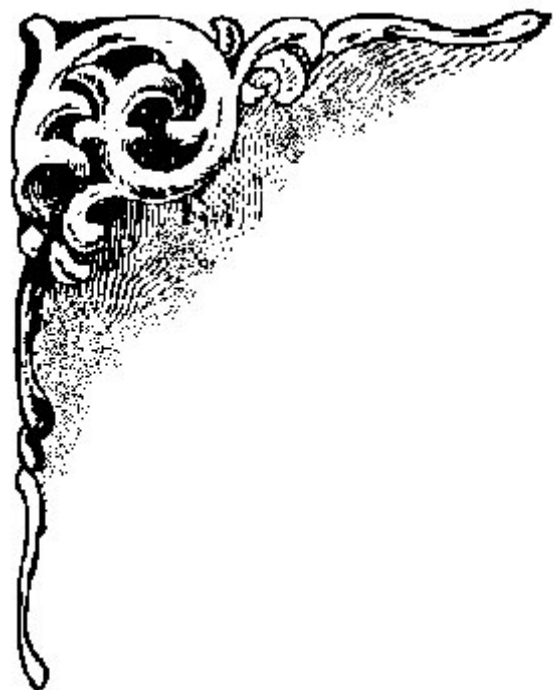


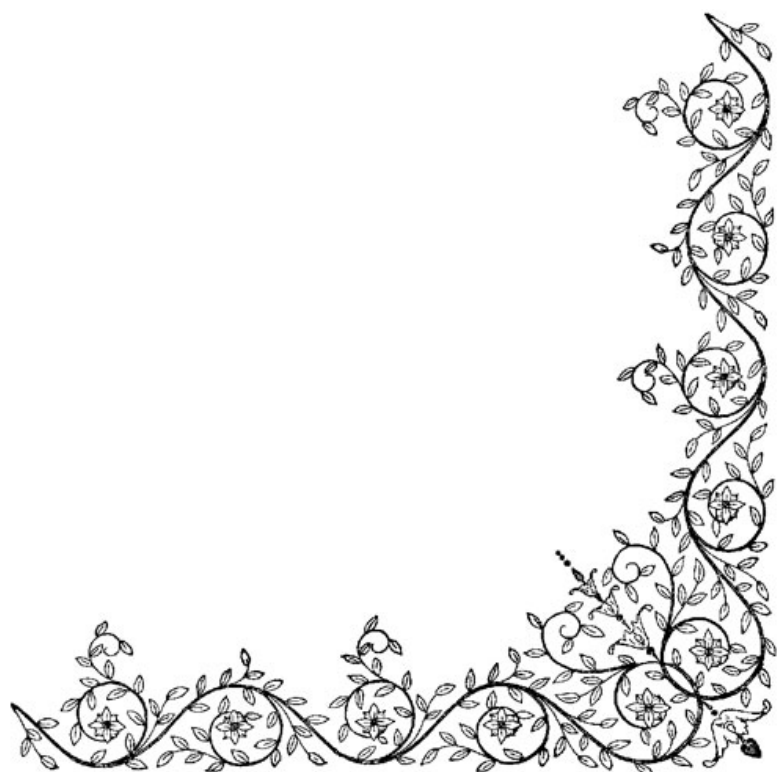
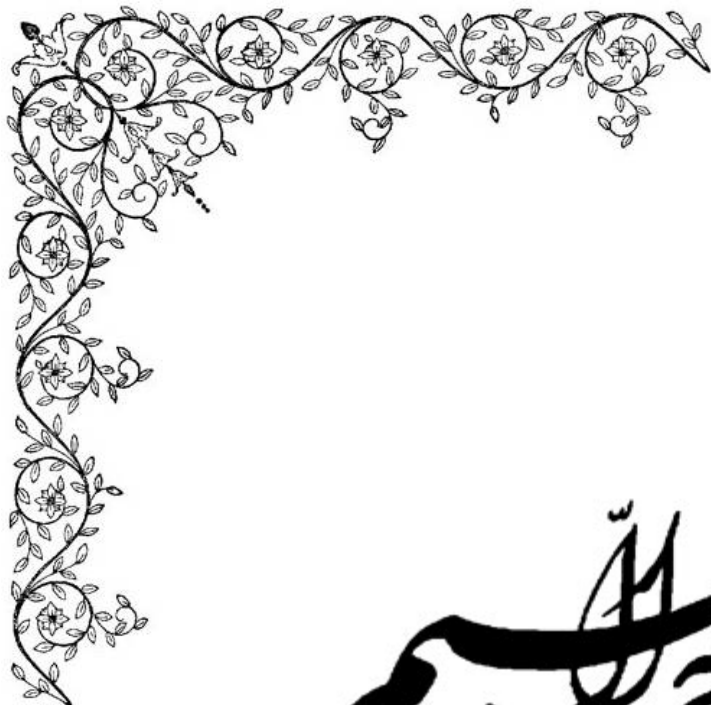


کَلَامَرِفَ عَقَائِدِ

دکتر رضا برنجکار



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



جلسه اول

کلیات علم کلام (۱)

هدف درس

آشنایی با:

✓ تعریف، موضوع و روش علم کلام.

مقدمه

درس کلام در دانشکده علوم حدیث به سه بخش تقسیم شده است که هر بخش در ترم جداگانه‌ای مطرح خواهد شد: کلام (۱)، کلام (۲) و کلام (۳). کلام (۱) به موضوع «توحید و عدل»، کلام (۲) به موضوع «نبوت و امامت» و کلام (۳) به موضوع «معاد» می‌پردازد. بحثی که اینک آغاز می‌کنیم و از این پس آن را با نام کلام (۱) خواهیم شناخت، به اساسی‌ترین و مهم‌ترین اصول دین، یعنی توحید و عدل می‌پردازد و حجم مباحث آن از دو کلام دیگر بیشتر و ارائه همه مطالب آن در دو واحد دشوار است. بر این اساس، سعی ما بر آن بوده است که به بیان مباحث مهم‌تر بپردازیم و از طرح همه مباحث چشم‌پوشیم. از سوی دیگر چون کلام (۱) اولین درس از سلسله درسهای کلام است، لازم است ابتدا به طور کلی با علم کلام و موضوع، روش، هدف و غایت این علم آشنا شویم.

تعریف علم کلام

اگر بخواهیم با نظر به موضوع علم کلام تعریفی اجمالی و ساده از آن ارائه دهیم، باید بگوییم: «علم کلام علم اعتقادات است؛ یعنی، علمی است که به اعتقادات می‌پردازد». اما اگر بخواهیم تعریف جامع‌تری از آن ارائه کنیم می‌توانیم بگوییم: «علم کلام دانشی است که درباره اعتقادات دینی به شیوه عقلی – نقلی بحث می‌کند، به تبیین و اثبات اعتقادات دینی می‌پردازد و ضمن پاسخ‌گویی به شبهات و اعتراضات مخالفان، از این اعتقادات دینی دفاع می‌کند». این تعریف از آن نظر جامع است که به هر سه ویژگی مهم علم کلام اشاره دارد. در این تعریف، هم به موضوع (اعتقادات دینی)، که مهم‌ترین ویژگی یک علم تلقی می‌شود، اشاره شده است؛ هم به روش (روش عقلی – نقلی) و هم به هدف و غایت که همان تبیین و اثبات عقاید اسلامی و رد شبهاتی است که بیگانگان در عقاید اسلامی وارد می‌کنند.

ممکن است این پرسش در ذهن مخاطب ایجاد شود که آیا تنها در دین اسلام علم اعتقادات را «کلام» نامیده‌اند یا در دیگر ادیان نیز چنین است؟ پاسخ آن است که در هر دینی علم اعتقادات وجود دارد و مهم‌ترین بخش ادیان الهی و توحیدی را عقاید آنها تشکیل می‌دهد و فقه و اخلاق در درجه بعدی قرار می‌گیرند، اما نهادن نام «کلام» بر این علم تنها به اسلام اختصاص دارد. در ادیان دیگر، مانند یهود و مسیحیت، از تعبیر «تئولوژی»^۱ به معنای خداشناسی (الهیات) استفاده شده است. ولی باید توجه داشت که تئولوژی یا الهیات با علم کلام تفاوت‌هایی دارد؛ منظور از تئولوژی مجموعه معارفی است که در یک دین وجود دارد و به طور مستقیم از متون مقدس آن دین اخذ شده است و دربرگیرنده معارف اعتقادی، اخلاقی یا عملی است. بنابراین، تئولوژی تنها به مباحث نقلی اختصاص دارد و مباحث عقلی و دفاع عقلانی از آموزه‌های دینی تحت این عنوان قرار نمی‌گیرد.^۲ مباحث دفاعیه در مسیحیت تحت عنوان «آپولوژی»^۳ یعنی استدلال‌های عقلی قرار می‌گیرد، که به منظور دفاع از اعتقادات مسیحیت بیان شده است.

تفاوت علم کلام با تئولوژی

اولین تفاوت این دو علم در آن است که علم کلام تنها به اعتقادات اختصاص دارد و تئولوژی به معارف اعتقادی، اخلاقی و عملی. تفاوت دوم این است که علم کلام از مباحث عقلی و نقلی بهره می‌گیرد، در حالی که تئولوژی تنها به معارف نقلی اختصاص دارد. بنابراین، کلام و تئولوژی با یکدیگر دو تفاوت دارند: از جهتی کلام عام‌تر از تئولوژی است و از جهتی تئولوژی عام‌تر از کلام است؛ کلام از جهت روش، دایره وسیع‌تری دارد زیرا در آن هم از روش عقلی و هم از روش نقلی استفاده می‌شود، در حالی که در تئولوژی تنها از نقل (متون مقدس) استفاده می‌شود. اما تئولوژی از این نظر عام‌تر است که هم مباحث اعتقادی و هم مباحث غیراعتقادی را شامل می‌شود، در حالی که کلام تنها به اعتقادات می‌پردازد. بنابراین، علم کلام با مفهومی که به طور خلاصه بیان شد، به اسلام اختصاص دارد و در ادیان دیگر بخشی از کارکرد آن را دانش تئولوژی و بخش دیگر را دانش آپولوژی بر عهده دارد. پس علم کلام هم از نظر لفظی و هم از نظر محتوایی در اسلام شکل گرفته و پیش از آن سابقه نداشته است.

۱. Theology، از دو واژه Theos، به معنای خدا و logy، به معنای شناخت، که خود از واژه logos (به معنای عقل، نطق، کلمه و ...) اخذ شده، تشکیل شده است.

۲. امروزه گاه الهیات معنایی گسترده‌تر می‌یابد که همه مباحثی را که به نوعی با ادیان ارتباط دارد، شامل می‌شود.

۳. Apology، از دو واژه apo، به معنای از و logy، به معنای شناخت تشکیل شده و مجموعاً به معنای شناخت‌نامه‌ای بوده است که متهم درباره خود و کارهایش تهیه می‌کرده و در دادگاه در مقام دفاع از خود قرائت می‌کرده است (دفاعیه).

وجه تسمیه علم کلام

همان‌طور که گفتیم علم کلام علم اعتقادات اسلامی است. اما این پرسش مطرح است که چرا این علم را «کلام» نامیده‌اند؟ در پاسخ به این سؤال وجوهی ذکر شده است که گرچه از اهمیت یکسانی برخوردار نیست، ولی همه این وجوه می‌تواند صحیح باشد.

تفتازانی در کتاب شرح مقاصد، پنج دلیل برای این نام‌گذاری بیان کرده است:

۱- از آنجا که در بسیاری از کتابهای علم کلام، مباحث کلامی با عباراتی چون «الکلام فی التوحید»، «الکلام فی النبوه» و «الکلام فی الإمامه» آغاز شده است، به این علم «کلام» گفته‌اند.

۲- مهم‌ترین موضوعی که متکلمان درباره آن بحث می‌کردند مسئله کلام الهی بود؛ معتزله قائل به حدوث کلام الهی بودند و قرآن را حادث می‌دانستند و اهل حدیث معتقد به قدیم بودن کلام الهی بودند.^۴ چون مسئله کلام الهی مهم‌ترین بحث علم اعتقادات بود، این علم را «کلام» نامیدند.

۳- علم کلام قدرت تکلم، مناظره، بحث و جدل را در انسان تقویت می‌کند، لذا به این علم «کلام» گفته‌اند.

۴- چهارمین وجه، که شاید از وجوه دیگر مهم‌تر باشد، این است که در این علم گفتگو و تکلم با دیگران از علوم دیگر بیشتر است؛ یعنی، وجه غالب کار متکلمان تکلم و مناظره است. البته در علوم دیگر هم بحث، تکلم و مناظره هست، اما بسیار کمتر از آنچه در علم کلام است.

۵- پنجمین وجه تسمیه، که خود متکلمان آن را ارائه داده‌اند، این است که کلام به معنای کامل کلمه یعنی سخن محکم و قوی، مختص این علم می‌داند؛ یعنی، این علم به خاطر بهره‌مندی از استدلالهای بسیار قوی نسبت به دیگر علوم، کلام واقعی به شمار می‌رود و گویی علوم دیگر در برابر این علم اصلاً کلام و سخن مستدل، قوی و محکم نیستند.

موضوع علم کلام

دانستیم که موضوع علم کلام اعتقادات دینی است. گاه در تعابیر بزرگان^۵ موضوع علم کلام، اصول دین و موضوع علم فقه، فروع دین ذکر شده است. در اینجا مقصود از اصول دین، اعتقادات دینی و اسلامی است، همان‌طور که مقصود از فروع دین، اعمال دینی و اسلامی است.^۶ حال به توضیح عقاید دینی می‌پردازیم.

۴. یکی از بحثهای کلامی - اعتقادی درباره قرآن مجید این است که آیا قرآن، کلام الله، پیوسته با خود صاحب کلام (خداوند) و همانند ذات او قدیم و خلق‌ناپذیر است یا مانند جهان و همه آفریدگان حادث و مخلوق است. این بحث از آغاز شکل‌گیری دانش کلام اسلامی پیدا شده است. به باور برخی اصولاً دانش کلام از همین بحث آغاز شده است. این مسئله (حدوث و قدم قرآن) در قرن سوم هجری بازتاب اجتماعی گسترده‌ای پیدا کرد که آغازش در عصر هارون الرشید و اوجش در روزگار مأمون، معتصم و واثق و پایانش در خلافت متوکل بود؛ بهاء الدین خرمشاهی، *دانش‌نامه قرآن و قرآن‌پژوهی*، ج ۲، ص ۱۶۳۹ و ۱۶۴۰.

اهمیت این مسئله تا حدی بود که به دخالت حکومتها انجامید و در این میان گروهی زندانی، شکنجه و کشته شدند.

۵. ر.ک: شهید مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی*، بخش کلام و عرفان، ص ۱۶.

۶. ر.ک: آخوند خراسانی، حاشیه کتاب *فوائد الأصول* شیخ انصاری، ص ۱۰۱.

عقاید دینی

اعتقاد و عقیده در لغت عرب از ریشه «عقد» به معنای بستن و محکم کردن مشتق شده است^۷ و به معنای معاهده و پیمان محکم، که شخص به آن ملتزم و وفادار است، به کار می‌رود.^۸ در اینجا مقصود از عقاید دینی آن دسته از گزاره‌های دینی است که پس از شناخت باید قلباً به آن اذعان و اعتراف کرد و بدان ملتزم ماند و اگر این گزاره‌ها لوازم عملی داشته باشند، بدانها عمل کرد.

عقیده و عمل

مقصود اصلی دین در ارائه آموزه‌های اعتقادی، اعتقاد قلبی است، در حالی که مقصود اصلی در آموزه‌های عملی، عمل کردن به آنها است. البته ممکن است عقیده، آثار و لوازم عملی نیز داشته باشد، همان‌گونه که اعمال هم بر پایه اعتقادات شکل می‌گیرد؛ وقتی به خدا معتقد شویم و توحید را بپذیریم، توحید در اعمال ما تأثیر خواهد گذاشت. لازمه توحید این است که خدا را عبادت کنیم و در عبادت و عمل اخلاص داشته باشیم. اما مقصود اصلی و بالذات از آموزه توحید اعتقاد به این آموزه است، هر چند اعتقاد به این آموزه لوازم عملی هم داشته باشد. همچنان که نماز خواندن یک عمل جوارحی است، اما پیش از آنکه نماز بخوانیم باید به آن اعتقاد داشته باشیم. در برخی احادیث، اعتقاد هم نوعی عمل، یعنی عمل جوارحی (قلبی)، در مقابل عمل جوارحی دانسته شده است. عمل جوارحی عملی است که انسان با اندامهایش انجام می‌دهد و عمل جوارحی عملی است که انسان با قلبش انجام می‌دهد؛ یعنی، در اعتقاد، قلب ما عملی را انجام می‌دهد و آن عمل عبارت است از: تسلیم در برابر آن اعتقاد و پذیرش آن با تمام وجود، در حالی که می‌توان آن اعتقاد را نپذیرفت و انکار کرد. در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) آمده است:

فَفَرَضَ عَلَى الْقَلْبِ غَيْرُ مَا فَرَضَ عَلَى السَّمْعِ وَفَرَضَ عَلَى السَّمْعِ غَيْرُ مَا فَرَضَ عَلَى الْعَيْنِ ... فَأَمَّا مَا فَرَضَ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِيمَانِ فَالْإِقْرَارُ وَالْمَعْرِفَةُ وَالْعَقْدُ وَالرِّضَا وَ ... فَذَلِكَ مَا فَرَضَ اللَّهُ عَلَى الْقَلْبِ مِنَ الْإِقْرَارِ وَالْمَعْرِفَةِ وَهُوَ عَمَلُهُ.^۹

بر قلب چیزی غیر از آنچه بر گوش واجب است، واجب شده است و بر گوش چیزی غیر از آنچه بر چشمان واجب شده است ...؛ اما ایمانی که بر قلب واجب شده است (عمل قلب)، اقرار، معرفت، پیمان و رضا و ... است. این اقرار و معرفت همان است که خدا بر قلب واجب کرده و اینها عمل قلب است

بنابراین، عمل قلبی، اعتقاد و اصول دین به یک معنا است و بدین سبب به اعتقادات و اعمال قلبی «اصول دین» گفته می‌شود که عقاید، اصل و اساس دین است و بدون ایمان به خدا عمل به احکام دین ممکن نیست. به تعبیر امام صادق (علیه السلام) قلب امیر بدن است و هر عملی که از جوارح صادر می‌شود بر اساس رأی و امر قلب است.^{۱۰}

انسان در هر دو عمل (جوارحی و جوارحی) آزادی دارد. همان‌طور که می‌تواند نماز بخواند یا نخواند،

۷. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۸۶؛ المصباح المنیر، ص ۴۲۱؛ الصحاح، ج ۲، ص ۵۱.

۸. ترتیب کتاب العین، ص ۵۶۲؛ المصباح المنیر، ص ۴۲۱؛ النهایه، ج ۳، ص ۲۷۰.

۹. اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴.

۱۰. همان.

می‌تواند پس از شناخت خدا در مقابل او تسلیم شود یا تسلیم نشود و او را انکار کند. در حدیثی دیگر آمده است:

يُسْأَلُ السَّمْعُ عَمَّا سَمِعَ وَالْبَصَرُ عَمَّا نَظَرَ إِلَيْهِ وَالْفُؤَادُ عَمَّا عَقَدَ عَلَيْهِ.^{۱۱}

در قیامت از گوش درباره آنچه شنیده است، پرسیده می‌شود و از چشم درباره آنچه بدان نگاه کرده است و از قلب درباره آنچه بدان اعتقاد پیدا کرده است. بر این اساس از قلب درباره اعتقادات سؤال می‌شود و این سؤال از دیگر سؤالات مهم‌تر است.

رابطه اعتقادات و اعمال

همان‌گونه که اشاره شد، اعتقادات ممکن است به عمل منتهی شود و اعمال هم مبتنی بر اعتقادات است، اما مقصود اصلی در اعتقادات، عقیده پیدا کردن و تصدیق است، در حالی که مقصود اصلی در اعمال، عمل کردن است. این ملاکی است برای جدا کردن امور عملی، مثل نماز و روزه، از امور اعتقادی، مثل توحید، نبوت و معاد. شیخ انصاری می‌گوید که اصول دین یا اعتقادات دینی عبارت‌اند از:

مسائلی که مقصود اصلی و اساسی در آنها اعتقاد باطنی و تدبیر ظاهری است؛ گرچه

ممکن است بر وجوب این اعتقاد و تدبیر، برخی آثار عملی مترتب شود.^{۱۲}

بنابراین، علم کلام به اعتقادات دینی، یعنی گزاره‌هایی که مقصود بالذات پذیرفتن آنها و معتقد شدن به آنها و تسلیم قلبی در مقابل آنها است، می‌پردازد.

روش علم کلام

از آنجا که موضوع علم کلام، عقاید اسلامی است و منبع این عقاید، متون دینی (قرآن و احادیث) است روش علم کلام، همچون روش علم فقه، روشی نقلی خواهد بود. اما با توجه به اینکه در اعتقاداتی چون اعتقاد به خدا و پیامبر او نمی‌توان به متون اسلامی استناد جست و پیش از شروع اجتهاد در متون دینی باید ابتدا خدا و پیامبرش را اثبات کنیم، متکلم باید از روش عقلی نیز استفاده کند. افزون بر آن برخی از آموزه‌های وارد شده در متون دینی با عقل نیز قابل بررسی است و اصولاً برخی آیات و احادیث، به ویژه در اعتقادات، ارشاداتی به احکام عقل است. همچنین استنباط لوازم عقلی آموزه‌های نقلی و نیز معقول نشان دادن این آموزه‌ها و دفاع عقلانی از آنها جز با روش عقلی میسر نیست.

۱۱. همان، ص ۳۷.

۱۲. فرائد الاصول (رسائل)، ص ۱۶۹. درباره تعاریف اصول دین و اهمّ مصادیق آن ر.ک: رضا برنجکار، مقاله «روش‌شناسی علم کلام، روش استنباط از متون دینی»، مجله نقد و نظر، زمستان ۱۳۷۵، ص ۱۱۳ - ۱۱۱.

جهات کاربرد عقل در کلام

با توجه به آنچه گفته شد، بهره‌گیری از عقل در علم کلام بر سه گونه است:

- ۱- استفاده از عقل در اعتقاداتی که اثبات دین بر آنها متوقف است؛ در این اعتقادات نمی‌شود از قرآن و روایت استفاده کرد و حتماً باید از عقل بهره جست.
 - ۲- استفاده از عقل در اعتقاداتی که خاستگاه عقلی دارد، اما چون اثبات دین بر آنها متوقف نیست، از نقل هم می‌توان بهره جست.
 - ۳- استفاده از عقل در اجتهاد عقاید دینی؛ اجتهاد در قرآن و روایات کاری عقلانی است و نمی‌توان در تبیین عقاید دینی بر الفاظ جمود کرد. مقایسه الفاظ با یکدیگر، در نظر گرفتن عام و خاص و مطلق و مقید و رفع تعارض از احادیث به ظاهر متعارض، کاری عقلانی است.
- بنا بر آنچه گذشت، روش علم کلام روشی عقلی - نقلی خواهد بود. البته متکلم می‌تواند از مسلمات تجربی و تاریخی و عرفانی نیز استفاده کند.

تفاوت متکلم و فیلسوف

همان طور که اشاره شد، در علم کلام باید هم از نقل استفاده کرد و هم از عقل؛ لذا اگر کسی از یکی از این دو استفاده نکند، متکلم اسلامی نیست. همچنین اگر کسی تنها از عقل بهره بگیرد و از نقل استفاده نکند، فیلسوف است. تفاوت متکلم و فیلسوف این است که اتکای فیلسوف فقط به عقل است و تنها از مقدمات خاص عقلی استفاده می‌کند. فیلسوف نمی‌تواند مطلبی را به روایت مستند کند. در مقابل، کسی که تنها به نقل استناد می‌کند و از عقل بهره نمی‌گیرد نیز متکلم نیست. متکلم کسی است که تکلم و بحث و مناظره می‌کند و به سؤالات و شبهات جواب می‌دهد و بررسی، اجتهاد و پاسخ به سؤالات کاری عقلانی است. اگر از کسی بپرسند «به چه دلیل خدا وجود دارد؟» و او پاسخ دهد که «قرآن چنین گفته است» چنین کسی متکلم نیست چون باید ابتدا وجود خدا و نبوت نبی را با استدلال اثبات و سپس از قرآن استفاده کند. از سوی دیگر کسی که از نقل استفاده نکند هم متکلم نیست.

انواع نقل

بسیاری از مطالبی که در روایات اعتقادی آمده است و ما آنها را نقلی به شمار می‌آوریم ارشاد به حکم عقل است. اینها در حقیقت روایاتی است که عقل را بیدار می‌کند و عقل هم مطالب را می‌باید و وجدان می‌کند. نقل دو گونه است: یکی نقل تعبدی که مفهومی تنها از قرآن یا روایت به دست می‌آید و بدان جهت آن را می‌پذیریم که در قرآن و روایات آمده است؛ مثل آیاتی که روز قیامت یا بهشت و نعمتهای آن را توصیف می‌کند. دیگری نقلی است که ارشاد به حکم عقل است و وجدان و عقل آدمی را بیدار می‌کند؛ مثلاً وقتی قرآن از جبر و اختیار، مسائل توحیدی و یا عدل مطالبی می‌گوید، با مراجعه به آیات و دقت در آنها مطلب را می‌فهمیم و تصدیق می‌کنیم. مثل این است که ما به یک معلم ریاضی مراجعه کنیم و او راه حل مسئله‌ای را

به ما یاد دهد. از آن پس ما دیگر در حل این مسئله به معلم نیاز نداریم، اما بدون آن معلم هم نمی‌توانستیم آن مسئله را حل کنیم. پس از این، حتی اگر معلم صحت راه حل را زیر سؤال برد، ما به او خواهیم گفت که راه حل او درست است، چون ما به راه حل رسیده‌ایم. بسیاری از امور قرآن و روایات هم از همین قبیل است؛ امام علی (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه، در توضیح فلسفه بعثت انبیا، چنین می‌فرماید:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائَهُ لِيَسْتَأْذِنَهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذْكُرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثْبِرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ.^{۱۳}

خداوند رسولانی را در میانشان برانگیخت و پیامبران را پی‌درپی به سوی آنان فرستاد تا به ادای پیمانی که با آفریدگارشان بسته بودند، وادار کنند و نعمتهای فراموش‌شده او را به یادشان آورند و با رساندن رسالت حق از آنان حجت گیرند و گنجینه‌های مخفی عقلهای مردم را برانگیزانند.

گنجینه چیزی را گویند که وجود دارد ولی پنهان است. انبیا گنجینه‌هایی را که در عقل ما است، برایمان آشکار می‌کنند و عقلها را برمی‌انگیزانند. بنابراین، عقل ما بدون وجود انبیا گنجینه‌های خویش را نمی‌یابد. خداوند پیامبران را پی‌درپی فرستاده است تا میثاق فطرت و نعمت فراموش‌شده را یادآوری و اعاده کنند.

چکیده

✓ علم کلام دانشی است که درباره اعتقادات دینی به شیوه عقلی - نقلی بحث می‌کند، به تبیین و اثبات اعتقادات دینی می‌پردازد و ضمن پاسخ‌گویی به شبهات و اعتراضات مخالفان، از این اعتقادات دینی دفاع می‌کند.

✓ علم کلام تنها به اسلام اختصاص دارد و با تئولوژی (الهیات مسیحی) متفاوت است. اولین تفاوت این دو علم در آن است که علم کلام تنها به اعتقادات اختصاص دارد و تئولوژی به معارف اعتقادی، اخلاقی و عملی. تفاوت دوم این است که علم کلام از مباحث عقلی و نقلی بهره می‌گیرد، در حالی که تئولوژی تنها به معارف نقلی اختصاص دارد.

✓ موضوع علم کلام اعتقادات دینی است و مقصود از عقاید دینی آن دسته از گزاره‌هایی است که پس از شناخت باید در قلب به آن اعتراف کنیم، به آن پای‌بند باشیم و اگر این گزاره‌ها لوازم عملی داشته باشند، به آنها عمل کنیم.

✓ روش علم کلام روش عقلی - نقلی است. نقلی از آن جهت که موضوع علم کلام عقاید اسلامی است و منبع این عقاید، متون دینی (قرآن و احادیث) است و عقلی از آن جهت که در مورد پاره‌ای اعتقادات، مانند اعتقاد به خدا، پیش از اجتهاد در متون دینی باید وجود خدا را از طریق عقلی اثبات کرد.

۱۳. نهج البلاغه، خطبه اول.

ضمیمه‌ها

- ۱- درباره تعاریف مختلف علم کلام ر.ک: شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۶۳؛ شرح المواقف، ج ۱، ص ۲۴؛ کتاب التعریفات، ص ۸۰؛ شوارق الإلهام، ص ۵؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۵۰؛ گوهر مراد، ص ۱۸ و ۲۰.
در توضیح ویژگیهای علم کلام ر.ک: آشنایی با علوم اسلامی: کلام، فلسفه، عرفان، ص ۱۹ - ۱۱.
- ۲- درباره دیدگاههای مختلف در موضوع علم کلام ر.ک: شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۷۳، ۱۷۶ و ۱۸۰؛ شرح المواقف، ج ۱، ص ۴۰ و ۴۲؛ شوارق الإلهام، ص ۵؛ کتاب التعریفات، ص ۸۰؛ گوهر مراد، ص ۱۸؛ مقدمه ابن خلدون، ص ۵۱۶.

جلسه دوم

کلیات علم کلام (۲)

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ هدف علم کلام؛
- ✓ دلیل نام‌گذاری این علم به کلام؛
- ✓ ارزش و آثار خداشناسی.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیش در تعریف علم کلام گفتیم که کلام علمی است که پیرامون اعتقادات اسلامی بحث می‌کند، از روش عقلی و نقلی استفاده می‌کند و در صدد تبیین آموزه‌های اعتقادی اسلام و دفاع از آنها است. در این تعریف به هر سه ویژگی مهم این علم، یعنی موضوع، روش و غایت، اشاره شد؛ موضوع را توضیح دادیم و گفتیم که منظور از عقیده و اعتقادات چیست. درباره روش نیز گفته شد که روش علم کلام عقلی و نقلی است. اینک به ویژگی سوم، یعنی هدف و غایت علم کلام، می‌پردازیم.

هدف علم کلام

هدف و رسالت علم کلام یا وظایف و فعالیتهای متکلمان را می‌توان در شش بخش کلی زیر تقسیم و تفکیک کرد:

- ۱- استنباط: اولین هدفی که متکلم دنبال می‌کند، استنباط آموزه‌های اعتقادی اسلام است. وی باید ابتدا آموزه‌های دینی را از قرآن، احادیث و عقل استنباط و استخراج کند.
- ۲- تبیین: دومین وظیفه متکلم تبیین است. او مطالبی را که از قرآن، احادیث و عقل استنباط کرده است، توضیح می‌دهد و ویژگیهایی را که استنباط کرده است برای مخاطب بیان می‌کند. متکلم در این مرحله آموزه‌ها را به زبان مخاطب و در سطح فهم او بیان می‌کند.
- ۳- تنظیم: در این مرحله متکلم اعتقادات مختلفی را که به دست آورده است، در نظامی منسجم کنار هم قرار می‌دهد؛ مثلاً توحید را اولین اصل قلمداد می‌کند، سپس اصل نبوت و به همین ترتیب دیگر اصول و فروع اعتقادی را با نظم خاص طبقه‌بندی می‌کند. این نظم در فهم بهتر آموزه‌های دینی به مردم کمک می‌کند.
- ۴- اثبات: متکلم در مرحله چهارم، آموزه‌های دینی را که استنباط، تبیین و تنظیم کرده است، اثبات می‌کند.

۵- ردّ شبهات وارد شده بر دین: در این مرحله متکلم به شبهاتی که مخالفان اسلام به آموزه‌های دینی و اعتقادات اسلامی وارد کرده‌اند، پاسخ می‌دهد.

۶- رد عقاید و اندیشه‌های ضدّ دینی: متکلم در نهایت، اندیشه‌ها و مکتب‌های ضدّ دینی را، مثل کمونیسم، مارکسیسم، لیبرال دموکراسی و ... که معارض اسلام هستند، تحلیل و نقد می‌کند. بنابراین، اگرچه هدف کلی علم کلام دفاع از دین است، اما این دفاع ناگزیر فرایند یاد شده را طی می‌کند.

تفاوت غایت و فایده

گذشته از آنچه ذکر شد، علم کلام فواید دیگری نیز دارد؛ از قبیل بالا بردن قدرت تفکر و تقویت توان مناظره. تفاوت غایت و فایده این است که فایده ممکن است خود به خود و بدون اینکه مقصود باشد، حاصل شود اما غایت یک علم چیزی است که در آن علم قصد می‌شود؛ مثلاً کسی که به قصد خرید به بازار می‌رود و در بازار دوست خود را نیز ملاقات می‌کند، غایتش از رفتن به بازار خرید و فایده بازار رفتنش ملاقات با دوست خود است.

علم اصول دین

گاهی گفته می‌شود که علم کلام، علم اصول دین است. در مقابل علم اصول دین، علم فروع دین قرار می‌گیرد و علم فقه، علم فروع دین شمرده می‌شود. حال به بررسی دلیل این نام‌گذاری می‌پردازیم. منظور از اصول دین، اعتقادات است و چون اعتقادات مهم‌تر و اساسی‌تر از اعمال است و اعمال در درجه دوم اهمیت قرار دارد، به اعتقادات، اصول دین و به اعمال، فروع دین می‌گویند. به این معنا که تا شخصی به خدا و پیامبر او ایمان نیاورد، طبیعی است که به دستورات خدا و پیامبرش نیز عمل نخواهد کرد.

ساختمان دین بر عقاید بنا می‌شود و اعتقادات، اصول و پایه‌های دین است. گاه از اصول دین پنج اصل توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت قصد می‌شود. متکلمان، به ویژه متکلمان متأخر، سعی می‌کنند تمام اعتقادات را به گونه‌ای ذیل این پنج اصل قرار دهند. ایشان هرگاه از این پنج اصل سخن می‌گویند، تمام فروع عقلی و اعتقادی آن را نیز در نظر دارند. بنابراین، حتی اگر موضوع کلام را اصول دین به معنای پنج اصل اعتقادی بدانیم، باز منظور فقط این پنج اصل نیست و فروع آنها را نیز دربرمی‌گیرد؛ مثلاً در بحث عدل، مباحثی از قبیل جبر و اختیار، مسئله شرور، قضا و قدر، حسن و قبح، بداء، سعادت و شقاوت و بحث‌های متنوع دیگری نیز مطرح می‌شود.

روش ما در طرح مباحث اعتقادی

پیش از ورود به اولین اصل اعتقادی، یعنی توحید، لازم است شیوه خود را در طرح مباحث اعتقادی مشخص کنیم. برخی متکلمان سعی می‌کنند در طرح مسائل اعتقادی بیشتر از استدلال‌های عقلی بهره گیرند و برخی بالعکس سعی می‌کنند بیشتر از نقل استفاده کنند. اما همان‌طور که بیان شد، روش علم کلام آمیزه‌ای از عقل

و نقل است و چون بیشتر مباحثی که با موضوع درس ما ارتباط دارد هم عقلی و هم نقلی است، سعی ما بر آن است که پس از استدلال و بیان عقلی هر بحث، دست کم با یک آیه یا یک روایت نشان دهیم که این بحث دیدگاه اسلام نیز هست تا ثابت شود که اکثر آموزه‌های اعتقادی در اسلام عقلانی نیز هست. البته برخی مباحث تعبّدی نیز در عقاید اسلامی وجود دارد.

دو نکته مقدماتی درباره دلایل عقلی

نکته نخست: از میان دلایل عقلی فراوانی که برای اثبات وجود خدا بیان شده است تنها دلایلی را مطرح می‌کنیم که در قرآن و روایات بر آنها تأکید شده است.

نکته دوم: استدلالهای عقلی که در آیات و روایات بر آن تأکید شده، استدلالهایی است که مخاطب آنها عقل سلیم و فطری است؛ عقلی که همه انسانهای متعارف از آن بهره‌مندند، نه عقل ریاضی، منطقی و فلسفی که مخصوص افراد خاصی است و تنها بدیهیات اولیه را، که احتمال خلاف در آن صفر است، می‌پذیرد. به عبارت دیگر در اینجا درباره عقلی سخن می‌گوییم که ملاک تکلیف است و انسانها به طور عادی در سن بلوغ و یا کمی زودتر از آن برخوردار می‌شوند و در نتیجه مورد خطاب و فرمان الهی قرار می‌گیرند. این عقل وقتی به جهان می‌نگرد، وجود جهان و نظم آن را درک می‌کند و از مشاهده نظم، به ضرورت ناظم پی می‌برد. در حالی که عقل ریاضی از همان قدم اول در وجود جهان اشکال و تردید می‌کند؛ زیرا احتمال می‌دهد همه آنچه می‌بیند خواب یا تصوّراتی باشد که حاکی از واقعیت نیستند. عقل ریاضی تا این احتمال را به صفر نرساند، وجود عالم را نمی‌پذیرد؛ همان طور که در گزاره « $2 \times 2 = 4$ » احتمال خلاف صفر است. بسیاری از اموری که همه آنها را به عنوان امور عقلی و بدیهی می‌پذیرند، از نوع بدیهیات عقل سلیم است نه عقل ریاضی و منطقی. استدلال از مصنوع به صانع و نیز بسیاری از مباحث قرآن و احادیث از همین قبیل است و به همین سبب برای همگان قابل فهم و پذیرش است. بنابراین، نتیجه استدلال از مخلوقات به خالق، قانع شدن عقل سلیم نسبت به وجود خدا است؛ هر چند عقل ریاضی و منطقی می‌تواند بر این استدلال شبهه وارد کند و در برابر این شبهه پاسخ دهد و بحث را ادامه دهد؛ همان طور که بحث درباره ادله اثبات وجود خدا تا به امروز ادامه دارد و همیشه اشکالهایی از سوی ملحدان و جوابهایی از سوی مؤمنان مطرح می‌شود. این اشکالها و پاسخها از رتبه عقل مشترک خارج است و در مرتبه جدل عقلی قرار می‌گیرد که به موضوع بحث ما ارتباط ندارد.

اهمیت و جایگاه اصل توحید

از نکاتی که در بحث قبل ذکر شد ارزش معارف الهی و اساس آن، که معرفت خدا است، روشن می‌شود. حال به برخی آیات و احادیث که به ارزش و آثار معارف الهی و خداشناسی، که مهم‌ترین این معارف است، می‌پردازد، اشاره می‌کنیم.

قرآن کریم مرزبندی میان انسانها را بر اساس ایمان به خدا و عمل به لوازم این ایمان، که همان پیروی از خدا است، تصویر می‌کند و هرگونه ارزش انسانی را به این مسئله بازمی‌گرداند. از دیدگاه قرآن، رحمت،

مغفرت و پاداش خدای رحیم^{۱۴} تنها شامل کسانی است که به خدا ایمان آورند و عمل شایسته انجام دهند و ایشان اند که به بهشت وارد می‌شوند.^{۱۵} این افراد نزد خدا بهترین انسانها هستند، پاکیزه‌ترین زندگی و نیکوترین سرانجامها از آن ایشان خواهد بود، به خلافت، هدایت، نور الهی و رستگاری می‌رسند^{۱۶} و به درجات متعالی صعود می‌کنند.^{۱۷} از سوی دیگر خداشناسی مبنا و اساس ایمان و عمل صالح است. از امام علی (علیه السلام) نقل شده است که فرمود: «مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ».^{۱۸} و نیز فرمود: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ».^{۱۹} نقل شده است که مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و پرسید: «بالاترین علم چیست؟» حضرت در پاسخ فرمود: «مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ».^{۲۰} در نقلی دیگر آمده است که مردی نزد رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمد و پرسید: بافضیلت‌ترین عمل کدام است؟ حضرت در پاسخ فرمود: «العلم بالله». سؤال‌کننده عرض کرد: ای فرستاده خدا، من از عمل می‌پرسم و شما از علم خبر می‌دهید؟ رسول خدا (صلی الله علیه و آله) فرمود: «إِنَّ قَلِيلَ الْعَمَلِ يَنْفَعُ مَعَ الْعِلْمِ وَإِنْ كَثِيرَ الْعَمَلِ لَا يَنْفَعُ مَعَ الْجَهْلِ».^{۲۱} امام صادق (علیه السلام) درباره شناخت خدا می‌فرماید:

اگر مردم فضیلت معرفت خدا را می‌دانستند، هرگز به شادیها و نعمتهای دنیوی که به دشمنانشان رسیده است، چشم نمی‌دوختند و دنیای آنها در نظرشان از چیزهایی که قدم بر آنها می‌نهند، کمتر جلوه‌گر می‌شد و در عوض از «معرفه الله» بهره‌مند می‌شدند و از آن لذت می‌بردند؛ همانند کسی که در باغهای بهشت با اولیاءالله همنشین است و آنجا در خوشی و لذت به سر می‌برد. همانا «معرفه الله» انیس انسان در هر وحشت، مصاحب او در هر تنهایی، روشنایی در هر تاریکی، توانایی در هر گونه ناتوانی، و شفا و تندرستی از هر نوع بیماری است.^{۲۲}

از جمله آثاری که برای خداشناسی در احادیث ذکر شده است، امید به خدا،^{۲۳} دعا و درخواست از خدا،^{۲۴} بی‌نیازی از مردم،^{۲۵} تسلیم شدن و راضی بودن در برابر قضا و قدر الهی^{۲۶} و تلاش برای اقامتگاه ابدی است.^{۲۷}

۱۴. ر.ک. جائیه / ۳۰؛ حج / ۵۰؛ عنکبوت / ۷؛ فاطر / ۷؛ آل عمران / ۵۷؛ روم / ۴۵؛ کهف / ۳۰؛ انشقاق / ۲۵؛ تین / ۶؛ سبأ / ۳۷؛ قصص / ۸۰.
۱۵. ر.ک. مریم / ۶۰؛ بقره / ۲۵ و ۸۲؛ نساء / ۵۷ و ۱۲۲؛ ابراهیم / ۲۳؛ کهف / ۱۰۷؛ حج / ۱۴، ۲۳ و ۵۶؛ عنکبوت / ۵۸؛ روم / ۱۵؛ لقمان / ۸؛ سجده / ۱۹؛ شوری / ۲۲؛ بروج / ۱۱.
۱۶. ر.ک. بینه / ۷؛ رعد / ۲۹؛ نور / ۵۵؛ یونس / ۹؛ بقره / ۲۵۷؛ طلاق / ۱۱؛ قصص / ۶۷.
۱۷. ر.ک. مجادله / ۱۱؛ طه / ۷۵.
۱۸. غرر الحکم، ح ۹۸۶۴.
۱۹. نهج البلاغه، خطبه ۱.
۲۰. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۱۴ و ۲۶۹.
۲۱. جامع بیان العلم، ج ۱، ص ۴۵.
۲۲. کافی، ج ۸، ص ۲۴۷.
۲۳. ثواب الأعمال، ص ۱۶۳.
۲۴. غرر الحکم، ۳۲۶۰.
۲۵. همان، ۸۸۹۶.
۲۶. کافی، ج ۲، ص ۶۰ و ۶۲.
۲۷. غرر الحکم، ۶۲۶۵.

چکیده

- ✓ هدف کلی علم کلام دفاع از عقاید دینی است. این هدف کلی در مراحل شش‌گانه زیر تحقق می‌یابد:
- ✓ استنباط عقاید دینی از منابع آن، تبیین مطالب استنباط‌شده، تنظیم عقاید در یک نظام منسجم، اثبات آنها، ردّ شبهات مخالفان و نقد اندیشه‌ها و مکاتب ضدّ دین.
- ✓ عقاید اساس و پایه اعمال است و به همین دلیل علم کلام را علم اصول دین می‌گویند؛ زیرا موضوع آن عقاید دینی است.
- ✓ بر اساس آموزه‌های دینی و روایی باید گفت که توحید و خداشناسی سنگ بنای مجموعه معارف دینی شمرده می‌شود.
- ✓ روش ما در طرح مباحث اعتقادی روش عقلی - نقلی است به این معنا که در هر بحث ابتدا به بیان عقلی و استدلالی می‌پردازیم و آن‌گاه با ذکر آیه یا روایتی هماهنگی آن را با نقل نشان خواهیم داد.
- ✓ مخاطب ما در بیان استدلال‌های عقلی، عقل سلیم (فطری) است و نه عقل ریاضی.
- ✓ برای بیان علت نام‌گذاری این علم به کلام، شش دلیل ذکر کرده‌اند که مهم‌ترین علت آن تکلم و گفتگوی زیادی است که در این علم مشاهده می‌شود.

ضمیمه

نقش قرآن و حدیث در علم عقاید

ادیان الهی و به طور مشخص دین اسلام برای هدایت انسانها آمده‌اند. آدمی پس از آنکه با عقل خویش آفریدگار خود را اثبات کرد در صدد شناخت دیگر حقایق جهان برمی‌آید؛ حقایقی مثل اینکه از کجا آمده است، به کجا می‌رود، در چه موقفی ایستاده است و آمدنش به این جهان برای چیست؟ او با عقل خویش به برخی از این پرسشها پاسخ می‌دهد و برای بقیه پاسخی نمی‌یابد. از سوی دیگر او در صدد برقراری ارتباط با آفریدگار خویش و پرستش او برمی‌آید، اما با عقل خویش نمی‌تواند به چگونگی پرستش آفریدگار و هر آنچه رضایت او را به ارمغان می‌آورد، دست یابد. بنابراین، ضرورت کمک گرفتن از خدا و فرستاده او را احساس می‌کند و در پی یافتن پیامبر خدا برمی‌آید تا مشکلات خویش را با رجوع به او و دینش حل کند.

متون دینی نیز بر این مطلب پای می‌فشارد. قرآن کریم به صراحت خود را هدایت‌کننده مردم،^{۲۸} رهنمای مسلمانان،^{۲۹} راهبر مؤمنان، هدایتگر پارسایان و نیکوکاران،^{۳۰} رهایی‌بخش انسان از تاریکی به نور^{۳۱} و برطرف‌کننده اختلافها معرفی می‌کند.^{۳۲}

۲۸. بقره/ ۱۸۵.

۲۹. نمل/ ۸۹ و ۱۰۲.

۳۰. بقره/ ۹۲؛ نحل/ ۲ و ۷۷؛ قصص/ ۳.

۳۱. ابراهیم/ ۱؛ حدید/ ۱۰.

۳۲. بقره/ ۲۱۳؛ شوری/ ۸.

کتابی که «نور»^{۳۳} «حکمت»^{۳۴} و «ذکر»^{۳۵} از اوصاف آن بوده و تبیان هر چیز است.^{۳۶} در احادیث متعدد، قرآن به نام کتابی حاوی علم و اخبار هر آنچه در جهان رخ داده است و خواهد داد، معرفی می‌شود.^{۳۷} هر چند خرد آدمیان توانایی درک همه این علوم را ندارد^{۳۸} و برای درک آنها به پیامبر اکرم و اهل بیت معصوم (علیهم السلام) نیازمند است. ب همین دلیل است که حدیث ثقلین، که فریقین آن را پذیرفته‌اند، راه نجات از گمراهی را تمسک به قرآن و عترت معرفی می‌کند و این دو را از هم جدایی ناپذیر می‌داند و اعتماد به اهل بیت (علیهم السلام) را راه مطمئن وصول به حقایق قرآن اعلام می‌کند.^{۳۹} در احادیث بسیاری تصریح شده است که علوم مورد نیاز انسانها نزد امامان معصوم است و بایسته است که به سخنان آنان رجوع کنیم، در آن دقت و تأمل نماییم و سرانجام تسلیم فرمان ایشان شویم. همچنین به صراحت آمده است که هر کس چنین نکند و هدایت را از جای دیگر بخواهد، گمراه خواهد شد.^{۴۰}

بدین سان نقش اصلی و اساسی دین، هدایت انسان و رساندن او به معارف حقیقی است و این تلقی که دین تنها احکام و قوانین عملی را بیان می‌کند، همه معارف اعتقادی را به خود انسان واگذارده است و عقل به تنهایی توان کشف حقایق را دارد، بر خلاف نصوص دینی است. به شهادت تاریخ نیز انسانها بدون دین در بیشتر مسائل اعتقادی گمراه بوده‌اند، تشتت آرا بر آنها حاکم بوده است و شکاکیت آخرین نتیجه‌ای بوده است که در هر دوره فکری عاید متفکران شده است.^{۴۱}

هدایت، در درجه اول امری اعتقادی و در درجه دوم به اعمال مرتبط است. برای این مطلب می‌توان چنین استدلال کرد که عقیده، فعل قلب است و قلب امیر بدن؛ از این رو، اعتقاد آدمی در همه حالات و رفتارهای او نقشی تعیین کننده دارد. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

فَمِنْهَا قَلْبُهُ الَّذِي بِهِ يَعْقِلُ وَيَفْقَهُ وَيَفْهَمُ وَهُوَ أَمِيرُ بَدَنِهِ الَّذِي لَا تَرِدُ الْجَوَارِحُ وَلَا تَصْدُرُ إِلَّا عَنْ رَأْيِهِ وَآمَرِهِ.^{۴۲}

یکی از اعضا، قلب آدمی است که با آن تعقل و تفقه می‌کند و می‌فهمد. قلب امیر بدن است و دیگر اعضا بدون رأی و فرمان او در کاری وارد یا از آن خارج نمی‌شوند.

به همین دلیل است که ابتدا باید به خدا و دین او ایمان آورد و پس از آن به عبادات جوارحی دین پرداخت. دلیل نامیده شدن عقاید به اصول دین و اعمال به فروع دین نیز همین است. اصولاً پاداش اعمال شخص به میزان ایمان او بستگی دارد. به تعبیر امام باقر (علیه السلام):

۳۳. نساء / ۱۷۴؛ مائده / ۱۵؛ منافقون / ۸.

۳۴. بقره / ۱۵۱؛ آل عمران / ۱۶۴؛ نساء / ۱۱۴؛ اسراء / ۳۹.

۳۵. ص / ۴۹ و ۸۷؛ مدثر / ۳۱ و ۵۴؛ انسان / ۲۹؛ نازعات / ۲۷.

۳۶. نحل / ۸۹؛ انعام / ۳۸ و ۵۹.

۳۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۵۹، باب الرد إلى الكتاب و السنة و أنه ليس شيء من الحلال و الحرام و جميع ما يحتاج الناس إليه و قد جاء فيه كتاب أو سنة.

۳۸. همان، ص ۶۰؛ همان، ج ۷، ص ۱۵۸؛ محاسن، ص ۲۶۷.

۳۹. برای نمونه، رک: ترمذی، ج ۵، ص ۶۶۲، ح ۳۷۸۶؛ مالی مفید، ص ۳۴۹.

۴۰. بحار الأنوار، ج ۲، ابواب ۱۴ و ۲۶ - ۲۲، به ویژه ص ۹۵ - ۹۰ و نیز آیات و احادیث باب سوم کتاب إثبات الهداة، ج ۱، ص ۱۱۸ - ۱۰۷.

۴۱. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ج ۶، ص ۲۷۰.

۴۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۳۴.

يَزِيدُهُ اللَّهُ فِي حَسَنَاتِهِ عَلَى قَدْرِ صِحَّةِ إِيْمَانِهِ أَضْعَافًا كَثِيرَةً.^{٤٣}
در حدیثی بافضیلت‌ترین و ضروری‌ترین واجبات، خداشناسی معرفی شده است:
إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَأَوْجِبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ، مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ.^{٤٤}

٤٣. همان، ص ۲۷.

٤٤. کفایه/الأثر، ص ۲۵۸.

جلسه سوم

راههای خداشناسی (۱)

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ معرفت عقلی خدا؛
- ✓ دلیل احتیاط عقلی؛
- ✓ دلایل عقلی اثبات وجود خدا.

مروری بر مباحث پیشین

در مباحث گذشته هدف و رسالت علم کلام یا وظایف و فعالیت‌های متکلمان را بیان کردیم. از روش خود در طرح مباحث اعتقادی نیز سخن گفتیم و بیان شد که ما مباحث مختلف اعتقادی، از جمله خداشناسی، عدل، جبر و اختیار، قضا و قدر و ... را به گونه‌ای مطرح خواهیم کرد که حتی اگر هیچ آیه و روایتی در آن زمینه نباشد، باز هم عقل آن را بپذیرد و در حدّ توان نیز آیه یا روایتی در هر موضوع بیان می‌کنیم. به نقش قرآن و حدیث در علم عقاید نیز اشاره شد. همچنین از ارزش و آثار خداشناسی سخن گفتیم. از این پس به تبیین راههای خداشناسی خواهیم پرداخت.

راههای خداشناسی

در آیات و احادیث راههای متعددی برای خداشناسی ذکر شده است. این راهها از جنبه‌های مختلف تقسیم‌پذیر است. اگر با این نظر که چه عواملی انسان را به شناخت خدا هدایت می‌کند، بنگریم خداوند متعال، پیامبران و اوصیای ایشان (علیهم السلام) به عنوان راههای شناخت خدا معرفی شده‌اند. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید:

إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ^{۴۵}

همانا هدایت بر ما است.

همچنین در جای دیگری از قرآن می‌فرماید:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ^{۴۶}

۴۵. لیل / ۱۲.

۴۶. انبیاء / ۲۵.

و پیش از تو هیچ پیامبری نفرستادیم مگر اینکه به او وحی کردیم که: «خدایی جز من نیست، پس مرا بپرستید».

امام باقر (علیه السلام) نیز می‌فرماید:

بِنَا عُرِفَ اللَّهُ، وَبِنَا وَحَّدَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.^{۴۷}

خداوند از طریق ما شناخته می‌شود و به واسطه ما است که خداوند به یگانگی پرستش می‌شود.

از بُعد معرفت انسانی، عقل، فطرت و قلب راههای شناخت خدا هستند. در این دروس راههای خداشناسی در دو فصل معرفت عقلی و معرفت فطری مطرح می‌شود و به دیگر مباحث نیز در ضمن همین دو فصل اشاره خواهد شد.

معرفت عقلی

عقل یکی از قوای ادراکی انسان است و در شناخت خدا نیز نقش ویژه‌ای دارد. روشن است که عقل از منابع و راههای معرفت و یکی از حجتها است و حجت آن ذاتی است؛ یعنی، چنین نیست که آیه یا روایتی حجت عقل را اثبات کند تا ما آن را بپذیریم. اساساً عقل واقعیت را به انسان نشان می‌دهد و به کسی که واقعیت را با عقل مشاهده می‌کند، نمی‌توان گفت که مشاهده او نادرست است. آیات و روایات هم حجت عقل را به رسمیت شناخته‌اند؛ زیرا معارف دین اسلام با عقل هماهنگ است و حقانیت اسلام با عقل اثبات می‌شود، از این رو نمی‌تواند زیربنای خود، یعنی عقل را انکار کند. خداوند در آیات متعددی از قرآن مشرکان، کفار و منافقان را با عبارتهایی نظیر «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» به تعقل فرا می‌خواند و توبیخ می‌کند. امام صادق (علیه السلام) در مورد نقش عقل در خداشناسی می‌فرماید:

بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ وَأَنَّهُم مَخْلُوقُونَ، وَأَنَّهُ الْمُدَبِّرُ لَهُمْ وَأَنَّهُم الْمُدَبَّرُونَ وَأَنَّهُ الْبَاقِي وَهُمْ الْفَانُونَ، وَاسْتَدْلُوا بِعُقُولِهِمْ عَلَى مَا رَأَوْا مِنْ خَلْقِهِ، مِنْ سَمَائِهِ وَأَرْضِهِ، وَشَمْسِهِ وَقَمَرِهِ، وَلَيْلِهِ وَنَهَارِهِ، بَأَنَّ لَهُ وَلَهُمْ خَالِقًا وَمُدَبِّرًا لَمْ يَزَلْ وَلَا يَزُولُ.^{۴۸}

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

انسان با کمک عقل خویش از مخلوقات به خالق آنها پی می‌برد؛ همان‌طور که از مشاهده دود به وجود آتش پی می‌برد.

۴۷. کافی، ج ۱، ص ۱۴۵.

۴۸. همان، ص ۲۹.

دلیل احتیاط عقلی

اگر فرض کنیم دلیلی بر بودن یا نبودن خدا نداشته باشیم، باز عقل دلیلی دارد که بر اساس آن به پذیرش خدا حکم می‌کند. این دلیل همان «احتیاط عقلی در امور بسیار مهم و سرنوشت‌ساز» است. دلیل احتیاط عقلی چند مقدمه دارد:

نخست: انسان در مواجهه با هر گزاره‌ای، از جمله گزاره «خدا موجود است» می‌تواند سه حالت داشته باشد: حالت پذیرش، حالت وازنش و حالت تعلیق حکم؛ اگر دلیلی برای قبول آن در دست باشد، عقل حکم به پذیرش می‌کند، اگر ادله‌ای برای رد وجود داشت عقل آن را رد می‌کند و در صورتی که دلیلی بر اثبات یا رد نباشد، عقل حکم به سکوت و تعلیق حکم می‌کند. بنابراین، اگر کسی دلیلی بر اثبات خدا نداشته باشد، نباید خدا را انکار کند، بلکه باید حکم را تعلیق کند و به دنبال دلیل بگردد. یکی از ملحدان چون دلیلی بر وجود خدا نیافته بود، خدا را انکار می‌کرد. وی نزد امام صادق (علیه السلام) رفت، حضرت به او فرمود:

هَلْ يَجْحَدُ الْعَاقِلُ مَا لَا يَعْرِفُ؟^{۴۹}

آیا عاقل آنچه را نمی‌داند انکار می‌کند؟

دوم: درباره خدا باید یکی از دو راه را برگزید: یا باید به خدا ایمان آورد و یا به او ایمان نیاورد. احتمال دوم خود دو صورت دارد: صورت اول این است که خدا انکار شود؛ صورت دوم اینکه حکم تعلیق شود. نتیجه این دو صورت در عمل یکی است؛ یعنی، در هر دو صورت فرد به خدا، دین خدا و پیامبر او ایمان نمی‌آورد و اعمال دینی را انجام نمی‌دهد. حال اگر خدا موجود باشد، فردی که به خدا ایمان نیاورده به شقاوت افتاده است و در قیامت به جهنم خواهد رفت، خواه خدا را انکار کرده باشد یا تنها به خدا ایمان نیاورده باشد. سوم: اگر دو تقسیم یادشده در مقدمات پیشین را در هم ضرب کنیم، چهار صورت خواهیم داشت:

۱- خدا موجود باشد و فرد به خدا ایمان آورد. در این صورت در مقابل زحمت محدودی که در دنیا متحمل می‌شود به سعادت ابدی و نامحدود می‌رسد.

۲- خدا موجود باشد و انسان به خدا ایمان نیاورد. در چنین حالتی از زحمت محدودی رهایی می‌یابد، اما به عذاب نامحدود و ابدی دچار می‌شود.

۳- خدا موجود نباشد و شخص به خدا ایمان آورده باشد. در این صورت تنها زحمت محدودی کشیده است.

۴- خدا موجود نباشد و فرد نیز به خدا ایمان نیاورده باشد. در این حالت از زحمت محدودی رهایی یافته است. بر اساس این مقدمات، وقتی عقل احتمالات مختلف را با هم مقایسه می‌کند، به این نتیجه می‌رسد که نفع ایمان آوردن بسیار بیشتر از نفع ایمان نیاوردن است و زیان ایمان آوردن بسیار کمتر از زیان ایمان نیاوردن است. به دیگر سخن اگر ایمان بیاوریم و خدا موجود باشد، در مقابل زحمات محدود به سعادت نامحدود می‌رسیم و اگر خدایی موجود نباشد، تنها زحمات محدود و بی‌ضرری متحمل شده‌ایم و اگر ایمان نیاوریم و خدا موجود باشد، جهنم و عذاب ابدی در انتظار ما است، در حالی که اگر خدا موجود نباشد، تنها عبادت‌های محدودی انجام داده‌ایم که زحمت چندان زیادی ندارد؛ گذشته از اینکه همین زحمات عین رحمت و خیر است و سودی که در همین دنیا از عبادات به انسان می‌رسد، بسیار بیشتر از زحمات آن است. عقل در چنین وضعیتی حکم به احتیاط می‌کند و لازمه احتیاط، ایمان آوردن به خدا است. امام رضا (علیه السلام) به ملحدی که همراه با گروهی به نزد ایشان آمده بود، فرمودند:

أَيُّهَا الرَّجُلُ، أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلَكُمْ - وَلَيْسَ هُوَ كَمَا تَقُولُونَ - أَلَسْنَا وَإِيَّاكُمْ شَرَاعاً

سَوَاءٌ لَا يَضُرُّنَا مَا صَلَّيْنَا وَصُمْنَا وَزَكَّيْنَا وَأَقْرَبْنَا؟ فَسَكَتَ الرَّجُلُ، ثُمَّ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: وَإِنْ كَانَ الْقَوْلُ قَوْلُنَا - وَهُوَ قَوْلُنَا - أَلَسْتُمْ قَدْ هَلَكْتُمْ وَنَجَوْنَا؟^{۵۰}

ای مرد، به من بگو اگر قول شما حق باشد - با اینکه چنین نیست - مگر نه این است که ما و شما همانند و برابریم و نماز خواندن، روزه گرفتن، زکات دادن و اقرار ما [به یگانگی خدا] ضرری به ما نمی‌رساند؟ آن مرد سکوت کرد. سپس امام رضا (علیه السلام) فرمود: و اگر قول ما صحیح باشد - که این چنین است - آیا شما هلاک نشده‌اید و ما نجات نیافته‌ایم؟

براهین عقلی اثبات وجود خدا

الف) سیر انفسی

در احادیث متعدد، از جمله حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^{۵۱}، به راه انفسی اثبات وجود خدا اشاره شده است. یکی از مخلوقات، نفس آدمی است و خداوند، همان‌طور که از طریق آیات آفاقی بر عقلها تجلی کرده، از طریق نفوس هم بر عقلها تجلی نموده است. اما از آنجا که نفس نزدیک‌ترین موجود به خویش است، استدلال از نفس بر خدا نیز از قوی‌ترین براهین عقلی اثبات وجود خدا است. انسان پس از رفع تعلقات دنیایی و افکار و اندیشه‌های خود و بازگشت به خویش، روح و نفس خود را می‌یابد. وقتی به نفس خود علم حضوری^{۵۲} یافت و آن را وجدان نمود، خود را در حال تغییر و تبدل و وابستگی می‌یابد و به حس درونی فقر و وابستگی خود را مشاهده می‌کند. به تعبیر دیگر مصنوع و مخلوق بودن خویش را می‌فهمد و عقل از مصنوع بر صانع دلالت می‌کند. به نظر می‌رسد حدیث «عَرَفْتُ اللَّهَ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَحَلِّ الْعُقُودِ وَنَقْضِ الْهِمَمِ»^{۵۳} و احادیث مشابه^{۵۴} به همین تفسیر از سیر انفسی اشاره دارد. امام علی (علیه السلام) در این احادیث اشاره می‌کند که گاه عزم کاری را داشتیم اما عزم شکسته شد و میان من و قصد فاصله افتاد، پس دانستم که تدبیرکننده کس دیگری است. بنابراین، از تحولات نفس و فقر و احتیاج آن، به صانع و مدبر نفس، که خدا است، پی می‌بریم.

تفاوت سیر انفسی با دیگر راههای اثبات وجود خدا این است که در سیر انفسی، مصنوعیت را با علم حضوری و با شدت بیشتری وجدان می‌کنیم؛ از این رو، کسی که از این طریق بر خدا استدلال می‌کند با شدت بیشتری به وجود خدا اعتراف می‌نماید.

۵۰. همان، ص ۷۸.

۵۱. علامه مجلسی، بحار الأنوار، ج ۲، ص ۳۲؛ غرر الحکم، ج ۴، ص ۶۳۷.

۵۲. علم در نخستین تقسیم‌بندی به علم حصولی و علم حضوری تقسیم می‌شود که یک تقسیم عقلی است. اگر میان عالم و معلوم واسطه‌ای وجود داشته باشد که با آن آگاهی حاصل شود آن را علم حصولی می‌گویند و اگر چنین واسطه‌ای نباشد، آن را علم حضوری می‌نامند. در علم حضوری، خود معلوم نزد عالم حضور دارد، مانند علم انسان به خودش؛ رضا برنجکار، آشنایی با علوم اسلامی: کلام، فلسفه، عرفان، ص ۱۱۴.

۵۳. خداوند را با از میان رفتن اراده‌ها، گشوده شدن گره‌ها و شکسته شدن همته‌ها شناختم؛ نهج البلاغه، حکمت ۲۵۰.

۵۴. برای نمونه، ر.ک: توحید صدوق، ص ۲۸۸.

ب) سیر آفاقی

در قرآن کریم وقتی سخن از نشانه‌ها و دلایل وجود خدا به میان می‌آید، غالباً پدیده‌های گوناگون جهان مطرح می‌شود. آیه زیر نمونه‌ای از این حقیقت است:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ^{۵۵}
مسئلاً در آفرینش آسمانها و زمین و در پی یکدیگر آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه‌هایی [قانع کننده] است.

امام علی (علیه السلام) شیوه پیامبران الهی را در خداشناسی، استدلال به آیات تکوینی معرفی کرده و فرموده است:

الَّذِي سُلِّتَ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ، فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِبَعْضٍ، بَلْ وَصَفْتَهُ بِفَعَالِهِ وَدَلَّتْ عَلَيْهِ بَيِّنَاتُهُ.^{۵۶}

(خدایی) که از انبیا درباره او سؤال شد، ایشان به اندازه یا مقدار جزئی از او توصیفش نکردند، بلکه او را با افعالش توصیف کردند و با آیات و نشانه‌هایش نشان دادند.

و نیز فرموده است:

هَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بِنٍ أَوْ جَنَائَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ.^{۵۷}
آیا ممکن است ساختمانی بدون بنا یا جنایتی بدون جانی باشد؟

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

وُجُودُ الْأَفَاعِيلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعاً صَنَعَهَا، أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءٍ مُشِيدٍ مَبْنًى، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًا، وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَلَمْ تُشَاهِدْهُ.^{۵۸}

وجود ساخته‌ها بر این دلالت دارد که سازنده‌ای آنها را ساخته است. آیا نمی‌بینی که وقتی ساختمان افراشته و استواری ببینی، یقین می‌کنی که سازنده و بنایی داشته است؟ اگرچه تو آن بنا را ندیده و مشاهده نکرده باشی.

همان‌طور که می‌بینید، اساس استدلال به آیات تکوینی این است که عقل از مصنوع به صانع پی می‌برد. به دیگر سخن عقل وقتی به پدیده‌ای می‌نگرد که در آن علائم مصنوعیت وجود دارد، صانع را اثبات می‌کند؛ همان‌طور که وقتی به یک بنای بلند و رفیع می‌نگرد، در می‌یابد که سازنده‌ای آن را ساخته است، اگرچه او را مشاهده نمی‌کند. بدین سان عقل وقتی به جهان و پدیده‌های موجود در آن می‌نگرد در می‌یابد که جهان بسان بنای ساخته‌شده‌ای است که محتاج سازنده است.

اما در جهان ویژگیهای مختلفی وجود دارد که بر مصنوعیت دلالت می‌کند و می‌توان این ویژگیها را نقطه آغاز استدلال وجود خدا قرار داد. از میان این ویژگیها، دو ویژگی حدوث پدیده‌ها و نظم آنها از همه مهم‌تر است و شاید بتوان سایر ویژگیها را نیز به همین دو ویژگی اساسی بازگرداند.

۱- برهان حدوث

موجود حادث‌شده از نظر عقلی، نیازمند مُحْدَث و پدیدآورنده است. وقتی به جهان و پدیده‌های آن می‌نگریم،

۵۵. آل عمران / ۱۹۰.

۵۶. کافی، ج ۱، ص ۱۴۱.

۵۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

۵۸. کافی، ج ۱، ص ۸۱.

آثار و علائم حدوث را در آن می‌یابیم؛ بنابراین، جهان نیازمند پدیدآورنده‌ای است که خود قدیم است و در نتیجه نیازمند پدیدآورنده نیست.

از دیدگاه امام علی (علیه السلام) خداوند با پدید آوردن مخلوقاتش وجود خویش و نیز قدیم بودنش را نشان می‌دهد:

الدَّالُّ عَلَى قِدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ وَبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ.^{۵۹}

با حدوث و آفرینش مخلوقات، ازلی و قدیم بودن خود را ثابت کرده، و با آفرینش مخلوقات بر وجودش دلیل آورده است.

مسئله مهم در برهان حدوث این است که نشانه‌های حدوث چیست؟ امام رضا (علیه السلام) در پاسخ به شخصی که همین سؤال را از ایشان پرسید، فرمودند:

أَنْتَ لَمْ تَكُنْ، ثُمَّ كُنْتَ، وَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّكَ لَمْ تَكُنْ نَفْسَكَ وَلَا كَوْنَكَ مِنْ هُوَ مِثْلَكَ.^{۶۰}

تو ابتدا نبودی، سپس به وجود آمدی، در حالی که می‌دانی نه خود خویش را به وجود آورده‌ای و نه کسی که مثل تو است تو را به وجود آورده است.

و امام باقر (علیه السلام) نیز در این باره فرموده است:

كُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهِّمٍ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثَرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ.^{۶۱}

هر چیزی که قابل تجزیه باشد یا کمی و زیادی نسبت به او تصور شود، مخلوقی است که بر خالقش دلالت می‌کند.

در نتیجه به هر یک از موجودات جهان که بنگریم، خواهیم دید که تجزیه و تحلیل، کم و زیاد شدن، تغییر و تبدل و نیستی در آن راه دارد و چنین موجودی حادث، مخلوق و خاضع بوده و به موجودی نیازمند است که آن را به وجود آورد و حفظ و تدبیرش را بر عهده گیرد.^{۶۲}

۲- برهان نظم

یکی از ویژگی‌های جهان، که بر مصنوعیت و مخلوقیت آن دلالت می‌کند، نظم است. بیشتر مختصات موجودات جهان را می‌توان به نظم و هماهنگی بازگرداند. انسان با دقت و تعقل در پدیده‌های عالم، به نظم و به هم پیوستگی اجزای آن پی می‌برد و در می‌یابد که چنین هماهنگی شگفتی نمی‌تواند خود به خود و تصادفی رخ داده باشد. بنابراین، عقل به وجود صناعی در نهایت علم و قدرت و حکمت پی می‌برد. در حقیقت، چنان که امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

ظَهَرَ فِي الْعُقُولِ بِمَا يَرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عِلْمَاتِ التَّدْبِيرِ.^{۶۳}

با نشانه‌های تدبیر، که در آفریدگانش دیده می‌شود، بر عقلها آشکار شده است.

امام صادق (علیه السلام) این استدلال عقل را نخستین دلیل وجود خدا می‌داند و می‌فرماید:

أَوَّلُ الْبَرِّ وَالْأَدَلَّةِ عَلَى الْبَارِي، جَلَّ قُدْسُهُ، تَهْيِئَةُ هَذَا الْعَالَمِ وَتَأْلِيفُ أَجْزَائِهِ وَنَظْمُهَا عَلَى مَا

۵۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

۶۰. عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۳۴.

۶۱. کافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۶۲. ر.ک. همان، ص ۷۷؛ طبرسی، احتجاج، ج ۲، ص ۷۹.

۶۳. کافی، ج ۱، ص ۱۴۱؛ نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲.

هِيَ عَلَيْهِ.^{۶۴}

اولین دلیل و نشانه بر وجود خدا، آماده کردن (پدید آوردن) این عالم و پیوند دادن اجزای آن و منظم کردن آن به صورت کنونی است.

در پایان بحث از معرفت عقلی، ذکر نکته‌ای مفید به نظر می‌رسد. حاصل استدلال‌های عقلی بر وجود خدا، اثبات آفریدگار جهان با اوصاف علم، حکمت، قدرت و قدیم بودن است. با وجود این، چنان‌که در حدیث امام صادق (علیه السلام) در بحث سیر آفاقی دیدیم، انسان در این راه آفریدگار را مشاهده نمی‌کند و توفیق آشنایی مستقیم با شخص خدا و حضور در محضر مقدّسش به وی دست نمی‌دهد. هر فردی با دیدن ساختمان بلند و زیبا به وجود معماری ماهر و توانا پی می‌برد، اما در مصاحبت و گفتگوی بی‌واسطه که طی آن معمار خود را معرفی می‌کند، به شناخت مستقیم او دست نمی‌یابد. بدین ترتیب خداوند همان‌گونه که از چشم‌ها پنهان شده از عقلها نیز پنهان است:

إِنَّ اللَّهَ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ.^{۶۵}

خداوند از خردها نهان است، همان‌گونه که از دیدگان پوشیده است.

در چنین وضعیتی که در آن، از سویی قادر به انکار خدا نیستیم و از سوی دیگر توان مشاهده مستقیم او را نداریم، حیرت و وکله در ذات اقدس خدا حاصل می‌شود؛ زیرا حیرت در جایی رخ می‌دهد که جهاتی از مسئله روشن است و جهاتی مبهم؛ یعنی، در موردی که انسان نه به طور کلی جاهل است و نه از همه جهات دانا. با تدبّر و تعقل بیشتر در پدیده‌های جهان این حیرت نه تنها کاسته نمی‌شود، بلکه فزونی می‌یابد؛ زیرا با دقت در مصنوعات در می‌یابیم که صانع نباید نظیر مصنوع باشد. اگر مصنوع دارای رنگ، بو، اندازه، کیفیت و ... است، صانع از این صفتها به دور است. کوتاه سخن آنکه خالق در هیچ صفتی شبیه مخلوق نیست؛ زیرا در غیر این صورت خالق نیز مخلوق خواهد بود، چون دارای صفات مخلوق است. بدین‌سان همه خصایص آفریدگان که برای انسان شناخته شده است، از آفریدگار سلب می‌شود و تباین صفتی، یعنی تباین و تفاوت ذاتی در همه صفات، میان خالق و مخلوق به اثبات می‌رسد. امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید:

فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ.^{۶۶}

هرچه در مخلوقات است در آفریننده‌اش یافت نمی‌شود و هر آنچه در مورد آفریده‌ها ممکن است، نسبت به خالقش ممتنع است.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ.^{۶۷}

در ویژگیها با همه آنچه آفریده متفاوت است.

امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:

وَهُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ.^{۶۸}

۶۴. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۶۱.

۶۵. تحف العقول، ص ۲۴۵.

۶۶. توحید صدوق، ص ۴۰.

۶۷. همان، ص ۶۹.

۶۸. کافی، ج ۱، ص ۸۲.

او برخلاف هر چیزی است که تعقل شود و در خاطر نقش بندد.

و نیز می‌فرماید:

إِنَّمَا يُعْقَلُ مَا كَانَ لِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ، وَلَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ.^{۶۹}

تنها، چیزی که صفات مخلوقات را داشته باشد، تعقل می‌شود و خداوند چنین نیست. مطالب بالا همان است که در سخنان معصومان (علیهم السلام) با اصطلاح «اخراج از حدین» از آن یاد می‌شود^{۷۰} و مراد از آن خارج کردن خدا از نفی و تشبیه است که نهایت راه عقلی است و یکی از نتایج آن، حیرت در ذات خدا و احساس نیاز به شناخت بی‌واسطه و قلبی خالق است. این نوع شناخت را در بحث بعدی، یعنی معرفت فطری، بیان خواهیم کرد.

چکیده

- ✓ راههای خداشناسی متعدّدند و در قرآن و روایات به بسیاری از آنها اشاره شده است.
- ✓ منابع معرفتی هدایت‌کننده انسان عبارت‌اند از: عقل و قلب (فطرت) و بر همین مبنا می‌توان راههای خداشناسی را به دو دسته تقسیم کرد: راههای عقلی و راههای قلبی (فطری)
- ✓ اولین دلیل عقلی که با فرض نبودن هیچ دلیلی، لزوم ایمان آوردن به خدا را اثبات می‌کند، احتیاط عقلی یا برهان شرط‌بندی نامیده می‌شود.
- ✓ بنابر دلیل احتیاط عقلی، عقل حکم می‌کند که انسان به خدا ایمان بیاورد زیرا اگر خدایی وجود نداشته باشد ایمان و اعمال عبادی او ضرر چندانی به او نخواهد رساند ولی اگر خدا وجود داشته باشد، کفر و انکار او به هلاکت و خسران ابدی فرد منجر خواهد شد.
- ✓ براهین عقلی اثبات وجود خدا در دو دسته کلی بررسی می‌شود: ۱- سیر آفاقی؛ ۲- سیر انفسی.
- ✓ در سیر انفسی، انسان با تأمل در نشانه‌هایی که در وجود خود مشاهده می‌کند به وجود خدا پی می‌برد.
- ✓ در سیر آفاقی، آدمی با تدبر و تعقل در آفاق و مخلوقات خارج از وجود خویش وجود خدا را اثبات می‌کند.
- ✓ سیر انفسی چون مقدمه اثبات وجود خدا است و فرد نسبت به آن علم حضوری دارد از سیر آفاقی قوی‌تر و مؤثرتر است.

ضمیمه درس

تعارض ظاهری

وقتی به آیات و احادیث مربوط به هدایت و خداشناسی می‌نگریم، مشاهده می‌کنیم که از یک سو به توانایی عقل در شناخت خدا اشاره شده است و از سوی دیگر به انحصار هدایت‌گری در خداوند. برای مورد اول می‌توان

۶۹. همان، ص ۱۰۸.

۷۰. ر.ک: همان، ص ۸۲، ۸۴ و ۸۵.

به حدیث «بِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ»^{۷۱} اشاره کرد و برای مورد دوم به آیه «إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ»^{۷۲} و حدیث «لَا تُدْرِكُ مَعْرِفَةُ اللَّهِ إِلَّا بِاللَّهِ»^{۷۳}

در جمع میان این دو دسته آیات و احادیث دو احتمال قابل ذکر است: احتمال اول اینکه آیات و احادیث مورد دوم به معرفت فطری، قلبی و اعطایی اشاره دارند و احادیث مورد اول به شناخت عقلی خدا. احتمال دوم این است که بگوییم هر چند معرفت عقلی، کار عقل است اما خداوند از طریق مخلوقات، خود را به عقل معرفی می‌کند. به دیگر سخن، خداوند مخلوقات را آیات و نشانه‌های خود قرار داده است و عقل نیز به گونه‌ای است که با مشاهده آیات و مخلوقات به آفریدگار خود اقرار می‌کند و انسان را به سوی تذکر و وجدان پروردگار سوق می‌دهد. امام علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ.^{۷۴}

خداوند از راه آفریدگانش بر عقول انسانها تجلی کرده است.

از این رو، عقل می‌تواند از مخلوقات به وجود خالق استدلال کند. در این حدیث هم به هدایتگری خدا و هم به معرفت عقلی اشاره شده است.

۷۱. بندگان با عقل خالق خویش را می‌شناسند؛ همان، ص ۲۹.

۷۲. همانا هدایت بر ما است؛ لیل / ۱۲.

۷۳. توحید صدوق، ص ۱۴۳.

۷۴. نهج / البلاغه، خطبة ۱۰۸.



جلسهٔ چهارم

راههای خداشناسی (۲)

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ ضرورت معرفت فطری خدا؛
- ✓ معنای فطرت در قرآن و روایات؛
- ✓ یکسان بودن معرفت فطری و معرفت قلبی.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسات گذشته از راههای خداشناسی سخن گفتیم و بیان شد که راههای اثبات وجود خدا را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: دسته اول راههای عقلی و دسته دوم راه قلبی.

راه عقلی به دو صورت امکان‌پذیر است: سیر آفاقی و سیر انفسی. در سیر انفسی از خودمان شروع می‌کنیم و به اثبات خدا می‌رسیم و در سیر آفاقی از مخلوقات دیگر آغاز می‌کنیم و به خدا می‌رسیم؛ بنابراین، در هر دو قسم یادشده از مخلوق به خالق یا از فعل الهی به فاعل و یا از معلول به علت می‌رسیم.

تفاوت اساسی معرفت عقلی با معرفت قلبی

معرفتهای عقلی همیشه به این صورت است که اصل وجود خدا به طور کلی، و در مواردی همراه با برخی از صفات مانند عالم و قادر بودن، اثبات می‌شود ولی ارتباط مستقیمی با خدا ایجاد نمی‌شود. برای مثال وقتی از دور دودی را مشاهده می‌کنیم از آن به وجود آتش پی می‌بریم. در این مثال دود وسیله و واسطه‌ای برای شناخت آتش است و ما آتش را به طور مستقیم مشاهده نکرده‌ایم. همچنین با مشاهده یک ساختمان پی می‌بریم که بنایی با این نظم به بنا نیاز دارد؛ این در حالی است که بنا را ندیده‌ایم. بنابراین، اثبات عقلی خدا با واسطه انجام می‌گیرد. اما معرفت بی‌واسطه‌ای نیز وجود دارد که همان معرفت قلبی است و در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

منع تشبیه به مخلوقات

چنان‌که گذشت ما به واسطه مخلوقات، وجود خدا را اثبات کردیم. حال این سؤال مطرح می‌شود که آیا

می‌توان با مشاهده صفات و ویژگیهای مخلوقات، وجود همان ویژگیها و صفات را در خدا نتیجه گرفت؛ بدین ترتیب که مثلاً با مشاهده طول، عرض و اندازه مخلوقات حکم کنیم که خدا هم چنین ویژگیهایی دارد؟ پاسخ آن است که عقل به خلاف چنین فرضیه‌ای حکم می‌کند، چرا که اگر خدا هم شکل و اندازه داشته و حادث باشد، دیگر نمی‌تواند خالق باشد و خود نیز مخلوق به شمار می‌آید. بنابراین، نمی‌توانیم صفات و ویژگیهای خدا را از تشبیه او به مخلوقات نتیجه بگیریم.

امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید:

فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ.^{۷۵}

هرچه در مخلوقات است در خالق آنها وجود ندارد و هرچه برای مخلوقات امکان دارد، نسبت به خدا غیرممکن است.

امام علی (علیه السلام) نیز می‌فرماید:

مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أُحْدِثَ فِي الصِّفَاتِ.^{۷۶}

صفات خدا با صفات جمیع مخلوقات متفاوت است.

تجیر عقل در شناخت خدا

عقل اگرچه اصل وجود خدا و برخی از ویژگیهای او؛ همچون ناظم، عالم، قادر و ... را اثبات می‌کند، ولی در شناخت ذات او متحیر می‌ماند. عقل می‌فهمد که خدا هست، اما خدا نمی‌تواند شکل، اندازه، وزن، بو، رنگ و ... داشته باشد؛ زیرا این صفات ویژه مخلوقات است و خدا نمی‌تواند صفات مخلوقات را داشته باشد.

در این شرایط عقل دچار حیرت می‌شود؛ چرا که اصل وجود خدا را اثبات می‌کند ولی در شناخت کیفیت او درمی‌ماند. حیرت هنگامی رخ می‌دهد که انسان چیزی را از جهتی بشناسد و از جهتی دیگر به آن جهل داشته باشد. اگر از شیئی هیچ معرفتی نداشته باشیم، از آن حیرت نمی‌کنیم، چون هیچ شناختی از آن نداریم. اگر چیزی را کاملاً بشناسیم نیز حیرت زده نخواهیم شد. حیرت وقتی رخ می‌دهد که اصل وجود چیزی را اثبات کنیم و برای شناخت بیشتر آن درمانده شویم.

در مثال آتش، وقتی از راه دود، وجود آتش را اثبات کنیم از آن حیرت می‌کنیم و با مشاهده مستقیم آتش حیرت ما برطرف می‌شود. همچنین پس از رو به رو شدن با بنایی که ساختمان را ساخته است، تجیر ما نسبت به او برطرف می‌شود. اکنون ببینیم برای رفع تجیر از خدا چه باید کرد؟ تنها راه رفع تجیر درباره خدا، شناخت بی‌واسطه و مشاهده مستقیم او است. باید از خدا بخواهیم که خود را به ما بشناساند.

اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ.

خدایا، خود را به من بشناسان.

انسان با شناخت عقلی می‌فهمد که خدا هست، ولی می‌خواهد به طور مستقیم او را شهود کند. چنین شناخت و شهودی با قلب صورت می‌گیرد که از آن به معرفت فطری یا قلبی تعبیر می‌کنند.

۷۵. توحید صدوق، ص ۴۰.

۷۶. همان، ص ۶۹.

در بحث از معرفت عقلی گفته شد که انسان با استدلال عقلی از طریق مخلوقات به خالق آنها پی می‌برد. حال از معرفتی سخن می‌گوییم که خداوند بر قلب و روح انسان افاضه کرده است و استدلال عقلی و مخلوقات در پیدایش آن نقشی ندارند. در آیات و احادیث به چنین شناختی، معرفت یا رؤیت قلبی یا فطری گفته می‌شود. امیر مؤمنان (علیه السلام) در پاسخ کسی که می‌پرسد: «آیا پروردگارت را هنگام پرستش دیده‌ای؟» می‌فرماید:

مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ.

خدایی را که ندیده‌ام، عبادت نمی‌کنم.

و در پاسخ به این سؤال که «چگونه او را دیده‌ای؟» می‌فرماید:

لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ.^{۷۷}

چشمها او را با مشاهده درک نمی‌کنند، ولی قلبها او را با حقیقت ایمان درک می‌کنند.

رؤیت خدا

از معرفت قلبی به رؤیت تعبیر شده است؛ زیرا معرفت قلبی، مستقیم و بدون واسطه است و در رؤیت نیز معرفت، مستقیم و بی‌واسطه حاصل می‌شود. چنان که معرفت مستقیم و بی‌واسطه به آتش تنها با مشاهده و رویارویی با آن امکان‌پذیر است. البته باید توجه داشت که رؤیت خدا با چشم ممکن نیست، زیرا لازمه آن جسمانی بودن، شکل و اندازه داشتن است که درباره خدا منتفی است. امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:

فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ.^{۷۸}

خدا آنها را با معرفت به خدایی‌اش آفریده است.

امام حسین (علیه السلام) در دعای عرفه فرموده است:

أَوْجَبْتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ بِأَنْ أَلْهِمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ.^{۷۹}

با الهام معرفت خویش به من، حجت خود را بر من تمام کردی.

معرفت فطری

قبل از هر چیز باید دانست که چرا به این معرفت، معرفت فطری یا معرفت قلبی می‌گویند. در قرآن کریم آمده است:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ.^{۸۰}

۷۷. أصول کافی، ج ۱، ص ۹۸؛ رک: نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹.

۷۸. المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱.

۷۹. إقبال الأعمال، ص ۳۴۰.

۸۰. روم/ ۳۰.

پس روی خود را با گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن. با همان سرشتی که خدا مردم را بر آن سرشته است. آفرینش خدای تغییرپذیر نیست. این است همان دین پایدار.

این آیه شریف به سوی دین حنیف دعوت و آن را با نام «فطرة الله» مطرح می‌کند و بیان می‌دارد که انسان بر آن سرشته شده است و نیز فطرت تغییرپذیر و تبدیل‌شدنی نیست و دین قیّم و استوار همین دین فطری است.

«حنف» به معنای متمایل شدن به سویی است و «حنیف» به معنای «راه راست» و برای کسی به کار می‌رود که به سوی دین مستقیم متمایل شده یا از دین کجی اعراض کرده است.

«فطر» در اصل به معنای آغاز و شروع است و به همین مناسبت به معنای «خلق» نیز به کار می‌رود؛ چون خلق چیزی به معنای ایجاد آن چیز و شروع وجود و تحقق شیء است.

ابن عباس می‌گوید: در معنای آیه شریف **الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ**^{۸۱} حیران بودم و معنای «فاطر» را نمی‌فهمیدم تا اینکه دو نفر را دیدم که بر سر چاهی نزاع می‌کردند. یکی از آن دو گفت: «أَنَا فَطَرْتُهَا»؛ «من پیش از همه و برای نخستین بار حفر چاه را آغاز کردم»؛^{۸۲} بنابراین، «فطر» به معنای آغاز و ابتدا است و «فطرت» به معنای حالت خاصی از شروع و آغاز است. از آنجا که معرفت قلبی و اعطایی خدا نخستین معرفت انسان نسبت به خدا است و در هنگام تولد و قبل از هر شناختی با انسان همراه است به آن معرفت فطری گفته می‌شود. در حقیقت خلقت اولیّه انسان بدین‌گونه است که خدا را قلباً می‌شناسد و معرفتی از خدا در نهاد او قرار دارد و مبدأ معرفت‌های قلبی انسان به خدا همین معرفت اولیّه و فطری است. در روایات، «حنیفیت» به فطرت و معرفت فطری خدا تفسیر شده است:

مَا الْحَنِيفِيَّةُ؟ قَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا، فَطَرَ اللَّهُ الْخُلُقَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ.^{۸۳}
حنیفیت به چه معنا است؟ فرمود: همان فطرتی است که بندگان را بر آن سرشته است. خداوند بندگان را بر معرفت [خویش] آفریده است.

زراره از امام صادق (علیه السلام) درباره تفسیر آیه **فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا** سؤال کرد. امام در پاسخ فرمود:

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَةِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ.^{۸۴}
خداوند در میثاق، بندگان را بر اساس توحید و با معرفت به ربوبیت خویش آفریده است.
امام باقر (علیه السلام) نیز در تفسیر آیه فطرت فرموده است:
فَطَرَهُمْ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْلَمُوا، إِذَا سُئِلُوا، مَنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَازِقُهُمْ.^{۸۵}
آنها را با معرفت به ربوبیت خویش آفرید و اگر چنین نبود، وقتی از ایشان سؤال می‌شد، نمی‌دانستند خدا و رازقشان کیست.

۸۱. فاطر / ۱.

۸۲. ر.ک: معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۵۱۰؛ النهایه، ج ۳، ص ۴۵۷؛ لسان العرب، ج ۵، ص ۵۶.

۸۳. المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱.

۸۴. توحید صدوق، ص ۳۳۰.

۸۵. المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱.

از جمله نکاتی که از این روایت استفاده می‌شود این است که معرفت اعطاشده در ابتدای خلقت، معرفت عقلی نیست؛ چرا که انسان معرفت عقلی را با تفکر و سیر آفاقی و انفسی به دست می‌آورد. این معرفت که از جانب خداوند اعطا شده، همان معرفت فطری است. روایت نیز تأکید می‌کند که اگر این معرفت اهدایی نبود، انسانها نمی‌دانستند خدایشان کیست؟ البته این روایت اثبات خدا را نفی نمی‌کند، بلکه می‌گوید انسانها بدون معرفت فطری اگرچه در می‌یابند که محتاج به غیر خود هستند و اصل وجود خدا را اثبات می‌کنند، ولی خدای خویش را نمی‌شناسند و به او معرفت شهودی و مستقیم ندارند.

بدان سبب به این معرفت «فطری» گفته می‌شود که قبل از این عالم و در عالم ذر خدا این معرفت را در ذات و روح ما قرار داده و خلقت اولیه ما با این معرفت عجین شده است؛ چرا که «فَطَرَ» به معنای خلقت اولیه است.

معرفت قلبی

وقتی گفته می‌شود «معرفت قلبی خدا» مقصود از قلب، قلب صنوبری و مادی نیست، بلکه مراد از آن روح و جان آدمی است.

معرفت قلبی در مقابل معرفت عقلی قرار دارد. در معرفت عقلی انسان به یاری عقل خویش و از راه مخلوقات به اثبات آفریدگار می‌پردازد، اما در معرفت قلبی، روح، بدون واسطه عقل و مخلوقات، به معرفتی از خدا دست می‌یابد. به عبارت دیگر مقصود از معرفت قلبی، معرفتی است که طی آن قلب بدون فعالیت فکری موجودی را شهود می‌کند و به آن علم حضوری پیدا می‌کند. منظور امیر مؤمنان (علیه السلام) از تعبیر «رَأَتْهُ الْقُلُوبُ...» این نیست که وجود آفریدگار با تفکر در آفریدگان و استدلال اثبات می‌شود، بلکه مقصود ایشان شهود خداوند با قلب و روح است. بر این اساس، تفاوت معرفت قلبی با معرفت عقلی این است که معرفت قلبی بدون واسطه تعقل و استدلال به مخلوقات پدید می‌آید. تفاوت دیگر این است که عقل، خالق عالم را اثبات می‌کند، اما موفق نمی‌شود با شخص خالق به طور مستقیم مواجه شود؛ در حالی که در معرفت قلبی شخص خدا، و به تعبیر امام باقر (علیه السلام) خود خدا، رؤیت و شناسایی می‌شود (أَرَاهُمْ نَفْسَهُ) و نه نشانه‌های او اما در معرفت عقلی، عقل، عاقل را ملزم به پذیرش خالق و صانع آیات می‌کند. از این نکات، برتری معرفت قلبی در برابر معرفت عقلی روشن می‌شود.

معرفت فطری صنع خدا است.

در برخی آیات و احادیث، هدایت و معرفت خدا صنع و فعل خدا شمرده شده است؛ برای مثال در قرآن آمده است:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ^{۸۶}

در حقیقت تو هر که را دوست داری نمی‌توانی راهنمایی کنی، لیکن خدا است که هر که

را بخواهد راهنمایی می‌کند.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا وَلِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَعْرِفَهُمْ وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا.^{۸۷}

حق خدا بر بندگان نیست که او را بشناسند، بلکه حق بندگان بر خدا است که خود را به آنها بشناساند. حق خدا بر بندگان این است که وقتی خودش را به آنها شناساند، بپذیرند.

وقتی از امیر مؤمنان (علیه السلام) پرسیدند: «چگونه پروردگارت را شناختی؟» حضرت در پاسخ فرمود:

بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ.^{۸۸}

با آن شناختی که خود را به من شناساند.

این معرفت عقلی نیست؛ چرا که اگر معرفت عقلی بود، حضرت در جواب سؤال می‌فرمود که من با تدبّر در آسمان و زمین و با سیر آفاقی و انفسی به وجود خدا پی بردم؛ چنان که در جلسات گذشته نیز پیرامون آن سخن گفتیم. منظور امیر مؤمنان، علی (علیه السلام)، شناخت قلبی و مستقیم بوده و از این رو فرموده است: «بِمَا عَرَفَنِي نَفْسُهُ»؛ یعنی، با همان شناخت و معرفتی خدا را شناختم که خداوند، خود را به من شناساند، نه اینکه با تفکر عقلی به وجود او پی برده باشم.

سازگاری این آیات و احادیث را با معرفت عقلی در مباحث گذشته و ذیل عنوان «تعارض ظاهری» توضیح دادیم اما مفهوم دقیق این آیات و احادیث، معرفت قلبی و فطری خدا است. در این معرفت است که خداوند خود را بدون واسطه به قلوب انسانها معرفی می‌کند و قلب انسان تنها ظرف معرفت است، نه ایجادکننده آن. آنچه در معرفت قلبی رخ می‌دهد این است که خداوند خود را به قلب انسان نشان می‌دهد و آدمی با قلب خویش خدا را رؤیت و مشاهده می‌کند. البته باید توجه داشت که:

لَيْسَتْ الرُّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرُّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ.^{۸۹}

رؤیت با قلب مانند مشاهده با چشم نیست.

چکیده

- ✓ راههای عقلی اثبات وجود خدا، غیر مستقیم و با واسطه است.
- ✓ راه معرفت مستقیم خدا مراجعه مستقیم به خداوند و معرفت شهودی و قلبی او است.
- ✓ با توجه به آیه فطرت می‌توان گفت که دین حنیف و حقیقی همان فطرت الهی است که خداوند انسانها را بر اساس آن آفریده است.
- ✓ توجه به روایات ائمه (علیهم السلام) نشان می‌دهد که مقصود از فطرت دین حنیف، توحید و معرفت خداوند است.

۸۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۳.

۸۸. همان، ص ۸۶.

۸۹. توحید صدوق، ص ۱۱۷.

- ✓ معرفت فطری را معرفت قلبی نیز می‌نامند. دلیل این نامگذاری آن است که در این معرفت، انسان خداوند را به طور مستقیم و از طریق قلب (روح و نفس) مشاهده می‌کند.
- ✓ دلیل نیاز به معرفت فطری آن است که معرفت عقلی نمی‌تواند آدمی را در مواجهه مستقیم با خدای خود قرار دهد و خدا را به طور مستقیم به او بشناساند.

جلسه پنجم

راههای خداشناسی (۳)

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ زمان و مکان اعطای معرفت فطری؛
- ✓ ویژگیهای معرفت فطری؛
- ✓ راههای متذکر شدن به معرفت فطری.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته مباحثی پیرامون معرفت فطری خدا مطرح کردیم و با بررسی معنای لغوی فطرت و کاربردهای آن در قرآن و روایات نکاتی را به دست آوردیم؛ از جمله اینکه معرفت فطری، تنها معرفتی قلبی است و بر خلاف معرفتهای عقلی، بدون واسطه و با شهود مستقیم حاصل می‌شود. از سویی معرفت فطری صنع خدا است و به صورت موهبتی از جانب خدا به بندگان اعطا می‌شود؛ از این رو استدلالهای عقلی در کسب آن نقشی ندارند.

موقف اعطای معرفت فطری

یکی از پرسش‌های مهم درباره معرفت فطری این است که انسان، نخستین بار چگونه، کی و کجا به چنین شناختی دست یافته است. البته اگر نتوانیم به این پرسش پاسخ دهیم، اصل این معرفت دچار مشکل نخواهد شد؛ زیرا این معرفت، معرفتی وجدانی و شهودی است و مهم این است که آدمی به آن متذکر شود. اینکه موقف اعطای این معرفت کجا است، در درجه دوم اهمیت قرار دارد. با این وجود آیات و احادیث فراوانی در این باره وجود دارد که به تعیین موقف معرفت فطری پرداخته است. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ^{۹۰}

و هنگامی که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه آنان را برگرفت و ایشان را بر خودشان گواه ساخت که «آیا پروردگار شما نیستیم؟» گفتند: «چرا». گواهی دادیم تا مبادا روز قیامت بگویید: «ما از این [امر] غافل بودیم».

این آیه شریف به مرحله‌ای از وجود انسانها اشاره دارد که در آن پروردگار از فرزندان آدم به ربوبیت خویش اقرار گرفت و این اقرار بدان جهت گرفته شد که کفار و مشرکان در روز قیامت نتوانند بگویند که از خدا غافل بوده‌اند و یا چون پدرانشان مشرک بوده‌اند آنها نیز مشرک شده‌اند.

از این آیه استفاده می‌شود که پروردگار متعال در موقعی خاص همه بنی آدم را جمع کرده و معرفت خویش را به آنها بخشیده و از همه آنان به ربوبیتش اقرار گرفته است و انسانها نیز به خدایی او شهادت داده‌اند. این شناخت و اقرار بر همه انسانها حجت بالفعل است و به حدی روشن و قوی است که شرایط خانوادگی و محیط کفرآلود اجتماعی قادر به از بین بردن کامل آن نیست؛ از این رو خدا در روز قیامت بر مشرکان و کفار احتجاج خواهد کرد و عذر غفلت آنان یا مشرک بودن پدرانشان را نخواهد پذیرفت.^{۹۱}

اگر این آیه را به آیه فطرت، که قبلاً گذشت، اضافه کنیم، نتیجه می‌گیریم که آن فطرت همین معرفت و شناخت خداست؛ چرا که بر اساس آیه فطرت، خدا معرفت خویش را در نهاد بشر به ودیعه گذاشته و خمیرمایه آدمی را با این شناخت عجین کرده است. از این رو می‌توان گفت این معرفت قلبی که در عالم ذر رخ داده همان معرفت فطری است که نهاد بشر با آن عجین شده است.

زراره می‌گوید: از امام باقر (علیه السلام) درباره آیه میثاق سؤال کردم. ایشان پاسخ فرمود:

قَالَ أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ فَعَرَفَهُمْ وَأَرَاهُمْ نَفْسَهُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رِبَّهُ.^{۹۲}

از پشت آدم ذریه‌اش را تا روز قیامت خارج کرد و آنها مانند ذره‌هایی خارج شدند؛ پس خودش را به آنها نشان داد و شناساند، و اگر چنین نبود هیچ کس خدایش را نمی‌شناخت.

علت فراموشی عالم ذر

شاید سؤال شود که اگر عالم ذر وجود داشته است، چرا ما این عالم را فراموش کرده‌ایم و چنین عالمی را به یاد نمی‌آوریم؟

در ابتدا باید گفت که ممکن است ما حتی اعمالی را که یک هفته قبل انجام داده‌ایم، فراموش کنیم؛ بنابراین، فراموش کردن عالمی که معلوم نیست چندین هزار سال پیش بوده امری طبیعی است. ولی روایات پاسخ دیگری هم به این سؤال داده‌اند؛ چنان که امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

ثَبَّتَ الْمَعْرِفَةَ فِي قُلُوبِهِمْ وَنَسُوا الْمَوْقِفَ، سَيَذْكُرُونَهُ يَوْمًا مَا، وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَذَرِ أَحَدٌ مَنْ خَالَقَهُ وَلَا مَنْ رَازَقَهُ.^{۹۳}

معرفت و شناخت در دل آنها ثابت ماند، ولی جایگاه آن را فراموش کردند؛ روزی آن را به یاد خواهند آورد. و اگر چنین نبود هیچ کسی نمی‌دانست که آفریننده و روزی‌دهنده‌اش کیست.

۹۱. ر.ک: آیت الله بهشتی، خدا از دیدگاه قرآن، ص ۴۷.

۹۲. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۳.

۹۳. المحاسن، ج ۱، ص ۲۴۱.

آن حضرت همچنین در توضیح آیه میثاق فرمود:

كَانَ ذَلِكَ مُعَايَنَةً لِلَّهِ فَأَنْسَاهُمْ الْمُعَايَنَةَ وَأَثَبَتِ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ، وَلَوْ لَا ذَلِكَ، مَا عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَلَا رَازِقَهُ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ^{۹۴}.

آن (به صورت) مشاهده خدا بود. سپس آن مشاهده را از یاد آنها برد و اقرار و اعتراف به این مشاهده را در دلهای آنان ثبت کرد، و اگر چنین نبود هیچ کس آفریننده و روزی‌رسانش را نمی‌شناخت و این است معنی سخن خدا که می‌فرماید: «و اگر از آنان بپرسی چه کسی آنان را خلق کرده، مسلماً خواهند گفت: خدا».

بر اساس آنچه در آیات قرآن آمده است، اگر از کفار پرسیده شود خالقشان کیست، می‌گویند: خدا. البته باید توجه داشت که کفار با زبان، خدا را انکار می‌کنند، ولی قلباً خدا را قبول می‌کنند؛ چرا که این معرفت در قلب آنها نیز وجود دارد.

از طرفی روایت از تعبیر «فَأَنْسَاهُمْ الْمُعَايَنَةَ» استفاده کرده است؛ این تعبیر نشان می‌دهد که شدت معرفت از بین رفته است؛ چرا که اگر آن شدت بود، ما هرگز نمی‌توانستیم به زندگی مادی در این عالم ادامه دهیم، ولی اصل آن معرفت در قلب ما وجود دارد و در این دنیا هم به آن متذکر خواهیم شد.

ویژگیهای معرفت فطری

از آیه میثاق و احادیث ذیلش، که برخی از آنها نیز نقل شد، می‌توان نکات متعددی را استنباط کرد؛ از جمله:

- ۱- سابقه معرفت فطری و قلبی به پیش از جهان کنونی برمی‌گردد و انسانها برای نخستین بار در عالمی پیش از این جهان خداوند را قلباً مشاهده و وجدان کرده‌اند.
- ۲- شناخت خدا در اولین موقف، در نهایت شدت و وضوح بوده است، تا جایی که از آن با تعبیر رؤیت و معاینه نام برده شده است.
- ۳- انسانها موقف و محل رؤیت خدا و نیز شدت این معرفت را فراموش کرده‌اند و خداوند این معرفت را از یاد آنها برده است، هر چند اصل معرفت و اقرار به خدا در روح و جان آدمی باقی است. انسان این معرفت را در همین جهان و با درجات متفاوت به یاد می‌آورد و حتی ممکن است عین آن را در نهایت وضوح وجدان کند؛ همان‌طور که معصومان (علیهم السلام) و گاه مؤمنان به چنین توفیقی دست می‌یافتند. از امام صادق (علیه السلام) سؤال شد: «آیا مؤمنان در روز قیامت خدا را مشاهده خواهند کرد؟» امام (علیه السلام) فرمود: «بله؛ و قبل از روز قیامت هم او را مشاهده کرده‌اند». سؤال شد: «در چه زمانی؟» امام پاسخ داد:

حِينَ قَالَ لَهُمْ: أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ. ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً، ثُمَّ قَالَ: وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَيَرَوْنَهُ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ... وَلَيْسَتْ الرُّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرُّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ.^{۹۵}

هنگامی که به آنها فرمود «آیا پروردگار شما نیست؟ گفتند: چرا». آن‌گاه لحظاتی سکوت کرد و فرمود: قطعاً مؤمنان در این دنیا و قبل از قیامت او را می‌بینند ... و (البته) مشاهده قلبی مانند رؤیت با چشم نیست.

۹۴. همان.

۹۵. توحید صدوق، ص ۱۱۷.

بدین سان هر چند انسانها در هنگام تولد، معرفت فطری و معاینه را فراموش کرده اند، اما این معرفت در روح و جان آنها باقی است و پایه و اساس معرفتهای قلبی این جهان نسبت به خداست. سنت خداوند بر این قرار گرفته است که همان معرفت را بارها به یاد انسانها می آورد و حجت خود را، نه تنها در ساحت عقل، بلکه در ساحت قلب به اتمام می رساند. خداوند از راههای مختلف، از جمله بلایا و سختیها، انسان را متذکر می کند و معرفت فطری را به یاد او می آورد.

در آیه مورد بحث دیدیم که دلیل اعطای معرفت فطری به انسانها و گواهی گرفتن از آنان این بود که نتوانند در روز قیامت بهانه آورند و بگویند که ما از خدا غافل بودیم و چون پدران ما مشرک بودند ما نیز مشرک شدیم. بدین ترتیب آیه بیان می کند که معرفت قلبی خدا حجت او بر انسانها است؛ از این رو شرایط خانوادگی و اجتماعی قادر به از بین بردن آن نیست.

۴- معرفت فطری و قلبی عمومی است و همه انسانها را شامل می شود. در آیه یادشده سخن از بنی آدم است و هیچ تخصیصی در آن به چشم نمی خورد. ظاهر آیه شریف و نیز احادیث فراوانی بر این حقیقت تصریح می کند؛ احادیثی که در آنها تعبیر «لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ» به کار رفته است، از آن جمله است. همچنین احادیثی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که دلالت بر فطرت الهی انسان دارد؛ برای مثال می فرمایند:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَالَقُهُ كَذَلِكَ قَوْلُهُ وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ.^{۹۶}

هر مولودی بر اساس فطرت، یعنی با این شناخت که خدای عزوجل آفریننده اوست، زاده می شود و این است معنای سخن خدا که فرموده است: «و اگر از آنان بپرسی: چه کسی آنان را خلق کرده؟ مسلماً خواهند گفت: خدا».

راههای متذکر شدن به معرفت فطری

شناخت فطری و قلبی، روشی برای اثبات خدا نیست و ما با مسامحه این روش را اثبات قلبی و فطری می نامیم. اثبات خدا کاری عقلانی است و با روشهای عقلی صورت می گیرد. باید کاری کرد که معرفت فطری، که در قلب آدمی نهفته است، تجلی یابد. به تعبیر دقیق تر، باید معرفتی را که فراموش کرده ایم دوباره به یاد آوریم.

قرآن و احادیث وظیفه اصلی پیامبران و کتابهای آسمانی را تذکر و یادآوری معرفت خدا دانسته است؛ خداوند در قرآن به پیامبرش می گوید:

فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ^{۹۷}

پس تذکر ده که تو تنها تذکردهنده ای.

و در مورد قرآن می فرماید:

۹۶. همان، ص ۳۳۱؛ اصول کافی، ج ۲، ص ۱۳.

۹۷. غاشیه / ۲۱.

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ^{۹۸}

این [سخن] جز اندرز و قرآنی روشن نیست.

امام علی (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه وظیفه پیامبران را این گونه بیان می کند:
فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَائُهُ لِيَسْتَأْذِنُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذْكُرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ.^{۹۹}
خداوند فرستادگان خود را به میان خلق فرستاد و پیامبرانش را پی در پی به سوی آنها مبعوث کرد تا از ایشان بخواهند پیمانی را که در سرشت آنها نهاده بود، ادا کنند و نعمت فراموش شده الهی را به یادشان آورند.

امام علی (علیه السلام) معرفت خدا را نعمتی فراموش شده برشمرده و یادآور شده است که پیامبران برای یادآوری این نعمت فرستاده شده اند. ما با خداوند میثاق و پیمان بسته ایم و اکنون باید کسی آن میثاق را به یاد آورد و پیامبران به قصد این مهم ارسال شده اند.

مسعودی، مورخ شهیر، در ابتدای کتاب مروج الذهب، خطبه ای بسیار پرمعنا از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل کرده است. در این خطبه ضمن بیان عظمت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آمده است که ایشان مردم را به عهد و میثاق عالم ذر متنبه می کرد:

فَضَّلَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي ظَاهِرِ الْفَتَرَاتِ، فَدَعَى النَّاسَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَنَدَبَهُمْ سِرًّا وَإِعْلَانًا وَاسْتَدْعَى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ التَّنْبِيهَ عَلَى الْعَهْدِ الَّذِي قَدَّمَهُ إِلَى الذَّرِّ قَبْلَ النَّسْلِ.^{۱۰۰}

حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) را در روزگار غلبه ضعف و سستی ها (دوران فترت) برتری داد. پس او مردم را در ظاهر و باطن و آشکار و نهان به سوی خدا فرا خواند و تلاش کرد مردم را نسبت به عهدی که در عالم ذر قبل از نسل واقع شده بود، آگاه کند. حال به راههای اصلی تذکر و یادآوری اشاره می کنیم:

۱- سختیها و مصائب

یکی از مواقعی که انسان متذکر خدا می شود، گرفتاریهای سخت است. در این حالتها، امید، توجه و اقبال انسان به غیر خدا قطع می شود و به امور دنیوی و اسباب ظاهری توجهی نمی کند؛ از این رو موانع و حجابهای معرفت فطری کنار می رود و نور معرفت خدا بر قلب انسان می تابد.

شخصی نزد امام صادق (علیه السلام) آمد و گفت: خدایی که متکلمان و علما از آن سخن می گویند، کیست؟ حضرت فرمود: آیا شده است که به کشتی سوار شوی و کشتی ات در دل طوفان گرفتار شود و امیدت از همه قطع گردد و خود را در آستانه نابودی ببینی؟ آن شخص گفت: آری. حضرت فرمود: آیا در آن لحظه متوجه و متذکر شخصی نبودی که از او امید نجات داشته باشی؟ او همان خدای توست.

در آیات بسیاری به این مطلب اشاره شده است:

وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَ إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ

۹۸. یس / ۶۹.

۹۹. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۱۰۰. بحار الأنوار، ج ۵۴، ص ۲۱۴؛ خاتمه مستدرک الوسائل، ج ۱، ص ۱۲۱.

الْإِنْسَانُ كَفُورًا^{۱۰۱}

و چون در دریا به شما صدمه‌ای برسد، هر که را جز او می‌خوانید ناپدید [و فراموش] می‌گردد و چون [خدا] شما را به سوی خشکی رهناید، رویگردان می‌شوید. و انسان همواره ناسپاس است.

۲- دقت در آیات و نشانه‌های الهی

یکی دیگر از راههای متذکر شدن به معرفت قلبی، توجه به مخلوقات و نظم حاکم بر آنهاست که در اصطلاح قرآنی از آن به عنوان آیات و نشانه‌ها و مذکرات یاد می‌شود. این آیات و علامات، گذشته از اینکه حجت عقلی بر وجود خدا است، مذکر و یادآور معرفت قلبی خدا نیز هست. ممکن است که انسان با تدبیر در مخلوقات، تنها به وجود خالق اقرار کند و از این راه تنها به شناختی عقلی و ذهنی از خدا دست یابد، اما پس از این مرحله ممکن است شناخت قلبی نیز بر انسان متجلی گردد و خود را در محضر خدا احساس کند و به شخص خدا توجه نماید. در این صورت، حالت حضور و شکستگی قلب به انسان دست می‌دهد و احساس می‌کند که در پیشگاه و محضر خدا است. این احساس همراه با خضوع و خشوع است و اگر شدید باشد با گریه و توسل و توجه ویژه به خدا همراه خواهد بود. این حالت همان متذکر و متوجه شدن به معرفت قلبی خداست.

۳- عبادت

یکی از مهم‌ترین راههای متذکر شدن به معرفت قلبی خدا عبادت است. این راه مخصوص مؤمنان است و می‌تواند بالاترین درجات یادآوری معرفت فطری خدا را به همراه داشته باشد. اثر بسیار مهم عبادات و هدف عالی نهفته در آن، همان یاد خداست؛ چنان که حضرت حق نماز را به عنوان یاد خدا برشمرده و می‌فرماید:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي^{۱۰۲}

به یاد من نماز برپا دار.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نیز درباره نماز می‌فرماید:

الصَّلَاةُ مِنْ شَرَائِعِ الدِّينِ وَفِيهَا مَرْضَاتُ الرَّبِّ عَزَّ وَجَلَّ وَهِيَ مِنْهَا جُ الْأَنْبِيَاءِ، وَلِلْمُصَلِّي حُبُّ الْمَلَائِكَةِ وَهُدًى وَإِيمَانٌ وَنُورُ الْمَعْرِفَةِ.^{۱۰۳}

نماز از شرایع و احکام دین و موجب خشنودی خداست. نماز شیوه انبیا است و نمازگزار مورد پسند فرشتگان است و هدایت، ایمان و نور معرفت او را در بر می‌گیرد.

در این روایت منظور از نور معرفت، اثبات عقلی صانع و خالق نیست، بلکه معرفت قلبی خداست.

برخی سعی می‌کنند عبادات را بی‌اهمیت جلوه دهند. آنها می‌گویند عقیده داشتن، تذکر و یادآوری خدا مهم است و به انجام اعمال عبادی نیازی نیست. این اشتباهی است که از کج‌فهمی و بدفهمی ناشی شده

۱۰۱. اسراء/ ۶۷؛ ر.ک. عنکبوت/ ۶۵؛ انعام/ ۴۰؛ زمر/ ۸؛ نمل/ ۶۲؛ روم/ ۳۳؛ نحل/ ۵۳.

۱۰۲. طه/ ۱۴.

۱۰۳. الخصال، ج ۲، ص ۵۲۲.

است؛ چرا که خداوند کسب معرفت و تذکر حقیقی به آن را از راه عبادات می‌داند و عبادات را وسیله‌ای برای یادآوری خدا معرفی می‌کند. برخی نیز اعمال و عبادت‌هایی را که خداوند به انجام آن دستور داده است، ترک می‌کنند و سعی دارند با اعمالی که خود تشخیص می‌دهند، خدا را یاد کنند، هر چند این اعمال از جانب خدا طرد و نفی شده باشد. چنین اشخاصی در حقیقت به یک تضاد و پارادوکس دچار شده‌اند، چرا که معرفت و رضایت خدا را از راهی جستجو می‌کند که او راضی نیست و از آن نهی فرموده است.

۴- دعا و طلب معرفت از خدا

یکی دیگر از وسیله‌های کسب معرفت قلبی خدا، طلب معرفت از خداست. چنان که گفتیم معرفت قلبی از جانب خداوند اعطا شده و صنع اوست. این معرفت در مرحله اول نیز از جانب خدا به بندگان اهدا شده است. بنابراین، متذکر شدن به این معرفت نیز به دست خداست و ما باید از او بخواهیم که دوباره این معرفت را به ما ارزانی دارد و ما را به آن متذکر و متوجه کند. در دعاها نیز به وفور مشاهده می‌شود که اهل بیت از خدا می‌خواهند معرفتش را به آنها عطا کند؛ چنان که در روایات وارد شده است:

اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ.^{۱۰۴}

خدایا خودت را به من بشناسان.

راه دعا را می‌توان در راه قبل مندرج کرد، زیرا دعا نیز نوعی عبادت است. امام رضا (علیه السلام) در تفسیر آیه شریف اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ می‌فرماید:

اِسْتِزَادَةٌ فِي الْمَعْرِفَةِ بِرَبِّهِ وَبِعَظَمَتِهِ وَكِبْرِيَاءِهِ.^{۱۰۵}

(طلب هدایت) برای درخواست معرفت بیشتر نسبت به ربوبیت، عظمت و بزرگی خدا است.

هدایت و معرفت نیز مراتب و درجاتی دارد و ما در حقیقت هدایت و معرفت بیشتری را از خدا طلب می‌کنیم، زیرا هدایت باید هر لحظه به انسان افزوده گردد و اگر لحظه‌ای از انسان دریغ شود، به ضلالت و گمراهی دچار می‌شود؛ مانند لامپی که برای نورافشانی باید هر لحظه برق دریافت کند و اگر یک لحظه برق به آن نرسد، خاموش می‌شود.

۵- ولایت و دوستی اهل بیت (علیهم السلام)

یکی از راه‌های تذکر به معرفت قلبی، ولایت و دوستی اهل بیت (علیهم السلام) است. امام رضا (علیه السلام) در این باره فرموده است:

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى اللَّهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ وَيَنْظُرَ اللَّهُ إِلَيْهِ بِغَيْرِ حِجَابٍ، فَلْيَتَوَلَّ آلَ مُحَمَّدٍ وَ لِيَتَبَرَّأَ مِنْ عَدُوِّهِمْ.^{۱۰۶}

هر کس دوست دارد بی‌پرده جمال خدا را به تماشا بنشیند و خدا نیز بی‌واسطه به او نظر

۱۰۴. نعمانی، الغیبه، دعای عصر غیبت.

۱۰۵. بحار الأنوار، ج ۸۲، ص ۵۴.

۱۰۶. المحاسن، ج ۱، ص ۱۳۳.

کند، باید آل محمد (علیهم السلام) را دوست بدارد و از دشمنانشان بیزارى جوید. اهل بیت (علیهم السلام) در واقع خلفا و جانشینان خدا در روی زمین هستند؛ از این رو، نمی‌توان انتظار داشت که کسی با خلیفه خدا دشمن باشد و در عین حال خدا معرفتش را به او اهدا کند. سنت خدا چنین نیست. خدا عالی‌ترین هدیه خویش را، که معرفت قلبی و شهودی است، به دشمنان خلیفه‌اش نمی‌دهد و این عطایا را به افرادی می‌دهد که از آنها راضی است. البته نباید از نظر دور داشت که خدا حتی به دشمنان هم به اندازه‌ای معرفت شهودی می‌دهد که حجت بر آنها تمام شود، ولی درجات بالاتر را به دوستان خود عطا می‌کند.

در روایات و دعا‌هایی که از معصومان رسیده نیز به این مطلب اشاره شده است؛ مثلاً این مطلب در زیارت جامعه کبیره به چشم می‌خورد:

مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِدَأِّ بَكْمٍ^{۱۰۷}

هر کس در پی (شناخت) خداست، باید از شما شروع کند.

البته در اینجا منظور از معرفت، اثبات خدا نیست، بلکه معرفت‌های عالی قلبی است که اگر کسی آن را بخواهد، باید به اهل بیت (علیهم السلام) متوسل شود و حب ایشان را داشته باشد تا خداوند آن معرفت را به او اهدا کند.

خداشناسی فطری و قلبی با دیگر راه‌های خداشناسی متفاوت است و نمی‌توان گفت که هر کس هوش بیشتری دارد، خدا را بهتر در می‌یابد و معرفت بیشتری نسبت به او پیدا می‌کند، بلکه اصلی‌ترین راه کسب چنین معرفتی کسب رضای خداست که با عمل به دستورات خدا، دوستی با اهل بیت (علیهم السلام)، دعا و ... حاصل می‌شود.

چکیده

✓ بر اساس آیه میثاق، پروردگار متعال در جایگاهی خاص همه بنی آدم را جمع کرده و معرفت خویش را به آنها بخشیده و از همه آنان به ربوبیتش اقرار گرفته است و انسانها نیز به خدایی او شهادت داده‌اند. این شناخت و اقرار بر همه انسانها به طور ضمنی حجت است و به حدی روشن و قوی است که شرایط خانوادگی و محیط کفرآلود اجتماعی قادر به از بین بردن کامل آن نیست؛ از این رو خدا در روز قیامت مشرکان را با این حجت مؤاخذه خواهد کرد و بهانه غفلت آنان یا مشرک بودن پدرانشان را نخواهد پذیرفت.

✓ مهم‌ترین ویژگی‌های معرفت فطری عبارت‌اند از:

- ۱- پیشینه معرفت فطری و قلبی به پیش از جهان کنونی برمی‌گردد و انسانها برای نخستین بار در عالمی پیش از این جهان خداوند را از طریق قلب مشاهده کرده‌اند.
- ۲- شناخت خدا در اولین جایگاه، به اندازه‌ای واضح بوده است، که از آن با تعابیر رؤیت و معاینه نام برده شده است.

۱۰۷. مفاتیح الجنان، زیارت جامعه کبیره.

۳- انسانها به خواست خدا محل رؤیت خدا و نیز شدت این معرفت را فراموش کرده‌اند، هرچند اصل معرفت و اقرار به خدا در روح و جان آدمی باقی است. انسان این معرفت را در همین جهان و با درجاتی متفاوت به یاد می‌آورد و حتی ممکن است عین آن را در نهایت وضوح درک کند.

۴- معرفت فطری و قلبی عمومی است و شامل همه انسانها می‌شود.

✓ راههای متذکر شدن به معرفت فطری به شرح زیر است:

✓ سختی‌ها و مصائب، دقت در آیات و نشانه‌های الهی، عبادت، دعا و طلب معرفت از خدا، ولایت و دوستی اهل بیت (علیهم السلام).

جلسه ششم

اسماء و صفات

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ معنای اسم و صفت؛
- ✓ صفات ذاتی و صفات فعلی؛
- ✓ صفات ثبوتی و صفات سلبی.

مروری بر مباحث پیشین

در درسهای گذشته با بررسی منشأ، ویژگیها و زمان اعطای معرفت فطری به این نتیجه رسیدیم که تمام انسانها این معرفت را دارند، ولی به سبب حجابهای دنیایی آن را فراموش کرده‌اند. از این رو برای اثبات خدا به براهین عقلی نیازی نیست، بلکه تنها با برطرف شدن این حجابها آن معرفت فراموش‌شده، یادآوری می‌شود. قرار گرفتن در موقعیتهای سخت و دشوار، از عوامل شکوفایی این معرفت است. از این گذشته با دقت در نشانه‌های آفاقی و انفسی و همچنین عبادت کردن، قلب انسان به سوی این معرفت رهنمون می‌شود. در این درس مبحث جدیدی را در حوزه خداشناسی با نام اسماء و صفات آغاز می‌کنیم.

اسماء و صفات

مباحث اسماء و صفات را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد:

- ۱- مباحث کلی از اسماء و صفات حق تعالی بدون در نظر گرفتن اسم یا صفتی خاص؛
- ۲- مباحثی درباره اسماء و صفات خاص.

در بخش اول مباحثی مانند معنای اسم و صفت، تقسیم‌بندی اوصاف الهی، تشبیه، تنزیه و توقیفی بودن اسماء مطرح می‌شود که این مباحث را «کلیات اسماء و صفات» می‌نامیم. در بخش دوم نیز مباحثی چون توحید، عدل، علم و قدرت را بررسی می‌کنیم.

کلیات اسماء و صفات

الف) معنای اسم و صفت

معنای لغوی اسم و صفت

ادیبان و لغت‌شناسان عرب دربارهٔ ریشهٔ «اسم» دیدگاهی یکسان ندارند. ادیبان کوفی ریشهٔ اسم را «وسم» به معنای علامت و لغت‌شناسان بصری آن را از ریشهٔ «سمو» به معنای علو و برتری می‌دانند. هر یک از این دو گروه برای نظرات خویش دلایلی دارند؛ اما همگان، بدون در نظر گرفتن ریشهٔ «اسم»، بر این نکته اتفاق نظر دارند که «اسم» به معنای نشانه و علامت است. پس «اسم» کلمه‌ای است که بر مسمّا، یعنی شیء یا شخصی که اسم بر آن اطلاق می‌شود، دلالت می‌کند و نشانه و علامت آن است.

واژهٔ «صفت» در اصل «وصف» بوده که به این صورت تغییر یافته است؛ همان‌گونه که واژهٔ «عِدَّة» در اصل «وَعَد» بوده است. بنابراین «صفت» مصدر و به معنای توصیف کردن است. با وجود این در بسیاری از موارد از جمله بحث اسماء و صفات در معنای حاصل مصدر به کار می‌رود.

اسم و صفت در زبان عربی نشانهٔ مسمّا و موصوف هستند؛ البته به هر گونه علامتی اسم گفته می‌شود، ولی صفت علامتی است که حالتی خاص از حالات موصوف را بیان می‌کند. از این رو میان اسم و صفت رابطهٔ عموم و خصوص مطلق^{۱۰۸} برقرار است؛ یعنی، هر صفتی اسم است اما هر اسمی صفت نیست. برای نمونه اعلام و اسمهای خاص، مانند زید و بکر، اسم هستند ولی صفت نیستند.^{۱۰۹}

اسم و صفت در علوم مختلف، مانند نحو، کلام و عرفان اصطلاحات گوناگونی دارند. در علم نحو، «اسم» کلمه‌ای است که بر معنای مستقلی دلالت می‌کند، بدون آنکه بیانگر زمانی خاص باشد و صفت اسمی است که معنای وصفی داشته باشد. گاهی نیز منظور از صفت، اسم دارای وصفی است که در جمله تابع لفظی دیگر باشد.^{۱۱۰} بنابراین اعلام، مصادر و اصطلاحات (مثل علم و قدرت) اسم هستند نه صفت؛ در حالی که مشتقاتی مانند عالم و قادر، هم اسم و هم صفت هستند. در عرفان نظری ذات حق تعالی اغلب همراه با صفتی معین و در مرحلهٔ تجلّی به کمالات ذاتیه «اسم» نامیده می‌شود؛ بنابراین مشتقاتی مانند عالم و قادر، که عبارت‌اند از ذات متصف به علم و قدرت، اسم‌اند، در حالی که اصل تجلّی و کمال (مانند علم و قدرت)، بدون در نظر گرفتن ذات، صفت نامیده می‌شود.^{۱۱۱}

فخر رازی معتقد است در اصطلاح متکلمان هر ماهیتی یا به تنهایی و یا از آن جهت که با صفتی خاص توصیف شده، قابل توجه است. نوع اول؛ مانند آسمان، زمین، مرد و دیوار، اسم است و نوع دوم؛ مانند خالق، رازق، بلند و کوتاه، صفت است.^{۱۱۲}

۱۰۸. نسبت دو کلی را با یکدیگر عموم و خصوص مطلق می‌خوانیم. در صورتی که یکی از آن دو بر چیزی صدق کند، کلی دیگر نیز بر آن چیز صدق می‌کند، اما نه بر عکس. عموم و خصوص مطلق بودن دو کلی حیوان و انسان را با این جملات می‌توان بیان کرد: هر انسانی حیوان است، بعضی حیوانات انسان‌اند، بعضی از حیوانات انسان نیستند؛ محمدعلی اژه‌ای، مبانی منطق، ص ۴۰.

۱۰۹. ر.ک: الإنصاف، ص ۱۶ - ۶؛ معجم الفروق اللغویه، ص ۳۱۴؛ و کتابهای لغت.

۱۱۰. ر.ک: شرح الکافی، ص ۹ و ۳۰۱.

۱۱۱. ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۳۴.

۱۱۲. شرح أسماء الله الحسنى، ص ۲۷.

معنای اسم و صفت در روایات

در اصطلاحات مختلف برای اسم و صفت تفاوت‌هایی ذکر شده که در احادیث بیان نشده است و واژه‌های اسم و صفت بر اصل کمالات، مانند علم و قدرت، همچنین بر ذات متّصف به کمالات، مانند عالم و قادر، اطلاق شده است. برای مثال در برخی احادیث، «سمیع» و «بصیر» صفت^{۱۱۳} و در برخی دیگر اسم معرفی شده‌اند.^{۱۱۴} حتی در یک حدیث هر دو واژه «عالم» و «علم» اسم نامیده شده است. در برخی از احادیث نیز به یگانگی اسم و صفت تصریح شده و در تفسیر اسم از لفظ صفت استفاده شده است. امام باقر (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

إِنَّ الْأَسْمَاءَ صِفَاتٌ وَصَفَ بِهَا نَفْسَهُ.^{۱۱۵}

اسماء، صفاتی هستند که خدا خود را با آنها توصیف کرده است.

هنگامی که محمد بن سنان از امام رضا (علیه السلام) می‌پرسد «اسم چیست؟» امام در پاسخ می‌فرماید:

صِفَةُ لِمَوْصُوفٍ.^{۱۱۶}

توصیفی برای یک موصوف است.

بر این اساس تمام اسمای خدا صفات او و تمام صفات خدا اسمای او است.

اکنون بر اساس معنای لغوی اسم و صفت به توضیح این مبنای روایی می‌پردازیم. همان‌طور که بیان شد، اسم و صفت در زبان عرب، هر دو به معنای علامت و نشانه به کار می‌روند. اما صفت علامتی است که بیانگر وصفی از صفات موصوف است، در حالی که اسم می‌تواند بیان‌کننده وصف باشد یا این‌گونه نباشد. بنابراین صفت همان اسم است، ولی با این قید که بیانگر وصف است. حال بر اساس معنای لغوی اسم و صفت، از بیان معصومان (علیهم السلام) که اسمای خداوند را صفات او معرفی می‌کنند، نتیجه می‌گیریم که اسمای خداوند از نوع صفات است و خداوند فاقد اسمی است که در آن وصفی نباشد. از این رو خداوند اسم علم جامدی که تنها علامت است و وصفی ندارد، نخواهد داشت. به عبارت دیگر اسم خداوند مقید است و علامت بودن اسمی خدا بدین معنا است که اسم به همراه وصفی خاص بر خداوند دلالت می‌کند. بنابراین اسم و صفت خداوند همیشه به یک معنا خواهند بود.

اسم یا صفت بودن لفظ جلاله «الله»

در میان اسمای خداوند تنها اسمی که برخی آن را علم دانسته‌اند، لفظ جلاله «الله» است. اما این اسم در احادیث متعددی مشتق معرفی شده است که معنای وصفی نیز دارد و برای آن چند ریشه اشتقاقی نیز ذکر کرده‌اند. اشتقاقی بودن کلمه «الله» برای اصحاب ائمه واضح بوده است. از این رو به جای پرسش درباره جامد یا مشتق بودن درباره ریشه اشتقاقی آن سؤال کرده‌اند. برای مثال هشام بن حکم که متکلم مشهوری است پرسش خود را به این صورت آغاز می‌کند:

اللَّهُ مِمَّا هُوَ مُشْتَقٌّ؟^{۱۱۷}

۱۱۳. توحید صدوق، ص ۱۴۶.

۱۱۴. همان، ص ۱۸۷.

۱۱۵. أصول کافی، ج ۱، ص ۸۸.

۱۱۶. همان، ص ۱۱۳.

۱۱۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۷.

الله از چه ریشه‌ای مشتق شده است؟

مهم‌ترین سؤال در این موضوع، این است که اگر «الله» مثل اسامی دیگر مشتق و صفت است، چرا بر خلاف آنها، در نقش صفت ظاهر نمی‌شود و تنها به صورت موصوف به کار می‌رود. برای نمونه می‌توانیم بگوییم «الله العالم» اما نمی‌توانیم بگوییم: «العالم الله». پاسخ این اشکال را امام نحوین (سیبویه) که خود طرفدار مشتق و صفت بودن الله است، این‌گونه بیان می‌کند که «الله» مشتق است، اما پس از دخول «الف» و «لام» بر سر «اله» یا «لاه» کلمه «الله» جاری مجرای اسم علم شده است؛ هر چند به دلیل صفت بودن، با این‌گونه اسامی تفاوت دارد. شاید دلیل اینکه تنها این اسم جاری مجرای علم شده این است که مطابق فرموده امام علی (علیه السلام) «الله» مهم‌ترین اسم خدا است.^{۱۱۸}

در احادیث و کتابهای لغت، ریشه‌های اشتقاقی و معانی متعددی برای لفظ جلاله «الله» ذکر شده است که طرح آنها بحث را به درازا می‌کشاند. در اینجا تنها به حدیثی از امام علی (علیه السلام) اشاره می‌کنیم که در آن معانی متعددی برای «الله» فرموده‌اند:

اللهُ مَعْنَاهُ الْمَعْبُودُ، الَّذِي يَأْلَهُ فِيهِ الْخَلْقُ، وَيُؤَلِّهِ إِلَهِهِ، وَاللهُ هُوَ الْمَسْتُورُ عَنْ دَرَكِ الْأَبْصَارِ، الْمَحْجُوبُ عَنِ الْأَوْهَامِ وَالْخَطَرَاتِ.^{۱۱۹}

معنای «الله» معبودی است که آفریدگان در او متحیرند و به او پناه می‌آورند. الله موجودی است که از ادراک دیده‌ها مستور و از اوهام و خطورات ذهنی محجوب است.

ب) تقسیم‌بندی اسماء و صفات

در کتابهای کلامی تقسیم‌های متعددی از اوصاف خداوند ذکر شده است. از این میان، این دو تقسیم از دیگر تقسیم‌ها رایج‌تر است و در احادیث نیز به این دو اشاره شده است:

۱- صفات ذاتی و صفات فعلی

صفات ذاتی، مانند عالم بودن خدا، بیانگر کمالی در ذات خدا است. در حقیقت این نوع صفات ویژه ذات الهی و در نتیجه برای خداوند، ازلی و ضروری است، بدین معنا که خداوند همیشه عالم و قادر بوده است و خواهد بود. صفات فعلی، مانند رازق بودن، بیانگر فعلی از افعال خداست و پس از آنکه خداوند فعلی انجام داد، از فعل و رابطه آن با خداوند انتزاع می‌شود. بنابراین صفت فعلی برای خداوند ضروری و ازلی نیست، بلکه با حدوث فعل، حادث می‌شود. در احادیث نیز به این تقسیم اشاره شده است. برای مثال ابوبصیر از امام صادق (علیه السلام) چنین نقل می‌کند:

سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) يَقُولُ: لَمْ يَزَلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَاتُهُ وَلَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَاتُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصَرُ ذَاتُهُ وَلَا مُبْصَرٌ وَالْقُدْرَةُ ذَاتُهُ وَلَا مَقْدُورٌ.^{۱۲۰}

۱۱۸. همان، ص ۸۷ و ۱۱۴.

۱۱۹. توحید صدوق، ص ۸۹.

۱۲۰. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷.

خداوند عزوجل از ازل پروردگار ما بود و علم از ذاتیات او بود، در حالی که هیچ معلومی نبود و سمع از ذاتیات او بود در حالی که هیچ مسموعی نبود و به طور ذاتی بصیر بود در حالی که هیچ دیدنی نبود و به صورت ذاتی قادر بود در حالی که هیچ مقدوری نبود. در این حدیث، علم، سمع، بصر و قدرت از صفات ذاتی و ازلی خدا شمرده شده است. ابوبصیر پس از شنیدن این حدیث از امام می‌پرسد: آیا صفت متکلم بودن هم مثل صفات یادشده، ازلی است؟ امام در پاسخ می‌فرماید:

إِنَّ الْكَلَامَ صِفَةٌ مُّحْدَثَةٌ لَيْسَتْ بِأَزَلِيَّةٍ كَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا مُتَكَلِّمًا.^{۱۳۱}

کلام صفتی حادث است که ازلی نیست. خداوند عزوجل بود در حالی که سخن نمی‌گفت.

بنابراین، متکلم بودن مثل عالم بودن نیست. خداوند همیشه عالم بوده، اما همیشه متکلم نبوده است، بلکه تکلم حادث شده و صفتی فعلی است نه ذاتی.

درباره مشیت، اراده و برخی صفات فعلی دیگر نیز چنین احادیثی نقل شده است؛ برای مثال امام رضا (علیه السلام) تصریح می‌کند که مشیت و اراده از صفات فعلی است:

الْمَشِيَّةُ وَالْإِرَادَةُ مِنْ صِفَاتِ الْأَفْعَالِ، فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَزَلْ مُرِيدًا شَائِيًا فَلَيْسَ بِمَوْحِدٍ.^{۱۳۲}

مشیت و اراده از صفات فعل است و هر کس بپندارد که خدای تعالی از ازل مرید و شائی بوده است موحد نیست.

همچنین امام صادق (علیه السلام) تصریح می‌کند که علم و برخی صفات دیگر ذاتی‌اند:

رَبَّنَا نُورِي الدَّاتِ، حَيِّ الدَّاتِ، عَالِمِ الدَّاتِ، صَمَدِي الدَّاتِ.^{۱۳۳}

خدای ما به صورت ذاتی نورانی، زنده، عالم و صمد است.

۲- صفات ثبوتی و صفات سلبی

صفات ثبوتی، کمالی را برای خداوند اثبات می‌کند و صفات سلبی نقصی را از خداوند سلب می‌کند. برای مثال آیه شریف زیر بیانگر چند صفت ثبوتی است:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^{۱۳۴}

او است اول و آخر و ظاهر و باطن و او به هر چیزی دانا است.

و آیات زیر بیانگر صفات سلبی‌اند:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ^{۱۳۵}

چیزی مانند او نیست.

۱۳۱. همان.

۱۳۲. توحید صلوق، ص ۳۳۸.

۱۳۳. همان، ص ۱۴۰.

۱۳۴. حدید/ ۳.

۱۳۵. شوری/ ۱۱.

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ^{۱۳۶}

نه کس را زاده، و نه زاییده از کس، و او را هیچ همتایی نباشد.

شایان ذکر است که در برخی احادیث، صفات ثبوتی از راه صفات سلبی توضیح داده شده‌اند؛ برای مثال:
قَوْلُكَ عَالَمٌ إِنَّمَا نَقِيتَ بِالْكَلِمَةِ الْجَهْلَ وَجَعَلْتَ الْجَهْلَ سِوَاهُ ... وَكَذَلِكَ سَمَّيْنَاهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرِكُ بِالْبَصَارِ.^{۱۳۷}

وقتی می‌گویی خدا عالم است، جهل را از او نفی کرده‌ای و جهالت را از او جدا دانسته‌ای ... همچنین است هنگامی که او را بصیر و بینا می‌نامیم (در حقیقت نابینایی را از او نفی کرده‌ایم)، زیرا آنچه با چشم دیده می‌شود از او پوشیده نیست.

شاید دلیل این نوع توضیح این است که در آن تشبیه خالق به مخلوق مطرح نمی‌شود. در درس بعد توضیح بیشتری در این باره ذکر خواهد شد.

چکیده

- ✓ اسم از ریشه «وسم» یا «سمو»، به معنای نشانه و علامت و صفت مصدر، به معنای توصیف کردن است، که در بسیاری از موارد، از جمله در بحث اسماء و صفات، در معنای حاصل مصدری به کار می‌رود.
- ✓ میان اسم و صفت رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است؛ یعنی، هر صفتی اسم است، اما هر اسمی صفت نیست.
- ✓ در روایات هیچ تفاوتی میان اسم و صفت ذکر نشده است و این دو در بعضی موارد به جای یکدیگر نیز به کار رفته‌اند. بنابراین، می‌توان گفت که مطابق روایات، اسامی خداوند از نوع صفات است و خداوند اسمی ندارد که در آن وصفی نباشد.
- ✓ مهم‌ترین تقسیم‌بندی‌هایی که برای اسماء و صفات در کتابهای کلامی بیان شده است، عبارت‌اند از:
(الف) صفات ذاتی و صفات فعلی؛
(ب) صفات ثبوتی و صفات سلبی.
- ✓ صفات ذاتی بیانگر کمالی در ذات خدا است و در نتیجه این صفات برای خداوند ازلی و ضروری است؛ به این معنا که خداوند همیشه به این صفات متصف بوده است و خواهد بود. اما صفات فعلی بیانگر فعلی از افعال خدا است. این صفات پس از آنکه خداوند فعلی را انجام دهد، از فعل و رابطه آن با خداوند انتزاع می‌شود. بنابراین، صفت فعلی برای خداوند ضروری و ازلی نیست.
- ✓ صفات ثبوتی، صفاتی است که کمالی را برای خداوند اثبات می‌کند. در مقابل، صفات سلبی صفاتی است که نقصی را از خداوند سلب می‌کند.

۱۳۶. اخلاص/ ۳ و ۴.

۱۳۷. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

جلسه هفتم

چگونگی کاربرد و کارکردهای اسماء و صفات الهی

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ حد تعطیل و تشبیه؛
- ✓ راه خروج از حد تعطیل و تشبیه؛
- ✓ کارکردهای معرفتی و عملی اسماء و صفات.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته بیان کردیم که مباحث مربوط به اوصاف الهی را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱- کلیات اسماء و صفات؛

۲- بررسی موردی برخی از اسماء و صفات؛ همچون توحید و عدل.

معنای لغوی و اصطلاحی اسم، صفت و تقسیم‌بندی اوصاف الهی به صفات ذاتی، فعلی، ثبوتی و سلبی از جمله مباحث کلی اسماء و صفات بود که در جلسه گذشته بیان شد. در این درس نیز تعطیل، تشبیه، تنزیه و کارکردهای معرفتی اسماء و صفات را بررسی خواهیم کرد.

خروج از حد تعطیل و تشبیه

مهم‌ترین اصل در چگونگی توصیف خدا و تفسیر صفات او، خارج کردن خداوند از دو حد تعطیل و تشبیه است. در قرآن کریم از یک سو بر وجود خدا و شناخت او تأکید شده است و از سویی دیگر هرگونه شباهت میان خدا و مخلوقاتش نفی شده است. معصومان (علیهم السلام) در احادیث متعدد در پاسخ به این پرسش که آیا خداوند شیء است؟ و آیا می‌توان به او شیء گفت؟ چنین فرموده‌اند:

... نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدَّيْنِ: حَدَّ التَّعْطِيلِ وَحَدَّ التَّشْبِيهِ.^{۱۲۸}

... بله، در صورتی که او را از دو حد تشبیه و تعطیل خارج کند.

در صورتی که خداوند را از دو حد تشبیه و تعطیل خارج کنیم، می‌توانیم او را شیء بنامیم. ولی شایان ذکر است که خدا مانند سایر اشیا نیست؛ چنان‌که در احادیث نیز وارد شده است که «شَيْءٌ لَا كَالْأَشْيَاءِ».

در برخی از احادیث مردم از نظر خداشناسی و توحید به سه دسته تقسیم می‌شوند. امام

رضا (علیه السلام)

فرموده‌اند:

لِلنَّاسِ فِي التَّوْحِيدِ ثَلَاثَةٌ مَذَاهِبٌ: نَفْيٌ وَتَشْبِيهُ وَإِثْبَاتٌ بِغَيْرِ تَشْبِيهِ، فَمَذْهَبُ النَّفْيِ لَا يَجُوزُ وَمَذْهَبُ التَّشْبِيهِ لَا يَجُوزُ، لِأَنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ. وَالسَّبِيلُ فِي الطَّرِيقَةِ الثَّلَاثَةِ إِثْبَاتٌ بِلا تَشْبِيهِ.^{۱۲۹}

مردم در (موضوع) توحید سه مذهب دارند: نفی (وجود یا معرفت خدا) و تشبیه (خدا به مخلوقات) و اثبات (وجود و صفات خدا) بدون اینکه او را به مخلوقات تشبیه کنیم. مذهب نفی و تشبیه جایز نیست؛ چرا که هیچ موجودی شبیه خدا نیست و راه درست راه سوم است که صفات خدا را بدون تشبیه او به مخلوقات اثبات می‌کنند.

تعطیل وجودشناختی و تعطیل معرفت‌شناختی

تعطیل بر دو قسم است: نخست تعطیل وجودشناختی؛ یعنی، نفی خداوند و دیگر تعطیل معرفت‌شناختی که همان حکم به ناممکن بودن شناخت خدا است. قسم دوم نیز دو حالت دارد: در حالت اول به طور مطلق به ناممکن بودن شناخت خدا حکم می‌شود که به اثبات نکردن خدا منجر می‌شود. در حالت دوم نیز با وجود اثبات خدا به ناممکن بودن هرگونه شناختی از خدا، حکم می‌شود.

بر اساس دو حدیث نقل شده، در تفسیر دو حدّ باطل گاه از زوج «نفی و تشبیه» و گاه از «تعطیل و تشبیه» استفاده می‌شود. گاهی نیز «ابطال» به جای «نفی» به کار رفته که با «نفی» هم‌معنا است^{۱۳۰} و هر دو بر تعطیل وجودشناختی، یعنی نفی وجود خدا، دلالت می‌کنند. در حالی که کلمه «تعطیل» می‌تواند تمام انواع تعطیل را دربرگیرد؛ هر چند بیشتر از این واژه، «تعطیل معرفت‌شناختی» برداشت می‌شود. حال باید دید چگونه می‌توان از دو حدّ تعطیل و تشبیه خارج شد.

در بحث معرفت عقلی و قلبی دیدیم که انسان از راه استدلال عقلی و با تدبّر در نشانه‌های آفاقی و انفسی وجود خداوند را اثبات می‌کند. همچنین انسان با تفکر در این آیات به وجود خالق انسان، جهان و نظم حاکم بر آن پی می‌برد، در حقیقت چنین خالقی باید عالم، قادر و حی باشد و رزق، رحمت، شفا و دیگر نعمتهای جهان نیز همه از او است. از این گذشته خداوند درباره شخص خود معرفتی بسیار متعالی به همه انسانها داده است که گاه از آن به رؤیت و معاینه تعبیر می‌شود و از این رو جایی برای تعطیل باقی نمی‌ماند.

نفی تشبیه

منظور از نفی تشبیه این است که با شبیه ندانستن خداوند به مخلوقاتش او را از هر جهت بی‌نظیر، یگانه و واحد بدانیم. بنابراین نفی تشبیه، از توحید سرچشمه می‌گیرد. نفی تشبیه در مبحث اسماء و صفات به این معنا است که هر صفتی که به مخلوق نسبت داده می‌شود بر خالق روا نیست و خالق و مخلوق در هیچ صفتی

۱۲۹. توحید صدوق، ص ۱۰۷؛ ر.ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۱۳۰. ر.ک: توحید صدوق، ص ۸۱.

اشتراک و شباهت ندارند. خداوند در آیه یازدهم سوره مبارک شوری می‌فرماید:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

چیزی مانند او نیست.

در احادیث نیز آمده است:

مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أُحْدِثَ فِي الصِّفَاتِ.^{۱۳۱}

خداوند از نظر صفات با تمام مخلوقات متفاوت است.

فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوْجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ.^{۱۳۲}

هر آنچه در مخلوق وجود دارد در آفریننده‌اش یافت نمی‌شود و هرچه برای مخلوق

ممکن است در سازنده‌اش ممتنع است.

فَمَعَانِي الْخَلْقِ عَنْهُ مَنْفِيَّةٌ.^{۱۳۳}

معانی و مفاهیمی که از مخلوقات گرفته شده از ساحت او دور است.

بر اساس این احادیث میان خالق و مخلوقات رابطه تباین صفتی برقرار است. بنابراین هر صفتی که در مخلوق یافت شود و یا حتی امکان راهیابی به مخلوق را داشته باشد، در خالق یافت نخواهد شد. پس هر معنا و مفهومی که از مخلوقات انتزاع شود، لایق خداوند نیست. در برخی احادیث تصریح شده است که هیچ صورت ذهنی به خداوند شباهت ندارد و بر او منطبق نیست (لَا يُشَبِّهُهُ صُورَةٌ)^{۱۳۴} و نباید خداوند را به چیزی قیاس کرد (لَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ).^{۱۳۵} از این رو نکته مهم در شناخت خداوند و اسماء و صفات او، تنزیه خالق از ویژگیهای مخلوقات است.

معنای سلبی صفات ثبوتی

پرسش اساسی در بحث اسماء و صفات این است که اگر نباید صفات خدا را به مخلوقاتش تشبیه کرد، پس چرا صفات مشترکی، مانند عالم، قادر، سمیع و بصیر را هم به خدا و هم به مخلوقات نسبت می‌دهیم؟ این مسئله برای اصحاب امامان (علیهم السلام)، که احادیث نفی تشبیه را به مراتب شنیده بودند نیز پرسشی جدی بود و آن را به صورتهای مختلفی بیان می‌کردند. در پاسخ به آنان گفته می‌شد که هرچند الفاظی که برای خالق و مخلوق به کار رفته، مشترک است؛ اما معنایی که از علم یا قدرت مخلوق فهمیده می‌شود در شأن خدا نیست. اگر خدا را عالم می‌نامیم به این معنا نیست که خداوند، مانند مخلوقات، چیزی را با ابزاری که از قبل نمی‌شناخته است، بشناسد. بلکه از آن رو به خداوند عالم گفته می‌شود که نسبت به چیزی جاهل نیست. دیگر صفات ذاتی نیز به همین صورت است. امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقُ وَالْمَخْلُوقُ اسْمَ الْعِلْمِ وَاخْتَلَفَ

۱۳۱. توحید صدوق، ص ۶۹.

۱۳۲. همان، ص ۴۰.

۱۳۳. همان، ص ۷۹.

۱۳۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۶.

۱۳۵. همان، ص ۷۸.

الْمَعْنَى عَلَى مَا رَأَيْتَ، وَسَمِي رَبُّنَا سَمِيْعًا لَا يَجْزُءُ فِيهِ يَسْمَعُ بِهِ الصَّوْتَ ... وَلَكِنَّهُ أَخْبَرَ أَنَّهُ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ الْأَصْوَاتُ، لَيْسَ عَلَى حَدِّ مَا سَمِينَا نَحْنُ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْأِسْمَ بِالسَّمِيعِ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى، وَهَكَذَا الْبَصَرُ لَا يَجْزُءُ بِهِ أَبْصَرَ ... وَلَكِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ لَا يَجْهَلُ شَخْصًا مَنْظُورًا إِلَيْهِ، فَقَدْ جَمَعْنَا الْأِسْمَ وَاخْتَلَفَ الْمَعْنَى.^{۱۳۶}

خداوند بدان جهت «عالم» نامیده شد که نسبت به چیزی جاهل ندارد. خالق و مخلوق در صفت علم مشترک‌اند، ولی چنان که گذشت در معنا متفاوت‌اند. خدای ما نه به سبب داشتن عضوی که با آن صدا را بشنود «سمیع» نام گرفت، بلکه بدان سبب که فرموده است صداها بر او پوشیده نیست. او محدود به حدودی نیست که ما بر اساس آن نام‌گذاری می‌کنیم. هر دوی ما سمیع نام گرفتیم، ولی معنی آنها متفاوت است. همچنین «بینایی» او به وسیله عضوی نیست که با آن ببیند ... ولی خدا بصیری است که بر شخصی که به او می‌نگرد، جاهل نیست. اسم بصیر مشترک ولی در معنا متفاوت است.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّمَا سُمِّيَ عَلِيمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ.^{۱۳۷}
از آنجا که بر هیچ چیز جاهل نبود «علیم» نام گرفت.

نقل شده است که وقتی مردی از امام باقر (علیه السلام) می‌پرسد: «چگونه پروردگارمان را سمیع نامیده‌ایم؟» حضرت در پاسخ می‌فرماید:

لَأَنَّهُ لَا يُخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرَكُ بِالْأَسْمَاعِ ... وَكَذَلِكَ سَمِينَاهُ بَصِيرًا لِأَنَّهُ لَا يُخْفَى عَلَيْهِ مَا يُدْرَكُ بِالْبَصَارِ.^{۱۳۸}

زیرا آنچه با گوش شنیده می‌شود از او پنهان نیست ... و نیز از آن رو او را «بصیر» نامیدیم که دیدنیها از او پوشیده نیست.

در اصل، حقیقت صفات ذاتی خدا برای مخلوق قابل ادراک نیست و همچنین مخلوق نسبت به آن احاطه علمی ندارد. زیرا میان خالق و مخلوق تباین وجود دارد؛ در نتیجه مخلوق نمی‌تواند به ذات خالق احاطه یابد. همان‌طور که امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّمَا يُعْقَلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ، وَلَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ.^{۱۳۹}

تنها چیزی فهمیده می‌شود که مانند مخلوقات باشد و خداوند چنین نیست.

بر اساس این بحث، دلیل معصومان (علیهم السلام) بر توضیح صفات ذاتی خداوند از طریق صفات سلبی، مشخص می‌شود. در عبارت «خدا عالم است.» اگر بخواهیم با مفاهیم اثباتی علم خداوند را توضیح دهیم، خواه‌ناخواه از مفاهیمی استفاده خواهیم کرد که از مشاهده خود و مخلوقات مثل خود، نه خالق متعال، به دست آورده‌ایم و در نتیجه خالق را به مخلوق تشبیه خواهیم کرد. اما اگر با صفتی سلبی، همچون نفی جهل، علم الهی را توضیح دهیم گرفتار تشبیه نخواهیم شد.

۱۳۶. توحید صدوق، ص ۱۸۸؛ عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص ۱۴۷.

۱۳۷. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۱۹۴.

۱۳۸. أصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۷.

۱۳۹. أصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۸.

صفات فعلی

این نکته شایان ذکر است که مباحث مطرح شده درباره صفات ذاتی است و با صفات فعلی مرتبط نیست؛ زیرا افعال خداوند مخلوق است و در نتیجه برای توضیح صفات ثبوتی فعلی مشکلی نخواهیم داشت. در قرآن و احادیث، خداوند بیشتر اوقات با افعالش توصیف شده است. امام علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

الَّذِي سُلِّتِ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ، فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِبَعْضٍ، بَلْ وَصَفَتْهُ بِفِعَالِهِ.^{۱۴۰}

[خداوند] کسی است که درباره آن از انبیا سؤال شده است و آنها او را با محدود کردن و

تجزیه کردن وصف نکرده‌اند، بلکه با افعال او وصفش کرده‌اند.

شایان ذکر است که افعال خداوند با افعال مخلوقات متفاوت است؛ هر چند نتیجه فعل خدا مانند مخلوقات و افعال آنها مخلوق است. در احادیث بسیاری نیز از تفکر در ذات خداوند نهی شده است و مؤمنان به تفکر در افعال خداوند دعوت شده‌اند.

کارکردهای اسماء و صفات

آنچه در مکتبهای بشری درباره اسماء و صفات مورد توجه است، جنبه ذهنی صفات الهی و کشف کردن مفاهیم اسمای الهی از ذات خداوند است. در بحث گذشته دیدیم که این دیدگاه از احاطه علمی انسان بر ذات خداوند سرچشمه می‌گیرد و لازمه آن تشبیه خداوند به مخلوقات است. در ادیان الهی و به ویژه مدرسه اهل بیت (علیهم السلام) اسماء و صفات کارکردهای متفاوتی دارند که در راستای رفع نیازهای معرفتی، قلبی و عملی انسان و تعالی دادن به حیات مادی و معنوی او است. بحث اسماء و صفات در این دیدگاه با آنچه در بحث معرفت خدا توضیح دادیم، به طور کامل هماهنگ و سازگار است.

کارکردهای معرفتی اسماء و صفات

در مبحث معرفت خدا بیان کردیم که خداوند خود را به انسانها شناسانده است و در نتیجه همه آنان دارای معرفتی قلبی از حضرت حق هستند. با توجه به اینکه بیشتر انسانها از این معرفت غافل‌اند اما سنت خداوند بر این قرار گرفته است که همان معرفت را به آنها یادآوری کند. یکی از راههای یادآوری معرفت قلبی و توجه به خدا، اسمای الهی است. امام رضا (علیه السلام) در خطبه مشهوری که پس از هجرت به سرزمین طوس، در مجلس مأمون ایراد کرد، پس از بیان اصول معارف توحیدی، در توضیح کارکرد اسماء خدا فرمود: «فَأَسْمَاءُهُ تَعْبِيرٌ».^{۱۴۱} «تعبیر» در لغت به معنای نفوذ و عبور در شیء یا عبور از محلی به محل دیگر است^{۱۴۲} و مقصود از تعبیر بودن اسمای خدا این است که این اسما با یادآوری معرفت قلبی خدا به انسان او را به سوی شناختی

۱۴۰. همان، ص ۱۴۱.

۱۴۱. عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۵۱.

۱۴۲. معجم مقاییس اللغة، ج ۴، ص ۲۰۷.

متعالی از خدا هدایت می‌کند. قبل از هرگونه توضیح بیشتر درباره نقش تعبیری اسماء و صفات بهتر است دیدگاه مقابل این نظریه را، که دیدگاه «توصیف ذات» است، بررسی کنیم.

دیدگاه توصیف ذات

نظریه «توصیف ذات» نظریه‌ای است که در آن ابتدا ذات اقدس الهی مجهول، و به تعبیر برخی از احادیث، غایب فرض می‌شود و آنگاه عقل بشری با ساختن مفهومی ذهنی، در صدد کشف ذات الهی برمی‌آید. بنابراین مقصود از توصیف در اینجا هر نوع توصیفی نیست بلکه منظور، کشف ذات مجهول و غایب با مفاهیم ذهنی صفات است. برای مثال وقتی در معرفی فردی مجهول الحال می‌گوییم: «او در فلان مدرسه یا دانشگاه درس خوانده است»، «فردی عالم و تواناست»، «زودرنج و عصبی است»، «بلندقد و گندم‌گون است» و ... با اظهار این جمله‌ها و القای مفهوم آنها به ذهن مخاطب، فرد مجهول را از طریق تصور مفاهیم یادشده برای مخاطب معلوم و معرفی می‌کنیم. این نوع معرفی «معرفی توصیفی» است و نظریه‌ای را که در شناسایی خداوند به چنین روشی معتقد است، نظریه «توصیف ذاتی» می‌نامند. این نظریه دو ویژگی اساسی دارد:

۱- ذات توصیف‌شده، قبل از توصیف، مجهول است؛

۲- ذات مجهول به وسیله مفهومیهای ذهنی صفات، کشف می‌شود.

از لوازم این نظریه آن است که هرچه مفهومیهای بیشتری از خدا در ذهن نقش بندد، ذات حق تعالی بهتر شناخته می‌شود. بنابراین هر فردی که در مفهوم‌سازی ذهن قوی‌تری داشته باشد، به درجه‌عالی‌تری از معرفت الهی دست خواهد یافت.

دیدگاه تعبیر و تذکر

معصومان (علیهم السلام) در مقابل نظریه قبلی دیدگاه تعبیری و تذکری اسماء و صفات را مطرح کرده‌اند. در این دیدگاه ذات احدیت قبل از به‌کارگیری اسماء و صفات، معلوم و به تعبیر برخی از احادیث شاهد است. زیرا خداوند خود را به همه انسانها شناسانده است. نقش اسماء و صفات، تنها عبور انسان به سوی ذات اقدس الهی است و یادآوری آن سبب معرفت قلبی می‌شود. به بیانی دیگر اسامی باری تعالی به یادآوری خدای معروف و شناخته شده می‌پردازند و خدای مجهول و ناشناخته را معرفی نمی‌کند. برای مثال وقتی مخاطب ما با شخصی از قبل آشنا بوده است اما اکنون حضور ذهن ندارد، به یاد او می‌آوریم که «با او در فلان مدرسه هم کلاسی بودیم»، «او فردی زودرنج و عصبی بود»، «بلندقد و گندم‌گون بود» و ... با بیان این جملات مخاطب می‌گوید: «به یاد آوردم چه کسی را می‌گویی». این حالت با حالت مخاطب مثال قبل کاملاً متفاوت است. در مثال قبل مفاهیم جملات موضوعیت داشت و شناخت ما نسبت به یک شخص با مفاهیم همین جملات پدید می‌آمد. در حالی که در مثال کنونی، جملات و مفاهیم آنها موضوعیتی ندارد و هدف، تنها یادآوری معرفت سابق است. بنابراین نتیجه می‌گیریم که علاوه بر اینکه اسماء و صفات، تنها مشیر هستند و به ذات معروف فطری اشاره می‌کنند، مفاهیم آنها هیچ موضوعیتی ندارند.

آنچه تا کنون بیان کردیم نقش معرفتی اسماء و صفات و چگونگی دلالت آنها بر ذات اقدس الهی بود، اما اسامی خدا کارکردهای دیگری نیز دارند که تفاوت دیدگاه دینی اسماء و صفات را با دیدگاههای بشری بیشتر نمایان می‌کنند.

کارکردهای عملی اسماء و صفات

قرآن کریم هدف خلقت انسان را پرستش خدا و ارتباط با او معرفی می‌کند. اما کسانی که به خدا ایمان آورده‌اند برای ارتباط با او به واسطه‌هایی نیاز دارند تا با او سخن بگویند و راز دل و درد سینه را با او نجوا کنند و با گفتن مشکلات خویش، از او یاری جویند و با شکر نعمتهایش او را به بزرگی یاد و عبادت کنند. از جمله کارکردهای اسمای خدا برآوردن چنین نیازهایی است.

امام باقر (علیه السلام) درباره جایگاه اسماء و حکمت وضع آنها می‌فرماید:

كَانَ اللَّهُ وَلَا خَلْقٌ، ثُمَّ خَلَقَهَا [اسماء] وَسِيلَةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ، يَتَضَرَّعُونَ بِهَا إِلَيْهِ وَيَعْبُدُونَهُ وَهِيَ ذِكْرُهُ.^{۱۴۳}

خداوند بود و هیچ مخلوقی نبود. سپس اسماء را، به عنوان وسیله میان خود و مخلوقش، آفرید که به واسطه آن به او کرنش کنند و او را بپرستند. خداوند اسماء را ذکر و یاد خود قرار داد.

پس اسمای خدا رابطه میان خالق و مخلوق است و بندگان خدا با به‌کارگیری این اسمها متذکر خدا می‌شوند و او را پرستش و حاجتهای خویش را از او طلب می‌کنند.

در حدیثی از امام رضا (علیه السلام) آمده است:

فَلَيْسَ يَحْتَاجُ أَنْ يُسَمِّيَ نَفْسَهُ، وَلَكِنَّهُ اخْتَارَ لِنَفْسِهِ أَسْمَاءً لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا، لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِأَسْمِهِ لَمْ يُعْرِفْ.^{۱۴۴}

نیازی به نام‌گذاری خود ندارد، اما برای خود اسمهایی برگزیده است تا دیگران او را بخوانند؛ زیرا اگر به اسمش خوانده نشود، شناخته نگردد.

بر اساس این حدیث خداوند به نام‌گذاری خود نیازی ندارد و اسمای را برای استفاده انسانها انتخاب کرده است تا وسیله دعا و بندگی باشد و این اسماء وسیله معرفت خدا است. در مبحث معرفت قلبی بیان کردیم که عبادت خدا از مهم‌ترین راههای یادآوری معرفت قلبی اوست. اما عبادت خدا، که دعا نیز جزئی از آن است، از طریق به‌کارگیری اسماء و صفات الهی انجام می‌شود. از این رو به‌کارگیری اسماء و صفات الهی در عبادت، راه یادآوری معرفت خدا است.

از این رو اسماء و صفات در عقاید و اعمال، در خدانشناسی و خداپرستی و در راز و نیاز با خدا نقشی ویژه دارند. تکرار اسماء و صفات در قرآن، احادیث و دعاها و برشمردن ثوابهای زیاد برای اذکار و توجه به آنها، به دلیل همین نقش گسترده و مهم اسماء و صفات است. در احادیث متعدد نیز به این مطلب اشاره شده است که خداوند ۹۹ اسم دارد و هر کس این اسمها را بشمارد، وارد بهشت خواهد شد.^{۱۴۵}

۱۴۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۱۴۴. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۳.

۱۴۵. همان، ص ۱۹۴ و ۱۹۵.

چکیده

✓ مهم‌ترین اصل در چگونگی توصیف خدا و تفسیر صفات او، خارج کردن خداوند از دو حد تعطیل و تشبیه است.

✓ تعطیل بر دو قسم است: نخست تعطیل وجودشناختی، به معنی نفی خداوند؛ و دیگر تعطیل معرفت‌شناختی که همان حکم به ناممکن بودن شناخت خدا است.

✓ انسان، وجود خداوند را از راه استدلال عقلی و با تفکر و تدبّر در نشانه‌های آفاقی و انفسی اثبات می‌کند و به برخی از صفات او پی می‌برد. از این گذشته، خداوند معرفتی بسیار متعالی درباره شخص خود به همه انسانها داده است که گاه از آن به رؤیت و معاینه تعبیر می‌شود. از این رو، جایی برای تعطیل باقی نمی‌ماند.

✓ منظور از نفی تشبیه این است که با شبیه ندانستن خداوند به مخلوقاتش او را از هر جهت بی‌نظیر، یگانه و واحد بدانیم. بنابراین، نفی تشبیه از توحید سرچشمه می‌گیرد.

✓ دلیل معصومان (علیهم السلام) برای توضیح صفات ذاتی خداوند از طریق صفات سلبی او است که اگر بخواهیم علم خداوند را با مفاهیم اثباتی توضیح دهیم، خواه‌ناخواه از مفاهیمی استفاده خواهیم کرد که از مشاهده خود و مخلوقاتی مثل خود، نه خالق متعال، به دست آورده‌ایم و در نتیجه خالق را به مخلوق تشبیه خواهیم کرد، اما اگر علم الهی را با صفاتی سلبی، همچون نفی جهل، توضیح دهیم، گرفتار تشبیه نخواهیم شد. البته باید توجه داشت که این‌گونه مباحث تنها درباره صفات ذاتی صادق است و با صفات فعلی ارتباطی ندارد؛ زیرا افعال خداوند مخلوق است و در نتیجه برای توضیح صفات ثبوتی فعلی مشکلی وجود ندارد.

✓ نظریه «توصیف ذات» نظریه‌ای است که در آن ابتدا ذات اقدس الهی مجهول، یا به تعبیر برخی از احادیث، غایب فرض می‌شود و آن‌گاه عقل بشری با ساختن مفهومی ذهنی، در صدد کشف ذات الهی برمی‌آید.

این نظریه دو ویژگی اساسی دارد:

۱- ذات توصیف‌شده، قبل از توصیف، مجهول است؛

۲- ذات مجهول به وسیله مفهومی ذهنی صفات، کشف می‌شود.

از لوازم این نظریه آن است که هرچه مفهومی بیشتری از خدا در ذهن نقش بندد، ذات حق تعالی بهتر شناخته می‌شود.

✓ معصومان (علیهم السلام) در مقابل نظریه توصیف ذات، دیدگاه تعبیری و تذکری اسماء و صفات را مطرح کرده‌اند. در این دیدگاه ذات احدیت قبل از به کارگیری اسماء و صفات، معلوم، یا به تعبیر برخی از احادیث، شاهد است؛ زیرا خداوند خود را به همه انسانها شناسانده است و نقش اسماء و صفات، تنها عبور انسان به سوی ذات اقدس الهی و یادآوری آن معرفت قلبی است؛ به بیان دیگر، اسامی باری تعالی به یادآوری خدای معروف و شناخته‌شده می‌پردازند و خدای مجهول و ناشناخته‌ای را معرفی نمی‌کنند.

✓ از جمله کارکردهای عملی اسماء و صفات الهی آن است که اسماء و صفات می‌توانند رابط میان خالق و مخلوق باشند و بندگان خدا با به کارگیری این اسمها خدا را متذکر شوند و او را پرستش و حاجتهای خویش را از او طلب کنند.

جلسه هشتم

توحيد

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ معنای توحید؛
- ✓ معنای «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» و سورة توحید؛
- ✓ معنای روایات توحیدی.

مروری بر مباحث پیشین

مبحث تعطیل و تشبیه که در جلسه گذشته مطرح شد، از مهم‌ترین مباحث اسماء و صفات الهی است. با بررسی‌های پیرامون آن، به این نتیجه رسیدیم که برای خروج از حد تشبیه و تعطیل باید صفات ثبوتیه الهی را از طریق صفات سلبیه معنا کنیم. همچنین برای شناخت خدا می‌توان از صفات فعلی استفاده کرد. در ادامه نیز به کارکردهای معرفتی و عملی اسماء و صفات الهی اشاره کردیم. در این جلسه نیز به بررسی توحید، که از مهم‌ترین اسمای الهی است، می‌پردازیم.

اصلی‌ترین شعار دین

آموزه توحید مهم‌ترین اصل معارف دینی - اسلامی و به خصوص معارف اهل بیت (علیهم السلام) است و در دیگر معارف الهی نیز نقش محوری دارد. مباحثی که درباره کلیات اسماء و صفات مطرح شد مبتنی بر توحید و نمایانگر نقش محوری آن بود.

همان‌طور که می‌دانیم تمام پیامبران الهی مردم را به توحید و یگانه دانستن خدا دعوت کرده‌اند؛ قرآن درباره پیامبران قبل از اسلام چنین می‌فرماید:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ^{۱۴۶}

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

اما بی‌تردید هیچ دینی همانند اسلام بر توحید تأکید نکرده است، تا آنجا که از دیدگاه غیرمسلمانان نیز

اولین و اساسی‌ترین ویژگی دین اسلام توحید است.^{۱۴۷} درباره اهمیت توحید در اسلام همین بس که نخستین شعار پیامبر (صلی الله علیه و آله) کلمه «لا إله إلا الله» بود که بیانگر توحید است. نخستین شرط مسلمان شدن نیز شهادت به توحید و رسالت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) است. جبرئیل (علیه السلام) از سوی خدا به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید:

يَا مُحَمَّدُ، إِنَّ لِكُلِّ دِينٍ أَصْلًا وَدَعَامَةً وَفَرَعًا وَبُنْيَانًا وَإِنَّ أَصْلَ الدِّينِ وَدَعَامَتَهُ قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.^{۱۴۸}

ای محمد، هر دینی اصل و ستونی دارد و فرع و بنایی (که بر اصل و ستون استوار است)؛ اصل و ستون دین (اسلام) کلمه «لا إله إلا الله» است.

جوهری، «دعامه» را به معنای «عماد البیت»^{۱۴۹} و فیومی آن را به معنای ستونی که نگهدارنده دیوار کج از سقوط است، می‌داند. بنابراین توحید ستونی است که دین اسلام بر آن استوار شده است و مانع انحراف و سقوط اسلام می‌شود. از این رو لازم است ابعاد مختلف این اصل را بشناسیم و در مباحث مختلف اعتقادی و دینی با توجه و تمسک به آن خود را از هرگونه انحراف و سقوط حفظ کنیم.

امیر مؤمنان (علیه السلام) توحید را بسان «ریسمان محکم خدا» می‌داند^{۱۵۰} و امام صادق (علیه السلام) نیز در این باره می‌فرماید:

إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ.^{۱۵۱}

پایه و محور دین یگانگی و عدالت خداوند است.

معنای توحید

واژه «توحید» مصدر باب تفعیل از ریشه «وحد» و به معنای واحد و یگانه دانستن خداست. واژه‌های «واحد» و «أحد» و جمله «لا إله إلا الله» معمولاً برای نشان دادن یگانگی خدا به کار می‌روند:

وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ^{۱۵۲}

و معبود شما معبود یگانه‌ای است که جز او هیچ معبودی نیست [و اوست] بخشایشگر مهربان.

البته گاه واژه «توحید» به جای واحد دانستن خدا، به معنای واحد بودن خدا به کار می‌رود. برای درک این مطلب به مقدمه‌ای مبتنی بر معانی الفاظ «واحد»، «أحد» و «لا إله إلا الله» اشاره می‌کنیم و سپس درباره آموزه توحید توضیح بیشتری می‌دهیم.

۱۴۷. ر.ک: تاریخ جامع ادیان، ص ۷۰۴.

۱۴۸. بحار الأنوار، ج ۲۳، ص ۲۴۷.

۱۴۹. الصحاح، ج ۵، ص ۱۹۱۹.

۱۵۰. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۲۷۹.

۱۵۱. معانی الأخبار، ص ۱۱؛ توحید صدوق، ص ۹۶.

۱۵۲. بقره/۱۶۳.

معنای واحد و أحد

«وحد» ریشه دو واژه «أحد» و «واحد» و به معنای انفراد و یگانگی است. لغت‌شناسان و مفسران قرآن درباره وجود تفاوت میان «واحد» و «أحد» با یکدیگر اختلاف نظر دارند و در این زمینه مباحثی را مطرح کرده‌اند. اما به طور قطعی «واحد» اسم فاعل است و «أحد» صفت مشبیه و در نتیجه شدت و تأکید «أحد» در یگانگی و انفراد از واحد بیشتر است.

بدون در نظر گرفتن این نکات، تفاوتی در معنای «أحد» و «واحد» دیده نمی‌شود. حتی جوهری تصریح می‌کند که «أحد بمعنی الواحد».^{۱۵۳} امام باقر (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

الْأَحَدُ وَالْوَّاحِدُ بِمَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ الْمُتَفَرِّدُ الَّذِي لَا نَظِيرَ لَهُ. وَالتَّوْحِيدُ الْإِقْرَارُ بِالْوَحْدَةِ وَهُوَ الْإِنْفِرَادُ. وَالْوَّاحِدُ الْمُتَبَايِنُ الَّذِي لَا يَنْبَغُ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَتَّحِدُ بِشَيْءٍ.^{۱۵۴}

أحد و واحد به یک معنا هستند و آن عبارت است از یکتایی که شبیهی ندارد. توحید همان اعتراف به یکتایی است. یعنی همان انفراد (بی‌همتایی) و تک بودن متباینی که نه از چیزی جدا شده است و نه به چیزی اضافه می‌شود.

بدین‌سان «واحد» و «أحد» هر دو به معنای یگانه و بی‌نظیر است.

معنای «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ»

شعار توحید، یعنی «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» به این معنا است که الهی غیر از الله وجود ندارد. یعنی اله بودن در الله منحصر شده است و الله در اله بودن یگانه و بی‌نظیر است و شریکی ندارد.

تفسیر بیشتر این جمله منوط به تفسیر اله و الله است. در کتابهای لغت و احادیث، ریشه‌های مختلفی برای اله و الله بیان شده است که بر اساس هر یک از آنها معانی اله و الله و جمله مورد بحث متفاوت خواهد بود. به طور خلاصه اله به معانی «مستور»، «معبود»، «مورد تحیر» و «پناهگاه مضطربان» است. بر این اساس، شعار توحید چهار معنا دارد:

۱- مستوری جز الله نیست؛

۲- معبودی جز الله نیست؛

۳- تنها موجودی که همه در او متحیر و سرگشته‌اند، الله است؛

۴- پناهگاه و نجات‌دهنده‌ای جز الله نیست.

از این معانی می‌توان اقسام و مراتب مختلف توحید؛ همچون توحید ذاتی، توحید عبادی، توحید صفاتی و توحید ربوبی را استنتاج کرد. بنابراین جمله ساده «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دربرگیرنده مراتب گوناگون توحید است.

معنای «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» در روایات

امام علی (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

^{۱۵۳} الصحاح، ج ۲، ص ۴۴۵.

^{۱۵۴} توحید صدوق، ص ۹۰.

أَمَّا قَوْلُهُ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَإِعْلَامٌ بِأَنَّ الشَّهَادَةَ لَا تَجُوزُ إِلَّا بِمَعْرِفَتِهِ مِنَ الْقَلْبِ كَأَنَّهُ يَقُولُ: إِعْلَمُ أَنَّهُ لَا مَعْبُودَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَإِنْ كُلَّ مَعْبُودٍ بَاطِلٌ سِوَى اللَّهِ ... لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ وَلَا مَنَاجَا مِنْ شَرِّ كُلِّ ذِي شَرٍّ وَفِتْنَةٍ كُلِّ ذِي فِتْنَةٍ إِلَّا بِاللَّهِ ... لَا هَادِيَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا دَلِيلَ لِي إِلَّا الدِّينَ إِلَّا اللَّهُ ... لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا رَازِقَ وَلَا مَعْبُودَ وَلَا ضَارَّ وَلَا نَافِعَ وَلَا قَاضٍ وَلَا بَاسِطَ وَلَا مُعْطِيَ وَلَا مَانِعَ وَلَا نَاصِحَ وَلَا كَافِيَ وَلَا شَافِيَ وَلَا مُقَدِّمَ وَلَا مُؤَخِّرَ إِلَّا اللَّهُ.^{۱۵۵}

و اما گفته «أشهد أن لا إله إلا الله» بیان این است که شهادت دادن امکان ندارد، مگر با شناخت قلبی. گویی می‌گوید: بدان که هیچ پرستش‌شونده‌ای جز خدای عزوجل وجود ندارد و به طور یقین هر پرستش‌شونده‌ای جز خداوند باطل است. هیچ پناهی از خدا وجود ندارد جز به سوی خود او و هیچ نجاتی از شر هر شرور و بلا و محنت هر فتنه‌گر نیست، مگر به واسطه خداوند. هیچ هدایتگری جز خدا نیست و برای من جز خدا هیچ راهنمایی به دین نیست. خالق جز خدا نیست و هیچ رازق، پرستش‌شونده، آسیب‌رسان، سودبخش، گیرنده، گسترنده، دهنده، منع‌کننده، نصیحتگر (صلاح‌بین)، کفایت‌کننده، شفابخش، پیش‌انداز و تأخیراندازی جز خدا نیست.

در این حدیث به جز توجیه صفات متعددی که یگانه بودن خدا از آنها استنباط می‌شود، به نکته ظریف دیگری نیز اشاره شده است؛ به این معنا که خدایی که از فرط تعالی و تباین با مخلوقات، همه در او متحیرند، و موجودی که پرستش تنها سزاوار او است، تنها کسی است که هدایتگر، آفریدگار و روزی‌دهنده است.

معنای سوره توحید

در قرآن کریم آیات متعددی به موضوع توحید پرداخته و یکی از سوره‌های قرآن نیز توحید نامیده شده است. خداوند در آغاز سوره توحید، یعنی آیه **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** یگانگی خود را به نحو مطلق اعلام می‌کند. معنای لغوی واژه صمد در آیه **اللَّهُ الصَّمَدُ** از دو ریشه است: یکی قصد و دیگری صلابت.^{۱۵۶} بر اساس معنای اول صمد به معنای «السَّيِّدُ الْمَصْمُودُ إِلَيْهِ فِي الْحَوَائِجِ» است؛ یعنی، کسی که تمام نیازمندان او را قصد می‌کنند. بر اساس معنای دوم صمد به معنی «لَا جَوْفَ لَهُ» است؛ یعنی، موجودی که نقص و ضعفی در او راه ندارد و کمال مطلق است. صمد در هر دو معنا توضیح یگانگی خدا است و با یگانگی خدا تلازم دارد. کامل مطلق بودن خدا و اینکه تمام نیازمندان به او محتاج‌اند و به او مراجعه می‌کنند نیز لازمه یگانگی خدا است؛ زیرا نیازمندی، نقص و احتیاج لازمه مخلوقات است. پس صمد بودن خدا دلیل آن است که خداوند یگانه و بی‌نظیر است.

آیه بعد، یعنی **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ**، نیز بر یگانگی خدا اشاره می‌کند. هر مخلوقی را که در نظر بگیرید یا از چیزی صادر شده است و یا چیزی از آن صادر شده است و بیشتر هر دو ویژگی را دارد. البته نحوه صدور در انسان، حیوان، گیاه و جماد متفاوت است؛ در حالی که خداوند نه از چیزی صادر شده و نه چیزی از ذات او صادر شده است. پس آیه آخر؛ یعنی **وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ** در حقیقت جمع‌بندی و نتیجه‌گیری است. اگر

۱۵۵. معانی/الأخبار؛ توحید صدوق، ص ۲۳۹.

۱۵۶. معجم مقاییس اللغة، ج ۳، ص ۳۰۹.

در آیات قبل، یگانگی خدا را از تعابیر صمدیت، نزائیدن و زاده نشدن فهمیدیم، در این آیه خداوند به یگانگی مطلق و همه‌جانبه خویش تصریح می‌کند و اعلام می‌دارد که هیچ موجودی همچون او نیست و خداوند از هر جهت بی‌نظیر و یگانه است. این آیه به آیه‌ای از سوره شوری شباهت دارد که می‌فرماید:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ^{۱۵۷}

چیزی مانند او نیست و اوست شنوای بینا.

همان‌طور که می‌بینیم در این آیه نیز به صراحت، هرگونه مشابهتی از خداوند نفی شده است.

معنای توحید در روایات

در میان احادیث فراوانی که درباره توحید صادر شده است. دو حدیث، توحید را با کمترین الفاظ تعریف کرده‌اند. این دو حدیث عبارت‌اند از:

إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ ... أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ^{۱۵۸}

به راستی که پایه و محور دین یگانگی و عدالت خداوند است ... اما توحید آن است که

آنچه بر خود روا می‌دانی بر خداوند روا ندانی.

التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ^{۱۵۹}

توحید آن است که خدا را به گمان نیاوری.

اکنون به شرح این احادیث، که بیانگر آموزه توحید است، می‌پردازیم.

حدیث اول: مبرا بودن خدا از ویژگیهای مخلوق

توحید در حدیث اول بدین معنا است که آنچه بر مخلوقات روا است، نباید بر خداوند روا دانست. به دیگر سخن باید خداوند را از تمامی ویژگیهای مخلوقات تنزیه کرد. بر این اساس واحد و یگانه دانستن خداوند به این معنا است که او را با مخلوقات متباین بدانیم و هرگونه شباهت میان او و آفریدگان را در ذات و صفات نفی کنیم. این مطلب را پیش از این، در مبحث اسماء و صفات مطرح و احادیثی نیز درباره آن نقل کردیم. در اینجا نیز به چند حدیث اشاره می‌کنیم:

تَوْحِيدُهُ تَمْيِيزُهُ مِنْ خَلْقِهِ^{۱۶۰}

توحید، جدا دانستن خداوند از مخلوقاتش است.

مَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ شَبَهٍ بِخَلْقِهِ^{۱۶۱}

آن کس که خدا را به مخلوقاتش همانند سازد، خدا را نشناخته است.

اکنون که بر اساس توحید، خداوند هیچ شبیه و نظیری ندارد و با مخلوقاتش متباین است، نمی‌توان او را با موجودات دیگر قیاس کرد و یا از راه قیاس و تشبیه او را شناخت. از این رو یکی از مبانی روشن خداشناسی،

۱۵۷. شوری / ۱۱.

۱۵۸. توحید صدوق، ص ۹۶.

۱۵۹. نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰.

۱۶۰. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۲۴۷.

۱۶۱. همان، ص ۴۷.

که بر اصل توحید مبتنی است، نفی قیاس است:

لَا يُقَاسُ بِشَيْءٍ.^{۱۶۲}

خدا با چیزی مقایسه نمی‌شود.

لَا يُعْرَفُ بِالْقِيَاسِ.^{۱۶۳}

خداوند با قیاس و مقایسه شناخته نمی‌شود.

حدیث دوم: فراتر بودن شناخت ذات خدا از فهم بشر

توحید در حدیث دوم به معنای تصور نکردن و به وهم نیاوردن خدا است:

التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ.

توحید آن است که خدا را به گمان نیاوری.

اما چه ارتباطی میان به وهم نیاوردن خدا و یگانگی او وجود دارد؟

هر موجودی توانایی تصور کردن موجودی را دارد، که با او سنخیت و مشابهت داشته باشد و تنها در این صورت است که بر او احاطه علمی خواهد داشت. اگر موجودی با انسان، متباین و از قوای ادراکی او متعالی باشد، آدمی به تصور ذات او قادر نخواهد بود. از این رو هر توهم و تصویری که در ذهن آدمی نقش بندد، بر ذات او منطبق نخواهد شد و او متعالی و برتر از آن صورت و توصیف ذهنی خواهد بود:

مَا وَقَعَ وَهْمُكَ عَلَيْهِ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ خِلَافُهُ. لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ. كَيْفَ تُدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَهُوَ خِلَافُ مَا يُعْقَلُ، وَخِلَافُ مَا يَتَصَوَّرُ فِي الْأَوْهَامِ؟!^{۱۶۴}

او (خداوند) خلاف هر چیزی است که در وهم و خیال تو بگنجد. به چیزی شباهت ندارد و در خیال و اندیشه جای نگیرد. چگونه در اندیشه و خیال جای گیرد و حال آنکه اندیشه‌پذیر و تصورپذیر نیست؟!

إِنَّمَا يُعْقَلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ، وَلَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ.^{۱۶۵}

تنها آنچه صفت مخلوق را داراست (صفت مخلوق بودن بر آن صادق است) اندیشه‌پذیر است و خداوند چنین نیست.

بنابراین اعتقاد به تصورپذیر بودن ذات الهی، به معنای شبیه دانستن خدا به مخلوقات و بی‌همتا نبودن اوست که با توحید منافات دارد. پس اگر بخواهیم خدا را واحد بدانیم نباید ذات او را به وهم و تصور درآوریم.

حدیث سوم: معانی چهارگانه توحید

امام علی (علیه السلام) در حدیث جامعی معانی درست و نادرست واحد دانستن خدا را بیان فرموده است. شأن صدور حدیث از این قرار است که در جنگ جمل شخصی از امیر مؤمنان (علیه السلام) پرسید: آیا شما می‌گویید خدا واحد است؟ مردم به این پرسش که در بحبوحه جنگ مطرح شده بود، اعتراض کردند. امام فرمودند:

او را رها کنید که مقصود او (فهم توحید و خداشناسی) همان چیزی است که ما از این

۱۶۲. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۷۸.

۱۶۳. همان، ص ۹۷.

۱۶۴. أصول کافی، ج ۱، ص ۸۲.

۱۶۵. همان، ص ۱۰۸.

قوم و جنگ با آنان قصد کرده‌ایم.

سپس فرمود:

واحد بودن خدا چهار معنا دارد که دو معنای آن درباره خدا روا نیست و دو معنای دیگر درباره خدا اثبات می‌شود. اما دو معنای ناروا، یکی واحد عددی است که نادرستی‌اش به این دلیل است که فردی که دوم ندارد و نمی‌تواند داشته باشد، اصولاً در موضوع اعداد وارد نمی‌شود تا بگوییم یکی است و دو تا نیست. از این رو کسانی که می‌گویند خدا سومی از سه تا است، کافرنند.^{۱۶۶} معنای دوم واحد، وحدتی است که درباره انسانها گفته می‌شود؛ یعنی، وحدت نوع از جنس.^{۱۶۷} دلیل جایز نبودن این معنای واحد درباره خدا این است که لازمه آن تشبیه است و پروردگار ما برتر و متعالی‌تر از آن است که شبیه داشته باشد. اما دو معنایی که درباره خدا ثابت و صادق است، یکی واحد به این معنا است که در میان اشیا شبیهی نداشته باشد، که پروردگار ما چنین است. معنای دیگر واحد این است که خداوند اُحدیّ المعنی است یعنی خداوند در خارج و در عقل و وهم تقسیم‌شدنی نیست [و بسیط است] که پروردگار ما چنین است.^{۱۶۸}

بر اساس سخن امیر مؤمنان (علیه السلام)، دو معنا از چهار معنای واحد بودن خدا صحیح است. به نخستین معنای صحیح در ابتدای درس اشاره کردیم که آن همان یگانه و بی‌شبیه بودن خدا است و دومین معنای صحیح نیز لازمه معنای اول است؛ چون جزء داشتن، تجزیه و ترکیب از ویژگیهای مخلوقات است و بر نقص و احتیاج دلالت دارد، در حالی که خداوند شبیه مخلوقات نیست و ویژگیهای آنها را ندارد و در نتیجه نقصی مانند جزء داشتن، در او راه نخواهد داشت. از این رو با توجه به معنایی که تاکنون برای توحید بیان شده است، توحید به معنای یگانگی خدا است. در نتیجه هیچ یک از ویژگیهای مخلوقات؛ همچون جسمانیت، محدودیت، داشتن ضد و نظیر و شبیه، مرئی و مبصر بودن، هر نوع محاط بودن، داشتن دست، پا، صورت و ...، در خداوند راه ندارد. بنابراین نیازی به بحث درباره تک‌تک این موارد نیست.

چکیده

- ✓ آموزه توحید مهم‌ترین اصل معارف دینی - اسلامی، به ویژه معارف اهل بیت (علیهم السلام)، و اصلی‌ترین شعار دین است و در دیگر معارف الهی نیز نقش محوری دارد.
- ✓ واژه «توحید» مصدر باب تفعیل از ریشه «وحد» و به معنای واحد و یگانه دانستن خدا است.

۱۶۶. اشاره به قول مشهور نصارا که به اقا نیم و مبادی سه‌گانه پدر، پسر و روح القدس معتقدند و این سه را از یک گوهر واحد می‌دانند و به نوعی اتحاد میان این سه قائل‌اند. پس خدا یا پدر یکی از اقا نیم سه‌گانه است. البته برخی مسیحیان، مانند آریوس، به یگانگی خدا و مخلوقیت پسر و روح القدس اعتقاد دارند، اما این اعتقاد از سوی مسیحیت رسمی، بدعت و مردود شمرده شده است.

۱۶۷. یعنی وحدت نوعیه که از افراد هم‌جنس و شبیه به هم انتزاع می‌شود؛ برای مثال انسانیت از افراد مشابه زید، بکر و عمر انتزاع می‌شود.

۱۶۸. توحید صدوق، ص ۸۳.

- ✓ شعار توحید؛ یعنی، «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» به این معنا است که الهی غیر از الله وجود ندارد؛ یعنی، اله بودن در الله منحصر شده است و الله در اله بودن یگانه و بی نظیر است و شریکی ندارد.
- ✓ اله به معانی «مستور»، «معبود»، «مورد تحیر» و «پناهگاه مضطربان» است. بر این اساس، شعار توحید چهار معنا دارد:
- الف) مستوری جز الله نیست؛
- ب) معبودی جز الله نیست؛
- ج) تنها موجودی که همه در او متحیر و سرگشته‌اند، الله است؛
- د) پناهگاه و نجات‌دهنده‌ای جز الله نیست.
- از این معانی می‌توان اقسام و مراتب مختلف توحید؛ همچون توحید ذاتی، توحید عبادی، توحید صفاتی و توحید ربوبی را استنتاج کرد. بنابراین، جمله ساده «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» دربرگیرنده مراتب گوناگون توحید است.
- ✓ خداوند در آغاز سوره توحید، یعنی آیه **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ**، یگانگی خود را به طور مطلق کرده است. واژه صمد در آیه **اللَّهُ الصَّمَدُ** از دو ریشه **قصد** و **صلابت** است؛ بر اساس مورد اول، صمد به معنای کسی است که تمام نیازمندان او را قصد می‌کنند و بر اساس ریشه دوم، به معنای موجودی است که نقص و ضعفی در او راه ندارد و کمال مطلق است. صمد در هر دو معنا، توضیح یگانگی خدا و با آن متلازم است.
- آیه **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ** نیز بر یگانگی خدا اشاره می‌کند؛ زیرا هر مخلوقی یا از چیزی صادر شده و یا چیزی از آن صادر شده است، در حالی که خدا این چنین نیست.
- آیه آخر؛ یعنی، **وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ**، در حقیقت جمع‌بندی و نتیجه‌گیری است. در این آیه، خداوند به یگانگی مطلق و همه‌جانبه خویش تصریح و اعلام کرده است که از هر جهت بی نظیر و یگانه است.
- ✓ با بررسی روایات می‌توان دو ویژگی کلی زیر را برای توحید دریافت:
- الف) مبرا بودن خدا از ویژگیهای مخلوق؛
- ب) فراتر بودن شناخت ذات خدا از فهم بشر.

جلسة نهم

مراتب توحيد

اهداف درس

آشنایی با مراتب توحید که عبارت‌اند از:

- ✓ توحید ذاتی؛
- ✓ توحید صفاتی؛
- ✓ توحید افعالی؛
- ✓ توحید عبادی.

مروری بر مباحث پیشین

موضوع جلسه پیشین توحید و یگانگی خدا بود که محور تمام معارف و آموزه‌های دینی و مذهبی معرفی شده است. دین اسلام بر اصل توحید تأکید فراوان دارد و این اصل تا آنجا اهمیت یافته است که حتی در میان غیرمسلمانان نیز به «دین توحیدی» نامور شده است. در ادامه و در پی ادراک معنای توحید، به کاوش معانی گوناگون واژه توحید پرداختیم و همراه با یادآوری معانی لغوی آن، مؤیدات حدیثی آن را یادآور شدیم. در رهگذر دریافت دقیق‌تر معنای این واژه، واژگان مهم سوره توحید را بررسی کردیم. در پایان نیز معانی درست و نادرست توحید را از نگاه امام علی (علیه السلام) به تماشا نشستیم.

مراتب توحید

توحید به معنای یگانگی خدا است. این یگانگی وجوه متعددی دارد که از آن میان، توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی و توحید عبادی از مهم‌ترین گونه‌های آن به شمار می‌روند و سایر اقسامی که برای توحید ذکر شده است ذیل این چهار مبحث اصلی درج می‌شوند؛ برای نمونه توحید در خالقیت، ربوبیت و نظایر آن ذیل توحید افعالی مطرح می‌شوند و یکی از معانی توحید صفاتی هستند؛ همچنین توحید در حکم و طاعت را می‌توان به توحید عبادی در معنای عام آن الحاق کرد.

الف) توحید ذاتی

مباحثی که تاکنون درباره معانی توحید گفتیم، بیانگر توحید ذاتی است. توحید ذاتی به معنای یگانگی ذات خداوند است و به دیگر سخن این قسم از توحید، ذات الهی را بدون هیچ نظیر و شبیهی معرفی می‌کند:

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ^{۱۶۹} لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ^{۱۷۰}

گاه به جای مفهوم توحید ذاتی، از برخی لوازم مانند بساطت و نفی شریک استفاده می‌شود. بساطت و مرکب نبودن، همان‌طور که در حدیث امام علی (علیه السلام) درباره معنی توحید دیدیم، یکی از معانی صحیح واحد است. این معنای وحدت، لازمه معنای اصلی وحدت یعنی یگانگی است؛ زیرا لازمه یگانگی و بی‌نظیر بودن خدا این است که او ویژگیهای مخلوقات را نداشته باشد، در حالی که مرکب بودن و داشتن اجزا از ویژگیهای مخلوقات است. پس اگر خدا بی‌نظیر است، نمی‌تواند مرکب از اجزا باشد. در نتیجه خداوند بسیط و بی‌جزء خواهد بود. لازمه یگانگی خدا نفی هر نوع ترکیب است؛ خواه ترکیب خارجی باشد یا ذهنی؛ یعنی، خداوند هم در خارج از اجزا ترکیب نشده است و هم در ذهن انقسام‌پذیر نیست و هر تصویری از خدا که در آن انقسام‌پذیری راه یابد بر خداوند منطبق نخواهد بود.

نفی شریک نیز لازمه یگانگی خدا است؛ زیرا شریک داشتن خدا به این معنا است که موجودی دیگر همانند او وجود دارد؛ در نتیجه خداوند یگانه و بی‌نظیر نخواهد بود. پس اگر خداوند را بی‌همتا بدانیم، وجود هرگونه شریکی برای او منتفی خواهد بود.

دلایل توحید ذاتی

در کتابهای کلامی و فلسفی دلایل متعددی برای توحید ذاتی بیان شده است. آن دسته از دلایل عقلی که در آیات و احادیث به اشاره یا صراحت به آنها پرداخته شده است، عبارت‌اند از: فطرت، دلایل عقلی اثبات خدا و وحدت آثار که در ادامه به شرح آنها می‌پردازیم:

۱- فطرت

در مبحث معرفت خدا بیان کردیم که خداوند در وجود تمامی انسانها، معرفت قلبی و فطری را نهاده است که گاه انسانها، آن معرفت قلبی و شهودی را به خاطر می‌آورند. خدایی که در این معرفت شناخته می‌شود، خدایی یگانه و بی‌نظیر است. انسان در هنگام رؤیت قلبی خدا، خدایان متعدد یا خدایی که صفات مخلوقات را دارد شهود نمی‌کند، بلکه خدایی را می‌شناسد که همچون مخلوقات نیست؛ از این رو در برخی احادیث معرفت فطری خدا، توحید نیز امری فطری دانسته شده و در کنار معرفت فطری قرار گرفته است. هنگامی که زراره از امام باقر (علیه السلام) تفسیر آیه فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا^{۱۷۱} را پرسید، حضرت در پاسخ فرمود:

۱۶۹. توحید / ۴.

۱۷۰. شوری / ۱۱.

۱۷۱. روم / ۳۰.

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ.^{۱۷۲}

خدا انسان را هنگام میثاق، بر پایه معرفت به یگانگی‌اش آفرید مبنی بر اینکه او پروردگار آنها است.

امام صادق (علیه السلام) نیز در تفسیر آیه فطرت می‌فرماید:

فَطَرَهُمْ جَمِيعًا عَلَى التَّوْحِيدِ.^{۱۷۳}

خدا همه انسانها را بر پایه توحید آفرید.

بدین ترتیب معرفت فطری و همگانی که مؤمن و کافر در آن مشترک‌اند و خواه ناخواه در وجود تمامی انسانها نهفته است، نه تنها وجود خدا، بلکه توحید را نیز اثبات می‌کند. به دیگر سخن در این معرفت، خدای واحد و یگانه وجدان و مشاهده می‌شود.

۲- دلایل عقلی اثبات وجود خدا

دلایل عقلی که وجود خداوند را اثبات می‌کند، توحید خدا را نیز به اثبات می‌رساند؛ بنابراین نفی توحید به منزله نفی وجود خداوند است.

اگر فرض کنیم خداوند یگانه نیست و با مخلوقاتش مشابهت دارد،^{۱۷۴} در این صورت خداوند اوصاف مخلوقات را خواهد داشت و کسی که صفات مخلوقات را دارد، مخلوق است و به خالق و آفریننده نیاز دارد؛ پس آفریدگار انکار خواهد شد و این مطلب بر خلاف دلایل عقلی اثبات وجود خدا است. بنابراین خالق نباید اوصاف مخلوقات را داشته باشد و این به معنای یگانگی و توحید خدا است. امام جواد (علیه السلام) در این باره چنین می‌فرماید:

مَا سِوَى الْوَاحِدِ مُتَجَزِّئٌ وَاللَّهُ وَاحِدٌ لَا مُتَجَزِّئٌ وَلَا مُتَوَهَّمٌ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثَرَةِ وَكُلُّ مُتَجَزِّئٍ أَوْ مُتَوَهَّمٍ بِالْقِلَّةِ وَالْكَثَرَةِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ دَالٌّ عَلَى خَالِقٍ لَهُ.^{۱۷۵}

همه چیز جز [خدای] یگانه، جزء جزء (مرکب) است در حالی که خدا یکتا است و هیچ جزئی ندارد و کم یا زیاد به گمان نیاید. هر شیء جزءداری و هر آنچه کم یا زیاد به گمان و خیال آید، آفریده‌ای است که نشانگر [وجود] آفریننده‌ای برای خود است.

ممکن است گفته شود که این دلیل، دو خدای غیرشبيه به مخلوقات را نفی نمی‌کند. در پاسخ می‌گوییم تعدد و حتی تعددپذیری، در اصل از صفات مخلوق است و خدایی که صفات مخلوق را داشته باشد، مخلوق است، نه خالق.

نکته دیگر درباره فرض بالا این است که لازمه وجود دو خدای خالق، ترکیب آنها از وجوه امتیاز و اختلاف میان آنها است؛ زیرا دو تا بودن اقتضای امتیاز و اختلاف می‌کند و خدا بودن و خالق بودن آنها اقتضای اشتراک در حالی که ترکیب از ویژگیهای مخلوق است. پس دو خدای فرض شده مخلوق هستند و صلاحیت خدا بودن را ندارند.

۱۷۲. توحید صدوق، ص ۳۳۰.

۱۷۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۲.

۱۷۴. برای مثال صفات مخلوقات همچون مرکب بودن از اجزاء، حادث شدن، کم و زیاد شدن یا داشتن شریک در او راه دارد.

۱۷۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۶.

۳- وحدت آثار

یکی از راههای اثبات عقلی توحید، راه آثار و علامات است. در مبحث معرفت خدا به این نتیجه رسیدیم که عقل با مراجعه به مخلوقات و مشاهده نظم و هماهنگی آنها به وجود آفریدگار این آثار و آیات پی می‌برد. بر این اساس می‌توان از وحدت آثار و هماهنگی و نظم مخلوقات، به وحدت رب و مدبر این جهان نیز پی برد. هنگامی که قرآن و احادیث، انسانها را به تعقل در نظم و هماهنگی مخلوقات دعوت می‌کنند، بیشتر در پی اثبات وحدت خدا هستند تا اثبات اصل وجود خدا؛ زیرا همگان حتی مشرکان نیز به وجود خدا معترف بوده‌اند. مخلوقات و نظم و هماهنگی آنها به گونه‌های مختلفی بر وحدت خالق دلالت می‌کنند. خداوند در قرآن می‌فرماید:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا^{۱۷۶}

اگر در آنها (زمین و آسمان) جز خدا خدایانی [دیگر] وجود داشت، بی‌شک [زمین و آسمان] تباه می‌شد.

برهانی که از این آیه استخراج می‌شود به برهان تمانع معروف است که تقریرهای گوناگونی از آن ارائه شده است. اینک به برخی از آنها اشاره می‌کنیم که با ظاهر آیه هماهنگ‌تر است. **تقریر اول:** اگر خداوند شریک داشت، بی‌نظمی و فساد عالم را فرا می‌گرفت و جهان نابود می‌شد. در حالی که جهان با نظم حیرت‌آوری به حیات خود ادامه می‌دهد؛ پس خداوند شریک ندارد و یگانه و بی‌همتا است. اگر فرض کنیم خلقت و تدبیر جهان بر عهده دو خدا باشد، لازمه دو تا بودن خدا این است که این دو خدا حداقل در برخی موارد، اختلاف تدبیر داشته باشند و هر یک بخواهند جهان را به گونه‌ای خاص اداره کنند؛ پس در طول زمانهای بسیار طولانی وقوع چنین اختلافی قطعی خواهد بود و با توجه به اینکه فرض شده است هر دو مدبر، خدا و در نتیجه قادر مطلق هستند نزاع دو قادر مطلق به نابودی عالم منتهی خواهد شد.

تقریر دوم: اگر دو خدا در عالم وجود داشته باشد باید عالم به دو صورت تدبیر شود در حالی که در عالم تدبیر واحدی جاری است؛ بنابراین از وحدت نظم و تدبیر به وحدت ناظم و مدبر پی می‌بریم. به تعبیر امام علی (علیه السلام):

إِنَّ فَاطِرَ النَّمْلَةِ هُوَ فَاطِرُ النَّخْلَةِ^{۱۷۷}

به راستی که آفریننده مورچه همان آفریننده درخت خرما است.

برخی به برهان تمانع اشکالاتی وارد کرده‌اند و پاسخهایی نیز به این اشکالات داده شده است، ولی هیچ یک از این اشکالات درست نیست و این برهان را خدشه‌دار نمی‌سازد؛ برای نمونه گفته‌اند که اگر دو خدا عیناً مانند یکدیگر عمل کنند، هیچ اشکالی ندارد. در پاسخ باید گفت: دو تا بودن تفاوت را اقتضا می‌کند و اگر دو خدا وجود داشته باشند که با یکدیگر هیچ تفاوتی نداشته باشند، دیگر دو تا نیستند بلکه یکی هستند. از سویی دیگر اگر با هم تفاوتی داشته باشند، خواه این تفاوت در ذات باشد یا در صفات، قطعاً سبب متفاوت شدن افعال می‌شود و در جهان، که فعل الهی است، آشکار خواهد شد.

اگر در دلایل توحید ذاتی دقت کنیم، این دلایل را برگرفته از دلایل عقلی یا قلبی اثبات وجود خدا خواهیم یافت که در مبحث معرفت عقلی و قلبی به آن اشاره شد. به دیگر سخن همان دلیل و معرفتی که

۱۷۶. انبیاء / ۲۲.

۱۷۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵.

خدا را اثبات می‌کند، توحید ذاتی را نیز اثبات می‌کند و از این رو معرفت حضرت حق، از تمام جهات با توحید هماهنگ و سازگار است.

ب) توحید صفاتی

توحید صفاتی به دو معنا به کار می‌رود که در احادیث به هر دو معنای آن اشاره شده است:

۱- صفات خدا عین ذات خدا است.

در مبحث توحید صفاتی، متکلمان در پی بیان چگونگی ارتباط اوصاف ذاتی و ثبوتی خدا با ذات او هستند. متکلمان برخی فرقه‌ها، مانند اصحاب الحدیث و اشاعره که گاه صفاتی نامیده می‌شوند، صفات خدا را زائد بر ذات او می‌دانند. به دیگر سخن، آنها صفاتی مانند علم و قدرت را اموری متمایز از خدا می‌دانند که در عین حال خداوند از آنها برخوردار است. برای نمونه، علوم انسان غیر از خود انسان است، بنابراین گاه انسان فاقد علم و گاه دارای آن است. این نظریه زیادت صفات بر ذات نامیده می‌شود. متکلمان امامیه در مقابل این نظریه، آموزه عینیت صفات با ذات الهی را مطرح کرده‌اند. بر اساس این نظریه صفاتی مانند علم و قدرت هر چند از نظر مفهومی با ذات خدا و با یکدیگر متفاوت‌اند، اما در خارج، ذات و صفاتی یکسان دارند؛ یعنی، خداوند به وجود واحد هم خدا است، هم عالم و هم قادر. به این دیدگاه توحید صفاتی نیز گفته می‌شود.

مهم‌ترین اشکال نظریه اشاعره، که در حقیقت دلیل اثبات توحید صفاتی است، این است که زیادت صفات بر ذات، جدا بودن و کثرت آنها به تعدد قدما (خدایان) یا ترکیب خدا از اجزا منجر می‌شود و این دو ویژگی با توحید ذاتی منافات دارد. به دیگر سخن لازمه توحید ذاتی، توحید صفاتی است و میان این دو توحید هماهنگی لازم برقرار است.

در احادیث، به گونه‌های مختلفی بر این معنای توحید صفاتی تأکید و نظریه زیادت صفات بر ذات، مردود اعلام شده است. برای مثال حسین بن خالد از امام رضا (علیه السلام) می‌پرسد:

يَا بْنَ رَسُولِ اللَّهِ، إِنَّ قَوْمًا يَقُولُونَ: إِنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَزَلْ عَالِمًا يَعْلَمُ وَقَادِرًا بِقُدْرَةٍ وَحَيًّا بِحَيَاةٍ وَقَدِيمًا بِقَدَمٍ وَسَمِيعًا بِسَمْعٍ وَبَصِيرًا بِبَصَرٍ.

ای فرزند رسول خدا، قومی بر این باورند که خدای عزوجل به وسیله علم همواره آگاه است، به وسیله قدرت توانا است، با زندگی زنده و با دیرینگی‌اش قدیم است، به وسیله گوش شنوا و به وسیله چشم بینا است.

مضمون این سؤال همان نظریه زیادت صفات بر ذات است؛ زیرا عالم، قادر و حی بودن خدا را از طریق صفات زائد بر ذات، یعنی علم، قدرت، حیات و ... می‌داند. امام در پاسخ می‌فرماید:

مَنْ قَالَ ذَلِكَ وَدَانَ بِهِ فَقَدْ اتَّخَذَ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى وَلَيْسَ مِنْ وَلَائِنَا عَلَى شَيْءٍ.^{۱۷۸}

هر کس بر این باور رود و بدان معتقد شود، خدای دیگری را همراه خدای (حقیقی) برگرفته است و بر ولایت ما نباشد.

۲- خداوند در صفات یکتا است.

معنای دیگر توحید صفاتی این است که خداوند همان طور که در مقام ذات یگانه و بی همتا است، در صفات نیز یکتا است. امام علی (علیه السلام) می فرماید:

كُلُّ عَزِيزٍ غَيْرُهُ دَلِيلٌ وَكُلُّ قَوِيٍّ غَيْرُهُ ضَعِيفٌ وَكُلُّ مَالِكٍ غَيْرُهُ مَمْلُوكٌ وَكُلُّ عَالِمٍ غَيْرُهُ مُتَعَلِّمٌ وَكُلُّ قَادِرٍ غَيْرُهُ يَقْدِرُ وَيَعْجِزُ.^{۱۷۹}

هر شکستناپذیری جز او (خدا) شکست پذیر است و هر قوی ای جز او ضعیف. هر دارنده ای جز او مملوک [دیگری] است. هر عالمی جز او آموزش دیده و هر توانایی جز او [با وجود توانایی اش] ناتوان است.

بر اساس این معنا از توحید صفاتی، هر چند برخی از صفات خدا برای مخلوقات نیز به کار می رود، اما این اشتراک تنها در لفظ مشهود است و خداوند در حقیقت این صفات، یگانه و بی نظیر است. توحید صفاتی به این معنا، به توحید در علم، قدرت، حیات، خالقیت، مالکیت، ربوبیت و صفات دیگر تحلیل می شود؛ به عبارت دیگر، به تعداد صفات خدا توحید صفاتی خواهیم داشت.

ج) توحید افعالی

توحید افعالی به این معنا است که هر فعلی که در جهان رخ می دهد تحت سلطنت خداوند و به مشیت و تقدیر او است و هیچ فاعلی در عرض خداوند و مستقل از او وجود ندارد. توحید افعالی به این معنا به انکار افعال مخلوقات، از جمله افعال اختیاری انسان منجر نمی شود بلکه فاعل بودن مستقل و هم عرض خدا را نفی می کند.

بر اساس توحید افعالی هیچ فعلی در جهان بدون اجازه خدا صادر نمی شود و خداوند در همه افعال، نقش دارد. البته نحوه تأثیرگذاری خداوند در افعال مختلف یکسان نیست؛ برای مثال افعالی مانند خلقت جهان از هیچ و باقی نگه داشتن آن، تنها مخصوص خداوند است و هیچ موجودی در این افعال نقش ندارد. اما افعالی مانند میوه دادن یک درخت، پدیده ای است که از خود درخت سر می زند. در حقیقت خداوند این قانون را در درخت نهاده است که اگر آب، نور، خاک مناسب و شرایط دیگر مهیا باشد، باید میوه بدهد. فاعل این افعال در حقیقت خدا است، ولی از طریق درخت و اسباب و شرایط پدیدآورنده میوه این کار را انجام می دهد. به دیگر سخن، درخت به طور ارادی و اختیاری میوه تولید نمی کند بلکه خداوند اراده می کند که درخت تحت شرایطی خاص میوه دهد. در برخی دیگر از افعال، مثل افعال اختیاری انسان، خدا فاعل نیست؛ اما این فاعل بودن، تحت سلطنت، تقدیر الهی و در طول امداد خداوند است. زیرا این خداوند است که قدرت انجام فعل را به انسان داده است و از او باز می ستاند یا آن را محدود می سازد. اما فاعل فعل انسان است، چون انسان، تنها قدرتی را که به او عطا شده است در افعالی خاص، مصرف می کند و فعلی را انجام می دهد. در بحث عدل الهی و مباحث جبر و اختیار و قضا و قدر به این موضوع خواهیم پرداخت.

شایان ذکر است که در علم کلام، اشاعره به توحید افعالی معتقد و امامیه و معتزله با توحید افعالی مخالفاند. البته مفهوم توحید افعالی اشاعره با توحید افعالی که در این درس بررسی شد، متفاوت است؛ به

۱۷۹. نهج البلاغه، خطبه ۶۵.

اعتقاد اشاعره فاعل همه افعال، حتی افعال اختیاری انسان، خدا است. در این نظریه، خداوند همان گونه که فعل میوه دادن را در درخت پدید می آورد؛ فعل راه رفتن، آب خوردن، نماز خواندن و دروغ گفتن را نیز در انسان ایجاد می کند. متکلمان امامیه این نظریه را نپذیرفته اند و در کتابهای کلامی به تفصیل به رد آن پرداخته اند. نقد این نظریه در مبحث جبر و اختیار خواهد آمد.

يَا لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، لَيْسَ خَالِقًا وَلَا رَازِقًا سِوَاكَ يَا اللَّهُ.^{۱۸۰}

ای آن که جز تو خدایی نیست، بار خدایا، جز تو آفریننده و روزی دهنده ای نیست.

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْخَلْقُ وَلَهُ الْأَمْرُ.^{۱۸۱}

به راستی که موجودات را خدا آفرید. آفرینش و تدبیر [آفریده ها] در دست او است.

د) توحید عبادی

توحید ذاتی، صفاتی و افعالی بیانگر اوصاف ذاتی، صفاتی و افعالی خداوند هستند. در توحید ذاتی، ذات پروردگار و در توحید صفاتی و افعالی، صفات و افعال او را یکتا می دانیم؛ در حالی که توحید عبادی، رابطه انسان با خداوند را توصیف می کند. رابطه انسان مؤمن با خدا رابطه عبودیت است و مؤمن، عبد و بنده خدا است. در توحید عبادی عبادت شدن را به خداوند منحصر می کنیم و او را در معبود بودن یگانه و بی نظیر می دانیم و وجود هرگونه شریکی را برای او، در عبادت شدن، نفی می کنیم.

بدین سان آدمی در اقسام چهارگانه توحید، دیدگاه خود را درباره یگانگی خدا از ابعاد مختلف اعلام می کند؛ زیرا توحید به معنای یگانه دانستن و امری اعتقادی است. تفاوت اقسام سه گانه توحید با قسم اخیر در این است که در توحید عبادی، خداوند را از آن جهت که متعلق فعل انسان، یعنی عبادت، است یگانه و بی شریک می دانیم. البته این اعتقاد مانند اعتقادات دیگر در عمل انسان نیز تأثیر می گذارد؛ اگر معبود بودن را حق انحصاری خدا بدانیم، در عمل نیز غیر خدا را عبادت نخواهیم کرد. پیش از آنکه درباره توحید عبادی بیشتر سخن بگوییم، لازم است معنای عبادت را توضیح دهیم.

اهمیت و معنای عبادت

در اهمیت عبادت تنها اشاره به این نکته کافی است که خداوند هدف از آفرینش انس و جن و نیز ارسال پیامبران را عبادت خود ذکر می کند:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ^{۱۸۲}

جن و انس را نیافریدم جز برای اینکه مرا بندگی کنند.

۱۸۰. بحار/الأنوار، ج ۹۳، ص ۲۵۹.

۱۸۱. همان، ج ۲۴، ص ۲۹۷.

۱۸۲. ذاریات/ ۵۶.

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ ۚ ۱۸۳

در هر امتی فرستاده‌ای برانگیختیم تا مردم خدا را بندگی کنند و از طاغوت بپرهیزند. هدف از آفرینش انسان کمال او است و کمال انسان در عالی‌ترین نوع ارتباط او با کمال مطلق، یعنی عبادت خدا، محقق می‌شود.

در مباحث مربوط به معرفت خدا، به یکی از راههای یادآوری معرفت قلبی خدا، یعنی عبادت، که عالی‌ترین نوع معرفت خدا است، اشاره کردیم. عبادت در لغت از ریشه «عَبَدَ» به معنای نرمی است که به معنای انقیاد، خضوع و تذلل نیز به کار می‌رود.^{۱۸۴} نقل شده است که عدی بن حاتم، که مسیحی بود، به خدمت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) رسید و پرسید: «در قرآن آمده است مسیحیان علمایشان را رب دانستند، در حالی که ما دانشمندان خویش را عبادت نکرده‌ایم.» حضرت در پاسخ فرمود: «ایا عالمان شما حلال خدا را حرام و حرام خدا را حلال نمی‌کردند و شما از آنها پیروی می‌کردید؟» عدی گفت: «بله». حضرت فرمود: «فَتِلْكَ عِبَادَتُهُمْ».^{۱۸۵}

اما گاه عبادت در معنای خاص‌تری به کار می‌رود؛ یعنی، به معنای نوع خاصی از اطاعت که همراه با تذلل و خشوع است. عنوان بَصْرَى از امام صادق (علیه السلام) می‌پرسد: «مَا حَقِيقَةُ الْعِبَادَةِ؟» حضرت پاسخ می‌دهد:

ثَلَاثَةُ أَشْيَاءَ: أَنْ لَا يَرَى الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ فِيمَا خَوَّلَهُ اللَّهُ مَلَكًا ... وَلَا يُدَبِّرُ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ تَدْبِيرًا وَجُمْلَةً اشْتَغَالَهُ فِيمَا أَمَرَهُ تَعَالَى بِهِ وَنَهَاهُ عَنْهُ.^{۱۸۶}

[حقیقت بندگی] سه چیز است: ۱- اینکه بنده خود را دارنده آنچه خدا به او داده است، نداند؛ ۲- تدبیر و عاقبت‌اندیشی امور را کار خود نپندارد؛ ۳- همه کارش توجه به آنچه خدا بدان امر کرده و از آن نهی کرده است، باشد.

البته چنین اعتقادات و اعمالی مخصوص افرادی است که در مراتب بالای عبادت خدا قرار دارند. به عبارت دیگر، عبادت می‌تواند مراتب و درجات گوناگونی داشته باشد. این تفاوت ممکن است از لحاظ مقدار اطاعت باشد برای نمونه مقام کسی که هم واجبات و هم مستحبات را انجام می‌دهد، بالاتر از مقام کسی است که تنها به واجبات عمل می‌کند. ممکن است تفاوت در مراتب به سبب نیت افراد نیز باشد؛ یعنی، کسی که خودش را مالک نمی‌داند، تدبیر امورش را به خدا تفویض کرده است و خداوند را به خاطر حب، شکر و اینکه سزاوار پرستش است، می‌پرستد. از این رو چنین فردی بالاتر از کسی است که تنها خالق و معبود بودن خدا را قبول دارد و خدا را به سبب ترس از جهنم یا علاقه به بهشت عبادت می‌کند. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ التُّجَّارِ، وَإِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَإِنْ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ.^{۱۸۷}

همانا گروهی که خدا را از سر میل [به پاداش] بندگی کنند به بندگی تاجران رفته‌اند و

۱۸۳. نحل / ۳۶.

۱۸۴. ر.ک: معجم مقاییس اللغة؛ المصباح المنیر، ماده «عبد».

۱۸۵. بحار الأنوار، ج ۹، ص ۹۸؛ ر.ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۵۳.

۱۸۶. بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۵.

۱۸۷. نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷.

آنان که خدا را از روی ترس عبادت می‌کنند به بندگی بردگان رفته‌اند و آنان که خدا را به خاطر سپاس از او بندگی می‌کنند به مانند بندگی آزادگان کار کرده‌اند. خطر شرک آن قدر جدی و فراگیر است که خداوند در سوره حمد، که از مهم‌ترین سوره‌های قرآن است و تنها سوره‌ای است که باید در همه نمازهای روزانه خوانده شود، توحید عبادی را گنجانده است:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ^{۱۸۸}

تنها تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم.

بدین ترتیب باید همواره در مقابل خدا اقرار کنیم که «خدا، ما فقط تو را می‌پرستیم و تنها از تو یاری می‌جوییم».

چکیده

- ✓ توحید ذاتی به معنای یگانگی ذات خداوند است و اینکه ذات الهی هیچ نظیر و شبیهی ندارد. فطرت، دلایل عقلی اثبات وجود خدا، وحدت آثار و مخلوقات و نظم موجود در آنها از جمله دلایل اثبات توحید ذاتی شمرده می‌شوند.
- ✓ توحید صفاتی دو معنا دارد و هر دو معنای آن در روایات مطرح شده است: نخست عینیت صفات با ذات، به این معنا که صفات الهی هر چند از نظر مفهوم با ذات خدا متفاوت‌اند اما در خارج، ذات و صفات یکی است و دوم یکتا بودن خدا در صفات، به این معنا که خداوند همان‌طور که در مقام ذات یگانه و بی‌همتا است، در صفات نیز یکتا است.
- ✓ توحید افعالی به این معنا است که هر فعلی که در جهان رخ می‌دهد، تحت سلطنت خداوند و به مشیت و تقدیر او است و هیچ فاعلی در عرض خداوند و مستقل از او وجود ندارد.
- ✓ توحید عبادی، بر خلاف توحید ذاتی، صفاتی و افعالی که در صدد بیان اوصاف ذاتی، صفاتی و افعالی خدا هستند، رابطه انسان با خداوند را توصیف می‌کند و به این معنا است که انسان عبادت را به خداوند منحصر کند و او را در معبود بودن یگانه و بی‌نظیر بداند و هرگونه شریک داشتن در عبادت را برای او نفی کند.

جلسهٔ دهم

دیگر صفات الہی

اهداف درس

آشنایی با صفات:

- ✓ علم الهی؛
- ✓ قدرت الهی؛
- ✓ خلقت الهی.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته، مراتب چهارگانه توحید یعنی توحید ذاتی، صفاتی، افعالی و عبادی را مطرح کردیم. نخست، توحید ذاتی و برخی لوازم آن را توضیح دادیم. سپس دلایل اثبات آن را بررسی کردیم. در مرحله دوم به توضیح توحید صفاتی پرداختیم و معانی متفاوت و چندگانه آن را، که دیدگاههای گروههای سرشناس کلامی است، بیان کردیم. در پایان نیز معانی یادشده را از زبان حدیث، بازگفتیم و نظر اشاعره را در این باره با حدیث امام رضا (علیه السلام) رد کردیم. بخش سوم کار، بررسی و توضیح توحید افعالی بود. در این بخش بعد از تعریف و توضیح توحید افعالی، نگاه اشاعره، معتزله و امامیه را به این مسئله مطرح کردیم. در پایان این بخش، توحید افعالی را از دریچه آیات و روایات به تماشا نشستیم. در انتها نیز توحید عبادی را توضیح دادیم و پس از بیان تفاوت آن با اقسام سه گانه توحید، که پیش از این بیان شده بود، اهمیت و معنای عبادت را بررسی کردیم. در پایان نیز برای فهم دقیق تر توحید عبادی، لوازم و پیش زمینه های آن را یادآور شدیم.

دیگر صفات الهی

پس از مبحث توحید که مهم ترین صفت خدا است، در این درس به اختصار درباره صفات علم، قدرت و خلقت بحث می کنیم.

الف) علم

یکی از مهم‌ترین اوصاف خداوند، علم است. مبحث علم الهی، نزدیک به ۲۵۰ مرتبه در قرآن کریم مطرح شده است؛ از این رو تمامی مسلمانان و حتی پیروان دیگر ادیان الهی، خداوند متعال را عالم می‌دانند. اختلاف متکلمان و فیلسوفان نیز درباره چگونگی و همچنین محدوده علم الهی است. به دیگر سخن، این اختلاف از پاسخ سؤالات زیر نشأت گرفته است:

۱- آیا علم خدا عین ذات است یا زائد بر ذات؟

۲- آیا خداوند به جزئیات علم دارد یا خیر؟ در صورت دارا بودن این علم آیا علم او از مقوله اضافه و نسبت ذات به موجودات است یا خداوند از طریق علم به ذات به جزئیات نیز علم دارد؟ یا به علت علم به اسباب کلی و صورتهای ذهنی ماهیات، به جزئیات نیز عالم است؟

۳- آیا می‌توان برای علم خدا چگونگی و کیفیت در نظر گرفت؟

در پاسخ به این سؤالات، باید صفت توحید و مطالب پیرامون آن را در نظر گرفت.

ویژگیهای علم خدا

در مباحث پیرامون توحید الهی بیان کردیم که خداوند هیچ شباهتی به مخلوقات ندارد و میان خالق و مخلوقات تباین صفتی برقرار است. بر اساس توحید و تباین صفتی، خداوند در هیچ صفتی از جمله «علم» به آفریدگان شباهت ندارد.

۱- علم نامحدود

اگر علم آفریدگان محدود است، علم آفریدگار نامحدود است و همه چیز، خواه کلی یا جزئی را دربرمی‌گیرد:

إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ^{۱۸۹}

به درستی که خداوند به همه چیز دانا است.

۲- علم ازلی

آفریدگان قبل از پیدایش حوادث جهان، از این حوادث آگاهی ندارند یا علم آنها کامل نیست؛ اما خداوند پیش از پدید آمدن موجودات به آنها علم کامل دارد و حتی علم او قبل از آفرینش پدیده‌ها با علم او پس از آفرینش آنها یکسان است. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

عَالِمٌ إِذْ لَا مَعْلُومَ^{۱۹۰}

دانا است، در زمانی که هیچ دانسته‌ای نیست.

۱۸۹. انفال / ۷۵، توبه / ۱۱۵، عنکبوت / ۶۲، مجادله / ۷.

۱۹۰. نهج البلاغه، خطبه ۱۵۲؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۹ و ۱۴۱.

كُلُّ عَالِمٍ فَمِنْ بَعْدِ جَهْلٍ تَعَلَّمَ، وَاللَّهُ لَمْ يَجْهَلْ وَلَمْ يَتَعَلَّم.^{۱۹۱}

هر عالمی بعد از گذراندن دوره جهل، به این درجه رسیده است، اما خداوند نه جاهل بوده و نه از دیگری آموخته است.

۳- علم غیراكتسابی

علم آفریدگان پس از جهل، از راه تعلیم به دست می‌آید و افزون شدنی است، در صورتی که علم آفریدگار چنین نیست. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

اَلْعَالِمُ بِلَا اِكْتِسَابٍ وَلَا اِزْدِيَادٍ وَلَا عِلْمٌ مُسْتَفَادٍ.^{۱۹۲}

او عالم است بدون اینکه آن را آموخته باشد یا بی‌آنکه قابل زیاد شدن باشد و بدون اینکه از علمش استفاده کند.

كُلُّ عَالِمٍ فَمِنْ بَعْدِ جَهْلٍ تَعَلَّمَ، وَاللَّهُ لَمْ يَجْهَلْ وَلَمْ يَتَعَلَّم.^{۱۹۳}

هر عالمی بعد از گذراندن دوره جهل به این درجه رسیده است، اما خداوند نه جاهل بوده و نه از دیگری آموخته است.

اگر علم آفریدگان از طریق ابزار است و علم چیزی غیر از عالم است که عالم با کمک آن به معلوم

آگاهی می‌یابد، ولی علم آفریدگار چنین نیست. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

عِلْمُهَا [الْأَشْيَاءَ] لَا بِأَدَاةٍ لَا يَكُونُ الْعِلْمُ إِلَّا بِهَا، وَلَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَعْلُومِهِ عِلْمٌ غَيْرُهُ، بِهِ كَانَ عَالِمًا بِمَعْلُومِهِ.^{۱۹۴}

خداوند به اشیا علم دارد، بدون وسیله و ابزاری که علم به وسیله آن به دست می‌آید و این گونه نیست که میان او و معلومش چیزی غیر از خود او (خداوند) به نام علم باشد که به وسیله آن به معلومش آگاهی پیدا کند.

بدین سان، آن دسته از تفسیرها که از طریق تشبیه علم خدا به علم آفریدگان، در صدد فهم چگونگی علم

الهی و محدوده آن است، بر اساس آموزه توحید درست نیست.

به طور کلی هرگونه تعمق در صفت علم و بیان کیفیت برای آن محکوم به شکست است و به کشف

واقعیت منجر نخواهد شد؛ زیرا علم از اوصاف ذاتی و ازلی خدا است و تصور در ذات، راه به جایی نخواهد برد.

ذات و صفات ذاتی کیفیت قابل فهمی ندارند؛ زیرا کیف یکی از مقولات مربوط به موجود محدود و ماهیت‌دار

است، در حالی که خداوند بدون حد و ماهیت است. امام کاظم (علیه السلام) می‌فرماید:

لَا يُوصَفُ الْعِلْمُ مِنَ اللَّهِ بِكَيْفٍ.^{۱۹۵}

کیفیت علم خداوند قابل وصف نیست (علم خداوند کیفیت‌بردار نیست).

امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید:

۱۹۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۵.

۱۹۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۳.

۱۹۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۵.

۱۹۴. کافی، ج ۸، ص ۱۸؛ توحید صدوق، ص ۷۳.

۱۹۵. توحید صدوق، ص ۱۳۸.

إِنَّمَا سُمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا، لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا.^{۱۹۶}

خداوند از آن رو عالم نامیده شده است که به چیزی جهل ندارد.

دلایل اثبات علم خدا

۱- دلایل توحید

تمامی این نکات مستند به دلایل عقلی آموزه توحید است که پیش از این ذکر کردیم. بر اساس این دلایل می‌توان استدلالی برای علم مطلق خدا بیان کرد.

جهل نوعی نقص و از ویژگیهای مخلوق است؛ بنابراین اگر خداوند به چیزی جاهل باشد، شبیه مخلوقات و ناقص خواهد بود. این مطلب افزون بر تنافی با صفت توحید، با اصل وجود خدا نیز منافات دارد؛ زیرا موجودی که ناقص و دارای ویژگی مخلوق است، مخلوق خواهد بود نه خالق؛ در حالی که پیش از این، وجود خالق به اثبات رسیده است.

۲- آفرینش جهان و نظم آن

آفرینش جهان، نظم آن و همبستگی دقیق اجزای عالم، نشانه‌ای از علم مطلق آفریدگار جهان است؛ زیرا تنها موجودی می‌تواند خالق این نظم شگفت‌انگیز باشد که به تمام اجزای این عالم و قوانین و مقررات آن آگاه باشد. برای مثال اگر به یک اتم یا منظومه شمسی دقت کنیم، درمی‌یابیم که اگر دو نیروی جاذبه و گریز از مرکز بین الکترون و هسته یا میان سیارات و خورشید، اندکی کم یا زیاد شود اجزای اتم و منظومه شمسی یا به هم برخورد می‌کنند یا به بیرون پرتاب می‌شوند و در نتیجه جهان نابود می‌شود. فقط یک عالم و قادر مطلق می‌تواند این اجزا را پدید آورد و بر اساس قوانین دقیق، آنها را با هم هماهنگ کند.

بدین‌سان آفرینش جهان و نظم آن نه تنها دلیلی برای اثبات وجود خدا است بلکه این دلیل در اثبات علم، قدرت و حکمت خدا و صفات مرتبط با این صفات، مانند سمیع و بصیر بودن نیز کاربرد دارد. متکلمان نیز در اثبات علم الهی از این دلیل کمک گرفته‌اند.^{۱۹۷}

در قرآن و احادیث نیز به این دلیل اشاره شده است. به نمونه‌های زیر توجه کنید:

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ^{۱۹۸}

آگاه باش که خدا به آنچه می‌آفریند آگاه است و تنها او لطیف و آگاه است.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

اتَّصَالَ الْخَلْقُ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ وَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ مُدَبِّرٍ حَكِيمٍ عَالِمٍ قَدِيرٍ.^{۱۹۹}

نظم و پیوستگی اجزای آفرینش به یکدیگر بی‌شک از جانب مدبری حکیم و عالمی توانا است.

۱۹۶. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۱.

۱۹۷. کشف المراد، ص ۲۸۴.

۱۹۸. ملک/ ۱۵.

۱۹۹. بحار الأنوار، ج ۳، ص ۱۸۹؛ توحید مفضل.

ب) قدرت

قدرت نیز همچون علم از صفات مهم خدا است و تمام پیروان ادیان الهی آن را پذیرفته‌اند. در قرآن کریم واژه «قدیر» ۴۵ مرتبه و واژه «قادر» به صورت مفرد و جمع، دوازده مرتبه ذکر شده است.

معنای لغوی قدرت

قدرت در لغت به معنای توانایی و تمکن بر انجام کاری است.^{۲۰۰} متکلمان در تعریف قدرت، اختیار و آزادی را نیز مندرج می‌سازند. طبق این دیدگاه «قادر» کسی نیست که به صورت جبری، تنها بر یک کار معین توانایی داشته باشد و نتواند آن کار را ترک کند؛ بلکه کسی است که در عین حال که می‌تواند کاری را انجام دهد، توانایی ترک آن کار را نیز داشته باشد.^{۲۰۱}

دلایل قدرت الهی

بیشتر مطالبی که پیرامون صفت علم مطرح شد، صفت قدرت را نیز دربرمی‌گیرد و دلایلی که برای اثبات علم الهی ذکر شد، برای اثبات صفت قدرت نیز به کار می‌رود. مطلق بودن قدرت خدا، راه نداشتن هر گونه عجزی در او، عینیت قدرت با ذات الهی، ابزار نداشتن خدا در اعمال قدرت و کیفیت نداشتن قدرت الهی، با همان دلایلی که در مبحث علم بیان شد، در مبحث قدرت نیز مطرح می‌شود. زیرا عجز و ناتوانی نوعی نقص شمرده می‌شود و از ویژگیهای مخلوقات است و چون خدا از هر نقصی مبرا است و شباهتی به مخلوقات ندارد، هیچ‌گونه عجزی نیز در او راه ندارد.

در قرآن کریم مضمون جمله **إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**^{۲۰۲} ۳۵ مرتبه تکرار شده است که نشان‌دهنده تأکید قرآن بر عمومیت قدرت الهی است.

امام رضا (علیه السلام) درباره عینیت قدرت با ذات الهی و نیز ابزار نداشتن خدا می‌فرماید:

لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ خَلْقُ الْأَشْيَاءِ بِالْقُدْرَةِ، لِأَنَّكَ إِذَا قُلْتَ: خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْقُدْرَةِ، فَكَأَنَّكَ قَدْ جَعَلْتَ الْقُدْرَةَ شَيْئًا غَيْرَهُ وَجَعَلْتَهَا آلَةً لَهُ بِهَا خَلَقَ الْأَشْيَاءَ وَهَذَا شِرْكٌ وَلَكِنْ لَيْسَ هُوَ بِضَعِيفٍ وَعَاجِزٍ وَلَا مُحْتَاجٍ إِلَىٰ غَيْرِهِ بَلْ هُوَ سُبْحَانَهُ قَادِرٌ لِذَاتِهِ لَا بِالْقُدْرَةِ.^{۲۰۳}

روا نیست که آفرینش اشیا به وسیله قدرت تصور شود؛ زیرا اگر چنین باشد قدرت را شیئی متفاوت و جدای از خداوند تصور کرده‌ای و آن را وسیله خلق اشیا فرض کرده‌ای که این شرک است و اگر بر این باور باشی که خداوند، اشیا را بدون قدرت آفریده است او را این‌گونه فرض کرده‌ای که اشیا را با اقتدار و احاطه بر آنها خلق کرده است و

۲۰۰. المصباح المنیر، ص ۴۹۲؛ الصحاح، ج ۲، ص ۷۸۶.

۲۰۱. کشف المراد، ص ۲۴۸.

۲۰۲. بقره/ ۲۰، ۱۰۹، ۱۴۸ و آل عمران/ ۱۶۵، نحل/ ۷۷، نور/ ۴۵، عنکبوت/ ۳۰، فاطر/ ۱، طلاق/ ۱۲.

۲۰۳. عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۱۷.

ضعف و ناتوانی و نیازمندی به دیگری در او راه ندارد بلکه فراتر از آن او [از این اوصاف] پاک و منزّه است و در ذات خویش توانا است نه اینکه به واسطه قدرت توانا باشد.

امام صادق (علیه السلام) در توحید مفضل با بیان شگفتیهای آفرینش، آنها را دلیلی بر قدرت خداوند ذکر می‌کند.^{۲۰۴}

باید توجه داشت که قدرت الهی امور محال را دربر نمی‌گیرد و آنچه پیرامون عمومیت قدرت خدا گفته شد درباره کارهایی بود که از نظر عقلی امکان‌پذیر است. این مطلب به قدرت خدا اختصاص ندارد بلکه ذات قدرت به گونه‌ای است که درباره محالات مطرح نمی‌شود. برای مثال، هنگامی که درباره توانایی یا ناتوانی یک موجود برای انجام کاری سخن می‌گوییم، تنها به کارهایی توجه می‌کنیم که از نظر عقلی امکان‌پذیر باشند. بنابراین، امور محال به طور کلی از موضوع قدرت خارج است. از امیر مؤمنان (علیه السلام) پرسیدند: آیا پروردگار قادر است دنیا را در تخم‌مرغی قرار دهد بدون اینکه دنیا کوچک شود یا تخم‌مرغ بزرگ شود؟ امام فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ.^{۲۰۵}

خداوند تبارک و تعالی با عجز و ناتوانی نسبتی ندارد و آن چیزی که تو از من پرسیدی، شدنی نیست.

اما در حدیثی دیگر، سؤالی با همین مضمون از امام رضا (علیه السلام) پرسیده شد و چون شرط کوچک نشدن دنیا را مطرح نکرده بودند، حضرت فرمودند: خداوند می‌تواند این کار را بکند، همان‌طور که آسمان و زمین را در مردمک چشم انسان قرار می‌دهد، هنگامی که او به آسمان و زمین می‌نگرد.^{۲۰۶} بنابراین اگر جهان به همین صورت موجود فرض شود محال است در تخم‌مرغ جای بگیرد اما خداوند می‌تواند با تصرف در جهان آن را به گونه‌ای کوچک کند که در چیزی کوچک‌تر از تخم‌مرغ نیز قرار گیرد.

ج) خلقت

صفت خلقت از صفات فعلی بسیار مهم است و نحوه ارتباط خداوند با دیگر موجودات را بیان می‌کند. معنای لغوی «خلقت» تقدیر است، یعنی ایجاد یک چیز بر اساس تقدیر و اندازه‌ای معین. معنای دیگر خلقت، ایجاد چیزی بدون سابقه و بدون ماده از پیش موجود، بر اساس اندازه‌ای معین است.^{۲۰۷} این معنا تنها درباره ذات اقدس الهی به کار می‌رود و خداوند در این صفت یگانه و بی‌نظیر است. در قرآن کریم آمده است:

قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ^{۲۰۸}

بگو خدا آفریننده هر چیزی است و او است یگانه قهار.

۲۰۴. بحار/الأنوار، ج ۳، ص ۱۰۸.

۲۰۵. توحید صدوق، ص ۱۳۰.

۲۰۶. همان.

۲۰۷. لسان العرب، ج ۱۰، ص ۸۵، ماده «خلق».

۲۰۸. رعد/ ۱۶؛ ر.ک: أنعام/ ۱۰۲؛ زمر/ ۶۲؛ غافر/ ۶۲.

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ ۚ ۲۰۹

آیا آفریننده‌ای غیر از خدا هست.

تمامی دلایل عقلی اثبات وجود خدا، صفت خلقت را نیز اثبات می‌کنند. در واقع این دلایل، خداوند را با صفت خالقیت اثبات می‌کنند؛ زیرا در این دلایل، از موجودات پیش روی خویش به مبدأ این موجودات پی بردیم و فهمیدیم مبدأ بودن خلقت به معنای عام کلمه است. آنچه در ادامه این مطالب باید بررسی شود، چگونگی این مبدأ بودن و ویژگیهای خلقت است.

ویژگیهای خلقت

علم و قدرت و قضا و قدر از مبادی خلقت هستند که از این میان، دو مبدأ نخست را بررسی کردیم و دو مبدأ دیگر در مبحث عدل الهی مطرح خواهد شد. در این بخش به چند ویژگی مهم خلقت که پیش از این بررسی نشده است، می‌پردازیم:

۱- یکی از مهم‌ترین ویژگیهای خلقت الهی این است که خداوند، جهان را از ماده از قبل موجود نیافریده است. وقتی از امام باقر (علیه السلام) پرسیدند: «آیا خداوند شیء را از شیء می‌آفریند یا از لاشیء؟» امام در پاسخ می‌فرمایند:

خَلَقَ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ. ۲۱۰

خداوند شیئی را آفریده است (اما) نه از چیزی که قبل از آن وجود داشته باشد.

در این پرسش و پاسخ، سه فرض برای خلقت نخستین مطرح شده است:

(الف) آفرینش «من شیء» یعنی از ماده اولیه از قبل موجود و ازلی؛

(ب) آفرینش «من لا شیء» یعنی عدم وجود شده است؛

(ج) آفرینش «لا من شیء» یعنی بدون ماده اولیه و ازلی.

آفرینش نوع اول، ساختن چیزی از چیز دیگر است؛ مانند ساختن میز از چوب. این نوع آفرینش در میان مخلوقات نیز مشاهده می‌شود. آفرینش نوع دوم، امری محال است؛ زیرا اگر عدم وجود شود، اجتماع نقیضین پیش می‌آید. در آفرینش نوع سوم، هر نوع ماده قبلی انکار می‌شود، خواه این ماده قبلی، وجود باشد یا عدم. این نوع آفرینش، تنها به خداوند اختصاص دارد. امام رضا (علیه السلام) می‌فرمایند:

إِنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ، خَلَقَ وَصَنَعَ لَا مِنْ شَيْءٍ. ۲۱۱

به درستی که سازنده چیزی، آن را از چیزی دیگر می‌سازد، در حالی که خداوند آفریننده، لطیف و جلیل، آفرید و ساخت؛ اما نه از شیئی دیگر.

امام صادق (علیه السلام) سه گونه فعل را به خداوند اختصاص داده است: آفرینش چیزی «لا من شیء»،

تبدیل جوهری به جوهر دیگر و نابود کردن شیء موجود:

۲۰۹. فاطر / ۳.

۲۱۰. توحید صدوق، ص ۶۷.

۲۱۱. همان، ص ۶۳؛ ر.ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۳۵.

لَا يُكُونُ الشَّيْءَ لَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقُلُ الشَّيْءَ مِنْ جَوْهَرِيَّتِهِ إِلَى جَوْهَرٍ آخَرَ إِلَّا اللَّهُ وَلَا يَنْقُلُ الشَّيْءَ مِنَ الْوُجُودِ إِلَى الْعَدَمِ إِلَّا اللَّهُ.^{۲۱۲}

جز خدا کسی چیزی را از عدم ایجاد نمی‌کند، کسی جز خدا، شیئی را از جوهریتش به جوهر دیگر منتقل نمی‌کند و کسی جز خدا چیزی را از وجود به عدم نمی‌برد. این ویژگی آفرینش آثار فراوانی دارد، مانند نفی وجود موجودات ازلی به عنوان مادهٔ اولیهٔ آفرینش و حدوث جهان و انحصار صفت قدیم در خداوند. امیر مؤمنان (علیه السلام) می‌فرماید:

لَمْ يَخْلُقِ الْأَشْيَاءَ مِنْ أَصُولٍ أَزَلِيَّةٍ.^{۲۱۳}

خداوند اشیا را از اصولی نیافرید که ازلی باشد.

و امام موسی کاظم (علیه السلام) می‌فرماید:

هُوَ الْقَدِيمُ وَمَا سِوَاهُ مَخْلُوقٌ مُحْدَثٌ.^{۲۱۴}

خداوند قدیم است و غیر از او مخلوق و حادث شده است. معنای حدوث عالم این است که خداوند در قدیم بودن یگانه است و هر موجودی غیر از او پیشینه نیستی دارد و قدیم نیست. امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَدِيمٌ وَالْقَدَمُ صِفَتُهُ الَّتِي دَلَّتْ عَلَى أَنَّهُ لَا شَيْءَ قَبْلَهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ فِي دَيْمُومِيَّتِهِ.^{۲۱۵}

به درستی که خداوند تبارک و تعالی قدیم است و قدیم بودن همان صفت خدا است که به خردمند نشان می‌دهد هیچ چیز قبل از خدا وجود نداشت و هیچ چیز در دائمی بودن با خدا همراه و شریک نیست.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دربارهٔ حدوث جهان فرمودند:

كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ.^{۲۱۶}

خداوند موجود بود و چیزی همراه او نبود.

و امیر مؤمنان (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ يَعُودُ بَعْدَ فَنَاءِ الدُّنْيَا وَحْدَهُ لَا شَيْءَ مَعَهُ، كَمَا كَانَ قَبْلَ ابْتِدَائِهَا، كَذَلِكَ يَكُونُ بَعْدَ فَنَائِهَا.^{۲۱۷}

به درستی که بعد از فنای دنیا، بار دیگر خداوند تنها خواهد شد و چیزی با او موجود نخواهد بود، چنان‌که قبل از آفرینش جهان این‌گونه بود. پس از فنای جهان نیز به همین صورت خواهد بود.

۲- ویژگی بعدی خلقت الهی بدون الگو بودن آن است، بدین معنا که خدای متعال بدون صورت از پیش موجود، جهان را آفرید. بدین ترتیب، نمی‌توان پیشینهٔ آفرینش را مادهٔ المواد ازلی و یا مثال و الگوی ازلی

۲۱۲. توحید صدوق، ص ۶۸.

۲۱۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳.

۲۱۴. توحید صدوق، ص ۷۶.

۲۱۵. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲۱۶. صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۱۶۶، ح ۳۰۱۹؛ ر.ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۰۷.

۲۱۷. نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶.

دانست. به دیگر سخن، آفرینش الهی هم از لحاظ ماده و هم از لحاظ صورت، بدیع و جدید است. امام باقر (علیه السلام) در تفسیر آیه شریفه *بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ*^{۲۱۸} می‌فرماید:

أَيُّ مُبْدِعُهُمَا وَمُنْشِئُهُمَا يَعْلَمُهُ، ابْتِدَاءً لَا مِنْ شَيْءٍ وَلَا عَلَى مِثَالٍ سَبَقٍ.^{۲۱۹}

یعنی او با علمش زمین و آسمانها را ایجاد کرد، نه اینکه آنها را از چیزی دیگر بیافریند و یا مثال و الگویی از پیش موجود باشد [تا از آن کمک بگیرد].

حضرت زهرا (علیها السلام) می‌فرماید:

إِبْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا وَأَنْشَأَهَا بِلَا اقْتِدَاءٍ أَمْثَلَةٍ امْتَثَلَهَا.

آغاز به (آفرینش) اشیا کرد، نه از شیئی که قبلاً موجود باشد و آنها را پدید آورد، بدون اقتدا به مثالهایی که از آنها سرمشق و الگو گرفته باشد.^{۲۲۰}

خلیل نحوی می‌گوید: «بدع یعنی احداث چیزی که از هر جهت اول است و هیچ‌گونه سابقه‌ای ندارد.»^{۲۲۱}

۳- از دیگر ویژگیهای آفرینش این است که در فرایند خلقت، هیچ‌گونه تغییری در ذات الهی رخ نمی‌دهد. از دیرباز در ذهن فیلسوفان الهی این مشکل مطرح بوده است که چگونه خداوند در افعالش متحمل تغییر نمی‌شود. ارسطو به دلیل همین مشکل، منکر هرگونه فعل و ایجاد مستقیم از سوی خدا شد.^{۲۲۲}

منشأ این مشکل، مقایسه خداوند با مخلوقاتش است و از آنجا که مخلوقات هنگام عمل تغییر می‌کنند، نتیجه گرفته شد که اگر خداوند نیز عملی انجام دهد، تغییر خواهد کرد. اما بر اساس آموزه توحید که لازمه آن نفی قیاس خالق به مخلوق است، خداوند در همه ویژگیهایش، از جمله در افعال، یگانه و بی‌نظیر است. اگر آفریدگان هنگام عمل تغییر می‌کنند، خداوند چنین نیست. عمران صابی در مناظره با امام رضا (علیه السلام) می‌گوید: «آیا خدا با آفرینش مخلوقات تغییر نخواهد کرد؟» امام (علیه السلام) در پاسخ می‌فرماید:

لَمْ يَتَغَيَّرْ عَزَّ وَجَلَّ بِخَلْقِ الْخَلْقِ وَلَكِنَّ الْخَلْقَ يَتَغَيَّرُ بِتَغْيِيرِهِ.^{۲۲۳}

خداوند عزوجل با آفریدن موجودات، دگرگون نمی‌شود اما موجودات با تغییر دادن او دگرگون می‌شوند.

آن امام همام در جایی دیگر می‌فرماید:

لَا يَتَغَيَّرُ اللَّهُ بِانْغِيَارِ الْمَخْلُوقِ، كَمَا لَا يَتَحَدَّدُ بِتَحْدِيدِ الْمَحْدُودِ.^{۲۲۴}

خداوند با دگرگونی مخلوقات تغییر نمی‌کند، همان‌گونه که با محدود کردن محدودات (موجودات) محدود نمی‌شود.

۲۱۸. أنعام / ۱۰۱.

۲۱۹. مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۳۱؛ ر.ک: اصول کافی، ج ۱، ص ۲۵۶.

۲۲۰. الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵۵؛ ر.ک: توحید صدوق، ص ۵۰.

۲۲۱. کتاب العین، ماده «بدع».

۲۲۲. ارسطو، متافیزیک، کتاب ۱۲، فصل ۷.

۲۲۳. عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۷۱.

۲۲۴. توحید صدوق، ص ۳۷.

چکیده

✓ علم، قدرت و خلقت سه صفت مهم از صفات الهی هستند. مبحث علم الهی، نزدیک به ۲۵۰ مرتبه در قرآن کریم مطرح شده است. از این رو، تمامی مسلمانان و حتی پیروان دیگر ادیان الهی، خداوند متعال را عالم می‌دانند. اختلاف متکلمان و فیلسوفان نیز درباره چگونگی و همچنین محدوده علم الهی است. بر اساس توحید و تباین صفتی، خداوند در هیچ صفتی از جمله «علم» به آفریدگان شباهت ندارد. علم الهی نیز چنین است؛ یعنی علمی نامحدود، ازلی و غیراکتسابی. علم خدا با دلایل توحید، برهان آفرینش جهان و نظم آن اثبات می‌شود.

✓ قدرت نیز همچون علم از صفات مهم خدا است و تمام پیروان ادیان الهی آن را پذیرفته‌اند. از دیدگاه متکلمان «قادر» کسی نیست که به صورت جبری، تنها بر یک کار معین توانایی داشته باشد و نتواند آن کار را ترک کند بلکه کسی است که در عین حال که می‌تواند کاری را انجام دهد، توانایی ترک آن را نیز داشته باشد. قدرت خدا مطلق است؛ زیرا عجز و ناتوانی نوعی نقص شمرده می‌شود و از ویژگیهای مخلوقات است و چون خدا از هر نقصی مبرا است و شباهتی به مخلوقات ندارد، هیچ‌گونه عجزی نیز در او راه ندارد. البته قدرت الهی شامل امور محال نمی‌شود و عمومیت قدرت خدا درباره کارهایی است که از لحاظ عقلی امکان‌پذیر است.

✓ صفت خلقت از صفات فعلی بسیار مهم است و نحوه ارتباط خداوند با دیگر موجودات را بیان می‌کند. بر این اساس، آفرینش الهی هم از لحاظ ماده و هم از لحاظ صورت، بدیع و جدید است. بدین معنا که خداوند جهان را از ماده از قبل موجود نیافریده است. خدای متعال بدون الگو و صورت از پیش موجود، جهان را آفرید و در فرایند خلقت، هیچ‌گونه تغییری در ذات الهی رخ نمی‌دهد.

جلسة يازدهم

عدل الهمى

هدف درس

✓ آشنایی با عدل الهی و تعاریف متعدد آن.

مروری بر مباحث پیشین

جلسه پیشین را به یادآوری برخی صفات ذاتی خداوند مانند علم، قدرت و خلقت اختصاص دادیم. در آغاز، ویژگیهای علم خدا را از زبان احادیث بیان کردیم، سپس این ویژگیها را به اثبات رساندیم. در بخش دوم، یکی دیگر از صفات ذاتی خداوند به نام قدرت را معرفی کردیم. در این قسمت نیز مانند بخشهای پیشین، نخست به کمک احادیث، ساختار و هیئت قدرت الهی را نشان دادیم، آن گاه با همان دلایلی که علم خدا را ثابت کردیم قدرت او را نیز به اثبات رساندیم. در بخش پایانی درس، صفت خلقت خداوند را بازگفتیم و به کمک احادیث، ویژگیها و جزئیات آن را نمایان ساختیم.

عدل الهی

«عدل» یکی از صفات مهم حضرت حق به شمار می‌رود و اهمیت آن تا حدی است که در کنار مهم‌ترین صفت خداوند، یعنی توحید، قرار گرفته است و در کلام امامیه و معتزله، یکی از اصول دین معرفی شده است. در قرآن کریم، مشتقات ماده «عدل» و «ظلم» بیش از سیصد مرتبه به کار رفته است و عدل سفارش و ستایش و ظلم نهی و سرزنش شده است. ظلم در این آیات، ۴۱ مرتبه از خدای سبحان نفی شده و یک مرتبه نیز فعل خدا با نام عدل توصیف شده است:

وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا^{۲۲۵}

کلام پروردگارت با صدق و عدل سرانجام گرفته است.

در احادیث، عدل در کنار توحید و یکی از پایه‌های دین مطرح شده است. امام صادق (علیه السلام) در این باره چنین فرموده‌اند:

إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ.^{۲۲۶}

به درستی که اساس دین، توحید و عدل است.

۲۲۵. انعام / ۱۱۵.

۲۲۶. معانی / الأخبار، ص ۱۱.

مطالب بالا نشان‌دهنده اهمیت فراوان عدل در اعتقادات مسلمانان، به خصوص اهل بیت پیامبر (علیهم السلام) است. درباره دلیل اهمیت عدل و اینکه چرا یکی از اصول دین شمرده می‌شود، نکاتی ذکر شده است، از جمله:

- ۱- بسیاری از عقاید اسلامی، زیرمجموعه عدل الهی است^{۲۲۷} و اگر این اصل پذیرفته نشود، بسیاری از آموزه‌های اسلامی مانند نبوت، معاد، اختیار انسان و تکلیف، توجیه‌شدنی نیستند.
- ۲- امامیه و معتزله با اهل الحدیث و اشاعره درباره عدل الهی، اختلاف شدیدی داشتند، در حالی که در دیگر صفات الهی یا اختلافی نبوده یا اگر بوده اهمیت زیادی نداشته است. از این رو به امامیه و معتزله، «عدلیه» یا «اصحاب العدل و التوحید» گفته می‌شود.^{۲۲۸}

معنای عدل خدا

عدل در لغت و اصطلاح، معانی گوناگونی دارد که سه معنای آن مهم‌تر و رایج‌تر است:

۱- معنای رایج

رایج‌ترین معنای عدل که بیش از دیگر معانی به ذهن متبادر می‌شود^{۲۲۹} «رعاية الحقوق وإعطاء كل ذي حق حقه» است. در مقابل این معنای عدل، ظلم و جور قرار دارد که به معنای پایمال کردن حقوق دیگران و تجاوز و تصرف در آنها است. شیخ مفید می‌گوید:

«عدل» جزا دادن در مقابل عمل، به مقدار استحقاق و «ظلم» منع حقوق است و خدای متعال عادل، کریم، جواد، متفضل و رحیم است و پاداش اعمال و جبران درد و رنجها را ضمانت کرده است و غیر از اینها تفضل را از باب بخشش اضافی وعده داده است.^{۲۳۰}

این معنا در جایی صادق است که حقی در میان باشد و منظور از حق، حق تشریعی است که با عقل عملی درک می‌شود نه حق تکوینی که مربوط به عقل نظری است. اگر معنای دوم حق را در نظر بگیریم، تعریف یادشده همچون تعریف برخی از فلاسفه است که عدل را «رعایت استحقاق در افاضه وجود و دادن کمالات به اندازه استعداد ماهیت و عین ثابت» می‌دانند.^{۲۳۱}

بر این اساس، اگر حقی در میان باشد و شخص آن حق را رعایت کند، عدل تحقق یافته است و اگر حق مراعات نشود، ظلم واقع شده است. اما اگر حقی در میان نباشد و با وجود این، فرد خیری به دیگری برساند، فضل و جود تحقق یافته است. بر اساس این تعریف، افعال تحت سه نام عدل، ظلم و فضل قرار می‌گیرند. تقسیم افعال به سه گونه، تقسیمی عقلی است؛ زیرا در تعامل دو نفر با هم یا حقی در میان هست و یا چنین نیست. در صورت نخست که شخص حقی بر دیگری دارد، یا حق او ادا می‌شود که این کار «عدل»

۲۲۷. علم‌الهدی، رسائل الشریف المرتضی، ج ۱، ص ۱۶۶.

۲۲۸. مطهری، عدل الهی، ص ۵۶.

۲۲۹. ر. ک: مکارم شیرازی، اصول عقاید، ص ۸۲.

۲۳۰. مفید، تصحیح الاعتقاد، ص ۸۳. ر. ک: کتاب العین، ج ۲، ص ۱۱۵۴؛ لسان العرب، ج ۹، ص ۸۳.

۲۳۱. ر. ک: عدل الهی، ص ۵۰؛ سبزواری، شرح الأسماء، ص ۱۷۲.

نامیده می‌شود و یا حق او ادا نمی‌شود که در این حالت «ظلم» تحقق یافته است. در صورت دوم نیز یا شخصی که حق بر گردنش نیست به دیگری خیری می‌رساند یا چنین نمی‌کند. در حالت اول فضل و احسان و در حالت دوم عدالت تحقق یافته است. بر اساس این تقسیم عقلی، افعال به چهار قسم تقسیم می‌شوند که دو قسم آن تحت عنوان عدل، یک قسم تحت عنوان ظلم و قسم دیگر آن تحت عنوان فضل قرار می‌گیرد. تقسیم سه‌گانه افعال، گذشته از عقلانی بودن، مبنای قرآنی و حدیثی نیز دارد. در قرآن کریم آمده است:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ۚ ۲۳۲

به درستی که خداوند به عدالت و احسان امر می‌کند.

در این آیه، افعال مثبتی که خداوند به آنها امر می‌کند به دو قسم عدل و احسان تقسیم شده است و منظور از احسان، تفضل است؛ همان‌گونه که در احادیث نیز به این مطلب تصریح شده است.^{۲۳۳} در دعاها نیز می‌خوانیم:

إِلَهِي إِنْ عَفَوْتَ فَبِفَضْلِكَ وَإِنْ عَذَّبْتَ فَبِعَذْلِكَ ۲۳۴

ای خدای من، اگر مرا ببخشی به فضل تو است و اگر مرا عذاب کنی به عدالت عذاب کرده‌ای.

اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاحْمِلْنِي بِكَرَمِكَ عَلَى التَّفَضُّلِ وَلَا تَحْمِلْنِي بِعَدْلِكَ عَلَى الْاِسْتِحْقَاقِ. ۲۳۵

خدای من بر محمد و خاندانش درود فرست و بر اساس فضلت، با کرمیت با من رفتار کن و بر اساس استحقاقم، با عدالت با من رفتار نکن.

در برخی احادیث، تصریح شده که عدل برای اقامه حق است:

إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْخَلْقِ وَنَصَبَهُ لِإِقَامَةِ الْحَقِّ. ۲۳۶

عدل، میزان خداوند سبحان است که میان مخلوقات گذاشته و آن را برای اقامه حق قرار داده است.

أَعْدَلَ الْخَلْقِ أَقْضَاهُمْ بِالْحَقِّ. ۲۳۷

عادل‌ترین خلق کسی است که بیشتر به حق حکم کند.

این معنا، رایج‌ترین معنای عدل در عرف عام و نیز آیات و احادیث است، هرچند ممکن است گاهی به معنایی عام‌تر به کار رود.

۲- تناسب و تعادل

معنای دیگر عدل «وَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» است. شهید مطهری با نام موزون بودن، تناسب و تعادل از

۲۳۲. نحل / ۹۰.

۲۳۳. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، حکمت ۳۳۱.

۲۳۴. کفعمی، البلد الامین، ص ۳۱۷.

۲۳۵. صحیفه سجاده، ص ۵۸، دعای ۱۳.

۲۳۶. غرر الحکم، ج ۳، ۴۶۴.

۲۳۷. همان، ج ۳، ۱۰۴.

این تعریف یاد کرده‌اند.^{۲۳۸} این معنا، عام‌ترین معنای عدل است و تمام صفات فعلی خدا را دربرمی‌گیرد، خواه صفاتی که به جنبهٔ تکوینی و وجودی اشاره دارند مانند خالق و حکیم، خواه صفاتی که جنبهٔ ارزشی و اخلاقی دارند، مثل صادق و کریم.

یکی از اشکالات تعریف بالا این است که بر اساس آن، افعال به دو گونهٔ عادلانه و ظالمانه تقسیم می‌شوند و دیگر جایی برای فضل و احسان باقی نمی‌ماند؛ زیرا فعل در جایگاه خویش، عدل و در غیر این صورت، ظلم خواهد بود. برای مثال اگر شخصی میز کارش را در جای مناسبی از اتاق قرار دهد یا آب را در جای مناسب سفره که دست همه به آن برسد، قرار دهد عملش مصداق عدل است و در غیر این صورت، ناعادلانه و ظالمانه است. در حالی که مطابق با مباحث پیشین، فعل از لحاظ عقلی و با نظر به متون اسلامی به سه قسم تقسیم می‌شود که به تفصیل، بیان شد.

اشکال دیگر این تعریف این است که عدل و ظلم به جنبهٔ تشریعی و ارزشی افعال اشاره دارند و مردم کسی را که آب را در جای مناسب سفره قرار ندهد، ظالم نمی‌دانند بلکه تنها فعل او را بر خلاف حکمت معرفی می‌کنند. در واقع این تعریف، تعریف حکمت است نه عدل. شهید مطهری در نقد این تعریف می‌نویسد: بحث عدل به معنای تناسب، در مقابل بی‌تناسبی، از نظر کل و مجموع نظام عالم است؛ ولی بحث عدل، در مقابل ظلم، از نظر هر فرد و هر جزء از اجزای دیگر مجزا است. در عدل به مفهوم اول، مصلحت کل مطرح است و در عدل به مفهوم دوم مسئلهٔ حق فرد مطرح است. لهذا اشکال‌کننده برمی‌گردد و می‌گوید: من منکر اصل تناسب در کل جهان نیستم ولی می‌گویم رعایت این تناسب خواه ناخواه مستلزم برخی تبعیضها می‌شود، آن تبعیضها از نظر کل روا است و از نظر جزء ناروا است.^{۲۳۹}

البته باید به این نکته توجه داشت که عدالت به معنای دادن حق هر کس به خودش، مصداقی از حکمت و قرار دادن هر چیز در جای خودش است. از این رو، جایگاه مناسب حق این است که آن را به دارندهٔ حق بدهیم. حدیث نقل شده از امام علی (علیه السلام) دربارهٔ عدل و جود بیانگر همین مطلب است: **الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا وَالْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا.**^{۲۴۰}

عدالت کارها را در جای خویش می‌نهد و بخشش کارها را از مسیر خود خارج می‌کند. در این حدیث امام علی (علیه السلام) عدالت را برای سیاست و تدبیر عمومی، بهتر از جود معرفی می‌کنند؛ هرچند ممکن است جود در مسائل شخصی بهتر از عدل باشد.

عدل به این دلیل بهتر است که هر چیزی را در جای خویش قرار می‌دهد و حاکم بر اساس حقوق افراد جامعه با آنها تعامل می‌کند. ولی در جود، حقوق افراد ملاک و محور قرار نمی‌گیرد، در حالی که به دلیل محدودیت بیت‌المال و سهم بودن تمام افراد جامعه در آن، تقسیم آن باید بر اساس حقوقی که قانون مشخص می‌کند، انجام پذیرد. زیرا بدون چنین میزانی، کار به هرج و مرج و در نهایت تبعیض و تضییع حقوق برخی افراد جامعه می‌انجامد.

بنابراین، قرار دادن هر چیزی در جای خویش، یکی از ویژگیهای عدالت است، نه تعریف آن. اگر مقصود حضرت، تعریف عدل بود باید می‌فرمودند: **«الْعَدْلُ وَضْعُ الْأُمُورِ مَوَاضِعَهَا».**

۲۳۸. عدل الهی، ص ۴۶.

۲۳۹. همان، ص ۴۷.

۲۴۰. شیخ طوسی، شرح جمل العلم والعمل، ص ۸۳.

۳- تعریف متکلمان امامیه و معتزله (عدلیه)

اصطلاحی که متکلمان امامیه و معتزله برای عدل مطرح کرده‌اند، عام‌تر از معنای اول و خاص‌تر از معنای دوم است. آنان صفت عدل را جامع‌ترین صفت فعلی ارزشی در نظر می‌گیرند که تمامی صفات ارزشی و مثبت را دربرمی‌گیرد. سید مرتضی می‌گوید: «سخن درباره عدل، سخن درباره تنزیه خداوند از کار زشت و ترک کار واجب است».^{۲۴۱} شیخ طوسی می‌نویسد: «سخن در عدل، سخن در این است که همه کارهای خدا نیکو است».^{۲۴۲} قاضی عبدالجبار معتزلی پس از آنکه معنای لغوی عدل را این‌گونه بیان می‌کند: «تَوْفِيرُ حَقِّ الْغَيْرِ وَاسْتِيفَاءُ الْحَقِّ مِنْهُ» که همان معنای اول است، در ادامه می‌گوید:

وَأَمَّا فِي الْأَصْطِلَاحِ، فَإِذَا قِيلَ أَنَّهُ تَعَالَى عَدْلٌ، فَالْمُرَادُ بِهِ أَنَّ أَعْمَالَهُ كُلَّهَا حَسَنَةٌ وَأَنَّهُ لَا يَفْعَلُ الْقَبِيحَ وَلَا يَخْلُ بِمَا هُوَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ.^{۲۴۳}

در اصطلاح اگر گفته شود که خداوند بلندمرتبه عدل است منظور این است که تمام کارهای او نیکو است و هیچ کار ناپسندی انجام نمی‌دهد و همچنین جایز نیست که او واجبات را ترک کند.

در این اصطلاح، افعال به دو قسم مثبت و منفی یا حَسَن و قَبِيح تقسیم می‌شوند؛ به گونه‌ای که قسم نخست، عادلانه و قسم دوم، ظالمانه در نظر گرفته می‌شود. بر اساس این اصطلاح، «عدل» به معنای فضل و نخستین قسم عدل است که پیش از این مطرح شد. به نظر می‌رسد متکلمان در این اصطلاح، نمی‌خواهند عدل و ظلم را تعریف کنند بلکه مقصود آنها انعقاد فصلی در کتابهای کلامی بوده است که در آن به نقد و رد شبهاتی بپردازند که کارهای قبیح و ظالمانه‌ای مانند مجبور کردن انسانها، «تکلیف بما لا یطاق» و قضا و قدر جبری را به خداوند نسبت می‌دادند. جالب توجه است که در کتابهای متقدم کلامی، این فصل با عنوان «فِي أَعْمَالِهِ»^{۲۴۴} قرار می‌گرفت و بعدها به جای این واژه، واژه عدل نهاده شد.

دو حدیث درباره عدل وجود دارد که به نظر می‌رسد بیانگر تعریف متکلمان است. در یکی از این احادیث، نقل شده است که هنگامی که از امیر مؤمنان (علیه السلام) درباره معنای توحید و عدل پرسیدند، حضرت در پاسخ فرمود:

التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهَمَهُ.^{۲۴۵}

توحید آن است که خدا را به وهم درنیآوری و عدل آن است که او را متهم نسازی.

در قسمت نخست حدیث به مبحث توحید و در قسمت دوم حدیث به معنای عدل یعنی متهم نکردن خدا به افعال قبیح و زشت اشاره شده است.

در حدیثی دیگر پس از آنکه امام صادق (علیه السلام) توحید و عدل را اساس دین معرفی کردند، فرمودند:

وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَا مَكَعَ عَلَيْهِ.^{۲۴۶}

۲۴۱. همان، ۸۳.

۲۴۲. شیخ طوسی، تمهید الأصول، ص ۹۷.

۲۴۳. قاضی عبد الجبار معتزلی، شرح الأصول الخمسة، ص ۱۳۱.

۲۴۴. ر.ک. علامه حلی، کشف المراد، ص ۳۰۲.

۲۴۵. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، حکمت ۴۷۰.

۲۴۶. معانی الأخبار، ص ۱۱.

«عدل الهی» یعنی کاری را که با انجام دادن آن سرزنش می‌شود، به آفریدگارت نسبت ندهی.

بنابر این حدیث افعالی که با انجام آنها ملامت می‌شویم، همان افعال قبیح هستند؛ از این رو عدل نسبت ندادن فعل قبیح به خدا است.

این تعریف با تعریف رایج عدل یعنی تجاوز نکردن به حقوق دیگران، سازگار است. این مطلب را در مبحث ارتباط عدل با اختیار انسان، بررسی خواهیم کرد.

دیگر معانی عدل

الف) تعریف فلاسفه

برخی از فیلسوفان، عدل الهی را به این صورت تعریف می‌کنند:

رعایت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد.^{۲۴۷}

این تعریف، عدل الهی را تنها صفتی تکوینی که بیانگر نحوه خلقت جهان است، معرفی می‌کند نه صفتی ارزشی. دلیل کسانی که عدل الهی را صفتی ارزشی نمی‌دانند، این است که آنان حُسن و قُبْح عقلی را ملاکی برای ارزش داوری درباره افعال انسان می‌دانند، نه افعال خداوند. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

حکمای الهی منکر حُسن و قُبْح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می‌شمارند اما محدوده این مفاهیم را حوزه زندگی بشر می‌دانند و بس. از نظر حکمای الهی، مفاهیم حُسن و قُبْح در ساحت کبرiایی به عنوان مقیاس و معیار راه ندارند و افعال ذات باری را با این معیارها و مقیاسهایی که صد در صد بشری است، نمی‌توان تفسیر کرد. از نظر حکما خداوند عادل است، ولی نه بدان جهت که عدالت نیک است و اراده الهی همواره بر این است که کارهای نیک را انجام دهد نه کارهای بد را.^{۲۴۸}

اشکال این تعریف و مبنای آنکه انکار حُسن و قُبْح عقلی در افعال خدا است، این است که قاعده حُسن و قُبْح، قاعده‌ای عقلی است و قواعد عقلی تخصیص‌بردار نیستند. اگر به فرض محال، خداوند «تکلیف بما لا یطاق» کند، عقل این کار را ظالمانه و قبیح می‌داند و در نتیجه از آنجا که عقل، صفت عدالت را برای خود اثبات می‌کند، صدور «تکلیف بما لا یطاق» از خداوند را محال خواهد دانست.

ب) تعریف متکلمان اشعری

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

۲۴۷. عدل الهی، ص ۵۰.

۲۴۸. همان، ص ۴۳.

مشایخ ما گفته‌اند: عدل الهی این است که خدا می‌تواند هر چه بخواهد انجام دهد و حکمتش دربارهٔ بندگان جاری می‌شود.^{۲۴۹}

عبدالقاهر بغدادی می‌گوید:

برخی از اصحاب ما [اشاعره] معتقدند، عدل الهی همان افعالی است که خداوند انجام می‌دهد. به نظر آنان، عدل دربارهٔ افعال انسانها، اعمالی است که بر طبق دستور خدا باشد یا با نهی تطبیق نکند و ظلم و جور عملی است که با نهی خدا موافقت دارد.^{۲۵۰} بنابراین صفت عدل، برگرفته از افعال و دستورات خدا است و هر کاری که خدا انجام دهد یا بدان امر کند، عدل است. بر این اساس، عدل میزان و ملاکی برای قضاوت دربارهٔ افعال خدا نیست و بر اساس عدل نمی‌توان حکم کرد که چون فعلی خاص، مانند «تکلیف بما لا یطاق» ظلم است، خدا آن را انجام نخواهد داد بلکه باید ببینیم خدا چه کارهایی انجام می‌دهد، تا پس از آن حکم کنیم که عدل چیست. این تفسیر از عدل بی‌خاصیت کردن بحث عدل و در واقع انکار آن است و به همین جهت مخالفان اشاعره، یعنی امامیه و معتزله، عدلیه نام گرفته‌اند.

دلیل چنین تفسیری از عدل، انکار حُسن و قُبْح عقلی است؛ زیرا عقل، تنها بر اساس حُسن و قُبْح عقلی حکم می‌کند که برخی افعال، حسن و عادلانه و برخی دیگر، قبیح و ظالمانه است. اما به دلیل وجدانی بودن حُسن و قُبْح عقلی، نظریهٔ اشاعره پذیرفتنی نیست. ارتباط عدل با حُسن و قُبْح عقلی را در مباحث بعدی مطرح خواهیم کرد.

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

فخر رازی می‌نویسد: «ظلم یعنی تصرف در ملک غیر».^{۲۵۱}

و شهرستانی می‌گوید:

به عقیدهٔ اهل سنت، خداوند در کارهایش عادل است؛ به این معنا که در مملکت و دارایی خویش تصرف می‌کند و هر چه بخواهد انجام می‌دهد. بنابراین، عدل یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش و این همان تصرف در ملک بر اساس مشیت و علم است. ظلم بر خلاف این مطلب است. پس دربارهٔ خدا، ظلم و ستم در حکم و تصرف، تصور نمی‌شود.^{۲۵۲}

این استدلال نیز بر اساس حُسن و قُبْح عقلی درست نیست؛ زیرا هر چند جهان ملک خداوند است، اما کارهایی مانند «تکلیف بما لا یطاق»، مجبور کردن انسانها و مجازات آنها، خواه در ملک خود، یا در ملک دیگری، از نظر عقلی قبیح و ظلم است.

در جلسهٔ آینده مسائلی را مطرح می‌کنیم که متکلمان امامیه ذیل عنوان عدل الهی به آنها می‌پردازند و به طور کلی به مبحث عدل الهی مرتبط است.

۲۴۹. بیهقی، شرح أسماء الله الحسنى، ص ۲۴۵.

۲۵۰. فخر رازی، أصول الدین، ص ۱۳۱.

۲۵۱. ابن قیم جوزیه، القضاء و التقدر، ص ۲۷۱.

۲۵۲. شهرستانی، الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۲.

چکیده

- ✓ عدل در لغت و اصطلاح، معانی گوناگونی دارد. رایج‌ترین معنای عدل «رعاية الحقوق و إعطاء كل ذي حق حقه» است. این معنا در جایی صادق است که حقی در میان باشد و منظور از حق، حق تشریعی است که با عقل عملی درک می‌شود نه حق تکوینی که مربوط به عقل نظری است. بر این اساس، اگر حقی در میان باشد و شخص آن حق را رعایت کند، عدل تحقق یافته است و اگر حق مراعات نشود ظلم واقع شده است. اما اگر حقی در میان نباشد و با وجود این، شخص خیری به دیگری برساند، فضل و جود تحقق یافته است. بر اساس این تعریف، افعال تحت سه عنوان عدل، ظلم و فضل قرار می‌گیرند. تقسیم افعال به سه قسم، تقسیمی عقلی است که مبنای قرآنی و حدیثی نیز دارد.
- ✓ معنای دیگر عدل «وَضْعُ كُلِّ شَيْءٍ فِي مَوْضِعِهِ» است. این معنا، عام‌ترین معنای عدل است و تمام صفات فعلی خدا را دربرمی‌گیرد، خواه صفاتی که به جنبه تکوینی و وجودی اشاره دارند مانند خالق و حکیم یا صفاتی که جنبه ارزشی و اخلاقی دارند، همچون صادق و کریم. یکی از اشکالات این تعریف آن است که افعال به دو قسم عادلانه و ظالمانه تقسیم شده است و جایی برای فضل و احسان باقی نمی‌ماند؛ زیرا اگر فعل در جایگاه خویش باشد، عدل است و در غیر این صورت، ظلم خواهد بود.
- ✓ اصطلاحی که متکلمان امامیه و معتزله برای عدل مطرح کرده‌اند، عام‌تر از معنای اول و خاص‌تر از معنای دوم است. آنان صفت عدل را جامع‌ترین صفت فعلی ارزشی در نظر می‌گیرند که تمامی صفات ارزشی و مثبت را دربرمی‌گیرد. در این اصطلاح، افعال به دو قسم مثبت و منفی یا حسن و قبیح تقسیم می‌شوند، به صورتی که قسم اول، عادلانه و قسم دوم، ظالمانه در نظر گرفته می‌شود. بر اساس این اصطلاح «عدل» به معنای فضل و نخستین قسم عدل است که پیش از این مطرح شد.
- ✓ فلاسفه، عدل الهی را به این صورت تعریف می‌کنند: رعایت استحقاقها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد. این تعریف، عدل الهی را تنها صفتی تکوینی که بیانگر نحوه خلقت جهان است معرفی می‌کند نه صفتی ارزشی.
- ✓ به عقیده متکلمان اشعری، هر فعلی که خداوند انجام دهد، همان عدل است. بنابراین صفت عدل، برگرفته از افعال و دستورات خداوند است و هر کاری که خدا انجام دهد یا بدان امر کند، عدل است. این تفسیر از عدل بی‌خاصیت کردن بحث عدل و در واقع انکار آن است و به همین سبب مخالفان اشاعره، یعنی امامیه و معتزله، عدلیه نام گرفته‌اند.

جلسه دوازدهم

حسن و قبح عقلی

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ حسن و قبح عقلی و عدل الهی؛
- ✓ معانی حسن و قبح؛
- ✓ دلایل عدلیه در اثبات حسن و قبح عقلی؛
- ✓ دلیل عدل خدا.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیشین، نخست از مهم‌ترین صفت فعلی خدا یعنی عدل سخن گفتیم تا بعضی باورهای سنتی و عامیانه خود پیرامون اختیار بشریت و قضا و قدر الهی را از رهگذر آن اصلاح کنیم. از این رو به یادآوری معانی گوناگون عدل پرداختیم. آن‌گاه در پی معنای درست، احادیث و روایات همسو و تأییدکننده آن معانی را برشمردیم و گاه اشکالات و انتقادات وارد بر این معانی را بیان کردیم.

حسن و قبح عقلی و عدل الهی

هنگامی که از عادلانه و یا ظالمانه بودن عملی سخن می‌گوییم، در واقع صفتی را به ذات فعل نسبت می‌دهیم. این مطلب فرع بر این است که ذات افعال، قطع نظر از قرارداد و اعتبار، دارای صفت عدل که نیکو است، یا ظلم که زشت است، باشد. از سویی دیگر عقل انسان نیز باید قادر باشد این صفات ذاتی را درک کند. این مطلب، همان مفهومی است که تحت عنوان حسن و قبح عقلی مطرح می‌شود. بدین‌سان، اعتقاد به حسن و قبح عقلی، مبنای اعتقاد به عدل الهی است.

در مقابل این دیدگاه، متکلمان اشعری قرار دارند که به حسن و قبح شرعی معتقدند. آنها نه تنها عقل را از درک حسن و قبح، عاجز می‌دانند بلکه حسن و قبح واقعی افعال را نیز انکار می‌کنند.

الف) معانی حسن و قبح

نویسنده کتاب شرح مواقف می‌نویسد:

در نزد ما [اشاعره] قبیح آن است که مورد نهی تحریمی یا تنزیهی واقع شده و حسن آن است که از آنها نهی نشده باشد، مثل واجب، مستحب و مباح و مانند فعل خدا که همیشه حسن است.^{۲۵۳}

او در هنگام توضیح اختلافات، سه معنا برای حسن و قبح ذکر می‌کند:

۱- کمال و نقص

هنگامی که گفته می‌شود: «علم حسن است.» و «جهل قبیح است.» منظور از حسن و قبح، کمال و نقص است. این معانی حسن و قبح به تنهایی برای صفات ثابت است و در آن اختلافی نیست، عقل نیز آن را درک می‌کند و ارتباطی به شرع ندارد.

۲- ملایم و منافر بودن با غرض

در این معنا، هر آنچه با غرض و مقصود موافق باشد حسن است، هرچه با غرض مخالف باشد قبیح است و هرچه این‌گونه نباشد نه حسن و نه قبیح است. از این دو معنا گاه به «مصلحت» و «مفسده» نیز تعبیر می‌شود. در این معنا نیز حسن و قبح، امری عقلی است که با تغییر اغراض و اعتبارات دگرگون می‌شود؛ برای نمونه کشته شدن کسی در نظر دشمنان او، مطابق با مصلحت و هدف آنها است اما برای دوستانش مفسده است. بدین ترتیب، این معانی حسن و قبح، اضافی و نسبی است و حقیقی به شمار نمی‌رود.

۳- استحقاق مدح و ذم

علت اختلاف متکلمان، همین معنای سوم است.^{۲۵۴} بنابراین اختلاف عدلیه با اشاعره در مبحث حسن و قبح در این است که آیا افعال، با قطع نظر از امر و نهی خدا، به گونه‌ای هستند که انجام‌دهنده آنها مستحق مدح یا ذم باشد و آیا عقل، استحقاق درک این مطلب را دارد که فاعل فعلی را شایسته پاداش و فاعل فعل دیگر را مستحق کیفر بداند؟ پاسخ عدلیه به این پرسش‌ها مثبت و پاسخ اشاعره منفی است.

ب) دلایل عدلیه برای اثبات حسن و قبح عقلی

۱- وجدان

مهم‌ترین دلیل عدلیه برای اثبات حسن و قبح عقلی، وجدان است. اگر به وجدان خویش مراجعه کنیم، درمی‌یابیم که ظلم و ناسپاسی حتی با کنار گذاشتن شریعت هم ناپسند و عدل و سپاس، نیکو است. به این

^{۲۵۳} علی بن محمد الجرجانی، شرح المواقف، ج ۸، ص ۶۳.

^{۲۵۴} همان، ج ۸، ص ۱۸۴ - ۱۸۱.

معنا که وقتی با ظالمی روبه‌رو می‌شویم، او را مستحقّ مذمت و کیفر می‌دانیم. در واقع، حسن و قبح عقلی بدیهی، ضروری و بی‌نیاز از اثبات است که با مراجعه به وجدان و عقل به سادگی ادراک می‌شود.

۲- انکار حسن و قبح عقلی، لازمه انکار حسن و قبح شرعی

در حقیقت، اگر حسن و قبح عقلی انکار شود شریعت اثبات‌شدنی نیست تا از راه آن به حسن و قبح شرعی معتقد شویم؛ زیرا عقل بر اساس حسن و قبح عقلی حکم می‌کند که باید تسلیم خدا شویم و از شریعت پیامبر خدا پیروی کنیم و اگر چنین ادراک یا حکمی نباشد، اصل دین و شریعت نیز اثبات نمی‌شود. بنابراین با از بین رفتن حسن و قبح عقلی، حسن و قبح شرعی نیز منتفی می‌شود.^{۲۵۵}

۳- آیات و روایات

پیش‌فرض بسیاری از آیات قرآن، حسن و قبح عقلی است. برای نمونه به دو آیه زیر توجه کنیم:

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ^{۲۵۶}

آیا پاداش نیکی چیزی جز نیکی است. (پاداش نیکی چیزی جز نیکی نیست).
... فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ
أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ^{۲۵۷}

پس بشارت بده به آن بندگان من، آنان که به سخن گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را پیروی می‌کنند. اینان‌اند که خدایشان راه نموده و اینان‌اند همان خردمندان.

در نخستین آیه که استفهام تقریری است، خداوند پاسخ این سؤال را که «آیا پاداش نیکی چیزی جز نیکی است؟» به وجدان مخاطبان واگذار کرده است. اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، این پرسش بیهوده خواهد بود، زیرا مخاطبان در پاسخ خواهند گفت: «ما نمی‌دانیم».

در دومین آیه، خداوند به کسانی که سخنان مختلف را می‌شنوند و بهترین آنها را انتخاب می‌کنند، بشارت می‌دهد و این افراد را صاحبان خرد معرفی می‌کند. بر اساس این آیه، عقل انسان قادر به گزینش بهترین سخن از میان سخنان گوناگون است و این مطلب، نشانه تأیید و تأکید خداوند بر کار عقل است.

احادیث فراوانی درباره حجیت معارف عقلی و به ویژه حسن و قبح عقلی نقل شده است^{۲۵۸} که دو حدیث زیر نمونه‌ای از آنها است. امام کاظم (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ
وَالْأَئِمَّةُ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ)، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ.^{۲۵۹}

خداوند دو حجت بر مردم دارد: ۱- حجت ظاهری؛ ۲- حجت باطنی.

۲۵۵. کشف المراد، ص ۴۱۸.

۲۵۶. الرحمن / ۶۰.

۲۵۷. الزمر / ۱۷ و ۱۸.

۲۵۸. ر. ک: موسوعة العقائد الإسلامية، ج ۱، ص ۲۲۸ - ۲۰۵؛ همان، ص ۳۰۰ - ۲۴۳.

۲۵۹. الکافی، ج ۱، ص ۱۶.

اما حجت ظاهری، همان فرستادگان خدا، پیامبران و امامان هستند و حجت باطنی همان عقل [انسان] است.

امام صادق (علیه السلام) در حدیثی دیگر می‌فرماید:
 إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَمَبْدَأُهَا وَقُوَّتُهَا وَعِمَارَتُهَا - الَّتِي لَا يَنْتَفِعُ شَيْءٌ إِلَّا بِهِ - الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ
 اللَّهُ زِينَةً لِّخَلْقِهِ وَنُورًا لَهُمْ، فَيَالْعَقْلَ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ ... وَعَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ
 وَأَنَّ الظُّلْمَةَ فِي الْجَهْلِ وَأَنَّ النُّورَ فِي الْعِلْمِ.^{۲۶۰}

به راستی که اولین چیز و مبدأ، پشتوانه و اساس تمام اشیا که بدون آن اشیا دیگر بی‌بهره می‌مانند، عقل است. همان که خدا آن را زینت (و مایه آراستگی) و نور خلقش قرار داده است. پس بندگان فقط با عقل، پروردگارش را می‌شناسند و خوب را از بد تشخیص می‌دهند و می‌فهمند که ظلمت و تاریکی در نادانی و نور در علم است (علم مایه نورانیت و روشنایی است).

در نخستین حدیث، حجت معارف عقلی تأیید شده و در دومین حدیث به توانایی عقل در شناخت حسن و قبح افعال تصریح شده است.

ج) دلیل عدل خدا

بر اساس حسن و قبح عقلی که پیش از این به اثبات رسید برخی افعال ذاتاً زشت و قبیح و برخی دیگر ذاتاً نیکو و حسن است. در برخی موارد، عقل قادر به درک این زشت و نیکو بودن است؛ مانند: فهم ظلم و عدل. بنابراین ظلم از نظر عقلی زشت و قبیح و عدل، نیکو و حسن است. از سوی دیگر، لازمه مباحث توحیدی این بود که خداوند، کمال مطلق است و هیچ نقص و زشتی در او راه ندارد. با ضمیمه کردن این دو مقدمه به یکدیگر، این نتیجه به دست می‌آید که خداوند که کمال مطلق است، مرتکب ظلم، که عین نقص و زشتی است، نخواهد شد.

امام صادق (علیه السلام) و نیز امام سجاد (علیه السلام) در یکی از دعاهایشان به خداوند عرض می‌کنند:
 قَدْ عَلِمْتُ - يَا إِلَهِي - أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ، وَلَا فِي نِقْمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يَعْجَلُ مَنْ
 يَخَافُ الْقُوَّةَ، وَيَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ، وَقَدْ تَعَالَيْتَ - يَا إِلَهِي - عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا
 كَبِيرًا.^{۲۶۱}

ای خدای من، دانستم که در دستور تو هیچ ستمی نباشد و در (فرستادن) بلایت، سراسیمگی نیست. زیرا کسی عجله می‌کند که از تباه شدن فرصت‌ها می‌ترسد و فقط ضعیف به ستم و ظلم نیاز دارد و تو ای خدای من، بسیار برتر و بالاتر از این نقص و ضعفها هستی.

در این دعا دلیلی بر ظالم نبودن خدا به شرح زیر، ذکر شده است:

۲۶۰. همان، ص ۲۹.

۲۶۱. تهذیب الأحکام، ج ۵، ص ۲۷۷؛ همان، ج ۳، ص ۸۸؛ من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۴۹۰؛ الصحیفه السجادیه، ص ۲۰۷. دعای ۴۸.

موجود ضعیف، نیازمند ظلم است؛ در حالی که خداوند ضعیف نیست پس مرتکب ظلم نخواهد شد. اگر منظور از ضعف همان نقص باشد این برهان همان برهان بالا خواهد بود.

چکیده

✓ وقتی از عادلانه و یا ظالمانه بودن عملی سخن می‌گوییم، در واقع صفتی را به ذات فعل نسبت می‌دهیم. این مطلب فرع بر این است که ذات افعال، قطع نظر از قرارداد و اعتبار، دارای صفت عدل که نیکوست، یا ظلم که زشت است، باشد و از سویی دیگر عقل انسان نیز قادر باشد این صفات ذاتی را درک کند. این مطلب همان مفهومی است که تحت عنوان حسن و قبح عقلی مطرح می‌شود. بدین‌سان، اعتقاد به حسن و قبح عقلی، مبنای اعتقاد به عدل الهی است. در مقابل این دیدگاه متکلمان اشعری قرار دارند که به حسن و قبح شرعی معتقدند. آنها نه تنها عقل را از درک حسن و قبح، عاجز می‌دانند بلکه حسن و قبح واقعی افعال را نیز انکار می‌کنند.

✓ باید توجه داشت که اشاعره سه معنا برای حسن و قبح ذکر کرده‌اند و اختلاف عدلیه با اشاعره در این مسئله است که آیا افعال، با قطع نظر از امر و نهی خدا، به گونه‌ای هستند که انجام‌دهنده آنها مستحق مدح یا ذم باشد؟ و آیا عقل استحقاق درک این مطلب را دارد که فاعل فعلی را شایسته پاداش و فاعل فعلی دیگر را مستحق کیفر بداند؟ پاسخ عدلیه به این پرسش‌ها مثبت و پاسخ اشاعره منفی است.

✓ عدلیه معتقدند که حسن و قبح عقلی امری بدیهی، ضروری و بی‌نیاز از اثبات است که با مراجعه به وجدان و عقل به سادگی ادراک می‌شود. همچنین عقل، بر اساس حسن و قبح عقلی حکم می‌کند که باید تسلیم خدا شویم و از شریعت پیامبر خدا پیروی کنیم و اگر چنین ادراک یا حکمی نباشد، اصل دین و شریعت نیز اثبات نمی‌شود. پیش‌فرض بسیاری از آیات قرآن نیز حسن و قبح عقلی است.

✓ با ضمیمه کردن دو مقدمه «ظلم از لحاظ عقلی، زشت و قبیح است.» و «خداوند کمال مطلق است.» می‌توان دریافت که خداوند، مرتکب ظلم که عین نقص و زشتی است، نخواهد شد.

جلسة سيزدهم

نظريه جبر، تفويض و أمر بين الأمرين

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ معنای اختیار انسان؛
- ✓ نظریه تفویض؛
- ✓ معنای امر بین الامرین.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه دوازدهم با طرح مسئله چالش برانگیز حسن و قبح عقلی، معانی متفاوت و گوناگون آن را بیان کردیم. آن گاه با ذکر دیدگاه‌های متفاوت عدلیه و اشاعره، برهانهای عدلیه برای دفاع از دیدگاه خود را شرح دادیم و در پایان، از رهگذر این موضوع، عدل خداوند را اثبات کردیم.

اختیار انسان و نظریه جبر

اختیار انسان از مسائلی است که ذهن انسان را از دیرباز به خود مشغول کرده است. این مسئله از ابعاد گوناگون بررسی می‌شود؛ از این رو در علوم مختلف همچون کلام، فلسفه، حقوق، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی مطرح می‌شود. در این درس، این مسئله را از جنبه کلامی و به سبب ارتباط آن با صفت عدل الهی بررسی می‌کنیم.

معنای اختیار

مختار بودن انسان به این معنا است که آدمی بر اساس قدرت، توانایی انجام فعل و نیز ترک آن را دارد. به دیگر سخن، فعل اختیاری فعلی است که بر اساس قدرت، به صورت آزادانه و بدون ایجاب و اضطراب انجام پذیرد. متکلمان، ذیل بحث قدرت به بحث اختیار می‌پردازند. علامه حلی قدرت را این گونه تعریف می‌کند:

الْقُدْرَةُ صِفَةٌ تَقْتَضِي صِحَّةَ الْفِعْلِ مِنَ الْفَاعِلِ لَا إِجْبَابَهُ، فَإِنَّ الْقَادِرَ هُوَ الَّذِي يَصِحُّ مِنْهُ الْفِعْلُ وَالتَّرْكُ مَعًا.^{۲۶۲}

پرسش اصلی در مبحث اختیار، این است که آیا انسان در افعال خود، آزادی و اختیار دارد یا تمامی افعال او به صورت جبری انجام می‌شود؛ به این معنا که با انجام دادن افعال، قدرت ترک آن را نداشته باشد و همچنین با ترک افعال، قادر به انجام آنها نباشد. پاسخ اخیر، همان نظریه جبر است.

سؤالی که پیرامون ارتباط عدل الهی با اختیار انسان مطرح می‌شود این است که اگر انسان در افعالش آزادی و اختیار ندارد و خداوند او را به انجام کارهایش مجبور می‌کند، آیا این جبر، ظالمانه نیست؟ به دیگر سخن اگر فرض کنیم که نظریه جبر درست است و از سوی دیگر خداوند انسانهای گناهکار را محاکمه و آنها را مجازات می‌کند، این اجبار و مجازات، بر خلاف عدالت است. به سبب همین ارتباط میان مسئله جبر و اختیار و عدل الهی، متکلمان امامیه مسئله جبر و اختیار را ذیل بحث عدل الهی یا افعال الهی مطرح می‌کنند و با ردّ نظریه جبر، ظلم را از خداوند نفی می‌کنند.^{۲۶۳}

آیات قرآن و احادیث نیز مجبور بودن انسانها را برخلاف عدل الهی معرفی کرده‌اند:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ^{۲۶۴}

هر کس کاری نیکو بیاورد، ده برابر آن (پاداش) خواهد داشت و هر کس عملی ناپسند بیاورد، جز مانند آن جزا نیابد و بر آنان ستم نرود.

الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ^{۲۶۵}

امروز هر کس به (موجب) آنچه انجام داده است، کیفر می‌یابد. امروز ستمی نیست.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

وَأَمَّا الْعَدْلُ فَإِنَّ لَا تَنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَا مَكَعَ عَلَيْهِ.^{۲۶۶}

«عدل الهی» این است که کاری را که با انجام آن سرزنش می‌شوی به آفریدگارت نسبت ندهی و خداوند را متهم نسازی.

امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

لَا تَقُولُوا أَجْبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي، فَتَظْلِمُوهُ.^{۲۶۷}

نگویید خداوند بندگان را بر گناهان مجبور کرده است و گرنه خدا را ظالم دانسته‌اید.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ عَبْدًا عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذِّبُهُ.^{۲۶۸}

خدا عادل‌تر از آن است که بنده‌ای را به عملی مجبور سازد سپس او را برای آن عمل عذاب کند.

۲۶۲. کشف المراد، ص ۲۴۸.

۲۶۳. ر.ک: همان، ص ۳۰۸.

۲۶۴. انعام / ۱۶۰.

۲۶۵. غافر / ۱۷.

۲۶۶. معانی / الأخبار، ص ۱۱.

۲۶۷. الاحتجاج، ج ۱، ص ۹۲.

۲۶۸. التوحید، ص ۳۶۱.

بر اساس این آیات و احادیث که نمونه آنها بسیار زیاد است، شرط عادل بودن خدا مجبور نکردن انسانها است؛ زیرا مجبور کردن آنها به گناهان و عذاب کردن آنان به سبب انجام گناهان، تجاوز به حقوق انسانها و در نتیجه ظلم و ستم است. به دیگر سخن، هر انسان عاقلی این مطلب را جزء حقوق خود می‌شمارد که به سبب کاری که نکرده است، نباید مجازات شود.

بنابراین، عدالت خداوند به این معنا است که حقوق مخلوقات را رعایت کند و لازمه رعایت حقوق انسانها این است که آنها را مجبور نکند؛ زیرا یکی از حقوق انسانها این است که به جرم کاری که بر آن مجبور بوده‌اند، مجازات نشوند.

از سوی دیگر، لازمه اعتقاد به این نظریه که خداوند انسانها را به کارهای ناپسند مجبور نمی‌کند، این است که خداوند به انجام کارهای ناپسند، متهم نمی‌شود؛ زیرا اگر خداوند انسانها را به انجام کارهای زشت مجبور کرده باشد، در واقع فاعل این کارها خدا است و در نتیجه، خداوند به انجام کارهای زشت متهم می‌شود و کارهای زشت انسانها به خدا منسوب خواهد شد.

بدین‌سان دو معنای تجاوز نکردن به حقوق مخلوقات و متهم نکردن خدا به کارهای زشت، ملازم یکدیگرند و بیان هر یک از این دو معنا پیرامون خداوند، دیگری را به دنبال دارد. از این رو در دو حدیثی که پیش از این نقل شد، آمده بود:

الْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهِمَهُ.^{۳۶۹}

عدالت آن است که خدا را متهم نسازی.

أَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكَمْ عَلَيْهِ.^{۳۷۰}

«عدل الهی» به این معنا است که کاری را که با انجام آن سرزنش می‌شوی به آفریدگارت نسبت ندهی.

همچنین از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که فرمودند:

مَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ، وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ عِبَادِهِ.^{۳۷۱}

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

دیگر پیامدهای نظریه تفویض

باید توجه داشت که نظریه جبر، علاوه بر نفی عدالت خدا، نبوت، امامت، معاد و حسن و قبح عقلی، مسئولیت، تکلیف و شریعت را نیز نفی می‌کند؛ زیرا انسان مجبور، مانند حیوانات و جمادات خواهد بود و مسلم است که برای این موجودات نمی‌توان از مسئولیت، تکلیف، شریعت، نبوت، معاد و ... سخن به میان آورد.

بنابراین، دلایل آموزه‌های یادشده، دلیل نفی جبر و اثبات اختیار نیز به شمار می‌رود. هر چند مهم‌ترین دلیل نفی جبر و اثبات اختیار، وجدان و علم حضوری نفس به افعال خویش است. به این معنا که اگر انسان به خود بازگردد و به افعالش توجه کند، درمی‌یابد که وقتی عملی را اراده می‌کند، توانایی اراده نکردن را نیز دارد.

۳۶۹. نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰.

۳۷۰. معانی الأخبار، ص ۱۱.

۳۷۱. توحید صدوق، ص ۴۷.

همچنین وقتی کاری را اراده نکرده و انجام نداده است، توانایی اراده کردن و انجام آن عمل را دارد و معنای اختیار، همین آزادی در انجام فعل و ترک آن است.

نظریه تفویض

تفویض در لغت، به معنای واگذار کردن و تسلیم کردن امری به دیگری است و در احادیث و علم کلام، معانی متعددی دارد.^{۲۷۲} منظور از تفویض در این بحث، واگذاری تکوینی افعال از سوی خدا به انسانها است، به این معنا که قدرت انجام برخی کارها به انسانها واگذار شده است و خداوند با کنار کشیدن خود از این قدرت، بر افعال انسانها قدرت ندارد. بر اساس این نظریه، هر چند انسانها توانایی انجام امور تفویض شده را از خدا دریافت کرده‌اند، اما پس از این دریافت، در افعال خویش استقلال دارند و تحقق این افعال به اذن و اجازه تکوینی خدا وابسته نیست. این نظریه در تاریخ علم کلام و فرق و مذاهب به دو گروه منسوب شده است. گروه اول، قدریان نخستین هستند که در رأس آنها معبد جهنمی و غیلان دمشقی قرار داشتند. البته اسناد و مدارک ثابت نمی‌کند که این گروه از مفوضه باشند اما در کتابهای فرق و مذاهب، عقیده تفویض و نفی قضا و قدر الهی به این گروه منسوب شده است.^{۲۷۳}

گروه دوم، معتزله هستند. این گروه نیز خود را مفوضه یا قدری نمی‌دانند. بیشتر متکلمان امامیه نیز معتزله را طرفداران اختیار و همراهی با امامیه می‌دانند.^{۲۷۴} اما تفویض، لازمه برخی عقاید معتزله است. قاضی عبدالجبار معتزلی، فصل مستقل و مبسوطی از کتاب *المعنی* را به عنوان «فی استحالة مقدور لقادرین أو لقدرتین» اختصاص داده است. او دلایل متعددی برای اثبات این نظریه مطرح می‌کند و برای تأیید آنها به نقل نظرات اساتید خویش، ابوعلی جبایی و ابوهاشم جبایی می‌پردازد. بر اساس این نظریه، چون انسان بر افعال اختیاری خویش قدرت دارد دیگر خداوند بر افعال او قدرت ندارد؛ زیرا اگر خداوند نیز به این افعال قادر باشد، تعلق دو قادر بر یک مقدور پیش می‌آید که محال است.

اشکال نظریه تفویض

لازمه این نظریه، ناتوانی و ضعف خدا و محدود شدن سلطنت او است؛ زیرا بر اساس این نظریه، خداوند بر افعال اختیاری انسانها سلطنت ندارد و نمی‌تواند از صدور آنها جلوگیری کند. در حالی که محدودیت و ناتوانی از ویژگیهای مخلوق است و نمی‌توان این صفات را به خالق نسبت داد. امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:

۲۷۲. دانش‌نامه جهان اسلام، مقاله «تفویض».

۲۷۳. آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، ج ۶، ص ۴۵؛ به دلیل در دست نبودن کتابهای قدریان نخستین، نمی‌توان در این باره قضاوت قطعی کرد.

۲۷۴. نهج الحق و کشف الصدق، ص ۱۰۱؛ أنوار الملکوت فی شرح الیقوت، ص ۱۱۰؛ کشف المراد، ص ۳۰۸؛ النافع یوم الحشر، ص ۲۷ و ۱۵۶؛ أوائل المقالات، ص ۱۵.

لَمْ يُفَوِّضَ الْأَمْرَ إِلَىٰ خَلْقِهِ وَهَذَا مِنْهُ وَضَعُفًا وَلَا أَجْبَرَهُمْ عَلَىٰ مَعَاصِيهِ ظُلْمًا.^{۲۷۵}
خداوند کار را از روی سستی و ناتوانی به خلقش واگذار نکرد و آنان را از روی ظلم و ستم به (انجام) گناهان وادار نداشت.

نقل شده است که شخصی قدری وارد شام شد و مردم از مناظره با او درماندند. عبدالملک بن مروان از والی مدینه خواست تا امام باقر (علیه السلام) را برای مناظره با او به شام بفرستد. امام، به دلیل بالا بودن سن خود، فرزندشان امام صادق (علیه السلام) را برای مناظره فرستادند. قدری به امام گفت: هرچه می‌خواهی بپرس. امام فرمود: «سوره حمد را بخوان». وقتی قدری به آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» رسید، امام فرمود: «اگر کارها به تو واگذار و تفویض شده است، از چه کسی کمک می‌خواهی و چه حاجتی به کمک داری؟» و قدری نتوانست پاسخ دهد.^{۲۷۶}

نظریه امر بین الامرین

امامان معصوم (علیهم السلام) پس از ردّ نظریه جبر از یک سو و نظریه تفویض یا قدر از سوی دیگر، واقعیت را منزلتی میان جبر و تفویض دانسته‌اند. امام صادق (علیه السلام) فرموده‌اند:

لَا جَبَرَ وَلَا قَدَرَ وَلَكِنْ مَنْزِلَةٌ بَيْنَهُمَا.^{۲۷۷}

نه جبر و نه تفویض بلکه جایگاهی میان آن دو.

بر اساس این نظریه، انسانها از یک سو مجبور نیستند زیرا قدرت و اختیار دارند. از سوی دیگر، چون خداوند نیز نسبت به مقدورات انسانها قادر است، کارها به ایشان تفویض نشده است بلکه مالکیت انسان در طول مالکیت خدا است. به دیگر سخن، خداوند مالکیت بیشتری نسبت به قدرت دارد و بر آن تواناتر است. از این رو هر لحظه که بخواهد، می‌تواند از به کار گرفته شدن قدرت توسط انسان یا تأثیر قدرت اعطاشده جلوگیری یا اصل قدرت را از انسان سلب کند. در احادیث آمده است:

هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ مَا أَقْدَرُهُمْ عَلَيْهِ.^{۲۷۸}

او خود بر (انجام) کاری که آنان (بندگان) را بر (انجام) آن توانا ساخته، توانا است.

در این نظریه، هم اختیار انسان که امری وجدانی و بدیهی است و بر اساس آن عدل، نبوت، معاد و تکلیف توجیه می‌شود، به رسمیت شناخته می‌شود و هم سلطنت خدا محدود نمی‌شود. در مبحث قضا و قدر، این نظریه را بیشتر توضیح می‌دهیم.

۲۷۵. بحار الأنوار، ج ۵، ص ۱۷.

۲۷۶. همان، ص ۵۵.

۲۷۷. أصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۹.

۲۷۸. توحید صدوق، ص ۳۶۱.

چکیده

- ✓ مختار بودن انسان به این معنا است که آدمی بر اساس قدرت، توانایی انجام فعل و نیز ترک آن را دارد.
- ✓ بر اساس نظریه جبر، انسان مجبور کسی است که با انجام دادن افعال، توانایی ترک آنها را نداشته باشد و همچنین با ترک افعال، قادر به انجام آنها نباشد.
- ✓ آنچه در مورد ارتباط عدل الهی با اختیار انسان مطرح می‌شود، این است که اگر انسان در افعالش آزادی و اختیار نداشته باشد و خداوند او را به انجام کارهایش مجبور کند و در نهایت نیز او را به سبب انجام معاصی مجازات کند، این اجبار و مجازات، بر خلاف عدالت است.
- ✓ بر اساس آیات و احادیث، شرط عادل بودن خدا مجبور نکردن انسانها است زیرا مجبور کردن آنها به گناهان و عذاب کردن آنان به سبب انجام گناهان، تجاوز به حقوق انسانها و در نتیجه ظلم و ستم است.
- ✓ مهم‌ترین دلیل نفی جبر و اثبات اختیار، وجدان و علم حضوری نفس به افعال خویش است. به این معنا که اگر انسان به خود بازگردد و به افعالش توجه کند، درمی‌یابد که وقتی عملی را اراده می‌کند، توانایی اراده نکردن را نیز دارد. همچنین وقتی کاری را اراده نکرده و انجام نداده است، توانایی اراده کردن و انجام آن عمل را دارد و معنای اختیار نیز همین آزادی در انجام فعل و ترک آن است.
- ✓ تفویض در لغت، به معنای واگذار کردن و تسلیم کردن امری به دیگری است و در این بحث، منظور از آن واگذاری تکوینی افعال از سوی خدا به انسانها است، به گونه‌ای که خداوند قدرت انجام برخی کارها را به انسانها واگذار کرده و با کنار کشیدن خود از این قدرت، بر افعال انسانها قدرت ندارد.
- ✓ نظریه تفویض در تاریخ علم کلام و فرق و مذاهب به دو گروه منسوب شده است: گروه اول قدریان نخستین و گروه دوم، معتزله.
- ✓ نظریه تفویض، بر اساس بیان قاضی عبد الجبار معتزلی در کتاب *المغنی*، به این معنا است که چون انسان بر افعال اختیاری خویش قدرت دارد دیگر خداوند بر افعال او قدرت نخواهد داشت؛ زیرا اگر خداوند نیز به این افعال قادر باشد، تعلق دو قادر بر یک مقدور پیش می‌آید که محال است.
- ✓ لازمه نظریه تفویض، ناتوانی و ضعف خدا و محدود شدن سلطنت او است در حالی که محدودیت و ناتوانی از ویژگیهای مخلوق است و نمی‌توان آنها را به خالق نسبت داد.
- ✓ بر اساس نظریه *أمر بین الأمرین*، انسانها از یک سو مجبور نیستند زیرا قدرت و اختیار دارند و از سوی دیگر چون خداوند نیز نسبت به مقدرات انسانها قادر است، کارها به ایشان تفویض نشده است و در حقیقت، مالکیت انسانها در طول مالکیت خداست. از این رو خداوند هر لحظه که بخواهد، می‌تواند از به کار گرفته شدن قدرت توسط انسان یا تأثیر قدرت اعطاشده جلوگیری یا اصل قدرت را از انسان سلب کند.

جلسه چہار دہم

قضا و قدر و بداء

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ ارتباط قضا و قدر با عدل الهی؛
- ✓ مفهوم قضا و قدر؛
- ✓ اقسام قضا و قدر؛
- ✓ مفهوم بداء و معنای آن در آیات و روایات؛
- ✓ ارتباط بداء با علم و قدرت خدا.

مروری بر مباحث پیشین

نخستین بحث جلسه پیشین، اختیار انسان و نظریه جبر بود. پس از روشن شدن معنای اختیار و رابطه آن با عدل الهی، نظریه جبر مردود اعلام شد. سپس با نظریه تفویض و معنای آن آشنا شدیم و جهت‌گیریهای متفاوت درباره این نظریه را بیان کردیم. در پایان نیز نظریه «أمرُ بینَ الأمرین» را به عنوان نظریه شیعه به بحث گذاشتیم. در این جلسه، مباحث مرتبط با دو مفهوم قضا و قدر و بداء را بررسی خواهیم کرد.

قضا و قدر

ارتباط قضا و قدر با عدل الهی

مسئله قضا و قدر، که گاه با تعبیری مانند سرنوشت و قسمت از آن یاد می‌شود، از مسائل مهم و پیچیده کلامی و فلسفی است. کارکرد این مبحث در علم کلام، تبیین ارتباط قضا و قدر با عدل الهی و چگونگی سازگاری این دو آموزه است. هر چند برای رسیدن به این هدف، مفهوم قضا و قدر نیز باید بررسی شود. پرسش اصلی این است که اگر خداوند همه چیز و از جمله افعال انسانها را مقدر کرده است، آیا در این صورت جایی برای اختیار باقی می‌ماند یا خیر و اساساً چگونه می‌توان میان تقدیر و اختیار جمع کرد؟ از سوی دیگر، از آنجا که در مبحث پیشین اثبات شد که لازمه نفی اختیار انسان، ظالم بودن خدا است؛ بنابراین اگر لازمه تقدیر نفی اختیار باشد، نتیجه تقدیر نیز ظالم بودن خدا خواهد بود. بر اساس این دیدگاه، متکلمان در ذیل مبحث عدل الهی، به قضا و قدر می‌پردازند و تفسیرهایی از قضا و قدر ارائه می‌دهند که با اختیار انسان و در نتیجه عدالت پروردگار هماهنگ باشد.

ایمان به قضا و قدر

قضا و قدر، یکی از آموزه‌های قطعی اسلام است که در قرآن و احادیث به آن تأکید شده و ایمان به آن واجب شمرده شده است. در قرآن کریم آمده است:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ^{۲۷۹}

ماییم که هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ^{۲۸۰}

او است کسی که شما را از گل آفرید. آن گاه مدتی را [برای شما عمر] مقرر داشت و

اجل حتمی نزد او است. با این همه، [بعضی از] شما [در قدرت او] تردید می‌کنید.

امیر مؤمنان (علیه السلام) می‌فرماید:

الإيمانُ أربعةُ أركانٍ: الرضا بقضاءِ الله، والتوكلُ على الله، وتفويضُ الأمرِ إلى الله والتسليمُ لأمرِ الله.^{۲۸۱}

ایمان چهار رکن دارد: راضی بودن به قضای الهی، توکل بر خدا، واگذاری امور به خدا و

تسلیم در برابر امر خدا.

در حدیث قدسی وارد شده است که خداوند فرمود:

مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَدْرِي، فَلَيْتَمَسُ إِلَهًا غَيْرِي.^{۲۸۲}

کسی که به قضای من راضی نیست و به قدر من ایمان ندارد، معبودی جز من بجوید.

نهی از تکلف^{۲۸۳} در قضا و قدر

در احادیث از تکلف در قضا و قدر و سعی در فهم سرّ قدر، نهی شده و از قضا و قدر به «سرّ الهی»، «راه تاریک» و «دریای ژرف» تعبیر شده است.

از امام علی (علیه السلام) دربارهٔ قدر پرسیدند. امام (علیه السلام) فرمود:

طَرِيقٌ مُّظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ وَبَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ وَسِرٌّ اللَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ.^{۲۸۴}

راهی است تیره، پس آن را نیمایید و دریایی است ژرف پس وارد آن نشوید و راز خدا

است، پس (برای گشودنش) خود را (مفرسایید و) به زحمت نیندازید.

در روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که تکلف در قدر الهی را مانند نگاه کردن به

خورشید دانسته‌اند.^{۲۸۵}

۲۷۹. قمر / ۴۹.

۲۸۰. انعام / ۲.

۲۸۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۵۶.

۲۸۲. توحید صدوق، ص ۳۷۱.

۲۸۳. تکلف به معنای خود را به مشقت انداختن است.

۲۸۴. نهج البلاغه، تصحیح صبحی صالح، حکمت ۲۸۷.

۲۸۵. ابن عبدالبر، جامع بیان العلم، ص ۴۱۸.

شخصی از امیر مؤمنان (علیه السلام) درباره قدر پرسید. امام او را از تکلف در این مسئله برحذر داشت، اما پس از اصرار او فرمود:

حال که اصرار داری، بدان که قدر الهی نه جبر است نه تفویض بلکه امر بین الامرین است.^{۲۸۶}

از این احادیث می‌توان نتیجه گرفت که کُنه قضا و قدر خدا، دست‌کم برای عموم انسانها، شناختنی نیست. از این رو نباید درباره آن به تکلف پرداخت. اما در صورت لزوم بررسی آن، نخست باید به مقدار ضرورت اکتفا کرد، سپس آن را به گونه‌ای تفسیر کرد که به جبر یا تفویض منجر نشود.

به علت وجدانی و بدیهی بودن اختیار و آزادی انسان و نظری و پیچیده بودن قضا و قدر الهی، عقل حکم می‌کند که قضا و قدر را به گونه‌ای تفسیر کنیم که با اختیار انسان هماهنگ باشد و از تکلف درباره آن بپرهیزیم. تاریخ اندیشه بشری نیز نشان می‌دهد که افرادی که در سر قدر تکلف کرده‌اند یا به جانب جبر گراییده‌اند و یا به سمت تفویض.

مفهوم قضا و قدر

«قضا» در لغت به معنای حکم کردن، محکم کردن و تمام کردن کاری آمده است.^{۲۸۷} معنای لغوی «قدر» اندازه و مقدار است یا تقدیر چیزی، به معنای مشخص کردن اندازه آن چیز و محدود کردن آن است.^{۲۸۸}

در آیات و احادیث، معانی گوناگونی برای قضا و قدر بیان شده است. در حدیثی از امیر مؤمنان (علیه السلام) ده معنا برای قضا و قدر در قرآن کریم ذکر شده است.^{۲۸۹} در این مبحث، آن معنایی از قضا و قدر را بررسی می‌کنیم که با اعمال انسان ارتباط دارد. به این معنا که هر چیزی که خلق می‌شود، مراحل و مقدماتی را می‌پیماید که دو مرحله مهم آن قضا و قدر است.

امام موسی کاظم (علیه السلام) در پاسخ به پرسشی درباره قدر چنین می‌فرماید:

تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَعَرْضِهِ.^{۲۹۰}

قدر، اندازه‌گیری و مشخص کردن طول و عرض چیزی است.

ایشان در جای دیگر در تفسیر قدر فرمود:

هُوَ الْهَنْدَسَةُ مِنَ الطُّولِ وَالْعَرْضِ وَالْبَقَاءِ.^{۲۹۱}

قدر هندسه (اندازه‌گیری) چیزی از لحاظ طول و عرض و بقا است.

امام رضا (علیه السلام) در معنای تقدیر الهی فرمود:

هُوَ وَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْأَجَالِ وَالْأَرْزَاقِ وَالْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ.^{۲۹۲}

۲۸۶. متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۳۴۹.

۲۸۷. الصحاح، ج ۶، ص ۲۴۶۳، ماده «قضا».

۲۸۸. معجم مقاییس اللغة، ج ۵، ص ۶۲، ماده «قدر».

۲۸۹. ر.ک: بحار الأنوار، ج ۹۳، ص ۱۸.

۲۹۰. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۰.

۲۹۱. المحاسن، ص ۳۸۰.

۲۹۲. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۲۴.

تقدیر مشخص کردن حدود یک چیز، از جهت اجلها، روزیها، مقدار بقا و زمان فنا است. بدین سان، قبل از آنکه خداوند فعلی را انجام دهد و چیزی را خلق کند، نخست محدوده مکانی، زمانی و دیگر خصوصیات آن چیز را مشخص و معین می کند. این محدوده و خصوصیات، قَدَر نام دارد و مشخص کردن این محدوده و خصوصیات، تقدیر نامیده می شود.

قضا به معنای حکم خدا به انجام فعل و خلقت یک چیز است. پس از آنکه خداوند، اندازه و حد چیزی را مشخص کرد، به ایجادش حکم می کند و سپس آن چیز در خارج موجود می شود. امام رضا (علیه السلام) فرمودند:

الْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ.^{۲۹۳}

قضا، محکم و حتمی کردن و اقامه خود شیء است.

می بینیم که قدر بر قضا مقدم است؛ یعنی، خداوند نخست به شیء اندازه می دهد و پس از آن به صدور و تحقق آن حکم می کند. بنابراین بهتر است به جای قضا و قدر «قدر و قضا» گفته شود.

اقسام قدر و قضا

هنگامی که قدر و قضای الهی درباره افعال اختیاری انسان مطرح می شود، هم به معنای تشریعی به کار می رود و هم به معنای تکوینی. بنابراین، چهار مسئله قدر تشریعی، قضای تشریعی، قدر تکوینی و قضای تکوینی را می توان بررسی کرد.

قدر و قضای تشریعی

قدر تشریعی خدا درباره افعال اختیاری انسان به این معنا است که خداوند افعال انسانها را از لحاظ شرعی، اندازه گیری و مشخص کرده است. بر این اساس، تمامی افعال اختیاری انسان به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می شود. معنای دیگر قدر تشریعی این است که خداوند، اندازه و مقدار پاداش و کیفر اعمال انسانها را معین و مشخص کرده است.

قضای تشریعی خدا؛ یعنی، حکم کردن به احکام شرعی معین شده و نیز حکم کردن به اینکه انسانها به کیفر و پاداشی مشخص در برابر افعالشان برسند.

بدین سان، پذیرش قدر و قضای تشریعی به معنای اعتقاد به نبوت و شریعت است. به دیگر سخن، خداوند پیامبران را برای بیان شریعت فرستاده، افعال انسانها را از لحاظ احکام شرعی و بایدها و نبایدها مشخص کرده و راه کمال انسانی را معلوم ساخته است. از سوی دیگر، در مقابل اعمال انسانها، کیفر و پاداشهایی را معین فرموده است.

روشن است که این برداشت از قدر و قضا به معنای اجبار انسانها نیست. قبول این حقیقت، جزء ضروریات اسلام و هر دین الهی به شمار می رود؛ زیرا در همه ادیان الهی، مفاهیمی مانند شریعت، واجب، حرام، کیفر و پاداش وجود دارد.

۲۹۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۵۸.

در مقابل اعتقاد به قدر و قضای تشریعی، اعتقاد به اباحیگری یا تفویض تشریعی خدا به انسانها قرار می‌گیرد. اباحیگری به معنای مباح بودن تمام افعال است؛ یعنی، خداوند بدون اینکه شریعتی برای انسان قرار دهد، او را به حال خود رها کرده است. به دیگر سخن، اباحیگری نفی هرگونه تکلیف است. تفویض تشریعی به این معنا است که انسانها تکالیفی دارند اما تعیین آنها بر عهده خودشان است و به شرایع و احکام الهی نیازی ندارند. بر این اساس، تفویض تشریعی به انکار نبوت انبیا می‌انجامد و قدر و قضای تشریعی به قبول شرایع و ادیان الهی منجر می‌شود.

قدر و قضای تشریعی در روایات

شخصی از امیر مؤمنان (علیه السلام) درباره قدر و قضا پرسید. امام در بخشی از پاسخ فرمودند:

أَلَا مَرُّ بِالطَّاعَةِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمَعْصِيَةِ ... الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالتَّرْغِيبُ وَالتَّرْهيبُ.^{۲۹۴}

قضا و قدر، فرمان به طاعت و نهی از گناه ... بشارت به پاداش و تهدید به کیفر و ترغیب و هشدار است.

امام رضا (علیه السلام) در تفسیر قضا فرمودند:

أَلْحَكُمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّونَهُ عَلَى أَعْمَالِهِمْ، مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.^{۲۹۵}

قضا حکم کردن است به پاداش و کیفری که انسانها در مقابل اعمالشان، در دنیا و آخرت، مستحق آن هستند.

قدر و قضای تکوینی و ارتباط آن با اختیار انسان

تقدیر تکوینی خدا نسبت به افعال اختیاری انسان به این معنا است که خدا قدرت و توانایی انتخاب و انجام اعمال را به انسان داده است. این توانایی اندازه معینی دارد. انسانها از جنبه‌های گوناگونی، مانند ویژگیهای فردی و شرایط خانوادگی و اجتماعی، محدودیتهایی دارند که به قدر تکوینی بازمی‌گردد. حکم کردن به این محدودیتها و ایجاد آنها قضای تکوینی خدا است.

از سوی دیگر، همین قدرت محدود نیز به گونه‌ای به انسان واگذار نشده است که مالکیت و تسلط خدا بر آن نفی شود؛ بلکه خداوند نسبت به همان قدرت اعطاشده نیز مالکیت دارد و حتی بیشتر از او مالک به شمار می‌رود. از این رو، هرگاه که بخواهد، می‌تواند آن را باز پس گیرد یا از تأثیر آن جلوگیری یا آن را کم و زیاد کند. بنابراین، تحقق فعل اختیاری انسان نیز نیازمند امضا و اجازه خدا است.

فعل انسان، تنها در صورتی تحقق می‌یابد که خداوند از صدور آن جلوگیری نکند و آن را امضا کند. با وجود این، در همان محدوده‌ای که به انسان قدرت، آزادی و اختیار اعطا شده و فعل او نیز به امضای تکوینی خدا رسیده است، آدمی آزادانه فعل خویش را انجام می‌دهد و در مقابل فعل نیز پاداش یا کیفر خواهد دید. بدین‌سان، قدر و قضای تکوینی خدا، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می‌کند و سلطنت خداوند را بر افعال انسان جاری می‌سازد و در عین حال، با آزادی و اختیار انسان منافاتی ندارد.

۲۹۴. الإحتجاج، ج ۱، ص ۴۹۲؛ ر. ک: توحید صدوق، ص ۳۸۴؛ مصنفات الشیخ المفید، تصحیح الاعتقاد، ج ۵، ص ۵۶.

۲۹۵. عیون أخبار الرضا (علیه السلام)، ج ۱، ص ۱۲۴.

قدر و قضای تکوینی در آیات و روایات

شواهدی از قرآن و احادیث نیز مطالب مذکور را تأیید می‌کنند. خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید:

وَمَا تَشَاؤُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ^{۲۹۶}

شما چیزی را نمی‌خواهید مگر آنکه خدا بخواهد.

بر اساس این آیه، پیشینه خواسته‌های انسان نیز به مشیت الهی بازمی‌گردد. برای مثال، اگر خدا قدرت

خواستن «الف» را به انسان ندهد، انسان نمی‌تواند «الف» را بخواهد.

امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَأَمَرَهُمْ وَنَهَاَهُمْ، فَمَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى الْأَخْذِ بِهِ وَمَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَى تَرْكِهِ وَلَا يَكُونُوا آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ. ^{۲۹۷}

به راستی که خداوند عزوجل موجودات را آفریده و به سرنوشت آنها آگاه است. آنان را

(به کار نیک) فرمان داد و (از کار ناپسند) بازداشت. خداوند هم برای انجام و هم برای

ترک افعالی که امر و نهی فرموده راهی قرار داده است و انسانها تنها با اذن خدا

می‌توانند عملی را انجام دهند یا آن را ترک کنند.

امام رضا (علیه السلام) فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُطْعَ بِإِكْرَاهٍ وَلَمْ يُعْصَ بِغِلْبَةٍ وَلَمْ يُهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ. هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ. فَإِنْ ائْتَمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ عَنْهَا صَادًّا وَلَا مِنْهَا مَانِعًا وَإِنْ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَةِ فَشَاءَ أَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَّ وَإِنْ لَمْ يَحُلْ وَفَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ. ^{۲۹۸}

خداوند، با مجبور کردن بندگان اطاعت نمی‌شود. نافرمانی آنها نیز به معنای غلبه ایشان

بر خدا نیست. خدا بندگان را به حال خود رها نکرده است. او خود مالک همان چیزی

است که به آنان مالکیت داده است و نیز نسبت به آنچه ایشان را در آن توانا ساخته قادر

و توانا است. اگر مردم تصمیم به اطاعت خدا بگیرند، خدا مانع آنان نخواهد شد اما اگر

تصمیم به نافرمانی بگیرند، [به مشیت الهی بستگی دارد] اگر بخواهد از کار آنان

جلوگیری می‌کند ولی اگر جلوگیری نکرد و آنان مرتکب گناه شدند، او آنها را به گناه

نینداخته است [بلکه به اراده و اختیار خود گناه را برگزیده‌اند].

۲۹۶. انسان / ۳۰؛ تکویر / ۲۹.

۲۹۷. توحید صدوق، ص ۳۵۹.

۲۹۸. همان، ص ۳۶۱.

بداء

در مبحث قضا و قدر بیان شد که خداوند امکانات و داراییهایی همچون قدرت و توان، رزق و روزی و عمر و بقا را به صورت محدودی در اختیار انسانها قرار داده است. این محدودیت، همان تقدیر الهی است که خداوند به آن حکم، قضا می‌کند. باید دانست که همین قضا و قدرها در بسیاری موارد، غیرحتمی و تغییرپذیر است. بداء به معنای بر هم زدن و تغییر در قدر و قضای غیرحتمی است. به دیگر سخن، بداء شامل هر نوع تغییر در مقدرات فعل الهی است، تا زمانی که فعل به وقوع بپیوندد.

معنای لغوی بداء

بداء از ریشه «بدو» به معنای «ظهور» ساخته شده است و به معنای پیدایش رأی جدید به کار می‌رود.

بداء و رابطه آن با دعا

بداء از آموزه‌های اعتقادی مختص شیعه و به این معنا است که خدا در قضا و قدرها تغییر ایجاد می‌کند. انکار بداء از ندانستن معنای آن ناشی می‌شود و در حقیقت تمامی انسانها به نوعی بداء را پذیرفته‌اند. دعا کردن از اعتقاد به بداء ناشی می‌شود؛ زیرا اگر معتقد باشیم که تقدیرات الهی تغییر نمی‌کنند، دعا کردن معنایی نخواهد داشت. برای نمونه، خدا چنین مقدر کرده است که شخصی شصت سال عمر کند ولی این شخص با انجام اعمال شایسته‌ای مانند صلۀ رحم و دعا کردن به عمر خویش می‌افزاید. اگر این شخص معتقد بود که دعا کردن هیچ تأثیری در افزایش عمر یا روزی او ندارد و طول عمر و مقدار روزی از قبل مشخص شده و تغییرناپذیر است، دیگر هیچ دلیلی برای دعا کردن نداشت. بر این اساس تمام افرادی که دعا می‌کنند، پذیرفته‌اند که می‌توانند با دعا کردن (و انجام اعمال نیک) از خداوند بخواهند تا مقدرات آنها را تغییر دهد؛ یعنی، ایشان در حقیقت، بداء را قبول کرده‌اند.

بداء و علم الهی

برخی معتقدند که اعتقاد به بداء، مساوی با جاهل دانستن خدا است. یعنی با توجه به مثال گذشته، اگر خداوند می‌دانست که آن شخص در آینده دعا خواهد کرد، عمر او را از همان ابتدا بیشتر از شصت سال قرار می‌داد و اینکه عمر او ابتدا شصت سال بود، نشان می‌دهد که خدا از دعای او در آینده آگاه نبوده است. این اشکال، از تشبیه خدا به مخلوقات ناشی می‌شود. چون انسانها با افزوده شدن دانش خود و تغییر در دانسته‌های پیشین، تصمیمهای جدیدی می‌گیرند که با تصمیم پیشین متفاوت است و از این رو عده‌ای پنداشته‌اند که لازمه تغییر در قضا و قدر الهی، اضافه شدن چیزی به علم خدا است که پیش از آن، خدا به آن جاهل بوده است.

این نظر پذیرفته نیست و تغییری که در قضا و قدر الهی رخ می‌دهد، نشانگر آن است که خدا بر اساس وضعیت موجود انسانها درباره آنها حکم می‌کند و با تغییر وضعیت، تقدیرات الهی هم درباره انسانها عوض می‌شود. به دیگر سخن، خدا از ازل آگاه بوده است که شخصی در زمانی خاص، دعا می‌کند ولی طول عمر او را منوط به همان دعای او قرار داده است؛ به این صورت که از ابتدا میزان عمر او را شصت سال قرار می‌دهد و هنگامی که شخص دعا می‌کند عمر او را افزایش می‌دهد و تا زمانی که شخص دعا نکرده باشد، عمر او به همان میزان شصت سال خواهد بود. بنابراین علم خدا به جزئیات قبل از تحقق آنها، بداء را خدشه‌دار نمی‌سازد.

بداء و قدرت خدا

بداء، یکی از نشانه‌های قدرت خدا است. به این معنا که خدا در هر لحظه می‌تواند هر کاری را که می‌خواهد انجام دهد و حتی تصمیمات قبلی خود را تغییر دهد و این‌گونه نیست که دست خدا بسته باشد. قرآن کریم در این رابطه فرموده است:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلَعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ^{۲۹۹}

و یهود گفتند: «دست خدا بسته است». دستهای خودشان بسته باد و به [سزای] آنچه گفتند، از رحمت خدا دور شوند. بلکه هر دو دست او گشاده است، هرگونه بخواهد می‌بخشد.

این آیه درباره یهودیان زمان پیامبر نازل شده است که معتقد بودند، خداوند همه تقدیرهای جهان را انجام داده است و دیگر نمی‌تواند تقدیر جدیدی انجام دهد و یا تقدیر پیشین را محو کند. از این رو دیگر دست خدا بسته شده است و قدرت خدا تأثیرگذار نیست. خداوند در پاسخ می‌فرماید: دست خدا باز است و هرگونه بخواهد، می‌بخشد اگرچه لازمه این بخشش، تغییر دادن تقدیرهای سابق باشد؛ زیرا قدرت خدا به هیچ وجه محدود نیست.

بداء در قرآن و روایات

بداء در آیات گوناگونی از قرآن اثبات شده است. خدای متعال در جای دیگر می‌فرماید:

يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ^{۳۰۰}

خدا آنچه را بخواهد محو یا اثبات می‌کند و اصل کتاب نزد او است.

ظاهر این آیه، بیانگر این مطلب است که خداوند برخی امور را محو و برخی دیگر را محکم می‌کند. امام صادق (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

۲۹۹. مائده / ۶۴.

۳۰۰. رعد / ۲۹.

هَلْ يُمَحَى إِلَّا مَا كَانَ ثَابِتًا؟ وَهَلْ يَثْبُتُ إِلَّا مَا لَمْ يَكُنْ؟^{۳۰۱}

آیا محو جز به چیزی ثابت تعلق می‌گیرد؟ و آیا وجود بخشیدن جز به چیزی که نبوده است تعلق می‌گیرد؟

همان‌طور که بیان شد، بداء با علم خدا هم منافات ندارد و خداوند از ازل به تمامی این محو و اثباتها آگاهی دارد و از این رو است که امام باقر (علیه السلام) فرمود:

كَانَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (عَلَيْهِ السَّلَام) يَقُولُ: «لَوْلَا آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ لَحَدَّثْتُكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.» فَقُلْتُ: آيَةُ آيَةٍ؟ قَالَ: «قَوْلُ اللَّهِ: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ»^{۳۰۲، ۳۰۳}

علی بن الحسین (علیه السلام) می‌فرمود: اگر نبود آیه‌ای در کتاب خدا، به یقین شما را از هر آنچه تا روز قیامت رخ می‌دهد، خبر می‌دادم. عرض کردم: کدام آیه؟ فرمود: این سخن خدا: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ .

بر این اساس، تنها علم خدا مطلق است و علم دیگران ممکن است دچار اشتباه و خطا شود.

چکیده

✓ کارکرد مبحث قضا و قدر در علم کلام، تبیین ارتباط آن با عدل الهی و چگونگی سازگاری این دو آموزه و پاسخ به این سؤال است که اگر خداوند همه چیز و از جمله افعال انسانها را مقدر کرده است، آیا در این صورت جایی برای اختیار باقی می‌ماند؟

✓ قضا و قدر یکی از آموزه‌های قطعی اسلام است که در قرآن و احادیث به آن تأکید شده و ایمان به آن واجب شمرده شده است.

✓ در احادیث و روایات از تکلف در قضا و قدر و سعی در فهم سرّ قدر نهی شده است.

✓ بنا بر آنچه در روایات پیرامون قضا و قدر بیان شده است، می‌توان گفت که معنای حقیقی قضا و قدر، دست‌کم برای عموم انسانها شناختنی نیست اما در صورت لزوم بررسی آن، ابتدا باید به مقدار ضرورت اکتفا کرد، سپس آن را به گونه‌ای تفسیر کرد که به جبر یا تفویض منجر نشود.

✓ معنای لغوی قدر اندازه و مقدار است یا تقدیر چیزی به معنای مشخص کردن اندازه آن چیز و محدود کردن آن است. در این بحث، قدر به معنای محدوده مکانی، زمانی و دیگر خصوصیات شیء است که خدا آنها را پیش از آفرینش آن شیء معین می‌کند. مشخص کردن این محدوده و خصوصیات آن نیز تقدیر نامیده می‌شود.

✓ قضا در لغت به معنای حکم کردن، محکم کردن و تمام کردن کاری آمده است. در این مبحث، قضا به معنای حکم خدا به انجام فعل و خلقت یک چیز است.

✓ گونه‌های اصلی قضا و قدر عبارت‌اند از: قضا و قدر تشریعی و قضا و قدر تکوینی.

۳۰۱. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۷.

۳۰۲. رعد/ ۲۹.

۳۰۳. بحار الأنوار، ج ۴، ص ۱۱۰.

✓ برای قدر تشریعی دو معنا ذکر کرده‌اند:

- ۱- اندازه‌گیری و مشخص کردن افعال انسان از لحاظ شرعی که در نتیجه آن، تمامی افعال اختیاری انسان به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می‌شود؛
- ۲- معین کردن اندازه و مقدار کیفر و پاداش انسانها.

✓ قضای تشریعی نیز دو معنا دارد:

- ۱- حکم کردن به احکام شرعی معین شده؛
 - ۲- حکم کردن به اینکه انسانها کیفر و پاداش مشخصی در برابر افعالشان خواهند دید.
- ✓ در مقابل اعتقاد به قدر و قضای تشریعی، اعتقاد به اباحیگری یا تفویض تشریعی خدا به انسانها قرار دارد و به این معنا است که انسانها تکالیفی دارند، اما تعیین آنها بر عهده خودشان است و به شرایع و احکام الهی نیازی ندارند. تفویض تشریعی به این معنا، به انکار نبوت انبیا می‌انجامد.
- ✓ تقدیر تکوینی خدا نسبت به افعال اختیاری انسان به این معنا است که خدا توانایی انتخاب و انجام اعمال را به انسان داده است، ولی این توانایی اندازه معینی دارد. حکم کردن به این محدودیتها و ایجاد آنها قضای تکوینی خدا است.
- ✓ بداء از اختصاصات اعتقادی شیعه شمرده می‌شود که در لغت به معنای ظهور و در مباحث کلامی، عبارت از بر هم زدن و تغییر در قدر و قضای غیرحتمی است.

جلسه پانزدهم

شرور و عدل الہی

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ معنا و مفهوم خیر و شر؛
- ✓ خیر و شر نخستین و ابتدایی؛
- ✓ خیر و شر آخرین و نهایی.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه پیشین، در پی شرح مفهوم قضا و قدر، رابطه آن با عدل الهی و ضرورت ایمان به آن را بیان کردیم. در ادامه، اقسام قضا و قدر الهی را از نظر گذراندیم و دانستیم که اگر به قضا و قدر از دریچه افعال اختیاری انسان نگریسته شود، به دو دسته بخش پذیر است: ۱- قضا و قدر تشریعی؛ ۲- قضا و قدر تکوینی. مبحث دیگری که به بررسی آن پرداختیم، موضوع بداء بود. با مفهوم بداء آشنا شدیم. آن گاه به اشکالات معروف درباره آن پاسخ دادیم و در پایان، بداء را از نگاه آیات و روایات بررسی کردیم. در این جلسه، مباحث مربوط به خیر و شر را از نظر می گذرانیم.

شروع و عدل الهی

مسئله شروع یکی از پرسش های کهن انسان بوده و به گونه های مختلف در تاریخ تفکر مطرح شده است. در زمانهای اخیر، این مسئله برای به چالش افکندن وجود خدا مطرح می شود. در فلسفه سنتی این مسئله مشکلی در برابر نظریه صدور بود که بر اساس آن از خیر فقط خیر صادر می شود. در کلام سنتی این مسئله به صورت چالشی در برابر صفت عدل الهی و گاه حکمت الهی مطرح می شد. از این رو، متکلمان اسلامی بحث شروع را با نام «فِي الْأَلَمِ وَوَجْهٍ حُسْنِهِ» در ضمن مباحث عدل مطرح می کرده اند.^{۳۰۴} در این کتاب از همین زاویه به شروع نگاه می شود.

پرسش اصلی این است که درد و رنجی که از نامالایمات و شروع طبیعی مانند طوفان، سیل، زلزله و نیز برخی اعمال انسانها (شروع اخلاقی) مانند جنگ، ستم و تبعیض بر انسانها وارد می شود چگونه با عدالت خدا

سازگار است؟ آیا حق انسانها و به ویژه انسانهای بی‌گناه این نیست که از زندگی بدون درد و رنج بهره‌مند شوند؟

مفهوم شرّ

در قرآن و احادیث، خیر و شر به دو معنا به کار رفته است. نخستین معنای خیر و شر، همان معنایی است که معمولاً در شبهه شرور مطرح می‌شود. در این معنا خیر به امر خوشایند انسان گفته می‌شود و شر بر امر ناخوشایند اطلاق می‌شود که خود دو مصداق دارد: یکی درد و رنج و دیگری چیزی که باعث درد و رنج می‌شود؛ مانند مرض، فقر، سیل، زلزله و جنگ.

از امیر مؤمنان (علیه السلام) نقل شده است که در تفسیر خیر و شر در آیه شریف وَبَلَّوْكُمْ بِالْشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً^{۳۰۵} فرمودند:

فَالْخَيْرُ الصَّحَّةُ وَالْغِنَى وَالشَّرُّ الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ ابْتِلَاءٌ وَاخْتِبَاراً.^{۳۰۶}

خیر، سلامتی و بی‌نیازی است و شر، بیماری و فقر است که (اینها همگی) برای آزمایش و سنجش است.

دومین معنای خیر و شر، عبارت از خیر و شرّ نهایی است. در این معنا، مقصود از خیر آن چیزی است که برای انسان سودمند است و سعادت او را در دنیا و آخرت به ارمغان می‌آورد و شر عبارت است از چیزی که برای آدمی زیانبار است و سبب بدبختی و شقاوت او در دنیا و آخرت می‌شود. معنای نخست را خیر و شرّ ابتدایی و معنای دوم را خیر و شرّ نهایی می‌نامیم. دلیل این نام‌گذاری این است که ممکن است چیزی در نگاه نخستین به سبب خوشایند بودن، خیر به نظر برسد اما با بررسی بیشتر معلوم شود که همین چیز در نهایت، باعث بدبختی و هلاکت انسان می‌شود.

مفهوم خیر و شر در آیات و روایات

قرآن کریم به این دو معنای خیر و شر چنین اشاره می‌کند:

وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ^{۳۰۷}

بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

چیزی که انسان از آن کراهت دارد و واژه «شیئاً» در جمله عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا نیز به آن اشاره دارد، همان شر به معنای نخست است. ادامه آیه، همین شر به معنای نخست را خیر معرفی می‌کند: وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ. منظور از این خیر، خیر به معنای دوم است. بر اساس این آیه، چه بسا اموری که در نظر ابتدایی و

۳۰۵. انبیاء / ۳۵.

۳۰۶. الجعفریات، ص ۳۳۳؛ الدعوات، ص ۱۶۸؛ مجمع البیان، ج ۷، ص ۷۴.

۳۰۷. بقره / ۲۱۶.

نخستین، شر است اما با نظر عمیق و نهایی، خیر بودن آن مشخص می‌شود.
در احادیث نیز به این دو معنای خیر و شر اشاره شده است. امیر مؤمنان (علیه السلام) در وصیتش به محمد حنفیه می‌فرماید:

مَا خَيْرٌ بِخَيْرِ بَعْدَهُ النَّارُ، وَمَا شَرٌّ بِشَرِّ بَعْدَهُ الْجَنَّةُ.^{۳۰۸}

خیری که عاقبتش آتش باشد، خیر نیست و شری که عاقبتش بهشت باشد، شر نیست.
بر اساس این حدیث چیزی که به معنای نخست خیر است اما باعث آتش دوزخ می‌شود، خیر به معنای دوم، که خیر اصلی و نهایی است، به شمار نمی‌رود. این مطلب، درباره شر نیز به همین گونه است.
در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) آمده است که خیر و شر فقط در آخرت معلوم می‌شود؛ زیرا تمامی خیرات در بهشت و همه شرور در دوزخ است و دلیل این مطلب آن است که بهشت و دوزخ، باقی و ابدی است:

لَنْ تَرَى الْخَيْرَ وَالشَّرَّ إِلَّا بَعْدَ الْآخِرَةِ، لِأَنَّ اللَّهَ جَلَّ وَعَزَّ جَعَلَ الْخَيْرَ كُلَّهُ فِي الْجَنَّةِ وَالشَّرَّ كُلَّهُ فِي النَّارِ، لِأَنَّهُمَا الْبَاقِيَانِ.^{۳۰۹}

خیر و شر را نخواهید دید مگر بعد از آخرت، زیرا خداوند عزوجل تمام خیر را در بهشت و همه شر را در آتش (جهنم) قرار داده است، زیرا آن دو همیشگی هستند.
در آیه زیر، جنگ و کشته شدن که در نظر ابتدایی شر است اگر در راه خدا باشد، خیر معرفی شده است؛ زیرا باعث سعادت ابدی می‌شود:

وَلَنْ تُقْتَلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مِتُّمْ لَمَغْفِرَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَحْمَةً خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ^{۳۱۰}

و اگر در راه خدا کشته شوید یا بمیرید، قطعاً آمرزش خدا و رحمت او از (همه) آنچه (آنان) جمع می‌کنند بهتر است.

همین‌طور در آیه زیر، ثروت فراوان که در نگاه نخستین خیر به نظر می‌رسد، برای مترفان شر دانسته شده است:

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ^{۳۱۱}

و کسانی که به آنچه خدا از فضل خود به آنان عطا کرده است بخل می‌ورزند، هرگز تصور نکنند که آن (بخل) برای آنان خوب است بلکه برایشان بد است.

در آیات و احادیث بالا، خیر و شر به معنای نخست در مقایسه با خیر و شر به معنای دوم، به طور کلی خیر و شر محسوب نشده‌اند. زیرا لذت و درد محدود در برابر لذت و درد ابدی چیزی به حساب نمی‌آید. هر چند اگر به خود این لذت و درد محدود و دنیوی نگاه شود، چیزی محسوب می‌شود و از این رو آنها را خیر و شر می‌نامیم. حال بر اساس این تفکیک می‌توان به شبهه شرور چنین پاسخ داد که آنچه از میان خیر و شر ابتدایی و نهایی، مهم است خیر و شر نهایی و ابدی است و این خیر و شر نیز به اختیار انسان بازمی‌گردد. زیرا خداوند راه سعادت و شقاوت را به وسیله عقل انسان و نیز فرستادگان خود برای انسانها روشن کرده است و این خود ما هستیم که با انتخاب راه سعادت یا راه شقاوت، خیر و شر نهایی و ابدی را برمی‌گزینیم.

۳۰۸. من لا یحضره الفقیه، ج ۴، ص ۳۹۲؛ ر.ک: نهج البلاغه، کتاب ۳۱.

۳۰۹. تحف العقول، ص ۳۰۶.

۳۱۰. آل عمران/ ۱۵۷.

۳۱۱. همان/ ۱۸۰.

اگر این اشکال مطرح شود که آیا ممکن است هدایت پیامبران (علیهم السلام) به برخی از انسانها نرسد و در نتیجه راه سعادت بر آنان بسته باشد؟ در پاسخ می‌توان گفت: سعادت این افراد بر اساس موضع‌گیری آنان در برابر معارف عقلی تعیین می‌شود و به طور کلی هر کس بر اساس نوع برخورد با حقایق که درک می‌کند، سعادت و شقاوت خود را تعیین می‌کند. اگر در برابر حقایق درک‌شده، تسلیم شود به خیر نهایی می‌رسد و اگر مخالفت و عناد ورزد به شرّ نهایی مبتلا خواهد شد.

در جلسه آینده به شرور ابتدایی خواهیم پرداخت؛ زیرا هنوز این پرسش مطرح است که چرا خداوند شرور ابتدایی را آفرید.

چکیده

- ✓ پرسش اصلی درباره رابطه مسئله شرور با عدل الهی آن است که آیا درد و رنجی که از ناملایمات و شرور طبیعی بر انسانها وارد می‌شود با موازین عدالت خداوندی مطابقت دارد یا خیر؟
- ✓ در خیر و شرّ ابتدایی، خیر به امر خوشایند انسان و شر بر امر ناخوشایند او گفته می‌شود که خود دو مصداق دارد: یکی درد و رنج و دیگری چیزی که باعث درد و رنج می‌شود؛ مانند مرض، فقر، سیل، زلزله و جنگ.
- ✓ در خیر و شرّ نهایی، منظور از خیر آن چیزی است که برای انسان سودمند است و سعادت او در دنیا و آخرت را به ارمغان می‌آورد و شر عبارت از چیزی است که برای آدمی زیانبار است و سبب بدبختی و شقاوت او در دنیا و آخرت می‌شود.
- ✓ بر اساس تقسیم خیر و شر به ابتدایی و نهایی، خیر و شر ابتدایی در مقایسه با خیر و شرّ نهایی به طور کلی خیر و شر به شمار نمی‌آید؛ زیرا لذت و درد محدود در برابر لذت و درد ابدی ناچیز است و به حساب نمی‌آید.
- ✓ در پاسخ به شبهه شرور می‌توان چنین گفت که آنچه از میان خیر و شرّ ابتدایی و نهایی مهم است خیر و شرّ نهایی و ابدی است که آن نیز به اختیار انسان بازمی‌گردد. چون خداوند راه سعادت و شقاوت را به وسیله عقل و نیز فرستادگان خود برای انسانها روشن کرده است و آنها می‌توانند با انتخاب راه سعادت یا راه شقاوت، خیر و شرّ نهایی و ابدی را برگزینند.

جلسہ شانزدہم

حکمت شرور

اهداف درس

آشنایی با:

- ✓ حکمت شرور؛
- ✓ شرور کیفری؛
- ✓ شرور غیر کیفری.

مروری بر مباحث پیشین

در جلسه گذشته با بیان موضوعاتی مانند «شرور و عدل الهی» و «مفهوم شر» پرسش‌هایی را پیرامون ارتباط شرور و عدل الهی مطرح کردیم و در ادامه به بررسی بخشهای گوناگون خیر و شر پرداختیم. در این جلسه در پی پاسخ به پرسش‌های مطرح شده درباره خیر و شر هستیم.

حکمت شرور

در جلسه پیشین گفتیم که شرور نهایی، معلول اختیار نادرست انسانها است. بخش اعظم شرور ابتدایی نیز به همین صورت است و بیشتر این شرور از آثار کردار ناشایست انسانها است. این شرور را شرور کیفری می‌نامیم. در مقابل این شرور، شروری هستند که برای تکامل انسانها وضع شده‌اند. این شرور را شرور غیر کیفری می‌نامیم.

شرور کیفری

از دیدگاه قرآن کریم، تمامی شرور کیفری، نتیجه گناهان انسانها است.
وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ^{۳۱۲}
و هر (گونه) مصیبتی به شما برسد به سبب دستاورد خود شما است و (خدا) از بسیاری درمی‌گذرد.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ۚ^{۳۱۳}

به سبب آنچه دستهای مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده است. بنابراین، شرور طبیعی همچون قحطی، سیل و زلزله به سبب گناهیانی است که انسانها انجام می‌دهند و اگر آنان مرتکب کارهای زشت نشوند، برکات الهی از آسمان و زمین آنها را فرا خواهد گرفت.
وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ^{۳۱۴}
و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین برایشان می‌گشودیم.

اقسام مبتلایان به شرور کیفری

افرادی که به این نوع شرور مبتلا می‌شوند، دو دسته‌اند. گروه نخست، افرادی هستند که خداوند بر آنان غضب کرده است و او بر اساس عدل خویش که مقتضی کیفر بدکاران است، با آنها رفتار می‌کند. مانند اقوامی که در طول تاریخ به عذابهای سخت الهی دچار شده‌اند. قرآن کریم پس از نقل سرگذشت برخی از این اقوام می‌فرماید:

فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ^{۳۱۵}

و هر یک (از ایشان) را به گناهش گرفتار (عذاب) کردیم. از آنان کسانی بودند که بر (سر) ایشان بادی همراه با شن فرو فرستادیم و از آنان کسانی بودند که فریاد (مرگبار) آنان را فرو گرفت و برخی از آنان را در زمین فرو بردیم و بعضی را غرق کردیم و (این) خدا نبود که بر ایشان ستم کرد، بلکه خودشان بر خود ستم می‌کردند.

گروه دیگری که به شرور کیفری مبتلا می‌شوند، کسانی هستند که خداوند از روی لطف و کرم و جلوگیری از مبتلا شدن آنها به شقاوت و شرور نهایی، ناملایمات را بر آنها نازل می‌کند تا ادب شوند و با یادآوری خدا به راه راست بازگردند؛ یا اینکه با مبتلا شدن به این ناملایمات روح آنها تطهیر شود و با روح پاک بتوانند به بهشت وارد شوند. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ^{۳۱۶}

به سبب آنچه دستهای مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده است تا (سزای) بعضی از آنچه را کرده‌اند به آنان بچشانند، باشد که بازگردند.
در این آیه، حکمت شرور طبیعی، بازگشت انسانها به راه راست ذکر شده است.

۳۱۳. روم / ۴۱.

۳۱۴. اعراف / ۹۶.

۳۱۵. عنکبوت / ۴۰.

۳۱۶. روم / ۴۱.

حکمت شرور کیفری در روایات

امام علی (علیه السلام) حکمت بلا را تأدیب ظالم ذکر می‌کند.

البلاءُ لِلظَّالِمِ أَدَبٌ.^{۳۱۷}

بلا برای ظالم (مایه) ادب است.

آن امام همام، درباره نقش تربیتی مشکلات زندگی می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ بِنَقْصِ الثَّمَرَاتِ وَحَبْسِ الْبَرَكَاتِ وَإِغْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ، لِيَتُوبَ تَائِبٌ وَيُقْلَعَ مُقْلَعٌ وَيَتَذَكَّرَ مُتَذَكِّرٌ وَيَزْدَجِرَ مُزْدَجِرٌ.^{۳۱۸}

همانا خداوند بندگان را وقتی گناه کنند به کاهش روزی و کم شدن برکتها و بستن گنجینه‌های خیرات دچار می‌کند تا توبه کنند، برگردند، به یاد آورند و (خودشان را از انجام آنها) بازدارند.

بنابراین، حکمت شرور کیفری برای کسانی که در وجودشان امکان یادآوری، توبه و بازگشت باشد، یادآوری و توبه آنها است. به دیگر سخن، خداوند از باب فضل و رحمت، نه همچون گروه اول از باب عدل و غضب، شرور ابتدایی را پیش روی ایشان قرار می‌دهد تا از گرفتار شدن به شرور نهایی و عذاب ابدی نجات یابند.

امام صادق (علیه السلام) در این باره می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعِيدَ خَيْرٍ فَأَذْنَبَ ذَنْبًا، أَتَبَعَهُ بِنِقْمَةٍ وَيَذَكِّرُهُ بِالِاسْتِغْفَارِ.^{۳۱۹}

به درستی که خداوند اگر برای بنده‌ای که گناهی کرده خیری بخواهد، در پی گناهش او را دچار گرفتاری می‌کند و استغفار را به او خاطرنشان می‌کند (تا استغفار کند).

در احادیث بسیاری، حکمت بلاهایی که بر مؤمنان وارد می‌شود، تطهیر آنان از گناهان ذکر شده است. از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که فرمودند:

مَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ مِنْ وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا سَقَمٍ وَلَا حُزْنٍ حَتَّىٰ الْهَمُّ يَهْمُهُ إِلَّا كَفَّرَ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ.^{۳۲۰}

هیچ سختی، گرفتاری، بیماری، اندوه و حتی غمی به مؤمن نرسد جز آنکه گناهانش به وسیله آنها پاک شود.

امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا كَانَ مِنْ أَمْرِ أَنْ يُكْرِمَ عَبْدًا وَلَهُ ذَنْبٌ، ابْتَلَاهُ بِالسُّقْمِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ لَهُ ابْتَلَاهُ بِالْحَاجَةِ، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ بِهِ ذَلِكَ شَدَّدَ عَلَيْهِ الْمَوْتَ لِيُكَافِيَهُ بِذَلِكَ الذَّنْبِ.^{۳۲۱}

به راستی که چون امر خداوند بر این قرار گیرد که بنده‌ای گنهکار را اکرام کند او را به بیماری دچار می‌کند و اگر چنین نکند او را نیازمند و محتاج می‌سازد و اگر چنین نکند مرگ را بر او سخت می‌گرداند تا به خاطر گناهانش مجازات شود.

۳۱۷. بحار الأنوار، ج ۸۱، ص ۱۹۸.

۳۱۸. نهج البلاغه، خطبه ۱۴۳.

۳۱۹. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۵۲.

۳۲۰. صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۹۹۳؛ ر. ک: تحف العقول، ص ۳۸.

۳۲۱. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۴۴.

بدین سان، مشکلات و سختیها مؤمنان را از گناهان پاک می‌کند تا در روز قیامت به سبب عقاید و کارهای نیکشان وارد بهشت شوند. امام علی (علیه السلام) می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ تَمْحِصَ ذُنُوبِ شِيعَتِنَا فِي الدُّنْيَا بِمِحْنِهِمْ، لِتَسْلَمَ لَهُمْ بِهَا طَاعَاتُهُمْ وَيَسْتَحِقُّوا عَلَيْهَا ثَوَابَهَا.^{۳۳۲}

حمد و ستایش مخصوص خدایی است که سختیها و دشواریهای آنان (شیعیان) را وسیله پاک کردن گناهانشان قرار داد تا طاعات آنها بدین وسیله برای آنها باقی بماند و شایسته پاداش این عبادات شوند.

شرور غیر کیفری

اگر به زندگی پیامبران و اولیای الهی نگاه کنیم، درمی‌یابیم که آنان بیش از دیگران گرفتار سختیها و ناملایمات بوده‌اند و با توجه به معصوم بودن این گروه، حکمت شرور نمی‌تواند کیفر گناهان و تطهیر آنها از آلودگیها باشد. از این رو، این پرسش مطرح می‌شود که حکمت شرور غیر کیفری چیست؟

در احادیث، حکمت این شرور، تکامل و رسیدن به درجات بالاتر ذکر شده است. علی بن رثاب از امام صادق (علیه السلام) درباره آیه شریفه «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ» می‌پرسد و اینکه امیر مؤمنان و اهل بیت او (علیهم السلام) که معصومان، چگونه می‌توانند مصداق این آیه باشند؟ امام (علیه السلام) در پاسخ می‌فرماید: این آیه درباره معصومان (علیهم السلام) نیست؛ زیرا پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) در شبانه روز صد بار استغفار می‌کرد در حالی که گناهی مرتکب نشده بود و در ادامه می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ يَخْتَصُّ أَوْلِيَاءَهُ بِالْمَصَائِبِ لِأَجْرِهِمْ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ.^{۳۳۳}

به درستی که خداوند، اولیایش (بندگان مقرب) را به مصیبت‌هایی دچار می‌سازد تا آنان را بدین وسیله بدون گناه پاداش دهد.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَنْزِلًا لَا يَبْلُغُهَا عَبْدٌ إِلَّا بِالْإِبْتِلَاءِ فِي جَسَدِهِ.^{۳۳۴}

به درستی که در بهشت جایگاهی است که بنده بدان نرسد مگر اینکه به مشکلی در بدنش دچار شود.

این‌گونه شرور از باب فضل و رحمت به اولیای الهی می‌رسد؛ زیرا این شرور اندک، وسیله و مقدمه‌ای برای خیرات ابدی است. از این رو، هرچه افراد نزد خدا محبوب‌تر باشند بیشتر به شرور غیر کیفری مبتلا خواهند بود. امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید:

إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَلَا مَثَلُ.^{۳۳۵}

۳۳۲. بحار/الأنوار، ج ۶۷، ص ۲۳۲.

۳۳۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۴۵۰ - ۴۴۹.

۳۳۴. همان، ص ۲۵۵.

۳۳۵. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۵۲.

به درستی که سخت‌ترین مردم از نظر بلا و مصیبت پیامبران‌اند، سپس کسانی که از آنان پیروی می‌کنند و سپس نزدیک‌ترین و نزدیک‌ترین [آنها].

و در حدیث دیگر آمده است:

إِنَّمَا يَبْتَلِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عِبَادَهُ عَلَى قَدَرٍ مَنَازِلِهِمْ عِنْدَهُ.^{۳۲۶}

خداوند تبارک و تعالی بندگان را فقط به میزان منزلت آنها نزد خود گرفتار می‌سازد. شایان ذکر است که هر انسانی خواه معصوم و خواه غیرمعصوم اگر در برابر شرور ابتدایی و ناملایمات صبر کند و موضع‌گیری درستی داشته باشد، این شرور محدود به خیرات نامحدود و ابدی برای او تبدیل خواهد شد. بنابراین، شرور غیرکیفری منحصر به معصومان (علیهم السلام) نیست. تفاوت معصوم و غیرمعصوم این است که تمام شروری که به معصومان (علیهم السلام) می‌رسد، شرور غیرکیفری است اما شروری که به دیگران می‌رسد، ممکن است از نوع شرور کیفری یا از نوع شرور غیرکیفری باشد. با دقت در انواع شرور ابتدایی، روشن می‌شود که این شرور یا در طبقه عدالت می‌گنجد یا در طبقه فضل و احسان. مصداق قسم نخست، شرور کیفری نسبت به افراد غضب‌شده است و مصداق قسم دوم، آن دسته از شرور کیفری و غیرکیفری است که باعث تأدیب و یادآوری می‌شود. بنابراین، هیچ یک از شرور در طبقه ظلم نمی‌گنجد؛ زیرا در هیچ یک از شرور، به حقوق انسانها تجاوز نشده است. از سوی دیگر، هر یک از شرور حکمت و فلسفه خاصی دارد. بنابراین آفرینش شرور با حکمت الهی ناسازگار نیست. نکته مهم درباره شرور این است که همه شرور ابتدایی بر اساس موضع‌گیری انسان ممکن است به خیرات یا شرور نهایی و ابدی تبدیل شود. اگر آدمی در برابر شرور محدود صبر کند و موضع درستی اتخاذ کند به خیر ابدی دست می‌یابد و گرنه دچار شرّ ابدی خواهد شد. بنابراین در تحلیل نهایی، خیر و شرّ اصلی و ابدی به اراده و اختیار انسان واگذار شده است و آدمی خود خیر و شرّ ابدی خود را برمی‌گزیند.

پاسخ به یک شبهه

برخی ملحدان معاصر،^{۳۲۷} خدا را قادر مطلق و خیرخواه محض معرفی می‌کنند و وجود شرور را با این تعریف از خدا ناسازگار می‌بینند. ایشان معتقدند اگر در عالم یک شر وجود داشته باشد، همین یک شر دلیل آن است که یا خدا خیرخواه نیست یا ناتوان است. در حالی که تعریف خدا عبارت از قادر خیرخواه است.

بر اساس مباحثی که تاکنون مطرح شد، پاسخ این شبهه روشن است: ۱- وجود شر با خیرخواهی خدا ناسازگار نیست؛ چون شرور محدود می‌تواند مقدمه خیرات نامحدود باشند؛ ۲- خیرخواهی محض، به این معنا که خداوند باید همه لذتها و خوشی‌ها را برای انسانها ایجاد کند. این امر نه ممکن است و نه واجب. ممکن نیست؛ چون از یک‌سو هر اندازه که لذت و خوشی ایجاد شود، از لحاظ عقلی بیشتر از آن نیز ممکن است؛ زیرا لذتها و خوشی‌ها حدی ندارند و هر مقدار و عددی که ذکر شود، باز بیشتر از آن ممکن خواهد بود. از سویی دیگر، ایجاد لذتها و خوشی‌ها در طبقه فضل و احسان جای می‌گیرد نه عدالت. بهره‌مندی از لذتها جزء حقوق واجب انسانها بر خدا نیست بلکه ایجاد لذت و خوشی، فضل و احسانی است که خداوند بر بندگان روا

۳۲۶. مالی مفید، ص ۲۴.

۳۲۷. رک: جی. ال. مکی در مقاله «شر و قدرت مطلق»، ترجمه محمدرضا صالح‌نژاد، مجله کیان، شماره ۳، ص ۵.

می‌دارد و آدمیان در مقابل فضل و احسان باید سپاس‌گزاری کنند، نه اینکه بگویند: چرا لذتهای دیگر برای ما فراهم نشده است؟

مباحثی که مطرح شد، تمام انواع شرور را شامل می‌شود. خواه این شرور از ناحیه عوامل طبیعی، همچون سیل و زلزله، پدید آید یا از ناحیه ظلم و ستم انسانها بر یکدیگر (شرور اخلاقی) باشد.

چکیده

✓ شرور به دو قسم کیفری و غیرکیفری تقسیم می‌شوند. شرور کیفری عبارت‌اند از شروری که به سبب کردار ناشایست انسانها بر ایشان وارد می‌شود و شرور غیرکیفری، شروری است که برای تکامل انسانها وضع شده است.

✓ افرادی که به شرور کیفری مبتلا می‌شوند دو دسته‌اند. گروه نخست افرادی که غضب‌شده خداوند هستند و او بر اساس عدل خویش که مقتضی کیفر بدکاران است، با آنها رفتار می‌کند. گروه دوم کسانی هستند که خداوند از روی لطف و کرم و جلوگیری از مبتلا شدن آنها به شقاوت و شرور نهایی، ناملایمات را بر آنها نازل می‌کند تا با یادآوری خدا به راه راست بازگردند یا اینکه با مبتلا شدن به این ناملایمات، روح آنها تطهیر یابد و با روح پاک به بهشت وارد شوند.

✓ شرور غیرکیفری از باب فضل و رحمت به اولیای الهی می‌رسد اما منحصر به معصومان (علیهم السلام) نیست. تفاوت معصوم و غیرمعصوم این است که تمام شروری که به معصومان (علیهم السلام) می‌رسد، شرور غیرکیفری است اما شروری که به دیگران می‌رسد، ممکن است از نوع شرور کیفری باشد یا از نوع شرور غیرکیفری.

✓ اقسام شرور یا در طبقه عدالت و یا در طبقه فضل و احسان می‌گنجند. مصداق قسم نخست، شرور کیفری نسبت به افراد غضب‌شده است و مصداق قسم دوم، آن دسته از شرور کیفری و غیرکیفری است که باعث تأدیب و یادآوری می‌شود. بنابراین، هیچ یک از شرور در طبقه ظلم نمی‌گنجد؛ زیرا در هیچ یک از آنها به حقوق انسانها تجاوز نشده است.