

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی



سرشناسه:	رئانی گلیپایگانی، علی: ۱۳۳۴
عنوان و نام پدیدآور:	کلام تطبیقی ج ۱ (توحید، صفات و عدل الهی) / علی ربانی گلیپایگانی [برای] دفتر برنامه ریزی و فن آوری آموزشی [جامعه المصطفی العالمیه]
مشخصات نشر:	قم، جامعه المصطفی العالمیه، ۱۳۸۷
مرجع تولید:	پژوهشگاه بین المللی المصطفی
شابک:	۹۷۸-۹۶۴-۷۷۴۱-۳۶-۱
وضعیت فهرست نویسی:	فیبا
یادداشت:	چاپ قبلی: مرکز جهانی علوم اسلامی، دفتر برنامه ریزی و تدوین / متون درسی، ۱۳۸۳
یادداشت:	چاپ دوم
یادداشت:	چاپ سوم: ۱۴۳۵ ق = ۱۳۹۳ (فیبا)
یادداشت:	چاپ چهارم: ۱۳۹۸ (فیبا)
یادداشت:	چاپ پنجم: ۱۳۹۹ (فیبا)
یادداشت:	کتابنامه: ص ۲۸۷ - ۲۹۳: همچنین به صورت زیرنویس
موضوع:	کلام
موضوع:	کلام تطبیقی
موضوع:	خدا -- صفات
موضوع:	توحید
موضوع:	عدل الهی
شناسه افزوده:	جامعه المصطفی العالمیه. معاونت آموزش
شناسه افزوده:	جامعه المصطفی العالمیه
رده بندی کنگره:	۱۳۸۷ ۲۰۳/۲۰۷۶ BP
رده بندی دیویی:	۲۹۷/۴
شماره کتابشناسی ملی:	۱۹۱۳۸۸۷

BA.۰۰۴۲.ج۱

حق چاپ برای ناشر محفوظ است

کلام تطبیقی (۱) (توحید، صفات و عدل الهی)

مؤلف: علی ربانی گلیپایگانی

چاپ پنجم: ۱۳۹۹ ش / ۱۴۴۲ ق

ناشر: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی

● چاپ: چاپخانه دیجیتال المصطفی ● قیمت: ۵۰۰۰۰۰ ریال ● شمارگان: ۵۰۰

مراکز پخش

◀ ایران، قم، خیابان معلم غربی (حجتیه)، نیش کوچه ۱۸؛

تلفن: +۹۸ ۲۵ ۳۷۸۳۶۱۳۴ / (داخلی ۱۰۵) / ۰۲۵ ۳۷۸۳۹۳۰۵

◀ ایران، قم، بلوار محمدامین، سه راه سالاریه. تلفن: ۰۲۵ - ۳۲۱۳۳۱۰۶

pub_almustafa @ ㉞ http://buy-pub.miu.ac.ir miup@pub.miu.ac.ir ✉

باسپاس از دست اندرکارانی که ما را در تولید این اثریاری رساندند.

- مدیر انتشارات: مصطفی نوبخت
- مدیر تولید: جعفر قاسمی ابهری
- ناظر گرافیک: مسعود مهدوی
- ناظر فنی: سید محمدرضا جعفری

همه حقوق برای ناشر محفوظ است

با توجه به هزینه‌ها و مشکلات عدیده، هر شخص حقیقی یا حقوقی که اقدام به چاپ، بازنویسی، کپی، تکثیر و یا هرگونه برداشت جهت تهیه کتاب و تبدیل آن به جزوه، cd، فایل الکترونیکی pdf، اسکن، عکسبرداری و یا انتشار در فضای مجازی نماید، شرعاً مجاز نمی‌باشد و پیگرد قانونی خواهد داشت.

کلام تطبیقی (۱) (توحید، صفات و عدل الهی)

علی ربانی گلپایگانی



مرکز بین المللی
ترجمه و نشر المصطفی ﷺ

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

سخن ناشر

تحولات اجتماعی و مقتضیات نوپدید دانش‌ها و پدید آمدن دانش‌های نو، نیازهایی را به وجود آورده که پاسخ‌گویی به آن، ایجاد رشته‌های تحصیلی جدید و تربیت افراد متخصص را ضروری می‌نماید. از این رو کتاب‌های آموزشی نیز باید با توجه به این دگرگونی‌ها تألیف شود.

جهانی شدن و گسترش سلطه فرهنگی غرب در سایه رسانه‌های فرهنگی و ارتباطی اقتضا دارد که دانش‌پژوهان و علاقه‌مندان به این مباحث، با اندیشه‌های بلند و ارزش‌های متعالی آشنا شوند و این مهم با ایجاد رشته‌های تخصصی، تولید متون جدید و غنی، گسترش دامنه آموزش و تربیت سازمان‌یافته دانشجویان به سرانجام خواهد رسید. این فرایند گاه در پرداختن به مباحث بنیادین و تدوین متون تخصصی تعریف می‌شود و گاه در نگارش بحث‌های علمی، اما نه چندان پیچیده و تخصصی به ظهور می‌رسد.

از طرفی بالندگی مراکز آموزشی در گرو نظام آموزشی منسجم، قانونمند و پویاست. بازنگری در متن‌ها و شیوه‌های آموزشی و به‌روز کردن آنها نیز این انسجام و پویایی و در نتیجه نشاط علمی مراکز آموزشی را در پی دارد.

در این بستر، حوزه‌های علوم دینی به برکت انقلاب شکوهمند اسلامی، سالیانی است که در اندیشه اصلاح ساختار آموزشی و بازنگری متون درسی اند.

«جامعة المصطفی عليه السلام العالمية» به عنوان بخشی از این مجموعه که رسالت بزرگ تعلیم و تربیت طلاب غیر ایرانی را بر عهده دارد، تألیف متون درسی مناسب را سرلوحه تلاش خود قرار داده و تدوین و نشر متون درسی در موضوعات گوناگون علوم دینی، حاصل این فرایند است.

«مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی عليه السلام» با قدردانی و سپاس از فاضل ارجمند جناب آقای علی ربانی گلپایگانی مؤلف کتاب کلام تطبیقی (توحید، صفات و عدل الهی) و تمام عزیزانی که در تولید این اثر همیاری و همفکری داشته‌اند، آن را به جویندگان فرهنگ و اندیشه ناب اسلامی تقدیم می‌کند.

مرکز بین المللی

ترجمه و نشر المصطفی عليه السلام

پیشگفتار

از مطالعه آثار کلامی بر جای مانده از پیشینیان به دست می‌آید که این آثار به سه سبک کلی نگارش یافته‌اند. برخی از آنها صرفاً به تدوین و تبیین عقاید یک مذهب پرداخته و از نقل و نقد عقاید دیگران دوری گزیده‌اند. کتاب «اصول السنّة» احمد حنبل، رساله‌ی «الفقه الاکبر» ابوحنیفه، کتاب «الاعتقادات فی دین الامیامیة» شیخ صدوق از این گونه‌اند. برخی دیگر صرفاً به نقد یک یا چند عقیده از یک مذهب یا دیدگاه متکلمی خاص پرداخته‌اند. روش ردّیه نویسی پیوسته مورد توجه متکلمان مذاهب مختلف بوده و در کتب رجال، تاریخ و ملل و نحل نمونه‌های بسیاری از این گونه نقل شده است. عده‌ای دیگر، ضمن این که عقاید مورد قبول مذهب کلامی یا دیدگاه ویژه‌ی خود در مسایل اعتقادی را تبیین و اثبات کرده‌اند؛ عقاید و آرای دیگران را نیز به بحث و نقد گذاشته‌اند. کتاب‌های «تجرید الاعتقاد»، «کشف المراد»، «المواقف فی علم الکلام» و «شرح المقاصد» از این نوع‌اند. در کتاب‌های نوع اخیر، اگر چه بحث تطبیقی نیز انجام گرفته است ولی جنبه‌ی ثانوی دارد و مقصود اصلی نبوده است.

بحث تطبیقی که در زمان ما رواج یافته و پسوند علوم مختلفی چون کلام، فلسفه، فقه، اصول و غیره واقع می‌شود، بدین معنا است که آرای مختلف دو یا چند مذهب، یا دو یا چند متفکر در باره‌ی یک یا چند مسأله مورد مقایسه و سنجش قرار می‌گیرد، در این گونه بحث‌ها هم تطبیق و مقایسه وجود دارد و هم نقد و ارزیابی. ولی نقد و ارزیابی در مرتبه‌ی دوم و سنجش و تطبیق، مقصود نخستین به شمار می‌رود. اثر حاضر بر اساس این روش سامان یافته است.

موضوعات و مسایل مورد بحث در این کتاب بر اساس سرفصل‌هایی که از طرف دفتر برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی مرکز جهانی علوم اسلامی به تناسب مسایل آموزشی دانش پژوهان تعیین گردیده، گزینش شده است. اگر نگارنده خود می‌خواست اثری تطبیقی در حوزه‌ی مسایل کلامی پدید آورد، چه بسا مسایل دیگری را به عنوان یک رساله یا کتاب بر می‌گزید. نخستین مسأله‌ای که مورد بحث تطبیقی قرار گرفته، صفات خداوند است که از دو جنبه‌ی وجودشناسی و معناشناسی بررسی شده است، روشن است که اگر بنا بود در باره‌ی مصادیق صفات خداوند که در کتاب‌های کلاسیک کلامی مورد بحث واقع می‌شود، تحقیق شود، به تنهایی ظرفیت کتاب را پر می‌کرد و مجال برای سرفصل‌های دیگر باقی نمی‌ماند. از طرفی بحث کلی در باره‌ی صفات از دو جنبه‌ی یاد شده، از بحث‌های کلیدی و شالوده‌ای در الهیات به شمار می‌رود. مسأله‌ی دیگری که پژوهش تطبیقی شده است، توحید است که در ردیف مهم‌ترین مسایل کلامی قرار دارد. و اگر چه در حقیقت از مصادیق صفات الهی است، ولی به دلیل اهمّیت ویژه‌ی آن، به طور مستقل مورد بحث قرار گرفته است. در این مسأله دیدگاه‌های مذاهب کلامی مختلف در باره‌ی اقسام یا مراتب توحید تبیین و تحقیق شده است.

عدل الهی در عرف متکلمان دو کاربرد دارد، گاهی به عنوان یکی از صفات جمال الهی در

کنار دیگر صفات مطرح می‌شود، که در این صورت یک مسأله‌ی کلامی و اعتقادی به شمار می‌رود، و گاهی عنوان یکی از گسترده‌ترین ابواب مباحث کلامی است، یعنی بحث‌های مربوط به صفات فعل خداوند. بنیادی‌ترین بحث در این باب مسأله‌ی حسن و قبح عقلی است، که پیوسته مورد چالش میان متکلمان عدلیه و اشاعره قرار داشته است. از این روی پس از بحث‌های مقدماتی در باره‌ی مبحث عدل الهی، به تحقیق در باره‌ی حسن و قبح عقلی پرداخته شده، و دیدگاه‌های مختلف در این خصوص ارزیابی گردیده است. براهین عدل الهی، تحقیق در باره‌ی شرور و نسبت آن با عدل الهی، مسأله‌ی جبر و اختیار، قضا و قدر از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مباحثی است که پیوسته نظر متکلمان را به خود جلب کرده و دیدگاه‌های متعارضی در این باره مطرح شده است. ارزیابی این دیدگاه‌ها بخش دیگری از مباحث اثر حاضر را به خود اختصاص داده است.

آخرین بحث اثر حاضر تحقیق و بحث تطبیقی در باره‌ی مسأله‌ی بدا اختصاص یافته است. طرح این بحث - گذشته از این که سرفصل‌های ارایه شده از طرف مرکز بوده است - به دلیل ارتباطی است که با بحث قضا و قدر دارد.

چرا که مقتضای قضا و قدر الهی این است که همه‌ی وقایع بر اساس قضا و قدر قطعی خداوند تحقق می‌پذیرند، در حالی که مفادّ بدا این است که در تحققّ پاره‌ای از حوادث در شرایط خاص تغییر حاصل می‌شود. تحقیق در باره‌ی بدا مشکل مذکور را حل خواهد کرد.

رویکرد اصلی اثر حاضر بحث تطبیقی میان عقاید و آرای مذاهب کلامی و متکلمان اسلامی است. در این خصوص، بیشتر مذاهب کلامی و متکلمان مشهور و برجسته مورد نظر بوده است. بدین جهت از مذاهب شیعی، رهیافت کلی بحث‌ها بر اساس عقاید و آرای شیعه

اثنا عشری (امامیه) سامان یافته است، چنان که از مذاهب غیر شیعی، عقاید و آرای معتزله، ماتریدیه، اشعریه، وهابیه مورد اهتمام قرار گرفته است. در پاره‌ای از مسایل مانند: مبحث صفات خداوند و مسأله‌ی شرور برخی از متکلمان قدیم و جدید مسیحی که در این دو مبحث دیدگاه‌های ویژه‌ای مطرح کرده‌اند نیز پژوهش شده است.

مخاطبان اصلی این نگارش طلاب مشغول به تحصیل در مقطع کارشناسی ارشد در مرکز جهانی علوم اسلامی می‌باشند، و از طرفی کتاب به عنوان متنی آموزشی تدوین گردیده است. طبعاً، بحث‌های کتاب از نظر ساختار و محتوا با توجه به دو نکته‌ی پیشین نگارش یافته است. با این حال، فصل‌هایی از کتاب، یا قسمت‌هایی از پاره‌ای از فصول به گونه‌ای است که برای خوانندگان در سطوح پایین‌تر نیز قابل فهم خواهد بود؛ مانند بحث‌های مقدماتی عدل الهی، و بحث‌های مربوط به نظم و اتقان از نظر دانشمندان و نظایر آن.

از این رو، از اساتید ارجمندی که عهده‌دار تدریس این کتاب می‌شوند در خواست می‌گردد با توجه به ارزیابی خود از دانشجویان و نیز با در نظر گرفتن تنگنای زمانی و محدودیت واحدهای درسی، این گونه بحث‌ها را به مطالعه‌ی محصلان محترم واگذار کنند. امید است با انتقادهای و پیشنهادهای سازنده‌ی اساتید ارجمند کاستی‌های احتمالی کتاب در نوبت‌های بعدی جبران گردد.


تم - حوزه‌ی علمیه


علی ربانی گلپایگانی


۱۳۸۳/۱/۱۷ ه.ش مصادف با ۱۳ اسفند ۱۴۰۲ ه.ق


بخش اول


توحید و صفات

فصل اول: صفات خداوند 

فصل دوم: توحید و شرک ذاتی 

فصل سوم: توحید و شرک صفاتی 

فصل چهارم: توحید و شرک در الاهیّت 

فصل پنجم: توحید و شرک در عبادت 

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

اول فصل

صفات خداوند

بحث در باره‌ی صفات خداوند در فلسفه و کلام اسلامی از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. در این باره گفت‌وگوهای فراوانی انجام گرفته و مقالات و رساله‌های بسیاری نگارش یافته است. در باره‌ی صفات خداوند به طور کلی دو گونه بحث مطرح شده است. یکی بحث‌های عمومی و کلی، و دیگری بحث‌های خاص و مصداقی. ما در این فصل به گونه‌ی نخست خواهیم پرداخت و وارد بحث‌های موردی و خاص درباره‌ی علم، قدرت، جباریت، اراده، کلام و دیگر صفات ثبوتی و سلبی خداوند نخواهیم شد. از بحث‌های عمومی و کلی صفات به بررسی مسایل ذیل بسنده خواهیم کرد.

۱. واژه‌شناسی صفت

۲. اقسام صفات خداوند

۳. اثبات صفات الهی

۴. معنی‌شناسی صفات الهی

واژه شناسی صفت

واژه‌ی «صفت» بر معنای لازم دلالت می‌کند و در لغت به خصوصیات و ویژگی‌های یک چیز گفته می‌شود. و کلمه‌ی «وصف» معنای متعددی دارد و عبارت است از ذکر چیزی همراه با صفات و ویژگی‌های آن که گاهی حق و گاهی باطل است، از این رو، خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكُذْبَ﴾^(۱) و نیز می‌فرماید: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(۲) یعنی صفات خداوند آن چیزی نیست که بسیاری از مردم بدان معتقدند.^(۳)

حکمای اسلامی مبادی مشتقات را صفت، و مشتقات را اسم می‌نامند. از نظر آنان علم و قدرت صفات‌اند، و عالم و قادر (یا علیم و قدیر) اسم می‌باشند. اَمَّا تَكَلِّمَانِ، مشتقات را صفت، و مبادی مشتقات را معنی می‌گویند. بنابر این، علم و قدرت معنا، و عالم و قادر (یا علیم و قدیر) صفات‌اند. به عبارت دیگر، هرگاه ذات و ماهیت را از این جهت که موصوف به وصف یا معنای ویژه‌ای است در نظر آوریم، واژه‌ی صفت به کار می‌رود.^(۴)

شیخ مفید رحمته الله گفته است: «انَّ الصِّفَةَ فِي الْحَقِيقَةِ مَا أَنْبَأَتْ عَنْ مَعْنَى مُسْتَفَادٍ يَخْصُّ الْمَوْصُوفَ وَ مَا شَارَكَهُ»^(۵) صفت عبارت است از لفظی که بیانگر معنایی است که به موصوف اختصاص دارد (وصف خاص) یا مشترک میان موصوف و امور دیگر است (وصف عام).

۱. نحل / ۱۱۶.

۲. صافات / ۱۵۹.

۳. المفردات، راغب اصفهانی، ص ۵۲۵، کلمه‌ی وصف.

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

۵. اوائل المقالات، شیخ مفید، ص ۶۱.

سیدشریف گرگانی نیز گفته است: «الصفة هي الاسم الدالّ على بعض أحوال الذات، و ذلك نحو طويل و قصير و عاقل و غيرها»^(۱)، صفت اسمی است که بر برخی حالات ذات دلالت می‌کند، مانند طویل (بلند)، قصیر (کوتاه) و عاقل و مانند آن.

حکیم لاهیجی تفاوت این اصطلاحات را این‌گونه تبیین کرده است: صفت‌گاهی در برابر ذات گفته می‌شود، و گاهی در برابر اسم. کاربرد نخست مربوط به معانی و مفاهیم است، و کاربرد دوم مربوط به الفاظ. بر این اساس، در زمینه‌ی موجودات، موجودی که جوهر و قایم به نفس خود باشد را ذات، و موجودی که عرض و قایم به غیر خود باشد را صفت گویند، و درباره‌ی الفاظ، لفظی که بر ذات دلالت کند بدون در نظر گرفتن صفات آن، اسم است مثل لفظ رجل و زید، و لفظی که بر ذات به اعتبار اتّصافش به صفتی از صفات دلالت کند، صفت نام دارد، مانند قایم، ضارب، احمر و ابیض.

و در واجب تعالی، لفظی که بر صفت تنها دلالت کند بدون در نظر گرفتن ذات، صفت نامیده می‌شود. مانند علم، قدرت و اراده. و لفظی که بر ذات به اعتبار صفت آن دلالت کند «اسم» نامیده می‌شود. مانند عالم، قادر، مرید و مانند آن.

پس؛ الفاظ علم و قدرت و اراده و مشیّت و حیات و مانند آن‌ها صفات الله می‌باشند، و الفاظ عالم، و قادر و مرید و شافی و حیّ و امثال آن‌ها اسماء الله.

پس؛ آنچه اسماء است در واجب، صفات باشد در غیر واجب، با این تفاوت که در صفات در غیر واجب، ذات به نحو اجمال و ابهام معتبر است، ولی در اسماء الله تعالی

۱. التعریفات، سیدشریف گرگانی، ص ۹۵.

ذات معینی که همان ذات خداوند است، معتبر است.

و در میان اسمای الهی، اسم الله به منزله‌ی عَلم است در غیر واجب، لفظ الله وضع شده است برای ذات واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات کمال است و علت این که اسم الله را به منزله‌ی عَلم دانستیم و نه عَلم، این است که عَلم اسمی است که برای ذات بدون اعتبار صفتی از صفات وضع می‌شود، ولی اسم الله برای ذات معینی که دارای صفات کمال است وضع شده است.

بنابر این، فرق میان اسم الله و سایر اعلام، اعتبار و عدم اعتبار صفت است. و فرق میان اسم الله با سایر اسماء الله، اعتبار جمیع صفات است در الله، و اعتبار بعضی از صفات در اسمای دیگر، پس، در حقیقت سایر اسماء الله تفصیل اسم الله‌اند، و اسم الله، اسم اعظم است.^(۱)

یاد آور می‌شویم، در عمل (چه در نوشتار و چه در گفتار) این گونه تفاوت‌ها به طور دقیق رعایت نمی‌شود. و هر یک از اسم و صفت در اصطلاح فلاسفه، و صفت و معنا در اصطلاح متکلمان به جای دیگری به کار می‌رود؛ علاوه بر این که اصطلاح معنا، اگر چه در روایات و در کتب قدیمی کلامی به کار رفته و اصطلاح رایجی بوده است، ولی در کتب متأخران چندان شناخته شده نیست، و از واژه‌های اسم و صفت استفاده می‌شود.

تقسیمات صفات

صفات خداوند را از جهات گوناگون تقسیم کرده‌اند. مهم‌ترین آن‌ها دو تقسیم ذیل است.

الف) صفات ثبوتی و سلبی؛ صفاتی که بر کمال وجودی دلالت می‌کنند، صفات ثبوتی‌اند، مانند: علم و عالم، قدرت و قادر، حیات و حی، خلق و خالق، رزق و رازق و غیره. این صفات را **صفات جمال** نیز می‌گویند. صفاتی که بر سلب نقصی از ذات یا فعل خداوند دلالت می‌کند، صفات سلبی‌اند. مانند قدّوس و مقدّس، حمید و محمود، غنی، واحد و غیره. گاهی نیز صفات نقص که از خداوند سلب می‌شوند را صفات سلبیه گویند، مانند ترکیب، جسمانیّت، مکان، جهت، ظلم، عبث و غیره. در این صورت، این گونه صفات با حرف نفی به کار می‌روند و گفته می‌شود: لیس بجسم، لیس بظالم. صفات سلبی را **صفات جلال** نیز می‌نامند.

ب) صفات ذاتی و فعلی؛ اصطلاح مشهور در ملاک تقسیم صفات به ذاتی و فعلی این است که هر گاه برای انتزاع صفتی از ذات و وصف کردن ذات به آن صفت، تصوّر ذات کافی باشد، و تصوّر فاعلیّت خداوند لازم نباشد، آن را **صفت ذاتی** گویند؛ مانند: صفت حیات و حی، اراده و مرید، علم و عالم، قدرت و قادر؛ و هر گاه تصوّر فاعلیّت ذات برای انتزاع صفت و وصف کردن خداوند به آن لازم باشد آن را **صفت فعلی** گویند؛ مانند: خلق و خالق، رزق و رازق، امّات و ممیت، احیاء و محیی، مغفرت و غافر، انتقام و منتقم و مانند آن.

اصطلاح دیگر در تقسیم صفات خداوند به ذاتی و فعلی این است که هر صفتی که وصف کردن خداوند به مقابل آن محال باشد، صفت ذاتی است، و هر صفتی که وصف

کردن خداوند به مقابل آن محال نباشد، صفت فعلی است.

بنابر این، قدرت، علم و حیات از صفات ذاتی خداوند می‌باشد، و اراده از صفات فعلی است، زیرا وصف کردن خداوند به مقابل علم و قدرت و حیات جایز نیست، ولی وصف کردن خداوند به مقابل اراده و به عبارت دیگر نفی اراده از خداوند در مواردی جایز است، مثلاً گفته می‌شود: خداوند، ظلم به بندگان را اراده نکرده است. ﴿و ما الله یرید ظلماً للعباد﴾^(۱). محدث کلینی در اصول کافی، اصطلاح دَوم را برگزیده است، و بر این اساس روایاتی که اراده را از صفات فعل الهی دانسته‌اند، تفسیر نموده است.^(۲)

در این جا لازم است این مطلب را یاد آور شویم که: تقسیم صفات الهی به صفات ذاتی و صفات فعلی در آغاز مرسوم نبوده است، و این که دقیقاً از چه تاریخی، توسط چه کسی و چگونه این تقسیم پدید آمده است، روشن نیست.

شهرستانی در این باره گفته است: بسیاری از سلف صفات ازلیّه چون علم، قدرت، حیات، اراده، سمع، بصر، کلام، جلال، اکرام، جود، انعام را برای خداوند اثبات می‌کردند، و میان صفات ذات و فعل فرق نمی‌گذاشتند، بلکه همه‌ی صفات را یک جا ذکر می‌کردند.^(۳)

۱. غافر / ۳۱.

۲. اصول کافی، محدث کلینی، ج ۱، باب اراده، ص ۸۶.

۳. الملل و النحل: ۹۲ / ۱.

اثبات صفات خداوند

برای اثبات صفات خداوند دو راه کلی وجود دارد، یکی راه عقل و دیگری راه وحی.

الف) براهین عقلی

برهان وجوب بالذات

براساس برهان امکان و وجوب، ذات خداوند به عنوان واجب الوجود بالذات اثبات می‌شود. آن‌گاه بر این اساس، صفات جمال و جلال الهی اثبات می‌شود؛ یعنی هر صفتی که اثبات آن با وجوب بالذات منافات داشته باشد به عنوان صفت سلبی خداوند به شمار می‌رود و از او نفی می‌شود. و هر صفتی که عدم آن با وجوب بالذات منافات داشته باشد، به عنوان صفت ثبوتی خداوند به شمار می‌رود و برای ذات الهی اثبات می‌شود. محقق طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد این طریق را برگزیده و بسیاری از صفات ثبوتی و سلبی خداوند را بر این اساس اثبات کرده و چنین گفته است:

«و وجوب وجوده يدلّ على سرمديته و نفي الزائد و الشريك، و المثل، و التركيب بمعانيه، و الضدّ، و التحيز، و الحلول، و الاتحاد، و الجهة، و حلول الحوادث فيه، و الحاجة، و الألم مطلقاً و اللذّة المزاجيّة، و نفي المعاني و الأحوال. و الصفات الزائدة في الاعيان، و الرؤية و على ثبوت الجود و الملك، و التمام و فوقه، و الخيريّة، و الحكمة، و التجرّب، و القهر و القيوميّة».

حکیم لاهیجی این روش را به گونه‌ای روشن تقریر کرده است. حاصل سخن وی در

اثبات صفات ثبوتیه چنین است:

۱. ثبوت این صفات برای موجود بما هو موجود کمال محسوب می‌شود. شکی

نیست که علم، قدرت، اراده، اختیار و حیات کمالات وجودی اند. حیثیت موجود بودن هیچ‌گونه ناسازگاری با این صفات ندارد، بلکه چه بسا پاره‌ای خصوصیات و حیثیات زاید بر موجود بودن، مانع اتّصاف موجود به آن‌ها گردد؛ مثلاً موجود طبیعی و مادی فاقد صفت علم و اراده است.

۲. واجب الوجود بالذّات موجود بما هو موجود است؛ یعنی موجود بودن عین ذات و حقیقت او است و ماهیتی زاید بر وجودش ندارد تا بتوان برای او حیثیتی زاید بر هویت و وجودش فرض کرد.

پس، اتّصاف واجب الوجود بالذّات به کمالات وجودی، با هیچ مانعی رو به رو نیست، و به اصطلاح، اتّصاف او به کمالات وجودی ممکن بالامکان العام است.

۳. چیزی که برای واجب الوجود ممکن بالامکان العام است (محال نیست). بالفعل برای او ثابت است، زیرا واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است؛ چون اگر این صفات را نداشته باشد، با این فرض که وجود آن‌ها برای او ممکن است، نیازمند، به غیر خواهد شد، و نیازمندی با وجوب بالذّات منافات دارد.

پس، خداوند به حکم این که واجب الوجود بالذّات است، همه‌ی صفات کمال و جمال را دارد. وی، درباره‌ی صفات سلبی و دلیل، آن‌ها گفته است:

«دلیل بر آن، همین واجب الوجود بودن است، چه همه‌ی این اوصاف، مقتضی

حاجت و نقص و مستلزم امکان است، و امکان منافی وجوب [بالذّات است]»^(۱)

۱. سرمایه‌ی ایمان، عبدالرزاق لاهیجی، ص ۴۹-۵۳.

برهان صرف الوجود و هستی مطلق

بنابر اصول حکمت متعالیه، خداوند صرف الوجود و هستی مطلق است؛ یعنی خداوند موجودی است که در واقعیت و هستی خود هیچ گونه محدودیت و قید و شرطی ندارد. پس او واقعیت صرف و هستی مطلق است. بدیهی است چنین موجودی فاقد هیچ گونه کمال و جودی نخواهد بود، زیرا فقدان کمال و جودی مستلزم محدودیت وجود، و مشروط و مقید بودن آن است. بنابر این، خداوند همه‌ی کمالات و جودی را دارد، و هیچ گونه فقدان و نقصانی در او راه ندارد. علامه‌ی طباطبایی در این باره گفته است:

«اگر به خدای جهان از این سوی برهان نگاه کنیم که واقعیت مطلق از آن او است،

ناچار هر کمال و فعلیت واقعی نیز از آن او خواهد بود.»^(۱)

برهان علت فاعلی (معطی الکمال)

در این که در جهان آفرینش کمالات و جودی چون علم، قدرت، حیات، اختیار، و اراده وجود دارد شکی نیست، از سوی دیگر، جهان آفرینش مخلوق و معلول خداوند است؛ یعنی خداوند، موجودات را آفریده و کمالات و جودی آن‌ها را به آنان اعطا کرده است، از نظر عقل، فاعل و معطی کمال باید واجد آن کمال باشد، پس خداوند کمالات و جودی را دارد، علامه‌ی طباطبایی در این باره گفته است:

«اگر به خدای جهان از این سوی برهان نگاه کنیم که وجود دهنده و هستی بخش

جهان است، و علت فاعلی باید دارای کمالی باشد که به معلول خود می‌دهد، ناچار

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۵/ ۱۲۹.

حکم خواهیم کرد که بخشاینده‌ی هستی، همه‌ی کمالات هستی را داراست».^(۱)

ایشان، در تفسیر المیزان در این باره چنین گفته است: «پس از اثبات وجود خدا از طریق این که انسان و دیگر موجودات نیازمندند، و بدون شک باید موجودی باشد که نیازمندی آن‌ها را بر طرف می‌کند، نخستین مطلبی که از طریق فطری در باره‌ی خداشناسی به آن می‌رسیم این است که خداوند مالک وجود و کمالات وجودی است؛ زیرا اگر مالک آن نباشد، نمی‌تواند وجود و کمالات وجودی را به موجودات اعطا کند. از سوی دیگر، چون او یگانه موجودی است که برآورنده‌ی نیازهای موجودات است، خود نیازمند نیست، پس، او همه‌ی صفات کمال را دارد، و از هرگونه صفت نقص که مستلزم حاجت و نیازمندی است پیراسته است».^(۲)

شناخت صفات خداوند از طریق وحی

برخی از صفات خداوند را نمی‌توان از طریق وحی اثبات کرد، آن‌ها صفاتی‌اند که اثبات وحی و شریعت متوقف بر آن‌هاست؛ مانند: حیات، علم، قدرت و حکمت. زیرا بدون اثبات صفات یاد شده، اثبات وحی و شریعت ممکن نیست. البته، مقصود اصل این صفات است، اما خصوصیات و تفصیل آن‌ها را می‌توان از راه وحی شناخت. مثلاً اثبات این مطلب که علم خداوند حضوری است نه حصولی، و عین ذات او است نه زاید بر ذات او، و نیز دیگر صفات الهی - اعم از ذاتی و فعلی، ثبوتی و سلبی - را می‌توان از طریق وحی

۱. همان، ص ۱۲۷-۱۲۸.

۲. المیزان: ۳۴۹/۸-۳۵۰.

اثبات کرد.

قرآن کریم و احادیث اسلامی صفات بسیاری را برای خداوند بیان نموده‌اند و معارف بلند و ارزشمندی را در اختیار بشر قرار داده‌اند. البته، در مورد احادیث باید با تأمل و دقت کافی اقدام کرد، چرا که مع‌الأسف مطالب بی‌اساسی که همگی بر تشبیه و تجسیم دلالت می‌کنند، به عنوان احادیث نبوی در منابع و حدیثی وارد شده است، خوشبختانه این گونه احادیث ساختگی در منابع شیعی راه نیافته است، و این امر نتیجه‌ی مجاهدت‌های ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام بوده است، ولی با نهایت تأسف در کتب حدیث اهل سنت، وضعیتی، بسیار نگران‌کننده و آزار دهنده است، تا آنجا که فخرالدین رازی کتاب «التوحید» ابن خزیمه را، کتاب شرک خوانده است.^(۱)

معنی‌شناسی صفات خداوند

یکی از بحث‌های مهم در باره‌ی صفات خداوند، بحث در باره‌ی معانی صفات الهی است، این بحث در کلام اسلامی و الهیات مسیحی سابقه‌ای دیرینه دارد، و هم‌چنان میان متکلمان و فلاسفه‌ی دین مطرح است. موضوع مورد بحث این است که مفاهیم و الفاظی که بشر در مورد خود و اشیای دیگر به کار می‌برد، آیا در باره‌ی خداوند نیز به کار می‌روند یا نه؟ و در صورت نخست آیا معنا و مفاد آن‌ها یکسان است یا متفاوت؟ اگر یکسان است، مشکل تشبیه چگونه حل می‌شود، و اگر متفاوت است، معنای خاص آن‌ها

۱. مفاتیح الغیب: ۲۷/ ۱۵۰، تفسیر آیه‌ی «لیس کمثله شیء».

در مورد خداوند چیست؟ در این جا به اختصار دیدگاه‌های مختلفی را که در این باره مطرح شده است، بررسی نموده، نظریه‌ی مورد قبول خود را بیان خواهیم کرد.

۱. **نظریه‌ی اشتراک معنوی:** این نظریه بر آن است که الفاظ و واژه‌هایی که مشترک میان خالق و مخلوق اند، معنی یکسانی دارند و تفاوت آن‌ها مربوط به مصداق است، اولین و نخستین مفهومی که از دیر زمان نظر فلاسفه را به خود جلب کرده، مفهوم وجود است. چنان که گفته شده، این مسأله در فلسفه‌ی ارسطو مطرح بوده است.^(۱) مفاهیم دیگری چون مفهوم شیء، وجود، علم، قدرت، حیات و اختیار نیز این گونه‌اند؛ از امام جواد علیه السلام سؤال شد، آیا می‌توان مفهوم شیء را بر خدا اطلاق کرد؟ پاسخ داد: «آری با این کار از تعطیل و تشبیه در امان خواهی بود».^(۲) یعنی اگر خدا را شیء ندانیم، نمی‌توانیم وجود او را اثبات کنیم و در نتیجه عقل از معرفت خدا تعطیل خواهد شد؛ از طرفی باید او را از ویژگی‌های مخلوقات و ممکنات منزّه دانست، تا موجب تشبیه نگردد و این همان اشتراک مفهومی و تفاوت مصداقی است.

۲. **نظریه‌ی تأویل:** نظریه‌ی اشتراک معنوی در مورد بسیاری از مفاهیم مشترک میان خدا و غیر خدا استوار است، ولی عمومیت آن پذیرفته نیست؛ مثلاً مفهوم رضا و غضب هم در مورد انسان به کار می‌رود و هم در مورد خداوند. رضا و غضب در مورد

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۵۸/۳.

۲. احتجاج طبرسی، نشر المرتضی، مشهد، ص ۴۴۲.

انسان، بیانگر دو حالت نفسانی‌اند که به هیچ وجه در مورد خدا صادق نیستند؛ بدین جهت رضا و غضب الهی به پاداش و کیفر، که در انسان به عنوان نتیجه‌ی رضا و غضب می‌باشند، تفسیر شده است. عمرو بن عبید معتزلی از امام باقر علیه السلام در باره‌ی آیه‌ی کریمه‌ی: «وَمَنْ يَحْتُلْ عَلَيْهِ غَضَبِي»^(۱) سؤال کرد، امام علیه السلام پاسخ داد: «مقصود عذاب الهی است، غضب از صفات مخلوق است که تحت تأثیر عوامل مختلف قرار می‌گیرد و حالات مختلفی پیدا می‌کند».^(۲)

این مطلب در مورد صفت «اراده» نیز صادق است؛ زیرا اراده به معنایی که در انسان به کار می‌رود، از صفات نفسانی و غیر از علم و قدرت است و در شرایط خاصی حاصل می‌شود و اگر ویژگی تدریجی و انفعالی بودن آن را حذف کنیم، چیزی باقی نمی‌ماند تا بتوان آن را در مورد خدا به کار برد؛ از این روی در احادیث ائمه‌ی اهل بیت علیهم السلام اراده‌ی خدا به عنوان صفت فعل شناخته شده است، نه صفت ذات،^(۳) و برخی از فلاسفه و متکلمان نیز بر همین عقیده‌اند که از آن جمله علامه‌ی طباطبایی را می‌توان نام برد.^(۴) اگر چه نظریه‌ی مشهور میان فلاسفه و متکلمان این است که اراده از صفات ذات است، با این حال آنان آن را به علم به نظام اصلح یا علم به مصلحت تفسیر کرده‌اند.^(۵)

۱. طه / ۸۱

۲. احتجاج طبرسی، ص ۳۳۲.

۳. اصول کافی: ۱ / ۱۰۹ (باب الارادة).

۴. ر.ک: نهاية الحکمة، مرحله‌ی ۱۲، فصل ۱۳.

۵. اسفار: ۶۰ / ۳۱۶؛ قواعد العقائد، ص ۵۷ - ۵۶، گفتنی است که کتاب قواعد العقائد یکی از آثار کلامی علیه السلام

صفاتی چون استواء بر عرش ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، آمدن ﴿جاء رَبُّكَ﴾، آخرین با دست ﴿خَلَقْتُ بِيَدِي﴾، شنیدن ﴿السمیع﴾، سخن و نظایر آن نیز همین گونه‌اند؛ زیرا معانی حقیقی و ظاهری آن‌ها در مورد خدا صادق نیست، بلکه مقصود معنای مجازی و تأویلی آن‌ها است، مانند استیلا، قدرت، آمدن امر و فرمان و نظایر آن.

۳. نظریه‌ی اشتراک لفظی: عده‌ای صفات مشترک میان خدا و غیر خدا را از قبیل اشتراک لفظی دانسته‌اند، از نظر آنان اشتراک معنوی با تمایز میان خالق و مخلوق منافات دارد؛ برخی از متکلمان حتی مفهوم وجود را نیز مشترک معنوی ندانسته‌اند، چنان که از نظر ابوالحسن اشعری و ابوالحسین بصری معتزلی، مفهوم وجود در مورد هر ماهیتی عین آن ماهیت است و معنی آن همان است که از آن ماهیت فهمیده می‌شود.^(۱)

علامه‌ی شبر نیز گفته است: «صفات‌ی که بر خدا و غیر او اطلاق می‌شوند، دو معنی مختلف دارند؛ حتی مفهوم «وجود» که اعمّ مفاهیم است بر خدا و غیر خدا به یک معنا اطلاق نمی‌شود؛ زیرا هستی غیر خدا وابسته به وجود خداوند است و سایر صفات نیز همین گونه‌اند، چه این که کاربرد این صفات در غیر خدا همراه با نوعی نقص است، ولی در مورد خداوند چنین نیست و برخی از صفات مانند رحمان، رحیم، عطف و... به لحاظ غایات و نتایج آن‌ها بر خداوند اطلاق می‌شوند، نه به لحاظ مبادی و مقدمات آن‌ها که

﴿﴾ ارزشمند خواجه نصیرالدین طوسی است که همراه با مقدمه و پاورقی‌های نگارنده توسط مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه قم به طبع رسیده است.

۱. شرح مواقف: ۲/۱۲۷.

ملازم با نقص است.^(۱)

این نظریه در مورد صفاتی که بدون تأویل نمی‌توان معنای آن‌ها را بر خدا اطلاق کرد استوار است، ولی در مورد آنچه به عنوان مشترک معنوی یاد شد صحیح نیست؛ زیرا لازمه‌ی آن تعطیل است. مثلاً وقتی می‌گوییم خدا موجود است، اگر از لفظ وجود در این گزاره‌ی همان معنایی را می‌فهمیم که از گزاره «انسان موجود است» مراد است، این همان اشتراک معنوی است و اگر معنای مقابل آن را اراده کنیم، لازمه‌اش نفی وجود خداوند است و اگر هیچ معنایی را نفهمیم، تعطیل معرفت خدا لازم می‌آید.^(۲)

در این نظریه تمایز مصداقی و مفهومی از یکدیگر تفکیک نشده‌اند؛ در این که ویژگی‌های مصداقی صفات و مفاهیمی که در مورد خدا به کار می‌روند با ویژگی‌های مصداقی آن‌ها در مورد غیر خدا متفاوت است، شکی نیست، ولی تفاوت مصداقی با اشتراک معنوی منافات ندارد.

۴. **نظریه‌ی تمثیل:** این نظریه بر آن است هنگامی که کلمه‌ای نظیر «خیر» هم در مورد مخلوقات و هم در مورد خداوند به کار می‌رود، به طور یکسان در دو مورد یاد شده کاربرد ندارد، خداوند به معنایی که ممکن است موجودات بشر را خیر بنامیم خیر نیست؛ از سوی دیگر، ما صفت خیر را به دو معنای کاملاً متفاوت در مورد خداوند و انسان به کار نمی‌بریم - آن‌گونه که کلمه‌ی شیر را در مورد حیوان درنده و وسیله‌ی قطع

۱. حق‌الیقین، طهران: ۴۸/۱، مؤسسه‌ی الأعلمی.

۲. نهاية الحکمة، مرحله اول، فصل اول.

و وصل جریان مایعات به کار می‌بریم - بلکه نوعی ارتباط آشکار و قطعی میان خیر الهی و خیر بشری وجود دارد و یادآور این حقیقت است که خدا انسان را آفریده است؛ بنابراین این خیر در مورد خالق و مخلوق نه به طور یکسان و نه به دو معنای متفاوت، بلکه به معنای تمثیلی به کار می‌رود.

تمثیل تنازلی و ارتقایی

باید توجه داشت که تمثیل گاهی تنازلی و گاهی ارتقایی است، مثلاً وقتی صفت وفاداری را در مورد انسان و سگ به کار می‌بریم، یک کلمه را در دو مورد به کار برده‌ایم و این به خاطر شباهتی است که میان کیفیتی خاص در رفتار سگ و هواداری توأم با اختیار نسبت به یک فرد یا عقیده وجود دارد، با این حال تفاوت عظیمی در وفاداری سگ و انسان یافت می‌شود؛ بنابراین این معنای آن دو دقیقاً یکسان نیست، از این روی واژه‌ی وفاداری در مورد سگ کاربردی تمثیلی دارد و مقصود این است که نشان دهیم که در سگ کیفیتی وجود دارد که با آن چه ما وفاداری در سطح انسانی می‌نامیم، مطابقت دارد؛ با وجود این، وفاداری انسانی با وفاداری سگ - دقیقاً به همان اندازه که فرد انسانی با یک سگ تفاوت دارد - متفاوت است و این نوعی کاربرد تمثیلی یک اصطلاح در دو زمینه‌ی کاملاً متفاوت می‌باشد.

در چنین تمثیلی، وفاداری واقعی آن چیزی است که به طور مستقیم و بی واسطه در خود احساس می‌کنیم؛ وفاداری ناقص حیوانی چون سگ را از راه تمثیل می‌شناسیم، ولی در تمثیل ارتقایی کار بر عکس است؛ زیرا صفاتی چون عشق، حکمت و خیر که

انسان به طور مستقیم در خود احساس می‌کند، در حقیقت پرتوی ضعیف از صفات کمالی است که در خدا وجود دارد و از راه تمثیل بر ما شناخته می‌شوند. هنگامی که می‌گوییم خداوند خیر محض است، منظور ما این است که «خیر محض» صفتی متعلق به وجود کامل لایتناهی است که با آن چه ما آن را در سطح انسانی خیر می‌نامیم، مطابقت دارد. در این مورد این خیر الهی است که وجود حقیقی، هنجارین و دائمی دارد؛ در حالی که حیات انسان حداکثر بازتاب و پرتوی ضعیف، ناقص و کم رنگ از این صفت است.

نظریه‌ی تمثیل مدّعی نیست که حاق کمالات خداوند را آشکار می‌گرداند، بلکه تنها می‌خواهد ارتباط میان معانی متفاوت یک واژه را هنگامی که هم در مورد انسان به کار می‌رود و هم بر مبنای وحی در مورد خداوند، نشان دهد.

این نظریه که در قرون وسطی توسط **توماس آکوئیناس** (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ میلادی) مطرح گردید، در عصر حاضر نیز طرفدارانی دارد، از آن جمله متکلم غیر روحانی **کاتولیک بارون فون هوگل** (۱۸۵۲ - ۱۹۲۵) می‌باشد، چنان که گفته است: «مبدأ و موضوع دین، در واقع نمی‌تواند به هیچ وجه آن اندازه برای من روشن باشد که حتی من برای سگم هستم، [زیرا] ما انسان‌های محدود، از سگ‌های محدود متعالی‌تر نیستیم، در حالی که در مورد دین ... ما حقایقی را درک کرده و به اثبات آن‌ها می‌پردازیم که به لحاظ کیفیت و میزان بهره‌مندی از واقعیت متعالی‌تر از ما هستند ... هم چنین ابهام‌آمیز بودن حیات نباتی - که این اندازه برای ذهن من ناشناخته است، به این خاطر که تا حدّ زیادی پست‌تر از حیات انسانی من است - باید به میزان زیادی از طریق

ناشناخته بودن خداوند برای حیات انسانی من تشدید گردد، ناشناختنی بودن حیات او که بسیار متفاوت و متعالی و به گونه‌ای وصف ناپذیر غنی تر و زنده تر از حیات و واقعیت من است»^(۱).

این نظریه در حقیقت به همان اشتراک معنوی باز می‌گردد و مفاد آن این است که مفاهیم و الفاظی که کاربرد مشترک در مورد خدا و انسان دارند، گر چه از نظر معنا یکسانند و اشتراک آن‌ها از قبیل اشتراک لفظ شیر میان حیوان درنده و وسیله‌ی قطع و وصل جریان مایعات نیست ولی در عین حال از نظر مصداق متفاوتند، و این تفاوت ناشی از کمال و نقص و شدت و ضعف وجود (تفاوت تشکیکی) است.

۵. نظریه‌ی تشبیه یا انسان‌وار انگاری: عده‌ای از محدثان و متکلمان ظاهرگرا، گذشته از اشتراک معنوی مفاهیم مشترک میان خدا و انسان، به مشابَهت و همانندی مصداقی نیز قایل شده و به تجسیم و تشبیه گراییده‌اند. از نظر آنان هیچ گونه تفاوتی میان صفات خدا و انسان وجود ندارد و تأویل صفاتی که در نصوص دینی در مورد خداوند به کار رفته، جایز نیست. ابن خلدون (متوفای ۸۰۸ هجری قمری) از دو گروه تشبیه‌گرایان یاد می‌کند که به ظواهر آیات قرآن در باره‌ی صفات خداوند استناد کرده، به عقیده‌ی تجسیم و تشبیه روی آوردند.^(۲)

تشبیه‌گرایی یا انسان‌وار انگاری در مورد خداوند به تاریخ کلام اسلامی اختصاص

۱. فلسفه‌ی دین، جان هیک، ترجمه‌ی بهرام راد، ص ۱۷۱-۱۷۵.

۲. مقدمه ابن خلدون، دار القلم، بیروت، ص ۴۶۳.

ندارد، بلکه در تاریخ ادیان و مذاهب دیگر نیز ظاهر و بیش از همه در باره‌ی یهود حکایت شده است، چنان که بحیثیه در کتابش (حوبوت‌ها - لبابوت) که در بخش اخیر قرن یازدهم میلادی تألیف شده، به گروهی از افراد متقی در میان یهودیان اشاره کرده است که چون نتوانسته بودند انسان شکلی گری کتاب مقدس را به صورت مجازی تفسیر کنند، به نوعی از جسمانیّت معتقد شده بودند.^(۱)

ابن میمون نیز در کتاب «دلالة الحایرین» به افرادی اشاره می‌کند که به سبب آن که چنان می‌اندیشند که لفظ «صورت» در آیه «آدم را به صورت خود و موافق شبیهمان بسازیم» (سفر پیدایش، ۲۶: ۱) را باید به معنی تحت اللفظی آن گرفت، به این اعتقاد رسیدند که خدا به شکل و هیئت انسان است.^(۲)

۶. تفسیر سلبی صفات: برخی از متکلمان صفات کمال خداوند را به صورت سلبی تفسیر کرده‌اند، مثلاً علم را به سلب جهل و نادانی و قدرت را به نفی عجز و ناتوانی تفسیر نموده‌اند؛ چنان که شیخ صدوق گفته است: «کَلِّمًا وَصَفْنَا اللَّهَ تَعَالَى مِنْ صِفَاتِ ذَاتِهِ، فَأَيُّمَا نَرِيدُ بِكُلِّ صِفَةٍ مِنْهَا نَفِي ضِدِّهَا عَنْهُ عَزَّ وَجَلَّ»؛^(۳) یعنی، هرگاه خدا را به صفات ذاتی او توصیف می‌کنیم، مقصود نفی ضدّ آن صفات از خداوند است.

علامه‌ی شبر نیز در این باره گفته است: «در صفات خداوند کیفیت و چگونگی راه

۱. فلسفه علم کلام، ولفسن، ترجمه احمد آرام، ص ۱۰۸.

۲. همان، ص ۱۱۰.

۳. الاعتقادات فی دین الإمامیه، ص ۸.

ندارد و از این رو، راهی برای درک آن‌ها نیست، بنابر این مقصود از آن‌ها سلب اضداد آن‌ها است؛ در این صورت صفات ثبوتی در حقیقت صفات سلبی اند، بر این اساس معنی قادر و عالم بودن خدا این است که او جاهل و عاجز نیست؛ زیرا جاهل و عاجز نقص‌اند و سزاوار موجودی که کامل بالذات است، نمی‌باشند»^(۱)

بر این نظریه اشکال شده است به این که لازمه‌ی آن، تعطیل ذات متعال خداوند از صفات کمال است و این امر با براهین عقلی و ظواهر دینی منافات دارد و ریشه‌ی آن از صابئان است که در عقاید اسلامی نفوذ کرده است.^(۲)

می‌توان گفت: نظریه‌ی مزبور مستلزم تعطیل ذات خداوند از صفات کمال نیست، بلکه مستلزم تعطیل عقل از معرفت صفات الهی است. در هر صورت، اشکال مخالفت این نظریه با نصوص دینی بر آن وارد است؛ زیرا در آیات قرآن و احادیث دینی پیوسته صفات کمال چون علم، قدرت، حیات و غیره برای خداوند اثبات شده است و با توجه به این که هدف از این نصوص، هدایت انسان‌ها در مسأله‌ی خداشناسی بوده است، باید گفت معانی ثبوتی آن‌ها مقصود بوده و عقل بشر نیز می‌تواند معانی ثبوتی آن‌ها را درک کند، هر چند درک کنه ذات و صفات الهی، فراتر از فهم و درک بشر است.

۷. **توقّف و تفویض:** برخی از متکلمان اسلامی در مورد پاره‌ای از صفات مشترک میان خدا و انسان، بر آن شدند که چون معنی ظاهری این صفات، مستلزم تجسیم و

۱. حقّ الیقین: ۲۰/۱.

۲. المیزان: ۱۴/۱۳۲.

تشبیه است و خداوند منزّه از جسم و صفات جسمانی است، و از طرفی این گونه صفات در نصوص دینی وارد شده است، بهتر آن است که از تفسیر آن‌ها خودداری کرده و معنای آن‌ها را به خداوند و راسخان در علم واگذار نموده و از آنجا که فهم معانی این صفات، در ایمان و تکلیف دخالت ندارد، ما مکلف به فهم آن نیستیم و همین قدر کافی است که بگوییم معنای ظاهری آن‌ها مقصود نیست.^(۱)

این نظریه گرچه پی آمد اعتقادی نادرستی به دنبال ندارد، ولی با این اصل که غرض نصوص دینی تعلیم و تربیت بشر است، منافات دارد؛ هر گاه بتوان از راه مقایسه و ارجاع نصوص دینی به یکدیگر به معنای آن‌ها دست یافت، توقف و تفویض موجه و منطقی نیست؛ آری پس از تحقیق و تأویل اگر انسان اظهار عجز کند و معرفت خود از صفات خدا را نسبت به حقیقت آن‌ها، از نظر مراتب وجودی ناچیز و ناکافی بداند، کاری شایسته و واقع‌گرایانه است؛ ولی تفویض و اظهار عجز پس از جهد و تلاش معرفتی با تفویض و عجز در قدم آغازین معرفت تفاوت بسیار دارد، امام علی علیه السلام فرموده است: «لم یطلع العقول علی تحدید صفته و لم یحجبها عن واجب معرفته»^(۲)، یعنی: اندیشه‌ها را از درک کنه صفت خویش آگاه نساخت، ولی آن‌ها را از معرفت لازم خود محروم نکرد.

این سخن کجا و این سخن که «هر آن چه در کتاب الهی در باره‌ی صفات خدا آمده

۱. الملل و النحل، شهرستانی: ۹۲/۱-۹۳، دارالمعرفة، بیروت؛ أساس التقدیس، فخررازی، ص ۲۲۳.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۹۱.

است، تفسیر آن چیزی جز تلاوت آن و سکوت در مورد آن نیست»^(۱) کجا؟

۸. نظریه‌ی تجسّد و معنی شناسی کلامی: برخی ادّعا کرده‌اند که نظریه‌ی تجسد امکان راه حلّ نسبی مسأله‌ی «معنای کلامی» را فراهم می‌گرداند. تمایز دیرپایی میان صفات ما بعد الطبیعی خداوند مانند قیومیت، سرمدیت، لاتناهی و غیره و صفات اخلاقی خداوند مانند منشأ خیر بودن، حبّ، حکمت و ... وجود داشته است، نظریه‌ی تجسد متضمّن این معناست که صفات اخلاقی (اما نه ما بعد الطبیعی) خداوند، تا آنجا که ممکن است در یک حیات محدود بشری، یعنی مسیح تجسد یافته است. بر پایه‌ی این ادّعا می‌توان به شخصیت عیسی مسیح علیه السلام اشاره کرد و نشان داد که منظور از «خداوند منشأ خیر است» و «خداوند به موجودات بشری مهر می‌ورزد» چیست؟ اعتقاد بر این است که نگرش‌های اخلاقی خداوند نسبت به انسان، در عیسی تجسد یافته و به طور عینی در مناسبات و شیوه‌ی برخورد او با افراد بشر تجلّی پیدا کرده است؛ نظریه‌ی تجسد متضمّن این ادّعا است که فی‌المثل رحم و شفقت عیسی علیه السلام نسبت به بیماران، همان رحم و شفقت خداوند نسبت به آنان است، عفو و بخشش گناهان از جانب او، عفو و بخشش خداوند است. بر پایه‌ی این اعتقاد، حیات عیسی آن گونه که در عهد جدید تصویر گردیده، پایه و اساسی برای گزاره‌های دینی در باب خداوند فراهم می‌گرداند.^(۲)

این نظریه از جهاتی نادرست است که به سه مورد آن اشاره می‌شود:

۱. الملل والنحل: ۹۳/۱.

۲. فلسفه دین، جان هیک، ص ۱۷۹-۱۸۹.

الف) اصل عقیده‌ی تجسّد از نظر فلسفی و کلامی نادرست است؛ زیرا تجسّد ملازم با محدودیت و نیازمندی است که با متناهی و بی‌نیاز بودن ذات خداوند منافات دارد.

ب) همان‌گونه که در متن نظریه تصریح شده است، این عقیده تنها ناظر به صفات اخلاقی خداوند است و از تفسیر صفات مابعد الطبیعی خداوند ناتوان است.

ج) حتّی در مورد صفات اخلاقی خداوند نیز استوار نیست؛ زیرا با قبول این که مسیح تجلّی خداوند است و خشم و مهر و حکمت او تجلّی خشم و مهر و حکمت خداوند است، هم چنان جای این سؤال باقی است که آیا خداوند حقیقتاً این صفات را دارد یا نه؟ فرض اخیر مستلزم نقص در خداوند است و در فرض نخست باز این سؤال مطرح می‌شود که معنای این صفات در خدا چیست؟ آیا همان است که در مورد مسیح یا انسان‌های دیگر به کار می‌رود؟ یا معنای دیگری دارد و بالأخره باید از طریق یکی از تئوری‌های پیشین به تحلیل آن پرداخت.

۹. نظریه‌ی تجلّی در تفسیر پاره‌ای از صفات الهی: در مورد آن دسته از صفات خداوند که مفاد ظاهری آن‌ها موهم تشبیه و تجسیم است، توجیه و تفسیر دیگری بیان گردیده است که می‌توان آن را «نظریه‌ی تجلّی» نامید. حاصل آن نظریه این است که اولیای خداوند از نظر کمالات وجودی در مراتب بالایی قرار دارند، به گونه‌ای که آن چه در اندیشه و عمل آنان ظهور می‌کنند، جز به مشیت و خواست خداوند نیست؛ آنان در حقیقت به مقام «فناء فی الله» رسیده‌اند و برترین مصداق تجلّی صفات الهی‌اند. اگر به کسی خشم کنند، خشم آنان در حقیقت خشم خداوند است و اگر از کسی راضی و

خشنود باشند، در حقیقت رضایت خداوند است که در آنان متجلی شده است، چنان که در حدیث قدسی که از طریق شیعه و اهل سنت روایت شده، آمده است: «بنده‌ی من پیوسته از طریق انجام نوافل به من نزدیک می‌شود تا این که مورد محبت من قرار می‌گیرد، در این صورت من گوش او هستم که به واسطه‌ی آن می‌شنود و چشم او هستم که به واسطه‌ی آن می‌بیند و دست او هستم که به واسطه‌ی آن فعالیت می‌کند...».

شیخ صدوق از امام صادق ع در تفسیر آیه‌ی ﴿فَلَمَّا أَسْفُونَا اُنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ﴾^(۱) روایت کرده است: «خداوند آن گونه که ما غضب می‌کنیم، غضب نمی‌کند، بلکه اولیایی را برای خود آفریده است که آنان خشم می‌کنند یا راضی می‌شوند و خشم و رضایت آن‌ها را خشم و رضایت خود به شمار آورده است؛ زیرا خداوند آنان را دعوت‌کنندگان و راهنمایان به سوی خود قرار داده است. از این روی فرموده است: «هر کس به ولی من اهانت کند، به من اهانت کرده؛ هر کس با ولی من جنگ کند، با من جنگ کرده است» و نیز فرموده است: «هر کس از پیامبر اطاعت کند، از من اطاعت کرده است» و نیز فرموده است: «آنان که با تو (پیامبر اسلام ص) بیعت می‌کنند، با خدا بیعت می‌کنند و دست خدا بالای دست‌های آن‌ها است». تفسیر همه‌ی این سخنان همان است که گفته شد و غضب و رضای خداوند و صفات همانند آن‌ها از همین قبیل‌اند.^(۲)

این نظریه با نظریه‌ی تجسد کاملاً متفاوت است و مشتمل بر هیچ مطلبی که با صفات

۱. زخرف / ۵۵: «چون ما را به خشم آوردند، از آنان انتقام گرفتیم».

۲. توحید صدوق، باب ۲۶، روایت ۲.

کمال و یگانگی خداوند منافات داشته باشد، نیست؛ بلکه خداوند را از صفات جسمانی و بشری تنزیه می‌کند و در حقیقت نوعی تأویل در مورد صفات موهم تشبیه است.

۱۰. **اشتراک معنوی، تأویل و تشکیک:** تا این جا با برخی از مشهورترین نظریات زبان شناسی در الهیات آشنا شدیم، از این نظریات آن چه مورد قبول ما است نظریه‌ی اشتراک معنوی و تأویل به انضمام اصل تشکیک در مراتب وجود و صفات وجود است؛ چنان که نظریه‌ی نهم نیز نوعی از تأویل است. بنابر این، هیچ یک از دو نظریه‌ی اشتراک معنوی و تأویل به تنهایی برای تفسیر صفات الهی رسا نیست، ولی با انضمام آن دو و رعایت اصل تشکیک وجودی، می‌توان تفسیر معقول و استواری از صفات الهی ارائه داد؛ مثلاً نظریه‌ی اشتراک معنوی در باره‌ی مفاهیمی چون وجود، شیء، وجود، امتناع، امکان، حیات، قدرت، علم، اختیار، خلق و... استوار است، ولی در مورد مفاهیمی مانند: شنیدن، دیدن، استوا، عرش، قریب، بعید، غضب، رضا، تکلم و... استوار نیست. در این گونه مفاهیم نظریه‌ی اشتراک لفظی به معنای خاص آن نیز صادق نیست؛ زیرا این الفاظ برای دو معنی کاملاً متباین وضع نشده‌اند، بلکه از قبیل کاربردهای مجازی و کنایه‌اند، مثلاً استواء بر عرش کنایه از احاطه‌ی تدبیری خداوند بر جهان است و مقصود از شنیدن و دیدن، علم خداوند به اشیای شنیدنی و دیدنی است و غضب و رضا به معنی کيفر و پاداش است و ...

البته باید توجه داشت در مواردی که اشتراک معنوی استوار است، صدق مفاهیم نیز در مورد خالق و مخلوق از قبیل انطباق الفاظ متواطی بر مصادیق آن‌ها نیست، مانند

انطباق معنی منطقی انسان بر افراد بشر؛ بلکه از قبیل انطباق الفاظ مشکک بر مصادیق آن‌ها است، مانند انطباق نور بر نور خورشید و نور شمع. مثلاً حقیقت علم چیزی جز انکشاف و حضور نیست، این معنا هم در مورد خدا درست است و هم در مورد انسان، ولی در مورد انسان گاهی به صورت علم حصولی است و گاهی به صورت علم حضوری و در هر دو صورت پدیده‌ای امکانی، متناهی و محدود است، ولی در مورد خدا اولاً: همیشه حضوری است نه حصولی و ثانیاً: نامتناهی، نامحدود و عین ذات الهی بوده و در نتیجه وجوب ذاتی دارد. همین گونه است سایر صفات ثبوتی - اعم از ذاتی و فعلی - که حقیقت و معنی آن‌ها در مورد خدا و انسان یکسان است، ولی تفاوت مصداقی و تشکیکی دارند.

دوم فصل

توحید و شرک ذاتی

پیشگفتار

دعوت به توحید و مقابله با شرک در سر لوحه‌ی رسالت پیامبران الهی قرار داشته است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿و لقد بعثنا فی کلّ امة رسولا ان اعبدوا الله و اجتنبوا الطاغوت﴾^(۱) در جای دیگر، یاد آور شده است که پیامبرانی چون نوح، هود، صالح و شعیب در نخستین برخورد تبلیغی خود به آنان می‌گفتند: ﴿یا قوم اعبدوا الله ما لکم من الیه غیره﴾^(۲).

امیرالمؤمنان علیه السلام: آنجا که در باره‌ی فلسفه‌ی بعثت پیامبران سخن گفته است، یاد آور شده است که چون اکثر انسان‌ها عهد فطری الهی را دگرگون کرده و حق معرفت و

۱. نحل / ۳۶.

۲. اعراف / ۵۹، ۶۵، ۷۳، ۸۵.

عبادت خداوند را رعایت نکردند، و برای خداوند شریک برگزیدند، خداوند پیامبران خود را مبعوث نمود تا میثاق فطری او را به آنان یاد آور شوند، و نشانه‌های قدرت الهی را به آنان باز گویند، و خرده‌های آن‌ها را در پرتو توحید و یکتاپرستی و تفکر در نشانه‌های قدرت و حکمت الهی شکوفا سازند.^(۱)

پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خداشناسی و توحید را رأس همه‌ی معرفت‌ها دانسته است. شیخ صدوق از ابن عباس روایت کرده است که روزی فردی اعرابی نزد پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمد و به او گفت: «عَلَّمَنِي مِنْ غَرَائِبِ الْعِلْمِ» پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به او فرمود: «مَا صَنَعْتَ فِي رَأْسِ الْعِلْمِ حَتَّى تَسْأَلَ عَنِ غَرَائِبِهِ؟» آن شخص پرسید: «مَا رَأْسُ الْعِلْمِ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟» پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پاسخ داد: «مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ»؛ اعرابی پرسید: «وَمَا مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ؟» پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ پاسخ داد:

«تَعْرِفَهُ بِلَا مِثْلٍ وَ لَا شَبِيهِ، وَ لَا نِدًّا وَ أَنَّهُ وَاحِدٌ، أَحَدٌ، ظَاهِرٌ، بَاطِنٌ، أَوَّلٌ،

آخِرٌ، لَا كَفْوَ لَهُ وَ لَا نَظِيرٌ، فَذَلِكَ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ».^(۲)

در تاریخ فلسفه و کلام الهی نیز مسأله‌ی توحید و شرک از جمله مهم‌ترین مسائلی مورد بحث و گفت‌وگو بوده است. اهمیت این مسأله موجب شده است که غالباً فصل جداگانه‌ای را به آن اختصاص دهند، و با این که توحید از صفات الهی است، ولی آن را از صفات جدا نموده و مستقلاً مورد بحث قرار داده‌اند.

۱. نهج البلاغه، خطبه‌ی اول.

۲. التوحید، شیخ صدوق، باب ۴۰، حدیث ۵؛ بحارالانوار: ۳/ ۲۶۹.

اقسام توحید

برای توحید اقسام یا مراتب گوناگونی ذکر شده است. طبعاً در مقابل هر یک از آن‌ها قسم و مرتبه‌ای از شرک قرار خواهد داشت. معروف‌ترین اقسام آن عبارتند از:

۱. توحید در ذات، یا توحید ذاتی.
۲. توحید در صفات، یا توحید صفاتی.
۳. توحید در افعال، یا توحید افعالی.
۴. توحید در عبادت، یا توحید عبادی.

گاهی به جای توحید افعالی، توحید در خالقیت و ربوبیت ذکر شده است؛ برخی نیز به جای توحید ذاتی، توحید الاهیّت را آورده‌اند. ما در این فصل نخست توحید ذاتی را بررسی می‌کنیم، آنگاه توحید در الاهیّت را بحث می‌کنیم، سپس توحید صفاتی و پس از آن توحید در خالقیت و ربوبیت، و سرانجام توحید در عبادت را بررسی خواهیم کرد.

توحید ذاتی

حقیقت توحید ذاتی

توحید ذاتی دو معنا دارد: یکی، این که ذات خداوند مثل و مانندی ندارد. به عبارت دیگر، جز خداوند موجود دیگری واجب الوجود بالذات نیست، ما سوی الله هر چه هست، ممکن الوجود بالذات است. و دیگری این که ذات خداوند مرکب نیست، نه مرکب از اجزای عقلی مانند جنس و فصل، و نه مرکب از اجزای خارجی و مادی، و نه مرکب از اجزای

مقداری و وهمی، دو معنای مزبور در حدیثی از امام علی علیه السلام چنین بیان شده است:

۱. هو واحد لیس له فی الأشياء شبه.

۲. انه عزوجلّ أحدي المعنی، لا ینقسم فی وجود و لا عقل و لا وهم.^(۱)

از معنای نخست، به «واحدیت» ذات خداوند، و از معنای دوم به «احدیت» ذات الهی تعبیر می‌کنند. و در احادیث پیشوایان معصوم علیهم السلام از دو معنی یاد شده به عنوان احدی الذّات و احدی المعنی تعبیر شده است. چنان که امام صادق علیه السلام فرمود: «هو واحد، أحدي الذّات و أحدي المعنی».^(۲)

این‌گونه وحدت، در اصطلاح فلاسفه «وحدت حقه» نامیده شده است. وحدت حقه آن است که چیزی، صرف الحقیقه و بسیط الحقیقه باشد. در چنین حقیقتی نه تعدّد و تکثر راه دارد و نه ترکیب و تجزّی: صرف الشیء لا یتثنی و لا یتکرّر. بر این اساس، وحدت خداوند از قبیل، وحدت عددی یا وحدت مفهومی (نوعی و جنسی) نیست. وحدت عددی با فرض تعدّد و ترکیب نیز سازگار است. همین‌گونه است وحدت مفهومی. در احادیث بر نفی این دو‌گونه وحدت از خداوند تأکید شده است:

۱. واحد لا بعدد؛ (امام علی علیه السلام)^(۳)

۱. التوحید، شیخ صدوق، باب ۳، حدیث ۳.

۲. همان، باب ۲۶، حدیث ۳.

۳. نهج البلاغه، خطبه ی ۱۸۵.

۲. واحد لا بتأویل عدد؛ (امام رضا علیه السلام)^(۱)

۳. یوحّد و لا یُبْعَضُ؛ (امام حسین علیه السلام)^(۲)

۴. لیس بمعان کثیرة مختلفة؛ (امام باقر علیه السلام)^(۳)

۵. واحد لا متجزئ و لا متوهم بالقلّة و الکثرة؛ (امام جواد علیه السلام)^(۴)

در برخی از متون کلامی کلاسیک قدیم دو معنای توحید ذاتی بیان شده است، ولی در برخی، از توحید الإله به صورت مطلق تعبیر آورده شده است. از کسانی که به صورت روشن از دو معنای توحید ذاتی یاد کرده، شیخ سدیدالدین حمصی است چنان که گفته است:

«یوصف تبارک و تعالی بأنه واحد، و یُعنی به أنه لا ذات یشارکه فیما يستحقّه من الصفات الذاتیة نفیاً و إثباتاً، و یُعنی به أنه لا یتجزئ و لا یتبعّض»؛^(۵)

خدای تبارک و تعالی به وحدانیّت وصف می شود، و مقصود این است که ذات خداوند در صفات ذاتی خود شریکی ندارد (= واحدیت ذات)، و دیگری این که ذات خداوند تجزیه و تبعیض پذیر نیست (= احدیت ذات).

۱. التوحید، شیخ صدوق، باب ۲، حدیث ۱۴.

۲. همان، حدیث ۳۵.

۳. همان، باب ۱۱، حدیث ۹.

۴. همان، باب ۲۹، حدیث ۷.

۵. المنقذ من التقلید: ۱/ ۱۳۱.

سعدالدین تفتازانی نیز فصل دوم از الهیات را «تنزیهات» نامیده و نخستین بحث آن را به توحید اختصاص داده و گفته است: «الاول في التوحيد، الواجب لا كثرة فيه أجزاء، لأن المركب ممكن، و لا افراداً لوجه»^(۱): توحید عبارت است از این که واجب الوجود نه کثرت اجزایی دارد، و نه کثرت افرادی؛ یعنی مرکب نیست، و مثل و مانند ندارد. محقق طوسی در تجرید الاعتقاد، بدون این که اصطلاح توحید را به کار برد، دو معنای آن را، با عنوان نفی شریک و ترکیب در مورد واجب الوجود بالذات بیان کرده است.^(۲)

توحید از صفات ثبوتی است یا سلبی؟

همان گونه که در فصل قبل بیان گردید در موضوع معنا و ملاک صفات سلبی دو دیدگاه است: یکی، این که صفت سلبی، صفتی است که در لفظ و مفهوم آن حرف سلب به کار رود، مانند: لیس بجسم، و لیس بمرکب؛ و دیگری، این که معنا و مفاد آن سلبی باشد، هر چند در لفظ و مفهوم آن حرف سلب به کار نرفته باشد، مانند حمید، قدوس، واحد، که معنای آن‌ها به ترتیب عبارت است از این که خداوند از هرگونه عیب و نقص پیراسته و ستوده است، و شریک ندارد.

از آن چه گفته شد، روشن گردید که طبق اصطلاح دوم، توحید به هر دو معنای آن از صفات سلبی است، ولی مطابق اصطلاح اول، توحید به معنی نفی ترکیب از صفات

۱. شرح المقاصد: ۵ / ۳۱.

۲. وجوب الوجود يدل على سرمديته، ونفي الزائد و الشريك و المثل و التركيب بمعانيه.

سلبی، و به معنای نفی شریک از صفات ثبوتی است. بدین جهت، محقق طوسی در کتاب قواعد العقائد، واحدیت ذات الهی را از صفات ثبوتی دانسته، و نفی ترکیب را در بخش صفات سلبی ذکر نموده است.^(۱)

ابن میثم بحرانی نیز توحید را در ردیف صفات ثبوتی آورده است.^(۲)

عقل و توحید ذاتی

فلاسفه و متکلمان اسلامی بر توحید ذاتی یا توحید الاهیّت خداوند، دلایلی عقلی اقامه کرده اند که برخی را یاد آور می شویم:

۱. ترکیب ملازم با نیازمندی است

دلیل بر نفی ترکیب از ذات خداوند این است، که هر مرکبی به اجزای خود نیازمند است و نیازمندی ملازم با امکان است، در حالی که خداوند واجب الوجود بالذات است. علامه حلی در این باره گفته است:

«لو كان الواجب تعالى مركباً كان ممكناً، هذا خلف، فوجوب الوجود

يقضي نفي التركيب».^(۳)

تفتازانی نیز گفته است:

۱. قواعد العقائد، با تعالیق نگارنده‌ی این سطور، ص ۶۰، ۶۸.

۲. قواعد المرام، ص ۱۰۰.

۳. کشف المراد، مقصد سوم، فصل دوم، مسأله‌ی دهم.

«کلّ مرکّب محتاج إلى الجزء الذي هو غيره، وکلّ محتاج إلى الغير ممکن،

لأنّ ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافياً في وجوده».^(۱)

۲. تعدّد مستلزم ترکیب است

دلیل بر نفی شریک برای خداوند این است که اگر دو یا چند واجب الوجود را فرض کنیم همه‌ی آنها در حقیقت وجوب بالذات شریک‌اند، ولی هر یک از ویژگی خاصی برخوردار است که او را از دیگری ممتاز می‌سازد، و لازمه‌ی آن مرکّب بودن هر یک از واجب الوجودهای مفروض از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز است، و ترکیب - چنان که گذشت - مستلزم نیازمندی و امکان ذاتی است که با وجوب ذاتی منافات دارد. علامه‌ی حلی این دلیل را چنین تصویر کرده است:

«لو كان في الوجود واجبا الوجود لوجب أن يتمايزا بعد اشتراكهما في

مفهوم واجب الوجود، فيكون كلّ واحد منهما مرکّباً، فيكون ممکناً».^(۲)

اشکال

می‌توان دو واجب الوجود بالذات را فرض کرد که به تمام ذات از یکدیگر تمایز داشته باشند، و مفهوم واجب الوجود، مفهومی است عرضی (عرض عام) که از آن دو انتزاع شده و بر آنها منطبق می‌گردد. پس، مفهوم واجب الوجود، از مفاهیم ذاتی نیست، تا مستلزم

۱. شرح المقاصد: ۳۱ / ۵.

۲. ارشاد الطالبین فی شرح نهج المسترشدين، ص ۲۴۹.

ما به الاشتراک ذاتی، و در نتیجه ما به الامتیاز ذاتی باشد، که به ترکیب در ذات و امکان ذاتی بیانجامد. همان گونه که مقولات دهگانه متباین بتمام الذوات می باشند، و مفهوم ماهیت یا مقوله که بر آن ها منطبق می گردد، عرض عام است، نه جنس.^(۱)

پاسخ

اولاً: واجب الوجود بالذات ماهیت ندارد، تا بتوان، همانند مقولات دهگانه، دو ماهیت متباین به تمام الذات فرض کرد.

ثانیاً: وجوب وجود صفتی است که از هویت عینی هر یک از آن دو انتزاع می گردد، زیرا وجوب از مفاهیم ذهنی محض نیست بلکه ناظر به هویت عینی واجب الوجود است. حال، اگر دو واجب الوجود مفروض در وجوب بالذات اشتراک دارند، با توجه به این که منشأ انتزاع وجوب بالذات نیز به گونه ای مشترک میان آن دو می باشد (زیرا اگر مشترک نباشد، انتزاع مفهوم واحد از آن دو ممکن نخواهد بود)، هر یک از آن دو به ما به الامتیاز ذاتی نیز نیازمند است، زیرا هر گاه ما به الاشتراک ذاتی باشد، ما به الامتیاز نیز ذاتی خواهد بود و لازمه ی آن ترکب در ذات است.^(۲)

۱. این اشکال، همان شبهه ی معروف ابن کمونه است که در کتب فلسفه و کلام معروف است.

۲. الأسفار، صدر المتألهین: ۶۰ / ۶.

برهان تمناع

برهان ترکب را برهان حکما، و برهان تمناع را برهان متکلمان شناخته‌اند گویاترین تصویر این برهان چنان که صاحب مواقف بیان کرده چنین است:

«لو وجد الهان قادران لكان نسبة المقدورات اليهما سواء، اذ المقتضي للقدرة ذاتهما، و للمقدورية الامكان، فتستوي النسبة، فاذا يلزم وقوع هذا المقذور المعين اما بهما و انه باطل، و اما بأحدهما و يلزم الترجيح بلا مرجح»^(۱)

توضیح: قدرت یکی از صفات ذاتی واجب الوجود بالذات است، پس، قدرت خداوند اقتضای تعلق به هر مقدوری را دارد، زیرا متعلق قدرت الهی تا آنجا که به ذات خداوند مربوط است، مشروط به هیچ شرطی نیست، خداوند تام الفاعلیه است، و از طرفی مقتضی مقدور واقع شدن نیز امکان است، یعنی نیازمندی ذاتی ممکن اقتضای کند که متعلق قدرت خداوند واقع شود، حال اگر شرایط تحقق یافتن موجودی فراهم شود، یعنی قابلیت آن تام باشد، بدون شک از جانب واجب الوجود بالذات، به او اعطای وجود خواهد شد، هر گاه دو واجب الوجود موجود باشد، به یک ماهیت دو وجود اعطا خواهد شد، و لازمه‌ی آن این است که یک چیز دو چیز باشد که محال است، بنابر این، لازمه‌ی تعدد واجب الوجود بالذات این است که هیچ ممکن الوجودی تحقق نیابد. و از آنجا که هیچ‌گونه ترجیحی میان دو واجب الوجود مفروض وجود ندارد، فرض این که یکی از آن

۱. شرح المواقف: ۴۱ / ۸.

دو فقط آن را ایجاد می‌کند، معقول نیست.^(۱)

فرض توافق دو واجب الوجود بر این که برخی از موجودات را یکی از آن دو ایجاد کند، و بقیه را دیگری، مستلزم محدودیت دایره‌ی فیض بخشی و خالقیت و تدبیر است که با وجوب بالذات که به معنی کمال غیرمتناهی است، منافات دارد. از نظر عقل موجودی که همیشه و نسبت به همه چیز افاضه‌ی کننده‌ی حیات و هستی است، از موجودی که تنها به برخی از موجودات افاضه حیات و هستی می‌کند، کامل‌تر است. موجود محدود و ناقص در کمالات وجودی، واجب الوجود بالذات نخواهد بود. علامه طبرسی در پاسخ این اشکال که چون هر دو واجب الوجود حکیم‌اند تمناعی رخ نخواهد داد، گفته است: سخن ما در امکان تمناع است نه در وقوع آن، و امکان تمناع برای استدلال ماکافی است، زیرا لازمه‌ی آن این است که مقدورات یکی از دو واجب مفروض متناهی و محدود باشد، و محدودیت با الاهیت منافات دارد.^(۲)

از توضیح یاد شده، پاسخ کسانی که دلیل تمناع را اقناعی دانسته‌اند نه برهانی، و گفته‌اند، چون دو واجب الوجود حکیم‌اند، با یکدیگر در آفرینش جهان توافق می‌کنند^(۳)، روشن شد.

۱. ر.ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۵ / ۱۱۴-۱۱۷.

۲. مجمع البیان: ۴ / ۴۴، ان کلامنا فی صحّة التمانع لافي وقوعه، و صحّة التمانع یکفي فی الدلالة، لأنه يدلّ علی أنّه لابدّ من ان یکون أحدهما متناهی المقدور، فلا یکون إلهاً.

۳. ارشاد الطالبین، ص ۲۵۱؛ شرح حکمة الاشراف، ص ۱۵۱.

قرآن و دلایل توحید

قرآن کریم بر یگانگیِ اله دلایلی را اقامه کرده است، یکی از آنها همان برهان تمناع است چنان که فرموده است: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾.^(۱)

هرگاه فساد و تباهی آسمان و زمین را به اختلال در نظم آنها معنا کنیم، این برهان مربوط به توحید در ربوبیت خواهد بود، ولی اگر آن را به عدم تحقق آسمان و زمین و جهان آفرینش معنا کنیم، ناظر به توحید در خالقیت خواهد بود، و در هر دو صورت، چون مقصود از نفی دو مدبّر و دو خالق، مدبر و خالق مستقل و بالذات است، نفی شریک در آفریدگاری و پروردگاری، مستلزم نفی شریک در الاهیت و وجوب ذاتی است. به کار بردن واژه‌ی اله، به جای واژه‌ی خالق و رب و مدبّر نیز بر این مطلب دلالت می‌کند.

این استدلال در آیه‌ی دیگر به گونه‌ای دیگر بیان شده است، چنان که می‌فرماید:

﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾.^(۲)

جمله‌ی ﴿إِذَا لَذَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ بیانگر برهان تمناع است، یعنی مقتضای الاهیت هر یک از دو خدای مفروض این است که خلق مخصوص خود را داشته باشد. و لازمه‌ی آن یا عدم آفرینش جهان است، یا اختلال در نظام هستی. و جمله‌ی ﴿وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ بیانگر استدلال دیگری بر توحید الاهیت است، و آن این که اله موجودی است که دارای قدرت نامحدود است. در این صورت هیچ چیز نمی‌تواند مانع قدرت او به شمار آید، حال اگر دو موجود با این ویژگی وجود داشته باشد، هر یک از آن

۱. انبیاء / ۲۲.

۲. مؤمنون / ۹۱.

دو هم غالب خواهد بود و هم مغلوب، هم قاهر، و هم مقهور، زیرا لازمه‌ی اطلاق قدرت هر یک این است که قلمرو دیگری را هم شامل شود، و چون این شمول دو جانبه است، هر یک از آن دو نسبت به دیگری دارای غلبه و علو و برتری خواهد بود.^(۱)

توحید و تعبد

توحید از جمله عقاید دینی است که علاوه بر این که از راه تعقل می‌توان آن را اثبات کرد از طریق تعبد نیز می‌توان آن را اثبات کرد، زیرا اثبات شریعت متوقف بر آن نیست، تا اثبات آن از طریق شریعت مستلزم دور باشد، آن چه اثبات شریعت بر آن توقف دارد، وجود آفریدگار علیم و حکیم است، خواه یکتا باشد یا متعدّد، اکنون اگر پیامبران الهی از وجود یک اله گزارش دهند، و وجود آلهه‌ی دیگر را نفی کنند، به حکم این که آنان در گفتار خود صادق و از هرگونه خطا مصون و در امانند، سخن آنان برای بشر حجت قطعی خواهد بود. آیات قرآن در باره‌ی یگانگی خداوند و نفی شریک و مثل برای او بسیار است. در سوره‌ی مبارکه‌ی توحید هر دو قسم توحید (نفی ترکیب و نفی مثل و شریک) بیان شده است: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ... وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾. نیز فرموده است ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(۲) و ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾.^(۳)

فاضل مقداد این طریق را قوی‌ترین راه اثبات توحید دانسته است.^(۴)

۱. مجمع البیان: ۴/ ۱۱۶.

۲. شوری / ۱۱.

۳. نساء / ۱۷۱.

۴. و هو أقوى الأدلّة فی هذا الباب. ارشاد الطالبین، ص ۲۵۱.

امام علی علیه السلام و برهان توحید

امام علی علیه السلام ضمن وصایای خود به فرزندش امام حسن مجتبی علیه السلام چنین فرموده است:

«و اعلم یا بُنَّیَّ اِنَّهٗ لَوَ کَانَ لِرَبِّکَ شَرِیکٌ لَّا تُتَّکَّرُ رَسَلُهُ و لِرَأَیْتِ اَآثَارَ

مَلِکَهِ و سُلْطَانِهِ، و لَعَرَفْتَ اَفْعَالَهِ و صِفَاتِهِ، و لَکِنَّهُ اِلَهٌ وَّاحِدٌ کَمَا وَّصَفَ

نَفْسَهُ، لَا یُضَادُّهُ فِی مَلِکَهِ اَحَدٌ»^(۱)

حاصل استدلال امام علیه السلام بر توحید این است که اگر جز خدای متعال خدایان دیگری وجود می داشتند، به حکم این که الاهیت مستلزم افاضه، ایجاد و اعمال ولایت و ربوبیت تکوینی و تشریحی است، می بایست آثار ملک و آفرینش و ربوبیت او را مشاهده کنیم، و می بایست او نیز پیامبرانی را برای هدایت بشر فرستاده باشد، تا بشر را به ایمان به او و پیروی از فرمان های او دعوت کنند. ولی، هیچ یک از این لوازم واقعیت ندارد؛ در حوزه ی تکوین ما جز یک جهان به هم پیوسته و دارای نظم استوار و شگفت آور نداریم که بر یگانگی آفریدگار و پروردگار دلالت می کند. و در قلمرو تشریح نیز پیامبرانی که برای هدایت بشر آمده اند، جز از یک خداوند سخن نگفته و جز به ایمان به او و اطاعت از فرمان های او دعوت نکرده اند. پیامبران نیز، در حقیقت کلام الهی را به بشر بازگو کرده اند، پس، خداوند، خود را یگانه دانسته است و این برترین شهادت و گواهی بر یگانگی او است.

﴿شَهِدَ اللهُ اَنَّهُ لَا اِلَهَ اِلَّا هُوَ * وَالْمَلٰٓئِکَةُ وَاُولُو الْعِلْمِ قٰٓئِمًا بِالْقِسْطِ﴾^(۲)

۱. نهج البلاغه، وصایا، شماره ی ۳۱.

۲. آل عمران / ۱۸.

توحید و تثلیث

در پایان بحث مربوط به توحید ذاتی لازم است به صورت فشرده، عقیده‌ی تثلیث را که نقطه‌ی مقابل توحید ذاتی است، بررسی کنیم.

تثلیث در آیین هندو

در کتب تاریخ ادیان از اعتقاد به تثلیث در آیین هندو سخن به میان آمده است. هندوان به سه خدا اعتقاد داشتند:

۱. برهما **Brahma** یا خدای آفریدگار جهان

۲. ویشنو **Vishnu** یا خدای حافظ حیات و زندگی

۳. شیوا **Shiva** یا خدای مرگ و ویران‌کننده‌ی جهان.

برهمنان می‌گویند: وجود مطلق و نفس کلی (برهمن - آتمن) در این سه خدا متجلی شده است.^(۱)

تثلیث در آیین مسیحیت

اعتقاد به تثلیث یکی از عقاید رسمی در آیین مسیحیت است. آنان در عین این که به خدای یگانه ایمان دارند، به سه ذات الوهی که آب، ابن و روح القدس نامیده می‌شوند نیز معتقدند. در طول تاریخ مسیحیت بحث‌های فراوانی در باره‌ی این مسأله و چگونگی ربط توحید و تثلیث، و نیز الوهیت و بشریت حضرت عیسی علیه السلام انجام شده است. این

۱. المیزان: ۱۰ / ۲۸۰.

مشاجرات در اوایل قرن چهارم میلادی (۳۲۱) بالا گرفت و قسطنتین (کنستانتین) تصمیم گرفت تا به آن‌ها پایان دهد، بدین منظور در سال ۳۲۵ م شورایی از نمایندگان کلیسای ممالک مختلف تشکیل داد. اعضای این شورا ۳۰۰ نفر بودند که در شهر نیقیه در نزدیکی قسطنطنیه تشکیل شد، و پس از بحث‌های بسیار سرانجام اعتقاد نامه‌ای به تصویب رسید که به «اعتقاد نامه‌ی نیقیه» موسوم است. در این اعتقاد نامه چنین آمده است:

«ما ایمان داریم به خدای واحد، پدر قادر مطلق، خالق همه‌ی چیزهای مرئی و نامرئی، و به خداوند واحد، عیسی‌ی مسیح، پسر خدا، که از پدر بیرون آمده، فرزند یگانه، که از ذات پدر است که به وسیله‌ی او همه چیز وجود یافت و برای نجات ما نزول کرد و مجسم شد و انسانی گردید و رنج برد و روز سوم برخاست و به آسمان صعود کرد و خواهد آمد تا زندگان و مردگان را داوری کند، و ما ایمان داریم به روح القدس...»^(۱)

در شورای دیگری که در سال ۴۵۱ م در شهر کالسدون در آسیای صغیر تشکیل شد، و به شورای کالسدون معروف است در باره‌ی ماهیت عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ که بشری است یا الوهی بحث و گفت‌وگو شد و این مطلب به تصویب رسید که:

«ما اقرار می‌کنیم که پسر یگانه‌ی خداوند، عیسی مسیح در آن واحد، کامل در الوهیت و کامل در بشریت است، هم به حقیقت خداست و هم به حقیقت انسان است و دارای عقل و روح و جسد می‌باشد. از یک طرف، با پدر در الوهیت از یک عنصر و یک

۱. تاریخ جامع ادیان، جان، بی ناس، ترجمه‌ی علی اصغر حکمت، ص ۶۳۳-۶۳۴.

گوهر است، و از طرف دیگر، با مادر در بشری شریک است. و این اختلاف دو ماهیت به هیچ وجه به واسطه‌ی اتحاد با یکدیگر قابل فنا و انهدام نیست، بلکه خصایص ذاتی هر یک از آن دو، پیوسته محفوظ خواهد بود. پس، عیسی یگانه مولود الهی، کلمه‌ی اوست و مسیح است، و مانند دیگر انبیای قدیم برای تعلیم بشر قیام کرد، و این است اعتقاد نامه‌ی آباء مقدّس کلیسا که اکنون به دست ما رسیده است.»^(۱)

دیدگاه قرآن در باره‌ی تثلیث

قرآن کریم اعتقاد به الوهیت مسیح، و فرزندى او برای خداوند، و نیز عقیده‌ی تثلیث را به نصاری نسبت داده و آن را عقیده‌ای شرک‌آمیز دانسته و ابطال کرده است. چنان که می‌فرماید:

﴿لقد كفر الَّذِينَ قالوا انَّ الله هو المسيح بن مريم﴾.^(۲)

﴿وقالت النصارى المسيح بن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول

الَّذين كفروا من قبل﴾.^(۳)

﴿لقد كفر الذين قالوا انَّ الله ثالث ثلاثة﴾.^(۴)

﴿يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم و لا تقولوا على الله إلا الحق إنما

۱. همان، ص ۶۳۶-۶۳۷.

۲. مائده / ۱۷.

۳. توبه / ۳۰.

۴. مائده / ۷۳.

المسیح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته القیاما إلى مریم و روح منه فامنوا بالله و رسله، و لا تقولوا ثلثة انتهوا خیرا لكم، انما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولدٌ له ما فی السموات و ما فی الأرض، و کفی بالله وکیلا. (۱)

﴿لن یستکف المسیح ان یشکک عبد الله ...﴾. (۲)

آیات یاد شده بیانگر نکات ذیل است:

۱. مسیحیان به الوهیت حضرت مسیح عقیده داشتند.
 ۲. نصاریٰ حضرت مسیح را فرزند خدا می دانستند.
 ۳. مسیحیان به خدایان سه گانه معتقد بودند.
 ۴. این عقاید، مشابه عقاید کافران پیشین و کفرآمیز است.
 ۵. مسیح نه خدا بود و نه فرزند خدا، بلکه رسول خدا، کلمه‌ی خدا و روح خدا بود که خداوند به صورت معجزه آسا او را از مادرش مریم به دنیا آورد.
 ۶. خداوند یگانه است و داشتن فرزند برای او محال است، آن چه در آسمان و زمین است، مملوک او است.
 ۷. دلیل روشن بر این که حضرت مسیح خدا نبود این است که او خدا را عبادت می کرد، عبادت به معنی تذلل در برابر پروردگار است.
- با توجه به دو اعتقاد نامه‌ی مسیحیان که یاد آور شدیم روشن می شود که آنچه قرآن

۱. مانده / ۱۷۱.

۲. مانده / ۱۷۲.

کریم در باره‌ی اعتقاد مسیحیان در باره‌ی حضرت مسیح نقل و رد کرده است به مسیحیان جزیره‌العرب اختصاص ندارد تا گفته شود، آنان به دلیل دور افتادن از مراکز علمی مسیحی، دچار عقاید انحرافی شدند، و عقاید آنان، بیانگر اعتقادات رسمی جامعه‌ی مسیحی نیست؛ چرا که همه‌ی عقاید نادرست یاد شده در دو شورای یاد شده به عنوان عقاید رسمی مسیحیت اعلان شده است.

از آن چه گفته شد، نادرستی سخن **توماس میشل** یکی از علمای مسیحی معاصر روشن گردید، وی پس از اشاره به عقیده‌ی تثلیث گفته است: «قطعاً این قضیه چیزی جز تحریف عقیده‌ی واقعی مسیحیان نیست و بزرگان و متکلمان برجسته‌ی مسیحیت آن را محکوم کرده‌اند». و در ادامه افزوده است: «من در قرآن، پیرامون آموزه‌ی کلیسای راست کیش در مورد ذات خدای سه شخصیتی چیزی نمی‌یابم ... من با طرح این موضوع در صدد جدل نیستم، بلکه می‌خواهم تاکید کنم که مسیحیان عصر حاضر همراه با مسیحیانی که در گذشته از حقیقت دین خود آگاه بوده‌اند، به آن چه قرآن ناروا شمرده، بی‌اعتقاد بوده‌اند».^(۱)

ولی عبارات دو اعتقاد نامه‌ی معتبر پیشین، و واقعیت‌های مسلم در تاریخ مسیحیت، سخن ایشان را تأیید نمی‌کند. اعتقاد به تثلیث، واقعاً از عقاید رسمی مسیحیت است، و لذا کسانی که آن را نپذیرفته‌اند به عنوان بدعت‌گذار و خارج از دین شناخته شده‌اند.^(۲)

۱. کلام مسیحی، توماس میشل، ترجمه‌ی حسین توفیقی، ص ۷۹-۸۰.

۲. در این باره به کتاب مسیحیت و بدعت‌ها، نوشته‌ی جوان آ. گرییدی، ترجمه‌ی عبدالرحیم سلیمانی اردستانی رجوع شود.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

سوم فصل

توحید و شرک صفاتی

بحث توحید و شرک صفاتی مربوط به صفات ذاتی خداوند است، سؤال مورد بحث این است که صفات ذاتی خداوند با ذات الهی چه نسبتی دارند؟ و نحوه‌ی تحقق و واقعیت آن‌ها چگونه است؟ آیا همان‌گونه که از نظر لفظ و مفهوم با ذات مغایرت دارند، و هر یک از آن‌ها مغایر با دیگری است، از نظر واقعیت و مصداق نیز چنین‌اند، یا این که تغایر آن‌ها مربوط به لفظ و مفهوم است، اما از نظر واقعیت و مصداق، عین ذات و عین یکدیگرند؟ قول به عینیت توحید صفاتی، و قول به زیادت و مغایرت، شرک صفاتی خواهد بود.

فلاسفه‌ی اسلامی و متکلمان امامیه و معتزله و خوارج و عده‌ای از اهل سنت، قایل به عینیت صفات با ذات‌اند، و اشاعره و ماتریدیه، صفات ذاتی را زاید بر ذات و قدیم و ازلی می‌دانند، و به کرامیه^(۱) نسبت داده شده است که صفات را زاید بر ذات خداوند و

۱. پیروان محمد بن کرام سیستانی، متوفای ۲۵۵ هـ .

حادث می دانستند. در احادیث ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر عینیت صفات ذاتی خداوند با ذات الهی تأکید شده، و اعتقاد به زیادت به شدت مردود اعلان شده است.

معتزله و توحید صفاتی

از اقسام توحید، آن چه بیش از همه مورد اهتمام معتزله قرار داشت توحید صفاتی است. مشهور است که معتزله منکران صفات ذاتیه، و قایلان به نیابت ذات از صفات بوده‌اند؛ چنان که حکیم سبزواری گفته است:

و الأشعري بازدياد قائله و قال بالنیابة المعتزلة

ولی، از تأمل در کلماتی که از آنان در این باره نقل شده است روشن می شود که معتزله طرفدار نظریه‌ی عینیت صفات با ذات بوده‌اند، و اگر صفات ذاتی را انکار کرده‌اند، مقصود آنان صفات زاید بر ذات بوده است، نه اصل واقعیت صفات. آری در میان معتزله، ابو هاشم جَبَّایی و پیروان او، نه نظریه‌ی زیادت را پذیرفته‌اند، و نه نظریه‌ی عینیت را بلکه نظریه‌ی دیگری به نام «حال» را مطرح کرده‌اند. ولی نظر وی را نمی توان به عنوان رأی رسمی معتزله به شمار آورد. اینک پاره‌ای از شواهد که بیانگر نادرستی نسبت نظریه‌ی نیابت به معتزله است را یاد آور می شویم.

۱. ابوالحسن اشعری گفته است: «اکثر معتزله و خوارج و بسیاری از مرجئه و برخی از زیدیه گفته‌اند: خداوند بنفسه عالم، قادر و حی است نه به واسطه‌ی علم، قدرت و حیات». ^(۱) کلمه‌ی «بنفسه» گویای این است که صفات خداوند عین ذات او است و نه

۱. مقالات الإسلامیین: ۱/ ۳۴۴، بیروت، المكتبة المصریة.

زاید و عارضی بر ذات الهی.

۲. شهرستانی گفته است: «قالوا هو عالم بذاته، حی بذاته لا بعلم و قدرة و حیاة هی صفات قدیمه و معان قائمه به».^(۱) معتزله گفتند: خداوند بالذات عالم، قادر و حی است، نه به علم، قدرت و حیات به عنوان صفات قدیمی و معانی قائم به ذات خداوند. از عبارت شهرستانی به دست می‌آید که معتزله صفات ازلی را به طور مطلق نفی نکرده‌اند، بلکه صفات ازلی به عنوان معانی و حقایق زاید بر ذات و قائم به آن را نفی کرده‌اند و در نتیجه آنان طرفدار عینیت صفات ازلی با ذات بوده‌اند نه نافیان آن.

۳. شیخ مفید پس از آن که نظریه‌ی امامیه در مورد عینیت صفات با ذات را بیان کرده یاد آور شده است که اکثریت معتزله نیز قایل به همین نظریه‌اند جز ابوهاشم جُبّایی که نظریه‌ی حال را ابداع کرده است.^(۲) از این گفتار شیخ مفید به روشنی به دست می‌آید، که جز ابوهاشم که معتقد به نظریه‌ی حال بوده است، دیگر معتزله طرفدار نظریه‌ی عینیت صفات با ذات بوده‌اند.

۴. مؤلفان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی نیز بر این مطلب که مقصود معتزله نفی صفات به طور مطلق نبوده، بلکه نفی صفات زاید بر ذات بوده است، تصریح نموده‌اند.^(۳) از کسانی از معتزله که بر عینیت صفات با ذات تصریح کرده است - ابوالهذیل عَلاف (متوفای / ۲۳۵ هـ) است. شهرستانی کلام وی را در این باره چنین نقل کرده است:

۱. الملل و النحل، دارالمعرفة: ۴۴/۱.

۲. اوائل مقالات، ط داوری، ص ۵۷.

۳. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه‌ی عبدالحمید آیتی: ۱۱۹/۱.

«انّ الباری تعالیٰ عالمٌ بعلمٍ و علمه ذاته، قادر بقدره و قدرته ذاته، حیّ بحیّاته و حیّاته ذاته»؛^(۱) خداوند عالم است و صفت علم عین ذات اوست، قادر است، و صفت قدرت عین ذات اوست، حیّ است و صفت حیات عین ذات او است.

عینیّت صفات با ذات

علاوه بر معتزله که قایل به عینیّت صفات ازلی با ذات بوده‌اند، امامیه، اکثریت مرجئه، زیدیه و گروهی از اهل حدیث و خوارج نیز همین نظریه را برگزیده‌اند؛ چنان که شیخ مفید پس از بیان نظریه‌ی خود در باره‌ی صفات ازلی خداوند و این که آن‌ها عین ذات‌اند گفته است: «و هذا مذهب الإمامیة والمعتزلة إلا من سَمیناه و أكثر المرَجئة و جمهور الزیدية و جماعة من أصحاب الحدیث و الحکمة»؛^(۲) (المحکمة) این نظریه مورد قبول همه‌ی امامیه و معتزله (جز ابوهاشم) و اکثر مرجئه و زیدیه و گروهی از اهل حدیث و محکمه (خوارج) می‌باشد.

ابواسحاق ابراهیم (اسماعیل) بن نوبخت مؤلف کتاب «الیاقوت فی علم الکلام» که از متقدمان و از متکلمان امامیه است پس از بحث پیرامون صفات ذات گفته است: «القول بالمعانی القديمة باطل...»؛^(۳) نظریه‌ی صفات قدیم (و زاید بر ذات) باطل است. درک و تبیین چگونگی عینیّت صفات با ذات به گونه‌ای که موجب انکار واقعیّت

۱. الملل و النحل: ۱/ ۴۹ - ۵۰.

۲. اوائل المقالات، ص ۵۷.

۳. انوار الملکوت، ص ۷۲؛ و نیز کشف المراد، مقصد ۳، فصل ۲، مسأله‌ی ۱۹؛ قواعد المرام، ص ۱۰۱، رجوع شود.

صفات و نیز مایه‌ی انکار کثرت مفهومی آن‌ها نگردد، به دقت و تأمل بسیار محتاج است. تبیین و نیز اثبات آن پیوسته مورد توجه فلاسفه‌ی اسلامی بوده و از کسانی که در این زمینه توفیق بیشتری داشته و بهتر از دیگران از عهده‌ی تبیین و اثبات آن برآمده است صدر المتألهین؛ است. وی، دومین موقف از الهیات اسفار را به بحث کلی در باره‌ی صفات باری تعالی اختصاص داده و پس از بیان اقسام صفات و این که کدام قسم را می‌توان در مورد خداوند به کار برد، و اطلاق کدام یک بر او صحیح نیست، مسأله‌ی عینیت صفات با ذات را مورد بررسی قرار داده است، و در این باره نخست کلام فلاسفه‌ی پیشین را نقل و نقد کرده، آن‌گاه خود به تحقیق پیرامون آن پرداخته است، از آنجا که بررسی جامع این بحث از رسالت و گنجایش بحث کنونی ما بیرون است، تنها به نقل ترجمه‌ی قسمتی از کلام وی بسنده می‌کنیم:

صفات ثبوتی را در یک تقسیم چهارگانه می‌توان چنین تقسیم کرد:

۱. صفات محسوسی که واقعیت آن‌ها زاید بر واقعیت موصوف است، مانند صفت سیاهی برای جسم.
۲. صفات محسوسی که واقعیت آن‌ها عین واقعیت موصوف است، مانند صفت اتصال برای جسم (صورت جسمیّه).
۳. صفات معقولی که زاید بر واقعیت موصوف‌اند، مانند صفت علم (علم حصولی) برای نفس انسان.
۴. صفات معقولی که عین واقعیت موصوف خود می‌باشند، مانند صفت علم برای

عقل مجرد (علم حضوری).

از این اقسام چهارگانه، سه قسم اول، برای خداوند ممکن نیست، زیرا لازمه‌ی قسم اول و دوم تجسیم است، و لازمه‌ی قسم سوم - خواه لازم ذات (قدیم) باشند، چنان که اشاعره می‌گویند، یا قابل انفکاک از ذات (حادث) باشند، چنان که کرامیه می‌گویند، این است که خداوند متعال در مرتبه‌ی ذات فاقد صفات کمال بوده، و در اتصاف به آن‌ها محتاج غیر خود باشد، بنابراین، صفات جمال الهی عین ذات او می‌باشند، یعنی واقعیت آن‌ها عین وجوب واجب الوجود است، و در نتیجه همه‌ی آن‌ها واجب الوجودند، بدون آن که تعدّد واجب الوجود بالذات لازم آید.^(۱)

عینیت صفات با ذات در کلمات پیشوایان معصوم علیهم‌السلام

نظریه‌ی عینیت صفات ازلی خداوند با ذات او، به روشنی در کلمات و خطب توحیدی امام موحدان علی علیه‌السلام و سایر ائمه‌ی طاهرین علیهم‌السلام بیان گردیده است، چنان که در نخستین خطبه‌ی نهج‌البلاغه چنین آمده است:

۱. **أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ؛** نخستین گام در دینداری، خداشناسی است.

۲. **وَ كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ؛** کمال خداشناسی، تصدیق او است.

۳. **وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ؛** کمال تصدیق خداوند، یکتا پرستی است.

۴. **وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الاخْلَاصُ لَهُ؛** کمال یکتا پرستی، اخلاص است.

۵. وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفِي الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ کمال اخلاص در یکتاپرستی، نفی صفات (زاید بر ذات) از او است.

مفاد جملات فوق این است که توحید و یکتاپرستی از جنبه‌ی نظری و معرفتی آن گاه به طور خالص و صددرصد تحقق می‌پذیرد که انسان، شریک و انبازی برای خداوند تصور نکند، و تنها او را به عنوان حقیقت مستقل قایم به ذات و ازلی بشناسد، و تحقق این امر در گرو نفی صفات زاید بر ذات از خداوند است. در جملات بعدی، برهان این مطلب بیان شده است که مطالعه می‌کنیم:

۶. لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهُ غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ؛ زیرا واقعیت هر صفت (زاید بر ذات) غیر از واقعیت موصوف است، و واقعیت هر موصوفی غیر از واقعیت صفت (زاید بر ذات) می‌باشد.

۷. فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ؛ پس آن کس که خداوند را به صفات زاید بر ذات توصیف کند برای او قرین (و نظیر در ازلیت و قدم) تصور کرده است.

۸. وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ؛ و هر کس برای او قرین تصور کند به دو خدا معتقد شده است.
 ۹. وَ مَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ؛ و هر کس برای خداوند، دو می تصور کند او را تجزیه نموده است (یعنی به ما به الاشتراک و ما به الامتیاز قایل شده، پس برای خداوند دو جزء فرض کرده که یکی مختص به او و ما به الامتیاز او از غیر است، و دیگری غیر مختص و ما به الاشتراک با غیر می‌باشد).

۱۰. وَ مَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ؛ و آن کس که برای خداوند قایل به جزء باشد او را نشناخته

است (و در نتیجه بهره‌ای از خداشناسی حقیقی ندارد؛ زیرا ملاک دین‌داری معرفه الله است).^(۱) در بحث پیرامون نظریه‌ی زیادت صفات نمونه‌هایی از روایات سایر پیشوایان معصوم علیهم‌السلام نقل خواهد شد.

زیادت و قدم صفات

نظریه‌ی دیگر در زمینه‌ی واقعیت صفات ذات الهی این است که این صفات دارای واقعیتی زاید بر واقعیت ذات می‌باشد، هر چند که واقعیت آن‌ها قایم به ذات است. طرفداران این نظریه به نام «صفاتی‌ه» خوانده می‌شوند، و متکلمان اشعری طرفدار جدی آن به شمار می‌روند، به نقل شیخ مفید این نظریه تا قبل از ظهور ابوالحسن اشعری (پیشوای اشاعره) سابقه نداشته و او نخستین فردی است که آن را مطرح ساخت، چنان که گفته است: «و أَحَدَثَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ يُعْرِفُ بِالْأَشْعَرِيِّ قَوْلًا خَالَفَ فِيهِ الْأَفَاطِ جَمِيعِ الْمُؤَخِّدِينَ وَ مَعَانِيَهُمْ فِيمَا وَصَفْنَاهُ، وَ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ وَ أَنَّهُ لَمْ يَزَلْ بِمَعَانٍ لَا هِيَ هُوَ، وَ لَا غَيْرَهُ...»^(۲) در بصره فردی به نام اشعری، نظریه‌ای را پدید آورد که باگفتار و عقاید همه‌ی موحدان در مورد یگانگی و بی‌مانندی خداوند مخالف است، و گمان کرد که خداوند دارای صفاتی قدیم و زاید بر ذات است و معانی‌ای در او تحقق دارند که نه خدا هستند، و نه غیر خدا....

۱. جهت آگاهی از تفسیر فقرات حدیث شریف، به اسفار: ۱۳۹/۶ - ۱۴۱؛ تفسیر المیزان: ۴۹/۶ - ۹۲ مراجعه شود.

۲. اوائل المقالات، ص ۵۶.

شهرستانی نیز نظریه‌ی اشعری را در مورد صفات ذات خداوند چنین نقل کرده است: «خداوند به دلیل داشتن علم، قدرت، حیات، اراده، کلام؛ عالم، قادر، حی، مرید و متکلم است، و این صفات، ازلی و قایم به ذات خدایند نه گفته می‌شود که آن‌ها عین ذاتند و نه غیر ذات».

لازم به یاد آوری است که با توجه به این که در کلمات امیرمؤمنان علیه السلام و سایر ائمه‌ی طاهرین علیهم السلام نظریه‌ی زیادت صفات بر ذات مردود دانسته شده و بر عینیت صفات با ذات تأکید شده است (همان گونه که متکلمان معتزلی نیز بر این مطلب تأکید نموده‌اند) باید گفت: نظریه‌ی صفات قدیم و زاید بر ذات سابقه‌ای دیرینه داشته و صدها سال قبل از ظهور ابوالحسن اشعری در میان مسلمانان طرفدارانی داشته است، و امر جدیدی که توسط وی در این باره رخ داد، دفاع و جانبداری جدی او به شیوه‌ی استدلال و جدل از نظریه‌ی مزبور بود، و به همین جهت به نام او شهرت یافت، همان گونه که در مورد مسایلی چون کسب و مانند آن نیز همین جریان تکرار گردید.

آن چه مدّعی فوق را تأیید می‌کند پرسش‌هایی است که از امامان معصوم علیهم السلام در زمینه‌ی نظریه‌ی زیادت صفات بر ذات الهی نقل شده است، در این پرسش‌ها بر وجود قایلان و طرفداران نظریه‌ی مزبور تصریح شده که به عنوان نمونه روایات سه‌گانه ذیل را یادآور می‌شویم:

۱. محمد بن مسلم می‌گوید، امام باقر علیه السلام فرمود: «مِنْ صِفَةِ الْقَدِيمِ أَنَّهُ وَاحِدٌ، صَمَدٌ،

أَحَدِي الْمَعْنَى، وَ لَيْسَ بِمَعَانٍ كَثِيرَةٍ مُخْتَلِفَةٍ»؛ از جمله صفات قدیم (خداوند) این است که او

واحد، صمد و أحدي المعنی است، (یعنی) برای او معانی (صفات) کثیر و مختلف (که واقعیت‌های آن‌ها مختلف باشد نه مفاهیم آن‌ها) نیست.

محمد بن مسلم بار دیگر به امام علیه السلام گفت: گروهی از مردم عراق بر این عقیده‌اند که (صفات الهی مختلف و متباین بوده، و) او به غیر آنچه می‌شنود، می‌بیند، و به غیر آن چه می‌بیند می‌شنود، امام علیه السلام فرمود:

«كَذَّبُوا وَالْحَدُوا وَ شَبَّهُوا تَعَالَى اللَّهُ عَن ذَلِكَ، اِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، يَسْمَعُ بِمَا يُبْصِرُ، وَ يُبْصِرُ بِمَا يَسْمَعُ»؛ آنان دروغ گفته و راه الحاد و تشبیه را برگزیده‌اند، خداوند از این صفات، متعالی و برتر است، او شنوا و بینا است، می‌شنود به واسطه‌ی آن چه می‌بیند، و می‌بیند به واسطه‌ی آن چه می‌شنود (صفات او عین ذات و عین یک‌دیگر اند).^(۱)

۲. ابان بن عثمان أحمر گوید: از امام صادق علیه السلام پرسیدم آیا خداوند از ازل شنوا، بینا، دانا، و توانا بوده است؟ پاسخ داد: آری.

گفتم: یکی از دوستداران شما اهل بیت بر این عقیده است که خداوند از ازل به واسطه‌ی صفت شنیدن، شنوا، و به واسطه‌ی صفت بینایی بینا، و به واسطه‌ی صفت دانایی، دانا، و به واسطه‌ی توانایی، توانا بوده است (این همان نظریه‌ای است که ابوالحسن اشعری پذیرفت).

امام علیه السلام با شنیدن این سخن به خشم آمده فرمود: «مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَهُوَ

۱. توحید صدوق، باب صفات الذات، ص ۱۴۴، روایت ۹.

مُشْرِكٌ وَ لَيْسَ مِنْ وِلَايَتِنَا عَلٰى شَيْءٍ، إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَاتُ عِلْمَةٍ، سَمِيعَةٌ، بَصِيرَةٌ، قَادِرَةٌ»؛^(۱) هر کس این عقیده را برگزیند به شرک گراییده، و از ولایت (حقیقی) ما بهره‌ای ندارد، به درستی که خداوند ذاتی است آگاه، شنوا، بینا و توانا.

۳. حسین بن خالد گوید: از امام رضا علیه السلام شنیدم که می‌فرمود: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلِيمًا، قَادِرًا، حَيًّا، قَدِيمًا، سَمِيعًا، بَصِيرًا»؛ خداوند پیوسته دانا، توانا، زنده، قدیم، شنوا، و بینا بوده است.

به او گفتیم: «أَنْ قَوْمًا يَقُولُونَ: إِنَّهُ عَزَّوَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا بِعِلْمِهِ، وَ قَادِرًا بِقُدْرَتِهِ، وَ حَيًّا بِحَيَاتِهِ، وَ قَدِيمًا بِقَدِيمِهِ، وَ سَمِيعًا بِسَمْعِهِ، وَ بَصِيرًا بِبَصَرِهِ»؛ گروهی می‌گویند خداوند پیوسته به واسطه‌ی دانایی، دانا به واسطه‌ی توانایی توانا، به واسطه‌ی حیات زنده، به واسطه‌ی صفت قدیم، قدیم، به واسطه‌ی شنوایی، شنوا، و به واسطه‌ی بینایی، بیناست.

امام علیه السلام فرمود: «هر کس چنین اعتقادی داشته باشد خدایان دیگری را با خدا برگزیده است، و بر ولایت ما نیست. خداوند پیوسته به لحاظ ذات خود (نه صفات زاید بر ذات) دانا، توانا، زنده، قدیم، شنوا و بینا بوده است. و برتر است از آنچه مشرکان و تشبیه‌گرایان می‌گویند».^(۲)

۱. همان، روایت ۸.

۲. همان، ص ۱۴۰، روایت ۳.

نقد نظریه‌ی زیادت

بر این نظریه اشکالاتی وارد است که در روایاتی که از پیشوایان معصوم علیهم‌السلام نقل گردیده سه اشکال آن یادآوری شده است: اشکال نخست این که با توحید ذاتی به معنای بساطت و احدیت ذات الهی منافات دارد.

چنان که در روایت نخست، امام باقر علیه‌السلام با جمله‌ی: «وَلَيْسَ بِمَعَانٍ كَثِيرَةٍ مُخْتَلَفَةٍ» جمله‌ی قبل از آن یعنی: «إِنَّهُ وَاحِدٌ، أَحَدٌ، صَمَدٌ، أَحَدِيٌّ الْمَعْنَى» را تفسیر کرده و بر بساطت ذات الهی تصریح نمود. آن گاه پس از شنیدن نظریه‌ی کسانی که به تعدد و تباین واقعیت صفات قایل بودند فرمود: «كَذَّبُوا وَالْحَدُوا وَشَبَّهُوا» و در پایان، بار دیگر بر عینیت صفات ذات الهی با ذات و با یکدیگر تأکید نمود.

اشکال دوم این که، نظریه‌ی مزبور با توحید ذاتی به معنای بی‌همتایی خداوند در وجوب وجود و قدم و الهیت منافات دارد، چنان چه در حدیث سوم بر این مطلب تصریح گردیده. امام علیه‌السلام فرمود: «مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ آلَهَةً أُخْرَى»: و در حدیث دوم نیز قایل آن، به عنوان مشرک قلمداد گردیده است.

اشکال سوم این که این نظریه نوعی تشبیه‌گرایی بوده و صفات الهی به صفات انسانی که زاید بر ذات اویند، تشبیه شده است، چنان که در حدیث اول و دوم به این مطلب اشاره شده است.

دومین اشکال، در کلام واصل بن عطا نیز آمده است. بنابر نقل شهرستانی وی، بر اثبات مدعای خود (که شهرستانی آن را نفی صفات معرفتی کرده، و در حقیقت نفی

صفات زاید بر ذات و قدیم بوده است نه اصل صفات)، گفته است: «مَنْ أَثْبَتَ مَعْنَى صِفَةٍ قَدِيمَةٍ أَثْبَتَ إِهْمِينَ»؛^(۱) کسی که معنا و صفت قدیم (زاید بر ذات) برای خداوند اثبات کند، دو خدا اثبات کرده است. و از آنجا که اشاعره به صفات ذاتی هفتگانه یعنی علم، قدرت، حیات، اراده، کلام، سمع و بصر، قایل بوده و همگی را زاید بر ذات می دانند، به لزوم قدمای هشتگانه مورد اعتراض قرار گرفته اند (و الزامهم بالقدماء الثمانية مشهور).^(۲)

بر این نظریه سه اشکال دیگر نیز وارد است یکی این که: بنابر نظریه ی زیادت، خداوند در مرتبه ی ذات فاقد صفات کمال خواهد بود و این مطلب، نادرست و محال است، زیرا ذات الهی مبدأ همه ی کمالات وجودی است، و محال است که مُعطی و مُوجد کمال فاقد آن باشد.^(۳)

دوم این که، اگر ما دو موجود را فرض کنیم که یکی در مرتبه ی ذات واجد کمالات است، و دیگری در مرتبه ی بیرون از ذات آن صفات را دارد، عقل و فطرت آشکارا حکم می کنند که موجود نخست از موجود دوم اکمل است، بنابراین آفریدگار یکتا که کامل ترین موجود است در مرتبه ی ذات واجد کمالات وجودی است.^(۴)

اشکال سوم این که خداوند «صرف الوجود» است و هیچ گونه فقدان و نیستی در او

۱. الملل والنحل، شهرستانی: ۴۶/۱.

۲. شرح منظومه حکیم سبزواری، مقصد ۳، فریده ۳، غرر ۴؛ بدایة الحکمة، علامه طباطبائی، مرحله ی ۱۲، فصل ۴.

۳. اسفار: ۱۳۳/۶ - ۱۳۴.

۴. همان.

راه ندارد، و لازمه‌ی صرف الوجود بودن، عینیت صفات کمال با ذات است، وگرنه ذات، محدود به حدّ عدمی و فقدان کمال خواهد بود.^(۱) در حدیثی که از امام حسن مجتبی علیه السلام روایت شده به این مطلب اشاره شده است: «وَلَا اِخْتِلَافَ صِفَةٍ فَيَسْنَاهِي»:^(۲) صفات خداوند با ذات او و با یکدیگر مختلف و متباین نیستند وگرنه متناهی خواهد بود.

تذکر دو مطلب

در پایان دو مطلب را یادآور می‌شویم:

نخست این که سخن اشعری که در باره‌ی صفات زاید بر ذات گفته است: «لَا يُقَالُ هِيَ هُوَ وَ لَا هِيَ غَيْرُهُ» هیچ مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا گفتار، واقعیات را تغییر نمی‌دهد، و با توجه به این که هر واقعیتی یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن، هر گاه او صفات یاد شده را واجب الوجود بالذات بداند، تعدّد قدما لازم می‌آید، و هر گاه آن‌ها را ممکن الوجود بداند، اگر معلول غیر خدا باشند لازم می‌آید که خداوند در آن صفات محتاج غیر باشد و اگر معلول ذات باشند باز هم ذات در تشخّص و تعین خود محتاج به آن‌ها خواهد بود، وانگهی، اشکالات دیگر (غیر از اشکال تعدّد قدما) هم چنان به قوّت خود باقی است.

دوم این که مقصود از شرک و الحاد در احادیث اهل بیت علیهم السلام که به قایلان به زیادت

۱. بدایة الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۴.

۲. التوحید، شیخ صدوق، باب ۲، روایت ۵.

صفات بر ذات نسبت داده شده است، شرک و الحاد بدان معنا نیست که احکام فقهی مشرک و ملحد بر آن مترتب گردد، بلکه مقصود شرک در مقابل معنای دقیق و عمیق توحید است، که موضوع احکام فقهی نخواهد بود. چنان که روش و سیره‌ی عملی ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام نیز گواه روشن بر این مدعاست.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

چهارم فصل

توحید و شرک در الاهیت

برخی از متکلمان، مسأله‌ی توحید را با عنوان «وحدانیت اله» مطرح کرده‌اند. فخرالدین رازی گفته است: «الاله واحد»^(۱). مؤلف مواقف نیز گفته است: «یمتنع وجود إلهین»^(۲). وجه این تعبیر این است که: «إله» به معنای موجودی است که در ذات و صفات خود مستقل و بی نیاز از غیر است. و خالق و مدبّر موجودات است. چنان که خواجه نصیر الدین طوسی پس از بیان صفات ذاتی خداوند چون علم، قدرت، حیات، سمع و بصر گفته است: «انّ الاله عبارة عن ذات موصوفة بهذه الصفات، و ذلك لا يمكن أن يكون إلا واحداً»^(۳).

۱. تلخیص المحصل، ص ۳۲۲.

۲. شرح المواقف: ۳۸/۸.

۳. قواعد العقائد، ص ۶۰.

قرآن و توحید الاهیّت

قرآن کریم توحید الاهیّت را با اهتمام ویژه‌ای مطرح کرده است، بخش عظیمی از آیات توحیدی قرآن کریم ناظر به توحید الوهی یا الاهیّت است. توحید الوهی در قرآن کریم به روش‌های مختلف بیان شده است:

۱. اثبات الوهیت خداوند با ادوات تأکید و حصر:

﴿وَالْهَکْمَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾. (بقره/۱۶۳)

﴿إِنَّ الْهَکْمَ لَوَاحِدٌ﴾. (صافات/۴)

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾. (توحید/۱)

﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾. (نساء/۱۷۱)

﴿إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾. (انعام/۱۹)

﴿إِنَّمَا الْهَکْمَ إِلَهُ وَاحِدٌ﴾. (انبیاء/۱۰۸)

۲. نفی الوهیت غیر خداوند:

﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾. (بقره/۱۶۳، ۲۵۵) و آیات دیگر

﴿مَنْ إِلَهَ غَیْرِ اللَّهِ﴾. (انعام/۶۴) استفهام انکاری

﴿إِنَّ إِلَهًا مَعَ اللَّهِ﴾. (نمل/۶۰) استفهام انکاری

۳. نهی از اعتقاد به الاهیّت غیر خداوند:

﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾. (الاسراء/۲۲)

﴿وَلَا تَجْعَلُوا مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾. (ذاریات/۵۱)

﴿وَلَا تَتَّخِذُوا إِلَهَیْنِ إِثْنِیْنِ﴾. (نحل/۵۱)

۴. ابطال الوهیت غیر خدا:

﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا﴾. (انبیاء / ۲۲)

﴿و ما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض﴾.

(مؤمنون / ۹۱)

تعریف إله و الله

در باره‌ی ریشه و معنی کلمه‌ی إله اقول مختلفی وجود دارد.

(الف) ریشه‌ی إله، أله بر وزن و به معنی عَبَد است در این صورت إله به معنی معبود است.

(ب) ریشه‌ی إله، أله بر وزن عَلِمَ به معنی تحیر (حیرت) است. إله یعنی موجودی که

فکر و اندیشه در باره‌ی او دچار حیرت می‌شود.

(ج) إله در اصل «ولاه» و از ریشه‌ی «وَلَّه» به معنی محبت است، پس إله یعنی موجودی

که محبوب موجودات است و همه را به سوی خود جذب می‌کند.

برخی از حکما گفته‌اند: «الله محبوب الأشياء كلها». و از این باب است آیه کریمه‌ی ﴿و

ان من شيء الا يسبح بحمده و لكن لا تفقهون تسبيحهم﴾.

(د) ریشه‌ی إله، لاه، يْلوه، لياهاً به معنی احتجاب است، پس إله موجودی است که از

دیدگان پنهان است، گفته‌اند: آیه‌ی کریمه‌ی ﴿لا تدرکه الأبصار و هو يدرك الأبصار﴾

ناظر به این معناست.

راغب اصفهانی پس از نقل مطالب مزبور گفته است: از آن جا که جز خداوند معبودی

نیست (یعنی اله حقیقی یکی بیش نیست) نمی‌بایستی لفظ اله جمع بسته شود، ولی

چون عرب به معبودهای دیگر اعتقاد داشتند، آن را جمع بسته و گفته‌اند: «الالهة»
در قرآن کریم آمده است: ﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا﴾.

وی در باره‌ی کلمه‌ی الله گفته است: الله در اصل اله بوده است. همزه‌ی آن حذف شده و الف و لام جای آن گذاشته شده و به خداوند اختصاص یافته است. و از آن جاکه این واژه مخصوص خداوند است فرموده است: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾.^(۱)

زمخشری نیز گفته است: الله در اصل اله بوده است، مانند کلمه «الناس» که در اصل «الأناس» بوده است، همزه حذف شده و حرف تعریف به جای آن نهاده شده است، بدین جهت به هنگام ندا «یاالله» همزه‌ی آن به صورت همزه‌ی قطع خوانده می‌شود (نه همزه‌ی وصل) همان گونه که گفته می‌شود یا إله. و کلمه إله از اسمای اجناس است، مانند: رجل و فرس.^(۲)

طبرسی از سببویه نقل کرده است که «الله» در اصل إله بر وزن فِعال بوده است، حرف فاء الفعل (یعنی همزه) حذف شده و الف و لام به عنوان عوض لازم جای آن نهاده شده است بدین جهت همزه آن در قسم و ندا همزه‌ی قطع است.^(۳)

بنابراین، واژه‌ی إله و الله از نظر ریشه و معنای لغوی تفاوتی ندارند، تفاوت آن‌ها در این است که لفظ إله اسم جنس است، و لفظ الله اسم خاص (عَلِمَ یا به منزله‌ی عَلِمَ) است

۱. المفردات فی غریب القرآن، ص ۲۱، کلمه‌ی إله.

۲. الکشاف: ۳۰ / ۱، تفسیر «بسم الله الرحمن الرحیم».

۳. مجمع البیان: ۱۹ / ۱، «تفسیر بسم الله الرحمن الرحیم».

و جز در خداوند به کار نمی‌رود. معادل لفظ إله در فارسی خدا و در انگلیسی God است، و معادل لفظ الله در فارسی خداوند و در انگلیسی Lord است.

معانی که راغب برای واژه‌ی إله که ریشه‌ی واژه‌ی الله است نقل نمود در احادیثی که از امامان معصوم علیهم‌السلام روایت شده است نیز آمده است. از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده که فرمود: «الله معناه المعبود الَّذي يألُه فيه الخلق و يؤلُه إليه. و الله هم المستور عن درك الأبصار، المحجوب عن الأوهام و المخبرات».^(۱)

و از امام باقر علیه‌السلام روایت شده که فرمود: «الله معناه المعبود الَّذي إله الخلق عن درك ماهيته و الإحاطة بكيفيته».

از آنجا که این مطلب مربوط به لغت عرب و استعمالات آن در میان عرب است، امام علیه‌السلام به کاربرد آن در زبان عرب اشاره کرد و فرمود: «و يقول العرب: إله الرجل ممّا يحذره و يخافه» سپس نتیجه گرفت: «فالإله هو المستور عن حواس الخلق».^(۲)

از دقت در مطالب یاد شده روشن می‌شود که ویژگی‌ها و صفات یاد شده، مانعة الجمع نیستند، بلکه همه‌ی آن‌ها در مورد الله تعالی صادق‌اند. بدین جهت عبارت‌های مذکور در صدد تعریف حقیقی لفظ الله یا إله نیستند، بلکه بیانگر صفات و ویژگی‌های آن می‌باشند و به اصطلاح در مقام بیان تعریف بالرسم‌اند نه تعریف بالحد؛ بنابراین، معبود بودن معنای حقیقی الله یا إله نیست، بلکه از احکام و خواص آن است، یعنی موجودی

۱. التوحید، شیخ صدوق، ص ۸۹، باب ۴، حدیث ۲.

۲. همان.

در مرتبه‌ای در کمال و جمال قرار دارد که عقول از درک حقیقت آن عاجزند، و از حس و وهم بشر پنهان و مستور است، و همه‌ی موجودات و اله و حیران او هستند. معبود راستین است، و جز او، موجودی شایستگی معبود بودن را ندارد. و چنین نیست که همیشه واژه‌ی الله یا اله به معنی معبود باشد. این مطلب از برخی آیات قرآن به روشنی استفاده می‌شود. به عنوان نمونه، آیات زیر را ملاحظه فرمایید:

۱. ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(۱): این برهان - چنان که در فصل‌های قبل بیان گردید - برهان تمنع است و روشن است که تمنع میان خالق و مدبّر رخ می‌دهد؛ یعنی اگر آفریدگار و پروردگار جهان متعدّد باشد، جهان ویران می‌گردد، و نظام آسمان و زمین در هم می‌ریزد، اما معبودان متعدّد پیوسته در تاریخ وجود داشته است. و اگر مقصود معبودان راستین باشد، فساد جهان مترتب بر عبادت آن‌ها نیست، بلکه مترتب بر اراده، تدبیر و تصرف آن‌ها در جهان است.

۲. ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾^(۲)
جمله‌ی «اذا لذهب كل اله بما خلق» روشنگر این است که مقصود از اله، خالق و آفریدگار است.

۳. ﴿لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتِغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾^(۳) جمله‌ی «اذن

۱. انبیاء / ۲۲.

۲. مؤمنون / ۹۱.

۳. اسراء / ۴۳.

لا بتغوا إلی ذی العرش سیلاً ﴿ روشنگر این است که مقصود از آلهه خدایانی است که در امور جهان تصرف می‌کنند و در تدبیر آن نقش دارند.

۴. ﴿لوکان هؤلاء آلهة ما وردوها﴾^(۱) یعنی اگر خدایانی که مشرکان آن‌ها را می‌پرستند، واقعاً خدا بودند هرگز داخل دوزخ نمی‌شدند، در حالی که در قیامت آنان و معبودانشان هیزم جهنم خواهد بود. روشن است که این استدلال در صورتی تمام خواهد بود، که مقصود از آلهه، خدایانی باشد که مقام خالقیت و ربوبیت و استقلال در وجود داشته باشند، در این صورت آنان می‌توانند در برابر خداوند مقاومت کرده، وارد دوزخ نشوند؛ اما مجرد معبود واقع شدن چنین لازمه‌ای ندارد.^(۲)

خواص الاهیت

قرآن کریم در آیات متعدّد به بیان خواص الاهیت پرداخته است که برخی را یادآور می‌شویم:

۱. الاهیت و حقانیت:

در بسیاری از آیات قرآن الاهیت با حقانیت وصف گردیده، و تصریح شده است که خداوند حق، و جز او باطل است. چنان که می‌فرماید:

﴿ذَٰلِكَ بَٰنٌ لِّلّٰهِ هُوَ الْحَقُّ وَاِنَّ مَآ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾.^(۳)

۱. انبیاء / ۹۹.

۲. ر.ک: مفاهیم القرآن: ۱ / ۴۳۷ - ۴۴۰.

۳. حج / ۶۲.

- ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾. (۱)

- ﴿ثُمَّ رَدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ﴾. (۲)

- ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾. (۳)

آیه‌ی نخست به حقایق ذات و وجود خداوند نظر دارد. (هو الحق) و آیه‌ی دوم ناظر به ربوبیت حق است و آیه‌ی سوم ولایت حق، و آیه‌ی چهارم مالکیت حق که همگی از خواص خداوند می‌باشند را بیان کرده است.

در آیات دیگر حقایق فعل خداوند نیز بیان شده است:

- ﴿أَنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ﴾. (۴)

- ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقُّ﴾. (۵)

- ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾. (۶)

- ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾. (۷)

- ﴿اللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ﴾. (۸)

۱. یونس / ۳۲.

۲. انعام / ۶۲.

۳. طه / ۱۴.

۴. نساء / ۱۰۵.

۵. انعام / ۵۷.

۶. انعام / ۷۳.

۷. احزاب / ۴.

۸. غافر / ۲۰.

- ﴿إِلَّا أَنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا﴾^(۱).

مفاد آیات یاد شده و آیات دیگر از این قبیل این است که خداوند موجودی است که در ذات و صفات و افعالش حق خالص است، و هیچ گونه بطلانی در او راه ندارد، یعنی هستی او فناپذیر نیست؛ خالقیت، ربوبیت، مالکیت، قضاوت، وعده و هدایت او همگی عین حق است، و از هر گونه امر باطل و بی پایه‌ای منزّه است.

راغب گفته است: «حق به آفریدگاری گفته می‌شود که آفرینشش حکیمانه است. بدین جهت خداوند حق نامیده شده است، و نیز به آن چه مطابق حکمت پدید آید حق گفته می‌شود، بدین جهت فعل خداوند حق نامیده می‌شود»^(۲).
 لبید شاعر گفته است: «أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ».

۲. الاهیت و اسمای حسنی

از دیگر خواص و ویژگی‌های الاهیت این است که اسمای حسنی به او اختصاص دارد. چنان که می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(۳). کلمه‌ی «الأسماء الحسنی» بر عمومیت دلالت می‌کند، یعنی همه‌ی نام‌های برتر را شامل می‌شود. و مقدم شدن خبر (کلمه‌ی «لله») بر اختصاص دلالت می‌کند، بنابراین، مفاد آیه این است که همه‌ی نام‌ها و صفات برتر به خداوند اختصاص دارد. و از طرفی، قرآن کریم صفاتی چون علم، قدرت،

۱. یونس / ۵۵.

۲. المفردات، کلمه‌ی «حق».

۳. اعراف / ۱۸۲.

حیات، اراده و مانند آن را به غیر خداوند نسبت داده است، در این صورت مقصود از اختصاص این است که حقیقت صفات کمال مخصوص خداوند است، و غیر خدا در وجود و کمالات وجودی خود و مدار خداوند می‌باشد. علاوه بر این، صفات کمال در غیر خدا، محدود، متناهی و فناپذیر است ولی صفات الهی نامتناهی و فنا پذیرند، چنان که فرموده است:

﴿انَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾^(۱)؛

﴿فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾^(۲)؛

﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(۳)؛

﴿وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾^(۴).

و آیات دیگر که مفاد همگی این است که حقیقت نام‌ها و صفات حسنی مخصوص خداوند است و کسی در این جهت با او شریک نیست، و او است که از این صفات، آن چه را بخواهد به دیگران اعطا می‌کند.^(۵)

در سه آیه‌ی پایانی سوره‌ی حشر پس از ذکر چهارده اسم از اسمای حسنی خداوند فرموده است: ﴿لِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ یعنی نام‌های یاد شده و هر نام دیگری همانند آن‌ها

۱. بقره / ۱۶۵.

۲. نساء / ۱۳۹.

۳. مؤمنون / ۶۶.

۴. بقره / ۲۵۵.

۵. المیزان: ۸ / ۳۴۳-۳۴۴.

به خداوند اختصاص دارد. این نام‌های چهارده‌گانه عبارتند از: عالم الغیب والشهادة، الرحمن، الرحیم، الملك، القدّوس، السلام، المؤمن، المهیمن، العزیز، الجبار، المتکبر، الخالق، الباریء، المصوّر، و در پایان فرموده است:

﴿یسبح له ما فی السموات و الارض و هو العزیز الحکیم﴾ از ذکر تسبیح موجودات برای خداوند، پس از نام‌ها و صفات یاد شده به دست می‌آید که تسبیح‌گویی موجودات برای خداوند بدین جهت است که خداوند دارای چنان کمالاتی است، و چون آن کمالات مخصوص خدا است، تسبیح‌گویی و پرستش نیز به او اختصاص دارد.

وهابیان و تفسیر الوهیت

محمدبن عبدالوهاب (پیشوای مذهب وهابیه) پس از اشاره به این که در جمله‌ی ﴿لا اله الا الله﴾ الوهیت برای خداوند اثبات و از غیر او نفی شده، گفته است:

«مقصود از الوهیت همان معنایی است که در زمان ما به عنوان سرّ و ولایت از آن یاد می‌شود. ولی صاحب سرّ را اله می‌گویند و از او به شیخ و سید و نظایر آن تعبیر می‌کنند. به اعتقاد آنان، خداوند برای برگزیدگان خلق خود منزلتی قرار داده است که به خاطر آن می‌پسندد که افراد به آنان پناهنده شوند و به آن‌ها امید برند و استغاثه کنند، و آنان را میان خویش و خداوند واسطه قرار دهند، بر این اساس، کسانی را که مشرکان زمان ما آن‌ها را وسایط میان خود و خدا می‌دانند، مشرکان پیشین آن‌ها را «آله» می‌نامیدند. پس، واسطه همان «اله» است، و در نتیجه جمله‌ی «لا اله الا الله»

هر گونه واسطه‌ای را نفی می‌کند».^(۱)

حاصل کلام پیشوای مذهب وهابیه سه مطلب است:

۱. الوهیت به معنی ولایت داشتن بر امری از امور جهان است؛ یعنی داشتن ولایت تکوینی.
۲. الوهیت به معنی وساطت میان خلق و خدا است، و آلهه یعنی وسایط میان خلق و خدا.
۳. مقتضای توحید در الوهیت، نفی هر گونه ولایتی برای غیر خداوند، و نفی هر گونه واسطه میان خلق و خداست.

در باره‌ی مطلب نخست یادآور می‌شویم: ولایت داشتن بر امور جهان به صورت مستقل و بالذات یکی از خواص و شؤون الوهیت است نه عین آن، الوهیت مقامی است که خالقیت، ربوبیت، ولایت تکوینی و تشریحی به صورت مستقل و بالذات از ویژگی‌های آن است، بر این اساس، موجودی که دارای چنین ویژگی‌هایی باشد شایسته پرستش نیز هست، و جمله‌ی «لا اله الا الله» که بر انحصار الوهیت در خداوند دلالت دارد، مستلزم اختصاص معبودیت در خداوند نیز است.

و در باره‌ی مطلب دوم و سوم باید به این نکته توجه نمود که واسطه‌ی میان خلق و خدا در صورتی جنبه‌ی الوهیت پیدا می‌کند که از نوعی استقلال در وجود یا افعال خود برخوردار باشد. این فرض علاوه بر این که تناقض‌آمیز است، هیچ یک از مسلمانان نیز به

۱. الجامع الفرید، ص ۲۵۴ - ۲۵۵، این کتاب مشتمل بر تعدادی از کتب و رساله‌های علمای وهابیه است که توسط دارالاصفهانى للطباعة در جده سال ۱۳۹۳ هـ چاپ شده است. مطلب مزبور از سومین رساله از سیزده رساله‌ی محمدبن عبدالوهاب نقل شده است.

آن اعتقاد ندارد، و اگر بر فرض برخی از افراد عامی چنین تلقی از وسایط میان خداوند و خلق داشته باشند، نمی توان آن را به علمای مذاهب اسلامی نسبت داد. اما وسایط به صورت وابسته به خداوند و مأذون از جانب او، مطلبی است که عقلاً و شرعاً منعی ندارد، بلکه معقول و مشروع است. چنان که در بحث خالقیت و ربوبیت بیان خواهد شد.

الاهیت و خالقیت

یکی از خواص برجسته و شؤون مهم الاهیت، خالقیت است. در بسیاری از آیات قرآن کریم الاهیت به خالقیت وصف شده است، چنان که می فرماید:

﴿الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور﴾^(۱).

﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾^(۲).

﴿قل الله خالق كل شيء و هو الواحد القهار﴾^(۳).

﴿الله خالق كل شيء و هو على كل شيء وكيل﴾^(۴).

﴿ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو﴾^(۵).

و آیات بسیار دیگر.

۱. انعام / ۱.

۲. لقمان / ۱۱.

۳. رعد / ۱۶.

۴. زمر / ۶۲.

۵. غافر / ۶۲.

همان گونه که الاهیت به خداوند اختصاص دارد، خالقیت نیز مخصوص خداوند است، اختصاص خالقیت به خداوند با تأثیر گذاری اسباب و علل طبیعی و فوق طبیعی، و نیز فاعلیت انسان در کارهای اختیاری او منافات ندارد، زیرا آن چه که به خداوند اختصاص دارد خالقیت و تأثیر گذاری به صورت مستقل و بالذات است. چنان که قرآن کریم که خالقیت را مخصوص خداوند می داند، تأثیر گذاری اسباب و علل طبیعی و غیر طبیعی در پیدایش حوادث و پدیده های جهان را نیز به رسمیت می شناسد. و در مواردی فعل واحد را هم به خداوند نسبت داده است و هم به غیر خداوند. در باره ی گرفتن جان ها می فرماید: ﴿اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾. (۱)

و نیز می فرماید: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلِكٌ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾. (۲)

در باره ی حرکت ابرها می فرماید: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَرْجِي سَحَاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ﴾. (۳)

و نیز می فرماید: ﴿اللّٰهُ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيحَ فَتَثِيرُ سَحَاباً﴾. (۴)

۱. زمر / ۴۳.

۲. سجده / ۱۱.

۳. نور / ۴۳.

۴. روم / ۴۸.

دوگانه پرستان

اختصاص خالقیت به خداوند مورد قبول مشرکان عصر رسالت نیز بوده است، قرآن کریم تصریح کرده است که اگر از مشرکان در باره‌ی آفریدگار آسمان و زمین، و آفریدگار بشر سؤال شود، آنان خداوند را آفریدگار انسان و جهان معرفی خواهند کرد.

﴿وَلئن سألتم من خلق السموات و الأرض ليقولنَّ الله﴾^(۱)

﴿وَلئن سألتم من خلقهم ليقولنَّ الله﴾^(۲)

در میان اقوام و ملل دیگر نیز شرک در خالقیت گزارش نشده است، جز آن چه از ثنویان و مجوس نقل شده که به دو آفریدگار اعتقاد داشتند، یکی آفریدگار خیر و دیگری آفریدگار شرّ. منشأ این اعتقاد نادرست این بوده است که آنان شرّ را هم چون خیر امری وجودی و متضاد با آن می دانسته‌اند، و از طرفی، چون که میان فعل و فاعل و خلق و خالق باید سنخیت و هماهنگی وجود داشته باشد، صدور خیر و شر از یک آفریدگار را محال می دانستند و در نتیجه به دو آفریدگار معتقد شدند.

نظریه‌ی آنان به دو صورت نقد شده است:

۱. اصولاً شرّ واقعیته‌ی ندارد و از سنخ عدم و نیستی است، شر عدم وجود یا کمال وجودی است، هرگاه از جانب آفریدگار هستی، وجود یا کمالی وجودی به چیزی اضافه نشود، شر رخ خواهد داد؛ در نتیجه به آفریدگاری غیر از آفریدگار خیر نیازی نیست.

۱. لقمان / ۲۵.

۲. زخرف / ۸۷.

۲. اگر برای شرگونه‌ای از واقعیت هم قایل شویم، واقعیت آن نسبت به واقعیت خیر جنبه‌ی تبعی و ثانوی دارد. یعنی خاستگاه شر محدودیت موجودات امکانی و مادی است. روشن است که وجود تبعی و ثانوی به خالق مستقل و جداگانه نیاز ندارد. همان آفریدگاری که خیرات را پدید آورده است، آن‌ها را به گونه‌ای آفریده است که شرور به عنوان لوازم و توابع آن‌ها ظاهر می‌گردد. همان گونه که مثلاً سایه‌ی درخت به تبع وجود درخت حاصل خواهد شد، و به علتی غیر از علت درخت نیاز ندارد.

مسأله‌ی خلق افعال

در کلام اسلامی مسأله‌ای به نام خلق افعال مطرح شده است. این مسأله مربوط به افعال اختیاری انسان است. متکلمان اشعری و ماتریدی طرفدار خلق افعال، و متکلمان عدلیه (معتزله و امامیه) منکر آن شده‌اند. طرفداران خلق افعال (خصوصاً اشاعره) آن را به گونه‌ای تفریر کرده‌اند که نقش قدرت و اراده‌ی انسان را در پیدایش افعال او زیر سؤال می‌برد، و منکران (خصوصاً معتزله) انکار خویش را به گونه‌ای تبیین کرده‌اند که توحید در خالقیت مورد خدشه واقع می‌شود.

دیدگاه صحیح در این مسأله این است که افعال بشر مانند دیگر موجودات و حوادث، مخلوق خداوند است، و قدرت و اراده‌ی انسان نیز در پیدایش آن‌ها مؤثر است، و این دو با یکدیگر منافات ندارند، زیرا خداوند فاعل مستقل و بالذات و انسان فاعل غیر مستقل و وابسته است. به عبارت دیگر، فاعلیت انسان در طول فاعلیت و خالقیت خداوند است نه در عرض آن. تفصیل این مطلب در بحث جبر و اختیار خواهد آمد.

الاهیت و ربوبیت

از دیگر خواص و شؤون الاهیت، ربوبیت و تدبیر است. این مطلب نیز از آیات قرآن به روشنی استفاده می‌شود؛ چنان که می‌فرماید:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(۱)

﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغَىٰ رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(۲)

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(۳)

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(۴)

﴿اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأُولِينَ﴾^(۵)

اختصاص الوهیت به خداوند مستلزم اختصاص ربوبیت به او است، خواه ربوبیت تکوینی باشد یا تشریحی، دنیوی باشد یا اخروی، چنان که حضرت ابراهیم علیه السلام ربوبیت خداوند را این گونه وصف می‌کند: ﴿الذی خلقنی فهو یمدین ۝ والذی هو یطعمنی و یسقین ۝ و إذا مرضت فهو یشفین ۝ والذی یمیتنی ثم یمیین ۝ و الذی أطمع أن ینفخ لی خپیئتی یوم الدین ۝ ربِّ هب لی حکماً و الحقنی بالصالحین﴾^(۶)

۱. فاتحه / ۲.

۲. انعام / ۱۶۴.

۳. اعراف / ۵۴.

۴. زمر / ۶.

۵. صافات / ۱۲۶.

۶. شعرا / ۷۷-۸۳.

قرآن کریم هدایت را مخصوص خداوند دانسته، می‌فرماید: ﴿قُلْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ، قُلْ اللَّهُ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ﴾^(۱) بر این اساس امر تشریح که از مظاهر ربوبیت و تدبیر است مخصوص خداوند خواهد بود. ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾^(۲) بر این اساس شفاعت در قیامت نیز جز به اذن خداوند نخواهد بود.

﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً لَهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(۳)

﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^(۴)

اختصاص ربوبیت و تدبیر به خداوند با تأثیر اسباب و وسایط طبیعی و غیر طبیعی در نظام آفرینش و تدبیر جهان منافات ندارد. آن چه به خداوند اختصاص دارد ربوبیت و مدیریت مستقل و بالذات است اما خداوند مطابق حکمت و مشیت خود نظام جهان را بر پایه‌ی اسباب و علل طبیعی و غیر طبیعی استوار ساخته است. چنان که می‌فرماید:

﴿وَالْمُدَبِّرَاتُ أَمْرًا﴾^(۵) و در عین این که ولایت را مخصوص خود دانسته، می‌فرماید:

﴿وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^(۶) در طول ولایت خود برای پیامبر ﷺ و

۱. یونس / ۳۵.

۲. شوری / ۲۱.

۳. زمر / ۴۴.

۴. بقره / ۲۵۵.

۵. نازعات / ۵.

۶. بقره / ۱۰۷.

مؤمنان اثبات ولایت نموده، می فرماید: ﴿أَمَّا وَلِيِّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾^(۱) و در عین این که شفاعت را مخصوص خداوند می داند و می فرماید: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا﴾^(۲) شفاعت مأذون از جانب خداوند را ثابت می داند و می فرماید ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^(۳) و نیز شفاعت فرشتگان را در حق کسانی که خداوند شفاعت در حق آنان را می پسندد مسلم می داند ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾^(۴).

انحراف بشر در توحید در ربوبیت

از مطالعه‌ی تاریخ ادیان به دست می آید که در توحید در ربوبیت - اعم از تکوینی و تشریحی - انحرافات بسیاری رخ داده است. قرآن کریم نیز، که مطمئن ترین مرجع در این باره می باشد، نمونه‌هایی از شرک در ربوبیت را یادآور شده است، از آن جمله، آیاتی است که بیانگر احتجاج ابراهیم خلیل با مشرکان عصر اوست.^(۵) از این آیات استفاده می شود که آنان به ربوبیت ماه و خورشید معتقد بودند. و از حضرت یوسف نقل می کند که خطاب به دو شخصی که با وی در زندان بودند گفت:

۱. مائده / ۵۵.

۲. زمر / ۴۴.

۳. بقره / ۲۵۵.

۴. انبیاء / ۲۸.

۵. انعام / ۷۶-۷۸.

﴿یا صاحبی السّجن أرباب متفرّقون خیر أم الله الواحد القهار﴾. (۱)

و نیز یادآور می‌شود که فرعون می‌گفت:

﴿أنا ربکم الأعلى﴾. (۲)

در باره‌ی مشرکان عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز می‌فرماید:

﴿واتخذوا من دون الله آلهة لیكونوا لهم عزاً﴾. (۳)

بنابر گزارش‌های تاریخی، بت پرستان، بت‌های خود را مظاهر مختلفی از نیروهای طبیعی می‌دانستند و پرستش آن‌ها را برای بهره‌مندی از آن نیروها، یا مصون ماندن از خطر و زیان آن‌ها انجام می‌دادند. چنان‌که «بعل» را مظهر روح چشمه‌ها و آب‌های زیرزمینی می‌انگاشتند. پرستش جن نیز در میان آن‌ها رواج داشت و معمولاً در بیابان‌های ترسناک به آلهه‌ی جن پناهنده می‌شدند. (۴)

از گزارشی که در باره‌ی آغاز بت پرستی در جزیره‌العرب نقل شده است نیز همین مطلب به دست می‌آید؛ زیرا «عمرو بن لحي» در سفری که به نواحی شام داشت دید که مردم آن دیار بت می‌پرستیدند. از آنان در باره‌ی غرض از پرستش بت‌ها پرسید، به او گفتند: این کار برای آن است که در حل مشکلات خود از آنان کمک بگیرند. عمرو کار

۱. یوسف / ۳۹.

۲. نازعات / ۲۴.

۳. مریم / ۸۱.

۴. جهان در عصر بعثت، ص ۲۱.

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 آن‌ها فراخواند.^(۱)

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.^(۲) ولی با توجه به آیات پیشین و نیز شواهد تاریخی باید گفت: آنان در باره‌ی تدبیر کلی جهان، و مسایل مهم و اساسی هستی ربوبیت را مخصوص خداوند می‌دانستند، ولی در مسایلی چون فتح و پیروزی و دفع پاره‌ای ناملازمات مربوط به زندگی فردی یا اجتماعی خود به ربوبیت «آلهه» اعتقاد داشتند و در نتیجه مشرک بودند.^(۳)

نقد و نظر

۱. از مطالب یاد شده نادرستی آن چه وهابیان در باره‌ی عقاید مشرکان عصر رسالت در باره‌ی ربوبیت گفته‌اند روشن گردید. وهابیان پیوسته در نوشته‌ها و گفته‌های خود بر این مطلب تأکید کرده‌اند که مشرکان عصر رسالت در ربوبیت، هم‌چون خالقیت موحد بودند، و انحراف و شرک آنان به مسأله عبادت اختصاص داشت، آنان در این مدعا به آن دسته از آیات استدلال کرده‌اند که بر اعتقاد مشرکان عصر رسالت به ربوبیت و مدبریت

۱. السیرة النبویة، ابن هشام: ۷۹ / ۱.

۲. یونس / ۳۱؛ عنکبوت / ۶۳؛ مؤمنون / ۸۶-۸۹.

۳. کشف الارتیاب، سید محسن امین، ص ۱۷۰.

خداوند دلالت می‌کند.^(۱) و آیات دیگر و نیز شواهد تاریخی که بیانگر شرک آنان در زمینه‌ی ربوبیت است را نادیده می‌گیرند.

۲. وهابیان بر متکلمان اسلامی (اعم از اشاعره و دیگران) اعتراض نموده‌اند که چرا در مباحث توحید بر توحید ذاتی و صفاتی و افعالی اهتمام ورزیده‌اند، و توحید در عبادت را مورد اهتمام قرار نداده‌اند. با این که آن چه فارق میان مشرکان و موحدان است توحید در عبادت است، و اعتراف به اقسام دیگر توحید در این که کسی موحد و مسلمان شناخته شود کافی نیست. دکتر صالح بن فوزان^(۲) پس از نقل کلام ابن تیمیه در این باره گفته است: این سخن شیخ آشکارا بر نادرستی اعتقاد آنان که مطلوب مهم در موضوع توحید را توحید در ربوبیت دانسته‌اند، دلالت می‌کند. سپس با اشتهاد به آیه‌ی «و لقد بعثنا فی کلّ امة رسولا ان اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت» گفته است: پیامبران قوم خود را به اقرار به خالقیت (یا ربوبیت) خداوند دعوت نمی‌کردند، زیرا آنان خود به این مطلب ایمان داشتند، بلکه آنان را به پرستش خداوند و اجتناب از طاغوت دعوت می‌کردند.

وی بار دیگر، سخنی را از ابن تیمیه در ردّ ابوالحسن اشعری نقل کرده است که او و پیروانش حقیقت توحیدی را که پیامبران برای دعوت مردم به آن مبعوث شدند را نشناخته‌اند، و گمان کرده‌اند که مقصود آنان توحید در ربوبیت و خالقیت بوده است. و

۱. الجامع الفرید، ص ۲۵۵. این مطلب در کلمات همه‌ی علمای وهابی با تأکید بسیار تکرار شده است.

۲. یکی از اعضای «هیئة کبار العلماء» در عربستان سعودی.

حال آن که مشرکان عرب به این مطلب ایمان داشتند.^(۱)

آقای دکتر فوزان خود در بحث در باره‌ی رابطه میان توحید در الاهیت و ربوبیت، تصریح کرده است که توحید در ربوبیت مستلزم توحید در الاهیت است، یعنی اقرار به توحید در ربوبیت موجب اقرار به توحید در الاهیت است، پس کسی که خداوند را خالق و مدبّر امور می‌داند، باید او را پرستش کند و برای او شریک در عبادت برنگزیند.^(۲) در این صورت، بر متکلمان اشعری و دیگران اشکالی وارد نیست که چرا در کتب کلامی خود بر توحید افعالی (ربوبیت و خالقیت) اتمام ورزیده و به آن بسنده کرده‌اند، آنان به دلیل ملازمه‌ی روشنی که میان توحید در ربوبیت و توحید در عبادت وجود دارد نیازی به طرح جداگانه آن نمی‌دیدند. از نظر آنان مشکل اساسی مشرکان عصر رسالت در توحید افعالی و مسأله ربوبیت و تدبیر بوده است، آنان اگر غیر خدا را پرستش می‌کردند، پرستش آنان مبتنی بر اعتقاد به ربوبیت آن‌ها (هر چند در دایره‌ای محدود) بوده است. اما این که در کتب کلامی متأخران و معاصران مسأله توحید در عبادت مستقلاً مطرح شده است عمده دلیل آن تبیین خطای وهابیان در این باره بوده است.

گذشته از این، اصولاً موضوع بحث‌های کلامی ذات و صفات الهی است، و توحید در ذات و صفات و افعال مستقیماً مربوط به خداوند است و مسأله‌ای است کلامی، ولی توحید در عبادت، در حقیقت مربوط به افعال مکلفان است که بر آنان واجب است تنها

۱. الارشاد الی صحیح الاعتقاد، ص ۳۶-۳۷، طبع دار ابن الجوزی، ۱۴۲۰ هـ.ق.

۲. همان، ص ۳۴.

خدا را پرستش کنند. آری لازمه‌ی این مطلب این است که فقط خداوند شایسته‌ی پرستش باشد. و این مسأله‌ای است کلامی اما شایستگی پرستش جز به خدا به خاطر صفات ذاتی و افعالی خداوند نیست، و آنان در بحث توحید و دیگر بحث‌های کلامی این صفات را بررسی کرده‌اند. بنابراین، اشکال ابن تیمیّه به هیچ وجه بر متکلمان اسلامی - اعم از اشعری و امامی و معتزلی - وارد نیست.

فصل پنجم

توحید و شرک در عبادت

دعوت به پرستش خدای یکتا و مبارزه با پرستش طاغوت‌ها و خدایان دروغین یکی از مهم‌ترین اهداف بعثت پیامبران الهی بوده است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

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

و در جای دیگر فرموده است:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا

فَاعْبُدُونِ﴾.^(۲)

چنان که از قرآن کریم به دست می‌آید و گزارش‌های تاریخی نیز دلالت می‌کند، بیشترین انحرافی که در موضوع توحید رخ داده است مربوط به دو قسم از توحید بوده

۱. نحل / ۳۶.

۲. انبیاء / ۲۵.

است، یکی توحید در ربوبیت، و دیگری توحید در عبادت، اما در توحید ذاتی و توحید در خالقیت انحرافات شرک آلود محدودتر بوده است. اصولاً - چنان که تفصیل آن در این فصل خواهد آمد - شرک در عبادت با شرک در ربوبیت - گذشته از این که از جنبه‌ی نظری ملازمه دارد - در عمل نیز ملازم و همراه بوده است؛ یعنی آنان که موجوداتی غیر خدا را عبادت کرده و می‌کنند، به گونه‌ای برای آن‌ها ربوبیت و تأثیر در سرنوشت و زندگی خود قایل بوده و هستند.

در هر حال، همه‌ی مذاهب و فرقه‌ی اسلامی در این که عبادت مخصوص خداوند است، و عبادت غیر خدا شرک و ممنوع است، اتفاق نظر دارند. توحید در عبادت مورد اتفاق امت اسلامی است. وضوح این مسأله از یک سو، و نبودن هیچ گونه اختلاف نظری در تفسیر عبادت از سوی دیگر، موجب شده است که متقدمان از متکلمان اسلامی در بحث‌های کلامی خود تنها به توحید ذاتی، صفاتی و افعالی بپردازند و از توحید در عبادت بحثی به میان نیاوردند. در گذشته، این بحث بیشتر در کتب اخلاق مطرح می‌شد، علمای اخلاق مراتب شرک و توحید در عبادت و اطاعت را به تفصیل بیان کرده‌اند؛ اما در کتب کلامی قدیم چنین بحثی مطرح نبوده است.

پس از آن که ابن تیمیه‌ی حرّانی (۶۶۱-۷۲۸هـ) ظهور کرد و عقاید جدیدی را در باره‌ی توحید و شرک در عبادت مطرح نمود و بسیاری از کارهای مسلمانان را که به انگیزه‌ی تکریم و تعظیم پیامبر اکرم ﷺ و خاندان آن حضرت و صالحان از امت اسلامی انجام می‌دادند، از مصادیق شرک در عبادت دانست، طرح مسأله توحید و شرک در

عبادت در مباحث کلامی ضرورت یافت. مهم‌ترین بحث در این باره این است که با رجوع به قرآن کریم و احادیث اسلامی و معیارهای روشن عقلی، حقیقت عبادت را روشن سازیم، تا براساس آن بتوانیم کارهای عبادی را از کارهای شرک‌آمیز باز شناسیم.

حقیقت عبادت

عبادت در لغت بر خضوع و تذلل و اطاعت دلالت می‌کند. و در اصطلاح شرع و متشرعه به معنای پرستش است. پرستش موجودی که به عنوان خالق یا مدبّر جهان و مؤثر در سرنوشت دنیوی و اخروی انسان شناخته می‌شود. این تلقی، به مسلمانان اختصاص ندارد، بلکه همه‌ی ادیان توحیدی و بالاتر از آن همه‌ی ادیانی که در آنها مسأله پرستش و عبادت مطرح است، از عبادت و پرستش چنین تلقی‌ای دارند. خضوع و تذلل در برابر موجودی که او را خالق، مالک و مدبّر جهان می‌دانستند، چه مدبّر همه‌ی عالم، و چه مدبّر برخی از موجودات و نسبت به پاره‌ای از امور تکوینی یا تشریحی. بدین جهت باید گفت: «العبادة إنما تتحقق بالخضوع لشيء على أنه ربّ يعبد».^(۱)

و به تعبیر دیگر:

«انّ العبادة ما يراه الناس مشعراً بالخضوع لمن يتّخذة الخاضع إلهاً ليوقيه بذلك ما يراه له من حقّ الامتياز بالالهية».^(۲)

۱. البیان، آیت‌الله خویی، ص ۴۷۰.

۲. آلاء الرحمن، علامه بلاغی: ۵۷ / ۱.

قرآن و حقیقت عبادت

قرآن کریم در مسأله‌ی عبادت بر الوهیت، مالکیت، خالقیت و ربوبیت تأکید می‌ورزد؛ یعنی هر گاه به عبادت خداوند فرمان می‌دهد یکی از امور یاد شده را یادآور می‌شود، تا روشن سازد که حقیقت عبادت تنها خضوع و تذلل قولی یا فعلی نیست، بلکه عبادت عبارت است از خضوع و تذلل قولی یا فعلی، که ناشی از (یا همراه با) اعتقاد به الوهیت، مالکیت، خالقیت و ربوبیت موجودی که در برابر آن خضوع و تذلل می‌شود، باشد. اینک نمونه‌های از آیات قرآن را در این باره یادآور می‌شویم:

۱. در سوره‌ی حمد، نخست ربوبیت جهانی خداوند و مالکیت او را نسبت به روز قیامت یادآور شده، آنگاه عبادت و استعانت را مخصوص خداوند می‌داند، چنان که می‌فرماید:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ، إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾.

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

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾.^(۱)

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

﴿وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾.^(۲)

۱. بقره/ ۲۱.

۲. انبیاء/ ۱۰۲.

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

﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾. (۱)

۵. در آیه‌ای دیگر خطاب به پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:

﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهَا فَاعْبُدْهُ﴾. (۲)

۶. در آیات بسیار، پرستش‌گران اصنام را بر این که معبودهایی را برگزیده‌اند که مالک

هیچ‌گونه سود و زیانی نیستند مورد نکوهش قرار داده است، چنان که می‌فرماید:

﴿قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾. (۳)

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾. (۴)

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا﴾. (۵)

﴿إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا﴾. (۶)

از مطالعه‌ی مجموعه‌ی آیات یاد شده می‌توان به حقیقت عبادت پی برد و آن این‌که:

عبادت عبارت از هر گونه تذلل و خضوع قولی و عملی در برابر موجودی با اعتقاد به این

۱. انعام/۱۰۲.

۲. هود/۱۲۳.

۳. مائده/۷۶.

۴. یونس/۱۸.

۵. نحل/۷۳.

۶. عنکبوت/۱۷.

که او دارای همه یا برخی از ویژگی‌های زیر است:

(الف) در وجود و کمالات وجودی خود مستقل و خودکفا است.

(ب) خالق و پدیدآورنده هستی انسان و جهان، 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، هرگونه کاری است که با تذلل و خضوع همراه باشد، ولی هیچ یک از عقیده و عمل به تنهایی عبادت نامیده نمی‌شوند. این مطلب گذشته از این که از مطالعه آیات یاد شده، به روشنی به دست می‌آید، قراین 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 نتیجه‌ی انجام این اعمال شرک در عبادت است، با آن که همه‌ی این اعمال مورد ترغیب و ستایش شرع و عقل است؛ از طرفی، شرک قبح ذاتی داشته و تخصیص بردار نیست، چنان که قرآن شرک را ظلم بزرگ توصیف نموده است،^(۱) و ظلم قبح ذاتی دارد.

۱. «أَنَّ الشَّرْكَ لظلم عظیم». لقمان / ۱۳.

۲. سجده در برابر دیگران به عنوان آخرین مرحله‌ی خضوع عملی بشمار می‌رود، ولی فرشتگان مأمور شدند تا در برابر آدم سجده کنند،^(۱) چنان که به نص قرآن یعقوب و همسر و فرزندان 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، هر گاه 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 کند، آنگاه برای بهره‌مندی از کمال و قوت، یا مصون ماندن از تعرض او، با انجام فعلی مناسب، خضوع و تذلل خود را ابراز کند، 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 خضوعی عقلاً و شرعاً ممدوح است.^(۳)

آری خضوع در برابر موجودی دیگر در دو صورت ناروا است:

الف) موجودی که مورد خضوع واقع می‌شود فاقد کمالی است که به خاطر آن در در

۱. «و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابي»، بقره/ ۳۴.

۲. «ورفع ابويه على العرش و خزوا له سجداً»، يوسف/ ۱۰۰.

۳. المیزان، علامه طباطبایی: ۲۷۴/۱۰.

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 کند، که در این صورت قبح متوجه فعل است نه فاعل، زیرا انگیزه‌ی فاعل که او را به انجام این کار فراخوانده پسندیده است، چنان که اگر کسی روز عید فطر با اعتقاد به این که روز آخر ماه رمضان است قصد روزه نماید، هر گاه 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 نابه جا شرک در عبادت نامیده نمی‌شود.

ب) آن موجود، کمال وجودی مورد نظر را دارا است ولی نه به صورت مستقل و بالذات، چنان که همه‌ی 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 آفریده‌ی خدا است و در بسیاری از کمالات وجودی خود نیز نیازمند او است، 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 نابه جا و مذموم است، بلکه شرک نیز می‌باشد.

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

مشرکان عصر رسالت و شرک در عبادت

در این که مشرکان عصر رسالت در مسأله‌ی عبادت و پرستش مشرک بودند، و غیر از خداوند خدایان دیگری را عبادت می‌کردند. سخنی نیست. آنچه مهم است تحلیل شرک آن‌ها است. آیا صرفاً بدان جهت آنان مشرک بودند که بت‌ها یا معبودان دیگر خود را تعظیم و تکریم می‌نمودند، و برای آن‌ها نذر می‌کردند و قربانی انجام می‌دادند؟ یا این که آنان بدان جهت مشرک بودند که این اعمال را با اعتقاد به الوهیت و ربوبیت آن‌ها انجام می‌دادند؟ وهابیان مدعی مطلب نخست‌اند و دیگر مسلمانان مدعی مطلب دوم. برای آن که حقیقت در این باره روشن شود به قرآن رجوع می‌کنیم و آیاتی که ناظر به مشرکان عصر رسالت و اعمال و عقاید شرک‌آمیز آن‌هاست را مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

۱. ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، قُلْ اللَّهُ، قُلْ أَفَاتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ

لأنفسهم نفعاً ولا ضرراً﴾. (۱)

در این آیه دو مطلب مطرح شده است:

الف) خداوند به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دستور می‌دهد تا از مشرکان بپرسد: پروردگار آسمان و زمین چه کسی است؟ سپس به او فرمان می‌دهد تا در پاسخ بگوید: او خداوند است. پس در این جا پرستش‌گر و پاسخ‌گو پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است، و مورد سؤال ربوبیت جهان است.

ب) خداوند به پیامبر فرمان می‌دهد که با توجه به اصل پیشین یعنی اختصاص

ربوبیت آسمان‌ها و زمین به خداوند، مشرکان را در باره‌ی برگزیدن اولیایی غیر از خداوند مورد نکوهش قرار دهد، که چرا موجوداتی را که مالک نفع و ضرر خود نیستند (تا چه رسد به نفع و ضرر دیگران) اولیای خود برمی‌گزینند.

از این قسمت آیه به خوبی روشن می‌شود که مشرکان برای معبودان خود نوعی ولایت قایل بودند. ولایتی که مستند و منتهی به ولایت خداوند نمی‌شود. و در عرض آن است نه در طول آن؛ زیرا ولایت در طول ولایت خداوند از نظر قرآن کریم پذیرفته است. روشن است که ولایت نوعی ربوبیت است. پس مشرکان عصر رسالت به ربوبیت غیر خداوند (معبودانشان) اعتقاد داشتند.

۲. ﴿قُلْ أَغْبِرَ اللَّهُ أُمَّمِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (۱)

بدون شک، مخاطبان این آیه کسانی‌اند که به ربوبیت غیر خداوند اعتقاد داشتند، و از پیامبر ﷺ می‌خواستند که با آنان هماهنگی کند، خداوند به پیامبر ﷺ دستور می‌دهد که به آنان بگوید: چگونه غیر خدا را به عنوان رب برگزینیم در حالی که او پروردگار جهانیان است.

۳. ﴿وَاتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا﴾ (۲)

مفاد این آیه این است که مشرکان خدایان خود را بدان جهت پرستش می‌کردند که از طریق آنان عزت و شوکت (بیروزی بر دشمن، یا کسب ثروت و مانند آن) به دست

۱. انعام / ۱۰۴.

۲. مریم / ۸۱.

آورند. بدین جهت، قرآن کریم در جای دیگر یادآور می‌شود که عزّت جز از جانب خداوند به دست نمی‌آید؛ و چون عزّت راستین مخصوص او است، عبادت نیز به او اختصاص دارد. ﴿انّ العزّة لله جميعا﴾.

۴. ﴿واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون﴾ لا يستطيعون نصرهم و هم لهم جند محضون﴾. (۱)

مفاد این آیه این است که مشرکان خدایانی را برمی‌گزیدند و در برابر آن‌ها خضوع و تذلل می‌نمودند تا از نصرت و یاری آن‌ها برخوردار شوند. خداوند می‌فرماید: خدایان آن‌ها توانایی انجام خواسته مشرکان را ندارند. هم مشرکان و هم خدایانشان در قیامت در پیشگاه خداوند حاضر خواهد شد.

۵. همه‌ی آیاتی که از پرستش غیر خدا نهی می‌کند، یا مشرکان را بر عبادت معبودان خود (غیر از الله) نکوهش می‌کند، این نهی و نکوهش را به ناتوانی آن خدایان و معبودان و این که مالک هیچ‌گونه سود و زبانی نیستند، تعلیل می‌کند این آیات به روشنی بیانگر این حقیقت می‌باشند که مشرکان بدین انگیزه آن خدایان و معبودان را برگزیده بودند و در برابر آن‌ها اظهار خضوع و تذلل می‌کردند، که در زندگی خود از آنان منتفع گردند؛ یعنی برای آنان نوعی مالکیت سود و زیان و حق ربوبیت و تدبیر قایل بودند.

آری، با توجه به آیات دیگری که بر اعتقاد آنان به ربوبیت و مدبّرت خداوند دلالت می‌کند، روشن می‌شود که آنان ربوبیت و مدبّرت کلی و کلان جهان را مخصوص

خداوند می دانستند. و برای معبودان خود ربوبیت‌های محدودی قایل بودند. و از جمله مالکیت و ربوبیتی که برای معبودان خود قایل بودند این بود که پرستش آنان موجب تقرب به خداوند می‌گردد، و آنان می‌توانند در پیشگاه خداوند در حق مشرکان شفاعت کنند، چنان که می‌فرماید:

﴿وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (۱)

از این آیه استفاده می‌شود که مشرکان برای معبودان خود مقام ولایت قایل بودند، ولایت مستقل و در عرض ولایت خداوند، نه ولایت وابسته و در طول ولایت خداوند، چون چنین ولایتی از نظر قرآن پذیرفته است ﴿أَمَّا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ و با چنین اعتقادی در برابر آنان خضوع و خشوع می‌کردند، و انگیزه‌ی آنان این بود که این عمل مایه‌ی تقرب آنان به خداوند که آفریدگار جهان و مدبر کل عالم است، خواهد شد. در جای دیگر می‌فرماید:

﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ وَ يَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (۲)

مفاد این آیه این است که مشرکان معبودان خود را بدان انگیزه پرستش می‌کردند، که برای آنان نزد خداوند شفاعت کنند. پرستش - چنان که بیان گردید - عبارت است از خضوع همراه با اعتقاد به مالکیت و ربوبیت یا الوهیت. گویا مشرکان بر این عقیده بوده‌اند

۱. زمر / ۳۱.

۲. یونس / ۱۸.

که معبودانشان که در تدبیر جهان به صورت مستقل نقش دارند، می توانند بدون این که خداوند به آنان اذن دهد. شفاعت کنند، و شفاعت آنان بی چون و چرا اجرا خواهد شد، بدین جهت در آیات قرآن در باب شفاعت بر دو مطلب تأکید شده است.

۱. همه کس حق شفاعت ندارد و کسانی حق شفاعت دارند که خداوند به آنان اذن دهد.

﴿ما من شفیع الا من بعد اذنه﴾^(۱)

شفاعت شفیعان در حق همه کس پذیرفته نخواهد شد، فقط کسانی از شفاعت بهره

خواهند برد که خداوند بپسندد:

﴿لا یشفعون الا لمن ارتضى﴾^(۲)

پاسخ به شبهه‌ی وهابیان

از مطالب یاد شده، پاسخ شبهه‌ی وهابیان روشن گردید. آنان در نوشته‌های خود دو مطلب را بسیار تکرار کرده‌اند.

الف) مشرکان عصر رسالت در مسأله‌ی ربوبیت موحد بودند، چون قرآن کریم تصریح کرده است که اگر از آنان سؤال شود که چه کسی پروردگار آسمان‌ها در زمین است، و چه کسی امر هستی را تدبیر می‌کند، پاسخ خواهند داد: الله، «قل من رب السموات السبع و رب العرش العظيم. سيقولون الله، قل افلا تتقون، قل من بيده ملكوت كل شيء و هو يجبر»

۱. یونس / ۳.

۲. انبیاء / ۲۸.

و لا یجاری علیه ان کنتم تعلمون، سيقولون الله، قل فأنتی تسحرون» (۱). (۲)

ب) مشرکان عصر رسالت خضوع و خشوع و تذلل در برابر بت‌ها و معبودانشان را به این انگیزه انجام می‌دادند که نزد خداوند تقرب یابند، و از شفاعت آن‌ها بهره‌مند گردد. وهابیان می‌گویند: مسلمانانی که به پیامبر اکرم ﷺ یا اهل بیت آن حضرت، یا پیامبران و صالحان توسل می‌جویند، و در برابر قبور آنان اظهار تذلل و خضوع می‌کنند، یا به نام و یاد آنان تبرک و توسل می‌جویند، دقیقاً همان کارهایی را انجام می‌دهند، که مشرکان عصر رسالت انجام می‌دادند، و همان انگیزه‌هایی را دارند که آنان داشتند، در نتیجه‌ی عمل اینان، چون عمل آنان شرک‌آمیز است، و همان‌گونه که اعتقاد مشرکان عصر رسالت به خالقیت و ربوبیت خداوند موجب نشد که خون و مال آنان حرمت داشته باشد، و به عنوان مسلمان شناخته شوند، اعتراف این افراد از امت اسلامی نیز به خالقیت و ربوبیت خداوند، و این که توسل و تبرک و خضوع و تکریم نسبت به پیامبران و اولیای الهی به انگیزه‌ی تقرب به خداوند و بهره‌گیری از شفاعت آنان در پیشگاه خداوند است، کافی در این که آنان از شرک‌رهایی یابند، نخواهد بود. از این روی وهابیان با صراحت تمام، اکثریت امت اسلامی را مشرک می‌دانند و حتی شرک آن‌ها را بدتر از شرک مشرکان عصر رسالت می‌شمارند. (۳)

۱. مؤمنون / ۸۶-۸۹.

۲. آیات: ۳۱ یونس، و ۶۳ عنکبوت نیز بر این مطلب دلالت می‌کنند.

۳. الجامع الفرید، ص ۲۱۹ - ۲۳۶؛ رساله‌ی کشف الشبهات، تألیف محمد بن عبدالوهاب و دیگر کتب و ...

نویسنده‌ی کتاب الارشاد الی صحیح الاعتقاد^(۱) در این باره نوشته است:

«قد اتَّخَذت القُبورَ اليومَ فی بعض البلاد اوثاناً تعبد من دون الله مَنّ
 یدعون الاسلام. و قد یدعو أحدهم غیر الله فی ای مکان، ولو لم یکن عند
 قبر کمن یقول: یا رسول الله! عند قیامه أو مفاجأته بشيء غریب، أو
 یقول: المدد یا رسول الله (أو: یا فلان)».

سپس می‌افزاید:

«وإذا نهوا عن ذلك، قالوا: نحن نعلم أنّ هؤلاء لیس لهم من الأمر شيء
 و لكن هؤلاء أناس صالحون، لهم جاه عند الله و نحن نطلب بجاههم و
 شفاعتهم».

آنگاه در نقد این استدلال چنین می‌گوید:

«و نسی هؤلاء أو تناسوا و هم یقرؤون القرآن، أنّ هذا بعینه قول المشرکین كما ذکره
 القرآن»، سپس آیات: ۱۸ یونس و ۳ زمر را که پیش از این نقل کردیم، ذکر نموده است و
 از علمای اسلام خواسته است که با این شرک شنیع به مخالفت برخیزند و آن را برای
 مردم بیان کنند، و از حکام اسلامی خواسته است که این بت‌ها (قبور انبیاء و اولیای
 الهی) را ویران نمایند!!^(۲)

رساله‌های وهابیان.

۱. دکتر صالح بن فوزان از اعضای «هیئت کبار العلماء» در عربستان سعودی.

۲. الارشاد الی صحیح الاعتقاد، ص ۳۲-۳۳.

این گونه استدلال‌ها از ساده اندیشی و سطحی نگری علمای وهابی حکایت می‌کند، آنان مشابَهت ظاهری اعمال مسلمانان را با مشرکان عصر رسالت، دلیل بر مشرک بودن مسلمانان پنداشته‌اند و از تفاوت جوهری این دو غفلت کرده‌اند. با توجه به شواهد قرآنی و تاریخی فراوانی که در بحث توحید در الوهیت و در این بحث یادآور شدیم، روشن شد که مشرکان عصر رسالت به ربوبیت معبودانشان اعتقاد داشتند، آنان ربوبیت و تدبیر کلی و عظیم جهان را مخصوص خداوند می‌دانستند، ولی برای معبودهای خود ربوبیت‌های محدود قایل بودند. بدین جهت است که در قیامت از این اعتقاد خود اظهار ندامت کرده می‌گویند:

﴿تَاللّٰهِ اِنْ كُنَّا لِنٰی ضٰلٰلٍ مِّبِیْنٍ ۝ اِذْ نَسُوْۤا بِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ﴾^(۱)

از جمله ﴿نَسُوْۤا بِرَبِّ الْعٰلَمِیْنَ﴾ به دست می‌آید که مشرکان معبودان خود را رب می‌دانستند، و به ربوبیت آن‌ها در عرض ربوبیت خداوند اعتقاد داشتند.

اگر مشابَهت ظاهری اعمال را ملاک اشتراک در عقاید بدانیم، باید پیامبر اکرم ﷺ را که حجرالاسود را می‌بوسید و استلام می‌کرد العیاذ بالله مشرک بدانیم، زیرا این عمل از نظر ظاهر با عمل مشرکان که نسبت به بت‌ها و معبودانشان انجام می‌دادند یکسان است. بر اساس چنین معیاری همه‌ی مسلمانان و حتی وهابیان هم مشرک خواهند بود، چرا که برگرد خانه کعبه طواف می‌کنند، چنان که مشرکان نیز چنین می‌کردند!!

مسلمانان اگر به پیامبر اکرم ﷺ متوسل می‌شوند، یا از او طلب شفاعت می‌کنند، و

در برابر قبر او اظهار خضوع و خشوع می‌کنند، اما بر این که او عبد و رسول خدا است شهادت می‌دهند، و هرگز او را رب و مدبر جهان (چه به صورت محدود و چه نامحدود) نمی‌دانند. اعتقاد آنان بر این است که او در پیشگاه خداوند از مقام والایی برخوردار است. و حق شفاعت دارد: ﴿عسی ان یبعثک ربک مقاماً محموداً﴾^(۱) و خداوند استغفار او برای گنه کاران را مایه‌ی آمرزش گناهان آنان قرار داده است. ﴿ولو ائتم اذ ظلموا انفسهم جاؤوک فاستغفروا الله و استغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحیماً﴾^(۲) و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده است: «من زار قبری بعد مماتی کمن زارنی فی حیاتی»؛ یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دعا و توسل افرادی که به زیارت قبر او می‌آیند را می‌شنود، چنان که در حال حیات می‌شنید، و برای آنان طلب استغفار می‌کند، همان گونه که در حالت حیات چنین می‌کرد. چنان که در احادیث بسیاری از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است که او دعا و سلام مسلمانان را که نزد قبر او، یا از مکان‌های دور به او سلام بدهد، یا بر او درود بفرستند می‌شنود و به آنان پاسخ می‌دهد.^(۳)

با توجه به چنین دلایل روشنی از قرآن و سنت است که مسلمانان (اعم از سلف و خلف) به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله متوسل می‌شده، و از او طلب استغفار و شفاعت می‌کرده‌اند، و به آثار بر جای مانده از او تبرک می‌جسته‌اند.

۱. اسراء / ۷۹.

۲. نساء / ۶۴.

۳. فی ظلّ أصول الإسلام، ص ۲۵۸.

بنابراین، توسل مسلمانان به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اولیای الهی و صالحان، و تبرک به آثار آنان، و طلب شفاعت و استغفار از آنان و اظهار خضوع و تذلل در برابر قبور آنان، یا به هنگام شنیدن و گفتن نام آن‌ها با قصد تکریم و تعظیم و نه به قصد عبادت و پرستش، نه داخل در عنوان شرک است. و نه داخل در عنوان بدعت، و داخل در هیچ یک از عناوین محرم در اسلام، بلکه داخل در عنوان تعظیم شعائر اسلامی، و تکریم پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اولیای الهی است که در شریعت اسلام ممدوح و پسندیده است و چون مرضی خداوند است عبادت خداوند به شمار می‌رود. انجام آنچه مورد رضای خداوند است، به اعتراف خود و هابیان عبادت محسوب می‌شود.

«العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله و يرضاه من أقوال العباد و أفعالهم

مما أمرهم به في كتابه على لسان رسوله»^(۱).

البته مقصود از عبادت در این جا معنای اعم آن است، که اطاعت از شریعت الهی به قصد رضا و خشنودی خداوند را هم شامل می‌شود، خواه در آن اظهار تذلل و خشوع قولی و فعلی باشد، یا نباشد.

اگر توسل به غیر خداوند برای برآورده شدن حاجات و حل مشکلات شرک باشد (هر چند اعتقاد به الوهیت و ربوبیت غیر خدا در میان نباشد) باید و هابیان خلیفه‌ی دوم را مشرک بدانند، چرا که به نقل بخاری، وی به هنگام خشکسالی و قحطی به عباس عمومی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متوسل می‌شد و می‌گفت.

۱. الجامع الفرید، ص ۳۹۰ به نقل از الکلمات الفاتحة، تألیف عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب.

«اللّٰهُمَّ اِنَّا كُنَّا نَتَوَسَّلُ اليكَ بِنَبِيِّنَا فَنَسْتَقِينَا، وَاِنَّا نَتَوَسَّلُ اليكَ بِعَمِّ نَبِيِّنَا فَاسْتَقْنَا»،^(۱) ظاهر کلام خلیفه این است که او به خود عباس متوسل می شده است؛ یعنی به مقام و منزلت او در پیشگاه خداوند متوسل می شده و از خداوند طلب باران می کرده است، نه این که از عباس درخواست می کرده تا او برای آمدن باران دعا کند. چنان که در زمانی که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کودک بود، عبدالمطلب و ابوطالب او را در پیشگاه خداوند وسیله قرار می دادند و درخواست باران می کردند.^(۲)

تکریم و تعظیم مسلمانان نسبت به پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و اهل بیت و عترت آن حضرت و اولیای الهی نه تنها شرک و حرام نیست، بلکه تحت عنوان تعظیم شعایر اسلامی است که نشان دهنده‌ی تقوای دلهاست: «وَمَنْ يَعْظُمُ شَعَائِرَ اللَّهِ فَاتَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ»^(۳) کوتاه سخن این که: مقایسه‌ی اعمالی که مسلمانان به خاطر بزرگداشت مقام اولیای الهی انجام می دهند و قصد آنان عبادت خداست، نه عبادت اولیای الهی، با اعمال مشرکان نسبت به بت‌ها و معبودانشان که به قصد عبادت آن‌ها انجام می دادند، کاملاً بی پایه و نادرست است. اگر بناست، تبرک جستن مسلمانان به قبور اولیای الهی را به چیزی مقایسه کنیم، باید آن را با طواف خانه‌ی خدا، و بوسیدن و تبرک جستن به حجرالاسود بسنجیم که هدف از آن جز عبادت خدا و تعظیم شعایر الهی نیست.

۱. صحیح النجاری: ۳۲/۲، باب صلاة الاستسقاء.


۲. دلائل النبوة: ۳۰۰-۳۰۴.


۳. حج / ۳۲.


روشن است که اگر تبرک جستن به چیزی شرک باشد، هرگز شرع مقدّس به آن امر نمی‌کند، چرا که شرک بدترین قبایح است، و خداوند می‌فرماید: ﴿ان الله لا یأمر بالفحشاء﴾^(۱) آری، شرک نبودن یک عمل مجوّز مباح و مشروع بودن آن نیست، بلکه برای مشروعیت آن باید دلیل خاص یا عام شرعی وجود داشته باشد، وگرنه انجام آن به عنوان عملی دینی، بدعت خواهد بود. ولی اولاً: سخن ما در این جا مربوط به ردّ عقاید وهّابیان است که اعمال مسلمانان در مورد توّسل و تبرّک به آثار پیامبر ﷺ و اولیای الهی را شرک می‌دانند، و ثانیاً: همان گونه که بیان شد، این اعمال داخل در عمومات کتاب و سنّت است، و بلکه در مواردی دلیل شرعی خاص نیز موجود است.


بخش دوم


عدل الهی

فصل اول: بحث‌های مقدماتی 


فصل دوم: حسن و قبح عقلی 


فصل سوم: براهین عدل الهی 

فصل چهارم: شرور و عدل الهی در فلسفه و کلام اسلامی 

فصل پنجم: مسأله شرور در فلسفه و کلام مسیحی 

فصل ششم: جبر و اختیار 

فصل هفتم: قضا و قدر الهی 

فصل هشتم: بدا در کتاب و سنت 

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

اول فصل

بحث‌های مقدماتی

تعریف و حقیقت عدل

لغت شناسان عرب برای عدل معانی یا موارد استعمال متعددی ذکر نموده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت است از: تعادل و تناسب، تساوی و برابری، اعتدال در امور، حد وسط میان افراط و تفریط، استواء و استقامت^(۱). تعادل و تناسب، و استواء و استقامت

۱. العدل، القصد في الامور و هو خلاف الجور.. والتعادل والتساوي، و عدلته تعديلا فاعتدل، سؤيته فاستوى، ومنه قسمة التعديل و هي قسمة الشيء باعتبار القيمة والمنفعة لا باعتبار المقدار. (المصباح المنير: ۱ / ۵۱-۵۲)
العدل ضد الجور... والتسوية، و الأمر المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط، والاستقامة، والقصد في الامور.
(اقرب الموارد: ۲ / ۷۵۳)

العدالة و المعادلة لفظ يقتضي معنى المساوات و يستعمل باعتبار المضايقة، و العدل (بالفتح) والعدل (بالكسر) يتقاربان.... فالعدل هو التقسيط على سواء، و على هذا روي: «بالعدل قامت السموات و الارض»، تنبيهاً على أنه لو كان ركن من الاركان الأربعة في العالم زائداً على الآخر او ناقصاً منه على مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظماً... (المفردات للراغب، ص ۳۲۵).

قابل ارجاع به یکدیگر می‌باشند، همان‌گونه که اعتدال در امور و رعایت حدّ وسط میان افراط و تفریط نیز یک معنی دارند، و جامع همه این معانی چهارگانه این است که: «هر چیزی در جایگاه مناسب خود قرار گیرد به گونه‌ای که سهم مناسب و شایسته خود را از هستی یا کمالات آن دریافت نموده، به حق و سهم دیگری نیز تجاوز نشود».

و تساوی و برابری نیز فقط با رعایت همین اصل، عادلانه خواهد بود.

بنابراین، می‌توان گفت: جامع‌ترین تعریف «عدل» همان جمله‌ی معروف امام علی علیه السلام است که فرمود:

«العدل یضع الأمور مواضعها»^(۱). حکمای الهی نیز همین تعریف را برگزیده‌اند، چنان که حکیم سبزواری در تعریف عدل گفته است: «وضع کلّ شیء فی موضعه و اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه»^(۲).

ملاّی رومی نیز در مثنوی خود همین معنا را با تعبیری لطیف به نظم آورده 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^(۳)

علامه طباطبایی در این باره تحقیق جالبی دارد که یادآور می‌شویم: نامبرده پس از

نقل کلام راغب گفته است بازگشت سخن وی به سخن معروفی است که در تعریف عدل

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره ۴۳۷.

۲. شرح الأسماء الحسنی، ص ۵۴.

۳. مثنوی معنوی، چاپ نهم، دفتر ششم، ۱۱۶۹.

گفته‌اند؛ یعنی «لزوم الوسط و الاجتناب من جانبي الافراط والتفريط في الأمور»، این تعریف نیز بیان لازمه‌ی عدل است، زیرا حقیقت عدل عبارت است از «اقامة المساواة و الموازنة بين الأمور بأن يعطي كل من السهم ما ينبغي أن يعطاه فيتساوي في أن كلاً منها واقع موضعه الذي يستحقه». آن گاه پس از ذکر برخی از مصادیق عدل چنین نتیجه‌گیری کرده است: «از آنچه گفته شد روشن گردید که عدل مساوی و ملازم با حسن است، زیرا مقصود از حسن این است که هر چیزی به گونه‌ای باشد که نفس انسان دلباخته و جذب او گردد، و قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته‌ی آن، تمایل نفس را برانگیخته و به حسن و زیبایی آن اعتراف می‌کند».^(۱)

عدل در اصطلاح متکلمان

عدل در اصطلاح متکلمان نیز مساوی و ملازم با حسن است، چنان که قاضی عبدالجبار معتزلی (م/ ۴۱۵) گفته است:

«نحن إذا وصفنا القديم تعالی بأته عدل حکیم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح، او لا يختاره و لا يخل بما هو واجب عليه، و أن أفعاله كلها حسنة».^(۲)

۱. الميزان: ۳۳۱ / ۱۲.

۲. شرح الاصول الخمسة، ط قاهره، ۳۰۱. شیخ مفید نیز در وصف فاعل عادل و حکیم گفته است: «العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحاً و لا يخل بواجب». (النكت الاعتقادية، ۲۷) شیخ سدید الدین حمصی نیز گفته

عَلامه حَلّی عدل در اصطلاح متکلمان را این گونه تفسیر نموده است:

«اطلق المتکلمون العدل على العلوم التي لها تعلق بأحكام أفعاله تعالى

من حسن الحسن منها و وجوب الواجب و نفي القبيح عنها».^(۱)

یادآور می‌شویم سخن علامه‌ی حَلّی ناظر به عدل به معنای عام آن، یعنی مبحث

عدل الهی در علم کلام است، ولی سخن قاضی عبدالجبار ناظر به عدل به معنای خاص

آن، یعنی یکی از مسایل مبحث عدل الهی است.

محقق لاهیجی نیز گفته است:

«مراد از عدل، اتّصاف ذات واجب الوجود است به فعل حسن و جمیل و تنزه

اوست از فعل ظلم و قبیح، و بالجمله هم چنان که توحید، کمال واجب است در ذات و

صفات، عدل کمال واجب است در افعال».^(۲)

معنای یاد شده از برخی سخنان امام علی علیه السلام نیز استفاده می‌شود، چنان که در

پاسخ این که توحید و عدل چیست؟ فرموده‌اند:

«التوحيد أن لا تتوهمه، و العدل أن لا تتهمه»^(۳)

نظیر این کلام از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است چنان که فرموده‌اند:

است: «الكلام في العدل، كلام في أفعاله تعالى و أنّها كلّها حسنة، و تنزيه عن القبائح و عن الاخلال

بالواجب في حكمته» (المنقذ من التقليد: ۱/ ۱۵۰).

۱. انوار الملکوت، طبع دوم، ص ۱۰۵.

۲. سرمایه ایمان، انتشارات الزهراء، باب دوم.

۳. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره‌ی ۴۷۰.

«أما التوحيد فأن لا تجوز على ربك ما جاز عليك، و أما العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه»^(۱)

مظاهر کلی عدل الهی

عدل در نخستین تقسیم به عدل الهی و عدل بشری تقسیم می‌گردد. عدل الهی از مسایل علم کلام، و عدل بشری از مسایل علم اخلاق و فقه می‌باشد. عدل الهی (عدل کلامی) از سه زاویه‌ی کلی مطرح می‌گردد:

الف) عدل تکوینی یا عدل در آفرینش و تدبیر؛ و مفاد آن این است که خداوند هر موجودی را با توجه به استعداد ذاتی او ایجاد نموده و متناسب با غایت مطلوب آن، اسباب و شرایط لازم حیات را برای او فراهم می‌آورد، آیاتی از قرآن کریم ناظر به این قسم از عدل الهی است که نمونه‌هایی را یادآور می‌شویم:

﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(۲)

﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۝ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾^(۳)

﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ رَبُّكَ الْكَرِيمَ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىكَ فَعَدَلَكَ﴾^(۴)

و در حدیث نبوی معروف آمده است: «بالعدل قامت السموات والأرض».

۱. التوحيد، شیخ صدوق، باب معنی التوحيد و العدل، ص ۹۶.

۲. طه / ۵۰.

۳. اعلیٰ / ۲ - ۳.

۴. انفطار / ۶ - ۷.

ب) **عدل تشریحی**؛ خداوند موجوداتی را که شایستگی دریافت کمالات عقلانی و معنوی دارند از هدایت‌های تشریحی بهره‌مند ساخته و معارف، احکام و تعالیم دینی را که تأمین‌کننده‌ی نیازها، و پرورش‌دهنده‌ی استعدادهای آنان است به آن‌ها ابلاغ می‌کند.

ارسال رسولان، انزال کتب و تشریح شرایع آسمانی از مظاهر عدل تشریحی خداوند است، قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبینات و أنزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط﴾^(۱)؛

﴿انّ الله یأمر بالعدل و الاحسان﴾^(۲)

﴿قل أمر ربّی بالقسط﴾^(۳)

﴿و لا نکلّف نفساً الاّ وسعها﴾^(۴)

ج) **عدل کیفری**؛ یعنی خداوند در قیامت گناه‌کاران را بر پایه‌ی عدل کیفر می‌دهد، و از پاداش نیکوکاران نمی‌کاهد. قرآن در این باره می‌فرماید:

﴿و نضع الموازين القسط لیوم القیامة فلا تظلم نفس شیئاً و ان کان مثقال حبة من خردل أتینا بها و کفی بنا حاسبین﴾^(۵)

۱. حدید / ۲۵.

۲. نحل / ۹۰.

۳. اعراف / ۲۹.

۴. مؤمنون / ۶۲.

۵. انبیاء / ۴۷.

﴿و لكلّ امة رسول فاذا جاء رسولهم قُضِيَ بينهم بالقسط و هم لا يظلمون﴾.^(۱)
 ﴿ليجزى الذين آمنوا و عملوا الصالحات بالقسط﴾.^(۲)
 و آیهی کریمه‌ی:

﴿شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولوا العلم قائماً بالقسط﴾.^(۳)

اقسام سه گانه‌ی عدل الهی را شامل می‌شود، چنان که طبرسی گفته است:

«قيل معنى قوله: قائماً بالقسط انه يقوم بإجراء الأمور و تدابير الخلق

و جزاء الأعمال بالعدل».^(۴)

شیخ مفید نیز در اوائل المقالات به گونه‌ای به اقسام سه گانه‌ی عدل الهی اشاره کرده و گفته است:

«انّ الله عزّوجلّ عدل کریم، لم یكلف أحداً إلاّ دون الطاقة، و لم یأمره

الّا بما جعل له علیه الاستطاعة، لا عبث فی صنعه و لا تفاوت فی خلقه و لا

قیح فی فعله... لا یعذب أحداً الاّ علی ذنب فعله و لا یلوم عبداً الاّ علی

قیح صنعه، لا یظلم مثقال ذرّة، فان تک حسنة یضاعفها ویؤت من لدنه

أجراً عظیماً».^(۵)

۱. یونس / ۴۷.

۲. یونس / ۴.

۳. آل عمران / ۱۸.

۴. مجمع البیان: ۲ - ۱ / ۴۲۰.

۵. اوائل المقالات، طبع دوم، ص ۶۳.

عدل بشری نیز به دو گونه‌ی کلی: **عدل فردی و عدل اجتماعی** تقسیم می‌شود که علم اخلاق و فقه متکفل بحث پیرامون آن‌ها می‌باشند و در قرآن نیز در سطحی گسترده مورد بحث قرار گرفته است و چون خارج از موضوع و رسالت این بحث است از آن صرف نظر می‌کنیم.

رابطه‌ی عدل با حکمت الهی

در معنای لغوی کلمه‌ی حکمت نوعی منع مأخوذ است، منع از نقص، خلل و تباهی، بدین جهت لجام اسب را «حکمه» گویند، زیرا او را از سرکشی و تمرد باز می‌دارد و مطیع راکب می‌سازد، و فرمان‌های مولوی را بدین جهت «حکم» گویند که مکلف را از انجام کارهای دلخواه خود باز می‌دارد، و قاضی را بدین جهت «حاکم» گویند که حکم او مانع ضایع شدن حق و تعدی به دیگری می‌شود، و نیز تزلزل در منازعه را بر طرف می‌کند، و تصدیق علمی را نیز به اعتبار این که از عروض شک و تردید بر ذهن مانع می‌شود حکم می‌نامند، و لازمه‌ی مصونیت مورد حکم از هرگونه امر منافی، استواری، و استحکام آن است. بنابراین کلمه حکمت ملازم با خلل‌ناپذیری و استواری و استحکام است، خواه مربوط به علم باشد و خواه مربوط به عمل.^(۱)

۱. الحکم القضاء واصله المنع، یقال حکمت علیه بكذا اذا منعه من خلافه... و الحکمة وزان القصة للدابة، سمیت بذلك لأنها تذللها لراکبها حتى تمنعها الجماح و نحوه، و منه اشتقاق الحکمة لأنها تمنع صاحبها من اخلاق الارذال. المصباح المنیر، ۱/۱۷۸.

حکمت در اصطلاح متکلمان در دو معنی به کار رفته است:

الف) حکمت بالمعنی الاعم؛ که به حکمت علمی و عملی تقسیم می‌شود:

حکمت عملی عبارت است از بهترین علم به بهترین معلوم که مصداق اعم آن علم خداوند به ذات و افعال خود می‌باشد، فخرالدین رازی در این باره گفته است: «انّ الحکمة عبارة عن معرفة افضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحکيم بمعنى العليم» آن‌گاه عبارت زیر را از غزالی نقل کرده که گفته است:

«و قد دللنا على انه لا يعرف الله الا الله، فيلزم أن يكون الحكيم الحق هو الله، لأنه يعلم أصل الأشياء و هو اصل العلوم و هو علمه الازلي الدائم الذي لا يتصور زواله، المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليه خفاء و لا شبهة»^(۱).

حکمت عملی بر دو قسم است: یکی به معنای احکام و اتقان در آفرینش و تدبیر موجودات، و دیگری به معنای تنزه خداوند از افعال ناروا.

فخر رازی در مورد معنای نخست چنین گفته است:

«أنه (الحکيم) فعيل بمعنى مُفعل، كألیم بمعنى مؤلم، و معنى الإحکام في حقّ

﴿حکم اصليح منع منعا لاصلاح، و منه سميت اللجام حكمة الدابة، و حکمت الدابة منعها بالحكمة. المفردات، ۱۲۶. الاصل في مادة الحكم بحسب ما يتحصّل من موارد استعمالها هو المنع، و بذلك سمى الحكم المولوي حكماً، لما انّ الأمر يمنع به المأمور عن الاطلاق في الإرادة و العمل... و كذا الحكم بمعنى القضاء يمنع مورد النزاع من أن يتزلزل بالمنازعة... و كذا الحكم بمعنى التصديق يمنع القضية من تطرق الشك اليه... الميزان، ۷ / ۲۵۴. ۱. شرح اسماء الله الحسنی، ص ۲۸۰-۲۷۹.

الله تعالیٰ فی خلق الاشیاء هو اتقان التدبیر فیها و حسن التقدیر لها».

آن گاه به آیهی کریمه‌ی: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(۱) اشاره کرده و یادآور شده است:

«لیس المراد منه الحسن الرائق فی النظر، فان ذلك مفقود فی القرد و

الخنزیر، و انما المراد منه حسن التدبیر فی وضع کلّ شیء موضعه بحسب

المصلحة، و هو المراد بقوله و خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا».^(۲)

صدرالمتألهین در باره‌ی حکمت علمی خداوند، و نیز حکمت عملی به معنای یاد

شده چنین گفته است:

«إنّ الحکمة هی افضل علم بالمعلومات و احکم فعل فی المصنوعات، و

واجب الوجود یعلم من ذاته کل شیء من الأشیاء بعلمه و اسبابه، و یفعل

النظام الأتم لغایة حقیقیة تلزمه، فهو بهذا المعنی حکیم فی علمه محکم فی

صنعه و فعله، فهو الحکیم المطلق».^(۳)

علامه حلّی نیز در کشف المراد دو معنای مذکور را این گونه بیان نموده است:

«الحکمة قد یعنی بها معرفة الأشیاء و قد یراد بها صدور الشیء علی

الوجه الأكمل، و لا عرفان أكمل من عرفانه تعالیٰ، فهو حکیم بالمعنی

الأوّل، و أيضاً فانّ أفعاله تعالیٰ فی غایة الاحکام و الاتقان و نهاية الکمال

۱. سجده / ۷.

۲. همان.

۳. الاسفار الاربعه: ۶ / ۳۶۸.

فهو حكيم بالمعنى الثانى أيضاً»^(۱).

دومین معنای حکمت عملی عبارت است از تنزه و پیراستگی فاعل از افعال قبیح و ناروا، چنان که رازی گفته است: «الحكمة عبارة عن كونه مقدساً عن فعل ما لا ينبغي» آن گاه به دو آیهی ذیل استشهاد نموده است:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا...﴾^(۲).

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا باطلا﴾^(۳).

ب) حکمت بالمعنى الاخص؛ که به معنای غایبی بودن افعال الهی و معلل بودن آن به اغراض است.

و این معنا در حقیقت یکی از مصادیق سومین معنای حکمت بالمعنى الاعم می‌باشد. محقق لاهیجی پنجمین فصل از مباحث عدل الهی را به بیان حکمت الهی به معنای مذکور اختصاص داده و گفته است:

«بدان که اگر افعال خدای تعالی را غرض نبودى هر آینه عبث بودى و صدور

عبث ممتنع است از واجب الوجود...»^(۴).

اکنون با توجه به اصطلاح عدل در عرف متکلمان که به معنای «اتّصاف خداوند به

۱. کشف المراد، طبع مصطفوی، ص ۲۳۳.

۲. مؤمنون / ۱۱۵.

۳. ۲۷ / ۳.

۴. سرمایه ایمان، ص ۷۳.

افعال جمیل و تنزه او از افعال قبیح» می باشد باید گفت: حکمت، اعم مطلق است از عدل؛ «زیرا عدل کلامی بر دومعنای حکمت منطبق می گردد، یکی حکمت به معنای تنزه فاعل از کارهای ناروا، و دیگری غایبی بودن افعال فاعل، ولی حکمت دو مصداق دیگر نیز دارد که عدل کلامی شامل آنها نیست، یکی حکمت علمی و دیگری حکمت عملی به معنی اتقان در آفرینش و تدبیر. ولی کاربردهای قرآنی عدل که در بحث گذشته بیان گردید مصداق دیگر حکمت عملی (احکام و اتقان در آفرینش و تدبیر) را نیز شامل می گردد، بنابر این اصطلاح قرآنی عدل و حکمت تنها در مورد حکمت علمی از یکدیگر متمایز می گردند، چنان که از نظر فلاسفه عدل الهی مساوق با حکمت به معنای متقن و محکم بودن نظام خلقت و حسن تدبیر الهی است؟ زیرا عدل در اصطلاح آنان به معنای «وضع کلّ شیء فی موضعه و اعطاء کلّ ذی حقّ حقّه» است، چنان که صدرالمتألهین تجدد حاکم بر عالم طبیعت و بقاء و استمرار ماده در پوشش صورت های مختلف را مقتضای عدل الهی دانسته و گفته است:

«چون ماده‌ی مشترک میان صورت های متضاد است، بنابراین هر یک از آنها از ماده سهمی را مستحق است، و مقتضای عدل این است که سهم هر صورتی به وی اعطا گردد، و این کار ممکن نیست مگر این که صورت ها تجدد و تبدل یافته و هر یک از پس دیگری پدید آید.»^(۱)

۱. الاسفار: ۵ / ۱۹۲ - ۱۹۱. «لما كانت المادّة مشتركة بينها، فلکلّ منها حقّ عند الآخر و یکون عنده شیء ما

بنابراین، نسبت عدل و حکمت عملی در اصطلاح قرآنی نسبت تساوی است و نسبت آن دو در اصطلاح متکلمان عموم و خصوص مطلق است، یعنی حکمت اعم از عدل است و در اصطلاح فلاسفه نیز حکمت اعم از عدل می‌باشد، با این تفاوت که از معانی سه‌گانه‌ی حکمت عملی: ۱. ائقان و احکام، ۲. تنزه از کارهای ناروا، ۳. غایی بودن فعل، عدل در اصطلاح متکلمان بر دو معنای اخیر، و در اصطلاح فلاسفه بر معنای نخست آن منطبق می‌گردد.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که کاربرد رایج عدل، عدل در مقام جزا است، و به این اعتبار عدل اخصّ از حکمت عملی خواهد بود، و در هر حال، در کلمات متکلمان غالباً عدل و حکمت الهی در کنار هم ذکر شده و به معنای تنزه خداوند از افعال ناروا می‌باشند، چنان که در کلام شیخ مفید و قاضی عبدالجبار که در بحث قبل نقل نمودیم، عدل و حکمت در همین معنا به کار رفته‌اند.

تاریخ و انگیزه‌ی طرح عدل در علم کلام

مفهوم عدل از مفاهیمی است که ریشه در نهاد و فطرت انسان دارد و در نتیجه پیوسته مورد توجه اذهان و اندیشه‌های بشری قرار داشته است.

﴿لغیره و عند غیره شیء ما له، فعند کلّ منهما حقّ ما ینبغی، أي یصیر الی صاحبه، فالعدل فی هذا ان تؤخذ مادّته فتعطي لذلك، و لذاک ان تؤخذ مادّته فتعطي لهذا و تتعاقب المادّة بینهما، فلاجل الحاجة الی توفیة العدل فی هذه الموجودات لم یمكن أن یبقی الشیء الواحد دائماً علی أنّه واحد بالشخص، كما قیل شعراً:

از آن سرد آمد این کلاخ دل آویز
که چون جاگرم کردی گویدت خیز

اصل عدل خصوصیت دیگری نیز دارد که در جلب نظر انسان نقش تعیین کننده داشته است و آن این که بازندگی عملی - و به ویژه زندگی اجتماعی او - آمیخته می باشد، و در نتیجه دو انگیزه‌ی درونی و بیرونی اندیشه‌ی انسان را به سوی مسأله‌ی عدالت هدایت می کند. در این جا عامل سومی نیز وجود دارد که در طرح مسأله‌ی عدل مؤثر بوده است، و آن دعوت پیامبران الهی به برپایی قسط و عدل می باشد که یکی از اهداف رسولان الهی بوده است، بنابراین می توان گفت: «مفهوم عدل از بنیادی ترین مفاهیم فکری بشر و از دیرینه ترین آن هاست».

باید توجه داشت که توجه ذهنی اجمالی به مسأله‌ی عدل و نیز آمیختگی عملی آن با حیات اجتماعی بشر الزاماً به معنی مطرح بودن آن در بحث های علمی و فلسفی نیست، ولی آن چه از مطالعه‌ی متون فلسفی پیشینیان به دست می آید این است که در یونان باستان مسأله‌ی عدل در حوزه‌ی مباحث فلسفی مورد توجه بوده است. چنان که سقراط که بیشترین اهتمام خود را صرف اخلاق نمود اصول اولیّه‌ی اخلاق را بر پایه‌های پنج گانه‌ی: حکمت، شجاعت، عفت، عدالت، و خداپرستی بنیان نهاد.

پس از او شاگردش افلاطون نیز به مسایل اخلاقی توجه شایان نمود و اصل عدالت را جامع فضایل سه گانه: حکمت، شجاعت و عفت توصیف کرد، و بالأخره ارسطو به گونه‌ای عمیق تر به بحث پیرامون فضایل اخلاقی پرداخت و فضیلت اخلاقی را به اعتدال میان افراط و تفریط تعریف کرد، و عدالت را به عدالت عام و خاص تقسیم نمود. عدالت عام، همه‌ی فضایل اخلاقی را شامل می گردد، زیرا هر کس مرتکب یکی از رذایل شود ستم

کرده است، ولی عدالت خاص عبارت است از برابر دانستن اشخاص و دادن به هر کس آن چه حق اوست.^(۱)

عدل مورد بحث در فلسفه‌ی قدیم یونان عدل اخلاقی است که ناظر به انسان و فضایل و ملکات اخلاقی او می‌باشد و معلوم شد که این بحث، تاریخی کهن دارد. اکنون باید تاریخ و انگیزه‌ی طرح مسأله‌ی عدل در کلام اسلامی را مورد بررسی قرار دهیم.

مقدمتاً یاد آور می‌شویم که کلام اسلامی سه دوره کاملاً متمایز را پشت سر گذاشته است:

دوره‌ی نخست: با طلوع خورشید رسالت آغاز می‌شد و تا حدود نیمه‌ی قرن اول هجری ادامه می‌یافت. در این دوره، در میان خود مسلمانان مباحثات و مجادلات کلامی رایج نبود، بلکه بحث‌های کلامی با غیر مسلمانان مانند اهل کتاب و بت پرستان انجام می‌گرفت، و پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و شبهات کلامی نیز غالباً توسط پیامبر ﷺ و حضرت علی علیه السلام صورت می‌پذیرفت. اگر چه در عصر امام علی علیه السلام پرسش‌های بسیاری در زمینه‌ی پاره‌ای از مسایل کلامی نظیر قضا و قدر از جانب مسلمانان مطرح می‌شد ولی به خاطر موقعیت ممتاز علمی امام علی علیه السلام، رأی و نظر او مورد قبول همگان قرار داشت و در نتیجه فرقه‌های کلامی پدید نیامدند.

دوره‌ی دوم: از نیمه‌ی قرن اول هجری آغاز می‌شود و تا حدود نیمه‌ی قرن دوم هجری (عصر ترجمه) ادامه دارد. در این دوره بحث‌های کلامی رواج بیشتری پیدا کرده و فرقه‌های مختلف کلامی مانند خوارج، قدریه، مرجئه و معتزله پدید می‌آیند و علاوه بر

مباحثات و مجادلات گفتاری، از شیوه‌ی تألیف و نوشتار نیز استفاده می‌شود.

دوره‌ی سوم: با عصر ترجمه آغاز می‌گردد و به خاطر آشنایی متکلمان با روش بحث‌های فلسفی و آرای فلاسفه در شیوه‌ی بحث‌های کلامی تحولاتی پدید می‌آید، و کار تألیف و تصنیف در کلام نیز رونق بیشتری پیدا می‌کند.^(۱)

اکنون یاد آور می‌شویم که مسأله‌ی عدل از باسابقه‌ترین مباحث کلامی است، که نخست توسط قرآن کریم مطرح گردید، چنان که در گذشته نمونه‌هایی از آیات قرآن را در زمینه‌ی عدل الهی در محورهای سه‌گانه‌ی: تکوین، تشریح و جزا بازگو نمودیم، علاوه بر این، چنان که از برخی روایات استفاده می‌شود از جمله موضوعات مورد بحث میان پیامبر ﷺ و اهل کتاب مسأله‌ی عدل الهی بوده است. شیخ صدوق از امام علی ع روایت کرده که فرمود: روزی پیامبر ﷺ در مسجد نشست بود، ناگاه مردی یهودی بر وی وارد شد و پرسش‌هایی را در زمینه توحید و صفات خداوند مطرح نمود که از جمله‌ی آن‌ها سؤال زیر بود:

یهودی: آیا پروردگارت ستم می‌کند؟

پیامبر ﷺ: خیر.

یهودی: به چه دلیل؟

پیامبر ﷺ: «لعلمه بقبحه و استغنائه عنه».

یهودی: آیا در این باره از جانب خدا چیزی بر تو نازل گردیده است؟

پیامبر ﷺ: آری.

۱. الملل والنحل، شهرستانی: ۱/ ۳۰، دارالمعرفة؛ گوهر مراد، ص ۴۴-۴۶، طبع جدید، مراجعه نمایید.

آن‌گاه آیات زیر را تلاوت فرمود:

﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ۝ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ ۝ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعَالَمِينَ ۝ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾.^(۱)

در دوره‌ی دوم همزمان با رواج بحث پیرامون قضا و قدر و جبر و اختیار مسأله‌ی عدل نیز توجه متکلمان اسلامی را به خود جلب کرد، و از آن جمله «قدریه» به انگیزه‌ی دفاع از عدل الهی به مبارزه با جبری‌گری برخاستند و از آن جا که قدر پیشین الهی را مستلزم جبر، و نیز شمول اراده‌ی الهی را در مورد افعال انسان مستلزم اسناد قبایح به خداوند می‌دانستند، افعال اختیاری - کارهای ناروا - را از قلمرو اراده و قدر پیشین الهی بیرون نمودند. چنان که از حسن بصری (م / ۱۱۰) نقل شده که می‌گفت: «کلّ شیء بقضاء الله و قدره الا المعاصی».^(۲)

و نیز غیلان دمشقی در مناظره با میمون بن مروان گفت: «شاء الله أن يعصى»،^(۳) در روایات شیعه نیز به این مطلب اشاره شده است.

چنان که در روایتی آمده است: «مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله عزوجلّ بعدله فاخرجوه من قدرته و سلطانه».^(۴)

۱. التوحيد، شيخ صدوق، ص ۳۹۷-۳۹۸، ط دار المعرفة.

۲. الأمالي، سيد مرتضى: ۱/۱۰۶.

۳. الانتصار، خياط، ص ۱۳۹.

۴. بحار الانوار: ۵/۵۴.

واصل بن عطا مؤسس مکتب اعتزال نیز در ردّ نظریه‌ی جبری‌گری به اصل عدل الهی استناد نموده و گفته است: «انّ الباریء تعالی حکیم عادل، لایحوز أن یضاف الیه شرٌّ و لا ظلم... فالعبد هو الفاعل للخیر والشر». (۱) و سرانجام اصل عدل یکی از اصول پنج‌گانه‌ی مکتب معتزله شناخته شد، همان‌گونه که در مکتب امامیه در ردیف اصول اعتقادی جای گرفت، و این دو مکتب کلامی به نام «عدلیه» شهرت یافتند.

آیا عدل از اصول دین است؟

در متون کلامی عدلیّه اصل عدل به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گرفته است، متکلمان معتزلی از آن به عنوان یکی از اصول پنج‌گانه‌ی مکتب اعتزال، و متکلمان امامیه از آن به عنوان یکی از اصول عقاید اسلامی یاد کرده‌اند، در این جا این سؤال مطرح می‌شود که آیا اصل عدل همانند توحید و نبوت و معاد یکی از اصول عقاید دینی است که انکار آن موجب خارج شدن از دین می‌گردد، و آیا سایر فرق اسلامی - غیر از عدلیه - معتقد به این اصل نیستند؟ و اگر چنین نیست چرا اصل مذکور از پایه‌های کلام عدلیه شناخته شده است؟

پاسخ این است که اصل عدل به عنوان یکی از صفات جمال الهی از ضروریات عقاید اسلامی است، و گذشته بر دلایل عقلی، آیات قرآن با صراحت از آن یاد کرده است، و بر این اساس هیچ یک از فرقه‌ها و مذاهب کلامی منکر عدل الهی نیستند، اختلاف آنان

مربوط به تفسیر عدل است، متکلمان عدلیه آن را بر پایه‌ی اصل حسن و قبح عقلی تفسیر نموده و گفته‌اند: افعال صادر از فاعل‌های دارای علم و اختیار با قطع نظر از اوامر و نواهی شرعی دو گونه‌اند، برخی عادلانه و برخی ظالمانه‌اند، و عقل انسان از عدل و ظلم درک روشنی دارد، و براساس همین درک روشن در باره‌ی افعال الهی به داوری نشسته، و او را به عدل توصیف می‌کند، و از ارتکاب هرگونه عمل ظالمانه‌ای منزّه می‌داند.

ولی اشاعره که منکر اصل حسن و قبح عقلی می‌باشند، براین عقیده‌اند که «آن چه آن خسرو کند شیرین بود» نه این که «آن چه شیرین بود آن خسرو کند»، براین اساس اگر مثلاً خداوند تبه‌کاران را پاداش، و نیکوکاران را کیفر دهد، کار قبیح و ظالمانه‌ای مرتکب نشده است، بدین جهت آنان تکلیف مالا یطاق را بر خداوند جایز می‌دانند و....

از آنجا که چنین اعتقادی در حقیقت مستلزم انکار عدل الهی و جایز دانستن انتساب افعال ناپسند و ناعادلانه به خداوند است، عدلیّه در بحث‌های کلامی خود برای این اصل اهمیت ویژه‌ای قایل شده، و به عنوان یکی از اصول مکتب خود پیرامون آن بحث نموده‌اند، چنان که علامه حلی در مطلع بحث عدل گفته است:

«اعلم انّ هذا أصل عظیم تبتنی علیه القواعد الاسلامیة، بل الاحکام الدینیة مطلقا، و بدونه لایتم شیء من الأدیان، و لایمکن ان یعلم صدق نبی من الانبیاء علی الاطلاق الاّ به، علی ما تقرّره فیما بعد ان شاء الله تعالی»^(۱)

بنابراین، اگر عدلیه اصل عدل را به طور جداگانه و به عنوان یکی از اصول عقاید مورد

۱. نهج الحق و کشف الصدق، دارالهجرة، قم، ص ۷۲.

بحث قرار داده‌اند بدین جهت نیست که عدل در میان صفات الهی دارای خصوصیتی است که به خاطر آن در زمره‌ی عقاید دینی قرار گرفته، و سایر صفات الهی چنین نیستند، بلکه از این جهت که عدل یکی از صفات الهی است، با سایر صفات یکسان است، و ایمان به همه‌ی آن‌ها بر هر مسلمانی واجب است، آن چه موجب شده است که عدلیه آن را جداگانه مطرح کنند - چنان که بیان گردید - اختلافی است که در تفسیر عدل الهی میان عدلیه و اشاعره رخ داده است، و در حقیقت اصل عدل معرّف مکتب و دیدگاه خاص عدلیه در این مسأله است.

مرحوم استاد شهید مطهری در مورد این که معتزله عدل را یکی از اصول پنج‌گانه‌ی مکتب خود دانسته‌اند گفته است: «اصل عدل اگر چه از آن نظر که از مسلمات قرآن است و ضروری دین است جزء اصول اعتقادی است، ولی از آن جهت جزو اصول پنج‌گانه‌ی قرار داده شده است که مشخص مکتب آن‌ها است، و الا اصل علم و اصل قدرت - یعنی این که خدا عالم و قادر است - نیز از ضروریات اسلام است و جزو مسایل اعتقادی است».

در پاسخ این سؤال که چرا در مذهب شیعه نیز اصل عدل یکی از اصول پنج‌گانه‌ی اعتقادی به شمار آمده گفته است: «عدل هیچ امتیازی نسبت به سایر صفات ندارد، متکلمین شیعه از این جهت این اصل را جزء اصول اعتقادی شیعه ذکر کرده‌اند که اشاعره - که اکثر اهل تسنن را تشکیل می‌دهند - منکر این اصل هستند^(۱) ولی منکر علم، حیات، اراده و... نیستند. لهذا اعتقاد به عدل جزء مشخصات اعتقادی شیعه به شمار می‌رود، همچنان که جزء مشخصات اعتقادی معتزله نیز هست».^(۲)

۱. یعنی لازمه‌ی نظریه‌ی آنان در تفسیر عدل انکار آن است، هر چند آنان به این لازم ملتزم نیستند.

۲. آشنایی با علوم اسلامی (کلام، عرفان)، ص ۲۵.

دوم فصل

حسن و قبح عقلی

جایگاه و اهمّیت

حسن و قبح عقلی یکی از اصول و قواعد مهمّ کلامی است و به عنوان اساس و شالوده‌ی مسأله‌ی عدل الهی به شمار می‌رود. از این روی متکلمان عدلیه در مبحث عدل الهی، قبل از هر چیز به بحث در باره‌ی حسن و قبح عقلی پرداخته‌اند. علامه حلی در این باره گفته است:

«اصل و قاعده‌ای که مسایل عدل بر آن مبتنی می‌گردد اعتقاد به حکمت الهی است، یعنی این که خداوند فعل ناروایی انجام نمی‌دهد و کار لازمی را ترک نمی‌کند. حسن و وجوب تکلیف، وجوب لطف و دیگر مسایل مربوط به عدل الهی بر اصل مذکور مبتنی می‌باشد. و از آنجا که این اصل بر قاعده‌ی حسن و قبح عقلی استوار است. مصنف (ابن نوبخت مؤلف کتاب الیاقوت) بحث خود در باره‌ی عدل الهی را

با این مسأله آغاز کرده است».^(۱)

مثبتان و نافیان

امامیه و معتزله از طرفداران جدی حسن و قبح عقلی‌اند. پیشوایان کلام امامیه ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام می‌باشند. آنان اعتبار و حجّیت عقل را هم در مسایل نظری و هم مسایل عملی به رسمیت شناخته‌اند. امام صادق علیه‌السلام فرموده‌است:

«فبالعقل عرف العباد خالقهم... و عرفوا به الحسن من القبیح».^(۲)

امام کاظم علیه‌السلام از عقل در کنار وحی به عنوان حجّت الهی بر بشر یاد کرده است. عقل حجّت درونی، و وحی حجّت بیرونی است.^(۳) علمای امامیه در اصول فقه از عقل به عنوان یکی از مدارک و منابع احکام شرعی یاد کرده‌اند و قاعده‌ای را به نام قاعده‌ی ملازمه میان حکم عقل و شرع به رسمیت شناخته‌اند.

معتزله نیز چونان امامیه به قاعده حسن و قبح عقلی اعتقاد دارند. در فصل قبل یادآور شدیم که آنان عدل الهی را بر اساس حسن و قبح عقلی تفسیر می‌کنند و برای آن که اهتمام خود به این مسأله را آشکار سازند آن را به عنوان یکی از اصول مذهب خویش بر شمرده‌اند. مشایخ معتزله تصریح کرده‌اند که ریشه‌ی عقیده‌ی آنان در توحید و عدل به کلمات امام علی علیه‌السلام باز می‌گردد.

۱. انوارالملکوت فی شرح الباقوت، ص ۱۰۵.

۲. اصول کافی، ج ۱، کتاب العقل و الجهل، حدیث ۳۵.

۳. همان، حدیث ۱۲.

ابن ابی الحدید گفته است: این سخن امام علی علیه السلام که فرموده است:

«التوحید أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ، وَ الْعَدْلُ أَلَّا تَتَهَمَهُ»^(۱) بنیاد اندیشه معتزله در توحید

و عدل است.^(۲)

پیروان مذهب ماتریدیه^(۳) از اهل سنت نیز حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند. تفتازانی می‌گوید: «ذهب بعض أهل السنّة وهم الحنفیة إلى أنّ حسن بعض الأشياء و قبحها ممّا یدرکه العقل كما هو رأى المعتزلة». ^(۴) ابومنصور ماتریدی در کتاب «التوحید» از عقل به عنوان یکی از منابع معرفت انسان، در دین‌شناسی یاد کرده است.^(۵)

سرسخت‌ترین مخالفان و منکران حسن و قبح عقلی اشاعره^(۶) هستند. آنان اعتقاد به حسن و قبح عقلی را یکی از بدعت‌هایی می‌دانند که در جهان اسلام پدید آمده است. ابن خلدون آن‌جا که از ظهور اشعری و جدایی او از مذهب معتزله سخن گفته، از وی به عنوان کسی که علیه بدعت‌های معتزله و دیگران قیام کرده یاد نموده و در رأس آن بدعت اعتقاد به حسن و قبح عقلی را بر شمرده است.^(۷)

۱. نهج البلاغه، کلمات قصار، شماره‌ی ۴۷۰.

۲. شرح نهج البلاغه، چهارجلدی: ۵۲۲/۴.

۳. پیروان ابومنصور ماتریدی، متوفای ۳۳۳ هـ.ق.

۴. شرح المقاصد: ۲۹۳/۴.

۵. التوحید، ۴، ۵، ۱۰، ۱۷۸.

۶. پیروان ابوالحسن اشعری، متوفای ۳۳۰ هـ.ق.

۷. مقدمه‌ی ابن خلدون، ص ۴۶۴-۴۶۵.

تبیین مسأله

قاعده‌ی حسن و قبح عقلی دو رکن دارد:

رکن اول این که افعالی که از روی دانایی و اختیار انجام می‌شوند در نفس الامر و واقع دارای جهت حسن یا قبح می‌باشند. و این مطلب عمومیت دارد. آنان بر این اساس معتقدند احکام شرعی تابع ملاکات (مصلح و مفسد) واقعی و نفس‌الامری است. آن ملاکات واقعی در حقیقت، فلسفه‌ی احکام شرعی را تشکیل می‌دهند. به عبارت دیگر، احکام شرعی کاشف آن ملاکات واقعی و نفس‌الامری است.

در مقابل، اشاعره این اصل را به کلی منکرند، آنان به هیچ وجه به وجود ملاکات نفس‌الامری که منشأ احکام شرعی به شمار آیند اعتقاد ندارند.

رکن دوم قاعده‌ی حسن و قبح عقلی این است که عقل بشر به صورت مستقل می‌تواند ملاکات واقعی و مصلح و مفسد نفس‌الامری پاره‌ای از افعال را تشخیص دهد. البته درک و شناخت جهات حسن و قبح همه‌ی افعال از توان عقل بیرون است و بدین جهت است که بشر به وحی و نبوت نیاز مبرم دارد.

در مقابل، اشاعره چنین توانایی معرفتی را برای عقل قایل نیستند. بنابراین، نزاع میان اشاعره و عدلیه در باره رکن اول حسن و قبح عقلی از قبیل ایجاب و سلب کلی است. و نزاع آن‌ها در باره‌ی رکن دوم از قبیل ایجاب کلی و سلب جزئی است. تقابل نخست از قبیل تقابل تضاد، و تقابل دوم از قسم تقابل تناقض است. می‌توان رکن اول را مقام ثبوت، و رکن دوم را مقام اثبات نامید.

حاصل آن که مثبتان و منکران حسن و قبح عقلی هم در مقام ثبوت اختلاف نظر دارند و هم در مقام اثبات. جوینی^(۱) می‌گوید:

«چنین نیست که ما و معتزله در این که حسن و قبح دو وصف واقعی برای افعال اند اتفاق نظر داشته و فقط در طریق معرفت آن اختلاف داشته باشیم، بلکه ما به کلی حسن و قبح را به عنوان دو صفت حقیقی افعال قبول نداریم، حسن و قبح جز ورود امر و نهی شرعی معنایی ندارد».^(۲)

همان گونه که یاد آور شدیم طرف‌داران حسن و قبح عقلی در باره‌ی مقام ثبوت به حسن و قبح افعال به عنوان یک اصل کلی اعتقاد دارند، اما در مقام اثبات افعال را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱. افعالی که عقل حسن و قبح آن‌ها را به صورت بدیهی می‌شناسد، مانند: حسن عدل و قبح ظلم و حسن راست‌گویی نافع و دروغ‌گویی مضر.
۲. افعالی که حسن و قبح آن‌ها را با تأمل و تفکر تشخیص می‌دهد، مانند: حسن راست‌گویی مضر و قبح دروغ‌گویی نافع.
۳. افعالی که عقل به کلی از درک حسن و قبح آن‌ها عاجز است، مانند: حسن روزه گرفتن ماه رمضان و قبح روزه گرفتن روز اول ماه شوال.^(۳)

۱. ابوالمعالی جوینی ملقب به امام الحرمین، متوفای ۴۷۸ ه.ق. سومین شخصیت کلام اشعری به شمار می‌رود.

۲. الارشاد، ص ۲۲۸-۲۳۰.

۳. ارشاد الطالبین، ص ۲۵۴-۲۵۵.

کاربردهای حسن و قبح

حسن قبح کاربردهای گوناگونی دارد. اشاعره مدعی اند که حسن و قبح عقلی را در باره‌ی برخی از کاربردهای حسن و قبح قبول دارند و تنها در یکی از کاربردهای آن قبول ندارند. این کاربردها عبارت‌اند از:

۱. **کمال و نقص:** از علم به عنوان صفت کمال و از جهل به عنوان صفت نقص یاد می‌شود، چنان‌که شجاعت را صفت کمال و جبن را صفت نقص می‌شناسند.
 ۲. **سازگاری و ناسازگاری با طبع و ذوق انسان:** انسان برخی از غذاها، صداها، بوها و منظره‌ها را می‌پسندد و برخی از آن‌ها را نمی‌پسندد. این‌گونه حسن و قبح‌ها نسبی است یعنی نسبت به انسان‌های مختلف و زمان‌ها و شرایط گوناگون تفاوت می‌کند.
 ۳. **سازگاری و ناسازگاری با اغراض و منافع:** انسان واقعه یا کاری را که با غرض و منفعت او سازگار باشد خوب می‌داند و واقعه یا کاری را که با هدف و نفع او ناسازگار باشد بد می‌نامد. این‌گونه حسن و قبح نیز - بسان مورد قبل - نسبی و متغیر است.
 ۴. **برخی از کارها به گونه‌ای است که عرف و عقلا فاعل آن راستایش می‌کنند:** مانند: عدالت‌پیشگی، راست‌گویی، امانت‌داری، وفای به وعده، و برخی از کارها به گونه‌ای است که عرف و عقلا آن را نکوهش می‌کنند مانند: ستم‌گری، دروغ‌گویی، خیانت در امانت، پیمان شکنی، خلف وعده و ...
- دسته‌ی اول را کارهای خوب و دسته‌ی دوم را کارهای بد می‌نامند. از طرفی این‌گونه کارها زمینه‌ساز پاداش و کیفر اخروی نیز می‌باشند.

بنابراین، کارهای خوب به کارهایی گفته می‌شود که فاعل آن‌ها مورد مدح و ستایش مردم در دنیا و مستحق پاداش الهی در آخرت می‌باشند، و کارهای بد کارهایی اند که فاعل آن‌ها مستحق نکوهش در دنیا و سزاوار کیفر الهی در آخرت می‌باشند. متکلمان اشعری گفته‌اند: ما حسن و قبح عقلی به معنای سه‌گانه‌ی نخست را قبول داریم، آن چه محلّ نزاع است معنی یا کاربرد چهارم حسن و قبح است.^(۱)

نکاتی مهم

در این جا لازم است چند نکته‌ی مهم را یاد آور شویم:

۱. حسن و قبح به معنی سازگار و ناسازگار با طبع و ذوق انسان را باید حسن و قبح طبیعی یا ذوقی نامید و نه حسن و قبح عقلی. پس این معنا موضوعاً از بحث ما بیرون است.
۲. حسن و قبح به معنای دوم را اگر حسن و قبح عقلی بدانیم مربوط به عقل سودگرا و لذّت‌گرا است، عقلی که اسیر شهوت و نفس اماره شده است نه یک عقل ارزش‌گرا. چنین حسن و قبحی - خواه به حسن و قبح عقلی به معنای چهارم قایل شویم یا نه - در جهان‌بینی اسلامی ارزش و اعتباری ندارد. آری، اگر مقصود از غرض و نفع، مصالح و مفاسد عمومی باشد، جنبه‌ی ارزشی داشته و از ثبات و کلیت نیز برخوردار است.
۳. این که عقلای بشر فاعل برخی از کارها را می‌ستایند، و فاعل برخی دیگر را نکوهش می‌کنند، بدون دلیل و جهت نیست، جهت آن، این است که آنان این‌گونه کارها

۱. تلخیص المحصل، ص ۳۳۹؛ شرح‌المواقف: ۸ / ۱۸۳.

را نشانه‌ی کمال یا نقص فاعل آن می‌شناسند. و نیز تأمین‌کننده‌ی مصالح و مفاسد عمومی بشر می‌دانند. بنابر این، قبول حسن و قبح عقلی به معنای کمال و نقص یا مصالح و مفاسد عمومی، مستلزم پذیرش حسن و قبح عقلی به معنای چهارم خواهد بود. قبول یکی و رد دیگری نوعی سفسطه‌گری بیش نیست.

۴. پاداش و کیفر اخروی با ستایش و نکوهش دنیوی تفاوت ماهوی ندارد، تفاوت آن‌ها یکی به زمان آن دو است و دیگری به فاعل آن دو، ستایش و نکوهش دنیوی مربوط به بشر، و پاداش و کیفر اخروی فعل خداوند است. بنابر این استناد به این که پاداش و کیفر فعل خداوند است، و عقل را به آن راهی نیست، موجه و منطقی نخواهد بود. آن چه مربوط به عقل است، درک استحقاق نیکوکاران و بدکاران نسبت به پاداش و کیفر اخروی است. نه این که عقل در صدد تقنین و جعل قانون در این باره باشد. از این جا روشن شد که قرارداد پاداش و کیفر در عنوان مسأله، کار ناصوابی نیست، و ماهیت مسأله را نیز تغییر نمی‌دهد.^(۱)

۵. در این که عقلای بشر کارهایی را می‌پسندند و کارهایی را نمی‌پسندند، یعنی فاعل برخی از کارها را مستحق ستایش و پاداش، و فاعل برخی دیگر را مستحق کیفر و نکوهش می‌دانند، جای تردید نیست، این مطلب به پیروان شرایع نیز اختصاص ندارد. هرگاه از عقلای بشر سؤال شود که چرا آنان چنین حکمی را صادر می‌کنند؟ پاسخ خواهد آمد، چون این کارها کمال و نقص بشر را در پی دارد، یا این که مایه‌ی صلاح و فساد جامعه

۱. در این باره به کتاب القواعد الکلامیه از نگارنده رجوع شود.

بشری است. حسن و قبح عقلی نیز معنایی جز این ندارد. یعنی کمال و نقص، یا مصالح و مفاسد عمومی منشأ و ملاک حسن و قبح افعال را تشکیل می‌دهند؛ بنابراین، انکار حسن و قبح عقلی، انکار امری بدیهی است که مورد اجماع عقلای بشر نیز می‌باشد.

عقل نظری و عقل عملی

عقل، قوه‌ای است که انسان به وسیله‌ی آن می‌تواند حقایق و امور کلی را بشناسد. آن چه را که انسان می‌شناسد دو گونه است: گاهی حقایق و اموری است که تحقق آن‌ها خارج از اراده و اختیار و توان انسان است. مانند: واقعیت‌های طبیعی و ماورای طبیعی. و گاهی، حقایقی است که تحقق آن‌ها در حوزه‌ی اراده، اختیار و توان انسان است، مانند: همه‌ی افعال اختیاری بشر. با توجه به این دو گونه‌ی، که در اصل مربوط به متعلق شناخت عقلی است، عقل را به نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. از سوی دیگر ادراکات دسته‌ی اول مستقیماً به عمل انسان مربوط نمی‌شود، ولی ادراکات دسته‌ی دوم با عمل اختیاری انسان ارتباط مستقیم دارد.

براین اساس گفته‌اند: عقل نظر اموری را درک می‌کند که دانستن آن‌ها مطلوب است (ماینبغی أن یعلم) و عقل عملی اموری درک می‌کند که عمل به آن‌ها مطلوب است (ماینبغی أن یعمل).^(۱)

۱. در باره‌ی تفاوت عقل نظری و عقل عملی اقوال دیگری نیز گفته شده است. جهت تحقیق بیشتر در این باره به کتاب القواعد الکلامیه از نگارنده رجوع شود.

عقل مورد بحث در مسأله‌ی حسن و قبح عقلی، عقل عملی است نه عقل نظری. اشاعره اعتبار و حجّیت عقل را در قلمرو ادراکات نظری قبول دارند، آن چه را که آنان انکار می‌کنند، اعتبار و حجّیت عقل در قلمرو ادراکات عملی است. بدین جهت است که آنان در بحث‌های مربوط به اثبات ذات و صفات الهی و توحید هم چون عدلیه، از روش عقلی و دلایل عقلی استفاده می‌کنند.

دیدگاه‌های ویژه‌ای که در این باره دارند، ناشی از تأملات عقلی آنان است، نه ناشی از روش کلامی آنان. مثلاً آنان به جای اصل علیّت، «عادة الله» را پیشنهاد کرده‌اند، این دیدگاه ناشی از یک بحث و استدلال عقلی است که آنان آن را درست دانسته‌اند. و آن این که اعتقاد به اصل علیّت - به زعم آنان - با اصل توحید در خالقیت منافات دارد. این تفکر کلامی آنان مانند اندیشه‌ی کلامی غالب متکلمان - اعم از اشعری، معتزلی و امامی - است که اعتقاد به موجودات قدیم زمانی را با توحید ذاتی ناسازگار می‌دانند. نکته‌ای که یاد آور شدیم نکته‌ای است دقیق که غالباً مورد غفلت قرار گرفته است.

براهین حسن و قبح عقلی

متکلمان عدلیه بر اثبات حسن و قبح عقلی دلایل بسیاری اقامه کرده‌اند. در این جا به بیان سه دلیل بسنده می‌شود.

۱. اجماع عقلای بشر

اگر به تاریخ عقاید و آرای بشر رجوع کنیم این مطلب را به روشنی خواهیم یافت که برخی از قضایای حسن و قبح مورد قبول همه عقلای بشر بوده است. چنان که در جوامع کنونی نیز این قضایا پذیرش همگانی دارد. حسن عدل، راست‌گویی، وفاداری، خیر خواهی، نوع‌دوستی، امانت‌داری، و قبح ظلم، دروغ‌گویی، خیانت پیشگی، بدخواهی، عداوت‌ورزی و پیمان شکنی از چنین ویژگی برخوردارند. حتی کسانی که به این اصول اخلاقی پایبند نبوده و نیستند، از جنبه‌ی نظری آن‌ها را استوار می‌دانند، و به گونه‌ای کار خویش را توجیه می‌کنند.

اکنون باید دید، منشأ این اجماع عقلی چیست؟ نمی‌توان آن را بر اساس آداب و رسوم، یا باورهای دینی و مذهبی تفسیر کرد، چرا که امور یاد شده مورد اتفاق و اجماع آنان نیست. آن چه می‌تواند به عنوان منشأ این اجماع عقلایی به شمار آید، چیزی جز عقل و فطرت بشر که وجه مشترک میان آدمیان است نمی‌باشد.^(۱)

۱. در باره‌ی این استدلال به کتاب‌های: *الیاقوت فی علم الکلام*، ص ۴۵؛ *انوار الملکوت*، ص ۱۰۴؛ *کشف المراد*، مبحث حسن و قبح عقلی؛ *نهج الحق و کشف الصدق*، ص ۸۳؛ *قواعد المرام*، ص ۱۰۴ رجوع شود.

۲. حسن و قبح شرعی

اعتقاد به حسن و قبح شرعی بدون قبول حسن و قبح عقلی، معقول نیست؛ زیرا اثبات و شناخت حسن و قبح شرعی از دو راه ممکن است، یکی از راه اخبار شرعی و دیگری از راه اوامر و نواهی شرعی. هرگاه پیامبر الهی از حسن یا قبح فعلی خبر دهد، یا به فعلی امر کند، یا از آن نهی نماید می توان حسن و قبح شرعی آن را شناخت. اما این مطلب در گرو آن است که پیش از آن دو اصل را پذیرفته باشیم:

الف) پیامبر دروغ نمی گوید.

ب) پیامبر در اوامر و نواهی خود جدی است و از هزل و لغو پیراسته است.

بدیهی است احراز این دو مطلب از طریق شرع مستلزم دور و مصادره به مطلوب است. بنابراین راهی جز پذیرش حسن و قبح عقلی وجود ندارد. یعنی باید لااقل قبح دروغ‌گویی و هزل و لغو را به حکم عقل بپذیریم تا بتوانیم حسن و قبح شرعی را اثبات کنیم.

محقق طوسی دلیل فوق را با عبارتی موجز چنین بیان کرده است:

«و لا نتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً» یعنی اگر حسن و قبح فقط از طریق شرع اثبات شود، و حسن و قبح عقلی را نپذیریم، حسن و قبح شرعی نیز ثابت نخواهد شد، و در نتیجه حسن و قبح به صورت مطلق و به کلی نفی خواهد شد. این مطلب بر خلاف ضرورت شرایع آسمانی است.

۳. شناخت پیامبران الهی

یکی از جامع‌ترین و استوارترین راه‌های شناخت پیامبران الهی معجزات آنان است. بدین جهت است که قرآن کریم هر جا از ارسال پیامبران سخن می‌گوید، از همراه بودن بینه با آنان یاد می‌کند. دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت مبتنی بر حسن و قبح عقلی است، زیرا تا نبوت فردی اثبات نشده است نمی‌توان راست‌گویی او را به صورت کامل تصدیق کرد، و حتی این که او در گذشته راست‌گو بوده است دلیل قطعی بر این که در آینده هم راست‌گو خواهد بود نیست.

از طرفی، معجزه در صورتی بر راست‌گویی او در دعوی نبوت دلالت می‌کند که دادن معجزه به دست انسان دروغ‌گو قبیح باشد. و پیراسته بودن خداوند از هرگونه فعل قبیح را نیز قبلاً بپذیریم. از آن جا که اثبات این دو مطلب (قبح دادن معجزه به دروغ‌گو، و پیراسته بودن خداوند از فعل قبیح) از طریق شرع مستلزم دور و مصادره به مطلوب است، بنا بر این برای احراز راست‌گو بودن مدعی پیامبری، راهی جز قبول اصل حسن و قبح عقلی وجود ندارد.^(۱)

اشکال

فضل بن روزبهان اشعری در ردّ این استدلال گفته است:

«دادن معجزه به دست افراد دروغ‌گو امتناع عقلی ندارد، ولی امتناع عادی دارد،

یعنی عادت و رویه‌ی خداوند براین بوده است که معجزه را به راست‌گویان بدهد نه

۱. نهج الحق و کشف الصدق، ص ۸۴؛ قواعد المرام، ص ۱۰۴.

دروع‌گویان. و این محال عادی در این بحث جایگزین محال عقلی و راه‌گشای بشر در شناخت پیامبران بوده است.»^(۱)

پاسخ

باید پرسید راه تشخیص «عادة الله» در این باره چیست؟ دو فرض بیشتر وجود ندارد، یکی روش استقرا و مطالعه‌ی حالات پیامبران الهی و دیگری تحلیل عقلی.

راه نخست پذیرفته نیست، زیرا اولاً: در باره‌ی نخستین پیامبران الهی پاسخ‌گو نخواهد بود، چون استقرا در گرو مشاهده‌های مکرر و متوالی است و با یک یا چند مورد محدود به دست نمی‌آید. و ثانیاً: نتیجه‌ای که از استقرا به دست می‌آید ظنی است نه یقینی، چگونه می‌توان اصل نبوت را که از عقاید دینی است بر یک مطلب ظنی مبتنی کرد. ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾.

راه دوم (تحلیل عقلی) همان حسن و قبح عقلی است که بیان آن گذشت.

۱. دلائل الصدق: ۱/ ۳۶، به نقل از فضل بن روزبهان اشعری.

سوم فصل

براهین عدل الهی

فلاسفه و متکلمان اسلامی بر اثبات عدل و حکمت الهی براهین گوناگونی اقامه کرده‌اند که در این فصل برخی را یاد آور می‌شویم:

۱. برهان وجوب بالذات

خداوند واجب‌الوجود بالذات است. و واجب‌الوجود بالذات همه‌ی کمالات وجودی را به نحو اتم و اکمل واجد است. و از طرفی عدل از کمالات وجودی است. پس خداوند عادل است. نخستین فیلسوف و متکلمی که عدل و حکمت و دیگر صفات جمال و جلال الهی را بر پایه‌ی اصل وجوب «بالذات» اثبات کرده است، محقق طوسی در «تجرید الاعتقاد» است.

۲. برهان عنایت

عنایت، در اصطلاح فلاسفه‌ی اسلامی عبارت است از علم پیشین و ذاتی خداوند به

نظام احسن و علم به این که چنین علم ذاتی منشأ تحقق موجودات است، و نظام مذکور مورد رأی و رضای خداوند نیز هست.^(۱)

بنابراین عنایت الهی مشتمل بر سه چیز است:

۱. علم ذاتی خداوند به نظام احسن هستی.
۲. علیّت ذات الهی برای تحقق یافتن نظام احسن.
۳. رضای ذاتی خداوند به تحقق یافتن نظام احسن.

این امور سه گانه عین ذات خداوند می باشد و در نتیجه نظام هستی بر اساس علم ذاتی و عنایت ازلی خداوند تحقق یافته است. و از آن جا که نظام علمی جهان، نظام احسن است؛ نظام عینی جهان نیز، نظام احسن خواهد بود، و این همان عدل و حکمت در فعل خداوند است.^(۲)

فلاسفه این برهان را درباره‌ی فعل تکوینی خداوند اقامه کرده‌اند ولی ملاک آن عمومیت دارد و فعل تشریحی و جزایی الهی را نیز شامل می شود. تشریح و جزا نیز جز بر پایه‌ی علم و رضای ذاتی خداوند تحقق نمی یابد. بنابر این برهان عنایت همه‌ی اقسام و مظاهر عدل الهی را اثبات می کند.

۱. انّ العنایة هی کون الأوّل تعالی عالماً لذاته بما علیه الوجود فی النظام الأتمّ و الخیر الأعظم و علّة لذاته للخیر و الکمال بحسب اقصى ما یمکن و راضياً به علی النحو المذكور و هذه المعانی الثلاثة التي یجمعها معنی العنایة من العلم و العلیّة و الرضا کلّها عین ذاته. اسفار: ۵۶/۷-۵۷.

۲. شرح اشارات: ۳/۳۱۸؛ اسفار: ۵۶/۷-۵۷.

۳. برهان علم و غنای مطلق

مشهورترین برهان متکلمان بر اثبات عدل الهی مبتنی بر علم و غنای مطلق خداوند است؛ چنان که محقق طوسی در تجرید العقائد گفته است:

«و استغناؤه و علمه یدلّان علی انتفاء القبح عن أفعاله تعالی».

این برهان - چنان که علامه‌ی حلی آن را شرح کرده است - مبتنی بر مقدمات زیر است:

۱. فعل، از پدیده‌های امکانی است که تا علت تامه‌ی آن تحقق نیابد ضرورت وجود پیدا نکرده، و تحقق نخواهد یافت.

۲. قدرت فاعل و داشتن مرجح و داعی (انگیزه) برانجام فعل از اجزای علت تامه‌ی فعل است.

۳. داعی و انگیزه برانجام فعل سه گونه است:

(الف) داعی احتیاج؛ که فاعل، فعل را به خاطر حسن و نیکویی آن انجام می‌دهد.

(ب) داعی جهل؛ که فاعل، کار ناروایی را به خاطر این که قبح آن را نمی‌داند انجام می‌دهد.

(ج) داعی حکمت؛ یعنی فاعل، فعل را به خاطر حسن و نیکویی آن انجام می‌دهد.

با توجه به این که مورد بحث، افعال قبیح است و داعی صدور فعل قبیح از فاعل یا جهل است، یا احتیاج، و این دو در مورد خداوند متصور نیست، بنابراین، صدور قبیح از او محال است.^(۱)

۱. کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم، مسأله‌ی دوم؛ شرح الأصول الخمسة، ص ۲۱۳؛ دلائل الصدق: ۳۷۸/۲.

پاسخ به چند اشکال

بر این برهان اشکالاتی وارد شده است که به بررسی و نقد آن‌ها می‌پردازیم:

اشکال اول: این استدلال بر پایه‌ی «قیاس الغائب بالشاهد» استوار است، و این مقایسه صحیح نیست، زیرا در مورد انسان (شاهد) فرض دیگری نیز متصور است که در مورد خداوند صحیح نیست، و آن این که داعی انسان بر ترک کار قبیح ممکن است جلوگیری از زیان‌های احتمالی باشد که در اثر نکوهش افراد جامعه نسبت به انجام کار قبیح متوجه او می‌گردد. این مطلب، در مورد خداوند متصور نیست.

پاسخ: مطلب یاد شده در مورد انسانها عمومیت ندارد، زیرا انسانهایی یافت می‌شوند که بدون کوچک‌ترین توجه به نکوهش دیگران و زیان‌های احتمالی ناشی از آن، صرفاً به خاطر زشتی فعل و این که آن را مایه‌ی نقص وجودی می‌دانند از آن اجتناب می‌کنند، و هرگاه این امر در مورد انسان متصور بلکه محقق باشد، در مورد خدا به طریق اولی صحیح خواهد بود.

اشکال دوم: مقایسه‌ی افعال خداوند با افعال انسان از نظر داعی بر انجام یا ترک فعل صحیح نیست، زیرا انسان همان گونه که کارهای قبیح را جز از روی جهل یا نیازمندی انجام نمی‌دهد، کارهای خوب را نیز جز به انگیزه‌ی سودجویی، یا دفع ضرر انجام نمی‌دهد، و این مطلب در مورد خداوند محال است.

پاسخ: مطلب مذکور نیز کلیت ندارد، زیرا در میان انسان‌ها افرادی یافت می‌شوند که کارهای پسندیده را جز به خاطر حسن ذاتی آن‌ها انجام نمی‌دهند و هیچ‌گونه

پاداشی را از کسی توقع ندارند، چنان که قرآن کریم در وصف «ابرار» فرموده است:

﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا، إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ

لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا﴾؛^(۱)

امام علی علیه السلام درباره‌ی انگیزه‌ی عبادت احرار فرموده است:

«وَأَنْ قَوْمًا عَبْدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتَلِكَ عِبَادَةُ الْاِحْرَارِ».^(۲)

اشکال سوم: برهان یاد شده مبتنی براین است که خداوند «فاعل بالقصد» باشد چنان که متکلمان بدان معتقدند - ولی در فلسفه‌ی اولی به اثبات رسیده است که خداوند فاعل بالقصد نیست، زیرا فاعل بالقصد آن است که ذات و علم فاعل برای ایجاد فعل کافی نباشد، و صدور فعل از او بر داعی زاید بر ذات و علم او متوقف باشد. یعنی فاعل برای بدست آوردن کمالی که فاقد آن است به ایجاد فعل قیام می‌نماید، و این مطلب در مورد خداوند محال است.^(۳)

پاسخ: تقریر برهان مذکور منحصر در آن چه گفته شد نیست، بلکه می‌توان آن را بر

پایه‌ی «فاعلیت بالتجلی» نیز تقریر نمود، بدین بیان:

شکی نیست که در مورد خداوند هیچ‌گونه جهل و نیازی راه ندارد، بنابراین، داعی

جهل و حاجت در مورد خداوند منتفی است، نه به این معنی که او فاعل بالداعی

۱. انسان / ۲ - ۸.

۲. نهج البلاغه، کلمات قصار، ص ۲۳۷.

۳. الالهیات: ۱ / ۲۸۸.

والقصد است، ولی دواعی یادشده در او متصور نیست، بلکه به مفاد سالبه به انتفاء موضوع. و مفاد داعی حکمت - چنان که بیان گردید - این است که حسن و زیبایی فعل محرّک و برانگیزنده‌ی فاعل برانجام فعل گردد، و ملاک حسن افعال کمال وجودی آن‌هاست. هرگاه فاعل، فاقد برخی از کمالات باشد، برای تحصیل آن‌ها به انجام فعل مبادرت می‌ورزد، ولی، هرگاه فاعل بالذات واجد همه‌ی کمالات باشد، همان کمال ذاتی محرّک و داعی او بر انجام فعل خواهد بود و در نتیجه داعی او بر انجام فعل عین ذات اوست و نه زاید بر ذات. و به عبارت دیگر، ذات و علم به ذات که مشتمل بر علم به فعل نیز می‌باشد مبدأ صدور فعل گردیده است و این همان «فاعل بالتّجلی» است.

برهان اتقان صنع

نزدیک‌ترین راه برای اثبات عدل و حکمت خدواند مطالعه‌ی عالم طبیعت است، زیرا جهان طبیعت آفریده و فعل الهی است، و هدف، اثبات حکیمانه بودن (اتقان و نظم) فعل خداوند است، بنابر این، می‌توان از نزدیک نشانه‌های حکمت را در نظام خلقت مورد مطالعه قرار داد.

تفاوت این راه با راه‌های پیشین این است که این راه از ابزارهای حسی و روش تجربه‌ی استفاده می‌کند و در نتیجه راهی است همگانی، ولی دو راه گذشته عقلی صرف می‌باشند و پیمودن آن‌ها برای همگان دشوار و گاهی غیر ممکن است بدین جهت در قرآن کریم و نیز سخنان معلّمان الهی این طریق مورد توجه شایان قرار گرفته است که ذیلاً نمونه‌هایی را یادآور می‌شویم:

۱. ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ، فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ، ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾^(۱):
 آفریدگاری که آسمان‌های هفت‌گانه را بر بالای یکدیگر - یا همانند با یکدیگر - آفرید، در آفرینش الهی تفاوت (ناهماهنگی) نمی بینی پس بار دیگر (به آسمان) بنگر آیا خلل (وبی‌نظمی) می بینی، پس به طور مکرر (به آن) بنگر (ولی بدان که) دیدگانت بدون مشاهده‌ی کم‌ترین نشانه‌ای از فطور و بی‌نظمی به سوی تو باز خواهد گشت.
 راغب اصفهانی گفته است:

«التفاوت الاختلاف في الأوصاف كأنه يفوت وصف احدهما الاخر، او

وصف كل واحد منها الاخر».

مفسران، عدم تفاوت در آیه را به هماهنگی موجودات و همانندی آن‌ها در اتقان و نظم تفسیر نموده‌اند.

علاّمه طباطبایی در این باره گفته است:

«المراد بنفي التفاوت اتصال التدبير و ارتباط الاشياء بعضها ببعض من

حيث الغايات و المنافع المرتبة على تفاعل بعضها في بعض، فاصطكاك

الاسباب المختلفة في الخلقة و تنازعها كتشاجر كفتي الميزان و تصارعها

بالثقل و الخفة و الارتفاع و الانخفاض، فانها في عين انها تختلفان، تتفقان

- في اعانة من بيده الميزان فيما يريد من تشخيص وزن السلعة الموزونة»^(۱).
۲. ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِينَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^{(۲) (۳)}.
۳. ﴿هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا، وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ﴾^(۴).

آیات قرآنی در این باره بسیار است به ذکر نمونه‌های فوق بسنده می‌گردد، به نمونه‌هایی از روایات نیز اشاره می‌کنیم:

امام علی علیه السلام فرمود:

«أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى صَغِيرِ مَا خَلَقَ، كَيْفَ أَحْكَمَ خَلْقَهُ وَآتَقَنَ تَرْكِيبَهُ وَفَلَقَ لَهُ السَّمْعَ وَالبَصَرَ، وَسَوَّى لَهُ الْعَظْمَ وَالبَشَرَ، أَنْظَرُوا إِلَى الثَّمَلَةِ فِي صِغَرِ جُنَّتِهَا وَ لَطَافَةِ هَيْئَتِهَا لَا تَكَادُ تُنَالُ بِلِحْظِ البَصَرِ وَ لَا يُسْتَدْرَكُ الفِكْرُ، كَيْفَ دَبَّتْ عَلَى أَرْضِهَا، وَضَنَّتْ عَلَى رِزْقِهَا. تَنْقُلُ الحُبَّةَ إِلَى جُحْرِهَا وَ تُعِدُّهَا فِي مُسْتَقَرِّهَا، تَجْمَعُ فِي حُرِّهَا لِبرْدِهَا، وَ فِي وَرْدِهَا لِصَدْرِهَا»^(۵)

۱. الميزان: ۱۹ / ۳۵۰.

۲. بقره / ۱۶۴.

۳. در تفسیر این آیه به الميزان: ۱ / ۳-۶ رجوع شود.

۴. رعد / ۳.

۵. نهج البلاغة، خطبه ۱۸۵.

آیا به آفریده‌ی کوچک خداوند نمی‌نگرند که چگونه آفرینشش را استوار و ترکیبش را متقن ساخته است و به او قوه‌ی شنوایی و بینایی عطا کرده است، و استخوان و پوست داده است، به مورچه بنگرید که جثه‌ای بسیار کوچک و اندامی لطیف دارد به قدری کوچک و لطیف است که به چشم نمی‌آید و به فکر نمی‌رسد با این حال چگونه بر زمین به فعالیت می‌پردازد و در طلب روزی خود می‌کوشد، دانه‌ها را به آشیانه‌ی خود می‌برد و انبار می‌کند، به هنگام گرما آذوقه‌ی فصل سرما را فراهم می‌کند، و به وقت ورود، خروج خود را در نظر می‌گیرد.

هم چنین فرمود:

«فَأَقَامَ مِنَ الْأَشْيَاءِ أَوْدَهَا وَ نَهَجَ حُدُودَهَا، وَلَا تَمَّ يُقَدِّرَتَهُ بَيْنَ مُتَضَادِّهَا وَ وَصَلَ أَسْبَابَ قَرَابَتِهَا... بِدَايَا خَلْقٍ أَحْكَمَ صُنْعُهَا...»

و نیز فرمود:

«وَ أَرَانَا مِنْ مَلَكَوَاتِ قُدْرَتِهِ وَ عَجَائِبِ مَا نَطَقَتْ بِهِ آثَارُ حِكْمَتِهِ»^(۱)

و در جای دیگر نشانه‌های حکمت الهی در آفرینش خفاش را یاد آور شده و فرمود:

«وَ مِنْ لَطَائِفِ صُنْعَتِهِ وَ عَجَائِبِ خَلْقَتِهِ مَا أَرَانَا مِنْ غَوَامِضِ الْحِكْمَةِ فِي

هَذِهِ الْخُفَافِيشِ...»^(۲)

۱. همان مدرک.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۵.

نظم و اتقان در نگاه دانشمندان

بشر امروز توانسته است در پرتو مطالعات و جست‌وجوهای علمی پیرامون جهان طبیعت به آگاهی‌های جالب توجهی دست یافته و جلوه‌های 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».^(۱)

ماکس پلانک، دانشمندی که به اسرار اتم راه جست می‌گوید:

«دین و علوم طبیعی مشترکاً بر ضدّ شکّ و الحاد و خرافات می‌جنگند و

برانگیزنده‌ی آنها نیز همواره خدا بوده و خواهد بود».^(۲)

البرت مک‌وینچستر، دانشمند زیست‌شناس گفته است:

«هر کشف تازه‌ای که در دنیای علم به وقوع می‌پیوندد صدها مرتبه بر استواری

ایمان می‌افزاید».^(۳)

البته آن‌گاه درخت علم و دانش چنین میوه‌ای خواهد داد که پیراسته از خودخواهی،

۱. اثبات وجود خدا، تألیف جان کلور و رومنسما، ترجمه: احمد آرام، چاپ چهارم، ص ۳۹.

۲. همان مدرک، ۲۸۶.

۳. همان، ص ۱۹۲.

تعصب و امراض مختلف نفسانی باشد. چنان‌که «ادوارد لوتو ترکیسل» جانورشناس می‌گوید:

«اگر علمای طبیعی دلایل علمی را همان‌طور که برای اخذ نتایج علمی مطالعه می‌کنند از نظر دلالت بر وجود خدا هم مورد مطالعه قرار دهند، قهراً به وجود صانع معترف خواهند شد، البته باید تعصب را کنار گذارند، چه مطالعات علمی هر عقل سلیم را مجبور می‌کند که به یک علت اولیه قایل شود که ما آن را خدا می‌نامیم».

نامبرده سپس کشفیات علمی را از آثار رحمت و مواهب خاص الهی برای بشر کنونی دانسته و یادآور می‌شود که مقتضای شکرگزاری این نعمت عظیم الهی این است که بشر ایمان خود را به خدا راسخ‌تر نماید.^(۱)

با ذکر این مقدمه به نقل نمونه‌هایی از سخنان دانشمندان علوم پیرامون نظم و اتقان در جهان طبیعت می‌پردازیم.

نظم در دنیای نباتات

لستر جان زیمرمن^(۲) دانشمند گیاه‌شناس و خاک‌شناس در باره‌ی عوامل مؤثر در رویش گیاه و مراحل رشد آن می‌گوید:

«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

۱. همان، ۵۶.

۲. Lester jahn zimmerman.

شیمیایی همگی در رشد گیاه مؤثرند، ولی کافی نیستند، بلکه نیرویی که نمو گیاه را امکان پذیر 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 مرحله‌ی نخست دو سلول ذره‌بینی تخم که هر یک متشکل از عناصر مختلف و دارای عمل مختلف هستند، متحداً شروع به کار می‌کنند، ولی 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 با صرف نظر از اختلافات و شکل ظاهری دارای اعمال مشترکی هستند، مثلاً یکی از آن‌ها عمل ترکیب نوری است که نباتات با تابش روشنائی از اسید کربنیک 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 همه‌ی آن‌ها به طرف نور خم می‌شوند، یا اگر از کسب نور و اکسیژن محروم شوند خشک و مرده می‌گردند، این هاقوانینی هستند که دنیای نبات را اداره می‌کنند»^(۱).

زمین و شرایط زندگی

فرانک آلن،^(۱) استاد فیزیک زیستی، با برشمردن عوامل مؤثر در شایستگی زمین برای حیات بی‌پایگی فرضیه‌ی تصادف در پیدایش جهان را اثبات نموده است، شرایط یاد شده به شرح زیرند:

۱. زمین کره‌ای است که به آزادی در فضا به حال تعادل است و برگرد 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 حرکت‌ها سبب پیداشدن تعادل و ثابت ماندن محور زمین در فضا می‌شود....

۲. جوّی که از گازهای نگهبان بر سطح زمین تشکیل شده، آن اندازه ضخامت (در حدود ۸۰۰ کیلومتر) و غلظت دارد که بتواند هم چون زرهی زمین را از نشر مجموعه‌ی مرگبار بیست میلیون سنگ‌های آسمانی در روز که با سرعتی در حدود ۵۰ کیلومتر در ثانیه به آن برخورد می‌کنند، در امان نگاه دارد.

۳. جوّ زمین علاوه بر کارهای دیگری که دارد، درجه‌ی حرارت را بر سطح زمین در حدود شایسته برای زندگی نگاه می‌دارد و نیز ذخیره‌ی بسیار لازم آب (بخار آب) را از اقیانوس‌ها به خشکی‌ها انتقال می‌دهد، اگر چنین نبود همه‌ی قاره‌ها به صورت کویرهای خشک و غیر قابل زیستی در می‌آمد. به این ترتیب باید گفت اقیانوس‌ها و جوّ زمین، عنوان چرخ لنگری برای زمین دارند.

۱. Frank allen.

۴. خواص قابل توجه آب، نقش مهمی در مساعد بودن زندگی در اقیانوس‌ها و دریاها و رودخانه‌ها در زمستان‌های دراز دارد، یکی خاصیت جذب اکسیژن به مقدار زیاد در درجات پست حرارت است، دیگری این که بزرگ‌ترین وزن مخصوص آن در چهار درجه بالای درجه‌ی حرارت یخ بستن است و به همین جهت آب عمق دریاها و رودخانه‌ها به حال مایع می‌ماند، و سوم این که وزن مخصوص یخ از آب کمتر است و در نتیجه بر سطح آب قرار می‌گیرد و فرو نمی‌رود، چهارم این که وقتی آب منجمد شود 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 درمی‌آورد.

۶. وجود فلزات در نزدیکی سطح زمین، سبب شده است که هنرهای گوناگونی که تمدن از آن‌ها ساخته می‌شود امکان پذیر باشد.

۷. در مورد اندازه‌ی حجم زمین باید توجه داشت 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 درجه‌ی حرارت به صورت کشنده‌ای بالا می‌رفت. اگر زمین ما به بزرگی خورشید بود و چگالی (وزن مخصوص) خود را حفظ می‌کرد، نیروی جاذبه صدوپنجاه 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. اگر فاصله‌ی زمین تا خورشید دو برابر مقدار کنونی آن بود، حرارتی که از خورشید به آن می‌رسید به ربع حرارت کنونی تنزل می‌کرد و سرعت حرکت بر مقدار آن نصف می‌شد و طول زمستان دو برابر می‌گردید و بنابر این همه‌ی موجودات زنده یخ می‌بستند.

اگر فاصله‌ی آن تا خورشید، نصف می‌شد، گرما چهار برابر و سرعت مداری دو برابر و طول مدت فصول، نصف (اگر تغییر فصلی امکان داشت) و زمین به اندازه‌ای سوزان می‌شد که حیات بر آن نمی‌توانست برقرار بماند.^(۱)

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

چهارم فصل

شرور و عدل الهی

طرح مسأله

بحث شرور یکی از بحث های دیرینه در تاریخ فلسفه و الهیات است. این بحث پیوسته به عنوان یکی از مشکلات فلسفی و کلامی مطرح بوده است. سابقه دارترین شکل این بحث، در مبحث توحید مطرح گردیده است. پدیده‌ی شرور سبب شده است که کسانی راه دوگانه پرستی را برگزینند و به دو آفریدگار معتقد شوند، یکی آفریدگار خیرات و دیگری آفریدگار شرور، ما در بحث توحید در خالقیت شبهه‌ی ثنوی‌ها را با پاسخ آن بیان نمودیم.

دومین مورد طرح مشکل یا شبهه‌ی شرور به بحث عدل و حکمت الهی مربوط می‌شود.

شبهه شرور در باب عدل الهی گونه‌هایی دارد که عبارتند از:

۱. در موضوع عدل تکوینی یا نظام احسن از شرور طبیعی به عنوان پدیده‌های

ناسازگار با نظام احسن یاد شده است.

۲. در مبحث غایبی بودن آفرینش که از مظاهر عدل تکوینی خداوند است نیز از شرور طبیعی به عنوان پدیده‌هایی ناسازگار با حکمت الهی یاد شده است؛ زیرا از یک سوی در جهان طبیعت ضایعات و تلفات بسیاری وجود دارد که مانع رسیدن نباتات، حیوانات و انسان‌ها به غایات مطلوب آن‌ها خواهد بود. آفات نباتی و حیوانی میکروب‌ها و بالآخره مرگ و میرهای نابه هنگام با اصل غایبی بودن نظام آفرینش ناسازگار شناخته شده است. از سوی دیگر، در جهان بینی دینی حیات انسان به عنوان غایت و هدف آفرینش طبیعت به شمار آمده است. ﴿هو الذی خلق لکم ما فی الأرض جمیعاً﴾^(۱) شرور و حوادث ناگوار طبیعی نه تنها آسایش و آرامش حیات انسان را تأمین نمی‌کنند، بلکه آن را به خطر می‌اندازند.

۳. شرور و حوادث ناگوار طبیعی عدل کیفری خداوند را نیز با مشکل مواجه می‌سازند، این مشکل به ویژه براساس اصل کیفر کردار که در قرآن کریم مطرح شده است، شکل جدی‌تری به خود می‌گیرد. قرآن کریم تصریح کرده است که ناملایماتی که در زندگی بشر رخ می‌دهد، نتیجه و کیفر کردار آدمیان است: ﴿ظهر الفساد فی البرّ و البحر بما کسبت ایدی الناس﴾^(۲).

و از طرفی زندگی دنیوی بشر به هم پیوسته و درهم آمیخته شده است. سود و

۱. بقره / ۲۹.

۲. روم / ۴۱.

زبان‌ها و خیر و شرهای آن همه افراد جامعه را در بر می‌گیرد. این امر موجب می‌شود که بی‌گناهان نیز به آتش گناه و کیفر کردار گنهکاران بسوزند.

گاهی در اثر سهل‌انگاری، یا برخی از آلودگی‌های اخلاقی و بیماری‌های جسمی و روانی پدران و مادران، فرزندان آن‌ها آسیب می‌بینند و گرفتار معلولیت و نارسایی جسمی یا روانی می‌شوند و عمری را با تلخی و مصیبت می‌گذرانند. در این جا فرزند کیفر کردار پدر و مادر را می‌بیند. در حالی که مقتضای عدالت آن است که هر کس کیفر عمل خود را ببیند ﴿و لا تزر وازرة وزر اخرى﴾.

حدود و تعزیراتی که در شرایع آسمانی مقرر شده است موجب می‌شود که بر بستگان و نزدیکان کسانی که بر آن‌ها حد و تعزیر شرعی اجرا می‌شود از نظر حیثیت و موقعیت اجتماعی ضربه‌های سنگینی وارد شود. گذشته از این که به لحاظ طبیعی و به دلیل ارتباط عاطفی که با آن‌ها دارند متألم و متأدب می‌گردند.

موارد یاد شده به عنوان چالش‌های شرور در بحث عدل الهی مطرح گردیده است.

دیدگاه‌ها و مسلک‌ها

در ارتباط با این مسأله از سوی متفکران و مذاهب اسلامی روش‌های گوناگونی اتخاذ شده است:

۱. ظاهر گرایان

روش و منطق ظاهرگرایان در مورد این گونه مسایل تخطئه کردن سؤال و بدعت شمردن پرسش، و تعبد به ظواهر و خودداری از هرگونه پاسخ قانع‌کننده است، منطق

آنان این است که «الإيمان به واجب و الكيفيّة مجهولة والسؤال عنه بدعة»، اینان هرگونه بحث کلامی را در زمینه‌ی عقاید دینی بدعت و ناروا می‌شمارند.

۲. اشاعره

اشاعره گرچه بحث‌های کلامی و عقلی را بدعت نمی‌دانند و اصولاً اولین کاری که پیشوای آنان انجام داد این بود که با نگارش کتاب «استحسان الخوض في علم الکلام» مشروعیت بحث‌های کلامی را اثبات کرد، با این حال چون منکر حسن و قبح عقلی می‌باشند، و برای عدل معیار عقلی روشنی نمی‌شناسند، و منطق آنان این است که «آن چه آن خسرو کند شیرین بود»، در نتیجه برای بحث عقلی پیرامون عدل الهی و حل مشکل شرور در این رابطه مجالی باقی نگذارده‌اند.

۳. عدلیه

متکلمان عدلیه بر پایه‌ی اصل حسن و قبح عقلی به حلّ مشکل شرور در رابطه با عدل الهی پرداخته‌اند و آنچه آنان به طور گسترده و نسبتاً جامع بررسی نموده‌اند آخرین مورد از موارد چهارگانه‌ی مشکل شرور است که تحت عنوان «آلام و اعواض» مطرح نموده‌اند و در آینده مطالب آنان را بیان خواهیم کرد.

۴. حس گرایان

گروهی از دانشمندان الهی یگانه راه صحیح در الهیات را روش حسّی و بهره‌گیری از دستاوردهای علوم طبیعی می‌دانند، این گروه براین باورند که از نظر قرآن نیز یگانه راه

شناخت خداوند مطالعه در طبیعت و مخلوقات با استفاده از روش حسی است، و هر راهی غیر آن بی‌راهه است.

فرید وجدی، سیدابولحسن ندوی، سیدقطب و محمد قطب، مؤلف کتاب راه طی شده و ... از این گروه‌اند؛ تحلیل و نقد این نظریه در گنجایش این مقام نیست.^(۱) ولی همین اندازه یادآور می‌شویم که این راه در عین این که در برخی از مراحل و مسایل مفید و آموزنده است ولی پاسخگوی همه‌ی پرسش‌های مربوط به الهیات نبوده و از عهده‌ی تأمین مقاصد دینی و کلامی بر نمی‌آید. این روش در حلّ مشکل شرور نیز کامیاب نخواهد بود، زیرا بدون استناد به یک رشته اصول عقلی کلی نمی‌توان همه‌ی مشکلات شرور را در همه‌ی زمینه‌ها با مطالعه‌ی حسی و استقرایی پاسخ داد و در این صورت اصل ایمان به وجود خدا متزلزل می‌گردد. مناسب است کلام سنجیده استاد شهید مطهری را در این باره بازگو کنیم:

«این راه برای این دسته راه منحصر (در شناخت خدا) است و چون راه منحصر است اگر در متن خلقت با مسایلی مواجه گردند که توجیه آن از نظر عدل و ظلم و نظام احسن مشکل باشد اساس ایمان و اندیشه‌شان در باره‌ی خداوند متزلزل می‌گردد، آن‌ها خداوند را تنها در آیینی مخلوقات مشاهده می‌کنند بدیهی است که اگر این آیین در ارایه‌ی عدل الهی اندکی تیره باشد، یا ضدّ آن را ارایه دهد کار از اساس متزلزل است، طبعاً از نظر این دسته تا معمای عدل و ظلم حل نگردد نمی‌توان

۱. به مقدمه‌ی جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم رجوع شود.

درباره‌ی وجود خداوند، نظر قاطع داد، زیرا اشکالات مربوط به عدل الهی دلیل وجود خداوند، یعنی کمال و تمامیت نظام خلقت را مخدوش می‌سازد».^(۱)

۵. فیلسوفان اسلامی

مهم‌ترین بحثی که فیلسوفان اسلامی پیرامون شرور انجام داده‌اند مربوط به دو مورد نخست (توحید، نظام احسن) است، آنان در حل مشکل شرور از سه روش بهره گرفته‌اند که عبارتند از:

الف) تحلیل ماهیت شرور و اثبات نسبی بودن آن، و بدین طریق شبهه ثنویان را پاسخ داده‌اند.

ب) تقسیم عقلی وجود از نظر خیریت و شریت و بیان تفکیک‌ناپذیری خیر از شر در جهان ماده و این که ایجاد نکردن خیر کثیر در برابر شر قلیل خود مصداق شر کثیر و بر خلاف حکمت و رحمت است.

ج) بررسی فواید شرور در زندگی مادی و معنوی انسان، و با این دو روش شبهه تعارض شرور را با نظام احسن پاسخ داده‌اند. کسی که بیش از همه در این باره تحقیق نموده است، صدر المتألهین شیرازی در جلد هفتم اسفار است. بر پایه‌ی این دو روش مشکل شرور در رابطه با غایی بودن آفرینش و حکیمانه بودن افعال الهی رانیز می‌توان حل کرد، ولی حل آن در مورد چهارم به طریقه‌ی دیگری نیاز دارد، و آن همان طریقه‌ی

۱. عدل الهی، ص ۶۵، چاپ هشتم، طبع انتشارات اسلامی، ۱۳۹۶ ه.ق.

متکلمان عدلیه است.

ما در این بحث با بهره‌گیری از روش‌های یاد شده و نیز الهام‌گیری از آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام می‌کوشیم تا به فضل و عنایت الهی تحقیق مناسبی را پیرامون مشکل شرور ارایه دهیم.

پاسخ به شبهه‌ی شرور در رابطه با نظام احسن

فلاسفهی الهی در پاسخ‌گویی به اشکال شرور در رابطه با نظام احسن و اکمل به بررسی اقسام فرضی موجود از نظر خیر و شر پرداخته و با استناد به عنایت و حکمت الهی نتیجه‌گرفته‌اند 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 شرمساوی، شر کثیر و غالب، و شر محض محال است. اما آنچه شریتش مساوی با خیریتش می‌باشد، یا شریتش غالب بر خیریتش است با عنایت الهی که مقتضی نظام احسن است منافات دارد، و این بر خلاف موجودی است که جهت خیرش غالب بر جهت شرش می‌باشد، زیرا موجود نکردن خیر کثیر به خاطر شرّ قلیل، خود مصداق شرّ کثیر است و با عنایت و حکمت الهی منافات دارد.^(۱)

۱. نه‌ایة الحکمة، مرحله‌ی ۱۲، فصل ۱۸.

تفکیک ناپذیری خیر از شر در عالم طبیعت

بنابر این، آن چه دارای واقعیت و وجود است غیر از واجب الوجود بالذات، دو عالم است: یکی عالم مفارقات و مجزّادات، و دیگری عالم طبیعت و مادّیات، و شرور تنها در عالم طبیعت و مادّه ظهور می کنند، زیرا ماهیت شر عدمی است، عدم آن چه برای شیء مطلوب و ممکن است و آن، یا عدم کمال اولی (صورت نوعیه)، یا کمال ثانوی آن است، و در هر دو صورت عدم، عارض بر شیء و مسبوق به ماده و امکان (امکان استعدادی) است.

توضیح آن که: موجودات مادّی مشتمل بر قوه و استعداد می باشند و کمالات وجودی که برای آنها ممکن است را به تدریج بدست می آورند، و این تکامل تدریجی در گرو تأثیر و تأثر متقابل موجودات مادّی است؛ زیرا هر یک از انواع طبیعی، نیازمندی ها و کمالات ویژه ای دارد که از طریق انواع و پدیده های دیگر طبیعی به دست می آید و این جاست که نوعی تزاخم و تضاد نمودار می شود و در نتیجه شرّ اضافی و نسبی پدید می آید.

به عبارت دیگر، علّت مادّه برای پذیرش صورت های گوناگون از یک سوی، 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 صورت ها و نقش های کهنه و آوردن نقش های تازه. تا اجزا و عناصر با یکدیگر نجنگند و در یکدیگر اثر نکنند، مزاج متوسط و ترکیب جدید پیدا نمی شود. پس صحیح است که بگوییم:

«تضاد منشاء خیرات و قائمه‌ی جهان است و نظام عالم ماده بر آن استوار است.»^(۱)

صدراالمتألهین 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 در عالم کون و فساد (طبیعت) اقتضاء می‌کند، زیرا اگر تضاد نبود

کون و فساد تحقق نمی‌یافت، و اگر کون و فساد نبود اشخاص و نفوس غیر متناهی

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: «لولا التضاد ما

صحَّ دوام الفيض من المبدء الجواد، و لَوَقَفَ الجود و لتعطل العالم العنصري

عن قبول الحیوة الَّتِي بها يحصل نیل المقصود، و بقى اكثر ما يمكن في مكن

الامكان و كتم العدم البحث.»^(۲)

و در جای دیگر در مورد این که شر جز در عالم ماده تحقق ندارد چنین گفته است:

«إِنَّ الشَّرَّ غير لاحق الآ لما في طباعه ما بالقوة، و ذلك لاجل المادَّة

الجسمیَّة بسبب أن وجودها وجود ناقص متهییء لقبول الفساد و الانقسام

و التکثر و حصول الاضداد و الاستحالة و التجدد في الاحوال و الانقلاب

۱. عدل الهی، چاپ هشتم، ص ۲۱۴.

۲. اسفار: ۷ / ۷۷.

في الصور، فكلمها هو أكثر براءة من المادة فهو اقل شرّاً و وبالاً»^(۱).

در خطبه های توحیدی امام علی علیه السلام نیز اصل تضادّ حاکم بر عالم طبیعت یادآوری شده است: چنان که فرمود:

«ضادّ النور بالظلمة، والوضوح بالهممة، والجُمود باللبل، والحرور بالصدرد، مؤلف بين مُتعدّياتِها، مُقارنٌ بين مُتبايناتِها، مُقرَّبٌ بين مُتباعداتِها، مُفرَّقٌ بين مُتدانياتِها»^(۲): روشنائی را ضدّ تاریکی، آشکاری را ناسازگار با ابهام، خشکی را ضدّ تری، گرمی را ناسازگار با خنکی، قرار داد و میان این امور ناسازگار آشتی داد و آن‌ها را با یکدیگر در آمیخت و نظام طبیعت را برپاساخت.

مّلاّی رومی نیز در مثنوی خود مسأله‌ی بقای حیات طبیعی را بر پایه‌ی تضاد یادآور شده و گفته است:

این جهان جنگ است چون کل بنگری	ذره ذره همچو دین با کافری
آن یکی ذره همی پرّده به چپ	و آن دگر سوی یمین اندر طلب
این جهان زین جنگ قائم می‌بود	در عناصر درنگر تا حل شود
پس بنای خلق بر اضداد بود	لاجرم جنگی شد اندر ضرّ و سود

نتیجه‌ی بحث تا این جا این شد که شرور نسبی لازمه‌ی لاینفک موجودات مادّی و معلول تضادّ حاکم بر عالم طبیعت است و این تضاد نیز شرط لازم و ضروری تکامل و

۱. اسفار: ۶۷/۷.

۲. نهج البلاغه، صبحی الصالح، خطبه ۱۸۶.

مقتضای عدل و حکمت و عنایت الهی است:

اذ مقتضى الحكمة و العناية
ایصال كلّ ممكن لغاية^(۱)

زیبایی مجموعه یا نظام کامل

نکته‌ی دیگری که در پاسخ به شبهه شرور از نظر احسن بودن نظام طبیعت باید به آن توجه نمود، اصل اندام‌وارگی عالم طبیعت است که از قدیم‌ترین دوران تاریخ فلسفه مورد توجه حکمای الهی بوده است، بر این اساس جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است که پدیده‌های آن با یکدیگر رابطه‌ی تکوینی و حقیقی دارند، و در نتیجه قضاوت صحیح در باره‌ی احسن بودن آن در گرو مطالعه‌ی مجموعه‌ی موجودات و نظام کل است، و در نظام کل و توازن عمومی وجود پستی‌ها و بلندی‌ها، فراز و نشیب‌ها، تاریکی و روشنایی‌ها، رنج و اذیت‌ها همه و همه لازم است و باید گفت:

جهان چون خدّ و خال و چشم و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست

اگر نیک و بدی بینی مزن دم که هم ابلیس می باید هم آدم

و نیز صحیح گفته‌اند که: «ابروی کج ار راست بدی کج بودی».

و نیز: «از شیر حمله خوش بود و از غزال رم».^(۲)

۱. شرح منظومه، حکیم سبزواری، العلة و المعلول، غرر فی البحث عن الغایة.

۲. عدل الهی، ص ۱۷۹ - ۱۸۳ رجوع شود.

پاسخ به دو اشکال

بر تحلیل فوق دو اشکال وارد شده است که حکمای الهی به آن دو پاسخ داده‌اند:

اشکال اول: این که گفته‌اند 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 شر کثیرند. زیرا با توجه به این که حیات دنیوی موقت بوده و آخرت سرای جاودانه است و افراد یاد شده مستحقّ عذاب بوده و از سعادت ابدی محروم می‌باشند، ثمره‌ی اخروی حیات آنان عذاب است و شر. و اگر چه در حیات دنیوی از خیرات مادی برخوردار می‌گردند، ولی این خیرات مادی در مقایسه با عذاب اخروی خیر قلیل می‌باشد.

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 هرگونه کمال علمی و عملی می‌باشند.
 ۳. انسان‌هایی که متوسط میان آن دو می‌باشند و خود مراتب مختلف دارند.
- بدیهی است که اکثریت انسان‌ها را همان گروه سوم تشکیل می‌دهند، و دسته‌ی دوم نسبت به مجموع افراد بشر درصد کمتری را تشکیل می‌دهند، و شقاوت ابدی در سرای آخرت از آن گروه دوم می‌باشند، و دیگران اگر مستوجب عذاب نیز گردند ولی سرانجام مشمول رحمت و اسعه‌ی خداوند خواهند شد.^(۱)

۱. شرح الاشارات: ۳/۳۲۵-۳۲۸؛ و نیز به اسفار: ۷/۷۹-۸۰ رجوع شود.

اشکال دوم: چرا خداوند عالم طبیعت را به گونه‌ای نیافرید که شرّ قلیل در آن راه نداشته و خیر محض باشد؟

پاسخ: فرض یاد شده عقلا محال است، زیرا مفاد آن این است که موجود مادی در عین این که 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 این که کمالات مذکور بالفعل برای او حاصل باشد، این همان موجود مجرد تام است. و دیگر این که کمالات آن موجود به صورت بالفعل موجود نباشد، این همان موجود مادی یا مجرد غیر تام (مانند نفس) می باشد. بنابر این امر، این دو قسم از ممکن دایر مدار ایجاد و عدم ایجاد است، اما فرض این که قسم دوم تدریجی الوجود نباشد و در معرض کون و فساد قرار نگیرد، مانند فرض این که قسم نخست تدریجی الوجود بوده و بالفعل واجد کمالات خود نباشد، مستلزم جمع بین دو متناقض و محال است.

و از طرفی چون ایجاد نکردن قسم دوم که مصداق خیر کثیر است، مستلزم شرّ کثیر می باشد و ترجیح شرّ کثیر بر خیر کثیر بر فاعل حکیم روا نیست، پس ایجاد عالم طبیعت که ملازم با شرّ قلیل می باشد مقتضای جود، عدل و حکمت الهی است.^(۱)

شر و قدرت مطلقه‌ی الهی

برخی، وجود شر در جهان طبیعت را با قدرت مطلقه‌ی الهی از یک سوی و خیر محض و خیرخواه بودن خداوند از سوی دیگر ناسازگار دانسته و گفته‌اند: مسأله‌ی شر در ساده‌ترین صورتش چنین است:

۱. خداوند قدرت مطلق است.

۲. خداوند خیر (خیرخواه) محض است.

۳. با این حال شر وجود دارد.

این سه قضیه با این که اجزای اصلی بیشتر نظریات کلامی را تشکیل می‌دهند متناقض‌اند، چنان که اگر دوتای آن‌ها صادق باشد سومین قضیه کاذب خواهد بود ... سپس در توضیح تناقض میان آن‌ها گفته است:

الف) خیر نقطه‌ی مقابل شر است به طوری که فرد خیرخواه حتی المقدور شر را از میان برمی‌دارد.

ب) توانایی‌های قادر مطلق را هیچ حدّ و مرزی نیست.

لازمه‌ی دو مقدمه‌ی مذکور این است که اگر کسی خیر (خیرخواه) محض باشد و هم قادر مطلق، شر را به کلی از بین می‌برد، از این روی دو قضیه‌ی «قادر مطلق وجود دارد» و «شر وجود دارد» متناقض است.^(۱)

۱. شر و قدرت مطلق، جی. ال. مکی. فیلسوف انگلیسی (متوفای ۱۹۸۱ میلادی)، ترجمه‌ی محمدرضا صالح‌نژاد، مجله‌ی کیان، ص ۳.

منشأ این شبهه نادیده گرفتن یک اصل عقلی و فطری است، و آن این که بحث در باره‌ی 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، در غیر این صورت مشکل در جانب قابل است نه فاعل، اگر این اصل عقلی را نادیده بگیریم شبهه به باب شر اختصاص ندارد، بلکه در همه‌ی مواردی که امتناع حاکم است مانند اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، سلب شیء از نفس، چهار ضلع داشتن دایره و... در مقایسه با اصل قدرت مطلقه‌ی الهی مطرح خواهد شد.

ولی حلّ شبهه‌ی تناقض در همه‌ی این موارد توجه به اصل عقلی و فطری مذکور است، قطعاً آقای مکی امتناع رسم شکلی که در آن واحد هم مربع باشد و هم دایره را دلیل بر عجز 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، موجود 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 امر متناقض می‌باشد.

علامه طباطبایی این مطلب را با عبارات زیر چنین بیان نموده است:

«معنی این سخن به حسب تحلیل این است که: چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و

طبیعت را لاماده 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 تهی دست و بدبخت می‌ماند، اساساً جهان ماده نبود.^(۱)

به جاست در این جا سخن امام علی علیه السلام را در پاسخ این سؤال که: آیا خداوند که به عقیده‌ی موحدان بر هر کاری توانا است می‌تواند دنیا را بدون این که کوچک شود در تخم مرغی بدون این که بزرگ شود جای دهد؟ یادآور شویم، آن حضرت در پاسخ سؤال مذکور چنین فرمود:

«انَّ الله تبارك و تعالی لا یُنسَب الی العجز، و الَّذی سألتنی لایكون.»^(۲)

یاد آورمی شویم عبارت «حتی المقدور» در کلام مکی (بند الف) نادرست است، عبارت درست، «حتی الامکان» است، یعنی فاعلی که خیر محض است، تا آن جا 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. اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۵/ ۱۷۳.

۲. التوحید، شیخ صدوق، باب ۹، روایت ۹، ص ۱۳۰.

شرور و غایی بودن آفرینش

تا این جا توانستیم بر پایه‌ی اصول عقلی مشکل شرور را در رابطه با مسأله‌ی توحید و نظام احسن تبیین نموده آن را پاسخ‌گوییم، اینک به تحلیل آن در زمینه‌ی غایی بودن آفرینش می‌پردازیم، مشکل این است که اولاً: شرور حوادثی هستند که منافع بشر را مختل می‌سازند. و ثانیاً: ضایعات و مرگ و میرها در جانداران مانع از وصول آن‌ها به غایتشان می‌باشد، و این هر دو با اصل حکمت الهی منافات دارد.

مصالح کلی و منافع عمومی

این اشکال از نگرش جزئی به حوادث و مشاهده‌ی 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.

صدرالمتألهین در مورد مرگ که تلخ‌ترین حوادث طبیعی و شاخص‌ترین مصادیق شرور به شمار می‌رود گفته است:

اگر در این پدیده‌ی ناگوار نیک تأمل شود معلوم خواهد شد که هم برای فردی که می‌میرد و هم برای دیگران مفید است، فایده‌ی آن برای فردی که می‌میرد این است که از حیات دنیوی که معرض آفات و محنت‌هاست آزاد می‌شود، و فایده‌ی آن برای

دیگران این است که اگر مرگ نبود تراکم نامحدود جمعیت عرصه‌ی حیات را تنگ نموده و زندگی بشری را غیر ممکن می‌ساخت. (۱)

در حدیثی که از امام صادق علیه السلام روایت شده، آمده است که برخی از امت‌های گذشته از پیامبر خود در خواست نمودند تا از خداوند بخواهد مرگ را از آنان بردارد، 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 به رسیدگی به وضع پدران و نیاکان فرسوده و از کار افتاده‌ی خود فرصت انجام هیچ فعالیت سازنده‌ای را نداشت، بدین جهت از پیامبر خود خواستند تا از خداوند بخواهد که بار دیگر قانون مرگ را در آنان به جریان اندازد. (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 از این سخن این نیست که خداوند بدون در نظر گرفتن ظرفیت‌ها و استعدادها، حوادث تلخ، یا موجودات شرّآور را آفریده

۱. اسفار: ۷/ ۷۷.

۲. کافی: ۳/ ۳۶۰؛ التوحید، شیخ صدوق، ص ۴۰۱.

است تا ارزش خوبی و خیرات را بشناساند، بلکه مقصود این است که از جمله فواید آن چه از آن به عنوان شرور یاد می‌شود شناخت و درک لذت خوبی‌ها است، با توجه به این که خداوند، با توجه به استعدادهای ذاتی موجودات آن‌ها را ایجاد می‌کند، 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 هریک مقتضی این نوع از تعیین و تحقق وجودی بوده است و بس، و در نتیجه این تفاوت‌ها همه بر پایه‌ی اصل عدل تکوینی خداوند استوار است.

﴿اعطى كل ذي حق حقه﴾^(۱)

ناملايمات و شكوفايي استعدادها

مطالعه‌ی 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 حبّ ذات به نبرد با ناملايمات 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 ناملايمات، 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

۱. شرح الاسماء الحسنی، حکیم سبزواری، ص ۵۴؛ ر.ک: عدل الهی، استاد مطهری، ص ۱۸۸ - ۱۹۱.

۲. في تقلب الأحوال علم جواهر الرجال. نهج البلاغه، کلمات قصار، ۲۱۷.

سختی‌ها بکشد تا هستی لایق خود را بیابد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾^(۱) و نیز می‌فرماید: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^(۲).

نکته‌ی جالب توجه این است که این آیه‌ی پس از آیاتی می‌باشد که خداوند آن‌ها را به عنوان تسلی خاطر پیامبر گرامی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در مواجهه با ناملایمات نازل نموده است چنان که می‌فرماید:

﴿الْمُ نَشْرَحُ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ﴿۱﴾ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ ﴿۲﴾ وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ ﴿۳﴾ فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿۴﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا...﴾.

آیه‌ی «فان مع العسر يسرا» بیانگر این است که نعمت‌های یاد شده که از جانب خداوند بر پیامبر ارزانی گردیده است، نتیجه‌ی مجاهدت‌ها و مقاومت‌های آن حضرت در راه ایفای رسالت خطیر الهی و صبر و استقامت در برابر ناملایمات است. و این «عسرها» است که «یسرها» را به بار می‌آورد، چون چنین است، پس نباید لحظه‌ای آرام گرفت، بلکه باید پس از فراغت از هر مجاهدت و تلاشی به مجاهدت دیگر روی آورد و با تلاش مداوم به جانب پروردگار خود گرایید. چنان که می‌فرماید: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ وَ إِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾.

مولوی در این باره گفته است:

رنج گنج آمد که رحمت‌ها در اوست مغز تازه شد چو بخراشید پوست

۱. بلد / ۴.

۲. انشراح / ۶.

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 مضر است اندر خزان	در بهار است آن خزان مگریز از آن
همره غم باش و با وحشت بساز	می‌طلب در مرگ خود عمر دراز

ره یافتن به بهشت بدون تحمّل شدايد و ناملايمات در راه ايفاي رسالت انساني - الهی ممکن نیست، قرآن کریم این مطلب را با بیانی مؤکد و صریح چنین اعلان داشته است:

﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ، مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾. (۱)

حوادث تلخ یا زنگ‌های خطر

حوادث تلخ طبیعی از جنبه‌ی حیات معنوی انسان نیز فواید مهم و قابل توجهی دارند که مهم‌ترین آن تنبّه و به خود آمدن انسان‌ها است. سرگرمی و دلبستگی به مظاهر حیات مادی موجب غفلت از ارزش‌های معنوی می‌گردد و هر چه میزان این دلبستگی افزایش یابد فاصله‌ی 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 وسایط گوناگونی استفاده نموده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها حوادث تلخ و

ناملایمات می باشد، قرآن کریم در این باره چنین فرموده است:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ
يَضُرَّعُونَ﴾^(۱)

نیز فرموده است:

﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ
يَذَكَّرُونَ﴾^(۲)

شروع و عدل کیفری

از مطالب یاد شده می توان به پاسخ چهارمین شبهه‌ی شروع نیز دست یافت، شبهه این بود که حوادث تلخی که برای گناه کاران حکم کیفر یا تنبیه را دارد، موجب تألم خاطر و ضرر و زیان نیکان و بی گناهان می گردد و در نتیجه به آنان ستم می شود. پاسخ این است که مصایب و حوادث تلخ برای آنان حکم تکمیل و ترفیع را داشته و اگر چه از جنبه‌ی حیات مادی متآلم و متضرر می گردند، ولی از جنبه‌ی حیات اخروی به پادشاه‌های بزرگی دست می یابند که هر انسان عاقلی برای نیل به آن‌ها با آغوش باز به استقبال ناملایمات دنیوی می رود، و اصولاً با این نگرش در ذایقه‌ی او حواث تلخ، شیرین و گوارا می گردد و به گفته‌ی مولوی:

۱. اعراف / ۹۴.

۲. اعراف / ۱۳۰.

هر بلاکز دوست آیدرحمت است آن بلا را بردلم صد منت است
ای بلاهای توآرام دلم حاصل از درد توشد کام دلم
نالم و ترسم که او باور کند وز ترحم جور را کمتر کند

از عبدالله بن مسعود روایت شده که گفت: روزی نزد پیامبر بودیم آن حضرت تبسم نمود، من علت آن را پرسیدم در پاسخ فرمود: «عجبت من المؤمن و جزعه من السقم، ولو يعلم ما له في السقم من الثواب لأحبَّ ان لا يزال سقيماً حتى يلقى ربه عزوجل».^(۱)

آلام و اعواض

متکلمان عدلیه در متون کلامی خود بحث‌هایی را پیرامون آلام و اعواض مطرح نموده‌اند، نخست آلام را به دو دسته‌ی: ابتدایی و استحقاقی تقسیم نموده‌اند، آن‌گاه در باره‌ی 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 کند. اینک جهت آگاهی بیشتر در این باره کلام ابن میثم بحرانی را نقل می‌کنیم: وی، آلامی که از جانب خداوند بر بندگان وارد می‌شود را به دو قسم استحقاقی و ابتدایی تقسیم کرده و گفته است:

«فإما على جهة الاستحقاق كالعقاب، او الابتداء كالإلام الواصل في

الدنيا من غير استحقاق»

۱. التوحید، شیخ صدوق، باب ۶۲، روایت ۳.

آن گاه در باره‌ی وجه حسن آن گفته است:

«و وجه حسنه امران: احدهما: كونه مقابلاً بَعوضٍ یزید علیه اضعافاً
بِحیث لو مثل العوض و الألم للمؤلم و خیر بین الألم مع عوضه أو العافیة
لاختار الأول»، الثانی: أن يكون فيه مصلحة لا تحصل بدونہ، و هي اللطف إما
للمؤلم أو لغيره؛ اما الاول فلأن الإیلام بدون العوض ظلم: و أما الثاني فلأن
الإیلام مع العوض من دون غرض عبث، و هما محالان على الله تعالى».^(۱)

لازم به ذکر است که در اصطلاح متکلمان «عوض» با «ثواب» متفاوت است. همان گونه
که با آن چه تفضلاً اعطا می‌گردد نیز متفاوت می‌باشد، چنان که محقق طوسی در
تعریف آن گفته است: «و العوض نفع مستحق خال عن تعظیم واجلال»؛ کلمه‌ی نفع به
منزله‌ی جنس است و تفضّل، عوض و ثواب را شامل می‌شود، قید استحقاق تفضّل را
خارج می‌کند و قید تعظیم و اجلال ثواب را.^(۲)

در هر صورت، بحث کلامی مذکور پاسخ‌گوی همه‌ی شبهاتی که در زمینه‌ی عدل
الهی و از جنبه‌ی مصایب و آلام غیر استحقاقی وارد می‌گردد، می‌باشد و حاصل آن این
است که این گونه مصایب و آلام از یک طرف مصداق و مظهر لطف الهی برای نوع بشر
می‌باشند و از طرف دیگر خداوند به متألّمان و مصیبت‌زدگان به قدری عوض عطا
می‌کند که انسان دوراندیش و واقع‌نگر داوطلب تحمّل آن مصایب و آلام می‌گردد.

۱. قواعد المرام، ص ۱۱۹.

۲. کشف المراد، مقصد ۳، فصل ۳، مسأله‌ی ۱۴.

حاصل آن که

۱. اجتماعی و به هم پیوسته بودن حیات بشر یک ضرورت طبیعی است و مقتضای عدل و حکمت تکوینی خداوند است، چرا که زمینه‌ی رشد و تعالی بشر را فراهم می‌سازد.
۲. قانون‌مندی حیات طبیعی تجلی علم و حکمت الهی است و نفع و مصلحت عمومی بشر را در بردارد. لازمه‌ی این قانون‌مندی این است که خوبی‌ها و بدی‌ها در سرنوشت و حیات فردی و اجتماعی بشر تأثیر بگذارد، و در نتیجه ناملایماتی را برای انسان‌ها به دنبال خواهد داشت.
۳. لازمه‌ی دو اصل مذکور این است که گاهی بی‌گناهان نیز به کیفر کردار گنه‌کاران گرفتار شوند. و خداوند برای آن که عدل کیفری تأمین شود اموری را مقرر داشته است. الف) تکالیف دینی را در حدّ توان افراد قرار داده است و کسانی که دچار نارسایی‌هایی از نظر جسمی، روانی هستند یا به کلی تکلیف ندارند، یا تکلیف آنان نسبت به افراد سالم آسان‌تر است.
- ب) افراد سالم و توانمند و نیز دستگاه حکومت را موظف کرده است که نسبت به حلّ مشکلات چنین افرادی اقدام کنند، تا زندگی در کام آن‌ها گوارا شود، یا تلخی آن حتی الامکان کاهش یابد.
- ج) برای سختی‌ها و ناملایماتی که چنین افرادی تحمل می‌کنند عوض و اجر اخروی بسیاری مقرر داشته است، به حدّی که اگر آن عوض‌ها در برابر دیدگان بشر در دنیا مجسم گردد، خود با میل و اختیار به استقبال ناملایمات می‌شتابد تا به آن عوض‌های بزرگ دست یابد.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

فصل پنجم

مسأله‌ی شر در فلسفه و کلام مسیحی

در فصل پیشین دیدگاه فلاسفه و متکلمان اسلامی در باره‌ی مسأله‌ی شر را بررسی نمودیم. از آن جا که این مسأله در فلسفه و الهیات مسیحی نیز مورد بحث و بررسی گسترده واقع شده است، و برخی از شبهات جدید در این باره در جهان مسیحیت مطرح شده است لازم است در این فصل دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمان مسیحی را پیرامون مسأله‌ی شر نقد و بررسی کنیم. در میان کتاب‌هایی که به این مسأله پرداخته‌اند کتاب «عقل و اعتقاد دینی» به‌گونه‌ای جامع دیدگاه‌های مختلف را نقل کرده است. بدین جهت ما این کتاب را مبنای بحث خود قرار می‌دهیم و در صورت لزوم از کتاب‌های دیگر نیز بهره خواهیم گرفت.

ماهیت و اقسام شر

در بیان ماهیت شر و ارایه‌ی تعریفی دقیق از آن اقوال گوناگونی مطرح شده است. عده‌ای شر را ذیل مقوله‌ی دینی گنجانده‌اند، گروهی شر را نوعی محدودیت به شمار آورده‌اند و ...؛ ولی چنین تعاریفی بر پیش‌داوری‌های خاص مبتنی است و نمی‌توان آن‌ها را به عنوان تعاریف دقیق شر پذیرفت. به رغم اختلاف نظری که در تعریف شر وجود دارد، مصادیق شر غالباً مورد اتفاق مردم و نیز فیلسوفان است. درد طاقت فرسا، رنج انسان‌های بی‌گناه، معلولیت‌های جسمی، اختلالات روانی، بی‌عدالتی و بلایای طبیعی از جمله مصادیق شر است که مورد وفاق همگان قرار دارد.

در یک تقسیم کلی می‌توان شرور را به شرور طبیعی و شرور اخلاقی تقسیم کرد: رنج شدید یا مرگی که ناشی از حوادثی نظیر سیل، آتش سوزی، قحطی، یا به دنبال بیماری‌هایی نظیر سرطان، کزاز و ایدز پدید می‌آید، نقص‌ها و معلولیت‌هایی نظیر نابینایی، ناشنوایی، و جنون گونه‌هایی از شرور طبیعی‌اند. شرور اخلاقی عبارتند: از صفات ناپسند اخلاقی و افعال قبیحی که از انسان مختار سرمی‌زند؛ صفاتی نظیر عدم صداقت، طمع، و افعالی هم چون قتل، دروغ‌گویی و دزدی نمونه‌هایی از شرور اخلاقی‌اند. در این قبیل امور می‌توان انسان را اخلاقاً مسؤول شمرد.

انتقادهای و اعتراض‌ها

انتقادهای و اعتراض‌هایی که در ارتباط با شرور بر عقاید دینی وارد شده است متفاوت است. دوگونه‌ی مهم‌تر و شناخته شده‌تر این انتقادهای و اعتراض‌ها را در این جا از نظر می‌گذرانیم:

۱. مسأله‌ی منطقی شر؛^(۱)

برخی از انتقادهایی که در مسأله‌ی شر مطرح شده، ناظر به این مطلب است که میان شر و پاره‌ای عقاید و دعاوی دینی ناسازگاری وجود دارد. و در نتیجه عقاید دینی نامعقول و خردستیز خواهد بود. فرد دیندار از یک سو معتقد است که خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض وجود دارد و از سوی دیگر می‌پذیرد که در جهان شر وجود دارد. منتقدی که بر جنبه‌ی منطقی مسأله‌ی شر تأکید می‌کند مدعی است که دو جمله‌ی فوق با یکدیگر ناسازگارند. منتقد می‌گوید:

اگر خدا علم و تمایل و قدرت لازم برای از میان برداشتن شر را دارد و اگر شر منطقیماً ضرورت ندارد پس نباید شری وجود داشته باشد، اما خود دین‌داران هم تصدیق می‌کنند که شر وجود دارد. به این ترتیب، تناقض مورد ادعا آشکار می‌شود. برخی از این منتقدان وجود شر را (چه قلیل و چه کثیر) با اعتقاد به خدای دانا، توانا و خیرخواه ناسازگار می‌دانند، ولی برخی از آنان کثرت شر را با عقیده‌ی دینی مذکور ناسازگار

۱. *Lojical problem of evil.*

می‌دانند، اما وجود شر قلیل را مجاز می‌شمارند.

برخی دیگر از منتقدان معتقدند که ناسازگاری میان شرور طبیعی و وجود خداوند آشکارتر است. آنان شر اخلاقی را که از انسان سر می‌زند مجاز می‌شمارند؛ اما شرور طبیعی را روا نمی‌دانند. وجه مشترک همه‌ی این اقوال و آرا این ادعا است که میان شر و مجموعه اعتقادات دین‌داران درباره‌ی خدا ناسازگاری وجود دارد. لذا دین‌داران ملتزم به عقلانیت نیستند.

یکی از منتقدان سرشناس که چنین تصویری از مسأله‌ی شرّ ارایه کرده جان مکی^(۱) است. وی این انتقاد را در مقاله‌ای به نام «شر و قدرت مطلق»^(۲) نشر داده است.^(۳)

۲. مسأله‌ی شرّ به منزله‌ی یک دلیل^(۴)

عده‌ای از منتقدان مسأله‌ی شر را به گونه‌ای دیگر تقریر کرده‌اند. به نظر آنان بحث در مسأله‌ی شر بر سر ناسازگاری دعاوی دینی نیست بلکه بر سر ناپذیرفتنی بودن آن‌هاست. پرسش آنان این است که آیا اعتقادات دینی می‌توانند برای وجود شر در عالم تبیینی خردپسند فراهم آورند؟ به اعتقاد آنان پاسخ پرسش مذکور منفی است، زیرا اگر چه برخی از شرور را می‌توان توجیه عقلانی کرد ولی در میان شرور مواردی یافت

۱. (1981 - 1917) Jihnmackie.

۲. *Evil and omnipotence*

۳. ترجمه‌ی این مقاله در کتاب «کلام فلسفی» آمده است.

۴. *Evidential problem of evil.*

می‌شود که هیچ‌گونه توجیه عقلانی را نمی‌پذیرند و شرور گزارف می‌باشند. فیلسوفان غیر دینداری نظیر ادوارد مدن^(۱) (۱۹۲۵)، پیتر هر^(۲) (۱۹۳۵)، مایکل مارتین^(۳) هریک به شیوه‌ی خاصی، این نوع نقد را بر دینداران وارد کرده‌اند.

آنان معتقدند که شر قرینه‌ای علیه وجود خداوند است، یعنی در چارچوب تفسیر دینی علم نمی‌توان وجود شر را تبیین کرد. به نظر این منتقدان، اگر خدایی قادر مطلق عالم مطلق و خیر محض وجود می‌داشت ما انتظار این شرور را نداشتیم. از دید بسیاری از این منتقدان نفس وجود شر در عالم اعتقاد دینی را متزلزل نمی‌کند چرا که برای پاره‌ای از شرور می‌توان تبیین خردپسندی ارایه کرد. آن چه در بادی امر قرینه‌ای علیه وجود خداوند به شمار می‌آید، شروری هستند که در چارچوب اعتقادات دینی تبیین قانع‌کننده‌ای نمی‌یابند؛ یعنی شروری که کاملاً گزارف و بی‌هدف به نظر می‌رسند. مثلاً رنج‌ها و مصایبی که زمینه ساز رشد شخصیت افراد می‌شود، شرور معقول و خردپذیر است اما زلزله‌ای که شهری را ویران می‌کند و جنگ‌های خانمان‌سوزی که کودکان و زنان بی‌گناه را به کام مرگ می‌کشد شرور نامعقول و گزارف می‌شمارند.

پاسخ‌ها و راه‌حل‌ها

در تاریخ فلسفه و الهیات مسیحی پاسخ‌ها و راه‌حل‌های گوناگونی در برابر انتقادهای

۱. Edward madden.

۲. Peter hare.

۳. Michael martin.

اعتراض‌های منتقدان در مسأله‌ی شرور مطرح شده است که می‌توان آن‌ها را به دو دسته‌ی کلی تقسیم کرد:

الف) دفاعیه‌ها؛ برخی از پاسخ‌ها و راه‌حل‌ها صرفاً به حلّ پاره‌ای از اعتراض‌ها و انتقادهای مطرح گردیده است. مثلاً برخی از فیلسوفان و متألهان مسیحی به حلّ مسأله‌ی منطقی شر پرداخته‌اند و برخی از آنان شبهه و اعتراض قرینه‌گرایان را مورد بحث قرار داده و به آن پاسخ گفته‌اند.

ب) نظریه‌های عدل؛ دیدگاه‌هایی نیز مطرح شده‌است که مسأله‌ی شر را به طور کلی مورد تحلیل قرار داده و نظریه‌هایی را در این باره پیشنهاد کرده‌اند. نخست به نقل و بررسی نمونه‌هایی از دفاعیه‌های فلسفی و کلامی در مسأله‌ی شر می‌پردازیم، آن‌گاه نمونه‌هایی از معروف‌ترین نظریه‌های فلسفی و کلامی را در این باره بیان خواهیم کرد.

دفاعیه‌های کلامی و فلسفی

۱. دفاع در برابر اتهام ناسازگاری

در میان فیلسوفان خدا‌باور معاصر الوین پلنتینجا^(۱) (۱۹۳۲) بیش از همه برای دفع اتهام ناسازگاری کوشیده است. پاسخ وی «دفاع مبتنی بر اختیار» نام دارد. وی گفته است:

شیوه‌ی کلی برای اثبات سازگاری میان دو گزاره این است که گزاره‌ی سوم با

۱. *Alvin plantinga*.

این خصوصیات بیابیم: محتمل الصدق باشد، با گزاره‌ی اوّل سازگار باشد و ترکیب عطفی آن با گزاره‌ی اوّل مستلزم گزاره‌ی دوم باشد. بنابراین، دفاع مبتنی بر اختیار باید در جست‌وجوی گزاره‌ای با شرایط یاد شده باشد. این گزاره عبارت است از: این امر ممکن است که خداوند جهانی واجد مخلوقات مختاری بیافریند که ارتکاب شر را برمی‌گزینند. به عبارت دیگر، اگر خداوند جهانی واجد مخلوقات مختار بیافریند نمی‌تواند مانع خطا کردن آن مخلوقات حقیقتاً مختار بشود. این گزاره به انضمام گزاره‌ی خدا وجود دارد (گزاره‌ی اوّل از سه گزاره‌ی: خدا وجود دارد، خدا قادر و خیرخواه مطلق است، شر وجود دارد) مستلزم وجود شر است. به این ترتیب آشکار می‌شود که گزاره‌ی اوّل (خدا وجود دارد) و گزاره‌ی سوم (شر وجود دارد) ناسازگار نیستند. بنابر این مدّعی منتقدان مبنی بر ناسازگاری دو گزاره‌ی مذکور باطل است.

منتقدان، پاسخ پلنتینجا را نپذیرفته و گفته‌اند:

آفریدن جهانی از انسان‌ها که با این که مختارند مرتکب خطا نشوند، عقلاً ممکن است، هر گاه خداوند دارای قدرت مطلق است چرا چنین جهانی را نیافریده است. قدرت قادر مطلق، به هیچ حدّی جز حدود منطقی محدود نیست.

پلنتینجا در پاسخ گفته است:

اگر شخصی در نسبت به فعل خاصی مختار باشد انجام یا ترک آن فعل به او بستگی دارد نه خدا، بنابراین جهانی که در آن همه‌ی افراد همواره مختارانه بر طریق

صواب باشند اگر چه ممکن است اما خلق چنین وضعیتی در ید قدرت خداوند نیست. در واقع مخلوقات مختار چنین جهانی با انتخابهای مختارانه خود به تحقق آن جهان مدد می‌رسانند. خداوند نمی‌تواند افعال اشخاص مختار را تعیین ببخشد.

در حقیقت نزاع پلنتینجا و منتقدان بر سر این است که آیا اختیار و موجبیت^(۱) منطقاً سازگارند یا ناسازگار؟ منتقدان آن دو را سازگار می‌دانند ولی پلنتینجا آن دو را ناسازگار می‌داند. بر اساس ناسازگاری این دو، چون اراده‌ی حکیمانه‌ی خداوند به آفرینش جهانی واجد مخلوقات حقیقتاً مختار تعلق گرفته است، نمی‌تواند آن‌ها را به گونه‌ای بیافریند که انتخاب فعل صواب برای آن‌ها متعین باشد، زیرا متعین بودن صواب در فعل با اختیاری بودن آن سازگاری ندارد.^(۲)

نقد

به نظر می‌رسد پلنتینجا دو مطلب را به هم درآمیخته است: یکی این که فاعل مختار آن است که فعل یا ترک برای او تعیین نداشته باشد، یعنی اختیار با امکان فعل و ترک سازگار است نه با ضرورت و وجوب فعل یا ترک، و دیگری این که فاعل مختار ممکن است از نظر علم و دیگر صفات روحی به گونه‌ای باشد که هیچ گاه انجام کار بد را برنگزیند، یعنی داعی و انگیزه‌ی گزینش فعل ناروا برای او حاصل نشود. به اعتقاد

۱. *Determinism*.

۲. تفصیل دیدگاه پلنتینجا را در کتاب *کلام فلسفی*، مقاله‌ی «خدا جهان‌های ممکن و مسأله‌ی شر» و کتاب *فلسفه‌ی دین پلنتینجا*، ترجمه‌ی محمد سعیدی مهر مطالعه نماید.

پلنتینجا آن چه برای چنین فاعلی تعیین دارد فعل صواب است. ولی این تعیین و وجوب با اختیار و امکان ذاتی منافات ندارد. چنان که محقق طوسی در تجرید الاعتقاد گفته است: «والوجوب بالداعي لا ینافی الاختیار». چنان که معصومان در عین این که مختارند ولی هرگز فعل ناروا را بر نمی‌گزینند.

بنابراین، آفرینش جهانی از انسان‌ها که همگی از مقام عصمت برخوردار باشند و در عین حال اختیار گناه نکنند هیچ‌گونه اشکال منطقی ندارد. اما نکته‌ی مهمی که در این جا باید مورد توجه قرار داد این است که امکان ذاتی یک چیز با این که تحقق آن حکیمانه و اصلح باشد ملازمه ندارد. کوهی از طلای ناب امکان ذاتی دارد ولی نمی‌توان گفت آفرینش آن اصلح بوده است، و چون آفریده نشده است، پس بر قدرت آفریدگار یا رحمت و مهربانی او خللی وارد می‌شود. در مورد انواع گوناگون موجودات طبیعی ده‌ها و صدها فرض دیگر - جز آنچه تحقق یافته است - قابل فرض است که همگی امکان ذاتی دارند، اما هیچ دلیل عقلی یا تجربی بر حکیمانه و اصلح بودن آن‌ها در دست نیست تا نیافریدن آن‌ها را با قدرت مطلق الهی ناسازگار بدانیم. هرگاه با برهان عقلی و قطعی قدرت نامتناهی و علم ذاتی و محیط خداوند اثبات شد با چنین فرض‌های اثبات نشده‌ای نمی‌توان برهان عقلی را متزلزل ساخت. در تعارض احتمال و برهان به حکم خرد باید جانب برهان را بگیریم نه جانب احتمال را.

۲. تبیین شرور

دومین انتقاد و اتهامی که به خدای دانا و توانا و خیرخواه شده بود این بود که بسیاری

از شرور تبیین عقلی ندارد و شرور گزاف به شمار می‌روند. شرور گزاف قرینه یا دلیلی علیه وجود خداوند یا صفات جمال او (دانایی، توانایی، و خیرخواهی) به شمار می‌رود. در این جا اصل مورد توافق خدا باوران و منتقدان بی‌اعتقاد به خدا این است که خدا مایه‌ی بروز شرور بی‌معنا یا گزاف می‌شود. یا چنین شروری را از میان بر نمی‌دارد. کیت یاندل^(۱) (۱۹۳۸) یکی از فیلسوفان دیندار می‌گوید: «پرسش سرنوشت ساز این است که آیا وجود شرور بسیار محتمل‌تر از عدم وجودشان است». ویلیام راو^(۲) (۱۹۳۱) یکی از منتقدان نیز قبول دارد که دینداران به شرطی می‌توانند برهان قرینه‌گرایانه (دلیل علیه وجود خدا) را بی‌اعتبار سازند که بتوانند پاره‌ای از خلل‌های مقدمه‌ی آن را (مقدمه‌ای که می‌گوید شر گزاف وجود دارد) آشکار سازند.

در پاسخ با این اعتراض منتقدان، متکلمان مسیحی دو موضع مختلف اتخاذ کرده‌اند، عده‌ای از آنان بر این اصل پای می‌فشارند که هیچ شرگزار و تبیین ناپذیری در جهان وجود ندارد. هر چند ممکن است اطلاعات و آگاهی‌های انسان در ارزیابی همه‌ی شرور کافی نباشد، ولی این امر دلیل بر گزاف و بی‌هدف بودن آن شرور نخواهد بود. بدیهی است نزاع این گروه با منتقدان به جایی نخواهد رسید، زیرا هیچ‌یک از دو طرف نمی‌توانند مستقیماً و تفصیلاً مدّعی خود را اثبات کنند. ولی در مجموع می‌توان گفت: در این نزاع حق به جانب متألّهان است، زیرا آنان با دلیل عقلی قطعی علم و حکمت

۱. Keith vandell.

۲. William rove.

خداوند را اثبات کرده‌اند، در این صورت موردی را که منتقدان می‌گویند، از قبیل موارد مجهول، یا مستبعد است و نه موردی که گزاف بودن آن‌ها با دلیل قطعی ثابت شده است... و چنان که پیش از این یادآور شدیم، از نظر خرد، جهالت و استبعاد را نمی‌توان در برابر برهان عقلی و دلیل قطعی قرار داد.

گروهی دیگر از متکلمان مسیحی گزاف و بی‌معنا بودن پاره‌ای شرور را پذیرفته‌اند و بر این عقیده‌اند که صدور چنین امری هرگاه قلیل و اندک باشد بر خداوند رواست. براین اساس وجود شرور گزاف با اعتقاد به خداوند ناسازگار نخواهد بود تا دلیل بر انکار وجود خداوند یا تردید در وجود او باشد. روشن است که غالب دین‌داران چنین نظریه‌ای را در باره‌ی خداوند نمی‌پذیرند، فعل عبث بر خداوند قبیح و نشانه‌ی نقص است و قبح و نقص در خداوند راه ندارد. و قلت و کثرت در مورد این، حکم یکسان دارد.

نظریه‌های عدل الهی

همان گونه که پیش از این یادآور شدیم پاسخ‌هایی که به اشکال شرور در ارتباط با وجود خداوند و صفات جمال و جلال او داده شده است دو گونه‌اند: برخی دفاعیه‌هایی^(۱) از اعتراضات خاص می‌باشد و برخی نظریه‌هایی عام و کلی در این باره‌اند. نمونه‌هایی از دفاعیه‌ها را بیان نمودیم، اینک نمونه‌هایی از نظریه‌های^(۲)

۱. *Defense*

۲. *Theodicy*.

عدل الهی را که در تاریخ الهیات مسیحی مطرح شده است یادآور می‌شویم.

۱. فایده‌ی معرفتی شرور

یکی از پاسخ‌های رایج این است که شر متضاد با خیر است و طبق قاعده‌ی «تعرف الأشياء بأضدادها» شرور سبب می‌شوند که ما خیرات را بهتر بشناسیم. ما با تجربه کردن شر، ماهیت خیر را در می‌یابیم و قدر آن را کاملاً می‌شناسیم. این پاسخ اگر چه بر مبنای منطق درستی استوار است ولی در حل مشکل شرور قانع کننده نیست، زیرا به نظر می‌رسد شروری بسیار کمتر از آنچه در حال حاضر وجود دارد کافی بود تا ما بتوانیم خیر را درک کنیم؛ بنابراین، این نظریه فی‌الجمله می‌تواند شرور را توجیه و تفسیر کند ولی بالجمله از عهده آن بر نخواهد آمد.

۲. فایده‌ی تنبیهی شرور

عده‌ای از مؤمنان شرور را تنبیهی برای خطاکاران به شمار می‌آورند. این پاسخ نیز به صورت جزئی و فی‌الجمله قابل قبول است ولی جامعیت ندارد. زیرا شروری که در زندگی پیامبران و انسان‌های بی‌گناه وارد شده است را شامل نمی‌شود. بنابراین، باید غایت و غرض دیگری نیز برای شرور در کار باشد تا بتوان آن را دلیل توجیه‌گر شرور دانست.

از دیدگاه اسلام پاره‌ای از ناملازمات و حوادث تلخ نقش تنبیهی و کیفری دارد ولی حوادث ناگوار در زندگی پاکان و صالحان برای تکامل معنوی آنان است نه جبران مافات و کیفر کردار و درس عبرت برای خطاکاران. قرآن کریم در باره‌ی قسم نخست می‌فرماید:

﴿ظهر الفساد في البرّ و البحر بما كسبت ايدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون﴾.^(۱)

و نیز می فرماید:

﴿وما ارسلنا في قرية من نبيّ الا اخذنا اهلها بالاساء والضراء لعلهم يضرّعون﴾.^(۲)

و در باره‌ی قسم دوم می فرماید:

«فلسفه‌ی بلاها و ناگواری‌های مالی و جانی در زندگی مؤمنان این است که صابران آزموده شوند، آنگاه از درودها و رحمت‌های ویژه خداوند بهره‌مند گردند».^(۳)

از امام صادق عليه السلام روایت شده که فرمود:

پیامبران و آنان که در مسیر پیامبران گام می نهند و راه صلاح و فلاح را می پویند بیش از دیگران گرفتار بلاها و رنج‌ها می شوند.^(۴)

۱. روم / ۴۱.

۲. اعراف / ۹۴.

۳. «ولنبلوكم بشيء من الخوف والجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمة و اولئك هم المهتدون» (اعراف / ۱۵۵-۱۵۷)

۴. «اشدّ الناس بلاءً الانبياء ثمّ الذين يلونهم ثمّ الأمثل فالأمثل» (اصول کافی، ج ۲، باب شدة ابتلاء المؤمن، روایت ۱۵).

۳. بهترین جهان ممکن

لایب نیتس (۱۷۴۶-۱۷۱۶) گفته است:

خداوند به دلیل کمالش بهترین جهان ممکن را آفریده است. جهان مخلوق به حکم محدودیتش کمال مطلق نخواهد بود. و در نتیجه وجود شر لازمه‌ی جهان مخلوق است. خداوند جهانی خلق کرده است که حداکثر توازن میان خیر و شر در آن وجود دارد. اصولاً پیدایش پاره‌ای از خیرها فقط در صورت وجود شر ممکن است. مثلاً همدردی هنگامی ممکن است که رنجی در کار باشد. لذا خداوند ارزش کلی همه‌ی جهان‌های ممکن را سنجیده و جهانی را آفریده است که در آن جهان شرور به تحقق بهترین جهان کمک کند.

در استدلال لایب نیتس خطایی رخ داده است و آن این که وی محدودیت ذاتی مخلوق را دلیل بر ملازمه‌ی شر با خیر دانسته است در حالی که بحث شر مربوط به موجوداتی است که در مقایسه بایکدیگر به حیات یکدیگر صدمه وارد می‌کنند. یعنی شر از وجود قیاسی موجودات پدید می‌آید نه وجود فی نفسه آنها. مثلاً در عالم مجردات که تضاد و تضاد راه ندارد محدودیت وجودی هست اما شر راه ندارد؛ آری، سخن وی در مورد جهان طبیعت پذیرفته است. و این یکی از پاسخ‌هایی است که فیلسوفان مسلمان به اشکال شرور داده‌اند و در فصل پیشین بیان گردید.

۴. نارسایی علم بشر

اگر به کلّ جهان از منظر علم خداوند؛ یعنی علمی جامع و محیط بنگریم هر چیز در جای خود نیکوست. ناموزونی‌هایی که به نظر می‌رسد ناشی از درک محدود بشر است. چنان که یک کورد^(۱) اگر به تنهایی شنیده شود، احتمالاً ناموزون به نظر خواهد رسید اما در کنار سایر اصوات صوتی، هماهنگ و موزون به گوش می‌رسد. نکته‌ی جالب توجه این است که این مثال در پاسخ حکیم سبزواری به اشکال شرور نیز آمده است، چنان که گفته است.

مالیس موزونالبعض من نغم ففی نظام الكل كلّ منتظم

پاره‌ای از نغمه‌هایی که به تنهایی ناموزون است در یک نظام هماهنگ موزون و منسجم خواهد بود.

بر این پاسخ اشکال شده است به این که لازمه‌ی آن این است که داوری‌های اخلاقی انسان متزلزل و بی‌اعتبار گردد. و این مطلب با تعالیم دینی سازگار نیست، زیرا بنابراین تعالیم، انسان‌ها به رغم محدودیت‌هایشان مظهر خداوندند و لذا داوری‌های اخلاقی‌شان تا حدّ زیادی قابل اعتماد است.

اشکال مذکور بر پاسخ یاد شده وارد نیست؛ زیرا همان‌گونه که در متن اشکال تصریح شده است داوری‌های اخلاقی انسان تا حدّ زیادی قابل قبول است و نه به صورت صددرصد. عقل و دانش آدمی مسایل زیادی را می‌فهمد ولی بدون شک احاطه‌ی کلی

۱. Chord.

به همه‌ی مسایل ندارد.

۵. خیر کامل و نهایی

اگر چه در گذشته و حال، جهان آمیزه‌ای از خیر و شر بوده است ولی جهان به سوی خیر کامل به پیش می‌رود و آینده‌ای در انتظار است که خیر کامل نصیب خواهد شد. آن آینده یا در همین جهان فرا خواهد آمد یا در سرای دیگر.

اشکالی که بر این نظریه وارد شده این است که توجیه شرور فراوان که در گذشته و حال رخ داده و می‌دهد با خیری که در آینده تحقق خواهد یافت، از نظر عقل قانع کننده نیست. و به این می‌ماند که آینده‌ی درخشان کودکی یتیم که جراحی بزرگ خواهد شد و با انگیزه‌های انسانی دردمندان را معالجه خواهد کرد توجیه گر قتل فجیع والدین او باشد. سعادت و شادکامی موعود در بهشت چگونه رنج‌های وحشتناکی را که یک بیمار مبتلا به سرطان در این دنیا می‌کشد توجیه می‌کند؟

این اشکال بر پاسخ مذکور وارد نیست، پاسخ یاد شده همانند پاسخی است که متکلمان اسلامی در بحث «آلام و الاعواض» به شبهه‌ی شرور داده‌اند. هرگاه کوتاهی و گذرا بودن حیات دنیوی را با ابدی بودن حیات اخروی بسنجیم و نیازمندی شدید بشر را در آن سرای به پاداش و خیر رحمت الهی در نظر آوریم به آسانی این حقیقت را خواهیم پذیرفت که جبران شرور در زندگی دنیوی با خیرات فراوان در جهان اخروی، کاری است معقول و سودایی است که برای انسان سودی کلان را همراه دارد.

۶. تبیین مبتنی بر قانون طبیعی^(۱)

مهم‌ترین راه حلی که برای مسأله‌ی شر طبیعی ارایه شده است تبیین مبتنی بر قانون طبیعی است. براساس این تبیین خداوند در برنامه‌ی خلقت نظمی طبیعی را بر عالم حکم فرما کرده است. یعنی پدیده‌های جهان بر طبق قوانین فیزیکی عمل می‌کنند. عملکرد قوانین فیزیکی فواید طبیعی فراوانی به همراه دارد. نظیر احساس فیزیولوژیکی لذت، احساس دردهای هشداردهنده و مفید، حرکات جسمانی ساده و رفتارهای پیچیده، به علاوه یک نظم طبیعی پایدار و پیش‌بینی‌پذیر، پشتوانه‌ی نظمی اخلاقی است که در چارچوب آن سنجش معقول ممکن است و در عرصه‌ی عمل نیز می‌توان دست به‌گزینش مختارانه زد.

براساس این تبیین، بروز شرور طبیعی، ذاتی این سیستم طبیعی است، همان آبی که عطش ما را فرو می‌نشاند می‌تواند ما را در خود غرق کند. و همان رشته‌های عصبی که لذت را منتقل می‌کنند می‌توانند دردهای شدید و تحمل‌ناپذیری را نیز منتقل نمایند. برخی از منتقدان این نظریه عدل الهی نظیر مک کلاسی^(۲) (۱۹۲۵) معتقدند که خداوند می‌توانست با تصرفات معجزه‌آسای خود در این سیستم طبیعی یا با آفرینش یک سیستم طبیعی کاملاً متفاوت شرور طبیعی را از میان بردارد یا به نحو چشمگیری کاهش دهد.

۱. *Natural law explanation*

2. *H.J.mccloskey*

عده‌ای از دیندارن نظیر ریچارد سویین برن^(۱) (۱۹۳۴) پاسخ داده‌اند که مداخلات و تصرفات مکرر الهی هم با اوصاف مطلق خداوند ناسازگار است و هم با مفهوم سیستم طبیعی. اگر خداوند قادر و عالم مطلق باشد سیستمی طبیعی آفریده است که در کل خیر است.

گذشته از این، معنای سیستم طبیعی این است که نیاز به تنظیم و اصلاح مکرر از بیرون ندارد، یعنی کمابیش به واسطه‌ی هماهنگی درونی خودش اداره می‌شود. به این ترتیب، مداخلات مکرر الهی منافی سیستم طبیعی است.

۷. نظریه‌ی عدل الهی آگوستینی

قدیس آگوستین^(۲) (۳۴۵ - ۴۳۰) که از فیلسوفان و متألّهان متقدم مسیحی است، نظریه‌ی عدل الهی فراگیری ارایه کرده که در آن چندین رشته اندیشه در هم تنیده شده است. یکی از اندیشه‌های آگوستین این بود که جهان (جمیع مخلوقات - ماسوی الله) خیر است. شرّ واقعیت محقق در جهان نیست بلکه فقدان خیر است (شرّ ماهیت عدمی دارد) از سوی دیگر، چون جهان از عدم به وجود آمده و هستی، ذاتی آن نیست تحوّل پذیر و فناپذیر است و این امر موجب شده است که خیریت نخستین جهان در

۱. نظریه وی را جان هیک در کتاب «فلسفه دین» مشروح‌تر از آنچه در کتاب «عقل و اعتقاد دینی» آمده است بیان کرده است. چنان که در کتب تاریخ فلسفه نیز نقل شده است.

معرض زوال قرار گیرد و شرّ پدید آید. نکته‌ی سوم این که انسان و برخی از فرشتگان^(۱) در پیدایش شرّ در جهان نقش مؤثری داشته‌اند، زیرا سوء استفاده آنان از اختیار سبب شد که گناه و شرّ را تجربه کنند. از نظر آگوستین نظریه‌ی هبوط در مسیحیت در صدد تبیین این مطلب است که مخلوقات جهان در ابتدا کامل و بری از نقص بودند اما به واسطه‌ی گناه شیطان و آدم، شرّ در عالم گسترش یافت. سقوط فرشتگان و انسان منشأ شرّ اخلاقی یا گناه بود و شرور طبیعی نتیجه‌ی کیفر گناهان است، زیرا نوع بشر باید خلیفه‌ی خداوند در زمین می‌بود، این نقص بشری سر تا سر عالم طبیعت را به انحراف کشانده است. پس شرور یا گناه هستند یا کیفر گناه. طبق نظریه‌ی عدل الهی آگوستین در پایان تاریخ روز جزا خواهد آمد، روزی که بسیاری به حیات ابدی نایل خواهند شد، و کسانی که با سوء استفاده از آزادی خود وعده‌ی رستگاری خداوند را انکار کرده‌اند، به عذاب ابدی دچار خواهند گردید. از نظر آگوستین چون سعادت از آن کسانی خواهد بود که گناه نمی‌ورزند، عالم از کمال برخوردار است، و با آن که برای گنهکاران شقاوت است، به کمال آن خدش‌های وارد نمی‌شود، کیفر گناه بی‌حرمتی گناه را جبران و اصلاح می‌کند. او در این جا به اصل «تعادل اخلاقی» اشاره می‌کند که مطابق آن، گناهی که به درستی کیفر داده شود منتفی می‌گردد و دیگر مانع کمال جهان که آفریده‌ی خداوند است، نخواهد بود.

۱. مقصود شیطان است. از نظر قرآن کریم شیطان از فرشتگان نبوده است بلکه از جن است؛ «کان من الجن ففسق عن أمر ربّه»، (کهف / ۵۰).

نقد

این نظریه در دوره‌ی جدید مورد انتقاد قرار گرفته است، نخستین ناقد مهم آن متکلم معروف پروتستان آلمانی شلایر ماخر^(۱) است. نخستین ایراد بر نظریه‌ی آگوستین این است که چگونه جهانی که در آغاز کامل آفریده شده و هیچ‌گونه شری در آن راه نداشته است، خود به خود به شر گراییده است؟

یک آفرینش بی‌عیب هرگز به انحراف نخواهد گرایید، و اگر در واقع آفرینشی به انحراف میل کند مسؤولیت نهایی آن بر دوش آفریننده‌ی آن خواهد بود؛ زیرا او خود جهان را به گونه‌ای آفریده است که قابلیت انحراف دارد.

انتقاد دیگر این است که امروزه در پرتو علم و دانش روشن شده است که شرور طبیعی نظیر بیماری، زلزله و مشابه آن، پیش از آن که بشر پای به عرصه‌ی هستی گذارد، وجود داشته‌اند. سیل و طوفان و زلزله و بیماری در طی میلیون‌ها سال قبل از ظهور انسان اندیشه ورز، وجود داشته است.

نقد دیگر این است که عذاب ابدی، نه تنها مشکل شر در باره‌ی عدل الهی را حل نمی‌کند، بلکه خود یکی از معضلات این بحث است. کیفر ابدی نمی‌تواند غایت سازنده‌ای را به دنبال داشته باشد.

۱. فردریش شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) *Friedrich Schleiermacher* فیلسوف و متکلم برجسته‌ی پروتستان آلمانی.

ارزیابی

انتقاد دوم بر نظریه‌ی آگوستین وارد است، تبیین شرور طبیعی از طریق شرور اخلاقی (گناه) فی الجمله درست است، اما به طور همه جانبه و بالجمله پذیرفته نیست، قوانین طبیعی مستقل از حیات انسان طراحی شده و عمل می‌کنند، ولی در عین حال می‌توان گونه‌ای ارتباط و تعامل نیز در بین آن‌ها قایل شد. در هر حال، تحقق شرور طبیعی در زمانی قبل از پیدایش انسان، نقد روشنی بر این نظریه است. اما دو نقد دیگر بر نظریه‌ی او وارد نیست.

جن یا انسان که از آغاز به صورت دو گونه‌ی موجود دارای اختیار آفریده شدند، با هیچ‌گونه شرّ اخلاقی همراه نبودند. چنان‌که صفت اختیار همیشه خیر است و هرگز شرّ نخواهد بود، چرا که اختیار گونه‌ای از کمال وجودی است، و شر عدم کمال است. آری، نباید مدّعی کمال محض بودن اختیار در انسان شد، چرا که این اختیار با قابلیت گناه همراه است. این قابلیت ناشی از محدودیت وجود او است.

جن و انس در مرتبه‌ای از هستی قرار دارند که ظرفیت وجودی آن‌ها بیش از چنین اختیاری را اقتضا نمی‌کند، اگر بالاتر رود، از مدار خود بیرون خواهد رفت و فرشته خواهد شد، در آن صورت دیگر انسان یا جن نخواهد بود. بنابر این، اختیار در انسان و جن کمالی است که با قابلیت گناه و شرّ اخلاقی همراه است.

حاصل آن که اگر مقصود از شرّ اخلاقی یا گناه تحقق بالفعل آن باشد، در آغاز آفرینش جن و انسان، چنین شری با او همراه نبوده است، و اگر مقصود قابلیت و استعداد

گناه باشد، از آغاز با آفرینش انسان و جن همراه بوده است. و مسؤولیت به فعلیت در آوردن آن متوجه انسان و جن است، نه خداوند. بدین جهت انحراف از خط کمال و خیر، ناشی از سوء اراده و اعمال نابه جای اختیار است.

نقد سوم نیز وارد نیست، زیرا پاداش و کیفرهای اخروی نتیجه‌ی منطقیِ باورها، صفات و ملکات و افعال و کردارهای بشر است. «هر کسی آن درود آخر ایام که کشت». این که آفرینش انسان و جهان به گونه‌ای طراحی شده باشد که هر چیزی نتیجه و بازتاب منطقی خود را داشته باشد، نشانه‌ی حکیمانه بودن صنع و آفرینش است، اگر جز این می‌بود، جای نقد و اعتراض بود، در آن صورت بود که بر عدل کیفری خداوند خلل وارد می‌شد.

نظریه‌ی عدل الهی ایرنائوس

پیش از آگوستین، پاسخ دیگری به مسأله‌ی شر در درون سنت رو به تکامل مسیحی داده شده است. این پاسخ به اندیشه‌ی آبای نخستین یونانی زبان کلیسا باز می‌گردد که احتمالاً مهم‌ترین آن‌ها قدیس ایرنائوس^(۱) (حدود ۱۲۵ - ۲۰۲ م) است. آرای او متأثر از اندیشه‌ی یونانی است و با دیدگاهی که آگوستین و اسلاف لاتین او اختیار کرده‌اند، متفاوت است. جان هیک (۱۹۲۲ - ...) یکی از هواداران امروزی نظریه‌ی ایرنائوسی، نشان داده است که تصویری که ایرنائوس ترسیم می‌کند کاملاً با تصویری که آگوستین ترسیم می‌کند، تفاوت دارد.

۱. *ISt. Irenaeus.*

ایرنائوس به دو مرحله در آفرینش نوع بشر قایل بود. در مرحله‌ی نخست افراد بشر به عنوان حیوانات هوشمندی که دارای استعداد تکامل اخلاقی و روحی فراوان هستند، پا به عرصه‌ی هستی می‌گذارند. آنان آدم و حوای کامل پیش از هبوط نبودند، بلکه موجودات نابالغ و کمال نیافته‌ای بودند که در آغاز یک فرایند طولانی رشد و تکامل قرار داشتند. در مرحله‌ی دوم خلقت که هم اکنون هم در جریان است، آنان به تدریج از طریق پاسخ‌های آگاهانه‌ی خود از حیوانات انسان‌نما به فرزندان خدا استحاله می‌یابند. اگر سؤال شود که چرا خداوند از آغاز انسان را به صورت بالغ و کامل نیافرید؟ پاسخ داده می‌شود که اولاً کمالی که از طریق اختیار و انتخاب مسؤولانه‌ی اخلاقی و در موقعیت‌های واقعاً دشوار و وسوسه‌انگیز به دست می‌آید، ارزش بیشتری از کمالی دارد که جبراً و بدون انتخاب حاصل می‌شود. علاوه بر این، تحقق بخشیدن به عنصر اختیار در انسان مستلزم این بوده است که انسان به صورت معجونی از غریزه و عقل، و بعد حیوانی و اخلاقی آفریده شود. از این رو، وضعیت بشری همانا وضعیت تعارض میان خودخواهی طبیعی ناشی از غریزه‌ی بقاطلبی انسان، و ندای اخلاق و دین برای تعالی جستن و فراتر رفتن از خود بنیادی او است.

از این رو، پاسخ نظریه‌ی عدل الهی ایرنائوس به مسأله‌ی شر اخلاقی این است که شر اخلاقی شرط ضروری آفرینش انسان در یک فاصله‌ی معرفتی از خداوند است، حالتی که در آن فرد در ارتباط با خالق خود از آزادی واقعی برخوردار است و می‌تواند آزادانه در پاسخ به حضور غیر جابرنه‌ی خداوند به فعلیت بخشیدن به خود به عنوان بنده‌ی

خداوند به تکامل خود پردازد.

بنابر این، نباید شر را نوعی انحطاط از حالت خلوص و خیریت به شمار آورد (چنان که آگوستین چنین گفته بود) بلکه باید آن را مرحله‌ای اجتناب ناپذیر در مسیر تکامل و تنازع نوع بشر دانست. نظریه‌ی عدل الهی، اگر به گونه‌ای حکیمانه به کار گرفته شود، در پاسخ به مسأله‌ی شرور طریق سلبی را پیش می‌گیرد، از طریق اثباتی نشان دادن این که هر یک از موارد آلام بشری سرانجام به خیری که مُراد بالذات خداوند بوده خدمت می‌کند، ناممکن است. از سوی دیگر از نظر ایرنائوس، قصد و غایت خداوند از آفرینش جهان و انسان، نمی‌تواند در جهانی که هم چون بهشت ابدی آکنده از لذت و نعمت طراحی شده، به سرانجام برسد. غایت خداوند ساختن بهشتی نبوده که ساکنان آن حداکثر لذت و حداقل درد و رنج را ببرند، بلکه به جهان به عنوان مکانی برای پرورش روح نگریسته شده که در آن انسان‌های آزاد ممکن است با انجام تکالیف و دست و پنجه نرم کردن با تعارضات طبیعی و اجتماعی، به مقربان خداوند و وارثان حیات ابدی تبدیل شوند. جهان ما با همه‌ی سختی‌ها و مشقت‌هایش، قلمروی است که در آن این شقّ ثانوی و صعب‌تر فرایند خلقت در حال رخ دادن است.

براساس نظریه‌ی ایرنائوس، هدف غایی خداوند رستگاری همه‌ی انسان‌ها است و این فرایند از مرزهای حیات زمینی در می‌گذرد و تا عرصه‌ی حیات پس از مرگ تداوم می‌یابد. انسان‌هایی که در این جهان به نبوغ اخلاقی و کمال روحی نمی‌رسند در عالم برزخ فرصت می‌یابند که نقصان خود را بر طرف سازند، و به ملکوت آسمانی وارد شوند.

از آن چه گفته شد پاسخ ایرنائوس هم به شرور اخلاقی روشن شد و هم به شرور طبیعی، و آن این که تکامل بشر از طریق تعارض‌ها و تزاخم‌ها امکان‌پذیر است، و در جهانی که نه شرور اخلاقی باشد و نه شرور طبیعی، تعارض و تزاخم، و مقاومت در برابر آن‌ها معنا نخواهد داشت. اگر جهان کنونی به گونه‌ای می‌بود که امکان هر گونه رنج و درد از آن منتفی شده بود، دیگر مفاهیمی چون استقامت، فداکاری، از خودگذشتگی، ایثار، دستگیری از دردمندان، مبارزه با ستمکاران و نظایر آن معنا نداشت و در نتیجه بلوغ اخلاقی و تکامل روحی برای انسان میسر نمی‌شد.

نقد

روایت بسیار مشهور هیک از نظریه‌ی ایرنائوس واجد عناصری از نظریه‌ی عدل الهی مبتنی بر اختیار، و نظریه‌ی عدل الهی مبتنی بر قانون طبیعی، و نظریه‌ی عدل الهی مبتنی بر پرورش شخصیت است، و در عین حال متضمن پاره‌ای مفاهیم خاص خود نیز هست. جنبه‌های مختلف نظریه‌ی او مورد انتقادهای گوناگونی قرار گرفته است:

۱. و فاصله معرفتی‌ای که هیک میان انسان و خدا می‌افکند تا جایی برای ایمان باز کند، چندان قابل دفاع نیست. به نظر می‌رسد شرور طبیعی و اخلاقی طاقت فرسا برای آن که وجود خداوند را مکتوم بدارند، ضرورتی نداشته باشند، زیرا بدون شک راه‌های دیگری هم وجود دارد که خداوند بتواند حضور خود را مکتوم بدارد.

۲. این ادعا که انسان‌هایی که در این جهان بلوغ اخلاقی کافی پیدا نکرده‌اند، پس از مرگ به چنین مرتبه از کمال اخلاقی می‌رسند نمی‌تواند درد و رنج‌های طاقت فرسای

این جهان را توجیه کند.

۳. برخی از متکلمان مسیحی از این که این نظریه، عقاید سنتی هبوط انسان و عذاب اخروی بسیاری از افراد را رد می‌کند، به اعتراض برخاسته‌اند.

ارزیابی

این نظریه، منهای پاره‌ای از مطالب آن که با مبانی اسلامی سازگاری ندارد در مجموع، نظریه‌ی استواری است. در حقیقت در حلّ مشکل شرور، آثار و فواید معنوی آن را مورد بررسی قرار داده است. و آن این که انسان می‌تواند با مقاومت در برابر ناملايمات طبیعی، و نیز برخورد سازنده با شرور اخلاقی، به کمال مطلوب نایل شود. کمال مطلوب، غایت و فلسفه‌ی آفرینش است، البته، غایت نوعی است نه غایت فردی و شخصی. یعنی خداوند نوع بشر را برای رسیدن به چنین کمالی آفریده است و راه وصول به آن و ابزارهای لازم را نیز در اختیار او قرار داده است، و این هدف نوعی، قطعاً تحقق خواهد یافت، اما این که چه درصدی از افراد در تحقق این هدف و غایت نوعی سهیم و شریک می‌شوند، به نوع تصمیم‌گیری افراد بشر باز می‌گردد. و در هر حال، قلت و کثرت آن در اصل غایت و هدف یادشده تأثیری نخواهد داشت.

بنابر این، لازم نیست، فرضیه‌ی تلاش و کوشش بشر پس از مرگ را به میان آوریم و چنان فرض کنیم که گویا انسان‌ها پس از مرگ هم چنان از طریق اعمال خود در مسیر کمال و تعالی گام برمی‌دارند. اگر چه رابطه‌ی عالم برزخ با عالم دنیا به گونه‌ای برقرار

است، و زندگان می‌توانند در سرنوشت مردگان تأثیر بگذارند، ولی خود آنان دیگر چنین فرصتی را ندارند، قرآن کریم تصریح می‌کند که به هنگام مرگ، آنان که راه کفر و طغیان را برگزیده‌اند، در خواست بازگشت به دنیا و دادن فرصت دوباره برای جبران مافات را می‌کنند، ولی در خواست آنان پذیرفته نمی‌شود.^(۱)

به عبارت دیگر، غایت خلقت انسان این است که به کمال مطلوب خود برسد، ولی از آن جا که انسان موجودی است که در نشأه طبیعت و عالم ماده به وجود آمده است، و در عالم طبیعت تراحم و تضاد حاکم است، برخی از افراد این نوع از رسیدن به کمال مطلوب باز می‌ماند، و دچار خسران می‌شود. آن چه مقصود بالذات از حیات بشر است، همان کمال و سعادت او است، اما خسران و شقاوت برخی از افراد مقصود بالعرض است.^(۲)

نظریه‌ی عدل الهی‌پویشی

نظریه‌ی عدل الهی‌پویشی^(۳)، محصول «فلسفه‌ی پویشی» آلفرد نورت وایتهد^(۴) (۱۸۶۱-۱۹۴۷) و چارلز هارتشورن^(۵) (۱۸۹۷) است. در تفکر پویشی، خداوند صفاتی دارد که با صفات خدا در ادیان توحیدی متفاوت است. مفاهیم و مدعیات منحصر به فرد

۱. «حتیٰ اذا جاء أحدهم الموت قال ربّ ارجعون لعلىٰ أعمل صالحاً فیما ترکت، کلاً إنّها کلمة هو قائلها و من ورائهم برزخ الی یوم یبعثون»، (مؤمنون / ۱۶).

۲. المیزان: ۴۶/۸-۴۸.

۳. *Process theodicy*.

۴. *Alfred North Whitehead*.

۵. *Charles Hartshorne*.

تفکر پویشی، یک نوع نظریه‌ی عدل الهی کاملاً متفاوت پدید آورده که مورد توجه بسیاری از معاصران قرار گرفته است.

در تفکر پویشی، خدا دارای دو ذات است. ذات بدوی، و ذات تبعی.

ذات بدوی خداوند شامل جمیع امکان‌های ازلی است که جهان مخلوق می‌تواند بر وفق آن‌ها تحقق یابد، و ذات تبعی خداوند شامل تجربیات و پاسخ‌های مخلوقاتی است که پاره‌ای از این امکان‌ها را در برمی‌گیرند و در زندگی خویش محقق می‌سازند. ذات تبعی خداوند در پاسخ به وقایع جهان مخلوق، دگرگون می‌شود و لذا می‌توان گفت که خداوند در تغییر یا پویش است.

نظریه‌ی عدل الهی پویشی، مفهوم سنتی قدرت مطلق الهی را انکار می‌کند، آنان این مفهوم را نارسا و خطاآمیز می‌شمارند. فیلسوفان و متألّهان پویشی این مدّعی الهیات سنتی را نمی‌پذیرند که قدرت در انحصار خداوند است، یا قدرت خدا نامحدود است. به اعتقاد آنان هر یک از مخلوقات از اختیار و قدرت ذاتی برخوردار است، و می‌تواند خود را تعیین بخشد، بنابراین، خداوند واجد همه‌ی قدرت‌های بالفعل نیست، بلکه واجد همه‌ی قدرت‌هایی است که یک موجود می‌تواند داشته باشد.

از نظر متفکران پویشی باید قدرت خداوند را بیشتر اقماعی دانست تا قاهرانه؛ یعنی خداوند می‌تواند مخلوقات را به سوی خیر بخواند و از شر بر حذر دارد، اما نمی‌تواند آن‌ها را به زور به انتخاب خیر وادار کند. خداوند، صرفاً به این خاطر که برای او بهتر است از ترغیب استفاده کند، از کنترل موجودات خودداری نمی‌کند، بلکه به این خاطر است که بنابر ضرورت خداوند نمی‌تواند کاملاً مخلوقات را کنترل کند.

بنابر تفکر پویشی، خداوند جهان را از عدم خلق نکرده تا ساختار آن را بنا نهاده باشد، بلکه عالم فرایندی نامخلوق است که شامل خداوند نیز می‌شود. کاری که خداوند در جهان انجام داده است این است که در نظم بخشیدن به جهان تأثیر گذاشته است. تحوّل جهان به طور کلی و تحوّل حیات بر روی زمین ناشی از عزم مستمر الهی برای ایجاد حداکثر هماهنگی و شدت در موقعیت حاضر، و در همان حال، خلق امکانات جدید برای هماهنگی و شدت باز هم عظیم‌تر در آینده است. و این عزم الهی بر این اساس است که خیری که ایجاد گردیده و باز هم ایجاد خواهد گردید، بسیار بیشتر از شرّی است که پدید آمده و باز هم پدید خواهد آمد. و این امر وجود شر را موجه می‌سازد، زیرا خداوند می‌توانست آشوب و ناهماهنگی نخستین را به حال خود باقی گذارد، به جای آن که آن را در یک جهان دارای نظم جای دهد که پیوسته صورت‌های عالی‌تری از فعلیت را به نمایش می‌گذارد.

بر این اساس، نظریه‌ی عدل الهی پویشی بر آن است که خیری که در طی فرایند جهان خلق گردیده نمی‌توانست بدون امکان و فعلیت داشتن همه‌ی شروری که در بافت جهان تنیده شده، به وجود آمده باشد، منشأ خیر بودن خداوند این طور اثبات می‌گردد که اقدام جسورانه‌ی به تحوّل و تکامل انداختن جهان به این قصد بوده که کیفیت مناسب و کمّیتی از خیر ایجاد کند یا ایجاد کرده است که بر همه‌ی شروری که واقعاً در عالم وجود دارد یا ممکن است وجود داشته باشد، بچربد، زیرا شقّ دیگر در قبال اقدام جسورانه‌ی آفرینش جهان، عدم محض نبود، بلکه شر ناشی از ابتدال بیهوده (و رهاکردن همه چیز) در آشوب نخستین بود.

دیوید گریفین^(۱) (۱۹۳۹) یکی از هواداران تفکر پویشی پس از ذکر نام تنی چند از شخصیت‌های بزرگ تاریخ بشر گفته است:

«آیا خداوند باید به خاطر اجتناب کردن از آفرینش افرادی نظیر هیتلر، از خلق عیسی، گوتاما بودا، سقراط، کنفوسیوس، موسی، مهاتما گاندی، و میلیون‌ها انسان شایسته، چه معروف و چه غیر معروف، که بر روی این کره‌ی خاکی زیسته‌اند، جلوگیری می‌کرد، به عبارت دیگر، آیا خداوند به خاطر خودداری از سببیت انسان نسبت به انسان، باید کلاً از آفرینش انسان یا نوع بالنسبه پیچیده‌ی دیگری اجتناب می‌کرد؟ تنها کسانی که بتوانند با صمیمیت به این پرسش پاسخ مثبت دهند، خدای الهیات پویشی را بر اساس وجود شر در عالم محکوم می‌کنند».^(۲)

نقد

در عصر حاضر، میان پاسخ‌هایی که به مسأله‌ی شر داده شده، کمتر پاسخی به اندازه‌ی عدل الهی پویشی، نظرها را به سوی خود جلب کرده است. عده‌ای از دین‌داران را تحت تأثیر قرار داده و آنان را بر تجدید نظر در مفاهیم بنیادینشان برانگیخته است، ولی عده‌ای از دین‌داران سنتی و نیز پاره‌ای از فیلسوفان غیردینی، مفاهیم پویشی را مورد انتقادات جدی قرار داده‌اند، مثلاً تلقی پویشی از قدرت الهی، شدیداً مورد انتقاد واقع شده است. تمایز قاطعی که الهیات پویشی میان قدرت اقناعی و قدرت قاهرانه می‌افکند چیزی

۱. David Griffin.

۲. Griffin, *God, Power and Evil*, p 309.

جز ساده کردن بیش از حدّ مسأله نیست؛ چنین نیست که قدرت الهی یا باید اقناعی باشد، یا قاهرانه، بلکه می‌توان طیفی از انواع قدرت الهی را در نظر گرفت. مثلاً قدرت خلّاقه، یا قدرت مبقیه، یا قدرت اختیار آفرین، که با اقناع اخلاقی سازگاری دارند.

نقد دیگر این است که لازمه‌ی این که قدرت خداوند را نامحدود بدانیم (چنان که در الهیات سنتی چنین اعتقادی پذیرفته شده است) این نیست که موجودات دیگر دارای قدرت نباشند، تا ناچار شویم برای حفظ قدرت موجودات، قدرت خداوند را محدود و متناهی بدانیم، بر این اساس است که دین‌داران در عین این که به قدرت نامتناهی خداوند ایمان دارند، برای انسان نیز حظّی از قدرت قایل‌اند.

نقد کلی دیگری که به نظریه‌ی عدل الهی پویشی وارد شده ناظر به مفهوم خیرت الهی است، در این نظریه‌ی خیریت الهی بیشتر زیبایی شناختی است تا اخلاقی؛ یعنی هدف خداوند غنی‌تر کردن و پیچیده‌تر کردن تجربه‌ی مخلوقات (حتّی به قیمت رنج و نابه‌سامانی) است، در این صورت ممکن است خداوند بسیاری از اصول اخلاقی متعارف را نادیده بگیرد؛ در حالی که در الهیات سنتی، صرف اهداف زیبایی شناختی مجوّز رنج و ناملایمات طبیعی یا اخلاقی نخواهد بود، آن چه این ناملایمات را توجیه می‌کند، نیل به کمال معنوی و اخلاقی است، نه فقط غنای تجربه‌ی بشری.^(۱)

۱. نظریه‌ی عدل الهی پویشی در کتاب «فلسفه‌ی دین» جان هیک با بسط بیشتری نسبت به کتاب «عقل و اعتقاد دینی» بیان شده است، ما در این جا از هر دو کتاب بهره گرفته‌ایم.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی



جبر و اختیار

از مسایل متفرع بر عدل و حکمت الهی، مختار بودن انسان در افعالی است که در مدار تکلیف قرار گرفته و انسان به خاطر آن‌ها مورد ستایش و نکوهش قرار می‌گیرد؛ زیرا تکلیف نمودن انسانِ مجبور و ستایش، 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 می‌باشد. امام علی علیه السلام در رد اندیشه‌ی آنان که قضا و قدر الهی را مستلزم مجبور بودن انسان می‌دانند، فرموده است:

«لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبُطِلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ، وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالزَّجْرُ، وَ لَسَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ، وَ لَمْ يَكُنْ عَلَى مَسِيءٍ لَأَمَّةٍ وَ لَا لِمَحْسَنٍ مُحَمَّدًا»^(۱)

۱. التوحید، شیخ صدوق، باب القضاء و القدر، روایت ۲۸.

محمد بن عجلان از امام صادق علیه السلام پرسید: آیا خداوند بندگان را بر انجام کارها مجبور نموده است؟ امام علیه السلام پاسخ داد: «الله أعدل من ان يجبر عبداً على فعل ثم يعذبه عليه». (۱)

حسن بن علی و شَاء از امام رضا علیه السلام پرسید: آیا خداوند بندگان را بر انجام گناهان مجبور کرده است؟ امام علیه السلام پاسخ داد: «الله أعدل و أحکم من ذلك». (۲)

همان گونه که ملاحظه می فرمایید: در روایات یاد شده بر منافات داشتن جبر با عدل و حکمت خداوند و تکلیف و وعده و وعید و پاداش و کیفر الهی تصریح شده است. متکلمان عدلیّه نیز، نظریه‌ی جبر را مخالف عدل الهی دانسته و با استناد به عدل و حکمت خداوند بر اختیار انسان استدلال نموده‌اند، چنان که واصل بن عطا گفته است:

«ان الباری تعالیٰ عدل حکیم... و لا یجوز ان یرید من العباد خلاف ما یأمره، و یحتم علیهم شیئاً ثم یجازیهم علیه». (۳)

ابن میثم بحرانی، پس از اشاره به این که مختار بودن انسان امری است بدیهی و به اقامه‌ی برهان نیاز ندارد، وجوهی تنبیهی را یاد آور شده است که دو نمونه‌ی آن عبارتند از:

۱. کلّ عاقل یعلم بالضرورة حسن المدح علی الاحسان و الذمّ علی الاساءة، كذلك فرع کون المحسن و المسیء فاعلین.

۲. انا نجد أفعالنا تابعة لقصودنا و دواعینا، و منتفیه عند صوارفنا، و لا معنی للمختار

۱. همان مدرک، باب نفي الجبر و التفویض، روایت ۶.

۲. همان مدرک، روایت ۱۰.

۳. الملل و النهل، شهرستانی: ۴۷/۱، ط دار المعرفه.

الّا من كان كذلك.^(۱)

محقق طوسی نیز فاعلیت و اختیار انسان را بدیهی دانسته و گفته است: «والضرورة قاضیه باستناد افعالنا الینا».^(۲)
ابوالحسن اشعری گفته است:

«انسان بر کارهایی که انجام می دهد، قادر است، زیرا با درک وجدانی و روشنی میان حرکت های غیر اختیاری (مانند حرکت دست مرتعش) و حرکت های اختیاری و ارادی تفاوت می بیند، این تفاوت از آن جهت است که بر حرکت های غیر اختیاری قدرت ندارد، ولی حرکت های اختیاری با قدرت انجام می شوند».^(۳)

سعدالدین تفتازانی نیز گفته است:

«بدیهی و ضروری است که قدرت و اراده ی انسان در پاره های از افعال او (مانند حرکت دست سالم) تأثیر دارد، و در پاره های از کارهای او، تأثیر ندارد (مانند حرکت دست مرتعش)».^(۴)

۱. قواعد المرام، ص ۱۰۸، ط مکتبه آیه الله مرعشی.

۲. کشف المراد، ص ۲۳۹، ط مصطفوی.

۳. الملل و النحل، شهرستانی: ۱/ ۶۸-۶۹.

۴. شرح العقائد النسفیة، ص ۶۵.

جهمیّه و جبرگرایی آشکار

اصل اختیار در انسان و این که او بر کارهای اختیاری خود قدرت دارد، مورد قبول مذاهب مختلف کلامی، اعم از عدلیه و اشعریه می‌باشد. البته، در تفسیر اختیار دیدگاه‌های آنان متفاوت است که پس از این بیان خواهیم کرد، در این جا این نکته را یاد آور می‌شویم که در کتب ملل و نحل از جهم بن صفوان و پیروان او به عنوان معتقدان به جبر خالص و صریح یاد شده است. چنان که شهرستانی نخست اعتقاد به جبر را به دو گونه‌ی: خالص و متوسط تقسیم کرده و گفته است: جبر خالص آن است که اساساً صفت قدرت را در انسان نفی می‌کند، و جبر متوسط آن است که صفت قدرت را می‌پذیرد ولی تأثیر آن را در فعل نفی می‌کند، آن گاه از جهم بن صفوان به عنوان طرفدار جبر خالص یاد کرده است. به اعتقاد وی، نسبت دادن افعالی چون اکل و شرب و قیام و قعود به انسان، مانند نسبت دادن حرکت به باد، و زوال به خورشید، و باریدن به باران و مانند آن می‌باشد.^(۱)

آرای متکلمان در تفسیر اختیار

نتیجه‌ی دلایل یاد شده این است که از نقطه نظر دینی و کلامی، نظریه‌ی جبر و نفی استناد افعال به انسان‌ها نادرست است، اکنون باید دید این استناد چگونه تحقق می‌یابد؟ با آن که مقتضای اصل توحید در خالقیت و عمومیت قدرت الهی، استناد افعال انسان به مشیت و اراده‌ی الهی است. آیا می‌توان به هر دو استناد ملتزم گردید یا نه؟ و در صورت

نخست توجیه و تحلیل آن چیست؟ در این باره سه نظریه‌ی کلامی مطرح گردیده است:

۱. تفویض ۲. کسب ۳. امر بین الامرین

اینک به بررسی نظریات فوق می‌پردازیم:

الف) نظریه‌ی تفویض

حاصل این نظریه که مورد قبول قدریه و معتزله است این است که افعال اختیاری انسان‌ها از قلمرو قدر، اراده و آفرینش الهی بیرون است، و آن چه به خداوند استناد داده می‌شود، جز هستی انسان و قدرت او نیست، ولی او در انجام و ایجاد کارهای خود، مستقل و خودکفا می‌باشد، و در نتیجه جز انسان کسی فاعل و پدید آورنده‌ی افعال او شناخته نمی‌شود.

قاضی عبدالجبار معتزلی در بحث پیرامون جبر و اختیار عباراتی دارد که بر نظریه‌ی «تفویض» دلالت می‌کند. چنان که گفته است: «فوقه بحسب الدعای یکشف عن اختصاص الفعل بنا و حدوثه من جهتنا».^(۱)

و نیز پس از ذکر این آیه از قرآن کریم «فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ»؛^(۲) گفته است: «فقد فوّض الأمر في ذلك الى اختيارنا»^(۳) و در جای دیگر در مورد این که افعال انسان مخلوق خداوند نیست، گفته است: «انّ من افعال العباد ما هو ظلم و جور، فلو كان

۱. شرح الأصول الخمسة، ص ۳۴۵.

۲. کهف / ۲۹.

۳. همان مدرک، ص ۳۶۲.

الله تعالی خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً»^(۱).

از احادیثی که از ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام در باره‌ی نادرستی جبر و تفویض روایت شده است، نیز می‌توان به دست آورد که معتزله طرفدار تفویض بوده‌اند، زیرا در عصر صدور این روایات در دنیای اسلام، دو نظریه‌ی جبر و تفویض مورد بحث قرار داشت، و معتزله مخالفان جبر بودند.

اشکالات نظریه‌ی تفویض

بر نظریه‌ی تفویض دو اشکال عمده وارد است:

۱. تفویض و ثنویت؛

اندیشه‌ی تفویض نوعی ثنوی‌گرایی بوده و با اصل توحید در خالقیت منافات دارد. صدر المتألهین پس از نقل نظریه‌ی تفویض و انگیزه‌ی آن که دفاع از اصل عدل و تنزیه خداوند است، آن را مورد انتقاد قرار داده و چنین گفته است:

«لكنهم غفلوا عما يلزمهم فيما ذهبوا إليه من اثبات الشركاء لله بالحقيقة، و قد علمت ان الوجود مجعول له على الاطلاق، و لا شبهة في ان مذهب من جعل افراد الناس كلهم خالقين لأفعالهم مستقلين في ايجادها اشنع من مذهب من جعل الأصنام و الكواكب شفعاء عند الله»^(۲).

بدین جهت است که در روایات از قدریه (نافیان قدر الهی در افعال اختیاری = مفوضه) به

۱. همان مدرک، ص ۳۴۵.

۲. اسفار: ۶ / ۳۷۰.

مجوس امت اسلامی تعبیر شده است، چنان که صدوق در ثواب الاعمال از علی ع روایت کرده که فرمود: «لکلّ امة مجوس، و مجوس هذه الأمة الذين يقولون لا قدر». (۱)

۲. تفویض و تحدید قدرت و مالکیت خداوند؛

اشکال دیگری که بر این نظریه وارد است، این است که با عمومیت قدرت و مالکیت مطلقه‌ی الهی منافات دارد، در احادیثی که از ائمه‌ی طاهریں ع در ابطال نظریه‌ی تفویض، روایت شده، این اشکال مکرراً یادآوری شده است، چنان که در حدیثی که امام صادق ع از پیامبر ص روایت کرده، آمده است:

«من زعم انّ الحیر و الشرّ بغير مشیة الله فقد اخرج الله عن سلطانه». (۲)

در حدیث دیگر از امام باقر ع روایت شده که خطاب به حسن بصری فرمود:

«ایّاك أن تقول بالتفویض فإنّ الله عزّوجلّ لم يفوض الأمر إلى خلقه وهنأ

منه و ضعفاً». (۳)

و از امام صادق ع روایت شده که فرمود:

«انّ القدریة مجوس هذه الأمة و هم الذین ارادوا ان یصفوا الله بعدله

فاخرجوه من سلطانه». (۴)

۱. بحار الانوار: ۵ / ۱۲۰، روایت ۵۸.

۲. التوحید، شیخ صدوق، باب نفی الجبر و التفویض، روایت ۲.

۳. الإحتجاج، طبرسی.

۴. التوحید، شیخ صدوق، باب القضاء و القدر.

ب) نظریه‌ی 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 موافق گفته است: «انّ افعال العباد الاختیاریة واقعة بقدرة الله سبحانه و تعالی وحدها».^(۱) مهم‌ترین انگیزه‌ی آنان بر طرح این نظریه دفاع از اصل توحید در خالقیت بوده است. چنان که شیخ اشعری گفته است: «انّه لا خالق الاّ الله و ان العباد لا یقدرون ان یخلقوا شیئاً و هم یخلقون کما قال سبحانه: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرِ اللَّهِ﴾».^(۲)

در این جا این اشکال مطرح می‌شود که هرگاه افعال اختیاری انسان فقط مخلوق و معلول قدرت خداوند است و قدرت و اراده‌ی انسان در تحقق آن تأثیری ندارد، او فاعل مجبور خواهد بود، و حال آن که اشاعره نظریه‌ی جبر را مردود دانسته، انسان را فاعل مختار می‌دانند.

اشاعره برای رهایی از این تنگنا و توجیه اختیار انسان و این که قدرت و اراده‌ی او به گونه‌ای با افعال اختیاری وی ارتباط دارد، نظریه‌ی «کسب» را مطرح نموده‌اند. دو مذهب کلامی اشعریه و ماتریدیه، اختیار انسان را براساس کسب تفسیر کرده‌اند. ظاهراً آنان این اصطلاح را از قرآن کریم بر گرفته‌اند، زیرا در بسیاری از آیات قرآن در مورد کارهایی که انسان انجام می‌دهد واژه‌ی کسب به کار رفته است؛ چنان که

۱. شرح مواقف: ۸/ ۱۴۶.

۲. الإبانة، ص ۲۰.

می‌فرماید: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾^(۱) و ﴿كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾^(۲).

از مطالعه‌ی مجموع اقوال و آرای متکلمان اهل سنت (اشعری و ماتریدی) در تفسیر کسب دو دیدگاه به دست می‌آید: دیدگاه نخست برای قدرت و اراده‌ی انسان در حدوث و وقوع فعل تأثیری قایل نیست، ولی دیدگاه دوم برای قدرت و اراده‌ی انسان به نوعی تأثیر در فعل او قایل است، اگر چه در چگونگی تأثیرگذاری آن وجوه مختلفی گفته شده است:

وجه اوّل: کسب یا تقارن فعل با قدرت

دیدگاه نخست، کسب را به تقارن فعل با قدرت و اراده‌ی انسان تفسیر کرده است، یعنی فعل توسط خداوند ایجاد می‌شود، ولی خداوند همزمان با ایجاد فعل، قدرت و اراده را نیز در انسان پدید می‌آورد، ولی این قدرت و اراده در تحقق فعل و حدوث آن تأثیری ندارد، و تنها نسبت آن با فعل، نسبت مقارنت زمانی است. این مقارنت «کسب» نامیده می‌شود، و مبنای تکلیف و کیفر و پاداش انسان به شمار می‌رود.^(۳)

نقد

این تفسیر کسب، به هیچ وجه پاسخ‌گوی مشکل جبر در افعال نیست، زیرا اثبات قدرت فاقد تأثیر با نفی آن، از نظر نتیجه، یکسان است. بدین جهت محققان از متکلمان اشعری به

۱. مدّثر / ۳۸.

۲. طور / ۲۱.

۳. شرح المواقیف: ۱۶۴/۸؛ شرح المقاصد: ۲۲۶/۴؛ شرح تجرید، قوشچی، ص ۳۴۱.

نارسایی آن اعتراف کرده‌اند؛ فخرالدین رازی گفته است: «انَّ الكسب اسم بلا مسمی».^(۱)
 شیخ محمود شلتوت گفته است:

«تفسیر کسب به این معنی، نه با معنای لغوی کسب سازگار است و نه با کاربردهای قرآنی آن. گذشته از این، چنین معنایی نمی‌تواند اصل تکلیف دینی، و مسؤول بودن انسان را توجیه کند، زیرا تقارن مذکور ناشی از قدرت و اختیار انسان نیست. تا این که به لحاظ آن فعل به قدرت انسان نسبت داده شود، اگر صرف تقارن در نسبت دادن فعل به قدرت کافی باشد، باید بتوان فعل را به قوا و صفات دیگر انسان نیز نسبت داد (مثلاً فعل خوردن همان گونه که مقارن با قدرت انجام می‌شود، مقارن با دیدن و شنیدن هم تحقق می‌یابد، پس، باید بتوان خوردن را به دیدن یا شنیدن نسبت داد).

بنابر این، مطابق تفسیر یاد شده از کسب، انسان در واقع و نفس‌الامر مجبور است، بدین جهت است که برخی از علما گفته‌اند: «کسب اشعری، هم چون نظریه‌ی «طفره» که توسط نظام مطرح شد، و نظریه‌ی «حال» که توسط ابوهاشم معتزلی مطرح شد، از سخنان نادرست و فاقد معناست».^(۲)

۱. تلخیص المخصّل، ص ۳۳۳.

۲. تفسیر القرآن الکریم، ص ۲۴۰ - ۲۴۱؛ بحوث فی الملل و النحل: ۱۵۳/۲.

وجه دوم: کسب یعنی عدم استقلال در تأثیر

از سخنان برخی از متکلمان اهل سنت به دست می‌آید که آنان تأثیر قدرت انسان را در فعل او پذیرفته‌اند، ولی از به کار بردن کلمه‌ی خالق یا موجد و مانند آن در مورد انسان حذر می‌کنند، زیرا (به اعتقاد آنان) واژه‌ی یاد شده بر استقلال فاعل در فعل خود دلالت می‌کند، اما واژه‌ی کسب چنین دلالتی را ندارد، چوینی در این باره چنین گفته است: «نفی اصل قدرت و استطاعت در انسان بر خلاف عقل و حس است، و اثبات قدرتی که فاقد تأثیر است، با نفی قدرت تفاوتی ندارد، چنان که اثبات تأثیر برای قدرت نه در اصل فعل، بلکه در حالات یا صفاتی که نقشی در تحقق فعل ندارد،^(۱) به قول به نفی تأثیر تفاوتی ندارد، بنابراین، باید پذیرفت که قدرت انسان حقیقتاً در فعل او تأثیر می‌گذارد، اما نه در احداث و خلق آن، زیرا خلق به استقلال فاعل و ایجاد فعل از عدم دلالت می‌کند، و انسان، همان گونه که قدرت را در خود احساس می‌کند، عدم استقلال در تأثیر را هم در خود احساس می‌کند.

بنابر این، فعل انسان مستند به قدرت او است، و قدرت او به اسباب دیگر، و سرانجام به قدرت خداوند که غنی مطلق است منتهی می‌گردد».^(۲)

ملا علی قاری در شرح کلام ابوحنیفه که گفته است: «جميع افعال العباد من الحركة و

۱. اشاره است به نظریه‌ی ابوبکر باقلانی که گفته است: قدرت انسان در حدوث فعل او تأثیر ندارد، ولی در

صفات عارضی بر فعل اثر می‌گذارد. (الملل و النحل: ۱ / ۹۷-۹۸).

۲. الملل و النحل: ۱ / ۹۸-۹۹.

السکون کسبهم علی الحقیقة، و الله تعالی خالقها» چنین گفته است:

«اسناد افعال انسان به او نه از قبیل اسناد مجازی است، و نه از طریق اکراه و غلبه

(جبر) است، بلکه آنان براساس تمایلات و خواسته‌های خود افعال خویش را

برمی‌گزینند. نه آن‌گونه که معتزله گفته‌اند که انسان خالق افعال اختیاری خود باشد، و

نه آن‌گونه که جبریّه گفته‌اند، که کسب و اختیار را از انسان به کلی نفی کرده‌اند. و

آیهی کریمه‌ی «ایاک نعبد و ایاک نستعین» دلیل بر نادرستی هر دو نظریه است.

حاصل آن‌که: فرق میان کسب و خلق در این است که کسب آن است که کاسب در

آن استقلال ندارد، ولی خلق آن است که خالق در آن استقلال دارد».^(۱)

از عبارات دیگر متکلمان ماتریدی نیز همین مطلب به دست می‌آید.^(۲) این تفسیر از کسب

قابل قبول است، و به گونه‌ای به امر بین الأمرین که نفی جبر و تفویض است باز می‌گردد.

ج) امر بین الأمرین

امر بین الأمرین، که حقیقت اختیار را در منزلت و مرحله‌ای ورای جبر و تفویض

می‌داند، اصطلاحی است که توسط ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام مطرح شده است. حکمای

اسلامی و متکلمان امامیه در بحث‌های فلسفی و کلامی خود این نظریه را برگزیده‌اند.

۱. شرح الفقه الاکبر، ص ۵۹-۶۰.

۲. در این باره به کتاب «الكلام المقارن» از نگارنده رجوع شود.

سیر تاریخی امر بین الامرین

از مطالعه‌ی روایات به دست می‌آید که این نظریه‌ی نخست توسط امام علی علیه السلام مطرح گردید، چنان که روایت شده است که علی علیه السلام در باره‌ی شگفتی‌های روح و قلب انسان سخن می‌گفت، در این هنگام فردی برخاست و از امام خواست تا در باره‌ی «قدر» سخن بگوید. امام علیه السلام به خاطر غموض و دشواری این مسأله، طرح آن را در آن شرایط مصححت نمی‌دانست و از سائل خواست تا از این پرسش صرف نظر 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 برداشت و وقتی برای چهارمین مرتبه درخواست خود را تکرار کرد، امام علیه السلام فرمود: «لَمَّا أُبَيِّتَ فَانَّهُ أَمْرَيْنِ الْأَمْرَيْنِ، لاجبر و لاتفویض»^(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، رابطه‌ی مردم با خاندان وحی، قطع گردیده بود و حتی در رابطه با احکام دینی و مسایل اعتقادی نیز به آنان رجوع نمی‌شد، بدین جهت احادیثی که از آنان روایت شده، بسیار اندک است، و در خصوص «أمر بین الامرین» نیز روایتی به چشم نمی‌خورد، ولی در عصر امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام تا حدودی جوّ اختناق و استبداد در هم شکسته شده بود و مردم در زمینه‌ی مسایل و معارف دینی به اهل بیت علیهم السلام مراجعه می‌کردند و آنان، توانستند

نهضت فرهنگی عمیق و ریشه‌داری را پایه‌ریزی و تحکیم کنند. بدین جهت، احادیث فراوانی در زمینه‌های مختلف معارف دینی از آنان روایت شده است. و از آن جمله در باره‌ی نادرستی جبر و تفویض، و این‌که راه صحیح در این مسأله، امر بین الأمرین می‌باشد، روایات بسیاری نقل گردیده است. در این روایات دو مطلب عمده به چشم می‌خورد: یکی بیان لطافت و دقیق بودن این نظریه، و دیگری تبیین و توضیح آن از طریق تمثیل.

جلوه‌ای از لطف الهی

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 ربك بين ذلك».^(۱)

کلمه‌ی لطف و لطافت در لغت به معنای ظرافت است و بر شیء نامریی و امر دقیق گفته می‌شود، 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 می‌باشد، و گاهی صفت فعل خداوند بوده و ناظر به تدبیر ویژه و حکیمانه‌ی مبتنی بر رحمت الهی می‌باشد.^(۲) از دو معنای یاد شده، معنای دوم مناسب با مقام است و در نتیجه مقصود از

۱. اصول کافی، ج ۱، باب الجبر و القدر، روایت ۸.

۲. يعبر باللطافة و اللطف عن الحركة الخفية و عن تعاطى الأمور الدقيقة، و قد يعبر باللطائف عما لا تدركه

لطف خداوند، که حدّ وسط میان جبر تفویض است این است که هر یک از جبر و تفویض، با عدل، حکمت و رحمت الهی، که مبانی لطف فعلی خداوند به شمار می‌روند، منافات دارد. بنابر این میان آن دو، راه سومی وجود دارد که مبتنی بر لطف الهی بوده و بیانگر تدبیر حکیمانه، عادلانه و رحیمانه‌ی خداوند است، و این راه که مظهر لطف الهی است، در عین حال حقیقتی است لطیف و دقیق که درک آن، فراتر از اندیشه‌های معمولی است، بدین جهت امام علیه السلام از تفسیر آن برای سائل امتناع ورزیده است.

جز عالمان حقیقت آن را نمی‌دانند

شخصی از امام صادق علیه السلام در باره‌ی جبر و قدر سؤال کرد. امام علیه السلام فرمود:

«لا جبر و لا قدر و لكن منزلة بينهما، فيما الحق التي لا يعلمها الا العالم

او من علمها اياه العالم».^(۱)

بیان مطلب در قالب مثال

در روایتی دیگر که از امام صادق علیه السلام در باره‌ی حقیقت «امر بین الأمرین» سؤال شد، فرمود: «مثل ذلك رجل رأته على معصية، فنهيته فلم يَنْتَه، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذي امرته بالمعصية».

صدر المتألهين عليه السلام در شرح این حدیث بیان جالبی دارد، می‌گوید:

الحاسة و يصح أن يكون وصف الله تعالى به على هذا الوجه و ان يكون لمعرفة بدقائق الامور و ان يكون لرفقه بالعباد في هدايتهم... (المفردات، راغب، ماده‌ی لطف).

۱. اصول کافی، ج ۱، باب الجبر و القدر، روایت ۱۰.

«اندیشه و عقل بسیاری از حکما و دانشمندان از فهم و درک حقیقت» (امرین)
 «امرین» فرو مانده است چه رسد به افراد معمولی و افکار سطحی، و مثالی که
 امام علیه السلام انتخاب کرده است برای راهنمایی این گونه افراد و افکار و حفظ اعتقاد آنان
 از انحراف به سوی جبر یا تفویض، روشنگر و گویاست، زیرا در این مثال دو مطلب
 مورد توجه واقع شده است:

۱. نهی گنه کار ۲. باز نداشتن جبری او از گناه.

مطلب نخست بیانگر این مطلب است که او به کلی به خود واگذار نشده است و
 در نتیجه اندیشه‌ی تفویض باطل است، چنان که مطلب دوم بیانگر مجبور نبودن او
 در مورد گناهی است که انجام می‌دهد.^(۱)

تفسیر امام هادی علیه السلام

از امام هادی علیه السلام در زمینه‌ی جبر و تفویض و امرین علیه السلام، رساله‌ای نقل شده
 است، این رساله را علی بن الحسین بن شعبه حرانی (از علمای شیعه در قرن چهارم
 هجری) در تحف العقول و احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی (از علمای شیعه در قرن
 ششم هجری) در احتجاج، نقل کرده‌اند که جز در پاره‌ای تعابیر، با یکدیگر تفاوتی ندارند.
 بنا به نقل طبرسی این رساله پاسخی است که امام علیه السلام به نامه‌ی مردم اهواز داده است.
 رساله‌ی مذکور از یک مقدمه و سه بخش کلی تشکیل گردیده است، که یکی از این

۱. شرح اصول کافی، ص ۴۱۶.

بخش‌های سه‌گانه به شرح و تفسیر امر بین الامرین اختصاص یافته و محور بحث نیز روایت امام صادق علیه السلام است که فرمودند: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین»؛^(۱) رساله یاد شده حاوی نکات دقیق تفسیری و کلامی است که بررسی آن‌ها رساله جداگانه‌ای نیاز دارد و از گنجایش این بحث بیرون است و ما تنها به نقل قسمتی از آن بخش که مربوط به امر بین الامرین است، بسنده می‌کنیم:

«و لسنا ندین بجبر و لا تفویض، لکنّا نقول بمنزلة بین المنزلتین و هو الامتحان و الاختبار بالاستطاعة التي ملکنا الله و تعبدنا بها علی ما شهد به الكتاب و دان به الائمة الأبرار من آل الرسول صلوات الله علیهم.»

امام هادی علیه السلام در عبارت فوق با یاد آوری اصل امتحان و تکلیف الهی به نادرستی نظریه‌ی جبر اشارت نموده، و با یاد آوری این‌که قدرتی که انسان دارد موهبتی الهی است که لحظه به لحظه از جانب خداوند به او اعطا می‌گردد، به نادرستی نظریه‌ی تفویض پرداخته است. آن‌گاه برای توضیح این حقیقت دقیق، مثالی را یاد آور شده‌اند که حاصل آن این است:

هر گاه فردی مالک عبدی باشد و با این‌که از وضعیّت روحی و فکری او آگاه است بخواهد او را آزمایش کند، در این صورت قسمتی از اموال خود را به او تملیک می‌کند و مواردی را که صرف آن مال را در آن‌ها می‌پسندد و مواردی را که نمی‌پسندد به او متذکّر می‌گردد و به او یاد آور می‌شود که این مالکیت، موقتی بوده و در پی آن زندگی

۱. در تحف العقول به جای «بل امر بین الامرین»، «ولکن منزلة بین المنزلین» آمده است.

طولانی تری است، و اگر او اموال را در مواردی که او می‌پسندد مصرف کند، در نتیجه در آن زندگی طولانی از پاداش بسیار بهره‌مند خواهد بود، ولی اگر برخلاف آن عمل کند، مستوجب عقاب خواهد گردید، و در طول مدتی که عبد، مالک آن اموال است پیوسته او را نصیحت نموده، اندرز می‌دهد، آنگاه پس از پایان یافتن آن مدت، عبد و اموال را به مالکیت خالص خود برمی‌گرداند (با این که در طول مدت مزبور نیز مالکیت خود را به کلی قطع نکرده بود) و به وعده‌ها و وعیده‌های خود جامه‌ی عمل می‌پوشد، چنین عبد و مملوکی نه از جانب مولای خود مجبور بوده و نه به کلی به حال خود واگذار گردیده است، و 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، و مال، قدرت و اسعه‌ی الهی است و فلسفه‌ی آزمایش، اظهار حکمت و قدرت پروردگار، و زندگانی موقت، سرای دنیاست و بخشی از مال که تملیک عبد گردیده، قدرتی است که خداوند به بندگان اعطا کرده است، و موارد صرف مال، دستورهای پیامبران الهی، و مواردی که از آن نهی گردیده، راه‌های شیطان می‌باشد و زندگانی ابدی و وعده‌های الهی، سرای آخرت و نعمت‌های ابدی آن است.^(۱)

تفسیر فلسفی امر بین الأمرین

تفسیر فلسفی امر بین الأمرین بر پایه دو اصل فلسفی استوار است:

۱. به مقتضای اصالت و وحدت حقیقت وجود، هستی در همه‌ی مصادیق و مراتب

۱. تحف العقول، ص ۲۴۱-۳۵۶، ط بصیرتی، قم؛ احتجاج طبرسی، ص ۴۴۹-۴۵۳، ط نشر المرتضی، مشهد.

خود آثار ویژه‌ای دارد و استناد افعال و آثار موجودات - اعم از مجرد و مادی، جاندار و بی‌جان - به آن‌ها استناد حقیقی است. چنان که رابطه‌ی علیت و معلولیت میان موجودات نیز بر پایه‌ی همین اصل قابل تفسیر است، یعنی وجود رابطه‌ی تکوینی و ملازمه‌ی 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 زائد و عارض بر آن، زیرا در غیر این صورت، نوعی استقلال و غنا یافته و رقیب و همانند واجب الوجود بالذات خواهد بود که با اصل توحید ذاتی خداوند منافات دارد، و از آن جا که ایجاد، متفرع بر وجود است، بنابراین، هستی‌های امکانی، همان گونه که در وجود خود استقلال ندارند، در ایجاد و فعل نیز مستقل نخواهند بود.

نتیجه‌ی روشن دو اصل مزبور این است که افعال انسان، ارتباط تکوینی و حقیقی با قدرت و اراده‌ی او داشته و او حقیقتاً فاعل کارهای خود می‌باشد - بنابراین، نظریه‌ی جبر باطل است - ولی از آن جا که هستی او، آفریده‌ی خداوند و مخلوق اوست، فعل او نیز - در عین این که استناد تکوینی و حقیقی به او دارد - مستند به خداوند می‌باشد، پس نظریه‌ی تفویض نیز باطل است. و چون این دو استناد در طول یکدیگرند نه در عرض، هیچ گونه 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 مذکور را این گونه به نظم آورده است:

لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله و هو فعلنا^(۱)

از کسانی که نظریه‌ی امر بین‌الامرین را بر همین اساس تفسیر نموده، امام خمینی علیه السلام است ذیلاً قسمتی از عبارت‌های معظم له را در این باره از نظر گرامی محققان می‌گذرانیم:

«بعد ما علم انّ التفویض و هو استقلال الممكن فی الایجاد و الفاعلیة، و الجبر و هو سلب التأثير عن الموجود و مزاولته تعالی الایفعال و الایثار مباشرة و بلا وسط مستحیلان، اتّضح سبیل الأمر بین الأمرین و هو كون الموجودات الامكانية مؤثرات لكن لا بالاستقلال، فمن عرف حقيقة كون الممكن ربطاً محضاً، عرف انّ فعله مع كونه فعله فعل الله ... و هذا عين المنزلة بين المنزلتين و الأمر بین الأمرین ...»^(۲)

مطالعه‌ی کتاب نفس

بهترین راهنما برای درک این مطلب عمیق و چگونگی انتساب افعال انسان به خدادار عین انتساب به خود او، کتاب نفس است که نسخه‌ی فشرده‌ای از عالم آفرینش است، چنان که در قرآن کریم و روایات به مطالعه و تدبر در آن تاکید شده است:

﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ، أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾؛^(۳) «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».^(۴)

۱. شرح منظومه، مقصد ۳، فریده ۲، غرر فی عموم قدرته تعالی.

۲. طلب و اراده، ص ۷۲ و ۷۳؛ همچنین ر.ک: شرح الاسماء الحسنی، حکیم سبزواری، ص ۱۱۱؛ و اسرار

الحکم، ص ۱۱۰؛ قره‌العیون، فیض کاشانی ص ۳۵۸؛ نه‌ایة الدراریة، محقق اصفهانی: ۱ / ۱۲۰.

۳. زاریات / ۲۱.

افعالی که از هر یک از اعضا و قوای مختلف انسان سر می‌زند، در عین این‌که 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 قوه‌ی باصره و سامعه، و در عین حال فعل نفس می‌باشد. بنابراین، نفس در عین این‌که یک واقعیت است، ولی چون از سنخ ماده و مادّیات نیست، محدود به مکان و جهت خاصی نبوده و بر همه‌ی اعضا و قوای انسانی، احاطه‌ی 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 نحوه‌ی انتساب و استناد همه‌ی 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 می‌باشد.^(۵)

۴. حدیث نبوی معروف.

۵. ر. ک: اسفار: ۶/ ۳۷۹-۳۷۷؛ طلب و اراده، ص ۸۲؛ جبر و اختیار ص ۲۸۸.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

فصل مستم

قضا و قدر الهی

ایمان به قضا و قدر

ایمان به قضا و قدر الهی از اصول جهان بینی توحیدی است، گذشته از این که قضا و قدر در بسیاری از آیات قرآن وارد شده و مقتضای ایمان به قرآن، ایمان به قضا و قدر است، در روایات اسلامی بر لزوم ایمان به قضا و قدر تأکید شده است.

۱. امام علی علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده که فرمود:

«لا یؤمن عبد حتی یؤمن بأربعة: حتی یشهد ان لا اله الا الله وحده لا شریک له، و انی رسول الله بعثنی بالحق، و حتی یؤمن بالبعث بعد الموت، و حتی یؤمن بالقدر».^(۱)

۲. در حدیث دیگری امام علی علیه السلام از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت کرده که خداوند در

حدیث قدسی فرمود:

۱. بحار الانوار: ۵/ ۸۸؛ سنن ابن ماجه: ۱/ ۳۲.

«مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَ لَمْ يُؤْمِنْ بِقَدْرِي فَلْيَلْتَمِسْ إِلَهًا غَيْرِي».^(۱)

۳. أصبغ بن نباته از امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ روایت کرده که خطاب به فردی فرمود:

«ان كنت غير قانع بقضاء الله و قدره فاطلب ربًّا سواه».^(۲)

۴. در حدیث دیگری از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ روایت شده که فرمود:

«لا يؤمن أحدكم حتى يؤمن بالقدر، خيره و شره و حلوه و مره».^(۳)

پیشینه‌ی بحث در باره‌ی قضا و قدر

از آن جا که قضا و قدر با سرنوشت انسان ارتباط مستقیم دارد، پیوسته مورد توجه و گفت‌وگو بوده است. این گفت‌وگوها از حوزه‌ی بحث‌های تخصصی و آکادمیک هم فراتر رفته و رنگ عمومی به خود گرفته است. این امر سبب شده است که در موضوع قضا و قدر تفسیری عامیانه رواج یابد که با اصل اختیار و آزادی انسان در تعارض آشکار است، از این روی، معمولاً برداشت‌های عامیانه و سطحی از قضا و قدر، برداشت‌هایی جبرآلود بوده و گاهی بر برخی از صاحب نظران نیز تأثیر نهاده و در نظم و نثر فارسی و عربی و غیره بازگو شده است. دو بیت ذیل نمونه‌ای از این طرز تفکر است.

گلیم بخت کسی را که بافتند سیاه به آب زمزم و کوثر سفید نتوان کرد

* * *

۱. التوحید، شیخ صدوق، باب القضاء و القدر، حدیث ۱۱.

۲. همان، حدیث ۱۳.

۳. همان، حدیث ۲۷؛ سنن ابن ماجه: ۱/ ۳۴.

کوکب بخت مرا هیچ منجم نشناخت یا رب از مادر گیتی، به چه طالع زادم؟ در جهان اسلام بحث قضا و قدر پیوسته مطرح بوده است. از گزارش‌های تاریخی به دست می‌آید که در عصر صحابه و خلفا یکی از مسایل کلامی مورد بحث و گفت‌وگو، مسأله‌ی قضا و قدر بوده، و برداشت برخی از آنان از این اصل دینی، برداشتی جبرآمیز بوده است. این برداشت نادرست سبب شد که کسانی که می‌خواستند از اصل اختیار انسان دفاع کنند، اصل قضا و قدر الهی را در باره‌ی افعال اختیاری انسان انکار کنند، و به تفویض قایل شوند، آنان را قدریّه و مفوّضه می‌نامند.

هم چنین از گزارش‌های تاریخی به دست می‌آید که معاویه و دیگر حکام اموی، از اندیشه‌ی جبر براساس قضا و قدر الهی طرفداری می‌کردند، چرا که با این نظریه می‌توانستند کارهای ناشایست و ستمکارانه‌ی خود را به عنوان چیزی که مقتضای قضا و قدر الهی است، توجیه نمایند.

ائمّه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام تلاش فکری و فرهنگی گسترده‌ای را در تبیین و تفسیر صحیح قضا و قدر الهی به کار بسته‌اند. که در احادیثی که از آنان در این باره روایت شده است، بازگو گردیده است. آنان در عین تأکید بر اصل قضا و قدر به عنوان یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی، با تفسیر جبر آلود آن به شدت مخالفت می‌کردند، چنان که دیدگاه قدریّه و مفوّضه را نیز مردود می‌دانستند، آنان قضا و قدر را براساس «امر بین الامرین» تفسیر می‌کردند که در فصل قبل بیان گردید.^(۱)

۱. برای آشنایی بیشتر در این باره به کتاب «جبر و اختیار» بحث‌های استاد جعفر سبحانی، نگارش علی

واژه‌شناسی قضا و قدر

واژه‌ی قضا در لغت به معنی «فصل و قطع» و زداینده‌ی ابهام و تردید است که گاهی به صورت قول، و گاهی به صورت فعل تبلور می‌یابد. واژه‌ی قضا در آیه‌ی کریمه‌ی ﴿و قضي ربك ان لا تعبدوا الا اياه﴾ به معنای قضای قولی خداوند، و کلمه‌ی قضا در آیه‌ی ﴿فقضین سبع سموات فی یومین﴾ ناظر به قضای فعلی خداوند است. چنان که در عبارت ﴿قضى الحاکم بكذا﴾ مقصود قضای قولی بشری، و مقصود از واژه‌ی ﴿قضیتم﴾ در آیه‌ی ﴿فاذا قضیتم مناسککم﴾ قضای فعلی انسان است.^(۱)

در همه‌ی مواردی که واژه‌ی قضا به کار می‌رود گونه‌ای قطعیت و حتمیت اعتبار گردیده، و ابهام و تردیدی در میان نیست. مثلاً حاکم در منازعات را بدان جهت قاضی می‌گویند که مورد نزاع را از حالت ابهام و تردید بیرون برده، و حکم آن را قطعی می‌سازد. تصدیق علمی را از آن جهت قضیه می‌گویند که از حالت شک و تردید بیرون رفته و سلب یا ایجاب یکسره و قطعی می‌شود، مرگ را بدان جهت قضی می‌گویند که پایان حیات انسان را قطعی می‌سازد.

واژه‌ی قَدَر یا قَدْر در لغت به معنی اندازه و ارزش چیزی است. گاهی نیز به معنی محدودیت و ضیق به کار می‌رود: ﴿وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ﴾^(۲) در این کاربرد نیز معنای

﴿ربانی گلپایگانی و کتاب «فرق و مذاهب کلامی» از نگارنده رجوع شود.

۱. مفردات، راغب، کلمه‌ی قضی.

۲. طلاق / ۷.

قدر و اندازه‌ی مورد نظر است، یعنی افرادی که در تنگدستی زندگی می‌کنند، مقدار ثروت آن‌ها محدود است.^(۱)

قضا و قدر تکوینی خداوند

اکنون اگر قضا و قدر را در باره‌ی جهان آفرینش و افعال الهی به کار ببریم معنای آن دو چنین خواهد بود که قضای تکوینی خدا عبارت است از حتمیت و قطعیت موجودات، و قدر تکوینی خداوند عبارت است از مقدار و اندازه‌ی مخصوص هر یک از موجودات. توضیح این که هر پدیده‌ای تا به مرز وجوب و قطعیت نرسد موجود نخواهد شد، (الشیء ما لم یجب لم یوجد)، و از طرفی، وجوب و قطعیت موجودات ممکن، از ناحیه علّت تامّه‌ی آن‌ها حاصل می‌شود. و علّت تامه‌ی موجودات جز با مشیت و اراده‌ی الهی حاصل نخواهد شد. بنابراین، وجوب و حتمیت موجودات که مستند به مشیت و اراده‌ی خداوند است، «قضای تکوینی» الهی است.

از سوی دیگر، هر موجودی از موجودات عالم آفرینش، ظرفیت و قابلیت و ویژگی‌های مخصوص به خود را دارد. این ویژگی‌ها ناشی از اسباب و علل آن‌هاست که سرانجام به علم و افاضه‌ی الهی باز می‌گردد. این ویژگی‌های تکوینی «قدر تکوینی» الهی اند.

از توضیح مذکور روشن شد که قدر تکوینی الهی دو مرتبه دارد: مرتبه‌ی علمی و مرتبه‌ی عینی و فعلی؛ اندازه و ویژگی‌های موجودات که با آن‌ها همراه است، قدر عینی و

۱. مقایس اللغة، ص ۸۷۷.

فعلی است، و علم ازلی الهی به این ویژگی‌ها و اندازه‌ها، که در حقیقت منشأ تحقق موجودات است، «قدر علمی» می‌باشد.

اما قضای تکوینی خداوند، به مقام فعل الهی اختصاص دارد. البته از آن جا که بازگشت آن به اراده و علم ذاتی خداوند است، می‌توان علم و اراده‌ی ذاتی خداوند که سرچشمه‌ی حتمیت و وجوب موجودات می‌گردد را «قضای ذاتی» (در مقابل قضای فعلی) دانست.^(۱) در حدیثی که از امام رضا علیه السلام روایت شده است، قضا و قدر به معنایی که بیان گردید - البته به صورت موجز - تفسیر شده است. امام علیه السلام در تفسیر قدر فرموده است: «هي الهندسة و وضع الحدود في البقاء و الفناء» و در تفسیر قضا فرموده است: «هو الابرام و إقامة العين»^(۲)

قضا و قدر تشریحی

قضا و قدر تشریحی مربوط به فعل تشریحی خداوند است که در ارتباط با انسان و موجودات دیگری چون او (مکلفان) مطرح می‌شود و از این جهت دایره‌ی آن محدودتر از قضا و قدر تکوینی الهی است. مقصود از قضای تشریحی این است که حکم افعال بشر از نظر احکام تکلیفی و وضعی به مشیت و اراده‌ی الهی باز می‌گردد، او است که حق حکمرانی به معنی تشریح و تقنین را دارد: ﴿ان الحكم الا لله﴾، این حکم الهی اندازه‌های

۱. ر.ک المیزان: ۱۳/ ۷۲- ۷۳ و ۱۲/ ۱۴۴؛ نه‌ایة الحکمة، مرحله‌ی دوازدهم، مبحث قضا و قدر.

۲. اصول کافی، ج ۱، باب جبر و قدر.

خاصی دارد که در قالب وجوب و حرمت، و استحباب و کراهت، و اباحه، (در احکام تکلیفی) و صحت و بطلان و زوجیت و مانند آن (در احکام وضعی) تبلور می‌یابد چنان که می‌فرماید:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾.^(۱)

در این آیه‌ی کریمه هم قضای تشریحی خداوند مطرح شده است و هم قدر تشریحی الهی، اصل حکم و تشریح قضای تشریحی، و وجوب پرستش خدا، و حرمت پرستش غیر خدا، و وجوب یا استحباب احسان به پدر و مادر قدر تشریحی الهی است.

قضا و قدر در نگاه فلاسفه و متکلمان اسلامی

فلاسفب اسلامی قضا و قدر الهی را به گونه‌ای مختلف تفسیر کرده‌اند، از نظر فلاسفه‌ی مشایی قضای الهی عبارت است از صور علمی موجودات عالم طبیعت که در عالم عقول و مفارقات وجود دارد. بنابر این، قضا از نظر آنان مرتبه‌ای از عالم آفرینش است که جدا از ذات خداوند تحقق دارد، و قدر عبارت است از وجود موجودات طبیعی در نشأة طبیعت.^(۲)

صدر المتألهین، قضای الهی را به علم ذاتی و ازلی خداوند به موجودات تفسیر کرده است، به اعتقاد وی، قدر الهی عبارت است از وجود صور موجودات مادی در عالم نفوس نه عالم عقول.^(۳)

۱. اسراء / ۲۳.

۲. شرح الإشارات: ۳ / ۳۱۷.

۳. الأسفار الأربعة: ۶ / ۲۹۱ - ۲۹۲.

عَلَّامَهی طباطبایی، قضای الهی را به ذاتی و فعلی تقسیم کرده است، قضای فعلی، قطعیت و وجوب موجودات است که از علّت تامّه‌ی آنها ناشی می‌شود، و قضای ذاتی، علم ذاتی خداوند به این وجوب و ضرورت است. و از آن جاکه علم الهی علم فعلی است و در سلسله علل موجودات قرار دارد، می‌توان آن را قضای ذاتی نامید.

از نظر وی، قدر به دو گونه‌ی علمی و عینی تقسیم می‌شود. آن چه پیش از این در تفسیر قضا و قدر تکوینی بیان کردیم، برگرفته از آرای عَلَّامَهی طباطبایی بود. بدین جهت تکرار آن در این جا لزومی ندارد.

اشاعره، قضای الهی را به اراده‌ی ازلی خداوند تفسیر کرده‌اند و ایجاد موجودات را به مقدار و اندازه‌های معین از نظر ذات و صفات آنها، **قدر الهی** دانسته‌اند.^(۱)

معتزله و امامیه در تفسیر قضا و قدر دیدگاه یکسانی دارند. آنان قضای را به امور ذیل تفسیر کرده‌اند:

۱. قضا و قدر به معنی آفریدن مانند: ﴿فَقَضَا هُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمٍ﴾^(۲) و ﴿قَدَّرَ

فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾.^(۳)

۲. قضا به معنی الزام مانند: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(۴)، و قدر به معنی

۱. شرح المواقف: ۸ / ۱۸۰.

۲. فضلت / ۱۲.

۳. فضلت / ۱۰.

۴. اسراء / ۲۳.

کتابت و مقرر داشتن مانند: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ﴾^(۱).

۳. قضا و قدر به معنی اعلان و اخبار. مانند: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾^(۲).

یعنی به آنان خبر دادیم و اعلان نمودیم. و ﴿إِلَّا أَمْرًا تَقَدَّرْنَا مِنْهَا مِنَ الْغَابِرِينَ﴾^(۳) (۴).

قضا و قدر و افعال بشر

از نظر اشاعره قضا و قدر الهی افعال انسان را هم چون دیگر پدیده‌ها شامل می‌شود. اما متکلمان عدلیه، قضا و قدر به معنی خلق و آفرینش را شامل افعال بشر نمی‌دانند، از نظر آنان تنها معنای سوم قضا و قدر، یعنی اعلان و اخبار عمومیت دارد و شامل افعال انسان نیز می‌شود. مبنای این دو دیدگاه این است که اشاعره به خلق افعال قایلند، ولی عدلیه خلق افعال را قبول ندارند. مقصود از خلق افعال این است که افعال انسان بدون واسطه قدرت و اراده‌ی او، مخلوق و آفریده‌ی خداوند است.

از نظر عدلیه اعتقاد به خلق افعال دو پی‌آمد نادرست دارد، یکی مجبور بودن انسان، و دیگری انتساب افعال ناروای انسان به خداوند.

و از نظر اشاعره انکار خلق افعال اصل توحید در خالقیت را خدشه‌دار می‌سازد. می‌توان گفت: هر یک از اشاعره و عدلیه بخشی از حقیقت را گفته‌اند، رأی درست در

۱. واقعه / ۶۰.

۲. اسراء / ۴.

۳. نمل / ۵۷.

۴. کشف المراد، مقصد سوم، فصل سوم، مسئله هشتم؛ شرح المقاصد: ۴/ ۲۶۵.

این مسأله این است که خلق افعال را بپذیریم اما نه بدان صورت که اشاعره گفته‌اند، بلکه براساس نظام اسباب و مسببات؛ بر این اساس، قدرت و اراده‌ی انسان، در طول قدرت و اراده‌ی خداوند، در افعال او مؤثر است، بنابر این، انسان مجبور نخواهد بود. و از طرفی، چون اراده‌ی انسان در جهت‌گیری فعل از نظر حسن و قبح نقش تعیین‌کننده دارد، انتساب قبایح افعال به خداوند لازم نخواهد آمد. حاصل آن که، سخن عدلیه در این که قضا و قدر الهی به معنی خلق و آفرینش را شامل افعال بشر ندانسته‌اند، صحیح نیست، زیرا با توحید در خالقیت و عمومیت قدرت و آفرینش الهی منافات دارد، «الله خالق کلّ شیء» و سخن اشاعره در این که در مسأله‌ی خلق افعال، اسباب و وسایط را نادیده گرفته، و افعال بشر را مستقیماً مخلوق خدا می‌دانند، نه از طریق قدرت و اراده‌ی او، نادرست است، چراکه هم بر خلاف وجدان و عقل است، و هم با نصوص قرآن که اسباب و وسایط را در آفرینش و تدبیر جهان پذیرفته است، مخالفت دارد، و هم مستلزم جبر در افعال و انتساب قبایح به خداوند می‌گردد.

لزوم رضا به قضای الهی

بر اساس مطالب یاد شده مشکل لزوم رضای بودن به قضای الهی نیز حل می‌شود، مشکل این است که رضا به قضای الهی لازمه‌ی ایمان و واجب است. هرگاه قضا به معنی خلق و آفرینش باشد، افعال ناروای انسان مخلوق و آفریده‌ی خداوند بوده و رضای به آن‌ها واجب خواهد بود در حالی که همان‌گونه که انجام کارهای قبیح، ممنوع و حرام است، رضای به کفر و معصیت نیز ممنوع و حرام است.

حلّ مشکل به این است که آن چه مخلوق و آفریده‌ی خداوند است، واقعیت فعل انسان است، و واقعیت فعل قبیح نیست، بلکه حسن تکوینی دارد، چنان که می‌فرماید:

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^(۱)

قبیح کفر یا معصیت مربوط به متن فعل و واقعیت تکوینی آن نیست، زیرا اگر چنین باشد، همه‌ی افعال باید قبیح باشد، چرا که از نظر تکوینی، واقعیت افعال خوب و بد یکسانند، مثلاً راست‌گویی و دروغ‌گویی از نظر اصل فعل و واقعیت تکوینی آن، تفاوتی ندارند، هر دو، گونه‌ای از افعال جوارحی انسانند که با مکانیسم خاصی تحقق می‌یابند. این جمله که هوا تاریک است. در روز روشن دروغ، و در شب تاریک راست است، در فرض اول قبیح و در فرض دوم حسن است.

حسن و قبح تشریحی و اعتباری افعال بر عناوین ثانوی آن‌ها مترتب می‌گردد، نه بر عناوین اولیه و تکوینی آن‌ها خوردن، نوشیدن، نشستن، سخن گفتن، نگاه کردن، شنیدن و مانند آن عناوین اولیه‌ی افعال است، این عناوین به خودی خود حسن یا قبح تشریحی ندارند، و تنها حسن تکوینی دارند، زیرا از واقعیت‌های جهان آفرینش‌اند. حسن و قبح اعتباری و تشریحی آن‌ها از مقایسه‌ی این افعال با اهداف و غایات خلقت انسان، یا از مقایسه‌ی آن‌ها با اوامر و نواهی شرعی و احکام عقلی به دست می‌آید. و انطباق و عدم انطباق فعل با این اهداف و غایات، یا اوامر و نواهی، به نوع تصمیم‌گیری و گزینش انسان مربوط می‌شود، بدین جهت، حسن و قبح اعتباری افعال (در مقابل

تکوینی نه به معنی موهوم و بی اساس) به فاعل مباشری آن‌ها یعنی انسان نسبت داده می‌شود نه به خداوند.

آری، از آن جاکه کارهای خوبی که انسان انجام می‌دهد، اولاً: خداوند از طریق عقل و وحی بشر را به شناخت آن هدایت کرده، و ثانیاً؛ بر انجام آن‌ها وعده‌ی پاداش داده و انسان را بر انجام آن‌ها تشویق و ترغیب کرده است، به گونه‌ای که اگر این دو عامل نبود، چه بسا انسان از توفیق الهی بی‌نصیب می‌ماند و راه صواب را بر نمی‌گزید و به ثواب نمی‌رسید، مقتضای حق‌شناسی و ادب در بندگی این است که انسان کارهای نیک خود را تکویناً و تشریحاً به خداوند نسبت دهد. چنان که در حدیث قدسی آمده است:

«یا بن آدم أنا اولی بحسناتک منک و أنت اولی بسیئاتک منی».^(۱)

قضا و قدر و اختیار انسان

اگر در حقیقت قضا و قدر نیک بنگریم اذعان خواهیم کرد که قضا و قدر الهی نه تنها با اختیار انسان منافات ندارد، بلکه مبنا و پشتوانه‌ی آن است، زیرا قضا در افعال انسان، قطعیت و وجوب تکوینی آن‌ها است، که از علّت تامه‌ی آن حاصل می‌شود، و اراده و اختیار انسان از اجزای علّت تامه‌ی افعال انسان است. البته اراده‌ی انسان وابسته به اراده و مشیت الهی است، و در طول آن است نه در عرض آن، بدین جهت فعل انسان هم مستند به اراده‌ی الهی است و هم مستند به اراده‌ی انسان، و این دو استناد در عین این

۱. التوحید، شیخ صدوق، ص ۳۳۸، باب المشیة، حدیث ۶.

که حقیقی اند، با یکدیگر ناسازگار نیستند.

قدر الهی در افعال انسان عبارت است از ویژگی حاکم بر افعال بشر، که از آن جمله است، ارادی و اختیاری بودن آنها، یعنی خداوند نفس انسان را به گونه‌ای طرّاحی و تقدیر نموده است که تصمیم گیرنده، انتخابگر و اراده کننده است. پس، مختار بودن انسان، چیزی است که خداوند آن مقدر کرده است.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

فصل هشتم

بدا در کتاب و سنت

یکی از اعتقادات اسلامی که در مکتب اهل بیت: مورد اهتمام بسیار قرار گرفته است، اعتقاد به بدا می باشد. از آنجا که شیعه‌ی امامیه در اصول و فروع دین از اهل بیت پیامبر صلی الله علیه و آله پیروی می کند، عقیده‌ی به بدا را در کتب اعتقادی خود مطرح کرده و به آن اهتمام ورزیده است. با این که مسأله‌ی بدا ریشه در کتاب و سنت دارد - چنان که همه‌ی اعتقادات و مسایلی که اهل بیت علیهم السلام پذیرفته‌اند چنین است - ولی برخی از مخالفان امامیه آن را عقیده‌ای مخالف قرآن و سنت پنداشته، و مذهب امامیه را به خاطر چنین اعتقادی مورد مؤاخذه قرار داده‌اند. حتی برخی از آنان این جسارت را در حق پیشوایان معصوم علیهم السلام روا داشته و از بدا به عنوان عقیده‌ای یاد کرده‌اند که امامان معصوم شیعه‌ی امامیه برای توجیه پیشگویی‌های خود که احیاناً به وقوع نپیوسته است، وضع نموده‌اند.

شهرستانی، این مطلب را از سلیمان بن جریر زیدی نقل کرده است.^(۱) کسانی که با اعتقاد به بدا مخالفت کرده‌اند از بدا تفسیری نادرست ارائه داده‌اند، معنایی که آنان برای بدا گفته‌اند نه تنها مورد قبول ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام نبوده است بلکه با شدت تمام انکار شده است. آنان بدا را به تبدل و تغیر در علم و اعتقاد معنا کرده‌اند. چنان که رازی گفته است:

«قالت الرافضة: البداء جائز علی الله تعالی، و هو أن یعتقد شیئاً، ثم

یظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده».^(۲)

با بحث‌هایی که پس از این ارائه خواهد شد، بی‌پایگی چنین نسبتی به شیعه روشن خواهد شد. و ثابت خواهد گردید که بدا به گونه‌ای که در احادیث ائمه‌ی معصوم علیهم‌السلام تبیین شده و علمای امامیه در کتاب‌های اعتقادی خود باز گفته‌اند، از ضروریات شریعت اسلام، و بلکه از ضروریات همه‌ی شرایع آسمانی به شمار می‌رود، و هیچ انسان موحدی را از قبول آن گریزی نیست.

واژه‌شناسی بدا

واژه‌ی بداء (بر وزن هوا) به معنی ظهور کامل یک چیز است. گفته می‌شود: «بدا الشيء بدواً و بداءً، أي ظهر ظهوراً بیناً»^(۳)، ابداء به معنی اظهار نمودن در مقابل اخفاء

۱. الملل و النحل: ۱/۱۶۰.

۲. التفسیر الکبیر: ۱۹/۶۶.

۳. مفردات، راغب، کلمه‌ی بدا.

و مکتوم داشتن است. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿إِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تَخْفَوْهُ بِحَاسِبِكُمْ بِهَا اللَّهُ﴾^(۱)

﴿بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلِ﴾^(۲)

﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَبَدُّونَ وَ مَا تَكْتُمُونَ﴾^(۳)

این کلمه، هر گاه در باره‌ی انسان به کار رود ملازم با جهل و تبدل رأی و اعتقاد است؛ یعنی محدودیت علم و آگاهی انسان سبب می‌شود که چیزی را خوب یا بد، نافع یا زیان آور بداند، و پس از آن که حقیقت برای او روشن شد، عقیده و رأیش دگرگون خواهد شد. قرآن کریم در باره‌ی فرمانروای مصر و ملازمان وی در باره‌ی حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَام یاد آور شده است که آنان نخست در باره‌ی وی دچار حیرت و تردید بودند، اما آن‌گاه که حقایق روشن گردید، تصمیم گرفتند که او را برای مدتی زندانی کنند: ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوْا الْآيَاتِ لَيْسَ جِنَّةً وَ حَتَّى حِينٍ﴾^(۴)

حقیقت بدا در باره‌ی خداوند

بدا، به معنایی که گفته شد درباره‌ی خداوند که علم مطلق است راه ندارد، و در احادیث ائمه‌ی معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَام، چنین معنایی از بدا در مورد خداوند با شدت تمام انکار

۱. بقره / ۲۸۴.

۲. انعام / ۲۸.

۳. نور / ۲۹.

۴. یوسف / ۳۵.

شده است. امام صادق علیه السلام فرموده است:

«من زعم انّ الله عزّوجلّ يبدوا له في شيء لم يعلمه أمس فابراًوا

منه»^(۱).

و در حدیث دیگر فرموده است:

«انّ الله لم يبدو له من جهل»^(۲).

و در حدیث دیگر فرموده است:

«كلّ امر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، ليس شيء يبدوا له الا

و قد كان في علمه، انّ الله لا يبدو له من جهل»^(۳).

بدا یا قدرت و مشیت مطلقه‌ی خداوند

از احادیث ائمه‌ی اهل بیت علیهم السلام، در باره‌ی بدا به روشنی به دست می‌آید که یکی از ابعاد و جنبه‌های مسأله‌ی بدا اعتقاد به قدرت و مشیت مطلقه‌ی خداوند است. آنان این مسأله را در برابر عقیده یهود که می‌گفتند ﴿يَدَاللهُ مَغْلُولَةٌ﴾^(۴) مطرح کرده‌اند. امام صادق علیه السلام در تفسیر و تبیین آن فرموده است: «مقصود یهود از این جمله این نبود که واقعاً خداوند دارای دست است، و دست‌های او بسته است. بلکه مقصود آنان این بود که

۱. بحارالانوار: ۱۱۱/۴، حدیث ۳۰.

۲. اصول کافی، ج ۱، باب البداء، حدیث ۱۰.

۳. بحارالانوار: ۱۲۱/۴، حدیث ۶۳.

۴. مائده / ۶۴.

خداوند از امر آفرینش به کلی فارغ شده است، و در جهان هستی هیچ گونه افزایشی و کاهش‌ی رخ نخواهد داد. خداوند آنان را تکذیب کرده و فرموده است: ﴿عُلَّتْ أیدیهم و لُعِنوا بما قالوا، بل یداه مبسوطتان، ینفق کیف یشاء﴾. آن‌گاه امام علیه السلام در تأیید این مطلب که خداوند در جهان آفرینش تصرف می‌کند، و تغییراتی را در آن به وجود می‌آورد به آیه‌ی کریمه‌ی ﴿یمحو الله ما یشاء و یتبث و عنده ام الكتاب﴾^(۱) استدلال فرمود.^(۲)

امام رضا علیه السلام نیز در مناظره‌ای که با سلیمان مروزی متکلم برجسته‌ی معتزلی در خراسان داشت به او فرمود: «اعتقاد تو در باره‌ی بدا همانند اعتقاد یهود در این باره است»؛ سلیمان پرسید: عقیده‌ی یهود چه بود؟ امام علیه السلام پاسخ داد: آنان می‌گفتند: ﴿یدالله مغلوله﴾ و مقصودشان این بود که خداوند از امر آفرینش جهان فارغ شده و چیزی را احداث و ایجاد نخواهد کرد.^(۳)

بدا یا تأثیر اعمال خوب و بد انسان در سرنوشت او

بُعد و جهت دیگر مسأله‌ی بدا - آن‌گونه که در احادیث اهل بیت علیهم السلام مطرح شده است - این است که اعمال خوب و بد انسان در سرنوشت او تأثیر می‌گذارد، نه فقط در سرنوشت اخروی او، بلکه زندگی دنیوی او را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد، و منشأ تحولاتی در زندگی او می‌گردد، نیازمندی و توانگری، بیماری و سلامتی، کوتاهی و

۱. رعد / ۳۹.

۲. التوحید، شیخ صدوق، ص ۱۶۷؛ بحارالانوار: ۱۰۴/۴.

۳. همان، ص ۴۴۴؛ بحارالانوار: ۹۶/۴.

بلندی عمر، حوادث تلخ و شیرین، همگی از کارهای نیک و بد انسان تأثیر می‌پذیرد. انجام کارهای خوبی که آثار مثبت و سازنده‌ای در حیات دنیوی انسان دارند؛ مانند: دعا، صدقه، صله‌ی ارحام مورد تأکید واقع شده است؛ اجتناب از کارهای بدی که آثار ناگواری در زندگی انسان دارند؛ بر ظلم به افراد، عقوق والدین، قطع رحم تأکید شده است. گواه بر این که امور یاد شده با عقیده‌ی بدا ارتباط دارند، این است که در احادیث ائمه‌ی معصوم علیهم‌السلام پس از بیان آن‌ها به آیه‌ی کریمه «محو و اثبات» ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ که از مستندات قرآنی بدا است، استشهاد شده است.

امام صادق علیه‌السلام از طریق پدرش امام باقر علیه‌السلام از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت کرده که فرمود: انسانی که قطع رحم می‌کند، در حالی که از عمر او سی و سه سال باقی مانده است، این عمل ناپسند عمر وی را به سه سال یا کمتر کاهش می‌دهد. آن گاه امام علیه‌السلام آیه‌ی کریمه‌ی محو و اثبات را تلاوت نمود. ^(۱)

در حدیث دیگری از آن حضرت روایت شده که در تفسیر آیه‌ی «محو و اثبات» فرمود: «آن کتاب، کتابی است که خداوند آن چه را می‌خواهد از آن محو می‌کند، و آن چه را می‌خواهد در آن اثبات می‌کند، و از آن جمله است این که دعا سبب تحوّل قضای الهی می‌شود. و بر آن دعا نوشته شده است که دگرگون کننده‌ی قضای خداوند است.» ^(۲)

این مطلب که دعا، صدقه و صله‌ی رحم در تحوّل زندگی انسان مؤثر است، از تعالیم و

۱. تفسیر عیاشی: ۲ / ۲۲۰.

۲. همان.

معارف مسلم اسلامی است، و علاوه بر این که از آیات قرآن کریم به روشنی استفاده می‌شود، در احادیث نبوی نیز به آن تأکید شده است.

مسلم بن حجاج نیشابوری از انس بن مالک روایت کرده که گفت: از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شنیدم که می‌فرمود:

«مَنْ سَرَّهَ أَنْ يَبْسُطَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ أَوْ يُنْسَأَ فِي أَجَلِهِ فَلْيَصِلْ رَحْمَهُ».^(۱)

ابن ماجه قزوینی از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ روایت کرده است که فرمود:

«لَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ، وَ لَا يَرُدُّ الْقَدْرَ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَ أَنَّ الرَّجُلَ لِيَحْرَمَ الرِّزْقَ بِخَطِيئَةٍ يَعْلَمُهَا».^(۲)

سیوطی از علی رَضِيَ اللهُ عَنْهُ روایت کرده که او از پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در باره‌ی آیه‌ی «يَحْوَالِهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ» پرسید، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: دیدگان تو و امتم را با تفسیر این آیه روشن خواهم کرد. آن‌گاه فرمود:

«الْصَّدَقَةُ عَلَى وَجْهٍهَا، وَ بَرُّ الْوَالِدَيْنِ، وَ اصْطِنَاعُ الْمَعْرُوفِ يَحْوِلُ الشَّقَاءَ سَعَادَةً، وَ يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ، وَ يَبْقَى مَصَارِعُ السُّوءِ».^(۳)

صحابه‌ی پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با توجه به چنین رهنمودهایی دست به دعا برمی‌داشتند و از خداوند می‌خواستند که سرنوشت آن‌ها را تغییر دهد. چنان که از خلیفه‌ی دوم نقل

۱. صحیح مسلم: ۴/۱۹۸۲، طبع دار احیاء التراث العربی.

۲. سنن ابن ماجه: ۱/۳۵، طبع دار احیاء التراث العربی.

۳. الدر المنثور: ۴/۶۶.

شده که به هنگام طواف خانه کعبه می‌گفت:

«اللّٰهُمَّ اِنْ كُنْتَ كَتَبْتَ عَلَيَّ شِقْوَةً اَوْ ذَنْبًا فَامْحِهِ، فَاَنْكَ تَمْحُو مَا تَشَاءُ و

تَثَبْتَ و عِنْدَكَ اُمَّ الْكِتَابِ، و اجعله سَعَادَةً و مَغْفِرَةً».^(۱)

بدا در سر نوشت قوم یونس

در احادیث بدا به داستان قوم یونس اشاره شده و از آن به عنوان یکی از موارد بدا یاد شده است، امام صادق علیه السلام پس از تلاوت آیه‌ی کریمه‌ی محو و اثبات فرمود: «خداوند آن گونه که بخواهد عمل می‌کند و امور را متحوّل می‌سازد. چنان که در باره‌ی قوم یونس برای او بدا حاصل شد و آنان را مورد رحمت خود قرار داد».^(۲)

سرگذشت قوم یونس به صورت موجز در قرآن کریم آمده است، چنان که می‌فرماید:

﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيْمَانُهَا اِلَّا قَوْمٌ يُّونُسُ لَمَّا اٰمَنُوا كَشَفْنَا

عَنهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنَاهُمْ اِلَىٰ حِيْنَ﴾.^(۳)

به گفته‌ی مفسران، قوم یونس در شهر نینوا واقع در سرزمین موصل زندگی می‌کردند. یونس علیه السلام که از جانب خداوند برای هدایت آنان مبعوث شده بود، آنان را به دین حق دعوت می‌کرد، اما آنان راه کفر و عصیان را برگزیده بودند. یونس به آنان خبر داد که اگر توبه نکنند و تسلیم دین حق نشوند، پس از سه روز گرفتار عذاب الهی خواهند

۱. صفوة التفاسیر: ۸۸/۲؛ به نقل از تفسیر طبری: ۱۶۷/۱۳.

۲. تفسیر عیاشی: ۲۲۰/۲.

۳. یونس / ۹۸.

شد. قوم یونس به یکدیگر گفتند: ما تاکنون از او دروغی نشنیده‌ایم، اگر او در شب آن روزی که وعید عذاب داده است، در میان ما بماند، عذاب نازل نخواهد شد، ولی اگر وی در شهر نماند عذاب نازل خواهد شد. حضرت یونس شب هنگام شهر نینوا را ترک گفت، صبحگاهان نشانه‌های عذاب نمایان گردید، آنان به نزول عذاب یقین کردند، و به جست‌وجوی پیامبر خویش پرداختند، ولی او را نیافتند. در این هنگام با زنان و فرزندان خود از شهر بیرون رفتند، و حتی حیوانات را نیز با خود بردند و در صحرا به توبه و انابه پرداختند و خالصانه از خداوند طلب آمرزش کردند. خداوند رحمت خود را بر آنان نازل کرد. و عذاب را از آنان برداشت.^(۱)

بدون شک، سرگذشت قوم یونس از روشن‌ترین مصادیق بدا است، خداوند عذاب را بر قوم یونس مقدر می‌دارد، و حتی نشانه‌های آن هم نمایان می‌شود، اما دعا، استغفار و انابه به درگاه خداوند سبب می‌شود که خداوند عذاب را به رحمت مبدل سازد. آن چه ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام در موضوع بدا گفته‌اند، چیزی جز این گونه تحولات در مقدرات الهی که البته همگی به علم و مشیت خداوند رخ می‌دهد، نیست. تحولاتی که به واسطه‌ی برخی از اعمال بشر تحقق می‌یابد. در باره‌ی بدا داستان‌های دیگری نیز در روایات نقل شده است، که در کتب حدیث و تاریخ ضبط شده است.^(۲)

۱. مجمع البیان: ۳/ ۱۳۵؛ تفسیر ابن‌کثیر: ۳/ ۵۳۰.

۲. در این باره به کتاب «الالهیات فی مدرسه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام» از نگارنده رجوع شود.

تقدیر محتوم و مشروط

از مطالعه آیات قرآن و روایات به دست می‌آید که مقدرات الهی در مورد حوادثی که دارای زمان و اجل می‌باشند دو گونه است: برخی محتوم و تغییرناپذیر است، و برخی مشروط و تغییرپذیر. چنان که می‌فرماید: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾^(۱) اجل مسمی، اجل محتوم است، و اجل غیر مسمی اجل مشروط. آن چه بدا در آن راه می‌یابد، اجل و تقدیر مشروط است، اما در اجل و تقدیر حتمی بدا رخ نخواهد داد.

این مطلب از آیهی «محو و اثبات» نیز استفاده می‌شود، زیرا در آن آیه نخست این مطلب بیان شده است که هر اجلی کتابی دارد، یعنی مقدر و مکتوب است؛ و آن دو گونه است: یکی آن چه محو و اثبات می‌پذیرد ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ و دیگری آن چه تغییرپذیر نیست و آن ﴿أَمْ الْكِتَابُ﴾ است ﴿وَعِنْدَهُ أَمُّ الْكِتَابِ﴾. مقصود از ام‌الکتاب کتابی است که اصل و مبدأ همه‌ی کتاب‌ها است. بنابر این، در آن تحوّل و تغییر راه ندارد، در غیر این صورت، آن نیز بسان دیگر کتاب‌ها خواهد بود، نه اصل و ریشه‌ی آن‌ها. از طرفی محو و اثبات بدون ام‌الکتاب که ریشه و اصل آن است، صحیح نیست؛ زیرا لازمه‌ی آن این است که تحوّل در افعال الهی یا تابع عوامل خارجی باشد که بر اراده‌ی الهی تأثیر می‌گذارند، یا این که تحوّل در فعل الهی تابع هیچ ملاک و معیاری نباشد، و هر دو فرض محال است.^(۲)

۱. انعام / ۲.

۲. المیزان: ۱۱ / ۳۷۵-۳۷۶.

احادیثی که از ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام در باره‌ی تقدیر محتوم و مشروط روایت شده بسیار است. بیشتر این احادیث در تفسیر آیه‌ی اجل ﴿ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾ و آیه‌ی محو و اثبات ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ روایت شده است. مفاد این احادیث چنین است:

۱. أجل مسمی آن است که تغییر و تحوّل نمی‌پذیرد چنان که فرموده است: «إِذَا جَاءَ أَجْلَهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ».

۲. أجل غیر مسمی موقوف و مشروط است، و تحوّل می‌پذیرد.

۳. خداوند علم مربوط به أجل غیر مسمی (تقدیر مشروط) را به فرشتگان و پیامبران اعطا کرده است، ولی اجل مسمی (تقدیر محتوم) را جز او نمی‌داند.

۴. علت این که در گزارش‌های پیامبران بدا رخ می‌دهد این است که آنان از اصل حادثه خبر داشته‌اند، ولی شرط آن را نمی‌دانستند، بدین جهت چیزی را که در نفس الامر مشروط بوده است به صورت مطلق گزارش شده است. البته برای آن که تکذیب پیامبران لازم نیاید، علایم و نشانه‌هایی تحقق می‌یابد که بر صدق پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم دلالت می‌کند، چنان که در باره‌ی حضرت یونس چنین نشانه‌هایی نمایان گردید.

۵. فلسفه و حکمت محو و اثبات این است که انسان پیوسته با امید زندگی کند و بداند که با اعمال خود می‌تواند در سرنوشت خود مؤثر باشد. چنان که قرآن کریم فرموده است:

«ان الله لا یغیر ما بقوم حتیٰ یغیروا ما بأنفسهم»^(۱).

حاصل بحث

از مطالب یاد شده نکات ذیل به دست آمد:

الف) خداوند برای حوادث آجال و مقدراتی را تعیین کرده است.

ب) این مقدرات مانع از اعمال قدرت و مشیت الهی نیستند.

ج) خداوند پاره‌ای از مقدرات را تغییر می‌دهد.

د) خداوند به علم ازلی و ذاتی همه چیز را می‌داند، و تحولاتی که در مقدرات الهی

رخ می‌دهد، برای غیر خداوند نامعلوم است، اما برای خداوند همه چیز معلوم است.

ه) بدا، در کتاب محو و اثبات رخ می‌دهد، ولی ام‌الکتاب از بدا مصون است. ام‌الکتاب

ریشه و سرچشمه‌ی بدا و کتاب محو و اثبات قلمرو و گستره‌ی بدا است.

و) اعمال خوب و بد انسان در تحولاتی که در زندگی او رخ می‌دهد مؤثر است. به

عبارت دیگر، افعال انسان از اسباب بشری بدا است، که خود از مقدرات الهی می‌باشد.

چرا اصطلاح بدا؟

ممکن است گفته شود: در این که بدا به تفسیری که گذشت، از ضروریات دین اسلام

است، سخنی نیست ولی حقیقت آن ابداء و اظهار است، نه بدا؛ زیرا نسبت به خداوند

چیزی پنهان نبوده است، تا آشکار شود، بلکه خداوند آنچه را داند برای بشر

اظهار و آشکار می‌سازد. در این صورت چرا اصطلاح بدا به کار رفته است، که منشأ بروز

سوء تفاهماتی گردد؟ اصولاً در موضوع اسما و صفات خداوند ما مجاز نیستیم از مفاهیم و واژه‌هایی استفاده کنیم که بدآموزی دارند، مگر این که در قرآن کریم، یا سنت نبوی وارد شده باشد، و چون واژه‌ی بدا در مورد خداوند بدآموزی دارد، و در قرآن و سنت نبوی هم وارد نشده است، پس به کاربردن آن کار بایسته‌ای نخواهد بود.

در پاسخ به این اشکال دو نکته را یادآور می‌شویم:

۱. شیعه امامیه در به کاربردن واژه‌ی بدا در باره‌ی خداند از ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام پیروی می‌کند. و چون به عصمت آنان معتقد است، سخن اهل بیت علیهم‌السلام برای شیعه، همان اعتباری را دارد که سخن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم. قطعاً اگر این اصطلاح در روایات اهل بیت علیهم‌السلام وارد نشده بود، متکلمان امامیه آن را به کار نمی‌بردند. همان گونه که واژه‌های رضا و غضب و مانند آن اگر در قرآن کریم یا سنت در مورد خداوند مطرح نشده بود، مسلمانان آن‌ها را بر خداوند اطلاق نمی‌کردند.^(۱)

۲. بنابر حدیثی که در صحیح بخاری از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم روایت شده است، پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اصطلاح بدا را در باره‌ی خداوند به کار برده است. حدیث مذکور، مفصل است، در آغاز آن چنین آمده است:

«انّ ثلاثة في بني اسرائيل، أبرص و أقرع و أعمى، بدالله أن
يبتليهم...»^(۲)

۱. آنچه گفته شد مطلبی است که مرحوم شیخ مفید در کتاب *اوائل المقالات*، ص ۸۰ بیان کرده است.

۲. صحیح بخاری: ۲/ ۲۵۸، کتاب بدء الخلق، حدیث أبرص و اعمى و اقرع في بني اسرائيل.

یعنی در بنی اسرائیل سه فرد مبتلا به بیماری پیسی، کچلی و نابینایی بودند که برای خداوند بدا حاصل شد که آنان را مورد ابتلا و امتحان قرار دهد. خلاصه‌ی امتحان الهی نسبت به آنان چنین بود که خداوند فرشته‌ای را که به صورت بشر متمثل شده بود به سوی آنان فرستاد و از آنان پرسید که چه خواسته‌ای دارند تا وی برآورده سازد. هر یک از آنان دو چیز را درخواست کردند، یکی بهبودی از بیماری که داشتند، دیگری مال و ثروت؛ خواسته‌ی آنان برآورده شد، پس از مدتی همان فرشته به صورت انسانی ناشناس و در راه مانده که به کمک نیاز دارد نزد آنان رفت، دو فردی که قبلاً ابرص و اقرع بودند، از دستگیری او امتناع ورزیدند، و در نتیجه به حالت نخست بازگشتند، اما فردی که قبلاً اعمی بود برای کمک به وی اعلان آمادگی کرد و بینایی و ثروتش برای او باقی ماند. در آن هنگام آن فرشته، حقیقت را برای او بازگو کرد و گفت این ماجرا آزمایشی الهی بود که ابرص و اقرع از عهده‌ی آن برنیامدند.

آن چه در این داستان بیان شده است، نوعی بداست. یعنی تحوّل است که در زندگی سه فرد یاد شده رخ داده است. این تحوّل بر اساس علم و مشیّت خداوند واقع شده است؛ یعنی خداوند با این که می‌دانسته است که دو فرد از آنان از عهده‌ی امتحان برنیامده و یکی از آن‌ها سرفراز خواهد شد، چنین تغییری را در زندگی آنان به وجود آورده است. اراده‌ی الهی نیز تحت تأثیر هیچ عامل بیرونی قرار نگرفته است، با این حال، حکمت الهی انجام آن را اقتضا نموده است، و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واژه‌ی «بدالله» را به کار برده است. پس واژه‌ی بدا به همان معنایی که شیعه معتقد است در حدیث نبوی در مورد خداوند به کار رفته است.

ابن اثیر در شرح این حدیث با اشاره به این که معنی حقیقی بدا مستلزم این است که آن چه قبلاً معلوم نبوده، معلوم گردد و این معنا در مورد خداوند محال است، گفته است: بدا در این حدیث به معنی قضی است، یعنی خداوند حکم کرده است که این سه فرد را مورد امتحان قرار دهد.^(۱)

در این که معنی حقیقی بدا را نمی توان در مورد خداوند به کار برد، شکی نیست، و پیش از این، احادیث پیشوایان معصوم علیهم السلام را در این باره یادآور شدیم، ولی در معنای مجازی باید نوعی علاقه و مناسبت در کار باشد. یعنی معنای حقیقی با معنای مجازی لفظ باید تناسب داشته باشد. چنین مناسبتی در مورد معنای قضا که ابن اثیر گفته است به نظر نمی رسد.

به نظر ما بهتر است که بگوییم: حقیقت بدا در مورد افعال الهی، اگر چه ابداء و اظهار است، نه ظهور پس از خفا، ولی از آن جا که به حسب ظاهر از قبیل ظهور پس از خفا می باشد، واژه ی «بدا لله» به کار رفته است. چنان که به کاربردن لفظ استهزاء در آیات قرآن در مورد خداوند، از همین باب است، حقیقت آن استهزاء نیست، بلکه کیفر دادن استهزاء کنندگان است، ولی به حسب ظاهر گویا فعل خداوند از باب استهزاء است. در این باره وجه دیگری نیز گفته شده است و آن این که حرف لام به معنی «من» است چنان که گفته می شود: «بدا لفلان عمل حسن» او «کلام فصیح»، و مقصود این است که «بدا من

فلان عمل حسن» او «کلام فصیح». بر این اساس، معنی «بدالله»، «بدا من الله» است.^(۱) در هر حال، وجه به کار بردن واژه‌ی «بدالله» هر چه باشد، چنین استعمالی در حدیث نبوی وجود دارد. و به روایات ائمه‌ی اهل بیت علیهم‌السلام اختصاص ندارد.

گفتارهایی از اساتید کلام امامیه

در پایان این بحث مناسب است نمونه‌هایی از گفتارهای اساتید برجسته‌ی کلام امامیه - به ویژه‌ی متقدمان - را در این باره نقل کنیم. تا دیدگاه امامیه در این مسأله روشن تر شود و نادرستی نسبت‌های ناروایی که به این مذهب کلامی در مسأله بدا وارد شده است، کاملاً نمایان گردد.

۱. شیخ صدوق که از محدثان و فقیهان و متکلمان به نام امامیه در قرن چهارم هجری است، پس از نقل احادیث بدا در کتاب توحید گفته است، «مقصود از بدا، چنان که انسان‌های نادان پنداشته‌اند - یعنی بدای ناشی از ندامت - نیست؛ بلکه مقصود این است که بر خداوند جایز است که چیزی را بیافریند، آن گاه آن را معدوم سازد و چیز دیگری را بیافریند. یا به انجام کاری فرمان دهد، سپس در شرایط دیگر از آن نهی کند و بالعکس. و این فرض دوم همان نسخ در شریعت است. بدیهی است اقرار به این که خلق و امر وابسته به مشیت خداوند است، بزرگ‌ترین تعظیم خداوند می‌باشد.

اعتقاد به بدا، ردّ عقیده‌ی یهود است، زیرا آنان می‌گفتند: خدا از کار آفرینش فارغ

۱. تصحیح الاعتقاد، ص ۵۰.

شده است، ولی ما می‌گوییم: خداوند پیوسته می‌میراند و زنده می‌کند و آن چه بخواهد انجام می‌دهد ﴿کلّ یوم هو فی شأن﴾.

«بدا» ناشی از ندامت نیست، بلکه ظاهر شدن چیزی است، هر گاه از فردی صله‌ی رحم ظاهر شود، خداوند عمر او را افزایش می‌دهد، و هر گاه از او قطع رحم ظاهر شود، عمرش را کاهش می‌دهد.^(۱)

۲. شیخ مفید که از بزرگ‌ترین اساتید کلام امامیه در عصر غیبت به شمار می‌رود در باره‌ی بدا نکات ذیل را یادآور شده است:

(الف) مقصود امامیه از این جمله که می‌گویند: «بدا لله فی کذا» ظاهر شدن چیزی بر خدا، پس از پوشیده بودن آن، نیست، زیرا خداوند از ازل از همه‌ی افعال خود آگاه است. (ب) بدا در همه‌ی افعال الهی راه ندارد، تنها در افعالی راه می‌یابد که ظهور آن برای بشر قابل پیش بینی نیست و آن را نمی‌داند.

(ج) چه بسا تحقق چیزی مشروط به شرطی است که قابل تغییر است، چنان که قرآن کریم از دو نوع اجل: اجل مسمّی و غیر مسمّی، نام برده است. ﴿ثمّ قضی أجلاً و أجلّ مسمّی عنده﴾^(۲) و نیز می‌فرماید: ﴿و ما یعمّر من معمر و لا ینقض من عمره الاّ فی کتاب﴾^(۳) و از نوح علیه السلام حکایت کرده که به قوم خود می‌گفت: ﴿استغفروا ربکم الله انّه کان غفّاراً، یرسل

۱. التوحید، شیخ صدوق، ص ۳۳۵-۳۳۶، طبع دارالمعرفة.

۲. انعام / ۲.

۳. فاطر / ۱۱.

السَّاءِ عَلَيكُمْ مَدْرَارًا^(۱) فراوانی نعمت را به استغفار آنان مشروط کرده است.

بنابراین، بدا در حوادث و اموری تحقق می‌یابد که به صورت مشروط مقدر شده‌اند.

(د) بدا در مورد خداوند، هرگز به معنی انتقال از رأیی به رأی دیگر نیست. خداوند از آنچه اهل باطل می‌گویند پیراسته است.^(۲)

(ه) نظر ما در باره‌ی بدا همان عقیده‌ای است که همه‌ی مسلمانان در باره‌ی نسخ و امثال آن مانند: فقیر نمودن در پی توانگری، بیمار ساختن به دنبال سلامتی، میراندن پس از زنده کردن، دارند و آن چه خصوص عدلیه در باره‌ی افزایش و کاهش در آجال و ارزاق به واسطه‌ی اعمال به آن معتقدند.

(و) به کار بردن اصطلاح بدا را فقط بدان جهت که در احادیث امامان معصوم علیهم‌السلام وارد شده است، مجاز می‌دانیم.

(ز) ما و دیگر مسلمانان در باره‌ی بدا هیچ‌گونه اختلافی نداریم جز در مورد لفظ بدا، دلیل ما در به کار بردن این واژه‌ی همان است که گفته شد.^(۳)

۳. شیخ طوسی که از شخصیت‌های بزرگ شیعه در قرن پنجم هجری است و به شیخ الطایفه لقب یافته است، در باره‌ی احادیث مربوط به بدا گفته است:

«روایات بدا اگر مربوط به احکام شریعت باشد، مفاد آن‌ها همان نسخ در

شریعت است و اگر مربوط به امور تکوینی باشد، مفاد آن این است که وقوع

۱. نوح / ۱۰.

۲- تصحیح الاعتقاد، ص ۵۰-۵۲.

۳. مصنفات شیخ مفید، ج ۴؛ اوائل المقالات، ص ۸۰، باب ۵۸.

حادثه‌ای مشروط به شرطی بوده است، بدا در لغت به معنی ظهور است، و امتناعی ندارد که از افعال خداوند چیزی برای ما ظاهر شود که خلاف آن را گمان می‌کردیم، یا اصل آن فعل را می‌دانستیم ولی از شرط آن آگاه نبودیم.

به عبارت دیگر، اخبار و احادیث بدا مربوط به مواردی است که مصلحت در وقوع حادثه‌ای تغییر می‌کند، یا تأخیر افتادن آن به وقت دیگر مقتضای مصلحت است. و هرگز بدا به معنی ظاهر شدن چیزی برای خداوند نیست، ما به چنین معنایی عقیده نداریم، و خداوند را از آن پیراسته می‌دانیم.^(۱)

۴. علامه سیدمحسن امین در این باره گفته است: علمای شیعه در هر عصر و زمانی اجماع داشته‌اند که بدا به معنی ظهور بعد از خفا در حق خداوند محال است، زیرا لازمه‌ی آن نسبت دادن جهل به خداوند است، در حالی که خداوند از همه‌ی نواقص و قبایح منزّه است و علم او به همه چیز احاطه دارد. بر این اساس باید لفظ بدا در روایات را به گونه‌ای معنا کرد که با علم محیط خداوند منافات نداشته باشد، و آن عبارت است از اظهار پس از اخفاء، نه ظهور پس از خفاء.

معنای بدا این است که انسان حدوث امری را گمان می‌برده است، آن گاه خداوند با ایجاد حادثه‌ای دیگر آن گمان را باطل می‌سازد، و از آن جا که این امر به ظاهر با بدا شباهت دارد، مجازاً بدا نامیده شده است. بنابراین، بدا در حقیقت نسخ در تکوین است، چنان که نسخ معروف، نسخ در تشریح است. همان گونه که خداوند حکمی شرعی را به

صورت امر یا نهی تشریح می‌کند و ظاهر آن استمرار است، ولی نه به استمرار آن تصریح می‌شود، و نه به موقت بودن آن، سپس با آمدن حکم ناسخ عدم استمرار حکم را آشکار می‌سازد. یعنی حکم از آغاز محدود بوده است، ولی خداوند به خاطر مصالحی محدود بودن، آن را بیان نکرده است. در بدا نیز چنین است. یعنی از پاره‌ی اسباب و نشانه‌ها وقوع حادثه‌ای ظاهر می‌شود، سپس با دگرگونی شرایط آن حادثه، واقع نمی‌شود، این امر بدا نامیده شده است. چنان که در مورد اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام به جهت این که فرزند بزرگ امام صادق علیه السلام بود گروهی گمان کردند که پس از امام صادق او امام است، مرگ اسماعیل این گمان را باطل ساخت، در روایات از این واقعه به عنوان بدا تعبیر شده است.

در اخبار وارد شده است که حضرت عیسی علیه السلام از مرگ نوعروس در شب زفاف او خبر داد، ولی این واقعه اتفاق نیفتاد، پس از جست‌وجو روشن شد که وی آن شب صدقه داده است، و به خاطر آن خداوند مرگ او را به تأخیر انداخت. مرگ او در آن شب از مقدرات مشروط بوده است، و عیسی علیه السلام از شرط آن آگاه نبوده است. شرط مرگ آن عروس عدم تصدق بوده است؛ چون شرط تحقق نیافت، مرگ او هم واقع نشد.

این همان محو و اثبات است که در قرآن کریم بدان تصریح شده است و همه‌ی مسلمانان آن را قبول دارند. بدون شک محو را نمی‌توان به معنای حقیقی آن تفسیر کرد، بلکه مقصود محو چیزی است که ثبوت ظاهری دارد نه ثبوت واقعی؛ زیرا محو آن چه ثبوت واقعی دارد مستلزم نسبت دادن جهل به خداوند متعال است. معنای مجازی

در مورد محو و اثبات همان معنای مجازی در موضوع بدا است.^(۱)
۵. علامه‌ی طباطبایی گفته است:

«به نظر من نزاع در بدا میان شیعه و دیگران لفظی است، زیرا نافیان بدا معنایی را نفی می‌کنند که شیعه به آن معتقد نیست، و شیعه معنایی را اثبات می‌کند که همه‌ی مسلمانان به آن عقیده دارند.»^(۲)

۱. نقض الوشیعة، ص ۴۰۹ - ۴۱۰.

۲. المیزان: ۱۱ / ۳۸۱ - ۳۸۲.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

منابع و مأخذ

- آشنایی با علوم اسلامی؛ مطهری، مرتضی، انتشارات صدرا، قم، بی تا.
- آلاء الرحمن؛ بلاغی، محمدجواد، کتابفروشی وجدانی، قم، بی تا.
- اثبات وجود خدا؛ مونسما، کاپور، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۵۵ ش.
- ارشاد الطالبین؛ فاضل مقداد، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۱۵ هـ.
- اسرار الحکم؛ سبزواری، مآلهادی، کتابفروشی اسلامیة، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ علامه طباطبایی و مرتضی مطهری، دارالعلم، قم.
- اصول کافی؛ کلینی، محمد بن یعقوب، دارالکتب الاسلامیة، تهران.
- اقرب الموارد؛ شرتونی لبنانی، مکتبه آیه الله المرعشی، قم.
- الإحتجاج؛ طبرسی، احمد بن ابی طالب، نشر المرتضی، مشهد، ۱۴۰۳ هـ.
- الإرشاد إلى صحیح الاعتقاد؛ صالح بن فوزان، دار ابن الجوزی، الرياض، ۱۴۲۰ هـ.
- الإرشاد؛ جوینی، امام الحرمین، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۶ هـ.

- الاسفار الأربعة؛ صدر المتألهين، مكتبة المصطفوي، قم، بی تا.
- الإعتقادات في دين الامامية؛ شيخ صدوق، بی تا، بی جا، ۱۴۱۲ هـ.
- الإلهيات على هدى الكتاب و السنة و العقل؛ سبحانی، جعفر، الدار الاسلامية، بيروت، ۱۴۱۰ هـ.
- الإلهيات في مدرسة اهل البيت عليه السلام؛ ربّانی گلپایگانی، علی، لوح المحفوظ، قم، ۱۴۲۰ هـ.
- الأمالی؛ سیدمرتضی، مكتبة آية الله المرعشي، قم، ۱۴۰۳ هـ.
- انوار الملكوت في شرح الياقوت؛ علامه حلّی، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، انتشارات الرضی، قم، ۱۳۶۳ ش.
- اوائل المقالات في المذاهب و المختارات؛ شيخ مفيد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم، ۱۴۱۳ هـ.
- بحار الانوار؛ علامه مجلسی، محمد باقر، المكتبة الاسلامية، تهران، ۱۳۹۰ هـ.
- بحوث في الملل و النحل؛ سبحانی، جعفر، مركز مديريت حوزة علميه، قم، ۱۴۱۰ هـ.
- بداية الحكمة؛ طباطبایي، سید محمد حسین، کتابفروشی طباطبایي، قم، بی تا.
- البيان؛ خویی، سید ابوالقاسم، انوار المهدي، بی جا، بی تا.
- تاريخ جامع ادیان؛ جان ناس، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- تاريخ فلسفه در جهان اسلامی؛ الفاخوری، خليل الجر، ترجمه علی عبدالمحمد آیتی، کتاب زمان، تهران، ۱۳۵۸ ش.

- تحف العقول؛ حرّانی، ابن شعبه، مکتبه بصیرتی، قم، ۱۳۹۴ هـ.
- تصحیح الاعتقاد؛ شیخ مفید، بصواب الانتقاد، منشورات الرضی، قم، ۱۳۶۳ ش.
- التعريفات؛ جرجانی، میرسیدشریف، دارالفکر، ۱۴۱۹ هـ.
- تفسیر عیاشی؛ عیاشی، محمّدين مسعود، المکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران، بی تا.
- تلخیص المحصّل؛ طوسی، خواجه نصیرالدین، دارالأضواء، بیروت، ۱۴۰۵ هـ.
- التوحيد؛ شیخ صدوق، دارالمعرفه، بیروت، بی جا.
- الجامع الفريد؛ محمّدين عبدالوهاب و دیگران، دارالاصفهانى للطباعة، جدّه، ۱۳۹۳ هـ.!
- جبر و اختیار؛ سبحانی، جعفر، نگارش علی ربّانی گلپایگانی، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء، قم، ۱۳۶۸ ش.
- حقّ یقین؛ شبّر، سیدعبدالله، انوار الهدی، قم، ۱۳۸۰ هـ.
- الدرّ المنثور؛ سیوطی، جلال‌الدین، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۱ هـ.
- دلائل الصدق؛ مظفر، محمدحسن، مکتبه النجاح، تهران، ۱۳۹۶ هـ.
- دلائل النبوة؛ البیهقی، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸ هـ.
- سرمایه‌ی ایمان؛ لاهیجی، عبدالرزاق، انتشارات الزهراء، بی جا، ۱۳۶۴ ش.
- سنن ابن ماجه؛ ابن ماجه، تحقیق محمّدفؤاد عبدالباقي، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۹۵ هـ.
- سیر حکمت در اروپا؛ فروغی، محمّدعلی، کتاب فروشی زوّار، تهران، ۱۳۴۴ ش.
- السيرة النبویة؛ ابن هشام، دارالمعرفه، بیروت، بی تا.

- شرح الأسماء الحسنی؛ سبزواری، مآلهادی، مکتبه بصیرتی، قم، بی تا.
- شرح الاشارات؛ ابن سینا-خواجه نصیرالدین طوسی، دفتر نشرالکتاب، بی جا، ۱۴۰۳ هـ.
- شرح الأصول الخمسة؛ همدانی، عبدالجبار، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲ هـ.
- شرح التجرید؛ قوشچی، مآلعلی، منشورات الرضی، بیدار، عزیززی، قم، بی تا.
- شرح العقائد النسفیة؛ تفتازانی، سعدالدین، مطبع شوكة الإسلام، هند، بی تا.
- شرح الفقه الأكبر؛ قاری، مآلعلی، مطبع مجتبیائی، دهلی، بی تا.
- شرح المقاصد؛ تفتازانی، سعدالدین، منشورات الرضی، قم، ۱۳۷۰ ش.
- شرح المنظومة؛ سبزواری، مآلهادی، انتشارات علمی، تهران، بی تا.
- شرح المواقف؛ جرجانی، میرسید شریف، منشورات الرضی، قم، بی تا.
- شرح أسماء الله الحسنی؛ رازی، فخرالدین، مکتبه الکلیات الأزهریة، القاهرة، ۱۳۹۶ هـ.
- صحیح البخاری؛ بخاری، ابو عبدالله، دارالمعرفة، بیروت، بی تا.
- صحیح مسلم؛ مسلم بن حجاج، داراحیاء التراث العربی، بی تا.
- صفوة التفاسیر؛ صابونی، محمد علی، دارالفکر، لبنان، بی تا.
- طلب و اراده؛ موسوی خمینی، سیدروح الله، ترجمه و شرح سید احمد فهری، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی تهران، ۱۳۶۲ ش.
- عدل الهی؛ مطهّری، مرتضی، انتشارات اسلامی، تهران، ۱۳۵۵ ش.
- عقل و اعتقاد دینی؛ پترسون، مایکل و دیگران، ترجمه‌ی ابراهیم سلطانی - احمد نراقی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ ش.

- فرق و مذاهب کلامی؛ ربّانی گلپایگانی، علی، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم، ۱۳۸۲ ش.
- فلسفه‌ی دین؛ پلانتنینجا، ترجمه‌ی محمد سعیدی مهر، مؤسسه‌ی فرهنگی طه، ۱۳۷۶ ش.
- فلسفه‌ی دین؛ جان هیک، ترجمه‌ی بهرام راد، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- فلسفه‌ی علم کلام؛ ولفسن، ترجمه‌ی احمد آرام، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۶۸ ش.
- فی ظلّ اصول الاسلام؛ سبحانی، جعفر، نگارش جعفر الهادی، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، ۱۴۱۴ هـ.
- قرّة العیون؛ فیش کاشانی، ملامحسن، دارالکتاب العربیة، بیروت، ۱۳۹۹ هـ.
- قواعد العقائد؛ طوسی، خواجه نصیرالدین، تحقیق علی الربّانی گلپایگانی، مرکز مدیریت حوزه‌ی علمی‌ی قم، ۱۴۲۶ هـ.
- القواعد الکلامیة؛ ربّانی گلپایگانی، علی، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، قم، ۱۴۱۸ هـ.
- قواعد المرام فی علم الکلام؛ بحرانی، ابن میثم، مکتبه آیه الله المرعشی، قم، ۱۴۰۶ هـ.
- کتاب الغیبة؛ شیخ طوسی، مکتبه نینوی الجدیدة، تهران، بی تا.
- الکشاف؛ زمخسری، دارالکتاب العربی، بیروت، بی تا.
- کشف الارتیاب؛ امین، محمد حسین، کتابخانه‌ی بزرگ اسلامی، بی جا، بی تا.
- کشف المراد؛ علامه حلّی، حسن بن یوسف، انتشارات مصطفوی، قم، بی تا.
- کلام فلسفی؛ پلانتنینجا و دیگران، ترجمه‌ی ابراهیم سلطانی - احمد نراقی، مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- کلام مسیحی؛ میشل، توماس، ترجمه‌ی حسین توفیقی، انتشارات مرکز ادیان، قم، ۱۳۷۷ هـ.

- گوهر مراد؛ لاهیجی، عبدالرزاق، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- مثنوی معنوی؛ مولوی، جلال‌الدین، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱ ش.
- مجمع البیان؛ طبرسی، فضل بن حسن، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۷۹ هـ.
- مسیحیت و بدعت‌ها؛ بگویدی، اُجوان، ترجمه‌ی عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، مؤسسه‌ی فرهنگی طه، قم، ۱۳۷۷ ش.
- المصباح المنیر؛ فیومی، احمد بن محمد، مکتبه محمدعلی صبیح، مصر، ۱۳۷۴ هـ.
- معجم المقابیس فی اللغة؛ ابن فارس، دارالفکر، بیروت، ۱۴۱۸ هـ.
- مفاتیح الغیب؛ رازی، فخرالدین، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- مفاهیم القرآن؛ سبحانی، جعفر، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام، قم، ۱۴۱۳ هـ.
- المفردات فی غریب القرآن؛ راغب اصفهانی، المکتبه المرتضویه، تهران، بی تا.
- مقالات الاسلامیین؛ اشعری، ابوالحسن، المکتبه العصریة، بیروت، ۱۴۱۱ هـ.
- مقدمه‌ی ابن خلدون؛ ابن خلدون، دارالقلم، بیروت، ۱۹۷۸ م.
- الملل و النحل؛ شهرستانی، عبدالکریم، دارالمعرفه، بیروت.
- المنقذ من التقليد؛ حمصی رازی، سدید الدین، مؤسسه النشر الإسلامی، قم، ۱۴۱۲ هـ.
- المیزان فی تفسیر القرآن؛ مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۳۹۳ هـ.
- نقض الوشیعة؛ امین، سیدمحسن، مؤسسه الأعلمی، بیروت، ۱۴۰۳ هـ.
- النکت الاعتقادیة؛ المجمع العالمی لأهل البيت علیهم السلام، ۱۴۱۳ هـ.
- نهاية الحكمة؛ طباطبای، سیدمحمد حسین، دارالتبلیغ الإسلامی، قم، بی تا.

نهاية الدراية؛ اصفهانی، محمدحسین، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.

نهج البلاغه؛ سیدرضی، ترجمه‌ی سیدکاظم محمدی، محمد دشتی، نشر امام علی (ع)، قم،

۱۳۶۹ ش.

نهج الحق و كشف الصدق؛ علامه حلی، دارالهجرة، قم، ۱۴۱۴ هـ.

الياقوت في علم الكلام؛ ابن نوبخت، ابراهيم، تحقيق على اكبر ضيائي، مكتبة المرعشي، قم،

۱۴۱۳ هـ.

مجاز برای نمایندگی ها و طلاب المصطفی

فهرست مطالب

۴	مقدمه‌ی مرکز
۷	پیشگفتار

بخش اول: توحید و صفات

.....	فصل اوّل
۱۳	صفات خداوند
۱۴	واژه‌شناسی صفت
۱۷	تقسیمات صفات
۱۹	اثبات صفات خداوند
۱۹	الف) براهین عقلی
۱۹	برهان وجوب بالذات

- ۲۱ برهان صرف الوجود و هستی مطلق
- ۲۱ برهان علت فاعلی (معطی الکمال)
- ۲۲ شناخت صفات خداوند از طریق وحی
- ۲۳ معنی‌شناسی صفات خداوند
- ۲۴ ۱. نظریه‌ی اشتراک معنوی
- ۲۴ ۲. نظریه‌ی تأویل
- ۲۶ ۳. نظریه‌ی اشتراک لفظی
- ۲۷ ۴. نظریه‌ی تمثیل
- ۳۰ ۵. نظریه‌ی تشبیه یا انسانوار انگاری
- ۳۱ ۶. تفسیر سلبی صفات
- ۳۲ ۷. توقّف و تفویض
- ۳۴ ۸. نظریه‌ی تجسّد و معنی‌شناسی کلامی
- ۳۵ ۹. نظریه‌ی تجلّی در تفسیر پاره‌ای از صفات الهی
- ۳۷ ۱۰. اشتراک معنوی، تأویل و تشکیک
- ۴۰ توحید و شرک ذاتی

• • • • • فصل دوم

- ۴۱ اقسام توحید
- ۴۱ توحید ذاتی
- ۴۱ حقیقت توحید ذاتی

۴۴	توحید از صفات ثبوتی است یا سلبی؟
۴۵	عقل و توحید ذاتی
۴۵	۱. ترکیب ملازم با نیازمندی است
۴۶	۲. تعدد مستلزم ترکیب است
۴۶	اشکال
۴۷	پاسخ
۴۸	برهان تمانع
۵۰	قرآن و دلایل توحید
۵۱	توحید و تعبد
۵۲	امام علی <small>علیه السلام</small> و برهان توحید
۵۳	توحید و تثلیث
۵۳	تثلیث در آیین هندو
۵۳	تثلیث در آیین مسیحیت
۵۵	دیدگاه قرآن در باره‌ی تثلیث

..... فصل سوم

۵۹	توحید و شرک صفاتی
۶۰	معتزله و توحید صفاتی
۶۲	عینیت صفات با ذات

- ۶۴ عینیت صفات با ذات در کلمات پیشوایان معصوم علیهم السلام
- ۶۶ زیادت و قدم صفات
- ۷۰ نقد نظریه‌ی زیادت
- ۷۲ تذکر دو مطلب

..... فصل چهارم

- ۷۵ توحید و شرک در الاهیت
- ۷۶ قرآن و توحید الاهیت
- ۷۶ ۱. اثبات الوهیت خداوند با ادوات تأکید و حصر
- ۷۶ ۲. نفی الوهیت غیر خداوند
- ۷۶ ۳. نهی از اعتقاد به الاهیت غیر خداوند
- ۷۷ ۴. ابطال الوهیت غیر خدا
- ۷۷ تعریف اله و الله
- ۸۱ خواص الاهیت
- ۸۱ ۱. الاهیت و حقانیت
- ۸۱ ۲. الاهیت و اسمای حُسنی
- ۸۵ وهابیان و تفسیر الوهیت
- ۸۷ الاهیت و خالقیت
- ۸۹ دوگانه پرستان

۹۰ مسأله‌ی خلق افعال
۹۱ الاهیت و ربوبیت
۹۳ انحراف بشر در توحید در ربوبیت
۹۵ نقد و نظر

..... فصل پنجم

۹۹ توحید و شرک در عبادت
۱۰۱ حقیقت عبادت
۱۰۲ قرآن و حقیقت عبادت
۱۰۷ مشرکان عصر رسالت و شرک در عبادت
۱۱۱ پاسخ به شبهه‌ی وهابیان

بخش دوم: عدل الهی

..... فصل اول

۱۲۱ بحث‌های مقدماتی
۱۲۱ تعریف و حقیقت عدل
۱۲۳ عدل در اصطلاح متکلمان

- ۱۲۵ مظاهر کلی عدل الهی
- ۱۲۵ الف) عدل تکوینی یا عدل در آفرینش و تدبیر
- ۱۲۶ ب) عدل تشریحی
- ۱۲۶ ج) عدل کیفری
- ۱۲۸ رابطه‌ی عدل با حکمت الهی
- ۱۲۹ الف) حکمت بالمعنی الاعم
- ۱۳۱ ب) حکمت بالمعنی الأخص
- ۱۳۳ تاریخ و انگیزه‌ی طرح عدل در علم کلام
- ۱۳۸ آیا عدل از اصول دین است؟

..... فصل دوم

- ۱۴۱ حسن و قبح عقلی
- ۱۴۱ جایگاه و اهمیت
- ۱۴۲ مثبتان و نافیان
- ۱۱۴۴ تبیین مسأله
- ۱۴۶ کاربردهای حسن و قبح
- ۱۴۷ نکاتی مهم
- ۱۴۹ عقل نظری و عقل عملی
- ۱۵۱ براهین حسن و قبح عقلی

۱۵۱	۱. اجماع عقلای بشر
۱۵۲	۲. حسن و قبح شرعی
۱۵۳	۳. شناخت پیامبران الهی
۱۵۳	اشکال
۱۵۴	پاسخ

..... فصل سوم

۱۵۵	براهین عدل الهی
۱۵۵	۱. برهان وجوب بالذات
۱۵۵	۲. برهان عنایت
۱۵۷	۳. برهان علم و عنای مطلق
۱۵۸	پاسخ به چند اشکال
۱۶۰	برهان اتقان صنع
۱۶۴	نظم و اتقان در نگاه دانشمندان
۱۶۵	نظم در دنیای نباتات
۱۶۷	زمین و شرایط زندگی

فصل چهارم

- ۱۷۱ شرور و عدل الهی
- ۱۷۱ طرح مسأله
- ۱۷۳ دیدگاه‌ها و مسلک‌ها
- ۱۷۳ ۱. ظاهر گرایان
- ۱۷۴ ۲. اشاعره
- ۱۷۴ ۳. عدلیه
- ۱۷۴ ۴. حس گرایان
- ۱۷۶ ۵. فیلسوفان اسلامی
- ۱۷۷ پاسخ به شبهه‌ی شرور در رابطه با نظام احسن
- ۱۷۸ تفکیک ناپذیری خیر از شر در عالم طبیعت
- ۱۸۱ زیبایی مجموعه یا نظام کامل
- ۱۸۲ پاسخ به دو اشکال
- ۱۸۴ شر و قدرت مطلقه‌ی الهی
- ۱۸۷ شرور و غایی بودن آفرینش
- ۱۸۷ مصالح کلی و منافع عمومی
- ۱۸۸ ناگواری‌ها و درک لذت خوبی‌ها
- ۱۸۹ ناملايمات و شکوفایی استعدادها
- ۱۹۱ حوادث تلخ یا زنگ‌های خطر

۱۹۲ شرور و عدل کیفری

۱۹۳ آلام و اعواض

..... فصل پنجم

۱۹۷ مسأله‌ی شر در فلسفه و کلام مسیحی

۱۹۸ ماهیت و اقسام شر

۱۹۹ انتقادات و اعتراض‌ها

۱۹۹ ۱. مسأله‌ی منطقی شر

۲۰۰ ۲. مسأله‌ی شرّ به منزله‌ی یک دلیل

۲۰۱ پاسخ‌ها و راه حل‌ها

۲۰۲ دفاعیه‌های کلامی و فلسفی

۲۰۲ ۱. دفاع در برابر اتهام ناسازگاری

۲۰۴ نقد

۲۰۵ ۲. تبیین شرور

۲۰۷ نظریه‌های عدل الهی

۲۰۸ ۱. فایده‌ی معرفتی شرور

۲۰۸ ۲. فایده‌ی تنبیهی شرور

۲۱۰ ۳. بهترین جهان ممکن

۲۱۱ ۴. نارسایی علم بشر

- ۲۱۲ ۵. خیر کامل و نهایی
- ۲۱۳ ۶. تبیین مبتنی بر قانون طبیعی
- ۲۱۴ ۷. نظریه عدل الهی آگوستینی
- ۲۱۶ نقد
- ۲۱۷ ارزیابی
- ۲۱۸ نظریه‌ی عدل الهی ایرنائوس
- ۲۲۱ نقد
- ۲۲۲ ارزیابی
- ۲۲۳ نظریه‌ی عدل الهی پویشی
- ۲۲۶ نقد

فصل ششم

- ۲۲۹ جبر و اختیار
- ۲۳۲ جهمیّه و جبرگرایی آشکار
- ۲۳۲ آرای متکلمان در تفسیر اختیار
- ۲۳۳ الف) نظریه‌ی تفویض
- ۲۳۴ اشکالات نظریه‌ی تفویض
- ۲۳۶ ب) نظریه‌ی کسب
- ۲۳۷ وجه اول: کسب یا تقارن فعل با قدرت
- ۲۳۷ نقد

- ۲۳۹ وجه دوم: کسب یعنی عدم استقلال در تأثیر
- ۲۴۰ (ج) امر بین الامرین
- ۲۴۱ سیر تاریخی امر بین الامرین
- ۲۴۲ جلوه‌ای از لطف الهی
- ۲۴۳ جز عالمان حقیقت آن رانمی‌دانند
- ۲۴۳ بیان مطلب در قالب مثال
- ۲۴۴ تفسیر امام هادی علیه السلام
- ۲۴۶ تفسیر فلسفی امر بین الامرین
- ۲۴۸ مطالعه‌ی کتاب نفس

..... فصل هفتم

- ۲۲۵۱ قضا و قدر الهی
- ۲۵۲ پیشینه‌ی بحث در باره‌ی قضا و قدر
- ۲۵۴ واژه‌شناسی قضا و قدر
- ۲۵۵ قضا و قدر تکوینی خداوند
- ۲۵۶ قضا و قدر تشریحی
- ۲۵۷ قضا و قدر در نگاه فلاسفه و متکلمان اسلامی
- ۲۵۹ قضا و قدر و افعال بشر

۲۶۰ لزوم رضا به قضای الهی

۲۶۲ قضا و قدر و اختیار انسان

..... فصل هشتم

۲۶۵ بدا در کتاب و سنت

۲۶۶ واژه‌شناسی بدا

۲۶۷ حقیقت بدا در باره‌ی خداوند

۲۶۸ بدا یا قدرت و مشیت مطلقه‌ی خداوند

۲۶۹ بدا یا تأثیر اعمال خوب و بد انسان در سرنوشت او

۲۷۲ بدا در سرنوشت قوم یونس

۲۷۴ قدیر محتوم و مشروط

۲۷۶ حاصل بحث

۲۷۶ چرا اصطلاح بدا؟

۲۸۰ گفتارهایی از اساتید کلام امامیه

۲۸۷ منابع و مآخذ

۲۹۵ فهرست مطالب