

بسم الله الرحمن الرحيم

عقاید استدلالی (۱)

علی ربّانی گلپایگانی

● شناسنامه کتاب

- نام کتاب: عقاید استدلالی
- نویسنده:
- ناشر:
- برنامه ریزی و نظارت:
- حروفچینی و صفحه آرایی:
- چاپخانه:
- نوبت چاپ:
- شمارگان:
- قیمت:
- تعداد صفحه و قطع:

شاپک: X

آدرس: قم، دارالشفاء، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران

تلفن مرکز پخش: ۰۲۵۱-۷۸۳۰۹۴۰

فهرست موضوعات

پیشگفتار.....	۷
مقدمه.....	۸
درس اوّل: چرا باید خدا را بشناسیم؟.....	۱۳
درس دوم: راههای شناخت خداوند.....	۱۹
درس سوم: فطرت و خداشناسی.....	۳۱
درس چهارم: نظم و خداشناسی.....	۴۳
درس پنجم: تحلیل اشکال‌های هیوم بر برهان نظم.....	۴۹
درس ششم: برهان حدوث.....	۵۷
درس هفتم: برهان امکان و وجوب.....	۶۳
درس هشتم: توحید صفاتی و ذاتی.....	۶۹
درس نهم: توحید در خالقیت.....	۷۷
درس دهم: توحید در ربوبیت.....	۸۵
درس یازدهم: توحید در عبادت.....	۹۳
درس دوازدهم: صفات خداوند.....	۱۰۳
درس سیزدهم: علم الهی.....	۱۱۱

- درس چهاردهم: قدرت و اختیار خداوند ۱۱۹
- درس پانزدهم: حیات، ازلیت و ابدیت ۱۲۵
- درس شانزدهم: اراده و مشیت الهی ۱۳۱
- درس هفدهم: تکلم و کلام الهی ۱۳۹
- درس هیجدهم: صفات خبریه ۱۴۷
- درس نوزدهم: صفات سلبيه ۱۵۷
- درس بیستم: عدل و حکمت الهی ۱۶۵
- درس بیست و یکم: حسن و قبح عقلی ۱۷۵
- درس بیست و دوم: براهین عدل و حکمت الهی ۱۸۵
- درس بیست و سوم: غایتمندی آفرینش ۱۹۷
- درس بیست و چهارم: شرور و نظام احسن ۲۰۷
- درس بیست و پنجم: شرور و عدل الهی ۲۱۷
- درس بیست و ششم: انسان و اختیار ۲۲۹
- درس بیست و هفتم: شبهات جبر گرایان ۲۴۵
- درس بیست و هشتم: وجوب تکلیف ۲۵۷
- درس بیست و نهم: وجوب لطف ۲۶۵

پیشگفتار

حوزه‌های علمیه شیعی، میراث دار تراث جاوید معارف و علوم آل الله، و پاسداران حریم و کیان شریعت و عقاید اسلامی‌اند. این رسالت خطیر، مسئولیت عالمان دین باور را در عرصه تعلیم و تربیت، مضاعف نموده است. دغدغه‌های همیشگی عالمان متعهد و طلاب و فضایی دل‌سوز نسبت به اصلاح و غنا بخشی کتبی و کیفی شیوه‌ها، متون و الگوهای آموزشی در راستای بالندگی و پویایی و کارآمدی نظام آموزشی حوزه، ضرورت بازنگری و اصلاح و تدوین و آرایه متون نو و بدیع و کارآمد را مورد تأکید قرار می‌دهد.

البته از یک سو، منزلت و رجعت جایگاه متون درسی در حوزه‌ها و بهره مندی از تراث گران سنگ و ذخایر ارزشمند متون قوییم از صلحای سلف، و وزانت و اعتبار مؤلفان آن‌ها ایجاب می‌کند که در بازسازی و اصلاح و تدوین متون درسی، اهتمام و دقت و تأمل خاص و شایسته مبذول گردد. و از سوی دیگر، دگرگونی و تحول در گرایش‌ها، نیازها، انتظارات، شیوه‌ها و الگوهای تعلیم و تربیت، مسئولیت متولیان و متصدیان امر آموزش و پژوهش و برنامه ریزی درسی را در حوزه افزون می‌سازد تا به صورت مستمر با آرایه بندی‌ها و الگوها و قالب‌های نو و بدیع، و با ارتقای غنای محتوایی به پیرایش و تدوین متون درسی، همت گمارند.

از این رو، مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران بر اساس ضرورت‌ها و نیازهای یاد شده، نسبت به اصلاح، بازسازی و تولید متون درسی اقدام نموده و ده‌ها جلد کتاب درسی را طراحی، تدوین و منتشر ساخته است و در این فرایند سعی داشته است که با حفظ اصالت و غنای محتوایی گنجینه‌های ارزشمند برجای مانده از عالمان گذشته، با کاربست تکنولوژی آموزشی و رعایت اصول، معیارها و الگوهای جدید، متونی متناسب با اهداف و در چارچوب برنامه‌ها و سرفصل‌های مصوب، و سطح درک و انتظارات فراگیران آرایه کند.

پیمودن این مسیر بلند و طولانی، نیازمند مساعدت و حمایت همه جانبه اساتید، صاحب نظران، مدیران و طلاب معزز است که با آرایه پیشنهادها، نقدها و دیدگاه‌هایشان ما را در بهبود بخشی و طی نمودن درست و صحیح این مسیر صعب و دشوار، یاری دهند.

در این جا فرصت را غنیمت شمرده و از تمامی دست اندرکاران این طرح سترگ، به ویژه مدیریت تألیف و تدوین متون، نویسندگان، کارشناسان و مؤلف محترم تشکر نموده و تلاش خالصانه آن‌ها را ارج می‌نهیم.

بِعون الله تعالی و علیه التکلان

مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه خواهران

معاونت پژوهش

مقدمه

تفکر، تعقل و انتخاب‌گری از ویژگی‌های بارز انسان است. بشر در طول تاریخ زندگی خود با بهره‌گیری از این ویژگی به شناخت جهان پرداخته و بر اساس آن، برای پاسخ‌گویی به نیازهای مادی و معنوی خود راه و رسم ویژه‌ای را برگزیده است. به عبارت دیگر، کنش‌های انسانی در زندگی فردی و اجتماعی او قانون و روش‌های خاصی را می‌طلبد که از نوع نگرش وی درباره جهان سرچشمه و الگو می‌گیرد، مجموعه این روش‌ها و نگرش‌ها همان چیزی است که اصطلاحاً «دین» نامیده می‌شود که متناسب با نوع جهان‌بینی افراد متفاوت خواهد بود. دین، در یک تقسیم‌بندی کلی به دین الهی و دین غیر الهی تقسیم می‌شود. چنان که دین الهی دو گونه توحیدی و غیر توحیدی دارد و دین توحیدی نیز به اصیل (مصون از تحریف) و غیر اصیل (محرّف) تقسیم می‌گردد.

بر این اساس، انسان هیچگاه نتوانسته و نخواهد توانست بدون دین زندگی کند، مقصود از کسانی که اصطلاحاً بی دین نامیده می‌شوند، این است که دین الهی را نپذیرفته‌اند و رسالت بزرگ پیامبران الهی نیز این بوده است که دین الهی اصیل را به بشر معرفی کنند، دینی که شعار اصلی آن تسلیم بودن در برابر خداوند یکتاست ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^۱ تسلیم بودن در برابر خداوند به این است که انسان جز خداوند را نپرستد و تابع قوانین و احکام الهی باشد. این قوانین و احکام همان است که در اصطلاح «شریعت» نامیده می‌شود ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ﴾^۲ شریعت الهی، مطابق آنچه از آیات قرآن و احادیث اسلامی به دست می‌آید منحصر در پنج شریعت بوده است که عبارتند از شریعت نوح، شریعت ابراهیم، شریعت

۱. آل عمران / ۱۹.

۲. مائده / ۴۸.

موسی، شریعت عیسی (علیه السلام) و شریعت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) که آخرین شریعت الهی است^۱ و به شریعت اسلام و آیین محمدی (صلی الله علیه و آله) معروف است.

شریعت‌های آسمانی در مبانی و اصول اعتقادی متحد و هم‌آهنگ بوده‌اند و شالوده همه آنها را جهان‌بینی توحیدی تشکیل داده است. ایمان به آفریدگار یکتا و بی‌همتا که دارای برترین صفات کمال است ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^۲ و سرای آخرت و این که افراد بشر در آن سرای، جزای افعال نیک و بد خود را خواهند دید. و ایمان به برنامه‌های الهی که توسط پیامبران به بشر ابلاغ گردیده است تا راه درست را از نادرست بازشناسند، عقاید ایمانی در همه شریعت‌های آسمانی است. با این حال، امروزه تنها شریعتی که باید مقیاس عقاید و آموزه‌های ایمانی باشد، شریعت اسلام است، زیرا شریعت‌های دیگر دستخوش تحریف و تغییر قرار گرفته و عقاید نادرستی چون تثلیث و غلو در حق پیامبران در آنها راه یافته است. بنابراین، عقایدی که در این آیین‌های آسمانی به عنوان عقاید ایمانی معرفی می‌شود، فاقد اصالت و اعتبار است. بنابراین، عقاید ایمانی را باید در الهیات اسلامی باز جست نه در الهیات مسیحی و غیره.

الهیات اسلامی از دو منبع عقل و وحی تغذیه می‌کند. نخست عقل با استناد به یک رشته اصول بدیهی و قطعی وجود، علم، قدرت و حکمت خداوند را اثبات می‌کند و بر پایه این آموزه‌های کلامی عقلی ضرورت و عصمت وحی و نبوت را اثبات می‌نماید و از طریق وحی و نبوت همه آموزه‌های ایمانی را باز می‌شناسد. و بار دیگر، با بهره‌گیری از تفکر عقلی به تبیین و تحکیم آن آموزه‌ها می‌پردازد. بر این اساس، اگرچه الهیات اسلامی به نصوص و داده‌های وحیانی نیز استناد می‌جوید، همه جا روش تفکر و تعقل را به کار می‌بندد، زیرا داده‌های وحیانی نیز با یک واسطه به اصول و مبانی عقلی باز می‌گردد. البته، روش تفکر عقلی می‌تواند برهانی یا خطایی یا جدلی باشد، این، به نوع رسالتی که عالم الهیات و متکلم اسلامی

۱. شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً و الذى اوحينا اليك و ما وصى به ابراهيم و موسى و عيسى... شوری / ۱۳. نیز ر. ک: البرهان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۱۷۸ - ۱۷۹.
۲. احزاب / ۴۰ و حدیث منزلت و...
۳. اعراف / ۱۸۰.

بر دوش دارد و غایت و مخاطب او مربوط می‌شود. آن جا که او در پی کسب معرفت تفصیلی و تحقیقی به عقاید ایمانی است، جز دلیل برهانی پذیرفته نخواهد بود، ولی آن جا که در پی ارشاد و تعلیم حقیقت جویان، یا الزام و شکست حقیقت گریزان معاند است از روش‌های خطابه و جدال احسن بهره خواهد گرفت. و چنین است که خداوند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را دستور داده است تا با حکمت و موعظه حسنه مردم را به آیین الهی فرا خواند و در احتجاج با آنان از روش جدال احسن بهره جوید. ﴿ادع الی سبیل ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن﴾^۱

در طول تاریخ الهیات اسلامی، مذاهب و نحله‌های گوناگونی پدید آمده‌اند که در بحث‌های اعتقادی آرای مختلف و روش‌های متفاوتی داشته‌اند. بسیاری از این مذاهب در استناد به ظواهر و نصوص وحیانی یا اتکا به عقل و تحلیل‌های عقلانی راه افراط و تفریط را پیموده‌اند. اهل حدیث و حنبله از اهل سنت و اخباریان شیعه روش ظاهرگرایی افراطی را برگزیده‌اند، چنان که معتزله در تأویل‌ها و تحلیل‌های عقلانی ظواهر وحیانی به افراط گرویده‌اند. در این میان اشخاص و مذاهبی نیز درصدد برآمده‌اند تا روشی میانه را برگزینند. چنان که ابوالحسن اشعری^۲ و ابومنصور ماتریدی^۳ چنین ایده‌ای داشتند. این که آیا در دست یافتن به مقصود خود کامیاب بودند یا نه، سخن دیگری است که بررسی آن در این مجال نمی‌گنجد.

اگر از سر انصاف و حقیقت‌شناسی در این باره تأمل نماییم خواهیم یافت که در میان مذاهب و نحله‌های کلامی در الهیات اسلامی، یگانه مکتبی که به درستی راه اعتدال را پیموده است، مکتب اهل بیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است. آنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در رتبه قرآن کریم که ثقل اکبر الهی است بر نشاندشان و ثقل اصغر نامیدشان. و تمسک به آنان را همراه با تمسک به قرآن عامل نجات و رهایی از گمراهی دانست.^۴ چنان که در سخنی دیگر آنان را چونان کشتی نوح دانست^۵ که هر کس به آنان درآویزد از خطر طوفان، که در این جا مقصود

۱. نحل / ۱۲۵.

۲. پیشوای مذهب اشعریه، متوفای ۳۳۰ ه.ق.

۳. پیشوای مذهب ماتریدی، متوفای ۳۳۳ ه.ق.

۴. اشاره است به حدیث ثقلین که از احادیث متواتر اسلامی است.

۵. اشاره است به حدیث سفینه نوح که مورد قبول و اعتنای محدثان اسلامی است.

طوفان باد و غرق شدن در دریای آب نیست، بلکه طوفان آرا و اندیشه‌های هوس‌آلود و خط‌آمیز است، رهایی خواهد یافت. و هر کس از آن جدا شود، غرق خواهد گردید. روش آنان - چنان که امام علی علیه السلام بیان کرده است - حرکت کردن از میانه راه است، نه انحراف به راست یا چپ. با چنین روشی است که کتاب و سنت از گزند هر گونه تحریف و تغییری مصون می‌ماند.^۱

متکلمان امامیه، چه آنان که در عصر حضور چونان سربازانی در رکاب امامان معصوم علیهم السلام به جهاد کلامی دست می‌زدند، و چه آنان که در عصر غیبت از کیان عقاید ایمانی هوشیارانه دفاع کرده‌اند، در طریق امامان معصوم علیهم السلام گام نهاده‌اند. اگرچه، به دلیل معصوم نبودن از خطا، نمی‌توان بر همه اندیشه‌های نظری و شیوه‌های عملی آنان مهر تأیید گذارد ولی آنچه مهم است این است که سیاست راهبردی آنها با مبانی و اصول مکتب اهل بیت علیهم السلام طراحی و تنظیم شده است، آنان در هر عصر و زمانی متناسب با شرایط و نیازها، رسالت کلامی خویش را ایفا کرده و در عرصه تدوین و نگارش، متون کلامی ارزشمندی را پدید آورده‌اند که اینک در شمار ذخایر گرانسنگ، تفکر و تمدن علمی اسلامی جای دارد. بدیهی است که سنت تحول و تکامل ایجاد می‌کند که این روش پیوسته تداوم یابد و متکلمان اسلامی با توجه به تحولات و نیازهای عصر خویش در قلمرو گفتار و نوشتار به مسئولیت کلامی خویش جامعه عمل ببوشانند.

کتاب حاضر گامی در همین راستاست. محتوای کتاب یک دوره مسایل اعتقادی و کلامی بر پایه الهیات اسلامی و از منظر مذهب شیعه امامیه است. عقل و وحی (کتاب و سنت) مرجع و داور نهایی در تصمیم‌گیری‌ها و ارزیابی‌ها بوده است. در این میان، از آرا و اندیشه‌های متفکران اسلامی، به ویژه اندیشمندان شیعه امامیه، بهره‌های فراوان برده شده است. و به انگیزه حق‌شناسی و امانت‌داری مصادر و منابع آراء و اندیشه‌های دیگران نقل گردیده و احیاناً نام آنان در متن یا پاورقی آورده شده است. استناد به آرا و اندیشه‌های دیگران، چنان که اشاره شده، با هدف حق‌شناسی و امانت‌داری و نیز احیای نام و نشان متفکران است که در راه

۱. الیمین و الشمال مضلة و الطريق الوسطی هی الجادة علیها باقی الكتاب و آثار النبوة. نهج البلاغه، خطبة ۱۶.

پژوهش‌های دینی رنج فراوان برده‌اند و هرگز به معنی تقلید و پیروی ساده از آنان نبوده است.

بحث‌های کتاب از نظر ساختاری به روش درسنامه‌ای تنظیم گردیده است و در پایان هر درس پرسش‌هایی از متن درس گزینش شده که دست‌یابی به چکیده بحث‌ها از یک سو و زمینه خودآزمایی از سوی دیگر، را فراهم می‌سازد. از آن جا که روش ایجاز و اختصار در کتاب درسی یک اصل به شمار می‌رود، این شیوه در نگارش کتاب مورد توجه قرار داشته است، با این حال، کوشش شده است نثر کتاب روشن و روان باشد و از اصطلاحات نامأنوس و نامفهوم یا ترکیب‌های کلامی ثقیل و دشوار پرهیز گردد. با این حال، نگارنده کار خود را از نظر محتوا و ساختار مصون از هرگونه نقص و خطا نمی‌داند و نقدهای سازنده اهل نظر را با گشاده‌رویی و امتنان می‌پذیرد.

در پایان یادآوری این نکته را لازم می‌دانم که روی جلد چاپ قبلی این کتاب به اشتباه عنوان «ترجمه کتاب محاضرات فی الالهیات» نوشته شده بود. این مطلب ابهام‌ها و ابهام‌هایی را برای طلاب و دانشجویان محترم برانگیخته بود از این رو، اعلان می‌شود که کتاب «عقاید استدلالی» اثری مستقل است و ترجمه یا شرح «محاضرات فی الالهیات» نیست. البته، از آن جا که هر دو کتاب نگارش یک نویسنده است، و از سوی دیگر، کتاب حاضر به انگیزه جایگزین کتاب «محاضرات فی الالهیات» برای حوزه‌های علمیه خواهران ارجمند نگارش یافته است، بحث‌های کتاب حاضر در فهم مطالب کتاب «تلخیص الالهیات» نقش مؤثری خواهد داشت، چه این که بسیاری از عناوین و سرفصل‌های دو کتاب متناظر و همگون می‌باشد. بر این اساس می‌توان مدعی شد که مطالعه کتاب «اعتقادات اسلامی» راهگشای فهم مطالب کتاب «محاضرات فی الالهیات» است.

امید آن که این اثر در تحکیم و دفاع از اعتقادات اسلامی و تبیین آنها برای جستجوگران اعتقادات حقه اسلامی کامیاب بوده باشد.

قم - حوزه علمیه

علی ربانی گلپایگانی

۱ / ۴ / ۸۳ ه.ق. برابر با ۲ / جمادی‌الاولی / ۱۴۲۵ ه.ق.

درس اوّل

چرا باید خدا را بشناسیم؟

نخستین پرسشی که در زمینه بحث‌های اعتقادی و خداشناسی مطرح می‌شود این است که چرا باید خدا را بشناسیم؟ چه عاملی اندیشه بشر را به این بحث برمی‌انگیزد؟ چه فایده‌ای بر آن مترتب می‌گردد؟ و زیان ناشی از بی‌اعتنایی به آن چیست؟ بنابراین در این جا دو مسأله باید بررسی شود:

الف: چه عامل یا عواملی انسان را به بحث درباره وجود خداوند برمی‌انگیزد؟

ب: فایده شناخت خداوند و ایمان به او چیست؟

متکلمان اسلامی در پاسخ به پرسش نخست، پاسخهایی ارائه داده‌اند که به آنها می‌پردازیم.

۱. لزوم جلوگیری از زیانهای مهم

هیچ انسان عاقلی در لزوم جلوگیری از زیانهای مهم تردید نمی‌کند. اصل «لزوم دفع ضرر» یکی از پایدارترین اصول زندگی بشر به شمار می‌رود و تجربه قرن‌ها زندگی انسان، استواری آن را تأیید می‌کند. هرگاه ضرر و زیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار باشد، اصل یاد شده قاطع‌تر و نمایان‌تر خواهد بود. در این صورت احتمال ضرر نیز کافی است تا انسان را، به چاره‌اندیشی برای پیش‌گیری از آن اقدام برانگیزد.

از سوی دیگر، در طول تاریخ افراد برجسته‌ای به نام پیامبران و رهبران الهی ظهور کرده و

از وجود خداوند، احکام و قوانین الهی، پاداش‌ها و کیفرهای اخروی سخن گفته و بشر را به ایمان به این آموزه‌ها دعوت کرده‌اند و خود نیز در عین پای‌بندی سرسختانه به گفتار خویش، دین ورزانی ثابت قدم و کوشا بوده‌اند. بدون شک، اگر از گفتار و رفتار آنان یقین به وجود خداوند، دین و آیین الهی حاصل نشود، حداقل، احتمال وجود آن قوت می‌یابد. بدیهی است اگر چنین احتمالی درست باشد، نادیده گرفتن آن منشأ زیانی بس بزرگ و اندوهبار خواهد بود. بدین جهت به حکم خرد و قضاوت فطرت، نباید در برابر این احتمال بی تفاوت بود بلکه باید درباره آن به بحث و تحقیق پرداخت. بر این اساس بحث و بررسی درباره وجود خداوند و آیین آسمانی، لازم و حتمی است. محقق بحرانی در تقریر این دلیل گفته است:

انّ دفع الضرر المظنون الذی يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلاً، و وجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة.^۱

جلوگیری از ضرر ظنی که به واسطه ناآگاهی از معرفت خداوند وارد می‌شود، به حکم عقل واجب است، و وجوب جلوگیری از این ضرر، مستلزم وجوب شناخت خداوند است.

۲. لزوم شکر منعم

از نظر عقل شکرگزاری از کسی که به انسان نعمتی می‌بخشد، کاری است پسندیده و لازم، و ترک آن نکوهیده و ناروا است. از سوی دیگر، انسان در زندگی دنیوی خود از نعمت‌های فراوان بهره‌مند است، اگرچه احتمال داده می‌شود که برای این نعمت‌ها بخشنده و منعمی وجود ندارد، ولی وجود بخشنده نعمت‌ها و ولی نعمت نیز محتمل است. بنابراین لازم است این احتمال را جدی گرفت، و درباره وجود یا عدم منعم بحث کرد، تا اگر وجود دارد از او شکرگزاری شود.

۱. ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۲۸.

محقق بحرانی در این باره گفته است:

انّ العاقل اذا فكر في خلقه وجد آثار النعمة عليه ظاهرة، وقد تقرّرفي عقله وجوب شكر المنعم، فيجب عليه شكره، فيجب اذن معرفته^۱ انسان عاقل اگر در آفرینش خود بیندیشد، نشانه‌های نعمت را بر خود آشکار می‌یابد، و وجوب شکر منعم، مقتضای خرد اوست، پس باید شکر منعم را به جای آورد، بنابراین معرفت او واجب است.

۳. فطرت علت‌شناسی

حس کنجکاوی یکی از حس‌های نیرومند آدمی است، بحث و جستجو از علت حوادث و پدیده‌ها از مظاهر آشکار این حس فطری است. به مقتضای این تمایل فطری، انسان هر حادثه‌ای را که می‌بیند، از علل و اسباب پیدایش آن می‌پرسد. این حس فطری انسان را برمی‌انگیزد تا درباره علت یا علل مجموعه حوادث هستی نیز به جستجو بپردازد. آیا همان گونه که هر یک از حوادث و پدیده‌های طبیعی یا غیر طبیعی دارای علت یا علت‌هایی است، مجموعه حوادث و پدیده‌های هستی نیز علت یا علت‌های ماوراء طبیعی دارند؟ از این جهت، بحث از وجود آفریدگار جهان، پاسخگویی به یک نیاز و احساس فطری، یعنی فطرت علت‌شناسی است.

علامه طباطبایی(ره) در این باره چنین گفته است:

اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با اینکه فطری است)، طلل بحث از آفریدگار جهان فطری است، زیرا بشر، جهان را در حال اجتماع دیده، و به صورت یک واحد مشاهده می‌نماید، و می‌خواهد بفهمد آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان اثبات می‌کند، در مورد مجموعه جهان نیز ثابت می‌باشد؟^۲

فواید خداشناسی

در پاسخ به پرسش دوم یادآور می‌شویم:

۱. همان، ص ۲۹.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۴.

اولاً: وقتی که بحثی در قلمرو کاوش‌های عقلانی و فطری بشر قرار می‌گیرد، پرسش از فایده آن روا نیست، زیرا چنین بحثی، خود فایده است، بشر در جهانی زندگی می‌کند که نه از ابتدای آن آگاه است، نه از انتها و نه از منشأ آن. طبعاً مایل است از ابتدا و انتها و منشأ آن آگاه گردد، خود این آگاهی، قطع نظراً از هر فایده دیگر برای او مطلوب است. لزومی ندارد که هر مسئله علمی و نظری یک فایده علمی داشته باشد.

ثانیاً: اعتقاد و ایمان به خدا از مفیدترین و لازم‌ترین معتقدات بشر در زندگی است. اعتقاد و ایمان به خدا از نظر فردی، آرامش دهنده روح و روان و پشتوانه فضایل اخلاقی است، و از نظر اجتماعی ضامن قدرت قانون و عدالت و حقوق افراد در برابر یکدیگر است.^۱

خداشناسی سرآمد همه معرفت‌هاست

در پایان این درس گفتارهایی از پیشوایان معصوم را یادآور می‌شویم که خداشناسی را سرآمد همه معرفت‌ها دانسته‌اند.

۱. روزی فردی نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آمد و از او خواست تا از شگفتی‌های دانش (غرائب العلم) برای او بگوید. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از او پرسید: درباره آنچه سرآمد دانش‌هاست (رأس العلم) چه می‌دانی، که از شگفتی‌های آن می‌پرسی؟ آن فرد گفت: سرآمد علم چیست؟ (ما رأس العلم؟) پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله پاسخ داد: شناخت خداوند آن‌گونه که سزاوار اوست.^۲

۲. امام علی علیه السلام درباره جایگاه خداشناسی فرموده است:

«معرفة الله اعلى المعارف»:^۳ خداشناسی برترین معرفت‌هاست.

۳. امام صادق علیه السلام فرموده است:

«إن أفضل الفرائض و أوجبها على الإنسان معرفة الرب و الاقرار له بالعبودية»:

برترین فرائض، و واجب‌ترین آنها شناخت پروردگار و اقرار به بندگی اوست.

۱. همان، ص ۸ (پاورقی).

۲. شیخ صدوق، التوحید، باب ۴۰، حدیث ۵.

۳. غرر و دُرر، ص ۸۱.

پرسشها

۱. عامل نخست لزوم بحث درباره خداوند را بنویسید.
۲. رابطه لزوم شکر منعم با وجوب خداشناسی را بنویسید.
۳. نقش فطرت علت‌شناسی را در خداشناسی بیان کنید.
۴. فایده‌های بحث از خداشناسی را بنویسید.
۵. سخن پیامبر ﷺ را درباره این که خداشناسی سرآمد دانش‌هاست بنویسید.

درس دوم

راههای شناخت خداوند

پیش از آن که به بحث درباره دلایل وجود خدا و بررسی صفات الهی بپردازیم، لازم است به این پرسش مهم و کلیدی پاسخ دهیم که آیا بشر می‌تواند خداوند را بشناسد یا نه، و در صورت نخست، راه آن کدام است؟ زیرا اگر پاسخ این پرسش منفی باشد، هرگونه بحث و گفتگو درباره الهیات، بیهوده و عبث خواهد بود. در این جا دو دیدگاه کلی مطرح شده است، دیدگاه مثبتان و دیدگاه منکران. عقل‌گرایان و شهودگرایان، خداوند را شناخت‌پذیر دانسته و راه معرفت خداوند را بر بشر گشوده می‌دانند، ولی حس‌گرایان و ظاهرگرایان به پرسش فوق پاسخ منفی داده و بشر را از معرفت خداوند ناتوان دانسته‌اند. اینک به تبیین و بررسی دیدگاه‌ها می‌پردازیم.

عقل‌گرایان

عقل‌گرایان^۱ آن دسته از متفکرانی‌اند که حجیت و اعتبار عقل را در معرفت پذیرفته‌اند، اصول و مبادی عقلی را شالوده‌های معرفت بشری می‌دانند و بر این عقیده‌اند که بدون به رسمیت شناختن خرد و اصول عقلی هیچگونه معرفتی برای انسان حاصل نخواهد شد و حتی

۱. Rationalists. راسیونالیسم یا عقل‌گرایی معانی و کاربردهای مختلفی دارد. یکی از معانی آن که از قرن هجدهم رواج یافت عقل بسندگی و بی‌نیازی از دین و آموزه‌های وحیانی است. قطعاً این معنا در این جا مقصود نیست. آنچه در این جا مقصود است همان است که در متن بیان شده است. در این باره به کتاب نقد مبانی سکولاریسم از نگارنده رجوع شود.

معرفت‌های حسی و سطحی نیز مبتنی بر مبادی عقلی است تا چه رسد به معرفت‌های علمی تجربی، و معرفت‌های مستند به نصوص و ظواهر وحیانی.

ارسطو و پیروان او در یونان قدیم، دکارت و پیروان او در غرب جدید، فارابی، ابن‌سینا، و همه متکلمان امامیه و معتزله از طرفداران این دیدگاه بوده‌اند. عقل در کلام ماتریدیّه نیز جایگاه والایی دارد. اما در کلام اشعریّه^۱ تا حدودی در حوزه عقل نظری اعتبار دارد، اما در حوزه عقل عملی سندیت و اعتبار ندارد.^۲

در هر حال، در جهان اسلام فلاسفه و متکلمان بر این عقیده‌اند که از طریق تفکر عقلی می‌توان خدا را شناخت، اگرچه در حدود توانایی عقل اتفاق نظر ندارند. چنان‌که دلایلی که برای اثبات وجود خدا اقامه کرده‌اند، و نیز روش‌هایی که برای بحث درباره صفات خداوند برگزیده‌اند یکسان نیست.

طرفداران این دیدگاه بر این مطلب تأکید کرده‌اند که پیمودن راه عقل برای نیل به معارف الهی و درک حقایق متافیزیک، کار آسانی نیست و به استعداد، مهارت و ورزیدگی ویژه‌ای نیاز دارد. در غیر این صورت، نتیجه مطلوب به دست نخواهد آمد، و چه بسا به انحراف خواهد کشید.

شهید مطهری در این باره چنین گفته است:

محدود بودن مفاهیم الفاظ و کلمات از یک طرف، و انس اذهان با مفاهیم حسی و مادی از طرف دیگر، کار تفکر و تعمق در مسائل ماوراءالطبیعی را دشوار می‌سازد. ذهن برای این که آماده تفکرات ماوراءالطبیعی بشود مراحل از تجرید را باید طی نماید... بدون شک معانی و مفاهیم حکمت الهی آنگاه که بخواهد در سطح تعلّلات فلسفی ظاهر گردد یک ظرفیت ذهنی و گنجایش فکری خلی را ایجاب می‌کند که با ظرفیت ادبی یا فنی یا طبیعی یا ریاضی کاملاً متفاوت است، یعنی ذهن باید در یک بعد و جهت خاص وسعت یابد تا ظرفیت این‌گونه اندیشه‌ها را پیدا کند.^۳

۱. پیروان ابوالحسن اشعری، متوفای ۳۳۰ هجری قمری.

۲. برای آگاهی بیشتر در این باره به کتاب «درآمدی بر علم کلام» از نگارنده رجوع شود.

۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۳۳ - ۳۴ (مقدمه)

قرآن کریم و احادیث اسلامی این روش را تأیید می‌کنند - دلایل و شواهد در نقد دیدگاه ظاهرگرایان بیان خواهد شد - در این جا به این آیه از قرآن کریم بسنده می‌کنیم که تفکر در نظام آفرینش را از ویژگی‌های خردمندان دانسته و آنان را به این ویژگی می‌ستاید:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب﴾^۱

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿۱﴾؛ هر آینه، در آفرینش آسمان‌ها و زمین و گردش شب و روز نشانه‌هایی (از خداشناسی) بر خردمندان است، آنان که خداوند را (در حالت‌های گوناگون) ایستاده، نشسته، و بر پهلو یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند (و می‌گویند) ای پروردگار ما این جهان را بیهوده نیافریده‌ای پس ما را از عذاب دوزخ حفظ کن.

شهودگرایان

شهودگرایان^۲ بر این باورند که وجود خدا و حقایق ماورای طبیعی برای بشر شناخت‌پذیر است، ولی نه با ابزار عقل و روش تفکر و تعقل، بلکه با ابزار دل و روش اشراق و شهود درونی.

برخی دیگر از شهودگرایان عقل را در شناخت خداوند به کلی ناتوان دانسته‌اند، اما برخی دیگر آن را کافی ندانسته‌اند؛ هر چند بر لزوم آن تأکید ورزیده، و توانایی آن را نیز تا حدودی پذیرفته‌اند. عرفای اسلامی و غیر اسلامی، در خداشناسی، طرفدار روش شهود عرفانی‌اند. برخی از فلاسفه جدید غرب و روانشناسان و روانکاوان دین‌پرور نیز همین روش را برگزیده‌اند.

نقد

این روش، اگرچه در زمینه خداشناسی پذیرفته است، و جایگاه ویژه‌ای دارد، ولی از روش

۱. آل عمران / ۱۹۰ - ۱۹۱.

2. Intuitionists

عقلی بی‌نیاز نیست. اولاً در یافته‌های شهودی احتمال تدلیس و تلبیس شیطانی وجود دارد، و برای تشخیص آنها اصول و قواعد عقلی راهگشا خواهد بود، ثانیاً روش شهودی در خدانشناسی جنبه فردی دارد و قابل احتجاج بر دیگران نیست، مگر آن که از روش عقلی و اصول فلسفی بهره‌گیری شود. بدین جهت بزرگان عرفان و حکمت بر نیازمندی روش عرفانی به روش عقلی و فلسفی تأکید نموده‌اند که دارای سطحی بالاتر و کامل‌تر است. حکیم لاهیجی درباره نیازمندی عرفان به تعقل و استدلال گفته است:

آدمی را به خدای تعالی دو راه است: یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن. راه ظاهر، راه استدلال است، و راه باطن، راه سلوک. راه استدلال مقدم است بر راه سلوک، چه، تا کسی نداند که منزل هست، طلب راهی که به منزل برد نتوان کرد.^۱

در جای دیگر گفته است:

پیش از استحکام علم حکمت و کلام، ادعای تصوّف، عام‌فریبی و شیادی باشد.^۲

حس‌گرایان

حس‌گرایان^۳ کسانی‌اند که راه شناخت حقایق را منحصر در مشاهده و تجربه حسی می‌دانند. حس‌گرایی^۴ در تاریخ اندیشه بشر سابقه‌ای دیرینه دارد. شکاکان یونان باستان به اصالت تجربه‌گرایی داشتند و با فلسفه عقلی مخالفت می‌ورزیدند. شکل نوین تجربه‌گرایی به قرن هفدهم میلادی باز می‌گردد. دانشمندان و فیلسوفانی چون توماس هابز (۱۵۸۸ - ۱۶۷۹)، گاساندی (۱۵۹۲ - ۱۶۵۵) و دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) از طرفداران به نام حس‌گرایی‌اند. این برداشت که ادراک حسی سرچشمه و واپسین معیار شناخت است، حاصل نهایی فعالیت فکری آنان بوده است.^۵

۱. گوهر مراد، ص ۳۴.

۲. همان، ص ۳۸؛ در این باره به کتاب شناخت در قرآن، ص ۳۷۹ - ۳۸۰، تألیف آیه‌الله جوادی آملی رجوع شود.

3. Sensualists.

4. Sensualism.

۵. پل فولکیه، فلسفه عمومی، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۳۰ - ۱۳۱؛ هانس رایشنباخ،

از آنجا که حس و تجربه حسی جز در محسوسات راه ندارد، بر مبنای حس گرایی نه می توان وجود و صفات خدا را اثبات کرد و نه انکار. بر این اساس آنان، هم با الهیون مخالفت می کنند، و هم با مادیون، زیرا به زعم آنان راه اثبات ونفی عالم ماوراء طبیعت بر بشر مسدود است.

نقد

تجربه گرایی حسی (اصالت حس) مردود است؛ زیرا یک سلسله مفاهیم و اصول معرفتی وجود دارد که هرگز قابل ادراک حسی نیستند، و در عین حال از قبول آنها گریزی نیست، یعنی بدون آنها ادراک حسی نیز امکان نخواهد داشت، در میان مفاهیمی که در هر گفتگوی علمی و غیر علمی به کار می رود، مفاهیمی چون ضرورت، امتناع و احتمال نقش مهمی دارند، و هیچ یک از آنها قابل درک حسی نیستند.

اصل علیّت، یکی از اصولی است که حس گرایان نیز آن را مسلم دانسته اند. درحالی که رابطه علیّت - چنان که هیوم نیز اذعان نموده است - محسوس نیست. رابطه علیّت عبارت است از وابستگی موجودی به موجود دیگر، نه توالی یا تقارن حوادث.

اصل امتناع تناقض، از بنیادی ترین اصول فکری بشر است و هیچ اندیشه و رأیی - هر چند در حدّ احتمال - بدون این اصل صورت نمی پذیرد. اصل مزبور به هیچ وجه قابل درک حسی نمی باشد. فیلیسین شاله که خود از طرفداران تجربه گرایی است اساس استقراء علوم تجربی را دو چیز دانسته است:

۱. طبیعت دارای نظم و قانون است و اتفاق و تصادف در آن رخ نمی دهد (هل علیّت).
۲. هر علت همیشه با اجتماع شرایط یکسان، بط همان معلول می شود (هل یکنواختی طبیعت یا سنخیت میان علت و معلول)^۱

علاوه بر این، اگر چه درستی هر آزمایشی موقوف به رعایت روش های مخصوصی است که امثال فرانسیس بیکن و استوارت میل برای به دست آوردن علت حقیقی هر حادثه مطرح

پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، ص ۱۰۶ - ۱۰۷.
۱. فیلیسین شاله، شناخت روش های علوم، ترجمه یحیی مهدوی، ص ۱۱۶.

کرده‌اند، ولی درستی آن روش‌ها را عامل تجربه، تضمین نکرده است، و ناچار درستی آنها را با یک نوع استدلال عقلی که خود منکر آن هستند به دست^۱ آورده‌اند.

ظاهرگرایان

ظاهرگرایان گروهی از محدثان مسلمان می‌باشند که عقل و تفکر عقلی را در دین‌شناسی معتبر و مجاز نمی‌شمارند و بر این باورند که یگانه راه درک حقایق دینی - چه در حوزه اصول و چه در قلمرو فروع - نصوص و ظواهر دینی است. حنابله و اهل‌الحديث از اهل سنت، و اخباریون شیعه طرفدار این عقیده‌اند و با بحث‌های عقلی (فلسفی و کلامی) درباره مسائل اعتقادی به شدت مخالفت ورزیده‌اند.

معروف است که فردی از مالک بن انس (۹۳ - ۱۷۹) درباره معنای استوای خداوند بر عرش که در آیه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^۲ آمده است سؤال کرد، وی در پاسخ گفت: چگونگی استوای خداوند بر عرش مجهول است، و پرسش درباره آن بدعت است.^۳ از سفیان به عیینه (متوفای ۱۹۸) نقل شده است که صفات الهی که در قرآن وارد شده است، نه باید تفسیر کرد و نه، به تحقیق درباره معانی آنها پرداخت، بلکه باید آنها را تلاوت کرد و درباره معنای آنها سکوت نمود.

گروهی از اخباریون شیعه که در قرن‌های دهم و یازدهم می‌زیستند نیز بر همین عقیده بودند. صدرالمتألهین در مقدمه اسفار از روش فکری این افراد سخت اظهار تأسف کرده و می‌گوید:

همانا گرفتار جمعتی شده‌ایم که دیدگان‌شان از دیدن انوار و اسرار حکمت ناتوان است، آنان تعمق در امور ربّانی و معارف الهی و تدبّر در آیات سبحانی را بهت دانسته، و هرگونه مخالفت با عقاید عامیانه را ضلالت می‌شمارند، گویی اینان حنابله اهل حدیث‌اند که مسئله واجب و ممکن، و

۱. شهید مطهری، اصول و روش رئالیسم، ج ۲، ص ۹۷.

۲. طه / ۵.

۳. الاستواء معلوم، و الکيفیة مجهولة، و الايمان به واجب، و السؤال عنه بدعة. (شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۳).

قدیم و حادث بر آنان مشتبه گردیده است و تفکرشان از حدود محسوسات بالاتر نمی‌رود.^۱ استاد مطهری، پس از نقل دیدگاه اهل حدیث و حنبله گفته است: نظریه حنبله و اهل حدیث هنوز هم طرفدارانی دارد و برخی از علما و محدثان شیعه در عصار اخیر صریحاً اظهار می‌دارند که حتی مسئله یگانگی خدا صد در صد یک مسئله آسمانی (تعبدی) است، و از نظر عقل بشر دلیل کافی ندارد، و تنها باید از راه تعبد به گفته شارع ملتزم شویم که خدا یکی است.^۲

نقد

اولاً: بر فرض این که باید حقایق آسمانی را با ابزار و نیرویی آسمانی شناخت، این اصل با شناخت این حقایق توسط عقل منافات ندارد، زیرا عقل نیز عنصری آسمانی است، چنان که در احادیث آمده است که عقل، حجت باطنی خداوند بر بشر است، همانگونه که پیامبران حجت‌های ظاهری پروردگار می‌باشند.^۳ آری عقل نمی‌تواند همه حقایق دینی را بشناسد، اما به کلی نیز از شناخت حقایق دینی ناتوان نیست. امام علی (ع) در این باره می‌فرماید: *لم یطلع العقول علی تحدید صفتها، و لم یحجبها عن واجب معرفته*^۴ خرده‌ها را برکنه صفت خویش آگاه نساخت، و از شناخت واجب خود نیز محروم نکرد. ثانیاً: با انکار معرفت عقلی و اعتبار آن، راه برای اثبات شریعت مسدود خواهد شد، در آن صورت قرآن و حدیثی در کار نخواهد بود تا با استناد به نصوص و ظواهر کتاب و سنت، اصول و فروع دین را بشناسیم. ثالثاً: تفکر عقلی، در قرآن کریم مورد تشویق و تأکید واقع شده است. قرآن کسانی را که از خرد خویش بهره نمی‌برند به عنوان بدترین جنبندهان معرفی کرده است:

۱. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، مقدمه.

۲. استاد مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۱.

۳. اصول کافی، ج ۱، کتاب عقل و جهل، حدیث ۱۲.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۴۹.

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمَمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^۱ بدترین جنبندها کسانی اند که کر و گنگ اند و عقل ورزی نمی‌کنند.
در جای دیگر فرموده است:
﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^۲ کسانی که عقل‌ورزی ندارند، مشمول رجس و پلیدی‌اند.

قرآن کریم، خود در موارد بسیاری تفکر عقلی را به کار گرفته و به بحث و استدلال عقلی پرداخته است. چنان که با دو استدلال عقلی، یگانگی خداوند را اثبات کرده و فرموده است:
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۳ اگر در آسمان و زمین غیر از الله خدايان دیگری می‌بود آن دو تباه می‌شدند.

﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^۴ در آفرینش و تدبیر جهان، خدایی با خداوند سبحان همراه نیست، اگر چنین می‌بود هر خدایی به کار آفرینش و تدبیر آفریده‌های خود می‌پرداخت و برخی از آنان بر برخی دیگر تعالی می‌جستند.
و در ردّ پندار آنان که برای خداوند قائل به فرزند شده‌اند فرموده است:
﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهٗ قَانِتُونَ﴾^۵ بدیع السموات و الأرض و اذا قضی امرًا فانما یقول له کن فیکون^۶؛ مشرکان گفتند: خداوند فرزندی برگزیده است، خداوند از داشتن فرزند پیراسته است، بلکه آنچه در آسمان‌ها و زمین است آفریده اویند و در برابر او خاضع‌اند. خداوند پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین است. هرگاه چیزی را به صورت قطعی اراده کند، همین که به آن بگوید باش، موجود خواهد شد.
این دو آیه بیانگر دو برهان عقلی بر ابطال عقیده فرزند داشتن خداوند است، یکی مبتنی بر اصل توحید و تنزه خداوند از داشتن مثل و مانند است، و دیگری مبتنی بر تنزه خداوند از تغییر و تدریج است.^۶

۱. انفال / ۲۲.

۲. یونس / ۱۰۰.

۳. انبیاء / ۲۲.

۴. مؤمنون / ۹۱.

۵. بقره / ۱۱۶ - ۱۱۷.

۶. ر.ک: المیزان، ج ۱۱، ص ۳۶۱.

رابعاً: در سنت پیامبر اکرم ﷺ و در سخنان و سیره ائمه اهل بیت علیهم السلام بر اعتبار و سندیت عقل تأکید شده و عملاً مورد استفاده قرار گرفته است. با رجوع به نهج البلاغه، اصول کافی، توحید صدوق، احتجاج طبرسی و دیگر مجامع روایی شیعه، می‌توان این حقیقت را به روشنی دریافت. همانگونه که پیش از این یادآور شدیم، در مکتب اهل بیت علیهم السلام عقل به عنوان حجت باطنی خداوند شناخته شده است. امام صادق علیهما السلام عقل را راهنمای بشر در خداشناسی و در معرفت اصول خوبیها و بدیها دانسته است.

فبالعقل عرف العباد خالقهم و انهم مخلوقون، و انه المدبر لهم و انهم المدبرون... و عرفوا به الحسن من القبيح...^۱

امام علی علیهما السلام یکی از اهداف بعثت پیامبران را برانگیختن و باور ساختن عقول بشر دانسته است.

لشيروا لهم دفائن العقول^۲

خامساً: در قرآن کریم و احادیث اسلامی مجموعه‌ای از معارف بلند وجود دارد که فراتر از درک حسی و معرفت‌های سطحی و عامیانه است، مانند این که خداوند یکتای غالب است، اوّل و آخر، و ظاهر و باطن است، بر همه چیز احاطه دارد، وحدت او وحدت عددی نیست، با همه چیز همراه است، بدون این که مقارنت زمانی و مکانی داشته باشد، بیرون از همه چیز است ولی نه به صورت انفصال و جدایی، همه چیز از او است و بازگشت همه چیز به سوی او است. کلام او عین فعل او است و...

حال این پرسش مطرح می‌شود که هدف از طرح این معارف در کتاب و سنت چه بوده است؟ آیا هدف این بوده که سلسله درس‌هایی برای تدبّر و تفکّر و فهم و الهام‌گیری القا کند و اندیشه‌ها را به شناوری در دریای بیکران معارف الهی هدایت نماید، یا این که هدف، ارائه مطالبی حل‌ناشدنی و غیر قابل فهم به منظور وادار کردن اندیشه‌ها به تسلیم و سکوت و قبول کورکورانه بوده است؟!

این معارف، دستورالعمل نیست تا گفته شود وظیفه ما عمل است و بس؛ اینها سلسله

۱. اصول کافی، ج ۱، کتاب عقل و جهل، حدیث ۳۵.

۲. نهج البلاغه، خطبه اوّل.

مسائل نظری است. اگر این مسائل برای عقل بشر قابل فهم و درک نیست، در طرح آن‌ها چه سودی است؟ درست مثل این است که آموزگاری بر سر کلاس اوّل ابتدایی مسائل مربوط به دوره دانشگاه را مطرح کند و از کودکان درخواست کند که آنچه را من می‌گویم، اگر چه شما نمی‌فهمید، ولی بپذیرید!^۱

بنابراین، هم خداوند شناخت‌پذیر است، و هم انسان می‌تواند از طریق عقل و تفکر عقلی در آیات آفاقی و انفسی، خدا را بشناسد، اگرچه، اوّلّاً شناخت انسان نسبت به ذات و صفات الهی محدود است، و فهم کنه ذات و صفات الهی خارج از توان عقل و خرد آدمی است ﴿لَمْ يَطْلُعِ الْعَقُولُ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ﴾ و ثانیاً پیمودن این طریق چندان سهل و آسان نیست، و به کسب مهارت‌ها و ورزیدگی‌های ذهنی و فکری نیاز دارد. سخن درباره این نیست که درک همه سطوح بحث‌های عقلی و فلسفی، در همه مسائل مربوط به الهیات برای همگان میسر است، قطعاً چنین نیست، و در این باره محدودیت‌ها و شرایط و موانعی درکار است، سخن در این است که فی الجمله این راه بر بشر گشوده است و پیوسته کسانی بوده و خواهند بود که می‌توانند با بکارگیری درست عقل و تفکر عقلی مسائل مربوط به متافیزیک الهیات را بررسی کنند.

در پایان بار دیگر یادآور می‌شویم که هدف، منحصر نمودن شناخت خداوند در طریق و روش عقلی نیست، زیرا هم از راه شهود عرفانی می‌توان خدا را شناخت، و هم پس از اثبات وحی، از طریق وحی می‌توان مسائلی از جهان غیب را شناخت. ولی با این حال، هم معرفت شهودی و هم معرفت وحیانی، متکی به معرفت عقلی‌اند و انکار عقل و معرفت عقلی موجب بسته شدن راه عرفان و وحی نیز خواهد شد.

۱. استاد مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۱ - ۱۵.

پرسشها

۱. عقل‌گرایان چه کسانی هستند؟ دیدگاه آنان را درباره شناخت خداوند بنویسید.
۲. سخن استاد مطهری درباره شناخت خداوند از راه عقل را بنویسید.
۳. برای شناخت خداوند از راه عقل، شواهدی از قرآن کریم بیان کنید.
۴. نظر شهودگرایان درباره شناخت خداوند را با نقد آن بنویسید.
۵. نظر حس‌گرایان درباره شناخت خداوند را با نقد آن بنویسید.
۶. خلاصه نظر ظاهرگرایان درباره شناخت خداوند را با نقد آن بنویسید.

درس سوم

فطرت و خداشناسی

یکی از راه‌های خداشناسی که پیوسته مورد توجه متفکران و دانشمندان بوده است، و پیامبران الهی نیز به آن اهتمام نموده و از این طریق بشر را به دین و خداپرستی هدایت کرده‌اند، راه فطرت است.

تعریف فطرت

فطرت در قرآن و روایات به معنی آفرینش بدیع و بی‌سابقه است. ابتکاری بودن آفرینش جهان به دو جهت است، یکی بدین جهت که خداوند موادّ اولیّه جهان را خود آفریده و با ترکیب آنها جهان را به وجود آورده است و دیگری این که نقشه آفرینش را نیز خود طراحی کرده و از کسی الگو نگرفته است.

فطرت در انسان نوعی هدایت تکوینی در قلمرو شناخت و احساس است. فطرت با غریزه، از این نظر که هر دو، گونه‌ای از هدایت تکوینی‌اند، یکسان است، ولی تفاوت آن دو در این است که فطرت مربوط به هدایت‌های عقلانی، و غریزه مربوط به هدایت‌های غیر عقلانی است. لذا، فطرت از ویژگی‌های انسان به شمار می‌رود، ولی غریزه از ویژگی‌های حیات حیوانی است.

ویژگی‌های فطرت

فطریات انسان را می‌توان با ویژگی‌های ذیل باز شناخت:

۱. از آن جا که آمیخته با آفرینش انسان‌اند، در پیدایش خود معلول اسباب بیرونی نیستند، اگر چه اسباب بیرونی در شکوفایی و نارسائی آن مؤثرند.
۲. انسان به آنها علم حضوری دارد، اما می‌تواند به آنها علم حصولی نیز پیدا کند.
۳. با درک و معرفت عقلانی همراهند، یعنی در سطح حیات عقلانی انسان تبلور می‌یابند و ملاک انسانیت انسان به شمار می‌روند.
۴. معیار و ملاک تعالی انسان‌اند، لذا از نوعی قداست برخوردارند.
۵. کلیت و عمومیت دارند (همگانی‌اند).
۶. ثابت و پایدارند (همیشگی‌اند).

برخی از ویژگی‌های یاد شده، در غرایز نیز وجود دارد، مانند ویژگی‌های اول، دوم، پنجم و ششم، ولی دو ویژگی سوّم و چهارم به فطرت اختصاص دارد. از ویژگی‌های یاد شده می‌توان فرق میان فطرت و عادت را نیز به دست آورد، زیرا عادت، آفرینشی نیست، بلکه معلول اسباب و علل بیرونی است، و از طرفی عمومیت و ثبات نیز ندارد.^۱

لازم به ذکر است که این ویژگی‌ها از تحلیل فطرت به دست می‌آیند و در نتیجه، اموری ضروری و قطعی می‌باشند، یعنی با تعریفی که از فطرت بیان گردید، نفی ویژگی‌های یاد شده مستلزم تناقض است. مانند اینکه با فرض مربع بودن شکلی، تساوی اضلاع آن انکار شود، و یا با فرض آب بودن چیزی صفت مایع بودن از آن سلب گردد. اینگونه محمولات را در اصطلاح حکمای اسلامی «محمولات عن صمیمه» می‌گویند، و کانت آن‌ها را «قضایای تحلیلی» نامیده است.

بنابراین، برای اثبات ویژگی‌های مزبور به برهان و دلیل نیاز نداریم.

۱. ر. ک: استاد مطهری، فطرت، ص ۳۲-۳۴ و ص ۶۹-۷۳.

فطرت در قلمرو شناخت و احساس

همانگونه که یادآور شدیم فطرت از ویژگی‌های حیات عقلانی انسان است و حیات انسان دو تجلی‌گاه دارد: یکی شناخت و دیگری احساس، و به عبارت دیگر، ادراک و گرایش. یعنی انسان در پرتو فطرت حقایق را شهود می‌کند و به حقایق نیز تمایل و گرایش دارد.

الف: شناخت‌های فطری

مقصود از فطریات ادراکی و معرفتی اموری است که عقل انسان بصورت بدیهی و بدون نیاز به هیچگونه تعلیم و تلقین آنها را می‌شناسد و می‌پذیرد و در اصطلاح منطق به بدیهیات عقلی موسوم و خود به دو گونه‌اند:

۱. بدیهیات عقل نظری، مانند حکم به امتناع تناقض و دور و حکم به اینکه مقادیر مساوی با یک مقدار، با هم برابرند، و اینکه کل از جزء خود بزرگتر است و نظایر آن.
۲. بدیهیات عقل عملی، مانند حکم به حسن عدل و راستگویی، و قبح ظلم و دروغگویی و مانند آن.

ابن‌سینا ادراکات فطری را با دو ویژگی توصیف نموده است:

اول آن که از نهادانسان سرچشمه گرفته و براینند تعلیم و تلقین نیستند.

دوم آن که قطعی و غیر قابل تردیدند، چنانکه گفته است:

معنای فطرت این است که انسان هیچ‌کند ناگهان بالغ و عاقل آفریده شده و تاکنون هیچ عقیده و رأیی از کسی نشنیده و با هیچ کس معاشرت نداشته است، و تنها محسوسات را مشاهده کرده و تصوّراتی را در خیال خود فراهم آورده است، آن‌گاه مطلبی را بر ذهن خود عرضه کرده و آن را در ذهن شک قرار دهد، پس اگر نتوانست در آن شک کند، فطرت بر آن گواهی نمی‌دهد و اگر نتوانست در آن شک کند، آن مقتضای فطرت او است.^۱

۱. النّجاة، المنطق، ص ۶۲.

تمایلات فطری

همانگونه که قبلاً یادآور شدیم تمایلات فطری، عقلانی و قداست‌آمیزند، این نوع تمایلات را در روانشناسی تمایلات عالی می‌نامند که در مقابل تمایلات شخصی، مانند خود دوستی و تمایلات اجتماعی مانند قبیله‌گرایی، و میهن‌دوستی، قرار می‌گیرد.

تمایلات عالی از نظر روانشناسان چهار نوعند:

۱. حقیقت‌جویی که آن را حس کنجکاوی و راستی نیز می‌نامند، یعنی انسان فطرتاً حقیقت‌جویی را می‌پسندد و به آن متمایل است.
۲. زیبایی دوستی، انسان فطرتاً به حسن و جمال تمایل دارد و عواطفش از ادراک هر چیز زیبا، تحریک می‌گردد، و در نتیجه به او انبساط خاطر و لذتی مخصوص دست می‌دهد، آثاری که از حفريات و باستان‌شناسی به دست آمده می‌رساند که زیبایی دوستی از زمانهای ماقبل تاریخ نیز در بشر وجود داشته است.
۳. خیرطلبی و یا تمایل اخلاقی نیز از تمایلات فطری و عالی انسان است و از مهمترین وجوه تمایز او از سایر حیوانات محسوب می‌شود.
۴. حس دینی یعنی تمایل به حقیقتی ماورای طبیعی و مقدس در نهاد انسانها، روانشناسان حس دینی را یکی از عناصر اولیه و ثابت روح انسانی دانسته و برای آن اصلاتی همسان با حس زیبایی، نیکی و راستی قائلند.^۱

فطرت و خداجویی

قبلاً یادآور شدیم که حس کنجکاوی و راستی یکی از تمایلات فطری انسان است، و به خاطر همین هدایت فطری است که انسان می‌خواهد از رازها و علل پدیده‌ها آگاه شود، این میل فطری همانگونه که او را به جستجوی علت هریک از پدیده‌ها برمی‌انگیزد، او به جستجوی علت مجموعه پدیده‌های جهان که آنها را مرتبط و به هم پیوسته می‌بیند نیز برمی‌انگیزاند.^۲

۱. حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسانی، ص ۱۶ - ۳۲.

۲. در این باره به درس اول رجوع کنید.

فطرت و خداگرایی

گرایش فطری انسان به خدا را از دو راه می‌توان اثبات کرد، یکی اینکه خود به مطالعه در روان خویش و نیز عکس‌العمل‌های رفتاری و گفتاری دیگران بپردازیم و از این طریق وجود چنین گرایشی را بشناسیم و دیگری اینکه به آراء و نظریات دانشمندان به ویژه روانشناسان مراجعه نماییم. نخست به بررسی راه اول می‌پردازیم و آن را به دو بیان توضیح می‌دهیم:

الف: عشق به کمال مطلق

انسان در نهاد خود می‌یابد که کمال را دوست دارد، و بلکه حدّ اعلای آن را می‌خواهد و همین احساس را با مراجعه به رفتار و گفتار دیگران، در آنان نیز می‌یابد (توجه داشته باشیم که سخن در وصول به کمال مطلق نیست، بلکه سخن در عشق به کمال مطلق است). اکنون می‌گوییم وجود چنین احساسی در انسان دلیل بر واقعیت داشتن کمال مطلق است، و مقصود از خدا نیز چیزی جز کمال و جمال مطلق و لایتناهی نیست. نتیجه این دو مقدمه این است که انسان فطرتاً به خدا عشق می‌ورزد، هر چند ممکن است در مقام عمل دچار انحراف گردد، و چیزی را که واقعاً کمال مطلق نیست به جای آن بنهد و آن را معشوق خود برگزیند، چنان که مثلاً احساس گرسنگی کودک به او الهام می‌کند که خوردنی در عالم یافت می‌شود، ولی چه بسا در تشخیص آنچه واقعاً خوردنی است از غیر آن، دچار اشتباه گردد و مثلاً حشره‌ای را در دهان بگذارد. پرسش: به چه دلیل احساس و عشق به کمال مطلق مستلزم واقعیت داشتن آن است، آیا احتمال ندارد که این احساس خطا و بی‌اساس باشد؟

پاسخ: دلالت عشق به کمال مطلق را بر واقعی بودن آن از دو راه می‌توان بیان نمود: راه اول اینکه تمایلات غریزی و فطری بدون آنکه هیچ واقعیتی در عالم خارج موجود باشد بانظم حاکم بر جهان سازگار نیست؛ زیرا مطالعه در غرایز موجود در انسان و حیوان نشان می‌دهد که آنها به اموری واقعیت‌دار توجه و تعلق دارند، و اگر خطایی رخ می‌دهد، در تشخیص مصداق است، نه در اصل واقعیت.

راه دوم اینکه تحقق اموری که واقعیت آنها متعلق به غیر است، بدون تحقق مضاف الیه و متعلق آنها، محال است،^۱ مثلاً علم و آگاهی متعلق می‌خواهد، فرض علم بدون متعلق، امری ناممکن است، بنابراین اراده، مراد می‌خواهد، حُب، محبوب می‌خواهد، عشق، معشوق می‌خواهد و...

اگر امور یاد شده به صورت بالقوه موجود باشند، متعلق آنها نیز بالقوه خواهد بود، و اگر به صورت بالفعل موجود باشند، متعلق آنها نیز بالفعل می‌باشد، و چون فرض ما این است که تمایل به کمال مطلق به صورت بالفعل موجود است، بنابراین کمال مطلق نیز بالفعل موجود خواهد بود.

ب: امید به قدرتی برتر در لحظه‌های خطر

انسان در لحظه‌های خطرناک و بحرانیهای زندگی که از همه اسباب و علل طبیعی قطع امید می‌کند، در نهاد خویش احساس می‌کند که قدرتی فراتر از قدرتهای مادی وجود دارد و اگر اراده کند می‌تواند او را نجات دهد، بدین جهت امید به حیات در او قوت می‌گیرد و همچنان برای نجات خود می‌کوشد، و این خود گواه بر فطری بودن خداگرایی در انسان است، لیکن سرگرمی‌های زندگی مادی موجب می‌شود که او در شرایط معمولی از وجود آن قدرت برتر، غفلت ورزد. در حقیقت سرگرمی‌های زندگی به منزله گرد و غبارهایی است که بر آیینۀ فطرت می‌نشیند و انسان نمی‌تواند چهره حقیقت را در آن بنگرد. بحرانیهای زندگی آن گرد و غبارها را می‌زداید و آیینۀ فطرت را شفاف می‌سازد.

صدرالمتألهین در این باره گفته است:

وجود خدا، چنان که گفته‌اند، امری فطری است، به گواه اینکه انسان به هنگام رویارویی با شرایط هولناک، به سابقه فطرت خود به خدا توکل نموده و به طور غریزی به مسبب الاسباب و آن که دشواریها را آسان می‌سازد روی می‌آورد، هر چند خود وی به این گرایش فطری خود توجه نداشته باشد.^۲

۱. زیرا فرض این است که ذات‌الاضافه است، یعنی تعلق به غیر در حقیقت آن نهفته است، در این صورت فرض واقعیت داشتن آن بدون وجود متعلق، مستلزم تناقض می‌باشد.

۲. المبدء و المعاد، ص ۱۶.

عَلامه طباطبایی نیز در این باره می‌گوید:

هیچ کس، عَلم از مؤمن و کافر، تردید ندارد که انسان در لحظه‌های خطر که از همه اسباب و علل نجات‌بخش ناامید می‌شود، به سوی قدرتی برتر که مافوق همه اسباب است و عجز و غفلت و نسیان در او راه ندارد روی می‌آورد و از او یاری می‌جوید، و از طرفی رجاء و امید مانند حبّ و بغض و اراده و کراهت و جذب و نظائر آن از صفاتی است که تعلق به غیر دارد و بدون تحقق متعلق آن در خارج، پدید نمی‌آید، بنابراین امید بالفعل در نفس انسان نسبت به وجودی قاهر، گواه بر تحقق عینی آن است، وجود چنین قدرتی را فطرت انسان به روشنی درک می‌کند اگرچه در اثر سرگرمی بسیار به اسباب و امور ظاهری چه بسا از آن غفلت می‌کند، ولی این پرده غفلت به هنگام پدید آمدن خطرو شدائد زندگی کنار رفته و فطرت، نقش هدایتی خود را ایفا می‌کند.^۱

قرآن کریم نیز در آیات متعددی این حقیقت که انسان در لحظه‌های خطرناک و بحرانی به خدای یکتا پناه می‌برد را بیان نموده است، از آن جمله می‌توان به آیه زیر اشاره نمود:

﴿إِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾^۲

آنگاه که سوار کشتی می‌شوند مخلصانه خدا را می‌خوانند، ولی هنگامی که آنان را به ساحل نجات می‌رساند شرک می‌ورزند.

پاسخ به دو اشکال

اشکال اول

امید به قدرتی برتر در لحظه‌های خطر و یأس از اسباب طبیعی، بر واقعیت داشتن قدرت برتر، دلالت منطقی ندارد زیرا ممکن است منشأ آن، علاقمندی انسان به حیات و ادامه زندگی باشد؛ هر چند می‌داند که قدرت نجات‌بخشی در کار نیست ولی میل به حیات، این تصوّر را در او پدید می‌آورد. فردی که در حال غرق شدن است، با اینکه می‌داند نجات دهنده‌ای نیست، فریاد بر می‌کشد و استمداد می‌جوید.

۱. المیزان، ج ۱۲، ص ۲۷۲، تفسیر آیه ۵۳ سوره نحل...

۲. عنکبوت / ۶۵.

پاسخ: احساس امید بسان حب، عشق، اراده، نفرت، و نظایر آنها واقعیتهایی متعلق به غیر(ذات‌الاضافه) می‌باشند، و اگر بالفعل تحقق داشته باشند، متعلق آن‌ها نیز باید بالفعل موجود باشد، در مثال غریق نیز حتی اگر به فرض، او بداند که امدادگر بشری وجود ندارد، همین فریاد استمدادجویی او، حاکی از این است که امدادگری در واقع هست، و فریاد او بیانگر احساس درونی او نسبت به وجود قدرتی است که اگر اراده کند قادر به نجات او می‌باشد.

اشکال دوم

اگر به راستی خداجویی و خداگرایی از تمایلات فطری انسان است، چرا همه انسانها خداپرست نیستند، و همه خداپرستان به مسائل مربوط به خداشناسی ابراز علاقه نمی‌کنند؟
پاسخ: لازمه فطری بودن یک گرایش در انسان این نیست که در همه انسانها و در همه حالات به طور یکسان فعال بوده و آثار عینی آن تحقق یابد، نقش فطرت از جنبه ترتب آثار عملی آن در حد مقتضی است نه علت تامه، و از این جهت شرایط و علل خارجی در آن مؤثر می‌باشند، این امر به فطرت خداخواهی انسان اختصاص ندارد، مثلاً علم دوستی از تمایلات فطری انسان است، ولی تجلی عینی آن در شرایط مختلف متفاوت است، و گاهی چنان اوج می‌گیرد که بر همه غرایز و تمایلات مادی چیره می‌شود و گاهی نیز به درجه صفر می‌رسد، ولی در همین حالت نیز علم و دانش امری محبوب و مطلوب است و انسان در ضمیر خود آن را می‌پسندد.

گفته‌هایی از دانشمندان

این مطلب که ایمان به خدا از ضمیر انسان سرچشمه می‌گیرد مورد قبول بسیاری از دانشمندان است و حتی برخی از آنان راه دل را بهترین راه برای شناخت خدا می‌دانند. پیش از این یادآور شدیم که از نظر روانشناسان، حس مذهبی یکی از ابعاد اصیل روح انسانی است. در اینجا نمونه‌هایی از سخنان برخی دانشمندان را یادآور می‌شویم:

۱. پاسگال ریاضی‌دان معروف فرانسوی (متوفای ۱۶۶۲) گفته است: به وجود خدا دل

گواهی می‌دهد نه عقل، و ایمان از این راه به دست می‌آید. دل دلایلی دارد که عقل را به آن دسترسی نیست.^۱

۲. مالبرانش حکیم فرانسوی (۱۶۳۸ - ۱۷۱۵) می‌گوید: روح انسان هر چند به ظاهر به تن پیوسته است، ولی پیوستگی حقیقی و طلی او به خدا است، اما چون انسان گناهکار شده، به تن متوجه گردیده و اتصالش به مبدأ ضعیف شده است، باید بکوشد تا آن اتصال قوت گیرد... روح نمی‌تواند ادراک کند مگر آنچه را که با آن متحد و پیوسته است و چون به جسم بستگی حقیقی ندارد و اتصالش در واقع به خدا است، فقط وجود خدا را ادراک می‌کند....

از این بیان روشن می‌شود که ذات باری اثبات لازم ندارد، وجودش بدیهی، و علم انسان به هستی او ضروری است، و نفس انسان خدا را مستقیماً و بلاواسطه ادراک می‌کند.^۲

۳. ویلیام جیمز روانشناس معروف آمریکایی (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) درباره پدیده دین و ایمان به خدا از طریق روانشناسی، مطالعات گسترده‌ای انجام داده و کتابی را به نام «تنوع تجربه دینی» در این باره تألیف کرده است، که بخشهایی از آن به نام «دین و روان» به فارسی ترجمه شده است. نامبرده می‌گوید:

مایه اولیه مفهومات مذهبی از اعتقادات قلبی سرچشمه می‌گیرد، و سپس فلسفه و استدلال‌های تعقلی، آن مفهومات را تحت نظم و فرمول درمی‌آورند، فطرت و قلب جلو می‌رود، و عقل به دنبال، او را همراهی می‌کند.^۳

و نیز می‌گوید: ما حس می‌کنیم که در وجود ما یک عیب و نقصی هست که مایه ناآرامی ماست، و نیز حس می‌کنیم که هرگاه با قدرتی مافوق خود ارتباط حاصل کنیم می‌توانیم خود را از این ناآرامی و ناراحتی نجات دهیم، همین امر کافی است که انسان به یک حقیقت عالی‌تر متوسل شود، لذا درمی‌یابد که خودی از او، بالای این ناراحتیها و ناآرامیها می‌باشد و با یک حقیقت عالی‌تری - که از او جدا نیست - مرتبط است که می‌تواند به او کمک برساند، و هنگامی که وجود نازل و مرتبه پایین او به گرداب و غرقاب است، پناهگاه و کشتی نجات او خواهد بود.^۴

۱. سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۸؛ فلسفه و ایمان مسیحی، ص ۵۴.

۲. سیر حکمت در اروپا، ص ۲۳ - ۲۲.

۳. دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، ص ۵۷.

۴. همان، ص ۱۲۲.

۴. کریستوفر ماینرز پژوهشگر آلمانی (۱۷۴۷ - ۱۸۱۰م) که آثار انتقادی ارجمندی در باب تاریخ عمومی ادیان نوشته است، یکی از نخستین محققان جدید است که تأیید کرد هرگز قومی بدون دین وجود نداشته است و دین در نهاد انسان سرشته شده است.^۱
۵. فروید با این که مذهب را ساخته وهم بشر می‌داند، ولی در مورد معرفت فطری، موضع ملایم‌تری دارد؛ چنان که گفته است: نمی‌توان انکار کرد که بعضی از اشخاص می‌گویند در خود احساسی می‌یابند که به خوبی توصیف شدنی نیست. این تصوّر ذهنی از یک احساس ابدی که در عرفای بگّو و همچنین در تفکر مذهبی هندی منعکس می‌شود ممکن است ریشه و جوهر احساس مذهبی را که مذاهب گوناگون، جلوه‌هایی از آن هستند تشکیل دهد.
- فروید در این موضوع تردید دارد و اقرار می‌کند که به تحلیل روانی خود هرگز نتوانسته است اثری از چنین احساسی در خویش بیابد، ولی اضافه می‌کند که این امر به او اجازه نمی‌دهد وجود احساس مورد بحث را در دیگران انکار نماید.^۲
۶. ماکس مولر می‌گوید: احساس غیر متناهی، موجب تولّد عقیده و دین می‌گردد.
۷. ژان ژاک روسو گفته است: شعور فطری بهترین راه برای اثبات وجود خدا است.
۸. انیشتین گفته است: دیانت من عبارت از یک ستایش نارسای ناقابل نسبت به روح برتر است.^۳ هم چنین گفته است: زیباترین تجربه، تجربه راز و رمزهاست، همین تجربه راز و رمزهاست که دین (دینداری) را پدید آورده است... همین احساس است که جوهره دینداری حقیقی است.^۴

فطرت و دین در نگاه وحی

فطری بودن دین در قرآن کریم و احادیث اسلامی به صورت روشن مطرح شده است. گویاترین آیه در این باره آیه ۳۰ سوره روم است که به آیه «فطرت» شهرت یافته است:

۱. دین پژوهی، دفتر اول، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، ص ۱۲۲.
 ۲. کودک از نظر وارث و تربیت، ج ۱، ص ۳۰۸، به نقل از اندیشه‌های فروید، ص ۸۹.
 ۳. همان، به نقل از ارتباط انسان و جهان، ج ۱، ص ۶۹، ج ۳، ص ۱۷۵.
 ۴. ایران، اسلام، تجدد (مجموعه مقالات)، ص ۲۶۱.

﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ، ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیِّمُ، وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۱ به سوی دین حنیف (آیین توحید) استوار باش. یعنی در راستای فطرت الهی که انسانها را بر اساس آن آفریده است، گام بردار، آفرینش خدا جایگزین ندارد. این آیین، پاسخگوی نیازهای طویل بشر است، ولی اکثر انسانها این حقیقت را نمی‌دانند.

از پیامبر اکرم ﷺ روایت شده که فرمود: *كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ* هر کودکی با فطرت دینی به دنیا می‌آید.

امام صادق (علیه السلام) در توضیح آن فرموده است: مقصود این است که معرفت به این که خداوند خالق انسان و جهان است در سرشت هر انسانی نهفته است.^۱

امام علی (علیه السلام) یکی از اهداف بعثت پیامبران را تجدید میثاق فطری آنان با خدا دانسته است «لیستأدوهم میثاق فطرته»^۲ و نیز فرموده است: توحید که کلمه اخلاص نامیده می‌شود ریشه در سرشت انسان دارد.^۳ احادیث درباره فطری بودن دین بسیار است که ذکر آنها در گنجایش این بحث نیست.

مناسب است این بحث را با ابیاتی از نظیری نیشابوری پایان دهیم:

غیر من در پس این پرده سخن‌سازی هست
راز در دل نتوان داشت که غمّازی هست
بلبلان! گل ز گلستان به شبستان آرید
که در این کنج قفس زمزمه‌پردازی هست
تو مپندار که این قصّه به خود می‌گویم
گوش نزدیک لبم آر که آوازی هست

۱. تفسیر برهان، ج ۳، ص ۲۶۱.

۲. نهج البلاغه، خطبه اول.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۱۰.

پرسشها

۱. تعریف فطرت را بیان کنید.
۲. ویژگیهای فطریات انسان را بنویسید.
۳. بدیهیات عقل نظری و عقل عملی را توضیح دهید.
۴. سخن ابن سینا درباره ویژگی فطریات را بیان نمایید.
۵. انواع تمایلات عالی را از نظر روانشناسان بنویسید.
۶. راه اول گرایش انسان به خدا را به طور خلاصه توضیح دهید.
۷. دلیل صدرالمتألهین بر فطری بودن گرایش به خداوند را بنویسید.
۸. دلیل علامه طباطبائی بر فطری بودن گرایش به خداوند را بنویسید.
۹. اشکال بر فطری بودن خداگرایی را با پاسخ آن بنویسید.
۱۰. فطری بودن دین در قرآن و احادیث را توضیح دهید.

درس چهارم

نظم و خداشناسی

یکی از راههای عقلی و درعین حال ساده و عمومی خداشناسی، راه تفکر در نظام آفرینش است. این راه در قرآن کریم و احادیث اسلامی مورد اهتمام واقع شده است، چنان که پیوسته مورد توجه متکلمان نیز بوده است و در دوره معاصر، اهمیت بیشتری یافته است.^۱

تعریف و اقسام نظم

نظم عبارت از نوعی رابطه میان دو یا چند چیز است. در نظم، ارتباط و وابستگی، میان اجزای یک پدیده، یا افراد یک ماهیت برقرار است، بدین جهت نظم با اصل علیت ملازمه دارد، یعنی هر جا نظم برقرار است، رابطه علیت نیز حاکم است. رابطه علیت، که در نظم وجود دارد، گاهی از جنبه فاعلی مورد توجه واقع می‌شود، و گاهی از جنبه غایی، در صورت نخست، نظم را «نظم علی و معلولی» (علت فاعلی) می‌نامند، و در صورت دوم، به آن «نظم غایی» (علت غایی) می‌گویند. رابطه ابر و باد و باران و لطافت هوا و نظم موجود میان آنها از قسم نخست است و رابطه میان قرنیّه، شبکیّه، عنبیه، و دیگر اجزای تشکیل دهنده دستگاه بینایی از قسم دوم است، یعنی رابطه و نظم ارگانیک این اجزاء در شرایط خاص، عمل دیدن را به دنبال دارد. دیدن، غایت آن ارتباط ویژه است.

گونه دیگری از نظم نیز وجود دارد که به آن «نظم استحسانی» یا نظم صوری و ساختاری

۱. برهان نظم در الهیات مسیحی، تاریخ و تحول ویژه‌ای دارد. جهت آگاهی از این مطلب به کتاب خدا در فلسفه یا کتاب علم و دین نوشته ایان باربور رجوع کنید.

می‌گویند. این نظم ناشی از ترکیب ویژه اجزای یک پدیده یا یک مجموعه است و از آنجا که حس زیبایسندی، انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و تصویری دل‌انگیز را بر انسان عرضه می‌دارد نظم صوری و استحسانی نامیده شده است.

تفاوت گونه‌های یاد شده نظم در این است که، آنچه در نظم فاعل، مورد نظر است این است که هر معلول یا حادثه‌ای وابسته به علتی است که بر آن تقدّم وجودی داشته و سبب پیدایش آن گردیده است، اما این که آن علت و سبب دارای آگاهی و اختیار بوده است یا خیر، درچنین نظمی موضوعیت ندارد. ولی در نظم غایی تنها وجود سبب و علت پیدایش پدیده، مورد نظر نیست، بلکه عنصر آگاهی و اختیار نیز در آن دخالت دارد، زیرا از میان صدها یا هزارها ارتباط احتمالی میان اجزای یک پدیده، تنها یکی از آنها می‌تواند به تحقق هدف و غایت ویژه‌ای که بر آن پدیده مترتب است بینجامد. بنابراین سبب فاعلی چنین نظمی باید آگاه و انتخابگر باشد.

اما در نظم استحسانی، تنها چیزی که مورد نظر است زیبایی ساختاری و صوری پدیده است، ولی این که نظم موجود اصولاً فاعل و سببی دارد یا خیر، و اگر دارد، آگاه و هدفدار بوده است یا نه، مورد توجه نیست.

نظم غایی و برهان نظم

از آنچه گفته شد، روشن شد که نظم موجود در برهان نظم، نظم غایی است، زیرا تنها وجود چنین نظمی است که می‌تواند انسان را به وجود آفریدگاری دانا و مختار رهنمون شود، نه دو نوع نظم فاعلی و استحسانی، چرا که در این دو گونه نظم - چنان که بیان گردید - عنصر آگاهی و اختیار شرط نیست. اما نظم غایی با آگاهی و اختیار همراه است، تصویر این مطلب که از میان هزاران رابطه احتمالی تنها یک رابطه صلاحیت آن را دارد که غایت و هدف ویژه‌ای را فراهم سازد، و با توجه به این که چنین غایت و هدفی جامعه واقعیّت بر تن کرده است، تردیدی برای خود باقی نمی‌گذارد که رابطه یا نظم موجود، فاعلی دانا، توانا و مختار دارد.

استاد مطهری (ره) در این باره گفته است: معنی نظمی که در باب خداشناسی به کار می‌رود،

نظم ناشی از علت غایی است نه نظم ناشی از علت فطری. نظم ناشی از علت فطری جز این نیست که گفته شود هر معلول و اثری، فعل و مؤثر لازم دارد، قهراً اگر آن هم معلول علت دیگری باشد و آن علت هم معلوم علت دیگر باشد و همین طور، خواه ناخواه یک نظم در میان آنها موجود است، یک نظم زنجیره‌ای. این نظم دلیل بر وجود خدا نخواهد بود.

ولی نظم ناشی از علت غایی به این معنی است که معلول، وضع و حالتی دارد که از وجود انتخاب در علت حکایت می‌کند، یعنی وضع و حالتی داشته که می‌توانسته معلول را به شکل‌های دیگری به وجود آورد، ولی برای منظور خلّی که داشته است آن را به یک شکل معین موجود نموده است. پس باید در ناحیه علت، شعور، ادراک و اراده وجود داشته باشد، که هدف را بشناسد، و وسیله بودن این ساختمان و این وضع را برای آن هدف تمیز دهد، و این معلول را برای آن هدف به وجود آورد.

طلّ علیّت غایی در جایی ممکن است واقع شود که یا خود آن علتی که این معلول را به وجود آورده دارای شعور و ادراک و اراده باشد، یا آن که اگر خود فعل، دارای شعور و ادراک و اراده نیست، تحت تسخیر و تدبیر و اراده یک فعل بالاتری باشد که او را تدبیر می‌کند و به سوی هدفش هدایت می‌نماید. نظم که دُعا و وجود دارد و دلیل بر وجود خداوند است، همین نظم است.^۱

تدبیر است نه تصادف

وجود نظم در جهان طبیعت را نمی‌توان انکار کرد. همه علوم و دانش‌های طبیعی بر وجود نظم در جهان گواهی می‌دهند. دانشمندان تعریف‌های مختلفی از روش علمی دارند، ولی اغلب، این تعریف را قبول دارند که مقصود علم، کشف قواعد و قوانین کلی طبیعت است. بدیهی است وجود این قوانین را صفوف منظم قوانینی که علوم سابقاً کشف کرده‌اند، مسلم می‌نماید. حال، آزادی تحقیق ما اجازه می‌دهد که بپرسیم چرا این قوانین وجود دارد، یعنی ما چگونه می‌توانیم وجود این نظم و ترتیب و سودمندی قوانین طبیعی را توجیه کنیم؟ در این مورد بیش از دو فرض وجود ندارد:

۱. متفکر شهید استاد مطهری، توحید، ص ۷۹ - ۸۰.

۱. این نظم و ترتیب نتیجه توسعه و ادامه عالم طبیعت است که نخست در نتیجه تصادف به وجود آمده است.

۲. نظم و ترتیب در طبیعت نتیجه طرح دقیقی است که آن را ایجاد کرده است. فرض نخست باور نکردنی است، پس باید فرض دوم را پذیرفت و به وجود آفریدگار و مدبر دانا و توانای جهان اذعان نمود.^۱

مواد اولیه اجسام زنده را سه عنصر اصلی یعنی هیدروژن، اکسیژن و کربن تشکیل می‌دهند و مقداری ازت و کمی از عناصر دیگر نیز با این سه عنصر ترکیب یافته‌اند. در جسم ساده‌ترین و کوچک‌ترین حیوانات به تعداد میلیونها از اتم‌های عناصر مزبور وجود دارد که به نسبت‌ها و شکل‌های خاصی با هم ترکیب یافته‌اند و اگر با حساب احتمالات، امکان تصادف و ترکیب این عناصر را حساب کنیم خواهیم دید که نتیجه به قدری کوچک است که می‌توان گفت صفر است. حال عالی‌ترین حیوانات یعنی انسان را در نظر بگیریم که می‌خواهد قوانین طبیعت را کشف و یا در آنها مداخله کند! آیا ممکن است که این موجود تصادفاً از ترکیب خود به خود عناصر به وجود آمده باشد؟!^۲

امام صادق (ع) و برهان نظم

امام صادق (ع) در قسمتی از گفتار مفصل خود به مفضل بن عمرو در زمینه خداشناسی و دلایل آن، نظم و اتقان موجود در جهان را یادآور شده و فرموده است:

نخستین عبرت‌ها و دلایل بر وجود خداوند، آفرینش این جهان و تألیف و نظم حاکم بر اجزای آن است، زیرا اگر با فکر و اندیشه خود در آن تأمل کنی و با عقل و خرد خویش داوری نمایی، جهان را چون خانه‌ای می‌یابی که همه وسایل و ساز و گویهای زندگی در آن آماده شده است. آسمان چونان سقف این خانه، و زمین چونان بساط و فرش این خانه، و ستارگان بسان چراغ‌ها، و معادن، ذخایر و اندوخته‌های آن می‌باشند. و هر چیزی در جایگاه مناسب خود قرار داده شده است.

۱. کلور مونسما، اثبات وجود خدا، ترجمه احمد آرام، ص ۲۲۴ - ۲۲۶ با اندکی تصرف در عبارات.

۲. همان، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

انسان مالک این سرا است که انواع حیوانات و گیاهان در خدمت او و برای تأمین نیازهای او قرار داده شده‌اند. این نظم و ترتیب دلیلی آشکار بر این است که جهان بر اساس تقدیر، حکمت و نظم و هماهنگی طراحی و آفریده شده است، و آفریدگاری یکتا هم این نظم و تألیف را پدید آورده است.^۱

پرسشها

۱. تعریف نظم و اقسام آن را بنویسید.
۲. نظم مورد نظر در برهان نظم را توضیح دهید.
۳. چگونه می‌توان ثابت کرد که نظم موجود در جهان تدبیر است نه تصادف؟
۴. سخن امام صادق علیه السلام را درباره برهان نظم بنویسید.

۱. علامه مجلسی، بحارالانوار، ج ۳، ص ۶۲.

درس پنجم

تحلیل اشکال‌های هیوم بر برهان نظم

دیوید هیوم^۱ (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶م) انگلیسی از فلاسفه تجربه‌گرا و شکاک غربی است. وی با بسیاری از مبانی متافیزیک به معارضه برخاست، چنان که دلایل وجود خدا را نیز مورد مناقشه قرار داد، از آنجا که در عصر وی مشهورترین دلیل اثبات وجود خدا در جهان غرب، دلیل نظم^۲ یا برهان علت غایی^۳ بود، وی این دلیل را مورد چالش جدی قرار داد و اشکالاتی را بر آن وارد کرد. بسیاری از متکلمان و فلاسفه غربی اشکالات وی را وارد دانسته و دلیل نظم را ناستوار انگاشتند. متفکران اسلامی نیز در بحث‌های فلسفی و کلامی خود مناقشات هیوم بر برهان نظم را مورد توجه قرار داده و به آنها پاسخ داده‌اند که در این درس اشکالات هیوم بر برهان نظم را بررسی خواهیم کرد.

اشکال نخست

برهان نظم، برپایه تشبیه و تمثیل استوار است، یعنی پدیده‌های جهان به مصنوعات بشری مانند خانه و ماشین تشبیه شده و همان گونه که ما اگر خانه‌ای را ببینیم بی‌درنگ به وجود سازنده‌ای دانا و توانا و با تدبیر حکم می‌کنیم، از مشاهده نظم موجود در پدیده‌های جهان نیز به وجود آفریدگاری دانا، توانا و حکیم پی می‌بریم. ولی می‌توان این تشبیه را مورد مناقشه قرار داد،

-
1. david hume.
 2. argument of design.
 3. teleological argument.

زیرا اگر ما با دیدن خانه به وجود سازنده آن پی می‌بریم بدان جهت است که قبلاً آن را تجربه کرده‌ایم.^۱ همین‌گونه است در مورد دیگر مصنوعات بشری. ولی چنین تجربه‌ای در مورد پدیده‌های جهان را بانظم و ترتیب مخصوصی مشاهده کرده‌ایم، و هرگز پدید آمدن آن را توسط پدید آورنده‌ای دانا و حکیم تجربه نکرده‌ایم، تا جهان کنونی و نظم حاکم بر آن را نیز، به استناد تجربه‌های گذشته، مصنوع آفریدگاری دانا و حکیم بدانیم.

پاسخ

برهان نظم، از براهین تجربی نیست، تجربی بودن برهان به این است که حدّ وسط (کبرای برهان) حکم یا قضیه‌ای تجربی باشد، ولی حدّ وسط در برهان نظم، حکم یا قضیه‌ای است عقلی، همان‌گونه که در درس قبل بیان گردید.

از نظر عقل، نظم غایی با آگاهی و اختیار ملازمه دارد. اگر در جهان طبیعت نظم غایی موجود است، تفسیر عقلانی آن، بدون قبول آفریدگاری دانا، توانا و انتخابگر، ممکن نیست. اگر در تقریر برهان نظم از روش تمثیل استفاده و از مصنوعات بشری (خانه، ماشین و غیره) مثال آورده می‌شود، نه بدان جهت است که می‌خواهند تشبیه و تمثیل را مبنای برهان نظم قرار دهند، بلکه برای آن است که مثالهایی از حکم عقلی و بدیهی را یادآور شوند.

به عبارت دیگر، ویژگی بشری بودن، و تجربه‌پذیر بودن در مصنوعات بشری در برهان نظم خصوصیتی ندارد، ملاک و مناط این برهان، ملازمه عقلی میان نظم غایی و دخالت علم و اختیار است، خواه نظم غایی مصنوع بشری باشد، یا پدیده‌ای طبیعی، و خواه چگونگی پیدایش آن قابل مشاهده و تجربه حسی باشد یا نباشد. هرگاه نظم غایی ملاک داوری خرد باشد، تمثیل نظم طبیعی به نظم بشری نه تنها خدش‌های بر برهان وارد نمی‌سازد، بلکه مایه

۱. اگر ما خانه‌ای را ببینیم با بزرگترین یقین و اطمینان نتیجه می‌گیریم که آن خانه معمار یا بنایی داشته، زیرا این دقیقاً آن نوع معمولی است که تجربه کرده‌ایم که از آن نوع علت ناشی و صادر می‌شود، اما مطمئناً تصدیق نخواهیم کرد که جهان چنین شباهتی به یک خانه دارد که ما بتوانیم با همان یقین و اطمینان یک علت مشابه استنباط کنیم، این عدم شباهت طوری روشن است که بیشترین ادعایی که می‌توان کرد فقط یک حدس و ظن و فرضی درباره یک علت مشابه است. کلیات فلسفه، نوشته پاپکین، و استرول، ترجمه دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، ص ۲۱۲.

استواری آن می‌گردد، چراکه نظم طبیعی مصداق اقوی و اکمل نظم غایی است. در نتیجه حکم (وابستگی نظم به علم و اختیار) قطعی‌تر و روشن‌تر خواهد بود. این روش استدلال همان است که «قیاس اولویت» نام دارد و مفاد آن این است که هرگاه حکمی در فرد و مصداق ضعیف یک ماهیت وجود داشته باشد، در فرد و مصداق قوی به طریق اولی وجود خواهد داشت. اگر آزدن پدر و مادر با گفتن کلمهٔ اُف و مانند آن به آنها، نکوهیده است، آزدن آنان از طریق ناسزاگویی و کتک زدن به طریق اولی نکوهیده خواهد بود. به گفتهٔ کلودام هزاوی، طراح ماشین الکترونیکی، اگر برای ماشین حساب طراحی لازم است، چگونه ممکن است برای بدن انسان، با این همه خصوصیات فیزیکی و شیمیایی و زیستی، طراحی لازم نباشد؟!^۱

اشکال دوم

شاید بتوان پذیرفت که از طریق برهان نظم می‌توان مدبری الهی برای جهان اثبات کرد، ولی هرگز نخواهیم توانست از این طریق وجود آفریدگاری را ثابت کنیم که در ادیان آسمانی معرّفی شده است، یعنی خداوندی که از نظر صفات جمال و جلال هیچ‌گونه نقصانی ندارد. از یک معلول خاص تنها می‌توانیم علّتی را که قادر به ایجاد آن معلول است، استنتاج کنیم. بنابراین از یک جهان محدود و متناهی هرگز نمی‌توانیم به آفریننده‌ای نامحدود و نامتناهی راه ببریم.^۲

پاسخ

هر برهانی رسالت ویژه‌ای دارد، رسالت برهان نظم بیش از این نیست که دیدگاه ماتریالیست‌ها را ابطال نموده و ثابت کند جهان طبیعت، معلول و مخلوق است و بر اساس طرح و تدبیر آگاهانه و حکیمانه پدید آمده است. اما این که آفریدگار جهان از نظر کمالات وجودی متناهی است یا غیر متناهی، بسیط است یا مرکب، ماهیت دارد یا ندارد، صفات عین ذاتش می‌باشد یا زاید بر ذاتش و مانند آن، از برهان نظم به دست نمی‌آید.

۱. اثبات وجود خدا، ص ۱۶۶ - ۱۷۰.

۲. جان هیک، فلسفهٔ دین، ترجمهٔ بهرام راد، ص ۶۴.

ارزش برهان نظم در این حدّ است که ما را تا مرز ماوراءالطبیعه سوق می‌دهد. این برهان همین قدر ثابت می‌کند که طبیعت، ماورایی دارد. اما این که آن ماوراء واجب است یا ممکن، حادث است یا قدیم، واحد است یا کثیر، محدود است یا نامحدود، علم و قدرتش متناهی است یا نامتناهی، از حدود این برهان خارج است. اینها مسائلی است که بعهده فلسفه الهی است که با براهین دیگری اثبات می‌کند.^۱

اشکال سوم

از نظم و اتقان جهان طبیعت نمی‌توان به کمال علم و حکمت آفریدگار آن پی برد، زیرا احتمال دارد نظم کنونی پس از آزمون و خطاهای بسیار آفریدگار آن و پس از روزگاری طولانی پدید آمده باشد. ما اگر یک کشتی را ببینیم، در آغاز به هوشمندی و برجستگی سازنده آن حکم می‌کنیم، اما پس از آن که دانستیم او طرح خود را از دیگران اقتباس کرده است و آن طرح نیز پس از گذشت قرن‌ها آزمون و خطا به دست آمده است، اعجاب ما را نسبت به سازنده کشتی فرو خواهد کاست.^۲

پاسخ

اشکال یاد شده، - همچون اشکال پیشین - ناشی از درک نادرست رسالت برهان نظم است. هرگاه بپذیریم که برهان نظم بر وابستگی جهان طبیعت به جهان ماوراءطبیعت دلالت می‌کند و بردخال علم و اختیار در پیدایش نظم طبیعی گواهی می‌دهد، بر درستی برهان نظم مهر تأیید نهاده‌ایم. این که آفریدگار جهان آیا کمالات خود را کسب کرده است یا بالذات آن‌ها را دارد، در قلمرو رسالت برهان نظم نیست و باید از راه‌های دیگری بررسی شود.

اشکال چهارم

مبنای برهان نظم این است که شباهت معلول‌ها دلیل بر شباهت علّت‌هاست، و چون

۱. علل‌گرایی به مادّی‌گری، ص ۱۵۴.

۲. کلیّات فلسفه، ص ۲۱۷.

معلول‌های بشری بر فاعل‌هایی دانا و انتخاب‌گر دلالت می‌کنند، معلول‌های طبیعی نیز که از نظر نظم به معلول‌های بشری شباهت دارند، بر فاعل یا فاعل‌هایی شبیه فاعل‌های بشری دلالت می‌کنند. نتیجه این برهان اثبات آفریدگاری است برای جهان همانند فاعل‌های بشری. حال اگر کسی خداوند را پیراسته از هر گونه مثل و ماندی بداند، نمی‌تواند نتیجه برهان نظم را بپذیرد. بنابراین برهان نظم، برهانی عقلی و همگانی نخواهد بود.^۱

پاسخ

اولاً برهان نظم مبتنی بر تمثیل و تشبیه نیست، ثانیاً تشبیه و تمثیل دو چیز به یکدیگر، بر مشابَهت همه جانبه آن دو چیز دلالت نمی‌کند، بلکه تنها ویژگی مشترک میان مشبّه و مشبّه‌به ملاک و میزان است، مثلاً تشبیه انسان به شیر در ویژگی شجاعت است، و نه در دیگر خصوصیات شیر.

بنابراین، اگر از طریق مشابَهت معلول‌های طبیعی به معلول‌های بشری، بر نیازمندی جهان به آفریدگاری دانا و مختار استدلال شود آنچه مورد نظر است، فقط ویژگی دانایی و اختیار است، نه دیگر صفات و ویژگی‌های بشر، حتی سطح و میزان دانایی و اختیار انسان نیز مقصود نیست، بلکه تنها اصل دانایی و اختیار مورد نظر است. در این صورت برهان نظم با اصل پیراستگی آفریدگار جهان از مثل و ماندی، هیچگونه منافاتی ندارد.

اشکال پنجم

جهان طبیعت، بیش از آن که به یک کشتی یا خانه یا دیگر مصنوعات بشری شباهت داشته باشد، به یک موجود زنده چون حیوان و نبات شباهت دارد. بنابراین به جای آن که برای جهان علت و منشأ بیرونی فرض کنیم می‌توانیم علت و منشأ آن را، همچون مبدأ حیات حیوان و نبات، درونی بدانیم. در این صورت برهان نظم وجود ماوراء طبیعت را اثبات نخواهد کرد.

۱. همان، ص ۲۱۷ - ۲۱۸.

من تصدیق می‌کنم که جهان را اجزای دیگری هست که شباهت زیادی به ساختمان عالم دارد. این اجزاء، حیوانات و نباتاتند. آشکار است که عالم به یک حیوان یا یک گیاه بیشتر شبیه است تا به یک سبط یا یک ماشین بافندگی. بنابراین علتش به احتمال زیاد، به علت اولی شبیه است، پس می‌توانیم استنباط کنیم که علت عالم چیزی شبیه یا نظیر زاد و ولد حیوانی یا رشد و نمو نباتی است.^۱

پاسخ

اولاً تشبیه جهان طبیعت به حیوان و نبات اشکال منطقی دارد، زیرا حیوان و نبات، جزئی از عالم طبیعت است. حال یا باید کلّ جهان را به جزء آن تشبیه کنیم یا جزئی از جهان را به جزء دیگر که مابین با آن است، تشبیه نماییم و یا جزئی از جهان را به خود آن جزء تشبیه کنیم. هیچ‌یک از فرض‌های یاد شده از نظر منطقی پذیرفته نیست ولی تشبیه جهان به مصنوعات بشری با چنین محذورهایی مواجه نیست.

ثانیاً این که نظام جهان را نظامی دینامیکی و خود متحوّل بدانیم (و نه نظامی مکانیکی) نه با عقیده الهیون درباره ارتباط جهان با خداوند منافات دارد و نه پاسخگوی تفسیر عقلی نظم جهان است؛ زیرا میان نظم غایی و دخالت علم و اختیار در پیدایش و تدبیر آن نظم، ملازمه برقرار است. اگر چنین علم و اختیاری در درون جهان یافت نمی‌شود، چرا که حیوان و نبات چنین صفاتی را ندارند، باید برای جهان، مبدأ ماوراء طبیعی، دانا و مختار قائل شویم و این همان نتیجه‌ای است که برهان نظم عهده‌دار اثبات آن است.

اشکال ششم

در جهان طبیعت حوادثی رخ می‌دهد که برای موجودات دیگر زیانبار است، این حوادث همان شرور طبیعی‌اند مانند زلزله‌ها و طوفانها، با وجود چنین پدیده‌های ناهنجارچگونه می‌توان طرح جهان را ناشی از عقلی سلیم و خیراندیش دانست؟

۱. کلیات فلسفه، ص ۲۱۸.

وقتی کسی طبیعت را مطالعه کند، با همهٔ لواف ناخوشایند آن، یعنی طوفانها و زلزله‌ها و مناوایات یک قسمت طبیعت با قسمت دیگر، آیا می‌تواند نتیجه بگیرد که آن طرح‌ریزی از یک عقل سلیم و خوب ناشی شده است؟^۱

پاسخ

اولاً اثبات همهٔ صفات کمال خداوندی در محدودهٔ برهان نظم نیست، و باید آنها را از راههای دیگری اثبات کرد. ثانیاً وجود شرور طبیعی با هیچ‌یک از صفات کمال الهی منافات ندارد، نه با توحید، نه با عدل و حکمت و نه دیگر صفات جمال و جلال خداوندی. این مطلب در بحث‌های آینده به تفصیل بیان خواهد شد.

پرسشها

۱. اشکال نخست هیوم را به برهان نظم نقل و نقد کنید.
۲. اشکال دوم هیوم را با پاسخ آن بنویسید.
۳. اشکال سوم هیوم را با پاسخ آن بنویسید.
۴. اشکال چهارم هیوم را با نقد آن بنویسید.
۵. اشکال پنجم هیوم را با نقد آن بنویسید.
۶. ششمین اشکال هیوم را بر برهان نظم نوشته و نقد کنید.

۱. همان، ص ۲۲۴.

درس ششم

برهان حدوث

برهان حدوث در الهیات اسلامی - به ویژه نزد متکلمان - از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ تا آنجا که به عنوان طریق ویژه متکلمان نامیده شده است. برهان حدوث در کتب کلامی به گونه‌های مختلفی تقریر شده است،^۱ و در احادیث اسلامی به روشنی مطرح شده است.^۲

این برهان از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل شده است:

الف: جهان حادث است.

ب: هر چه حادث است به پدیدآورنده نیاز دارد.

نتیجه: جهان به پدیدآورنده نیاز دارد.

مقدمه دوم این برهان، عقلی و بدیهی است، و منکران وجود خدا نیز آن را قبول دارند، چراکه مقتضای اصل علیت است. و دلیل بر مقدمه نخست آن، این است که:

۱. جهان متغیر و متحول است.

۲. آنچه متغیر و متحول است، حادث است.

پس جهان حادث است.

مقدمه دوم این استدلال نیز بدیهی است و این بدیهی بودن از تأمل در حقیقت تغییر و

۱. در این باره به فخرالدین رازی، المطالب العالیه، ج ۱، ص ۲۰۰ - ۲۳۲؛ محقق طوسی، قواعد العقائد، ص ۳۹ - ۴۵؛ سید شریف گرگانی، شرح المواقف؛ ج ۸، ص ۳ - ۴ رجوع شود.
۲. در این باره به کتاب «الالهیات فی مدرسه اهل البيت (علیهم السلام)» رجوع شود.

حدوث به دست می‌آید، زیرا حدوث عبارت است از وجودی که مسبوق به عدم است و چیزی که متغیر و متحول است هیچگاه ثبات و قرار ندارد، هر حالتی از آن مسبوق به عدم است، و چون این ویژگی عمومیت دارد حدوث نیز عمومی و فراگیر است.

مقدمه اول این استدلال از طریق مشاهده حسی به دست می‌آید، زیرا هم مشاهده سطحی و هم کشفیات علمی بر حرکت و تغییر جهان طبیعت گواهی می‌دهند، چنانکه برهان فلسفی نیز آن را تأیید می‌کند.^۱

علامه طباطبایی در تقریر برهان حدوث چنین گفته است:

هم مشاهده ابتدایی به ثبوت رسانده و هم باکنجکاو علمی به دست می‌آید که اجزای جهان با همدیگر ارتباط وجودی دارند و این ارتباط و به هم پیوستگی نه تنها در میان یک دسته ویژه‌ای از اجزای جهان می‌باشد بلکه تا هر جا، باریک‌بین شده و به بررسی پردازیم رشته ارتباط را محکم‌تر می‌یابیم.^۲

جهان در وجود خود متغیر و متحول می‌باشد یعنی پس از نیستی، هستی می‌پذیرد، زیرا از هر راهی به محاسبه حوادث جهان پردازیم سرانجام به حرکت عمومی (حرکت وضعی و مکانی و یا حرکت جوهری) خواهیم رسید، و حرکت، هستی است پس از نیستی و وجودی است آغشته به عدم و به مقتضای قانون علت و معلول هر موجود حادثی، علت وجود می‌خواهد.

اشکال

گرچه ماده در حرکت و تغییر دائمی است، و حرکت و تغییر نیز ملازم با تجدد و حدوث است، ولی همین ملازمه موجب می‌شود که تجدد و حدوث برای ماده، امری ازلی و ثابت باشد یعنی متغیر و متحرک بودن ماده، امری ازلی و ثابت خواهد بود و آنچه ازلی و ثابت است بی‌نیاز از علت است.

۱. مقصود برهان حرکت جوهری ماده است که صدرالمتألهین آن را ابداع و اثبات کرد.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۹۱-۹۳.

پاسخ

حرکت و تغییر، صفت ماده و ماده، موصوف (متحرک) است و در نتیجه ماده نسبت به حرکت، نقش قابل و پذیرنده را دارد و در این جهت فرقی نمی‌کند که حرکت از ماده، قابل انفکاک باشد یا نباشد، و به حکم عقل و گواهی تجربه در پیدایش یک پدیده، وجود قابل کافی نیست؛ بلکه وجود فاعل نیز لازم است. بدین جهت، محال است که محرک عین متحرک باشد. بنابراین به حکم قانون علیّت، حرکت به علّتی غیر از ماده قابل آن احتیاج دارد، خواه حرکت لازمه لاینفک ماده باشد یا از آن انفکاک‌پذیر باشد.^۱

این سخن با قانون جبر در فیزیک نیز منافات ندارد، زیرا مفاد آن قانون، این است که جسم در حفظ حرکتی که دارد به عامل خارجی نیاز ندارد، و تنها در تغییرجهت یا سرعت حرکت نیازمند عامل بیرونی است و مفاد اصل عقلی مزبور این است که حدوث حرکت به علّت خارجی نیاز دارد، گرچه ممکن است آن علّت، حرکت را وصف لازم و لاینفک جسم قرار دهد به گونه‌ای که در ادامه حرکت به علّت خارجی نیاز نداشته باشد.

از بیان فوق نادرستی فرضیه موادّ ازلی و متحرک در تفسیر پیدایش پدیده‌های جهان طبیعت نیز روشن شد، زیرا ازلی بودن وجود آنها به تنهایی کافی در توجیه حرکت آنها نیست، چون حرکت همان گونه که قابل (متحرک) می‌خواهد، فاعل (محرک) نیز می‌خواهد، علامه طباطبایی در این باره گفته است:

ماده‌ای که تنها امکان ترکیبات، صور و خواص را دارد و بس، با مجرد جواز و امکان، فعلیّت آنها را نمی‌تواند واجد شود، مانند پنبه‌ای که قابلیت رخت شدن را دارد، به مجرد این قابلیت، رخت نمی‌شود، و نمی‌شود پنبه را پوشید بلکه دسته‌های دیگری مانند کارخانه ریسندگی و بافندگی و خیاطی باید به میان بیاید... در مورد تأثیر لازم است مؤثر، اثر را واجد باشد و در مورد تأثر، متأثر باید فاقد اثر باشد و البته فقدان نمی‌تواند وجدان شود و به همین جهت ماده که حامل امکان و قابلیت شیء است نمی‌تواند فعلیّت همان شیء را که ندارد به خود دهد.

درست است که فعلیّت‌هایی که ماده به وجود می‌آیند با تجزیه و ترکیب و پیدایش شرایط

۱. جهت آگاهی بیشتر در این باره به جلد سوم اصول فلسفه، مقاله علّت و معلول رجوع شود.

مناسب به وجود می آیند، ولی باید دید که آیا تنها امکان تجزیه و ترکیب در ماده می تواند فعلیت تجزیه و ترکیب را به وجود آورد، و آیا امکان شرایط، همان فعلیت شرایط می باشد؟^۱

اصل دوم ترمودینامیک و حدوث جهان

اصل دوم ترمودینامیک که از قوانین فیزیکی است گویای این واقعیت است که اگر دو جسم گرم و سرد کنار هم قرار داشته باشند، گرما از جسم اول به جسم دوم انتقال می یابد و این انتقال گرما تا ایجاد تعادل گرمای دو جسم ادامه دارد و ممکن نیست به خودی خود عکس قضیه رخ دهد، این جریان را «گرایش به تعادل» نیز می نامند، یعنی اگر اجسام را به حال خود رها کنیم به تعادل می گرایند، تعادل مکانیکی و گرمایی، حالت طبیعی اجسام است، این قانون را گاهی به عنوان گرایش به بی نظمی نیز می نامند، و این بدان جهت است که حالت غیر منظم مولکولهای انرژی نامحتمل ترین حالت آنها، و حالت غیر منظم آنها محتمل ترین حالت آنها می باشد، مثلاً قرار گرفتن همه مولکولهای هوای اطاقی که ما در آن قرار داریم در یک قسم خاص، گرچه عقلاً ممکن است، ولی احتمال آن بسیار ضعیف است، ولی قرار گرفتن آنها به صورت پراکنده در نقاط مختلف فضای داخل اطاق بسیار محتمل و شدنی است، بنابراین پراکنده بودن انرژی و اختلاط آن محتمل تر و طبیعی تر از تراکم آنها در یک نقطه است، بدین جهت گرایش به تعادل (= حالت طبیعی) با گرایش به بی نظمی - به معنای یاد شده، برابر است.^۲

البته باید توجه داشت که حالت تعادل به معنی آرامش درونی نیست، در درون هر سیستم پیوسته حرکت گرمایی شدیدی در جریان است، بنابراین، هر جسم فیزیکی در هر آن، دستخوش دگرگونی است، یعنی آرایش متقابل مولکولهای آن در هر لحظه با لحظه پیشین متفاوت است.^۳

فرانک آلن استاد فیزیک زیستی می گوید:

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۸ - ۱۷.
۲. فیزیک برای همه، نوشته آ. کیتایکاردسکی، ل. لاندائو، ترجمه محمد یاسین، ۴۰۹ - ۴۰۴.
۳. همان، ص ۴۳۳.

قانون دوم «ترمودینامیک» ثابت کرده است که جهان پیوسته رو به وضعی روان است که در آن تمام اجسام به درجه حرارت پست مشابهی می‌رسند و دیگر انرژی قابل مصرف وجود نخواهد داشت، در آن حالت دیگر زندگی ممکن نخواهد بود، اگر جهان آغازی نداشت و از ازل موجود بود، باید پیش از این چنین حالت گهو و رکود حادث شده باشد.^۱

پاسخ به اشکال راسل

برتراند راسل^۲ با این که دلالت قانون فیزیکی مزبور را بر حدوث جهان می‌پذیرد، ولی استدلال به آن بر وجود آفریدگار را نادرست دانسته می‌گوید:

آیا از اینجا می‌توانیم استنتاج کنیم که جهان به دست آفریننده‌ای خلق شده است؟ در صورت توسل به قوانین ناشی از روش استنتاج موجه علمی، پاسخ مطمئناً منفی است، دلیلی وجود ندارد که جهان به خودی خود ایجاد نشده باشد، جز اینکه این امر به نظر عجیب می‌نماید، اما در طبیعت هیچ قانونی وجود ندارد دال بر اینکه چیزهایی که به نظر ما عجیب باشند نباید روی دهند. استنتاج وجود خالق مترادف است با استنتاج وجود یک علت، و استنتاج‌های علی در حوزه علم، تنها زمانی مجاز هستند که از قوانین علی آغاز شده باشند. خلقت از عدم، چیزی است که به تجربه ممتنع است، از این رو تصور اینکه جهان به دست خالق آفریده شده به هیچ وجه منطقی‌تر از این ~~هست~~ نیست که جهان بدون علت ایجاد شده است، چه این هر دو، قوانین علی‌ای را که ما قادر به مشاهده‌شان هستیم با یک قوه (به طور یکسان) نقض می‌کنند.^۳

پاسخ

اشکال راسل ناشی از مبنای پوزیتیویستی او در معرفت‌شناسی است، یعنی تکیه بر اصل تحقیق‌پذیری حسی - اینکه هر اندیشه‌ای که از تجربه حسی قابل آزمایش نباشد، ارزش علمی ندارد و پذیرفته نیست - دارد، ولی این مبنا از نظر فیلسوفان علم معاصر نیز مردود است

۱. اثبات وجود خدا، به قلم چهل دانشمند، ترجمه احمد آرام، ص ۱۹ - ۱۸.

۲. فیلسوف و ریاضی‌دان انگلیسی، (۱۹۷۲ - ۱۹۸۰م)

۳. جهان‌بینی علمی، ص ۱۱۴ - ۱۱۵.

و روشن‌ترین نقض آن این است که خود این ادّعای پوزیتیویست‌ها نیز یک معرفت برآمده از حس نبوده، و قابل آزمایش و تجربه حسی نمی‌باشد.

اصولاً، چنانکه در درس پنجم بیان گردید، بدون اتّکاء به یک سلسله اصول عقلی، هیچ قانون تجربی اثبات‌پذیر نمی‌باشد. اصل امتناع تناقض و اصل علیّت و یکنواختی طبیعت از آن جمله‌اند.

بنابراین، دستگاه معرفت بشری از دو بخش معرفت‌های عقلی و غیر عقلی تشکیل می‌شود و بخشی از معرفت‌های عقلی، نقش کلیدی و مبنایی دارند که انکار آنها مستلزم انکار کل معرفت بشری است، بر این اساس می‌گوییم، نیازمندی پدیده به پدید آورنده، و حادث به محدث، از بدیهیات عقلی است، و تصدیق آن به چیزی جز تصوّر درست مفردات آن (حادثه، محدث و نیازمندی) نیاز ندارد.

در این صورت، اگر چه هیچ یک از دو فرض خلقت خود به خودی جهان و فرض مخلوق بودن آن توسط آفریدگاری دانا، قابل آزمایش حسی و تجربی نیست، و از این نظر موضع یکسان دارند، ولی از نظر عقلی چنین نیست، عقل فرض نخست را مردود و فرض دوم را مقبول می‌شمارد، و این حکم عقل در حقیقت تابعی از حکم عقل در مورد اصل علیّت است.

پرسشها

۱. مقدّمات برهان حدوث را توضیح دهید.
۲. برهان حدوث را به تقریر مرحوم علامه طباطبایی بنویسید.
۳. اشکال تلازم ماده و تغیر در مورد برهان حدوث را با پاسخ آن بنویسید.
۴. چگونه می‌توان با قانون «ترمودینامیک» حدوث جهان را ثابت کرد؟
۵. اشکال «برتراند راسل» بر برهان حدوث را با نقد آن بیان کنید.

درس هفتم

برهان امکان و وجوب

برهان امکان و وجوب که گاهی به اختصار از آن به «برهان امکان» تعبیر می‌شود، یکی از استوارترین براهین عقلی بر اثبات وجود خداوند است. این برهان در میان فلاسفه اسلامی از جایگاه بلندی برخوردار است و به عنوان طریق فلاسفه در اثبات وجود خداوند یاد می‌شود. تقریر روشن این برهان به ابن‌سینا (متوفای ۴۳۷ هجری) باز می‌گردد و از طریق وی در کلام مسیحی نیز راه یافته است. یکی از براهین توماس آکویناس (متوفای ۱۲۷۴ میلادی) متکلم معروف مسیحی همین برهان امکان و وجوب است. وی این برهان را از موسی بن میمون (متوفای ۱۲۰۴ میلادی) متکلم یهودی آموخته و او آن را از ابن‌سینا اقتباس کرده است. استواری این برهان سبب شده است که محقق طوسی در کتاب «تجريد العقاید» در اثبات وجود خداوند به آن بسنده نماید. عبارت وی چنین است:

الموجود ان كان واجباً فهو المطلوب، و الا استلزمه دفعاً للدور و التسلسل^۱؛ اگر موجود (که در تحقق آن تردیدی نیست) واجب‌الوجود بالذات باشد، مطلوب ما ثابت است، و اگر چنین نباشد، مستلزم وجود واجب‌الوجود بالذات است، تا دور و تسلسل لازم نیاید.

مقدمات برهان

۱. در این که واقعیته وجود دارد و هستی، امری پنداری و خیالی نیست، تردیدی وجود

۱. کشف المراد، مقصد سوم، فصل اول.

ندارد؛ انکار این مطلب چیزی جز سفسطه نخواهد بود و با قبول سفسطه راه هر گونه بحث و گفتگو مسدود می‌شود، و مجالی برای اثبات یا انکار وجود خداوند باقی نخواهد ماند.

۲. آنچه دارای واقعیت و هستی است، از نظر عقلی از دو قسم بیرون نیست، یکی این که واقعیت و هستی آن عین ذات او است، و در واقعیت خود به چیزی وابستگی و نیاز ندارد (= واجب‌الوجود بالذات)، دیگری این که در واقعیت و هستی خود وامدار موجودی دیگر است (= ممکن‌الوجود بالذات). قسم نخست همان است که الهیتون مدعی‌اند و مصداق آن را خداوند متعال می‌دانند و برهان امکان و وجوب در پی اثبات آن است.

۳. موجودی که در واقعیت و هستی خود نیازمند دیگری است، معلول است و وجود معلول بدون وجود علت محال است، بنابراین وجود معلول مستلزم وجود آن است.

۴. وجود علت، یا واجب‌الوجود بالذات است و یا ممکن‌الوجود بالذات. در فرض نخست، مطلوب، ثابت و حاصل است و در فرض دوم، وجود علت، معلول موجودی دیگر خواهد بود.

۵. اگر موجودی که علت، معلول آن است، همان معلول باشد، در این صورت دور لازم می‌آید، یعنی یک شیء هم معلول شیء دیگر است و هم علت آن. شکی نیست که رتبه علت بر رتبه معلول مقدم است، بنابراین یک چیز نسبت به چیز دیگر هم بر آن تقدم دارد (چون علت آن است) و هم از آن تأخر دارد (چون معلول آن است) این تقدم و تأخر نیز در یک چیز یعنی اصل هستی موجود است. در نتیجه تناقض لازم می‌آید که محال ذاتی و بدیهی است. به عبارت دیگر معلول معلول چیزی، معلول آن چیز است، چنان که علت علت چیزی، علت آن چیز است، در اینجا (الف) معلول (ب) است و (ب) معلول (الف) پس (الف) معلول (الف) است، یعنی وجود (الف) نسبت به ذات خود هم تقدم دارد (چون علت است) و هم تأخر دارد (چون معلول است) و این تناقضی آشکار است.

۶. اگر موجودی که علت، معلول آن است، موجود دیگری غیر از معلول باشد و آن موجود نیز معلول موجود دیگری باشد، و این رشته تا بی‌نهایت ادامه یابد، یعنی به موجودی که معلول نیست، منتهی گردد، در این صورت تسلسل علت‌ها و معلول‌های غیر متناهی لازم می‌آید که از نظر عقل محال است. زیرا در این صورت مجموعه موجودات، ممکن‌الوجود و

نیازمند خواهند بود، و از طرفی، موجود نیازمند بدون موجودی که به آن هستی ببخشد، موجود نخواهد شد، بنابراین لازمهٔ تسلسل این است که هیچ موجودی تحقق نداشته باشد، و این بر خلاف مقدمهٔ نخست و باطل است و اگر وجود آنها را مسلم بدانیم و در عین حال وجود علّتی ورای آنها را انکار کنیم، اصل علّیت را انکار کرده‌ایم.

فرض تسلسل معلول‌ها و علّت‌های غیر متناهی بسان این است که چراغ‌های غیر متناهی که بدون این که علّتی ورای آنها، آنها را روشن سازد، خود به خود روشن شوند، یعنی معلول بدون علّت.

از تقریر یاد شده روشن گردید که برهان امکان و وجوب یک تجزیه و تحلیل عقلانی دربارهٔ واقعیت و هستی است، و نقطهٔ شروع آن، قبول اصل واقعیت است که به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌گردد. و در هر دو صورت مطلوب (واجب‌الوجوب بالذات) اثبات می‌شود. بنابراین، در این برهان نخست حالات یا صفات موجودات مطالعه نمی‌شود تا از طریق حدوث یا نظم یا حرکت آن‌ها بر وجود خداوند استدلال شود. صفت امکان نیز اگرچه در این برهان مطرح می‌شود، ولی این صفت نیز، همچون صفت وجوب، از طریق تحلیل عقلی به دست می‌آید نه از راه مشاهدهٔ حسی و تأمل در موجودات طبیعی. به همین جهت صدرالمتألهین گفته است:

اگر حکمای الهی وجود عالم محسوس را هم مشاهده نکرده بودند، اعتقاد آنان در مورد وجود خدا و صفات و کلیّات افعال او غیر از این اعتقادی که اکنون دارند نبود.^۱

شبههٔ برتراند راسل

برتراند راسل در کتاب «چرامسیحی نیستم» می‌گوید:

اولین دلیل عقلی اثبات وجود خدا، این است که هر چیزی که در این دنیا می‌بینیم علّتی دارد، و به هر اندازه که سلسله علل سیر قهقراپی طی کند بایستی به اولین علّت برسد و بالأخره به اولین علّت، نام خدا داده می‌شود.

۱. صدرالمتألهین، شرح الهدایة الاثریة، ص ۲۸۳.

آنگاه در نقد این دلیل می‌گوید:

اگر هر چیزی باید دلیل و علتی داشته باشد، پس وجود خداوند هم باید علت و دلیل داشته باشد و اگر چیزی بتواند بدون دلیل و علت وجود پیدا کند، بحث درباره وجود خدا بی‌فایده خواهد بود، زیرا وجود طبیعت نیز بدون علت ممکن می‌باشد.^۱

پاسخ

پاسخ این شبهه، به شرط اینکه برای داوریه‌های عقل در مباحث نظری ارزش قائل شویم، روشن است. زیرا عقل در احکام و داوریه‌های خود تابع ملاکات و معیارهای ثابت و روشن است و هیچگاه به صورت گزاف یا با استناد به ملاکهای ناستوار، حکم قطعی صادر نمی‌کند. ملاک حکم عقل در مورد علیّت، یعنی نیازمندی موجودی به علت، این است که آن موجود در وضعیتی است که هستی و نیستی به لحاظ ذات او مساوی‌اند، فرض تحقق چنین موجودی بدون وجود علت مستلزم تناقض است، یعنی هم هستی را ندارد و هم هستی را دارا می‌باشد، اگر نفی و اثبات هر دو به لحاظ ذات او باشد تناقض خواهد بود. حلّ تناقض به این است که بگوییم هستی را به لحاظ خارج از ذات خود دارد، پس محتاج غیر (علّت) است. هر موجودی که این ملاک در او تحقق داشته باشد، نیازمند علت است، خواه مادی باشد یا غیر مادی، جوهر باشد یا عرض، ذهنی باشد یا خارجی و... ولی هر موجودی که ملاک مزبور در او یافت نمی‌شود، یعنی وجود و عدم نسبت به ذات او یکسان نیستند، بلکه وجود و ضرورت عین ذات و حقیقت اوست، دیگر سخن از علیّت در مورد او نامعقول و بی‌مورد است. و اما اینکه آیا چنین واقعیتی موجود است یا نه؟ پاسخ مثبت است، و دلیل آن نیز همان برهان وجوب و امکان و امتناع تسلسل می‌باشد، که بدون آن، جهان هستی قابل تبیین و تفسیر معقول نیست، یعنی نفی واجب‌الوجود بالذات مستلزم نفی اصل واقعیت و هستی (اعم از واجب و ممکن) است، و به عبارت روشن‌تر نفی واجب‌الوجود بالذات مستلزم نفی وجود منکر وجود خدا است.

۱. چرا مسیحی نیستم، ترجمه س. الف. س طاهری، ص ۱۹.

در اینجا یادآوری این نکته لازم است که مقصود از تبیین و تفسیر جهان بر پایه اعتقاد به واجب‌الوجود بالذات، آن چیزی نیست که از این دو واژه در مورد فرضیه‌های علمی اراده می‌شود. تفسیر فاکت‌ها^۱ و حوادث طبیعی بر پایه فرضیه‌ها هیچ‌گاه به یقین منطقی نمی‌رسد، زیرا درستی فرضیه با تحلیل منطقی و برهان عقلی اثبات نمی‌شود، بلکه راه اثبات آن آزمایش و تجربه حسی است و با توجه به محدودیتهای روش تجربی، احتمال خلاف به طور کامل منتفی نیست ولی تبیین هستی جهان با استناد به وجود واجب‌الوجود بالذات از طریق تحلیل منطقی و برهان عقلی به دست می‌آید که متکی به اصل امتناع تناقض است.

به عبارت روشن‌تر با فرض این که حرارت، علت انبساط فلزات نیست؛ تناقض لازم نمی‌آید. ولی فرض این که در سلسله هستی، واجب‌الوجود بالذات وجود ندارد، مستلزم تناقض است.

اصولاً، اگر بنا باشد هر چیزی نیازمند تعلیل باشد و آنچه تعلیل‌ناپذیر است نادرست باشد، مثلاً می‌توان از آقای راسل پرسید: شما چرا کتاب را از قفسه کتابخانه برداشتید؟ یکی از پاسخ‌های محتمل او این است که می‌خواستم مطالعه کنم و اگر سؤال شود چرا می‌خواستید مطالعه کنید؟ پاسخ می‌دهد: چون مطالعه را مفید و دوست داشتنی می‌دانم، اگر سؤال شود چرا چیز مفید و دوست داشتنی را طلب می‌کنید؟ گمان نمی‌کنیم که وی برای این سؤال پاسخی بیابد، در این صورت بنا بر مبنای او که آنچه تعلیل‌ناپذیر است نادرست می‌باشد، لازم می‌آید که او شخصیت خود را انکار کند، زیرا نمی‌تواند این واقعیت را که شخصیت او کار مفید و خوب را دوست دارد، تعلیل نماید.^۲

1. facts.

۲. اشکال اخیر از استاد محمدتقی جعفری است، به کتاب برگزیده افکار راسل، ص ۷۱ رجوع شود.

پرسشها

۱. برهان امکان وجوب را با مقدمات ششگانه آن به اختصار تقریر فرمایید.
۲. اشکال برتراند راسل را بر برهان امکان و وجوب، نقل و نقد کنید.
۳. تاریخچه برهان امکان و وجوب را به اختصار بنویسید.
۴. تقریر برهان امکان و وجوب را به اختصار بنویسید.
۵. از تقریر برهان امکان و وجوب چه نتیجه‌ای به دست می‌آید؟

درس هشتم

توحید ذاتی و صفاتی

توحید، یعنی یگانه دانستن خدا، یکی از مهمترین محورهای تبلیغ و تعلیم پیامبران الهی بوده است، قرآن کریم آنجا که برنامه تبلیغی پیامبرانی چون نوح، هود، صالح و شعیب (علیهم السلام) را بازگو می‌کند یادآور می‌شود که نخستین پیام آنان به امت‌های خود این بود که ﴿اعبدوا الله ما لکم من اله غیره﴾^۱ چنان که یکی از اهداف بعثت پیامبران را دعوت به یکتاپرستی می‌داند ﴿ولقد بعثنا فی کل امة رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت﴾^۲ اهمیت ویژه این مسئله موجب شده است که متکلمان گاهی آن را در فصلی جداگانه از دیگر صفات الهی مطرح کنند، به همین دلیل ما نیز قبل از آن که به بحث درباره صفات ثبوتیه و سلبیه خداوند بپردازیم، پس از بحث درباره ذات و وجود خداوند، مسئله توحید را مطرح نمودیم. از آنجا که توحید صفاتی با توحید ذاتی رابطه بسیار نزدیک دارد، آن دو را یکجا مورد بررسی قرار داده‌ایم.

۱. توحید ذاتی

توحید ذاتی یعنی این که ذات خداوند یکتا است. یگانگی ذات دو معنا دارد:
الف: ذاتی که در هستی خود بی‌نیاز از علت است، فقط خداوند است. بنابراین، همه ذوات و موجودات، خواه مادی باشند یا مجرد از ماده، خواه جوهر باشند یا عرض، جاندار باشند یا

۱. اعراف / ۸۵، ۷۳، ۶۵، ۵۹.

۲. نحل / ۳۶.

بی‌جان، ممکن‌الوجود، نیازمند و معلولند، پس ذات خداوند در بی‌نیازی از علّت، بی‌همتا و شریک است.

ب: ذات خداوند مرکّب از اجزاء نیست، و هیچ‌گونه کثرت و تعدّد در ذات الهی راه ندارد.

اقسام ترکیب

۱. ترکیب از اجزای عقلی، مانند ترکیب ماهیّت از جنس و فصل، و ترکیب موجود ممکن از وجود و ماهیّت. این‌گونه ترکیب ناشی از محدودیّت وجود است، و چون وجود خداوند نامتناهی و نامحدود است، چنین ترکیبی در حقّ او محال است.

۲. ترکیب از اجزای مادی و عنصری، مانند موجودات طبیعی که از عناصر مختلف ترکیب یافته‌اند و مانند عناصر که از اتم‌ها ترکیب شده‌اند. این‌گونه ترکیب، از لوازم موجود مادی است، و چون خداوند مادی^۱ نیست، چنین ترکیبی در حقّ او محال است.

۳. ترکیب از ماده و صورت، چنانکه از نظر فلاسفه جسم مرکّب از ماده^۲ و صورت است، این ترکیب نیز در حقّ خداوند محال است، چون از ویژگی‌های موجود جسمانی است، و خداوند جسم نیست.

چون ترکیب در حق واجب‌الوجود بالذات محال است، وجود دو واجب‌الوجود نیز محال است، زیرا فرض دوگانگی، مستلزم این است که هر یک از دو واجب‌الوجود، مرکّب از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز باشد، زیرا وجود دو فرد از یک حقیقت در صورتی ممکن است که آن دو فرد در عین این که در اصل آن حقیقت مشترکند، هر یک، از ویژگی خاصی برخوردار باشد، و در نتیجه هر یک از آن دو، مرکّب از دو جهت است: جهت اشتراک و جهت امتیاز.

و ترکیب، چنانکه گفته شد، مستلزم محدودیّت و نیازمندی است که با بی‌نیازی مطلق واجب‌الوجود بالذات منافات دارد.

۱. زیرا مادی بودن ملازم با نیازمندی و تغیر و زوال است، و اینها از لوازم ممکن‌الوجودند، و خداوند واجب‌الوجود بالذات است.

۲. این ماده، ماده فلسفی است نه ماده فیزیکی و طبیعی، و اثبات یا نفی آن فقط با برهان فلسفی ممکن است نه آزمون و تجربه حسی.

دو معنای یاد شده در حدیثی که از امام علی (علیه السلام) روایت شده وارد شده است، شخصی از امام درباره یگانگی خدا سؤال کرد، امام پاسخ داد: یگانگی چهار معنا دارد که دو معنای آن در حق خدا روا ولی دو معنای آن روا نیست. دو معنای ناروا عبارتند از:

۱. یگانگی عددی زیرا در مورد یگانگی عددی، فرض دوم و سوم و... محال نیست.
 ۲. یگانگی نوعی - مانند افراد انسان که همگی وحدت نوعی دارند - چنین یگانگی نیز مانع از تعدّد و کثرت نیست.
- و دو معنای درست عبارتند از:

۱. بی‌مانندی خدا در ذات و صفات. ۲. تقسیم و تجزیه ناپذیری ذات خداوند.^۱

تثلیث یا شرک‌گرایی در ذات خداوند

یکی از عقاید مشهور در آیین مسیحیت، عقیده تثلیث (سه خدایی) است، آنان در عین اینکه خود را موحد و یکتاپرست می‌دانند به اقانیم ثلاثه (ذوات سه گانه) عقیده دارند، که عبارتند از:

۱. اقنوم ذات (خدای پدر)
۲. اقنوم کلمه (خدای پسر)
۳. اقنوم حیات (روح القدس)

به اعتقاد آنان هر یک از آنها به صورت کامل از حقیقت الوهیت برخوردار است و همگی در حقیقت الوهیت یکسانند، پس حقیقت الوهیت یک چیز است، بدین جهت خدا در عین این که یکی است، سه تا است.

به عبارت دیگر، ذات خداوند (خدای پدر) توسط اقنوم حیات (روح القدس) در اقنوم کلمه (مسیح) حلول کرده و به صورت او نمایان شده است، چنانکه انجیل یوحنا با این عبارت شروع می‌شود:

در ابتدا کلمه بود، و کلمه نزد خدا بود، و کلمه جسم گردید و میان ما ساکن

شد.^۲

۱. توحید صدوق، باب ۳، روایت ۳.
۲. کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل یوحنا.

و در رساله پولس حواری، که حدود ده سال قبل از انجیل یوحنا نگارش یافته آمده است: خدا، که در زمان گذشته به اقسام متعدد و طرق مختلف توسط پیامبران با پدران ما تکلم می‌کرد، در این ایام به وساطت پسر خود با ما تکلم نمود، او را وارث جمیع موجودات قرار داد، به واسطه او عالم‌ها را آفرید.^۱

بنابراین، مسیحیان در این باره سه عقیده دارند:

۱. مسیح، فرزند خداست.
 ۲. مسیح، خداست (خدای مجسم).
 ۳. سه ذات الهی وجود دارد، و خدا سومی آنهاست.
- اینها عقایدی است که قرآن کریم نیز آن‌ها را یادآور شده، و همگی را به عنوان عقاید کفرآمیز تخطئه نموده است، چنانکه می‌فرماید:
- ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ﴾^۲ آنانکه گفتند خدا همان مسیح فرزند مریم است کافر، شده‌اند.
- ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ، وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾^۳ آنان که گفتند خدا سومی سه تا است، کافر شده‌اند، جز خدای یکتا، خدایی نیست.
- ﴿وَقَالَتِ الْنَصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهَوْنَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ﴾^۴ نصاری گفتند مسیح فرزند خداست، این عقیده آنان همانند عقیده کافران پیشین است.

از این آیه استفاده می‌شود که اعتقاد به الوهیت مسیح و اینکه او فرزند خداست، از عقاید کافران پیشین وارد دیانت مسیح شده، و هرگز از عقایدی نیست که حضرت مسیح آن‌ها را به پیروان خود آموزش داده است. چنانکه گوستاولوبون فرانسوی (۱۸۴۱ - ۱۹۳۱) که خود پیرو آیین مسیحیت است گفته است:

۱. همان، رساله پولس.

۲. مائده / ۱۷ و ۷۲.

۳. مائده / ۷۳.

۴. توبه / ۳۰.

مسیحیت در طول پنج قرن نخست از حیات خود، با جذب افکار فلسفی و مذهبی یونانی، رومی، و شرقی تطوّراتی یافت، و آمیزه‌ای از عقاید دینی گردید، و تثلیث جدید (اب، ابن، روح القدس) جایگزین تثلیث قبلی (نروبی‌تر، وزنون، نرو) گردید، و پرستش خدایان سه‌گانه جایگزین خدایان قدیم شد.

۲. توحید صفاتی

توحید صفاتی دو معنا دارد:

الف: خدا در صفات خود بی‌همتاست، زیرا:
اولاً: صفات خدا از خود او است و کسی آن‌ها را به او نداده است.
ثانیاً: صفات کمال او غیر متناهی و نامحدود است و این هر دو، مقتضای واجب‌الوجود بالذات بودن خدا، و غنا و بی‌نیازی مطلق او است.
ب: صفات کمال و ذاتی خداوند عین ذات اویند، یعنی گر چه از نظر مفهوم مختلفند، ولی از نظر مصداق متحدند، و به عبارت دیگر، چنین نیست که ذات خداوند از یک جهت عالم باشد، و از جهت دیگر قادر و مختار، بلکه علم و قدرت و اختیار عین حقیقت او می‌باشند، زیرا اگر صفات خدا زاید بر ذات و مغایر با یکدیگر باشند، در آن صورت نوعی کثرت و ترکیب و محدودیت در ذات الهی راه خواهد یافت، که همگی در حق خداوند محالند.
و از طرفی، ذات در ایجاد موجودات و اعطای علم و قدرت به آن‌ها به صفات خود نیازمند است، و آنها غیر ذات اویند، و نیازمندی با وجوب و غنای ذاتی خداوند منافات دارد.
وحدت ذات و صفات از نظر مصداق، و تعدّد و اختلاف آنها از نظر مفهوم را با دو مثال زیر توضیح می‌دهیم:

۱. نفس انسان به خود عالم است، یعنی علم حضوری دارد، در اینجا سه مفهوم علم، عالم و معلوم انتزاع می‌شود، در حالی که مصداق همگی، چیزی جز نفس نیست، یعنی نفس هم مصداق علم است، هم مصداق عالم و هم مصداق معلوم.

۲. هر موجودی در مقایسه با خداوند هم مخلوق است، هم معلوم و هم مقدور، پس در عین

این که واقعیت یک چیز است، ولی مفاهیم مختلف از آن انتزاع می‌شود، البته در انتزاع مفاهیم مختلف از یک واقعیت، اعتبارات مختلفی لحاظ می‌شود، ولی این اعتبارات، کثرت ذهنی دارند نه کثرت واقعی.

انتزاع مفاهیم و صفات مختلف از ذات بسیط خداوند نیز همین گونه است، بنابراین، نظریه زیادت صفات بر ذات و مغایرت آن‌ها با ذات که اهل سنت و اشاعره معتقدند نادرست، و نظریه عینیت صفات با ذات که امامیه و معتزله معتقدند درست و استوار است.

توحید صفاتی در روایات

در احادیثی که از ائمه اهل بیت علیهم‌السلام روایت شده، توحید صفاتی مورد تأکید بسیار قرار گرفته، و اعتقاد به زیادت صفات ذاتی خداوند بر ذات او مردود دانسته شده است. امام علی علیه‌السلام نفی صفات زاید بر ذات را کمال اخلاص در توحید دانسته فرموده است:

و کمال توحیده الاخلاص له، و کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه.

آنگاه افزوده است: لازمه اعتقاد به صفات زاید بر ذات، اعتقاد به نوعی کثرت‌انگاری و تجزیه‌پذیری در ذات خداوندی است که نشانه جهالت به ساحت و مقام الهی است. *فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزّاه، و من جزّاه فقد جهله*^۱ آن کس که خداوند را به صفاتی (مغایر با ذات او) توصیف کند، برای او قرین قائل شده است، و آن کس که برای او قرین قائل شود، او را دو گانه دانسته است. آن کس که به دوگانگی او قائل شود ذات خداوند را تجزیه‌پذیر دانسته، و آن کس که چنین باوری داشته باشد، به خداوند جهل ورزیده است.

بدیهی است که مقصود از نفی صفات از خداوند صفات زاید بر ذات است، نه واقعیت صفات، زیرا نفی صفات کمال از خداوند محال است، و از طرفی، امام علی علیه‌السلام در سخنان بسیاری خداوند را به صفات کمال (چون علم، قدرت، اختیار و...) توصیف کرده است. امام حسن مجتبی علیه‌السلام فرموده است:

۱. نهج البلاغه، خطبه اول.

صفات خداوند از نظر واقعیت با یکدیگر اختلاف ندارند، زیرا اگر چنین باشد، ذات خداوند از نظر کمالات وجودی متناهی و محدود خواهد بود: **ولا / اختلاف صفة فیتناهی^۱**
امام جواد علیه السلام فرموده است:

خداوند «احدی المعنی» است و معانی و صفات کثیر و مختلف در ذات او راه ندارد: **«أَنَّهُ وَاحِدٌ أَحَدِي الْمَعْنَى، وَلَيْسَ بِصِفَاتٍ كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ»^۲**

از برخی روایات به دست می‌آید که اعتقاد به صفات زاید بر ذات در عصر ائمه طاهرین علیهم السلام رواج داشته است تا آنجا که برخی از شیعیان نیز به آن گرایش داشته‌اند، و ائمه اهل بیت علیهم السلام با صراحت، آن را نادرست دانسته‌اند. دلایلی که در روایات بر نادرستی این نظریه ذکر شده عبارت است از:

۱. اعتقاد به صفات زاید بر ذات، گونه‌ای از شرک (شرک غیر صریح) است.
۲. این اعتقاد مستلزم تشبیه‌گرایی است.
۳. بابساطت و احدیت ذات اقدس الهی منافات دارد.^۳

فرمولی نارسا

پیشوایان کلام اشعری و ماتریدی که به زیادت صفات بر ذات خداوند قائلند، برای پاسخگویی به اشکالاتی که بر این نظریه وارد شده است (خصوصاً اشکال تعدّد قدما) فرمولی که به کار گرفته‌اند و آن این که:

«لَا يُقَالُ هُوَ وَ لَا غَيْرُهُ»^۴ یعنی اگر چه صفات ذاتی خداوند زاید بر ذات او می‌باشند، ولی نه گفته می‌شود آن‌ها عین ذات خداوند، و نه غیر ذات او هستند، یعنی هم نفی عینیت کرده‌اند و هم نفی غیریت.

ولی این فرمول، گذشته از این که مشتمل بر تناقض‌گویی است، مشکل را حل نخواهد

۱. شیخ صدوق، توحید، باب ۲، حدیث ۵.

۲. همان، باب ۱۱، حدیث ۹.

۳. در این باره به کتاب «الالهیات فی مدرسة اهل البيت علیهم السلام» از نگارنده رجوع شود.

۴. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۵.

کرد، زیرا هرگاه صفات زاید بر ذات دارای واقعیت باشند، یا ممکن الوجودند یا واجب الوجود، فرض دوم با توحید ذاتی منافات دارد، و در فرض نخست، واقعیت صفات، معلول خواهد بود، اگر معلول غیر خداوند باشد، مستلزم نیازمندی خداوند به غیر او است که محال است، و اگر معلول ذات خداوند باشد، فرض این است که ذات، فاقد آن صفات است، و فاقد کمال نمی تواند معطی کمال باشد.

ذات نیافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

پرسشها

۱. معنای توحید ذاتی را بنویسید.
۲. به چه دلیل خداوند مرکب از اجزاء نیست؟
۳. سخن امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) را درباره معنای توحید بنویسید.
۴. عقیده تثلیث را توضیح داده و بطلان آن را ثابت کنید.
۵. معنای توحید صفاتی را بنویسید.
۶. وحدت ذات و صفات از نظر مصداق و اختلاف آنها از نظر مفهوم را با مثال توضیح دهید.
۷. اشکال تعدد قدما چیست؟ راه حل آن را نقل و نقد کنید.

درس نهم

توحید در خالقیت

خالقیت و آفریدگاری از صفات خداوند است، این صفت مقتضای براهین اثبات وجود خداست، زیرا مفاد آن براهین، این است که خداوند مبدأ و علّة‌العلل موجودات است؛ بنابراین همه موجودات مخلوق و آفریده اویند. اینک، بحث در این است که خداوند در صفت آفریدگاری شریکی ندارد و خالق جهان کسی جز خداوند نیست.

عقل و توحید در خالقیت

عقل به روشنی بر یگانگی خالق و آفریدگار جهان گواهی می‌دهد، زیرا به مقتضای براهین اثبات وجود خداوند - به ویژه برهان امکان و وجوب - همه موجودات، ممکن، معلول و مخلوق واجب‌الوجود بالذات (خدا) هستند و به مقتضای دلایل توحید ذاتی، واجب‌الوجود بالذات، یگانه است و در نتیجه خالق و آفریدگار جهان کسی جز خداوند نیست.

قرآن و توحید در خالقیت

قرآن کریم در آیات بسیاری بر یگانگی خداوند در آفریدگاری جهان تأکید نموده است، چنان که فرموده است:

۱. ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^۱؛ بگو خدا آفریدگار همه چیز است، و اوست یکتای غالب.
۲. ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾^۲؛ خدا آفریننده هر چیز است، و بر هر چیزی وکیل (قیّم و مدبّر) است.
۳. ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^۳؛ آن خداوند پروردگار شما و آفریدگار هر چیز است، جز او خدایی نیست.
۴. ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ﴾^۴ آیا جز خداوند آفریدگاری هست؟
۵. ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^۵ پروردگار ما کسی است که هستی هر چیزی را به او عطا کرده، و او را هدایت نموده است.

روایات و توحید در خالقیت

روایات اسلامی نیز بر توحید در خالقیت تصریح و تأکید دارند. امام علی (علیه السلام) در این باره فرموده است:

لم يشركه في فطرتها فاطر، ولم يعنه على خلقها قادر^۶ در آفرینش مورچه (و مانند آن) کسی شریک خداوند نبوده و او را یاری نداده است.

و نیز فرموده است:

ولا شريك له اعانه على ابتداء عجائب الامور^۷ خداوند شریکی ندارد که در آفرینش شگفتی‌های جهان او را یاری کرده باشد.

و روایات بسیار دیگر...

۱. رعد / ۱۶.

۲. زمر / ۶۲.

۳. غافر / ۶۲.

۴. فاطر / ۳.

۵. طه / ۵۰.

۶. نهج البلاغه، خطبة ۱۸۵.

۷. همان، خطبة ۹۱.

تفسیر توحید در خالقیت

مذاهب و فرق اسلامی در توحید در خالقیت اتفاق نظر دارند، ولی در تفسیر آن سه نظریه مطرح شده است:

۱. متکلمان امامیه و حکمای اسلامی

از نظر آنان مقصود از اختصاص خالقیت به خداوند این است که خالق و آفریننده بالذات و مستقل، جز خداوند نیست، ولی اسباب و علل طبیعی و غیر طبیعی را انکار نمی‌کنند، از نظر آنان، فرشتگان افعال ویژه‌ای را انجام می‌دهند، چنانکه انسان فاعل کارهای خویش است، و نیز اسباب طبیعی آثار ویژه‌ای دارند، ولی هیچ یک فاعل و سبب مستقل و بالذات نیستند. این نظریه، علاوه بر این که مقتضای قوانین عقلی و نیز مورد تأیید حس و تجربه است، از آیات قرآن نیز به روشنی استفاده می‌شود، زیرا قرآن در آیات بسیاری بر تأثیر علل غیر طبیعی در پیدایش پاره‌ای حوادث طبیعی و نیز فاعلیت انسان تصریح نموده است.

۲. اشاعره

از نظر آنان خالقیت، اعم از مستقل و غیر مستقل مخصوص خداوند است، و در جهان خلقت، جز خداوند فاعل و علتی نیست و آنچه را که به عنوان اسباب و علل طبیعی به شمار می‌روند «عاده‌الله» می‌نامند، یعنی سنت خداوند بر این قرار گرفته است که مثلاً به دنبال وجود آتش حرارت حاصل شود، و به دنبال طلوع خورشید هوا روشن گردد، ولی هیچ‌گونه رابطه حقیقی و تکوینی میان اسباب و مسببات وجود ندارد، و حتی انسان نیز فاعل افعال خویش نیست، افعال انسان نیز فعل خداوند می‌باشند.

۳. معتزله

آنان اسباب و علل طبیعی را پذیرفته‌اند، ولی افعال اختیاری انسان را مخلوق خدا نمی‌دانند، بلکه آن‌ها را فقط فعل انسان می‌دانند، بدین جهت آنان را «مفوضه» نامیده‌اند، یعنی کسانی که معتقدند افعال انسان به او واگذار شده است.

نقد و تحقیق

هیچ یک از این دو نظریه درست نیست نظریه نخست، علاوه بر این که با دلایل عقلی و نقلی در مورد اسباب و علل طبیعی و نیز فاعلیت انسان منافات دارد، مستلزم مجبور بودن انسان می‌باشد، و جبر در افعال با تکلیف و کیفر و پاداش سازگار نیست.

نظریه مفوضه نیز با توحید در خالقیت و عمومیت قدرت الهی منافات دارد. منشأ خطای هر دو گروه این است که گمان کرده‌اند اسباب طبیعی یا فاعل‌های بشری در عرض سببیت و فاعلیت خداوند می‌باشند، در حالی که چنین تفسیری از اسباب و علل طبیعی و غیر طبیعی نادرست است؛ رابطه آنها با فاعلیت و خالقیت خداوند، رابطه طولی است یعنی خداوند فاعل مستقل و بالذات است، و آنها فاعل و اسباب غیر مستقل و مسخر خداوند هستند.

بدین جهت، در قرآن کریم گاهی یک فعل هم به خداوند نسبت داده شده است و هم به اسباب طبیعی و غیر طبیعی، چنان‌که درباره قبض ارواح می‌فرماید:

﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾^۱؛ خدا به هنگام گنج‌ها را می‌گیرد.

و نیز می‌فرماید: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾^۲؛ بگو فرشته گوی که از جانب خداوند بر شما وکالت دارد، جانهای شما را می‌گیرد.

و درباره حرکت ابرها می‌فرماید: ﴿كَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحَابًا ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ﴾^۳؛ آیا نمی‌اندیشی که خدا ابر را می‌راند، سپس آن را به هم می‌آمیزد؟

و نیز می‌فرماید: ﴿اللَّهُ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا﴾^۴؛ خداوند بادهای را می‌فرستد و آنها ابرها را برمی‌انگیزند.

دوگانه پرستان و شبهه شرور

در تاریخ ادیان و مذاهب، از گروهی به نام ثنویین یا دوگانه پرستان یاد شده است، که به

۱. زمر / ۴۲.

۲. سجده / ۱۱.

۳. نور / ۴۳.

۴. روم / ۴۸.

دو خالق معتقد بوده‌اند، یکی خالق خیرات و دیگری خالق شرور، خالق خیرات را نور یا یزدان و خالق شرور را ظلمت یا اهریمن می‌نامیده‌اند.

منشأ این اعتقاد نادرست این بوده است که شرور را امری وجودی و ضد خیر می‌انگاشتند و چون خداوند (یزدان) خیرمحض است، محال است مبدأ صدور شرّ باشد، بدین جهت، باید برای شرّ مبدأ و خالق دیگری قائل شد.

فلاسفۀ الهی در پاسخ آنان گفته‌اند: شرّ امر عدمی است و نسبت آن با خیر از قبیل عدم و ملکه است نه نسبت تضاد، مثلاً نادانی که از شرور به شمار می‌رود، امری وجودی نیست، بلکه عبارت است از عدم علم در مورد چیزی که قابلیت علم را دارد و همین گونه است، فقر، بیماری، مرگ و اموری از این قبیل که از شرور می‌باشند.

شرّ مربوط به حوادث ناگوار طبیعی و درندگان و گزندگان نیز همین گونه است، زیرا وجود این اشیاء به لحاظ خود آنها شرّ و ناگوار نیست، بلکه در مقایسه با موجودات دیگری است که از آنها ضرر می‌بینند، مثلاً مار یا عقرب برای خود، شر و ناگوار نیستند، بلکه برای انسان و مانند آن شرّ می‌باشند، یعنی زهر آنها سبب بیماری یا مرگ انسان می‌شود، و این بیماری و مرگ است که شرّ است، و مرگ و بیماری ماهیت عدمی دارند، بیماری یعنی عدم سلامتی، و مرگ یعنی عدم حیات. به گفته مولانا:

زهر مار آن مار را باشد حیات گرچه باشد آدمی را مر ممات

بدیهی است آنچه به خالق و آفریدگار نیاز دارد وجود است نه عدم، بنابراین جهان خلقت به آفریدگاری جز خدا نیاز ندارد، و آنچه او می‌آفریند خیر است و شرور از فقدانها و نیستی‌ها انتزاع می‌شوند، و خود، واقعیهایی در کنار خیرات نیستند.^۱

۱. حکیم سبزواری در این باره گفته است:

الشرء أعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان، ثمّ الأهرمن
شرور نیستی هاینده، پس چقدر گمراه است آن که قائل به یزدان و اهرمن می‌باشد.

پاسخ به یک پرسش

اگر شرّ ماهیت عدمی دارد، چگونه منشأ رنج و ناراحتی انسان می‌گردد با این که عدم نمی‌تواند منشأ اثر باشد؟

پاسخ این است که شرّ عدم ملکه است نه عدم محض، یعنی عدم صفتی است از چیزی که قابلیت و شایستگی داشتن آن را دارد، بدین جهت انسان از نداشتن دانایی یا بینایی رنج می‌برد، ولی از نداشتن شاخ رنج نمی‌برد.^۱

توحید در خالقیت و مشکل انتساب قبایح به خدا

اشکالی که در این جا مطرح شده است این است که بنابر اصل توحید در خالقیت لازم می‌آید کارهای ناروایی که از انسانها (یا غیر آنان) سر می‌زند به خدا نسبت داده شود، و این امر با اصل منزّه بودن خداوند از کارهای ناروا منافات دارد، همین مشکل سبب اعتقاد معتزله به نظریه تفویض بوده است، و از طرف اشاعره نیز هیچ‌گونه راه حلّ قابل قبولی برای حلّ این مشکل ارائه نشده است.

در مکتب اهل بیت علیهم‌السلام به این مشکل این گونه پاسخ داده شده است که، افعال انسان از سه جهت قابل مطالعه‌اند:

۱. از این جهت که این افعال از حوادث و رخدادهای جهان خلقت می‌باشند، منتسب به خداوند بوده و هیچ‌گونه قبح و زشتی هم در آنها راه ندارد، زیرا واقعیت و هستی در مقابل عدم و نیستی از صفت حسن و زیبایی برخوردار است، قرآن کریم می‌فرماید:

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^۲ خدایی که هر چیزی را نیکو آفرید.

افعال انسان نیز از نظرواقعیت و هستی، مخلوق خداوند می‌باشند (این حسن، حسن تکوینی است نه اخلاقی)

۱. حکیم سبزواری در این باره گفته است:

و ان علیک اعتناص تأثیر العدم من سلب قرن منک من سلب النعم
اگر فهم تأثیر عدم بر تو دشوار است شاخ نداشتن خود را از نداشتن نعمتها تمیز ده.

۲. سجده ۷.

۲. از این جهت که ناشی از اختیار و اراده انسان بوده و منتسب به اویند متّصف به حسن یا قبح اخلاقی می‌باشند، راستگویی، حسن و دروغ‌گویی قبیح است، عدل پسندیده و ظلم ناپسند است.

این نوع حسن و قبح، از مطابقت و عدم مطابقت افعال او با احکام عقلی و اوامر و نواهی شرعی انتزاع می‌شوند، و چون اختیار و اراده انسان، عنصر تعیین کننده در مطابقت و عدم مطابقت مزبور است، حسن و قبح یاد شده نیز منسوب به انسان خواهد بود.

۳. گرچه خداوند قدرت و اختیار انجام کار خوب و بد را به انسان عطا کرده است، ولی از طرف دیگر، با اوامر و نواهی، وعده‌ها و وعیدها، بشارتها و انذارها، انسان را به سوی خوبیها برانگیخته و از بدی‌ها برحذر داشته است. از این رو، سزاوارتر این است که کارهای خوب انسان به خدا، و کارهای بد او به خود وی نسبت داده شود.

پرسشها

۱. دلیل اثبات یگانگی خداوند در خالقیت چیست؟
۲. دو آیه قرآنی و یک حدیث درباره توحید در خالقیت بنویسید.
۳. سه نظریه مطرح در توحید در خالقیت را بنویسید.
۴. نظر اشاعره و معتزله را درباره توحید در خالقیت نوشته و دلیل خطای هر دو گروه را بیان نمایید.
۵. اشکال تنوین را درباره شرور با نقد آن بنویسید.
۶. اشکال و پاسخ عدمی بودن شر را ذکر کنید.
۷. اصل توحید در خالقیت و اشکال انتساب قبايح به خداوند را با پاسخ آن بنویسید.

درس دهم

توحید در ربوبیت

«ربوبیت» یا «پروردگاری» از صفات کمال خداوندی است. ربوبیت، برگرفته از کلمهٔ رَبّ است که در لغت، مصدر بوده و به معنای تربیت است ولی استعمال رایج آن به معنای اسم فاعل یعنی تربیت‌کننده می‌باشد. این واژه، در معنی اخیر به صورت مطلق به خداوند اختصاص دارد ولی به صورت مقید در غیر خداوند نیز به کار می‌رود. مانند رَبِّ الدَّارِ، رَبِّ الفردوس و...^۱

واژهٔ تدبیر به معنای ربوبیت، در آیات قرآن و روایات کاربرد فراوان دارد. تدبیر عبارت است از قرار دادن چیزی به دنبال چیز دیگر بانظم و ترتیب خاص، به گونه‌ای که غرض مطلوب از آنها به دست آید. مثلاً تدبیر امور منزل به این است که هر چیزی در جایگاه مناسب آن قرار گیرد تا به موقع بتوان از آن به نحو بایسته استفاده کرد، و چیزی تباه نگردد. تدبیر امر جهان عبارت است از ایجاد نظمی خاص در میان موجودات به گونه‌ای که هر موجودی به کمال مطلوب خود برسد، این گونه تدبیر، تدبیر جزئی و مربوط به هر پدیده‌ای است، اما تدبیر کلی نسبت به کلّ عالم، این است که چنان نظمی بر عالم حاکم است که عالم آفرینش، به غایت کلی خود که همان رجوع به سوی خدا و ظهور عالم آخرت است می‌رسد.^۲

۱. مفردات راغب، کلمهٔ رَبّ.

۲. تفسیر المیزان، ج ۱۱، ص ۲۸۹ - ۲۹۰.

ربوبیت تکوینی و تشریعی

آنچه بیان گردید مربوط به ربوبیت و تدبیر تکوینی عالم بود، ولی در مورد برخی از موجودات، ربوبیت و تدبیر تشریعی نیز مطرح است، و آن مربوط به موجوداتی است که علاوه بر هدایت غریزی، از هدایت عقلی نیز برخوردارند، و به همین جهت، دارای مسئولیت‌های عقلانی نیز هستند، ولی از آنجا که عقل آنان در تشخیص این مسئولیت‌ها به صورت کامل و در همه زمینه‌ها توانا نیست، به هدایت تشریعی نیاز دارند که توسط پیامبران الهی و ادیان آسمانی برآورده می‌شود، و این مطلب اساس نبوت الهی و شرایع آسمانی را تشکیل می‌دهد، بنابراین، یکی از مظاهر ربوبیت، ربوبیت تشریعی است.

ربوبیت دنیوی و اخروی

دایره ربوبیت به عالم دنیا اختصاص ندارد، بلکه جهان آخرت را نیز شامل می‌شود، و مسائلی چون عفو و بخشش گناهکاران، اذن در شفاعت و قبول آن و موارد دیگر که به آخرت مربوط می‌شود نیز از مظاهر ربوبیت می‌باشند.

بنابراین، ربوبیت و تدبیر دارای مظاهر و مصادیق بسیاری است که برخی از آنها مربوط به عالم دنیا و برخی دیگر مربوط به سرای آخرت، برخی مربوط به تکوین و برخی مربوط به تشریع است، و مقتضای اصل توحید در ربوبیت این است که همه این مظاهر و مصادیق از شؤون خداوند و مخصوص او می‌باشند، البته، این اختصاص مربوط به ربوبیت مستقل و بالذات است نه مطلق ربوبیت، زیرا قرآن کریم ربوبیت‌های غیر مستقیم و مأذون از جانب خداوند را پذیرفته و بر اسباب و وسایط تدبیر جهان هستی صحه گذارده است، و حتی به مدبران امور جهان سوگند یاد نموده می‌فرماید: ﴿فَالْمَدْبِرَاتُ أَمْرًا﴾^۱

۱. نازعات / ۵.

براهین توحید در ربوبیت

۱. ملازمه میان تدبیر و آفرینش

تدبیر و آفرینش از نظر معنا و مفهوم دو حقیقت مختلف دارند، چنانکه از نظر مصداق نیز در مورد مصنوعات بشری از یکدیگر قابل تفکیک‌اند، یعنی ممکن است فردی چیزی را بسازد، و دیگری آن را تدبیر نماید. ولی این امر در مورد آفرینش، و تدبیر جهان ممکن نیست، زیرا تدبیر پدیده‌های جهان چیزی جز آفرینش مداوم و مستمر نمی‌باشد، مثلاً تدبیر گیاه بدین صورت است که پیوسته هوا، گرما، و سایر مواد حیاتی در اختیار آن قرار داده شود، و جریان تکامل زیستی تداوم یابد، و اینها در حقیقت جلوه‌های آفرینش الهی است که در نظام طبیعت نمودار می‌گردد. از این رو، قرآن کریم آفرینش و تدبیر را با هم ذکر نموده است، در این مورد نمونه‌هایی از آیات را یادآور می‌شویم:

﴿إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^۱؛ آگاه باشید که آفرینش و تدبیر به او (خدا) اختصاص دارد، بلندمرتبه است خدا که پروردگار جهانیان است.

﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^۲؛ پروردگار ما کسی است که همه چیز را آفرید، آنگاه هدایت کرد.

﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾^۳؛ پروردگارت را تسبیح گوی، آن کسی که آفرید و بیاراست، تقدیر نمود و هدایت کرد.

۲. انسجام و هماهنگی در آفرینش و تدبیر

انسجام و هماهنگی پدیده‌های طبیعی چیزی است که از نظر مشاهدات معمولی و کاوشهای علمی جای تردید نیست، و از طرفی، دخالت دو مبدأ مستقل در آفرینش و تدبیر جهان مستلزم ناهماهنگی و برهم خوردن نظم طبیعی خواهد بود، با این دو مقدمه، ثابت می‌شود که مدبر و کارگردان جهان یگانه است. آیه کریمه زیر ناظر به همین استدلال است:

۱. اعراف / ۵۴.

۲. طه / ۵۰.

۳. اعلیٰ / ۳ - ۱.

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهِةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۱؛ اگر در آسمانها و زمین غیر از «الله» خدای دیگری بود، آن دو تباه می‌شدند.

هشام بن حکم از امام صادق (ع) درباره دلیل بر یگانگی خدا سؤال کرد، امام (ع) پاسخ داد: اتصال التدبیر و تمام الصنع؛ پیوستگی تدبیر و هماهنگی آفرینش دلیل بر یگانگی خدا است.^۲ آنگاه آیه کریمه یاد شده را تلاوت نمود.

انحراف بشر در توحید در ربوبیت

از مطالعه تاریخ ادیان به دست می‌آید که در توحید در ربوبیت - اعم از تکوینی و تشریعی - انحرافات بسیاری رخ داده است، قرآن کریم که مطمئن‌ترین مرجع در این باره می‌باشد، نمونه‌هایی از شرک در ربوبیت را یادآور شده است، از آن جمله، آیاتی است که بیانگر احتجاج ابراهیم خلیل با مشرکان عصر خود است. از این آیات استفاده می‌شود که آنان به ربوبیت ماه و خورشید معتقد بودند.^۳

و از حضرت یوسف نقل می‌کند که خطاب به دو شخصی که با وی در زندان بودند گفت: ﴿يَا صَاحِبِ السِّجْنِ أَرَأَيْتَ إِذَا رَأَيْتَ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^۴؛ آیا پروردگاران متفرق بهترند یا خدای یکتا و غالب؟

و نیز یادآور می‌شود که فرعون می‌گفت: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾^۵ من پروردگار برتر شما هستم.

درباره مشرکان عصر پیامبر اکرم (ص) نیز می‌فرماید:

﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾^۶؛ غیر از خداوند، خدایان دیگری را برگزیدند تا مایه عزت آنها باشند.

۱. انبیاء / ۲۲.

۲. صدوق، توحید، باب ۳۶، روایت ۱ و ۲.

۳. انعام / ۷۶ - ۷۸.

۴. یوسف / ۳۹.

۵. نازعات / ۲۴.

۶. مریم / ۸۱.

بنابر گزارش‌های تاریخی، بت‌پرستان، بت‌های خود را مظاهر مختلفی از نیروهای طبیعی می‌دانستند و پرستش آنها را برای بهره‌مندی از آن نیروها و یا مصون ماندن از خطر و زیان آنها انجام می‌دادند. چنان که «بعل» را مظهر روح، چشمه‌ها و آبهای زیرزمینی می‌انگاشتند. پرستش جن نیز در میان آنها رواج داشت و معمولاً در بیابان‌های ترسناک به الههٔ جن پناهنده می‌شدند.^۱

از گزارشی که دربارهٔ آغاز بت‌پرستی در جزیرهٔ العرب نقل شده است نیز همین مطلب به دست می‌آید، زیرا «عمرو بن لحي» در سفری که به نواحی شام داشت مشاهده کرد که مردم آن دیار بت می‌پرستیدند، از آنان دربارهٔ غرض از پرستش بت‌ها پرسید، به او گفتند: این کار برای آن است که در حل مشکلات خود از آنان کمک بگیرند. عمرو کار آنان را پسندید و هنگام بازگشت به مکه چند بت با خود آورد و یکی از آنها را که «هبل» نام داشت بر بالای کعبه قرار داد و مردم را به پرستش آن فرا خواند.^۲

شایان ذکر است که در برخی از آیات قرآن تصریح شده است که مشرکان عصر رسالت به اختصاص ربوبیت و تدبیر جهان به خداوند اعتقاد داشتند،^۳ ولی با توجه به آیات پیشین و نیز شواهد تاریخی باید گفت: آنان تدبیر کلی جهان، و مسائل مهم و اساسی هستی ربوبیت را مخصوص خداوند می‌دانستند، ولی در مسائلی چون فتح و پیروزی و دفع پاره‌ای ناملایمات مربوط به زندگی فردی یا اجتماعی خود به ربوبیت «الهه» اعتقاد داشتند و در نتیجه مشرک بودند.^۴

توحید در تشریع

یکی از مصادیق و مظاهر توحید در ربوبیت، توحید در تشریع و قانونگذاری است. قرآن کریم می‌فرماید:

-
۱. جهان در عصر بعثت، ص ۲۱.
 ۲. ابن هشام، السيرة النبوية، ج ۱، ص ۷۹.
 ۳. یونس / ۳۱، عنکبوت / ۶۳، مؤمنون / ۸۶ - ۸۹.
 ۴. سید محسن امین، کشف‌الاریاب، ص ۱۷۰.

﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^۱ حکم و فرمان مخصوص خداوند است، او فرمان داده است که جز او را پرستش نکنید.

از آنجا که قانونگذاری و تعیین وظایف افراد نوعی ولایت بر آنان و تصرف در شؤون آنهاست، و ولایت و تصرف در امور جهان (اعم از انسان و غیر انسان) به حکم توحید در ربوبیت مخصوص خداوند است، کسی جز خداوند حق قانونگذاری و تعیین حقوق و تکالیف دیگران را ندارد. آنچه در مجالس قانونگذاری به عنوان قوانین وضع می‌شود، در حقیقت بیان راهکارهای اجرایی و عملی جهت تحقق بخشیدن قوانین و احکام الهی است. بدین جهت، لازم است این قوانین با احکام و قوانین اسلامی هماهنگ بوده و با آنها مخالفت نداشته باشند، در غیر این صورت فاقد مشروعیت خواهند بود.

توحید در حاکمیت

حق حاکمیت اولاً و بالذات به خداوند اختصاص دارد، زیرا حاکمیت نوعی ولایت و تدبیر است که مختص به خداست. از سوی دیگر، حکومت یکی از نیازهای اجتماعی بشر است، و تحقق آن در گرو حاکمیت و فرمانروایی بشری است. حاصل این دو اصل این است که کسانی از سوی خداوند دارای حق حاکمیت باشند، تا با رعایت اصول و ضوابط عقلی و شرعی عهده‌دار رهبری جامعه و اعمال حق حاکمیت گردند. در این که پیامبران الهی عموماً و پیامبر اسلام ﷺ خصوصاً دارای چنین مقامی بوده‌اند، سخنی نیست. از دیدگاه شیعه این مقام پس از پیامبر اکرم ﷺ به جانشینان معصوم او یعنی ائمه اهل بیت علیهم السلام سپرده شده است، چنان که در عصر غیبت فقیهان عادل، پارسا و با کفایت دارای چنین حقی می‌باشند. به عبارت دیگر، نظام حکومت در اسلام بر پایه ولایت استوار است و ولایت نبوت، امامت و فقاہت، مظاهرو مصادیق آن می‌باشند.^۲

در بحث‌های امامت بار دیگر به این مسئله باز خواهیم گشت.

۱. یوسف / ۴۰.

۲. جهت آگاهی بیشتر در این باره به کتاب «دین و دولت» از نگارنده رجوع شود.

توحید در اطاعت

حق اطاعت اولاً و بالذات مخصوص خداوند است، زیرا او خالق و مالک جهان و انسان است. بدین دلیل اطاعت خداوند - همچون عبادت او - بر همگان لازم است. از سوی دیگر، تشریع حق حاکمیت و رهبری از سوی خداوند برای افرادی خاص (پیامبران و...) مستلزم آن است که اطاعت از آنان نیز بر دیگران لازم باشد، در غیر این صورت ولایت و رهبری آنان در عمل لغو و بی اثر خواهد بود. جمع میان این دو مطلب به این است که اطاعت از غیر خداوند به خودی خود بر کسی واجب نیست، اما اطاعت آنان که از طرف خداوند بر بشر ولایت دارند، به اذن و فرمان الهی بر دیگران واجب است، چنان که فرموده است:

﴿اطيعُوا اللَّهَ وَ اطيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۱

و نیز فرموده است: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^۲

شایان ذکر است که مظاهر و مصادیق توحید در ربوبیت و تدبیر، به موارد یاد شده اختصاص ندارد، و ذکر آنها به جهت اهمیت ویژه آنها در حیات اجتماعی بشر بوده است.

پرسشها

۱. مفهوم و اقسام ربوبیت را بیان کنید.
۲. آیا ربوبیت خداوند اختصاص به عالم دنیا دارد. چرا؟ توضیح دهید.
۳. براهین توحید در ربوبیت را با توجه به آیات قرآن کریم بیان نمایید.
۴. با توجه به آیات قرآن کریم انحرافات بشر در توحید در ربوبیت را توضیح دهید.
۵. توحید در تشریع را توضیح دهید.
۶. توحید در حاکمیت را توضیح دهید.
۷. توحید در اطاعت را با توجه به آیات قرآن کریم توضیح دهید.

۱. نساء / ۵۹.

۲. همان / ۶۴.

درس یازدهم

توحید در عبادت

دعوت به پرستش خدای یکتا و ترک پرستش خدایان دروغین از مهمترین اهداف همه پیامبران الهی بوده است چنانکه قرآن کریم می‌فرماید:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾^۱

مذاهب اسلامی، در اختصاص عبادت به خداوند اتفاق نظر دارند، ولی برخی از فرقه‌ها (وهابی‌ها) در تفسیر عبادت دچار خطا شده‌اند و در نتیجه بسیاری از کارهایی را که مسلمانان به عنوان تعظیم و تکریم پیامبران و صالحان انجام می‌دهند را عبادت آنها پنداشته و شرک در عبادت انگاشته‌اند، لذا لازم است با رجوع به قرآن کریم حقیقت عبادت را به دست آوریم. قرآن کریم در مسأله توحید در عبادت بر امور زیر تکیه نموده است:

۱. الوهیت

۲. مالکیت

۳. خالقیت

۴. ربوبیت

یعنی تنها آن موجودی شایسته پرستش است که دارای صفات مزبور باشد، و چون صفات یاد شده جز در خداوند یافت نمی‌شود، بنابراین، پرستش تنها شایسته اوست و اینک نمونه‌هایی از آیات در این باره:

۱. نحل / ۳۶.

۱. سوره حمد، نخست ربوبیت و مالکیت خدا را یادآور شده آنگاه عبادت را مخصوص او دانسته و چنین می‌فرماید:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ * إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾؛ ستایش مخصوص پروردگار عالمیان است که بخشنده و مهربان و فرمانروای روز جزاست؛ (پروردگارا) فقط تو را پرستش می‌کنیم و فقط از تو یاری می‌جوییم.

۲. در یک دعوت عمومی، انسانها را به پرستش پروردگاری که آفریدگار همه انسانهاست فراخوانده، می‌فرماید:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا اللَّهَ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾؛ ای انسانها، پروردگارتان که شما و انسان‌های قبل از شما را آفرید، پرستش کنید.

۳. به رسولان و پیامبران الهی یادآور می‌شود که «الوهیت» اختصاص به خداوند دارد، بدین جهت باید تنها او را پرستش کنند چنانکه می‌فرماید:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾؛ پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر این که به او وحی نمودیم که جز من خدایی نیست، پس مرا پرستش کنید.

۴. در جای دیگر با استناد به این که ربوبیت، الوهیت و خالقیت به خداوند اختصاص دارد انسانها به پرستش او فراخوانده می‌شوند:

﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾؛ خداوند، پروردگار شماست، جز او خدایی نیست، آفریدگار همه چیز است پس او را پرستش کنید.

۵. در آیه‌ای دیگر خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُكُلُ فَاعْبُدْهُ﴾؛ غیب آسمانها و زمین به خداوند اختصاص دارد، امر تدبیر جهان تماماً به او باز می‌گردد، پس او را پرستش کنید.

۱. بقره / ۲۱.

۲. انبیاء / ۲۵.

۳. انعام / ۱۰۲.

۴. هود / ۱۲۳.

ع: در آیات بسیار، پرستشگرانِ اصنام را بر اینکه معبودهایی را برگزیده‌اند که مالک هیچ‌گونه سود و زیانی نیستند مورد نکوهش قرار داده است، چنان که می‌فرماید:

﴿قُلْ أَعْبُدُونِ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾^۱؛ بگو، آیا غیر از خداوند، کسی را می‌پرستید که مالک زیان و سود شما نیست؟

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾^۲؛ غیر از خدا کسی را می‌پرستند که به آنان زیان و نفعی نمی‌رساند.

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا﴾^۳؛ غیر از خداوند چیزی را می‌پرستند که مالک روزی آنها نیست.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا﴾^۴؛ کسانی که غیر از خداوند می‌پرستید، مالک رزق شما نیستند.

عبادت چیست؟

از مطالعهٔ مجموع آیات یاد شده می‌توان به حقیقت عبادت پی برد و آن این که: عبادت عبارت است از هر گونه تذلل و خضوع قولی یا عملی در برابر موجودی با اعتقاد به این که او دارای همه یا برخی از ویژگیهای زیر است:

الف: در وجود و کمالات وجودی خود مستقل و خودکفاست.

ب: خالق و پدیدآورندهٔ هستی انسان و جهان و یا برخی از موجودات است.

ج: مالک سود و زیان انسان و سایر موجودات است.

د: در سرنوشت انسان و جهان به طور مستقل دخالت داشته و دارای مقام ربوبیت است.

بنابراین، حقیقت عبادت از دو رکن تشکیل می‌شود: ۱. عقیده ۲. عمل.

عقیده مربوط به یکی از جهات یاد شده است و عمل، هر گونه کاری است که با تذلل و خضوع همراه باشد، ولی عقیده و عمل هیچ یک به تنهایی عبادت نامیده نمی‌شوند.

۱. مائده / ۷۶.

۲. یونس / ۱۸.

۳. نحل / ۷۳.

۴. عنکبوت / ۱۷.

این مطلب گذشته از این که از مطالعه آیات یاد شده، به روشنی به دست می‌آید، قرائن و شواهد دیگری نیز بر آن دلالت می‌کند:

۱. اگر بگوییم هر نوع خضوع در برابر دیگران اگر چه با اعتقاد به خالقیت و ربوبیت همراه نباشد، عبادت به شمار می‌رود، باید بگوییم خضوع فرزند در برابر والدین و خضوع شاگرد در برابر استاد، و جوان در برابر پیر و عامی در برابر عالم و... همگی عبادت و پرستش بوده و در نتیجه انجام این اعمال شرک در عبادت است، با آن که همه این اعمال مورد ترغیب و ستایش شرع و عقل است، از طرفی، شرک قبح ذاتی داشته و تخصیص‌بردار نیست، چنانکه قرآن شرک را ظلم بزرگ توصیف نموده است، و ظلم قبح ذاتی دارد.

۲. سجده در برابر دیگران به عنوان آخرین مرحله خضوع عملی به شمار می‌رود، ولی فرشتگان مأمور شدند تا در برابر آدم سجده کنند،^۱ چنانکه به نص قرآن یعقوب و همسر و فرزندان نیز در برابر یوسف سجده کردند،^۲ اگر خضوع بدون اعتقاد به الوهیت، عبادت باشد عمل فرشتگان و یعقوب و فرزندان او مصداق بارز شرک در عبادت می‌باشد.

۳. اصولاً باید گفت: خضوع ناقص در برابر کامل از سنت‌های عمومی حاکم بر آفرینش است، هرگاه موجودی در برابر موجود دیگر احساس ضعف و نقصان نموده و او را قوی‌تر و کامل‌تر از خود بداند، به طور ناخودآگاه در درون خود نسبت به آن موجود احساس خضوع و تذلل می‌نماید، آنگاه برای بهره‌مندی از کمال و قوت و یا مصون ماندن از تعرض او، با انجام فعلی مناسب، خضوع و تذلل خود را ابراز می‌نماید، تواضع و خضوع جاهل در برابر عالم، و عالم در برابر اعلم از مصادیق همین عبادت و خضوع و تذلل فطری است، و بدین جهت، عقل و فطرت آن را کاری شایسته می‌داند، هر چند فاعل آن از این که این عمل مورد تشویق و رضایت شارع است به کلی غافل باشد.

بنابراین، تا آنجا که خضوع و تذلل به خاطر کمالی است که در موجود دیگری وجود دارد، نمی‌توان آن را مذموم و ناروا دانست، بلکه چنین موضوعی عقلاً و شرعاً ممدوح است.

آری خضوع در برابر موجودی دیگر در دو صورت نارواست:

۱. «وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى»، بقره / ۳۴.

۲. «وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّدًا»، یوسف / ۱۰۰.

الف: موجودی که مورد خضوع واقع می‌شود فاقد کمالی است که به خاطر آن در برابر آن خضوع شده است، مانند این که کسی در برابر فردی که فاقد کمال علم است، به گمان این که او عالم است، تواضع نماید، که در این صورت قبح متوجّه فعل است نه فاعل، زیرا انگیزه فاعل که او را به انجام این کار فراخوانده پسندیده است، چنانکه اگر کسی روز عید فطر با اعتقاد به این که روز آخر ماه رمضان است قصد روزه نماید، هرگاه او در مورد اعتقاد خود کوتاهی نکرده و معذور باشد، مورد نکوهش واقع نمی‌شود، هر چند روزه گرفتن در آن روز از نظر شریعت مذموم و حرام است، ولی این نوع خضوع نابجا شرک در عبادت نامیده نمی‌شود.

ب: آن موجود، کمال وجودی مورد نظر را دارا است ولی نه به صورت مستقل و بالذات، چنانکه همه موجودات عالم ممکن، این گونه‌اند. اکنون، اگر کسی آن کمال وجودی را از خود او دانسته و او را مستقل در آن بداند، هر چند می‌داند که او آفریده خداست و در بسیاری از کمالات وجودی خود نیز نیازمند اوست، لیکن باور او بر این است که برخی از صفات و آثار وجودی به خود او تفویض شده و او در آن قسمت مستقل عمل می‌کند، در این صورت، او را با این اعتقاد و باور عبادت نموده و در برابرش ابراز خضوع و تذلل می‌کند، این نوع خضوع و عبادت نه تنها نابجا و مذموم است، بلکه شرک نیز می‌باشد.

در هر حال، تحلیل علمی مذکور نیز همان مطلبی را نتیجه می‌دهد که از مطالعه آیات قرآن به دست آمد و آن این که حقیقت عبادت از دو امر تشکیل یافته است:
یکی عقیده و نیت و دیگری خضوع و تذلل عملی (قولی یا فعلی)

وهّابیان و شرک در عبادت

از مطالب یاد شده روشن شد که دایره شرک در عبادت (شرک آشکار نه سایر مراتب شرک) بسیار محدود بوده و قوام آن به دو چیز است: یکی از مقوله عمل است، و دیگری از مقوله اعتقاد، یعنی انجام خضوع و تذلل در برابر غیر خداوند - به هر کیفیت که باشد - همراه با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت او.

وهّابیان دایره شرک در عبادت را بسیار وسیع گرفته‌اند، از نظر آنان هر نوع خضوع و تذلل

در برابر غیر خدا شرک در عبادت به شمار می‌آید. آنان، بر این مطلب به دو دسته از آیات قرآن استدلال می‌کنند: یکی آیاتی که ناظر به شرک در عبادت از سوی مشرکان عصر رسالت است، در این آیات کارهایی چون دعا، شفاعت‌خواهی، و عبادت بت‌ها به قصد تقرب به خداوند به عنوان نمونه‌هایی از شرک عبادی آنان به شمار آمده است. دیگری آیاتی که بیانگر این مطلب است که مشرکان عصر رسالت نسبت به توحید در خالقیت و ربوبیت اعتراف داشتند، بنابراین، از این نظر موحد بودند نه مشرک.

نتیجه این دو دسته آیات این است که شرک در عبادت ربطی به اعتقاد به ربوبیت و مالکیت معبود ندارد، بلکه انجام کارهایی است که خود عبادت به شمار می‌روند، و چون عبادت مختص خداوند است، انجام آن اعمال برای غیر خدا شرک در عبادت است، این، مهمترین دلیل وهابیان بر مشرک دانستن همه مسلمانان و موحد دانستن خود در مسئله عبادت است. با توجه به آنچه در بحث مربوط به توحید در ربوبیت بیان نمودیم، نادرستی این استدلال روشن است، زیرا مشرکان عصر رسالت بت‌ها و یا سایر آلهه را عبادت می‌کردند و غرض از عبادت خود را تقرب به خدا و شفاعت نمودن آلهه در پیشگاه خدا بیان می‌کردند، چنانکه قرآن می‌فرماید:

﴿و یعبدون من دون الله ما لا یضرهم و لا ینفعهم و یقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله﴾^۱؛ غیر از خداوند چیزی را می‌پرستند که زیان و سودی برای آنان ندارند، می‌گویند اینها شفیعان ما نزد خداوند هستند.

و نیز می‌فرماید: ﴿و الذین اتخذوا من دونه اولیاء ما نعبدهم الا لیتقربونا الى الله زلفی﴾^۲؛ کسانی که غیر از خداوند اولیایی برمی‌گزینند (می‌گویند) آن اولیا را نمی‌پرستیم مگر برای این که ما را به خداوند نزدیک سازند.

گمان آنان بر این بود که چون ذات الهی قابل درک نیست و نمی‌توان بر حقیقت ذات او احاطه پیدا کرد، بنابراین، عبادت او به طور مستقیم و بدون واسطه ممکن نیست، بدین جهت، موجوداتی چون فرشتگان و صالحان و موجودات دیگری که برای آنها نوعی تأثیر در

۱. یونس / ۱۸.

۲. زمر / ۳.

سرنوشت انسان و جهان قائل بودند، پرستش و عبادت می‌کردند، تا بدین وسیله، هم از شفاعت معبودان خود بهره‌مند شوند، و در نتیجه در زندگی کامیاب گردند، و هم در پیشگاه ربّ الارباب تقرّب جویند، و بتهای تراشیده‌شده از چوب یا سنگ در حقیقت تماثیلی برای آن آلهه و معبودان بودند. گرچه به تدریج در افکار عمومی آلهه و ارباب، فراموش شده و بت‌ها رنگ معبودان و آلهه واقعی به خود گرفتند.

در هر حال، آنان بت‌ها و معبودان خود را عبادت می‌کردند، و همان‌گونه که در بحث گذشته بیان گردید در حقیقت عبادت، اعتقاد به ربوبیت و مالکیت معبود نهفته است، در حالی که هیچ یک از مسلمانان مراسمی را که به خاطر اولیای الهی انجام می‌دهند به قصد عبادت آنها انجام نمی‌دهند، آنان فقط خدا را شایسته عبادت دانسته و فقط او را پرستش می‌کنند و این مراسم را به انگیزه احترام و بزرگداشت مقام اولیای الهی که مورد عنایت خاصّ خداوند می‌باشند انجام می‌دهند، و در حقیقت، این خود نوعی از عبادت خداوند است، چنانکه برخی از علمای وهابی عبادت را به انجام هر عملی (قولی یا فعلی) که مورد رضای خدا بوده و قرآن و پیامبر به آن امر نموده‌اند تفسیر کرده‌اند.^۱

شکی نیست که تعظیم و تکریم پیامبران و اولیای الهی به وسیله هر کاری که مباح است و منع شرعی ندارد، مورد رضای خدا و از مصادیق تعظیم شعائر الهی است و قرآن آن را نشانه پاکی دلها دانسته و فرموده است:

﴿مَنْ يَعْظُمُ شُعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾؛^۲ کسی که شعائر الهی را بگردد بشمارد این کار از پاکی دلها سرچشمه می‌گیرد.

بنابراین، مقایسه اعمال مسلمانان در مورد اعمالی که به خاطر بزرگداشت مقام اولیای الهی انجام می‌دهند و قصد آنان عبادت خداست، و نه عبادت اولیای الهی، با اعمال مشرکان در مورد بت‌ها و معبودان خود که به قصد عبادت آنها به جا می‌آورند کاملاً نادرست و بی‌پایه

۱. العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله و يرضاه من اقوال العباد و افعالهم مما أمرهم به في كتابه على لسان رسوله (الجامع الفريد، ص ۲۹۰) به نقل از كتاب «الكلمات النافعة» تأليف عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب.

۲. حج / ۳۲.

است. اگر بناست تبرک جستن مسلمانان به قبور اولیای الهی را به چیزی مقایسه کنیم، باید آن را بامراسم مربوط به زیارت خانه خدا و استلام حجرالأسود بسنجیم، که هدف از آن چیزی جز عبادت خدا و تعظیم شعائر الهی نیست.

از این جا، می‌توان به پاسخ همه شبهاتی که وهابیان در مورد توحید در عبادت بر فرق اسلامی وارد کرده‌اند واقف گردید. آنان اعمالی چون توسل و استغاثه به اولیای الهی، طلب شفاعت از آنان، سوگند دادن خداوند به حق آنان، تبرک به آثار آنان، نذر برای اهل قبور و... را از مصادیق شرک در عبادت می‌دانند، و دلیل آنان نیز چیزی جز مقایسه این اعمال با اعمال مشرکان عصر رسالت که از نظر ظاهر با یکدیگر شباهت دارند، نیست. این، همان نقطه خطای آنان است، زیرا هرگز مشابهت ظاهر دو عمل، دلیل بر وحدت حکم شرعی آن دو نیست، و گرنه باید مبارزه و جنگ در راه خدا و طاغوت نیز یک حکم داشته باشند، زیرا از نظر ظاهر یکسانند، و تفاوت آن جز در اعتقاد و هدف نیست، چنانکه قرآن می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ آمَنُوا يقاتلون في سبيل الله وَاَلَّذِينَ كَفَرُوا يقاتلون في سبيل الطَّاغُوتِ﴾^۱؛

کسانی که ایمان آورده‌اند در راه خدا جنگ می‌کنند، و کسانی که کفر ورزیده‌اند، در راه طاغوت می‌جنگند.

اعمالی که مشرکان نسبت به معبودان خود انجام می‌دادند با اعتقاد به ربوبیت و مالکیت آن‌ها همراه بود و به انگیزه عبادت آنها انجام می‌گرفت، ولی کارهایی که مسلمانان نسبت به اولیای الهی و قبور آنان انجام می‌دهند، با هیچ‌گونه اعتقاد به مالکیت و ربوبیت آنان همراه نبوده و غرض، عبادت خداوند از طریق تکریم و تعظیم آنان به عنوان تعظیم شعائر الهی است، که مورد عنایت و رضایت خداوند می‌باشد.

پرسشها

۱. قرآن کریم در مسألة توحید در عبادت بر چه اموری تکیه کرده است؟
۲. دو رکن تشکیل دهنده حقیقت عبادت را توضیح دهید.
۳. در چه صورتی خضوع و تذلل در برابر موجود دیگر ممدوح و در چه صورتی مذموم و نارواست؟
۴. چرا وهابیان هر نوع خضوع و تذلل در برابر غیر خدا را شرک می‌دانند؟
۵. بطلان نظر وهابیان در مورد توحید در عبادت را بنویسید.
۶. آیا توسل و استشفاء به اولیای خدا منافاتی با توحید دارد؟ چرا؟

درس دوازدهم

صفات خداوند

اسم و صفت

واژه اسم کاربردهای مختلفی دارد. در گسترده‌ترین کاربرد به معنی هر لفظی است که بر معنایی دلالت می‌کند. اسم در این کاربرد مترادف با کلمه است، و حرف و فعل در اصطلاح علمای نحو را نیز شامل می‌شود.

دومین کاربرد اسم همان است که در اصطلاح علمای نحو به کار می‌رود و یکی از اقسام کلمه و قسیم حرف و فعل است.

سومین کاربرد آن معنایی است که در اصطلاح متکلمان مقصود است و آن عبارت از لفظی است که بر ماهیت و ذات من حیث هی و بدون در نظر گرفتن اتصاف آن به صفتی از صفات دلالت می‌کند، مانند الفاظ سماء (آسمان)، ارض (زمین)، رجل (مرد)، و جدار (دیوار).

واژه صفت نیز کاربردهای مختلفی دارد. حکما مبادی مشتقات را صفت، و مشتقات را اسم می‌گویند. از نظر آنان علم و قدرت صفاتند و عالم و قادر یا علیم و قدیر اسم، ولی متکلمان مشتقات را صفات نامیده و مبادی مشتقات را معنی می‌گویند. بنابراین، علم و قدرت، معنی، و عالم و قادر یا علیم و قدیر، صفاتند. به عبارت دیگر، هرگاه ذات و ماهیت را از این جهت که به وصف یا معنای ویژه‌ای متصف گردیده است، در نظر آوریم، واژه صفت به کار می‌رود.^۱

۱. فخرالدین رازی، شرح اسماء الله الحسنى، ص ۲۷.

«الصفة هي الاسم الدال على بعض أحوال الذات، و ذلك نحو طويل و قصير و عاقل و غيرها»^۱؛ صفت، اسمی است که بر برخی از حالات ذات دلالت می‌کند، مانند طویل، قصیر، عاقل و غیر آنها.

«ان الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخص الموصوف و ما شارکه...»^۲؛ صفت، بیانگر معنایی است که به موصوف و آنچه با موصوف در آن صوف شریک است اختصاص دارد.

یادآور می‌شویم که این‌گونه ملاحظات در عمل چندان رعایت نمی‌شود، و هریک از اسم و صفت به جای دیگری به کار می‌رود.

یگانه واژه‌ای که معنای وصفی نداشته، و به عنوان اسم مخصوص خداوند، شناخته شده است؛ اسم جلاله (الله) است، اما واژه‌های دیگری چون عالم، قادر، حی، رازق، باقی و غیره، هم به عنوان اسمای الهی به کار می‌روند، و هم صفات خداوند، چنان که در روایات معروفی برای خداوند نود و نه اسم بیان شده است، جز اسم جلاله و همگی از مشتقات و صفات می‌باشند.

تقسیمات صفات

صفات الهی را از جهات گوناگون تقسیم کرده‌اند.

۱. صفات جمال و صفات جلال

صفات جمال یا صفات ثبوتی صفاتی‌اند که بر وجود کمالی در خداوند دلالت می‌کنند، مانند عالم و علم، قدرت و قادر، خلق و خالق، رزق و رازق و غیره و صفات جلال یا صفات سلبی صفاتی‌اند که چون بر نقصان و فقدان کمال دلالت می‌کنند، از خداوند سلب می‌شوند، مانند: ترکیب، جسمانیت، مکان، جهت، ظلم، عبث و غیره. صدرالمتألهین در این باره گفته است^۳:

۱. سید شریف گرگانی، التعریفات، ص ۹۵.

۲. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۶۱.

۳. صدرالمتألهین، الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۱۸.

این دو ططلاح طفت جمال و جلال) با تعبیر ذی‌الجلال و الاکرام در آیه کریمه «تبارک اسم ربک ذی‌الجلال و الاکرام» هماهنگ است زیرا صفت جلال عبارتست از آنچه ذات خداوند را از مشابهت با غیر آن منزّه می‌دارد، و صفت اکرام عبارتست از آنچه ذات الهی به آن آراسته است، پس خداوند جلفات کمال صوف می‌شود، و با صفات جلال از نواقص پیراسته می‌گردد. صفات سلبی کاربرد دیگری نیز دارد، و آن صفاتی است که بر سلب نقص از خداوند دلالت می‌کنند، مانند غنی، واحد، قدوس، حمید و مانند آن.^۱

۲. صفات ذات و صفات فعل

در تقسیم صفات الهی به صفات ذات و صفات فعل دو اصطلاح و دو نظریه است: الف: هرگاه برای انتزاع صفتی از ذات و وصف کردن ذات به آن صفت، تصوّر ذات کافی باشد، و تصوّر فاعلیّت خداوند لازم نباشد، آن صفت، صفت ذات یا ذاتی خواهد بود؛ مانند صفت حیات و حیّ، اراده و مرید، علم و عالم و قدرت و قادر و هرگاه تصوّر فاعلیّت خداوند لازم باشد، آن را صفت فعل یا فاعل گویند. مانند خلق و خالق، رزق و رازق، اماته و ممیت، احیاء و محیی، مغفرت و غافر، انتقام و منتقم، و مانند آن. ب: هر صفتی که بتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت فعل بوده، و هر صفتی که نتوان خداوند را به مقابل و ضد آن وصف کرد، صفت ذات است. بنابراین قدرت، علم و حیات از صفات ذات الهی‌اند، چون خداوند به مقابل و ضدّ آنها وصف نمی‌شود، زیرا مقابل آنها نقص وجودی است، ولی اراده از صفات ذات نخواهد بود، زیرا وصف خداوند به مقابل آن محال نیست، مثلاً گفته می‌شود خداوند ظلم به بندگان خود را اراده نکرده است، ﴿وَمَا لِلَّهِ يَرِيدَ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾^۲ بر این اساس، عدل از صفات ذات الهی خواهد بود، ولی بنابر اصطلاح نخست از صفات فعل است.

۱. امین الاسلام طبرسی، مجمع البیان، ج ۳، ص ۵۰۳.

۲. غافر / ۳۱.

از دو اصطلاح یاد شده، اصطلاح نخست در کتب فلسفه و کلام، مشهور و رایج است. محدث کلینی در کتاب کافی اصطلاح دوم را برگزیده است.^۱ روایاتی که اراده را از صفات فعل الهی دانسته‌اند را بر این اساس تفسیر کرده است. سید شریف گرگانی نیز در کتاب تعریفات همین اصطلاح را آورده است.^۲

۳. صفات حقیقی و اضافی

صفات ذات را به دو گونه حقیقی و اضافی تقسیم کرده‌اند. صفت ذاتی حقیقی آن است که حقیقتاً ذات به آن وصف می‌گردد مانند علم و قدرت، و صفت اضافی آن است که از صفات حقیقی انتزاع می‌شود، ولی خود، حقیقتاً از صفات ذات نیست، مانند صفت عالمیت و قدرت، که از در نظر گرفتن نسبت علم و قدرت با ذات انتزاع شده‌اند، و ورای ذات و صفت علم و قدرت، حقیقتی ندارند.

صفت ذاتی حقیقی را به حقیقی محض و حقیقی ذات الاضافه تقسیم کرده‌اند. حقیقی محض آن است که به چیزی جز ذات خداوند تعلق ندارد، مانند صفت حیات، و حقیقی ذات الاضافه آن است که به غیر ذات متعلق می‌شود، مانند علم و قدرت.

۴. صفات خبریه

برخی از صفات را صفات خبریه^۳ گویند. آنها صفاتی‌اند که در خبر آسمانی (کتاب و سنت) وارد شده‌اند و اگر در خبر آسمانی نیامده بودند، به مقتضای یک بحث عقلی برای خداوند اثبات نمی‌شدند، و از سویی، اگر به مفاد ظاهری آنها قائل شویم، تشبیه و تجسیم لازم خواهد آمد. به عبارت دیگر، این دسته از صفات، صفاتی‌اند که در آیات و روایات متشابه در باب صفات الهی وارد شده‌اند مانند وجه، ید، استواء، مجیء، که در آیات ذیل آمده‌اند:

۱. محدث کلینی، اصول کافی، ج ۱، باب اراده، ص ۸۶.
۲. سید شریف گرگانی، التعریفات، ص ۹۵.
۳. عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۹۲.

﴿کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۱
 ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^۲
 ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^۳
 ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾^۴

آیا اسماء الله توقیفی است؟

مقصود از توقیفی بودن اسماء الهی این است که نام‌ها و صفاتی را بر خداوند، اطلاق کنیم که در منابع دینی (کتاب و سنت) آمده است، و نام‌ها و صفات دیگر را به کار نبریم. اکثریت متکلمان اهل سنت و برخی از متکلمان شیعه طرفدار این نظریه‌اند، ولی دیگران به توقیفی بودن اسماء و صفات الهی قائل نیستند، و اطلاق هر اسم یا صفتی را که بر کمال وجودی دلالت کند، و موهم نقص و عیب در خداوند نباشد، جایز دانسته‌اند، بنابراین، حتی در مواردی که اسم یا صفتی در قرآن یا احادیث وارد شده است، ولی اطلاق آن بر خداوند بدون قید و قرینه، موهم نقص و عیب باشد، روا نیست. مثلاً در آیه شریفه:

﴿إِنَّمَا تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾^۵ خداوند زارع نامیده شده است و مقصود پدیدآورنده زرع است نه معنای مصطلح آن در محاورات بشری، ولی از آنجا که به کار بردن این واژه به تنهایی و بدون هر گونه قید و قرینه موهم معنای مصطلح آن است که در حق خداوند روا نیست، نباید خداوند را به آن نامید. ولی به کار بردن واجب‌الوجود بالذات یا علّت‌العلل و مانند آن که از اصطلاحات فلاسفه الهی است، چون بر معنای کمال دلالت می‌کند، و موهم نقص و عیب نیست، جایز است.

در این جا می‌توان قائل به تفصیل شد و آن این که اگر اطلاق اسم یا صفت بر خداوند در مقام بحث و گفتگوی علمی است، نه در مقام دعا و عبادت، سخن منکران توقیفی بودن

۱. قصص / ۸۸.

۲. فتح / ۱۰.

۳. طه / ۵.

۴. فجر / ۲۲.

۵. واقعه / ۶۴.

اسماء الله استوار است. اما در مقام دعا و عبادت خداوند احوط آن است که به نام‌ها و صفت‌هایی که در قرآن و روایات و ادعیه آمده است بسنده شود. مرحوم علامه طباطبایی در این باره سخنی گفته که به تفصیل یاد شده اشعار دارد:

الاحتیاط فی الدین يقتضی الاقتصار فی التسمیة بما ورد من طریق السمع، و اما مجرد الاجراء و الاطلاق من دون التسمیة فالأمر فیہ سهل^۱؛ مقتضای احتیاط در دین این است که در نامیدن خداوند به نامی به آنچه از طریق نقل وارد شده است اکتفا شود، اما اگر واژه‌ای بر خداوند اطلاق شود بدون این که نام‌گذاری باشد، تصمیم‌گیری در آن آسان است.

وی در جای دیگری تسمیه و ندا را از لوازم عبادت دانسته است.^۲ در هر حال، دلیل معتبری بر نظریه توقیفی بودن اسماء الله اقامه نشده است. مهمترین دلیل آنان آیه کریمه ۱۸۰ سوره اعراف است که می‌فرماید:

﴿وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوْهُ بِهَا وَذُرُوا الدِّیْنَ یَلْحَدُوْنَ فِیْ اَسْمَائِهِ سَیْجُزُوْنَ مَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ﴾؛ نیکوترین نام‌ها به خداوند اختصاص دارد، پس خداوند را به آن نام‌ها بخوانید، و کسانی را که در نام‌های خدا الحاد می‌ورزند رها کنید (از آنان پیروی نکنید) در آینده مطابق عمل خود جزا داده خواهند شد.

دلالت آیه کریمه بر توقیفی بودن اسماء الله درگرو دو چیز است: یکی این که لام در «الاسماء الحسنی» لام عهد باشد، یعنی نام‌هایی که در قرآن کریم یا احادیث نبوی آمده است و دیگری این که الحاد به معنای تعدی از آن نام‌ها و اطلاق نام‌های دیگر بر خداوند باشد، هر چند آن نام‌ها یا صفات بر کمال دلالت می‌کنند، و موهم نقص و عیب نیستند. ولی هیچ‌یک از این دو مطلب ثابت نیست، زیرا کاربرد اولی «ال» استغراق است نه عهد، و مفاد آن در آیه کریمه این است که همه نام‌هایی که به عنوان نیکوترین نام‌ها شناخته می‌شوند، به خداوند اختصاص دارند، چرا که جز خداوند موجودی اکمل و برتر وجود ندارد.

بنابراین، در هر کمالی عالی‌ترین آن مخصوص خداوند است و مقصود از الحاد نیز ممکن است این باشد که مشرکان در نام‌های خداوند تصرف کرده و با اندکی تغییر، آنها را بر بت‌ها

۱. المیزان، ج ۸، ص ۳۵۴.

۲. و التسمیة و النداء من لواحق العبادة (المیزان، ج ۸، ص ۳۴۵).

اطلاق می‌کردند، مثلاً لفظ الله را بر «اللات» تغییر داده و یکی از بتهای خود را به آن می‌نامیدند و لفظ «العزیز» را به «العزی» تغییر داده بر یکی دیگر از بتهای خود اطلاق می‌کردند.^۱

احتمال دیگر الحاد در اسماء الهی این است که برخی از افراد نادان خداوند را به نام‌هایی می‌خواندند که شایسته مقام الهی نیست، مانند یا اباالمکارم، و یا أبيض الوجه.^۲

۱. طبرسی، مجمع‌البیان، ج ۳، ص ۵۰۳.
۲. زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۱۸۰.

پرسشها

۱. معانی یا کاربردهای اسم و صفت را بنویسید.
۲. صفات جمال و جلال خداوند را توضیح دهید.
۳. سخن صدر المتألهین درباره صفات جمال و جلال الهی را بنویسید.
۴. دو دیدگاه مربوط به تقسیم صفات الهی به صفات ذات و صفات فعل را توضیح دهید.
۵. صفات حقیقی و اضافی را بیان کنید.
۶. صفات خبریه یعنی چه؟
۷. توقیفی بودن اسماء الهی را توضیح دهید.

درس سیزدهم

علم الهی

علم، یکی از صفات جمال و کمال است و در ثبوت این صفت برای خداوند جای هیچ‌گونه تردیدی نیست. فلاسفه و متکلمان اسلامی (بلکه همه خداپرستان) بر این مطلب، اتفاق نظر دارند؛ با این حال، در حدود و چگونگی علم خداوند، اقوال و آرا مختلف است. علم الهی را می‌توان در سه مرحله مورد بحث قرار داد:

مرحله نخست: علم خداوند به ذات خود؛

مرحله دوم: علم خداوند به موجودات، قبل از ایجاد آنها (علم به اشیاء در مقام ذات = علم ذاتی)

مرحله سوم: علم خداوند به موجودات، پس از ایجاد آنها (علم به اشیاء در مقام فعل = علم فعلی)

۱. علم خداوند به ذات خود

علم خداوند به ذات خویش علم حضوری است؛ همان‌گونه که علم نفس انسان به خود، علم حضوری است. اساساً علم، عبارت است از حضور معلوم نزد عالم. هرگاه موجودی مجرد از ماده باشد، بدون شک، واقعیت آن موجود برای خودش حاضر است؛ زیرا آنچه مانع حضور چیزی نزد خودش می‌باشد، مادی و متغیر بودن آن است، و چون خداوند، منزّه از ماده و پیراسته از تغیر است، ذات او نزد خودش حاضر است و او به ذات خود علم دارد.

۲. علم ذاتی خداوند به موجودات

در چگونگی علم ذاتی خداوند به موجودات، آرای مختلفی نقل شده است. این آرا به سه مطلب مربوط می‌شود: یکی این که آیا علم ذاتی و پیشین خداوند به موجودات، حضوری است یا حصولی؟ دیگری این که آیا علم پیشین الهی به اشیا اجمالی است یا تفصیلی؟ و سوم این که متعلق علم پیشین خداوند چه چیز است؟ وجود آنهاست یا ماهیت آنها؟

دیدگاه شیخ اشراق

علم پیشین خداوند به موجودات، حضوری و اجمالی است و به وجود آنها تعلق دارد، این نظریه را شیخ اشراق و پیروان او برگزیده‌اند. بیان آن این است که چون خداوند به ذات خود عالم است و از طرفی ذات خداوند، علت موجودات است و علم به علت، سبب علم به معلول است به طور اجمال؛ بنابراین خداوند در مقام ذات به همه چیز عالم است و علم او حضوری و اجمالی است.

اشکال نظریه فوق این است که علم تفصیلی بر علم اجمالی برتری دارد؛ در این صورت، بنا بر نظریه یاد شده، علم ذاتی خداوند به موجودات، کامل‌ترین علم نخواهد بود، در حالی که ذات خداوند، همه کمالات را به وجه اکمل، داراست: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾

دیدگاه معتزله

علم پیشین خداوند به موجودات، حصولی و تفصیلی است و به ماهیت آنها تعلق گرفته است؛ زیرا ماهیت آنها قبل از آن که موجود شود، (ماهیات معدومه) دارای نوعی ثبوت می‌باشد، چون ثبوت، اعم از وجود است. این نظریه، به معتزله منسوب است که به ثابتات ازلیه قائل شده‌اند.

اشکال این نظریه، علاوه بر این که علم حصولی، چنان که خواهد آمد، در خداوند راه ندارد، این است که ثبوت مساوق وجود است، و چیزی که موجود نیست، ثبوت عینی ندارد، بنابراین، اعتقاد به ثابتات ازلیه از اساس، نادرست است.

دیدگاه ابن سینا

علم پیشین خداوند به موجودات علم تفصیلی و حصولی است که به وجود ذهنی ماهیات تعلّق گرفته است، همان گونه که انسان به کارهایی که می‌خواهد انجام دهد، قبل از ایجاد آنها علم تفصیلی دارد و این علم به وجود ذهنی ماهیات افعال او تعلّق می‌گیرد. ابن سینا و پیروان او این نظریه را برگزیده‌اند.

اشکال این نظریه این است که علم حصولی مربوط به موجوداتی است که در ذات یا فعل خود با ماده در ارتباط باشند، و با دستگاههای ادراکی مخصوصی که دارند، از موجودات مادی صورت‌برداری کرده، و ماهیات آنها را نزد خود حاضر کنند، و به آنها علم پیدا کنند، و از طریق آن ماهیات ذهنی به وجود عینی اشیاء نیز عالم گردند.^۱ و از آنجا که خداوند از نظر ذات و فعل مجرّد از ماده است، علم حصولی در او راه ندارد. علم خداوند - خواه به ذات خود و خواه به افعال خود - علم حضوری است.

دیدگاه صدر المتألهین

علم پیشین به موجودات، علم حضوری است و از نظر اجمالی یا تفصیلی بودن، اجمالی در عین کشف تفصیلی است، زیرا خداوند در مقام ذات، کمالات وجودی همه موجودات را به نحو بساطت واجد است، چون وجود، حقیقتی است واحد و دارای مراتب و عالی‌ترین مرتبه وجود، همان وجود خداوند است. بدیهی است که هر کاملی مراتب وجودی ناقص را دارد به علاوه مرتبه‌ای از کمال که ناقص آن را ندارد. بنابراین، به حکم این که خداوند فاقد هیچ مرتبه‌ای از مراتب کمال وجودی نیست، همه کمالات وجودی را که در موجودات به صورت کثرت و تعدّد موجود است، او به نحو بساطت و وحدت دارا می‌باشد. پس، از این نظر علم ذاتی خداوند به موجودات علم اجمالی است (اجمال = بساطت و وحدت در مقابل تفصیل به معنی کثرت و تعدّد). و از طرفی، پس از موجود شدن اشیاء چیزی بر علم خداوند افزوده نخواهد شد، زیرا در مقام ذات الهی هیچ‌گونه تغییری راه ندارد. از این نظر علم ازلی خداوند به موجودات علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

۱. به مبحث علم و عالم و معلوم در کتب فلسفی رجوع شود.

اگر فرض کنیم انسان در علمی از علوم به همه مسائل آن آگاه است یعنی ملکه آن علم را دارد، به گونه‌ای که از هر مسأله‌ای از آن علم سؤال شود، او از قبل پاسخ آن را می‌داند و پاسخ‌هایی که می‌دهد چیزی بر علم او نمی‌افزایند، دراین صورت، پیدایش کثرت در مورد پاسخ‌هایی که می‌دهد، منشأ تحوّل در علم او نمی‌شوند، او قبل از دادن پاسخ‌ها و بعد از دادن پاسخ‌ها به همه چیز آگاه است، آنچه تغییر یافته است، وجود پاسخ‌هاست، که در مقام ذات عالم وجود اجمالی (بسیط و وحدانی) دارند، و در مقام فعل وجود تفصیلی (متکثر و متعدّد)، اما در ذات عالم و علم او تحوّل راه نیافته است. هرگاه چنین فرضی در مورد انسان امکان‌پذیر است، چرا در مورد خداوند که واجب‌الوجود بالذات است، پذیرفته نباشد؟

این نظریه را صدرالمتألهین مطرح کرده است و همه پیروان حکمت متعالیه صدایی آن را پذیرفته‌اند و برترین تفسیری است که برای تبیین علم ازلی خداوند به موجودات ارائه شده است. احادیث اسلامی نیز مؤید این نظریه است، زیرا در روایات آمده است:

علمه به قبل کونه کعلمه به بعد کونه^۱؛ علم خداوند به هر چیز قبل از تحقق آن موجود، همچون علم او به آن موجود است پس از تحقق یافتنش.

ایوب بن نوح در نامه‌ای از امام هادی (ع) پرسید: آیا خداوند قبل از آفریدن موجودات به آن‌ها عالم بود یا نه؟

امام (ع) در پاسخ او نوشت: خداوند قبل از آفریدن موجودات به آنان عالم بود، همان گونه که بعد از آفریدن به آنها علم دارد.^۲

حاصل آن که علم خداوند به موجودات در مقام ذات و قبل از ایجاد آنها، لازمه علم خداوند به ذات خود می‌باشد، همان گونه که وجود موجودات تابع وجود ذات الهی‌اند. فکان علمه بجمیع ما عداه لازماً لعلمه لذاته، كما أنّ وجود ما عداه تابع لوجود ذاته^۳

۱. اصول کافی، ج ۱، کتاب توحید، باب صفات ذات، حدیث ۲.

۲. همان، حدیث ۴.

۳. صدر المتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۱۷۹، جهت آگاهی بیشتر در این باره به کتاب «ایضاح الحکمة» ج ۲، ص ۵۴۴ - ۵۴۷، از نگارنده رجوع شود.

علم فعلی خداوند به موجودات فعلی

علم خداوند به موجودات پس از ایجاد آن‌ها و به عبارتی علم به موجودات در مقام فعل، علم تفصیلی و حضوری است، ولی عین ذات خداوند نیست. چون فرض این است که این علم در مقام فعل است و فعل خارج از ذات است. در این جا واقعیت موجودات در عین این که فعل خداوند می‌باشند علم او نیز هستند. در مقام تمثیل می‌توان آن را به علم نفس انسان به صورتهای ذهنی که ایجاد می‌کند تشبیه کرد. واقعیت این صورتهای هم فعل نفس اند و هم علم نفس، یعنی صورت این ذهنی مزبور به خودی خود نزد نفس حاضرند و از طرفی فعل و معلول نفس نیز می‌باشند. تفسیر علم فعلی خداوند به موجودات انسان به گونه‌ای مزبور، از ابتکارات شیخ اشراق است. بر این اساس فرقی میان موجودات مجرد و مادی وجود نخواهد داشت، زیرا همگی معلول و فعل خداوندند، و واقعیت آنها عین ربط به وجود الهی است، و همگی در محضر خداوند قرار دارند.^۱

براهین الهی

از آنچه در تبیین مراحل سه گانه علم الهی بیان گردید، براهین علم خداوند نیز به دست آمد. برهان علم خداوند به ذات خود، همانا تجرّد ذات اقدس الهی از ماده و عوارض مادی است، از آنجا که موجود مجرّد عین حضور است، هر گاه آن موجود قائم به ذات باشد نه قائم به غیر، در این صورت وجودش برای خودش حاضر است. حقیقت علم نیز چیزی جز حضور و انکشاف نیست .

برهان علم الهی به موجودات در مقام ذات (قبل از ایجاد) این است که ذات خداوند علّت موجودات است، و به ذات خود نیز عالم است، بنابراین به موجودات عالم است و علم به علّت مستلزم علم به معلول است، پس خداوند به موجودات علم دارد.

۱. صدرالمتألهین و علامه طباطبایی میان موجودات مجرد و مادی فرق گذاشته‌اند، حضور موجودات مجرد به خودی خود و بدون واسطه است، و حضور موجودات مادی به واسطه حضور صورتهای مجرد آنها در عالم مجرد است. آنچه در متن آورده شد، دیدگاه حکیم سبزواری در این باره است که به نظر استوارتر آمد (به ایضاح الحکمة، ج ۲، ص ۵۴۷-۵۴۸ رجوع شود).

گذشته از این، موجودات افعال باری تعالی هستند، و از طرفی از احکام و اتقان، نظم و انسجام برخوردارند، و هرگاه فعل دارای چنین ویژگی‌هایی باشد، دلیل بر علم و آگاهی فاعل آن است. بنابراین احکام و اتقان جهان دلیل بر علم پیشین خداوند به آنهاست. برهان علم خداوند به موجودات در مقام فعل (علم پس از ایجاد) نیز این است که موجودات، افعال و معلول‌های خداوندند، و واقعیت فعل عین ربط و تعلق به واقعیت فاعل آن است، و در نتیجه نزد فاعل و علت خود حاضر است، بنابراین، واقعیت جهان در پیشگاه خداوند حاضر است، و خداوند به آن علم حضوری دارد.

محقق طوسی در تجرید الاعتقاد دلایل یاد شده را چنین یادآور شده است:

الاحکام والتجرد، و استناد کل شیء الیه دلائل العلم^۱

احکام و اتقان جهان، و تجرد ذات الهی از ماده، و استناد وجود همه موجودات به خداوند، دلایل علم الهی (به ذات و به موجودات) می‌باشند.

سمیع، بصیر، مدرک

در آیات قرآن، خداوند به سمیع و بصیر وصف شده است.^۲ چنان‌که در روایات نیز این دو صفت به عنوان صفات جمال الهی وارد شده است، در این که مقصود از سمیع و بصیر چیست دو قول است، یکی این که مقصود، علم خداوند به مسموعات و مبصرات است، و دیگری این که صفات جداگانه‌ای می‌باشند.^۳

قول نخست، که مورد قبول فلاسفه و محققان از متکلمین است، پذیرفته است. و شاید وجه این که سمیع و بصیر به صورت خاص در قرآن و روایات آمده، این باشد که این دو دستگاه ادراکی در علم انسان نقش برجسته‌تری دارند، و انسان معمولاً علم خود را بادیدن و شنیدن بیان می‌کند، بدین جهت وقتی گفته شود خداوند شنوا و بیناست، بهتر می‌تواند علم نافذ خداوند را نسبت به خود و کارهای خود تصویر کند و در نتیجه نقش تربیتی بیشتری در او خواهد داشت.

۱. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسئله دوم.

۲. وصف سمیع ۴۱ بار، و وصف بصیر ۴۲ بار در قرآن به عنوان صفت خداوند آمده است.

۳. قواعد المرام، ص ۹۰.

صفت ادراک و مدرک به عنوان صفت خداوند در آیات قرآن وارد نشده است، ولی با توجه به آیه کریمه ﴿هُوَ هُوَ يَدْرِكُ الْبَصَارَ﴾^۱ که فعل ادراک به خداوند نسبت داده شده است متکلمان صفت مدرک را از آن انتزاع کرده‌اند. در معنای ادراک نیز اختلاف است، برخی آن را صفت جداگانه‌ای غیر از علم دانسته‌اند، و برخی دیگر آن را علم به جزئیات تفسیر کرده‌اند که قول اخیر مورد قبول است.^۲

پرسشها

۱. مراتب سه گانه علم خداوند را بنویسید.
۲. آیا علم خداوند بر ذات خود حضوری است یا حصولی؟ چرا؟
۳. نظر شیخ اشراق درباره علم پیشین خداوند را با نقد آن بنویسید.
۴. نظریه منسوب به معتزله درباره علم پیشین خداوند را با نقد آن بنویسید.
۵. نظر ابن سینا درباره علم پیشین خداوند چیست؟ و چه اشکالی دارد؟
۶. نظر صدرالمتألهین را درباره علم پیشین خداوند بنویسید.
۷. علم ازلی خداوند به موجودات را با حدیثی توضیح دهید.
۸. علم خداوند به موجودات پس از ایجاد آنها چه نوع علم است؟
۹. دو برهان از براهین علم الهی را بنویسید.
۱۰. مقصود از سمیع و بصیر بودن خداوند چیست؟

۱. فاضل مقداد، ارشاد الطالین، ص ۲۰۶ - ۲۰۷.

۲. همان.

درس چهاردهم

قدرت و اختیار خداوند

قدرت و توانایی از صفات کمال وجودی است، و خداوند که همه کمالات وجودی را داراست، صفت قدرت را نیز دارد، بنابراین خداوند قادر و تواناست. در ثبوت این صفت برای خداوند اختلافی وجود ندارد، ولی در اینکه حقیقت قدرت چیست و قلمرو قدرت الهی کدام است؟ اقوال مختلف وجود دارد.

حقیقت قدرت

در تعریف قدرت و این که قادر چه کسی است؟ دو نظریه است:

۱. قادر کسی است که دارای صفتی است که به واسطه آن انجام و ترک فعل برای او ممکن است.^۱ این تعریف مورد قبول جمعی از متکلمین است.
۲. قادر کسی است که اگر بخواهد فعل را انجام می دهد و اگر بخواهد آن را ترک می کند.^۲ این تعریف مورد قبول فلاسفه و جمعی دیگر از متکلمین است.

مفاد هر دو تعریف این است که قادر ملزم به فعل یا ترک نیست، به عبارت دیگر، فاعل قادر کسی است که در فعل و ترک مجبور نیست، بلکه مختار است. بنابراین قدرت، مساوق یا ملازم با اختیار است. نقطه مقابل فاعل قادر و مختار، فاعل موجب یا مضطر است که قدرت

۱. القادر هو الذي يصحّ ان يصدر عنه الفعل، و ان لا يصدر، و هذه الصّحة هي القدرة (تلخیص المحصل، ص ۲۶۹).

۲. القادر عبارة عن كونه بحيث اذا شاء فعل و اذا شاء لم يفعل (قواعد المرام، ص ۸۲).

بر ترک ندارد، و صدور فعل از او حتمی و جبری است. تفاوت‌های فاعل مختار و موجب عبارتند از:

۱. فاعل مختار از فعل خود آگاه است، زیرا انتخاب مستلزم آگاهی است ولی فاعل موجب از فعل خود آگاه نیست.
 ۲. انفکاک فعل به لحاظ ذات فاعل، از فاعل مختار ممکن است، ولی انفکاک فعل از فاعل موجب ممکن نیست.
 ۳. از آنجا که قدرت نسبت به فعل و ترک یکسان است، فاعل قادرو مختار فعل خود را اراده می‌کند. پس فعل مختار مسبوق به اراده است، ولی فعل فاعل موجب مسبوق به اراده نیست (غیر ارادی است).
- از آنچه گفته شد، روشن گردید که فعل اختیاری پس از تحقق اراده، واجب و قطعی می‌شود، ولی این وجوب، متأخر از اراده و اختیار است، و با اختیاری بودن فعل منافات ندارد. نکته: از دیدگاه فلاسفه، خداوند نسبت به ایجاد هر موجودی که قابلیت آن تام است، مشیت و اراده ازلی دارد و چون موجوداتی که مجرد از ماده‌اند، مانند عقول، امکان ذاتی قابلیت آنها تام است و مشروط به امکان استعدادی و زمان و مکان و نسبت خاص نیست) چنین موجوداتی حادث زمانی نیستند، و پیوسته از خداوند فیض وجود را دریافت کرده‌اند. در نتیجه این عقیده با مختار بودن خداوند منافات ندارد، زیرا به اعتقاد آنان خداوند با مشیت ازلی خود پیوسته به آنان اعطای وجود کرده است. بنابراین، نباید فلاسفه را به دلیل این اعتقاد، مخالف مختار بودن خداوند پنداشت، چنان که در کلمات بسیاری از متکلمان چنین نسبتی دیده می‌شود.^۱

برهان قدرت و اختیار الهی

اضطرار یا جبر در فعل، آنگاه متصور است که فاعل، مستخر و مقهور موجودی برتر از خود باشد. در این صورت می‌توان فاعل را موجب و مضطر دانست، یعنی آن موجود برتر، فعل را بر

۱. در این باره به کتاب تلخیص المحصل، ص ۲۶۸؛ قواعد العقائد، ص ۵۰ - ۴۹، ارشاد الطالبین، ص ۱۸۳ رجوع شود.

فاعل تحمیل کرده، و او را بدون آن که خود بخواهد به انجام فعل وادار نموده است. با توجه به این که خداوند برترین موجود است، و مقهور و مغلوب هیچ موجودی نیست، اضطراب و جبر در فعل درحق او متصور نیست. بنابراین، خداوند جهان را با قدرت و اختیار آفریده است.

به بیان دیگر، قدرت و اختیار از صفات کمال وجودی است، و فطرت و خردانسان که وی را به وجود خداوند رهنمون می‌گردد، او را موجودی کامل و برین می‌شناسد که همه کمالات وجودی را داراست.

گذشته از این، نظم و اتقان آفرینش گواه روشنی بر قادر و مختار بودن آفریدگار است، همان‌گونه که بر علم و آگاهی خداوند نیز دلالت می‌کند. از این رو، قرآن کریم آنجا که از آفرینش آسمانها و زمین سخن گفته یادآور شده است که آفرینش آنها بشر را به قدرت و علم آفریدگار هدایت می‌کند، چنان که فرموده است:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ الْحَاطُ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾^۱؛ خدا کسی است که آسمانها و زمین‌های هفتگانه را آفرید، تدبیر الهی در آنها جریان دارد. تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست، و علم او به همه چیز احاطه دارد.

در سخنان امام علی (ع) نیز به این برهان اشاره شده است:

۱. و أَرَانَا مِنْ مَلَكُوتِ قُدْرَتِهِ وَ عَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ^۲ خداوند نمونه‌هایی از قدرت نهان و شگفتی‌هایی را که آثار حکمت الهی بر آنها گواهی می‌دهد را به ما نشان داده است.
۲. فَأَقَامَ مِنْ شَوَاهِدِ الْبَيِّنَاتِ عَلَىٰ لَطِيفِ صُنْعِهِ، وَ عَظِيمِ قُدْرَتِهِ^۳؛ خداوند، شواهدی روشن بر آفرینش لطیف و دقیق و قدرت عظیم خود، اقامه کرده است.

۱. طلاق / ۱۲.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۹۱.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۵.

قلمرو قدرت خداوند

براهین قدرت خداوند، بر گستردگی قدرت الهی دلالت دارند. گستردگی قدرت به دو معناست، یکی این که خداوند بر ایجاد هر ذات و ماهیتی که ممکن الوجود است تواناست، هر چند بنا به حکمت و علم و مشیت خود، هر ممکن الوجودی را ایجاد نکرده است، بلکه آنچه که مقتضای نظام احسن و اصلح بوده است را ایجاد نموده است. دیگری این که همه موجودات متعلق قدرت الهی‌اند، در این جهت فرقی میان موجودات مجزّد و مادی، طبیعی و بشری وجود ندارد. در نتیجه افعال بشر نیز در گستره قدرت خداوند قرار دارند.

اصطلاح عمومیت قدرت خداوند در کتاب‌های کلامی ناظر به معنی دوم است. طرح این بحث به این جهت بوده است که برخی از متکلمین برای قلمرو قدرت الهی محدودیت‌هایی را ذکر کرده‌اند. چنان‌که برخی^۱ از آنان گفته‌اند: قدرت خداوند به افعال ناروایی که از انسانها سر می‌زند، تعلق نمی‌گیرد، زیرا به گمان آنان تعلق قدرت خداوند به قیایح مستلزم نسبت دادن آنها به اوست که با اصل تنزه خداوند از قیایح منافات دارد.

پاسخ این است که ملاک تعلق قدرت به موجودات، در افعال انسان نیز موجود است، و آن ممکن الوجود بودن آنهاست، هیچ ممکن الوجودی بدون استناد به قدرت الهی تحقق نمی‌یابد. چنان‌که محقق طوسی گفته است:

و عمومیه العلة تستلزم عمومیه الصفة^۲؛ یعنی علت و ملاک تعلق قدرت خداوند به موجودات (امکان ذاتی آنها) عام است، پس تعلق قدرت خداوند به موجودات نیز عام و فراگیر است.

از سوی دیگر فعل قبیح از آن نظر که قبیح است به خداوند نسبت داده نمی‌شود، بلکه از جنبه واقعیّت و هستی‌اش مشمول قدرت الهی است و از این جهت قبیح نیست. مثلاً صدق و کذب از جنبه تکوینی یکسانند، و از این جهت هر دو حسن تکوینی دارند، اما حسن و قبح اخلاقی پس از واقعیّت یافتن تکلم، و از مقایسه آن با احکام عقل و شرع انتزاع می‌گردد. اگر با احکام عقل و شرع مطابقت داشته باشد، حسن، و اگر نداشته باشد قبیح است، و آنچه منشأ

۱. این قول به نظام معتزلی نسبت داده شده است.

۲. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسئله دوم.

مطابقت یا عدم مطابقت می‌گردد، همانا اراده و خواست انسان است، بدین جهت حسن و قبح اخلاقی فعل به او باز می‌گردد.

قدرت و امکان

قدرت، ویژگی فاعل است و امکان، ویژگی فعل. به عبارت دیگر، قدرت صفت قادر است و امکان صفت مقدور. بنابراین، هرگاه سخن از تعلق قدرت به فعل به میان می‌آید، امکان (در مقابل وجوب و امتناع) به عنوان پیش‌فرض، در موضوع یا متعلق قدرت فرض شده است، زیرا واجب و ممتنع به حکم این که با ضرورت ملازمه دارند، موضوع یا متعلق قدرت نخواهند بود. ضرورت در واجب بالذات به این معناست که واجب از تعلق قدرت غیر به وجود او بی‌نیاز است، و ضرورت، در ممتنع بالذات به این معناست که عدم آن حتمی است، و وجودش محال است. در این صورت، متعلق قدرت نخواهد بود، زیرا نقش قدرت تأثیرگذاری و هستی‌بخشی است.

پاسخ به چند شبهه

از این جا، می‌توان به پاره‌ای شبهات که در باب عمومیت قدرت الهی مطرح شده است، به آسانی پاسخ داد:

۱. آیا خداوند می‌تواند موجودی را بیافریند که پس از آن نتواند آن را از بین ببرد؟ اگر نتواند قدرت او محدود است و اگر بتواند، آنگاه که آن موجود را بیافریند، نسبت به ادامه وجودش قدرتش محدود خواهد بود.

پاسخ این است که چنین موجودی ممتنع بالذات است، زیرا موجود مفروض هم ممکن بالذات است، و هم واجب بالذات، از آن جهت که مخلوق است، ممکن بالذات است و از آن جهت که فناپذیر است، ممتنع بالذات است و این، تناقض در ذات و محال ذاتی است.

۲. آیا خداوند می‌تواند مثل خود را بیافریند؟ اگر بتواند، خداوند مثل خواهد داشت، پس اصل بی‌همتایی خدا خدشه‌دار می‌شود، و اگر نتواند، پس قدرت او محدود است.

پاسخ این است که چنین موجودی محال ذاتی است، زیرا اگر مثل خداوند است، پس

واجب الوجود بالذات است، و اگر آفریده می‌شود، پس مسبوق به عدم و ممکن الوجود بالذات است و امکان بالذات و وجوب بالذات در یک موجود، تناقض در ذات و محال است.

۳. آیا خداوند می‌تواند جهان را در تخم مرغی قرار دهد، بدون آن که دنیا کوچک، یا تخم مرغ بزرگ شود؟ اگر بتواند، قاعده تناسب ظرف و مظلوف نقض می‌شود و اگر نتواند قدرت او محدود است.

پاسخ این است که این فرض مستلزم محال است، زیرا همان گونه که در متن اشکال اشاره شد، تناسب ظرف و مظلوف یک اصل عقلی است، و انکار آن مستلزم تناقض است، یعنی مظلوف هم با ظرف خود تناسب دارد و هم ندارد بدین جهت متعلق قدرت نخواهد بود. امام علی (علیه السلام) در پاسخ همین سؤال فرموده است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ! عَجْزٌ وَنَاتَوَانِي فِي خَدَاوْنِ رَاحَةٍ لَا يَكُونُ، وَنَاحَةٌ فِي مَطْرَحٍ مُطْرَحَةٍ، شَدْنِي لَا يَكُونُ.

پرسشها

۱. مفهوم قدرت را بیان کرده و دو نظر مطرح در آن را بنویسید.
۲. فرق بین فاعل مختار و موجب را بنویسید.
۳. برهان قدرت الهی را با توجه به کمال مطلق بودن خداوند بیان کنید.
۴. برهان قدرت خداوند را با توجه به نظام متقن جهان تبیین کنید.
۵. دلیل گسترده‌ی قدرت خداوند را با معنای آن بنویسید.
۶. اصطلاح عمومیت قدرت خداوند به چه معناست؟
۷. آیا قدرت خداوند متعلق به امور ممتنع بالذات می‌شود؟ چرا؟
۸. آیا خداوند می‌تواند موجودی را بیافریند که پس از آن نتواند آن را از بین ببرد؟
۹. آیا خداوند می‌تواند مثل خود را بیافریند؟ چرا؟

۱. توحید صدوق، باب ۹، حدیث ۹.

درس پانزدهم

حیات، ازلیّت و ابدیّت

حیات الهی

یکی از صفات کمال خداوند صفت حیات است، چنان که اسم حی از اسماء جمال الهی است. اسم حی در آیاتی از قرآن کریم بر خداوند اطلاق شده است و غالباً با اسم یا صفت قیوم همراه گردیده است، چنان که می‌فرماید:

﴿اللّٰهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾^۱ در یک آیه خداوند به عنوان زنده‌ای که مرگ در او راه ندارد وصف شده است ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾^۲ در آیه‌ای که پیش از این ذکر شد، کلمه تهلیل ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ قبل از اسم حی آمده است، ولی در جای دیگر اسم حی بر کلمه تهلیل مقدم شده است:

﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^۳

این آیه بر اختصاص حیات به خداوند دلالت دارد، و بیانگر این است که جز او کسی «حی» نیست، همان گونه که الوهیت مخصوص خداوند است. بنابراین مقصود از حی در آیه «هو الحي» و مانند آن، حی بالذات است، یعنی حی بالذات جز خداوند نیست، و دیگر موجودات زنده حیات خود را از خداوند دریافت کرده‌اند، بنابراین خداوند حی بالذات و مبدأ حیات موجودات دیگر است، و این معنی قیومیت خداوند است. قیوم یعنی خداوند قائم بالذات و قوام بخش موجودات است و از آن جا که حیات او بالذات است، موت و فنا در او راه ندارد.

۱. بقره / ۲۵۵؛ آل عمران / ۲.

۲. فرقان / ۵۸.

۳. غافر / ۶۵.

حقیقت و اقسام حیات

حیات، کاربردهای مختلفی دارد:

۱. به معنی وجود و هستی، با توجه به این معنی حیات است که وجود مطلق را «حیات ساریه» نامیده‌اند.^۱ در قرآن کریم «احیاء» بر ایجاد و آفریدن اطلاق شده است، چنان که می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ، ثُمَّ يَحْيِيكُمْ﴾^۲ کلمه احیایم معادل با کلمه «خلقکم» در آیه ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ، ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَحْيِيكُمْ﴾^۳ می‌باشد نقطه مقابل حیات در این کاربرد، عدم و نیستی است.

۲. حیات به معنی مترتب شدن آثار مطلوب هر چیز بر آن، و نقطه مقابل حیات در این کاربرد مترتب نشدن آثار مطلوب یک چیز بر آن است، مثلاً حیات زمین عبارت است از رویدن گیاه در آن و سبز و خرم بودن آن، و مرگ زمین بر خلاف آن است. حیات انسان به این است که در هدایت فطری گام بردارد و در نتیجه، فردی عاقل و دیندار باشد. به همین دلیل قرآن کریم دین را حیات انسان دانسته است، زیرا دین حق که همان اسلام است مقتضای فطرت الهی است.^۴

۳. حیات عبارت است از خصوصیتی در موجود که منشأ انجام کارهای آگاهانه است؛ این‌گونه حیات در انواع مختلف حیوانات یافت می‌شود و با کاوش‌های علمی روشن شده است که در گیاهان نیز (لااقل برخی از گیاهان) وجود دارد. این‌گونه حیات ویژگی‌هایی دارد که عبارتند از: صیانت ذات، انطباق با محیط، خوی و عادت، تغذیه، رشد و نمو، تولید مثل یا ادامه حیات از طریق بقای نتایج، هدفداری و انتخابگری، آگاهی و توانایی. دو ویژگی اخیر (آگاهی و توانایی) از مهمترین آنهاست و در انسان نمود و بروز بیشتری دارد. به همین جهت فلاسفه حیات را با این دو ویژگی تعریف کرده‌اند:

۱. حکیم سبزواری شرح الاسماء الحسنی، ص ۲۳۸.

۲. حج / ۶۶.

۳. روم / ۴۰.

۴. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۰، ص ۵۱ - ۵۲.

الحياة هي كون الشيء بحيث يصدر عنه الأفعال الصادرة عن الأحياء من آثار العلم والقدرة^۱؛ حیات عبارت است از بودن شیء به گونه افعالی که از موجودات زنده صادر می شود، یعنی افعال آگاهانه و از روی قدرت و اختیار، از او صادر شود.

توضیح این که: بشر در مطالعه موجودات، آنها را دو گونه یافته است، گونه ای از آنها موجوداتی هستند که تا هنگامی که وجود دارند، از نظر مشاهده حسی یک حالت بیش ندارند، مانند سنگ و دیگر جمادات، گونه دوم موجوداتی اند که با این که وجود دارند، چه بسا قوا و افعال آنها از کار می افتد، اگرچه از نظر مشاهده حسی هیچ گونه خللی در آنها دیده نمی شود، مانند انسان و دیگر انواع حیوان و گیاهان، که در مواردی با این که اندامها و قوای مادی آنها سالم است، از حرکت و جنب و جوش باز می ایستند، آنگاه به تدریج قوای مادی آنها نیز دچار اختلال و تباهی می شود. از این جا بشر به این نتیجه رسیده است که این گونه موجودات علاوه بر قوا و دستگاههای حسی و مادی، خصوصیتی دارند که همان منشأ احساسات و ادراکات علمی و کارهای مبتنی بر علم و اراده است، آن خصوصیت را حیات نامیده اند، بنابراین، حیات عبارت است از گونه ای از هستی که علم و قدرت از آن سرچشمه می گیرد.

فالحياة نحو وجود يترشح عنه العلم والقدرة^۲

۱. صدر المتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۴۱۷.
۲. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۲، ص ۳۲۸ - ۳۲۹.

حقیقت حیات در خداوند

از تحلیل پیشین به دست آمد که حیات - به ویژه در معنی اخیر آن - مرتبه‌ای از کمال وجودی است، که در هر موجودی با توجه به ظرفیت و مرتبه وجودیش تحقق دارد. علم، قدرت و اراده از لوازم و آثار آن به شمار می‌رود. بنابراین، حقیقت حیات در خداوند عبارت است از صفتی که مستلزم ویژگی‌ها و آثار مزبور است.

البته، این ویژگی‌ها و آثار متناسب با مرتبه وجودی خداوند می‌باشند که عین وجوب و صرف وجود است، لذا با این که مفاهیم صفات و اسماء در خداوند - همچون غیر خداوند - متفاوت‌اند، ولی مصداق آنها وجودی است بسیط و صرف که عین حیات و علم و قدرت و اختیار است.

برهان حیات الهی

با توجه به مطالب پیشین، برهان حیات الهی نیز روشن گردید، زیرا هرگاه صفتی از کمالات وجودی باشد، یعنی از کمالات موجود بما هو موجود باشد (نه از کمالات موجود خاص طبیعی یا مقداری و مانند آن) بدون شک خداوند آن کمال را واجد است، زیرا در واجب‌الوجود بالذات حیثیت فقدان و جهت امکان راه ندارد، هر صفتی که به امکان عام برای او مستصوّر است، (تحقق آن صفت برای خداوند محال نیست) قطعاً در او موجود است.^۱

محقق طوسی در تجرید الاعتقاد، پس از اثبات قدرت و علم برای خداوند گفته است:

کل قادر عالم حی بالضرورة^۲؛ هر موجود توانا و دانایی قطعاً زنده است، و چون خداوند توانا و داناست پس دارای صفت حیات است.

۱. و الحق أنّ حکم الحیاة کحکم غیرها من الصّفات الکمالیة فی أنّها من کمالات الموجود بما هو موجود، و کّلما هو کمال للموجود من حیث هو موجود من غیر تخصّص بأمر طبیعی او مقداری او عددی، فلا بدّ من ثبوت لمبدء الوجود و فاعله، اذا الفاعل المعطى للوجود و کماله اولی بذلک الکمال (صدر المتألّهین، اسفار، ج ۶، ص ۴۱۸)

۲. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسئله سوم.

ازلیت و ابدیت

همه دینداران و خداپرستان، خدا را ازلی و ابدی، قدیم و باقی و سرمدی می‌دانند. در تفسیر این صفات دو دیدگاه است:

دیدگاه نخست که در عرف متکلمان معروف و معهود بوده است، این است که این صفات را با مقیاس زمان تفسیر کرده‌اند. بر این اساس، ازلیت و قدم یعنی خداوند در همه زمانهای گذشته وجود داشته است، و ابدیت و بقا یعنی خداوند در همه زمانهای آینده وجود خواهد داشت، و سرمدیت یعنی وجود خداوند در همه زمانها - اعم از گذشته و آینده - موجود بوده و خواهد بود. شایان ذکر است که متکلمین، زمان را به مقدر و محقق (از زمان واقعی و زمان فرضی) تقسیم کرده‌اند، و مقصود آنان از زمان در تفسیر صفات یاد شده معنای اعم آن است. این دیدگاه خالی از مناقشه نیست، زیرا اگرچه هیچ زمانی را نمی‌توان فرض کرد که خداوند در آن زمان وجود نداشته باشد، ولی سنجش ازلیت و ابدیت خداوند با مقیاس زمان مستلزم آن است که خداوند را موجود زمانی بدانیم. در حالی که به اتفاق متکلمان و حکما، خداوند منزّه از زمان است. درحقیقت، این تفسیر، ناشی از نگرشی سطحی و عامیانه درباره وجود خداوند است.

دیدگاه دوم، که حکمای الهی برگزیده‌اند، این است که مقصود از ازلیت و قدم عبارت است از این که وجود خداوند مسبوق به عدم - اعم از عدم مفارق و مجامع - نیست، زیرا واجب‌الوجود بالذات است و ابدیت و بقا عبارت است از این که بر وجود خداوند هرگز عدم، لاحق و عارض نخواهد شد، چرا که واجب‌الوجود بالذات است. به عبارت دیگر، چون خداوند واجب‌الوجود بالذات است هیچ‌گونه عدم و نیستی - اعم از سابق و لاحق - در او راه ندارد. هرگاه این مطلب را به لحاظ عدم سابق در نظر آوریم، ازلیت و قدم نامیده می‌شود، و هرگاه به عدم لاحق نظر افکنیم، ابدیت و بقا گفته می‌شود، و هرگاه هر دو جهت را در نظر آوریم به سرمدیت وصف می‌شود، گاهی نیز سرمدیت مرادف ابدیت و بقا به کار رفته است، چنان که در عبارت ذیل از محقق طوسی همین معنا مقصود است:

و وجوب الوجود يدل على سرمدیته و نفی الزائد؛ واجب الوجود بودن خداوند دلیل بر سرمدی بودن اوست، و نیز دلیل بر این است که سرمدیت و بقا در خداوند عین ذات اوست، نه به واسطه صفتی زاید بر ذات (بر خلاف ابوالحسن اشعری که گفته است خداوند باقی است به بقایی زاید بر ذات او)^۱

عبارت یاد شده بیانگر این است که مرحوم طوسی، سرمدیت (و نیز ازلیت و ابدیت) را با مقیاس واجب الوجود بالذات سنجیده است، نه بامقیاس بی‌آغازی و بی‌پایانی زمانی وجود خداوند.

پرسشها

۱. صفت حیات خداوند را با توجه به آیات قرآن بیان کنید.
۲. کاربردهای مختلف حیات را به طور خلاصه توضیح دهید.
۳. تعریف حیات از نگاه فلاسفه را با توضیح آن بنویسید.
۴. حقیقت حیات را در خداوند توضیح دهید.
۵. برهان حیات الهی را بنویسید.
۶. دیدگاه متکلمین را درباره ازلی و ابدی بودن خداوند بیان کنید.
۷. ازلیت و ابدیت خداوند از نظر حکمای الهی را بنویسید.

۱. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسئله هفتم.

درس شانزدهم

اراده و مشیت الهی

یکی از صفات کمال خداوند صفت مشیت و اراده است، چنان که مرید از اسماء الهی به شمار آمده است. در قرآن کریم در مورد خداوند واژه‌های مشیت، اراده و مرید به کار نرفته است، ولی در آیات بسیاری واژه‌های شاء الله، یشاء الله، اراد الله، أردنا، یرید الله و نرید به کار رفته است. با توجه به این افعال، صفت مشیت و اراده، و اسم شائی و مرید انتزاع گردیده و به عنوان صفات و اسماء الهی به کار رفته‌اند. گذشته از این، کاربرد صفات و اسماء یاد شده در روایات نیز یافت می‌شود.^۱

عده‌ای از متکلمان مشیت و اراده را یک صفت دانسته‌اند و عده‌ای از آنان آنها را دو صفت جداگانه دانسته‌اند، و در تفاوت آن دو، وجوهی نقل شده است.^۲ آنچه از کاربردهای قرآنی مربوط به این دو واژه استفاده می‌شود این است که مشیت فقط در امور تکوینی به کار رفته است، ولی اراده هم در امور تکوینی به کار رفته است و هم در امور تشریعی. با توجه به مجموع آیات و روایات می‌توان گفت اراده و مشیت در خداوند بیانگر یک صفت می‌باشند.

اقوال در حقیقت اراده

در این که حقیقت اراده در خداوند چیست، و آیا از صفات ذات است یا صفات فعل، آرای مختلفی از سوی فلاسفه و متکلمین اظهار شده است:

۱. ر.ک: شیخ صدوق، کتاب توحید، باب صفات ذات و صفات فعل، و باب مشیت و اراده.

۲. ر.ک: راغب اصفهانی، المفردات، واژه‌های اراده و مشیت.

۱. اراده خداوند نسبت به افعال خود (اراده تکوینی) همان ایجاد افعال است و اراده او نسبت به افعال بشر (اراده تشریعی) امر به افعال است.
شیخ مفید این نظریه را برگزیده است.^۱
علامه طباطبایی نیز اراده تکوینی خداوند را از صفات فعل خداوند دانسته گفته است: اراده‌ای که به خداوند نسبت داده می‌شود از مقام فعل او انتزاع می‌گردد، یا از خود فعل که در خارج تحقق می‌یابد و یا از تحقق تامه فعل.^۲
۲. اراده تکوینی خداوند عبارت است از علم خداوند به این که فعل هماهنگ با نظام احسن است. این نظریه، مشهور میان فلاسفه اسلامی است.^۳
۳. اراده تکوینی خداوند عبارت است از علم خداوند به این که فعل مشتمل بر مصلحت برای انسان و موجودات دیگر است. متکلمان معتزله و امامیه طرفداران این نظریه‌اند، آنان این علم را داعی می‌نامند.^۴
۴. اراده خداوند صفتی است غیر از علم و قدرت و دیگر صفات ذاتی، و از صفات ذاتی و ازلی خداوند است. این نظریه مورد قبول اشاعره است.^۵
۵. اراده خداوند صفتی ذاتی است غیر از دیگر صفات ذاتی، و درعین حال حادث است. حال یا حادث در ذات است چنان که «کرامیه» گفته‌اند، یا حادث است نه در ذات و نه در غیر ذات (حادث لا فی محل) چنان که ابوعلی و ابوهاشم گفته‌اند.^۶
۶. اراده از صفات ذات الهی است، ولی معنی سلبی دارد؛ یعنی فاعلیت خداوند از روی اکراه یا سهو نیست (آگاهانه و از روی اختیار است).

۱. شیخ مفید، اوائل المقالات، ص ۵۸.

۲. علامه طباطبایی، نهاية الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۱۰.

۳. حکیم سبزواری، شرح منظومه، فریده دوم، مبحث اراده؛ صدرالمستألهین، اسفار، ج ۶، ص ۳۱۷.

۴. محقق طوسی، قواعد العقائد، ص ۵۷.

۵. سید شریف گرگانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۸۱-۸۷.

۶. پیروان محمد بن کرام سجستانی، متوفای ۲۵۵ ه.ق. این فرقه به تجسیم و تشبیه گرایش داشته‌اند.

۷. محقق طوسی، قواعد العقائد، ص ۵۷، سعدالدین تفتازانی، شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۲۸.

این نظریه را حسین نجار^۱ از متکلمان معتزلی برگزیده است.^۲

۷. حقیقت اراده، ابتهاج و رضا است و بر دو قسم است:

ابتهاج و رضای ذاتی که اراده ذاتی است، و ابتهاج و رضای فعلی که اراده فعلی است. از آنجا که خداوند وجود صرف و محض است، مبتهج بالذات است، و ذات او مرضی ذاتش می‌باشد. (رضای بالذات = اراده ذاتی)، و از طرفی، ابتهاج و رضای ذاتی مستلزم ابتهاج و رضا در مرحله فعل است، زیرا: من أحب شيئاً أحب آثاره، (ابتهاج و رضا در مرحله فعل = اراده فعلی) محقق اصفهانی معروف به کمپانی^۳ این نظریه را برگزیده است.^۴

ارزیابی اقوال

نظریه نخست، اراده را فقط از صفات فعل دانسته است، این نظریه با احادیثی که از ائمه طاهرین علیهم‌السلام درباره اراده و مشیت الهی روایت شده است هماهنگ است. توضیح آن پس از این خواهد آمد.

نظریه دوم و سوم در این جهت که آن را به علم ازلی الهی تفسیر کرده‌اند، توافق دارند. اما تفاوت آنها در این است که در نظریه نخست اراده به علم به نظام احسن تفسیر شده است، و در نظریه دوم، اراده به علم به مصلحت داشتن فعل. تفسیر اول با معیارهای عقل نظری هماهنگ است، و نظریه دوم با موازین عقل عملی. بحث احسن بودن نظام در حوزه عقل نظری است و بحث مصلحت داشتن فعل در حوزه عقل عملی. نقد این دو نظریه پس از این خواهد آمد.

برای نظریه چهارم، هیچ‌گونه توضیح و توجیهی نقل نشده و صرفاً به صورت یک ادعا مطرح شده است. نقد آن در تحقیقی که پس از این خواهد آمد، روشن خواهد شد.

۱. ابو عبدالله حسین نجار رازی، متوفای ۳۲۰هـ.

۲. تفتازانی، شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۲۹، علامه حلی، کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسئله چهارم.

۳. مؤلف کتاب مهم و معروف نه‌ایة الدراية که حاشیه‌ای است بر کتاب کفایةالأصول محقق خراسانی.

۴. نه‌ایة الدراية، ج ۱، ص ۱۱۶.

نظریه پنجم در عین این که اراده را از صفات ذاتی خداوند دانسته، آن را حادث انگاشته است. بدیهی است ازلیت و حدوث با یکدیگر سازگاری ندارند.

نظریه ششم نیز پذیرفته نیست، زیرا اراده از صفات ثبوتی است نه از صفات سلبی، بنابراین نباید آن را به صفت سلبی باز گرداند.

نقطه قوت نظریه این است که اراده را در دو مقام ذات و فعل تفسیر کرده است، ولی اشکال آن در این است که مفاهیم ابتهاج و رضا، غیر از مفاهیم مشیت و اراده است و ارجاع یکی از آن دو به دیگری، از قبیل ارجاع علم به قدرت است، که قابل قبول نیست. گذشته از این، روایات بر این که اراده از صفات فعل و حادث است، نه از صفات ذات، تصریح دارند.

تحقیق و تحلیل

معیار اثبات صفات ثبوتیه در خداوند این است که هر صفتی که از کمالات موجود بما هو موجود (موجود مطلق) باشد، به نحو اکمل و اتم در خداوند موجود است؛ زیرا محال است که خداوند که واجب الوجود بالذات است، کمالات وجودی را نداشته باشد. اما برخی از صفات از کمالات موجود خاصی است، نه موجود بما هو موجود، مثلاً دیدن با دستگاه بینایی، توانایی بر راه رفتن و مانند آن (از کمالات موجودات طبیعی)، چنین کمالات وجودی را نمی توان برای خداوند اثبات کرد، زیرا مستلزم جسمانیّت و حرکت و تغییر و دیگر صفات نقص است که با امکان و نیازمندی ملازمه دارند.

از سوی دیگر، راه شناخت این که کدام صفت، از کمالات موجود بما هو موجود است، یا از کمالات موجودی خاص (موجودات طبیعی)، این است که ویژگی های امکانی، مادی و طبیعی آن را از آن بگیریم. معنایی که پس از پیرایش باقی می ماند، از صفات کمال وجودی (موجود مطلق) است، ولی اگر با پیرایش آن ویژگی ها، اصل آن صفت نیز از بین برود، آن صفت از کمالات موجود خاص است نه موجود بما هو موجود، مثلاً علم در انسان ویژگی هایی دارد که پس از پیرایش آن از آن ویژگی ها، آنچه باقی می ماند همانا انکشاف و حضور است، یعنی واقعیّت معلوم نزد نفس، حضور و انکشاف می یابد، و این حقیقت علم است. این حقیقت را برای خداوند ثابت می کنیم.

اکنون، اگر این روش را در اراده به کار ببریم خواهیم دید که جز صفت اختیار، صفت دیگری باقی نمی‌ماند، حقیقت اراده در انسان حالتی است نفسانی که پس از علم و شوق حاصل می‌شود. این حالت نفسانی تنها در مورد کارهای عضوی (افعال جوارحی) لازم است اما در مورد کارهای درونی (افعال جوانحی) که اراده نیز از آنهاست، لازم نیست. یعنی اراده در عین این که از افعال اختیاری نفس است، ولی مسبوق به اراده نیست. از سوی دیگر، آن گاه که فعل تحقق یابد، اراده از بین می‌رود، در حالی که صفت اختیار، قبل از فعل، و پس از فعل و در حال انجام فعل ثابت و باقی است.

از تحلیل یاد شده به دست می‌آید که آنچه از صفات کمال برای موجود بما هو موجود است، صفت اختیار است، نه صفت اراده، و آنچه صفت ذاتی است اختیار است نه اراده. آری اراده در مقام فعل انتزاع می‌شود، همان‌گونه که صفت رزق و رازق از مقام فعل انتزاع می‌گردد. تمامیت اسباب و مقدمات فعل هم به خداوند نسبت داده می‌شود، (نسبت فاعلی) و هم به فعلی (نسبت قابلی و معلولی). به لحاظ نسبت اول خداوند مرید نامیده می‌شود و اراده الهی انتزاع می‌گردد، و به لحاظ نسبت دوم، فعل، مراد خداوند می‌باشد.^۱

یادآور می‌شویم بحث کنونی درباره بازگشت حقیقت اراده به علم یا قدرت است، نه وحدت مصداقی آنها که مقتضای توحید صفاتی است. مثلاً مفهوم حقیقت علم غیر از مفهوم و حقیقت قدرت است، اگر چه از نظر مصداق در ذات الهی وحدت دارند.

اراده الهی در روایات

همان‌گونه که پیش از این یادآور شدیم، اراده در روایات از صفات فعل خداوند به شمار آمده، و به حادث بودن آن تصریح شده است. چنان که تفسیر آن به علم ازلی نیز انکار شده است. اینک نمونه‌هایی از روایات را یادآور می‌شویم:

۱. محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام روایت کرده که فرمود:

۱. علامه طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، مرحله دوازدهم، فصل سیزدهم، اسفار، ج ۶، ص ۳۱۵ - ۳۱۶ و ص ۳۵۳ (تعالیق علامه طباطبائی)

المشيئة محدثة^۱؛ مشييت خداوند حادث است.

۲. در حدیثی که صفوان بن یحیی از امام کاظم علیه السلام نقل کرده است، امام علیه السلام پس از بیان ویژگی‌های اراده در انسان، و این که این ویژگی‌ها در مورد خداوند محال است. فرموده است: *فأرادة الله هي الفعل لا غير ذلك، يقول له كن فيكون*^۲؛ اراده خداوند همان فعل است نه چیزی دیگر، می‌گوید باشد پس موجود می‌شود.

۳. عاصم بن حمید از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا خداوند از ازل مرید بوده است؟ امام علیه السلام فرمود:

إن المرید لا یکون إلا المراد معه، بل لم یزل عالماً قادراً ثم اراد^۳؛ مرید بدون مراد نخواهد بود (اگر خداوند از ازل مرید می‌بود، همه موجودات قدیم می‌بودند)، خداوند از ازل عالم و قادر بود، آن‌گاه اراده نمود.

۴. بکیر بن اعین از امام صادق علیه السلام پرسید:

آیا علم و مشییت خداوند مختلف‌اند یا همگون؟ امام علیه السلام فرمود:

علم غیر از اراده است، به گواه این که ما می‌گوییم فلان کار را انجام خواهیم داد اگر خدا بخواهد، ولی نمی‌گوییم فلان کار را انجام خواهیم داد اگر خدا بداند. پس این که می‌گوییم «ان شاء الله»، دلیل بر این است که پیش از این نخواست است. پس هرگاه مشییت او به تحقق چیزی تعلّق گیرد، همان گونه که او خواسته است، تحقق خواهد یافت و علم خداوند بر مشییت او سابق است.^۴

۵. از امام رضا علیه السلام روایت شده که فرمود:

المشيئة و الإرادة من صفات الأفعال^۵؛ مشییت و اراده از صفات افعال است.

۶. امام رضا علیه السلام در مناظره‌ای که با عمران صابی داشته‌اند، فرموده‌اند:

۱. شیخ صدوق، کتاب توحید، باب صفات ذات، حدیث ۱۸.

۲. همان، حدیث ۱۷.

۳. همان، حدیث ۱۵.

۴. همان، حدیث ۱۶.

۵. همان، توحید، باب مشییت و اراده، حدیث ۵.

و اعلم أنَّ الإبداع و المشیة و الإرادة معناها واحد و أسمائها ثلاثة^۱؛ إبداع و مشیة و اراده مفاهیم سه گانه‌ای اند که یک معنا بیش ندارند.

۷. در مناظره طولانی‌ای که میان امام رضا علیه السلام و سلیمان مروزی، متکلم معتزلی معروف خراسان در مجلس مأمون انجام گرفته است، یکی از مسائل مورد بحث آنان این بوده است که آیا اراده خداوند از صفات ذات است یا از صفات فعل؟ و آیا اراده همان علم است یا صفت دیگر؟ سلیمان اراده را از صفات ذاتی دانسته و آن را به علم تفسیر کرده است (چنان که رأی معتزله این بوده است) و امام رضا علیه السلام آن را صفت فعل و حادث دانسته است.^۲

۱. همان، ص ۴۳۵.

۲. همان، ص ۴۴۵ - ۴۵۴.

پرسشها

۱. تفاوت مشیت و اراده خداوند را با توجه به کاربردهای قرآنی آن دو بنویسید.
۲. اقوال فلاسفه و متکلمان را درباره اراده الهی بنویسید.
۳. نظریه صحیح در مورد حقیقت اراده در خداوند را با دلیل آن بنویسید.
۴. معیار اثبات صفات ثبوتیه در خداوند چیست؟
۵. امام صادق (ع) در پاسخ سؤال بکیر بن اعین از مشیت خداوند چه فرمود؟

درس هفدهم

تکلم و کلام الهی

در این که تکلم یکی از صفات ثبوتی و جمال خداوند است، بحثی نیست، چرا که این مطلب در آیات قرآن و احادیث اسلامی وارد شده است، اما در این که مقصود از کلام خداوند چیست و آیا کلام خداوند حادث است یا قدیم و تکلم از صفات ذاتی خداوند است یا صفات فعلی او، آرای مختلفی مطرح شده است.

۱. اهل حدیث و حنابله

اهل حدیث و حنابله کلام خداوند را از سنخ حروف و اصوات می‌دانند (کلام لفظی) با این حال، بر این عقیده‌اند که کلام، صفت ذات الهی و قدیم است.^۱ در نادرستی این نظریه تردیدی نیست، اگر حروف و اصوات از پدیده‌های مادی و حادث در زمانند، چگونه می‌توان کلام را که از آنها ترکیب می‌شود، قدیم دانست؟

۲. متکلمان عدلیه

متکلمان معتزله و امامیه کلام خداوند را لفظی و حادث می‌دانند. بر این اساس، اسناد تکلم به خداوند از قبیل اسناد فعل به فاعل (اسناد صدور) است، نه از قبیل اسناد عرض به معروض (اسناد عروضی). همان‌گونه که منعم به معنی ایجاد کننده نعمت در غیر، و رازق به معنی اعطا کننده رزق است، متکلم نیز به معنی ایجاد کننده کلام است.^۲

۱. احمد بن حنبل، اصول الدین، ص ۵۶؛ شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۶.

۲. قاضی عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ۳۶۷؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۹۲.

بر این اساس قرآن کریم نیز که کلام الهی است، حادث و آفریده است. آیات قرآن به روشنی بر حدوث کلام الهی دلالت می‌کنند:

﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٌ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾^۱؛ هیچ ذکر حادث و جدیدی از جانب پروردگارشان نمی‌آید مگر این که آن رامی‌شنوند و به رفتار بازیگرانه خود ادامه می‌دهند. مقصود از ذکر در این آیه قرآن کریم است. چنان که در آیه‌ای دیگر فرموده است: ﴿إِنَّا نَحْنُ نُزَلِّلُ الْقُرْآنَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^۲؛ به درستی که ما ذکر (قرآن) را نازل کردیم و ما حافظ آن خواهیم بود.

مفاد آیه نخست این است که ذکر جدیدی (قرآن) از جانب پروردگارشان برای آنان فرو فرستاده نمی‌شود مگر آن که آن را می‌شنوند، اما جدی نگرفته به لهو و لعب سرگرم می‌شوند. چنان که آیه دوم از نزول قرآن سخن می‌گوید، و حفظ آن را تضمین می‌کند. چیزی که قدیم و ازلی است، آسیب‌پذیر نیست تا به حفظ نیاز داشته باشد. و در جای دیگر می‌فرماید:

﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾^۳ اگر یکی از مشرکین از تو امان خواست به او امان بده تا کلام خداوند را بشنود.

صفات چون: مُحَدَّثٌ، شنیدن ذکر و کلام خدا، نزول و حفظ، همگی بیانگر این حقیقت اند که کلام الهی از مقوله حروف و اصوات، یعنی کلام لفظی است، و نیز آفریده و حادث است.^۴

۳. اشعریه و ماتریدیه

اشعریه و ماتریدیه کلام را به دو گونه لفظی و نفسی تقسیم کرده‌اند. قرآن و دیگر کتب آسمانی که بر پیامبران الهی نازل شده است، کلام لفظی و حادث‌اند، ولی کلام لفظی، حقیقت کلام (کلام حقیقی) نیست، حقیقت کلام یا کلام حقیقی، کلام نفسی

۱. انبیاء / ۲.

۲. حجر / ۹.

۳. توبه / ۶.

۴. شرح الأصول الخمسة، ص ۳۶۰.

است، یعنی حقیقتی است در نفس یا ذات متکلم که کلام لفظی بیانگر آن است. کلام نفسی در خداوند، صفت ذات و قدیم است.

بحث اصلی با اشاعره و ماتریدیّه در اثبات کلام نفسی است. هرگاه چنین حقیقتی ثابت شود، در این که صفت ذات و قدیم است، بحثی نخواهد بود. همچنین، در این که کلام لفظی بدون پشتوانه نبوده و در نفس انسان حقیقتی وجود دارد که کلام لفظی بیانگر آن است، نباید تردید کرد. ولی سخن در این است که آیا آن حقیقت غیر از علم یا اراده و کراهت می‌باشد؟ مثبتان کلام نفسی می‌گویند: گاهی انسان از چیزی خبر می‌دهد که خلاف آن را می‌داند، و یا در درستی آن شک دارد. بنابراین، آن چیزی که خاستگاه کلام لفظی است علم نخواهد بود.^۱

این استدلال تمام نیست، زیرا در فرض یاد شده علم، تصدیقی نیست، اما علم تصوّری وجود دارد، یعنی انسانی که به نادرستی مطلبی علم دارد، آن مطلب را تصوّر می‌کند، و تصوّر خود را بازگو می‌کند. همین گونه است در صورت شک.

استدلال دیگر آنان این است که گاهی انسان به انجام کاری امر می‌کند، و یا از آن نهی می‌نماید، بدون این که انجام آن کار را اراده کرده باشد و یا از آن کراهت داشته باشد بنابراین، نمی‌توان کلام لفظی در صورت امر و نهی را برخاسته از اراده و کراهت دانست، بلکه حقیقت دیگری در نفس است که همان کلام نفسی است.^۲

این استدلال نیز نارساست، زیرا در فرض یاد شده، اراده و کراهت، نسبت به فعل یا ترک مأمور به و منهی عنه، وجود ندارد، نه مطلق اراده و کراهت، بدون شک در چنین فرضی امر یا ناهی انگیزه‌ای دارد، مانند آزمودن عبد خود و مانند آن، انگیزه او هر چه باشد، همان مراد یا مکروه او و خاستگاه امر و نهی او خواهد بود.

استدلال دیگر مثبتان کلام نفسی این است که از نظر اشتقاق لفظی، متکلم کسی است که کلام قائم به او باشد، نه کسی که کلام را ایجاد می‌کند، زیرا فاعل حرکت، حرکت را در غیر خود ایجاد می‌کند ولی متحرک نامیده نمی‌شود، بلکه متحرک همان موضوعی است که

۱. شرح مواقف، ج ۸، ص ۹۴.

۲. همان.

حرکت قائم به آن است و از طرفی، چون قیام کلام لفظی به خداوند محال است، باید گفت: ورای کلام لفظی، کلام دیگری است که همان کلام نفسی است.^۱

نقد استدلال بالا این است که در باب مشتقات نمی‌توان قیاس کرد، مثلاً قاتل به کسی گفته می‌شود که فاعل قتل در دیگری است، و یا ضارب فاعل ضرب در دیگری است، و ناصر فاعل نصرت در دیگری است. هرگز نمی‌توان قتل و ضرب و نصرت را عارض بر فاعل‌های آنها دانست. آری، افعال یاد شده قائم به فاعل‌های آنها است، ولی نه قیام عروضی، بلکه قیام صدوری، بنابراین، قیام مبدء مشتقات به موصوف‌های آنها گاهی از قبیل قیام صدوری است و گاهی از قبیل قیام عروضی، قیام حرکت به متحرک قیام عروضی است و قیام ضرب به ضارب قیام صدوری است. قیام کلام به متکلم نیز از قسم اخیر است.

به آیه کریمه: ﴿هُوَ يَقُولُونَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ بِمَا نَقُوْلُ﴾^۲ نیز برائبات کلام نفسی استدلال شده است. در این خصوص به بیت زیر از أخطل نیز استدلال نموده‌اند:

انَّ الكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَاِنَّمَا
جَعَلَ اللِّسَانَ عَلَي الْفَوَادِ دَلِيْلًا^۳

ولی این گونه کاربردها مجازی است نه حقیقی، و مفاد آن نیز چیزی جز تصوّرات ذهنی و ادراکات نفسانی نیست، و به هیچ وجه بر وجود کلام نفسانی به عنوان واقعیتی غیر از تصوّرات و ادراکات دلالت نمی‌کند.

۴. فلاسفه اسلامی

از دیدگاه فلاسفه اسلامی، اگرچه واژه کلام برای الفاضلی وضع شده است که بر معانی خاصی دلالت دارند، ولی غرض و هدفی که کلام لفظی برای آن وضع شده، اعم از کلام لفظی است، زیرا غرض از وضع کلام لفظی دلالت و حکایت است. این مطلب، به کلام لفظی اختصاص ندارد، گاهی از طریق اشاره و مانند آن می‌توان مراد و مقصود خود را به دیگری فهماند. چنان که در عرف محاوره نیز این گونه افهام‌ها را کلام و تکلم می‌گویند.

۱. شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۴۷.

۲. مجادله / ۸.

۳. شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۵۰.

از سوی دیگر، شکی نیست که فعل نسبت به فاعل خود دو گونه دلالت دارد، یکی دلالت بر اصل وجود فاعل، و دیگری دلالت بر صفات آن. بر این اساس، می‌توان گفت: عالم هستی که فعل و آفریده خداوند است، بر وجود و صفات کمال او دلالت می‌کند. بنابراین عالم هستی کلام خداوند است.

فَالْكَلِّ بِالذَّاتِ لَهُ دَلَالَةٌ حَاكِيَةٌ جَمَالَهُ، جَلَالُهُ^۱

کلام الهی در قرآن و روایات

در قرآن و روایات، کلام الهی گستره وسیعی دارد، کلام لفظی، کلام فعلی و گونه‌های دیگری از کلام که به اختصار یادآور می‌شویم:

۱. پیش از این آیاتی درباره کلام لفظی بیان گردید. در این جا این آیه را که مربوط به تکلم خداوند با حضرت موسی (علیه السلام) است یادآور می‌شویم. ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^۲؛ خداوند به گونه‌ای خاص با موسی تکلم کرد.

در آیات دیگر قرآن نمونه‌هایی از تکلم خداوند با موسی (علیه السلام) بیان شده است. در آن آیات آمده است که حضرت موسی (علیه السلام) در وادی طور از سوی خداوند ندایی را شنید و خداوند بدین طریق حقایق را به او منتقل کرد.^۳

۲. قرآن کریم حضرت مسیح (علیه السلام) را «کلمة الله» نامیده است: ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلَّمْتَهُ﴾^۴؛ جز این نیست که مسیح عیسی بن مریم، رسول و کلمه خداوند است.

۳. حکم و قضای الهی نیز گونه‌ای دیگر از کلام خداوند است ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ

۱. حکیم سبزواری، شرح منظومه، آنچه گفته شد بیانگر کلام و تکلم فعلی خداوند است. فلاسفه برای خداوند کلام و تکلم ذاتی نیز تصور کرده‌اند. جهت آگاهی از آن به کتاب ایضاح الحکمة ج ۲، ص ۵۸۵-۵۸۶ رجوع شود.

۲. نساء / ۱۶۴.

۳. طه / ۱۱؛ قصص / ۳۰.

۴. نساء / ۱۷۱.

الحسنی علی بنی اسرائیل بما صبروا^۱؛ قضای نیکوتر خداوند در مورد بنی اسرائیل، بدان جهت که شکیبایی کردند، تحقق یافت.

۵. امام علی (علیه السلام) کلام خداوند را فعل الهی دانسته و فرموده است:

«يقول لمن أراد كونه: كن! فيكون. لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع، وإنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثله»^۲؛ هر چیزی را که بخواهد ایجاد کند می‌گوید باش، پس آن چیز موجود می‌شود، این گفته خداوند از مقوله صدا و ندا نیست، بلکه کلام او فعل او است که آن را ایجاد می‌کند.

حدوث کلام الهی

کلام به عنوان فعل خداوند خواه کلام لفظی باشد، یا غیر لفظی، حادث است. آری اگر بتوان کلام یا متکلم را به گونه‌ای در ذات الهی تصوّر کرد که به کلام لفظی و فعلی باز نگردد، آن کلام قدیم خواهد بود. اما با توجّه به این که کاربرد رایج کلام، همانا کلام لفظی است، و هرگاه کلام بدون قرینه به کار رود همین معنا مقصود است، نمی‌توان آن را قدیم دانست. با این حال، از آن جا که واژه مخلوق گاهی به معنی سخن ساختگی به کار می‌رود، برخی از بزرگان دین از اطلاق لفظ مخلوق بر قرآن نهی کرده‌اند چنان که شیخ مفید گفته است:

أقول أنّ القرآن كلام الله، وأنه محدث كما وصفه الله تعالى وامنعه من اطلاق القول عليه بانه مخلوق^۳؛ می‌گویم قرآن کلام خداوند است و همان‌گونه که خود آن را صوف کرده است حادث است و من به کار بردن واژه مخلوق را در مورد قرآن جایز نمی‌دانم.

ائمه طاهرين (علیهم السلام) و مسئله حدوث کلام الهی

در تاریخ اسلام، خصوصاً عصر مأمون عباسی، بحث و جدال درباره حدوث و قدم کلام الهی میان موافقان و مخالفان اوج گرفته بود، و از مرحله یک بحث کلامی صرف بیرون رفته

۱. اعراف / ۱۳۷.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴.

۳. اوائل المقالات، ص ۵۳.

و رنگ سیاسی به خود گرفته بود، در این دوره، کسانی را به دلیل این که بر قدیم بودن قرآن پای می‌فشردند، زندانی و شکنجه می‌نمودند، و فشارهای سختی را بر آنان اعمال می‌کردند. بدین جهت این دوره را «دوره محنت» نیز می‌نامند.

موضع‌گیری حکیمانه ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) در این باره بسیار عبرت‌آموز است، آنان از یک سو، ورود در نزاع که شکل سیاسی به خود گرفته بود، و منشأ خصومت و تفرقه میان امت اسلامی گردیده بود، را روا نمی‌دانستند و پیروان خود را از آن برحذر می‌داشتند، با این حال، به گونه‌ای ظریف دیدگاه خود را درباره حدوث قرآن و کلام الهی بیان می‌کردند.

ریان بن صلت از امام رضا (علیه‌السلام) پرسید: سخن شما درباره قرآن چیست؟

امام (علیه‌السلام) در پاسخ فرمود:

کلام الله لا تتجاوزوه ولا تطلبوا الهدی فی غیره فتضلوا^۱؛ قرآن کلام الهی است، از آن تجاوز نکنید، و از غیر آن هدایت نجوید که گمراه خواهید شد.

محمد بن عیسی بن عبید روایت کرده است که امام جواد (علیه‌السلام) در نامه‌ای که به بعضی از شیعیان خود در بغداد نوشت درباره حدوث قرآن چنین نوشت:

ولیس الخالق الا الله عز و جل، و ما سواه مخلوق، و القرآن کلام الله لا تجعل له اسما من عندک فتکون من الضالین^۲؛ جز خداوند کسی خالق نیست، غیر خدا هر چه هست مخلوق است و قرآن کلام خداوند است از پیش خود نامی نامناسب بر آن مگذار که از گمراهان خواهی بود.

امام (علیه‌السلام) در این نامه به گونه‌ای ظریف حدوث قرآن را بیان کرده است، و در عین حال از توصیف کردن قرآن به اوصافی چون قدیم و مخلوق نهی کرده است.

در کلام خداوند کذب راه ندارد

صدق در گفتار و کردار حسن ذاتی دارد، و کذب در قول و فعل دارای قبح ذاتی است، و خداوند از هر گونه صفت ناروایی منزّه است. به عبارت دیگر، صدق و راستگویی از صفات

۱. توحید، باب ۳، حدیث ۲.

۲. همان، حدیث ۴.

کمال است، و خداوند واجد همه کمالات وجودی است، بنابراین، صادق است. قرآن کریم در این باره فرموده است:

﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾^۱ ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾^۲؛ چه کسی در گفتار از خداوند راستگوتر است؟

پرسشها

۱. دیدگاه متکلمان عدلیه را درباره کلام خداوند بیان کنید.
۲. کلام خداوند از نظر حنابله و اهل حدیث را با نقد آن بنویسید.
۳. دلالت آیات قرآنی به حدوث کلام الهی را بیان کنید.
۴. نظریه اشاعره و ماتریدیّه را درباره کلام خداوند با نقد آن بنویسید.
۵. مثبتان کلام نفسی استدلال می‌کنند که: «از نظر اشتقاق لفظی، متکلم کسی است که کلام قائم به او باشد، نه آن کسی که کلام را ایجاد می‌کند» اشکال این نظریه را بنویسید.
۶. مصادیق کلام الهی را در آیات و روایات بیان کنید.
۷. دلیل صادق بودن خداوند چیست؟

۱. نساء / ۸۷.

۲. همان / ۱۲۲.

درس هیجدهم

صفات خبریه

در گذشته، یادآور شدیم که برخی از صفات الهی را «صفات خبریه» نامیده‌اند. این صفات، صفاتی اند که در آیات قرآن و یا احادیث نبوی وارد شده‌اند، و اگر معنا و مدلول ظاهری آنها را قائل شویم، تشبیه و تجسیم لازم خواهد آمد. مانند «استواء بر عرش» در آیه **﴿الرحمن علی العرش استوی﴾** و مانند «وجه» در آیه **﴿و یبقی وجه ربک ذوالجلال والاکرام﴾** و مانند «ید» در آیه **﴿یدالله فوق أیدیهم﴾**. شهرستانی در این باره گفته است: «گروهی از سلف برای خداوند صفات خبریه اثبات می‌کردند مانند «یَدَین»، و «وجه» و آنها را تأویل نمی‌کردند، ولی می‌گفتند: چون این صفات در شرع وارد شده است، ما آنها را «صفات خبریه» می‌نامیم.»^۱ درباره معنی‌شناسی این صفات، دیدگاه‌ها و رویکردهای مختلفی مطرح شده است که در این درس به نقل و بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. ظاهرگرایی و تشبیه

گروهی از اهل حدیث که از آنان به «حشویه»^۲ یاد می‌شود به مفاد ظاهری این گونه

۱. ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۲.

۲. در وجه تسمیه آنان به این نام گفته شده است آنان کسانی بودند که روزی در درس حسن بصری شرکت کرده و در قسمت جلو جلسه درس او نشستند، و گاهی که در ضمن درس سخنی می‌گفتند، عباراتی نادرست و نارسا بیان می‌کردند. حسن بصری دستور داد آنان را در حاشیه (کنار یا عقب) مجلس درس جای دهند، از این رو، به این نام شهرت یافتند. محمد زاهد کوثری، مقدمه «تبیین کذب المفتری»، ص ۲۰، قول دیگر این است که آنان هر حدیثی را می‌یافتند در حواشی کتاب‌های خود ضبط می‌کردند، بدون آن که در سند یا متن آن دقتی بنمایند (جعفر

صفات معتقد شده و در نتیجه، خداوند را شبیه آفریده‌ها دانسته و قائل به تشبیه و تجسیم شدند. شهرستانی دربارهٔ آنان چنین گفته است:

عده‌ای از حشویه طحاب حدیث، آشکارا قائل به تشبیه شدند و برای خداوند غضا و انجاء، نزول و صعود، حرکت و انتقال اثبات کردند. گذشته از این، روایات بی‌اساس را به پیامبر اکرم ﷺ نسبت دادند که اکثر آنها را از یهود گرفته بودند و دربارهٔ قرآن بر این عقیده بودند که حتی حروف و طلوات و کلمات آن نیز قدیم و ازلی است.^۱

ابن خلدون نیز دربارهٔ پدیدهٔ تشبیه‌گرایی گفته است:

در عصر صحابه و تابعین گروهی از مسیر آنان منحرف شده و از آیات متشابه پیروی کردند و به تشبیه قائل شدند، برخی از آنان تشبیه در ذات را برگزیدند و برای خداوند، دست، پا و صورت اثبات کردند، و برخی دیگر به تشبیه در صفات روی آوردند، و جهت، استواء، نزول، صوت، حرف و مانند آن را برای خداوند اثبات کردند، آن‌گاه برای آن که از پی آمد نادرست این عتقاد پرهیز کنند، گفتند: خداوند جسم است ولی نه مانند دیگر اجسام، و دارای جهت است ولی نه مانند دیگر جهات. لیکن این چاره‌اندیشی استوار نیست، زیرا اگر معنای جسم در خداوند همان معنایی است که در اجسام دیگر مراد است، و مقصود از جهت، همان معنایی است که در اشیای مادی لحاظ می‌شود، لازمه‌اش تجسیم و تشبیه است و اگر معنای دیگری دارد، همان تنزیه است. ولی در به کار بردن چنین الفاظی در مورد خداوند اذن شعی لازم است.^۲

از دو گفتار پیشین، و نظایر آن به دست می‌آید که کسانی که به ظواهر آیات و روایات مربوط به صفات خبریه قائل شده‌اند دو گروه بوده‌اند، گروهی از آنان به تشبیه و تجسیم ملتزم بودند، و گروهی دیگر بدان ملتزم نمی‌شدند، و با عبارتهایی از قبیل جسم لا کالاجسام، خود را از اعتقادات به تشبیه و تجسیم تبرئه می‌کردند. هر چند همان‌گونه که ابن خلدون یادآور شده است چاره‌اندیشی آنان قابل دفاع نیست. رویکرد دوم در میان سلفیهٔ روزگار ما (پیروان وهابیت) رایج است.^۳

السبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ج ۱ ص ۱۲۳.

۱. ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۵ - ۱۰۶.

۲. ابن خلدون، مقدمه، ص ۴۲۳ - ۴۲۴.

۳. در این باره به کتابهایی که دربارهٔ سلفیه و وهابیه نوشته شده است، همچون «آیین وهابیت» نوشته استاد آیه‌الله سبحانی رجوع شود.

روش تأویل

بسیاری از متکلمان و مفسران اسلامی در زمینه صفات خبریه روش تأویل را برگزیده‌اند. تأویل درباره آیات قرآن، معانی مختلفی دارد، یکی از آن‌ها برابر با تفسیر است. این معنا در میان قدمای مفسرین رایج بوده است. چنان که از ابن عباس نقل شده که گفته است: «من از راسخان در علم هستم و تأویل قرآن را می‌دانم» یعنی به تفسیر قرآن آگاهم. معنای دیگر تأویل این است که لفظ بر معنای خلاف ظاهر آن حمل شود. این اصطلاح میان متأخرین از مفسرین شایع است و هرگاه لفظ تأویل بدون قرینه به کار رود، مقصودشان همین معناست.

سومین اصطلاح تأویل این است که آیه دارای معانی متعددی است که برخی درون برخی دیگرند، و یکی از آن‌ها معنی ظاهری آن است که اذهان متعارف، آن را می‌فهمند، ولی معانی دیگر آن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌فهمند.

چهارمین کاربرد تأویل در مورد قرآن کریم این است که تأویل عبارت است از ارجاع الفاظ و کلمات به منشأ و مرجع اصلی آنها که از مقوله لفظ و معنا نیست، بلکه از مقوله حقایق عینی و خارجی است، بنابراین، تأویل، به آیات متشابه اختصاص ندارد، بلکه همه آیات قرآن دارای تأویل است.^۱

از معانی یاد شده، آنچه در بحث‌های کلامی مقصود و معروف است، همان معنی دوم است. متکلمان معتزلی و امامی و نیز عده‌ای از متکلمان اشعری و ماتریدی، و متکلمانی از دیگر مذاهب کلامی این روش را برگزیده‌اند، این روش - برخلاف آنچه گاهی تصور شده است، به متأخران اختصاص ندارد، بلکه در میان سلف و پیشینیان نیز طرفدارانی داشته است. چنان که شهرستانی گفته است:

برخی از سلف این‌گونه صفات را با در نظر گرفتن تناسب لفظ و معنا، تأویل می‌کردند.^۲

رشیدرضا نیز گفته است: پیشوایان علمای سلف گاهی ظواهر را تأویل می‌کردند.^۳

۱. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۳، ص ۲۳ - ۴۹.

۲. ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۲.

۳. تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۵۳.

مبنای کلامی تأویل

تأویل به عنوان یک روش تفسیری، مبنای کلامی ویژه‌ای دارد و آن این است که قرآن کریم در تبیین معارف عالی خود، از روش تمثیل بهره می‌گیرد، تا بتواند آن معارف عالی را برای اذهان بشری قابل فهم سازد، چنان که خود فرموده است ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^۱

یکی از دلایل مهم متشابهات در قرآن کریم نیز همین اصل بوده است.^۲ آری، برای آن که ذهن انسان در معنی ظاهری و کنایی باز نایستد و در دام تشبیه گرفتار نیاید، در قرآن کریم آیاتی صریح و روشن آمده است که هرگونه همانندی میان خداوند و اشیای دیگر را نفی می‌کند چنان که فرموده است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۳ و ﴿لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^۴. هرگاه انسان این دو مطلب را به نحو بایسته مورد توجه قرار دهد، نه به تشبیه خواهد گرایید، و نه در دام تعطیل فکرو معرفت گرفتار خواهد شد.

بر اساس این قاعده می‌توان از روش تأویل به طرز درست استفاده کرد، و معانی صفات خبریه را باز شناخت و گفت واژه «وجه» درباره خداوند کنایه از ذات الهی است. وقتی می‌گوید: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^۵ مقصود این است که همه ذوات و اشیاء فناپذیرند، جز ذات خداوند، علت این که از ذات با واژه «وجه» تعبیر آورده شده این است که صورت و چهره هر چیز، نماد ذات و هویت آن است. بدین جهت، برای تشخیص هویت افراد، از تصویر چهره آنان استفاده می‌شود.

واژه یَدُ یا يَدَيْنِ کنایه از قدرت الهی است. مقصود از ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^۶ این است که قدرت خداوند بر همه قدرت‌ها برتری دارد، و تکیه‌گاه همه قدرت‌هاست. و مقصود از

۱. ابراهیم / ۲۵.

۲. برای آگاهی بیشتر در این باره به المیزان، ج ۳، ص ۵۶ - ۶۳ رجوع شود.

۳. شوری / ۱۱.

۴. توحید / ۵.

۵. قصص / ۸۸.

۶. فتح / ۱۰.

﴿خَلَقْتَ بَيْدَى﴾^۱ این است که آدم را با قدرت مخصوص خود آفریده‌ام و شیطان نباید ماده خلقت انسان که خاک است را با ماده خلقت خود که آتش است مقایسه کند و برتری آتش بر خاک را مانع تعظیم در برابر آدم بیندارد، بلکه باید قدرت برتر آفریدگار آدم را در نظر آورد، و در برابر آن قدرت نامتناهی تعظیم نماید.

واژه «استوا» کنایه از استیلا و چیرگی است و واژه «عرش» کنایه از مقام تدبیر جهان است. بنابراین مقصود از ﴿الرحمن علی العرش استوی﴾^۲ استیلا و چیرگی خداوند بر تدبیر جهان است، همان گونه که عرش در بین بشر به مقام حکمرانی و تدبیر مملکت مربوط می‌شود.

ظهور افرادی و ترکیبی

در باب تأویل باید به این نکته مهم توجه نمود که وقتی گفته می‌شود، تأویل عبارت است از حمل لفظ بر معنایی که خلاف ظاهر آن لفظ است، در صورتی این تعبیر درست است که مقصود، کاربرد لفظ به تنهایی و در غیر جمله و ترکیب کلامی باشد. همان گونه که در فرهنگ‌های لغت، لفظ را به تنهایی ذکر نموده و معانی آن را بیان می‌کنند. ولی اگر لفظ را در جمله و ترکیب کلامی در نظر آوریم، معنای کنایی و مجازی نه تنها بر خلاف ظاهر کلام نیست، بلکه همان معنا از عبارت فهمیده می‌شود، و افاده معنای حقیقی نیازمند قرینه است، و گاهی نادرست خواهد بود. مثلاً وقتی گفته می‌شود «البلدة فی ید الأَمیر»؛ شهر در دست فرمانروا است، به هیچ وجه از کلمه ید، دست که یکی از اعضای بدن است فهمیده نمی‌شود، بلکه هر کس این جمله را بشنود می‌فهمد که مقصود استیلای فرمانروا بر شهر است، حتی اگر او دست هم نداشته باشد، چنین معنایی فهمیده می‌شود و اصولاً حمل لفظ بر معنای حقیقی در چنین کاربردی نادرست است.^۳

۱. ص / ۷۵.

۲. طه / ۵.

۳. ابوحامد غزالی، الجاء العوام، ص ۵۵؛ آیه‌الله سبحانی، الإلهیات، ج ۱، ص ۳۲۷ - ۳۲۸.

توقّف و تفویض

روش دیگری که در باب متشابهات و صفات خبریه به کار گرفته شده است، روش تفویض است. حاصل این روش این است که نه می‌توان معانی ظاهری صفات خبریه را برگزید، چنان که «مجسمه» و «مشبهه» آن را برگزیده‌اند، و نه می‌توان روش تأویل را به کار برد، چنان که «مؤله» آن را به کار برده‌اند. برخی، ادعا کرده‌اند که صحابه و تابعین و بلکه مسلمانان سه قرن نخست هجری، چنین روشی داشتند ولی شواهد تاریخی خلاف این ادعا را اثبات می‌کند.

بدون شک، روش ائمه اهل بیت علیهم‌السلام و عده‌ای از بزرگان صحابه و تابعین این نبوده است که درباره متشابهات سکوت کنند، و از هر گونه اظهارنظری خودداری نمایند، بلکه آنان به شیوه‌های مختلف آنها را تفسیر و تأویل می‌کردند. روش اهل بیت علیهم‌السلام را پس از این توضیح خواهیم داد. شهرستانی تصریح کرده است که عده‌ای از سلف، متشابهات را تأویل می‌کردند.^۱ آری، می‌توان گفت اکثریت سلف روش تفویض را برگزیده بودند.^۲ شهرستانی از مالک بن انس (متوفای ۱۷۹هـ)، سفیان ثوری (متوفای ۱۶۱هـ)، احمد بن حنبل (متوفای ۲۴۰هـ) و داود بن علی اصفهانی (متوفای ۲۷۰هـ) به عنوان عده‌ای از پیشوایان سلف که طرفدار روش تفویض بودند، یاد کرده است.^۳

دلایل قائلین به تفویض

۱. قرآن کریم تأویل را ممنوع کرده و پیروی از متشابهات را ناشی از فتنه‌انگیزی و تأویل‌گرایی دانسته است: ﴿فَمَا آتَاكَ الدِّينُ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^۴ و از طرفی، تشبیه و تجسیم نیز باطل است. بنابراین راه اعتدال همانا توقّف و تفویض است.^۵

۱. ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۲. فمنهم من أوّله على وجه يحتمل اللفظ ذلک.

۲. المیزان، ج ۱۴، ص ۱۳۰ - ۱۳۱.

۳. ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۳.

۴. آل عمران / ۷.

۵. ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۰۴.

این استدلال نادرست است، زیرا پیروی از متشابهات که نشانه بیماری دل و فتنه‌انگیزی به شمار آمده است، در صورتی است که از متشابه بما هو متشابه پیروی شود، ولی اگر به گونه‌ای درست متشابه به محکم ارجاع داده شود، و در پرتو محکمت تفسیر شود، در این صورت نکوهیده نخواهد بود، بلکه از گفتار و رفتار پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت علیهم السلام و عده‌ای از بزرگان صحابه به دست می‌آید که چنین کاری پسندیده و رواست.

۲. تأویل مفید ظن و گمان است نه علم و یقین و در صفات الهی نمی‌توان به ظن و گمان اعتماد کرد: ﴿لَنْ الظَّنَّ لَا يَعْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾^۱ این استدلال نیز بی‌پایه است، زیرا موارد مختلف است، گاهی با بحث و فحص از قرائن می‌توان به علم و یقین رسید، و گاهی نیز جز ظن و احتمال به دست نمی‌آید. در فرض نخست، به صورت یقین به مفاد آیه معتقد می‌شویم، و در صورت دوم به صورت احتمالی، و این اعتقاد احتمالی محذور شرعی ندارد، زیرا معنای مزبور - چنان که در بحث تأویل بیان شد - از ظاهر کلام خداوند به دست آمده است و اعتقاد به مدلول ظاهر کلام در صورتی که دلیل بر خلاف در دست نباشد لازم است، زیرا ترک ظواهر دینی بدون قرینه معتبر جایز نیست. به عبارت دیگر در باب متشابهات ظن راجح، حجت شرعی است.^۲

۳. اگر باب تأویل در متشابهات گشوده شود، باب تأویل در همه احکام شرعی گشوده خواهد شد، و به تأویل باطنیه خواهد انجامید که مستلزم انکار برخی از احکام دینی است.^۳ بدیهی است، یکسان گرفتن تأویل باطنیه با تأویل مورد نظر در باب متشابهات مبنای منطقی ندارد. نباید برای پرهیز از باطلی، حقی را انکار کرد، بلکه باید با اعتقاد و عمل به حق، از باطل نیز جلوگیری کرد.

صفات خبریه در مکتب اهل بیت علیهم السلام

در مکتب اهل بیت علیهم السلام تشبیه و تجسیم با شدت تمام مردود شناخته شده است، و در

۱. یونس / ۳۶ و نجم / ۲۸.

۲. فخرالدین رازی، مفاتیح الغیب، ج ۷، ص ۱۷۵.

۳. علامه طباطبائی این وجه را از فخرالدین رازی نقل کرده است. المیزان، ج ۱۴، ص ۱۳۳.

عین حال روش تفویض یعنی مهر سکوت بر لب نهادن و تعطیل عقل از بحث و فحص در تفسیر صفات نیز تأیید نشده است. روش آنان در صفات الهی مبتنی بر نفی و اثبات است، یعنی ویژگی‌های مربوط به مخلوقات و ممکنات از صفات خداوند نفی می‌شود، و معنای مناسب با مقام الوهی برای آنها بیان می‌گردد. با این حال، تفویض به این معنی که انسان از درک کنه ذات و صفات خداوند ناتوان است، و باید در این مرحله توقّف کند، مورد تأیید است و از ویژگی‌های راسخان در علم به شمار آمده است.^۱

در مکتب اهل بیت (علیهم‌السلام) تأویل نیز روش ویژه‌ای دارد، و آن این که متشابهات در پرتو محکّمات تعیین گردند و به کارگیری هر گونه احتمال عقلی یا نقلی برای تبیین محکّمات تعیین گردند و به کارگیری هر گونه احتمال عقلی یا نقلی برای تبیین متشابهات پذیرفته نیست، آن تأویلی پذیرفته است که با رجوع به محکّمات قرآن و یا روایات معتبر و یا احکام قطعی عقل انجام می‌شود. فردی از امام صادق (علیه‌السلام) درباره‌ی معنای استوای خداوند بر عرش پرسید، امام (علیه‌السلام) فرمود:

این معنا را نمی‌توان انکار کرد، زیرا خداوند به آن تصریح کرده است، ولی نباید پنداشت که عرش خداوند در مکانی نهاده شده، و او بر عرش تکیه زده، و عرش حامل او می‌باشد، بلکه این خداوند است که عرش را نگاه می‌دارد، عرش خدا در مکان خلّی نیست بلکه آسمانها و زمین را فراگرفته است. چنان‌که فرمود: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾^۲ بنابراین ما آن عرش و کرسی را که خداوند اثبات کرده، اثبات می‌کنیم، و آن را که او نفی کرده است، انکار می‌نماییم، یعنی هرگز عرش و کرسی را در برگیرنده‌ی خداوند، و خداوند را نیازمند به مکان یا موجودی از موجودات نمی‌دانیم، بلکه این موجودات‌اند که به خدا نیاز دارند.^۳

همین سؤال از مالک بن انس (پیشوای مذهب مالکیه) نیز شده است، ولی او به جای تبیین استوای خداوند بر عرش، طرح چنین پرسش‌هایی را بدعت دانست: «وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بَدْعٌ» ولی امام صادق (علیه‌السلام) با پاسخگویی دقیق خود به آن عملاً ثابت کرد که پرسش برای

۱. نهج البلاغه، خطبه ۹۰.

۲. بقره / ۲۵۵.

۳. شیخ صدوق، توحید، باب رد ثنویه و زنادقه، حدیث اوّل.

فهم معارف دینی، حق طبیعی و شرعی افراد است. مهمّ این است که غرض از پرسش حلّ مجهولات باشد، نه جدال بی‌ثمر و لجاجت خصومت‌آمیز.

پرسشها

۱. صفات خبریه را تعریف کنید.
۲. حشویه چه گروهی هستند؟
۳. اکثر متکلمان و مفسران اسلامی در زمینه صفات خبریه چه روشی را برگزیده‌اند؟
۴. معنای تأویل چیست؟ و در بحث‌های کلامی کدام معنا مقصود است؟
۵. مقصود از مبنای کلامی تأویل چیست؟
۶. روش توقف و تفویض در باب متشابهات و صفات خبریه را بیان کنید.
۷. دو دلیل از قائلان به تفویض را با نقد آن بنویسید.
۸. روش اهل بیت علیهم‌السلام درباره صفات خبریه چه بوده است؟
۹. روش ویژه اهل بیت علیهم‌السلام را در مورد تأویل بنویسید.

درس نوزدهم

صفات سلبيه

از آن جا که خداوند واجب الوجود بالذات و وجود صرف و کمال محض است، فاقد هیچ‌گونه صفت کمالی نیست، بر این اساس صفات سلبيه در خداوند به معنی سلب کمال نخواهد بود، بلکه صفات سلبيه خداوند، سلب نقص و فقدان می‌باشند و باتوجه به این که نقص و فقدان معنی سلبيه دارد، سلب نقص و فقدان، به سلب سلب باز می‌گردد، که نتیجه آن اثبات است، یعنی در حقیقت صفات سلبيه خداوند، بیانگر اثبات کمالات وجودی‌اند.

از طرفی، همه نقص‌ها و فقدان‌ها ریشه در امکان و نیازمندی دارند، بدین جهت می‌توان گفت: بازگشت صفات سلبيه به یک سلب است و آن سلب امکان و نیازمندی است، چنان که حکیم سبزواری گفته است:

و وصفه السلبيه، سلب السلب جا فی سلب الاحتیاج کلاً أدرجا^۱

بر این اساس، برخی از صفات را که از خداوند سلب می‌کنیم، مقصود جنبه نقص و فقدان آنهاست، نه جنبه کمال و وجدان آنها، مثلاً وقتی می‌گوییم: خداوند جوهر نیست، جوهریت بیانگر سه مطلب است، یکی این که قائم به غیر نیست (در مقابل عرض) و دیگری این که ماهیت دارد، و سوم این که وجودش محدود است. آنچه از خداوند سلب می‌شود دو مطلب اخیر است، اما این که خداوند در وجود خود قائم به غیر نیست، خود از صفات کمال است، و نفی نمی‌شود.^۲

۱. حکیم سبزواری، شرح منظومه، مقصد سوم، فریده دوم، ص ۱۰۳.

۲. همان.

در کتب کلامی، برخی از صفات سلبیه که مورد اختلاف واقع شده است و کسانی به آن‌ها قائل شده‌اند، و یا لازمه پاره‌ای از عقاید برخی از مذاهب و ادیان است مورد بحث قرار گرفته است، از آن جمله است، شریک و مثل و ترکیب در ذات، این صفات سلبیه در بحث‌های مربوط به توحید بیان گردید و نیازی به بحث دوباره، درباره آن‌ها نیست. در این جا برخی دیگر از صفات سلبیه را بررسی می‌کنیم:

۱. جسمانیت: خداوند جسم نیست، زیرا جسم علاوه بر این که مرکب است، به مکان نیز نیاز دارد و این صفات با وجوب و غنای ذاتی خداوند منافات دارد.
 ۲. حلول: زیرا لازمه حلول این است که وجود، قائم به وجود محل خود و تابع آن باشد، و این مستلزم نیازمندی به غیر است، بنابراین، آنچه از نصاری و برخی صوفیه نقل شده است که خداوند در جسم مسیح یا برخی عرفا حلول کرده است، مردود است.
 ۳. اتحاد: زیرا اتحاد حقیقی آن است که دو شیء چنان با یکدیگر در هم آمیزند که از آمیزش آن‌ها شیء دیگری حاصل شود و آن دو از بین بروند. در نادرستی این معنا در مورد خداوند جای تردید نیست، آری اتحاد گاهی در معنای دیگری به کار می‌رود و آن این که دو چیز دارای ما به الاشتراک باشند، مانند دو فرد انسان که در انسانیت اتحاد دارند، و یا دو ماهیت که در مصداق اتحاد دارند مانند جسم و حرارت، این نوع اتحاد در مورد خداوند محال نیست، زیرا واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود در اصل هستی اتحاد دارند.
- باید توجه داشت که گاهی در کلمات عرفای الهی عباراتی از قبیل، جز خدا چیزی نیست، و هر چه هست خداست و مانند آن به چشم می‌خورد، این کلمات را نباید به معنی ظاهری آن‌ها حمل کرد، بلکه مقصود این است که همه چیز جلوه ذات و فعل خداوند است، یا موجود بالذات و مستقل جز خداوند نیست، یا این که عارف به درجه‌ای از معرفت رسیده است که جز جنبه وحدت و حقیقت هستی چیزی را نمی‌بیند، و به جنبه کثرت توجهی ندارد، و به گفته سعدی:

همه هر چه هستند از آن کمترند که با هستی‌اش نام هستی برند

۳. جهت: زیرا جهت عبارت است از نقطه‌ای که می‌توان به آن اشاره حسی کرد، و موجودی که دارای جهت باشد، جسم یا جسمانی است.

۴. حلول حوادث در خدا: زیرا لازمه آن این است که خدا محل حوادث باشد که مستلزم تغییر و انفعال و حدوث ذات الهی است که همگی ملازم با محدودیت و نیازمندی می‌باشند.

۵. الم و درد: زیرا الم و درد در جایی است که از دو موجود زنده که خاصیت متضاد دارند، یکی بر دیگری غالب آید، و در ساختار دیگری خلل ایجاد کند، چنان که ویروسها در بدن انسان و حیوان منشاء درد می‌گردند، و از آنجا که موجودی رقیب و ضدّ خدا وجود ندارد، الم و درد به معنای یاد شده در مورد او متصور نیست، و مقصود از کراهت و ناخوشنودی که در مورد خداوند به کار می‌رود این است که چون خداوند خیر و کمال مطلق است، خیر و کمال را می‌پسندد و کارهایی را که بر خلاف آن باشد دوست ندارد و پسندیدن و نپسندیدن، امری غیر از تألم و احساس درد است.

۶. لذت جسمانی: زیرا لذت جسمانی، مستلزم جسمانیت است که بر خدا محال است، ولی لذت عقلانی در مورد خداوند محذور عقلانی ندارد، زیرا حقیقت آن عبارت است از ادراک کمال وجودی، و از آنجا که خداوند کمال مطلق است و به ذات خود علم دارد، فرض لذت عقلی به معنای یاد شده در مورد او رواست، هر چند برخی از متکلمان به خاطر این که چنین صفت یا اسمی در قرآن و روایات وارد نشده است اطلاق آن به خداوند را جایز ندانسته‌اند. لازم به یادآوری است که لذت عقلانی در اصطلاح فلاسفه و متکلمان «ابتهاج» نامیده می‌شود.^۱

۷. صفات زاید بر ذات: در این باره در بحث توحید صفاتی مشروحاً سخن گفته شد، و حاصل آن این است که فرض صفات زاید بر ذات مستلزم نیازمندی ذات خداوند به آن صفات خواهد بود، و چون فرض این است که صفات غیر ذاتند، ذات الهی به غیر خود محتاج خواهد شد که با وجود و غناء ذاتی خداوند منافات دارد.

۸. رؤیت: امکان و امتناع رؤیت خدا مورد اختلاف مذاهب اسلامی واقع شده است، اهل

۱. شرح الاشارات، ج ۳، ص ۳۵۹؛ انوار الملکوت، ص ۱۰۳.

حدیث، اشاعره و ماتریدیّه آن را جایز، و سایر مذاهب اسلامی آن را ممتنع دانسته‌اند، البته آنچه مورد اختلاف است رؤیت بصری است ولی در جواز رؤیت قلبی که در روایات ائمه اهل بیت علیهم‌السلام آمده و علم ضروری یا کشف تام که در کلمات عرفا وارد شده است اختلافی نیست، چنانکه وقتی از امام علی علیه‌السلام سؤال شد آیا خدا را دیده‌ای؟ امام علیه‌السلام پاسخ داد چگونه خدایی را که ندیده‌ام می‌پرستم؟ آن‌گاه در توضیح رؤیت مورد نظر خود فرمود:

لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان.^۱؛ قلبها از طریق ایمان حقیقی او را می‌بینند.

دلایل امتناع رؤیت

منکران رؤیت، بر اثبات مدّعی خود به دلایل عقلی و نقلی استناد نموده‌اند که برخی را یادآور می‌شویم:

۱. دلیل اوّل: رؤیت بصری در صورتی ممکن است که شرایط زیر تحقق یابد:
 ۱. مرئی، جسم باشد.
 ۲. مرئی، در جهت مقابل بیننده و در مکان خاص باشد.
 ۳. میان مرئی و بیننده فاصله مکانی معینی وجود داشته باشد.
 ۴. نور و روشنایی به قدر کافی وجود داشته باشد.
 و از آنجا که این شرایط در مورد خداوند متعال که منزّه از جسمانیّت، جهت و مکان است، ممکن نیست، رؤیت خدا نیز محال خواهد بود.
 - دلیل دوم: آنچه دیده می‌شود از دو حال بیرون نیست یا کلّ آن دیده می‌شود و یا بعضی از آن، در حالی که کلّ و بعض از صفات جسم است.
 - دلیل سوم: قرآن کریم نیز دیدن خدا را مردود دانسته و فرموده است:
- ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾^۲؛ دیدگان او را درک نمی‌کنند، و او دیدگان را درک می‌کند، او لطیف و خبیر است. جمله «وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» در

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹.

۲. انعام / ۱۰۳.

حقیقت علت دو حکم پیشین است، یعنی چون خدا لطیف است، دیدگان او را نمی‌بینند، و چون خبیر است، از دیدگان آگاه است.

دلیل قائلان به رؤیت

طرفداران رؤیت خداوند دو مدعا دارند، یکی این که رؤیت خداوند ممکن است، و دیگری این که در قیامت واقع خواهد شد. آنان برای اثبات امکان رؤیت به دو فقره از آیه ۱۴۳ سوره اعراف استدلال کرده‌اند.

۱. ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنْظُرَ إِلَيْكَ ۖ﴾^۱؛ وقتی که موسی به عده‌گاه ما آمد و پروردگارش با او تکلم نمود، گفت: پروردگارا خود را به من نشان بده تا به تو بنگرم.

وجه استدلال این است که اگر دیدن خدا امکان نداشت، هرگز موسی آن را درخواست نمی‌کرد، زیرا درخواست چیزی که امکان‌پذیر نیست لغو و عبث است.

این استدلال، در صورتی تمام است که درخواست دیدن خدا از طرف موسی جدی بوده، و او حقیقتاً می‌خواست با دیدگان خود خدا را ببیند، در حالی که از مطالعه مجموع آیات مربوط به میقات حضرت موسی (علیه السلام) همراه با عده‌ای از برگزیدگان قوم خود، و درخواست دیدن خدا از طرف آنان روشن می‌شود، که این درخواست توسط موسی (علیه السلام) به خاطر این بوده است که به قوم خود بفهماند که چنین کاری شدنی نیست، و اصرار آنان بر این که تا خدا را نبینند به این که خدا با موسی تکلم کرده است ایمان نخواهند آورد، بیهوده است.^۲

عبارت زیر از خواجه نصیرالدین طوسی ناظر به همین پاسخ است:

و سؤال موسی لقومه^۳ درخواست موسی به خاطر قومش بود.

۲. ﴿قَالَ لَنْ تَرَانِي، وَلَكِنْ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۖ﴾^۴؛ خدا گفت:

۱. اعراف / ۱۴۳.

۲. جهت آگاهی از آیات یاد شده به بقره / ۵۵؛ نساء / ۱۵۳؛ اعراف / ۱۵۵ و ۱۴۳ رجوع شود.

۳. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسأله ۲۰.

۴. اعراف / ۱۴۳.

مرا نخواهی دید، ولی به کوه بنگر، اگر در جای خود استقرار یافت، مرا خواهی دید. وجه استدلال این است که استقرار یافتن کوه در جای خود امری است ممکن، و چون دیدن خدا مشروط به چیزی شده است که ممکن است، آن نیز ممکن خواهد بود. این استدلال نیز در صورتی درست است که مقصود از استقرار کوه، استقرار آن به طور مطلق (فی حد ذاته) باشد، ولی آنچه از ظاهر آیه استفاده می‌شود این است که مقصود، استقرار کوه به هنگامی است که موسی علیه السلام به آن نگاه می‌کرد، و در آن حال کوه بر جای خود باقی نماند، بلکه به خاطر تجلی خدا به آن متلاشی و پراکنده شد و موسی علیه السلام از دیدن آن از هوش رفت و بر زمین افتاد، چنان که در ادامه آیه آمده است:

﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾^۱؛ هنگامی که پروردگارش بر کوه تجلی نمود، آن را متلاشی ساخت، و موسی بی‌هوش بر زمین افتاد. عبارت زیر از خواجه نصیرالدین طوسی ناظر به پاسخ یاد شده است:

و تعلیق الرؤیة باستقرار المتحرک لا يدل علی الامکان^۲ معلق نمودن رؤیت بر استقرار یافتن چیزی که متحرک است (در همان حال) بر امکان رؤیت دلالت نمی‌کند.

استدلال بر وقوع رؤیت و نقد آن

قائلان به وقوع رؤیت خداوند در قیامت برای مؤمنان به آیه زیر استدلال کرده‌اند:

﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ، لِّلّٰی رَبَّهَا نَاطِرَةٌ﴾^۳؛ در این روز (قیامت) چهره‌هایی شاد و خرسندند و به سوی پروردگارشان می‌نگرند.

پاسخ، این است که چون دیدن خدا به معنی رؤیت بصری محال است، نمی‌توان کلمه نظر را در این آیه به دیدن با چشم سر تفسیر کرد، همان‌گونه که کلمه «ید» در آیه ﴿يَدُ اللَّهِ﴾^۴ را نمی‌توان به عضو مخصوص تفسیر نمود، بلکه باید معنایی مناسب برای آن یافت، و آن، در آیه مورد بحث یکی از دو وجه است:

۱. همان.

۲. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسأله ۲۰.

۳. قیامت / ۲۲ - ۲۳.

۴. فتح / ۱۰.

۱. نظر به معنی انتظار است، زیرا استعمال کلمه نظر به معنی انتظار رایج است چنان که گفته می‌شود: نگاه فلانی به دست فلان فرد است، مقصود این است که از او توقع و انتظار کمک یا پاداش دارد.

۲. در آیه کلمه‌ای از قبیل ثواب در تقدیر است، یعنی آنان به ثواب و پاداش پروردگارشان می‌نگرند، چنان که در آیه ﴿وَسُئِلَ الْقُرَىٰ﴾^۱ کلمه «أهل» در تقدیر است. عبارت زیر از محقق طوسی ناظر به پاسخ یاد شده است:

والتَّظَرُّ لَا يَدُلُّ عَلَى الرَّوْيَةِ مَعَ قَبُولِهِ التَّأْوِيلِ^۲

بر این اساس، احادیثی را که اهل سنت از پیامبران درباره رؤیت خدا در قیامت روایت کرده‌اند و این که مؤمنان در قیامت خدا را می‌بینند، چنان که ماه در شب بدر دیده می‌شود، باید به گونه‌ای تأویل نمود؛ زیرا رؤیت بصری به معنی حقیقی آن در مورد خداوند محال است، و در این جهت، فرقی میان دنیا و آخرت وجود ندارد، و این که گاهی گفته می‌شود ندیدن خداوند در دنیا به خاطر ضعف قوه بینایی انسان است، و در قیامت دیدگان آنان قوی‌تر خواهد شد، مشکل را در جانب بینندگان حل می‌کند نه در مورد «مرئی»، در هر صورت دیدن مشروط به این است که مرئی در مقابل بیننده و در مکان و جهت خاصی قرار داشته باشد و این امر در مورد خدا امکان ندارد.

۱. یوسف / ۸۲.

۲. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسأله ۲۰.

پرسشها

۱. منظور از صفات سلبیه خداوند چیست؟
۲. نادرستی جسمانیت و حلول را درباره خداوند بیان کنید.
۳. چرا اتحاد و جهت در مورد خداوند محال است؟
۴. ثابت کنید که خداوند محل حوادث و الم و درد نیست.
۵. چرا لذت جسمانی در مورد خداوند محال است؟
۶. آیا می‌توان صفات خداوند را زاید بر ذات دانست؟ چرا؟
۷. دلیل اول بر امتناع رؤیت خداوند را بنویسید.
۸. دلیل دوم بر محال بودن رؤیت خداوند چیست؟
۹. با توجه به آیه «و لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَ رَبَّهُ قَالِ رَبِّ اُنْظُرْ اِلَيْكَ» اگر دیدن خداوند امکان نداشت پس چرا موسی آن را درخواست کرد؟
۱۰. دلیل دوم قائلان به رؤیت خداوند را با نقد آن بنویسید.
۱۱. دلیل قائلان به وقوع رؤیت خداوند در قیامت را با نقد آن بنویسید؟

درس بیستم

عدل و حکمت الهی

عدل در لغت و اصطلاح

در فرهنگ‌های لغت عربی برای عدل معانی یا کاربردهایی ذکر شده است که مهمترین آنها عبارتند از: تعادل و تناسب، تساوی و برابری، اعتدال یا رعایت حدّ وسط در امور، استوا و استقامت^۱. در هر حال، جامع معانی یا کاربردهای یاد شده این است که هر چیزی در جایگاه متناسب خود قرار گیرد به گونه‌ای که سهم مناسب و شایسته خود را از هستی و کمالات آن دریافت کند و به حق و سهم دیگران تجاوز نکند. بنابراین می‌توان گفت: سخن امام علی (علیه السلام) که در تعریف عدل فرموده است: «العدل یضع الأمور مواضعها»^۲ دقیق‌ترین تعبیر در این باره است. عبارت: «وضع کلّ شیء فی موضعه و اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه»: نهادن هر چیزی در جایگاهش و دادن حق هر صاحب حقی به او، نیز که فلاسفه در تعریف عدل به کار برده‌اند^۳ بیانگر معنای یاد شده است.

مولوی معنای فوق را این‌گونه به نظم آورده و به تمثیل کشیده است:

عدل چه بود؟ وضع اندر موضعش ظلم چه بود؟ وضع در ناموضعش
عدل چه بود؟ آب ده اشجار را ظلم چه بود؟ آب دادن خار را^۴

۱. المصباح المنیر، ص ۵۱ - ۵۲؛ اقرب الموارد، ج ۲، ص ۷۵۳؛ المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۲۵.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷.

۳. حکیم سبزواری، شرح الأسماء الحسنی، ص ۵۴.

۴. مثنوی معنوی، چاپ نهم، دفتر ششم، ص ۱۱۶۹.

علامه طباطبایی در تحلیل حقیقت عدل گفته است:

حقیقت عدل عبارت است از: «إقامة المساواة و الموازنة بين الأمور بأن يعطى كل من السهم ما ينبغي أن يعطاه. فیتساوی فی أن کلا منها واقع فی موضعه الّذی یشترقه^۱: حقیقت عدل عبارت است از برقراری تساوی و توازن میان امور به گونه‌ای که سهم شایسته هر یک بدان داده شود. در نتیجه، همگی در این جهت که در جایگاه شایسته خود قرار گرفته است، یکسان و برابرند.

آنگاه افزوده است: از آنچه گفته شد، روشن گردید که عدل با حسن ملازمه دارد، زیرا حسن و زیبایی در امور به این است که هر چیزی به گونه‌ای باشد که نفس انسان آن را بپسندد و مجذوب آن شود. بدیهی است قرار گرفتن هر چیز در جایگاه مناسب آن، مستلزم چنان زیبایی خواهد بود.^۲

عدل در اصطلاح متکلمان

موضوع عدل در علم کلام، فعل خداوند است و حقیقت آن همان حسن و نیکویی است. یعنی افعال خداوند همگی حسن و پسندیده است، و خداوند هرگز فعل نازیبا و ناپسند انجام نمی‌دهد و آنچه را که واجب و نیکوست ترک نمی‌کند.

قاضی عبدالجبار معتزلی (متوفای ۴۱۵هـ) گفته است:

ما هرگاه خداوند را به عدل و حکمت صوف می‌کنیم مقصودمان این است که خداوند فعل ناروایی انجام نمی‌دهد، و آنچه را که واجب است ترک نمی‌کند، و همه کارهای او نیکوست.^۳

شیخ سدیدالدین حمصی (قرن ششم هجری) در این باره گفته است:

سخن درباره عدل، سخن در افعال الهی است و این که همه افعال خداوند پسندیده و نیکوست و از قبایح پیراسته است و چیزی را که به مقتضای حکمت لازم است، ترک نمی‌کند.^۴

۱. المیزان، ج ۱۲، ص ۳۳۱.

۲. همان.

۳. نحن اذا وصفنا القديم تعالى بانه عدل حكيم، فالمراد به أنه لايفعل القبيح، او لايفتاره و لايفعل بما هو واجب عليه، و أن أفعاله كلها حسنة، شرح الأصول الخمسة، ص ۲۰۳.

۴. الكلام في العدل كلام في أفعاله تعالى، و انها كلها حسنة، و تنزيهه عن القبائح و عن الإخلال.

حکیم لاهیجی نیز گفته است:

مراد از عدل، اتّصاف ذات واجب الوجود است به فعل حسن و جمیل و تنزّه اوست از فعل ظلم و قبیح. بالجمله همچنان که توحید، کمال واجب است در ذات و صفات، عدل کمال واجب است در افعال.^۱

دیگر متکلمان عدلیّه نیز نظیر این تعبیر را در تعریف عدل به کار برده‌اند. متکلمان عدلیّه (اعمّ از شیعه و معتزله) اذعان دارند که در توحید و عدل وامدار امام علی (علیه السلام) می‌باشند. تعریفی را که آنان برای عدل الهی ذکر کرده‌اند در حقیقت برگرفته از سخنی است که امام علی (علیه السلام) در این باره دارند. وقتی از آن حضرت درباره توحید و عدل سؤال شد، در پاسخ فرمود:

التّوحید الّا تتوهمه، و العدل الّا تتهمه^۲؛ توحید آن است که خداوند با وهم و پندار داوری نکنی، و عدل آن است که خداوند را به کارهای ناروا متهم نسازی.^۳

نظیر این سخن از امام صادق (علیه السلام) نیز روایت شده است، چنان که فرموده است:

اما التّوحید فان لا تجوز علی خالقک ما جاز علیک، و اما العدل فان لا تنسب الی خالقک ما لا مک علیه^۴؛ توحید آن است که صفات نقص و حاجت را که بر تو رواست به خدا نسبت ندهی، و عدل آن است که آنچه خداوند انجام آن را برای تو ناپسند دانسته است، به خداوند نسبت ندهی.

حکمت در لغت و اصطلاح

در کاربردهای لغوی واژه حکمت، استواری و منع از نقص و خلل و تباهی مأخوذ و مقصود است. چنان که لجام اسب را «حکمه» گویند، زیرا اسب را از سرکشی و حرکت‌های ناموزون باز

بالواجب فی حکمته؛ المنقذ من التقليد، ج ۱، ص ۱۵۰.

۱. سرمایه ایمان، باب دوم.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰.

۳. شایسته است در شرح این سخن امام به شرح ابن ابی الحدید و شرح ابن میثم بحرانی بر نهج البلاغه رجوع شود.

۴. شیخ صدوق، توحید، ص ۹۶.

می‌دارد، شارع را بدان جهت مولی و حاکم گویند که مکلف را از انجام کارهای ناروا باز می‌دارد. قاضی را بدان جهت حاکم گویند که از ضایع شدن حق افراد و تعدی به حقوق دیگران جلوگیری می‌کند. تصدیق علمی را از آن رو حکم نامیده‌اند که شک و تردید ذهن را برطرف می‌سازد.

هرگاه چیزی از استواری و استحکام برخوردار باشند، از اختلال مصون خواهد بود. بنابراین، کلمه حکمت ملازم با خلل ناپذیری، استواری و استحکام است، خواه مربوط به علم باشد و خواه مربوط به عمل.^۱

حکمت در اصطلاح متکلمان

واژه حکمت در بحث‌های کلامی در دو معنای حکمت علمی و حکمت عملی به کار رفته است.

۱. حکمت علمی

عبارت است از برترین علم به برترین معلوم، که مصداق آن علم خداوند به ذات و افعال خویش است.

انَّ الْحِكْمَةَ عِبَارَةٌ عَنْ مَعْرِفَةِ أَفْضَلِ الْمَعْلُومَاتِ بِأَفْضَلِ الْعِلْمِ، فَالْحَكِيمُ بِمَعْنَى الْعَلِيمِ^۲؛ حکمت عبارت است از شناخت برترین معلومات به برترین دانش‌ها، پس حکیم به معنی علیم است.

۲. حکمت عملی

حکمت در این معنا دارای کاربردهای زیر است:

الف. اتقان در فعل: چنان که رازی گفته است:

«و معنی الاحکام فی حق الله تعالی فی خلق الأشياء اتقان التدبیر فیها و حسن

۱. المصباح المنیر، ج ۱، ص ۱۷۸؛ المفردات فی غریب القرآن، ص ۱۳۶؛ المیزان، ج ۷، ص ۲۵۴.

۲. فخرالدین رازی، شرح اسماء الله الحسنی، ص ۲۷۹ - ۲۸۰.

التقدير لهما؛^۱ معنی احکام درباره خداوند در آفرینش موجودات اتقان تدبیر و حسن تقدیر است. آیه کریمه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^۲ «همان کسی که هر چیزی را که آفریده است، نیکو آفریده» ناظر به این معنای حکمت است.

ب. تنزه و پیراستگی فاعل از افعال قبیح و ناروا: فخرالدین رازی در این باره گفته است:
الثالث: الحكمة عبارة عن كونه مقدساً عن فعل ما لا ينبغي: سومین معنای حکمت عبارتست از تقدس خداوند از انجام آنچه نارواست.

آنگاه دو آیه ذیل را شاهد آورده است:
﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ﴾^۳ آیا پنداشتید که شما را بیپرده آفریده ایم و این که شما به سوی ما بازگردانیده نمی شوید؟

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾^۴ و آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است به باطل نیافریدیم.

ج. غایتمند بودن افعال الهی: حکیم لاهیجی فصل پنجم از مباحث عدل الهی را به بیان حکمت الهی به معنی یاد شده اختصاص داده و گفته است:
بدان که اگر افعال خدای تعالی را هین نبود، هر آینه عبث بودی، و صدور عبث از واجب الوجود، ممتنع است.

نتیجه‌گیری

از آنچه درباره حقیقت عدل و حکمت در اصطلاح متکلمان بیان گردید این نتیجه به دست آمد که در کلام، کاربردهای حکمت اعم از کاربردهای عدل است، زیرا حکمت شامل علم هم می‌شود ولی عدل مربوط به افعال الهی است و از طرفی، سومین کاربرد حکمت در کلام با معنای عدل در علم کلام برابر است، زیرا مفاد هر دو این است که افعال خداوند از هر

۱. همان.

۲. سجده / ۷.

۳. مؤمنون / ۱۱۵.

۴. ص / ۲۷.

گونه قبح و زشتی منزّه و پیراسته است. به عبارت دیگر، هر هر دو معنا مربوط به قلمرو عقل عملی است، یعنی حوزه بایدها و نبایدها را در بر می‌گیرد. بنابراین کاربردهای حکمت در حوزه افعال الهی نیز اعمّ از کاربردهای عدل در علم کلام است.

آری، می‌توان حکمت به معنی احکام و اتقان در فعل را به گونه‌ای به حکمت به معنی تنزه فعل از آنچه نارواست بازگرداند، زیرا عدم احکام و اتقان فعل نیز برای فاعل دانا و توانا و حکیم پسندیده نیست، چنان که حکمت به معنی غایتمند بودن فعل نیز از مصادیق معنای سوم (تنزه از فعل قبیح) است.

این ارتباط و پیوستگی عدل و حکمت در علم کلام موجب شده است که متکلمان معمولاً این دو واژه را با یکدیگر به کار برده و در بحث عدل الهی آن دو را با هم ذکر کنند. عبارت «العدل» در تعبیر متکلمان شایع و رایج است.

مصادیق عدل و حکمت الهی

مصادیق کلی عدل و حکمت الهی عبارتند از:

۱. عدل و حکمت در آفرینش و تدبیر

یعنی خداوند هر موجودی را با توجه به استعداد و قابلیت ذاتی او ایجاد کرده، و متناسب با غایت مطلوب آن موجود، اسباب و شرایط لازم برای نیل به آن غایت را در اختیار او گذاشته است. آیه کریمه ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^۱؛ پروردگار ما کسی است که آفرینش هر چیزی را به او عطا کرد، سپس او را هدایت نمود، بیانگر این مطلب است. همین گونه است آیه کریمه ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى، وَ الَّذِي قَدَّرَ فْهَدَى﴾^۲؛ خدایی که آفرید و بیاراست و اندازه‌گیری کرد و بر اساس آن هدایت نمود. در حدیث نبوی معروف آمده است، «**بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ**»

۱. طه / ۵۰.

۲. اعلی / ۲ - ۳.

۲. عدل و حکمت در تشریع

خداوند موجوداتی که شایستگی دریافت کمالات عقلانی و معنوی را دارند، از هدایت‌های تشریعی بهره‌مند ساخته، و معارف و احکام و تعالیم دینی که تأمین‌کننده نیازها و پرورش دهنده استعداد‌های آنان است را از طریق عقل و وحی به آنان آموخته است. نکته دیگر این که در قانون‌گذاری و تشریع توان و طاقت بشر را نیز در نظر گرفته و تکلیف به مالایطاق نکرده است. این دو مطلب نیز در آیات قرآن بیان شده است.

۳. عدل و حکمت در جزا

یعنی خداوند بر پایه عدل و حکمت کیفر می‌دهد، و از پاداش نیکوکاران نیز نمی‌کاهد، و آنچه را شایسته آنان است و به آنها وعده داده است به آنان عطا خواهد فرمود: ﴿وَنُضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾^۱؛ میزان‌های قسط را برای روز قیامت بر پا می‌سازیم، پس به کسی کم‌ترین ستمی نخواهد شد.

واژه قسط در آیه کریمه ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ﴾^۲؛ خداوند، فرشتگان و عالمان گواهی می‌دهند که جز الله خدایی نیست، و او برپادارنده قسط است، همه مصادیق و مظاهر قسط و عدل را شامل می‌شود. چنان‌که یکی از اقوالی که علامه طبرسی در تفسیر آیه نقل کرده این است که خداوند تدبیر خلق (تکوینی و تشریعی) و جزای اعمال را بر اساس عدل انجام می‌دهد.^۳

آنچه گفته شد مصادیق و مظاهر کلی عدل الهی بود، در نگاهی دیگر و از منظر قرآن کریم به قلمرو عدل، می‌توان موارد دیگری را نیز برشمرد که از توابع مصادیق یاد شده است. استاد مطهری پس از بیان آیاتی از قرآن کریم در زمینه عدل در حوزه‌های مختلف گفته است: در قرآن، از توحید گرفته تا معاد، از نبوت گرفته تا امامت و همامت، و از آرمانهای فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است. عدل قرآن، همدوش توحید، رکن معاد، هدف تشریع نبوت، فلسفه همامت و امامت، معیار کمال فرد، و مقیاس سلامت اجتماع است.^۴

۱. انبیاء / ۴۷.

۲. آل عمران / ۱۸.

۳. مجمع البیان، ج ۱، ص ۴۲۰.

۴. عدل الهی، ص ۴۲.

تاریخ و انگیزه بحث عدل

مسئله عدل الهی در کلام اسلامی، تاریخی کهن دارد و می‌توان گفت از نخستین روزهای ظهور اسلام مطرح بوده است.

گذشته از آیات قرآن که بر عدل الهی تأکید و تصریح نموده است، این مسئله در احادیث نبوی و سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز مورد توجه شایان قرار گرفته و حتی گفتگوهایی در این باره میان پیروان برخی از ادیان با پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله صورت گرفته است، چنان که شیخ صدوق روایت کرده،^۱ روزی فردی یهودی نزد پیامبر صلی الله علیه و آله آمده و درباره مسائل بسیاری با آن حضرت سخن گفت، که از آن جمله عدل الهی بود، یهودی از پیامبر صلی الله علیه و آله پرسید: آیا پروردگارت ستم می‌کند؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: خیر. یهودی پرسید: به چه دلیل؟ پیامبر صلی الله علیه و آله پاسخ داد: *لعلمه بقبحه و استغنائاه عنه*؛ چون زشتی ظلم را می‌داند، و نیازی هم ندارد. یهودی مجدداً سؤال کرد: آیا در این باره، از جانب خداوند مطلبی نازل شده است؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: آری. آنگاه آیات ذیل را برای او تلاوت نمود:

﴿وَمَا رَبِّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^۲

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^۳

﴿وَمَا اللَّهُ بِرَبِّدٍ ظَلَمًا لِّلْعَالَمِينَ﴾^۴

﴿وَمَا اللَّهُ بِرَبِّدٍ ظَلَمًا لِّلْعِبَادِ﴾^۵

پس از پیامبر صلی الله علیه و آله (در عصر خلفا) نیز مسئله عدل الهی مورد بحث و گفتگو بود، و امام علی علیه السلام به عنوان برترین شخصیت علمی و کلامی، پاسخگوی پرسش‌هایی که در این باره مطرح می‌شد، بوده و با نظارت دقیق و روشنگری‌های خود، از بروز انحراف در این‌گونه مسائل جلوگیری می‌کردند. گفتگوهای آن حضرت در مسائل قضا و قدر، جبر و اختیار گواه روشن این مدعاست.

۱. توحید، ص ۳۹۷ - ۳۹۸.

۲. فصلت / ۴۶.

۳. یونس / ۴۴.

۴. آل عمران / ۱۰۸.

۵. غافر / ۳۱.

پس از این دوره، فصل جدیدی در تاریخ الهیات اسلامی گشوده شد، افزایش اندیشه‌ها و افکار گوناگون در اثر بسط جغرافیای اسلام، و اختلاط آنان با فرهنگ‌های مختلف از یک سو، و اختناق سیاسی دستگاه اموی که سبب قطع رابطه مردم با خاندان وحی و رسالت شده بود، از سوی دیگر، سبب پیدایش فرقه‌های گوناگون، و طرح دیدگاه‌های مختلف درباره مسائل اعتقادی و از جمله درباره عدل الهی گردید. حسن بصری (متوفای ۱۱۰هـ) که در آن زمان به عنوان یکی از اندیشه‌پردازان در جهان اسلام مطرح بود، به انگیزه دفاع از عدل الهی به تفویض (در مقابل جبر) گرایش یافت و گفت: همه چیز به قضا و قدر الهی است مگر گناهان.^۱ قدریه نیز همین عقیده را برگزیدند. پس از قدریه نوبت به معتزله رسید، آنان نیز به انگیزه دفاع از عدل و حکمت الهی نظریه تفویض را برگزیدند.

در این دوران ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) با همه محدودیت‌هایی که از سوی دستگاه سیاسی اموی بر آنان تحمیل می‌شد، به تبیین درست عدل الهی پرداخته، و اندیشه تفویض را همچون جبر ابطال می‌نمودند. چنان که شاگردان برجسته آنان نظیر هشام بن حکم و دیگران نیز در ترویج دیدگاه ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام) از هیچ کوششی دریغ نمی‌کردند.

اهل حدیث از اهل سنت نیز در این دوره مطابق روش و مبنایی که برگزیده بودند، از ورود در بحث‌های کلامی پرهیز می‌کردند، و به تخطئه قدری‌گری و تفویض بسنده می‌کردند. در هر حال، آنان بحث کلامی خاصی در باب عدل الهی ندارند، ولی پس از آن که ابوالحسن اشعری به دفاع از عقاید آنان پرداخت از روش‌های کلامی بهره جست و همین امر موجب تحوّل در مباحث کلامی و از جمله مسئله عدل الهی گردید.

حاصل بحث آن که مسئله عدل الهی پیوسته مورد توجه و اهتمام بوده است، و بحث‌های کلامی در این باره تاریخی دیرینه دارد، و انگیزه این بحث‌ها نیز اثبات منزه بودن افعال الهی از قبایح و ناروایی‌ها بوده است.

۱. سید مرتضی، امالی، ج ۱، ص ۱۰۶.

جایگاه عدل در کلام عدلیه

اگرچه همهٔ مسلمانان به عدل الهی اعتقاد دارند و این مسئله از ضروریات اسلام به شمار می‌رود، ولی هر یک از عقل‌گرایان و ظاهرگرایان عدل الهی را به گونه‌ای خاص تفسیر نموده‌اند، عقل‌گرایان که آن را بر اساس حسن و قبح عقلی تفسیر نموده‌اند، خود را معتقد و مدافع واقعی عدل الهی دانسته، و منکران حسن و قبح عقلی را در حقیقت منکر عدل به شمار آورده‌اند. از این رو، عدل را به عنوان یکی از اصول مذهب خود قرار داده‌اند. عدل، هم در مذهب معتزله و هم در مذهب امامیه از اصول اساسی مذهب آنان به شمار آمده است، بدین جهت این دو مذهب کلامی را «عدلیّه» می‌نامند.

علامه حلی دربارهٔ اهمیت اصل عدل گفته است:

طل عدل، طل مهمی است که قوّه و احکام اسلامی بر آن استوار است.^۱

استاد مطهری نیز در این باره گفته است:

طل عدل، اگر چه از آن نظر که از مسلمات قرآن و ضروری دین است، جزء طول اعتقادی است، ولی از آن جهت که در مکتب معتزله و مذهب شیعه جزء طول پنجگانه آنان قرار گرفته، شاخص مکتب آنان به شمار می‌رود.^۲

پرسشها

۱. معنای عدل را از نظر لغت و اصطلاح بیان نمایید.
۲. معنای عدل را در اصطلاح متکلمان بیان کنید.
۳. حکمت را از نظر لغت و اصطلاح توضیح دهید.
۴. از نظر متکلمان حکمت به چه معناست؟
۵. مصادیق کلی عدل و حکمت الهی را به طور خلاصه بیان کنید.
۶. انگیزه بحث از عدل الهی را بیان کنید.
۷. جایگاه عدل در کلام عدلیه را بنویسید.

۱. اعلم ان هذا اصل عظیم تبتنی علیه القواعد الإسلامية بل الأحكام الدينية مطلقاً...، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۷۲.

۲. آشنایی با علوم اسلامی (کلام و عرفان) ص ۲۵؛ با اندکی تصرف در عبارت.

درس بیست و یکم

حسن و قبح عقلی

اصل حسن و قبح عقلی در کلام عدلیّه جایگاه برجسته‌ای دارد، و به عنوان مبنا و شالوده بحث‌های عدل در کلام اسلامی به شمار می‌رود. بدین جهت، متکلمان عدلیّه در آغاز مبحث عدل الهی به بحث درباره این اصل پرداخته‌اند.

تبیین قاعده حسن و قبح عقلی

مفاد قاعده حسن و قبح عقلی دو چیز است:

۱. افعالی که از فاعل‌های آگاه و مختار صادر می‌شوند در نفس الامر از دو قسم بیرون نیستند، یا صفت حسن دارند و یا صفت قبح (مقام ثبوت).
۲. عقل انسان به طور مستقل می‌تواند حسن و قبح برخی از افعال را تشخیص دهد (مقام اثبات).

توضیح مطلب نخست این است که دو گونه عناوین بر افعال انسان مترتب می‌گردد، عناوین اولیّه و عناوین ثانویه، عناوین اولیّه افعال را از جنبه تکوینی از یکدیگر جدا می‌سازند، مانند عناوین اکل، شرب، قیام، قعود، تکلم، حرکت، سکون و نظایر آنها که افعال از نظر این عناوین به حسن و قبح وصف نمی‌شوند و فقط حسن تکوینی دارند. عناوین ثانویه عناوینی هستند که بر عناوین نخست مترتب می‌شوند، و به اعتبار آنها افعال به حسن یا قبح وصف می‌شوند مانند عناوین عدل، ظلم، صدق، کذب و عمل به عهد، نقض عهد، وفای به وعده، خلف وعده و نظایر آنها. این عناوین را به اعتبار این که منشأ اتّصاف افعال به حسن و قبح

می‌باشند، عناوین مُحَسَّن و مقَبَّح نیز می‌گویند و حسن و قبح ذاتی مربوط به همین عناوین است، نه عناوین اولیّه.

بنابراین مفاد حسن و قبح عقلی این است که اولاً، از نظر عقل افعال فاعل‌های آگاه و مختار با توجه به عناوین ثانویه آنها یا صفت حسن دارند و یا صفت قبح و ثانیاً، عقل انسان به طور مستقل می‌تواند برخی از این حسن و قبح‌ها را بشناسد و برخی دیگر را از طریق وحی و شرع می‌شناسد.

عقل نظری و عقل عملی

عقل، از «عقل البعیر» گرفته شده است. عقل البعیر ریسمانی است که بازوان شتر را بدان می‌بندند تا در جای خویش بماند، پیشانی بند را نیز عقل گویند. بنابراین عقل قوه‌ای است که انسان را از انحراف از مسیر اعتدال منع می‌کند. البته، بازدارندگی عقل در حد تشخیص و داوری است، نه منع عملی. آنچه عقل می‌شناسد دوگونه است:

الف: خارج از قلمرو خواست و توان انسان است، مانند معارف و ادراکات عقلی مربوط به جهان طبیعت یا ماورای طبیعت. این گونه شناخت را که به جهان‌بینی مربوط می‌شود، حکمت نظری می‌گویند، و آنگاه که به عقل نسبت داده شود آن را عقل نظری می‌نامند.

ب: در قلمرو اراده و اختیار انسان است، یعنی افعال اختیاری انسان. این گونه شناخت را که مربوط به ایدئولوژی است، «حکمت عملی» گویند، و آنگاه که به عقل نسبت داده شود آن را عقل عملی می‌نامند.

بنابراین، قوه عاقله یک چیز است، و نقش آن شناخت و ادراک است، ولی مدرکات آن دو گونه است، برخی مربوط به جهان بینی است، و معرفت و شناخت به خودی خود مطلوب است (ادراکات نظری) که عقل را به این اعتبار «عقل نظری» گویند و برخی مربوط به ایدئولوژی است، و معرفت و شناخت مقدمه عمل است (ادراکات عملی) که عقل را به این اعتبار «عقل عملی» گویند. در بحث حسن و قبح عقلی، عقل عملی مقصود است.^۱

۱. آنچه در متن درباره عقل نظری و عقل عملی گفته شد نظریه مشهور است، در این باره اقوال دیگری نیز وجود دارد. برای آگاهی از این اقوال به کتاب القواعد الکلامیه ص ۲۰-۲۸ از نگارنده رجوع شود.

مثبتان و منکران

متکلمان امامیه و معتزله از طرفداران جدی حسن و قبح عقلی می‌باشند. آنان بر این باورند که عدل الهی را جز بر پایه این اصل نمی‌توان تفسیر کرد، و انکار این اصل را مستلزم انکار عدل الهی می‌دانند. از این رو، عدل را از اصول مذهب خود قرار داده‌اند تا بدین وسیله به دیگران اعلام کنند، تنها آنان هستند که عدل الهی را گرامی داشته‌اند. همان گونه که پیش از این نیز یادآور شدیم، متکلمان عدلیه در آغاز مبحث عدل الهی به اثبات حسن و قبح عقلی پرداخته‌اند. علامه حلی (متوفای ۷۲۶ هـ) می‌گوید:

امامیه و معتزله بر این عقیده‌اند که حسن و قبح پاره‌ای از افعال را عقل به صورت روشن و بدیهی درک می‌کند.^۱

احمد امین مصری می‌نویسد:

از آنجا که معتزله خداوند را عادل و حکیم دانسته‌اند، مسأله حسن و قبح افعال را مطرح کرده‌اند.^۲

گذشته از امامیه و معتزله، ماتریدیّه نیز حسن و قبح را پذیرفته‌اند، اگر چه در پاره‌ای از مسائل با تعبیر امامیه و معتزله همداستان نیستند. چنان که تفتازانی (متوفای ۷۹۳ هـ) گفته است: برخی از اهل سنت یعنی حنفیه بر این عقیده‌اند که حسن و قبح برخی از افعال را عقل درک می‌کند، مانند وجوب نخستین واجب، و وجوب تصدیق پیامبر و حرمت تکذیب او.^۳

اشاعره از منکران عمده اصل حسن و قبح عقلی می‌باشند. اصولاً همه کسانی که عقل و معرفت عقلی را ارج نمی‌نهند و نمی‌پذیرند، به حسن و قبح عقلی نیز اعتقاد ندارند، بر این اساس اهل الحدیث از اهل سنت، و اخباریون شیعه نیز منکران حسن و قبح عقلی اند. البته برخی از اخباریون احکام عقل در بدیهیات را پذیرفته‌اند، و در غیر بدیهیات، راه درک حقایق (اعم از نظری و عملی) را شرع دانسته‌اند.^۴

۱. نهج الحق و كشف الصدق، ص ۸۲.

۲. ضحی الإسلام، ج ۳، ص ۴۷.

۳. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۹۳.

۴. شیخ محمد تقی اصفهانی، هداية المسترشدين، ص ۴۳۲؛ شیخ محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۳۵.

مدح و ذم، و ثواب و عقاب

مفاهیم مدح و ذم و ثواب و عقاب، از مفاهیمی است که در مسئله حسن و قبح عقلی مورد گفتگو قرار گرفته‌اند، اشاعره در این زمینه گفته‌اند: آنچه در این مسئله مورد انکار ماست، این است که فعل حسن را فعلی بدانیم که فاعل آن مستحق مدح در دنیا و پاداش در آخرت باشد و فعل قبیح را فعلی بدانیم که فاعل آن مستحق ذم در دنیا و کیفر در آخرت باشد. اما این که فعلی به دلیل این که از صفات کمال و نقص است مایه ستایش و نکوهش عقلی باشد، مورد انکار ما نیست، ما نیز بر این عقیده‌ایم که دانایی کمال نفس است و فرد دانا شایسته ستایش است، و نادانی نقص بوده و نادان سزاوار نکوهش است، اما این که دانا مستحق پاداش اخروی و نادان مستحق کیفر اخروی باشد، جز از راه شرع معلوم نمی‌شود.

در مقابل، عدلیه بر این باورند که ماهیت مدح و ثواب، و ذم و عقاب یک چیز است، مدح و ثواب از مقوله جزای خیر، و ذم و عقاب از مقوله جزای شر است، ولی هرگاه جزای خیر یا شر از جانب انسان باشد، آن را مدح و ذم گویند، و هرگاه از جانب خداوند باشد، آن را ثواب و عقاب نامند. شیخ محمدتقی اصفهانی گفته است: مدح و ثواب و مطلوب بودن فعل مساوی یکدیگرند، چنان که ذم و عقاب و عدم مطلوب بودن فعل نیز یک معنا را افاده می‌کنند.^۱

حکیم لاهیجی نیز می‌نویسد:

بدان که فعل اختیاری متصف شود به حسن و قبح، مانند عدل و احسان، و ظلم و عدوان، و شک نیست که معنی حسن عدل مثلاً آن است که فاعل آن مستحق مدح و تحسین گردد، و سزاوار جزای خیر شود، و جزای خیر چون از خدای تعالی باشد آن را ثواب گویند. و همچنین معنی قبح ظلم مثلاً، آن است که مرتکب آن مستحق مذمت و ملامت شود و سزاوار جزای بد گردد، و جزای بد چون از حق تعالی صادر شود، آن را عقاب گویند.^۲

یادآور می‌شویم که درباره افعال الهی، مدح و ذم قابل فرض است، ولی ثواب و عقاب قابل فرض نیست، البته در مورد مدح و ذم آنچه درباره افعال الهی تحقق دارد همانا مدح و ستایش است، زیرا از خداوند فعل قبیح صادر نمی‌شود، بلکه همه افعال الهی حسن است، چنان که مفاد عدل همین است.^۳

۱. هدایة المسترشدين، ص ۴۳۳.

۲. گوهر مراد، ص ۳۴۳.

۳. القواعد الکلامیة، ص ۳۸.

وجوب علی الله

از مفاهیمی که در بحث حسن و قبح عقلی مطرح شده است، مفهوم «وجوب علی الله» است زیرا مثبتان حسن و قبح عقلی، انجام کارهای حسن را بر خداوند واجب می‌دانند و مثلاً می‌گویند بعثت پیامبران بر خداوند واجب است، یا عمل به وعده‌هایی که خدا به بندگان داده، بر او واجب است.

منکران حسن و قبح به شدت با این اصطلاح مخالفت کرده و گفته‌اند لازمه آن این است که انسان بر خداوند مولویت داشته باشد تا بتواند کارهایی را بر خداوند واجب کند و چون این لازمه باطل است، بنابراین حسن و قبح عقلی نیز باطل خواهد بود.^۱

متکلمان عدلیه در پاسخ گفته‌اند: مقصود از وجوب علی الله در مسئله حسن و قبح عقلی، وجوب در ططلاح فقها نیست، تا چنان لازمه نادرستی را داشته باشد، بلکه معنای این وجوب این است که چون خداوند از هر گونه عیب و نقصی در مقام ذات و صفات منزّه است، لازمه کمال ذاتی و صفاتی خداوند این است که فعل او نیز از هر گونه عیب و نقصی منزّه باشد. وجوب علی الله یعنی ملازمه میان کمال در ذات و صفات، با کمال در فعل و نقش عقل در این مسئله، شناخت و ادراک است، نه جعل و غتبار. عقل، انجام کاری را بر خداوند واجب نمی‌کند، بلکه وجوب و بایستگی آن را درک می‌کند. بنابراین، منشأ اشتباه اشطره این بوده است که وجوب کلامی و فقهی را یکی دانسته‌اند، و از اشتراک لفظی آن غفلت نموده‌اند.^۲

شیخ محمد عبده (متوفای ۱۳۲۳هـ) نیز به نادرستی این سخن اشاعره توجه نموده و گفته است: مذهب سلف صالح این بوده است که بر خداوند، جز آنچه خود واجب کرده، چیزی واجب نیست، و آنچه خداوند خود واجب کرده همان است که مقتضای صفات کمال اوست. همان‌گونه که به حکم عقل اتّصاف خداوند به صفات کمال لازم است، اتّصاف او به آنچه متعلقات آن صفات است مانند عدل و حکمت و رحمت نیز واجب است. ولی این وجوب از جانب کسی جز خداوند نیست،

۱. ابواسحاق اسفراینی، التبصیر فی الدّین، ص ۱۷۱؛ ابن تیمیه، مجموعه الرسائل الکبری، ج ۱، ص ۳۳۳.

۲. محقق طوسی، تلخیص المحصّل، ص ۳۴۲، حکیم لاهیجی، گوهر مراد، ص ۳۴۸ - ۳۴۹؛ بحث‌های استاد سبحانی، حسن و قبح عقلی، نگارش علی ربانی گلپایگانی، ص ۹۱.

زیرا سلطانی برتر از سلطان او وجود ندارد. اما اشطره سخن معتزله را به گونه‌ای نقل کرده‌اند، که گویا آنان خداوند را مکلف و مسؤول دانسته‌اند، در حالی که آنان به چنین مطلبی عقیده ندارند.^۱

براهین حسن و قبح عقلی

متکلمان عدلیه بر اثبات حسن و قبح عقلی دلایل بسیاری اقامه کرده‌اند،^۲ ما در این جا به بیان سه دلیل بسنده می‌کنیم:

۱. کسانی که به شرایع آسمانی عقیده ندارند نیز حسن و قبح افعالی چون عدل و ظلم، و احسان و عدوان، و صدق و کذب را قبول دارند، اگر منشأ اعتقاد به حسن و قبح افعال، منحصر در شرع بود می‌بایست اعتقاد به حسن و قبح افعال به پیروان شرایع اختصاص داشته باشد و از طرفی، آداب و رسوم ملل و اقوام نیز متفاوت است. بنابراین، اتفاق آنان در حسن و قبح افعال یاد شده ریشه در فطرت و خرد آنان دارد و چون فطرت و خرد همگانی است، حسن و قبح افعال نیز همگانی است. البته از آنجا که درک و داوری عقل محدود است، حسن و قبح بسیاری از افعال از طریق شرع روشن می‌شود، و آن موارد مورد اتفاق همه اقوام و ملل نیز نمی‌باشد.^۳

۲. انکار حسن و قبح عقلی مستلزم انکار حسن و قبح شرعی نیز خواهد بود، و در نتیجه حسن و قبح افعال به طور مطلق انکار خواهد شد زیرا حسن و قبح شرعی مبتنی بر این است که نسبت به آنچه پیامبر ﷺ از جانب خداوند می‌گوید یقین داشته باشیم، و احتمال کذب در آن راه نداشته باشد، در حالی که احتمال کذب داده می‌شود. برای ابطال این احتمال نمی‌توان به گفتار پیامبر ﷺ استناد کرد، زیرا مستلزم دور خواهد بود، در نتیجه حسن و قبح هیچ فعلی ثابت نخواهد شد با این که وجود حسن و قبح مورد قبول همگان است. بنابراین، از آنجا که انکار حسن و قبح عقلی مستلزم خلف (انکار مطلق حسن و قبح) است، باطل است، پس

۱. تفسیر المنار، ج ۸، ص ۵۰ - ۵۱.

۲. علامه حلی در کتاب «نهج الحق و کشف الصدق» مجموع این ادله را آورده است.

۳. ابواسحاق نوبختی، الیاقوت فی علم الکلام، ص ۴۵؛ علامه حلی، انوار الملکوت، ص ۱۰۴؛ کشف المراد، مبحث حسن و قبح عقلی؛ نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۳؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۰۴.

حسن و قبح عقلی ثابت است. محقق طوسی این استدلال را این‌گونه بیان کرده است:
ولا تنتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً؛^۱ اگر اثبات حسن و قبح فقط شعی باشد، حسن و قبح به کلی از بین خواهد رفت.

۳. با انکار حسن و قبح عقلی، راه تشخیص صدق دعوی نبوت بسته خواهد شد، و در نتیجه ارسال پیامبران برای هدایت بشر لغو خواهد بود، چون راه شناخت راستگویی مدعی نبوت، آوردن معجزه است، استدلال به معجزه بر صدق دعوی نبوت در گرو این است که سپردن معجزه به دست دروغگو قبیح باشد، تا به حکم این که خداوند از هر گونه فعل ناروایی منزّه است، اثبات شود که آورنده معجزه در ادعای نبوت راستگو است.^۲

برخی از اشاعره در رد این استدلال گفته‌اند: سپردن معجزه به دست دروغگویان، اگر چه از نظر عقلی محال نیست، ولی بر خلاف عادة الله است، زیرا عادت و رویه خداوند بر این است که معجزه را به دروغگویان ندهد.^۳

باید پرسید راه تشخیص عادة الله چیست و بر چه اساسی می‌توان به چنین معرفتی دست یافت؟ اگر مقصود، استقرا و مطالعه زندگی پیامبران گذشته است،

اولاً: استقرا مفید یقین نیست، تا در مسئله نبوت که مبتنی بر یقین است به آن استناد شود. ثانیاً: در مورد نخستین پیامبران اجرا نمی‌شود. در این صورت تکذیب کنندگان پیامبران نخست، معذور خواهند بود، چون هنوز از طریق استقراء، عادة الله را درباره بعثت پیامبران نمی‌دانستند!

حسن و قبح عقلی در قرآن و روایات

در قرآن کریم و احادیث اسلامی شواهد و دلایل بسیاری بر حسن و قبح عقلی یافت می‌شود که برخی را یادآور می‌شویم:

۱. قرآن کریم آشکارا بیان کرده است که مشرکان عصر رسالت با این که به شریعت اسلام

۱. کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم، مبحث حسن و قبح.

۲. نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۴، ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۰۴.

۳. دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۸، به نقل از فضل بن روزبهان اشعری.

ایمان نداشتند به زشتی برخی از کارهایی که انجام می‌دادند اعتراف می‌کردند، و هرگاه مورد اعتراض قرار می‌گرفتند، به عمل نیاکان خود که به زعم آنان مطابق امر الهی بوده است، اعتذار می‌جستند. قرآن در رد پندار آنان می‌فرماید: خداوند به کار ناروا دستور نمی‌دهد چرا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟ چنان که می‌فرماید:

﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَا، قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱؛ هنگامی که کار ناروایی را انجام دهند و مورد نکوهش واقع شوند می‌گویند: پدران ما چنین رفتار می‌کردند و خداوند ما را به آن امر کرده است به آنان بگو خداوند به کارهای ناروا امر نمی‌کند آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟ دلالت این آیه بر این که برخی از افعال در نفس الأمر متصف به قبح می‌باشند، و عقل بشر قبح و زشتی آنها را درک می‌کند، آشکار است. علاوه بر متکلمان عدلیه که چنین برداشتی از آیه دارند، مؤلف المنار نیز گفته است:

این آیه علیه کسانی دلالت دارد که به انگیزه مخالفت با کسانی که در حکم عقل در باب حسن و قبح زیاده روی کرده‌اند به کلی منکر حسن و قبح در احکام شعی شده‌اند.^۲

۲. قرآن کریم در مقام تقبیح شرک، آن را ظلم بزرگ می‌شمارد، یعنی قبح شرک را به این که ظلم عظیم است تعلیل می‌کند:

﴿وَإِذْ قَالَ لِقْمَانُ لِبْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾^۳؛ به یادآور هنگامی را که لقمان به فرزندش که او را موهظه می‌کرد گفت: پسرکم به خدا شرک نورز، زیرا شرک ستم بزرگی است.

۳. قرآن کریم یادآور می‌شود که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله مأموریت دارد تا مردم را به معروف امر نماید و از منکر نهی کند، یعنی افعال در نفس الأمر یا معروفند و یا منکر و اوامر و نواهی الهی تابع آن دو می‌باشد:

۱. اعراف / ۲۸.

۲. تفسیر المنار، ج ۸، ص ۵۹.

۳. لقمان / ۱۳.

﴿يَا مَرْهُم بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَ يَحْزِمُ عَلَيْهِمُ
الْخَبَائِثَ﴾^۱؛ پیامبر مردم را به معروف امر، و از منکر نهی می‌کند، و پاکیزه‌ها را برای آنان حلال و
پلیدی‌ها را بر آنان حرام می‌گرداند.

۴. قرآن کریم به این دلیل معاد را لازم می‌داند که نفی آن مستلزم عبث بودن آفرینش
انسان است، یعنی قبح فعل عبث را امری مسلم دانسته و بر اساس اینکه خداوند از فعل عبث
منزه است، بر ضرورت معاد استدلال می‌کند:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^۲؛ آیا پنداشته‌اید که ما شما را
بی‌هوده آفریدیم و به سوی ما باز نخواهید گشت؟

گذشته از این قبیل آیات که بر حسن و قبح عقلی دلالت می‌کنند، آیات بسیاری نیز که
بیانگر فلسفه و غایت احکام و افعال الهی‌اند، گویای این مطلب می‌باشند.

تعلیل احکام و بیان فلسفه آنها این حقیقت را روشن می‌سازد که احکام الهی تابع یک
سلسله ملاکات واقعی و نفس‌الامری است و این رکن نخست قاعده حسن و قبح عقلی است.
فلسفه و غایات احکام الهی در روایات نیز بیان شده است. «کتاب علل الشرایع» شیخ صدوق
مجموعه‌ای از این روایات را در بر دارد.^۳

۱. اعراف / ۱۵۷.

۲. مؤمنون / ۱۱۵.

۳. جهت آگاهی بیشتر درباره دلایل قرآنی، و روایی حسن و قبح عقلی و بحث‌های گسترده
درباره این قاعده به کتاب «القواعد الکلامیه» از نگارنده رجوع شود.

پرسشها

۱. مفاد قاعده حسن و قبح عقلی را بیان کنید.
۲. عقل عملی و عقل نظری را توضیح دهید.
۳. دیدگاه متکلمان امامیه و معتزله را درباره حسن و قبح عقلی بیان کنید.
۴. مفاهیم مدح، ذم و ثواب و عقاب را از نظر عدلیه توضیح دهید.
۵. نظر مثبتان حسن و قبح را درباره «وجوب علی الله» بیان کنید.
۶. برهان اول بر حسن و قبح عقلی را بنویسید.
۷. برهان دوم بر حسن و قبح عقلی را بیان کنید.
۸. برهان سوم بر حسن و قبح عقلی را توضیح دهید.
۹. حسن و قبح عقلی را با توجه به آیه‌ای از قرآن توضیح دهید.

درس بیست و دوم

براهین عدل و حکمت الهی

فلاسفه و متکلمان براهین متعددی بر اثبات عدل و حکمت الهی اقامه کرده‌اند که در این درس به آنها خواهیم پرداخت.

۱. برهان وجوب بالذات

برخی از متکلمان، صفات الهی را بر اساس «وجوب بالذات» تبیین کرده‌اند و نخستین متن کلامی که این شیوه در آن به کار گرفته شده است، کتاب «الیاقوت فی علم الکلام» نوشته ابو اسحاق نوبختی (از متکلمان قرن چهارم هجری) است.^۱ پس از وی، این روش در کتاب «تجريد الاعتقاد» خواجه نصیرالدین طوسی (متوفای ۶۷۲ هـ) به صورت روشن‌تر و گسترده‌تر به کار گرفته شده است. از جمله صفاتی که وی بر اصل وجوب بالذات متفرع ساخته، صفت حکمت است.^۲

تقریر این برهان بدین گونه است که واجب الوجود بالذات همه کمالات وجودی را دارد و عدل و حکمت از کمالات وجودی است، بنابراین خداوند عادل و حکیم است. این برهان همه مصادیق و مظاهر عدل و حکمت الهی را اثبات می‌کند.

۱. الیاقوت فی علم الکلام، ص ۴۳.

۲. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم.

۲. برهان عنایت

عنایت در اصطلاح فلاسفه اسلامی عبارت است از علم پیشین خداوند به نظام احسن و علم به این که علم ذاتی منشأ تحقق موجودات است و این نظام مورد رضای^۱ خداوند است. بنابراین عنایت الهی مشتمل بر سه چیز است:

- ۱ - علم ذات خداوند به نظام هستی که نظام احسن و اتم است.
- ۲ - علّیت ذات الهی برای تحقق نظام احسن وجود.
- ۳ - رضای ذاتی خداوند به تحقق نظام احسن.

این امور سه گانه عین ذات اقدس خداوند می باشند، در نتیجه نظام هستی بر اساس علم ذاتی خداوند و عنایت ازلی او تحقق یافته است، و از آنجا که نظام علمی جهان، نظام احسن است، و نظام عینی آن نیز تجلّی و تبلور همان نظام علمی است، نظام عینی جهان نظام احسن خواهد بود و این همان عدل و حکمت در فعل الهی است.^۲

و الکّل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه التّربانی^۳

اگر چه این برهان را فلاسفه برای اثبات عدل و حکمت در افعال تکوینی خداوند اقامه کرده اند، ولی ملاک و مبنای آن، عدل تشریعی و جزایی را نیز شامل می شود، زیرا تشریع و جزا نیز فعل خداوند است، و بر اساس علم ذاتی و ازلی خداوند تحقق می یابد. بنابراین، برهان عنایت همه اقسام و مظاهر عدل و حکمت الهی را شامل می شود.

۳. دانایی و بی نیازی خداوند

مشهورترین برهانی که متکلمان بر عدل و حکمت الهی اقامه کرده اند، بر اساس علم و غنای مطلق خداوند استوار است. قاضی عبدالجبار معتزلی در این باره چنین گفته است:

أَنَّهُ تَعَالَى عَالِمٌ بِقَبِيحِ الْقَبِيحِ، وَ مُسْتَعْنٍ عَنْهُ، وَ عَالِمٌ بِاسْتِغْنَائِهِ عَنْهُ، وَ مِنْ كَانَ هَذِهِ

۱. مقصود از رضای ذات خداوند به نظام احسن وجود این است که نظام هستی، فعل الهی است، و فعل با فاعل خود کمال ملائمت و هماهنگی را دارد (اسفار، ج ۷، ص ۵۶-۵۷، پاورقی علامه طباطبائی).

۲. ابن سینا، شرح اشارات؛ ج ۳، ص ۳۱۸؛ صدر المتألهین، الاسفار الأربعة، ج ۷، ص ۵۶-۵۷.

۳. حکیم سبزواری، شرح منظومه، غرر فی مراتب علمه تعالی.

حاله لا یختار القبیح بوجه من الوجوه^۱. خداوند متعال قبح قبیح را می‌داند، و به انجام آن نیازی ندارد و به بی‌نیازی خود از آن نیز آگاه است و هر کس چنین صفتی داشته باشد، هرگز فعل قبیح را انجام نمی‌دهد.

عبارت زیر از خواجه نصیرالدین طوسی نیز ناظر به این برهان است:
و استغناؤه و علمه یدلان علی انتفاء القبح عن أفعاله تعالی^۲ بی‌نیازی و علم خداوند بر نفی قبح از افعال الهی دلالت می‌کنند.

مقدمه نخست این برهان یعنی علم و بی‌نیازی خداوند در بحث‌های گذشته ثابت گردید و مقدمه دوم آن نیز از بدیهیات عقلی است، چنان که شواهد تجربی در مورد فعالیت‌های بشری نیز مؤید آن است. تحقیقات جرم‌شناسی گویای این واقعیت است که کارهای ناروا غالباً ناشی از نیازهای عاطفی، اقتصادی، اجتماعی و مانند آن است، چنان که در مواردی نیز ناآگاهی از بد بودن کارهای ناروا منشأ ارتکاب قبايح می‌باشد. ممکن است گفته شود: انسان در هر شرایطی که فرض شود نیازمند است، حتی داناترین انسانها و پرهیزگارترین آنان نیز که هرگز مرتکب کار قبیح نمی‌شوند، نه از آن جهت است که به زشتی کار آگاهند، و به آن نیاز ندارند، بلکه از آن جهت است که به ترک آن نیازمندند، یعنی ترک قبیح مایه تکامل معنوی آنان، و جلب رضایت خداوند است. به عبارت دیگر، نیاز در انسان مقوله‌ای نسبی است، درحالی که خداوند بی‌نیاز مطلق است. بنابراین، نمی‌توان از بحث‌های مربوط به جرم‌شناسی در بشر استدلال فوق را تأیید کرد.

اصولاً استدلال یاد شده برهانی نخواهد بود، چون راهی برای اثبات این که علم و بی‌نیازی علت تامه برای پیراستگی از فعل قبیح است، وجود ندارد و ادعای این که این مطلب از بدیهیات عقلی است، نیز قابل تردید است.

پاسخ این است که اگر حتی یک مورد یافت شود که انسان کار خوب را فقط به خاطر خوبی آن انجام دهد، و کار قبیح را فقط به جهت بدی آن ترک کند و هیچ انگیزه‌ای جز حسن و قبح فعل نداشته باشد، می‌توان به آن استشهاد نمود و چنین فرضی در مورد انسان از قبیل

۱. شرح الأصول الخمسة، ص ۲۰۳.

۲. کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم.

فرض محال نیست، زیرا اگر چه انسان موجودی است که بالذات نیازمند و کمال خواه است، ولی می‌توان فردی را تصوّر کرد که بدون توجّه به فواید مادی یا معنوی کارخوب، صرفاً به این دلیل که آن کار پسندیده است، آن را انجام می‌دهد، و بدون توجّه به زیانهای مادی یا معنوی کار ناپسند، فقط به این دلیل که آن کار ناپسند است، آن را ترک می‌کند. چنین فرضی از محالات ذاتی نیست. هرگاه چنین فرضی در مورد انسان پذیرفته است، در مورد خداوند به طریق اولی پذیرفته خواهد بود.

قاضی عبدالجبار اشکال یاد شده را این گونه یادآور شده است: این استدلال مبنی بر این است که انسان غنی مطلق باشد، تا بتوان بر اساس آن در مورد خداوند نیز داوری کرد در حالی که هرگز انسان بی نیاز مطلق نیست. آنگاه در پاسخ گفته است: مبنای استدلال یاد شده این نیست که انسان بی نیاز مطلق است، بلکه این است که هرگاه او میان راستگویی و دروغگویی مخیر شود، و هر دو به یکسان برای او نفع داشته باشد، بدون شک دروغ نخواهد گفت. این مطلب نشان می‌دهد که ترک دروغگویی در مثال یاد شده دلیلی جز این ندارد، که انسان وقتی قبح فعل را بداند، و از آن بی نیاز باشد، مرتکب آن نخواهد شد، زیرا در مثال مزبور نیاز او از طریق راستگویی برآورده می‌شود و هرگاه استغناء نسبی در انسان مانع ارتکاب قبیح است، استغناء مطلق در خداوند به طریق اولی مانع ارتکاب قبیح خواهد بود.^۱

۴. عدم داعی و وجود صارف

صدور فعل از فاعل مختار متوقف بر وجود داعی و عدم صارف است. از طرفی، در خداوند داعی برای انجام فعل قبیح وجود ندارد، زیرا هم قبح آن را می‌داند، و هم بی نیاز از آن است. به عبارت دیگر، بی‌نیازی و علم خداوند صارف و مانع از محقق داعی بر انجام فعل قبیح است و تحقق فعل از فاعل مختار بدون داعی محال است. پس صدور قبیح از خداوند محال است.^۲ این برهان، درحقیقت تقریر دیگری از برهان سوم است، و تکیه گاه اصلی آن این است که چون خداوند به قبح فعل قبیح عالم است، و به انجام آن نیازی ندارد، داعی بر انجام آن در خداوند تحقق نخواهد یافت، و در نتیجه صدور فعل قبیح از خداوند محال خواهد بود.^۳

۱. شرح الأصول الخمسة، ص ۲۰۵-۲۰۶.

۲. قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۳. علامه حلی نیز این را به عنوان دلیلی جدا از دلیل پیشین تلقی کرده است، نهج الحق و کشف

اشکال:

این تقریر مبتنی براین است که خداوند را فاعل بالقصد (بالداعی) بدانیم، همان گونه که متکلمان چنین مبنایی دارند، ولی چنانکه در فلسفه اسلامی ثابت شده است، خداوند فاعل بالقصد نیست، زیرا فاعل بالقصد آن است که ذات فاعل و علم او به فعل، برای تحقق فعل کافی نیست، بلکه بر داعی زاید بر ذات متوقف است، و داعی زاید بر ذات در خداوند محال است خداوند فاعل بالعناية یا بالتجلی است، نه فاعل بالقصد.^۱

پاسخ

برهان فوق را می توان بر مبنای فاعل بالعناية یا بالتجلی نیز تقریر کرد، بدین صورت که: داعی نیاز و جهل در خداوند راه ندارد، نه این که او فاعل بالداعی است ولی چنین داعی در او نیست، بلکه چون اصلاً خداوند فاعل بالداعی نیست، و از طرفی از جهل و نیاز نیز پیراسته است، بنابراین خداوند از فعل قبیح پیراسته است.

۵. نشانه های عدل و حکمت در جهان طبیعت

عدل و حکمت تکوینی خداوند را می توان از راه مطالعه جهان طبیعت نیز اثبات کرد زیرا نشانه های اتقان و احکام، و حسن و زیبایی تکوینی در نظام طبیعت آشکار است. از آن جا که این روش، بر حس و تجربه حسی استوار است، فهم آن برای بشر آسان تر خواهد بود، بدین جهت در قرآن کریم و روایات بر آن تأکید شده است، اینکه نمونه هایی از آیات و روایات را در این باره یادآور می شویم، آنگاه سخن برخی از دانشمندان علوم را نیز نقل خواهیم کرد.

۱ - ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا، مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ، فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُتُورٍ، ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ

الصدق، ص ۸۵.

۱. الالهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل، ج ۱، ص ۲۸۸.

حسیر^۱ آفریدگاری که آسمانهای هفتگانه را بر بالای یکدیگر - یا همانند با یکدیگر - آفرید، در آفرینش الهی تفاوت (ناهماهنگی) نمی‌بینی، پس بار دیگر (به آسمان) بنگر آیا خلل (و بی‌نظمی) می‌بینی، پس به طور مکرر (بدان) بنگر (ولی بدانکه) دیدگانت بدون مشاهده کمترین نشانه‌ای از فطور و بی‌نظمی به سوی تو باز خواهد گشت.

راغب اصفهانی گفته است:

«التفاوت الاختلاف فی الاوصاف کانه یفوت وصف احدهما الاخر، او وصف کل واحد منهما الاخر.»

مفسران، عدم تفاوت در آیه را به هماهنگی موجودات و همانندی آنها در اتفاق و نظم تفسیر نموده‌اند.^۲

۲ - ﴿أَنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَکِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَع النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَ بَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَ السَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^۳ به درستی که در آفرینش آسمان‌ها و زمین و گردش شب و روز، و کشتی‌ای که در دریا حرکت می‌کند و منافع مردم را تأمین می‌نماید، و آبی که خداوند از آسمان نازل می‌کند و به واسطه آن زمین مرده را زنده می‌سازد و جنبندگان را در آن پراکنده می‌کند، و حرکت بادهای و ابرهایی که میان آسمان و زمین مسخر شده‌اند نشانه‌هایی است برای عقل‌ورزان.

۳ - ﴿هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا، وَ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رَوَاجِينَ اثْمِنِينَ يُغَشَّى اللَّيْلِ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^۴ خداوند زمین را گستراند و در آن ستون‌ها و نه‌رایی قرار داد و از هر میوه‌ای دو زوج آفرید، شب را پوشش روز مقرر ساخت، به درستی که در این تدبیر الهی نشانه‌هایی برای متفکران است.

۱. ملک / ۴-۳.

۲. المیزان، ج ۱۹، ص ۳۵۰.

۳. بقره / ۱۶۴، در تفسیر این آیه به المیزان، ج ۱، ص ۶ و ۳ رجوع شود.

۴. رعد / ۳.

آیات قرآنی در این باره بسیار است و به ذکر نمونه‌های فوق بسنده می‌گردد. حال به نمونه‌هایی از روایات نیز اشاره می‌کنیم:

امام علی علیه السلام فرموده‌اند:

افلا ينظرون الى صغير ما خلق، كيف احكم خلقه و اتقن تركيبه و خلق له السمع و البصر و سوى له العظم و البشر، انظروا الى النملة في صغر جثتها و لطافة هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر و لا بمستدرک الفكر، كيف دبّت على ارضها، و ضنّت على رزقها، تنقل الحبة الى جحرها و تعدّها في مستقرها، تجمع في حرّها لبردها، و في وردها لصدورها.^۱

آیا در آفریده کوچک خداوند نمی‌نگرند که چگونه آفرینش آن را محکم و ترکیب آن را متقن قرار داده است. برای او گوش و چشم آفریده و به استخوان و پوست بیاراسته است. به مورچه بنگرید که از نظر کوچکی جثه و لطافت ساختار بدنی به گونه‌ای است که به چشم نمی‌آید و از اندیشه می‌گریزد، چگونه بر زمین می‌جنبد و بر رزق خود حرص می‌ورزد، دانه را به آشیانه خود می‌برد و انبار می‌کند، در فصل گرما برای فصل سرما و دروقتی که گردآوری آذوقه ممکن است، برای روزی که ممکن نیست، آذوقه گرد می‌آورد.

همچنین فرموده‌اند:

فاقام من الاشياء اودها و نهج حدودها، و لائم بقدرته بين متضادها و وصل اسباب قرائنها... بدایا خلّاق احکم صنعها...^۲ نیازهای اشیاء را برآورده ساخته و حدود آنها را هموار نموده است، با قدرت خویش ناسازگارها را سازگار نموده و اسباب پیوستگی آنها را فراهم ساخت... آفریده‌هایی که آفرینش آنها را محکم ساخت.

و نیز فرموده است:

و أَرَانَا مِنْ مَلَكُوتِ قُدْرَتِهِ وَ عَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ^۳ ملکوت قدرت خویش و شگفتی‌هایی که آثار حکمتش گویای آنهاست را برای ما به نمایش گذاشت.

و در جای دیگر نشانه‌های حکمت الهی در آفرینش خفاش را یادآور شده و فرموده است:

۱. نهج البلاغة، خطبه ۱۸۵.
۲. نهج البلاغة، خطبه ۹۱/
۳. همان مدرک.

و من لطائف صنعته و عجائب خلقتہ ما ارانا من غوامض الحکمة فی هذه
الخفایش...^۱ از لطایف صنعت و شگفتی‌های آفرینش خود برای ما به نمایش گذاشت چیزی را
که از پیچیدگی‌های حکمت در این خفاش‌ها نمایان است...

نظم و اتقان در نگاه دانشمندان

بشر امروز توانسته است در پرتو مطالعات و جستجوهای علمی پیرامون جهان طبیعت به
آگاهی‌های جالب توجهی دست یافته و موارد بسیاری از اتقان و نظم خیره‌کننده کتاب طبیعت
را آشکار سازد، و بدین جهت می‌توان گفت: «علم، منادی ایمان و پشتیبان موحدان است». از
لوردکلوین که از بزرگترین علمای فیزیک جهان است این جمله به یادگار مانده است که:
اگر نیکو بیندیشید علم، شما را ناچار خواهد کرد که به خدا ایمان داشته باشید.^۲
ماکس پلانک، دانشمندی که به اسرار اتم راه جست می‌گوید:
دین و علوم طبیعی مشترکاً بر ضد شک و الحاد و خرافات می‌جنگند و برانگیزنده آنها نیز
همواره خدا بوده و خواهد بود.^۳

نظم در دنیای نباتات

موادی که برای نمو نباتات به کار می‌روند از هوا و خاک گرفته می‌شوند، و خاک حاصلخیز
از مواد معدنی تشکیل یافته و مقدار زیادی مواد آلی دارد که از بقایای حیوانات و نباتات اولیه
به وجود آمده است... وجود آب و هوا و نور و عناصر شیمیایی همگی در رشد گیاه مؤثرند ولی،
کافی نیستند، بلکه نیرویی که نمو گیاه را امکان‌پذیر می‌سازد نیروی مرموزی است که در دانه
نهان است و در محیط مناسب شروع به عمل و فعالیت می‌کند، عمل این نیرو با چندین فعل
و انفعال پیچیده ولی موزون شروع می‌شود، در مرحله نخست دو سلول ذره‌بینی تخم که هر
یک متشکل از عناصر مختلف و دارای عمل مختلف هستند متحداً شروع به کار می‌کنند ولی

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵.

۲. جان کلورمونسم، اثبات وجود خدا، ترجمه احمد آرام، چاپ چهارم، ص ۳۹.

۳. همان، ص ۲۸۶.

بعد هر کدام به تنهایی راه رشد و کمال را در پیش می‌گیرند. هر دانه‌ای که به خاک می‌افتد و می‌میرد، حاصلی که به بار می‌آورد عیناً مشابه همان گیاهی است که دانه از آن گرفته شده است. اگر دیده‌ای روشن بین به این اعمال و مراحل رشد و تکامل دانه بنگرد، دنیایی از زیبایی و هماهنگی و نظم و ترتیب مشاهده خواهد کرد. این نظم و ترتیب در نباتات بلند و درختان بزرگ نیز مشهود است و تمام نباتات، صرف نظر از اختلافات شکل ظاهری دارای اعمال مشترکی هستند، مثلاً یکی از آنها عمل ترکیب نوری است که نباتات با تابش روشنائی از اسیدکربنیک و آب برای خود، غذا کسب می‌کنند. دیگری طرز ساختمان و عمل ریشه و ساقه و برگ و گل است که در تمام گیاهان ترتیب مشترکی دارد و سومی عکس العمل گیاهان در مقابل تحریکات خارجی است، مثلاً همه آنها به طرف نور خم می‌شوند، یا اگر از کسب نور و اکسیژن محروم شوند خشک و پژمرده می‌گردند. اینها قوانینی هستند که دنیای نبات را اداره می‌کنند.^۱

عوامل فراهم کننده شایستگی زمین برای زندگی

فرائک آلن استاد فیزیک زیستی با بر شمردن عوامل مؤثر در شایستگی زمین برای حیات، بی‌پایگی فرضیه تصادف در پیدایش جهان را اثبات نموده است. شرایط یاد شده، به شرح زیر است:

۱- زمین، کره‌ای است که به آزادی در فضا به حال تعادل است و بر گرد محور خود حرکت دورانی روزانه دارد که از آن شب و روز پیدا می‌شود، و در عین حال حرکت انتقالی سالانه به دور خورشید را انجام می‌دهد، این حرکات سبب پیدا شدن تعادل و ثابت ماندن محور زمین در فضا می‌شود...

۲- جوی که از گازهای نگهبان بر سطح زمین تشکیل شده، آن اندازه ضخامت (در حدود ۸۰۰ کیلومتر) و غلظت دارد که بتواند همچون زرهی زمین را از نشر مجموعه مرگبار بیست میلیون سنگ آسمانی در روز که با سرعتی در حدود ۵۰ کیلومتر در ثانیه به آن برخورد می‌کنند، در امان نگاه دارد.

۱. همان. ص ۲۳۰-۲۲۸.

۳ - علاوه بر این‌ها، جوّ زمین درجه حرارت سطح زمین را در حدود شایسته برای زندگی نگاه می‌دارد و نیز ذخیره بسیار لازم آب و بخار آب را از اقیانوسها به خشکی‌ها انتقال می‌دهد، اگر چنین نبود همه قاره‌ها به صورت کویرهای خشک غیر قابل زیست در می‌آمد. به این ترتیب، باید گفت اقیانوسها و جوّ زمین، چرخ لنگری برای زمین محسوب می‌شوند.

۴ - خواص قابل توجه آب، نقش مهمی در مساعد بودن زندگی در اقیانوسها و دریاها و رودخانه‌ها در زمستانهای دراز دارد، یکی از آن خواص، خاصیت جذب اکسیژن به مقدار زیاد در درجات پست حرارت است، دیگری اینکه بزرگ‌ترین وزن مخصوص آن در چهار درجه بالای درجه حرارت یخ بستن است و به همین جهت آب عمق دریاها و رودخانه‌ها به حال مایع می‌ماند، سوم اینکه وزن مخصوص یخ از آب کمتر است و در نتیجه بر سطح آب قرار می‌گیرد و فرو نمی‌رود، و چهارم اینکه وقتی آب منجمد می‌شود مقادیر زیادی حرارت از خود پس می‌دهد.

۵ - خاک در خود، مواد معدنی خاصی دارد که گیاه آنها را جذب می‌کند و به صورت خوراکیهای مورد نیاز جانوران در می‌آورد.

۶ - وجود فلزات در نزدیکی سطح زمین، سبب شده است که هنرهای گوناگونی که تمدن از آنها ساخته می‌شود امکان‌پذیر باشد.

۷ - اندازه حجم زمین: اگر زمین به کوچکی ماه و قطر آن یک چهارم قطر کنونی آن بود، نیروی جاذبه، دیگر برای نگاه داشتن آبها و هوا بر روی آن کفایت نمی‌کرد و درجه حرارت به صورت کشنده‌ای بالا می‌رفت. اگر زمین ما به بزرگی خورشید بود و چگالی (وزن مخصوص) خود را حفظ می‌کرد، نیروی جاذبه صد و پنجاه برابر می‌شد و ارتفاع جوّ به حدود ۱۰ کیلومتر تنزل می‌کرد و بخار شدن آب غیر ممکن می‌شد و فشار هوا تقریباً ۱۵۰ کیلوگرم بر سانتی‌متر مربع می‌رسید، یک جانور یک کیلوگرمی ۱۵۰ کیلوگرم وزن پیدا می‌کرد، و اندام آدمی به کوچکی اندام سنجاب می‌شد.

۸ - فاصله زمین تا خورشید: اگر فاصله زمین تا خورشید دو برابر مقدار کنونی آن بود، حرارتی که از خورشید به آن می‌رسید به رفع حرارت کنونی تنزل می‌کرد و سرعت حرکت بر

مدار آن نصف می‌شد و طول زمستان دو برابر می‌گردید و بنابراین، همه موجودات زنده یخ می‌بستند.

اگر فاصله آن تا خورشید، نصف می‌شد، گرما چهاربرابر و سرعت مدار دو برابر و طول مدّت فصول، نصف (اگر تغییر فصلی امکان داشت) و زمین به اندازه‌ای سوزان می‌شد که حیات بر آن نمی‌توانست برقرار بماند.^۱

اینها نمونه‌هایی بود از عظمت خیره‌کننده، نظم شگرف و قوانین دقیق و حساب‌شده که بر عالم طبیعت حکومت می‌کند. در این باره سخن بسیار گفته شده و در کتاب اثبات وجود خدا هم نمونه‌های فراوانی ارائه شده است که به خاطر خودداری از طولانی شدن بحث به موارد یاد شده بسنده می‌شود. همین مقدار و بلکه کمتر از آن برای خردمندان منصف، کتابی از معرفت به مبدأ آفرینش را تشکیل می‌دهد.

برگ درختان سبز در نظر هوشیار هر ورقش دفترست معرفت‌کردگار

۱. همان، ص ۱۹-۲۲. فرانک آلن، استاد فیزیک زیستی.

پرسشها

- ۱ - برهان اول عدل الهی را بیان کنید.
- ۲ - برهان عنایت را درباره عدل الهی بیان کنید.
- ۳ - برهان سوم عدل الهی را بیان کنید.
- ۴ - برهان چهارم عدل الهی را بنویسید.
- ۵ - اشکال برهان سوم بر عدل الهی را با پاسخ آن بنویسید.
- ۶ - اشکال برهان چهارم را با پاسخ آن بنویسید.
- ۷ - عدل و حکمت تکوینی خداوند را چگونه می توان اثبات کرد؟

درس بیست و سوم

غایتمندی آفرینش

پیش از این یادآور شدیم که یکی از معانی حکمت، غایتمند بودن فعل است. غایتمندی فعل یکی از ویژگی‌های فاعل حکیم است. آن دسته از متکلمان که به اصل حسن و قبح عقلی اعتقاد داشته و عدل و حکمت الهی را بر اساس این اصل تفسیر کرده‌اند، بر غایتمند بودن آفرینش تأکید کرده‌اند و براین عقیده‌اند که افعال خداوند معلل به غایت است، ولی منکران حسن و قبح عقلی معلل بودن افعال خداوند به غایت را مردود دانسته‌اند.

استدلال عدلیّه

دلیل متکلمان عدلیّه بر غایتمند بودن افعال الهی این است که فعل بدون غایت^۱ و غرض عبث و قبیح است، و خداوند از فعل قبیح پیراسته است. چنان که محقق طوسی گفته است:

و نفی الغرض يستلزم العبث^۲

بر این استدلال اشکال شده است که فاعلی که از فعل خود غایت و غرضی را دنبال می‌کند، دارای نقص است، و از طریق آن غایت و غرض در پی آن است که نقص خود را جبران کند، زیرا غایت و غرض آن است که وجودش برای فاعل، بر عدمش رجحان دارد و این، معنی کمال خواهی فاعل است.^۳

۱. تفاوت غیات و غرض در این است که غرض أخص از غایت است و عبارت است از غایت فعل فاعلی که دارای اختیار است. (شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۴۹).

۲. کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم.

۳. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۰۲-۲۰۳.

عدلیّه به این اشکال پاسخ داده و گفته‌اند: در صورتی غایت داشتن فعل مستلزم استکمال فاعل خواهد بود، که غایت فعل به خود فاعل بازگردد، ولی اگر غایت به غیر فاعل بازگردد مستلزم استکمال فاعل نخواهد بود. چنان که محقق طوسی در ادامه عبارت پیشین گفته است:

ولا يلزم عوده الیه: یعنی لازم نیست که **فعل افعال الهی به او بازگردد، بلکه فعل از افعال خداوند مربوط به موجودات است.**

اشکال اشاعره

اشاعره این پاسخ را نپذیرفته و گفته‌اند: بازگشت نفع و غایت فعل به غیر خداوند، از دو صورت بیرون نیست، یکی این که نفع رساندن به غیر و نفع نرساندن به غیر برای خداوند یکسان است، و دیگر این که این دو با یکدیگر تفاوت دارند، و نفع رساندن به غیر، اولی و انسب به حال خداوند است. فرض نخست، ترجیح بلامرجّح و باطل است و فرض دوم مستلزم استکمال است، زیرا اولویّت نفع رساندن به غیر برای خداوند نوعی از استکمال است و استکمال در خداوند به هر صورتی که باشد محال است.^۱

پاسخ

اولویّت مستلزم استکمال نیست، بلکه اعمّ از آن است. زیرا معنای اولویّت داشتن فعل برای فاعل این است که فعل با صفات و ویژگی‌های فاعل هماهنگ است. حال اگر فاعل غنی بالذّات و حکیم باشد اولویّت نسبت به او این است که فعلش غایتمند بوده، و آن غایت به غیر او باز گردد، و اگر فاعل فقیر بالذّات باشد، اولویّت غایتمندی فعل به حال او این است که او به واسطه آن فعل از نقص به کمال برسد.

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۲۰۳.

اشکالی دیگر

غایتمندی فعل مستلزم آن است که غیر از فاعل و فعل او واقعیت دیگری باشد که به عنوان غایت فعل بر آن مترتب گردد، یعنی فعل واسطه تحقق غایت است. این فرض در مورد خداوند و افعال او متصور نیست، زیرا همه موجودات افعال الهی‌اند، و از این جهت تفاوتی میان آنها نیست که برخی واسطه و برخی غایت به شمار آیند، بلکه همگی بدون واسطه مخلوق و آفریده خداوند می‌باشند.^۱

پاسخ

اولاً: این مطلب که همه موجودات بدون واسطه از سوی خداوند آفریده می‌شوند، نه از نظر عقلی و تجربی پذیرفته است و نه با نصوص و ظواهر دینی سازگار است، اصل علیت و معلولیت که از اصول مسلم عقلی است، مورد تأیید وحی و تجربه نیز هست. بنابراین، برخی موجودات واسطه پیدایش برخی دیگر می‌باشند، اگر چه خالق بالذات جز خداوند نیست، و سلسله علت‌ها و اسباب به خداوند منتهی می‌شود.

ثانیاً: این که همه موجودات آفریده خداوند می‌باشند، حتی اگر علیت برخی را برای برخی دیگر نپذیریم، با این فرض که برخی از آنها غایت و غرض برخی دیگر باشند، و برخی در خدمت برخی دیگر، منافات ندارد. آری، در نگاه کلی به جهان، و این که جهان آفریده خداوند است جز خداوند، فاعل و غایت جهان نخواهد بود، اما در نگاه جزئی و تفصیلی آشکارا می‌یابیم که پاره‌ای از موجودات و پدیده‌ها در خدمت پاره‌ای دیگر می‌باشند، و برخی غایت برخی دیگر. مثلاً در مقایسه مادر و فرزند این واقعیت را به روشنی می‌یابیم که پاره‌ای از ویژگی‌های روحی و جسمی مادر با نیازهای کودک سازگاری کامل دارد، به گونه‌ای که حیات فرزند در گرو وجود این ویژگی‌هاست. همین نسبت را میان پدیده‌های طبیعی با حیات انسان مشاهده و ادراک می‌کنیم، و اصولاً نظم غایی که بر عالم طبیعت حاکم است مفادی جز این ندارد.

۱. همان، ج ۸، ص ۲۰۳-۲۰۴.

غایت فعل و غایت فاعل

نکته‌ای که ممکن است منشأ اشتباه منکران غایتمندی جهان شده باشد این است که میان غایت فعل و غایت فاعل تفکیک نکرده‌اند، و این دو را ملازم با یکدیگر دانسته‌اند، در حالی که چنین نیست، غایتمندی فعل اعم از غایتمندی فاعل است، یعنی هرگاه فاعل غایتمند باشد، فعل او نیز غایتمند خواهد بود ولی عکس آن کلیت ندارد. می‌توان فرض کرد که فاعل، غنی بالذات است و هستی او غایتی ورای خود ندارد، ولی فعل او غایتمند است. یعنی برخی از افعالش غایت برخی دیگر از افعال اوست، هر چند برای مجموعه افعال او، غایتی ورای او وجود نخواهد داشت، در هر حال، فعل غایتمند است خواه غایت آن، ذات فاعل باشد، و خواه چیزی دیگر.

نظریه سوّم

یکی از متکلمان اشعری در این مسئله نظریه سوّمی را برگزیده است، یعنی معلّل بودن افعال خداوند به غایات را به صورت فی‌الجمله پذیرفته ولی به صورت بالجمله انکار کرده است. سعدالدین تفتازانی در این پاره چنین گفته است: حق این است که تعلیل برخی از افعال به ویژه احکام شرعی به مصالح و حکمت‌ها مطلبی است آشکار، مانند وجوب حدود و کفارات، و حرمت مسکرات، و مانند آن، چنان که نصوص دینی نیز بر این مطلب گواهی می‌دهد. قرآن کریم فرموده است:

﴿مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۱: جن و بشر را جز برای عبادت خود نیافریدم.

﴿مَنْ أَجَلْ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾^۲: برای این منظور بر بنی‌اسرائیل مقرر

نمودیم.

۱. ذاریات / ۵۶.

۲. مائده / ۳۲.

﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاهَا لَكَيْلًا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾^۱: آنگاه که زید از همسرش جدا شد، او را به ازدواج تو درآورديم تا در این کار (ازدواج با همسر فرزند خوانده) برای مؤمنان مشقتی نباشد. ولی تعمیم این مطلب و این که هیچ یک از افعال خداوند خالی از غایت و غرض نیست، محل بحث و تأمل است.^۲ یادآور می‌شویم، مسئله غایت‌مندی افعال خداوند، از مسائل تعبّدی نیست، تا به مواردی که در نصوص دینی آمده است، بسنده شود، بلکه مسئله‌ای است عقلی، و احکام عقلی غیر قابل تخصیص است.

دیدگاه حکما

شرح مواقف دیدگاه حکمای اسلامی را در مسئله غایی بودن افعال الهی، با دیدگاه اشاعره هماهنگ دانسته و پس از نقل نظریه اشاعره گفته است: **و وافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين**^۳ این برداشت از کلام حکما نادرست است، چنان که صدرالمتألهین گفته است: حکما به طور کلی غایت و غرض را از افعال الهی نفی نکرده‌اند، آنچه آنان نفی کرده‌اند وجود غایت و غرضی غیر از ذات الهی برای مطلق هستی، و برای نخستین فعل الهی است، اما برای افعال خاص و مقید، غایت‌های ویژه‌ای اثبات کرده‌اند، چنانکه کتاب‌های آنان سرشار از بحث درباره فایده و غایت موجودات می‌باشد.^۴

غرض و مصلحت

برخی از محققان در این مسئله میان غرض و مصلحت فرق نهاده و گفته‌اند: آنچه

۱. احزاب / ۳۷.

۲. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۰۲-۳۰۳.

۳. شرح المواقف، ج ۶، ص ۲۰۲.

۴. اسفار، ج ۷، ص ۸۴.

درافعال خداوند می‌توان گفت این است که افعال الهی دارای مصالح و حکمت‌هایی است، ولی معلّل به اغراض نیست، فرق غرض و مصلحت در این است که غرض آن است که به فاعل باز می‌گردد، و مصلحت آن است که عاید دیگران می‌شود. بنابراین، اگر گفته‌اند افعال خداوند معلّل به اغراض است، نوعی مجاز گویی کرده و افعال خداوند را به افعال بشر تشبیه کرده‌اند، یعنی برافعال خداوند مصالح و حکمت‌هایی مترتب می‌گردد، که اگر آنها برافعال انسان مترتب شود، غرض و غایت فعل او به شمار می‌روند.^۱

یادآور می‌شویم، حاصل این تحقیق به تفکیک میان غایتمندی فعل و غایتمندی فاعل باز می‌گردد که پیش از این یادآور شدیم، یعنی افعال الهی - اعمّ از تکوینی و تشریعی - دارای فواید، مصالح و حکمت‌هایی است، که به موجودات باز می‌گردد نه به خداوند، بدین جهت خداوند فاعل بالدّاعی و بالقصد نیست، بلکه فاعل بالرضا یا بالعناية است، چنان که در فلسفه ثابت شده است و فاعلیّت خداوند متوقّف بر قصد وداعی زاید بر ذات نیست، زیرا اگر چنین باشد، فاعلیّتش بالذات نخواهد بود، و آنچه متعلق علم ذاتی خداوند است، فعل به صورت مطلق نیست، بلکه فعل با ویژگی حکمت و مصلحت است. در نتیجه در عین این که فاعل بالقصد (غایتمند) نیست فعل او غایتمند است.

قرآن و غایتمندی جهان

آیات قرآن، آشکارا بر غایتمندی جهان دلالت می‌کنند، چنان که فرموده است:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾^۲: آسمان‌ها و زمین و آنچه میان آنهاست را جز به حق نیافریدیم.

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾^۳: آسمان و زمین و آنچه مابین آن دو است را بازیگرانه نیافریدیم.

۱. سرمایه ایمان، ص ۷۴.

۲. حجر / ۸۵.

۳. انبیاء / ۱۶.

﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾^۱ آسمان‌ها و زمین و آنچه مابین آنهاست را جز به حق و سرآمدی معین نیافریدیم.

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾^۲ آسمان زمین و آنچه مابین آنهاست را به باطل نیافریدیم.

مفاد این آیات این است که جهان طبیعت بر پایه حق آفریده شده، و باطل در آن راه ندارد، و آفرینش آن از روی بازیگری و عبث نبوده است و این امر اقتضا می‌کند که حرکت جهان روزی پایان یافته و به غایت مطلوب خود برسد. آن غایت در جهانی دیگر تبلور خواهد یافت.^۳

گذشته از آیات یاد شده که بر غایت‌مندی کل جهان طبیعت دلالت دارند، آیات دیگری بیانگر غایت‌مندی حیات انسان و موجودات دیگر است، در بسیاری از آیات قرآن حیات بشر و بهره‌مندی او غرض و غایت آفرینش زمین و نعمت‌های طبیعی به شمار آمده است. چنان که می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مِمَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^۴: خداوند آفریدگاری است که همه آنچه در زمین است را برای شما آفریده است.

﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِمَّا خَلَقَ ظُلُمًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ اَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُمْ سَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ الْحَرَّ وَ سَرَابِيلَ تَقِيَكُمُ بَأْسَكُمْ كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾^۵: خداوند از آنچه آفریده است برای شما سایه‌هایی قرار داده، و از کوه‌ها پناهگاه‌ها فراهم ساخته، و برایتان جامه‌هایی مهیا کرده که شما را از گرمی (و سردی) حفظ می‌کند، و جامه‌هایی که از خطر خودتان (جنگ) محفوظ می‌دارد، بدین صورت نعمتش را بر شما تمام می‌کند، شاید تسلیم حق گردید.

درباره این که آفرینش انسان عبث نبوده و غایت خلقت او در سرایی دیگر تحقق خواهد یافت می‌فرماید:

۱. احقاف / ۳.

۲. ص / ۲۷.

۳. المیزان، ج ۱۶، ص ۱۵۸.

۴. بقره / ۲۹.

۵. نحل / ۸۱.

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^۱ آیا پنداشته‌اید که شما را

بیهوده آفریدیم و به سوی ما باز نخواهید گشت؟

دست یافتن انسان به آن غایت نهایی در گرو تحقق یافتن غایت‌های دیگری است که امتحان و آزمایش، عبادت و پرستش خدا و انقیاد و تسلیم در برابر حق از آن جمله است. آیات ذیل بیانگر این غایات می‌باشند:

﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^۲: آنچه بر روی زمین

است را زینت آن قرار دادیم تا آنان را بیازماییم که عمل کدامیک نیکوتر است.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^۳: جن و بشر را جز برای پرستش من

نیافریدم.

﴿كَذَٰلِكَ يَتِمُّ نِعْمَتُهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَسْلُمُونَ﴾^۴: خداوند این‌گونه نعمت خود را بر شما تمام

می‌کند، شاید اسلام آورید.

انسان کامل فلسفه آفرینش

از آیات یاد شده به دست می‌آید که انسان غرض و غایت آفرینش جهان است، ولی نه به اعتبار حیات مادی و طبیعی او، چرا که از این نظر هیچ‌گونه برتری بر دیگر موجودات طبیعی ندارد، تا غایت آفرینش آنها باشد، بلکه از جنبه حیات معنوی و کمال ویژه‌ای که از طریق عبادت و بندگی خدا به دست می‌آید. این مطلب از عبارت ﴿لِنَبْلُوَهُمْ أَهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^۵ به روشنی استفاده می‌شود، زیرا مفاد این جمله این است که آن که از نظر عمل احسن و برتر است، مقصود خلقت جهان طبیعت است. چنان که حدیث قدسی که خطاب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» نیز بیانگر این حقیقت است.^۵

۱. مؤمنون / ۱۱۵.

۲. کهف / ۷.

۳. ذاریات / ۵۶.

۴. نحل / ۸۱.

۵. المیزان، ج ۱۰، ص ۱۵۲.

پرسش‌ها

- ۱- استدلال متکلمان عدلیه بر غایتمند بودن افعال الهی را بنویسید.
- ۲- اشکال اول اشاعره را بر غایتمند بودن افعال الهی با پاسخ آن بنویسید.
- ۳- اشکال دوم اشاعره را بر مطلب سؤال فوق با پاسخ آن بنویسید.
- ۴- غایت فعل و غایت فاعل چیست؟ و مقصود از غایتمند بودن افعال خداوند کدام است؟
- ۵- دیدگاه حکمای اسلامی در مورد غایتمند بودن افعال الهی چیست؟
- ۶- به دو آیه شریفه درباره غایتمند بودن افعال الهی استدلال کنید.
- ۷- سه نمونه از آیاتی را که درباره غایتمندی حیات انسان آمده است بنویسید.

درس بیست و چهارم

شرور و نظام احسن

یکی از بحث‌های مهم و دیرینه در الهیات، بحث شرور است که در موارد مختلف مطرح گردیده است. یکی از موارد طرح این بحث در مسئله توحید در خالقیت است، زیرا دوگانه پرستان به دو آفریدگار عقیده داشته‌اند آفریدگار خیر و آفریدگار شرور، و ما در مباحث توحید این شبهه را بررسی نمودیم. از دیگر موارد طرح بحث شرور، مسئله عدل الهی است که از زوایای گوناگون مطرح شده است، گاهی از زاویه عدل تکوینی و نظام احسن وجود، و گاهی از زاویه غایتمندی جهان و این که فلسفه جهان طبیعت، آن است که انسان از آن بهره‌مند گردد، در حالی که شرور طبیعی به انسان زیان می‌رساند و گاهی از این زاویه که از منظر جهان بینی الهی، پاره‌ای از حوادث ناگوار پی‌آمدهای اعمال بشر است، در حالی که این پی‌آمدها همیشه به خطاکاران باز نمی‌گردد، بلکه دیگران به آنها مبتلا می‌شوند. اینها موارد گوناگونی است که از شرور به عنوان معارض با عدل الهی (اعم از عدل تکوینی و کیفری) یاد شده است و فلاسفه و متکلمان اسلامی هر یک با شیوه‌ای به بررسی و حل آن پرداخته‌اند.

به علت گستردگی دامنه این بحث در ضمن دو درس به بررسی و تحلیل آن خواهیم پرداخت.

شبهه شرور و نظام احسن

برهان نظام احسن را در درس قبل یادآور شدیم، شبهه شرور در این خصوص این است که شرور - اعم از طبیعی، اخلاقی و بشری - با احسن بودن نظام طبیعت منافات دارد، مقتضای نظام احسن این است که جهان از شرور مبرا باشد.

پاسخ

فلاسفۀ الهی، در پاسخ به اشکال شرور در رابطه با نظام احسن و اکمل، به بررسی اقسام فرضی موجود ممکن از نظر خیر و شر پرداخته و با استناد به عنایت و حکمت الهی نتیجه گرفته‌اند که تنها دو قسم از آن می‌تواند تحقق داشته باشد، یکی خیر محض، و دیگری خیر کثیر و غالب، اما تحقق فروض دیگر که عبارتند از:

خیر و شر مساوی، شر کثیر و غالب و شر محض، محال است. اما شر محض زیرا که آن عدم محض و بطلان صرف است و فرض وجود در مورد آن، فرض دو امر متناقض است، اما آنچه شریتش با خیرتش مساوی است و یا شریتش بر خیرتش غالب است با عنایت الهی که مقتضی نظام احسن است منافات دارد، این برخلاف موجودی است که جهت خیرش بر جهت شرش غالب است، زیرا موجود نکردن خیر کثیر به خاطر شرّ قلیل، خود مصداق شرّ کثیر است و با عنایت و حکمت الهی منافات دارد.^۱

تفکیک ناپذیری از شرّ در عالم طبیعت

غیر از واجب الوجود بالذات، آنچه دارای واقعیت و وجود است، دو عالم است، یکی عالم مفارقات و مجزّات و دیگری عالم طبیعت و مادیات، و شرور تنها در عالم طبیعت و مادّه ظهور می‌کنند، زیرا ماهیت شر، عدمی است، عدم آنچه برای چیزی مطلوب و ممکن است، و آن یا عدم کمال اولی (صورت نوعیه)، و یا عدم کمال ثانوی آن است، و در هر دو صورت، عدم، عارض بر شیء و مسبوق به مادّه و امکان (امکان استعدادی) است.

بنابراین، چنین عدمی که منشأ و خاستگاه شر است جز در عالم مادّه راه ندارد، علامۀ طباطبایی در این باره چنین گفته است:

شر و فساد و نظایر آنها، روی هم رفته، بدیها و نارواییهایی هستند که در جهان مادّه پیدا می‌شوند و مفهوم بد و ناروا مفهومی است که از مقایسه با خوب و روا پدید می‌آید، اگر تندرستی که خواستۀ نفس و ملائم طبع ماست نبود، هرگز بیماری را بد نمی‌شمردیم، و اگر

۱. ر. ک. نهاية الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۱۸.

آسایش و امن و هر یک از لذا یذ حواس و لذا یذ نفس نبود، هیچ‌گاه از دست دادن آنها برای ما تلخ نبود و بدبختی خوانده نمی‌شد، چنانکه هرگز زوجیت را برای عدد چهار و فردیت را برای عدد سه، خوب یا بد، خوشوقتی یا بدبختی نمی‌شمایم، زیرا قیاس در کار نیست. از این جا پیداست که شر، امری است قیاسی و مفهومی است عدمی، در مقابل یک امر وجودی ممکن الحصول، یعنی در مورد شر، موضوعی باید باشد دارای صفتی وجودی، که مطلوب موضوع مفروض بوده باشد، تا نداشتن این صفت مطلوب برای آن، شر شمرده شود، چنان که داشتن چشم برای انسان، که طبعاً چشم می‌خواهد؛ و ممکن هم هست نداشته باشد، خیر بوده، نابینایی برای وی شر شناخته می‌شود.

و در نتیجه این کاوش به این نکته برمی‌خوریم که شر - هر جا باشد - اولاً عدمی، و ثانیاً امری امکانی است.^۱

توضیح آنکه موجودات مادی مشتمل بر قوه و استعداد می‌باشند و کمالات وجودی را که برای آنها ممکن است، به تدریج بدست می‌آورند، و این تکامل تدریجی در گرو تأثیر و تأثر متقابل موجودات مادی است؛ زیرا هر یک از انواع طبیعی، نیازمندیها و کمالات ویژه‌ای دارد که از طریق انواع پدیده‌های دیگر طبیعی به دست می‌آید، و اینجاست که نوعی تراحم و تضاد نمودار می‌شود، و در نتیجه شر اضافی و نسبی پدید می‌آید.

به عبارت دیگر، قابلیت ماده برای پذیرش صورت‌های گوناگون از یک سو، و تضاد صور با یکدیگر از سوی دیگر، هم عامل تخریب است و هم عامل ساختن، هم عامل از بین بردن است و هم عامل ایجاد کردن، تخریب گذشته و ساختن آینده، بردن صورتها و نقشهای کهنه و آوردن نقشهای تازه. تا اجزاء و عناصر با یکدیگر نجنگند و در یکدیگر اثر نکنند، مزاج متوسط و ترکیب جدید پیدا نمی‌شود. پس صحیح است که بگوییم:

«تضاد، منشأ خیرات و قائمه جهان است و نظام عالم ماده بر آن استوار است».^۲

صدر المتألهین در بحث پیرامون کیفیت دخول شرور در قضای الهی گفته است: «تحقق یافتن اشخاص و نفوس غیر متناهی که مقتضای عنایت الهی است، وجود استحاله و تضاد را

۱. اصول فلسفه، ج ۵، ص ۱۷۲، نیز به نه‌ایة الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۱۸ رجوع شود.

۲. عدل الهی، چاپ هشتم، ص ۲۱۴.

در عالم کون و فساد (طبیعت) اقتضاء می‌نماید، زیرا اگر تضاد نبود، کون و فساد تحقق نمی‌یافت و اگر کون و فساد نبود اشخاص و نفوس غیرمتمنای حیوانی و انسانی موجود نمی‌شد، و از طرفی، تضاد کیفیت‌ها و صورت‌ها از لوازم موجودات مادی و ضرورت تفاعل آنهاست، نه فعل مستقل فاعل (مجعول بالتبع و بالعرض است نه مجعول بالاصالة) پس صحیح است که گفته شود:

اگر تضاد نبود فیض وجود، از مبدأ هستی بخش تداوم نمی‌یافت، وجود و بخشش خداوندی، متوقف می‌شد و عالم طبیعی از دریافت حیاتی که به واسطه آن به مقصود خویش نایل می‌شود، تعطیل می‌شد و بیشتر موجوداتی که امکان پیدایش داشتند در نهانگاه امکان و عدم، باقی می‌ماندند.^۱

در خطبه‌های توحیدی امام علی علیه السلام نیز اصل تضاد حاکم بر عالم طبیعت یادآوری شده است:

ضاد النور بالظلمة، و الوضوح بالبهمة، و الجمود بالبلل، و الحرور بالصرد، مؤلف بین متعاداتها، مقارن بین متبانیاتها، مقرب بین متباعداتها، مفرق بین متدانیاتها، آفریدگاری که روشنی را با تاریکی، آشکار را با نهان، خشکی را با تری، گرمی را با سردی در تضاد با یکدیگر قرار داد. عناصر متضاد را به هم درآمیخت و امور متباین را مقارن ساخت، دورها را نزدیک، و نزدیک‌ها را از هم دور ساخت.^۲

ملای رومی نیز در مثنوی خود مسأله بقای حیات طبیعی را بر پایه تضاد یادآور شده و گفته است:

این جهان جنگ است چون کل بنگری	ذره ذره همچو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرد به چپ	و آن دگر سوی یمین اندر طلب
این جهان زین جنگ قائم می‌بود	در عناصر در نگر تا حل شود
بس بنای خلق بر اضداد بود	لاجرم جنگی شد اندر ضر و سود

۱. اسفار، ج ۷، ص ۷۷.

۲. نهج البلاغة، خطبة ۱۸۶.

و نیز گفته است:

زندگان آشتی ضدهاست مرگ آن کاندلر میان نشان جنگ خاست
 صلح اضداد است عمر این جهان جنگ اضداد است عمر جاودان
 تا این جا نتیجه بحث این شد که شرور نسبی، لازمه لاینفک موجودات مادی و معلول
 تضاد حاکم بر عالم طبیعت است، و این تضاد نیز شرط لازم و ضروری تکامل و مقتضای
 عدل و حکمت و عنایت الهی است:
 اِذْ مُقْتَضَى الْحُكْمَةِ وَالْعَنَایَةِ ایضال کُلِّ مِمکن لِّغَايَةِ^۱

زیبایی مجموعه یا نظام کامل

نکته دیگری که باید در پاسخ به شبهه شرور از نظر احسن بودن نظام طبیعت به آن توجه نمود، اصل اندام‌وارگی عالم طبیعت است که از قدیم‌ترین دوران تاریخ فلسفه مورد توجه حکمای الهی بوده است، براین اساس، جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است که پدیده‌های آن با یکدیگر رابطه تکوینی و حقیقی دارند و در نتیجه، قضاوت صحیح درباره احسن بودن آن در گرو مطالعه مجموعه موجودات و نظام کل است، و در نظام کل و توازن عمومی، وجود پستی‌ها و بلندی‌ها، فراز و نشیب‌ها، تاریکی و روشنایی‌ها، رنج و لذت‌ها همه و همه لازم است و باید گفت:

جهان چون خط و خال و چشم و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست
 اگر نیک و بدی بینی مزن دم که هم ابلیس می‌باید هم آدم
 و نیز صحیح گفته‌اند که: «ابروی کج ار راست بدی کج بودی» و «از شیر حمله خوش بود
 و از غزال رم^۲»

۱. حکیم سبزواری، شرح منظومه، العلة و المعلول، غرر فی البحث عن الغایة.

۲. شهید مطهری، عدل الهی، چاپ هشتم، ص ۱۸۳ - ۱۷۹.

اشکال:

این مطلب که در موجودات مادی، خیر بر شر غالب است صحیح نیست، زیرا اشرف آنها انسان است، و اکثر انسانها به خاطر این که مرتکب افعال ناروا گردیده و متّصف به رذایل اخلاق و عقاید باطل می‌باشند، مصادیق شرّ کثیرند، زیرا با توجّه به اینکه حیات دنیوی موقت بوده و آخرت سرای جاودانه است و افراد یاد شده مستحقّ عذاب بوده و از سعادت ابدی محروم می‌باشند، بنابراین، ثمره اخروی حیات آنان عذاب و شر است، اگر چه در حیات دنیوی از خیرات مادی برخوردارند، ولی در مقایسه با عذاب اخروی خیر قلیل است.

پاسخ

انسانها از نظر کمالات علمی و عملی سه دسته‌اند: ۱- افرادی که در هر دو مورد به درجه کمال رسیده‌اند. ۲- افرادی که در نازلترین درجه قرار دارند و فاقد هر گونه کمال علمی و عملی می‌باشند. ۳- انسانهایی که بین آن دو دسته قرار گرفته‌اند و خود مراتب مختلف دارند. بدیهی است اکثریت انسانها را همان گروه سوّم تشکیل می‌دهند، و دسته دوّم نسبت به مجموع افراد بشر درصد کمتری را تشکیل می‌دهند، و شقاوت ابدی در سرای آخرت از آن گروه دوّم می‌باشد، و دیگران اگر مستوجب عذاب نیز گردند، ولی سرانجام مشمول رحمت واسعه خداوند خواهند شد.^۱

اشکال دوّم

چرا خداوند عالم طبیعت را به گونه‌ای نیافرید که شرّ قلیل در آن راه نداشته و خیر محض باشد؟

پاسخ

فرض یاد شده عقلاً محال است، زیرا مفاد آن، این است که موجود مادی در عین اینکه

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۲۸-۳۲۵؛ اسفار، ج ۷، ص ۸۰-۷۹.

مادی است مجرد از ماده باشد و بالعکس، زیرا موجود امکانی، از نظر تحقق یافتن کمالات وجودی که برای آن ممکن است از دو قسم بیرون نیست، یکی اینکه کمالات مزبور، بالفعل برای او حاصل باشد، این همان موجود مجرد تام است (مانند عقل مفارق) و دیگری اینکه کمالات آن بالفعل حاصل نباشد، این قسم موجودی مادی یا مجرد غیر تام (مانند نفس) است. بنابراین، امر این دو قسم از موجود ممکن، دایر مدار ایجاد و عدم ایجاد است، اما فرض اینکه قسم دوم موجود گردد ولی تدریجی الوجود نبوده و بالفعل واجد کمالات خود باشد، مانند فرض اینکه قسم نخست تدریجی الوجود بوده و بالفعل واجد کمالات خود نباشد، مستلزم جمع بین متناقضین و محال است.

و از طرفی، چون ایجاد نکردن قسم دوم که مصداق خیر کثیر است، مستلزم شرّ کثیر می‌باشد و ترجیح شرّ کثیر بر خیر کثیر بر فاعل حکیم روا نیست، پس ایجاد عالم طبیعت که ملازم با شرّ قلیل است مقتضای جود، عدل و حکمت الهی است.^۱

شرّ و قدرت گسترده الهی

فیلسوفی غربی^۲، وجود شر در جهان طبیعت را با قدرت گسترده الهی از یک سو، و خیر محض و خیر خواه بودن خداوند از سوی دیگر، ناسازگار دانسته و گفته است مسأله شر در ساده‌ترین صورتش چنین است: ۱ - خداوند قادر مطلق است.

۲ - خداوند خیر (خیر خواه) محض است. ۳ - با این حال شر وجود دارد. این سه قضیه با اینکه اجزای اصلی بیشتر نظریات کلامی را تشکیل می‌دهند متناقضند، چنان که اگر دو تای آنها صادق باشد سوّمی، قضیه کاذب خواهد بود... سپس در توضیح تناقض میان آنها گفته است:

الف) خیر نقطه مقابل شرّ است به طوری که فرد خیرخواه حتی المقدور شرّ را از میان برمی‌دارد. ب) توانایی‌های قادر مطلق را هیچ حدّ و مرزی نیست.

۱. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۲۸.

۲. جی. ال. مکی. فیلسوف انگلیسی (متوفای ۱۹۸۱ میلادی) در مقاله شر و قدرت مطلقه، در «کلام فلسفی»، ص ۱۴۵ - ۱۷۰.

لازمه دو مقدمه مذکور این است که اگر کسی خیر (خیر خواه) محض باشد و هم قادر مطلق، شر را به کلی از بین می‌برد، از این رو دو قضیه «قادر مطلق وجود دارد» و «شر وجود دارد» متناقض است.

منشأ این شبهه نادیده گرفتن یک اصل عقلی و فطری است، و آن اینکه بحث درباره قدرت و عجز فاعل، و خیر یا شریر بودن او متفرع بر این است که مورد، ذاتاً و وقوعاً ممکن باشد و امتناع ذاتی یا وقوعی در کار نباشد، زیرا در غیر این صورت مشکل در جانب قابل است نه فاعل، اگر این اصل عقلی را نادیده بگیریم شبهه به باب شر اختصاص نخواهد داشت، بلکه در همه مواردی که امتناع صادق است مانند اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، سلب شیء از نفس، چهار ضلع داشتن دایره و... در مقایسه با اصل قدرت مطلقه الهی مطرح خواهد شد. ولی حل شبهه تناقض در همه این موارد، توجه به اصل عقلی و فطری مزبور است، قطعاً آقای مکی امتناع رسم شکلی که در آن واحد هم مربع باشد و هم دایره را دلیل بر عجز خود از انجام چنین کاری نمی‌داند، و احتجاج می‌کند که او بر رسم هر دو شکل توانا است، ولی تحقق دو شکل یاد شده از یک فاعل در یک زمان ذاتاً محال است، و امر محال از قلمرو قدرت بیرون است.

بحث در شرور عالم طبیعت نیز همین گونه است، موجودی مادی که ملازم با امکان، استعداد و تدریج است، خالی از شر نخواهد بود - چنان که قبلاً توضیح داده شد - امر چنین موجودی دایر میان وجود و عدم است، و فرض وجود خالی از شر، فرض دو امر متناقض است. علامه طباطبایی این مطلب را چنین بیان نموده است:

معنی این سخن به حسب تحلیل این است که چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و طبیعت را لا ماده قرار نداد؟ اگر موجودی امکان داشتن و نداشتن کمال را نداشته باشد، مادی نخواهد بود. اگر این جهان این خاصه را نداشت که هر یک از اجزای آن قابل تبدیل به دیگری است، و با اجتماع شرایط، منافع وجودی خود را می‌یابد و بی آن تهیدست و بدبخت می‌ماند، اساساً جهان ماده نبود.^۱

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵ ص ۱۷۳.

بجاست در این جا سخن امام علی علیه السلام را در پاسخ به این سؤال که:
آیا خداوند که به عقیده موحدان بر هر کاری توانا است می تواند دنیا را بدون اینکه کوچک
شود در تخم مرغی بدون اینکه بزرگ شود جای دهد؟ یادآور شویم، آن حضرت در پاسخ
سؤال مذکور چنین فرمود:

«**إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ**»^۱

یادآور می شویم، عبارت «حتی المقدور» در کلام مکی (بند الف) نادرست است، عبارت
صحیح، «حتی الامکان» است، یعنی فاعلی که خیر محض است، تا آنجا که رفع شر امکان
داشته باشد و مستلزم محال نباشد، آن را رفع خواهد کرد، بدیهی است، بر این قضیه هیچ
اشکالی وارد نیست.

۱. توحید صدوق، باب ۹، روایت ۹، ص ۱۳۰.

پرسشها

- ۱ - ثابت کنید که شرور با احسن بودن نظام طبیعت منافات ندارد.
- ۲ - دلیل تفکیک ناپذیری خیر از شر در عالم طبیعت را بنویسید.
- ۳ - سخن صدر المتألهین پیرامون کیفیت دخول شرور در قضای الهی را بنویسید.
- ۴ - سخن امام امیر المؤمنین علیه السلام پیرامون اصل تضاد حاکم بر عالم طبیعت را بنویسید.
- ۵ - اشکال عدم غلبه خیر بر شر در نظام آفرینش را با نقد آن بنویسید.
- ۶ - چرا خداوند عالم طبیعت را به گونه‌ای نیافرید که شرّ قلیل در آن راه نداشته و خیر محض باشد؟
- ۷ - اشکال ناسازگاری وجود شر در جهان طبیعت با قدرت گسترده خداوند و پاسخ آن را بنویسید.

درس بیست و پنجم

شرور و عدل الهی

در نصوص دینی بیان شده است که خداوند جهان طبیعت را برای انتفاع بشر آفریده است، چنان که خدا در قرآن کریم می‌فرماید:

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^۱ او آفریدگاری است که آنچه در زمین است را برای شما آفرید.

در اینجا این اشکال مطرح می‌شود که شرور طبیعی، یعنی حوادث ناگواری چون زلزله، سیل، طوفان، آتشفشان و غیره، و موجودات درنده و گزنده و آفات و میکروبها، منافع انسان را مختل می‌سازند، و به او زیان می‌رسانند. اگر بهره‌مندی بشر از طبیعت، مقتضای عدل و حکمت الهی است، چرا خداوند طبیعت را با شرور ملازم ساخته است؟ اگر ملازمه طبیعت با شرور اجتناب‌ناپذیر است، پس نباید فلسفه آفرینش طبیعت را بهره‌مندی بشر از آن دانست.

مصالح کلی و منافع عمومی

این اشکال از نگرش جزئی به حوادث و مشاهده زیانهای شخصی و محدود و نادیده گرفتن مصالح کلی و منافع عمومی ناشی گردیده است، با آن که از نظر عقل، مصالح و منافع عمومی بر منافع شخصی و محدود مقدم است. بر این اساس سود و زیانهای جهان طبیعت را باید یک جا محاسبه نمود، و اهداف و مصالح کلی را مقیاس قرار داد و با این نگرش مشکل حل خواهد شد.

صدر المتألهین در مورد مرگ که تلخ‌ترین حوادث طبیعی و شاخص‌ترین مصادیق شرور به شمار می‌رود گفته است:

اگر در این پدیده ناگوار، نیک تأمل شود معلوم خواهد شد که هم برای فردی که می‌میرد و هم برای دیگران، مفید است، فایده آن برای فردی که می‌میرد این است که از حیات دنیوی که معرض آفات و محنت‌ها است آزاد می‌شود، و فایده آن برای دیگران این است که اگر مرگ نبود تراکم نامحدود جمعیت، عرصه حیات را تنگ نموده و زندگی بشری را غیر ممکن می‌ساخت.

در حدیثی که از امام صادق (ع) روایت شده، آمده است که برخی از امت‌های گذشته از پیامبر خود درخواست نمودند تا از خداوند بخواهد مرگ را از آنان بردارد،^۱ آن پیامبر دعا نمود و خداوند اجابت کرده، مرگ را از آنان برداشت، در نتیجه نسل آنان زیاد و جریان زندگی آنان مختل گردید، زیرا هر فردی جز رسیدگی به وضع پدران و نیاکان فرسوده و از کار افتاده خود، فرصت انجام هیچ فعالیت سازنده‌ای را نداشت، بدین جهت از پیامبر خود خواستند تا از خداوند بخواهد که بار دیگر صفت مرگ را در آنان به جریان بیندازد.^۲

ناگواری‌ها و درک لذت خوبی‌ها

یکی از فواید ناگواری‌ها این است که انسان خوبی‌ها و شیرینی‌ها را درک نموده و از آن لذت می‌برد، زیرا اگر بیماری نبود هرگز انسان به نعمت سلامتی پی نبرده و شیرینی آن را احساس نمی‌کرد، اگر گرسنگی نبود سیری مفهوم و لذت بخش نبود، اگر تاریکی نبود روشنایی ادراک نمی‌گردید و... البته، مقصود این نیست که خداوند بدون در نظر گرفتن ظرفیت‌ها و استعدادها، حوادث تلخ و یا موجودات منشأ شر را آفریده است تا ارزش خوبی و خیرات را بشناساند، بلکه مقصود این است که از جمله فواید آنچه از آن به عنوان شرور یاد می‌شود شناخت و درک لذت خوبی‌هاست، با توجه به این که خداوند، با رعایت استعدادهای

۱. احتمالاً مقصود تغییر دادن قانون طبیعی و عادی مرگ بوده است، نه برداشتن قانون مرگ که قانونی است حتمی و همگانی و غیر قابل تخصیص.
۲. کافی، ج ۳، ص ۲۶۰، توحید صدوق ص ۴۰۱.

ذاتی موجودات، آنها را ایجاد می‌نماید، و پاسخ این اشکال که مثلاً چرا «الف» راست و «دال» کج آفریده شده است، این است که این دو از مقتضیات ذات آنها بوده و هر یک مقتضی این نوع از تعین و تحقق وجودی بوده است و بس، و در نتیجه، این تفاوتها همه بر پایه اصل عدل تکوینی خداوند استوار است، «أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ»^۱

نامالایمات و شکوفایی استعدادها

مطالعه تاریخ بشر و انسانهای بزرگ به روشنی اثبات می‌کند که حوادث ناگوار نقش مؤثری در شکوفایی و بارور شدن استعدادها داشته است، و راز آن این است که انسان به مقتضای غریزه حب ذات به نبرد با نامالایمات برخاسته و برای کسب پیروزی در این نبرد به تلاش همه جانبه دست می‌زند و استعدادها و نیروهای طبیعی خود را به کار می‌بندد و این امر موجب رشد و بارور شدن شخصیت وی می‌گردد.

مقاومت در برابر نامالایمات، اراده و عزم انسان را استوار و پولادین می‌کند و گوهر شخصیت و مردانگی او را نمایان می‌سازد.^۲ آدمی باید مشقتها تحمل کند و سختیها بکشد تا هستی لایق خود را بیابد. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾^۳: به راستی که انسان را در رنج آفریدیم.

و نیز می‌فرماید:

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^۴: پس [بدان که]؛ با دشواری، آسانی است.

آری، با دشواری، آسانی است.

نکته جالب توجه این است که این دو آیه پس از آیاتی آمده‌اند که خداوند آنها را به عنوان تسلی خاطر پیامبر گرامی ﷺ در مواجهه با نامالایمات نازل نموده است چنانکه می‌فرماید:

۱. به حکیم سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ص ۵۴، استاد مطهری، عدل الهی، ص ۱۹۱ - ۱۸۸ رجوع شود.
۲. فی تقلب الاحوال علم جواهر الرجال، نهج البلاغه، حکمت ۲۱۷.
۳. بلد / ۴.
۴. انشراح / ۶ - ۵.

﴿الَمْ تُسْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ * وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا...﴾ آیه ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ بیانگر این است که نعمتهای یاد شده که از جانب خداوند بر پیامبر ارزانی گردیده است، نتیجه مجاهدتها و مقاومتهای آن حضرت در راه ایفای رسالت خطیر الهی و صبر و استقامت در برابر ناملایمات است. و این «عُسرها» است که «یُسرها» را به بار می آورد، چون چنین است، پس نباید لحظه ای آرام گرفت، بلکه باید پس از فراغت از هر مجاهدت و تلاشی به مجاهدت دیگری روی آورد و با تلاش مداوم به جانب پروردگار خود گرایید. چنانکه می فرماید:

﴿فَإِذَا قَرَعْتَ فَائِصَبَ وَآلِي رَبِّكَ فَارْعَبْ﴾

مولوی در این باره گفته است:

رنج گنج آمد که رحمتها در اوست	مغز تازه شد چو بخراشید پوست
ای برادر موضع تاریک و سرد	صبر کردن بر غم و سستی و درد
چشمه حیوان و جام مستی است	کان بلندیها همه در پستی است
آن بهاران مضمحل است اندر خزان	در بهار است آن خزان مگریز از آن
همره غم باش و با وحشت بساز	می طلب در مرگ خود عمر دراز

ره یافتن به بهشت بدون تحمل شداید و ناملایمات در راه ایفای رسالت انسانی-الهی ممکن نیست، قرآن کریم این مطلب را با بیانی مؤکد و صریح چنین اعلان داشته است:

﴿إِنَّمَا حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخِلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ، مَسْتَكْبِهِمُ الْبُأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ اللَّهَ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾^۱: آیا گمان کرده اید که داخل بهشت می شوید، با آن که سرگذشت پیشینیان را تجربه نکرده اید، شاید و ناملایمات بر آنان وارد شد و چنان کار بر آنها سخت شد که پیامبر و مؤمنان با او گفتند نصرت خداوند کی فرا می رسد، آگاه باشید که نصرت خداوند نزدیک است.

حوادث تلخ یا زنگهای خطر

حوادث تلخ طبیعی از جنبه حیات معنوی انسان نیز فواید مهم و قابل توجهی دارند که مهمترین آن تنبّه و به خود آمدن انسان است. سرگرمی و دلبستگی به مظاهر حیات مادی موجب غفلت از ارزشهای معنوی می‌گردد و هر چه میزان این دلبستگی افزایش یابد فاصله انسان از معنویت و سعادت حقیقی بیشتر می‌گردد، خداوند مهربان برای بیدار نمودن انسان از خواب غفلت و توجه دادن او به ارزشهای متعالی از وسایل گوناگونی استفاده نموده است که یکی از مهمترین آنها حوادث تلخ و ناملایمات می‌باشد، قرآن کریم در این باره چنین فرموده است:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ﴾^۱:
در هیچ آبادی‌ای پیامبری را نفرستادیم جز آن که مردم آن جا را به شداید و ناملایمات گرفتار کردیم، باشد که به درگاه الهی تضرع نمایند.
﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾^۲: آل فعون را دچار قحطی و کمی محصولات نمودیم باشد که به سوی حق متذکر شوند.

استدراج و ابتلا

استدراج و ابتلا دو مفهوم قرآنی است که ناظر به نعمتهای مادی و ناگواریهای طبیعی می‌باشد. هرگاه انسان در ورطه عصیان و نافرمانی خدا فرو افتد و در عین حال با حوادث تلخ رو به رو نگردیده پیوسته در آسایش و نعمتهای مادی به سر برد، به عذاب استدراج گرفتار گردیده است، ولی هرگاه پس از ارتکاب گناه با مصایب و ناملایماتی روبرو شود و او را متنبّه ساخته تا از گناه توبه نماید و به اطاعت خدا بازگردد، مشمول رحمت خداوند بوده و بدین طریق گوهر ایمان او از آلودگیهای گناه پاک می‌شود.
محدث کلینی در کتاب کافی از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمود:
هرگاه خداوند خیر بنده‌ای را بخواهد و او گناهی را انجام دهد، او را به نعمتی گرفتار

۱. اعراف / ۹۴.

۲. اعراف / ۱۳۰.

می‌کند و استغفار را به یاد او می‌اندازد، و اگر برای بنده‌ای شر بخواهد (استحقاق آن را داشته باشد) و او گناهی را مرتکب شود، نعمتی را به او می‌دهد، تا استغفار را فراموش کند و سرگرم آن نعمت شود، و این است سخن خداوند که فرمود به گونه‌ای که متوجه نمی‌شوند آنان را گرفتار عذاب استدراج می‌کنیم^۱ ﴿سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾^۲، در کلمات قصار امام علی (علیه السلام) آمده است:

«کم من مستدرج بالا حسان الیه، و مغرور بالستر علیه، و مفتون بحسن القول فیه، و ما ابتلی الله سبحانه احداً بمثل الاملء له^۳» چه بسیار کسانی که بخاطر احسان به استدراج مبتلا شده‌اند، و بخاطر اینکه گناهشان پوشیده است فریب خورده‌اند و به سخنان ستایش‌آمیز گرفتار شده‌اند و خداوند کسی را به چیزی بدتر از مهلت دادن بدانها امتحان نفرموده است. بنابراین، مصائب و ناملایمات برای افرادی که از آنها درس عبرت گرفته متنبه می‌گردند مصداق خیر و مظهر رحمت و لطف خداوند است، حوادث تلخ برای این افراد مانند داروی تلخی است که پزشک و اولیای بیمار از روی دلسوزی و مهر به او می‌خورانند تا وی را از خطر هلاکت برهانند، حال اگر بیمار در اثر پرهیز نکردن از غذاهای زیان‌آور و عدم رعایت دستورات طبیب از خوردن دارو بهره‌ای نگرفت، و داروی تلخ، شیرینی سلامتی را ببار نیاورد، هیچ‌گونه مذمت و نکوهشی متوجه طبیب نبوده و شر و بدی معلول سوء اختیار بیمار است و بس.

نقش گناهان در پیدایش حوادث تلخ

از دیدگاه جهان بینی قرآنی افعال نیک و بد انسانها در پاره‌ای از حوادث تلخ و شیرین طبیعی مؤثر می‌باشد. قرآن در رابطه با نقش افعال نیک در فزونی نعمت‌ها می‌فرماید:

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^۴: اگر مردم آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و پرهیزگار می‌شدند، برکات آسمان و زمین را بر آنان می‌گشودیم.

۱. اصول کافی، ج ۲، کتاب الایمان و الکفر، باب الاستدراج، روایت ۱.

۲. اعراف / ۱۸۲.

۳. نهج البلاغة، کلمات قصار، شماره ۱۱۶/۲۶۰.

۴. اعراف / ۹۶.

و نیز می‌فرماید: ﴿لَمَنْ شَكَرْتُمْ لَا زَيْدٌ لَكُمْ﴾^۱: اگر سپاسگزار باشید نعمت خویش را افزون خواهیم ساخت. و نیز می‌فرماید:

﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا، يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَ بَنِينَ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٌ وَ يُجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارٌ﴾^۲: به درگاه پروردگار خود استغفار کنید که او آمرزنده است، از آسمان بر شما باران می‌باراند، و با اموال و فرزندان شما را یاری می‌دهد، و غلها و نهرها برای شما فراهم می‌سازد.

و درباره تأثیر کارهای بد در حوادث ناگوار می‌فرماید:

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾^۳: به دلیل اعمال ناروای انسان‌ها، فساد در خشکی و دریا نمایان شده است تا سزای برخی از اعمال خود را بچشند، باشد که به حق بازگردند.

﴿وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْلَمُونَ عَنْ كَثِيرٍ﴾^۴: ناملایماتی که بر شما وارد می‌شود، نتیجه اعمال ناروای شماست و خداوند بسیار از خطاهای شما را می‌بخشد.
﴿وَ لَوْ يَرَوْا خُذْ اللَّهُ النَّاسِ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكُوا عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ﴾^۵: اگر خداوند انسان‌ها را به ستمکاریشان مؤاخذه می‌کرد، بر روی زمین جنبنده‌ای باقی نمی‌ماند.

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^۶: خداوند نعمتی را که به قومی عطا می‌کند از آنان باز نمی‌گیرد مگر این که آنان خود زمینه تغییر آن نعمت را فراهم سازند.

بر این اساس، در تفسیر شُرور نباید نقش انسان و افعال ناروای او را نادیده گرفت، بلکه مقتضای انصاف در قضاوت و تحقیق این است که به جای زیر سؤال بردن عدل الهی، نخست عدل اعتقادی و عملی (ایمان و عمل صالح) انسانها را بررسی نمود. ولی، چه می‌توان کرد که

۱. ابراهیم / ۷.

۲. نوح / ۱۰-۱۲.

۳. روم / ۴۱.

۴. شوری / ۳۰.

۵. نحل / ۶۱.

۶. انفال / ۵۳.

انسان خودخواه برای تبرئه نمودن خود حتی از ایجاد شک و القاء شبهه در عدل و حکمت خالق خویش باکی ندارد!

حساب اولیای الهی جداست

اصل یاد شده مخصوص کسانی است که در برابر گناهان از مصونیت کامل برخوردار نبوده، و مرتکب معصیت و گناه می‌گردند، ولی اولیای برگزیده خداوند و مؤمنان کامل مشمول اصل مذکور نبوده و حوادث و ناگواری که در زندگی آنان رخ می‌دهد تفسیر دیگری دارد و آن ترفیع درجه، افزایش کمال و تقرب بیشتر به مقام قرب ربوبی است، چنانکه از امام صادق علیه السلام روایت شده که فرمود:

انسان نزد خداوند مقامی دارد که از طریق اعمال نیک به آن نمی‌رسد، خداوند او را به بلیه‌ای در جسم، یا مال یا فرزندانش گرفتار می‌کند، هرگاه بر آن صبور باشد، به آن مقام خواهد رسید.^۱

و نیز به اسحاق بن عمار فرمود:

یا اسحاق لاتعدن مصیبة أعطیت علیها الصبر و استوجب علیها من الله ثواباً بمصیبة، ان المصیبة التي یحرم صاحبها اجرها و ثوابها اذا لم یصبر عند نزولها؛ ای اسحاق حادثه ناگواری را که بر آن صبر می‌کنی و مستوجب پاداش می‌شوی مصیبت نخوان مصیبت آن حادثه ناگواری است که انسان بر آن صبر ننماید، و از اجر و پاداش آن محروم گردد. از اینجا می‌توان به نادرستی پندار کسانی که حوادث ناگوار تاریخ زندگی اولیای الهی را مشمول آیه «و ما اصابکم من مصیبة فیما کسبت ایه یکم»^۲ می‌دانند، پی برد. چنانکه یزید تبیه‌کار پس از به شهادت رساندن امام حسین علیه السلام و یارانش برای منحرف نمودن اذهان در مورد مسئولیت جنایتی که در کربلا رخ داد، به آیه یاد شده استناد نمود ولی بلافاصله با پاسخ دندان شکن امام سجاد علیه السلام روبه‌رو شد که فرمود:

ما مصداق این آیه قرآن نیستیم، آیه‌ای که ناظر به حال ماست این آیات است:

۱. بحارالانوار، ج ۷۱، ص ۹۴.

۲. شوری / ۳۰.

﴿مَا أَضَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ لِكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ﴾؛ حادثه ناگواری در زمین و در زندگی شما رخ نمی‌دهد مگر این که از پیش در کتابی نوشته شده است، این کار بر خدا آسان است. فلسفه آن این است تا (شما را بیاموزد) بر آنچه از دست می‌دهید افسوس نخورید و بر آنچه به دست می‌آورد شادمان نباشید.

آنچه از مطالعه این دو آیه با توجه به استناد امام سجّاد (ع) در پاسخ یزید استفاده می‌شود، این است که گروهی از انسانها بدون این که لغزش و خطایی از آنان سر زده باشد، به حوادث تلخی مبتلا می‌گردند تا در اثر صبر و استقامت به مقام تسلیم و رضا نایل گردند، و در نتیجه جز آنچه را جانان می‌پسندد نپسندیده و با از دست دادن امور دنیوی اندوهگین و با به دست آوردن آن فرحناک نشوند. امام حسین (ع) و یاران او نمونه برجسته این افراد بودند.

شرور و عدل کیفری

از مطالب یاد شده می‌توان به پاسخ شبهه شرور در زمینه عدل کیفری دست یافت، شبهه این است که حوادث تلخی که برای گناهکاران حکم کیفر یا تنبیه را دارد، موجب تألم خاطر و ضرر و زیان نیکان و بی‌گناهان می‌گردد و در نتیجه به آنان ستم می‌شود. پاسخ این است که مصائب و حوادث تلخ برای آنان حکم تکمیل و ترفیع را داشته و اگرچه از جنبه مادی متألم و متضرر می‌گردند، ولی از جنبه حیات اخروی به پادشاهی بزرگی دست می‌یابند که هر انسان عاقلی برای نیل به آنها با آغوش باز به استقبال ناملازمات دنیوی می‌رود، و اصولاً با این نگرش در ذائقه او حوادث تلخ، شیرین و گوارا می‌گردد و به گفته مولوی:

هر بلا کز دوست آید رحمت است	آن بلا را بر دلم صد منت است
ای بلاهای تو آرام دلم	حاصل از درد تو شد کام دلم
نال و ترسم که او باور کند	وز ترحم جور را کمتر کند

از عبدالله بن مسعود روایت شده که گفت: روزی نزد پیامبر ﷺ بودیم، آن حضرت تبسم نمود، من علت آن را پرسیدم در پاسخ فرمود:

از بی‌تابی مؤمن از بیماری در شگفتم، اگر او می‌دانست که در درد و بیماری چه اندازه ثواب به او داده می‌شود، دوست می‌داشت که پیوسته بیمار باشد.^۱

دردها و پاداش‌ها

متکلمان عدلیه در متون کلامی خود بحثهایی را پیرامون آلام و اعواض مطرح نموده‌اند، نخست آلام را به دو دسته ابتدایی و استحقاقی تقسیم کرده‌اند، آنگاه درباره وجه حسن آلام ابتدایی بحث کرده‌اند و سپس یادآور شده‌اند که مقتضای عدل الهی این است که به کسانی که مورد آلام ابتدایی واقع می‌شوند «عوض» اعطا نماید. ابن میثم بحرانی در این باره گفته است: وجه حسن آلام ابتدایی دو چیز است یکی این که خداوند در برابر آن، پاداش‌های فراوانی عطا می‌کند، به گونه‌ای که اگر انسان میان قبول الم و آن پاداش‌ها و عدم آن آلام و محروم شدن از آن پاداش‌ها مخیر گردد، قسم نخست را بر می‌گزیند، و دیگری، این که آن الم و ناگواری مشتمل بر لطف در حق او یا دیگران است. دلیل وجه اول این است که الم ابتدایی بدون **ظلم** است و دلیل وجه دوم این است که رنج با **ظلم** و بدون **ظلم** است و عیب بر خداوند محال است.^۲

بحث کلامی حاضر پاسخگوی همه شبهاتی است که در خصوص عدل کیفری الهی و از جنبه مصائب و آلام غیر استحقاقی مطرح می‌گردد، و حاصل آن این است که این‌گونه مصائب و آلام از یک طرف، مصداق و مظهر لطف الهی برای نوع بشر می‌باشند و از طرف دیگر، خداوند به متألمان و مصیبت زدگان به قدری عوض اعطاء می‌نماید که انسان دوراندیش و واقع‌نگر، داوطلب تحمل آن مصائب و آلام می‌گردد.

۱. صدوق، توحید، باب ۶۲، روایت ۳.

۲. قوام المرام، ص ۱۱۹.

نکات پایانی

در پایان این بحث یادآوری نکاتی را لازم می‌دانیم:

۱. تأثیر افعال نیک و بد انسان در رخدادهای طبیعی از آموزشهای وحی و تعلیم قرآن است و از نظر عقل نیز وجود چنین رابطه‌ای میان انسان و طبیعت ممکن است، و چون حجیت وحی به واسطه عقل ثابت گردیده است بنابراین، مقتضای حکم عقل پذیرش آن است.

۲. اگرچه، می‌توان این رابطه را به گونه‌ای طبیعی و بر پایه اسباب و علل عادی تفسیر کرد و گفت مقصود از تأثیر افعال نیک انسانها مثلاً در نزول برکات این است که هرگاه ایمان و تقوی بر جامعه بشری حاکم گردد، افراد در پرتو ایمان امیدوار و بانشاط بوده و در تسخیر و کشف اسرار طبیعت به یاری یکدیگر می‌شتابند، اتحاد و الفت در جامعه حکمفرما می‌گردد و قوانین و مقررات کاملاً رعایت می‌شود و بر این اساس اسباب و عوامل ترقی فراهم می‌گردد و در نتیجه نعمت‌های زندگی افزایش می‌یابد و بدین طریق برکات آسمان و زمین بر آنان نازل می‌شود.

ولی آنچه از ظواهر آیات قرآن و نیز احادیث دینی به دست می‌آید این است که علاوه بر تأثیر طبیعی ایمان، تقوی و استغفار در نزول برکات الهی، نوعی تأثیر ماورای طبیعی نیز وجود دارد، و به ویژه گناهان عامل پاره‌ای از حوادث ناگوارند، و این تأثیر از نوع تأثیر طبیعی فقط، نیست.

۳. مطلب یاد شده، از اصول و قوانین کلی حیات بشری می‌باشد و نباید با مطالعه زندگی شخصی افراد، درباره آن قضاوت نمود. چه بسا در جامعه‌ای آلوده و گرفتار، افرادی صالح یا ناصالح یافت شوند که برخوردار از نعمت‌های مادی باشند، و بالعکس. اینها اسباب و اسرار دیگری دارد که بر اهل بصیرت پوشیده نیست.

۴. این که برخی از حوادث تلخ طبیعی، معلول رفتارهای ناشایسته انسان‌ها می‌باشد، به هیچ وجه دلیل بر این نیست که انسان به مقابله با آنها برنخیزد و از توانایی‌های فکری و علمی و مادی خود در پیشگیری از حوادث ناگواری چون زلزله و سیل بهره نگیرد، بلکه از نظر

دینی حفظ جان، واجب و سهل انگاری در برابر حوادث مرگبار جایز نیست. این مطلب عیناً در مورد اصل دینی دیگر یعنی توصیه به صبر و تحمل مصائب و ناملایمات نیز جاری است.

۵. در مورد حوادث تلخی چون فقر، ناامنی، بیماری و جنگ که معلول خودکامگی ستمکاران و جنایتکاران است نیز باید به نکات زیر توجه داشت که اولاً، گناه و نافرمانی خداوند در وقوع این حوادث مؤثر است، چنانکه در احادیث آمده است که هر گاه افراد جامعه فربضه امر به معروف و نهی از منکر را ترک نمایند، اشرار بر آنان مسلط می‌گردند، ثانیاً، پس از وقوع این حوادث، افراد جامعه در متوقف ساختن و از بین بردن آثار سوء آن مسئول می‌باشند و ثالثاً، مسببان این حوادث ناگوار در محکمه عقل، وجدان و دین مسئول و محکوم شناخته می‌شوند و باید مجازات گردند.

پرسشها

۱. یکی از فواید ناگواریها را بنویسید.
۲. ناملایمات چگونه باعث شکوفایی استعدادها می‌شود؟
۳. منظور از استدراج و ابتلا چیست؟
۴. نقش گناهان در پیدایش حوادث تلخ را بنویسید.
۵. حوادث و ناگواریهایی که در زندگی اولیای برگزیده خداوند و مؤمنان رخ می‌دهد چه توجیهی دارد؟
۶. شبهه شرور در زمینه عدل کیفری را با پاسخ آن بنویسید.
۷. منظور از آلام و اعواض چیست؟

درس بیست و ششم

انسان و اختیار

یکی از مسائل متفرع بر عدل و حکمت الهی، مختار بودن انسان در افعالی است که در مدار تکلیف قرار گرفته، و انسان بر آنها ستایش و نکوهش می‌شود؛ زیرا تکلیف نمودن انسان مجبور و ستایش و یا نکوهش او بر کاری که از وی صادر گردیده قبیح و نارواست، و به مقتضای اصل عدل و حکمت، خداوند از افعال قبیح منزّه است.

امام علی (ع) در ردّ اندیشه آنان که قضا و قدر الهی را مستلزم مجبور بودن انسان می‌دانند، فرموده است:

لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبُطِلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالزَّجْرُ، وَلَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، وَلَمْ يَكُنْ عَلَى مَسْئَلَةٍ لَائِمَةٍ وَلَا لِمَحْسَنٍ مَحْمُودَةٍ^۱؛ اگر چنین بود، هر آینه، ثواب و عقاب، امر و نهی و تنبیه باطل بود و وعده و وعید بی‌اساس، و بدکار را نکوهش و نیکوکار را ستایشی نبود.

محمد بن عجلان از امام صادق (ع) پرسید: آیا خداوند بندگان را بر انجام کارها مجبور نموده است؟ امام (ع) پاسخ داد:

اللَّهِ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يَجْبِرَ عَبْدًا عَلَى فَعَلٍ ثُمَّ يَعْنِدَ بِهِ عَلَيْهِ^۲؛ خداوند عادل‌تر از آن است که بنده‌ای را بر کاری مجبور سازد آنگاه او را عقوبت دهد.

حسن بن علی و شاء از امام رضا (ع) پرسید: آیا خداوند بندگان را بر انجام گناهان مجبور

۱. صدوق، توحید، باب القضاء و القدر، روایت ۲۸.

۲. همان، باب نفی الجبر و التفویض، روایت ۶.

کرده است؟ امام علی (ع) پاسخ داد: **اللّٰهُ اَعْدِلْ و اَحْكَمْ مِنْ ذٰلِكَ**^۱؛ خداوند عادل تر و حکیم تر از آن است که چنین کاری را انجام دهد.

در روایات یاد شده بر منافات داشتن جبر با عدل و حکمت خداوند، و با تکلیف و وعده و وعید و پاداش و کیفر الهی، تصریح و تأکید شده است.

متکلمان عدلیّه نیز، نظریّه جبر را مخالفت عدل الهی دانسته و با استناد به عدل و حکمت خداوند، بر مختار بودن انسان استدلال نموده‌اند، چنانکه واصل بن عطا گفته است: **اِنَّ الْبَارِيَّ تَعَالٰى عَدْلٌ حَكِيْمٌ... و لَا يَجُوزُ اَنْ يَّرِيْدَ مِنَ الْعِبَادِ خِلَافَ مَا يَأْمُرُ، وَ يَحْتَمِلُ عَلَيْهِمْ شَيْئًا ثُمَّ يَجَازِيْهِمْ عَلَيْهِ**^۲؛ خداوند عادل و حکیم است و روا نیست که از بندگان، خلاف آنچه که امر می‌کند خواسته، و آنان را بر کاری مجبور سازد و آن‌گاه مجازاتشان کند.

ابن میثم بحرانی، پس از اشاره به این که مختار بودن انسان امری است بدیهی و به اقامه برهان نیاز ندارد، وجوهی تنبیهی را یادآور شده است که دو نمونه آن عبارتند از:

۱. هر عاقلی مدح بر احسان، و ذم بر عدوان را نیکو می‌داند، و این مطلب متفرّع بر این است که نیکوکار و بدکار فطرتاً فعل خویش باشند.

۲. ما با درک وجدانی می‌یابیم که افعالمان تابع انگیزه‌های ما هستند و اختیاری، معنایی جز این ندارد.^۳

محقق طوسی نیز فاعلیّت و اختیار انسان را بدیهی دانسته و گفته است: **و الضّرورة قاضية باستناد افعالنا اليها**^۴؛ درک بدیهی، گواه بر این است که افعال ما مستند به ما می‌باشند.

آرای متکلمان در تفسیر اختیار

دلایل عقلی و نقلی یاد شده اصل اختیار را برای انسان ثابت می‌کند، بر این اساس،

۱. همان، روایت ۱۰.

۲. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۷.

۳. قواعد المرام، ص ۱۰۸.

۴. کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم.

اعتقاد به جبر در افعال باطل است. اکنون باید دید، متکلمان اسلامی اختیار را چگونه تفسیر کرده‌اند. در تفسیر اختیار، سه دیدگاه مطرح شده است که عبارتند از ۱. دیدگاه تفویض ۲. دیدگاه کسب ۳. دیدگاه امر بین الامرین. اینک به بررسی این سه دیدگاه می‌پردازیم:

۱. نظریه تفویض

حاصل نظریه تفویض این است که فعل اختیاری انسان فقط توسط او پدید می‌آید و مخلوق خداوند نیست. انتساب فعل انسان به خداوند انتساب حقیقی نیست، بلکه بدین جهت است که خداوند انسان را آفریده و به او قدرت انجام فعل را عطا کرده است، ولی در انجام یا ترک فعل او دخالتی ندارد، یعنی فعل انسان از نظر تکوینی به خود او واگذار شده است. دلایلی که قاضی عبدالجبار معتزلی بر این نظریه اقامه کرده عبارتند از:

۱. فعل انسان تابع قصد و اراده اوست، آنچه که اراده کند، انجام می‌دهد، و آنچه که اراده نکند انجام نمی‌دهد، بنابراین انسان، خود پدیدآورنده فعل خویش است، و خداوند آن را در انسان نیافریده است.^۱

۲. نمی‌توان خداوند را خالق افعال بشر دانست، زیرا در افعال بشر ظلم و ستم وجود دارد، و خداوند از ظلم و ستم منزّه است.^۲

۳. آیات قرآن نیز بیانگر این است که خداوند آفریدگار فعل انسان نیست، زیرا مطابق این آیات آنچه را خداوند می‌آفریند نیکو است: ﴿لَدَىٰ أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلْقُهُ﴾^۳ و دارای اتقان است: ﴿لَدَىٰ أَتْقَنَ كُلِّ شَيْءٍ﴾^۴ در حالی که میان افعال بشر کارهای ناپسند و غیر متقن یافت می‌شود، پس خداوند فاعل و خالق این افعال نیست. قرآن کریم فرموده است:

﴿مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^۵ یعنی امر ایمان و کفر به مشیت و خواست انسان

۱. شرح الاصول الخمسة، ص ۲۲۶.

۲. همان، ص ۲۳۱.

۳. سجده / ۷.

۴. نمل / ۸۸.

۵. کهف / ۲۹.

واگذار شده است.^۱ آیات دیگری نیز وجود دارد که به گونه‌های مختلف، بیانگر این مطلب می‌باشند.

نقد و بررسی

۱. از ادله یاد شده بیش از این استفاده نمی‌شود که فعل انسان حقیقتاً به خود او مستند است، و او فاعل حقیقی فعل خویش است، و از روی اختیار و اراده آن را انجام می‌دهد، اما این که فعل او مخلوق خداوند نیست، از دلایل قبل به دست نمی‌آید، زیرا حسن و قبح، گاهی تکوینی و حقیقی است و گاهی اعتباری و انتزاعی، از نظر تکوینی هر چه در این عالم تحقق می‌یابد، دارای صفت حسن است، و آیه **﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾**^۲ بیانگر همین مطلب است و از نظر اعتباری، حسن و قبح پس از تحقق فعل و در مقایسه با احکام عقلی و شرعی انتزاع می‌شود، و این حسن و قبح منتسب به انسان است که موجب شده گزینش او منشأ مطابقت یا عدم مطابقت فعل با احکام عقلی و شرعی گردد، اما این که قصد و انگیزه انسان در فعل او مؤثر است، یا ایمان و کفر به مشیت و انتخاب او واگذار شده است، بر استقلال انسان در انجام فعلش و نفی مخلوق بودن فعل از جانب خداوند دلالت ندارد.

۲. تفویض نوعی ثنوی‌گرایی است و با اصل توحید در خالقیت و تدبیر منافات دارد. صدرالمتألهین پس از نقل نظریه تفویض و انگیزه آن، که دفاع از اصل عدل و تنزیه خداوند است، آن را مورد انتقاد قرار داده و چنین گفته است:

آنان از این مطلب غفلت کرده‌اند که لازمه نظریه آنان اثبات شریک‌های بسیار برای خداوند است. تردیدی نیست که عتقاد به این که افراد بشر خالق افعال هستند بدتر از عتقاد به این است که بت‌ها و ستارگان شفیعان درگاه الهی‌اند.^۳

بدین جهت است که در روایات از قدریه (نافیان قدر الهی در افعال اختیاری=مفوضه) به مجوس امت اسلامی تعبیر شده است، چنانکه صدوق در ثواب‌الأعمال از امام علی علیه السلام روایت کرده که فرمود:

۱. شرح الاصول الخمسة، ص ۲۳۹ - ۲۴۳.

۲. سجده / ۷.

۳. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۰.

لِکُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ، وَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا قَدْرٌ؛^۱ برای هر امتی مجوسی است و مجوس این امت، انکارکنندگان قدر می‌باشند.

اشکال دیگری که بر این نظریه وارد است، این است که با عمومیت قدرت و مالکیت مطلقه الهی منافات دارد، در احادیثی که از ائمه طاهرين (علیهم‌السلام) در ابطال نظریه تفویض، روایت شده، این اشکال مکرراً یادآوری شده است، چنانکه در حدیثی که امام صادق (علیه‌السلام) از پیامبر (صلی‌الله‌علیه و آله) روایت کرده، آمده است:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بَغَيْرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ عَنْ سُلْطَانِهِ؛^۲ کسی که گمان کند که خیر و شر به غیر مشیئت الهی است، خداوند را از فرمانروایی اش خارج کرده است. و در حدیث دیگری از امام باقر (علیه‌السلام) روایت شده است که خطاب به حسن بصری فرمود: اَيَّاكَ أَنْ تَقُولَ بِالتَّفْوِضِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَفْوُضْ الْأَمْرَ إِلَى خَلْقِهِ وَهَذَا مِنْهُ وَ ضَعُفًا؛^۳ مبدا قائل به تفویض باشی، زیرا خداوند امر خلقت و تدبیر را از روی سستی و ضعف به آفریده‌های خود واگذار نکرده است.

و از امام صادق (علیه‌السلام) روایت شده که فرمود: إِنَّ الْقَدَرِيَّةَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ هُمُ الَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَصْفَحُوا اللَّهَ بَعْدَ أَنْ خَرَجُوا مِنْ سُلْطَانِهِ؛^۴ قدریه مجوس این امت‌اند، آنان کسانی‌اند که خواستند خداوند را به عدل توفیف کنند در نتیجه او را از فرمانروایی اش خارج کردند.

۲. نظریه کسب

اکثریت متکلمان اشعری بر این عقیده‌اند که افعال انسان فقط به قدرت خداوند تحقق می‌یابد و قدرت و اختیار انسان در تحقق افعال او هیچ‌گونه تأثیری ندارد. مؤلف مواقف گفته است:

۱. بحارالانوار، ج ۵، ص ۱۲۰، روایت ۵۸.
۲. صدوق، توحید، باب نفی الجبر و التفویض، روایت ۲.
۳. طبرسی، احتجاج، ص ۳۲۷.
۴. صدوق، توحید، باب القضاء و القدر.

انَّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدر الله سبحانه و تعالی وحدها^۱؛ افعال اختیاری انسان فقط به قدرت خداوند واقع می‌شوند. مهمترین انگیزه آنان بر طرح این نظریه دفاع از صلح توحید در خالقیت بوده است.

در اینجا این اشکال مطرح می‌شود که اگر افعال اختیاری انسان فقط مخلوق و معلول قدرت خداوند بوده و قدرت و اراده انسان در تحقق آن تأثیری ندارد، او فاعل مجبور خواهد بود، و حال آن که اشاعره نظریه جبر را مردود دانسته، انسان را فاعل مختار می‌دانند. اشاعره برای رهایی از این تنگنا و توجیه اختیار انسان و این که قدرت و اراده او به گونه‌ای با افعال اختیاری وی ارتباط دارد، نظریه «کسب» را مطرح نموده‌اند چنان که تفتازانی گفته است:

فعل مختار بودن انسان معنایی جز این ندارد که او با قصد و اراده، افعال خود را ایجاد می‌کند، و از طرفی، خداوند فعل مستقل همه چیز و از جمله افعال انسان است، و روشن است که دو قدرت مستقل به یک فعل تعلّق نمی‌گیرد. برای رهایی از این بن‌بست چاره‌ای جز این نیست که بگوییم خداوند خالق فعل انسان، و انسان کاسب آن است.^۲

تفسیر کسب

متکلمان اشعری در تفسیر «کسب» نظریات مختلفی ابراز نموده‌اند، ولی مشهورترین آنها این است که مقارنت ایجاد فعل از جانب خداوند با قدرت و اختیار انسان - که آن نیز مخلوق خداوند است - «کسب» نامیده می‌شود و مقارنت یاد شده از قبیل مقارنت تأثیری نیست، یعنی قدرت و اختیار انسان در تحقق فعل او دخالت ندارد، بلکه از قبیل مقارنت ظرف و مظروف، و حال و محل است. چنانکه میر سید شریف گرگانی و فاضل قوشچی گفته‌اند:

المراد بكسبه آياه مقارنته لقدرته و ارادته من غير أن يكون هناك معه تأثير أو مدخل في وجوده كونه محلا له^۳؛ مراد از این که انسان فعل خود را کسب می‌کند این است که

۱. شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۴۶.

۲. شرح العقائد النسفية، ص ۱۱۵ - ۱۱۷.

۳. شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۴۶، شرح تجريد العقاید، ص ۴۴۵.

قدرت و اراده او به وقوع فعل تقارن دارد، بدون این که قدرت او در وجود فعل تأثیری داشته باشد، جز این که انسان محل وقوع فعل است.

نقد نظریه کسب

نظریه کسب نه تنها از طرف مخالفان اشاعره (متکلمان عدلیه) مورد نقد قرار گرفته و ابطال گردیده است، بلکه برخی از محققان اشاعره نیز آن را کافی در حل مشکل جبر ندانسته‌اند، چنان که احمد امین مصری آن را تعبیر جدیدی از نظریه جبر دانسته و گفته است: *و هو - کماتری - لا يقدم فی الموضوع و لا يؤخر، فهو شکل جدید فی التعبير عن الجبر*^۱؛ این نظریه موضوع را تغییر نمی‌دهد، بلکه تعبیر جدیدی از جبر است. شیخ شلتوت نیز در نقد نظریه کسب گفته است:

تفسیر کسب به تقارن عادی میان فعل و قدرت انسان، بدون آن که قدرت او در تحقق فعل تأثیری داشته باشد، علاوه بر این که با ططلاح لغوی و قرآنی آن هماهنگ نیست، از عهده توجیه مسأله تکلیف و طل عدل الهی و مسئولیت انسان بر نمی‌آید، زیرا مقارنت مزبور، نتیجه ایجاد فعل توسط خداوند در ظرف قدرت انسان است، نه مقدور و مخلوق انسان، تا این که مصحح نسبت فعل به انسان باشد، و فعل همان گونه که با قدرت انسان مقارنت دارد، با سمع و بصر و علم او نیز مقارن است، در این صورت قدرت چه امتیازی دارد که مقارنت فعل با آن موجب نسبت دادن فعل به انسان شناخته شود؟!^۲

نظریه امر بین الأمرین

از مطالب یاد شده روشن گردید که هیچ یک از دو نظریه تفویض و کسب را در رابطه با تفسیر و توجیه اصل اختیار نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا نظریه تفویض با توجیه در خالقیت و عمومیت قدرت و مالکیت مطلقه الهی منافات دارد، و نظریه کسب نیز با جبرگرایی جز در

۱. ضحی الاسلام، ج ۳، ص ۵۷.

۲. بحوث فی الملل و النحل، ج ۲، ص ۱۵۳؛ به نقل از تفسیر القرآن الکریم، تألیف شیخ شلتوت، ص ۲۴۲ - ۲۴۰.

تعبیر و اصطلاح، تفاوتی ندارد، و در نتیجه با اصل عدل الهی و تکلیف و توابع آن ناسازگار است.

در اینجا نظریه دیگری وجود دارد که به «امر بین الامرین» معروف است، این نظریه توسط ائمه اهل بیت علیهم السلام مطرح گردیده و مورد قبول متکلمان امامیه و نیز حکمای اسلامی قرار گرفته است.

سیر تاریخی امر بین الامرین

از مطالعه روایات به دست می‌آید که این نظریه نخست توسط امام علی علیه السلام مطرح گردید، چنانکه روایت شده است که امام علی علیه السلام درباره شگفتیهای روح و قلب انسان سخن می‌گفت، در این هنگام فردی بر پای خاست و از امام خواست تا درباره «قدر» سخن بگوید. امام علیه السلام به خاطر سختی و دشواری این مسئله، طرح آن را در آن شرایط مصلحت نمی‌دانست و از سائل خواست تا از این پرسش صرفنظر کند، ولی آن مرد بار دیگر سؤال خود را مطرح نمود و امام علیه السلام همچنان از بحث پیرامون «قدر» امتناع می‌ورزید؛ لیکن آن مرد از پرسش خود دست برنداشت و وقتی برای چهارمین مرتبه درخواست خود را تکرار کرد، امام علیه السلام فرمود: «لَمَّا أُبَيَّتْ فَلَنْ أَمُرَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ؛ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ»^۱

در عصر امام حسن علیه السلام، امام حسین علیه السلام و امام زین العابدین علیه السلام، به خاطر شرایط سیاسی ویژه‌ای که توسط حاکمان اموی بر جهان اسلام حکومت می‌کرد، رابطه مردم با خاندان وحی، قطع گردیده بود و حتی در رابطه با احکام دینی و مسائل اعتقادی نیز به آنان رجوع نمی‌شد، بدین جهت احادیثی که از آنان روایت شده، بسیار اندک است، و در خصوص «امر بین الامرین» نیز روایتی به چشم نمی‌خورد، ولی در عصر امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام تا حدودی جو اختناق و استبداد درهم شکسته بود و مردم در زمینه مسائل و معارف دینی به اهل بیت علیهم السلام مراجعه می‌کردند و آنان توانستند نهضت فرهنگی عمیق و ریشه‌داری را پایه‌ریزی و تحکیم نمایند. بدین جهت احادیث فراوانی در زمینه‌های مختلف معارف دینی از

۱. بحار الانوار، ج ۵، ص ۵۷.

آنان روایت شده است، از آن جمله درباره نادرستی جبر و تفویض و این که راه صحیح در این مسئله، امر بین الامرین می باشد. اینک نمونه هایی از این روایات را یادآور می شویم:

جلوه ای از لطف الهی است

فردی از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا خداوند بندگان را بر انجام گناهان مجبور نموده است؟ امام علیه السلام فرمود: خیر، سائل پرسید: پس حقیقت چیست؟ امام علیه السلام فرمود: «لطف من ربک بین ذلک»^۱

کلمه لطف و لطافت در لغت به معنای ظرافت است و بر شیء نامرئی و امر دقیق گفته می شود، و لطف، یکی از صفات جمال الهی و لطیف از اسمای حسناى خداوند است. گاهی صفت ذات الهی بوده و ناظر به علم خداوند به دقایق امور می باشد و گاهی صفت فعل خداوند بوده و ناظر به تدبیر ویژه و حکیمانه مبتنی بر رحمت الهی می باشد.^۲

از دو معنای یاد شده، معنای دوم مناسب با مقام است و در نتیجه مقصود حکمت از لطف خداوند، که حد وسط میان جبر و تفویض است، این است که هر یک از جبر و تفویض، با عدل، حکمت و رحمت الهی که مبانی لطف فعلی خداوند به شمار می روند منافات دارد. بنابراین، میان آن دو، راه سومى وجود دارد که مبتنی بر لطف الهی بوده و بیانگر تدبیر حکیمانه، عادلانه و رحیمانه خداوند است و این راه که مظهر لطف الهی است، در عین حال حقیقتی است لطیف و دقیق که درک آن، فراتر از اندیشه های معمولی است و بدین جهت امام علیه السلام از تفسیر آن برای سائل امتناع ورزیده است.

جز عالمان حقیقت آن را نمی دانند

شخصی از امام صادق علیه السلام درباره جبر و قدر سؤال کرد، امام علیه السلام فرمود:

۱. اصول کافی، ج ۱، باب الجبر و القدر، روایت ۸.
۲. یعبر باللطافة و اللطف عن الحركة الخفية و عن تعاطي الامور الدقيقة، و قد یعبر باللطائف عما لا الحاسة تدرکه و یصح ان یكون وصف الله تعالى به على هذا الوجه و ان یكون لمعرفته بدقائق الامور و ان یكون لرفقه بالعباد فى هدايتهم... (مفردات راغب، ماده لطف)

لا جبر ولا قدر ولكن منزلة بينهما، فيها الحق التي لا يعلمها إلا العالم أو من علمها
آياه العالم^۱؛ نه جبر است و نه قدر، ولی میان آن دو مرتبه‌ای است که حق در آن است و آن مرتبه
را جز فرد آگاه یا کسی که انسان آگاه او را تعلیم دهد نمی‌داند.

مثالی روشنگر

در روایتی دیگر که از امام صادق علیه السلام درباره حقیقت «امر بین الامرین» سؤال شد،
فرمود:

امر بین الامرین در قالب تمثیل، مانند این است که فردی را در حال انجام گناه ببینی، و او را از
آن نهی کنی، ولی او غتتا نکند، و تو او را به حال خود رها کنی، در این صورت تو نه او را به گناه امر
کرده‌ای و نه وی را بدان وادار ساخته‌ای.

صدرالمتألهین علیه السلام در شرح این حدیث بیان جالبی دارد، او می‌گوید:

اندیشه و عقل بسیاری از حکما و دانشمندان از فهم و درک حقیقت «امر بین الامرین» فرو
مانده است، چه رسد به افراد معمولی و افکار سطحی، و مثالی که امام علیه السلام انتخاب کرده است برای
راهنمایی این‌گونه افراد و افکار و حفظ غتقاد آنان از انحراف به سوی جبر یا تفویض، روشنگر و
گویاست، زیرا در این مثال دو مطلب مورد توجه واقع شده است: ۱. نهی گنهکار ۲. باز نداشتن
جبری از گناه.

مطلب نخست بیانگر این مطلب است که او به کلی به خود واگذار نشده است و در نتیجه
اندیشه تفویض باطل است. چنانکه مطلب دوم بیانگر مجبور نبودن او در مورد گناهی است که
انجام می‌دهد.^۲

اصلی استوار

در محضر امام رضا علیه السلام سخن از جبر و تفویض به میان آمد، آن حضرت به حاضران
فرمود: آیا می‌خواهید در این مسئله، طلی را به شما پیاموزم که در مجادله با مخالفان غالب
گردید؟ حاضران ابراز تمایل کردند و امام علیه السلام چنین فرمود:

۱. اصول کافی، ج ۱، باب الجبر و القدر، روایت ۱۰.

۲. شرح اصول کافی، ص ۴۱۶.

۱. لَنْ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَطْعْ بِكَرَاهٍ، وَلَمْ يَعِصْ بِغُلْبَةٍ وَلَمْ يَهْمَلْ الْعِبَادَةَ فِي مَلَكَةٍ؛ خداوند از روی اکراه اظلت نشده، و از روی غلبه معصیت او نشده است، و بندگان را در مملکت خود مهمل رها نکرده است.

۲. هُوَ الْمَالِكُ لَمَّا مَلَكَهُمْ، وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ^۱؛ خداوند مالک چیزهایی است که تملیک آنان کرده، و قادر بر اموری است که آنان را بر آن قادر ساخته است. این دو جمله، بیانگر حقیقت امر بین الامرین است که میان مالکیت و قادریت خدا و انسان جمع کرده است، یعنی هم انسان مالک فعل خویش و قادر بر آن است، و هم فعل او مملوک خدا و مقدور الهی است و این دو، در طول یکدیگرند نه در عرض یکدیگر، تا تعارض و تزاحم آنها لازم آید.

امام هادی علیه السلام و تفسیر امر بین الامرین

از امام هادی علیه السلام در زمینه جبر و تفویض و امر بین الامرین، رساله‌ای نقل شده است، این رساله را علی بن الحسین بن شعبه حرّانی (از علمای شیعه در قرن چهارم هجری) در تحف العقول و احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی (از علمای شیعه در قرن ششم) در احتجاج، نقل کرده‌اند که جز در پاره‌ای تعابیر، با یکدیگر تفاوت ندارند. بنا به نقل طبرسی این رساله پاسخی است که امام علیه السلام به نامه مردم اهواز داده است. این رساله از یک مقدمه و سه بخش کلی تشکیل گردیده است، که یکی از بخشها به شرح و تفسیر امر بین الامرین اختصاص یافته و محور بحث نیز روایت امام صادق علیه السلام است که فرمودند: لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ^۲

رساله یاد شده حاوی نکات دقیق تفسیری و کلامی است که بررسی آنها به رساله جداگانه‌ای نیاز دارد و از گنجایش این بحث خارج است و ما تنها به نقل قسمتی از آن بخش که مربوط به امر بین الامرین است، بسنده می‌کنیم:

۱. صدوق، توحید، باب نفی الجبر و التفویض، روایت ۷.
۲. در تحف العقول به جای «بل امر بین الامرین» «ولکن منزلة بین المنزلتين» آمده است.

و لسانندین بجبر و لا تفویض، لکننا نقول بمنزلة بین المنزلتین و هو الامتحان و الاختبار بالاستطاعة التي ملکنا الله و تعبّدنا بها علی ما شهد به الكتاب و دان به الائمة الابرار من آل الرسول صلوات الله علیهم.

امام هادی (علیه السلام) در عبارت فوق با یادآوری اصل امتحان و تکلیف الهی به نادرستی نظریه جبر اشاره نموده و با یادآوری این که قدرتی که انسان دارد موهبتی الهی است که لحظه به لحظه از جانب خداوند به او اعطا می‌گردد، به نادرستی نظریه تفویض اشاره نموده است. آن گاه برای توضیح این حقیقت دقیق، مثالی را یادآور شده که حاصل آن این است که هرگاه فردی مالک عبدی باشد و با این که از وضعیتی روحی و فکری او آگاه است بخواهد او را آزمایش کند، در این صورت قسمتی از اموال خود را به او تملیک می‌کند و موارد صرف اموال را به او متذکر می‌گردد، و به او یادآور می‌شود که این مالکیت، موقتی بوده و در پی آن زندگی طولانی‌تری است، و اگر او اموال را در مواردی که او می‌پسندد مصرف نماید، در نتیجه در آن زندگی طولانی از پاداش بسیار بهره‌مند خواهد بود، ولی اگر بر خلاف آن عمل نماید، مستوجب عقاب خواهد گردید، و در طول مدتی که عبد مالک آن اموال است پیوسته او را نصیحت نموده، اندرز می‌دهد، آن گاه پس از پایان یافتن آن مدت، عبد و اموال را به مالکیت خالص خود بر می‌گرداند (با این که در طول آن مدت نیز مالکیت خود را به کلی قطع نکرده بود) و به وعده‌ها و وعیدهای خود جامه عمل می‌پوشد، چنین عبد و مملوکی نه از جانب مولای خود مجبور بوده و نه به کلی به حال خود واگذار گردیده است، نه جبر در مورد او صادق است و نه تفویض.

تطبیق این مثال در مورد بحث چنین است که بگوییم، مولی خداوند بزرگ است و مملوک، فرزندان آدم؛ مال، قدرت و اسعه الهی است و فلسفه آزمایش، اظهار حکمت و قدرت پروردگار؛ زندگانی موقت، سرای دنیا است، و بخشی از مال که تملیک عبد گردیده، قدرتی است که خداوند به بندگان اعطا کرده است؛ موارد صرف مال، دستورهای پیامبران الهی است، و مواردی که از آن نهی گردیده، راههای شیطان می‌باشد؛ و زندگانی ابدی و وعده‌های الهی، سرای آخرت و نعمت‌های ابدی آن است.^۱

۱. تحف العقول، چاپ بصیرتی، قم، ص ۳۵۶ - ۳۴۱؛ طبرسی، احتجاج، نشر المرتضی،

تفسیر فلسفی امر بین الامرین

تفسیر فلسفی امر بین الامرین بر پایه دو اصل فلسفی استوار است:

۱- به مقتضای اصالت و وحدت حقیقت وجود، هستی در همه مصادیق و مراتب خود آثار ویژه‌ای دارد و در نتیجه استناد افعال و آثار موجودات - اعم از مجرد و مادی، جاندار و بی‌جان - استناد حقیقی است. چنان که رابطه علیت و معلولیت میان موجودات نیز بر پایه همین اصل قابل تفسیر است؛ یعنی وجود رابطه تکوینی و ملازمه وجودی میان فعل و فاعل و اثر و مؤثر. ۲. هستی امکانی، هویتی وابسته و نیازمند است، و این وابستگی و فقر، عین ذات و هویت اوست نه زاید و عارض بر آن، زیرا در غیر این صورت، نوعی استقلال و غنا یافته و رقیب و همانند واجب‌الوجود بالذات خواهد بود که با اصل توحید ذاتی خداوند منافات دارد، و از آنجا که ایجاد، متفرع بر وجود است بنابراین، هستیهای امکانی، همانگونه که در وجود خود استقلال ندارند، در ایجاد و فعل نیز مستقل نخواهند بود.

نتیجه روشن دو اصل فوق این است که افعال انسان، ارتباط تکوینی و حقیقی با قدرت و اراده او داشته و [انسان] حقیقتاً فاعل کارهای خود می‌باشد (بنابراین، نظریه جبر باطل است) ولی از آنجا که هستی او، آفریده خداوند و مخلوق اوست، فعل او نیز - در عین اینکه استناد تکوینی و حقیقی به او دارد - مستند به خداوند می‌باشد. پس نظریه تفویض نیز باطل است و چون این دو استناد در طول یکدیگرند نه در عرض، هیچ‌گونه تعارضی رخ نخواهد داد. این تفسیر از نوآوریهای صدرالمتألهین است، و پس از وی مورد قبول پیروان حکمت متعالیه صدرایی قرار گرفته است.^۱ حکیم سبزواری برهان مزبور را این گونه به نظم آورده است:

لکن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا^۲

امام خمینی رحمته الله نیز امر بین الامرین را همین گونه تفسیر کرده است.^۳

مشهد، ص ۴۵۳ - ۴۴۹.

۱. اسفار، ج ۶، ص ۳۷۸ - ۳۷۳.

۲. شرح منظومه، مقصد ۳، فریده ۲، غرر فی عموم قدرته تعالی.

۳. طلب و اراده، ص ۷۲ - ۷۳.

مطالعه کتاب نفس

بهترین راهنما برای درک این مطلب عمیق و چگونگی انتساب افعال انسان به خدا، در عین انتساب به خود او، کتاب نفس است که نسخه فشرده‌ای از عالم آفرینش است، چنانکه در قرآن کریم و روایات به مطالعه و تدبر در آن تأکید شده است:

﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾^۱، و در خود شما، پس مگر نمی‌بینید؟ و ﴿مَنْ عَرَفَ

نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ﴾

افعالی که از اعضا و قوای مختلف انسان سر می‌زند، در عین این که انتساب حقیقی و تکوینی با آن عضو و قوه دارد و حقیقتاً فعل آن به شمار می‌رود، فعل نفس نیز می‌باشد. مثلاً «دیدن و شنیدن» بدون شک فعل قوه باصره و سامعه، و در عین حال فعل نفس است. بنابراین، نفس در عین این که یک واقعیت است، ولی چون از سنخ ماده و مادیات نیست، محدود به مکان و جهت خاصی نبوده و بر همه اعضا و قوای انسانی، احاطه تدبیری دارد، و هیچ یک از قوای بدنی بدون تدبیر نفس کاری را صورت نمی‌دهد.

هویت و وحدت نفس، پرتوی از هویت و وحدت خداست، و نحوه انتساب و استناد همه هویت‌های امکانی و افعال و آثار آنها به آفریدگار یکتا از سنخ انتساب و استناد افعال و آثار اعضا و قوای انسان به نفس او است.^۲

در پایان یادآور می‌شویم، متکلمان ماتریدی کسب را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که به امر بین‌الامرین باز می‌گردد، بلکه برخی از آنان به این مطلب تصریح نیز کرده‌اند.^۳

۱. ذاریات / ۲۱.

۲. به اسفار، ج ۶، ص ۳۷۹ - ۳۷۷، طلب و اراده، ص ۸۲، جبر و اختیار ص ۲۸۸ رجوع شود.

۳. جهت آگاهی از دیدگاه آنان، به کتاب الکلام المقارن از نگارنده رجوع شود.

پرسشها

۱. سخن امام علی علیه السلام درباره کسانی که قضا و قدر را مستلزم مجبور بودن انسان می‌دانند چیست؟
۲. نظر متکلمان عدلیه را درباره مختار بودن انسان بیان کنید.
۳. در تفسیر اختیار چند نظریه مطرح شده است؟
۴. نظریه تفویض را به طور خلاصه نوشته و نقد کنید.
۵. خلاصه نظریه کسب را با نقد آن بنویسید.
۶. نظریه «امر بین الامرین» را به طور کافی توضیح دهید.
۷. خلاصه سیر تاریخی نظریه «امر بین الامرین» را بیان کنید.
۸. امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرستش از جبر و قدر چه فرمودند؟ با شرح صدرالمتألهین بیان کنید.
۹. امام هادی علیه السلام «امر بین الامرین» را چگونه تفسیر کردند؟
۱۰. تفسیر فلسفی «امر بین الامرین» را بنویسید.

درس بیست و هفتم

شبهات جبرگرایان

در کتب کلامی در مسئله اختیار انسان شبهاتی نقل شده است که عده‌ای با استناد به آنها به عقیده جبر گرویده‌اند. این شبهات به برخی از آموزه‌ها و اصول کلامی و اعتقادی استناد داده شده است. اصول کلامی ای که طرفداران جبر به آنها استناد کرده‌اند عبارتند از:

۱. قضا و قدر الهی یا سرنوشت.

۲. علم و اراده ازلی خداوند.

۳. توحید در خالقیت.

۴. عمومیت قدرت خداوند.

۵. هدایت‌ها و ضلالت‌های الهی.

اینک به تحلیل شبهات جبرگرایان، بر پایه اصول یاد شده می‌پردازیم:

الف: قضا و قدر و علم ازلی خدا^۱

تفسیر عامیانه و جبرآلود قضا و قدر الهی این است که دست سرنوشت به عنوان یک عامل نامرئی و مرموز، گریبان هرانسان را گرفته و از بدو تولد تا لحظه مرگ او را به همان جهتی که می‌خواهد سوق می‌دهد، طرفداران این نظریه از عقل و نقل نیز برای اثبات سخن خود بهره گرفته و می‌گویند:

۱. با توجه به این که شبهه جبر بر پایه اصل قضا و قدر الهی در حقیقت به علم پیشین خداوند به اشیاء باز می‌گردد هر دو را با هم ذکر نمودیم و توضیحات داده شده پاسخ هر دو به شمار می‌رود.

چون همه حوادث قبل از پیدایش، مقدر و محتوم گردیده است، وقوع آنها قطعی و تخلف‌ناپذیر خواهد بود. کارهای اختیاری انسان نیز از این حکم کلی مستثنی نبوده و تحقق آنها قطعی و حتمی خواهد بود. فرض قطعیت و حتمیت، با اختیار منافات دارد. چنانکه قرآن کریم نیز با صراحت اعلام می‌دارد که:

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا، إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^۱؛ هیچ رخدادی در زمین و در زندگی شما رخ نمی‌دهد مگر این که از قبل در کتابی ثبت شده است، این کار برای خداوند آسان است.

تفسیر صحیح قضا و قدر

واژه قضا در لغت به معنی «فصل و قطع» و زاینده ابهام و تردید است که گاهی به صورت قول و گاهی به صورت فعل تبلور می‌یابد که هم در مورد خداوند به کار می‌رود و هم در مورد انسان.

قضا در آیه ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^۲ به معنای قضای قولی خداوند و در آیه ﴿فَقَضَيْنَهُنَّ مِمَّا سَمِعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمٍ﴾^۳ ناظر به قضای فعلی خداوند است، چنان که مقصود از عبارت «قَضَى الْحَاكِمُ بِكُلِّهَا» نیز قضای قولی بشری، و مقصود از کلمه «قضیتیم» در آیه ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مِنْ مَنَاسِكُمْ﴾^۴ قضای فعلی بشری می‌باشد، و نیز هر سخن قطعی را «قضیه» می‌نامند.^۵

در همه مواردی که واژه قضا به کار می‌رود حتمیت و قطعیت اعتبار گردیده و ابهام و تردید برطرف می‌شود، مثلاً قبل از آن که قاضی، حکم خود را صادر نماید، در این که محکوم علیه یا محکوم له چه کسی است تردید و ابهام وجود دارد، ولی حکم او این ابهام و تردید را برطرف می‌نماید، و نیز قبل از آن که انسان، انجام فعلی را اراده نماید، وقوع و عدم آن نامعین است و مبهم، ولی پس از اراده، لباس قطعیت می‌پوشد.

۱. حدید / ۲۲.

۲. اسراء / ۲۳.

۳. فصلت / ۱۲.

۴. بقره / ۲۰۰.

۵. ر. ک: مفردات راغب، ماده قضی.

از این جا، می‌توان حقیقت قضای تکوینی الهی را به دست آورد، زیرا همه هستی‌های امکانی، آفریده خداوند می‌باشند، و از طرفی، مشیت حکیمانه الهی بر این استوار گردیده که موجودات را از طریق علل و اسباب ویژه بیافریند، در این صورت، قبل از آن که علت تامه هر یک از پدیده‌ها تحقق یابد، مردد میان وقوع و عدم وقوع است ولی، پس از تحقق علت تامه آن، قطعی الوقوع می‌گردد، بدیهی است تا اراده و مشیت الهی به تحقق پدیده‌ای تعلق نگیرد، علت تامه آن تحقق نخواهد یافت، و در نتیجه «قضای الهی» از صفات فعل الهی است که از مقام فعل خداوند و به اعتبار علت تامه آن انتزاع می‌گردد.^۱

از آن جا که این قطعیت را خداوند از ازل می‌داند، علم ذاتی خداوند به قطعیت مزبور قضای ذاتی خداوند خواهد بود.

واژه قدر یا قدر در لغت به معنای اندازه و مقدار چیزی است، و مفاد آن در مورد پدیده‌های هستی با توجه به اصل علیت، ویژگی‌ها و خواص وجودی هر یک از پدیده‌ها است که معلول ویژگی‌ها و خواص علت آن می‌باشد.^۲ و به عبارت دیگر هر یک از اجزای علت، اندازه و الگویی مناسب خود به معلول می‌دهد و پیدایش معلول موافق و مطابق مجموع اندازه‌هایی است که علت تامه برای آن معین می‌کند.^۳

مقصود از قدر الهی این است که حدود و ویژگی‌های هر یک از موجودات از ازل معلوم خدا بوده و به مقتضای آن تحقق می‌یابد، چنان که قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَرَأَىٰ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾^۴؛ چیزی نیست مگر این که گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه‌های معلوم نازل نمی‌کنیم و نیز می‌فرماید: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾^۵؛ خداوند برای هر چیزی اندازه‌ای قرار داده است.

و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^۶؛ ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم.

۱. المیزان، ج ۱۳، ص ۷۳ - ۷۲.

۲. نه‌ایة الحکمة، ۱۲، فصل ۱۲.

۳. شیعه در اسلام، ص ۷۷.

۴. حجر / ۲۱.

۵. طلاق / ۳.

۶. قمر / ۴۹.

و نیز می‌فرماید: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمَقْدَرٍ﴾^۱؛ هر چیزی نزد خداوند اندازه‌ای دارد. از این جا به دست می‌آید که قدر دارای دو مرتبه است: ۱. مرتبه قبل از وجود شیء (قدر علمی) ۲. مرتبه مقارن با هستی شیء (قدر عینی)^۲

در حدیثی که یونس بن عبدالرحمان از حضرت رضا (علیه السلام) روایت کرده، قضا و قدر به قطعیت و حدود وجودی اشیاء تفسیر گردیده است، چنان که در تفسیر قدر فرموده است: *هی الهندسة و وضع الحدود فی البقاء و الفناء*؛ قدر عبارت است از هندسه و معین کردن حدود چیزی از نظر بقا و فنا، در تفسیر قضا نیز فرموده است: *هو الابرام و القامة العین*^۳؛ قضا عبارت است از محکم ساختن و استوار ساختن واقعیت.

تحکیم اختیار بر پایه اصل قضا و قدر

تحلیل و تفسیر یاد شده پیرامون قضا و قدر الهی نه تنها با اختیارانسان منافات ندارد بلکه تحکیم کننده آن است، زیرا همان گونه که بیان گردید، قضا به معنی قطعیت وقوع فعل است که متفرع بر تحقق علت تامه آن می‌باشد و چون ویژگی تکوینی فاعل‌های بشری، مرید و مختار بودن آنهاست، بنابراین، به مقتضای واقع‌نمایی و مطابقت علم الهی با معلوم، و نیز به موجب تخلف‌ناپذیری و حتمیت اراده خداوند، افعال فاعل‌های بشری، ارادی و اختیاری خواهد بود، نه اضطراری و جبری.

صدرالمتألهین، در پاسخ شبهه جبر بر پایه علم ازلی خداوند گفته است:

اگرچه، علم الهی نسبت به تحقق فعل انسان سببیت دارد، ولی سببیت آن از طریق قدرت و اختیار انسان است، زیرا قدرت و اختیار انسان نیز از اسباب پیدایش فعل اوست، پس وجوب تحقق فعل از قدرت و اختیار انسان ناشی می‌شود، و وجوب ناشی از اختیار، با آن منافات ندارد.^۴

به این اشکال پاسخ نقضی نیز داده شده است و آن این که اگر علم سابق منشأ جبری

۱. رعد / ۸.

۲. المیزان، ج ۱۲، ص ۱۴۴.

۳. اصول کافی، ج ۱، باب جبر و قدر، روایت ۴.

۴. اسفار ج ۶، ص ۳۸۵.

بودن فعل باشد، خداوند نیز فاعل مختار نخواهد بود. سعدالدین تفتازانی نیز این دو پاسخ را در ردّ شبهه جبر به استناد به علم و اراده ازلّی خدا یادآور شده است. گذشته از این، انسان بالوجدان میان کارهای اختیاری خود فرق می‌گذارد، با این که از نظر علم پیشین الهی یکسانند.

ب: اراده خداوند و اختیار انسان

تقریر شبهه جبر با استناد به اراده الهی این است که به مقتضای عقل و نقل هیچ پدیده‌ای بدون اراده و مشیت الهی تحقق نمی‌پذیرد، و بر این اساس، افعال انسان نیز متعلّق اراده الهی است، و به حکم این که اراده خدا از مراد او تخلّف نمی‌پذیرد، و مراد او حتماً واقع می‌شود، پس تحقق افعال انسان امری حتمی و تخلّف‌ناپذیر است، و در این صورت، اختیار و مشیت انسانی فرضی بیش نبوده، و واقعیّتی ندارد.

پاسخ این اشکال از مطالب یاد شده روشن گردید، و به توضیح بیشتر نیازی نیست، زیرا مشیت و اراده خداوند از طریق قدرت و اختیار انسان به فعل او تعلق می‌گیرد، و در نتیجه با اختیاری بودن فعل وی منافات ندارد. بلکه اگر فعل انسان اختیاری نباشد، تخلّف اراده خداوند از مراد او لازم خواهد آمد.^۱

آیا اراده از افعال اختیاری است؟

در این جا، شبهه معروفی مطرح گردیده است و آن این که به موجب منتهی شدن سلسله حوادث به اراده الهی، پیدایش اراده انسان نیز مستند به اراده خداوند است، و به مقتضای تخلّف‌ناپذیری اراده الهی، تحقق اراده در انسان امری حتمی و جبری است، و در نتیجه افعال ارادی او نیز همگی جبری خواهند بود.^۲

پاسخ این اشکال این است که ملاک مختار بودن انسان، این نیست که او فاعل مرید

۱. المیزان، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲. از طراحان این شبهه در الهیات مسیحی اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) فیلسوف جبرگرای یهودی معروف است. به سیر حکمت در اروپا ج ۲، ص ۵۴ رجوع شود.

است، بلکه حقیقت اختیار در مورد انسان این است که او هویتاً و ذاتاً موجودی انتخاب‌گر است و این خصیصه، ذاتی و تکوینی اوست، لیکن رمز اختیار در افعال جوارحی و بدنی او اراده است، آگاهی از فعل نیز از مبادی افعال اختیاری به شمار می‌رود و گفته می‌شود: فعل اختیاری آن است که مسبوق به علم و اراده باشد، یعنی از طریق مبدأ علم و عنصر اراده بر مختار بودن و انتخاب‌گر بودن انسان واقف می‌گردیم، ولی در افعال جوارحی و درونی او، علم (حصولی و زاید بر ذات) و اراده رمز اختیار نمی‌باشد. چنان که، مثلاً انسانی که در زمینه یکی از علوم، ملکهٔ اجتهاد را تحصیل نموده است، هرگاه سؤالات متعددی بر وی عرضه شود، نفس او بی‌درنگ به خلق صورتهای علمی گوناگون پرداخته و پاسخهای مناسب را از صورتهای علمی مجمل و بسیط استنباط می‌نماید. شکی نیست که فعل یاد شده از افعال اختیاری نفس است، با این که نه مسبوق به علم (تفصیلی) است و نه مسبوق به اراده، عنصر اراده و دیگر افعال درونی دیگر نفس نیز همین گونه‌اند. بنابراین، اراده، فعل اختیاری نفس است و مسبوق به اراده دیگر نیز نمی‌باشد، و با توجه به همین ویژگی، مستند به ارادهٔ الهی است و نتیجهٔ آن به بیانی که قبلاً ذکر گردید، تحکیم اختیار است.

این پاسخ، به طور مجمل در کلمات صدرالمتألهین^۱ به چشم می‌خورد و به طور مفصل و روشن در کلمات امام خمینی رحمته الله علیه آمده است.^۲

ج: توحید در خالقیت و شبهه جبر

یکی از مراتب توحید، توحید در خالقیت است که دلایل عقلی و نقلی بر آن دلالت دارد، به مقتضای این اصل عقلی و دینی، افعال انسان مخلوق خداوند است. به اعتقاد جبرگرایان فرض این که انسان فاعل و پدید آورندهٔ افعال ارادی خود باشد، با اصل یاد شده منافات دارد. بنابراین، دفاع از اصل توحید در خالقیت ایجاب می‌کند که فاعلیت و تأثیر انسان را در افعال ارادی وی نفی کرده و او را مجبور بدانیم.

۱. اسفار، ج ۶، ص ۱۶۲.

۲. طلب و اراده، ص ۱۰۹؛ جبر و اختیار، ص ۲۰۴ - ۲۰۷.

پاسخ

حصر خالقیت در خداوند دو تفسیر دارد: ۱. در عالم هستی هیچ خالق و مؤثری - خواه مستقل و خواه غیر مستقل - جز خداوند وجود ندارد. این فرض، مستلزم انکار اصل علیّت و معلولیّت است، و در نتیجه، همه پدیده‌های آفرینش بدون واسطه مخلوق خدا بوده و او علتّ مباشری آنهاست، چنان که اشاعره معتقد به آن می‌باشند.^۱

۲. خالق و مؤثر مستقل و قائم به ذات، جز خداوند نیست، و اگر چه نظام آفرینش، نظام اسباب و مسببات است و برخی از موجودات فاعل و برخی فعل، برخی مؤثر و برخی اثر می‌باشند، ولی فاعلها و مؤثرها همان گونه که در هستی خود وابسته و نیازمند خداوند می‌باشند، در فعل و تأثیر خود نیز وابسته و نیازمندند، بنابر این فرض، انسان، فاعل افعال خویش است، و قدرت او تأثیرگذار است، ولی نه به صورت مستقل، بلکه به صورت وابسته به قدرت خداوند و در طول آن.

د: عمومیت قدرت الهی و اختیار انسان

اصل دیگری که طرفداران جبر به آن استناد کرده‌اند عمومیت قدرت خداوند است، به زعم آنان اعتقاد به این که قدرت انسان در تحقق افعال او مؤثر است با اصل یاد شده منافات دارد، زیرا به حکم این که اجتماع دو قدرت مؤثر در ایجاد یک چیز ممکن نیست، هرگاه قدرت انسان در پیدایش فعل او مؤثر باشد، فعل مزبور از قلمرو قدرت الهی بیرون خواهد بود.^۲

این شبهه از مستقل انگاشتن قدرت انسان در تأثیرگذاری ناشی گردیده است، زیرا با این تصوّر، قدرت انسان رقیب و در عرض قدرت خداوند خواهد بود، و بدیهی است اجتماع دو قدرت مستقل بر انجام یک فعل ممکن نیست و در نتیجه، دفاع از اصل عمومیت قدرت الهی و مؤثر دانستن آن در تحقق فعل انسان ایجاب می‌کند که قدرت انسان را فاقد تأثیر بدانیم.

چنین برداشت و تفسیری در مورد قدرت انسان غفلت از فقر و وابستگی ذاتی انسان در وجود و صفات خود به خداوند می‌باشد، این خطا مخصوص متکلمان اشعری نیست، بلکه

۱. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۱۰۵.

۲. شرح الموافف، ج ۸، ص ۱۴۸.

معتزله نیز همین برداشت ناصواب را از قدرت انسان نموده و به انگیزه دفاع از عدل الهی و اثبات اختیار انسان به «تفویض» گراییده‌اند چنانکه در گذشته بیان گردید، و حال آن که حقیقت این است که قدرت انسان در طول قدرت خداوند است، و اجتماع دو قدرت، یکی مستقل و دیگری وابسته، بر یک فعل به هیچ وجه محال نیست، به عبارت دیگر، به حکم این که ویژگی قدرت، تأثیرگذاری است، باید قدرت انسان را مؤثر در فعل او دانست (بطلان رأی اشاعره) و به حکم این که انسان در وجود و صفات خود غیر مستقل و وابسته است، نباید قدرت او را مستقل در تأثیر پنداشت (بطلان قول معتزله) و این همان امر بین الامرین است که قبلاً توضیح داده شد.

و: هدایت‌ها و ضلالت‌های الهی و اختیار انسان

در برخی از آیات قرآنی تصریح شده است که خداوند هر کس را بخواهد هدایت می‌کند و هر کس را بخواهد گمراه می‌نماید. چنانکه می‌فرماید:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رِسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^۱؛ هیچ پیامبری را مگر به زبان قومش نفرستادیم تا پیام‌های الهی را برای آنان بیان کند، پس خداوند هر کس را بخواهد گمراه می‌سازد، و هر کس را بخواهد هدایت می‌کند، و او عزیز و حکیم است.

طرفداران جبر به مدلول ابتدایی این گونه آیات بر اثبات مدّعی خود استدلال نموده‌اند. لیکن، چنین استدلالی کاملاً سست و بی‌پایه است، زیرا برای دست یافتن به مدلول حقیقی آیات قرآن لازم است از شیوه تفسیر قرآن به قرآن استفاده نمود و مجموع آیات ناظر به یک

۱. ابراهیم / ۴، به همین مضمون است آیات یاد شده در زیر:
أَفَمَنْ زَيْنَ لَهُ سُوءَ عَمَلِهِ فَرَاهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (فاطر / ۸).
وَالَّذِينَ كَذَبُوا بآيَاتِنَا صُمُّوا وَبُكِمَ فِي الظُّلُمَاتِ، مِنْ يَشَاءُ اللَّهُ يُضِلُّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يُجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (انعام / ۳۹).
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَلَتَسْتَلْنَ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (نحل / ۹۳).

موضوع را مورد مطالعه قرار داد، زیرا به فرموده امام علی (ع) برخی از آیات قرآن مفسر آیات دیگر می‌باشد «ینطق بعضه ببعض و یشهد بعضه علی بعض»^۱ با توجه با اصل مذکور، به تفسیر آیات یاد شده، می‌پردازیم تا حقیقت امر در مسأله هدایت‌ها و ضلالت‌های الهی و رابطه آن با مسأله اختیار روشن گردد. اولاً در برخی از آیات قرآن هدایت و ضلالت به مشیت و اختیار انسان واگذار شده است، چنانکه می‌فرماید: ﴿قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^۲؛ بگو حق از جانب پروردگارتان روشن گردید، پس هر کس می‌خواهد ایمان آورد و هر کس که می‌خواهد کافر گردد.

و نیز می‌فرماید: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾^۳؛ این قرآن پسند دهنده است. پس هر کس می‌خواهد راهی به سوی پروردگارش برگزیند. هم چنین می‌فرماید: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾^۴؛ قرآن نیست مگر ذکر و پند برای جهانیان برای کسی که می‌خواهد راه مستقیم را بیوید. البته، برای آن که توهم نشود که مشیت و اراده انسان به طور مستقل عمل می‌کند و در نتیجه، خود وی فاعل مستقل افعال ارادی خود می‌باشد یادآور شده است که مشیت انسان جز با استناد به مشیت الهی صورت نخواهد پذیرفت: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^۵؛ چیزی را نمی‌خواهید مگر این که پروردگار جهانیان بخواهد.

و ثانیاً در آیات دیگر قرآن هدایت و گمراهی هدایت یافتگان و گمراهان و عوامل آن، که در توانایی و اختیار آنان می‌باشد، بیان گردیده است.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۳۳.

۲. کهف / ۲۹.

۳. مزمل / ۱۹، انسان / ۲۹ و به همین مضمون است آیه ۵۵ سوره مدثر و آیه ۱۲ سوره عبس.

۴. تکویر / ۲۸ - ۲۷.

۵. همان.

عوامل هدایت

۱. ایمان و اعتصام به خدا

﴿فَأَتَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسُيِدْ لَهُمْ فِي رَحْمَةِ مِنْهُ وَفَضْلٍ وَ يَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾^۱؛ کسانی که به خدا ایمان آورده و به او اعتصام می‌ورزند، خداوند آنان را در رحمت و فضل خود وارد می‌سازد، و به راه راست که به سوی اوست هدایت می‌کند.

۲. عمل به آنچه خدا به آن راضی است

﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَ يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ، وَ يَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^۲؛ از جانب خداوند نور و کتاب روشنی برای شما آمد خداوند کسی را که پیرو رضای او باشد به واسطه آن به راه‌های امن هدایت می‌کند، و از تاریکی‌ها خارج کرده وارد نور می‌سازد، و به راه راست هدایت می‌کند.

۳. مجاهده در راه خدا

﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^۳؛ کسانی که در راه ما جهاد می‌کنند، راه‌های خود را به آنان می‌نماییم، و خداوند بانی‌کوکاران است.

۴. انابه و تضرع به سوی خدا:

﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾^۴؛ خداوند هرکس را بخواهد به سوی خود برمی‌گزیند، و کسی را که به درگاه خداوند انابه نماید به سوی خود هدایت می‌کند.

۱. نساء / ۱۷۵.

۲. مائده / ۱۶ - ۱۵.

۳. عنکبوت / ۶۹.

۴. شوری / ۱۳.

عوامل گمراهی

۱. پیوند دوستی با دشمنان خدا

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تَلْقَوْنَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ.. وَ مَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾^۱؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید دشمنان من و خودتان را اولیای خویش برنگزینید و با مودت با آنها برخورد نکنید... هر کس چنین کند از راه راست گمراه شده است.

۲. پیروی از سردمداران تباهی و استکبار

﴿رَبَّنَا إِنَّا أَعْطَيْنَا سَادَتَنَا كِبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَ﴾^۲؛ پروردگارا ما از رهبران و بزرگان خود اطاعت کردیم و آنان ما را گمراه کردند.

۳. محاسبات پنداری و موهوم

﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾^۳؛ بنگر، چگونه برای تو مثال زدند و گمراه شدند و در نتیجه راه به جایی نمی‌برند.

۴. دلبستگی به زندگی مادی

﴿الَّذِينَ يَسْتَحِبُّونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَيَصُدُّونَ عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ وَيَسْتَبْغُونَهَا عِوَجًا أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ﴾^۴؛ کسانی که زندگی دنیا را بر آخرت ترجیح می‌دهند و راه خدا را می‌بندند، و آن را به صورت انحرافی برمی‌گزینند در گمراهی دوری هستند.

۱. ممتحنه / ۱.

۲. احزاب / ۶۷.

۳. اسراء / ۴۸.

۴. ابراهیم / ۳.

۵. هم‌نشینی با منحرفان

﴿يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي﴾^۱؛ وای بر من، کاش فلان فرد را دوست خود برنگزیده بودم، او مرا از ذکر الهی گمراه کرد.

از مطالعه آیات یاد شده به روشنی به دست می‌آید که هدایت و ضلالت انسان در عین این که بدون مشیت و اذن تکوینی خداوند - لیکن نه به صورت جبری و غیر اختیاری - تحقق پذیر نیست، از طریق اسباب و علل ویژه‌ای است که انسان خود اختیار می‌کند. و از این جا، می‌توان به مفاد حقیقی آیات ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ و ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾ دست یافت، و به دست آورد که مشیت خداوند به هدایت و ضلالت چه کسانی تعلق گرفته است.

پرسشها

۱. تفسیر صحیح قضا و قدر چیست؟
۲. آیا قضا و قدر الهی با اختیار انسان منافات دارد؟
۳. شبهه جبر با استناد به اراده الهی را با پاسخ آن بنویسید.
۴. ملاک اختیار انسان به چیست؟
۵. شبهه جبر را با توجه به توحید در خالقیت خداوند طرح و نقد کنید.
۶. شبهه جبر را با استناد به عمومیت قدرت خداوند طرح و نقد کنید.
۷. هدایتها و ضلالت‌های الهی چگونه با اختیار انسان سازگار است؟
۸. سه نمونه از عوامل هدایت و گمراهی را با توجه به آیات قرآن بنویسید.

درس بیست و هشتم

وجوب تکلیف

یکی از مسائلی که متکلمان در باب عدل الهی مطرح کرده‌اند، مسئله تکلیف است. تعریف تکلیف و اقسام آن، فلسفه تکلیف و وجوب آن، همچنین شرایط و ویژگی‌های تکلیف از جمله بحث‌هایی که در این باره مطرح شده است. این مسئله با آنچه امروزه به عنوان «ضرورت دین» مطرح است ارتباط مستقیم دارد.

تعریف و تقسیم

تکلیف در لغت از کلفت به معنای مشقت گرفته شده، و در اصطلاح به گونه‌های مختلف تعریف شده است که جامع‌ترین آنها این است که:

تکلیف عبارت است از بعث و فرمان کسی که اطاعت از او ابتداءً واجب است، به فعلی که با کلفت و مشقت همراه است. *لأنه بعث من تجب طاعته ابتداءً علی ما فیه کلفة و مشقة*^۱ با قید «ابتداءً» بعث و فرمان پیامبر و امام یا افراد دیگری که به فرمان الهی اطاعت از آنان واجب است خارج گردید. پس تکلیف منحصر در بعث و فرمان الهی است.

مقصود از این که متعلق تکلیف با مشقت همراه است، این است که التزام به آن طبق دستور شارع با چنین صفتی همراه است، هر چند آن عمل به خودی خود مشتمل بر لذت و مطابق میل باشد مانند خوردن مقداری از گوشت قربانی بر کسی که حج تمتع به جا آورده است.

۱. قواعد المرام، ص ۱۱۴؛ ارشاد الطالبین، ص ۲۷۲.

متعلق تکلیف گاهی اعتقاد است و گاهی عمل، و اعتقاد نیز گاهی عقلی صرف است و گاهی نقلی صرف و گاهی هم عقلی است و هم نقلی، اعتقاد عقلی صرف مانند اعتقاد به وجود خداوند و علم و قدرت و حکمت او یعنی اعتقاداتی که اثبات شریعت متوقف بر آنهاست، چنین اعتقاداتی جز از طریق عقل اثبات نمی‌شوند، و آنچه در متون دینی در این باره آمده است، ارشادی و تأییدی خواهد بود.

اعتقاد نقلی صرف، مانند اعتقاداتی که از طریق عقل نمی‌توان آنها را اثبات کرد چون سؤال قبر، میزان، صراط و غیره و اعتقادی که هم عقلی باشد و هم نقلی مانند توحید. تکلیف عملی نیز گاهی عقلی صرف است مانند وجوب ردّ ودیعه و شکر منعم، و احسان به والدین، و ترک ظلم و کذب و گاهی نقلی است، مانند بسیاری از فروع اسلام درباره نماز، روزه، زکات و غیره.

با نگاهی دیگر می‌توان گفت: همه احکام دینی هم عقلی‌اند و هم شرعی، زیرا از آن جهت که این احکام تابع یک سلسله ملاکات واقعی و مصالح و مفاسد نفس‌الامری هستند، عقلی نامیده می‌شوند، چرا که عقل، لزوم این ملاکات و مصالح و مفاسد را بیان می‌کند، و از آن نظر که از طریق وحی بیان شده‌اند، شرعی نامیده می‌شوند.^۱

تقسیم دیگر تکلیف، به اعتبار نوع تکلیف است که به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم شده است. حکیم لاهیجی در این باره چنین گفته است:

تکلیف که عبارت از فرمان است، خطابی است الهی متعلق به افعال عباد من حیث الاتّصاف بالحسن و القبح، بر سیل اقتضا و یا بر سیل تخییر؛ و مراد از اقتضا طلب است، که یا متعلق است به فعل یا ترک؛ و تخییر تسویه است میان فعل و ترک. پس اگر طلب متعلق به فعل باشد، آن فعل حسن باشد. چه، طلب قبیح، قبیح است از حکیم و اگر متعلق به ترک فعل باشد، فعل قبیح باشد، چه، طلب ترک حسن، قبیح است و طلب فعل اگر با عدم تجویز ترک باشد آن را واجب گویند، و اگر با تجویز ترک باشد مندوب و طلب ترک اگر با عدم تجویز فعل باشد حرام گویند، و اگر با تجویز فعل باشد، مکروه، و فعلی را که متعلق تخییر باشد مباح گویند.^۲

۱. ر.ک. گوهر مراد، ص ۳۴۷.

۲. گوهر مراد، ص ۳۴۶.

فلسفه تکلیف

در این که تکلیف حسن است، تردیدی نیست، زیرا تکلیف فعل خداوند است، و فعل خداوند حسن است. اما این که وجه حسن تکلیف چیست، مسئله‌ای است که به فلسفه تکلیف و غرض از آن باز می‌گردد، و متکلمان عدلیه وجوهی را برای آن بیان کرده‌اند.

الف: یکی از دلایل حسن تکلیف این است که زمینه دریافت پاداش‌های عظیم اخروی را برای انسان فراهم می‌سازد. از نظر متکلمان، پاداش‌های اخروی تنها دریافت لذایذ و تمتعات اخروی نیست، بلکه با تجلیل و تکریم و مدح و ثنای خاص الهی نیز همراه است. یعنی خداوند در قیامت نیکوکاران را مورد تجلیل و تکریم و مدح و ثنای ویژه قرار می‌دهد، و مواهب اخروی را نیز در اختیار آنان می‌گذارد. بدیهی است، این تکریم و تجلیل ویژه بدون آن که آنان شایستگی آن را داشته باشند، پسندیده نیست و مانند این است که فرد نادانی را به شیوه‌ای که دانیان اکرام می‌شوند اکرام نمایند. شایستگی برخورداری از آن تکریم و تعظیم ویژه در گرو آن است که آنان مورد امتحان واقع شوند، و تکالیف دینی در حقیقت برنامه این امتحان الهی است. بنابراین، تکلیف زمینه به دست آوردن شایستگی برای برخورداری از پاداش‌های اخروی را برای انسان فراهم می‌سازد و در حسن چنین غرض مهمی تردیدی وجود ندارد.^۱

ب: تکالیف شرعی مصداق لطف نسبت به تکالیف عقلی‌اند زیرا هرگاه انسان عبادات و دستورات شرعی مانند نماز، روزه، زکات و نظایر آن را رعایت کند، در رعایت تکالیف عقلی، چون تحصیل معرفت، رعایت حقوق افراد، عدالت‌گرایی، اجتناب از ظلم و مانند آن، آمادگی بیشتری خواهد داشت و آنچه مصداق لطف است پسندیده و بلکه واجب است.^۲

ج: غرض از آفرینش انسان این است که به قرب الهی نایل گردد تا کمال مطلوب خویش را باز یابد. از طرفی، حقیقت انسان از دو قوه عقل و شهوت ترکیب یافته است که با یکدیگر سر ناسازگاری دارند، و سعادت انسان در گرو آن است که قوه شهوت تحت تدبیر قوه عقل باشد تا

۱. ر.ک. کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم، مسئله یازدهم؛ قواعد المرام، ص ۱۱۵؛ ارشاد الطالین، ص ۲۷۳.

۲. ر.ک. گوهر مراد، ص ۳۵۲.

هم نیازهای بدنی برآورده شود، و هم کمالات معنوی به دست آید. تحقق این هدف به برنامه‌ای دقیق و جامع نیاز دارد که با اجرای آن بتوان از افراط و تفریط در یکی از دو قوه مزبور جلوگیری کرد، و اصل اعتدال را بر حیات مادی و معنوی انسان حاکم نمود. از طرفی، اکثر عقول بشر از درک چنین برنامه‌ای ناتوانند، و بلکه کامل‌ترین نوع آن را هیچ یک از عقل‌های بشری نمی‌داند. بنابراین، مقتضای حکمت الهی این است که برنامه ویژه‌ای را به عنوان احکام و تکالیف دینی برای بشر مقرر دارد.^۱

د: تکالیف دینی از جنبه حیات اجتماعی نیز برای بشر سودمند و بلکه ضروری است، زیرا حیات اجتماعی به قانونی جامع الاطراف نیاز دارد که حقوق و وظایف افراد را نسبت به یکدیگر بیان کند قوانین بشری - گذشته از این که به دلیل محدودیت علمی بشر فاقد جامعیت می‌باشند - چون جنبه قدسی و معنوی ندارند، ضمانت اجرایی درونی نیز ندارند و از تربیت و تهذیب نفوس بشری نیز ناتوانند، چرا که رکن مهم تربیت و تزکیه نفس، ایمان و انقیاد در برابر قدرتی لایزال است، ولی تکالیف دینی همه ویژگی‌های مزبور را دارا می‌باشد، چرا که از علم ازلی خداوند سرچشمه گرفته، و بر مبنای اعتقاد به توحید و معاد استوارند. در نتیجه انسان با اطمینان کامل آنها را می‌پذیرد و با نگرشی قدسی به آنها عمل می‌کند. در این صورت هم یاد خدا را در دلها زنده می‌سازند و هم حیات پس از مرگ و پاداش و کیفرهای اخروی را به انسان گوشزد می‌کنند و در نتیجه، ضمن برخورداری از فواید دنیوی و آثار اجتماعی آن، فواید معنوی و تربیتی مهمی نیز بر آن مترتب می‌گردد.^۲

تکلیف و قدرت

یکی از شرایط مهم تکلیف این است که مکلف بر انجام تکلیف قدرت داشته باشد، بدین جهت تکلیف مالا یطاق قبیح، و بر خداوند حکیم محال است. تکلیف مالا یطاق دو گونه است، یکی این که اصل فعل از محالات است، مانند اجتماع ضدین و دیگری این که فعل ممکن الوجود است ولی مکلف توان آن را ندارد، مانند پرواز کردن به آسمان بدون استفاده از ابزاری

۱. ر.ک. همان، ص ۳۵۳-۳۵۴.

۲. کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم، مسئله یازدهم.

مناسب. قرآن کریم آشکارا یادآور شده است که خداوند کسی را به کاری که در توان او نیست تکلیف نمی‌کند: ﴿لَا يَكُلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^۱

اشاعره و جواز تکلیف مالایطاق

اشاعره تکلیف مالایطاق را جایز می‌دانند، زیرا از نظر آنان هیچ فعلی حسن یا قبح ذاتی ندارد و حسن و قبح از امر و نهی الهی انتزاع می‌شود. بنابراین، از نظر عقلی دلیلی بر قبح تکلیف مالایطاق وجود ندارد. ولی در وقوع آن، دو دیدگاه مطرح شده است، برخی از آنان که آن را واقع نیز دانسته‌اند، علم ازلی خداوند به افعال را منشأ جبری بودن افعال ذکر کرده‌اند. چنان که فخر رازی بر این عقیده است که تکلیف کافرانی که با حالت کفر از دنیا رفته‌اند، از قبیل تکلیف به مالایطاق بوده است، زیرا خداوند از ازل می‌دانسته است که آنان ایمان نخواهند آورد، و علم الهی نیز تخلف‌پذیر نیست.^۲ ولی - به گفته تفتازانی - محققاً آنان به وقوع تکلیف مالایطاق باور ندارند، چرا که خداوند آن را نفی کرده است.^۳

اشاعره برای جواز تکلیف مالایطاق به برخی از آیات قرآن استدلال کرده‌اند.^۴ با تدبّر در این آیات روشن می‌شود که هیچ گونه دلالتی بر مدّعی آنان ندارند. یکی از این آیات آیه‌ای است که درباره‌ی گروهی از اهل دوزخ وارد شده است و یادآور می‌شود که آنان در دنیا توانایی دیدن و شنیدن حق را نداشتند: ﴿مَّا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يَبْصُرُونَ﴾^۵.

با دقت در آیه، روشن می‌شود که مقصود از عدم توانایی آنان بر شنیدن و دیدن حق این نیست که آنان واقعاً عاجز بودند، و از نظر آفرینش نابینا و ناشنوا بودند، بلکه مقصود این است که آنان در اثر فرو رفتن در تباهی و عناد از حق نفرت داشتند، و طاقت دیدن و شنیدن آن را

۱. بقره / ۲۸۶.

۲. پاسخ این اشکال در درس سی‌ام داده شد.

۳. شرح المقاصد، ج ۱۴، ص ۲۹۸-۳۰۱.

۴. برای آگاهی از آیاتی که اشاعره به آنها بر جواز تکلیف مالایطاق استدلال کرده‌اند، به کتاب «اللمع» اشعری رجوع شود.

۵. هود / ۲۰.

نداشتند. در محاوره‌های معمولی هرگاه فردی از دیدن فردی و یا شنیدن سخن او متنفر باشد می‌گوید: «طاقت دیدار یا توان شنیدن کلام او را ندارم»^۱، در حالی که او از نظر دستگاه شنوایی و بینایی سالم است و از دیدن و شنیدن عاجز نیست. قدرتی که در تکلیف شرط است، همین معناست، نه این که باید همه افراد از روحیه تسلیم و انقیاد برخوردار باشند، تا مورد تکلیف قرار گیرند.

گواه بر این مطلب این است که در آیه‌ای دیگر اهل دوزخ براین که به سخن حق گوش نداده‌اند افسوس می‌خورند و می‌گویند اگر با حق عاقلانه برخورد کرده بودند (نه از روی عصبیت و عناد) در میان دوزخیان نبودند ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^۲ تأسف و تأثر آنان گویای این حقیقت است که آنان می‌توانستند، به حق گوش دهند و با آن خردمندانه برخورد کنند.

برخی، به آیه کریمه ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^۳ بر جواز و بلکه وقوع تکلیف مالایطاق استدلال کرده و گفته‌اند:

اگر تکلیف مالایطاق بر خداوند ممتنع بود، به چنین درخواستی از سوی بندگان نیازی نبود، بلکه روش متعارف این است که از چیزی استعاضه می‌جویند که واقع شده است.^۴ این استدلال - همان گونه که تفتازانی نیز یادآور شده است - نادرست است، زیرا مقصود از آنچه انسان طاقت تحمل آن را ندارد در این آیه، تبعات و پی آمدهایی است که در اثر خطاهای انسان نسبت به تکالیف الهی دامنگیر او می‌شود.^۵

از دیگر آیاتی که به آن بر تکلیف مالایطاق استدلال شده این آیه است که می‌فرماید: ﴿يَوْمَ يَكْشِفُ عَنْ سَاقٍ وَيَدْعُونَ إِلَى السَّجْدِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾^۶؛ روزی که کار بر کافران سخت می‌گردد، و به سجده در پیشگاه خداوند فرا خوانده می‌شوند، ولی توانایی انجام آن را ندارند.

۱. زمخشری، الکشاف، ج ۲، ص ۳۸۶.

۲. ملک / ۱۰.

۳. بقره / ۲۸۶.

۴. شرح المقاصد، ج ۴، ص ۳۰۱.

۵. المیزان، ج ۲، ص ۴۴۵.

۶. قلم / ۴۲.

این استدلال نیز نادرست است، زیرا قیامت سرای تکلیف نیست، بلکه سرای حساب است، «الیوم عمل ولا حساب و غدا حساب ولا عمل»^۱

بنابراین، مقصود از دعوت به سجده یا امر به آن، تکلیف نیست، بلکه ایجاد حسرت و ندامت است، یعنی آنان در قیامت این حقیقت را خواهند یافت که سعادت بشر در گرو سجده و خضوع در برابر خداوند است و چون آنان در دنیا از آن استکبار ورزیده‌اند خود را مستوجب عذاب می‌یابند، این‌جاست که آنان برای آن که جزای استکبار خود را بهتر درک کنند، به سجده فراخوانده می‌شوند، ولی بر آن توانا نیستند، یا از این جهت که قیامت سرای عمل نیست، و یا از این جهت که خوی استکبار چنان در آنان رسوخ کرده است، که مانع خضوع آنان، حتی در قیامت، است.^۲

پرسشها

- ۱ - معنای تکلیف چیست؟
- ۲ - اقسام تکلیف را به اعتبار متعلق آن بنویسید.
- ۳ - اقسام تکلیف را به اعتبار نوع تکلیف بیان کنید.
- ۴ - دلیل اول وجه حسن تکلیف چیست؟
- ۵ - دلیل دوم وجه حسن تکلیف را بیان کنید.
- ۶ - دلیل سوم و چهارم وجه حسن تکلیف را بنویسید.
- ۷ - دلیل پنجم وجه حسن تکلیف را بنویسید.
- ۸ - شرط مهم تکلیف چیست؟ چرا؟ بطور کامل توضیح دهید.
- ۹ - دلیل جواز تکلیف مالا یطاق از نظر اشاعره را بانقد آن بنویسید.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۴۲.
۲. المیزان، ج ۱۹، ص ۳۸۵؛ الکشاف، ج ۴، ص ۵۹۵.

درس بیست و نهم

وجوب لطف

یکی از اصول و قواعد مهم در کلام عدلیّه، قاعده لطف است که پس از قاعده حسن و قبح عقلی مهمترین قاعده کلامی به شمار می‌رود و متکلمان عدلیّه بسیاری از آموزه‌ها و عقاید دینی را براساس آن اثبات کرده‌اند. وجوب تکالیف دینی، لزوم بعثت پیامبران، وجوب عصمت انبیا، وعده و وعیدهای الهی، حسن آلام ابتدایی و وجوب امامت از جمله مسائلی است که بر این قاعده استوار گردیده‌اند.

اکثریت قریب به اتفاق متکلمان عدلیّه طرفدار قاعده لطف بوده‌اند. از متکلمان معروف امامیه در این باره رأی مخالفی نقل نشده است. ولی در متکلمان معتزله از بشر بن معتمر (متوفای ۲۱۰ هـ) و جعفر بن حرب (متوفای ۲۳۶ هـ) به عنوان منکر قاعده لطف یاد شده است.^۱ اگرچه گفته شده است که، آن دو نیز از رأی خود بازگشته و آن را پذیرفته‌اند. متکلمان اشعری - که منکر اصل حسن و قبح عقلی‌اند - قاعده لطف را نیز مردود دانسته‌اند.

از قرائن و شواهد گوناگون به دست می‌آید که این قاعده، همچون قاعده حسن و قبح عقلی، از نخستین مسائل کلامی است که مورد توجه متکلمات عدلیّه قرار گرفته است. شهرستانی، آن جا که عقاید عمومی معتزله را یادآور شده است از قاعده لطف و اصلح یاد کرده است، و نیز گفته است، آنان اتفاق دارند در این که تکلیف مقتضای لطف الهی است.^۲ به نقل

۱. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۶۵.

۲. همان، ص ۴۵.

شیخ طوسی در کتاب «الفهرست»^۱ از کتاب «الالطاف» به عنوان یکی از کتاب‌های هشام بن حکم (متوفای ۱۷۹ یا ۱۹۹ هـ) نام برده شده است.

تعریف و اقسام لطف

واژه لطف در لغت به معنای مهربانی و اکرام، قرب و نزدیکی، کوچکی و ریزی، خفا و پنهانی، و نرمی و آشکاری، به کار رفته است، و در علم تجوید تلطف به معنی إمالة است.^۲ لطف در اصطلاح متکلمان از صفات فعل الهی است؛ یعنی افعالی که به مکلفان مربوط می‌شود و مقصود این است که خداوند آنچه مایه گرایش مکلفان به طاعت و دوری گزیدن آنان از معصیت می‌باشد را در حق آنان انجام داده و این امر مقتضای عدل و حکمت الهی است، چنان که تبیین آن خواهد آمد. عبارت ذیل تعریف مشهور قاعده لطف است:

«اللطف ما یقرب العبد الی الطاعة و یبعده عن المعصية».

متکلمان لطف را به دو اعتبار تقسیم کرده‌اند:

الف: به اعتبار این که مکلف از لطف بهره می‌گیرد یا نه. هرگاه از آن بهره‌گیری کند، و در سایه لطف تکلیف را انجام دهد، آن را لطف «محصل» گویند، یعنی لطفی که به مرحله تحقق و تحصل رسیده است و هرگاه مکلف آن را به کار نبرد، لطف را «مقرب» گویند، زیرا نقش آن در حدّ این بوده که زمینه هدایت را فراهم نموده، و در حقیقت مکلف را به طاعت نزدیک ساخته است، هرچند در اثر سوء اختیار مکلف، تحقق نیافته است.

جامع این دو قسم، داعی‌گری و برانگیزی لطف است، چنان که سید مرتضی گفته است: لطف دارای دو قسم است، یکی آن که مکلف به واسطه آن، انجام طاعت را اختیار می‌کند، و اگر لطف نبود آن را اختیار نمی‌کرد، و دیگری آن که مکلف به واسطه آن به انجام طاعت نزدیک می‌گردد، و جامع آن دو این است که نقش داعیّت دارند.^۳

۱. الفهرست، ص ۱۷۵.

۲. اقرب الموارد، ج ۲، ص ۱۱۴۴؛ المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۵۰؛ المصباح المنیر، ج ۲، ص ۲۴۶؛ المعجم الوسیط، ج ۲، ص ۸۲۶.

۳. الذخیره فی علم الکلام، ص ۱۸۶.

برخی، تفاوت لطف مقرب و محصل را در این دانسته‌اند، که لطف مقرب با غرض از تکلیف سنجیده می‌شود، و لطف محصل با غرض از خلقت.^۱ ولی اولاً این تفاوت در کلمات متکلمان عدلیه ذکر نشده است، و ثانیاً غرض از تکلیف در عرض غرض از خلقت نیست، بلکه آن دو، در طول یکدیگرند.

ب: تقسیم دیگر لطف به اعتبار فاعل آن است، به این اعتبار لطف سه گونه است:

۱ - لطف، فعل مستقیم و بی‌واسطه خداوند است، مانند تشریع تکالیف دینی، ارسال پیامبران، اعطای معجزه به آنان، ارائه و نصب دلایل تکوینی بر توحید.

۲ - لطف، فعل مباحثی کسی است که مورد لطف قرار گرفته است (ملطوف له)، مانند تفکر و نظر در دلایل توحید و معجزات پیامبران، و پیروی از دستورات دین.

۳ - لطف، فعل مکلفان دیگر است، مانند تبلیغ احکام الهی که فعل پیامبران، لطف است در حق مکلفان، و امر به معروف و نهی از منکر که فعل عموم مکلفان است و هر کس آن را انجام دهد نتیجه‌اش لطف است در حق مکلفان دیگر.

در مورد نخست، فعل لطف بر خداوند واجب است، و در مورد دوم بر خداوند واجب است که فعل لطف را بر مکلف واجب کند، و در مورد سوم، لازم است آن را بر مکلفان دیگر واجب نماید و در این قسم لازم است، کسی که لطف بر او واجب شده، خود نیز به گونه‌ای از آن بهره‌مند گردد، و در حق خود او هم لطف باشد، تا ظلم بر او لازم نیاید.^۲

شرایط لطف

برای لطف شرایطی ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

۱ - در توانایی مکلف بر انجام تکلیف نقش نداشته باشد، یعنی قدرت بر انجام تکلیف لطف به شمار نمی‌آید، زیرا لطف متفرع بر تکلیف است، و قدرت از شرایط تکلیف است، پس تا قدرت نباشد، تکلیف نیست، و تا تکلیف نباشد، لطف معنا ندارد.

۱. ر.ک. الإلهیات، ج ۲، ص ۴۷-۴۸.

۲. شیخ طوسی، الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۷۸؛ ابن میثم بحرانی، قواعد المرام، ص ۱۱۸؛ علامه حلی، کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم، مبحث لطف.

۲- به الجاء و اجبار مکلف منتهی نگردد؛ زیرا، لطف متفرّع بر تکلیف است، و بدون اختیار تکلیفی در بین نیست، عبارت ذیل بیانگر دو شرط مذکور است:

«ولم یکن له حظ فی التمكن ولم یبلغ حد الاجاء»^۱

۳- میان لطف و تکلیف مناسبت وجود داشته باشد، زیرا لطف نقش فراخوانی و داعی گری دارد، و داعی بودن فعل در مورد تکلیف در گرو آن است که با آن مناسبت داشته باشد، و با آن بی‌ارتباط نباشد.

۴- مکلف از لطف آگاه باشد، زیرا در صورت ناآگاهی از آن، برای او نقش داعیّت نخواهد داشت. البته در این باره علم اجمالی هم کافی است. مانند این که بداند برخی از مصائب و ناملایماتی که بر وی وارد شده، به خاطر این بوده است که وی به خداوند توجه نموده و از گناه بپرهیزد.^۲

دلایل وجوب لطف

۱- برهان حکمت

مشهورترین دلیل عقلی بر وجوب لطف بر خداوند، اصل حکمت است، به این بیان که ترک لطف مستلزم نقض غرض است، و نقض غرض مخالف حکمت و باطل است، پس عمل به لطف واجب است، چنان که محقق طوسی گفته است:

«و اللطف واجب لیحصل الغرض به ۳ / لطف واجب است تا به واسطه آن هی حلل

آید.»

توضیح این که خداوند انسان‌ها را به تکالیف دینی مکلف نموده است. بنابراین، عمل‌ها به تکالیف مورد خواست و مطلوب خداوند است. از سوی دیگر، می‌داند که اگر لطف را انجام ندهد زمینه لازم برای تحقق یافتن تکالیف فراهم نخواهد شد، و انجام فعل لطف بر خداوند مستلزم هیچ‌گونه محذوری نیست.

۱. این دو شرط در اکثر عبارات متکلمان ذکر شده است. ر.ک. شیخ مفید، النکت الاعتقادیه، ص ۳۱؛ کشف المراد؛ مبحث لطف، قواعد المرام، ص ۱۱۷؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، ص ۷۷ و...

۲. به مدارک قبل رجوع شود.

۳. کشف المراد، مقصد سوّم، فصل سوّم، بحث لطف.

در این صورت، ترک لطف از نظر عقل، نقض غرض به شمار می‌آید. مانند این که فردی مجلس ضیافتی تشکیل دهد و به طور جدی بخواهد که فرد معینی در آن مجلس حضور یابد، و می‌داند که اگر در دعوت او آداب ویژه‌ای را که انجام آنها برای وی مستلزم هیچگونه محذوری نیست به جای آورد، او دعوتش را اجابت خواهد کرد، و یا لاقلاً باب هر گونه عذری را براو خواهد بست. در این صورت اگر او را دعوت کند ولی آن آداب ویژه را به جای نیاورد، از نظر عقلاً نقض کننده غرض شناخته خواهد شد.^۱

۲- جود و کرم خداوند

شیخ مفید در کتاب «اوائل المقالات» وجوب لطف را بر اساس جود و کرم خداوند تبیین کرده و گفته است:

«أَنَّ مَا أَوْجِبَهُ أَصْحَابُ اللَّطْفِ مِنَ اللَّطْفِ إِنَّمَا وَجِبَ مِنْ جِهَةِ الْجُودِ وَالْكَرَمِ»^۲.

توضیح این که فراهم نمودن اسباب و شرایطی که مکلفان را در عمل به احکام الهی ترغیب می‌نماید و آنان را از معصیت دور می‌سازد، مصداق جود و کرم خداوند در حق مکلفان است و ترک جود و کرم بر خداوند نقص و محال است، پس عمل به لطف واجب است. با تقریر مزبور، پاسخ این اشکال روشن شد، که عمل به مقتضای جود و کرم تفضل است، و لزومی ندارد، در حالی که فعل لطف، واجب است. پس چگونه فعل واجب بر اساس چیزی که واجب نیست، تبیین شده است؟

پاسخ این است که وجوب در اصطلاح متکلمان درباره افعال خداوند به معنای وجوب فقهی نیست، بلکه به معنای ملازمه میان کمال در فعل با کمال در ذات و صفات ذاتی است. هرگاه جود و کرم از کمالات وجودی است، ترک آن بر خداوند محال است، همان گونه که عدل و احسان نیز چنین است.

۱. قواعد المرام، ص ۱۱۷-۱۱۸.

۲. اوائل المقالات، ص ۵۹.

مراد متکلمان از وجوب عقلی افعال بر خداوند این است که کاری که از شأنش باشد که فاعل آن مستحقّ ذم شود، از خدای تعالی صادر نتواند شد.^۱

اصولاً درباره تشریح تکالیف دینی از طرف خداوند، سه فرض متصور است:

- ۱ - خداوند، تکالیف را وضع کند و به مکلفان ابلاغ نماید، و مقدمات و ابزار لازم برای انجام آنها را در اختیار آنان قرار دهد.
- ۲ - علاوه بر آنچه بیان گردید، مکلفان را در شرایطی قرار دهد، که جز انجام تکالیف، راهی نداشته باشند.

۳ - گذشته از ابلاغ تکالیف و اعطای قدرت به آنان، چنانکه در فرض اول گذشت، کارهایی را در حق آنان انجام دهد که هر چند مکلفان را به انجام تکالیف مجبور نمی‌سازد - چنان که در فرض دوم چنین بود - ولی، در رغبت و اشتیاق آنان به رعایت تکالیف الهی مؤثر باشد، مثل این که بر انجام تکالیف وعده پاداش دهد، و بر تخلف از آن وعید عقوبت و کیفر دهد.

از فرض‌های یاد شده، فرض دوم از نظر عقلی مرود است، زیرا با فلسفه تکلیف که آزمایش بندگان و شکوفا شدن استعدادهای معنوی آنان است منافات دارد. فرض نخست نیز با جود و کرم و حکمت الهی سازگار نیست.

بنابراین، فرض سوم متعین است، و آن مقتضای قاعده لطف است.^۲

قرآن و قاعده لطف

از مطالعه آیات قرآن، به روشنی استفاده می‌شود که ارسال پیامبران، اخلاق ویژه و سیره عملی آنان، انزال کتب آسمانی، بیان معارف الهی در قالب مثال‌های ساده و گویا، انذار و تبشیرهای الهی توسط پیامبران، مصائب و ناملایمات، نعمت‌ها و موهبت‌های مادی، نصرت‌ها و امدادهای غیبی، همگی، از مصادیق و مظاهر لطف الهی به شمار می‌روند که برخی مقتضای حکمت خداوند، و برخی مظهر و جلوه جود و احسان الهی‌اند.

۱. گوهر مراد، ص ۲۴۷.

۲. میرزا ابوالحسن شعرانی، ترجمه و شرح کشف المراد، ص ۴۶۰.

قرآن کریم نبوت را مظهر رحمت خداوند دانسته می‌فرماید: ﴿هُمْ يَتَقَسَّمُونَ رَحْمَةً رَبِّكَ﴾^۱: آیا رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند.

این آیه پاسخ به کوتاه‌فکرانی است که در اعتراض به پیامبر اکرم ﷺ می‌گفتند: چرا قرآن بر دو مرد معروف جزیره‌العرب (ولید بن مغیره، و عروه بن مسعود) نازل نشده است، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْتَيْنِ عَظِيمٍ﴾^۲: گفتند چرا این قرآن بر یکی از دو مرد بگو از دو شهر نازل نشد.

قرآن کریم، نرم خویی و انعطاف‌پذیری پیامبر و پرهیز از درشتخویی در برابر مردم را از نشانه‌های رحمت خداوند نسبت به پیامبر ﷺ و مردم دانسته می‌فرماید: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^۳: به واسطه رحمت الهی برای آنان نرم‌خو می‌باشی و اگر درشت‌خو و سنگ‌دل بودی از اطراف تو پراکنده می‌شدند.

خداوند به موسی و هارون سفارش می‌کند که «در گفتگو با فرعون به نرمی سخن بگویند؛ باشد که در او کار ساز افتد»: ﴿ذَهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ أَنَّهُ طَغَىٰ فَقَوْلَا لَهُ قَوْلَا لَتِینَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾^۴.

از دیدگاه قرآن بعثت پیامبران بشارت و بیم‌دهنده حجت را بر مردم تمام کرده و راه اعتذار را بر آنها می‌بندد. ﴿رِسَالًا مَّبْشُرِينَ وَمُنْذِرِينَ لئَلَّیْکُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةً بَعْدَ الرِّسَالِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^۵: رسولان بشارت و بیم‌دهنده را فرستاد تا مردم پس از رسولان بر خداوند حجتی نداشته باشند، خداوند عزیر و حکیم است.

جمله «عزیزاً حکیماً» بیانگر این است که بالذات کسی را بر خداوند حقی نیست، و حجتی ندارد، ولی از آن‌جا که خداوند حکیم است، مقتضای حکمت، هدایت بشر به وجه اکمل است، لذا پیامبران را مبعوث نموده است تا علاوه بر ابلاغ احکام الهی به آنان، از طریق بشارت و انذار، آنان را به عمل به احکام الهی تشویق نمایند و از نافرمانی خداوند برحذر دارند.

۱. زخرف / ۳۲.

۲. همان، ۳۱.

۳. آل عمران / ۱۵۹.

۴. طه / ۴۳-۴۴.

۵. نساء / ۱۶۵.

از دیدگاه قرآن فلسفه پاره‌ای از ناملايمات و شدايد در زندگي بشر اين است که آنان را به خود آورد، و روحیه تسليم در برابر فرامین الهی را در آنان تقویت نماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِی قَرْیَةٍ مِنْ نَبِیٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ یَضَّرَّعُونَ﴾^۱؛ در هیچ شهری پیامبری را نفرستادیم مگر این که اهل آن را به سختی‌ها و ناملايمات مبتلا ساختیم شاید در پیشگاه الهی تضرع کنند.

و آیات فراوان دیگر که همگی از حکمت، لطف و رحمت الهی سخن گفته و جلوه‌های آن را در زندگی بشر و در جهت هدایت او به صراط مستقیم بیان می‌کنند.

لطف و گفتار معصومان علیهم‌السلام

از امام علی علیه‌السلام درباره غرض آفرینش بشر، و فلسفه تکلیف سخنی نقل شده است که اعجاب متفکران را برانگیخته است. چنان که جاحظ (متوفای ۲۵۵هـ) گفته است: این کلام، جامع‌ترین سخن در این باب است. ابوعلی جُنَّابِی (متوفای ۳۰۳هـ) نیز پس از تصدیق سخن جاحظ فرموده است:

این سخن از نظر جامعیت در مرتبه‌ای است که هیچ افزایش و نقصانی در آن راه نخواهد داشت.^۲ گفتار امام علی علیه‌السلام چنین است:

خداوند انسانها را آفرید و خواست که آنان دارای اخلاق و رفتار پسندیده باشند، و می‌دانست که آنان چنین نخواهند شد، مگر این که آنچه مایه سود و زیان آنهاست را بیان کند، و این کار در گرو امر و نهی (تکالیف دینی) است و امر و نهی نیز مستلزم هد و هید و بیم و امید است، و تحقق آنها در گرو آلام و لذایذ است، بدین جهت، زندگی دنیا را با لذایذ و آلام درآمیخت تا آنان را بر لذایذ و آلام اخروی رهنمون گردد.^۳

در گفتاری که دخت گرامی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم پس از رحلت پدر بزرگوارش در مسجد جامع مدینه ایراد نمود، به برخی از مصادیق لطف اشاره شده است. آن بانوی معصوم، نخست از

۱. اعراف / ۹۴.

۲. بحارالانوار، ج ۵، ص ۳۱۶.

۳. همان.

غرض آفرینش الهی سخن گفت، و آن را تثبیت حکمت خداوند و یادآوری خلق بر طاعت و بندگی دانست، آنگاه فلسفه پاداش‌ها و کیفرهای الهی را روی آوردن مکلفان به بهشت و دوری گزیدن از دوزخ یادآور شد.

ابتدع الأشياء لا من شيء كان قبلها... تثبيتاً لحكمته، و تنبيهاً على طاعته... و تعبداً لبرئته، ثم جعل الثواب على طاعته، و وضع العقاب على معصيته، زيادة لعباده من نعمته، و حياشة لهم الى جنته^۱

موجودات را بدون آن که پیش از آنها آفریده‌ای باشد، آفرید، تا حکمت خود را تثبیت نموده و خلق را بر اطاعت از آفریدگار خویش یادآوری کند و آنان را به عبودیت برانگیزد، آنگاه بر طاعت خود پاداش و بر نافرمانی خود عقاب مقرر داشت، تا بندگان را از نعمت خود برحذر دارد و به جانب بهشت روانه سازد.^۲

پاسخ به اشکالات

بر قاعده لطف اشکالاتی وارد شده است که لازم است آنها را بیان نموده و به آنها پاسخ دهیم:

۱. قاعده لطف مستلزم تعیین تکلیف برای خداوند است. فخرالدین رازی پس از اشاره به دیدگاه معتزله درباره وجوب عوض و لطف بر خداوند گفته است:

حکم جز از طریق شرع اثبات نمی‌شود، و برتر از شارع حاکمی نیست تا کاری را بر او واجب کند.^۳

پاسخ این اشکال در بحث مربوط به حسن و قبح عقلی داده شد و حاصل آن این است که

۱. طبرسی، احتجاج، ص ۹۸.
۲. گفتار صدیقه طاهره علیها السلام با گفتار امام علی علیه السلام در باب فلسفه خلقت و الطاف الهی همانندی کامل دارد، چنان که دیگر فرازهای خطبه آن عزیز نیز همین ویژگی را دارد و این مطلب شاهد صدقی است بر کفویت آن دو گرامی چنان که در حدیث آمده است که اگر حضرت علی علیه السلام نبود، برای فاطمه زهرا علیها السلام همتایی که بتواند با او همسری کند، یافت نمی‌شد. «لو لا أنَّ أمير المؤمنين تزوجها لما كان لها كفؤاً الى يوم القيامة» (بحار الانوار، ج ۴۳، باب ۲، روایت ۱۱).
۳. تلخیص المحصل، ص ۳۴۲.

مقصود از «وَجُوبُ عَلَى اللَّهِ» در عبارات متکلمان وجوب فقهی و شرعی نیست، بلکه وجوب عقلی است، یعنی تحقق آنچه مقتضای کمالات ذاتی خداوند است، بر خداوند لازم است. به عبارت دیگر، کمال ذاتی و صفاتی مستلزم کمال در مقام فعل است.

۲- اگر لطف بر خداوند واجب بود نباید هیچ کافر و گنهکاری وجود داشته باشد، زیرا خداوند می‌تواند در حق هر یک از افراد بشر آن اندازه اظهار لطف کند، که همگان ایمان آورده و از فرامین الهی اطاعت کنند.^۱

این اشکال، ناشی از توجه نکردن به یکی از شرایط لطف، یعنی عدم اجبار و الجاء است، هرگاه اصل اختیار باید رعایت شود، پس لطف علت تامه ایمان و اطاعت نخواهد بود، بلکه تأثیرگذاری لطف از طریق اختیار و اراده انسان است.

حال ممکن است فردی تحت تأثیر تمایلات و غرایز و وسوسه‌های شیطانی لطف الهی را نادیده گرفته، و با سوء اختیار خود به کفر و معصیت بگراید، پس کفر و معصیت دلیل بر عدم تحقق لطف از جانب خداوند نخواهد بود.^۲

۳. نقش لطف بیش از این نیست که داعی بر ایمان و اطاعت را در مکلف به وجود آورد و او را به فرمانبرداری خداوند برانگیزد، این امر بدون لطف نیز ممکن است و خداوند نیز بر هر امر ممکن قدرت دارد. در این صورت، فعل لطف لغو و عبث خواهد بود، که با حکمت الهی سازگار نیست.^۳

هرگاه این اشکال بر لطف وارد باشد، بر همه امور مربوط به هدایت بشر وارد خواهد بود، زیرا مثلاً هدف از نبوت جز آگاه ساختن مردم از احکام الهی و تشویق آنان به عبادت و بندگی نیست، این کار بدون بعثت پیامبران نیز ممکن است و خداوند نیز بر هر امر ممکن قدرت دارد، پس بعثت پیامبران لغو و بیهوده خواهد بود.

بنابراین، اشکال مزبور نه بر قاعده لطف وارد است و نه بر موارد دیگر، زیرا هدایت الهی حکمیانه بوده و بر اساس علیت استوار است. حتی اگر ما اصل علیت را هم انکار کنیم و مانند

۱. شرح الاصول الخمسة، ص ۳۵۲، به نقل از بشر بن معتمر.

۲. کشف المراد و شرح تجرید قوشجی، مبحث لطف.

۳. تلخیص المحصل، ص ۳۴۲، به نقل از فخرالدین رازی.

اشاعره «عادة الله» را جایگزین آن سازیم باز هم اشکال مزبور وارد نیست، زیرا در این که هدایت‌های الهی دارای نظام خاص است تردیدی نیست، حال؛ یا این نظام بر اصل علیّت استوار است، و یا بر اصل «عادة الله».

پرسشها

۱. جایگاه قاعده لطف را در نزد متکلمان عدلیه بیان کنید.
۲. معنای لطف را بنویسید.
۳. اقسام لطف را بیان کنید.
۴. شرایط لطف چیست؟
۵. لطف محصل و مقرب چیست؟ چه تفاوتی با هم دارند؟
۶. تقسیم لطف به اعتبار فاعل را توضیح دهید.
۷. دلیل اول وجوب لطف را بنویسید.
۸. دلیل دوم وجوب لطف را بنویسید.
۹. در تشریح تکالیف دینی از طرف خداوند چند فرض متصور است؟ به مقتضای قاعده لطف کدام فرض متعین است؟
۱۰. چگونه می توان قاعده لطف را از آیات قرآن استفاده کرد؟
۱۱. قاعده لطف را با توجه به روایات معصومین علیهم السلام توضیح دهید.
۱۲. اشکال فخرالدین رازی بر قاعده لطف را با پاسخ آن بنویسید.
۱۳. اشکال دوم بر قاعده لطف را با نقد آن بنویسید.
۱۴. اشکال سوم بر قاعده لطف را با پاسخ آن بنویسید.

