد با اثبات عدل تحقیق کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و سوم

تعریف و دلایل حکمت خدا

در درس‌های قبل تعریف و دلایل عدل الهی بحث شد. در این درس تعریف و دلایل حکمت خداوند بررسی خواهد شد.

در بحث از تعریف عدل، سه تعریف مطرح شد و در تعریف دوم یعنی «وضع کلّ شیء فی موضعه» از برخی بزرگان نقل کردیم که بر اساس این تعریف از عدل، عدل و حکمت به یک معنا است. از این رو، میان حکمت و عدل ارتباط وجود دارد و سزاوار است بعد از بحث از عدل الهی، در مورد حکمت الهی نیز بحث کرده، آن‌گاه ارتباط این دو را بررسی کنیم.

۱. معنای حکمت

معنای اصلی و ریشه‌ای حکمت «منع» است. از این رو، به لجام اسب «حکمه» گفته می‌شود؛ زیرا مانع انحراف اسب می‌شود. دلیل آنکه به علم حکمت می‌گویند این است که حکمت، آدمی را از فرو رفتن در جهل بازمی‌دارد. دلیل آنکه به حکم قاضی، حکم گفته می‌شود این است که مانع ظلم می‌شود.[۱]

وقتی حکمت به لحاظ افعال به کار می‌رود، به معنای اتقان و محکم بودن فعل است و حکیم به معنای کسی است که کارهایش متقن و استوار است.[۲] این معنا با معنای ریشه‌ای آن مناسبت دارد که محکم و استوار بودن چیزی، مانع از انحراف و کجی است؛ مثلا اگر دیواری مستحکم باشد، این استحکام مانع از انحراف و سقوط دیوار خواهد شد.

علامه حلی می‌گوید:

> گاه مراد از حکمت، شناخت اشیا و گاه صدور فعل به بهترین صورت است. خدای سبحان به هر دو معنا حکیم است.[۳]

---

۱. ر.ک: *معجم مقاییس اللغة*، ص۲۷۷؛ *المصباح المنیر*، ص۱۴۵؛ *ترتیب کتاب العین*، ج۱، ص۴۱۱ و ۴۱۲.

۲. ر.ک: *الصحاح*، ج۵، ص۱۹۰۱؛ *المصباح المنیر*، ص۱۴۵.

۳. *کشف المراد*، ص۳۰۱. در کتاب‌های لغوی نیز این دو معنا ذکر شده است؛ ر.ک: *لسان العرب*، ج۳، ص۲۷۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

بنابر این، حکمت دو معنا دارد:

۱. علم و شناخت، که صفت ذاتی است؛

۲. صدور فعل به بهترین صورت، که صفتی فعلی است.

این دو معنا با یکدیگر مرتبط اند؛ زیرا کارِ استوار تنها از صاحبِ علم صادر می‌شود.

در اینجا که بحث از صفات فعلی خدا است، معنای دوم حکمت قصد می‌شود، یعنی انجام کار متقن و استوار به بهترین صورت.[۱]

معانی دیگری برای حکمت، به عنوان صفت فعلی خدا، ذکر شده که یا به معنای اخیر حکمت برمی‌گردد یا از آثار همین معنا است:

مفهوم «وضع کلّ شیء فی موضعه»،[۲] به اتقان و استحکام برمی‌گردد؛ زیرا اگر کسی چیزی را در جای خودش قرار ندهد، کارش متقن و خوب تلقی نمی‌شود.

معنای «تنزه از فعل زشت و قبیح»،[۳] از مصادیق فعل متقن است؛ زیرا فعل زشت فعل استوار و خوب نیست.

حکمت به معنای «غایت‌مندی افعال خدا»،[٤] از لوازم متقن بودن فعل خدا است؛ زیرا فعل بدون هدف و غایت فعلی عبث است و کار استوار نخواهد بود.

بنابراین، معنای حکمت، به عنوان صفت فعلی، عبارت است از انجام کار متقن و استوار به بهترین صورت. حال این معنا را با سه معنای عدل مقایسه می‌کنیم.

ارتباط معنای اول عدل، یعنی« اعطاء کل ذی حق حقه»، با حکمت این است که عدل یکی از مصادیق حکمت است؛ زیرا دادن حق به حق‌دار کاری متقن و استوار است.

ارتباط معنای دوم عدل، یعنی «وضع کل شیء فی موضعه»، با حکمت این است که عدل و حکمت به یک معنا هستند؛ زیرا همان‌طور که در بالا گفتیم، قرار دادن هر چیز در جای خود به اتقان و استحکام برمی‌گردد.

ارتباط معنای سوم عدل، یعنی «تنزیه الباری عن فعل القبیح»، با حکمت این است که حکمت یکی از مصادیق عدل است؛ زیرا انجام کار غیر متقن قبیح است و با حکیم

---

۱. ر.ک: *الالهیات*، ج۱، ص۲۲۵.

۲. ر.ک: *آموزش عقاید*، ص۱۹۲.

۳. ر.ک: *الالهیات*، ج۱، ص۲۳۱؛ *عقاید استدلالی* ۱، ص۱۶۹.

٤. ر.ک: *سرمایه ایمان*، ص۷۳؛ سعیدی مهر، *آموزش کلام اسلامی* ۱، ص۳۱۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دانستن خدا او را از انجام کار قبیح تنزیه می‌کنیم.

۲. حکمت در قرآن و احادیث

در قرآن کریم حکمت و مشتقات آن حدود صد بار در مورد خداوند به کار رفته که بیانگر اهمیت این صفت است. این صفت در قرآن، همراه با صفات عزیز، علیم، خبیر، علی، تواب، حمید و واسع استعمال شده است.[۱] برای مثال:

﴿وَهُوَ الَّذِی فِی السَّمَآءِ اِلٰهٌ وَفِی الْاَرْضِ اِلٰهٌ وَهُوَ الْحَکِیمُ الْعَلِیمُ﴾؛[۲]

و او است که در آسمان خدا و در زمین خدا است، و او حکیم و دانا است.

قرآن در خصوص فعل نیکو و متقن خدا می‌فرماید:

﴿اَلَّذِیٓ اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ﴾؛[۳]

او است آن خدایی که آفرینش هر چیزی را به نیکویی قرار داد.

﴿مَا تَرٰی فِی خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفٰاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰی مِنْ فُطُورٍ﴾؛[۴]

در آفرینش خدای رحمان هیچ خلل و بی‌نظمی نمی‌بینی. پس بار دیگر نظرکن، آیا در آسمان شکافی می‌بینی؟

بنابراین، قرآن معنای حکمت، به عنوان صفت فعلی، یعنی انجام فعل متقن و استوار به بهترین صورت را ذکر و تصریح می‌کند که فعل خدا نیکو و استوار و بدون خلل و سستی است.

امام علی علیه‌السلام در این مورد می‌فرماید:

«وفَرَّقَها أَجناسا مُختَلِفاتٍ فِي الحُدودِ وَالأَقدارِ، وَالغَرائِزِ وَالهَيئاتِ، بَدايا خَلائِقَ أَحكَمَ صُنعَها، وفَطَرَها عَلى ما أَرادَ وَابتَدَعَها»؛[۵]

و آنها (مخلوقات) را در حدود و اندازه‌ها و طبیعت‌ها و شکل‌ها به گونه‌های مختلفی جدا ساخت؛ آفریدگان نوپدیدی که ساخت آنها را استوار کرده و آنها را بر [طبق] آنچه خواسته، آفریده و نوآوری کرده است.

امام رضا علیه‌السلام دربارهٔ خلقت متقن خدا و اینکه هر چیزی در جای خویش است فرمودند:

---

۱. ر.ک: ری‌شهری، *دانشنامه عقاید اسلامی*، ج ۵، ص۴۸۰.
۲. سوره زخرف، آیه ۸۴.
۳. سوره سجده، آیه ۷.
۴. سوره ملک، آیه ۳.
۵. *نهج البلاغه*، خطبه ۹۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

«سُبحانَ مَن خَلَقَ الخَلقَ بُقَدرَتِهِ، وأَتقَنَ ما خَلَقَ بِحِكمَتِهِ، ووَضَعَ كُلَّ شَيءٍ مِنهُ مَوضِعَهُ بِعِلمِهِ، سُبحانَ مَن يَعلَمُ خائِنَةَ الأَعيُنِ وما تُخفِي الصُّدورُ، ولَيسَ كَمِثلِهِ شَيءٌ وهُوَ السَّميعُ البَصيرُ»؛[1]

منزّه است آن که آفریدگان را به توانایی خود آفرید و آنچه آفرید را با حکمت خود استوار ساخت و هر چیزی از آن را با دانش خود در جایگاه خود نهاد. منزّه است آن که خیانتِ دیدگان را و آنچه سینه‌ها نهان می‌کنند، می‌داند و مانند او چیزی نیست و او شنوایی بینا است.

در حدیث اول به احکام و استواری و در حدیث دوم به اتقان و حکمت و قرار گرفتن اشیا در جای مناسب خود تصریح شده است.

قرآن کریم در مورد هدفمندی آفرینش الهی می‌فرماید:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾؛[2]

و ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است بیهوده نیافریدیم.

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾؛[3]

آیا چنین پنداشتیدکه ما شما را بیهوده آفریدیم، و به سوی ما بازگشت نمی‌کنید؟

امام صادق علیه‌السلام در این مورد می‌فرمایند:

«إنّ اللهَ تبارَكَ وتعالى لم يَخلُقْ خَلْقَهُ عَبَثاً ولَم يَتْرُكْهُم سُدى»؛[4]

خداوند تبارک و تعالی آفریدگان خود را بیهوده نیافرید و آنان را به حال خود رهایشان نکرد.

در این دو آیه و حدیث امام صادق علیه‌السلام، به غایتمندی افعال خدا، که از لوازم حکمت و استواری فعل است، تصریح شده است.

۳. دلایل حکمت خدا

۳-۱. دلیل نظم جهان

روشن‌ترین دلیل برای اثبات حکمت خدا، هم به معنای علم کامل او و هم به معنای استحکام افعالش، نظام متقن و استوار جهان است.[5] همان‌گونه که در برهان نظم بیان

---

۱. *التوحید*، ص ۱۳۷.
۲. سوره ص، آیه۲۷.
۳. سوره مؤمنون، آیه ۱۱۵.
٤. *بحار الانوار*، ج ۵، ص ۳۱۳.
۵. ر.ک: *کشف المراد*، ص۳۰۱؛ *الالهیات*، ج۱، ص۲۲۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

شد، تک‌تک موجودات جهان و نیز نظم و هماهنگی موجودات جهان، برهان روشنی است بر وجود خالقی عالم و حکیم و اتقان صنع او. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿مَا تَرٰى فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرٰى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾؛[1]

در آفرینش خدای رحمان هیچ خلل و بی‌نظمی نمی‌بینی. پس بار دیگر نظرکن، آیا در آسمان شکافی می‌بینی؟ بار دیگر به عالم هستی بنگر. سرانجام چشمانت به سوی تو بازمی‌گردد، در حالی که خسته و ناتوان شده و در جست‌وجوی خلل و نقصان در این عالم بزرگ ناکام مانده است.

۳-۲. دلیل کمال الهی

خداوند کمال مطلق است و نقصی در او وجود ندارد؛ بنابراین، فعل او نیز کامل و استوار خواهد بود. به دیگر سخن، وجود نقص و خلل در افعال خدا حکایت از وجود نقص در ذات الهی می‌کند؛ در حالی که خداوند کمال مطلق است.[2]

۳-۳. دلیل نفی مبدأ فعل غیرحکیمانه

مبدأ افعال غیر حکیمانه و غیر متقن، یا جهل به نظام متقن است یا عجز از انجام آن؛ در حالی که خداوند دارای علم مطلق و قدرت مطلق است.[3]

در روایتی از امام رضا علیه‌السلام به این دلیل اشاره شده است:

«إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ أَخْبِرْنِي هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُكَلِّفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلًا مِنَ الْأَفَاعِيلِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ وَلَا مَعْنًى قِيلَ لَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرُ عَابِثٍ وَلَا جَاهِلٍ»؛[4]

اگر سؤال‌کننده‌ای بپرسد آیا جایز است خدای حکیم بنده‌اش را بدون علت و قصد، به انجام کاری مکلف سازد، پاسخ داده می‌شود: چنین کاری جایز نیست؛ زیرا او حکیم است و بیهوده کار و جاهل نیست.

۳-۴. دلیل نبوت

اگر انجام کار غیر حکیمانه جایز باشد، خداوند ممکن است اعجاز را به فرد دروغ‌گو بدهد. در نتیجه، نبوت پیامبر قابل اثبات نخواهد بود؛ زیرا معجزه دلالت می‌کند که

---

۱. سوره ملک، آیه ۳.
۲. ر.ک: *الالهیات*، ج۱، ص۲۲۸.
۳. ر.ک: همان.
۴. *عیون أخبار الرضا* علیه‌السلام، ج۲، ص۹۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پیامبر از سوی خدا است و از این رو خداوند به او معجزه داده است. حال اگر خداوند حکیم نباشد و مرتکب فعل عبث و غیرحکیمانه شود، معجزه نبوت پیامبر را اثبات نمی‌کند؛ چون این احتمال وجود دارد که این شخص پیامبر نباشد ولی خدا به او معجزه داده باشد. این احتمال بر اساس حکمت خدا و اینکه خدا کار عبث و سست انجام نمی‌دهد، برطرف می‌شود.[1]

بدین‌سان، یکی از آثار حکمت این است که می‌توان بر اساس معجزه، نبوت پیامبری خاص را اثبات کرد. بنابراین برای کسی که نبوت خاص را از طریق معجزه قبول دارد، ولی صفت حکمت را نمی‌پذیرد، می‌توان اثبات کرد که لازمه اعتقاد تو در مورد نبوت این است که صفت حکمت را هم باید بپذیری.

۳-۵. دلیل معاد

اگر خدا حکیم نباشد و انجام کار عبث و سست برای او ممکن باشد، وعد و وعید و قول او مبنی بر برپایی بهشت و جهنم و پاداش نیکوکاران و کیفر بدکاران غیر قابل اعتماد خواهد بود و این امکان وجود خواهد داشت که خداوند به قول‌های خود عمل نکند و آخرتی درکار نباشد، یا مؤمنان را داخل جهنم و کافران را وارد بهشت نماید. بنابراین، اگر حکمت خدا اثبات نشود، معاد نیز قابل اثبات نخواهد بود.[2]

این دلیل نیز مانند دلیل قبلی است و برای کسی معتبر است که معاد را قبول دارد، اما صفت حکمت را نمی‌پذیرد.

همان‌گونه که می‌بینیم، غیر از دلیل نخست، دیگر دلایل اقامه‌شده برای صفت حکمت، برای اثبات عدل الهی نیز اقامه شده بودند. دلیل این اشتراک، ارتباطی است که میان این دو صفت وجود دارد. این ارتباط در بالا مورد بحث قرار گرفت.

---

۱. ر.ک: *نهج الحقّ*، ص۹۱.
۲. ر.ک: همان، ص۹۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. دو معنای حکیم بودن خدا و مناسبت آن با معنای ریشه‌ای حکمت را بنویسید.

۲. دلیل نظم جهان برای اثبات حکیم بودن خدا را بیان کنید.

۳. چرا بسیاری از دلایل حکمت و عدل الهی مشترک است؟

۴. ارتباط عدل و حکمت را بیان کنید.

پژوهش

۱. با مراجعه به قرآن، آیات مربوط به حکیمانه بودن افعال خداوند را استخراج کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و چهارم

ارتباط عدل الهی با اختیار انسان

دستاورد مباحث پیشین این بود که خداوند متعال به کسی ستم روا نمی‌دارد. حال باید دید این مطلب چگونه با برخی موضوعات دیگر، همچون اختیار و سرنوشت و شرور، قابل جمع است. در این درس ارتباط عدل الهی و اختیار انسان بررسی خواهد شد.

ارتباط عدل الهی و بحث جبر و اختیار این است که اگر انسان، مجبور و در افعالش فاقد آزادی و اختیار باشد، مکلف کردن او به انجام و ترک برخی افعال و مجازات او به خاطر عمل نکردن به تکالیف، ظلم خواهد بود. از این رو در این بحث باید اختیار انسان و هماهنگی آن با عدل الهی به اثبات برسد.

۱. مفهوم قدرت و اختیار

اختیار به معنای آزادی در عمل است و در اصطلاح متکلمان قادر کسی است که توانایی فعل و ترک دارد. علامه حلی در تعریف قدرت می‌گوید:

اَلْقُدْرَةُ صِفَةٌ تَقْتَضِي صِحَّةَ الْفِعْلِ مِنَ الْفَاعِلِ لَا إِيجَابَهُ، فَإِنَّ الْقَادِرَ هُوَ الَّذي يَصِحُّ مِنْهُ الْفِعْلُ وَالتَّرْكُ مَعاً؛[1]

قدرت صفتی است که امکان انجام فعل از فاعل را اقتضا می‌کند نه ایجاب فعل را، چراکه قادر کسی است که هم فعل و هم ترک فعل می‌تواند از او صادر شود.

بنابراین، قادر هم می‌تواند فعل خاصی را انجام دهد و هم می‌تواند آن را ترک کند. به دیگر سخن، قادر مجبور به انجام فعل و ترک آن نیست.

اکنون این پرسش در ذهن شکل می‌گیرد که «آیا انسان در افعال خود قدرت و اختیار دارد؟».

اگر انسان به خود بازگردد و به افعالش توجه کند، درمی‌یابد که وقتی عملی را اراده

---

۱. *کشف المراد*، ص ۲۴۸.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

کرده می‌توانست آن را اراده نکند. همچنین می‌یابد وقتی کاری را اراده نکرد و انجام نداد، می‌توانست آن کار را اراده کند و انجام دهد. معنای اختیار همین آزادی در فعل و ترک است.

اگر انسان در افعالش قدرت و اختیار نداشته باشد و خداوند او را به انجام کارهایش مجبور کند و سپس افراد گنهکار را محاکمه و مجازات نماید، این اجبار و مجازات برخلاف اصل عدالت است. امام صادق علیه‌السلام دربارهٔ کارهای انسان فرمودند:

«فَإِنْ كَانَتْ مِنَ اللهِ عَلَى انْفِرَادِهِ فَمَا بَالُهُ سُبْحَانَهُ يُعَذِّبُ عَبْدَهُ عَلَى مَا لَمْ يَفْعَلْهُ مَعَ عَدْلِهِ وَرَحْمَتِهِ وَحِكْمَتِهِ»؛[1]

اگر اعمال انسان را خداوند به‌تنهایی انجام دهد، پس چرا بنده‌اش را برای عملی که انجام نداده است، عذاب می‌کند؟ با آنکه او عادل و مهربان و حکیم است.

اگر انسان‌ها فاقد اختیار و در افعالشان مجبور باشند، امر و نهی شرعی درباره آنان بی‌معنا است. تنها کسی را می‌توان به انجام کاری تکلیف کرد که توانایی انجام و ترک آزادانه آن را داشته باشد. این قدرت و اختیار حتی دربارهٔ ایمان و کفر هم، که یک عمل قلبی است، جریان دارد. از این جهت است که انسان‌ها به ایمان آوردن و ترک کفر و جحود مکلف هستند.

امام صادق علیه‌السلام در پاسخ به پرسش‌های زندیقی فرمودند:

«مَا نَهَاهُ اللهُ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ عَلِمَ أَنَّهُ يُطِيقُ تَرْكَهُ وَلَا أَمَرَهُ بِشَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ عَلِمَ أَنَّهُ يَسْتَطِيعُ فِعْلَهُ لِأَنَّهُ لَيْسَ مِنْ صِفَتِهِ الْجَوْرُ وَالْعَبَثُ وَالظُّلْمُ وَتَكْلِيفُ الْعِبَادِ مَا لَا يُطِيقُونَ»؛[2]

خداوند از چیزی نهی نمی‌کند، مگر آنکه می‌داند که انسان توانایی ترک آن را دارد و به چیزی امر نمی‌کند، مگر اینکه می‌داند که او توانایی انجام آن را دارد؛ زیرا ظلم و ستم و کار لغو و بیهوده و تکلیف به ما لا یطاق از صفات خداوند نیست.

سپس زندیق دربارهٔ ایمان و کفر می‌پرسد: آیا کسی که خداوند او را کافر آفریده، توانایی ایمان آوردن را دارد و اگر ایمان را ترک کند، علیه او حجتی دارد؟ امام علیه‌السلام در پاسخ وی، ابتدا پیش‌فرض نادرست وی را رد می‌کنند و تذکر می‌دهند که خداوند کسی

---

۱. *اعلام الدین*، ص ۳۱۸.
۲. طبرسی، *احتجاج*، ج ۲، ص ۳۴۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

را کافر نمی‌آفریند؛ آن‌گاه می‌فرمایند:

«الْكُفْرُ اسْمٌ يَلْحَقُ الْفِعْلَ حِينَ يَفْعَلُهُ الْعَبْدُ... إِنَّهُ إِنَّمَا كَفَرَ مِنْ بَعْدِ أَنْ بَلَغَ وَقْتاً لَزِمَتْهُ الْحُجَّةُ مِنَ اللهِ فَعَرَضَ عَلَيْهِ الْحَقَّ فَجَحَدَهُ فَبِإِنْكَارِهِ الْحَقَّ صَارَ كَافِراً»؛[1]

کفر اسمی است که به فعل، زمانی که عبد آن را انجام می‌دهد، اطلاق می‌شود... او زمانی کفر می‌ورزد که خداوند حجت را بر وی تمام کرده و حق را بر او عرضه نموده باشد. پس او با جحود و انکارش کافر شده است.

اصولا محاکمه، محاسبهٔ اعمال و مجازات فرع بر قدرت و اختیار در فعل یا ترک اعمال است. بنابراین، اصل معاد، که یکی از اصول دین است، به پذیرفتن قدرت و اختیار انسان بازمی‌گردد. امیرالمؤمنین علیه‌السلام به پیرمردی که می‌پنداشت قضا و قدر الهی به مجبور بودن انسان می‌انجامد، فرمودند:

«لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالزَّجْرُ مِنَ اللهِ وَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ فَلَمْ تَكُنْ لَائِمَةٌ لِلْمُذْنِبِ وَلَا مَحْمَدَةٌ لِلْمُحْسِنِ»؛[2]

اگر این‌گونه باشد [انسان‌ها مجبور باشند]، ثواب و عقاب و امر و نهي و منع از سوي خدا باطل خواهد بود و وعده و وعید معنایی نخواهد داشت. در نتیجه برای گنهکار، ملامت و برای نکوکار، ستایش نخواهد بود.

از امام رضا علیه‌السلام پرسیدند که «آیا خداوند بندگانش را بر گناهان مجبور ساخته است؟» فرمودند:

«اللهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ»؛[3]

خداوند عادل‌تر و حکیم‌تر از آن است که بندگان را به انجام گناهان مجبور کند.

امام باقر و امام صادق علیهما‌السلام فرمودند:

«إِنَّ اللهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا»؛[4]

به درستی که خداوند، به آفریدگانش رحیم‌تر از آن است که آنان را بر گناهان مجبور سازد، سپس آنان را برای همان گناهان کیفر دهد.

امام صادق علیه‌السلام فرمودند:

«إِنْ كَانَتِ الْمَعْصِيَةُ مِنَ اللهِ فَمِنْهُ وَقَعَ الْفِعْلُ فَهُوَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُؤَاخِذَ عَبْدَهُ بِمَا لَا

---

۱. همان.
۲. *کافی*، ج۱، ص۱۵۵.
۳. *همان*، ص۱۵۷.
۴. همان، ص۱۵۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دَخْلَ لَهُ فِيهِ»؛[1]

اگر گناه از سوی خدا باشد، در نتیجه عمل [انسان] از خدا صادر می‌شود. خداوند کریم‌تر از آن است که بنده‌اش را در مورد کاری مؤاخذه و مجازات کند که نقشی در آن نداشته است.

بدین‌سان، اگر اختیار انسان را نفی کنیم و او را در کارهایش مجبور بدانیم، نه‌تنها باید بر عقل و وجدان خود خط بطلان بکشیم، بلکه ناگزیریم حسن و قبح افعال، اوامر و نواهی شرعی، کیفر و پاداش و معاد و نیز صفات خداوند، همچون عدالت، حکمت و رحمت، را نفی کنیم. روشن است که امور یادشده از اصول مسلّم و مورد تأیید عقل است که انکار آنها به نفی اساس دین و دین‌داری می‌انجامد. از همین رو، معصومان علیهم‌السلام عدل الهی را که مهم‌ترین لازمهٔ آن نفی جبر است، یکی از دو پایه دین و در کنار اصل توحید بیان کرده‌اند.

پرسش

۱. قادر و مختار بودن انسان به چه معنا است؟

۲. آزادی و قدرت در انجام افعال چه ارتباطی با عدل الهی دارند؟

۳. آیا ایمان و کفر نیز اختیاری هستند؟ پاسخ خود را با استناد به یک آیه و یک روایت تشریح کنید.

۴. اصل معاد چه ارتباطی با اختیار انسان دارد؟

پژوهش

۱. درباره فرق قدرت و اختیار در انسان با قدرت در سایر حیوانات و نیز فرق آن با قوه و نیرو در سایر موجودات تحقیق کنید.

۲. به نظر خود شما بهترین دلیل بر اختیار و آزادی انسان چیست؟

---

۱. ابن‌ابی‌جمهور، *عوالی اللئالی*، ج ۴، ص ۱۰۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و پنجم

حقیقت اختیار انسان

در درس گذشته از نسبت اختیار انسان با عدالت الهی سخن گفتیم و بیان شد که باور به عدل الهی بدون پذیرش اختیار انسان، بی‌معنا و بی‌پایه است. در این درس با تفصیل بیشتری از این موضوع سخن می‌گوییم و سه دیدگاه مطرح درباره اختیار انسان را بررسی می‌کنیم.

اهل بیت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله با استناد به وجدان و براهین عقلی، واقعیت قدرت و اختیار انسان را منزلتی میان جبر و تفویض دانسته‌اند.

امام صادق علیه‌السلام فرمود:

«لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»؛[1]

نه جبر است و نه تفویض، بلکه امری میان آن دو امر است.

همچنین فرمود:

«لَا جَبْرَ وَلَا قَدَرَ وَلَكِنْ مَنْزِلَةٌ بَيْنَهُمَا»؛[2]

نه جبر است و نه قدر [تفویض]، بلکه منزلتی میان آن دو منزلت است.

خوشبختانه احادیث بسیاری در توضیح این آموزهٔ بلند به ما رسیده که نکات زیادی را در بر دارد. درس حاضر به تبیین و توضیح این آموزه اختصاص دارد. برای این منظور، ابتدا زمینه‌های بحث مطرح و بررسی می‌شوند.

در درس قبل اشاره شد که قادر و مختار بودن انسان به این معنا است که او می‌تواند و آزاد است که کاری را انجام دهد یا ترک کند و در این انجام دادن و ترک کردن با هیچ‌گونه اجبار و اضطراری روبه‌رو نیست. «قدرت»، توانایی انجام و ترک کار و «اختیار»، آزادی در انجام یا ترک آن کار است.

برای تبیین بیشتر قدرت و اختیار، پیشوایان معصوم علیهم‌السلام ابتدا با رد جبر و تفویض، دو

---

۱. *کافی*، ج۱، ص۱۶۰.

۲. همان، ص ۱۵۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

سوی افراط و تفریط در مسئلهٔ اختیار انسان را مردود دانسته‌اند. همان‌طور که در درس پیشین به تفصیل بیان گردید، روشن‌ترین دلیل در رد جبر در افعال انسان، تعارض آن با عدل الهی است. چگونه ممکن است خداوند متعال بنده‌اش را به جهت انجام یا ترک فعلی عقوبت کند در حالی که در انجام و ترک آن آزادی نداشته است؟

در خصوص رد «تفویض»، نخست باید معنای تفویض را روشن ساخت. «تفویض» در لغت به معنای واگذار کردن کارها به دیگری است. حال این واگذاری ممکن است به گونه‌ای باشد که تفویض‌کننده خود از کار برکنار گردد، مانند پادشاهی که به کارگزاران خود به گونه‌ای قدرت و اختیار دهد که دیگر او خود از سلطنت و اعمال قدرت برکنار بماند. این معنا از تفویض در مورد خداوند متعال صادق نیست؛ زیرا خداوند قدرت و اختیار را به گونه‌ای به انسان واگذار نکرده است که خودش از قدرت و سلطنت عزل گردد.

ائمه علیهم‌السلام در فرمایشات خود در رد تفویض به دلایل روشنی اشاره فرموده‌اند، از جمله اینکه چنین تفویضی با عزت و حاکمیت خداوند مغایرت دارد و مستلزم قبول وهن و سستی در ساحت مقدس پروردگار است.

امام صادق علیه‌السلام در این باره فرمود:

«رَجُلٍ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مُفَوَّضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا وَهَّنَ اللهَ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ»؛[1]

کسی که گمان می‌کند خداوند کار را به انسان‌ها تفویض کرده است، خداوند را در سلطنتش خوار و سست پنداشته است.

در خبر دیگری از آن حضرت پرسیده شد که «آیا کارها به انسان‌ها واگذار شده است؟»، ایشان فرمودند:

«هُوَ أَعَزُّ وَأَقْهَرُ لَهُمْ مِنْ ذَلِكَ»؛[2]

خداوند عزیزتر و چیره‌تر از آن است که چنین کند.

پیشتر دیدیم که برای نفی جبر از بندگان به صفاتی از خداوند متعال استناد شد. چنانکه پیدا است، در این بیانات نیز برای رد تفویض به صفات دیگری چون عزت، سلطنت و قاهریت خداوند استدلال شده است.

بنا بر مطالب بالا، افعال اختیاری انسان نه از روی جبر است و نه تفویض، بلکه امری

---

۱. *خصال*، ج۱، ص۱۹۵.
۲. *تحف العقول*، ص۴۶۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

است میان آن دو. خلاصهٔ آموزهٔ «امر بین امرین» این است که از یک سو انسان‌ها مجبور نیستند؛ چراکه دارای قدرت و اختیارند و از سوی دیگر، کارها به انسان‌ها تفویض نشده است و خداوند هر لحظه بخواهد، می‌تواند از به کارگیری قدرت توسط انسان یا از تأثیر قدرت وی جلوگیری کند یا اصل قدرت را از انسان سلب کند. به این ترتیب، 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 خواست حق تعالی و اجازهٔ او قابل تحقق نخواهد بود.

امام موسی کاظم علیه‌السلام پس از آنکه انسان‌ها را در انجام یا ترک افعال اختیاری آزاد می‌داند، می‌فرمایند:

«وَلَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِهِ»؛[1]

و انسان‌ها افعال را انجام نمی‌دهند و ترک نمی‌کنند، مگر با اذن خدا.

بنابراین، فعل اختیاری انسان با قدرت انسان و آزادانه ایجاد می‌شود و به انسان منسوب است؛ از این رو در دنیا مورد سرزنش و محاکمه قرار می‌گیرد و در قیامت نیز او را مورد پرسش و کیفر قرار می‌دهند. در عین حال انسان هیچ کاری را بدون خواست خداوند نمی‌تواند انجام دهد؛ زیرا همان خدایی که کمالاتی مانند قدرت و اختیار را به انسان داده است، می‌تواند جلو او را بگیرد یا آن کمالات را از وی سلب نماید.

---

۱. *احتجاج*، ج۲، ص۳۸۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. حدیث «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ الأَمْرَيْنِ» چه ارتباطی را میان اراده انسان و اراده خداوند بیان می‌کند؟

۲. تفویض به چه معنا است؟ چرا دربارهٔ خداوند صادق نیست؟

۳. جبر با کدام یک از صفات الهی و تفویض با کدام صفت منافات دارد؟ با استناد به روایات توضیح دهید.

پژوهش

۱. تحقیق کنید که تفویض در اندیشه اسلامی به چه معانی‌ای به کار رفته است.

۲. بررسی کنید که چه گروه‌هایی از مسلمانان به جبر و چه گروه‌هایی به تفویض اعتقاد داشته‌اند.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و ششم

اختیار انسان و سرنوشت

در گذشته با معنا و ماهیت اختیار انسان آشنا شدیم و روشن شد که در مکتب انبیای الهی، ضمن پذیرش اختیار و مسئولیت بشر، بر نقش حاکمیت الهی در سرنوشت انسان و جهان تأکید می‌شود.

بحث از جبر یا اختیار همواره با مسئلهٔ سرنوشت بشر گره خورده است و هر نظریه‌ای که در باب آزادی یا جبر انسان برگزیده شود، با تبیین سرنوشت انسان پیوندی ناگسستنی دارد.

این گمان در برخی اذهان خانه کرده است که:

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه　　به آب زمزم و کوثر سپید نتوان کرد

تعابیری چون بخت و اقبال و سرنوشت و تقدیر در گمان برخی بدین معنا است که برای هر انسانی از آغاز تولد و شاید پیش از آن، برنامه زندگی‌اش تا پایان تعیین و تثبیت شده است و او ناگزیر، چه بخواهد و چه نخواهد، مطابق آن برنامه عمل می‌کند.

در این نگاه، این برنامه شامل حوادث و رخدادهایی خارج از عزم و ارادهٔ خود انسان است و هر چه انسان بخواهد بر خلاف آن عمل کند، موفق نخواهد بود.

این گروه بر این باورند که همهٔ حوادث و موجودات مستقیما یا با واسطه از خداوند صادر می‌شوند. در این صورت باید قبول کنیم که در جهان، عاملی غیر از خدا وجود ندارد و افعال بشر نیز یکی از همان حوادث است که خداوند صادر می‌کند و خود بشر و نیروی او دخالتی در کار ندارد و صرفا یک پرده ظاهری و یک نمایش پنداری هستند.[1]

نادرستی این گمان از آنجا روشن می‌شود که انسان، به شهادت وجدان و عقل، خود را در ساختن سرنوشت خویش کاملا مؤثر می‌بیند و آموزه‌های قرآن و احادیث نیز این

---

۱. مطهری، *انسان و سرنوشت*، ص۵۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

حقیقت را تأیید می‌کنند. به برخی از این شواهد عقلی و وجدانی که در منابع وحیانی تصریح شده است، اشاره می‌کنیم:

۱. تأثیر اعمال بد: در برخی آیات خدای متعال به‌طور کلی خاطرنشان می‌سازد که هر بدی که به انسان می‌رسد حاصل کار خود او است:

﴿مَآ أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾؛[1]

هر چه از بدی به تو می‌رسد از خود تو است.

﴿وَمَآ أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾؛[2]

هر مصیبتی که دامن‌گیر شما می‌شود به جهت کارهای خودتان است و خداوند از بسیاری گناهان می‌گذرد.

بر اساس همین اصل کلی است که قرآن کریم در همه جا عذاب اقوام گذشته را به کردار ناپسند آنان بازمی‌گرداند. برای مثال، در جریان نافرمانی قوم نوح، خداوند متعال غرق آنان و دخولشان در آتش جهنم را به گناهان خودشان نسبت می‌دهد:

﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا﴾؛[3]

به جهت گناهانشان غرق شدند و در آتش داخل شدند.

امام صادق علیه‌السلام نیز در همین باره می‌فرمایند:

«نَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الذُّنُوبِ الَّتِي تُعَجِّلُ الْفَنَاءَ وَتُقَرِّبُ الْآجَالَ وَتُخْلِي الدِّيَارَ وَهِيَ قَطِيعَةُ الرَّحِمِ وَالْعُقُوقُ وَتَرْكُ الْبِرِّ»؛[4]

از گناهانی که نابودی را سرعت می‌بخشند و اجل‌ها را نزدیک می‌گردانند و سرزمین‌ها را [از ساکنانش] تهی می‌کنند، به خدا پناه می‌بریم؛ آنها عبارت‌اند از: قطع رحم، بد رفتاری با پدر و مادر و ترک نیکی.

نیز آن حضرت فرمود:

«مَنْ يَمُوتُ بِالذُّنُوبِ أَكْثَرُ مِمَّنْ يَمُوتُ بِالْآجَالِ»؛[5]

کسانی که با گناهان می‌میرند، بیش از کسانی هستند که با اجل‌ها [یشان] می‌میرند.

۲. تأثیر اعمال نیک: رستگاری و سعادتمندی و داخل شدن در بهشت الهی نیز به اعمال

---

۱. سوره نساء، آیه ۷۹.
۲. سوره شوری، آیه ۳۰.
۳. سوره نوح، آیه ۲۵.
۴. *کافی*، ج۲، ص۴۴۸.
۵. طوسی، *أمالی*، ص۳۰۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

خود انسان بستگی دارد. در آیات فراوان بر این حقیقت تأکید شده است:

﴿لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛[1]

برای آنها (در بهشت) خانه امن و امان نزد پروردگارشان خواهد بود؛ و او به‌خاطر اعمال (نیکی) که انجام می‌دادند ولی و یاور آنها است.

﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛[2]

هیچ کس نمی‌داند چه پاداش‌های مهمی که مایه روشنی چشم‌ها است برای آنها نهفته شده، این پاداش کارهایی است که انجام می‌دادند.

﴿أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛[3]

اما کسانی که ایمان آوردند و کارهای شایسته انجام دادند، باغ‌های بهشت جاویدان از آن آنها خواهد بود. این وسیله پذیرایی (خداوند) از آنها است، به پاداش آنچه انجام می‌دادند.

امام صادق علیه‌السلام در ادامهٔ حدیثی که پیشتر در باب تأثیر گناهان آوردیم، می‌فرمایند:

«وَمَنْ يَعِيشُ بِالْإِحْسَانِ أَكْثَرُ مِمَّنْ يَعِيشُ بِالْأَعْمَارِ»؛[4]

و کسانی که به سبب نیکوکاری زندگی می‌کنند، بیش از کسانی هستند که به سبب عمرها [ی طبیعی] زندگی می‌کنند.

بر این اساس، مسلم است که از منظر عقل و وحی، چگونگی عمل انسان در نوع تقدیراتی که برای وی در همین دنیا رقم می‌خورد، بسیار مؤثر است. اگر تن به گناه بیالاید، باید منتظر نتایج سوء آن باشد و اگر نیکوکاری پیشه کند، خداوند برای او سرنوشتی نیکو و مناسب با عملش تقدیر می‌کند.

نقش خداوند در کارهای انسان

بر اساس آیات و احادیث، هر چه در این جهان لباس هستی بر خود بپوشد، بر اساس تقدیر الهی است. در قرآن کریم آمده است:

﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾؛[5]

ما هر چیز را به اندازه آفریدیم.

---

۱. سوره انعام، آیه ۱۲۷.
۲. سوره سجده، آیه ۱۷.
۳. سوره سجده، آیه ۱۹.
۴. طوسی، *أمالی*، ص۳۰۵.
۵. سوره قمر، آیه ۴۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

در حدیث قدسی وارد شده است که خداوند فرمود:

«مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضائي وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَدَري، فَلْيَلْتَمِسْ إلٰهاً غَيْري»؛[1]

کسی که به قضای من رضایت نداد و به قَدَر من ایمان نیاورد، خدایی جز من بجوید.

این 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، باید به حکومت و قضا و قدر خدا راضی بود؛ خواه خوشایند باشد خواه برخلاف میل. از این رو در برخی احادیث، ایمان به قدر، نظام توحید دانسته شده است.[2]

اکنون این سؤال پیش می‌آید که چگونه ممکن است انسان فعلی را خود انجام دهد، اما به تقدیر خدا باشد؟ در پاسخ به این سؤال، بر اساس آموزه‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام می‌توان گفت: هر کاری که انسان بخواهد به آن مبادرت ورزد، چه فرمان‌برداری باشد و چه نافرمانی، نیازمند فراهم بودن شرایط و امکانات و نیز قدرت و اختیار است، که اگر موجود نباشند، انسان نمی‌تواند کار مورد نظر خود را انجام دهد. حضور و تأثیر این امکانات و شرایط در افعال انسان به اندازه‌ای است که با تغییر یا کم شدن برخی از آنها، توان انجام فعل از بین می‌رود. بنابراین می‌توان گفت که فعل انسان از جهت تقدیر شرایط و امکانات انجام آن، به تقدیر خدا است و از جهت انجام خود فعل، از آن انسان است.

به عبارت دیگر، خداوند قدرت و توانایی انتخاب و انجام اعمال را به انسان داده است، ولی این توانایی، محدود به اندازه و قیود معین است. انسان‌ها از جنبه‌های مختلف - مانند ویژگی‌های فردی و شرایط خانوادگی و اجتماعی - محدودیت‌هایی دارند و قدرت و اختیار به گونه‌ای به انسان واگذار نشده‌اند که مالکیت و تسلط خدا بر آن نفی شود، بلکه خداوند مالک همان قدرتِ اعطاشده است؛ بلکه مالک‌تر از خود انسان. از این رو، هر گاه که بخواهد می‌تواند آن را باز پس گیرد یا جلو تأثیر آن را بگیرد، یا آن را کم و زیاد کند. از این رو گفته شده است که تحقق فعل اختیاری انسان نیز نیازمند

---

۱. *التوحید*، ص ۳۷۱.

۲. *دانشنامه عقاید اسلامی*، ج ۹، ص ۹۴؛ متقی هندی، *کنز العمال*، ج ۱، ص ۱۰۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

امضا و اذن خدا است.

خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾؛[1]

شما چیزی را نمی‌خواهید، مگر آنکه خدا بخواهد.

امام صادق علیه‌السلام فرمود:

«لَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؛[2]

انسان‌ها افعال اختیاري خود را انجام نمی‌دهند و ترک نمی‌کنند، مگر به اذن خدا.

بنابراین، انسان‌ها قادر و مختارند، اما قدرت و اختیار آنها اندازه و قَدَر دارد و به اندازه‌ای خاص می‌توانند کارهای مورد خواست خود را انجام دهند. با این وصف، در همان محدوده‌ای که قدرت و آزادی 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.[3]

---

۱. سوره انسان، آیه ۳۰.

۲. *کافی*، ج۱، ص۱۵۸.

۳. ر.ک: *معرفت عدل الهی*، ص۸۹-۹۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. گمان نادرستی که درباره سرنوشت انسان در برخی اذهان وجود دارد، چیست؟ چگونه نادرستی آن را نشان می‌دهید؟

۲. حدیث «وَمَنْ يَعِيشُ بِالْإِحْسَانِ أَكْثَرُ مِمَّنْ يَعِيشُ بِالْأَعْمَارِ» را توضیح دهید و نشان دهید منکر چه نوع عقیده‌ای است.

۳. براساس آموزه‌های اهل‌بیت علیهم‌السلام آیا امکان دارد که فعلی هم از آن انسان باشد و هم به تقدیر خدا؟

پژوهش

۱. این عقیده که خداوند کاری جز در جهت صلاح بندگان انجام نمی‌دهد و باید به قدر و قضای الهی ایمان داشت، را از آیات و روایات استخراج کنید و نشان دهید که با مطالب درس حاضر چه نسبتی دارد.

۲. نمونه‌ای از اشعار یا ضرب‌المثل‌هایی را که در میان مردم رواج یافته و تقدیرگرایی را ترویج می‌کند، استخراج کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و هفتم

مسئله شر

در درس‌های قبل در خصوص جبر و تفویض و آموزه امر بین امرین بحث شد و هماهنگی این آموزه با عدل الهی به اثبات رسید. در این درس در خصوص مسئله شر و چگونگی هماهنگی آن با عدل الهی بحث خواهد شد.

۱. ارتباط شر با عدل الهی

مسئلهٔ شر یکی از پرسش‌های کهن انسان است که به گونه‌های مختلف در تاریخ تفکر بشری مورد توجه بوده است. این مسئله با تقریرهای مختلف در کلام اسلامی و نیز فلسفه و کلام جدید محل بحث است. آنچه در اینجا مد نظر است، شبهه‌ای است که در ذهن مردم در این خصوص مطرح است و آن اینکه شرور موجود چگونه با عدل الهی سازگار است. در علم کلام نیز از همین زاویه، مسئلهٔ شر بررسی شده است. این بحث تحت عنوان «فی الالم و وجه حسنه» در ضمن مباحث عدل مطرح شده است.[۱]

پرسش اصلی این است که درد و رنجی که از ناملایمات و شرور طبیعی، مثل طوفان و سیل و زلزله و همین‌طور برخی اعمال انسان‌ها، چون جنگ، قتل و غارت و ستم (شرور اخلاقی)، بر انسان‌ها وارد می‌شود چگونه با عدالت خدا سازگار است؟ آیا حق انسان‌ها، به‌خصوص انسان‌های بی‌گناه، این نیست که از زندگی بدون درد و رنج بهره‌مند گردند؟

قبل از پاسخ دادن به این سوال، لازم است با توضیح مفهوم شر، مسئله شر بیشتر تبیین شود.

---

۱. بنگرید به: *کشف المراد*، ص ۳۲۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۲. معنای خیر و شر

شر در لغت به معنای هر گونه بدی است[۱] و «خیر» ضد آن[۲] و به معنای هر گونه خوبی است. در قرآن و احادیث، خیر و شر به دو معنا به کار رفته است. نخستین معنای خیر و شر همان است که معمولا در وهلهٔ اول به نظر می‌آید. در این معنا «خیر» به امر خوشایند انسان گفته می‌شود و «شر» بر ناخوشایندی‌ها 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 امیر المؤمنین علیه‌السلام نقل شده است که در تفسیر خیر و شر در این آیهٔ شریفه: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾[۳] فرمودند:

«فَالْخَيْرُ الصِّحَّةُ وَالْغِنَى وَالشَّرُّ الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ ابْتِلَاءً وَاخْتِبَاراً»؛[۴]

منظور از خیر، تندرستی و غنا است و مراد از شر، مرض و فقر از روی امتحان و آزمایش.

در دومین معنای خیر و شر، خیر عبارت است از چیزی که برای انسان سودمند است و باعث سعادت او در دنیا و آخرت می‌گردد و شر عبارت است از چیزی که برای آدمی زیان‌بار است و سبب بدبختی و شقاوت او در دنیا و آخرت می‌شود.

معنای اول را «خیر و شر ابتدایی» و معنای دوم را «خیر و شر نهایی» می‌نامیم.[۵] دلیل این نام‌گذاری این است که ممکن است چیزی که ابتدائا، به جهت ابتلا و امتحان شر است، با صبر و تحملی که انسان در برابر آن نشان می‌دهد، نتیجهٔ خیر در پی داشته باشد و چیزی که در وهلهٔ نخست خیر است، با استفاده نادرست از آن، نتیجهٔ شر در پی داشته باشد.

برای مثال، ضربه‌هایی که در جنگ با دشمنان دینِ خدا بر انسان فرود می‌آید، رنج‌آور و دردناک است و نمی‌توان گفت این ضربات، به خودی خود، خیر و گوارا است، چراکه این خلاف وجدان و احساس اولیه انسان است؛ اما از آنجایی که انسان مؤمن در برابر این ضربات صبر و بردباری نشان داده، ناملایمات آن را در راه خدا به جان می‌خرد،

---

۱. *کتاب العین*، ج۶، ص۲۱۶؛ *لسان العرب*، ج۴، ص۴۰۰.
۲. *لسان العرب*، ج۴، ص۲۶۴.
۳. سوره انبیاء، آیه ۳۵.
۴. ابن‌اشعث، *جعفریات*، ص۲۳۳؛ راوندی، *دعوات*، ص۱۶۸.
۵. *معرفت عدل الهی*، ص۱۱۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

ثواب و اجر فراوان الهی را دریافت می‌دارد و آنچه خیر است این ثواب الهی است. از این جهت، آن شر ابتدایی سبب این خیر نهایی شده است.

در آیهٔ زیر، مغفرت و رحمت الهی که به عنوان پاداش جنگ و کشته شدن در راه خدا به مجاهدان داده می‌شود، خیر دانسته شده است:

﴿وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾؛[1]

و اگر در راه خدا کشته شوید یا بمیرید، آمرزش و رحمت خدا از تمام آنچه گرد می‌آورند، بهتر است.

از این آیهٔ شریفه به‌خوبی برمی‌آید که نتیجهٔ جنگ در راه خدا، یعنی آمرزش و رحمت الهی، خیر است، نه خود جنگ؛ زیرا جنگ، به خودی خود، با تبعات و خرابی‌های رنج‌آوری که دارد واقعا شر است و خوشایند هیچ انسان سالم و خردمندی نیست.

برعکس، ممکن است خداوند به گروهی از گردن‌کشان و دشمنان دین خدا مهلت دهد و آنان را در بهره‌برداری از مواهب طبیعی و ثروت‌های فراوان آزاد بگذارد، اما این مهلت بر غرور و طغیان‌گری آنان بیفزاید و بیش از پیش گرفتار عذاب الهی شوند. در اینجا نیز مواهب طبیعی، به خودی خود شر نیستند و برخورداری از نعمت‌های الهی خوشایند هر انسانی است، اما از آنجا که مثلا بخل در این مواهب در نهایت به طغیانگری بیشتری منجر می‌شود، نتیجهٔ آن شر خواهد بود.

در این باره خداوند متعال در آیهٔ زیر، بُخل در موهبت و فضل الهی را برای مترفان، شر دانسته است، نه خود آن موهبت را:

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾؛[2]

کسانی که در آنچه خدا از فضل خود به آنان داده بُخل می‌ورزند، گمان نکنند این کار برای آنان خیر است، بلکه برای آنان شر است. به زودی، روز رستاخیز، آنچه را که بُخل ورزیده‌اند به گردنشان آویخته خواهد شد.

۳. معیار شناخت خیر و شر

بر این اساس هر شر ابتدایی در نهایت به شر منجر نمی‌شود و هر خیر ابتدایی هم در

---

۱. سوره آل عمران، آیه ۱۵۷.
۲. سوره آل عمران، آیه ۱۸۰.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

نهایت به خیر نمی‌انجامد. از این جهت است که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿عَسَىٰٓ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَىٰٓ اَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾؛[1]

چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آنکه برای شما خیر است و چه بسا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه برای شما شر است.

فرمایش امیرالمؤمنین علیه‌السلام در زیر مؤید همین مطلب است:

«مَا خَيْرٌ بِخَيْرٍ بَعْدَهُ النَّارُ وَمَا شَرٌّ بِشَرٍّ بَعْدَهُ الْجَنَّةُ»؛[2]

خیری که آتش دوزخ را به دنبال داشته باشد، خیر نیست و شری که بهشت را به دنبال آورد، شر نیست.

بر اساس این حدیث، چیزی که به معنای اول خیر است، اما باعث آتش دوزخ می‌شود، خیر به معنای دوم - خیر اصلی و نهایی - نیست. در مورد شر نیز مطلب از همین قرار است.

در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام آمده است که خیر و شر فقط در آخرت معلوم می‌شود؛ چراکه همه خیرات در بهشت است و همه شرور در دوزخ، به این دلیل که بهشت و دوزخ باقی و ابدی است:

«لَنْ تَرَى الْخَيْرَ وَالشَّرَّ إِلَّا بَعْدَ الْآخِرَةِ لِأَنَّ اللهَ جَلَّ وَعَزَّ جَعَلَ الْخَيْرَ كُلَّهُ فِي الْجَنَّةِ وَالشَّرَّ كُلَّهُ فِي النَّارِ لِأَنَّهُمَا الْبَاقِيَانِ».[3]

در این‌گونه آیات و احادیث، خیر و شر به معنای نخست، در مقایسهٔ با خیر و شر به معنای دوم، خیر یا شر دانسته نشده‌اند؛ زیرا به خودی خود واقعا خیر یا شر هستند، اما لذت آن خیری که در نهایت در اثر استفاده نادرست انسان از آن، به رنج ابدی منتهی می‌شود، محدود و ناپایدار است. همین طور رنج آن شری که به جهت صبر و تحمل انسان مؤمن به لذتی دائمی منجر می‌گردد، اندک و ناچیز است.

اکنون با توجه به معنای خیر و شر، برای پاسخ به پرسش آغازین، باید روشن ساخت که عامل یا سبب شکل‌گیری شر به هر یک از دو معنای یادشده چیست.

---

۱. سوره بقره، آیه ۲۱۶.
۲. *من لا یحضره الفقیه*، ج۴، ص۳۹۲.
۳. *تحف العقول*، ص۳۰۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۴. عوامل و موانع شرور

گفته شد که از میان گونه‌های خیر و شر، آنچه اهمیت دارد، خیر و شر نهایی و ابدی است و شرور ابتدایی بسته به شرایط و نتایج آن می‌تواند کاملا معقول و مناسب باشد. خیر و شر نهایی بر طبق حکم عقل و به تصریح منابع وحیانی به اختیار انسان بازمی‌گردد. خداوند راه سعادت و شقاوت را با عقل انسان و نیز با فرستادگان خود برای انسان‌ها روشن کرده است و این خود ما هستیم که با انتخاب راه سعادت یا راه شقاوت، خیر و شر نهایی و ابدی خود را برمی‌گزینیم.

از همین رو آیات و احادیث، کارهای زشت و رذایل اخلاقی را عوامل شر و کارهای خوب و فضایل اخلاقی را موانع شر دانسته‌اند. برای مثال، خداوند پلیدی را، که بدترین نوع شر است، برای کسانی قرار می‌دهد که از عقل خود استفاده نمی‌کنند و در نادانی به سر می‌برند:

﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ﴾.[1]

از امام امیر المؤمنین علیه‌السلام چنین نقل شده است:

«الحِرصُ رَأسُ الفَقرِ وَأُسُّ الشَّرِّ»؛[2]

حرص رأس فقر و اساس شر است.

و نیز فرموده‌اند:

«عَاقِبَةُ الْكَذِبِ شَرُّ عَاقِبَة»؛[3]

فرجام دروغ‌گویی بدترین فرجام است.

و درباره موانع شر از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده که دوری از شر نتیجهٔ حیا است:

«وَأَمَّا الْحَيَاءُ فَيَتَشَعَّبُ مِنْهُ ... اجْتِنَابُ الشَّرِّ»؛[4]

در زیر فهرستی از این عوامل و موانع آورده می‌شود. علاقمندان می‌توانند به مآخذ تفصیلی مربوطه مراجعه کنند.[5]

عوامل شر: نادانی؛ کفر؛ خشم خدا؛ نفس بَد فرمان، صفات ناشایست مانند آزمندی،

---

۱. سوره یونس، آیه ۱۰۰.
۲. *غرر الحکم*، حکمت ۱۶۱۰.
۳. *تحف العقول*، ص ۸۴ .
۴. همان، ص ۱۷.
۵. *دانشنامه عقاید اسلامی*، ج ۹، ص ۲۷۱-۳۳۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

طمع، لذت‌جویی، خشم، کینه، بگو مگو کردن، پستی، لجبازی، نیرنگ، کم‌حیایی، تنبلی و بی‌حوصلگی، چیرگی شهوت، بد گمانی، دنیادوستی؛ اعمال ناشایست مانند: می‌خوارگی، دروغ، هرزه‌زبانی و پیروی از وسوسه‌های شیاطین جن و انس.

موانع شر: شناخت؛ ایمان؛ فضایل اخلاقی مانند پرهیزکاری، حیا، معاشرت نیکو، کینه‌زدایی، توکل به خدا؛ کارهای نیکو مانند فرمان‌برداری از خدا، رو کردن به خیر، هم‌نشینی با نیکان، صدقه، قرائت قرآن، جلوگیری از غیبت مؤمن، زیارت امام حسین علیه‌السلام و یاری جستن از خدا.

بدین سان، شر نهایی به سوء اختیار انسان بازمی‌گردد و خداوند نقشی در این شر ندارد، جز اینکه شر بودن این شر و راه نجات از آن را بیان کرده و امر کرده که خود را در مسیر چنین شری قرار ندهیم.

البته شاید بتوان خداوند را سبب برخی از شرور ابتدایی دانست، هرچند می‌دانیم که سبب حقیقی بسیاری از شرور خود انسان‌ها هستند. در اینجا باید توجه کرد که بسیاری از رنج‌ها و کاستی‌های تکوینی در بشر یا حوادث ناگواری مثل سیل و زلزله، ریشه در اعمال انسان‌ها دارد. برای مثال، رفتار ناشایست پدر و مادر گاه تا چند نسل در ویژگی‌های جسمی و روانی فرزندان دخالت دارد. همین‌طور، تصرف نادرست انسان‌ها در طبیعت به بروز سیل‌ها و طوفان‌های ویرانگر می‌انجامد و ستمکاری برخی مردمان، دیگرانی را از حفاظت در برابر عوامل طبیعی، چون زلزله و بیماری، محروم می‌کند. در این موارد رنج و ناملایمات انسان‌ها نتیجه فعل اختیاری دیگران است و مسئولیت آنها هم بر عهدهٔ آنان است.

اما می‌توان گفت که خداوند متعال خود مستقیما برخی از این آسیب‌ها و رنج‌ها را در نظام خلقت آفریده است تا اسباب امتحان را برای انسان‌های مختار پدید آورد و زمینهٔ کمالات فزون‌تر را برای نیکوکاران و تلاشگران فراهم کند. نکته مهم و اساسی در خلقت خیر و شر ابتدایی توسط خالق جهان آن است که اگر بر اساس حکمت و خردمندی باشد، هیچ اشکال عقلی ندارد، بلکه کاملا موجه و معقول است. کسانی که به این دسته از شرور اشکال می‌کنند، از فلسفه و نتایج آن ناآگاهند و اگر به همه ابعاد حوادث جهان آگاه بودند تحقق چنین ناملایماتی را سازگار با سایر وجوه هستی و هماهنگ با اهداف خلقت می‌دانستند. این بحث را در درس‌های آینده پی خواهیم گرفت.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. خیر و شر به دو گونه معنا شده‌اند؛ خیر و شر ابتدایی و نهایی. آن دو را با ذکر مثال و شواهدی از کتاب یا سنت توضیح دهید.

۲. بازگشت شر نهایی به چیست؟ با یک مثال یا بیان عقلی این مطلب را توضیح دهید.

۳. معیار شناخت خیر و شر چیست؟

۴. عوامل و موانع شرور کدام‌اند؟ مواردی را مثال بزنید.

پژوهش

۱. در برخی روایات و ادعیه بیان شده است که خداوند «خالق شر» است. این موارد را پیدا کنید و در مورد معنای آن بحث کنید.

۲. چرا مؤمنان بیش از کافران دچار مشکلات و سختی‌ها می‌شوند؟ این موضوع را در آیات و روایات بررسی کنید.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و هشتم

حکمت شرور

در درس گذشته از شرور ابتدایی و شرور نهایی سخن گفتیم و یادآور شدیم که خیر و شر نهایی به اراده انسان مربوط می‌شود. در مورد شرور ابتدایی نیز گفته شد که با عدالت الهی منافاتی ندارد مشروط به اینکه دارای حکمت و اهداف حکیمانه باشد. در این درس نشان داده می‌شود که این دسته از ناملایمات و کمبودها تا آنجا که به حق تعالی بازمی‌گردد، از حکمت و اسرار گوناگونی برخوردار است.

در تبیین حکمت شرور می‌توان شرور ابتدایی را به دو دسته تقسیم کرد: شرور کیفری و شرور غیر کیفری.

۱. شرور کیفری

شرور کیفری عبارت است از شرور ابتدایی که به اعمال انسان بازگشت می‌کند و نتیجهٔ اختیار نادرست انسان است.

از نظر قرآن کریم، همهٔ شرور کیفری نتیجهٔ گناه انسان‌ها است:

﴿وَمَآ اَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾؛[1]

هر مصیبتی که به شما رسید، به سبب اعمالی است که انجام داده‌اید و بسیاری را نیز می‌بخشد.

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِي النَّاسِ﴾؛[2]

فساد در خشکی و دریا به دلیل کارهایی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شده است.

بنابراین بسیاری از شرور طبیعی، همچون مواردی از قحطی، سیل و زلزله، به دلیل گناهانی است که انسان‌ها انجام می‌دهند و اگر آنان مرتکب کارهای زشت نشوند، برکات الهی از آسمان و زمین، آنان را فرا خواهد گرفت:

﴿وَلَوْ اَنَّ اَهْلَ الْقُرَى ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ﴾؛[3]

---

۱. سوره شوری، آیه ۳۰.

۲. سوره روم، آیه ۴۱.

۳. سوره اعراف، آیه ۹۶.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

و اگر اهل آبادی‌ها ایمان آورده، تقوا پیشه کرده بودند، برکات آسمان و زمین را بر آنان گشوده بودیم.

افرادی که به این نوع شرور مبتلا می‌شوند، دو دسته‌اند. گروه نخست افرادی هستند که مورد غضب خداوند هستند و او بر اساس عدل خویش، که مقتضی کیفر بدکاران است، با آنان 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:

﴿فَكُلًّا اَخَذْنا بِذَنْبِهِ فَمِنْهُمْ مَنْ اَرْسَلْنا عَلَيْهِ حاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ اَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَنْ خَسَفْنا بِهِ الْاَرْضَ وَمِنْهُمْ مَنْ اَغْرَقْنا وَما كانَ اللهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلٰكِنْ كانُوا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾؛[1]

ما هر یک از آنان را به گناهشان گرفتیم، پس بر بعضی از آنها طوفانی از سنگ‌ریزه فرستادیم، بعضی از آنان را صیحه آسمانی فرو گرفت، بعضی دیگر را در زمین فرو بردیم و بعضی را غرق کردیم؛ خداوند هرگز به آنان ستم نکرد، ولی آنان 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 شدنشان به گناهان و شقاوت و شرور نهایی و ابدی، ناملایمات را بر آنان فرو می‌آورد تا آنان را تأدیب کند و آنان متذکر خدا گردند و به راه راست بازگردند یا با مبتلا شدن به این ناملایمات، روحشان تطهیر شود و با روح پاک بتوانند وارد بهشت گردند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

﴿ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ اَيْدِي النّاسِ لِيُذيقَهُمْ بَعْضَ الَّذي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾؛[2]

فساد در خشکی و دریا به دلیل کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شده است؛ زیرا خدا می‌خواهد نتیجهٔ بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، شاید بازگردند.

در این آیه، حکمت شرور طبیعی بازگشت انسان‌ها به راه راست ذکر شده است.

بنابراین، برای کسانی که امکان متذکر شدن و توبه و بازگشت وجود دارد، حکمتِ شرور کیفری، متذکر شدن و توبهٔ آنان است. 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.

---

۱. سوره عنکبوت، آیه ۴۰.

۲. سوره روم، آیه ۴۱.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

امام صادق علیه‌السلام در این باره می‌فرمایند:

«إِنَّ اللهَ إِذَا أَرَادَ بِعَبْدٍ خَيْراً فَأَذْنَبَ ذَنْباً، أَتْبَعَهُ بِنَقِمَةٍ وَيُذَكِّرُهُ الِاسْتِغْفَارَ»؛[1]

خدا وقتی برای بنده‌ای که گناه کرده خیر بخواهد، او را دچار مشکلی می‌کند و او را متذکر استغفار می‌کند.

بدین‌سان، مشکلات و سختی‌ها مؤمنان را از گناهان پاک می‌کنند تا آنان در روز قیامت به سبب عقاید و کارهای نیکشان وارد بهشت شوند.

۲. شرور غیرکیفری

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 آنان از آلودگی‌ها باشد. از این رو این پرسش مطرح می‌شود که حکمت شرور غیرکیفری چیست؟

در احادیث، حکمت این شرور تکامل و رسیدن به درجات بالاتر ذکر شده است. علی بن‌رئاب از امام صادق علیه‌السلام در مورد آیه شریفهٔ ﴿وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٖ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾ می‌پرسد و اینکه امیرالمؤمنین و اهل بیت او علیهم‌السلام، که معصوم‌اند، چگونه می‌توانند مصداق این آیه باشند. امام علیه‌السلام در پاسخ می‌فرمایند: این آیه در مورد معصومان علیهم‌السلام نیست؛ چراکه پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در شبانه‌روز صدبار استغفار می‌کردند، درحالی‌که گناهی مرتکب نشده بودند. امام صادق علیه‌السلام در ادامه می‌فرمایند:

«إِنَّ اللهَ يَخُصُّ أَوْلِيَاءَهُ بِالْمَصَائِبِ لِيَأْجُرَهُمْ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ»؛[2]

خدا مصیبت‌ها را مختص اولیای خود کرده است تا به دلیل این مصیبت‌ها به آنان پاداش دهد، بدون اینکه گناهی کرده باشند.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرمایند:

«إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَا يَبْلُغُهَا عَبْدٌ إِلَّا بِالِابْتِلَاءِ فِي جَسَدِهِ»؛[3]

در بهشت جایگاهی هست که هیچ بنده‌ای به آن نمی‌رسد، مگر از طریق گرفتاری در جسمش.

---

۱. *کافی*، ج ۲، ص ۴۵۲.

۲. *کافی*، ج ۲، ص ۴۵۰ و بنگرید به ص ۴۴۹.

۳. همان، ص ۲۵۵.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این‌گونه شرور از باب فضل و رحمت به اولیای الهی می‌رسد؛ چراکه 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 علیه‌السلام می‌فرمایند:

«إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ»؛[1]

سخت‌ترین مردم از جهت بلا، پیامبران هستند و پس از آنان، کسانی هستند که از لحاظ جایگاه پس از آنان‌اند، سپس کسانی که بیش‌تر شبیه آنان هستند و همین‌طور.

در حدیث دیگر آمده است:

«إِنَّمَا يَبْتَلِي اللهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عِبَادَهُ عَلَى قَدْرِ مَنَازِلِهِمْ عِنْدَهُ»؛[2]

خداوند متعال بندگانش را به اندازه جایگاهی که در نزد او دارند، به سختی‌ها مبتلا می‌کند.[3]

ذکر این نکته لازم است که هر انسانی - اعم از معصوم و غیر معصوم - اگر در برابر شرور ابتدایی و ناملایمات صبر کند 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 علیهم‌السلام نیست. تفاوت معصوم و غیرمعصوم این است که همهٔ شروری که به معصومان علیهم‌السلام می‌رسد، شرور غیر کیفری است؛ اما شروری که به دیگران می‌رسد، ممکن است از نوع شرور کیفری باشد یا از نوع شرور غیرکیفری.[4]

نکتهٔ دیگر این است که به دلیل محدودیت علم ما، در مورد شروری که به غیر معصومان، اعم از خود و دیگران، می‌رسد نمی‌توانیم قضاوت کنیم که از نوع شرور کیفری است یا شرور غیر کیفری. به دیگر سخن، ما به طور کلی می‌دانیم شرور موجود یا کیفری است یا غیر کیفری؛ اما تعیین مصادیق شرور کیفری و غیر کیفری در همه موارد ممکن نیست.

---

۱. همان، ص ۲۵۲.

۲. مفید، *أمالی*، ص ۲۴.

۳. متکلمان در مورد شرور غیر کیفری، یا به تعبیر آنان، غیر استحقاقی نظریه عوض را مطرح می‌کنند که بر اساس آن خداوند در جهان موجود یا آخرت، منافع یا دفع ضررهایی به جای این شرور به انسان‌ها می‌دهد. آنچه در متن بیان شد تفسیری از همین نظریه بر اساس آیات و احادیث است (ر.ک: *کشف المراد*، ص ۳۲۹).

۴. *معرفت عدل الهی*، ص ۱۲۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

پرسش

۱. شرور کیفری را توضیح داده، چند نمونه نام ببرید.

۲. چه کسانی به شرور کیفری و چه کسانی به شرور غیر کیفری مبتلا می‌شوند؟

۳. تفاوت معصومان علیهم‌السلام و غیر معصومان در ابتلا به شرور چیست؟

پژوهش

۱. نمونه‌هایی از تاریخ انبیا گردآوری کنید که ایشان به شرور سخت مبتلا شده‌اند و نشان دهید که سرّ این ابتلا چه بوده است.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

درس چهل و نهم

تفاوت‌ها و تبعیض‌ها

در درس‌های قبل در مورد مفهوم شر و حکمت‌های شرور کیفری و شرور غیرکیفری بحث شد. در این درس در مورد نوع خاصی از شرور، یعنی تفاوت‌ها و تبعیض‌ها، که بیش از سایر شرور مورد پرسش و اشکال است بحث خواهیم کرد.

از میان انواع شرور و ناملایمات، تفاوت‌ها و تبعیض‌ها بیشتر مورد سؤال و اشکال واقع می‌شود. شهید مطهری در این مورد می‌گوید:

> اولین پرسشی که در این زمینه هست این است که چرا در جهان تبعیض و تفاوت وجود دارد؟ چرا یکی سفید است و دیگری سیاه، یکی زشت است و دیگری زیبا، یکی سالم است و دیگری علیل؟ بلکه چرا یکی انسان است و دیگری گوسفند یا کرم خاکی؟[1]

همان‌گونه که در جمله بالا آمده است، این اشکال تنها به تفاوت انسان‌ها محدود نمی‌شود، بلکه همه موجودات جهان را شامل می‌شود؛ چراکه همه موجودات عالم با یکدیگر متفاوت‌اند و دو موجودی که از هر جهت یکسان باشند، در جهان یافت نمی‌شود.

پاسخ اجمالی

شهید مطهری ضمن اینکه پاسخ به پرسش‌های بالا را به دو قسم پاسخ اجمالی و پاسخ تفصیلی تقسیم می‌کند، در پاسخ اجمالی می‌گوید:

> این سؤال‌ها طرح یک سلسله مجهولات است، نه ایراد؛ یک سلسله نقض‌ها. حداکثر این است که بگوییم نمی‌دانیم. ما خدا را به صفات علیم، حکیم، غنی، کامل، عادل و جواد شناخته‌ایم و چون او را با این صفات شناخته‌ایم می‌دانیم آنچه واقع می‌شود مبنی بر حکمت و مصلحت است؛ هرچند ما نمی‌توانیم همه آن حکمت‌ها و مصلحت‌ها را درک کنیم.[2]

---

۱. *عدل الهی*، ص ۵۳.
۲. همان، ص ۸۹.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

این پاسخ صحیح است؛ اما نباید به آن اکتفا کرد. اگر بتوانیم حکمت‌هایی برای تفاوت‌ها بیابیم و اشکالات را به تفصیل پاسخ دهیم، مخاطب آرامش روحی بیشتری پیدا می‌کند.

پاسخ تفصیلی

پرسش‌های مربوط به تفاوت و تبعیض را می‌توان به دو صورت تفسیر کرد. تفسیر نخست این است که آیا این تفاوت‌ها مصداقی از تبعیض ظالمانه است؟ تفسیر دیگر اینکه حکمت این تفاوت‌ها چیست؟

در تفسیر اول، تفاوت‌ها به تبعیض‌ها برمی‌گردد و تبعیض‌ها عدل الهی را به چالش می‌کشد.

در تفسیر دوم، از حکمت تفاوت‌ها پرسش می‌شود و تفاوت‌ها حکمت الهی را به چالش می‌کشد. در این تفسیر، پرسشگر تفاوت را به ظلم برنمی‌گرداند، بلکه فقط حکمت تفاوت را می‌پرسد.

در پاسخ به تفسیر اول از پرسش تفاوت و تبعیض باید گفت: «آنچه در خلقت وجود دارد تفاوت است، نه تبعیض. تبعیض آن است که در شرایط مساوی و استحقاق‌های همسان بین اشیا فرق گذاشته شود»،[1] در حالی که موجودات جهان هیچ استحقاقی نسبت به نعمت‌هایی که دریافت کرده‌اند یا نعمت‌هایی که دریافت نکرده‌اند ندارند. بنابراین «هیچ‌کس را قبل از آفرینش، حقی بر خدا نیست که او را چنین یا چنان بیافریند یا در این یا آن مکان و در این یا آن زمان قرار دهد تا جایی برای عدل و ظلم داشته باشد».[2]

توضیح اینکه در تعریف عدل و ظلم بیان شد که عدل، دادن حق و ظلم، ندادن حق است؛ بنابراین، اگر موجودی حقی بر خدا داشت و آن را از خدا دریافت نکرد، ظلم تحقق یافته است. در حالی که موجودات جهان در اصل وجودشان و نیز کمالاتی که در آنها با یکدیگر تفاوت دارند، حقی بر خدا ندارند تا اگر موجود نشدند یا فاقد کمال خاصی بودند، ظلم تحقق یابد. بله، اگر تعریف عدل، تساوی یا تشابه موجودات بود، وجود

---

۱. همان، ص۹۹.
۲. *آموزش عقاید*، ص۱۹۷.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

هرگونه تفاوت با عدل ناسازگار می‌نمود.

در پاسخ به تفسیر دوم اشکال، یعنی حکمت تفاوت‌ها، نکات و حکمت‌های زیر قابل ذکر است:

حکمت بقای انسان و دیگر موجودات

وجود تفاوت برای آفرینش و بقای انسان و دیگر موجودات ضروری است و فرض عدم وجود تفاوت در جهان «مساوی با ترک آفرینش است؛ زیرا اگر مثلا همه انسان‌ها مرد یا زن بودند، توالد و تناسلی انجام نمی‌گرفت و نسل انسان منقرض می‌گردید و اگر همه مخلوقات انسان بودند، چیزی برای خوردن و تأمین سایر نیازمندی‌ها نمی‌یافتند».[1] بنابراین، حکمت تفاوت‌ها بقای موجودات عالم است.

حکمت شناخت خدا و صفات او

همان‌گونه که در مباحث اثبات خدا مطرح شد، یکی از راه‌هایی که با آن، خدا و صفات او، مانند علم و قدرت، را اثبات می‌کنیم، آفرینش موجودات گوناگون با نظم خاص است. هر یک از آفریدگان آیه‌ای از آیات خدا است و تنوع مخلوقات، آیات بسیاری را پیش روی ما می‌گذارد تا با آنها به خدا توجه کنیم. آفرینش هر نوع موجود، بر علم و قدرت آفریدن آن نوع موجود دلالت می‌کند و تنوع بی‌شمار مخلوقات بر علم و قدرت مطلق خدا دلالت دارد.

در قرآن کریم آمده است:

﴿وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ﴾؛[2]

از آیات الهی، آفرینش آسمان‌ها و زمین و تفاوت زبان‌ها و رنگ‌های شما است. همانا در این امور نشانه‌هایی برای افراد آگاه وجود دارد.

امام رضا علیه‌السلام در پاسخ به این پرسش که چرا خداوند مخلوقات را در انواع گوناگون آفرید و همه را یک نوع نیافرید فرمودند:

«لِئَلَّا يَقَعَ فِي الْأَوْهَامِ أَنَّهُ عَاجِزٌ وَلَا يَقَعَ صُورَةٌ فِي وَهْمِ مُلْحِدٍ إِلَّا وَقَدْ خَلَقَ اللهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَيْهَا خَلْقاً لِئَلَّا يَقُولَ قَائِلٌ هَلْ يَقْدِرُ اللهُ عَزَّوَجَلَّ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ صُورَةَ كَذَا وَكَذَا»؛[3]

---

۱. همان.

۲. سوره روم، آیه ۲۲.

۳. *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۱۴.

دفتر تدوین متون درسی حوزه‌های علمیه

برای اینکه گمان نشود خدا ناتوان است. هر صورتی که در تصور منکران خدا خطور کند، خدا مخلوقی را به آن شکل آفریده است تا نگویند آیا خدا می‌تواند چنین موجودی بیافریند؟

حکمت شناخت یکدیگر

یکی از حکمت‌های تفاوت میان انسان‌ها این است که با این تفاوت آنان می‌توانند یکدیگر را به‌راحتی بشناسند. قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾؛[1]

ای مردم، ما شما را از یک زن و مرد آفریدیم و شما را به صورت قبایل و تیره‌های مختلف قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. همانا گرامی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شما است.

حکمت شکل‌گیری زندگی اجتماعی

اگر تفاوتی میان انسان‌ها نبود زندگی اجتماعی ممکن نبود؛ زیرا زندگی اجتماعی بر محور تقسیم کار بر اساس تخصص‌ها شکل می‌گیرد. اگر همه انسان‌ها یک نوع استعداد، مثلا استعداد حل مسائل ریاضی را داشتند، جامعه‌ای که در آن تقسیم کار می‌شود تحقق نمی‌یافت گروهی پزشک، گروهی کشاورز، گروهی صنعتگر و غیره شوند و نیازهای جامعه به خوبی تأمین شود. بنابراین، یکی از حکمت‌های تفاوت انسان‌ها، شکل‌گیری زندگی اجتماعی است.

پرسش

۱. پاسخ اجمالی به تفاوت‌ها چیست؟

۲. تفاوت‌ها چه اشکالی را به عدل الهی وارد می‌کند و پاسخ اشکال چیست؟

۳. چالش تفاوت‌ها در برابر حکمت الهی و پاسخ آن را بنویسید.

پژوهش

۱. با دقت در تفاوت‌ها، حکمت‌های دیگری غیر از آنچه در درس گفته شد را بیان کنید.

---

۱. سوره حجرات، آیه ۱۳.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

كتابنامه

القرآن الكريم

نهج البلاغة (صبحي صالح) للشريف الرضيّ، محمّد بن حسين، بيروت: الدار الهجرة، ١٣٨٧ق.

الصحيفة السجاديّة للإمام زين العابدين عليه السلام، دفتر نشر الهادى، ١٣٧٦ش، الطبعة الأولى.

١. **الإبانة عن أُصول الديانة** للأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المدينة المنوّرة: طبع الجامعة الإسلاميّة، ١٩٧٠ م.

٢. **إثبات الوصيّة للإمام عليّ بن أبي طالب** عليه السلام للمسعوديّ، عليّ بن حسين، قم: منشورات أنصاريان، ١٤٢٦ ق، الطبعة الثالثة.

٣. **إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات** لحرّ عاملي، محمّد بن حسن، بيروت: أعلميّ، ١٤٢٥ق، الطبعة الأُولى.

۴. **الاحتجاج على أهل اللجاج** للطبرسيّ، أحمد بن عليّ، تعليقات و ملاحظات:السيّد محمّد باقر الموسويّ الخرسان، بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٤٢١ ق، الطبعة الثالثة.

۵. **إحصاء العلوم** للفارابيّ، أبو النصر،مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩۶ م، الطبعة الأولى.

۶. **الاختصاص** للمفيد، محمّد بن محمّد بن نعمان، تصحيح: عليّ أكبر الغفّاريّ و السيّد محمود الزرنديّ، قم : دار الهدى، ١٤٣١ ق، الطبعة الأُولى.

٧. **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد** للمفيد، محمّد بن محمّد بن نعمان، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم: دار الهدى، ١٤٣١ ق، الطبعة الأُولى.

٨. **الإشارات و التنبيهات** لابن سينا، الشيخ الرئيس حسين بن عبدالله، نشر البلاغة، ١٣٧۵ش، الطبعة الأُولى.

٩. **أُصول المعارف** للفيض الكاشانيّ، محمّد محسن بن شاه مرتضى، تصحيح: سيّد جلال الدين آشتيانيّ، قم: دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٦٢ ش.

١٠. **اصول فلسفه و روش رئاليسم** مطهّرى و طباطبائى، مرتضى و محمّد حسين، تهران: انتشارات صدرا، ١٣٨٣ ش، چاپ دهم.

١١. **أعلام الدين في صفات المؤمنين** للديلميّ، حسن بن محمّد، قم: مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ ق.

١٢. **إقبال الأعمال** لابن طاووس، عليّ بن موسىٰ، طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠ ق، الطبعة الثانية.

١٣. **الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد** للطوسيّ، محمّد بن الحسن، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠۶ ق، الطبعة الثانية.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱۴. الإلهيّات على هدى الكتاب و السنّة و العقل للسبحانيّ، جعفر، قم: المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، ۱۴۱۲ ق، الطبعة الثالثة.

۱۵. الأمالي لابن بابويه (صدوق)، محمّد بن عليّ بن الحسين، تهران: انتشارات كتابچی، ۱۳۸۴ ش، چاپ نهم.

۱۶. الأمالي للطوسيّ، محمّد بن الحسن، تحقيق: مؤسّسة البعثة، قم: مكتبة دار الثقافة، ۱۴۱۴ق، الطبعة الأُولى.

۱۷. الأمالي للمفيد، محمّد بن محمّد بن نعمان، تصحيح: حسين الأُستاد ولي و علي أكبر الغفّاريّ، قم: دار المفيد، ۱۴۳۱ ق، الطبعة الأُولى.

۱۸. انسان و سرنوشت مطهّری، مرتضی، تهران، صدرا، ۱۳۷۳ش.

۱۹. أنوار الملكوت في شرح الياقوت للعلّامة الحلّي، حسن بن يوسف بن مطهّر، قم: الشريف الرضيّ، ۱۳۶۳ ش، الطبعة الثانية.

۲۰. أوائل المقالات في المذاهب و المختارات للمفيد، محمّد بن محمّد بن نعمان، قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ ق، الطبعة الأُولى.

۲۱. الإيضاح لابن شاذان، أبو محمّد فضل، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.

۲۲. آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان، حکمت عملی) مطهّری، مرتضی، تهران: صدرا، ۱۳۷۸ش.

۲۳. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی برنجکار، رضا، قم: موسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۸ش، چاپ اوّل.

۲۴. آشنایی با معرفت‌شناسی شمس، منصور، قم: آیت عشق، ۱۳۸۲ش، چاپ اوّل.

۲۵. آموزش عقاید مصباح یزدی، محمّد تقی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات، ۱۳۹۴ ش.

۲۶. آموزش فلسفه مصباح یزدی، محمدتقی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمه‌الله، انتشارات، ۱۳۸۹ ش.

۲۷. آموزش کلام اسلامی سعیدی مهر، محمد، قم: کتاب طه، ۱۳۹۰ش، چاپ نهم.

۲۸. آئین فطرت سیاهپوش، محمود، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳، ۱۳۶۱ ش.

۲۹. الباب الحادي عشر للعلّامة الحلّي، حسن بن يوسف بن مطهّر، ۱۳۶۵ ش، الطبعة الأُولى.

۳۰. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار للعلّامة المجلسيّ، محمّد باقر بن محمّد تقيّ، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ۱۴۰۳ ق، الطبعة الثانية.

۳۱. بحثی مبسوط در آموزش عقاید غرویان، محسن، غلامی، محمدرضا، میرباقری، محمدحسین، قم: دارالعلم، ۱۳۸۸ ش، چاپ پنجم.

۳۲. بحوث في الملل و النحل للسبحانيّ، جعفر، قم :مؤسّسة الإمام الصادق عليه‌السلام، ۱۴۲۴ ق، الطبعة الثانية.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۳۳. **البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة** للأسترآباديّ، محمّد جعفر بن سيف الدين، قم: مكتب الأعلام الإسلامي، ۱۳۸۲ش.

۳۴. **البرهان في تفسير القرآن** للبحرانيّ، السيّد هاشم بن السليمان، بيروت: مؤسّسة البعثة، ۱۴۱۹ ق، الطبعة الأُولى.

۳۵. **تاريخ جامع اديان** ناس، جان باير، ترجمه: علی اصغر حکمت، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۸۱ش.

۳۶. **تاريخ فلسفه** بريه، اميل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴ ش، چاپ دوم.

۳۷. **تاريخ فلسفه** کاپلستون، فردريک چارلز، ترجمه: بهاء الدين خرّمشاهی و جمعی از مترجمان، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش، ۱۳۸۵ ش.

۳۸. **تاريخ معرفت شناسی** هملين، ديويد والتز، مترجم: شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۶ ش، چاپ دوم.

۳۹. **تاريخ المذاهب الإسلاميّة** لأبي زهرة المصريّ، محمّد، قاهرة: دار الفكر العربيّ، ۱۹۸۹ م.

۴۰. **تبصرة العوام في معرفة مقالات الأنام** حسنی رازی، سيّد مرتضی بن داعی، تهران: اساطير، ۱۳۶۴ ش، چاپ دوم.

۴۱. **تبيين براهين اثبات خدا تعالی شأنه** جوادی آملی، عبدالله، تحقيق: حميد پارسانيا، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶ ش، چاپ هشتم.

۴۲. **تجريد الاعتقاد** للخواجه نصير الدين الطوسيّ، محمّد بن محمّد الحسن، قم: مركز الطباعة و النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلاميّ، ۱۴۰۷ ق، الطبعة الأُولى.

۴۳. **تحف العقول** لابن شعبة الحرّاني، حسن بن عليّ، تصحيح: عليّ أكبر الغفاريّ، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين، ۱۴۲۹ ق، الطبعة الثامنة.

۴۴. **ترتيب كتاب العين** للفراهيديّ، خليل بن أحمد، قم: سازمان اوقاف و امور خيريه، انتشارات اسوه، ۱۳۸۳ ش، ۳ج.

۴۵. **تصحيح اعتقادات الإماميّة** للمفيد، محمّد بن محمّد بن النعمان، تحقيق: حسين درگاهی، قم: دار المفيد، ۱۴۳۱ق، الطبعة الأُولى.

۴۶. **التعريفات** للجرجانيّ، السيّد الشريف عليّ بن محمّد، تهران: ناصر خسرو، ۱۳۷۰ ش، چاپ چهارم.

۴۷. **التعليقات** لابن سينا، الشيخ الرئيس حسين بن عبدالله، تحقيق: عبدالرحمن بدويّ، بيروت: مكتبة الأعلام الإسلاميّ، ۱۴۰۴ ق.

۴۸. **تفسير العيّاشيّ** للعيّاشيّ، محمّد بن مسعود، تصحيح: السيّد هاشم الرسوليّ المحلّاتيّ، طهران: المطبعة العلميّة الإسلاميّة، ۱۳۸۰ ق.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۴۹. تفسير القرآن العظيم (ابن كثير) لابن كثير الدمشقيّ، إسماعيل بن عمرو، تحقيق: محمّد حسين شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلميّة، ۱۴۲۲ ق، الطبعة الثانية.

۵۰. التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب لفخر الدين الرازيّ، محمّد بن عمر، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ۱۴۲۰ ق، الطبعة الأُولى.

۵۱. تفسير نمونه مكارم شيرازى، ناصر، تهران: دارالكتب الإسلامية، ۱۳۸۳ش، چاپ چهلم.

۵۲. تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل للطوسيّ، الخواجة نصير الدين، بيروت: دار الأضواء، ۱۴۰۵ ق، الطبعة الثانية.

۵۳. تمهيد الأصول في علم الكلام للطوسيّ، محمّد بن الحسن، إعداد: عبد المحسن مشكاة الديني، طهران: جامعة طهران، ۱۳۶۲ ش.

۵۴. توحيد الإماميّة لملكي الميانجيّ، محمّد باقر، تنظيم و تحقيق: محمّد بيابانيّ الأُسكوئيّ و علي ملكي الميانجيّ، طهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلاميّ، ۱۴۱۵ ق، الطبعة الأُولى.

۵۵. توحيد المفضّل لمفضّل بن عمر الجعفيّ الكوفيّ، أبو محمّد، (إملاء الإمام أبي عبدالله الصادق عليه‌السلام)، تحقيق: كاظم المظفّر، قم: منشورات داوريّ، الطبعة الثالثة.

۵۶. توحيد در قرآن جوادى آملى، عبدالله، قم: اسراء، ۱۳۸۵ ش، چاپ دوم.

۵۷. التوحيد لابن بابويه(صدوق)، محمّد بن عليّ بن الحسين، تصحيح: السيّد هاشم الحسينيّ، بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، ۱۳۸۷ ق، الطبعة الرابعة.

۵۸. توضيح المراد (تعليقه على شرح تجريد الإعتقاد للعلم العلّامه الحسن بن يوسف بن عليّ بن

۵۹. المطهّر الحليّ) للحسينيّ الطهرانيّ، تهران: انتشارات مفيد، ۱۳۶۵ ش، چاپ سوم.

۶۰. تهذيب الأحكام للطوسيّ، محمّد بن الحسن، تحقيق: السيّد حسن الموسويّ الخرسان، طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ۱۴۰۷ ق، الطبعة الرابعة.

۶۱. جامع الأفكار و ناقد الأنظار للنراقيّ، محمّدمهدي بن أبي‌ذر، صحّحه: مجيد هادى‌زاده، تهران: حكمت، ۱۴۲۳ ق.

۶۲. جامع البيان في تفسير القرآن (تفسير الطبريّ) للطبريّ، محمّد بن جرير، بيروت: دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق، الطبعة الأُولى.

۶۳. جستارهايى در كلام جديد جمعى از مؤلفان، تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانى دانشگاه‌ها(سمت)، مركز تحقيق و توسعه علوم انسانى، قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۴ ش، چاپ چهارم.

۶۴. الجعفريّات أو الأشعثيّات لابن أشعث، محمّد بن محمّد، طهران: مكتبة النينوىٰ الحديثة، (المطبوع مع قرب الإسناد).

۶۵. حاشيه ملّا عبدالله (مطبوع مع شرح الباب الحادي عشر)، تعليق: السيّد مصطفى الحسينيّ الدشتي، قم: مؤسّسة أهل البيت عليهم‌السلام، ۱۴۰۷ ق.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۶۶. **الحدود** للنيشابوريّ مقري، أبو جعفر، قم: مؤسّسة الإمام الصادق عليه‌السلام، ۱۴۱۴ ق، الطبعة الأُولى.
۶۷. **الحدود و الحقائق في شرح الألفاظ المصطلحة بين متكلّمي الإماميّة** صاعد البريدي الآبي، القاضي أشرف الدين، تحقيق: الشيخ حسين علي محفوظ الكاظمي، بغداد، ۱۹۷۰ م.
۶۸. **حقّ اليقين في معرفة أُصول الدين** للشبّر، السيّد عبد الله، تهران: كانون انتشارات عابدي.
۶۹. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة** لصدر المتألّهين، محمّد بن إبراهيم قوام الشيرازيّ، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ۱۹۸۱ م، الطبعة الثالثة.
۷۰. **حیات و هدفداری** رووير، هـ، ترجمه: عباس شيبانی، تهران: شركت سهامی انتشار، ۱۳۵۹ ش، چاپ هشتم.
۷۱. **الحياة** حكيمی، محمّد رضا و محمّد، ترجمه: احمد آرام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۰ش، چاپ اوّل.
۷۲. **خدا در تصور انسان** قدردان قراملكی، محمد حسن، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامی، ۱۳۹۳ ش
۷۳. **خدا در حكمت و شريعت** قدردان قراملكی، محمد حسن، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامی، ۱۳۹۴ ش، چاپ دوم.
۷۴. **خدا در فلسفه(برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری)**، ترجمه: بهاءالدين خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۸ ش، چاپ چهارم.
۷۵. **خدا شناسی** روزبه، رضا، قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۷۶. **خدا و فلسفه: (تحول مفهوم خدا در تاريخ فلسفه غرب)** ژيلسون، اتين، ترجمه: شهرام پازوكی، تهران: حقيقت، ۱۳۸۸ ش، چاپ دوم.
۷۷. **الخصال** لابن بابويه (صدوق)، محمّد بن عليّ بن الحسين، تصحيح: عليّ أكبر الغفاريّ، بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق، الطبعة الأُولى.
۷۸. **خلاصة علم الكلام** فضلی، عبدالهادی، ترجمه: لطيف راشدی، سعيد راشدی، قم: دارالكتاب الاسلامی، ۱۳۸۹ ش.
۷۹. **دانشنامه عقايد اسلامی از نگاه قرآن و حديث** محمّدی ری‌شهری، محمّد، قم: دار الحديث، ۱۳۸۵ش.
۸۰. **الدر المنثور في التفسير المأثور** للسيوطيّ، جلال‌الدين عبد الرحمن، بيروت: مكتبة دار الفكر، ۱۴۱۴ق.
۸۱. **درآمدی بر فلسفه علم و پژوهش در علوم انسانی** عبد اللهی، عبدالله، تهران: نشر چاپار، ۱۳۸۹ش، چاپ اوّل.
۸۲. **درآمدی به فلسفه دين**، ديويس، برايان، ترجمه: مليحه صابری نجف آبادی، تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانی دانشگاه‌ها(سمت)، مركز تحقيق و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۸ ش، چاپ دوم.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۸۳ درآمدی موضوعی بر معرفت شناسی معاصر، موزر، پل کی، مترجم: رحمت الله رضایی، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ، انتشارات، ۱۳۸۵ ش.

۸۴. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد لآخوند الخراسانيّ، محمّد كاظم بن حسين، تهران: مؤسّسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة و الإرشاد الإسلاميّ، الطبعة الأولى.

۸۵. الدعوات (سلوة الحزين) لقطب الدين الراوندي، سعيد بن هبة الله، قم: مدرسة الإمام المهديّ عجّل الله تعالى فرجه الشريف، ۱۴۰۷ ق، الطبعة الأُولى.

۸۶. دوره مختصر منطق صوری خوانساری، محمّد، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۸۷ ش، چاپ نوزدهم.

۸۷. رسائل الشريف المرتضى لعلم الهدى، عليّ بن الحسين، إعداد: السيّد مهديّ رجائيّ، قم: دار القرآن الكريم، ۱۴۰۵ ق.

۸۸. روش تحقیق(در یک مکتب) قائمی، علی، قم: دار التبلیغ اسلامی، ۱۳۵۵ش.

۸۹. روش‌شناسی تحقیق در تعلیم و تربیت نقیب، عبد الرحمن، ترجمه و نقد: بهروز رفیعی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ش، چاپ دوم.

۹۰. روش شناسی علم کلام: اصول استنباط و دفاع در عقاید برنجکار، رضا، قم: دار الحدیث، ۱۳۹۱ش.

۹۱. سرمایه ایمان لاهیجي، ملّا عبدالرزّاق، تصحیح: صادق لاریجاني، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۶۴ ش.

۹۲. سنن الترمذي لترمذي، أبو عيسى محمّد بن عيسى بن سورة، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، ۱۴۰۳ ق، الطبعة الثانية.

۹۳. سیری در صحیحین (بررسی دو کتاب و مدرک مهم اهل سنت: صحیح بخاری و صحیح مسلم) نجمی، محمدصادق، قم: مؤسّسه بوستان کتاب، ۱۳۹۳ ش، چاپ هفتم.

۹۴. شرح أُصول الكافي لصدر المتألهين، محمّد بن إبراهيم قوام الشيرازيّ، تصحيح: محمّد الخواجويّ، تهران: مؤسّسه مطالعات و تحقيقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش ،چاپ سوم.

۹۵. شرح الإشارات والتنبيهات لفخر الدين الرازيّ، محمّد بن عمر، تصحيح: نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۴ ش، الطبعة الأُولى.

۹۶. شرح الأُصول الخمسة (قاضي عبد الجبار) للمانكديم، قوام الدين أحمد بن أبي الحسين، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ۱۴۲۲ ق، الطبعة الأُولى.

۹۷. شرح الكافي للمازندرانيّ، مولىٰ محمّد صالح بن محمّد، علّق عليه: أبو الحسن الشعرانيّ، تصحيح: عليّ أكبر الغفاريّ، طهران: المكتبة الإسلاميّة، ۱۳۸۲ ق.

۹۸. شرح المقاصد للتفتازانيّ، مسعود بن عمر، تحقيق:عبد الرحمن عميره، قم: الشريف الرضي، ۱۴۰۹ق، الطبعة الأُولى.

۹۹. شرح المواقف (ايجي) للجرجانيّ، مير سيّد شريف، قم: الشريف الرضي، ۱۳۲۵ ق، الطبعة الأُولى.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱۰۰. **شرح باب حادي عشر** للمقداد و جرجاني، عبدالله و أبوالفتح، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ش، چاپ اول.

۱۰۱. **شرح تجريد العقائد** للقوشجي، علاء الدين عليّ بن محمّد، قم: رضی، بیدار و عزیزی.

۱۰۲. **شرح توحيد الصدوق** للقاضي سعيد قميّ، محمّد سعيد بن محمّد مفيد، تهران: وزاره الثقافة و الإرشاد الاسلاميّ، مؤسّسة الطباعة و النشر، ۱۴۱۵ ق.

۱۰۳. **شرح جمل العلم والعمل** لعلم الهدى، عليّ بن الحسين، نجف: مطبعة الآداب، ۱۳۸۷ ق الطبعة الأُولى.

۱۰۴. **شرح فصوص الحكم (مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم)** للقيصريّ الروميّ، داوود بن محمود، تحقيق: سيّد جلال الدين آشتيانيّ، مشهد: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش، الطبعة الأُولى.

۱۰۵. **الشفاء** لابن سينا، الشيخ الرئيس حسين بن عبدالله، تصحيح: سعيد زايد، قم: مكتبة آية الله المرعشيّ ﷺ، ۱۴۰۴ ق.

۱۰۶. **شكاكان يونان** مهدوی، یحیی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۶ ش.

۱۰۷. **شکاکیت:«نقدی بر ادله»** عسکری یزدی، علی، قم: بوستان کتاب قم(انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳۸۱ ش.

۱۰۸. **شناخت روش علوم یا فلسفه علمی** شاله، فلیسین، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.

۱۰۹. **صحاح اللغة** للجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد،تحقيق: أحمد عبد الغفور عطّار، بيروت: دار العلم للملايين (مكتبة أميريّ)، ۱۴۰۷ ق، الطبعة الأُولى.

۱۱۰. **طبقات المعتزلة** ليحيى بن مرتضى، أحمد بن أحمد بن المرتضى، بيروت: دار المكتبة الحياة.

۱۱۱. **عدل الهی** مطهّری، مرتضی، تهران: صدرا، ۱۳۶۱ش، چاپ دوم.

۱۱۲. **عقل و اعتقاد دینی: درآمدی بر فلسفه دین** پیترسون، مایکل، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۸۷ ش، چاپ پنجم.

۱۱۳. **عقل و وحی در اسلام** خلیلی، مصطفی، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۷ش، چاپ اوّل.

۱۱۴. **علل الشرايع** لابن بابويه(صدوق)، محمّد بن عليّ بن الحسين، تصحيح: محمّد صادق بحر العلوم، نجف: منشورات المكتبة الحيدريّة، ۱۳۸۵ ق.

۱۱۵. **علم کلام** صفایی، احمد، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ، ۱۳۶۸ ش، چاپ پنجم.

۱۱۶. **علوم العربيّة** للحسينيّ التهرانيّ، هاشم، قم: مهر خوبان، ۱۳۸۲ ش.

۱۱۷. **عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدينيّة** لابن أبي جمهور، محمّد بن عليّ بن إبراهيم الأحسائيّ، تصحيح: مجتبىٰ عراقيّ، بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ۱۴۳۰ ق، الطبعة الأُولى.

۱۱۸. **عيون أخبار الرضا** ﷺ لابن بابويه(صدوق)، محمّد بن عليّ بن الحسين، تصحيح: السيّد مهديّ الحسينيّ اللاجورديّ، الناشر: رضا مشهديّ، ۱۳۶۳ ش، الطبعة الثانية.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱۱۹. عیون الحکمة لابن سینا، الشیخ الرئیس حسین بن عبدالله، تحقیق: عبدالرحمن بدوي، بیروت: دار القلم، ۱۹۸۰م، الطبعة الثانیّة.

۱۲۰. غرر الحکم و درر الکلم لتمیمیّ آمدي، عبد الواحد بن محمّد، مصحّح: سیّد مهدي رجائيّ، قم: دار الکتب الإسلامیّ، ۱۴۱۰ ق.

۱۲۱. فرائد الأُصول للأنصاريّ، الشیخ مرتضی، قم: کنگره جهانی بزرگداشت دویستمین سالگرد تولد شیخ انصاری، ۱۴۱۹-۱۴۲۴ ق.

۱۲۲. فرق الشیعة للنوبختيّ، حسن بن موسی، بیروت: دار الأضواء، ۱۴۰۴ ق، الطبعة الثانیة.

۱۲۳. فرهنگ ابجدی عربی فارسی للبستاني، فؤاد إفرام، ترجمه: رضا مهیار، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۵ ش، چاپ دوم.

۱۲۴. فرهنگ فرق اسلامی مشکور، محمدجواد، مقدمه: کاظم مدیر شانه‌چی، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۸۴ ش، چاپ دوم.

۱۲۵. فطرت: بنیان روانشناسی اسلامی احمدی، علی اصغر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.

۱۲۶. فلسفه دین و کلام جدید جبرئیلی، محمد صفر، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۷ ش، چاپ دوم.

۱۲۷. فلسفه دین هیک، جان، تهران: مؤسسه فرهنگی، هنری و انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۹۰ ش.

۱۲۸. فلسفه علم کلام ولفسن، هری اوسترین، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۹۴ ش، چاپ دوم.

۱۲۹. فلسفه عمومی، یا، مابعد الطبیعه(بخش تمهیدی مبحث انتقاد شناسایی) فولکیه، پل، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۹۱ ش، چاپ سوم.

۱۳۰. القاموس المحیط للفیروزآبادیّ، محمّد بن یعقوب، بیروت: دار الکتب العلمیّة، ۱۴۲۰ ق.

۱۳۱. قاموس قرآن قرشی بنابی، علی اکبر، تهران: دار الکتب الإسلامیّة، ۱۳۵۲ش.

۱۳۲. القبسات لمیرداماد، برهان الدین محمّد باقر، تحقیق: دکتر مهديّ محقّق و دیگران، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الثانیة ۱۳۶۷ ش، الطبعة الثانیة.

۱۳۳. قواعد المرام في علم الکلام للبحرانيّ، میثم بن علي، قم: مکتبة آیة الله المرعشيّ ﷺ، ۱۴۰۶ ق، الطبعة الثانیة.

۱۳۴. الکافي للکلینيّ، محمّد بن یعقوب، تصحیح: علي أکبر الغفّاريّ، طهران: دار الکتب الإسلامیّة،۱۳۶۳ ش، الطبعة الخامسة.

۱۳۵. کتاب العین للفراهیديّ، خلیل بن أحمد، بیروت: دار إحیاء التراث العربيّ، ۱۴۲۱ق، الطبعة الأُولی.

۱۳۶. الکشّاف عن حقائق غوامض التنزیل للزمخشريّ، محمود بن عمر، بیروت: دار الکتاب العربيّ، ۱۴۰۷ ق.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱۳۷. کفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر لخزّاز القميّ الرازيّ، عليّ بن محمّد، تصحيح: السيّد عبد اللطيف الحسينيّ الكوه كمريّ الخوئيّ، قم :منشورات بيدار، ۱۴۰۱ ق.

۱۳۸. كفاية الموحّدين للنوري الطبرسي، إسماعيل بن أحمد، قم: شركت معارف إسلاميّه، ۱۳۸۲ش.

۱۳۹. كلام جديد خسرو پناه، عبد الحسين، قم: حوزه علميه قم، مركز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.

۱۴۰. كلام و عقايد (توحيد و عدل) برنجكار، رضا، تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انسانى دانشگاهها، ۱۳۸۹ش.

۱۴۱. كليات فلسفه دادبه، اصغر، تهران: دليل ما، ۱۳۸۲ش.

۱۴۲. كنزالعمّال في سنن الأقوال و الأفعال للمتّقي الهنديّ، عليّ بن حسام الدين، تحقيق: الشيخ بكري حياني، بيروت: مؤسّسة الرسالة، ۱۴۰۹ ق.

۱۴۳. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلاّمه الحلّيّ، حسين بن يوسف بن مطهّر، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ۱۴۱۳ ق، الطبعة الرابعة.

۱۴۴. كلم الطيب در تقرير عقايد اسلام طيب، سيد عبد الحسين، تهران: كتابخانه اسلام، ۱۳۸۲ش، چاپ چهارم.

۱۴۵. گوهر مراد لاهيجى، عبدالرزاق بن عليّ، تهران: نشر سايه، ۱۳۸۳ش، چاپ اول.

۱۴۶. لسان العرب لابن منظور، محمّد بن مكرم، تصحيح: جمال الدين ميردامادیّ، بيروت: دار صادر، ۱۴۱۴ ق، الطبعة الثانية.

۱۴۷. اللمع في الردّ على أهل الزيغ و البدع للأشعرى، أبو الحسن علي بن إسماعيل، قاهرة: المكتبة الأزهريّة للتراث.

۱۴۸. اللوامع الإلهيّة في المباحث الكلاميّة للسيوري الحليّ، مقداد بن عبدالله، قم: دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه، ۱۴۲۲ق، الطبعة الثانية.

۱۴۹. لوامع البيّنات شرح أسماء الله تعالى و الصفات لفخر الدين الرازيّ، محمّد بن عمر، قاهرة: مكتبة الكليّات الأزهريّة، ۱۴۰۶ ق.

۱۵۰. الله خالق الكون للسبحانيّ، جعفر، تنظيم: جعفر الهادي، قم: مؤسّسة الإمام الصادق عليه‌السلام، ۱۴۲۴ ق، الطبعة الثانية.

۱۵۱. مباحث معرفت شناسى در فلسفه اسلامى كرد فيروزجايى، يارعلى، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳ ش.

۱۵۲. المبدأ و المعاد لصدر المتألّهين، محمّد بن ابراهيم قوام الشيرازيّ، تصحيح: سيّد جلال الدين آشتيانيّ، تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۵۳ ش.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱۵۳. مجمع البحرين للطريحيّ، فخر الدين بن محمّد، تحقيق: السيّد أحمد الحسينيّ الإشكوريّ، تهران: مرتضوي، ۱۳۶۵ ش، چاپ دوم.

۱۵۴. مجمع البيان في تفسير القرآن للطبرسيّ، فضل بن حسن، تحقيق مع المقدّمة: محمّد جواد بلاغي، تهران: إنتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش، چاپ سوم.

۱۵۵. مجموعه آثار استاد شهيد مطهّری مطهّری، مرتضی، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳ش، چاپ دهم.

۱۵۶. المحاسن للبرقيّ، أحمد بن محمّد بن خالد، تصحيح: السيّد جلال‌الدين الحسينيّ، قم: دار الكتب الإسلاميّة، ۱۳۷۱ ق.

۱۵۷. المحاكمات بين شرحي الإشارات (المطبوع في هامش **شرح الإشارات** للخواجه نصير الدين الطوسيّ) للرازيّ، قطب الدين، قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵ ش، چاپ اوّل.

۱۵۸. المحصّل لفخر الدين الرازيّ، محمّد بن عمر، عمان: دار الرازيّ، ۱۴۱۱ ق.

۱۵۹. مدخل مسائل جديد در علم كلام سبحانی تبريزی، جعفر، قم: مؤسّسه امام صادق عليه‌السلام، ۱۳۸۲ش، چاپ دوم.

۱۶۰. مصباح المتهجّد و سلاح المتعبّد للطوسيّ، محمّد بن الحسن، بيروت: مؤسّسة فقه الشيعة، ۱۴۱۱ ق، الطبعة الأُولى.

۱۶۱. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيّوميّ، أحمد بن محمّد، قم: مؤسّسة دار الهجرة، ۱۴۰۵ ق، الطبعة الأُولى.

۱۶۲. المطالب العالية من العلم الإلهي لفخر الدين الرازيّ، محمّد بن عمر، بيروت: دار الكتب العربيّ، ۱۴۰۷ ق، الطبعة الأُولى.

۱۶۳. معارف القرآن للمصباح اليزديّ، محمّد تقی، قم: ذوي القربى، ۱۴۲۶ ق.

۱۶۴. معارف قرآن مصباح يزدی، محمّد تقی، قم: مؤسّسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی رحمه‌الله، ۱۳۷۸ش.

۱۶۵. معارف و عقايد ۱ (يک) برنجكار و سبحانی، رضا و محمد تقی، قم: مركز مديريت حوزه‌های علميه، ۱۳۹۴ ش، چاپ اول.

۱۶۶. معاني الأخبار لابن بابويه (صدوق)، محمّد بن عليّ بن الحسين، تصحيح: عليّ أكبر الغفّاريّ، بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.

۱۶۷. معجم الفروق اللغويّة للعسكري، أبو هلال، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين، ۱۴۱۲ق، الطبعة الأُولى.

۱۶۸. معجم مقاييس اللغة لابن فارس، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، مصر: شركة مكتبة و مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبيّ و أولاده بمصر، الطبعة الثانية، ۱۳۹۰ ق.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱۶۹. **مفردات ألفاظ القرآن** للراغب الإصفهانيّ، حسين بن محمّد، تحقيق: صفوان عدنان داوديّ، بيروت - دمشق: منشورات دارالقلم - الدار الشاميّة، ۱۴۱۲ ق، الطبعة الأُولى.

۱۷۰. **مقالات الإسلاميّين و اختلاف المصلّين** للأشعري، أبوالحسن، تصحيح: نواف الجراح، بيروت: دار الصادر، ۱۴۲۹ ق، الطبعة الثانية.

۱۷۱. **مقدّمة ابن خلدون** لابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمّد، مصر: مكتبة التجاريّة، ۱۴۱۰ ق.

۱۷۲. **الملل و النحلل** للشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم، بيروت: دارالمعرفة، الطبعة الثالثة.

۱۷۳. **من لا يحضره الفقيه** لابن بابويه(صدوق)، محمّد بن عليّ بن الحسين، تصحيح: عليّ أكبر الغفّاريّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرّفة، ۱۴۰۴ ق، الطبعة الثانية.

۱۷۴. **مناهج اليقين في أُصول الدين** للعلّامة الحلّي، حسن بن يوسف بن مطهّر، تهران: دار الأُسوة، ۱۴۱۵ق، الطبعة الأولى.

۱۷۵. **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران** آشتیانی، جلال الدین، مقدمه: هنری کربن، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در ایران، ۱۳۵۴ش، ۲ج.

۱۷۶. **المنطق** للمظفر، محمّد رضا، قم: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين.

۱۷۷. **المنقذ من التقليد** للحمصي رازيّ، سديد الدين محمود بن علي، قم: جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة مؤسسة النشر الاسلاميّ، ۱۴۱۲ ق.

۱۷۸. **المواقف في علم الكلام** للايجي، عضد الله و الدين القاضي عبدالرحمن بن أحمد، بيروت: عالم الكتب.

۱۷۹. **موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون و العلوم** للتهانويّ، محمّد علي، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م، الطبعة الأولى.

۱۸۰. **موسوعة مصطلحات ابن خلدون** للعجم، رفيق، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ۲۰۰۴م، الطبعة الأولى.

۱۸۱. **مهج الدعوات و منهج العبادات** لابن طاووس، عليّ بن موسىٰ، تصحيح: أبو طالب كرمانيّ و محمّد حسن محرّر، قم: دار الذخائر، ۱۴۱۱ ق.

۱۸۲. **الميزان في تفسير القرآن** للطباطبائيّ، السيّد محمّد حسين، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرّسين حوزه علميّه قم، ۱۴۱۷ ق، الطبعة الخامسة.

۱۸۳. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** للنشار، علي سامي، قاهرة: دار المعارف، ۱۹۹۵ م، الطبعة التاسعة.

۱۸۴. **نظريّة المعرفة** للسبحانيّ، جعفر، قم :مؤسّسة الإمام الصادق عليه‌السلام، ۱۴۲۹ق.

۱۸۵. **نقش ائمّه در احیای دین** عسکری، مرتضی، تهران: مجمع علمی اسلامی.

۱۸۶. **النهاية في غريب الحديث و الأثر** لابن أثير الجزريّ، مبارک بن محمّد، تحقيق: محمود محمّد الطناحيّ و طاهر أحمد الزاويّ، قم: مؤسّسة إسماعيليّان، ۱۳۶۷ش، الطبعة الرابعة.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه

۱۸۷. نهج الحقّ و كشف الصدق للعلّامة الحلّيّ، حسن بن يوسف بن مطهّر، علّق عليه: عين الله الحسنيّ الأرمويّ، قم: دار الهجرة، ۱۴۱۴ ق، الطبعة الرابعة.

۱۸۸. الوهابيّة بين المباني الفكريّة و النتائج العمليّة للسبحانيّ، جعفر، قم :مؤسّسة الإمام الصادق عليه‌السلام، ۱۴۲۶ق، الطبعة الأولى.

۱۸۹. هستی بخش هاشمی نژاد، عبدالکریم، تصحیح و تحقیق: جواد(فرزاد) عباسی، مشهد: کنکاش دانش، ۱۳۸۴ ش.

۱۹۰. هندسه معرفتی کلام جدید فرامرز قرا ملکی، احد، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸ ش.

۱۹۱. الهیات در نهج البلاغه صافی گلپایگانی، لطف الله، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۶ ش، چاپ سوم.

دفتر تدوین متون درسی حوزه های علمیه