



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی



الرحمن
علیه صاب

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

2

معرفت توحید و عدل

■ رشتا برنجکار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معرفت توحید و عدل

نویسنده:

رضا برنجکار

ناشر چاپی:

موسسه فرهنگی نبا

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۰	معرفت توحید و عدل
۱۰	مشخصات کتاب
۱۱	اشاره
۱۳	فهرست مطالب
۱۹	معرفت توحید (معرفت فطری خدا)
۱۹	اشاره
۲۱	پیشگفتار
۲۳	مقدمه
۲۳	اشاره
۲۳	۱- سیر کلی مباحث کتاب
۲۴	۲- فضیلت معرفه الله و آثار آن
۳۰	بخش اول: اثبات آفریدگار و نیاز به معرفت فطری
۳۰	اشاره
۳۲	مرحله اول: اثبات آفریدگار از راه سیر آفاقی
۳۶	مرحله دوم: اثبات آفریدگار از راه سیر انفسی
۴۰	بخش دوم: معرفه الله و مراحل آن
۴۰	اشاره
۴۴	مرحله اول: معرفت فطری (تعریف خدا)
۴۴	اشاره
۴۶	فصل اول: موقف تعریف
۵۲	فصل دوم: حاصل تعریف (ویژگی های فطرت)
۶۵	فصل سوم: مکتب «توصیف» و «تعبیر» در اسما و صفات الهی
۷۲	فصل چهارم: الهیات «اثباتی»، «سلبی» و «فطری»

۷۸	مرحله دوم: راه های تذکر و یادآوری معرفت فطری
۷۸	اشاره
۸۰	فصل اول: انقطاع
۸۲	فصل دوم: آیات
۸۲	اشاره
۸۵	احتجاج در خداشناسی دینی و نقش آیات در آن
۸۵	اشاره
۸۵	الف- احتجاج خاص:
۸۸	ب- جدال:
۹۶	فصل سوم: عبادت
۱۰۰	مرحله سوم: تسلیم و ایمان در خداشناسی دینی
۱۰۰	اشاره
۱۰۵	فصل اول: موانع و دواعی تسلیم
۱۰۵	اشاره
۱۰۵	۱- ارتباط اراده با دواعی و سائقه ها
۱۰۷	۲- ارتباط اراده و اخلاق با اعتقاد و عمل
۱۰۸	۳- موانع تسلیم در قرآن
۱۱۹	فصل دوم: حاصل تسلیم
۱۱۹	اشاره
۱۲۰	۱- معانی ایمان
۱۲۱	۲- ویژگی های روح ایمان
۱۲۳	۳- ایمان و قلب
۱۲۵	۴- ایمان و عمل
۱۲۶	۵- درجات ایمان
۱۲۹	روش استفاده از آیات و احادیث در خداشناسی فطری؛ و حَقَائِیت فطرت
۱۳۵	معرفت عدل (معرفت عدل الهی)

۱۳۵	اشاره
۱۳۷	مقدمه
۱۴۱	فصل اول: مفهوم عدل خدا
۱۵۱	فصل دوم: حُسن و قُبْح عقلی و ارتباط آن با عدل خدا
۱۵۹	فصل سوم: دلیل عدل خدا
۱۶۳	فصل چهارم: جبر و اختیار و ارتباط آن با عدل خدا
۱۶۳	اشاره
۱۶۴	نظریه جبر و نقد آن
۱۶۴	اشاره
۱۶۴	۱. نظریه جبر
۱۶۷	۲. دلایل نظریه جبر و نقد آن
۱۷۳	۳. جبر علی و نقد آن
۱۷۸	فصل پنجم: نظریه ی تفویض و ارتباط آن با عدل خدا
۱۷۸	اشاره
۱۷۸	۱. معانی تفویض
۱۸۰	۲. دلایل نظریه ی تفویض و نقد آن
۱۸۵	۳. معنای قدریه
۱۸۹	فصل ششم: امر بین الأمرین و اثبات آن
۱۹۵	فصل هفتم: قضا و قدر و ارتباط آن با عدل خدا
۱۹۵	اشاره
۱۹۶	۱. ایمان و رضایت به قضا و قدر و آثار آن
۲۰۲	۲. نهی از تکلف در قضا و قدر
۲۰۳	۳. مفهوم قضا و قدر
۲۰۴	۴. اقسام قدر و قضا
۲۰۴	اشاره
۲۰۶	۴/۱. قدر و فضای تشریحی

۲۰۷	۴/۲. قدر و قضای تکوینی و ارتباط آن با اختیار انسان
۲۱۱	فصل هشتم: بدهاء
۲۱۱	اشاره
۲۱۱	۱. مفهوم بدهاء
۲۱۶	۲. دلایل عقلی بدهاء
۲۱۷	۳. بدهاء و علم ازلی
۲۱۸	۴. آثار آموزه ی بدهاء
۲۱۸	اشاره
۲۱۸	۴/۱. خدانشناسی
۲۱۹	۴/۲. پیامبرشناسی و امام شناسی
۲۱۹	۴/۳. انسان شناسی
۲۲۰	۵. اسباب بدهاء
۲۲۳	فصل نهم: شرور و ارتباط آن با عدل خدا
۲۲۳	اشاره
۲۲۴	۱. مفهوم شر
۲۲۷	۲. حکمت شرور
۲۲۷	اشاره
۲۲۷	۲/۱. شرور کیفری
۲۳۲	۲/۲. شرور غیر کیفری
۲۳۳	۲/۳. جمع بندی بحث
۲۳۷	۳. رویکرد کلام جدید به شرور و نقد آن
۲۳۹	فصل دهم: سعادت انسان و ارتباط آن با عدل خدا
۲۳۹	اشاره
۲۴۰	۱. مفهوم سعادت و شقاوت
۲۴۷	۲. ارتباط تقدیر سعادت با عدل خدا
۲۵۲	منابع (معرفت توحید)

٢٥٧ منابع (معرفت عدل الهی)

٢٦٣ درباره مرکز

معرفت توحید و عدل

مشخصات کتاب

سرشناسه: برنجکار، رضا، ۱۳۴۲

عنوان و نام پدیدآور: معرفت توحید و عدل / رضا برنجکار

مشخصات نشر: تهران: موسسه فرهنگی نبأ، ۱۳۹۳

مشخصات ظاهری: ۲۳۰ ص

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۰۲۲-۲

وضعیت فهرست نویسی: فیا

موضوع: خداشناسی — فلسفه — خدا — شناخت پذیری

موضوع: شناخت (فلسفه) — الهیات طبیعی — خداجویی — توحید

رده بندی کنگره: ۱۳۹۳ م ۴۵۶ ب / ۸/۲۱۷BP

رده بندی دیویی: ۴۲/۲۹۷

شماره کتابشناسی ملی: ۳۵۰۷۰۳۲

معرفت توحید و عدل

مؤلف: رضا برنجکار

ویراستار علمی: عبدالحسین طالعی

چاپ: لاهور

نوبت چاپ: اول

•
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه

قیمت: ۱۰۰۰۰۰ ریال

•
شماره نشر: ۱۲۲

ناشر: انتشارات نبأ، تهران، خیابان شریعتی، بالاتر از خیابان بهارشیراز، کوچه مقدم، نیش ادیبی، پلاک ۲۶

تلفکس: ۷۷۵۰۶۶۰۲ - ۷۷۵۰۴۶۸۳

شابک: ISBN ۹۷۸-۶۰۰-۲۶۴-۰۲۲-۲

ص: ۱

اشاره

معرفت توحید و عدل

رضا برنجکار

فهرست مطالب

«معرفت توحید»

پیشگفتار ۹

مقدمه ۱۱

۱- سیر کلی مباحث کتاب: ۱۱

۲- فضیلت معرفه الله و آثار آن ۱۲

بخش اول: اثبات آفریدگار و نیاز به معرفت فطری ۱۷

مرحله اول: اثبات آفریدگار از راه سیر آفاقی ۱۹

مرحله دوم: اثبات آفریدگار از راه سیر انفسی ۲۳

بخش دوم: معرفه‌الله و مراحل آن ۲۷

مرحله اول: معرفت فطری (تعریف خدا) ۳۱

فصل اول: موقف تعریف ۳۳

فصل دوم: حاصل تعریف (ویژگی های فطرت) ۳۹

فصل سوم: مکتب «توصیف» و «تعبیر» در اسما و صفات الهی ۵۱

فصل چهارم: الهیات «اثباتی»، «سلبی» و «فطری» ۵۷

مرحله دوم: راههای تذکر و یادآوری معرفت فطری ۶۴

فصل اول: انقطاع ۶۶

فصل دوم: آیات تکوینی ۶۸

احتجاج در خداشناسی دینی و نقش آیات در آن ۷۱

الف- احتجاج خاص: ۷۱

ب- جدال: ۷۴

فصل سوم: عبادت ۸۲

مرحله سوم: تسلیم و ایمان در خداشناسی دینی ۸۶

فصل اول: موانع و دواعی تسلیم ۹۰

۱- ارتباط اراده با دواعی و سائقه ها ۹۰

۲- ارتباط اراده و اخلاق با اعتقاد و عمل ۹۲

۳- موانع تسلیم در قرآن ۹۳

فصل دوم: حاصل تسلیم ۱۰۱

ص: ۳

۱- معانی ایمان ۱۰۲

۲- ویژگیهای روح ایمان ۱۰۳

۳- ایمان و قلب ۱۰۴

۴- ایمان و عمل ۱۰۵

۵- درجات ایمان ۱۰۶

روش استفاده از آیات و احادیث در خداشناسی فطری؛ و حَقَّائِیت فطرت ۱۰۹

«معرفت عدل»

مقدمه ۱۱۵

فصل اول: مفهوم عدل خدا ۱۲۱

فصل دوم: حُسن و قُبْح عقلی و ارتباط آن با عدل خدا ۱۳۱

فصل سوم: دلیل عدل خدا ۱۳۹

فصل چهارم: نظریه ی جبر و ارتباط آن با عدل خدا ۱۴۳

نظریه جبر و نقد آن ۱۴۴

۱. نظریه جبر ۱۴۴

۲. دلایل نظریه جبر و نقد آن ۱۴۷

۳. جبر علی و نقد آن ۱۵۲

فصل پنجم: نظریه ی تفویض و ارتباط آن با عدل خدا ۱۵۷

۱. معانی تفویض ۱۵۷

۲. دلایل نظریه ی تفویض و نقد آن ۱۵۹

۳. معنای قدریه ۱۶۳

فصل ششم: امر بینا لأمرین و اثبات آن ۱۶۷

فصل هفتم: قضا و قدر و ارتباط آن با عدل خدا ۱۷۳

۱. ایمان و رضایت به قضا و قدر و آثار آن ۱۷۴

۲. نهی از تکلف در قضا و قدر ۱۷۸

۳. مفهوم قضا و قدر ۱۷۹

۴. اقسام قدر و قضا ۱۸۰

۴/۱. قدر و قضای تشریحی ۱۸۱

۴/۲. قدر و قضای تکوینی و ارتباط آن با اختیار انسان ۱۸۲

فصل هشتم: بداء ۱۸۵

۱. مفهوم بداء ۱۸۵

ص: ۴

۲. دلایل عقلی بداء ۱۹۰

۳. بداء و علم ازلی ۱۹۱

۴. آثار آموزه‌ی بداء ۱۹۲

۴/۱. خداشناسی ۱۹۲

۴/۲. پیامبرشناسی و امام‌شناسی ۱۹۳

۴/۳. انسان‌شناسی ۱۹۳

۵. اسباب بداء ۱۹۴

فصل نهم: شرور و ارتباط آن با عدل خدا ۱۹۷

۱. مفهوم شرّ ۱۹۸

۲. حکمت شرور ۲۰۱

۲/۱. شرور کیفری ۲۰۱

۲/۲. شرور غیر کیفری ۲۰۵

۲/۳. جمع بندی بحث ۲۰۶

۳. رویکرد کلام جدید به شرور و نقد آن ۲۰۹

فصل دهم: سعادت انسان و ارتباط آن با عدل خدا ۲۱۱

۱. مفهوم سعادت و شقاوت ۲۱۲

۲. ارتباط تقدیر سعادت با عدل خدا ۲۱۸

منابع (معرفت توحید) ۲۲۳

منابع (معرفت عدل الهی) ۲۲۷

معرفت توحيد (معرفت فطري خدا)

اشاره

ص: ۷

همان گونه که از عنوان کتاب برمی آید، نوشتار حاضر به توضیح گونه ای از شناخت خدای متعال می پردازد که به آن «معرفت فطری» می گویند. هرچند معرفت فطری تنها طریق شناخت نیست، اما در تعالیم پیامبران الهی از جایگاه بلندی برخوردار است و به یک اعتبار تنها طریق معرفت حقیقی خداست.

با آنکه در قرآن کریم و روایات اهل بیت (علیهم السلام)، بر موضوعات اعتقادی تأکید بسیار شده و معارف بلند و ارجمندی بیان گردیده است، ولی متأسفانه ما جز با اندکی از آن حقایق آشنا نیستیم. معرفت فطری از زمره همین معارف و حقایق است. البته سخن از «فطرت» و معرفت فطری بسیار گفته اند، اما _ظاهراً_ آنچه از قرآن و سنت، در این باب فهمیده می شود، با آنچه به طور معمول از این الفاظ قصد می شود، متفاوت است. (۱)

در این مختصر تلاشمان بر این است که در حد امکان، با تکیه بر منابع اصیل دینی، معنای فطرت و معرفت فطری خدای متعال را بازگویم و بر ویژگی های بارز آن تأکید کنیم. در ضمن سعی شده است تا طرح کلی خداشناسی دینی و مراحل و مبانی معرفه الله و ایمان به خدا بیان و عرضه گردد. از جمله سؤالات و مسائل دیگری که این کتاب در صدد پاسخگویی به آنهاست عبارتند از:

آیا وجود خداوند محتاج کشف و اثبات است یا شناخت خدا امری روشن و بدیهی است؟

ص: ۹

۱- در متن کتاب، دیدگاه های مختلف در این زمینه را به نقد و بررسی خواهیم گذاشت .

معرفه‌الله از چه راهی حاصل می‌شود و نقش عقل در این مسأله چیست؟

آیا مناظره و جدال پیرامون عقاید دینی امری پسندیده است یا خیر؟ و چه شرایطی برای مناظره دینی وجود دارد؟ نقش اراده و اخلاق در معرفت خدا و ایمان به او چیست؟

ایمان چیست و چه مقدماتی دارد؟

لازم به ذکر است که قبل از تألیف این کتاب، مطالبی پیرامون خداشناسی از سوی نگارنده منتشر شد^(۱) و در آن، خداشناسی دینی با خداشناسی فیلسوفان یونان مورد مقایسه قرار گرفت و تفاوت‌های این دو مکتب بیان گردید. با انتشار این مباحث، پیشنهادات متعددی درباره آن طرح شد. غالباً درخواست می‌شد که مباحث اسلامی به طور مستقل و جدا از مباحث فلاسفه یونان و با بیانی روشن‌تر عرضه شود تا افراد بیشتری بتوانند از آن استفاده کنند و حتی به عنوان کتاب درسی در پاره‌ای مقاطع آموزشی تدریس شود، ضمن آنکه حجم کتاب نیز زیاد نباشد.

قضاوت در این باره که کتاب حاضر تا چه حد در برآوردن این نیازها و پیشنهادات موفق بوده، بر عهده خوانندگان محترم و دانشوران و محققان ارجمند است. و نگارنده انتظار دارد که از پیشنهادات و انتقادات این عزیزان باز هم سود جست‌ه و در بیان معارف اسلامی از آن‌ها استفاده کند.

در پایان لازم است از همه کسانی که به نحوی در تألیف و نشر کتاب مؤثر بوده اند تشکر کنم، از جمله از اساتید خویش، بخصوص از استاد و فقیه گرانمایه، مفسر قرآن و غواص معارف اهل بیت (علیهم السلام)، حضرت آیت الله آقا میرزا محمد باقر ملکی میانجی و همچنین از ویراستار دانشور و ناشر محترم، کمال تشکر و سپاسگزاری را دارم.

رضا برنجکار

ص: ۱۰

۱- ابتدا به صورت مقالاتی با عنوان «یونان و دین» در نشریه کیهان اندیشه، شماره‌های ۳۵، ۳۶، ۳۸، ۴۰، و ۴۲، سال ۱۳۷۰ و ۱۳۷۱، و سپس در کتابی تحت عنوان «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی».

در مقدمه، به طور اختصار به دو مطلب می پردازیم. ابتدا سیر کلی مباحث کتاب بیان می شود و سپس اهمیت معرفت خدا و فضیلت ها و آثار آن.

۱- سیر کلی مباحث کتاب

در بخش اول کتاب، خداشناسی عقلی و اثبات آفریدگار، از راه توجه به پدیده های جهان و نظم و پیوستگی میان اجزاء عالم و همچنین از راه سیر انفسی و مراجعه انسان به نفس خویش طرح می شود. محصول این مرحله اثبات آفریدگار از یک سو و شبیه ندانستن او به آفریدگانش از سوی دیگر و در نهایت حیرت انسان در ذات اقدس الهی و احساس نیاز به معرفت قلبی و فطری اوست. از آنجا که این نوع شناخت، موضوع اصلی کتاب نیست و صرفاً به عنوان مدخلی برای ورود به بحث فطرت، طرح می شود، لذا به اختصار بیان شده است.

در بخش دوم به معرفت فطری خدا می پردازیم. در مرحله اول این بخش، ابتدا موقف و مکان اولیه ای که انسان این معرفت را از خداوند دریافت کرد، بیان می شود و سپس به توضیح ویژگی های فطرت و بیان آثار آن در بحث اسماء و صفات الهی پرداخته و در نهایت به تقسیم خداشناسی به سه نوع «اثباتی»، «سلبی» و «فطری» می رسیم.

مرحله دوم به راه های یادآوری معرفت فطری اختصاص دارد و در ضمن، مناظره و احتجاج و جدال احسن و شرایط آن در خداشناسی، مورد بحث قرار می گیرد.

موضوع بحث مرحله سوم، تسلیم انسان در برابر خداست که به ایمان منجر می شود. در فصل اول این مرحله، به اموری که زمینه تسلیم یا عدم تسلیم انسان در برابر خدا را فراهم می کنند پرداخته می شود و در این ارتباط، مباحثی نظیر اراده، دواعی، اخلاق و ارتباط آن ها با اعتقاد و عمل مورد بحث قرار می گیرد. فصل دوم به حاصل تسلیم انسان، یعنی ایمان، اختصاص دارد و به ویژگی های آن می پردازد.

در انتهای کتاب به اختصار روش استفاده از آیات و احادیث در خداشناسی فطری، و حقانیت فطرت بیان می گردد.

ناگفته نماند که هدف ما در این کتاب، تنها بیان دیدگاه کتاب و سنت در موضوع خداشناسی است و درصدد طرح و نقد اندیشه های اندیشمندان بشری نیستیم (۱) و تنها در معنای فطرت به آرای مختلف در این باره می پردازیم. نیز سعی بر این است که منابع و مصادر اصلی روایات ارائه شود تا خواننده با مآخذ اولیه دینی آشنا شده و به طور مستقیم به آن ها مراجعه کند.

۲- فضیلت معرفه الله و آثار آن

چنانکه در پیشگفتار گذشت، کتاب حاضر درصدد توضیح معرفت فطری خداست. از این رو مناسب است در مقدمه، اهمیت معرفت خدا و فضیلت ها و آثار آن را از دیدگاه قرآن و احادیث شریف مرور کنیم:

معرفت خدا، سرچشمه همه ارزشهاست و در ابعاد مختلف حیات انسان، نقشی اساسی دارد. قرآن کریم مرزبندی میان انسان ها را بر اساس ایمان و عمل صالح تصویر می کند و هرگونه ارزش انسانی را به این مسئله باز می گرداند. از دیدگاه قرآن تنها، کسانی که به خدا ایمان آورده و عمل شایسته انجام می دهند، مورد رحمت و مغفرت و پاداش (۲) خدای رحیم قرار گرفته و وارد بهشت می شوند. (۳) همین افراد در نزد خدا

ص: ۱۲

۱- ۱. در کتاب «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی» تا حدودی به این موضوع پرداخته ایم.

۲- ۲. به ترتیب ویژگیهای مذکور، مراجعه کنید به: جاثیه/ ۳۰؛ حج/ ۵۰، عنکبوت/ ۷؛ فاطر/ ۷؛ آل عمران/ ۵۷، روم/ ۴۵، کهف/ ۳۰، انشقاق/ ۲۵، تین/ ۶، سبأ/ ۳۷، قصص/ ۸۰.

۳- بنگرید به: مریم/ ۶۰، بقره/ ۲۵ و ۸۲، نساء/ ۵۷ و ۱۲۲، ابراهیم/ ۲۳، کهف/ ۱۰۷، حج/ ۱۴ و ۲۳ و ۵۶، عنکبوت/ ۵۸، روم/ ۱۵، لقمان/ ۸، سجده/ ۱۹، شوری/ ۲۲، بروج/ ۱۱.

بهترین انسان ها بوده و از پاکیزه ترین زندگی و نیکوترین سرانجام ها برخوردار می شوند و هم اینان هستند که به خلافت، هدایت و نور الهی و رستگاری رسیده (۱) و به درجات متعالی صعود می کنند. (۲) از سوی دیگر می دانیم که معرفه الله مبنا و اساس ایمان و عمل صالح است. (۳) به جهت کثرت آیات قرآن و آشنا بودن خوانندگان محترم با آن ها به ذکر مدارک آن ها اکتفا کرده و گوشه ای از فضیلت های خاص معرفه الله را از زبان اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بیان می کنیم.

- معرفت خدا اولین قدم در پیمودن طریق دین و تدین و عبودیت خداست.

أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ. (۴)

سرلوحه دین معرفت خداست.

أَوَّلُ الدِّيَانَةِ بِهِ مَعْرِفَتُهُ. (۵)

اولین قدم تدین و دیانت به خدا، شناخت اوست.

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ. (۶)

اولین عبادت خدا، معرفت خداست.

معرفه الله، عالی ترین معارف و علوم و فضیلتمندترین و برترین واجبات است:

مَعْرِفَةُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَعْلَى الْمَعَارِفِ. (۷)

شناخت خدای سبحان، عالی ترین شناختهاست.

إِنَّ أَفْضَلَ الْفُرَائِضِ وَأَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ، مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ. (۸)

همانا، با فضیلت ترین واجبات و واجب ترین آنها بر انسان، معرفت پروردگار و اقرار به عبودیت اوست.

ص: ۱۳

۱- به ترتیب ر. ک: بیته / ۷؛ رعد / ۲۹؛ نور / ۵۵؛ یونس / ۹؛ بقره / ۲۵۷، طلاق / ۱۱؛ قصص / ۶۷.

۲- ۲. ر. ک: مجادله / ۱۱، طه / ۷۵.

۳- در ویژگی شماره ۶ از معرفت فطری در این باره مطالبی بیان شده است.

۴- ۴. نهج البلاغه، خطبه ۱.

۵- کافی / ۱ / ۱۴۰، ح ۶.

- ٦- توحيد صدوق، ص ٣٤، ح ٢ و عيون اخبارالرضا (عليه السلام) ١ / ١٤٩ و ارشاد شيخ مفيد، ص ١١٩.
- ٧- غررالحكم: ٩٨٦٤.
- ٨- كفايه الاثر، ص ٢٥٨.

جاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه و آله و سلم) قَالَ: مَا رَأْسُ الْعِلْمِ؟ قَالَ: مَعْرِفَةُ اللَّهِ حَقَّ مَعْرِفَتِهِ. (۱)

مردی نزد رسول خدا (صلى الله عليه و آله و سلم) آمد و پرسید: بالاترین علم چیست؟ حضرت در پاسخ فرمود: شناخت خدا، آن گونه که سزاوار اوست.

امام صادق (علیه السلام) در اهمیت شناخت خدا می فرماید:

اگر مردم فضیلت معرفت خدا را می دانستند، هرگز به شادیهها و نعمت های دنیوی که به دشمنانشان رسیده، چشم نمی دوختند و دنیای آن ها در نظرشان از چیزهایی که قدم بر آن می نهند، کمتر جلوه گر می شد و در عوض، از معرفه الله بهره مند می شدند و از آن لذت می بردند، همانند کسی که در باغ های بهشت با اولیاء الله همنشین بوده و در آنجا در خوشی و لذت به سر می برد. 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. (۲)

مطالب فوق تنها بخشی از فضیلت هایی است که برای معرفت خدا بیان شده است. اینک مناسب است به گوشه ای از آثار شناخت خدا نیز اشاره شود.

از جمله آثار معرفه الله، تسلیم شدن و راضی بودن در برابر قضای الهی است:

أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ أَنْ يُسَلِّمَ لِمَا قَضَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، مَنْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ. (۳)

سزاوارترین آفریدگان خدا برای اینکه تسلیم قضای الهی شود، کسی است که خدا را می شناسد.

إِنَّ أَعْلَمَ النَّاسِ بِاللَّهِ أَرْضَاهُمْ بِقَضَاءِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. (۴)

داناترین انسان ها به خدا، راضی ترین آن ها در برابر قضای اوست.

- امیدواری به خدا از یک سو و خوف از او از سوی دیگر، از نتایج دیگر شناخت خداست:

ص: ۱۴

۱- بحار الانوار ۳/ ۱۴، ح ۳۶ و ص ۲۶۹، ح ۴.

۲- کافی ۸/ ۲۴۷، ح ۳۴۷.

۳- کافی ۲/ ۶۲، ح ۹.

۴- کافی ۲/ ۶۰، ح ۲.

يَا رَبِّ، حَقٌّ لِمَنْ عَرَفَكَ أَنْ لَا يَقْطَعَ رَجَاءُهُ مِنْكَ. (۱)

پروردگارا، سزاوار است کسی که تو را شناخت، امیدش را از تو قطع نکند.

مَنْ عَرَفَ اللَّهَ، خَافَ اللَّهَ. (۲)

کسی که خدا را شناخت، از خدا می ترسد.

- از دیگر ثمرات شناخت خدا، بی نیازی از مردم و نیازمندی و درخواست از خداوند است:

مَنْ سَكَنَ قَلْبُهُ الْعِلْمُ بِاللَّهِ سَكَنَهُ الْغِنَى عَنِ خَلْقِ اللَّهِ. (۳)

کسی که در قلبش علم به خدا سکونت گزیند، بی نیازی از خلق خدا نیز در او قرار می یابد.

أَعْلَمُ النَّاسِ بِاللَّهِ أَكْثَرُهُمْ لَهُ مَسْأَلَةٌ. (۴)

داناترین انسان ها نسبت به خدا، بیشترین سؤال و درخواست را از خداوند خواهد داشت.

- و بالاخره کسی که خدا را شناخت، برای اقامتگاه ابدی اش تلاش خواهد کرد:

عَجِبْتُ لِمَنْ عَرَفَ رَبَّهُ كَيْفَ لَا يَسْعَى لِدَارِ الْبَقَاءِ. (۵)

تعجب می کنم از کسی که پروردگارش را می شناسد ولی برای جایگاه ابدی اش تلاش نمی کند!

ص: ۱۵

۱- ثواب الاعمال، ص ۱۶۳، ح ۱.

۲- کافی ۲/ ۶۸، ح ۴.

۳- غررالحکم: ۸۸۹۶.

۴- غررالحکم: ۳۲۶۰.

۵- غررالحکم: ۶۲۶۵.

بخش اول: اثبات آفریدگار و نیاز به معرفت فطری

اشاره

ص: ۱۷

اثبات آفریدگار از راه سیر آفاقی (۱)

انسان با مشاهده موجودات عالم و تأمل در پیرامون آن، در می یابد که جهان مشاهده شده، بسان بنای ساخته شده ای است که محتاج سازنده است. این حکم اولیه، با تدبر و تعقل در نظم و به هم پیوستگی اجزای عالم، تأیید و تأکید می شود؛ ضمن اینکه عظمت و جلال سازنده جهان نیز به اثبات می رسد.

تصدیق به وجود پدیدآورنده عالم به مقتضای چیزی است که آن را «عقل» می خوانیم:

بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ. (۲)

این حکم عقل است که «چاره ای نیست مگر اثبات آفریدگار زیرا آفریدگان موجودند».

فَلَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ أَثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ. (۳)

ص: ۱۹

۱- مباحث مربوط به این عنوان، مطالبی عقلی است و ذکر احادیث، جنبه تعیدی ندارد، بلکه نشان گر این است که ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز به همین شیوه، استدلال می کردند.

۲- توحید صدوق، ص ۴۰.

۳- کافی ۱/ ۸۴.

و بدین سان «وجود پدیده بر صانعی که آن را ساخته دلالت می کند. آیا این طور نیست هنگامی که در یک بنای بلند دقت می کنی، در می یابی کسی را که آن را ساخته است، گرچه سازنده آن را مشاهده نمی کنی؟!»:

وَجُودُ الْأَفَاعِلِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ صَانِعًا صَنَعَهَا. أَلَا تَرَى أَنَّكَ إِذَا نَظَرْتَ إِلَى بِنَاءٍ مُشِيدٍ مَبْنِيٍّ، عَلِمْتَ أَنَّ لَهُ بَانِيًّا وَإِنْ كُنْتَ لَمْ تَرَ الْبَانِيَّ وَ لَمْ تُشَاهِدْهُ؟! (۱)

از همین جا آدمی دچار حیرت می شود. زیرا از طرفی نمی تواند وجود آفریدگار را انکار کند و از طرف دیگر او را نمی بیند و شخص او را نمی شناسد و نمی تواند ذات او را توصیف نماید. زیرا «با تدبیر در پدیده ها، انسان به مدد عقل خویش، پدیدآورنده را تنها از این جهت می شناسد که موجب اقرار به وجود او می شود، نه از جهت احاطه به توصیف او». (۲)

امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در این باره می فرماید:

خداوند خردها را بر چگونگی صفات خود آگاه نساخته، اما آن ها را از معرفت لازم و ضروری نیز محجوب نکرده است. پس همانا اوست که نشانه های هستی بر او گواهی می دهند:

لَمْ يُطَلِّعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ. وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ. فَهُوَ الَّذِي تَشْهَدُ لَهُ أَعْلَامُ الْوُجُودِ. (۳)

این مسأله در قدم بعدی، جدی تر و حساس تر می شود و آنگاه که برای رفع حیرت و شناسایی ذات آفریننده، به تدبیر و تعقل بیشتر در پدیده ها می پردازیم، درمیابیم که: صانع نباید نظیر مصنوع باشد. اگر مصنوع حادث است، صانع نمی تواند حادث باشد. و اگر مصنوع عاجز و ناقص است، صانع این گونه نخواهد بود. و به طور کلی خالق در هیچ صفتی نظیر و شبیه مخلوق نخواهد بود. زیرا در غیر این صورت، خالق نیز مصنوع و مخلوق خواهد بود؛ چون دارای صفات مخلوق است.

ص: ۲۰

۱- کافی ۱ / ۸۱.

۲- بحار الانوار ۳ / ۱۴۷ (توحید مفضل)

۳- نهج البلاغه، خطبه ۴۹.

بدین سان در این مرحله تمام اوصاف مخلوقات که برای انسان شناخته شده است، از خالق سلب می شود و تباین صفتی، یعنی تباین و تفاوت ذاتی در همه صفات، میان خالق و مخلوق به اثبات می رسد:

فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ. وَ كُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ. (۱)

پس هر آنچه در مخلوق است در خالق یافت نمی شود. [بلکه] هر چه در مخلوق ممکن است یافت شود، وجود آن در سازنده اش ممتنع و محال است.

مُبَائِنٌ لِجَمِيعِ مَا أُخْدَتْ فِي الصِّفَاتِ. (۲)

خداوند در صفاتش مباین با همه حادث شده هاست.

وَ هُوَ خِلَافٌ مَا يُعْقَلُ. (۳)

إِنَّمَا يُعْقَلُ مَا كَانَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِ، وَ لَيْسَ اللَّهُ كَذَلِكَ. (۴)

حدیث اخیر، علت و دلیل حدیث قبلی را بیان می کند. ترجمه دو حدیث فوق چنین است:

خدا بر خلاف آن چیزی است که مورد تعقل [و تصور عقلی] واقع می شود. [زیرا] تنها آنچه صفات مخلوق را داراست، مورد تعقل واقع می شود، در حالی که خداوند این گونه نیست.

همان گونه که می بینیم نتیجه تعقل و تدبر بیشتر نیز اثبات صانع از یک سو، و نفی شباهت میان صانع و مصنوع از سوی دیگر است. (۵) و حاصل جمع این دو نتیجه نیز، حیرت و وکله درباره آفریدگار جهان است. و این محصول، نهایت سیر عقلی در خداشناسی است که در روایات اهل بیت (علیهم السلام) از آن به «تجلی خداوند به عقول» یاد شده است:

ص: ۲۱

۱- توحید صدوق، ص ۴۰.

۲- توحید صدوق، ص ۶۹.

۳- کافی ۸۲/۱ ح ۱.

۴- کافی ۱۰۸/۱ ح ۱.

۵- در احادیث معصومین (علیهم السلام)، این دو مطلب با عنوان «اخراج از حدین» یاد می شود، و منظور از آن، دو حد تعطیل و تشبیه است، تعطیل یعنی اثبات نکردن وجود خداوند یا نفی آن. و تشبیه یعنی شبیه دانستن خدا به مخلوقات.

بِهَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ. (۱)

به آفریده ها، آفریننده، بر عقول تجلی می کند.

ظَهَرَ فِي الْعُقُولِ بِمَا يُرَى فِي خَلْقِهِ مِنْ عِلْمَاتِ التَّدْبِيرِ. (۲)

با نشانه های تدبیر که به ما نمایاند، بر خردها آشکار گردید.

ص: ۲۲

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۶، ص ۲۷۳.

۲- کافی ۱/ ۱۴۱، ح ۷ و ر. ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۸۲.

محصول نهایی این راه نیز تجلی خداوند بر عقول است و شرط پیمودن چنین سیری، رفع تعلقات دنیوی و بازگشت به خود است. منظور از این گونه تعلقات، تنها وابستگی های بدنی و جسمی نیست، بلکه مراد اصلی وابستگی های فکری و قلبی است. گرچه انجام چنین کاری به طور کامل، مشکل می نماید، اما به همان درجه ای که حاصل شود، سیر انفسی ادامه می یابد و نتایج آن بر سالک ظهور می نماید.

پس از رهایی از هواهای نفسانی و کنار گذاشتن افکار و اندیشه های بشری، انسان می تواند به خود بازگردد و روح و جان خویش و مصنوعیت و فقر وجودی آن را وجدان کند. در این وضعیت روحی، آدمی خود را در حال تغییر و تبدل و وابستگی می یابد و به حس درونی، درمی یابد که قائم به غیر است؛ اما در عین حال - نظیر آنچه در سیر آفاقی بیان شد - تغییردهنده خود را نمی شناسد زیرا ذات مقدسش، همان گونه که از چشم ها محجوب است، از عقول و همه قوای بشری محجوب است:

إِنَّ اللَّهَ اخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ. (۱)

خدا همان گونه که از چشمها پنهان گشته، از خردها نیز پنهان شده است.

لَا تُحِيطُ بِهِ الْأَبْصَارُ وَالْقُلُوبُ. (۲)

ص: ۲۳

۱- تحف العقول، ص ۱۷۶.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۸۵.

دیده‌ها و دلها، خدا را فرا نمی‌گیرند.

مُحَرَّمٌ عَلَى الْقُلُوبِ أَنْ تُمَثِّلَهُ، وَ عَلَى الْأَوْهَامِ أَنْ تُحَدِّدَهُ، وَ عَلَى الضَّمَائِرِ أَنْ تُكَوِّنَهُ. حَيْلٌ وَ عَزٌّ عَنْ أَدَاتِ خَلْقِهِ وَ سِمَاتِ بَرِيَّتِهِ. وَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ عُلُوقاً كَبِيراً. (۱)

بر دلها تحریم شده است که تشبیهش کنند و بر اوهام که محدودش سازند و بر اندیشه‌ها که آن را در خود آورند [و از آن صورتی بسازند]. او از ابزارهای خلقتش و نشانه‌ها و توصیف‌های آفریدگانش، منزّه و مبرا است. و از آن‌ها برتری بسیار دارد.

بدین ترتیب، در سیر انفسی نیز مانند سیر آفاقی، از سویی صانع و مغیر اثبات می‌شود، و از سوی دیگر نسبت به ذات او معرفتی حاصل نمی‌شود. و از همین جاست که انسان دچار تحیر شده و از تغییردهنده خویش می‌خواهد تا خود را به او معرفی کند.

تفاوتی که در میان سیر آفاقی و سیر انفسی وجود دارد، این است که در بازگشت به نفس، انسان با شدت هرچه تمامتر، مصنوعیت و فقر وجودی خویش را وجدان می‌کند و از این رو با یقین و اطمینان بیشتری به صانع و قیوم و مدبر خویش اقرار و اعتراف می‌کند.

همان‌گونه که می‌بینیم نهایت سیر عقلی در خداشناسی، اثبات آفریدگار و بی‌همتا بودن او و حیرت در شناسایی اوست و در این نوع سلوک، معرفتی از شخص و ذات آفریدگار به دست نمی‌آید. اما در این موقف سیر خداشناسی به پایان نمی‌رسد، بلکه معرفه الله به معنای حقیقی آن از طریق فطرت و قلب، از همین جا آغاز می‌شود.

پس از تجلی خدا بر عقول، اگر انسان خواهان معرفت حقیقی بوده و از آمادگی روحی نیز برخوردار باشد، خدای متعال بر قلب او تجلی کرده و به ندای وجدانش پاسخ می‌دهد و با معرفت شیرین و گوارای قلبی - و نه ذهنی و مفهومی - او را سیراب می‌سازد. اینجاست که انسان خود را در پیشگاه خدای سبحان احساس کرده و در عین خضوع و خشوع و تأثر، با وی سخن می‌گوید و راز دل و درد سینه را با او نجوا می‌کند و از همین جا، علت درخواست‌های مکرر ائمه اطهار (علیهم السلام) از خداوند، درباره معرفت خدا، روشن می‌شود:

ص: ۲۴

إلهي، هَبْ لِي كَمَالَ الانْقِطَاعِ إِلَيْكَ. وَ أَنْزِ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ؛ حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مَعْلَقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ... إلهي أَلْحِنِي بِنُورِ عِزِّكَ الْأَبْهَجِ فَأَكُونَ لَكَ عَارِفًا وَ عَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا. (۱)

معبودا، نهایت توجه و انقطاع به سوی خودت را نصیب من گردان. و دیده قلبهایمان را به روشنایی نگاه کردن به تو منور گردان؛ تا اینکه چشم قلبها، حجابهای نور را شکافته، به معدن عظمت واصل گردد و ارواح ما به عزت قدس تو در آویزد... معبودا، مرا به نور عزت باشکوه تر خود، ببیوند تا اینکه عارف تو شوم و از غیر تو روی گردانم.

إلهي تَرُدُّدِي فِي الْآثَارِ يُوجِبُ بُعْدَ الْمَزَارِ فَاجْمَعْنِي عَلَيْكَ بِخِدْمَةِ تَوْصِلُنِي إِلَيْكَ... فَاهْدِنِي بِنُورِكَ إِلَيْكَ. (۲)

معبودا، سرگرم شدنم به آثار و پدیده ها، موجب دوری تو می شود. پس مرا به کاری که موجب رسیدن به تو می شود مشغول ساز... پس مرا بوسیله نور خودت، به سوی خویش هدایت فرما.

إلهي أَسْأَلُكَ مَسْأَلَةً مَنْ يَعْرِفُكَ كُنْهُ مَعْرِفَتِكَ... فَأَسْأَلُكَ... أَنْ تُعَرِّفَنِي نَفْسَكَ... (۳)

معبودا از تو درخواست می کنم خواسته کسی را که تو را به کنه معرفت [و شناخت حقیقی] می شناسد... از تو می خواهم ... خودت را به من بشناسانی...

آیه شریفه «إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» که در سوره حمد قرار دارد و مسلمانان موظف هستند همه روزه حداقل ۱۰ بار در نمازهای یومیه، آن را تکرار کنند، بر طبق تفسیر امام رضا (علیه السلام)، درخواست افزوده شدن معرفت بنده است نسبت به پروردگارش و نیز عظمت و کبریای او:

إِسْتِزَادَةٌ فِي الْمَعْرِفَةِ بِرَبِّهِ وَ بِعَظَمَتِهِ وَ كِبْرِيَاءِهِ. (۴)

آیه شریفه، بیانگر درخواست افزوده شدن معرفت پروردگار و عظمت و کبریائیش است.

ص: ۲۵

۱- مناجات شعبانیه، اقبال الاعمال، ص ۶۸۷.

۲- قسمت دوم دعای عرفه، اقبال الاعمال، ص ۳۴۸.

۳- بحار الانوار ۹۴/۹۶.

۴- علل الشرایع، ص ۲۶۰، ح ۹ و عیون اخبار الرضا (علیه السلام) ۱۰۷/۲ فضل بن شاذان در آخر حدیث می گوید: عبارت های این روایت را بارها و بارها از امام رضا (علیه السلام)، شنیدم.

این گونه شناخت از خداوند، در تعبیرات قرآن و احادیث معصومین (علیهم السلام) «معرفت فطری» یا «تجلی بر قلوب» نامیده می شود و مسبوق به معرفی خود او در عوالم پیشین است که اثر آن در خمیرمایه جان آدمی نهفته است و در این جهان با عنایت الهی، انسان به آن معرفت متذکر می شود.

هدف اصلی کتاب حاضر، توضیح همین معرفت فطری و قلبی و بیان خصوصیات و شرایط تحقق آن و جایگاهش در خداشناسی و مجموعه دین است از این رو در اینجا از توضیح بیشتر آن، صرف نظر می شود.

بخش دوم: معرفه الله و مراحل آن

اشاره

ص: ۲۷

با مراجعه به منابع اسلامی و تعالیم آن در زمینه های مختلف و بررسی روش عملی پیامبران، خصوصاً در خداشناسی و دعوت انسان ها به توحید و عبادت خدا، این مطلب به دست می آید که روش انبیا و ادیان الهی در معرفه الله، دارای مبانی و مراحل خاصی است و از شیوه منحصر به فردی بهره می گیرد که با روش های مکاتب بشری تفاوت های اساسی دارد.

اگر بخواهیم به طور مجمل و خلاصه مراحل خداشناسی دینی را بیان کنیم باید گفت:

انسان پس از عبور از سه مرحله «تعریف»، «تذکر» و «تسلیم» به هدایت الهی و ایمان دینی می رسد:

- «تعریف» یعنی شناساندن؛ و منظور این است که خداوند خود را به همه انسان ها شناسانده است. و این مطلب همان است که گاهی با واژه «فطرت» از آن یاد می شود.

- «تذکر» یعنی یادآوری. از آنجا که انسانها در عالم کنونی از معرفت فطری غافلند، خدای متعال برای یادآوری آن معرفت و اتمام حجت، از راههای مختلف انسان ها را متذکر آن معرفت می سازد و مهمترین وظیفه پیامبران نیز همین تذکر و یادآوری است.

البته پروردگار انسان از طریق دیگری نیز حجت خویش را بر او روشن می سازد، چنانکه در آیات و روایات، با مواردی برخورد می کنیم که سخن از اثبات صانع و استدلال عقلی است. در این گونه موارد مقصود یا زمینه سازی و آماده کردن مخاطب برای متذکر شدن به معروف فطری است و یا احتجاج و جدال احسن و اسکات خصم

و پاسخ گویی به شبهات منحرفین و معاندین. گذشته از این گونه موارد، روال معمول پیامبران، بدیهی دانستن وجود خدا و توحید، و تذکر به معروف فطری است.

-مراد از «تسلیم» آن است که انسان ها پس از آنکه متذکر معرفت الهی شدند، در برابرش تسلیم شده و به او ایمان می آورند که با تأیید خاص الهی همراه است.

ص: ۳۰

اشاره

اصولاً در ادیان توحیدی، شناخت خدا به صورت یک مسئله مجهول و مشکوک که محتاج کشف و اثبات باشد مطرح نشده است. سر این مطلب از دیدگاه منابع دینی، بیش از همه، در معرفتی از خدا نهفته است که در قلب و جان انسان به ودیعت نهاده شده است؛ معرفتی که صُنع خداست و در آیات و روایات با عنوان «فطرت» از آن یاد می شود.

این معرفت موهوبی و هدایت نورانی، اساس ادیان الهی به شمار می رود و همانند عمود میانی خیمه دین، مجموعه معارف و احکام عملی و اخلاقی بر آن استوار می گردد؛ تا آنجا که اگر نبود این عطای الهی، انسان را قدرت دریافت معرفت حقیقی خدای سبحان نمی بود:

بِكَ عَرَفْتِكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ. وَ لَوْلَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ. (۱)

تو را به تو شناختم و تو مرا بر خودت دلالت و راهنمایی نمودی و به سوی خویش خواندی. و اگر تو نبودی نمی دانستم کیستی.

بلکه بدون این تعریف، حتی معرفت مقام رسالت و ولایت نیز مقدور کسی نمی گشت:

ص: ۳۱

اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ. فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ رَسُولَكَ. (۱)

پروردگارا، خودت را به من بشناسان، که در غیر این صورت، رسولت را نخواهم شناخت.

این معرفت فطری تا بدانجا جنبه زیربنایی و اصولی دارد که حتی اگر برخی عبادات به عنوان عمود دین یاد می شوند، بدین دلیل است که این عبادات در انسان حالت رجوع به خویشتن و یادآوری آن معروف فطری و توجه به خداوند را ایجاد می کنند که نماز ذکر خدا و معراج مؤمن است.

مباحثی را که در کتاب و سنت پیرامون مسأله تعریف آمده است، می توان در دو فصل عمده بیان نمود. فصل اول متضمن مباحثی است که نشان می دهد معرفت فطری در چه موقف و جایگاهی به انسان عطا شده و از چه زمانی انسان امانت دار این ودیعه الهی گردیده است. و فصل دوم درباره حاصل و نتیجه تعریف الهی و حقیقت و خصوصیات آن معرفت به بحث می پردازد.

ص: ۳۲

آنچه از ادله و شواهد اسلامی بدیهی می‌نماید، این است که روح انسان قبل از ورود به عالم دنیا و تعلق به بدن جسمانی، عالم بلکه عوالمی را طی کرده، وقایع و مناظری را مشاهده نموده و در هر مرحله متحمل معارف و حقایقی گردیده است که این همه نقشی اساسی در زندگی دنیوی و حیات اخروی او دارد.

در برخی از این مواقف انسانها فقط دارای روح بوده‌اند؛ مثل «عالم ارواح». و در برخی دیگر روح آدمی دارای قالب و جسدی خاص گردیده است؛ چنانکه در «عالم ذر» این گونه بوده است.

در همین عوالم بوده که همه انسان‌ها در یک فضای مقدس و نورانی، مورد تفضل و عنایت حضرت حق قرار گرفته‌اند و پس از اعطای اختیار و ارائه معرفت خداوندی، مورد سؤال قرار گرفتند: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» و همگی در پاسخ گفتند: «بلی»

گرچه با ورود بشر به عالم دنیا، خصوصیات این منازل و مراحل، مورد نسیان و فراموشی واقع می‌شود، اما اصل و اثر آن معارف فطری در نزد انسان حاضر و همیشه با وجود او عجین و همراه است.

پس معرفت خدا در انسان ها ثابت شد و موقف و محل دریافت معرفت از یاد آن ها رفت و بعداً متذکر آن خواهند شد.

این معرفت ثابت و پایدار، چونان ستونی محکم، در وجود انسان پایه گذاری شده است تا در عالم کنونی، بنای «دین حنیف» بر آن استوار گردد؛ دین قیم و مستحکمی که استحکام خویش را بیش از همه و پیش از همه، مدیون عمود پولادین فطرت است.

حال برخی از آیات و احادیث مربوط به این بحث را نقل می کنیم:

«وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ». (۲)

به خاطر بیاور زمانی را که پروردگار تو از پشت بنی آدم، فرزندانشان را بیرون آورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت و پرسید: آیا من پروردگارتان نیستم؟! گفتند: آری؛ گواهی می دهیم. تا اینکه در روز رستاخیز [نتوانید بهانه آورده] بگویید: ما از این غافل بودیم! یا بگویید: پدران ما قبل از ما مشرک بودند و ما هم فرزندان بعد از آن ها بودیم. آیا ما را به سبب آنچه باطل گروان انجام دادند. هلاک می سازی؟!

آیه شریفه از مرحله ای از وجود انسان ها سخن می گوید که در آن، پروردگار آدم، از فرزندانش به ربوبیت خویش اقرار گرفت و این اقرار بدان جهت گرفته شد که کفار و مشرکین در روز قیامت نگویند که ما از خدا غافل بودیم و یا چون پدران ما مشرک بودند ما نیز مشرک شدیم.

از این آیه استفاده می شود که پروردگار متعال شناختی درباره خود به جمیع انسان ها داده است، به طوری که همه آدمیان به ربوبیت او شهادت و گواهی داده اند؛ و این شناخت و اقرار حجت بالفعل بر همه انسانهاست و به حدی روشن و قوی است که شرایط خانوادگی و محیط کفرآلود اجتماعی، قادر به از بین بردن کامل آن نیست و از این رو خدا در روز قیامت می تواند بر مشرکان و کفار، احتجاج کرده و عذر غفلت خود آن ها، و یا مشرک بودن پدرانشان را نپذیرد.

روایات فراوانی در تفسیر و تبیین این آیه شریفه وارد شده که در ادامه، برخی از آن‌ها نقل خواهد شد. در این احادیث بیان شده که همه انسان‌ها در عوالم پیشین، الله تعالی را بالمعاینه مشاهده کرده‌اند، به نحوی که هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در وجود او نداشته‌اند و اگر این معرفت نمی‌بود کسی قادر نبود پروردگار خویش را در این دنیا بشناسد.

نکته مهمی که در این احادیث به چشم می‌خورد این است که در مورد عوالم متعددی به این آیه استدلال شده است. این نکته نشانگر آن است که اخذ میثاق در عوالم متعددی به وقوع پیوسته است. برخی روایات اخذ میثاق را در «عالم ارواح» بیان کرده‌اند و برخی دیگر در «عالم ذر»؛ یعنی مرحله‌ای که روح انسان‌ها با بدن خاصی همراه بوده است.

از جمله نکاتی که در این روایات به چشم می‌خورد آن است که پس از اخذ میثاق، انسان‌ها موقف را فراموش کرده‌اند، اما اصل معرفت خدا در قلوبشان ثابت مانده است. و در برخی دیگر از روایات آمده است که خداوند معاینه را فراموشاند، اما اصل اقرار را در قلوب انسان‌ها ثابت و استوار گردانید.

از این‌گونه احادیث معلوم می‌شود که خصوصیات موقف و مکان تعریف الهی مورد فراموشی واقع شده است. و همچنین عین آن معرفت اعطا شده که از آن تعبیر به «معاینه» می‌شود، در این عالم در نزد انسان‌ها حاضر نیست، بلکه تنها اصل شناخت خدا در نزد انسان حضور دارد. در مباحث بعدی، درباره این مطلب و نحوه متذکر شدن به معرفت فطری بحث خواهد شد. و اینک، برای نمونه، برخی از روایاتی که مطالب فوق در آن‌ها بیان شده، نقل می‌شود:

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

أَخْرَجَ مِنْ ظَهْرِ آدَمَ ذُرِّيَّتَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. فَخَرَجُوا كَالذَّرِّ، فَعَرَفَهُمْ وَ أَرَاهُمْ نَفْسَهُ. وَ لَوْ لَا ذَلِكَ، لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ... (۱)

ص: ۳۵

خدا فرزندان آدم را تا روز قیامت، از پشت آدم بیرون آورد. آن‌ها به صورت ذرات کوچکی بودند. آنگاه خود را به آنان نمایاند و شناساند. و اگر این واقعه رخ نمی‌داد، کسی پروردگارش را نمی‌شناخت.

زراره گوید از امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه میثاق سؤال کردم فرمود:

تَبَّتِ الْمَعْرِفَةُ فِي قُلُوبِهِمْ وَ نَسُوا الْمَوْقِفَ. وَ سَيَذُكُرُونَهُ يَوْمًا. وَ لَوْلَا ذَلِكَ، لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَنْ خَالِقُهُ وَ لَا مَنْ رَازِقُهُ. (۱)

شناخت خدا در قلب‌ها ثابت ماند و آن‌ها موقف میثاق را فراموش کردند. و روزی آن‌ها به یادشان خواهد آمد. و اگر این مسئله نبود، کسی نمی‌دانست آفریننده و روزی رسانش کیست.

امام صادق (علیه السلام) درباره آیه میثاق فرمود:

كَانَ ذَلِكَ مُعَايَنَةَ اللَّهِ. فَأَنْسَاهُمْ الْمُعَايَنَةَ وَ أَثْبَتَ الْإِقْرَارَ فِي صُدُورِهِمْ. وَ لَوْلَا ذَلِكَ، مَا عَرَفَ أَحَدٌ خَالِقَهُ وَ لَا رَازِقَهُ. وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (۲)

این مطلب معاینه خدا بود. پس از آن، خداوند، معاینه را از یاد آن‌ها برد و اقرار را در قلبهایشان ثابت و استوار ساخت. و اگر این مطلب نبود، کسی آفریدگار و روزی رسانش را نمی‌شناخت. و این آیه شریفه به همین مطلب اشاره دارد: «و اگر از آنان سؤال کنی که چه کسی آنان را آفرید، در پاسخ می‌گویند: خدا.»

در آیات و احادیث فراوانی، از عوالم سابق، سخن به میان آمده و از وقایع اتفاق افتاده در آن‌ها، گزارش شده است. این گونه احادیث در اکثر موضوعات اعتقادی و حتی اخلاقی و فقهی، همچون ابواب توحید، نبوت، امامت، معاد، حج، دعا، روح و نفس، خلقت و غیره، به چشم می‌خورد و کمتر بحثی از مباحث اعتقادی را می‌توان سراغ گرفت که در آن به نحوی بدین موضوع اشارتی نرفته باشد. نگارنده در جای دیگر (۳) مدارک ۱۴ آیه و حدود ۲۰۰ روایت را در این باره ذکر کرده و پیرامون برخی از آن‌ها توضیحاتی داده است. و در اینجا تنها به سه نقل قول در این باره اکتفا می‌کنیم:

ص: ۳۶

۱- المحاسن ۱/ ۳۷۶، ح ۸۲۶.

۲- همان مأخذ، ص ۴۳۸، ح ۱۰۱۵.

۳- مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، صفحات ۱۲۹- ۱۲۲.

۱- فقیه و مورخ عالیقدر علامه امینی صاحب کتاب الغدیر، کتابی با عنوان «المقاصد العلیه فی المطالب السنیه» نوشته که بخش عمده ای از آن در تفسیر آیه میثاق است و در آن، ۱۹ آیه و ۱۳۰ حدیث دال بر وجود عالم ذر عنوان کرده است. جالب تر این که ایشان پس از بررسی اسناد این احادیث، ۴۰ حدیث را صحیح اصطلاحی- یعنی روایاتی که سلسله سند آن ها، همگی عادل و شیعه دوازده امامی هستند- دانسته است. (۱)

۲- فیلسوف شهیر، صدرالمتألهین شیرازی، که بر اساس مبانی خاص فلسفه خویش به تفسیر عالم ارواح پرداخته است، اصل وجود عالم ارواح را از ضروریات مذهب شیعه دانسته، تعداد احادیث مربوط به آن را بیشتر از آن می داند که قابل شمارش باشد. عین عبارت ایشان چنین است:

لِلنَّفْسِ الْآدَمِيَّةِ كَيْنُونُهُ سَابِقُهُ عَلَى الْبَدَنِ مِنْ غَيْرِ لَزُومِ التَّنَاسُخِ. وَ الرَّوَايَاتُ فِي هَذَا الْبَابِ مِنْ طَرِيقِ أَصْحَابِنَا لَا تُخَصِّي كَثْرَةً؛ حَتَّى أَنْ كَيْنُونَهُ الْأَرْوَاحِ قَبْلَ الْأَجْسَادِ كَأَنَّهَا كَانَتْ مِنْ ضَرُورِيَّاتِ مَذْهَبِ الْإِمَامِيَّةِ رِضْوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ. (۲)

روح انسان سابق بر بدن، وجودی داشته است، بدون آنکه لازمه این سخن تناسخ باشد. و روایاتی که در این باره از طریق شیعه نقل شده، از جهت کثرت، قابل شمارش نیست؛ به گونه ای که تقدم ارواح بر اجساد، همچون ضروریات مذهب امامیه رضوان الله علیهم است.

۳- شهید آیه الله بهشتی پس از طرح مسأله فطرت به تفسیر آیات میثاق پرداخته و نتیجه می گیرد:

«این آیه ها از گفتگویی میان خدا و همه انسان ها یاد می کند که در آن آدمزادها در برابر خدا قرار گرفته و با او در گفتگو بوده اند و در این گفتگو همه آن ها به خداوندگاری خدا و این که او کارگردان هستی است اعتراف کرده و شهادت داده اند، شهادتی که در روز رستاخیز جلوی هر نوع عذر و بهانه، عذر آگاه نبودن و خبر نداشتن و تحت تأثیر گذشتگان قرار گرفتن را می گیرد.»

ص: ۳۷

۱- این کتاب برای نخستین بار در سال ۱۳۹۱ توسط موسسه محقق طباطبایی در قم منتشر شده و سال ها پیش از آن در الذریعه ۴/۳۲۳ توضیحی کوتاه درباره آن آمده بود.

۲- کتاب العرشیه، ص ۲۳، قاعده ۸ از المشرق الثانی.

ایشان پس از بیان این مطالب، به صحنه ای که پیمان فوق در آن بسته شده است می پردازد و پس از نقل نظریه منکرین عالم ذر یعنی حسن بصری و معتزله و برخی تفاسیر که به تعبیر ایشان آهنگ تأویل دارد، خود وجود عالم ذر را پذیرفته و می نویسد: «آنچه درباره مفاد این آیه می توان گفت این است که در آن اجمالاً از یک مرحله از هستی انسان ها یاد می شود که در آن به خداوندگاری خدا اعتراف داشته اند...» (۱)

ص: ۳۸

۱- سید محمد حسینی بهشتی، خدا از دیدگاه قرآن، ص ۵۳ _ ۴۷.

فصل دوم: حاصل تعریف (ویژگی های فطرت)

در این فصل به خصوصیات اصلی فطرت می پردازیم:

۱- فطرت، نوعی معرفت و شناخت خداست نه عقیده یا گرایش یا توان

همان گونه که در بحث از آیه میثاق گذشت، حاصل تعریف خداشناختی متعالی درباره ذات اقدس الهی است. در اینجا به برخی آیات و روایات دیگر در این زمینه می پردازیم:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (۱)

آیه شریفه، به سوی دین حنیف (۲) دعوت می کند و آن را به عنوان فطره الله مطرح می کند و بیان می دارد که انسان بر آن مفطور و سرشته شده است، و سپس

ص: ۳۹

۱- روم (۳۰) / ۳۰.

۲- واژه «حنیفاً» در آیه شریفه، از لحاظ ادبی، حال است یا از دین یا از مأمور و مخاطب آیه شریفه. درباره معنای لغوی این لفظ باید گفت: ریشه «حنیف» یعنی «حنف» در اصل به معنای میل، تمایل و کج شدن به سویی است. و به کسی که پایش تمایل و کجی دارد و با حالت خاصی راه می رود «أَحْنَفُ» گفته می شود. حنیف به معنای راه راست و کسی که به سوی دین مستقیم، میل پیدا کرده یا از دین کجی اعراض نموده، نیز آمده است. به مسلمانان، حنیف گفته می شود زیرا به دین مستقیم متمایل شده است. در این باره مراجعه کنید به: معجم مقاییس اللغة ۲ / ۱۱۰، الصحاح ۴ / ۱۳۴۷، المصباح المنیر، ص ۱۵۴ و اساس البلاغه، ص ۹۷. در روایات، «حنیفیت» به فطرت و معرفت و اسلام تفسیر شده است. در حدیثی که ذیل آیه فطرت وارد شده، یکی از مصادیق دین، نماز و مصداق حنیف بودن، به چپ و راست توجه نکردن بیان شده است. در روایات دیگر مصداق دین، قبله و مصداق حنیف بودن، اخلاص در عبادت و دوری از شرک معرفی شده است. ر. ک: البرهان ۳ / ۲۶۲.

می فرماید فطرت قابل تغییر و تبدیل نیست و دین قیم و استوار نیز همین دین فطری است.

در روایاتی که در ذیل آیه شریفه «حُنْفَاءٌ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ»^(۱) وارد شده، حنیف بودن را به فطرت تفسیر و معنا کرده اند:

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «حُنْفَاءٌ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ» وَ قُلْتُ: مَا الْحَنِيفِيَّةُ؟ قَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ. (۲)

مَا الْحَنِيفِيَّةُ؟ قَالَ: هِيَ الْفِطْرَةُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا. فَطَرَ اللَّهُ الْخَلْقَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ. (۳)

در روایت اخیر و برخی روایات دیگر،^(۴) حنیف بودن به فطرت و فطرت به معرفت خدا تفسیر شده است. احادیث زیادی ذیل آیه فطرت در کتب روایی موجود است. شیخ حر عاملی، مؤلف کتاب «وسائل الشیعه»، در کتاب دیگرش، «اثبات الهداه» بابی را تحت عنوان «إِنَّ الْمَعْرِفَةَ الْأَجْمَالِيَّةَ ضَرْوُورِيَّةٌ مَوْهَبِيَّةٌ فِطْرِيَّةٌ لَا كَسْبِيَّةٌ» منعقد کرده و ۵۶ حدیث در این باب نقل کرده، و سپس اضافه می کند: به دلیل اینکه این احادیث بیش از حد تواتر است، ما فقط برخی از آن ها را آوردیم.^(۵)

عَنْ زُرَّارَةَ قَالَتْ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): أَضِلَّحَكَ اللَّهُ؛ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: «فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»؟ قَالَ: فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ أَنَّهُ رَبُّهُمْ. قُلْتُ: وَ خَاطَبُوهُ؟ قَالَ: فَطَاطَأَ رَأْسَهُ ثُمَّ قَالَ: لَوْ لَا ذَلِكُ، لَمْ يَعْلَمُوا مَنْ رَبُّهُمْ وَلَا مَنْ رَازِقُهُمْ. (۶)

امام باقر (علیه السلام) درباره آیه فطرت فرمود: خدا انسان ها را، هنگام میثاق بر معرفت خویش به اینکه پروردگار انسانهاست، بر توحید مفطور ساخت. راوی از امام (علیه السلام) پرسید: آیا خدا آن ها را مورد خطاب قرار داد؟ امام (علیه السلام) سر مبارک خویش را فرو

ص: ۴۰

۱- حج (۲۲) / ۳۱.

۲- معانی الاخبار، ص ۳۵۰، ح ۱.

۳- المحاسن ۱ / ۳۷۵، ح ۸۲۴.

۴- کافی ۲ / ۱۲، ح ۴.

۵- اثبات الهداه ۱ / ۵۳ - ۴۳.

۶- توحید صدوق، ص ۳۳۰، ح ۸ و رجوع شود به کتاب المحاسن ۱ / ۳۷۵ ح ۸۲۴ و ۸۲۵.

افکند و سپس فرمود: اگر این خطاب نبود، آدمیان پروردگار و روزی رسان خویش را نمی شناختند.

از این حدیث معلوم می شود که مراد از کلمه «فطرت»، همان فطرت توحیدی است که هنگام میثاق و پیمان درباره معرفت خدا، حاصل گشته و این میثاق به صورت مکالمه انجام یافته است و چنانکه این معرفت نمی بود کسی پروردگار و روزی رسانش را نمی شناخت.

امام صادق (علیه السلام) در مورد آیه فطرت فرمود:

فَطَرَهُمْ جَمِيعاً عَلَى التَّوْحِيدِ. (۱)

خدا همه مردم را بر توحید مفطور ساخت.

همان گونه که در احادیث فوق مشاهده می شود، در برخی موارد فطرت به معرفه الله تفسیر شده و در پاره ای موارد به توحید. در توضیح این مسأله باید گفت معرفه الله با توحید یکی است و خداوند خود را متوحداً به انسان ها معرفی کرده است.

در روایت زراره نیز که قبلاً نقل شد، آمده بود:

فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ عِنْدَ الْمِيثَاقِ عَلَى مَعْرِفَتِهِ، أَنَّهُ رَبُّهُمْ.

خدا انسان ها را هنگام میثاق بر معرفه الله به اینکه پروردگار انسانهاست، بر توحید مفطور ساخت.

این مطلب یکی از تفاوت های معرفت فطری با شناخت فلسفی است. زیرا اکثر براهین اثبات وجود خدا، تنها وجود خدا را اثبات می کند و برای اثبات توحید، به ادله و براهین دیگری نیاز است.

قابل ذکر است که در احادیث اهل سنت نیز فطرت به معنای «معرفه الله»، «دین الله» و «اسلام» تفسیر شده است. (۲)

ص: ۴۱

۱- کافی ۱۲/۲، ح ۳ و رجوع شود به: کافی ۱۳/۲، ح ۵ و توحید صدوق، ص ۳۲۹، ح ۵، ۶ و المحاسن ۱/۳۷۵، ح ۸۲۳.

۲- الدر المنثور ۶/۴۹۴-۴۹۲.

در آیات قرآن کریم نیز صریحاً آمده است که در وجود خدا هیچ شک و شبهه ای نیست و اگر از انسان ها پرسیده شود پدیدآورنده آسمان ها و زمین کیست، می گویند خدا:

"قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (۱)

"وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ" (۲)

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي عَلَى الْمَعْرِفَةِ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَالِقُهُ فَمدلِكَ قَوْلُهُ: «وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (۳)

هر مولودی بر فطرت متولد می شود و مراد از فطرت، معرفت به این است که خدا خالق اوست. و این آیه شریفه به همین مطلب اشاره دارد: «اگر از آن ها پرسی: چه کسی آسمان ها و زمین را آفریده است؟ خواهند گفت: خدا.»

همان طور که می بینیم آیات و روایات نشان می دهند فطرتی که اساس ادیان الهی است، معرفت و شناخت خدا و توحید اوست و حاصل تعریف خداوند، معرفه الله می باشد.

بنابراین فطرت، «عقیده» به خدا نیست. زیرا از آنجا که دنیای کنونی، موقف امتحان و ابتلاست و شبهات و امیال و اهوای آدمیان نیز کم نیستند و از طرف دیگر انسان حامل استطاعت و قدرت اراده و اختیار است، لذا نمی توان گفت هر انسانی ضرورتاً به خدا معتقد است؛ گرچه حامل معرفتی متعالی از الله تبارک و تعالی است که با تذکر مذکرین و تبلیغ مبلغین، متذکر می شود و در موارد بسیار عقیده و ایمان نیز پیدا می کند.

بر این اساس، دیگر جایی برای این سؤال باقی نمی ماند که چرا برخی، در این جهان خدا را منکرند. زیرا فطرت، معرفت است و اقرار و انکار به اختیار انسان واگذار شده است و لذا به حسن و قبح متصف شده و ثواب یا عقاب بدان تعلق می گیرد.

ص: ۴۲

۱- ابراهیم (۱۴) ۱۰.

۲- زخرف (۴۳)/۸۷ و ر. ک: لقمان (۳۱) ۲۵ و زمر (۳۹) ۳۸ و عنکبوت (۲۹)/۶۳.

۳- توحید صدوق، ص ۳۳۱، ح ۹.

گذشته از اینکه همین فطرت، به واسطه عوامل دیگر محبوب شده، نور حقیقت از انسان پنهان می ماند. در بحث «تسلیم و ایمان» این مطلب مشروح تر بیان خواهد شد.

یکی دیگر از نتایج بحث فوق این است که فطرت، «گرایش» به خدا نیست.

با وجود این، از آنجا که انسان، با فطرت الهی خویش، خدای رحمان و رحیم، کریم و عطف و زیبا و دوست داشتنی را، با تمام وجود می یابد، لذا نسبت به او گرایش پیدا کرده و به او محبت می ورزد. بنابراین گرایش متأخر از فطرت است.

بدین سان آن کس که خدای خویش را در نور فطرت با اوصاف جلال و جمال مشاهده می کند، دل بدو می سپارد، و به چیزی به غیر او دل نمی بندد. و اصولاً - حبّ راستین را در محبوب راست می توان یافت و هر چه در غیر اوست، میل و هوا و هوس و خودپرستی است؛ گرچه با الفاظ زیبا بیان شود. و آن کس که مجازاً قنطره حقیقت می داند، از حقیقت بدور است؛ که: «أَيُّكُونُ لِيغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ...» (۱)

آری؛ کسی که اهواء و استکبار و غرور و عناد، وجودش را پر کرده و سیاهی جایی برای نور در قلبش باقی نگذاشته، گرایشی نیز به خدا ندارد، از این رو این سؤال که پس چرا برخی انسان ها به خدا گرایش و کششی ندارند، وجهی نخواهد داشت. توضیح این مطلب نیز در مرحله «تسلیم» خواهد آمد.

از دیگر نتایج بحث مذکور این است که فطرت «توانِ خداشناسی» نیست.

اصولاً توان خداشناسی هنگامی به انسان داده می شود که خدای خویش را نمی شناسد و لذا قدرت و توان این شناخت به او داده می شود تا با استفاده از آن خدا را بشناسد. بنابراین با توجه به اینکه معرفه الله در عالیترین درجه در نزد انسان - گرچه به نحو بسیط و مکنون - حاضر و حاصل است، جایی برای توان و قدرت باقی نمی ماند؛ زیرا نتیجه بکارگیری قدرت، تحصیل امر حاصل خواهد بود.

آری؛ اگر منظور این باشد که آدمی قادر است پس از تذکر مذکرین و عنایت الهی، اصل معرفت فطری را به یاد آورد.

ص: ۴۳

۱- بخش دوم دعای عرفه سید الشهداء (علیه السلام)، مفاتیح الجنان و اقبال الاعمال، ص ۳۴۸.

و یا با مجاهدت های روحی و عبادات خالصانه، زمینه توجهات خاص الهی را فراهم کند تا مراتب عالی معرفت فطری که در لسان روایات به رؤیت و معاینه تعبیر می شود، بر او تجلی نماید، و یا اینکه بر اثبات صانع از طریق آیات آفاقی و انفسی، احتجاج و استدلال نماید، این مطلب درست است و انسان چنین توانایی ها را دارد. اما اینها به فطرتی که اساس دین است، ربطی ندارند و نباید در تفسیر و توجیه فطرت به کار گرفته شوند.

۲- معرفت فطری صُنْع خداست نه فعل انسان

در آیات زیادی از قرآن کریم، خدای متعال، هدایت را فعلی از افعال اختصاصی خویش که احدی در آن شریک نیست، معرفی کرده است. این آیات هدایت حقیقی را فقط هدایتی می دانند که از طرف خدا باشد:

«إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (۱)

همانا، راهنمایی و هدایت بر ماست.

«إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (۲)

تو هر کسی را که بخواهی هدایت نمی کنی؛ خداست که هر که را بخواهد هدایت می کند.

«لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (۳)

«إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ» (۴)

هدایتی که از سوی خدا باشد، هدایت حقیقی است.

«إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَى اللَّهِ» (۵)

هدایت، هدایت خداست.

ص: ۴۴

۱- لیل (۹۲) / ۱۲.

۲- قصص (۲۸) / ۵۶.

۳- بقره (۲) / ۲۷۲.

۴- انعام (۶) / ۷۱ و بقره (۲) / ۱۲۰.

۵- آل عمران (۳) / ۷۳.

در کتب آسمانی عهد عتیق و جدید نیز به این گونه معانی در مورد معرفت خدا برمی خوریم. برای نمونه یک عبارت کوتاه نقل می شود:

خدا خود را شناسانیده است. (۱)

در دعاها و احادیث فراوانی هم که در کتاب های مختلف در این باره وارد شده، صریحاً معرفت، به عنوان صنوع و فعل خدا که بندگان در آن نقشی ندارند معرفی شده است.

در این روایات بیان شده که خدای متعال هیچ وسیله ای برای رسیدن مردم به معرفه الله در اختیار آنان قرار نداده است و آن ها مکلف به معرفه الله نیستند بلکه بر خداست معرفی خود و بیان آن، و بر انسانهاست تسلیم در مقابل او و اطاعت از فرامینش. در روز قیامت نیز خدا به وسیله همین معرفت اعطایی بر انسان ها احتجاج خواهد کرد.

این مطالب در روایاتی که در زیر نقل می شود، مذکور است:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): الْمَعْرِفَةُ مِنْ صُنْعِ مَنْ هِيَ؟ قَالَ: مِنْ صُنْعِ اللَّهِ. لَيْسَ لِلْعِبَادِ فِيهَا صُنْعٌ. (۲)

راوی می گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: معرفت کار چه کسی است؟ امام (ع) فرمود: کار خداست نه بندگان.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

لَيْسَ لِلَّهِ عَلَى خَلْقِهِ أَنْ يَعْرِفُوا. وَ لِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْرِفَهُمْ. وَ لِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا. (۳)

شناخت خدا بر عهده انسان ها نیست. بر خداست معرفی خود. و بر انسانهاست پذیرش او پس از تعریف.

قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ الرَّضَا (عليه السلام) لِلنَّاسِ فِي الْمَعْرِفَةِ صُنْعٌ؟ قَالَ: لَا. (۴)

ص: ۴۵

۱- عهد عتیق، مزامیر، باب ۹، ص ۱۶.

۲- کافی ۱/۱۶۳.

۳- همان مأخذ، ص ۱۶۴.

۴- بحار الانوار ۵/ ۲۲۱.

از امام رضا (علیه السلام) سؤال شد: آیا انسان ها در معرفت نقشی دارند؟ امام (علیه السلام) فرمود: خیر.

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

لَمْ يُكَلِّفِ اللَّهُ الْعِبَادَ الْمَعْرِفَةَ وَ لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ إِلَيْهَا سَبِيلًا. (۱)

خداوند انسان ها را بر معرفت مکلف نساخته است و راهی هم برای معرفت در انسان ها قرار نداده است.

سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (علیه السلام): بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسِهِ. (۲)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسیده شد: چگونه پروردگارت را شناختی؟ فرمود: به معرفتی خودم، او را شناختم.

راوی می گوید: از امام صادق (علیه السلام) شنیدم که می فرمود:

إِنَّ أَمْرَ اللَّهِ كُلَّهُ عَجِيبٌ إِلَّا أَنَّهُ قَدِ اخْتَجَّ عَلَيْكُمْ بِمَا قَدْ عَرَفْتُمْ مِنْ نَفْسِهِ. (۳)

همه کارهای خدا عجیب است، الا اینکه به واسطه معرفی خود بر شما، بر شما حجت را تمام کرده است.

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (علیه السلام): أَصْلَحَكَ اللَّهُ هَلْ جُعِلَ فِي النَّاسِ أَدَاءٌ يَنَالُونَ بِهَا الْمَعْرِفَةَ؟ قَالَ: قَالَ: لَا. قُلْتُ: فَهَلْ كَلَّفُوا الْمَعْرِفَةَ؟

قَالَ: لَا. عَلَى اللَّهِ الْبَيَانُ. (۴)

راوی می گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: آیا در مردم ابزاری نهاده شده که به وسیله آن به معرفت برسند؟

امام فرمود: خیر. عرض کردم: آیا به تحصیل معرفت تکلیف دارند؟ فرمود: خیر. بر خداست که بیان کند.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

إِعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ، وَ الرَّسُولَ بِالرَّسَالَةِ، وَ أُولَى الْأَمْرِ بِالْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ الْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ. (۵)

خدا را به خدا بشناسید، و رسول را به رسالتش، و صاحبان فرمان را به امر به معروف و دادگری و نیکوکاری.

ص: ۴۶

۱- المحاسن ۱/ ۳۱۵، ح ۶۲۴.

۲- کافی ۱/ ۸۶ و رجوع کنید به ص ۱۶۲، ح ۱ و ص ۱۶۴، ح ۴.

۳- همان مأخذ.

۴- همان مأخذ، ص ۱۶۳.

۵- کافی ۱/ ۸۵.

ای کسی که خودت بر خود، دلالت می کنی.

۳- معرفت فطری، معرفتی صریح و روشن است نه شناختی مبهم

همان گونه که در فصل اول گذشت، خدای متعال در موافقی پیش از این عالم، شناخت حقیقی خود را به همه انسان ها اعطا کرد و سپس از آنان بر ربوبیت خویش اقرار گرفت. در این معرفی، الله تعالی در یک فضای مقدس و نورانی شخص خویش را به انسان ها شناساند.

...أراهم نفسه (۲)

و همه انسان ها او را با چشم الهی، مشاهده کردند، به طوری که هیچ گونه شک و شبهه ای در آن نبود. شدت و وضوح این معرفت به قدری بوده است که در احادیث با تعابیر «معاینه» (۳) و «رؤیت» (۴) از آن یاد می شود و قطعاً این معاینه دیدن به چشم سر و یا تجسم پروردگار نیست.

در عالم کنونی نیز انسان ها در حالات مختلف، به واسطه عواملی که خداوند آن ها را وسیله تذکر و یادآوری معرفت فطری قرار داده، متذکر آن معرفت می شوند؛ گرچه میزان متذکر شدن افراد در حالات مختلف به یک اندازه نیست و معمولاً عین آن معرفت پیشین ظاهر نمی شود بلکه جلوه هایی از آن بر انسان متجلی می گردد. این تجلیات معرفتی نیز صنع خداست و در حین متذکر شدن، این خدای کریم است که مراتبی از معرفت فطری را از «بساطت» بیرون آورده و به «معرفت ترکیبی» مبدل می سازد.

باید توجه داشت که: گرچه انسان و اختیارش در اصل ترکیب معرفت فطری و توجه به آن نقشی ندارد و ظهور معرفت فطری صنع خداست، اما اختیار و انتخاب انسان از جهتی در این مورد مداخلت دارد. زیرا اگر شخص بعد از متذکر شدن در دفعات اولیه که حجت بر او تمام می شود، تسلیم خدا شده و خود را در مسیر عبودیت قرار دهد، خداوند نیز درجات عالی تری از معرفت الهی را بر قلب او متجلی می سازد تا

ص: ۴۷

۱- دعای صباح، مفاتیح الجنان.

۲- کافی ۱۳/۲.

۳- المحاسن ۱/۳۷۶.

۴- توحید صدوق، ص ۱۱۷.

جایی که ممکن است عین رؤیت و معاینه عوالم پیشین را در لحظاتی، بر قلب مؤمنان و اولیای الهی ظاهر سازد؛ و این عالی ترین درجات عرفان حقیقی و دینی است. بنابراین اراده انسان در اصل معرفت و متذکر شدن به آن مؤثر نیست، بلکه «سنه الله» بر این جاری شده است که بر اساس نحوه سمت گیری و انتخاب انسان، او را از درجات مختلف «معرفه الله» بهره مند می سازد.

این مسئله نقش اراده و عبادت و اخلاق را در معرفت نشان می دهد. بنابراین اگر «معرفه الله» به انسان نسبت داده می شود و در حوزه افعال اختیاری او قرار می گیرد، از همین جهت مذکور است. این مطلب را در مبحث «تسلیم» پی خواهیم گرفت.

۴- معرفت فطری قبل از متذکر شدن، بسیط است نه مرکب

مراد از «بسیط» بودن معرفت این است که انسان بدان توجهی ندارد و از آن غافل است. و مراد از «مرکب» شدن آن، توجه یافتن آدمی به معرفت خود می باشد.

این نیز یکی از حکمت های الهی است که آدمی در اثر اشتغال به زندگی روزمره، غالباً از خداوند غفلت می نماید و توجهی به او ندارد. اصولاً شأن دنیا، شأن فریبندگی و غفلت از خداست و اگر اینگونه نبود، دنیا نمی توانست وسیله امتحان و ابتلا باشد و عبادت خدا در دنیا، آن اهمیت را نداشت که انسان را به مقام تقرب به خدا و خلیفه الهی، سوق دهد. با این همه پس از تذکر انبیا و مبلغین الهی، انسان ها متوجه معرفت الهی می شوند و حجت بر آن ها تمام می شود و پس از آن یا تسلیم خدا می شوند و مسیر عبودیت را انتخاب می کنند و یا مسیر سرپیچی و عصیان و تبعیت از هوا و هوس را برمی گزینند.

۵- کانون معرفت فطری قلب است نه ذهن

همان گونه که گذشت، معرفت فطری صنع خداست و ذهن انسان و تصورات او نقشی در این معرفت ندارد. به دیگر سخن، پروردگار متعال بدون واسطه هرگونه تصور و فعالیت ذهنی انسان، خود را به روح و روان او شناسانده است و این مطلب همان است که در روایات با عنوان «معرفت و رؤیت قلبی» عنوان می شود. در برخی احادیث فصل

اول این مطلب بیان شده بود که از تکرار آن ها خودداری کرده و به چند حدیث دیگر در این باره اکتفا می کنیم:

... فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ هَيْلٌ رَأَيْتُ رَبَّكَ حِينَ عَزَيْدَتْهُ؟ قَالَ: فَقَالَ: وَيْلَكَ، مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ، قَالَ: وَكَيْفَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: وَيْلَكَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ فِي مُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ. (۱)

از امیرالمؤمنین (علیه السلام) پرسیدند: آیا پروردگارت را هنگام پرستش او دیده ای؟ امام فرمود: وای بر تو! من آن نیستم که پروردگاری را که ندیده ام، بپرستم. عرض کردند: چگونه او را دیده ای؟ فرمود: وای بر تو! دیدگان هنگام نظر افکندن او را درک نکنند ولی دلها با حقایق ایمان او را می بینند.

فَقَالَ لَهُ: يَا أَبَا جَعْفَرٍ، أَيُّ شَيْءٍ تَعْبُدُ؟ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى. قَالَ رَأَيْتَهُ؟ قَالَ: بَلْ لَمْ تَرَهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ، وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ... (۲)

از امام باقر (علیه السلام) پرسیدند: چه چیز را می پرستی؟ فرمود: خدای متعال را پرسیدند: آیا او را دیده ای؟ امام فرمود: دیدگان او را به بینایی چشم نمی بینند، اما دلها او را به حقیقت ایمان می بینند.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عَلَيْهِ السَّلَام) قَالَ: قُلْتُ لَهُ: أَخْبِرْنِي عَنِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ، هَلْ يَرَاهُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: نَعَمْ وَ قَدْ رَأَوْهُ قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ. قُلْتُ: مَتَى؟ قَالَ: حِينَ قَالَ لَهُمْ: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى». ثُمَّ سَكَتَ سَاعَةً ثُمَّ قَالَ: وَإِنَّ الْمُؤْمِنِينَ لَيَرَوْنَهُ فِي الدُّنْيَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ. أَلَسْتُ تَرَاهُ فِي وَفْتِكَ هَذَا؟! ... وَ لَيْسَتْ الرُّؤْيَةُ بِالْقَلْبِ كَالرُّؤْيَةِ بِالْعَيْنِ... (۳)

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 کرده اند. سؤال شد: در چه زمانی؟ امام (علیه السلام) فرمود: وقتی که به آن ها گفته شد: «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، قَالُوا بَلَى». آنگاه مدتی سکوت کرد و سپس فرمود: همانا مؤمنان در دنیا و قبل از قیامت نیز خدا را مشاهده می کنند. آیا الآن، خدا را مشاهده نمی کنی... مشاهده قلبی نظیر مشاهده با چشم نیست.

ص: ۴۹

۱- کافی ۱/۹۸ ح ۶ و ر.ک: نهج البلاغه، خطبه ۱۷۹، ص ۲۵۸.

۲- کافی ۱/۹۷ ح ۵ و توحید صدوق، ص ۱۰۸.

۳- توحید صدوق، ص ۱۱۷.

۶- معرفت فطری تنها معرفت حقیقی و پایه و اساس ایمان دینی است

در روایاتی که در ذیل آیه میثاق و آیه فطرت نقل شد این نکته به چشم می خورد که اگر معرفت فطری نمی بود، کسی پروردگار و آفریننده و روزی رسانش را نمی شناخت. (لَوْ لَا ذَلِكْ لَمْ يَعْرِفْ أَحَدٌ رَبَّهُ. لَوْ لَا ذَلِكْ لَمْ يَدْرِ أَحَدٌ مَنْ خَالَقَهُ وَلَا مَنْ رَزَقَهُ.)

از اینگونه تعابیر معلوم می شود که فطرت اساس و پایه خداشناسی دینی است و بدون آن معرفت حقیقی خدا ممکن نخواهد بود.

اصولاً- معرفت حقیقی نسبت به یک شیء، شناخت شخص آن شیء است و شناخت های عقلی در قالب تصورات کلی، شناخت حقیقی محسوب نمی شود. (۱)

در برخی روایات نیز معرفت قلبی، اساس ایمان دانسته شده است:

الْإِيمَانُ، مَعْرِفَةٌ بِالْقَلْبِ وَ إِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَ عَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ. (۲)

ایمان، شناختن به دل و اقرار به زبان و فرمان بردن با اندامهاست.

الْمَعْرِفَةُ أَصْلٌ، فَرَعُهُ الْإِيمَانُ. (۳)

أَفْضَلُكُمْ، أَفْضَلُكُمْ مَعْرِفَةً. (۴)

ص: ۵۰

۱- ابو هلال عسکری می گوید: فرق معرفت و علم آن است که معرفت اخص از علم است و به معنای علم به شخص چیزی است به طوری که از اشیای دیگر متمایز باشد. (الفروق اللغویه / ۶۲) طبق این بیان علم شامل شناخت کلی و شناخت شخصی می شود، اما معرفت در اصل فقط بر شناخت شخصی و مصداقی اطلاق می گردد. فیومی، معرفت را شناخت حسی می داند. شاید وجه آن این باشد که شناخت حسی، شناخت شخصی است نه شناخت کلی و در آن شخص چیزی ادراک می شود نه تصور کلی آن. (المصباح المنیر) فارس بن زکریا می گوید: «عرف» در اصل دو معنا داشته است؛ یکی «پشت سر هم آمدن دو چیز و دیگری «سکون و آرامش و طمأنینه». و کلماتی مانند «معرفت» و «عرفان» از «عرف» به معنای دوم مشتق شده است. (معجم مقاییس اللغه). بنابراین، معرفت و عرفان در لغت اصیل عرب به هر نوع علم و شناختی اطلاق نمی شده است، بلکه در مورد نوع خاصی از شناخت که همراه با آرامش روحی باشد، به کار می رفته است. شاید به همین جهت کلمه «عرف»، به معنای صبر و «عرف» به معنای بوی خوش، استعمال می شود. (اساس البلاغه زمخشری و صحاح جوهری). معلوم است که آرامش روحی نسبت به چیزی، حداقل در درجات بالاتر، وقتی حاصل می شود که نسبت به شخص و مصداق آن چیز علمی حاصل می شود و تصورات کلی نسبت به چیزی، آرامش حقیقی را در انسان ایجاد نمی کند.

۲- نهج البلاغه، حکمه ۲۲۷، ص ۵۰۸.

۳- بحار الانوار ۳/۱۴.

۴- همان مأخذ. روشن است که مراد از معرفت، همان معرفت قلبی است که در روایات اول تصریح شده است.

قبل از ورود به اصل بحث، باید این حقیقت یادآوری شود که در مآثورات دینی، توصیف عقلی خداوند مورد نهی قرار گرفته است و حتی امکان توصیف ذات الهی و تصور صفات او نیز نفی شده و هرگونه صورت عقلی از خدا سلب گردیده است. (۱)

اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ. (۲)

خدا بزرگتر از آن است که توصیف شود.

لَا يَقْدِرُ الْعِبَادُ عَلَى صِفَتِهِ. (۳)

انسانها قادر به توصیف خدا نیستند.

سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَنِ الصِّفَاتِ. (۴)

خدا از توصیفات، منزّه و متعالی است.

فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَ أَوْهَامُهَا وَ لَا الْفِكْرُ وَ خَطَرَاتُهَا وَ لَا الْأَلْبَابُ وَ أَذْهَانُهَا صِفَتَهُ. (۵)

عقلها و تصوراتش، فکرها و خطوراتش، خردها و ذهنهایش، صفت خداوند را درک نمی کنند.

ص: ۵۱

۱- درباره روایاتی که پس از این نقل خواهد شد، باید به این نکته توجه نمود که کلمه «صفه» در اصل، مصدر است و معنای لغوی آن «توصیف کردن» می باشد، گرچه در موارد متعدد به معنای حاصل مصدر نیز به کار می رود. رجوع کنید به لسان العرب، المصباح المنیر و اساس البلاغه.

۲- معانی الاخبار، ص ۱۱، حدیث ۱ و ۲.

۳- توحید صدوق، ص ۱۱۵.

۴- همان مأخذ، ص ۷۹.

۵- توحید صدوق، ص ۴۵.

مُحَرَّمٌ... عَلَى غَوَائِصِ سَابِحَاتِ النَّظَرِ تَصْوِيرُهُ... مُمْتَنِعٌ... عَنِ الْأَذْهَانِ أَنْ تُمَثِّلَهُ... قَدْ ضَلَّتِ الْعُقُولُ فِي أَمْوَاجِ تَيَّارِ إِدْرَاكِهِ. (۱)

تصویر کردن خدا بر شناوران غواص [کسانی که در تصور خدا تفکر و خوض می کنند] حرام است... مجسم کردن او در ذهنها محال است... عقلها در امواج پرتلاطم ادراکش، گمراه گشته اند.

روایات زیادی در این زمینه در کتب حدیث نقل شده است که برای نمونه خوانندگان عزیز را به کتاب توحید صدوق ارجاع می دهیم.

در توجیه مطلب فوق باید به دو مقدمه توجه کرد.

الف) خالق و مخلوق هیچ شباهتی با هم ندارند و از جهت ذات و اوصاف با هم متباین و متخالفند. زیرا اگر آفریدگار خصوصیات آفریدگان را داشته باشد، او نیز آفریده شده خواهد بود نه آفریننده:

«لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (۲)

چیزی شبیه خداوند نیست.

بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ. (۳)

خدا با مخلوقات متباین است پس چیزی شبیه او نیست.

مُبَايِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ فِي الصِّفَاتِ. (۴)

خدا با همه حادثها در صفات متباین است.

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلُوٌ مِنْ خَلْقِهِ وَخَلَقَهُ خَلُوٌ مِنْهُ. (۵)

فَكُلُّ مَا فِي الْخَلْقِ لَا يُوجَدُ فِي خَالِقِهِ وَكُلُّ مَا يُمَكِّنُ فِيهِ يَمْتَنِعُ مِنْ صَانِعِهِ. (۶)

هر چه در مخلوق باشد در خالق یافت نمی شود. و هر چه در مخلوق ممکن است یافت شود، ممتنع است در سازنده آن یافت شود.

ب- شناخت انسان و دایره معلوماتش، درباره موجوداتی است که به نحوی با او سنخیت دارند و دو موجود از همه جهت متباین، محال است نسبت به یکدیگر، معرفت

ص: ۵۲

٢- شوری (٤٢) / ١١.

٣- توحید صدوق، ص ٣٢.

٤- توحید صدوق، ص ٦٩.

٥- توحید صدوق، ص ١٠٥ و ١٠٦.

٦- همان مأخذ، ص ٤٠ و ر.ک: توحید صدوق، ص ٣٦، ٣٧، ٤١، ٤٢، ٥٨، ٧٣، ٢٤٨.

حقیقی و شناخت مصداقی و شخصی داشته باشند؛ مگر اینکه یکی خالق دیگری باشد که در این صورت، خالق به مخلوق خویش احاطه و علم دارد و الا- نمی توانست آن را خلق کند؛ ولی مخلوق فقط از اثر و فعل خالق در خویش و موجودات دیگر، به وجود خالق پی می برد، بی آنکه نسبت به او معرفت حقیقی را دارا شود.

از دو مقدمه فوق نتیجه می شود که معرفت حقیقی مخلوق، با استفاده از آلات ادراکی خویش، نسبت به خالق محال است. (۱) و بنابراین توصیف ذهنی مخلوق نسبت به خالق نیز ممکن نخواهد بود.

دلیل دیگری که درباره عدم امکان توصیف می توان ارائه کرد این است که هرگونه توصیفی که در محدوده «خروج از حدین» ننگجد، در نهایت به نوعی تشبیه میان آفریننده و آفریده شده می انجامد. زیرا تصورات اثباتی (۲) انسان در محدوده آفریده شده هاست. از طرف دیگر اگر خالق شبیه مخلوق باشد، دیگر نمی تواند خالق باشد زیرا خالق و مخلوق، از لحاظ ذات و صفات، وجه مشترکی با هم ندارند. از همین جاست که در آیات و روایات در بیان اوصاف خدا، هرگونه شباهت به مخلوقات نفی شده است حتی در اطلاق لفظ «شیء» که عام ترین مفهوم است:

سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ (عليه السلام): أَيْجُوزُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اللَّهَ شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِّينِ: حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ. (۳)

از امام باقر (علیه السلام) سؤال شد: آیا رواست که به خدا، شیء گفته شود. پاسخ فرمودند: بله [به شرط اینکه] (۴) از دو حد تعطیل و تشبیه بیرون آورده شود.

از دلایل فوق، دو مورد خارج می ماند:

۱- اقرار و اعتقاد به وجود آفریدگار در اثر توجه به آفریدگان که شناختی عقلی و کلی است، و در بحث های قبلی توضیحش گذشت. در این نوع شناخت، عقل مستقیماً با شخص خالق ارتباط معرفتی برقرار نمی کند، بلکه به واسطه مخلوقات، که آیات و

ص: ۵۳

۱- از همین جاست که معصومین (علیهم السلام)، در مناجات های خود، به طور مکرر از خداوند می خواهند تا خودش را به آنان معرفی نماید: «أَسْأَلُكَ مَسْأَلَةً مَنْ يَعْرِفُكَ كُنْهُ مَعْرِفَتِكَ... فَأَسْأَلُكَ... أَنْ تُعَرِّفَنِي نَفْسَكَ». (بحار الانوار ۹۴/۹۶).

۲- درباره تصورات اثباتی و سلبی در ادامه بحثی خواهیم داشت.

۳- کافی ۱/۸۵ و ر.ک: ص ۸۴ _ ۸۲.

۴- باصطلاح تخصصاً نه تخصیصاً.

نشانه های خالق هستند، به شناخت کلی در محدوده بیرون آوردن ذات حق از تعطیل و تشبیه، یعنی اثبات بدون تشبیه دست می یابد. این نوع شناخت در تحلیل نهایی به تنزیه از «نفی و تعطیل» و تقدیس از «تشبیه» بر می گردد و نام توصیف نمی توان بر آن نهاد. زیرا در توصیف، ذات الهی به واسطه تصورات عقلی توصیف می شود؛ و از آنجا که خدای سبحان صفتی زائد بر ذات ندارد، توصیف صفات نیز به توصیف ذات بر می گردد. در حالی که در این نوع شناخت، صرفاً به وجود صانع و پروردگار عالم اقرار می شود و گزارش محتوایی از ذات او ارائه نمی گردد.

۲- تعریف خدا توسط خود او بر قلوب انسان ها یا معرفت فطری. گرچه این تعریف، معرفتی شخصی و مصداقی است (عَرَفَهُمْ نَفْسَهُ)، اما صنوع خداست نه فعل انسان.

از این دو مورد که بگذریم، آدَمیان از هر گونه شناخت واقعی نسبت به خدا، عاجزند و هر آنچه در این ارتباط تصور و توهم شود، تحت عنوان «توصیف» قرار گرفته، و از ساحت قدس الهی منفی است و باید خدا را از آن ها تنزیه و تقدیس نمود.

در مکتب «توصیف» ذات الهی توسط مفاهیم و تصورات ذهنی معرفی می شود و معرفت خدا متأخر از توصیف اوست. به عبارت دیگر، همان گونه که در مکتب «اثبات گروی»^(۱) وجود خدا قبل از اثبات عقلی، مجهول و منفی شمرده می شود، در اینجا نیز خدا قبل از توصیف، «غایب» محسوب می شود. و لذا برای معرفی و شناخت او باید به توصیف عقلی پرداخت و هر چه مفاهیم بیشتری درباره خدا و اوصاف او نقش بندد، خداوند بیشتر و بهتر معرفی و شناخته می شود و هر کس بیشتر بتواند او را توصیف کند، درجه عالی تری از عرفان الهی نصیبش خواهد شد.

حال سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که بر پایه معرفت فطری، اسما و صفات الهی چه نقشی در خداشناسی و معرفی خداوند دارند؟

به کارگیری اسما و صفات بر مبنای «الهیات فطری» به معنای اشاره به ذات مقدس خداوند است که قبلاً در نور معرفت فطری مشاهده شده است، و معرفت فطری، این به

ص: ۵۴

۱- این مکتب که مصداق بارز آن فلسفه ارسطو می باشد، در کتاب «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی»، از نویسنده، به تفصیل مورد ریشه یابی و تحلیل قرار گرفته و روش بکارگیری آن در خداشناسی فلاسفه یونان بیان شده است.

کارگیری را تصحیح و توجیه می کند. به دیگر سخن اسما و صفات همگی وسیله تذکر به خدای متعال بوده و «تعبیر» از ذات اقدس الهی است.

در مکتب «تعبیر» اطلاق اسما و صفات متأخر از مرتبه معرفت فطری خداست و ذات اقدس الهی قبل از «تعبیر»، «شاهد» است نه «غایب».

امام رضا (علیه السلام) در خطبه مشهوری که پس از هجرت به سرزمین طوس، در مجلس مأمون ایراد کردند، اصول معارف توحیدی را بیان نمودند. این خطبه شباهت زیادی با خطبه اول نهج البلاغه دارد و با این جملات آغاز می شود:

أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى مَعْرِفَتُهُ، وَ أَضَلُّ مَعْرِفَتِهِ تَوْحِيدُهُ، وَ نِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ تَعَالَى نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ... وَ سِپَسِ مِی فَرْمَايِنْدُ:
فَأَسْمَاءُ تُعْبَرُ. (۱)

در روایت دیگری، تفاوت مذکور درباره «توصیف» و «تعبیر» بیان شده است:

... وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ يَعْبُدُ الْمَعْنَى بِالصِّفَةِ لَا بِالْإِدْرَاكِ، فَقَدْ أَحَالَ عَلَى غَائِبٍ... قِيلَ لَهُ: فَكَيْفَ سَبِيلُ التَّوْحِيدِ؟ قَالَ: بَابُ الْبَحْثِ مُمَكِّنٌ وَ طَلَبُ الْمَخْرَجِ مَوْجُودٌ، إِنَّ مَعْرِفَةَ عَيْنِ الشَّاهِدِ قَبْلَ صِفَتِهِ وَ مَعْرِفَةَ صِفَةِ الْغَائِبِ قَبْلَ عَيْنِهِ... (۲)

و آن که بگوید معنا را [یعنی ذاتی را که اسما بر او اطلاق می شود] با توصیف او [یعنی به وسیله صور ذهنی و وجه مفهومی او] بندگی می کند [و بدان معتقد است]، نه به یافتن و وجدان ذات، به خدای غایب و پنهان دعوت کرده است [یعنی امکان معرفت حقیقی او را نفی کرده و مطلقاً غایبش دانسته است].

پرسیدند: پس راه یکتاپرستی چیست؟ فرمود: راه باز است و جست و جوی چاره ممکن. همانا شخص شاهد و حاضر، خودش قبل از صفاتش شناخته می شود، [اما] شخص غایب، صفاتش قبل از خودش شناخته می شود.

وَالْأَسْمَاءُ وَ الصِّفَاتُ مَخْلُوقَاتٌ. وَالْمَعْنَى بِهَا هُوَ اللَّهُ. (۳)

اسما و صفات خلق شده اند و معنایی که به واسطه آن ها قصد می شود، خداست.

ص: ۵۵

۱- عیون اخبار الرضا (علیه السلام) ۱/ ۱۵۱ _ ۱۵۰.

۲- تحف العقول، ص ۳۲۶.

۳- بحار الانوار ۴/ ۱۵۳.

... وَ مَنْ عَيَّدَ الْمَعْنَى دُونَ الْإِسْمِ فَذَاكَ التَّوْحِيدُ... اللَّهُ مَعْنَى يُدَلَّ عَلَيْهِ بِهَذِهِ الْأَسْمَاءِ وَ كُلُّهَا غَيْرُهُ. يَا هِشَامَ، الْخُبْرُ اسْمٌ لِلْمَأْكُولِ وَ الْمَاءِ اسْمٌ لِلْمَشْرُوبِ... (۱)

و هر آنکس که معنا را [یعنی معنای اسم که ذات الهی است] بدون اسم، عبادت کند، پس همین توحید است... خدا، معنایی است که به وسیله این اسما بر او دلالت می شود و همه این اسما، غیر اویند. ای هشام، نان، اسم برای آن چیزی است که خورده می شود و آب، اسم برای آن چیزی است که نوشیده می شود.

بر پایه این مطالب، معانی اسما و صفات الهی، که همان ذات اقدس الهی است، با معانی متعارف آن ها که بر مخلوقات اطلاق می شوند متفاوت است:

فَمَعَانِي الْخَلْقِ عَنْهُ مَنْفِيَةٌ. (۲)

معانی که درباره مخلوقات وجود دارد از خدا بدور است.

وَ إِنَّمَا سَمِّيَ اللَّهُ عَالِمًا لِأَنَّهُ لَا يَجْهَلُ شَيْئًا. فَقَدْ جَمَعَ الْخَالِقُ وَ الْمَخْلُوقُ اسْمَ الْعِلْمِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى... فَقَدْ جَمَعْنَا الْإِسْمَ بِالسَّمِيعِ وَ اخْتَلَفَ الْمَعْنَى. وَ هَكَذَا الْبَصِيرِ. (۳)

خداوند «عالم» نامیده شده، چون او نسبت به چیزی جاهل نیست. پس همانا خالق و مخلوق در اسم «علم» مشترکند ولی معنای علم در خالق و مخلوق مختلف است... پس ما در اسم «سمیع» مشترکیم ولی معنا مختلف است. در مورد بصیر نیز مطلب از این قرار است.

سَمِيعٌ لَا بِمِثْلِ سَمِعِ السَّامِعِينَ. (۴)

او شنواست اما نه مانند دیگر شنوایان.

مُبَائِنٌ لِجَمِيعِ مَا أَحْدَثَ، فِي الصِّفَاتِ. (۵)

او با همه حادث ها در صفات متباین است.

ص: ۵۶

۱- کافی ۱/۱۱۴، ح ۲.

۲- توحید صدوق، ص ۷۹.

۳- عیون اخبار الرضا (علیه السلام) ۱/ ۱۴۷.

۴- توحید صدوق، ص ۶۵.

۵- همان مأخذ، ص ۶۹.

بر اساس مطالب فوق می توان به یک تقسیم بندی در الهیات دست یافت:

۱- الهیات اثباتی (مفهومی)

۲- الهیات سلبی (تنزیهی)

۳- الهیات فطری (قلبی)

۱- الهیات اثباتی (مفهومی)

این نحوه الهیات- که آن را الهیات بشری نیز می توان نامید- ظاهراً اولین بار در یونان مورد بررسی و تبیین قرار گرفت و ارسطو موفق به کشف و تدوین منطق آن گردید. در این طریق بر قوای ذهنی و فکری به عنوان تنها منبع و مأخذ شناخت تکیه می شود. از طرف دیگر عقل فقط قادر به درک مفاهیم ذهنی و کلیات عقلی است.

در این مکتب شناخت و داوری درباره هر چیز با ابزار مفاهیم، انجام می پذیرد و شناخت و اثبات خداوند نیز از این قاعده کلی مستثنا نیست. از این رو برای شناخت خدا و اوصاف او، ابتدا به ملاحظه مفاهیم و صور ذهنی پرداخته، سپس این مفاهیم را واسطه در شناخت او قرار می دهیم. و بدین طریق خداوند و اوصاف او مورد تصور قرار می گیرد. در مراحل پسین تر نیز همین ادراکات و صور ذهنی است که با ادله فلسفی به منصفه اثبات و تصدیق می رسد.

مؤدای این روش یک سلسله تصورات کلی درباره خداست. این مشرب فکری را الهیات مفهومی و اثباتی نام نهادیم، بدان جهت که در این روش، مفاهیم کلی که از طریق سیر و سلوک ذهنی به دست می آید، به خدا نسبت داده می شود و در مورد او به اثبات می رسد. (۱)

۲- الهیات سلبی (تنزیهی)

در این طریق تمام مفاهیمی که در طریق اول به خدا نسبت داده می شود، مورد سلب قرار می گیرد، بدان جهت که الله-تبارک و تعالی- مقدس و منزّه از هر وصف و رسمی تلقی می شود. ذهن محدود بشری توان راهیابی به مقام قدسش را نداشته و مفاهیم بشری را یارای دستیابی به حریم ذات و صفاتش نیست. از این رو ذات مقدسش از اینگونه مفاهیم، تنزیه و تقدیس می شود.

این شیوه، به طور مشخص، در انتهای فرهنگ یونان، توسط «پلوتینوس» (افلوپین) بیان شد (۲) و سپس در قرون وسطی، توسط «دیونوزیوس»، مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

افلوپین تمام مفاهیم و اوصافی که قبل از وی توسط فلاسفه، و خصوصاً ارسطو، بیان شده بود از خداوند سلب کرد و او را از آن ها منزّه دانست:

«خداوند مطلقاً متعالی است. او واحد (احد) است، و رای هر فکر و هر وجودی، توصیف ناپذیر و غیرقابل درک، که درباره اش سخنی نیست (ناگفتنی)، که درباره اش دانشی نیست (نادانستی) آن که گفته می شود در فراسوی جوهر است، نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی توان درباره واحد حمل کرد، البته او کمتر از هر یک از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه برتر از همه است.» (۳)

ص: ۵۸

۱- درباره نحوه عملکرد این شیوه در خداشناسی، رجوع شود به کتاب «مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی»، تألیف نگارنده.

۲- نویسندگان کتاب فلسفه علم کلام معتقد است اولین بار «آلینوس» این مطلب را بیان کرده است. ر. ک: ولفسن، فلسفه علم کلام، ص ۲۳۷.

۳- فردریک کاپلستن، تاریخ فلسفه ۱/۶۴۵.

ناگفته نماند که برخی از متکلمان مسلمان نیز خداشناسی و شناخت اوصاف را در شکل سلبی و عدمی آن مطرح می کنند. اینان معتقدند که ما درباره خداوند و اوصافش فقط دارای معرفت سلبی هستیم و حتی اوصاف ثبوتی خدا را به اوصاف سلبی برمی گردانند.

البته از مسلمات روایات اهل بیت (علیهم السلام) در مبحث صفات و اسما، همین بیان سلبی بر جنبه عدمی صفات است. (۱) اما باید توجه داشت که این تنها بخشی از حقیقت است و تکیه بر این جنبه و عدم توجه به آنچه در کتاب و سنت پیرامون معرفت وجدانی و فطری خداوند متعال مطرح است، می تواند یک برداشت نادرست از نظرگاه دین ارائه دهد که فرسنگها از واقعیت آن به دور خواهد بود.

۳- الهیات فطری (قلبی)

این مطلب یکی از خصایص ویژه ادیان الهی و از معجزات علمی مکتب وحی و رسالت است و سابقاً و لاحقاً در هیچ یک از مکتب های بشری، اثری از این شیوه بدیع و این حقیقت منبع یافت نمی شود. در این طریق، خداوند همه انسان ها را مورد تفضل عمومی قرار داده و معرفت خویش را با اوصافش به انسان ها عطا فرموده است و راههای گوناگونی برای متذکر شدن و یادآوری این معارف الهی، وضع نموده است. بنابراین آدمیان درباره خداوند و اوصاف او دارای معرفتی قلبی و غیرمفهومی می باشند و طریق خداشناسی، یادآوری این معارف و تشدید آن از طریق عبادت است.

یکی از تفاوت های اساسی میان این مشرب و طریقه اثباتی سابق الذکر در این است که: در آنجا ملاک و معیار شناخت خدا، قوه ذهنی و قدرت مفهوم سازی شخص است و هر کس که قوه تجرید و انتزاعش قویتر باشد، خدا را بهتر می شناسد. ولی در این طریق، از آنجا که اصل معرفت و یادآوری و تشدید آن از طرف خداست، کسانی که رضایت او را بیشتر به دست آورند و در طریق عبادت و اخلاص گام نهند، نور معرفت

ص: ۵۹

۱- برای نمونه ر. ک: توحید صدوق، ص ۲۲۳_ ۱۸۵، باب اسماء الله تعالی و ص ۶۵، ۷۰، ۷۶، ۹۸، ۹۹... .

فطری بیشتر و قویتر بر قلبشان تابیدن گرفته و معرفتشان نسبت به خدا و اسما و صفات او، فزون تر می شود.

این معارف فطری، حقایقی ثبوتی و قلبی است که در ظرف الفاظ و کلمات نمی گنجد و قالب حروف را تاب تحمل این معانی نیست. از طرف دیگر ذهن آدمی مترصد یافتن راهی در فهم این حقایق و معانی است. از اینجاست که تنها راه برای توضیح معرفت فطری با زبان عقلی، بیان سلبی از صفات و اسما است. و بدین سان در مقام تبیین عقلی معرفت فطری و بیان تمایز آن با مفاهیم ذهنی، الهیات سلبی نقش اساسی را بر عهده دارد و به عنوان مکمل الهیات فطری، مطرح می شود. و بدین ترتیب است که تسبیح و تنزیه جایگاه ویژه ای در مجموعه معارف دینی می یابد.^(۱)

با این بیان، سرّ به کارگیری بیانات سلبی در توضیح اسما و صفات خدای متعال توسط معصومین (علیهم السلام) نیز آشکار می گردد.

اخباری که متکفل بیان این موضوع هستند، متعدد و از نظر بیان متنوع است.^(۲) برخی از این روایات از این معانی بلند با عنوان «خروج از حدین» (حد تعطیل و حد تشبیه) پرده برداشته اند.^(۳)

حد تعطیل و حد تشبیه، جامع مفاهیمی است که باید از الله تبارک و تعالی نفی نمود. و به واقع اگر خواسته باشیم آن معرفت ظاهر بر قلب را در قالب لفظ اظهار کنیم، بیانی رساتر از تعبیر به «خروج از حدین» نمی یابیم.

مطلب اصلی و کلید حل مشکل جمع میان الهیات سلبی و الهیات فطری - چنانکه پیشتر اشاره شد - در این نکته اساسی نهفته است که: از دیدگاه معارف توحیدی مسأله خروج از حدین و معرفت سلبی تنها در رتبه ذهن و در مقام شناخت نظری مطرح شده است. و این درست در پی اصرار و تأکید شدید انبیای الهی بر رجوع به فطرت و وجدان به عنوان معرفتی ایجابی و اصیل است.

ص: ۶۰

۱- در شرح باب حادی عشر آمده است: «و فی الحقیقه المعقول لنا من صفاته لیس ألاً السُّلوب و الاضافات. و أما کُنهُ ذاته و صفاته، فمحبوبٌ عن نظر العقول و لا یعلم ما هو ألاً هو.» مقداد بن عبد الله سیوری، النافع یوم الحشر، ص ۱۸.

۲- توحید صدوق، ص ۹۹-۶۵ و ص ۲۲۳-۱۸۵.

۳- ر. ک: کافی ۱/ ۸۲، ۸۴ و ۸۵ و توحید صدوق، ص ۸۱، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، و ۱۰۷.

آدمی در حال وجدان و رجوع به فطرت، خدای واقعی را- و نه خدای مجهول و مشکوک و نه خدای متصور و مفهوم را- با تمام وجود درمی یابد و او را به اسمای حُسنایش می خوانند... با وی سخن می گوید و راز دل و درد سینه را با او نجوا می کند... خدایی را می یابد که از رگ گردن به او نزدیک تر و از خود او بدو مأنوس تر است... خدایی را می یابد که رفیق است و شفیق،^(۱) مونس است و انیس، رحیم است و کریم و ... نه اینکه این اوصاف را تصور می کند، که با تمام وجود او را طیب و حبیب خود می یابد.

هنگامی که بنده معبود خویش را به معرفت حقیقی- اگرچه در پایین ترین درجات آن باشد- وجدان می کند، از معروف خود هیچ تصور و تصدیقی در ذهن ندارد و لذا پس از آنکه به خود می آید و از معروف هیچ گونه صورتی در ذهن خویش نمی بیند، متحیر و واله می شود، و می یابد که او شبیه به هیچ چیز نیست و با هیچ وهم و خیال و قیاسی به تصور نمی آید... پس سر به سجده می گذارد، تسبیح می گوید و ذات مقدسش را تنزیه می کند. (نفی تشبیه).

ذهن انسانی، وسوسه می کند که: اگر موهوم و مفهوم نیست، پس چگونه است؟! فطرت پا در میان می گذارد و بدون توجه به چگونگی نشان می دهد که او هست و از هر پیدایی، پیداتر است (مَتَى غِبْتَ...مَتَى بَعُدْتَ).^(۲) و آنگاه فطرت، ذهن را هشدار می دهد که: اگر چشم مفاهیم تنگ است، تو را حق استنکاف نیست. ذهن نیز با تبعیت از وجدان، وجود او را تصدیق می کند. (نفی تعطیل).

با این بیان روشن می گردد کسانی که معرفت سلبی و تنزیهی به معنای فوق را همان «تعطیل» قلمداد می کنند، تا چه حد از جاده حقیقت به دور افتاده اند. آری؛ کسانی را که فقط به جنبه سلبی ذهن توجه نموده اند و از معرفت والای فطرت غفلت کرده اند، می توان به تعطیل نسبت داد.

ص: ۶۱

۱- دعای مشلول، مفاتیح الجنان.

۲- بخش دوم دعای عرفه سید الشهداء، مفاتیح الجنان و اقبال الاعمال، ص ۳۴۸.

خروج از حدین و معرفت سلبی، از دیدگاه معارف کتاب و سنت، راهی است که ذهن با اعلام عجز نسبت به حقایق برترین، راه را برای سلوک قلبی، و آمادگی فطرت را برای تفضل الهی باز می گذارد؛ که: «الْعِلْمُ نُورٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ».

نکته: در احادیث اهل بیت (علیهم السلام) گذشته از بیان سلبی صفات، بیان فعلی صفات نیز مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. از آنجا که بیان کامل این مطلب در قالب این کتاب نمی گنجد و محتاج طرح مباحث متعددی است، تنها به اشاره ای مختصر اکتفا می شود.

بیان فعلی صفات، یعنی بازگرداندن صفات کمالیه خدا به فعل او و اینکه خدا، آفریدگار آن کمالات است و به جهت همین خلق و ایجاد، به صفت خاصی متصف می شود. در اهمیت این گونه توصیف همین بس که امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) در خطبه مشهوری که قبلاً برخی فقرات آن نقل شد، می فرماید:

أَلَدَى سُنُلَّتِ الْأَنْبِيَاءُ عَنْهُ، فَلَمْ تَصِفْهُ بِحَدٍّ وَلَا بِبَعْضٍ، بَلْ وَصَفْتَهُ بِفِعَالِهِ. (۱)

هنگامی که از انبیاء (علیهم السلام)، درباره خدا پرسش می شد، آن ها او را به اندازه و جزء [یعنی تعریف و تحدید ذات او] توصیف نکردند، بلکه او را به افعالش ستودند.

در حدیث مشهور اهللیجه وقتی از امام صادق (علیه السلام) می خواهند قوت خداوند را توصیف نماید، حضرت در پاسخ می فرماید: «خدا از آن رو قوی نامیده می شود که موجودات قوی و عظیم، نظیر زمین، کوهها، دریاها و ... را آفریده است.» سپس می فرماید: «صفت عظیم و کبیر و لطیف نیز همین گونه است.» (۲)

بنابر مطالبی که بیان شد، می توان نتیجه گرفت اسما و صفات الهی از دیدگاه آیات و روایات اسلامی، دارای سه جنبه اساسی هستند: جنبه تعبیری، سلبی و فعلی. هر یک از این سه جنبه دارای مبانی و آثار خاصی هستند که در این کتاب برخی از آن ها مورد بحث قرار گرفته است.

ص: ۶۲

۱- کافی ۱/۱۴۱.

۲- بحار الانوار ۳/ ۱۹۵-۱۹۳. نیز رجوع شود به توحید صدوق، ص ۱۶۳ و ۲۵۲ و کافی ۱/۱۱۲ و ۱۱۹.

اشاره

بر اساس مطالبی که در مرحله اول (تعریف) گذشت، آدمیان حامل معرفتی روشن و برتر، از خدای متعال می باشند و این معرفت را از ذات باری تعالی دریافت کرده اند. اما از آنجا که آدمی با ورود به عالم مادی، از معرفت فطری غفلت نموده و آن را در بوته نسیان و فراموشی می سپارد، خداوند پیامبران را برای یادآوری و تذکر به همان فطرت الهی، مبعوث می سازد تا حجت بر او تمام شده و راه کمال و هدایت در مقابلش گشوده گردد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در خطبه اول نهج البلاغه درباره وظیفه انبیا می فرماید:

فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَشْتَأِدُّوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسَى نِعْمَتِهِ.

پس خدا رسولان خویش را میان انسان ها برانگیخت و انبیا را یکی پس از دیگری به سوی آنان گسیل داشت تا وفا به پیمان فطرتش را از آنان بازخواهند و آن ها را متوجه نعمت فراموش شده او بگردانند.

مورخ شهیر، مسعودی نیز در ابتدای کتاب «مُرُوجُ الدَّهَبِ» خطبه ای بسیار عالی و پرمعنا از حضرت امیر (علیه السلام) نقل کرده است، در این خطبه ضمن بیان عظمت رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) آمده است که ایشان مردم را متنبه به عهد و میثاق عالم ذر می نمود:

«فَضَّلَ مُحَمَّدًا (صلى الله عليه وآله وسلم) فِي ظَاهِرِ الْفَتْرَاتِ، فَدَعَا النَّاسَ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَنَدَبَهُمْ سِرًّا وَإِعْلَانًا وَاسْتَدْعَى (عليه السلام) التَّنْبِيَةَ عَلَى الْعَهْدِ الَّذِي قَدَّمَهُ إِلَى الذَّرِّ قَبْلَ النَّسْلِ.»

آیات فراوانی از قرآن کریم نیز نقش انبیا و کتاب های آسمانی و آیات تکوینی را تذکر می دانند. (۱) و همان گونه که از معاجم لغوی برمی آید تذکر به معنای یادآوری امر معقول و فراموش شده می باشد. (۲)

ذات اقدس الهی، از راههای متعدد و متنوعی انسان ها را متذکر معرفت خویش می نماید. مهمترین و عمومی ترین این راهها، «انقطاع»، «آیات» و «عبادات» است که ذیلاً به تشریح آن ها می پردازیم.

ص: ۶۴

۱- برای نمونه رجوع کنید به غایشه (۸۸) / ۲۱، طه (۲۰) / ۲ و ۳، فرقان (۲۵) / ۶۲.

۲- ر. ک: معجم مقاییس اللغة ۲ / ۳۵۸، الصحاح ۲ / ۶۶۵، المصباح المنیر، ص ۲۰۹.

انقطاع و بریده شدن از تعلقات مادی، به گونه های مختلف به وقوع می پیوندد؛ گاهی بدون اختیار انسان تحقق می پذیرد، گاهی با اختیار و تلاش و مجاهده به ظهور می رسد؛ و بر اساس میزان تحقق آن، درجات معرفت اعطایی نیز متفاوت است.

تعلقات مادی، مهمترین عامل غفلت انسان از معرفت فطری است و لذا با رفع آن ها، موانع و حجاب های مادی فطرت زدوده می گردد و نور معرفت فطری تابیدن می کند. و این تابش همان اعطای معرفت است که در قرآن با تعبیر «آئیناهم» بیان شده است. (نحل/ ۵۳ و ۵۴).

یکی از حالاتی که در آن انقطاع بدون اختیار انسان محقق می شود و در آیات و روایات زیادی از آن یاد شده است، حالت اضطرار و قطع امید از اسباب و وسائط دنیوی است که در شداید و ابتلائات سخت پدید می آید.

در این حالات نیز معرفی کننده خداوند و اوصاف او، خود اوست و یادآور حقیقی در مقام ثبوت، خداوند کریم می باشد، ولی معصومین (علیهم السلام) در مقام اثبات و توضیح، آنگاه که با طالبان حقیقی هدایت و معرفت، مواجه می شدند، برای تذکر و یادآوری معرفت مفطور، همین حالات و تجلیات معرفه الله بر قلوب را یادآور می شدند تا اشخاص نیز با یادآوری همان حالات معارفی را که در آن لحظات دریافت کرده اند به یاد آورند.

حاصل این نحوه تذکر در مقام ثبوت و اثبات، هدایت عامه می باشد.

هدایت عامه و هدایت خاصه

اولین مرتبه از هدایت که با عنوان، «هدایت عامه» از آن یاد می کنیم، مرحله ای است که در آن معرفتی از خدا به عموم انسان ها داده می شود، که در پی آن انسان قلباً قادر به انکار آن نیست.

اگر آدمی در این مرحله به حقیقتی که دریافته و بر او متجلی شده پشت کند و کفران ورزد در طریق کمال متوقف می شود و حتی ممکن است از یادآوری همان معرفت ابتدایی نیز محروم گردد.

ولی در صورت تسلیم انسان در پیشگاه خدای رحمان، به میزان تسلیم و مجاهده جلوه های بیشتری از معرفت فطری و پیشین، بر قلبش تابش می کند و معرفه الله شدت و نورانیت بیشتری می یابد. این تشدید معرفت که دارای مراحل بی شمار می باشد، به عنوان «هدایت خاصه» مطرح می گردد، زیرا برای عموم افراد بشر رخ نمی دهد، بلکه مختص ایمان آورندگان است.

تلاش و مجاهده مؤمنان در رفع تعلقات دنیوی و توجه به خدا و پرستش او را می توان «انقطاع اختیاری» نامید. و حاصل آن تذکری بیشتر و شدیدتر نسبت به معارف فطری و الهی می باشد و به مراحل عالی تری از هدایت خاصه منجر می شود.

اینجاست که وظیفه علم اخلاق و اهمیت آن روشن می شود و ارتباط تنگاتنگ اخلاق و عرفان حقیقی با بنیادی ترین مسائل اعتقادی در مکتب وحی به خوبی واضح می گردد. از این دیدگاه، اخلاق، نه به عنوان مجموعه ای از دستورالعملها، بلکه به عنوان مسیری که انسان را با اصل معرفت و اساس هدایت آشنا نموده، راه را برای وصول و عروج به قله های بندگی و کمال هموار می نماید، می باشد.

در ضمن بحث از مرحله «تسلیم» به این موضوع بازخواهیم گشت، گرچه تفصیل آن از حوصله این مباحث خارج است.

یکی از راههایی که الله تعالی خود را معرفی می کند، از طریق مخلوقات خویش و شئون متعلق به آن ها است که در اصطلاح قرآنی از آن ها به عنوان آیات، نشانه ها و مذکرات، یاد می شود. (۱)

از دیدگاه معارف الهی مخلوقات همگی نشانه وجود خدا و علامت اوصاف اویند زیرا تدبیر و تفکر در آن ها موجب متذکر شدن به معرفت فطری خدا می شود.

بیان نکاتی چند در توضیح این قسمت بحث شایسته است.

نکته اول: همان گونه که گذشت در آیات فراوانی، خداوند هدایت را از افعال منحصر به خویش ذکر می کند و در روایات نیز از معرفه الله به عنوان صنع خدا که احدی در آن شریک نیست، یاد شده است.

با توجه به این مطلب باید گفت که خداوند نه تنها موجودات جهان را خلق نموده است، بلکه آن ها را به صورت آیه و نشانه بر وجود و اوصاف خویش، ابداع کرده است. بنابراین وجود مخلوقات و نشانه بودن آن ها، هر دو، از جانب خداست و او با

ص: ۶۷

۱- ر. ک: بقره/ ۱۶۴، یونس/ ۶، رعد/ ۳ و ۴، نحل/ ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۶ و ۷۹-۶۵، اسری/ ۶۶، طه/ ۵۴، انبیاء/ ۳۲، شعراء/ ۸، روم
۲۶- ۲۰ و ۴۶، لقمان/ ۳۱، سجده/ ۵۳، مؤمن/ ۱۳ و ۸۱، فرقان/ ۶۲، ذاریات/ ۴۹ و ۵۵، واقعه/ ۷۳، یونس/ ۳، غاشیه/ ۲۱- ۱۷،
اعلی/ ۱۰- ۱.

مصنوعاتش خود و اوصاف خویش را معرفی می کند. از اینجاست که در برخی از آیات قرآن خدا خود را نشان دهنده آیات معرفی می کند:

«سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (۱).

به زودی نشانه های خود را در آفاق و در وجود خودشان به آن ها نشان خواهیم داد تا برایشان آشکار شود که او حق است. در جای دیگر بعد از بیان عجایب خلقت می فرماید:

«و يُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ» (۲).

و آیات خویش را به شما می نمایاند پس کدامیک از آیات خدا را انکار می کنید؟

«أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْفُلُوكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِنِعْمَةِ اللَّهِ لِيُرِيَكُمْ مِنْ آيَاتِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ» (۳).

آیا ندیده ای که کشتی به نعمت خدا در دریا روان می شود تا خدا پاره ای از آیات خود را به شما بنمایاند؟ برآستی که در این، برای مردم شکیبایی سپاسگزار عبرت‌هاست.

اصولاً در منطق دین، آدمی به وسیله تصورات و تصدیقات ساخته خویش، خدا را کشف نمی کند، بلکه خداوند مستقیماً یا به وسیله آیات تکوینی، خود را ظاهر ساخته است و آدمی فقط این ظهور را درک کرده و به یاد خدا می افتد و سپس همین ظهور را در قالب الفاظ ریخته و آن را بیان می کند و احیاناً با آن به استدلال و احتجاج می پردازد.

بر این اساس معرفت‌هایی از خدا، که به وسیله سیر در آفاق و انفس یافت می شود نیز اعطای خداست (۴) نه مخلوق انسان. و لذا آدمی در بیان کنه آن معارف نیز عاجز است و فقط اذعان می کند که خدای حکیم و دانا، قادر و توانا و رؤوف و رحیم را خارج از

ص: ۶۸

۱- فصلت (۴۱) / ۵۳.

۲- غافر (۴۰) / ۸۱.

۳- لقمان (۳۱) / ۳۱.

۴- ... لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْتَعْلُمِ؛ إِنَّمَا هُوَ نَوْزٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَن يُرِيدُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ أَنْ يَهْدِيَهُ. فَانْ ارْذَتِ الْعِلْمَ فَاطْلُبْ أَوَّلًا فِي نَفْسِكَ حَقِيقَةَ الْعِبَادِيَّةِ ... (بحار الانوار ۱/۲۲۵). از مصادیق بارز این حدیث «معرفه الله» می باشد، همان گونه که هدایت به نحو اولیت و اولویت، بر معرفت خدا صدق می کند. نکته دیگری که در این حدیث به چشم می خورد، مقدم بودن عبودیت برای علم و هدایت است که در «طریق سوم» این مسئله مورد بحث قرار خواهد گرفت.

حدین (حد تعطیل و تشبیه) و بدون هرگونه تشبیه به مخلوقات- در ذات و صفات- در می یابد.

نکته دوم: مسئله مهمی که در مورد تذکر به مخلوقات وجود دارد، این است که یاد خدا در این طریق، از راه تفکر، تدبر و تعقل ممکن است و این مسئله فرق اساسی این طریق با طریق اول تذکر (انقطاع) می باشد.

توضیح اینکه: در طریق اول با حصول انقطاع، معرفت فطری بر قلب انسان متجلی می شود و آدمی بدون هرگونه تفکری و بعضاً بدون اختیار و حتی علی رغم میل باطنی خویش، متوجه خدا و اوصافش می شود؛ ولی در طریق دوم، متذکر شدن بعد از دقت و تفکر در مخلوقات و نظم آن ها و دریافت مصنوعیت آن ها رخ می دهد.

نکته سوم: نظر در مخلوقات و آیات تکوینی، علاوه بر اینکه طریقی است برای تذکر و یادآوری معرفه‌الله، برای محاجه و جدل با مخالفین و معاندین نیز کاربرد دارد. همچنین کسانی که دارای موانع و مشکلاتی در طریق هدایتند و یا طالب استدلال و بیان عقلی درباره خدا هستند می توانند از این طریق بهره گیرند.

به دیگر سخن: آیات تکوینی و استدلال به آن ها، به جهت تفاوت ظرفیت و آمادگی افراد و مخاطبین، دارای آثار و نتایج متفاوتی است. در صورتی که مخاطب، طالب هدایت بوده و آمادگی پذیرش حقیقت را داشته باشد، با تفکر و تدبر در آیات تکوینی، متذکر معرفت فطری خدا می شود و تفکر در مخلوقات برای او باعث رفع حجاب و توجه به معرفت مفطور خواهد شد. و اگر مخاطب خواهان دلیل عقلی بر وجود خدا باشد، به وسیله استدلال به مصنوعیت موجودات و نظم آن ها، به وجود خدا اقرار خواهد نمود. و اگر دارای موانع فکری در طریق هدایت باشد، به این نحوه استدلال می توان این موانع را برطرف کرد.

ولی اگر مخاطب معاند بوده و اهداف دیگری را دنبال کند، با این نوع احتجاج می توان او را محکوم ساخته و وادار به تسلیم و سکوت در مقابل حق نمود. البته استدلال به آیات برای سه فرد اخیر به عنوان احتجاج مطرح می شود.

در اینجا لازم است در مورد احتجاج و جدال، توضیحی داده شود.

احتجاج به معنای اقامه حجت به جهت اثبات مطلوب می باشد. و مراد از حجت، دلیل و برهان است. (۱)

در «معجم مقاییس اللغه» آمده است: معنای اصلی حج، قصد می باشد و بدین جهت به دلیل، حجت گفته شده که به وسیله دلیل، حقیقت مطلوب، قصد می شود. و سپس احتجاج را غلبه پیدا کردن به وسیله دلیل، معنا می کند. (۲)

بنابراین، احتجاج، همان استدلال لغوی است، یعنی اقامه مطلق دلیل برای اثبات مدعا که در نهایت با پذیرش و تسلیم مخاطب همراه است، و یا به غلبه و پیروزی یک طرف و اسکات مخاطب منجر می شود.

از آنجا که مخاطبین احتجاج متفاوتند، احتجاج نیز انواع مختلفی دارد. در یک تقسیم کلی، می توان گفت: مخاطب یا دارای موانع ذهنی و روحی و اخلاقی نیست، که بحث با او با عنوان «احتجاج خاص» مطرح می شود؛ و یا دارای یکی از موانع مذکور است، که در این صورت با عنوان «جدال» از آن یاد می کنیم، که خود نیز دو قسم خواهد شد.

الف- احتجاج خاص:

در این نوع از احتجاج، مخاطب آمادگی کامل برای تذکر و راهیابی به معرفت حقیقی و فطری را ندارد و از طرف دیگر، خود طالب دلیل عقلی در مورد خدا می باشد. در این صورت به وسیله پدیده ها بر وجود پدیدآورنده استدلال می شود و در واقع این خداست که آیات تکوینی را وسیله دلالت بر وجود خویش قرار داده و شخص، آن را به صورت دلیلی عقلی بیان می کند. و مخاطب با تفکر در آن به وجود آفریدگار اقرار می نماید.

این نوع احتجاج دارای خصوصیتی است:

ص: ۷۰

۱- المصباح المنیر، ص ۶۶۱ و الصحاح ۱/ ۳۰۴ و لسان العرب ۳/ ۵۴.

۲- معجم مقاییس اللغه ۲/ ۳، همچین ر. ک: لسان العرب ۳/ ۵۴.

۱- تدبر و تعقل در آیات تکوینی برای طالبان حقیقت، پلی برای انتقال به معرفت حقیقی و متذکر شدن به آن می باشد و احتیاج و استدلال به وسیله آن ها، برای رفع مشکلات ذهنی و آماده کردن اشخاص برای دریافت معارف عالی تر، است.

در حدیث مشهور «اهلیلجه»^(۱) آمده است که مفضل به وسیله نامه ای به امام صادق (علیه السلام) گزارش می دهد که عده ای خداوند را انکار می کنند و در این باره به بحث و مناظره می پردازند و از امام (علیه السلام) می خواهد که مطالبی را برای احتیاج و ردّ آنان مرقوم فرمایند. امام (علیه السلام) در ابتدای پاسخنامه، معرفت فطری و میثاق را به عنوان حجت بالغه برای همه مطرح می کنند و سپس استدلال به آیات تکوینی را به مفضل می آموزند:

وَ نَخْنُ نَحْمِدُ اللَّهَ عَلَى النِّعَمِ السَّابِغَةِ وَ الْحُجَجِ الْبَالِغَةِ وَ الْبَلَاءِ الْمَحْمُودِ عِنْدَ الْخَاصَّةِ وَ الْعَامَّةِ. فَكَانَ مِنْ نِعْمَةِ الْعِظَامِ وَ آلائِهِ الْجِسَامِ
الَّتِي أَنْعَمَ بِهَا تَقْرِيرُهُ قُلُوبَهُمْ بِرُبُوبِيَّتِهِ، وَ أَخَذَهُ مِيثَاقَهُمْ بِمَعْرِفَتِهِ... (۲)

و ما خدا را بر نعمت های فراگیرش و دلایل کافی و رسا و بلا و آزمایش پسندیده اش که نزد خاصه و عامه مردم معروف است، سپاس می گذاریم. پس از نعمت های بزرگ او این است که ربوبیت خود را بر دلها قرار داده، در باب معرفت خویش از آنان عهد و پیمان گرفته است.

۲- احتیاج به آیات، به راحتی قابل درک و فهم است و اندک تأملی پیرامون آن، به تصدیق وجود آفریدگار منتهی خواهد شد. به سخنی دیگر، عقل فطری و سلیم بالبداهه و به سهولت از اثر پی به مؤثر و از مخلوق پی به خالق می برد البته هر چه در اثر و مخلوق تأمل بیشتری شود، دلالت بر خالق آشکارتر خواهد شد. این نکته در سراسر آیات و روایات مربوط به این بحث، مشهود است. اصولاً استعمال کلماتی از قبیل «آیات»^(۳) در مورد مخلوقات در قرآن کریم و خصوصاً تأکید بر بین و مبین بودن آن ها حکایت از همین مطلب می کند.

ص: ۷۱

۱- درباره اهمیت و اعتبار حدیث توحید مُفَضَّل و حدیث اهلیلجه بنگرید به بحار الانوار ۳/۵۵ (بیان علامه مجلسی و پاورقی آن)

۲- بحار الانوار ۳/۱۵۲.

۳- برای نمونه بنگرید به: بقره (۲)/۱۶۴، آل عمران (۳)/۱۹۰، جاثیه (۴۵)/۳-۶ و یونس (۱۰)/۶ و ۱۰۱.

در روایات متعدد و مشهوری نیز این معنی به صراحت بیان شده است:

هَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَه مِنْ غَيْرِ جَانٍ؟! (۱)

آیا بنایی بدون سازنده یا جنایتی بدون جنایت کننده، وجود دارد؟!

الْبُعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبُعَيْرِ. وَالرَّوْثَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَمِيرِ. وَآثَارُ الْقَدَمِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ. فَهَيْكَلٌ عَلَوِيٌّ بِهَذِهِ اللَّطَافَةِ وَ مَرْكَزٌ سِفْلِيٌّ بِهَذِهِ الْكِنَافَةِ، كَيْفَ لَا يَدْلَانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَيْرِ. (۲)

پشگل، شتر را نشان می دهد. سرگین، دراز گوش را می نماید. آثار قدم دلالت بر راه رونده می کند. پس بنای بالا [ی سر ما] با این لطافت و رقت و مرکز پائین [پای ما] با این تراکم و غلظت، چگونه [خدای] لطیف و خیر را نشان نمی دهند؟!

۳- این نحوه احتجاج، محتاج علوم مقدماتی و پیچیده نیست و از قید هر نوع نظام فلسفی و مقدماتش، رهاست؛ یعنی با توجه به یک مکتب و روش فلسفی خاص، شکل نگرفته است و لذا برای همه قابل درک و فهم می باشد.

۴- در این شیوه از استدلال، تعقل در ذات آفریدگار راهی ندارد، بلکه به عکس، تعقل در مخلوق اساس راهیابی به اقرار و تصدیق به خالق است. و لذا در روایات، تفکر و تعقل در ذات خدای سبحان نهی شده و مورد سرزنش قرار گرفته، ولی تفکر در مخلوقات مورد تحسین واقع شده و در آیات و روایات بسیاری به آن دعوت شده است. برای نمونه دو روایت ذکر می شود:

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): إِيَّاكُمْ وَ التَّفَكُّرَ فِي اللَّهِ. (۳)

بر حذر باشید از تفکر در خدا.

از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که فرمود:

إِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا. وَ تَكَلَّمُوا فِيمَا دُونَ الْعَرْشِ. وَ لَا تَكَلَّمُوا فِيمَا فَوْقَ الْعَرْشِ. (۴)

هنگامی که سخن به خدا رسید، توقف نموده و درباره مادون عرش سخن بگویید و نه مافوق آن.

ص: ۷۲

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۸۵، ص ۲۷۱.

۲- جامع الاخبار، ص ۳۵.

۳- امالی الصدوق، ص ۳۴۰.

۴- بحار الانوار ۳/ ۲۵۹.

احتجاج باید به گونه ای باشد که منجر به تشبیه و تصویر و توصیف ذات الهی و اوصاف او نگردد مگر در حد «خروج از حدین». این مطلب در بحث «شناخت عقلی» در مرحله اول مورد بحث قرار گرفت.

۵- از آنجا که این نحوه احتجاج به راحتی قابل دریافت و فهم است، اگر اشخاصی از این طریق به وجود خالق اقرار نکنند، یا به جهت عدم تدبر و تأمل پیرامون دلیل است و یا به جهت ارتکاب گناهان و بیماری قلب. در ادامه فقره ای که در صفحات قبل از حدیث اهلیجه نقل شد، آمده است:

وَلَعَمْرِي مَا أُتِيَ الْجُهَالُ مِنْ قَبْلِ رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ لَيَرَوْنَ الدَّلَالَاتِ الْوَاضِحَاتِ وَ الْعَلَامَاتِ الْبَيِّنَاتِ فِي خَلْقِهِمْ، وَ مَا يُعَايِنُونَ مِنْ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الصُّنْعِ الْعَجِيبِ الْمُتَقَنَّ الدَّالِّ عَلَى الصَّانِعِ، وَ لَكِنَّهُمْ قَوْمٌ فَتَحُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَبْوَابَ الْمَعَاصِي وَ سَهَّلُوا لَهَا سَبِيلَ الشَّهَوَاتِ، فَغَلَبَتِ الْأَهْوَاءُ عَلَى قُلُوبِهِمْ. (۱)

سوگند به جانم که نادانان این نادانی خویش را از سوی پروردگارشان دریافت نکرده اند زیرا آن ها دلایل روشن و علامات واضح [بر قدرت آفریدگار] را در خلقت خودشان و آنچه در ملکوت آسمانها و زمین و صنایع عجیب و محکمی که دلالت بر صانع می کند، مشاهده می کنند، ولیکن آن ها گروهی هستند که درهای گناهان را بر روی خود گشوده اند و راههای شهوتها را بر خود آسان کرده اند پس [در نتیجه] هواهای نفسانی بر دلهايشان غلبه یافته است.

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): وَ لَوْ فَكَّرُوا فِي عَظِيمِ الْقُدْرَةِ وَ جَسِيمِ النِّعْمَةِ لَرَجَعُوا إِلَى الطَّرِيقِ وَ خَافُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ وَ لَكِنَّ الْقُلُوبَ عَلِيلَةً وَ الْأَبْصَارَ مَدْحُولَةً... (۲)

توضیح بیشتر این مسئله در بحث «موانع هدایت و تسلیم» خواهد آمد.

ب- جدال:

جدال بر وزن فعال یکی از مصادر باب مفاعله می باشد و در معنای آن معارضه و بحث بین دو طرف، که معمولاً یکی حق و دیگری باطل است لحاظ شده است.

ص: ۷۳

۱- بحار الانوار ۳ / ۱۵۲.

۲- الاحتجاج ۱ / ۴۸۱.

بنابراین مخاطب جدال خالی الذهن نبوده و حرفی برای گفتن دارد و صرفاً در صدد یادگیری نیست. از این رو کسی که با مؤمنین به بحث و جدال می پردازد، دارای افکاری است که مانع پذیرش هدایت از جانب او می شود. این موانع فکری، یا به شکل نقض هایی است که بر عقاید دینی وارد می سازد و یا به شکل اوهام باطلی است که بدان معتقد گشته و مانع پذیرش حقایق می گردد.

در مورد اول، مجادلِ مُحَق باید به نقض او جواب دهد و در واقع نقض او را مورد خدشه قرار دهد و در نهایت، مطلب حق را عاری از خدشه و اشکال نشان دهد. و در صورت دوم باید افکار باطل مخاطب را مورد خدشه قرار داده و ابطال نماید. در هر دو صورت مانع هدایت، از بین می رود و راه هدایت یابی از راههایی که قبلاً بیان شد گشوده می گردد.

در سراسر مجادلاتی که معصومین (علیهم السلام) با مخالفان انجام داده اند، استدلال به آیات تکوینی و نظم و دقایق انکارناپذیر آن، به چشم می خورد. لذا در برخی از این مناظرات ضمن اینکه مطالب مخاطب، مورد نقض واقع می شد، در نهایت مخاطبین از طریق همین آیات تکوینی، متذکر خدا نیز می شدند.

مطالب فوق در مورد شخصی صدق می کند که در صدد یافتن حقیقت باشد؛ اما اگر معاند باشد و پس از اتمام حجت نیز از پذیرش حق خودداری نماید و مباحثه را به جهاتی دیگر مثل تضعیف عقاید دینی مسلمین انجام دهد، در اینجا، مجادله با او به منظور دفاع از حوزه عقاید مسلمین و نشان دادن قوت معارف دینی انجام می پذیرد و خود مخاطب مورد عنایت نیست.

ابن ابی العوجا می گوید: او (امام صادق (علیه السلام)) آنقدر نشانه های قدرت خدا را در نفسم برشمردم که گمان نمودم هم اینک خداوند بین من و او ظاهر خواهد گشت. ^(۱) با وجود این بعضی اصحاب وی به خدا ایمان آورده و مسلمان گشتند، ولی او حاضر به تسلیم در برابر خدا نشد، زیرا نایبنا (کوردل) بود. این جمله ای است که امام

ص: ۷۴

صادق (علیه السلام) درباره وی گفت و در قرآن (۱) و کتاب های آسمانی دیگر (۲) نیز به چشم می خورد.

جدال احسن و شرایط آن

در آیات و روایات فراوانی جدال و مباحثه پیرامون عقاید دینی، مورد نهی و سرزنش قرار گرفته است. از طرف دیگر در برخی آیات و روایات، جدال جایز شمرده شده است و حتی در پایه ای موارد بر آن امر شده و برخی از مجادلین مورد تحسین معصومین (علیهم السلام) قرار گرفته اند.

تأمل در مجموعه آیات و روایات روشن می سازد که موارد امر و نهی متفاوت بوده و جدال اقسام گوناگونی دارد که برخی از آن ها مذموم و برخی دیگر مقبول و پسندیده و حتی واجب می باشد.

همان گونه که از آیه ۱۲۴ سوره نحل استفاده می شود، جدال بر دو قسم است: جدال احسن و جدال غیر احسن. جدال احسن دارای شرایط و مواردی است که به اختصار بیان می شود:

شرط اول:

مجادل قبل از جدال، مطالب و معارف حق را دریافته است و توسط جدال و بحث در صدد اثبات و تبیین آن مطالب و رد کردن نقض هایی است که بر مطالب حق وارد شده است. و لذا در روایات، تنها جدلی مورد تأیید واقع شده که بر اساس علوم قرآنی و عترت (علیه السلام) باشد نه وسیله ای برای کشف مجهولات ذهنی.

ص: ۷۵

۱- ر. ک: بقره/ ۱۸ و ۱۷۱، اعراف/ ۶۴، نمل/ ۶۶ و ۸۱، روم/ ۵۳، فصلت/ ۱۷، محمد/ ۲۳.

۲- هنگامی که حضرت عیسی (علیه السلام) در اورشلیم به مجادله با لشکریان معاند رومیان پرداخت به او گفتند: به ما خدای خود را بنما تا یهودی شویم. پس یسوع آن وقت فرمود اگر شما چشم می داشتید هر آینه به شما می نمایاندم او را، ولیکن چون شما کورید من قادر نیستم که او را به شما بنمایانم. (انجیل برنابا، فصل ۱۵۲، ص ۳۱۰).

اصولاً مجادله در ادیان الهی، شیوه ای برای دفاع از حقیقت است نه روش کشف معارف الهی، و لذا جدال تکیه گاه معارف دینی نیست، بلکه به عکس، اعتماد بر جدال وسیله گمراهی محسوب می شود:

ما ضَلَّ قَوْمٌ إِلَّا أَوْ تَقُوا الْجَدَلَ. (۱)

هیچ قومی گمراه نشد مگر هنگامی که به جدل اطمینان کرد [و آن را طریق کشف حقایق قرار داد].

مرحوم کلینی در کتاب شریف کافی نقل می کند: یکی از اهالی شام که خود را صاحب کلام می دانست برای مناظره به خدمت امام صادق (علیه السلام) رسید. حضرت از وی پرسید: کلام تو از سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) است یا از خودت؟ متکلم گفت: از هر دو. امام (علیه السلام) او را مورد سرزنش قرار داد و به او القا کرد که متکلم باید کلامش را از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) دریافت کرده باشد. سپس به یونس بن یعقوب که در مجلس حاضر بود فرمود: اگر مباحثه کردند خوب بود با این شخص سخن می گفتی. یونس عرض کرد: شما تکلم در مسائل دینی را مورد نهی قرار داده اید. امام (علیه السلام) فرمود: وای بر متکلمانی که مطالب ما را رها کنند و از مطالب خود، در مناظره استفاده نمایند.... (۲)

از این حدیث و حدیث بعدی استفاده می شود که متکلم قبل از بحث و تکلم در موضوعی باید معارف و عقاید معصومین (علیهم السلام) را در آن موضوع بداند و بر اساس آن ها و برای نشان دادن حقانیت آن ها به مجادله پردازد.

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لِيُغْضِ أَصْحَابِنَا: حَاجُوا النَّاسَ بِكَلَامِي. فَإِنْ حَجُّوكُمْ فَأَنَا الْمَحْجُوجُ. (۳)

امام صادق (علیه السلام) به برخی از یارانش فرمود: با سخنان من با مردم احتجاج نمایید که در این صورت اگر در محاجه شکست خوردید این من هستم که مغلوب شده ام. [یعنی من ضامن و عهده دار شما هستم].

ص: ۷۶

۱- بحار الانوار ۲/۱۳۸.

۲- کافی ۱/۱۷۱.

۳- تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، ص ۵۶.

قال أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) لِبَطَائِفِهِ مِنْ أَصْحَابِهِ: يَبْنُوا لِلنَّاسِ الْهُدَى الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ... (١)

... هدایتی را که بر آن هستید، برای مردم تبیین نمایید.

قال أبو الحسن موسى بن جعفر (عليه السلام) لمحمد بن حكيم: كلم الناس و بين لهم الحق الذي أنت عليه... (٢)

از دو روایت اخیر استفاده می شود که تکلم و مجادله به جهت تبیین هدایت و حقیقت است، نه کشف آن.

امام صادق (عليه السلام) فرمود: کسانی را که به مجادله می پردازند در حالی که در موضوع بحث، علم و آگاهی ندارند، رها

کن. (٣)

شرط دوم

گذشته از اینکه مبانی و اهداف مجادل باید بر اساس معارف الهی باشد، طریق او در اثبات مطلب حق یا نقض مطلب باطل نیز، باید طریق الهی باشد و از مطالب صحیح در اثبات مدعای خود بهره جوید.

شرط فوق همراه با حکمت آن در حدیثی به تفصیل بیان شده است. در انتهای این حدیث مطالبی در تأیید شرط اول نیز وجود

دارد. (٤)

ص: ٧٧

١- همان مأخذ

٢- همان مأخذ، ص ٥٥.

٣- بحار الانوار ١٢٩ / ٢، ح ١٢ همچنین ر. ک: همان مأخذ، ص ١٣٩، ح ٥٩. در این حدیث، شناخت قرآن از شرایط جدال ذکر شده است.

٤- همان مأخذ، ص ١٢٥: ... ذکر عند الصادق (عليه السلام) الجدل في الدين و أن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) و الائمه المعصومين (عليهم السلام) قد نهوا عنه، فقال الصادق (عليه السلام): لم يَنْهَ عنه مطلقاً لكنه نهى عن الجدل بغير التي هي أحسن ... و هل يؤتى بالبرهان الا في الجدل بالتي هي أحسن؟ قيل يا ابن رسول الله فما الجدل بالتي هي أحسن و التي ليست بأحسن؟ قال أما الجدل بغير التي هي أحسن أن تجادل مُبْطِلاً فيورد عليك باطلاً فلا تردّه بحجه قد نصبها الله تعالى و لكن تجحد قوله، او تجحد حقاً يريد ذلك المبطل أن يعين به باطله فتجحد ذلك الحق مخافه أن يكون له عليك فيه حجه لأنك لا تدري كيف المخلص منه، فذلك حرام على شيعتنا أن يصيروا فتنه على ضعفاء أخوانهم و على المبطلين ... [در ادامه روایت ضمن توضیح مطلب فوق، یکی از مجادلات قرآن در زمینه معاد را تبیین کرده و سپس می فرماید:] فهذا الجدل بالتي هي أحسن، لأن فيها قطع عذر الكافرين و أزاله شبههم ...

سؤالی که در اینجا مطرح می شود این است که اگر در طریق جدال نیز باید مطالب حق، اخذ شود، پس چرا حضرت ابراهیم (علیه السلام) در جدال خویش در مورد ماه، ستارگان و خورشید فرمود: «هذا ربّی».

این سؤال را مأمون از امام رضا (علیه السلام) پرسید و امام (علیه السلام) در جواب فرمود: «این سخن حضرت ابراهیم (علیه السلام) بر طریق انکار و استخبار می باشد نه به صورت اقرار و اخبار»^(۱) یعنی حضرت ابراهیم (علیه السلام) ابتدا سخن کفار را بیان کرد و سپس به نقض آن پرداخت و در هنگام بیان کلام آنان، آن را نپذیرفته بود، بلکه مانند این بود که از آن ها می پرسید: «آیا این خدای من است؟» و این استفهام به صورت استفهام انکاری بود، نه به صورت خبر دادن از اعتقاد خویش.

شرط سوم

مجادله باید توانایی و قدرت مناظره را داشته و بر طریقه ورود به بحث و خروج از آن آگاه و بلکه مسلط باشد. از این رو ائمه اطهار (علیهم السلام) در اکثر موارد از جدال نهی کرده اند و فقط به افراد معدودی اجازه داده اند که به مباحثه و مناظره با مخالفین پردازند و در مواردی طریقه جدال احسن را به این افراد تعلیم داده اند و آن ها را آزمایش نموده، نقاط ضعفشان را گوشزد کرده اند. این مطلب در ادامه روایت یونس بن یعقوب که در شرط اول گذشت، بیان شده است. روایات دیگری نیز در این باره وارد شده است.^(۲)

شرط چهارم

جدال اولاً باید سودمند باشد، و ثانیاً شرایط زمانی و مکانی و وضعیت مجادل و مخاطب برای مناظره مناسب باشد.^(۳)

شرط پنجم

ضرورتی برای مجادله وجود داشته باشد. در روایات زیادی از جدال و مرء و خصومت در مباحث دینی نهی شده و یکی از علائم تقوا و ورع و کمال دین، ترک جدال و مرء

ص: ۷۸

۱- توحید صدوق، ص ۷۴.

۲- ر. ک بحار الانوار ۲ / ۱۳۶.

۳- ر. ک: همان مأخذ، ص ۱۳۰.

بیان گردیده و حتی مجادل محق را نیز از آن نهی کرده اند و برای ترک مرء ثواب های زیادی نقل شده است. (۱) در این روایات همچنین، شک، نفاق و فساد قلب از آثار جدال و مرء ذکر شده است. به جهت کثرت احادیث جدال و مرء، و شرط اختصار مقال، فقط مدارک را نقل می کنیم. (۲)

از آیات و روایات و شواهد تاریخی استفاده می شود که جدال به عنوان یک اصل اولیه در ادیان الهی مطرح نشده است و از نظر تاریخی نیز زمانی مجادله در محافل اسلامی وارد شد که به دلیل نفوذ افکار بیگانه و گسترش تفکرات باطل، ضرورت برخورد از ناحیه مسلمین احساس شد. علت این امر نیز با دقت در مباحث قبلی روشن می شود.

ص: ۷۹

-
- ۱- اصولاً در معارف کتاب و سنت آنجا که جای رهیابی و دریافت معارف متعالی است به جای مفاهیمی چون درس و بحث و مباحثه و مجادله، به اصطلاحاتی چون ذکر، مذاکره، تذکر و ... برمی خوریم که نشان دهنده شیوه خاص انبیاء در ایصال به مطلوب حقیقی است. (ر.ک: بحارالانوار ۱/۲۰۶ _ ۱۹۸، باب مذاکره العلم، احادیث ۶، ۸، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۶، ۳۶ و ۳۷ و کافی ۱۸۸/۲ _ ۱۸۶ باب مذاکره الاخوان).
 - ۲- ر.ک: بحارالانوار ۲/۱۲۴، باب ۱۷، ۶۱ روایت در این باره نقل شده است از جمله احادیث ۱۴ _ ۳، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۵۶ _ ۴۷، ۵۸، ۵۹ و ۶۱.

در اینجا عبادت به معنای عام آن مقصود است که شامل اطاعت خدا و عمل به احکام و شرایع، ذکر خدا، دعا و استغفار، تفکر و اخلاص و به طور کلی همه وجوه اطاعت خدا می باشد:

امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به این سؤال که: عبادت چیست؟ فرمودند:

حُسْنُ النَّيِّهِ بِالطَّاعَةِ مِنَ الْوَجْهِ الَّتِي يُطَاعُ اللَّهُ مِنْهَا... (۱)

نیت نیکو [و درست] به پیروی [از خدا]، از راههایی که از آن راهها، خداوند اطاعت می شود.

در اهمیت عبادت همین بس که به عنوان غایت خلقت مطرح شده است:

«مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (۲)

جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادتم کنند.

نقش بنیادین عبادت آنگاه به درستی آشکار خواهد شد که معنای عبادت و ابعاد مختلف و آثار گوناگونش به خوبی روشن گردد.

آنچه در این مقام بدان اشارتی خواهد رفت، جنبه مذکّر بودن عبادات می باشد.

آدمی بعد از دریافت هدایت عامه، از راههایی که بیان شد، آمادگی رهیابی به هدایت خاصه و سیر الی الله را پیدا می کند؛ یعنی: یادآوری بیشتر نسبت به معرفت فطری و

ص: ۸۱

۱- کافی ۲/ ۸۳.

۲- ذاریات (۵۱) / ۵۶.

توجه به درجات عالیتری از معرفت های اعطایی که در عوالم پیشین به انسان ها داده شده است.

حال سخن در این است که این یادآوری و تشدید معرفت فطری، چگونه و به چه وسیله ای تحقق می یابد؟ آیا با ایجاد تصورات بیشتر از خدا ممکن است؟ یا با ریاضت های مختلف و دوری از مردم و گوشه نشینی محقق می شود؟

در این مقام، ادیان الهی طریق ذکر از راه عبادت را مطرح ساخته و بیان نموده اند که تنها راه سیر الی الله و تقرب به او و دستیابی به معارفی عالی تر از خداوند و هدایت برتر، طریق عبادت و اطاعت می باشد:

«وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا» (۱).

در آیات قرآن و روایات معصومین (علیهم السلام)، از عبادت به عنوان «ذکر» (۲)، «صراط مستقیم» (۳)، «نور و جلاء قلب» (۴)؛ «لذت محبین» (۵)، «راه انبیاء» (۶)، «طریق وصول به خدا» (۷)، و «اقرار به ربوبیت او» (۸) یاد شده است.

و از آثار آن «هدایت» (۹)، «ایمان و نور معرفت» (۱۰)، «زیادت در دین و فراموش نکردن خدا» (۱۱)، «خوف از خدا و غنای قلبی» (۱۲)، «رستگاری» (۱۳)، «تقرب» (۱۴) و «رضایت خداوند» (۱۵) بیان شده است.

ص: ۸۲

۱- نور/ ۵۴.

۲- طه/ ۱۴، جمعه/ ۹، مائده/ ۹۱، اعلی/ ۱۴ و ۱۵.

۳- آل عمران/ ۵۱، زخرف/ ۶۴، یس/ ۶۱.

۴- غررالحکم: ۶۱۰۳.

۵- غررالحکم: ۶۷۰.

۶- الخصال، ص ۶۲۱.

۷- بحارالانوار ۸۴/ ۱۳۴.

۸- علل الشرایع ص ۱۱۴.

۹- نور/ ۵۴ و الخصال، ص ۶۲۱.

۱۰- الخصال، ص ۶۲۱.

۱۱- علل الشرایع، ص ۱۱۴.

۱۲- کافی ۲/ ۸۳.

۱۳- اعلی/ ۱۴ و ۱۵، جمعه/ ۱۰.

۱۴- دعای کمیل.

۱۵- الخصال، ص ۶۲۱.

و از سالکین طریق عبودیت و ذکر، با عناوین «اهل الله»^(۱) و «همنشین محبوب»^(۲) سخن به میان آمده است.

بدین سان، عبادت، طریق روشنی قلب و دریافت نور معرفت خدا و یاد او و به طور کلی، راه هدایت خاصه و شناخت عالی تر از خداوند کریم است.

همچنین نماز و دیگر عبادات دینی، تنها راه وصول به خدا می باشد. این مطلب مقایسه شود با این نظریه که: «هنگام انکشاف باطن و معلوم بودن آن و مخالفت با ظاهر شریعت، تکلیف ساقط می شود زیرا برای مجذوبین تکلیفی نیست.»^(۳) تفاوت این دو سخن، تفاوتی است بین طریق دینی وصول به خدا و طریق بشری.

از مباحث فوق نقش احکام و شرایع به عنوان طریق هدایت خاصه و تشدید معرفت فطری، در مجموعه دین مشخص می شود و معلوم می گردد که دین بدون احکام و شرایع، کامل نیست. با پیگیری این بحث و تبیین زوایای گوناگون آن است که می توان از پیوند وثیق بین بُعد معرفتی و اعتقادی و بُعد عملی و تکلیفی دین پرده برداشت و در تحلیل نهایی بدین نقطه رسید که تعالیم انبیا و ائمه (علیهم السلام) مجموعه ای منسجم و مرتبط با یکدیگر است که جدایی بین عناصر آن و بی اعتقادی به پاره ای، نتیجه ای جز دوری از مکتب وحی و قدم زدن در طریق گمراهی به دنبال نخواهد داشت.

ص: ۸۳

۱- غررالحکم: ۱۴۶۷.

۲- همان مأخذ: ۳۲۲

۳- ر. ک: رسائل قیصری رساله التوحید و النبوه و الولاية، مقصد ثانی، فصل اول، ص ۲۴. محقق لاهیجی در جمع بندی مطالب عرفا می گوید: «اگر مجذوب مطلق، صاحب سکر و فناء است، مطلقاً تکالیف شرعیه بر او نماند. و اگر چنانچه از کاملان است که در قسم سیم ذکر ایشان رفت، هر چند از جهت ارشاد غیر، مأمور و مکلف به احکام شرعیه اند و امر و نهی از ایشان ساقط نمی گردد، فاما چون به غایت و نهایت کمال خود رسیده اند، از جهت تکمیل نفس خود محتاج به رعایت، وسایل نیستند.» ر. ک: شرح گلشن راز، ص ۳۰۴ در توضیح این شعر: چون عارف با یقین خویش پیوست رسیده گشت مغز و پوست بشکست همچنین ر. ک: دیباچه دفتر پنجم از مثنوی مولوی در توضیح این جمله معروف: «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع».

آنگاه که انسان، با عبور از دو مرحله «تعریف» و «تذکر»، معرفت اعطایی و موهبتی خدا را در نور فطرت دید و با حقیقت جان آن را دریافت، خود را در مقابل دو راه می یابد: یکی «تسلیم و شکر» و دیگری «انکار و کفر»:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^(۱).

ما راه را به او (انسان) نشان دادیم، خواه شاکر باشد یا ناسپاس.

در همین موقف خطیر است که نقش اساسی و تعیین کننده اختیار انسان در هدایت خویش روشن می شود. بد نیست مسئله را با طرح یک سؤال دنبال کنیم:

قرآن کریم از یک سو، هدایت را به خدای متعال نسبت می دهد و از دیگر سو، اختیار انسان و شکل موضع گیری او را در سعادت خویش، شدیداً مورد تأکید قرار می دهد.^(۲)

ص: ۸۵

۱- انسان (۷۶) / ۳.

۲- همین سؤال و عدم پاسخ گویی درست به آن یکی از اسباب پیدایش دو نظریه افراطی و تفریطی یعنی جبر و تفویض در حوزه کلامی مسلمانان می باشد. البته جبر و اختیار، سابقه ای کهن در میان معارف بشری داشته و از روزگاران قدیم، اندیشه بشر را به خود معطوف ساخته است، اما دو گونه‌گی ظاهر برخی آیات قرآن، خصوصاً در مسئله هدایت، از یک سو، و ارائه نشدن طرحی جامع در این زمینه و عدم تفکیک میان «هدایت الهی» و «اهتدا» از سوی دیگر، در شکل گیری و تشدید دو مکتب «قدری» و «جبری» بی تأثیر نبوده است.

از دسته اول می توان به آیات زیر اشاره نمود:

«إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ» (۱)

همانا، راهنمایی و هدایت بر عهده ماست.

«لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (۲)

هدایت آن ها بر تو نیست؛ ولی خداوند هر که را بخواهد، هدایت می کند.

«إِنَّ الْهُدَىٰ، هُدَىٰ اللَّهِ» (۳)

هدایت، هدایتِ خدایی است.

«إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ، هُوَ الْهُدَىٰ» (۴)

هدایتی که از سوی خدا باشد، هدایت واقعی است.

و به عنوان نمونه آیات زیر بیانگر مطلب دوم است:

«فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ» (۵)

اگر تسلیم شوند همانا هدایت می یابند و اگر رویگردان شوند، بر تو تبلیغ است و بس.

«كَلَّا إِنَّهُ تَذَكَّرٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَّرْهُ» (۶)

چنین نیست که آن ها می گویند، آن (قرآن) تذکر و یادآوری است. هر کس بخواهد بدان متذکر می شود. [و از آن پند می گیرد].

این آیات را چگونه باید معنا کرد تا هماهنگی با یکدیگر بوده، با دیگر آیات، بیانگر موضع قرآن در این مسأله باشد؟ با تأمل و تدبر در آیات، معلوم خواهد شد که: رهیابی و دریافت هدایت، رهیافت دو مرحله «تعریف» و «تسلیم» است و هدایت، شامل دو بخش تفکیک ناپذیر است: یکی عنایت و دستگیری خدا و دیگری پذیرش و تسلیم انسان.

«قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ، وَ أَمْرُنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» (۷)

ص: ۸۶

٢- بقره (٢) / ٢٧٢.

٣- بقره (٢) / ٧٣.

٤- انعام (٤) / ٧١.

٥- آل عمران (٣) / ٢٠.

٦- مدثر (٧٤) / ٥٤ و ٥٥.

٧- انعام (٤) / ٧١.

بگو: تنها هدایت خدا، هدایت است؛ و ما دستور داریم که تسلیم پروردگار عالمیان باشیم.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ: لِلْخَلْقِ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْرِفَهُمْ. وَلِلَّهِ عَلَى الْخَلْقِ إِذَا عَرَفَهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا. (۱)

بر خداست تعریف خویش به انسانها. و بر آنان است پذیرش او پس از تعریف.

بدینسان، شناساندن خود، و نشان دادن طریق صلاح و سداد و رهنمودن به راه حق، از ناحیه خدای متعال است و در مقابل، حقیقت جویی و حق طلبی، و پذیرش و کرنش در مقابل معبود و پیمودن راه بندگی و کمال، وظیفه آدمی است.

«فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا». (۲)

هدایت از راه «تعریف» و اهتدا از طریق «تسلیم» در واقع دو رکن از ارکان منطق خداشناسی و مکتب انبیای الهی است که اگر با «تذکر» توأم شود، ارکان الهیات دینی تکمیل گشته و اسباب عبودیت و بندگی به اتمام می رسد. درباره «تعریف» و «تذکر» بیشتر سخن گفتیم و موضوع این مرحله، مقوله «تسلیم» است.

این بحث در دو فصل ارائه می گردد. فصل اول متکفل بیان زمینه های اقرار و انکار بوده و بیانگر این موضوع است که چگونه انسان در مقابل راه روشن و معرفت مفطور، واکنش نشان می دهد و اساساً بشر چرا و چگونه از معرفت و حقیقت، روی برتافته و عناد و عصیان پیشه می کند. و در فصل دوم از نتیجه و حاصل تسلیم و چگونگی حصول ایمان بحث خواهیم کرد.

ص: ۸۷

۱- کافی ۱/۱۶۴.

۲- آل عمران (۳)/۲۰.

اشاره

در آیات و روایات، از هدایت و اهتدا، زیاد سخن رفته و موانع و دواعی متعددی برای آن برشمرده شده است. در سرتاسر قرآن و کتابهای آسمانی به ملکات نفسانی و رذایل اخلاقی به عنوان زمینه های کفر و ایمان پرداخته شده و بر نقش اراده و اختیار انسان تأکید شده است.

در اینجا ابتدا به بیان مطالبی کلی پیرامون اراده و اخلاق می پردازیم، آنگاه موانع تسلیم و ایمان را از قرآن کریم بیان می کنیم.

۱- ارتباط اراده با دواعی و سائقه ها

مراد از دواعی و سائقه ها، شرایط درونی و بیرونی انسان، نظیر حالت های روحی و اخلاقی، شرایط خانوادگی و محیطی و معیشتی و روابط اجتماعی و همنشینی هاست. اینگونه شرایط، زمینه های انجام کارهای انسان را فراهم می کنند. الفاظی که در اینگونه موارد به کار می رود به تناسب شدت تأثیر آن ها بر انسان است. به نظر می رسد، شدت تأثیر سائقه بیش از داعی باشد. زیرا داعی به معنای دعوت کننده است و سائقه به معنای سوق دهنده. این دو واژه در روایات نیز به کار رفته است:

الْحِرْصُ وَالْكِبْرُ وَالْحَسَدُ، دَوَاعٍ إِلَى التَّقْوَمِ فِي الذُّنُوبِ. (۱)

حرص و کبر و حسد، دعوت کننده هایی هستند به سوی فرورفتن در گناهان.

الْبُغْيُ، سَائِقٌ إِلَى الْحَيْنِ. (۲)

ظلم و تعدی، انسان را به سوی هلاکت سوق می دهد.

از دیدگاه ادیان الهی، آدمی حامل استطاعت و قدرت انتخاب است و توانایی برگزیدن هر یک از راههایی را که در مقابلش گشوده می گردد دارد. اراده و اختیار در مواردی که رفتار انسان به حُسن و قبح متصف شد و ثواب و عقاب بر آن مترتب گردد، دارای نقش ویژه و تعیین کننده ای است. گرچه عوامل مختلف درونی و بیرونی نیز در رفتار انسان تأثیر دارند، لیکن اختیار انسان به دلیل ویژگی خاص آن، بر دیگر عوامل و شرایط، حکومت داشته و نقش اصلی و اساسی را ایفا می کند.

نکته ای که باید بدان توجه نمود همین است که: انگیزش های متعارض باطنی و محیط انسان با شرایط گونه گونه گونش، راههای متفاوتی را در مقابل انسان گشوده و او را به پیمودن آن ها تشویق و دعوت کرده، به او فشار آورده و در او تمایل ایجاد می کنند. اما این تشویق ها و فشارها و میلیها، تنها زمانی در صدور فعل تأثیر خواهند داشت که خود انسان از طریق اراده و اختیار، یکی از راهها را برگزیند و برپیمودن آن مصمم گردد.

به عبارت دقیق تر: دواعی و سوائق و امیال، مُرجحات انجام عملی را فراهم می سازند نه علل تامه آن را؛ و توان اراده در رأس اسباب و عوامل دیگر واقع می شود و بر آن ها حکومت دارد نه آنکه معلول و محکوم میل و شوق یا عین آن باشد.

بدین سان قدرت و توان اراده، در انسان شناسی دینی، یکی از «اوصاف اولیه نفس» به شمار می رود و قابل ارجاع به خصوصیت «علم» یا «میل» نیست و از همین جاست که باید «استطاعت» در تعریف انسان مأخوذ باشد. (۳)

ص: ۹۰

۱- نهج البلاغه، قصارالحکم ۳۷۱.

۲- شرح ابن میثم بحرانی بر صد کلمه از امیرالمؤمنین (علیه السلام)، ص ۱۲۹.

۳- مطالب فوق مقایسه شود با دیدگاه های فیلسوفان یونان _ به خصوص ارسطو _ در تعریف انسان و فضیلت اخلاقی. در این باره بنگرید به کتاب مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، ص ۲۰۷ _ ۲۰۲.

نقش رذایل و فضایل اخلاقی در اعتقاد و عمل و همچنین تأکید بر مسئله اختیار و حاکمیت اراده انسانی بر حوزه اخلاق، ایمان و عمل، از نکات برجسته و شاخصه های معارف دینی است.

تسلیم یا انکار در موقف و مرتبه ای واقع می شود که انسان از دو مرحله «تعریف» و «تذکر» عبور کرده و حجت الهی بر او تمام گشته است. اینجاست که نقش انسان آغاز می شود و آدمی در مقابل حجت الهی عکس العمل نشان می دهد و این سؤال مطرح می شود که: علت کفر کافران چیست؟

در پاسخ باید گفت: گرچه اراده و اختیار علت اصلی و عامل اساسی در جهت گیری انسان است، لیکن عوامل و مرجحاتی در این میان مداخلت دارند و زمینه اختیار سوء را تدارک می کنند، و در عین اینکه اختیار را سلب نمی کنند، خود، از اراده انسان سرچشمه می گیرند.

آیات قرآن، علت کفر کافران و شرک مشرکان و عدم اهتدا و تسلیم آنان را مسائلی از قبیل کبر و استکبار، ظلم و حسادت، بغی و قساوت، هوا و برتری جویی و فسق و جحود می داند. اینگونه واژه ها و مفاهیم از یک طرف نشانگر این مطلب است که از دیدگاه قرآن، انسان در اعمال خویش دارای اراده و قدرت انتخاب است و مهمترین زمینه برای انتخابی ناشایست، ضعف اخلاقی و رذایل روحی می باشد که از انتخاب های سوء پیشین نشأت گرفته است. و از سوی دیگر نمایان گر این معناست که شرط رهایی به مسیر هدایت و ایمان دینی، پاک نگهداشتن طینت و تزکیه نفس و حفظ صفای دل و روح حقیقت گر است. این مطلب از ارتباط وثیق حوزه اخلاق و اعتقاد در دیدگاه دینی حکایت می کند و نشان می دهد که اخلاق نه صرفاً به معنای موعظه و نصیحت، بل یکی از ارکان راهیابی و دریافت حقایق است. از نظرگاه قرآن و سنت، رذیله های اخلاقی و ظلمت حاصل از آن، یکی از حجاب های شناخت محسوب می شود و زمینه سوء اختیار انسان را فراهم می سازد. در مقابل، فضایل اخلاقی، بستر روح و نفس انسان را آماده نزول معرفت الهی و شایسته نور هدایت می گرداند.

اینک به طور خلاصه به موانع تسلیم از دیدگاه قرآن کریم می پردازیم.

۳- موانع تسلیم در قرآن

به طور کلی موانع مذکور در قرآن، به دو عامل درونی و بیرونی بازگشت می کنند و هر یک از این دو نیز شامل دو دسته عوامل می شوند که عبارتند از:

الف- رذایل اخلاقی و تعلقات نفسانی

ب- فسق و ارتکاب معاصی

ج- شیاطین جن

د- شیاطین انس

هر یک از عناوین فوق، به نوبه خود، مصادیق متعددی دارد که به برخی از آن ها اشاره می شود و در هر مورد معمولاً به ذکر یک آیه بسنده می شود و مدارک بعضی دیگر در انتها می آید.

الف- رذایل اخلاقی

نکته ای که درباره رذایل اخلاقی باید یادآوری شود آن است که این رذایل با اختیار انسان شکل می گیرد و مورد اکتساب انسان می باشد.

۱- هوای نفس

«أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصِيرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (۱)

آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داده و خداوند او را با آگاهی [بر اینکه شایسته هدایت نیست] گمراه ساخته و بر گوش و قلبش مهر زده و بر چشمش پرده افکنده است؟! با این حال چه کسی غیر از خدا می تواند او را هدایت کند؟! آیا متذکر نمی شوید؟!

بنابر کریمه فوق، ضلالت و مهر شدن قلب، گوش و چشم، و محروم ماندن از هدایت، از آثار اختیار سوء انسان و انتخاب هوای نفس به عنوان معبود می باشد.

«وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ» (۲)

و اما ثمود، پس آنان را هدایت کردیم، ولی آن ها نایبایی را بر هدایت ترجیح دادند.

١- جائيه (٤٥/٢٣)، همچنين ر. ك: قصص / ٥٠، قمر/٣، محمد/١٤، بقره/٨٧.

٢- فصلت (٤١/١٧).

«وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» (۱)

و آیات خود را به شما نشان می دهد؛ شاید اندیشه کنید. سپس دلهای شما بعد از این واقعه سخت شد، همچون سنگ، یا سخت تر.

طبق این آیه شریفه، آیات تکوینی- که بحث آن در مرحله دوم مطرح شد- همراه با تعقل، راه را برای هدایت انسان بازمی گشاید، لیکن قساوت قلب و سنگ دلی انسان سبب می شود تا عقل انسان ره به جایی نبرد. در این گونه آیات و روایات که تعداد آن ها هم کم نیست، تعقل و عقل، قرین قلب و دل مطرح شده است. باید دید که عقل از دیدگاه وحی و مأثور، چه معنایی دارد؟

در کتاب های آسمانی دیگر نیز از قساوت قلب و سخت دلی انسان، سخن بسیار گفته شده است و سخت شدن قلب به عنوان عامل روی گردانی از حق و مقابله با خداوند و دین او مطرح گشته است. برای نمونه در سفر خروج از تورات آمده است:

«موسی و هارون آمده به فرعون گفتند: یهوه خدای اسرائیل چنین می گوید: قوم مرا رها کن تا برای من در صحرا عید نگاه دارند. فرعون گفت: یهوه کیست که قول او را بشنوم و اسرائیل را رهایی دهم؟ یهوه را نمی شناسم و اسرائیل را نیز رها نخواهم کرد.» (۲)

آنگاه حضرت موسی (علیه السلام) معجزات فراوانی بر فرعون ظاهر ساخت که هر بار فرعون به جهت سخت دلی تسلیم نشد. مضمون جمله «دل فرعون سخت شد» بیش از ده بار در سفر خروج تکرار شده است. (۳)

۳- کبر و استکبار

«إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرًا» (۴)

کسانی که در آیات خداوند، بدون دلیلی که برای آن ها آمده باشد، ستیزه جویی کنند، در سینه هایشان فقط تکبر وجود دارد.

ص: ۹۳

۱- بقره (۲) / ۷۳ و ۷۴.

۲- عهد عتیق (تورات)، سفر خروج، باب پنجم، ص ۸۹.

۳- همان مأخذ، ص ۹۵_۹۲ و ۱۰۰_۹۷ و ۱۰۴.

۴- غافر (۴۰) / ۵۶.

پس آیات الهی برای هدایت کفایت می کند، لیکن عده ای به جدال و منازعه در آن می پردازند. و این مجادله نه از باب جهل نسبت به واقع، بلکه به دلیل کبر و غرور است.

«وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاسْتَكْبَرْتُمْ وَكُنْتُمْ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ» (۱)

و اما کسانی که کافر شدند [به آن ها گفته می شود:] مگر آیات من بر شما خوانده نمی شد و شما استکبار کردید و قوم مجرمی بودید؟!

۴- بخل

«فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُونَ فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ» (۲)

اما هنگامی که خدا از فضل خود به آن ها بخشید، بخل ورزیدند و سرپیچی کردند و روی برتافتند. این عمل، نفاق را در دلهاشان مورث گشت.

روگردانی از دین و نفاق، از آثار بخل ورزیدن می باشد.

۵- علو و برتری جویی

قرآن درباره انکار آیات الهی توسط فرعون و همراهانش می گوید:

«وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (۳)

در حالی که یقین به راه حق داشتند، در عین حال انکار و طغیان پیشه کردند و این نبود مگر بواسطه ستم و برتری جویی آنان. بنگر که چگونه است عاقبت تبهکاران.

ب- ارتکاب معاصی

۱- ظلم

«وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ» (۴)

آیات ما را جز ستمگران انکار نمی کنند.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ» (۵)

خداوند هیچگاه ستمگران را هدایت نمی کند.

-
- ۱- جاثیه (۴۵) / ۳۱، همچنین ر.ک: بقره / ۱۷، اعراف / ۳۶، ۴۰، ۷۶، احقاف / ۱۰ و منافقون / ۵.
 - ۲- توبه (۹) / ۷۶.
 - ۳- نمل (۲۷) / ۱۴.
 - ۴- عنکبوت (۲۹) / ۴۹.
 - ۵- انعام (۶) / ۱۴۴، همچنین ر.ک: توبه / ۱۰۹، بقره / ۸۶ و ۲۵۸، صف / ۷، قصص / ۵۰، احقاف / ۱۰ و نمل / ۱۴.

پس اینکه او (خدا) دل فرعون را سخت نمود، از این رو کرد که او طایفه ما را عقاب نمود و خواست که بر آنان ظلم کند. (۱)

۲- فسق

«وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ» (۲)

ما نشانه های روشنی برای تو فرستادیم؛ و جز فاسقان کسی به آن ها کفر نمی ورزد.

در این آیه سبب کفر، منحصر به فسق شده است. شاید علت این امر، گستره مفهومی فسق باشد که هر نوع عمل زشتی را دربرمی گیرد.

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» (۳)

همانا خداوند قوم فاسق را هدایت نخواهد کرد.

۳- کردار زشت

«ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوءُ أَيَّ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ» (۴)

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

این هشدار قرآن بسیار شدید و سنگین است که گناه صرفاً در محدوده خود باقی نمی ماند بلکه به دلیل ارتباط و پیوند متقابل رفتار با قلب و روح انسانی، کردار زشت مستقیماً بر موضع گیری قلبی انسان در مقابل دین تأثیر می گذارد و سر از تکذیب درمی آورد.

۴- کذب و دروغ گویی

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ» (۵)

همانا، خداوند آن کس را که دروغگو و کفران کننده است هرگز هدایت نمی کند.

ج و د- شیاطین جن و انس

«وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ» (۶)

ص: ۹۵

۲- بقره (۲) / ۹۹.

۳- منافقون (۶۳) / ۶، همچنین ر. ک: بقره / ۲۶، صف / ۵، توبه / ۸۰.

۴- روم (۳۰) / ۱۰.

۵- زمر (۳۹) / ۳.

۶- انعام (۶) / ۱۱۲.

اینچنین در برابر هر پیامبری، دشمنی از شیاطین انس و جن قرار دادیم.

«كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ» (۱)

کار آنان همچون شیطان است که به انسان گفت: کافر شو.

«إِنَّ الدِّينَ أَرْتَدُوا عَلَىٰ أَذْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمَلَىٰ لَهُمْ» (۲)

کسانی که بعد از روشن شدن هدایت بر آنها، پشت به حق کردند، شیطان اعمال زشتشان را در نظرشان زینت داده و آنان را با آرزوهای طولانی فریفته است.

«وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا» (۳)

شیطان می خواهد آنان را گمراه کند، و به بیراهه های دوردستی بیا فکند.

در انجیل آمده است:

«ایمان هرگز خطا نمی کند زیرا که بنیاد آن خدا و کلمه اوست»

لیکن [شیطان] به سعی تمام درصدد این است که ایمان را باطل نماید» (۴)

احادیث بسیاری نیز در موضوع بحث نقل شده است که به جهت اختصار، به چند حدیث اشاره می شود:

امام صادق (علیه السلام) فرمود:

أَصُولُ الْكُفْرِ ثَلَاثَةٌ: الْحِرْصُ وَالْإِسْتِكْبَارُ وَالْحَسَدُ (۵)

اصول کفر سه چیز است: حریص بودن، تکبر ورزیدن، و حسادت.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود:

أَرْكَانُ الْكُفْرِ أَرْبَعَةٌ: الرَّغْبَةُ وَالرَّهْبَةُ وَالسَّخَطُ وَالغَضَبُ (۶)

پایه های کفر چهار چیز است: حرص در متاع دنیا، ترس از زوال آن و خشم و غضب.

حضرت علی (علیه السلام) فرمود:

- ١- حشر (٥٩) / ١٦.
- ٢- محمد (٤٧) / ٢٥.
- ٣- نساء (٤) / ٦٠، همچنين ر.ك: انعام/٤٣ و ١٢١، اعراف/٢٧، حج/٣، نمل/٢٤ و عنكبوت/٣٨.
- ٤- انجيل برنابا، ص ٢١١ و ٢١٢.
- ٥- كافي ٢/٢٨٩، ح ١.
- ٦- همان مأخذ، ح ٢.

بَيْنِي الْكُفْرَ عَلَى أَرْبَعِ دَعَائِمٍ: الْفِسْقُ وَالْغُلُوُّ وَالشَّكُّ وَالشَّبْهَةُ. (۱)

کفر بر چهار ستون بنا گشته است: نافرمانی، غلو و زیاده روی، شک و شبهه.

امام موسی کاظم (علیه السلام) فرمود:

إِنَّ الْحِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ. (۲)

به درستی که حجاب خدا از مخلوقات به جهت زیاد بودن گناهانشان است.

حریت آدمی و سوء و حُسن اختیار و رذایل و فضایل اخلاقی، آثار فراوانی در زندگی انسان دارد. و همان گونه که در فصل اول مرحله «تسلیم» گذشت، از جمله آثار آن، تسلیم شدن یا نشدن در مقابل پروردگار می باشد. و چنانکه در فصل دوم خواهد آمد، نتیجه این تسلیم و عدم آن، بهره مندی از «روح ایمان» یا محرومیت از آن و در نتیجه عبادت یا عصیان خواهد بود. حاصل تسلیم و عبادت نیز- همانطور که در مرحله «تذکر» بدان اشارتی رفت _ دریافت هدایت خاصه، یعنی تشدید معرفت فطری و شناخت عالی تر از خداوند متعال می باشد.

از جمله آثار اختیار و ظرفیت اخلاقی، که بدان کمتر پرداخته شد، نحوه دریافت معرفت فطری و متذکر شدن به آن، در اولین مرتبه از هدایت (هدایت عامه) می باشد. البته اصل معرفت خدا، بر همگان ظاهر گشته و حجت الهی بر همه انسان ها تمام خواهد شد-چنانکه در مرحله «تعریف» گذشت- اما حالت روحی شخص در نحوه ظهور معرفت فطری و متذکر شدن به آن بی تأثیر نیست.

شاید برخی تعبیر قرآن نظیر: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ»، «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً» و ...، غیر از «هدایت خاصه»، شامل و ناظر بر «هدایت عامه» و نحوه دریافت اولین مرتبه از هدایت نیز بوده باشد.

بدین سان، اختیار و اخلاق، در شناخت، اعتقاد، عمل و در واقع همه شؤون حیات انسان، نقش اساسی و بنیادین خواهد داشت.

ص: ۹۷

۱- کافی ۲/۳۹۳ و ر.ک: نهج البلاغه حکمت ۳۱ و بحار الانوار ۷۲/۱۲۳ _ ۱۰۴، باب اصول الکفر و ارکانه، احادیث ۱، ۲، ۱۶، ۱۷، ۱۹ و ج ۷۰/۵۳، ح ۱۵ و ص ۵۵، حدیث ۲۴.

۲- بحار الانوار ۳/۱۵.

اشاره

آخرین مرحله هدایت، تسلیم در برابر خدای رحمان است. و انسان با برداشتن این گام، به مقام «اهتدا» و رهیابی به هدایت عامه الهی می‌رسد. ره آورد این مرحله، دریافت «روح ایمان» از پروردگار بخشنده می‌باشد.

روح ایمان نیز همانند معرفت فطری، هدیه و عطیه‌ای است از جانب خدای رحیم؛ با این تفاوت که اصل معرفت فطری عمومی است، اما روح ایمان اختصاص به تسلیم شدگان و ایمان آورندگان دارد. در ادامه، ضمن بیان خصوصیات ایمان، به توضیح و تبیین مطلب فوق خواهیم پرداخت.

در آثار دینی، از زوایای مختلفی به ایمان و موضوعات پیرامون آن پرداخته شده است. در اینجا، ابتدا معانی مختلف ایمان را بیان نموده، آنگاه از دو بُعد «ایمان مؤمن» که فعل انسان است و «روح ایمان» که صیغه خداست، به ایمان دینی نگریسته و برخی ویژگی‌های آن را عرضه خواهیم داشت.

در قرآن کریم و احادیث شریف، واژه «ایمان» بر معانی متعددی اطلاق گشته است. از جمله: «اقرار به زبان» (۱)، «تصدیق به قلب» (۲)، «فرائض دینی» (۳)، «عمل به فریضه و ترک کبیره» (۴)، «انجام واجب و ترک مطلق گناه» (۵) و «انجام واجب و مستحب و ترک حرام و مکروه و حتی مباح» (۶) از جمله معانی ایمان می باشد.

آنچه بیش از همه بر آن تأکید شده و معنای اصلی ایمان دینی نیز همان است، «اعتقاد قلبی همراه با اقرار زبانی و عمل جوارحی» می باشد. و همین معناست که در مقابل «اسلام»- به معنای تسلیم ظاهری- به کار رفته است. (۷)

این معنا از سوی ائمه اطهار (علیهم السلام) در مقابل دو نظریه رایج مطرح گشته است.

«مُرَجَّه» اقرار ظاهری اهل قبله را برای اسلام و ایمان کافی می پنداشتند و «خوارج»، عمل به واجبات و ترک کبائر را در اسلام و ایمان ضروری می انگاشتند. در این میان، وارثان معارف الهی و مفسران حقیقی قرآن کریم با استناد به قرآن و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) این حقیقت را ابراز نمودند که اقرار ظاهری برای اسلام کافی است، ولی برای ایمان فقط شرط لازم است و شرط کافی آن، اقرار ظاهری و باور قلبی همراه با عمل دینی می باشد. پس ایمان به معنای فوق با تسلیم قلبی و لوازم آن، یعنی تسلیم زبانی و عملی، مرادف خواهد شد.

ص: ۱۰۰

۱- ۱ و ۲- برای نمونه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ». (نساء/ ۱۳۶) ایمان اول به معنای اقرار، و ایمان دوم به معنای تصدیق قلبی است و معنای آیه چنین است: ای کسانی که به حقانیت دین خدا اقرار نموده اید، قلباً نیز آن را تصدیق نمایید. همچنین ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۷۳. در آن حدیث، آیات دیگری نیز در این باره بیان شده است.

-۲

۳- برای نمونه: «مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ». (بقره/ ۱۴۳) پس از تعویض قبله، مسلمانان از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) سؤال نمودند که: آیا نمازهای ما به سمت بیت المقدس باطل شده است؟ در جواب آیه مذکور نازل شد. ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۷۴ و ۶۹/ ۷۷ و ۷۸.

۴- برای نمونه ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۶۲، سطر آخر و ص ۲۷۰، ح ۲۶ و ص ۲۷۷ و ۲۹۹، ح ۲ و ج ۶۹/ ۷۳.

۵- برای نمونه ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۵۶، ۲۵۹، ۲۹۶ و ج ۶۳/ ۶۹، ح ۷ و ص ۷۳، ح ۲۸.

۶- ر. ک: روایاتی که در مورد صفات مؤمنین بیان شده است از جمله بحارالانوار ۶۸/ ۱۴۹، باب صفات الشیعه.

۷- ر. ک: بحارالانوار ۶۸/ ۲۲۵، باب الفرق بین الایمان و الاسلام. در این باب غیر از آیات قرآن ۵۶ حدیث نقل شده است. و بحارالانوار ۶۹/ ۱۸ باب أن العمل جزء الایمان، غیر از آیات، ۳۰ روایت نقل شده است. اکثر این احادیث شاهد معنای مذکور می باشد.

در منابع اسلامی، ایمان به معنای فوق، با مسئله دیگری به نام «روح ایمان» قرین شده است. بدین بیان که به تناسب ایمان مؤمن، خداوند قلب او را مورد عنایت و امداد قرار داده و نورانیت و انشراح، سکینه و تقوا و روشنی و یقین را بر قلب و جانس می تاباند و مؤمن را از حقیقتی نورانی و روحانی موسوم به «روح ایمان» بهره مند می گرداند.

در این بخش از سخن، بیش از هر چیز بر این دو موضوع یعنی ایمان مؤمن و روح ایمان، تأکید خواهیم داشت. یکی از این دو، فعل آدمی و دیگری صنع خداست. یکی بر اساس وضعیت روحی انسان و اختیار او شکل می گیرد، و دیگری از ناحیه خدا افزای می گردد.

۲- ویژگی های روح ایمان

روح ایمان صنع خداست:

قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): «أَوَلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (۱)، هَلْ لَهُمْ فِيهَا كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمْ صُنْعٌ؟ قال: لا. (۲)

از امام صادق (عليه السلام) در پیرامون این آیه: «خدا در قلب های آنان ایمان را نگاشته است» سؤال نمودم که: آیا خود مؤمنین در نگاشته شدن ایمان نقشی دارند؟

امام (عليه السلام) فرمود: خیر.

روح ایمان، تأیید و حمایت خداوند از بنده مؤمن خویش است:

«أَوَلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَ أَيْدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ.» (۳)

آنان کسانی هستند که خدا ایمان را بر صفحه دل‌هایشان نوشته و با روحی از ناحیه خودش آن ها را تأیید [و تقویت] کرده است.

روح ایمان، آرامش و تسکینی است که از ناحیه خدا بر قلب مؤمن نازل می شود.

«هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُزَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (۴)

او کسی است که آرامش را در دل‌های مؤمنان نازل کرد تا ایمانی بر ایمانشان بیفزاید.

ص: ۱۰۱

۱- مجادله (۵۸) / ۲۲.

۲- کافی ۲/۱۵.

٣- مجادلہ (٥٨)/٢٢، ر.ك: كافي ٢/١٥، ح ١ و ٥ و بحار الانوار ٦٩/١٩٠ ح ٥ و ص ١٩٤ و ٢٠٠ و ج ٢٧٤/٦٨.

٤- فتح (٤٨)/٤، ر.ك: كافي ٢/١٥، ح ١ و ٥-٣.

روح ایمان، همان تقوای الهی است که با مؤمن ملازم و همراه است.

«فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى» (۱)

پس خدا آرامش خود را بر فرستاده خویش و مؤمنان نازل فرمود و آن‌ها را به حقیقت تقوا ملزم ساخت.

و در مواقعی که مؤمن از پایه و اساس ایمان (تسلیم) بازگشت کند و تمرد نماید، روح ایمان از او سلب می‌گردد.

إِذَا زَنَى الرَّجُلُ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهُ رُوحَ الْإِيمَانِ (۲)

در آن هنگام که مردی مرتکب زنا شود خداوند روح ایمان را از او خارج می‌کند.

فارق و فاصل مؤمن از غیر مؤمن روح ایمان است (۳). چنانکه فارق معصوم از غیر معصوم روح القدس می‌باشد (۴).

۳- ایمان و قلب

ایمان دینی (ایمان مؤمن و روح ایمان) امری است قلبی و در آثار دینی از ایمان انسان با تعبیری نظیر: «چیزی در قلب» (۵)، «تسلیم قلبی» (۶)، «عَقْدُ فِي الْقَلْبِ وَ بِالْقَلْبِ» (۷)، «تَصْدِيقٌ بِالْقَلْبِ» (۸)، «مَا اسْتَقَرَّ فِي الْقَلْبِ» (۹)، «مَا خَلَصَ فِي الْقَلْبِ» (۱۰)، «إِيمَانٌ بِالْقَلْبِ وَ

ص: ۱۰۲

۱- فتح (۴۸) / ۲۶، ر.ک: بحار الانوار ۶۹/۲۰۰، ح ۲۱.

۲- بحار الانوار ۶۹/۱۷۸، همچنین ر.ک: ص ۱۹، ح ۴، ۵ و ص ۱۹۸، ح ۱۶ و کافی ۲/ ۲۸۰ و ۲۸۱.

۳- فلاسفه و روانشناسان مادی در انسان شناسی خویش به این نظریه رسیده‌اند که انسان عبارت است از حیوان متکامل و پیچیده. البته باید به آنان حق داد، چرا که اندیشه و باور مادی، اساساً قدرت تشخیص و توصیف حقایق و معارف عالیه را ندارد. آنان به واقع، تعبیر از وجود خویش می‌نمایند. اما آن‌ها نیز باید به ما حق دهند که انسان را موجودی الهی بدانیم زیرا مؤمن از ناحیه خداوند، مؤید و به سوی او در حرکت است. اصولاً از دیدگاه دینی نمی‌توان برای همه انسان‌ها تعریف مشخصی بیان نمود، زیرا انسان بین دو حد «اضل از حیوان» و «افضل از ملائکه» در نوسان و حرکت می‌باشد.

۴- ر.ک: مجادله ۲۲، بقره ۲۵۳، بحار الانوار ۶۹/۱۷۹، ح ۳ و ص ۱۹۱.

۵- ر.ک: بحار الانوار ۶۸/ ۲۸۲.

۶- ر.ک: همان مأخذ، ص ۲۶۵.

۷- ر.ک: همان مأخذ، ص ۲۵۶، ۲۹۱ و ج ۶۹/ ۶۵ و ۹.

۸- ر.ک: همان مأخذ ۶۸/ ۲۷۳ و ج ۶۹/ ۶۸، ح ۲۱.

٩- ر.ك: همان مأخذ ٢٥١ / ٦٨.

١٠- ر.ك: همان مأخذ ٦٩ / ٧٢.

فی القلب»(۱) و «لَمْظَةٌ فِي الْقَلْبِ»(۲) یاد شده است و روح ایمان با عناوینی همچون: «چیزی که در قلوب قرار داده می شود»(۳)، «تأیید قلبی»(۴) و «کتابت در قلوب»(۵) یاد گردیده است.

این گونه تعابیر روشنگر آن است که ایمان مقوله ای قلبی است نه امری زبانی و تصور و تصدیقی ذهنی؛ و اگر انسان با دل و جان در مقابل خداوند تسلیم گردد، خداوند نیز روح و قلب او را مستقیماً و بدون واسطه مفاهیم و تصورات، مورد تأیید قرار خواهد داد.

۴- ایمان و عمل

بعد از آنکه انسان در مقابل خداوند متعال تسلیم گشت و قلباً او را تصدیق نمود، متناسب با این ایمان، نورانیتی به انسان افزوده می شود که لازمه اش رفتار دینی و عبادت خداست.

از مختصات مذهب تشیع، نظریه «ایمان» و «اسلام» می باشد. شیعه در مقابل خوارج و مرجیان، عمل دینی را در ایمان دخیل دانسته و آن را شرط ایمان می داند، در حالی که عبادت و عمل را در اسلام ظاهری دخیل نمی داند.

این نظریه (نظریه شیعه) بر اساس قرآن و روایات، ترسیم گشته است.(۶)

روایات زیادی بر این مطلب تأکید دارند که شخص مؤمن مرتکب گناه نمی شود و اگر دیده می شود که از مؤمنی، سرکشی و عصیان شکل می گیرد، باید اذعان داشت که خداوند در هنگام انجام معصیت و قبل از آن روح ایمان را از او سلب می کند و تنها از طریق انابه و توبه است که روشنایی و پاکی پیشین بدون بازگردانده خواهد شد.

ص: ۱۰۳

۱- ر. ک: همان مأخذ ۶۸/۲۶۵ و ج ۱۷۸/۷۰ و ۱۸۰، ح ۴۹.

۲- ر. ک: همان مأخذ ۶۹/۱۹۶.

۳- ر. ک: همان مأخذ ۶۸/۲۷۳ و ۲۷۴.

۴- همان مأخذ.

۵- مجادله/ ۲۲، بحارالانوار ۶۹/ ۲۰۰، ح ۲۲.

۶- برای نمونه ر. ک: حجرات/ ۱۴، نساء/ ۱۳۶ و بحارالانوار ۶۸/۳۰۹ _ ۲۲۵، باب الفرق بین الایمان و الاسلام، ۶۹/۱۴۹ _ ۱۸، ان العمل جزء الایمان و ان الایمان مبنو علی الجوارح.

حاصل مراحل خداشناسی دینی، اعتقاد قلبی و در نهایت، دریافت روح ایمان می باشد که رفتار متناسب با ایمان را به دنبال خواهد داشت. یعنی میان ایمان و عبادت، رابطه تولیدی و ضروری برقرار است. با وجود این، اختیار در همه مراحل حاکمیت خود را از دست نخواهد داد. سرّ این سخن در مقدمات ایمان نهفته است.

از آنجا که آدمی پس از تسلیم و به میزان شدت آن، از روح ایمان بهره مند می شود، بعد از ایمان نیز همان تسلیم که بر اساس اختیار شکل گرفته است، همراه با تأکید و تأیید الهی در عمل ظهور نموده و جلوه گر می شود. در هنگام نافرمانی و عصیان نیز، در واقع، شخص از بنیاد ایمان که همان تسلیم است، به اختیار خویش دست می شوید و در نتیجه تأیید الهی از او سلب می گردد و عمل ناروا و ناشایست را به منصفه ظهور می رساند.

بدین ترتیب گناه به واسطه از بین بردن اساس ایمان، به اصل آن آسیب خواهد رسانید که در این زمینه احادیث بسیاری موجود است و همان طور که پیشتر گذشت در این احادیث آمده است که در هنگام تمرد و عصیان، روح ایمان از انسان معصیت کار سلب می گردد. (۱)

۵- درجات ایمان

تسلیم اشخاص در برابر خدای متعال به یک اندازه نیست. زیرا افراد به تناسب ظرفیت روحی و اختیار خویش، با درجات خاصی، تسلیم خدا می شوند. از این رو ایمان افراد، دارای درجات و منازل گوناگونی بوده و از تأیید الهی و روح ایمان نیز به میزان خاصی بهره مند می گردند. و از همین جاست که تعبد مؤمنان و رفتار دینی آنان، متفاوت است.

بر این اساس، روایاتی که معانی متعددی برای ایمان بیان نموده اند، نه تنها تعارضی با هم ندارند، بلکه بیانگر مراتب مختلف ایمان می باشند.

نکته ای که در این میان توجه بدان ضروری است، آن است که افراد همواره در درجه معینی از ایمان ثابت نمی مانند، بلکه در درجات مختلف در نوسان هستند. راز این مطلب آن است که اساس ایمان و روح تقوا، تسلیم انسان بر پایه اراده و آزادی

ص: ۱۰۴

۱- برای نمونه بنگرید به: بحار الانوار ۶۹/۱۹، ۱۷۸، ۱۹۸، و کافی ۲/ ۲۸۴ _ ۲۸۰.

تکوینی می باشد و این آزادی پس از تسلیم نیز به قوت خود باقی است و شخص می تواند از تسلیم خویش برگردد؛ یا آن را تقویت کند و به درجه بالاتری از ایمان صعود نماید:

امام موسی کاظم (علیه السلام) فرمود:

نَحْنُ نُؤَيِّدُ الرُّوحَ بِالطَّاعَةِ لِلَّهِ وَ الْعَمَلِ لَهُ. (۱)

ما روح ایمان را با اطاعت کردن خدا، تأیید می کنیم. (۲)

ص: ۱۰۵

۱- کافی ۲/ ۲۶۸.

۲- درباره مراتب ایمان، چگونگی و علل آن، آیات و روایت های زیادی در دست است که برای نمونه بنگرید به: انفال/ ۳، فتح/ ۵، براءت/ ۱۲۴ و ۱۲۵، مجادله/ ۱۲، احزاب/ ۲۲، بقره/ ۲۶۱، آل عمران/ ۱۷۳، واقعه/ ۱۰ _ ۸، مدثر/ ۳۱ و بحار الانوار ۱۵۴/ ۶۹، باب درجات الایمان و حقائقه و ص ۱۷۵، باب السکینه و روح الایمان و زیاده و نقصانه.

در مباحثی که پیرامون معرفت فطری مطرح می شود، گاهی به آیات و روایات استناد می گردد؛ چنانکه در پاره ای موارد نیز، سؤال و جواب های عقلی طرح می شود. و از همین جا این سؤال به میان می آید که: آیا بحث فطرت و معرفت فطری، مقوله ای عقلی است یا نقلی و اصولاً معیار صحت و حقانیت معرفت فطری چیست؟

در پاسخ باید گفت: معیار صحت فطرت نه عقل است و نه نقل. و معرفت فطری شناختی عقلی یا تعبیدی نیست. بلکه این معرفت، شناختی وجدانی است که با عنایت خود خدا محقق می شود و در حین وجدان، انسان قلباً و با تمام وجودش خالق خود را می شناسد و حقانیت او را می یابد. و بدین سان حجت قلبی که مستحکم ترین دلایل است به منصفه ظهور می رسد. انبیا و اولیای الهی و مبلغان دینی نیز از طریق تذکر و یادآوری، مخاطب خویش را به حالت وجدان نزدیک می کنند، ولی اصل وجدان و ظهور معرفت، صنوع خداست. و لذا این نوع وجدان و شناخت را نباید با هیچیک از علوم بشری مقایسه نمود.

به طور معمول (۱) معرفت مفضور، هنگامی در اثر تذکر دیگران بروز می یابد که سه عامل زیر دست به دست هم دهند:

۱- تذکر دهنده خود نسبت به آن معرفت غافل نباشد.

ص: ۱۰۹

۱- چون معرفت خدا به دست اوست، ممکن است با فقدان شرایط مذکور نیز انسان متوجه خدا شود، چنانکه در حالت های خاص نظیر گرفتاریهای سخت، آدمی علی رغم میل خود، به خدا متوجه می شود.

۲- انسان در وضعیت روحی و اخلاقی مطلوب و مثبتی بوده و حجاب های اخلاقی در میان نباشد.

۳- موانع ذهنی و فکری نیز سد راه نشود.

نقش انبیاء تأمین عامل اول است؛ غایت اخلاق ایجاد تعالی روحی و قلبی است، و احتجاج و جدال احسن، موانع فکری را از میان برمی دارد.

بنابراین، معرفت فطری نوعی وجدان قلبی است که برتر از تمام شناخته های بشری اعم از شناخته های عقلی و غیرعقلی است و حجیت خود را در درون خود دارد و برای اثبات حقانیت آن محتاج برهان خارجی نیستیم. البته چنانکه گفته شد اثبات خدا از راه های عقلی ممکن است، اما سخن بر سر این است که فطرت محتاج اثبات عقلی نیست، بلکه در مرحله ای فراتر، حقیقت را بر انسان مکشوف می سازد و رمز ایمان مؤمنان را باید در این ناحیه جست و جو کرده و دریافت.

با این همه، دست انسان در قبول معرفت باز است و لذا می تواند آن را نپذیرد و سپس در مرتبه ذهن به وسوسه پردازد و این توانایی لازمه حریت و اختیار انسان است. و اختیار نیز به نوبه خود از آن رو است که دنیای کنونی گذرگاه امتحان و آزمایش الهی است.

و اما استناد و تمسک به ادله نقلی نیز جهات مختلفی دارد. از جمله اینکه آیات و روایات مهمترین مذکرات هستند و با بهترین شیوه قلب انسان را آماده تجلی معرفت خدا می سازند و یکی از وجوه اعجاز قرآن نیز همین است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره قرآن می فرمایند:

فَتَجَلَّى لَهُمْ فِي كِتَابِهِ (۱)

خدای متعال در کتابش (قرآن) بر بندگان تجلی کرده است.

و در زیارت جامعه درباره معصومین (علیهم السلام) می خوانیم: اَلْسَّلَامُ عَلٰی مَحَالِّ مَعْرِفَةِ اللّٰهِ... اِلٰى اللّٰهِ تَدْعُوْنَ وَ عَلَيْهِ تَدُلُّونَ. (۲)

ص: ۱۱۰

۱- نهج البلاغه، خطبه ۱۴۷، ص ۲۰۴.

۲- عیون الاخبار الرضا (علیه السلام) ۲/ ۲۷۳ و ۲۷۴.

جهت دیگر استناد به نقل این است که نشان دهیم مطالب گفته شده، برگرفته از اسلام بوده و بیانگر روش خداشناسی دینی و شیوه انبیای الهی در دعوت مردم به سوی خداست. اساساً هر گونه بحث، اعم از عقلی و نقلی و وجدانی، اگر بخواهد به دین نسبت داده شود باید بدون تحمیل و تأویل، به نصوص و ظواهر دینی مستند شود.^(۱)

دلیل دیگر استفاده از آیات و روایات در این کتاب، آن است که برخی مباحث نظیر وجود عوالم پیشین، در محدوده «غیوب» است و دست عقل و وجدان از اینگونه مباحث کوتاه است. همه مباحثی که در محدوده غیوب جای دارند، تعبدی هستند و معیار صحت آن ها نقل است.

خلاصه اینکه استناد به نقل را در سه محور می توان دسته بندی کرد:

الف- در مقام تبیین، مواضع و سخنان هر دین و مکتب باید مستند به ادله درونی باشد.

ب- در معارف اصولی و بنیادین معمولاً آیات و روایات جنبه تذکری دارند، اعم از اینکه در این موارد بتوان دلایل عقلی را نیز اقامه کرد یا نتوان این کار را انجام داد.

ج- در معارف تفصیلی، معمولاً نقل جنبه تعبدی دارد. البته اگر در محدوده غیوب باشیم، تعبد به نقل راه انحصاری است و الا می توان دلیل عقلی نیز ارائه کرد.

و اما طرح اشکالات عقلی و پاسخ گویی به آن ها و احتجاج و استدلال در زمینه فطرت نیز دلایل متعددی دارد. یکی از دلایل آن است که در مورد هر اشکال، باید با زبان همان اشکال پاسخ مناسب را فراهم نمود. ممکن است مطلبی فی نفسه عقلی نباشد، اما در معرض اشکالات عقلی قرار گیرد تا غیر ممکن بودن آن اثبات شود. در اینجا باید با احتجاج عقلی ممکن بودن آن مطلب را نشان داد و موانع ذهنی را برطرف

ص: ۱۱۱

۱- در مورد متشابهات نیز باید سکوت کرده و آن ها را به محکمت باز گردانید.

کرد. بسیاری از امور دینی از این قبیل است و شأن اصلی متکلم و دانشمند دینی در این موضع دفاع عقلانی از امور دینی است. (۱)

همچنین گاهی مطلبی غیرعقلی تا حدی قابل تنزیل و ارجاع به رتبه ذهن و عقل است و می توان با زبان عقلی گزارشی از آن تهیه و ارائه نمود. چنانکه معرفت فطری را نیز همان گونه که دیدیم، می توان با بحث «خروج از حدین» (تعطیل و تشبیه) بیان کرد. البته این مورد، گزارش عقل از یافت فطری است نه بحث استدلالی.

ص: ۱۱۲

۱- می توان کارهای متکلمان در دفاع از عقاید دینی را در ۶ مرحله تقسیم و بیان کرد: «استنباط»، «توضیح»، «تنظیم»، «اثبات»، «رد شبهات وارد شده بر دین» و «رد عقاید و نظریات ضد دینی». در مرحله «استنباط»، عقاید دینی از منابع آن: قرآن، احادیث و عقل، استخراج می شود. در مقام «توضیح»، متکلم به ایضاح مفاهیم اعتقادی مانند «رؤیت خدا»، «وحدانیت خدا»، «شفاعت» و «غیبت» می پردازد. در مرحله بعد، مطالب دینی در قالب هایی که در علوم بشری رایج است وارد می شود. متکلم در این مرحله و مرحله قبل به دلیل ضرورتی که در احتجاج و دفاع از دین احساس می کند، معارف دینی را تنزل داده و آن ها را با زبان و نظم بشری توضیح می دهد. در قسمت «اثبات» مسائلی که قابل اثبات عقلی هستند به شیوه عقلی به اثبات می رسد و اگر فراتر از اثبات و فهم عقل باشند، معقولیت و مخالف نبودن آن ها با عقل، نشان داده می شود. این کار معمولاً به وسیله «رد شبهات» عقلی که نسبت به عقاید دینی طرح شده، انجام می پذیرد. مرحله آخر یعنی رد عقاید ضد دینی نیز مانند مرحله قبل غالباً به عنوان مقدمه ای برای نشان دادن معقولیت عقاید دینی و یا اثبات آن ها، انجام می پذیرد. لازم به ذکر است که متکلمان در مرحله «اثبات» با دو دسته مردم مواجه بودند: دسته اول غیر مسلمین بودند که در مواجه با آن ها عمدتاً از دلایل عقلی استفاده می شد و دسته دوم مسلمانان بودند که در مورد آن ها، اکثراً ادله نقلی به کار می رفت. بر اساس ملاحظات بالا بود که «کلام عقلی» و «کلام نقلی» متولد گشت. برای تفصیل در این مورد، بنگرید به کتاب روش شناسی علم اثر نگارنده.

معرفت عدل (معرفت عدل الہی)

اشارہ

ص: ۱۱۳

۱. عدل از مهم ترین اوصاف خداست، تا جایی که در کنار توحید که زیربنای جهان بینی اسلامی است، قرار گرفته و در کلام امامیه و نیز معتزله به عنوان یکی از اصول پنجگانه اعتقادی مطرح می شود. در احادیث نیز عدل در کنار توحید به عنوان یکی از پایه های دین مطرح شده است. از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که فرمودند:

«إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ»^(۱)

این نکته اهمیت فوق العاده عدل و نقش بنیادین آن را در منظومه معارف اسلامی نشان می دهد. بسیاری از عقاید اسلامی زیرمجموعه عدل الهی است، به طوری که بسیاری از آموزه های اعتقادی، حتی آموزه های بنیادی همچون نبوت و امامت و معاد و نیز آموزه های عملی و اخلاقی دین بدون قبول اصل عدل، قابل توجیه نخواهد بود.^(۲) از همین روست که سید مرتضی درباره ی اصول دین می گوید:

فمن أراد الاجمال اقتصر على أصلين: التوحيد و العدل. فالنبوة و الامامة التي هي واجبة عندنا و من كبار الاصول، و هما داخلان في أبواب العدل.^(۳)

۲. مفهوم عدالت وقتی مطرح می شود که موجوداتی دارای علم و اختیار در تعامل با یکدیگر قرار گیرند، تعاملی که می تواند مثبت یا منفی تلقی شود. عدالت و در مقابل آن ظلم و جور، دو گونه تعامل مثبت و منفی است که در میان انسان ها مصداق پیدا می کند.

ص: ۱۱۵

۱- صدوق، معانی الاخبار، ص ۱۱.

۲- در متن کتاب این مطلب به اثبات خواهد رسید.

۳- رسائل الشریف المرتضی ۱: ۱۶۶.

ادعای متکلمان در بحث از عدل خدا این است که تعامل خدا با انسان ها از نوع عدالت است نه ظلم.

بیشتر مباحثی که در کتاب های کلامی درباره ی عدل الهی مطرح می شود مربوط به مصادیق عدل است. در واقع متکلمان در بحث عدل به شبههاتی پاسخ می دهند که درباره ی عدل الهی مطرح است. مباحثی از قبیل جبر و اختیار، قضا و قدر، شرور و سعادت و شقاوت، مطالبی هستند که براساس تقریری نادرست از آن ها، خداوند متهم به ظلم می شود و متکلم درصدد تصحیح این تقریر و عرضه تقریری هماهنگ با عدالت خداست.

جالب است بدانیم که در قرآن کریم ۴۲ بار درباره ی عدالت خدا سخن رفته، که از این میان، ۴۱ آیه ظلم را از خداوند نفی کرده و تنها در یک مورد کلام خدا با عنوان عدل توصیف شده است:

«وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا» (۱)

«و کلام پروردگارت با صدق و عدل تمام و کامل شد»

شاید دلیل اصلی مطلب بالا این باشد که معمولاً در بحث از عدالت خدا مسئله اصلی پاسخ به شبههاتی است که ظلم را بر خدا اثبات می کنند. از این رو، خداوند در صدد ردّ این شبهات و در واقع ردّ اتهام ظلم از خود است.

دلیل دیگر می تواند این باشد که در بحث عدل الهی ردّ ظلم مهم است نه اثبات عدل، زیرا افعال خدا تنها از نوع عدالت نیست، بلکه اکثر آن ها از نوع فضل است و در طبقه فضل و احسان قرار می گیرد. (۲)

۳. تقسیم افعال به سه دسته عدل و ظلم و فضل که از آیات و احادیث استنباط شده و با مبانی عقلی هماهنگ است، زیربنای بسیاری از پاسخ های کتاب حاضر به شبهات مربوط به عدل خداست. برای مثال در مورد شبهه شرور، اکثر متکلمان از نظریه ی عوض استفاده می کنند و برآنند که شروری که نتیجه اعمال زشت انسان نیست توسط

ص: ۱۱۶

۱- انعام (۶): ۱۱۵.

۲- برخی احتمال داده اند که ترک استعمال واژه عدل در مورد خداوند، به این جهت است که عدل در لغت عرب، گاه مفهوم شرک را می رساند. پیام قرآن ۴: ۴۰۳.

خداوند، جبران خواهد شد. فیلسوفان نیز اساساً جهان موجود را تنها جهان ممکن می دانند که به اقتضای ذات الهی از او صادر شده است. از این رو به طور پیشین معتقدند که: اولاً شرور عدمی است، چون از خیر محض تنها خیر صادر می شود. ثانیاً حتی اگر شرور وجودی باشد، بهتر از جهان موجود، جهانی قابل تصور نیست. در نتیجه، جهان موجود در مجموع، جهانی خوب، بلکه بهترین جهان ممکن است.

در فصل نخست کتاب براساس تعریفی درباره ی عدل، افعال در سه طبقه ی عدل و ظلم و فضل قرار می گیرند. بر آن مبنا، در بحث از شرور خواهیم گفت که شرور، یا در طبقه ی عدل قرار می گیرند یا در طبقه ی فضل، و نیازی به طرح نظریه عوض نیست. همچنین خداوند می توانست جهان دیگری غیر از جهان موجود بیافریند که در آن، برخی شرور این جهان وجود نداشته باشد.

۴. این کتاب می کوشد که مباحث مختلف عدل را براساس آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل بیت وی (علیهم السلام) مطرح کند و نشان دهد که معارف کتاب و سنت، عقلی ترین و وجدانی ترین دیدگاه ها در مباحث مربوط به عدل خداست.

نگارنده بر آن است که قرار دادن عقل در کنار وحی یا دین یا نقل، و در نتیجه تعابیری چون «عقل و وحی» و «عقل و دین» و «عقل و نقل» تعابیری نارساست و ممکن است مورد سوء برداشت قرار گیرد، چرا که معارف دین معارفی عقلانی است و عقل، درستی بسیاری از این معارف را، قبل از بیان دین یا پس از آن درک می کند، عقل، تنها آن بخش از معارف دینی را درک نمی کند که تحت عنوان غیوب قرار می گیرند و امور تعبّدی نامیده می شوند. همین آموزه ها هم، از جهتی عقلی هستند، زیرا وقتی آدمی با عقل، خدا و پیامبر او را اثبات کرد، همان عقل حکم می کند که سخنان تعبّدی خدا و پیامبر درست است و باید آن ها را واقعی دانست و به آن ها معتقد شد. بنابراین پذیرش امور تعبّدی هم عقلی است.

اگر بخواهیم کمی مسامحه کنیم و نکته ی اخیر را کنار بگذاریم، می توانیم امور عقلی را در کنار امور تعبّدی قرار دهیم و معارف اعتقادی را به دو دسته معارف عقلی و معارف تعبّدی تقسیم کنیم، اما باید به دو نکته در کنار این تقسیم توجه شود. نکته ی نخست آن که معارف عقلی شامل همه معارف غیر تعبّدی و حیانی و نقلی نیز می شود.

نکته ی دوم این است که آموزه های تعبدی را عقل، مستقیماً درک نمی کند. اما عقل چون حجیت و درستی سخن گوینده آن ها را اثبات کرده، عقلاً باید آن ها را پذیرفت.

۵. قضاوت درباره ی کتاب حاضر را به خوانندگان و محققان ارجمنند وا می گذارم و از آنان می خواهم تا پیشنهادها و انتقادهای خود را از طریق ناشر محترم در اختیار بنده قرار دهند تا مورد استفاده قرار گیرد. همچنین از همه ی کسانی که به نحوی در تألیف و نشر کتاب مؤثر بوده اند تشکر می کنم. از پدر و مادر و همسر و اساتید خویش و دوستانی که با مطالعه کتاب تذکرات سودمندی را ارائه کردند و نیز از ناشر محترم و دانشور که بدون تشویق ها و پیگیری های ایشان کار به سامان نمی رسید و نیز ویراستار محقق، کمال تشکر و سپاسگزاری را دارم.

رضا برنجکار

ص: ۱۱۸

برای عدل در لغت و اصطلاح، معانی متعددی بیان شده است که به مهم ترین آن ها اشاره می کنیم:

۱. رایج ترین معنای عدل _ که بیش از دیگر معانی به ذهن متبادر می شود و در مباحث مربوط به عدل، بیشتر همین معنی قصد می شود(۱)_ مراعات حقوق افراد یا «اعطاء کل ذی حقِّ حقَّه» است. در مقابل این معنای عدل، ظلم و جور قرار دارد که به معنای پایمال کردن حقوق دیگران و تجاوز و تصرف در آن هاست. شیخ مفید می گوید:

«عدل، جزا دادن در مقابل عمل به مقدار استحقاق است و ظلم، منع حقوق می باشد. خدای متعال، عادل، کریم، جواد، متفضل و رحیم است و پاداش اعمال و جبران درد و رنج ها را ضمانت کرده است. البتّه جز این ها تفضل را نیز، از باب بخشش اضافی وعده داده است.»(۲)

این معنا در جایی صادق است که حقی در میان باشد، آن هم حق تشریعی که با عقل عملی قابل درک است، نه حق تکوینی که مربوط به عقل نظری است. اگر از حق معنای دوم قصد شود، تعریف مذکور به تعریف برخی فیلسوفان باز می گردد که عدل را «رعایت استحقاق در افاضه ی وجود و دادن کمالات به اندازه ی استعداد ماهیت و عین ثابت» می دانند.(۳)

ص: ۱۱۹

۱- بنگرید به: مکارم شیرازی، اصول عقاید: ۸۲.

۲- مفید، تصحیح الاعتقاد: ۸۳، بنگرید به: ترتیب کتاب العین ۲: ۱۱۵۴، لسان العرب ۹: ۸۳.

۳- بنگرید به: مطهری، عدل الهی: ۵۰، سبزواری، شرح الاسماء: ۱۷۲.

بر اساس تعریف اول، 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. امّا اگر حقی در میان نباشد و با وجود این، شخص خیری به دیگری برساند، در این جا جود و فضل، تحقق یافته است. براساس این تعریف، افعال، تحت سه عنوان عدل و ظلم و فضل قرار می گیرند.

تقسیم افعال به سه قسم، تقسیمی عقلی است که دایر مدار بین نفی و اثبات 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 می شود که این کار، عدل نامیده می شود و یا حق او ادا نمی شود که در این صورت، ظلم تحقق یافته است. در صورت دوم نیز یا شخصی که حقی به گردش نیست، به دیگری خیری می رساند یا چنین نمی کند. در صورت اول فضل و احسان تحقق یافته است و در صورت دوم عدالت. براساس این تقسیم عقلی، افعال به چهار قسم تقسیم می شوند که دو قسم آن تحت عدل، یک قسم تحت ظلم و یک قسم دیگر تحت فضل قرار می گیرد.

تقسیم سه گانه ی افعال، گذشته از عقلی بودن، مبنای قرآنی و حدیثی نیز دارد. در قرآن کریم آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (۱)

«خداوند به عدل و احسان امر می کند.»

در این آیه افعال مثبت و مورد امر الهی به دو قسم عدل و احسان تقسیم شده است. مقصود از احسان تفضل است، چنان که در احادیث به این مطلب تصریح شده است. (۲)

«الهِىٰ اِنْ عَفَوْتَ فَبِفَضْلِكَ، وَ اِنْ عَذَّبْتَ فَبِعَدْلِكَ.» (۳)

«خدایا! اگر ببخشی، با فضل خود عمل کرده ای، و اگر کیفر دهی با عدل خود عمل کرده ای.»

ص: ۱۲۰

۱- النحل: ۹۰.

۲- نهج البلاغه: حکمت ۲۳۱.

۳- البلد الامین: ۳۱۷.

«اللَّهُمَّ فَصِّلْ عَلَيَّ مُحَمَّدًا وَآلِهِ، وَاحْمِلْنِي بِكَرَمِكَ عَلَى التَّفْضِيلِ، وَلَا تَحْمِلْنِي بِعَدْلِكَ عَلَيَّ الْأَسْتِحْقَاقِ» (۱)

«خدایا! بر محمد و آل او درود فرست و با کرم خود با من به فضل رفتار کن، و با عدل خود با من به استحقاق رفتار مکن.»

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

«إِنَّ الْعَدْلَ مِيزَانُ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، الَّذِي وَضَعَهُ فِي الْخَلْقِ وَ نَصَبَهُ لِإِقَامَةِ الْحَقِّ» (۲)

«عدل، ترازوی خدای سبحان است که در میان آفریدگان نهاده و برای برپایی حق، آن را نصب کرده است.»

«أَعْدَلَ الْخَلْقِ أَقْضَاهُمْ بِالْحَقِّ» (۳)

«عدل ترین آفریدگان کسی است که بیش از همه به حق حکم می کند.»

بدین سان معنای رایج عدل در عرف عام و نیز آیات و احادیث، معنای مذکور است، هر چند ممکن است گاهی به معنایی عام تر به کار رود.

۲. معنای دیگر عدل «وضع کلّ شیء فی موضعه» است. شهید مطهری با عنوان موزون بودن و تناسب و تعادل از این تعریف یاد کرده اند. (۴) این معنا، عام ترین معنای عدل است و تمام صفات فعلی خدا را شامل می شود، خواه صفاتی که به جنبه ی تکوینی و وجودی مثل خالق و حکیم اشاره دارد، خواه صفاتی که به جنبه ی ارزشی و اخلاقی دلالت می کند، مثل صادق و کریم.

یکی از اشکالات تعریف بالا این است که براساس آن، افعال به دو قسم عادلانه و ظالمانه تقسیم می شود و جایی برای فضل و احسان باقی نمی ماند. زیرا اگر فعل در موضع خود باشد، عدل خواهد بود و اگر در موضع خود نباشد ظلم خواهد بود. برای مثال اگر شخص میز کارش را در جای مناسبی از اتاق قرار دهد یا آن را در جای مناسب سفره قرار دهد که دست همه به آن برسد، عملش مصداق عدل خواهد بود،

ص: ۱۲۱

۱- صحیفه سجاده: ۵۸، دعاء ۱۳.

۲- غرر الحکم: ح ۳۴۶۴.

۳- همان: ح ۳۰۱۴.

۴- عدل الهی: ۴۶.

و گرنه غیر عادلانه و ظالمانه خواهد بود. در حالی که قبلاً گفته شد که از لحاظ عقلی و با نظر به متون اسلامی فعل به سه قسم تقسیم می شود.

اشکال دیگر تعریف یاد شده، این است که عدل و ظلم به جنبه ی تشریحی و ارزشی افعال اشاره دارد و مردم کسی را که آب را در جای مناسب سفره قرار ندهد، ظالم نمی شناسند، بلکه فعل او را غیر حکیمانه می دانند. در واقع این تعریف، تعریف حکمت است نه عدل.

شهید مطهری در نقد این تعریف و نارسا بودن آن برای اثبات عدل الهی می نویسد:

«بحث عدل به معنای تناسب، در مقابل بی تناسبی، از نظر کل و مجموع نظام عالم است. ولی بحث عدل، در مقابل ظلم، از نظر هر فرد و هر جزء مجزا از اجزاء دیگر است. در عدل به مفهوم اول، مصلحت کل مطرح است و در عدل به مفهوم دوم مسئله حق فرد مطرح است. لهذا اشکال کننده برمی گردد و می گوید: من منکر اصل تناسب در کل جهان نیستم، ولی می گویم رعایت این تناسب خواه ناخواه مستلزم برخی تبعیض ها می گردد، آن تبعیض ها از نظر کل رواست و از نظر جزء نارواست.»^(۱)

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. و جای مناسب حق این است که آن را به دارنده ی حق بدهیم. از امام علی (علیه السلام) درباره ی جود و عدل نقل شده که فرمودند: «العدلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا، وَ الْجُودُ يُخْرِجُهَا مِنْ جِهَتِهَا»^(۲). این حدیث، ناظر به همین مطلب است. در این حدیث امام علی (علیه السلام) در مورد سیاست و تدبیر عمومی، عدالت را بهتر از جود می دانند، هر چند ممکن است در مسائل شخصی جود بهتر از عدل باشد. عدل، بهتر است. زیرا که هر چیزی را در جای خود می گذارد و حاکم بر اساس حقوق افراد جامعه با آن ها تعامل می کند، در حالی که در جود، ملاک و محور، حقوق افراد نیست. و از آن جا که بیت المال محدود است و همه ی افراد جامعه در آن سهم دارند، تقسیم آن باید بر اساس حقوقی انجام پذیرد که قانون

ص: ۱۲۲

۱- عدل الهی: ۴۷.

۲- شرح جمل العلم و العمل: ۸۳.

مشخص می کند و بدون چنین میزانی، که به هرج و مرج و در نهایت، تبعیض و تزییع حقوق برخی افراد جامعه می انجامد. بنابراین یکی از ویژگی های عدالت این است که هر چیز را در جای خود قرار می دهد، نه این که تعریف عدالت، قرار دادن هر چیز در جای خود باشد. اگر مقصود حضرت تعریف عدل بود، باید می فرمودند: «العدلُ وَضْعُ الْأُمُورِ مَوَاضِعَهَا».

۳. متکلمان امامیه و نیز معتزله، معنایی گسترده تر از معنای اول ولی خاص تر از معنای دوم را برای عدل الهی اصطلاح کرده اند. آنان صفت عدل را جامع ترین صفت فعلی ارزشی در نظر می گیرند که همه ی صفات ارزشی و مثبت را شامل می شود. سید مرتضی می گوید: سخن درباره ی عدل، سخن درباره ی تزییه خداوند از ارتکاب کار زشت و ترک کار واجب است. (۱) شیخ طوسی می نویسد: سخن در عدل، سخن در این است که همه ی کارهای خدا نیکوست. (۲) قاضی عبدالجبار معتزلی پس از آن که عدل را در لغت به معنای «توفیر حق الغیر و استیفاء الحق منه» (یعنی همان معنای اول) می داند، در ادامه می گوید:

«و أمّا فی الاصطلاح، فإذا قیل أنّه تعالی عدل، فالمراد به أنّ أفعاله کلّها حسنٌ و أنّه لا یفعل القبیح و لا یخلّ بما هو واجب علیه.» (۳)

در این اصطلاح، افعال به دو قسم مثبت و منفی یا حسن و قبیح تقسیم می شود و قسم اول عادلانه و قسم دوم ظالمانه در نظر گرفته می شود. براساس این اصطلاح، عدل، شامل عدل به معنای اول و فضل می گردد.

به نظر می رسد متکلمان در این اصطلاح درصدد تعریف عدل و ظلم نیستند، بلکه مقصود آن ها انعقاد فصلی در کتاب های کلامی بوده است که در آن نسبت دادن کارهای قبیح و ظالمانه به خداوند، همچون مجبور کردن انسان ها، تکلیف بما لایطاق و قضا و قدر جبری، مورد نقد و ردّ قرار گیرد. جالب این جاست که در کتاب های متقدم کلامی،

ص: ۱۲۳

۱- شرح جمل العلم و العمل: ۸۳.

۲- تمهید الاصول: ۹۷.

۳- شرح الاصول الخمسه: ۱۳۱.

این فصل تحت عنوان «فی افعاله»^(۱) قرار می گرفت و بعدها به جای این واژه، واژه ی عدل نهاده شد.

دو حدیث درباره ی عدل وجود دارد که به نظر می رسد بیانگر تعریف متکلمان است. در یکی از این احادیث نقل شده است که وقتی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره ی معنی توحید و عدل پرسیدند، حضرت در پاسخ فرمود:

«التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ»^(۲)

توضیح قسمت اول حدیث در بحث از توحید گذشت. در قسمت دوم حدیث، عدل به معنای متهم نکردن خدا به افعال قبیح و زشت معرفی شده است. در حدیث دیگر امام صادق (علیه السلام) توحید و عدل را اساس دین شناساندند، سپس فرمودند:

«وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تُنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكَمْ عَلَيْهِ»^(۳)

در این حدیث نیز عدل به این معناست که افعالی را که آدمی با انجام آن ها مورد ملامت قرار می گیرد، به خدا نسبت ندهیم. این افعال همان افعال قبیح هستند. بنابراین عدل، نسبت ندادن فعل قبیح به خداست.

این تعریف با تعریف رایج عدل یعنی تجاوز نکردن به حقوق دیگران سازگار است. توضیح این مطلب در بحث ارتباط عدل با اختیار انسان خواهد آمد.

۴. برخی فیلسوفان عدل الهی را به این صورت تعریف می کنند: «رعایت استحقاق ها در افاضه ی وجود، و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد»^(۴)

در این تعریف، عدل الهی به عنوان صفتی تکوینی معرفی شده که ناظر به نحوه ی خلقت جهان است نه به عنوان صفتی ارزشی. در نظر برخی، عدل الهی به عنوان صفتی ارزشی است، چرا که آنان حسن و قبح عقلی را به عنوان ملاکی برای ارزش داوری درباره ی افعال انسان می دانند نه خداوند. شهید مطهری در این باره می گوید:

ص: ۱۲۴

۱- بنگرید به: کشف المراد: ص ۳۰۲.

۲- نهج البلاغه: حکمت ۴۷۰.

۳- معانی الأخبار: ۱۱.

۴- عدل الهی: ۵۰.

«حکمای الهی منکر حسن و قبح عقلی نیستند و نظر اشاعره را مردود می‌شمارند، اما محدوده‌ی این مفاهیم را حوزه‌ی زندگی بشری می‌دانند و بس. از نظر حکمای الهی مفاهیم حسن و قبح در ساحت کبریائی به عنوان مقیاس و معیار راه ندارند و افعال ذات باری را با این معیارها و مقیاس‌ها که صددرصد بشری است نمی‌توان تفسیر کرد. از نظر حکما خداوند عادل است، ولی نه بدان جهت که عدالت نیک است و اراده‌ی الهی همواره بر این است که کارهای نیک را انجام دهد نه کارهای بد را.»^(۱)

اشکال تعریف مذکور و مبنای آن _ یعنی انکار حسن و قبح عقلی در افعال خدا _ این است که قاعده‌ی حسن و قبح، قاعده‌ی عقلی است و قاعده‌ی عقلی تخصیص بردار نیست. اگر به فرض محال، خداوند تکلیف بمالا یطاق کند، عقل، این کار را ظالمانه و قبیح می‌داند. در نتیجه، از آن جا که عقل، صفت عدالت را برای خدا اثبات می‌کند، صدور تکلیف بمالا یطاق از خداوند را محال خواهد دانست.

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

«مشایخ ما گفته‌اند: عدل الهی این است که خدا می‌تواند هر چه بخواهد انجام دهد و حکمتش درباره‌ی بندگان جاری می‌شود.»^(۲)

عبدالقاهر بغدادی می‌گوید:

«برخی از اصحاب ما اشاعره معتقدند عدل الهی همان افعالی است که خداوند انجام می‌دهد. به نظر آنان، عدل در مورد 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.»^(۳)

بنابراین _ به نظر آنان _ صفت عدل، از افعال و دستورات خدا انتزاع می‌شود، و هر کاری که خدا انجام دهد یا بدان امر کند عدل است. بر این اساس، عدل میزان و ملاکی برای قضاوت درباره‌ی افعال خدا نیست و براساس عدل نمی‌توان حکم کرد که چون

ص: ۱۲۵

۱- همان: ۴۳.

۲- شرح اسماء الله الحسنی: ۲۴۵.

۳- اصول الدین: ۱۳۱.

فعل خاصی مثل تکلیف بما لا یطاق، ظلم است، خدا آن کار را انجام نخواهد داد، بلکه باید ببینیم خدا چه کارهایی انجام می دهد تا پس از آن حکم کنیم که عدل چیست.

این تفسیر از عدل، بی خاصیت کردن بحث عدل و در واقع انکار آن است. از همین رو مخالفان اشاعره یعنی امامیه و معتزله، عدلیه نام گرفتند.

دلیل چنین تفسیری از عدل، انکار حسن و قبح عقلی است. زیرا تنها براساس حسن و قبح عقلی است، که عقل حکم می کند که برخی افعال، حسن و عادلانه است و برخی افعال، قبیح و ظالمانه. از آن جا که حسن و قبح عقلی، امری وجدانی است، نظریه اشاعره غیرقابل قبول است. ارتباط عدل با حسن و قبح عقلی در ادامه، بحث خواهد شد.

گاه اشاعره استدلالی نیز برای نظریه خود مطرح کرده اند، به این صورت که ظلم به معنای تصرف در ملک دیگران است و چون همه ی موجودات ملک خدایند، پس هر کاری خدا انجام دهد، تصرف در ملک خویش بوده و عین عدل است.

فخر رازی می نویسد:

«ظلم یعنی تصرف در ملک غیر»^(۱)

و شهرستانی می گوید:

«به عقیده ی اهل سنت، خداوند در کارهایش عادل است، به این معنا که در مملکت و دارایی خویش تصرف می کند و هر چه بخواهد انجام می دهد. بنابراین، عدل یعنی قرار دادن هر چیز در جای خویش، و این همان تصرف در ملک براساس مشیت و علم است، ظلم برخلاف این مطلب است. پس درباره ی خدا، ظلم و ستم در حکم و تصرف، تصور نمی رود»^(۲)

این استدلال نیز براساس حسن و قبح عقلی نادرست است، زیرا هر چند جهان ملک خداست، اما کارهایی مثل تکلیف بما لا یطاق و مجبور کردن انسان ها و مجازات آن ها، خواه در ملک خود، خواه در ملک غیر، عقلاً قبیح و ظلم است.

ص: ۱۲۶

۱- القضا و القدر: ۲۷.

۲- الملل و النحل ۱: ۴۲.

در این فصل، به تعریف های مختلف عدل، اشاره شد:

۱- مراعات حقوق افراد

۲- قرار دادن هر شیء در جایگاه خود آن

۳- نیکو دانستن افعال الهی

۴- رعایت استحقاق در افاضه ی وجود

۵- عدل یعنی هر کاری که خدا انجام دهد.

پس از نقد و بررسی این تعاریف، به این جا رسیدیم که افعال به سه نوع تقسیم می شود: ظلم، عدل و فضل. از این میان، احکام الهی در طبقه ی عدل یا فضل قرار می گیرند.

از میان تعاریف بالا تعریف اوّل، هم با این تقسیم سازگار است و هم با اصل حسن و قبح عقلی.

فصل دوم: حَسَن و قُبْح عقلی و ارتباط آن با عدل خدا

وقتی سخن از عادلانه و یا ظالمانه بودن عملی می‌کنیم، در واقع به ذات فعل، صفتی را نسبت می‌دهیم. این مطلب فرع بر این است که ذات افعال، قطع نظر از قرارداد و اعتبار، دارای صفت نیکوی عدل یا صفت زشت ظلم باشد و از سوی دیگر عقل انسان نیز بتواند این صفات ذاتی را درک کند. این مطلب همان است که تحت عنوان حسن و قبح عقلی، مطرح می‌شود. بدین سان، اعتقاد به حسن و قبح عقلی پایه‌ی 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 عاجز از درک حسن و قبح می‌دانند، بلکه اصولاً حسن و قبح واقعی افعال را انکار می‌کنند. نویسندگی کتاب شرح مواقف در این مورد می‌نویسد: «در نزد ما [اشاعره] قبیح آن است که مورد نهی تحریمی یا تنزیهی واقع شده و حَسَن آن است که از آن نهی نشده باشد، مثل واجب و مستحب و مباح و مانند فعل خدا که همیشه حسن است. وی در توضیح محل نزاع برای حسن و قبح، سه معنا ذکر می‌کند:

۱. کمال و نقص. هنگامی که گفته می‌شود: «علم حسن است» و «جهل قبیح است»، حسن و قبح به همین معنا مراد است. اختلافی نیست که این معنا از حسن و قبح برای صفات، فی نفسه ثابت است و عقل 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، حَسَن است و هر چه با غرض مخالف باشد قبیح است و هر چه این گونه نباشد

نه حسن است و نه قبیح. از این دو معنا گاهی به «مصلحت» و «مفسده» نیز تعبیر می شود. در این معنا نیز حسن و قبح، امری عقلی است و بسته به اغراض و اعتبارات تغییر می یابد؛ مثلاً کشته شدن کسی در نظر دشمنان او مصلحت است و موافق غرض آن ها، اما نسبت به دوستانش مفسده است. بنابراین، حسن و قبح به این معنا، امری اضافی و نسبی است، نه حقیقی.

۳. استحقاق مدح و ذم. آنچه میان متکلمان موجب اختلاف شده است، در واقع همین معنای سوم است. (۱)

بنابراین اختلاف عدلیه با اشاعره در بحث حسن و قبح، در این جاست که آیا افعال با قطع نظر از امر و نهی خدا، به گونه ای هستند که انجام دهنده ی آن ها مستحق مدح یا ذم باشد و عقل این استحقاق را درک بکند و فاعل فعلی را شایسته ی پاداش و فاعل فعل دیگر را شایسته ی کیفر بداند؟ پاسخ عدلیه به این پرسش ها مثبت است و پاسخ اشاعره، منفی.

مهم ترین دلیل عدلیه در مورد اثبات حسن و قبح عقلی، وجدان است. با رجوع به وجدان خویش درمی یابیم که اگر دستورات شریعت را کنار بگذاریم، باز درمی یابیم که ظلم و ناسپاسی بد است و عدل و سپاس خوب است. به این معنا که وقتی با انجام دهنده ی ظلم مواجه می شویم، او را مستحق مذمت و کیفر می دانیم. در واقع حسن و قبح عقلی امری بدیهی و ضروری و بی نیاز از اثبات است و با رجوع به وجدان و عقل، مطلب به روشنی ادراک می شود.

دیگر دلیل عدلیه این است که اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، شریعت قابل اثبات نیست تا به حسن و قبح شرعی معتقد شویم، چرا که عقل، براساس حسن و قبح عقلی حکم می کند که باید تسلیم خدا شویم و از شریعت پیامبر خدا پیروی کنیم. و اگر چنین ادراک یا حکمی وجود نداشته باشد اصل دین و شریعت نیز ثابت نمی شود. بنابراین اگر حسن قبح عقلی نباشد؛ حسن و قبح شرعی نیز منتفی می شود. (۲)

ص: ۱۳۰

۱- شرح المواقف ۸: ۱۸۱-۱۸۴.

۲- کشف المراد: ۴۱۸.

پیش فرض بسیاری از آیات قرآن، حسن و قبح عقلی است. برای مثال به چند آیه زیر توجه کنیم:

«هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ» (۱)

آیه بالا با استفهام تقریری است، می پرسد که «آیا پاداش نیکی چیزی جز نیکی است؟» خداوند پاسخ این سؤال را به وجدان مخاطبان و می گذارد اگر حسن و قبح عقلی انکار شود، این پرسش بی وجه خواهد بود، زیرا مخاطبان در پاسخ خواهند گفت: ما نمی دانیم. در آیه ی دیگر آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (۲)

در این آیه خداوند به عدل و نیکی امر می کند. فرض آیه این است که مخاطبان، قطع نظر از شرع، معنای عدل و نیکی را می فهمند. و از این رو به عدل و احسانی که مردم می فهمند، امر می کند. خداوند در آیه ای دیگر می فرماید:

«فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ» (۳)

در آیه ی بالا خدای متعال، به کسانی که سخنان مختلف را می شنوند و بهترین آن ها را انتخاب می کنند، بشارت می دهد و این افراد را صاحبان عقل معرفی می کند. براساس این آیه، عقل انسان می تواند سخنان مختلف را بررسی کند و بهترین سخنان را برگزیند. و این کار عقل، مورد تأیید و تأکید خداوند است. همچنین در آیه دیگر آمده است:

«وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (۴)

براساس این آیه کسانی که از عقل استفاده نمی کنند، به ناپاکی دچار می شوند و در مقابل، استفاده کنندگان از عقل، افراد پاکی خواهند بود. در کتاب های لغت، رجس به معنای نجاست ظاهری و باطنی آمده است. ابن اثیر می گوید:

ص: ۱۳۱

۱- الرحمن: ۶۰.

۲- النحل: ۹۰.

۳- الزمر: ۱۷ و ۱۸.

۴- یونس: ۱۰۰.

الرجس: القَدْر، و قد يُعَبَّرُ به عن الحرامِ و الفعلِ القبيحِ، و العذابِ، و اللعنةِ، و الكفرِ. (۱)

در این آیه مقصود از رجس، ناپاکی معنوی یعنی افعال قبیح است. عقل انسان قبح کارهای بد را به انسان نشان می دهد و آدمی را از عمل به این کارها باز می دارد. از این رو، علم به اقتضای عقل، آدمی را به پاکی رهنمون می سازد و استفاده نکردن از عقل باعث ارتکاب کارهای زشت می گردد که در رأس آن ها، کفر به خدا و نافرمانی از اوست.

«وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَ لَعِبًا، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (۲)

«هنگامی که به نماز فرا می خوانید، [کافران] آن را به مسخره و بازی می گیرند، این به خاطر آن است که آن ها گروهی هستند که تعقل نمی کنند.»

این آیه، لازمه استفاده نکردن از عقل و گوش ندادن به راهنمایی و فرمان آن را با بحث ترک عبادت خدا و حتی مسخره کردن آن معرفی می کند. در نتیجه، استفاده از عقل و پیروی از راهنمایی آن باعث عبادت خدا خواهد بود. اگر عقل، خوبی عبادت خدا را درک نمی کرد، چگونه می توانست انسان را به آن رهنمون سازد؟ درست است که نوع عبادت را خداوند مشخص می کند، اما این عقل است که براساس درک حسن و قبح، اطاعت از انواع عباداتی را که دین مشخص کرده، واجب می داند. در نتیجه، استفاده از عقل باعث اطاعت از دستورات دین و انجام عبادات آن می گردد.

آیه زیر، یکی از اوصاف صاحبان خرد را، وفای به عهد الهی و پیمان نشکستن می داند:

«الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَ لَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ» (۳)

براساس این آیه، عقل انسان می فهمد که باید به عهد و پیمان وفا کرد و ترک آن کاری ناپسند و مورد نکوهش است. لذا آیه شریفه در مقام مدح کسانی که از عقل خویش بهره می گیرند، آن ها را عمل کنندگان به عهد و پیمان معرفی می کند.

ص: ۱۳۲

۱- النهایة ۲: ۲۰۰.

۲- المائدة: ۵۸.

۳- الرعد: ۲۰.

با دقت در آیاتی که در مورد تعقل در قرآن ذکر شده است، روشن خواهد شد که بسیاری از آن‌ها بر حسن و قبح عقلی دلالت می‌کنند. در اینجا به همین مقدار اکتفا می‌شود.

احادیث فراوانی درباره‌ی حسن و قبح عقلی و اعتبار آن در احادیث وجود دارد که به چند حدیث اشاره می‌شود.

امام صادق (علیه السلام) در مورد عقل می‌فرماید:

«إِنَّ أَوَّلَ الْأُمُورِ وَ مَبْدَأَهَا وَ قُوَّتَهَا وَ عِمَارَتَهَا الَّتِي لَا يُنْتَفَعُ بِشَيْءٍ إِلَّا بِهَا، الْعَقْلُ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ زِينَةً لِخَلْقِهِ وَ نُورًا لَهُمْ. فَبِالْعَقْلِ عَرَفَ الْعِبَادُ خَالِقَهُمْ... وَ عَرَفُوا بِهِ الْحَسَنَ مِنَ الْقَبِيحِ.» (۱)

در این حدیث، عقل، آغاز و نیرو و آبادانی همه کارها و روشنائی انسان‌ها و وسیله‌ی شناخت آفریدگار، و نیز ابزار شناخت کارهای خوب و بد معرفی شده است.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد عقل می‌فرماید:

«يَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ، فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَ السُّنَّةَ وَ الْجَيْدَ وَ الرَّدِيءَ. أَلَمَّا وَ مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاجِ فِي وَسِيطِ الْبَيْتِ.» (۲)

این حدیث، عقل را مانند نوری روشن گر می‌داند و متعلق روشن‌گری عقل را فریضه و سنت و خوب و زشت معرفی می‌کند. فریضه یعنی افعالی که عقل آن‌ها را واجب می‌داند که مهم‌تر از همه عمل به عدل و ترک ظلم است. سنت یعنی افعالی که عقل آن‌ها را نیکو می‌داند، خواه به حدّ و جوب برسد و خواه نرسد. مقصود از جید و ردی، هر نوع خوبی و بدی است، خواه در افعال و خواه در اعیان.

از احادیث مشهور در مورد عقل، حدیث جنود عقل و جهل است. (۳) این حدیث هر یک از عقل و جهل را دارای ۷۵ سرباز و سپاهی دانسته است. اکثر سپاهیان عقل، فضایل اخلاقی است همچون عدل، شکر، توکل، عفت، زهد، تواضع، حلم، صبر، وفاء،

ص: ۱۳۳

۱- اصول کافی ۱: ۲۹.

۲- علل الشرایع: ۹۸.

۳- اصول کافی ۱: ۲۱.

صدق، امانت و مدارات. اکثر سپاهیان جهل، رذایل اخلاقی است که در مقابل فضایل اخلاقی قرار می‌گیرد. تشبیه این فضایل و رذایل به سپاهی، بیانگر این است که عقل همچون فرمانده است که سپاهیان را جمع می‌کند و آن‌ها را به کار می‌گیرد و به سوی دشمن حرکت می‌دهد. از سوی دیگر، سپاهیان نیز یار و یاور فرمانده هستند. یعنی از یک سو عقل، منشأ فهم فضایل اخلاقی و فرمان به آن‌هاست. اما از سوی دیگر، علم به این فضایل، باعث تقویت نور عقل و گسترش راهنمایی آن می‌گردد.

در حدیث دیگری از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) تصریح شده که منشأ بسیاری از کارهای خوب، عقل است:

«فَتَشَعَبَ مِنَ الْعَقْلِ الْحِلْمُ وَ مِنَ الْجِلْمِ الْعِلْمُ وَ مِنَ الْعِلْمِ الرَّشْدُ وَ مِنَ الرَّشْدِ الْعَفَافُ وَ مِنَ الْعَفَافِ الصِّيَانَةُ وَ مِنَ الصِّيَانَةِ الْحَيَاءُ وَ مِنَ الْحَيَاءِ الرَّزَانَةُ وَ مِنَ الرَّزَانَةِ الْمُدَاوَمَةُ عَلَى الْخَيْرِ وَ مِنَ الْمُدَاوَمَةِ عَلَى الْخَيْرِ كَرَاهِيَةُ الشَّرِّ وَ مِنَ كَرَاهِيَةِ الشَّرِّ طَاعَةُ النَّاصِحِ» (۱)

«از خرد، بردباری سرچشمه می‌گیرد؛ از بردباری دانش؛ از دانش رشد؛ از رشد، پاک دامنی؛ از پاک دامنی، امتیّت؛ از امتیّت آزر؛ از آزر، متانت؛ از متانت، مداومت بر خوبی‌ها؛ از مداومت بر خوبی‌ها پرهیز از بدی و از پرهیز از بدی، پیروی از خیرخواهان.»

احادیث فراوانی وجود دارد که در آن‌ها عقل منشأ اعمال نیک ذکر شده است. این احادیث بر این مطلب دلالت دارند که عقل با نشان دادن خوبی اعمال و راهنمایی انسان به سوی این اعمال، مقدمه اعمال خوب انسان را فراهم می‌کند. البته انسان براساس اختیار خویش می‌تواند از راهنمایی عقل پیروی کند و می‌تواند برخلاف این راهنمایی نیز عمل کند. اما تنها در صورت اول، از عقل خود بهره برده و در نتیجه در قرآن و احادیث، اهل تعقل شمرده می‌شود. به جهت کثرت احادیث، از ذکر آن‌ها خودداری می‌شود و علاقمندان را به کتاب‌های حدیثی ارجاع می‌دهیم. (۲)

ص: ۱۳۴

۱- تحف العقول: ۱۵، بحار الأنوار ۱: ۱۱۷.

۲- بنگرید به جلد اول دانشنامه عقاید اسلامی، به خصوص صفحات ۲۵۵ تا ۴۴۹. همچنین جلد اول بحار الأنوار و جلد اول اصول کافی.

متکلمان اشعری، حُسن و قبح عقلی را انکار می کنند. در برابر آن ها، عدلیه، به این اصل عقیده دارند. دلیل عدلیه بر این اصل عقل و وجدان است. آیات و احادیث نیز، با بیان ویژگی های عقل، اعتبار حُسن و قبح عقلی را نشان داده اند. براساس احادیث، عقل، نوری است که خداوند در دل می افکند و به کمک آن، امور خوب از بد شناخته می شود. حدیث جنود عقل و جهل نیز در این راستا قابل توجه است.

لازمه ی حسن و قبح عقلی این است که برخی افعال ذاتاً زشت و قبیح است و برخی ذاتاً نیکو و حسن. و نیز عقل قادر است این زشت و نیکو بودن را در برخی موارد درک کند که از جمله ی آن ها ظلم و عدل است. بنابراین ظلم عقلاً زشت و قبیح است و عدل، نیکو و حسن. از سوی دیگر لازمه ی آموزه ی توحید این است که خداوند، کمال مطلق است و هیچ نقص و زشتی در او راه ندارد. با ضمیمه کردن این دو مطلب، نتیجه این خواهد بود که خدای سبحان _ که کمال مطلق است _ مرتکب ظلم نخواهد شد، چرا که عین نقص و زشتی است.

متکلمان بر منتفی بودن فعل قبیح _ از جمله ظلم _ از خدا دلیلی می آورند. آن ها می گویند: مبدأ ارتکاب افعال قبیح، یا جهل نسبت به این افعال است یا نیازمندی به آن ها. در حالی که از صفات اثبات شده ی خدا علم مطلق و غنای مطلق است. پس خداوند، مرتکب افعال قبیح _ از جمله ظلم _ نخواهد شد. خواجه نصیر طوسی می گوید:

و استغناؤه و علمه یدلان علی انتفاء القبح عن أفعاله تعالی. (۱)

این دلیل را می توان توضیح دلیل اول دانست. زیرا در دلیل اول فعل قبیح ناشی از نقص فاعل دانسته شد و در این دلیل، مصداق این نقص، جهل و نیازمندی معرفی شد.

امام صادق (علیه السلام) و نیز امام سجاد (علیه السلام) در یکی از دعاهایشان به خداوند عرض می کنند:

ص: ۱۳۷

۱- کشف المراد: ۳۰۵. بنگرید: سیوری، شرح باب حادی عشر: ۲۸.

«قَدْ عَلِمْتُمْ يَا إِلَهِي أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ وَ لَمَّا فِي نَقْمَتِكَ عَجَلَةٌ، وَإِنَّمَا يَعَجِلُ مَنْ يَخَافُ الْفُتُورَ، وَ يَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ. وَ قَدْ تَعَالَيْتَ يَا إِلَهِي عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (۱)

«ای خدا! دانستم که در فرمان تو ستم وجود ندارد و شتابی در نِقْمَتِ تو نیست، چرا که کسی در نِقْمَتِ، شتاب می کند که از فقدان امکان، هراسان باشد و کسی به ستم نیاز دارد که ضعیف باشد. در حالی که ای خدا تو از این امور، تعالی سترگی داری.»

براساس این دعا موجود ضعیف نیازمند ظلم است، در حالی که خداوند ضعیف نیست، پس مرتکب ظلم نخواهد شد. اگر مقصود از ضعف نقص باشد، دلیل اول تقریر این حدیث خواهد بود. و اگر مقصود از ضعف، جهل و نیازمندی باشد دلیل دوم تقریر این حدیث خواهد بود. به هر حال این حدیث و نیز دلیل اول و دوم، تعبیر مختلفی از یک برهان هستند.

متکلمان دلیل دیگری در مورد نفی فعل قبیح از خدا اقامه کرده اند. به عقیده ی آن ها، اگر نسبت دادن فعل قبیح به خداوند جایز باشد، به سخنان خدا و وعده و وعید او اطمینانی نخواهد بود و ممکن است اعجاز را به فرد دروغگو بدهد. در نتیجه، نبوت و معاد قابل اثبات نخواهد بود. در حالی که این نتایج باطلند. (۲)

این دلیل تنها در برابر کسانی همچون اهل الحدیث (۳) و اشاعره کاربرد دارد که نبوت و معاد را قبول دارند، اما منکر امتناع صدور قبیح عقلی از خدا هستند. اما برای کسانی که تنها به توحید معتقدند و هنوز نبوت را نپذیرفته اند، فایده ای ندارد.

یکی دیگر از دلایل عدل خدا، صفت حکمت است. صفت حکمت در مورد خدا، در جای خود ثابت و روشن شده که کارهای خدا محکم و متقن است و او هر چیزی را در جای خویش قرار می دهد. لازمه ی این مطلب اثبات عدل است، چرا که عدل _ به این معنا که حق به حق دار داده شود _ قرار دادن هر چیز در جای خود است، زیرا جای مناسب حق، صاحب حق است. به دیگر سخن، عدل یکی از مصادیق حکمت است و

ص: ۱۳۸

-
- ۱- تهذیب الاحکام ۵: ۲۷۷ و ۳: ۸۸؛ کتاب من لایحضره الفقیه ۱: ۴۹۰؛ صحیفه السجادیة: ۲۰۷ دعای ۴۸.
 - ۲- کشف المراد: ۳۰۵، سیوری، شرح باب حادی عشر: ۲۸.
 - ۳- مراد از اهل الحدیث، پیروان احمد بن حنبل در قرن سوم هستند که در فصل آینده، توضیحات درباره ی آن ها و عقیده شان خواهد آمد.

اگر حکمت اثبات شود، عدل نیز به عنوان یکی از مصادیق آن اثبات خواهد شد. در بحث از مفهوم عدل، در این باره بیشتر بحث شد.

خلاصه ی فصل سوم

ظلم، عقلاً زشت است و عدل، نیکو و حَسَن. خداوند، از نقص و زشتی منزّه است، پس ظلم در او راه ندارد. امامان معصوم (علیهم السلام)، ظلم را نیاز فرد ضعیف می دانند، که خداوند، چنین نیست. هم چنین لازمه ی نسبت دادن فعل قبیح به خدا، عدم اطمینان به سخن پیامبران و وعده و وعیدهای آن هاست، که به بطلان نبوّت و معاد می انجامد. صفت حکمت نیز، دلیلی بر عدل خدا است.

ص: ۱۳۹

بحث جبر و اختیار از دیرباز ذهن انسان را به خود مشغول ساخته است. اگر به فلسفه ی باستان بنگریم، می بینیم که در قرن چهارم پیش از میلاد، رواقیان به جبر اعتقاد داشتند و اپیکوریان به تفویض (۱) و قرآن کریم، از مشرکان مکه نقل می کند که آن ها به منظور توجیه شرک خویش به نظریه جبر استناد می کردند:

«سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا» (۲)

«کسانی که شرک ورزیدند، خواهند گفت: اگر خدا می خواست نه ما مشرک می شدیم و نه پدران ما.»

گزارش های تاریخی نشان می دهد که از زمان خلیفه ی دوم به بعد، اعتقاد به جبر یا دست کم پرسش پیرامون جبر و تفویض به طور جدی مطرح بوده است. (۳)

مسئله جبر و اختیار ابعاد گوناگون دارد و از این رو در علوم مختلف همچون کلام، فلسفه، حقوق، جامعه شناسی و روان شناسی مورد بحث قرار گرفته است. در این کتاب، از جنبه اعتقادی و کلامی و از جهت ارتباط آن با صفت عدل خدا به این مسئله می نگریم و بحث را در سه بخش «نظریه جبر»، «نظریه تفویض» و «امر بین الامرین» عرضه می کنیم.

ص: ۱۴۱

۱- بنگرید به کاپلستن، تاریخ فلسفه ۱: ۵۳۸ و ۵۵۷.

۲- انعام: ۱۴۸.

۳- بنگرید به: ابن المرتضی، طبقات المعتزله: ۹؛ ابوزهره، تاریخ المذاهب الإسلامیه: ۹۵.

پرسش اصلی مسئله جبر و اختیار این است که: «آیا انسان در بخشی از افعال خود دارای قدرت و اختیار است، یا اینکه همه ی افعال او به صورت جبری انجام می گیرد؟» و در صورت وجود قدرت و اختیار، سؤال اساسی این است که: «آیا افعال اختیاری انسان، از محدوده ی قدرت و قضا و قدر خداوند خارج است یا این که عمومیت قدرت خدا و قضا و قدر، او شامل افعال اختیاری انسان نیز می گردد؟»

در پاسخ به دو پرسش بالا، سه دیدگاه جبر و تفویض و امر بین الامرین مطرح شده است. البته هر یک از این سه دیدگاه می تواند تقریرهای متعددی داشته باشد. مقصود از قدرت در بحث و جبر و اختیار، گونه ای از توانایی است که دارنده ی آن می تواند فعلی را اراده کند و نیز می تواند آن فعل را ترک کند، یعنی توانایی انجام کاری همراه با آزادی و اختیار. به دیگر سخن، در قدرت مورد بحث، اختیار و آزادی نیز وجود دارد. در علم کلام، مقصود از قادر همان قادر مختار است. علامه حلّی در تعریف قدرت می گوید:

«القدرةُ صفةٌ تقتضى صحّةَ الفعلِ مِنَ الفاعلِ لا ايجابه، فانّ القادرَ هو الَّذی یصحُّ منه الفعلُ و التّركُ معاً»

قدرت، صفتی است که امکان انجام فعل از فاعل را اقتضا می کند نه ایجاب فعل را، چرا که قادر، کسی است که هم فعل و هم ترک فعل می تواند از او صادر شود.

بحث در مسئله ی جبر و تفویض، پذیرش یا انکار چنین معنایی از قدرت است و سازگاری یا ناسازگاری آن با قدرت و قضا و قدر خداست.

نظریه جبر و نقد آن

اشاره

در این جا ابتدا نظریه ی جبر مطرح می شود و پس از آن به نقد این نظریه می پردازیم.

۱. نظریه جبر

جبر در مقابل اختیار است. انسان مجبور، انسانی است که دارای قدرت و اختیار _ به معنایی که در بالا بیان شد _ نیست. طرفداران نظریه ی جبر، انسان را در هیچ عملی دارای اختیار نمی دانند و برآنند که عملی را در انسان نمی توان یافت که در آن حالت

«صحة الفعل و الترك» وجود داشته باشد. یعنی چنین نیست که وقتی آدمی عملی را انجام داد، می توانست آن را ترک کند، یا اگر عملی را ترک کرد می توانست آن را انجام دهد. به دیگر سخن، همیشه و در همه جا نسبت به کاری خاص فقط یک وضعیت پیش روی انسان است و همان یک وضعیت برای او ضرورت دارد: یا انجام آن کار یا ترک آن کار. این نظریه در علوم مختلف طرفدارانی دارد و در هر علم منشأ خاصی برای آن لحاظ می شود. در جامعه شناسی، جبر اجتماعی که ناشی از روابط اجتماعی حاکم بر انسان است، مطرح می شود. در روان شناسی، جبر روان شناختی ناشی از وضعیت جسمی و روحی فرد مطرح است. در فلسفه گروهی، جبر علی - معلولی را منشأ جبر می دانند. در کلام نیز جبر ناشی از اراده و قضا و قدر خدا مطرح است. مقصود اصلی در این جا جبر مطرح در علم کلام است، هر چند اشاره ای هم به دیگر انواع جبر خواهیم داشت.

شهرستانی ضمن آن که جبر را به معنای نفی فعل اختیاری انسان و انتساب همه افعال به خدا می داند، جبریه را به دو دسته ی جبریه ی خالصه و جبریه ی متوسطه تقسیم می کند. گروه نخست برای انسان هیچ گونه قدرت و عمل اختیاری قائل نیستند و تمام افعال انسان را به خدا نسبت می دهند. گروه دوم برای آدمی قدرتی را اثبات می کنند، اما قدرت را در فعل او مؤثر نمی دانند. (۱)

در کتاب های مذاهب و فرق اسلامی نخستین فرقه ای که به نام جبریه نامیده شده اند، مرجئه ی جبریه به رهبری جهم بن صفوان است. به این گروه جهمیه نیز می گویند. اینان جبریه ی خالصه هستند. (۲)

شهرستانی عقیده ی جهم را چنین توصیف می کند:

انسان بر هیچ چیز قادر نیست و در افعالش مجبور است. او قدرت و اراده و اختیار ندارد. همان طور که خداوند چیزهایی در جمادات خلق می کند، افعالی را نیز در انسان خلق می کند و نسبت دادن افعال به انسان مانند نسبت افعال به جمادات، مجازی است، چنان که می گوئیم: درخت ثمر داد، آب جاری شد، سنگ حرکت کرد و

ص: ۱۴۳

۱- الملل و النحل ۱: ۸۵.

۲- الفرق بین الفرق: ۲۱۱.

خورشید طلوع و غروب کرد. [در حالی که در واقع، خدا به درخت ثمر داده و آب را جاری کرده و...] از سوی دیگر، ثواب و عقاب نیز مانند خود افعال جبری است، چنان که تکلیف نیز جبری است. (۱)

یکی از جریان های مهم اعتقادی در اسلام، اهل الحدیث هستند. اینان خود را جبری نمی دانند، اما لازمه ی سخنان ایشان جبر است. احمد بن حنبل در اعتقادنامه ی خود می گوید: هر چه در جهان رخ می دهد، قضا و قدر الهی است و انسان ها از قضا و قدرت گریزی ندارند. همه ی افعال انسان ها از جمله زنا، شرب خمر، سرقت و غیره به تقدیر خداست و در این باره کسی نمی تواند به خدا اعتراض کند. اگر کسی گمان کند خدا برای گناهکاران طاعت خواسته است، اما آن ها معصیت را اراده می کنند، این فرد مشیت بندگان عاصی را بر مشیت خداوند غالب و چیره دانسته است و افترا بی بالاتر از این، نسبت به خدا وجود ندارد. (۲)

مصدق بارز جبریه ی متوسطه، اشاعره هستند، هر چند آنان خود را جبری نمی دانند. اشعری عمومیت قضا و قدر جبری در افعال را می پذیرد و قائل است که همه چیز _ از جمله افعال اختیاری انسان _ مخلوق خداست. او می گوید:

«لا فاعل له علی حقیقته الا الله تعالی.» (۳)

وی برای این که از جبر رهایی یابد و برای انسان نقشی در نظر گیرد، نظریه کسب را مطرح می کند. به اعتقاد او فقط قدرت قدیم در خلق و ایجاد فعل مؤثر است و این قدرت از آن خداست. اما انسان نیز، از قدرت حادث برخوردار است و اثر قدرت حادث، احساس آزادی و اختیار است نه انجام فعل. مقصود از کسب نیز مقارنت ایجاد فعل در انسان با ایجاد قدرت حادث در انسان است. اما از آنجا که هم فعل و هم قدرت حادث، هر دو توسط خدا انجام می پذیرد، کسب نیز مخلوق خدا خواهد بود. اشعری می گوید:

ص: ۱۴۴

۱- الملل و النحل ۱: ۸۶.

۲- ر.ک: بحوث فی الملل و النحل ۱: ۱۶۱.

۳- اشعری، اللمع: ۳۹.

إن قال قائل لم زعمتم ان اكساب العباد مخلوقه لله تعالى، قيل له قلنا ذلك لأن الله تعالى قال: (۱) «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (۲).

بنابراین اشعری انسان را دارای قدرت حادث می داند، اما این قدرت حادث اثری در ایجاد فعل ندارد، و این مطلب همان نظریه جبریه ی متوسطه است.

دلیل این که اشعری کسب را به انسان نسبت می دهد، این است که فعل و قدرت حادث در محل انسان حادث می شود، همان طور که به چیزی که حرکت در آن حلول کرده، متحرک می گویند. (۳)

۲. دلایل نظریه جبر و تقد آن

مهم ترین دلیل متکلمان جبری مذهب، قضا و قدر الهی است. در عبارات احمد بن حنبل دیدیم که وی اختیار انسان را منافی عمومیت قضا و قدر الهی می داند. به عقیده ی او، اگر خداوند برای انسان فعلی مثل شرب خمر را تقدیر کرده باشد و انسان آزاد باشد که شرب خمر را ترک کند و این کار را انجام دهد، خداوند را مغلوب و انسان را غالب فرض کرده است و این مطلب نادرست است.

در پاسخ به این دلیل باید گفت:

الف _ قضا و قدر در افعال اختیاری انسان به معنای مجبور کردن انسان ها به اعمال خاصی نیست، بلکه تقدیر الهی در این باره به این معناست که خداوند، قدرت و توانایی انسان را تحدید کرده و به اندازه ای خاص به انسان قدرت بخشیده است. و قضای الهی به این معناست که خداوند به این محدودیت حکم کرده و آن را ایجاد کرده است.

ب _ به کار بردن این قدرت محدود نیز مشروط به اذن و اجازه خداست. بنابراین اگر انسان معصیت کند، خداوند مغلوب نشده است، چرا که خود خداوند، قدرت معصیت را به انسان داده است.

ص: ۱۴۵

۱- الصافات: ۹۶.

۲- اللمع: ۳۷.

۳- ر.ك: اللمع: ۴۰.

ج _ در هنگام معصیت، خداوند تکویناً مانع صدور معصیت نشده است هر چند تشریحاً و از طریق پیامبرانش به انسان ها اعلام کرده است که نسبت به معصیت، رضایت تشریحی و ارزشی ندارد. در بحث از قضا و قدر در این باره بیشتر سخن خواهیم گفت.

از جمله دلایل اشعری بر نظریه ی جبر، توحید افعالی است که بر اساس آن، فاعل همه افعال خداست. او در این باره به این آیه استدلال کرد: «وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ» (۱) و مقصود از «تعملون» را همه ی افعال انسان ها دانست. در پاسخ باید گفت: این آیه درباره ی بت پرستان است و مقصود از «ماتعملون» بت هاست که انسان به دست خود، ساخته است.

در مورد توحید افعالی نیز باید گفت: اگر توحید افعالی به معنای انجام همه ی کارها _ از جمله کارهای اختیاری انسان و گناهان او _ توسط خدا باشد، این معنا همان جبر است و نادرست می باشد. معنای درست توحید افعالی این است که قدرت و توانایی انجام همه ی افعال، از سوی خداست. یعنی حتی آن گاه که انسان فعلی اختیاری انجام می دهد، قدرت این فعل را از خدا دریافت کرده است.

مهم ترین دلیل ردّ نظریه جبر، وجدان و علم حضوری انسان به خود و افعال خویش است. اگر انسان به خود بازگردد و به افعالش توجه کند، درمی یابد که وقتی عملی را اراده کرده، می توانست آن عمل را اراده نکند. همچنین وقتی کاری را اراده نکرده و انجام نداد، می یابد که می توانست آن کار را اراده کرده و انجام دهد. معنای اختیار، همین آزادی در فعل و ترک است؛ و علم حضوری قوی ترین و معتبرترین علم انسان می باشد.

بر این اساس، نظریه ی جبریه ی خالصه درست نیست، چون انسان به قدرت خویش، علم حضوری و وجدانی دارد. نظریه ی جبریه ی متوسطه نیز درست نیست، چون انسان به تأثیر قدرت خویش بر عمل اختیاری خود علم حضوری دارد.

این دلیل، گذشته از ردّ جبر کلامی، جبر جامعه شناختی و روان شناختی و فلسفی را نیز ردّ می کند. انسان به علم حضوری می یابد که هر چند جامعه و نیز ساختار جسمی و

ص: ۱۴۶

روحي وی بر او تأثیر دارد و حتی نسبت به برخی افعال بر او فشار می آورد، اما با وجود همه این تأثیرات و فشارها، او لاقلاً در برخی افعالش آزادانه عملی خاص را اراده و انتخاب می کند. در واقع فشارهای روحی و اجتماعی در بسیاری موارد، اراده ی عملی خاص را مشکل می سازد ولی آن را مُحال نمی کند. واقعیت نیز گواهی بر این مدعاست، چرا که می بینیم برخی افراد با وجود فشار خانواده و اجتماع فاسد بر آن ها، راه درست را بر می گزینند. در مقابل، برخی افراد که در خانواده و محیط مناسب رشد می کنند، راه فساد را بر می گزینند و به خانواده و محیط خود پشت پا می زنند.

اشکال دیگر نظریه ی جبر این است که لازمه ی آن، نسبت دادن کارهای قبیح به خدا و ظالم دانستن خداست. اگر فاعل همه ی افعال از جمله کارهای قبیح انسان را خدا بدانیم، این کارها به خدا منتسب خواهد شد. از سوی دیگر، مجبور کردن انسان ها به گناه و مجازات آن ها به خاطر انجام گناه، ظلمی آشکار است. در حالی که عقلاً محال است که خداوند مرتکب ظلم و کارهای قبیح گردد.

به جهت همین ارتباط میان نظریه ی جبر یا عدل الهی است که متکلمان امامیه، بحث جبر و اختیار را در ذیل بحث عدل الهی یا افعال الهی مطرح می کنند و با ردّ نظریه جبر، ظلم را از خداوند نفی می کنند. (۱)

در آیات قرآن و احادیث نیز مجبور بودن انسان ها منافی با عدل الهی دانسته شده است:

«مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (۲)

هر کس کار نیکی به جا آورد، ده برابر آن پاداش دارد و هر کس کار بدی بیاورد، جز مانند آن کیفر نخواهد دید، و بر آنان ستم نرود.

«الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ» (۳)

ص: ۱۴۷

۱- بنگرید به کشف المراد: ۳۰۸.

۲- الأنعام: ۱۶۰.

۳- غافر: ۱۷.

«امروز هر کس در برابر کاری که انجام داده است، جزا داده می شود. امروز هیچ ظلمی نیست.»

امام علی (علیه السلام) می فرمایند:

«لَا تَقُولُوا: أَجْبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي، فَتَظْلِمُوهُ» (۱).

«نگویید خدا بندگانش را بر گناهان مجبور کرده است، و گرنه خدا را ظالم دانسته اید.»

امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ عَبْدًا عَلَى فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذِّبُهُ» (۲).

«خدا عادل تر از آن است که بنده ای را به عملی مجبور سازد، آن گاه او را برای آن عمل عذاب کند.»

براساس آیات و احادیث فوق _ که نمونه ی آن ها بسیار زیاد است _ شرط نفی ظلم از خدا، مجبور نکردن انسان هاست، زیرا مجبور کردن آن ها به گناهان و عذاب کردن آنان به خاطر انجام گناهان، تجاوز به حقوق انسان ها و در نتیجه ظلم و ستم است. به دیگر سخن، هر انسانی براساس عقل خود این حق را برای خود قائل است که به خاطر کاری که نکرده است، نباید مجازات شود.

بنابراین، معنای عدالت خداوند، این است که حقوق دیگران را رعایت کند و لازمه ی رعایت حقوق انسان ها این است که آن ها را مجبور نسازد.

از سوی دیگر، این مطلب که خداوند، انسان ها را به کارهای قبیح مجبور نمی کند، مستلزم این است که خداوند متهم به انجام کارهای قبیح نمی شود. زیرا اگر خداوند انسان ها را مجبور به کارهای زشت کرده باشد، در واقع، فاعل این کارها خداست و در نتیجه، خداوند متهم به انجام کارهای زشت خواهد بود و کارهای زشت انسان ها به خدا منسوب می شود.

بدین سان میان دو معنای تجاوز نکردن به حقوق دیگران و متهم نکردن خدا به کارهای زشت، تلازم وجود دارد. به این معنا که لازمه تجاوز نکردن خدا به حقوق انسان ها این است که آنان را مجبور به کارهای زشت نکند و در این صورت خدا متهم

ص: ۱۴۸

۱- الاحتجاج ۱: ۹۲.

۲- التوحید: ۳۶۱.

به انجام کارهای زشت انسان ها نمی شود. از این رو، در دو حدیثی که قبلاً نقل شد، آمده بود:

«الْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهِمَهُ»^(۱)

«عدل آن است که خدا را متهم نسازی.»

«أَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكَمْ عَلَيْهِ»^(۲)

«عدل این است که کاری را که تو را در انجام آن ملامت می کند، به آفریدگار نسبت ندهی.»

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

«مَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ شَبَّهَهُ بِخَلْقِهِ، وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ عِبَادِهِ»^(۳)

«کسی که خدا را به آفریدگانش تشبیه کند، او را نشناخته است. و کسی که گناهان بندگانش را به او نسبت دهد، او را به عدل توصیف نکرده است.»

در برخی احادیث برای ردّ نظریه ی جبر، از ناسازگاری این نظریه با برخی از دیگر صفات خدا غیر از عدل، استفاده شده است. از امام رضا (علیه السلام) در این مورد سؤال شد که آیا خدا بندگانش را بر گناهان مجبور کرده است؟ حضرت فرمودند:

«اللَّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ»^(۴)

«خدا عادل تر و حکیم تر از آن کار است.»

اگر حکمت را به معنای محکم و متقن بودن کار و قرار دادن هر چیز در جای مناسب خود بدانیم، مجبور کردن انسان به گناه و مجازات او به خاطر انجام گناه با حکمت ناسازگار خواهد بود، چرا که مجازات با کسی تناسب دارد که آزادانه مرتکب گناه شده است، در حالی که انسان مجبور، چنین نیست.

در حدیثی که از امام باقر (علیه السلام) و امام صادق (علیه السلام) نقل شده، آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْزِيَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يُعَذِّبَهُمْ عَلَيْهَا»^(۵)

ص: ۱۴۹

۱- نهج البلاغه: حکمت ۴۷.

۲- معانی الأخبار: ۱۱.

٣- توحيد صدوق: ٤٧.

٤- اصول كافي ١: ١٥٧.

٥- همان ١: ١٥٩.

«همانا خداوند نسبت به آفریدگانش رحیم تر از آن است که آن‌ها را بر گناهان مجبور کند و پس از آن به خاطر گناهان، کیفرشان دهد.»

«إِنْ كَانَتْ الْمَعْصِيَةُ مِنَ اللَّهِ فَمِنْهُ وَقَعَ الْفِعْلُ، فَهُوَ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُؤَاخِذَ عَبْدَهُ بِمَا دَخَلَ لَهُ فِيهِ.»^(۱)

«اگر گناه از سوی خدا بوده، پس فعل [انسان] از خدا واقع می‌شود، امّا خدا کریم تر از آن است که بنده اش را به خاطر کاری که در آن تأثیری نداشته، مؤاخذه کند.»

روشن است که مجازات شخصی به خاطر کاری که انجام نداده، با رحمت و کرامت سازگار نیست.

باید توجه داشت که نظریه ی جبر، گذشته از نفی عدالت خدا، نبوت و امامت و معاد و نیز حسن و قبح عقلی و مسئولیت و تکلیف و شریعت را نفی می‌کند، چرا که انسان مجبور، همچون حیوانات و جمادات خواهد بود و در مورد این موجودات نمی‌توان سخن از مسئولیت و تکلیف و شریعت و نبوت و معاد و دیگر موارد به میان آورد.

بنابراین، دلایل آموزه های مذکور، دلیل نفی جبر و اثبات اختیار نیز هست.

۳. جبر علی و نقد آن

یکی از انواع جبر، جبر فلسفی است که مبتنی بر اصل علیت و در واقع ویژگی ضرورت اصل علیت است. براساس این ویژگی، با تحقق علت تامه، وجود معلول ضروری است و از آن جا که انسان محکوم اصل علیت است، نمی‌تواند آزادانه عملی را انجام دهد یا آن عمل را ترک کند.

معمولاً در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود: درست است که هر فعلی از افعال انسان، اگر محقق شد طبق ضرورت تحقق پیدا می‌کند و اگر ترک شد طبق ضرورت ترک می‌شود، ولی آن علتی که به تحقق فعل یا ترک آن فعل ضرورت داده، همانا اراده و اختیار و انتخاب خود انسان است نه چیز دیگر.^(۲)

ص: ۱۵۰

۱- عوالی اللالی ۴: ۱۰۹.

۲- اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۴۶۷.

براساس این پاسخ، فعل خارجی انسان، از آن رو جبری نیست که جزء اخیر آن، اراده و اختیار انسان است. اما اشکال اصلی اینجاست که اگر فعل ارادی انسان را براساس وجود اراده ی انسان توجیه کنیم، خود اراده و آزادانه بودن آن را چگونه توجیه خواهیم کرد؟ اگر اراده ی انسان همچون دیگر ممکنات نیازمند علت تامه است و با وجود علت تامه قطعاً تحقق خواهد یافت، پس آزادی انسان چگونه توجیه خواهد شد؟

توضیح این که به اعتقاد اکثر فیلسوفان اسلامی از جمله ملاصدرا مبادی فعل اختیاری انسان عبارتند از: علم، شوق و اراده. بر این اساس، آدمی ابتدا فعلی را تصور می کند. پس از آن، فایده ای را که از فعل به او می رسد، تصدیق می کند. این تصدیق، شوق انسان را به انجام فعل برمی انگیزد. اگر این شوق قوی باشد، اراده صادر می شود، و پس از این قوه ی محرکه ی عضلات به کار می افتد و فعل خارجی تحقق می یابد. (۱)

نکته ی مهم این است که براساس قاعده ی ضرورت علیت، میان سلسله بالا- ارتباط ضروری وجود دارد، به این معنا که با تحقق هر یک از این مبادی، تحقق مبدأ بعدی ضروری است. پس با تحقق علم، شوق و پس از آن اراده و عمل ضروری است. از سوی دیگر، علم نیز چون ممکن الوجود است، معلول علل خارجی است. ملاصدرا می گوید:

«مبادی أفعالنا الاختیاریة واردة علینا من خارج» (۲)

این علل خارجی در نهایت به واجب الوجود ختم می شود. پس ذات واجب الوجود، ضرورتاً اقتضایی دارد و این اقتضا نیز ضرورتاً اقتضایی دارد، تا این که در نهایت به علم و شوق و اراده و عمل خارجی انسان برسد. و انسان نمی تواند در مقابل این اقتضاهای ضروری ایستادگی کند و عمل دیگری انجام دهد. بدین سان هر چند عمل انسان مسبوق به اراده است، اما اراده جبراً و ضرورتاً از انسان صادر می شود و انسان نقشی در ایجاد اراده ندارد. ملاصدرا می گوید:

ص: ۱۵۱

۱- اسفار ۶: ۳۵۴ و ۴: ۱۱۴.

۲- المبدأ و المعاد ۱: ۲۰۷.

«و فی جعل القصد و الإرادة من الأفعال الإختیاریة نظرًا، إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصدٍ آخرٍ و یلزم التسلسل.»^(۱)

در این عبارت ملاصدرا، بر غیراختیاری بودن اراده ی انسان تصریح کرده و بر آن چنین استدلال می کند که اگر اراده ی انسان اختیاری بود، محتاج اراده ای دیگر می بود و آن اراده هم اگر اختیاری بود نیازمند اراده ای دیگر، و تسلسل پیش می آمد، در حالی که تسلسل محال است. از این رو او تصریح می کند که انسان در افعالش مضطر است.

إِنَّ النَّفْسَ فینا و فی سائر الحيوانات مضطرةٌ فی أفعالها و حرکاتها.^(۲)

همان طور که می بینیم، فیلسوفان اسلامی نه تنها جبر علی را رد نکرده اند، بلکه بر آن استدلال می کنند. در پاسخ به اشکال جبر علی نکات زیر قابل توجه است:

۱. اختیار به معنای توانایی انسان بر اراده کردن و اراده نکردن، و در نتیجه، توانایی بر فعل خارجی و ترک آن، بدیهی ترین و وجدانی ترین معرفت آدمی است و اگر چنین معرفتی مورد تردید قرار گیرد هیچ معرفت دیگری اعتبار نخواهد داشت. بنابراین اگر فرض کنیم اصل اختیار با اصل علیت در تعارض افتد، باید اصل اختیار را پذیرفت و اصل علیت را به گونه ای تفسیر کرد که با اصل اختیار هماهنگ باشد.

۲. نظریه ی جبر دارای لوازمی است که نمی توان آن ها را پذیرفت، مثل انکار اخلاق و حسن و قبح و مسئولیت و شریعت و عدل و نبوت و معاد.

۳. اصل علیت به این معنا قابل پذیرش است که هر ممکن الوجودی علّتی دارد و علّیت به معنای تأثیر و تأثر و وابستگی، اصلی بدیهی و وجدانی است و آدمی آن را در حالات وجدانی خود مثل تأثیر نفس در اراده، وجدان می کند و منشأ تصور علیت نیز همین علم حضوری است.^(۳)

۴. بر اساس فاعلیت، نفس انسان فاعل اراده است اما همین نفس می تواند اراده نیز نکند. به دیگر سخن، نفس هم علت اراده می تواند باشد و هم علت عدم اراده. همین نوع علیت، فاعلیت نامیده می شود و در واقع علّیتی غیرضروری است و به جبر

ص: ۱۵۲

۱- اسفار ۴: ۱۱۴.

۲- همان ۶: ۳۱۲.

۳- مصباح، دروس فلسفه: ۱۳۰.

نمی انجامد. براساس این نوع علیت، نفس در اراده کردن نیازمند علت دیگری نیست که اشکال تسلسل پیش بیاید. بنابراین استدلال ملاصدرا در مورد غیر اختیاری بودن اراده نیز درست نیست.

لازم به ذکر است که استدلال فلاسفه بر ضرورت علیت، همان طور که شهید صدر تذکر داده است^(۱) مصادره به مطلوب و نادرست است.^(۲)

خلاصه ی فصل چهارم

اندیشه ی جبر، در تاریخ بشر، پیشینه ی زیادی دارد. در میان مسلمانان، نیز پس از رحلت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم)، این اندیشه ی دوره ی جاهلیت زنده شد و گروه هایی بدان عقیده آوردند. جبریه ی نخستین، اهل الحدیث (پیروان احمد حنبل) و اشاعره، از مصادیق این عقیده در میان مسلمانان هستند. برخی از آنان با تفسیری خاص از قضا و قدر الهی، اختیار را از انسان سلب می کنند. برخی دیگر با استناد به توحید افعالی، افعال انسان را صّنع خدا می دانند. برای نفی شبهه ی جبر، علاوه بر پاسخ به این دو مطلب، شش نکته ی مهم دیگر نیز بیان شده است. علاوه بر آن، «جبر علی»^(۳) که مبتنی بر نظریه ی علیت است _ در این فصل، تبیین و نقد شده است.

ص: ۱۵۳

۱- مباحث الدلیل اللفظی ۲: ۳۶.

۲- در مورد توضیح این مطلب و به طور کلی رابطه علیت و اختیار مراجعه کنید به مقاله «اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا» فصلنامه انجمن معارف اسلامی، شماره ۴ پاییز ۱۳۸۴، ص ۴۳.

تفویض در لغت به معنای واگذار کردن و تسلیم کردن امری به دیگری است و در احادیث و علم کلام معانی متعدد دارد. در اینجا ابتدا به این معانی اشاره می شود، و پس از آن، معنای مورد بحث در مسئله جبر و اختیار توضیح داده می شود.

۱. معانی تفویض

۱. انسان، امور و تدابیر خویش را به خداوند واگذار و به او توکل کند. قرآن کریم از مؤمن آل فرعون چنین نقل می کند:

«أَفَوَضُ أُمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ» (۱)

من کار خود را به خدا وا می گذارم که خدا نسبت به بندگانش بیناست.

در اکثر احادیث مربوط به تفویض، همین معنای تفویض قصد شده است. (۲)

۲. خداوند، انسان ها را در تکالیف عملی به خودشان واگذار کرده است. این معنا همان تفویض تشریحی یا اباحیگری است

که با اساس ادیان الهی تعارض دارد. (۳)

۳. خداوند، برخی امور دین و شریعت، مثلاً افزودن تعداد رکعات نماز را به پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و اهل

بیت (علیهم السلام) واگذارده است. (۴)

ص: ۱۵۵

۱- مؤمن: ۴۴.

۲- برای نمونه: ر.ک: اصول کافی ۲: ۵، المحاسن: ۴۱، تنبیه الخواطر ۲: ۱۸۴، بحار الأنوار ۱: ۷۷ و ۷۸ و ۲۲۵ و ۷۰: ۱۸۰.

۳- ر.ک: اصول کافی ۱: ۱۵۹ ح ۱۱، الاحتجاج ۲: ۲۵۴ ح ۴۹۱.

۴- ر.ک: اصول کافی ۱: ۲۵۶؛ بحار الأنوار ۱۷: ۱۴-۱ و ۲۵: ۳۲۸-۳۵۰.

۴. خداوند، اموری چون خلقت جهان و روزی دادن و میراندن و زنده کردن مخلوقات را به پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و ائمه (علیهم السلام) سپرده است. (۱)

۵. معنای صفات خبریه مانند دست داشتن یا صورت داشتن خدا را به خداوند واگذارد و از تفسیر این گونه صفات خودداری کند. برخی از اهل الحدیث مانند مالک بن انس و نیز ماتریدی چنین نظریه ای داشته اند. (۲) این معنا، در علم کلام مطرح است.

۶. واگذاری تکوینی افعال از سوی خدا به انسان ها، به گونه ای که قدرت انجام برخی کارها به انسان ها واگذار شده و خداوند خود را از این قدرت کنار کشیده و بر افعال انسان ها قدرت ندارد. این معنی در بحث جبر و اختیار، مورد نظر است. براساس این نظریه، هر چند آدمیان در محدوده ی افعال تفویض شده، اصل توانایی انجام امور را از خدا دریافت کرده اند، اما پس از این دریافت، خود در افعال خویش استقلال دارند و تحقق این افعال منوط به اذن و اجازه تکوینی خدا نیست، بلکه خداوند نسبت به این افعال قدرت ندارد. این نظریه در تاریخ علم کلام و فرق و مذاهب به دو گروه نسبت داده شده است. گروه اول قدریان نخستین هستند که در رأس آن ها معبد جُهنی و غیلان دمشقی قرار داشتند. البته اسناد و مدارک، مفوضه بودن این گروه را اثبات نمی کند، اما در کتاب های فرق و مذاهب، عقیده ی تفویض و نفی قضا و قدر الهی به این گروه نسبت داده شده است. (۳) از آن جا که کتاب های این متکلمان در دست نیست، نمی توان در این باره قضاوت قطعی نمود.

گروه دوم معتزله هستند. این گروه نیز خود را مفوضه یا قدری نمی دانند. متکلمان امامیه نیز معمولاً معتزله را طرفداران اختیار و هم رأی با امامیه می دانند. (۴) اما لازمه ی برخی عقاید معتزله تفویض می باشد. قاضی عبدالجبار معتزلی فصل مستقل و مبسوطی

ص: ۱۵۶

۱- ر.ک: عیون أخبار الرضا (علیه السلام) ۱: ۱۲۴ ح ۱۷؛ بحار الأنوار ۲۵: ۳۴۹؛ مجموعه مصنفات شیخ مفید ۵: ۱۳۳، اوائل المقالات ۲۱ و ۱۲۴، تمهید الاصول: ۲۷، نظریه ی مشهور، عدم قبول آن است.

۲- ر.ک: الملل و النحل ۱: ۸۵؛ ماتریدی، التوحید: ۷۴.

۳- آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی ۶: ۴۵.

۴- نهج الحق و کشف الصدق: ۱۰۱، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت: ۱۱۰، کشف المراد: ۳۰۸، النافع یوم الحشر: ۲۷ و ۱۵۶، اوائل المقالات: ۱۵.

از کتاب المغنی و دیگر کتابهایش (۱) را به عنوان «فی استحاله مقذور لقادرین او لقدرتین» اختصاص داده است و دلایل متعددی بر این نظریه اقامه می کند. وی، از استادانش ابو علی جبایی و ابو هاشم جبایی نیز مطالبی در تأیید این نظریه می آورد. بر اساس این نظریه، خداوند بر افعال اختیاری انسان قدرت ندارد و قدرت انجام این افعال را به انسان ها تفویض کرده است.

۲. دلایل نظریه ی تفویض و نقد آن

تلقی کسانی که به نظریه تفویض معتقدند، این است که غیر از نظریه جبر و نظریه تفویض، تفسیر دیگری برای افعال انسان ها قابل فرض نیست، و انسان یا در افعالش مجبور است یا آزاد و رها. و از لحاظ کلامی، یا خداوند در افعال انسان ها دخالت می کند و آن ها را مجبور به انجام برخی کارها می کند، یا آن ها را رها کرده که خود با آزادی کارهایشان را انجام می دهند و خداوند تأثیری در افعال آن ها ندارد. از این رو وقتی اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) نظریه امر بین الامرین را مطرح کردند، به صورت مکرر از آنان پرسیده می شد که آیا میان جبر و تفویض حالت سومی نیز وجود دارد؟

هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ مُنْزَلَةٌ تَالِثَةٌ

و امامان پاسخ می دادند:

«نَعَمْ، أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» (۲)

«بله [میان جبر و تفویض فاصله و منزلتی هست]، وسیع تر از فاصله ی میان آسمان و زمین.»

کسانی که تلقی بالا را دارند و غیر از جبر و تفویض، تفسیر دیگری را قابل فرض نمی دانند _ که قدریان و معتزله از این گروه اند _ با ردّ نظریه ی جبر، نظریه ی تفویض را اثبات شده می دانند. اینان چون لازمه ی نظریه ی جبر را ظلم و ستم دانسته و خدا را مبرا از ظلم و ستم می دانند، معتقدند که خداوند، انسان را در کارهای اختیاری قادر ساخته و

ص: ۱۵۷

۱- المغنی فی أبواب التوحید و العدل ۸: ۱۰۹ _ ۱۶۱، المحيط بالتکلیف: ۳۶۶ _ ۳۵۶، شرح الاصول الخمسه: ۳۷۵.

۲- اصول کافی ۱: ۱۵۹.

خود نسبت به این کارها قادر نیست. در نتیجه کارهای اختیاری به انسان تفویض شده است و خداوند دخالتی در کارها ندارد.

معتزله گاه دلیلی نیز بر محال بودن حالت سوم _ یعنی حالتی که هم انسان قادر و مختار باشد و هم سلطنت و دخالت خداوند در افعال اختیاری انسان محفوظ بماند _ اقامه کرده اند. قاضی عبد الجبار معتزلی به این دلیل که تعلق دو قادر بر مقدر واحد، محال است و از سوی دیگر انسان بر افعال اختیاری خویش قادر است، قادر بودن خدا در مورد افعال اختیاری انسان را انکار می کند. به عقیده ی وی کاری که قادر در مورد فعل انجام می دهد حدوث فعل است و معنا ندارد که حدوث فعل که امری بسیط است معلول دو علت و دو قادر باشد. (۱)

اگر بتوانیم حالتی را تصور کنیم که نه جبر است و نه تفویض و اشکال تعلق دو قادر بر مقدر واحد پیش نمی آید، دلیل نظریه ی تفویض پاسخ داده خواهد شد. تفسیر این وضعیت سوم در بحث امر بین الامرین عرضه خواهد شد. در اینجا به طور خلاصه می توان گفت که اگر انسان را در مورد افعال اختیاری اش قادر و مختار بدانیم، از نظریه ی جبر خارج شده ایم، و اگر خداوند را نیز بر مقدر انسان قادر فرض کنیم از نظریه ی تفویض خارج خواهیم شد. در مورد اشکال تعلق دو قادر بر مقدر واحد نیز می توان گفت داشتن قدرت را نباید با بهره گیری از قدرت خلط کرد. آنچه اشکال دارد، صدور فعل واحد، از جهت واحد، از دو قادر است. اما می توان تعلق دو قادر بر مقدر واحد را قبول کرد اما چنین صدوری را نپذیرفت. توضیح این مطلب در بحث از نظریه امر بین الامرین ذکر خواهد شد. در اینجا به اشکالات نظریه تفویض می پردازیم:

مهم ترین اشکال نظریه ی تفویض، محدود شدن قدرت و سلطنت خداوند و عجز و ضعف اوست. زیرا بر اساس این نظریه، خداوند بر افعال اختیاری انسان ها قدرت و سلطنت ندارد و عاجز از این است که جلوی صدور فعل انسان را بگیرد یا فعلی را در انسان ایجاد کند. از سوی دیگر، محدودیت و عجز و ضعف از ویژگی های مخلوق

ص: ۱۵۸

است و براساس آموزه ی توحید نمی توان این صفات را به آفریدگار نسبت داد. امام باقر (علیه السلام) می فرماید:

«لَمْ يُفَوِّضِ الْأَمْرَ إِلَى خَلْقِهِ وَهَذَا مِنْهُ وَضَعْفًا، وَلَا أُجْبِرُهُمْ عَلَى مَعَاصِيهِ ظُلْمًا»^(۱)

«خدا از روی سستی و ضعفش، کار را به آفریدگانش واگذار نکرده است و آن ها را از روی ظلم و ستم، به گناهان مجبور نساخته است.»

یکی دیگر از اشکالات نظریه تفویض، بی معنا شدن دعای انسان و درخواست کمک او از خدا در افعال خویش است. 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 کبر سن خود، فرزندشان امام صادق (علیه السلام) را برای مناظره فرستادند. قدری به امام گفت: هر چه می خواهی بپرس. امام فرمود: «سوره حمد را بخوان.» وقتی قدری به آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» رسید، امام فرمود: «از چه کسی کمک می خواهی و چه حاجتی به کمک داری، اگر کارها به تو واگذار و تفویض شده است؟» قدری از پاسخ درماند.^(۲)

در برخی احادیث تفویض شرک دانسته شده و معتقدان به تفویض، مشرک معرفی شده اند. امام رضا (علیه السلام) می فرماید:

«الْقَائِلُ بِالتَّفْوِیْضِ مُشْرِكٌ»^(۳)

در توضیح این حدیث باید گفت: لازمه ی تفویض، واگذاری قدرت انجام افعال اختیاری به انسان و قطع حکومت و سلطنت خدا در دایره ی افعال اختیاری انسان هاست. بنابراین در همین محدوده، انسان ها مستقل از خدا افعال مورد نظر خود را انجام می دهند. پس انسان ها در محدوده ی تفویض، درعرض خدا هستند و سلطنت در این محدوده، از آن انسان هاست. همان طور که خارج از این محدوده سلطنت از آن خداست. و این چیزی جز شرک نیست. البته شرک در این جا تنها در محدوده ی افعال اختیاری است نه در همه موارد و از هر جهت.

ص: ۱۵۹

۱- بحار الأنوار ۵: ۱۷.

۲- بحار الأنوار ۵: ۵۵.

۳- عیون اخبار الرضا (علیه السلام) ۱: ۱۲۴.

در برخی احادیث برای پاسخ به تفویض، از ناسازگاری این نظریه با برخی از صفات خدا همچون عزیز، جلیل، عظیم و کریم استفاده شده است. امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ» (۱)

«خدا عزیزتر از آن است که در حکومتش چیزی باشد که آن را اراده نکند.»

و نیز در مورد تفویض کارها به انسان ها می فرماید:

«اللَّهُ أَجَلُّ وَأَعْظَمُ مِنْ ذَلِكَ» (۲)

«خدا جلیل تر و عظیم تر از آن است که کار را به بندگان تفویض کند.»

و نیز می فرماید:

«اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُفَوِّضَ إِلَيْهِمْ» (۳)

«خدا کریم تر از آن است که کار را به بندگان واگذار کند.»

در مورد ناسازگاری تفویض با چهار صفت یاد شده می توان گفت:

الف _ عزیز به معنای شخص غالب و قوی است که هرگز مغلوب نمی شود. (۴) درحالی که براساس نظریه ی تفویض، قدرت خدا محدود می شود و در افعال اختیاری انسان ها اگر آن ها چیزی را اختیار کنند که خدا آن را اختیار نکرده، اختیار انسان ها واقع می شود و این به معنای مغلوب شدن خداست.

ب _ جلالت به معنای عظمت است (۵) و عظمت بر بزرگی و قدرت دلالت می کند، (۶) در حالی که لازمه ی تفویض، ضعف و عجز است و ضعف و عجز با بزرگی و قدرت منافات دارد.

ج _ کرم دو معنی دارد: معنای اول، دقتی است که به ذات یک شیء نسبت داده می شود. در این صورت به معنای شرافت آن شیء است و گاه به فعل یک شیء نسبت

ص: ۱۶۰

۱- اصول کافی ۱: ۱۶۰.

۲- همان ۱: ۱۶۰.

۳- توحید صدوق: ۳۶۱.

۴- النهایة ۳: ۲۲۸.

٥- همان ١: ٢٨٧.

٦- معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٥٥.

داده می شود که در این صورت به معنای گذشت از گناه دیگران است. (۱) وقتی ناسازگاری تفویض با کرامت مطرح می شود، ظاهراً جنبه اول مراد است، زیرا عجز و نقص _ که لازمه ی تفویض است _ با شرافت سازگار نیست.

۳. معنای قدریه

در کتاب های حدیثی شیعه و سنی، «قدریه» مورد نکوهش قرار گرفته اند. برای مثال از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمودند:

«صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ: الْمُرَجَّةُ (۲) وَالْقَدَرِيَّةُ» (۳)

برخی از این احادیث به طور کلی قدریه را مورد مذمت قرار می دهند بدون آن که قدریه را تفسیر کنند. اما برخی دیگر به تفسیر قدریه پرداخته اند. دسته اخیر نیز به دو دسته تقسیم می شوند: در یک دسته، قدریه در مورد مفوضه به کار رفته است و در دسته دیگر، در مورد جبریه. برای مثال از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دو عبارت زیر در مورد قدریه نقل شده است:

«الَّذِينَ ضَاهَوْا النَّصَارَى فِي دِينِهِمْ، فَقَالُوا لَا قَدَرَ» (۴)

«کسانی که شبیه مسیحیان هستند در دینشان و می گویند: تقدیر نیست [و ما به خودمان وا گذاشته شده ایم].»

«قَوْمٌ يَزْعُمُونَ أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ قَدَّرَ عَلَيْهِمُ الْمَعَاصِيَ وَعَذَّبَهُمْ عَلَيْهَا» (۵)

«گروهی که گمان می کنند خدای سبحان، گناهان را بر آنان تقدیر کرد و به خاطر انجام گناهان، آن ها را کیفر می دهد.»

آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد، این است که هم نظریه ی تفویض و هم نظریه ی جبر از منظر عقلی باطل است و در آیات قرآن و احادیث مورد نکوهش قرار

ص: ۱۶۱

۱- همان ۵: ۱۷۱.

۲- مرجئه کسانی هستند که نقشی برای عمل در ایمان معتقد نیستند. بنگرید به: آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی: ۳۳-۴۰.

۳- الخصال: ۷۲، ثواب الاعمال: ۲۵۲، سنن الترمذی ۴: ۴۵۴، سنن ابن ماجه ۱: ۲۴.

۴- رجال الکشی ۱: ۲۷۶، بحار الأنوار ۵: ۱۹۷.

۵- الطرائف: ۳۴۴، بحار الأنوار ۵: ۴۷.

گرفته است. اما به هر حال این پرسش قابل طرح است که منظور از قدریه در احادیث چیست؟

اگر خود واژه ی قدریه را ملاک تفسیر قرار دهیم، باید بگوییم که ظاهر این لفظ به معنای طرفداران قدر است نه منکران قدر، زیرا وقتی یای نسبت به کلمه ای افزوده می شود، به مقصود طرفداران مفهوم آن کلمه به کار می رود مثل رافضیه و شعوبیه. بنابراین قدریه ای که نکوهش می شود، باید طرفداران قدر جبری یعنی جبریه باشند. در این صورت این سؤال مطرح می شود که چرا برخی دیگر از احادیث، قدریه را بر مفوضه اطلاق کرده اند، به خصوص با توجه به این که این احادیث از نظر تعداد نیز بیش تر از احادیث مقابل هستند؟

یک احتمال این است که مقصود از قدریه، هر دو گروه معتقدان و منکران قدر باشند، یا به صورت استعمال لفظ در اکثر معنا و یا این که گاه مراد، معتقدان قدر باشد و گاه منکران قدر.

احتمال دیگر که قوی تر به نظر می رسد، این است که واژه ی قدریه در آغاز بر طبق ظاهر آن به معنای طرفداران قدر جبری به کار می رفته است. اما به تدریج معنای این واژه عکس شده و درباره ی منکران قدر به کار رفته است. از این رو در کتاب های مذاهب و فرق به همین معنای دوم به کار رفته و امروزه نیز به همین معنا به کار می رود.^(۱) به جهت همین دو کاربرد، در احادیث نیز قدریه به همین دو معنا به کار رفته است. ظاهراً دلیل این تحوّل معنایی و تثبیت معنای دوم، غلبه ی بنی امیه بوده است. آنان برای توجیه حکومت خویش نظریه ی جبر را ترویج می کردند و از آن جا که قدریه به دلیل مذمت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در میان مسلمانان، معنایی منفی داشت، این واژه را بر مفوضه اطلاق کردند تا از یک سو خود را از دایره ی نکوهش احادیث خارج کنند، و از سوی دیگر مخالفان خود را با این واژه محکوم کنند، خواه این مخالفان مفوضه باشند، خواه طرفداران اختیار.

ص: ۱۶۲

۱- بنگرید به: اشعری، مقالات الاسلامیین: ۴۳۰، نشوان الحمیری، الحور العین: ۲۵۸.

ممکن است اشکال شود که بر طبق این احتمال نباید در میان احادیث نقل شده از پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) قدریه به مفوضه تفسیر شود، بلکه باید در احادیث پس از بنی امیه و احادیث نقل شده از اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین تفسیر یافت شود.

در پاسخ باید گفت: ممکن است بنی امیه این احادیث را وضع کرده باشند، مخصوصاً با توجه به این که در اسناد این احادیث، افراد مجهول و مهمل نیز وجود دارند و از لحاظ سندی قابل قبول نیستند. و نیز ممکن است بنی امیه بدون جعل حدیث و با تحریف و افزودن برخی کلمات در احادیثی که به طور مطلق از قدریه مذمت می کردند یا قدریه را به طرفداران قدر تطبیق کرده اند، به مقصود خود رسیده باشند.

خلاصه ی فصل پنجم

برخی از دانشمندان مانند پیروان قدریه و معتزله، برای رهایی از شبهه ی جبر، به نظریه ی تفویض روی آورده اند. در این فصل، ابتدا پنج معنی برای واژه ی تفویض بیان شده و سپس در مورد معنای ششم _ که محور اصلی بحث است _ به تفصیل گفت و گو شده است. دلایل نظریه ی تفویض، از زبان معتقدان به آن مطرح شد، مورد نقد و بررسی قرار گرفت. منافات داشتن این نظریه با صفات الهی مانند قدرت، کرامت، عزت، جلالت و عظمت، نیز مورد بحث قرار گرفت.

فصل ششم: امر بین الامرین و اثبات آن

اهل بیت پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) پس از ردّ نظریه جبر از یک سو و نظریه تفویض از سوی دیگر، با براهین عقلی و وجدانی، واقعیت را منزلتی میان جبر و تفویض دانسته اند، که نه جبر است و نه تفویض. امام صادق (علیه السلام) فرموده اند:

«لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِیضَ وَ لَکِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ» (۱)

و همچنین فرموده اند:

«لَا جَبْرَ وَلَا قَدَرَ وَ لَکِنْ مَنزِلَةٌ بَيْنَهُمَا» (۲)

احادیث بسیاری در توضیح آموزه ی بالا-رسیده که نکات زیادی در بردارد و گاه با ذکر مثال هایی مخاطبان را به امری وجدانی تذکر داده اند.

خلاصه ی آموزه ی امر بین امرین، این است که از یک سو انسان ها مجبور نیستند، چرا که دارای قدرت و اختیارند. از سوی دیگر کارها به انسان ها تفویض نشده است، چرا که خداوند نیز نسبت به مقدرات انسان ها قادر است، بلکه مالکیت انسان در طول مالکیت خداست و خدا نسبت به قدرت انسان املک و اقدر است. در احادیث آمده است:

هو... الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ (۳)

ص: ۱۶۵

۱- اصول کافی ۱: ۱۶۰.

۲- همان ۱: ۱۵۹.

۳- توحید صدوق: ۳۶۱.

بنابراین، خداوند هر لحظه که بخواهد، می تواند از کاربرد قدرت توسط انسان یا تأثیر قدرت اعطا شده جلوگیری کند یا اصل قدرت را از انسان سلب کند. پس ضمن پذیرش قدرت و اختیار انسان که امری وجدانی و بدیهی است، سلطنت مطلق خدا نیز به رسمیت شناخته شده است، به گونه ای که هیچ فعلی از افعال جهان بدون رضایت تکوینی خدا و اجازه او قابل تحقق نخواهد بود. از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمود:

«خداوند جبراً اطاعت نمی شود، و از جهت مغلوب بودن، مورد عصیان قرار نمی گیرد، و بندگان را از حکومت خویش رها نکرده است، بلکه او بر آنچه آن ها را قادر ساخته قادر است، و مالک چیزی است که آن را به ملکیت بندگان درآورده است. پس اگر بندگان طاعت خدا را پیشه سازند از آن منع نمی کند و جلوی آن ها را نمی گیرد. و اگر نافرمانی خدا کنند، پس اگر بخواهد که بین فعل و انسان ها فاصله بیاندازد، این کار را می کند. و اگر این کار را نکند [و بین انسان ها و فعل فاصله بیاندازد و آن ها معصیت کنند] خدایی که چنین نکرد آن ها را وارد معصیت نکرده است [بلکه آن ها خود آزادانه این کار را کرده اند اما خدا جلوی آن ها را نگرفته است و تکویناً به آن ها اجازه انجام معصیت را داده است].» (۱)

در حدیث دیگر در تفسیر امر بین امرین آمده است:

«مثال امر بین امرین، این است که شخصی را می بینی که گناه می کند و تو او را از آن گناه نهی می کنی، اما او گناه را ترک نمی کند و تو او را رها می کنی و او آن گناه را انجام می دهد. در اینجا چون او حرف تو را نپذیرفت و تو او را رها کردی بدان معنا نیست که بگوییم تو او را به معصیت امر کردی و وادار نمودی.» (۲)

در روایت دیگر در تفسیر استطاعت انسان آمده است:

«لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ مَا لَا يَسْتِطِيعُونَ وَ لَمْ يُكَلِّفْهُمْ إِلَّا مَا يُطِيقُونَ وَ إِنَّهُمْ لَإِيصِيَةٌ نَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِزَادَةِ اللَّهِ وَ مَشِيئَتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِهِ» (۳)

خدا بندگان را به کاری که توانایی و طاقت آن را ندارند تکلیف نمی کند، و آن ها کاری انجام نمی دهند مگر با اراده و مشیت و قضا و قدر خدا.

ص: ۱۶۶

۱- تحف العقول: ۳۷ و ۲۳۱. در روایتی آمده است که هر کس حدود این سخن را ضبط کند، بر مخالفانش یعنی جبریه و مفوضه در بحث، حاکم و غالب خواهد شد. ر.ک: توحید صدوق: ۳۶۱.

۲- اصول کافی ۱: ۱۶۰.

۳- همان: ۱: ۱۶۲.

بدین سان از یک سو آدمی دارای قدرت و اختیار است و افعالش را با آزادی انجام می دهد. و از سوی دیگر، سلطنت و اراده و مشیت و قضا و قدر خدا نیز بر این افعال جاری است و تا اراده و قضا و قدر خدا اجازه ندهد انسان ها نمی توانند کاری را انجام دهند. این حالت، نتیجه ی املکیت و اقدریّت خدا نسبت به قدرت انسان و مقدورات اوست. از این رو اگر آدمی کاری را اراده کند، اما اراده و قضا و قدر خدا به آن تعلق نگرفته باشد، او نخواهد توانست این کار را انجام دهد. بنابراین، برای این که افعال اختیاری انسان تحقق یابد، هم باید انسان آزادانه این افعال را اراده کند و هم اجازه ی خداوند _ که از طریق مشیت و اراده و قدر و قضا اعمال می شود _ باید به این افعال تعلق گیرد. اما تعلق قضا و قدر به این افعال، به معنای مجبور کردن انسان نیست، بلکه به این معناست که خداوند اجازه می دهد تا انسان آزادانه عملی را اراده کرده و آن را موجود کند.

براساس توضیحات بالا پاسخ اشکال تعلق دو قادر بر مقدر واحد _ که در بحث تفویض از قول معتزله نقل کردیم _ روشن می شود. براساس آموزه ی امر بین امرین، خدا انسان را بر افعال اختیاریش قدرت داده و در واقع آن ها را مالک قدرت کرده است. اما این قدرت به صورت تفویض به انسان واگذار نشده است، بلکه خدا نیز مالک قدرت انسان است و نسبت به مقدر انسان _ یعنی همان افعال اختیاری او _ نه تنها قادر، بلکه اقدر و املک است، چرا که قادر بودن و مالک بودن انسان در طول قادر بودن و مالک بودن خداست. همین اقدر و املک بودن، نکته ای است که معتزله به آن توجه ندارند. زیرا براساس اقدر و املک بودن خدا نسبت به مقدورات انسان، فعل اختیاری انسان توسط او ایجاد می شود، یعنی قدرت انسان به فعل اختیاری مثل دروغ گویی تعلق می گیرد و این گناه به انسان منسوب است، اما اقدر بودن خدا به این معناست که خداوند می تواند جلوی دروغ گویی را بگیرد و می تواند اجازه دهد تا دروغ گویی از انسان صادر شود. اکنون دو حالت امکان دارد: اول این که خداوند جلوی دروغ گویی انسان را بگیرد، که در این صورت، لطفی در حق او شده است. دوم این که قدرت و اراده تکوینی خدا نیز به این فعل انسان تعلق گیرد، به این معنا که وقتی خداوند، اجازه ی صدور فعل دروغ را تکویناً به انسان داد و جلوی دروغ گویی انسان را نگرفت،

دروغ از انسان صادر می شود. اما این مطلب به این معنا نیست که خداوند، انسان را مجبور به دروغ کرد یا به دروغ، رضایت داد.

بدین سان معنای قادر بودن انسان و در عین حال قادر بلکه اقدر بودن خدا روشن می شود. ظاهراً تلقی معتزله از قادر بودن خدا و انسان نسبت به مقدر انسان، این است که مجموع قدرت خدا و انسان علت فعل اختیاری انسان است و خدا و انسان مشترکاً فعل را ایجاد می کنند. از این رو قاضی عبدالجبار اشکال می کند که فعل انسان، امری بسیط است و عبارت است از حدوث فعل. در نتیجه، یک فعل بسیط تنها یک فاعل دارد. (۱) در پاسخ باید گفت این تفسیر از قادر بودن خدا و انسان، تفسیری کاملاً غلط است و اصولاً نوعی شرک است.

بنابراین، فعل اختیاری انسان با قدرت انسان ایجاد می شود و به انسان منسوب است. از این رو در روز قیامت، او را مورد پرسش و کیفر قرار می دهند. اما فعل اختیاری انسان در دایره ی سلطنت و قضا و قدر الهی رخ می دهد، چرا که خداوند نیز نسبت به این فعل، قادر بلکه اقدر است. اقدر بودن خدا از این جا روشن می شود که اگر اراده ی تکوینی خدا با اراده ی تکوینی انسان در تعارض بیافتد، انسان نمی تواند به خواسته اش جامه ی عمل بپوشاند. یعنی تنها در صورتی فعل اختیاری انسان تحقق می یابد که خداوند، اذن تحقق این فعل را از طریق مشیت و اراده و قدر و قضا صادر کند.

امام موسی کاظم (علیه السلام) پس از آن که انسان ها را در انجام یا ترک افعال اختیاری آزاد می دانند، می فرمایند:

«وَلَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِهِ» (۲)

«و انسان ها افعال را انجام نمی دهند و ترک نمی کنند، مگر با اذن خدا.»

امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) اعمال اختیاری انسان ها را به سه دسته فرائض و فضائل و معاصی تقسیم کرده و در توضیح آن، می فرماید:

«۱. فرائض با امر [تشریحی]، رضایت، قضا و قدر، مشیت و علم خدا همراه است.

ص: ۱۶۸

۱- المحيط بالتكليف: ۳۶۱.

۲- احتجاج طبرسی ۲: ۳۳۰؛ توحيد صدوق: ۳۵۹.

۲. فضائل با امر خدا همراه نیست. اما با رضایت، قضا و قدر، مشیت و علم الهی است.

۳. معاصی با امر و رضایت خدا همراه نیست اما با قضا، قدر، مشیت و علم الهی است.»(۱)

بدین سان، همه ی افعال اختیاری انسان با قضا و قدر و مشیت و علم الهی همراه است. و این مطلب همان است که در حدیث قبل با تغییر «إذن» آمده است.

خلاصه آن که در افعال غیراختیاری انسان، فاعل افعال، خداست. اما در افعال اختیاری انسان، فاعل فعل، انسان است. پس در هیچ یک از این دو نوع فعل، تعلق دو قادر بر مقدور واحد _ به این معنا که فعل به صورت اشتراکی توسط خدا و انسان انجام شود _ مطرح نیست. البته در فعل اختیاری، فاعل، انسان است. اما این فاعلیت در طول فاعلیت خداست، به این معنا که قدرت انجام کار را خدا به انسان داده است و انسان با کمک این قدرت، فعلی را انجام می دهد. اما همین فعل به شرطی تحقق می یابد که خداوند إذن تحقق آن را صادر کند و علم و مشیت و قدر و قضای الهی به آن تعلق گرفته باشد.

در بحث قضا و قدر به این بحث باز خواهیم گشت.

خلاصه فصل ششم

اهل بیت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) با ردّ نظریه ی جبر و تفویض، حقیقتی را بیان کرده اند، تحت عنوان «امر بین الأمرین». براساس این حقیقت _ که عقل نیز بر آن گواهی می دهد _ انسان در فعل خود مختار است، اما خدایی که او را آفریده و به او قدرت بخشیده، نسبت به این دارایی، املک از انسان است. بدین سان، انسان، مختار است، اما اختیار و فعل او بیرون از حیطه ی سلطنت و اراده و مشیت الهی نیست.

ص: ۱۶۹

مسئله «قضا و قدر» که گاه با تعابیری چون «سرنوشت» و «قسمت» از آن یاد می‌شود _ از مسائل مهم و پیچیده‌ی کلامی و فلسفی است. در علم کلام، مقصود اصلی تبیین ارتباط این مسئله با آزادی انسان و در نتیجه، عدل الهی و چگونگی سازگاری این دو مفهوم با هم است. و برای رسیدن به این مقصود، مفهوم قضا و قدر مورد بررسی قرار می‌گیرد. (۱)

پرسش اصلی این است که اگر خداوند، همه چیز _ و از جمله افعال انسان ها _ را مقدر کرده است، و به این تقدیر حکم و قضا نموده 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 آن جا که در بحث قبلی اثبات شد که لازمه‌ی نفی اختیار انسان، ظالم بودن خداست، پس اگر لازمه‌ی تقدیر، نفی اختیار باشد، نتیجه‌ی تقدیر، ظالم بودن خدا خواهد بود.

براساس 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.

۱. ایمان و رضایت به قضا و قدر و آثار آن

قضا و قدر، یکی از آموزه های قطعی اسلام است که در قرآن و احادیث مورد تأکید قرار گرفته و ایمان به آن واجب شمرده شده است.

در قرآن کریم آمده است:

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (۱)

«ما هر چیز را به اندازه آفریدیم.»

«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا» (۲)

«او کسی است که شما را از گل آفرید، پس مدتی را مقرر کرد.»

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرماید:

«الْإِيمَانُ أَرْبَعَةٌ أَرْكَانٌ: الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ، وَالتَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ، وَتَفْوِضُ الْأَمْرِ إِلَى اللَّهِ، وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ.» (۳)

«ایمان چهار رکن است: راضی بودن به قضای خدا، توکل بر خدا، واگذاری کار به خدا، و تسلیم در برابر فرمان خدا.»

در حدیث قدسی وارد شده است که خداوند فرمود:

«مَنْ لَمْ يَرْضَ بِقَضَائِي وَلَمْ يُؤْمِنْ بِقَدْرِي، فَلْيَتَمَسَّ إِلَهًا غَيْرِي» (۴)

«کسی که به قضای من رضایت نداد و به قدر من ایمان نیاورد، خدایی جز من بجوید.»

این همه تأکید، برای آن است که قضا و قدر خدا حکومت و سلطنت خدا را نشان می دهد. پس کسی که به قضا و قدر خدا راضی نیست، در واقع، از حکومت و سلطنت خدا راضی نیست. در نتیجه، باید به دنبال جهانی دیگر با حکومت خدای دیگری باشد. و چون جهان دیگری با خدای دیگری وجود ندارد، پس باید به حکومت و قضا و قدر خدا راضی بود، خواه خوشایند ما باشد خواه برخلاف میل ما. از این رو در برخی

ص: ۱۷۲

۱- قمر: ۴۹.

۲- انعام: ۲.

۳- اصول کافی ۲: ۵۶.

احادیث، ایمان به قدر، نظام توحید دانسته شده است. (۱) شخصی برای امام حسین (علیه السلام) نقل کرد که اباذر e می گفت: «من فقر را بیشتر از غنا، و مرض را بیشتر از سلامتی دوست دارم». امام (علیه السلام) فرمود:

«خدا رحمت کند ابوذرا. اما من می گویم: کسی که به نیکو بودن اراده و اختیار خدا اعتماد داشته باشد، دلش نمی خواهد که در حالتی باشد غیر از حالتی که خدا برایش خواسته است. این گونه بودن، رضایت به قضای خداست.» (۲)

نقل شده است که امام صادق (علیه السلام) پس از آن که مصیبتی بر ایشان وارد شد، فرمودند:

«ما عافیت و سلامتی را برای خود و فرزندان و اموالمان دوست داریم. اما وقتی قضای الهی [برخلاف خواسته ما] واقع شد، نمی توانیم چیزی را دوست بداریم که خداوند برای ما دوست نداشته است.» (۳)

در احادیث، معرفت خدا و ایمان و یقین به او، از مبادی ایمان و رضایت به قضا و قدر خدا معرفی شده است. از امام باقر (علیه السلام) چنین نقل شده است:

«أَحَقُّ خَلْقِ اللَّهِ أَنْ يُسَلَّمَ لِمَا قَضَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ.» (۴)

«سزاوارترین آفریدگان خدا برای تسلیم شدن در برابر قضای خدا، کسی است که خدا را شناخته است.»

امام حسن (علیه السلام) به عبدالله بن جعفر فرمود:

«يَا عَبْدَ اللَّهِ! كَيْفَ يَكُونُ الْمُؤْمِنُ مُؤْمِنًا وَهُوَ يَسْخَطُ قِسْمَهُ وَ يُحَقِّرُ مَنْزِلَتَهُ وَ الْحَاكِمُ عَلَيْهِ اللَّهُ؟» (۵)

«ای عبدالله! چگونه مؤمن، مؤمن باشد، در حالی که نسبت به قسمتش خشمگین است و منزلت و مقامش را تحقیر می کند، در حالی که خداوند به این ها حکم کرده است؟»

امام سجاد (علیه السلام) می فرمایند:

ص: ۱۷۳

۱- تعلیقات احقاق الحق ۱۱: ۵۹۱.

۲- کنز العمال ۱: ۱۰۶.

۳- اصول کافی ۳: ۲۲۶.

۴- همان ۲: ۶۲.

۵- همان.

«الرَّضَا بِمَكْرُوهِ الْقَضَاءِ أَرْفَعُ دَرَجَاتِ الْيَقِينِ» (۱)

«راضی بودن به قضای مکروه [مصیبت] بالاترین درجات یقین است.»

روشن است که کسی که خدای رحیم و حکیم را بشناسد، به وجود او یقین پیدا کند، به او ایمان آورد، به خیر بودن او نیز معرفت می یابد و یقین می کند و به حکم عقل درمی یابد که قضا و قدر موجود رحیم و حکیم، همراه با رحمت و حکمت است و در نتیجه، عقلاً باید به آن راضی بود و آن را خیر دانست. از این رو امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) راضی بودن به قضا و قدر را در محدوده ی ادراک عقلی می داند:

«حُدُّ الْعَقْلِ النَّظَرُ فِي الْعَوَاقِبِ وَ الرِّضَا بِمَا يَجْرِي بِهِ الْقَضَاءُ.» (۲)

«حد عقل، نگاه کردن به نتایج و عواقب کارهاست، و راضی بودن به آنچه قضای خدا بر آن جاری می شود.»

به جهت چنین اهمیتی یکی از دعاهای معصومان، درخواست رضایت نسبت به قضا و قدر الهی، از خداست. در دعای کمیل، امیرالمؤمنین (علیه السلام) با حالت خضوع و خشوع از خدا می خواهد که:

«تَجْعَلَنِي بِقِسْمِكَ رَاضِيًا قَانِعًا.» (۳)

«مرا نسبت به قسمتت راضی و قانع بگردان.»

تعبیر «أَسْأَلُكَ الرِّضَا بِالْقَضَاءِ» و مشابه آن، در دعاهای نقل شده در کتاب های شیعه و سنی بارها تکرار شده است. (۴)

در احادیث، آثار متنوع و بسیاری برای رضایت از قضا و قدر ذکر شده است، از جمله تقرب به خدا، از بین رفتن غم و غصه، راحتی، بی نیازی، عفاف، شجاعت، از بین رفتن حسد، دفع بلا و اجابت دعا. با دقت در این آثار، متوجه می شویم که قضا و قدر، گذشته از این که آموزه ای اعتقادی است، ایمان و رضایت به آن یکی از پایه های اخلاق و حیات دینی و اسلامی است و تربیت دینی صحیح بدون اعتقاد به قضا و قدر و

ص: ۱۷۴

۱- تحف العقول: ۲۷۸.

۲- مختصر بصائر الدرجات: ۱۴۰.

۳- مصباح المتهجد: ۸۴۵.

۴- اصول کافی ۲: ۵۴۸؛ سنن النسائی ۳: ۵۵.

رضایت به آن تحقق نمی یابد. در این جا به ذکر چند حدیث بسنده می کنیم و بحث عمیق پیرامون این احادیث را به علم اخلاق وا می گذاریم.

از لقمان حکیم نقل شده که به فرزندش فرمود: از جمله چیزهایی که باعث تقرب به رضوان الهی است، رضا به قضای خداست در چیزهایی که آن را دوست داری و چیزهایی که دوست نمی داری.

الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ فِيمَا أُحْبِبْتَ وَ كَرِهْتَ. (۱)

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

«مَنْ رَضِيَ بِقِسْمِ اللَّهِ لَمْ يَخْزَنْ عَلَى مَا فَاتَهُ.» (۲)

«کسی که به قسمتِ خدا راضی شد به خاطر آن چه از دست داد غمگین نشد.»

همچنین می فرمایند:

«مَنْ رَضِيَ بِالْقَضَاءِ اشْتَرَا.» (۳)

«کسی که به قضای خدا راضی شد راحتی را به دست آورد.»

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

«ارْضَ بِقِسْمِ اللَّهِ تَكُنْ مِنْ أَعْنَى النَّاسِ.» (۴)

«به قسمتِ خدا راضی شو تا از بی نیازترین انسان ها شوی.»

امام علی (علیه السلام) می فرمایند:

«الرِّضَى بِالْكَفَافِ يُؤَدِّي إِلَى الْعَفَافِ.» (۵)

«راضی بودن نسبت به آنچه برای انسان کافی است، باعث عفاف و پاکدامنی می شود.»

ص: ۱۷۵

۱- کنزالفوائد ۲: ۱۶۴.

۲- تحف العقول: ۸۸.

۳- غرر الحکم: ح ۷۷۳۸.

۴- امالی مفید: ۳۵۰.

۲. نهی از تکلف 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 امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره ی قدر پرسیدند. امام (علیه السلام) پاسخ داد:

«طَرِيقٌ مُّظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ، وَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلِجُوهُ، وَ سِرٌّ لِلّٰهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ»^(۱).

«راهی است تیره، آن را نیمایید. دریای است ژرف، وارد آن نشوید، راز خداست، برای گشودنش خود را مفرسایید و به زحمت نیندازید.»

در روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل شده که تکلف در قدر الهی را مانند نگاه کردن به خورشید دانسته اند.^(۲)

شخصی، از امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره ی 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 الأمرین است.»^(۳)

از این احادیث می توان نتیجه گرفت که قضا و قدر و سرّ آن خارج از علم انسان هاست و تلاش برای کشف آن رنجی بی حاصل است. از این رو واژه ی تکلف _ به معنای «افتادن بی حاصل در رنج» _ در مورد آن به کار رفته است. برای مثال سرّ این که فردی از پدر و مادر خوب برخوردار است و فرد دیگر چنین نیست. یا سرّ اینکه فردی در محیط مناسب رشد می کند و فرد دیگر در محیط نامناسب. و به طور کلی سرّ قضا و قدرهای خدا در مورد تک تک انسان ها از دایره ی علم انسان های عادی مخفی است و تلاش برای کشف این اسرار، رنج بی حاصل است.

ممنوع بودن تکلف در کنه قضا و قدر خدا امری عقلی است و عقل حکم می کند که نباید به دنبال چیزی رفت که فهم آن برای ما ممکن نیست و جز رنج بی حاصل چیزی عاید انسان نمی شود. بلکه ممکن است این تکلف، گمراهی و بدبینی به خدا را به دنبال

ص: ۱۷۶

۱- نهج البلاغه: حکمت ۲۸۷.

۲- جامع بیان العلم: ۴۱۸.

۳- کنز العمال ۱: ۳۴۹.

داشته باشد. بنابراین کسی که به خدا ایمان دارد، باید نسبت به هر آنچه از سوی خدا به او می رسد راضی باشد، همان طور که از امام حسین (علیه السلام) نقل کردیم که فرمود: «کسی که به نیکو بودن اراده و اختیار خدا اعتماد داشته باشد، دلش نمی خواهد که در حالتی باشد غیر از حالتی که خدا برایش خواسته است.»

مطلب بالا در مورد سرّ قضا و قدر بود. اما علم اجمالی به مفهوم قضا و قدر _ آن هم به گونه ای که به جبر و تفویض نینجامد _ اشکال ندارد و در احادیث نیز مطرح شده است.

۳. مفهوم قضا و قدر

«قضا» در لغت به معنای حکم کردن و محکم کردن و تمام کردن کاری آمده است. (۱) معنای لغوی «قدر» اندازه و مقدار است، و تقدیر چیزی، یعنی: مشخص کردن اندازه ی آن چیز و محدود کردن آن. (۲)

در آیات و احادیث، قضا و قدر در معانی متعددی به کار رفته است. در حدیثی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) ده معنا برای قضا و قدر در قرآن کریم ذکر شده است. (۳) در اینجا، آن معنایی از قضا و قدر مراد است که با اعمال انسان ارتباط دارد. اما توضیح مطلب:

هر چیزی که خلق می شود، مراحل و مقدماتی می پیماید و دو مرحله ی مهم از آن ها، قضا و قدر است.

از امام موسی کاظم (علیه السلام) درباره ی قدر سؤال شد. فرمودند:

«تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَ عَزْضِهِ.» (۴)

«قدر اندازه گیری و مشخص کردن طول و عرض چیزی است.»

ایشان در جای دیگر در تفسیر قدر فرمودند:

ص: ۱۷۷

۱- الصحاح، معجم مقاییس اللغة، ماده ی قضا.

۲- الصحاح، المصباح المنیر، معجم مقاییس اللغة، ماده ی قدر.

۳- ر.ک: بحار الأنوار ۹۳: ۱۸.

۴- اصول کافی ۱: ۱۵۰.

«هُوَ الْهَنْدَسَةُ مِنَ الطُّولِ وَالْعَرْضِ وَالْبَقَاءِ» (۱)

«قدر، هندسه و اندازه گیری چیزی از لحاظ طول و عرض و بقاست.»

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

«هُوَ وَضْعُ الْحُدُودِ مِنَ الْأَجَالِ وَالْأَرْزَاقِ وَالْبَقَاءِ وَالْفَنَاءِ» (۲)

«تقدیر، مشخص کردن حدود یک چیز، از جهت آجل ها و روزی ها و مقدار بقا و زمان فناست.»

بدین سان، قبل از آن که خداوند فعلی را انجام دهد و چیزی را خلق کند، نخست محدوده ی مکانی و زمانی و دیگر خصوصیات آن را مشخص و معین می کند. این محدوده و خصوصیات، قدر نام دارد. و مشخص کردن این محدوده و خصوصیات، تقدیر نامیده می شود.

قضا به معنی حکم خدا به انجام فعل و خلقت یک چیز است. پس از آن که خداوند، اندازه و حدّ چیزی را در علم فعلی و لوح و تقدیر مشخص کرد، به ایجادش حکم می کند و سپس آن شیء در خارج موجود می شود.

امام رضا (علیه السلام) فرمودند:

«الْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ» (۳)

«قضا، محکم و حتمی کردن و اقامه و ایجاد چیزی در خارج است.»

می بینیم که قدر بر قضا مقدم است. یعنی خداوند ابتدا 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.

۴. اقسام قدر و قضا

اشاره

قدر و قضای الهی، وقتی درباره ی افعال اختیاری انسان مطرح می شود، هم به معنی تشریحی به کار می رود، و هم به معنی تکوینی. بنابراین، چهار مسئله ی قابل بررسی وجود دارد: قدر تشریحی، قضای تشریحی، قدر تکوینی، قضای تکوینی.

ص: ۱۷۸

۱- المحاسن: ۳۸۰.

۲- تفسیر قمی ۱: ۲۴.

قدر تشریحی خدا درباره ی افعال اختیاری انسان، یعنی این که خداوند، افعال انسان ها را از لحاظ شرعی اندازه گیری و مشخص کرده است. بر این اساس، همه ی افعال اختیاری انسان به واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح تقسیم می شود. معنای دیگر قدر تشریحی، این است که خداوند، اندازه و مقدار پاداش و کیفر اعمال انسان ها را معین و مشخص ساخته است.

قضای تشریحی خدا، یعنی حکم کردن به احکام شرعی معین شده، و نیز حکم کردن به این که انسان ها به کیفر و پاداش مشخص در برابر افعالشان برسند. شخصی از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره ی قدر و قضا پرسید. امام در بخشی از پاسخ فرمودند:

«الْأَمْرُ بِالطَّاعَةِ وَ النَّهْيُ عَنِ الْمَعْصِيَةِ... الْوَعْدُ وَ الْوَعِيدُ وَ التَّرْغِيبُ وَ التَّرْهِيْبُ»^(۱)

«قضا و قدر، فرمان به طاعت و نهی از گناه... بشارت به پاداش و اخطار به کیفر و ترغیب و هشدار است.»

امام رضا (علیه السلام) در تفسیر قضا فرمودند:

«الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ بِمَا يَسْتَحِقُّوْنَ عَلَى أَعْمَالِهِمْ، مِنَ الثَّوَابِ وَ الْعِقَابِ، فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ»^(۲)

«قضا، حکم کردن است به پاداش و کیفری که انسان ها در مقابل اعمالشان، در دنیا و آخرت، مستحق آن اند.»

بدین سان، پذیرش قدر و قضای تشریحی، به معنی اعتقاد به نبوت و شریعت است. به دیگر سخن، خداوند پیامبران را برای بیان شریعت فرستاده، افعال انسان ها 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 انسان ها، کیفر و پاداش هایی معین فرموده است.

روشن است که این معنی از قدر و قضا، انسان را مجبور نمی سازد. قبول این حقیقت، از ضروریات اسلام، بلکه هر دین الهی است؛ زیرا در همه ی ادیان الهی شریعت و واجب و حرام و کیفر و پاداش وجود دارد.

ص: ۱۷۹

۱- الاحتجاج ۱: ۴۹۲؛ ر.ک: توحید صدوق: ۳۸۴؛ مصنّفات الشیخ المفید ۵: ۵۶ (تصحیح الاعتقاد).

۲- عیون أخبار الرضا (علیه السلام) ۱: ۱۲۴.

در مقابل اعتقاد به قدر و قضای تشریحی، اعتقاد به اباحیگری یا تفویض تشریحی خدا به انسان ها قرار می گیرد. اباحیگری یعنی این که همه ی افعال، مباح است و خدا، انسان را به حال خود رها کرده، بدون این که شریعت برای او قرار دهد. به دیگر سخن، اباحیگری، نفی هر گونه تکلیف است. تفویض تشریحی به این معناست که انسان ها تکالیفی دارند، اما تعیین آن ها بر عهده ی خودشان است و نیازی به شرایع و احکام الهی وجود ندارد. بر این اساس، تفویض تشریحی به انکار نبوت انبیا می انجامد. و قدر و قضای تشریحی، به قبول شرایع و ادیان الهی.

در احادیث، تفویض به معنای تفویض تشریحی نیز آمده است. برای مثال امام هادی (علیه السلام) می فرماید:

«أَمَّا التَّفْوِیْضُ... فَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَوَّضَ إِلَى الْعِبَادِ اخْتِيارَ أَمْرِهِ وَ نَهْيِهِ وَ أَهْمَلَهُمْ»^(۱)

«اما تفویض... این سخن گوینده است که: خدا اختیار امر و نهی خود را به بندگان وا گذاشته است و آن ها را [در مورد امر و نهی] رها کرده است.»

انکار قضا و قدر تشریحی و اعتقاد به اباحیگری و تفویض تشریحی مخالف با شرایع ادیان الهی است، و به طور کلی نبوت و امامت و دین را بی اعتبار می کند، زیرا خداوند از طریق ادیان الهی و پیامبرانش از طریق عرضه ی برنامه های همه جانبه در صدد هدایت انسان و به کمال رساندن اوست. در حالی که تفویض تشریحی هر گونه برنامه الهی برای تکامل را انکار می کند.

تفویض تشریحی با اصل توحید نیز مخالفت دارد، چرا که لازمه ی آن محدودیت سلطنت خدا و عجز و نقص اوست. زیرا سلطنت خدا را محدود به تکوین می کند و دست خدا را از تشریح و جعل قوانین کوتاه می کند.

۴/۲. قدر و قضای تکوینی و ارتباط آن با اختیار انسان

تقدیر تکوینی خدا نسبت به افعال اختیاری انسان، به این معناست که قدرت و توانایی انتخاب و انجام اعمال را خدا به انسان داده است، و این توانایی محدود به اندازه و

ص: ۱۸۰

حدی معین است. انسان ها از جنبه های مختلفی _ مانند ویژگی های فردی و شرایط خانوادگی و اجتماعی _ محدودیت هایی دارند، که به قدر تکوینی باز می گردد. حکم کردن به چنین محدودیت ها و ایجاد آن ها، قضای تکوینی خداست.

از سوی دیگر، همین قدرت محدود نیز، به گونه ای به انسان واگذار نشده است که مالکیت و تسلط خدا بر آن نفی شود؛ بلکه خداوند، نسبت به همان قدرت اعطا شده نیز، مالک _ بلکه مالک تر از خود انسان _ است. از این رو، هر گاه که بخواهد، می تواند آن را بازپس گیرد، یا جلوی تأثیر آن را بگیرد، یا آن را کم و زیاد کند.

بنابراین، تحقق فعل اختیاری انسان نیز، نیازمند امضا و اذن خداست.

خداوند در قرآن می فرماید:

«وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ» (۱)

شما چیزی را نمی خواهید مگر آن که خدا بخواهد.

امام موسی کاظم (علیه السلام) می فرماید:

«لَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَلَا تَارِكِينَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (۲)

«انسان ها افعال اختیاری خود را انجام نمی دهند و ترک نمی کنند مگر با اذن خدا.»

در حدیث دیگر آمده است:

«أَنَّهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِزَاةِ اللَّهِ وَ مَشِيَّتِهِ وَ قَضَائِهِ وَ قَدَرِهِ.» (۳)

بنابراین، هر چند انسان ها قادر و مختارند، اما قدرت و اختیار آن ها اندازه و قدر دارد و پس از تعلق تقدیر و به اندازه ای خاص می توانند کارهای مورد علاقه ی خود را انجام دهند، آن هم پس از اذن خدا. با وجود این، در همان محدوده ای که قدرت و آزادی و اختیار به انسان اعطا شده و فعل او نیز به امضای تکوینی خدا رسیده است، آدمی آزادانه فعل خویش را انجام می دهد و در مقابل فعل نیز پاداش یا کیفر خواهد دید.

بدین سان، قدر و قضای تکوینی خدا، تفویض و رها بودن انسان در نظام خلقت را نفی می کند و سلطنت خداوند را بر افعال انسان جاری می سازد، و در عین حال، با

ص: ۱۸۱

۱- انسان: ۴۰؛ تکویر: ۲۹.

۲- احتجاج طبرسی ۲: ۳۳۰؛ توحید صدوق، ۳۵۹.

آزادی و اختیار انسان منافاتی ندارد. درباره ی آزادی انسان در بحث جبر و اختیار بحث شد.

خلاصه ی فصل هفتم

در این فصل معنای قضا و قدر و چگونگی سازگاری آن با اختیار انسان مورد بحث قرار گرفت. احادیث اهل بیت (علیهم السلام)، از یک سو، ایمان و رضایت به قضا و قدر الهی را ستوده و آن را از ارکان ایمان به خدا برشمرده اند. از سوی دیگر، ما را از تکلف در باب دست یابی به سرّ و قضا و قدر، بازداشته اند. در کنار این همه، مفهوم تقدیر (اندازه گیری و تعیین حدود اجل ها و روزی ها و...) و مفهوم قضا (حتمی شدن ایجاد یک شیء در خارج) را روشن ساخته اند. هم چنین انواع قدر و قضا (تشریحی و تکوینی) و ارتباط آن با اختیار انسان را تبیین کرده اند.

ص: ۱۸۲

اشاره

بداء یکی از آموزه های مهم اسلامی است که عقیده به آن نقش مؤثری در خداشناسی، پیامبرشناسی، امام شناسی و انسان شناسی دارد و آیات قرآن کریم و احادیث نقل شده در کتاب های شیعه و سنی به روشنی بر آن دلالت دارند. با وجود این، برخی از علمای سنی به انکار بداء پرداخته اند از آن جهت که معنای بداء را به درستی درک نکرده اند و پنداشته اند که بداء با علم ذاتی و ازلی خدا در تعارض است.

۱. مفهوم بداء

به طور خلاصه بداء عبارت است از تغییر در قضا و قدر غیر حتمی. این آموزه مبتنی بر تقسیم قضا و قدر به دو قسم حتمی و غیر حتمی و امکان تغییر در قسم غیر حتمی است. امام باقر (علیه السلام) می فرمایند:

«مِنَ الْأُمُورِ أُمُورٌ مَّخْتُومَةٌ كَانَتْ لَهَا مَحَالَةٌ. وَمِنَ الْأُمُورِ أُمْرٌ مَوْقُوفَةٌ عِنْدَ اللَّهِ يُقَدِّمُ فِيهَا مَا يَشَاءُ وَيَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مِنْهَا مَا يَشَاءُ.» (۱)

«برخی امور، حتمی اند که ناگزیر موجود خواهند شد. برخی امور دیگر، در نزد خدا موقوف اند که خدا با مشیت خود، برخی از این امور را مقدم می کند. برخی دیگر را از بین می برد، و برخی دیگر را محکم می دارد و موجود می سازد.»

ص: ۱۸۳

توضیح مطلب این است که بدهاء از ریشه ی «بدو» به معنای ظهور است و به دو معنا به کار می رود: ظهور پس از خفاء و پیدایش رأی جدید. (۱) معنای اخیر خود به دو صورت ممکن است رخ دهد: پیدایش رأی بدون سابقه ی رأی دیگر و پیدایش رأی برخلاف رأی قبلی. مقصود از بدهاء در قرآن و احادیث، همین معنای سوم است.

از مهم ترین آیاتی که در مورد بدهاء در قرآن وجود دارد و در احادیث به آن استناد شده است، آیه زیر است:

«يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (۲)

«خدا هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند. و ام الكتاب نزد اوست.»

ظاهر آیه شریفه این است که اگر خدا بخواهد برخی امور موجود را محو می کند و برخی امور غیر موجود را تثبیت می کند. امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«هَلْ يُمَحَىٰ إِلَّا مَا كَانَ ثَابِتًا؟ وَ هَلْ يُثَبَّتُ إِلَّا مَا لَمْ يَكُنْ؟» (۳)

«آیا محو، جز به چیز ثابت و موجود تعلق می گیرد؟ و آیا وجود بخشیدن مگر به چیزی که نبوده تعلق می گیرد؟»

این محو و اثبات در مورد همه ی ممکنات جهان صادق است، از جمله مقدمات فعل الهی هم چون قضا و قدر. بنابراین براساس ظاهر آیه ی شریفه ممکن است قضا و قدرهای موجود تغییر کنند، به این معنا که قضا و قدری پاک شود و قضا و قدر جدیدی نوشته شود. امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه ی بالا بر این مطلب تصریح می کنند:

«إِنَّ ذَلِكَ الْكِتَابَ كِتَابٌ يَمْحُو اللَّهُ فِيهِ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ. فَمَنْ ذَلِكَ الَّذِي يُرَدُّ الدُّعَاءَ الْقَضَاءَ. وَ ذَلِكَ الدُّعَاءُ مَكْتُوبٌ عَلَيْهِ: وَ الَّذِي يُرَدُّ بِهِ الْقَضَاءُ، حَتَّىٰ إِذَا صَارَ إِلَىٰ أُمَّ الْكِتَابِ لَمْ يُغْنِ الدُّعَاءُ فِيهِ شَيْئًا.» (۴)

«به درستی که آن کتاب، کتابی است که در آن، خدا هر چه بخواهد محو و اثبات می کند. از همین کتاب است قضا و قدرهایی که دعا، آن ها را ردّ می کند، دعایی که

ص: ۱۸۴

۱- القاموس المحيط، الصحاح، معجم مقاییس اللغة، ماده ی «بدو».

۲- رعد: ۳۹.

۳- اصول کافی ۱: ۱۴۷.

۴- تفسیر عیاشی ۲: ۲۲۰.

بر آن نوشته شده است: آنچه به واسطه آن، قضا را برمی گردانند. اما وقتی که قضا و قدرها به امّ الكتاب منتقل شود، دعا در آن تأثیری ندارد.» [و حتماً روی خواهد داد.]

از این حدیث و احادیث مشابه می توان دریافت که تقدیرهای جهان در دو لوح ثبت شده است. یکی لوح بداء یا لوح محو و اثبات و دیگری لوح امّ الكتاب. قضا و قدرهایی که خداوند براساس وضعیت موجود ما ثبت کرده، در لوح بداء است که ممکن است با دعا یا کاری دیگر تغییر کند. اما قضا و قدر اگر به لوح امّ الكتاب راه یابد و در آنجا نوشته شود، تغییر نخواهد یافت. علم فرشتگان و پیامبران و امامان به حوادث آینده از لوح محو و اثبات است. امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ. عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ، مِنْ ذَلِكْ يَكُونُ الْبِدَاءُ. وَعِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَأَنْبِيَاءُهُ، فَنَحْنُ نَعْلَمُهُ.» (۱)

«خدا دو علم دارد: یکی علمی است پوشیده و نهان، که جز او کسی آن را نمی داند، و بداء از همین علم است. و دیگری علمی که آن را به فرشتگان و پیامبران آموخته است، که ما آن را می دانیم.»

ظاهراً مقصود از علم مکنون، همان امّ الكتاب است که در آن بداء رخ نمی دهد، بلکه منشأ بداء است به این معنا که علم لوح بداء و نیز تغییراتی که در این لوح رخ می دهد، و در واقع همه چیز، در آن وجود دارد. این علم از دسترس غیر خدا دور است و از این رو هیچ کس دارای علم مطلق نیست. ممکن است مقصود از علم مکنون، علم ذاتی خدا باشد که در آن نیز همه چیز وجود دارد و از دسترس غیر خدا دور است. البته احتمال اول قوی تر است چون در بحث از بداء، علم فعلی مورد بحث است، یعنی لوح مخلوقی که وقایع در آن ثبت شده است و علم ذاتی خدا که ازلی است مورد بحث نیست. همان طور که در بحث از رابطه علم و بداء خواهیم دید، اشتباه منکران بداء، خلط میان این دو نوع علم _ یعنی علم ذاتی و علم فعلی _ است.

به هر حال علم ذاتی خدا و نیز امّ الكتاب در اختیار فرشتگان و معصومان (علیهم السلام) نیست و آنان تنها به لوح محو و اثبات علم دارند و این لوح با بداء قبل تغییر است. از این رو آنان علم مطلق و غیر مشروط ندارند و تحقق علم آن ها نسبت به آینده مشروط به عدم

ص: ۱۸۵

بداء است. از این رو از امام علی، امام حسن، امام حسین، امام سجاد، امام باقر و امام صادق (علیهم السلام) نقل شده که فرمودند:

«وَاللَّهِ لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَحَدَّثْنَاكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَيَّ إِنْ تَقَوْمَ السَّاعَةِ * يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.» (۱)

«قسم به خدا اگر نبود آیه ای در کتاب خدا، به یقین، شما را از هر آنچه تا روز قیامت رخ می دهد، خبر می دادم [این آیه عبارت است از]: * خدا هر چه را بخواهد محو، و هر چه را بخواهد اثبات می کند.»

البته این مباحث در مورد تقدیرات غیرحتمی و بداء پذیر است، در حالی که علم فرشتگان و معصومان (علیهم السلام) به تقدیرات حتمی تغییر پذیر نیست.

در حدیثی که در کتاب های اهل سنت از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده است، یکی از مصادیق آیه ی مورد بحث، طول عمر ذکر شده است:

«يَمْحُو مِنَ الْأَجَلِ مَا يَشَاءُ، وَ يَزِيدُ فِيهِ مَا يَشَاءُ.» (۲)

«از طول عمر، هر اندازه خدا بخواهد از بین می برد، و هر اندازه خدا بخواهد می افزاید.»

در حدیث دیگر، یکی از مصادیق آیه مورد بحث، رزق و روزی ذکر شده است. (۳)

یکی دیگر از آیات مهم مربوط به بداء آیه زیر است:

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ.» (۴)

«یهود گفتند: دست خدا بسته است. دستهایشان بسته باد. و برای این سخن، از رحمت الهی دور شوند. بلکه هر دو دست خدا گشاده است، هر گونه که بخواهد می بخشد.»

همان طور که امام صادق (علیه السلام) تذکر داده اند، مقصود یهود این نبود که خدا دست دارد و دستش با ریسمانی بسته است، بلکه مقصود آن ها این بود که خداوند از کار قضا

ص: ۱۸۶

۱- قرب الاسناد: ۳۵۳؛ بحار الأنوار ۴: ۹۷.

۲- الفردوس ۵: ۲۶۱.

۳- الطبقات الكبرى ۳: ۵۷۴.

۴- المائدة: ۶۴.

و قدر فارغ شده و دیگر چیزی را کم و زیاد نمی کند. و خدا در پاسخ به این اعتقاد یهود فرمود:... دست های خدا گشاده است... (۱)

آیه ی شریفه و احادیث ذیل آن مطلبی عقلی را بیان می دارد و آن این که قدرت خدا مطلق است، و به تعبیر آیه دستهای خدا باز است (یداه مبسوطان). مطلق بودن قدرت اقتضا می کند که خدا هر وقت بخواهد تقدیرات را عوض کند و وضعیت موجود را به هم بزند: فقیری را غنی کند و غنی را فقیر سازد، طول عمر کسی را زیادتز از تقدیر سابق کند و طول عمر شخص دیگر را کمتر از تقدیر قبلی کند و همین طور.

بنابراین، وقتی بداء به خدا نسبت داده می شود، مقصود پیدایش رأی یا قضا و قدر و مشیت و اراده ی جدید است که با رأی قبلی تفاوت دارد. این تفاوت یا به این شکل است که چیزی کاملاً محو می شود و چیز جدیدی مقدر می شود، مثل این که شغلی برای شخصی مقدر شده بود و با بداء شغل دیگری برای او مقدر می شود. یا به این شکل است که چیزی کم یا زیاد می شود، مثل این که در لوح قضا و قدر، عمر شخصی کم و زیاد می شود. یا به این شکل است که چیزی مقدم یا مؤخر می شود. امام باقر (علیه السلام) می فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدْعُ شَيْئًا كَانَ أَوْ يَكُونُ إِلَّا كَتَبَهُ فِي كِتَابٍ. فَهُوَ مَوْضُوعٌ بَيْنَ يَدَيْهِ يُنْظَرُ إِلَيْهِ. فَمَا شَاءَ مِنْهُ قَدَّمَ وَ مَا شَاءَ مِنْهُ أَخَّرَ وَ مَا شَاءَ مِنْهُ مَحَا وَ مَا شَاءَ مِنْهُ كَانَ وَ مَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ.» (۲)

«خدا چیزی را که قبلاً بوده یا الآن می باشد یا در آینده خواهد بود، وانگذاشته، مگر آن که در کتابی ثبت کرده است. این کتاب در پیش روی خدا قرار دارد و خدا به آن توجه می کند، پس آنچه را خواست، جلو اندازد. و آنچه را خواست، عقب اندازد. و آنچه را خواست، محو کند. و آنچه را خواست، موجود سازد. و آنچه را نخواست، موجود نشود.»

بنابراین، بداء وقتی به خدا نسبت داده می شود، به معنای ظاهر شدن چیزی است که قبلاً برای او مخفی بوده است و در آیات و احادیث، اثری از این معنا دیده نمی شود.

ص: ۱۸۷

۱- ر.ک: توحید صدوق: ۱۶۷؛ تفسیر عیاشی ۱: ۳۳۰.

۲- تفسیر عیاشی ۲: ۲۱۵.

گذشته از این که این معنا با علم مطلق الهی ناسازگار است. برخی دانشمندان پنداشته اند که بداء فقط به معنای ظهور بعد از خفا استعمال می شود و چون این معنا در مورد خدا محال است، بداء را به انسان یا ملائکه یا دیگر مخلوقات نسبت داده اند.^(۱) درحالی که بحث بر سر بدائی است که به خدا نسبت داده می شود نه بداء مخلوقات. گذشته از این که تنها یکی از معانی بداء، ظهور بعد از خفاء است و معنای دیگر بداء، پیدایش رأی جدید است. معنای اخیر، هم در قرآن و احادیث مورد تأیید قرار گرفته است، و هم از لحاظ عقلی مشکلی ندارد، بلکه عقل آن را اثبات می کند.

در قرآن کریم نمونه های متعددی از بداء به معنای تغییر در قضا و قدر نقل شده است. از جمله بداء در عذاب قوم یونس که با دعای مردم رفع شد،^(۲) همچنین بداء در مواعده ی موسی (علیه السلام) با خدا که از سی شب به چهل شب تغییر یافت.^(۳) همچنین بداء در ورود همراهان حضرت موسی (علیه السلام) به سرزمین مقدس که به جای آن سرگردانی در بیابان ها، نصیب آنان شد.^(۴)

در احادیث شیعه و سنی، موارد بداء و اسباب آن به تفصیل مطرح شده است که طرح آن ها در حوصله ی کتاب نیست.^(۵)

۲. دلایل عقلی بداء

بداء آموزه ای نقلی است که در قرآن و احادیث مطرح شده است. همچنین، از نظر عقلی و وجدانی نیز قابل فهم و اثبات است، و در نتیجه، آموزه ای تعبّدی نیست.

هر انسانی با مراجعه به وجدان و علم حضوری خود، در می یابد که وضعیت موجودش می توانست به گونه دیگری باشد. مثلاً اگر فقیر است، می توانست غنی باشد. اگر مریض است، می توانست تندرست باشد و همینطور. علامت این امر بدیهی و

ص: ۱۸۸

۱- برای نمونه بنگرید به: سبزواری، شرح الأسماء الحسنی ۱: ۲۳۴.

۲- یونس: ۹۸؛ تفسیر عیاشی ۲: ۱۳۶.

۳- الاعراف: ۱۴۲؛ تفسیر عیاشی ۱: ۴۴.

۴- المائدة: ۲۱؛ تفسیر عیاشی ۱: ۳۰۴.

۵- برای نمونه در مورد کتاب های سنیان بنگرید به: البطقات الكبرى ۳: ۵۷۴؛ الفردوس ۲: ۱۱؛ سنن ابن ماجه ۱: ۳۵؛ مسند الشهاب ۲: ۳۵؛ أسدالغابه ۵: ۳۳۸، تاریخ بغداد ۱۳: ۳۶؛ کنز العمال ۳: ۳۵۸ و ۱: ۳۴۳.

وجدانی، دعاهایی است که مؤمنان می کنند و از خدا می خواهند تا وضعیتشان را تغییر دهد. اجابت این دعاها چیزی جز بداء نیست.

از این رو هر کس به خدا اعتقاد دارد و از او تغییر وضعیتش را می خواهد، به بداء معتقد است، هر چند به ظاهر آن را انکار می کند. از آن رو که درک درست از آن ندارد.

دلیل دیگر این است که عقل، همه کمالات را برای خدا اثبات می کند، که از جمله ی کمالات، قدرت مطلق است. براساس قدرت مطلق، خدا حتی پس از تقدیری خاص می تواند این تقدیر را تغییر دهد و تقدیر جدیدی را در لوح تقدیرات ثبت کند و این تقدیر جدید را در خارج جاری سازد. پس، انکار بداء، محدود کردن قدرت خدا، و سلب کمالی از کمالات اوست که برخلاف حکم صریح عقل می باشد.

۳. بداء و علم ازلی

مهم ترین اشکال منکران بداء این است که بداء با علم مطلق و ذاتی خدا ناسازگار است، زیرا ما انسان ها وقتی از نظری برمی گردیم و نظر جدیدی در یک موضوع پیدا می کنیم، منشأ این تغییر رأی جهل ما نسبت به برخی امور است که با علم به آن ها نظرمان عوض می شود.

در پاسخ به این اشکال باید گفت: اساساً بداء در علم ذاتی و مطلق خدا رخ نمی دهد تا این اشکال مطرح شود، بلکه بداء در لوح تقدیرات است که علم فعلی و مخلوق است. به دیگر سخن، خداوند براساس وضعیت موجود یک انسان، برای او تقدیری در لوح تقدیرات ثبت می کند. پس از مدتی این شخص کارهایی مثل صله ی رحم و کمک به فقرا انجام می دهد. در نتیجه، خداوند تقدیر قبلی وی را عوض می کند و تقدیر جدیدی را ثبت می کند. این تغییر در تقدیر، بداء است. البته خداوند با علم ذاتی و مطلق خود، از همه این تقدیرات گذشته و آینده آگاه است و حتی آن ها را در لوح دیگری که مکنون است و ام الكتاب نامیده می شود، ثبت کرده است.

در واقع یک خطای کسانی که به بداء اشکال می کنند، این است که میان علم ذاتی و ازلی از یک سو و علم فعلی و حادث از سوی دیگر خلط می کنند. خطای دیگر آن ها این است که خدا را به انسان قیاس می کنند، در حالی که به گفته امام رضا (علیه السلام):

«مَنْ يَصِفُ رَبَّهُ بِالْقِيَاسِ لَا يَزَالُ الدَّهْرُ فِي الْإِلْتِبَاسِ» (۱)

«هر که پروردگارش را با قیاس توصیف کند، همیشه در گمراهی خواهد بود.»

در احادیث نیز به این مطلب تأکید شده است که بداء با علم ذاتی خدا تعارض ندارد و منشأ بداء جهل نیست. برای مثال امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«كُلُّ أَمْرٍ يُرِيدُهُ اللَّهُ، فَهُوَ فِي عِلْمِهِ قَبْلَ أَنْ يَصْنَعَهُ. لَيْسَ شَيْءٌ يَبْدُو لَهُ إِلَّا وَقَدْ كَانَ فِي عِلْمِهِ. إِنَّ اللَّهَ لَا يَبْدُو لَهُ مِنْ جَهْلٍ» (۲)

«هر چه را خدا اراده کند، پیش از ساختنش در علم او هست. بدایی برای خدا رخ نمی دهد مگر این که در علم خدا بوده است. برای خدا از روی جهل، بداء رخ نمی دهد.»

سؤالی قابل طرح در این جا این است که اگر منشأ بداء، جهل نیست، پس منشأ آن چیست؟ به دیگر سخن، خدایی که به همه چیز آگاه است، باید از ابتدا فقط یک تقدیر مشخص و ثابت انجام دهد. اساساً حکمت بداء چیست و بداء چه آثاری دارد که خداوند به جهت آن، آثار تقدیرات را عوض می کند؟ در بحث بعدی به این مسئله می پردازیم.

۴. آثار آموزه ی بداء

اشاره

آموزه ی بداء، آثار مهمی در حوزه های مهم اعتقادی مثل خداشناسی، پیامبرشناسی، امام شناسی و انسان شناسی دارد.

۴/۱. خداشناسی

مهم ترین اثر عقیده به بداء، اثبات قدرت و آزادی مطلق خداست. چرا که براساس امکان بداء، تا زمانی که فعل و حادثه ای خاص در عالم رخ نداده است، ممکن است خداوند تقدیر را عوض کند و آن حادثه ی خاص واقع نشود، حتی اگر مشیت و تقدیر و قضای الهی به آن حادثه تعلق گرفته باشد. بنابراین، هیچ چیز حتی قدر و قضای الهی نمی تواند قدرت و مالکیت خدا را محدود سازد و دست او را ببندد.

ص: ۱۹۰

۱- بحار الأنوار ۳: ۲۹۷.

۲- تفسیر عیاشی ۲: ۲۱۸.

اهمیت بداء در پیامبرشناسی، تا حدی است که امام رضا (علیه السلام) می‌فرماید:

«مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخَمْرِ وَ أَنْ يَقَرَّ اللَّهُ بِالْبَدَاءِ»^(۱)

«خدا هیچ پیامبری را مبعوث نکرد، مگر همراه با تحریم خمر و اقرار به بداء برای خدا.»

اعتقاد به امکان بداء و تغییر در تقدیرات، بسط ید و قدرت مطلق خدا را برای پیامبر اثبات می‌کند. بداء به پیامبر می‌فهماند که هر چند با عنایت خدا به تقدیرات جهان آگاه گشته است، اما این تقدیرات قابل تغییر است و تنها خداست که از علم مطلق برخوردار است. در نتیجه، پیامبر به علم خویش اتکا نمی‌کند و در همه ی امور، خود را وابسته به خدا می‌بیند.

علمی که قابل تغییر نیست، علم مکنون و مخزون خداست که کسی جز خدا از آن آگاه نیست، در حالی که علم ملائکه و پیامبران و امامان معصوم نسبت به آینده قابل بداء است. از این رو، آنان به علم خود اتکا نمی‌کنند و به طور مطلق از آینده خبر نمی‌دهند، مگر مواردی که خداوند از عدم وقوع بداء در آن‌ها خبر داده است، مثل ظهور منجی موعود و برپایی حکومت جهانی حضرت مهدی (علیه السلام).^(۲)

۴/۳. انسان‌شناسی

اگر بداء را نفی کنیم و خداوند را فارغ از کار قضا و قدر بدانیم، انگیزه ای برای تغییر وضعیت موجود خود، از طریق کارهای خیر و عبادات و نماز باقی نخواهد ماند، چرا که هر چه مقدر شده همان خواهد شد و هیچ تغییری در قضا و قدر رخ نخواهد داد.

اصولاً امید به آینده و روحیه تلاش، در گروه امید به تغییر وضعیت و امکان بهبود وضعیت موجود است. از سوی دیگر اگر خداوند تقدیرها را تغییر نخواهد داد، چرا با دعا و تضرع به درگاه احادیث و اتکا و التجا به خدا، از او بهتر شدن وضعمان را بخواهیم؟ بنابراین، اعتقاد به بداء، از یک سو روحیه ی امید و تلاش را به انسان می‌دهد،

ص: ۱۹۱

۱- التوحید: ۳۳۴.

۲- نعمانی، غیبت، باب ۱۸، حدیث ۱۰؛ بحار الأنوار ۵۲: ۲۵۰-۲۵۱. بنگرید به توضیح علامه مجلسی ذیل حدیث.

و از سوی دیگر روحیه دعا و توبه و تضرع و توکل به حق تعالی را در انسان تقویت می کند. بدین سان نقش اعتقاد به بداء در حیات مادی و معنوی انسان آشکار می شود چرا که مقولاتی همچون امید، تلاش، دعا، توجّه و توکل، حیات معنوی انسان و نیز حیات مادی او را بر پایه حیات معنوی شکل می دهد.

۵. اسباب بداء

هر عملی _ خواه مثبت و خواه منفی _ می تواند باعث تغییر در قضا و قدر یا بداء گردد. در قرآن و احادیث نیز به برخی اعمال خوب و بد اشاره شده است که باعث بداء می شوند. به ویژه دعا، صدقه و صلّه ارحام که بیش از دیگر اعمال مورد تأکید قرار گرفته است.

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) دعا را باعث ردّ قضاء تقدیر شده می داند، حتی اگر این قضاء محکم شده باشد:

«الدُّعَاءُ يَرُدُّ الْقَضَاءَ وَ قَدْ أُبْرِمَ إِتْرَامًا» (۱)

«دعا قضا را برمی گرداند، در حالی که محکم شده است، محکم شدنی.»

امام صادق (علیه السلام) فرمودند:

«ادْعُ وَ لَا تَقُلْ إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ» (۲)

«دعا کن و نگو که خداوند از کارش [تقدیرها] فارغ شده است.»

امام موسی کاظم (علیه السلام) فرمودند:

«عَلَيْكُمْ بِالْدُّعَاءِ، فَإِنَّ الدُّعَاءَ لِلَّهِ وَ الطَّلَبَ إِلَيَّ اللهُ يَرُدُّ الْبَلَاءَ، وَ قَدْ قُدِّرَ وَ قُضِيَ وَ لَمْ يَبْقَ إِلَّا إِمْضَاؤُهُ» (۳)

ص: ۱۹۲

۱- اصول کافی ۲: ۴۷۰. ر.ک: تاریخ بغداد ۱۳: ۳۶.

۲- اصول کافی ۲: ۴۶۶.

۳- همان: ۴۷۰.

«بر شما لازم است دعا کردن، زیرا دعا به پیشگاه خدا و خواستن از او، بلایی را که مقدر شده و به مرحله ی قضا رسیده و تنها امضاء (وقوع) آن باقی مانده است، برمی گرداند.»

همچنین در مورد نقش صدقه در مورد دفع مرگ سوء، از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمودند:

«إِنَّ الصَّدَقَةَ تَدْفَعُ مِيتَةَ السَّوِّءِ عَنِ الْإِنْسَانِ.»^(۱)

«صدقه، مرگ بد را از انسان دفع می کند.»

امام باقر (علیه السلام) فرمودند:

«الْبِرُّ وَالصَّدَقَةُ يُنْفِيَانِ الْفَقْرَ وَيَزِيدَانِ فِي الْعُمْرِ وَيَدْفَعَانِ تِسْعِينَ مِيتَةَ السَّوِّءِ.»^(۲)

«نیکوکاری و صدقه، فقر را از بین می برند، عمر را طولانی می گردانند، و نودگونه مرگ بد را دفع می کنند.»

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) صله ی رحم را باعث تأخیر اجل و افزایش رزق می داند:

«مَنْ سَرَّهُ النَّسَاءُ [النَّسَاءُ] فِي الْأَجْلِ وَالزِّيَادَةُ فِي الرِّزْقِ، فَلْيَصِلْ رَحِمَهُ.»^(۳)

«هر که به تأخیر افتادن اجل و زیادی در روزی را دوست دارد، صله رحم کند.»

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، امیرالمؤمنین (علیه السلام) و دیگر امامان (علیهم السلام) نقل شده که فرمودند:

«صِلَةُ الرَّحِمِ تَزِيدُ فِي الْعُمْرِ.»^(۴)

«صله رحم، عمر را زیاد می کند.»

برخی موارد در ردیف اعمال نکوهیده یاد شده که تقدیرات را عوض می کنند، که در فصل آینده، به آن ها اشاره خواهد شد.

ص: ۱۹۳

۱- همان ۴: ۵.

۲- بحار الأنوار ۹۶: ۱۱۹.

۳- اصول کافی ۲: ۱۵۲.

۴- بحار الأنوار ۷۴: ۹۴ و ۸۸ و ۸۹.

بداء یعنی تغییر در قضا و قدر غیر حتمی. این آموزه ی مهمّ اسلامی، نشان می دهد که دست خدا در کار خلقت و تقدیر امور، همواره باز است. قرآن بر این اصل، صحّحه گذاشته و کلمات اهل بیت (علیهم السلام)، در توضیح آن سخن گفته اند. براساس احادیث معتبر، علم خداوند دو گونه است: علم ذاتی و علم فعلی. بداء، از علم فعلی نشئت می گیرد، در حالی که علم ذاتی در انحصار خداوند است که حتّی پیامبران و امامان و ملائک نیز، از آن بی خبرند. بداء باب خضوع همواره در برابر خداوند را برای همگان _ حتّی اولیا خدا _ باز می کند. عقل نیز بر این حقایق گواهی می دهد. آثار آموزه ی بداء در خداشناسی، پیامبرشناسی، امام شناسی، انسان شناسی و آیین زندگی، بسیار شگفت و پر اهمیت است. اسباب بداء _ مانند دعا، صدقه و صلّه ی رحم _ نیز در این فصل مورد بحث قرار گرفت.

مسئله ی شرور یکی از پرسش های کهن انسان است که به گونه های مختلف در تاریخ تفکر بشری مورد بحث قرار گرفته است. این مسئله حداقل با سه تقریر در کلام اسلامی و فلسفه سنتی و کلام جدید مورد بحث قرار گرفته است. در کلام اسلامی شرور به صورت چالشی در برابر صفت عدل الهی و گاه حکمت الهی مطرح شده است. از این رو، این بحث تحت عنوان «فی الالم و وجه حسنه» در ضمن مباحث عدل قرار گرفته است. (۱) در فلسفه سنتی، شرور مشکلی در برابر رابطه خدا و جهان _ که با نظریه صدور تفسیر می شده _ تلقی شده است. در کلام جدید نیز، این مسئله چالشی در برابر اصل وجود خدا است. از آن جا که موضوع این کتاب عدل خداست، مقصود اصلی از طرح مسئله ی شرور، تبیین رابطه ی شرور با عدل خداست. بنابراین رویکرد کلامی در این جا مورد نظر است. هر چند در پایان بحث به دو رویکرد دیگر یعنی رویکرد فلسفی و رویکرد کلام جدید نیز اشاره می شود.

پرسش اصلی این است که درد و رنجی که از ناملايمات و شرور طبیعی مثل توفان و سیل و زلزله، و همین طور برخی اعمال انسان ها (شرور اخلاقی)، چون جنگ، ستم و تبعیض، بر انسان ها وارد می شود چگونه با عدالت خدا سازگار است؟ آیا حق انسان ها و به خصوص انسان های بی گناه این نیست که از زندگی بدون درد و رنج بهره مند گردند؟

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 شبهه‌ی 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 امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است که در تفسیر خیر و شر در این آیه شریفه «وَنَبَلُوكُمْ بِالْأَشْرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً» (۱) فرمودند:

«فَالْخَيْرُ: الصَّحَّةُ وَالْغِنَى، وَالْأَشْرُّ: الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ، ابْتِلَاءً وَ اخْتِبَاراً» (۲)

«منظور از خیر، تندرستی و غناست. و مراد از شر، مرض و فقر از روی امتحان و آزمایش است.»

دومین معنای خیر و شر، عبارت است از خیر و شر نهایی. در این معنا، مقصود از خیر، آن چیزی است که برای انسان سودمند است که باعث سعادت او در دنیا و آخرت گردد؛ و شر عبارت است از چیزی که برای آدمی زیانبار است و سبب بدبختی و شقاوت او در دنیا و آخرت گردد.

معنای اول را خیر و شر ابتدایی و معنای دوم را خیر و شر نهایی می‌نامیم. دلیل این نامگذاری این است که ممکن است چیزی در نگاه نخستین، خیر به نظر برسد، چرا که باعث لذت می‌گردد، اما با بررسی بیشتر معلوم شود که همان امر در نهایت کار، باعث بدبختی و هلاکت انسان می‌شود. قرآن کریم به همین دو معنای خیر و شر این چنین اشاره می‌کند:

«عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (۳)

ص: ۱۹۶

۱- الانبیاء: ۳۵.

۲- الجعفریات: ۲۳۳، الدعوات: ۱۶۸، مجمع البیان ۷: ۷۴.

۳- البقره: ۲۱۶.

«چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آن که برای شما خیر است. و چه بسا چیزی را دوست داشته باشید، حال آن که برای شما شرّ است. و خدا می داند، و شما نمی دانید.»

چیزی که انسان از آن کراهت دارد، که واژه ی «شیئاً» در جمله ی «عسی أن تکرهوا شیئاً» به آن اشاره دارد، همان شرّ به معنای اوّل است. ادامه ی آیه، همین شرّ به معنای نخست را در واقع خیر معرفی می کند: «و هو خیرٌ لکم». مقصود از این خیر، خیر به معنای دوم است. براساس این آیه ی شریفه، چه بسا اموری که در نظر ابتدایی و نخستین، شرّ است، اما با نظر عمیق و نهایی معلوم می شود که خیر است.

در احادیث نیز به این دو معنای خیر و شر اشاره شده است. امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصیتش به محمّد حنفیه می فرماید:

«ما خَيْرٌ بِخَيْرِ بَعْدَهُ النَّارُ، وما شَرٌّ بِشَرِّ بَعْدَهُ الْجَنَّةُ.» (۱)

«خیری که آتش دوزخ را به دنبال داشته باشد، خیر نیست. و شرّی که بهشت را به دنبال آورد، شرّ نیست.»

براساس این حدیث، چیزی که به معنای اوّل خیر است اما باعث آتش دوزخ می شود، خیر به معنای دوم — خیر اصلی و نهایی — نیست. در مورد شرّ نیز مطلب از همین قرار است.

در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) آمده است که خیر و شر فقط در آخرت معلوم می شود، چرا که همه ی خیرات در بهشت است و همه ی شرور در دوزخ است، به این دلیل که بهشت و دوزخ، باقی و ابدی است:

«لَنْ تَرَى الْخَيْرَ وَالشَّرَّ إِلَّا بَعْدَ الْآخِرَةِ، لَأَنَّ اللَّهَ جَلٌّ وَعَزٌّ جَعَلَ الْخَيْرَ كُلَّهُ فِي الْجَنَّةِ وَالشَّرَّ كُلَّهُ فِي النَّارِ، لَأَنَّهُمَا الْبَاقِيَان.» (۲)

در آیه ی زیر جنگ و کشته شدن که در نظر ابتدایی شرّ است، اگر در راه خدا باشد خیر دانسته شده است چرا که باعث سعادت ابدی می گردد:

«وَلَئِنْ قُتِلْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ مُتُّمْ لَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَحْمَةٌ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ.»

ص: ۱۹۷

۱- من لا يحضره الفقيه ۴: ۳۹۲. بنگرید به نهج البلاغه: کتاب ۳۱.

۲- تحف العقول: ۳۰۶.

«و اگر در راه خدا کشته شوید، یا بمیرید، آمرزش و رحمت خدا از تمام آنچه گرد می آورند، بهتر است.»

همین طور در آیه ی زیر، ثروت فراوان _ که در نگاه نخستین، خیر به نظر می رسد _ برای مترفان شرّ دانسته شده است.

«وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ» (۱)

«کسانی که در آنچه خدا از فضل خود به آنان داده، بخل می ورزند، گمان نکنند این کار برای آن ها خیر است بلکه برای آن ها شرّ است.»

در این آیه و احادیث یاد شده، خیر و شرّ به معنای نخست، در مقایسه با خیر و شرّ به معنای دوم اساساً خیر و شرّ محسوب نشده اند، چرا که لذّت و درد محدود در برابر لذّت و درد ابدی، چیزی به حساب نمی آیند، هر چند که با نگاه خود این لذّت و درد محدود و دنیوی اهمیّت دارند و لذا آن ها را خیر و شرّ می نامیم.

حال براساس این تفکیک می توان به شبهه ی شرور چنین پاسخ داد: از میان خیر و شرّ ابتدایی و نهایی، آنچه اهمیّت دارد، خیر و شرّ نهایی و ابدی است، که این خیر و شرّ نیز به اختیار انسان باز می گردد. چرا که خداوند، راه سعادت و شقاوت را توسط عقل انسان و نیز توسط فرستادگان خود برای انسان ها روشن کرده است و این خود ما هستیم که با انتخاب راه سعادت یا راه شقاوت، خیر و شرّ نهایی و ابدی خود را برمی گزینیم.

از همین رو در احادیث، کارهای زشت و رذایل اخلاقی، عوامل شرّ اعلام شده و کارهای خوب و فضائل اخلاقی را موانع شرّ دانسته اند. برای مثال، خداوند پلیدی را که بدترین نوع شرّ است، برای کسانی قرار می دهد که از عقل خود استفاده نمی کنند:

«وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ» (۲)

از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین نقل شده است:

«الْحِرْصُ رَأْسُ الْفَقْرِ وَرَأْسُ الشَّرِّ» (۳)

ص: ۱۹۸

۱- آل عمران: ۱۸۰.

۲- الانفال: ۵۵.

۳- غرر الحکم: ح ۱۵۷۴.

«حرص رأس فقر و اساس شر است.»

و نیز فرموده اند:

«عَاقِبَةُ الْكَذِبِ شَرُّ عَاقِبَةٍ.» (۱)

«فرجام دروغ گویی، بدترین فرجام است.»

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که دوری از شرّ، نتیجه ی حیاء است. (۲) و نیز فرموده اند:

«إِنَّ طَاعَةَ اللَّهِ... نَجَاةً مِنْ كُلِّ شَرٍّ يُتَّقَى.» (۳)

«اطاعت خدا باعث نجات از هر شرّی است که از آن پرهیز می شود.»

از این پس به شرور ابتدایی خواهیم پرداخت، چرا که هنوز این پرسش وجود دارد که چرا خداوند، شرور ابتدایی را آفرید؟

۲. حکمت شرور

اشاره

در بحث قبلی گفتیم که شرور نهایی، معلول اختیار نادرست انسان هاست. در مورد بخش اعظم شرور ابتدایی نیز مطلب همین است و اکثر این شرور، از آثار کردار ناشایست انسان هاست. این شرور را شرور کیفری می نامیم. در مقابل این شرور، شروری هستند که برای تکامل انسان هاست. این شرور را شرور غیر کیفری می نامیم.

۲/۱. شرور کیفری

از نظر قرآن کریم، همه ی شرور کیفری نتیجه ی گناه انسان هاست:

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ.» (۴)

«هر مصیبتی که به شما رسید، به خاطر اعمالی است که انجام داده اید و بسیاری را نیز می بخشد.»

«ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ.» (۵)

ص: ۱۹۹

۱- تحف العقول: ۸۴.

۲- تحف العقول: ۱۷.

٣- اصول كافي ٨: ٨٢.

٤- الشورى: ٣٠.

٥- الروم: ٤١.

«فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده اند آشکار شده است.»

بنابراین شرور طبیعی همچون قحطی، سیل و زلزله به خاطر گناهی است که انسان ها انجام می دهند و اگر آنان مرتکب کارهای زشت نشوند، برکات الهی از آسمان و زمین، آن ها را فرا خواهد گرفت:

«وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ.» (۱)

«و اگر اهل آبادی ها، ایمان آورده و تقوا پیشه کرده بودند، برکات آسمان و زمین را بر آن ها گشوده بودیم.»

افرادی که به این نوع شرور مبتلا می شوند، دو دسته اند. گروه نخست، افرادی هستند که مورد غضب خداوند بوده و او براساس عدل خویش که مقتضی کیفر بدکاران است، با آن ها رفتار می کند. اقوامی که در طول تاریخ به عذاب های سخت الهی دچار شده اند، از این قبیل اند. قرآن کریم پس از نقل سرگذشت برخی از این اقوام می فرماید:

«فَكَلَّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسِفْنَا بِهِ الأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَعْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ.» (۲)

«ما هر یک از آنان را به گناهشان گرفتیم، پس بر بعضی از آن ها طوفانی از سنگریزه فرستادیم، و بعضی از آنان را صیحه ی آسمانی فرو گرفت، و بعضی دیگر را در زمین فرو بردیم، و بعضی را غرق کردیم؛ و خداوند هرگز به آن ها ستم نکرد، ولی آن ها خودشان بر خود ستم کردند.»

گروه دیگری که به شرور کیفری مبتلا می شوند، کسانی هستند که خداوند از باب لطف و کرم و جلوگیری از مبتلا شدن آن ها به شقاوت و شرور نهایی و ابدی، بر آن ها ناملایمات را فرو می آورد تا آن ها را تأدیب کند، متذکر خدا گردند و به راه راست بازگردند؛ یا این که با مبتلا شدن به این ناملایمات، روح آن ها تطهیر شود و با روح پاک بتوانند وارد بهشت گردند. قرآن کریم در این باره می فرماید:

ص: ۲۰۰

۱- الاعراف: ۹۶.

۲- العنكبوت: ۴۰.

«ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.» (۱)

«فساد در خشکی و دریا به دلیل کارهایی که مردم انجام داده اند آشکار شده است؛ به خاطر این که خدا می خواهد نتیجه ی بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، شاید باز گردند.»

در این آیه، حکمت شرور طبیعی بازگشت انسان ها به راه راست ذکر شده است. امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) حکمت بلا را تأدیب ظالم ذکر می کنند.

«الْبَلَاءُ لِلظَّالِمِ أَدَبٌ.» (۲)

آن امام همام درباره ی نقش تربیتی مشکلات زندگی می فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ بِنَقْصِ الثَّمَرَاتِ وَ حَبْسِ الْبَرَكَاتِ وَ إِغْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ، لِيَتُوبَ تَائِبٌ وَ يُقْلَعَ مُقْلَعٌ وَ يَتَذَكَّرَ مُتَذَكَّرٌ وَ يُزْجَرَ مُزْجَرٌ.» (۳)

«خدا بندگانش را _ هنگامی که کارهای بد انجام می دهند _ با کاهش میوه ها و جلوگیری از برکات و بستن خزائن خیرات آزمایش می کند، تا توبه کننده، باز گردد و ترک کننده، ترک کند، و به یاد آورنده متذکر شود.»

بنابراین، برای کسانی که امکان متذکر شدن و توبه و بازگشت وجود دارد حکمت شرور کیفری، متذکر شدن و توبه ی آن هاست. به دیگر سخن، خداوند از باب فضل و رحمت _ نه همچون گروه اول از باب عدل و غضب _ شرور ابتدایی را پیش روی اینان قرار می دهد تا از گرفتار شدن به شرور نهایی و عذاب ابدی نجات یابند.

امام صادق (علیه السلام) در این باره می فرمایند:

«إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ فَأَذْنَبَ ذَنْبًا، أَتْبَعَهُ بِنِقْمَةٍ وَ يُذَكِّرُهُ الْإِسْتِغْفَارَ.» (۴)

«خدا وقتی برای بنده ای که گناه کرده خیر خواهد، او را دچار مشکلی می کند و او را متذکر استغفار می کند.»

ص: ۲۰۱

۱- الروم: ۴۱.

۲- بحار الأنوار ۸۱: ۱۹۸.

۳- نهج البلاغه: خطبه ۱۴۳.

۴- اصول کافی ۲: ۴۵۲.

در احادیث بسیاری، حکمت بلاهایی که بر مؤمنان وارد می شود، تطهیر آنان از گناهان ذکر شده است.

از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده که فرمودند: هر ناراحتی و غم و غصه ای که به مؤمن می رسد، باعث بخشش گناهان اوست:

«مَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ مِنْ وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا سَقَمٍ وَلَا حُزْنٍ حَتَّىٰ الٰهَمَّ يُهْمُّهُ إِلَّا كَفَّرَ اللَّهُ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ» (۱)

«مؤمن گرفتار درد مزمن و سختی و مرض و اندوه و حتی غمی که او را غمگین می کند، نمی شود مگر این که با این ها گناهانش بخشیده می شود.»

امام باقر (علیه السلام) می فرمایند: آنگاه که خداوند درصدد اکرام بنده ی گناهکار خویش است، او را به مرض و نیاز و سختی مرگ دچار می کند تا گناهش بخشیده شود و با روحی پاک وارد بهشت گردد:

«إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا كَانَ مِنْ إِمْرِهِ أَنْ يُكْرِمَ عَبْدًا وَ لَهُ ذَنْبٌ، ابْتَلَاهُ بِالسُّقْمِ. فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ لَهُ، ابْتَلَاهُ بِالْحَاجَةِ. فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ بِهِ ذَلِكَ، شَدَّدَ عَلَيْهِ الْمَوْتَ لِيُكَافِيَهُ بِذَلِكَ الذَّنْبِ.» (۲)

«وقتی اراده ی خدا بر اکرام بنده ای تعلق می گیرد، در حالیکه او گناهی دارد، او را دچار مرض می کند. اگر این کار را نکند او را به نیازمندی گرفتار می کند. و اگر این کار را نکند، مرگش را سخت می گرداند تا با این کارها گناهش بخشیده شود.»

بدین سان مشکلات و سختی ها مؤمنان را از گناهان پاک می کند تا آنان در روز قیامت به خاطر عقاید و کارهای نیکشان وارد بهشت شوند. امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) می فرمایند:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ تَمَحِيصَ ذُنُوبِ شِيْعَتِنَا فِي الدُّنْيَا بِمَحَبَّتِهِمْ، لِيَسْلَمَ لَهُمْ طَاعَاتُهُمْ وَ يَسْتَحِقُّوا عَلَيْهَا ثَوَابَهَا.» (۳)

ص: ۲۰۲

۱- صحیح مسلم ۴: ۱۹۹۳. همچنین مراجعه شود به: تحف العقول: ۳۸.

۲- اصول کافی ۲: ۴۴۴.

۳- بحار الأنوار ۶۷: ۲۳۲.

«سپاس خدای را که تطهیر گناهان شیعیان ما را در دنیا با گرفتاری‌ها انجام داد، تا فقط طاعاتشان باقی بماند و مستحق پاداش آن‌ها شوند.»

۲/۲. شرور غیر کیفری

اگر به زندگی پیامبران و اولیای الهی بنگریم، درمی‌یابیم که آنان بیش از دیگران گرفتار سختی‌ها و ناملايمات بوده‌اند. اما 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) در مورد آیه شریفه:

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ»

می‌پرسد و این که امیرالمؤمنین و اهل بیت او (علیهم السلام) که معصومند، چگونه می‌توانند مصداق این آیه باشند. امام (علیه السلام) در پاسخ می‌فرماید: این آیه در مورد معصومان (علیهم السلام) نیست، چرا که پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) در شبانه روز صد بار استغفار می‌کردند، در حالی که گناهی مرتکب نشده بودند. امام صادق (علیه السلام) در ادامه می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ يَخْصُ أَوْلِيَاءَهُ بِالْمَصَائِبِ لِأَجْرِهِمْ عَلَيْهَا مِنْ غَيْرِ ذَنْبٍ.»^(۱)

«خدا مصیبت‌ها را مختص اولیای خود کرده است تا به خاطر این مصیبت‌ها به آن‌ها پاداش دهد، بدون این که آن‌ها گناهی کرده باشند.»

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «در بهشت، منزلگاهی است که تنها از راه ابتلاء به مشکل جسمی می‌توان به آن رسید:

«إِنَّ فِي الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً لَا يَبْلُغُهَا عَبْدٌ إِلَّا بِالْإِتِّلَاءِ فِي جَسَدِهِ.»^(۲)

«در بهشت جایگاهی هست که هیچ بنده‌ای به آن نمی‌رسد، مگر از طریق گرفتاری در جسمش.»

ص: ۲۰۳

۱- اصول کافی ۲: ۴۵۰ و بنگرید به ۴۴۹.

۲- اصول کافی ۲: ۲۵۵.

این گونه شرور، از باب فضل و رحمت به اولیای الهی می رسد چرا که این شرور اندک، وسیله و مقدمه ای برای خیرات ابدی است. از این رو، افراد هر چه در نزد خدا محبوب تر باشند، بیشتر مبتلا به شرور غیر کیفری خواهند بود. امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءَ الْأَنْبِيَاءِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ.» (۱)

«سخت ترین مردم از جهت بلاء پیامبران هستند، و پس از آن ها کسانی که از لحاظ جایگاه پس از آن ها هستند، و سپس کسانی که بیش تر شبیه آن ها هستند و همین طور.»

و در حدیث دیگر آمده است:

«إِنَّمَا يَبْتَلِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عِبَادَهُ عَلَى قَدَرٍ مَنَازِلِهِمْ عِنْدَهُ.» (۲)

«خداوند متعال، بندگانش را به اندازه ی جایگاهی که در نزد او دارند، به سختی ها مبتلا می کند.»

لازم به ذکر است که هر انسانی _ اعم از معصوم و غیر معصوم _ اگر در برابر شرور ابتدایی و ناملایمات صبر کرده و موضع گیری درستی در پیش گیرد، این شرور محدود، به خیرات نامحدود و ابدی برای او تبدیل خواهد شد. بنابراین شرور غیر کیفری، منحصر در معصومان (علیهم السلام) نیست. تفاوت معصوم و غیر معصوم، این است که همه ی شروری که به معصومان (علیهم السلام) می رسد، شرور غیر کیفری است، اما شروری که به دیگران می رسد، ممکن است از نوع شرور کیفری باشد و ممکن است از نوع شرور غیر کیفری باشد.

۲/۳. جمع بندی بحث

با دقت در انواع شرور ابتدایی و محدود که مورد بحث قرار گرفته روشن می شود که این شرور، یا در طبقه ی عدالت می گنجد یا در طبقه ی فضل و احسان. مصداق قسم نخست، شرور کیفری نسبت به افراد مورد غضب است؛ و مصداق قسم دوم، شرور

ص: ۲۰۴

۱- اصول کافی ۲: ۲۵۲.

۲- امالی مفید: ۲۴.

کیفری است که باعث ادب و متذکر شدن می گردد. شرور غیر کیفری نیز در این طبقه جای دارد. بنابراین هیچ یک از شرور در طبقه ی ظلم نمی گنجد، زیرا در هیچ یک از شرور، به حقوق انسان ها تجاوز نشده است. از سوی دیگر، هر یک از شرور، حکمت و فلسفه ی خاصی دارد. بنابراین آفرینش شرور با حکمت الهی ناسازگار نیست.

نکته ی مهم در مورد شرور، این است که همه ی شرور ابتدایی بر اساس موضع گیری انسان می تواند به خیرات یا شرور نهایی و ابدی تبدیل شود. اگر آدمی در برابر شرور محدود صبر کند و موضع درست در پیش بگیرد به خیر ابدی دست می یابد و گرنه دچار شرّ ابدی خواهد شد. بنابراین در تحلیل نهایی، خیر و شر اصلی و ابدی به اراده و اختیار انسان واگذار شده است و آدمی خود، خیر و شر ابدی خود را برمی گزیند.

در فلسفه ی سنتی شرور مشکلی در برابر نظریه ی صدور، تلقی می شده است. براساس این نظریه، جهان از خداوند صادر شده است و باید میان شیء صادر شده و مبدأ آن سنخیت باشد. از سوی دیگر، خداوند خیر محض است، پس باید هر چه در جهان موجود است خیر باشد، در حالی که در جهان شر وجود دارد. همین شبهه جمعی را _ که «ثنویه» نامیده می شوند _ به عقیده به دو آفریدگار کشانده، که یکی را مبدأ نیکی ها و دیگری را مبدأ شرور بدانند. از مبدأ نیکی ها به نور یا یزدان تعبیر می کنند و از مبدأ شرور با عنوان ظلمت یا اهریمن یاد می کنند. در فلسفه ی سنتی در پاسخ به این شبهه، شرور، عدمی انگاشته می شود و هر شرّ به عدم کمال وجودی یا چیزی که باعث عدم کمال وجودی می شود، تحلیل و ارجاع می شود.

پاسخ اجمالی این شبهه آن است که جهان، مخلوق و آفریده ی خداست، نه صادر شده از خدا. پیش فرض شبهه ی بالا این است که جهان از خدا صادر شده است، و چون خدا خیر محض است، پس باید از خیر محض، خیر صادر شود نه شر. در حالی که براساس معارف ادیان الهی و از جمله اسلام، خداوند خالق و آفریدگار عالم است و با اراده ی خویش جهان را می آفریند. بنابراین، خداوند، هم می تواند خیر را بیافریند، و هم شر را. نهایت این که آفریدن خیر، باید دارای حکمتی باشد.

در قرآن و احادیث، تقدیر و خلقت خیر و شر به خدا نسبت داده شده است. برای مثال قرآن می فرماید:

«وَنَبَلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً» (۱)

«و شما را با شر و خیر آزمایش می کنیم.»

و نیز می فرماید:

«وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» (۲)

«اگر به آن ها [منافقان] خوبی برسد، می گویند: «این از ناحیه ی خداست». و اگر بدی برسد، می گویند: «این از ناحیه ی توست». بگو: «همه ی این ها از ناحیه ی خداست.»

امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«الْخَيْرُ وَالشَّرُّ كُلُّهُ مِنَ اللَّهِ» (۳)

«خیر و شر، همه اش از سوی خداست.»

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

«مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ بَعِيرٍ مَشِيئَةِ اللَّهِ، فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْ سُلْطَانِهِ» (۴)

«هر کس گمان کند که خیر و شر بدون مشیت خداست، خدا را از سلطنتش خارج کرده است.»

حدیث قدسی زیر از امام باقر (علیه السلام) نقل شده است:

«أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَهُمَا خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِي» (۵)

«من خدا هستم که خدایی جز من نیست، منم آفریدگار خیر و شر. و این دو، آفریدگانی از آفریدگان من هستند.»

امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«أَنْتَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ»

تویی خدایی که معبودی جز تو نیست، آفریدگار خیر و شر.»

ص: ۲۰۶

٢- النساء: ٧٨.

٣- المحاسن ١: ٤٤٢.

٤- اصول كافي ١: ١٥٨.

٥- المحاسن ١: ٤٤١، بنگريد: اصول كافي ١: ١٥٤.

بنابراین مبنای شبهه‌ی مورد بحث، یعنی نظریه‌ی صدور درست نیست. عدمی بودن شرور هم نمی‌تواند پاسخ درستی باشد، چون از یک طرف با آیات و احادیث سازگار نیست و از طرف دیگر، وجود شرور امری وجدانی و انکارناپذیر است. هر انسانی وجود دارد و رنج خود را به علم حضوری می‌یابد و این درد و رنج را امری شرّ و بد قلمداد می‌کند.

۳. رویکرد کلام جدید به شرور و نقد آن

در کلام جدید، شبهه‌ی شرور به عنوان چالشی در برابر اصل وجود خدا مطرح شده است. این شبهه به طور خلاصه به این صورت است که چون خدا قادر مطلق و خیرخواه محض است، پس نمی‌تواند شرور را ایجاد کند، در حالی که شرور وجود دارند. پس خدا وجود ندارد. (۱)

براساس مباحثی که تاکنون طرح شد، پاسخ این شبهه روشن است:

اولاً وجود شر با خیرخواهی خدا ناسازگار نیست چون شرور محدود می‌توانند مقدمه‌ی خیرات نامحدود باشند.

ثانیاً خیرخواهی محض _ به این معنا که خداوند باید همه‌ی لذت‌ها و خوشی‌ها را برای انسان‌ها ایجاد کند _ نه ممکن است و نه واجب. ممکن نیست، چرا که هر قدر لذت و خوشی ایجاد شود، بیشتر از آن عقلاً ممکن است، زیرا لذت‌ها و خوشی‌ها حدّی ندارند و هر مقدار و عددی که ذکر شود، باز بیشتر از آن ممکن خواهد بود. واجب هم نیست، زیرا ایجاد لذت‌ها و خوشی‌ها، در طبقه‌ی 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 بندگانش روا می‌دارد و آدمیان در مقابل فضل و احسان باید سپاس گزارند، نه این که بگویند: چرا لذت‌های دیگر برای ما فراهم نشد.

ص: ۲۰۷

۱- ر.ک: جی. ال، مکی، مقاله شرّ و قدرت مطلق، ترجمه محمدرضا صالح نژاد، مجله کیان: شماره ۳، ص ۵.

این مباحث شامل همه ی انواع شرور می شود، خواه این شرور، از ناحیه ی عوامل طبیعی همچون سیل و زلزله پدید آید، خواه از ناحیه ی ظلم و ستم انسان ها بر یکدیگر، یعنی شرور اخلاقی.

خلاصه فصل نهم

مسئله ی شرور، از پرسش های کهن انسان است، که همواره از خود پرسیده است: اگر از خداوند، جز خیر صادر نمی شود، پس شرور موجود در جهان را چگونه باید توجیه کرد؟ برای پاسخ به این پرسش، از دیرباز گفت و گوهایی مطرح بوده و اسلام نیز تبیین ویژه ای دارد. در این فصل، ابتدا به معنای شرّ، آن گاه خیر و شرّ ابتدایی و نهایی، پس از آن تقسیم به شرور کیفی و غیر کیفی پرداخته شد. سپس پاسخ فلسفه ی کهن و فلسفه ی جدید به بحث شرور، نقل و نقد و بررسی شد.

ص: ۲۰۸

سعادت انسان و راه رسیدن به آن، از دیرباز مورد توجه اندیشمندان بوده است که آرای مختلفی عرضه کرده اند. فیثاغوریان در قرن ششم قبل از میلاد و سقراط و افلاطون و ارسطو و اپیکوریان و رواقیان در حدود قرن چهارم قبل از میلاد، نمونه های برجسته ای از توجه به این موضوع هستند. فیثاغورس راهی برای رسیدن به سعادت عرضه کرد که اساس آن ریاضت بود. سقراط و افلاطون، دست یابی به حکمت یعنی علم به کلیات و تعاریف کلی را راه رسیدن به سعادت معرفی کردند. ارسطو نظریه حدّ وسط میان افراط و تفریط یا اعتدال را مطرح کرد. اپیکوریان سعادت را عبارت از لذّت می دانستند، و رواقیان زندگی بر طبق طبیعت که به استغناء از دنیا می انجامد. در عصر جدید نیز این بحث ادامه پیدا کرد. اسپینوزا نظریه ی صیانت ذات را مطرح کرد و نیچه قدرت را کمال بشری دانست. (۱)

در این فصل کتاب همچون مباحث پیشین، مقصود از طرح بحث سعادت، ارتباط این بحث با عدل خدا است. اما قبل از هر چیز، لازم است کمی درباره ی معنای سعادت و شقاوت و دیدگاه آیات و احادیث در این باره بحث کنیم.

ص: ۲۰۹

۱- در مورد نظریات بالا به کتاب تاریخ فلسفه، نوشته فردریک کاپلستن جلد های اول و چهارم مراجعه شود.

سعادت در لغت به معنای خیر و سرور و برکت و نیک بختی است و شقاوت ضد این هاست. ابن فارس می گوید:

السين و العين و الدال، اصل يدل علی خیر و سرور، خلاف النحس، فالسعد: الیمن فی الأمر. (۱)

ابن منظور می نویسد:

السعد: الیمن، و هو نقيض النحس، و السعده خلاف النحوسه، و السعاده خلاف الشقاوه. (۲)

در عرف عام نیز سعید به کسی می گویند که از چیزهایی که مردم آن ها را خیر و خوب می دانند، بهره مند باشد. به دیگر سخن، سعادت حالت و وضعیتی است که دارنده ی خوبی ها و خیرات آن حالت را دارد. اما مسئله ی اصلی و مورد بحث، این است که خوبی ها و خیرات چیست؟ پاسخ به این پرسش، تفسیر ما را از سعادت روشن خواهد ساخت. اگر همه ی خیرات را در لذت های جسمانی خلاصه کنیم، سعادت حالتی خواهد بود که فقط دارنده ی لذت های جسمی به آن دست می یابد. و اگر خیر را مساوی ملکات و فضایل اخلاقی بدانیم، دارنده ی این فضایل سعادتمند خواهد بود.

در بحث از سرور، درباره ی خیر و شر بحث کردیم و روشن شد که خیر و شر به معنای ابتدایی، لذت و درد است. اما خیر و شر نهایی و اصلی چیزی است که برای انسان سودمند و زیانبار است و برای تعیین سود و زیانی، گذشته از زندگی محدود و دنیوی، باید زندگی نامحدود و اخروی را هم لحاظ کرد. در این جا از زاویه ای دیگر مطلب را توضیح می دهیم.

مشکلی که در دیدگاه های مربوط به سعادت و فضیلت و خیر وجود دارد، این است که هر یک به جنبه ای از حیات انسان می نگرند و آن را برجسته می کنند و از جنبه های دیگر غفلت می ورزند. اما آفریدگار انسان به همه ی ابعاد وجودی او توجه دارد. از این

ص: ۲۱۰

۱- معجم مقاییس اللغه و الصحاح، ماده سعد.

۲- لسان العرب، ماده سعد.

رو، در همه ی مباحث _ از جمله مبحث سعادت و شقاوت _ طرحی همه‌جانبه و فراگیر برای انسان عرضه می کند. با دقت در آیات و احادیث مرتبط با سعادت و شقاوت، می بینیم که اسلام از یک سو ریاضت مبتنی بر ترک دنیا را پیشنهاد نمی کند. اما از سوی دیگر، برخورداری از لذت های دنیوی را تنها عامل برخورداری از سعادت نمی داند. دین، لذت مادی را در جایگاهی خاص قرار می دهد. در مورد لذت های معنوی نیز مسئله از همین قرار است. در طرح اسلام برای سعادت انسان، جسم و روح و دنیا و آخرت _ و به طور کلی هر چه در عرف عام و نیز در دیدگاه های متفکران، خیر و سعادت نامیده می شود _ وجود دارد، اما نه در عرض هم و به صورت مخلوط و بی نظم. اسلام برای هر جنبه از ابعاد حیات انسان خیر و سعادت معتقد است و وزن هر یک این خیرها را به اندازه ی اهمیتی می داند که آن جنبه از حیات انسانی برخوردار است. از این رو، همان طور که اهمیّت دنیا به اندازه ی آخرت نیست، وزن خیرات دنیوی هم به اندازه ی خیرات اخروی نیست.

اسلام، انسان را مرکب از روح و بدن می داند و این دو را از حیات دنیوی و اخروی برخوردار می داند. از این رو سعادت و شقاوت انسان را در چهار زمینه باید جست‌وجو کرد: ۱. جسمی و دنیوی، ۲. روحی و دنیوی، ۳. جسمی و اخروی، ۴. روحی و اخروی.

اگر بخواهیم سعادت های چهارگانه را درجه بندی کنیم، ملاک درجه بندی، درجات خیراتی است که در این سعادت ها از لحاظ کمی و کیفی به انسان می رسد. بنابراین، سعادت های که بیشترین و شدیدترین خیرات را به انسان برساند، عالی ترین سعادت ها خواهد بود. اما باید توجه داشت که خیرات و لذت هایی که در آخرت به انسان می رسد، همیشگی و شدید است و خیرات و لذت های محدود دنیوی در مقایسه با آنچه در آخرت وجود دارد، محدود و ضعیف است. از این جا می توان نتیجه گرفت که سعادت های اخروی مهم تر از سعادت های دنیوی است. برای مثال یکی از کمالاتی که باعث سعادت انسان می شود، صفت علم و آگاهی است. این کمال در آخرت به طور ابدی و شدید به دست می آید، در حالی که در دنیا در زمانی محدود و به مقدار کم دست‌یافتنی است. از آن رو که دنیا جایگاه اصلی و دائمی انسان نیست، بلکه مقدمه ای

است برای رسیدن به موقف نهایی و دائمی. از این رو، آیات و احادیث، سعادت و شقاوت اصلی و حقیقی را سعادت و شقاوت اخروی می دانند. خدای متعال در قرآن کریم می فرماید:

«وَأَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِالْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا» (۱)

«و اما آنان که سعادت‌مند شدند، جاودانه در بهشت خواهند بود.»

و نیز می فرماید:

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَبِالنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ خَالِدِينَ فِيهَا» (۲)

«پس آنان که بدبخت شدند، در آتشند، برای آن‌ها در آنجا زفیر و شهیق [ناله های طولانی و دم و بازدم] است، جاودانه در آنجا خواهند بود.»

از امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) چنین نقل شده است:

«الْعَدِي يَسْتَحِقُّ اسْمَ السَّعَادَةِ عَلَى الْحَقِيقَةِ سَعَادَةَ الْآخِرَةِ. وَ هِيَ أَرْبَعَةُ أَنْوَاعٍ: بَقَاءٌ بِإِفْنَاءٍ وَعِلْمٌ بِإِجْهَالٍ وَقُدْرَةٌ بِإِعْجَازٍ وَغِنَى بِإِفْقَرٍ» (۳)

«آن که حقیقتاً سزاوار نام سعادت است، سعادت اخروی است که چهار نوع است: بقای بدون نابودی، علم بدون جهل، توانایی بدون ناتوانی، و بی نیازی بدون نیاز.»

حضرتش همچنین می فرمایند:

«حَقِيقَةُ السَّعَادَةِ أَنْ يُخْتَمَ الرَّجُلُ عَمَلُهُ بِالسَّعَادَةِ. وَ حَقِيقَةُ الشَّقَاءِ أَنْ يُخْتَمَ الْمَرْءُ عَمَلُهُ بِالشَّقَاءِ» (۴)

«حقیقت سعادت این است که عمل انسان به سعادت ختم شود. و حقیقت بدبختی این است که عمل او به بدبختی ختم شود.»

مقصود از سعادت حقیقی یا حقیقت سعادت، سعادت اصلی و اساسی است، زیرا _ همان‌طور که در ادامه خواهیم دید _ در احادیث در مورد سعادت های دنیوی نیز واژه ی سعادت به کار رفته است.

ص: ۲۱۲

۱- هود: ۱۰۸.

۲- هود: ۱۰۷-۱۰۶.

۳- شرح نهج البلاغه ۲۰: ۳۰۶.

۴- الخصال: ۵.

در میان سعادت های جسمی و روحی، خواه در دنیا و خواه در آخرت، سعادت های روحی مهم تر از سعادت های جسمی است، زیرا از یک سو شدیدتر و پایدارتر است و از سوی دیگر سعادت روحی در دنیا، تضمین کننده ی سعادت جسمی و روحی اخروی است. از این رو اکثر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت که در مورد مبادی سعادت و شقاوت است، ناظر به سعادت روحی و اسباب و مبادی پیدایش این نوع سعادت است. در مورد سعادت های دنیوی _ اعم از جسمی و روحی _ احادیث زیر که از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) نقل شده، قابل توجه است:

«مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ: الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَالْمَسْكَنُ الْوَاسِعُ وَالْمَرْكَبُ الْهَنِيُّ وَالْوَلَدُ الصَّالِحُ.» (۱)

«از جمله سعادت های مرد مسلمان، همسر صالح، خانه بزرگ، مرکب راهوار، و فرزند صالح است.»

«خَمْسَةٌ مِنَ السَّعَادَةِ، الزَّوْجَةُ الصَّالِحَةُ وَالْبُنُونَ الْأَبْرَارُ وَالْخُلَطَاءُ الصَّالِحُونَ وَرِزْقُ الْمَرْءِ فِي بَلَدِهِ وَالْحُبُّ لِآلِ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ).» (۲)

«پنج چیز از سعادت است: همسر صالح، فرزندان نیک، دوستان صالح، روزی انسان در شهر خود، و دوستی آل محمد (صلی الله علیه و آله و سلم).»

«مِنْ سَعَادَةِ الْمَرْءِ حُسْنُ الْخُلُقِ.» (۳)

«از جمله سعادت های انسان خلق نیکوست.»

امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«مِنْ سَعَادَةِ الْمُؤْمِنِ دَابَّةٌ يَرْكَبُهَا فِي حَوَائِجِهِ وَ يَقْضِي عَلَيْهَا حُقُوقَ إِخْوَانِهِ.» (۴)

«از سعادت مؤمن، داشتن چهارپایی است که برای برآوردن نیازهایش سوار آن می شود و حقوق برادرانش را با آن به جا می آورد.»

مشابه احادیث بالا- فراوان است، و برعکس آن ها در مورد شقاوت ذکر شده است. در این گونه احادیث، گاه به سعادت جسمی و دنیوی اشاره شده، گاه به سعادت روحی و

ص: ۲۱۳

۱- الجعفریات: ۹۹، بحار الأنوار ۷۶: ۱۵۵.

۲- دعائم الاسلام ۲: ۱۹۵. ر.ک: اصول کافی ۵: ۸-۲۵۷ و ۵۲۵.

۳- مسند الشهاب ۱: ۱۹۹؛ تنبيه الخواطر ۲: ۲۵۰.

۴- اصول کافی ۶: ۵۳۶.

دنیوی، گاه به ترکیبی از این دو. برای مثال خانه بزرگ و مرکب راهوار تنها به سعادت جسمی اشاره دارد، و خُلق نیک و دوستی آل محمّد (علیه السلام) به سعادت روحی اشاره دارد. اُمّیا زن و فرزند و دوست صالح، یا وسیله نقلیه که با آن به مؤمنان خدمت کند به هر دو جنبه اشاره دارد.

همان سان که اشاره شد، اکثر آیات و احادیث مربوط به سعادت و شقاوت، مربوط به مبادی سعادت و شقاوت است. تقریباً همه این آیات و احادیث به امور روحی و معنوی اشاره دارد. برخی از این مبادی که به سعادت مربوط است، عبارتند از: معرفت، ایمان، ولایت اهل بیت (علیهم السلام)، توفیق الهی، اخلاق، محاسبه و مجاهده نفس، اخلاص، تقوی، زهد، عمل نیک، پیروی از قرآن و حق و طاعت خدا.

برخی از مبادی شقاوت عبارتند از: جهل، کفر، رذایل اخلاقی، اعمال زشت و معصیت خدا.

موارد بالا، یا کمالات و نواقص روحی است و یا آثار این کمالات و نواقص. اهمیت این امور آن است که هم بیانگر سعادت و شقاوت روحی در دنیا است، و هم این که در سه نوع سعادت و شقاوت دیگر _ یعنی: جسمی دنیوی، جسمی اخروی و روحی اخروی _ مؤثر است. تأثیر سعادت و شقاوت روحی دنیوی در سعادت و شقاوت اخروی روشن است، زیرا خداوند جایگاه هر کسی در بهشت و جهنم را بر اساس اموری همچون ایمان و کفر، طاعت و معصیت، فضائل و رذایل، و پیروی از حق یا باطل _ که از جمله سعادت های روحی دنیوی است _ تعیین می کند. این امور در جسم انسان نیز بی تأثیر نیست. فرد مؤمنی که اخلاق و اعمال نیکو دارد، کم تر از دیگران در معرض امراض جسمی قرار می گیرد و مردم بیشتر از دیگران به او اعتماد می کنند. به طور کلی انسان های خوب، حتی در همین دنیا نیز از زندگی بهتری نسبت به انسان های شرور برخوردارند.

حال به یک آیه و حدیث درباره ی مبادی سعادت و شقاوت اشاره می کنیم:

«فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى.» (۱)

ص: ۲۱۴

«پس هر کس از هدایت من پیروی کند، گمراه و بدبخت نمی شود.»

امام صادق (علیه السلام) می فرمایند:

«لَا يَنْبَغِي لِمَنْ لَمْ يَكُنْ عَالِمًا أَنْ يُعَدَّ سَعِيدًا.» (۱)

«سزاوار نیست غیر عالم، سعید دانسته شود.»

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) به امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرمود:

«إِنَّ السَّعِيدَ حَقَّ السَّعِيدِ مَنْ أَحَبَّكَ وَ أَطَاعَكَ.» (۲)

«سعادت‌مند حقیقی کسی است که تو را دوست بدارد و از تو فرمان برداری کند.»

امام علی (علیه السلام) می فرماید:

«مَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا تَتَّحَقَّقْ شِقْوَتُهُ.» (۳)

«هر که غیر از اسلام، از دین دیگری پیروی کند، شقاوتش تحقق یافته است.»

امام صادق (علیه السلام) در مورد این آیه شریفه:

«قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا.» (۴)

فرمودند:

«بِأَعْمَالِهِمْ شَقُوا.» (۵)

«به خاطر اعمال [زشتشان] بدبخت و شقی شدند.»

امام امیرالمؤمنین (علیه السلام) در نامه خود به مالک اشتر _ پس از آن که به پیروی از قرآن و احکام آن امر می کند _ در مورد احکام قرآن می فرمایند:

«لَا يَسْعَدُ أَحَدٌ إِلَّا بِاتِّبَاعِهَا وَ لَا يَشْقَى إِلَّا مَعَ جُحُودِهَا وَ إِضَاعَتِهَا.» (۶)

«کسی به سعادت نمی رسد مگر از راه پیروی از این احکام، و بدبخت نمی شود مگر با انکار آن ها و عمل نکردن به آن ها.»

- ١- تحف العقول: ٣٦٤.
- ٢- امالى طوسى: ٤٢٦.
- ٣- نهج البلاغه: خطبه ١٦١.
- ٤- المؤمنون: ١٠٦.
- ٥- توحيد صدوق: ٣٥٦.
- ٦- نهج البلاغه: نامه ٥٣.

۲. ارتباط تقدیر سعادت با عدل خدا

در آیات و احادیث مرتبط با سعادت انسان، از تقدیر سعادت انسان توسط خدا سخن به میان آمده و حتی برخی احادیث، زمان این تقدیر را پیش از تولد انسان ذکر کرده اند. در قرآن کریم نقل شده است که حضرت عیسی (علیه السلام) _ زمانی که نوزادی بیش نبود _ به امر خداوند، زبان به سخن گشود و خود را معرفی کرد. یکی از جملات حضرت عیسی (علیه السلام) در معرفی خود چنین بود:

«وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا»^(۱)

و [خدا] مرا جبار و شقی قرار نداده است.

از این آیه شریفه استفاده می شود که شقاوت و سعادت به تقدیر الهی است. از این رو حضرت عیسی می گوید: خدا مرا شقی قرار نداده است. در کتاب های شیعه و سنی از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) چنین نقل شده است:

«السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ»^(۲)

«سعید کسی است که در شکم مادرش سعادت یافت، و شقی کسی است که در شکم مادرش شقی شد.»

امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّعَادَةَ وَالشَّقَاءَ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ»^(۳)

«خداوند، سعادت و شقاوت را آفرید پیش از آن که آفرید گانش را بیافریند.»

پرسش اصلی درباره ی این احادیث، آن است که اگر سعادت و شقاوت انسان ها قبل از تولد آن ها توسط خداوند مشخص شده است، چگونه می توان انسان ها را مختار دانست؟ این سؤال را می توان به صورت اشکالی بر عدل خدا مطرح کرد و گفت: لازمه ی تقدیر سعادت و شقاوت انسان ها توسط خداوند، مجبور کردن آن ها به سعادت و شقاوت معین شده است که با عدالت سازگار نیست، زیرا مجبور کردن کسی به شقاوت، و مجازات او به خاطر شقی بودن، ظلمی است آشکار.

ص: ۲۱۶

۱- مریم: ۳۲.

۲- الزهد: ۱۴؛ تفسیر قمی ۱: ۲۲۷، سنن ابن ماجه ۱: ۱۸.

۳- اصول کافی ۱: ۱۵۲.

پاسخ اجمالی این اشکال، از مباحث مربوط به قضا و قدر روشن می شود، اما با توجه به اهمیت مطلب لازم است کمی بیشتر در این باره بحث کنیم.

حداقل سه پاسخ به سؤال یا اشکال بالا قابل ذکر است. اما قبل از توضیح پاسخ ها باید خاطر نشان کرد که مسئله ی تقدیر سعادت و شقاوت، نباید به گونه ای تفسیر و حل شود که به جبر بیانجامد، زیرا جبر با علم حضوری انسان منافات دارد و لازمه ی آن بی معنا شدن دین و نبوت و معاد و عدل است. حتی اگر فرض کنیم تفسیری هماهنگ با اختیار برای احادیث تقدیر سعادت و شقاوت نداشته باشیم، باید این احادیث کنار گذاشته شود. هرچند، چنین فرضی درست نیست و برای تقدیر سعادت، تفسیرهای هماهنگ با اختیار انسان وجود دارد.

برخی از تفسیرهای مربوط به تقدیر سعادت و شقاوت عبارتند از:

۱. مشخص بودن سعادت و شقاوت انسان ها قبل از تولد، به این معناست که خدای متعال، از سعادت و شقاوت انسان ها آگاه است و می داند که آن ها در آینده چه کارهایی را انجام خواهند داد. براساس این علم، خدا در لوح تقدیرات، برای کسی که در آینده با اختیار خود سعید خواهد شد، سعادت را می نویسد، و شقاوت را برای فردی که کارهای بد خواهد کرد ثبت می کند. بنابراین، تقدیر الهی براساس علم خدا به اختیار انسان است. از این رو لازمه ی آن جبر و ظلم نیست. درباره ی حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) در مورد سعید و شقی بودن افراد در شکم مادر، از امام موسی کاظم (علیه السلام) سؤال شد. حضرت، حدیث پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) را چنین تفسیر فرمودند:

«الشَّقِيُّ مَنِ عَلِمَ اللَّهُ وَ هُوَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَنَّهُ سَيَعْمَلُ أَعْمَالَ السُّعْدَاءِ» (۱)

«شقی کسی است که _ در حالی که در شکم مادرش است _ خدا می داند که اعمال اشقیاء را در آینده انجام خواهد داد. و سعید کسی است که _ در حالی که در شکم مادرش است _ خدا می داند که اعمال سعیدها را در آینده انجام خواهد داد.»

ص: ۲۱۷

۲. در برخی احادیث، تقدیر سعادت و شقاوت به این معنا تفسیر شده که خداوند، سعادت را برای ایمان آورنده و شقاوت را برای منکران، تقدیر کرده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) می فرماید:

«سَبَقَ الْعِلْمُ وَ جَفَّ الْقَلَمُ وَ مَضَى الْقَدَرُ بِالسَّعَادَةِ مِنْ اللَّهِ لِمَنْ آمَنَ وَ اتَّقَى، وَ بِالشَّقَاءِ لِمَنْ كَذَبَ وَ كَفَرَ.» (۱)

«به سعادت کسی که ایمان آورد و تقوا پیشه کرد، و شقاوت کسی که تکذیب کرد و کافر شد، علم الهی تعلق گرفت و قلم خدا خشک شد و تقدیر الهی گذشت.»

براساس این حدیث، هر چند سعادت و شقاوت توسط خداوند تقدیر می شود، اما این تقدیر، براساس ایمان و کفر رقم می خورد، که عمل اختیاری انسان است.

تفسیر دوم نیز مانند تفسیر اول، تقدیر سعادت و شقاوت را بر اساس علم خداوند به اعمال اختیاری انسان ها تفسیر می کند. اما نکته اضافی تفسیر دوم این است که آن اعمال اختیاری که باعث سعادت و شقاوت می شود نیز مشخص شده است. بدین سان، ایمان و تقوای آینده باعث تقدیر سعادت، و تکذیب کفر آینده باعث تقدیر شقاوت است.

۳. سومین تفسیر تقدیر سعادت و شقاوت، مبتنی بر وجود عوالم پیشین است. براساس احادیث مربوط به این عوالم، انسان ها قبل از جهان کنونی مورد آزمایش قرار گرفته اند و نتیجه ی این آزمون، سعادت و شقاوت بوده است. (۲) بنابراین هر انسانی قبل از تولد و در شکم مادر، یا سعید است و یا شقی. این سعادت و شقاوت نیز براساس اراده و اختیار انسان ها و نوع پاسخ به آزمون الهی بوده است. از این رو لازمه ی سعید و شقی بودن در شکم مادر جبر نیست.

نکته ی مهم درباره ی پاسخ سوم این است که سعید و شقی بودن در عوالم پیشین که براساس اختیار انسان ها بوده است، باعث نمی شود که انسان در این جهان قدرت و اختیار نداشته باشد و نتواند سرنوشت خود را تغییر دهد. براساس پاسخ سوم، سعادت و شقاوت موجود در شکم مادر، نتیجه ی اعمال قبل است. از این رو در جهان کنونی

ص: ۲۱۸

۱- همان مأخذ: ۳۴۳.

۲- بنگرید به: اصول کافی ۲: ۳-۷.

ممکن است فرد با انجام کارهای متفاوت با عوالم قبل، سعادت و شقاوت قبلی را تغییر دهد. همان طور که در مورد شخصی که در این جهان مؤمن بوده و اعمال خیر انجام می دهد، می گوییم: این شخص سعید است. اما این گفته بدان معنا نیست که شخص مورد نظر نمی تواند در آینده کافر شود و اعمال زشت انجام دهد و شقی گردد.

خلاصه فصل دهم

سعادت و شقاوت چیست؟ این پرسش کهن با پاسخ های گوناگون روبه رو شده است. در این فصل، پاسخ به این پرسش اساسی، در پیوند با عدل خدا مورد توجه قرار گرفت. ابتدا توضیح مفهوم سعادت و شقاوت، سپس تقسیم آن از دیدگاه اسلام به چهار گونه (جسمی و دنیوی، روحی و دنیوی، جسمی و اخروی، روحی و اخروی) تبیین گشت. توضیح درباره ی آن ها بر اساس آیات و احادیث، آمد، که در خلال این توضیح، معنای واقعی سعادت روشن شد. تفاوت میان مبادی سعادت و شقاوت با اصل سعادت و شقاوت و آثار آن ها، نکته ی مهم دیگر است که بیان شد. ارتباط تقدیر سعادت و شقاوت با عدل خدا، پرسش دیگری است که پاسخ آن در این فصل، بررسی شد. در پایان، به این نتیجه رسیدیم که اختیار انسان، می تواند تقدیرهای پیشین از سعادت و شقاوت را تغییر دهد.

- ۱- قرآن كريم
- ۲- عهد عتيق (تورات)، لندن، ۱۸۹۸ ميلادى.
- ۳- انجيل برنابا، ترجمه‌ى سردار كابلې، دفتر نشر كتاب، تهران، ۱۳۶۳ ه.ش.
- ۴- آقابرگك طهرانى، محمد محسن، الذريعه الى تصانيف الشيعه، دارالاضواء، بيروت، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ۵- احمد بن فارس بن زكريا، ابوالحسن، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتب الاعلام الاسلامى، قم، ۱۴۰۴ ه.ق.
- ۶- الخراز القمى الرازى، ابوالقاسم على بن محمد، كفايه الاثر فى النص على الائمة الاثنى عشر، تحقيق سيد عبداللطيف حسيني كوه كمرى خوئى، بيدار، قم، ۱۴۰۱ ه.ق.
- ۷- بحراني، ابن ميثم، شرح العالم الربانى كمال الدين ميثم بن على بن ميثم البحرانى على المائة كلمه لاميرالمؤمنين على بن ابى طالب (عليه السلام)، تصحيح جلال الدين حسيني ارموى محدث، جماعه المدرسين، قم.
- ۸- برقى، ابوجعفر احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق سيد مهدي رجائى، مجمع العالمى لاهل البيت (عليهم السلام)، قم، ۱۴۱۳ ه.ق.
- ۹- برنجكار، رضا، مباني خداشناسى در فلسفه يونان و اديان الهى، مؤلف، قم، ۱۳۷۱ ه.ش.
- ۱۰- بهشتى، سيد محمد حسيني، خدا از ديدگاه قرآن، انتشارات بعثت، تهران.
- ۱۱- تيممى آمدى، عبدالواحد، غررالحكم، تصحيح جلال الدين حسيني ارموى محدث، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۶ ه.ش.

- ۱۲- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت، ۱۴۰۷ ه.ق.
- ۱۳- حر عاملی، محمد بن الحسن، اثبات الهداه بالنصوص و المعجزات، مطبعه العلمیه، قم.
- ۱۴- حسینی بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، اسماعیلیان، قم.
- ۱۵- زمخشری، ابوالقاسم محمود بن عمر، اساس البلاغه، تحقیق عبد الرحیم محمود، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- ۱۶- سبزواری، محمد بن محمد، جامع الاخبار، تحقیق علاء آل جعفر، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، قم، ۱۴۱۴ ه.ق.
- ۱۷- سید رضی، محمد بن حسین بن موسی، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، هجره، قم، ۱۳۹۵ ه.ق.
- ۱۸- سیوری، مقداد بن عبدالله، النافع یوم الحشر، تحقیق مهدی محقق، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، تهران، ۱۳۶۵ ه.ش.
- ۱۹- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، دارالفکر، بیروت، ۱۴۰۳ ه.ق.
- ۲۰- صدرالدین، محمد بن ابراهیم الشیرازی، کتاب العرشیه، انتشارات مهدوی، اصفهان.
- ۲۱- صدوق، الامالی، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۰ ه.ق.
- ۲۲- صدوق، الخصال، سید احمد فهری، علمیه اسلامیة، تهران.
- ۲۳- صدوق، ثواب الاعمال، تصحیح علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۳۵۰ ه.ش.
- ۲۴- صدوق، علل الشرایع، دارالبلاغه، بیروت، ۱۳۸۶ ه.ق و طبع قدیم سنگی، تهران.
- ۲۵- صدوق، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، تصحیح سید مهدی حسینی لاجوردی، کتاب فروشی طوس، قم، ۱۳۶۳، ه.ش.
- ۲۶- صدوق، محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، التوحید، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، جماعه المدرسین، قم، ۱۳۵۷ ه.ش.
- ۲۷- صدوق، معانی الاخبار، تصحیح علی اکبر غفاری، جماعه المدرسین، قم، ۱۳۶۱ ه.ش.
- ۲۸- فیومی، احمد بن محمد، المصباح المنیر، دارالهجره، قم، ۱۴۰۵ ه.ق.
- ۲۹- قیصری، شرف الدین داود، رسائل قیصری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران،

تهران.

۳۰- کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۸ ه.ق.

ص: ۲۲۲

۳۱- لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، با مقدمه کیوان سمیعی، انتشارات محمودی، تهران.

۳۲- مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۲ ه.ش.

۳۳- مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان، الارشاد، تحقیق مؤسسه آل البيت (عليهم السلام) لاهياء التراث، المؤتمر العالمی لألفیه الشیخ المفید، قم ۱۴۱۳ ه.ق.

۳۴- مفید، تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد، تقدیم و تعلیق سید هبه الدین شهرستانی، الرضی، قم، ۱۳۶۳ ه.ش.

۳۵- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی.

۳۶- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، الهُدی، تهران، ۱۳۶۸ ه.ش.

ص: ۲۲۳

- ۱- آمدی، عبدالواحد. غررالحکم و دررالکلم. شرح جمال الدین خوانساری، تحقیق: سید جلال الدین محدث ارموی. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۰ ش.
- ۲- ابن ابی جمهور، عوالی اللثالی. تحقیق: مجتبی عراقی. قم: مطبعة سیدالشہدا (علیہ السلام)، ۱۴۰۳ ق.
- ۳- ابن ابی الحدید، عزالدین. شرح نهج البلاغہ. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراہیم. بیروت: داراحیاء التراث، ۱۳۸۵ ق.
- ۴- ابن اثیر، النہایۃ، تحقیق: طاهر احمد الزاوی، قم، اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
- ۵- ابن اثیر الجزری، علی. اسدالغابۃ. بیروت: دارالکتب العلمیۃ، ۱۴۱۵ ق.
- ۶- ابن الحجاج مسلم. صحیح مسلم. قاہرہ: دارالحديث، ۱۴۱۲ ق.
- ۷- ابن سعد، محمد. الطبقات الکبری. بیروت: دار صادر.
- ۸- ابن طاووس، علی. الطرائف. قم: مطبعة الخيام، ۱۴۰۰ ق.
- ۹- ابن عبدالبر، یوسف. جامع بیان العلم و فضلہ. بیروت: دارالکتب العلمیۃ، بی تا.
- ۱۰- ابن فارس، احمد. معجم مقاییس اللغۃ. تحقیق: عبدالسلام محمد ہارون، مصر: مطبعة المصطفی و اولادہ، ۱۳۸۹ ق. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۱- ابن ماجہ، محمد. سنن ابن ماجہ. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۳۹۵ ق.
- ۱۲- ابن المرتضی، احمد. طبقات المعتزلۃ. بیروت: دارالمنتظر، ۱۴۰۹ ق.
- ۱۳- ابن منظور، لسان العرب، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۰ ق.
- ۱۴- ابوزہرۃ، محمد. تاریخ المذاهب الاسلامیۃ. قاہرہ: دارالفکر العربی، بی تا.
- ۱۵- اشعث کوفی، محمد بن محمد. الجعفریات. تهران: نینوی، بی تا.

١٦- اشعري، ابوالحسن. اللمع. مصر: مطبعة شركة مساهمة، ١٩٥٥ م.

١٧- اشعري. ابوالحسن. مقالات الاسلاميين. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، ١٤٠٥ ق و تصحيح هلموت ريتز، ١٤٠٠ ق.

١٨- اهوازي، حسين بن سعيد. المؤمن. بيروت: دارالمرتبضي، ١٤١١ ق.

١٩- برقي، المحاسن. تحقيق: سيد مهدي رجائي. قم: المجمع العالمي لأهل البيت (عليهم السلام)، ١٤١٣ ق.

٢٠- برنجكار، رضا. آشنائي با فرق و مذاهب اسلامي. قم: طه، ١٣٧٨ ش.

٢١- برنجكار، رضا. اختيار و عليت ازديدگاه ملاصدرا و اسپينوزا. در: فصل نامه ي انجمن معارف اسلامي، شماره ي ٤، پاييز ١٣٨٤ ش.

٢٢- بغدادى، عبدالقاهر. الفرق بين الفرق. بيروت: دارالجيل، ١٤٠٨ ق.

٢٣- بغدادى، عبدالقاهر. اصول الدين. بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٠١ ق.

٢٤- ترمذى، محمد. الجامع الصحيح (سنن الترمذى). تحقيق: احمد محمد شاكر، بيروت: دار احياء التراث العربى، بي تا.

٢٥- تميمي مغربي، قاضي نعمان. دعائم الاسلام. مصر: دارالمعارف، ١٣٨٩ ق.

٢٦- جرجاني، علي بن محمد. شرح المواقف. قم: شريف رضى، بي تا.

٢٧- جوهرى، اسماعيل بن حماد. الصحاح. تحقيق: احمد عبدالعزيز عطار، بيروت: دارالعلم للملأين، ١٩٩٠ م.

٢٨- حرانى، حسن بن على. تحف العقول. تحقيق: على اكبر غفارى. قم: اسلامي، ١٤٠٤ ق.

٢٩- حلى (علامه) حسن بن يوسف. انوار الملكوت فى شرح الياقوت، تحقيق: محمد نجمى زنجاني.

٣٠- حلى (علامه) حسن بن يوسف. الباب الحادى عشر. تحقيق: دكتور مهدي محقق. تهران: مؤسسه ي مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل، ١٣٦٥ ش.

٣١- حلى (علامه) حسن بن يوسف. كشف المراد، تصحيح: حسن حسن زاده آملی.

٣٢- حلى (علامه) حسن بن يوسف. نهج الحق و كشف الصدق. تحقيق عين الله حسنى، قم: دارالهجرة، ١٤٠٧ ق.

٣٣- الحلى، حسن بن سليمان. مختصر بصائر الدرجات. قم: الرسول المصطفى.

٣٤- حميرى، عبدالله. قرب الاسناد. قم: مؤسسه آل البيت (عليهم السلام)، ١٤١٣ ق.

٣٥- الحميرى، نشوان. الحورالعين. مصر: مكتبه الخانجى، ١٩٦٥ م.

ص: ٢٢٦

- ۳۶- خطیب بغدادی، احمد. تاریخ بغداد. مدینه: المكتبة السلفية، بی تا.
- ۳۷- خلیل بن احمد، ترتیب کتاب العین، تصحیح: اسعد الطیب، قم: انتشارات اسوه، ۱۴۱۴ ق.
- ۳۸- ری شهری، محمد. دانش نامه ی عقاید اسلامی. قم: دارالحدیث، ۱۳۸۵ ش.
- ۳۹- سبحانی، جعفر. بحوث فی الملل و النحل. قم: مرکز مدیریت حوزه ی علمیه، ۱۳۷۰ ش.
- ۴۰- سبزواری، هادی. شرح الاسماء الحسنی. قم: بصیرتی، ۱۳۶۷ ق.
- ۴۱- سیوری، مقداد. النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر. تحقیق مهدی محقق، تهران. مؤسسه ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۵ ش.
- ۴۲- شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغه، ترجمه: سید علی نقی فیض الاسلام. تهران: فقیه، ۱۳۷۶ ش.
- ۴۳- شریف مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش: سید مهدی رجائی. قم: دارالقرآن، ۱۴۰۵ ق.
- ۴۴- شریف مرتضی، شرح جمل العلم و العمل. تصحیح: یعقوب جعفری. تهران: اسوه ۱۴۱۴ ق.
- ۴۵- شهرستانی، محمد، الملل و النحل. تحقیق: محمد سید گیلانی، بیروت: دارالمعرفه، بی تا.
- ۴۶- صحیفه ی سجادیه. تحقیق: علی انصاریان. دمشق: السمثاریه الثقافیه الایرانیه، بی تا.
- ۴۷- صدر المتألهین. الحکمه المتعالیه. (الاسفار الاربعه) قم: مصطفوی، بی تا.
- ۴۸- صدر المتألهین، المبدأ و المعاد. تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ۴۹- صدوق، محمد بن علی. التوحید. تحقیق: سید هاشم حسینی. قم: اسلامی.
- ۵۰- صدوق محمد بن علی. الخصال. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: اسلامی، ۱۴۰۳ ق * ترجمه: سید احمد فهری. تهران: اسلامی.
- ۵۱- صدوق، محمد بن علی. علل الشرایع. بیروت: داراحیاء التراث، ۱۳۸۵ ق.
- ۵۲- صدوق، محمد بن علی، عیون اخبار الرضا (علیه السلام). تصحیح: سید مهدی حسینی لاجوردی. قم: طوس، ۱۳۶۳ ش.
- ۵۳- صدوق، محمد بن علی. معانی الأخبار. تحقیق: علی اکبر غفاری. قم: اسلامی، ۱۳۶۱ ش.

- ٥٤- صدوق، محمد بن علي. من لا يحضره الفقيه. تحقيق: علي أكبر غفاري. قم: مؤسسه النشر الاسلامي، بي تا.
- ٥٥- طباطبائي، سيد محمد حسين. اصول فلسفه و روش رئاليسم. قم: اسلامي، ١٣٥٩ ش.
- ٥٦- طبرسي، فضل بن حسن. الاحتجاج. تحقيق: ابراهيم بهادري، محمد هادي به. تهران: اسوه: ١٤١٣ ق.
- ٥٧- طبرسي، فضل بن حسن. مجمع البيان في تفسير القرآن. بيروت: دارالمعرفه، ١٤٠٨ ق.
- ٥٨- طوسي، محمد بن حسن. امالي. تحقيق: موسسه البعثه. قم: دارالثقافه ١٤١٤ ق.
- ٥٩- طوسي، محمد بن حسن. تمهيد الاصول. تصحيح: عبدالمحسن مشكوه الديني. تهران: دانشگاه تهران.
- ٦٠- طوسي، محمد بن حسن. تهذيب الأحكام. بيروت: دارالتعارف، ١٤٠١ ق.
- ٦١- طوسي، محمد. مصباح المهتجد. بيروت: فقه الشيعة، ١٤١١ ق.
- ٦٢- عياشي، محمد بن مسعود. تفسير العياشي، تصحيح: سيد هاشم رسولي محلاتي. تهران: اسلاميه، ١٣٨٠ ق.
- ٦٣- فخر رازي، شرح اسماء الله الحسنی، تحقيق: طه عبدالرؤف سعد. قاهره: مكتبة الكليات الازهرية، ١٣٩٦ ق.
- ٦٤- فخر رازي، القضا و القدر. تصحيح: محمد المعتصم بالله بغدادی. دارالكتاب العربي.
- ٦٥- فيروزآبادي، القاموس المحيط. بيروت: دارالفكر، ١٤٠٣ ق.
- ٦٦- فيومي، احمد بن محمد. المصباح المنير. قم: دارالهجرة، ١٤١٤ ق.
- ٦٧- قاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة. تحقيق: عبدالكريم عثمان. قاهره: مكتبة وهبه، ١٣٨٤ ق.
- ٦٨- قاضي عبدالجبار، المحيط بالتكليف. تحقيق: عمر السيد عزمي و احمد فؤاد الاهواني. قاهره: المؤسسة المصرية العامة.
- ٦٩- قاضي عبدالجبار، المغني في ابواب التوحيد و العدل. تحقيق توفيق الطويل و سعيد زايد. قاهره: المؤسسة المصرية العامة، بي تا.
- ٧٠- قضاعي، محمد. مسند الشهاب. تحقيق: حمدي عبدالحميد السلفي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥ ق.
- ٧١- قطب الدين الراوندي، سعيد. الدعوات. قم: مؤسسة الامام المهدي (عليه السلام)، ١٤٠٧ ق.

- ۷۲- قمی علی بن ابراهیم، تفسیر القمی. تحقیق. سید طیب جزائری. قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.
- ۷۳- کاپلستن، فردریک. تاریخ فلسفه. ترجمه: سید جمال الدین مجتوبی. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
- ۷۴- کراجکی، محمد بن علی. کنزالفوائد. تصحیح: عبدالله نعمه. قم: دارالذخائر، ۱۴۱۰ ق.
- ۷۵- کشی. رجال الکشی. قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۴ ق.
- ۷۶- کفعمی، تقی الدین. البلد الأمين.
- ۷۷- کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تحقیق: علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق.
- ۷۸- ماتریدی، محمد بن محمد. التوحید. استانبول: المكتبة الاسلامیه، ۱۹۷۹ م.
- ۷۹- متقی هندی، علی. کنز العمال. تصحیح: صفوة السقا. بیروت: مكتبة التراث الاسلامی، ۱۳۹۵ ق.
- ۸۰- مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار. بیروت: دار احیاء التراث، ۱۴۰۳ ق.
- ۸۱- مرعشی، سید شهاب الدین. تعلیقات احقاق الحق. قم: کتابخانه ی آیه الله مرعشی.
- ۸۲- مطهری، مرتضی. عدل الهی. قم: اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
- ۸۳- مفید، محمد بن محمد. الامالی. تحقیق: حسین استادولی، علی اکبر غفاری. قم: اسلامی، ۱۴۰۳ ق.
- ۸۴- مفید، محمد بن محمد. اوائل المقالات. تصحیح: مهدی محقق. تهران: مؤسسه ی مطالعات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
- ۸۵- مفید، محمد بن محمد. (مصنفات شیخ المفید: ج ۵)، قم * تصحیح: سید هبه الدین شهرستانی. قم. شریف رضی، ۱۳۶۳ ش.
- ۸۶- مکی، جی. ال. شر و قدرت مطلق. ترجمه: محمد رضا صالح نژاد (در مجله ی کیان، شماره ی ۳).
- ۸۷- نسائی، احمد. سنن النسائی. بیروت: دارالمعرفة، ۱۴۱۴ ق.
- ۸۸- نعمانی، محمد. الغیبه. تهران: مكتبة الصدوق، ۱۳۹۸ ق.
- ۸۹- ورام بن ابن فراس، تنبیه الخواطر، بیروت: دارالتعارف و دارصعب، بی تا.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

