

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آموزش کلام اسلامی ۱

خداشناسی

محمد سعیدی مهر





• قم: بلوار معلم، مجتمع ناشران،
طبقه سوم، واحد ۳۱۴، انتشارات کتاب طه
دفتراشتشارات: ۰۲۵۳۷۷۴۴۶۲۴
دورنویس: ۰۲۵۳۷۷۴۳۶۲۴

• ketabtaha.com

• ketabtaha@gmail.com

• telegram.me / tahabooks

• instagram.com / ketabtaha

آموزش کلام اسلامی ۱

خداشناسی

محمد سعیدی مهر

• ناشر: کتاب طه • چاپ بیست و چهارم: زمستان ۱۳۹۵

• چاپ: باقری • شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه • ۱۴۵۰۰ تومان

• شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۱۶۸۴-۲-۷

سعیدی مهر، محمد، ۱۳۴۲.

آموزش کلام اسلامی ۱ (خداشناسی) / محمد سعیدی مهر - قم: کتاب طه.

۱۳۹۲ (۱۳۷۸).

ج ۱: ۳۶۰ ص.

کتابنامه به صورت زیرنویس و نیز صفحات ۳۵۸-۳۶۰.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۹۱۶۸۴-۲-۷ / ۹۷۸-۹۶۴-۹۱۶۸۴-۲-۷ / ISBN: 978-964-91684-2-7

مندرجات ج ۲: راهنماشناسی - معادشناسی

۱. کلام ۲. فطرت ۳. توحید ۴. خدا - صفات ۵. عدل

الف. عنوان. ب. عنوان: کلام اسلامی

۷۷۸ س / ۲۱۷ BP کتابخانه ملی ایران ۲۹۷ / ۴۲

همه حقوق این اثر محفوظ است. هرگونه تکثیر، انتشار، اقتباس و
تلخیصی تمام یا قسمتی از این کتاب به هر صورت (چاپ، کپی، صوت،
تصویر، انتشار در فضای مجازی) بدون اجازه کتبی ناشر ممنوع است و
به موجب «قانون حمایت از حقوق مؤلفان و مصنفان» پیگرد قانونی دارد.

اهمیت علم کلام، به لحاظ دینی یا به عنوان یک علم و لزوم پاسداری از میراث گرانقدر آن و نیز لزوم پویایی آن در برخورد با اندیشه‌های نو، موجب شده است این علم به یکی از درس‌های مهم حوزه و دانشگاه بدل شود. بدیهی است کامیابی در آموزش مطلوب علم کلام به دانشجویان و طلاب علوم دینی، مرهون عوامل متعددی است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به متون آموزشی کارآمد و مناسب اشاره کرد.

مجموعه آموزش کلام اسلامی در دو جلد و به منظور ارائه متنی آموزشی برای فراگیران علم کلام در سطح متوسط نگاشته شده است؛ جلد نخست به بحث درباره توحید و صفات و افعال الهی اختصاص دارد و دومین جلد، مباحث راهنماشناسی (نبوت و امامت) و معادشناسی را پی می‌گیرد. در این مجموعه، کوشش شده است تا در حد امکان، هندسه کلی مباحث کلامی، در انگاره‌ای منسجم، ارائه گردد و در موارد مقتضی پیشینه تاریخی آنها مورد اشاره قرار گیرد.

گفتنی است چاپ دوم این اثر دقیق و خواندنی، با تغییراتی در شکل مجموعه و نیز ویرایش مجدد جلد اول، در اختیار استادان، دانشجویان، طلاب و دیگر خوانندگان ارجمند قرار گرفت و اینک نوبت سوم آن عرضه می‌شود.

امید داریم تلاش مؤلف گرانقدر و دست‌اندرکاران مؤسسه فرهنگی طه به درگاه حق مقبول افتد و رضایت خوانندگان محترم را فراهم آورد.

محمد سعیدی مهر به سال ۱۳۴۲ در تهران متولد شد. در سال ۱۳۶۰ دوره متوسطه را به پایان رساند و از سال ۱۳۶۳ فراگیری درس‌های حوزه را در زادگاه خویش آغاز کرد و پس از مدتی، برای ادامه تحصیل، عازم قم شد. وی، پس از گذراندن دوره سطح، هم‌زمان با شرکت در جلسات درس خارج فقه و اصول، به تحصیل در دانشگاه پرداخت و در مقطع دکتری رشته فلسفه از دانشگاه تربیت مدرس تهران فارغ‌التحصیل شد. عنوان پایان‌نامه دکتری ایشان «بررسی انتقادی مسأله ضرورت در فلسفه تحلیلی معاصر» می‌باشد. دکتر سعیدی مهر در حال حاضر عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس می‌باشد. برخی تألیفات ایشان به شرح زیر است:

تألیفات

علم پیشین الهی و اختیار انسان

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تهران، ۱۳۷۵

شرح جلد هشتم اسفار

(تحقیق و نگارش درس‌های استاد مصباح یزدی)

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

قم، دو جلد، ۱۳۷۵ و ۱۳۷۹

گفت‌وگوی ادیان

معاونت پژوهشی سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی

تهران، ۱۳۷۸

معارف اسلامی

(متن درسی معارف اسلامی دانشگاه‌ها)

انتشارات معارف

قم، ۱۳۷۸ و ۱۳۷۹

ترجمه

فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)

الوین پلاتینیچا، مؤسسه فرهنگی طه

قم، ۱۳۷۲

فهرست مطالب

۱۳	دیباجه
۱۷	مدخل
۱۸	تعریف علم کلام
۱۹	روش علم کلام
۲۰	نام‌گذاری علم کلام
۲۱	قلمرو علم کلام

خدایابی

۱. کلیات

۲۵	اهمیت خدانشناسی
۲۶	ضرورت خدانشناسی
۲۷	مراتب و سطوح مختلف خدانشناسی
۲۹	راه‌های خدایابی و خدانشناسی
۳۰	راه‌های عمومی و اختصاصی

۲. راه فطرت

۳۲	درآمد
۳۲	معانی لغوی و اصطلاحی «فطرت»
۳۳	تبیین خدایابی فطری
۳۷	خدایابی فطری در قرآن
۳۸	خدانشناسی فطری در روایات

۳. برهان نظم

۴۳	نظم چیست؟
۴۴	تقریر ساده‌ای از برهان نظم
۴۴	مقدمه نخست برهان نظم
۴۵	مقدمه دوم برهان نظم
۴۶	نتیجه‌گیری از برهان نظم
۴۷	برهان نظم در قرآن
۴۹	الف) آفرینش انسان
۵۰	ب) اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها
۵۰	ج) نظام زوجی عالم
۵۱	د) ایجاد حیات
۵۲	هـ) رویش گیاهان
۵۲	و) جهان پرندگان

۴. برهان وجوب و امکان

سودمندی ادله عقلی خدایابی	۵۶
مبادی برهان وجوب و امکان	۵۷
تقریر برهان وجوب و امکان	۵۹
اوصاف اولیه و ثانویه	۵۹
قرآن و نیازمندی ممکنات به خدا	۶۰

توحید

۱. کلیات

توحید در دیگر ادیان الهی	۶۵
عمیق و ژرفای آموزه توحید در اسلام	۶۶
معنای لغوی «توحید»	۶۶
توحید نظری و عملی	۶۷
معنای اصطلاحی «توحید»	۶۸
دو معنای توحید	۶۸
جایگاه بحث توحید در ساختار علم کلام	۶۹
توحید در قرآن و سنت	۷۰
اهمیت توحید در اسلام و دیگر ادیان آسمانی	۷۰

۲. توحید ذاتی

معنای توحید ذاتی و ابعاد آن	۷۴
بساطت ذات خداوند	۷۵
تنوع ادله توحید	۷۶
دلایل مرکب نبودن ذات الهی	۷۷
اثبات وحدانیت خداوند و نفی تعدد	۷۹
وحدت حقیقی و وحدت عددی	۸۱
توحید ذاتی در قرآن	۸۲
توحید ذاتی در روایات	۸۴

۳. توحید صفاتی

درآمد	۸۹
وحدت مفهومی و وحدت عینی (وجودی)	۹۰
معنای توحید صفاتی	۹۰
ادله توحید صفاتی	۹۱
تغایر مفهومی صفات	۹۴
بحثی تاریخی در توحید صفاتی	۹۴
توحید صفاتی در روایات	۹۶

۴. توحید افعالی (۱)

مقدمه	۱۰۰
نقش توحید افعالی در جهان بینی	۱۰۱
فاعلیت آفریده در سایه فاعلیت آفریدگار	۱۰۱
نقش وسایط در تحقق افعال الهی	۱۰۳

۱۰۵	توحید افعالی و اختیار انسان
۱۰۶	دلیلی بر توحید افعالی
۵. توحید افعالی (۲)	
۱۰۸	درآمد
۱۰۸	توحید در خالقیت
۱۰۹	توحید در ربوبیت
۱۱۰	اثبات توحید ربوبی
۱۱۱	توحید افعالی در قرآن و سنت
۱۱۱	توحید در خالقیت در قرآن
۱۱۳	توحید ربوبی در قرآن
۱۱۴	اهمیت توحید ربوبی در قرآن
۱۱۵	احتجاج پیامبران بر توحید ربوبی
۱۱۷	استدلالی بر توحید ربوبی
۱۱۹	تدبیر مخلوق به اذن خالق
۶. توحید در تشریع و حاکمیت - توحید در الوهیت	
۱۲۱	توحید در تشریع و حاکمیت
۱۲۲	مبنای عقلی توحید در تشریع و حاکمیت
۱۲۳	توحید در تشریع و حاکمیت از منظر قرآن
۱۲۶	توحید در الوهیت
۱۲۷	چرا یک اله ؟
۱۲۷	تلازم اقسام گوناگون توحید نظری
۷. توحید عملی (۱)	
۱۲۹	گستره توحید در پهنه اندیشه و عمل
۱۳۰	ارزشمندی توحید نظری
۱۳۱	گستره وسیع توحید عملی
۱۳۱	توحید در عبادت
۱۳۱	حقیقت عبادت چیست؟
۱۳۴	توحید عبادی در میان مسلمانان
۱۳۵	رابطه توحید در الوهیت با توحید در عبادت
۱۳۶	توحید عملی در قرآن و روایات
۱۳۷	اهل کتاب و یکتاپرستی
۱۳۸	رابطه توحید عبادی و توحید ربوبی
۱۳۸	شرک عبادی خفی
۸. توحید عملی (۲)	
۱۴۰	توحید در استعانت
۱۴۲	توحید در اطاعت
۱۴۲	توحید در محبت
۱۴۴	توحید در توکل
۱۴۴	فطرت توحیدی انسان
۱۴۶	توحید در اطاعت از دیدگاه قرآن

۹. مبانی توحید از دید قرآن و سنت

قرآن و فطرت توحیدی	۱۵۰
توحید فطری از نگاه روایات	۱۵۲
دلایل عقلی قرآن بر توحید	۱۵۳
۱۰. توحید و شرک (۱)	
اقسام شرک	۱۵۷
مراتب آشکار و نهان شرک	۱۶۰
حد نصاب توحید	۱۶۱
۱۱. توحید و شرک (۲)	
توحید و شرک در تاریخ	۱۶۵
علل و عوامل گرایش آدمی به شرک	۱۶۷
شرک و گناه	۱۷۰
۱۲. شرک در قرآن و روایات	
عوامل شرک در قرآن	۱۷۶
مبارزه همه‌جانبه قرآن با شرک	۱۸۲
صفات الهی	
۱. کلیات	

اسم، صفت و فعل	۱۸۸
گستره بحث صفات الهی در علم کلام	۱۸۹
تقسیم‌بندی صفات الهی	۱۹۱

۲. شناخت اوصاف الهی

امکان شناسایی اوصاف الهی	۱۹۶
نقد نظریه تعطیل و تشبیه	۱۹۸
راه‌های شناخت اوصاف الهی	۲۰۰
خداوند و اجد همه اوصاف کمالی است	۲۰۳
تبیین معنایی صفات الهی	۲۰۵
توقیفی بودن اسما و صفات الهی	۲۰۶

۳. قرآن و توصیف خداوند

نه تشبیه و نه تعطیل	۲۰۹
صفات الهی در آئینه روایات	۲۱۲

۴. علم الهی

معنای «علم» چیست؟	۲۱۴
علم حصولی و حضوری	۲۱۵
اقسام یا مراتب علم الهی	۲۱۵
علم خدا به ذات خویش	۲۱۶
دلیلی بر علم خدا به ذات خود	۲۱۶
علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد آنها	۲۱۷
علم خداوند به اشیا پس از ایجاد آنها	۲۱۹
علم ذاتی و علم فعلی	۲۱۹

۲۱۹	علم خداوند به جزئیات
۲۲۱	علم الهی و اختیار انسان
۲۲۱	علم الهی از منظر قرآن
۲۲۱	اثبات علم الهی
۲۲۲	علم مطلق و نامحدود خداوند
۲۲۳	علم غیب خداوند
۲۲۴	علم خداوند در نگاه روایات
۲۲۵	علم اختصاصی و علم عمومی خداوند

۵. قدرت الهی

۲۲۸	قدرت چیست؟
۲۲۹	معنای قدرت الهی
۲۳۰	اثبات قدرت الهی
۲۳۱	قدرت مطلق خداوند
۲۳۱	آیا امور محال در حیطه قدرت خدا قرار دارد؟
۲۳۴	تعلق قدرت الهی به افعال قبیح
۲۳۵	قدرت الهی در آیات و روایات
۲۳۶	پاسخ روایات به شبهات مربوط به قدرت مطلق

۶. حیات - ازلیت - ابدیت

۲۳۸	حیات الهی
۲۳۸	حیات در موجودات طبیعی
۲۳۹	معنای حیات خداوند
۲۴۰	استدلال بر حیات خدا
۲۴۱	توصیف قرآن و روایات از حیات الهی
۲۴۳	ازلیت و ابدیت خداوند
۲۴۳	دو تفسیر از ازلیت و ابدیت الهی
۲۴۴	دلیلی بر ازلیت و ابدیت خداوند
۲۴۴	ازلیت و ابدیت خداوند در قرآن و روایات

۷. اراده الهی

۲۴۷	حقیقت اراده در انسان
۲۴۸	آرای گوناگون متکلمان در بیان حقیقت اراده الهی
۲۴۹	اراده ذاتی و اراده فعلی
۲۵۱	حدوث یا قدم اراده الهی
۲۵۱	تفاوت اراده و مشیت و اختیار
۲۵۲	دلیل متکلمان بر اراده الهی
۲۵۲	اراده تکوینی و تشریعی
۲۵۳	اراده و مشیت الهی در قرآن و روایات

۸. کلام الهی

۲۵۸	مقدمه
۲۵۸	کلام الهی
۲۵۹	حقیقت کلام الهی چیست؟
۲۶۱	همه کائنات «کلمه الله» اند

کلام لفظی، کلام نفسی و کلام فعلی	۲۶۱
حدوث و قدم کلام الهی	۲۶۲
دلیلی بر متکلم بودن خداوند	۲۶۲
صفت کلام در قرآن و روایات	۲۶۳
۹. صدق - حکمت	
مقدمه	۲۶۷
صدق، صفتی ذاتی یا فعلی؟	۲۶۷
استدلال متکلمان بر صادق بودن خداوند	۲۶۸
صدق الهی در قرآن	۲۶۹
معانی گوناگون حکمت	۲۷۰
۱۰. صفات سلبی	
مقدمه	۲۷۴
دلیلی عمومی بر صفات سلبی	۲۷۴
۱ و ۲. نفی ترکیب و صفات زاید بر ذات	۲۷۵
۳. نفی جسمیت	۲۷۵
۴. نفی جهت و مکان	۲۷۶
۵. نفی حلول در غیر	۲۷۶
۶. نفی اتحاد با غیر	۲۷۶
۷. نفی حلول حوادث در خداوند	۲۷۷
۸. نفی لذت و درد	۲۷۷
۹. نفی رؤیت	۲۷۸
استدلال بر امتناع رؤیت حسی حق تعالی	۲۷۹
صفات سلبی در قرآن	۲۸۰
خداوند مکان‌دار نیست	۲۸۰
خداوند قابل رؤیت نیست	۲۸۱
صفات سلبی در روایات	۲۸۳
افعال الهی	
۱. حسن و قبح عقلی	
ساختار بحث افعال الهی	۲۹۱
حسن و قبح عقلی	۲۹۲
معنای «حُسن» و «قُبْح» و کاربردهای آن	۲۹۳
اختلاف عدلیه و اشاعره در کجاست؟	۲۹۵
دلیلی بر اثبات حسن و قبح عقلی	۲۹۵
ادله اشاعره بر نفی حسن و قبح عقلی	۲۹۶
آثار و نتایج قبول حسن و قبح عقلی	۲۹۷
حسن و قبح عقلی در قرآن و روایات	۲۹۷
۲. حکمت الهی، غایتمندی افعال خداوند	
درآمد	۳۰۰
غایت فاعل و غایت فعل	۳۰۰
دلیلی بر حکمت الهی	۳۰۱
استدلال اشاعره بر نفی غایتمندی فعل خداوند	۳۰۲

۳۰۲	حکمت الهی در قرآن و روایات
۳۰۴	حکمت الهی و شرور
۳۰۵	۱. محدودیت علم انسان
۳۰۵	۲. غایت نهایی خلقت انسان
۳۰۶	۳. تقدم مصالح عمومی بر مصالح فردی
۳۰۶	۴. نقش انسان در ایجاد پدیده‌های شر
۳۰۷	فلسفه شرور
۳۱۰	بیان فلسفه سختی‌ها و گرفتاری‌ها در روایات

۳. عدل الهی

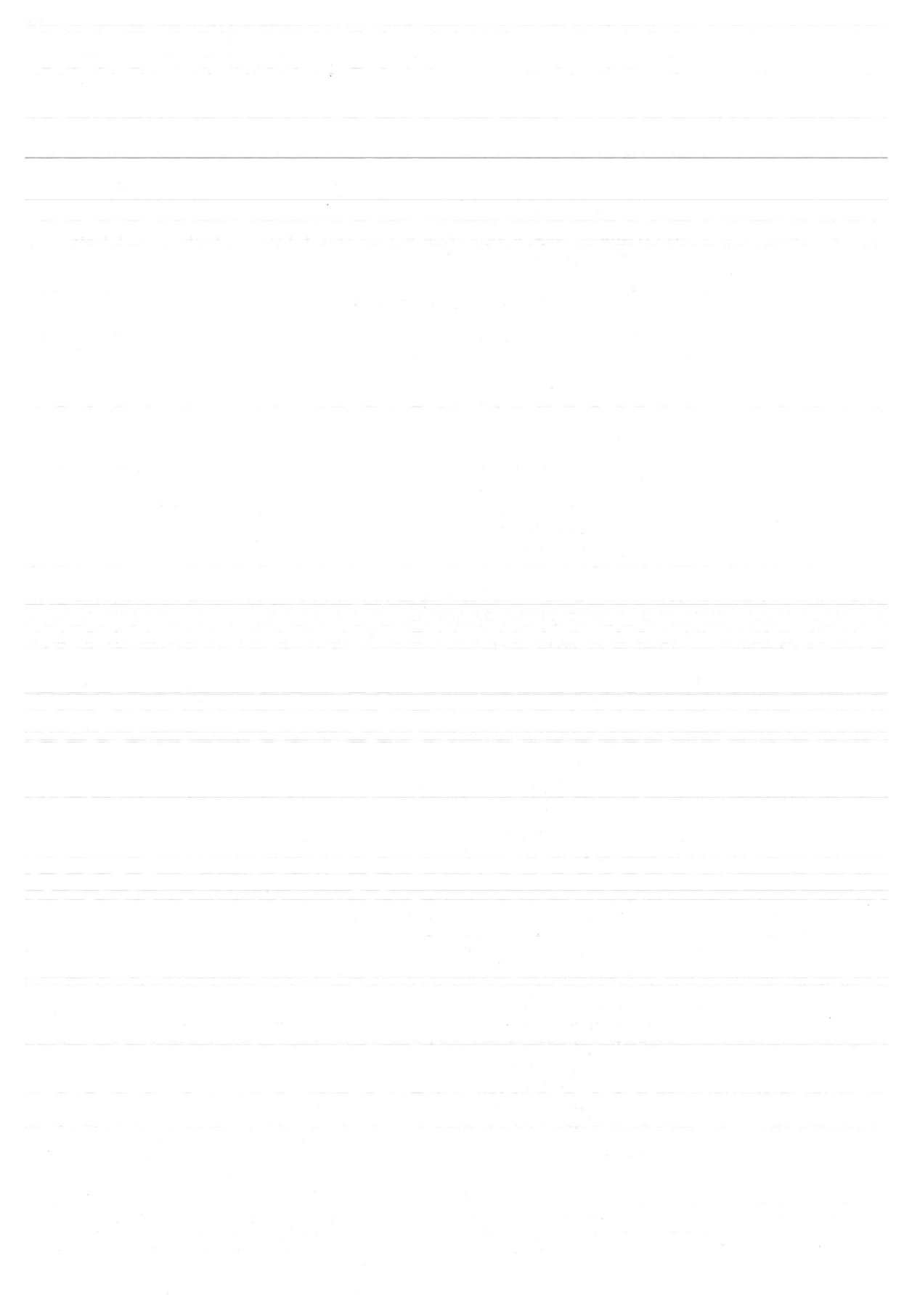
۳۱۳	درآمد
۳۱۴	رابطه حکمت و عدل
۳۱۴	اتکای اصل عدل بر حسن و قبح عقلی
۳۱۵	معنای عدل
۳۱۶	اقسام کلی عدل الهی
۳۱۷	استدلال عقلی بر عدل الهی
۳۱۷	عدل الهی در قرآن
۳۲۰	شبیهاتی درباره عدل الهی
۳۲۰	عدل الهی و تفاوت‌ها
۳۲۱	مرگ و نیستی
۳۲۲	مجازات اخروی و نسبت آن با گناه آدمی
۳۲۳	عدل الهی و درد و رنج انسان

۴. قضا و قدر

۳۲۶	درآمد
۳۲۶	معنای «قضا» و «قدر»
۳۲۷	اقسام قضا و قدر
۳۲۷	قضا و قدر علمی
۳۲۷	قضا و قدر عینی
۳۲۸	سرنوشت و اختیار
۳۳۰	قضا و قدر عمومی
۳۳۰	قضا و قدر در قرآن و سنت

۵. جبر و اختیار

۳۳۵	مقدمه
۳۳۶	حوزه‌های گوناگون بحث جبر و اختیار
۳۳۶	پیشینه مسأله جبر و اختیار در میان مسلمانان
۳۳۸	گواهی وجدان آدمی بر اختیار او
۳۳۸	بررسی نظریه جبر
۳۴۱	نظریه کسب
۳۴۳	بررسی نظریه تفویض
۳۴۳	انگیزه گرایش معتزلیان به نظریه تفویض
۳۴۴	نظریه امر بین الامرین
۳۴۵	نظریه امر بین الامرین در آیات و روایات
۳۴۹	فهرست آیات
۳۵۵	فهرست روایات
۳۵۸	کتابنامه



دیباچه

دانش کلام یکی از امهات علوم اسلامی است که در اولین سده ظهور اسلام متولد گشت و از آن زمان تاکنون، با وجود فراز و نشیب بسیار، همواره در مجامع و حوزه‌های علمی اسلامی حضوری جدی داشته است. اندیشمندان بزرگی عمر خویش را به بحث و تحقیق در مسائل کلامی گذرانده و صدها کتاب و رساله ارزشمند در حوزه کلام نگاشته شده است.

مباحث کلامی با اعتقادات دینی پیوندی نزدیک و عمیق دارد و از این رو اندیشمندان مسلمان هیچ‌گاه به کلام به مثابه یک رشته علمی محض ننگریسته‌اند؛ بلکه عموماً از سر دین‌باوری و به عنوان یک تکلیف دینی و الهی در این وادی گام نهاده و به تحقیق و بحث و گفت‌وگو پرداخته‌اند.

اهمیت علمی و دینی کلام از یک سو و لزوم پاسداری از میراث ارزشمند کلامی و پویایی مستمر آن در برخورد با اندیشه‌های نوین از سوی دیگر، سبب شده است که امروزه درس کلام یکی از دروس مهم حوزه و دانشگاه باشد. تردیدی نیست که کام‌یابی در آموزش مطلوب علم کلام به دانشجویان و طلاب علوم دینی، مرهون عوامل متعددی است که از آن جمله می‌توان به متون آموزشی کارآمد و مناسب اشاره کرد. از متون کهن و نام‌آشنایی چون تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی و شروح آن و نیز شرح باب حادی عشر فاضل مقداد که بگذریم، در سایه تلاش‌های خالصانه جمعی از اندیشمندان معاصر، در حال حاضر متون متعددی برای آموزش کلام در اختیار است؛ اما تنوع نیازهای مراکز آموزشی و اختلاف سطوح فراگیران اقتضا می‌کند دامنه متون درسی گسترده‌تر شود تا مدرسان محترم کلام بتوانند به راحتی متنی را که با اهداف و شرایط آموزشی آنان تناسب بیشتری دارد، انتخاب کنند.

نگارنده کتاب حاضر، با احترام کامل به تمام آثار موجود و با اعتراف به خوشه‌چینی از خرمن علم و ادب بزرگان، تنوع متون آموزشی را امری مبارک می‌شمارد و انحصارگرایی را نه تنها در این حوزه، بلکه در مورد هر متن آموزشی که در سطوح عالی تدریس می‌گردد، روا نمی‌دارد. براساس این اعتقاد و در پاسخ به اعلام نیاز برخی مراکز آموزشی، نگارنده بر آن شد که در حد توان اندک خویش، مجموعه‌ای را برای یک دوره آموزش کلام در سطح متوسط فراهم آورد و اینک که به خواست خداوند تألیف جلد اول این مجموعه، شامل مباحث خداشناسی، به اتمام رسید، آن را به محضر دوست‌داران کلام تقدیم می‌دارد.

در این جا لازم می‌دانم به اختصار نکاتی را درباره این اثر یادآور شوم:

۱. تردیدی نیست که امروزه تألیف درسنامه نسبتاً جامعی که پاسخ‌گوی نیازهای آموزشی فراگیران کلام باشد، محتاج طرح مباحث گسترده‌ای است و برای این منظور باید علاوه بر طرح دیدگاه‌های متکلمان امامیه، دست کم به تاریخچه مسائل کلامی و اختلاف آرای متکلمان در هر مسأله و نیز مسائل و مباحث نوینی که در حوزه کلام مطرح شده است، پرداخت. اما کتاب حاضر به دلیل پاره‌ای محدودیت‌های مربوط به اهداف و مخاطبان خاص آن، در پی دست‌یافتن به چنین اهدافی نبوده است؛ از این رو به مباحث تاریخی در حجمی محدود و تنها در برخی مسائل که اهمیت تاریخی فراوانی دارد، اشاره شده و از آن‌جا که طرح مسائل نوین کلامی ساختار و فضای بحث را کاملاً دگرگون می‌کند، از پرداختن به آنها نیز خودداری شده است. با این حال تلاش کرده‌ایم که متناسب با میانگین مفروض سطح اطلاعات مخاطبان، ابعاد و زوایای گوناگون هر بحث را بکاویم و مسائل کلیدی و اساسی آن را (ولو در حد اشاره) طرح کنیم.

۲. یکی از ویژگی‌های دانش کلام جامع و نظام‌مند (سیستماتیک) آن است که علاوه بر مراعات روابط منطقی مباحث در طرح آنها، هندسه کلی مباحث کلامی در انگاره‌ای دقیق ارائه گردد و ارتباط منطقی و محتوایی مسائل با یکدیگر روشن شود. بر این اساس، نگارنده کوشیده است تا در حد مقتضی گام‌هایی در جهت تحقق این امر بردارد و جایگاه هر بحث را از طریق اشاره به ربط و نسبت آن با دیگر مباحث کلام مشخص کند.

۳. از آن‌جا که ممکن است برخی فراگیران مباحث کلامی و رزیدگی و مهارت فلسفی لازم را نداشته باشند، کوشیده‌ام تا مباحثی را که صبیغه فلسفی دارند، در حد امکان با بیانی

ساده و با بهره‌گیری از حداقل مقدمات فلسفی مطرح کنم. با این حال نباید این واقعیت را نادیده گرفت که علم کلام امروزین ما به شدت با مسائل فلسفی پیوند خورده؛ به گونه‌ای که بسیاری از ادله و بحث‌های عقلی کلامی بر اصول و قواعد فلسفی استوار است؛ در نتیجه، پیراستن کلام کنونی ما از مباحث فلسفی، از فربهی آن می‌کاهد و بسیاری از مباحث را در حد ارائه تعریف و طرح مدعا تنزل می‌دهد.

۴. شکی نیست که قرآن کریم و روایات پیامبر ﷺ و اهل بیت او ﷺ سرچشم‌های زلال و منبعی غنی برای معارف کلامی ماست. می‌دانیم که بر اثر دخالت عواملی چند (که مجال گفت‌وگو درباره آنها نیست) امروزه تنها بخش اندکی از گنجینه پربهای احادیث اعتقادی امامان معصوم ﷺ در دسترس ما قرار دارد. با این حال، همین مقدار از روایات به اندازه‌ای عمیق است که می‌تواند برای قرون متمادی الهام‌بخش و درس‌آموز پژوهش‌گران باشد.

باری، با توجه به اهمیت قرآن و سنت و جایگاه آن در علم کلام، کوشش شده است که در ذیل هر بحث، پاره‌ای از مهم‌ترین آیات و روایات مربوط آورده شود. در شرح و تفسیر آیات و روایات، بنا بر دلایلی به حداقل توضیح اکتفا شده است: اولاً توضیح مفصل، حجم کتاب را بسیار بیشتر از حجم کنونی می‌ساخت؛ ثانیاً با توجه به وجود تفاسیر و برداشت‌های مختلف از یک آیه یا روایت، این امکان فراهم شده است که هر یک از مدرسان گران‌مایه، با توجه به شرایط فراگیران و با لحاظ عوامل دیگر، بنا بر صلاح‌دید خود به شرح و تفسیر بپردازند. در همین جا لازم است اعتراف کنم که آنچه مطرح شده، به هیچ وجه زینده مقام بلند قرآن و روایات نیست و از این رو، حقیر با اذعان به قصور و تقصیر خویش، به دلیل کاستی‌ها و نقایص بحث‌های قرآنی و روایی این کتاب، از پیشگاه قرآن کریم، پیامبر اکرم ﷺ و امامان معصوم ﷺ پوزش می‌طلبم.

۵. در پایان هر فصل، فهرست کوتاهی از مهم‌ترین اصطلاحات و تعاریف مطرح شده و نیز چکیده‌ای از مطالب فصل آورده شده است. هدف از ارائه چکیده مطالب این است که فراگیران بتوانند پس از مطالعه فصل، مروری بر امهات مسائل داشته و به راحتی و با یک نگاه و تحلیل کلی، به مطالب آن فصل دست یابند. با این حال، مطالعه چکیده‌ها خواننده را از مطالعه دقیق مطالب فصل بی‌نیاز نمی‌کند.

۶. به استادان و مدرسان گران‌قدری که متن حاضر را با اغماض از کاستی‌های آن شایسته

تدریس می‌یابند، پیشنهاد می‌شود که برای جذب مشارکت و فعالیت بیشتر فراگیران، متناسب با مطالب هر فصل، موضوعاتی را جهت تحقیق و پژوهش آنان تعیین کنند. پژوهش‌های تاریخی در زمینه سیر تطور نظریه‌های کلامی و آرای گوناگون متکلمان، تحقیق جامع در آیات و روایات مربوط به هر بحث و مقایسه دیدگاه‌های قرآنی - روایی با اقوال متکلمان، نقد و تحلیل استدلال‌های کتاب و گردآوری یا ابداع ادله دیگر و... محورهایی است که می‌توان بر اساس آنها موضوع تحقیق فراگیران را با لحاظ ذوق و سلیقه آنان انتخاب کرد.

۷. در اثر حاضر کوشش شده است که در هر مسأله بر رأی و دیدگاه مشهور و رایج در میان متکلمان امامیه تأکید شود. بر این اساس، هرچند نگارنده در برخی مسائل رأیی متفاوت با رأی مشهور داشته، به دلیل اهداف آموزشی این کتاب از طرح آن خودداری کرده است. بی‌تردید بضاعت علمی ناچیز نگارنده و شتاب جهت آماده‌سازی به موقع کتاب، کاستی‌هایی را پدید آورده که امید است با تذکرات سودمند و مشفقانه اهل نظر اصلاح گردد و زمینه برای برداشتن گام‌های استوار بعدی بیش از پیش مهیا شود.

در پایان، خداوند منان را بر این توفیق سپاس می‌گویم و مراتب تشکر خود را از برادران گران‌قدرم در مؤسسه فرهنگی طه که در آماده‌سازی سریع این اثر از هیچ اقدامی دریغ نورزیدند، اعلام می‌دارم.

محمد سعیدی مهر

تابستان ۱۳۷۷

مدخل

عموم پیروان ادیان آسمانی، از جمله مسلمانان، بر این باورند که خداوند دین را برای هدایت آدمیان فرو فرستاده و آموزه‌های دین را از رهگذر وحی و ابلاغ پیامبران در اختیار آدمی نهاده است. بر اساس یک دیدگاه رایج می‌توان تعالیم دینی را در سه بخش اساسی «اعتقادات»، «اخلاقیات» و «احکام (شریعت)» جای داد. از سوی دیگر، تردیدی نیست که کمال دین‌داری جز در سایه دین‌شناسی فراهم نمی‌گردد و دیندار دین‌ناشناس، ارج و اجر شایسته ندارد. چه بسیار دین‌دارانی که بر اثر ناآگاهی از حقایق و معارف دینی از راه راست منحرف می‌گردند و به دامان گمراهی و ضلالت درمی‌غلطند. از این رو، شناخت صحیح آموزه‌های نظری و عملی دینی زمینه را برای یافتن منظومه معرفتی متقن و استوار و انجام درست تکالیف و وظایف دینی آماده می‌سازد و دیانتی همراه با تفقه به ارمغان می‌آورد.

بنابراین، نخستین وظیفه خطیر آدمی پس از ایمان اجمالی به حقانیت پیامبر و صدق گفتار او آن است که برای شناخت تفصیلی تعالیم او به تکاپو افتد و در طریق دین‌شناسی گام بردارد و در این راه از تمام امکانات و استعدادهای خود بهره جوید تا بتواند با شناخت صحیح دین، به سعادت و رستگاری حقیقی دست یابد.

اهتمام مسلمانان به شناخت آموزه‌های اسلام در طول تاریخ، شاخه‌های علمی متنوعی را به عنوان علوم اسلامی پدید آورده است که هر یک از منظر خاصی به دین می‌نگرد و با روش و هدف ویژه‌ای به پژوهش در حوزه معارف دینی می‌پردازد. در این میان، دانش کلام از قدر و منزلت خاصی برخوردار است. این علم که در همان سال‌های نخستین ظهور اسلام و در پی طرح پاره‌ای مباحث اعتقادی متولد گشت، همواره محل تحقیق و گفت‌وگو در باب

مهم‌ترین اصول معارف اسلامی بوده و از آن روز تا کنون، آثارگران قدری رابه جهان اندیشه و دیانت عرضه کرده است.

تعریف علم کلام

تعاریف مختلفی از علم کلام ارائه شده است. برای دستیابی به تصویری کلی از این علم می‌توان گفت:

کلام دانشی است که به استنباط، توضیح، تنظیم و اثبات عقاید اسلامی و دفاع از آن می‌پردازد.^۱ بر اساس تعریف بالا، وظایف عمده علم کلام به شرح زیر است:

۱. استنباط: می‌دانیم که آموزه‌های اعتقادی اسلام در دو منبع حیات بخش «قرآن» و «سنت» ارائه شده‌اند؛ بنابراین، اولین گام متکلم (=کسی که به دانش کلام اشتغال دارد) آن است که با مراجعه به این دو منبع، عقاید اسلامی را استخراج نماید و با به کارگیری روش‌های معتبر فهم دین، مضمون و محتوای آن را بفهمد. گفتنی است که حوزه کار متکلم، بیشتر به تعالیم نظری اسلام معطوف است که از آن، گاه به «اصول اعتقادی» (در مقابل «فروع عملی») که در قلمرو علم فقه قرار می‌گیرند) تعبیر می‌شود.

۲. توضیح: کارکرد دیگر علم کلام آن است که پس از استنباط عقاید دینی، آنها را با استفاده از تعبیر قابل فهم و روشن به گونه‌ای توضیح دهد که از هر گونه ابهام و تعقیدی خالی باشد. در این مرحله، متکلم چه بسا ناچار باشد برای ایضاح بهتر آنچه که خود از منابع اصلی (قرآن و روایات) دریافته است، از برخی مفاهیم، اصطلاحات و قواعد علوم دیگر سود برد. در این مرحله، برای عرضه مناسب اندیشه‌های اعتقادی، معمولاً دانسته‌ها و اطلاعات علمی و فلسفی متکلمان به کار گرفته می‌شود و هر متکلمی، بنا بر رأی و ذوق خویش، روش خاصی را در پیش می‌گیرد.

۳. تنظیم: واقعیت آن است که معارف اعتقادی اسلام، در منابع اصیل و اصلی دینی، به‌ویژه در قرآن، به صورت منظم و دسته‌بندی شده، چنان که شأن مکتوبات محققان و اندیشمندان است، ارائه نگردیده است؛ از این رو وظیفه دیگر متکلمان آن است که اصول و

۱. متکلمان تعاریف گوناگونی را از علم کلام ارائه کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق

الالهام، ص ۳-۸ و همان، گوهر مراد، ص ۱۸.

مباحث گوناگون اعتقادی را سامان بخشند و طبقه‌بندی کنند و ربط و نسبت آنها را با یکدیگر آشکار سازند. به دیگر سخن، یکی از اهداف دانش کلام آن است که در نهایت، نظام واحدی برای مجموعه معارف اعتقادی پیش رو نهد، به گونه‌ای که اولاً جایگاه و شأن هر بحث روشن باشد و ثانیاً منظومه‌ای منسجم ارائه گردد و هیچ تهافت و تعارضی بین اجزای آن مشاهده نشود؛ بنابراین، هر جا احتمال ناهماهنگی و ناهمخوانی میان دو یا چند اصل اعتقادی طرح گردد، بر عهده متکلم است که سازگاری بین آنها را ثابت کند. گفتنی است که در موارد بسیاری، متکلمان برای انجام این مسئولیت، به تأملی دوباره در مفاهیم و اصول کلامی می‌پردازند و در فرجام این تأملات، به دیدگاه‌های عمیق‌تری دست می‌یابند.

۴. اثبات: متکلمان پس از تبیین و تنظیم عقاید دینی، به سراغ آن دسته از قضایای می‌روند که بدیهی نیستند و پذیرش نظری آنها نیازمند ارائه مبنایی معقول است. در این مرحله تلاش می‌شود که با ارائه دلایل استوار و متقن، درستی قضایای مزبور اثبات شود و جایی برای تردید و انکار باقی نماند.

۵. دفاع: از دیگر کارکردهای مهم علم کلام، دفاع معقول از اندیشه‌های دینی و کلامی است. بسیار می‌شود که آموزه‌های دینی و معارف اعتقادی مورد خردگیری و اعتراض مخالفان قرار می‌گیرد. در این جا متکلمان خود را موظف می‌دانند که با بهره‌گیری از روش‌های معتبر و معقول، به اعتراضات و شبهات پاسخ گویند و از این طریق به دفاع از حریم اعتقادات دینی برخیزند.

روش علم کلام

امروزه در بحث طبقه‌بندی روش‌های علوم، دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. در یک تقسیم‌بندی سنتی، روش تحقیق در علوم به سه دسته: «عقلی»، «تجربی» و «نقلی» تقسیم می‌شود. با توجه به این تقسیم می‌توان گفت که در علم کلام عمدتاً از دو روش «عقلی» و «نقلی» استفاده می‌شود.

در روش عقلی، پژوهش بر اساس اصول و قواعد منطقی و عقلی انجام می‌پذیرد که شایع‌ترین نوع آن، استفاده از استدلال قیاسی است. اما در روش نقلی، تحقیق بر مبنای اعتبار و حجیت سخنان و مطالب مرجع خاصی صورت می‌گیرد. نمونه بارز روش نقلی در علم کلام، تمسک به آیات قرآن است. آیات قرآن، در نزد یک متکلم، «اعتبار» دارد؛ به این معنا که

درستی و مطابقت مضمون آن با واقعیت ثابت شده است.

با تأمل در ماهیت روش نقلی روشن می‌شود که اعتبار این روش، در نهایت از طریق عقل به اثبات می‌رسد؛ یعنی ابتدا باید اعتبار و وثاقت یک سخن (یا مطلب منقول) را با استدلال عقلی ثابت کرد و سپس با توسل به آن بر درستی مطلوب خود دلیل آورد.

به هر تقدیر، متکلمان در بحث‌های کلامی خود از هر دو روش سود می‌برند. البته این نکته را نباید فراموش کرد که مسائل کلامی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. طبیعت بخشی از مسائل کلامی به گونه‌ای است که هم با دلیل عقلی و هم با استناد به نقل (قرآن و سنت معتبر) قابل اثباتند. این مسائل سهم عمده‌ای از مباحث کلامی را به خود اختصاص می‌دهند. برای نمونه، در بحث از اوصاف الهی (به جز صفت «صدق») استفاده از هر دو روش صحیح است.

۲. درباره برخی مسائل کلامی تنها استفاده از روش عقلی مجاز است. بحث اثبات وجود خدا یا اثبات نبوت پیامبر اسلام ﷺ در این گروه جای دارد.

۳. پاره‌ای از مسائل کلامی نیز به گونه‌ای است که در مورد آن روش عقلی کارایی ندارد و تنها می‌توان بر دلیل نقلی اتکا کرد. نمونه روشن این مورد، جزئیات مربوط به احوال آدمی پس از مرگ و در جهان آخرت است که عقل درباره آن ساکت بوده، چشم به رهنمود قرآن و سنت می‌دوزد.

نام‌گذاری علم کلام

از جمله پرسش‌های اولیه‌ای که برای فراگیران علم کلام مطرح می‌شود، وجه نام‌گذاری این علم به «کلام» است. حقیقت آن است که در پاسخ به این سؤال رأی قاطعی وجود ندارد. برای مثال، برخی دلیل این نام‌گذاری را آن می‌دانند که مشهورترین اختلاف فرقه‌های اولیه کلامی، مسأله «کلام الهی» و حدوث یا قدم آن بود. احتمال دیگر آن است که این علم، به دلیل آن‌که قوه تکلم و سخنوری در مسائل دینی را در متکلم تقویت می‌کند، «کلام» نامیده شده است.

به هر تقدیر احتمالات متعددی در وجه تسمیه کلام هست که شاید نتوان هیچ یک را به عنوان احتمال صحیح معین کرد.^۱

۱. برای نمونه، شارح مقاصد پنج احتمال در وجه نام‌گذاری علم کلام مطرح کرده است: تفتازانی، شرح المقاصد، ص ۱۶۴.

قلمرو علم کلام

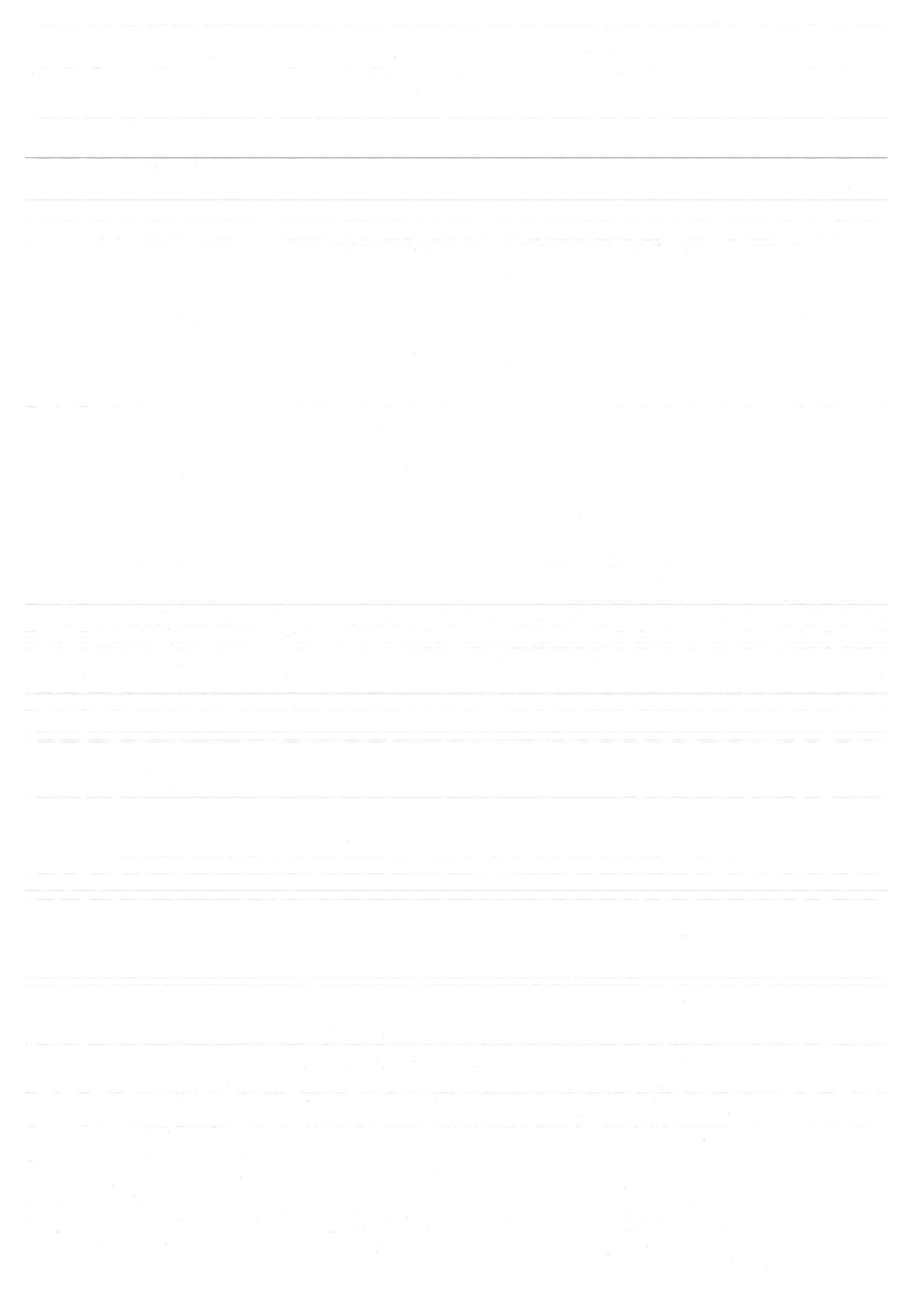
با توجه به تعریفی که از دانش کلام ارائه کردیم، گستره وسیع این علم روشن می‌شود. با این حال، شاید بتوان اساسی‌ترین آموزه‌های دینی و مباحث کلامی را در سه محور «خداشناسی»، «راهنماشناسی» (نبوت و امامت) و «معادشناسی» طبقه‌بندی کرد.

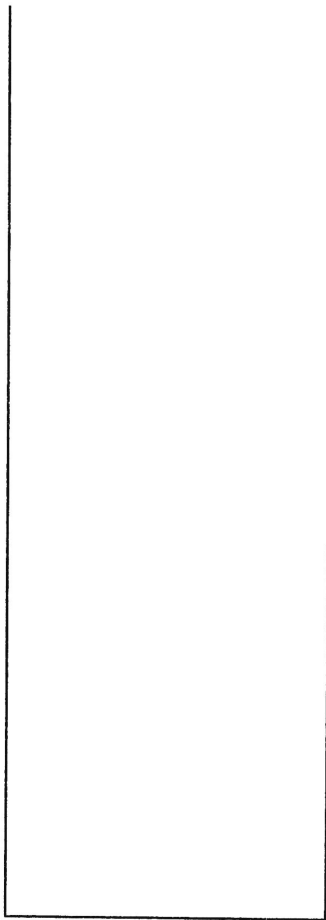
البته تردیدی نیست که اسلام درباره انسان و جهان نیز معارف عمیق و تعالیم ژرفی دارد؛ اما شیوه عمومی متکلمان اسلامی آن است که به مباحث انسان‌شناسی به صورت مستقل نمی‌پردازند؛ هرچند بخشی از بحث‌هایی که در سه محور یادشده مطرح می‌شود، مانند بحث فطرت، توحید افعالی، نیاز انسان به دین و نبوت، کیفیت معاد و... از یک جهت در حوزه مباحث انسان‌شناسی قرار می‌گیرد.

مسأله در مورد جهان‌شناسی نیز کم و بیش از همین قرار است. البته در ابتدای برخی متون کلامی که در سده‌های اخیر نگاشته شده و تحت تأثیر روش فیلسوفان اسلامی بوده، پاره‌ای مسائل مربوط به جهان پیرامون انسان مطرح شده است؛ اما طرح این مباحث در فضایی کاملاً فلسفی صورت پذیرفته و فاقد صبغه کلامی قابل توجهی است.^۱

بی‌تردید شناسایی کامل علم کلام، افزون بر آگاهی از مسائل آن، در گرو طرح مباحث گسترده‌ای است. بررسی سیر تاریخی کلام اسلامی از بدو پیدایش تا کنون، مطالعه آرا و اقوال فِرَق مختلف کلامی، بررسی نظری و تاریخی رابطه کلام با دیگر شاخه‌های علوم اسلامی، نظیر تفسیر، فلسفه، عرفان و... از جمله مباحثی‌اند که طرح آنها برای دستیابی به تصویری جامع از کلام اسلامی ضروری است. با این حال، با توجه به اهداف و محدودیت‌های این نوشتار، ما بحث مقدماتی خود را در همین جا پایان می‌دهیم و مسائل کلامی را با بحث شناخت خدا آغاز می‌کنیم.

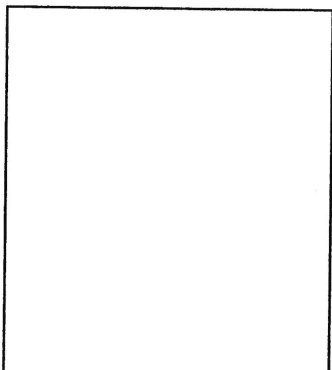
۱. گفته می‌شود که از عصر خواجه نصیرالدین طوسی به بعد - که خود، هم یک فیلسوف بزرگ و هم یک متکلم نام‌آور بود - کلام امامیه بسیار تحت تأثیر بحث‌های فلسفی قرار گرفت و از آن زمان به بعد، شماری از متکلمان، به پیروی از خواجه طوسی، بخش عمده‌ای از آغاز کتاب خود را به طرح فشرده‌ای از مباحث «امور عامه» فلسفه اسلامی اختصاص داده‌اند. برای نمونه ر. ک: خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، مقصد اول و دوم.

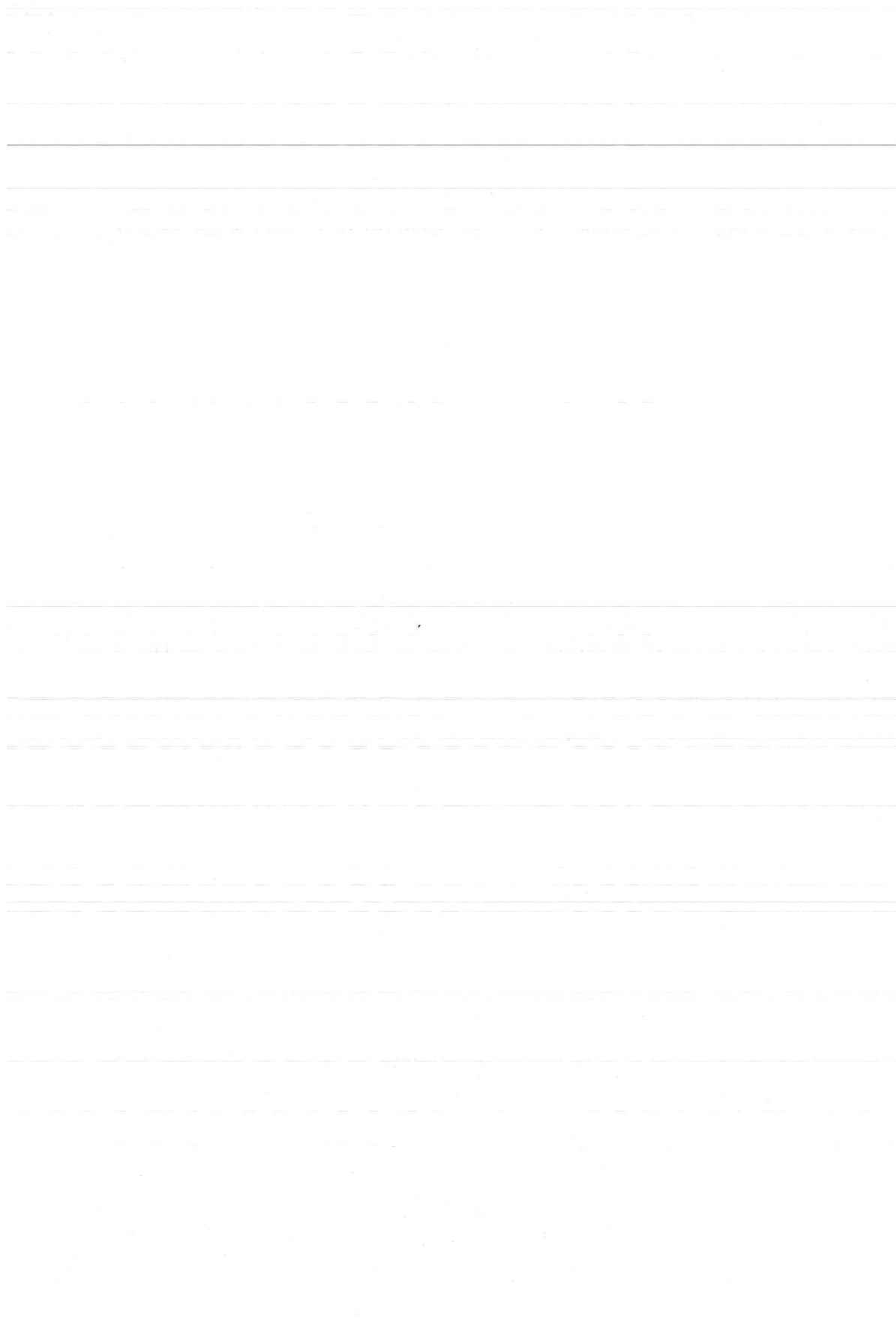




بخش اول

خدا یابی





کلیات

همان‌گونه که در مدخل کتاب اشاره کردیم، می‌توان مباحث عمده علم کلام را در سه محور «خداشناسی»، «راهنماشناسی» و «معادشناسی» جای داد. ما بحث خود را با خداشناسی آغاز می‌کنیم و در ادامه، به مباحث راهنماشناسی و معادشناسی خواهیم پرداخت.

اهمیت خداشناسی

اهمیت زایدالوصف خداشناسی و آثار عمیق آن بر حیات آدمی به هیچ وجه قابل انکار نیست. تا آن‌جا که شواهد و قراین تاریخی نشان می‌دهد، شناسایی مبدأ هستی همواره یکی از دغدغه‌های اصلی بشر بوده و بخش عمده‌ای از منابع گوناگون دینی به توصیف مبدأ عالم، یا همان «خدا» و بیان رابطه او با انسان و جهان پرداخته است. حضور گسترده و پویای عقاید خداشناسانه در تاریخ اندیشه آدمی، گویای بخشی از اهمیت حیاتی مبدأشناسی است.

اهمیت خداشناسی را می‌توان از جهت آثار آن در حیات فردی و جمعی انسان‌ها نیز مورد توجه قرار داد. تردیدی نیست که زندگانی انسان خداشناس با حیات ملحدانه فردی که به وجود خدا باور ندارد، تفاوتی بنیادین دارد. همچنین با مقایسه حیات دو انسان خدا باور که هر یک تصویر خاصی از خدای خویش دارند، تفاوت‌هایی اساسی آشکار می‌شود و این همه، از آن روست که اعتقاد آدمی به خدا و برداشتی که از او صاف او دارد، در شؤن مختلف حیات او و در انگیزه‌ها، نیت‌ها، داوریه‌ها و کردارهای او کاملاً مؤثر است و در یک کلام، معنا و مفهوم خاصی به زندگی او می‌بخشد و شخصیت و هویت ویژه‌ای برای او به ارمغان می‌آورد.

ضرورت خداشناسی

همان‌گونه که در آینده خواهیم گفت، مرتبه‌ای از معرفت خداوند به صورت فطری در نهاد انسان‌ها جای گرفته و با هستی آنها عجین گشته است. با این حال، این شناخت فطری، شناختی اجمالی و ابتدایی است و از این رو نمی‌تواند به تنهایی تأمین‌کننده کمال خداشناسی باشد؛ بلکه صرفاً زمینه‌ای مناسب برای رشد و تعالی معرفت انسان به خدای خویش است. از این رو، انسانی که از این معرفت فطری و اولیه غفلت نمی‌ورزد، خود را نیازمند آن می‌بیند که در این مسیر گام‌های بلند دیگری بردارد و همین نیاز، یکی از مهم‌ترین عوامل گرایش انسان به تحصیل شناختی گسترده‌تر و عمیق‌تر است.

با این حال، متکلمان اسلامی به منظور تأکید بیشتر بر لزوم حرکت در راه خداشناسی، دلایلی را بر ضرورت تأمل و اندیشه‌ورزی در این حوزه اقامه کرده‌اند که برای نمونه به دو دلیل اشاره می‌کنیم^۱:

۱. دفع ضرر یا عقاب محتمل: چکیده این دلیل آن است که هر انسانی که از ظهور پیامبران الهی و دعوت آنان به خداپرستی و انجام برخی تکالیف و نیز ادعای آنان مبنی بر وجود جهان بازپسین اندک اطلاعی داشته باشد، اگر به گفته‌های آنان ایمان نیاورد، لااقل احتمال درستی آن را خواهد داد. در این صورت، این احتمال در ذهن او شکل می‌گیرد که پیامبران در دعوت خود صادق باشند و در نتیجه، این احتمال وجود دارد که چنین شخصی به دلیل عمل نکردن به تکالیفی که پیامبران آورده‌اند، دچار عقاب و کیفر گردد و از این ناحیه، خسارت و ضرری بزرگ بر او وارد شود. از سوی دیگر، عقل و خرد حکم می‌کند که انسان، حتی المقدور از مواجهه با ضرر یا کیفر اجتناب ورزد، حتی اگر صرفاً احتمال وجود آن را بدهد.

بنابراین، درباره هر انسانی این احتمال وجود دارد که به دلیل عدم پیروی از دین، دچار کیفر و عقاب گردد و از آن‌جا که عقل، جلوگیری از زیان ناشی از کیفر را، ولو محتمل باشد، لازم می‌شمارد، حکم می‌کند که انسان در مورد وجود خدا و اوصاف او به تحقیق و تأمل بپردازد تا در صورتی که واقعاً خدایی وجود داشته و دعوت پیامبران راست باشد، بتواند با

۱. در برخی منابع کلامی، این بحث تحت عنوان عام «وجوب النظر» (ضرورت اندیشه‌ورزی) مطرح شده است. در نظر متکلمان امامیه و معتزله، این وجوب، وجوبی عقلی است و اشاعره وجوب آن را شرعی می‌دانند. ر.ک: علامه حلی، کشف المراد، ص ۲۶۰ و ۲۶۱؛ السیوری، جمال الدین مقداد بن عبدالله (فاضل مقداد)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، ص ۱۱۱-۱۱۳.

پیروی از آنان خویش را از عقاب الهی برهاند.

۲. وجوب شکر مُنعم: شکی نیست که انسان در زندگانی خویش از نعمت‌های فراوانی برخوردار است که خودش آنها را به خویشتن نداده؛ بلکه از سوی موجود دیگری به او انعام شده است. از طرف دیگر، عقل انسان سپاس‌گزاری از مُنعم (نعمت‌بخش) را کاری لازم می‌شمرد؛ پس بر انسان لازم است که منعم خویش را سپاس گوید و از آن‌جا که سپاس‌گزاری از یک موجود، منوط بر شناختن اوست، عقل انسان حکم می‌کند که باید در مسیر شناخت منعم حقیقی (که همان خداوند است) گام بردارد.

حاصل آن‌که با توجه به نقش تعیین‌کننده خداشناسی در حیات انسان و نیز با توجه به داوری عقل درباره لزوم دفع زیان و کیفر محتمل و لزوم سپاس‌گزاری از منعم، باید گفت که اندیشه ورزی در باب شناخت مبدأ متعالی، نه تنها عملی سودمند و شایسته، که کاری لازم و بایسته است.

مراتب و سطوح مختلف خداشناسی

یکی از مقدمات مهم بحث خداشناسی آن است که وقتی سخن از شناخت خدا به میان می‌آید، معانی مختلفی می‌تواند در نظر باشد. به عبارت دیگر، می‌توان در یک دسته‌بندی اولیه، مراتب و سطوح مختلفی را برای شناخت خدا در نظر گرفت که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

۱. شناخت ذات الهی: گاه ممکن است خداشناسی به معنای «شناخت ذات خداوند» گرفته شود. آیا خداشناسی به این معنا امر ممکن است؟ پاسخ این سؤال در نظر عموم متکلمان و حکمای الهی، منفی است و دلایل عقلی و نقلی بیان‌گر آنند که شناسایی ذات خداوند، نه تنها برای انسان، بلکه برای هیچ مخلوقی از مخلوقات خداوند ممکن نیست.

چکیده استدلال عقلی بر این مدعا آن است که ذات خداوند (همان‌گونه که در آینده خواهیم گفت) نامتناهی و مطلق است و سایر موجودات (از جمله انسان) همگی محدود و متناهی‌اند. از سوی دیگر، علم، شناخت و ادراک، مستلزم نوعی احاطه علمی فاعل شناسا (مُدِرک یا عالم) بر متعلّق شناسایی (مُدَرک یا معلوم) است و از آن‌جا که موجود محدود نمی‌تواند بر موجود نامحدود احاطه یابد، ممکن نیست مخلوقات خداوند بر ذات او آگاهی یابند؛ بنابراین نه تنها کنه ذات الهی برای ما ناشناخته است، بلکه اساساً چنین شناختی

ممتنع به شمار می آید.^۱

۲. **شناخت موجود بودن خداوند:** مرتبه دیگر خداشناسی عبارت است از این که بدانیم خدا هست. بر اساس این شناخت، انسان از صف ملحدان (کسانی که وجود خدا را انکار می کنند) و شکاکان (کسانی که در وجود خدا تردید دارند) جدا می گردد و در جرگه متألّهان و خداشناسان وارد می شود. این شناخت نه تنها برای بشر امکان دارد، بلکه پایه و اساس سطوح دیگر خداشناسی است. البته با توجه به این که توصیف همه خداشناسان از خدای خویش یکسان نیست، نمی توان تعریف جامعی از متعلق شناخت در این مرتبه به دست داد. با این حال شاید با تسامح بتوان گفت که انسان ها در این مرتبه، اجمالاً وجود یک مبدأ متعالی و یک موجود مقدس و برتر را تصدیق می کنند.

۳. **شناخت اوصاف و افعال الهی:** مرتبه دیگر خداشناسی، آگاهی از اوصاف و افعال خداوند است. پس از آن که انسان اصل وجود خداوند را تصدیق کرد و گزاره «خداوند وجود دارد» را پذیرفت، در صدد شناسایی تفصیلی اوصاف و افعال او برمی آید. اگر مرتبه پیشین سبب جدایی خداشناسان از ملحدان و شکاکان می گردید، اختلاف در اوصاف خداوند موجب ظهور دسته بندی های مختلف در میان خداشناسان و متألّهان می گردد. به عبارت دیگر، اختلاف عقیدتی در بحث خداشناسی، چه در میان ادیان مختلف و چه در میان فرق و مذاهب دین واحد، از همین جا سرچشمه می گیرد. برای مثال، اختلاف اساسی خداشناسی اسلامی و مسیحی، در پاره ای اوصاف، مانند «تثلیث» و «تجسّد»^۲ است که مسیحیان آن را از صفات خدا به شمار می آورند؛ ولی مسلمانان آن را انکار می کنند. از سوی دیگر، جماعتی از مسلمانان، خدا را موجودی جسمانی می دانند؛ در حالی که اکثریت فرق اسلامی با این اعتقاد مخالفند و خدا را از جسم بودن و داشتن اوصاف جسمانی منزه می دانند. خلاصه آن که بیشترین اختلافات عقیدتی خداشناسان در بعد شناخت خدا، از اختلاف در اوصاف خداوند برمی خیزد.

۱. قرآن کریم نیز این مدعا را تأیید می کند آن جا که می فرماید: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (و بر ذات خداوند آگاهی نمی یابند). (طه: ۱۱۰)

۲. مسیحیان معتقدند که خدا، در همان حال که ذات واحدی دارد، سه «شخص» یا سه «اقنوم» است که به این اعتقاد، «تثلیث» گفته می شود. از سوی دیگر، در نظر آنان، یکی از این سه اقنوم، در بدن جسمانی عیسی مسیح تجسد یافته است.

با توجه به آنچه گفته شد، ما در این کتاب، مباحث اصلی خداشناسی را با بحث از وجود خدا آغاز می‌کنیم و سپس به بحث از اوصاف و افعال الهی می‌پردازیم و به منظور پرهیز از خلط این دو مرتبه با یکدیگر، عنوان «خدایابی» را برای بحث اول و عنوان «خداشناسی» را در مورد بحث دوم به کار می‌بریم.

راه‌های خدایابی و خداشناسی

اگر ما به ویژگی‌های شخصی راه‌هایی که آدمیان برای شناسایی خداوند در پیش می‌گیرند نظر کنیم، باید بگوییم هر انسانی راهی مخصوص به خود دارد و هرکس او را به گونه‌ای می‌یابد و می‌شناسد. از این دیدگاه، راه‌های شناخت خدایی شمار است و از همین رو گفته شده است: «الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ نَفُوسٍ [أَنْفَاسٍ] الْخَلَائِقِ؛ راه‌های به سوی خدا به تعداد جان‌ها [یا نَفَس‌ها] مخلوقات است».

اما اگر به جنبه‌های مشترک این راه‌ها بنگریم، می‌توانیم آنها را در دسته‌های کلی‌تری طبقه‌بندی کنیم. حکما و متکلمان دسته‌بندی‌های مختلفی ارائه کرده‌اند که هر کدام بر معیار خاصی استوار است. برای مثال، در یک تقسیم‌بندی، راه‌های شناخت خدا بر دو دسته‌اند:

۱. راه استدلالی (نظری): مقصود از این راه آن است که آدمی با بهره‌گیری از مقدمات و اصول عقلی، ادله‌ای را بر اثبات وجود خدا و بر صفات و افعال او طراحی کند.

۲. راه شهودی (عملی): در این راه، آدمی از طریق تهذیب نفس و تصفیه باطن و از رهگذر سیر و سلوک به جایی می‌رسد که خدای خویش را با چشم دل مشاهده می‌کند و اوصاف جمال و جلال او را می‌یابد.

در یک تقسیم‌بندی دیگر، عمده‌ترین راه‌های شناخت خدا، سه راه «عقل»، «تجربه» و «راه دل» است.

۱. راه عقل: راهی است که در آن، انسان با مددگیری از مقدمات، اصول و روش‌های کاملاً عقلی، اصل وجود خدا و اتصاف او را به اوصاف خاص ثابت می‌کند و درباره چند و چون افعال الهی به داوری می‌نشیند. براهین و ادله فلسفی اثبات خدا در این بخش جای می‌گیرند.

۲. راه تجربه: گاهی انسان به جای بهره‌گیری از اصول و قواعد عقلی صرف، نظری به جهان پیرامون خود می‌افکند و با مشاهده دقیق و اندیشه‌ورزی در اوصاف و روابط پدیده‌های موجود در جهان، به وجود خداوند و اوصاف او، مانند علم، حکمت، قدرت و...

رهنمون می‌گردد. از آن‌جا که این راه بر مشاهده جهان طبیعت استوار است، «راه تجربی» نامیده می‌شود. گفتنی است که در این راه، رسیدن به سرمنزل مقصود بدون به‌کارگیری برخی روش‌ها و اصول عقلی ممکن نیست و در نتیجه نمی‌توان راه تجربی را از عقل کاملاً مستقل دانست. برهان یا دلیل نظم معمولاً به عنوان یک راه تجربی شناخته می‌شود.

۳. راه دل: گاه نیز آدمی با مراجعه به درون خویش و بی‌نیاز از هر گونه استدلال عقلی یا مشاهده تجربی، خدای خویش را می‌یابد و از راه دل به کوی یار می‌رسد. خدایابی و خداشناسی فطری (در صورتی که مبنای استدلال عقلی برای اثبات وجود خدا قرار نگیرد)^۱ در این گروه جای می‌گیرد. همچنین می‌توان کشف و شهود عرفانی و مشاهده قلبی خداوند و اوصاف جمال و جلالش را گونه دیگری برای خداشناسی از طریق دل به‌شمار آورد.

راه‌های عمومی و اختصاصی

راه‌های شناخت خدا را از جهتی می‌توان به دو دسته «عمومی» و «اختصاصی» تقسیم کرد. مقصود از راه عمومی، راهی است که مقدمات پیمودن آن تقریباً برای همگان فراهم است و عموم انسان‌ها، در هر سطحی از دانش و فرهنگ باشند، می‌توانند از آن بهره‌گیرند. اما راه اختصاصی مقدماتی ویژه دارد که چه بسا استفاده عمومی از آن را غیر ممکن یا دشوار می‌گرداند. برخی براهین پیچیده فلسفی در گروه دوم جای می‌گیرند؛ در حالی که براهین ساده‌تر و همچنین دلیل نظم عمومیت بیشتری دارند و راه فطرت نیز (در صورت نبودن موانع) برای همگان گشوده است.

ما در بحث خود از راه‌های خدایابی، ابتدا به توضیح راه فطرت می‌پردازیم و سپس دلیل نظم را بررسی می‌کنیم و در پایان به سراغ برخی ادله عقلی اثبات وجود خدا خواهیم رفت.

تعاریف و اصطلاحات

دفع ضرر محتمل	خداشناسی	راه دل
وجوب شکر منعم	راه عقل	
خدایابی	راه تجربه	

۱. گاه دلیل فطرت با الحاق مقدماتی تبدیل به یک دلیل عقلی بر وجود خدا می‌شود که در این صورت دیگر به عنوان راه دل مطرح نخواهد بود.

چکیده مطالب

۱. مسأله شناخت خداوند، علاوه بر اهمیت نظری و معرفتی آن، نقشی اساسی در حیات آدمی ایفا می‌کند و اعتقاد او به خدا و تصویری که از اوصاف الهی دارد، تأثیری عمیق در انگیزه‌ها، داوریه‌ها و کردارهای او می‌گذارد.
۲. خداشناسی نه تنها امری مهم، بلکه مسأله‌ای ضروری است. نیاز انسان به تعمیق معرفت فطری خود در باب خدا و نیز حکم عقل به لزوم دفع زیان محتمل و لزوم سپاس‌گزاری از منعم، ضرورت گام نهادن در راه خداشناسی را تأکید می‌کنند.
۳. خداشناسی در سه مرتبه اصلی مطرح می‌شود:
 الف) شناخت ذات الهی: این مرتبه از شناخت برای هیچ مخلوقی از مخلوقات خداوند امکان ندارد.
 ب) شناخت این‌که خداوند وجود دارد.
 ج) شناخت اوصاف و افعال خداوند.
- حصول مرتبه دوم و سوم شناخت خداوند برای انسان ممکن است. مرتبه دوم سبب جدایی ملحدان و شکاکان از خداپرستان و متألهان می‌گردد، از سوی دیگر، تفاوت شناخت خداپرستان از اوصاف و افعال الهی، منشأ ظهور اختلافات کلامی در میان پیروان ادیان و مذاهب گوناگون می‌شود.
۴. هرچند راه‌های انسان‌ها برای شناخت خدای خویش بی‌شمار است و هرکس در طریقی گام می‌زند، می‌توان راه‌های کلی خدایابی (شناخت این‌که خدا هست) و خداشناسی (شناخت اوصاف و افعال الهی) را به سه دسته: ۱) «راه عقل»، ۲) «راه تجربه» و ۳) «راه دل» تقسیم کرد. براهین عقلی اثبات وجود خدا در دسته نخست جای می‌گیرند و «دلیل نظم» و «راه فطرت» نیز به ترتیب به گروه دوم و سوم تعلق دارند.
۵. برخی از راه‌های خداشناسی، عمومی است؛ به این معنا که مقدمات پیمودن آنها برای همگان فراهم است و برخی دیگر به گروه خاصی از مردم اختصاص دارد.

۲

راه فطرت

درآمد

گفتیم که یکی از راه‌های شناخت خدا، «راه دل» است. مرحله عمومی و گام‌های آغازین این راه، در خدایابی و خداشناسی فطری تجلی می‌یابد که گاه از آن به «راه فطرت» یاد می‌شود؛ اما مرحله پیشرفته آن، سیر و سلوک عرفانی است که تنها به گروه خاصی از اهل دل و عارفان روشن ضمیر اختصاص دارد؛ کسانی که در سایه عبادت و تهذیب نفس، صفات جمال و جلال خداوند را با چشم دل مشاهده می‌کنند.

ما در این بحث قصد داریم توضیح کوتاهی از راه فطرت ارائه کنیم؛ اما پیش از آن یادآوری چند نکته را ضروری می‌دانیم:

معانی لغوی و اصطلاحی «فطرت»

واژه «فطرت» از ماده «فَطَرَ» به معنای شکافتن چیزی از طرف طول آن می‌باشد و سپس در مورد هر گونه شکافتنی به کار رفته است. از آن‌جا که آفرینش به منزله شکافتن پرده نیستی و عدم است، یکی از معانی «فطر»، آفریدن و خلق کردن است. بر این اساس، «فطرت» (که مصدر و بر وزن «فَعْلَة» می‌باشد و بر نوع و چگونگی فعل دلالت می‌کند) به معنای نحوه خاصی از آفرینش است.

با توجه به معنای فوق، وقتی سخن از فطرت به میان می‌آید، مقصود، سرشت خاص و آفرینش ویژه اوست که لوازم، آثار و مقتضیات خاصی دارد. ظاهراً محققان اسلامی در به کار

بردن اصطلاح «فطرت» (به معنای بالا) از قرآن الهام گرفته‌اند، آن‌جا که می‌فرماید:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. (روم: ۳۰)

پاکدلانه روی به سوی دین آور. این است فطرت الهی که خداوند مردم را بر طبق آن آفریده است.

به هر تقدیر، در دیدگاه اسلام، خداوند گرایش‌ها و بینش‌های خاصی را همراه با آفرینش انسان در خمیرمایه وجودی او به ودیعت نهاده و آن را با وجود او عجین ساخته است. این گرایش‌ها و بینش‌ها، فطری‌اند و حوزه گسترده‌ای دارند؛ اما بحث ما در این‌جا در خصوص یکی از بینش‌های فطری، یعنی تصدیق به وجود خداوند، یا همان خدایابی فطری است.^۱

تبیین خدایابی فطری

پس از روشن شدن معنای فطرت، باید اندکی درباره معنای خدایابی فطری سخن بگوییم. به عبارت دیگر، پرسش اساسی آن است که مقصود از فطری بودن اعتقاد به وجود خدا چیست؟ در پاسخ به این پرسش، آرای متعددی وجود دارد که مهم‌ترین آنها به شرح ذیلند:

۱. گزاره «خدا وجود دارد» از بدیهیات اولیه است: بر اساس این رأی، فطری بودن آگاهی از وجود خدا بدین معناست که گزاره «خدا وجود دارد» در زمره اولیات (بدیهیات اولیه) جا دارد. می‌دانیم که در علم منطق، قضایای بدیهی به چند دسته تقسیم می‌شوند که یکی از آنها، «قضایای اولی» یا «اولیات» می‌باشد. «قضیه اولی» گزاره‌ای است که انسان با صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آن دو، آن را تصدیق می‌کند، بدون آن‌که نیازی به تصور یا تصدیق دیگری داشته باشد. قضایایی مانند «کل از جزء بزرگتر است» و «اجتماع نقیضین محال است» از اولیات به شمار می‌آیند. حال، بر اساس این تفسیر، فطری بودن خدایابی به این معنا خواهد بود که قضیه «خدا موجود است» قضیه‌ای اولی است.^۲

۲. گزاره «خدا وجود دارد» از فطریات (منطقی) است: یکی دیگر از اقسام قضایای بدیهی،

۱. بحث فطرت در واقع یکی از ارکان انسان‌شناسی اسلامی است که هنوز جای تأمل و تحقیق فراوان دارد. برای مطالعه بیشتر در این باره (در میان آثار فارسی) ر.ک: شهید مطهری، فطرت؛ مصباح یزدی، محمدتقی، معارف قرآن، ج ۱-۳، ص ۲۶-۴۷؛ شیروانی، علی، سرشت انسان؛ پژوهشی در خداشناسی فطری.

۲. ناگفته نماند که اثبات فطری بودن آگاهی از وجود خدا به این معنا، بحثی پیچیده است و به مبادی و اصول فلسفی خاصی نیاز دارد که توضیح آن در این مجال نمی‌گنجد.

«قضایای فطری» است که مقصود از آن در اصلاح منطق دانان، قضیه‌ای است که تصدیق آن منوط بر اقامه دلیل است؛ اما به گونه‌ای است که به مجرد توجه به آن، دلیل آن نیز در ذهن حاضر می‌گردد. برخی قضایای علم حساب، مانند «عدد دو نصف عدد چهار است» از قضایای فطری به شمار می‌روند.^۱

بر اساس رأی دوم، مقصود از فطری بودن اعتقاد به وجود خدا آن است که به مجرد توجه به قضیه «خدا موجود است»، دلیل آن نیز در ذهن حاضر می‌گردد و از این رو، بی‌درنگ مورد تصدیق قرار می‌گیرد. این دلیل می‌تواند اصل «نیاز ممکنات به واجب‌الوجود» یا چیزی شبیه به آن باشد. به هر تقدیر، مقصود از فطری بودن خدایابی در تفسیر دوم آن، این است که وجود خداوند دارای دلایل کاملاً روشنی است که با اندک توجهی در ذهن حاصل می‌شوند و بر اساس آنها، انسان به وجود خداوند اذعان می‌یابد.

۳. خداوند پیش از ورود انسان به دنیا، خویش را به او شناسانده است: بر اساس تفسیر دیگری از فطری بودن خدایابی، انسان قبل از ورود در عالم طبیعت، در عوالم دیگری قرار داشته و در آنجا خداوند، خویش را با اوصاف جمال و جلالش به انسان نمایانده و در پس مواجهه‌ای روحانی و معنوی، همه آدمیان وجود خدا را به عنوان پروردگار جهان تصدیق کرده‌اند. البته آدمی پس از پانهادن در جهان طبیعت، جزئیات آن مواجهه روحانی را به فراموشی می‌سپارد؛ اما خمیرمایه آن معرفت برای او محفوظ می‌ماند.

طرفداران این تفسیر از فطری بودن خدایابی، به آیات و روایات متعددی تمسک می‌جویند که یکی از مهم‌ترین آنها، آیه معروف به «میثاق» است:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (اعراف: ۱۷۲)

و یاد کن هنگامی که راکه پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستیم؟ گفتند: آری، گواهی دادیم؛ تا مبادا در قیامت بگویند از این امر غافل بودیم.^۲

۱. در علم منطق بر این قضایا علاوه بر اصطلاح «فطریات»، اصطلاح «قضایا قیاساتهما مَعَهَا» نیز اطلاق می‌شود؛ یعنی قضایایی که نیازمند اثبات‌اند؛ اما قیاسی که متکفل اثبات آنها می‌باشد، در ذهن همراه آنهاست.

۲. مفسران در تفسیر این آیه اختلاف نظر دارند. برای مطالعه دیدگاه‌های مختلف ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، ج ۳، ص ۱۰۷-۱۱۲.

۴. همه انسان‌ها خدا را با علم حضوری می‌شناسند: در این نظر، فطری بودن خدایابی به معنای علم حضوری انسان به خدا به مثابه خالق خویش است. برای توضیح بیشتر این رأی لازم است نگاهی به تفاوت‌های علم حصولی و حضوری داشته باشیم.

بر اساس یک تقسیم‌بندی رایج، علم انسان بر دو گونه است: «حصولی» و «حضوری». علم حصولی، از طریق مفاهیم و صور ذهنی حاصل می‌شود؛ بدین معنا که با حصول صورتی از شیء در ذهن ما، آن شیء را درک می‌کنیم؛ اما در علم حضوری، اثری از صورت یا مفهوم ذهنی در میان نیست؛ بلکه شیء معلوم، بنفسه در نزد عالم حاضر است. از دیگر تفاوت‌های این دو گونه علم آن است که در علم حصولی احتمال خطا وجود دارد؛ اما در علم حضوری، از آن رو که خود معلوم (نه صورت ذهنی آن) در نزد عالم حضور دارد، احتمال خطا کاملاً منتفی است.

با توجه به توضیح بالا، تفسیر اخیر از فطری بودن خدایابی آن است که انسان در عمق جان خویش معرفتی حضوری نسبت به خدا دارد؛ معرفتی که از طریق مفاهیم ذهنی و استدلال عقلی حاصل نشده است؛ بلکه ملاک آن وابستگی وجودی انسان به خداوند است.^۱ بر اساس این معرفت، آدمی با کاوش در درون خویش خدا را می‌یابد و او را با چشم دل مشاهده می‌کند. در این جا دیگر سخن از تصور مفهوم خدا و تصدیق قضیه «خدا وجود دارد» - که همگی از سنخ علم حصولی اند - نیست؛ بلکه پای مشاهده و یافتن در میان است.

تفاسیر مختلف فطری بودن خدایابی که به آنها اشاره کردیم، با وجود اختلافاتی که دارند،^۲ همگی در این جهت مشترکند که معرفت انسان به وجود خدا را بی‌نیاز از استدلال‌های پیچیده عقلی می‌دانند و از درون انسان راهی به سوی شناخت خدا می‌گشایند و شاید از همین روست که قرآن کریم اصل وجود خداوند را امری روشن دانسته و تعالیم خداشناسانه خود را عمدتاً بر محور اوصاف و افعال الهی متمرکز ساخته است. در پایان این بحث شایسته است چند نکته را یادآور شویم:

۱. مبنای فلسفی علم حضوری انسان به خداوند آن است که هر معلول مجردی نسبت به علت خود به اندازه سعه وجودی‌اش علم حضوری دارد و از آن رو که نفس انسان مجرد است، از نوعی معرفت حضوری به علت و وجودی و مبدأ خلقت خویش، یعنی خداوند، برخوردار است.
۲. برای نمونه، بر اساس تفسیر اول و دوم، معرفت فطری انسان نسبت به وجود خدا، معرفتی حصولی است؛ حال آن‌که در تفسیر چهارم، بر حضوری بودن این شناخت تأکید می‌گردد.

۱. فطری بودن اعتقاد به وجود خدا، به هر یک از معانی و تفاسیر یادشده، مستلزم آن نیست که همه انسان‌ها به وجود خدا اذعان داشته و هیچ ملحد یا شکاکی وجود نداشته باشد. می‌دانیم که گاه گروهی از مردمان بدیهی‌ترین امور را انکار کرده، یا در آن تردید کرده‌اند (مثلاً گروهی از شکاکان فلسفی در اصل وجود واقعیت مردد بوده‌اند) و از این روست که گفته‌اند: بدیهی بودن یک قضیه، با این واقعیت که گروهی با آن مخالفت می‌کنند یا در درستی آن شک روا می‌دارند، منافاتی ندارد؛ بنابراین، تفسیر اول و دوم فطری بودن خدایابی منافاتی با وجود برخی ملحدان و شکاکان ندارد.

بر اساس تفسیر سوم و چهارم نیز هرچند انسان معرفتی پیشینی یا حضوری نسبت به خدا دارد، اما به دلیل انس و الفتی که با جهان طبیعت می‌گیرد، توجه خویش را نسبت به آن معرفت از دست می‌دهد (مانند آن‌که فی‌المثل بیماری بر اثر شنیدن خبری بسیار خوشایند، درد شدید خود را فراموش می‌کند، با آن‌که عوامل درد، کماکان، وجود دارند). از همین روست که وقتی انسان در حالات بحرانی قرار می‌گیرد و امیدش از همه اسباب طبیعی عالم قطع می‌گردد، کانون دل او متوجه قدرت لایزال الهی می‌شود و بی‌اختیار، او را می‌خواند و از او مدد می‌جوید.

نتیجه آن‌که وجود ملحدان یا شکاکان نمی‌تواند نقضی بر مدعای فطری بودن خدایابی به شمار آید.

۲. همان‌گونه که گفتیم، اعتقاد فطری به وجود خدا، گاه در پس حجاب‌های انس و الفت انسان به طبیعت پنهان می‌گردد و چراغ فطرت کم‌فروغ می‌گردد. در این حال، انسان نیاز به امور بیدارکننده‌ای دارد تا او را از غوغای بُرون رها ساخته، متوجه درون خود گرداند و حجاب‌های غفلت را کنار زند. البته عوامل بیدارکننده متعددی وجود دارد که برخی از آنها جنبه معرفتی و برخی (مانند قرار گرفتن در موقعیت‌های بحرانی) جنبه روانی دارد. یکی از عوامل مؤثر معرفتی برای تنبّه کسانی که فطرت خداشناس خود را محجوب ساخته‌اند، ارائه دلایل متقن عقلی بر وجود خداست. بنابراین، فطری بودن خدایابی نه مستلزم بیهوده بودن استدلال عقلی بر وجود خداست و نه نادرستی چنین استدلالی را ایجاب می‌کند. در نتیجه نباید براندازشمندانی که از یک سو اعتقاد به وجود خدا را فطری می‌دانند و از سوی دیگر در ارائه ادله متقن عقلی جهد می‌ورزند، خرده گرفت.

خدایابی فطری در قرآن

آیات و روایات فراوانی در تأیید نظریه فطری بودن خدایابی وجود دارند که در این جا به ذکر گوشه‌ای از آن اکتفا می‌کنیم.

در برخی آیات قرآن، دین اسلام امری موافق با فطرت انسانی شمرده شده است:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. (روم: ۳۰)

پاکدلانه روی به سوی دین آور. این است فطرتی الهی که خداوند مردم را بر طبق آن آفریده است.

هرچند این آیه بر حسب ظاهر در مقام بیان فطری بودن دین است، اما می‌توان بالملازمه فطری بودن اعتقاد به خدا را نیز از آن استفاده کرد؛ زیرا اگر مقصود از «دین» در این جا، تعالیم اصلی و ارکان اعتقادی دین باشد، مسلماً اعتقاد به وجود خدا را شامل می‌گردد و اگر مقصود از آن تسلیم و خضوع در برابر خدای سبحان و خداپرستی باشد، یقیناً فطری بودن خداپرستی مستلزم فطری بودن آگاهی از وجود اوست.^۱

آیه دیگری که در خصوص خداشناسی فطری می‌توان به آن استشهاد کرد، آیه ۱۷۲ سوره اعراف است که همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم، آن را «آیه میثاق» می‌خوانند:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ. (اعراف: ۱۷۲)

و یاد کن هنگامی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم، ذریه آنان را برگرفت و آنان را بر خودشان گواه ساخت که آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، گواهی دادیم؛ تا مبادا در قیامت بگوئید از این امر غافل بودیم.

مضمون این آیه بسیار سنگین و عمیق است و از این رو مفسران در تفسیر آن اختلاف نظر دارند و حتی گروهی آن را از آیات متشابه دانسته‌اند. با این حال، می‌توان از این آیه به اجمال دریافت که خداوند در یک مرحله از آفرینش، همه انسان‌هایی را که از آغاز تا قیامت پا بر عرصه خاک می‌نهند، حاضر ساخته و آنان را بر خودشان گواه قرار داده و از آنان بر ربوبیت خویش اقرار گرفته است و هدف از این اقرار آن بوده که کافران و مشرکان در قیامت مدعی بی‌خبری و جهل نگردند.

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی؛ معارف قرآن، ج ۱-۳، ص ۳۷.

به هر تقدیر، کسانی که فطری بودن خداوند را به معنای مواجهه انسان با خدا در عالمی قبل از عالم طبیعت می‌دانند، به این آیه تمسک کرده، آن را گواه مدعای خویش می‌دانند. برخی از مفسران و محققان نیز معتقدند که این آیه، با زبانی نمادین در صدد بیان این حقیقت است که همه انسان‌ها نوعی معرفت شخصی (نه کلی) و حضوری (نه حصولی) به خداوند دارند و از آن‌جا که چنین معرفتی خطاپذیر نیست، عذر و بهانه‌ای برای شک و یا الحاد باقی نمی‌ماند. همچنین آیات متعددی در قرآن، بیان‌گر این حقیقتند که وقتی انسان در شرایط بحرانی و موقعیت‌های بسیار سخت قرار می‌گیرد و خود را در چند قدمی مرگ می‌یابد و امیدش از همه اسباب مادی قطع می‌گردد، معرفت فطری خفته در عمق جان‌ش بیدار می‌شود و خدا را از سر اخلاص می‌خواند:

فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ. (عنکبوت: ۶۵)

پس هرگاه در کشتی سوار شوند، خدای را با اخلاص بخوانند و چون [خدا] آنان را به سوی خشکی نجات دهد، آنان [به او] شرک ورزند.^۱

از این آیات نیز می‌توان استفاده کرد که قرآن معرفت فطری بشر به وجود خدا را تصدیق می‌کند.^۲

خداشناسی فطری در روایات

مسأله فطرت در روایات متعددی مورد توجه قرار گرفته است. البته روایات مذکور در بیان این‌که آن امر فطری چیست، متفاوتند. در برخی از احادیث، اصل دین اسلام و در برخی دیگر، اصول و ارکان اساسی اعتقادات اسلامی، مانند توحید، نبوت و ولایت، به عنوان امری فطری شناخته شده و در پاره‌ای روایات نیز بر خصوص فطری بودن توحید تأکید شده است و سرانجام در میان روایات فطرت به برخی احادیث برمی‌خوریم که معرفت و شناخت خداوند را امری فطری می‌دانند. برای مثال، در حدیثی آمده است که یکی از اصحاب امام باقر^{علیه السلام} از ایشان درباره آیه «حُفْنَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» (حج: ۳۱) و معنای «حنیفیت» پرسید. امام^{علیه السلام} در پاسخ او فرمود:

۱. نیز ر.ک: لقمان: ۳۳ و نحل: ۵۲.

۲. همان‌گونه که در بحث توحید خواهیم گفت، آیات مورد بحث بر فطری بودن توحید نیز دلالت دارند.

هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ (وَقَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) فَطَرَهُمُ اللَّهُ عَلَى الْمَعْرِفَةِ.

حنیفیت، همان فطرتی است که خداوند مردمان را بر آن آفریده است و در آفرینش خدا تغییری روی نمی‌دهد (و فرمود:) خداوند مردمان را بر فطرت معرفت خویش آفرید.

تعاریف و اصطلاحات

فطرت	خدا یابی فطری
بدیهیات اولیه	فطریات
علم حصولی	علم حضوری

چکیده مطالب

۱. فطرت به معنای نحوه خاصی از آفرینش است و مقصود از فطرت انسان، سرشت خاص و آفرینش ویژه اوست که لوازم و آثار خاصی دارد.

۲. از فطری بودن خدایابی تفاسیر مختلفی وجود دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:
الف) فطری بودن آگاهی انسان از وجود خداوند بدین معناست که قضیه «خدا وجود دارد»، قضیه‌ای اولی (و داخل در اولیات) است.

ب) مقصود از فطری بودن خدایابی آن است که قضیه «خدا وجود دارد» از فطریات منطقی است؛ یعنی قضیه‌ای است که دلیل اثبات آن همواره در ذهن با آن همراه است.

ج) بر اساس تفسیر سوم، انسان‌ها قبل از ورود در عالم طبیعت، در عوالم دیگری وجود داشتند و در آن‌جا خداوند از طریق نوعی مواجهه روحانی، خود را به آنان شناسانده است و اصل این معرفت، پس از گام نهادن در جهان طبیعت، برای انسان باقی مانده؛ هرچند خصوصیات آن مواجهه را به فراموشی سپرده است.

د) مقصود از آگاهی فطری انسان از وجود خدا، علم حضوری به خداوند اوست. هر انسانی به دلیل وابستگی وجودی خود به خدا، نوعی شناخت حضوری و شخصی از خالق و آفریدگار خود دارد و این شناخت که از طریق مفاهیم ذهنی و استدلال عقلی حاصل نشده است، پایه معرفت فطری را تشکیل می‌دهد.

۳. فطری بودن معرفت انسان به وجود خداوند مستلزم آن نیست که همه انسان‌ها به وجود خدا اعتراف داشته و هیچ شخص ملحد یا شکاکی وجود نداشته باشد.

۴. گاه معرفت فطری انسان به خدا، به دلیل وابستگی شدید او به عالم طبیعت، در پس پرده قرار می‌گیرد و نور فطرت کم‌فروغ می‌گردد. در این موارد، عوامل هشداردهنده معرفتی و روانی می‌توانند او را از خواب غفلت بیدار و کانون دلش را به سوی یگانه مبدأ متعالی عالم متوجه سازند.
۵. اعتقاد به خدایابی فطری، استدلال عقلی بر وجود خدا را نه بی‌فایده می‌سازد و نه مستلزم نادرستی و بی‌اعتباری آن است. به عبارت دیگر، حتی با فرض فطری بودن آگاهی از وجود خدا می‌توان ادله عقلی سودمند و معتبری بر وجود حق تعالی اقامه کرد.
۶. قرآن کریم در برخی آیات خود به شناخت فطری و شخصی انسان‌ها از خداوند اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که معرفت فطری انسان‌ها در شرایط و اوضاع بحرانی شکوفا می‌گردد. در پاره‌ای روایات نیز وارد شده است که معرفت خداوند امری فطری است.

برهان نظم

پس از بررسی راه فطرت به عنوان راهی درونی برای شناخت خدا، اینک لازم است به بررسی راه تجربه بپردازیم. همان‌گونه که گفتیم، مقصود از راه تجربه در این جا، آن است که آدمی با مطالعه در جهان پیرامون خویش به وجود خداوند رهنمون گردد. شایان ذکر است که با توجه به امتیازات ویژه این راه (که به آن اشاره خواهیم کرد) قرآن کریم توجه خاصی را به آن مبذول داشته و در آیات زیادی، آدمی را به تدبّر در سایر پدیده‌های عالم، به مثابه آیات و نشانه‌های تکوینی خداوند فراخوانده است. با این حال، چنین به نظر می‌رسد که حکیمان و متکلمان اسلامی آنچنان که شایسته است بر این راه عمومی و هموار خداشناسی تأکید نورزیده‌اند.

خداشناسی مبتنی بر مطالعه تجربی پدیده‌ها و موجودات عالم هستی معمولاً در قالب «برهان نظم» (دلیل نظم) مطرح می‌شود.^۱ پیش از توضیح این برهان لازم است چند نکته را یادآور شویم:

۱. با مروری کوتاه بر آرای حکیمان و متکلمان مسلمان در این باب، به خوبی روشن می‌شود که در ماهیت، مقدمات و نتایج آنچه که معمولاً «برهان نظم» یا برهان «اتقان صنّع» نامیده می‌شود، اختلاف نظر شدیدی وجود دارد. گروهی آن را استدلالی عقلی که از مقدمات تجربی سود می‌برد، می‌دانند و گروه دیگر، آن را صرفاً بیانی برای بیدار کردن فطرت‌های

۱. هرچند گروهی از محققان، خداشناسی مبتنی بر نظم را «برهان» (به معنای دقیق کلمه) نمی‌دانند، به دلیل شیوع استعمال اصطلاح «برهان نظم»، ما با صرف نظر از مخالفت یادشده، از تعبیر «برهان» استفاده می‌کنیم.

خفته و یادآوری معرفت فطری انسان به خدای خویش به شمار می‌آورند.

همچنین درباره مقدمات (مبادی تصویری و تصدیقی) این برهان نیز دیدگاه‌های متعددی وجود دارد. برای مثال، معانی مختلفی برای «نظم» در نظر گرفته شده است و در این که چگونه می‌توان از وجود پدیده‌های منظم به شناخت خدا رسید، اتفاق نظری وجود ندارد. از سوی دیگر، گروهی این برهان را برای اثبات اصل وجود خدا به کار می‌گیرند و جمعی دیگر، آن را صرفاً برای اثبات برخی صفات الهی، مانند صفت علم و حکمت، کارآمد می‌دانند.^۱

۲. همان‌گونه که گفتیم، برهان نظم، خواه آن را استدلالی برهانی به‌شمار آوریم یا صرفاً دلیلی اقناعی یا جدلی قلمداد کنیم، به دلیل ویژگی‌های خاص خود همواره مورد اقبال خاص و عام بوده است. برخی از این ویژگی‌ها از این قرار است:

الف) ارتباط نزدیک مقدمات این برهان با شواهد تجربی و ملموس و گاه شگفت‌انگیز باعث شده که به راحتی اندیشه‌ها را به خود جلب کند و با وجدان عمومی انسان‌ها پیوندی عمیق برقرار نماید.

ب) خالی بودن برهان نظم از مفاهیم و قواعد پیچیده فلسفی کار فهم را برای عموم آسان کرده و آن را از پیچیدگی‌های رایج ادله فلسفی محفوظ داشته است.

ج) نزدیکی مضمون این برهان با محتوای بسیاری از آیات قرآنی از یک سو سبب انس و الفت خاص متدینان با آن شده است و از سوی دیگر تأکیدی است بر هماهنگی و همخوانی عقل و وحی.

د) دستاوردهای جدید علوم تجربی که از بخشی از اسرار هستی پرده برمی‌دارند و وجود نظم و تدبیر را در گوشه‌ای دیگر از جهان بر ملامی سازد، همواره مؤید و پشتیبان خوبی برای برهان نظم به شمار می‌آید.

ه) با توجه به ویژگی‌های یادشده، برهان نظم - در مقایسه با دیگر براهین خداشناسی، نقش مؤثرتری در تقویت ایمان حینی متدینان ایفا می‌کند.

۳. برهان نظم، به رغم امتیازات فراوانش، در منابع کهن کلامی چندان مورد توجه جدی

۱. برای مقایسه آرای برخی اندیشمندان معاصر ر. ک: علامه طباطبایی: المیزان، ج ۱۸، ص ۱۵۴؛ شهید مطهری، علل گرایش به مادی‌گری (مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۳۷-۵۵۱)؛ مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، ج ۱-۲ ص ۶۶-۷۱؛ سبحانی، جعفر، الاهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل، ج ۱، ص ۳۳-۵۹ و جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خداه، ص ۲۳۸-۲۴۳.

متکلمان قرار نگرفته و در بسیاری از منابع کلامی ذکر از آن به میان نیامده است. از معدود کسانی که به برهان نظم اشاره کرده‌اند می‌توان به فخر رازی از متکلمان اشعری و محقق لاهیجی از متکلمان امامیه اشاره کرد. فخر رازی در کتاب المطالب العالیة تقریرهای مختلفی از دلیل نظم را مطرح می‌کند؛ اما به اعتقاد او، این ادله تنها در صورت انضمام به دیگر ادله خداشناسی موجب یقین به وجود خداوند می‌شود.^۱ محقق لاهیجی نیز، در کتاب گوهر مراد، پس از اثبات این که نظام هستی نظام احسن است، آن را دلیلی بر حکیم بودن خداوند (نه اصل وجود او) می‌داند.^۲

نظم چیست؟

قبل از توضیح برهان نظم و بررسی آن لازم است نظری به معنای نظم در این بحث داشته باشیم.^۳ با تأمل در معنای لغوی و کاربردهای زبانی واژه «نظم» به این نتیجه می‌رسیم که برای تحقق نظم، وجود سه عنصر ضرورت دارد:

۱. مجموعه‌ای از چند شیء؛
 ۲. عامل پیونددهنده اشیای مزبور؛
 ۳. آرایش و ترتیب خاص بین آنها.
- به عبارت دیگر، هر جا سخن از نظم به میان آید، با مجموعه‌ای سر و کار داریم که عامل خاصی اجزای آن مجموعه را به یکدیگر پیوند داده و آرایش و ترتیب ویژه‌ای در میان آنها برقرار کرده است.^۴
- با توجه به این معنای عام، نظم اقسام کلی متعددی می‌یابد که در این میان، آنچه در برهان نظم مورد نظر است، نوع خاصی است که برای تحقق آن باید:
۱. مجموعه‌ای از اشیای مادی داشته باشیم؛
 ۲. اعضای این مجموعه به صورت طبیعی (بدون دخالت عوامل انسانی یا دیگر

۱. فخر رازی، المطالب العالیة من العلم الالهی، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۴۸.

۲. لاهیجی، گوهر مراد، ص ۲۲۳.

۳. برای مطالعه مفصل معنا و اقسام گوناگون نظم ر.ک: دیلمی، احمد، طبیعت و حکمت؛ پژوهشی در برهان نظم، فصل دوم، ص ۵۷-۷۶.

۴. به عبارت فنی‌تر، نظم از معقولات ثانی فلسفی است که برای فراهم آمدن منشأ انتزاع آن، باید امور یادشده محقق شوند.

مخلوقات ذی شعور خداوند) در کنار هم قرار گرفته باشند؛

۳. اعضای این مجموعه با یکدیگر کاملاً هماهنگ بوده، غایت و هدف خاصی را دنبال کنند. بنابراین، وقتی در برهان نظم سخن از نظم موجود در جهان به میان می آوریم، مقصود ما نظمی است که خصوصیات یادشده را داشته باشد.

تقریر ساده‌ای از برهان نظم

صورت ساده برهان نظم از دو مقدمه تشکیل می‌یابد:

۱. عالم طبیعت پدیده‌ای منظم (دارای نظم) است.

۲. هر پدیده منظمی دارای ناظمی مدبر و باشعور است.

نتیجه ترکیب دو مقدمه فوق آن است که عالم طبیعت، ناظمی مدبر و باشعور (یعنی همان خداوند) دارد.

همان‌گونه که گفتیم، در تفسیر هر یک از دو مقدمه استدلال و نیز در تعیین نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید، اختلاف نظر وجود دارد که در این جا تنها به بخشی از آن که دخالت بیشتری در بحث ما دارد اشاره می‌کنیم^۱:

مقدمه نخست برهان نظم

مقدمه نخست استدلال به چند صورت مختلف تفسیر شده است:

الف) مقصود از منظم بودن عالم طبیعت آن است که بر تمام جهان، به مثابه یک «کل»، نظام واحدی حکم فرماید و تمام اجزای آن با یکدیگر هماهنگی و همخوانی کامل دارند و همگی هدف واحدی را دنبال می‌کنند. در این تفسیر، کل جهان طبیعت همانند انسانی است که تمام اعضا و جوارح او، بلکه تمام سلول‌های بدنش، در طرحی هماهنگ و منظم عمل می‌کنند و با یکدیگر رابطه‌ای متقابل دارند و هدفی واحد را پی‌گیری می‌نمایند.

ب) جهان مجموعه‌ای از مجموعه‌های هماهنگ و منظم است. بر اساس این تفسیر، تک‌تک پدیده‌های جهان، بدون استثنا، منظمند و در هر یک که بنگریم، مجموعه‌ای نظام‌مند می‌یابیم که اجزای آن، در پرتو هماهنگی با یکدیگر، هدف واحدی را دنبال می‌کنند. از خردترین ذرات مادی گرفته تا ستارگان و کهکشان‌ها، کوه‌ها، دریاها، گیاهان، حیوانات و

۱. برای مطالعه بیشتر ر. ک: طبیعت و حکمت فصل سوم تا پنجم، ص ۸۳-۱۶۴.

بالاخره بدن انسان‌ها، هر کدام مجموعه‌ای منظم و هدفمندند که با هماهنگی درونی شگرفی به ساز و کار خود ادامه می‌دهند.

ج) بخشی از پدیده‌های جهان طبیعت، منظم‌اند. در این تفسیر، تکیه بر آن است که فی الجمله در عالم طبیعت پدیده‌های منظمی وجود دارد. این تفسیر اصراری بر اثبات منظم بودن همه پدیده‌های عالم نمی‌ورزد و معتقد است که برای نتیجه‌گیری از برهان نظم لازم نیست عالم را یک کل منظم و هماهنگ (تفسیر اول) و یا حتی مجموعه‌ای از پدیده‌های منظم (تفسیر دوم) بدانیم؛ بلکه همین قدر که در گوشه و کنار عالم اشیا و پدیده‌های منظمی بیابیم، برای اثبات مدعای ما کافی است.

به هر تقدیر، در مقدمه نخست برهان نظم، بر اساس شواهد تجربی و مشاهدات عینی عالم خارج، ادعا می‌شود که جهان، به یکی از سه معنای یادشده منظم است.

مقدمه دوم برهان نظم

در مقدمه دوم^۱ ادعا می‌شود که وجود هر پدیده منظمی مستلزم وجود موجود باشعور و مدبّری است که بر اساس آگاهی و علم خویش، اجزای درونی پدیده مزبور را با هماهنگی و آرایش خاص و به منظور وصول به هدف مشخصی در کنار هم نهاده و آن را بر اساس طرح حکیمانه‌ای منظم ساخته است. بنابراین، در مقدمه دوم ادعا می‌شود که بین وجود نظم و وجود ناظم (نظم‌دهنده) باشعور و حکیم، نوعی ملازمه وجود دارد.

از آن‌جا که این ملازمه بدیهی نیست، لاجرم باید آن را با دلیل دیگری اثبات کرد و بخشی از اختلافات موجود در میان محققان، به نحوه اثبات این مقدمه مربوط می‌شود.^۲ ما در میان روش‌های مختلفی که برای اثبات ملازمه بین وجود پدیده منظم و وجود ناظم باشعور به کار گرفته شده است، به روش عقلی اشاره می‌کنیم:

۱. به اصطلاح منطقی‌دانان، مقدمه دوم، «کبرا»ی برهان نظم است؛ چنان‌که مقدمه اول نیز در حکم «صغرا»ی آن می‌باشد.

۲. گروهی برای اثبات کبرا ی برهان نظم (مقدمه دوم) به روش «تمثیل» تمسک جسته‌اند؛ به این معنا که از مقایسه رابطه بین مصنوعات انسانی و سازندگان آن با رابطه پدیده‌های طبیعی و علل آن، نتیجه گرفته‌اند که علت ایجاد پدیده‌های منظم باید موجودی باشعور و آگاه (مانند انسان) باشد. گروه دیگری نیز روش «استقرا» را برگزیده، مدعی شده‌اند که از استقرای موارد مختلف می‌توان نتیجه گرفت که هر پدیده منظمی نیازمند ناظم باشعور است. شرح و نقد این روش‌ها از حوصله بحث حاضر خارج است.

برای اثبات عقلی مقدمه دوم می‌توان گفت که بر اساس قانون علیت، نه تنها وجود معلول از وجود علت حکایت می‌کند، بلکه ویژگی‌های معلول نیز بیان‌گر اوصاف علت است.^۱ بر این اساس، عقل آدمی (با توجه به قانون علیت) حکم می‌کند که پدیده منظم نه تنها علتی دارد، بلکه علت آن باید موجودی باشعور، حکیم و مدبر باشد؛ زیرا اجزای یک مجموعه منظم باید به ترتیب خاصی در کنار هم قرار گیرند تا بتوانند با هماهنگی هدف مطلوب را تأمین کنند. بدیهی است که این ترتیب خاص باید بر اساس طرح مدبرانه‌ای انجام پذیرد؛ چرا که در موارد بسیاری، تعداد حالت‌های تألیفی محتمل بسیار زیاد است و گزینش یکی از این حالت‌ها، بدون دخالت شعور و آگاهی ممکن نیست.

نتیجه‌گیری از برهان نظم

تا کنون وضعیت دو مقدمه اصلی برهان نظم تا حدودی روشن شد. همان‌گونه که گفتیم، در مقدمه نخست، بحث بر سر پدیده‌های طبیعی منظمی است که بدون دخالت انسان انتظام یافته، با هماهنگی اجزای درونی خود غایت خاصی را دنبال می‌کنند. از این رو، به انضمام مقدمه دوم می‌توان وجود ناظم باشعور و حکیمی را که نظام‌بخش کل عالم طبیعت یا دست کم پدیده‌های منظم موجود در آن است، ثابت کرد. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا اثبات چنین موجودی مساوی با اثبات خداوند است؟

در پاسخ به این پرسش، گروهی معتقدند که این استدلال نمی‌تواند اصل وجود خدا را ثابت کند؛ بلکه تنها ثمره آن این است که نشان می‌دهد خداوند دارای علم و حکمت و تدبیر است. اما رأی دیگر آن است که این برهان در اثبات وجود خداوند کامیاب است؛ منتها خداوند را نه به عنوان «واجب الوجود» یا «محرک نخستین» یا «مُحْدِث (احداث‌کننده) جهان»، بلکه به عنوان «ناظم جهان» ثابت می‌کند. بنابراین، نتیجه برهان نظم اثبات این مطلب است که موجودی ماورای طبیعت وجود دارد که بر اساس علم و آگاهی خویش، عالم طبیعت و پدیده‌های موجود در آن را انتظام می‌بخشد و از میان وضعیت‌های ممکن بی‌شمار، وضعیت خاصی را در جهان مقرر می‌کند که بر اساس آن، پدیده‌های عالم به صورت منظم و هماهنگ،

۱. در فلسفه اسلامی گفته می‌شود که یکی از فروع اصل علیت، «اصل مسانخت علت با معلول» است؛ به این معنا که همواره نوعی تناسب بین علت و معلولش وجود دارد و از این رو، هر معلولی از هر علتی صادر نمی‌شود. بر این اساس، خصوصیات معلول می‌تواند از ویژگی‌های علت حکایت کند.

اهداف خاصی را پی می گیرند... و این موجود کسی جز خداوند نیست. با توجه به آنچه گفته شد، معلوم می شود که برهان نظم، اوصاف دیگر خداوند، مانند «وجوب وجود» یا «توحید (وحدانیت)» را ثابت نمی کند؛ اما نباید این واقعیت را نقضی برای این برهان به شمار آورد؛ زیرا هدف آن اثبات همه اوصاف الهی نیست و اساساً چنین نتیجه ای را از هیچ برهان دیگری نیز نمی توان انتظار داشت.

اگر بخواهیم نتیجه نهایی این بحث را به صورت فشرده بیان کنیم، باید بگوییم جهان طبیعت یا دست کم بخشی از پدیده های آن، مجموعه ای منظم است؛ به این معنا که ترتیب اجزای آن و پیوند آنها به گونه ای است که اهداف مشخص و غایات خاصی را دنبال می کند. پدیده های منظم عالم طبیعت بسیار فراوانند و آدمی انتظام و هدفمندی را در حوزه بسیار وسیعی می یابد. از کوچک ترین ذرات هسته ای تا بزرگ ترین کهکشان ها همگی بر اساس نظام خاصی عمل می کنند و کوه ها و دریاها و گیاهان و حیوانات و... هماهنگی خاصی را به نمایش می گذارند. این انتظام غایتمندانه که جلوه های آن را در سراسر عالم می توان یافت، حاکی از وجود ناظم مدبری است که از و رای طبیعت به آن انتظام می بخشد و این ناظم کسی جز خدا نیست.

برهان نظم در قرآن

قرآن کریم در آیات بسیاری، از پدیده های مختلف طبیعی یاد می کند و آنها را «آیه» و نشانه ای بر وجود خداوند می داند و انسان را به تدبیر و تأمل در آن فرامی خواند تا شاید از این طریق به معرفت خدای خویش نائل گردد. این شناخت که گاه از آن به «شناخت آیه ای» تعبیر می شود، با آنچه که در برهان نظم دنبال می شود، قرابتی تام دارد. پیش از آن که نمونه هایی از این آیات را ذکر کنیم، جا دارد این مطلب را متذکر شویم که در تفسیر این آیات و جایگاه آنها چند دیدگاه مختلف وجود دارد:

الف) گروهی از محققان، این آیات را مقدماتی برای تشکیل یک استدلال عقلی (شبيه آنچه که در تبیین برهان نظم گفتیم) بر وجود خداوند و علم و حکمت او می دانند.^۱
ب) بر اساس تفسیر دیگری، این دسته از آیات صرفاً موجب یادآوری معرفت فطری

۱. ر.ک. علامه طباطبائی، المیزان، ج ۱۸، ص ۱۵۴.

انسان به خدای خویش می‌شوند و شأنی جز تذکر و غفلت زدایی ندارند.^۱

ج) رأی سومی بر آن است که این آیات در صدد جدال احسن با مشرکان است؛ مشرکانی که به غلط بت‌ها و معبودهای دروغین خود را در کار تدبیر برخی امور دنیا دخیل می‌دانستند و درک درستی از توحید ربوبی خداوند نداشتند.^۲

پس از اشاره‌ای کوتاه به دیدگاه‌های مختلف در تعیین جایگاه شناخت آیه‌ای، اینک برخی آیات قرآنی این باب را مرور می‌کنیم و به منظور رعایت اختصار، در هر مورد به ذکر نمونه‌ای اکتفا می‌کنیم و برای انسجام بیشتر بحث، در ذیل هر آیه روایتی متناسب با آن را می‌آوریم.^۳ گروهی از آیات، انسان را به تفکر در نشانه‌ها و آیات تکوینی خداوند در سراسر هستی فرا می‌خواند:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. (آل عمران: ۱۹۰)

مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و در پی‌یکدیگر آمدن شب و روز برای خردمندان نشانه‌هایی است.^۴

در حدیث جامعی از امام صادق (ع) می‌خوانیم:

يَا مُفَضَّلُ! أَوَّلَ الْعِبَرِ وَالْأَوَّلِ عَلَى الْبَارِي جَلَّ قُدْسُهُ تَهَيُّةُ هَذَا الْعَالَمِ وَ تَأْلِيفُ أَجْزَائِهِ وَ نَظْمُهَا عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ. فَإِنَّكَ إِذَا تَأَمَّلْتَ الْعَالَمَ بِفِكَرِكَ وَ مَيَّزْتَهُ بِحَقِّكَ وَ جَدَدْتَهُ كَالْبَيْتِ الْمُبْنِيِّ الْمُعَدَّ فِيهِ جَمِيعُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ عِبَادُهُ؛ فَالسَّمَاءُ مَرْفُوعَةٌ كَالسَّقْفِ وَالْأَرْضُ مَمْدُودَةٌ كَالْبَسَاطِ وَ النُّجُومُ مَنْصُودَةٌ كَالْمَصَابِيحِ وَ الْجَوَاهِرُ مَخْزُونَةٌ كَالذَّخَائِرِ وَ كُلُّ شَيْءٍ فِيهَا لِشَأْنِهِ مُعَدٌّ وَ الْإِنْسَانُ كَالْمَمْلُوكِ ذَلِكَ الْبَيْتِ وَ الْمُخَوَّلُ جَمِيعُ مَا فِيهِ وَ ضُرُوبُ النَّبَاتِ مُهَيَّاءٌ لِمَنَارِبِهِ وَ صُنُوفُ الْحَيَوَانِ مَصْرُوفَةٌ فِي مَصَالِحِهِ وَ مَنَافِعِهِ. فَفِي هَذَا دَلَالَةٌ وَاضِحَةٌ عَلَى أَنَّ الْعَالَمَ مَخْلُوقٌ بِتَقْدِيرٍ وَ حِكْمَةٍ وَ نِظَامٍ وَ مُلَائِمَةٍ وَ أَنَّ الْخَالِقَ لَهُ وَاحِدٌ وَ هُوَ الَّذِي أَلْفَهُ وَ نَظَّمَهُ بَعْضًا إِلَى بَعْضٍ.^۵

۱. ر.ک: مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، ج ۲- ۱، ص ۶۸.

۲. ر.ک: جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۴۳.

۳. برای مطالعه جامع‌تر آیات و روایات ر.ک: مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن، ج ۲، ص ۶۱-۴۵۷؛ طبعیت و حکمت، ص ۱۶۹-۲۰۰.

۴. ر.ک: بقره: ۱۶۴؛ جاثیه: ۳-۶؛ یونس: ۱۰۰ و ۱۰۱ و ابراهیم: ۱۰.

۵. علامه مجلسی، بحار الانوار، ج ۳، ص ۶۱، به نقل از توحید مفضل.

ای مفضل! نخستین عبرت و دلیل بر خالق - جل و علا - هیأت بخشیدن به این عالم و گردآوری اجزا و نظم آفرینی در آن است؛ زیرا اگر باندیشه و خرد در کار عالم، نیک و عمیق تأمل کنی، هر آینه آن را چون خانه و سرایی می‌یابی که تمام نیازهای بندگان خدا در آن آماده و گرد آمده است. آسمان، همانند سقف، بلند گردانیده شده؛ زمین به سان فرش گسترانیده شده؛ ستارگان چون چراغ‌هایی چیده شده و گوهرها همانند ذخیره‌هایی در آن نهفته شده و همه چیز در جای شایسته خود چیده شده است. آدمی نیز چون کسی است که این خانه را به او داده‌اند و همه چیز آن را در اختیارش نهاده‌اند. همه نوع گیاه و حیوان برای رفع نیاز و صرف در مصالح او در آن مهیاست. اینها همه دلیل آن است که جهان هستی با اندازه‌گیری دقیق و حکیمانه و نظم و تناسب و هماهنگی آفریده شده و آفریننده آن یکی است و او همان شکل دهنده، نظم‌آفرین و هماهنگ‌کننده اجزای آن است.

بخشی از آیات و روایات نیز بر انتظام و هدفمندی حوزه خاصی از آفرینش تأکید دارند. برخی از این حوزه‌ها عبارتند از:

الف) آفرینش انسان

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ. (روم: ۲۰)
و از نشانه‌های او این است که شما را از خاک آفرید؛ سپس ناگاه شما [به صورت] بشری هر سو پراکنده شدید.

امام صادق علیه السلام نیز در بیان انتظام حاکم بر خلقت انسان و دلالت آن بر وجود خداوند فرمود:

الْعَجَبُ مِنْ مَخْلُوقٍ يَزَعُمُ أَنَّ اللَّهَ يَخْفِي عَلَى عِبَادِهِ وَ هُوَ يَرَى أَثَرَ الصَّنْعِ فِي نَفْسِهِ بِتَرْكِيبِ يَبْهَرُ عَقْلَهُ وَ تَأْلِيفِ يَبْطُلُ حُجَّتُهُ وَ لَعَمْرِي لَوْ تَفَكَّرُوا فِي هَذِهِ الْأُمُورِ الْعِظَامِ لَعَايَنُوا مِنْ أَمْرِ التَّرْكِيبِ الْبَيِّنِ وَ لُطْفِ التَّدْبِيرِ الظَّاهِرِ وَ وَجُودِ الْأَشْيَاءِ مَخْلُوقَةً بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ، ثُمَّ تَحَوَّلَهَا مِنْ طَبِيعَةٍ إِلَى طَبِيعَةٍ وَ ضَيْعَةٍ بَعْدَ ضَيْعَةٍ مَا يَدُلُّهُمْ ذَلِكَ عَلَى الصَّانِعِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَخْلُو شَيْءٌ مِنْهَا مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ أَثَرُ تَدْبِيرٍ وَ تَرْكِيبٍ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ لَهُ خَالِقاً مُدَبِّرًا وَ تَأْلِيفٍ بِتَدْبِيرٍ يَهْدِي إِلَى وَاحِدٍ حَكِيمٍ.^۱

عجب است از آفریده‌ای که می‌پندارد خداوند از چشم بندگان مخفی است؛ در حالی که

آثار صنع او را در ترکیب محیرالعقول و تألیف قاطع خلقت خود می بیند! به جانم سوگند، اگر در این امور بزرگ مانند ترکیب آشکار جهان و لطافت تدبیر ظاهر در آن، پیدایش مخلوقات از عدم و تحول آنها از طبیعتی به طبیعت دیگر و از نقشی به نقش دیگر بیندیشند، دلائل وجود صانع را مشاهده خواهند کرد؛ زیرا هیچ پدیده‌ای نیست، مگر این که در آن اثر تدبیر و ترکیب که دلالت بر خالق مدبر می کند، وجود دارد و تألیف مدبرانه آن انسان را به خدای واحد حکیم رهنمون می سازد.

ب) اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاختلافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَ اَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّلْعٰلَمِيْنَ. (روم: ۲۲)

و از نشانه‌های او آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌های شما و رنگ‌های شماست. قطعاً در این [امر] برای دانشوران نشانه‌هایی است.

امام صادق علیه السلام در تعلیم بلند توحیدی خود به مفضل می فرماید:

تأمل يا مفضل ما أنعم الله تقدّست أسماؤه به على الإنسان من هذا النطق الذي يُعبر به عما في ضميره وما يخطر بقلبه ونتيجة فكره و به يفهم عن غيره ما في نفسه ولو لا ذلك كان بضربة الهائم المُهملّة التي لا تُخبر عن نفسها بشيء ولا تفهم عن مخبر شيئاً.^۱

ای مفضل! بنگر که چگونه خداوند به آدمی نعمت سخن گفتن عطا کرد و او می تواند با این نیرو آنچه را که در نهان و قلب دارد، بازگوید و اندیشه‌اش را بیان نماید و از درون مردم آگاه شود. اگر این توان نطق در او نبود، هر آینه به یک حیوان چارپا می مانست که نه می توانست دیگران را از درون و اندیشه‌های خود آگاه سازد و نه از درون دیگران باخبر شود.

ج) نظام زوجی عالم

وَمِنْ آيَاتِهِ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا اِيَّهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَ رَحْمَةً اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُوْنَ. (روم: ۲۱)

و از نشانه‌های او این است که از خودتان همسرانی برای شما آفرید تا بدانها آرام گیرید و میانتان دوستی و رحمت نهاد. آری، در این امر برای اندیشمندان نشانه‌هایی است.

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (ذاریات: ۴۹)

و از هر چیز دو گونه [نر و ماده] آفریدیم؛ باشد که عبرت گیرید.

ضَادَّ التَّوَرِ بِالظُّلْمَةِ وَ الْجَلَايَةِ بِالْبُهِمِ وَ الْجَسُوَ بِالْبَلَلِ وَ الصَّرْدُ بِالْحَرُورِ مَوْلُتٌ بَيْنَ مُتَعَادِيَاتِهَا وَ مُفَرَّقٌ بَيْنَ مُتَدَانِيَاتِهَا دَالَّةٌ بِتَفْرِيقِهَا عَلَى مُفَرَّقِهَا وَ يَتَأَلَّفُهَا عَلَى مُؤَلَّفِهَا. ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»^۱.

[خداوند] روشنی را ضد تاریکی ساخت و ظهور را ضد خفا و خشکی را در مقابل تری و سرما را در مقابل گرما قرار داد. او سازواری‌های طبیعت را سازواری‌دهنده و امور نزدیک را از یکدیگر جداکننده است تا جدایی آنها بر جداکننده و ترکیب آنها بر ترکیب‌کننده [یعنی خدا] دلالت کند و این است معنای سخن خداوند که: «و از هر چیزی دو گونه آفریدیم؛ باشد که عبرت گیرید».

د) ایجاد حیات

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأَنْتَى تُؤَفِّكُونَ. (انعام: ۹۵)

خداوند شکافنده دانه و هسته است. زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌آورد.

چنین است خدای شما. پس چگونه [از حق] منحرف می‌شوید؟

امیر مؤمنان، علی علیه السلام در تأکید این مطلب که آفرینش موجود زنده از آیات بزرگ الهی است، می‌فرماید:

و لَوْ اجْتَمَعَ جَمِيعُ حَيَوَانِهَا مِنْ طَيْرِهَا وَ بَهَائِمِهَا... وَ أَجْناسِهَا وَ مُتَبَلِّدَةُ أَمْمِهَا وَ أَكْبَاسِهَا عَلَى إِحْدَاثٍ بَعُوضَةٍ مَا قَدَرَتْ عَلَى إِحْدَاثِهَا وَ لَا عَرَفَتْ كَيْفَ السَّبِيلِ إِلَى إِيجَادِهَا وَ لَسْتَحْيَرْتُ عُقُولُهَا فِي عِلْمِ ذَلِكَ.^۲

و اگر همه موجودات زنده، اعم از پرندگان و چهارپایان... و انواع گوناگون هوشمند یا کم‌هوش جانداران گرد هم آیند، هرگز قدرت ایجاد پشه‌ای را نخواهند داشت و راه ایجاد آن را نتوانند شناخت و عقول آنها در راه یافتن به اسرار این موجود، سرگشته خواهد ماند.

۱. شیخ صدوق، التوحید، باب دوم، حدیث ۲. شبیه این مضمون از امام علی علیه السلام نیز روایت شده است؛ ر.ک:

نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

ه) رویش گیاهان

وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. (انعام: ۹۹)

و اوست کسی که از آسمان آبی فرود آورد؛ پس به وسیله آن از هر گونه گیاهی برآوردیم و از آن جوانه سبزی خارج ساختیم که از آن دانه‌های متراکمی برمی‌آوریم و از شکوفه درخت خرما خوشه‌هایی است نزدیک به هم و باغ‌هایی از انگور و زیتون و انار - همانند و غیر همانند - خارج نمودیم. به میوه آن وقتی ثمر دهد و به [طرز] رسیدنش بنگرید. قطعاً در اینها برای مؤمنان نشانه‌هایی است.

درباره اسرار آفرینش گیاهان و دلالت آن بر وجود پروردگار حکیم، از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

تَأَمَّلِ الْحِكْمَةَ فِي خَلْقِ الشَّجَرِ وَأَصْنَافِ النَّبَاتِ فَإِنَّهَا لَمَّا كَانَتْ تَحْتَاجُ إِلَى الْغِذَاءِ الدَّائِمِ كَحَاجَةِ الْحَيَوَانَ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا أَفْوَاهُ كَأَفْوَاهِ الْحَيَوَانَ وَلَا حَرَكَةٌ تَتَّبِعُ بِهَا لِتَتَاوَلَ الْغِذَاءُ جُعِلَتْ أَصُولُهَا مَرْكُوزَةً فِي الْأَرْضِ لِتَنْزِعَ مِنْهَا الْغِذَاءَ فَتَوْدِيهِ إِلَى الْأَغْصَانِ وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الْوَرَقِ وَالشَّمْرِ؛ فَصَارَتْ الْأَرْضُ كَالْأُمِّ الْمُرْتَبِيَةِ لَهَا وَصَارَتْ أَصُولُهَا الَّتِي هِيَ كَالْأَفْوَاهِ مُلْتَقِمَةً لِلْأَرْضِ لِتَنْزِعَ مِنْهَا الْغِذَاءَ كَمَا يَرْضِعُ أَصْنَافُ الْحَيَوَانَ أُمَّهُاتِهَا.^۱

در آفرینش درختان و انواع گیاهان بنگر. از آن جا که درخت نیز مانند حیوان همواره به غذا محتاج است و از طرفی مانند حیوان دهان و حرکت ندارد که غذا را بگیرد، ریشه‌های آن در دل زمین فرو رفته است تا غذا را [از اعماق زمین] بگیرد و به شاخ و برگ و میوه رساند. پس زمین مانند مادر پرورش دهنده آن است و ریشه‌ها چون دهان آن است که با آنها غذا را از زمین می‌گیرد؛ چنان که حیوانات کودکان خود را شیر می‌دهند.

و) جهان پرندگان

أَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوْ السَّمَاءِ مَا يُمِسُّكُنَّ إِلَّا اللَّهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ. (نحل: ۷۹)

آیا به سوی پرندگانی که در فضای آسمان رام شده‌اند ننگریسته‌اند؟ جز خدا کسی آنها

را نگاه نمی‌دارد. راستی در این [قدرت‌نمایی] برای مردمی که ایمان می‌آورند، نشانه‌هایی است.

مواردی که در بالا اشاره شد، تنها بخش بسیار کوچکی از مجموعه بزرگ آیات و روایاتی است که در بیان نشانه‌های وجود خداوند و علم و قدرت نامتناهی او به ما رسیده است و به دلیل اجتناب از طولانی شدن بحث، به همین مقدار بسنده می‌کنیم.

تعاریف و اصطلاحات

نظم برهان نظم شناخت آیه‌ای

چکیده مطالب

۱. متکلمان در ماهیت، مقدمات و نتیجه برهان نظم اختلاف نظر دارند.
۲. برهان نظم در مقایسه با دیگر براهین اثبات خدا از امتیازات خاصی برخوردار است. برخی از امتیازات عبارتند از: توجه اندیشه‌ها و وجدان عمومی انسان‌ها به این برهان به دلیل تکیه مقدمات آن بر شواهد تجربی و ملموس؛ خالی بودن آن از مفاهیم و قواعد پیچیده فلسفی؛ سهولت فهم آن؛ نزدیکی مضمون آن با محتوای بسیاری از آیات قرآن؛ تأیید آن از سوی دستاوردهای نوین علوم تجربی و ایفای نقش جدی در تقویت ایمان دینی.
۳. مجموعه منظم، مجموعه‌ای است که عامل خاصی سبب پیوند اجزای آن شده و آرایش خاصی در میان آنها برقرار کرده است.
۴. برای اقامه برهان نظم باید مجموعه‌هایی از اشیای مادی داشته باشیم که اعضای آن به صورت طبیعی در کنار هم گرد آمده و با هماهنگی کامل، هدف خاصی را دنبال کنند.
۵. صورت ساده برهان نظم چنین است: عالم طبیعت پدیده‌ای منظم است و هر پدیده منظمی ناظم و مدبر باشعوری دارد؛ در نتیجه، عالم طبیعت ناظمی مدبر دارد (که خود موجودی فراطبیعی و غیر مادی است).
۶. مقدمه نخست برهان نظم به چند گونه قابل تفسیر است:
 (الف) کل جهان، به عنوان یک «کل»، منظم است و نظام واحدی بر آن حکومت می‌کند.
 (ب) جهان مجموعه‌ای از مجموعه‌های منظم است.
 (ج) بخشی از پدیده‌های جهان منظمند.
۷. برای اثبات عقلی مقدمه دوم برهان نظم می‌توان گفت: عقل آدمی حکم می‌کند که مجموعه منظم، مستلزم وجود موجودی حکیم، باشعور و مدبر است؛ موجودی که از میان وضعیت‌های

محتمل مختلف، حالت خاصی را برگزید و اجزای مجموعه مزبور را طبق آن مرتب کرده و سامان بخشیده است. از سوی دیگر، معلول نه تنها بر وجود علت، بلکه بر خصوصیات آن نیز دلالت می‌کند و مجموعه منظم، به عنوان معلول، بیان‌گر آن است که موجودی باشعور و حکیم آن را ایجاد کرده است. ۸. برهان نظم، وجود خداوند را به عنوان انتظام‌بخش عالم طبیعت ثابت می‌کند و برای اثبات سایر اوصاف خداوند باید به ادله دیگری توسل جست.

۹. قرآن کریم در آیات بسیاری بر نظم موجود در پدیده‌های مختلف جهان تأکید می‌کند و انتظام و غایتمندی موجود در آسمان‌ها و زمین، خلقت انسان و شؤون مختلف حیات او، حیات گیاهان و حیوانات و... را آیه و نشانه‌ای بر وجود خالق حکیم می‌داند. شناخت خداوند از طریق نشانه‌های تکوینی او در نظام هدفمند عالم، «شناخت آیه‌ای» نامیده می‌شود.

برهان وجوب و امکان

سومین راهی که برای خدایابی و خداشناسی برشمردیم، «راه عقل» بود.^۱ پیش فرض اصلی ما در این جا آن است که عقل آدمی علی‌الاصول قادر است با استمداد از برخی اصول و قواعد و با بهره‌گیری از روش‌های عمومی منطقی، بر وجود خدا و نیز بر اتصاف او به اوصاف کمالی استدلال کند.^۲ راه عقل که صرفاً بر مقدمات عقلی استوار است، تفاوت‌هایی با دو راه قبلی دارد که برخی از آنها از این قرار است:

۱. خدایابی و خداشناسی عقلی، عموماً با اصول و قواعد فلسفی پیوند می‌خورد و از آن رو که مباحث فلسفی گاه بسیار پیچیده و تخصصی‌اند و فهم و هضم آنها نیازمند طی مقدمات و ممارست فراوان است، خداشناسی عقلی صبغه‌ای تخصصی می‌یابد؛ در نتیجه، فهم غالب براهین عقلی خدایابی و خداشناسی برای عموم مردمی که دستی در مباحث فلسفی ندارند، دشوار می‌گردد.

بر این اساس، یکی از تفاوت‌های اساسی آن است که دست کم برخی از ادله و براهین عقلی خداشناسی، جنبه عمومی ندارند و برای عامه مردم قابل استفاده نیستند. این واقعیت ممکن است به عنوان یکی از نقاط ضعف راه عقلی به شمار آید؛ اما این راه، امتیازات ویژه‌ای

۱. عقلی نامیدن این راه به معنای آن نیست که عقل انسان در راه‌های دیگر خداشناسی هیچ نقشی ندارد؛ بلکه مقصود این است که در این راه، صرفاً از مقدمات و روش‌های عقلی استفاده می‌شود و امور دیگر، مانند شهود باطنی یا مشاهده تجربی در آن دخالتی ندارد.

۲. گفتنی است که پیش فرض یادشده در مباحث معرفت‌شناسی اثبات می‌گردد.

نیز دارد که در ضمن بیان تفاوت دوم به آن اشاره می‌کنیم.

۲. گاه اشخاصی را می‌یابیم که بر اثر عوامل مختلف معرفتی و روانی، نسبت به مباحث خداشناسی موضعی شکاکانه اتخاذ می‌کنند و به اشکال‌تراشی و شبهه‌آفرینی می‌پردازند. بدیهی است که ادله عمومی خداشناسی که تا حد زیادی بر پایه امور فطری استوارند و با وجدان‌های بیدار و ذهن‌های صاف و بی‌آلایش مردمان سر و کار دارند، برای اقناع چنین اشخاصی کفایت نمی‌کنند و در این جاست که ادله دقیق عقلی راه‌گشای شوند و می‌توانند در خلال احتجاجات و مناظره‌های کلامی، حقانیت اعتقادات خداشناسانه را بر ملا سازند.

بنابراین، امتیاز ادله عقلی خداشناسی آن است که در مقام احتجاج و مناظره با منکران کارایی بیشتری دارند^۱ و اگر در هدایت ملحدان لجوج و متعصب توفیق نیابند، دست کم از تأثیر شبهات آنان در سایرین جلوگیری کرده، نامعقول بودن ادله الحادی را آشکار می‌کنند.

سودمندی ادله عقلی خدایابی

ممکن است گمان شود که با توجه به فطری بودن خدایابی، استدلال عقلی بر وجود خدا کاری بیهوده است. اما این پندار صحیح نیست؛ زیرا استدلال عقلی، دست کم از دو جهت سودمند است:

۱. استدلال عقلی می‌تواند در تقویت ایمان دینی مؤثر باشد؛ زیرا هرگاه عقل انسان در برابر مطلبی خاضع گردد و به آن گردن نهد، قلب و دل او گرایش بیشتری به آن می‌یابد. به عبارت دیگر، هرچند ایمان مساوی با شناخت عقلی نیست، اما با آن مرتبط است و از آن تأثیر می‌پذیرد.
۲. ایمان دینی، به ویژه اگر بر عواطف مبتنی باشد، می‌تواند بر اثر مواجهه آدمی با شبهات تردیدآفرین دست‌خوش تزلزل گردد. در این موارد، یافتن مبانی استوار عقلی و زدودن شک‌ها و تردیدها در سایه آن، نقش مهمی در پیش‌گیری از آسیب دیدن ایمان یا جبران آسیب‌های وارد شده دارد.^۲

پس از روشن شدن جایگاه و فایده استدلال عقلی بر وجود خدا، اینک نوبت آن رسیده

۱. از همین روست که با مطالعه احتجاجاتی که امامان معصوم علیهم‌السلام با برخی ملحدان یا غیرمسلمانان انجام داده‌اند، با استدلال‌های عمیق و ژرفی مواجه می‌شویم که از سوی ائمه علیهم‌السلام برای اثبات حقانیت دعاوی اسلام ارائه شده است. برای نمونه بنگرید به برخی احتجاجات امام رضا علیه‌السلام در: التوحید، باب ۶۵ و ۶۶.

۲. ر.ک: جوادی، محسن، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، ص ۲۱-۲۵.

است که به بررسی ادله عقلی اثبات خدا بپردازیم. متکلمان و فیلسوفان اسلامی ادله متعددی را برای این منظور ارائه کرده‌اند که با توجه به محدودیت بحث، به ذکر یک دلیل اکتفا می‌کنیم. این دلیل به «برهان وجوب و امکان» معروف است.

مبادی برهان وجوب و امکان

برهان وجوب و امکان یکی از متقن‌ترین براهین عقلی اثبات واجب است. از این برهان تقریرهای مختلفی ارائه شده است که در این جا به ذکر یک تقریر بسنده می‌کنیم.^۱ قبل از طرح این برهان مناسب است برخی مبادی و مقدمات آن را به اختصار توضیح دهیم.

الف) تعریف «واجب الوجود» و «ممکن الوجود»: یکی از مبادی برهان وجوب و امکان، تعریف دو مفهوم «واجب» (واجب الوجود) و «ممکن» (ممکن الوجود) است. برای توضیح این دو مفهوم می‌توان گفت: هر موجودی که نسبت آن با وجود در نظر گرفته شود، از دو حال خارج نیست: یا اتصاف او به وجود، ضروری است، به گونه‌ای که اساساً انفکاک وجود از آن قابل تصور نیست و یا آن که اتصاف او به وجود ضرورتی ندارد و می‌توان تصور کرد که رابطه آن با وجود گسسته شود.

به موجود اول که وجود برای آن ضرورت دارد، «واجب الوجود» و به دومی «ممکن الوجود» گفته می‌شود. برای نزدیک شدن مطلب به ذهن می‌توان از این تشبیه استفاده کرد: رابطه واجب الوجود و ممکن الوجود با وجود، شبیه رابطه شکر و آب با شیرینی است. شیرینی شکر هرگز از آن جدا نمی‌شود و شکر غیر شیرین قابل تصور نیست؛ اما آب می‌تواند شیرین باشد یا نباشد و برای شیرین شدن لازم است شیرینی از خارج به آن داده شود.^۲ در نظر متکلمان و فیلسوفان اسلامی، واجب الوجود، همان خداوند است و سایر موجودات، همگی ممکن الوجودند.

ب) اصل علیت: از دیگر مبادی و مقدمات برهان وجوب و امکان، «اصل علیت» است. با

۱. این تقریر، به «برهان سینوی» شهرت دارد؛ از آن رو که مبتکر آن ابن سیناست. پس از ابن سینا و به خصوص در دوران نزدیکی فلسفه به کلام، این برهان یا تقریرهای مشابه با آن به حوزه کلام نیز راه یافت. گفتنی است که این برهان بر برخی اصول و مقدمات فلسفی استوار است که فهم آن برای درک این برهان لازم است. ما می‌کوشیم مقدمات مزبور را به ساده‌ترین وجه ممکن بیان کنیم.

۲. تعریفی که در اینجا ارائه شد، تعبیری ساده از واجب و ممکن است. برای مطالعه عمیق‌تر می‌توان به منابع فلسفی در بحث «مواد ثلاث» مراجعه کرد.

توجه به تعریفی که از واجب و ممکن ارائه شد، مفاد اصل علت آن است که هر موجود ممکن نیازمند علت است. بر این اساس، قانون علت، قضیه‌ای عقلی و بدیهی است که تصور موضوع و محمول آن برای تصدیق آن کفایت می‌کند. توضیح آن که شیء ممکن شیئی است که وجود برای آن ضرورتی ندارد و به عبارتی، نسبت آن با وجود و عدم یکسان است؛ یعنی، می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد. بنابراین، چنین شیئی برای آن که وجود پیدا کند، نیازمند مرجح (شیئی که سبب ترجیح وجود او بر عدمش می‌گردد) است و این مرجح، همان علت است. بنابراین، هر موجود ممکن، برای آن که وجود یابد، نیازمند موجود دیگری است که او را ایجاد کند و به او وجود بخشد.

بر این اساس، می‌توان تعریف دیگری از واجب و ممکن ارائه کرد: موجود ممکن، موجودی است که وجودش وابسته به غیر (یعنی علت) است؛ ولی وجود واجب‌الوجود، وجودی غیر وابسته است.

ج) امتناع تسلسل: از دیگر مقدمات برهان وجوب و امکان، ممتنع بودن تسلسل است. مقصود از تسلسل آن است که سلسله علت‌ها و معلول‌ها تا بی‌نهایت پیش رود و هیچ‌گاه به یک علت نخستین ختم نشود. به عبارت ساده‌تر، تسلسل آن است که موجود «الف» معلول «ب» و «ب» معلول «ج» و «ج» معلول «د» و... باشد و این سلسله هیچ‌گاه پایان نپذیرد. بر اساس اصل امتناع تسلسل، وجود چنین سلسله نامتناهی‌ای محال است. برخی از حکما امتناع تسلسل را بدیهی می‌دانند و برخی دیگر، برای اثبات آن از براهین عقلی مدد می‌گیرند.^۱

د) امتناع دور: مقصود از «دور» آن است که شیئی با یک یا چند واسطه علت خودش باشد. دور را در صورت اول، یعنی آن که شیء با یک واسطه علت خود باشد، «دور صریح» و در صورت دوم، یعنی آن که با چند واسطه علت خود باشد، «دور مُضَمَّر» می‌نامند. بنابراین، این فرض که «الف» علت «ب»، و «ب» علت «الف» باشد، دور صریح است؛ اما این فرض که «الف» علت «ب» و «ب» علت «ج» و «ج» علت «الف» باشد، دور مُضَمَّر است. امتناع دور، در هر دو صورت یادشده، امری مسلم و روشن است.^۲

۱. ر.ک: جوادی، محسن، درآمدی بر خدانشناسی فلسفی، ص ۶۶-۷۷.

۲. در مقام بیان امتناع دور گفته می‌شود که هر علتی بر معلول خود مقدم است و لذا فرض دور مستلزم آن است که شیئی بر خود مقدم باشد و لازمه این فرض، اجتماع نقیضین است.

تقریر برهان وجوب و امکان

پس از توضیح برخی مبادی برهان وجوب و امکان، اینک به تقریر این برهان می‌پردازیم: تردیدی نیست که در جهان هستی، فی الجمله موجودی هست که می‌توانیم از آن سخن بگوییم.^۱ این موجود یا واجب‌الوجود است و یا ممکن‌الوجود (و فرض سوومی در کار نیست). به عبارت دیگر، موجود مفروض، یا در وجود خویش به غیر خود وابسته است (ممکن‌الوجود) یا در وجودش وابسته به غیر خود نیست (واجب‌الوجود). در صورت دوم، وجود واجب‌الوجود (خداوند) ثابت می‌شود.

اما در صورت اول، یعنی اگر موجود مفروض ممکن‌الوجود باشد، بنابر اصل علیت، نیازمند علت خواهد بود. حال اگر علت مزبور، خود ممکن‌الوجود و معلول علت سوومی باشد و این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد، لازم می‌آید که تسلسل رخ دهد؛ در حالی که گفتیم تسلسل امری محال و ممتنع است. احتمال دیگر آن است که ممکن مفروض، بی واسطه یا با واسطه، معلول علتی باشد که خودش معلول آن موجود ممکن است. این احتمال نیز باطل است؛ زیرا مستلزم دور می‌باشد و همان‌گونه که گفتیم، وقوع دور نیز مانند تسلسل عقلاً ممتنع است.

بدین ترتیب، تنها احتمالی که باقی می‌ماند آن است که موجود ممکن مورد بحث «ا» بی واسطه یا با واسطه، معلول علتی باشد که آن علت، معلول شیء دیگری نیست. در این صورت، علت مزبور واجب‌الوجود است و بار دیگر وجود واجب‌الوجود ثابت می‌شود.

بنابراین، چکیده این برهان آن است که یقیناً در جهان خارج موجودی هست و این موجود اگر واجب‌الوجود باشد، مطلوب ما ثابت می‌شود و اگر ممکن‌الوجود باشد، با توجه به نیازمندی آن به علت و با توجه به امتناع تسلسل و دور، به موجودی نیاز دارد که وجودش معلول غیر خود نباشد و چنین موجودی، همان واجب‌الوجود است.

اوصاف اولیه و ثانویه

برهان وجوب و امکان، وجود خداوند را به عنوان «واجب‌الوجود» یا «علة‌العلل» (موجودی که علت همه علت‌هاست و خود معلول شیء دیگری نیست) ثابت می‌کند؛ همان‌گونه که

۱. اصل وجود واقعیت خارجی، که گاه از آن به «رنالیزم» یا «واقع‌گرایی» تعبیر می‌شود، از بدیهی‌ترین اصولی است که پایه بسیاری از علوم و قضایا را تشکیل می‌دهد و جز گروه معدودی از شکاکان، کسی در صحت آن تردید ندارد.

نتیجه برهان نظم، اثبات وجود خدا به عنوان «مدبر» و «ناظم» عالم بود. بنابراین، هریک از براهین اثبات خدا، در واقع خداوند را با عنوانی خاص و متصف به وصف خاصی اثبات می‌کند.^۱ البته این مطلب بدان معنا نیست که نتیجه این براهین صرفاً اثبات یکی از اوصاف خدایی باشد که قبلاً وجود او مفروض گرفته شده است؛ بلکه در این براهین، هدف اصلی اثبات وجود خداست؛ اما از آن‌جا که می‌باید ابتدا مفهومی از آنچه که در صدد اثبات آن هستیم، در ذهن داشته باشیم، در هریک از این براهین به کمک مفهوم خاصی که بیان‌گری یکی از صفات خداوند است، از ذات او حکایت می‌کنیم.

به عبارت دیگر، ما چاره‌ای جز آن نداریم که پیش از اقامه برهان بر وجود خداوند، ذات الهی را در قالب یک مفهوم تصور کنیم و سپس ثابت کنیم که چنین مفهومی در خارج وجود دارد. پس از اثبات وجود خدا به عنوان «واجب‌الوجود» یا «ناظم» یا... نوبت به بحث از دیگر اوصاف خداوند می‌رسد. به منظور آن‌که بین این دو دسته از اوصاف تفکیک کنیم، می‌توان دسته اول را که در ضمن براهین اثبات خدا مطرح می‌شوند و وجود خداوند با عنوان آنها ثابت می‌گردد، «اوصاف اولیه» و سایر اوصاف الهی را «اوصاف ثانویه» بنامیم. همان‌گونه که در بحث صفات الهی خواهیم دید، اوصاف اولیه خداوند، نظیر «واجب‌الوجود» بودن، خود مبنای اثبات دیگر صفات کمالی خداوند (صفات ثانویه) قرار می‌گیرند.^۲

قرآن و نیازمندی ممکنات به خدا

برهان وجوب و امکان با تقریر فلسفی و پیچیده آن در قرآن کریم مطرح نشده است. با این حال، در برخی آیات به نحوی سخن از وابستگی و نیازمندی وجودی موجودات به خداوند به میان آمده است که می‌توان آن را اشاره‌ای به آن دسته از براهین عقلی دانست که مبنای آنها وابستگی جهان ممکنات به خداوندی است که خود به هیچ موجودی وابستگی ندارد. برای نمونه، در سوره فاطر می‌خوانیم:

۱. این مطلب در سایر براهین نیز جاری است. مثلاً در «برهان حرکت»، خداوند به عنوان «محرك» (حرکت‌بخش) و در «برهان حدوث»، به عنوان «محدث» اثبات می‌شود.

۲. تفکیک بین صفات اولیه و ثانویه، به معنایی که گفتیم، در منابع کلامی و فلسفی ما مطرح نشده است؛ ولی به نظر می‌رسد که برای وضوح بیشتر بحث و پاسخ‌گویی به برخی اشکالاتی که در زمینه رابطه بحث وجود خدا با بحث اوصاف الهی مطرح می‌شود، چنین تفکیکی لازم است.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ. (فاطر: ۱۵)

ای مردم! شما به خدا نیازمندید و خداست که بی نیاز و ستوده است.

بدیهی است که «فقر» در این آیه، معنای بسیار گسترده‌ای دارد و شامل انحرای نیازهای ممکنات به خداوند می‌شود که مهم‌ترین آنها، «وابستگی وجودی» آنهاست.

در برخی آیات نیز بر معلول و مخلوق بودن موجودات، از آن جمله انسان تأکید گردیده و با بیانی که می‌توان آن را در قالب یک برهان عقلی تنسیق کرد، بر وجود خداوند به عنوان «خالق هستی» استدلال شده است. قرآن در مقام احتجاج با کافران می‌گوید:

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ. (طور: ۳۵)

آیا از هیچ خلق شده‌اند؟ یا آن‌که خودشان خالق [خود] هستند؟

شاید بتوان از آیه فوق، استدلالی را، مشابه آنچه که در زیر می‌آید، استفاده کرد:

شکی نیست که هر انسانی مخلوق و حادث است؛ زیرا زمانی وجود نداشته و سپس موجود شده است. حال، با چند احتمال روبه‌رو هستیم: ۱) انسان‌ها بدون علت موجود شده‌اند؛ ۲) انسان‌ها، خود خالق خود هستند. این دو احتمال به وضوح باطل است و با اندک تأملی نامعقول بودن آن آشکار می‌شود. بنابراین، تنها احتمال معقول آن است که آنان مخلوق موجودی متعالی باشند که همان خداوند است. به هر تقدیر، حتی اگر این برداشت را از آیه مورد بحث صحیح ندانیم، در این مطلب شکی نیست که این آیه، با تکیه بر مخلوق (و معلول) بودن انسان‌ها، توجه آنان را به وجود خداوند، به عنوان خالق حقیقی آنان، جلب می‌کند.

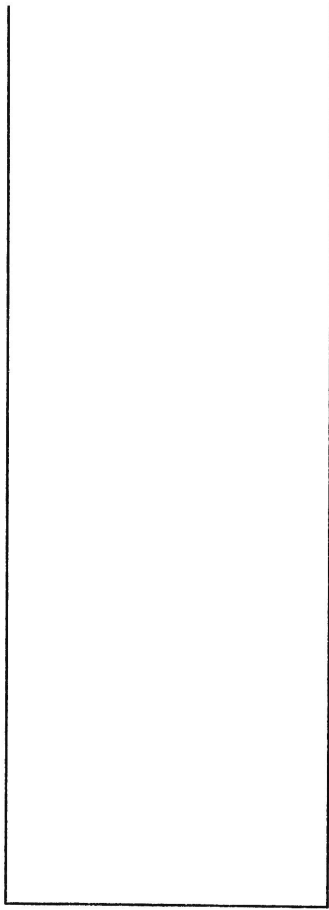
تعاریف و اصطلاحات

واجب الوجود	تسلسل	صفات اولیه
ممکن الوجود	دور صریح	صفات ثانویه
اصل علیت	دور مضمّر	

چکیده مطالب

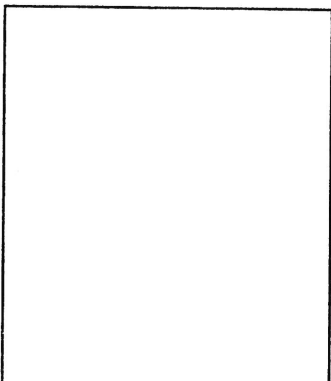
۱. خداشناسی عقلی به معنای شناسایی خدا با اتکا بر مقدمات عقلی محض، عموماً با اصول و قواعد فلسفی پیوند می‌خورد و از این رو، فهم ادله عقلی اثبات خدا برای ناآشنایان با مباحث فلسفی دشوار می‌شود و جنبه تخصصی می‌یابد.

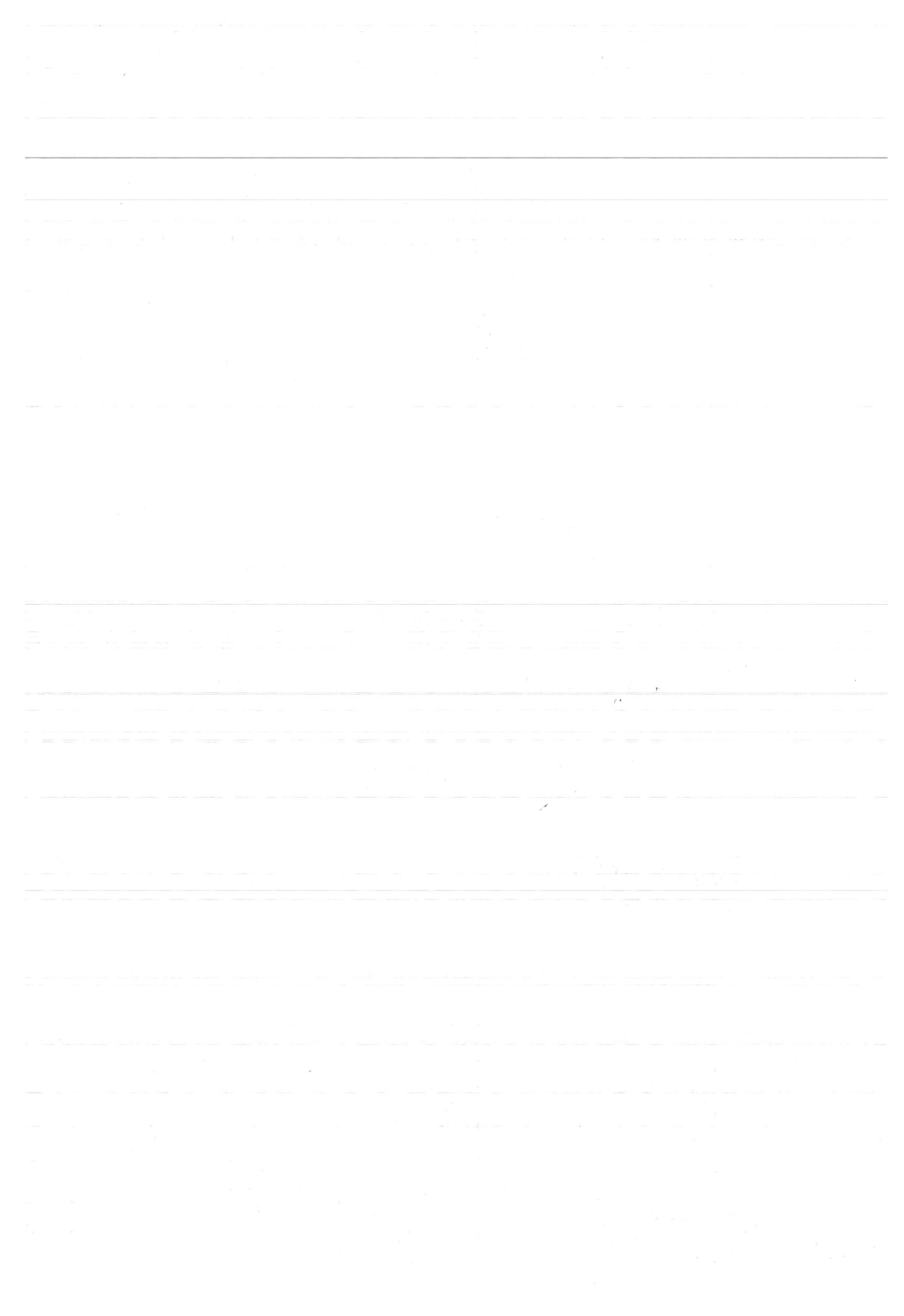
۲. ادله عقلی خدایابی و خداشناسی، در مقایسه با ادله دیگر، کارآیی بیشتری برای احتجاج و مناظره با ملحدان و منکران دارد. از فواید این ادله آن است که می‌تواند در تقویت ایمان دینی مؤثر باشد و از تزلزل آن در مواجهه با شبهات و اعتراضات الحادی جلوگیری کند.
۳. «ممکن‌الوجود» موجودی است که می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد؛ یعنی وجود و هستی برای آن ضرورتی ندارد و ممکن است هستی از آن جدا شود. «واجب‌الوجود» موجودی است که هستی برای آن ضرورت دارد و از آن قابل انفکاک نیست.
۴. مفاد اصل علیت آن است که هر ممکن‌الوجودی برای موجود شدن نیاز به این دارد که شیء دیگری آن را ایجاد کند و این شیء همان علت است. بنابراین، بر طبق اصل علیت، هر موجود ممکنی نیازمند علت است.
۵. وقوع تسلسل، به معنای نامتناهی بودن سلسله علت و معلول، محال است. همچنین دُور، به معنای آن‌که شیئی بی واسطه یا با واسطه علت خود باشد، امری ممتنع است.
۶. چکیده برهان وجوب و امکان آن است که موجود، یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود. در صورت دوم، وجود خداوند، به عنوان واجب‌الوجود، اثبات می‌شود و احتمال اول نیز، به دلیل امتناع تسلسل و دُور، مستلزم وجود واجب‌الوجود (خدا) خواهد بود.
۷. آن دسته از صفات خداوند را که وجود او را تحت عنوان آن ثابت می‌کنیم، مانند «واجب‌الوجود»، «ناظم» و... «صفات اولیه» و سایر اوصاف خداوند را «صفات ثانویه» می‌نامیم.
۸. برخی آیات قرآن، بیان‌گر آنند که انسان و کل هستی در وجود خویش نیازمند خداوند است. در تأیید برهان وجوب و امکان می‌توان به این آیات تمسک کرد.



بخش دوم

توحيد





کلیات

اسلام آیین توحید و یکتاپرستی است و در میان تعلیم اسلامی، توحید از جایگاه بلندی برخوردار است. قرآن، به مثابه منشور جاوید اسلام، در آیات بسیاری به مسأله توحید و ابعاد گوناگون آن پرداخته است. در اهمیت توحید همین بس که ایمان به آن، در کنار تصدیق پیامبری حضرت محمد ﷺ، اولین شرط تشریف انسان به آیین حیات بخش اسلام و ورود به آستانه سعادت و رستگاری است. خداوند را به یکتایی شناختن و تنها او را پرستیدن، نه تنها در قلمرو عقاید اسلامی، که در دیگر حوزه های تعلیم اسلامی، مانند اخلاق و احکام، نقشی اساسی دارد. شالوده نظام اخلاقی اسلام بر اصل توحید استوار است^۱ و بسیاری از احکام و آداب دینی، از روح توحیدی اسلام سرچشمه می گیرد. توحید حیات آدمی را چه در ساحت اندیشه و اعتقاد و چه در حوزه کردار و عمل دگرگون می سازد و به آن رنگ و بوی خاصی می بخشد. تفاوت انسان موحد و مشرک به قدری عمیق و گسترده است که به هیچ وجه نمی توان آن را نادیده انگاشت. کوتاه سخن آن که توحید ریشه درخت اسلام است و دیگر تعلیم اعتقادی، اخلاقی و عملی، شاخ و برگ و میوه های آنند.

توحید در دیگر ادیان الهی

به گواهی آیات قرآنی و مدارک تاریخی، دعوت به توحید از مختصات آیین اسلام نیست؛ بلکه همه پیامبران الهی مردم را به سوی یکتاپرستی فرا می خوانده، همه ادیان الهی، ادیانی توحیدی بودند. قرآن آشکارا این حقیقت تاریخی را بیان کرده است:

۱. ر.ک: المیزان، ج ۱، ص ۳۵۸-۳۶۰.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (انبیاء: ۲۵)
و ما هیچ پیامبری را پیش از تو نفرستادیم مگر آن که به او وحی کردیم که: خدایی جز من نیست، پس تنها مرا پرستید.

اساساً نبرد اصلی پیامبران الهی با مخالفان خود بر سر توحید بوده و از این رو همواره بخش عمده‌ای از مخالفان را مشرکان و بت پرستان تشکیل می داده‌اند. برای مثال، علت اصلی دشمنی نمرودیان با ابراهیم علیه السلام، دعوت این پیامبر بزرگ به توحید بوده است.^۱

عمق و ژرفای آموزه توحید در اسلام

پیش تر اشاره کردیم که اصل توحید و یکتاپرستی از ویژگی‌های اسلام نیست؛ بلکه تمام پیامبران الهی مردم را به آن فراخوانده‌اند. با این حال نباید گمان کرد که اسلام در ارائه تعالیم توحیدی خود، همان تعالیم پیامبران پیشین را بی هیچ تفاوتی تکرار کرده است. هر چند اسلام در اصل دعوت به توحید با ادیان آسمانی قبلی همسان است، آموزه‌های توحیدی اسلام که در قرآن و روایات معصومان علیهم السلام تبلور یافته است، عمق و غنای بی سابقه‌ای دارد. به دیگر سخن، تعالیم اسلام در زمینه توحید به گونه‌ای است که هم برای عموم مردم راه گشا، درس آموز و سودمند است و هم ذهن کنجکاو و جست‌وجوگر متکلمان و فیلسوفان و دل و جان مشتاق عارفان را سیراب می‌کند. عمق این تعالیم تا بدان جاست که پس از گذشت قرن‌ها، تنها بخشی از معارف توحیدی اسلام به چنگ ما درآمده است. البته از اسلام نمی‌توان انتظاری جز این داشت؛ چرا که بر اساس اصل «خاتمیت»، این دین تمام نیازهای اساسی انسان را در حوزه‌های گوناگون اندیشه و عمل، برای همیشه پاسخ گفته است.

معنای لغوی «توحید»

پیش از ادامه بحث، شایسته است توضیحی کوتاه درباره معنای لغوی واژه «توحید» داده شود. در زبان عربی، «توحید» مصدر باب «تفعیل» و از ریشه «وَحَدَّ» است. یکی از معانی باب تفعیل، «کسی یا چیزی را دارای وصفی دانستن» است. برای مثال، «تعظیم» به معنای بزرگ

۱. برای نمونه ر.ک: شعراء: ۷۰-۷۴. امروزه یهودیان خود را در زمره موحدان می‌دانند و در عهد عتیق موجود، عبارات متعددی وحدانیت خداوند را بیان می‌دارد. اعتقاد به تثلیث نیز (که از جمله بزرگ‌ترین تحریف‌های واقع شده در دین مسیحیت است) در نظر بسیاری از علمای مسیحیت با اصل توحید تعارضی ندارد و لذا مسیحیان نیز خود را از پیروان توحید می‌دانند.

دانستن (کسی یا چیزی) و «تکفیر» به معنای کافر شمردن (شخصی) است. بر این اساس، توحید به معنای «یکی دانستن و یکتا شمردن» به کار می‌رود.^۱

شایان ذکر است که هر چند قرآن شامل مضامین توحیدی فراوانی است، لیکن مصدر «توحید» و مشتقات آن در قرآن به کار نرفته و برای بیان اصل توحید از تعبیر دیگری استفاده شده است. در عوض، واژه توحید و برخی مشتقات آن در روایات فراوانی ذکر شده است.^۲

توحید نظری و عملی

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، توحید گستره وسیعی دارد و در دو ساحت اندیشه و عمل راه می‌یابد. بر این اساس، می‌توان در آغاز توحید را به دو بخش کلی تقسیم کرد: الف) توحید نظری؛ ب) توحید عملی.

مقصود ما از «توحید نظری» آن است که انسان در اندیشه خود، به وحدانیت و یکتایی شأنی از شؤون خداوند اعتقاد داشته باشد. به دیگر سخن، توحید نظری عبارت است از اعتقاد قطعی به یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال. بدیهی است که اگر این اعتقاد در اعماق قلب آدمی ریشه دواند، به اعمال و رفتار او صبغه خاصی می‌بخشد و به تعبیری، کردار او نیز توحیدی یا موحدانه می‌گردد. در این مرحله، به حوزه «توحید عملی» وارد می‌شویم. بنابراین، مقصود از توحید عملی، رفتار موحدانه است؛ یعنی آدمی در برخورد با خداوند متعال به گونه‌ای عمل کند که مقتضای اعتقاد و اندیشه توحیدی اوست. برای نمونه، «توحید در عبادت» یکی از اقسام توحید عملی است. در این جا سخن از اعتقاد خاصی در میان نیست؛ بلکه توحید در عبادت بدین معناست که انسان، عمل خاصی مانند عبادت و پرستش را بر اساس اعتقادات توحیدی خود و هماهنگ با آنها انجام دهد؛ یعنی تنها خداوند یکتا را پرستد و سر به آستان او بساید و از پرستش معبودهای دیگر خودداری ورزد.^۳

۱. لازم به ذکر است که در برخی موارد، توحید به معنای «وحدانیت خداوند» به کار می‌رود نه «اعتقاد به وحدانیت خداوند».

۲. در مبحث «توحید در قرآن و سنت» با بخشی از این روایات آشنا خواهیم شد.

۳. علامه طباطبائی در تفسیر المیزان در بیان توحید عملی عبارتی دارد که ترجمه فارسی آن چنین است: «توحید عملی آن است که اعمال نیک را، مانند احسان، برای کسب رضای الهی و دریافت پاداش اخروی، و نه از روی پیروی از هوا و هوس و شرک بستن به خداوند، انجام دهد». (المیزان، ج ۴، ص ۳۵۳)

معنای اصطلاحی «توحید»

اکنون نوبت آن است که معنای اصطلاحی «توحید» را در علم کلام بیان کنیم. اما ارائه تعریف جامعی از توحید که شامل همه اقسام آن گردد، بسیار دشوار است. همان‌گونه که دیدیم، توحید را می‌توان به دو بخش کلی «توحید نظری» و «توحید عملی» تقسیم کرد و همان‌گونه که خواهیم دید، در هر یک از این دو بخش با اقسام فرعی گوناگونی روبه‌رو هستیم. بنابراین، حداکثر کاری که در این مرحله می‌توان انجام داد، ارائه تعریفی اجمالی است. برای این منظور می‌توان گفت: توحید عبارت است از اعتقاد قطعی به وحدانیت و یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال خویش و عمل کردن بر اساس این اعتقاد.

البته باید اعتراف کنیم که این تعریف تا حدی مجمل است و معنای تفصیلی و روشن‌تر اصل توحید تنها در سایه توضیح اقسام گوناگون آن آشکار می‌شود.

دو معنای توحید

توجه به این نکته لازم است که در مباحث اعتقادی، گاه توحید در معنایی عام‌تر از معنای مصطلحی که بدان اشاره کردیم، به کار می‌رود. توحید، در این معنای عام، شامل همه مباحث مربوط به خداشناسی، از جمله دلایل و براهین اثبات خدا و مباحث مربوط به اوصاف الهی می‌گردد. یکی از متکلمان مسلمان، معنای خاص و عام توحید را چنین بیان می‌کند:

بدان که حقیقت توحید، اعتقاد جازم ثابت مطابق واقع است به عدم شریک واجب در الوهیت و خواص آن از اسما و صفات....

و اما مراد از توحید در این مقام که اول اصول خمسه است، معرفت الله است به ذات و صفات. و تسمیه این معرفت به «توحید»، از قبیل تسمیه کل به اسم جزء اشرف و افضل اجزاست.^۱

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در عبارت بالا ابتدا به معنای خاص توحید اشاره شده است که بایگانگی خداوند و نفی شریک ارتباط دارد؛ سپس، سخن از معنای عام توحید به میان آمده است که در این معنا، توحید شامل بحث‌های مربوط به اثبات وجود خدا و نیز بحث از اوصاف الهی می‌گردد. افزون بر این، دو نکته دیگر از عبارت یادشده قابل استفاده است:

۱. خواجگی شیرازی، محمد بن احمد، النظامیة فی مذهب الامامیة، ص ۷۷.

الف) مقصود از توحید، آن گاه که به عنوان یکی از اصول پنج گانه اعتقادی (در کنار نبوت، معاد، عدل و امامت) قلمداد می شود، همان معنای عام آن (خداشناسی) است.

ب) نام گذاری «خداشناسی» به «توحید»، از باب نهادن نام برترین و شریف ترین جزء یک شیء بر آن شیء است. از آن جا که «توحید» به معنای یگانگی خداوند، اساسی ترین و والاترین رکن خداشناسی اسلامی است، این نام بر کل مباحث مربوط به شناخت خداوند نیز اطلاق می گردد.

پس از روشن شدن دو معنای خاص و عام توحید، شایسته است بر این نکته تأکید کنیم که در مباحث آینده، هر جا سخن از توحید به میان می آوریم، مقصود ما همان معنای خاص است.

جایگاه بحث توحید در ساختار علم کلام

نکته دیگری که باید پیش از ورود به بحث توحید روشن شود، آن است که اصولاً این بحث در کدام بخش از مباحث علم کلام جای می گیرد. با دقت در محتوا و مضمون این بحث، آشکار می شود که بحث از توحید، فی الواقع بحث از برخی اوصاف الهی (یگانگی خداوند) است^۱ و از این رو می توان آن را بخشی از مباحث مربوط به اوصاف الهی به شمار آورد. با این حال، متکلمان اسلامی در نحوه چینش این بحث در مجموعه کلام، از دو روش متفاوت سود جسته اند: الف) گروهی با توجه به مضمون بحث توحید که بحثی درباره اوصاف خداوند است، آن را به عنوان زیرمجموعه بحث اوصاف مطرح کرده و در کنار بحث از دیگر اوصاف، مانند علم، قدرت، حیات و... آورده اند.^۲

ب) گروهی دیگر از متکلمان، شرافت و برتری این بحث را در مقایسه با اوصاف دیگر مورد توجه قرار داده و با لحاظ اهمیت بی اندازه آن، آن را به صورت مستقل مطرح کرده اند.^۳ بدیهی است که هر یک از روش های یادشده در جای خود صحیح و قابل پیروی است؛ اما در این نوشتار (به پیروی از غالب نویسندگان معاصر) روش دوم انتخاب گردیده و بحث توحید به صورت مستقل مطرح شده است.

۱. این که گفتیم: «برخی اوصاف الهی»، اشاره به این مطلب دارد که با توجه به اقسام گوناگون توحید (توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و...) اصل توحید در واقع به چند صفت مختلف، که البته همگی به نحوی با یگانگی در ارتباطند، تحلیل می شود. این نکته در مباحث آینده و ضوح بیشتری خواهد یافت.
۲. برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب ارزشمند تجرید الاعتقاد توحید را به عنوان یکی از اوصاف الهی و پس از ذکر صفاتی همچون قدرت، علم، حیات و... آورده است.
۳. در عموم کتاب های کلامی که در عصر ما نگاشته شده، از این روش پیروی شده است.

توحید در قرآن و سنت

از بحث‌های گذشته روشن شد که توحید، رکن رکن آیین اسلام است و افزون بر حوزه خداشناسی، در اخلاقیات و شریعت اسلامی نیز نقش مهمی ایفا می‌کند؛ بنابراین، طبیعی است که در قرآن کریم و سنت پیامبر ﷺ و جانشینان معصوم او، به مثابه مجموعه تعالیم الهی اسلام، اهمیت فراوانی به این رکن اساسی داده شود. البته مباحث توحیدی قرآن و روایات چندان گسترده و وسیع است که حتی مروری کوتاه بر آن نیز نیازمند نگارش مکتوبی طولانی است؛ از این رو چاره‌ای نداریم جز این که در این جا نیز همچون دیگر بحث‌های قرآنی این کتاب، تنها به بخشی از آیات و روایات این باب اشاره کنیم و امیدوار باشیم که خوانندگان علاقه‌مند برای مطالعه بیشتر به تفاسیر قرآن و منابع گوناگون روایی مراجعه کنند.

اهمیت توحید در اسلام و دیگر ادیان آسمانی

همان‌گونه که اشاره شد، آموزه توحید اختصاصی به اسلام ندارد؛ بلکه همه پیامبران الهی منادیان توحید بوده‌اند:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ. (انبیاء: ۲۵)

و پیش از تو هیچ پیامبری نفرستادیم مگر این که به او وحی کردیم که خدایی جز من نیست؛ پس مرا بپرستید.

براساس این آیه، توحید سرلوحه تعالیم الهی همه پیامبران است. همچنین در سوره نحل می‌خوانیم:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ. (نحل: ۳۶)

و در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید]: خدا را بپرستید و از طاغوت بپرهیزید.

امیر مؤمنان، علی علیه السلام نیز در مقام بیان فلسفه بعثت پیامبران می‌فرماید:

لَمَّا بَدَلَ أَكْثَرُ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَجَهِلُوا حَقَّهُ وَاتَّخَذُوا الْأَنْدَادَ مَعَهُ... فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِنْ مِثَاقِ فِطْرَتِهِ.^۱

هنگامی که اکثر آفریدگان (مردم) پیمان خدا با ایشان را تغییر دادند، پس حق او را شناختند و با او شریکانی گرفتند... خداوند در میان آنان فرستادگانش را برانگیخت تا حق میثاق فطرت را ادا کنند.

۱. نهج البلاغه، خطبه اول.

سخنان امام علیه السلام حاکی از آن است که در دوران‌های اولیه تاریخ بشر، اکثر انسان‌ها پیمانی را که خدا با آنها بسته بود، شکستند و با نادیده انگاشتن مقام الوهی، به شرک روی آوردند؛ از این رو خداوند پیامبران خویش را مبعوث کرد تا به آنان پیمان فطری خود را بر یکتاپرستی یادآور شوند و آنان را از دام شرک رهانیده، به مأمّن توحید رهنمون سازند.

قرآن نیز به عنوان آخرین کتاب آسمانی، تأکید بلیغی بر توحید دارد. شعار توحید با تعبیر گوناگونی همچون: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»^۱ و «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»^۲ «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا»^۳ «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ»^۴ و «إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ»^۵ «مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ»^۶ «مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ»^۷ «مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ»^۸ و... ده‌ها بار در قرآن تکرار شده است.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله نیز به فرمان الهی اعلام می‌کند که سرلوحه رسالت او دعوت به توحید است:

قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَهٌ أَدْعُوا وَإِلَيْهِ مَآبٍ (رعد: ۳۶)

بگو جز این نیست که من مأمورم خدا را بپرستم و به او شرک نورزم. به سوی او دعوت می‌کنم و بازگشتم به سوی اوست.

قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا لِلْهُكُمِ إِلَهُ وَاحِدٌ فَهَلْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ (انبیاء: ۱۰۸)

بگو جز این نیست که به من وحی می‌شود که خدای شما خدای یگانه است. پس آیا تسلیم [حق] می‌شوید؟

پیامبران پیشین نیز چنین رسالتی را بر دوش داشتند. برای مثال، قرآن رسالت نوح علیه السلام را چنین معرفی می‌کند:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۖ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ (هود: ۲۵ و ۲۶)

۱. برای مثال در صافات: ۳۷ و محمد: ۴۷.

۲. هیچ خدایی جز او نیست. بقره: ۱۶۳ و....

۳. هیچ خدایی جز من نیست. نحل: ۲ و انبیاء: ۲۵.

۴. هیچ خدایی جز تو نیست. انبیاء: ۸۷.

۵. و خدای شما خدای یکتایی است. بقره: ۱۶۳.

۶. هیچ خدایی جز الله نیست. آل عمران: ۶۲ و ص: ۶۵.

۷. نیست خدایی مگر خدای یکتا. مائده: ۷۳.

۸. غیر از او خدایی برای شما نیست. اعراف: ۵۹ و ۶۵ و ۷۳ و ۸۵ و هود: ۵۰ و ۶۱ و ۸۴.

و به راستی نوح را به سوی قومش فرستادیم. [گفت:] من برای شما هشداردهنده‌ای آشکارم که جز خدا را نپرستید؛ زیرا من از عذاب روزی سهمگین بر شما بیمناکم.^۱

علاوه بر این، قرآن در آیات بسیاری به تبیین توحید و شاخه‌های گوناگون آن و نیز آثار توحید و شرک، عوامل گرایش انسان به شرک و فرجام آن و... پرداخته است که در آینده به گوشه‌ای از آن اشاره خواهیم کرد.

در کنار قرآن، روایات پیشوایان دین علیهم‌السلام نیز به مثابه یکی از دو ثقل دین، حقایق عمیق و ظریفی را در باب توحید عرضه کرده‌اند. برای مثال، در برخی خطبه‌های نهج البلاغه، بیانات بلندی از امیر مؤمنان علیه‌السلام وارد شده که پس از گذشت قرن‌ها هنوز فهم و درک انسان‌ها به اعماق آن راه نیافته است.

تعاریف و اصطلاحات

توحید	توحید عملی	توحید به معنای خاص
توحید نظری	توحید به معنای عام	

چکیده مطالب

۱. اسلام آیین یکتاپرستی است و توحید مهم‌ترین رکن آن است. توحید نه تنها در حوزه عقاید، بلکه در اخلاق و احکام اسلامی نیز نقش اساسی دارد.
۲. اصل توحید از ویژگی‌های دین اسلام نیست؛ بلکه همه ادیان الهی منادی توحیدند و تمام پیامبران مردم را به سوی توحید فراخوانده‌اند.
۳. هرچند دین اسلام در اصل دعوت به توحید با ادیان آسمانی پیشین مشترک است، اما تعالیم توحیدی اسلام عمق و غنای بی‌سابقه‌ای دارد. این تعالیم هم برای عموم مردم سودمند است و هم برای عالمان و دانشمندان.
۴. واژه «توحید» به معنای «یکی دانستن» و «یکتا شمردن» است. هرچند این واژه، در قرآن به کار نرفته است، لیکن می‌توان آن را در روایات فراوانی یافت.
۵. توحید بر دو قسم است: «توحید نظری» و «توحید عملی». توحید نظری عبارت است از اعتقاد

۱. درباره دعوت توحیدی سایر پیامبران بنگرید به: اعراف: ۵۹ و ۶۵ و ۷۳ و ۸۵ و هود: ۵۰ و ۶۱ و ۸۴ و مؤنون: ۲۳ و ۳۲.

- قطعی و جازم به یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال خویش. توحید عملی عبارت است از رفتار کردن به گونه‌ای که مقتضای اندیشه‌ها و اعتقادات توحیدی است.
۶. توحید، در یک معنای کلی، عبارت است از اعتقاد قطعی به وحدانیت و یکتایی خدا در ذات و صفات و افعالش و انجام اعمال متناسب با این اعتقاد.
۷. توحید گاه به معنای عام‌تری به کار می‌رود و در این معنا، هر کلیه مباحث خداشناسی اطلاق می‌شود.
۸. بحث توحید، از یک نظر، زیرمجموعه‌ای از مباحث صفات الهی است؛ اما گاه به دلیل اهمیت فوق‌العاده آن، به صورت مستقل مورد بحث قرار می‌گیرد.
۹. اصل توحید و فروع آن، در قرآن کریم و روایات اسلامی مورد تأکید فراوان قرار گرفته است.
۱۰. فرا خواندن مردم به توحید، سرلوحه دعوت پیامبران الهی، به‌ویژه پیامبر اسلام ﷺ است.

توحید ذاتی

در بحث پیشین اشاره کردیم که توحید به دو بخش کلی «توحید نظری» و «توحید عملی» تقسیم می‌گردد و هر یک از این دو بخش نیز دارای اقسام فرعی است. توحید نظری بر اساس یک طبقه‌بندی رایج، به سه نوع تقسیم می‌شود:

(۱) توحید ذاتی یا توحید در ذات؛

(۲) توحید صفاتی یا توحید در صفات؛

(۳) توحید افعالی یا توحید در افعال.

ما بحث خود را از توحید ذاتی آغاز می‌کنیم و پس از بررسی اقسام دیگر توحید نظری، به سراغ توحید عملی خواهیم رفت.

معنای توحید ذاتی و ابعاد آن

توحید ذاتی، در اصطلاح رایج، بدین معناست که ذات خداوند یکتا بوده، هیچ مثل و مانند و شریک و همتایی ندارد. اما گاه توحید ذاتی به معنای گسترده‌تری به کار می‌رود و علاوه بر معنای فوق، شامل بساطت ذات الهی و سلب ترکیب از خداوند نیز می‌گردد. در این دیدگاه عام، توحید ذاتی مشتمل بر دو مطلب است:

الف) ذات خداوند از هر جهت بسیط است و هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه ندارد. این بُعد از توحید ذاتی، در واقع برابر است با نفی هر گونه کثرت درون ذاتی از خداوند.

ب) ذات خداوند بی‌همتاست و هیچ شریک و نظیری ندارد. این بُعد از توحید ذاتی، به معنای نفی کثرت برون ذاتی است؛ یعنی در کنار ذات خداوند، ذات دیگری که آن هم خدا

باشد، وجود ندارد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، می‌توان بُعد نخست توحید ذاتی را «نفی ترکیب» و بُعد دوم را «نفی تعدّد» از ذات خداوند دانست. پاره‌ای از متکلمان با استناد به برخی آیات و روایات، بعد اول را «توحید احدی» و بعد دوم را «توحید واحدی» می‌نامند.^۱ البته معنای دقیق توحید ذاتی آن است که نه تنها ذات خداوند مرکب یا متعدد نیست، بلکه اساساً ترکیب یا تعدّد ذات الهی محال است.

پیش از بررسی ابعاد توحید ذاتی و بیان استدلال متکلمان، جا دارد بار دیگر بر این نکته تأکید کنیم که توحید ذاتی، آن‌گونه که در قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام ارائه شده، مطلبی بسیار عمیق است و لایه‌ها و بطون مختلفی دارد. بدیهی است که فهم لایه‌های عمیق‌تر این اصل اعتقادی، بدون برخورداری از مقدمات لازم، ممکن نیست؛ از این رو باید همیشه به خاطر داشته باشیم که تأمل و ژرف‌نگری بیشتر در آیات قرآن و روایاتی که در زمینه توحید وارد شده است، می‌تواند ما را به لایه‌های عمیق‌تری از این اصل اعتقادی رهنمون‌گرد.

بساطت ذات خداوند

گفتیم که در یک نظر، اعتقاد به بساطت ذات الهی و نفی ترکیب، بخشی از توحید ذاتی است. البته برخی از متکلمان ترجیح داده‌اند که این بحث را، نه در ضمن مباحث توحید، بلکه در بخش اوصاف سلبی خداوند مطرح کنند؛ زیرا سلب ترکیب (مرکب نبودن) را می‌توان یکی از صفات سلبی خدا دانست.^۲

به هر تقدیر، برای فهم بهتر این بُعد از توحید شایسته است که ابتدا نظری به اقسام ترکیب داشته باشیم. بر اساس یک طبقه‌بندی، ترکیب دارای سه نوع است:

الف) ترکیب عقلی: این ترکیب در جایی است که شیء بر حسب تحلیل عقلی و در ظرف ذهن (نه خارج) دارای اجزا باشد. ترکیب شیء از وجود و عدم،^۳ ترکیب ماهیات امکانی از ماهیت و

۱. برای نمونه ر.ک: *الالهیات علی هدی الکتاب و...*، ج ۲، ص ۱۱.

۲. برای نمونه ر.ک: *کشف المراد*، ص ۳۱۷ و *مناهج الیقین فی اصول الدین*، ص ۲۰۱.

۳. مقصود از «ترکیب وجود و عدم» آن نیست که وجود شیء با عدمش مجتمع می‌گردد؛ زیرا وجود و عدم نقیض یکدیگرند و اجتماع نقیضین محال است. بلکه مقصود آن است که در یک شیء، وجود برخی کمالات با عدم برخی کمالات دیگر مجتمع می‌گردند، به گونه‌ای که بتوان از ذات شیء مذکور، عدم کمالات مفقود را انتزاع کرد.

وجود و ترکیب ماهیت غیر بسیط از جنس و فصل، صورت‌های مختلف ترکیب عقلی‌اند.

ب) ترکیب خارجی: مقصود از این ترکیب آن است که شیء مرکب، در خارج دارای اجزایی باشد. ترکیب جسم از ماده و صورت و ترکیب اشیای مادی از عناصر اولیه، ترکیبی خارجی است.

ج) ترکیب مقداری: این ترکیب در جایی است که شیء، کمیت مقداری (طول، عرض، ارتفاع) داشته باشد و به تبع کمیت خود، پذیرای انقسام گردد. البته این اجزایه صورت بالفعل موجود نیستند؛ بلکه بالقوه‌اند و پس از تجزیه شیء مذکور به صورت بالفعل وجود می‌یابند.^۱ گفتنی است که گروهی، ترکیب مقداری را یکی از اقسام ترکیب خارجی به شمار می‌آورند؛ زیرا ظرف وجود اجزای مقداری نیز همانا خارج از ذهن است.^۲ با این حال می‌توان به دلیل اختلاف ترکیب مقداری با دیگر اقسام ترکیب خارجی از جهت فعلیت و عدم فعلیت اجزا، این دو نوع ترکیب را در کنار یکدیگر قرار داد.

تنوع ادله توحید

پس از توضیح اقسام گوناگون ترکیب، اینک نوبت آن فرا رسیده است که به طرح ادله متکلمان بر نفی انحاء گوناگون ترکیب از ذات خداوند بپردازیم. اما پیش از آن مناسب است به نکته‌ای در باب تنوع ادله توحید اشاره کنیم.

می‌دانیم که مباحث خداشناسی و توحید، افزون بر علم کلام، در علوم می‌همچون فلسفه و عرفان نیز مورد بحث و پژوهش بوده است؛ از این رو در کنار متکلمان، فیلسوفان و عارفان مسلمان نیز مطالب عمیقی را در این باب مطرح کرده و در بخش‌هایی که نیاز به استدلال بوده، هر یک از این طوایف بر اساس اصول و روش‌های خاص خود به اقامه دلیل پرداخته‌اند. نتیجه این تلاش گسترده آن است که امروزه در بحثی همچون توحید، با تنوع فراوان ادله روبه‌رو هستیم^۳ و با توجه به اهداف کتاب حاضر چاره‌ای جز گزینش برخی از آنها را

۱. برای مثال، ریسمانی با طول یک متر می‌تواند با تجزیه به دو ریسمان نیم‌متری تقسیم گردد. اما قبل از تجزیه، دو جزء مذکور (دو قطعه نیم‌متری ریسمان) صرفاً به صورت بالقوه موجودند.

۲. برای نمونه، علامه حلی در کشف المراد، ترکیب مقداری را از اقسام ترکیب خارجی شمرده است. ر.ک: کشف المراد، ص ۳۱۷.

۳. ملا عبدالله مدرس زنوزی در کتاب لمعات الهمیه (ص ۱۲۴-۱۹۵) یازده دلیل بر توحید ذاتی اقامه کرده است.

نداریم. بنابراین همچون مباحث گذشته خواهیم کوشید به ذکر دلایلی که اولاً صبغه کلامی بیشتری دارند و ثانیاً از اتقان و استحکام شایسته‌ای برخوردارند، بسنده کنیم.

دلایل مرکب نبودن ذات الهی

برای اثبات بساطت مطلق ذات الهی باید اثبات شود که هیچ‌یک از اقسام ترکیب در ذات خداوند راه ندارد. با توجه به تعدد و تنوع اقسام ترکیب، ظاهراً دلیل واحدی درست نیست که بتوان با تمسک به آن امتناع همه اقسام مزبور را یک‌جا برای خدا ثابت کرد؛ از این رو چاره‌ای جز این نیست که با اقامه دلایل متعدد به هدف بالا دست یابیم.

۱. **نفی ترکیب خارجی:** یکی از دلایل نفی ترکیب خارجی از ذات باری تعالی به شرح زیر است: هرگاه شیء مرکبی را در کنار اجزای خود مورد توجه قرار دهیم، درمی‌یابیم که وجود شیء مذکور (کُلّ) به نوعی بر وجود اجزایش متوقف است، به نحوی که با انتفای یکی از اجزا، کل نیز منعدم خواهد شد. به عبارت دیگر، عقل حکم می‌کند که هر جزئی، در وجود خویش، بر کُلّ مقدم است.^۱

بنابراین، وجود هر شیء مرکبی مسبوق به اجزای خود و متوقف بر وجود آنهاست. اما ممکن نیست وجود خداوند مسبوق به وجود غیر خود یا متوقف بر آن باشد؛ زیرا این امور با وجوب وجود سازگار نیست. در نتیجه، فرض مرکب بودن ذات الهی مستلزم ممکن بودن ذات خواهد بود؛ در حالی که خداوند واجب‌الوجود است. بدین ترتیب روشن می‌شود که ذات خداوند نمی‌تواند دارای اجزای خارجی باشد.

۲. **نفی ترکیب عقلی:** یکی از کوتاه‌ترین ادله نفی ترکیب عقلی از ذات خداوند چنین است: ترکیب جنس و فصل و ترکیب وجود و ماهیت، از ویژگی‌های ماهیات است. به عبارت دیگر، ذهن تنها در حوزه ماهیات است که با تفکیک حیثیت مشترک ماهیت از حیثیت مختص آن، مفهوم جنس و فصل را انتزاع و آن دو را با یکدیگر ترکیب می‌کند. از سوی دیگر، روشن است که ترکیب بین وجود و ماهیت تنها در جایی تصور می‌شود که پای ماهیت در میان باشد. بنابراین، ترکیب بین جنس و فصل و ترکیب بین وجود و ماهیت تنها در ماهیات راه دارد؛

۱. البته، همان‌گونه که در مباحث عقلی و فلسفی بیان شده، این تقدم، تقدم بالطبع (طبعی) است؛ نه تقدم زمانی.

حال آن که همان گونه که در جای خود ثابت شده است،^۱ ذات اقدس الهی وجود محض است و ماهیت ندارد. حاصل آن که ذات خداوند به دلیل نداشتن ماهیت، از ترکیبات یاد شده (ترکیب جنس و فصل و ترکیب وجود و ماهیت) منزّه است.

به یاد داریم که برای ترکیب عقلی، قسم دیگری نیز قابل تصور بود؛ یعنی ترکیب از وجود و عدم. دلیل سلب این قسم از ترکیب نیز آن است که ذات الهی به دلیل واجب الوجود بودن، دارای همه کمالات وجودی است؛ زیرا همه کمالات وجودی، ممکن الوجود و معلول خداوندند و ممکن نیست خداوند، به مثابه علت همه کمالات، خود فاقد آنها باشد؛^۲ بنابراین نمی توان هیچ کمالی را از ذات الهی سلب کرد؛ لذا ترکیب از وجود و عدم (به معنایی که گذشت؛ یعنی عدم کمالات وجودی) در خداوند راه ندارد.

۳. نفی ترکیب مقداری: یکی از کوتاه ترین ادله ای که برای سلب ترکیب مقداری اقامه شده بدین شرح است:

اگر در ذات خداوند جزء مقداری فرض شود، جزء مذکور یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود. اگر ممکن الوجود باشد، لازم می آید که جزء با کل از حیث امکان و وجوب متغایر باشند؛ زیرا لازم می آید که ذات الهی (به عنوان «کل») واجب الوجود و جزء آن ممکن الوجود باشد و این محال است؛ زیرا امکان ندارد که از ترکیب اجزای ممکن الوجود، موجود واجب فراهم آید.

اما صورت دوم (این که جزء مقداری مفروض واجب الوجود باشد) نیز ممتنع است؛ زیرا همان گونه که گفتیم، اجزای مقداری، وجودی بالقوه دارند و محال است که وجود یک واجب الوجود، بالقوه باشد.

دلیل دیگری که بر مدعای بالا می توان اقامه کرد آن است که ترکیب مقداری، از خواص اجسام به شمار می آید و جسم نیز دارای ماهیت جسمیه است؛ در حالی که ذات اقدس الهی ماهیت ندارد.

۱. این مدعا با دلایلی چند ثابت شده است؛ از جمله آن که گفته می شود: هر ماهیتی، به دلیل تساوی نسبت آن با وجود و عدم، ممکن الوجود است. سپس با تمسک به قاعده «عکس نقیض موافق» ثابت می شود که هر چه ممکن الوجود نباشد (یعنی واجب الوجود باشد)، ماهیت ندارد.

۲. بر اساس یک قاعده فلسفی که می گوید: اعطاکننده یک شیء (علت وجودی آن) نمی تواند خود فاقد آن شیء باشد (مُعْطِی الشَّيْءِ لَا يَكُونُ فَاقِدًا لَهُ).

با توجه به دلایل یادشده ثابت می‌شود که ذات خداوند از هر جهت بسیط است و هیچ گونه ترکیبی در آن راه ندارد. بدین ترتیب می‌توان بُعد نخست توحید ذاتی، یعنی توحید احدی را از طریق عقلی ثابت کرد.

اثبات وحدانیت خداوند و نفی تعدد

پس از اثبات بساطت ذات خداوند، اینک به سراغ اثبات توحید ذاتی واحدی می‌رویم؛ یعنی اثبات آن که ذات خداوند یکتاست و وجود نظیر و هم‌تا برای او ممتنع است. در این بخش نیز براهین متعددی اقامه شده است که به ذکر چند برهان اکتفا می‌کنیم:

۱. **دلیل اول (کمال مطلق و نامحدودیت خداوند):** مقدمه اصلی این دلیل آن است که ذات خداوند، نامتناهی، کامل و مطلق است و هیچ گونه محدودیتی در آن تصور نمی‌شود؛ زیرا وجوب وجود اقتضا می‌کند که ذات الهی فاقد هیچ کمالی نباشد؛ چرا که فقدان کمال، مساوی با نقص و نیازمندی است و نیازمندی با واجب‌الوجود بودن سازگاری ندارد.

حال اگر دو خدا (واجب‌الوجود) فرض کنیم،^۱ لازم است بین آن دو تمایز باشد؛ زیرا با انتفای هر گونه تمایزی، فرض «دو» بودن منتفی خواهد شد. در این صورت، با دو احتمال مواجهیم (و احتمال سومی تصور نمی‌شود):

احتمال اول آن است که یکی از دو خدای مفروض، کامل مطلق و نامحدود و واجد همه کمالات و دیگری ناقص و محدود و فاقد برخی کمالات خدای اولی باشد. در این صورت، معلوم است که خدای حقیقی همان اولی است و دومی به دلیل نقص و محدودیت نمی‌تواند خدا باشد. بدین ترتیب، احتمال اول، به جای تعدد، به توحید (وحدت خداوند) می‌انجامد. اما احتمال دوم آن است که هر یک از دو خدای مفروض دارای کمالی باشد که دیگری فاقد آن است. نتیجه این احتمال آن است که هیچ یک از آنها خدا نباشد و این خلاف فرض است. دلیل این مطلب این است که بر اساس احتمال دوم، دو خدای مفروض، از وجود و عدم (عدم برخی کمالات وجودی) ترکیب می‌یابند؛ حال آن که در بحث قبلی روشن شد که ذات خداوند از هر گونه ترکیبی مبرا است.

بدین ترتیب، فرض تعدد واجب‌الوجود در یک صورت به توحید می‌انجامد و در

۱. در ادله‌ای که خواهیم آورد، برای سهولت بحث، سخن بر سر وجود دو خداست؛ لیکن مفاد استدلال به گونه‌ای است که فرض وجود چند خدا نیز به طریق اولی رد می‌شود.

صورت دوم، مستلزم امری محال (ترکیب ذاتی واجب) است. در نتیجه فرض تعدد خدا فرض معقولی نخواهد بود.

ممکن است گفته شود که احتمال سومی نیز وجود دارد که در استدلال بالا مورد توجه قرار نگرفت و آن احتمال این است که دو خدای مفروض، هر دو واجد همه کمالات وجودی باشند. در پاسخ به اعتراض بالا یادآور می‌شویم که همان‌گونه که در آغاز استدلال گفته شد، فرض تعدد، مستلزم وجود نوعی تمایز است؛ بنابراین، اگر دو واجب‌الوجود مفروض هر دو واجد همه کمالات باشند، دیگر تمایزی بین آن دو نخواهد بود و این با فرض اولیه ما (یعنی فرض وجود دو خدا) سازگار نیست.

۲. دلیل دوم (نفی ترکیب) اگر دو خدا (واجب‌الوجود) فرض شوند، در اصل وجوب وجود با یکدیگر مشترک خواهند بود. از سوی دیگر، همان‌گونه که در دلیل قبلی اشاره شد، فرض تعدد مقتضی آن است که نوعی تمایز بین آن دو وجود داشته باشد. برای مثال، وقتی سخن از دو کتاب در میان است، باید آن دو علاوه بر این که در کتاب بودن با هم مشترکند، دست کم از یک جهت (مثلاً از جهت رنگ، مکان، حجم، محتوا و...) با هم متفاوت باشند. بنابراین، فرض وجود تعدد خدا بدین معناست که دو خدای مفروض، در اصل خدا بودن (وجوب وجود) مشترک باشند و از جهت آن که دو خدا هستند از یکدیگر تمایزی داشته باشند.

نتیجه فرض بالا آن است که هر یک از دو خدای مفروض دارای یک ما به الاشتراک (وجه اشتراک) و یک ما به الامتیاز (وجه امتیاز) باشند؛ بنابراین لازم می‌آید که ذات آنها از دو جزء ترکیب یافته باشد: (۱) جزء مشترک با خدای مفروض دیگر (ما به الاشتراک)؛ (۲) جزء مختص (ما به الامتیاز)؛ و این به معنای ترکیب ذاتی آنهاست؛ در حالی که ثابت کردیم ذات الهی از هر گونه ترکیبی مبرا است.^۱

۱. در پاره‌ای تقریرها این دلیل دارای تکمله‌ای است؛ زیرا ترکیب در ذات در صورتی لازم می‌آید که جزء مختص (ما به الامتیاز) داخل در ذات دو خدای مفروض باشد. حال ممکن است ادعا شود که ما به الامتیاز در خارج ذات آن دو قرار دارد و بر ذات عارض می‌شود. در این صورت می‌توان دلیل فوق را به این صورت تکمیل کرد: بر اساس یک قاعده عقلی، هر امر عارضی معلول است و لذا ما به الامتیاز دو واجب، امری معلول خواهد بود. حال اگر علت ما به الامتیاز، خود ذات واجب‌الوجود باشد، لازم می‌آید که ذات، به دلیل لزوم تقدم علت بر معلول، بر تمیز خود مقدم باشد، لیکن تقدم شیء بر تمیز خود محال است؛ زیرا شیء قبل از تمیز خود تحقق ندارد. و اگر علت ما به الامتیاز خارج از ذات باشد، لازم می‌آید که ذات واجب‌الوجود در تمیز خود نیازمند غیر باشد و این معنا با وجوب وجود ناسازگار است.

بدین ترتیب، خلاصه دلیل حاضر آن است که فرض تعدد واجب‌الوجود مستلزم ترکیب واجب‌الوجود است و چون ترکیب واجب محال است، تعدد واجب نیز (که مستلزم آن بود) محال خواهد بود.

۳. دلیل سوم (برهان تمناع): یکی از ادله مشهور توحید، دلیلی است که به «دلیل تمناع» نام یافته است. از این دلیل، تقریرها و روایت‌های گوناگونی ارائه شده است که در ذیل به یک تقریر اشاره می‌کنیم:^۱

هرگاه دو خدا فرض شود، با سه احتمال روبه‌رو خواهیم بود:

۱. تنها یکی از آن دو می‌تواند از تحقق اراده دیگری جلوگیری کند؛ ولی دیگری قادر به چنین کاری نیست. در این صورت، روشن است که خدای حقیقی همان اولی است و دومی، به دلیل مغلوب بودن اراده‌اش، نمی‌تواند خدا باشد.

۲. هر دو می‌تواند از تحقق اراده دیگری جلوگیری کنند.

۳. هیچ‌کدام نمی‌تواند از تحقق اراده دیگری جلوگیری کند.

دو احتمال اخیر نیز به نوعی با فرض اولیه ما، یعنی فرض وجود دو خدا، سازگار نیست؛ زیرا احتمال دوم، مستلزم مغلوب شدن اراده خدایان مفروض و احتمال سوم مقتضی عجز و ناتوانی آنها از غلبه بر دیگری است و این دو معنا، یعنی «مغلوب شدن اراده» و «عجز از غلبه بر دیگری»، با وجوب وجود منافات دارد.

بنابراین، احتمال دوم و سوم نیز نامعقول است و چون احتمال دیگری در بین نیست، فرض تعدد خدایان باطل می‌گردد.

وحدت حقیقی و وحدت عددی

در پایان بحث از توحید ذاتی مناسب است نکته‌ای را یادآور شویم:

وحدانیت و یکتایی خداوند در نظر بسیاری از مردم در قالب «وحدت عددی» تصور می‌شود؛ یعنی معنای «یکی بودن خدا» همان معنایی است که معمولاً از عبارت «یک خورشید» و یا «یک زمین» مورد نظر است. لیکن تأملات ژرف عقلانی از یک سو و تعالیم

۱. به نظر می‌رسد برخی از تقریرهای برهان تمناع، از آن رو که بر اساس رابطه خداوند با مخلوقات خود (خالقیت خداوند) شکل می‌گیرد، با مقام ارائه دلیل بر توحید در خالقیت (که از اقسام توحید افعالی است و در آینده بدان خواهیم پرداخت) مناسبتر باشد.

عمیق قرآن و سنت اسلامی از سوی دیگر، معنای عمیق‌تری از توحید ذاتی را در اختیار ما نهاده است که گاه از آن به «وحدت حقیقی» تعبیر می‌شود.

وحدت عددی در مواردی است که شیئی تحت مفهوم عامی قرار دارد، به گونه‌ای که وجود مصادیق متعدد برای آن مفهوم، ممکن است؛ بنابراین، در کنار شیء واحدی که وحدت عددی دارد، می‌توان شیء دوم، سوم یا... مشابه با آن فرض کرد، به گونه‌ای که اگر آنها را در کنار هم قرار دهیم، به عدد دو، سه یا... می‌رسیم. اما در واحد حقیقی، به هیچ وجه با مفهوم عامی که می‌تواند مصادیق مختلف داشته باشد روبه‌رو نیستیم؛ بلکه در این جا، شیء واحد به گونه‌ای است که اساساً فرض دو، سه یا... برای آن ممتنع است.

با تأمل در حقیقت ذات الهی روشن می‌شود که وحدت خداوند از قبیل وحدت عددی نیست؛ زیرا چنین نیست که بتوان وجود یک یا چند خدای دیگر را در کنار خداوند واحد، ممکن شمرد؛ بلکه خداوند یکتا، وجود محض و نامحدود و خالی از هر گونه قید و شرطی است و فرض وجود فرد دیگری از این وجود، محال و نامعقول است.

توحید ذاتی در قرآن

در مباحث قبلی گذشت که اولین قسم از اقسام توحید نظری، «توحید ذاتی» است که خود دارای دو بُعد است: (۱) اعتقاد به بساطت ذات که گاه به آن «توحید آحدی» گفته می‌شود؛ (۲) اعتقاد به یکتایی ذات الهی و نفی شریک و همتا از او که گاه «توحید واحدی» خوانده می‌شود. با توجه به شیوع نسبی اعتقاد شرک‌آمیز به وجود دو یا چند خدا (مانند اعتقاد به ثنویت و تثلیث) قرآن کریم بر بعد دوم تأکید بیشتری دارد؛ هر چند از برخی آیات می‌توان اصل توحید آحدی و بساطت ذات را نیز استفاده کرد.

قرآن در سوره شوری و در بیان توحید واحدی، با صراحت تمام، یکتایی و بی‌همتایی خدا را اعلام می‌دارد:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (شوری: ۱۱)

هیچ چیز مانند او نیست و او است شنوای بینا.

با توجه به قواعد زبان عربی، این آیه وجود هر گونه مثل و مانند و شبیه و نظیری را برای

خداوند نفی می‌کند.^۱

البته در این که معنای دقیق واژگان عبارت آغازین این آیه چیست، بین مفسران اختلاف نظر است. منشأ این اختلاف آن است که حرف «ک» در عبارت «کمثله» حرف تشبیه و به معنای «مثل» و «مانند» است؛ بنابراین، گویا در این جا واژه «مثل» دوباره تکرار شده و معنای تحت اللفظی آیه این است: «هیچ چیزی مانند مانند او نیست». در این جا، هر یک از مفسران کوشیده‌اند به نحوی حکمت این تکرار را بیان کنند. گروهی گفته‌اند اساساً حرف «ک» در این جا حرف زاید است و برای تأکید بیشتر مضمون آیه به کار رفته است. برخی دیگر معتقدند که واژه «مثل» در آیه، به معنای «ذات» است و لذا معنای آن این است که هیچ چیز مانند ذات او نیست.

به هر تقدیر، از اختلاف یادشده که بگذریم، معنای کلی آیه روشن است. ذات الهی از هر جهت نامتناهی و غیر محدود است و سایر موجودات، همگی محدودند و طبیعی است که ذات نامحدود را نمی‌توان به موجودات محدود قیاس کرد و فاصله بین متناهی و نامتناهی هیچ‌گاه پرشدنی نیست. بدین ترتیب، آیه مورد بحث به صراحت بر بی‌همتایی ذات الهی تأکید می‌کند.

از دیگر آیاتی که معارف بلندی را در زمینه یگانگی خدا بیان می‌کند، آیات سوره توحید است:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ. (توحید ۱-۴)

بگو خدا یگانه است * خدای صمد * [کسی را] نزاده و زاده نشده است * و هیچ کس او را همتا نیست.

در آیه نخست، خداوند به پیامبر خود فرمان می‌دهد تا آشکارا اعلام کند که الله یکتاست. برخی از مفسران معتقدند که دو صفت «احد» و «واحد» آن‌گاه که بر خدا اطلاق می‌شوند، با یکدیگر متفاوتند و «احد» بر بساطت ذات و «واحد» بر یکتایی آن دلالت دارد. در این صورت، آیه نخست سوره توحید، بیان‌گر بساطت ذاتی و نفی هر گونه ترکیبی از ذات خداست.^۲ از سوی دیگر، در آیه آخر این سوره، صریحاً بیان می‌شود که خدا هیچ «کُفو»ی

۱. بر اساس قواعد زبان عربی، قرار گرفتن اسم نکره در سیاق نفی، بر عمومیت دلالت دارد؛ از این رو در آیه مورد بحث، قرار گرفتن اسم نکره «شیء» پس از فعل نفی (یعنی «لیس») عمومیت نفی را می‌رساند.

۲. ر.ک: المیزان، تفسیر سوره توحید، ج ۲۰، ص ۳۸۷-۳۸۹.

ندارد. «کفو» به معنای همتا و مانند است؛ بنابراین، مفاد این آیه نفی هرگونه شریک و همتایی برای خداوند و اثبات یکتایی اوست. البته ممکن است بگوییم مقصود از «کفو»، موجودی است که در ذات یا افعال، همتای خدا باشد. در این صورت، آیه مورد بحث، افزون بر توحید ذاتی، توحید افعالی، نظیر توحید در تدبیر و خالقیت را نیز اثبات می‌کند.^۱

نکته قابل توجهی که از قرآن کریم برداشت می‌شود آن است که در آیات بسیاری پس از آن که خداوند به وحدانیت و یکتایی توصیف شده، بی‌درنگ بر صفت «قهاریت» او تأکید شده است:

سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. (زمر: ۴)

پاک و منزّه است او؛ او خداوند یکتای قهار است.^۲

به اعتقاد برخی مفسران، سرّ تقارن دو وصف «وحدانیت» و «قهاریت» آن است که اگر موجودی محدود و متناهی باشد، در واقع، مقهور و تحت سلطه قیود و حدودی است که او را محدود ساخته‌اند. براین اساس، قهاریت مطلق خداوند بدین معناست که هیچ قید و شرط و حدّی بر او حکومت نمی‌کند؛ بلکه او وجود مطلق است که بر همه موجودات احاطه دارد. بدین ترتیب، تقارن مورد بحث در واقع بیان‌گر آن است که یگانگی خدا از نوع وحدت عددی نیست؛ زیرا شئی که واحد بالعدد است، از جهت امکان تصور شیء مماثل با آن محدود می‌شود؛ به دلیل آن که در حوزه و قلمرو، که همتایش در آن فرض شده است، حضور ندارد و این عدم حضور، خود نوعی محدودیت است و بدین معناست که شیء اول، مقهور و مغلوب قیود و محدودیت‌ها شده است.

حاصل آن که آیاتی که وصف «قهاریت» را با صفت «وحدانیت» همراه می‌سازند، در واقع بیان می‌کنند که نه تنها خداوند همتایی ندارد، بلکه اساساً وجود همتایی برای او غیر معقول و ناممکن است و این همان معنای «وحدت حقیقی»، در مقابل «وحدت عددی» است.^۳

توحید ذاتی در روایات

در میان روایات پیشوایان دین نیز سخنان بلندی در باب توحید ذاتی مطرح شده است. برای نمونه، پیامبر اکرم ﷺ در بیان این که معرفت در خور خداوند چیست، فرمود:

۱. ر. ک: همان.

۲. این مضمون در یوسف: ۳۹، رعد: ۱۶، ابراهیم: ۴۸، ص: ۶۵ و غافر: ۱۶ نیز به کار رفته است.

۳. برای مطالعه تفصیلی این بحث ر. ک: المیزان، سوره مائده: ۸۶، ج ۶، ص ۸۶-۹۱.

أَنْ تَعْرِفَهُ بِلَا مِثَالٍ وَلَا شَبِّهِ وَتَعْرِفَهُ إِلَهًا وَاحِدًا خَالِقًا قَادِرًا أَوَّلًا وَآخِرًا وَظَاهِرًا وَبَاطِنًا لَا كُفُوَ لَهُ وَلَا مِثْلَ لَهُ؛ فَذَاكَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ.

این که او را بی مانند و شبیه بدانی و او را خدایی یکتا، آفریننده، توانا، اول، آخر، آشکار و پنهان بدانی که مثل ومانندی ندارد؛ این است معرفت شایسته خداوند.^۱

پیامبر ﷺ در این حدیث شریف، ابتدا بر بی همتایی خدا تأکید می کند و پس از ذکر برخی اوصاف ثبوتی، بار دیگر به مسأله توحید بازگشته، بیان می دارد که خداوند از داشتن شبیه و مانند منزّه است.

امیر مؤمنان، علی ؑ نیز آن هنگام که شخصی در کوران جنگ جمل از ایشان درباره توحید پرسید، به چهار معنا برای توحید اشاره فرمود و تنها دو معنا را شایسته مقام الوهی دانست:

فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ: «وَاحِدٌ»، يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ؛ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِيَّ لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ... وَقَوْلُ الْقَائِلِ: «هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ» يَرِيدُ بِهِ النُّوعَ مِنَ الْجِنْسِ فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ جَلٍّ رَبَّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى. وَأَمَّا اللَّذَانِ يُثْبِتَانِ فِي قَوْلِ الْقَائِلِ: «إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شَبَّهُ»؛ كَذَلِكَ رَبَّنَا وَقَوْلُ الْقَائِلِ: «إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدٌ الْمَعْنَى» يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وَجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ؛ كَذَلِكَ رَبَّنَا عَزَّ وَجَلَّ.^۲

اما آن دو قسم توحیدی که [اطلاق آن] برخدا جایز نیست، [یکی آن است که] کسی بگوید: «خدا یکی است» و مقصودش وحدت عددی باشد. این نوع وحدت شایسته او نیست؛ زیرا آنچه دومی ندارد، در اعداد داخل نمی شود... و [دیگری آن است که] کسی بگوید: «خدا یکی از مردم است» و مقصودش نوعی از جنس باشد. این وحدت نیز شایسته پروردگار ما نیست؛ زیرا مستلزم تشبیه است. اما آن دو قسمی که در مورد خدا ثابتند آن است که کسی بگوید: «او یکتاست و در میان اشیا شبیهی برای او نیست». آری، پروردگار ما چنین است. و [دومی آن است که] کسی بگوید: «خدا احدی المعنی است» و مقصودش این باشد که او نه در وجود و نه در عقل و فهم انقسام نمی پذیرد. آری، چنین است پروردگار ما.

همان گونه که می بینیم، امام ؑ دو قسم از اقسام وحدت را شایسته مقام ربوبی نمی داند و

۱. بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۴.

۲. التوحید، باب ۳، حدیث ۳.

انتساب آن را به ذات الهی جایز نمی‌شمارد؛ قسم نخست، وحدت عددی است و دلیل نفی آن این است که واحد عددی، دارای دوم، سوم و... است و یا دست کم، وجود «ثانی» (دوم) برای آن امکان دارد؛ حال آن که برای خدا دومی تصور نمی‌شود.

قسم دوم، وحدتی است که شیء در مقایسه با مشارکات خود در نوع یا در جنس بدان متصف می‌شود. در این موارد، مفهوم نوعی یا جنسی معینی داریم که علاوه بر شیء مورد نظر، بر افراد دیگر نیز اطلاق می‌شود (مانند آن که زید را یک «انسان» یا یک «حیوان» می‌خوانیم). این نوع وحدت نیز درباره خداوند سبحان منتفی است؛ زیرا لازمه آن این است که برای او افراد مشابهی در نظر بگیریم که در نوع (یا جنس) با او مشترکند و این چیزی جز تشبیه خدا به غیر او نیست.^۱

در ادامه، امام علیه السلام دو نوع وحدتی را که اطلاق آن بر خداوند جایز است، برمی‌شمارد. با تأمل در عبارت امام علیه السلام روشن می‌شود که این دو نوع وحدت، ناظر به دو بُعدی است که در توحید ذاتی ذکر کردیم؛ یعنی بی‌همتایی ذات الهی و بساطت آن. عبارت «لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شَبَهُ» ناظر به بعد اول است؛ یعنی آن که خداوند هیچ شبهه و نظیر و مثل و مانندی ندارد؛ و عبارت «إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَحَدٌ الْمَعْنَى...» بیان‌گر بعد دوم، یعنی بساطت ذات اوست. جالب آن که امام علیه السلام با بیان شیوایی به اقسام ترکیب اشاره می‌کند: ظاهراً مقصود از «انقسام در وجود»، همان انقسام در ترکیب خارجی و مقصود از «انقسام در عقل» نیز، ترکیب عقلی (مانند ترکیب شیء از وجود و ماهیت) است. «انقسام و همی» نیز در جایی است که شیئی را که دارای اجزای بالفعل نیست، با کمک قوه و اهمه خویش تقسیم کنیم (مانند تقسیم زمان به اجزای مفروض). به هر تقدیر، امام علیه السلام توحید ذاتی را به معنای نفی هر گونه شریک و شبیه و نیز نفی هر گونه ترکیبی از ذات الهی دانسته، چنین معنایی را شایسته خداوند می‌شمارد.

امیر مؤمنان علیه السلام، در جایی دیگر آشکارا وحدت عددی خداوند را انکار می‌کند:

وَاحِدٌ لَا يَعْدِدُ وَدَائِمٌ لَا يَأْمَدُ.^۲

[خداوند] یکتایی است که وحدتش عددی نیست و موجودی ابدی است که برای

۱. گفتنی است که وحدت نوعی یا جنسی، خود یکی از اقسام وحدت عددی به شمار می‌آید. در این صورت، امام علیه السلام ابتدا وحدت عددی را اجمالاً نفی می‌کند و سپس به صورت خاص، وحدت نوعی و مشارکت خدا با اشیا دیگر را در مفاهیم نوعی (یا جنسی) ابطال می‌نماید.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

وجودش غایت و پایانی نیست.

از امام صادق علیه السلام نیز روایت شده است که از یکی از یاران خویش در باره معنای «الله اکبر» پرسیدند. آن شخص گفت: «اللهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ؛ خدا از همه اشیا بزرگ تر است». امام فرمود: «فَكَانَ ثَمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ؟؛ آیا در کنار خداوند چیزی وجود دارد که خدا از او بزرگ تر باشد؟» آن گاه امام علیه السلام خود معنای «الله اکبر» را چنین بیان کردند: «اللهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يَوْصَفَ؛ خدا بزرگ تر از آن است که به وصف درآید».

بی تردید، امام علیه السلام در این سخن به یکی از عمیق ترین مراتب توحید اشاره می کنند: توحید ناب بدین معناست که وحدت حقیقی و وجود مطلق و نامتناهی خداوند اصولاً جایی برای مقایسه او با مخلوقاتش باقی نمی گذارد؛ زیرا هر گونه مقایسه ای متضمن تشبیه او به غیر اوست. آری، توحید ناب مقتضی آن است که خداوند را از هر گونه توصیفی که مستلزم تشبیه باشد، منزه بداریم.

تعاریف و اصطلاحات

توحید ذاتی	ترکیب خارجی	وحدت عددی
ترکیب عقلی	ترکیب مقداری	وحدت حقیقی

چکیده مطالب

۱. توحید نظری به سه قسم «توحید ذاتی»، «توحید صفاتی» و «توحید افعالی» تقسیم می شود.
۲. مقصود از «توحید ذاتی»، بساطت (مربک نبودن) ذات الهی از یک سو و یکتایی (شریک نداشتن) آن از سوی دیگر است. گاه از بخش نخست به «توحید احدی» و از بخش دوم به «توحید واحدی» تعبیر می شود.
۳. اصل توحید ذاتی، آن گونه که در قرآن و روایات پیشوایان دین بیان شده است، بسیار عمیق و دارای لایه ها و بطون مختلفی است که اندیشمندان مسلمان تا کنون تنها به بخشی از آن راه یافته اند.
۴. ترکیب سه گونه دارد: الف) ترکیب عقلی؛ مانند ترکیب شیء از وجود و عدم و ترکیب از وجود و ماهیت و ترکیب از جنس و فصل؛ ب) ترکیب خارجی؛ مانند ترکیب جسم از ماده و صورت یا ترکیب شیء مادی از عناصر اولیه؛ ج) ترکیب مقداری؛ مانند ترکیب جسم از اجزای بالقوه مقداری.
۵. ذات خداوند از انحای سه گانه ترکیب (عقلی، خارجی و مقداری) منزه است و این مدعا را می توان

با ادله گوناگون عقلی به اثبات رساند.

۶. یکتایی و وحدانیت خداوند و نفی شریک برای او، از راه‌های مختلف عقلی قابل اثبات است.
۷. وحدت خداوند، از قبیل وحدت عددی نیست تا بتوان وجود یک یا چند خدای دیگر را ممکن دانست؛ بلکه وحدت او وحدتی حقیقی است و از این رو اصولاً تصور خدای دیگر، تصور امر محال و نامعقولی است.

۸. قرآن کریم با عباراتی همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و آیات سوره توحید، بر بی‌همتایی ذات خداوند تأکید می‌کند. در نظر برخی مفسران، عبارت «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بر بساطت ذاتی و عبارت «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» بر نفی شریک و همتای خدا دلالت دارد.

۹. در آیات متعددی از قرآن کریم، وصف «قهاریت» خداوند بلافاصله پس از صفت «وحدانیت» او آمده که تأکیدی است بر وحدت حقیقی (غیر عددی) باری تعالی.

۱۰. امیر مؤمنان علیه السلام در پاسخ شخصی که درباره توحید پرسیده بود، وحدت عددی و وحدت نوعی را در مورد خداوند نادرست شمرد و توحید ذاتی را، به معنای نفی شبیه و مثل خدا و نیز نفی ترکیب خارجی، عقلی و وهمی از ذات الهی دانست.

۱۱. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که در معنای «الله اکبر» فرمود: «خداوند از هر گونه توصیفی منزّه است».

توحید صفاتی

درآمد

گفتیم که توحید نظری به توحید ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌شود. پس از بررسی توحید ذاتی، نوبت به بحث از توحید صفاتی می‌رسد.

همان‌گونه که در مباحث پیشین اشاره شد، ذات الهی، به دلیل وجوب وجود، دارای همه اوصاف کمالی است و هر صفتی که از کمالات وجودی به شمار آید و فقدان آن مستلزم نقص و محدودیت باشد (مانند علم، قدرت، حیات و...) به کامل‌ترین وجه ممکن و به صورت مطلق و نامحدود درباره خداوند صدق می‌کند. حال این پرسش مطرح می‌شود که رابطه این اوصاف کمالی که ثبوتش برای خداوند انکارناپذیر است، با ذات الهی چیست؟ آیا این اوصاف، در وجود خارجی، با ذات خداوند وحدت دارند، یا آن‌که هر کدام وجودی مستقل از ذات داشته، بر آن عارض می‌گردد؟

برای روشن‌تر شدن پرسش بالا خوب است نگاهی به اوصاف خود داشته باشیم. با دقت در اوصاف گوناگون خود به این نتیجه رهنمون می‌شویم که برخی از اوصاف ما از ذات ما خارج نیستند؛ بلکه با ذات ما عینیت دارند. مثلاً «انسانیت» ما، وصفی ذاتی و عین ذات ماست و نمی‌توان آن را صفتی به شمار آورد که بر ذات ما عارض می‌گردد. اما بسیاری از اوصاف ما، اوصاف عارضی است؛ به گونه‌ای که ما، در مرتبه ذات خود به آن متصف نیستیم. برای نمونه می‌توان از اوصافی مانند «شادی» و «خشم» نام برد: ما ذاتاً نه شادیم و نه خشمگین؛ بلکه این اوصاف بر ذات ما عارض می‌گردند. حال باید دید اوصاف الهی چگونه‌اند. پیش از پاسخ به این پرسش، مناسب است به مقدمه‌ای اشاره شود:

وحدت مفهومی و وحدت عینی (وجودی).

وقتی سخن از وحدت (یا عدم وحدت) ذات با صفات مطرح می‌شود، باید دید چه نوع وحدتی مقصود است. بر اساس یک طبقه‌بندی، وحدت به دو نوع تقسیم می‌شود: «وحدت مفهومی» و «وحدت عینی» (وحدت خارجی یا وحدت در وجود).^۱

وحدت مفهومی به عالم مفاهیم مربوط می‌شود و عبارت است از عینیت و یگانگی دو مفهوم، به گونه‌ای که از جهت مفهومی هیچ تفاوتی با یکدیگر نداشته باشند. وحدت مفهومی در بین مفاهیم، شبیه «ترادف» در عالم الفاظ است. هنگامی که می‌گوییم دو لفظ «وجود» و «هستی» مترادفند، مقصود آن است که این دو لفظ از مفهوم واحدی حکایت می‌کنند. همچنین زمانی که مفهوم «وجود» و «هستی» را یکی می‌شماریم، ادعای ما این است که با تصور این دو مفهوم، در واقع یک مفهوم را دو بار تصور کرده‌ایم.

اما وحدت عینی یا خارجی در جایی است که دو یا چند مفهوم که به لحاظ مفهومی عینیت ندارند، در خارج مصداق واحدی داشته باشند و به وجود واحدی موجود شوند. مثلاً دو مفهوم «کتاب آسمانی مسلمانان» و «معجزه جاوید پیامبر اسلام» به لحاظ مفهومی یا یکدیگر مغایرند؛ ولی مصداق خارجی آن دو یکی است.

معنای توحید صفاتی

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان تصویر گویاتری از توحید صفاتی ارائه کرد: بین ذات و صفات الهی و نیز بین صفات الهی با یکدیگر، تغایر مفهومی و وحدت خارجی برقرار است. بنابراین، ذات الهی با اوصافی مانند علم و قدرت، تغایر مفهومی دارد؛ ولی در خارج همگی به وجودی واحد، که همان وجود مطلق غیر متناهی است، موجودند.

شایان ذکر است که بحث توحید صفاتی به آن دسته از اوصاف الهی اختصاص دارد که «اوصاف ذاتی» (در مقابل «اوصاف فعلی») و «ثبوتی» (در مقابل «اوصاف سلبی») هستند.^۲ بر

این اساس، توحید صفاتی به سه اصل قابل تحویل است:

۱. ذات و اوصاف الهی، از نظر مفهومی، مغایرند.

۱. در این بحث، مقصود از وحدت «عینی» و وحدت یا عینیت «خارجی»، «مصداتی» یا «وجودی»، امر واحدی است و این اصطلاحات به معنای واحدی به کار می‌روند.

۲. تعریف دقیق این اصطلاحات در بخش «صفات خداوند» خواهد آمد.

۲. بین ذات و هر یک از اوصاف ذاتی الهی، وحدت و عینیت خارجی و وجودی برقرار است.
۳. بین هر یک از اوصاف ذاتی با سایر اوصاف ذاتی، وحدت و عینیت خارجی و وجودی برقرار است.

البته با اندکی دقت روشن می شود که اصل سوم از لوازم اصل دوم است؛ زیرا بدیهی است که اگر امور متعددی با یک شیء وحدت داشته باشند، بین آن امور نیز وحدت برقرار است و ممکن نیست چند شیء که با شیء واحدی مغایرند، خود با یکدیگر عینیت داشته باشند.^۱ بنابراین، لازمه آشکار عینیت ذات با اوصاف آن است که بین خود اوصاف نیز عینیت برقرار باشد. با این حال، می توان به منظور تأکید بیشتر، اصل سوم را به صورت جداگانه مطرح کرد. البته در نظر برخی اندیشمندان، توحید صفاتی، اعتقاد به نفی هر گونه ترکیب از ذات خداوند را نیز در بر می گیرد.^۲

ادله توحید صفاتی

پس از توضیح معنای توحید صفاتی، شایسته است به برخی دلایل عقلی آن اشاره کنیم. دلایل متعددی از سوی متکلمان و فیلسوفان اقامه شده که برخی از آنها بر مقدمات پیچیده فلسفی استوارند. در این جا به ذکر سه دلیل که پیچیدگی کمتری دارند، اکتفا می کنیم:

دلیل اول

این دلیل بر دو مقدمه اصلی استوار است:

الف) کمال مطلق خداوند اقتضا دارد که نحوه اتصاف او به صفات خود، کامل ترین انحای اتصاف باشد.

ب) کامل ترین نحوه اتصاف آن است که ذات شیء، بذاته، یعنی بدون نیاز به تحقق صفتی خارج از ذات، دارای وصفی گردد.

نتیجه: کمال مطلق خداوند مقتضی آن است که ذات مقدس او، بدون نیاز به وجود صفتی

۱. رابطه وحدت، از این جهت شبیه رابطه «تساوی» است: همان گونه که تساوی «الف» و «ب» با «ج» مستلزم تساوی «الف» و «ب» با یکدیگر است، وحدت «الف» و «ب» با «ج» مقتضی وحدت «الف» با «ب» است. در یک اصطلاح، به روابط و نسبی که دارای این خاصیت باشند، روابط «متعدي» یا «تعدي پذير» می گویند.
۲. شهید مطهری در تعریف توحید صفاتی می گوید: «توحید صفاتی به معنی نفی هر گونه کثرت و ترکیب از خود ذات است»؛ ر.ک: مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۰۱.

خارج از ذات، به اوصاف خود متصف شود.

حاصل این دلیل آن است که عینیت صفات با ذات، در مقایسه با تغایر آن دو، نوعی کمال به شمار می آید و از آن جا که خداوند واجد همه کمالات است، می بایست ذات او عین صفاتش باشد.

ادعا شده است که مقدمات این دلیل، بدیهی و بی نیاز از اثباتند: با تحلیل معنای «کمال مطلق» روشن می شود که این مفهوم مقتضی آن است که موجودی که آن را «کامل مطلق» می دانیم، در همه ابعاد، حتی از جهت نحوه دارا بودن صفات خود، کامل باشد. از سوی دیگر، عقل با مقایسه دو حالت «عینیت ذات با صفات» و «تغایر ذات و صفات» حکم می کند که حالت نخست، یعنی این که ذاتی بدون نیاز به امری و رای خود، دارای صفتی باشد، از حالت دوم کامل تر است.^۱

دلیل دوم

مقدمات اصلی این دلیل به شرح ذیل است:

۱. ذات خداوند، واجب الوجود و علة العلل است و تمام موجودات (بی واسطه یا با واسطه) معلول او هستند.

۲. تمام کمالات و وجودی معلول (مانند علم، قدرت و...)، به صورت اتم و اکمل در ذات علت موجود است.

۳. اگر اوصاف خداوند خارج از ذات او باشد، ذات الهی از هر گونه کمالی خالی خواهد بود. از انضمام دو مقدمه نخست، نتیجه می شود که ذات خداوند واجد همه کمالات است و هرگاه این نتیجه را با مقدمه سوم همراه سازیم، نتیجه می شود که اوصاف خداوند خارج از ذات او نبوده، بلکه عین ذاتند.^۲

این دلیل را در قالب ساده تری نیز می توان بیان کرد: اگر اوصاف ذاتی خداوند که از سنخ کمالات وجودی اند، خارج از ذات او باشند، لازم می آید که ذات الهی از هر گونه کمالی خالی

۱. برای تقریر کامل تر این دلیل، رک: عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۰ و ۵۱.

۲. استنتاج اخیر، در قالب یک قیاس استثنائی قابل بیان است: اگر اوصاف خداوند خارج از ذات او باشد، ذات الهی از هر گونه کمالی خالی خواهد بود؛ ولی ذات الهی از کمالات خالی نیست؛ در نتیجه اوصاف الهی خارج از ذات او نیستند (در این قیاس، با رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه گرفته ایم).

باشد؛ در حالی که وجوب وجود و علة العلل بودن خداوند اقتضا می‌کند که در مرتبه ذات خویش و بدون نیاز به امری خارج از ذات خود، واجد همه کمالات باشد. بنابراین، وجوب وجود و علة العلل بودن خداوند مستلزم آن است که صفات خدا با ذاتش عینیت داشته باشد.^۱

دلیل سوم

اگر صفات الهی عین ذات خداوند نباشند، با دو احتمال روبه‌رو خواهیم بود:

۱. صفات الهی جزء ذاتند؛

۲. صفات الهی خارج از ذاتند.

احتمال نخست باطل است؛ زیرا به مرکب بودن ذات الهی می‌انجامد؛ حال آن‌که در بحث توحید ذاتی ثابت شد که ذات خداوند از هر جهت بسیط است.

در احتمال دوم نیز با دو فرض مواجهیم: یا صفات مفروض در خارج از ذات، واجب‌الوجودند، یا ممکن‌الوجود. فرض اول مستلزم تعدد واجب‌الوجود است و با توحید ذاتی (واحدی) منافات دارد. در فرض دوم، یعنی ممکن‌الوجود بودن صفات الهی، می‌توان پرسید علت این صفات چیست؟ با توجه به این‌که هر موجود ممکن، خواه بی واسطه و خواه با واسطه، معلول یک واجب‌الوجود است، اگر علت صفات خداوند واجب‌الوجود دیگری باشد، مستلزم تعدد واجب‌الوجود خواهد بود که با توحید ذاتی سازگاری ندارد. به این ترتیب، تنها فرض باقی‌مانده آن است که صفات الهی خارج از ذات خداوند و معلول ذات خداوند باشند. بنابراین لازم می‌آید که خداوند، با فرض آن‌که ذاتاً فاقد حیات یا قدرت است، ابتدا حیات و قدرت را در خارج از ذات خود ایجاد کند و سپس در سایه مخلوق و معلول خود، واجد حیات و قدرت گردد. اما این فرض کاملاً نامعقول است؛ زیرا (همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره گردید) بر اساس یک قاعده عقلی، علت نمی‌تواند فاقد کمالات معلول

۱. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در این استدلال، خارج از ذات نبودن اوصاف الهی مساوق با عینیت اوصاف با ذات در نظر گرفته شده است و این فرض که اوصاف جزئی از ذات باشند، ملاحظه نشده است. البته همان‌گونه که در دلیل بعدی خواهد آمد، این فرض آشکارا باطل است؛ زیرا مستلزم مرکب بودن ذات الهی خواهد بود. از سوی دیگر، برخی از ادله توحید صفاتی، مانند دلیل دوم از دلایل مذکور در متن، صرفاً بطلان این فرض را که صفات الهی خارج از ذات او باشند، ثابت می‌کنند و بطلان فرض ترکیب ذات از صفات متعدد را مسلم و بی‌نیاز از اثبات می‌دانند.

خود باشد و ممکن نیست اعطا کننده شیء، فاقد آن باشد؛ بنابراین ممکن نیست ذاتی که فاقد حیات یا قدرت است، آفریننده حیات و قدرت گردد.

به این ترتیب آشکار شد که تمام احتمالاتی که بر فرض تغایر ذات و صفات الهی قابل طرحند، نامعقول و باطلند؛ در نتیجه، ذات الهی و اوصاف او مصداق واحد بسیطی دارند و مفاهیم صفات متعدد، همگی از وجود واحدی حکایت می کنند. به دیگر سخن، عقل آدمی از وجود واحد، بسیط و غیر متناهی خداوند، اوصاف متعددی، مانند عالم، قادر، حی و... را انتزاع می کند و آنها را بر ذات حمل می نماید، بدون آن که تغایر و تعددی در میان مصداق این اوصاف در کار باشد.

تغایر مفهومی صفات

تا کنون یگانگی اوصاف و ذات الهی در وجود خارجی ثابت شد و مشخص گردید که اوصاف (ذاتی) خداوند، نه مغایر با ذات او و نه جزئی از آنند؛ بلکه بین آنها عینیت وجودی برقرار است. عنصر دیگر توحید صفاتی که تا کنون برای اثبات آن دلیلی ارائه نکرده ایم، عبارت است از تغایر و تمایز مفهومی بین اوصاف الهی. برای اثبات این اصل، یعنی تغایر مفهومی صفات، معمولاً شخص را به تأمل در دریافت های شهودی و درونی خود از مفاهیم اوصاف و کاربردهای لغوی اسامی آنها ارجاع می دهند. با تأمل در مفاهیمی مانند «عالم» (دانا)، «قادر» (توانا)، «مرید» (اراده کننده) و صفات دیگر، درمی یابیم که این مفاهیم با یکدیگر متفاوتند. یکی از شواهد این مطلب آن است که بر اساس فهم عمومی اهل هر زبان، الفاظ دال بر این مفاهیم با یکدیگر مترادف نیستند؛ مثلاً، وقتی یک عرب زبان خداوند را با الفاظی مانند «علیم»، «قدیر»، «رحیم»، «غفور» و... می خواند، به این واقعیت توجه دارد که الفاظ مترادفی را به کار نمی برد و مفهوم واحدی را تکرار نمی کند. بنابراین، نظریه «وحدت مفهومی اوصاف الهی» با کاربرد عمومی زبان و فهم عمومی و مشترک مردم از مفاهیم این اوصاف سازگار نیست و نظر صحیح، همان تغایر مفهومی صفات است.

بحثی تاریخی در توحید صفاتی

در باب حقیقت صفات الهی و رابطه آن با ذات خداوند، در میان فرق اسلامی آرای متفاوتی وجود دارد که به اختصار به آنها اشاره می کنیم:

۱. عینیت صفات با ذات الهی و تغایر مفهومی آنها: این دیدگاه با نظر عموم متکلمان امامیه و نیز برخی از معتزلیان^۱ مطابق است و همان گونه که دیدیم، ادله عقلی و روایات امامان شیعه (علیهم السلام) نیز آن را تأیید می کنند.

۲. زیادت صفات بر ذات و قدیم بودن صفات: این دیدگاه از سوی اشعریان پذیرفته شده است و بر اساس آن، صفات ذاتی خداوند، مانند برخی صفات مخلوقاتش با ذات او مغایرند و تنها تفاوت آنها با صفات مخلوقات در این است که اوصاف ذاتی الهی قدیمند.^۲

عمده ترین اشکالی که به این نظریه وارد شده آن است که قول به تغایر صفات قدیم و ازلی خداوند با ذات او، مستلزم پذیرش چند موجود ازلی و قدیم است و این اعتقاد، چیزی جز شرک نیست. به عبارت دیگر، اشاعره در کنار ذات الهی، به هفت موجود قدیم، که همان صفات هفت گانه علم، قدرت و... می باشند، معتقدند و با احتساب ذات خداوند، به «قدمای ثمانیه» باور دارند؛ در حالی که در بینش توحیدی اسلام، تنها ذات قدیم و ازلی، ذات خداوند است و غیر او، هر چه هست، مخلوق او و حادث است.

همچنین لازمه نظریه اشاعره آن است که خدا در کمالات خویش محتاج و نیازمند امری و رای ذات خود باشد و این با غنای مطلق خدا ناسازگار است.

۳. زیادت صفات بر ذات و حدوث صفات: بر اساس این نظریه که به فرقه «کرامیه»^۳ منسوب است، صفات خداوند زاید بر ذات الهی و حادثند. با توضیحی که در ادله عقلی توحید صفاتی دادیم، بطلان این نظریه نیز آشکار می شود.

۴. نیابت ذات از صفات: در این دیدگاه که از سوی برخی متکلمان معتزلی، مانند ابوعلی و ابوهاشم جبایی و عبّاد بن سلیمان انتخاب شده است،^۴ خداوند فاقد اوصاف کمالی، مانند علم و قدرت و... است و در عین حال، ذات او منشأ صدور همان آثاری می گردد که از ذات متصف

۱. مانند ابوالهذیل علاف؛ ر.ک: سبحانی، بحوث فی الملل والنحل، ج ۲، ص ۸۷.

۲. برای تفصیل این نظریه و ادله اشعریان ر.ک: همان، ص ۸۹-۹۴. مقصود از «قدیم» در این بحث، قدیم ذاتی است؛ نه زمانی.

۳. «کرامیه»، پیروان ابوعبدالله محمد بن کرام (متوفای ۲۵۵ ق.) می باشند و از عقاید مهم آنها جسم دانستن خداوند متعال و تشبیه او به مخلوقات خویش است.

۴. اشعری در مقالات الاسلامیین (ج ۱، ص ۲۲۴) این رأی را علاوه بر معتزله، به گروهی از خوارج، مرجئه و زیدیه نسبت داده است.

به صفات کمالی صادر می‌شود. بنابراین، برای مثال، ذات الهی فاقد صفتی به عنوان «علم» است؛ ولی افعالی که از خداوند صادر می‌شود، افعالی است که از موجودات عالم سر می‌زند. ظاهراً علت اصلی تمایل گروهی از معتزلیان به این رأی آن است که این گروه از یک سو قول به زیادت صفات بر ذات را بر خلاف توحید دیده‌اند و از سوی دیگر، تصویر دقیقی از عینیت ذات با صفات نداشته و گمان کرده‌اند که طبیعت هر صفتی اقتضا دارد که بر موصوف عارض گردد.

در بطلان رأی معتزله گفته شده است که نظریه نیابت ذات از صفات مستلزم آن است که ذات الهی فاقد کمالات وجودی، مانند علم و قدرت و حیات باشد؛ علاوه بر آن که مفهوم «ذاتی که فاقد علم است، ولی افعال عالمانه انجام می‌دهد» مفهومی مبهم است.

توحید صفاتی در روایات

دانستیم که توحید صفاتی یعنی اعتقاد به این که صفات ذاتی خداوند با یکدیگر و با ذات الهی عینیت دارند و به وجود واحدی موجودند، هرچند به لحاظ مفهومی (و در ذهن) بین آنها تغایر است. بر این اساس، صفات ذاتی خداوند، همچون خود ذات، ازلی، ابدی و نامتناهی‌اند؛ در حالی که هیچ‌گونه تغایر وجودی بین آنها نیست.

امیر مؤمنان، علی علیه السلام در یکی از خطبه‌های خویش، به زیبایی از حقیقت توحید صفاتی پرده برمی‌دارد. امام علیه السلام در ابتدا از نامحدود بودن صفات الهی سخن می‌گوید:

الَّذِي لَيْسَ لِيَصِفَتِهِ حَدٌّ مُحَدودٌ وَلَا نَعْتُ مُوجودٌ.^۱

آن [خدایی] که صفتش تعریف ناشدنی و به وصف درنیامدنی است.

لیکن در ادامه بیان می‌دارد که کمال اخلاص در باب شناخت خدا و توحید آن است که انسان هر گونه صفتی را از ذات الهی سلب کرده، از توصیف آن ذات مقدس دست شوی:

و كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمَوْصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ.^۲

و کمال توحید خداوند، اخلاص برای اوست و کمال اخلاص، سلب صفات از اوست

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۲. همان.

چرا که هر صفتی گواهی می‌دهد که غیر از موصوف است و هر موصوفی گواهی می‌دهد که با صفت مغایرت دارد.

ممکن است در نگاه نخست چنین به نظر آید که این دو بخش با یکدیگر ناسازگارند؛ چرا که مقتضای اولی اثبات صفت برای خداوند است، حال آن‌که در بند دوم، هر گونه توصیف خدا نادرست شمرده می‌شود. اما با تأمل بیشتر، به ویژه با دقت در علتی که امام علیه السلام برای نفی صفات بیان می‌کند، روشن می‌شود که هیچ تعارضی در کار نیست. آنچه را که امام علیه السلام نفی می‌کند، صفاتی است که زاید بر ذات الهی و عارض بر آن باشد؛ زیرا چنین صفتی است که با موصوف خود مغایرت دارد (لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف). اما آنچه پذیرفتن آن اشکالی ندارد، صفاتی است که با ذات الهی عینیت داشته و همانند ذات، نامحدود و غیر متناهی باشد. امام علیه السلام پس از آن‌که توصیف خدا را به اوصاف زاید بر ذات جایز نمی‌شمارد، به لوازم معرفتی چنین توصیفی اشاره می‌کند:

فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَّلَهُ.^۱

پس هر کس خداوند سبحان را توصیف کند، او را (با صفتش) قرین ساخته و هر کس چنین کند، خدا را دوگانه ساخته و هر کس چنین کند، او را جزء جزء کرده و هر کس چنین کند، همانا او را نشناخته است.

از سخنان امام علیه السلام چنین برداشت می‌شود که توصیف خداوند به صفات خارج از ذات، مستلزم آن است که ذات الهی را در کنار اوصاف او قرار دهیم و از آن‌جا که این اوصاف را علی القاعده قدیم و ازلی می‌دانیم، لازم می‌آید که دست کم به وجود دو موجود قدیم اعتراف کنیم و این چیزی جز اعتقاد به دو خدا (ثنویت) نخواهد بود. تعدد واجب الوجود نیز (همان‌گونه که در برخی ادله توحید اشاره شد) مستلزم ترکیب ذات الهی از اجزاست و سرانجام، کسی که خدا را مرکب و دارای اجزا بداند، همانا حقیقت او را نشناخته است. از امام رضا علیه السلام نیز روایت شده است که فرمود:

«لَمْ يَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى عَلِيماً قَادِراً حَيّاً قَدِيماً سَمِيعاً بَصِيراً». فَقُلْتُ لَهُ: «يَا بَنَ رَسُولِ اللَّهِ إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ إِنَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِماً بِعِلْمٍ وَ قَادِراً بِقُدْرَةٍ وَ حَيّاً بِحَيَاةٍ وَ قَدِيماً

يَقْدَمُ وَ سَمِيعاً بَسْمِخٍ وَ بَصِيراً بَبَصَرٍ». فَقَالَ ﷺ: «مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَ دَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ 'الْهَةَ أُخْرَى وَ لَيْسَ مِنْ وَلَا يَتَنَا عَلَى شَيْءٍ». ثُمَّ قَالَ ﷺ: «لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلِيماً قَادِراً حَيّاً قَدِماً سَمِيعاً بَصِيراً لِذَاتِهِ، تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الْمُشْرِكُونَ وَ الْمُشَبِّهُونَ عُلوّاً كَبِيراً»^۱

«خداوند از ازل عالم، قادر، حی، قدیم، سمیع و بصیر بوده است». [راوی می‌گوید: به امام ﷺ عرض کردم: «ای فرزند رسول خدا! همانا گروهی می‌گویند: خدا از ازل به واسطه علم عالم بوده و به واسطه قدرت قادر بوده و به واسطه حیات حی بوده است و...». امام ﷺ فرمود: «هرکس چنین سخنی بگوید و به آن پای بند باشد، در کنار خداوند خدایان دیگری را پذیرفته است و چنین شخصی هیچ بهره‌ای از ولایت ما ندارد». سپس فرمود: «خداوند در ازل به ذات عالم، قادر، حی، قدیم، سمیع و بصیر بوده است. خداوند از آنچه مشرکان و اهل تشبیه می‌گویند منزّه است».

آن گونه که از ظاهر این حدیث شریف استفاده می‌شود، پس از آن‌که امام ﷺ ازلی بودن صفات ذاتی خداوند، همچون علم و قدرت و حیات را بیان می‌کند، راوی درباره اعتقاد گروهی می‌پرسد که گمان می‌کنند خدا به وسیله علمی مغایر با ذات خود، عالم است و به واسطه قدرتی خارج از ذات خود، تواناست و....

امام ﷺ در پاسخ به راوی، این اعتقاد را مستلزم شرک و اعتقاد به خدایان متعدد می‌داند. ظاهراً دلیل این مطلب همان است که اعتقاد به صفات ازلی زاید بر ذات (رای اشاعره) مستلزم اعتقاد به چند موجود قدیم و ازلی و در نتیجه اعتقاد به چند خدا است. سپس امام ﷺ تأکید می‌کند که خداوند لذاته متصف به علم و قدرت و... می‌شود که در صورت درستی برداشت فوق، مقصود آن است که صفات مزبور عین ذاتند و اگر کسی معتقد به صفات خارج از ذات باشد، دچار شرک و تشبیه خواهد شد.

تعاریف و اصطلاحات

وصف ذاتی	توحید صفاتی	وحدت عینی (وحدت خارجی)
وصف عارضی	وحدت مفهومی	

چکیده مطالب

۱. در بحث «توحید صفاتی»، پرسش اساسی آن است که آیا اوصاف کمالی خداوند، در وجود خارجی، عین ذات الهی‌اند، یا آن‌که وجودی مستقل دارند.
۲. وحدت بر دو قسم است: «وحدت مفهومی» و «وحدت عینی (خارجی)». وحدت مفهومی به عالم مفاهیم مربوط می‌شود و عبارت است از یگانگی دو مفهوم به گونه‌ای که هیچ تفاوتی با یکدیگر نداشته باشند. وحدت عینی در جایی است که دو مفهوم متفاوت، دارای مصداق عینی واحدی باشند.
۳. توحید صفاتی شامل سه اصل است:
الف) ذات و صفات الهی تغایر مفهومی دارند.
ب) بین ذات الهی و هر یک از اوصاف ذاتی خداوند، وحدت و عینیت خارجی برقرار است.
ج) بین هر یک از اوصاف ذاتی خدا با سایر اوصاف ذاتی او وحدت خارجی برقرار است.
۴. بنا بر یک اصطلاح، نفی ترکیب از ذات الهی نیز بخشی از توحید صفاتی شمرده می‌شود.
۵. با دلایل عقلی گوناگون می‌توان توحید صفاتی را اثبات کرد.
۶. با تأمل در مفاهیم اوصاف الهی و کاربردهای لغوی اسامی آنها، تغایر این مفاهیم با یکدیگر روشن می‌شود. به عبارت دیگر، نظریه «وحدت مفهومی اوصاف الهی» با کاربرد عمومی زبان و فهم مشترک مردم از مفاهیم اوصاف مذکور سازگار نیست.
۷. اشاعره معتقدند صفات ذاتی الهی قدیمند و با ذات او تغایر دارند. این نظریه به دلیل آن‌که مستلزم اعتقاد به وجود چند موجود قدیم و ازلی است، اعتقادی شرک‌آمیز به شمار می‌آید.
۸. گروهی از معتزله ذات الهی را فاقد اوصاف می‌دانند و معتقدند ذات خداوند به گونه‌ای است که آثار آن مانند آثار ذات متصف به صفات کمالی است، هرچند خود فاقد این صفات است. این نظریه مستلزم نقص ذات الهی و خالی بودن آن از کمالات وجودی است.
۹. امیر مؤمنان، علی علیه السلام در خطبه نخست نهج البلاغه، توحید صفاتی را بیان داشته است. به فرموده امام علیه السلام، صفات الهی زاید بر ذات او نیست و کسی که خدا را این‌گونه توصیف کند، حقیقت او را نشناخته است.
۱۰. امام رضا علیه السلام نیز اعتقاد به مابین صفات و ذات الهی را مستلزم شرک و تشبیه خدا به دیگر موجودات دانسته است.

توحید افعالی (۱)

مقدمه

در دیدگاه حکیمان و متکلمان مسلمان، خداوند افزون بر آن که دارای صفات کمالی است، مبدأ وقوع افعال نیز می‌گردد. بر این اساس، آفریدن، روزی دادن، تدبیر امور مخلوقات، بخشایش و... در زمره افعال الهی قرار می‌گیرد.^۱ از سوی دیگر، جهان هستی صحنه وقوع افعال و ظهور آثار بسیار متنوعی است که مبدأ آن در نگاه نخست، مخلوقات خداوندند و از صورت‌های ساده هستی، مانند مواد و عناصر اولیه گرفته تا صورت‌های پیچیده‌تر آن، مانند گیاهان، حیوانات و انسان، هر یک مبدأ و منشأ انجام افعال و ظهور آثار خاصی می‌گردند. به این ترتیب، هستی در نگاه ظاهری و سطحی، محل ظهور آثار متعدد از سوی فاعل‌های گوناگون و متکثر است.

اما این نگاه با دیدگاه توحیدی اسلام سازگاری ندارد. درنگرش توحیدی اسلام، تنها مؤثر حقیقی و مستقل در عالم، ذات مقدس خداوند است و جز او، هیچ موجود دیگری فاعلیت تام و مستقل ندارد و این همان گوهر توحید افعالی است. در این دیدگاه، نه تنها خداوند در انجام افعالی مانند آفریدن (خلق)، روزی دادن (رزق) و... مستقل و از یاری و مشارکت دیگران بی‌نیاز است، بلکه هیچ موجودی غیر از او نیست که در افعال خود مستقل باشد و فاعلیتش در سایه فاعلیت خداوند صورت نپذیرد. بنابراین، توحید افعالی عبارت

۱. این مسأله که حقیقت فعل الهی چیست، بحثی بسیار عمیق و پیچیده است که طرح آن از چارچوب مباحث کتاب حاضر خارج است.

است از اعتقاد به دو اصل زیر:

الف) خداوند در انجام افعال خود یکتاست و هیچ گونه شریک و یاورى ندارد؛ بلکه اساساً وجود شریک برای او (در انجام افعال) محال است.

ب) هیچ موجودی غیر از خداوند، در فعل خود مستقل نیست و هیچ فعلی در عالم واقع نمی شود مگر آن که با اراده و خواست او باشد.

به این ترتیب، حاصل توحید افعالی آن است که هر چه در عالم واقع می شود، فعل خداست و این، همان معنایی است که عبارت معروف «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ» بیان گر آن است.

نقش توحید افعالی در جهان بینی

همان گونه که ملاحظه شد، گستره توحید افعالی تمام هستی را در بر می گیرد و تصویر خاصی از رابطه خدا با جهان ارائه می کند؛ از این رو اعتقاد یا عدم اعتقاد به این اصل اعتقادی، نقش عمده ای در ترسیم خطوط کلی جهان شناسی و جهان بینی انسان ایفا می کند.

انسانی که توحید افعالی را باور دارد، دست خدا را در همه امور گشاده می بیند و حاکمیت اراده و مشیت او را در همه جا با چشم دل نظاره می کند و او را از هیچ بخشی از بخش های هستی منزل و جدا نمی داند. در نظر چنین شخصی، تمام تحولات هستی، از حرکات سماوی کهکشان های دور دست گرفته تا رفتار خردترین ذرات هسته ای، همگی تحت سیطره اراده الهی و در حوزه فاعلیت او واقع می شود.

ایمان به توحید افعالی، افزون بر نقشی که در جهان نگری آدمی و در حوزه اندیشه و اعتقاد او دارد، آثار شگرفی را در حوزه عمل و رفتار انسانی بر جای می گذارد که در بحث توحید عملی به آن خواهیم پرداخت. انسانی که از منظر توحید افعالی نظاره گر خود و جهان پیرامون خود است، همواره بر خداوند توکل می کند و از او یاری می جوید و تحقق هیچ امری را در صورت تعلّق اراده او محال نمی یابد. او همواره خدا را می خواند و تنها به او امید دارد.

فاعلیت آفریده در سایه فاعلیت آفریدگار

توحید افعالی، در معنای عمیق خود، به این حقیقت بازمی گردد که همه افعال، فعل خدا و همه آثار، اثری از ذات مقدس الهی است. تأمل در این معنا ممکن است پرسش هایی را در

ذهن برانگیزد؛ از جمله این که با پذیرش توحید افعالی، درباره فاعلیت سایر موجودات چه باید گفت؟ ما هر روز شاهد این واقعیت هستیم که اشیای پیرامون ما منشأ ظهور افعال و آثار خاصی می شوند: آتش تولید حرارت می کند و آهن ربا قطعه ای آهن را به سوی خود می کشاند؛ گیاه از مواد درون خاک تغذیه می کند و حیوان این سو و آن سو در جست و جوی غذا در حرکت است و سرانجام انسان منشأ ظهور افعال بسیار متنوع و گوناگونی می گردد. حال بر اساس چه معنایی می توان این افعال و آثار را به خدا نسبت داد؟ آیا باید تأثیر این موجودات را در افعال و آثاری که از آنها ظاهر می شود، یکسره انکار کرد؟ یا راهی هست که بر طبق آن بتوان فاعلیت خالق را در کنار فاعلیت مخلوق نشان داد؟

در پاسخ به چنین پرسش هایی معمولاً فیلسوفان و متکلمان اسلامی از طرح «فاعلیت طولی» بهره می گیرند. توضیح این که هرگاه دو یا چند شیء در وقوع فعلی مؤثر باشند، نسبت بین فاعلیت آنها از دو حال خارج نیست:

۱. فاعلیت عرضی: گاه چند فاعل در انجام کاری مشارکت می کنند، به گونه ای که رابطه آنها با فعل و نیز رابطه آنها با یکدیگر، همسان و مشابه یکدیگر است. برای مثال، گاهی چند نفر با کمک یکدیگر بار سنگینی را از مکانی به مکان دیگری منتقل می کنند. در این صورت، فاعلیت فاعل های متعدد، فاعلیتی عرضی است.

۲. فاعلیت طولی: این فاعلیت در جایی است که چند شیء در انجام فعلی تأثیر دارند، اما تأثیر برخی از آنها وابسته به برخی دیگر است. در این موارد می توان «فاعل مباشر» را از «فاعل بالتسبیب» بازشناخت: فاعل مباشر، مستقیماً در انجام فعل مؤثر است، ولی فاعلیت آن می تواند معلول و مسبب فاعل دیگری باشد که آن را «فاعل بالتسبیب» می گویند.

با توجه به اقسام دوگانه فاعلیت، روشن می شود که فاعلیت خداوند در مقایسه با فاعلیت مخلوقاتش، فاعلیتی طولی است. برای مثال، وقتی شخصی می نشیند یا راه می رود، او فاعل مباشر نشستن یا راه رفتن است؛ ولی چنین نیست که فعل او یکسره از حوزه اراده خداوند خارج باشد؛ بلکه اراده الهی به این تعلق گرفته است که فعل مزبور از سوی آن شخص انجام پذیرد؛ به گونه ای که اگر اراده خدا در کار نباشد، فعلی صورت نمی پذیرد.

هر چند توجه به تفاوت فاعلیت عرضی و طولی فهم توحید افعالی را تا حدی آسان می کند، حق آن است که دریافت عمیق حقیقت توحید افعالی چندان ساده نیست. در این جا

تلاش شده است که با ذکر مثال‌ها و نمونه‌هایی از فاعلیت طولی، زمینه فهم عمیق‌تر این اصل اعتقادی فراهم شود. البته از آن‌جا که این نمونه‌ها مربوط به عالم ممکنات است، بالطبع دقیقاً نمی‌تواند حقیقت فاعلیت خداوند و تأثیر او را در جهان هستی آشکار سازد. با این حال، توجه به این نمونه‌ها اگر با التفات به تفاوت‌ها همراه باشد، می‌تواند ذهن انسان را به درک آن حقیقت نزدیک سازد.

یکی از این نمونه‌ها، رابطه نفس انسان با اعضای بدن اوست. برای مثال، اگر فعل «نوشتن» را در نظر آوریم، فاعل مباشر آن، دست ماست. اما روشن است که دست ما فاعل مستقل نبوده، بلکه فاعلیت آن وابسته به نفس ما و در طول فاعلیت آن است. به این ترتیب، از یک سو می‌توان فعل نوشتن را به دست، به عنوان فاعل مباشر انتساب داد و از سوی دیگر، می‌توان آن را معلول نفس انسان، که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم، دانست؛ زیرا این نفس ماست که با تصمیم و اراده خویش، دست را به حرکت درآورده و به واسطه آن قلم را بر صفحه کاغذ جاری ساخته است.

فاعلیت خداوند و فاعلیت مخلوقات، رابطه‌ای مشابه رابطه نفس با قوای نفسانی و اعضا و جوارح بدن انسان دارد. اثری از مخلوقی سر می‌زند و از این جهت به او مستند است؛ ولی این اسناد مانع آن نیست که در مرتبه‌ای بالاتر، اثر مزبور به خداوند مستند گردد.^۱ از آنچه گذشت روشن می‌شود که اولاً بین انحصار فاعلیت استقلالی در خداوند و استناد برخی افعال به فاعل غیر الهی ناسازگاری نیست؛ ثانیاً بدون ارتکاب تناقض، می‌توان فعل واحدی را هم به خداوند و هم به مخلوقات او نسبت داد. بر این اساس، می‌توان آیاتی از قرآن را که فعل خاصی را به خداوند نسبت می‌دهند و آیاتی را دانست، که موجودی غیر از خدا را به عنوان فاعل همان فعل معرفی می‌کنند، سازگار با یکدیگر دانست.

نقش وسایط در تحقق افعال الهی

پرسش دیگری که در این زمینه مطرح می‌شود، آن است که اگر خداوند، بر اساس آموزه توحید افعالی، در افعال خود از هر گونه یاری و دخالت موجودات دیگر مستقل و بی‌نیاز است، چرا برخی افعال خود را با وساطت مخلوقات خود انجام می‌دهد؟ برای مثال، آفریدن

۱. البته نباید از تفاوت اساسی این مثال با بحث ما غافل ماند. در این مثال، دست، عضوی فاقد شعور و اراده است؛ در حالی که در بحث ما، انسان (که فاعل مباشر است) موجودی ذی‌شعور و دارای اراده می‌باشد.

یکی از افعال الهی به شمار می‌آید؛ ولی برای آفرینش یک درخت، دخالت امور متعددی مانند نور خورشید، خاک، آب، هوا و... لازم است، به گونه‌ای که بدون آنها هرگز درختی وجود نخواهد یافت.

در پاسخ به پرسش بالا یادآور می‌شویم که افعال خداوند در دو حوزه، یا به عبارتی در دو «عالم» واقع می‌شود:

۱. **عالم ماورای طبیعت:** از آن‌جا که در این حوزه از ماده و مادیات خبری نیست، تحقق افعال الهی متوقف بر فراهم آمدن شرایط و مقدمات خاصی نمی‌باشد و به صرف اراده خداوند، فعل او محقق می‌شود. بر این اساس، خلق و آفرینش یک موجود مجرد (غیر مادی) منوط بر دخالت هیچ شیء دیگری نیست. گاه از این حوزه به «عالم امر» تعبیر می‌شود.

۲. **عالم طبیعت:** سازوکار عالم طبیعت، که گاه به آن «عالم خلق» (در مقابل «عالم امر») می‌گویند، به دلیل حضور ماده و اشیای مادی در آن، به کلی با جهان غیر مادی متفاوت است. از جمله تفاوتها آن است که جریان اراده الهی در عالم ماده، معمولاً بر اساس نظام ویژه‌ای که بر این عالم حاکم است، صورت می‌پذیرد. از ویژگی‌های این نظام آن است که شیء مادی، بدون فراهم آمدن مقدمات خاصی موجود نگردد. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که مقدمات مزبور، در واقع در آماده‌سازی عالم مادی برای پذیرش فعل الهی مؤثرند و دخالتی در فاعلیت خداوند ندارند. به عبارت فنی‌تر، فراهم بودن این مقدمات از آن جهت لازم است که موجب کامل شدن قابلیت شیء مادی می‌گردند و بدون آنها، شیء، قابلیت و شایستگی لازم را برای دریافت فیض الهی پیدا نمی‌کند.^۱ در مثالی که در متن سؤال آورده شد، اموری مانند آب و خاک و... صرفاً در قابلیت دانه برای تبدیل به درخت تأثیر دارند و این تأثیر و دخالت، همان‌گونه که اشاره شد، از ویژگی‌های عالم مادی است. البته در بینش توحیدی اسلام، خداوند بر اساس حکمت خویش، جهان مادی را با ویژگی‌ها و محدودیت‌های خاص خود آفریده و بر طبق سنت‌های تکوینی خود، نظام خاصی را در آن جاری ساخته است؛ اما جریان این سنت‌ها هرگز به این معنا نیست که خداوند، خود محدود و محصور در آنها باشد؛ بلکه او قادر است هر گاه اراده کند، از ورای نظام‌ها و سنت‌های رایج، در عالم

۱. به تعبیر فیلسوفان، در این موارد، فاعلیت فاعل (خداوند) تام است؛ ولی قابلیت قابل منوط بر تحقق شرایط خاصی است.

دخالت کند و مشیت خود را محقق سازد.^۱

از آنچه گذشت روشن می شود که خداوند، بر اساس حکمت بالغه خویش، نظام ها و سنت های عامی را بر عالم حاکم ساخته است، به گونه ای که به نظر می رسد در قلمرو جریان این سنت ها، تحقق افعال الهی مشروط به دخالت امور خاصی است؛ ولی با توجه به این که این سنت ها در طول اراده خداوند قرار دارد و مقهور و مغلوب قدرت اوست، فاعلیت الهی را محدود نمی کند و با توحید افعالی منافاتی ندارد.

توحید افعالی و اختیار انسان

یکی دیگر از پرسش های بسیار مهمی که در باب توحید افعالی طرح شده، رابطه این اصل با اختیار انسان است. بر اساس توحید افعالی، هر فعلی که در عالم صورت می گیرد، به خداوند استناد دارد. بنابراین، افعال موجودات مختار، مانند انسان نیز باید به خداوند مستند باشد. حال این پرسش مطرح می شود که اگر فعل انسان فعل خداوند است، آیا دیگر جایی برای اختیار باقی می ماند؟

این پرسش که در واقع به تبیین رابطه توحید افعالی با اختیار انسان بازمی گردد، از دیرزمان مطرح بوده است. عدم توفیق در فهم صحیح این رابطه، به شکل گیری دو دیدگاه نادرست در میان متکلمان مسلمان دامن زده است: از یک سو، اشاعره توحید افعالی را با اختیار انسان ناسازگار دانسته، معتقدند که افعال آدمی مخلوق خداوند است و در وقوع آن، اراده و اختیار انسان دخالتی ندارد و از سوی دیگر، معتزلیان توحید افعالی را در حوزه افعال اختیاری انسان جاری ندانسته، به این رأی گرویدند که خدا افعال مزبور را کاملاً به انسان وانهاد و هیچ گونه دخالت و تأثیری در آن ندارد. همان گونه که ملاحظه می شود، دیدگاه اشعریان که اعتقاد به نوعی «جبر» است، و نظر معتزلیان که قائل به «تفویض» شده اند، هر دو ناشی از کژفهمی رابطه فاعلیت خداوند با فاعلیت موجودات مختار است. ما این مسأله را به صورت گسترده در بحث «جبر و اختیار» بررسی خواهیم کرد و در این جا تنها به ذکر این نکته بسنده می کنیم که متکلمان امامیه در سایه تعالیم بلند اهل بیت علیهم السلام موفق شده اند که به طریقی معقول، دو اصل «توحید افعالی» و «اختیار انسان» را در کنار هم بنشانند؛ به گونه ای که نه حوزه توحید افعالی محدود گردد و نه به سلب اختیار آدمی بینجامد.

۱. در بحث اعجاز (در جلد دوم) این مسأله را به تفصیل بررسی خواهیم کرد.

دلیلی بر توحید افعالی

پس از توضیح معنای توحید افعالی و پرداختن به پاره‌ای از پرسش‌هایی که در این زمینه مطرح است، اکنون باید این قسم از توحید نظری را اثبات کنیم. به نظر می‌رسد که با دقت در اوصاف کمالی خداوند از یک سو و تأمل در رابطه عالم هستی با خدای خویش، از سوی دیگر، به راحتی می‌توان توحید افعالی را ثابت کرد. توحید در افعال، در واقع به دو ادعا قابل بازگشت است:

۱. محال است خداوند در انجام افعال خود، شریک و همکاری داشته باشد.
 ۲. هیچ‌یک از موجودات عالم (ممکنات) فاعل مستقل نیستند؛ بلکه تمام افعال و آثار آنها، در مرتبه‌ای بالاتر، به خدا مستند است.
- برای اثبات ادعای نخست، توجه به اوصاف کمالی خداوند کافی است. در مباحث پیشین روشن شد که خدا، واجب‌الوجود و کامل مطلق است و هیچ نقص و محدودیتی در ذات او راه ندارد. از سوی دیگر، بدیهی است که فرض نیازمندی خدا (در انجام افعال خود) به موجودی دیگر، با کمال مطلق او ناسازگار است؛ زیرا عقل حکم می‌کند که موجودی که در افعال خود نیازمند غیر است، در مقایسه با موجودی که چنین نیازی ندارد، ناقص است. بنابراین، لازمه فرض مشارکت موجودی دیگر در تحقق افعال الهی، مستلزم نقص و محدودیت ذات الهی است و این با کمال مطلق خداوند ناسازگار است.
- برای اثبات ادعای دوم نیز با توسل به رابطه ممکنات با ذات واجب‌الوجود می‌توان گفت: الف) همان‌گونه که قبلاً روشن شد، خداوند *علة‌العلل* و سایر موجودات معلول او هستند.

ب) بر اساس معنای عمیق علیت، آنچه وابسته به علت است، تمام هستی معلول است و به عبارت دقیق‌تر، معلول، عین وابستگی به علت است.

ج) فعل یک موجود، در واقع اثر وجودی آن و از توابع وجود آن است. با توجه به مقدمات بالا روشن می‌شود که ممکنات، همان‌گونه که در اصل وجود خویش به واجب‌الوجود وابسته‌اند، در افعال خود نیز استقلالی ندارند؛ زیرا افعال آنها چیزی جز توابع و آثار ذات آنها نیست. نتیجه آن‌که ممکنات همان‌گونه که در اصل وجود خویش از واجب‌الوجود بی‌نیاز نیستند، در افعال و آثار خود نیز وابسته و غیر مستقلند.

به این ترتیب ثابت می‌شود که اولاً خدای متعال در افعال خود بی‌نیاز از یاور و همکار است و ثانیاً هیچ موجودی غیر از او در انجام افعال و ایجاد آثار خود مستقل نیست.

تعاریف و اصطلاحات

توحید افعالی	فاعلیت عرضی	فاعل بالتسبیب
فاعلیت طولی	فاعل مباشر	

چکیده مطالب

۱. در بینش اسلامی، توحید افعالی به این معناست که اولاً خداوند در افعال خود از هر گونه شریک و یآوری بی‌نیاز است و ثانیاً هیچ موجودی غیر از او در افعال خود مستقل نیست و هر فعل و اثر و تغییر و تحولی که در عالم رخ می‌دهد، در حوزه اراده و مشیت خداوند است.
۲. توحید افعالی، افزون بر جهان‌بینی خاصی که برای انسان به ارمغان می‌آورد، دارای آثار عملی مهمی است و موجب سیطره توحید بر حوزه‌های مختلف رفتار آدمی می‌گردد.
۳. توحید افعالی به معنای نفی مطلق فاعلیت سایر موجودات و انکار نظام علت و معلول نیست؛ بلکه صرفاً فاعلیت مستقل آنها را نفی می‌کند. در این دیدگاه، فاعلیت مخلوقات خداوند در طول فاعلیت الهی قرار دارد؛ نه در عرض آن. بنابراین، افعال و آثار موجودات، در یک مرتبه به خود آنان مستند است و در مرتبه‌ای بالاتر، همه آثار و افعال، قابل استناد به خداوند است.
۴. تحقق افعال الهی در قلمرو طبیعت، منوط به تحقق برخی شرایط و مقدمات است. این شرایط در فاعلیت خداوند نقشی ندارد؛ بلکه صرفاً موجب آمادگی عالم طبیعت برای قبول و پذیرش فعل او می‌گردد. با این حال، سنت‌ها و قوانین جاری در طبیعت هیچ‌گاه اراده و فعل خدا را محدود نمی‌سازد؛ بلکه خود مقهور و مغلوب قدرت الهی است.
۵. توحید افعالی از راه برخی دلایل عقلی قابل اثبات است: غنای مطلق الهی مقتضی آن است که او از هر گونه یاور و شریکی در انجام افعال خود بی‌نیاز باشد و وابستگی وجودی ممکنات به خداوند نشان می‌دهد که افعال و آثار آنها نیز به تبع ذاتشان وابسته به خداست.

توحید افعالی (۲)

درآمد

در بحث قبلی روشن شد که خداوند، همان‌گونه که یکتاست، در افعال خود نیز یگانه است و شریک و همکاری ندارد. افعال الهی را می‌توان تحت عناوین کلی، مانند «خلق»، «رزق»، «هدایت» و... طبقه‌بندی کرد. در نتیجه، توحید افعالی نیز متناظر با اقسام کلی افعال الهی، به شاخه‌های گوناگونی مانند «توحید در خالقیت»، «توحید در رازقیت»، «توحید در هدایت» و... تقسیم می‌شود. هر چند هر یک از شاخه‌های فرعی توحید افعالی به صورت جداگانه قابل بحث و بررسی است، ولی برخی از این اقسام از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و در آیات و روایات و نیز در منابع کلامی ما مورد توجه خاص قرار گرفته‌اند. ما در این جا پاره‌ای از مهم‌ترین شاخه‌های توحید افعالی را به اختصار بررسی می‌کنیم.

توحید در خالقیت

یکی از اقسام توحید افعالی، «توحید در خالقیت» است؛ یعنی اعتقاد به این که تنها خالق و آفریدگار حقیقی، خداست و همه هستی مخلوق اوست و خالقیت سایر موجودات جنبه استقلالی نداشته، تابع اراده و مشیت خداوند است.^۱

۱. در برخی منابع، سخنی از توحید افعالی به میان نیامده و در عوض، معنای گسترده‌ای از توحید در خالقیت ارائه شده است. ولی به نظر می‌رسد با توجه به آن که «خلق»، به معنای رایج آن در علم کلام، تنها یکی از افعال الهی است و بنا لحاظ این مسئله که بسیاری از افعال الهی را مانند هدایت،

توحید در خالقیت، با تأمل در رابطه ممکنات با خداوند واجب‌الوجود، مطلب واضح و روشنی است. همه عالم امکان، معلول خداست و بی واسطه یا با واسطه از سوی خداوند ایجاد می‌گردد. از آن‌جا که در عالم هستی تنها یک واجب‌الوجود وجود دارد که علة‌العلل است و تمام موجودات معلول اویند، تنها یک آفریدگار و هستی‌بخش وجود دارد و سایر موجودات همگی آفریده و مخلوق اویند.

البته همان‌گونه که در توضیح توحید افعالی گفتیم، توحید در خالقیت با این واقعیت که برخی مخلوقات خداوند اشیای خاصی را خلق می‌کنند، منافاتی ندارد؛ زیرا این امر در طول خلق الهی و جلوه‌ای از آن است و در حوزه مشیت خداوند و به اذن او واقع می‌شود و ابداً جنبه استقلالی ندارد؛ حال آن‌که معنای توحید در خالقیت چیزی بیش از نفی خالقیت استقلالی از غیر خداوند نیست.

توحید در ربوبیت

یکی دیگر از اقسام توحید افعالی، «توحید در ربوبیت» است. پیش از توضیح، مناسب است در معنای واژه «رب» تأملی کنیم.

گاه واژه «رب» را به معنای «مربی» می‌گیرند و آن را به «پروردگار» ترجمه می‌کنند. هر چند معنای «رب» با معنای «مربی» (پرورش‌دهنده) نزدیک است، ولی این دو واژه دقیقاً به یک معنا نیستند.^۱ در یکی از کاربردهای این واژه، «رب» بر کسی اطلاق می‌گردد که صاحب اختیار کسی یا چیزی باشد، به گونه‌ای که هرگاه بخواهد، بتواند در امور آن کس یا آن چیز دخالت کرده، به تدبیر آن پردازد.^۲

«مغفرت (بخشایش)، رحمت و... را نمی‌توان به خلقت تحویل برد، جای‌گزین کردن توحید در خالقیت به جای توحید افعالی صحیح نیست. بنابراین، توحید افعالی حوزه‌ای گسترده‌تر از توحید در خالقیت دارد و از این رو، بحث از توحید در خالقیت ما را از طرح بحث عام‌تر توحید افعالی بی‌نیاز نمی‌کند. برای نمونه، مقایسه کنید با: الالهیات علی هدی...، ج ۲، ص ۴۲-۷۷.

۱. «رب» از ریشه «رب» و به لحاظ صرفی، «فعل مضاعف» است؛ در حالی که «مربی» از ریشه «ربی» و به اصطلاح صرفی، «فعل ناقص» است. البته این دو واژه، به اشتقاق کبیر از یک ریشه اشتقاق یافته‌اند؛ زیرا در دو حرف از حروف اصلی سه‌گانه مشترکند و دلیل نزدیکی معنای آن دو نیز همین است.
۲. به نظر می‌رسد که در زبان فارسی، واژه‌ای که بتواند به صورت کامل بار معنایی کلمه «رب» را منتقل سازد، وجود ندارد.

البته با تأمل در معنای بالا روشن می‌شود که «ربوبیت» از لوازم مالکیت حقیقی است؛ زیرا تا موجودی مالک حقیقی موجود دیگری نباشد، نمی‌تواند مستقلاً و به صورت مطلق به تدبیر امور آن پردازد.^۱ به این ترتیب، «رب» بر مالکی اطلاق می‌شود که امور مملوک خود را سامان می‌دهد و به جای آن که مملوک خود را رها کند و به حال خود واگذارد، در شؤون او دخالت و امور او را تنظیم می‌کند.

با توجه به معنای «رب»، توحید در ربوبیت به این معناست که تنها خداوند که مالک حقیقی تمام هستی است تدبیر امور موجودات عالم را عهده‌دار است و می‌تواند به صورت مستقل و بدون نیاز به همکاری یا اذن و اجازه موجود دیگر، در امور هستی تصرف کند و آن را سامان دهد و اگر یکی از مخلوقات او، در حوزه‌ای محدود، به تدبیر و تنظیم امور موجود دیگری دست می‌زند، این عمل او غیر مستقل و وابسته به اذن الهی و اراده و مشیت خداوند است.

اثبات توحید ربوبی

حال که معنای توحید ربوبی روشن شد، به طرح ادله عقلی آن می‌پردازیم و از میان دلایل متعددی که بر توحید ربوبی اقامه شده‌است، تنها به ذکر دو دلیل بسنده می‌کنیم:

دلیل اول: ربوبیت از لوازم مالکیت حقیقی^۲ است و تا موجودی مالک حقیقی موجود دیگر نباشد، نمی‌تواند به صورت مطلق و مستقل امور آن را تدبیر کند. از سوی دیگر، مالکیت حقیقی، از شؤون خالقیت است؛ زیرا وجود مخلوق و تمام شؤون هستی او در دست خالق است. بنابراین، ربوبیت از لوازم خالقیت است و از آن‌جا که خالق یکتای هستی خداوند است، رب بی‌همتای جهان نیز خداست و هیچ موجود دیگری ربوبیت استقلالی در عرض ربوبیت خداوند ندارد.

۱. علامه طباطبایی در تفسیر سوره حمد، در ذیل آیه «الحمد لله رب العالمین» در باره معنای «رب» می‌فرماید: «رب» عبارت است از مالکی که امر مملوک خود را تدبیر می‌کند. بنابراین، در واژه «رب» معنای ملکیت نهفته است... ایشان در ادامه به تفاوت ملکیت اعتباری و حقیقی اشاره کرده، متذکر می‌گردد که ملکیت خداوند، ملکیتی حقیقی است.

۲. ملکیت یا مالکیت بر دو قسم است: اعتباری و حقیقی. مقصود از قسم اول آن است که مالک بر اساس نوعی قرارداد و اعتبار، اجازه تصرف در مملوک را می‌یابد. ولی در ملکیت حقیقی، وجود مملوک وابسته به وجود مالک است و از خود استقلالی ندارد و خداوند، به این معنا از ملکیت، مالک تمام مخلوقات خویش است.

دلیل دوم: گفتیم که ربوبیت به معنای تدبیر امور شیء و تنظیم آن است. بر این اساس، فرض وجود ارباب متعدد در عالم هستی که در عرض یکدیگر و به صورت مستقل به تدبیر و ساماندهی امور آن پردازند، مستلزم آن است که به تبع دخالت و تصرف هر یک از آنها، نظام خاصی در عالم حاکمیت یابد. از سوی دیگر، واقعیت مشهود و غیر قابل انکار آن است که عالم هستی تحت سیطره نظام واحد و منسجمی تدبیر می شود و امور جهان بر روال منظم و هماهنگی جریان می یابد.

به این ترتیب، وحدت نظام تدبیری عالم و سامان هماهنگ و سازوار اجزا و بخش های گوناگون آن، بر وحدت مدبر و سامان دهنده دلالت می کند و حاکی از آن است که ربّ حقیقی عالم، یکتاست.

توحید افعالی در قرآن و سنت

همان گونه که پیش تر اشاره کردیم، شاخه های مختلف شرک افعالی، به ویژه شرک ربوبی، در مقایسه با دیگر اقسام شرک نظری، شیوع و گستردگی بیشتری در میان اقوام و ملل گوناگون داشته است و از این رو طبیعی است که قرآن کریم بر توحید افعالی تأکید بیشتری داشته باشد. روایات متعددی نیز شعب گوناگون توحید افعالی بیان کرده است. در این بخش، به اختصار به بررسی پاره ای از این آیات می پردازیم و در کنار آن، به برخی روایات نیز اشاره خواهیم کرد.

توحید در خالقیت در قرآن

این اصل که خداوند خالق و آفریننده همه اشیاست و غیر او همه مخلوق و آفریده اویند، در آیات متعددی از قرآن بیان شده است. برای نمونه به آیات زیر توجه می کنیم:

قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. (رعد: ۱۶)

بگو: خداوند آفریننده همه چیزهاست و اوست یکتای قهار.

اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ. (زمر: ۶۲)

خداوند آفریننده همه چیزهاست و او بر هر چیزی نگهبان است.

ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَىٰ تَوْفَكُونَ. (غافر: ۶۲)

اوست خداوند، پروردگار شما و آفریننده همه چیزها؛ خدایی جز او نیست.

همان گونه که می بینیم، در این آیات خداوند به عنوان «خالق کل شیء» معرفی می شود. با

توجه به مفهوم بسیار گسترده «شیء»، که در زبان فارسی از آن به «چیز» تعبیر می‌شود، این آیات گستردگی نامحدود آفرینندگی خدا را بیان می‌کند؛ یعنی غیر از خدا هیچ چیزی را نمی‌توان تصور کرد که بهره‌ای از هستی داشته باشد، مگر آن‌که آفریدگار او خدای یکتاست. این حقیقت، در برخی آیات در قالب استفهام انکاری بیان شده است:

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنْتُمْ تُؤْفَكُونَ. (فاطر: ۳)
آیا غیر از خداوند آفریننده دیگری هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟

این آیه، از مخاطبان خود در قالب استفهام انکاری می‌پرسد: آیا آفریدگاری غیر از خدا وجود دارد؟ از دیدگاه قرآن، پاسخ این پرسش منفی است و تنها آفریدگار حقیقی خداست. به هر تقدیر، اصل عمومیت خالقیت خداوند، از اصول مسلم و قطعی قرآن کریم است که نتیجه آن چیزی جز توحید در خالقیت نیست.^۱

نکته دیگری که قرآن کریم اظهار می‌دارد، آن است که عموم مشرکان عربستان در عصر حضور اسلام، «اللَّهُ» را یگانه خالق و آفریدگار هستی می‌دانستند و مشکل آنان عمدتاً در ناحیه شرک ربوبی بوده است. برای نمونه، در سوره عنکبوت می‌خوانیم:

وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنْتُمْ يُؤْفَكُونَ. (عنکبوت: ۶۱)

و اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را رام کرده است، حتماً می‌گویند: الله. پس چگونه از حق باز گردانیده می‌شوند؟

این تعبیر قرآنی که در آیات دیگری نیز به کار رفته،^۲ حاکی از آن است که مشرکان عرب، خواه به موجب فطرت خویش و خواه در اثر تعالیم به جای مانده از پیامبران پیشین، به این حقیقت معترف بودند که بت‌های آنها و سایر موجوداتی که آنها را می‌پرستند، خالق هستی نبوده، خود و تمام هستی مخلوق و آفریده «اللَّهُ» اند.^۳ البته اشکال اساسی آنان این بود که

۱. البته گروهی از طرفداران جبر به این آیات تمسک کرده، خدا را آفریدگار اعمال انسان دانسته و گمان کرده‌اند که مقتضی شمول آفرینندگی خدا نسبت به اعمال انسان، چیزی جز جبر و سلب اختیار نیست. ما در بحث «جبر و اختیار» این ادعا را بررسی خواهیم کرد.

۲. لقمان: ۲۵ و زمر: ۳۸ و زخرف: ۹

۳. مبنای این برداشت از آیه مورد بحث، آن است که تعبیر «آسمان و زمین»، در قرآن، کنایه از کل هستی امکانی است.

توجهی به تلازم خالقیت و تدبیر نداشتند و در این حقیقت تأمل نمی کردند که اگر خالق تمام هستی خدای یکتاست، باید یگانه مدبر حقیقی هستی هم باشد و تفکیک آفرینش از تدبیر صحیح نیست.

قرآن ضمن تأکید بر توحید در خالقیت، این حقیقت را که آفرینندگی سایر موجودات تنها در طول خالقیت خداوند و در حیطه مشیت و اراده او قرار دارد، به طرز شیوایی بیان می کند. برای مثال، درباره معجزات عیسی علیه السلام می خوانیم:

وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي. (مائده: ۱۱۰)

و آن گاه که به اذن من از گل [چیزی] به شکل پرنده می ساختی، پس در آن می دمیدی و به اذن من پرنده می شد.^۱

این آیه بیان گر وحی الهی به عیسی علیه السلام است که در ضمن آن خداوند متعال یکی از معجزات آن حضرت را به او یاد آور می شود: عیسی علیه السلام از گل تندیس یک پرنده را می ساخت و سپس در آن می دمید و سرانجام، آن مجسمه بی جان، حیات می یافت و به صورت یک پرنده واقعی در می آمد. همان گونه که ملاحظه می شود، در این آیه لفظ «بإذنی» دوبار تکرار شده است و بر این معنا تأکید می کند که فرایند آفریدن یک پرنده از گل، هر چند از یک جهت به عیسی علیه السلام انتساب داده می شود، لیکن عیسی علیه السلام در این «آفرینش» فاعل مستقل نبوده و این فعل به اذن الهی و تحت اراده و خواست او انجام پذیرفته است. بدین ترتیب، قرآن کریم به صورت ظریفی بیان می کند که هر چند ممکن است خداوند بر اساس حکمت خویش به برخی مخلوقاتش قدرت آفریدن و خلق بدهد، لیکن خالقیت آنها در عرض آفرینندگی او و مستقل از آن نیست و از این رو با توحید در خالقیت تعارضی ندارد.

توحید ربوبی در قرآن

در بحث های قبلی گفته شد که معنای توحید ربوبی آن است که تنها مدبر، نظام بخش، سامان دهنده و اداره کننده حقیقی عالم هستی، خداوند است و ربوبیت دیگر موجودات تنها در سایه ربوبیت الهی محقق می شود. در طرف مقابل، «شرک در ربوبیت» آن است که انسان موجودی غیر خداوند را به صورت مستقل، دارای شأن تدبیر، اصلاح و تنظیم امور بخشی

۱. نیز ر.ک: آل عمران: ۴۴.

از عالم هستی بداند.

با توجه به شیوع شرک در ربوبیت، قرآن اهمیت زیادی به توحید ربوبی داده است.

اهمیت توحید ربوبی در قرآن

قرآن کریم در مقام تأکید بر توحید ربوبی، خداوند را رب و پروردگار همه هستی معرفی می‌کند. صفت «رب العالمین» در قرآن ده‌ها بار در مورد خدا به کار رفته^۱ و حاکی از این واقعیت است که عوالم گوناگون هستی، مجردات و مادیات، اجسام، گیاهان، حیوانات، انسان‌ها و خلاصه تمام موجودات جهان تحت تدبیر و پرورش او قرار دارند. خداوند سبحان به پیامبر خویش ﷺ فرمان می‌دهد که او را پروردگار آسمان‌ها و زمین معرفی کند:

قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ (رعد: ۱۶)
 بگو: چه کسی پروردگار آسمان‌ها و زمین است؟ بگو: الله.

البته ربوبیت خدا اختصاصی به آسمان‌ها و زمین ندارد؛ بلکه همه موجودات را شامل می‌شود:

قُلْ أَغَيْرِ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ (انعام: ۱۶۴)
 بگو: آیا غیر از الله را پروردگار خود اختیار کنم حال آن‌که او پروردگار همه چیز است.
 گاه نیز بر این نکته تأکید می‌شود که خدای یکتا پروردگار و مدبر همه انسان‌هاست و هیچ انسانی از حوزه تدبیر او خارج نیست:

أَتَدْعُونَ بَغْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اللَّهُ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ (صافات: ۱۲۵ و ۱۲۶)

آیا [بت] بعل را می‌پرستید و بهترین آفریدگار را وامی‌گذارید؟ * خدا را که پروردگار شما و پروردگار پدران پیشین شماست؟

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در بیش قرآنی هیچ جایی برای ربوبیت استقلالی دیگر موجودات نیست.

۱. در قرآن کریم واژه «رب» در صورت‌ها و ترکیب‌های مختلف، نزدیک به هزار بار به عنوان وصف خداوند به کار رفته است که از اهمیت خاص این صفت حکایت دارد.

احتجاج پیامبران بر توحید ربوبی

با توجه به شیوع اعتقاد به ارباب متعدد، یکی از محورهای اصلی احتجاجات پیامبران با مشرکان، استدلال بر توحید ربوبی بوده است. برای مثال، قرآن از یوسف علیه السلام نقل می‌کند که در مقام دعوت دو مردی که به همراه او در زندان بودند، گفت:

ء اَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ اَمْ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. (یوسف: ۳۹)

آیا خدایان پراکنده بهترند یا خدای یگانه مقتدر؟

قرآن احتجاجات بسیاری را از قهرمان توحید، ابراهیم علیه السلام نقل می‌کند که بخش عمده آن بر سر توحید ربوبی است. برای مثال، داستان گفت‌وگوی ابراهیم علیه السلام با پادشاهی کافر (که بر حسب روایات نام او نمرود بوده است) چنین نقل می‌شود:

اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِي جَاءَ اِبْرَاهِيْمَ فِي رَيْبِهِ اَنْ اَتَاهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ اِذْ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ رَبِّىَ الَّذِي يُحْيِي وَ يُمِيتُ قَالَ اَنَا اُخْبِيْ وَ اُمِيتُ قَالَ اِبْرَاهِيْمُ فَاِنَّ اللّٰهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَاتِّبِهَا مِنْ الْمَغْرِبِ فَهَبْتِ الَّذِي كَفَرَ وَ اللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ. (بقره: ۲۵۸)

آیا از [حال] آن کسی که چون خدا به او پادشاهی داده بود درباره پروردگار خود با ابراهیم محاجه [می] کرد، خبر نیافتی؟ آن‌گاه که ابراهیم گفت: پروردگار من همان کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند. گفت: من زنده می‌کنم و می‌میرانم. ابراهیم گفت: خدا [ی من] خورشید را از خاور برمی‌آورد؛ تو آن را از باختر برآور. پس آن کسی که کفر ورزیده بود مبهوت ماند و خداوند قوم ستمکار را هدایت نمی‌کند.

از مضمون گفت‌وگوی بالا روشن می‌شود که نمرود، «الله» را رب الارباب می‌دانست^۱ و در کنار او به وجود خدایان دیگری اعتقاد داشته، برای خود نیز مقام ربوبیت قائل بود. ابراهیم علیه السلام برای آن‌که ثابت کند نمرود را سهمی از تدبیر عالم نیست، به یکی از شؤون ربوبیت خداوند سبحان اشاره می‌کند و می‌گوید: پروردگار من (که تنها پروردگار حقیقی است) جهان را از طریق احیا و اماتة (زنده گرداندن و میراندن) برخی موجودات اداره می‌کند. بدیهی است که مقصود ابراهیم علیه السلام از ذکر این دو صفت، معنای حقیقی آنها بوده است؛ لیکن نمرود دست به فریبکاری زده، دستور می‌دهد که از میان زندانیان، شخصی را آزاد کنند و دیگری را بکشند و بر این اساس، با گستاخی تمام مدعی می‌شود که اوست که می‌میراند و زنده می‌کند.

۱. ر.ک: المیزان.

هرچند نمرود در این جامر تکب نوعی مغالطه می‌شود، ظاهراً زمینه برای افشای مغالطه او از سوی ابراهیم آماده نبود و از این رو ابراهیم علیه السلام ترجیح می‌دهد به شأن دیگری از شئون ربوبیت پروردگار که امکان مغالطه در آن نباشد، توسل جوید.

بدین ترتیب، ابراهیم علیه السلام به تدبیر حرکت خورشید اشاره می‌کند و می‌گوید: خداوند طلوع خورشید را از مشرق قرار داده است. پس اگر تو رب عالمی، باید قادر باشی خورشید را از مغرب طالع سازی و در این جاست که نمرود مبهوت می‌شود و در مقابل احتجاج توحیدی ابراهیم علیه السلام بی‌جواب می‌ماند.

به هر تقدیر، ظاهراً مبنای احتجاج ابراهیم علیه السلام این است که فرض ربوبیت تکوینی موجودی غیر خدا، مستلزم آن است که آن موجود بتواند در نظام کنونی عالم دخالت کند و آن را بر اساس اراده و خواست خود تغییر دهد؛ لیکن هیچ‌یک از ارباب دروغین چنین قدرتی ندارند.

قرآن کریم، در جایی دیگر، احتجاج ابراهیم علیه السلام را در مقابل کسانی که قائل به ربوبیت اجرام آسمانی بوده‌اند، نقل می‌کند. در این احتجاج، ابراهیم بر حسب ظاهر و برای جلب توجه مشرکان، خویش را با آنان هم عقیده نشان داده، سپس با ارائه برهانی استوار آنان را به نادرستی مذهب خویش آگاه می‌کند:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْتَنِي لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ * إِنِّي وَجْهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (انعام: ۷۹-۷۶)

پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید. گفت: این پروردگار من است و چون غروب کرد، گفت: غروب‌کنندگان را دوست ندارم. * و چون ماه را در حال طلوع دید، گفت: این پروردگار من است. آن‌گاه چون ناپدید شد، گفت: اگر پروردگارم مرا هدایت نکرده بود قطعاً از گروه گمراهان بودم. * پس چون خورشید را برآمده دید، گفت: این پروردگار من است؛ این بزرگتر است و هنگامی که افول کرد، گفت: ای قوم من! من از آنچه [برای خدا] شریک می‌سازید بیزارم. * من از روی اخلاص، روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمان‌ها و زمین را پدید آورده‌است و من از مشرکان نیستم.

با تأمل در مضمون آیات فوق، می‌توان به نکات جالب توجه و آموزنده‌ای دست یافت. برای مثال، از عبارت «لَا أُحِبُّ الْأَقْلِينَ» دو نکته مهم به دست می‌آید: نخست آن‌که موجود «آفل» (غروب‌کننده) نمی‌تواند رب باشد؛ زیرا ربوبیت بر محور رابطه تکوینی و مستمر رب و مربوب می‌چرخد؛ لذا ممکن نیست این رابطه، ولو برای یک لحظه، منقطع گردد و احاطه رب بر مربوب متفتی شود؛ زیرا مقتضای ربوبیت حقیقی آن است که با انقطاع رابطه مزبور، شئون مربوب مختل گردد و سامان وجودی آن در هم ریزد.

نکته دوم آن است که ابراهیم علیه السلام به جای نفی صریح ربوبیت ستاره، می‌گوید: من غروب کنندگان را دوست ندارم. این تعبیر، رابطه عمیق محبت را با ربوبیت و الوهیت بیان می‌کند. گویا ابراهیم علیه السلام در صدد بیان این واقعیت است که رب حقیقی که شایستگی الوهیت دارد، به صورت تکوینی محبت انسان را به خود جلب می‌کند؛ بنابراین، ربوبیت حقیقی با محبوبیت پایدار همراه است و از این رو اگر کانون دل انسان به سوی موجودی جذب نشود، آن موجود رب حقیقی نبوده، شایستگی پرستش و عبادت ندارد.

استدلالی بر توحید ربوبی

اصل توحید (دست کم برخی از اقسام و مراتب آن) امری فطری است. با این حال، فطری بودن توحید منافاتی با اقامه دلیل بر آن ندارد. بر این اساس، در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که می‌توان مضمون آن را نوعی استدلال بر توحید به شمار آورد. یکی از آیات معروفی که معمولاً به عنوان دلیلی بر توحید ربوبی قلمداد می‌شود، آیه ۲۲ سوره انبیا است:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ. (انبیاء: ۲۲)

اگر در آنها [زمین و آسمان] جز خدا خدایانی [دیگر] وجود داشت، قطعاً تباه می‌شدند. پس منزّه است خدا، پروردگار عرش، از آنچه وصف می‌کنند.

ابتدا لازم است یادآور شویم بین محققان در این‌که آیه فوق دقیقاً کدام یک از اقسام توحید را ثابت می‌کند، اختلاف نظر است. بر اساس یک رأی، با توجه به این‌که آیه فرض تعدد آلهه را نفی می‌کند، نتیجه آن اثبات توحید الوهی است. از سوی دیگر، گروهی مضمون آیه را دلیلی بر توحید ربوبی می‌دانند و برخی نیز آن را ناظر به برهان تمناع قلمداد کرده‌اند. با توجه به تلازمی که بین اقسام مختلف توحید از یک سو و بین مفاهیم «اله» و «رب» از

سوی دیگر وجود دارد، اختلاف بالا نتیجه مهمی نخواهد داشت و ما در این جا رأی دوم را تعقیب می‌کنیم؛ زیرا مضمون استدلال را با توحید ربوبی سازگارتر می‌یابیم.

چکیده برهان مستفاد از این آیه آن است که اگر جهان هستی بیش از یک رب داشته باشد، هر آینه انتظام آن از هم گسیخته، به تباهی کشیده می‌شود. اما مشاهده می‌کنیم که جهان انسجام خود را حفظ کرده، نظامی یکپارچه و استوار دارد. بنابراین، جهان دارای یک رب است. در توضیح این استدلال می‌توان گفت: فرض وجود دو رب مستقل در جهان، مستلزم آن است که دو نظام مستقل از یکدیگر داشته باشیم که هر یک از دو رب مفروض می‌توانند بدون نیاز به اذن دیگری در آن دخالت و تصرف کرده، امور آن را انتظام بخشند. در این صورت لازم می‌آید که دو نظام مختلف بر هستی حاکم باشد و هر یک از دو رب مفروض، جهان را مطابق خواست و مشیت خود اداره کند و این امر چیزی جز فساد و تباهی عالم را به دنبال ندارد. به دیگر سخن، تعدد مدبّر ضرورتاً اختلاف تدبیر را به دنبال دارد و اختلاف در تدبیر نیز با انسجام و هماهنگی و یکپارچگی اجزای هستی سازگار نیست.

بنابراین، انتظام جهان و حاکمیت قوانین ثابت و نظام واحد بر آن و استواری و پابرجایی آن، حاکی از آن است که تحت تدبیر و اداره مدبر واحدی است و این، همان اصل توحید در ربوبیت است.

در روایتی آمده است که هشام بن حکم از امام صادق علیه السلام پرسید: دلیل وحدانیت خداوند چیست؟ امام علیه السلام در پاسخ او فرمود:

«إِتِّصَالَ التَّدْبِيرِ وَ تَمَامُ الصَّنْعِ؛ کَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا».^۱

یکپارچگی تدبیر [حاکم بر عالم] و کامل بودن آفرینش است [که بر وحدت خداوند دلالت می‌کند]؛ همان‌گونه که خدای عزّ و جلّ فرمود: «اگر در آسمان و زمین جز خدا خدایانی دیگر وجود داشت، قطعاً آسمان و زمین تباه می‌شدند».

بر اساس روایتی دیگر، امام صادق علیه السلام در پاسخ به مرد کافری فرمود:

فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا وَ الْفَلَكَ جَارِيًا وَ اخْتِلَافَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ وَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ دَلٌّ صَحَّةُ الْأَمْرِ وَ التَّدْبِيرِ وَ اِتِّتِلَافِ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمُدَبِّرَ وَاحِدٌ.^۲

۱. التوحید، باب ۳۶، حدیث ۲.

۲. همان، باب ۳۶، حدیث ۱.

هنگامی که مشاهده می‌کنیم آفرینش موزون و منظم است و ستارگان [در مدار خاص خود] در حرکتند و شب و روز و خورشید و ماه در رفت و آمدند [از برنامه ثابت و قوانین پایداری پیروی می‌کنند]، استواری و درستی تدبیر و یکپارچگی امور نشان می‌دهد که مدبر آنها یکی است.

تدبیر مخلوق به اذن خالق

همان‌گونه که قبلاً گفته شد، توحید افعالی به معنای سلب کامل فاعلیت مخلوقات خداوند نیست؛ بلکه بدین معناست که فاعلیت هر موجودی در طول فاعلیت خدا و به اذن و اراده اوست. بر همین اساس است که قرآن گاه تدبیر را به موجودات دیگری، مثلاً به فرشتگان نسبت می‌دهد:

فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا (نازعات: ۵)

[سوگند به] فرشتگانی که امور را تدبیر می‌کنند.

لیکن روشن است که این تدبیر، مستقل و در عرض تدبیر الهی نیست؛ بلکه پرتوی از آن است. به همین ترتیب، قرآن کریم شئون مختلف ربوبیت خداوند را به مخلوقات او نسبت می‌دهد و در همان حال، آن را شأنی از شئون تدبیر الهی می‌داند. برای مثال، از یک سو رزق (روزی دادن) از شئون الهی شمرده می‌شود:

وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا. (هود: ۶)

و هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آن‌که روزی‌اش بر عهده خداست.

و از سوی دیگر، تأمین خوراک مادران شیرخوار، به عنوان وظیفه‌ای بر عهده پدران تلقی می‌گردد:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ. (بقره: ۲۳۳)

و خوراک و پوشاک مادران، به طور شایسته بر عهده پدر است.

تعاریف و اصطلاحات

توحید در خالقیت توحید در ربوبیت

چکیده مطالب

۱. توحید افعالی به شاخه‌های مختلفی، مانند «توحید در خالقیت»، «توحید در ربوبیت»، «توحید در هدایت» و... تقسیم می‌شود.
۲. توحید در خالقیت، یعنی اعتقاد به این‌که تنها آفریدگار حقیقی، خداست و خالقیت سایر موجودات در سایه خالقیت خداوند و نیز مقهور اراده و مشیت اوست.
۳. باتوجه به این‌که خداوند واجب‌الوجود و سایر موجودات ممکن‌الوجودند، روشن می‌شود که همه موجودات، با واسطه یا بدون واسطه، مخلوق خداوندند.
۴. توحید ربوبی، یعنی اعتقاد به این‌که خدا تنها مدبر حقیقی هستی است که به صورت مستقل و بی‌نیاز از اذن موجودی دیگر، در امور عالم تصرف می‌کند و به آن انتظام می‌بخشد و سایر موجودات در تدبیر و سامان‌دهی امور خود یا دیگران، به اذن خداوند نیازمندند و تحت اراده او عمل می‌کنند.
۵. ربوبیت حقیقی از لوازم مالکیت و خالقیت است و از آن‌جا که خداوند، خالق یکتای هستی است، رب یگانه عالم نیز اوست. به این ترتیب، عقل می‌تواند توحید ربوبی را بر اساس توحید در خالقیت اثبات کند.
۶. یکی دیگر از دلایل عقلی توحید ربوبی، بر اساس وحدت نظام حاکم بر عالم شکل می‌گیرد: شکی نیست که نظام واحد و منسجمی بر تمام هستی حاکم است و این وحدت و یکپارچگی و هماهنگی، بر وجود مدبر و تنظیم‌کننده واحدی دلالت می‌کند. بنابراین، وحدت نظام تدبیری عالم، نشانه وحدت رب و مدبر آن است.
۷. قرآن کریم در آیات متعددی بر عمومیت خالقیت الهی و این‌که خداوند آفریننده همه چیز است، تأکید کرده است و لازمه این امر، چیزی جز توحید در خالقیت نیست.
۸. قرآن کریم صراحتاً بیان می‌دارد که مشرکان عرب به توحید در خالقیت اعتراف داشته، مشکل آنان در عدم قبول توحید ربوبی بوده است.
۹. قرآن در مواردی که آفرینندگی را به غیر خدا نسبت می‌دهد، بر این مطلب تأکید می‌کند که خالقیت آنها به اذن خدا و تحت اراده و خواست اوست. برای مثال، در قرآن تصریح شده است که معجزه عیسی علیه السلام در آفریدن پرنده از گل، به اذن خدا بوده است.
۱۰. اثبات توحید ربوبی، یکی از محورهای اصلی احتجاجات پیامبران الهی با مخالفان بوده است. برای نمونه، ابراهیم علیه السلام با نمرود که برای خود ربوبیت قائل بود، و نیز با کسانی که به ربوبیت اجرام آسمانی باور داشتند، احتجاج کرد.
۱۱. آیه «لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» توحید ربوبی را بر اساس انتظام و هماهنگی موجود در عالم ثابت می‌کند و در پاره‌ای روایات، وحدت نظام حاکم بر عالم، دلیلی بر وحدت پروردگار دانسته شده است.

توحید در تشریع و حاکمیت - توحید در الوهیت

توحید در تشریع و حاکمیت

یکی دیگر از اقسام توحید افعالی، «توحید در تشریع و حاکمیت» است. از یک جهت می توان این قسم از توحید را از شاخه های توحید ربوبی به شمار آورد.^۱ می دانیم که انسان برای تنظیم روابط خود با دیگران نیازمند قوانین و قواعد خاصی است و وضع قانون نیز از شؤون قانون گذار است.

توحید در تشریع یا قانون گذاری، یعنی اعتقاد به این که یگانه قانون گذار (مشرع) شایسته، خداوند است و احدی غیر از خداوند مجاز نیست که به صورت مستقل و در عرض تشریع الهی، برای تنظیم حیات بشری قوانینی وضع کند. بنابراین، تشریع و جعل احکام و تکالیف، اولاً و بالذات از شؤون خداوند متعال است و قانون گذاری مراجع دیگر تنها در صورتی اعتبار دارد که در عرض قوانین و تشریعات الهی قرار نگیرد و مخالف آن نباشد. از سوی دیگر، حاکمیت نیز که به معنای تسلط بر جان و مال انسان ها و اداره امور جامعه است، از شؤون خداوند است و تنها حاکم مستقل و حقیقی اوست و حاکمیت دیگران تنها در سایه اذن الهی اعتبار می یابد.

بنابراین، در بینش توحیدی اسلام، حق قانون گذاری و تشریع و نیز حق اعمال و اجرای

۱. گاه ربوبیت به دو شاخه «ربوبیت تکوینی» و «ربوبیت تشریعی» تقسیم می شود. بدیهی است که بر اساس این تقسیم بندی، توحید تشریعی بر توحید ربوبی تشریعی تطبیق می شود و می توان آن را یکی از فروع توحید ربوبی به شمار آورد.

قوانین (= حاکمیت) تنها از آن خداوند است و مرجع دیگری در عرض خداوند شایستگی چنین مسندی را ندارد. البته توحید تشریعی هرگز به این معنا نیست که آدمیان در حوزه‌ای که به جنبه‌های متغیر جوامع بشری مربوط می‌شود، حق وضع قوانین مورد نیاز خود را نداشته باشند؛ بلکه قانون‌گذاری بشری در این حوزه، مشروط بر آن‌که با قوانین ثابت و کلی شریعت سازگار باشد، بی‌اشکال است.^۱ از سوی دیگر، از آن‌جا که تحقق حاکمیت در جوامع بشری، نیازمند تعامل و ترابط ملموس با آحاد جامعه است، سنت الهی بر این جاری شده است که افرادی به دلیل ویژگی‌های ممتاز خود بتوانند به اذن الهی بر مسند حکومت تکیه زنند و امور مردم را تدبیر کنند و امر جامعه را با اجرای قوانین الهی به سامان نشانند.

مبنای عقلی توحید در تشریع و حاکمیت

برای اثبات این شاخه از توحید می‌توان به دلایل زیر تمسک کرد:

۱. بدون شک تشریع و قانون‌گذاری و نیز حاکمیت و سرپرستی جامعه، نوعی تدبیر و سامان‌دهی امور مردم است و از آن‌جا که بر اساس توحید ربوبی، مدبر حقیقی عالم خداوند است، تدبیر امور انسان‌ها، خواه در بُعد تقنین (قانون‌گذاری) و خواه در بُعد حکومت، از حقوق اوست و دیگران به دلیل آن‌که فاقد ربوبیت و تدبیر تکوینی‌اند، نمی‌توانند به‌طور مستقل بر مسند قانون‌گذاری یا حکومت تکیه زنند.

۲. قانون‌گذاری همواره با نوعی الزام و محدود ساختن اختیار کسانی که قانون درباره آنهاست، همراه است و حکومت نیز بدون دخالت عملی در شؤون مردم و تسلط بر جان و مال آنها عملی نمی‌شود. بنابراین، قانون‌گذاری و حکومت، شایسته کسی است که نوعی ولایت و سرپرستی حقیقی بر دیگران داشته باشد و این ولایت، به صورت حقیقی، تنها در جایی محقق می‌شود که «والی»، مالک حقیقی «مُولی علیه» (کسی که والی بر او ولایت دارد) باشد. از سوی دیگر، روشن است که تنها مالک حقیقی جهان، از جمله انسان‌ها، خداوند است و هیچ انسانی اولاً و بالذات مالک دیگران نیست. بنابراین، تنها خدا حق تشریع و حاکمیت دارد و دیگران چنین شایستگی و حقی ندارند؛ مگر آن‌که خداوند به آنها اذن دهد.

۳. بی‌تردید کسی قانون‌گذار شایسته است که در وضع قوانین، مصالح مردم را به بهترین

۱. در این باره، در مبحث «خاتمیت اسلام» (در جلد دوم) توضیح بیشتری خواهیم داد.

صورت ممکن مراعات کند و از این رو باید کامل ترین شناخت را از حقیقت انسان و راه های وصول او به سعادت و کمال داشته باشد. بدیهی است که چنین شناخت کاملی تنها در خداوند متعال، که عالم مطلق است، تصور می شود و هیچ موجود دیگری انسان را همانند خالق او نمی شناسد. بنابراین، تنها موجودی که شایسته تقنین است و حق دارد قوانینی را به عنوان دستورالعمل انسان ها وضع کند، خداوند است. البته این مطلب منافاتی با آن ندارد که خدا به انسان ها حق جعل برخی قوانین مورد نیاز را در حوزه امور عرفی و عقلایی عطا کند تا بر اساس آن، مناسبات اجتماعی مربوط به حیات دنیوی آنان تنظیم گردد؛ ولی قوانین موضوعه در این حوزه باید با قوانین دینی سازگار باشد.

توحید در تشریع و حاکمیت از منظر قرآن

همان گونه که پیش تر گفته شد، یکی از شاخه های توحید افعالی، «توحید در تشریع و حاکمیت» است؛ یعنی تنها خداوند یکتا شایستگی آن را دارد که برای تنظیم حیات فردی و اجتماعی بشر قوانین را وضع کند و حقوق و تکالیف مردم را معین نماید و سرپرستی و اداره امور جامعه را به عهده گیرد و بر جان و مال آنان تسلط داشته باشد. شایان ذکر است که از این معناگاه به «ربوبیت تشریعی» نیز تعبیر می شود.

حال باید ببینیم موضع قرآن و روایات درباره این قسم از توحید نظری چیست. قبل از هر چیز توجه به این نکته لازم است که واژه «تشریع» (مصدر باب تفعیل)، که ما آن را به معنای «قانون گذاری» به کار می بریم، در قرآن استعمال نشده و فقط مصدر ثلاثی مجرد آن تنها در یک آیه درباره خدا به کار رفته است.^۱ بنابراین، برای بحث حاضر باید به سراغ آیاتی رویم که در آنها از مفهوم «حکم» یا «ولایت» سخن گفته شده است.

واژه «حکم»، در اصل لغوی آن، به معنای «منع» و «جلوگیری» است. مشتقات این واژه سپس در معانی «قانون گذاری»، «داوری و قضاوت» و «سرپرستی امور جامعه» به کار رفته و ظاهراً دلیل این توسعه آن است که معنای «جلوگیری» به نحوی در هر یک از معانی سه گانه اخیر نهفته است (فی المثل، قاضی با حکم قطعی خود، افراد را از مخالفت با حکم مزبور یا انجام کارهای خلاف بازمی دارد).

بر این اساس، «حکم» معنای عامی دارد و با توجه به قراین موجود در کلام، می تواند بر

۱. شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ...؛ شوری: ۱۳.

معانی یادشده دلالت کند. «ولی» نیز از مصدر «ولایت» اشتقاق یافته، به معنای «سرپرست» و «دوست» آمده است.

در برخی آیات قرآن کریم آشکارا بیان می شود که مقام «حکم» تنها از آن خداست:

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ. (یوسف: ۴۰)

حکم جز برای خدا نیست.^۱

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. (قصص: ۸۸)

جز ذات او همه چیز نابود شونده است. حکم از آن اوست و بنه سوی او بازگردانیده می شود.

همان گونه که ملاحظه می شود، هر یک از دو آیه یادشده به نحوی بر انحصار حکم در خداوند تأکید می کند. این معنا در آیه نخست از طریق استثنای پس از نفی و در آیه دوم با تقدیم «لَهُ» بر «الحکم» در عبارت «لَهُ الْحُكْمُ» و نیز عمومیت و اطلاق واژه «حکم» بیان شده است. با توجه به معنای عام «حکم»، از این آیات فهمیده می شود که خداوند تنها موجودی است که شایستگی دارد اصالتاً و مستقلاً برای جامعه بشری جعل قانون کند و در میان بندگان داوری و امور آنان را سرپرستی نماید. البته این معنا از توحید با این حقیقت سازگار است که افرادی به نیابت از خداوند و با اذن و اجازه او زمام حکومت و سرپرستی مردم را به دست گیرند. از دیگر مواردی که قرآن در این باره سخن گفته، آیاتی چند از سوره مائده است. قرآن کریم در آیات ۴۴، ۴۵ و ۴۷ این سوره، پس از تأکید بر لزوم پیروی اهل کتاب از احکام الهی موجود در تورات و انجیل، کسانی را که برخلاف آنچه خداوند نازل کرده است حکم می کنند، «کافر»، «ظالم» و «فاسق» می نامد:

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ. (مائده: ۴۴)

و کسانی که به موجب آنچه خدا نازل کرده حکم نکرده اند، آنان خود کافرند.^۲

۱. نیز بنگرید به انعام: ۵۷ و یوسف: ۶۷

۲. در آیه ۴۵ و ۴۷ سوره مائده، به ترتیب، تعبیر «هم الظالمون» و «هم الفاسقون» به کار رفته است. مفسران در بیان دلیل توصیف این گروه به «کفر»، «ظلم» و «فسق» وجوه مختلفی را ذکر کرده اند. شاید بتوان گفت که این گروه عملاً شایستگی احکام خدا را مورد تردید قرار داده و حقیقت احکام الهی را پنهان داشته اند و به آیات الهی کفر ورزیده اند و از این رو کافرند و از آن جا که با علم خویش بر خود و دیگران ستم روا می دارند، ظالمند و چون از مسیر دین خدا و طریق بندگی خارج شده اند، فاسقند.

هرچند تعبیر نخست در مورد یهودیان و تعبیر سوم در مورد مسیحیان است، لیکن سخن آیه مطلق است و اختصاصی به قوم خاصی ندارد. بنابراین، آیات مورد بحث، کسانی را که حکمی غیر از حکم الهی صادر کنند و بر اساس موازین غیر الهی داوری نمایند، به صورت مطلق به سه وصف «کفر»، «ظلم» و «فسق» توصیف می‌کند. از این جا روشن می‌شود که حکم راندن به معنای عام آن، اولاً و بالذات از شؤن خداوند است و از این رو جایز نیست کسی مستقلاً حکمی مغایر با احکام الهی صادر کند.

در برخی آیات قرآن نیز حق ولایت و سرپرستی، از حقوق اختصاصی خداوند معرفی شده است. برای نمونه، در سوره شوری می‌خوانیم:

أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ (شوری: ۹)

آیا به جای او سرپرستی برای خود گرفته‌اند؟ خداست که سرپرست [راستین] است.

عبارت «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ» به وضوح بر انحصار ولایت حقیقی در خداوند دلالت می‌کند. البته همسان با دیگر اقسام توحید افعالی، توحید در حاکمیت منافاتی با این مطلب که خداوند بندگان برگزیده خویش را به عنوان «حاکم» و «ولی» مردم نصب کند و منصب حکومت را به آنها اعطا نماید، ندارد. برای نمونه، قرآن از تفویض این مقام به داوود علیه السلام چنین خبر می‌دهد:

يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (ص: ۲۶)

ای داوود، ما تو را در زمین خلیفه [و جانشین] گردانیدیم؛ پس میان مردم به حق داوری کن و زندهار از هوس پیروی نکن که تو را از راه خدا به در کند.

حاصل آن‌که در بینش توحیدی اسلام، حاکمیت و ولایت از شؤن الهی است؛ لیکن از آن‌جا که تدبیر امور جامعه و اجرای قوانین نیازمند برقراری ارتباط مادی و طبیعی با مردم است و ایجاد چنین ارتباطی از سوی خداوند امکان ندارد، باید همواره گروهی از خود مردم به تأسیس حکومت دست زنند. اما در هر صورت، مشروعیت حکومت آنان از ولایت الهی سرچشمه می‌گیرد و مشروط بر آن است که از طریق حق خارج نشوند؛ همان‌گونه که داوود علیه السلام مأموریت می‌یابد که بر طبق حق در میان مردم حکم راند.

توحید در الوهیت

در بحث توحید صفاتی اشاره کردیم که یکی از معانی این اصل اعتقادی، که البته کمتر مورد توجه قرار گرفته، آن است که خدا در هر یک از اوصاف خویش، یگانه و بی‌همتاست. همچنین گفتیم که این یگانگی به دو صورت قابل تصور است: یا خداوند چنان در صفت خویش متفرد و یگانه است که اساساً معنای آن صفت بر غیر او (به هیچ حیثیت و اعتباری) صدق نمی‌کند و یا آن‌که هرچند مرتبه‌ای از مراتب صفت در غیر خدا نیز محقق است، ولی صفت مزبور در خداوند به صورت مطلق، نامحدود و نامتناهی است و در غیر او به نحو مقید و محدود به قیود و حدود امکانی وجود دارد.

یکی از اوصاف یگانه خداوند که در دسته نخست جای دارد و به هیچ وجه بر غیر او حمل نمی‌شود، صفت «الوهیت» است. «اله»، به لحاظ صرفی بر وزن «فِعال» است که در برخی استعمالات به معنای مفعول به کار می‌رود؛ مانند «کتاب» که به معنای «مکتوب» (نوشته شده) است. در این که ریشه «اله» چیست، اختلاف نظر وجود دارد؛^۱ ولی بر طبق دیدگاه شایع، «اله» به معنای «معبود» است و بر شیئی اطلاق می‌شود که مورد عبادت قرار گرفته؛ یا شایسته عبادت است (البته گروهی نیز معتقدند که «اله» به همان معنایی است که در فارسی از آن به «خدا» تعبیر می‌کنیم). با توجه به معنای «اله»، توحید در الوهیت عبارت است از اعتقاد به این که تنها معبود حقیقی و تنها موجودی که شایسته و سزاوار پرستیدن است، خداست. همان‌گونه که در بحث‌های آینده خواهیم دید، توحید در الوهیت اهمیت خاصی دارد و اساساً مخالفت اصلی مشرکان عربستان، با همین اصل اعتقادی بود. قرآن کریم گواهی می‌دهد که مشرکان عرب به توحید در خالقیت باور داشته‌اند:

وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ (لقمان: ۲۵)

و اگر از آنها بپرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده است، مسلماً خواهند گفت: خدا.^۲

ولی مشکل آنان در بخش‌های دیگر توحید، به‌ویژه توحید در الوهیت بود. از این رو قرآن کریم تأکید بلیغی بر این قسم از توحید داشته است تا از انحراف بزرگی که نه تنها در

۱. گروهی آن را مأخوذ از «آله» به معنای «پرستیدن» و گروه دیگری آن را مأخوذ از «وَلَه» به معنای «متحیر و سرگشته شدن» می‌دانند.

۲. نیز زخرف: ۸۷.

میان مشرکان عرب، بلکه در بین غالب مشرکان تاریخ رواج یافته بود، جلوگیری کند. بر همین اساس، شعار توحیدی اسلام، به طور خاص بر محور توحید در الوهیت می‌گردد و تعبیری مانند «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»، «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا»، آشکارا هر گونه معبود راستینی غیر از ذات الهی را انکار می‌کند.

چرا یک اله ؟

پس از روشن شدن معنای توحید در الوهیت، این پرسش مطرح می‌شود که چرا مقام الوهیت تنها زبنده ذات مقدس خداوند است و دیگران در خور چنین مقامی نیستند؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا باید به سؤال دیگری داد: اصولاً چه موجودی شایستگی دارد که انسان آن را اله و معبود خویش قرار دهد؟

در پاسخ به پرسش اخیر می‌توان گفت که با دقت در معنای «الوهیت» معلوم می‌شود که موجودی شایسته این مقام است که از هر جهت کامل بوده، فاقد هر گونه نقص و ضعف و محدودیت باشد؛ موجودی که هستی‌بخش کل جهان، از جمله انسان است و اسباب کمال آدمی را فراهم آورده و او را در راه و وصول به سعادت حقیقی خود رهنمون ساخته است؛ موجودی که مالک و صاحب اختیار انسان‌هاست و امور عالم و آدم به دست قدرت اوست.... بی‌گمان اوصاف بالا اوصاف انحصاری خداوند متعال است؛ خدایی که بر اساس توحید ذاتی، ذاتی یگانه و بی‌همتا دارد و وجود مثل و نظیری برای او ممتنع است. بنابراین، خدای هستی به دلیل اوصاف کمالی بی‌منتهاش، شایستگی الوهیت را دارد و از آن جا که چنین خدایی واحد و یگانه است، اله و معبود حقیقی جهان نیز واحد و یکتاست.

تلازم اقسام گوناگون توحید نظری

در بررسی مختصر برخی از مهم‌ترین اقسام و شاخه‌های توحید نظری کوشیدیم که پس از تبیین معنای هر کدام، گذری کوتاه بر مبانی عقلی آن داشته باشیم. با دقت در معانی شاخه‌های مختلف توحید نظری روشن می‌شود که بین آنها نوعی تلازم برقرار است. هنگامی که ذات مقدس واجب‌الوجود را به یکتایی شناختیم و آن را از هر گونه ترکیبی منزّه دانستیم (= توحید ذاتی) به این واقعیت رهنمون می‌شویم که ممکن نیست اوصاف کمالی چنین ذاتی خارج از آن باشد؛ بلکه با ذات عینیت دارد (= توحید صفاتی) و به این نتیجه می‌رسیم که

امکان ندارد چنین ذاتی، در افعال خود محتاج غیر باشد؛ بلکه همگان در فعل و تأثیر نیازمند اویند (= توحید افعالی).

شاخه‌های مختلف توحید افعالی نیز در هم تنیده و با یکدیگر متلازمند؛ زیرا با تأمل در معانی اوصافی مانند آفرینندگی (خالقیت)، مالکیت و تدبیر (ربوبیت) و شایستگی پرستش (الوهیت)، روشن می‌شود که حقایق این اوصاف نمی‌تواند از هم جدا باشد؛ بلکه با یکدیگر همراه و متلازمند.

نتیجه مهم این بحث آن است که آموزه توحید در اسلام، نظامی کاملاً منسجم و سازوار است؛ به گونه‌ای که تک‌تک اجزای آن با یکدیگر همخوانی و هماهنگی دارد. از این رو، عدم پذیرش هر یک از اجزای این مجموعه هماهنگ، به دلیل تلازم موجود بین آنها، به نوعی تناقض و ناسازگاری خواهد انجامید.

تعاریف و اصطلاحات

توحید در تشریع توحید در حاکمیت توحید در الوهیت

چکیده مطالب

۱. یکی دیگر از شاخه‌های توحید افعالی، «توحید در تشریع و حاکمیت» است؛ یعنی اعتقاد به این‌که تنها موجود شایسته برای قانون‌گذاری و سرپرستی امور جامعه، خداوند است و قانون‌گذاری و حاکمیت دیگران، تنها در سایه اذن الهی اعتبار می‌یابد.
۲. توحید در تشریع و حاکمیت را می‌توان بر مبنای الف) ربوبیت تکوینی خداوند، ب) مالکیت حقیقی او نسبت به همه موجودات و ج) علم مطلق او به مصالح انسان‌ها ثابت کرد.
۳. از دیگر اقسام توحید، «توحید در الوهیت» است که بر اساس آن، تنها موجودی که شایستگی پرستش و عبادت دارد، خداوند یکتاست. شعار توحیدی اسلام و کلمه طیبه «لا اله الا الله» به صورت آشکار بر توحید در الوهیت تأکید می‌کند.
۴. با توجه به این‌که خداوند یکتا و احد تمام صفات کمالی است و هیچ کاستی و نقصی در وجود او راه ندارد، روشن می‌شود که تنها معبود شایسته، اوست و سایر موجودات، به دلیل نقص و ضعف و نیازمندی، شایسته پرستش نیستند.
۵. شاخه‌های گوناگون توحید نظری کاملاً با یکدیگر هماهنگ و ملازمند، به نحوی که با پذیرفتن برخی از آنها، نمی‌توان شاخه‌های دیگر را انکار کرد.

۷

توحید عملی (۱)

گستره توحید در پهنه اندیشه و عمل

یکی از اصول مسلم و مورد قبول همگان که هر انسانی آن را در درون خود تجربه می‌کند، اصل تأثیر اندیشه‌ها و عقاید آدمی در اعمال و رفتار اوست. به دیگر سخن، بینش‌های انسان، در حوزه گرایش‌ها و کنش‌های او تأثیر می‌گذارد و به آن شکل خاصی می‌بخشد.^۱ هر یک از باورهای ما، به ویژه آن زمان که به مرتبه ایمان برسد، انگیزه‌ها و گرایش‌های خاصی را می‌آفریند و این انگیزه‌ها به شکل‌گیری اعمال خاصی دامن می‌زنند.

از سوی دیگر، توحید نظری، نظام اعتقادی خاصی در باب خداشناسی و رابطه خدا با جهان و انسان است. انسان موحدی که در مکتب توحیدی اسلام پرورش یافته باشد، ذات خداوند را به یکتایی می‌شناسد و او را تنها آفریدگار، رب و اله عالم می‌داند و به حضور او در تمام هستی اذعان دارد. حال با توجه به اصل «تأثیر اعتقاد در عمل»، قطعاً باورهای توحیدی چنین انسانی در انگیزه‌ها، نیت‌ها و اعمال او مؤثر می‌افتد و رنگ و بوی توحیدی به آن می‌بخشد و این، همان «توحید عملی» است. به این ترتیب، توحید عملی چیزی جز ثمره شیرین و حیات‌بخش اندیشه‌ها و باورهای توحیدی در ساحت اعمال انسان نیست.^۲

۱. البته این تأثیر، دوسویه است؛ ولی نگاه اصلی ما در این بحث، به تأثیر اعتقادات در اعمال است.

۲. گفتنی است که مقصود از «عمل» در این بحث، صرف اعمال و رفتارهای ظاهری نیست، بلکه شامل اعمال درونی نیز - که قدما آن را «افعال جوانحی» در مقابل «افعال جوارحی» می‌نامیدند - مانند محبت، توکل و... می‌گردد.

چنین انسانی در صورت پای بندی به لوازم عقاید توحیدی خود، تنها خداوند یکسا را می پرستد؛ تنها از او یاری می جوید و تنها بر او توکل می کند؛ تنها مطیع و فرمان بردار اوست و هر عملی را تنها برای جلب رضایت او انجام می دهد....

شهید مطهری در بیان تفاوت توحید نظری و عملی و رابطه آن دو، سخن شیوایی دارد. وی پس از توضیح اقسام توحید نظری می گوید:

مراتب سه گانه ای که در بالا گفته شد، توحید نظری و از نوع شناختن است؛ اما توحید در عبادت، توحید عملی و از نوع «بودن» و «شدن» است. آن مراتب توحید، تفکر و اندیشه راستین است و این مرحله از توحید، «بودن» و «شدن» راستین. توحید نظری، بینش کمال است و توحید عملی، جنبش در جهت رسیدن به کمال. توحید نظری پی بردن به یگانگی خداست و توحید عملی، «یگانه شدن» انسان است. توحید نظری، «دیدن» است و توحید عملی، «رفتن».^۱

ارزشمندی توحید نظری

با توجه به رابطه توحید نظری و عملی، شاید گمان شود که ارزش بینش های توحیدی تنها از آن جهت است که به حاکمیت توحید بر اعمال انسان می انجامند و خود ارزش ذاتی ندارند. آیا این برداشت صحیح است؟

به نظر می رسد که پاسخ این سؤال با توجه به دیدگاه اسلام در باب کمالات آدمی، منفی است. بر اساس انسان شناسی اسلامی، انسان هم در بعد اندیشه و نظر و هم در بعد رفتار و عمل می تواند به کمالات خاصی دست یابد و هر یک از این دو دسته، در حد خویش ارزشمند و مطلوب است. برای مثال، نفس دارا بودن یک اعتقاد درست و مطابق واقع، برای قوه ادراک نظری انسان نوعی کمال به شمار می آید؛ به ویژه آن زمان که با موقعیت جهل به آن مطلب مقایسه شود. بنابراین، درک و فهم معارف بلند توحیدی اسلام، با صرف نظر از آثار ارزشمند عملی آن، فی حد نفسه پربها و گران قدر است و بخش عمده ای از کمال آدمی را در بعد اندیشه و ادراک تأمین می کند.

گستره وسیع توحید عملی

با توجه به آنچه درباره معنای توحید عملی گفته شد و نیز با التفات به گستردگی و تنوع فوق‌العاده رفتارهای باطنی و خارجی انسان‌ها، روشن می‌شود که توحید عملی از حوزه‌ای بسیار وسیع برخوردار است. با این حال، معمولاً در بحث‌های کلامی و اعتقادی تنها به بررسی مهم‌ترین ابعاد توحید عملی اکتفا می‌شود. ما در ادامه می‌کوشیم تا مروری اجمالی بر پاره‌ای از شاخه‌های مهم توحید عملی داشته باشیم:

توحید در عبادت

بی‌گمان مهم‌ترین جلوه توحید عملی، «توحید در عبادت» است.^۱ اگر انواع توحید نظری را در حوزه یکتاشناسی جای دهیم، توحید عبادی همان یکتاپرستی است؛ پرستش موجودی یکتا که تنها معبود شایسته پرستش است؛ پرستش خدایی یگانه. گزاف نیست اگر بگوییم که هدف نهایی بعثت پیامبران، همانا توحید در عبادت و یکتاپرستی است:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ. (نحل: ۳۶)

و همانا در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید:] خدا را بپرستید و از طاغوت پرهیزید.

با توجه به گرایش فطری آدمیان به پرستش موجودی برتر، یکی از مهم‌ترین اهداف و برنامه‌های ادیان الهی آن بوده است که انسان‌ها را در یافتن متعلق راستین و شایسته پرستش یاری رسانند و از انحراف و کژروی این گرایش فطری جلوگیری کنند.

حقیقت عبادت چیست؟

هر چند معنای عبادت و پرستش تا حد زیادی برای ما روشن است، ولی با توجه به اختلافاتی که در طول تاریخ اسلام درباره حدود و ثغور توحید عبادی شکل گرفته است (که در آینده به آن اشاره‌ای خواهیم داشت)، مناسب است با تحلیل معنای «عبادت»، به تعریف دقیق‌تری از توحید عبادی دست یابیم.

در پاره‌ای فرهنگ‌های زبان عربی، «عبادت» به معنای «خضوع» و «اظهار تذلل» آمده

۱. اهمیت توحید عبادی تا آن‌جاست که برخی از اندیشمندان آن را با توحید عملی یکی دانسته‌اند؛ گویا در کنار توحید عبادی، هیچ شاخه مهم دیگری برای توحید عملی وجود ندارد. برای مثال ر.ک: مجموعه آثار، ج ۲.

است.^۱ بر این اساس، عبادت یعنی خود را در مقابل موجود دیگری (معبود) خاضع، پست و کوچک قرار دادن. به نظر می‌رسد که معنای یادشده، عام‌تر از معنای عبادت (در مصطلح کلامی و دینی آن) است؛ زیرا هر چند در معنای عبادت نوعی خضوع و کوچک شمردن خویش نهفته است، ولی هر خضوعی عبادت و پرستش نیست.

یکی از شواهد ادعای فوق آن است که انسان، به حکم عقل عملی خویش و بر اساس الزامات اخلاق عمومی، خود را موظف به فروتنی و خضوع در مقابل افرادی می‌داند که حقی بر عهده او دارند. برای مثال، فروتنی شاگرد در مقابل استاد و خضوع فرزند در برابر والدین، امری اخلاقی است که تمام انسان‌های خردمند و وجدان‌های بیدار بر درستی آن صحه می‌گذارند.

قرآن کریم نیز به انسان فرمان می‌دهد که در مقابل پدر و مادر خویش بال فروتنی بگستراند:

وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذِّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (اسراء: ۲۴)

و از سر مهربانی، بال فروتنی بر آنان بگستر و بگو: پروردگارا! آن دو را رحمت کن؛ چنان‌که مرا در سن کودکی پرورش دادند.

بنابراین، اگر صرف خضوع و اظهار کوچکی عبادت باشد، لازم می‌آید که اولاً عقل انسان او را به عبادت غیر خدا فراخواند و ثانیاً قرآن کریم انسان‌ها را به شرک در عبادت فراخوانده باشد. به دیگر سخن، معنای یادشده مستلزم آن است که اکثر موحدان از جرگه توحید خارج شوند و یا همه کسانی که به والدین خود احترام می‌گذارند، مشرک باشند.

گروه دیگری از اهل ادب، معنای خاص‌تری برای عبادت ارائه کرده و گفته‌اند که عبادت، حدّ اعلای خضوع است. این معنا نیز هر چند از معنای نخست خاص‌تر است، ولی هنوز با حقیقت عبادت فاصله دارد. یکی از دلایل این مدعا آن است که بی‌تردید، سجده کردن در مقابل غیر خود، یکی از مصادیق بارز حدّ اعلای خضوع است. با این حال، در قرآن، خداوند فرشتگان را به سجود در مقابل آدم فرمان می‌دهد:

وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ. (بقره: ۳۴)

و چون فرشتگان را فرمودیم: برای آدم سجده کنید، پس همگی - به جز شیطان - سجده کردند.

و نیز در داستان یوسف، برادرانش، و حتی یعقوب و همسر وی، در برابر یوسف سجده کردند:

۱. ر.ک: ابن منظور، لسان العرب، ماده «عبد».

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا (یوسف: ۱۰۰)

و پدر و مادرش را بر تخت نشانید و [همه آنان] پیش او به سجده درافتادند.

بنابراین، اگر حدّ اعلای خضوع، نوعی عبادت (به معنای مصطلح آن) باشد، می‌بایست قرآن فرشتگان را به شرک در عبادت فرمان داده باشد و نیز لازم می‌آید که خانواده یوسف علیه السلام، از آن جمله پدرش یعقوب علیه السلام، در زمره مشرکان به شمار آیند.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که معانی یادشده، عام‌تر از معنای حقیقی عبادت است؛ بنابراین باید در معنای عبادت قید یا قیودی را در نظر بگیریم تا بتوانیم تعریفی مساوی (نه اعم) ارائه کنیم.^۱

با توجه به موارد کاربرد واژه «عبادت»، روشن می‌شود که عبادت آن‌گونه خضوع و اظهار کوچکی و ذلتی است که با یک اعتقاد همراه باشد؛ اعتقاد به این که موجودی که در برابر او اظهار خضوع می‌کنیم، شایسته الوهیت است؛ چرا که آفریدگار هستی است، یا دست کم تدبیر امور همه یا بخشی از عالم را به عهده دارد و می‌تواند مبدأ کارهای خدایی، مانند احیا (زنده گرداندن) و اِماتِه (میراندن)، مغفرت (بخشش گناهان)، رزق (روزی دادن) و... به صورت مستقل و بی‌نیاز از مدد غیر گردد.

به عبارت دیگر، حقیقت عبادت آن است که انسان در مقابل موجودی که برای آن اوصاف خدایی قائل است، اظهار بندگی و خضوع کند و سر به آستان او بساید. اما اگر خضوع انسان در برابر موجودی دیگر با چنین اعتقادی همراه نباشد، عنوان «عبادت» و «پرستش» بر آن صدق نمی‌کند و این همان معنایی است که محققان بزرگ اسلامی برای عبادت برشمرده‌اند. امام خمینی در کتاب کشف الاسرار همین رأی را برگزیده است:

«عبادت» در عربی و «پرستش» در فارسی عبارت از آن است که کسی را به عنوان این که خداست ستایش کند؛ خواه به عنوان خدای بزرگ یا به عنوان خدای کوچک.^۲

۱. در مباحث «تعریفات» علم منطق گفته می‌شود که از شرایط درستی تعریف آن است که معرّف با معرّف از حیث حوزه مصادیق و افراد، مساوی باشد.

۲. کشف الاسرار، ص ۲۹. علامه طباطبایی در تفسیر سوره حمد، «خضوع» را از لوازم معنای عبادت به شمار آورده است و در تعریف عبادت می‌گوید: «عبادت عبارت است از این که عبد، خود را در جایگاه مملوکیّت برای پروردگار خویش قرار دهد».

توحید عبادی در میان مسلمانان

توحید عبادی و یکتاپرستی یکی از اصول مسلم اسلامی است که قرآن بارها و با صراحت تمام بر آن تأکید کرده است؛ از این رو هیچ‌یک از طوایف و فرق اسلامی با اصل توحید عبادی مخالفت ننموده است. به دیگر سخن، در بحث توحید عبادی، از اختلاف نظرهایی که در توحید صفاتی و افعالی بین پاره‌ای فرق کلامی، مانند اشعریان و معتزلیان دیده می‌شود، اثری نیست.

اما در این جانوع دیگری از اختلاف وجود دارد و آن، اختلاف نظر در تعیین مصادیق عبادت و به تبع آن، تعیین مصادیق توحید (و شرک) عبادی است. یکی از مهم‌ترین اختلافات در این زمینه، اختلافی است که طرفداران وهابیت با دیگر مسلمانان دارند.^۱ وهابیان بر اساس تفسیر نادرستی از حقیقت عبادت، معنای عبادت را بسیار گسترده گرفته‌اند؛ تا آن‌جا که بسیاری از اعمالی را که در نظر عموم مسلمانان، جایز و بلکه مستحب و پسندیده به شمار می‌آید، حرام و موجب شرک می‌دانند. دیدگاه وهابیان در باب توحید، افزون بر آن‌که با آیات قرآن و اصول مسلم تاریخ صدر اسلام ناسازگار است، چهره‌ای واژگون از حقیقت اسلام ارائه می‌کند و چندان با جموداندیشی همراه است که فطرت‌های پاک انسانی آن را بر نمی‌تابد. برای نمونه، در نظر وهابیان، هر گونه توسل، استعانت و مددجویی و طلب شفاعت از پیامبر اسلام (و دیگر اولیای الهی) و نیز هر گونه تعظیم و بزرگداشت قبور پیامبران و صالحان، شرک است و کسی که به چنین کارهایی دست زند، از جرگه مسلمانان خارج و جان و مال او برای دیگران مباح است.

با توجه به توضیحی که درباره معنای عبادت داده شد، بطلان عقاید وهابیان روشن می‌شود. حقیقت آن است که کارهایی از قبیل توسل به پیامبران و اولیای الهی و استمداد از ارواح آنان، ممکن است بر یکی از دو وجه زیر انجام شود:

وجه نخست آن است که انسان با این اعتقاد که شخصی که به او توسل جسته و از او مدد خواسته، یا او را در درگاه خدا شفیع قرار داده است، در انجام این گونه امور، مستقل و متکی

۱. وهابیان، طرفداران اندیشه‌های محمد بن عبدالوهاب (۱۲۰۶-۱۱۶۵ ه.ق) هستند که او نیز بن‌مایه‌های فکری خود را وام‌دار «ابن تیمیه» و شاگردش «ابن القيم» بود. برای آشنایی بیشتر با آرای انحرافی وهابیان و نقد آن رک: سبحانی، جعفر، آیین وهابیت.

به خود است، به چنین کارهایی دست یازد. بدیهی است که در این صورت، این اعمال به دلیل آن که همراه با اعتقاد به نوعی ربوبیت درباره یک مخلوق است، شرک در عبادت خواهد بود. وجه دوم آن است که این اعمال صرفاً بر این اساس صورت پذیرد که شخصی که از او استمداد شده، بنده خدا و در تمام شؤون خود وابسته به اوست؛ ولی به لحاظ مقام بلندی که در نزد خداوند دارد، می تواند به اذن الهی در نزد خداوند شفاعت کند یا پاره ای حاجات را برآورده سازد.... با توجه به معنای دقیق عبادت، آشکار است که اعمال مورد بحث به هیچ وجه به معنای پرستش غیر خدا نبوده، بلکه عین عبادت و بندگی خداوند است.

بنابراین، سجود فرشتگان در برابر آدم علیه السلام و سجود یعقوب علیه السلام در برابر یوسف علیه السلام، و نیز توسل مسلمانان به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و تکریم مدفن او و شفیع قرار دادن او در پیشگاه خداوند و کارهای مشابهی که با نوعی خضوع و تعظیم همراه است، از آن جهت که با عقاید شرک آلود توأم نیست، منافاتی با یکتاپرستی ندارد. همچنین موضع بت پرستان و مشرکان در برابر معبودهای دروغین خود، از اجرام آسمانی گرفته تا حیوانات و گیاهان و بت های ساخته دست خویش، از آن جهت که با اعتقاد به مقام الوهی و خدایی آنها همراه است، با توحید عبادی سازگار نبوده، عین شرک است.

بدین ترتیب، با تحلیل دقیق معنای عبادت و پرستش و استخراج مقومات آن، بطلان دعاوی طرفداران فرقه وهابیت کاملاً روشن می شود.

رابطه توحید در الوهیت با توحید در عبادت

در نگاه نخست ممکن است با توجه به نزدیکی مضمون این دو اصل اعتقادی، گمان شود که بین این دو شاخه توحید تفاوتی نیست. اما با کمی دقت تفاوت این دو آشکار می شود: همان گونه که گفته شد، توحید در الوهیت، از اقسام توحید نظری است؛ در حالی که توحید عبادی، نوعی توحید عملی به شمار می آید. بنابراین، توحید در الوهیت ناظر به عقیده و اندیشه انسان است؛ در حالی که توحید عبادی به ساحت عمل و رفتار آدمی مربوط می شود. مفاد اولی آن است که در مقام رأی و نظر معتقد باشیم که جز ذات مقدس خداوند یکتا، هیچ موجود دیگری شایسته عبادت و پرستش نیست و تنها معبود راستین در عالم، خداست. اما توحید در عبادت به این معناست که کسی جز خداوند را نپرستیم و سر در آستان عبودیت و بندگی غیر او فرو نیاوریم.

البته با توضیحی که درباره رابطه اعتقاد و عمل و ماهیت توحید عملی و نیز معنای دقیق «عبادت» داده شد، ارتباط نزدیک این دو حوزه با یکدیگر روشن می‌شود؛ زیرا توحید در الوهیت، مهم‌ترین اعتقادی است که می‌تواند انگیزه یکتاپرستی را در آدمی ایجاد کند و اساساً تا این اعتقاد با رفتار عبادی انسان همراه نگردد، مفهوم عبادت و پرستش به معنای دقیق خود محقق نخواهد شد.

توحید عملی در قرآن و روایات

قرآن کریم، در کنار توحید نظری، به آنچه که در اصطلاح «توحید عملی» خوانده می‌شود اهتمام شدیدی دارد. پیش‌تر گفتیم که توحید عملی دارای گستره وسیعی است و در این میان، معمولاً به بررسی برخی اقسام مهم تر آن اکتفا می‌شود. یکی از مهم‌ترین اقسام توحید عملی، «توحید در عبادت» است. اهمیت توحید عبادی تا آن جاست که برخی مراتب آشکار و جلی شرک عبادی، موجب خروج انسان از جرگه مسلمانی می‌شود. اکنون ببینیم قرآن کریم درباره توحید عبادی و یکتاپرستی چه مطالبی بیان کرده است.

همان‌گونه که قبلاً نیز یادآور شدیم، از برخی آیات قرآن به دست می‌آید که دعوت به پرستش خدای یکتا و دوری از پرستش موجودات دیگر، در رأس دعوت پیامبران قرار داشته است:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ. (نحل: ۳۶)

و در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید]: خدا را بپرستید و از طاغوت بپرهیزید.

بر اساس این آیه، تمام پیامبران الهی مردم را به پرستش «الله» (خدای یگانه) دعوت می‌کردند و آنان را از عبادت طاغوت باز می‌داشتند.

همچنین از برخی آیات قرآن استفاده می‌شود که خداوند با بندگان خویش عهد و پیمان بسته است که جز او را نپرستند و سرب به آستان عبودیت و بندگی غیر او نسایند:

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَ أَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ. (یس: ۶۰ و ۶۱)

ای فرزندان آدم! مگر با شما عهد نکرده بودم که شیطان را مپرستید، زیرا وی دشمن آشکار شماست؟ * و این‌که مرا بپرستید؛ این است راه راست؟

البته در این که عهد مزبور در کجا صورت گرفته، بین مفسران اختلاف نظر است. گروهی آن را ناظر به عهد و پیمانی می‌دانند که خداوند در روز «الْأَسْت» و در «عالمِ ذَرَّ» از همه انسان‌ها گرفته و از آنها خواسته است که تنها او را بپرستند. عده‌ای دیگر معتقدند که مقصود از این عهد، دعوت‌های توحیدی پیامبران برای اقوامشان است و بر اساس رأی سومی، «عهد» در این آیه، اشاره به توصیه‌های عهدمانندی است که خداوند هنگام هبوط آدم علیه السلام به زمین، به فرزندان او داشت.^۱

به هر تقدیر، بر اساس آیات فوق، خداوند از بندگان خویش برای یکتاپرستی پیمان گرفته است و راه راست هدایت (صراط مستقیم) چیزی جز عبادت خداوند یکتا نیست. البته روشن است که مقصود از عبادت شیطان در این آیات، انجام مناسک و اعمال عبادی و رکوع و سجود در مقابل او نیست؛ بلکه بیشتر ناظر به اطاعت و پیروی از خواسته‌های اوست. همان‌گونه که در آینده نزدیک خواهیم دید، در قرآن و روایات، عبادت گاه به معنای عام‌تری به کار می‌رود که بر اساس آن، اطاعت از کسی که به گناه و معصیت و مخالفت خدا دعوت می‌کند، نوعی عبادت اوست.

اهل کتاب و یکتاپرستی

هرچند از آیات مورد بحث روشن شد که یکتاپرستی، میثاق عمومی خدا با همه انسان‌هاست، برخی آیات قرآن بر این حقیقت پای می‌فشارد که اهل کتاب (یهودیان و مسیحیان) نیز از سوی پیامبران خود به یکتاپرستی دعوت شده بودند. البته گروهی از آنان از مسیر توحید منحرف گشته، به عبادت غیر خدا روی آوردند. برای نمونه، در سوره بینه می‌خوانیم:

وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ. (بِنَّة: ۵)

و فرمان نیافته بودند جز این که خدا را بپرستند در حالی که دین [خود] را برای او خالص گردانده و به توحید گراییده‌اند و نماز برپا دارند و زکات بدهند و دین پایدار همین است.

از این آیه به دست می‌آید که مهم‌ترین رکن دعوت الهی برای اهل کتاب، همانا

۱. رک: اعراف: ۲۷؛ یس: ۲۲ و طه: ۱۱۷.

یکتاپرستی و عبادت خالصانه خداوند و پرهیز از انحراف از این مسیر بوده است و با توجه به عبارت «وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» روشن می‌شود که ریشه همه تعالیم دینی، به اخلاص در عبودیت خدا و دوری از شرک عبادی برمی‌گردد.

رابطه توحید عبادی و توحید ربوبی

بی‌تردید معبود انسان باید ویژگی‌ها و کمالات خاصی داشته باشد. شاید یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های معبود، «ربوبیت» او باشد؛ یعنی موجودی شایسته پرستش است که زمام امور آدمی را در اختیار داشته، آن را سامان‌دهی و تدبیر می‌کند. بنابراین، یکی از مبانی یکتاپرستی، توحید ربوبی است؛ بدین معنا که چون خداوند، یگانه مدبر و اداره‌کننده حقیقی عالم است، تنها او شایستگی پرستش و عبادت را دارد.

قرآن نیز ارتباط بین این دو را تأیید می‌کند. برای مثال، قرآن از زبان عیسی علیه السلام نقل می‌کند که در مقام دعوت مردم به یکتاپرستی گفت:

وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ. (مریم: ۳۶)

در حقیقت، خداوند پروردگار من و پروردگار شماست؛ پس او را بپرستید [که] راه راست این است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، توصیه عیسی علیه السلام به یکتاپرستی، بر مسأله ربوبیت خدا تفریع شده و گویا در صدد بیان این مطلب است که چون ربوبیت خدا عام و گسترده است و در کنار او رب دیگری وجود ندارد؛ پس تنها او شایسته عبادت و پرستش است.

شرک عبادی خفی

همان‌گونه که اشاره کردیم، شرک عبادی مراتب پنهان نیز دارد که بسیاری از اهل دیانت بدان مبتلایند. قرآن نیز بر این حقیقت مهر تأیید زده است:

وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ. (یوسف: ۱۰۶)

و بیشترشان به خدا ایمان نمی‌آورند جز آن‌که [با او چیزی را] شریک می‌گیرند.

سخن آیه این است که گروهی از مردم از یک سو دارای ایمانند و از سوی دیگر مشرکند. از این رو، ظاهراً مقصود از شرک در این آیه، شرک آشکار نیست؛ چرا که چنین شرکی هرگز

با ایمان به خدا جمع نمی‌شود. بنابراین به نظر می‌رسد که مقصود آیه، اشاره به مراتب خفی شرک، به ویژه مراتب پنهان شرک عبادی است.

تعاریف و اصطلاحات

توحید در عبادت عبادت

چکیده مطالب

۱. توحید نظری، به معنای اعتقاد به یگانگی خداوند در ذات، صفات و افعال، تأثیر خاصی بر اعمال انسان دارد و به آن رنگ و بوی توحیدی می‌بخشد. توحید عملی نتیجه تأثیر اندیشه‌های توحیدی در حوزه انگیزه‌ها و رفتارهای انسان است.
۲. توحید نظری افزون بر این که سبب شکوفا شدن توحید عملی می‌شود، از کمالات معرفتی آدمی به شمار می‌آید.
۳. یکی از مهم‌ترین اقسام توحید عملی، «توحید در عبادت» است؛ یعنی تنها خداوند یکتا را پرستیدن و از پرستش غیر او سر باز زدن.
۴. «عبادت»، به معنای خضوع و تذلل در مقابل موجودی است که او را شایسته الوهیت می‌شماریم و اوصاف و افعال خدایی برای او قائل هستیم.
۵. هر چند همه مسلمانان در اصل توحید عبادی متفقند، ولی گاه در تعیین مصداق عبادت اختلاف دارند. برای مثال، وهابیان کارهایی مانند توسل به اولیای الهی و طلب شفاعت از آنها و تکریم قبور پیامبران و صالحان را نوعی عبادت می‌شمارند و انجام دهنده آن را مشرک می‌دانند؛ در حالی که این گونه کارها اگر با اعتقاد به ربوبیت و الوهیت مخلوقات الهی (مثلاً پیامبران یا صالحان) همراه نباشد، نه تنها مصداق عبادت غیر خدا و شرک در عبودیت نیست، بلکه کاری پسندیده و مطلوب خواهد بود.
۶. توحید در الوهیت و توحید در عبادت با یکدیگر ملازمند؛ زیرا اگر انسان تنها خدای یکتا را شایسته عبادت بداند، در عمل نیز به عبادت و پرستش او می‌پردازد.



توحید عملی (۲)

در مبحث پیشین به بررسی توحید عبادی به مثابه مهم‌ترین شاخه توحید عملی پرداختیم. حال شاخه‌های دیگر توحید عملی را نیز به اختصار از نظر می‌گذرانیم.

توحید در استعانت

«استعانت» مصدر باب استفعال و به معنای «مددجویی» و «درخواست کمک» است. توحید در استعانت یعنی انسان در امور خود تنها از خداوند یکتا مدد جوید و تنها دست استمداد به سوی او بگشاید و از او یاری بخواهد. در اهمیت توحید در استعانت همین بس که در قرآن کریم، همدوش توحید عبادی قرار گرفته است و مسلمانان موظفند در تمام نمازهای خود بر آن تأکید کنند:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. (فاتحه: ۵)

تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم.

حال این سؤال مطرح می‌شود که مبنای نظری توحید در استعانت چیست؟ به دیگر سخن، به چه دلیل تنها از خدای یکتا باید یاری جست؟ در پاسخ به این پرسش به نظر می‌رسد که شاخه‌های مختلف توحید نظری، به ویژه توحید افعالی، مبنای معقولی برای توحید در استعانت به دست می‌دهد. انسانی که به توحید افعالی باور دارد و معتقد است در عالم هیچ فعل و انفعال و تأثیر و تحوّل خارج از حوزه اراده و مشیت الهی انجام نمی‌پذیرد و هیچ موجودی غیر از خدا در افعال و آثار خود مستقل نیست، به حکم خرد موظف است که تنها

از او یاری جوید؛ زیرا صاحب اختیار و مالک مطلق و حاکم بلا منازع تمام هستی است و زمام تمام امور عالم به دست اوست. بنابراین، توحید در استعانت، نتیجه طبیعی اندیشه‌های توحیدی در باب فاعلیت و حضور خداوند در هستی است.

نکته دیگر آن که توحید در استعانت با استمداد از مخلوقات الهی، در صورتی که با اعتقاد به عدم استقلال آنها همراه باشد، منافاتی ندارد. ممکن است تصور شود که بر اساس توحید در استعانت، هر گونه یاری خواستن از غیر خدا مطلقاً ممنوع و عملی شرک‌آلود است. اما این پندار، اندیشه‌ای نادرست است؛ زیرا اگر استمداد از غیر خدا با این اندیشه همراه باشد که آن موجود، به صورت مستقل و بدون نیاز به اذن و یاری الهی می‌تواند حاجت انسان را برطرف سازد، با توحید در استعانت ناسازگار خواهد بود. اما اگر انسان به برخی مخلوقات خداوند به این دیده بنگرد که هریک در حوزه خاصی با اذن الهی و بر اساس اراده و خواست خداوند می‌توانند به او یاری رسانند و استعانت او با این عقیده همراه باشد، قطعاً با توحید عملی سازگار است. بنابراین، بیماری که برای بازیافتن سلامتی خود به پزشک مراجعه می‌کند و از دارو کمک می‌گیرد، در حالی که معتقد است دارو و پزشک وسایلی هستند که خداوند آنها را در نظام طبیعی عالم برای شفای بیماری قرار داده و تأثیر و سودمندی آنها تابع اذن و اجازه اوست، ابداً عملی که با توحید در استعانت منافات داشته باشد، مرتکب نشده است. همچنین توسل به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام و برگزیدگان الهی، اگر با اعتقاد به وساطت و عدم استقلال آنان همراه باشد، عملی کاملاً پسندیده و مورد تأیید اسلام است. ما بر این باوریم که اولیای الهی به دلیل منزلت و جایگاه بلندی که در نزد پروردگار دارند، می‌توانند هم از طریق درخواست از ذات اقدس الهی و هم بر اساس قدرتی که خدا در اختیار آنها نهاده است، پاره‌ای نیازهای ما را بر طرف سازند و البته این همه با اراده و اذن الهی انجام می‌پذیرد.

نتیجه آن که استمداد آدمی از موجودی غیر از خداوند و خواه در حوزه عالم طبیعت (مانند استفاده از دارو) و خواه در حوزه ماورای طبیعت (مانند استمداد از ارواح پیامبران و اولیای الهی)، اگر در طول استمداد از خداوند (نه در عرض آن و به صورت مستقل) باشد، هیچ گونه منافاتی با توحید در استعانت ندارد.

توحید در اطاعت

یکی دیگر از شؤون توحید عملی، «توحید در اطاعت» است؛ به این معنا که انسان، فقط مطیع و فرمان‌بردار فرامین الهی باشد و اطاعت احدی غیر از خداوند را در عرض اطاعت او قرار ندهد. زیربنای نظری توحید در اطاعت، توحید در تشریع و حاکمیت می‌باشد که از اقسام توحید افعالی است. هرگاه انسان معتقد باشد که احدی غیر از خداوند شایسته مقام قانون‌گذاری و وضع احکام و امر و نهی نیست، در مقام عمل نیز تنها در مقابل فرامین الهی سر تسلیم فرود می‌آورد و تنها از دستور او پیروی می‌کند.

گفتنی است که در این‌جا نیز اطاعت از غیر خداوند بر این مبنا صورت می‌پذیرد که آن غیر، از سوی خدا مأذون است و اطاعت او در طول اطاعت خدا قرار دارد و خدا فرمانبردار از او را الزام کرده است. بدیهی است که چنین اطاعتی نه تنها با توحید در اطاعت ناسازگار نیست، بلکه سرپیچی از آن عملی ناشایست و نوعی گناه به شمار می‌آید. بنابراین، اطاعت مطلق از پیشوایان معصوم دین، عین توحید است و خدا نیز خود به آن فرمان می‌دهد:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ. (نساء: ۵۹)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید.

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ. (نساء: ۸۰)

هر کس از پیامبر فرمان برد، در حقیقت از خدا فرمان برده است.

و نیز اطاعت فرزند از والدین، مشروط بر آن‌که به مخالفت با احکام الهی نینجامد، جایز و بلکه لازم است و به هیچ وجه نافی توحید در اطاعت نیست.

توحید در محبت

در میان شاخه‌های گوناگون توحید عملی، «توحید در محبت» جایگاه خاصی دارد. محبت حالتی درونی است که هر کس آن را در درون خود تجربه کرده است و از این رو نیازی به ارائه تعریف ندارد. توحید در محبت آن است که تنها محبوب حقیقی و اصیل انسان، خدا باشد و در عرض دوستی خداوند، دل در گرو محبت موجودی دیگر نهد. البته در این‌جا نیز انحصار محبت در خداوند، با دوست داشتن موجودات دیگر از آن جهت که آیات و نشانه‌های زیبایی و عظمت خداوندند، منافاتی ندارد؛ زیرا این دوستی، در مسیر دوستی خدا و عشق به

معبود یکتا قرار دارد و در حقیقت، عشق ورزیدن به جلوه‌های جمال اوست. حال این سؤال مطرح می‌شود که چگونه می‌توان دوستی حقیقی و اصیل خود را تنها به پای محبوب یکتا نثار کرد و جز خدا (و کسانی که محبت آنان در طول محبت خداست) محبوب دیگری را برنگزید؟ در پاسخ به این پرسش و به منظور یافتن مبنای معقولی برای توحید در محبت، باید در انگیزه‌های معقول دوست داشتن دیگران کاوش کرد. واقعیت این است که علل و عوامل گوناگونی برای پیدایش و تشدید محبت انسان نسبت به خدا وجود دارد که در این جا مجال بررسی تفصیلی آن نیست.^۱ اما به نظر می‌رسد که متعالی‌ترین و مقدس‌ترین و اصیل‌ترین انواع دوستی آن است که از معرفت محب نسبت به کمالات و زیبایی‌های محبوب برخیزد. برای نمونه، گاه به شخصیت بزرگی که دارای ویژگی‌های ممتاز علمی، اخلاقی و... است علاقه‌مند می‌شویم؛ در حالی که چه بسا هیچ‌گاه او را ندیده و هیچ ارتباطی با وی نداشته‌ایم. بی‌گمان خاستگاه چنین دوستی و علاقه‌ای، صرفاً آگاهی از فضایل و امتیازات آن شخص است.

به هر تقدیر، والاترین گونه دوستی و عشق آن است که سرچشمه آن، کمال محبوب باشد. بر این اساس، محبت اصیل تنها زینده ذات نامحدود خداوند است؛ زیرا ذات الهی نه تنها خود جامع تمام کمالات بی‌منتهاست، بلکه هر کمال و جمالی که در مخلوقات است، جلوه‌ای از کمال و زیبایی اوست. بنابراین، شایسته است که انسان دوستی غیر خدا را از دل بیرون کند و دل و جان خود را کانون محبت الهی قرار دهد.

البته ممکن است گمان شود که دوست داشتن و محبت ورزیدن، دست کم در برخی موارد، از حیطه اختیار آدمی خارج است؛ از این رو نمی‌توان در این زمینه از «باید» و «نباید» سخن گفت و انسان را به دوست داشتن چیزی یا دوست نداشتن چیزی دیگر فرمان داد.

در پاسخ به این مطلب باید توجه داشت که مبنای محبت و دوستی متعالی، شناخت و معرفت است. از این رو، می‌توان با تأمل در اوصاف کمالی خداوند از یک سو و تلقین مستمر محدودیت‌ها و کاستی‌های موجودات دیگر در نفس خود، به تدریج زمینه را برای وصول به

۱. اساساً برخی از اقسام محبت لایق مقام الهی نیستند. برای مثال می‌توان از محبت ناشی از دل‌سوزی و ترحم نام برد. گاه انسان از سر شفقت و دلسوزی، به کسی که او را سزاوار ترحم می‌داند، علاقه‌مند می‌شود. بدیهی است چنین محبتی به هیچ وجه شایسته مقام خداوند که غنی مطلق است، نمی‌باشد.

مراتبی از توحید در محبت آماده ساخت و این، همان روشی است که ادیان آسمانی از آن استفاده کرده‌اند.

توحید در توکل

«توحید در توکل» یکی دیگر از اقسام توحید عملی است و مقصود آن است که انسان، تنها خدا را نقطه اتکا و اتکال خویش بداند و بر قدرت بی‌منتهای او اعتماد کند و او را تنها پشتیبان حقیقی خود به شمار آورد و در مقابل او به هیچ موجود دیگری اتکا ننماید.

با دقت در معنای توکل روشن می‌شود که احدی جز خدا شایسته اعتماد انسان نیست؛ زیرا در بینش اسلامی، خداوند مالک حقیقی همه هستی است و اراده و مشیت او در همه جا نفوذ دارد و قدرت او بر همه موجودات سایه گسترده است و قدرت و اراده هیچ موجودی بر قدرت و اراده او چیره نمی‌شود. به این ترتیب، باورهای توحیدی اسلام، به ویژه در حوزه توحید افعالی، مبنای معقول شاخه دیگری از توحید عملی، یعنی توحید در توکل را فراهم می‌آورد.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که توکل بر خدا به هیچ وجه به معنای ترک تلاش و برنامه ریزی و فعالیت و سلب مسئولیت از خود نیست؛ بلکه انسان متوکل کسی است که با استفاده از همه امکانات، برای موفقیت در امور و رسیدن به اهداف موزد نظر تلاش می‌کند و در همان حال به این حقیقت باور دارد که خداوند، مسبب الاسباب است و همه کارها به دست اوست و اگر مشیت او به تحقق امری تعلق پذیرد، آن امر، هر چند دشوار یا غیر محتمل باشد، قطعاً محقق خواهد شد. بنابراین، توکل به معنای فرار از مسئولیت و سستی و تن‌آسایی نیست؛ بلکه به معنای قبول مسئولیت و تلاش برای دست‌یابی به مقصود، همراه با اعتقاد قلبی به حاکمیت اراده و خواست الهی بر همه امور است.

در این جا بحث از انواع و اقسام توحید عملی را خاتمه می‌دهیم و در پایان بحث توحید، به بررسی این مسأله می‌پردازیم که آیا توحید، در گستره وسیع آن، با فطرت آدمی موافق است؟

فطرت توحیدی انسان

آیا می‌توان اعتقاد به یگانگی خداوند را از بینش‌های فطری انسان به شمار آورد؟ آیا گرایش آدمی به یکتاپرستی و حاکمیت توحید بر انگیزه‌ها، عواطف و اعمال او، فطری است؟ یا آن‌که

فطرت انسان در باب توحید ساکت است و تنها از راه تعلیم و تربیت می‌توان او را با توحید آشنا ساخت؟

به اعتقاد ما، هم یکتاشناسی و هم یکتاپرستی، به گونه‌ای با فطرت آدمی آمیخته است و چنین نیست که انسان در نهاد خود با توحید بیگانه باشد. این مدعا هم از طریق عقل و هم از راه نقل قابل اثبات است و شواهد نقلی فراوانی در تأیید آن وجود دارد.

یکی از راه‌های اثبات فطری بودن توحید نظری، دقت در نحوه شناخت ما از خداوند است. همان‌گونه که در مباحث شناخت فطری خدا گفته شد، هر یک از انسان‌ها در عمق جان خود علمی حضوری نسبت به خالق خویش دارد؛ علمی که می‌تواند مبنای شناخت حصولی ما نسبت به وجود خدا قرار گیرد. این علم حضوری، بر خلاف علم حاصل از طریق براهین و ادله اثبات وجود خدا، علمی شخصی است؛ نه کلی. مقصود از «علم شخصی» آن است که عالم با شخص معلوم (خود معلوم) روبه‌روست، بدون آن‌که پای مفاهیم کلی در میان باشد. حاصل آن‌که بر اساس یکی از تفاسیر خداشناسی فطری، آدمیان نسبت به خداوند معرفتی حضوری و شخصی دارند. از سوی دیگر، معنای معرفت شخصی آن است که شخص معلوم برای عالم شناخته شده است. بنابراین، معرفت شخصی انسان به خدا مقتضی آن است که آدمی خدای واحد را بشناسد؛ زیرا متعلق معرفت او مفهومی کلی نیست تا قابلیت صدق بر افراد مختلف داشته باشد. بنابراین، اگر ما علم فطری و حضوری انسان را به خدا بپذیریم، گریزی از پذیرش فطری بودن یکتاشناسی نخواهیم داشت.^۱

همچنین فطری بودن توحید عملی را می‌توان با تأمل در ماهیت تجربه‌هایی که در شرایط خاصی برای انسان حاصل می‌گردد، ثابت کرد. تجربه عمومی بشر در زمان‌ها و مکان‌های گوناگون حاکی از آن است که در شرایط بحرانی، آن‌گاه که آدمی خود را در چند قدمی مرگ می‌بیند و امیدش از همه اسباب و علل طبیعی منقطع می‌شود، قلب و جان او به سوی مبدء واحدی متوجه می‌گردد و با خضوع در مقابل قدرت بی‌کران او، با تمام هستی خویش به ملجأ یکتایی پناه می‌برد و از او مدد می‌جوید و دل به یاری و کمک او می‌بندد و او را می‌خواند. این تجربه، با عمومیت و تکرارپذیری غیر قابل انکار خود، حاکی از آن است که

۱. گفتنی است که این بیان، مستقیماً برخی از اقسام توحید نظری، مانند توحید ذاتی واحدی (یکتا بودن ذات خدا) را اثبات می‌کند.

انسان در نهاد خویش به پرستش مجبور و احد و استعانت از او و توکل بر قدرت بی‌منت‌های او گرایش دارد و این چیزی جز جلوه‌های گوناگون توحید عملی نیست. در بحث «مبانی توحید از دید قرآن و سنت» به برخی شواهد نقلی فطری بودن توحید اشاره خواهیم کرد.

توحید در اطاعت از دیدگاه قرآن

پاره‌ای از آیات قرآن به مسأله توحید در اطاعت پرداخته‌اند؛ از جمله در سوره اعراف آمده است:

إَتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْنَا مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ (اعراف: ۳)

آنچه را از جانب پروردگار تان به سوی شما فرستاده شده است، پیروی کنید و جز او از معبودان [دیگر] پیروی نکنید. چه اندک پند می‌گیرید.

قرآن کریم در این آیه ابتدا همگان را به پیروی مطلق از آنچه خداوند نازل کرده است فرامی‌خواند و سپس بر این نکته تأکید می‌کند که نباید کسی غیر از خدا را به عنوان ولی و سرپرست خویش برگزید و نباید از غیر خدا اطاعت کرد. روشن است که آن اثبات و این نفی، نتیجه‌ای جز توحید در اطاعت ندارد.

در برخی آیات نیز خداوند اهل کتاب را به دلیل اطاعت بی‌چون و چرا از عالمان خود سرزنش می‌کند:

إِتَّخَذُوا أَهْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ. (توبه: ۳۱)

اینان دانشمندان و راهبان خود و مسیح پسر مریم را به جای خدا به الوهیت گرفتند، با آن‌که مأمور نبودند جز آن‌که خدایی یگانه را پرستند که هیچ معبودی جز او نیست. منزه است او از آنچه [با وی] شریک می‌گردانند.

از تدبر در معنای آیه فوق روشن می‌شود که گروهی از اهل کتاب، از فرمان علما و پیشوایان خود، به صورت مطلق و بدون در نظر گرفتن تطابق یا عدم تطابق آن با احکام الهی، پیروی می‌کردند و از این طریق، در واقع ربوبیت تشریعی آنان را پذیرفته بودند و لذا قرآن آنان را به عنوان «ارباب» معرفی می‌کند. نکته جالب آن‌که در ادامه آیه بیان می‌شود که این گروه از اهل کتاب، مجاز به عبادت غیر خدا نبودند. با توجه به این مطلب که اهل کتاب به

صورت رسمی به پرستش پیشوایان و علمای دین خود نمی پردازند، معلوم می شود که مقصود از عبادت در این جا، معنای موسع آن است که شامل پیروی بی چون و چرا از یک شخص نیز می شود.

بدین ترتیب از آیه فوق استفاده می شود که هیچ انسانی حق ندارد از موجودی غیر از خدا به صورت مستقل اطاعت کند و این عمل، علاوه بر این که با توحید در اطاعت سازگار نیست، مستلزم شرک در عبادت (به معنای موسع آن) است.

برداشت فوق در برخی روایات مورد تأیید قرار گرفته است. برای مثال، در حدیثی می خوانیم که امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه مورد بحث فرمود:

«أَمَّا وَاللَّهِ مَا صَامُوا وَلَا صَلُّوا؛ وَلَكِنَّهُمْ أَهْلُوا لَهُمْ حَرَامًا وَحَرَّمُوا عَلَيْهِمْ خِلَالَ فَاتَّبَعُوهُمْ وَعَبَدُوهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ.»^۱

به خدا سوگند آنان [برای پیشوایان خود] نه روزه گرفتند و نه نماز به جا آوردند؛ بلکه پیشوایان آنان حرامی را برای آنها حلال و حلالی را حرام کردند و آنها پیروی می کردند و از این رو، بدون آن که خود بفهمند، آنان را پرستش کردند.

نکته دیگری که قرآن به آن اشاره می کند، آن است که توحید در اطاعت، با پیروی انسان از اشخاصی که خود خدا ما را به پیروی از آنان فرا خوانده است، منافاتی ندارد؛ زیرا اطاعت از چنین اشخاصی، در واقع اطاعت از خداست. نمونه اعلای چنین اطاعتی در مورد پیامبران الهی ظهور می یابد. قرآن کریم به طرز شیوایی هم مردم را به اطاعت پیامبران دعوت می کند و هم از این حقیقت پرده برمی دارد که چنین اطاعتی، به اذن خدا و در طول اطاعت اوست:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ. (نساء: ۶۴)

و ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر آن که به اذن الهی از او اطاعت کنند.

بر همین اساس است که در آیات متعددی لزوم اطاعت از پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله (و در برخی آیات نیز لزوم اطاعت از اولی الامر) در کنار اطاعت از خداوند بیان شده است:

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ. (مائده: ۹۲)

و از خداوند پیروی کنید و از پیامبر صلی الله علیه و آله اطاعت نمایید.

۱. ر.ک: پیام قرآن، ج ۳، ص ۳۸۸، به نقل از مجمع البیان، ج ۸، ص ۲۳ و تفسیر برهان، ج ۲، ص ۱۲۰ و ۱۲۱.

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَارْتَبِعُوا الرُّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ. (آل عمران: ۳۲)

بگو خدا و پیامبر او را اطاعت کنید. پس اگر روی گردان شدند، قطعاً خدا کافران را دوست ندارد.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَارْتَبِعُوا الرُّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ. (نساء: ۵۹)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید.

بدین ترتیب، آنچه موجب شرک در اطاعت می‌شود، آن است که انسان از کسی که دستورات او با احکام الهی ناسازگار است پیروی کند و تبعیت از فرامین او را بدون توجه به این که چه نسبتی با قوانین دینی دارد، لازم بداند. این حقیقت در برخی احادیث نیز به وجهی نیکو بیان شده است. برای مثال، در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وارد شده است که فرمود:

لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ؛ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ.^۱

پیروی [از دیگران] در انجام معصیت خدا جایز نیست؛ اطاعت [از دیگران] تنها در انجام فعل نیک رواست.

از امیر مؤمنان، علی علیه السلام نیز نقل شده است که:

لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ.^۲

هیچ کس مجاز نیست در انجام معصیت خالق (خداوند سبحان) از مخلوق او پیروی کند.

همچنین در روایتی از امام صادق علیه السلام می‌خوانیم:

مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِي مَعْصِيَةٍ فَقَدْ عَبَدَهُ.^۳

هر کس از دیگری در انجام گناه و معصیتی پیروی کند، پس همانا آن شخص (متبوع) را عبادت کرده است.

همان گونه که ملاحظه می‌شود، امام علیه السلام در حدیث اخیر به معنای موسع عبادت اشاره می‌فرماید که بر اساس آن، پیروی از اشخاصی که انسان را به گناه دعوت می‌کنند، نوعی عبادت به شمار می‌آید.

۱. صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۴۶۹

۲. نهج البلاغه، حکمت ۱۶۵

۳. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعة، ج ۱۸، ص ۹۱، حدیث ۸.

تعاریف و اصطلاحات

توحید در استعانت	توحید در محبت	توحید در توکل
توحید در اطاعت		

چکیده مطالب

۱. «توحید در استعانت» یکی از شاخه‌های توحید عملی است و مقصود از آن این است که انسان تنها از خداوند مدد جوید و از او یاری بخواهد. با تأمل در شاخه‌های دیگر توحید، به‌ویژه با دقت در توحید افعالی، روشن می‌شود که تنها موجودی که برای یاری خواستن و استمداد شایستگی دارد، خداوند است.
۲. توحید در استعانت، با یاری خواستن از مخلوقات خداوند، به‌ویژه انبیا و اولیای الهی، منافاتی ندارد؛ مشروط بر آن‌که به وساطت و عدم استقلال آنها معتقد باشیم و بدانیم که آنها تنها به اذن خداوند بر یاری ما قدرت می‌یابند.
۳. از دیگر شاخه‌های توحید عملی، «توحید در اطاعت» است؛ به این معنا که تنها در مقابل خداوند سر تسلیم فرود آوریم و تنها از دستور او پیروی کنیم. زیربنای نظری توحید در اطاعت، توحید در تشریع و حاکمیت است. توحید در اطاعت، با پیروی از کسانی که خداوند ما را در پیروی آنان مأذون داشته است، سازگار است.
۴. از دیگر شعبه‌های توحید عملی، «توحید در محبت» است؛ یعنی تنها محبوب حقیقی و اصیل انسان، خداوند باشد و آدمی در عرض خدای سبحان، دل در گرو محبت دیگری نبندد و دیگران را تنها از آن رو که جلوه‌های زیبایی و عظمت خداوندند، دوست داشته باشد.
۵. مبنای اصلی توحید در محبت، کمال نامتناهی خداوند است؛ زیرا محبت اصیل، از شناخت کمال محبوب برمی‌خیزد و لذا کمال مطلق خداوند مقتضی آن است که او شایسته‌ترین محبوب باشد.
۶. توحید افعالی خداوند و ربوبیت و مالکیت او مقتضی آن است که آدمی تنها به او اتکا و اعتماد کند و این، معنای «توحید در توکل» است. توحید در توکل با تلاش و کوشش ناسازگار نیست؛ مشروط بر آن‌که انسان اسباب و علل را صرفاً وسایلی برای تحقق اراده خداوند بداند و آنها را مستقل در تأثیر نداند.
۷. علاوه بر خدایابی، یکتاشناسی (توحید) و یکتاپرستی نیز از امور فطری‌اند. فطری بودن توحید نظری را می‌توان بر اساس علم حضوری و شخص انسان به خداوند مدلل کرد. از سوی دیگر، شواهد قاطعی در تجربه‌های عملی انسان‌ها وجود دارد که نشان می‌دهد توحید عملی نیز، با شعبه‌های مختلف آن، امری فطری است.
۸. قرآن و روایات نیز بر شاخه‌های مختلف توحید عملی گواهی می‌دهند و انسان را به حیات موحدانه دعوت می‌کنند.

مبانی توحید از دید قرآن و سنت

قرآن، در تبیین اصل توحید، آن را بر مبانی گوناگونی استوار می‌سازد. در این رهگذر، پاره‌ای از آیات حاکی از آنند که یکتاپرستی نیز همسان با اصل شناخت خدا، امری فطری است و ریشه در اعماق جان آدمی دارد و با سرشت و طبیعت او عجین است. افزون بر این، در قرآن آیاتی هست که می‌توان مفاد آنها را نوعی استدلال عقلی بر توحید دانست. در این بخش مروری کوتاه بر برخی از این آیات خواهیم داشت.

قرآن و فطرت توحیدی

در مباحث خداشناسی فطری گفتیم که بینش‌ها و گرایش‌های فطری در بسیاری از انسان‌ها بر اثر عواملی همچون توجه شدید به امور دنیوی یا مواجهه با شبهات و... کمرنگ می‌شود و حضور جدی و کارآمد خود را در صحنه وجود آدمی از کف می‌نهد. در این صورت، تنها شرایط خاص و بحرانی می‌تواند انسان را از خواب غفلت بیدار سازد و او را متوجه بینش‌ها و گرایش‌های فطری خود سازد.

قرآن کریم در بیان فطری بودن توحید یادآور می‌شود که هر انسانی در شرایط بحرانی حیات خویش و آن‌گاه که در محاصره امواج مشکلات و سختی‌ها قرار می‌گیرد و امیدش از اسباب و علل عادی قطع می‌شود، آهنگ توحید را در ژرفای وجود خویش می‌شنود که او را به سوی مبدأ یگانه‌ای که تنها پناهگاه و یاور اوست، فرامی‌خواند. برخی از این آیات را از نظر می‌گذرانیم:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦٨﴾

إِذَا تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَسْأَلُونَ مَا تُشْرِكُونَ (انعام: ۴۰ و ۴۱)
 بگو به نظر شما اگر عذاب خدا شما را در رسد یا رستخیز شما را دریابد، اگر راستگوئید،
 کسی غیر از خدا را می خوانید؟ * [نه] بلکه تنها او را می خوانید و اگر او بخواهد، رنج و بلا
 را از شما دور می گرداند و آنچه را شریک [او] می گردانید، فراموش می کنید.
 فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ
 يُشْرِكُونَ. (عنکبوت: ۶۵)

و هنگامی که بر کشتی سوار می شوند، خدا را از سر اخلاص می خوانند؛ ولی چون آنها
 را به سوی خشکی رساند و نجاتشان داد، ناگاه شرک می ورزند.

می بینیم که قرآن در این آیات و آیات مشابه دیگر،^۱ لحظاتی را در پیش روی آدمی مجسم
 می سازد که تندباد حوادث حجابها را کنار می زند و انسان با فطرت اصیل خود تنها به سوی مبدأ
 واحدی روی برمی گرداند و به موجب فطرت خویش از خواندن معبودهای دروغین سرباز
 می زند. البته شاید تصدیق این ادعای قرآن که آدمی در حالتی که از غوغای اسباب و علل مادی
 فراغت می یابد تنها خدای واحد را می خواند، ضرورتاً نیازمند قرار گرفتن در چنین حالاتی
 نباشد؛ بلکه چه بسا نفس تصور قرار گرفتن در این حالات، برای تصدیق ادعای فوق کافی باشد.
 وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا أَذَاقَهُمْ مِنْهُ رَحْمَةً إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ بِرَبِّهِمْ
 يُشْرِكُونَ. (روم: ۳۳)

و چون مردم را زبانی رسد، پروردگار خود را در حالی که به درگاه او توبه می کنند،
 می خوانند و آن گاه که از جانب خدا رحمتی به آنان چشانید، ناگاه دسته ای از ایشان به
 پروردگارشان شرک می ورزند.

نکته جالبی که از آیه فوق استفاده می شود، آن است که گروهی از انسان هایی که در این
 حالات بحرانی دست از شرک می شویند و از سر اخلاص و ارادت تام، تنها خداوند یکتا را
 می خوانند، پس از رهایی از مشکلات، بار دیگر مقهور حجاب های ظلمانی می گردند و به
 شرک می گریند. البته این مطلب عمومیت ندارد و تنها شامل گروهی از مردم می شود.^۲
 به هر تقدیر، از آیات یادشده استفاده می شود که توحید و یکتاپرستی نیز از امور فطری

۱. مانند روم: ۳۳، انعام: ۶۳ و ۶۴ و نحل: ۵۳ و ۵۴

۲. تعبیر «فریق منهم» حاکی از آن است که گروهی از آنان (نه همه آنها) به شرک باز می گردند.

است؛ هرچند گاه در پس حجاب‌های مادی پنهان می‌گردد.

علاوه بر آیات فوق، آیات ۱۷۲ و ۱۷۳ سوره اعراف نیز به نوعی از فطرت توحیدی بشر حکایت می‌کند.^۱ این دو آیه، که در مباحث شناخت خدا از آن بحث کردیم، در نظر برخی مفسران افزون بر آن که بر فطری بودن خداشناسی تأکید می‌کنند، توحید را نیز فطری می‌دانند، زیرا از این آیات روشن می‌شود که همه انسان‌ها دارای یک معرفت شخصی نسبت به پروردگار خویشند و بدیهی است که چنین معرفتی با شرک و تعدد سازگار نیست. به عبارت دیگر، مفاد پیمان و میثاق مذکور در این آیه، صرفاً آن نبوده است که عالم هستی فی الجمله دارای پروردگار (یا پروردگاران) است، بلکه انسان‌ها خداوند یکتا را به عنوان پروردگار خویش شناختند و از آن‌جا که سخنی از ربوبیت موجودی دیگر در میان نیست، حاصل این رویارویی و پیمان، اعتراف به توحید بوده است. از این روست که در روایتی از امام باقر علیه السلام وارد شده است که در تفسیر این آیه فرمود:

فَعَرَفْنَاهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ.^۲

پس خداوند خویشتن را به آنان شناساند و نشان داد و اگر چنین نبود، هیچ کس پروردگار خود را نمی‌شناخت.

توحید فطری از نگاه روایات

مسأله فطری بودن توحید، علاوه بر قرآن، در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز ذکر شده است. برای مثال، هشام بن سالم از امام صادق علیه السلام درباره فطرتی که در آیه ۳۰ سوره روم آمده است (فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) پرسید و امام علیه السلام در پاسخ او فرمود: «التَّوْحِيدُ».^۳ این روایت آشکارا بیان می‌دارد که توحید و یکتاپرستی از امور فطری است و با سرشت انسان آمیخته است. در روایت دیگری امام علیه السلام فرمود:

فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ.

خداوند همه انسان‌ها را بر فطرت توحید آفرید.

۱. مقصود، آیه «وَإِذْ أَخَذْنَا مِنْ بُنَى آدَمَ...» و آیه پس از آن است.

۲. اصول کافی، ج ۲، «کتاب الایمان و الکفر»، باب «فطرة الخلق علی التوحید»، حدیث ۴.

۳. التوحید باب ۵۳، حدیث اول. شیخ صدوق در این باب ۱۰ روایت آورده است که همگی بر فطری بودن توحید دلالت می‌کنند.

دلایل عقلی قرآن بر توحید

چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، برخی آیات قرآن دلایلی بر توحیدند. ما این دلایل را در چند بخش مطرح می‌کنیم:

۱. هماهنگی جهان هستی، نشانه توحید

پاره‌ای از آیات قرآن، توحید را بر اساس وحدت نظام عالم ثابت می‌کنند. ما در بحث توحید ربوبی به آیه ۲۲ سوره انبیاء (لو کان فیهما آلهة...) اشاره کردیم که در آن، عدم تباهی جهان نشانه توحید دانسته شده است. آیه دیگری همین معنا را با عبارت دیگری بیان می‌کند:

مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ (مؤمنون: ۹۱)

خداوند فرزندی اختیار نکرده و با او معبودی [دیگر] نیست و اگر جز این بود، قطعاً هر خدایی آنچه را آفریده بود با خود می‌برد و حتماً بعضی از آنان بر بعضی دیگر تفوق می‌جستند [و جهان هستی به تباهی کشیده می‌شد]. منزه است خدا از آنچه وصف می‌کند.

از ظاهر آیه فوق استفاده می‌شود که اگر چند خدا وجود می‌داشت، به دو دلیل انسجام و انتظام هستی مختل می‌گشت: از یک سو هر یک از خدایان مفروض، مخلوقات اختصاصی خود را جدا کرده، مستقلاً به تدبیر آنها می‌پرداخت و از سوی دیگر، هر کدام برای گسترش قلمرو و حکومت خود می‌کوشید تا بر دیگر خدایان برتری جوید و بر آنان حاکم گردد. بدیهی است که در این صورت اثری از هماهنگی و نظم در جهان باقی نمی‌ماند؛ در حالی که به وضوح شاهد جریان قوانین ثابت و انتظام واحد در جهان هستیم و این واقعیت، دلیل روشنی بر توحید است.

۲. برهان فیض و هدایت

همان‌گونه که قبلاً اشاره کردیم، تمام پیامبران الهی و تمام کتب آسمانی منادی توحید بوده‌اند. قرآن کریم به طرز زیبایی از این واقعیت تاریخی برای اثبات توحید استفاده می‌کند. چکیده استدلال قرآن آن است که اگر خدایان متعددی با اوصافی همچون قدرت و حکمت وجود داشته باشند، هر آینه هر کدام برای شناساندن خود به مردم و دعوت آنان پیامبرانی را

می‌فرستادند؛ در حالی که همه پیامبرانی که در طول تاریخ برانگیخته شده‌اند، مردم را تنها به سوی خدای واحد و یکتا فراخوانده‌اند. بنابراین، چون هیچ پیامبری که حقانیت او برای عموم ثابت شده باشد مردم را به سوی خدای دیگری دعوت نکرده است، معلوم می‌شود که خدایان دیگری غیر از خداوند یکتا وجود ندارد.

اکنون برخی از آیاتی را که بر چنین استدلالی دلالت دارند، از نظر می‌گذرانیم:

وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِلَهًا يُعْبَدُونَ. (زخرف: ۴۵)
و از رسولان ما که پیش از تو فرستادیم جو یا شو آیا در برابر [خدای] رحمان، خدایانی که مورد پرستش قرار گیرند، مقرر داشته‌ایم؟

در این آیه به پیامبر ﷺ خطاب می‌شود که از پیامبران قبلی بپرسد آیا جز خداوند رحمان، معبود دیگری را به مردم معرفی کرده‌اند؟ بدیهی است که پاسخ این پرسش منفی است و از آن‌جا که آیه ظاهراً در مقام احتجاج با مشرکان است، این هدف را دنبال می‌کند که چون همه انبیا مردم را به سوی خدای واحد رحمان دعوت کرده‌اند، خدای دیگری وجود ندارد.

البته مفسران در این‌که معنای دقیق این مأموریت پیامبر ﷺ چه بوده است، رأی واحدی ندارند. گروهی معتقدند مقصود از این پرسش، پرسش از امت‌ها و پیروان آنان است که در زمان پیامبر ﷺ موجود بوده‌اند. احتمال دیگر آن است که مقصود آیه، مراجعه به کتب آسمانی آنان است و در برخی روایات نیز آمده که مراد آیه، اتصال معنوی پیامبر ﷺ با ارواح پیامبران قبلی در شب معراج بوده است.

به هر تقدیر مسلم است که هدف نهایی آیه از این درخواست، تذکر این حقیقت به مشرکان است که همه پیامبران، به صورت یکپارچه و هماهنگ، مردم را به سوی خدای واحد فراخوانده‌اند.

در سوره احقاف نیز می‌خوانیم:

قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَا ذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَتُنُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. (احقاف: ۴)

بگو: به من خبر دهید آنچه را به جای خدا می‌خوانید به من نشان دهید که چه چیزی از زمین [را] آفریده؛ یا [مگر] آنان را در [کار] آسمان‌ها مشارکتی است؟ اگر راست می‌گویید، کتابی پیش از این [قرآن] یا بازمانده‌ای از دانش نزد من آورید.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، عبارت «اَتُّونِي بِكِتَابٍ...» بیان‌گر آن است که در هیچ کتاب آسمانی‌ای مطلبی دال بر حقانیت شرک وجود ندارد و این بدان معناست که اجماع و اتفاق همه پیامبران قبلی بر توحید بوده است. بنابراین، با ضمیمه کردن این مقدمه که «اگر خدایان متعددی وجود می‌داشت، می‌بایست کتب و پیامبرانی باشند که مردم را به سوی آن خدایان دعوت کرده باشند» استدلال مورد بحث کامل می‌شود.

گفتنی است که بخش اول آیه، استدلال دیگری را بر توحید بیان می‌دارد. چکیده این دلیل آن است که اگر خدایان متعددی وجود داشته باشد، باید هر کدام سهمی در آفرینش جهان و اجزای آن (آسمان‌ها و زمین) داشته باشند؛ زیرا عقل حکم می‌کند که موجودی که سهمی در آفرینش ندارد، شایسته مقام الوهیت و پرستش نیست. به دیگر سخن، «خدا بودن»، مقتضی افاضه و ایجاد است و موجودی که مبدأ فیض نباشد، خدا نیست. از سوی دیگر، این نکته حتی در نظر خود مشرکان نیز مسلم است که آنچه را شریک خدا قرار داده‌اند، هیچ نقشی در آفرینش ندارد. بدین ترتیب ثابت می‌شود که اعتقادات شرک‌آمیز آنان فاقد مبنای معقول است. گاه استدلال نخست را «برهان هدایت» و استدلال دوم را «برهان فیض» می‌نامند.

«برهان هدایت و فیض» با بیان شیوا و ظریف در برخی روایات اسلامی نیز طرح شده است. علی‌علیه در بخشی از وصیت خویش به امام حسن علیه السلام می‌فرماید:

وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ إِنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ أَثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَ صِفَاتِهِ وَ لِكُنْهَ إِلَهٍ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ.^۱

بدان ای پسر! اگر پروردگارت شریک و همتایی داشت، فرستادگان و رسولان او به سوی تو می‌آمدند و آثار ملک و فرمانروایی‌اش را می‌دید و افعال و صفاتش را می‌شناختی. اما او خداوندی است یکتا؛ همان‌گونه که خویش را به یگانگی وصف کرده است.

چنان‌که از ظاهر بیان امام علیه السلام به دست می‌آید، عبارت «لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ» به برهان هدایت و عبارت «لَرَأَيْتَ أَثَارَ مُلْكِهِ...» به برهان فیض اشاره دارد.

در توضیح بیشتر سخن امام علیه السلام می‌توان گفت: ربوبیت پروردگار مقتضی آن است که هم آثار صنع و تدبیر خود را در عالم آشکار سازد (ربوبیت تکوینی) و هم پیامبرانی را برای راهنمایی مردم برانگیزد (ربوبیت تشریعی)؛ در غیر این صورت، او رب حقیقی نخواهد بود.

۱. نهج البلاغه، نامه ۳۱.

حال اگر عالم دارای چند رب و پروردگار باشد، بر اساس اصل فوق باید هم شاهد پیامبران دعوت‌کننده به سوی آنان باشیم و هم نشانه‌هایی از تدبیر آنان را ملاحظه کنیم؛ در حالی که واقعیت برخلاف این است. بنابراین روشن می‌شود که پروردگار عالم، یکتا و یگانه است.

چکیده مطالب

۱. قرآن کریم، توحید و یکتاپرستی را امری فطری می‌شمارد. با این حال، مفاد پاره‌ای آیات قرآنی، نوعی استدلال عقلی بر توحید است.
۲. برخی آیات قرآن بیان می‌دارند که وقتی انسان‌ها در شرایط بحرانی قرار می‌گیرند، فطرت توحیدی آنان از پس پرده‌های غفلت و نیازدگی ظهور می‌یابد و در این حالت، تنها خدای یکتا را می‌خوانند. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر فطری بودن توحید تأکید شده است.
۳. قرآن، هماهنگی جهان هستی و وحدت نظام آن را دلیلی بر وجود خدای واحد و یگانه می‌شمارد؛ زیرا در صورت تعدد خدایان، هریک به تدبیر حوزه خاصی از جهان می‌پرداخت و برای گسترش قلمرو حاکمیت خود می‌کوشید تا بر خدایان دیگر برتری جوید و در این صورت، هماهنگی کلی جهان مختل می‌شد.
۴. از دیدگاه قرآن، این واقعیت که همه پیامبران حقیقی مردم را به سوی خداوند یکتا فرا خوانده‌اند، از وحدت و یکتایی خدا پرده برمی‌دارد؛ زیرا اگر خدایان متعددی وجود می‌داشتند، هر یک رسولانی را برای راهنمایی مردم و دعوت آنان به عبادت خویش می‌فرستادند و در نتیجه، هر گروهی از پیامبران، مردم را به عبادت خدای خاصی دعوت می‌کردند. این استدلال را «دلیل وحدت فیض و هدایت» می‌نامند.
۵. امیر مؤمنان، علی علیه‌السلام نیز در بخشی از وصیت خویش به فرزندش امام حسن علیه‌السلام دعوت همه پیامبران را به سوی خدای واحد، دلیلی بر توحید دانسته است.

توحید و شرک (۱)

بین دو مفهوم «توحید» و «شرک» نوعی تقابل وجود دارد: توحید، اعتقاد به وحدت و یگانگی و نفی کثرت و مشارکت است؛ در حالی که شرک، اعتقاد به تعدد و مشارکت و انکار وحدت و یگانگی است. از این رو، بحث درباره شرک در علم کلام از دو جهت ضرورت می‌یابد:

۱. شرک یک مقوله دینی و کلامی است؛ بنابراین، تبیین دقیق و بیان ارتباط آن با دیگر مفاهیم دینی از وظایف علم کلام به شمار می‌آید.

۲. با توجه به تقابل مفهوم «توحید» و «شرک»، بررسی اقسام و احکام شرک به فهم بهتر توحید و مسائل مربوط به آن کمک می‌کند. اصولاً یکی از راه‌های شناسایی شیء، شناسایی تضاد است که با آن ضدیت دارد، به گونه‌ای که احکام و اوصاف آن دو کاملاً با یکدیگر در تضادند. از این روست که گفته‌اند: «تُعَرَّفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا».

اقسام شرک

از آن‌جا که توحید و شرک با هم تقابل دارند، متناظر با اقسام توحید، شرک نیز دارای اقسامی است. در این جا نگاهی کوتاه به مهم‌ترین اقسام شرک خواهیم داشت.

۱. شرک ذاتی: با توجه به معنای توحید ذاتی، شرک ذاتی آن است که انسان، ذات خداوند را مرکب بداند، یا به وجود دو یا چند خدا در عرض یکدیگر معتقد باشد. بنابراین، شرک ذاتی دارای دو معناست:

الف) اعتقاد به مرکب بودن ذات الهی؛

(ب) اعتقاد به تعدد ذات الهی.

بر اساس معنای نخست، اعتقاد به مرکب بودن ذات الهی مستلزم شرک است. با توجه به معنای دقیق «ترکیب عقلی» که در بحث توحید ذاتی گذشت، اعتقاد به چنین ترکیبی درباره خدا، در میان عامه مردم کمتر رواج دارد. در مقابل، اعتقاد به ترکیب ذات الهی از اجزای خارجی، در طول تاریخ رواج بیشتری داشته است. همان‌گونه که در بحث «عوامل شرک» اشاره خواهیم کرد، به دلیل سیطره اندیشه مادی‌گرایانه بر ذهن گروهی از انسان‌ها، خدا را در قالب موجودی جسمانی و مادی و دارای اعضا و جوارح تصور می‌کنند که چنین عقیده‌ای، نوعی شرک ذاتی است. بر این اساس، آن گروه از مسلمانان که ذات الهی را ذاتی جسمانی می‌دانند و به «مجسمه» مشهورند، در واقع مشرک به معنای نخست شرک ذاتی‌اند.

در مورد معنای دوم شرک ذاتی، یعنی اعتقاد به تعدد ذات الهی، باید به این نکته توجه داشت که هر گونه اعتقاد به معبودهای متعدد، مستلزم شرک ذاتی نیست. چه بسا شخصی موجودات متعددی را می‌پرستد، در حالی که آنها را مخلوق خالق یکتایی می‌داند و صرفاً از آن رو آنها را می‌پرستد که می‌پندارد در نزد خالق یکتا شفاعت می‌کنند، یا فرزندان اویند، یا صاحب اختیار و تدبیرکننده بخشی از عالمند. چنین شخصی، هر چند به شرک در ربوبیت مبتلاست، ولی اعتقاد او ربطی به شرک ذاتی ندارد. بنابراین، معنای دوم شرک ذاتی تنها در جایی صدق می‌کند که انسان به وجود دو یا چند مبدأ مستقل که همگی در عرض یکدیگر واجد اوصاف خدایی‌اند و هیچ‌کدام بر دیگری تفوق و تقدیمی ندارند، معتقد باشد. اگر بخواهیم این معنا را در قالب اصطلاحات فلسفی بیان کنیم، معنای دوم شرک ذاتی، اعتقاد به وجود چند واجب‌الوجود یا چند موجود غنی بالذات است که هیچ‌یک معلول و مخلوق دیگری نیست.

با توجه به توضیحی که گذشت، این معنا از شرک ذاتی در میان ملل و اقوام گوناگون رواج چندانی نداشته است و غالب عقاید و آیین‌های شرک‌آلود، در حوزه شاخه‌های دیگر شرک قرار می‌گیرند.

۲. شرک صفاتی: شرک صفاتی عبارت است از اعتقاد به این که صفات الهی با ذات خداوند مغایرند و وجودی مستقل از وجود ذات دارند. با توجه به دقیق بودن بحث رابطه صفات با ذات، شرک صفاتی نیز مانند برخی صور شرک ذاتی در میان عموم مردم رایج نیست و اصولاً این بحث، بحثی تخصصی است که تنها در بین فیلسوفان و متکلمان مطرح است.

با این حال، همان‌گونه که در بحث توحید صفاتی گفتیم، اشاعره از تمایز ذات و صفات جانب‌داری می‌کنند و معتقدند که هفت صفت ذاتی خداوند، مستقل از ذات و مستقل از یکدیگر، از وجودی ازلی برخوردارند. بنابراین می‌توان گفت که اشاعره به شرک صفاتی مبتلا هستند. البته در آینده خواهیم گفت که چنین شرکی اگر تلازم صریحی با شرک ذاتی نداشته باشد، موجب خروج شخص از جرگه مسلمانان نخواهد شد.

۳. شرک افعالی: شرک افعالی در مقابل توحید افعالی قرارداد و مناظر با اقسام توحید افعالی، به شاخه‌های متعددی، مانند «شرک در خالقیت»، «شرک در ربوبیت» و «شرک در تشریع و حاکمیت» تقسیم می‌شود.

«شرک در خالقیت» به معنای اعتقاد به وجود دو یا چند خالق مستقل است، به گونه‌ای که هیچ‌یک مقهور اراده و قدرت خالق دیگر نباشد. یکی از عمده‌ترین مصادیق شرک در خالقیت، اعتقاد به تمایز خالق شرور از خالق خیرات است. بر اساس این اعتقاد، خداوند تنها اشیای نیک را می‌آفریند و آفریدگار امور شر و بد، موجود شریر و بدخواهی (مثلاً شیطان یا اهریمن) است که به صورت مستقل به آفرینش این امور دست می‌زند، بدون آن‌که خداوند خالق نیکی‌ها دخالتی در این کار داشته باشد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، این اندیشه که در آیین مانی و نیز در میان برخی پیروان دین زردشت رواج دارد، آشکارا خالق مستقل دیگری را در کنار خداوند می‌پذیرد و از این رو، اصل «توحید در خالقیت» را نقض می‌کند. چنان‌که در بحث توحید گذشت، اسلام مدافع توحید در خالقیت است و وجود هر خالق مستقل و اصیلی را در کنار خداوند نفی می‌کند. از دیگر اقسام شرک افعالی، «شرک در ربوبیت» است. تاریخ اندیشه‌های شرک‌آلود نشان می‌دهد که این نوع شرک در میان اقوام و ملل مختلف رواج داشته است. با بررسی عقاید شرک‌آلود این اقوام روشن می‌شود که آنان به ربوبیت استقلالی خدایان خود باور داشته‌اند. برای مثال، برای هر یک از پدیده‌های طبیعی، مانند باران، باد، رویش گیاهان و... خدایی جداگانه داشته، آن را صاحب اختیار آن پدیده می‌دانستند.

«شرک در تشریع» نیز به این معناست که انسان، غیر از خداوند، مرجع مستقلی را برای تشریع و قانون‌گذاری بپذیرد و فرامین آن را در عرض احکام الهی لازم‌الاجرا بداند. به نظر می‌رسد که این نوع از شرک بیشتر در اثر انحرافات که در میان پیروان برخی ادیان توحیدی

رخ داده، ظهور یافته است. برای مثال، در میان برخی از پیروان مسیحیت، به تدریج این اندیشه رواج یافت که روحانیان عالی مقام مسیحی (پاپ‌ها) هنگام اظهار نظر در مسائل دینی، از هر گونه خطا و لغزشی معصومند و سخنان آنان مستقلاً در عرض کتاب مقدس معتبر است. به اعتقاد ما، این گروه از مسیحیان، که به «فرقه کاتولیک» موسومند، مبتلا به شرک در تشریعند؛ زیرا پاپ را به عنوان مرجع مستقل قانون‌گذاری و تشریع به رسمیت می‌شناسند.^۱ از دیگر اقسام شرک افعالی، «شرک در الوهیت» و «شرک در عبادت» است. «شرک در الوهیت» آن است که انسان اشیای متعددی را شایسته پرستش بداند و «شرک در عبادت» آن است که اشیای متعددی را بپرستد. این دو نوع شرک غالباً با یکدیگر همراهند؛ زیرا کسی که چند موجود را شایسته عبادت بداند، اگر در مقام عمل نیز به این اعتقاد خود ملتزم باشد، قاعدتاً باید همه آنها را بپرستد و این چیزی جز شرک عبادی نیست. البته این دو نوع شرک در بسیاری موارد با شرک در ربوبیت نیز همراه می‌شوند؛ زیرا یکی از مبانی شرک در الوهیت، شرک ربوبی است؛ یعنی وقتی شخصی معتقد شد که دو یا چند رب مستقل در عالم هست، به لحاظ ربوبیت مستقلی که دارند، همه آنها را شایسته عبادت و پرستش می‌بیند.

شرک در الوهیت و عبادت نیز در میان مشرکان رواج داشته و به صور گوناگونی تجلی کرده است. گروهی بادست خویش تندیس‌هایی از سنگ و چوب و... می‌ساختند و چون آنها را نمادی از معبودهای ناپیدای خود می‌دانستند، در برابر آنها کرنش می‌کردند و با اعطای قربانی و انجام مناسک عبادی، به پرستش آنها می‌پرداختند. گروهی دیگر، اجرام آسمانی، مانند خورشید و ماه را به دلیل عظمت ظاهری آنها می‌پرستیدند و سرانجام، گروهی به تقدیس مظاهر طبیعی و برخی حیوانات می‌پرداختند و آنها را به دلیل داشتن قوای مافوق طبیعی و نیروهای مرموز، شایسته عبادت می‌یافتند.

مراتب آشکار و نهان شرک

نکته مهمی که نباید از نظر دور داشت، آن است که شرک، به‌ویژه در حوزه عمل، دارای مراتب گوناگونی است که از جهت ظهور و خفا در یک سطح نیستند. برای مثال، مرتبه آشکار شرک در عبادت عبارت است از انجام مناسک عبادی و اعمال خاص (رکوع و سجود، قربانی کردن

۱. آیه ۳۱ سوره توبه، مسیحیان را از آن رو که علمای خود را واجد نوعی ربوبیت می‌دانند، محکوم می‌کند که در بحث قرآنی «توحید در اطاعت» به آن اشاره شد.

و... برای غیر خداوند، همراه با این اعتقاد که آن معبود، شایسته مقام الوهیت و خدایی است. این، آشکارترین جلوه شرک در پرستش است. ولی این نوع شرک مراتب متعدد دیگری نیز دارد که چنین آشکار و روشن نیستند. در بینش اسلامی، هر گونه دنیاپرستی، جاه‌پرستی، هواپرستی و... نوعی شرک در عبادت و پرستش غیر خدا به شمار می‌آید. کسی که خود را بنده بی چون و چرای هواهای نفسانی قرار می‌دهد، در واقع نفس خود را عبادت کرده است. قرآن این حقیقت را به گونه‌ای بسیار زیبا بیان کرده است:

أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ. (فرقان: ۴۳ و جاثیه: ۲۳)

آیا دیدی آن کس را که هوای [نفس] خود را معبود خویش گرفته است.

از نظر قرآن کریم، کسی که در مقابل هوای نفس خویش خاضع و فرمان‌بردار است، عملاً آن را معبود و اله خود قرار داده، به عبادت آن می‌پردازد. بدیهی است که این مرتبه از شرک عبادی، چندان آشکار نیست و به همین دلیل «شرک خفی» یا «پنهان» نامیده می‌شود. این مرتبه از شرک، اختصاصی به مشرکان رسمی ندارد؛ بلکه بسیاری از مسلمانان و مؤمنان نیز کم و بیش گرفتار آنند.

شرک خفی یا پنهان، در سایر انواع شرک عملی نیز جاری است. انسانی که در برخی مقاطع حیات خویش بر اسباب و علل طبیعی اعتماد می‌کند و در عمق ضمیر خویش به کارآیی و گره‌گشایی استقلالی آنها ایمان دارد، در واقع بر غیر خدا توکل کرده است و از این رو به «شرک در توکل» مبتلاست. شخصی که در مقابل طاغوت‌ها سر تسلیم فرود می‌آورد و به پیروی بی چون و چرا از دستورات آنها تن می‌دهد، در دام «شرک در اطاعت» گرفتار آمده است و آن که محبت کسانی را که محبوب خدا نیستند در دل جای می‌دهد، دچار «شرک در محبت» است.

حاصل آن‌که هر یک از اقسام شرک دارای مراتبی است که برخی آشکار و برخی دیگر نهانند و مراتب پنهانی شرک، دامن‌گیر گروه بی‌شماری از مردم، حتی مسلمانان و مؤمنان است.

حد نصاب توحید

در این جا ممکن است این سؤال از ذهن بگذرد که چگونه مراتب پنهان شرک، با اسلام شخص سازگار است و چگونه می‌توان انسانی را که به چنین شرکی مبتلاست، مسلمان دانست؟

در پاسخ به این پرسش، معمولاً بحثی با عنوان «حد نصاب توحید» مطرح می‌شود. مقصود از این بحث آن است که کدام یک از اقسام و مراتب توحید برای مسلمان بودن شخص ضرورت دارد، به گونه‌ای که منتفی شدن آن، به خروج شخص از جرگه مسلمانان می‌انجامد؟ از بحثی که درباره شرک پنهان داشتیم، اجمالاً روشن شد که همه مراتب توحید برای مسلمان بودن ضرورت ندارد. حال باید قلمرو مراتب ضروری و غیر ضروری را به صورت دقیق‌تر روشن کرد. با توجه به مجموعه‌ای از دلایل و شواهد، به نظر می‌رسد که در بخش توحید نظری، این اقسام برای صدق عنوان «اسلام» لازم است: توحید ذاتی، توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در تشریع و توحید در الوهیت.

این مدعا با توجه به تلازم اقسام یادشده روشن‌تر می‌شود؛ زیرا همان‌طور که در بحث‌های قبلی گفته شد، اقسام چهارگانه اخیر با یکدیگر متلازمند و از سوی دیگر، اعتقاد به آنها بدون اعتقاد به وحدانیت ذات خداوند معقول نیست.^۱

بنابراین، حد نصاب توحید نظری، پذیرش اقسام یادشده است که همگی، با توجه به تلازمی که با یکدیگر دارند، در شعار توحیدی اسلام، یعنی عبارت «لا اله الا الله» جمع شده‌اند. هر چند این شعار به ظاهر بر خصوص توحید الوهی تکیه دارد، ولی با توجه به تلازم این قسم از توحید با اقسام دیگر، بیان‌گر حد نصاب توحید برای تشرف انسان به آیین اسلام است. به این ترتیب، حد نصاب توحید نظری برای یک مسلمان آن است که ذات خداوند را یکتا و بی‌بدیل بداند و غیر از او موجود دیگری را به عنوان واجب‌الوجود، آفریدگار و مدبر عالم، شایسته پرستش نداند و معتقد باشد که غیر از الله، هیچ موجودی حق فرمان دادن و حکم‌رانی ندارد، مگر آن‌که از جانب او مأذون باشد.

در بعد توحید عملی نیز حد نصاب لازم برای مسلمان بودن، توحید عبادی است. البته

۱. گفتنی است که تلازم بین انواع یادشده توحید به این معنا نیست که هر کس به یکی از این انواع معتقد باشد، ضرورتاً به انواع دیگر نیز معتقد است؛ زیرا از مباحث قبلی روشن شد که ممکن است کسی یکتایی خالق را قبول داشته باشد (توحید در خالقیت)، ولی به وجود «رب» های مستقل و متعدد معتقد گردد (شرک در ربوبیت). بلکه مقصود آن است که اگر کسی در حقیقت هر یک از این اقسام، از سر انصاف و به دور از لجاجت و عناد، تأمل کند، تلازم آنها را درمی‌یابد و از همین روست که قرآن در اثبات برخی انواع توحید، مشرکان را دعوت می‌کند که در لوازم عقاید خود تأمل کنند و توجه کنند که اگر خالق عالم یکتاست، رب و مدبر هستی نیز قطعاً یکتا خواهد بود.

چنین به نظر می‌رسد که مراتب پنهان شرک در عبادت، مانند هواپرستی و جاه‌پرستی، موجب خروج شخص از جرگه مسلمانان نمی‌شود و آنچه با حداقل شرایط مسلمانی منافات دارد، همانا شرک عبادی آشکار است؛ یعنی انسان به صورت رسمی و علنی و با انجام مناسک خاص عبادی، غیر خدا را بپرستد.

با فراهم آمدن حد نصاب توحید، شخص از زمره مسلمانان به شمار می‌آید و احکام خاص یک مسلمان درباره او جاری می‌شود. پس از این مرحله، انسانی که در طریق استكمال و پیشرفت معنوی گام می‌نهد، می‌تواند به مراتب دیگری از توحید، مانند توحید در استعانت، توحید در محبت و... دست یابد و به تدریج وجود خود را از انواع شرک خفی بپیراید.

نکته قابل توجه دیگر این است که چه بسا از دست دادن برخی اقسام توحید که در حد نصاب لازم است، برای گمراهی و شقاوت ابدی یک موجود کافی باشد و چنین نیست که اعتقاد به دیگر اقسام توحید، بتواند مرتبه‌ای از سعادت را برای او فراهم آورد. نمونه آشکار این معنا، شیطان (ابلیس) است. بر اساس پاره‌ای آیات و روایات،^۱ شیطان به توحید ذاتی و توحید در خالقیت و ربوبیت و الوهیت اعتقاد داشته و سالیان متمادی به عبادت خداوند مشغول بوده است؛ با این حال، بر اثر مخالفت با فرمان الهی به سجده در برابر آدم علیه السلام، مورد لعنت الهی قرار می‌گیرد و به دلیل نقض توحید تشریعی از مقام خود سقوط می‌کند و رهبر و پیشگام اهل دوزخ می‌گردد.

تعاریف و اصطلاحات

شرک	شرک افعالی	شرک آشکار (جلّی)
شرک ذاتی	شرک در خالقیت	شرک پنهان (خفی)
شرک صفاتی	شرک در ربوبیت	

چکیده مطالب

۱. شرک نیز مانند توحید، یک مفهوم دینی است و تبیین آن بر عهده علم کلام است. افزون بر این، بین شرک و توحید نوعی تقابل هست و از این رو، بحث از شرک و احکام آن، به فهم بهتر مسأله

۱. ر.ک: اعراف: ۱۱-۱۸؛ حجر: ۳۹ و ص: ۷۳-۸۳ و برای توضیح بیشتر ر.ک: معارف قرآن، ج ۱-۳، ص ۵۵-۶۶.

توحید کمک می‌کند.

۲. «شرک ذاتی» در مقابل توحید ذاتی قرار دارد و به معنای اعتقاد به مرکب بودن ذات الهی یا اعتقاد به دو یا چند خدای مستقل از یکدیگر است.

۳. «شرک صفاتی» در مقابل توحید صفاتی قرار دارد و کسی که معتقد باشد صفات الهی با ذات او مغایرند و وجودی مستقل از وجود ذات دارند، دچار شرک صفاتی شده است.

۴. «شرک افعالی»، متناظر با توحید افعالی، به شاخه‌های مختلفی، مانند «شرک در خالقیت»، «شرک در ربوبیت» و «شرک در تشریع و حاکمیت» تقسیم می‌شود.

۵. «شرک در الوهیت» و «شرک در عبادت» از رایج‌ترین انواع شرکند. بُت‌پرستی، پرستش اجرام آسمانی و پدیده‌های طبیعی از انواع شرک عبادی به شمار می‌رود.

۶. شرک در عبادت، علاوه بر مراتب آشکار خود، مراتب پنهانی دارد که به «شرک خفی» معروف است. شرک خفی عمدتاً در حوزه اعمال انسان مطرح است. دنیاپرستی، جاه‌پرستی، هواپرستی و... از مراتب پنهان شرک در عبادت است.

۷. حدّ نصاب توحید، آن بخش از توحید است که برای ورود انسان به جرگه اسلام ضرورت دارد.

توحید و شرک (۲)

توحید و شرک در تاریخ

یکی از پرسش‌های مهم در باب توحید و شرک آن است که آیا آدمیان در آغاز تاریخ خود، موحد بوده و سپس به تدریج به شرک گراییده‌اند، یا آن‌که تاریخ مسیر دیگری پیموده است؛ یعنی انسان‌ها ابتدا مشرک بوده و در طول قرن‌های متمادی و به دلیل رشد و تکامل فکری آنها (یا دلایلی دیگر) به دیدگاه توحیدی دست یافته‌اند؟ در برخورد با این سؤال، دیدگاه‌های مختلفی انتخاب شده است؛ گروهی توحید را مقدم بر شرک می‌دانند و گروهی دیگر، برای اندیشه‌های شرک‌آلود، تاریخ کهن‌تری در نظر می‌گیرند و قدمت آن را بیش از قدمت اندیشه‌های توحیدی می‌دانند.

با توجه به محتوای پرسش بالا، به نظر می‌رسد که دست کم با دو رهیافت مختلف می‌توان به پاسخ‌گویی همت گمارد: ۱. رهیافت تاریخی که پاسخ را بر اسناد و مدارک تاریخی متکی می‌سازد؛ ۲. رهیافت کلامی که برای پاسخ‌گویی به ادله دینی استناد می‌کند.

بدیهی است که بررسی تاریخی این مسأله از چارچوب مباحث ما خارج است و باید در پژوهش‌های مربوط به تاریخ ادیان به آن پرداخت. اما در بررسی کلامی این مسأله اجمالاً باید گفت که اسلام دیدگاه نخست را تأیید می‌کند و توحید را به لحاظ تاریخی بر شرک مقدم می‌داند. در این دیدگاه، تاریخ بشر با توحید آغاز شده؛ ولی به تدریج شرک به مثابه یک انحراف فکری و عملی در میان جوامع انسانی گسترش یافته است.

یکی از مهم‌ترین دلایل مدعای فوق آن است که بر اساس آموزه‌های اسلام، اولین

موجودی که به عنوان یک بشر و دارای همه ویژگی‌ها و امکانات لازم انسانی بر روی زمین گام نهاد، آدم علیه السلام است که خود از پیامبران الهی و منادیان توحید به شمار می‌آید. بنابراین، اندیشه توحید با ظهور اولین انسان وجود داشته است؛ اما در نسل‌های بعدی به سبب دخالت برخی عوامل روانی و اجتماعی، گروهی از انسان‌ها از مسیر توحید منحرف شده، به شرک گراییدند و از آن زمان تا کنون، توحید و شرک در کنار یکدیگر استمرار یافته‌اند. در طول تاریخ نیز هر چند گاهی پیامبری از سوی خداوند برانگیخته می‌شده است تا با شرک مبارزه کند و مشرکان را از انحراف خود آگاه سازد و سرانجام، دین اسلام به مثابه دین خاتم، عمیق‌ترین تعالیم توحیدی مورد نیاز بشر را چه در بعد اندیشه و چه در بعد عمل در اختیار انسان‌ها قرار داده است. این، تصویر اجمالی تاریخچه توحید و شرک از دیدگاه اسلام و ادله دینی (قرآن و سنت) است.

از سوی دیگر، اصل فطری بودن توحید نیز، که قبلاً به آن اشاره کردیم، مؤید دیدگاه تقدم تاریخی توحید بر شرک است. با توجه به این اصل، دیگر جایی برای این ادعا وجود ندارد که اولین انسان‌ها مشرک بوده، پس از گذشت دوران‌هایی، در اثر عواملی مانند تکامل فکری، اندیشه‌های توحیدی به تدریج در میان مردم ظهور و گسترش یافت؛ زیرا بسیار نامحتمل، بلکه عادتاً ممتنع است که بینش یا گرایشی فطری بوده، ولی در میان انسان‌های اولیه هیچ ظهور و نمودی، ولو در برخی افراد، نداشته باشد. بنابراین، فطری بودن توحید نیز مقتضی آن است که باورهای توحیدی به دوران‌های بعدی تاریخ بشر اختصاص نداشته باشد و از جهت تاریخی مسبوق به شرک نباشد.

پرسش دیگری که گاه در بحث تاریخی توحید و شرک مطرح می‌شود، آن است که اکتشافات باستان‌شناسان بیش از آن که حاکی از رواج عقاید توحیدی در میان اقوام باستانی و جوامع نخستین انسانی باشد، پرده از عقاید و آداب و رسوم شرک‌آلود برمی‌دارد. کشف بقایای بت‌های سنگی و مجسمه‌های گوناگون خدایان دست‌ساز و نیز تصاویر و نقوش حاکی از بت‌پرستی پیشینیان، به وضوح بیان‌گر وجود عقاید شرک‌آلود در میان اقوام پیشین است؛ اما در مقابل، تعداد اکتشافاتی که حاکی از رواج عقاید توحیدی باشد، بسیار اندک و ناچیز است؛ بنابراین، آیا نمی‌توان نتیجه گرفت که اقوام اولیه عموماً مشرک بوده و وجود عقاید توحیدی در میان آنان حالت استثنا داشته است؟

در پاسخ به این سؤال باید به یک واقعیت خارجی غیر قابل انکار توجه داشت: یکی از

تفاوت‌های آشکار حیات شرک‌آلود و زندگانی موحدانه، در آثار و مظاهر مادی و ملموس آن دو می‌باشد. شرک، از آن رو که غالباً با پرستش خدایان مادی و محسوس و قابل تجسم همراه است، از خود آثاری چون چهره‌های به تصویر کشیده شده خدایان، بت‌های ساخته شده از سنگ و چوب و... و بتکده‌های کوچک و بزرگ بر جای می‌گذارد؛ اما حیات موحدانه جلوه‌های مادی بسیار کمتری دارد. آدمی می‌تواند خدای یکتای نامحسوس را بدون پادرمیانی هیچ نماد یا ابزار مادی بپرستد. بنابراین نمی‌توان به صرف فراوانی یافته‌های باستانی مشرکان نتیجه گرفت که اعتقادات توحیدی در میان اقوام باستانی رواج نداشته است. البته چه بسا بتوان از برخی ادله دینی استفاده کرد که با در نظر گرفتن کل تاریخ بشریت، تعداد مشرکان، در مجموع از تعداد موحدان بیشتر بوده است. برخورد ستیزه‌جویانه اکثر اقوامی که پیامبران الهی در میان آنان مبعوث شدند، حاکی از آن است که تعالیم انبیا در اکثر مردم کارگر نمی‌افتاد و آنان، به بهانه‌های واهی و در اثر عوامل گوناگون، شرک را بر توحید ترجیح می‌دادند. قرآن از یک سو تمام پیامبران را منادی توحید می‌خواند:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ. (نحل: ۳۶)

و در حقیقت، در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید]: خدا را بپرستید.

و از سوی دیگر اعلام می‌کند که پیامبران، بدون استثنا، مورد تمسخر و استهزای امت‌های خود قرار می‌گرفتند:

وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ. (حجر: ۱۱)

و هیچ پیامبری برایشان نیامد مگر آن‌که او را به مسخره می‌گرفتند.^۱

به هر تقدیر، با استفاده از برخی آیات قرآن می‌توان گفت که در مجموع، تعداد مشرکان بیش از موحدان بوده است. با این حال، روشن است که این مطلب ملازمه‌ای با تقدم تاریخی شرک بر توحید ندارد و با اصل فطری بودن توحید نیز سازگار است.

علل و عوامل گرایش آدمی به شرک

گفتیم که بینش و گرایش توحیدی با سرشت آدمی آمیخته است و از سوی دیگر، تاریخ بشریت با توحید آغاز می‌گردد. حال این پرسش مطرح می‌شود که در این صورت، چه

۱. بررسی مفصل نحوه برخورد انسان‌ها با پیامبران الهی در بحث نبوت (پیامبرشناسی) خواهد آمد.

عواملی سبب شده‌اند که انسان از مسیر فطری خود خارج گردد و در راه شرک گام نهد و تاریخ را با مظاهر شرک و بت پرستی خویش بیالاید؟

در پاسخ به این سؤال، به بخشی از مهم‌ترین عوامل گرایش انسان به شرک اشاره می‌کنیم:

۱. آدمی موجودی دوبعدی است و افزون بر ساحت مادی، ساحتی غیر مادی و روحانی دارد. با این حال، انسان از آغاز تولد خود را در جهانی مادی و طبیعی می‌یابد و همواره با اشیای محسوس سروکار دارد. حضور مستمر در جهان طبیعت سبب می‌شود که بسیاری از انسان‌ها با مظاهر مادی آن الفت گیرند و از امور ماورای طبیعی غفلت کنند. هنگامی که این انس و الفت شدت گیرد، انسان به داشتن معبودی محسوس گرایش می‌یابد.

بدین ترتیب، گرایش به پرستش معبودی که بتوان با آن رابطه حسی برقرار کرد، سبب گردید که گروهی از مردم تندیس‌هایی را به عنوان نمادی از معبود خویش بسازند و به تدریج بت‌های دست‌ساخته در میان مردم اصالت‌یافت و خود به عنوان معبود مورد پرستش قرار گرفت. به دیگر سخن، گرایش فطری انسان‌ها به پرستش، با تمایل آنان به داشتن معبودی محسوس همراه شده، موجب روی آوردن آنها به پرستش اشیای مادی گردید.

۲. از دیگر عوامل گرایش به شرک، تنوع فراوان پدیده‌های طبیعی موجود در جهان است. آن‌گاه که انسان چشم می‌گشاید، در اطراف خویش انواع گوناگونی از موجودات، از قبیل کوه‌ها، دریاها، ستارگان، گیاهان، حیوانات و... را می‌بیند و گاه نیز شاهد درگیری و نبرد برخی از آنها با یکدیگر است. در برخورد با این تنوع و گوناگونی، گروهی از انسان‌ها پنداشتند که برخی از پدیده‌ها، آفریدگار و تدبیرکننده‌ای جدا از آفریدگار دیگر موجودات دارند و همین پندار، عقاید شرک‌آلودی را برانگیخت. برای مثال، گروهی می‌پنداشتند که خدای باران با خدای باد تفاوت دارد و هریک از آن‌دو نیز غیر از خدای دریاهاست. اعتقاد به جدایی خدای خیرات و نیکی‌ها از خدای شرور و بدیها نیز از همین جا سرچشمه می‌گیرد. البته گاه خود پدیده‌ها و موجودات طبیعی سمت‌خدایی می‌یافتند و در زمره خدایان قرار می‌گرفتند. برای نمونه، در بسیاری از آیین‌های شرک‌آلود باستانی، آسمان، زمین، خورشید، ماه، و... هر یک خدایی مستقل (نه پدیده‌ای طبیعی که زیر فرمان و تحت تدبیر خداست) بود.

۳. جهل انسان‌ها به ماهیت موجودات طبیعی و روابط میان پدیده‌های مادی، از دیگر عوامل گرایش به شرک است. نمونه بارز این مسأله را می‌توان در عقاید پاره‌ای از اقوام

باستانی درباره اجرام سماوی یافت. اینان، در زمانی که علوم تجربی و طبیعی پیشرفت چندانی نکرده بود، دریافتند که پاره‌ای اجرام سماوی در وقوع برخی پدیده‌های زمینی مؤثرند و از این رهگذر، در حیات و معیشت آنان ایفای نقش می‌کنند. برای مثال، آنان می‌دیدند که نور خورشید در رویش گیاهان مؤثر است و حرارت آن نقش مهمی در ایجاد گرمای مورد نیاز آنان دارد. اما از آن‌جا که از رابطه طبیعی این پدیده‌ها و نیز حقیقت اجرام آسمانی آگاهی نداشتند، به تدریج این اعتقاد شکل می‌گرفت که اجرام مزبور نوعی ربوبیت نسبت به پدیده‌های زمینی دارند و با اراده و اختیار خویش در امور آنها دخالت می‌کنند و از این رو باید برای جلب توجه و استمداد از نیروی آنها، به عبادت و پرستش آنها پرداخت و در مواقع لزوم، قربانی‌هایی را در برابر آنها فدا کرد.

۴. چهارمین عامل گرایش به شرک، برداشت نادرست انسان از رابطه خود با خدای متعالی خویش است. آدمیان از یک سو به حکم فطرت خویش، معبود حقیقی را موجود متعالی و مقدس می‌یافتند که از چارچوب مادیات خارج بود. بر این اساس، این پندار در اذهان گروهی از مردم پیدا شد که همان‌گونه که نمی‌توان خدای متعالی را دید یا لمس کرد، نمی‌توان با او هیچ گونه رابطه شخصی‌ای پیدا کرد. از سوی دیگر، خواست جدی آنان این بود که با خدای خویش رابطه برقرار کرده، نیازهای خود را با او بگویند و در صورتی که مرتکب خطایی شدند، خشم و غضب او را به رضایت و خردسندی تبدیل کنند. ولی از آن‌جا که به غلط راه ارتباط مستقیم را مسدود می‌دیدند، چاره را در این یافتند که موجوداتی را به عنوان میانجی و واسطه بین خود و خدا قرار دهند؛ موجوداتی که از یک سو با او و از سوی دیگر با خدای متعالی مرتبط باشند و بتوانند نقش شفیع و واسطه را ایفا کنند. ارتباط با این وسایط و راز و نیاز با آنها، به تدریج چهره عبادت و پرستش به خود گرفت و پرستش خدایان درجه دومی که واسطه انسان با خدای متعالی و برتر بودند، گسترش یافت.

۵. یکی دیگر از عوامل شرک که بیشتر جنبه اجتماعی دارد، جانب‌داری و پشتیبانی قدرتمندان و جباران جامعه از عقاید شرک‌آمیز است. بی‌شک، گسترش شرک در جامعه، کمک شایانی به تثبیت حاکمیت قدرت‌های خودکامه و غیر الهی بر مردم و تحقق اهداف برتری‌جویانه آنان می‌کند. از سوی دیگر، اگر تعالیم توحیدی، با آثار عمیقی که در صحنه عمل و رفتار فردی و اجتماعی مردم دارد، در جامعه گسترش یابد، زورمداران و ستمگران با

خطر جدی روبه‌رو می‌گردند. یک موحد راستین که حاکمیت، ربوبیت، تشریع و قانون‌گذاری را از شئون خداوند یکتا و برگزیدگان او می‌داند، هیچ‌گاه در مقابل طاغوت تسلیم نمی‌شود و به حاکمیت آن تن در نمی‌دهد و از فرامین و دستورات نامشروع آن پیروی نمی‌کند. شاید از همین روست که در سرلوحه دعوت پیامبران، پس از فراخوانی مردم به توحید، دعوت آنان به دوری از طاغوت قرار دارد:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ. (نحل: ۳۶)

و در حقیقت در میان هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم [تا بگوید]: خدا را بپرستید و از طاغوت بپرهیزید.

بر این اساس، طبیعی است که حاکمان و فرمانروایان خودکامه‌ای که در پی ترویج ارزش‌های غیر الهی در جامعه‌اند، به ترویج عقاید شرک‌آمیز همت گمارند و حتی آن‌گاه که زمینه را مساعد می‌یابند، خود نیز ادعای ربوبیت و خدایی کنند و زیردستان را عبد و بنده خویش بخوانند. تلاش اینان در طول تاریخ هر چند با مخالفت‌های انبیا و پیروان راستین آنان روبه‌رو گشته، لیکن با توجه به ضعف‌های روانی و شخصیتی گروهی از مردم، تا حد زیادی با موفقیت همراه بوده است.^۱ اینک که به برخی از عوامل شیوع شرک در جوامع بشری اشاره کردیم، مناسب است نگاه کوتاهی به آثار شرک داشته باشیم.

شرک و گناه

بررسی تفصیلی آثار شرک در شئون مختلف حیات بشر، نیازمند بحثی گسترده و وسیع است. در این جا به ذکر این نکته اکتفا می‌کنیم که منشأ تمام گناهان و خطاهای آدمی، در نهایت به شرک بازمی‌گردد. گناه و معصیت عبارت است از این که انسان فرمان موجودی غیر از خدا را اطاعت کند، به گونه‌ای که فرمان او مورد رضایت خداوند نباشد. این موجود می‌تواند شیطان، هوای نفس یا انسان‌های سرکشی که دیگران را به گناه فرامی‌خوانند، باشند. بنابراین، حقیقت گناه چیزی جز سرپیچی از فرمان خدا و پیروی از غیر خدا نیست و از این رو، ریشه تمام گناهان به شرک در اطاعت بازمی‌گردد. اما کسی که در عمل، به اصل توحید در اطاعت

۱. قرآن در موارد زیادی طرفداری جباران و طواغیت را از عقاید شرک‌آمیز ذکر کرده که داستان فرعون و مخالفت‌های او با موسی علیه السلام یکی از بارزترین نمونه‌های آن است.

پای بند باشد، جز به فرمان خدا و فرمان کسانی که پیروی آنان مورد رضایت خداست، به فرمان هیچ موجود دیگری گردن نمی‌نهد و بدیهی است که دامان چنین کسی هیچ گاه به گناه و سرپیچی از فرمان الهی آلوده نخواهد شد.

بدین ترتیب، با تأمل در گستره توحید روشن می‌شود که شرک، ریشه و سرچشمه همه گناهان است و در مقابل، توحید ناب، انسان را بر ترک معاصی توانا می‌کند و او را از پیروی غیر خدا بازمی‌دارد.^۱

چکیده مطالب

۱. از دیدگاه کلامی، تاریخ بشر با توحید آغاز گردیده؛ ولی به تدریج شرک به مثابه یک انحراف فکری و عملی، در میان جوامع انسانی گسترش یافته است. این واقعیت که اولین انسان (آدم علیه السلام) خود از جمله پیامبران الهی بوده است و همچنین فطری بودن اصل توحید، بر صحت مدعای فوق، یعنی تقدم تاریخی توحید بر شرک، دلالت می‌کند.

۲. از آن رو که توحید و یکتاپرستی، بر خلاف شرک و بت پرستی، جلوه‌های مادی چندانی در زندگی بشر ندارد، اکتشافات تاریخی بیشتر از وجود عقاید شرک‌آلود در دوران‌های گذشته پرده برمی‌دارند. ۳. انس و الفت شدید انسان با عالم طبیعت، یکی از عوامل گرایش انسان به شرک است؛ زیرا او را به سوی پرستش خدای ملموس و محسوس متمایل می‌سازد.

۴. تنوع پدیده‌های طبیعی نیز در گرایش انسان‌ها به شرک بی‌تأثیر نبوده است. گروهی از انسان‌ها با دیدن این تنوع می‌پنداشتند که هر یک را آفریدگار یا تدبیرکننده جداگانه‌ای است و بر این اساس، به وجود چند آفریدگار یا پرودگار معتقد می‌گشتند.

۵. ناآگاهی انسان از روابط پدیده‌های طبیعی نیز در گرایش او به شرک تأثیر دارد. برای نمونه، جهل اقوام پیشین به حقیقت اجرام آسمانی و رابطه آنها با پدیده‌های زمینی موجب گشت که نوعی ربوبیت و الوهیت برای اجرام مزبور (خورشید، ماه و ستارگان) در نظر گیرند.

۶. برداشت نادرست انسان از رابطه خویش با خداوند یکتا از دیگر عوامل گرایش به شرک به شمار

۱. علامه طباطبایی با بیانی بدیع و جالب توجه، ریشه الحاد و کفر را نیز در شرک می‌داند. به اعتقاد ایشان، شخص کافری که وجود خدا و آفریدگار عالم را انکار می‌کند، در حقیقت مشرک است؛ زیرا از یک سو مدبر عالم را چیزی مانند ماده یا طبیعت قرار داده است و از سوی دیگر، به لحاظ فطرت پاک و بی‌آلایش خود، به وجود خداوند معترف است؛ بنابراین، به لحاظ حکم فطرت، شخص ملحد نیز در واقع دچار شرک در خالقیت و شرک در ربوبیت است. ر.ک: المیزان، ج ۱۳، ص ۷۹ (تفسیر آیه ۲۳ از سوره اسراء).

می‌آید. گروهی از انسان‌ها به غلط خود را شایسته برقراری رابطه مستقیم و بی واسطه با خداوند نمی‌دیدند و از این رو، به شفیع قرار دادن برخی موجودات روی آوردند و به تدریج برای آن شفیعان شأن خدایی در نظر گرفتند.

۷. رواج شرک در جامعه، به تأمین اهداف قدرتمندان و خودکامگان کمک شایانی می‌کند و از این رو، حاکمان جور و سردمداران فساد و تباهی همواره از گسترش عقاید شرک‌آمیز در میان مردم پشتیبانی کرده‌اند.

۸. حقیقت گناه چیزی جز سرپیچی از فرمان الهی و پیروی از شیطان، هوای نفس و انسان‌های سرکش نیست و از این رو، سرچشمه تمام گناهان به شرک بازمی‌گردد.

شرک در قرآن و روایات

قرآن، به موازات بحث از توحید، به مسأله شرک نیز پرداخته و با تعبیر گوناگونی، بطلان آن را ثابت کرده است. همچنین، در قرآن و روایات اسلامی، عوامل و آثار شرک، ویژگی های مشرکان و فرجام آنان مورد بررسی قرار گرفته است. با توجه به گستردگی این بحث، به طرح چند نکته اکتفا می کنیم.

۱. نفی مطلق شرک

قرآن در برخی آیات خود، صریحاً وجود هر گونه شریکی را برای خداوند نفی می کند:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ
أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (انعام: ۱۶۲ و ۱۶۳)

[ای پیامبر!] بگو: در حقیقت نماز من و عبادت من و زندگی و مرگ من برای خدا، پروردگار جهانیان است. او را شریکی نیست و بر این کار دستور یافته ام و من نخستین مسلمانم.

بر اساس آیات فوق، پیامبر ﷺ مأموریت می یابد که پس از اظهار کمال اخلاص در عبودیت، اعلام کند که هیچ شریکی برای خداوند وجود ندارد. عبارت «لا شریک له» مطلق است و از این رو، از هر جهت هر گونه شریک مفروضی را برای خداوند نفی می کند. بنابراین می توان آیه مورد بحث را نفی کننده اقسام گوناگون شرک (شرک ذاتی، شرک افعالی، شرک در عبادت و...) دانست. آری، خداوند از داشتن هر گونه شریک و همتایی منزّه است. در برخی آیات نیز بر نفی شریک خداوند در فرمانروایی تأکید شده است:

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ (اسراء: ۱۱۱)
و بگو: ستایش خدایی را که نه فرزندی گرفته و نه در فرمانروایی شریکی دارد.

۴. شرک، اعتقادی بی مبنا

از دیدگاه قرآن، شرک فاقد هر گونه مبنای معقول و بنیان منطقی است. این مطلب در آیات متعددی از قرآن کریم بیان شده است. برای نمونه، در سوره آل عمران می خوانیم:

سَنُنْفِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ
سُلْطَانًا. (آل عمران: ۱۵۱)

به زودی در دل های کسانی که کفر ورزیده اند بیم خواهیم افکند؛ زیرا چیزی را با خدا شرک گردانیده اند که [خدا] بر [حقانیت] آن دلیلی نازل نکرده است.

وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا. (حج: ۷۱)

و به جای خدا چیزی را می پرستند که بر [تأیید] آن حجتی نازل نکرده است.

حاصل آن که قرآن کریم در آیات متعددی^۱ بر این واقعیت تأکید می کند که باورهای شرک آمیز و حیات مشرکانه، هیچ اساس معقول و منطقی ای ندارد. در این جا ممکن است سؤال شود که در این صورت چگونه است که خیل پرشماری از مردم در طول تاریخ به شرک گراییده اند؟ پاسخ این سؤال را در بحث «عوامل شرک» خواهیم داد.

۳. شرک، گناهی نابخشودنی

برخی آیات قرآن کریم بیان گر آنند که شرک، تنها گناهی است که هرگز بخشوده نمی شود. برای مثال، در سوره نساء آمده است:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى
إِثْمًا عَظِيمًا. (نساء: ۴۸)

مسلماً خدا این را که به او شرک ورزیده شود نمی بخشد و غیر از آن را برای هر که بخواهد می بخشد و هر کس به خدا شرک ورزد، به یقین گناه بزرگی بافته است.

از این آیه چنین استفاده می شود که زشتی شرک تا آن جاست که آن را از سایر گناهان (هر قدر که بزرگ باشد) جدا می سازد و اگر همه گناهان در یک کفه ترازو و شرک در کفه دیگر

۱. برای نمونه ن. ک: مؤمنون: ۱۱۷، یوسف: ۴۰، نجم: ۲۳ و اعراف: ۳۳.

قرار گیرد، گناه شرک سنگین تر است.^۱

۴. سرانجام شرک

قرآن کریم برای هشدار مشرکان و تحذیر آنان، گاه به عواقب سوء شرک اشاره می‌کند. یکی از آثار ویران‌کننده و شوم شرک، «حبط اعمال» است. «حبط» به معنای نابودی ثواب و پاداش اعمال نیک و از میان رفتن آثار و نتایج مثبت آن است. بر این اساس، اگر شخصی تمام عمر خود را به عبادت خدا و انجام کارهای نیک صرف کند و در پایان عمر، لحظه‌ای مشرک شود و در حال شرک از دنیا چشم‌پوشد، تمام اعمال او محو و نابود می‌شوند. قرآن در این باره چنین می‌گوید:

وَلَقَدْ أَوْحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ. (زمر: ۶۵)

و قطعاً به تو و به کسانی که پیش از تو بودند وحی شده است که اگر شرک ورزی، حتماً عملت تباه می‌شود و مسلماً از زیانکاران خواهی شد.

البته روشن است که مخاطب اصلی آیه فوق، امت‌های پیامبراند؛ لیکن قرآن به منظور تأکید هرچه بیشتر بر آثار سوء شرک، مطلب را به این نحو بیان کرده است که حتی اگر (به فرض محال) پیامبران الهی نیز راه شرک را بپویند، تمام زحمات و اعمال نیک آنان نابود می‌گردد و جز زیان و خسارت، بهره‌ای نخواهند برد.

در آیه دیگری بیان شده است که سرانجام مشرکان چیزی جز دوزخ نیست:

إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ. (مائده: ۷۲)

که هر کس به خدا شرک آورد، قطعاً خدا بهشت را بر او حرام ساخته و جایگاهش آتش است و برای ستمکاران یابوری نیست.

۱. برخی از مفسران با توجه به مضمون آیه ۵۳ سوره زمر که می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً؛ خداوند تمام گناهان را می‌آمرزد» بر این باورند که مقصود از آیه ۴۸ سوره نساء آن است که اگر شخص مشرک توبه نکند، گناه او از طریق اسباب دیگری مانند شفاعت، قابل بخشایش نیست؛ برخلاف سایر گناهان که ممکن است بدون توبه و در اثر شفاعت بخشیده شود.

عوامل شرک در قرآن

گفتیم که توحید از یک سو با فطرت بشر آمیخته است و از سوی دیگر دلایل عقلی گوناگونی آن را تأیید می‌کنند. حال این پرسش مطرح می‌شود که چرا همواره گروهی از مردم به شرک روی آورده و از مسیر توحید منحرف شده‌اند؟ قرآن در پاسخ به این پرسش مهم، علل و عواملی را برای شرک برشمرده است که به صورت فشرده آن را از نظر می‌گذرانیم:

۱. پیروی از اوهام باطل

همان‌گونه که اندکی قبل اشاره شد، قرآن کریم شرک را فاقد هر گونه مبنای معقولی می‌داند. بر این اساس، گرایش مشرکان به شرک، محصول استدلال و اقامه برهان نیست؛ بلکه از ظن و گمان باطل و پنداری اساس مایه می‌گیرد. از این رو می‌توان گفت که در نظر قرآن، یکی از عوامل اصلی شرک، پیروی از پندارهای باطل است. علاوه بر آیاتی که قبلاً ذکر شد، آیات زیر نیز به نوعی این حقیقت را آشکار می‌سازند:

أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ
إِنْ يَسْتَعِزُّونَ إِلَّا الظَّنُّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ. (یونس: ۶۶)

آگاه باشید که هر که در آسمان‌ها و هر که در زمین است، از آن خداست و کسانی که غیر از خدا شریکانی را می‌خوانند، [از آنها] پیروی نمی‌کنند. اینان جز از گمان پیروی نمی‌کنند و جز گمان نمی‌برند.

در این آیه، ابتدا بر مالکیت مطلق خداوند تأکید می‌شود و این که تمام موجودات آسمانی و زمینی در حیطه مالکیت و حاکمیت او قرار دارند (اعتقادی که چه بسا مورد قبول مشرکان نیز هست)؛ سپس این حقیقت را بازگو می‌کند که مشرکان در حقیقت از شریکان خدا پیروی نمی‌کنند^۱ (زیرا خدا شریک و همتایی ندارد و معبودهای آنان ساخته و پرداخته پندار آنهاست)؛ بلکه تنها تابع ظن و گمان خویشند و از سر حدس و تخمین شرک را برگزیده‌اند. بدین ترتیب، قرآن کریم بر این مطلب تأکید می‌کند که سرچشمه اصلی انحراف آدمی از مسیر توحید و گرایش او به شرک، همانا پیروی از پندار و خیال باطل است؛ چرا که شرک،

۱. این معنا مبتنی بر آن است که «ما» در عبارت «ما يتبع الذين...» حرف نفی باشد. اما این احتمال نیز وجود دارد که «ما» برای استفهام یا «موصوله» باشد که در این صورت، معنای این بخش آیه تفاوت خواهد کرد.

فاقد مبنای عقلی و علمی است. این معنا در آیه دیگری نیز بیان شده است:

وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ. (یونس: ۳۶)

اکثر آنان (مشرکان) جز از گمان پیروی نمی‌کنند. [ولی] گمان به هیچ وجه [آدمی را] از حقیقت بی‌نیاز نمی‌گرداند. [آری] همانا خدا به آنچه می‌کنند داناست.

در این آیه، پس از ذکر انحرافات بت پرستان در آیات قبلی، گفته می‌شود که تنها مقتدا و راهبر مشرکان، ظن و گمان و اوهام باطل آنهاست. در جای دیگر نیز قرآن پرده از این حقیقت برمی‌دارد که پیروی اینان از پندارهای باطل، برخاسته از هوای نفس آنان است. بنابراین، از دید قرآن، بت پرستان در حقیقت بت هوای نفس خویش را می‌پرستند و دیگر بت‌ها زائیده این بت بزرگند:

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ. (نجم: ۲۳)

[این بتان] جز نام‌هایی بیش نیستند که شما و پدرانتان نام‌گذاری کرده‌اید [و] خدا بر [حقانیت] آنها هیچ دلیلی نفرستاده است.

۲. حس‌گرایی و غفلت از ماورای طبیعت

از دیدگاه قرآن، عامل دیگری که در گرایش انسان‌ها به شرک و بت پرستی تأثیر فراوانی دارد، محبوس ماندن آدمی در عالم حس و خو کردن به آن است، به گونه‌ای که کاملاً از ماورای ماده و عالم مجردات غافل شده، یا اساساً وجود آن را انکار می‌کند. قرآن در بیان این عامل اساسی، به انتظارات نابجای مشرکان اشاره می‌کند؛ انتظاراتی که حاکی از دیدگاه حس‌گرایانه آنان در باب خداشناسی است. برای مثال، قرآن گاه از قول مشرکان نقل می‌کند که تقاضای مشاهده فرشتگان را داشته و حتی پا را از این نیز فراتر گذاشته، تقاضای رؤیت خدا را کرده‌اند:

وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتْوًا كَبِيرًا. (فرقان: ۲۱)

و کسانی که به ملاقات ما امید ندارند، گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نشدند یا پروردگارمان را نمی‌بینیم؟ قطعاً در مورد خود تکبر ورزیدند و سخت سرکشی کردند.

بدیهی است که چنین درخواست‌های نابجایی از محدودیت جهان‌بینی مادی سرچشمه می‌گیرد و البته این نکته اختصاص به مشرکان عرب نداشته است؛ بلکه امروزه نیز برخی از دانشمندان حس‌گرا از سر غرور و سرکشی اعلام می‌کنند که ما خدا را در آزمایشگاه نیافته‌ایم

و لذا به او ایمان نخواهیم آورد.

در برخی آیات نیز به درخواست‌های نابجای اهل کتاب از پیامبر ﷺ اشاره شده، اظهار می‌گردد که بنی اسرائیل نیز تقاضایی بس عجیب‌تر از پیامبر خود، یعنی موسی ﷺ داشتند:

يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ فَأَخَذْتَهُمْ الصَّاعِقَةُ يُظْلِمُهُمْ ثُمَّ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ (نساء: ۱۵۳)

اهل کتاب از تو می‌خواهند که کتابی از آسمان [یکباره] بر آنان فرود آوری. البته از موسی بزرگ‌تر از این را خواستند و گفتند: خدا را آشکارا به ما بنمای... سپس گوساله را به پرستش گرفتند.

در بیان درخواست اهل کتاب، جمعی از مفسران گفته‌اند که مقصود این بوده که کتابی از آسمان بر آنان نازل گردد، به گونه‌ای که بتوانند با چشم خود آن را ببینند و با دست آن را لمس کنند. گروهی دیگر نیز معتقدند که تقاضای آنان نزول دفعی قرآن بوده است. به هر تقدیر، قرآن در پاسخ آنها می‌گوید که این بهانه‌جویی‌ها امری بی‌سابقه نیست؛ بلکه بنی اسرائیل از موسی ﷺ صریحاً خواستند که خدا را به آنان نشان دهد تا با چشم مادی‌شان او را ببینند. سپس آیه بیان می‌کند که بنی اسرائیل، پس از نومی‌دی از دیدن حسی خداوند، به پرستش گوساله روی آوردند و به بت‌پرستی و شرک مبتلا شدند.

فرعون نیز با استفاده از همین روحیه حس‌گرایانه، برای خنثا کردن دعوت موسی ﷺ به هامان فرمان می‌دهد تا برای او برجی بسازد، شاید از فراز آن بتواند خدا را مشاهده کند!

و قَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَبْلِغُ إِلَى إِلَهِي مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ. (قصص: ۳۸)

و فرعون گفت: ای بزرگان قوم! من جز خویشتن‌خدایی برای شما نمی‌شناسم؛ پس ای هامان برایم بر گل آتش افروز و برجی برای من بساز؛ شاید بر خدای موسی مطلع شوم و من جداً او را از دروغگویان می‌پندارم.

شکی نیست که این سخن فرعون برخاسته از اعتقادات قلبی او نبود؛ زیرا او به‌خوبی می‌دانست که نه خود خدای مردم است و نه خدای موسی ﷺ موجودی مادی است که در آسمان سکن‌گزیده باشد. با این حال، اظهار این مطلب از سوی فرعون، حاکی از سیطره تفکر حس‌گرایانه بر جامعه شرک‌آلود مصر آن روز است؛ زیرا اگر زمینه مناسبی برای تأثیر این

سخن فرعون در مردم نبود، قطعاً آن را اظهار نمی‌کرد.

برخی آیات دیگر قرآن، با تفصیل بیشتری از عقاید مادی‌گرایانه مشرکان عرب پیرده برمی‌دارد. برای نمونه، در سوره اسراء می‌خوانیم:

وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا. أَوْ تَسْأَلِنِي بِإِلَهِهِ وَالْعَلَّائِكَهٖ قَبِيلًا. (اسراء: ۹۰ و ۹۲)

و گفتند: تا از زمین چشمه‌ای برای ما نجوشانی، هرگز به تو ایمان نخواهیم آورد... یا خدا و فرشتگان را در برابر [ما حاضر] آوری.

بر اساس گزارش این آیه، مشرکان، از سر بهانه‌جویی، تقاضاهای بی‌اساسی مانند جوشاندن چشمه آب از سرزمین خشک مکه را مطرح می‌کردند و در ضمن این درخواست‌های عجیب، از پیامبر ﷺ می‌خواستند که خدا و فرشتگان را در برابر آنها حاضر کند تا آنها را مشاهده کنند. درخواست اخیر به خوبی بیان‌گر آن است که در نظر آنان، خدا و فرشتگان او نیز اجسامی بیش نیستند که می‌توان آنها را با ابزار حسی مشاهد کرد. به هر تقدیر، از مجموعه آیات یادشده به دست می‌آید که حس‌گرایی، یکی از ریشه‌های اساسی گرایش به شرک و مقاومت در برابر دعوت توحیدی انبیاست.

۳. منافع خیالی

انسان موجودی منفعت‌جوست و بسیاری از فعالیت‌های خویش را به انگیزه کسب منافع انجام می‌دهد. اما بسیار می‌شود که در تشخیص منافع حقیقی خود ناکام می‌ماند و بر اثر جهل و نادانی، اسباب زیان و خسارت را مفید و نافع می‌پندارد. از دید قرآن، یکی از عوامل گرایش به شرک، «جست‌وجوی منافع پنداری و موهوم» است و در آیات متعددی از این حقیقت پرده برمی‌دارد که مشرکان، به طمع تحصیل منافع موهوم، شرک را برمی‌گزیند و به پرستش غیر خدا می‌پردازند. بخشی از مهم‌ترین منافع خیالی شرک در نظر مشرکان، به قرار ذیل است: الف) شفاعت در نزد خدا: یکی از منافی که مشرکان به دنبال آنند، این است که معبودان آنها در نزد خدا شفیع آنان گردند. قرآن در این باره می‌فرماید:

وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتَسْتَبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ. (یونس: ۱۸)

و به جای خدا، چیزهایی را می‌پرستند که نه به آنان زیان می‌رساند و نه به آنان سود می‌دهد و می‌گویند: اینها نزد خدا شفاعت‌گران ما هستند. بگو: آیا خدا را به چیزی که در آسمان‌ها و در زمین سراغ ندارد، آگاه می‌گردانید؟ او پاک و برتر است از آنچه [با وی] شریک می‌گردانند.

آیه بالا ابتدا هرگونه نقش آفرینی و تأثیرات‌ها و آلهه مشرکان را در سود و زیان آنان منتفی می‌داند و سپس اعتقاد مشرکان به شفاعت آلهه آنان را بازگو می‌کند و با این بیان که چنین چیزی (شفاعت آلهه) واقعیت خارجی ندارد، اعتقاد مزبور را تخطئه می‌کند. ب) یاری و نصرت: انسان در حیات دنیوی خویش با مشکلات و سختی‌های متعددی روبه‌روست و گروهی به زعم آن‌که می‌توانند از یاری و پشتیبانی دیگر مخلوقات خداوند بهره‌مند شوند، به عبادت و پرستش آنها می‌پردازند. بر این اساس، قرآن کریم امید مشرکان به بهره‌مندی از یاری معبودان خویش را یکی از عوامل مهم گرایش به شرک می‌شمارد. برای مثال، در سوره یس می‌خوانیم:

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنْصَرُونَ. (یس: ۷۴)

و غیر از خدا [ی یگانه] خدایانی به پرستش گرفتند تا مگر یاری شوند.

ج) عزت و سربلندی: یکی دیگر از منافع که مشرکان از معبودان خود انتظار دارند، آن است که مایه عزت و سربلندی‌شان گردند. قرآن در این باره می‌فرماید:

وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا. (مریم: ۸۱)

و به جای خدا معبودانی اختیار کردند تا برای آنان [مایه] عزت باشد.

۴. هوای نفس و وسوسه‌های شیطانی

از دیگر عواملی که قرآن برای گرایش به شرک برمی‌شمارد، هواپرستی و پیروی از وسوسه‌های شیطانی است. برای مثال، سامری در پاسخ موسی علیه السلام که درباره هدف او از ساختن گوساله و دعوت مردم به پرستش آن پرسیده بود، گفت:

قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي. (طه: ۹۶)

گفت: به چیزی که [دیگران] به آن پی نبردند، پی بردم و به قدر مشتکی از رد پای فرستاده [خدا] برداشتم و آن را در پیکر [گوساله] انداختم و نفس من برایم چنین فریکاری کرد.

بدین ترتیب، سامری پس از توضیح کار خود، اعتراف می‌کند که بر اثر فریب‌کاری نفس به بت‌پرستی آلوده شده است.

از سوی دیگر، هُدهد پس از گزارشی که از بت‌پرستی قوم سبأ به سلیمان علیه السلام می‌دهد، می‌گوید:

وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ. (نمل: ۲۴)

و شیطان اعمالشان را برایشان آراسته و آنان را از راه [راست] بازداشته است؛ در نتیجه [به حق] راه نیافته‌اند.

۵. تقلید از دیگران

یکی از مهم‌ترین عوامل شرک و بت‌پرستی، تقلید کورکورانه مردم از نیاکان و پیشینیان خود یا پیروی جاهلانه از اقوام و ملل برتر است. اهمیت این عامل تا آن جاست که خود مشرکان به صراحت بر آن تأکید می‌کنند و حتی آن را مبنا و دلیل شرک‌ورزی خود معرفی می‌نمایند. قرآن تأثیر عامل تقلید را در آیات متعددی گوشزد کرده است. در سوره زخرف، ابتدا بیان می‌شود که مشرکان عرب بت‌پرستی خود را با توسل به آیین نیاکان خود موجه می‌سازند:

بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ. (زخرف: ۲۲)

بلکه گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و ما هم با پی‌گیری از آنان، هدایت‌شدگانیم.^۱

سپس قرآن کریم این حقیقت را آشکار می‌سازد که تقلید از نیاکان، اختصاص به مشرکان زمان پیامبر صلی الله علیه و آله نداشته، بلکه مسأله عمومی و جاری در میان همه اقوام بوده است:

وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَقُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ. (زخرف: ۲۳)

و بدین گونه در هیچ شهری پیش از تو هشدار دهنده‌ای نفرستادیم مگر آن‌که خوش‌گذرانان آن گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافته‌ایم و ما از پی ایشان راهسپاریم.

در برخی آیات نیز به تقلید مشرکان اقوام خاصی، مانند قوم ابراهیم،^۲ هود،^۳ صالح،^۴

۱. نیز ر.ک: بقره: ۱۶۹ و مائده: ۱۰۴.

۲. شعراء: ۷۴-۷۰.

۳. اعراف: ۷۰.

۴. هود: ۶۲.

نوح^۱ و موسی^۲ از نیاکان خود اشاره شده است.

حاصل آن که از دید قرآن، انس و الفت با عقاید شرک آلود نسل های پیشین و پیروی تعصب آلود از افکار آنان، یکی از عوامل مهم گسترش و تداوم شرک در میان جوامع بشری بوده است. گفتنی است که از برخی آیات قرآنی می توان به تأثیر عوامل دیگری در پیدایش و رشد عقاید شرک آلود پی برد که برای اختصار از ذکر آنها خودداری می کنیم.

مبارزه همه جانبه قرآن با شرک

از آن جا که معقول ترین روش مبارزه با یک پدیده، مبارزه با علل و عوامل آن است، قرآن کریم علاوه بر بیان عوامل شرک، با هر کدام به صورت جداگانه به مبارزه برخاسته است و این واقعیت، خود بیان گر جامعیت و اتقان کامل تعالیم و هدایت های قرآنی است.

قرآن از یک سو بر عدم کفایت ظن و گمان تأکید می کند و انسان را به پیروی از علم و یقین دعوت می کند و از سوی دیگر، در خلال آیات متعدد، حقایق ماورای طبیعی را فرا روی آدمی می نهد و می کوشد او را از تنگنای جهان مادی و طبیعی به فراخنای عوالم فوق طبیعی رهنمون سازد و او را از پیروی جهان بینی حس گرا بر حذر دارد. علاوه بر این، قرآن در آیات فراوانی بر ناتوانی و عجز بت ها و آلهه مشرکان و بی ثمری عبادت آنان تأکید می کند و با ذکر شواهد ملموس بیان می دارد که هیچ یک از منافعی که مشرکان در پی آنند، واقعیت ندارد. همچنین قرآن بر ناموجه بودن تقلید کورکورانه از گذشتگان اصرار می کند و با طرح احتمال خطای آنان، ثابت می کند که این تقلید از هیچ مبنای استوار و معقولی برخوردار نیست.

بدین ترتیب، با مروری بر آیات کتاب الهی روشن می شود که قرآن کریم از یک سو تحلیل جامعی از عوامل روانی - اجتماعی شرک ارائه می کند و از سوی دیگر، عملاً به مبارزه ریشه ای و جامع با عوامل مزبور می پردازد.

چکیده مطالب

۱. قرآن کریم وجود هر گونه شریک مفروض را برای خداوند نفی می کند و همه اقسام شرک را باطل می شمارد.

۱. مؤمنون: ۲۴

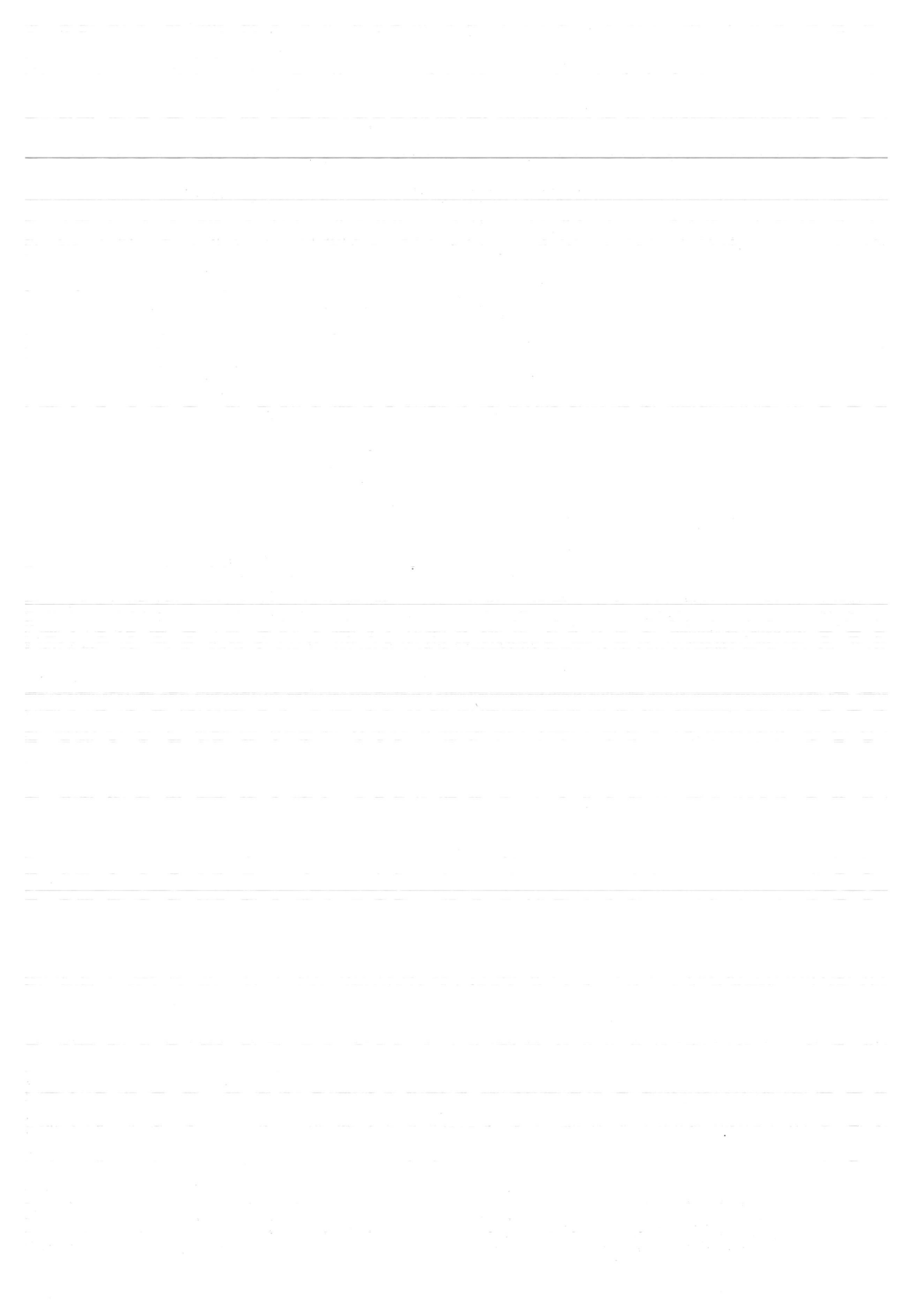
۲. یونس: ۷۸

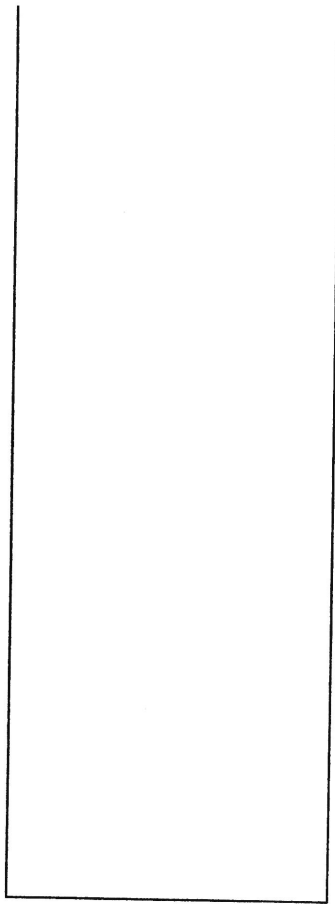
۲. از دیدگاه قرآن، شرک هیچ‌گونه مبنای معقولی ندارد. همچنین قرآن شرک را گناهی بس بزرگ می‌شمارد که (بدون توبه) هرگز قابل بخشایش نیست.

۳. قرآن اعلام می‌دارد که سرانجام شرک، چیزی جز از بین رفتن پاداش اعمال و جاودانگی در دوزخ نیست.

۴. قرآن به تفصیل از عوامل گرایش به شرک سخن گفته است. از دید قرآن، پیروی انسان‌ها از اوهام و پندارهای باطل و نیز حس‌گرایی و غفلت از ماورای طبیعت، از عوامل شرک است. همچنین، طلب منافع خیالی، مانند استفاده از شفاعت معبودان و بت‌ها در نزد خدا، بهره‌گیری از یاری و نصرت آنان، از دیگر عوامل گرایش به شرک است. از منظر قرآن، پیروی از هوای نفس و وسوسه‌های شیطانی و تقلید کورکورانه از دیگران نیز در گرایش انسان‌ها به شرک نقش مهمی ایفا می‌کند.

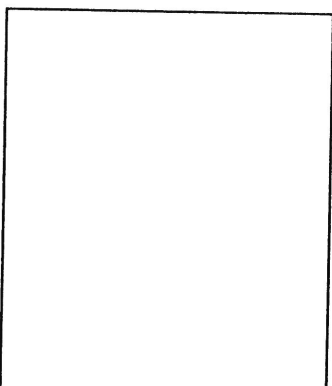
۵. قرآن افزون بر بررسی علل و عوامل شرک، در ضمن آیات متعددی به مبارزه ریشه‌ای با عوامل مزبور پرداخته است.

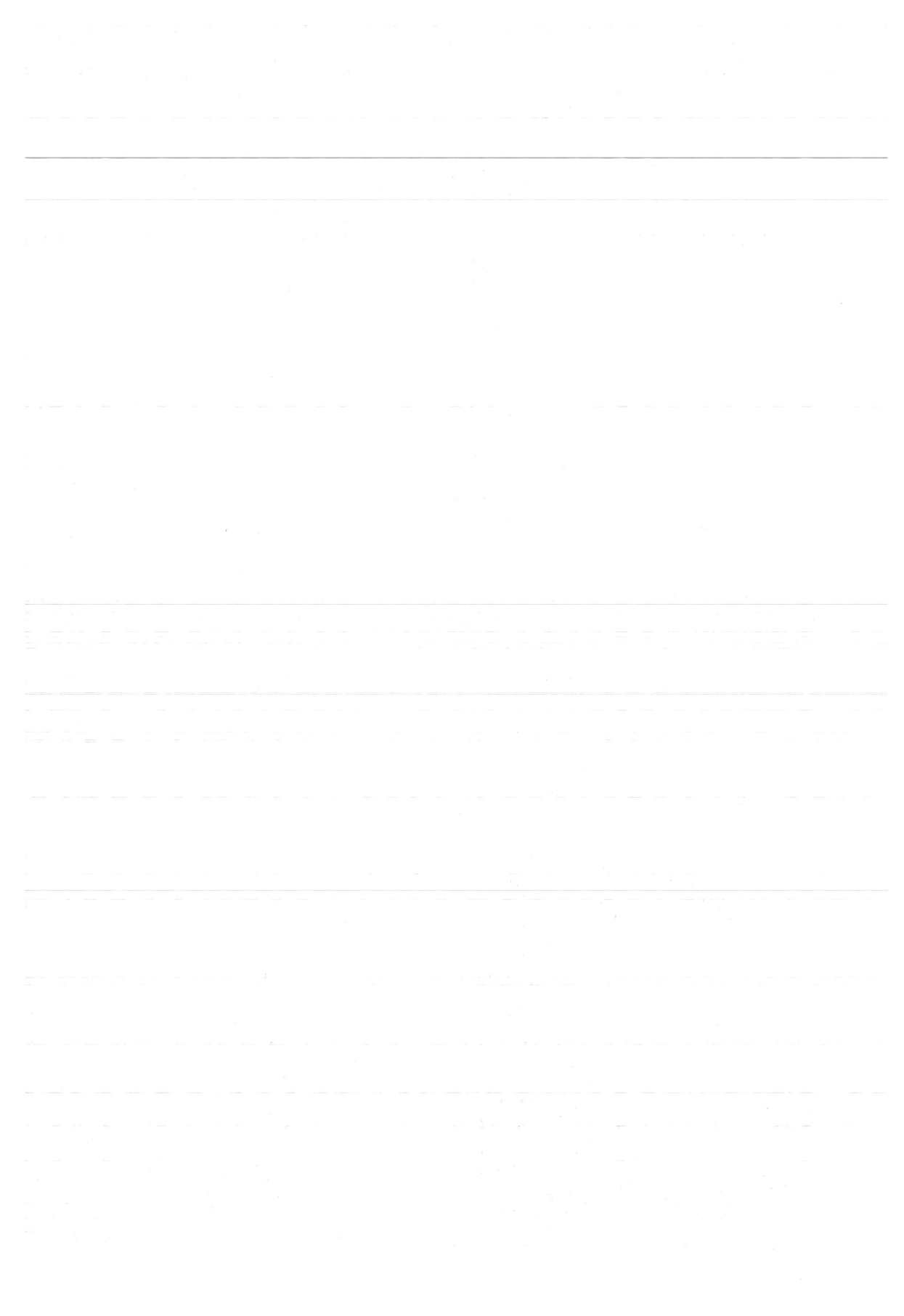




بخش سوم

صفات الهی





کلیات

تا کنون دو بخش از مباحث خداشناسی را بررسی کردیم. در بخش نخست، درباره اصل هستی خداوند و معرفت فطری و عقلی و نیز عمده‌ترین راه‌های شناخت خدا سخن گفتیم و در بخش دوم، به مبحث توحید، به مثابه یکی از مهم‌ترین ارکان خداشناسی اسلامی پرداختیم. اینک در بخش سوم به بررسی مسائل مربوط به صفات خداوند می‌پردازیم.

در بحث‌های پیشین اشاره کردیم که آدمی نسبت به خدای خود دارای دو گونه شناخت است:

۱. شناخت حضوری که از رابطه علی بین واجب‌الوجود (خدا) و ممکن‌الوجود (انسان)

سرچشمه می‌گیرد و مقتضای وابستگی وجودی تمام عیار انسان به خداست.

۲. شناخت حصولی که با ابزار قوای ادراک نظری انسان و از طریق مفاهیم محقق می‌شود.

همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، این گونه از شناخت، راهی به کُنه ذات الهی ندارد؛ بلکه متعلق

آن، اوصاف و افعال الهی است. بنابراین، شناخت حصولی ما از خدا صرفاً از رهگذر مفاهیم

مربوط به صفات و افعال الهی حاصل می‌شود. از این‌جا می‌توان به اهمیت بحث صفات الهی

و نقش آن در خداشناسی پی‌برد؛ زیرا هر قدر معرفت ما به اوصاف خداوند عمیق‌تر و

جامع‌تر باشد، به همان نسبت خدا را بهتر و کامل‌تر شناخته‌ایم.

البته ما در بحث اثبات وجود خدا با صفاتی همچون «و جوب وجود» خداوند آشنا شدیم

و خدا را با وصف مزبور شناختیم؛ لیکن باید توجه داشت که خداوند دارای اوصاف متعدد و

فراوانی است که شناسایی آنها برای وصول به شناخت کامل‌تر خداوند ضرورت دارد؛

بنابراین، در این راه نباید به شناخت چند صفت محدود اکتفا کرد.

نکته دیگری که اهمیت بحث از صفات الهی را آشکارتر می‌کند آن است که بسیاری از خداپرستان و موحدان، علی‌رغم اعتقاد به یک مبدأ واحد متعالی (خدا)، در اوصاف این مبدأ با یکدیگر اختلاف دارند و این اختلافات گاه آن قدر عمیق است که گویا هر یک از آنان خدای جداگانه‌ای را می‌پرستند! برای مثال، کسی که خدا را واجد اعضا و جوارح می‌داند و او را در میان آسمان و زمین در رفت و آمد می‌پندارد، با کسی که خدا را از داشتن چنین اوصاف جسمانی منزّه می‌شمارد، دو برداشت کاملاً متفاوت از خدای خویش دارند. همچنین، خداشناسی آن کس که قدرت خدا را محدود می‌پندارد یا او را از حوادث آینده بی‌اطلاع می‌شمارد، با کسی که به قدرت مطلق و علم مطلق او باور دارد، تفاوتی انکارناپذیر دارد. بنابراین، با توجه به اختلاف شدید آرای متألهان و خداباوران در زمینه اوصاف الهی، بررسی دقیق این بحث، نقش مؤثری در یافتن دیدگاهی صحیح‌تر و جامع‌تر از خداوند دارد.

اسم، صفت و فعل

در مباحث مربوط به خداشناسی، معمولاً سه اصطلاح «اسمای الهی»، «صفات الهی» و «افعال الهی» فراوان به کار می‌رود. نکته شایان توجه آن است که این اصطلاحات، گاه در علوم مختلف به معانی مختلفی به کار می‌روند و چنین نیست که همواره معنای واحد و ثابتی داشته باشند. از آن‌جا که بحث ما در حوزه کلام است، آنچه برای ما اهمیت دارد، معنایی است که متکلمان از این اصطلاحات اراده می‌کنند. در منابع کلامی ما، اصطلاح «صفات الهی» رواج بیشتری دارد. این تعبیر، گاه مترادف با «اسما» به کار می‌رود و در این کاربرد، «عالم»، «علیم»، «قادر»، «حی»، «مرید» و... در زمره صفات و اسمای الهی جای می‌گیرند. گاه نیز تفاوتی بین معنای این دو اصطلاح در نظر گرفته می‌شود که بر اساس آن، مفاهیم «علم»، «قدرت»، «حیات» و... از صفات خداوند و مفاهیم «عالم»، «علیم»، «قادر»، «حی» و... از اسمای باری تعالی به شمار می‌آید.

گفتنی است که در این میان، اصطلاح دیگری نیز وجود دارد که طبق آن، مقصود از «اسم»، واژه‌ای است که به عنوان اسم خاص (اسم عَلَم) بر خدا دلالت می‌کند و «صفت»، لفظی است که از اوصاف الهی حکایت دارد. بنا بر این اصطلاح، تعداد اسمای الهی بسیار اندک است و تنها شامل الفاظی مانند «الله» در زبان عربی و «خدا» در زبان فارسی می‌گردد؛ اما صفات خداوند فراوان است و واژه‌هایی چون «عالم»، «حی»، «مرید»، «قادر» و... همگی از اوصاف

به شمار می آیند.

به هر تقدیر، مقصود از «صفت» در بحث ما، مفهومی است که به خدا نسبت داده می شود و بر ذات الهی حمل می گردد.

گستره بحث صفات الهی در علم کلام

با توجه به اهمیت بحث صفات الهی، این مسأله در مباحث و منابع کلامی به شکل گسترده ای مورد پژوهش قرار گرفته و دارای ابعاد گوناگونی است که گاه به صورت دقیق از یکدیگر تفکیک نمی شوند و همین امر سبب آشفتگی و پیچیدگی بحث می گردد. ما در این جا می کوشیم تا در حد امکان، محورها و ابعاد مختلف بحث را از یکدیگر بازشناسیم و بدین ترتیب، چهره ای منسجم تر از این بحث ارائه کنیم.

به نظر می رسد که می توان مباحث مربوط به صفات خداوند را در دو مرحله کلی بررسی کرد: ۱. مباحث عمومی صفات: در این مرحله، به احکام و مسایل مشترک و عمومی صفات می پردازیم، بدون آن که نظر به صفت خاصی داشته باشیم. این مرحله گاه تحت عنوان «کلیات صفات الهی» خوانده می شود.

۲. مباحث خاص مربوط به هریک از اوصاف: در این مرحله و پس از اتمام بحث از احکام مشترک صفات الهی، به بررسی مسائل خاص پاره ای از اوصاف مهم، مانند علم، قدرت، حیات و... همت می گماریم. این نکته نیز در خور یادآوری است که مباحث قابل طرح در هریک از دو مرحله یادشده، در یکی از دو بخش زیر جای می گیرد:

۱. اثبات اتصاف: در این بخش، سخن بر سر اثبات اتصاف ذات الهی به پاره ای از اوصاف است. این بحث، در مرحله اول (از دو مرحله مذکور در بالا) در قالب اثبات اجمالی اتصاف باری تعالی به همه اوصاف کمالی و در مرحله دوم، در قالب ارائه برهان بر اتصاف ذات الهی به تک تک اوصاف مورد بحث ارائه می شود. برای مثال، در مرحله اخیر، دلیل یا دلایلی بر این که خداوند عالم، قادر، حی و... است، اقامه می گردد.

۲. تبیین حقیقت اوصاف الهی و ویژگی های آن: در این بخش روشن می شود که معنا و حقیقت هریک از اوصاف الهی چیست و ویژگی های صفات الهی که آن را از اوصاف ممکنات جدا می سازد، کدام است.

اینک جا دارد فهرستی از محورهای اصلی مباحث کلامی صفات الهی ارائه کنیم و بحث خود را براساس آن پی گیریم.

بخشی از عمده ترین محورهای بحث در مرحله اول (مباحث عمومی و مشترک صفات) به شرح ذیل است:

۱. اقسام صفات: در این بحث، طبقه بندی های مشهور متکلمان در زمینه صفات الهی ذکر می شود و اصطلاحات مربوط به هر کدام تعریف می گردد.

۲. امکان شناسایی صفات الهی: در این بخش، به این پرسش اساسی پاسخ داده می شود که آیا اصولاً راهی برای شناخت صفات الهی وجود دارد یا خیر. همچنین به پاره ای از دیدگاه های مهم کلامی در زمینه امکان یا عدم امکان شناخت اوصاف خداوند اشاره می شود.

۳. ابزار شناسایی صفات: پس از بیان امکان شناسایی صفات، راه ها و ابزارهایی که برای این شناسایی در اختیار آدمی است، بررسی می گردد.

۴. تبیین معنایی صفات: در این بحث روشن می شود که مقصود از صفات مشترک بین خداوند و مخلوقاتش، آن گاه که بر خدا اطلاق می گردند، چیست و به لحاظ معنایی چه تفاوتی میان آنها و اوصاف مخلوقات وجود دارد.

۵. اثبات عمومی صفات کمالی برای خدا: این بحث، متکفل ارائه دلیلی عام بر اتصاف خداوند به همه اوصاف کمالی متصور است.

۶. ارتباط خارجی ذات با صفات: در این قسمت روشن می شود که صفات الهی عین ذاتند و بین آنها تغایر وجودی در میان نیست. این بحث معمولاً ذیل عنوان «توحید صفاتی» بررسی می گردد.

۷. توفیقی بودن اسما و صفات الهی: پرسش اصلی در این بحث آن است که آیا در توصیف خداوند تنها باید به ذکر اسما و اوصافی که در قرآن و روایات معتبر آمده است، اکتفا کرد یا آن که می توان او را با هر وصفی که حاکی از کمال است، توصیف کرد.

در مرحله دوم، یعنی مباحث اختصاصی صفات نیز برخی از اوصاف مهم در چند محور زیر مورد بررسی قرار می گیرد:

۱. تبیین تفصیلی معنای هر یک از اوصاف؛

۲. ارائه دلیل اختصاصی بر اتصاف خداوند به هر یک از اوصاف؛

۳. بررسی شبهات و پرسش‌های مربوط به پاره‌ای از اوصاف.
 اکنون می‌کوشیم هریک از محورهای یادشده را به اختصار بررسی کنیم.

تقسیم‌بندی صفات الهی

در مباحث کلامی معمولاً صفات الهی را از چند جهت طبقه‌بندی می‌کنند و بر هریک از اقسام نام خاصی را می‌نهند؛ از این رو مناسب است قبل از ورود به بحث‌های بعدی، اشاره‌ای به اقسام و اصطلاحات خاص هر کدام داشته باشیم.

الف) صفات ثبوتی و سلبی: یکی از تقسیم‌بندی‌های رایج در صفات الهی، تقسیم آن به صفات «ثبوتی» و «سلبی» است. صفت ثبوتی بیان‌گر بُعدی از ابعاد کمالی خداست و از ثبوت واقعیتهای ذات الهی حکایت می‌کند. در طرف مقابل، صفت سلبی حاکی از سلب نوعی نقص و مفهوم عدمی از ذات خداوند است. از آن‌جا که نقص و کاستی، خود، سلب کمال است، حقیقت صفت سلبی عبارت از «سلب سلب کمال» خواهد بود و چون «نفی نفی» نوعی «اثبات» است، صفات سلبی نیز در نهایت از کمال ذات خداوند پرده برمی‌دارد. بر این اساس، علم، قدرت، اراده و حیات از جمله صفات ثبوتی، و جسمانی نبودن و متحرک نبودن از صفات سلبی به شمار می‌آیند.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که صفات سلبی به هیچ وجه به معنای وجود نقصانی در ذات باری تعالی نیستند؛ بلکه همانند صفات ثبوتی از کمال ذات حکایت می‌کنند؛ زیرا در صفات سلبی، در واقع مفاهیمی که شایسته مقام الهی نیستند و به نوعی مستلزم نقص و عجز موصوف خودند، از ذات خداوند سلب می‌شوند. برای مثال، متحرک بودن یک موجود، حاکی از نقص آن است؛ زیرا حرکت بدین معناست که شیء متحرک ابتدا فاقد کمال خاصی است و پس از حرکت به آن کمال دست می‌یابد. بدیهی است که چنین معنایی با وجوب وجود و کمال مطلق خداوند ناسازگار است و لذا باید آن را از ذات الهی سلب کرد. لیکن این سلب، یعنی نفی حرکت، در نهایت به اثبات نوعی کمال برای خدا بازمی‌گردد؛ زیرا نفی نقص، چیزی جز اثبات کمال نیست. بدین ترتیب، می‌توان «متحرک نبودن» را به مثابه یکی از صفات سلبی خدا به شمار آورد.

گاه چنین پنداشته می‌شود که جسمانیت، تحرک، مادیت و امثال آنها از صفات سلبی خداوند است؛ چرا که این امور از خداوند سلب می‌شود. اما این پندار قدری مسامحه‌انگیز

است؛ زیرا صفات سلبی نیز مانند صفات ثبوتی بر ذات الهی حمل می‌شود؛ بنابراین، رأی دقیقی آن است که «جسم نبودن»، «متحرک نبودن»، «مادی نبودن» و... را از صفات سلبی به شمار آوریم. بنابراین، برخلاف گمان گروهی، مقصود از صفات سلبی آن نیست که این صفات از خداوند سلب می‌شود؛ بلکه مقصود آن است که مفهوم این صفات متضمن سلب نوعی نقص و کاستی از خداوند است و با دقت روشن می‌شود که تفاوت ظریفی بین این دو تفسیر وجود دارد که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد.

در این جا شاید سؤال شود که اگر مفاد صفات سلبی سرانجام به اثبات نوعی کمال باز می‌گردد، چرا کمال مزبور را مستقیماً و در قالب یک صفت ثبوتی اظهار نمی‌کنیم و با در میان آوردن یک مفهوم حاکی از نقص و سپس سلب آن مفهوم، مسیر کوتاه خود را طولانی و مطلب ساده‌ای را پیچیده می‌سازیم؟

در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت حق آن است که همواره هر صفت سلبی، ملازم با یک وصف ثبوتی است؛ لیکن گاه مفهوم سلبی خاصی به گونه‌ای است که در مقایسه با مفهوم ثبوتی ملازم با آن، برای اذهان عموم مردم مأنوس‌تر و در کاربردهای عمومی زبان، رواج بیشتری دارد. برای مثال، سلب جسمانیت یا مادیت، ملازم با وصف «تجرد» است؛ لیکن آشنایی اذهان عمومی با مفهوم «جسمانی نبودن» یا «مادی نبودن» بسیار بیش از آشنایی با مفهوم «تجرد» است.

نکته دیگری که در شیوه بیان صفات سلبی وجود دارد، آن است که به این دلیل که این صفات مستقیماً و صریحاً نقصی را از ذات الهی سلب می‌کنند، تغایر و تمایز خداوند را با مخلوقات خویش با صراحت بیشتری اظهار می‌دارند. وقتی گفته می‌شود که «خدا غیر جسمانی است» یا «خدا غیر مکانمند یا غیر زمانمند است»، بر تمایز واجب تعالی از مخلوقات جسمانی، مکانمند و زمانمند او به وضوح تأکید می‌گردد؛ در حالی که صفات ثبوتی چنین دلالت صریحی بر تمایز و تغایر خالق و مخلوق ندارند.

ب) صفات ذاتی و صفات فعلی: در تقسیم‌بندی دیگری، صفات الهی به دو دسته «صفات ذاتی» (صفات ذات) و «صفات فعلی» (صفات فعل) تقسیم می‌شود.

صفت ذاتی، با لحاظ یکی از کمالات خداوند، از ذات الهی انتزاع می‌گردد و بر آن حمل می‌شود. فی‌المثل، یکی از کمالات الهی آن است که بر انجام هر کار ممکن تواناست. ذهن با

توجه به این کمال و جودى، مفهوم «قدرت» را انتزاع مى‌کند و آن را به ذات واجب تعالى نسبت مى‌دهد. از سوى ديگر، صفت فعلی مفهومى است که از وجود رابطه خاصى بين ذات الهى و موجودى ديگر گرفته مى‌شود. برای مثال، خداوند رابطه ايجادی خاصى با موجودات ديگر دارد و آنها را از حالت معدوميت خارج ساخته، به آنان وجود مى‌بخشد. با توجه به این رابطه خاص، ما مفهوم «خلق» (آفریدن) را به خدا نسبت مى‌دهيم و او را «خالق» و «آفریدگار» مى‌خوانيم.

از آنچه گذشت روشن مى‌شود که برای توصیف خدا به صفات ذاتی، در نظر گرفتن ذات الهی کفایت مى‌کند و نیاز به تصور امری خارج از ذات نیست؛ اما برای استعمال صفات فعلی، علاوه بر ذات خداوند، باید شیء دیگری را نیز لحاظ کرد.^۱ برای مثال، اگر بخواهيم خدا را به «خالق بودن» توصیف کنیم، باید ابتدا موجود دیگری را در نظر بگیريم که خدا آن را ايجاد کرده است و سپس با در نظر گرفتن رابطه خدا با آن موجود، صفت «خلق» را به خدا نسبت دهيم. به عبارت ديگر، منشأ انتزاع صفات ذاتی، نفس ذات خداوند است؛ لیکن صفات فعلی از مقام «فعل» خداوند انتزاع مى‌شوند؛ بدین معنا که ذات، با ملاحظه فعل خود، به این صفات متصف مى‌گردد. با توجه به مطالب بالا، صفاتی همچون «علم»، «قدرت» و «حیات»، از صفات ذاتی و اوصافی مانند «خلق»، «رزق»، «رحمت»، «هدایت» و... از صفات فعلی خدا به شمار مى‌آید. البته همان‌گونه که در بحث‌های آتی خواهیم گفت، برخی از اوصاف (مانند علم یا اراده) هستند که مى‌توان آنها را از یک جهت صفت ذاتی و از جهت ديگر صفت فعلی دانست.

ج) صفات نفسی و اضافی: در این جا تقسیم‌بندی سومى نیز وجود دارد که بر اساس آن، صفات الهی به دو گروه «نفسی» و «اضافی» تقسیم مى‌شود. صفات نفسی اوصافی هستند که مفاهيم آنها مشتمل بر اضافه و نسبت به غیر نیست. اما صفت اضافی، به لحاظ مفهومى، مشتمل بر نوعی اضافه به غیر است. برای مثال، حیات، صفتی نفسی است؛ اما علم، قدرت و اراده اوصافی اضافی‌اند، زیرا مفهوم «علم» مشتمل بر اضافه به شیئی ديگر، يعنى «معلوم» است و در مفاهيم قدرت و اراده نیز اضافه به «مقدور» و «مراد» نهفته است.^۲

۱. در این‌که آن شیء ديگر چیست، تعابیر گوناگونى وجود دارد. در یک نظر، شیء ديگر موجودى است که بين آن و خداوند رابطه خاصى وجود دارد؛ مانند شیء مخلوق یا شیء معلوم. اما بر اساس رأى ديگرى، مقصود از آن شیء، نفس «فعل» واجب تعالى است؛ زیرا در یک دیدگاه دقیق، همه موجودات فعل خداوندند.

۲. البته در این زمینه اصطلاحات ديگرى نیز وجود دارد که در مباحث کلامی کاربرد چندانی ندارد. برای نمونه، بر اساس یک تقسیم‌بندی، صفات الهی به «صفات حقیقی»، مانند «حی» و «عالم» و «صفات

د) صفات ذاتی و خبری: این تقسیم‌بندی به اهل حدیث اختصاص دارد. مقصود از «صفات ذاتی» در این جا، صفتی است که بر کمالات ذات واجب تعالی دلالت دارد. در مقابل، «صفت خبری» آن است که در متون دینی (قرآن و روایات) به خداوند نسبت داده شده است و اگر معنای ظاهری آن در نظر گرفته شود، مستلزم تجسم خدا و مشابهت او با مخلوقات مادی خویش خواهد بود. برای نمونه، در قرآن آیاتی وجود دارد که بر حسب ظاهر، خداوند را دارای اعضا و جوارح، مانند چهره، دست و چشم معرفی می‌کند. بر طبق تقسیم‌بندی مورد بحث، این اوصاف، یعنی دارای چهره و دست و چشم بودن، از اوصاف خبری است؛ چرا که پذیرش معنای ظاهری آنها به معنای پذیرفتن جسمانی بودن خداست.

تعاریف و اصطلاحات

صفات الهی	صفت سلبی	صفت نفسی
اسمای الهی	صفت ذاتی	صفت اضافی
صفت ثبوتی	صفت فعلی	صفت خبری

چکیده مطالب

۱. انسان نسبت به خدای خویش دارای دو گونه شناخت است: «شناخت حضوری» و «شناخت حصولی». شناخت حصولی انسان از خداوند، از طریق مفاهیم مربوط به صفات و افعال الهی حاصل می‌شود؛ از این رو هر قدر معرفت ما به اوصاف و افعال الهی وسیع‌تر و عمیق‌تر باشد، خداشناسی حصولی ما گسترده‌تر و ژرف‌تر خواهد بود.

۲. در بحث از اوصاف خداوند، با دو اصطلاح «صفات الهی» و «اسمای الهی» روبه‌رو هستیم که به معانی مختلفی به کار می‌رود. مقصود متکلمان از «صفت» در این بحث، مفهومی است که به خدا نسبت داده می‌شود و بر ذات الهی حمل می‌گردد.

۳. بحث صفات الهی در علم کلام بحثی بسیار گسترده است و می‌توان آن را در دو محور الف) مباحث عمومی و مشترک صفات و ب) مباحث اختصاصی مربوط به هر یک از آنها دسته‌بندی کرد.

۴. صفات الهی به دو دسته «صفات ثبوتی» و «صفات سلبی» تقسیم می‌شود. صفت ثبوتی، بعدی از

← اضافی، مانند «خالقیت» و «قادریت» تقسیم می‌شود و صفات حقیقی نیز خود در دو گروه «صفات حقیقی محض»، مانند «حی» و «صفات حقیقی ذات الاضافه»، مانند «عالم» و «قادر» جای می‌گیرند.

ابعاد کمالات خداوند را بیان می‌دارد و از ثبوت واقعیتهای ذات الهی حکایت می‌کند. صفات سلبی حاکی از سلب نوعی نقصان و محدودیت از ذات خداوند است و از این رو، صفات سلبی نیز به نوعی از کمال ذات خداوند پرده برمی‌دارد.

۵. هر صفت سلبی با یک صفت ثبوتی ملازم است. با این حال، گاه به کار بردن یک صفت سلبی به جای صفت ثبوتی ملازم با آن، از جهاتی مناسب‌تر است. برای مثال، صفات سلبی برای اذهان عموم مردم مأنوس‌تر است و علاوه بر این، تغایر میان خداوند و مخلوقاتش را با صراحت بیشتری بیان می‌دارد.

۶. همچنین صفات الهی به دو دسته «صفات ذاتی» و «صفات فعلی» تقسیم می‌شود. صفت ذاتی، با لحاظ یکی از کمالات خداوند، از ذات الهی انتزاع می‌شود؛ ولی صفت فعلی از وجود رابطه خاصی میان ذات الهی و شیء دیگر منتزع می‌گردد.

۷. صفات نفسی خداوند، برخلاف صفات اضافی، متضمن اضافه به غیر نیست. برای مثال، «علم» از صفات اضافی است؛ چراکه مفهوم آن مشتمل بر اضافه به شیء دیگر، یعنی شیء «معلوم» است.

شناخت اوصاف الهی

امکان شناسایی اوصاف الهی

یکی از مسائل اساسی در باب اوصاف الهی آن است که آیا اصولاً انسان می‌تواند صفات خدا را بشناسد، یا، آن‌که صفات نیز همچون ذات خدا برای آدمی همواره ناشناخته خواهد ماند؟ در پاسخ به پرسش بالا، گروهی صورت دوم را پذیرفته، مدعی شده‌اند که عقل آدمی راهی به سوی شناخت صفات الهی ندارد. در نظر اینان تنها کار ممکن آن است که اجمالاً به ثبوت صفات مذکور در قرآن و روایات برای خداوند اعتراف کنیم و به آن ایمان آوریم بدون آن‌که از حقیقت معانی این صفات آگاهی داشته باشیم. مسلک این گروه را از آن رو که به معطل ماندن عقل و ادراک انسان در راه شناخت اوصاف الهی حکم می‌کند، مسلک «تعطیل» می‌نامند و پیروان آن را «معطله» می‌خوانند.

مهم‌ترین دلیل پیروان مسلک تعطیل آن است که ما انسان‌ها، مفاهیم صفاتی همچون علم و قدرت و اراده را از احوال درونی خود یا خصوصیات موجودات محسوس پیرامون خود انتزاع می‌کنیم؛ ولی حق نداریم این مفاهیم را به خدا نسبت دهیم؛ زیرا خداوند هیچ مشابهتی با دیگر موجودات ندارد. او واجب‌الوجود و هستی مطلق است؛ در حالی که، سایر موجودات، ممکن‌الوجودند و وجودی محدود و ناقص دارند. بنابراین، ما برای تسری مفاهیم صفات به خدا مجوزی نداریم و از آن‌جا که مفاهیم دیگری نیز در اختیار ما نیست و هر چه هست همان مفاهیم مأخوذ از موجودات امکانی است، چاره‌ای جز آن نداریم که در باب معانی اوصاف الهی سکوت کرده، به تصدیق اجمالی اوصافی که در قرآن و روایات

وارد شده است، بسنده کنیم.

همان گونه که ملاحظه می شود، این گروه به دلیل اتخاذ موضعی افراطی در تنزیه خداوند، عقل بشری را از شناخت صفات الهی ناتوان می بینند. در نظر برخی از پیروان مسلک تعطیل، حداکثر کاری که در توصیف حق تعالی از عقل برمی آید، آن است که مفاهیم و اوصافی را که از نقص و محدودیت حکایت دارد، از ذات الهی سلب کنیم. بر این اساس، معنای این سخن که «خدا عالم است» یا «خدا قادر است» بیش از این نیست که خدا جاهل یا عاجز نمی باشد. به دیگر سخن، حقیقت آنچه که در قالب صفات ثبوتی بیان می شود، چیزی جز سلب پاره ای مفاهیم عدمی دال بر نقص و ضعف از ذات الهی نیست. بنابراین، عقل مانمی تواند وصفی را برای خدا اثبات کند و از این رهگذر به درک حقایق مربوط به ذات خداوند راه یابد؛ بلکه صرفاً حکم می کند که آن ذات متعالی، از هر نقص و محدودیتی منزّه است.

گفتنی است که اهل تعطیل، افزون بر آن که برای اثبات مذهب خویش به استدلالات عقلی (نظیر آنچه به آن اشاره کردیم) توسل می جویند، پاره ای از آیات قرآن کریم را نیز شاهی بر صدق مدعای خود می دانند.

در مخالفت با مذهب تعطیل، غالب متکلمان مسلمان بر این باورند که عقل انسان می تواند معانی صفات ثبوتی الهی را دریابد و خدا را از طریق اوصافش بشناسد. البته اینان خود به دو گروه تقسیم می شوند: گروه اول تفاوتی جدی و اساسی بین اوصاف خدا و اوصاف مخلوقات او نمی بینند و معتقدند آن دسته از صفاتی که هم بر خدا و هم بر مخلوقات او، مانند انسان، اطلاق می گردد، معنای واحد و مشترکی دارد که در هر دو مورد یکسان است. این گروه، از آن رو که در واقع خدا را در اوصاف خود به مخلوقاتش تشبیه می کنند و تفاوتی بین این دو حوزه در نظر نمی گیرند، به «اهل تشبیه» یا «مشبّه» مشهورند. گروهی از اهل تشبیه تا آن جا پیش رفته اند که خدا را موجودی جسمانی و دارای اعضا و جوارح دانسته اند. این گروه، در تأیید مسلک خویش، به آیاتی که بر حسب ظاهر اولیه خود برای خدا دست و پا و چشم در نظر می گیرد، استشهد می کنند.

اما گروه دوم بر این اعتقادند که هر چند می توان صفات خدا را شناخت و معانی آن را دریافت، لیکن این مطلب به معنای آن نیست که صفات خدا دقیقاً به همان معنایی است که در مورد دیگر موجودات به کار می رود. در این دیدگاه، مذهب تعطیل و تشبیه هر دو باطل است

و حق آن است که می‌توان از اوصاف الهی تفسیری معقول ارائه کرد، بدون آن‌که در دامان تشبیه درافتاد. به دیگر سخن، بر اساس این دیدگاه می‌توان به نحوی معقول بین تنزه و تعالی خداوند از نقایص و محدودیت‌های مخلوقات خود و شناخت‌پذیری او از طریق اوصاف، آشتی و صلح برقرار کرد و این دو اصل را به صورتی سازگار در کنار هم نشانند. در واقع، پیروان تعطیل به قصد حفظ تنزه و تقدس خداوند، او را از دسترس هر گونه شناخت و معرفت بشری خارج می‌سازند و اهل تشبیه نیز بدون توجه به اصل تغایر بین خالق و مخلوق و بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های وجودی خداوند، نظیر وجوب وجود، نامحدود بودن و... که او را کاملاً از سایر موجودات ممتاز می‌گردانند، او را همسان و مشابه مخلوقات خود قرار می‌دهند و از این رو هر دو گروه در خطا و اشتباهند. بنابراین، رأی صحیح آن است که انسان می‌تواند خدای خویش را از طریق اوصاف ثبوتی او بشناسد. انسان هر چند شناختی از کنه ذات باری تعالی ندارد، لیکن قادر است از رهگذر صفات، به بخشی (هر چند محدود و ناقص) از خصوصیات آن ذات نایل گردد.

نقد نظریه تعطیل و تشبیه

پیش از ادامه بحث، مناسب است نگاهی کوتاه به اشکالات دو مسلک تعطیل و تشبیه بیندازیم. همان‌گونه که اشاره کردیم، هر یک از پیروان این دو مسلک برای تأیید ادعای خود به آیاتی از قرآن کریم تمسک کرده‌اند که بررسی آیات مزبور را به مبحث «قرآن و توصیف خداوند» وامی‌گذاریم و در این جا به اختصار، ضعف مبانی غیر نقلی این دو مسلک را آشکار می‌سازیم. این مطلب روشن است که اگر بتوانیم در باب صفات الهی نظریه‌ای ارائه کنیم که اولاً مفاهیم معقولی از صفات الهی به دست دهد که با فهم عمومی مردم از این صفات سازگار باشد و ثانیاً هیچ خدشه‌ای بر تنزه و تقدس و غیریت مطلق خداوند وارد نسازد، مسلک تعطیل خود به خود از صحنه خارج گردیده، بطلان آن آشکار خواهد شد. به عبارت روشن‌تر، مبنای اصلی نظریه تعطیل آن است که چون ذهن بشر در ابتدا معانی اوصاف را از مصادیق ممکن الوجود اخذ می‌کند، هر گونه تلاشی برای تسری این معانی به خداوند و نسبت دادن آنها به ذات الهی، با تنزه و تقدس خدا ناسازگار است و به نوعی تشبیه می‌انجامد. بنابراین، اگر نظریه‌ای ارائه شود که بتواند به گونه‌ای معانی صفات خدا را تفسیر کند که لطمه‌ای بر تنزه او وارد نگردد و مستلزم شبیه‌انگاری خدا به مخلوقاتش نباشد، طبیعتاً مسلک

تعطیل باطل خواهد شد و همان‌گونه که در بحث‌های آتی خواهیم گفت، چنین نظریه‌ای وجود دارد. اجمال این نظریه آن است که ما می‌توانیم ابتدا معانی اوصاف موجود در مخلوقات را از کلیه قیود و خصوصیات که موجب نوعی نقص و محدودیت است و زبیده ذات مقدس الهی نیست، تجرید کنیم و سپس آن را به خدای متعال نسبت دهیم (توضیح بیشتر این دیدگاه در بحث «تبیین معنایی صفات الهی» خواهد آمد).

علاوه بر این، ادله و شواهد فراوانی علیه مسلک تعطیل وجود دارد که در این جا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. قرآن کریم از یک سو انسان را به تدبیر و تأمل در آیات خود فرمان می‌دهد و از سوی دیگر، آیات متعددی از قرآن، متکفل بیان اوصاف و اسمای الهی است. برای نمونه، به آیات زیر بنگریم:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ غَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (حشر: ۲۲-۲۴)

اوست خدایی که جز او معبودی نیست؛ همان فرمانروای پاک سلامت‌بخش، مؤمن، نگاهبان، عزیز، جبار و متکبر. پاک است خدا از آنچه [با او] شریک می‌سازند * اوست خدای خالق نوساز صورتگر [که] بهترین نام‌ها [و صفات] از آن اوست * آنچه در آسمان‌ها و زمین است [جملگی] تسبیح او می‌گویند و او عزیز حکیم است.

آیا تدبیر در آیات فوق و ده‌ها آیه مشابه آن، صرفاً با اکتفا به خواندن آنها و عدم درک معانی اوصافی که در آنها به کار رفته است، حاصل می‌شود؟ اگر آن‌گونه که اهل تعطیل معتقدند، ما انسان‌ها از این همه اوصاف الهی هیچ معنایی در نمی‌یابیم، دیگر دستور به تدبیر در این‌گونه آیات چه وجهی خواهد داشت؟

بنابراین می‌توان گفت که روش قرآن در ذکر مکرر اوصاف الهی با نظریه تعطیل ناسازگار است و بر بطلان آن گواهی می‌دهد.

۲. در دیدگاه اسلامی، هدف نهایی نظام تکوین و تشریع، تکامل انسان‌ها در مسیر عبودیت خداوند است و آیاتی مانند: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا

أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ» و مانند آن به وضوح بر این واقعیت تأکید می‌کند. همچنین روشن است که عبادت موجودی که ذات و صفات آن مطلقاً ناشناخته است، کار بی معنایی است و اساساً نمی‌توان با چنین موجودی هیچ گونه رابطه‌ای برقرار کرد و قُرب او را جست‌وجو نمود. برای مثال، چگونه می‌توان از خدایی که هیچ معنایی از قدرت او درک نمی‌کنیم، یاری جست یا بر او توکل کرد؟

حاصل آن‌که ایجاد رابطه بندگی و عبودیت با خداوند متعال، بدون شناخت صفات کمالی او امری غیر ممکن و بی معناست؛ در حالی که هدف نهایی آفرینش، ایجاد این رابطه از سوی انسان و پیشرفت و تکامل او در این طریق است.

به هر تقدیر، مسلک تعطیل نه مبنای عقلی استوار و معقولی دارد و نه با شواهد مختلف دینی سازگار است و همان‌گونه که اشاره کردیم، ظاهراً انگیزه اصلی گرایش به این مسلک، ناتوانی و ناکامی پیروان آن در جمع بین تنزیه خداوند و فهم‌پذیری اوصاف او بوده است.^۱ اما بطلان مسلک تشبیه بسیار روشن‌تر است. دیدگاه تشبیهی با اوصاف سلبی خداوند ناسازگاری دارد و از این رو ادله‌ای که بر اوصاف سلبی خدا اقامه می‌گردد، همگی بر بطلان این مسلک شهادت می‌دهند. در مبحث «صفات سلبی» به پاره‌ای از این ادله اشاره خواهیم کرد.

راه‌های شناخت اوصاف الهی

تا کنون روشن شد که تنها راه معرفت حصولی انسان نسبت به خدای خویش، شناخت صفات ذات الهی است. حال باید دید که راه‌های اصلی دست‌یابی به چنین معرفتی کدام است و از چه طرقی می‌توان به شناخت اوصاف خداوند راه یافت.

۱. راه عقلی: عقل، همان‌گونه که در تصدیق اصل هستی خداوند و اثبات گزاره «خدا هست» کارآمد است، می‌تواند انسان را در شناخت صفات الهی یاری رساند. عقل قادر است با استفاده از مفاهیم و قواعد خاصی، ابتدا اتصاف خداوند به تمام اوصاف کمالی را به نحو اجمالی ثابت کند و سپس به تفصیل، هر یک از اوصاف را به معنایی که زیننده ذات الهی است،

۱. در نظر برخی از اندیشمندان معاصر، خطای اساسی اهل تعطیل از خلط مفهوم و مصداق سرچشمه می‌گیرد. آنچه درک آن از عهده انسان خارج است، مصداق اوصاف الهی است؛ در حالی که مفاهیم اوصاف کاملاً قابل شناسایی و ادراکند و طرفداران مسلک تعطیل، حکم مصداق را درباره مفهوم جاری کرده‌اند. ر.ک: معارف قرآن، ج ۱-۳، ص ۹۰-۹۲.

به خدا نسبت دهد.

در مبحث ادله اثبات خدا ملاحظه کردیم که می توان با استفاده از برخی ادله و براهین عقلی، وجود خداوند را به عنوان «واجب الوجود» و «علة العلل» ثابت کرد. اما حرکت عقل در این نقطه پایان نمی پذیرد؛ بلکه با تأمل در اوصاف اولیه خداوند، همچون وجوب وجود، اوصاف دیگری که از لوازم صفات اولیه اند، کشف می شود. برای مثال، وقتی در حقیقت وجوب وجود تأمل می کنیم، درمی یابیم که واجب الوجود نمی تواند مرکب از اجزای خارجی باشد؛ زیرا هر مرکبی به اجزای خود نیازمند است و نیازمندی به غیر با وجوب وجود سازگار نیست. بدین ترتیب، عقل با کاوش در صفات اولیه و لوازم آن، یکی از صفات ثانویه واجب، یعنی صفت سلبی «نفی ترکیب» را ثابت می کند.^۱

همان گونه که خواهیم دید، ما در مباحث آتی و در مقام بیان تفصیلی برخی اوصاف خداوند، از همین روش استفاده خواهیم کرد؛ چنان که روش ما در اثبات انحای توحید نیز بر همین اساس استوار بود. به عبارت دیگر، ادله عقلی اثبات اقسام مختلف توحید، از آن رو که به اثبات دسته ای از صفات (سلبی یا ثبوتی) خداوند بازمی گردد، نمونه ای از به کار بستن روش عقلی برای اثبات و تبیین اوصاف الهی است.

۲. مطالعه جهان هستی: راه دیگر شناسایی اوصاف الهی، مطالعه ویژگی های جهان هستی و تدبّر در نظام تکوینی عالم است. در پرتو این مطالعه و تدبّر، انسان می تواند به برخی از اوصاف کمالی خداوند پی ببرد. برای مثال، با تأمل در انتظام عمومی عالم و استواری حاکم بر پدیده ها و غایتمندی کل هستی می توان به صفاتی همچون «حکمت» و «علم» الهی پی برد. دلیل نظم نیز که در مبحث ادله اثبات خدا از آن سخن گفتیم، از یک جهت می تواند به عنوان راهی برای اثبات صفت حکمت قلمداد شود. همچنین می توان طریق اثبات توحید خالق را بر اساس تأمل در یکپارچگی نظام عالم، نمونه دیگری از کاربرد این روش دانست.

۱. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد از همین روش برای اثبات تفصیلی پاره ای اوصاف

ثبوتی و سلبی خداوند سود جسته است. وی می گوید:

«و وجوب الوجود يدل على سرمدية و نفى الزائد و الشريك و المثل و التركيب بمعانيه والضدّ والتحيز و الحلول و الاتحاد و الجهة و حلول الحوادث فيه و الحاجة و الألم مطلقاً و اللذة المزاجية و المعاني و الاحوال و الصفات الزائدة عيناً و الرؤية... و على ثبوت الجود و الملك و التمام و فوقه و الحقیّة و الخيرية و الحکمة و التجبر و القهر و القيومية». کشف المراد، ص ۳۱۴-۳۲۶.

گفتنی است که این روش نیز در فرجام خود با استفاده از قواعد عقلی به ثمر می‌نشیند و کاملاً مستقل و جدا از عقل نیست. تفاوت اصلی این راه در آن است که در روش نخست، تمام مقدمات از قضایای عقلی محضند؛ اما در راه دوم، برخی از مقدمات از مشاهده جهان خارج اخذ می‌شود. به عبارت روشن‌تر، عقلی‌نامیدن روش نخست هرگز بدین معنا نیست که در طریق دوم، کاملاً از اصول و قواعد عقلی بی‌نیاز باشیم؛ بلکه مقصود آن است که در روش دوم، برخلاف روش اول، از برخی مقدمات غیر عقلی یا تجربی نیز استفاده می‌شود. روش دوم، علاوه بر آن‌که به صورت گسترده‌ای در قرآن و روایات به کار رفته، مورد توجه متکلمان مسلمان نیز بوده است.

۳. مراجعه به قرآن و روایات معتبر: بحث صفات الهی از آن دسته مباحث کلامی است که در بررسی آن، علاوه بر روش عقلی، می‌توان از روش نقلی استفاده کرد. پس از پذیرش وجود خداوند و اثبات رسالت پیامبر ﷺ و برانگیختگی او از جانب خدا و اثبات برخی از صفات الهی که اعتبار و حجیت قرآن در گرو آن است،^۱ می‌توان بسیاری از صفات خداوند را با مراجعه به متن وحی شناخت.

همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره کردیم، قرآن کریم و روایات پیشوایان دین، حقایق بسیار ژرف و معارف بسیار وسیعی را در زمینه خداشناسی در اختیار بشر گذاشته‌اند؛ معارفی که چه بسا عقل بشر به تنهایی در شناسایی آن ناتوان است و یا با دشواری فراوان به درک آن نایل می‌آید. آموزه‌های اسلام در باب معرفت صفات و افعال خدا، قرن‌ها منبع الهام فیلسوفان و متکلمان مسلمان بوده و هنوز نیز بسیاری از لایه‌های عمیق‌تر آن به چنگ عقول محدود آدمیان نیامده است.

۴. مشاهده قلبی و باطنی: راه دیگری که برای شناخت صفات خداوند سبب‌ان فرا روی بشر قرار دارد، راه مشاهده قلبی و کشف و شهود باطنی است. آدمی در پرتو استکمال روحی و معنوی به جایی می‌رسد که می‌تواند جمال و جلال خداوند را با چشم دل مشاهده کند و مظاهر صفات کمالی او را ببیند.

البته این راه با راه‌های سه‌گانه‌ای که قبلاً بدان اشاره کردیم، از جهت عمومیت تفاوت

۱. یکی از این اوصاف، صفت «صدق» است؛ زیرا تا ثابت نشود که خداوند در کلام خویش (وحی) صادق است، نمی‌توان به حقانیت مطلق قرآن اذعان نمود.

دارد. از آن جا که شهود قلبی و باطنی اسما و صفات الهی منوط بر آمادگی روحی خاصی است که جز در سایه تحقق مراتب بالای تقوا و ایمان حاصل نمی شود، راه اخیر به معدودی از انسان های خاص اختصاص دارد و عموم مردم از آن بی بهره اند یا بهره ای اندک دارند؛ اما راه های قبلی عمومیت بیشتری دارند و قدم گذاشتن در آنها آسان تر و نیازمند مقدمات کمتری است.

خداوند واجد همه اوصاف کمالی است

قبلاً گفتیم که عقل، پیش از اثبات و تبیین تفصیلی اوصاف الهی، اجمالاً حکم می کند که خدا دارای همه اوصاف کمالی است. به عبارت دیگر، می توان با استناد به صفات اولیه خداوند، مانند وجوب وجود و علة العلل بودن (مبدئیت علی هستی) عقلاً ثابت کرد که هر وصفی که حاکی از کمال و جود است، به نحو نامحدود و خالی از هر گونه شائبه نقص و محدودیت، برای خدا ثابت است. در این جا به نقل دو تقریر از این استدلال عقلی می پردازیم. البته این ادله بر پاره ای اصول و قواعد فلسفی متکی است که در مباحث فلسفه اسلامی به اثبات رسیده است و در این جا به عنوان مقدمه استدلال مورد استفاده قرار می گیرد.

دلیل اول: دلیل نخست را می توان به شکل زیر تقریر کرد:

الف) صفاتی مانند علم، قدرت، اراده، حیات و... از صفات کمالند؛ زیرا عقل به روشنی حکم می کند که فی المثل علم، در مقایسه با جهل، کمال است و جهل، در قیاس با علم، نقص و کاستی است.

ب) موجود، از آن جهت که موجود است (بما هو موجود) می تواند واجد این صفات گردد. به عبارت دیگر، این مطلب روشن است که حیثیت «موجود بودن» با اتصاف به صفات یاد شده منافاتی ندارد و اگر برخی از موجودات فاقد این کمالاتند، به دلیل موجود بودن آنها نیست، بلکه از ویژگی زاید بر موجودیت، مثلاً مادی بودن نشأت می گیرد. به هر تقدیر، اتصاف برخی موجودات به این کمالات نشانه آن است که اتصاف موجود به این اوصاف، از آن جهت که موجود است، امر ممکن است.

ج) حق تعالی وجود محض است و ماهیت (به معنای «حد وجود») ندارد؛ بنابراین، اتصاف خداوند، از آن جهت که موجود (بما هو موجود) است و ویژگی زاید بر موجودیت

ندارد، به این اوصاف کمالی، امری ممکن است.^۱

د) بر اساس یک قاعده فلسفی، هر وصفی که برای واجب الوجود، ممکن (به امکان عام) باشد، به نحو ضروری برای او ثابت است؛^۲ در نتیجه از آن رو که اتصاف واجب الوجود به جمیع صفات کمالی ممکن است، این صفات برای واجب الوجود به نحو ضروری ثابت خواهد بود. بدین ترتیب ثابت می‌شود که خداوند بالضروره دارای همه اوصاف کمالی (اوصافی که عقل آنها را از کمالات موجودات به شمار می‌آورد) است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در این استدلال با تکیه بر صفت «جوب وجود» و احکام و لوازم آن، ثبوت همه اوصاف کمالی برای خداوند سبحان مستدل می‌گردد.^۳

دلیل دوم: دلیل دوم، بر وصف «علة العلل» بودن خدا استوار است و تقریر فشرده آن به قرار زیر است:

الف) خداوند علت ایجابی (هستی‌بخش) همه موجودات است و همه هستی‌امکانی (موجودات ممکن) معلول اوست.

ب) بر اساس یکی از قواعد فلسفی در باب علیت، علت ایجابی، به نحو اتم و اکمل دارای همه کمالات معلول خود است؛ یعنی هر مرتبه‌ای از کمال که در معلول باشد، مرتبه بالاتر آن در علت محقق است.

ج) بنابراین، خدا به مثابه علة العلل هستی، واجد تمام کمالات موجود در معلولات خویش به نحو اتم و اکمل است.

د) از آن رو که اوصاف کمال، مانند علم، قدرت، حیات و... در جهان وجود دارد، مراتب کامل‌تر این صفات در ذات خداوند موجودند؛ در نتیجه، خدا واجد مراتب اتم و اکمل همه اوصاف کمالی است.

بدین ترتیب، با توجه به این‌که خداوند علت ایجابی همه موجودات است و با نظر به برخی احکام علیت، ثابت می‌شود که خداوند دارای همه صفات کمالی است.

۱. توجه داریم که مقصود از «امکان» در این جا، «امکان عام» است؛ نه «امکان خاص»؛ و همان‌گونه که در مباحث منطقی و فلسفی بیان شده، امکان عام با وجوب و ضرورت سازگار است و از همین روست که حکم به «امکان» این اوصاف برای خدا با حکم به ضروری بودن آنها منافاتی ندارد.

۲. بر اساس یک قاعده فلسفی: «كُلُّ مَا تَبَيَّنَ لِلْوَجِبِ تَعَالَى بِالْإِمْكَانِ الْعَامِ، تَبَيَّنَ لَهُ بِالضَّرُورَةِ».

۳. برای یافتن تقریر کامل این دلیل ر.ک: لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۴۹ و ۵۰.

تبیین معنایی صفات الهی

یکی از مهم‌ترین مسائل مربوط به صفات الهی، تفسیر معانی اوصاف ثبوتی خداوند است. پرسش اساسی این است که واژه‌هایی همچون «عالم» و «قادر» در عبارت «خدا عالم است» و «خدا قادر است» دقیقاً به چه معنایی به کار می‌رود و به دیگر سخن، معنای دقیق علم الهی، قدرت الهی و... چیست؟ آیا مقصود از علم و قدرت در این موارد، همان معنایی است که فی المثل، از عبارت «علی عالم است» و «حسن قادر است» فهمیده می‌شود یا آن‌که معنای دیگری در کار است؟ پاسخ به این پرسش در هر حال مشکل است؛ زیرا اگر صورت اول را انتخاب کنیم، به وضوح تن به تشبیه داده و حق تعالی را در ردیف مخلوقات خود نشانده‌ایم؛ در حالی که مقام ربوبی از هر گونه مشابهت و مماثلتی با دیگر موجودات منزّه است و اگر صورت دوم را اختیار نماییم، این وظیفه مهم را بر عهده گرفته‌ایم که آن معنای دیگر را به نحوی معقول و به گونه‌ای که با اصول زبان‌شناختی، معرفت‌شناختی و فلسفی سازگار باشد، تبیین کنیم. به عبارت روشن‌تر، هر گونه معنایی که از اوصاف الهی ارائه کنیم، باید از یک سو با کاربردهای زبانی واژه‌های دال بر اوصاف سازگار باشد و از سوی دیگر با فهم عمومی آدمیان از اوصاف مزبور معارض نباشد و علاوه بر این، اصول فلسفی و کلامی نیز آن را تأیید کند.

پیش‌تر اشاره کردیم که گروهی به دلیل آن‌که نتوانسته‌اند تفسیر مناسبی از اوصاف ثبوتی واجب، به نحوی که به مشابهت و یکسان‌انگاری خالق و مخلوق نینجامد، ارائه کنند، عقل را در شناخت خدا معطل و ناتوان دانسته، مسلک تعطیل را برگزیده‌اند. اکنون باید دید که آیا واقعاً هیچ راهی برای تفسیر معقول صفات الهی وجود ندارد؟ این پرسش از دیرباز برای متکلمان مطرح بوده و نظریه‌های گوناگونی در این زمینه اظهار شده است. ما در این جا تنها به توضیح یک نظریه که از آرای جمعی از فیلسوفان و متکلمان مسلمان قابل استفاده است، می‌پردازیم.

چکیده این نظریه آن است که ما در آغاز، صفاتی مانند علم، قدرت، حیات و... را در خود یا دیگر موجودات پیرامون خویش می‌یابیم و علاوه بر این، درک می‌کنیم که این اوصاف از کمالات وجودی‌اند و در مقایسه با اموری همچون جهل، ضعف و... نوعی کمال به شمار می‌آیند. در این حالت، ما باید ابتدا در معنایی که از این اوصاف کمالی می‌یابیم، تأمل کرده، تمام قیود و لوازمی را که موجب محدودیت آنها می‌گردد، شناسایی کنیم. در مرحله بعد لازم است قیود مزبور را از معانی این صفات جدا سازیم و به عبارت دیگر، معنا را از هر قیدی که

سبب محدودیت می‌گردد، تجرید نماییم. در این جابه‌معنایی خواهیم رسید که از یک سو حاکی از کمالات وجودی است و از سوی دیگر، هیچ شائبه نقصان و کاستی‌ای در آن راه ندارد.

برای مثال، ما از طریق دریافت‌های درونی خود و تأمل در اشیای پیرامون خویش، به مفهومی از «علم» دست می‌یابیم که از آن به «آگاهی» (یا مفاهیم مشابه) تعبیر می‌کنیم.^۱ اما این آگاهی در حصار حدود و قیود متعددی محصور است: از یک سو حادث است، به این معنا که قبلاً وجود نداشته و از سوی دیگر، در معرض زوال و نابودی است. علاوه بر این، برای تحصیل بخشی از این آگاهی، به ابزار و آلات متوسل شده‌ایم و نیز احتمال خطا در آن می‌رود. قیودی که ذکر شد (حدوث، امکان زوال، نیاز به ابزار و آلات، خطاپذیری و ...) همگی از اموری‌اند که سبب محدودیت علم می‌گردند. در این صورت، همان‌گونه که در بالا اشاره کردیم، لازم است ابتدا مفهوم علم و آگاهی را از تمام این قیود تجرید کنیم و سپس آن را برای اشاره به علم الهی به کار گیریم.

بدین ترتیب، می‌توان اوصاف کمالی را به معنایی که هم معقول و هم شایسته مقام الوهی باشد، در مورد خداوند به کار برد.

توقیفی بودن اسما و صفات الهی

گروهی از متکلمان اسلامی بر این اعتقادند که اسما و صفات حق تعالی، توقیفی است. مقصود از «توقیفی» بودن آن است که ما در مقام نام‌گذاری و توصیف خدا، باید صرفاً به آنچه در قرآن و روایات معتبره عنوان نام یا صفت خدا وارد شده است، اکتفا کنیم و به هیچ وجه حق نداریم از واژه‌های دیگر استفاده کنیم. در واقع، مبنای این اعتقاد آن است که نام‌گذاری و توصیف خدا مطلقاً منوط بر اذن شارع است و عقل نمی‌تواند مستقلاً به این کار مبادرت ورزد. در طرف مقابل، گروه دیگری معتقدند که اسما و صفات الهی توقیفی نیست و از این رو، به کار بردن اسم یا صفتی که صریحاً در قرآن و روایات نیامده است، مشروط بر آن که معنای آن متضمن هیچ نقص و محدودیتی نباشد، اشکالی ندارد.

با توجه به بحثی که با عنوان «تبیین معنایی صفات الهی» داشتیم و نیز با عنایت به ویژگی‌های اوصاف خداوند، از جمله خالی بودن آنها از هر گونه نقص و محدودیت، روشن

۱. در بحث علم الهی خواهیم گفت که در نظر حکما، حقیقت آگاهی چیزی جز حضور معلوم در نزد عالم نیست.

می‌شود که عقل، توصیف خداوند را به هر صفتی که از ویژگی‌های یادشده برخوردار باشد، تجویز می‌کند و لذا هیچ دلیل عقلی‌ای، بر توقیفی بودن صفات الهی نداریم. طرفداران این نظریه نیز برای اثبات مدعای خود به دلایل عقلی تمسک نکرده‌اند؛ بلکه عمده استدلال آنها بر برخی آیات قرآنی، مانند آیه ذیل استوار است:

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. (اعراف: ۱۸۰)

و نام‌های نیکو به خدا اختصاص دارد؛ پس او را با آنها بخوانید و کسانی را که در مورد نام‌های او به کژی می‌گیرند رها کنید. به زودی به [سزای] اعمال خود کیفر خواهند یافت.

در تمسک به آیه فوق گفته شده است که مقصود از «الحاد» (در «يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ») آن است که انسان خداوند را به نام‌هایی غیر از نام‌های نیک (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) که در ابتدای آیه ذکر شده بخواند و از آن‌جا که این عمل شدیداً مورد توبیخ قرار گرفته، صحت نظریه توقیفی بودن اسمای الهی به اثبات می‌رسد.^۱

علاوه بر این، در روایات متعددی، از توصیف خداوند به غیر آنچه که در قرآن آمده، نهی شده است. برای مثال، امام کاظم علیه السلام فرمود:

إِنَّ اللَّهَ أَعْلَىٰ وَأَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ أَنْ يُبْلَغَ كُنْهُ صِفَتِهِ؛ فَصِفُوهُ بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَكُفُّوا عَمَّا سِوَىٰ ذَلِكَ.^۲

همانا خداوند بالاتر و بلندمرتبه‌تر و بزرگ‌تر از آن است که به کُنْه صفت او برسند؛ پس او را به آنچه که خود خویشتن را به آن توصیف کرده، وصف کنید و از غیر آن خودداری نمایید.

با توجه به تعدد این روایات، عموم محققان نتیجه می‌گیرند که حتی اگر نظریه توقیفی بودن صفات و اسمای الهی را یک نظریه قطعی ندانیم، دست کم احتیاط اقتضا می‌کند که از به کار بردن اسمای و نام‌هایی که در قرآن و روایات معتبر به کار نرفته‌اند، در مورد خدا، اجتناب ورزیم.

۱. علامه طباطبایی با این برداشت مخالف است. ر.ک: المیزان، ج ۸، ص ۳۷۵.

۲. شیخ کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۰۲. شیخ کلینی در بابی تحت عنوان «النهی عن الصفة» احادیث متعددی را در این خصوص گرد آورده است.

تعاریف و اصطلاحات

مسلک تعطیل مسلک تشبیه توقیفی بودن صفات

چکیده مطالب

۱. در باب امکان شناسایی صفات ثبوتی خداوند، گروهی «مسلک تعطیل» را برگزیده و معتقدند که عقل انسان راهی به شناخت این اوصاف ندارد و تنها وظیفه ما این است که اجمالاً به ثبوت صفاتی که در قرآن و روایات برای خداوند برشمرده شده است، ایمان آوریم.
۲. از سوی دیگر، گروهی از «مسلک تشبیه» پیروی می‌کنند و با وجود آن‌که به توانایی عقل برای شناخت اوصاف الهی اعتراف دارند، معانی اوصاف مخلوقات را به خداوند سرایت می‌دهند و اختلافی بین آن در نظر نمی‌گیرند.
۳. ادله و شواهد فراوانی علیه نظریه تعطیل وجود دارد که از جمله می‌توان به دعوت قرآن به تأمل در آیات بیان‌کننده اوصاف الهی و نیز وابستگی عبادت حقیقی به شناخت معبود اشاره کرد. همچنین از دید اسلام، معرفت خداوند یکی از کمالات انسان است و تخصیص این معرفت به شناخت حضوری، تخصیص بلا دلیل است.
۴. مسلک تشبیه با اوصاف سلبی خداوند ناسازگاری دارد و از این رو باطل است.
۵. انسان از راه‌های مختلفی می‌تواند به شناخت اوصاف الهی نایل گردد. عقل می‌تواند با تأمل در صفات اولیه خداوند به شناخت صفات ثانویه دست یابد. با مشاهده جهان هستی نیز می‌توان به پاره‌ای اوصاف الهی راه یافت. افزون بر این، مطالعه آیات قرآن و روایات معتبری که در این زمینه آمده است، زمینه شناخت عمیق‌تر اوصاف خداوند را فراهم می‌آورد. گروهی از اهل دل نیز با کشف و شهود باطنی به مشاهده قلبی اوصاف جمال و جلال خداوند دست می‌یابند.
۶. با دلایل عقلی گوناگونی می‌توان ثابت کرد که خداوند واجد همه اوصاف کمالی است و هر صفتی که حاکی از کمال وجود باشد، به نحو نامحدود و غیر متناهی در مورد خداوند صادق است.
۷. برای رهایی از دامان تعطیل و تشبیه و ارائه معنایی شایسته و معقول از اوصاف الهی، باید معنای آن دسته از اوصافی را که به نحو مشترک بر خداوند و مخلوقات او اطلاق می‌شود، از همه خصوصیت‌ها و محدودیت‌هایی که ضمیمه آن است، تجرید کرد و سپس آن معنا را به گونه‌ای که از هر گونه قید و شرط و نقصی خالی شده باشد، بر خدا اطلاق نمود.
۸. هرچند از آیات قرآن دلیل قاطعی بر توقیفی بودن صفات الهی به دست نمی‌آید، پاره‌ای روایات بر این مسئله تصریح دارند. بر این اساس، باید از به کار بردن اوصافی که در قرآن و سنت به عنوان صفت برای خداوند به کار نرفته است، خودداری کرد.

قرآن و توصیف خداوند

همان‌گونه که گفتیم، آدمی را به شناخت کُنه ذات الهی راهی نیست و تنها راه عمومی شناخت خدا، معرفت اسما و اوصاف اوست. از این رو، قرآن کریم که یکی از مهم‌ترین اهدافش، اصلاح، تعمیق و گسترش شناخت انسان از خداست، در آیات متعددی از اوصاف الهی سخن گفته است. صدها آیه قرآنی، یا مستقیماً به بحث از صفات خداوند پرداخته و یا دست‌کم ذکری از اسمای الهی به میان آورده است. از پاره‌ای آیات نیز می‌توان به اصولی کلی در باب توصیف خداوند دست یافت.

با این حال نباید فراموش کرد که شناسایی خداوند از رهگذر اوصافش راهی بس خطیر است و پیمودن آن نیاز به حرکتی بسیار دقیق و محتاطانه دارد؛ چراکه با اندک لغزشی ممکن است در دام تشبیه گرفتار آییم یا خود را از بخشی از معارف قرآنی در این باب محروم سازیم. یکی از اموری که در این وادی بسیار راه‌گشاست، آن است که به آیات محکمی که در زمینه اوصاف الهی وجود دارد توسل جسته، در سایه آن، پاره‌ای آیات متشابه را (مانند آیاتی که به حسب ظاهر خداوند را به اوصاف مخلوقاتش توصیف می‌کند) تفسیر کنیم.

در این جا نگاهی کوتاه به دیدگاه کلی قرآن در باب توصیف خداوند و شناخت بشر از اوصاف الهی خواهیم داشت و آیات مربوط به اوصاف خاص را در فصل‌های مربوط به آن خواهیم آورد.

نه تشبیه و نه تعطیل

قرآن از یک سو بر این حقیقت تأکید می‌کند که شناخت کُنه ذات الهی و احاطه علمی بر آن برای انسان ممتنع است:

يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا (طه: ۱۱۰)

آنچه را که آنان در پیش دارند و آنچه را که پشت سر گذاشته‌اند می‌داند و آنان به [کنه ذات] او دانش ندارند.^۱

از سوی دیگر، آیات متعددی بیان می‌کنند که او هیچ شباهتی با دیگر موجودات ندارد و هیچ مثل و ماندنی برای ذات اقدس او قابل تصور نیست. این آیات، در واقع محکمی‌اند که خط بطلان بر نظریه تشبیه و هر گونه شبیه‌انگاری خداوند با مخلوقات خود می‌کشند:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ (شوری: ۱۱)

هیچ چیز مانند او نیست و اوست شنوای بینا.

در مباحث توحید، این آیه را بیان‌گر توحید ذاتی دانستیم؛ لیکن به نظر می‌رسد که این آیه، علاوه بر آن‌که وجود ذاتی مشابه با ذات خداوند را نفی می‌کند، مشابهت اوصاف خداوند با اوصاف دیگران را نیز منتفی می‌داند. بنابراین، آیه مورد بحث از این حقیقت حکایت می‌کند که خداوند، هم از حیث ذات مطلق و نامتناهی‌اش، و هم از جهت اوصاف جمال و جلالش، بی‌همتاست و هیچ مثل و ماندنی برای او قابل تصور نیست. این معنا را از پاره‌ای آیات دیگر، مانند آخرین آیه سوره توحید نیز می‌توان دریافت.^۲

قرآن کریم در مقام بیان نادرستی و بطلان نظریه تشبیه، علاوه بر آیاتی که به صورت کلی مشابهت خداوند را با هر موجود مفروضی، در ذات و صفات، نفی می‌کنند، در آیات مختلف به بیان صفات سلبی خداوند، مانند نفی زوال‌پذیری، مکانمندی و... می‌پردازد که به برخی از آنها در بحث اوصاف سلبی اشاره خواهیم کرد.

همچنین قرآن خداوند را از آنچه که در اذهان آلوده به تشبیه تصویر می‌گردد، برتر می‌داند. در موارد بسیاری، پس از نقل پندارهای باطل مشرکان درباره خداوند، بر این نکته تأکید می‌شود که توصیف آنان شایسته مقام الهی او نیست:

وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ (انعام: ۱۰۰)

۱. البته این برداشت از آیه مبتنی بر آن است که مرجع ضمیر در «به» به خداوند بازمی‌گردد؛ ولی این احتمال نیز داده شده است که ضمیر مذکور به عمل مجرمان بازگردد.

۲. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ؛ توحید: ۵.

و برای خدا شریکانی از جنّ قرار دارند با این که خدا آنها را خلق کرده است، و برای او، از روی نادانی، پسران و دخترانی تراشیده‌اند. او پاک و برتر است از آنچه وصف می‌کنند.^۱

مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (حج: ۷۴)

قدر خدا را چنان که در خور اوست نشناختند. در حقیقت، خداست که نیرومند شکست‌ناپذیر است.^۲

در برخورد با این گروه از آیات، چه بسا گمان شود که قرآن باب «معرفت الله» را به کلی مسدود می‌داند و برای مردم، سرنوشتی جز تعطیل عقول و افهام نمی‌شناسد. لیکن چنین برداشتی عجولانه و نادرست است و با تأمل در دیگر آیات آشکار می‌شود که قرآن در کنار تنزیه کامل خداوند از اوصاف مخلوقات، امکان حصول نوعی از شناخت را تصدیق می‌کند. بهترین شاهد این مدعا آیات فراوانی است که در آن ذکر از اسما و اوصاف الهی به میان آمده است. با توجه به این که قرآن انسان‌ها را به تدبّر در آیات خویش فرامی‌خواند،^۳ نمی‌توان پذیرفت که ذکر مکرر اسمای الهی در آیات متعدد، صرفاً به غرض تلاوت ماست بدون آن که بتوان کمترین معنایی از آن دریافت.^۴

بنابراین، قرآن در مسأله توصیف خداوند، هم تشبیه محض و هم تعطیل صرف را رد می‌کند و راه میانه‌ای را برمی‌گزیند؛ از یک سو، اوصاف جمال و جلال خداوند را فرا روی آدمی می‌نهد و از سوی دیگر، با تأکید بر بی‌نظیری او در ذات و صفات، هشدار می‌دهد که نباید اوصاف الهی را به نحوی که موجب تشبیه او با دیگران شود؛ در نظر گرفت؛ بلکه باید مفاهیم این اوصاف را از شوائب خلقی و امکانی پیراست و به معانی درخور ذات الوهی استعمال کرد. البته تعداد آیاتی که با صراحت به نفی دیدگاه‌های تشبیهی می‌پردازد، از آیات دال بر نفی تعطیل بیشتر است و این امر شاید ناشی از آن باشد که همواره خداشناسی آلوده به تشبیه رواج بسیار بیشتری نسبت به دیدگاه‌های طرفدار تعطیل داشته است.

۱. نیز ر.ک: انبیاء: ۲۲، مؤمنون: ۹۱ و زخرف: ۸۲.

۲. نظیر این تعبیر در انعام: ۹۱ و زمر: ۶۷ نیز آمده است.

۳. نساء: ۸۲؛ محمد: ۲۴ و ص: ۲۹.

۴. نمونه اعلای این مسأله را می‌توان در حشر: ۲۲ و حدید: ۶-۱ یافت.

صفات الهی در آینه روایات

با مراجعه به منابع روایی روشن می‌شود که احادیث اسلامی نیز در بحث توصیف خداوند همان راه قرآن را پیموده و به شرح و بسط آن پرداخته‌اند. در حدیثی از امیر مؤمنان، علی علیه السلام آمده است که در تفسیر آیه ۱۱۰ سوره طه فرمود:

لَا يُحِيطُ الْخَلْقُ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمًا؛ إِذْ هُوَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ عَلَى أَبْصَارِ الْقُلُوبِ الْغِطَاءَ فَلَا فِهُمُ يَنَالُهُ بِالْكَشْفِ وَلَا قَلْبٌ يُتَبَّعُهُ بِالْحُدُودِ؛ فَلَا تَصِفُهُ إِلَّا بِمَا وَصَفَ نَفْسُهُ: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ».^۱

مخلوقات احاطه علمی به خداوند پیدا نمی‌کنند زیرا او پرده‌ای بر چشم دل‌ها افکنده است، هیچ فکری کیفیتی برای ذات او نمی‌پذیرد و هیچ قلبی از طریق [تصور] حدود او را اثبات نمی‌کند، پس او را جز به اوصافی که خودش بیان کرده توصیف مکن، همان‌گونه که فرموده است: هیچ چیزی مثل او نیست و اوست شنوای بینا.

امام علیه السلام در آغاز سخن خویش بیان می‌دارد که هیچ موجودی نمی‌تواند بر ذات خداوند احاطه علمی یابد. ظاهراً مقصود از افکندن پرده بر دل‌ها، همان قصور و محدودیت ذاتی شناخت مخلوقات است که سبب می‌شود نتوانند بر ذات نامحدود و غیر متناهی الهی احاطه یابند. امام علیه السلام در ادامه بر این مطلب تأکید می‌کنند که در توصیف خداوند باید به همان اوصافی که خود برای خویش بیان کرده است اکتفا کرد. در این باره در بحث «توقیفی بودن صفات الهی» بحث کردیم. مسأله نفی تشبیه نیز در روایات متعددی طرح شده است. برای نمونه، در «خطبه اشباح» می‌خوانیم:

كَذَّبَ الْعَادِلُونَ بَكَ إِذْ شَبَّهُوكَ بِأَصْنَامِهِمْ وَنَحَلُّوكَ حِلْيَةَ الْمَخْلُوقِينَ بِأَوْهَامِهِمْ وَجَزَّوْكَ تَجْزِئَةَ الْمُجَسَّمَاتِ بِخَوَاطِرِهِمْ وَقَدَّرُوكَ عَلَى الْخَلْقَةِ الْمُخْتَلِفَةِ الْقَوَى بِقِرَائِحِ عَقُولِهِمْ.^۲

دروغ گفتند آنان که مانند‌ی تو قرار دادند؛ چون تو را به بت‌های خود تشبیه کردند و لباس مخلوقات را با اوهام خویش بر تو پوشاندند و در پندار خود، همچون اجسام برای تو اجزایی قائل شدند و هر کدام بر حسب سلیقه و فکر خویش، مانند مخلوقات بر تو قوای گوناگونی در نظر گرفتند.

۱. الحویزی، تفسیر نور الثقلین، ج ۳، ص ۳۹۴، حدیث ۱۱۷. این روایت مؤید آن است که مرجع ضمیر «به» در آیه «لا یحیطون به علماً» (طه: ۱۱۰) به خداوند بازمی‌گردد.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۹۱.

با این حال، روش تنزیهی قرآن، که نه تشبیه است و نه تعطیل، در برخی روایات مورد تصریح قرار گرفته است. شاید یکی از صریح‌ترین شواهد این مدعا، سخن علی علیه السلام باشد که فرمود:

لَمْ يُطْلِعِ الْعَقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ.^۱
 خرده‌ها را بر چگونگی صفات خود آگاه نکرده و آنها را از مقدار لازم معرفت خود نیز محجوب نساخته است.

علاوه بر این، در روایاتی که از پیامبر صلی الله علیه و آله و اهل بیت او در زمینه خداشناسی نقل شده، حقایق گران‌بهایی درباره اوصاف الهی بیان گردیده است و بدیهی است که اظهار این معارف بر این فرض استوار است که انسان‌ها می‌توانند تا حدی خداوند را از طریق درک اوصاف او بشناسند.

چکیده مطالب

۱. قرآن به صراحت اعلام می‌دارد که کنه ذات الهی قابل شناسایی نیست: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰)
۲. نظریه تشبیه از دیدگاه قرآن مردود است. پاره‌ای از آیات قرآنی هر گونه مشابهت خداوند را با سایر موجودات نفی می‌کنند و برخی آیات نیز با بیان صفات سلبی خدا، مانند زوال‌ناپذیری، تنزه از زمان و مکان و... بر تمایز بنیادین ذات الهی با مخلوقات خویش تأکید می‌کنند.
۳. نظریه تعطیل نیز مورد قبول قرآن نیست. در آیات فراوانی از اوصاف و اسمای الهی سخن گفته شده است و از سوی دیگر، قرآن انسان‌ها را به تدبّر در آیات خویش فرا می‌خواند. بنابراین نباید گفت که دستیابی انسان به مرتبه‌ای از شناخت معانی اوصاف الهی، امر ممتنعی نیست.
۴. روایات اهل بیت علیهم السلام نیز بیان‌گر بطلان نظریه تشبیه و تعطیل است و در کنار تنزیه خداوند از اوصاف مخلوقات خویش، حصول مرتبه‌ای از معرفت را ممکن می‌داند.

علم الهی

یکی از اوصاف ثبوتی خداوند، «علم» است. در بینش اسلامی، خدا به همه امور عالم آگاه است. همان‌گونه که خواهیم گفت، علم، هم از اوصاف ذاتی خداوند است و هم از اوصاف فعلی او. به عبارت دیگر، علم الهی مراتب گوناگونی دارد که برخی از آنها، صفت ذاتی و برخی صفت فعلی است.

معنای «علم» چیست؟

بر اساس یک اعتقاد رایج، «علم» معنایی بدیهی و روشن دارد؛ زیرا هر یک از ما انسان‌ها آن را به مثابه یکی از احوال نفسانی، در درون خود می‌یابیم. هر یک از ما در زندگانی خود بارها و بارها این حالت را تجربه می‌کند که ابتدا نسبت به مطلبی جاهل و ناآگاه است و سپس حالتی در وی پدیدار می‌شود که از آن به آگاهی و علم تعبیر می‌کند.

البته این نکته را نباید فراموش کرد که علم ما انسان‌ها، در اقسام گوناگون خود، دارای محدودیت‌ها و نقایصی است که نمی‌توان آنها را به علم خدا تسری داد؛ چه آن‌که علم الهی از تمام این قیود و کاستیها منزله است. بخش عمده‌ای از علم ما از طریق ابزار و آلات درونی و بیرونی حاصل می‌شود. برای مثال، ما در ادراک محسوسات، از اعضای خود (چشم، گوش و...) و گاه نیز از ابزار خارجی استفاده می‌کنیم. همچنین اگر نگوییم همه علوم ما، دست کم اغلب آنها، علوم حادث است؛ یعنی علمی است که پس از جهل پیدا شده و از این رو در معرض زوال و نابودی است. علاوه بر این، مجموعه علوم ما، به مثابه یک مجموعه، بسیار ناقص و محدود است و آنچه می‌دانیم، در مقایسه با آنچه نمی‌دانیم، بسیار ناچیز می‌باشد.

اما علم الهی از همه این نواقص مبرا است؛ علمی است مطلق، نامحدود، ازلی و ابدی که به هیچ ابزار و مقدمه و واسطه‌ای نیاز ندارد و مستلزم انفعال و تأثیرپذیری ذات الهی از خارج نیست.

علم حصولی و حضوری

پیشتر اشاره کردیم که در یک تقسیم‌بندی مشهور، علم به دو گونه «حصولی» و «حضوری» تقسیم می‌شود. معلوم در علم حضوری، خود شیء است؛ حال آن‌که در علم حصولی، معلوم صورت ذهنی شیء است و شیء به واسطه صورتش مورد ادراک قرار می‌گیرد. علم ما به ذات خویش و نیز علم ما به احوال نفسانی خود، مانند ترس، خشم، دوستی و... علمی حضوری است و علم ما به محسوسات و معقولات در زمره ادراک حصولی قرار دارد.

با توجه به تقسیم‌بندی فوق می‌توانیم تعریفی جامع از علم و ادراک که شامل هر دو قسم حصولی و حضوری گردد، ارائه دهیم: «علم عبارت است از حضور معلوم در نزد عالم».

جامعیت این تعریف از آن روست که در علم حصولی، صورت ذهنی شیء در نزد عالم حضور دارد و در علم حضوری، خود شیء؛ لیکن در هر دو صورت، معلوم نحوه‌ای از حضور در نزد عالم دارد و بر اساس این حضور، عالم دارای نوعی احاطه علمی بر معلوم است.

از آن‌جا که تعریف بالا خالی از قیود مربوط به علوم موجودات امکانی است و هیچ‌گونه شائبه نقص و نقصانی در آن راه ندارد، می‌توان آن را برای اشاره به علم الهی نیز به کار گرفت؛ بنابراین وقتی سخن از علم خدا به میان می‌آید، مقصود آن است که همه امور و تمام اشیا در نزد خدا حاضرند و این حضور، ملاک علم خدا به ذات خود و همه موجودات است.

البته در نظر گروهی از فیلسوفان و متکلمان اسلامی، علم خداوند منحصرأً از گونه علم حضوری است. مبنای این دیدگاه آن است که علم حصولی به لحاظ آن‌که از طریق حصول صورت ذهنی معلوم محقق می‌شود، مستلزم آن است که عالم محلّ عروض صور ذهنی باشد و از غیر خود منفعل گردد؛ در حالی که خداوند از این امور منزّه است.

اقسام یا مراتب علم الهی

پس از روشن شدن معنای علم خدا، اینک نوبت آن است که مروری بر اقسام یا مراتب این علم داشته باشیم.^۱ علم الهی را در آغاز می‌توان به دو نوع تقسیم کرد: «علم به ذات» و «علم به

۱. مباحثی که در این بخش مطرح می‌کنیم، بیشتر جنبه فلسفی دارند. با این حال به نظر می‌رسد که برای یافتن تصویری جامع‌تر از علم الهی، اشاره به دیدگاه حکما مفید است.

غیر». مقصود از قسم اول، علم خدا به ذات خویش و مقصود از قسم دوم، علم خدا به سایر موجودات است. از آن جا که سایر موجودات، مخلوق خداوندند و حق تعالی آنها را ایجاد می‌کند، می‌توان این قسم اخیر را به دو نوع تقسیم کرد: علم خدا به دیگر موجودات قبل از ایجاد آنها و علم به دیگر موجودات پس از ایجاد آنها. بدین ترتیب و در نتیجه دو تقسیم بالا، علم الهی دارای سه مرتبه است:

۱. علم به ذات؛

۲. علم به اشیای دیگر قبل از ایجاد آنها؛

۳. علم به اشیای دیگر پس از ایجاد آنها.

حال شایسته است، هر یک از اقسام فوق را به صورت جداگانه بررسی کنیم.

علم خدا به ذات خویش

بر اساس تعریفی که از علم ارائه شد، مقصود از علم خداوند به ذات خویش آن است که ذات الهی در نزد خودش حضور دارد و این حضور، ملاک آگاهی خدا از ذات خود است.^۱ پیش از اثبات این مرتبه از مراتب علم الهی، یادآوری این نکته لازم است که حقیقت خارجی و عینی علم خدا به ذات خود، برای ما مجهول و ناشناخته است (همان گونه که در مورد سایر صفات الهی نیز چنین است) و تنها می‌توانیم از طریق مفاهیمی که به آن حقیقت اشاره دارند، معرفتی حصولی و شناختی دورادور به دست آوریم.

دلیلی بر علم خدا به ذات خود

علاوه بر دلایل عمومی ثبوت صفات کمالی برای باری تعالی، ادله خاصی بر این مدعا که خداوند ذات خویش را ادراک می‌کند و به آن آگاهی دارد، اقامه شده است که در ذیل به یک دلیل اشاره می‌کنیم. البته این دلیل نیز بر برخی قواعد فلسفی استوار است که در مباحث فلسفی مورد پژوهش و اثبات قرار می‌گیرند.

این دلیل از دو مقدمه اصلی فراهم می‌آید:

الف) هر موجود مجردی در نزد خود حاضر است و از این رو به ذات خود عالم است. این

۱. در نظر برخی متکلمان، علم خداوند به ذات خویش علمی حصولی است. ر.ک: السیوری، ارشاد

مقدمه در مباحث فلسفه به اثبات می‌رسد. بر اساس این اصل، موجود مادی (غیر مجرد) از آن جهت که دارای اجزا و ابعاد است و همواره در معرض تغییر و تحول قرار دارد، فاقد حضور است و از این رو نمی‌تواند حتی برای خود حاضر باشد. در نتیجه، اشیای مادی به ذات خود جاهلند. اما مجردات، به دلیل بساطت و تجرد می‌توانند هم برای خود و هم برای مجردات دیگر حاضر باشند و از آن‌جا که ملاک علم و آگاهی، همین حضور است، هر مجردی به ذات خود آگاهی دارد.

ب) مقدمه دوم آن است که خداوند موجودی مجرد و از تمام شوائب و قیود ماده منزّه است. این مقدمه در بحث صفات سلبی خداوند به اثبات می‌رسد؛ آن‌جا که «جسمانی نبودن» و «مادی نبودن» ذات الهی ثابت می‌گردد. بر اساس دو مقدمه یادشده، ثابت می‌شود که حق تعالی به ذات خویش عالم است؛ زیرا او موجودی مجرد است و هر مجردی از ذات خود آگاهی دارد.

علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد آنها

پس از فراغت از علم خدا به ذات خویش، اینک لازم است به بررسی مرتبه دوم علم الهی، یعنی علم خدا به موجودات قبل از ایجاد آنها پردازیم. ظاهراً مقصود از این قسم به قدر کافی روشن است. با این حال، این پرسش برای فیلسوفان و متکلمان مطرح شده است که آیا این قسم از اقسام علم الهی، علمی «اجمالی» است یا «تفصیلی»؟

مقصود از «علم اجمالی» در این بحث، آن است که خداوند قبل از ایجاد اشیا، به تک‌تک آنها بصورت جداگانه علم ندارد؛ بلکه علم او علمی است واحد و بسیط که قابل تحلیل به علم تفصیلی است. معمولاً برای تفهیم بهتر علم اجمالی، به علم دانشمندان، مثلاً یک ریاضی‌دان، مثال می‌زنند. علم ریاضی‌دان به یک قانون ریاضی، علمی بسیط و اجمالی است و در عین حال می‌توان گفت که او به تمام مسائلی که از طریق این قانون قابل حل است، علم دارد؛ لیکن تا مسأله خاصی را حل نکرده باشد، علم او در مرتبه اجمال باقی می‌ماند. اما تفصیلی بودن علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد، بدین معناست که خداوند قبل از ایجاد و آفرینش اشیا، به یکایک آنها به صورت جداگانه و مستقل علم دارد.

به هر تقدیر، از آن‌جا که پاسخ به پرسش بالا بحث پیچیده و عمیقی را می‌طلبد که از چارچوب بحث حاضر خارج است، از طرح آن خودداری می‌کنیم و با صرف نظر از این

مسأله، به اولئه دو دلیل بر ثبوت این مرتبه از علم می پردازیم.

دلیل اول: این دلیل بر یکی از قواعد فلسفی تکیه دارد که می گوید: علم به علت تامه شیء، به عنوان آن که علت است، مستلزم علم به آن شیء، به عنوان معلول است.^۱ بنابراین، هر جا علت تامه ای معلوم باشد، معلول (یا معلول های) آن نیز معلوم خواهد بود. مقدمه دیگر این دلیل آن است که ذات الهی، علت تامه تمام موجودات است و مقدمه سوم، که در بحث قبلی به اثبات رسید، علم الهی به ذات خود است.

بر اساس مقدمات سه گانه یادشده، خدا به ذات خویش علم دارد و ذات او علت تامه همه موجودات است و علم به علت تامه، مستلزم علم به معلول است و از آن جا که علم خداوند به ذات خود و نیز علیت این ذات برای مخلوقات، در ازل محقق است، ثابت می شود که خداوند سبحان از ازل و قبل از ایجاد اشیا، از طریق علم به ذات خویش، به تمام اشیا عالم است.

دلیل دوم: این دلیل، در مقایسه با دلیل نخست، صبغه کلامی قوی تری دارد و تا حدی به برهان نظم که در بحث ادله اثبات خدا مطرح شد، نزدیک است:^۲

با تأمل در جهان پیرامون خود درمی یابیم که اجزای عالم هستی همگی بر اساس انتظام شگفت آوری پدید آمده و به سوی هدف واحدی در حرکتند. از سوی دیگر، تمام پدیده های هستی، مخلوقات خداوندند و همان گونه که اصل وجود معلول و مخلوق نشانه وجود علت و خالق است، خصوصیات آن نیز حاکی از ویژگی های علت خواهد بود.

بدین ترتیب، انتظام و هدفمندی عالم هستی گواهی می دهد که خالق آن، پیش از آفریدن جهان، به تمام پدیده های آن و ویژگی ها و روابط بین آنها آگاه بوده است؛ زیرا عقل حکم می کند که ممکن نیست موجودی که خالق پدیده های منظم و هدفمند است، از روی جهل و ناآگاهی به چنین آفرینشی دست زده باشد.

بسیاری از متکلمان اسلامی برای اثبات علم الهی قبل از ایجاد به همین دلیل تمسک کرده اند. برای مثال، محقق طوسی در تجرید الاعتقاد می گوید: «و الإحکامُ دلیلُ العلم»؛ یعنی: «استواری و حکمت موجود در جهان، دلیلی است بر علم الهی (به اشیا)».

۱. ر.ک: ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۳۴۵-۳۵۱.

۲. تفاوت این دو در آن است که نتیجه دلیل نظم، اثبات «خالق علیم و حکیم» است؛ ولی در این جا، مخلوق بودن عالم و خالقیت خداوند، مفروض غنه بوده، در صدد اثبات صفت «علم» برای او هستیم.

علم خداوند به اشیا پس از ایجاد آنها

مرتبۀ سوم علم الهی، علم تفصیلی خداوند به موجودات، پس از آفریدن آنهاست. برای اثبات عقلی این مرتبۀ از علم می‌توان به دلیل زیر توسل جست. مقدمات این دلیل بدین شرح است:

(الف) خدا علة العلل است و سایر موجودات معلول اویند.

(ب) همان‌گونه که در مباحث فلسفی بیان شده، وجود معلول عین وابستگی و تعلق به علت است و معلول هیچ‌گونه استقلال وجودی ندارد.

(ج) لازمه وابستگی وجودی معلول به علت، آن است که معلول در نزد علت خویش حاضر باشد؛ زیرا عدم حضور معلول برای علت خود، بدین معناست که معلول در وجود خود مستقل باشد؛ حال آن‌که بر طبق مقدمه دوم، این امر ممکن نیست و از آن‌جا که حقیقت علم چیزی جز حضور معلوم در نزد عالم نیست، هر علتی به معلول خود علم دارد.

نتیجۀ مقدمات بالا آن است که تمام موجودات و پدیده‌های هستی معلوم خدا هستند؛ زیرا همگی معلول اویند و هر معلولی برای علت خویش معلوم است.

علم ذاتی و علم فعلی

در آغاز این بحث، اشاره کردیم که برخی از انحاء علم الهی، صفت ذاتی و برخی دیگر، صفت فعلی‌اند. حال که از مراتب سه‌گانه علم خداوند سخن گفتیم، شایسته است مشخص کنیم کدام یک از این مراتب، صفت ذاتی و کدام یک صفت فعلی‌اند.

با تأمل در مراتب سه‌گانه علم الهی روشن می‌شود که باید مرتبۀ اول و دوم را از اوصاف ذاتی و مرتبۀ سوم را از اوصاف فعلی به‌شمار آوریم.

علم خداوند به جزئیات

یکی از مسائل بحث‌انگیز درباره علم الهی آن است که آیا خدا به اشیا و حوادث جزئی نیز علم دارد یا علم او منحصر در کلیات است؟ به عبارت دیگر، آیا شیء یا شخص خاصی که در زمان و مکان خاصی وجود دارد، یا حادثه‌ای جزئی که در زمان و مکان معینی اتفاق می‌افتد، به عنوان یک امر جزئی و شخصی می‌تواند معلوم خدا واقع شود؟ با توجه به آنچه در علم پس از ایجاد گفتیم، باید به این پرسش پاسخ مثبت داد. لیکن برخی از متکلمان، منکر علم خدا به جزئیاتند و معتقدند خداوند به جزئیات از طریق ماهیات کلی و معقول آنها آگاهی دارد. این

گروه، برای اثبات مدعای خود به دلایل مختلفی تمسک جستته‌اند که در زیر برخی از آنها را بررسی می‌کنیم.

۱. تحول دائمی جزئیات: یکی از ادله مخالفان علم الهی به جزئیات، آن است که امور جزئی همواره در تغییر و تحولند؛ بنابراین اگر خدا به جزئیات عالم باشد، از آن رو که باید مطابقت علم او با واقع همواره محفوظ بماند، به تبع تغییر معلوم (یعنی جزئیات)، علم خدا نیز تغییر خواهد کرد و لازمه این مطلب آن است که ذات الهی که حامل علم است، تحول پذیرد؛ حال آن‌که ذات الهی از هر گونه تغییر و تحولی منزّه است؛ بنابراین ممکن نیست علم خداوند به جزئیات تعلق پذیرد.

ظاهراً مبنای این دلیل آن است که اگر خدا علم به جزئیات داشته باشد، علم او حصولی و از طریق حلول صورت جزئیات در ذات الهی خواهد بود و از این رو، تغییر معلوم (جزئیات)، مستلزم تغییر صورت آن و در نهایت، موجب تحول ذات الهی (به عنوان محل آن صورت) می‌گردد.

اما همان‌گونه که گفتیم، علم الهی علمی حضوری است و لذا علم او به جزئیات، چیزی جز وجود و حضور جزئیات در نزد او نیست. البته در این صورت نیز تغییر جزئیات مستلزم تغییر علم است؛ لیکن تغییر این علم، از آن‌جا که مربوط به مقام فعل الهی و از اوصاف فعلی است، به هیچ وجه سبب بروز تغییر در ذات نمی‌شود. اصولاً یکی از ویژگی‌های صفات فعلی آن است که به تبع تحول مخلوقات الهی، که به یک معنا همان فعل خداوندند، صفات فعلی نیز متحول می‌شوند؛ ولی این تحول به ساحت ذات راه نمی‌یابد.

حاصل آن‌که علم خدا به جزئیات، چیزی جز حضور آنها برای خدا نیست و تغییر امور جزئی، حداکثر در حوزه فعل الهی و صفات منتزع از آن رخ می‌دهد و این مسأله‌ای است بی‌اشکال که با ثبات و تحول ناپذیری ذات الهی منافاتی ندارد.

۲. ابزاری بودن علم به جزئیات: دلیل دیگر منکران تعلق علم الهی به جزئیات، آن است که حصول چنین علمی نیازمند به کارگیری ابزار و آلات مادی است؛ در حالی که مقام الوهی از چنین معنایی منزّه و مبرا است.

در پاسخ به این دلیل نیز می‌توان گفت که به کارگیری ابزار مادی برای تحصیل علم به جزئیات، از لوازم ذاتی چنین علمی نیست تا هیچ‌گاه از آن انفکاک نپذیرد؛ بلکه صرفاً حصول

چنین علمی برای موجودی که در عالم طبیعت به سر می‌برد، مانند انسان، متوقف بر احساس و استفاده از اعضا و جوارح جسمانی و آلات مادی است. اما در مورد خداوند که مافوق طبیعت و جهان مادی قرار دارد و علمش علم حضوری است و بر تمام هستی احاطه دارد، چنین توقف و نیازی در میان نیست.

علم الهی و اختیار انسان

یکی از ویژگی‌های علم الهی، همچون دیگر صفات خدا، مطلق بودن آن است به این معنا که شامل همه حوادث، اعم از گذشته، حال و آینده می‌شود. بر این اساس، خداوند در ازل به همه اموری که در آینده، و تا ابد واقع خواهد شد، علم دارد و از آن جمله، می‌داند که انسان‌ها در آینده چه کارهایی را انجام می‌دهند و از انجام چه کارهایی اجتناب می‌کنند. در این مورد، از دیرباز اشکالی مطرح بوده است مبنی بر این که علم خداوند به افعال آتی انسان با اختیار او منافات دارد.

ما این اشکال و پاسخ آن را به تفصیل در مبحث «جبر و اختیار» بررسی خواهیم کرد.

علم الهی از منظر قرآن

آیات متعددی از قرآن کریم درباره علم و دانایی خداوند سخن گفته‌اند. از صیغه‌های فعلی مصدر «علم» (مانند «عَلِمَ» و «يَعْلَمُ») که بگذریم، صفت «علیم» (بسیار دانا) و فروع آن، مانند «سمیع» (شنوا) و «بصیر» (بینا) ده‌ها بار به عنوان وصف خداوند در قرآن به کار رفته‌اند. علاوه بر این، در پاره‌ای آیات، شاهد اوصاف خاص تری مانند «عالم الغیب» و «عَلَامُ الْغُیُوبِ» هستیم. بدیهی است که بررسی تمام این آیات، ولو به اجمال، خود نیازمند نگارش کتابی مستقل است. در این جا نیز ناچاریم تنها به ارائه گوشه‌ای از دیدگاه‌های قرآن در این باب بسنده کنیم.

اثبات علم الهی

چنین به نظر می‌رسد که قرآن کریم در اثبات صفت علم، عمدتاً به ذکر آیاتی که بیان‌گر ثبوت همه اوصاف کمالی برای خداست، اکتفا می‌کند؛ هر چند می‌توان از برخی آیات به گونه‌ای از استدلال راه یافت. برای نمونه، در سوره ملک می‌خوانیم:

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْغَبِيرُ (ملک: ۱۴)

آیا کسی که آفریده است نمی داند، با این که او خود باریک بین و آگاه است؟

این آیه در قالب استفهام انکاری از مخاطبان خود می پرسد: آیا ممکن است خداوندی که خالق است، عالم نباشد؟ بنابراین، قرآن این مطلب را واضح و روشن می داند که نوعی تلازم بین آفرینندگی و علم به آفریدگان وجود دارد و لازم است خالق یک شیء، پیش از خلق آن، بر خصوصیات آن آگاه باشد و از آن جا که خلق و فیضان الهی مستمر و دائمی است، آیه فوق، هم علم قبل از ایجاد و هم علم پس از ایجاد را برای خدا اثبات می کند و بیان می کند که خداوند در همه زمان ها، بر همه موجودات هستی، که مخلوقات اویند، آگاه است.

علم مطلق و نامحدود خداوند

قرآن کریم، در کنار توصیف خداوند به علم و آگاهی، بر نامحدود بودن علم او تأکید می کند. آموزه علم مطلق و نامتناهی خداوند، علاوه بر آن که بیان گر یکی از حقایق بنیادین در باب اوصاف خداست و نقش مهمی در تکمیل و تعمیق خداشناسی ما ایفا می کند، آثار تربیتی ارزشمندی دارد. ایمان به آگاهی مطلق خداوند بر همه امور، تأثیر عمیقی در تقویت روحیه توکل آدمی دارد و اعتقاد به این که خدا از همه اعمال آشکار و پنهان انسان و حتی انگیزه ها و نیات او آگاه است، در اجتناب آدمی از گناهان مؤثر است.

قرآن گاه نامحدود بودن علم الهی را با صراحت بیان می کند:

وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (بقره: ۲۸۲ و تغابن: ۱۱)

و خدا به هر چیزی داناست.^۱

در برخی آیات نیز آگاهی خداوند به حوزه هایی خاص از جهان هستی ذکر شده است که مجموعه این آیات، از گستره وسیع علم الهی حکایت می کند. برای نمونه:

يَعْلَمُ مَا يَلْجِ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَرْجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (حدید: ۴)

آنچه در زمین درآید و آنچه از آن برآید و آنچه در آن بالا رود [همه] را می داند و هر کجا باشید، او با شماست و خدا به هر چه می کنید بیناست.

۱. نیز ر.ک: احزاب: ۴۰ و فتح: ۲۶.

تعبیری که در ابتدای آیه به کار رفته است، مصادیق فراوانی دارد^۱ که جلوه‌ای از وسعت علم الهی را ارائه می‌دهند. تعبیر «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» حاکی از آن است که خداوند به دلیل همراهی و معیت^۲ دائمی خود با انسان‌ها، از تمام اعمال آنها آگاه است و آنها را می‌بیند؛ بدین معنا که هر چه آدمی می‌کند، در محضر اوست.

آگاهی خداوند از اعمال و نیت انسان، در آیات دیگری با تعبیر گوناگون بیان شده است:

قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ. (آل عمران: ۲۹)

بگو اگر آنچه در سینه‌های شماست پنهان دارید یا آشکارش کنید، خدا آن را می‌داند و [نیز] آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین است می‌داند و خداوند بر هر چیزی تواناست.^۳

علم غیب خداوند

در پاره‌ای آیات نیز سخن از علم غیب الهی و آگاهی او از اموری که برای بشر ناشناخته است، به میان آمده است:

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَ مَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ. (لقمان: ۳۴)

در حقیقت، خداست که علم [به] قیامت نزد اوست و باران را فرو می‌فرستد و آنچه را که در رحم هاست می‌داند و کسی نمی‌داند فردا چه به دست می‌آورد و کسی نمی‌داند در کدامین سرزمین می‌میرد. در حقیقت، خداست دانای آگاه.

در این آیه، به مواردی از علم غیب الهی اشاره شده است که عبارتند از: ۱. آگاهی خداوند از زمان رستاخیز؛ ۲. آگاهی از زمان نزول باران؛ ۳. آگاهی از احوال و آینده جنینی که در رحم مادر قرار دارد؛ ۴. آگاهی از آینده انسان‌ها و آگاهی از مکان (و زمان) مرگ انسان‌ها. در برخی

۱. این تعبیر، شامل قطره‌های گیاهان، قطره‌های باران، ریشه درختان، معادن و گنج‌ها، حیوانات زیرزمینی، چشمه‌های جوشان از عمق خاک، فرشتگان نازل و صاعد، ابرها، پرندگان، شهاب‌های آسمانی و صدها مورد دیگر می‌گردد.

۲. بدیهی است که این معیت، معیت زمانی یا مکانی نیست؛ بلکه به تعبیر حکما «معیت قیومی» است که بین علت و معلول آن برقرار است.

۳. نیز ر.ک: انعام: ۳ و توبه: ۷۸.

روایات نیز این علوم پنج‌گانه کلیدهای غیب و علوم اختصاصی خداوند معرفی شده‌اند.^۱ البته نباید این نکته را فراموش کرد که مفهوم «غیب» (= پنهان)، مفهومی نسبی و اضافی است که تنها در حوزه شناخت موجوداتی که علمشان محدود است، مطرح می‌شود؛ و الا برای خداوند تمام هستی آشکار است و در مقایسه با علم نامحدود او، هیچ غیب و پنهانی وجود ندارد. بنابراین، مقصود از علم خداوند به غیب، آگاهی اوست بر اموری است که برای انسان (و دیگر مخلوقات خداوند) ناشناخته است.

علم خداوند در نگاه روایات

مسئله علم الهی در روایات خاندان عصمت علیهم‌السلام نیز از زوایای مختلفی طرح شده است. در پاره‌ای روایات، از علم ذاتی خداوند و عدم توقف آن بر وجود معلوم سخن به میان آمده است. امیر مؤمنان علیه‌السلام در توصیف خداوند می‌فرماید:

عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ.^۲

[خداوند] عالم بود در آن زمانی که هیچ معلومی وجود نداشت.

در برخی روایات نیز به علم خداوند قبل از ایجاد و پس از ایجاد اشیا اشاره شده است. در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام می‌خوانیم:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبُّنَا وَ الْعِلْمُ ذَاتُهُ وَ لَا مَعْلُومَ... فَلَمَّا أَحْدَثَ الْأَشْيَاءَ وَ كَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ.^۳

خدای عز و جل، پروردگار ما، در ازل وجود داشت در حالی که علم عین ذاتش بود و هیچ معلومی در میان نبود... پس هنگامی که اشیا را ایجاد کرد و معلوم وجود یافت، علم او بر معلوم واقع شد.

در روایات زیادی نیز برگسترده‌گی علم الهی و نامحدود بودن آن تأکید شده است. امیر مؤمنان، علی علیه‌السلام، در بیان سعه علم خداوند می‌فرماید:

۱. این روایات در تفاسیر روایی، همچون در المنثور، نور الثقلین و تفسیر برهان آمده است. ر.ک: سیوطی،

الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، ج ۵، صفحه ۱۶۹ به بعد و الحویزی، نور الثقلین، ج ۴، صفحه ۲۱۸ به بعد.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷.

يَعْلَمُ عَجِيجَ الْوَحْشِ فِي الْفُلُوتِ وَمَعَاصِيَ الْعِبَادِ فِي الْخَلُوتِ وَ اخْتِلَافَ التَّيْنَانِ فِي الْبَحَارِ
الْغَامِرَاتِ وَ تَلَاطَمَ الْمَاءِ بِالرِّيَّاحِ الْعَاصِفَاتِ.^۱

خداوند صدای نعره وحوش را در دل کوه‌ها و بیابان‌ها و گناهان بندگان را در خلوتگاه‌ها و
آمد و شد ماهیان را در دریاهاى ژرف و پیدایش امواج را در اثر تندبادهای می‌داند.

همچنین از امام صادق علیه السلام روایت شده است که در پاسخ به یکی از اصحاب خویش که
گفته بود: «الْحَمْدُ لِلَّهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ (سپاس خداوند را به اندازه علم او)» فرمود:

لَا تَقُلْ ذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ لِعِلْمِهِ مُنْتَهَى.^۲

چنین مگو؛ زیرا علم خداوند را پایانی نیست.

علم اختصاصی و علم عمومی خداوند

در برخی روایات، علم خداوند به «علم خاص» که ویژه ذات اوست و «علم عام» که میان او و
پاره‌ای از مخلوقات برترش (مانند پیامبران و امامان و فرشتگان) مشترک است، تقسیم شده
است. در حدیثی امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ لِلَّهِ لَعِلْمًا لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ وَ عِلْمًا يَعْلَمُهُ الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ وَ أَنْبِيَائُهُ الْمُرْسَلُونَ وَ
نَحْنُ نَعْلَمُهُ.^۳

همانا خداوند دارای علمی است که غیر از او آن را نمی‌داند و نیز دارای علمی است که
فرشتگان مقرب و پیامبران مرسل آن را می‌دانند و ما [نیز] از آن آگاهیم.

در روایات متعددی نیز در باب دو صفت «سمیع» و «بصیر» که از شؤون علم الهی‌اند،
سخن گفته شده و از جمله بیان گردیده که خداوند منزّه است از آن که علم او به مسموعات و
مبصرات با استفاده از ابزار و آلات تحقق یابد:

السَّمِيعُ لَا بِأَدَاتٍ وَ الْبَصِيرُ لَا بِتَفْرِيقِ آلَةٍ.^۴

[خداوند] شنواست؛ ولی نه به وسیله دستگاه شنوایی و بیناست؛ لیکن نه با گشودن
پلک چشم‌ها.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸

۲. التوحید، باب دهم، حدیث اول.

۳. همان، باب دهم، حدیث ۱۵. اصطلاح «علم خاص» و «علم عام» در روایت قبلی، یعنی حدیث ۱۴ از
همین باب، به کار رفته است.

۴. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲.

تعاریف و اصطلاحات

علم	علم حصولی	علم خاص
علم حضوری	علم غیب	علم عام

چکیده مطالب

۱. علم به دو دسته «حضوری» و «حصولی» تقسیم می‌شود. علم حصولی از طریق مفاهیم و صور ذهنی شیء حاصل می‌شود و شیء از طریق حصول صورت ذهنی آن در ذهن عالم ادراک می‌شود. اما در علم حضوری، خود معلوم در نزد عالم حاضر است بدون آن‌که مفهوم یا صورت ذهنی آن واسطه باشد.
۲. معنای جامع علم عبارت است از: «حضور معلوم در نزد عالم» و از آن‌جا که این معنا خالی از هر گونه شائبه نقص و محدودیت است، می‌توان آن را برای اشاره به علم الهی به کار گرفت.
۳. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان اسلامی معتقدند که علم خداوند، صرفاً از گونه علم حضوری است؛ چرا که علم حصولی مستلزم انفعال عالم و پذیرش صور ذهنی است که این امور در خداوند متعال راه ندارد.
۴. علم الهی دارای سه مرتبه است: ۱. علم به ذات؛ ۲. علم به اشیای دیگر قبل از ایجاد و ۳. علم به اشیای پس از ایجاد آنها.
۵. دلیل علم خداوند به ذات خویش آن است که هر موجود مجردی به ذات خود عالم است و خداوند نیز موجودی مجرد و غیر مادی است؛ بنابراین به ذات خویش عالم است.
۶. با توجه به این‌که ذات خداوند علت ایجاد تمام اشیاست و نیز علم به علت متضمن علم به معلول‌های آن است، بنابراین، علم خداوند به ذات خود، مستلزم علم او به تمام اشیای، به عنوان معلول‌های ذات، قبل از ایجاد آنهاست. علاوه بر این، انتظام موجود در جهان حاکی از آن است که آفریدگار آن، قبل از خلق و آفرینش اشیای، به خصوصیات آنها عالم بوده است.
۷. مبنای عقلی اثبات علم الهی به اشیای پس از ایجاد آنها این است که هر معلولی، به دلیل وابستگی وجودی، در نزد علت خویش حاضر است و از آن‌جا که همه اشیای معلول خداوندند، همگی در نزد او حضور دارند و حقیقت علم نیز چیزی جز حضور معلوم در نزد عالم نیست.
۸. خداوند، علاوه بر کلیات، به امور جزئی نیز علم دارد؛ بدون آن‌که نیازمند ابزار مادی باشد یا بر اثر تحول جزئیات، تغییری در ذات او پدید آید.
۹. آیات فراوانی از قرآن کریم درباره علم الهی سخن گفته‌اند و اوصافی چون «علیم»، «سمیع»،

«عالم الغیب» و «عَلَامُ الْغُیُوب» بارها در قرآن تکرار شده است.

۱۰. قرآن در آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴) علم خداوند به موجودات هستی را بر اساس خالقیت او اثبات می‌کند.

۱۱. قرآن بر نامتناهی بودن علم الهی و آگاهی او از اتمام اعمال و نیت‌بندگان تأکید می‌کند. همچنین در قرآن از علم خداوند به اموری که برای انسان ناشناخته است (غیب) سخن گفته شده است.

۱۲. ایمان انسان به آگاهی خداوند از اعمال و نیت او، آثار تربیتی فراوانی دارد.

۱۳. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز از علم ذاتی و نامحدود خداوند و از علم اختصاصی و عمومی او سخن گفته شده است. در پاره‌ای از روایات نیز بیان گردیده که علم خداوند به مسموعات و مبصرات، بی‌نیاز از هر گونه ابزار و آلت است.

قدرت الهی

یکی دیگر از اوصاف ثبوتی و ذاتی خداوند، «قدرت» است و آیات زیادی از قرآن کریم، خدا را به نام «قادر» و «قدیر» می خوانند. قدرت نیز از جمله اوصافی است که ما می توانیم مرتبه محدودی از آن را در خود بیابیم. از این رو، مفهوم قدرت و عجز تا حد زیادی برای ما روشن است. با این حال، لازم است برای وضوح بیشتر بحث، تعریفی از قدرت ارائه کنیم که بر قدرت خداوند نیز قابل تطبیق باشد.

قدرت چیست؟

متکلمان اسلامی، تعاریف مختلفی از «قدرت» ارائه کرده اند. بر اساس یکی از مشهورترین تعاریف، قادر کسی است که اگر بخواهد، فعلی را انجام می دهد و اگر بخواهد، آن را ترک می کند.^۱ بر این اساس، هنگامی گفته می شود که فاعل خاصی بر انجام فعلی قادر است که انجام یا ترک آن فعل، تابع خواست و مشیت او باشد. بنابراین، در کلیه مواردی که فاعل فاقد مشیت است و فعل او بدون آن که مسبوق به خواست و مشیت او باشد، محقق می شود، فاعل مزبور در انجام آن فعل فاقد قدرت است. از این رو می توان گفت که آتش بر ایجاد حرارت و فعل سوزاندن قادر نیست؛ زیرا فعل آن از مشیت و خواست بر نمی خیزد و نمی توان گفت که اگر بخواهد، فعل سوزاندن را ترک می کند.

بر اساس تعریف فوق می توان به اصول زیر دست یافت:

۱. از این رو گفته اند: «الْقَادِرُ مَنْ إِنْ شَاءَ فَعَلَ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ» (یا: و إِنْ لَمْ يَشَأْ لَمْ يَفْعَلْ).

الف) قدرت داشتن بر انجام کاری، لزوماً به معنای وقوع آن کار نیست؛ بلکه ممکن است فاعلی که بر انجام کاری قادر است، آن را ترک کند و این در صورتی است که مشیت او، به جای انجام فعل، به ترک آن تعلق گرفته باشد.

ب) فاعل قادر، قبل از انجام فعل نیز به صفت قدرت متصف است (بر خلاف نظر گروهی که معتقدند فاعل صرفاً در هنگام انجام فعل به قدرت متصف می‌شود^۱). صحت این مدعا را هم با تأمل در تعریف قدرت و هم با مراجعه به حالات درونی خود می‌توان دریافت؛ زیرا روشن است که تعریف مزبور، که شامل دو قضیه شرطیه است، قبل از انجام فعل نیز در مورد فاعل قادر صادق است. از سوی دیگر، ما در درون خویش خود را بر انجام بسیاری از کارها قادر می‌یابیم؛ در حالی که هنوز به انجام آنها اقدام نکرده‌ایم.

ج) قدرت همواره به دو امر متقابل، یعنی انجام و ترک فعل تعلق می‌پذیرد. به عبارت دیگر، هر جا که سخن از قدرت فاعل به میان آید، مقصود از آن، هم توانایی انجام فعل است و هم توانایی ترک آن. در طرف مقابل، گروهی از متکلمان که اتصاف فاعل به قدرت را به زمان وقوع فعل منحصر می‌کنند، متعلق قدرت را صرفاً انجام فعل می‌دانند.^۲

د) تقابل دو مفهوم قدرت و عجز، از سنخ تقابل عدم و ملکه است؛ بنابراین، فاعل‌های طبیعی، مانند آتش، که فاقد مشیتند، نه به قدرت متصف می‌گردند و نه به عجز.

معنای قدرت الهی

پس از روشن شدن معنای قدرت، باید ببینیم که قدرت خدا به چه معناست و آیا می‌توان معنای عمومی قدرت را بی‌هیچ کم و کاستی بر خداوند اطلاق کرد؟

با تأمل در تعریف یادشده چنین به نظر می‌رسد که اطلاق این مفهوم بر خداوند، از آن رو که مشتمل بر نقص و محدودیتی نیست، مانعی ندارد. بنابراین، قادر بودن خدا بدین معناست که اگر مشیت او به انجام فعلی تعلق پذیرد، آن را انجام می‌دهد و اگر مشیت او به ترک آن تعلق گیرد، آن را ترک می‌کند.

البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که وقتی ما در حقیقت قدرت خویش تأمل کنیم، درمی‌یابیم که انجام یا ترک فعل از سوی ما، معمولاً تابعی از انگیزش‌های بیرونی است و

۱. این رأی منسوب به اشاعره است؛ ر.ک: ارشاد الطالبین، ص ۹۵.

۲. این رأی نیز به اشاعره نسبت داده می‌شود؛ ر.ک: همان، ۹۶.

بدیهی است که این معنادر مورد خداوند صادق نیست؛ زیرا مستلزم آن است که حق تعالی از خارج از ذات خود تأثیر پذیرد و در برابر غیر خود منفعل گردد و این معانی، با وجوب وجود و غنای مطلق خدا سازگار نیست. هر چند گروهی از متکلمان معتقدند که افعال خدا بر اثر انگیزش‌ها و دواعی خارج از ذات انجام می‌شود، لیکن رأی صحیح آن است که خداوند، بر خلاف مخلوقات مختاری نظیر انسان، هیچ فعلی را در اثر انگیزش‌های بیرونی انجام نمی‌دهد؛ بلکه داعی خداوند در افعالش، عین ذات اوست و به مقتضای مشیت ذاتی خود مبدأ صدور افعال می‌گردد.

اثبات قدرت الهی

با توجه به معنایی که از قدرت الهی بیان گردید، می‌توان قادر بودن خداوند را با استناد به دلایل مختلفی ثابت کرد که ما در این جا به ذکر یک دلیل اکتفا می‌کنیم.

بر اساس تعریف قدرت، قادر نبودن خداوند در صورتی صادق است که مشیت او به وقوع کاری تعلق پذیرد و در عین حال آن کار واقع نشود و یا در صورت تعلق مشیت به عدم وقوع، آن کار واقع گردد. حال می‌پرسیم علت عدم تحقق آنچه که خدا خواسته است، چیست؟ در پاسخ به این سؤال، با دو احتمال روبه‌رو خواهیم بود:

احتمال اول آن است که ذات الهی، خود، علت عدم تحقق آنچه خواسته است، باشد. این احتمال کاملاً نامعقول و باطل است؛ زیرا معقول نیست که خدا از یک سو بخواهد کاری را انجام دهد و از سوی دیگر، خودش سبب عدم وقوع آن شود. به عبارت دیگر، این فرض با حکمت الهی ناسازگار است.

احتمال دوم آن است که موجودی غیر از خدا مانع تحقق خواسته او شود. این احتمال نیز نامعقول و باطل است؛ زیرا در جای خود ثابت گشته که خداوند، واجب‌الوجود یکتا و سایر موجودات همگی ممکن‌الوجود و مخلوقات اویند و در همه شؤون خود وابسته به خالق و آفریدگار خود می‌باشند؛ بنابراین معقول نیست که موجود ممکنی که از خود هیچ استقلالی ندارد، بتواند در مقابل مشیت الهی بایستد و مانع تحقق آن شود.

بدین ترتیب ثابت می‌شود که خداوند قادر است؛ زیرا به فرض تعلق مشیت و خواست او به چیزی، هیچ مانعی از تحقق آنچه او می‌خواهد، قابل تصور نیست.

قدرت مطلق خداوند

یکی از مسائل بحث‌انگیز در میان متکلمان، به حوزه شمول و گسترده‌گی قدرت الهی مربوط می‌شود. آیا قدرت خدا نامحدود و مطلق است و همه چیز را شامل می‌گردد، یا آن‌که قدرت او محدود است و برخی امور از حیطه توانایی او خارجند؟ در پاسخ به این پرسش، گروهی رأی نخست را برگزیده و قدرت خدا را نامحدود دانسته‌اند. آیات فراوانی که خدا را بر انجام همه امور قادر و توانا می‌خواند، این رأی را تأیید می‌کند.^۱

در طرف مقابل، آرای متنوع دیگری وجود دارد که هر کدام به نوعی قدرت الهی را محدود ساخته و شمول آن را نسبت به حوزه‌های خاصی انکار کرده‌اند.

در مقام داوری میان آرای یادشده، به نظر می‌رسد که رأی صحیح همان رأی نخست است و قدرت الهی، همچون دیگر اوصاف ذاتی خداوند، نامتناهی و بی‌کران است. برای اثبات عقلی این رأی، علاوه بر ادله عمومی نامحدود بودن اوصاف الهی، می‌توانیم به همان دلیلی که برای اثبات اصل قدرت الهی ارائه کردیم، توسل جوییم. دلیل فوق، افزون بر اثبات صفت قدرت، مطلق بودن قدرت خداوند را نیز ثابت می‌کند؛ زیرا در باره هر فعل مفروضی این مطلب صادق است که در صورت تعلق مشیت الهی به آن، هیچ مانعی از تحقق آن وجود ندارد. به هر تقدیر، علاوه بر دلایل نقلی که در آینده بدان اشاره خواهیم کرد، عقل نیز به قدرت مطلق الهی اذعان دارد. با این حال، از دیر زمان در باب عمومیت قدرت خداوند شبهاتی مطرح بوده است که حل نشدن آنها برای گروهی سبب شده که به محدود بودن قدرت و توانایی پروردگار خویش فتوا دهند. مادر این جا فشرده‌ای از مهم‌ترین مسائل و شبهات این باب را به همراه پاسخ هر یک مطرح می‌کنیم.

آیا امور محال در حیطه قدرت خدا قرار دارد؟

در یکی از شبهاتی که از زمان‌های کهن در باره قدرت مطلق الهی مطرح بوده است، مواردی فرض می‌شود که به حسب ظاهر، تعلق و عدم تعلق قدرت خداوند به آن، هر دو با اشکال روبه‌روست. این شبهه به بیان‌های گوناگون و در قالب‌های مختلفی اظهار شده است که مبنای همه آنها یکی است. برخی از مشهورترین تقریرهای این شبهه را از نظر می‌گذرانیم:

۱. برای نمونه: بقره: ۲۰ و ۱۰۶ و ۱۰۹ و ۱۴۸ و ۲۵۹ و ۲۸۴ و....

۱. آیا خداوند قادر است شریک و مانندی برای خود بیافریند؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، لازم می‌آید که امکان وجود شریک الباری را بپذیریم؛ در حالی که در نظر عموم متألهان، وجود شریک برای خدا امر ممتنعی است. اما اگر پاسخ ما به این سؤال منفی باشد، لازم می‌آید که محدود بودن قدرت خدا را بپذیریم؛ چون قبول کرده‌ایم کاری وجود دارد که خدا از انجام آن ناتوان است.

۲. آیا خداوند می‌تواند جهان هستی را در درون یک تخم مرغ قرار دهد، بی‌آنکه در ابعاد جهان و در ابعاد تخم مرغ تغییری حاصل شود؟ پاسخ عقل سلیم به این سؤال، منفی است؛ بنابراین، قدرت خدا نامحدود و مطلق نیست و کارهایی وجود دارد که از حیطه توانایی او خارج است.

۳. پیچیده‌ترین صورت این شبهه آن است که پرسشی طرح شود که پاسخ مثبت یا منفی به آن، هر دو، مستقیماً به انکار قدرت مطلق بینجامد. مثلاً گفته می‌شود: آیا خدا قادر است سنگی خلق کند که خود نتواند آن را حرکت دهد؟ و یا گفته می‌شود: آیا خدا توانایی دارد موجودی بیافریند که نتواند آن را نابود کند؟ با دقت در پرسش‌های بالا، آشکار می‌شود که به آن پاسخ مثبت دهیم و چه پاسخ ما منفی باشد، ظاهراً در هر دو صورت، مطلق بودن قدرت الهی را نفی کرده‌ایم.

از آن‌جا که شبهات فوق، با همه تنوعی که دارند، بر مبنای واحدی استوارند، می‌توان یک‌جا به همه پاسخ داد. به منظور آن‌که پاسخ ما از وضوح کافی برخوردار باشد، مناسب است ابتدا نگاهی به اقسام «محال» داشته باشیم.

امور «محال» یا «ممتنع»، از یک جهت به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. محال ذاتی: امری است که فی حدّ نفسه و در ذات خویش، محال و ناشدنی است؛ بدون آن‌که پای امر دیگری در میان باشد. اجتماع یا ارتفاع نقیضین، از روشن‌ترین مصادیق محال ذاتی است.

۲. محال وقوعی: امری است که فی حدّ نفسه و با نظر به ذات آن، محال نیست؛ لیکن وقوع آن مستلزم محال ذاتی است. برای مثال، وجود معلول بدون علت، محال وقوعی است؛ زیرا تحقق آن مستلزم تناقض (اجتماع نقیضین) خواهد بود.^۱ محال ذاتی و وقوعی را «محال

۱. زیرا لازم می‌آید که در آن واحد، یک شیء (معلول) هم به علت نیاز داشته باشد و هم نیاز نداشته باشد و اجتماع نیاز و عدم نیاز، اجتماع نقیضین است.

عقلی» نیز می‌نامند.

۳. محال عادی: امری است که وقوع آن با نظر به قوانین شناخته‌شده طبیعت ناممکن است؛ لیکن تحقق آن نه ذاتاً ممتنع است و نه مستلزم محال ذاتی است.

با توجه به تعاریف فوق، پاسخ اصلی شبهات مورد بحث آن است که قدرت خداوند به محال ذاتی و وقوعی تعلق نمی‌پذیرد و تمام مواردی که در تقریرهای مختلف این شبهه طرح شده است، از جمله محالات و وقوعی‌اند. برای مثال، شریک داشتن خداوند از محالات و وقوعی است؛ زیرا فرض وجود دو واجب‌الوجود، پس از تحلیل، به تناقض می‌انجامد؛ یعنی لازم می‌آید که دو واجب‌الوجود مفروض، در همان حال که واجبند، واجب‌الوجود نباشند. وقوع مورد دوم، یعنی قرار گرفتن جهان درون یک تخم مرغ نیز به گونه دیگری مستلزم تناقض است؛ زیرا لازمه این فرض آن است که جهان در همان حال که بزرگ است، بزرگ نباشد (چون درون یک تخم مرغ جای گرفته است). به همین ترتیب، فرض ایجاد سنگی که خدا نتواند آن را حرکت دهد، یا آفریدن مخلوقی که نتواند آن را نابود سازد، همگی پس از تحلیل به تناقض بازمی‌گردند.

باید به این نکته بسیار مهم نیز توجه داشت که عدم تعلق قدرت خداوند به محالات ذاتی و وقوعی، در واقع هیچ‌گونه محدودیتی برای قدرت الهی به شمار نمی‌آید؛ زیرا این امور اصولاً قابلیت ایجاد ندارند و لذا مادون مرتبه‌ای قرار دارند که قدرت به آن تعلق می‌پذیرد. به تعبیر حکما، در این جا فاعلیت فاعل (یعنی خداوند) تام است؛ لیکن قابل (یعنی محالات ذاتی و وقوعی) قابلیت پذیرش فعل (یعنی ایجاد) را ندارد.

برای روشن تر شدن این بحث، می‌توان موارد مشابهی را که به صورت ملموس در اطراف ما قرار دارند، مورد تأمل قرار داد (البته این موارد، با مسأله مورد بحث ما، یعنی قدرت و فاعلیت خداوند، تفاوتی اساسی دارند؛ لیکن برای تقریب به ذهن می‌توان صرفاً به جنبه مشابهت آنها توجه کرد). برای مثال، استاد کوزه‌گری را در نظر بگیریم که می‌تواند زیباترین کوزه‌ها را از گل بسازد. حال به جای گل، مقداری آب در اختیار او قرار داده، از وی می‌خواهیم که با آن کوزه‌ای بسازد. بدیهی است که در این شرایط، او کوچک‌ترین توفیقی برای ساختن حتی یک کوزه ساده نخواهد یافت. واضح است که این عدم توفیق را نمی‌توان به پای ناتوانی یا کم‌تجربگی او گذاشت و مقام استادی او را مورد تردید قرار داد؛ زیرا آنچه

که در اختیار او نهاده ایم، یعنی آب، اصولاً قابلیت تبدیل به کوزه را ندارد.

در بحث ما نیز قضیه‌ای شبیه به این مثال برقرار است و نقصان و کاستی به ناحیه قابل بازمی‌گردد؛ نه فاعل. بر این اساس، گفته شده است که اصولاً مفهوم «شیء» بر محال عقلی صدق نمی‌کند تا آن‌که مشمول تعابیر قرآنی، نظیر «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (خدا بر هر چیزی تواناست) گردد.

بنابراین، حاصل پاسخ ما این است که امور مذکور در شبهات مورد بحث، از جمله محالات عقلی‌اند و اساساً قابلیت تعلق قدرت به این امور منتفی است و عدم تعلق نیز نقص و محدودیتی برای قدرت خداوند به شمار نمی‌آید.

البته همان‌گونه که در بحث «اعجاز» خواهیم گفت، قدرت الهی به محالات عادی تعلق می‌پذیرد و اصولاً معجزات از مصادیق ایجاد این گونه از امور محال است.

تعلق قدرت الهی به افعال قبیح

یکی دیگر از مسائل مربوط به قدرت مطلق آن است که آیا خداوند بر انجام افعال قبیح و زشت قادر است؟ در پاسخ به این سؤال دو رأی وجود دارد: بر اساس رأی اول، خداوند فاقد چنین قدرتی است.^۱ رأی دوم آن است که هر چند خدا با نظر به حکمت و دیگر اوصاف کمالاتی‌اش هیچ‌گاه مرتکب فعل قبیح نمی‌شود، اما بدین معنا نیست که قدرت انجام آن را ندارد. با دقت در مسأله مورد بحث روشن می‌شود که رأی صحیح، همان رأی دوم است. البته در تأیید رأی اول دلیلی اقامه شده است که ابتدا آن را نقل کرده، سپس به نقد آن می‌پردازیم.

گفته شده است که اگر خدا بر انجام افعال زشت قادر باشد، لازم می‌آید که او یا جاهل باشد یا نیازمند؛ لیکن خداوند عالم و غنی است و از هر گونه جهل و نیازی مبرا است؛ بنابراین خداوند بر انجام فعل قبیح قادر نیست.^۲

در بیان ملازمه فوق گفته می‌شود که فرض تعلق قدرت الهی به فعل قبیح بدین معناست که صدور چنین فعلی از سوی خداوند ممکن است. حال فرض می‌کنیم چنین فعلی از خدا صادر شده است. در این صورت اگر به قبیح بودن آن عالم نباشد، جهل خدا لازم می‌آید و اگر عالم باشد، می‌باید از سرنیازمندی آن را انجام داده باشد؛ چرا که حکمت خدا مقتضی ترک

۱. این رأی به نظام منسوب است رک: ارشاد الطالبین، ص ۱۸۸ و شرح الباب الحادی عشر، ص ۱۱.

۲. بنگرید به: السیوری، ارشاد الطالبین، ص ۱۸۸ و ۱۸۹.

فعل قبیح است. بدین ترتیب، لازمه فرض قادر بودن خدا بر انجام فعل قبیح آن است که یا خدا جاهل باشد و یا نیازمند و چون هر دو لازم باطلند، ملزوم نیز باطل خواهد بود. در پاسخ به این استدلال باید گفت که دو لازم مذکور (جهل یا نیاز) از لوازم «وقوع» فعل قبیح از سوی خداوندند و صرف قادر بودن خدا بر انجام قبیح، چنین لوازمی را در پی ندارد؛ زیرا همان گونه که از تعریف قدرت به دست آمد، قادر بودن بر کاری مستلزم انجام آن کار نیست. بنابراین، خداوند در عین این که بر انجام این امور قادر است، به دلیل حکمتش هیچ گاه آن را انجام نمی دهد و از این رو مستلزم جهل یا نیازمندی او نیست. به عبارت دیگر، با نظریه حکمت الهی، وقوع فعل قبیح توسط خدا ممتنع است؛ ولی این امتناع، با قدرت خدا بر انجام آن منافاتی ندارد.^۱

قدرت الهی در آیات و روایات

قرآن کریم، خداوند را به عنوان «قادر» و «قدیر» و «مقتدر» معرفی می کند و او را واجد صفت قدرت می داند و بر عمومیت و بی کرانی قدرت الهی نیز تأکید می کند و از این روست که تعبیر «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» و تعبیر مشابه آن، ده ها بار در قرآن به کار رفته است. در پاره ای آیات نیز با تعبیری روبه رو می شویم که می توان آنها را نوعی استدلال بر قدرت بی پایان الهی دانست. برای نمونه، در سوره طلاق می خوانیم:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (طلاق: ۱۲)

خدا همان کسی است که هفت آسمان و همانند آنها هفت زمین آفرید. فرمان [خدا] در میان آنها فرود آید تا بدانید که خدا بر هر چیزی تواناست.

همان گونه که ملاحظه می شود، در این آیه شریف، آفرینش هستی و تدبیر عالم، از جمله نشانه ها و دلایل قدرت بی کران الهی به شمار آمده است. در آیه دیگری، آفرینش آسمان ها و زمین، حاکی از قدرت او بر احیای مردگان دانسته شده است:

۱. ممکن است گفته شود که اگر صدور فعل قبیح از خدا ممتنع است، دیگر نمی تواند «مقدور» باشد؛ زیرا قدرت به امر محال تعلق نمی پذیرد. پاسخ این است که آنچه متعلق قدرت قرار نمی گیرد، ممتنع بالذات است و فعل قبیح، ممکن بالذات است و با نظر به حکمت الهی، «ممتنع بالقیاس الی الغیر» می شود.

أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغْنَىٰ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّئَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (احقاف: ۳۳)

مگر ندانسته‌اند که آن خدایی که آسمان‌ها و زمین را آفریده و در آفریدن آنها درمانده نگرديده، می‌تواند مردگان را [نیز] زنده کند؟ آری، اوست که بر همه چیز تواناست.

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز می‌توان مطالبی در باب عمومیت قدرت الهی یافت. برای مثال، در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام آمده است:

مُحِيطٌ بِمَا خَلَقَ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَإِحَاطَةً وَسُلْطَانًا وَمُلْكًا... وَالْأَشْيَاءُ لَهُ سَوَاءٌ عِلْمًا وَقُدْرَةً وَسُلْطَانًا وَمُلْكًا وَإِحَاطَةً.^۱

[خداوند] بر همه آنچه آفریده است از جهت علم و قدرت و احاطه و سلطنت و ملک احاطه دارد... و همه اشیا از جهت علم و قدرت و سلطنت و ملک و احاطه او یکسانند (و علم و قدرت و... او شامل همه آنها می‌شود).

پاسخ روایات به شبهات مربوط به قدرت مطلق

در برخی احتجاجات امامان معصوم علیهم‌السلام، با بیان شیوایی به شبهات مربوط به قدرت مطلق الهی پاسخ داده شده است. در روایتی می‌خوانیم که شخصی از امام علی علیه‌السلام پرسید: «هل یقدر ربُّک أَنْ یُدْخَلَ الدُّنْیَا فِی بَیْضَةٍ مِنْ غَیْرِ أَنْ تَصْغُرَ الدُّنْیَا وَتَکْبُرَ الْبَیْضَةُ؟» (آیا پروردگار تو می‌تواند دنیا را در تخم مرغی داخل کند بدون آن‌که دنیا کوچک و تخم مرغ بزرگ شود؟) امام علیه‌السلام در پاسخ فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ وَ الَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ.^۲

همانا خداوند متصف به عجز و ناتوانی نمی‌گردد؛ بلکه آنچه تو از من خواستی موجود نمی‌شود (و قابلیت وجود ندارد).

چکیده پاسخ امام علیه‌السلام آن است که آنچه در ضمن سؤال مطرح گردیده (یعنی وارد ساختن دنیا در یک تخم مرغ بدون تغییر ابعاد آن دو) نشدنی است و این امر به معنای عجز و ناتوانی خداوند نیست؛ بلکه ناشی از آن است که مورد سؤال، از محالات (وقوعی) است و از این رو اساساً قابلیت تحقق و موجودیت ندارد.

۱. التوحید، باب ۹، حدیث ۱۵.

۲. همان، حدیث ۹.

تعاریف و اصطلاحات

قدرت	محال وقوعی
محال ذاتی	محال عادی

چکیده مطالب

۱. معنای «قدرت» آن است که فاعل، اگر بخواهد، فعل را انجام می‌دهد و اگر بخواهد، آن را ترک می‌کند. به عبارت دیگر، فعل فاعل قادر بر اساس خواست و مشیت او انجام می‌پذیرد.
۲. قدرت داشتن بر انجام کاری مستلزم وقوع آن نیست؛ زیرا ممکن است فاعل قادر، به خواست خودش فعلی را که بر انجام آن تواناست، ترک کند. فاعل قادر قبل از انجام فعل به قدرت متصف می‌شود.
۳. خداوند قادر است؛ به این معنا که اگر مشیت او به انجام فعلی تعلق پذیرد، آن را انجام می‌دهد و اگر مشیت او به ترک آن تعلق گیرد، آن را ترک می‌کند. با این حال، فعل خداوند تابع انگیزش‌ها و دواعی خارج از ذات او نیست.
۴. دلیل اثبات قدرت مطلق خداوند آن است که اگر مشیت او به فعلی تعلق پذیرد، هیچ امری نمی‌تواند از انجام آن فعل جلوگیری کند؛ زیرا همه موجودات مخلوق اویند و در تمام شؤون خود به او وابسته‌اند.
۵. قدرت خداوند مطلق و نامحدود است؛ اما به محالات ذاتی و وقوعی تعلق نمی‌پذیرد؛ زیرا این امور اساساً قابلیت تحقق ندارند. قدرت خداوند به محالات عادی تعلق می‌پذیرد و معجزات، یکی از مصادیق ایجاد محال عادی از سوی خداست.
۶. خداوند بر انجام افعال قبیح توانایی دارد؛ لیکن حکمت الهی اقتضا می‌کند که فعل قبیح از او صادر نگردد.
۷. قرآن کریم، خداوند را به عنوان «قادر»، «قدیر» و «مقتدر» معرفی می‌کند و با تعبیری همچون «إِنَّ اللَّهَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» بر نامحدود بودن قدرت الهی تأکید می‌کند.
۸. قرآن کریم، آفرینش هستی و تدبیر عالم را از جمله نشانه‌های قدرت بی‌کران الهی می‌داند.
۹. در پاره‌ای روایات، به شبهات مربوط به مطلق بودن قدرت الهی پاسخ داده شده و بیان گردیده است که عدم تعلق قدرت خداوند به برخی امور، ناشی از ممتنع بودن آنهاست و لذا سبب محدود شدن قدرت او نمی‌گردد.

حیات - ازلیت - ابدیت

حیات الهی

یکی دیگر از اوصاف الهی که همه متکلمان اسلامی بر آن اتفاق نظر دارند، صفت «حیات» است. البته همان‌گونه که خواهیم دید، در تفسیر حیات الهی و بیان معنای آن و نیز در این‌که این صفت، ثبوتی است یا سلبی، بین متکلمان اختلاف نظر وجود دارد. از آن‌جا که صفت حیات بر برخی از مخلوقات خداوند و از جمله موجودات طبیعی، مانند حیوانات و انسان‌ها اطلاق می‌گردد، ابتدا نگاهی به حقیقت حیات در این موجودات خواهیم داشت و پس از آن، به توضیح حیات الهی می‌پردازیم.

حیات در موجودات طبیعی

با تأمل در احوال موجوداتی که آنها را حی (زنده) می‌دانیم، به ویژگی‌های مشترکی برمی‌خوریم که اطلاق وصف حیات را بر آنها تجویز می‌کند. در نظر متکلمان، این ویژگی‌ها به دو وصف اصلی «فعالیت ارادی»^۱ و «ادراک» (علم) بازمی‌گردند. بنابراین، موجود زنده موجودی است که دارای مرتبه‌ای از فعالیت ارادی و علم باشد و از این روست که فی المثل اجسام را فاقد حیات می‌دانند؛ زیرا (به حسب ظاهر) اثری از علم و فعالیت (ارادی) در آنها به

۱. گاه به جای «فعالیت» به وصف «قدرت» اشاره می‌شود که در واقع، مبدأ فعالیت است و بر این اساس، گفته می‌شود که «الحیُّ هو العالمُ القادر» (موجود زنده، موجودی است که عالم و قادر باشد). گاه نیز در تعریف موجود زنده گفته‌اند: «الحیُّ هو الدَّرَاکُ الفَعَّالُ».

چشم نمی خورد. البته قداما در این که گیاهان دارای حیاتند، اختلاف نظر داشته‌اند و این اختلاف ناشی از آن است که احتمال وجود مرتبه نازلی از علم و فعالیت در برخی گونه‌های گیاهی وجود دارد. به هر تقدیر، با توجه به تعریف حیات در نزد متکلمان، حیوانات و انسان در زمره موجودات زنده به شمار می‌روند. در این جا باید به دو نکته مهم توجه داشت:

الف) حیات در موجودات طبیعی، مانند حیوان و انسان، با اموری همچون رشد، تغذیه، تولید مثل، حرکت مکانی و... همراه است؛ به گونه‌ای که این امور از علایم و نشانه‌های حیات به شمار می‌روند؛ لیکن هرگز نباید امور مزبور را از لوازم لاینفک (جدایی ناپذیر) مطلق حیات بپنداریم و نباید گمان کنیم که حیات، به صورت مطلق و در همه جا، ملازم با این احوال و آثار است. در حقیقت، امور یادشده صرفاً از لوازم حیات در مرتبه موجودات طبیعی‌اند و توصیف مجردات به حیات، به هیچ وجه مستلزم اتصاف آنان به چنین احکامی (مانند رشد، تغذیه، حرکت ارادی و...) نیست.

ب) بازگشت حیات به دو صفت «علم» و «فعالیت»، هرگز بدین معنا نیست که حیات وصفی است که از دو صفت مزبور ترکیب یافته است؛ زیرا در این صورت، حیات صرفاً مفهومی اعتباری خواهد بود و در خارج، چیزی جز علم و فعالیت وجود نخواهد داشت. حیات، کمالی وجودی است که اگر موجودی دارای آن باشد، دارای درجه‌ای از علم و قدرت و فعالیت خواهد بود؛ بنابراین، تعریف عمومی حیات به «علم و فعالیت»، در واقع، از باب «تعریف شیء به لوازم آن» است.

حال که معنای عمومی حیات (در نظر متکلمان) روشن گردید، جا دارد به سراغ حیات خداوند رفته، اندکی در باب معنای آن توضیح دهیم.

معنای حیات خداوند

همان‌گونه که اشاره کردیم، متکلمان اسلامی در بیان معنای حیات الهی و نیز ثبوتی یا سلبی بودن این صفت رأی واحدی ندارند. اشاعره، بر اساس دیدگاه خاص خود در زایید بودن صفات ثبوتی بر ذات، حیات را صفتی ثبوتی و خارج از ذات الهی می‌دانند که به اعتبار آن، ذات واجب تعالی به علم و قدرت متصف می‌شود.

اما کسانی که منکر تغایر وجودی صفات با ذات الهی‌اند، تعریفی سلبی از حیات الهی ارایه

کرده و گفته‌اند: معنای حیات خداوند آن است که قادر بودن و عالم بودن او ممتنع نیست^۱ و بر این اساس، حیات را از جمله اوصاف سلبی خداوند به شمار آورده‌اند.^۲

با صرف نظر از اشکالی که نسبت به سلبی دانستن صفت حیات وجود دارد،^۳ به نظر می‌رسد که حیات از جمله صفات ثبوتی ذاتی است که با ذات الهی عینیت دارد. حی بودن خداوند بدین معناست که وجود او واجد حیثیت کمالی خاصی است که به اعتبار آن، متصف به علم و قدرت و فعالیت می‌گردد. البته بدیهی است که ذات الهی از لوازم حیات در موجودات طبیعی، مانند رشد و نمو و تغذیه و حرکت مکانی، منزّه است و همان‌گونه که گفتیم، این امور از لوازم مطلق حیات (بما هی حیات) نیست.

با توجه به این‌که، علم و قدرت از صفات ذاتی خداوندند و با عنایت به رابطه حیات با این دو، روشن می‌شود که حیات الهی نیز وصفی ذاتی است؛ بر خلاف حیات در موجودات طبیعی که وصفی عرضی و خارج از ذات آنهاست.

استدلال بر حیات خدا

افزون بر دلایل عمومی اتصاف خداوند به همه اوصاف کمالی (که شامل «حیات» نیز می‌گردد) متکلمان ادله خاصی نیز برای اثبات صفت حیات اقامه کرده‌اند. کوتاه‌ترین دلیلی که می‌توان بدان تمسک کرد، بر اساس علم و قدرت و فعالیت خداوند اقامه می‌شود:

همان‌گونه که گفتیم، علم و قدرت و فعالیت از لوازم و نشانه‌های حیاتند و از آن‌جا که در بحث‌های قبلی ثبوت علم و قدرت برای خداوند ثابت گردید، اتصاف ذات او به حیات نیز اثبات می‌گردد. محقق طوسی در بیان این دلیل، با عبارتی موجز می‌گوید:

و کلُّ قادرٍ عالمٌ حیٌّ بالضرورة.

و هر موجود قادر و عالمی ضرورتاً حی است.

۱. «ذهب قوم إلى أن معنى كونه تعالى حيّاً هو أنه لا يستحيل أن يقدّر و يعلم»: ارشاد الطالبین، ص ۲۰۱.

۲. همان، ص ۲۰۲ و کشف المراد، ص ۳۱۳.

۳. فخر رازی در اینجا بر سلبی بودن صفت حیات (بر اساس تعریف مذکور) خرده گرفته است. چکیده اشکال او آن است که امتناع (یا استحاله)، خود مفهومی عدمی است و لذا «سلب امتناع» در واقع سلب سلب خواهد بود که در نهایت به اثبات بازمی‌گردد. البته فخر رازی نتیجه این مطلب را زاید بودن صفت حیات بر ذات الهی می‌داند. رک: المطالب العالیة، ج ۳، ص ۲۱۷.

توصیف قرآن و روایات از حیات الهی

قرآن کریم در شماری از آیات خود، خداوند را با وصف «حی» توصیف کرده است:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ. (بقره: ۲۵۵ و آل عمران: ۲)

خداست که معبودی جز او نیست و زنده و قیوم (برپادارنده) است.

هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ. (غافر: ۶۵)

اوست همان زنده‌ای که خدایی جز او نیست؛ پس او را در حالی که دین [خود] را برای وی بی‌آلایش گردانیده‌اید، بخوانید.

با تأمل در سیاق آیات یادشده، ملاحظه می‌شود که این آیات به گونه‌ای بر انحصار و صف حیات در حق تعالی دلالت می‌کنند و بیان می‌دارند که حیات حقیقی تنها از آن خداست. با توجه به این که مراتب نازل حیات در موجودات دیگر نیز دیده می‌شود و اصولاً قرآن خداوند را حیات‌بخش (محیی) می‌خواند،^۱ ظاهراً مقصود از این انحصار آن است که تنها خداست که حیاتش ذاتی، ازلی، ابدی و تغییرناپذیر است. این نکته به وضوح در آیه دیگری مورد تأکید قرار گرفته است:

وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ. (فرقان: ۵۸)

و بر آن زنده که نمی‌میرد توکل کن و به ستایش او تسبیح گوی.

قرآن کریم در این آیه بیان می‌دارد که خداوند از حیاتی برخوردار است که هیچ فنا و مرگی در پی آن نیست (زیرا عین ذات حق تعالی است) و از این رو شایسته است که انسان بر او توکل کند؛ زیرا انسان با داشتن چنین تکیه‌گاهی که هیچ زوال و تغییری در او راه ندارد، از هیچ موجودی بیم و هراس نخواهد داشت.

نکته دیگری که از برخی آیات یادشده به دست می‌آید، همراهی وصف «حی» با «قیوم» است. به نظر می‌رسد که ترکیب این دو صفت، طرح جامعی از اوصاف کمالی خداوند ارائه می‌کند؛ زیرا وصف «حی»، علاوه بر حیات ذاتی، بر علم و قدرت بیکران او که از مهم‌ترین اوصاف ذاتی به شمار می‌آیند، دلالت می‌کند و وصف «قیوم» نیز (که به معنای موجودی است که هستی سایر موجودات و تمام شؤون آنها قائم به اوست) مبدأ همه اوصاف فعلی خداوند است و از این رو، ذکر «یا حی یا قیوم» یکی از جامع‌ترین اذکار به شمار می‌آید.

۱. برای نمونه رک: روم: ۱۹ و حج: ۶۶.

امیر مؤمنان، علی علیه السلام در یکی از خطبه‌های گران‌قدر خویش، غایت معرفت بشری به عظمت خداوند را معرفت دو وصف «حیات» و «قیومیت» او می‌داند:

فَلَسْنَا نَعْلَمُ كُنْهَ عَظَمَتِكَ إِلَّا أَنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ حَيٌّ قَيُّومٌ لَا تَأْخُذُكَ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ.^۱

پس ما کنه بزرگی و عظمت تو را درک نمی‌کنیم و تنها این را می‌دانیم که تو حی و قیومی و هیچ‌گاه چرت و خوابی بر تو عارض نمی‌شود (تا از حال مخلوقات خویش غافل شوی).

در پاره‌ای احادیث نیز به حقیقت حیات الهی و تفاوت آن با حیات مخلوقات اشاره شده است که در این جا حدیث عمیقی را از امام کاظم علیه السلام یادآور می‌شویم:

وَكَانَ اللَّهُ حَيًّا بِلاَ حَيَاةٍ حَادِثَةٍ وَلاَ كَوْنٍ مَوْصُوفٍ وَلاَ كَيْفٍ مَحْدُودٍ وَلاَ أَيْنَ مَوْقُوفٍ وَلاَ مَكَانٍ سَاكِنٍ؛ بَلْ حَيٌّ لِنَفْسِهِ.^۲

خداوند حی است و حیات او حادث نیست و وجودی [مستقل] که واجد اوصاف گردد، ندارد و حیاتش کیفیتی که به واسطه آن محدود شود یا نسبتی با مکان که در آن متوقف شود و یا جایی که در آن سکونت گزیند، ندارد؛ بلکه او لذاته حی است.

بی‌تردید، سخنان امام علیه السلام در این حدیث شریف مشتمل بر دقایق و ظرایف فراوانی است که چه بسا به طور کامل فراچنگ ما درنیاید. آنچه به حسب ظاهر از این روایت به دست می‌آید، چند نکته است:

الف) حیات خداوند، بر خلاف حیات مخلوقاتش، حادث نیست؛ بلکه به تبعیت ازلیت ذات الهی، حیات او نیز که عین ذاتش است، حیاتی قدیم و ازلی است.

ب) حیات الهی وجودی مستقل از ذات او ندارد تا ذات بتواند به لحاظ آن، متصف به اوصافی گردد (زیرا وجود مستقل شیء است که حمل اوصاف بر آن را مجاز می‌کند). بر این اساس، ظاهراً عبارت «وَلاَ كَوْنٌ مَوْصُوفٌ» اشاره به رد نظریه تغایر وجودی اوصاف ذاتی با ذات الهی (نظریه اشاعره) دارد.

ج) حیات الهی تحت مقوله کیفیت قرار نمی‌گیرد تا محدود گردد؛ زیرا کیفیت خاص، سبب محدود شدن شیء می‌گردد. همچنین نسبت خاصی با مکان ندارد و خود در مکانی مستقر نمی‌شود.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۰

۲. صدوق، توحید، باب ۱۱، حدیث ۶

د) بدین ترتیب روشن می‌شود که حیات الهی، حیاتی ذاتی (نه عارضی) و قدیم است و از این رو شباهتی با حیات مخلوقات مادی یا مجرد خداوند ندارد.

ازلیت و ابدیت خداوند

از دیگر اوصاف ثبوتی ذاتی خداوند، «ازلیت» و «ابدیت» اوست. در نظر عموم متألهان، خداوند موجودی «ازلی» است؛ بدین معنا که از ازل وجود داشته و در گذشته، زمانی نبوده است که خدا وجود نداشته باشد. از سوی دیگر، خداوند موجودی «ابدی» نیز هست؛ یعنی در آینده، هیچ زمانی نخواهد آمد که او معدوم گردد.

به عبارت دیگر، خداوند هیچ‌گاه، نه در گذشته و نه در آینده، معدوم نبوده است و نخواهد بود (معنای دقیق‌تر این دو صفت را در آینده نزدیک خواهیم گفت).

گفتنی است که در کنار دو واژه «ازلی» و «ابدی»، از الفاظ «قدیم» و «باقی» نیز استفاده می‌شود. علاوه بر این چهار واژه، گاه صفت «سرمدی» نیز در مورد خداوند به کار می‌رود که مقصود متکلمان از آن، معنایی مرکب از دو وصف ازلی و ابدی است و بر این اساس، موجود سرمدی موجودی است که در همه زمان‌ها، اعم از گذشته، حال و آینده، وجود دارد.

دو تفسیر از ازلیت و ابدیت الهی

در این جا لازم است نکته مهمی را یادآور شویم: با مروری بر آرای اندیشمندان اسلامی در این باب، روشن می‌شود که در تفسیر ازلیت و ابدیت خداوند دو دیدگاه متفاوت وجود دارد: در تفسیر نخست، خدا در همه زمان‌ها وجود دارد. او در گذشته وجود داشته، اینک هست و در آینده نیز وجود خواهد داشت. این تفسیر متضمن آن است که خدا موجودی زمانمند و مقید در چارچوب زمان باشد. اما بر اساس تفسیر دوم، خداوند اساساً فراتر از چارچوب زمان قرار دارد و با این حال، بر زمان و موجودات زمانی محیط است. در این دیدگاه، این سخن که خدا در زمان گذشته همواره وجود داشته است و یا در آینده همواره خواهد بود، سخنی مسامحه‌آمیز است.

هرچند برداشت عموم مردم و حتی غالب متکلمان از ازلیت و ابدیت خدا، همان برداشت اول است، به نظر می‌رسد که دیدگاه دوم صواب است؛ زیرا اطلاق وجود خدا بدین معناست که ذات او مقید به هیچ حد و قیدی، حتی قید زمان، نمی‌گردد و اساساً زمان (به معنای رایج آن) از

ویژگی‌های موجودات مادی و متحرک است و ذات خداوند از مادیت و حرکت منزّه است. بنابراین، وقتی سخن از ازلی و ابدی بودن خدا به میان می‌آوریم، باید توجه داشته باشیم که معنای دقیق و شایسته آن این است که ذات خداوند فراتر از زمان است و بر موجودات زمانی احاطه دارد و در هیچ فرضی از فروض، عدم آن ممکن نیست. البته حق آن است که ما تا زمانی که در عالم طبیعت و ماده محصوریم و همسان با سایر موجودات طبیعی، وجودی زمانمند داریم، به سختی می‌توانیم تصویری از موجودی فرازمانی، که گذشته و حال و آینده برای او یکی است، داشته باشیم.

دلیلی بر ازلیت و ابدیت خداوند

پس از روشن شدن معنای ازلی و ابدی بودن حق تعالی، اینک به اثبات این دو وصف برای ذات پاک او می‌پردازیم. یکی از کوتاه‌ترین ادله این مسأله، مبتنی بر واجب‌الوجود بودن خداوند است: از مباحث پیشین روشن شد که خدا واجب‌الوجود است و ثبوت وجود برای او ضروری و سلب وجود از ذات مقدّس او ممتنع است؛ بنابراین، وجوب وجود مستلزم آن است که سلب وجود از ذات الهی در هیچ فرضی از فروض ممکن نباشد و این بدین معناست که ذات الهی نه مسبوق به عدم است و نه عدم به آن لاحق خواهد شد و این چیزی جز ازلی و ابدی بودن خداوند نیست. خواجه نصیرالدین طوسی با عبارتی کوتاه به همین برهان اشاره کرده است: «و وجوب الوجود یدلّ علی سرمدیّه».^۱

نکته دیگری که از این استدلال به دست می‌آید، آن است که ازلیت و ابدیت به معنای یادشده، دو معنای متلازمند و اگر موجودی ازلی باشد، قطعاً ابدی نیز خواهد بود. متکلمان، علاوه بر استدلال بالا، به ادله دیگری نیز تمسک کرده‌اند که طرح آن از حوصله بحث ما خارج است.^۲

ازلیت و ابدیت خداوند در قرآن و روایات

در قرآن کریم از دو اصطلاح «ازلی» و «ابدی» سخنی به میان نیامده است؛ لیکن تحقق این دو صفت برای حق تعالی با تعبیر دیگری مطرح شده است. برای مثال، قرآن گاه خداوند را به

۱. کشف المراد، ص ۳۱۵.

۲. برای نمونه رک: علامه حلی، منهاج الیقین، ص ۱۷۹.

عنوان «اَوَّل» و «آخِر» می خوانند:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. (حدید: ۳)

او اول و آخر [هستی] و پیدا و پنهان [وجود] است و او به همه امور عالم داناست.

مفسران در تفسیر دو واژه «اول» و «آخر» احتمالات متعددی را مطرح کرده اند؛ ولی ظاهراً مقصود از این دو صفت، همان ازلی و ابدی بودن است و این معنا را برخی از روایات تأیید کرده اند. برای نمونه، امیر مؤمنان علیه السلام در خطبه «اشباح» می فرماید:

الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ فَيَكُونُ شَيْءٌ قَبْلَهُ وَالْآخِرُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ بَعْدُ فَيَكُونُ شَيْءٌ بَعْدَهُ.^۱
[خداوند] اولی است که قبل ندارد تا چیزی قبل از او باشد و آخری است که بعد ندارد تا چیزی بعد از آن باشد.

در حدیث دیگری نیز از امام صادق علیه السلام می خوانیم:

الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلٍ قَبْلَهُ وَلَا عَنْ بَدءٍ سَبْقَهُ وَالْآخِرُ لَا عَنْ نِهَایَةٍ... لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ بِلَا بَدءٍ وَلَا نِهَایَةٍ.^۲

او آغاز است بدون آن که چیزی قبل از او باشد و ابتدایی بر او پیشی گیرد و پایان است بدون آن که خود پایانی داشته باشد... همواره بوده است و همیشه خواهد بود بدون آن که آغاز یا پایانی داشته باشد.

با توجه به احادیث ذکر شده روشن می گردد که مقصود از «اول» و «آخر» بودن خداوند صرفاً آن نیست که خدا اولین و آخرین موجود است؛ زیرا این معنا مستلزم ازلیت و ابدیت نیست و این فرض قابل تصور است که خدا پیش از همه موجودات حادث شود و پس از همه موجودات فانی گردد. بلکه مقصود از اولیت و آخریت حق تعالی آن است که برای او قبل یا بعدی تصور نمی شود و آغاز و پایانی ندارد و وجودش مسبوق یا ملحوق به عدم نیست. پاره ای آیات قرآن کریم نیز بر خصوص ابدیت و فنا ناپذیری خداوند تأکید می کند:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۖ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ. (الرحمن: ۲۶ و ۲۷)

هر چه بر زمین است فانی شونده است و ذات باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۹۱

۲. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۶، باب معانی الاسماء، حدیث ۶.

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (قصص: ۸۸)

جز ذات او همه چیز نابودشونده است.

در نظر بسیاری از مفسران، مقصود از «وجه خداوند» همان ذات الهی است و بر این اساس، آیات فوق هر کدام به نوعی بر بقا و ابدیت خداوند تأکید می‌کند.

تعاریف و اصطلاحات

حیات	ازلیت
حیات الهی	ابدیت

چکیده مطالب

۱. حیات، یکی از کمالات وجودی است که دو صفت «فعالیت ارادی» و «ادراک» از لوازم آن است.
۲. حیات در موجودات مادی (مانند حیوان و انسان) با اموری مانند رشد، جذب و دفع غذا، تولید مثل و... همراه است. اما این امور، از لوازم مطلق حیات نیستند؛ بلکه صرفاً به حیات موجودات مادی مربوط می‌شوند؛ از این رو، حیات در موجودات مجرد با چنین اموری همراه نیست.
۳. معنای حیات الهی آن است که ذات خداوند کمال خاصی دارد که به اعتبار آن، به علم و قدرت و فعالیت متصف می‌شود. حیات از اوصاف ذاتی خداوند است.
۴. علاوه بر دلایل عمومی انتصاف خداوند به اوصاف کمالی، علم و فعالیت خداوند نیز بر حیات او دلالت می‌کنند.
۵. قرآن کریم خداوند را به عنوان تنها موجودی که حیاتش ذاتی، ازلی، ابدی و تغییرناپذیر است، معرفی می‌کند. در روایات نیز بر حیات الهی تأکید شده است.
۶. از دیگر اوصاف ثبوتی خداوند، وصف «ازلیت» و «ابدیت» است. معنای دقیق این اوصاف آن است که خداوند فراتر از چارچوب زمان قرار دارد و لذا می‌توان گفت که او همواره موجود بوده است و همواره موجود خواهد بود.
۷. واجب‌الوجود بودن خداوند اقتضا می‌کند که سلب وجود از ذات الهی در هیچ فرضی ممکن نباشد و در نتیجه، او نه سابقه عدم دارد و نه در آینده معدوم می‌گردد و لذا موجودی ازلی و ابدی است.
۸. در قرآن کریم، خداوند به عنوان «اول» و «آخر» خوانده شده است که مقصود از آن، ازلی و ابدی بودن ذات الهی است.

۷

اراده الهی

در میان اوصاف ثبوتی خداوند، صفت «اراده» از اهمیت خاصی برخوردار است. هرچند عموم متکلمان اسلامی در اتصاف خداوند به اراده هم‌رأیند، ولی در تبیین این صفت و پاره‌ای احکام آن اختلاف شدیدی وجود دارد. بخشی از پرسش‌های مهمی که در این زمینه وجود دارد، از این قرار است:

(الف) تعریف دقیق اراده الهی چیست؟

(ب) اراده از صفات ذاتی خداست یا صفات فعلی؟

(ج) اراده خداوند قدیم است یا حادث؟

(د) تفاوت اراده با مفاهیمی همچون «اختیار» و «مشیت» چیست؟

علاوه بر متکلمان، فیلسوفان اسلامی نیز بحث‌های دقیق و پیچیده‌ای در باب حقیقت اراده الهی کرده‌اند که طرح آنها بی‌تردید بر پیچیدگی و سنگینی این بحث خواهد افزود. ما در این جا می‌کوشیم متناسب با سطح این نوشتار، به بررسی اراده الهی پرداخته، به پرسش‌هایی که در بالا مطرح شد، پاسخ دهیم.

حقیقت اراده در انسان

ما انسان‌ها هنگامی که در صدد انجام کارهای اختیاری برمی‌آییم، در درون خود حالتی را می‌یابیم که از آن به «اراده» تعبیر می‌کنیم. حالت مزبور، حالتی نفسانی است و همچون سایر احوال درونی، به علم حضوری درک می‌شود. با این حال، حضوری بودن علم ما به این حالت، به معنای آن نیست که تبیین آن در قالب مفاهیم ذهنی (علم حصولی) کار ساده‌ای باشد

و همین امر سبب شده است که تعریف‌های مختلفی از اراده انسان شود.

گروهی گفته‌اند که اراده، همان «اعتقاد به سودمندی فعل» است. ما پیش از انجام یک عمل، مفید بودن آن را تصدیق می‌کنیم و این تصدیق، همان اراده ما بر انجام عمل مزبور است. گاه به این تصدیق، «داعی» نیز گفته می‌شود. بنابراین، بر اساس تفسیر بالا، اراده همان داعی ما بر انجام فعل است.

در مقابل، گروه دیگری اراده را غیر از داعی می‌دانند و معتقدند صرف اعتقاد به مفید بودن یک عمل، اراده انجام آن عمل نیست. در این جا نیز آرای مختلفی وجود دارد. بر اساس یک دیدگاه، در پی اعتقاد به سودمندی فعل، شوقی نسبت به انجام آن در نفس ما حاصل می‌شود که این شوق، همان اراده است. گاه نیز گفته می‌شود که اراده، میل ما به انجام کار است و کراهت، که در مقابل اراده قرار دارد، میل ما به ترک یک عمل است. در دیدگاهی دیگر، اراده باشوق و میل به انجام کار نیز تفاوت دارد. اراده، کیفیتی نفسانی است که پس از علم به سودمندی فعل و قبل از انجام آن، در نفس حاصل می‌شود و سبب ترجیح انجام فعل بر ترک آن می‌گردد.

هر یک از آرای یادشده بر ادله‌ای متکی است که نقل و بررسی آن از حوصله بحث ما خارج است.^۱ نکته‌ای که در این میان اهمیت دارد، آن است که نمی‌توان معنایی را که برای اراده انسان در نظر می‌گیریم، بدون حذف جهاتی که موجب نقص و محدودیت و لازمه موجودات ممکنی نظیر انسان است، بر خداوند اطلاق کرد. برای مثال، اراده انسان، به هر معنایی که در نظر گرفته شود، حالتی نفسانی و حادث است که بر نفس انسان عارض می‌گردد. بدیهی است که چنین معنایی به هیچ وجه شایسته مقام الوهی نیست؛ زیرا ذات الهی از هر گونه تغییر و تحول و از این که معروض عوارضی باشد، منزّه است.

آرای گوناگون متکلمان در بیان حقیقت اراده الهی

همان‌گونه که اشاره کردیم، بحث از حقیقت اراده الهی معرکه آرای مختلف متکلمان (و فیلسوفان) است. در این جا، برخی از آرای مزبور را به اختصار یادآور می‌شویم:

۱. برای مثال، گفته شده است که شخص تشنه‌ای که با دو ظرف آب مواجه می‌شود، یکی از آن دو را انتخاب کرده، اراده وی به نوشیدن آن تعلق می‌پذیرد؛ در حالی که علم او به سودمندی نوشیدن آب نسبت به هر دو ظرف یکسان است. پس معلوم می‌شود که اراده، غیر از «علم به فایده و سودمندی فعل» است. برای ملاحظه گفت‌وگویی در این باب، ر.ک: مناہج الیقین فی اصول الدین، ص ۱۷۱ و المطالب العالیة، ج ۳، ص ۱۷۷.

۱. معنای اراده الهی آن است که خداوند افعال خود را بدون اجبار و اکراه انجام می دهد. بنابراین، مرید بودن خداوند به معنای سلب اجبار و اکراه از افعال اوست.^۱
- بر اساس تعریف بالا، صفت اراده از جمله صفات سلبی خواهد بود.
۲. اراده الهی، اعمال قدرت و حاکمیت خداوند است.^۲
۳. اراده الهی، در مقام ذات، محبت خداوند نسبت به ذات خویش و کمالات آن است و در مقام فعل، عبارت است از رضای الهی به وقوع فعل.^۳
۴. مقصود از اراده خداوند، همان علم ذاتی او به نظام احسن است.
- گروهی از حکما، در تبیین اراده الهی به مثابه یکی از اوصاف ذاتی، آن را مساوق با علم ذاتی خداوند به نظام اصلح عالم دانسته اند؛ علمی که خود در سلسله علّی وجود عالم قرار دارد و از مبادی ایجاد آن است.^۴
۵. اراده خداوند عبارت است از اختیار ذاتی او. خدا ذاتاً فاعل مختار است و اراده او چیزی جز مختار بودن او نیست. هرچند ممکن است اختیار او را به «مجبور نبودن یا مُکره نبودن» او تفسیر کنیم، ولی چنین تفسیری مستلزم سلبی بودن صفت اراده (که مساوق با اختیار ذاتی است) نمی شود؛ همان گونه که تفسیر علم به «عدم جهل» مستلزم سلبی بودن صفت علم نیست.^۵

اراده ذاتی و اراده فعلی

چنین به نظر می رسد که برای روشن تر شدن بحث باید ابتدا به این پرسش پاسخ دهیم که اراده از صفات ذاتی خداوند است یا از صفات فعلی. اهمیت این مسأله از آن جا آشکار می شود که می بینیم برخی از تعاریف یادشده صرفاً به اراده ذاتی نظر دارند (مانند تعریف چهارم) و برخی نیز تنها ناظر به اراده فعلی اند (مانند تعریف دوم) و گروهی نیز در مقام تعریف هر دو قسم می باشند (مانند تعریف سوم). بنابراین، شایسته است که قبل از بررسی

۱. این قول به «نجار» نسبت داده شده است. کشف المراد، ص ۳۱۴ و ارشاد الطالبین، ص ۲۰۵.

۲. المحاضرات (تقریرات دروس اصول آیه الله خوئی)، ج ۲، ص ۳۶ و ۷۲.

۳. آموزش عقاید، ج ۱، ص ۱۱۳.

۴. برای نمونه ر.ک: صدر المتألهین، اسفار، ج ۶، ص ۳۱۶.

۵. سبحانی، محاضرات فی الالهیات، ص ۱۴۸.

تعاریف، مشخص کنیم که اراده الهی را از جمله اوصاف ذاتی یا فعلی به شمار می آوریم. در پاسخ به پرسش فوق به نظر می رسد که می توان دو مرتبه اراده ذاتی و اراده فعلی را از یکدیگر بازشناخت و برای هر کدام تعریفی جداگانه ارائه کرد.

بسیاری از متکلمان و فیلسوفان اسلامی، اراده ذاتی را مساوق با علم ذاتی خداوند به نظام احسن دانسته اند. بیان ساده این نظریه آن است که خداوند به خصوصیات نظام احسن عالم، یعنی بهترین وضعیت ممکن جهان، علم دارد و همین علم منشأ پیدایش جهان می گردد و اراده ذاتی خداوند نیز چیزی جز علم مذکور نیست. اما به نظر می رسد که پذیرش این رأی خالی از پاره ای اشکالات نیست. ما با تأمل در معنای اراده و با مراجعه به ارتکازات لغوی خود درمی یابیم که معنای اراده غیر از معنای علم است.^۱ از سوی دیگر، همان گونه که خواهیم دید، در برخی روایات بر تفکیک علم از مشیت تصریح شده است.

اگر مساوق اراده ذاتی با علم خداوند به نظام احسن را بپذیریم، تصویر اراده الهی به مثابه یک صفت ذاتی، مشکل می شود؛ مگر آن که تعریف پنجم را برگزیده، اراده ذاتی خداوند را همان اختیار ذاتی بدانیم؛ یعنی ذات خداوند را واجد نوعی کمال وجودی بدانیم که بر اساس آن مقهور و مغلوب هیچ موجود دیگری نمی شود و افعال را از روی اختیار و به دور از اکراه و اجبار غیر انجام می دهد.

در مورد اراده فعلی نیز ممکن است آن را به صفاتی همچون حبّ و رضا ارجاع دهیم. بر این اساس، اراده خداوند به وقوع یک فعل خاص عبارت است از تعلق محبت و رضای خداوند به وقوع آن فعل. ولی در این جا نیز ممکن است اشکال شود که بر اساس یافته های وجدانی و درونی ما، معنای اراده، غیر از معنای محبت یا رضایت است.

احتمال دیگر آن است که بگوییم صفت اراده، به عنوان یک صفت فعلی، از مرتبه فعل واجب تعالی، یعنی همان احداث و ایجاد موجودات (البته با ملاحظه خاصی) انتزاع می شود. توضیح آن که عقل انسان درمی یابد که وجود هر مخلوقی در زمان و مکانی خاص و با کیفیتی مخصوص، متعلق علم و محبت خداوند قرار گرفته و خدا آن را به خواست خود و بدون

۱. علامه طباطبائی رحمته الله علیه نظریه «مساوق اراده ذاتی با علم خدا به نظام احسن» را در موارد مختلفی نقد کرده است. ر.ک: تعلیقه بر اسفار، ج ۶، ص ۳۱۵، تعلیقه شماره ۳ و علامه طباطبائی، نهایة الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۱۳.

آن که کسی او را مجبور کرده باشد، آفریده است. بدین ترتیب، ملاحظه این رابطه خاص بین خداوند و مخلوقات او منشأ انتزاع صفت اراده می‌گردد.

در این جا رأی دیگری نیز وجود دارد که بر اساس آن، اراده (به عنوان یک صفت فعلی) از رابطه خداوند با فعلی که اسباب و علل آن تام است، انتزاع می‌شود. بدین ترتیب هرگاه رابطه فعلی را که علت تامه آن موجود است با ذات الهی در نظر می‌گیریم، صفت اراده را انتزاع کرده، می‌گوییم: خداوند تحقق فعل مزبور را اراده کرده است.

حدوث یا قدم اراده الهی

پس از آن که تا حدودی معنای اراده خداوند روشن شد، جا دارد به بحث دیگری درباره قدیم یا حادث بودن آن پردازیم. با مروری کوتاه بر آرای متکلمان در این باب، روشن می‌شود که اختلاف شدیدی در این مسأله وجود دارد. از نظر اشاعره، اراده صفتی ثبوتی و زاید بر ذات الهی است و همچون ذات، قدیم است. در طرف مقابل، گروهی قائل به حدوث صفت اراده شده و سپس در این که محلّ حدوث آن چیست، اختلاف کرده‌اند.^۱

با توجه به توضیحی که در باب اراده ذاتی و فعلی دادیم، می‌توان گفت اراده ذاتی، عین ذات خداوند است و لذا قدیم بودن ذات شامل آن نیز می‌شود. بنابراین، اراده (به عنوان صفت ذاتی) به تبع قدیم بودن ذات، قدیم است. اما اگر بحث بر سر اراده فعلی باشد، از آن رو که از رابطه بین ذات و افعال الهی انتزاع می‌شود و یکی از طرفین این رابطه (یعنی فعل) حادث است، اراده نیز صفتی حادث خواهد بود. البته همان گونه که در بحث تفاوت اوصاف ذاتی و فعلی گفتیم، منشأ انتزاع صفت فعلی، ذات خداوند نیست تا حادث دانستن آن مشکل‌آفرین باشد؛ بلکه از مقام فعل انتزاع می‌شود.

تفاوت اراده و مشیت و اختیار

علاوه بر صفت اراده، خداوند به صفت «مشیت» و «اختیار» نیز متصف می‌گردد. آیا این سه صفت مترادفند یا آن که هر یک معنایی مستقل و جداگانه دارند؟ از پاره‌ای عبارات چنین استفاده می‌شود که «اراده» و «مشیت» تفاوتی ندارند و هر دو به یک معنا به کار می‌روند. اما در

۱. در نظر «کرامیه» صفت اراده در ذات الهی حادث می‌شود؛ لیکن ابوهشام جبّایی و جمعی از معتزله حدوث اراده را بدون محلّ می‌دانند.

نظر گروهی از متکلمان تفاوت‌هایی بین این دو وجود دارد. برای مثال، کسانی اراده را «علم به مصلحت یا مفسده فعل» و مشیت را «خواستن انجام یا ترک فعل» می‌دانند؛ خواستنی که مبتنی بر علم به مصلحت یا مفسده است.^۱ همچنین گفته شده است که متعلق مشیت، ماهیت معلول و متعلق اراده، وجود آن است.^۲

همان‌گونه که دیدیم، بر اساس برخی تفاسیر اراده (ذاتی)، بین اراده و اختیار تفاوتی نیست و حقیقت اراده به مختار بودن خدا بازمی‌گردد. بر اساس رأی دیگری، اختیار عبارت از آن است که انجام فعل، مسبوق به علم، مشیت، اراده و قدرت باشد و از رابطه فاعل با چنین فعلی، صفت «مختار» انتزاع می‌گردد.

دلیل متکلمان بر اراده الهی

پس از توضیحی که درباره معنای اراده الهی و اقسام آن داده شد، اینک نوبت آن رسیده است که ببینیم متکلمان چه دلایلی بر اراده الهی اقامه کرده‌اند.

چکیده یکی از مشهورترین ادله متکلمان بر اراده الهی چنین است: برخی افعال الهی در وقت خاصی محقق می‌شوند. مثلاً موجودی را می‌بینیم که در زمان خاصی آفریده می‌شود و قبل از آن معدوم بوده است. از سوی دیگر، اختصاص چنین افعالی به زمان‌های خاص، نیاز به مخصّص دارد. مقصود از «مخصّص»، عاملی است که سبب می‌شود فعلی خاص، در زمان خاصی (نه زودتر و نه دیرتر) رخ دهد. با تأمل در اموری همچون قدرت و علم الهی روشن می‌شود که این امور صلاحیت مخصّص بودن را ندارند. مثلاً نسبت قدرت با تمام زمان‌ها مساوی است و چنین نیست که خدا در زمان خاصی قادر بر انجام فعل خود باشد و در زمان دیگری چنین قدرتی نداشته باشد. در مورد علم نیز همین مطلب جاری است. بنابراین باید مخصّص دیگری (غیر از قدرت و علم) وجود داشته باشد و این مخصّص، همان اراده است.

اراده تکوینی و تشریعی

آنچه تاکنون درباره اراده الهی گفته شد، در حوزه «اراده تکوینی» خداوند قرار می‌گیرد. علاوه بر این نوع از اراده، متکلمان برای خداوند «اراده تشریعی» نیز در نظر می‌گیرند که

۱. عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۴۸.

۲. اسفار، ج ۶، ص ۳۱۳، تعلیقه حکیم سبزواری.

متعلق آن، افعال خاصی در انسان هاست. از تعلق اراده تشریعی (که در مقابل اراده تکوینی قرار دارد) به برخی افعال، صفت وجوب (یا استحباب) انتزاع می‌شود و تعلق کراهت تشریعی به برخی افعال دیگر، مبدأ انتزاع وصف حرمت (یا کراهت) می‌گردد. بنابراین، اراده فعلی و تکوینی خداوند، سرچشمه وجود کائنات و هستی موجودات است و به تعبیر دیگر، از رابطه خاص ذات الهی با مخلوقات خود انتزاع می‌شود؛ اما منشأ انتزاع اراده تشریعی، رابطه خاص خداوند با برخی افعال اختیاری انسان است.

از دیگر تفاوت‌های این دو اراده آن است که عدم تحقق مراد (= آنچه اراده به آن تعلق گرفته است) در اراده تکوینی ممتنع است؛ ولی در اراده تشریعی امکان دارد.

اراده و مشیت الهی در قرآن و روایات

واژه «اراده» از ریشه «رَوَد» گرفته شده که در اصل به معنای رفت و آمد همراه با ملایمت در طلب و جست‌وجوی چیزی است. معنای این واژه، در واقع از سه عنصر ترکیب یافته است: خواستن چیزی همراه با علاقه و همراه با امیدواری به وصول آن و حکم به انجام آن از سوی خود یا دیگری. «مشیت» نیز در نظر بسیاری از ارباب لغت به معنای اراده است؛ ولی در نظر برخی از آنان، مشیت عبارت از تمایلی است که بعد از تصور و تصدیق حاصل می‌شود و بعد از آن، عزم و تصمیم و سپس اراده تحقق می‌یابد.^۱

هرچند در قرآن کریم دو وصف اراده و مشیت به صیغه اسم فاعل (یا صفت مشبیه و امثال آن) به خداوند نسبت داده نشده، ولی صیغه فعلی این دو مصدر در آیات متعددی در مورد خدا به کار رفته است.

در برخی آیات قرآن بیان می‌شود که اراده و مشیت تکوینی الهی در همه جا نافذ است و فعلی که متعلق اراده او قرار گیرد، بدون هیچ قید و شرط و درنگی محقق می‌شود:

إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. (نحل: ۴۰)

ما وقتی چیزی را اراده کنیم، فقط به آن می‌گوییم: باش؛ پس بی‌درنگ موجود می‌شود.^۲

البته روشن است که مقصود از این که خدا به اشیا می‌گوید: «باش»، کلام لفظی نیست؛ بلکه این

۱. به نقل از پیام قرآن، ج ۴، ص ۱۴۴ و ۱۴۵ (با تلخیص و تصرف).

۲. نیز ر.ک: یس: ۸۲.

تعبیر کنایه از آن است که تخلف مراد از اراده الهی، ولو برای یک لحظه، ممکن نیست. در برخی از آیات نیز از عمومیت مشیت الهی و عدم محدودیت آن سخن رفته است:

يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. (نور: ۴۵)

خدا هر چه بخواهد می‌آفریند. در حقیقت، خدا بر هر چیزی تواناست.

همچنین قرآن کریم بر این حقیقت پای می‌فشرد که هیچ موجودی نمی‌تواند در مقابل اراده تکوینی خداوند بایستد و از تحقق آن جلوگیری کند که این، تعبیر دیگری از مقهور و محدود نبودن اراده الهی است:

قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا. (فتح: ۱۱)

بگو اگر خدا بخواهد به شما زبانی یا سودی برساند، چه کسی در برابر او برای شما اختیار چیزی را دارد؟ بلکه [این] خداست که به آنچه می‌کنید همواره آگاه است.

البته همان‌گونه که در بحث حکمت الهی خواهیم گفت، عمومیت اراده و مشیت الهی بدین معنا نیست که به هر گونه فعلی، ولو افعال قبیح یا عبث، تعلق گیرد؛ بلکه حکمت خداوند اقتضا دارد که تنها افعال حکیمانه‌ای را که مشتمل بر مصلحت مخلوقات اوست، اراده کند.

پاره‌ای از آیات قرآن کریم نیز به اراده تشریعی خداوند اشاره دارند. برای نمونه، در سوره بقره می‌خوانیم:

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ. (بقره: ۱۸۵)

خدا برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد.

پس از آن‌که خداوند در آغاز این آیه حکم روزه ماه رمضان را بیان می‌کند و بیماران و مسافران را از آن استثنا می‌نماید، اعلام می‌کند که اراده تشریعی خداوند به وضع احکامی تعلق می‌پذیرد که متضمن آسانی و راحتی مردم باشد؛ نه آن‌که اسباب سختی و زحمت آنان را فراهم آورد. همچنین قرآن کریم پس از ذکر برخی احکام الهی در سوره مائده می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ. (مائده: ۱)

همانا خدا به هر چه بخواهد فرمان می‌دهد.

در کنار قرآن مجید، در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز بیانات بلندی در زمینه اراده الهی وارد شده است. نکته قابل توجه در این جا آن است که عموم این روایات، ناظر به اراده فعلی خداوندند و در برخی از آنها، اراده به عنوان صفت قدیم زاید بر ذات نفی شده است. برای مثال، در حدیثی وارد شده است که راوی از امام علیه السلام می پرسد:

لَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُرِيداً؟

آیا خداوند از ازل اراده کننده بوده است؟

امام علیه السلام در پاسخ او می فرماید:

إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِمُرَادٍ مَعَهُ. لَمْ يَزَلِ [اللَّهُ] عَالِماً قَادِراً ثُمَّ أَرَادَ.^۱

همانا اراده کننده ای نیست مگر آن که مراد (اراده شده) همراه او باشد. خداوند از ازل عالم و قادر بوده است و سپس اراده کرده است.

همان گونه که ملاحظه می شود، امام علیه السلام در این حدیث شریف به اراده فعلی خداوند اشاره دارد و بیان می کند که چنین وصفی نمی تواند قدیم و ازلی باشد. شاید مقصود امام علیه السلام این باشد که اوصاف فعلی، مانند اراده، از رابطه خداوند با مخلوقات خود، یا به تعبیر دیگر، از مقام فعل خدا انتزاع می شود و از آن جا که فعل خدا حادث است، ممکن نیست اوصاف فعلی او قدیم باشند. در حدیث دیگری که از امام رضا علیه السلام نقل شده، علاوه بر بیان حقیقت اراده فعلی خداوند، بر تفاوت آن با اراده انسان و تنزه آن از محدودیت های اراده بشری تأکید شده است:

الإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ [الْمَخْلُوقِ] الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفَعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ لَا يَرُودُ وَلَا يَهُمُّ وَلَا يَتَفَكَّرُ وَ هَذِهِ الصِّفَاتُ مَنفِيَّةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْخَلْقِ. فِإِرَادَةُ اللَّهِ الْفَعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ؛ يَقُولُ لَهُ «كُنْ»، فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نَطْقٍ بِلِسَانٍ وَ لَا هِمَّةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفٍ لَذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ.^۲

اراده در مورد مخلوقات عبارت است از تصمیم درونی و افعالی که پس از آن ظاهر می شوند. اما اراده خداوند متعال صرفاً به معنای ایجاد است. او نه اندیشه می کند و نه تصمیم می گیرد و نه فکر می کند؛ بلکه این گونه صفات از او منتفی است؛ زیرا اینها همه از اوصاف مخلوقات است. پس اراده خداوند همان فعل اوست؛ نه غیر آن. خداوند

۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۹، باب الارادة، حدیث ۱.

۲. همان، ص ۱۰۹ و ۱۱۰، حدیث ۳.

می‌فرماید: «موجود باش!» پس بی‌درنگ موجود می‌شود بدون نیاز به لفظ و سخن گفتن بازبان و تصمیم و فکری و بدون هیچ کیفیتی برای گفتارش؛ همان‌گونه که برای ذات او هیچ کیفیتی نیست.

در برخی روایات نیز بر مخلوق بودن و حادث بودن مشیت الهی تصریح شده است. برای مثال، از امام صادق علیه السلام روایت شده است که فرمود:

خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ.^۱

خداوند مشیت را به خودش [و بدون نیاز به مشیت دیگری] آفرید و اشیا را با مشیت خلق کرد.

نکته عمیق و جالب توجه دیگری که از روایات معصومان علیهم السلام در این باب به دست می‌آید، تغایر «علم» و «اراده» است. امام صادق علیه السلام در پاسخ یکی از اصحاب خویش که درباره وحدت یا تغایر علم و اراده پرسیده بود، فرمود:

أَلْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيَّةُ. أَلَا تَرَى أَنَّكَ تَقُولُ: «سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ» وَ لَا تَقُولُ: «سَأَفْعَلُ كَذَا إِنْ عَلِمَ اللَّهُ»؟ فَقَوْلُكَ: «إِنْ شَاءَ اللَّهُ» دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَشَأْ؛ فَإِذَا شَاءَ كَانَ الَّذِي شَاءَ كَمَا شَاءَ وَ عِلْمُ اللَّهِ السَّابِقُ لِلْمَشِيَّةِ.^۲

علم [خداوند] همان مشیت نیست. آیا نمی‌بینی که می‌گویی: «فلان کار را اگر خدا بخواهد انجام خواهیم داد» ولی نمی‌گویی: «فلان کار را اگر خدا بداند، انجام خواهیم داد؟» بنابراین، سخن تو که می‌گویی: «اگر خدا بخواهد»، دلیل آن است که تاکنون نخواستی؛ پس اگر بخواهد، همان چیزی را که خواسته است محقق خواهد شد و علم خدا پیش از مشیت او موجود است.

تعاریف و اصطلاحات

اراده	اراده فعلی	اراده تکوینی
اراده الهی	مشیت	اراده تشریعی
اراده ذاتی	اختیار	

۱. همان، ص ۱۱۰، حدیث ۴ و در حدیث هفتم از این باب فرمود: «المشيئة محدوثة».

۲. همان، ص ۱۰۹، حدیث ۲

چکیده مطالب

۱. متکلمان تعاریف مختلفی از «اراده الهی» کرده‌اند. برخی گفته‌اند که اراده الهی آن است که افعال خدا بدون اجبار و اکراه انجام می‌پذیرد و بعضی اراده را به معنای اعمال قدرت و حاکمیت خداوند گرفته‌اند. گروهی نیز اراده را همان اختیار ذاتی خداوند دانسته‌اند.
۲. اراده الهی دارای دو مرتبه است که مرتبه نخست، از اوصاف ذاتی و مرتبه دوم آن از اوصاف فعلی به شمار می‌آید. اراده ذاتی خداوند، قدیم و اراده فعلی او حادث است.
۳. دلیل متکلمان برای اثبات صفت اراده آن است که افعال خداوند (مانند آفرینش موجودات) در زمان‌های خاصی انجام می‌پذیرد و تخصیص وقوع فعل به زمان خاص، نیازمند مخصّص است و چیزی جز اراده نمی‌تواند سبب تخصیص باشد.
۴. خداوند علاوه بر اراده تکوینی، دارای اراده تشریعی است که متعلق آن، پاره‌ای از افعال انسان است. از تفاوت‌های این دو نوع اراده آن است که عدم تحقق متعلق اراده در اراده تکوینی، ممتنع است؛ ولی در اراده تشریعی امکان دارد.
۵. قرآن بیان می‌کند که به مجرد تعلق اراده الهی به وجود یک شیء، آن شیء موجود می‌شود و اراده خداوند مقهور و مغلوب هیچ عاملی قرار نمی‌گیرد. در روایات نیز بر تفاوت اراده الهی با اراده انسان و تنزه آن از محدودیت‌های اراده بشری تأکید شده است.

۸

کلام الهی

مقدمه

پس از بحث از اوصاف ثبوتی ذاتی، شایسته است نگاهی به برخی از مهم‌ترین اوصاف ثبوتی فعلی خداوند داشته باشیم.

حقیقت این است که اوصاف فعلی حق تعالی قابل شمارش نیست و قرآن از اوصاف فعلی متعددی سخن گفته است. خالق، فاطر، مالک، حاکم، رب، رزاق، رحمان، رحیم، غافر، هادی، وکیل، نصیر، قاهر، مجیب، مؤمن، جبار، شکور و ده‌ها اسم دیگری که در قرآن به کار رفته است، همگی از اوصاف فعلی او حکایت می‌کنند. به رغم این تعدد و تنوع، متکلمان مسلمان، عموماً بحث خود را در اوصاف فعلی به چند صفت خاص محدود می‌سازند. مانیز به منظور مراعات اختصار در بحث، چاره‌ای جز پیروی از روش رایج نداریم؛ هرچند به نظر می‌رسد که بررسی همه اوصاف فعلی، تا آن‌جا که در حیطه شناخت آدمی قرار می‌گیرد، از وظایف علم کلام و متکلمان است.

کلام الهی

همه متکلمان و فرقه‌های اسلامی، بلکه همه مسلمانان، بر متکلم بودن خداوند متفقند و «کلام» را از اوصاف الهی می‌شمارند. با این حال، در جزئیات این بحث اختلاف شدیدی بین فرقه‌گوناگون کلامی رخ داده است. این اختلاف عمدتاً به دو مسأله بازمی‌گردد: ۱. تفسیر حقیقت کلام الهی؛ ۲. حدوث یا قدم کلام الهی. نگاهی به تاریخ سده‌های نخست اسلام نشان می‌دهد که

اختلاف رأی مسلمانان در مسائل فوق، به ویژه در مسأله حدوث یا قدم الهی، فتنه‌های بزرگی را برانگیخته و حتی سبب شده که گروهی به تکفیر و قتل مخالفان خود بپردازند. مادر این بحث، ابتدا نگاهی به مهم‌ترین آرای مطرح شده در باب حقیقت کلام الهی و حدوث و قدم آن خواهیم داشت و پس از روشن کردن رأی صحیح، این بحث را از منظر قرآن و سنت پی‌گیری می‌کنیم.

حقیقت کلام الهی چیست؟

در تبیین حقیقت کلام الهی، آرای مختلفی اظهار شده است که در ذیل به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم:

۱. گروهی کلام خدا را همان اصوات و حروف می‌دانند و معتقدند که اصوات و حروف مزبور، قائم به ذات الهی و قدیمند. این گروه تا آنجا پیش رفته‌اند که حتی جلد قرآن را قدیم و ازلی دانسته‌اند.^۱

۲. در نظر گروهی دیگر، کلام خدا اصوات و حروفی است که قائم به ذات الهی، ولی حادث است.

۳. رأی سوم آن است که کلام خدا اصوات و حروفی است که حادث و غیر قائم به ذات الهی، بلکه فعل و مخلوق خداوند است. در این دیدگاه، که منسوب به معتزله است، متکلم بودن خداوند، به معنای ایجاد حروف و اصوات در خارج است.^۲

۴. گروهی از اشاعره، کلام الهی را معنایی قائم به ذات او می‌دانند که حقیقتی غیر از علم و اراده دارد و از آن به «کلام نفسی» تعبیر می‌کنند. به اعتقاد آنان، کلام نفسی معنایی واحد است؛ بدین معنا که از تنوع اسلوب‌های تعبیری، مانند امر و نهی و اخبار و ندا و... به دور است. این معنا، که حروف و اصوات بر آن دلالت می‌کنند، حقیقتی قدیم و ازلی و از صفات ذاتی

۱. این نظر به حنبلیان منسوب است.

۲. قاضی عبدالجبار معتزلی در کتاب شرح الاصول الخمسة عبارتی دارد که ترجمه فارسی آن چنین است: «حقیقت کلام عبارت است از حروف مرتب شده و صداهای جدا جدا و خداوند همان‌گونه که به اعتبار نعمتی که در غیر خود ایجاد می‌کند، منعم است و به اعتبار رزقی که در غیر ایجاد می‌کند، رازق است، به اعتبار ایجاد کلام در غیر خود، متکلم است و لازم نیست فعل فاعل در او حلول داشته باشد» (قاضی شرح الاصول الخمسة، ص ۵۲۸، به نقل از: محاضرات فی الالهیات، ص ۱۵۴).

حق تعالی است.

در ارزیابی آرای یادشده اجمالاً می‌توان گفت دو رأی نخست باطل است؛ زیرا تصور قیام حروف و اصوات مادی به ذات الهی که ذاتی مجرد و غیر مادی است، معقول نیست؛ خواه حروف و اصوات را قدیم بدانیم یا به حدوث آنها اعتراف کنیم (هرچند غرابت رأی اول، یعنی قدّم حروف و الفاظ حاکی از مراد خداوند، بسیار بیشتر است).

دیدگاه اشاعره نیز خالی از اشکال نیست. مهم‌ترین اشکالی که بر این دیدگاه وارد شده، آن است که اساساً کلام نفسی، به مثابه حقیقتی مغایر با علم یا اراده الهی، امری معقول و قابل تصور نیست و تصویر اشاعره از آن، در نهایت به علم یا اراده بازمی‌گردد که در این صورت نمی‌توان آن را صفتی جداگانه و مستقل به شمار آورد.^۱

بنابراین، رأی صحیح آن است که متکلم بودن خداوند، معنایی جز ایجاد و خلق حروف و اصوات ندارد که گاه در شیئی مادی (مانند درخت) و گاه از سوی فرشته وحی و گاه به صورت‌های دیگر ظهور می‌یابد و متکلمان شیعی نیز در این جهت با معتزله همراهی می‌کنند. علامه مجلسی می‌گوید:

طایفه امامیه معتقدند که کلام خداوند متعال حادث است و از اصوات و حروف ترکیب یافته و (عرضی) قائم به غیر حق تعالی است و معنای متکلم بودن خدا در نزد آنان این است که خدا آن حروف و اصوات را در جسم ایجاد می‌کند.^۲

البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که تکلم خداوند، بر خلاف تکلم انسان‌ها، نیازمند اعضا و جوارح خاصی نیست؛ چراکه وجود چنین اعضای از خواص موجودات مادی است و خداوند از مادیت و جسمانیت منزّه است. حاصل آن که اگر مقصود از کلام الهی، واژه‌های مکتوب یا مسموع دالّ بر مراد خداوند باشد، یقیناً حادث بوده، مانند سایر موجودات هستی، مخلوق او یا به عبارت دیگر، «فعل» او هستند و اگر مقصود از آن، تکلم باشد، حقیقت آن چیزی جز ایجاد کلمات و حروفی مکتوب یا مسموع، بدون نیاز به اعضا و جوارح مادی، نیست که از آن، صفت «کلام» که یکی از اوصاف فعلی خداوند است، انتزاع می‌شود.

۱. برای مطالعه ادله اشعریان بر وجود کلام نفسی و نقد آن ر.ک: ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام، ص ۹۳؛ مناهج الیقین، ص ۱۹۳ و المحاضرات فی الالهیات، ص ۱۵۸-۱۶۲.

۲. بحر الانوار، ج ۴، ص ۱۵۰، (ترجمه از نگارنده است).

همه کائنات «کلمه الله» اند

شایان ذکر است که کلام الهی گاه به معنایی وسیع تر از حروف و اصوات به کار می رود. در این معنا، کلام خداوند شامل همه مخلوقات او می گردد و هر موجودی، نه تنها فعل خداوند و آفریده اوست، بلکه کلمه‌ای از کلمات او نیز هست. در این جا ممکن است این سؤال به ذهن آید که چگونه می توان واژه «کلام» را بر شئی که در خارج موجود است، اطلاق کرد، در حالی که بنا بر استعمالات عرفی، کلام از سنخ الفاظ است و وجودی مکتوب یا مسموع دارد؟ پاسخ مختصر پرسش بالا این است که با تأمل در کارکرد الفاظ روشن می شود که شأن اصلی آنها حکایت از معانی ذهنی گوینده است. بنابراین، حقیقت کلام چیزی جز دلالت و حکایت نیست. از سوی دیگر، فعل یک فاعل علاوه بر آن که بر وجود او دلالت می کند، از خصوصیات وجود او نیز حکایت می کند و تنها تفاوت این دو آن است که دلالت در الفاظ، از سنخ دلالت وضعی و قراردادی است؛ در حالی که دلالت فعل بر وجود خصوصیات فاعل خود، دلالتی عقلی و غیر قراردادی است. بدین ترتیب می توان معنای کلام را توسعه داده، آن را بر فعل خداوند اطلاق کرد؛ چرا که هر فعلی از ویژگی های فاعل خود و اهداف و اغراض او حکایت می کند. همان گونه که در بحث قرآنی خواهیم دید، قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام این توسعه در نام گذاری را تأیید کرده، برخی موجودات عینی و خارجی را، از آن رو که آیه‌ای از آیات الهی اند، به عنوان «کلمه خداوند» معرفی می کنند.

کلام لفظی، کلام نفسی و کلام فعلی

از مجموع آنچه تاکنون گفته شد، می توان نتیجه گرفت که کلام الهی به سه معنای کلی به کار می رود:

۱) کلام لفظی، که مقصود از آن، همان حروف و اصواتی است که خداوند آن را در خارج ایجاد می کند تا مخاطبان را از مقصود و مراد خویش آگاه گرداند.

۲) کلام نفسی، که مقصود از آن، معنایی قائم به ذات خداوند است که با علم و اراده تفاوت دارد و کلام لفظی از آن حکایت می کند.

۳) کلام فعلی، که عبارت است از مخلوقات خداوند از آن جهت که فعل اویند و از وجود و کمالات او حکایت می کنند.

در میان سه معنای فوق، معنای اول و سوم پذیرفته و قابل قبول است؛ لیکن معنای دوم، با توجه به تفسیری که در نزد اشاعره دارد، قابل تصور نیست و از آن جا که تصدیق به وجود هر

چیز، فرع امکان تصور آن است، نمی‌توان وجود چنین معنایی از کلام الهی را پذیرفت.

حدوث و قدم کلام الهی

در قرن دوم هجری این بحث در میان گروهی از مسلمانان در گرفت که آیا قرآن، به مثابه کلام الهی، حادث است و مخلوق؟ یا قدیم است و ازلی؟ اهل حدیث و حنبلیان و نیز اشاعره بر مخلوق نبودن و ازلی بودن قرآن اصرار ورزیدند و احمد بن حنبل و اشعری، طرفداران خلق قرآن را کافر خواندند. در طرف مقابل، معتزله مدافع حدوث قرآن بودند و در این مسأله نیز با اشاعره مخالفت می‌کردند.

با توجه به آنچه در بیان حقیقت کلام الهی گفته شد و به‌ویژه با انکار کلام نفسی، وجهی برای قول به قدیم بودن کلام خداوند نیست. اگر کلام الهی به معنای حروف و اصوات یا موجودات خارجی گرفته شود، یقیناً حادث است و اگر مقصود از آن، تکلم باشد، باز باید به حدوث آن اعتراف کرد؛ چرا که تکلم به عنوان یکی از اوصاف فعلی خداوند، از ایجاد حروف و اصوات (یا ایجاد موجودات خارجی) انتزاع می‌گردد و می‌دانیم که صفات فعلی خداوند همگی حادثند؛ زیرا منشأ انتزاع آنها افعال حادث خداوند است. البته طرفداران قدیم بودن کلام الهی به ادله ضعیف و بی‌اساسی تمسک کرده‌اند که بررسی آن از حوصله بحث ما خارج است.^۱ بدین ترتیب، رأی صحیح که پیشوایان معصوم علیهم‌السلام دین نیز آن را تأیید کرده‌اند و متکلمان شیعی نیز بر آن اتفاق نظر دارند،^۲ همان است که کلام الهی را حادث بدانیم.

دلیلی بر متکلم بودن خداوند

پس از روشن شدن حقیقت کلام الهی، باید دید که چه دلیلی بر اتصاف خداوند به این صفت وجود دارد. در میان ادله‌ای که متکلمان برای اثبات این صفت بدان توسل جسته‌اند، به یک دلیل اشاره می‌کنیم:

۱. برای نقد ادله طرفداران قدم کلام الهی ر.ک: محاضرات فی الالهیات، ص ۱۶۷-۱۷۰.

۲. حکیم لاهیجی کلام را به «قدرت بر ایجاد الفاظ و حروف» تفسیر کرده و بر همین اساس، آن را وصفی قدیم دانسته است: (سرمایه ایمان، ص ۴۹). آنچه به نظر می‌رسد، این است که بحث ما بر سر کلام، به عنوان یکی از اوصاف فعلی (نه ذاتی) است؛ در حالی که تفسیر مذکور، صفت کلام را به صفت قدرت بازمی‌گرداند و استقلال مفهومی آن را مخدوش می‌کند و در نتیجه، آن را از صفت فعلی به صفت ذاتی تبدیل می‌کند که در این صورت، یقیناً نمی‌تواند صفتی حادث باشد.

در بحث قدرت الهی بیان شد که قدرت خداوند به هر کار ممکن تعلق می‌پذیرد و شکی نیست که ایجاد الفاظ مکتوب یا مسموع، امری ممکن است؛ بنابراین، ایجاد حروف و الفاظ که همان تکلم الهی است، در حیطه قدرت خداوند قرار دارد.^۱ محقق طوسی در بیان این استدلال می‌گوید: و عمومیه قدرته تدلّ علی ثبوت الکلام؛ قدرت عام خداوند، حاکی از متکلم بودن اوست.^۲

صفت کلام در قرآن و روایات

در قرآن کریم، واژه «متکلم» به عنوان صفت خداوند نیامده؛ ولی در مواردی صیغه فعلی مصدر «تکلم» (سخن گفتن) به کار رفته است:

وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا. (نساء: ۱۶۴)

و خدا با موسی آشکارا سخن گفت.

از این گذشته، قرآن در سه مورد عبارت «كَلَامُ اللَّهِ» (سخن خدا) و در یک مورد، عبارت «كَلَامِي» (سخن من) را به کار برده است.^۳ در مواردی نیز شاهد تعبیری همچون «كَلِمَةً رَبِّكَ» و «كَلِمَةً اللَّهِ» هستیم. از این موارد می‌توان نتیجه گرفت که قرآن، خداوند را واجد صفت تکلم می‌داند. قرآن کریم در برخی آیات از کلام لفظی و مسموع خداوند سخن گفته است:

فَلَمَّا أَنَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ. (قصص: ۳۰)

پس چون به آن [آتش] رسید، از جانب راست وادی، در آن جایگاه مبارک، از آن درخت ندا آمد که: ای موسی! منم، من، خداوند، پروردگار جهانیان.

این آیه حاکی از آن است که خداوند سبّحان، موسی علیه السلام را از طریق الفاظ مسموع مورد خطاب قرار داده، با او سخن گفت و از قراین موجود در آیه و آیات پس از آن آشکار می‌شود که الفاظ مزبور از سوی موسی علیه السلام شنیده می‌شد. در آیه دیگری، اقسام سه گانه سخن گفتن خداوند با آدمیان بر شمرده شده است:

وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا

۱. به نظر می‌رسد که این استدلال، صرفاً قدرت بر تکلم را ثابت می‌کند و نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که خداوند بالفعل متکلم است.

۲. کشف المراد، ص ۳۱۵

۳. بقره: ۷۵؛ توبه: ۶؛ فتح: ۱۵ و اعراف: ۱۴۴

يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ (شوری: ۵۱)

و هیچ بشری را نرسد که خدا با او سخن گوید جز [از راه] وحی یا فراسوی حجابی یا فرستاده‌ای بفرستد و به اذن او هر چه بخواهد وحی نماید. آری، اوست بلندمرتبه حکیم.

بر اساس آیه فوق، این سه قسم عبارتند از:

۱. ارسال وحی (ایحا) بدون واسطه که در این موارد، معانی و مفاهیم، در ضمیر شخصی که به او وحی می‌شود، القا می‌گردد؛

۲. ارسال وحی از طریق فرشته وحی؛

۳. ایجاد اصوات مسموع که از پشت حجاب به گوش می‌رسد.

افزون بر کلام لفظی، قرآن کریم، مخلوقات خداوند را «کلمات» او می‌داند و گاه عیسی علیه السلام را به عنوان «کلمة الله» معرفی می‌کند:

إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ. (نساء: ۱۷۱)

مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به سوی مریم افکنده و روحی از جانب اوست.

و گاه نیز از همه مخلوقات و نعمت‌های خداوند به «کلمات» تعبیر می‌نماید:

وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمْدُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ. (لقمان: ۲۷)

و اگر آنچه درخت در زمین است قلم باشد و دریا را هفت دریای دیگر به یاری آید، سخنان [نعمت‌های] خدا پایان نپذیرد.^۱

بدین ترتیب، قرآن کریم، کلام الهی را هم در معنای کلام مسموع و هم در معنای خلق الهی (کلام فعلی) به کار برده است.

افزون بر این، پاره‌ای آیات قرآن بر حدوث کلام الهی دلالت دارند و با تمسک به آنها می‌توان نظریه «قدم کلام خداوند» را مردود دانست. برای مثال، در سوره انبیاء می‌خوانیم:

مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ. (انبیاء: ۲)

هیچ ذکر [قرآن] تازه‌ای بر آنان از جانب پروردگارشان نیامد مگر آن‌که بازی‌کنان آن را شنیدند.

با توجه به آیات دیگری (از جمله آیه ۹ سوره حجر) که قرآن را «ذکر» می خواند، مقصود از ذکر در آیه فوق، قرآن است و توصیف آن به «مُحَدَّث» (به معنای جدید) دلالت بر حدوث واژه های قرآن دارد.

در برخی روایات اهل بیت علیهم السلام نیز با مسأله حدوث و قدم کلام الهی روبه رو می شویم. امامان معصوم علیهم السلام گاه اصحاب خویش را از وارد شدن در این بحث اختلاف برانگیز برحذر می داشتند؛ چرا که این بحث بیش از آن که بحثی اعتقادی و در جهت یافتن حقیقت باشد، صبغه سیاسی یافته بود و هر یک از طرفین از آن به عنوان حربه ای علیه خصم خویش سود می بردند. از این رو می بینیم که امام رضا علیه السلام در پاسخ یکی از اصحاب خویش که از رأی امام علیه السلام درباره قرآن پرسیده بود، فرمود:

كَلَامُ اللَّهِ لَا تَتَجَاوَزُهُ وَلَا تَطْلُبُوا الْهَدْيَ فِي غَيْرِهِ فَتَضِلُّوْا.^۱

از کلام خداوند (قرآن) تجاوز نکنید و هدایت را در غیر قرآن جست و جو نکنید که گمراه خواهید شد.

البته در برخی روایات نیز رأی صریح امامان علیهم السلام در این باب مطرح شده است. برای مثال، امام هادی علیه السلام در نامه ای به برخی شیعیان خود نوشت:

و لَيْسَ الْخَالِقُ إِلَّا اللَّهُ وَ مَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ وَ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ لَا تَجْعَلْ لَهُ اسْمًا مِّنْ عِنْدِكَ فَتَكُونَ مِنَ الضَّالِّينَ.^۲

و آفریدگاری غیر از خداوند وجود ندارد و غیر او همه مخلوقند و قرآن کلام خداوند است. بر آن از جانب خود نامی مَنِه که از گمراهان خواهی شد.

در روایت دیگری می خوانیم که ابوبصیر از امام صادق علیه السلام پرسید:

فَلَمْ يَزَلْ مُتَكَلِّمًا؟

آیا خداوند از ازل متکلم بوده است؟

امام علیه السلام در پاسخ فرمود:

أَلَا كَلَامٌ مُّحَدَّثٌ. كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَيْسَ بِمُتَكَلِّمٍ ثُمَّ أَحْدَثَ الْكَلَامَ.^۳

۱. التوحید، باب ۳۰، حدیث ۲.

۲. همان، حدیث ۴.

۳. بحار الانوار، ج ۴، ص ۶۸.

کلام [خداوند] حادث است. خداوند متعال وجود داشت در حالی که متکلم نبود و سپس کلام را ایجاد کرد.

تعاریف و اصطلاحات

کلام الهی	کلام لفظی
کلام نفسی	کلام فعلی

چکیده مطالب

۱. در نظر گروهی، کلام الهی عبارت است از اصوات و حروفی که قائم به ذات خداوندند. این نظر باطل است؛ زیرا قیام حروف و اصوات مادی به ذات الهی که ذاتی مجرد و غیر مادی است، معقول نیست.
۲. اشاعره، کلام الهی را از سنخ کلام نفسی می‌دانند که معنایی قائم به ذات خداوند است و در عین حال، حقیقتی غیر از علم و اراده دارد و اصوات و حروف بر آن دلالت می‌کنند.
۳. نظریه کلام نفسی اشاعره باطل است؛ زیرا بر اساس تفسیری که متکلمان اشعری از آن ارائه می‌کنند، کلام نفسی نمی‌تواند حقیقتی جدا از علم یا اراده داشته باشد.
۴. حقیقت کلام الهی آن است که خداوند حروف یا اصواتی را در صورت‌های مختلف ایجاد می‌کند. این حروف و اصوات قائم به ذات الهی نیستند؛ بلکه حادث و مخلوقند. همچنین تکلم الهی، بر خلاف تکلم انسان‌ها، از به کارگیری هر گونه ابزاری بی‌نیاز است.
۵. از آن‌جا که حقیقت کلام چیزی جز دلالت بر معانی نیست، کلام الهی گاه به معنای وسیع‌تری به کار می‌رود و بر همه مخلوقات خداوند اطلاق می‌شود. در این کاربرد، همه کائنات کلام خداوندند؛ زیرا با هستی خویش بر وجود آفریدگار دلالت می‌کنند؛ همان‌گونه که هر فعلی بر وجود فاعل خویش دلالت می‌کند.
۶. بر این اساس، می‌توان برای کلام الهی سه معنا در نظر گرفت: کلام لفظی؛ کلام نفسی و کلام فعلی. از این میان، معنای دوم، یعنی کلام نفسی، مورد قبول متکلمان امامیه و معتزله نیست.
۷. با توجه به حقیقت کلام الهی و بطلان نظریه کلام نفسی، باید گفت کلام خداوند نیز مانند سایر مخلوقات او حادث است و نظریه اشاعره در قدیم بودن کلام الهی صحیح نیست.
۸. قرآن کریم از کلام الهی، هم به معنای کلام لفظی و هم به معنای کلام فعلی، سخن گفته و در روایات امامان معصوم علیهم‌السلام نیز بر حادث بودن کلام خداوند تأکید شده است.

صدق - حکمت

مقدمه

به دنبال بحث از کلام الهی، این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا خداوند در کلام خویش صادق است یا آن‌که احتمال کذب در کلام او راه دارد؟ در پاسخ به این سؤال، اتفاق مسلمانان بر این است که در کلام الهی هیچ شائبه کذب و خلافی وجود ندارد و به دیگر سخن، دروغ‌گویی خداوند امر ممتنعی است. بر این اساس، در نظر همه فرق اسلامی، «صدق»، به معنای مطابقت کلام با واقعیت، یکی از اوصاف ثبوتی خداوند است.

با اندکی تأمل در صفت صدق و لوازم آن، اهمیت فوق‌العاده آن آشکار می‌شود. این صفت، در واقع مبنای اصلی اعتماد انسان‌ها بر دعوت پیامبران است؛ زیرا اگر احتمال کذب و دروغ در کلام الهی داده شود، دیگر به هیچ وجه نمی‌توان اعتبار و حقانیت وحی را ثابت کرد و دیگر جایی برای اعتماد به وعده‌های الهی و گزارش‌هایی که در متن وحی از تاریخ گذشته یا آینده بشر داده می‌شود، نخواهد بود. به تعبیر جامع‌تر، با تردید در صفت صدق یا انکار آن، اعتبار تمام معارف و حقایقی که از وحی الهی و کتب آسمانی به دست می‌آید، مخدوش می‌گردد.^۱

صدق، صفتی ذاتی یا فعلی؟

پاسخ به این سؤال که آیا صدق از اوصاف ذاتی خداوند است یا از اوصاف فعلی او، بستگی به تعریف ما از صفت کلام دارد و به نظر می‌رسد که این دو صفت، در ذاتی یا فعلی بودن با هم

۱. به عبارت دیگر، اعتبار آنچه امروزه به «الهیات و حیانی یا نقلی» معروف است، در گرو اثبات صفت صدق است.

متناظرند. بنابراین، بر اساس رأی اشاعره که به کلام نفسی باور دارند و آن را از اوصاف ذاتی می‌شمارند، طبیعتاً صفت صدق نیز از اوصاف ذاتی خداوند خواهد بود. البته همان‌گونه که قبلاً گفتیم، تصور روشنی از کلام نفسی به نحوی که به علم و اراده بازنگردد، وجود ندارد و در این صورت، اگر کلام را، به معنای مورد نظر اشاعره، به علم الهی ارجاع دهیم، معنای صدق، چیزی جز تطابق علم الهی با واقعیت خارجی (معلوم) نخواهد بود و اگر آن را به اراده الهی بازگردانیم، دیگر صفت صدق بی‌معنا خواهد شد؛ زیرا معنای معقولی برای صدق اراده وجود ندارد.

اما اگر کلام الهی را از اوصاف فعلی بدانیم، به تبع آن، صدق نیز در زمره اوصاف فعلی جای خواهد گرفت و در بحث پیشین روشن شد که قول حق آن است که کلام از اوصاف فعلی است؛ در نتیجه، صدق نیز از اوصاف فعلی خداوند خواهد بود.

استدلال متکلمان بر صادق بودن خداوند

تردیدی نیست که برای اثبات صفت صدق، تمسک به ادله نقلی نتیجه‌ای جز دَوْری بودن استدلال ندارد؛ زیرا اعتبار دلیل نقلی (آیات و روایات) در گرو صادق بودن خداوند است؛ از این رو اثبات صدق الهی با تمسک به دلیل نقلی، مستلزم دَوْر بوده، اعتباری نخواهد داشت. بنابراین، تنها راهی که در این بحث فرا روی ما گشوده است، توسل به ادله عقلی است.

متکلمان در روش استدلال عقلی بر صدق خداوند اختلاف نظر دارند و این اختلاف از قبول یا رد «حسن و قبح عقلی» سرچشمه می‌گیرد. طرفداران حسن و قبح عقلی معتقدند که عقل انسان، مستقلاً (بدون نیاز به وحی و شرع) می‌تواند خوبی و بدی برخی افعال را درک کند و خداوند نیز محال است که افعال زشت و قبیحی را که عقل قُبَح آن را تصدیق می‌کند، انجام دهد.^۱ همان‌گونه که در آینده خواهیم گفت، متکلمان امامیه و معتزله، از حسن و قبح عقلی دفاع می‌کنند و در مقابل، اشاعره با آن مخالفند.

از نظر طرفداران نظریه حسن و قبح عقلی، بهترین استدلال عقلی بر صدق خداوند به شکل زیر تقریر می‌شود:

کذب و دروغ‌گویی عقلاً کار قبیح و زشتی است (مقدمه اول) و انجام هر کار قبیحی از

۱. بحث مفصل «حسن و قبح» را در فصل مربوط به آن خواهیم آورد.

سوی خداوند محال است (مقدمه دوم)؛ بنابراین، کذب و دروغ‌گویی از جانب خداوند محال است (نتیجه).

با توجه به تقابل «صدق» و «کذب»، نتیجه این استدلال، تعبیر دیگری از این مطلب است که ضرورتاً خداوند در کلام خویش صادق است.

خواجه طوسی نیز در اثبات صدق خداوند به دلیل فوق تمسک جسته، می‌گوید: «و انتفاء القبح عنه تعالی يدلُّ على صدقه^۱؛ متنفی بودن انجام کار قبیح از خداوند، بر صدق او دلالت می‌کند». بدیهی است که در نظر اشاعره، این استدلال معتبر نیست؛ زیرا آنان به اصل حُسن و قبح عقلی معتقد نیستند. از این رو، برخی از متکلمان اشعری کوشیده‌اند تا دلایل دیگری را فراهم آورند که به حسن و قبح عقلی متکی نباشد. برای نمونه، گفته‌اند: کذب و دروغ‌گویی نقص است و هر گونه نقصی در مورد خداوند محال است. پس کذب در مورد خداوند محال است.^۲

صدق الهی در قرآن

قرآن کریم در آیات متعددی بر صادق بودن خداوند تأکید می‌کند:

وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ. (حجر: ۶۴)

و حق را برای تو آورده‌ایم و قطعاً ما راستگویانیم.

در برخی آیات نیز کلام الهی صادق‌ترین سخنان دانسته شده است:

وَمَنْ أَضَدُّقٌ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا. (نساء: ۸۷)

و چه کسی در کلام، از خدا راستگوتر است؟

وَمَنْ أَضَدُّقٌ مِنَ اللَّهِ قِيلًا. (نساء: ۱۲۲)

و چه کسی در سخن، از خدا راستگوتر است؟

شاید مقصود از صادق‌تر بودن خداوند آن باشد که سخن او، در مقایسه با سخنان راست دیگران، به نحو جامع‌تری حقایق را آشکار می‌سازد و ابعاد گوناگون یک واقعیت را به صورت کامل‌تری بیان می‌دارد.

۱. کشف المراد، ص ۳۱۵.

۲. علامه حلی در کتاب مناهج الیقین، علاوه بر این دلیل، سه دلیل دیگر از اشاعره نقل و هر چهار دلیل را رد کرده است. ر.ک: مناهج الیقین، ص ۱۹۵ و ۱۹۶.

در برخی آیات نیز بر این مسأله تأکید شده است که خداوند در وعده‌های خود صادق است. برای نمونه، در مورد تحقق وعده الهی در نصرت مسلمانان در جنگ اُحد می‌فرماید:

وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ. (آل عمران: ۱۵۲)

و هر آینه خداوند وعده خود را با شما راست گردانید.

و درباره صدق مطلق همه وعده‌های الهی می‌خوانیم:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ. (آل عمران: ۹ و رعد: ۳۱)

قطعاً خداوند در وعده [خود] خلاف نمی‌کند.

پس از بررسی صفت صدق، اینک به سراغ یکی دیگر از صفات فعلی خداوند، یعنی صفت «حکمت» می‌رویم.

معانی گوناگون حکمت

از دیگر اوصاف فعلی خداوند می‌توان به «حکمت» اشاره کرد. حکمت معانی متعددی دارد که به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. یکی از معانی حکمت، معرفت و شناخت حقایق اشیاست. با توجه به علم مطلق خداوند، این معنا درباره خداوند متعال صادق است؛ لیکن بازگشت آن به صفت علم خواهد بود. به عبارت دیگر، حکمت به این معنا از شعب علم الهی است.

۲. معنای دیگر حکمت آن است که فاعل، افعال خود را بر اساس غایات و اغراض معقول و خردپسند انجام دهد. اطلاق این معنا از حکمت بر خداوند، محل اختلاف است و متکلمان اشعری با آن مخالفند. ما این بحث را به صورت مستقل در آینده مطرح خواهیم کرد.

۳. معنای سوم حکمت آن است که افعال فاعل در غایت اتقان و کمال باشد. خداوند به این معنا نیز حکیم است و برای اثبات آن، علاوه بر استشهاد به پدیده‌های منظم و شگفت‌انگیز عالم طبیعت و کمال و زیبایی بی‌نظیر مخلوقات الهی، می‌توان به ادله عقلی نیز تمسک جست. در این جا به دو استدلال اشاره می‌کنیم:

دلیل اول: ناقص بودن و عدم اتقان فعل، یا ناشی از جهل فاعل به فعل متقن است و یا از عدم قدرت او سرچشمه می‌گیرد و یا آن‌که معلول بیهوده کاری و گرایش او به انجام کارهای عبث و لغو است تمام این عوامل در مورد خداوند منتفی است؛ زیرا او عالم مطلق و قادر

مطلق است و همان‌گونه که در آینده خواهیم گفت، انجام فعل عبث و بیهوده نیز از ساحت مقدس او ممتنع است؛ بنابراین، کلیه علل مفروض برای نقصان فعل در مورد خداوند منتفی است و در نتیجه، همه افعال او در غایت کمال است.

دلیل دوم: بین هر فاعلی با فعلش نوعی مسانخت برقرار است؛ زیرا فعل فاعل، در واقع تجلی وجود فاعل و جلوه‌ای از ذات اوست؛ بنابراین، فاعلی که ذاتش از همه جهت کامل است (یعنی خدای سبحان) فعلش نیز از هر جهت کامل خواهد بود.

حکمت الهی به معنای فوق، در برخی آیات و روایات نیز مطرح شده است. برای مثال، در آغاز سوره هود می‌خوانیم:

الرَّكْنَابُ أَهْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ قُضِلْتُ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ. (هود: ۱)

کتابی است که آیات آن استحکام یافته؛ سپس از جانب حکیمی آگاه به‌روشنی بیان شده است.

امیر مؤمنان (ع) نیز در بیان حکمت الهی فرمود:

قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَأَحْكَمَ تَقْدِيرَهُ.^۱

آنچه را آفرید، اندازه‌گیری کرد و پس از اندازه‌گیری آن را متقن و مستحکم قرار داد. مُبْتَدِعُ الْخَلَائِقِ بَعْلِهِ وَ مُنْشِئُهُمْ بِحُكْمِهِ بَلَا أَفْتِدَاءٍ وَ لَا تَعْلِيمٍ وَ لَا اخْتِدَاءٍ لِمَثَالِ صَانِعِ حَكِيمٍ.^۲

[خداوندی که] با دانش خویش آفریدگان را پدید می‌آورد و با حکمت خویش آنان را ایجاد می‌کند؛ بدون آن‌که [از کسی] پیروی کند و بیاموزد یا نمونه [آفرینش] آفریدگار دانایی را به کار بندد [و از او تقلید کند].

از نتایج حکمت الهی به معنای مورد بحث، آن است که نظام هستی را بهترین نظام ممکن (نظام احسن) بدانیم؛ چرا که جهان، با تمام وسعت بیکرانیش، فعل خداوند است و حکمت الهی مقتضی آن است که فعل او به بهترین و کامل‌ترین صورت ممکن انجام پذیرد.

۴. معنای چهارم حکمت، دوری از انجام فعل قبیح و ناشایست است. بر این اساس، حکیم کسی است که مرتکب عمل زشت و ناپسند نمی‌گردد.^۳

۱. نهج البلاغه، خطبه ۸۹

۲. همان، خطبه ۱۹۱

۳. گاه از این معنا چنین تعبیر می‌شود: «الحکیم من لا یفعل القبیح و لا یخل بواجب»؛ یعنی «حکیم کسی است که کار زشت را انجام ندهد و در انجام آنچه که بر او لازم است، کوتاهی نکند».

با تأمل در این معنا روشن می شود که صفت «عدل»، به معنای اجتناب از ظلم و جور، در واقع یکی از شعب حکمت (به معنای چهارم آن) است. به دیگر سخن، حکمت (به معنای اخیر آن) معنایی گسترده دارد که شامل عدل نیز می گردد؛ زیرا معنای آن این است که خداوند مرتکب هیچ فعل قبیحی، همچون کذب، خلف وعده و... و از جمله ظلم نمی شود.^۱

شایان ذکر است که فِرَق اسلامی در حکیم بودن خداوند به معنای مورد بحث، اتفاق نظر ندارند. دلیل این مطلب آن است که حکمت الهی (به معنای اخیر) مبتنی بر اصل «حُسن و قبح عقلی» است و همان گونه که خواهیم گفت، اشاعره منکر این اصلند. اما معتزله و امامیه که به «عدلیه» معروفند، از این اصل جانب داری می کنند و بر اساس آن، خداوند را از ارتکاب هر فعلی که عقل عمومی بشر آن را قبیح می داند، منزه می دانند. بر این اساس، حق آن است که هر چند خداوند بر ارتکاب کارهای قبیح قدرت دارد، ولی کمال وجودی او از تعلق اراده اش به چنین افعالی مانع می شود و به عبارت دیگر، ذات نامتناهی او مقتضی آن است که صرفاً مبدأ صدور افعال نیک گردد.

بحث کامل تر از حکمت به معنای اخیر آن، در مبحث «عدل الهی» خواهد آمد.

چکیده مطالب

۱. «صدق» یکی از صفات ثبوتی خداوند است. در صورت تشکیک در صادق بودن خداوند، اعتبار وحی مخدوش می گردد و درستی محتوای کتب آسمانی و حقایق و حیانی محل تردید واقع می شود.

۲. ذاتی یا فعلی بودن صفت صدق در گرو آن است که کلام الهی را از صفات ذاتی به شمار آوریم یا در زمره صفات فعلی جای دهیم. رأی صحیح آن است که کلام الهی، و به تبع آن صفت صدق، از اوصاف فعلی خداوندند.

۳. اثبات صدق الهی با اتکا بر آیات قرآن، استدلالی دَوْری و غیر معتبر است.

۴. اثبات عقلی صادق بودن کلام خداوند، بر اصل «حسن و قبح عقلی» استوار است. بر این اساس گفته می شود کذب و دروغ گویی کاری قبیح است و صدور کار قبیح از خداوند محال است؛ بنابراین ممکن نیست خداوند در کلام خویش کاذب باشد و سخنی خلاف واقع بگوید.

۱. البته اگر تمام افعال زشت را مصادیقی از مصادیق ظلم (به معنای وسیع آن) بدانیم، معنای چهارم حکمت با معنای عدل یکی خواهد شد؛ زیرا در این صورت، دوری از فعل قبیح، به معنای دوری از ظلم خواهد بود.

۵. قرآن بر صادق بودن خداوند تأکید می‌کند و او را صادق‌ترین سخنگویان می‌داند.
۶. حکمت الهی به معانی مختلفی از جمله: الف) علم خداوند به حقایق امور، ب) هدفمند بودن افعال الهی، ج) متقن و کامل بودن افعال خداوند و د) اجتناب او از انجام افعال قبیح به کار می‌رود.
۷. دلیل متقن و کامل بودن افعال الهی آن است که هیچ‌یک از علل نقصان فعل، مانند جهل و عجز فاعل یا لغوگرایی او، در مورد خدا جاری نیست. همچنین ذات خداوند کامل مطلق است و در نتیجه، فعل او نیز که جلوه‌ای ذات کامل اوست، در غایت کمال و اتقان است.
۸. حکمت الهی به معنای اجتناب خداوند از ارتکاب افعال قبیح، شامل صفت عدل می‌گردد و از آن‌جا که مبتنی بر اصل حسن و قبح عقلی است، اشاعره با آن مخالفت کرده‌اند.

صفات سلبی

مقدمه

تا کنون پاره‌ای از صفات ثبوتی ذاتی یا فعلی خداوند را بررسی کردیم. اینک به جاست که نظری بر صفات سلبی حق تعالی داشته باشیم. پیش‌تر گفتیم که در هر یک از صفات سلبی، درواقع، نقص و محدودیتی از خداوند سلب می‌شود و از این رو، سلب نقص سرانجام به اثبات کمال بازمی‌گردد؛ بنابراین، بازگشت تمام صفات سلبی به مفهوم واحدی است که می‌توان از آن به «سلب نقص» یا «سلب محدودیت» تعبیر کرد.

هر چند تعداد صفات سلبی خداوند به یک لحاظ بی‌شمار است، ما تنها چند صفت اصلی را مورد بحث قرار می‌دهیم که عبارتند از: ۱. نفی ترکیب؛ ۲. نفی صفات زائد بر ذات؛ ۳. نفی جسمیت؛ ۴. نفی جهت و مکان؛ ۵. نفی حلول خداوند در غیر خود؛ ۶. نفی اتحاد خداوند با غیر خود؛ ۷. نفی حلول حوادث در خداوند؛ ۸. نفی لذت و درد و ۹. نفی رؤیت.^۱

دلیلی عمومی بر صفات سلبی

قبل از ورود در بحث صفات سلبی، مناسب است به این نکته اشاره کنیم که با توجه به بازگشت این صفات به مرجعی واحد، یعنی سلب نقص و محدودیت، می‌توان برهان عامی

۱. البته در برخی کتب کلامی سخن از اوصاف سلبی دیگری مانند نفی جوهریت، نفی ماهیت از ذات الهی، نفی شریک و نفی مثل و ضد نیز به میان آمده است.

بر تمام اوصاف سلبی اقامه کرد:

خداوند، وجود مطلق و واجد همه کمالات وجودی است؛ بنابراین، هیچ نقص و کاستی و محدودیتی در ذات خداوند راه ندارد و از این رو، هر مفهومی که متضمن نوعی نقص باشد، بالضروره از ذات الهی سلب می‌گردد. از آن‌جا که مضمون صفات سلبی چیزی جز سلب نقایص و محدودیت‌ها نیست، کمال مطلق خداوند مستلزم استناد همه اوصاف سلبی به اوست. بدین ترتیب، همان‌گونه که تحقق همه اوصاف ثبوتی را با دلیل واحدی ثابت کردیم،^۱ می‌توان دلیلی اجمالی بر صفات سلبی اقامه کرد.

ایسنگ به بررسی فشرده دسته‌ای از صفات سلبی که قبلاً فهرست آن را ارائه کردیم، می‌پردازیم:

۱ و ۲. نفی ترکیب و صفات زاید بر ذات

ما در بحث توحید ذاتی و توحید صفاتی، این دو صفت را به تفصیل بررسی کردیم و در این‌جا از تکرار بحث خودداری می‌کنیم.

۳. نفی جسمیت

اکثریت قریب به اتفاق مسلمانان خداوند را از جسم بودن منزه می‌دانند و در این میان، جماعت قلیلی که به «مُجَسِّمَه» (= جسم‌انگاران) معروفند، خدا را وجودی جسمانی در نظر می‌گیرند.^۲ بهترین دلیلی که بر سلب جسمیت از خداوند اقامه می‌شود، آن است که جسم (به هر معنایی که گرفته شود) دارای ابعاد سه‌گانه، یعنی طول، عرض و ارتفاع است و از این رو، قطعاً از اجزای مقداری ترکیب شده است. بنابراین هر جسمی مرکب است. پیش از این نیز ثابت شد که خداوند از هر گونه ترکیبی مبرا است؛ بنابراین ثابت می‌شود که خداوند جسم نیست. بر این اساس، هرگز جایز نیست که انسان، حتی در پهنه اوهام و خیال خود، خداوند سبحان را موجودی جسمانی تصور کند؛ بلکه همواره باید به یاد داشت که او موجودی مجرد است که هیچ‌یک از احکام و خصوصیات جسم بر ذات مقدس او جاری نمی‌شود.

۱. ر.ک: فصل دوم از بخش سوم.

۲. برای مطالعه ادله مجسمه بر مدعای خود و نقد آن ر.ک: مناهج الیقین، ص ۲۰۲ و ۲۰۳.

۴. نفی جهت و مکان

مقصود از این صفت آن است که خداوند متعال در جهت خاصی قرار نمی‌گیرد و موجودی مکان‌دار نیست تا جا و مکانی را اشغال کند. مجسمه، در مخالفت با دیگر فرق اسلامی، معتقدند که خداوند در جهت خاصی قرار دارد و کرامیه بر این باورند که او همواره در جهت بالا واقع است.^۱ یکی از ادله منزه بودن خداوند از جهت و مکان آن است که قرار گرفتن در جهت یا مکان، از اوصاف اجسام یا عوارض جسمانی است و خداوند نه جسم است و نه امر عارض بر جسم؛ زیرا هر عرضی به معروض خود نیازمند است و خداوند، واجب‌الوجود و بی‌نیاز مطلق است.

۵. نفی حلول در غیر

خداوند در هیچ موجود دیگری حلول نمی‌کند. تمام فرق اسلامی در این معنا اتفاق نظر دارند و تنها ظواهر سخنان برخی از اهل تصوف حاکی از اعتقاد به حلول است. یکی از دلایل متکلمان بر نفی حلول آن است که بر اساس معنای متعارف حلول، شیء حال، در تعین خود، محتاج محلّ خویش می‌گردد و به گونه‌ای قائم به محل خود و نیازمند آن می‌شود و چون خداوند غنی مطلق است و هیچ نیازی در او قابل تصور نیست، در هیچ موجودی حلول نمی‌کند.

۶. نفی اتحاد با غیر

خداوند با هیچ موجودی متحد نمی‌گردد و ظاهراً همه فرق اسلامی بر این مطلب متفقند.^۲ یکی از ادله این مدعا آن است که اگر مقصود از «اتحاد»، معنای مجازی آن، یعنی ترکیب و امتزاج دو شیء با یکدیگر یا تبدل صورت شیء باشد، این معنا مستلزم انفعال و تغییر و ترکیب است و ذات مقدس الهی از این امور منزه است؛ زیرا این امور مستلزم نقص و حاجت است. و اگر مقصود از «اتحاد»، معنای حقیقی آن، یعنی تبدیل دو ذات به ذات واحد باشد، چنین معنایی نه تنها در مورد خداوند، بلکه در مورد هر موجودی غیر قابل تصور است.^۳

۱. ر.ک: مناهج الیقین، ص ۲۰۴ و ابن میثم بحرانی، قواعد المرام فی علم الکلام ص ۷۱-۷۳.

۲. گروهی از متکلمان، از ظواهر سخنان برخی از اهل تصوف در مسأله فنای انسان در خدا چنین برداشت کرده‌اند که آنان قائل به جواز اتحاد خداوند با دیگر موجوداتند. برای نمونه ر.ک: ارشاد الطالبین، ص ۲۳۸.

۳. برای توضیح بیشتر ر.ک: همان، ص ۲۳۷ و ۲۳۸.

۷. نفی حلول حوادث در خداوند

خداوند محلّ حدوث حوادث و عروض عوارض قرار نمی‌گیرد. بر این اساس، هیچ‌یک از اوصاف خداوند، اوصاف عارضی و حادث نیست. یکی از ادله متکلمان بر نفی صفات حادث آن است که عروض صفت حادث بر یک ذات، مستلزم وجود استعداد و قوه پذیرش صفت مزبور در آن ذات است و استعداد و قوه از ویژگی‌های موجودات مادی است؛ بنابراین، عروض صفت بر ذات باری تعالی مستلزم مادی‌بودن آن است و ذات مقدس او از شوائب مادی منزّه است. یکی از نتایج نفی عروض حوادث بر ذات الهی آن است که تمام اوصاف حق تعالی قدیم است.

۸. نفی لذت و درد

خداوند نه لذت می‌برد و نه درد می‌کشد. معمولاً لذت و درد به دو نوع تقسیم می‌شود: نوع اول، لذت و درد مزاجی یا طبیعی است که به موجودات مادی زنده، مانند انسان و حیوانات اختصاص دارد و چون خداوند ماده نیست، چنین لذت و دردی درباره او قابل تصور نیست. نوع دیگر، لذت و درد عقلی است که به ترتیب عبارت است از این که ذات عاقل، امر ملائم (= موافق) با خویش یا امر منافی با خود را درک کند. تردیدی نیست که درد عقلی نیز در مورد خداوند ممتنع است؛ زیرا همه هستی معلول و مخلوق اوست و هیچ‌گاه بین علت و معلول یا خالق و مخلوق تباین یا تنافری وجود ندارد؛ بنابراین، هیچ موجودی در عالم، منافی ذات پروردگار نیست تا ادراک آن سبب آلم و درد عقلی او باشد.

اما در این مطلب که آیا خداوند به لذت عقلی متصف می‌گردد، اختلاف نظر وجود دارد. گروهی از متکلمان، به پیروی از حکما^۱ آن را پذیرفته و گفته‌اند: ذات خداوند در غایت کمال و زیبایی است؛ پس ادراک خداوند نسبت به ذات خویش، مساوق با ادراک کامل‌ترین و زیباترین موجودی است که کامل‌ترین تناسب را با ذات الهی دارد؛ زیرا کامل‌ترین تناسب، بین شیء و خودش برقرار است و این امر التذاد عقلی خداوند را در پی دارد.^۲ گروهی دیگر هر چند اصل علم خداوند به کمال ذات خویش را قبول دارند، لیکن اطلاق

۱. در کتب کلامی ما، نظریه التذاد عقلی به برخی حکمای یونان نسبت داده شده است و فیلسوفان اسلامی،

نظیر ابن سینا نیز از این نظریه دفاع کرده‌اند. ر.ک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳.

۲. ر.ک: علامه حلی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، ص ۱۰۲ و ارشاد الطالبین، ص ۲۳۴ و ۲۳۵.

وصف «التذاد» را بر حق تعالی جایز نمی‌شمردند؛ چرا که در قرآن و روایات چنین وصفی در مورد خدا به کار نرفته است. علامه حلی در شرح خود بر تجرید الاعتقاد می‌گوید:

أما لذت به معنای ادراک ملانم، مورد اتفاق [حکمای] اولیه است؛ چرا که خداوند مدرك کامل ترین موجودات، یعنی ذات خودش می‌باشد؛ پس بر اثر این ادراک، لذت می‌برد... و این مسلک ابن نوبخت و سایر متکلمان است؛ هر چند اطلاق لفظ «ملئذ» نیازمند اذن شرعی است.^۱

به هر تقدیر، معنای متعارف لذت و درد، همان معنای نخست است و تأکید این بحث بر آن است که خداوند، برخلاف برخی مخلوقات خویش، به چنین لذت یا دردی متصف نمی‌گردد.

۹. نفی رؤیت

خداوند متعال قابل رؤیت نیست. این صفت، یکی از بحث‌انگیزترین صفات سلبی است و درباره آن اختلاف شدیدی وجود دارد. متکلمان امامیه و معتزله معتقدند که خداوند، نه در دنیا و نه در آخرت، قابل رؤیت حسی نیست. در مقابل، فرقه «مجسمه» که خداوند سبحانه را جسم و دارای جهت می‌شمارند، رؤیت حسی او را به طور مطلق (چه در دنیا و چه در آخرت) ممکن می‌دانند. اهل حدیث و اشاعره نیز رأی میانه‌ای را برگزیده و بر این باورند که مؤمنان در آخرت می‌توانند خداوند را با چشمان خود مشاهده کنند. اشعری در این باره می‌گوید:

ما معتقدیم که خداوند در آخرت با چشم دیده می‌شود؛ آن چنان که قرص کامل ماه در شب بدر دیده می‌شود و مؤمنان او را می‌بینند.^۲

با توجه به این که هر یک از فِرَق یادشده کوشیده‌اند علاوه بر اقامه ادله عقلی و نقلی بر مدعای خود، به نقد ادله گروه مخالف بپردازند، بحث رؤیت به مبحثی مفصل و گسترده تبدیل شده است. ما در این جا برای رعایت اختصار به ذکر برخی ادله رأی مختار، یعنی امتناع رؤیت حسی حق تعالی اکتفا می‌کنیم و بخشی از بحث را نیز در ضمن مباحث قرآنی این

۱. کشف المراد، ص ۳۲۰ (ترجمه عبارت علامه از نگارنده است). از عبارت خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد که در ضمن بیان صفات سلبی می‌گوید: «وَالْأَلَمُ مُطْلَقاً وَاللَّذَّةُ الْمِزَاجِيَّةُ» نیز برمی‌آید که التذاد عقلی را درباره خداوندی می‌پذیرد. ظاهراً این رأی علامه که اطلاق صفت «ملئذ» را منوط بر اذن شارع می‌داند، مبتنی بر نظریه توقیفی بودن اسما و صفات الهی است.

۲. الاشعری، الابانة عن اصول الديانة، ص ۲۱

فصل دنبال خواهیم کرد.^۱

البته یادآوری این نکته لازم است که محل نزاع در این بحث، خصوص رؤیت حسی خداوند به مدد قوه باصره و عضو حسی آن، یعنی چشم است. اما اگر مقصود از رؤیت، نوعی شهود قلبی و ادراک باطنی باشد، هیچ بحث و گفت‌وگویی در امکان آن نیست و وقوع چنین رؤیت و مشاهده‌ای که از آن به «رؤیت قلبی»، در مقابل «رؤیت حسی»، تعبیر می‌کنیم، هم در دنیا و هم در آخرت ممکن خواهد بود. البته با مراجعه به سخنان اشعریان متأخر روشن می‌شود که آنان با توجه به وضوح امتناع نظریه رؤیت حسی، تلاش کرده‌اند که معانی دیگری برای رؤیت پیدا کنند و مثلاً گفته‌اند که محل بحث، رؤیتی حسی است که نیازی به رودرویی (مقابله) ندارد و مستلزم قرار گرفتن مرئی (یعنی خداوند) در جهت و مکان نیست.^۲ برخی نیز مدعی شده‌اند که خداوند در روز رستاخیز همان حالتی را که برای عقول مؤمنان در ارتباط با مشاهده باطنی نور وجود الهی حاصل است، برای چشمان آنان ایجاد می‌کند.^۳ به هر تقدیر، تفاسیر متأخر اشعریان از رؤیت خداوند، یا در نهایت به رؤیت قلبی بازمی‌گردد، یا به مفهومی می‌انجامد که نامعقول و غیر قابل تصور است.^۴

استدلال بر امتناع رؤیت حسی حق تعالی

ادله عقلی گوناگونی بر امتناع رؤیت اقامه شده است که در این جا به دو دلیل اشاره می‌کنیم:

۱. رؤیت حسی یک شیء مستلزم آن است که شیء مزبور در مقابل چشمان ما قرار گیرد و لازمه چنین مقابله و مواجهه‌ای، قرار گرفتن آن شیء در جهت خاصی است؛ بنابراین، مرئی بودن مستلزم جهت داشتن است. همان‌گونه که پیش از این گفتیم، خداوند متعال از داشتن جهت و مکان منزّه است؛ بنابراین، رؤیت حسی خداوند ممکن نیست.

۲. اگر خداوند قابل دیدن باشد، یا تمام ذات او یک جا دیده می‌شود و یا رؤیت ما به بخشی از ذات تعلق می‌پذیرد. فرض دوم آشکارا باطل است؛ زیرا مقتضی ترکیب در ذات است.

۱. برای مطالعه تفصیلی ادله اشاعره بر امکان رؤیت حسی و نقد آن ر.ک: ارشاد الطالبین، ص ۲۴۴-۲۴۹؛

کشف المراد، ص ۳۲۲-۳۲۴ و محاضرات فی الالهیات، ص ۲۰۷-۲۱۲.

۲. فاضل قوشچی، شرح التجرید، ص ۳۲۸

۳. حکیم لاهیجی، سرمایه ایمان، ص ۵۴

۴. برای مطالعه تفاسیر دیگر ر.ک: محاضرات فی الالهیات، ص ۲۰۴-۲۰۶.

فرض اول نیز معقول نیست؛ زیرا لازمه آن محدود بودن ذات الهی است و ذات خداوند نامحدود و غیر متناهی است.

در پایان این بحث بار دیگر یادآور می‌شویم که صفات سلبی خداوند منحصر در آنچه گفته شد نیست؛ بلکه مجموعه این صفات، شامل سلب هر گونه وصفی که متضمن نوعی نقص و محدودیت است، می‌گردد. زمانمند نبودن خداوند، سلب نیاز و حاجت و انفعال از ذات او، نفی مماثل و ضد از او و ده‌ها صفت سلبی دیگر را می‌توان با توجه به وجوب وجود خدا و اوصاف کمالی او اثبات کرد.

صفات سلبی در قرآن

در قرآن کریم مفهوم «تسبیح خداوند»، به معنای دور شمردن او از هر گونه نقص و عیبی، فراوان به کار رفته است. در برخی آیات نیز صفت «قُدّوس» بر خداوند اطلاق شده که حاکی از نهایت پاکی و طهارت ذات الهی از زشتی‌ها و کاستی‌هاست. برای نمونه، در سوره حشر می‌خوانیم:

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ. (حشر: ۲۳)

اوست خدایی که جز او معبودی نیست؛ همان فرمانروای پاک.

البته صفت «قُدّوس» تنها بیان‌گر سلب نقص از ذات الهی نیست و معنایی وسیع‌تر دارد که شامل نفی هر گونه عیب و نقصی در افعال الهی و در نظام تکوین و تشریع می‌گردد و از این جهت، گستره آن از اوصاف سلبی مورد بحث در علم کلام وسیع‌تر است. افزون بر سلب اجمالی همه نقایص ذاتی و فعلی از خداوند، قرآن کریم بر پاره‌ای اوصاف سلبی خاص تأکید کرده است که به آن اشاره می‌کنیم:

خداوند مکان‌دار نیست

با تأمل در برخی آیات قرآنی، دلالت آن بر بی‌مکان بودن خداوند روشن می‌شود. برای نمونه، پس از تغییر قبله مسلمانان از بیت المقدس به کعبه و بهانه‌جویی‌ها و اشکال‌تراشی‌های یهودیان، آیه زیر بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل گردید:

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. (بقره: ۱۱۵)

و مشرق و مغرب از آن خداست؛ پس به هر سو رو کنید، آن جاست. آری، خدا گشایش‌گرداناست.

از این آیه استفاده می‌شود که خداوند برتر از آن است که در مکان خاصی قرار گیرد. ظاهراً مقصود از «مشرق» و «مغرب» در این جا، دو جهت جغرافیایی نیست؛ بلکه این تعبیر کنایه از تمام جهات است و از تعبیر «به هر سو رو کنید، خدا آن‌جاست» معلوم می‌شود که خداوند در همه جا حاضر است. در مجموع، آیه مورد بحث بیان‌گر آن است که مسأله قبله، صرفاً برای تمرکز توجه مؤمنان در حال نماز است؛ نه آن‌که خداوند در محل و جهت خاصی قرار داشته باشد؛ چه آن‌که او همه جا حضور دارد و از همه چیز آگاه است. البته از آن‌جا که خداوند مرکب نیست و جزء ندارد، حضور او در همه جا نمی‌تواند به معنای اشغال همه مکان‌ها باشد و صرفاً به معنای برتری او از مکان یا بی‌مکانی اوست. از سوی دیگر، با توجه به این‌که قرار گرفتن دو جسم در محل واحد ممکن نیست، حضور خداوند در سراسر عالم مادی و جسمانی که از اجسام گوناگون پر شده است، بر جسم نبودن او دلالت می‌کند. آیاتی که از معیت خداوند با مخلوقات خویش سخن می‌گویند نیز به نوعی از مکانمند نبودن خدا حکایت دارند:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (حدید: ۴)

و هر کجا باشید او با شماست و خدا به هر چه می‌کنید بیناست.

بدیهی است که معیت خداوند با همگان، با محدود بودن او در مکانی خاص ناسازگار نیست؛ زیرا اگر موجودی در مکان خاصی محدود گردد، نمی‌تواند با همه موجودات همراه باشد؛ به ویژه آن‌که مقصود از این همراهی، معیت قیومی و احاطی خداوند است که از وجوب وجود و نامتناهی بودن هستی او سرچشمه می‌گیرد.

خداوند قابل رؤیت نیست

شاید صریح‌ترین آیه‌ای که در قرآن کریم بر نفی امکان رؤیت خدا دلالت دارد، آیه زیر باشد:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (انعام: ۱۰۳)

او را هیچ چشمی درک ننماید و [حال آن‌که] او همه دیدگان را مشاهده می‌کند و او لطیف [و نامرئی] و به همه چیز [خلق] آگاه است.

در این آیه صریحاً بیان می‌شود که خداوند همه چشم‌ها را می‌بیند و بر آنها احاطه علمی دارد و چشم‌ها به دیدن او نایل نمی‌شوند. ظاهراً مقصود از این‌که چشم‌ها خدا را نمی‌بینند، ندیدن

انسان‌ها به وسیله چشم است که به نفی رؤیت حسی بازمی‌گردد و شاید جمع بودن «ابصار» (چشم‌ها) به این مطلب اشاره دارد که با وجود تعدد و تنوع چشم‌ها، هیچ چشمی به رؤیت خداوند دست نمی‌یابد. آیه دیگری که صریحاً امکان رؤیت حسی خداوند را نفی می‌کند در سوره اعراف قرار دارد:

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي. (اعراف: ۱۴۳)

و چون موسی به میقات ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا! خود را بر من بنمای تا بر تو بنگرم. فرمود: هرگز مرا نخواهی دید.

با توجه به آیات دیگر قرآن^۱ روشن می‌شود که موسی علیه السلام در درخواست خود، در واقع تقاضای گروهی از جاهلان بنی‌اسرائیل را مطرح کرده است و خداوند در پاسخ او مؤکداً اعلام می‌کند که: «هرگز مرا نخواهی دید».

این گونه آیات که دلالت صریحی بر نفی رؤیت دارند، در حکم محکماتی‌اند که باید آیات متشابهی را که ممکن است در نگاه اول بیان‌گر امکان رؤیت باشند، در سایه آنها معنا کرد.^۲ برای نمونه، اشاعره برای اثبات مدعای خود به آیات زیر تمسک کرده‌اند:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ. (قیامه: ۲۲ و ۲۳)

در آن روز [رستاخیز] چهره‌هایی شاداب و مسرور است * و در انتظار [رحمت] پروردگارش.

در پاسخ به استدلال اشاعره گفته شده است که مصدر «نظر»، وقتی با حرف «الی» متعدی شود، همان‌گونه که به معنای «دیدن» می‌آید، در معنای «انتظار» و «توقع» نیز استعمال می‌شود و به قرینه آیه ۲۵ همین سوره،^۳ مقصود از آیه فوق آن است که این گروه از مردم، در انتظار رحمت و لطف خداوندند و گروه دیگر (که در آیه ۲۵ حال آنها بیان می‌شود) منتظر عذاب

۱. ن. ک. بقره: ۵۵ و نساء: ۱۵۳ و اعراف: ۱۵۵.

۲. البته ممکن است بگوئیم اصولاً آیات مورد تمسک اشاعره متشابه نیست؛ بلکه با دقت در معنای آنها و نیز به کاربردهای کنایی تعبیر عربی روشن می‌شود که حتی معنای ظاهری آنها نیز بیان‌گر امکان رؤیت نیست.

۳. تَنْظُرُ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ.

شکننده الهی اند. با توجه به این نکته و به ویژه با نظر به ادله قاطع عقلی امتناع رؤیت و آیات محکمی که به برخی از آنها اشاره شد، معلوم می شود که آیه مورد استدلال اشاعره دلالتی بر مدعای آنان ندارد.^۱

صفات سلبي در روایات

صفات سلبي خداوند به نحو گسترده تر و صریح تری در روایات معصومان علیهم السلام مطرح شده است که در این جا چاره ای جز اشاره به بخش کوچکی از آنها را نداریم. در حدیثی از امام صادق علیه السلام وارد شده است که فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَوْصَفُ بِزَمَانٍ وَلَا مَكَانٍ وَلَا حَرَكَةٍ وَلَا انْتِقَالٍ وَلَا سُكُونٍ؛ بَلْ هُوَ خَالِقُ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَالْحَرَكَةِ وَالسُّكُونِ وَالْإِنْتِقَالِ. تَعَالَى عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.^۲

همانا خداوند متعال به زمان و مکان و حرکت و سکون و انتقال وصف نمی شود؛ بلکه او آفریدگار زمان و مکان و حرکت و سکون و انتقال است. خداوند برتر از آن است که ستمگران می گویند.

همان گونه که ملاحظه می شود، امام علیه السلام در حدیث شریف، بر نفی زمانمندی، مکانمندی و حرکت و تغییر از ذات اقدس الهی تأکید می کند و جالب آن که در کنار نفی حرکت، سکون نیز از خداوند سلب شده که بیان گر این حقیقت است که سلب حرکت از خدا، به معنای اثبات صفت سکون برای او نیست؛ بلکه تقابل این دو صفت، تقابل عدم و ملکه است و اگر موجودی قابل اتصاف به یکی از آن دو نباشد، به دیگری نیز متصف نخواهد شد.

امیر مؤمنان، علی علیه السلام در حدیث دیگری شماری از صفات سلبي خداوند را یادآور شده است:

تَأْوِيلُ الصَّمَدِ لَا اسْمٌ وَلَا جِسْمٌ وَلَا مِثْلٌ وَلَا شِبْهٌ وَلَا صُورَةٌ وَلَا تَمَثَالٌ وَلَا حَدٌّ وَلَا حَدُودٌ وَلَا مَوْضِعٌ وَلَا مَكَانٌ وَلَا كَيْفٌ وَلَا أَيْنٌ وَلَا هُنَا وَلَا ثَمَّةٌ وَلَا مَلَأٌ وَلَا خَلَأٌ وَلَا قِيَامٌ وَلَا قَعُودٌ وَلَا سُكُونٌ وَلَا حَرَكَةٌ وَلَا ظِلْمَانِيٌّ وَلَا نُورَانِيٌّ وَلَا رُوحَانِيٌّ وَلَا نَفْسَانِيٌّ

۱. در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده است که در تفسیر آیات ۲۲ و ۲۳ سوره قیامت فرمود: «يَعْنِي مُشْرِقَةً تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا» (یعنی چهره های آنان نورافشانی می کند؛ در حالی که در انتظار پاداش پروردگارشان به سر می برند) التوحید، باب ۸، حدیث ۱۹.

۲. بحار الانوار، ج ۳، ص ۳۰۹، حدیث ۱.

و لا یخلو منه موضعٌ و لا یسغه موضعٌ و لا علی لونٍ و لا علی خطَرِ قلبٍ و لا علی شیءٍ راحۃٍ منفی عنه هذه الأشياء.^۱

تفسیر صمد آن است که [خداوند متعال] نه اسم دارد و نه جسم؛ نه مثال و نه مانند؛ نه صورت و نه چهره؛ نه حد و حدود و نه موضع و مکان؛ نه کیفیت و نه محل؛ نه این جا و نه آن جا؛ نه پُری و نه خلأ؛ نه ایستادن و نه نشستن؛ نه سکون و نه حرکت؛ نه ظلمانی است و نه نورانی؛ نه روحانی است و نه نفسانی؛ جایی از او خالی نیست و در عین حال هیچ مکانی گنجایش او را ندارد؛ نه رنگ دارد و نه بر قلب کسی خُطور می‌کند و نه بویی از او شنیده می‌شود؛ همه این امور از او منفی است.

درباره برخی صفات سلبی خاص، همچون سلب جسمیت یا نفی رؤیت نیز احادیث متعددی از اهل بیت علیهم‌السلام وارد شده است. برای مثال، در حدیثی آمده است که یکی از اصحاب امام صادق علیه‌السلام قول هشام بن حکم مبنی بر جسم بودن خداوند را نزد امام علیه‌السلام نقل کرد. امام علیه‌السلام فرمود:

وَلَيْهٖ! أَمَا عَلِمَ أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ مُتَنَاهٍ وَ الصُّورَةُ مَحْدُودَةٌ مُتَنَاهِيَةٌ؟ فَإِذَا احْتَمَلَ الْحَدَّ احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ وَ إِذَا احْتَمَلَ الزِّيَادَةَ وَ النُّقْصَانَ كَانَ مَخْلُوقًا. قَالَ: قُلْتُ: «فَمَا أَقُولُ؟» قَالَ: «لَا جِسْمٌ وَ لَا صُورَةٌ وَ هُوَ مُجَسَّمُ الْأَجْسَامِ وَ مُصَوِّرُ الصُّوَرِ؛ لَمْ يَتَجَزَّأْ وَ لَمْ يَتَنَاهَ وَ لَمْ يَتَزَايَدْ وَ لَمْ يَتَنَاقَضْ وَ لَوْ كَانَ كَمَا يَقُولُ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ فَرْقٌ وَ لَا بَيْنَ الْمُنْشِئِ وَ الْمُنْشَأِ؛ لَنَكُنَّ هُوَ الْمُنْشِئُ. فَرَّقَ بَيْنَ مَنْ جَسَمُهُ وَ صَوْرُهُ وَ أَنْشَأَهُ؛ إِذْ كَانَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَ لَا يَشَبَّهُهُ هُوَ شَيْئًا.»^۲

وای بر او [هشام بن حکم]! آیا نمی‌داند که جسم و صورت محدود و متناهی‌اند؟ اگر [شئی] دارای حد باشد، زیادی و کمی می‌پذیرد و هر چه زیادی و کمی بپذیرد، مخلوق خواهد بود. روای گفت: [به امام علیه‌السلام] عرض کردم: «پس چه بگویم؟» امام علیه‌السلام فرمود: «او نه جسم است و نه صورت؛ بلکه او کسی است که جسم را جسم و صورت را صورت کرده است. او قابل تجزیه، متناهی و قابل زیادت و نقصان نیست. اگر چنان باشد که او [هشام] می‌گوید، بین آفریدگار و آفریده و خالق و مخلوق فرقی نبود؛ در حالی که اوست خالق و ایجادکننده و بین جسم و آن کسی که آن را ایجاد کرده، فرق است؛ زیرا هیچ چیز شبیه خدا نیست و خدا نیز با چیزی مشابهت ندارد.

۱. همان، ج ۳، ص ۲۳۰، حدیث ۲۱.

۲. التوحید، باب ششم، حدیث ۷. صدوق در این باب بیست روایت در باب نفی جسمیت از خداوند آورده است. همچنین ر.ک: اصول الکافی، کتاب التوحید، باب النهی عن الجسم و الصورة.

با تأمل در این حدیث گران قدر، مطالب ژرف و عمیقی به دست می آید که از آن جمله می توان به دو استدلال امام علیه السلام بر نفی جسمیت اشاره کرد. صورت فشرده دلیل اول آن است که جسمیت مستلزم محدودیت و تناهی است و لازمه محدودیت، پذیرش زیادت و نقصان است و لازمه این امر نیز مخلوقیت است؛ بنابراین، لازمه فرض جسم بودن خداوند متعال، مخلوق بودن اوست؛ حال آن که خداوند سبحان خالق و آفریدگار است؛ نه مخلوق.

در دلیل دوم که از عبارت: «و لو كان كما يقول، لم يكن...» قابل استفاده است، گفته می شود که خداوند خالق جسم است و اگر خدا جسم باشد، لازم می آید که خالق و مخلوق در جسمیت مشترک باشند و چنین اشتراکی با فرض خالقیت و مخلوقیت ناسازگار است.

در باره سلب مکان (و زمان) از خداوند نیز روایات بسیار عمیق و پرمعنائی از خاندان عصمت علیهم السلام به ما رسیده است. از جمله، در حدیثی از امام کاظم علیه السلام می خوانیم:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَان لَمْ يَزَلْ بِلاَ زَمَانٍ وَ هُوَ الآنَ كما كان؛ لا يَخْلُو مِنه مَكَانٌ وَ لا يَشْغُلُ به مَكَانٌ وَ لا يَحُلُّ فى مَكَانٍ.^۱

همانا خداوند متعال از ازل بدون زمان و مکانی وجود داشت و الآن نیز همان گونه است. هیچ مکانی خالی از او نیست و در عین حال هیچ مکانی را اشغال نمی کند و در هیچ مکانی حلول نمی کند.

با توجه به عبارات اخیر امام علیه السلام روشن است که مقصود از این سخن که «هیچ مکانی خالی از خدا نیست»، استقرار خداوند سبحان در همه مکان ها نیست؛ بلکه این تعبیر اشاره ای است به همان معیت احاطی و قیومی خداوند که بر اساس آن، تمام هستی در محضر او قرار دارد. همچنین در احادیث و روایات اسلامی مطالب صریح و نکات ارزشمندی در نفی رؤیت حسّی خداوند ارائه شده است^۲ که ذیلاً به چند مورد اشاره می کنیم.

امیر مؤمنان علیه السلام در پاسخ یکی از اصحاب خود به نام «ذعلب یمانی» که پرسیده بود: «هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟» (آیا پروردگارت را دیده ای؟) فرمود:

أُفَاعِدُ ما لا أرى؟ فقال: «وكيف تراه؟» فقال: «لا تُدرِكُهُ الْعُيُونُ بِشَاهِدَةِ الْأَعْيَانِ وَ لَنْ كُنْ

۱. التوحید، باب ۲۸، حدیث ۱۲

۲. برای مطالعه روایات مربوط به رؤیت ر.ک: همان، باب ۸ و نیز اصول الکافی، کتاب التوحید، باب ابطال الرؤية.

تَدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ»^۱

آیا کسی را که نمی بینم پرستش کنم؟ ذعلب پرسید: «چگونه او را می بینی؟» امام علیه السلام فرمود: «چشم ها از طریق مشاهده ظاهری او را نمی بینند؛ اما قلب ها با حقیقت ایمان او را درک می کنند».

از امام عسکری علیه السلام نیز روایت شده است که در پاسخ به این سؤال که «چگونه آدمی پروردگارش را می پرستد در حالی که او را نمی بیند؟» چنین پاسخ داد:

بَجَلِّ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ وَ الْمُتَعِمُّ عَلَيَّ وَ عَلَيَّ آبَائِي أَنْ يُرَى.^۲

آقا و مولایم و بخشنده نعمت ها به من و پدرانم برتر از آن است که [با چشم ظاهری] دیده شود.

چکیده مطالب

۱. کمال مطلق خداوند مقتضی آن است که تمام مفاهیمی که متضمن نوعی نقص و محدودیت باشند، از ذات الهی سلب گردند. بدین ترتیب می توان با تکیه بر این اصل که خداوند واجد همه کمالات وجودی است، تمام صفات سلبی را به صورت اجمالی ثابت کرد.

۲. یکی از صفات سلبی خداوند، «جسم نبودن» اوست. ذات الهی ذاتی مجزّد و غیر جسمانی است و از همه احکام ماده و مادیات مبرا است. دلیل این مدعا آن است که هر جسمی از اجزای مقداری ترکیب می یابد و خداوند، بسیط مطلق و از هر گونه ترکیبی به دور است.

۳. خداوند فاقد جهت و مکان است؛ زیرا داشتن جهت و مکان از خواص اجسام است و خدا جسم نیست.

۴. خداوند در غیر خود حلول نمی کند؛ زیرا هر حالی (حلول کننده ای) محتاج محلّ خویش است و خدا غنی مطلق است و هیچ نیازی در او راه ندارد.

۵. از دیگر اوصاف سلبی خداوند، «نفی اتحاد با غیر» است؛ زیرا اتحاد به معنای حقیقی آن، غیر قابل تصور است و به معنای غیر حقیقی و متعارف آن نیز مستلزم انفعال و تغییر و ترکیب است و این امور در ذات الهی راه نمی یابند؛ زیرا نقص و نیازمندی ذات را به دنبال دارند.

۶. خداوند محلّ حدوث حوادث و عروض عوارض نمی گردد و به دیگر سخن، اوصاف عرضی ندارد. دلیل این مطلب آن است که عروض عوارض بر یک ذات، مستلزم وجود استعداد و قوه در آن

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹

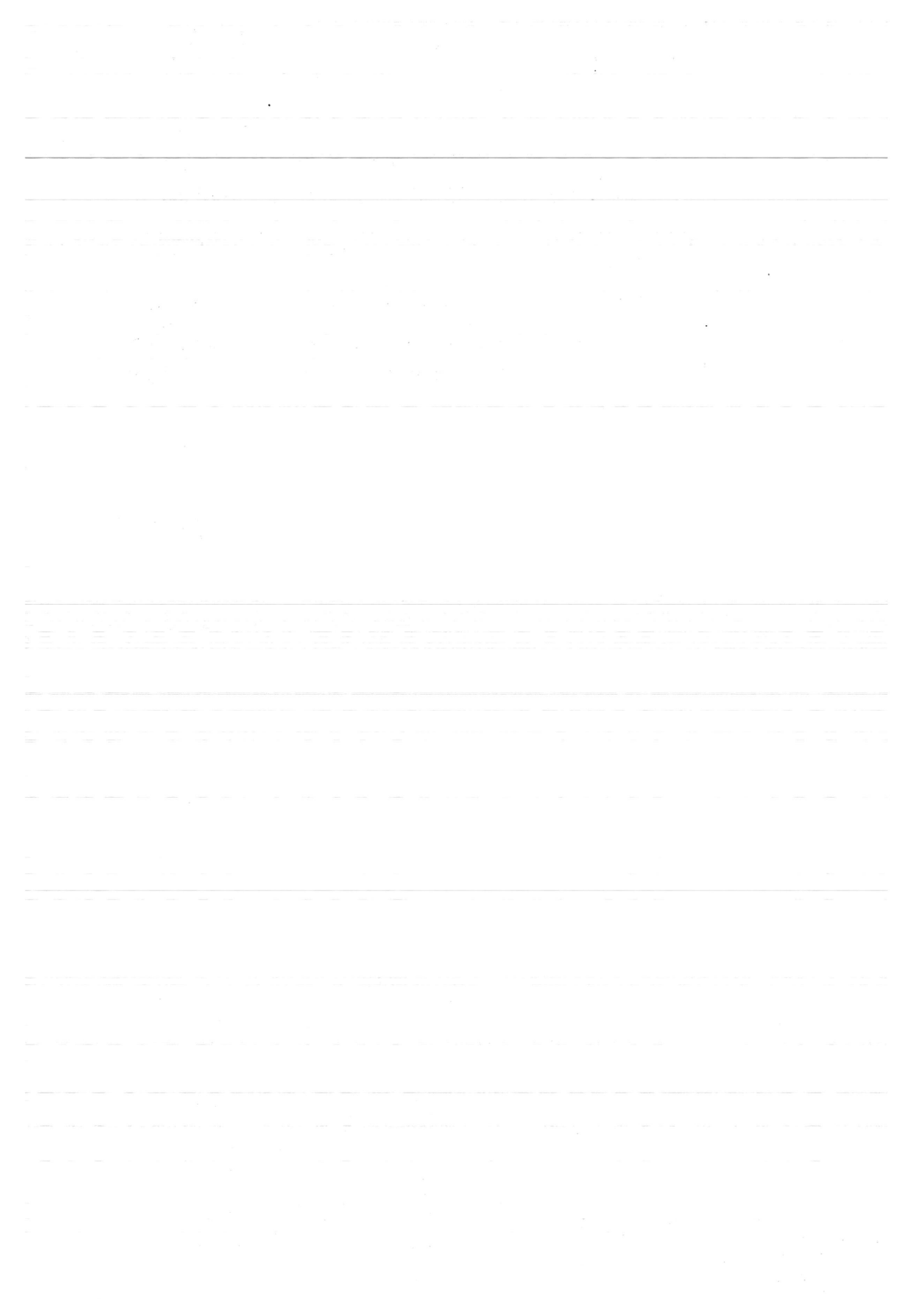
۲. التوحید، باب ۸ حدیث ۲

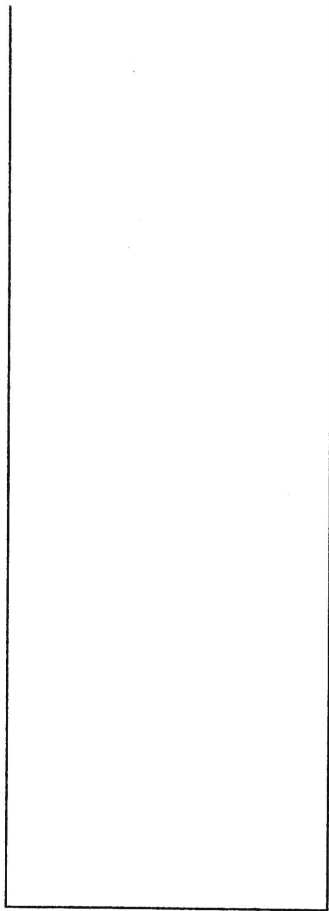
است و این امر از مختصات ذات مادی به شمار می‌آید.

۷. از دیگر اوصاف سلّبی خداوند، تنزه ذات الهی از لذت و آلم (درد) است؛ زیرا لذت و درد به معنای طبیعی آن، به موجودات زنده مادی اختصاص دارد.

۸. ذات الهی، به دلیل تجرّد از ماده و تنزه از مکان و جهت، مورد رؤیت حسی قرار نمی‌گیرد. اشاعره معتقدند که مؤمنان خداوند متعال را در آخرت با چشمان خود مشاهده می‌کنند؛ لیکن این اعتقاد با اصول عقلی و مضمون صریح برخی آیات قرآنی ناسازگار است.

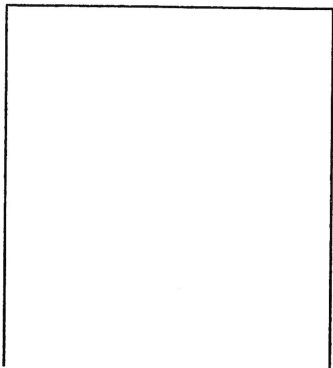
۹. صفات سلّبی خداوند در آیات و روایات متعددی طرح شده است.

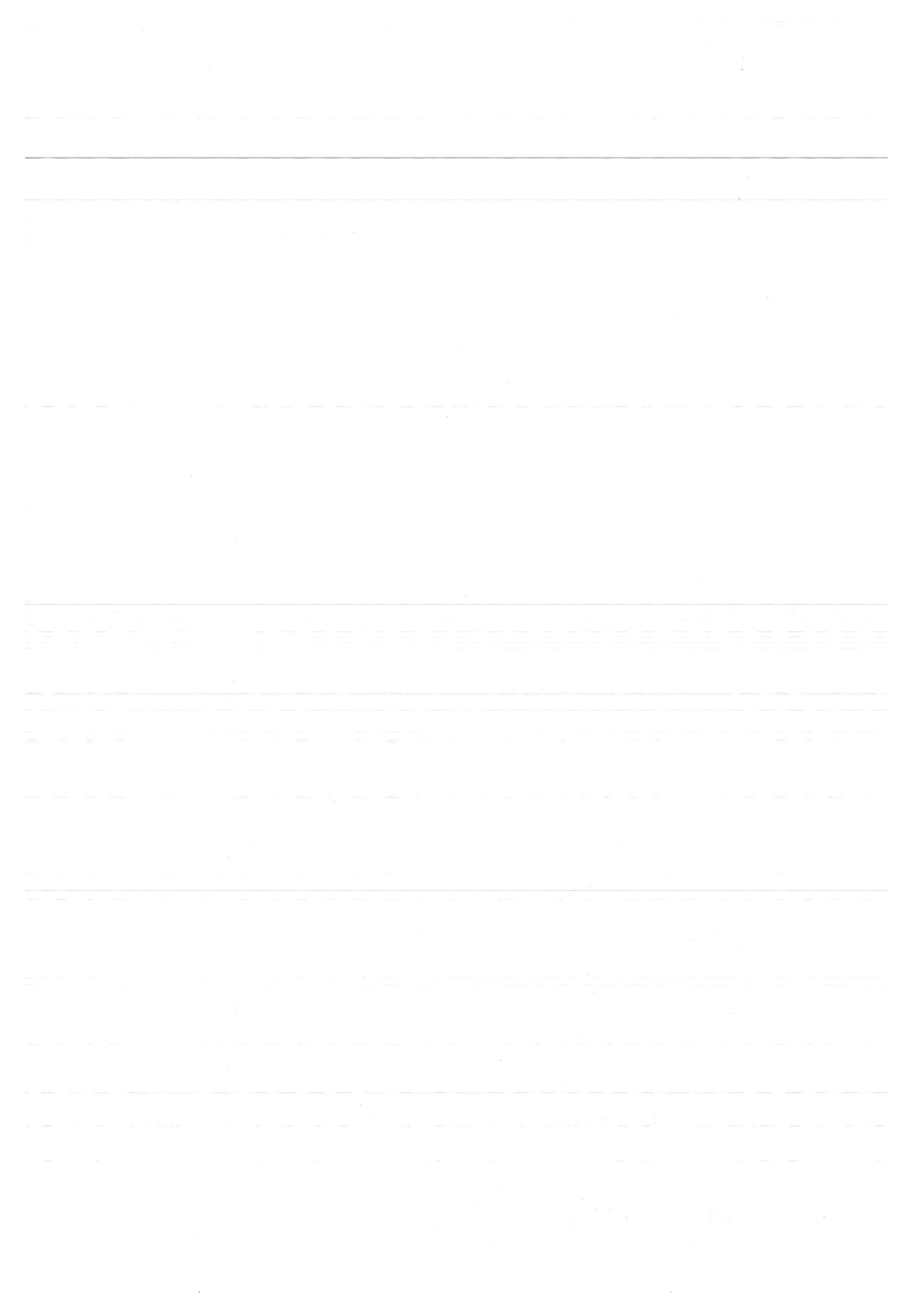




بخش چهارم

افعال الهی





حسن و قبح عقلی

ساختار بحث افعال الهی

پس از بررسی بخشی از مهم‌ترین اوصاف ذاتی و فعلی خداوند، اینک نوبت به بررسی افعال الهی می‌رسد.^۱ پیش از ورود به مباحث کلامی این بخش، به جاست نظری کلی به ساختار آن داشته باشیم.

همچون بحث صفات الهی، مباحث این بخش را می‌توان در دو دسته کلی جای داد:

۱. مباحث عمومی و مشترک افعال الهی؛^۲ مباحث خاص مربوط به هریک از افعال.

دسته اول، همان‌گونه که از عنوان آن پیداست، شامل مسائلی می‌گردد که اختصاص به فعل خاصی از افعال الهی ندارد و به احکام عمومی افعال مربوط می‌شود. اما در دسته دوم، از احکام و ویژگی‌های فعل خاصی، مانند هدایت یا اضلال الهی بحث می‌شود.

با مروری کوتاه بر مباحثی که تاکنون در زمینه خداشناسی داشتیم، روشن می‌شود که برخی از بحث‌های پیشین، از یک جهت در مجموعه مسائل افعال الهی نیز جای می‌گیرند. برای مثال، می‌توان بحث توحید افعالی و رابطه فاعلیت خداوند با فاعلیت مخلوقاتش را از یک جهت در زمره مباحث عمومی افعال الهی قرار داد. همچنین بحث‌هایی که درباره صفات افعال مطرح شد، به گونه‌ای با دسته دوم، یعنی مباحث خاص افعال الهی در ارتباط است.

۱. گفتنی است که در برخی منابع کهن و جدید کلامی، از کلیه مباحث مربوط به افعال الهی تحت عنوان «عدل» بحث شده است. برای نمونه رک: مناهج الیقین، المنهج السادس؛ محاضرات فی الالهیات، الباب الثالث.

بنابراین، بخشی از مباحث افعال الهی را در گذشته مطرح کرده‌ایم و از این رو تکرار آن را شایسته نمی‌دانیم. از سوی دیگر، با مراجعه به منابع اصلی کلامی مشاهده می‌شود که عموم بحث‌های مطرح‌شده، در دسته اول، یعنی مباحث عمومی افعال جای می‌گیرد و از طرح بحث‌های اختصاصی مربوط به افعال خاص، به جز مواردی اندک، خبری نیست. با توجه به این امر و با عنایت به محدودیت این نوشتار، ما نیز به طرح بخشی از مهم‌ترین مباحث عمومی افعال اکتفا می‌کنیم.^۱

حسن و قبح عقلی

ابتدا لازم است به عنوان مقدمه بحث افعال، به بحث «حسن و قبح عقلی» بپردازیم؛ زیرا همان‌گونه که خواهیم دید، اتخاذ مواضع در عموم بحث‌های آتی، در گرو دیدگاهی است که ما در این مسأله انتخاب می‌کنیم.

حسن و قبح عقلی یکی از مسائل کهن و بحث‌انگیز کلام اسلامی است و گفت‌وگوهای فراوانی را در میان متکلمان برانگیخته است. متکلمان امامیه و معتزله از طرفداران حسن و قبح عقلی‌اند و بر این باورند که عقل می‌تواند مستقلاً و بدون نیاز به راهنمایی شرع، به نیکویی (=حُسن) و زشتی (=قُبْح) برخی افعال پی‌برد و بر اساس آن، خداوند را از ارتکاب افعال زشت و قبیح منزه بداند. در مقابل، اشاعره اعتبار داور عقل را در تحسین و تقبیح مستقل افعال انکار می‌کنند و به «حُسن و قبح شرعی» اعتقاد دارند. در نظر اینان، فعل نیکو (=حَسَن) آن است که شارع به نیکویی آن حکم کرده باشد و کار زشت (=قُبْح) آن است که شارع آن را زشت شمرده باشد و عقل آدمی در این وادی به تنهایی راه به جایی نمی‌برد. بر این اساس، با صرف‌نظر از امر و نهی شارع، افعال هیچ‌گاه متصف به حسن و قبح نمی‌شوند؛ بلکه شرط لازم و کافی چنین اتصافی، تعلق امر و نهی شرعی است.

پیش از بررسی مختصر دلایل طرفین، شایسته است نظری به معنای «حسن» و «قبح» و کاربردهای گوناگون آن داشته باشیم تا از این رهگذر، محلّ نزاع را در این بحث با وضوح بیشتری دریابیم.

۱. برخی از متکلمان، در بررسی مباحث عمومی افعال الهی به طرح مسائلی که کاملاً صبغه فلسفی دارند، پرداخته‌اند. برای نمونه، ر.ک: گوهر مراد، ص ۲۷۷-۳۱۷.

معنای «حُسن» و «قُبْح» و کاربردهای آن

به نظر می‌رسد که معنای عمومی حُسن (خوبی) و قبح (زشتی) در نزد همگان روشن و بی‌نیاز از تعریف است. آنچه در این میان اهمیت دارد، دسته‌بندی کاربردهای اصلی این دو واژه است تا بر اساس آن روشن شود که بحث حسن و قبح عقلی با کدام یک از کاربردهای مزبور مرتبط است. با مروری بر موارد استعمال دو واژه مذکور می‌توان چهار کاربرد اصلی را شناسایی کرد:^۱

۱. گاه حُسن و قبح به اعتبار کمال و نقص امور برای نفس انسان به کار می‌رود. در این کاربرد، حسن و قبح هم بر افعال اختیاری انسان و هم بر غیر افعال (مانند اوصاف) اطلاق می‌شود. برای مثال گفته می‌شود: «دانش خوب است» یا «آموختن دانش خوب است» و نیز گفته می‌شود: «نادانی بد است» یا «ترک آموختن دانش بد است»؛ زیرا دانش و دانش‌آموزی از کمالات نفس و جاهل و نادانی از نقایص آن است. به همین اعتبار، اوصافی همچون شجاعت و سخاوت، اوصاف نیک و اوصافی مانند ترس و بُخل، اوصاف بد به شمار می‌آید و در همه این موارد، ملاک، کمال و نقص نفس انسانی است.

۲. گاه حسن و قبح را به اعتبار تناسب و عدم تناسب امور با نفس انسان به کار می‌بریم. در این کاربرد، اموری که با نفس تناسب دارند و منشأ التذاذ نفس می‌گردند، خوب و امور غیر متناسب که تنفر در نفس را برمی‌انگیزانند، بد به شمار می‌آیند. در این کاربرد نیز هم افعال اختیاری و هم غیر آنها به حسن و قبح متصف می‌گردد. بر این اساس، مثلاً صدای زیبا یا شنیدن آن، خوب و منظره زشت یا دیدن آن، بد است.

۳. در کاربرد سوم، حسن و قبح به لحاظ مصلحت یا مفسده موجود در افعال و اشیا استعمال می‌شود. مصالح و مفاسد نیز گاه جنبه فردی و شخصی دارند و گاه رنگ عمومی به خود می‌گیرند. برای مثال، برنده شدن هر یک از شرکت‌کنندگان یک مسابقه، به مصلحت اوست؛ لیکن با مصالح شخصی دیگر شرکت‌کنندگان تعارض دارد. در مقابل، گسترش عدل در جامعه امری است که می‌توان آن را در جهت مصلحت عموم مردم دانست. به هر تقدیر،

۱. برخی بحث از کاربردهای حسن و قبح را تحت عنوان «معنای حسن و قبح» مطرح کرده‌اند که بر اساس آن، این دو واژه (و الفاظ مترادف با آنها) مشترک لفظی خواهند بود. اما در دیدگاه دیگری که در متن مطرح شده است، حسن و قبح مشترک لفظی نیستند؛ بلکه صرفاً بر ملاک‌های متعددی بر امور اطلاق می‌شوند.

گاه ما حسن و قبح را با توجه به مصالح و مفاسد موجود در افعال یا اشیا به کار می‌بریم. مثلاً گفته می‌شود خوردن داروی تلخ برای بیمار خوب است؛ زیرا در جهت مصلحت او و تأمین‌کننده سلامتی اوست.^۱

۴. آخرین کاربرد اصلی حسن و قبح، به اعتبار شایستگی و ناشایستگی افعال اختیاری است. در این کاربرد، کاری که عقل انسان (یا خردمندان و عقلای جامعه انسانی)^۲ آن را شایسته انجام می‌شمرد و فاعل آن را می‌ستاید، کاری حَسَن و نیکوست و در مقابل، فعلی که آن را شایسته ترک بداند و فاعل آن را نکوهش کند، فعل قبیح و زشت است. بر این اساس، معنای عبارت «عدل خوب است» و «ظلم بد است» آن است که عقل، انجام عدالت را شایسته می‌شمارد و شخص عادل را مستحق مدح و ستایش می‌داند و در طرف مقابل، ظلم را کاری ناشایست و شخص ستمگر را مستوجب سرزنش قلمداد می‌کند. گفتنی است که مقصود از «عقل» در این بحث، «عقل عملی» است که مدرکات آن، افعال اختیاری از حیث شایستگی انجام یا ترک است.^۳

با تأمل در چهار کاربرد یادشده، تفاوت‌های اساسی آنها آشکار می‌شود. برای مثال، کاربرد چهارم، برخلاف سه مورد قبلی، به افعال اختصاص دارد و شامل اوصاف و اعیان (اشیای خارجی) نمی‌شود. همچنین سه کاربرد نخست، هر یک به نحوی به حوزه امور انسانی اختصاص می‌یابد؛ زیرا ملاک آنها به ترتیب عبارت است از کمال و نقص نفس انسانی، تناسب و عدم تناسب با نفس انسان و مصالح و مفاسد فردی یا جمعی انسان‌ها. اما در کاربرد چهارم چنین محدودیتی وجود ندارد و علی‌الاصول می‌تواند شامل افعال فاعل‌های غیر انسانی و حتی افعال خداوند گردد.

۱. برخی معتقدند که قسم سوم در نهایت به قسم دوم بازمی‌گردد؛ زیرا مصلحت و مفسده شیء، خود موجب تناسب و عدم تناسب آن با نفس می‌گردد. ر.ک: مظفر، اصول الفقه، ج ۱، ص ۲۰۱ و ۲۰۲ و مقایسه کنید با: محاضرات فی الالهیات، ص ۲۲۰.

۲. وجه این تردید آن است که گروهی از اندیشمندان، مبنای حسن و قبح عقلی را «مدح و ذم عقلاً» دانسته‌اند و گروهی مدح و ذم را به عقل نسبت داده‌اند. هر چند این تفاوت، تفاوتی بسیار جدی است و نقش مهمی در نتایج بحث دارد، به دلیل پیچیده‌بودن بحث از طرح آن خودداری می‌کنیم.

۳. در تفاوت بین عقل نظری و عقل عملی، آرای متفاوتی وجود دارد و آنچه در متن آمده مبتنی بر یک رأی نسبتاً رایج است که بر طبق آن، عقل نظری و عقل عملی دو قوه متباین نیستند بلکه دو چهره یا بُعد از عقل‌اند که تفاوت آنها صرفاً در ناحیه مدرکات آنهاست.

اختلاف عدلیه و اشاعره در کجاست؟

پس از روشن شدن استعمالات مختلف حسن و قبح باید ببینیم که بحث حسن و قبح عقلی و نزاع بین عدلیه و اشاعره به کدام یک از آنها مربوط می‌شود.

با تأمل در کاربردهای چهارگانه حسن و قبح و خصوصیات هر کدام و با توجه به محتوای بحثی که بر سر حسن و قبح عقلی در گرفته است، روشن می‌شود که محل نزاع در این بحث، همان کاربرد چهارم است و اصولاً سه مورد اول از امور تکوینی و غیر قابل انکارند؛ یعنی نفس انسان تکویناً دارای کمال و نقص است و اشیای خاصی با آن ملائمت دارند و امور خاصی مشتمل بر مصلحت یا مفسده‌اند. بنابراین، مسأله اصلی در بحث حاضر آن است که آیا عقل می‌تواند به صورت مستقل و بدون نیاز به شرع و صرفاً با ملاحظه عنوان افعال (و بدون پا در میانی عناوین دیگری همچون «مأمور به» یا «منهی عنه» بودن فعل) در مورد شایستگی انجام یا ترک آنها داوری کند و فاعل آن را شایسته ستایش یا نکوهش بداند و او را مستحق ثواب یا کیفر الهی بشمارد؟ و در صورتی که پاسخ این سؤال مثبت باشد، آیا داوری عقل در این زمینه، به افعال انسان‌ها اختصاص دارد یا شامل افعال الهی نیز می‌شود.

پاسخ عدلیه به هر دو سؤال بالا مثبت است و در میان مخالفان نیز گروهی پاسخ هر دو را منفی می‌دانند و گروهی نیز صرفاً به پرسش دوم جواب منفی می‌دهند.^۱ بنابراین، چکیده نظریه حسن و قبح عقلی آن است که عقل انسان (عقل عملی) می‌تواند حسن و قبح برخی افعال را دریابد و بر اساس این دریافت، حکم کند که افعالی که قبح آن را درک کرده است، از خداوند صادر نمی‌شوند.

پس از روشن شدن محل نزاع در این بحث، اینک به بررسی برخی از ادله طرفین می‌پردازیم:

دلایلی بر اثبات حسن و قبح عقلی

طرفداران نظریه حسن و قبح عقلی دلایل متعددی را بر مدعای خویش اقامه کرده‌اند. از آن‌جا که برخی از این دلایل قدری پیچیده‌اند، ما به ذکر یکی از ادله ساده‌تر اکتفا می‌کنیم:

۱. فخر رازی از کسانی است که حسن و قبح عقلی را می‌پذیرد؛ لیکن سرایت آن را به افعال خداوند جایز نمی‌داند. او در آغاز بحث حسن و قبح سخنی دارد که ترجمه آن چنین است: «رای مختار در نظر ما آن است که تحسین و تقبیح عقل در مورد بندگان معتبر است؛ اما در مورد خداوند متعال باطل است». ر.ک:

المطالب العالیة فی العلم الالهی، ج ۳، ص ۲۸۹-۳۰۴.

همه انسان‌ها، با صرف نظر از تعالیم دینی و احکام شرعی، به حسن یا قبح برخی از افعال، مانند حُسن عدل و صدق (= راست‌گویی) و قبح ظلم و کذب (= دروغ‌گویی) اعتراف می‌کنند و در این مسأله بین پیروان شرایع آسمانی و سایرین تفاوتی نیست. بدین ترتیب معلوم می‌شود که حسن و قبح این افعال نمی‌تواند صرفاً بر مبنایی شرعی استوار باشد؛ بلکه درک‌کننده آن عقل عمومی انسان‌هاست که در همگان (چه پیروان شرایع و چه منکران آن) مشترک است. در تأیید استدلال فوق گفته می‌شود که اگر شخصی را که به هیچ شریعتی پایبند نیست بین صدق و کذب مخیر کنیم، در حالی که هیچ ترجیح بیرونی (مثلاً منافع شخصی او) در میان نباشد، مسلماً او صدق را برخواهد گزید و تنها عاملی که برای این انتخاب قابل تصور است، حکم عقل او به شایستگی صدق و زشتی و ناشایستگی کذب است.

ادله اشاعره بر نفی حسن و قبح عقلی

اشاعره نیز در اثبات مسلک خویش به ادله‌ای چند توسل جسته‌اند که برای نمونه به دو دلیل اصلی آنان اشاره می‌کنیم:

۱. اگر حسن و قبح، عقلی باشد و عقل مستقلاً خوبی و بدی افعال را درک کند، نباید نزد عقل از جهت وضوح و روشنی تفاوتی بین قضایایی همچون «اصل تناقض» و این قضیه که «صدق خوب است» باشد؛ حال آن‌که به هیچ وجه نمی‌توان وجود چنین تفاوتی را انکار کرد. در پاسخ به این دلیل گفته شده است که هر چند در نظر طرفداران حُسن و قبح عقلی قضایایی همچون «صدق خوب است» از نوعی بدهاقت برخوردارند، لیکن همه بدیهیات عقلی در یک مرتبه از وضوح و روشنی نیستند؛ بلکه برخی (مانند اولیات) از برخی دیگر (مانند مجزبات یا فطریات) در نزد عقل روشن‌تر و بدیهی‌ترند. بنابراین، صرف آن‌که وضوح قضیه‌ای کمتر از وضوح اصل تناقض (که از «اولیات» است) می‌باشد، دلیلی بر بدیهی نبودن یا عقلی نبودن آن نیست.

۲. اگر حسن و قبح، عقلی باشد، هیچ‌گاه فعل حَسَن، قبیح و فعل قبیح حَسَن نمی‌شود؛ حال آن‌که گاه چنین تغییری صورت می‌پذیرد. مثلاً کذب و دروغ‌گویی از افعال قبیح است؛ اما همین عمل هنگامی که سبب نجات جان پیامبر الهی از هلاکت باشد، عملی شایسته و نیکو می‌گردد. همچنین راست‌گویی و صدق اگر سبب هلاکت پیامبری شود، فعل قبیح به شمار می‌آید. در پاسخ به استدلال فوق گفته شده است که حُسن صدق و قبح کذب در موارد مذکور

باقی است؛ لیکن از آن جا که ترک نجات پیامبر در مقایسه با دروغ‌گویی قبح بیشتری دارد، عقل حکم می‌کند که فعلی را که قبح کمتری دارد (یعنی دروغ‌گویی) بر فعلی که قبح بیشتری دارد (یعنی ترک نجات پیامبر) ترجیح دهیم و حُسن و شایستگی چنین ترجیحی، خود از موارد حسن عقلی است.^۱

آثار و نتایج قبول حسن و قبح عقلی

گفتیم که متکلمان امامیه و معتزله طرفدار حسن و قبح عقلی‌اند و اشاعره با آن مخالفت می‌ورزند. اعتقاد به حسن و قبح عقلی نتایج مهمی در علم کلام دارد و طرفداران آن، اصول متعددی مانند ضرورت شناخت خداوند، حکمت و عدل الهی، قاعده لطف، حُسن تکلیف، قبح تکلیف بمالایطاق و قبح عقاب بلا بیان را بر این اصل استوار ساخته‌اند.^۲

حسن و قبح عقلی در قرآن و روایات

با تأمل در پاره‌ای آیات روشن می‌شود که قرآن کریم حسن و قبح عقلی را تأیید می‌کند و داوری عقل را در باب خوبی یا بدی برخی افعال معتبر می‌داند. برای نمونه، آیات زیر را از نظر می‌گذرانیم:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يَعْظُمُ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ. (نحل: ۹۰)

همانا خدا به دادگری و نیکوکاری و بخشش به خویشاوندان فرمان می‌دهد و از کار زشت و ناپسند و از ستمگری باز می‌دارد. به شما اندرز می‌دهد؛ باشد که پند گیرید.

يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ. (اعراف: ۱۵۷)

آنان را به کار پسندیده فرمان می‌دهد و از کار ناپسند باز می‌دارد.

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَ مَا بَطَّنَ وَ الْأَثَمَ وَ الْبَغْيَ. (اعراف: ۳۳)

بگو پروردگار من فقط زشتکاری‌ها را، چه آشکار و چه پنهان، و گناه و ستم ناحق را حرام گردانیده است.

۱. برای مطالعه کامل تر ادله طرفین ر.ک: سبحانی، حسن و قبح عقلی یا پایه‌های اخلاق جاودان، فصل نهم، ص ۶۷-۱۱.

۲. بررسی تفصیلی نتایج حسن و قبح عقلی از حوصله نوشتار حاضر خارج است. برای مطالعه بیشتر در این زمینه ر.ک: همان، فصل یازدهم، ص ۱۱۱-۱۲۲.

آیات یادشده به وضوح از این حقیقت حکایت می کنند که در نظر انسان ها برخی از امور به عنوان «عدل»، «احسان»، «معروف» و برخی از این امور نیز به عنوان «بغی»، «منکر» و «فحشاء» شناخته شده اند و این شناخت، مستقل از امر و نهی الهی است. به عبارت دیگر، پیش فرض این آیات آن است که حسن یا قبح برخی از امور در نزد انسان از ابتدا روشن است و بر اساس این پیش فرض اعلام می شود که خداوند نیز به آنچه عقل انسان آن را نیکو می شمرد (مانند عدالت و احسان) فرمان می دهد و از آنچه خرد آدمی آن را ناپسند و قبیح می یابد (مانند ظلم) نهی می کند.

علاوه بر این، در برخی آیات ملاحظه می کنیم که خداوند عقل و وجدان عمومی انسان ها را برای تأیید افعال نیک و داوری های عادلانه الهی بر مسند قضاوت می نشاند:

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ. (الرحمن: ۶۰)

آیا پاداش احسان چیزی جز احسان است؟

أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ. (ص: ۲۸)

یا مگر کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده اند، چون مفسدان در زمین می گردانیم؟ یا پرهیزگاران را چون پلیدکاران قرار می دهیم؟

تعاریف و اصطلاحات

حسن و قبح عقلی

چکیده مطالب

۱. مباحث کلامی مربوط به افعال الهی را می توان در دو گروه جای داد: ۱. مباحث عمومی و مشترک افعال الهی؛ ۲. مباحث اختصاصی مربوط به هر یک از افعال. بخشی از مباحث عمومی در ضمن بحث از صفات فعلی خداوند و بحث توحید افعالی مطرح می شود.
۲. اصل حسن و قبح عقلی از جمله مسائلی است که بسیاری از مباحث عمومی افعال الهی، مانند بحث حکمت و عدل الهی، بحث جبر و اختیار و... بر آن استوار می گردد. از این رو متکلمان مسلمان به عنوان مقدمه بحث افعال الهی به این مسأله می پردازند.
۳. حُسن (نیکویی) و قبح (زشتی و بدی) معنای روشن و شناخته شده ای دارند. با این حال، حسن و

قبح در موارد مختلف و با معیارهای گوناگونی استعمال می‌شوند:

حُسن و قبح گاه به اعتبار کمال و نقص یا تناسب و عدم تناسب امور با نفس انسان به کار می‌رود. همچنین گاه اشیا و افعال به لحاظ مصلحت یا مفسده موجود در آنها به حسن و قبح متصف می‌گردد. اما بحث اصلی در مسأله حسن و قبح عقلی بر سر کاربرد دیگری است.

۴. طرفداران اصل حسن و قبح عقلی معتقدند که عقل عملی انسان، به صورت مستقل و بدون نیاز به راهنمایی شرعی، می‌تواند خوبی یا بدی برخی افعال را دریابد و فاعل آن را شایسته ستایش یا نکوهش بداند. همچنین عقل مجاز است که یافته‌های خود را در زمینه حسن و قبح افعال به افعال خداوند سرایت دهد و او را از انجام کارهای قبیح منزه دارد.

۵. متکلمان امامیه و معتزله که به «عدلیه» معروفند، از اصل حسن و قبح عقلی طرفداری می‌کنند و در مقابل، اشاعره با آن مخالفند. در نظر اشاعره، حسن و قبح افعال تابع رأی شارع (دین) است و داوری عقل در این زمینه اعتباری ندارد.

۶. یکی از دلایل طرفداران حسن و قبح عقلی آن است که عموم انسان‌ها، با صرف‌نظر از اعتقادات دینی آنان، به نیکویی برخی از کارها (مانند عدل) و زشتی برخی دیگر (مانند ظلم) اعتراف دارند و در این مسأله تفاوتی بین پیروان ادیان آسمانی و دیگران نیست. این اشتراک و توافق حاکی از آن است که عقل عمومی بشر مستقلاً می‌تواند درباره خوبی یا بدی برخی افعال داوری کند.

۷. اصل حسن و قبح عقلی نتایج فراوانی در مباحث کلامی، مانند بحث حکمت و عدل الهی، جبر و اختیار، حُسن تکلیف، قاعده لطف و... دارد.

۸. پاره‌ای آیات قرآنی و روایات اسلامی بر حسن و قبح عقلی صحه می‌گذارند.

حکمت الهی، غایت‌مندی افعال خداوند

درآمد

یکی از مسائل عمومی افعال الهی آن است که آیا اعمال خداوند دارای غایت و غرض است یا آن‌که بدون هیچ غایت خاصی انجام می‌پذیرد؟ این بحث ارتباط وثیقی با مسأله «حکمت الهی» دارد؛ زیرا یکی از معانی حکمت آن است که فاعل از انجام افعال لغو و بیهوده خودداری کند و کارهای او دارای اغراض معقول و موجهی باشد. بر این اساس، مسأله حاضر به اثبات یا نفی حکمت الهی (به معنای بالا) بازمی‌گردد.^۱

در پاسخ به پرسش بالا، بار دیگر بین عدلیه (یعنی متکلمان امامیه و معتزله) و اشاعره اختلاف شده است. عدلیه بر این اعتقادند که افعال الهی غایات و اغراض خاصی دارند و اشاعره آن را خالی از هر گونه غایتی می‌دانند.

قبل از اشاره به دلایل طرفین، مناسب است اندکی درباره رأی عدلیه توضیح دهیم.

غایت فاعل و غایت فعل

با تأمل در افعال اختیاری و هدفمند خود، درمی‌یابیم که مادر چنین افعالی ابتدا غایتی را برای خود در نظر می‌گیریم که از طریق وصول به آن می‌توانیم نیازی را از خود برطرف کنیم. تصور این غایت در ذهن ما قبل از انجام فعل، ما را برمی‌انگیزاند تا به انجام آن اقدام کنیم و از

۱. از این روست که برخی از متکلمان، عنوان «حکمت خدای تعالی» را بر این بحث گذارده‌اند. برای نمونه

ر.ک: سرمایه ایمان، ص ۷۳.

این رهگذر به منفعتی دست یابیم. بنابراین، در افعال مادست کم دو خصوصیت وجود دارد: نخست آن‌که غایت فعل در جهت رفع نیازها و کمبودهای فاعل است و فاعل از طریق انجام فعل استکمال می‌یابد و خصوصیت دوم آن است که تصور غایت قبل از انجام فعل، در انجام آن تأثیر می‌گذارد و فاعل را برای ارتکاب فعل برمی‌انگیزاند.^۱

اینک باید در نظر داشت که وقتی سخن از غایت‌مندی افعال الهی در میان است، مقصود ما مشابهت آن با افعال انسان‌ها نیست. به عبارت دیگر، دو ویژگی یادشده به هیچ وجه در فعل خداوند وجود ندارد: اولاً غایت افعال خداوند رسیدن به کمال نیست؛ زیرا فاعل (یعنی ذات مقدس الهی) کامل مطلق است و نقصی ندارد تا بخواهد از طریق فعل خود آن را برطرف سازد؛ بلکه غایت افعال الهی به مخلوقات او بازمی‌گردد و در جهت استکمال مخلوقات اوست. از سوی دیگر، چنین نیست که تصور غایت فعل سبب انجام آن گردد؛ زیرا علم خداوند از سنخ علم حصولی که ملازم با تصور مفاهیم باشد، نیست؛ بلکه ذات الهی به گونه‌ای است که به دلیل کمال مطلق خود، مقتضی رساندن مخلوقات خود به کمالات مطلوب آنها می‌باشد.

بدین ترتیب، مقصود ما از غایت‌مند بودن فعل خداوند این است که فعل او مشتمل بر مصالح و منافعی است که به مخلوقات او بازمی‌گردد و چنین نیست که انجام و ترک آن، به لحاظ منافع آفریدگان او، علی‌السویه باشد. از این رو، غایت در افعال الهی، غایت فعل است نه غایت فاعل؛ زیرا ذات خداوند، کامل مطلق و غنی است و هیچ غایتی برای آن قابل تصور نیست.^۲ با توجه به توضیحی که درباره رأی عدلیه در غایت‌مندی افعال الهی دادیم، اینک به ادله طرفین می‌پردازیم.

دلیلی بر حکمت الهی (غایت‌مندی افعال خداوند)

بر این مدعا که افعال خداوند دارای غایت و غرض است، ادله متعددی اقامه شده که به ذکر یک استدلال اشاره می‌کنیم:

۱. حکما تصور غایت فعل قبل از انجام آن را «علت غایی» می‌نامند. برای مطالعه بیشتر ر.ک: مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۰۶-۱۰۸ و علامه طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۱۶۰-۱۶۲.
۲. در مباحث فلسفه اسلامی بحث‌های دقیقی درباره نحوه فاعلیت خداوند مطرح شده است که پیچیدگی آنها مانع از طرح آن در این کتاب است. علاقه‌مندان می‌توانند به منابع فلسفی مراجعه کنند.

فعلی که فاقد غایت باشد، عبث و لغو است و انجام فعل عبث عقلاً قبیح است و از آنجا که (بر اساس اصل حسن و قبح عقلی) ارتکاب کار قبیح از سوی خداوند محال است، ممکن نیست افعال او عبث باشند؛ در نتیجه، تمام افعال الهی غایتمند و دارای غرض است. همان گونه که ملاحظه می شود، این استدلال بر اصل حسن و قبح عقلی استوار است؛ زیرا مبنای آن این است که عقل می تواند قبح انجام فعل عبث را درک کند و بر مبنای این ادراک، اجتناب خداوند از چنین فعلی را نتیجه بگیرد.

استدلال اشاعره بر نفی غایتمندی فعل خداوند

اشاعره نیز بر صحت مدعای خویش ادله ای آورده اند؛ از جمله گفته اند:

انجام دادن فعل برای تحصیل یک غایت نشانه آن است که حصول غایت مزبور برای فاعل، بهتر (و اولی) از عدم حصول آن است و به عبارت دیگر، حصول غایت، کمالی برای فاعل است؛ در نتیجه، چنین فاعلی با انجام فعل مزبور به کمال خاصی دست می یابد. بر این اساس، غایتمند بودن افعال خداوند مستلزم آن است که خدا از طریق افعال خود استکمال یابد و این با مقام الوهی سازگار نیست.

پاسخ این استدلال با توضیحی که درباره غایتمندی افعال الهی دادیم، روشن می شود؛ زیرا همان گونه که گفتیم، غایت در افعال الهی، در حقیقت غایت فعل است و موجب کمال مخلوقات می شود؛ نه غایت فاعل؛ بنابراین، خطای استدلال اشاعره در این جاست که تصویری از امکان رجوع غایت فعل به غیر فاعل ندارند و می پندارند که اگر فعلی دارای غرض باشد، حتماً آن غرض به خود فاعل بازمی گردد.

بنابر آنچه گذشت، افعال الهی لغو و عبث نیست؛ بلکه دارای اغراض و غایاتی حکیمانه است که همگی در جهت رفع نیازهای مخلوقات او و نیل آنها به کمالات مطلوب خود است.

حکمت الهی در قرآن و روایات

قرآن کریم در آیات متعددی بر حکیمانه بودن افعال الهی و عبث نبودن آن تأکید می کند. برای نمونه می توان به آیات زیر اشاره کرد:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ. (مؤمنون: ۱۱۵)

آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده ایم و این که شما به سوی ما بازگردانیده نمی شوید؟

در این آیه، قرآن به آفرینش انسان‌ها به مثابه یکی از افعال الهی اشاره و بیان می‌کند که این کار عبث و بیهوده نبوده؛ بلکه غایتی حکیمانه داشته است. شاید بتوان بخش دوم آیه را اشاره‌ای ظریف به غایت مزبور دانست؛ یعنی خداوند انسان‌ها را آفریده تا در حیات دنیوی خود از امکانات تحصیل کمال و سعادت بهره‌گیرند و سرانجام نیز آثار و نتایج اعمال خویش را در جهان اخروی دریافت کنند.

در آیه دیگری نیز سخن از حکیمانه بودن آفرینش آسمان‌ها و زمین و موجودات میان آنهاست (که می‌تواند کنایه‌ای از خلقت جهان باشد):

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِيبٍ (دخان: ۳۸)

و آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است به بازی نیافریده‌ایم.^۱

در پاره‌ای روایات نیز از غایت‌مند بودن افعال الهی و عبث نبودن آن و از بازگشت غایت افعال الهی به مخلوقات سخن گفته شده است. برای مثال، در روایتی از امام رضا علیه السلام می‌خوانیم:

إِنْ سَأَلَ سَائِلٌ فَقَالَ: هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُكَلَّفَ الْحَكِيمُ عَبْدَهُ فِعْلاً مِنَ الْأَفْعَالِ لِغَيْرِ عِلَّةٍ وَلَا مَعْنَى، قِيلَ لَهُ: لَا يَجُوزُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهُ حَكِيمٌ غَيْرُ عَائِثٍ وَلَا جَاهِلٍ.^۲

اگر شخصی پرسد: آیا جایز است خداوند حکیم بنده‌اش را بدون علت و قصد به انجام کاری مکلف سازد، در جواب او گفته می‌شود: چنین کاری جایز نیست؛ زیرا او حکیم است و کار بیهوده و جاهلانه انجام نمی‌دهد.

امام صادق علیه السلام نیز در پاسخ به این سؤال که «چرا خدا بندگان را آفرید؟» فرمود:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ عَبَثًا وَلَمْ يَتْرُكْهُمْ سُدىً؛ بَلْ خَلَقَهُمْ لِإِظْهَارِ قُدْرَتِهِ وَ لِيُكَلِّفَهُمْ طَاعَتَهُ فَيَسْتَوْجِبُوا بِذَلِكَ رِضْوَانَهُ؛ وَ مَا خَلَقَهُمْ لِيَجْلِبَ مِنْهُمْ مَنَفَعَةٌ وَلَا لِيُدْفَعَ بِهِمْ مَضَرَّةٌ؛ بَلْ خَلَقَهُمْ لِيَنْفَعَهُمْ وَ يُوَصِّلَهُمْ إِلَى نَعِيمٍ أَبَدٍ.^۳

خداوند تبارک و تعالی آفریدگان خود را بیهوده و عبث نیافرید و آنان را به حال خود وانگذازد؛ بلکه آنان را برای اظهار قدرت خویش آفرید تا طاعت خویش را بر آنان تکلیف کند و آنان (به سبب طاعت) مستحق رضای الهی گردند و آنان را نیافرید تا

۱. نیز ر.ک: ص: ۳۷.

۲. بحار الانوار، ج ۶، ص ۵۸

۳. همان، ج ۵، ص ۳۱۳

سودی برد یا به وسیله آنان از خود زیانی را دفع کند؛ بلکه تا بر آنان سودی رساند و به نعمت جاودان و اصلشان گرداند.

حکمت الهی و شرور

تا کنون روشن شد که تمام افعال خداوند، حکیمانه و دارای غایاتی معقول است که البته این غایات به مخلوقات او بازمی‌گردد. از سوی دیگر، این یک واقعیت انکارناپذیر است که در جهان پیرامون ما اموری هستند که آنها را شرمی دانیم. بلایا و مصیبت‌های ناشی از پدیده‌های طبیعی، همچون سیل، طوفان، زلزله، بیماری‌ها، درد، رنج، مرگ، سختی‌های گوناگون و... مجموعه بزرگی از شرور را پدید می‌آورند که هر انسانی کم و بیش با آنها دست به گریبان است.

حال ممکن است در نگاه نخست به نظر آید که وجود این امور با حکمت الهی و غایت‌مندی آفرینش انسان سازگاری ندارد؛ زیرا غرض خداوند از خلقت آدمیان، تأمین مصالح و منافع آنهاست و امور یادشده همگی بر خلاف مصالح انسانی است و از این رو با غایت خلقت بشر تعارض دارد. اگر هدف آفرینش نفع رساندن به مخلوقات است، پس چرا خداوند اموری را پدید می‌آورد که بری انسان‌ها زیان‌بار است؟ به دیگر سخن، چه بسا گمان شود که خداوند با تجویز شرور و جلوگیری نکردن از آنها، نقض غرض کرده است و نقض غرض (یعنی آن‌که فاعل کاری انجام دهد که با اغراض و مقاصدش منافات داشته باشد) با حکیم بودن فاعل سازگار نیست.^۱

بدیهی است که در پاسخ به ادعای بالا باید نشان دهیم که وجود بلایا و مصیبت‌ها و درد و رنج و سختی و... در دنیا خالی از غایات معقول نیست و این امور در جهت مصالح حقیقی فردی یا نوعی انسان‌ها قرار دارد؛ از این رو نباید وجود آنها را لغو و بیهوده یا مخالف با اغراض عمومی آفرینش دانست. پیش از آن‌که بخشی از مهم‌ترین فواید و منافع شرور را یادآور شویم، لازم است به چند اصل کلی که توجه به آنها برای نتیجه‌گیری مطلوب از این بحث سودمند است، اشاره کنیم.

۱. البته وجود شرور از جهت دیگری نیز مسأله‌آفرین است و آن، سازگاری شرور با عدل الهی است. ما این مسأله را در بحث «عدل الهی» بررسی خواهیم کرد.

۱. محدودیت علم انسان

بی‌تردید معلومات آدمی در مقایسه با مجهولات او چون قطره‌ای در کنار اقیانوس بی‌کران است. نه تنها در قلمرو جهان بیرون، که حتی در وجود خود انسان اسرار ناشناخته فراوانی وجود دارد که هنوز فهم بشر به آن راه نیافته است. از این روست که بزرگان دانش و اندیشه پس از سال‌ها تحقیق و مطالعه، متواضعانه اعتراف می‌کنند که هیچ نمی‌دانند! قرآن نیز بر این واقعیت مَهر تأیید زده است:

وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (اسراء: ۸۵)

و از دانش جز اندکی به شما داده نشده است.

با توجه به محدودیت دانش بشری، نمی‌توان ادعا داشت که ما به همه اسرار و رموز پدیده‌هایی که آنها را شمر می‌دانیم، آگاهی داریم؛ بلکه چه بسا مصالح و منافع فراوانی در این امور نهفته باشد که ما از آن بی‌خبریم و بدیهی است که نیافتن چیزی نشانه قطعی نبودن آن نیست. بدین ترتیب، خردمندی اقتضا می‌کند که در داوری‌های خود درباره حکیمانه نبودن وجود ضرورت با احتیاط بیشتری گام برداریم؛ زیرا بسیار محتمل است که آنچه را که در واقع خیر است، شر بینداریم؛ همان‌گونه که قرآن می‌فرماید:

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ (بقره: ۲۱۶)

و بسا چیزی که آن را خوش نمی‌دارید در حالی که برای شما خوب است.^۱

۲. غایت نهایی خلقت انسان

اصل دیگر این است که هدف نهایی از آفرینش انسان آن نیست که در دنیا به تن‌آسایی و بهره‌مندی هر چه بیشتر از نعمت‌های مادی مشغول باشد؛ بلکه غایت اصلی و نهایی او رسیدن به سعادت و رستگاری حقیقی است که جز در سایه عبادت خداوند و قُرب او فراهم نمی‌گردد.^۲ بر این اساس، به صرف آن‌که امری با آسایش و رفاه مادی شخصی معارض بود، نباید آن را با غایت آفرینش انسان ناسازگار دانست؛ زیرا چه بسا سعادت و رستگاری آن

۱. داستان حضرت موسی (ع) و همراهش و نیز سرنوشت قارون که در قرآن کریم طرح شده است، نمونه‌های

بسیار درس‌آموزی از خطای داوری انسان درباره خیر و شر امور است. ن. ک: کهف: ۸۲-۶۵ و قصص: ۷۸-۸۲.

۲. قرآن درباره هدف از خلقت انسان می‌فرماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (واجته و انسان‌ها را

نیافریدیم مگر برای آن‌که مرا عبادت کنند)؛ ذاریات: ۵۶.

شخص در گرو تحمل سختی‌ها و ناهمواری‌ها باشد.

به هر تقدیر، توجه به غایت حقیقی خلقت آدمی، در ارزیابی ما از رابطه شرور با حکمت الهی نقش اساسی دارد.

۳. تقدم مصالح عمومی بر مصالح فردی

از آن جا که عالم ماده و طبیعت، عالم برخورد و تزاخم است، گاه می‌شود که مصلحت فردی و شخصی با منافع نوعی و جمعی معارض می‌شود؛ به گونه‌ای که چاره‌ای جز ترجیح یکی بر دیگری نیست. در این موارد عقل سلیم حکم می‌کند که منافع جمعی بر مصلحت فردی مقدم گردد. بر این اساس، تجویز وجود پدیده‌هایی که با مصلحت فرد ناسازگار است، لیکن مصالح جمعی گروهی از انسان‌ها را تأمین می‌کند، نباید کاری غیر حکیمانه قلمداد شود. حقیقت این است که ما در بسیاری از ارزیابی‌های خود صرفاً به بخش کوچکی از واقعیت توجه داریم؛ در حالی که اگر چشم‌انداز وسیع‌تری انتخاب کنیم، خواهیم دید که بسیاری از امور به ظاهر شر، بالحاظ مصالح عمومی مردم و در گستره وسیع‌تری از زمان و مکان، غایات حکیمانه‌ای را دنبال می‌کنند. البته همان‌گونه که در بحث عدل الهی خواهیم گفت، دادورزی خداوند اقتضا می‌کند که آن دسته از مصالح فردی را که در کشمکش با مصلحت‌های عمومی از بین می‌روند، به شکلی جبران کند.

۴. نقش انسان در ایجاد پدیده‌های شر

نکته مهم دیگری که نباید از آن غفلت کرد، تأثیر اعمال انسان‌ها در ظهور برخی پدیده‌های شر است. از آن جا که آدمی موجودی مختار است، گاه برای خود و دیگران شرآفرین می‌شود؛ اما به دلیل ناآگاهی از رابطه عمل خویش با آثارش، نتایج نامطلوب اعمال خویش را بهانه‌ای برای اعتراض بر حکمت الهی (و عدالت و رحمت او) قرار می‌دهد.

قرآن کریم در بیان تأثیر اعمال انسان‌ها در ظهور حوادث ناگوار و پدیده‌های ناخوشایند آیات متعددی دارد. از آن جمله در سوره نساء می‌خوانیم:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ. (روم: ۴۱)

به سبب آنچه دست‌های مردم فراهم آورده (و بر اثر اعمال ناشایست آنان) فساد در خشکی و دریا نمودار شده.

و در جای دیگر، عموم مصیبت‌ها و بلایا را محصول اعمال خود انسان می‌داند:

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ. (شوری: ۳۰)

و هر مصیبتی که به شما برسد، به سبب دستاورد خود شماست و (خدا) از بسیاری (از گناهان شما) درمی‌گذرد.^۱

به هر تقدیر، با توجه به غایت آفرینش انسان و لزوم اختیار برای نیل به این غایت، انسان موجودی مختار آفریده شده است و براساس اصل عمومی علیت، پاره‌ای از اعمال اختیاری او (که از سوء اختیارش نتیجه می‌شود) منشأ بروز بلایا و مصیبت‌هایی می‌گردد؛ اما مجموعه این امور، به‌ویژه با نظر به برخی فواید و آثار مثبت بلایای مزبور، از چارچوب حکمت الهی خارج نیست. با توجه به اصول یادشده، اینک نظری به برخی فواید و نتایج مثبت شرور در حیات فردی و جمعی انسان‌ها خواهیم داشت تا روشن گردد که وجود چنین پدیده‌هایی به هیچ وجه با حکمت خداوند ناسازگار نیست و در هر مورد نیز نمونه‌ای از آیات قرآن خواهیم آورد. اما پیش از آن تذکر دو نکته سودمند است:

۱. ما به هیچ وجه مدعی نیستیم که در بحث خود تمام فواید شرور را برخواهیم شمرد (به‌ویژه با توجه به اصل اول، یعنی محدودیت علم انسان)؛ بلکه نیک می‌دانیم که اسرار فراوان دیگری در این میان هست که به‌سبب تأمل و تدبیر بیشتر به تدریج به آنها دست یافت.
۲. ممکن است ما به دلیل تصور دانشمان، نتوانیم همه فواید و حکمت‌هایی را که برای توجیه شرور ذکر خواهیم کرد، در یکایک شروری که با آنها مواجهیم، بیایم؛ لیکن این مطلب خدشه‌ای بر مطلوب ما وارد نمی‌سازد؛ زیرا اگر در مورد هر شری تنها یکی از حکمت‌های مورد بحث ثابت شود، برای رفع شبهه و پاسخ‌گویی اعتراض معترضان کافی است.

فلسفه شرور

۱. شکوفاشدن استعدادها

خلقت انسان و وضعیت عمومی جهان طبیعت به گونه‌ای است که بسیاری از استعدادهای مادی و معنوی آدمی جز در سایه مواجهه با سختی‌ها و مشکلات شکوفا نمی‌گردد. همان‌گونه که عضلات بدن یک ورزشکار تنها از طریق تمرین‌های سخت و طاقت‌فرسا

۱. نیزن. ک: رعد: ۱۱ و انفال: ۵۳.

ورزیده می‌گردد، پاره‌ای از قابلیت‌های روحی و معنوی انسان نیز در برخورد با بلایا و مصائب به فعلیت می‌رسد. برای مثال، ملاحظه می‌کنیم که بسیاری از اکتشافات و اختراعات علمی، تحت تأثیر نیاز جدی انسان، در برخورد با مشکلات حیات فردی و جمعی خود رخ داده است. قرآن کریم در اشاره به این واقعیت بیان می‌کند که در دامان هر سختی و مصیبتی، آسانی و سهولتی نهفته است:

فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ﴿٥٥﴾ إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (انشراح: ۵ و ۶)

پس بادشواری آسانی است. * آری، بادشواری آسانی است.

۲. آزمون الهی

یکی از سنت‌های عمومی خداوند، «سنت آزمون و ابتلا» است. خداوند، بر اساس غایت خلقت انسان و ویژگی‌های وجودی وی، او را در صحنه‌های گوناگون زندگی می‌آزماید. البته این نکته روشن است که برخلاف آزمون‌های بشری، امتحان الهی به انگیزه کشف حقیقت مجهول انجام نمی‌پذیرد؛ بلکه در این جان‌باز غایت فعل، به مخلوق، یعنی انسان بازمی‌گردد و غرض از آزمایش، چیزی جز پرورش استعدادها و نهفته‌های انسان و ظهور مکنونات درونی او نیست. آدمی، در کوران آزمایش الهی، سنگ معدنی را می‌ماند که در کوره‌ای آتشین نهاده می‌شود تا ناخالصی‌های آن جدا گردد و جوهره گران‌بهای آن، پیراسته از شوائب و کدورات، آشکار شود. خداوند گاه انسان را با رفاه و آسایش و گاه نیز با قراردادن او در موقعیت‌های سخت و دشوار و گرفتار ساختن او در دامان بلایا و مصائب می‌آزماید:

وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ (انبیاء: ۳۵)

و شما را از راه آزمایش به بد و نیک خواهیم آزمود و به سوی ما بازگردانیده می‌شوید.

عبارت «شر و خیر» در این آیه، معنایی بس گسترده دارد و شامل انواع مصائب، بیماری‌ها، گرفتاری‌ها، شکست‌ها، فقر و تنگدستی و درد و رنج و نیز انواع آسایش‌ها، تندرستی، ثروت، پیروزی و... می‌گردد و بر طبق آیه، همه امور جنبه آزمون دارند و علاوه بر پرورش روح و جسم انسان‌ها، واقعیت درونی و باطنی آنان را آشکار می‌سازند.

قرآن در آیات متعدد دیگری بر آزمایش انسان‌ها از طریق سختی‌ها و بلایا تأکید می‌کند. در یکی از آیات سوره بقره، فهرست برخی از مهم‌ترین مواد امتحان الهی در حیات دنیوی ارائه شده است:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ

الصَّابِرِينَ. (بقره: ۱۵۵)

و قطعاً شما را به چیزی از [قبیل] ترس و گرسنگی و کاهش در اموال و جانها [یعنی مرگ] و کاهش در محصولات می‌آزماییم و شکیبایان را مژده ده.

از عبارت «بَشِّرِ الصَّابِرِينَ» آشکار می‌شود که فرجام نیکو و پاداش بزرگی در انتظار کسانی است که از این آزمایش‌ها سر بلند بیرون آیند.^۱ البته چنین نیست که این پاداش نصیب همه بندگان گردد؛ بلکه گروهی از مردم در میدان آزمایش از خود ضعف و سستی نشان می‌دهند و به جای تلاش و مقاومت، بر خداوند خرده می‌گیرند:

وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْلَانِي. (فجر: ۱۶)

و اما چون او را می‌آزماید و روزی‌اش را تنگ می‌گرداند، می‌گوید: پروردگارم مرا خوار کرده است.

۳. هشدار و بیدارگری

یکی از فواید عمده بلایا و مصائب آن است که آدمی را از خواب غفلتی که بر اثر فرو غلطیدن در نعمت‌های دنیوی بدان دچار شده است، بیدار می‌کند و مسؤولیت‌های خطیر او را در برابر خدای خویش یادآور می‌شود و استکبارش را به تواضع و خضوع مبدل می‌سازد و زمینه مناسبی برای بازگشت او به مسیر حق آماده می‌کند. قرآن در آیات متعددی به این فلسفه اساسی اشاره می‌کند:

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ. (اعراف: ۹۴)
و در هیچ شهری پیامبری نفرستادیم مگر آن‌که مردمش را به سختی و رنج دچار کردیم تا مگر به زاری در آیند.

وَلَنَذِپَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. (سجده: ۲۱)
و قطعاً غیر از عذاب بزرگ‌تر [عذاب آخرت] از عذاب نزدیک‌تر [عذاب دنیا] به آنان می‌چشانیم؛ امید آن‌که [به سوی خدا] بازگردند.

همچنین در مورد آل فرعون بیان می‌شود که غرض از نزول بلا و سختی بر آنان، این بود که متذکر گردند و حقایقی را که از آن غفلت کرده‌اند، یادآور شوند:

وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ. (اعراف: ۱۳۰)

۱. قرآن این گروه را در آیات بعدی توصیف می‌کند: بقره: ۱۵۶ و ۱۵۷.

و در حقیقت، مافرعونیان را به خشکسالی و کمبود محصولات دچار کردیم، باشد که عبرت گیرند.

البته بسیاری از انسان‌ها در مقابل سختی‌ها و گرفتاری‌ها واکنش مناسبی از خود نشان نمی‌دهند و به جای تذکر و هدایت، به غفلت و سرکشی خود ادامه می‌دهند:

وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ فَمَا اسْتَكَانُوا لِرَبِّهِمْ وَمَا يَتَضَرَّعُونَ. (مؤمنون: ۷۶)

و به راستی ایشان را به عذاب گرفتار کردیم؛ اما برای پروردگارشان فروتنی نکردند و به زاری درنیامدند.

۴. قدرشناسی نعمت‌های الهی

از دیگر فواید حوادث ناگوار آن است که انسان اهمیت نعمت‌های الهی را دریابد و قدر آن بشناسد و از این روست که گفته‌اند: «قدر عافیت کسی داند که به مصیبتی دچار آید».

قرآن نیز گاه برای یادآوری نعمت‌های الهی، انسان‌ها را به یاد موقعیت‌هایی می‌اندازد که از آن نعمت‌ها محروم بودند؛ گویا سلب نعمت، مقتضی قدرشناسی بهتر آن است:

وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا. (آل عمران: ۱۰۳)

و نعمت خدا را بر خود یاد کنید آن‌گاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت تا به لطف او برادران هم شدید.

بیان فلسفه سختی‌ها و گرفتاری‌ها در روایات

در روایات اسلامی نیز نکات ارزشمندی را در بیان فواید و آثار شرور می‌توان یافت. امیر مؤمنان، علی علیه السلام تأثیر سختی‌ها و بلایا را در شکوفایی استعدادهای نهفته انسان چنین بیان می‌دارد:

أَلَا وَ إِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَضْلَبُ عوداً وَ الزَّوَاتِجَ الْخَضِرَاءَ أَرْقُ جلوداً وَ النَّبَاتَاتِ الْعَذِيَّةَ أَقْوَى وَ قوداً وَ أَبْطَأُ حُموداً.^۱

بدان که شاخه درختی که در بیابان می‌روید سخت‌تر و پوست سبزه‌های خوش‌نما نازک‌تر و آتش گیاهان صحرایی افروخته‌تر و خاموشی آنها دیرتر است.

همچنین در روایات متعددی به این حقیقت اشاره شده است که بخشی از شرور جنبه آزمون الهی دارند. برای مثال، امام علی علیه السلام در یکی از خطبه‌های خویش فرمود:

و لَكِنَّ اللَّهَ يَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ الشَّدَائِدِ وَ يَتَعَبَّدُهُمْ بِأَنْوَاعِ الْمَجَاهِدِ وَ يَسْتَبْلِيهِمْ بِضُرُوبِ الْمَكَارِهِ.^۱

ولی خداوند بندگانش را با انواع شداید می‌آزماید و با اقسام مشکلات به عبادت فرامی‌خواند و به انواع گرفتاری‌ها مبتلا می‌نماید.

و درباره اغراض خداوند از آزمایش بندگان خود به وسیله سختی‌های خوانیم:

إِنَّ اللَّهَ يَتْلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ يَنْقُصُ الثَّمَرَاتِ وَ حَسِبَ الْبِرَكَاتِ وَ إِغْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ لِيَتَوَبَّ تَائِبٌ وَ يُقْلَعَ مُقْطِعٌ وَ يَتَذَكَّرُ مُتَذَكِّرٌ وَ يُوَدِّعُ مُرَدِّعٌ.^۲

خداوند بندگان خویش را هنگامی که به اعمال زشت دست زنند با کمبود میوه‌ها و جلوگیری از نزول برکات و بستن درهای گنج‌های خیرات به روی آنان آزمایش می‌کند تا آنان که اهل توبه‌اند توبه کنند و آنان که باید از گناه دست کشند خودداری نمایند و پندپذیران پند گیرند و آنان که آماده‌اند، از گناه بازایستند.

در حدیثی از امام صادق علیه السلام به این حقیقت که بلایا و سختی‌ها موجب یادآوری نعت‌های الهی است، اشاره شده است:

إِنَّ هَذِهِ الْأَفَاتِ وَ إِنْ كَانَتْ تَنَالُ الصَّالِحَ وَ الطَّالِحَ جَمِيعاً فَإِنَّ اللَّهَ جَعَلَ ذَلِكَ صِلَاحاً لِلصَّانِعِينَ كُلِّهِمَا. أَمَّا الصَّالِحُونَ فَإِنَّ الَّذِي يَصِيبُهُمْ مِنْ هَذَا يُذَكِّرُهُمْ نِعَمَ رَبِّهِمْ عِنْدَهُمْ فِي سَائِلِ أَيَّامِهِمْ فَيَحْدُوهُمْ عَلَى الشُّكْرِ وَ الصَّبْرِ.^۳

این آفات هر چند به افراد نیکوکار و بدکار هر دو می‌رسد، ولی خداوند آن را مایه اصلاح هر دو گروه قرار داده است. اما آفات و بلایایی که به نیکوکاران می‌رسد، مایه تذکر نعمت‌های پروردگارشان که در گذشته در اختیار آنان بود، می‌گردد و این امر آنان را به شکر و شکیبایی وامی‌دارد.

۱. همان، خطبه ۱۹۲

۲. همان، خطبه ۱۴۳

۳. بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۳۹

چکیده مطالب

۱. یکی از معانی حکمت الهی، غایت‌مند بودن افعال الهی است. خداوند از ارتکاب افعال لغو و بیهوده منزّه است و افعال او حکیمانه است؛ به این معنا که دارای غایات معقول و موجّهی است.
۲. متکلمان امامیه و معتزله که به «عدلیه» معروفند، افعال الهی را دارای غایت می‌دانند؛ اما اشاعره معتقدند که غایت‌مند بودن افعال الهی ممتنع است.
۳. مقصود از غایت‌مند بودن افعال الهی آن نیست که خداوند از رهگذر افعال خویش به کمالی نایل شود؛ بلکه منظور آن است که فعل او متضمن مصالح و منافی است که به مخلوقاتش بازمی‌گردد. به عبارت دیگر، غایت در افعال الهی، غایت فعل است؛ نه غایت فاعل.
۴. حکمت الهی به معنای غایت‌مند بودن افعال خداوند، بر اساس حسن و قبح عقلی ثابت می‌شود: ارتکاب افعال لغو و بیهوده قبیح است و خداوند از انجام کارهای قبیح منزّه است؛ بنابراین، ممکن نیست افعال خداوند لغو و بدون غرض و غایت معقول باشد.
۵. علت اصلی مخالفت اشاعره با غایت‌مند بودن افعال الهی آن است که پنداشته‌اند فرض هر گونه غایتی در فعل، مستلزم نقص فاعل و استکمال آن از طریق انجام فعل مزبور است. پاسخ این پندار آن است که غایت افعال الهی در واقع به مخلوقات او بازمی‌گردد؛ نه آن که موجب حصول کمال جدیدی در ذات الهی باشد.
۶. در نگاه نخست ممکن است گمان شود که وجود شرور و بلایا و مصیبت‌ها با غایت‌مندی افعال الهی و حکیمانه بودن نظام تدبیری عالم تعارض دارد. اما با تأمل در اموری مانند محدودیت علم انسان، سعادت و رستگاری حقیقی او، ترجیح مصالح عمومی بر مصالح فردی و نقش آدمی در ایجاد شرور می‌توان به سستی پندار بالا پی بُرد.
۷. یکی از حکمت‌های نهفته در شرور، شکوفا شدن استعدادها در کوران سختی‌ها و شداید است؛ بسیاری از درون‌مایه‌های انسان به گونه‌ای است که تنها در برخورد با بلایا و مشکلات ظهور می‌یابد و آشکار می‌گردد.
۸. هدف دیگر خداوند از تجویز شرور، امتحان انسان‌هاست. از طریق آزمون‌های الهی، روح و جسم انسان‌های نیک پرورش می‌یابد و شایسته دست‌یابی به پاداش الهی می‌گردند.
۹. بسیاری از شرور نیز جنبه تنبیهی و بیدارگری دارند. انسان‌ها گاه بر اثر وفور نعمت دچار غفلت و دنیازدگی می‌شوند و از غایت نهایی خلقت خویش غافل می‌شوند. در این حالت، نزول بلایا و سختی‌ها می‌تواند آنان را از خواب غفلت بیدار سازد.
۱۰. بسیاری از افرادی که غرق در رفاه و آسایشند، ارزش و قدر نعمت‌های الهی را فراموش می‌کنند. در این صورت، گرفتاری و سختی می‌تواند سبب قدرشناسی بهتر نعمت‌های خداوند گردد.

عدل الهی

درآمد

مسأله «عدل الهی» یکی از اصول بسیار مهم اعتقادی و کلامی است. عدل نیز همانند توحید، بیان‌گر یکی از اوصاف الهی است؛ ولی به دلیل اهمیت وصف‌ناپذیر آن، جایگاه ویژه‌ای در مباحث اعتقادی و کلامی یافته است. این اهمیت تا آن جاست که گاه از عدل به عنوان یکی از اصول پنج‌گانه دین یا مذهب و در کنار اصولی مانند نبوت و معاد یاد می‌شود. بی‌تردید این جایگاه رفیع معلول عواملی چند است که در این میان دو عامل نقشی اساسی تر دارند:

۱. اصل عدل الهی گستره وسیعی دارد و پذیرش یا رد این اصل، نقش مهمی در تصویر ما از خداوند سبحان و به عبارت دیگر در خداشناسی ما ایفا می‌کند. این اصل با کل نظام تکوینی و تشریعی عالم در ارتباط است و قبول یا رد آن می‌تواند کل جهان‌بینی ما را دگرگون سازد. افزون بر این، عدل الهی یکی از پایه‌های مهم اثبات معاد و پاداش و کیفر اخروی است و سرانجام، این اصل صرفاً بعد عقیدتی و نظری ندارد؛ بلکه ایمان به دادورزی و عدالت پیشگی خداوند، آثار تربیتی خاصی در رفتارهای آدمی و گرایش او به تحقق عدل و ریشه‌کن ساختن ظلم در روابط اجتماعی و انسانی بر جای می‌گذارد.

۲. عدل الهی در تاریخ اندیشه کلامی، به ویژه در سده‌های نخست تاریخ اسلام، بسیار محل گفت‌وگو و نزاع بوده است. امامان معصوم علیهم‌السلام از همان آغاز بر دادورزی خداوند تأکید می‌کردند؛ تا آن جاکه این سخن بر سر زبان‌ها افتاد که: «التَّوْحِيدُ وَ الْعَدْلُ عَلَوَانِ وَ التَّشْبِيهُ وَ الْجَبَرُ أَمْوَانٌ»؛ توحید و عدل دو اصل مورد قبول علی علیه‌السلام و خاندان اوست و در مقابل، تشبیه و جبر از

اصول مورد تأیید و ترویج خاندان بنی امیه است».

متکلمان امامیه و نیز متکلمان معتزلی به پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام از اصل عدل طرفداری کردند و به طایفه «عدلیه» معروف شدند و در مقابل، اشاعره با ارائه تفسیر خاصی از عدل الهی، عدل به معنای متعارف و معقول آن را انکار کردند. در نظر آنها ممکن است خداوند همه مؤمنان را به دوزخ برد و تمام کافران و مشرکان را به بهشت وارد سازد و اگر چنین کند، عمل او عین عدالت است!

به هر تقدیر، در این جانیز مانند بحث قضا و قدر و جبر و اختیار، حکومت‌های ستمگر زمان که غاصبانه بر مقام خلافت رسول الله صلی الله علیه و آله تکیه زده بودند، برای حفظ منافع نامشروع و توجیه بی‌عدالتی‌ها و ستمگری‌های خود، با اندیشه عدل به مخالفت برخاستند. بنابراین، موقعیت تاریخی بحث عدل از دیگر عواملی است که آن را از برخی اوصاف دیگر خداوند ممتاز ساخته است.

رابطه حکمت و عدل

در بحث حکمت الهی گفتیم که یکی از معانی حکمت، اجتناب فاعل از انجام کارهای زشت و قبیح است و این معنا از حکمت، شامل عدل نیز می‌گردد؛ زیرا عدالت ورزی کاری شایسته و ظلم عملی قبیح و ناشایست است. بر این اساس، می‌توان صفت عدل را یکی از شاخه‌های صفت حکمت به شمار آورد.

اتکای اصل عدل بر حسن و قبح عقلی

به نظر می‌رسد که مهم‌ترین پایه اعتقاد به اصل عدل (یعنی این که تمام افعال خداوند عادلانه است) مسأله حسن و قبح عقلی است. به یاد داریم که بر اساس اصل حسن و قبح عقلی عقل انسان می‌تواند مستقلاً و با نظر به ذات برخی از افعال (یعنی افعالی که حسن و قبحشان ذاتی است) درباره حسن یا قبح آنها داوری کند و از آن‌جا که موضوع این داوری، ذات فعل با صرف نظر از شرایط و ظروف مختلف آن و بدون لحاظ فاعل خاص است، افعال خداوند را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین اصل، عدل و ظلم به ترتیب دارای حسن و قبح ذاتی اند و عقل انسان حسن و قبح آنها را درک می‌کند؛ یعنی عقل عمومی انسان‌ها درمی‌یابد که عدالت ورزی در هر شرایطی و از سوی هر فاعلی کاری شایسته است و ستمگری و ظلم مطلقاً قبیح است و از آن‌جا که

خداوند، حکیم و از انجام فعل قبیح منزّه است، عقل درمی یابد که خدا از انجام ظلم اجتناب می کند و تمام افعال او عادلانه است.

به دلیل همین ارتباط است که مخالفان حسن و قبح عقلی، در یافتن مبنای عقلی استوار برای اصل عدل ناکام می مانند و صدور کارهایی را که عقل ما آن را عادلانه می داند، از سوی خداوند ممکن می دانند.

معنای عدل

در این جا توضیح دقیق تری از معنایی که در بحث حاضر از «عدل» اراده می شود، ارائه می کنیم. واژه «عدل» در معانی مختلفی به کار می رود.^۱ برخی از معانی مهم عدل عبارتند از: ۱. رعایت تساوی و اجتناب از تبعیض: گاه مقصود از عدل و عدالت ورزی آن است که شخص هیچ گونه تفاوتی میان دیگران در نظر نمی گیرد و در روابط خود، به همگان به دیده یکسان می نگرد و از تبعیض می پرهیزد. البته این نکته را نباید از نظر دور داشت که مراعات مساوات تنها در صورتی پسندیده و مطلوب است که هیچ گونه تفاوتی در شایستگی ها و استحقاق ها نباشد؛ اما اگر با مجموعه ای مواجه باشیم که از جهت شایستگی متفاوتند، مراعات مساوات در میان آنها کاری عادلانه نبوده، بلکه تضییع حق اعضای شایسته تر است. برای مثال، اگر معلمی به قصد مراعات عدل و مساوات به همه دانش آموزان خود نمره یکسانی دهد، کاری عادلانه انجام نداده است. بنابراین، باید به خاطر داشت که عدالت همواره ملازم با مساوات نیست.

۲. رعایت حقوق دیگران: عدل در این معنا عبارت است از آن که حقوق همه افراد مورد توجه و رعایت قرار گیرد (إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ) و ظلم آن است که حقوق دیگران تضییع شود. ۳. قرار گرفتن افراد و اشیاء در جایگاه شایسته خود: گاهی عدل در معنای جامع تری به کار می رود: نهادن هر چیز در جایگاه مناسب خود. این تعریف را می توان در کلامی از امام علی علیه السلام یافت، آن جا که فرمود:

الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا.^۲

۱. گاه عدل به معنای اعتدال و موزون بودن به کار می رود که چندان مناسبتی با معنای مورد نظر [یا کلامی]

عدل در بحث حاضر ندارد.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷

عدالت هر چیزی را در جایگاه [مناسب] آن قرار می‌دهد.

معنای این سخن بلند آن است که در جهان تکوین و تشریع، هر چیزی موقعیت و جایگاه مناسب و درخور خود را دارد و عدل آن است که این تناسب رعایت گردد و هر چیز در جای مناسب خود قرار گیرد. این معنا، جامع‌ترین معانی عدل است و معانی پیشین را نیز در بر می‌گیرد. بنا بر آنچه گذشت، معنای اجمالی عدالت الهی آن است که خداوند با هر موجودی آن چنان که شایسته آن است، رفتار کند و آن را در موضعی که درخور آن است، بنشاند و چیزی را که مستحق آن است، به او عطا کند.^۱

اقسام کلی عدل الهی

با توجه به حوزه‌های اصلی عدالت خداوند، می‌توان عدل الهی را به اقسام کلی زیر تقسیم کرد:

۱. **عدل تکوینی:** خداوند به هر موجودی به اندازه شایستگی‌های او از مواهب و نعمت‌ها عطا می‌کند و هیچ استعداد و قابلیت را در این حوزه بی‌پاسخ و مهمل نمی‌گذارد. به دیگر سخن، خداوند متعال به هر یک از مخلوقات خویش به اندازه ظرفیت و جود آن موجود افاضه می‌کند و آنها را به قدر قابلیت و استعدادشان از کمالات بهره‌مند می‌سازد.
۲. **عدل تشریعی:** خداوند از یک سو در وضع تکالیف و جعل قوانینی که سعادت و کمال انسان در گرو آن است، فرو گذار نمی‌کند و از سوی دیگر، هیچ انسانی را به عملی که بیش از استطاعت و طاقت اوست مکلف نمی‌سازد؛^۲ بنابراین، شریعت الهی به هر دو معنای یادشده، عادلانه است.
۳. **عدل جزایی:** خداوند در مقام پاداش و کیفر بندگان خود، جزای هر انسانی را متناسب با اعمالش مقرر می‌کند. بر این اساس، خداوند در مقابل اعمال نیک نیکوکاران، آنان را پاداش می‌دهد و بدکاران را به سبب کارهای زشتشان کیفر می‌کند.

همچنین عدل جزایی خداوند اقتضا دارد که هیچ انسانی به سبب تکلیفی که به او ابلاغ

۱. ممکن است گفته شود که هیچ‌یک از مخلوقات خداوند بر عهده او حقی ندارند تا ادای آن موجب عدالت‌ورزی خدا شود. در پاسخ به این پرسش اجمالاً می‌توان گفت که هر چند هیچ موجودی در ابتدا و به حسب ذات خویش، نه در ساحت تکوین و نه در حوزه تشریع حقی بر عهده خداوند ندارد، ولی خداوند متعال از روی کرم و فضل خویش حقوقی را برای مخلوقاتش (بر عهده خویش) قرار داده است.

۲. گاه مسأله «قبح تکلیف بما لا یطاق» و «قبح عقاب بلا بیان» که در بحث ما به ترتیب از شوون عدل تشریعی و عدل جزایی خداوند قلمداد شده‌اند، به صورت دو مسأله مستقل و از توابع بحث حسن و قبح عقلی مطرح می‌شود.

نشده است، مجازات نشود. بخشی از این پاداش و کیفر، در دنیا و بخش دیگری در آخرت واقع می شود. البته با توجه به حقیقت مجازات اخروی و رابطه تکوینی آن با اعمال (که در ادامه به آن اشاره می کنیم) عدل جزایی در نهایت به عدل تکوینی خداوند باز می گردد.

استدلال عقلی بر عدل الهی

همان گونه که گفتیم، مهم ترین مبنای عقلی عدل الهی، اصل حسن و قبح عقلی است که درباره چگونگی این ارتباط توضیح دادیم. بنابراین، خلاصه استدلال عقلی بر اصل عدل این خواهد بود که در نظر عقل، عدل کاری شایسته و ظلم عملی ناشایست است و خداوند حکیم از انجام کارهایی که عقل ناشایست می شمارد، منزه است؛ پس خداوند هیچ گاه مرتکب ظلم نمی شود و تمام افعال او عادلانه است.

البته متکلمان طرفدار عدل ادله دیگری نیز ارائه کرده اند؛ ولی به نظر می رسد که هیچ کدام بدون استفاده از اصل حسن و قبح عقلی تمام نیست. برای نمونه، گفته شده است اگر فرض کنیم خداوند سبحانه مرتکب ظلم می گردد، با سه احتمال روبه رو خواهیم بود: یا این عمل ناشی از جهل است و یا از نیاز سرچشمه می گیرد و یا مقتضای حکمت اوست. دو احتمال اول به وضوح باطل است؛ زیرا خداوند، واجب الوجود و دارای علم مطلق است و لذا جهل او نسبت به ظالمانه بودن فعلی که انجام می دهد یا نیازمندی او به انجام آن محال است. احتمال سوم نیز باطل است؛ زیرا حکمت، مقتضی اجتناب از فعل زشت و قبیح است و از این رو ممکن نیست موجب ارتکاب ظلم شود. بنابراین، تمام احتمالات ممکن در باب ارتکاب ظلم از سوی خداوند، باطل است و در نتیجه ثابت می شود که تمام افعال او عادلانه است.^۱

عدل الهی در قرآن

شایان ذکر است که در قرآن کریم واژه «عدل» و مشتقات آن هیچ گاه درباره خدا به کار نرفته؛^۲ بلکه عدل الهی عمدتاً در قالب «نفی ظلم» بیان شده است. برای مثال، در برخی آیات آمده

۱. ر.ک: فاضل مقداد، النافع يوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر، ص ۱۵۹ و ۱۶۰ و ارشاد الطالبین، ص ۲۶۱. البته آنچه در متن آمده، تقریر ساده بخشی از استدلالی است که در منابع کلامی آمده است.
۲. شاید به کار نبردن واژه «عدل» به معنای مورد نظر در قرآن از آن رو باشد که عدل گاهی به معنای انحراف از راه راست است؛ همان گونه که در آیه اول سوره انعام بر شرک اطلاق شده: «... ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْلِلُونَ» و به دلیل این اشتراک لفظی، در مورد خدا استعمال نشده است.

است که خداوند در حق هیچ انسانی ظلم روا نمی‌دارد:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ. (یونس: ۴۴)

خدا به هیچ وجه به مردم ستم نمی‌کند؛ لیکن خود مردم به خویشان ستم می‌کنند.

در برخی از آیات نیز عدل الهی در حوزه گسترده‌تری بیان شده است:

وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا. (کهف: ۴۹)

و پروردگارت به هیچ کس ستم روا نمی‌دارد.

وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ. (آل عمران: ۱۰۸)

و خداوند هیچ ستمی بر جهانیان نمی‌خواهد.

مقصود از «عالمین» ممکن است موجودات عاقل، مانند انسان‌ها، اجنه و فرشتگان باشد و این احتمال نیز وجود دارد که مقصود از آن، تمام موجودات عالم هستی باشد که در هر دو صورت، آیه فوق عدالت‌ورزی خداوند را در حوزه‌ای گسترده‌تر از مجموعه انسان‌ها ثابت می‌کند. برخی آیات از عدالت تکوینی خداوند حکایت می‌کنند:

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ. (آل عمران: ۱۸)

خدا که همواره به عدل قیام دارد، گواهی می‌دهد که جز او هیچ معبودی نیست و فرشتگان و صاحبان دانش نیز گواهی می‌دهند.^۱

پاره‌ای آیات نیز ناظر به عدالت تشریعی خداست:

وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا. (مؤمنون: ۶۲)

و هیچ کس را جز به قدر توانش تکلیف نمی‌کنیم.

قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ. (اعراف: ۲۹)

بگو: پروردگار من به قسط [و عدل] فرمان داده است.

همچنین برخی از آیات را می‌توان گواهی بر عدل جزایی خداوند دانست. برای مثال:

وَنُضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطِ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا. (انبیاء: ۴۷)

و ترازوهای عدل را در روز رستاخیز می‌نهم، پس هیچ کس ستمی نمی‌بیند.

۱. در این آیه، عدل الهی به صورت مطلق بیان شده است و از این رو می‌توان آن را علاوه بر عدل تکوینی، گواهی بر دیگر اقسام عدل نیز دانست.

إِنَّهُ يَبْدُو الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ. (یونس: ۴)
اوست که آفرینش را آغاز می‌کند؛ سپس آن را بازمی‌گرداند تا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، به عدالت پاداش دهد.

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولًا. (اسراء: ۱۵)

و تا پیامبری برنینگیزیم، [کسی را] عذاب نمی‌کنیم.
فَمَا كَانَ اللَّهُ يَظْلِمُهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ. (توبه: ۷۰ و روم: ۹)
خدا بر آن نبود که به آنان ستم کند؛ ولی آنان بر خود ستم روا می‌داشتند.

آیه اخیر، درباره عذاب‌هایی است که دامن‌گیر برخی اقوام طغیان‌گر و سرکش شد و قرآن با ذکر فرجام آنان تأکید می‌کند که کیفر الهی به هیچ وجه ظلم خداوند بر آنان نیست؛ بلکه نتیجه قهری اعمال خودشان است و از این رو اگر پای ظلمی در میان باشد، در واقع خود آنان بر خویش ستم کرده‌اند.

در کنار آیات قرآن کریم، احادیث فراوانی در بیان عدالت خداوند به ما رسیده است. در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌خوانیم:

بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ.^۱

آسمان‌ها و زمین بر اساس عدالت استوار شده است.

امیر مؤمنان، علی علیه السلام در پاسخ شخصی که از معنای توحید و عدل پرسیده بود، فرمود:

التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهِمَهُ.

[حقیقت] توحید آن است که خداوند را [در صورت مخلوقاتش] در وهم و اندیشه درنیاوری و عدل آن است که او را [به آنچه شایسته آن نیست] متهم نسازی.

همچنین در توصیف خداوند سبحان فرمود:

إِرْتَفَعَ عَنْ ظُلْمٍ عِبَادِهِ وَقَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ وَعَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِهِ.^۲

[خداوند] برتر از آن است که بر بندگان ظلم کند و قسط و عدل را در میان مخلوقاتش برپا کرده و در حکمش عدالت را بر آنان جاری ساخته است.

۱. فیض کاشانی، تفسیر صافی، ذیل آیه ۱۷ از سوره رحمان (ج ۲، ص ۶۲۸)

۲. همان، خطبه ۱۸۵

شبهاتی درباره عدل الهی

در بحث حکمت الهی گفتیم که در نظر گروهی، وجود مصائب، سختی‌ها، بلاها و هرچه در نظر انسان شر به شمار می‌آید، با حکمت خداوند ناسازگار است و سپس با اشاره به برخی حکمت‌ها و مصالح موجود در شرور، باطل بودن این پندار را ثابت کردیم. اینک مناسب است که به اختصار برخی از شبهات مربوط به عدل الهی را بررسی کنیم. پیش از آن، این نکته را یادآور می‌شویم که برخی از این شبهات درباره حکمت الهی (به معنای غایتمندی افعال خداوند) نیز قابل طرح است؛^۱ اما از آن‌جا که پاسخ‌ها در هر دو مورد تا حدودی مشترک است، ما بحث را صرفاً در حوزه عدل الهی دنبال می‌کنیم.^۲

عدل الهی و تفاوت‌ها

گاه چنین پنداشته می‌شود که وجود تفاوت‌ها در میان موجودات، نوعی تبعیض و بی‌عدالتی است و از این رو با اعتقاد به عدالت خداوند همخوانی ندارد. این تفاوت‌ها گاه در میان اشیایی است که به انواع مختلف موجودات تعلق دارند. برای مثال، گفته می‌شود که چرا خداوند موجودی را به صورت انسان و دیگری را به صورت حیوان یا گیاه آفریده و چرا حیوانات و گیاهان و جمادات را از موهبت انسان بودن محروم ساخته است؟ گاه نیز بر تفاوت میان افراد مختلف یک نوع اعتراض می‌شود: چرا برخی آدمیان بینا و برخی دیگر نابینا هستند؟ چرا یکی زشت است و دیگری زیبا؟ به چه دلیل انسانی هوشمند و عاقل است و دیگر، کودن و کم‌خرد؟ و....

پاسخ به شبهه فوق با توجه به اصول زیر روشن می‌شود:

۱. جهان طبیعت، بلکه کل عالم مخلوقات، نظام خاصی دارد و قوانین و سنن ثابت و تغییرناپذیری بر آن حکومت می‌کند. یکی از عمده‌ترین این قوانین، «اصل علیت» است که بر اساس آن، هر موجود ممکن دارای علتی است و بین علت و معلول نیز نوعی مسانخت وجود دارد؛ به گونه‌ای که هر معلولی از هر علتی به وجود نمی‌آید.

۲. نظام‌ها و قوانین حاکم بر جهان، «ذاتی» جهانند؛ به این معنا که نمی‌توان فرض کرد که

۱. مثلاً ممکن است گفته شود که مرگ و نابودی مخلوقات خداوند پس از آفریدن آنها، با حکمت الهی و غایتمندی خلقت انسان سازگاری ندارد.

۲. برای مطالعه جامع‌تر در زمینه عدل الهی در آثار فارسی، مراجعه به کتاب عدل الهی اثر استاد شهید مرتضی مطهری بسیار سودمند است.

جهان باشد، اما قوانین و نظام‌های آن تغییر کند؛ همان‌گونه که نمی‌توان شکر یا آبی را فرض کرد که شیرینی یا رطوبت نداشته باشد.

۳. لازمه قوانین ثابت و تفکیک‌ناپذیر جهان آن است که بین موجودات هستی تفاوت‌هایی باشد. برای مثال، قانون علت مقتضی آن است که معلول، نسبت به علت خویش از کمالات وجودی کمتری برخوردار باشد. همچنین مسانخت و هماهنگی علت و معلول ایجاب می‌کند که اگر علت تولد نوزاد کور یا کودن محقق گردید، معلول متناسب با آن نیز که همان تولد انسانی کور یا کودن است، موجود گردد.

حاصل آن‌که وجود تفاوت تکوینی در میان مخلوقات خداوند، از لوازم لاینفک قوانینی است که تغییر و جدایی آنها از جهان ممکن نیست.

از آنچه گذشت روشن می‌شود که به کار بردن لفظ «تبعیض» در باره چنین تفاوت‌هایی صحیح نیست. تبعیض در جایی است که دو شیء دارای قابلیت دریافت بهره یکسانی باشند، ولی آن بهره تنها به یکی از آن دو داده شود؛ اما در بحث ما، نرسیدن موجودات به برخی کمالات از آن روست که به دلیل قوانین حاکم بر هستی، اساساً قابلیت دریافت چنین کمالاتی را ندارند. به دیگر سخن، فیض خداوند نامحدود است، ولی ظرفیت و قابلیت آفریدگان او محدود است و این محدودیت نیز از ویژگی‌های لاینفک عالم به شمار می‌آید.

بنابراین، تفاوت موجودات به هیچ وجه با عدل الهی منافات ندارد؛ زیرا از ظلم یا تبعیض خداوند نشأت نمی‌گیرد و در نتیجه نمی‌توان آن را نشانه‌ای بر انجام فعل قبیح از سوی خدا دانست.

مرگ و نیستی

یکی دیگر از شبهاتی که در باره عدل الهی مطرح شده است، به مسأله مرگ مربوط می‌شود. ممکن است گمان شود این واقعیت که انسان‌ها پس از گذشت مدتی نابود می‌شوند، با عدالت خداوند سازگار نیست.

در پاسخ به ادعای فوق می‌توان گفت: اولاً مرگ یکی از لوازم لاینفک زندگی در عالم طبیعت است و موجودی که در دامان طبیعت به سر می‌برد، قابلیت بقای دائمی در آن را ندارد. ثانیاً این شبهه بر این فرض استوار است که مرگ، نیستی مطلق است؛ در حالی که چنین نیست و مرگ صرفاً انتقال از یک جهان به جهان دیگر است. اگر با چنین برداشتی به مرگ بنگریم، وجهی برای اعتقاد به ناعادلانه بودن آن وجود نخواهد داشت.

مجازات اخروی و نسبت آن با گناه آدمی

دو اشکالی که تاکنون بررسی کردیم، به عدل تکوینی خداوند مربوط می‌شد. اما شبهه مجازات اخروی، با عدل جزایی خدا در ارتباط است.

مبنای این اشکال آن است که به حکم عقل، تناسب بین جرم و جزای آن باید مراعات گردد. مثلاً برای کسی که از قوانین رانندگی تخلف کرده است، نباید کیفری همانند کیفر شخص قاتل در نظر گرفت. از سوی دیگر، در شریعت کیفرهای اخروی بسیار سنگینی برای گناهان انسان‌ها تعیین شده است. برای مثال، قرآن عقوبت کسی را که مرتکب قتل عمد شود، جاودانگی در جهنم می‌داند. بنابراین، مجازات‌های اخروی خداوند نه از جهت کیفیت و نه به لحاظ مدت آن با جرم و گناهان بندگان در دنیا تناسبی ندارد و این عدم تناسب با عدالت الهی سازگار نیست.

پاسخ به این اعتراض در گرو تأمل در ماهیت مجازات‌های اخروی است. حقیقت آن است که کیفر اخروی با مجازات‌های قراردادی از جهات مختلفی تفاوت دارد. مقدار و کیفیت مجازات‌های قراردادی، تابع وضع و قرارداد است و از همین روست که گاه در نظام‌های حقوقی متفاوت، کیفرهای مختلفی برای جرم واحد در نظر گرفته می‌شود. همچنین هدف از مجازات‌های قراردادی علاوه بر تسلیت خاطر کسی که مورد جنایت قرار گرفته (یا بستگان او)، برقراری نظام اجتماعی و جلوگیری از تکرار جرم است؛ اما مجازات اخروی امری قراردادی نیست؛ بلکه نتیجه تکوینی و قهری اعمال مجرمان در دنیاست؛ همان‌گونه که مثلاً خوردن زهر در دنیا، آثار تکوینی اجتناب‌ناپذیری دارد و چنین نیست که اگر کسی زهر بنوشد، در دادگاه احضار می‌شود و به کیفر بیماری یا مرگ محکوم می‌گردد. برخی آیات قرآن گویای آنند که مجازات‌های اخروی، رابطه تکوینی محکمی با گناهان دارند؛

بلکه اساساً چیزی جز تجسم گناهان و اعمال زشت انسان نیستند.^۱ در سوره کهف آمده است:

وَجَدُوا مَا عَمِلُوا خَاضِرًا وَلَا يَظُنُّ رَبُّكَ أَحَدًا (کهف: ۴۹)

و آنچه را انجام داده‌اند حاضر یابند و پروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند.

به موجب این آیه، اعمال انسان در آخرت چهره حقیقی خود را آشکار می‌سازد و انسان حقیقت اعمال خود را می‌یابد. در جای دیگر می‌فرماید:

۱. در زمینه تجسم اعمال، در بحث معاد (جلد دوم کتاب) سخن خواهیم گفت.

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مِمَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا. (آل عمران: ۳۰)

روزی که هرکس آنچه از کار نیک یا زشت را انجام داده است، حاضر می‌یابد [و] آرزو می‌کند کاش میان او و آن [کارهای زشت] فاصله‌ای دور بود.^۱

بنابراین، رابطه کیفر اخروی با اعمال انسان، همانند رابطه مجازات‌های قراردادی با جرایم اجتماعی مجرمان نیست تا از عدم تناسب و سنگینی غیر عادلانه آن سخن به میان آید؛ بلکه صورت حقیقی گناهان است که در جهان بازپسین آشکار گردیده و چهره نموده است. همان‌گونه که عمل ظاهراً ساده و کوتاه‌مدتی مانند خوردن سم، عواقب بسیار سنگین و درازمدتی (مانند بیماری‌های طولانی یا محرومیت ابدی از حیات) دارد، گناهان انسان نیز تکویناً آثار اجتناب‌ناپذیری دارند که در آخرت ظهور می‌یابند؛ بلکه (به تعبیر دقیق‌تر) خود گناهان و اعمال زشت، حقیقت خویش را در جهان آخرت که محل کشف حقایق و برداشتن پرده‌هاست، آشکار می‌سازند. بنابراین، جاودانگی قاتل انسان مؤمن در دوزخ، مجازاتی قراردادی نیست؛ بلکه نتیجه تکوینی ارتکاب قتل (یا ظهور حقیقت این عمل) است و از آن‌جا که او با سوء اختیار خویش به این عمل مبادرت کرده، مسأله بی‌عدالتی و عدم تناسب کیفر و پاداش کاملاً منتفی است.

عدل الهی و درد و رنج انسان

اعتراض دیگری که بر عدل الهی می‌شود آن است که درد و رنجی که از ناحیه مصائب، بلایا، نامایمات، بیماری‌ها و... برای انسان‌ها فراهم می‌آید، با عدالت خداوند سازگار نیست. در پاسخ به این اعتراض، افزون بر آنچه در پاسخ به اشکالات قبلی ذکر گردید، می‌توان گفت درد و رنجی که در حیات دنیوی گریبان‌گیر انسان‌ها می‌شود از دو حالت خارج نیست:

۱. بخشی از آلام و مصائب آدمی برخاسته از اعمال ناشایست او و نتیجه گناهان و خطاهای اوست. انسان، با توجه به غایت حکیمانه‌ای که برای خلقت او وجود دارد، موجودی مختار آفریده شده است و گروهی از انسان‌ها با سوء اختیار خویش مرتکب خطا می‌گردند و در نتیجه، به عواقب مرارت‌بار و تلخ آن گرفتار می‌شوند. بدیهی است که چنین

۱. نیزن. ک: بقره: ۲۸۱ و زلزال: ۸-۶.

درد و رنجی که محصول کردار خود آدمی است، هیچ گونه منافاتی با عدل الهی ندارد. قرآن کریم نیز در آیات فراوانی به این حقیقت اشاره می‌کند که بسیاری از گرفتاری‌های انسان ثمره اعمال خود اوست.^۱

۲. بخشی از تلخ‌کامی‌های انسان نیز ارتباطی به اعمال او ندارد و کیفر گناهان او نیست؛ مانند درد و رنج کودکان بی‌گناهی که مرتکب هیچ جرم و گناهی نشده‌اند. درباره این بخش، متکلمان امامیه معتقدند که عدل الهی مقتضی جبران این گروه از آلام است؛ یعنی خداوند متعال، در دنیا یا در آخرت، نعمتی را به انسان دردکشیده می‌بخشد که از درد و رنج او بزرگ‌تر است و از این طریق، درد و رنجی را که او متحمل شده است، جبران می‌کند.^۲ بنابراین روشن می‌شود که رنج کشیدن انسان‌ها در دنیا، در هیچ صورتی مستلزم نفی عدل الهی نیست.

تعاریف و اصطلاحات

عدل	عدل تشریعی
عدل تکوینی	عدل جزایی

چکیده مطالب

۱. مسأله «عدل الهی» یکی از مهم‌ترین اصول اعتقادی اسلامی است که از آن به عنوان یکی از اصول پنج‌گانه دین یا مذهب یاد می‌شود. اعتقاد به اصل عدل علاوه بر نقشی که در جهان‌بینی و خدانشناسی دارد، دارای آثار تربیتی فراوانی برای فرد و اجتماع است.
۲. متکلمان امامیه و معتزله که به «عدلیه» معروفند، به عدل الهی اعتقاد دارند و در طرف مقابل، اشاعره عدالت خداوند (به معنای متعارف آن) را انکار می‌کنند.
۳. یکی از مهم‌ترین پایه‌های اعتقاد به عدل الهی، پذیرش اصل حسن و قبح عقلی است؛ زیرا بر اساس آن، عدل کاری حسن و نیکو و ظلم کاری قبیح و زشت است و خداوند از ارتکاب افعال قبیح منزّه است. از این رو، مخالفان حسن و قبح در ارائه مبنایی عقلی برای عدل الهی

۱. در بحث از حکمت الهی و غایت‌مندی افعال خداوند به نحو مفصل‌تری به این مسأله اشاره کردیم.
 ۲. این جبران، در اصطلاح متکلمان «عوض» نامیده می‌شود و متکلمان امامیه در کتاب‌های خود عموماً بابتی را به عنوان «اعواض» گشوده و درباره جبران الهی درد و رنج بی‌گناهان به تفصیل سخن گفته‌اند. برای نمونه ر.ک: علامه حلی، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۳۷ و ۱۳۸.

ناکام می‌مانند.

۴. «عدل» به معانی مختلفی از جمله «رعایت مساوات» و «پرهیز از تبعیض» و «مراعات حقوق دیگران» به کار می‌رود. اما جامع‌ترین معنای عدل عبارت است از «نهادن افراد و اشیا در جایگاه شایسته خود». مبنای این تعریف آن است که در جهان تکوین و تشریع، هر چیز جایگاهی مناسب با خود دارد و عدالت آن است که این تناسب مراعات گردد.

۵. عدل الهی دارای سه نوع است: «عدل تکوینی»، «عدل تشریعی» و «عدل جزایی». عدل تکوینی آن است که خداوند به هر یک از مخلوقات خویش به اندازه ظرفیت آن افاضه می‌کند و هر موجودی را به قدر قابلیت و استعدادش کمال می‌بخشد.

۶. مقصود از عدل تشریعی آن است که خداوند در وضع قوانینی که سعادت و کمال انسان در گرو آن است، فروگذار نمی‌کند. و نیز هیچ موجود مکلفی را به عملی که خارج از استطاعت اوست، مکلف نمی‌سازد.

۷. عدل جزایی الهی به این معناست که خداوند بندگان خویش را متناسب با اعمالشان جزا می‌دهد و نیکوکاران را به پاداش اعمال نیک و بدکاران را به کیفر کارهای زشت آنان می‌رساند.

۸. متکلمان اسلامی دلایل متعددی بر عادل بودن خداوند اقامه کرده‌اند که مستقیم یا غیر مستقیم بر اصل حسن و قبح عقلی استوار است.

۹. قرآن کریم در آیات متعددی عدل الهی و شؤون مختلف آن را مطرح کرده است. همچنین در برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر عدالت خداوند تأکید شده است.

۱۰. گروهی پنداشته‌اند که وجود تفاوت‌ها در میان مخلوقات الهی با عدالت خداوند ناسازگار است. در پاسخ به این پندار گفته می‌شود که تفاوت‌های تکوینی از لوازم لاینفک قوانین و سنت‌های حاکم بر جهان است و از این جهت، وجود جهان بدون چنین تفاوت‌هایی ممکن نیست.

۱۱. مرگ انسان به معنای نیستی و نابودی مطلق نیست؛ بلکه انتقال از جهانی به جهان دیگر است؛ بنابراین نباید پدیده مرگ را منافی عدل الهی دانست.

۱۲. مجازات اخروی، نتیجه تکوینی گناهان، بلکه تجسم آن است و کیفری قراردادی و وضعی نیست تا بتوان واضح آن (یعنی خداوند) را به دلیل عدم مراعات تناسب بین جرم و کیفر نگوئیم. کرد و او را به ستمگری و بی‌عدالتی متهم نمود.

۱۳. عدل الهی اقتضا می‌کند که درد و رنجی که بی‌گناهان در دنیا متحمل می‌شوند، از طریق اعطای نعمتی که از آن درد و رنج بزرگ‌تر است، جبران گردد.

قضا و قدر

درآمد

مسأله «قضا و قدر» یکی از مباحث بسیار مهم کلامی است. این مسأله با آنچه که امروزه به «سرنوشت» معروف است، ارتباط نزدیکی دارد و نه تنها ذهن فیلسوفان و متکلمان را به خود مشغول داشته، بلکه یکی از مسائل اساسی در زندگی هر انسانی است؛ از این رو بحث سرنوشت از دیرزمان جایگاه خاصی در ادبیات ملل گوناگون داشته و دست‌مایه شاعران و داستان‌سرایان و... برای خلق آثار بزرگ بوده است. طبیعی است که متألهان و خدایان‌پسندان، مسأله سرنوشت را در ارتباط با علم و اراده الهی تفسیر می‌کنند؛ اما ملحدان آن را در چارچوب حتمیت‌های برخاسته از علل و اسباب مادی محصور می‌سازند.

به هر ترتیب، اصل مسأله قضا و قدر از مسلمات عقاید اسلامی است و چندان در کتاب و سنت فراوان از آن سخن گفته شده که هیچ جای انکار و اختلافی باقی نمانده است. با این حال، همان‌گونه که اشاره خواهیم کرد، در تفسیر این اصل مهم اعتقادی، بین طوایف مختلف اسلامی اختلافاتی به چشم می‌خورد.

معنای «قضا» و «قدر»

واژه «قدر» به معنای «حد و اندازه و مقدار شیء» است. برای واژه «قضا» نیز معانی گوناگونی گفته شده است که در این میان می‌توان به «حکم، قطعیت و فیصله دادن» اشاره کرد. این دو واژه و برخی مشتقات آنها در آیات و روایات متعددی به کار رفته است که در ادامه، پاره‌ای از آنها را نقل خواهیم کرد.

اقسام قضا و قدر

برای روشن شدن فضای بحث می‌توان قضا و قدر را به دو دسته تقسیم کرد: «قضا و قدر علمی»؛ «قضا و قدر عینی».

همچنین در یک تقسیم‌بندی دیگر، قضا و قدر در دو دسته «فردی» و «عمومی» جای می‌گیرد. ما بحث را با «قضا و قدر علمی» پی می‌گیریم و سپس به اقسام دیگر می‌پردازیم.

قضا و قدر علمی

مقصود از «قدر یا تقدیر علمی» آن است که خداوند پیش از آفرینش هر شیئی به خصوصیات و حدود و اوصاف آن علم دارد. این خصوصیات، در مجردات به ویژگی‌های ذاتی و ماهوی آنها مربوط می‌شود و در موجودات مادی، علاوه بر ویژگی‌های ذاتی، شامل مختصات زمانی، مکانی، ابعاد، مقادیر و... می‌گردد. بنابراین، خدا از ازل می‌داند که هر یک از مخلوقات او دارای چه ویژگی‌ها و اوصافی هستند.

مقصود از «قضای علمی» نیز آن است که خداوند از ضرورت وجود اشیا^۱ در ظرف تحقق علل آنها آگاه است؛ یعنی خدا از ازل می‌داند که هر یک از اشیا در شرایط خاصی و تحت تأثیر اسباب و علل خاصی موجود می‌شوند. بنابراین، می‌توان گفت که علم پیشین خداوند به خصوصیات اشیا و ضرورت وجود آنها، همان قدر و قضای علمی است.

با توجه به تفسیری که از قضا و قدر علمی ارائه گردید، معلوم می‌شود که قضا و قدر (به این معنا) به علم الهی باز می‌گردد و از شاخه‌های صفت «علم» به شمار می‌آید. بر این اساس، خداوند می‌داند که هر شیئی با چه خصوصیات و اوصافی و در چه شرایطی پا به عرصه وجود می‌گذارد و چگونه به هستی خویش ادامه می‌دهد و این همان حقیقتی است که گاه از آن به «سرنوشت» یاد می‌کنند.

قضا و قدر عینی

مقصود از «قدر عینی»، تعیین و تحدید خصوصیات و اوصاف ذاتی و عرضی موجودات از سوی خداوند است و مقصود از «قضای عینی» آن است که خداوند ضرورت وجود را به

۱. همان‌گونه که در مباحث فلسفی گفته شده است، مقصود از این ضرورت، ضرورت یا وجوب بالذات نیست؛ بلکه وجوب بالغیر است که هر معلولی در ظرف تحقق علت تامه خود به آن متصف می‌گردد و با امکان بالذات اشیا منافاتی ندارد.

مخلوقات خویش اعطا می‌کند و از طریق نظام اسباب و علل، وجود آنها را تعیین می‌بخشد.^۱ به عبارت دیگر، هر موجود ممکن‌داری دو جنبه است: ۱. اصل وجود آن موجود که در نظام علی ضرورت و قطعیت یافته است؛ ۲. خصوصیات و ویژگی‌ها و اوصاف آن. مفاد قضا و قدر عینی آن است که این دو جنبه، از سوی خدا و به اراده و مشیت اوست. با توجه به معنای قضا و قدر عینی چند نکته روشن می‌شود:

۱. بر خلاف قضا و قدر علمی، قضا و قدر عینی بر وجود اشیا مقدم نیست؛ بلکه با آن همراه است.

۲. قضا و قدر عینی از شؤون خلق و ایجاد خداوند است و می‌توان آن را به صفت خالقیت بازگرداند.

۳. تقدیر عینی هر شیء بر حسب مرتبه وجود آن متفاوت است. بر این اساس، تقدیر مجردات عبارت است از تعیین حدود ذاتی و ماهوی آنها؛ ولی در مادیات، شرایط زمانی و مکانی و خصوصیات کیفی و کمی و اوصاف عرضی، مانند زیبایی، سلامتی و... در حوزه تقدیر قرار می‌گیرند.

سرنوشت و اختیار

یکی از مهم‌ترین مسائلی که در ارتباط با قضا و قدر مطرح می‌شود، نسبت آن با اختیار انسان است. قضا و قدر علمی مقتضی آن است که خداوند از پیش بداند که اعمال آدمی با چه خصوصیات و در چه شرایطی واقع می‌شود. همچنین بر اساس قضا و قدر عینی، اراده الهی در شکل‌گیری اعمال انسان و تعیین یافتن آنها دخالت دارد. با توجه به این مطلب، گروهی می‌پندارند که قضا و قدر الهی با اختیار انسان ناسازگار است و لازمه اعتقاد به این اصل آن است که آدمی در پهنه هستی، به جای بازی‌گر، تماشاگری بی‌اختیار باشد که صرفاً نظاره‌گر حوادث و اموری است که قلم تقدیر و سرنوشت، از پیش حتمیت آنها را رقم زده است. به این ترتیب، اعتقاد به قضا و قدر به صورت یکی از عوامل جبرگرایی درآمده است و بسیار جای تعجب است که به رغم تأکید فراوان قرآن بر اختیار و مسئولیت انسان‌ها و پاسخ‌گویی

۱. اگر بخواهیم از اصطلاحات فلسفی کمک بگیریم، می‌توان گفت که نسبت ماهیت ممکنات به وجود و عدم یکسان است و از این رو، گویا ذات ممکن در یک حالت تردید بین وجود و عدم به سر می‌برد که با آمدن علت، این تردید زایل می‌گردد و جانب وجود قطعیت می‌یابد.

صریح به استدلالات جبرگرایانه مشرکان، ملاحظه می‌کنیم که جمعی از مسلمانان، که گاه آنان را «قَدَرِیّه»^۱ می‌نامند، اعتقاد به قضا و قدر الهی را مستلزم سلب اختیار از انسان دانسته‌اند. چکیده پاسخ ما به پندار فوق آن است که قضا و قدر علمی خداوند به افعال انسان، به صورت مطلق تعلق نمی‌پذیرد؛ بلکه متعلق قضا و قدر، عمل انسان با تمام خصوصیات آن است که از جمله می‌توان به اختیاری بودن آن و تأثیر اراده و قدرت انسان در وقوع آن اشاره کرد. بنابراین، خداوند از ازل می‌داند که انسان با بهره‌گیری از اختیار خود، اعمال خاصی را انجام می‌دهد و بدیهی است که در این صورت، نه تنها علم خداوند و قضا و قدر علمی او با اختیار انسان منافاتی ندارد، بلکه آن را تأکید می‌کند. حاصل آن که علم خداوند به صدور فعل (معلول) از فاعل (علت) آن، با حفظ تمام خصوصیات موجود در فاعل (علت) تعلق می‌پذیرد؛ بنابراین، اگر فاعلی فاقد شعور و اختیار باشد (مانند آتش که منشأ حرارت می‌شود)، علم الهی به صدور فعل از آن به نحو غیر اختیاری تعلق می‌پذیرد؛ یعنی خداوند از ازل می‌داند که فلان آتش در زمان و مکان خاصی به صورت غیر اختیاری منشأ ایجاد حرارت می‌شود (یا به تعبیر دیگر، فعل حرارت از او صادر می‌شود). اما اگر فاعلی دارای شعور و اختیار باشد (مانند انسان در افعال اختیاری خویش)، آنچه از سوی خدا مقدر شده و قضای الهی به وقوع آن تعلق پذیرفته، آن است که فاعل مذکور با اختیار و گزینش آزاد خویش افعال خود را انجام دهد. درباره قضا و قدر عینی نیز پاسخ مشابهی وجود دارد: تأثیر قضا و قدر عینی خداوند در وقوع افعال بندگان، به صورت مستقیم و مباشر نیست؛ بلکه این تأثیر، از مسیر اسباب و علل و در چارچوب نظام علیّ عالم تحقق می‌پذیرد و از آن جا که اراده انسان یکی از مبادی علیّ افعال اختیاری اوست، قضا و قدر (در مورد افعال اختیاری) از مجرای اراده و اختیار انسان تأثیر می‌گذارد. بنابراین، تعیین خصوصیات افعال اختیاری (تقدیر عینی) و تعیین بخشیدن و ایجاب آن (قضای عینی) به هیچ وجه مستلزم طرد و سلب اختیار نیست؛ بلکه با آن همراه است و از مجرای آن گذر می‌کند.^۲

۱. شایان ذکر است که اصطلاح «قدریه» به دو معنای متقابل به کار می‌رود: گاه مقصود از آن، کسانی است که قدر الهی را مستلزم جبر می‌دانند و گاه نیز بر کسانی اطلاق می‌شود که طرفدار اختیارند و قدر به معنای مستلزم جبر را نفی می‌کنند. بر این اساس، هر یک از جبرگرایان و اختیارگرایان، روایتی را که از پیامبر اکرم ﷺ در نکوهش «قدریه» آمده است، متوجه گروه مقابل می‌داند.
۲. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، یکی از بهترین منابع (به زبان فارسی) کتاب انسن و سرنوشت از استاد شهید مطهری است: مطهری، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۳۴۴-۴۳۶.

قضا و قدر عمومی

آنچه در بالا به آن اشاره شد، قضا و قدری است که به موجودات خاص تعلق می‌پذیرد. اما می‌توان قضا و قدر عینی را به معنای دیگری نیز به کار برد که به قوانین و سنن کلی الهی که درباره افراد و جوامع جریان دارد، اختصاص می‌یابد. بر این اساس، خداوند در علم ازلی خویش سنت‌های خاصی را با ویژگی‌ها و احکام خاص مقرر فرموده و آنها را در پهنه هستی یا در بستر تاریخ و جامعه انسانی جاری ساخته است. برای مثال، «قانون عمومی علیت»، یکی از سنت‌های عام الهی است که متعلق قضا و قدر الهی قرار گرفته است.

قضا و قدر در قرآن و سنت

همان‌گونه که گفتیم، آیات و روایات فراوانی به مسأله قضا و قدر پرداخته‌اند و ما در این جا به نقل موارد اندکی اکتفا می‌کنیم:

در پاره‌ای روایات به معنای «قضا» و «قدر» اشاره شده است. برای نمونه در حدیثی از امام رضا علیه السلام آمده است:

هِيَ الْهَنْدَسَةُ وَوَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ. وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ.^۱
 «قدر» عبارت است از اندازه‌گیری و تعیین حدود [اشیا] از جهت بقا و فنا و «قضا» محکم کردن است و برپا داشتن ذات [و ایجاد آن].

در حدیث دیگری از امام رضا علیه السلام آمده است:

هُوَ الْهَنْدَسَةُ مِنَ الطَّوْلِ وَالْعَرْضِ وَالْبَقَاءِ. ثُمَّ قَالَ علیه السلام: إِنَّ اللَّهَ إِذَا شَاءَ شَيْئاً أَرَادَهُ إِذَا أَرَادَهُ قَدَرَهُ وَ إِذَا قَدَرَهُ قَضَاهُ وَ إِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ.^۲

«قدر» عبارت است از اندازه‌گیری از جهت طول و عرض [اشیا] و [مدت] بقا. سپس فرمود: همانا خداوند وقتی چیزی را بخواهد، آن را اراده می‌کند و چون آن را اراده کند، مقدر می‌گرداند و چون مقدرش گردانید، قضای الهی به آن تعلق می‌پذیرد و در این حال، [اصل وجود و کیفیت اوصاف] آن را امضا می‌کند.

در قرآن کریم آیات فراوانی وجود دارد که از قضا و قدر علمی خداوند حکایت می‌کنند.

۱. اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۵۸

۲. بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۲۲

در این آیات معمولاً از علم خداوند با لفظ «کتاب» تعبیر شده است.^۱
برای نمونه، آیات زیر را از نظر می‌گذرانیم:

وَمَا كَانَ لِلنَّفْسِ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوَجَّلًا. (آل عمران: ۱۴۵)

و هیچ نفسی جز به فرمان خدا نمی‌میرد. [خداوند مرگ را] به عنوان سرنوشتی معین [مقرر کرده است].

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجًا وَ مَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ وَ مَا يُعَمَّرُ مِنْ مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنْقِصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. (فاطر: ۱۱)

و خدا شما را از خاکی آفرید؛ سپس از نطفه‌ای؛ آن‌گاه شما را جفت جفت گردانید و هیچ مؤنثی باردار نمی‌شود و وضع حمل نمی‌کند مگر به علم او و هیچ سالخورده‌ای عمر دراز نمی‌یابد و از عمرش کاسته نمی‌شود مگر آن‌که در کتابی [مسنود] است. در حقیقت، این [کار] بر خدا آسان است.

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. (حدید: ۲۲)

هیچ مصیبتی نه در زمین و نه در نفس‌های شما نرسد مگر آن‌که پیش از آن‌که آن را پدید آوریم، در کتابی است. این [کار] بر خدا آسان است.

در آیات دیگری به قضا و قدر عینی خداوند اشاره شده است. در بیان قضای عینی می‌توان به آیات زیر استشهاد کرد:

فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَواتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا. (فصلت: ۱۲)

پس آنها را [به صورت] هفت آسمان، در دو هنگام مقرر داشت و در هر آسمانی کار [مربوط به] آن را وحی فرمود.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا. (انعام: ۲)

اوست کسی که شما را از گل آفرید؛ آن‌گاه مدتی را [برای عمر شما] مقرر داشت.

وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. (بقره: ۱۱۷)

و چون کاری را مقرر کند [و اراده نماید]، فقط می‌گوید: [موجود] باش؛ پس [فوراً] موجود می‌شود.

۱. بدیهی است که مقصود از «کتاب»، شیئی مادی که مطالبی بر آن نگاشته می‌گردد، نیست؛ بلکه این واژه به برخی مراتب علم الهی اشاره دارد.

آیات زیر نیز بر تقدیر عینی خداوند دلالت دارند:

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ. (اعلی: ۲ و ۳)

همان که آفرید و هماهنگی بخشید * و آن که اندازه گیری کرد و راه نمود.

مِنْ نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ. (عبس: ۱۹)

او را از نطفه‌ای آفرید؛ پس او را اندازه گیری کرد.

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ. (قمر: ۴۹)

همانا ما هر چیزی را به اندازه [معین] آفریدیم.

قرآن کریم در آیات متعددی در مورد قضا و قدر عمومی به معنای تعیین و اجرای سنن کلی سخن گفته است که به ذکر چند مورد اکتفا می‌کنیم:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ. (رعد: ۱۱)

در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد تا آنان حال خود را تغییر دهند.^۱

وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ. (ابراهیم: ۷)

و آن‌گاه که پروردگار تان اعلام کرد که اگر واقعاً سپاس‌گزاری کنید، [نعمت] شما را

افزون خواهد کرد و اگر ناسپاسی نمایید، قطعاً عذاب من سخت خواهد بود.

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ. (طلاق: ۲ و ۳)

و هر کسی از خدا پروا کند، برای او راه بیرون‌شدنی [از مصائب و سختی‌ها] قرار

می‌دهد * و از جایی که حسابش را نمی‌کند، به او روزی می‌رساند.

مسأله قضا و قدر در روایات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و اهل بیت گرامی علیهم السلام از جهات گوناگونی مورد توجه قرار گرفته است.^۲ گروهی از روایات بر اهمیت و ضرورت اعتقاد به این اصل تأکید کرده‌اند. برای مثال، از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله روایت شده است که فرمود:

لَا يُؤْمِنُ عَبْدٌ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ بِأَرْبَعَةٍ: حَتَّىٰ يَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَ أَنَّي رَسُولُ اللَّهِ بَعَثَنِي بِالْحَقِّ وَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ.^۳

۱. و نیز ن. ک: انفال: ۵۳.

۲. حقیقت آن است که مسأله قضا و قدر در بسیاری از روایات اهل سنت به گونه‌ای مطرح شده است که مستلزم اعتقاد به جبر است. با توجه به مخالفت این روایات با آیات صریح دال بر اختیار انسان و نیز ضعف اسناد آن، جایی برای قبول و پذیرش آنها نیست. برای مطالعه انتقادی پاره‌ای از این روایات ر. ک: الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل، ج ۲، ص ۲۰۳-۲۱۱.

۳. بحار الانوار، ج ۵، ص ۸۷، حدیث ۲

هیچ بنده‌ای ایمان [حقیقی] نیاورد مگر آن‌که به چهار چیز مؤمن شود: شهادت بدهد که غیر از خداوند یکتا معبود دیگری نیست و این‌که من پیامبر خدایم و مرا به حق مبعوث داشته است و به رستاخیز پس از مرگ ایمان آورد و به تقدیر الهی مؤمن گردد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ایمان به تقدیر الهی را در کنار ایمان به توحید و نبوت و معاد آورده است و این مطلب از اهمیت زاید الوصف این اصل اعتقادی حکایت می‌کند.^۱ در پاره‌ای سخنان اهل بیت علیهم السلام نیز بر دشواری درک حقیقت قضا و قدر تأکید شده است. امیر مؤمنان علیه السلام در پاسخ به کسی که درباره قضا و قدر پرسیده بود، فرمود:

طَرِيقُ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ وَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ وَ سِرٌّ اللَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ.^۲

راهی است تاریک؛ پس در آن گام نزنید و دریایی است ژرف؛ پس در آن داخل نشوید و سرّ خداوند است؛ پس خویش را [برای فهم حقیقت آن] به زحمت نیندازید.

از آن‌جا که امامان معصوم علیهم السلام، خود در روایات دیگری تا حدی به توضیح و تبیین قضا و قدر پرداخته‌اند، باید گفت که مقصود امام علیه السلام آن است که هرچند می‌توان برخی جوانب و احکام این بحث را درک کرد، ولی فهم کنه آن، به ویژه برای عموم مردم میسر نیست. در دسته‌ای از روایات نیز تلازم تقدیر الهی با جبرانگاری و سلب اختیار به شدت رد شده است. در روایتی از رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌خوانیم:

سَيَأْتِي زَمَانٌ عَلَى أُمَّتِي يُؤَوِّدُونَ الْمَعَاصِيَ بِالْقَضَاءِ. لَوْلَيْكَ بَرِيؤُونَ مِنِّي وَ أَنَا مِنْهُمْ بَرَاءٌ.^۳
به زودی زمانی برامت من خواهد گذشت که گناهان [خود] را با قضا توجیه می‌کنند [و آنان را ناشی از تقدیر الهی می‌دانند]. آنان از من دورند و من نیز از آنان برائت می‌جویم.

امیر مؤمنان، علی علیه السلام نیز در پاسخ به پرسشی درباره قضا و قدر فرمود:

وَ لَا تَقُولُوا وَكَلَّمَ اللَّهُ إِلَيَّ أَنفُسَهُمْ فَتَوَهَّنُوهُ وَ لَا تَقُولُوا أَجَبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي فَتَظْلِمُوهُ وَ لَكِنْ قُولُوا الْخَيْرُ بِتَوْفِيقِ اللَّهِ وَ الشَّرُّ بِخِذْلَانِ اللَّهِ وَ كُلٌّ سَابِقٌ فِي عِلْمِ اللَّهِ.^۴
و نگویید خداوند بندگان را به حال خودشان وا گذاشته است؛ زیرا این سخن اهانتی

۱. برای مطالعه احادیث مشابه این باب ر.ک: بحار الانوار، ج ۵، باب القضاء و القدر، احادیث ۲-۷.

۲. نهج البلاغه، حکمت، شماره ۲۸۷

۳. عاملی، زین الدین، الصراط المستقیم الی مستحقّی التقدیم، ص ۳۲

۴. بحار الانوار، ج ۵ ص ۹۵، حدیث ۱۶.

است به خداوند و نگوید آنان را بر انجام گناهان مجبور ساخته است؛ زیرا این سخن ظلمی است به خداوند؛ بلکه بگوید خیر و نیکی در اثر توفیق الهی و شر و بدی در اثر سلب توفیق است و خدا همه [اعمال] را از پیش می‌داند.

تعاریف و اصطلاحات

قضا	قضا و قدر علمی	قضا و قدر عمومی
قدر	قضا و قدر عینی	

چکیده مطالب

۱. مسأله «قضا و قدر» از مسلمات عقاید اسلامی است و در قرآن و احادیث به صراحت از آن سخن گفته شده است. مبحث قضا و قدر با مسأله معروف «سرنوشت» در ارتباط است و از این رو بحثی عمومی است که همگان کم و بیش با آن سر و کار دارند.
۲. «قدر» به معنای «حد و اندازه و مقدار» است و «قضا» در معنای «اتقان و قطعیت» به کار می‌رود.
۳. قضا و قدر از یک جهت به دو قسم «علمی» و «عینی» تقسیم می‌شود و از جهت دیگر می‌توان آن را در دو دسته «فردی» و «عمومی» جای داد.
۴. مقصود از «قدر یا تقدیر علمی»، علم خداوند به خصوصیات و حدود و اوصاف اشیا قبل از آفرینش آنهاست. «قضای علمی» نیز به این معناست که خداوند از قطعیت و ضرورت وجود اشیا آگاهی دارد.
۵. «قدر یا تقدیر عینی» آن است که خداوند، در مقام آفرینش اشیا، خصوصیات و اوصاف و حدود آنها را معین می‌کند. مقصود از «قضای عینی» نیز این است که خداوند وجود مخلوقات خویش را قطعی می‌کند و به آن تعین می‌بخشد.
۶. قضا و قدر علمی خداوند به فعل اختیاری انسان، با لحاظ تأثیر اختیار در وقوع آن تعلق می‌پذیرد و از این رو با اختیاری بودن آن منافاتی ندارد. همچنین قضا و قدر عینی الهی از مجرای نظام اسباب و علل جاری می‌شود و با تأثیر اراده انسان در افعال اختیاری او سازگار است. بنابراین، قضا و قدر به هیچ رو، مستلزم جبر و سلب اختیار از انسان نیست.
۷. خداوند، افزون بر قضا و قدر فردی که به افراد و اشیا تعلق می‌پذیرد، دارای «قضا و قدر عمومی» است. مقصود از قضا و قدر عمومی آن است که خداوند در علم ازلی خویش سنت‌های عامی را با ویژگی‌ها و احکام خاص آن مقرر کرده و این سنت‌های عام را در پهنه هستی یا در بستر تاریخ و اجتماع انسانی جاری ساخته است.
۸. اقسام قضا و قدر و سازگاری آن با اختیار انسان در آیات و روایات متعددی ذکر شده است.



جبر و اختیار

مقدمه

یکی از مسائل بسیار کهنی که از دیرباز ذهن آدمیان را به تأمل فراخوانده، مسأله «جبر و اختیار» است. پرسش اساسی در این بحث آن است که آیا انسان، دست کم در برخی اعمال خود، مختار است یا آن که در رفتارهای خود هیچ اختیاری ندارد و هرچه انجام می دهد، از سر جبر است؟ مقصود از «اختیار» آن است که رفتار انسان بر اساس آگاهی، قدرت و اراده او انجام پذیرد؛ به گونه ای که بتواند به ترک آن نیز اقدام کند. به دیگر سخن، فعل اختیاری آن است که بر اساس انتخاب و گزینش فاعل و از روی عزم و تصمیم او واقع شود. البته اختیاری بودن یک عمل لزوماً به این معنا نیست که با میل و رغبت انجام پذیرد؛ زیرا چه بسا انسان عملی را برخلاف تمایل اولیه خود، اما با علم به سودمندی آن به طور ارادی انجام می دهد؛ مانند بیماری که برخلاف تمایل خویش به خوردن داروی تلخ مبادرت می کند.

به هر تقدیر، در پاسخ به پرسش یادشده همواره دو رأی کلی وجود داشته است: گروهی طرفدار جبرند و هیچ یک از اعمال انسان را اختیاری نمی دانند^۱ و گروهی دیگر، از اختیار انسان جانب داری کرده، او را در پاره ای از رفتارهای خود (نه در همه آنها) مختار می پندارند.

۱. از برخی آیات قرآن استفاده می شود که در میان مشرکان عرب، عقاید جبر برای نمونه ن. ک: انعام: ۱۴۸ و زخرف: ۲۰.

حوزه‌های گوناگون بحث جبر و اختیار

نکته دیگری که باید به آن توجه داشت، آن است که بحث حاضر اختصاصی به علم کلام ندارد؛ بلکه در علوم مختلف (و البته از زوایای گوناگون) از آن بحث می‌شود و این واقعیت حاکی از چند چهره بودن این مسأله است. بخشی از مباحث جبر و اختیار به علم کلام و بخشی دیگر به فلسفه مربوط می‌شود. همچنین جبر و اختیار مسأله‌ای انسانی است و با مباحث انسان‌شناسی ارتباط می‌یابد و از این رو در حوزه‌های مختلف علوم انسانی طرح می‌شود. در نتیجه، رهیافت‌های مختلفی در بحث جبر و اختیار وجود دارد که سه رهیافت زیر از اهمیت بیشتری برخوردارند:

۱. رهیافت کلامی: در این جا محور اصلی بحث، ربط و نسبت جبر یا اختیار با برخی اوصاف خداوند، مانند توحید در خالقیت، اراده، علم و... است و از این رو، بحث صبغه‌ای کلامی می‌یابد.
۲. رهیافت فلسفی: در این رهیافت، مسأله جبر و اختیار با عنایت به برخی اصول عام فلسفی مورد بررسی قرار می‌گیرد و به صورت مستقیم ارتباطی با مباحث خداشناسی و اوصاف باری تعالی ندارد.^۱

۳. رهیافت جامعه‌شناختی و روان‌شناختی: تردیدی نیست که عواملی مانند وراثت، تربیت و محیط تأثیر عمیقی بر رفتارهای آدمی دارند. در این جا به مسأله جبر و اختیار از این منظر نگاه می‌شود که آیا وجود عوامل یادشده موجب سلب اختیار انسانی نمی‌گردد و آیا تأثیر آنها آدمی را به آستانه جبر در نمی‌غلطاند؟

به هر ترتیب، با توجه به اهداف و موضوع این کتاب، ما بحث خود را به حوزه اول اختصاص می‌دهیم و صرفاً به بخشی از مهم‌ترین مسائل کلامی جبر و اختیار می‌پردازیم.

پیشینه مسأله جبر و اختیار در میان مسلمانان

با نگاهی به تاریخ صدر اسلام روشن می‌گردد که اندیشه‌های جبرگرایانه از سده نخست هجری به تدریج در میان مسلمانان رواج یافت و از آن جا که این اندیشه‌ها با منافع حاکمان

۱. یکی از فروع بحث علیت در فلسفه آن است که وجود معلول در ظرف وجود علت تامه، ضرورت بالغیر می‌یابد. از سوی دیگر شکی نیست که اعمال انسان معلول است و هر کدام علت تامه خاص خود را دارد و با حصول علت تامه خود، ضرورت می‌یابد. حال این بحث مطرح می‌شود که آیا می‌توان این ضرورت فلسفی را با اختیاری بودن عمل سازگار دانست؟ برای مطالعه مسائل فلسفی جبر و اختیار ر.ک: الاهیات علی‌هدی، ج ۲، ص ۳۰۳-۳۱۴.

خود کامه همخوانی داشت، مورد تأیید و تشویق آنان قرار گرفت.^۱ به این ترتیب گروهی از اهل حدیث نظریه جبر را برگزیدند. اندیشه جبر در ابتدا از سوی کسانی مانند «جهم بن صفوان» (رئیس فرقه جهمیه، م. ۱۲۴ ق.) اظهار شد که صبغهای کاملاً افراطی داشت و هیچ نقشی برای انسان در اعمال خود در نظر نمی گرفت. برای مثال، جهم بن صفوان معتقد بود که انسان فاقد هر گونه قدرت و اراده و اختیاری است و خداوند افعال انسان را در او خلق می کند؛ همان گونه که آثار جمادات را در آنها می آفریند.

جبرگرایی افراطی به تدریج صورت معتدل تری یافت و با ابداع «نظریه کسب» از سوی اشاعره تلاش شد که تا حدی به نقش انسان در اعمال اختیاری او بها داده شود.

در مقابل جبرگرایان، گروهی از جمله «معبّد جهنی» و شاگرد او «غیلان دمشقی» از اختیار انسان دفاع کردند؛ ولی اندیشه اختیار در میان معتزله به تدریج به سمت تفویض تمایل پیدا کرد. اما اصحاب ائمه علیهم السلام و کسانی که از سرچشمه تعالیم پیشوایان معصوم دین علیهم السلام سیراب می شدند، توانستند بدون غلطیدن در دامان تفویض، با اندیشه جبر مخالفت کنند و راهی دقیق و ظریف را که نه به جبر و نه به تفویض می انجامید، در پیش گیرند.

به این ترتیب، در تاریخ مباحث کلامی جبر و اختیار می توان سه نظریه عمده را باز شناخت:
۱. نظریه جبر: این نظریه ابتدا به صورت جبر خالص مطرح شد و سپس با افزودن نظریه کسب جنبه معتدل تری یافت. اشاعره از مهم ترین طرفداران جبر معتدلند.

۲. نظریه تفویض: این نظریه از سوی معتزله و در واکنش به جبرگرایی افراطی طوایفی مانند اشاعره انتخاب گردید.

۳. نظریه اختیار یا «امر بین الامرین»: متکلمان امامیه با استفاده از بیانات عمیق و راه گشای امامان معصوم علیهم السلام نه نظریه جبر را پذیرفتند و نه از تفویض جانب داری کردند؛ بلکه رأی سومی را برگزیدند که با اقتباس از روایات، به نظریه «امر بین الامرین» معروف است. پس از روشن شدن آرای اصلی در این بحث، شایسته است هر یک از این آرا را تبیین کرده، به بررسی مبانی و ادله آن بپردازیم. اما پیش از آن لازم است به نکته اساسی و مهمی اشاره کنیم.

۱. قاضی عبدالجبار معتزلی می گوید: «سپس مسلک جبر پس از روی کار آمدن معاویه ظهور یافت و حکام بنی امیه آن را تأیید کردند. بنابراین، نظریه جبر در میان حکام بنی امیه ظهور یافت و در اهل شام گسترش یافت و...». قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال، ص ۱۲۲ (ترجمه عبارت از نگارنده است).

گواهی وجدان آدمی بر اختیار او

طرفداران اختیار انسان بر این باورند که نظریه آنان بر شواهد و قرائن قطعی و خدشه‌ناپذیری استوار است که هیچ شخص منصفی از پذیرش آن سرباز نمی‌زند. هریک از ما آدمیان، اختیار را در درون خویش می‌یابیم و با مراجعه به یافته‌های درونی و باطنی خویش، چاره‌ای جز اعتراف به این‌که در انجام پاره‌ای اعمال خود مختاریم، نداریم. این دریافت، از قبیل علم حضوری است و از این رو به هیچ وجه احتمال خطا در آن نمی‌رود. شواهد بسیار دیگری نیز بر این واقعیت وجود دارد: اظهار پشیمانی از انجام برخی اعمال، پذیرفتن مسئولیت پاسخ‌گویی در قبال اعمال خود، تکلیف کردن خود یا دیگران به انجام برخی کارها، مجازات دیگران در صورت نافرمانی و... همگی از این حقیقت پرده برمی‌دارند که آدمی به طبع خویش و در عمق جان خود، به مختار بودن خود و دیگران باور دارد.

حال می‌توان پرسید که اگر چنین است، پس چرا گروهی از مردم که در میان آنان اندیشمندان و متفکران معروفی نیز وجود دارند، به شکلی عقیده جبر را برگزیده و منکر اختیار انسان شده‌اند؟

در پاسخ به پرسش فوق باید گفت که ظاهراً منشأ اصلی اعتقاد به جبر (جدا از مسائل روانی و اغراض شخصی و سیاسی) مواجهه با برخی شبهات نظری است که به عنوان پرسش‌هایی اساسی در مقابل نظریه اختیار قرار می‌گیرد و از آن‌جا که گروهی نتوانستند پاسخ قانع‌کننده‌ای برای آنها بیابند، لاجرم یا بر روی یافته‌های شهودی خود و قرائن و شواهد متعدد اختیار گذارده، به دامن جبرانگاری درافتادند. البته این مسأله چندان غریب و نادر نیست؛ چرا که می‌بینیم در طول تاریخ اندیشه بشر، گاه در مورد بدیهی‌ترین امور (مانند وجود واقعیت خارج از ذهن) تشکیک شده و گروهی از اندیشمندان در آن تردید کرده‌اند.

بررسی نظریه جبر

در بررسی جبرانیشی کلامی، مهم‌ترین مبانی و ادله اشاعره را از نظر می‌گذرانیم و ارزیابی دلایل فرعی را به مجالی دیگر وامی‌گذاریم. بخشی از مهم‌ترین مبانی اشاعره در پذیرش جبر از قرار ذیل است:

الف) توحید در خالقیت: یکی از عمده‌ترین مبانی جبرانگاری اشعری، برداشت خاص اشاعره از توحید در خالقیت است. بر اساس این برداشت، خداوند، تنها خالق و آفریدگار همه چیز است و از آن‌جا که مفهوم «چیز» بر اعمال انسان نیز صدق می‌کند، عمومیت خالقیت

خداوند شامل افعال آدمی نیز می‌گردد. بنابراین، تنها خداست که خالق اعمال انسان است و معنای این حصر آن است که آدمی خود هیچ نقشی در ایجاد فعل خویش ندارد و لذا جایی برای مختار بودن او نخواهد بود.

با توجه به آنچه در توضیح حقیقت توحید افعالی و شاخه‌های مختلف آن گفتیم، پاسخ استدلال فوق روشن می‌شود. حقیقت توحید در خالقیت آن است که تنها خالق مستقلی که بدون نیاز به اذن و اجازه موجودات دیگر دست به آفرینندگی می‌زند، خداوند سبحان است؛ از این رو توحید در خالقیت منافاتی با این مدعا ندارد که موجودات دیگر با اذن الهی و در چارچوب قوانین و سنت‌هایی که او وضع کرده است، منشأ خلق و ایجاد باشند و همان‌گونه که قبلاً گفتیم، در آیات متعددی از قرآن کریم ایجاد و تأثیر به مخلوقات خداوند نسبت داده شده است. بنابراین، توحید در خالقیت (بر اساس تفسیر صحیح آن) منافاتی با نقش‌آفرینی انسان در اعمال خویش ندارد. آری، مقتضای توحید در خالقیت آن است که انسان و هر مخلوق دیگری در افعال خویش کاملاً مستقل نباشد؛ بلکه فعل او و ایجاد او در طول فعل خداوند قرار گیرد.^۱

ب) علم ازلی خداوند: یکی دیگر از مبانی اشاعره در طرفداری از جبر، مسأله «علم مطلق و ازلی خداوند» است. این استدلال با بحث قضا و قدر ربط وثیقی دارد و در واقع، یکی از مجاری ارتباط میان بحث قضا و قدر و بحث جبر و اختیار است. چکیده استدلال مبتنی بر علم ازلی خداوند چنین است:

خداوند از پیش، از وقوع (یا عدم وقوع) افعال انسان آگاه است. از سوی دیگر، عدم مطابقت علم الهی با واقعیت خارجی و به عبارت دیگر تبدل علم خدا به جهل، ممتنع است. بنابراین، صدور فعلی که خدا به عدم وقوع آن علم دارد، از انسان ممتنع خواهد شد و صدور فعلی که خدا به وقوع آن علم دارد، واجب می‌گردد و از آن‌جا که احتمال سومی در میان نیست، افعال انسان از دو حال خارج نخواهد بود: یا ممتنع است و یا ضروری. همچنین از آن‌جا که قدرت صرفاً به امور ممکن تعلق می‌گیرد، بنابراین، افعال انسان در حیطه قدرت او انجام نمی‌پذیرند و در نتیجه اختیاری نیستند.

۱. اشاعره دلایل فرعی دیگری نیز بر این مدعا که خداوند خالق اعمال انسان است دارند که در منابع مبسوط کلامی آمده است. برای نمونه ر.ک: فخر رازی، المطالب العالیة، ج ۹، ص ۷-۲۴۴.

قوی‌ترین پاسخی که به این استدلال داده شده، همان است که در بحث قضا و قدر به آن اشاره کردیم: علم الهی به فعل انسان با تمام خصوصیات آن تعلق می‌پذیرد؛ بنابراین، معنای این که خداوند از پیش می‌داند که فعلی اختیاری (مانند ایستادن، راه رفتن و...) از انسان سر می‌زند، آن است که خداوند می‌داند شخص خاصی در زمان و مکان خاصی فعل مزبور را با بهره‌گیری از اختیار خویش انجام می‌دهد. بدیهی است که در این صورت وقوع فعل مزبور ضروری خواهد بود؛ اما این ضرورت هیچ‌گونه منافاتی با اختیاری بودن آن ندارد؛ زیرا معنای این ضرورت آن است که فعل مورد بحث، در ظرف تحقق علت تامه‌اش که مشتمل بر اختیار فاعل نیز هست، ضرورت یافته است؛ چنان که هر معلولی در فرض وجود علت تامه‌اش ضرورت می‌یابد.^۱

سیاری از حکمای اسلامی برای دفع شبهه ناسازگاری علم ازلی خداوند با افعال اختیاری انسان به پاسخ بالا اشاره کرده‌اند. برای مثال، علامه طباطبایی می‌گوید:

علم ازلی [خداوند] به هر شیئی با حفظ خصوصیات آن (علی ما هو علیه) تعلق می‌پذیرد؛ لذا متعلق این علم، افعال اختیاری انسان با وصف اختیاری بودن (بما هی اختیاریه) است؛ از این رو محال است این افعال به صورت غیر اختیاری انجام پذیرند. به عبارت دیگر، متعلق قضا [ی الهی] آن است که فعل از فاعل خاص خود به نحو اختیاری صادر شود؛ لذا اگر فعل مزبور به جهت تعلق قضای الهی غیر اختیاری گردد، لازم می‌آید قضای الهی، خود را نقض کند [که این امر محالی است].^۲

۳. عمومیت اراده الهی: سومین مبنای کلامی جبرانگاری اشاعره، اصل «عمومیت اراده الهی» است. استدلال اشاعره آن است که عمومیت اراده خداوند شامل اعمال انسان نیز می‌گردد؛ بنابراین، همه اعمال بندگان به اراده خدا انجام می‌شود و در نتیجه، اعمال اختیاری نخواهد بود؛ چرا که منشأ وقوع آنها اراده خداست؛ نه اراده انسان‌ها.

۱. پاسخ دیگری که به این مطلب داده شده آن است که: علم همواره تابع معلوم خود است و نمی‌تواند در آن تأثیر گذارد؛ بنابراین، علم الهی نمی‌تواند موجب غیر اختیاری شدن فعل انسان گردد؛ چون لازم می‌آید علم در معلوم خود (فعل انسان) مؤثر باشد؛ حال آن‌که هر علمی تابع معلوم خود است. اما این پاسخ صحیح نیست؛ زیرا علم خداوند (برخلاف علم انسان) تابع معلوم خود نیست؛ بلکه در سلسله علی آن قرار گرفته است. برای توضیح بیشتر ر. ک: نگارنده، علم پیشین الهی و اختیار انسان، ص ۱۵-۴۴.

۲. صدر المتألهین شیرازی، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۳۱۸، تعلیقه شماره ۲. همچنین ر. ک: علامه طباطبایی، نه‌ایة الحکمة، مرحله ۱۲، فصل ۱۴؛ مصباح یزدی، محمدتقی، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، ص ۲۳۸؛ الالهیات علی..... ج ۱، ص ۶۳۱.

پیش از پاسخ‌گویی به استدلال بالا جا دارد به این نکته اشاره کنیم که بر خلاف اصل شمول علم پیشین الهی نسبت به اعمال انسان (که در مورد آن اختلاف نظر اساسی وجود ندارد)^۱ درباره تعلق اراده الهی به افعال بندگان اختلاف شده است. اشاعره شمول اراده خداوند نسبت به افعال انسان‌ها را می‌پذیرند و معتزله به انگیزه دفاع از اختیار انسان با آن مخالفت می‌ورزند. بنابراین، در بحث حاضر باید به دو مسأله پاسخ گفت:

۱. آیا اراده الهی شامل اعمال انسان نیز می‌گردد؟
 ۲. در صورت تعلق اراده الهی به اعمال انسان، آیا این مطلب آن گونه که استدلال اشاعره می‌گوید، مستلزم جبر و سلب اختیار است؟
- حق آن است که پاسخ سؤال اول مثبت و پاسخ سؤال دوم منفی است. اراده (تکوینی) خداوند شامل اعمال انسان نیز می‌گردد و اساساً در نظام هستی هیچ حادثه و پدیده‌ای خارج از حوزه اراده و مشیت او واقع نمی‌شود؛ اما بر خلاف پندار اشاعره، این حقیقت مستلزم جبر نیست؛ زیرا در این جا نیز (مانند بحث علم) اراده الهی به وقوع فعل به صورت مطلق تعلق نمی‌پذیرد؛ بلکه متعلق اراده الهی آن است که هر فعلی از علت مباشر آن با حفظ تمام خصوصیات صادر می‌گردد؛ بنابراین، همان‌گونه که اراده خداوند به صدور غیر ارادی حرارت از آتش، تعلق می‌پذیرد، متعلق اراده او در مورد افعال (اختیاری) انسان آن است که فعل مزبور همراه با علم و اراده و اختیار فاعل و سایر شرایط لازم آن به وقوع می‌پیوندد. اشاعره، افزون بر آنچه گفته شد، ادله دیگری نیز بر مدعای خود اقامه کرده‌اند که ذکر و بررسی آنها بحث را به درازا می‌کشاند.

نظریه کسب

گفتیم که با وجود شواهد و قرائن قطعی بر مختار بودن انسان، طرفداری از جبر محض به نوعی انکار بدیهی می‌ماند؛ از این رو اشاعره کوشیدند که در عین تحفظ بر اصول و مبانی خود، نحوه‌ای از تأثیر و نقش آفرینی را برای انسان در افعال خود تصویر کنند و از این جا بود که نظریه «کسب» مطرح شد. با مراجعه به اقوال علمای اشعری معلوم می‌شود که تفاسیر

۱. اشعری در مقالات الاسلامیین از هشام بن حکم نقل می‌کند که او وجود بالفعل معلوم را لازم شمرده و از این رو، علم پیشین الهی را به افعال بندگان انکار می‌کرده است. اما صحت این استناد، به ویژه در زمانی که هشام بن حکم به جمع شاگردان امام صادق (ع) پیوست، محل تردید است.

گوناگونی از کسب ارائه شده که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

(الف) در یک تفسیر، کسب عبارت است از «تأثیر قدرت حادث انسان در انجام فعل». بر اساس این تفسیر، وقتی انسان در صدد انجام فعل غیر اضطراری برمی‌آید، خداوند قدرتی را در او احداث می‌کند و این قدرت حادث، در وقوع فعل مزبور مؤثر است.

در پاسخ به این تفسیر می‌توان گفت اگر قدرت حادث انسان در عرض قدرت خداوند باشد، مستلزم اجتماع دو قدرت بر مقدور واحد است که امر محالی است و اگر قدرت انسان در طول قدرت خدا باشد، لازم می‌آید که انسان نیز در وقوع فعل خویش مؤثر باشد و این همان قول طرفداران اختیار است.

(ب) هر فعلی دارای دو جنبه است: ۱. وجود فعل؛ ۲. عنوانی که زاید بر وجود آن است و قدرت انسان صرفاً در جنبه دوم مؤثر است و به لحاظ همین تأثیر، شایسته کیفر یا پاداش می‌گردد. بنابراین، وجود افعال، مخلوق خداوند است؛ ولی عناوین آن، مانند «نماز خواندن»، «خوردن»، «دروغ گفتن» و... ناشی از قدرت حادث در اوست. بنابراین، مقصود از کسب آن است که قدرت انسان صرفاً در تحقق عناوین افعال خود مؤثر است.

در نقد این تفسیر می‌توان گفت اگر عناوین افعال اموری وجودی باشند، مطابق تفسیر اشاعره از توحید در خالقیت مخلوق خداوندند و دیگر انسان تأثیری در فعل نخواهد داشت و اگر عناوین، اموری ذهنی و اعتباری باشند، نظریه کسب امری وهمی و غیر واقعی خواهد شد. (ج) گاه گفته می‌شود که مقصود از کسب آن است که خداوند همزمان با حدوث اراده و قدرت انسان برای انجام فعل، فعل مزبور را ایجاد می‌کند؛ بدون آنکه اراده و قدرت انسان تأثیری در وقوع آن داشته باشد.

در رد تفسیر بالا نیز می‌توان گفت که صرف تقارن اراده انسان با تحقق فعلی که مخلوق خداوند است، مصحح استناد فعل به انسان و مسؤولیت او در قبال آن نمی‌گردد. علاوه بر این، اراده انسان در فرض مورد بحث، اراده‌ای ظاهری (غیر واقعی) است؛ زیرا اراده واقعی آن است که حقیقتاً به مراد تعلق پذیرد و در سلسله علل تحقق آن قرار داشته باشد.

از مجموعه آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت که اشاعره به انگیزه حفظ اعتقاد به توحید خداوند و قدرت و علم و مالکیت مطلق او و به دلیل برداشت سطحی و نادرست از اوصاف مزبور، به مسلک جبر گراییدند و برای آن که رأی آنان با یافته‌های بدیهی و وجدانی انسان‌ها

تعارض صریحی نداشته باشد، به ابداع نظریه کسب (با تفاسیر گوناگون و مبهم) پرداختند. اما در یک کلام باید گفت که نظریه آنان بهره‌ای از صواب ندارد و همان‌گونه که خواهیم دید با آیات قرآن نیز ناسازگار است.

بررسی نظریه تفویض

پس از نقد و بررسی نظریه اشاعره، اینک به بررسی دیدگاه معتزله که به نظریه «تفویض» معروف است، می‌پردازیم. معتزله در این بحث موضعی کاملاً متفاوت با موضع اشاعره اختیار کرده، معتقدند که افعال اختیاری انسان صرفاً معلول قدرت اوست و آدمی در انجام این افعال کاملاً مستقل است و خداوند هیچ نقشی در این افعال ندارد. به عبارت دیگر، در حوزه افعال اختیاری انسان، خداوند زمام امور را به خود انسان واگذار و تمام شؤون الهی خود را در این محدوده به او تفویض کرده است. معتزله نیز همچون اشاعره به دلایل عقلی و نقلی متعددی تمسک کرده‌اند. از جمله گفته‌اند اگر انسان‌ها در انجام افعال خود مستقل نباشند، لازم می‌آید که اساس تکلیف و شریعت در هم ریزد؛ چرا که در این صورت هیچ انسانی در قبال افعال خود شایسته مدح یا ذم نیست و هیچ کس استحقاق ثواب یا عقاب الهی را نخواهد داشت.

در ارزیابی کلی نظریه معتزله می‌توان گفت در صورتی که ادله آنان معتبر و درست باشد، نظریه جبر را ابطال می‌کند؛ لیکن ابطال جبر فی حدّ نفسه مستلزم صحت نظریه تفویض نیست؛ زیرا صحت ادله آنان با نظریه سوم، یعنی نظریه اختیار یا «امر بین الامرین» نیز سازگار است. به عبارت دیگر، هنگامی می‌توان نظریه تفویض را پذیرفت که ادله معتزلیان، علاوه بر نظریه جبر، نظریه متکلمان امامیه را نیز ابطال کند؛ در حالی که ادله آنان چنین نتیجه‌ای ندارد.

انگیزه گرایش معتزلیان به نظریه تفویض

حقیقت آن است که معتزله از یک سو در صدد بودند که صفت عدل خداوند را به هر طریق ممکن حفظ کنند و از سوی دیگر به غلط می‌پنداشتند که تنها در صورتی مجازات انسان عادلانه است که در اعمال اختیاری خود کاملاً مستقل باشد. بدین ترتیب، معتزله به این نتیجه نادرست رسیدند که تنها راه ممکن برای حفظ عدل الهی، طرفداری از نظریه تفویض است. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که در مقابل افراط اشاعره، معتزله در راه تفریط گام زدند و

خداوند را از صحنه اعمال آدمی منزل کردند؛ حال آن که اگر در حقیقت افعال انسان و رابطه آن با فاعلیت خداوند تدبّر می کردند، می توانستند بین توحید افعالی خداوند و اصل عدل جمع کنند.

نظریه امر بین الامرین

گفتیم که در مقابل افراط اشاعره و تفریط معتزله، متکلمان امامیه با الهام از تعالیم بلند پیشوایان معصوم علیهم السلام راه میانه‌ای را برگزیدند. در این راه که به نظریه «امر بین الامرین» معروف است، در کنار اختیار انسان، اصولی چون توحید افعالی، عمومیت علم و اراده خداوند و عدل الهی نیز حفظ می شوند. البته فهم عمیق این نظریه کار چندان ساده‌ای نیست و در میان متکلمان امامیه نیز سطوح مختلفی از برداشت وجود دارد. حکما نیز در تفسیر این نظریه به برخی اصول پیچیده و عمیق فلسفی متوسل شده و کوشیده‌اند با تحلیل دقیق رابطه ممکنات با واجب تعالی و با توسل به اصولی همچون وحدت تشکیکی وجود، مبانی فلسفی آن را تبیین کنند.

آنچه در این مجال به اختصار می توان گفت این است که بر اساس این نظریه، افعال اختیاری انسان همان گونه که بر سبیل حقیقت (نه مجاز) به خود انسان به عنوان فاعل مباشر افعال منسوب است، به نحو حقیقی به خداوند انتساب دارد افعال، منسوب به انسان است، زیرا بر اساس قدرت و اراده او و تحت تأثیر عزم و تصمیم و گزینش او انجام می پذیرد و منسوب به خداست؛ چرا که هستی انسان و تمام آثار وجودی او، از جمله افعالش، معلول خداوند و وابسته به اوست.

حقیقت این دو انتساب، بسیار عمیق است و درک آن کار چندان ساده‌ای نیست؛ از این رو برای آن که تا حدودی از دشواری فهم این مسأله کاسته شود، معمولاً تشبیهات و تمثیلاتی را ذکر می کنند. برای مثال، گاه گفته می شود که رابطه فاعلیت خداوند با فعل انسان، همانند رابطه نویسنده با دست اوست که در آن می توان فعل نوشتن را هم به دست نویسنده و هم به خود او نسبت داد. اما این تشبیه تفاوتی بسیار اساسی با بحث ما دارد؛ زیرا دست نویسنده هیچ اختیار و شعوری ندارد؛ در حالی که (در بحث ما) انسان، فاعلی مختار و ذی شعور است؛ لذا برای آن که از تشبیه مناسب تری استفاده کنیم، به مثال زیر توجه کنیم:

شخصی را فرض کنیم که دستان او فلج شده و از کار افتاده است و پزشکان دستگاهی

الکتریکی در اختیار او نهاده‌اند که در صورت به کار افتادن آن، شخص مزبور می‌تواند دستان خود را هر طور که می‌خواهد حرکت دهد و از آنها استفاده کند. حال فرض کنیم که کلید به کار افتادن این دستگاه در دست شخص دیگری است؛ به نحوی که تا او کلید را نزند، دستگاه مزبور به کار نمی‌افتد. در این صورت، اگر شخص دوم دستگاه را به کار انداخته و شخص اول، به وسیله دستانش کاری را که خود اراده می‌کند، انجام دهد، آن کار را می‌توان به هر دو شخص نسبت داد.^۱

نظریه امر بین الامرین در آیات و روایات

بر خلاف نظریه جبر و نظریه تفویض، دیدگاه متکلمان امامیه تنها دیدگاهی است که با مجموعه آیات قرآنی همخوانی دارد و فارغ از هر گونه یک‌سونگری، نظریه‌ای جامع و هماهنگ با مجموعه مزبور ارائه می‌کند. بی‌تردید بررسی همه جانبه این مطلب نیازمند بحث گسترده‌ای است و ما در این جا به بیان شمه‌ای اکتفا می‌کنیم.

در قرآن آیات متعددی وجود دارد که صریحاً یا تلویحاً از مختار بودن انسان و نقش آفرینی او در اعمال خویش حکایت می‌کند. برای نمونه، آیات زیر را از نظر می‌گذرانیم:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ. (کهف: ۲۹)

و بگو: حق از پروردگارتان [رسیده] است؛ پس هر که بخواهد، برگردد و هر که بخواهد، انکار کند.

كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ. (طور: ۲۱)

هر کسی در گرو دستاورد خویش است.

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا. (انسان: ۳)

ما را راه را به او نشان دادیم؛ خواه شاکر باشد (و پذیرا گردد) یا ناسپاس!

مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ. (فصلت: ۴۶)

هر که کار شایسته کند، به سود خود اوست و هر که بدی کند، به زیان خود اوست و پروردگار تو به بندگان [خود] ستمکار نیست.^۲

۱. باید اعتراف کرد که این تشبیه نیز از جهات مختلفی ناقص است و نمی‌تواند حقیقت نظریه «امر بین الامرین» را بیان کند. تشبیه بهتری که مطرح شده، تشبیه بحث به رابطه نفس انسانی با قوای نفسانی است که به دلیل نیاز به طرح مبانی پیچیده فلسفی از ذکر آن خودداری کردیم.

۲. نیزن. ک: نور: ۱۱ و مزمل: ۱۹ و مدثر: ۵۵ و نبأ: ۳۹ و عبس: ۱۲.

از سوی دیگر با آیات فراوان دیگری روبه رو می شویم که بیان می کند هرچه در هستی واقع می شود، در حوزه اذن و مشیت الهی است و مشیت و خواست انسان خارج از مشیت خداوند نیست. برای مثال، به آیات زیر توجه می کنیم:

وَمَا تَشَاؤُنْ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (تکویر: ۲۹)

و تا خدا، پروردگار جهان ها، نخواهد، [شما نیز] نخواهید خواست.

قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ (اعراف: ۱۸۸)

بگو: جز آنچه خدا بخواهد، برای خودم اختیار سود و زیانی ندارم.

وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (یونس: ۱۰۰)

و هیچ کس را نرسد که جز به اذن خدا ایمان بیاورد.

همان گونه که ملاحظه می شود، دسته نخست آیات، نظریه جبر را رد می کند و دسته دوم قلم بطلان بر نظریه تفویض می کشد و تنها دیدگاه امامیه است که می تواند با جمع بین فاعلیت خداوند و فاعلیت انسان، تفسیر مناسبی از مجموعه این آیات ارائه کند.

علاوه بر این، در آیات دیگری یک فعل هم به خداوند و هم به مخلوقات او نسبت داده می شود. برای مثال، در سوره انفال می خوانیم:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَ مَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (انفال: ۱۷)

و شما آنان را نکشتید؛ بلکه خدا آنان را کشت و چون [ریگ به سوی آنان] افکندی، تو نیفکندی؛ بلکه خدا افکند.

همان گونه که ملاحظه می شود، در عبارت «و ما رمیت اذ رمیت...» فعل «رَمَى» (پرتاب کردن) از یک سو به پیامبر نسبت داده می شود (إِذْ رَمَيْتْ) و از سوی دیگر از او سلب می گردد (ما رمیت) و به خداوند منسوب می گردد (لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى). این سلب و ایجاب را تنها براساس نظریه «امر بین الامرین» می توان تفسیر کرد؛ چرا که براساس آن، فعل اختیاری انسان از یک جهت منسوب به اوست و از جهت دیگر منسوب به خداوند است و لذا از جهت دوم می توان آن فعل را از انسان سلب کرد.

نفی جبر و تفویض و اثبات امر بین الامرین در روایات اهل بیت علیهم السلام با تعبیر عمیق و بلندی عرضه شده است. برای نمونه، در حدیثی از امام باقر علیه السلام و امام صادق علیه السلام می خوانیم که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يَجْزِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذَّنْبِ ثُمَّ يَعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا وَاللَّهُ أَعَزُّ

مِنْ أَنْ يَرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ. فَسُئِلَ عَلَيْهِ: هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدَرِ مَنْزِلَةٌ ثَلَاثَةٌ؟ قَالَا: نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.^۱

همانا خداوند نسبت به مخلوقات خود رحیم تر از آن است که آنان را بر ارتکاب گناهان مجبور کند و سپس آنان را به سبب گناهشان کیفر دهد و خداوند عزیز تر از آن است که چیزی را اراده کند و [به دلیل آن که انسان خلاف آن چیز را اراده کرده است] واقع نشود. پس از آن دو امام علیه السلام پرسیده شد: «آیا بین جبر و قدر (تفویض) منزلت سومی وجود دارد؟» فرمودند: «بله، منزلتی بزرگ تر از آنچه در میان آسمان و زمین است».

تعاریف و اصطلاحات

جبر	کسب	امر بین الامرین
اختیار	تفویض	

چکیده مطالب

۱. مسأله جبر و اختیار از مسائل پیچیده فلسفی و کلامی است که از دیرباز برای آدمیان مطرح بوده است. در برخورد با این مسأله، گروهی طرفدار جبرند و هیچ یک از افعال انسان را اختیاری نمی دانند و گروهی دیگر، از اختیار انسان جانب داری می کنند و او را در برخی اعمال خود مختار می دانند.

۲. بحث جبر و اختیار، علاوه بر کلام و فلسفه، در حوزه های مختلف علوم انسانی مورد بحث قرار می گیرد؛ از این رو می توان با رهیافت های گوناگون کلامی، فلسفی، جامعه شناختی، روان شناختی و... به این بحث نگریست.

۳. در تاریخ کلام اسلامی، اشاعره معتقد به جبرند و معتزله از اندیشه تفویض حمایت می کنند و در این میان، متکلمان امامیه به پیروی از رهنمودهای امامان معصوم علیهم السلام رأی سومی را برگزیده اند که نه به جبر می انجامد و نه مستلزم تفویض است. این رأی با اقتباس از برخی روایات، به نظریه «امر بین الامرین» شهره گشته است.

۴. آدمی به صرافت طبع خود، خویشتن را در برخی اعمال مختار می یابد و در عمق جانش به مختار بودن خود و دیگر انسان ها باور دارد. با این حال، عدم توفیق در پاسخ گویی به برخی شبهات سبب شده است که گروهی اختیار انسان را انکار کرده، از نظریه جبر طرفداری کنند.

۱. التوحید باب ۵۹، حدیث ۳، ص ۳۶۰، شیخ صدوق در این باب ۱۲ روایت آورده است که مطالعه آنها سودمند است.

۵. یکی از مبانی جبرگرایی اشعریان، علم ازلی الهی و تعلق آن به افعال انسان‌هاست. حق آن است که علم الهی به دلیل آن که به فعل اختیاری با وصف اختیاری بودن آن تعلق می‌پذیرد، منافاتی با اختیار ندارد.

۶. یکی دیگر از مبانی جبرگرایی اشعری، عمومیت اراده الهی است. اشاعره معتقدند همه امور، از جمله افعال آدمی، به اداره خداوند انجام می‌پذیرد و از این‌جا نتیجه می‌گیرند که اعمال انسان از حوزه اختیار او بیرون است. در طرف مقابل، معتزله معتقدند که اعمال انسان از حیطه اراده خداوند بیرون است.

۷. حق آن است که اراده تکوینی خداوند شامل اعمال انسان نیز می‌گردد؛ زیرا متعلق اراده الهی، صدور فعل انسان به صورت اختیاری است. به عبارت دیگر، خداوند اراده می‌کند که افعال اختیاری بندگانش با دخالت و تأثیر اختیار آنان انجام پذیرد.

۸. جبرگرایی مطلق با یافته‌های وجدانی و شهودی انسان (از عمل اختیاری خود) ناسازگار است؛ از این رو اشاعره نظریه «کسب» را مطرح کرده‌اند و متکلمان اشعری تفاسیر مختلفی از آن ارائه کرده‌اند که هیچ‌یک خالی از اشکال نیست.

۹. معتزله می‌پندارند تنها راه حفظ عدل الهی، اعتقاد به اصل تفویض است؛ زیرا کیفر الهی تنها در صورتی عادلانه است که افعال اختیاری انسان‌ها هیچ رابطه‌ای با قدرت و اراده خداوند نداشته باشد. ادله معتزله، حتی اگر صحیح باشد، صرفاً نظریه جبر را ابطال می‌کند؛ اما در اثبات دیدگاه تفویض توفیقی نمی‌یابد.

۱۰. رأی اشاعره (جبر) و دیدگاه معتزله (تفویض) هر دو باطل و رأی صحیح آن است که انسان در برخی اعمال خود مختار است؛ بدون آن که اعمال اختیاری او از حوزه علم، مشیت، اراده و قدرت الهی بیرون باشد. در این رأی که به «امر بین الامرین» معروف است، افعال اختیاری انسان به نحو حقیقی از یک جهت به او و از جهت دیگر به خداوند استناد دارد؛ ولی از آن‌جا که اراده و فاعلیت انسان در طول اراده و فاعلیت خداست، هیچ گونه جبری لازم نمی‌آید.

۱۱. برخی آیات قرآنی بیان‌گر اختیار انسان است و برخی دیگر بیان می‌کند که اراده و خواست او از حوزه اراده و مشیت الهی خارج نیست. تنها بر اساس نظریه «امر بین الامرین» است که می‌توان بدون ارتکاب هیچ تأویلی سازگاری این دو دسته آیات را ثابت کرد.

فهرست آیات

۱۱۵	ءَ أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ... (يوسف: ۳۹).....
۱۴۶	اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ... (اعراف: ۳).....
۱۴۶	اتَّخَذُوا أَخْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا... (توبه: ۳۱).....
۳۳۲	الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى... (اعلى: ۲ و ۳).....
۲۷۱	الرَّكَنَاتِ أُخْكِمَتْ آيَاتُهُ... (هود: ۱).....
۲۳۵	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ... (طلاق: ۱۲).....
۱۱۱	اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ... (زمر: ۶۲).....
۲۴۱	اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ (بقره: ۲۵۵ و آل عمران: ۲).....
۳۳۲	إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (قمر: ۴۹).....
۱۲۴	إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ... (يوسف: ۴۰).....
۲۲۳	إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ... (لقمان: ۳۴).....
۵۱	إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى... (انعام: ۹۵).....
۲۷۰	إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلُقُ الْمِيعَادَ (آل عمران: ۹ و رعد: ۳۱).....
۳۱۸	إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا... (يونس: ۴۴).....
۱۷۴	إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ... (نساء: ۴۸).....
۳۳۲	إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُومُ... (رعد: ۱۱).....
۲۹۷	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... (نحل: ۹۰).....
۲۵۴	إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ (مائده: ۱).....
۳۴۵	إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرًا وَإِنَّمَا كَفُورًا (انسان: ۳).....
۴۸	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... (آل عمران: ۱۹۰).....
۲۶۴	إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ... (نساء: ۱۷۱).....
۲۵۳	إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ... (نحل: ۴۰).....
۱۷۷	إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا... (نجم: ۲۳).....

- ۱۷۵..... إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ... (مائده: ۷۲)
- ۳۱۹..... إِنَّهُ يَبْدُوَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ... (يونس: ۴)
- ۱۴۰..... إِنَّا كَ نَعْبُدُ وَإِنَّا كَ نَسْتَعِينُ (فاتحه: ۵)
- ۱۱۴..... أَتَذْعُرُونَ بَعْضًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ # اللَّهُ رَبُّكُمْ... (صافات: ۱۲۵ و ۱۲۶)
- ۱۶۱..... أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ... (فرقان: ۴۳ و جاثيه: ۲۳)
- ۳۰۲..... أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا... (مؤمنون: ۱۱۵)
- ۱۷۶..... أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ... (يونس: ۶۶)
- ۲۲۷ و ۲۲۲..... أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (ملك: ۱۴)
- ۱۳۶..... أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ... (يس: ۶۰ و ۶۱)
- ۱۱۵..... أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ... (بقره: ۲۵۸)
- ۵۲..... أَلَمْ يَرْوِ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ... (نحل: ۷۹)
- ۱۲۵..... أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ... (شورى: ۹)
- ۶۱..... أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ... (طور: ۳۵)
- ۲۹۸..... أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ... (ص: ۲۸)
- ۲۳۶..... أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ... (احقاف: ۳۳)
- ۱۸۱..... بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ... (زخرف: ۲۲)
- ۳۸..... حُتَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ... (حج: ۳۱)
- ۱۱۱..... ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ... (غافر: ۶۲)
- ۸۴..... سُيُخَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ (زمر: ۴)
- ۱۷۴..... سَلَّمْنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرَّعْبَ... (آل عمران: ۱۵۱)
- ۳۱۸..... شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... (آل عمران: ۱۸)
- ۳۰۶..... ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ... (روم: ۴۱)
- ۱۵۱ و ۳۸..... فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ... (عنكبوت: ۶۵)
- ۱۱۹..... فَأَلْمَذَبِرَاتِ أُمُرًا... (نازعات: ۵)
- ۳۰۸..... فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا # إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (انشراح: ۵ و ۶)
- ۳۷ و ۳۲..... فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا... (روم: ۳۰)
- ۱۵۲..... فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... (روم: ۳۰)
- ۳۳۱..... فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ... (فصلت: ۱۲)
- ۲۶۳..... فَلَمَّا أَنَا هَا نُودِيَ... (قصص: ۳۰)
- ۱۱۶..... فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا... (انعام: ۷۹-۷۶)
- ۳۴۶..... فَلَمْ يَقْنُتُوا لَهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ... (انفال: ۱۷)
- ۳۱۹..... فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ... (توبه: ۷۰ و روم: ۹)
- ۱۸۰..... قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ... (طه: ۹۶)

۱۱۱	قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ... (رعد: ۱۶)
۲۲۳	قُلْ إِنْ تَحْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ... (آل عمران: ۲۹)
۱۷۳	قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ... (انعام: ۱۶۲ و ۱۶۳)
۷۱	قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ... (رعد: ۳۶)
۲۹۷	قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ... (اعراف: ۳۳)
۷۱	قُلْ إِنَّمَا يُوحِي إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ... (انبياء: ۱۰۸)
۱۵۱	قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَنَا كُنتُمْ عَذَابَ اللَّهِ... (انعام: ۴۰ و ۴۱)
۱۵۴	قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ... (احقاف: ۴)
۱۴۸	قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ... (آل عمران: ۳۲)
۱۱۴	قُلْ أَعْيَّرَ اللَّهُ أَنْعِي رَبًّا... (انعام: ۱۶۴)
۳۱۸	قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ... (اعراف: ۲۹)
۲۵۴	قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا... (فتح: ۱۱)
۳۴۶	قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا... (اعراف: ۱۸۸)
۱۱۴	قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... (رعد: ۱۶)
۸۱ و ۸۳	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ... (توحيد: ۴-۱)
۳۴۵	كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِيْنٌ (طور: ۲۱)
۲۴۶ و ۱۲۴	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ... (قصص: ۸۸)
۲۴۵	كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ... (الرحمن: ۲۶ و ۲۷)
۲۸۱	لَا تَذَرُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَذَرُكَ الْأَبْصَارُ... (انعام: ۱۰۳)
۱۲۰ و ۱۱۷	لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا... (انبياء: ۲۲)
۲۱۰، ۸۸، ۸۲	لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ... (شورى: ۱۱)
۱۵۳	مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ... (مؤمنون: ۹۱)
۳۳۱	مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ... (حديد: ۲۲)
۲۱۱	مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ... (حج: ۷۴)
۲۶۴	مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ... (انبياء: ۲)
۳۴۵	مَنْ عَمِلْ ضَالِحًا فَلِنَفْسِهِ... (فصلت: ۴۶)
۳۳۲	مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ (عبس: ۱۹)
۱۴۲	مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ... (نساء: ۸۰)
۱۸۰	وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يَنْصَرُونَ (يس: ۷۴)
۱۸۰	وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا (مريم: ۸۱)
۱۳۲	وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ... (اسراء: ۲۴)
۳۳۱	وَ إِذَا قُضِيَ أَمْرٌ فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (بقرة: ۱۱۷)
۱۵۱	وَ إِذَا مَسَّ النَّاسُ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ... (روم: ۳۳)

- وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ... (اعراف: ١٧٢) ٣٧ و ٣٤
- وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ... (ابراهيم: ٧) ٣٣٢
- وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ... (مائده: ١١٠) ١١٣
- وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ... (بقرة: ٣٤) ١٣٢
- وَإِذْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ... (آل عمران: ١٠٣) ٣١٠
- وَاللَّهُ يَكُلُ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ (بقرة: ٢٨٢ و تغابن: ١١) ٢٢٢
- وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ... (فاطر: ١١) ٣٣١
- وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ... (مريم: ٣٦) ١٣٨
- وَأَتَيْنَاكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (حجر: ٦٤) ٢٦٩
- وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ... (مائده: ٩٢) ١٤٧
- وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ... (فجر: ١٦) ٣٠٩
- وَأَسْأَلُ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ... (زخرف: ٤٥) ١٥٤
- وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ... (فرقان: ٥٨) ٢٤١
- وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ... (انعام: ١٠٠) ٢١٠
- وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ... (قيامة: ٢٢ و ٢٣) ٢٨٢
- وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ... (يوسف: ١٠٠) ١٣٣
- وَرَبِّ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ... (نمل: ٢٤) ١٨١
- وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ... (بقرة: ٢١٦) ٣٠٥
- وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ... (بقرة: ٢٣٣) ١١٩
- وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا... (فرقان: ٢١) ١٧٧
- وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ... (قصص: ٣٨) ١٧٨
- وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ... (اسراء: ٩٠ و ٩٢) ١٧٩
- وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ... (كهف: ٢٩) ٣٤٥
- وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا... (اسراء: ١١١) ١٧٤
- وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ... (زخرف: ٢٣) ١٨١
- وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا (نساء: ١٦٤) ٢٦٣
- وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ... (لقمان: ٢٥) ١٢٦
- وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ... (عنكبوت: ٦١) ١١٢
- وَلَا تُكَلِّفْ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا... (مؤمنون: ٦٢) ٣١٨
- وَلَا يُحِطُونَ بِهِ عِلْمًا (طه: ١١٠) ٢١٣
- وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا (كهف: ٤٩) ٣١٨
- وَلَقَدْ أَوْحَى إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ... (زمر: ٦٥) ١٧٥
- وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ... (اعراف: ١٣٠) ٣٠٩

۳۱۰	وَلَقَدْ أَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ... (مؤمنون: ۷۶)
۷۱	وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ... (هود: ۲۵ و ۲۶)
۱۷۰ و ۱۳۶، ۱۳۱، ۱۶۷ و ۱۷۰	وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا... (نحل: ۳۶)
۲۷۰	وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ... (آل عمران: ۱۵۲)
۲۰۷	وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا... (اعراف: ۱۸۰)
۲۸۰	وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ... (بقره: ۱۱۵)
۲۸۲	وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا... (اعراف: ۱۴۳)
۸۸	وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (توحيد: ۴)
۳۰۹	وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ... (بقره: ۱۵۵)
۳۰۹	وَلَنَذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنَىٰ... (سجده: ۲۱)
۲۶۴	وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ... (لقمان: ۲۷)
۶۶	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ... (انبیاء: ۲۵)
۳۱۸	وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ (آل عمران: ۱۰۸)
۱۳۷	وَمَا أَمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ... (بینه: ۵)
۳۰۵	وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (اسراء: ۸۵)
۳۰۹	وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ... (اعراف: ۹۴)
۱۴۷	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ... (نساء: ۶۴)
۷۰	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ... (انبیاء: ۲۵)
۳۰۷	وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ... (شوری: ۳۰)
۳۴۶	وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (تکویر: ۲۹)
۳۰۳	وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَغْنِيَنَّ (دخان: ۳۸)
۲۶۴	وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ... (شوری: ۵۱)
۳۲۱	وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ... (آل عمران: ۱۴۵)
۳۴۶	وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ... (یونس: ۱۰۰)
۳۱۹	وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا (اسراء: ۱۵)
۱۱۹	وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا... (هود: ۶)
۱۶۷	وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا... (حجر: ۱۱)
۱۷۷	وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ... (یونس: ۳۶)
۱۳۸	وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا... (یوسف: ۱۰۶)
۵۰	وَمِنْ آيَاتِهِ أَن خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا... (روم: ۲۱)
۵۰	وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ... (روم: ۲۲)
۴۹	وَمِنْ آيَاتِهِ أَن خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ... (روم: ۲۰)
۲۶۹	وَمَنْ أَضَدُّ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا (نساء: ۸۷)

- وَمَنْ أَضْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا (نساء: ١٢٢)..... ٢٦٩
- وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ... (ذاريات: ٤٩)..... ٥١
- وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ... (مائده: ٤٤)..... ١٢٤
- وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا... (طلاق: ٢ و ٣)..... ٣٣٢
- وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً... (انبيا: ٣٥)..... ٣٠٨
- وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ... (انبيا: ٤٧)..... ٣١٨
- وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا خَاسِرًا... (كهف: ٤٩)..... ٣٢٢
- وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً... (انعام: ٩٩)..... ٥٢
- وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ... (حديد: ٤)..... ٢٨١
- وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ... (يونس: ١٨)..... ١٧٩
- وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ... (حج: ٧١)..... ١٧٤
- هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ (الرحمن: ٦٠)..... ٢٩٨
- هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ... (فاطر: ٣)..... ١١٢
- هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ... (حديد: ٣)..... ٢٤٥
- هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... (غافر: ٦٥)..... ٢٤١
- هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا... (انعام: ٢)..... ٣٣١
- هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ... (حشر: ٢٢-٢٤)..... ٢٨٠ و ١٩٩
- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ... (نساء: ٥٩)..... ١٤٨ و ١٤٢
- يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ... (فاطر: ١٥)..... ٦١
- يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً... (ص: ٢٦)..... ١٢٥
- يَاْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ... (اعراف: ١٥٧)..... ٢٩٧
- يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ... (نور: ٤٥)..... ٢٥٤
- يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ... (بقره: ١٨٥)..... ٢٥٤
- يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنِزَلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا... (نساء: ١٥٣)..... ١٧٨
- يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ... (طه: ١١٠)..... ٢١٠
- يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ... (حديد: ٤)..... ٢٢٢
- يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا... (آل عمران: ٣٠)..... ٣٢٣

فهرست روایات

۱۱۸.....	إِتْصَالُ التَّدْبِيرِ وَتَمَامُ الصُّنْعِ
۳۱۹.....	إِرْتَفَعَ عَنْ ظَلَمِ عِبَادِهِ وَ قَامَ بِالْقِسْطِ
۳۱۵.....	إِعْطَاءُ كُلِّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ
۲۵۵.....	الإِرَادَةُ مِنَ الْخَلْقِ [الْمَخْلُوقِ] الضَّمِيرُ
۳۱۰.....	أَلَا وَإِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَضْلَبَ عَوْدًا
۲۴۵.....	الْأَوَّلُ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ قَبْلُ
۲۴۵.....	الْأَوَّلُ لَا عَنْ أَوَّلٍ قَبْلَهُ
۳۱۹.....	التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ
۳۱۳.....	التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ عَلَوِيَّانِ
۲۲۵.....	الْحَمْدُ لِلَّهِ مُنْتَهَى عِلْمِهِ
۹۶.....	الَّذِي لَيْسَ لِصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ
۲۲۵.....	السَّمِيعُ لَا بِأَدَاتٍ وَ الْبَصِيرُ
۲۹.....	الطَّرُقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ نَفْوَسٍ [أَنْفَاسٍ] الْخَلَائِقِ
۴۹.....	أَلْعَجَبُ مِنْ مَخْلُوقٍ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ
۳۱۵.....	أَلْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا
۲۵۶.....	أَلْعِلْمُ لَيْسَ هُوَ الْمَشِيئَةُ
۲۶۵.....	أَلْكَلَامُ مُحَدَّثٌ. كَانَ اللَّهُ
۱۴۷.....	أَمَا وَاللَّهِ مَا صَامُوا وَلَا صَلُّوا
۲۰۷.....	إِنَّ اللَّهَ أَعْلَى وَأَجَلُّ
۲۸۵.....	إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَا زَمَانٍ
۲۳۶.....	إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ
۲۸۳.....	إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُوَصَفُ بِزَمَانٍ
۳۰۳.....	إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ خَلْقَهُ عَبَثًا

- ٣٤٦ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ
- ٣١١ إِنَّ اللَّهَ يَنْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ
- ٢٥٥ إِنَّ الْمُرِيدَ لَا يَكُونُ إِلَّا لِإِمْرَادٍ مَعَهُ
- ٨٥ أَنْ تَعْرِفَهُ بِلَا مِثَالٍ وَلَا شَبِيهِ
- ٣٠٣ إِنَّ سَأَلَ سَائِلٍ فَقَالَ: هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُكَلَّفَ
- ٢٢٥ إِنَّ لِلَّهِ لَعِلْمًا لَا يَعْلَمُهُ غَيْرُهُ
- ٣١١ إِنَّ هَذِهِ الْأَفَاتِ وَإِنْ كَانَتْ تَنَالُ الصَّالِحَ
- ٣١٩ بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ
- ٥٢ تَأْمَلُ الْحِكْمَةَ فِي خَلْقِ الشَّجَرِ
- ٥٠ تَأْمَلُ يَا مَفْضُلُ مَا أَنْعَمَ اللَّهُ
- ٢٨٣ تَأْوِيلُ الصِّمْدِ لَا اسْمٌ وَلَا جِسْمٌ
- ١٥٧ تُعْرِضُ الْأَشْيَاءَ بِأَضْدَادِهَا
- ٢٨٦ جَلَّ سَيِّدِي وَمَوْلَائِي وَالْمُنْعِمُ عَلَيَّ
- ٢٥٦ خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا
- ٣٣٣ سَيَأْتِي زَمَانٌ عَلَى أُمَّتِي يُؤَوِّلُونَ الْمَعَاصِيَ بِالْقَضَاءِ
- ٥١ ضَادُّ التَّوَرِّ بِالظُّلْمَةِ وَالْجَلَالَةِ بِالْبُهِمِ
- ٣٣٣ طَرِيقُ مُظْلِمٍ فَلَا تَسْلُكُوهُ
- ٢٢٤ عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ
- ٨٥ فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ
- ١٥٢ فَطَرَّاهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ
- ١٥٢ فَعَرَّفَهُمْ وَأَرَاهِمُ نَفْسَهُ
- ٨٧ فَكَانَ ثُمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ؟
- ٢٤٢ فَلَسْنَا نَعْلَمُ كُنْهَ عَظَمَتِكَ إِلَّا
- ١١٨ فَلَمَّا رَأَيْنَا الْخَلْقَ مُنْتَظِمًا
- ٢٦٥ فَلَمْ يَزَلْ مَتَكَلِّمًا؟
- ٩٧ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ
- ٢٧١ قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَأَحْكَمَ تَقْدِيرَهُ
- ٢١٢ كَذَّبَ الْعَادِلُونَ بِكَ إِذْ شَبَّهوكَ بِأَصْنَامِهِمْ
- ٢٦٥ كَلَامُ اللَّهِ لَا تَنْتَجَاوِزُهُ
- ٢٢٥ لَا تُقَلِّ ذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ لِعِلْمِهِ مُنْتَهَى
- ١٤٨ لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ
- ١٤٨ لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ
- ٢١٢ لَا يُحِيطُ الْخَلَائِقُ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِلْمًا

۳۳۲	لا یؤمن عبدٌ حتّٰی یؤمن بأربعة.....
۹۷	لشهادة کلّ صفةٍ أنّها غیر الموصوف.....
۷۰	لَمَّا بَدَّلَ أَكْثَرَ خَلْقِهِ عَهْدَ اللَّهِ.....
۹۷	لَمْ یَزَلِ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالٰی عَلِیْماً قَادِراً حَتّٰی.....
۲۲۴	لَمْ یَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ رَبُّنَا.....
۲۵۵	لَمْ یَزَلِ اللَّهُ مُرِيداً؟.....
۲۱۳	لَمْ یُطْلِعِ الْعَقُولَ عَلٰی تَحْدِیدِ صِفَتِهِ.....
۲۷۱	مُبْتَدِعِ الْخَلَائِقِ بَعْلِمِهِ وَ مُنْشِئِهِمْ بِحُكْمِهِ.....
۲۳۶	مُحِیطٌ بِمَا خَلَقَ.....
۱۴۸	مَنْ أَطَاعَ رَجُلًا فِی مَعْصِیَةِ فَقَدْ عَبَدَهُ.....
۸۶	وَاحِدًا لَا یَعْدِدُ وَ ذَاتِمْ لَا یَأْمِدُ.....
۱۵۵	وَاعْلَمْ یَا بُنَیَّ إِنَّهُ لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِیکٌ.....
۲۱۸	وَ الْإِحْكَامُ دَلِیلُ الْعِلْمِ.....
۲۶۹	وَ انْتِفَاءُ الْقُبْحِ عَنْهُ تَعَالٰی یَدُلُّ عَلٰی صَدْقِهِ.....
۲۶۳	وَ عُمُومِیَّةُ قُدْرَتِهِ تَدُلُّ عَلٰی ثُبُوتِ الْكَلَامِ.....
۲۴۲	وَ كَانَ اللَّهُ حَتّٰی بِلَا حَیَاةٍ.....
۲۴۰	وَ كُلُّ قَادِرٍ عَالَمٌ حَتّٰی بِالضَّرُورَةِ.....
۹۶	وَ كَمَالُ تَوْحِیدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ.....
۳۳۳	وَ لَا تَقُولُوا وَكَلَّمَهُمُ اللَّهُ إِلَى أَنْفُسِهِمْ.....
۳۱۱	وَ لَكِنَّ اللَّهَ یَخْتَبِرُ عِبَادَهُ بِأَنْوَاعِ الشَّدَائِدِ.....
۵۱	وَ لَوْ اجْتَمَعَ جَمِیعُ حَیَوَانِهَا.....
۲۶۵	وَ لَیْسَ الْخَالِقُ إِلَّا اللَّهُ.....
۲۴۴	وَ وَجُوبُ الْوُجُودِ یَدُلُّ عَلٰی سِرْمَدِیَّتِهِ.....
۲۸۴	وَ یَلَهُ! أَمَّا عَلِمَ أَنَّ الْجِسْمَ مَحْدُودٌ.....
۳۳۰	هُوَ الْهِنْدَسَةُ مِنْ الطَّوْلِ وَ الْعَرْضِ وَ الْبَقَاءِ.....
۳۹	هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِی فَطَرَ اللَّهُ النَّاسَ عَلَیْهَا.....
۳۳۰	هِيَ الْهِنْدَسَةُ وَ وَضَعَ الْحُدُودَ مِنْ الْبَقَاءِ وَ الْفَنَاءِ.....
۴۸	یَا مُفَضَّلُ! أَوَّلُ الْعَبْرِ وَ الْأَدِلَّةُ عَلٰی الْبَارِی.....
۲۲۵	یَعْلَمُ عَجِيجَ الْوَحْشِ فِی الْفَلَوَاتِ.....

کتابنامه

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۲. الاشعری، ابوالحسن، الإبانة عن اصول الديانة، دار الانصار، ۱۳۹۷.
۳. بحرانی، میثم بن علی بن میثم، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۶.
۴. تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۱.
۵. جرجانی، سید شریف، شرح المواقف، قم: انتشارات شریف رضی، ۱۳۷۳.
۶. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم: نشر اسراء.
۷. جوادی، محسن، درآمدی بر خدانشناسی فلسفی، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۵.
۸. حلی، تقی الدین حسن (ابن داوود)، سه ارجوزه در کلام، امامت و فقه، تحقیق و تعلیق حسین درگاهی و حسن طارمی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۶۷.
۹. حلی (علامه)، حسن بن یوسف المطهر، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۰. —، مناهج اليقين فی اصول الدين، تحقیق محمدرضا انصاری، قم: انتشارات محقق، ۱۳۷۴.
۱۱. —، نهج الحق و کشف الصدق، قم: دار الهجرة، ۱۴۰۷.
۱۲. الحویزی، عبدعلی بن جمعه، نور الثقلین، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، قم: حکمت.
۱۳. دیلمی، احمد، طبیعت و حکمت؛ پژوهشی در برهان نظم، قم: معاونت امور اساتید و دروس

- معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
۱۴. الرازی، فخرالدین، المطالب العالیة فی العلم الإلهی، تحقیق دکتر احمد حجازی سقا، ج ۸-۹، بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۹۸۷.
۱۵. زوزی، ملا عبدالله، لمعات إلهیة، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۶. سبحانی، جعفر، الإلهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، نگارش حسن محمد مکی العاملی، چاپ چهارم، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۷ ق.
۱۷. —، حسن و قبح عقلی، پایه‌های جاودان اخلاق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۸.
۱۸. —، محاضرات فی الإلهیات، قم: نگارش علی ربانی گلپایگانی.
۱۹. سعیدی مهر، محمد، علم پیشین الهی و اختیار انسان، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۵.
۲۰. السیوری (فاضل مقداد)، جمال الدین مقداد بن عبدالله، إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين، تحقیق مهدی رجایی، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۲۱. —، شرح الباب الحادی عشر، تحقیق دکتر مهدی محقق، مشهد: مؤسسه چاپ و انتشارات آستان مقدس، ۱۳۶۸.
۲۲. السیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، بیروت: محمد امین.
۲۳. شیرازی (ملاصدرا)، صدرالدین، الأسفار الأربعة، ج ۶، قم: انتشارات مصطفوی.
۲۴. شیروانی، علی، سرشت انسان: پژوهشی در خدشناسی فطری، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶.
۲۵. صدوق، ابو جعفر محمد بن علی، التوحید، لبنان: دار التعارف.
۲۶. طباطبایی (علامه)، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن (۲۰ جلد)، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۳۹.
۲۷. —، نهایة الحکمة، قم: مرکز الطباعة و النشر.
۲۸. العاملی، زین الدین ابو محمد علی بن یوسف، الصراط المستقیم إلی مستحق التقدیم، تصحیح محمد باقر بهبودی، تهران: المكتبة المرتضویة، ۱۳۸۴ ق.
۲۹. لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تصحیح صادق لاریجانی، تهران: الزهراء.
۳۰. —، گوهر مراد، تصحیح و تحقیق و مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۲.

۳۱. مجلسی (علامه)، محمدباقر، بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۳۲. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
۳۳. —، آموزش فلسفه، چاپ چهارم، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳.
۳۴. —، معارف قرآن، ج ۱-۳، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۳۷۳.
۳۵. مطهری، مرتضی، فطرت، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۹.
۳۶. —، مجموعه آثار، ج ۱ و ۲، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۳۷. المظفر، محمدرضا، اصول الفقه، چاپ چهارم، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق.
۳۸. مکارم شیرازی، ناصر (با همکاری جمعی از نویسندگان)، پیام قرآن، ج ۲-۴، قم: انتشارات نسل جوان، ۱۳۷۴.