

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# فلسفہ و کلام اسلامی

خداشناسی

حجت الاسلام دکتر عبدالحسین خسروپناه

حوزه علوم اسلامی دانشگاه اصفهان

تدوین محتوا



## فهرست مطالب

۹.....	سخن حوزه
۱۰.....	مقدمه
۱۱.....	<b>درس اول: مبادی علم کلام</b>
۱۲.....	چیستی کلام اسلامی
۱۲.....	تعریف و گستره دین پژوهی
۱۲.....	تعاریف کلام اسلامی
۱۳.....	چیستی کلام جدید
۱۴.....	دیدگاه ناسخیت
۱۴.....	دیدگاه تکامل
۱۵.....	نظریه برگزیده
۱۵.....	ساختار کلام نوین اسلامی
۱۶.....	بخش اول: مبادی و مقدمات
۱۶.....	بخش دوم: خدا شناسی
۱۶.....	بخش سوم: دین شناسی
۱۶.....	بخش چهارم: نبوت شناسی
۱۶.....	بخش پنجم: امامت شناسی
۱۶.....	بخش ششم: اسلام شناسی
۱۷.....	بخش هفتم: فرجام شناسی
۱۷.....	تفاوت کلام اسلامی با علوم همگون
۱۷.....	دین پژوهی تطبیقی
۱۸.....	فلسفه دین
۱۸.....	مردم شناسی دین
۱۸.....	روان شناسی دین
۱۸.....	جامعه شناسی دین
۱۹.....	ضرورت آشنایی با علم کلام
۲۰.....	چکیده
۲۰.....	پرسش
۲۰.....	منابع مطالعاتی
۲۱.....	<b>درس دوم: معقولیت و اثبات پذیری گزاره‌های دینی</b>
۲۲.....	گفتار دوم: معقولیت و اثبات پذیری گزاره‌های دینی
۲۳.....	مبادی تصویری مسئله
۲۳.....	معقولیت گزاره‌های توصیفی اسلام

۲۴	..... معقولیت گزاره‌های عقلی - دینی
۲۶	..... معقولیت گزاره‌های عرفانی - دینی
۲۷	..... معقولیت گزاره‌های تاریخی - دینی
۲۸	..... معقولیت گزاره‌های تجربی - دینی
۳۰	..... چکیده
۳۰	..... پرسش
۳۱	..... منابع مطالعاتی
۳۲	<b>درس سوم: شناخت و اثبات وجود خداوند - برهان فطرت</b>
۳۳	..... گفتار سوم: شناخت و اثبات وجود خداوند
۳۴	..... شناخت خدا
۳۴	..... براهین اثبات وجود خدا
۳۶	..... دلیل فطرت
۳۶	..... تفسیر اول: اعتقاد فطری به وجود خدا
۳۷	..... تفسیر دوم: قیاس ذوحدین ضد شکایت
۳۷	..... تفسیر سوم: اشتیاق فطری به خدا
۳۸	..... دلیل فطرت در قرآن
۳۹	..... چکیده
۴۰	..... پرسش
۴۰	..... منابع مطالعاتی
۴۱	<b>درس چهارم: شناخت و اثبات وجود خداوند - برهان نظم</b>
۴۲	..... برهان نظم
۴۲	..... چیستی و اقسام نظم
۴۳	..... تبیین برهان نظم
۴۵	..... برهان نظم و تئوری داروین
۴۷	..... برهان نظم و نظریه کوانتوم
۴۹	..... چکیده
۴۹	..... پرسش
۴۹	..... منابع مطالعاتی
۵۰	<b>درس پنجم: شناخت و اثبات وجود خداوند - برهان وجوب و امکان</b>
۵۱	..... برهان وجوب و امکان
۵۱	..... تبیین بوعلی
۵۲	..... تبیین آکویناس
۵۳	..... تبیین ملاصدرا
۵۴	..... چکیده
۵۴	..... پرسش
۵۴	..... منابع مطالعاتی
۵۵	<b>درس ششم: توحید نظری</b>
۵۶	..... اثبات و مراتب توحید الهی
۵۶	..... تبیین توحید نظری
۵۷	..... اثبات توحید ذاتی

۵۹	اثبات توحید صفاتی
۵۹	اثبات توحید در خالقیت
۶۰	اثبات توحید در ربوبیت
۶۱	اثبات توحید در حاکمیت، مالکیت و ولایت
۶۲	چکیده
۶۳	پرسش
۶۴	<b>درس هفتم: توحید عملی</b>
۶۵	تبیین توحید عملی
۶۵	اثبات توحید عبادی
۶۷	اثبات توحید در اطاعت
۶۷	کارکردهای اعتقاد به توحید
۶۸	عوامل گرایش به شرک
۷۰	چکیده
۷۰	پرسش
۷۱	<b>درس هشتم: صفات الهی - صفات ذاتیه</b>
۷۲	صفات الهی
۷۵	صفات ذاتیه الهی
۷۵	علم الهی
۷۷	قدرت الهی
۷۸	ازلیت و ابدیت الهی
۷۹	حیات الهی
۷۹	چکیده
۸۰	پرسش
۸۱	<b>درس نهم: صفات الهی - صفات فعلیه</b>
۸۲	صفات فعلیه
۸۶	صفات سلویه
۸۷	چکیده
۸۸	پرسش
۸۹	<b>درس دهم: فاعلیت الهی</b>
۹۰	قلمرو شناخت افعال الهی
۹۰	نیازمندی ممکنات به واجب تعالی
۹۱	فاعلیت الهی و فاعلیت مخلوقات
۹۳	قضا و قدر الهی
۹۳	قدر شناسی
۹۴	قضا شناسی
۱۰۱	چکیده
۱۰۲	پرسش
۱۰۳	<b>درس یازدهم: نظام احسن و مسئله شر</b>
۱۰۴	نظام احسن جهان
۱۰۵	فلسفه آفرینش جهان و انسان

۱۰۷	.....	فلسفه آفرینش شیطان
۱۰۷	.....	واقعیت شیطان
۱۱۱	.....	توجیه شر در جهان
۱۱۱	.....	قلمرو مسئله شر
۱۱۲	.....	انواع شرور
۱۱۲	.....	معقولیت اعتقاد به خدا و مسئله شر
۱۱۳	.....	شبهه هیوم و مسئله شر
۱۱۳	.....	نقد شبهه هیوم
۱۱۴	.....	شبهه مکی و مسئله شر
۱۱۵	.....	نقد شبهه مکی
۱۱۷	.....	چکیده
۱۱۷	.....	پرسش
۱۱۸	.....	<b>درس دوازدهم: صفات الهی و مسئله شر</b>
۱۱۹	.....	معقولیت اعتقاد به صفات الهی و مسئله شر
۱۱۹	.....	پاسخ به شبهه شرور با رویکرد کلامی
۱۱۹	.....	پاسخ به شبهه شرور با رویکرد فلسفی
۱۲۰	.....	پاسخ به شبهه شرور با رویکرد عرفانی
۱۲۱	.....	پاسخ به شبهه شرور با رویکرد تربیتی
۱۲۱	.....	نظر برگزیده
۱۲۲	.....	آیات مربوط به شرور
۱۲۴	.....	حاصل سخن
۱۲۶	.....	چکیده
۱۲۶	.....	پرسش



## بسمه تعالی

### سخن حوزه

حوزه علوم اسلامی دانشگاهیان، مرکزی آموزشی، فرهنگی و تربیتی است و وابسته به نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها بوده و در تداوم خط انبیا الهی و معصومان علیهم السلام گام برمی دارد و بر این اساس خود را ملزم به حرکت در راه ولایت فقیه می داند. حوزه علوم اسلامی در تلاش است تا با بهره گیری از روش های کارآمد و اساتید و صاحب نظران حوزه های علمیه و دانشگاه، بهترین و سودمندترین کتب آموزشی را تهیه و در دسترس دانشجویان و علاقه مندان به علوم اسلامی قرار دهد. به یقین، رشد و توانمندی دین پژوهان و کارآمدی نظام آموزشی حوزه علوم اسلامی دانشگاهیان در گرو توجه اکید به نیازهای مخاطبان، شیوه های عصری آموزش و محتوای غنی و تأثیرگذار تولیدات علمی است. از تمامی کارشناسان ارجمندی که در تولید و ارائه این اثر ارزنده تلاش نموده اند بویژه نویسنده گرامی حجت الاسلام و المسلمین دکتر خسرو پناه و همین طور حجت الاسلام و المسلمین آقای حسن مرادی که درسنامه ها را تهیه نموده اند، تشکر می کنیم و تلاشهای همه همکاران را ارج می نهیم.

حوزه علوم اسلامی دانشگاهیان

تدوین محتوا

## مقدمه

دانش کلام یکی از دانش‌های دینی است که وظیفه آن عبارت است از:

۱. توضیح آموزه‌های دینی ۲. اثبات آن آموزه‌ها ۳. مقابله با شبهاتی که از سوی مخالفین مطرح می‌شود.

کلام اسلامی که محصول تلاش و زحمات اندیشمندان مسلمان است از ابتدا اهداف فوق را در نظر داشته و به تدریج فنی‌تر گردیده است. در دوره جدید، مسائل الهیاتی‌ای به نام کلام جدید<sup>۱</sup> مطرح و به جهان اسلام نیز وارد گردید و متأسفانه این مطالب بدون ارتباط با کلام سنتی و بصورت چند واحد درسی جداگانه تدریس می‌شود.

در درس کلام نوین اسلامی تلاش شده است تا مسائل الهیاتی سنتی و مسائل الهیاتی جدید در یک ساختار واحد و در کنار هم مطرح شده تا دین‌پژوهان محترم بتوانند دیدگاهی جامع نسبت به اهم مسائل کلامی و الهیاتی را بدست آورند.

در این درسنامه در ابتدای هر درس اهداف آن درس توضیح داده می‌شود و سپس متن اصلی درس به دنبال می‌آید. در پایان نیز خلاصه‌ای از آن درس همراه با سؤالاتی برای تأمل و مطالعه بیشتر ارائه می‌شود.

امید است که این درسنامه بتواند دین‌پژوهان محترم را در مطالعات دینی خود یاری نماید.

## درس اول

### مبایذ علم کلام

#### اهداف درس

متخصصان هر علم قبل از ورود به محتوای آن علم به معرفی موضوع و اهداف و تقسیمات آن علم می‌پردازند. ما نیز در

این درس با مطالب زیر آشنا می‌شویم:

- تعاریف مختلف علم کلام و تعریف جامع آن.
- کلام قدیم و کلام جدید یعنی چه؟
- نسبت کلام جدید با کلام قدیم.
- ساختار کلی و تقسیم‌بندی‌های هفتگانه علم کلام نوین اسلامی.
- تفاوت علم کلام با دانش‌های مرتبط مثل فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین و ...

## چیستی کلام اسلامی

وقتی سخن از کلام اسلامی یا کلام جدید به میان می‌آید، برخی که آشنایی با این دانش ندارند گمان می‌کنند، منظور از کلام، سخن‌وری و گفتن و شنودن است و علم کلام، دانشی است که در آن، فنّ خطابه و آموزش سخنرانی داده می‌شود؛ در حالی که این دانش هیچ ربطی به خطابه و سخن‌وری ندارد، هر چند برای تأمین اهدافش از سخن‌وری هم بهره می‌گیرد. بنابراین تعریف دقیق علم کلام و بیان موضوع و محور اصلی و روش و هدف و مسایل آن به مثابه نقشه راهنمایی است که راهبر را در مسیر و هدف معین شده، راهبری می‌کند. پس چیستی ماهیت کلام، بر سایر مباحث آن تقدم دارد.

علم کلام اسلامی، یکی از دانش‌های دین‌پژوهی است که در تاریخ دین‌شناسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. متکلمان در طول تاریخ به اثبات اعتقادات دینی پرداخته و به شبهات مخالفان و معاندان پاسخ داده‌اند. عظمت علم کلام به قدری زیاد بود که از آن به فقه اکبر یاد می‌شد. عمده فقهای اسلامی، علاوه بر بیان مباحث فقهی و اصول فقه، به تبیین معارف اعتقادی نیز می‌پرداختند و کتاب‌هایی در دفاع از دین می‌نگاشتند.

## تعریف و گستره دین‌پژوهی

دین‌پژوهی عبارت است از: رشته‌های مختلفی که با روش‌های گوناگون به تحقیق و بررسی ابعاد و ساحت‌های مختلف دین می‌پردازد. با توجه به این دین‌آسمانی، به ویژه اسلام، مشتمل بر ابعاد عقیدتی، فقهی، حقوقی، فردی، اجتماعی، تربیتی و سیاسی است. دانش‌های دین‌پژوهی به گونه‌های متنوعی دسته‌بندی می‌شوند.

گستره دین‌پژوهی به اعتبار مبانی، محتوا، کارکردها، ماهیت دینداری و مباحث تطبیقی به پنج بخش تقسیم می‌شود. ۱- مبانی دین در فلسفه دین، ۲- محتوای دین در علوم کلام، فقه و اخلاق، ۳- کارکردهای دین در جامعه‌شناسی دین، روان‌شناسی دین، مردم‌شناسی دین و اسطوره‌شناسی دین، ۴- ماهیت دین و دینداری در پدیدارشناسی دین، ۵- مباحث تطبیقی در دین‌شناسی تطبیقی و تاریخ ادیان مطرح می‌گردد.

بخشی از شاخه‌های دین‌پژوهی مانند: فلسفه دین و کلام، به صدق و کذب گزاره‌ها و دسته دیگر همچون تاریخ ادیان، دین‌شناسی تطبیقی، پدیدارشناسی دین، جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین تنها به توصیف آن‌ها می‌پردازند و به صدق و کذب گزاره‌های دینی کاری ندارد.<sup>۱</sup>

## تعاریف کلام اسلامی

حال که تعریف و گستره دین‌پژوهی معلوم گشت، نوبت به تعریف کلام اسلامی به عنوان یکی از شاخه‌های دین‌پژوهی می‌رسد. بزرگان اسلام به تعاریف گوناگونی از علم کلام پرداخته‌اند، که پاره‌ای از آن‌ها به شرح ذیل بیان می‌گردد:

۱. برای مطالعه بیشتر، رک به: محمد رضا کاشفی، مقاله "فلسفه دین و کلام جدید"، کلام جدید در گذر اندیشه‌ها، به اهتمام علی اوجبی، تهران، مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۵۷، اول، ص ۲۵۶-۲۵۸.

**فارابی** در تعریف این علم می‌نویسد: «صناعت کلام، ملکه‌ای است که انسان به کمک آن می‌تواند از راه گفتار، به یاری آرا و افعال محدود و معینی که واضع شریعت، آن‌ها را به صراحت بیان کرده است بپردازد؛ و هر چه را مخالف آن است باطل نماید.»<sup>۱</sup>

**قاضی عضدالدین الایجی** (م ۷۵۶ هـ.ق) مؤلف "المواقف"، در تعریف علم کلام می‌گوید: «کلام، دانشی است که انسان در پرتو آن، قدرت پیدا می‌کند که عقاید دینی را از راه ایراد دلایل و ردّ شبهات اثبات نماید.»<sup>۲</sup>

**سعدالدین تفتازانی** (متوفی ۷۹۳ هـ.ق) نیز دانش کلام را چنین تعریف می‌کند: «کلام، علم به عقاید دینی از روی دلایل قطعی و یقینی است.»<sup>۳</sup>

**ابن خلدون** می‌گوید: «دانش کلام، آن دانشی است که متضمن اثبات عقاید ایمانی به وسیله ادله عقلی است؛ و ردّ بدعت‌گزارانی است که از اعتقادات مذاهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند؛ رمز اثبات این عقاید ایمانی، توحید است.»<sup>۴</sup>

**محقق لاهیجی** بعد از بیان اشکال بر سایر تعاریف متکلمان از دانش کلام، این علم را چنین تعریف می‌کند: «کلام، صنعتی نظری است که به واسطه آن، انسان بر اثبات عقاید دینی توانا می‌شود.»<sup>۵</sup>

تعریف برگزیده، (تعریفی جامع با توجه به رسالت و وظایف متکلمان و اهداف و روش دانش کلام) چنین است: «علم کلام، دانش و مهارتی دین‌پژوهی است که با کمک متون اسلامی، به استخراج و تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم اعتقادی پرداخته و آن‌ها را براساس روش‌ها و رویکردهای مختلف درون و برون‌دینی، اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراض‌ها و شبهات مخالفان اعتقادی پاسخ می‌دهد.» در این تعریف به موضوع کلام اشاره نشده است؛ برای این که دانش کلام، دانش بلاموضوع است، ولی از غایت و روش آن سخن گفته می‌شود. بنابراین، **اولاً**: علم کلام، از سنخ دانش و مهارتی است که علاوه بر جنبه آموزشی، ساحت مهارتی و کاربردی نیز دارد و متکلمان، همانند پاسبانانی که از امنیت اجتماعی مردم حراست می‌کنند، از امنیت اعتقادی عوام و خواص، پاسداری می‌نمایند. **ثانیاً**: علم کلام، شاخه‌ای از دین‌پژوهی است. **ثالثاً**: سنخ مسائل و مباحث علم کلام، مفاهیم و معارف اعتقادی است. **رابعاً**: اهداف علم کلام و وظیفه متکلمان عبارتند از: ۱- استنباط ۲- تنظیم ۳- تبیین معارف و مفاهیم اعتقادی ۴- اثبات مدعیات اعتقادی و عقلانی کردن آن‌ها ۵- پاسداری از آموزه‌های دینی و زدودن شبهات از آن‌ها، **خامساً**: روش‌های مختلف برون و درون‌دینی مانند: روش عقلی، نقلی، تجربی و وجدانی و رویکردهای استدلالی، توصیفی، تحلیلی و تفسیری در علم کلام استفاده می‌شود.

مهم‌ترین مسائل کلام اسلامی عبارت است از: اثبات وجود خداوند متعال، بررسی صفات الهی، اثبات توحید خداوند سبحان، مباحث مربوط به افعال الهی از جمله حدوث یا قدم قرآن و کلام الهی، قضا و قدر علمی و عینی حق تعالی، جبر و اختیار، آلام، هدایت و ضلالت، اعواض، آجال، ارزاق، اسعار، عدل الهی، ضرورت بعثت انبیا، امامت و خلافت، مسائل مربوط به معاد و حیات اخروی و پاره‌ای از قواعد کلامی از جمله: قاعده حسن و قبح عقلی، قاعده لطف، قاعده اصلح و...<sup>۶</sup>

## چستی کلام جدید

اصطلاح «کلام جدید» در محافل علمی و دین‌پژوهی اسلامی، نخستین بار توسط سید احمد خان هندی به کار رفت، وی در یکی از سخنرانی‌های خود در حدود سال ۱۲۸۶ ق می‌گوید: «امروز ما به علم کلام جدیدی نیاز داریم که به یاری آن بتوانیم یا

۱. ابونصر محمد بن محمد فارابی، احصاء العلوم، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۱۴.  
 ۲. الکلام علم یقتدر معه اثبات العقاید الدینیة ما یراد الحجج و دفع الشبهة، عضد الدین الایجی: شرح المواقف، قم: منشورات الشریف الرضی، چاپ اول، ۱۳۷۰؛ ج ۱، ص ۲۴؛ و نیز رک: عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، مکتبه الفارابی، تهران، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۳.  
 ۳. الکلام هو العلم بالعقاید الدینیة عن الادلة الیقینیة، سعدالدین التفتازانی. شرح المقاصد، بیروت: عالم الکتب بی‌تا؛ ج ۱، ص ۱۶۳.  
 ۴. عبدالرحمن ابن خلدون، مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، ج ۲، ص ۹۳۲.  
 ۵. الکلام صناعة یقتدر بها علی اثبات العقاید، عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، ج ۱، ص ۵.  
 ۶. رک: مبادی و منابع کلام، درس‌های نگارنده در مؤسسه امام صادق(ع)، ص ۱۰۰ و ۱۰۱.

بطلان تعالیم جدید را اثبات کنیم یا نشان دهیم که این تعالیم منطبق بر مراتب ایمان اسلامی است.<sup>۱</sup> پس از او، عنوان کلام جدید در کتاب دانشمند هندی **شبلی نعمانی** (۱۲۷۴-۱۳۳۲ق) مطرح گردید و توسط **سید محمد تقی فخر داعی گیلانی** ترجمه شد.<sup>۲</sup> استاد شهید مرتضی مطهری (۱۲۹۸-۱۳۵۸ش) نخستین کسی است که از چستی و ضرورت کلام جدید در ایران سخن گفت.<sup>۳</sup> بحث مهم این است که مقصود از کلام جدید و تجدد در علم کلام چیست؟ آیا تجدد، وصف علم کلام است یا وصف مسایل آن؟ دوازده دیدگاه در این زمینه وجود دارد که تنها به دو دیدگاه اصل یا ساده می‌شود.<sup>۴</sup>

## دیدگاه ناسخیت

دیدگاه کسانی که میان کلام جدید و قدیم، تنها به اشتراک لفظی در عنوان کلام معتقدند و بر این باورند که میان این دو، تفاوت جوهری و گوهری وجود دارد و کلام جدید ناسخ کلام قدیم است؛ برای این که فضای تفکر به طور کلی در این روزگار تغییر کرده و جازمیت علم فلسفی رخت بر بسته است، اثبات عقلی و یقینی عقاید حقه که هدف کلام سنتی به شمار می‌رفت ناممکن گشته است و در یک کلام، سؤال‌ها، پرسش‌های جدید، روش‌ها، مبانی، مبادی و فضای دیگری حاکم شده است، بنابراین به ناچار باید به شیوه دیگری از خدا، نبوت، انسان، معاد و وحی سخن گفته شود.<sup>۵</sup> این رویکرد، گرفتار نوعی سنت‌ستیزی است و اسیر تحولات غربی شده است و با متأثر شدن از نسیت‌انگاری جدید، تلقی خاصی از وحی و کلام پیدا کرده است. علاوه بر این که با توجه به رویکردهای مختلف اندیشمندان غربی در باب روش‌شناختی و نسبی‌انگاری، این رویکرد مشخص نکرده که در کلام جدید، خواهان کدام رویکرد غربی است. آیا رویکرد **شلایرماخر** در کلام جدید را می‌پذیرد یا دیدگاه **آلستون** و یا رهیافت شخصیت‌دیگری‌را؟ هر کدام از اینها در شناخت کلام جدید تأثیر بسزایی دارند.

## دیدگاه تکامل

دومین دیدگاه از آن کسی است که تجدد را وصف شبهات و ابزار معرفی می‌کند و تفاوت و اختلاف جوهری میان کلام قدیم و جدید قائل نمی‌شود. کلام جدید را تکامل یافته و ادامه کلام قدیم معرفی می‌کند. برخی از طرفداران این دیدگاه می‌نویسند: «کلام جدید دنباله کلام قدیم است و اختلاف جوهری با آن ندارد. ما به سه جهت می‌توانیم کلام جدید داشته باشیم: یکی این که، از اهم وظایف کلام، دفع شبهات است و چون شبهات نو شده‌اند، کلام هم نو می‌شود. البته نباید پنداشت که همیشه با همان سلاح‌های قدیمی می‌توان به شبهات پاسخ گفت. گاهی برای پاسخ به شبهات جدید، به سلاح‌های جدید احتیاج است و بنابراین،

۱. میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، نصرالله جوادی، اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰ش، اول، ج ۴، ص ۲۰۱-

۲۰۲.

۲. علامه شبلی نعمانی، علم کلام جدید، ج دوم، سید محمد تقی فخر داعی گیلانی، تهران، چاپ سینا، ۱۳۲۹ش.

۳. آن فرزانه یگانه که به حق باید احیاگر کلام اسلامی نامش نهاد، با درک ضرورت کلام جدید در پاسداری حریم اندیشه و ایمان دینی، اندیشمندان متألّه را متوجه رسالت خطیر خود نموده، می‌فرماید: «با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأییداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفت‌های علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلاموضوع است، همچنان که بسیاری از تأییدات گذشته ارزش خود را از دست داده است، از این رو لازم است که کلام جدیدی تأسیس شود...» (رک: مرتضی مطهری، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، انتشارات صدرا، شهریور ۱۳۸۴، هفدهم، ص ۳۷-۳۸). و از همین روست که برخی معاصران او را «بنیانگذار کلام جدید اسلامی» دانسته‌اند. (رک: رضا داوری اردکانی، «مطهری و علم کلام جدید»، یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، جلد دوم، عبدالکریم سروش، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۳ش، اول، ص ۳۵؛ همایون همتی، «آشنایی با کلام جدید» مقدمه‌ای بر الهیات معاصر، ج ۵، لیث و دیگران، ص ۴۰.

۴. برای اطلاع بیشتر رک به: عبدالحسین خسروپناه و مهدی عبداللّهی، چستی کلام جدید، فصلنامه اندیشه نوین دینی.

۵. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران: طرح نو، ص ۱۶۸-۱۷۰.

متکلم محتاج دانستن چیزهای تازه می‌شود؛ از این رو علم کلام، هم از طریق معارف تازه و هم از طریق مسئله‌های تازه تغذیه می‌شود.<sup>۱</sup>

تفسیر رایج و مشهور در باب کلام جدید این است که تجدد وصف مسائل کلامی است. بدین معنا که علم کلام در گذشته، بیش‌تر با مسائلی در حوزه خداشناسی و معادشناسی رو به رو بوده است؛ ولی امروزه مباحث، بیش‌تر به قلمرو انسان‌شناسی و دین‌شناسی نظر دارند.<sup>۲</sup>

## نظریه برگزیده

حق مطلب آن است که اگر علم را تبیین، اثبات و دفاع از اعتقادات دینی بدانیم، باید کلام جدید را دنباله کلام سنتی معرفی کرده و نسبت کلام قدیم و جدید را همچون فیزیک قدیم و جدید تلقی نکنیم و کلام جدید را نسخ کلام قدیم ندانیم. ولی اگر کلام جدید، همان اعتقاداتی است که در الهیات مدرن مسیحیت پروتستانیزم مطرح است؛ (به گونه‌ای که خدای مشخص و معاد دینی را نفی می‌کند و وحی را با تجربه دینی شخصی و غیرمعصومانه مترادف می‌گیرد و به حقانیت مطلق تمام ادیان رو می‌آورد) در آن صورت، کلام جدید، نسخ کلام قدیم است. ولی چگونه ممکن است چنین دانشی را کلام نامید که باید ماهیتش، دفاع از اعتقادات دینی باشد؟! آیا می‌توان نام سارقی را که امنیت مردم را به خطر می‌اندازد، پاسبان گذاشت و نام سربازی را که به یاری دشمن می‌شتابد و سرزمین ملت را در اختیار خصم قرار می‌دهد، پاسدار میهن نامید و نام جنایت‌کاری را که جوارح انسان‌ها را می‌رباید، پزشک گذاشت؟ بی‌شک نمی‌توان کسانی را که به انکار باورهای دینی و اعتقادی می‌کوشند و از شبهات دینی دفاع می‌کنند و در زمین مسیحیت پروتستان، بازیگرند، متکلم دانست؛ بلکه در نهایت - اگر لیاقت داشتند - می‌توان آن‌ها را فیلسوف دین نامید. جالب این که برخی با لباس فلسفی، وارد صحنه مباحث کلامی می‌شوند و خود را متکلم می‌خوانند تا اعتقادات مردم را تغییر داده و تخریب کنند و گاهی وظیفه کلام را فلسفیدن می‌شمارند. به گفته برخی: «علم کلام یک وظیفه تازه هم پیدا می‌کند و بر سه وظیفه دفع شبهات، تبیین معارف و اثبات مبانی، وظیفه دیگری افزوده می‌شود به نام دین‌شناسی. دین‌شناسی نگاهی است به دین از بیرون دین؛ به همین جهت، کلام جدید گاهی «فلسفه دین» نامیده می‌شود.»<sup>۳</sup>

این ادعا ناصواب است و همان‌گونه که خواهیم گفت، باید توجه داشت که فلسفه دین، غیر از کلام اسلامی است. مهم‌ترین مسائل جدید کلامی عبارتند از: تعریف دین، انتظارات بشر از دین، منشأ دین، زبان دین، کثرت‌گرایی دینی، عقل و دین، علم و دین، دین و اخلاق، دین و دنیا.

پس نتیجه سخن این شد که کلام جدید ادامه کلام قدیم است باید هر دو در ساختار و نظامی واحد با عنوان کلام نوین اسلامی مطرح گردند.

## ساختار کلام نوین اسلامی

حال که تعریف کلام اسلامی و ماهیت کلام جدید و نظر نگارنده در این زمینه و همچنین ضرورت ترکیب مباحث کلام سنتی با کلام جدید روشن گشت؛ پیشنهاد ساختاری کلام اسلامی با رویکرد جدید به شرح ذیل بیان می‌گردد:

۱. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، انتشارات صراط، چاپ سوم، ۱۳۶۸، ص ۷۸-۷۹.

۲. ر.ک: استاد جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم؛ موسسه امام صادق علیه‌السلام، ۱۳۷۵، ص ۱۰.

۳. عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۷۸-۷۹.

### بخش اول: مبادی و مقدمات

گفتار نخست: چیستی علم کلام (تعریف، موضوع، روش، اهداف و ساختار علم کلام، تفاوت کلام سنتی با کلام جدید و توجیه جدید بودن کلام، فرق علم کلام با فلسفه دین، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی دین و سایر علوم همگون)

### بخش دوم: خداشناسی

گفتار سوم: شناخت و اثبات وجود خداوند (راه‌های شناخت خدا در تفکر غربی و اسلامی، اثبات وجود خدا از طریق دلیل فطرت و برهان نظم و برهان وجوب و امکان و غیره)

گفتار چهارم: اثبات و مراتب توحید الهی (توحید نظری و عملی)

گفتار پنجم: صفات الهی (چیستی، دسته‌بندی و اثبات صفات الهی و عدل الهی)

گفتار ششم: افعال الهی (نیازمندی ممکنات به واجب تعالی، فاعلیت الهی و فاعلیت مخلوقات، قضا و قدر الهی و جبر و اختیار، هدایت و ضلالت الهی و اختیار انسانی، صفات الهی و دستاوردهای نوین انسان، بداء، نظام احسن جهان، فلسفه آفرینش جهان و انسان، فلسفه آفرینش شیطان، توجیه شر در جهان)

### بخش سوم: دین‌شناسی

گفتار هفتم: حقیقت دین

گفتار هشتم: حقیقت تجربه دینی

گفتار نهم: انتظار بشر از دین

گفتار دهم: منشأ دین

گفتار یازدهم: ایمان دینی

گفتار دوازدهم: کثرت‌گرایی دینی

### بخش چهارم: نبوت‌شناسی

گفتار سیزدهم: نبوت عامه

گفتار چهاردهم: نبوت خاصه

گفتار پانزدهم: اعجاز قرآن

گفتار شانزدهم: قرآن و فرهنگ زمانه

گفتار هفدهم: خاتمیت پیامبری

### بخش پنجم: امامت‌شناسی

گفتار هجدهم: امامت عامه (چیستی امامت و مؤلفه‌های آن و نسبت امامت با دموکراسی و صفات فرابشری امام)

گفتار نوزدهم: امامت خاصه

گفتار بیستم: مهدویت

### بخش ششم: اسلام‌شناسی

گفتار بیست و یکم: چیستی و زبان اسلام



- گفتار بیست و دوم: منطق فهم اسلام (اثبات روش شناسی اجتهاد و نفی تاریخ مندی فهم دین)
- گفتار بیست و سوم: جامعیت اسلام (در عرصه های بینش، منش و کنش)
- گفتار بیست و چهارم: اسلام و نیازهای دنیوی (نفی سکولاریسم، اثبات ایدئولوژی اسلامی و اثبات حکومت ولایی)
- گفتار بیست و پنجم: گوهر و صدف اسلام
- گفتار بیست و ششم: اسلام و عقل و عقلانیت
- گفتار بیست و هفتم: اسلام و غرب متجدد (نسبت مؤلفه های مدرنیسم و پست مدرنیسم با اسلام)
- گفتار بیست و هشتم: اسلام و علوم مدرن (طبیعی و انسانی)
- گفتار بیست و نهم: علم دینی

### بخش هفتم: فرجام شناسی

- گفتار سی ام: معاد جسمانی و روحانی
- گفتار سی و یکم: رجعت
- گفتار سی و دوم: ابطال تناسخ
- گفتار سی و سوم: عالم برزخ و قیامت

### تفاوت کلام اسلامی با علوم همگون

همانگونه که گفته شد، علم کلام اسلامی، عبارت است از: دانشی که به تبیین، اثبات و دفاع از اعتقادات دینی می پردازد. فلسفه دین، مردم شناسی دین، روان شناسی دین، جامعه شناسی دین و ... علوم همگون علم کلام به شمار می آیند. تعاریف علوم پیش گفته که در ذیل بیان می گردند، تمایز آن ها با علم کلام را روشن می سازد.

### دین پژوهی تطبیقی

دین پژوهی تطبیقی،<sup>۱</sup> که گاهی به آن تاریخ ادیان<sup>۲</sup> نیز گفته می شود، دانشی است نوپا، که در مغرب زمین ظهور کرده و همواره از پویایی و بالندگی خاصی برخوردار بوده است. این رشته نیز مانند بسیاری از رشته های دیگر، از فرزندان عصر روشنگری است و اگر بخواهیم دقیق تر سخن بگوئیم، پیدایش آن به اواخر قرن نوزدهم می رسد. **یواخیم واخ**،<sup>۳</sup> دین شناس و جامعه شناس نامدار معاصر، در کتاب مطالعه تطبیقی دین که پس از مرگش انتشار یافت درباره تاریخچه وضعیت کنونی و آینده رشته ادیان، چنین می نویسد: «قرن حاضر به پایان نخواهد رسید مگر آنکه شاهد تأسیس دانش یکپارچه و یکدستی باشد که اکنون اجزایش پراکنده است. دانشی که قرن های گذشته وجود نداشته و هنوز نیز تعریف آن به درستی روشن نیست. دانشی که شاید برای نخستین بار، دانش دین شناسی<sup>۴</sup> نامیده خواهد شد.»<sup>۵</sup> سر رشته دین پژوهی تطبیقی را در آثار زبان شناس آلمانی به نام ف. ماکس مولر (۱۸۲۳-۱۹۰۰م) می توان یافت. دانش وسیع مولر، از زبان هندی و اروپایی، رهیافت تطبیقی او به فقه اللغه و تسری دادن روش آن به

۱. comparative study of religion.

۲. history of religions.

۳. yoachim wach.

۴. science of religion.

۵. همایون همتی، کیهان فرهنگی؛ ش ۱۴۶.

دین پژوهی و حمایت صریح او از این رشته به عنوان یک رشته علمی؛ در طول حیات او، راه را برای تأسیس کرسی‌های مربوط به این رشته، در دانشگاه‌های پیشتاز اروپا باز کرد.<sup>۱</sup>

### فلسفه دین

فلسفه دین، به معنای تفکر فلسفی در زمینه دین است. حال اگر آن را دفاع عقلانی و فلسفی از اعتقادات دینی معرفی کنیم در آن صورت ادامه دهنده نقش و کارکرد الهیات طبیعی (عقلی) که متمایز از الهیات وحیانی بوده، شناخته می‌گردد و غایت آن، اثبات وجود خدا، از طریق براهین عقلی می‌باشد. ولی امروزه فلسفه دین، تنها بر تفکر فلسفی و عقلانی درباره دین، اطلاق می‌شود و نمی‌توان آن را وسیله‌ای برای آموزش دین تلقی کرد. در این صورت حتی لادریون و ملحدان نیز می‌توانند همچون افراد متدین به تفکر فلسفی در زمینه دین بپردازند. از این رو فلسفه دین، شعبه‌ای از فلسفه است که مفاهیم و نظام‌های عقیدتی بر آن مبتنی هستند، مورد مطالعه قرار می‌دهد.<sup>۲</sup> مهمترین مباحث فلسفه دین که با روش عقلی بررسی می‌شوند، عبارتند از: تعریف دین، منشأ دین، براهین اثبات وجود خدا، پلورالیسم دینی، شبهات شر، اوصاف خدا، رابطه علم و دین، اخلاق و دین و زبان دین.

### مردم‌شناسی دین

رهیافت مردم‌شناسی به دین، به عنوان یک حوزه یا رشته نظام‌مند، در فرهنگ غرب، از ریشه‌های عمیقی برخوردار است. سلسله‌النسب این امر را می‌توان به روشنی تا آثار مورخان قوم‌شناس یونانی و اسلاف رومی آن‌ها پی گرفت. تکامل‌گرایی اجتماعی و زیستی قرن نوزدهم در نظریه‌های مردم‌شناختی دین، نقش مهمی بازی کرده است. **تیلور** (۱۸۳۲-۱۹۱۷م) قوم‌شناس انگلیسی، یکی از نخستین محققانی بود که مفاهیم تکاملی را در دین پژوهی، به کار برد. او مؤسس دین‌پژوهی مردم‌شناختی، شمرده می‌شود. وی بر مبنای آداب، رسوم و عقاید فرهنگ‌های بدوی، شواهدی بر مرحله نخستین دین یافت. به نظر او مرحله نخستین دین، عبارت بوده است از اعتقاد به ارواحی که نه فقط در وجود انسان‌ها، بلکه در همه ارگانیسم‌های طبیعی و اشیا خانه دارند. **ر. مارت** (۱۸۶۶-۱۹۴۳) و رابرتسون اسمیت (۱۸۴۶-۱۸۹۴) نیز دو مردم‌شناس انگلیسی‌اند که در این باره به تحقیق پرداختند.<sup>۳</sup>

### روان‌شناسی دین

روان‌شناسی دین، آن گونه که امروزه تلقی می‌شود، موجودیتش را به همزمانی پیدایش ادیان تطبیقی در قرن نوزدهم اروپا اب پیدایش دو رشته دیگر که در آغاز با دین بی‌ارتباط بود، مدیون است. این دو رشته، عبارتند از: روان‌شناسی اعماق،<sup>۴</sup> که در حوزه علوم پزشکی به صورت نخستین جستجوی منظم نظریه‌ای در باب ضمیر ناخودآگاه برای درمان بیماری‌های روانی، پدیدار شد و دیگر فیزیولوژی روان‌شناختی<sup>۵</sup> که از فیزیولوژی، به صورت کوششی برای جان‌نشین‌سازی دستگاه و تکیه‌گاه فلسفی مربوط به نظریه ادراک با سنجش و آزمایش‌گری عینی، انشعاب یافت. به رغم دانش وسیع و رهیافت وسیع المشرب که در آثار نخستین پیشتازان روان‌شناسی دین مشهود بود، این نیاکان دوگانه، این رشته را به دو رویکرد متعارض، مقید کردند که سرانجام طیف رهیافت‌های امروزی در زمینه روان‌شناسی دین را تشکیل داد.<sup>۶</sup>

### جامعه‌شناسی دین

۱. میرجا الیاده، دین‌پژوهی، دفتر اول، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۴.

۲. جان هیک، فلسفه دین، بهرام راد، تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۷۲، ص ۱۲-۱۳.

۳. همان، ص ۱۳۷.

۴. Depth psychology

۵. psychophysiology

۶. دین‌پژوهی، دفتر دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳، ص ۲۵۳.

پیشینه توجه به رابطه میان دین و جامعه، به یونانیان باستان باز می‌گردد ولی اولین بار ابن خلدون (۸۰۸-۷۳۲هـ) از نقش دین در نهادهای اجتماعی و سیاسی، سخن راند. متفکران برجسته مسیحی هم به نقش شکل دهنده دین بر جامعه و هم واکنش دین در برابر نیرو و نفوذ فراینده دنیوی، توجه شایان کردند. فیلسوفان جدیدی که فاقد بینش و گرایش دینی بودند، این رابطه را از نظرگاه کاملاً دنیوی مطالعه می‌کردند، چنان که از اندیشه کنت اسپنسر جلوه‌گر بود. جامعه‌شناسی دین، به عنوان جنبه‌ای از جامعه‌شناسی آگاهی و فرهنگی تلقی می‌شده است، همانطور که کارل مارکس آشکارا اعلام کرد که آگاهی انسان‌ها توسط روابط اجتماعی و اقتصادی، تعیین می‌گردد. ظهور مطالعه جامعه‌شناختی دین در عصر جدید، توسط پارسونز، داگلاس و توماس لوکمان پیوند نزدیکی با ظهور سرمایه‌داری، تعدد فرهنگی، مدارای دینی و دولت الیبرای دارد بنابراین می‌توان ادعا کرد که این رشته یک شیوه طبیعی ملاحظه دین و جامعه است برعکس یک فرآورده فرهنگی است که در نتیجه تحولات تاریخی اندیشه غربی پدید آمده است و پژوهشگران را واداشته که از ادعاهای هنجارآفرین دین یا جامعه مورد پژوهش خود، فاصله بگیرند؛ در نتیجه جامعه‌شناسی دین، محصول یکی از تعلقات اساسی آن است، یعنی دنیوی‌سازی یا عرفی‌سازی اندیشه و نهادهای دینی.<sup>۱</sup>

## ضرورت آشنایی با علم کلام

آگاهی از دانش کلام، با گستره وسیع در مسایل پیشین و نوین آن برای دین‌داران به دلایل ذیل ضرورت دارد:

الف: دین‌داری در یک طبقه‌بندی کلان، به دو دسته دین‌داری معلل و دین‌داری مدلل تقسیم‌پذیر است. دین‌داری مدلل و استدلالی بر پایه برهان و منطق استوار است؛ همچنان که دین‌داری معلل زائیده علل و عوامل خانوادگی، فرهنگی، اجتماعی و غیره بوده و با تغییر و تحول در این عوامل، دین‌داری آدمیان قبض و بسط، و ظهور و کمون پیدا می‌کند. دین‌داران باید در باورهای اعتقادی که به مثابه ریشه درخت ایمان و دین‌داری است، معرفت مدگلانه و استدلالی یابند، تا به سادگی تزلزل و اعوجاج پیدا نکنند. دانش کلام با تعریف پیش‌گفته زمینه‌ساز این مدل از دین‌داری است. البته دین‌داران نباید از نقش عمل صالح در تقویت ایمان غفلت کنند گمان برند که معرفت دینی مستدل در پیدایش و استمرار دین‌داری بسنده می‌نماید.

نکته قابل توجه این که تقلید از فقیه علم، در احکام شرعی از سنخ دین‌داری مدلل است نه معلل؛ زیرا تقلید شخص غیر آگاه از کارشناس و متخصص، پشتوانه عقلانی و استدلالی دارد، برخلاف تقلید جاهلانه و کورکورانه انسان جاهل از جاهل دیگر، که پشتوانه عقلانی و استدلالی ندارد. رجوع دانش‌آموزان و دانشجویان به معلمان و اساتید، بیماران به پزشکان و غیرفقها به فقهای جامع‌الشرایط، جملگی از نوع تقلید معقولانه‌اند؛ برخلاف تقلید مشرکان از آباء و جداد خود، که از نوع تقلید کورکورانه است.

ب: دین‌داران به دو دسته انشعاب می‌یابند. دسته اول، دین‌دارانی که دین‌داری دغدغه‌مندانه دارند، احساس مسئولیت می‌کنند و تا زمانی که نفس می‌کشند از رسالت و دین پیامبر، حمایت می‌نمایند، ضعف دین نفی دین از جامعه، برای آن‌ها دردناک است. چنین دین‌دارانی باید مرتب آسیب‌شناسی و سپس شبهه‌زدایی کنند و از مباحث کلامی و مبانی معرفتی و اعتقادی، آگاهی لازم و اطلاع کافی داشته باشند تا بتوانند به ریشه‌های ایمان مردم بپردازند؛ علاوه بر این که درک مشکلات فکری و رفتاری نسل معاصر و حضور اجتماعی او، از بایسته‌های این روحیه است. دسته دوم، دین‌داران بی‌خیال و بی‌احساس‌اند و چندان به آسیب‌های دینی و فرهنگی و درمان آن‌ها کار ندارند. البته هر انسان مؤمنی باید لااقل نسبت به حفظ ایمان فرزندان خود، دغدغه داشته باشد و در آسیب‌زدایی و دفاع از باورهای دینی او بکوشد. دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم، پر از شبهان فلسفی و اجتماعی و فرهنگی است که از کانال‌های گوناگون به آیین و مرام جامعه اسلامی ما نفوذ می‌کنند و ما هر چه نسبت به دین‌داری خود و دیگران بی‌خیال باشیم، باید بدانیم که دشمن فرهنگی ما بی‌خیال و بی‌احساس نیست.

ج: مباحث اعتقادی و کلامی برای انسان‌ها، چارچوب و پارادایم فکری ایجاد می‌کند که طبق دیدگاه فیلسوفان علوم طبیعی و اجتماعی معاصر بر همه اندیشه‌های جهان‌شناسانه و طبیعت‌شناسانه انسان اثر می‌گذارد، علاوه بر این که بر اندیشه و رفتار فقهی، حقوقی و اخلاقی نیز تأثیرگذار است.

آیا بدون اعتقاد و معرفت به خداوند سبحان و حیات پس از مرگ و آگاهی از علم الهی نسبت به مصالح و مفاسد واقعی می‌توان نسبت به احکام فقهی و اخلاقی پایبند بود؟ بنابراین اگر دانشمندانی نگاه مکانیک‌وار به جهان طبیعت دارند و نقش تدبیرگری حق تعالی را نفی می‌کنند و حداقل به خالقیت او اعتراف می‌نمایند و یا تغییر خدای رخنه‌پوش را مطرح می‌سازند، از آن رو است که باورهای اعتقادی خاصی بر طبیعت‌شناسی آن‌ها اثر گذاشته است.<sup>۱</sup>

## چکیده

مطالبی که در این درس با آن‌ها آشنا شدیم:

- ۱- علم کلام دانش و مهارتی دین‌پژوهانه است که با کمک متون اسلامی به استخراج و تنظیم و تبیین معارف و مفاهیم اعتقادی پرداخته و آن‌ها را براساس روش‌ها و رویکردهای مختلف درون دینی و برون دینی اثبات و توجیه می‌کند و به اعتراض‌ها و شبهات مخالفان پاسخ می‌دهد.
- ۲- دانش کلام از روش عقلی و نقلی و تجربی و وجدانی استفاده می‌نماید و هم به تفسیر و تحلیل و توصیف می‌پردازد و هم به استدلال و اثبات.
- ۳- مهم‌ترین مسائل کلام اسلامی عبارت‌اند از: اثبات وجود خداوند و توحید او، بررسی و اثبات صفات الهی، بررسی افعال الهی، حدوث و یا قدم جهان، قضا و قدر، جبر و اختیار، ضرورت بعثت انبیا و انزال وحی، جانشینی پیامبر و امامت و مسائل مربوط به حیات اخروی
- ۴- ساختار علم کلام نوین اسلامی دارای هفت بخش می‌باشد: مبادی و مقدمات، خداشناسی، دین‌شناسی، نبوت‌شناسی، امامت‌شناسی، اسلام‌شناسی و فرجام‌شناسی.
- ۵- کلام جدید در امتداد کلام قدیم قرار دارد و ناسخ آن نیست.

## پوشش

۱. قدر مشترک تعاریف مختلف دانش کلام را مشخص نمایید.
۲. تفاوت دانش کلام با فلسفه دین در چیست؟
۳. نظریه این درسنامه درباره نسبت کلام جدید با کلام قدیم را بیان نمایید.
۴. آیا می‌توان اثبات نمود که مطالعه و یادگیری دانش کلام واجب عینی است؟
۵. چرا فارابی در تعریف علم کلام از اصطلاح "صناعت" استفاده نموده است؟
۶. ساختار کلی و تقسیم‌بندی‌های دانش کلام نوین اسلامی را توضیح دهید.

## منابع مطالعاتی

۱. تاریخ علم کلام، علامه شبلی نعمان، نشر اساطیر، ۱۳۸۶.
۲. فرق و مذاهب کلامی، علی ربانی گلپایگانی، نشر المصطفی، ۱۳۸۶.
۳. فلسفه دین و کلام جدید، محمد صفر جبرئیلی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

۱. برای اطلاع بیشتر رک به: ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

## درس دوم

### معقولیت و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی

#### اهداف درس

در این درس با مطالب زیر آشنا می‌شوید:

- اثبات‌پذیری و یا قابل اثبات بودن یعنی چه؟
- تقسیم گزاره‌های دینی به گزاره‌های توصیفی و انشائی
- تقسیم گزاره‌های توصیفی به گزاره‌های پایه (بدیهی) و گزاره‌های استنتاجی (نظری)
- گزاره‌های استنتاجی بر چند نوع‌اند: فلسفی عقلی، عرفانی شهودی، علمی تجربی، تاریخی نقلی.
- معیار اثبات‌پذیری در هر یک از انواع چهارگانه گزاره‌های استنتاجی.

## گفتار دوم: معقولیت و اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی

چند سال پیش که در یک اردوی کوهستانی مهمان بودم، پس از بازگشت از یک پیاده‌روی تنها، همه را در حال نزاع متافیزیکی شدید می‌یافتم. موضوع اصلی دعوا، یک سنجاب بود. فرض می‌شد که یک سنجاب زنده به تنه درختی چسبیده و در سمت مقابل آن، آدمی ایستاده باشد. این آدم می‌کوشد با حرکت سریع به دور درخت، سنجاب را ببیند، اما هر قدر سریع‌تر می‌چرخد، سنجاب هم در جهت مخالف او با همان سرعت حرکت می‌کند و همواره درخت را میان خودش و آن مرد حایل نگه می‌دارد؛ به نحوی که نگاه مرد بر او نمی‌افتد. مسئله متافیزیکی ناشی از این وضع، چنین بود: آیا مرد به دور سنجاب می‌چرخد و یا خیر؟ البته او دور درخت می‌چرخد و سنجاب هم به درخت چسبیده است، اما آیا دور سنجاب هم می‌چرخد؟ در فراغت نامحدود آن محیط طبیعی، مباحثه بی‌نتیجه مانده بود. همه در آن شرکت کرده و بر عقیده خود پافشاری می‌کردند و شمار دو طرف نزاع مساوی بود. بنابراین وقتی که من از راه رسیدم، هر کدام از آن‌ها هم‌فکری مرا می‌خواستند تا اکثریت را به دست آورند. در حالی که در اندیشه این مثل اسکولاستیکی بودم که هر وقت با تضادی روبرو می‌شوید، باید تمایزی بگذارید، بلافاصله به جستجو پرداخته، تمایز را یافته و گفتم: این که کدام طرف حق دارد به این بستگی دارد که منظور واقعی شما از چرخیدن چیست؟ اگر منظور شما، عبور مرد از شمال سنجاب به مشرق، بعد به جنوب و بعد به غرب و بعد مجدداً به شمال آن است، آشکار است که مرد به دور سنجاب می‌چرخد اما برعکس، اگر منظورتان این باشد که او روبروی آن باشید، بعد در سمت راست آن، بعد پشت سر آن، بعد سمت چپ آن، و سرانجام مجدداً روبروی به همان اندازه آشکار است که مرد نمی‌تواند به دور آن بچرخد، زیرا سنجاب هم با حرکت پایایی خود همواره شکمش را رو به مرد و پشت خود را دور از او نگه می‌دارد. این تمایز را بگذارید؛ دیگر جایی برای نزاع بیشتر نیست.<sup>۱</sup>

این قصه را از زبان ویلیام جیمز نقل کردم تا ذهن مخاطبان را به مسئله اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی نزدیک سازم و این که آیا می‌توان به اثبات مدعیات دینی پرداخت؟ برخی از روشنفکران ایرانی، در دوره معاصر با تأثیرپذیری از غربیان و تحولات معرفتی آن‌ها به ویژه در شک‌گرایی مدرن، نسبت به گزاره‌های دینی تردید نمودند. این بحث، قصد آن را دارد تا اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی را مدلل ساخته و نشان دهد که پذیرش باورهای دینی، معقول و اثبات‌پذیرند. روشنفکران ایرانی از دوره قاجار همیشه با ظاهری عالمانه و اندیشمندانه تنها مقلد فیلسوفان مغرب زمین بوده‌اند و بدون تأمل تماشایی سخنان آن‌ها شده و اثبات‌پذیری آموزه‌های دینی را ادعا می‌کردند. این رویکرد، از آسیب‌های جدی این طایفه پرمدعای ایران زمین است. اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی، از مباحث مهم در کلام جدید، فلسفه دین و معرفت‌شناسی دینی است. پرسش اصلی در این پژوهش این است که اگر معرفت، به معنای باور صادق موجه تلقی شود؛ آیا می‌توان از صدق و توجیه باورهای دینی سخن گفت و با روش‌های منطقی، حقیقت و معقولیت آن‌ها را اثبات کرد. تبیین و تحلیل این مسئله از طریق سه محور مبادی تصویری، دیدگاه‌ها و نظریه برگزیده بیان می‌شود.

۱. ویلیام جیمز، پراگماتیسم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۰، ص ۳۹-۴۰.

## مبادی تصویری مسئله

۱. **دین:** مقصود از دین، آیینی است که ویژگی‌های ذیل را دارا باشد: **نخست:** آسمانی و الهی باشد، نه زمینی و بشری و ساخته دست انسانی؛ **دوم:** پیام الهی باشد و دربردارنده آموزه‌های توصیفی و توصیه‌ای و در دسترس مردم؛ **سوم:** متن مقدس آسمانی که از تحریف به زیادت و نقیصه در امان باشد؛ **چهارم:** هدایت‌گر و تأمین‌کننده سعادت اخروی انسان باشد. بنابراین، دین، عبارت است از آموزه‌های توصیفی و توصیه‌ای که خداوند سبحان برای هدایت انسان‌ها نازل کرده است و پیام آن بدون تحریف در اختیار بشر قرار دارد. این تعریف در دوران معاصر بر دین اسلام انطباق دارد.

۲. **گزاره‌های دینی:** گزاره‌های دین اسلام به دو دسته گزاره‌های وصفی (discriptive) و توصیه‌ای (normative) یعنی اخباری و انشایی تقسیم می‌شوند. گزاره‌های اخباری، صدق و کذب بردارند؛ زیرا از سنخ معارف شناختاری‌اند؛ ولی گزاره‌های انشایی، به اعتبار دلالت مطابقی، حکایت‌گر از واقع و نفس‌الامر نیستند؛ هر چند به اعتبار منبع و منشأ صدور و نیز هدف و غایت، صدق و کذب بردار هستند.

گزاره‌های اخباری اسلام عبارتند از: قضایای اعتقادی، تاریخی، طبیعت‌شناختی، عرفانی، خبرهای غیبی و سنت‌های مشروط الهی، و گزاره‌های انشایی و توصیه‌ای اسلام عبارتند از: قضایای اخلاقی، حقوقی و فقهی.

۳. **اثبات‌پذیری:** واژه اثبات‌پذیری در فلسفه دین، معانی گوناگون دارد. گاهی به معنای پذیرش و تصدیق همگانی و زمانی به معنای مطابقت اندیشه با واقع به کار می‌رود. بنابر دیدگاه نخست که به عقل‌گرایی حد اکثری (strong rationalism) شهرت یافته، صدق اعتقادی، زمانی معلوم می‌شود که امام عاقلان قانع شوند و ادله و براهین اعتقادات دینی هنگامی اثبات می‌شوند و معتبرند که مورد تصدیق همه عاقلان باشند. پاره‌ای از نویسندگان، در برابر این تعریف، اثبات وابسته به شخص را مطرح ساخته‌اند. نگارنده بر این باور است که هیچ‌یک از دو معنا، یعنی تصدیق همگانی و تصدیق وابسته به شخص پذیرفتنی نیست؛ زیرا هر دو معنا گرفتار خلط صدق خبری با صدق مخبری شده‌اند. توضیح مطلب این که معنای شایع و رایج صدق، مطابقت اندیشه واقعیت است و معقولیت و اثبات‌پذیری در چارچوب این تعریف مطرح می‌شود اعم از این که شخص یا شاخصی بدان اعتقاد داشته باشند یا خیر. تصدیق همگانی و وابسته به شخص همان صدق مخبری است که از مطابقت گزاره با اعتقاد معتقدان خبر می‌دهد و چنین معنایی از صدق، در علوم عقلی و کلام جایگاهی ندارد و دلالت بر صدق خبری یعنی مطابقت اندیشه با واقع نمی‌کند.

## معقولیت گزاره‌های توصیفی اسلام

نتیجه مباحث گذشته این گونه شد که، گزاره‌های دین اسلام به دو دسته گزاره‌های توصیفی و توصیه‌ای تقسیم می‌شوند. گزاره‌های توصیفی که حکایت‌گر واقع‌اند، به شش دسته تقسیم می‌شوند: **نخست:** گزاره‌های فلسفی و عقلی‌اند؛ مانند: گزاره «خدا وجود دارد»؛ **دوم:** گزاره‌های طبیعت‌شناختی و تجربی‌اند؛ مانند آیه: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ»؛ **سوم:** گزاره‌های تاریخی و نقلی‌اند؛ مانند «قصه‌های پیامبران و اقوام آنها»؛ **چهارم:** گزاره‌های عرفانی و شهودی‌اند؛ مانند: «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا»<sup>۲</sup> **پنجم:** گزاره‌های جهان‌شناختی و تکوینی و سنت‌های مشروط الهی؛ مانند «وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ»<sup>۳</sup> یا «مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا»؛ **ششم:** خبرهای غیبی قرآن. دسته پنجم و ششم از گزاره‌های توصیفی به گزاره‌های اعتقادی، علمی، تاریخی و عرفانی تحویل پذیرند و با تحقق خارجی آنها، اثبات می‌شوند.

اثبات‌پذیری گزاره‌های توصیه‌ای یعنی گزاره‌های اخلاقی؛ فقهی و حقوقی یا با کمک بدیهیات عقل عملی (نیکو بودن عدالت و زشت بودن ظلم) و یا با کمک معقولیت‌پذیری گزاره‌های توصیفی به دست می‌آید. توضیح اینکه، برخی از گزاره‌های انشایی و

۱. النمل: ۸۸

۲. الانفال: ۲۹

۳. الطلاق: ۳

۴. الطلاق: ۲

توصیه‌ای در دین، به جهت این که یا همان حسن عدالت و قبح ظلم یا مصداق آنها هستند، از حقایق برخوردارند و صدق و حقایق دسته دیگر از گزاره‌های توصیه‌ای، از طریق حقایق گزاره‌های اعتقادی و اثبات دین اسلام، ثابت می‌شود. منظور از حقایق گزاره‌های انشایی، مطابقت آنها با کمال و سعادت انسانی است که یا به وسیله حسن عدالت و قبح ظلم و یا از طریق حقایق دین اسلام و حقایق کلام حق تعالی ثابت می‌شود وقتی گفته می‌شود: «عدالت و احسان، نیکو؛ و ظلم و غصب مال مردم، زشت است»، حقایق دارد، مقصود این است که تحقق عدالت و احسان و دوری از ظلم و غصب مال مردم، انسان را به کمال و سعادت می‌رساند و آن گاه که گفته می‌شود، گزاره‌های توصیه‌ای مثل: «نماز صبح، دو رکعت است» یا «حجاب، واجب است» یا «رعایت حق همسایه ضرورت دارد»، گزاره‌های صادق و حقی هستند و اثبات‌پذیری حقایق آنها بدین صورت است که همه این گزاره‌ها، کلام حق تعالی بوده و کلام حق تعالی، حکیمانه و حق است پس تمام گزاره‌های پیش گفته، حق و حکیمانه هستند. اثبات‌پذیری گزاره‌های توصیفی با بهره‌گیری از معیارهای فلسفی، علمی، تاریخی و عرفانی به شرح ذیل امکان‌پذیر است.

### معقولیت گزاره‌های عقلی - دینی

مهم‌ترین و بنیادی‌ترین آموزه‌های دینی، گزاره‌های عقلی و فلسفی در دین‌اند که معقولیت و توجیه‌پذیری آنها، علاوه بر اثبات و برهان‌پذیری و صدق آنها، معقولیت سایر گزاره‌های دینی اعم از توصیفی و توصیه‌ای را نیز به همراه دارند. توضیح مطلب این است که آموزه‌های دین اسلام، به دو دسته آموزه‌های زیرساختی و آموزه‌های روساختی، طبقه‌بندی می‌شوند. آموزه‌های روساختی، آموزه‌هایی هستند که لازمه پذیرش و واقع‌گرایی آنها، پذیرش و واقعیت‌داشتن آموزه‌های زیرساختی است. برای نمونه، اعتقاد به وجود خدا، علم، قدرت، حکمت الهی، نیاز ضروری بشر به دین، پیامبری، حقایق، وحیانی و الهی دانستن قرآن از آموزه‌های زیرساختی دین اسلام به شمار می‌آیند. حقایق سایر آموزه‌های اسلام، مانند اثبات سایر صفات فعلیه الهی، مسایل فرجام‌گرایی، معاد و آموزه‌های اخلاقی و فقهی، بر گزاره‌های زیرساخت پیش گفته مبتنی‌اند؛ یعنی با اثبات و معقولیت‌پذیری گزاره‌های زیرساخت اسلام، سایر آموزه‌های دینی نیز ثابت می‌گردند.

معیار و چگونگی کشف، در شناخت عقلی و تشخیص معرفت‌های صادق و حقیقی از شناخت‌های کاذب و غیرحقیقی، از بنیادی‌ترین مسائل معرفت‌شناختی و منطقی است. معرفت‌شناسان در این مسئله که از آن با عنوان ارزش شناخت یا توجیه معرفت یاد می‌کنند، دو نظریه مهم، یعنی: مبنای گروهی و انسجام‌گروی را بی‌افکنده‌اند.

نظریه مبنای گروهی،<sup>۱</sup> قدیمی‌ترین و پایدارترین دیدگاه در این مقام است که فیلسوفان یونان، همچون افلاطون و ارسطو و فیلسوفان مسلمان، مانند ابن سینا، سهروردی، صدرالمطلبین و معرفت‌شناسان معاصر مغرب زمین از جمله پلانتینگا و سوین برن از آن دفاع کرده‌اند. رایج‌ترین تبیین مبنای گروهی این است که باورها و معرفت‌های حصولی انسان به دو دسته باورهای پایه (Basic Beliefs) و باورهای مستنتج (Beliefs Inferred) یا به عبارت اهل منطق به معرفت‌های بدیهی و معرفت‌های نظری، تقسیم می‌شوند.<sup>۲</sup> بدیهیات، معرفت‌هایی هستند که تصدیق آنها، احتیاج به استدلال ندارد؛ یعنی تصور موضوع و محمول، برای تصدیق قضیه کافی است. ولی نظریات، قضایایی هستند که تصدیق آنها به استدلال نیازمند است و تصور موضوع و محمول، برای تصدیق، کفایت نمی‌کند. بدیهیات و گزاره‌های پایه بر دو قسم‌اند.

**الف) بدیهیات اولیه**، نه تنها بی‌نیاز از استدلال‌اند، بلکه مستحیل‌الاستدلال نیز هستند؛ یعنی اقامه استدلال برای اثبات آنها، محال است؛ مانند اصل تناقض یا استحاله اجتماع نقیضین یا محال بودن اجتماع وجود و عدم. این اصل، قضیه‌ای است که با تصور اجتماع نقیضین و تصور امتناع و محال بودن تصدیق آن پدیده می‌آید. بداهت این قضیه بدان معناست که نه تنها اثباتش بی‌نیاز از استدلال

۱. Foundationalism

۲. محمد بن محمد فارابی، المنطقیات، قم: مکتبه آیه الله المرعشی العامه، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۹؛ ابن سینا و خواجه نصیرطوسی: شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر نهج البلاغه، ۱۳۷۵، ش ۱، ص ۲۲۹ - ۲۱۳، شرح المواقف، ج ۲، ص ۴۱ - ۳۶؛ حکمه الاشراف، ص ۳۹ و ۱۲۳ - ۱۱۸؛ محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، انتشارات سازمان تبلیغات، ۱۳۷۳، ش ۱، ص ۲۱۲ - ۲۱۱.



و برهان است، بلکه ارائه برهان و استدلال برای آن غیرممکن است؛ زیرا هرگونه استدلال و برهان، دوباره به اصل امتناع تناقض، نیازمند است. به همین دلیل، حتی کسانی که این اصل را انکار و یا مورد تردید قرار می‌دهند، بر مبنای اصل امتناع تناقض به انکار یا تردید در آن می‌پردازند؛ زیرا شخص شک‌کننده و منکر اصل تناقض نمی‌تواند هم منکر و شاک باشد و هم نباشد؛ برای این که می‌داند، اجتماع نقیضین محال است.

**ب) بدیهیات ثانویه**، عبارتند از قضایایی که تصدیق آنها، در گرو به کارگرفتن ابزار دیگری چون حس و عقل است. به عبار دیگر، بدیهیات ثانوی، بی‌نیاز از استدلال‌اند، ولی مستحیل‌الاستدلال نیستند. وجه نامگذاری آنها به بدیهیات ثانویه، این است که تصور موضوع و محمول آنها، برای تصدیق کافی نیست، عنصر دیگری نیز ضرورت دارد؛ ولی به کارگیری آن عنصر دیگر به تعمل عقلانی، جستجوی برهان و حدّ وسط نیاز ندارد. بدیهیات ثانویه عبارتند از:

۱. **حسیات**: این دسته از بدیهیات، قضایایی هستند که با حواسّ ظاهری احساس می‌شوند، مانند: هواروشن است. تصدیق و حکم به این گونه قضایا، به حواسّ ظاهری و اندام‌های حسّی نیاز دارد. علاوه بر این که برای اثبات وجود محسوسات در خارج و تطابق صور ادراکی حسّی با واقع، برهان عقلی ضروری است؛ زیرا چه بسا، کسی ادّعا کند که صور ادراکی حسّی، زاییده نفس آدمی است و دلالتی بر واقعیت محسوسات در خارج ندارند. عقل استدلال‌گر اثبات می‌کند که اگر واقعیت خارجی، منشأ پیدایش صور ادراکی نباشد و صور و ادراکات حسّی، زاییده نفس انسان باشد، باید انسان در هر حالت و زمان و مکانی، آن ادراک حسّی را داشته باشد، زیرا نفس و علت پیدایش صور حسّی - بنا به فرض - موجود است و از آن رو که چنین حادثه‌ای اتفاق نمی‌افتد، نتیجه گرفته می‌شود که واقعیت محسوس در خارج وجود دارد که منشأ پیدایش صورت حسّی در ذهن شده است.<sup>۱</sup> سرّ بدهت حسیات، علی‌رغم نیاز آنها به برهان عقلی این است که عقل آدمی به طور خودکار، برهان مذکور را ارائه می‌دهد و نیازی به جستجو ندارد. برخی به جهت نسبیّت پاره‌ای از ادراکات حسّی، مانند رنگ‌ها و صوت‌ها، آنها را از دایره یقینیات و بدیهیات ثانویه خارج ساخته‌اند؛ در حالی که رنگ‌ها و صوت‌ها به لحاظ هستی‌شناختی، واقعیتی نسبی و متغیّرند و ادراکات حسّی متغیّر نیز تابع واقعیت خود می‌باشند.

۲. **فطریات**: قضایایی هستند که اولاً تصور موضوع و محمول برای تصدیق، کفایت نمی‌کند و به برهان عقلی نیازمندند؛ ثانیاً برهان عقلی به صورت خودکار همراه این سنخ قضایا، وجود دارد و حاجتی به تعمل و تلاش عقلانی نیست؛ به عبارت دیگر، به صرف تصور موضوع و محمول، برهان عقلی متولد می‌شود؛ ثالثاً به ابزار دیگر معرفتی، مانند حواسّ ظاهری یا حواسّ باطنی، نیازی ندارند.<sup>۲</sup> مانند اصل علیّت (هر معلولی یا ممکنی به علت محتاج است)، اصل هوویّت (هر چیزی خودش، خودش است)، استحاله رفع تناقض (ارتفاع نفی و اثبات از یک گزاره ممتنع است)، حمل‌های اولی (انسان، انسان است)، استحاله دور (توقّ، وجود الف، بر وجود ب و وجود ب، بر وجود الف محال است) و استحاله تقدّم شیء بر خود (تقدّم شیء الف بر وجود خودش، محال است). همه این قضایا، گزاره‌ای فطری‌اند؛ زیرا با تصور موضوع و محمول، برهان عقلی زاییده می‌شود و تصدیق تحقّق می‌یابد. توضیح این که تمام این قضایای «اصل علیّت، اصل هوویّت، استحاله رفع تناقض، استحاله دور، استحاله تقدّم شیء بر خود و حمل‌های اولی» مصادیق استحاله اجتماع نقیضین هستند؛ یعنی با تصور معلول یا ممکن و تصور احتیاج به علت، این برهان عقلی پیش چشم می‌آید: «اگر معلول به علت، محتاج نباشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ و لکن التالی باطل، فالمقدّم مثله.» بنابراین، تصدیق به اصل علیّت حاصل می‌آید. همچنین با تصور موضوع و محمول در اصل هوویّت، این برهان پدید می‌آید که اگر هر

۱. ابن‌سینا: التعلیقات، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹ ش، ص ۶۸ و ۸۸ و ۱۴۸، طباطبایی، محمدحسین نه‌ایه الحکمه، قم: موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۴ ش. مرحله ۱۱، فصل ۱۳؛ صدرالمتألّهین: الاسفار الاربعه، الطبعه الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۴۹۸.  
۲. ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها، نشر کتاب، قم، ۱۳۷۷ ق، ج ۱، ص ۲۸۹.

چیزی، خودش، خودش نباشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید؛ لکن اجتماع نقیضین محال است، پس هر چیزی خودش، خودش است. برخی از محققان، اصل هویت را بدیهی اولی دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

۳. **وجدانیات:** قضایایی هستند که از انعکاس علوم حضوری در ذهن و تبدیل آنها به علوم حصولی به دست می‌آیند و حاجتی به برهان عقلی و حواس ظاهری ندارند. به عبارت دیگر، وجدانیات، علوم حصولی‌اند که از علوم حضوری حاصل شده‌اند. این سنخ قضایا در منشأ انتزاع، به برهان عقلی نیازی ندارند، ولی به ابزار عقل محتاج‌اند. نکته قابل توجه این که، وجدانیات، هم در تصور موضوع و محمول، و هم در تصدیق و حکم به علوم حضوری وابسته‌اند، مانند: «من می‌ترسم»، «من گرسنه‌ام»، «من احساس نیاز می‌کنم».

من اهل منطق در گذشته، تجربیات، حدسیات و متواترات را در عرض فطریات، حسیات و وجدانیات از قضایای یقینیات شمرده‌اند که بعدها به جای واژه یقینیات از اصطلاح بدیهیات استفاده شد. با دقت منطقی و معرفت‌شناختی می‌توان این ادعا را کرد که تجربیات، حدسیات و متواترات از اقسام یقینیات هستند. البته یقین در انجام اعم از یقین منطقی و عقلایی است؛ یعنی عقلا از طریق آزمایش و اخبار متواتر و حدس نسبت به قضایای تجربی، متواتر و حدسیات، یقین عقلایی پیدا می‌کنند؛ گرچه به لحاظ منطقی، ظن اطمینان‌آور باشد. به هر حال، این گونه قضایا، جزء بدیهیات ثانویه نیستند، بلکه از سنخ قضایای نظری‌اند؛ یعنی اولاً تصدیق آنها به استدلال نیاز دارد، ثانیاً استدلال عقلی، آنها را همراهی نمی‌کند، ثالثاً به عمل و تلاش عقلانی حاجت‌مندند. حاصل سخن آن که، معیار شناخت حقایق و تمییز قضایای صادق از کاذب در حوزه آموزه‌های دینی - عقلی، بدهات عقلی است. بر این اساس می‌توان قضایای عقلی - دینی را از بدیهیات استنتاج کرد و صدق یا کذب آنها را درک کرد. بر این مبنا، عقل‌گرایان برای اثبات وجود خدا به برهین صدیقین، وجوب و امکان، اصل علیت و غیره تمسک کرده‌اند و در بحث ضرورت بعثت پیامبران از برهان نیاز اجتماعی بشر به قوانین بهره گرفته‌اند. این طریق، معقولیت گزاره‌های عقلی - دینی را اثبات کرده و با وساطت آنها که گزاره‌های زیرساختی دین به شمار می‌آیند، معقولیت سایر آموزه‌های دینی ثابت می‌گردد.

### معقولیت گزاره‌های عرفانی - دینی

گزاره‌های عرفانی با روش علم حضوری و شهودی، اثبات می‌شوند؛ زیرا وجود و واقعیت معلوم نزد عالم، حضور می‌یابد. بنابراین، گزاره «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (الرعد: الايه ۲۸) که یک گزاره دینی - عرفانی است، با علم حضوری اثبات پذیر است. توضیح این که به یقین میان دو ادراک درد، و تصور درد یا احساس عشق، و تصور عشق یا احساس گرسنگی و تشنگی و تصور آن دو، تمایز وجود دارد. متعلق احساس درد و عشق و گرسنگی و تشنگی، واقعیت این امور است، ولی متعلق ادراک تصور این‌ها، صورت‌ها و مفاهیم ذهنی آن‌هاست. بنابراین، دو گونه ادراک برای آدمی وجود دارد: ادراکی که به واسطه صورت یا مفهوم ذهنی تحقق می‌یابد و از واقعیت‌های خارجی حکایت می‌کند و ادراکی که بدون این گونه وسائط حال می‌شود. معرفت بی‌واسطه را که در آن، وجود واقعی معلوم، نزد ادراک کننده حاضر است، علم حضور می‌نامند؛ مانند: علم به خود و حالات و قوای نفسانی‌مان همچون ترس، محبت و ...، و معرفت با واسطه از طریق مفهوم یا صورت ذهنی، علم حصولی نام دارد. پس علم حضوری، معرفت بی‌واسطه‌ای است که در آن، وجود واقعی معلوم ادراک می‌شود.

ویژگی‌های علم حضوری عبارتند از: واقعیت درک‌شونده (معلوم عین واقعیت علم است؛ در حالی که در علم حصولی سه امر متحقق است: درک‌کننده، درک‌شونده و واسطه که همان مفهوم با صورت ذهنی است). در مورد علم حضوری، شک، تصور، تصدیق، خطا، حافظه، تفکر، تعقل و استدلال معنا ندارد و همه این امور مربوط به علم‌های حصولی است که به عالم ذهن ارتباط دارد. خطا در علم حضوری، بی‌معناست در حالی که در علم حصولی احتمال خطا وجود دارد. علم حصولی ممکن است با واقع مطابق باشد و ممکن است مطابق نباشد. راز خطاناپذیری علم حضوری در این است که خود واقعیت عینی بدون واسطه، مورد

۱. رک به: احمد احمدی، نظریه بدهات اصل هویت، هیأت حمایت از کرسی‌های نظریه پردازی و نوآوری در علوم انسانی و اسلامی.

شهود قرار می‌گیرد؛ ولی واقعیت در علم حصولی از رهگذر مفاهیم و صورت‌های ذهنی حاصل می‌آید، که احتمال خطا و عدم مطابقت با واقع مفروض است، و مکاشفات شیطانی در عرفا یا اشتباهی کاذب در مریض نیز از سنخ علوم حصولی و تفسیر علوم حضوری‌اند که خطا بردارند. چه بسا، عارفی از طریق خیال متصل و ذهنی خود چیزی را درک نماید و گمان کند که از سنخ علم حضوری و کشف عرفانی است، غافل از این که خیال متصل از سنخ علم حصولی و خطا بردار است. همچنین ذهن انسان، مانند دستگاه خودکار از یافته‌های حضوری تصویربرداری می‌کند و صورت‌ها یا مفاهیم خاصی را در خود فراهم می‌آورد و به تجزیه و تحلیل و تفسیر درباره آنها می‌پردازد.

بنابراین ممکن است پاره‌ای از عرفا پس از کشف و شهود توسط ذهن و ذهنیات و پیش‌فرض‌های خود، به تفسیر یافته‌های حضوری پردازند و تفسیر خود را که نوعی مکاشفه شیطانی و از سنخ علم حصولی است، مکاشفه ربّانی و الهی تلقی کند.<sup>۱</sup> به همین دلیل، عارفان اسلامی، بحثی با عنوان «میزان عرفان» گشوده‌اند تا درستی و نادرستی کشفیات عرفا را تمیز دهند. در عرفان اسلامی به سه میزان عام، خاص و عقل اشاره شده است. مقصود از میزان عام، شریعت است؛ یعنی عارف برای اعتماد به کشفیات خود باید آنها را بر مضامین شریعت، منطبق نماید و فقط در صورت توافق و انطباق، نسبت به کشفیات اعتماد کند.<sup>۲</sup> مقصود از شریعت، مجموعه معارف و دستورات عمل‌هایی است که از طریق وحی به انسان نازل شده است. میزان دانستن شریعت و دین برای کشفیات عرفا و تمیز کشفیات حضوری الهی از القائنات حصولی شیطانی پس از اثبات معقولیت گزاره‌ها و آموزه‌های دین، ثابت است؛ یعنی نخست با روش عقلی، معقولیت گزاره‌هایی چون وجود و صفات ذاتیه و فعلیه خداوند سبحان، ضرورت نیاز بشر به دین و اعتبار دین اسلام اثبات می‌شود. علاوه بر شریعت، میزان خاصی نزد عرفا تحت عنوان استاد کامل مطرح است. وقتی کسی تحت هدایت و تربیت استاد کامل مکملی قرار دارد، می‌تواند صحت و بطلان کشف‌های خود را با انطباق بر کشف‌های او دریابد؛ زیرا استاد به شهودات و احوالات شاگرد خویش کاملاً و قوف دارد و می‌تواند با راهنمایی‌های مناسب او را هدایت کند.<sup>۳</sup> میزان سوم برای اعتبار یا عدم اعتبار کشف‌ها و شهودی‌های عرفانی، عقل است.<sup>۴</sup> تبیین معیاربودن عقل در بحث «معقولیت گزاره‌های دینی - عقلی» بیان گردید. حاصل سخن آن‌که، اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی - عرفانی از طریق علم حضوری، میسر است و علم حضوری نیز خطا بردار نیست.

### معقولیت گزاره‌های تاریخی - دینی

گزاره‌های تاریخی در متون دینی اسلام، از سنخ گزاره‌های توصیفی نقلی‌اند. اثبات و معقولیت این دسته از گزاره‌ها، به صدق مخبران و گزارشگران و ضبط و دقت آن‌ها، بستگی دارد. اگر خداوند سبحان، پیشوایان دین اسلام و ناقلان و مخبران گفته‌های آن‌ها به عنوان گزارشگران صادق ثابت گردند، می‌توان اعتبار و معقولیت گزاره‌های تاریخی - دینی را اثبات کرد. صدق گفته‌های خداوند و پیامبر و ائمه اطهار با براهین و دلایل عقلی در علم کلام و فلسفه اسلامی، ثابت شده است. با این بیان که، از خداوند قادر و عالم مطلق و حکیم بی‌نیاز، به ضرورت فلسفی و هستی‌شناختی، نمی‌تواند کلام کاذب و خلاف واقع صادر شود؛ زیرا صدور کلام کاذب از خداوند متعال، ناشی از عجز، جهل، نیازمندی و یا لغویت فعل اوست و چون هر چهار عنصر از خداوند قادر، عالم مطلق، حکیم و بی‌نیاز محال است، پس صدور کلام کاذب از خداوند متعال، ممتنع است.

پیش‌فرض‌های این استدلال عبارتند از: اثبات وجود خدا با روش عقلی؛ اثبات صفات کمالیه الهی با روش عقلی، صدق کلام پیشوایان اسلام، یعنی پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) که از طریق عصمت آنها ثابت می‌گردد.

۱. محمدحسین زاده؛ معرفت‌شناسی، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۷۷، ص ۴۵ - ۳۹.  
 ۲. داود قیصری؛ شرح فصوص‌الحکم، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۵۷ ش، ص ۳۲؛ صدرالدین قونوی؛ اعجازالبیان فی تاویل القرآن، قم: بوستان کتاب، ص ۱۲.  
 ۳. شرح فصوص‌الحکم قیصری، ص ۳۲؛ عبدالله جوادی آملی؛ تحریر تمهید القواعد، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ش، ص ۷۱۵.  
 ۴. همان، ص ۷۱۴ و ۷۱۵.

نتیجه سخن آن که همه گزارش‌های تاریخی، که از کلام خداوند سبحان و بزرگان دین صادر گشته، صادق‌اند. ولی بحث در این ساحت تمام نمی‌شود. ساحتی دیگر آن است که انسان‌های معاصر، این گزارش‌های تاریخی را به صورت مستقیم و مباشر از خداوند، پیامبران و اولیای دین دریافت نکرده‌اند؛ بلکه از طریق وسائط و مخبران دیگری به دست آورده‌اند. حال از چه طریقی، صدق وسائط معلوم می‌گردد؟ مورخان و علمای علم رجال در این ساحت، به بیان انواع خبرهای متواتر غیر محفوف به قراین قطعی پرداخته و از این طریق به کشف استناد کلام به گوینده معصوم پی برده‌اند. توضیح این‌که: خبر متواتر یعنی خبری که توسط مخبران متعدد و متکثری به گوینده نسبت داده شده و تعدد وسائط به گونه‌ای است که احتمال توافق بر دروغ در خبر منقول از ناحیه واسطه‌ها منتفی می‌گردد.<sup>۱</sup> بر این اساس حساب احتمالات، بایستی امکان خطای همه مخبران واسطه در فهم کلام گوینده یا حادثه تاریخی، منتفی باشد و یا به حداقل فرض آن تنزل کند. قرآن کریم از نظر سند، و نیز روایاتی مانند حدیث ثقلین و حدیث غدیر و... از این دسته‌اند. خبر غیرمتواتر، یعنی خبرهایی که توسط مخبران و وسائط فراوان نقل نگردیده‌اند. این خبرها بر دو دسته‌اند:

الف) خبرهای غیرمتواتری که به قراین قطعی محفوف‌اند و با توجه به قراین قطعی، استناد آن‌ها به گوینده مستند می‌گردد. ب) خبرهای غیرمتواتری که از قراین قطعی محروم‌اند.

مورخان و عقلا به لحاظ روش‌شناسی تاریخی، خبرهای متواتر را مقدم می‌دارند و سپس به خبرهای غیرمتواتر همراه با قراین قطعی مراجعه می‌کنند و در رتبه سوم به خبرهای غیرمتواتر و غیر محفوف به قراین قطعی، روی می‌آورند. ولی به خبرهایی که از مخبران غیرموفق و دروغ‌گو صادر شده باشد، اعتنا نمی‌کنند.

حاصل سخن آن‌که، گزاره‌های دینی - تاریخی، به اعتبار صدق مخبران، یعنی خداوند سبحان و پیشوایان معصوم، اثبات پذیرند. صدق استناد کلام آن‌ها از طریق وسائط نیز از طریق اخبار متواتر، مستفیض و واحد محفوف به قرینه و غیرقرینه، اثبات عقلایی پیدا می‌کند. البته می‌توان با بهره‌گیری از روش‌های تاریخی پیش گفته و بدون اثبات صدق مخبران دینی، به کشف مطابقت با واقع گزاره‌های دینی تاریخی پی برد.

### معقولیت گزاره‌های تجربی - دینی

اثبات‌پذیری گزاره‌های علمی و تجربی در اسلام، به دیدگاه فیلسوفان علم در باب استقرا بستگی دارد. استقرا، مسئله‌ای است که از دیرزمان، متفکران را به خود مشغول ساخته است. **سقراط**، نخستین اندیشمند استقراگراست که از شناخت مصادیق و جزئیات، روش دیالکتیکی خویش را آغاز کرد تا سرانجام به تعاریف کلی دست یازید. **افلاطون** نیز از ارمان استاد (**ارسطو**) بهره برد،<sup>۲</sup> ولی ادراکات حسی و تجربی را معتبر ندانست.<sup>۳</sup> **ارسطو**، تنها استنتاج منطقی را قیاس معرفی کرد و سیر حجت‌ها از جمله استقرا را به آن برگرداند.<sup>۴</sup> مشائیان، میان استقرای ناقص و تجربه، فرق می‌نهند و تجربیان را جزء بدیهیات ثانویه و قضایای یقینی می‌دانند؛ البته با این پیش‌فرض که مشاهدات جزئی با کبرای کلی مانند: «ان الاتفاق او الصدفة لایکون دائماً او اکثریاً»؛ «ان الحالات المتشابهة من الطبیعیة تؤدی الی نتائج متماثل»؛ «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحده»، به قیاس و یقین منطقی تبدیل می‌گردد. طبق این رویکرد، معقولیت گزاره‌های تجربی و علمی موجود در متون اسلام ثابت می‌شود.

۱. شرح‌الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲. عبدالرحمن بدوی، افلاطون، ص ۱۴۰.

۳. مجموعه آثار افلاطون: رساله جمهوری و رساله فیدو؛ ترجمه لطفی، تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.

۴. منطق ارسطو، الجزء الاول، تحقیق عبدالرحمن بدوی.

تجربه‌گرایان، در سیر تاریخ اندیشه تجربه‌گرایی، چهار رویکرد ذیل را نسبت به استقرا ارائه نموده‌اند: یقین‌گرایی یا اثبات‌گرایی، رجحان‌گرایی یا تأییدگرایی، عادت‌گرایی و ابطال‌گرایی. نماینده فکری رویکرد یقین‌گرایی و اثبات‌گرایی، **فرانسویس بیکن و جان استوارت میل**، دو فیلسوف معروف انگلیسی هستند.<sup>۱</sup>

بر این اساس این رویکرد، گزاره‌های تجربی و طبیعی متون دینی اسلام، اثبات‌پذیرند؛ زیرا می‌توان با روش‌های بیکن و میل به تحقیق‌پذیری و معقولیت گزاره‌های دینی تجربی دست یافت. دیوید هیوم از مدافعان رویکرد تجربه‌گرایی عادت‌گرایانه است که با روش حس و تجربه به تبیین استقراء پرداخته و بر این باور است که تنها با مشاهده مکرر حوادث می‌توان همزمانی و همراهی و تقارن یا توالی حوادث را در گذشته، نتیجه گرفت.<sup>۲</sup> طبق دیدگاه **هیوم**، استقرا مفید یقین نیست، ولی با مشاهده مکرر پدیده‌ها، می‌توان به کشف عادت تقارن آن‌ها پی برد. با این رویکرد نیز می‌توان از گزاره‌های دینی - تجربی دفاع کرد و معقولیت آن‌ها را عادت‌گرایانه خواند.

رویکرد تأییدگرایانه، دیدگاه دیگر تجربه‌گرایان است که به جای اثبات، به تأیید قوانین و گزاره‌های کلی و عام علوم تجربی بر پایه آزمایش و تجربه مکرر، فتوا می‌دهد. رویکرد تجربه‌گرایی تأییدگرایانه از سوی پوزیتیویست‌های منطقی، مانند **کینز، رودلف کارناب، رایشنباخ، برتراند راسل، نلسون گودمن و جین نیکود**، مورد استقبال قرار گرفت.<sup>۳</sup> با این رویکرد نیز می‌توان از معقولیت گزاره‌های دینی تجربی دفاع کرد. کارل پوپر، یکی از فیلسوفان علم در قرن بیستم است که ملاک ابطال‌پذیری<sup>۴</sup> را به عنوان معیار تمیز علوم تجربی مطرح ساخته و با روش اثبات‌پذیری یا تأییدپذیری تئوری‌های علمی، مخالفت ورزید. وی با رویکرد تجربه‌گرایی ابطال‌گرایانه، به حل «دو مسئله استقرا و تمیز علم از غیر علم پرداخت.

طبق این نظریه، یک فرضیه یا قانون، تنها زمانی علمی است که در مورد جهان خارج حکمی را اخبار کند و تنها زمانی اخباری است که ابطال‌پذیر باشد؛ یعنی مجموعه‌ای از گزاره‌های مشاهده‌ای را منع کند و غیرممکن بشمارد؛ به نحوی که اگر یکی از مصادیق مورد منع این قانون یا نظریه، تحقق یافت، آن قانون یا نظریه ابطال گردد. ابطال‌گرایی بر مبانی و پیش‌فرض‌هایی مبتنی است؛ از جمله این که، مشاهده و تجربه عاری از هرگونه پیش‌داوری و عنصر تئوریک، میسر نیست و تئوری بر مشاهده و تجربه تقدم دارد.<sup>۵</sup> این نظریه از سوی دانشمندانی چون **لاکاتوش، چالمرز، فایرابند، بارتلی و کوهن** مورد نقادی قرار گرفت.<sup>۶</sup> براساس این رویکرد نیز می‌توان از معقولیت گزاره‌های دینی - تجربی سخن گفت؛ زیرا این سخن از گزاره‌ها ابطال‌پذیر و تجربه‌پذیرند.

توماس کوهن، شخصیت دیگری در فلسفه علم است که در ساختار انقلاب‌های علمی، به ماهیت و تاریخ علم پرداخته و بر این باور است که علم با گذشت زمان، روندی پیوسته از انباشت حقیقت ندارد و نمی‌توان این ادعا را مطرح کرد که علم در مراحل پسین، از حقیقت و درستی بیشتری نسبت به مراحل پیشین برخوردار است. وی با طرح مقوله پارادایم،<sup>۷</sup> تمام رخدادهای تاریخ علم

۱. محسن جهانگیری، احوال و آثار فرانسویس بیکن، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۶۹، ص ۱۴۵؛ محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوار، زمستان ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۲۰؛ فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۸: از بتنام تا راسل / ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴ و ۱۲۵. همان، ج ۸، صص ۹۸-۹۳؛ سیر حکمت در اروپا، ج ۳، ص ۱۴۱-۱۲۹؛ شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۲. لازی، درآمدی تاریخی به فلسفه علم، ص ۷-۹؛ سروش، علم‌شناسی فلسفی، ص ۲۲۲.

۳. رودلف کارناب، مقدمه‌ای بر علم، ترجمه یوسف عقیقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۵۴۵؛ پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها، ص ۱۷ و ۳۵؛ هانس رایشنباخ، پیدایش فلسفه علمی، موسی اکرمی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۱، ص ۲۷۴-۲۶۹؛ کارل ریموند پوپر، منطق اکتشافات علمی، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۷۰، ص ۱۴۹.

۴. رودلف کارناب، مقدمه‌ای بر فلسفه علم، ترجمه یوسف عقیقی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹، ص ۵۴؛ پوپر، حدس‌ها و ابطال‌ها، ص ۱۷ و ۳۵؛ هانس رایشنباخ، پیدایش فلسفه علمی، موسی اکرمی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۱، ص ۲۷۴ - ۲۶۹؛ کارل ریموند پوپر، منطق اکتشافات علمی، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، ۱۳۷۰، ص ۱۴۹.

۵. منطق اکتشاف علمی، ص ۵۶ - ۵۴؛ چالمرز آلن فرانسویس، چیستی علم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، ص ۵۵ - ۵۱؛ حدس‌ها و ابطال‌ها، ص ۲۴۳؛ اتور برت، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، عبدالکریم سروش، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۱، ۱۳۶۹، ش، ص ۴۵.

۶. Para digm

۷. چیستی علم، ص ۸۳.

را به ظهور و افول پارادایم‌ها مربوط می‌ساخت. هر پارادایم خاصی نیز شامل نظریه علمی، مقبولات متافیزیکی و راه و روش و معیار پژوهش است. بدین ترتیب، پژوهشی که براساس یک یا چند دستاور علمی در برهه معینی با یک جامعه علمی خاص استوار بوده، تحت هدایت یک پارادایم معینی صورت پذیرفته و به مرور زمان موقعیت‌هایی نیز فراهم شده که پارادایم مزبور کارآیی مورد انتظار را نداشته و بی‌قاعدگی را فراهم آورده است؛ یعنی موقعیت و مواردی تحقق می‌یابد که نمی‌توان آنها را براساس پارادایم موجود تبیین و توجیه کرد. **کوهن** بر این باور است که پارادایم‌ها قیاس‌ناپذیرند.<sup>۱</sup> صرف‌نظر از نقدهایی همچون نسبی‌گرایی که بر روایت کوهن، وارد است و نظریه او از گرفتار تهافت و تناقض ذاتی می‌کند،<sup>۲</sup> می‌توان گزاره‌های دینی - تجربی را نیز با این معیار سنجید. بی‌شک، این دسته از گزاره‌های دینی با پارادایم معینی طبق نظر **کوهن** معقولیت پذیرند.

نگارنده، در بیان رویکردهای گوناگون فیلسوفان در باب استقراء، به داوری پرداخت و تنها به گزارش توصیفی کوتاهی اکتفا کرد، تا نشان دهد، طبق هر یک از مبانی و دیدگاه‌ها موجود در باب استقراء، می‌توان از معقولیت گزاره‌های دینی - تجربی سخن گفت و معناداری و توجیه‌پذیری آنها را پذیرفت.

### چکیده

- ۱- در این درس دیدیم که گزاره‌های دینی بر دو نوع هستند: گزاره‌های توصیفی خبری، گزاره‌های انشائی. گزاره‌های توصیفی صدق و کذب بردارند.
- ۲- قابل اثبات بودن یا اثبات‌پذیری به این معنا است که یک گزاره صرف نظر از این که کسی آن را پذیرفته باشد با واقعیت مطابقت دارد یا نه و می‌تون صدق و کذب این گزاره را مدکل ساخت.
- ۳- گزاره‌های توصیفی که بر ۶ نوع هستند کشف انسان از جهان واقع است که به کمک عقل و یا وحی و یا از طریق شهود باطنی بدست می‌آیند.
- ۴- باورهای توصیفی عقلی که مهم‌ترین نوع باورهای توصیفی دینی است بر دو نوع می‌باشند: ۱. باورهای پایه (BASIC BELIEFS) و باورهای مستنتج (INFERED BELIEFS) یا باورهای نظری و باورهای بدیهی.
- باورهای پایه یا بدیهی به خودی خود بین هستند و نیازی به استدلال ندارند ولی باورهای مستنتج و نظری باورهایی هستند که صدق آنها باید اثبات شود. باورهای مستنتج نهایتاً بر باورهای پایه مبتنی هستند و باید با واسطه و یا بی‌واسطه توسط آنها اثبات گردد.
- ۵- باورهای دینی عرفانی از طریق شهود باطنی حاصل می‌شوند و علاوه بر این که باید با اصول عقلانی سازگار باشند می‌بایست که با اصول دین و شریعت نیز هم‌خوانی داشته باشد و البته برای اطمینان بیشتر عارفان مسلمان و متشرع کشفیات و شهودات خود را با شهودات استادی ربانی و صمدانی که سمت مرشدی بر وی دارند نیز تطبیق می‌نمایند.
- ۶- گزاره‌ها و باورهای دینی تاریخی که مخبر صادق یعنی پیامبر و امام آن را بیان کرده‌اند و به دست ما رسیده است اگر خبر متواتر باشد و یا خبر واحد همراه با قرائن پذیرفته و مقبول و حجت می‌باشد ولی اگر خبر واحد غیر همراه با قرائن باشد قابل قبول و حجت نمی‌باشد.
- ۷- گزاره‌های دینی تجربی نیز با توجه به قوانین منطقی استقراء مثل قاعده «الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً» قابل اثبات استقرانی و تجربی می‌باشد.
- ۸- گزاره‌های انشائی دین گرچه توصیف واقعیت و خبر از واقعیت نیستند ولی با توجه به مبانی خبری و واقعی این گزاره‌ها می‌توان به نوعی از صدق و کذب آنها تحقیق و بررسی بعمل آورد.

### پرسش

۱. توماس کوهن، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).  
 ۲. رک: نگارنده، زیرساخت‌های قرائت‌پذیرانگاری دین، مجله قیسات، ش ۲۳.

- ۱- به نظر شما تا کجا و تا چه میزان باید باورهای دینی خود را مدکل و اثبات نماییم؟
- ۲- برای گزاره‌های دینی لازم‌الاثبات چند مثال بیاورید.
- ۳- اگر گزاره‌های دینی قابل اثبات نباشند حقیقت یک دین نسبت به ادیان دیگر چه معنایی پیدا می‌کند.
- ۴- کشف و شهود عرفانی چه هنگام برای مرزی که آن را بدست آورده است حجت است؟
- ۵- اگر کسی منکر ضرورت داشتن باورهای پایه شود چه اتفاقی خواهد افتاد؟
- ۶- چرا عقلاء خبر متواتر را واجب‌القبول و حجت می‌دانند؟

### منابع مطالعاتی

۱. المنطق مرحوم مظفر
۲. عقل و اعتقاد دینی، مایکل بترسون و همکاران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، نشر طرح نو ۱۳۷۶.

## درس سوم

### شناخت و اثبات وجود خداوند - برهان فطرت

اهداف درس: در این درس با مطالب زیر آشنا می‌شویم:

- اعتقاد انسان به خداوند باید بر تفکر و اندیشه و اجتهاد عقلی مبتنی باشد نه بر سلايق مرزی و یا تقلید از دیگران.
- پوزیتویسم که طرفدار شناخت حسی تجربی است بحث عقلی در مباحث دینی را بی‌معنا و بی‌فایده می‌داند.
- برهین استدلالی برای اثبات عقلی وجود خداوند به ۸ دسته تقسیم می‌شوند:
- برهان فطرت می‌خواهد از طریق اعتقاد عمومی انسانها به خداوند بر وجود واقعی او استدلال نماید.
- در قرآن کریم و احادیث شریف اشاراتی لطیف بر برهان فطرت وجود دارد.



## گفتار سوم: شناخت و اثبات وجود خداوند

### درآمد سخن

پرسش آغازین در باب خداشنای این است که آیا شناخت یقینی خداوند متعال، امکان‌پذیر است؟ پاسخ‌های گوناگون به این پرسش داده شده است:

<sup>۱-</sup> پوزیتیویست‌ها و تجربه‌گرایان افراطی که تنها روش تجربه و مشاهده‌پذیری را معیار شناخت می‌دانند، هرگونه شناخت خداوند را به جهت غیرتجربی بودنش، محال دانسته و خداشناسی را بی‌معنا معرفی کرده‌اند. بحث‌های معرفت‌شناختی و حقانیت روش عقلی و شهودی، موجب ابطال این ادعا می‌گردد.

<sup>۲-</sup> برخی از عارفان، بر این باورند که علم به ذات و کنه خدا به جهت نامتناهی و نامتعیّن بودنش، و متناهی بودن انسانو محدودیت ادراکش، امکان‌پذیر نیست، ولی شناخت صفات خداوند، ممکن است. بحث ذات نامتعیّن در عرفان نظری که به اسم، وصف و رسم، توصیف‌شدنی نیست و مسأله تعین اول و ثانی که جامع جمیع اسماء و صفات به نحو اندماجی در تعین اول و تفصیلی در تعین ثانی است، تبیینی از این دیدگاه است.<sup>۱</sup> این گروه توجه نکرده‌اند که صفات خداوند، عین ذات و همچون ذات حق تعالی نامتناهی هستند و تفکیک معرفی ذاتو صفات باری تعالی، توجیه عقلی یا نقلی ندارد.

<sup>۳-</sup> عده‌ای، معتقدند که خداشناسی به جهت نامتناهی بودن ذات صفات حق تعالی، به صورت تشبیهی و غیرتزیه‌ی ممکن نیست و تنها باید حق تعالی را با صفات سلبی و تزیه‌ی شناخت. این ادعا ناتمام است، برای این که آدمی از طریق مفاهیم به ذات و صفات خداوند شناخت پیدا می‌کند. آنچه نامحدود و نامتناهی است، وجود ذات و صفات الهی است، نه مفاهیمی مانند علم باری، قدرت الهی، حکمت و عدل الهی و غیره که کاملاً شناخته شده و قابل اثبات عقلی‌اند، گرچه کنه و مصداق حقیقی صفات الهی قابل ادراک نباشند؛ به عبارت دیگر، قوه عاقله بشر، وظیفه‌ای جز ادراک مفاهیم کلی ندارد و کار او شناخت حقایق خارجی به طور مستقیم و مباشر نیست، گرچه مفاهیم ادراک شده، دارای حیثیت حکایت از خارج‌اند و واقعیت خارجی را نشان می‌دهند و برهان، نیز مصداق خارجی را برای آن مفاهیم ثابت می‌کند. معنای روایت «إِنَّ اللَّهَ إِحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا إِحْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ»<sup>۲</sup> این است که، علم به ذات و صفات الهی به دلیل نامتناهی بودنشان محال است، ولی شناخت مفهومی حق تعالی که حکایت از خارج می‌کند، ممکن می‌باشد.

<sup>۴-</sup> عده‌ای، با شناخت تشبیهی به تعریف و شناخت خدای سبحان پرداخته و فرقه انحرافی مُشَبَّه را در میان مسلمانان به وجود آوردند. این طایفه، آیاتی مانند: «یَدَاللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» را به معنای دست جسمانی گرفته و با بهره‌گیری از روایات جعلی و اسرائیلیات، تفسیر ما دی برای حق تعالی ارائه کردند. شاخه‌هایی از سلفیه‌ی اهل سنت و فرقه وهابیت بر این آسیب گرفتار شدند.<sup>۳</sup>

۱. رک به تاج‌الدین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، فص لوطی، انتشارات مولی: چاپ دوم، ۱۳۶۸ ص ۲۳.

۲. (خداوند همان‌گونه که از چشمان پنهان است از عقول بشری نیز محجوب است).

۳. رک به نگارنده، جریان‌شناسی ضدفرهنگ‌ها، قم: انتشارات تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۳۸۹، گفتار وهابیت.

۵- مفهوم واقعیت نامحدود، قابل شناخت و اثبات خارجی آن، ممکن است، همان‌گونه که کشف حضوری و شهودی حقیقت وجودی آن نیز امکان‌پذیر است. این دیدگاه، با استفاده از عقل و آیات و روایات قابل دفاع است؛ برای این که با استدلال عقلی و با بهره‌گیری از آیات و روایات، می‌توان وجود و صفات حق تعالی را اثبات و به تبیین خداشناسی پرداخت. اگر شناخت مفهومی خداوند ممکن نبود، نزول آیات خداشناسی از سوی خدای متعال لغو می‌شد. مطلب قابل توجه این است، که نباید مفاهیم خداشناسی را معبود حقیقی دانست. معبود حقیقی عبارت از واقعیت خارجی حق تعالی است و مفاهیم، حکایت‌گر آن معبود حقیقی هستند.

امام باقر (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «كُلُّمَا مَيِّزٌ تَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مِثْلَكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ»؛ یعنی: آنچه در اذهان شما با دقیق‌ترین معانی تصور شود، همانند شما مخلوق و مصنوع است.<sup>۱</sup> پس تصورات ذهنی، مخلوق نفس آدمی است؛ پس تصور خدا، غیر از وجود خداست، گر چه حاکی از اوست. نتیجه آن که، با علم حصولی، مفهوم خدا و صفات و افعال الهی درک می‌شود این مفهوم، با دلیل عقلی بر واقعیت خارجی حق تعالی دلالت دارد. علم حضوری نیز به درک وجود خارجی خداوند متعال کمک می‌کند. ولی وجود آدمی، به جهت نقص و فقر وجودی، با علم حضوری و حصولی نمی‌تواند به کنه نامحدود الهی دست یابد و احاطه پیدا کند.

### شناخت خدا

روشن است که به لحاظ منطقی، بحث از تعریف خدا، بر بحث از وجود خدا مقدم است و به بیان منطقی مطلب «ما شارحه» بر مطلب «هل بسیطه» تقدم دارد.<sup>۲</sup> پس قبل از پرداختن به بحث «براهین اثبات وجود خدا» باید تصویری هر چند اجمالی، از مفهوم خداوند داشته باشیم و سخن گفتن از وجود یا عدم خدا، بدون داشتن مفهوم و تصویری از او، بی‌معناست. تلقی رایج از ماهیت و صفات خداوند متعال در میان فیلسوفان دین و متألهان مغرب زمین که به خداشناسی توحیدی کلاسیک<sup>۳</sup> معروف است؛ همان تقلی از خداوند است که غالب متفکران ادیان توحیدی<sup>۴</sup> (یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام) آن را با تغییر مختصری پذیرفته‌اند.<sup>۵</sup> «خداباوری» را می‌توان اعتقاد به خدای واحد، خالق نامتناهی، قائم به ذات، مجرد، سرمدی، تغییرناپذیر، تأثیرناپذیر، بسیط، کامل، عالم مطلق، قادر مطلق، خیر مطلق، متشخص و شایسته پرستش دانست. اگر خداوند متعال، نامتناهی است، باید واجد همه صفاتی باشد که عاری که از هر محدودیتی است.<sup>۶</sup> این حقیقت در فرهنگ السامی با عنوان الله شناخته می‌شود؛ یعنی خداوند، واجد همه صفات جمال و جلال و از تمامی موجودات، برتر و کامل‌تر و خالق جمیع ما سوی الله است.

### براهین اثبات وجود خدا

پس از تصور خدا، نوبت به براهین اثبات وجود خداوند متعال<sup>۷</sup> می‌رسد. براهین متعددی، از سوی متفکران اسلامی و غربی برای اثبات وجود خداوند اقامه شده است. متفکران غربی، براهین اثبات وجود خدا را به هشت دسته تقسیم کرده‌اند:

۱- براهین وجودی:<sup>۸</sup> در این نوع برهان از صرف تحلیل مفهوم خداوند، برای اثبات وجود خداوند متعال استفاده می‌شود. بنیانگذار برهان وجودی، آنسلم، راهب آگوستینی و اهل کانتربری (۱۱۰۹-۱۰۲۳) است.<sup>۱</sup>

۱. فیض کاشانی، محجه البیضاء، انتشارات اسلامی ۱۳۷۳ ش، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲. محمدرضاالمظفر، المنطق، تعلیق غلامرضا فیاضی، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۲۱ ق، ص ۱۱۰.

۳. Classical theism

۴. Theistic

۵. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۹۷.

۶. بل ادواردز، براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ترجمه: علیرضا جمالی‌نسب و محمد محمدرضایی: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۵ و ۹۹ و جان هیک، فلسفه دین، ص ۲۹.

۷. Arguments for the existence of God.

۸. Ontological Argument.

- ۲- براهین جهان‌شناختی<sup>۲</sup>: این نوع براهین، مانند: برهان وجوب و امکان، برهان حدوث و برهان حرکت، نام دسته‌ای از براهین است که بر مبنای عام‌ترین اصول مانند اصل علیت و بدیهی‌ترین واقعیت‌های جهان، وجود خدا را اثبات می‌کند.
- ۳- براهین غایت‌شناختی<sup>۳</sup>: برهان غایت‌شناختی، برهان نظم و برهان اتقان صنع<sup>۴</sup>، در کنار برهان وجودی و برهان جهان‌شناختی، براهین سه‌گانه کلاسیک هستند. براهین غایت‌شناختی، مردم‌پسندترین براهینی هستند که برای وجود خدا اقامه شده است.<sup>۵</sup>
- ۴- براهین درجات کمال<sup>۶</sup>: تکیه در این نوع استدلال، بر اوصافی است که مراتب شدت و ضعف در موجودات را بیان می‌کند. پس از تحقق چنین کمالاتی می‌توان نتیجه گرفت که آن صفت به صورت مطلق نیز وجود دارد.
- ۵- براهین اجماع عام<sup>۷</sup>: بسیاری از فلاسفه و متکلمین به توافق عمومی انسان‌ها به عنوان تأییدی برای وجود خدا و جاودانگی روح انسان تمسک کرده‌اند.<sup>۸</sup>
- ۶- براهین اخلاقی<sup>۹</sup>: کانت، فیلسوف آلمانی قرن هجدهم میلادی با وجود این که اشکالات هیوم بر براهین اثبات وجود خدا را پذیرفت لکن تلاش کرد تا از طریق تجربه اخلاقی، برهان دیگری برای وجود خداوند متعال ارایه کند. وی معتقد بود عقل نظری که درباره هست‌ها و نیست‌ها حکم می‌کند، راهی برای اثبات وجود خداوند ندارد، ولی به جای آن، در پرتو عقل عملی، که درباره باید‌ها و نبایدهای اخلاقی حکم می‌کند، می‌توان به وجود خداوند پی برد.<sup>۱۰</sup>
- ۷- براهین تجربه دینی<sup>۱۱</sup>: این دسته از براهین، درصدد است تا از طریق تجربه‌ها و احساسات و یا مکاشفات دینی به اثبات وجود خداوند متعال بپردازد. وحدت نسبی کشف و شهود عارفان در طول تاریخ و ملل مختلف، نشانگر وجود حقیقت غایی و ماورایی است.
- ۸- برهان از راه تجارب خاص: تجارب خاص به طور مشخص، سه دسته‌اند: الف) استجاب دعا؛ ب) کشف و کرامات؛ ج) معجزات؛ که همه از امور خارق‌عادتند.<sup>۱۲</sup> این دسته از امور، به نظر برخی از فیلسوفان دین بر وجود حقیقت ماورایی دلالت دارند.<sup>۱۳</sup>
- متفکران غربی، براهین اجماع عام و غایت‌شناختی و براهین از راه تجارت خاص را براهین عرفی و مردم‌پسند<sup>۱۴</sup>، معرفی کرده‌اند. متفکران اسلامی، دلایل اثبات خداوند متعال را به هفت دسته یعنی: دلیل فطرت، برهان وجوب و امکان، برهان حدوث، برهان حرکت، برهان نفس، برهان نظم و برهان صدیقین تقسیم کرده‌اند. با توجه به توضیح پیش‌گفته، می‌توان براهین متفکران اسلامی بر اثبات وجود خدا را به چهار دسته تقسیم کرد: الف) برهان اجماع عام یعنی فطرت؛ ب) جهان‌شناختی یعنی براهین صدیقین، وجوب و امکان، حدوث و حرکت؛ ج) براهین اتقان صنع و نظم؛ د) برهان نفس.

۱. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۳۴ و عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت متعالیه، ج ۱، تهران، سمت و موسسه امام خمینی، ۱۳۸۶ ش، ص ۵۱-۵۰ و عبدالحسین خسروپناه، حکمت متعالیه و فلسفه معاصر جهان (مقاله «جستاری در براهین اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی و فلسفه غرب»)، ص ۳۵۱.

۲. Cosmological Argument.

۳. Theological Argument.

۴. Argument of Design.

۵. جان هیک، فلسفه دین، ص ۵۸.

۶. Degree of perfection Argument.

۷. Common Cosent Argument.

۸. پل ادواردز، همان، ص ۱۰۶-۱۰۵.

۹. Moral Argument.

۱۰. پل ادواردز، همان، ص ۱۳۷.

۱۱. Religious experience.

۱۲. عبدالرسول عبودیت، همان، صص ۶۲-۶۱.

۱۳. عبدالحسین خسروپناه، همان، ص ۳۷۳ و مولی محمد مهدی نراقی، انیس‌الموحدین، تصحیح و پاورقی از قاضی طباطبائی، مقدمه حسن حسن‌زاده آملی، تهران: الزهراء (س)، ۱۳۶۳، ص ۵۳ و ۵۷.

۱۴. Popular Arguments.

تبیین و تحلیل تمام براهین یاد شده، حجم گسترده‌ای را می‌طلبد. ما در این نگاه‌اشته با توجه به روش وجدانی، تجربی و عقلی، تنها به سه برهان مشترک میان متفکران اسلامی و غربی، یعنی فطرت یا اجماع عام (دلیل وجدانی)، برهان نظم (برهان تجربی - عقلی) و برهان وجوب و امکان (برهان عقلی) اکتفا می‌کنیم.<sup>۱</sup>

## دلیل فطرت:

برهان فطرت در کلام اسلامی تا حدودی معادل برهان اجماع عام در الهیات غرب است بسیاری از فلاسفه و متکلمین به توافق عمومی انسان‌ها برای اثبات وجود خداوند تمسک جسته‌اند. سیسرون، سنکا، کلمنت اسکندرانی، هربرت اهل چربری، افلاطونیان کمبریج، گاسندی و گروتیوس از جمله طرفداران این برهان هستند در سالیان اخیر، تعداد زیادی از متکلمان مشهور کاتولیک و پروتستان از این برهان کرده‌اند. هگل با وجود نپذیرفتن برهان اجماع عام، آن را برخوردار از لب حقیقت دانسته، **رودلف ایسلر** آن را در ردیف پنجم از براهین وجود خدا قرار داده است. اگر چه در زمان حاضر، به ندرت فیلسوفان حرفه‌ای پیدا می‌شوند که این استدلال را دارای قوت منطقی بدانند، ولی هنوز این‌برهان به طور وسیع، توسط مدافعین مردم‌پسند ادیان به کار گرفته می‌شود.<sup>۲</sup> خداشناسی فطری، در میان متفکران مسلمان مانند: **فخر رازی**، **علامه حلی**، **علامه طباطبایی**، **استاد مطهری**، **استاد سبحانی** نیز مقبولیت داشته است.

الهیون غربی، دودسته تقریر برای برهان اجماع عام بیان کرده‌اند. دسته اول: استدلالاتی هستند که در آن‌ها، عمومیت اعتقاد به وجود خدا را شاهدی بر غریزی بودن این اعتقاد تلقی کرده‌اند و سپس نتیجه گرفته‌اند که این اعتقاد، باید صادق باشد. این دسته با عنوان تفسیرهای «بیولوژیکی یا زیست‌شناختی» نامیده می‌شوند. دسته دوم: استدلالاتی هستند که عمومیت اعتقاد به وجود خداوند را به انضمام این ادعا که معتقدان، در پرتو عقل به این اعتقاد رسیده‌اند؛ دلیلی بر وجود خداوند به حساب آورده‌اند، این دسته با عنوان «قیاس‌های ذوحیدین ضدشکاکیت» نامیده می‌شوند.<sup>۳</sup> اینک به بیان برخی از تقریرهای برهان اجماع عام اشاره می‌شود.

## تفسیر اول: اعتقاد فطری به وجود خدا

نخستین بار سنکا، فیلسوف رومی سده اول میلادی، در نامه ۱۱۷ رساله اخلاقی خود، این ادعا را مطرح کرد که اعتقاد به خدایان عمومیت دارد و این عمومیت، نشانه و دلیل فطری بودن عقیده به وجود خداست. بعد از او افرادی همچون **روچارلز هاج** و **آدم** از این دلیل حمایت کردند. مقدمات این برهان به صورت زیر است:

۱- اعتقاد به این که «خدا وجود دارد» فطری است.

۲- هر اعتقادی که فطری باشد، مطابق با واقع است.

بنابراین، قضیه «خدا وجود دارد»، مطابق واقع است.

**جان لاک**، به این روایت از برهان اجماع عام اشکالاتی وارد کرده و موافقان، به او جواب‌هایی داده‌اند. مهم‌ترین اشکال این است که چه ملازمه‌ای میان فطری بودن یک اعتقاد و درستی آن وجود دارد؛ **دکارت** با تمسک به خیرخواهی و کمال خداوند، ملازمه‌ای را اثبات می‌کند و می‌گوید: اگر این شناخت‌ها که در وجود آدمی تعبیه شده‌اند، خلاف واقع باشند، خداوند فریب کار خواهد بود و این با خیرخواهی خداوند، منافات دارد ولی همان‌طور که **استوارت میل** اظهار داشته است، این پاسخ مبتلا به دور است.<sup>۴</sup>

۱. برای اطلاع از براهین هشت‌گانه اثبات وجود خدا رک. به: نگارنده، مسایل جدید کلامی و فلسفه دین، انتشارات جامعه‌المصطفی، ج ۱، ۱۳۸۸.

۲. پل ادواردز، همان، ص ۱۰۶-۱۰۵.

۳. پل ادواردز، همان، ص ۱۰۲.

۴. جهت اطلاع بیشتر از اشکالات و جواب‌ها بنگرید به: پل ادواردز، همان، ص ۱۱۲-۱۰۸ و علی شیروانی، سرشت انسان پژوهشی در خداشناسی فطری، قم: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه، معاون امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۲-۱۷۵.

## تفسیر دوم: قیاس ذوحدین ضد شکاکیت

قیاس ذوحدین ضد شکاکیت،<sup>۱</sup> از برهان اجماع توسط جویس در کتاب «اصول الهیات» بیان شده است. حاصل این برهان آن است که یا باید بگوییم گزاره «خدا وجود دارد، یک گزاره صادق است و یا این که در همه گزاره‌ها تردید کنیم و راه حصول علم را به کلی، به روی خود بسته بدانیم مقدمات این استدلال به صورت زیر بیان می‌شود:

۱- همه انسان‌ها، به وجود خدا اعتقاد دارند، حتی آنان که بر حسب ظاهر وجود خدا را انکار می‌کنند. ۲- اعتقاد به وجود خدا، مانع آزادی عمل انسان‌هاست؛ زیرا همه معتقدان به خداوند، او را نیرویی مقتدر و مسلط بر خود می‌دانند. ۳- انسان‌ها، شیفته آزادی عمل هستند و تسلط نیروی مقتدر را بر خود، خوش نمی‌دارند. ۴- از سه مقدمه بالا، نتیجه گرفته می‌شود که دلیل اعتقاد انسان به خدا، ندای عقل اوست، نه تمایلات او. ۵- اگر همه انسان‌ها، در چنین استنتاج عقلی‌ای، بر خطاب باشند، دیگر به هیچ‌یک از احکام عقل نمی‌توان اعتقاد داشت و این یعنی شکاکیت محض. ۶- پس یا باید گزاره «خدا وجود دارد» را صادق دانست یا شکاک محض بود. ۷- ولی همه ما درک می‌کنیم که عقل انسان، قابل وثوق و معتبر است و مانمی‌توانیم شکاک محض باشیم و در همه گزاره‌ها، تردید کنیم. **نتیجه:** پس باید بپذیریم که گزاره‌ی «خدا وجود دارد» صادق است.<sup>۲</sup> برهانی شبیه به این برهان توسط **مولی محمد مهدی نراقی** اقامه شده است. وی می‌نویسد:

«دلیل ششم: اتفاق همه طوایف و فرق بر وجود صانع، زیرا که جمیع عقلاء عالم و علماء بنی آدم قائلند. به اینکه، این عالم را صانع است حکیم، و خالق است علیم و از این جهت اثبات صانع را از جمله اصول دین نشمرده‌اند، زیرا که اصول، باید که اموری چند باشد که ضروری دین اسلام باشد اما مخالف و منکری داشته باشد و شکی نیست که این همه صاحبان فهم و ادراک، اتفاق بر امر غلط نمی‌کنند. و هر گاه جمیع فرق و امم و همه عقلاء بنی آدم، بر امری اتفاق کنند یقین حاصل می‌شود که باید دلیل آن امر، ظاهر باشد و آن امر، حق باشد.»<sup>۳</sup>

به این برهان ممکن است از ناحیه کسانی که به بدیهیات اولیه اعتقاد دارند، خدشه وارد شود و بگویند که با وجود بدیهیات اولیه، انکار وجود خداوند به سفسطه نمی‌انجامد.

## تفسیر سوم: اشتیاق فطری به خدا

هاج می‌نویسد، همه قوا و احساس‌های ذهنی بدن ما، متعلقات مناسب به خود دارند. وجود این قوا، وجود آن متعلقات را ایجاب می‌کند. بنابراین، چشم با همین ساختار فعلیش، ایجاب می‌کند که نوری باشد که دیده شود و گوش، بدون وجود صوت و صدا، قابل تبیین و درک نخواهد بود. به همین طریق، احساس و میل مذهبی ما، وجود خدا را ایجاب می‌کند.<sup>۴</sup> پس همان‌طور که انسان، اشتیاق و میل به جنس مخالف، یا دیدن مناظر زیبا یا شنیدن آهنگ‌های دلنشین دارد، همچنین اشتیاق به خداوند دارد. سپس با استناد به این که، هر میلی در انسان، ایجاب می‌کند که متعلق آن میل در خارج موجود باشد، نتیجه می‌گیرند که اشتیاق به خداوند نیز ایجاب می‌کند که خداوند موجود باشد. فیلسوفان مسلمان این برهان را «برهان از راه گرایش‌های انسان» یا «خداجویی فطری» می‌نامند. ایشان به جای اشتیاق به خداوند، بر اشتیاق به کمال مطلق تکیه کرده‌اند که به راحتی می‌توان وجود آن را بی‌استثنا در هر انسانی نشان داد، بدین نحو که کسی که مثلاً قدرت را دوست دارد، چنین نیست که فقط حد خاصی از آن را دوست داشته باشد، بلکه قدرت بی‌نهایت و مطلق را دوست دارد و بلکه به قدرت مطلق، عشق می‌ورزد. همچنین است کسی که به علم و دانش علاقه‌مند و طالب زیبایی و جمال است. نتیجه این که، بی‌استثنا هر انسانی بالفعل به کمال مطلق، گرایش دارد. پس از این مقدمه،

۱. Antiskeptical

۲. علی شیروانی، همان، ص ۱۸۵ و عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت متعالیه، ص ۵۹.

۳. مولی محمد مهدی نراقی، انیس‌الموحدین، صص ۵۷-۵۵.

۴. پل ادواردز، همان، ص ۱۱۲.

استدلال می کنند که عشق بالفعل به کمال مطلق، مستلزم وجود بالفعل کمال مطلق است و سپس نتیجه می گیرند که کمال مطلق، بالفعل موجود است.<sup>۱</sup>

پرسش ها و پاسخ هایی به این تقریر ارایه شده است.<sup>۲</sup> مقدمات این برهان به صورت زیر تنظیم می شود: ۱- انسان ها به طور فطری، اشتیاق به خدا دارند. ۲- هر اشتیاق فطری در انسان، متعلق خاص خود را در خاج دارد. نتیجه: متعلق اشتیاق فطری انسان به خدا در خارج وجود دارد و این متعلق، همان خداوند است. بزرگانی همچون **امام خمینی** و **آیت الله جوادی آملی**، این تقریر را پذیرفته اند.<sup>۳</sup> **حضرت امام خمینی (ره)** در این باره می فرماید:

«و این بشر یک خاصیت هایی دارد که در هیچ موجودی نیست. من جمله این است که در فطرت بشر؛ طلب قدرت مطلق است، نه قدرت محدود. طلب کمال مطلق است، نه کمال محدود. علم مطلق را می خواهد؛ قدرت مطلقه را می خواهد. و چون قدرت مطلق در غیر حق تعالی تحقق ندارد، بشر به فطرت، حق را می خواهد، و خودش نمی فهمد. یکی از ادله محکم اثبات کمال مطلق همین عشق بشر به کمال مطلق است. عشق فعلی دارد به کمال مطلق. نه به توهم کمال مطلق؛ به حقیقت کمال مطلق. عاشق فعلی بدون معشوق فعلی محال است. در اینجا توهم و ساختن نفسی تأثیر ندارد، برای اینکه فطرت دنبال واقعیت کمال مطلق است؛ نه دنبال یک توهم کمال مطلق تا کسی بگوید بازی خورده است. فطرت بازی نمی خورد. در فطرت همه بشر این است که کمال مطلق را می خواهد. و برای خودش هم می خواهد. بشر انحصار طلب است. کمال مطلق را می خواهد که خودش داشته باشد... حال آنکه اگر تمام زمین را به یکی بدهند، می رود دنبال آنچه ندارد. قانع نمی شود به آنچه دارد. دنبال آن چیزی است که ندارد، برای اینکه عشق به کمال مطلق دارد، عشق به قدرت مطلقه دارد. اگر تمام عالم را، تمام این کهکشان ها و تمام این سیارات و ثوابت و هر چه هست در تحت سلطه یک نفر بیاید، باز قانع نمی شود، برای اینکه اینها کمال مطلق نیست. تا نرسد به آنجایی که اتصال به دریای کمال مطلق پیدا بکند و فانی در انجا بشود، برایش اطمینان حاصل نمی شود. **أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ...** در تمام فطرت ها بی استثنا، عشق به کمال مطلق است؛ عشق به خداست. عذاب برای این است که ما نمی فهمیم، ما جاهلیم، عوضی می گیریم مسائل را. اگر روی همین فطرت ما پیش برویم به کمال مطلق می رسیم.»<sup>۴</sup> «تمام احکام الهی به طریق کلی به دو مقصد منقسم شود که یکی، اصلی و استقلالی؛ و دیگر فرعی و تبعی است، و جمیع دستورات الهیه به این دو مقصد، یا بی واسطه یا با واسطه، رجوع کند. مقصد اول - که اصلی است و استقلالی - توجه دادن فطرت است به کمال مطلق، که حق - جلّ و علا - و شئون ذاتیه و صفاتیّه و افعالیّه او است که مباحث مبدأ و معاد و مقاصد ربویات از ایمان بالکله و کتب و رسل و ملائکه و یوم الآخره، و اهمّ و عمدّه مراتب سلوک نفسانی و بسیاری از فروع احکام از قبیل مهمّات صلاه و حج، به این مقصد مربوط است، یا بی واسطه یا با واسطه. مقصد دوم - که عرضی و تبعی است - تنفر دادن فطرت است از شجره خبیثه دنیا و طبیعت که امّ النقص و امّ الأمراض است. و بسیاری از مسائل ربویات، و عمدّه دعوت های قرآنی و مواظ الهیه و نبویه و ولویه، و عمدّه ابواب ارتیاض و سلوک، و کثیری از فروع شریعت از قبیل صوم و صدقات واجبه و مستحبه، و تقوا و ترک فواحش و معاصی به آن رجوع کند.»<sup>۵</sup>

## دلیل فطرت در قرآن

آیات قرآن در مورد فطری بودن برخی از امور، به چند دسته تقسیم می شوند:

دسته اول: آیاتی که رسالت پیامبر را، تذکر و یادآوری می دانند، مانند: «فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ \* لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ»<sup>۶</sup> تو فقط تذکر دهنده ای بر آن ها سلطه و سیطره نداری.

۱. عبدالرسول عبودیت، همان، ص ۶۳ - ۶۲.

۲. جهت اطلاع بیشتر از اشکالها و جوابها رک به: پل ادواردز، همان، ص ۱۱۴ - ۱۱۳ و علی شیروانی، سرشت انسان پژوهشی در خداشناسی فطری، ص ۱۸۳-۱۸۴.

۳. امام خمینی، آداب الصلوه؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۰، و همو، شرح چهل حدیث تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ و جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، قم: اسراء، ۱۳۸۵، ص ۲۸۵۹.

۴. صحیفه امام، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۵، ج ۱۴، ص ۲۰۵ - ۲۰۸.

۵. حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ اول: بهار ۱۳۷۷، ص ۸۰.

۶. غاشیة: ۲۱ و ۲۲.

دسته دوم: آیاتی که دلالت بر عهده و میثاق می کنند؛ مثل: «الْمَ عَاهَدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ»؛<sup>۱</sup> ای بنی آدم آیا با شما عهده بستیم که شیطان را پرستش نکنید؟

دسته سوم: آیاتی که از خداخواهی انسان، در هنگام خطر و وحشت گزارش می دهند؛ مانند: «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ»؛<sup>۲</sup> وقتی بر کشتی سوار شدند، خدا را با اخلاص می خوانند و آن گاه که به خشکی نجات یابند، در آن هنگامه شرک روی می آورند. «ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَارُونَ \* ثُمَّ إِذَا كُشِفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ»؛<sup>۳</sup> وقتی آسیبی به شما می رسد، ناله و فریاد شما به سمت خداست؛ آن گاه که ضرر از شما روی برگرداند، گروهی از شما به خداوند مشرک می گردید.

دسته چهارم آیاتی که با صراحت بیشتری از فطری بودن دین و اصول دینی خبر می دهند؛ مانند: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»؛<sup>۴</sup> توجه خود را به سوی دین معطوف ساز؛ فطرت الهی که انسانها بر آن آفریده شده اند؛ آفرینش الهی، تبدیل پذیر نیست؛ این دین استوار است، ولی بیشتر مردم نمی دانند.

دسته پنجم: آیاتی که هدایت آدمیان را فطری می دانند، مانند: «وَتَنفَسِ وَمَا سَوَّيْنَاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»؛<sup>۵</sup> سوگند به نفس انسانی و آن کسی که آن را تسویه کرد و بدی ها و خوبی ها را بر او الهام نمود.

اهل بیت عصمت و طهارت (ع) نیز بر فطری بودن دین و خدا تمسک کرده اند. **امام حسین (علیه السلام)** می فرماید: «كَيْفَ يَسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ أَيْكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غِيبَتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ عَمِيَّتِ عَيْنٌ لَا تَرَكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا»؛ چگونه استدلال بر تو می شود به وسیله چیزی که در وجودش به تو نیازمند است؟ آیا برای غیر توظهوری است که برای تو نیست، تا این که تو را آشکار سازد؟ چه زمانی غایب شدی تا به دلیلی محتاج باشی، و کی دور گشتی تا آثار، ما را به تو برسانند؟ نایبنا باد چشمی که تو را نبیند.

به گفته **شبستری** در گلشن راز:

زهی نادان که او خورشید تابان  
جهان جمله فروغ نور حق دان  
به نور شمع جوید در بیابان  
حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

شخصی از امام هشتم (علیه السلام) پرسید: چه دلیلی بر وجود خدا هست؟ حضرت فرمود: آیا سوار کشتی شده ای و در ریاسفر کرده ای؟ گفت: آری؛ امام پرسید: آیا کشتی شما شکست تا به مرحله ای رسیده باشی که امید از همه چیز قطع گردد و خود را به مرگ نزدیک بینی، ولی با این حال، امید به نجات داشته باشی؟ گفت: آری؛ امام فرمود: در آنجا که وسیله نجاتی یافت نمی شد، پس به چه کسی امید داشتی؟ بدین ترتیب آن شخص به فطرت خداجویی و خداطلبی دست یافت.<sup>۶</sup>

## چکیده:

۱. ایمان فرد مؤمن باید بر استدلال های عقلی مبتنی باشد. (در بحث اصول اعتقادات)
۲. شناخت خداوند نه از طریق حس بلکه از طریق عقل میسر است.

۱. بیس: ۶۰.

۲. عنکبوت: ۶۵.

۳. نحل: ۵۳ و ۵۴.

۴. روم: ۳۰.

۵. شمس: ۷ و ۸.

۶. رک: صدوق، توحید منشورات جامعه المدرسین فی الحوزة العلمیه فی القم المقدسه، وهو، معانی الاخبار قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ش؛ امین الاسلام طبرسی، احتیاج نشر مرتض، مشهد، ۱۴۰۳ ش و فیض کاشانی، محجه البیضاء.

۳. شناخت عقلی و حصولی خداوند با دو رویکرد توأمان تشبیه و تنزیه می‌باشد.
۴. عرفاء طرفدار شناخت قلبی و حضوری وجود خداوند و اوصاف او هستند.
۵. در دلیل فطرت برای اثبات وجود خداوند می‌خواهد از این مقدمه که همه انسانها چه عالم و چه عامی به وجود خداوند باور دارند، استفاده نمائید و عمومیت این باور را نشانه صدق آن و مطابقت آن با واقع تلقی نماید.
۶. در مغرب‌زمین از این رویکرد به برهان اجماع عام تعبیر می‌شود.
۷. برخی از متکلمین گفته‌اند حتی اگر باور به وجود خداوند عمومیت داشته باشد ولی این عمومیت دلیل صدق آن باور نیست.
۸. در قرآن‌کریم و روایات به صورت‌های مختلفی بر فطری بودن باور به وجود خداوند اشاره شده است.

### پرسش:

۱. توضیح دهید که آیا باور به وجود خداوند می‌تواند از طریق تقلید از عالمان دینی باشد؟
۲. شناخت مفهومی و حصولی خداوند یعنی چه؟
۳. عارفان در طلب چه نوع شناختی از خداوند هستند؟
۴. تشبیهی بودن و تنزیهی بودن شناخت خداوند را توضیح دهید.
۵. مقدمه صغری و مقدمه کبری در دلیل فطرت را توضیح دهید.

### منابع مطالعاتی

۱. تبیین براهین اثبات وجود خداوند/ آیت‌الله جوادی آملی/ نشر اسراء.



## درس چهارم

### شناخت و اثبات وجود خداوند - برهان نظم

#### اهداف درس

در این درس با مطالب زیر آشنا می‌شوید:

- معنای نظم و ویژگیهای آن در جهان هستی.
- آیا نظم هدفمند و زیبایی این جهان می‌تواند تصادفی و خود به خودی باشد یا قطعاً معلول اراده ناظمی علیم و قدیر است.
- آیا نظریه تکامل زیستی (داروینیسم) ناقض وجود یک ناظم علیم و قدیر در این جهان است؟
- آیا نظریه مکانیک کوانتوم ناقض نظم هدفمند در جهان اطراف ماست؟
- آیا در قرآن کریم اشاراتی به برهان نظم یافت می‌شود؟

## برهان نظم

گسترده‌ترین برهانی که فیلسوفان غربی و اسلامی و منابع دینی همچون قرآن و روایات با بیان نشانه‌های آفاقی و انفسی، برای اثبات وجود خداوند عالم و قادر به کار برده‌اند، برهان «غایت‌شناختی»<sup>۱</sup> یا «اتقان صنع»<sup>۲</sup> یا «برهان نظم» است. این برهان، که در میان توده مردم از نظر منطقی و عرفی، پایگاه مورد اعتمادی دارد، احتمال نبودن خدا را به صفر نزدیک می‌کند.

سابقه این برهان در آثار و متون فلسفی به رساله تیماتوس *افلاطون* بازمی‌گردد و آخرین برهان از براهین پنج‌گانه *توماس آکویناس* است. این برهان در کتاب «الهیات طبیعی» یا «شواهد وجود و صفات الهی از پدیده‌های طبیعت»، *ویلیام پیللی* شرح شده است.<sup>۳</sup> فلاسفه و متکلمان اسلامی، متقدم از برهان نظم برای اثبات ذات واجب استفاده نکرده و آن را تنها در بیان وحدت و علم الهی به کار برده‌اند. این برهان نزد حکمای متأخر بر اثبات ذات باری تعالی دلالت دارد.<sup>۴</sup>

## چیستی و اقسام نظم

نظم، یک نوع رابطه هماهنگی میان اجزای یک مجموعه، برای تحقق یافتن هدف مشخص است؛ به گونه‌ای که هر جزیی از اجزای مجموعه، مکمل دیگری بوده و فقدان هر یک سبب می‌شود که مجموعه، هدف خاص و اثر مطلوب را از دست بدهد. واقعیت نظم در یک پدیده طبیعی جز این نیست که اجزای مختلفی از نظر کیفیت و کمیت دور هم گرد آیند، تا در پرتو همکاری اجزای آن، هدف مشخص، تحقق یابد.<sup>۵</sup> واکاوی مفهوم نظم و تعاریف آن نشان می‌دهد که تحقق نظم در گرو چند رکن اساسی است.

۱- وجود اشیاء یا اجزای مختلف

۲- ترتیب، آرایش و هماهنگی میان آنها

۳- وجود هدف معین

۴- تاثیر نسبی هر یک از اجزاء در تحقق هدف و وابستگی تحقق هدف به اجتماع آنها

۵- عامل ربط‌دهنده و برقرارکننده پیوند خاص میان اجزا.<sup>۶</sup>

نظم از یک اعتبار، به نظم اعتباری، نظم صنعتی و نظم طبیعی، تقسیم می‌شود. نظم تکوینی و طبیعی آن است که رابطه و ترتیب حاکم بر اجزای یک پدیده، امری تکوینی و طبیعی باشد، نه امری قراردادی و یا ناشی از ترکیب صنعتی. نظم تکوینی به سه قسم تقسیم می‌گردد: ۱- نظم ناشی از ربط علت فاعلی با معلول یا نظم علی و معلولی<sup>۷</sup> ۲- نظم ناشی از ربط علت غایی با معلول یا نظم

---

۱. Theological Argument

۲. Argument of Design

۳. جان هیک، همان، ص ۵۸.

۴. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۲۲۷ و جعفر سبحانی، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ص ۷۹ - ۷۸.

۵. جعفر سبحان، همان، ص ۷۳.

۶. رک به: حمیدرضا شاکرین، براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز، ص ۱۴۸.

v. Causal Order.

غایی<sup>۱</sup> ۳- نظم ناشی از علل قوام یا ارتباط داخلی اجزای یک شیء با یکدیگر یا نظم داخلی و نظم زیبایی شناختی<sup>۲</sup> نظم مورد بحث در برهان نظم، نظم طبیعی (نه صناعی و قراردادی) و نظم غایت‌مند و هدف‌دار است.<sup>۳</sup>

### تبیین برهان نظم

اساس این برهان آن است که نظم و سامان‌مندی جهان بدون صناعی غایت‌نگر و ناظمی حکیم و عالم، ممکن و خردپذیر نیست.<sup>۴</sup> به تعبیر سعدی:

این همه، نقش عجب بر در و دیوار وجود هر که فکرت نکند، نقش بود بر دیوار<sup>۵</sup>

این نوع استدلال با تکیه بر وجود شیء با اشیاء خارجی دارای نظم غایی و با استناد به اصل علیت، وجود خداوند را تحت عنوان «علتی غیرمادی و عالم و قادر» ثابت می‌کند. در استدلال‌های غایت‌شناختی، ابتدا غایت یا غایاتی برای طبیعت یا موجودات طبیعی فرض می‌شود و سپس به دلیل این که غایت‌مداری فعل، مستلزم وجود شعور و ادراک در فاعل آن فعل است در حالی که عوامل طبیعی، فاقد شعور و ادراک‌اند، اثبات می‌کنند که دست فاعل فوق طبیعی ذی‌شعوری در طبیعت، در کار است که همان خداوند است.<sup>۶</sup>

برهان نظم، تقریرهای گوناگونی دارد.<sup>۷</sup> همه آن‌ها از دو مقدمه حسی و عقلی تشکیل شده است.

**مقدمه اول:** مشاهدات عینی و کاوش‌های علمی از نظم هدف‌دار موجودات طبیعی گزارش می‌دهند، چیزی که هست، روشن‌ترین و بارزترین جلوه‌های نظم برای بشر در عالم نباتات، حیوانات و انسان‌ها نمایان است و در حقیقت هر یک از رشته‌های علوم، مانند: فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی در خدمت‌ررسی کیفیت این مجموعه‌هاست که با هماهنگی خاصی، اهداف و آثار ویژه‌ای را در پی دارند. به طور مثال، تمام تشکیلات چشم از مردمک گرفته تا پرده‌های مختلف آن، آب‌های گوناگون و مخروط‌ها، اعصاب بینایی و عضلانی که حرکات چشم را تکمیل می‌کنند، با کمیت و کیفیت خاصی دور هم گرد آمده‌اند تا هدف معینی را به نام «بینایی» تحقق بخشند. این نظم طبیعی توسط انسان بی‌سواد و دانشمند قابل کشف است. یک کشاورز بی‌سواد از مطالعه زمین و درختان می‌فهمد که نظمی در جهان وجود دارد؛ دانشمندان نیز می‌دانند و براساس وجود قوانین تکوینی، به فکر کشف آن‌ها برمی‌آیند.

مقدمه دوم: عقل و خرد به روشنی درک می‌کند، که یک نوع رابطه منطقی میان نظم موجودات و نیز هدف‌مندی و شعور وجود دارد. خرد می‌گوید ساختمان‌ها یک از این پدیده‌ها، حاکی از یک نوع محاسبه و انداز‌گیری است که اجزای متفاوت پدیده‌ها را از نظر کمی و کیفی متناسب ساخته، و در میان آن‌ها همکاری و هماهنگی، برقرار نموده است تا سرانجام، هدف تحقق پذیرد و هرگز نمی‌توان، چنین کاری را معلول هر نوع عامل ناآگاه دانست، زیرا محاسبه و انداز‌گیری که اساس نظم را تشکیل می‌دهد، زاییده علم و آگاهی است و تنها از عامل دانا و توانا ساخته است و از عامل ناآگاه ساخته نیست.<sup>۸</sup>

این ادعا که نظم جهان فقط با فرض وجود ناظم می‌تواند تبیین شود، جان برهان‌نظم است. این برهان، گرچه در تعابیر غریبان، مبتنی بر تمثیل مصنوعات انسانی است و بدین ترتیب، **پیلی** چشم را با یک ساعت مقایسه کرده است و چنین استدلال می‌کند که

۱. Teleological Order

۲. Aesthetistical Order.

۳. همان، ص ۱۴۹.

۴. همان، ص ۱۴۷.

۵. سعدی.

۶. عبدالرسول عبودیت، همان، ص ۵۷.

۷. نگاه کنید به: الف) حمیدرضا شاکرین، همان، ص ۱۵۱. ب) مایکل پترسون، همان، ص ۱۵۲ به بعد.

۸. جعفر سبحانی، همان، ص ۷۶ - ۷۴. برای اثبات مقدمه دوم، راه‌های مختلفی ذکر شده است از جمله: ۱- روش تحلیلی ۲- روش‌های برهانی که عبارتند از: روش مبتنی بر اصل علیت، روش مبتنی بر گزینش و انتخاب ۳- روش متکی به استقرار جهت آگاهی بیشتر نگاه کنید: احمد دلیلی، طبیعت و حکمت پژوهشی در برهان نظم، قم: معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۶ فصل سوم، ص ۱۱۵ - ۱۱۳.

اگر شخصی که در یک جزیره دورافتاده، زندگی می‌کند، ساعتی را بیابد، او این فرض را که این ساعت، توسط موجود هوشمندی ساخته شده است، تصدیق می‌کند. به همین دلیل سزاوار است که انسان با بررسی چشم، این نتیجه را بگیرد که آن، توسط موجود هوشمندی ساخته شده است.<sup>۱</sup> اما باید توجه داشت که برهان نظم در تکوین، برگرفته از تمثیل مصنوعات بشری نیست. تلازم عقلی میان نظم در پدیده با شعور پدیدآورنده، گوهر استدلال و برهان نظم است. وجود شعور، در جهان طبیعت نیز زائیده نظم تکوینی است و نافی هدفمندی و شعور نیست. بنابراین اشکالات شش‌گانه **دیوید هیوم** در کتاب «گفتگوهایی در باب دین طبیعی»<sup>۲</sup> بر برهان نظم وارد نیست. این کتاب، بیست و سه سال پیش از نوشته ویلیام پیلی، منتشر شد و جواب‌هایی بدان داده‌اند.<sup>۳</sup>

بسیاری از آیات قرآن بر برهان نظم دلالت دارند: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ»<sup>۴</sup> و از نشانه‌های الهی این است که خداوند، شما را از خاک آفریده، سپس شما را انتشار داده و پراکنده ساخته است. «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»<sup>۵</sup> از آیه‌های او این است که برای شما از خودتان همسرانی آفریده است، تا به وسیله آن‌ها آرام‌گیرید و میان شما دوستی و رحمت پدید آورد، در این امور نشانه‌هایی برای گروه اندیشمند است. «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافُ اَللَّسِنَتِكُمْ وَاللُّوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ»<sup>۶</sup> از آیه‌های الهی، آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌های شماست؛ و در این مطالب نشانه‌هایی برای جهانیان است. «وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ»<sup>۷</sup> از آیه‌های او خوابیدن شما در شب و روز و فعالیت و روزی‌طلبی شما از فضل اوست، در این امور، نشانه‌هایی است برای قومی که گوش می‌سپارند. «وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ اَلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»<sup>۸</sup> از آیه‌های الهی این است که برق را برای بیم و امید به شما نشان می‌دهد و آبی از آسمان نازل می‌کند؛ آن‌گاه زمین مرده را احیا می‌سازد. در این امور نشانه‌هایی است برای قوم خردمند. «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ اَلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»<sup>۹</sup> در آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف شب و روز و حرکت کشتی‌ها در دریا سود مردم است و بارانی که از آسمان‌ها نازل می‌شود، آن‌گاه زمین‌های مرده را احیا می‌سازد و انواع جنبنده‌گان که در روی زمین پراکنده‌اند و چرخش بادها و ابرهایی که در میان آسمان‌ها و زمین به کارگرفته شده‌اند، نشانه‌هایی است برای قوم خردمند. آیات فراوان دیگری در قرآن بر اثبات وجود خدای عالم و قادر براساس برهان نظم یا «برهان آیه‌ای» دلالت دارند.<sup>۱۰</sup>

حاصل سخن آن که عقل و نقل دینی، برهان نظم را در راستای اثبات موجود عالم، قادر، حکیم و ناظم جهان طبیعت ثابت می‌کند، اما واجب‌الوجود بودن این موجود، متوقف بر برهان وجود و امکان است.

۱. پل ادواردز، همان، ص ۷۸.

## ۲. Dialogus Concerning Natural Religion.

۳. جهت اطلاع بیشتر از اشکالات هیوم و سایر اشکالات و پاسخ‌های آنها، بنگرید به: الف) پل ادواردز، همان، ص ۷۸-۸۹؛ ب) جوادی‌آملی، ه، مان، ص ۲۴۳-۲۳۱؛ ج) جعفر سبحانی، همان، ص ۱۰۹-۸۰؛ د) جان هیک، همان، ص ۶۸-۶۱؛ ه) حمیدرضا شاکرین، همان، ص ۱۷۴-۱۶۰.

۴. روم: ۲۰.

۵. روم: ۲۱.

۶. روم: ۲۲.

۷. روم: ۲۳.

۸. روم: ۲۴.

۹. بقره: ۱۶۴.

۱۰. رعد: ۳، روم/ ۲۵ و انفال/ ۶۲-۶۳.

## برهان نظم و تئوری داروین

پیدایش انواع از نظر دانشمندان، در بردارنده دو فرضیه است: یکی فرضیه ثبات انواع که به خلقت مستقل و پیدایش ناگهانی قائل است؛ دوم، فرضیه تبدل انواع که به اشتقاق موجودات از یکدیگر نظر دارد. حال، سخن در این است که آیا می‌توان از نظریه ثبات انواع را موافق خداشناسی و برهان نظم، و فرضیه تبدل انواع را نافی آن دانست. برخی چنین ادعا میکنند که تئوری داروین، با برهان اتقان صنع<sup>۱</sup> یا هدف‌شناختی<sup>۲</sup> تعارض دارد؛ به گونه‌ای که نمی‌توان با این برهان، که مهم‌ترین برهان برای خداشناسی است، به اثبات وجود خدا پرداخت. بدون شک، برهان اتقان صنع یا برهان نظم در کنار براهین هستی‌شناختی<sup>۳</sup> و جهان‌شناختی<sup>۴</sup>، یکی از مهم‌ترین براهین سه‌گانه کلاسیک به شمار می‌رود.

همان‌گونه که گذشت این برهان بر چنین حقیقتی دلالت دارد که جهان، نمایان‌گر نظم هدفمند (طرح و تدبیر و انطباق) است؛ بنابراین، باید پدیدآورنده آن طراح هوشمند یا مدبر حکیم باشد. مشخصه عمده نظم هدفمند، این است که مفهوم روندها و ساختارهایی را پیش می‌کشد که به نحوی با هم تناسب یافته‌اند تا نتیجه خاصی را به بار آورند. **ویلیام پیلی** (William Paley/ ۱۷۴۳-۱۸۰۵م) متکلم و فیلسوف انگلیسی، در تبیین این برهان می‌گوید: اگر کسی در جزیره بروتی یک ساعت پیدا کند، حق دارد چنین بیاندیشد که موجودی هوشمند آن را ساخته است. طبق نظریه تکامل، ساختارهای ارگانیک امروز بر اثر فرایندهای صرفاً طبیعی، از بطن ارگانیسم‌های بسیار ساده‌تر برآمده‌اند؛ بنابراین نظریه، دو عامل نقش عمده‌ای را ایفا می‌کنند: ۱- جهش یا موتاسیون (Mutation)؛ ۲- فراوانی جمعیت. جهش یا موتاسیون وقتی رخ می‌دهد که یک جانور نوزاد، در موردی با پدر و مادرش فرق پیدا می‌کند؛ به نحوی که این فرق را به نسل خویش هم منتقل می‌سازد و آن‌ها نیز آن را به دیگران انتقال می‌دهند. همه هم و غم **داروین** این است که فقط توضیح دهد که چگونه ارگانیسم‌های پیچیده از دل ارگانیسم‌های ساده‌تر پدید می‌آیند.<sup>۵</sup>

برای تبیین برهان نظم، تقریرها و روایت‌های مختلفی ذکر کرده‌اند. به گفته **آیسی**، **داروین** برهان اتقان صنع را ابطال نکرد؛ بلکه فقط روایت ساعت‌ساز و ساعت این برهان را رد کرده است.<sup>۶</sup> شاید بدین جهت است که وی در پاره‌ای از آثارش، قوانین تکامل حیات را آفریده خداوند معرفی می‌کند؛ ولی بعضی از انواع پدید آمده از تکامل را محصول اتفاق دانسته است؛ نه طرح و تدبیر قبلی.<sup>۷</sup> البته توجه به این نکته، لازم و ضروری است که از نوشته‌های **داروین** به دست می‌آید که مراد وی از اتفاق، جهل و نادانی نسبت به علل و عوامل پدیدآورنده، پدیده است؛ گر چه وی با اصل غایت‌مداری و هدف‌محوری نیز مخالفت شدید می‌ورزید. به هر حال، برخی از اندیشمندان بر آن شدند که در تفسیر رابطه طبیعت و خداوند، بگویند که آفریدگار از طریق تکامل عمل می‌کند و طرحی تدبیر می‌کند که به تدریج گشایش و گسترش می‌یابد.<sup>۸</sup> از طرف دیگر، کسان دیگری پیدا شدند تا در موقع انتشار کتاب «منشا انواع» چنین اظهار کنند که در جریان تحول، خداوند از کار خلقت تسکین یافته است و به نام قوانین لایتغیر، از اداره عالم، معاف گردیده است.<sup>۹</sup>

ظهور نظریه داروین و ارتباط آن با خداشناسی، چنان سر و صدایی در اروپا به وجود آورد که مخالفان و موافقان، در مقابل هم جبهه گرفتند. عده‌ای با ابطال و انکار تئوری **داروین**، به دفاع از حریم خداشناسی پرداختند و دسته‌ای دیگر، مطلقاً به نفی برهان نظم دست زده و از آن نتیجه ملحدانه‌ای گرفتند و یک دسته نیز به گونه‌ای زیرکانه، به جمع هر دو نظریه پرداختند؛ برای نمونه،

۱. Argument From Design.

۲. Teleological Argument.

۳. Ontological Argument.

۴. Cosmological Argument.

۵. رک: خدا در فلسفه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۸۴.

۶. علم و دین، ص ۱۱۳.

۷. همان، ص ۱۱۱.

۸. همان، ص ۱۱۳.

۹. برتراند راسل، علم و مذهب، ص ۵۳.

برخی از همکاران نزدیک **داروین**، مانند **چارلز لاین** و **هرشل**، به هیچ وجه فرضیه **داروین** و انتخاب طبیعی وی را مغایر مذهب و حکمت الهی نمی دانستند. بیشتر اندیشمندان اسلامی نیز بر این باورند که هرگز داروینسم با حکمت صنع و مدبرانه بودن آفرینش تعارضی ندارد و این فرضیه توان این را ندارد که ثابت کند حرکت ماده، خودکفا بوده و نیازی به عامل خارجی ندارد؛ زیرا قانونمندی ماده، نشانه حکمت صنع است و پیدایش انواع جدید، در جماد و گیاه و جاندار نیز نشانه حکمت صنع و دخالت دست غیبی در پدیده هاست.

عقیده تحول انواع، به هر صورتی که باشد، همانند عقیده ثبات انواع، با اصل توحید و خداشناسی مخالفتی ندارد و هر دو به طور یکسان، وجود یک نظام عمیق و اسرارآمیز را در جهان هستی اثبات می کنند و این نظام، بهترین نشانه وجود خداست. چه نظمی بالاتر از این که پروردگار از یک موجود تک سلولی ساده، این همه موجودات عجیب و شگفت انگیز گوناگون را ایجاد کند.<sup>۱</sup>

استاد **شهید مرتضی مطهری** آورده اند که اگر اصول **لامارک** و **داروین** برای پیدایش نظم طبیعت کافی باشد، در این صورت برهان نظم برای اثبات خدا از بین می رود؛ ولی اصول آن دو اندیشمند، توجیه کننده طبیعت نیست. پیدایش تدریجی و تغییرات تصادفی ساختمان اندام های گیاهان و حیوانات، برای توجیه نظم دقیق آن ها کافی نیست. هر کدام از جهازها (هاضمه، تنفس، باصره، سامعه و...) یک تشکل حیرت انگیز دارند و مجموعاً یک کار و هدف را دنبال می کنند. با وجود این، قابل قبول نیست که تغییر تصادفی - گر چه به صورت تدریجی - آن ها را به وجود آورده باشد. اصل تکامل، بیش از پیش، دخالت قوه ای مدبر و هادی و راهنما را نشان می دهد.<sup>۲</sup> ایشان علت تلقی تعارض میان نظریه تکامل و برهان اتقان صنع را ضعف دستگاه های فلسفی معرفی می کنند و در نوشته دیگرشان به تعارض میان این نظریه و برهان مذکور اعتراف می کنند؛ ولی اصول آن را ناتمام و ناقص می شمارند. توضیح ایشان در بیان تعارض این است که وقتی در اثر تنازع بقا، موجود قوی تر و نیرومندتر ماندگار شد و از طرفی، بچه های جانداران، در اثر امتیازات و ویژگی های خاصی در این نزاع برنده شدند و این امتیازهای تصادفی هم در اثر وراثت به فرزندان انتقال یافت؛ در آن صورت، نظام خلقت نتیجه امتیازهای پی در پی است که هر کدام از آن ها به طور تصادفی و به حکم قانون تنازع بقا و بقای انطباقی و اصلاح به وجود آمده اند. اگر این نظام از ابتدا با همین امتیازها و خصوصیت ها به وجود آمده باشد، جز با دخالت مدبر حکیم، قابل توجیه نیست؛ ولی اگر پیدایش آن را در یک حرکت تدریجی صدها میلیون ساله بپذیریم، بدون وجود مدبر قابل توجیه است.<sup>۳</sup>

از نظر نگارنده، تئوری انتخاب طبیعی، با اثبات وجود خدا منافاتی ندارد؛ زیرا **اولاً**، دستاوردها و فرضیه های علوم تجربی به طور دائم در حال تغییر و تحول اند؛ **ثانیاً**، برهان اتقان صنع، تنها و حتی عمده ترین دلیل برای اثبات وجود خدا نمی باشد. براین مهم تر و جدی تری نیز در این زمینه وجود دارد؛ **ثالثاً**، نظام آفرینش به جانداران و گیاهان انحصار ندارد تا با تئوری تکاملی جانداران، بتوان دست از تدبیر حکیمانه الهی شست. چگونه می توان با اصول داروینسم، نظم در جهان بالا و سیارات و کهکشان های آسمان را توجیه و تبیین کرد؟ **رابعاً**، مفهوم غایت و فیالیسم، مسئله کاملاً فلسفی است و زیست شناسان، نفیاً و اثباتاً حق اظهار نظر درباره آن را ندارند. وجود نیروهای فوق طبیعی و نظارت بر جریان های طبیعت، ادعایی است که فقط در قالب های فلسفی قابل اثبات یا نفی می باشد؛ **خامساً**، تغییرات تصادفی، هیچ گاه بر نفی هدف و علت غایی دلالت ندارد؛ زیرا جهل بشر، منشأ این ادعا است و به تعبیر مرحوم **علامه طباطبایی**، قول به اتفاق و تصادف، ناشی از جهل نسبت به اسباب حقیقی و نیز نسبت غایت به صاحب غایت است.<sup>۴</sup>

برخی از نویسندگان، برخلاف انتظار، به تأیید این تعارض برخاسته و چنین نگاه داشته اند:

۱. بحث و بررسی درباره داروینسم، ص ۱۵۵ - ۱۵۳؛ مجله تخصصی کلام اسلامی: تحول انواع و حکمت صنع، شماره ۱۵.
۲. شهید مرتضی مطهری، علل گرایش به مادیگری، قم، انتشارات صدرا، ص ۱۲۲.
۳. شهید مرتضی مطهری، توحید، انتشارات صدرا، زمستان ۱۳۷۴، ص ۵۰ - ۲۴۸.
۴. محمدحسین طباطبایی، نهایه الحکمه قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۹۰.

«داروین، انقلاب نیوتنی را در عالم زیست‌شناسی ایجاد کرد. آن انقلاب چیزی نبود جز زدودن تفسیرهای غایی از حوزه عالم حیات و جانشین کردن تفسیرهای علمی بر تفسیرهای غایی: تئوری انواع، در واقع، تفسیر علمی از عالم ارگانیسم‌ها را ارائه می‌دهد؛ به گونه‌ای که دانشمند را از دست یازیدن به تفسیر غایی بی‌نیاز می‌کند و راه را برای تفسیر تصادفی در عالم حیات باز می‌نماید. بر مبنای تئوری خلق‌الساعه، نمی‌توان باور کرد که گونه‌ها با این عظمت و پیچیدگی، بدون ناظم طراحی شده باشند؛ چرا که احتمال انسان شدن یک ماده بی‌جان، بسیار کم است؛ به گونه‌ای که قابل اعتماد نمی‌باشد. اما در بینش خلقت تحوّل، چون در عالم تکامل رخ می‌دهد و گونه‌ها به تدریج از طریق تحوّل از گونه‌های بسیار ساده‌تر به ظهور می‌رسند...؛ بنابراین قبول پیدایش تصادفی گونه‌ها استبعاد ندارد؛ به دیگر سخن، تئوری تکاملی نشان می‌دهد که دلالت نظم به ناظم، وقتی است که نسبت به شرایط ظهور تصادفی آن پدیده علم نداریم و تفسیر آن را با مکانیزهای مادی نمی‌توانیم بیان کنیم.»<sup>۱</sup>

این گفتار، گرفتار نقدهای ذیل است که به اختصار به آن اشاره می‌کنیم:

- ۱- اگر قرار باشد **داروین** با انقلاب زیست‌شناسانه خود، به زدودن تفسیرهای غایی و جانشین کردن تفسیرهای علمی به جای تفسیرهای غایی بپردازد، باید به نویسنده محترم گفته شود که این انقلاب از زمان **گالیله** در اوایل قرن هفدهم اتفاق افتاد و تفسیر غایت‌مدارانه ارسطویی، جای خود را به تفسیر علمی داد. **باربور**، در این باره می‌نویسد: «بعد از این که توسل به علیّت غایی از رواج افتاد، به جای تعریف و تصوّر خداوند به عنوان خیر اعلی که سیر همه چیز به سوی اوست، تعریف دیگری به عنوان علت اولی جایگزین شد که عبارت بود از نخستین حلقه از سلسله علل فاعلی».<sup>۲</sup>
- ۲- با توجه به رویکرد چهارصدساله عالمان به طبیعت، هیچ دانشمندی نباید تفسیر غایی از جهان طبیعت داشته باشد و در واقع، عالمان به لحاظ وظیفه علمی خود نفیاً و اثباتاً از این نوع تفسیر و طبیعت‌شناسی مبرا هستند؛ ولی فیلسوفان به هیچ وجه نمی‌توانند نسبت به چنین نگرشی بی‌تفاوت باشند.
- ۳- اگر کسی تفسیر علمی از عالم را بپذیرد و سلسله و حلقات علت و معلولی را به علت اولی با اوصافی مانند واجب‌الوجود، حکمت، علم عام، قدرت مطلق، خیرخواهی نامحدود و غیر این‌ها منتهی کند، ناچار است علت غایی و تفسیر غایی از جهان را نیز بپذیرد؛ زیرا حکمت خدا و بی‌نیازی واجب، هدفمندی فعلی را تثبیت می‌نماید.
- ۴- اگر تکامل تدریجی **داروین** را با حساب احتمالات عقلایی و ریاضی ضمیمه کنیم، می‌توان نظام هدفمند و خالق هدفدار را به صورت ریاضی اثبات کرد.

## برهان نظم و نظریه کوانتوم

نظریه کوانتوم، نظریه‌ای دیگری است که در فیزیک معاصر مطرح شده و تعارض ظاهری با برهان نظم پیدا کرده است. فیزیک، علم مطالعه خواص و اندازه‌گیری طبیعت (از کهکشان تا ذرات بسیار کوچک) است. مکانیک کوانتوم، شاخه‌ای از فیزیک نظری است که در مقیاس اتمی و زیراتمی به جای مکانیک نیوتنی و پیش‌بینی دقیق، توصیف‌گر جهان میکروسکوپی و چگونگی ذرات براساس حساب احتمالات است. این معرفت، توسط **اروین شرودینگر** و **پل دیراک** و **ماکس پلانک** و **نیلز بور** و **ورنر هایزنبرگ** و دیگران تأسیس شد.

فیزیک کوانتوم، الکترون را ذراتی همچون منظومه شمسی به دور هسته توصیف نمی‌کند و مدل منظومه‌ای الکترون‌ها را نمی‌پذیرد و نظریه دوگانگی موج - ذره، را مطرح می‌کند. ذره در نقطه‌ای از فضا متمرکز و موج در گسترده‌ای از آن پخش می‌شود. الکترون در فیزیک کوانتوم، هم به صورت ذره و هم به صورت موج توصیف می‌شود. ساختار و بافتار اتم در این مدل، از طریق حواس ظاهری و با کیفیات حسی و مقولات زمان و مکان و علیت، بیان‌پذیر نیست. یک الکترون، یک کوانتوم به معنای یک بسته است. موج و ذره بودن الکترون‌ها و کوانتوم‌ها، به ناظر بستگی دارد. الکترون‌های اتم با نبود ناظر، محدوده مشخصی

۱. احد فرامرزی قراملکی، موضع علم و دین در خلقت انسان، مؤسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۷۳، ص ۴۵-۴۴.

۲. علم و دین، ص ۳۷.

نخواهند داشت و به موج تبدیل می‌شوند. فیزیک کوانتوم میان ابژه و سوژه جدایی نمی‌افکند و با رئالیسم خام همراهی نمی‌کند و برای مشاهده‌گر در فرایند تجربه سهم زیادی قرار می‌دهد؛ بر این اساس، قوانین دقیق در جهان اتم حکومت نمی‌کند.<sup>۱</sup>

تا اینجا به اختصار فیزیک کوانتوم معرفی شد، حال نوبت به تبیین برهان نظم می‌رسد تا چالش یا بی‌ارتباطی این دو آشکار گردد. تقریرهای گوناگون از برهان نظم، مبتنی بر وجود نظم در طبیعت است که بر وجود ناظمی حکیم دلالت دارد. حال آیا با وجود بی‌نظمی‌ها و آشفتگی‌ها در جهان اتم و زیر اتم که فیزیک کوانتوم - البته به ادعای برخی - مطرح می‌کند و فروریختن تلقی رایج از نظم در طبیعت و اصل عدم موجهیت و عدم تعیین در فیزیک کوانتوم، باعث فقدان طرح و برنامه کلان در جهان میکروسکوپی نخواهد شد؟ آیا با نفی علیت در فیزیک کوانتوم می‌توان وجود خدا را اثبات کرد؟ ظاهر این بحث نشان می‌دهد که فیزیک کوانتوم، نه تنها با برهان نظم، بلکه با هر گونه برهان و استدلال مبتنی بر اصل علیت مخالفت می‌کند.

جالب این است که فیزیک کلاسیک با جزم‌گرایی و ادعای قدرت پیش‌بینی و تحول‌گرایی درصدد نفی تدبیر و ربوبیت الهی بود و فیزیک کوانتوم (البته با تفسیر عده‌ایی) با نفی علیت و عدم تعیین، می‌خواهد نظم جهان و وجود خدا را نفی کند. این‌گونه استنتاج‌های الهیاتی از فیزیک کلاسیک و کوانتوم، زاینده فلسفه بیمار غرب است.

خلاصه پرسش این است که: این عدم قطعیت، نتیجه عدم تعیین در طبیعت است یا صرفاً اقرار به جهل بشر است؟ آیا به این معنی است که قوانین دقیقی در جهان اتم حاکم نیست یا هنوز ما به کشف آن قوانین نائل نیامده‌ایم؟ به عبارت دیگر عدم قطعیت، ذاتاً عینی است یا ذهنی؟ فیزیک‌دانان و فیلسوفان غربی به این پرسش‌ها، پاسخ‌های متفاوتی داده‌اند: ۱- عدم قطعیت، مربوط به جهل فعلی بشری است، یعنی در بُن این سخن این اعتقاد نهفته است که قوانین دقیقی وجود دارد که در آینده کشف خواهد شد. ۲- عدم قطعیت منسوب به محدودیت‌های درونی تجربی یا مفهومی، چه مشاهده‌گر ناگزیر سیستمی را که تحت مشاهده خود دارد، آشفته می‌سازد، و نظریه‌های اتم به نحو گریزناپذیری از مفهوم روزمره استفاده می‌کند؛ خود اتم همیشه برای بشر دسترس‌ناپذیر است. ۳- عدم قطعیت به عدم تعیین در خود طبیعت، منتسب است، یعنی در جهان اتمی بالقوگی‌های بدیل یا جانشین شونده وجود دارد. نظر اول که متعلق به **اینشتین** و **ماکس پلانک** و **دیوید بوم** است، از نظر معرفت‌شناسی، اصالت واقعی است و از نظر متافیزیک، جبرانگاران است. نظر دوم که به **نیلز بور** تعلق دارد، پوزیتیویستی و لادری گویانه است. چه ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم اتم در فاصله بین مشاهدات چه رفتاری در پیش می‌گیرد. نظر سوم، مربوط به هایزنبرگ است.<sup>۲</sup>

دیدگاه اول و دوم به خوبی نشان می‌دهد که تعارضی میان برهان نظم یا سایر براهین اثبات وجود خدا با فیزیک کوانتوم نیست و اگر نقصی است در توانایی موقتی یا دائمی ادراکی بشر است. مشکل اصلی وقتی ظاهر می‌شود که تفسیر سوم از نظریه کوانتوم پذیرفته شود. ولی این تفسیر بنا به دلایلی نمی‌تواند بر برهان نظم و اثبات وجود خدا خدشه‌ای وارد سازد؛ زیرا اولاً، تفسیر هایزنبرگ، تنها تفسیر کوانتومی نیست و نباید این تفسیر را مصداق تعارض علم و دین دانست. ثانیاً، معادلات کوانتومی، پیش‌بینی‌های قطعی را برای کل‌های بزرگ تأمین می‌کند. عدم تعیین‌درباره یک کوانتوم رادیواکتیو است نه درباره گروه اتم‌های رادیواکتیو. ثالثاً، اصل علیت، یک اصل بدیهی فلسفی است که انگارش، مستلزم تناقض است و با جهان مبهم اتمی و زیراتمی و فیزیک نظری کوانتوم نقض نمی‌شود. رابعاً، فیزیک کوانتوم مبتنی بر حساب احتمالات است و منطق احتمالات، بی‌شک مبتنی بر اصل علیت است؛ زیرا امکان و احتمال و بالقوگی از توابع موجی لحظات پیشین است و نفی علیت، مستلزم نفی فیزیک کوانتوم خواهد شد. نگارنده توجه دارد که علیت در فضای منطق احتمالات با علیت در فضای منطق ضروری تفاوت دارد؛ ولی به هر حال می‌توان از علیت در منطق احتمالات، احتمال وجود خدا را تقویت کرد. خامساً، اگر اتفاقات و تغییرات در جهان اتمی به ناظر و مشاهده‌گر بستگی دارد و اگر فیزیک کوانتوم، مبتنی بر ایدئالیسم معرفتی یا عقل‌گرایی انتقادی است، چگونه عدم تعیین به واقعیت

۱. P:۳۰.۱ Herbert Nick, Quantum Reality: Beyond the new Physics (Nee York: Doubleday, ۱۹۸۵) و ایان باربور، علم و دین، ترجمه

بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، بخش سوم.

۲. ایان باربور، علم و دین، بخش سوم.



طبیعت نسبت داده می‌شود. سادساً، چرا برخی طرفداران فیزیک کوانتوم، به جای اینکه از عدم تعین‌های کوانتومی، مهار طبیعت، به مدد مشیت و اختیار الهی را استنباط کنند، بی‌نظمی در جهان طبیعت را نتیجه گرفته‌اند.

### چکیده

- ۱- جهان پیرامون ما (بیرون و درون) دارای یک نظم طبیعی هدفمند و سرشار از هوشمندی و زیبایی است و این نظم کاملاً مشهود است یعنی با حواس خودمان آن را مشاهده می‌کنیم.
- ۲- اصل علیت که یک اصل عقلی فلسفی است می‌گوید هر پدیده ممکن‌الوجودی معلول یک علت مافوق می‌باشد. نقطه مقابل اصل علیت اتفاق یا صدفه می‌باشد و معنای آن این است که پدیده‌های ممکن‌الوجود خود به خود محقق شده باشند.
- ۳- انکار اصل علیت و قائل شدن به اتفاق خلاف فطرت انسان می‌باشد.
- ۴- نظم هدفمند و هوشمندانه و زیبایی‌شناسانه جهان محسوس قطعاً معلول یک موجود آگاه و قادر می‌باشد.
- ۵- نظریه تکامل زیستی داروین بر فرض گستردگی کامل باز هم وجود یک خداوند خالق و عالم و قادر را که تکامل زیستی را در جهان موجودات زنده قرار داده است نفی نمی‌کند.
- ۶- آنچه که در نظریه کوانتوم با نام عدم قطعیت از آن نام برده می‌شود به معنای نقض و ابطال اصل علیت نیست.

### پرسش:

- ۱- آیا می‌توان ادعا کرد که جهان هستی دارای نظم هدفمند و هوشمندانه نیست؟
- ۲- آیا می‌توان ادعا کرد که جهان هستی همانطور که دارای نظم است دارای بی‌نظمی نیز هست؟
- ۳- آیا می‌توان ادعا کرد که نظم جهان پیرامون ما معلول یک عامل بیرون از جهان نیست و بلکه محصول همکاری خود اجزاء جهان است.
- ۴- آیا می‌توان ادعا کرد که نظم جهان مثل نظم یک ساختمان بزرگ است که یک طراح اولیه دارد ولی ممکن است آن طراح اولیه اینک فوت کرده باشد ولی اثر کار او هم‌چنان باقی باشد؟
- ۵- از قرآن کریم مثال‌هایی برای استفاده از برهان نظم ارائه نمایند.
- ۶- اگر کسی منکر ارتباط علی میان جهان و نظم آن با یک علت بیرونی باشد یک چنین فردی با چه مخدرراتی در زندگی خود روبرو خواهد شد.

### منابع مطالعاتی:

- ۱- تبیین برهین اثبات وجود خدا/ آیت‌الله جوادی آملی/ نشر اسراء
- ۲- علم و دین/ ایان باربور/ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی/ مرکز نشر دانشگاهی.

## درس پنجم

### شناخت و اثبات وجود خداوند - برهان وجوب و امکان

اهداف درس: در این درس با مطالب زیر آشنا می‌شوید:

- معنا و مفهوم جهات ثلاثه: امکان، وجوب، امتناع.
- معنا و مفهوم ماهیت و وجود.
- مقایسه و نسبت وجود با ماهیت.
- برهان وجوب و امکان از زاویه دید اصالت ماهیت.
- برهان وجوب و امکان از زاویه دید اصالت وجود امکان به معنای فقر وجودی
- نقش حکمت متعالیه صدرایی در این کشف خلاقانه و خالی بودن جای این نظریه در فلسفه غرب
- آیات و روایات الهام‌بخش نظریه فقر وجودی.

## برهان وجوب و امکان

برهان وجوب و امکان<sup>۱</sup>، از ابتکارات **فارابی** است و **ابن سینا** در کتاب‌های «مبدأ و معاد» و «نجاه» آن را مطرح ساخته<sup>۲</sup> و در «اشارات» آن را برهان صدیقین نامیده است.<sup>۳</sup> تاریخچه این برهان، حاکی از مقبولیت همگانی آن است و اکثر قریب به اتفاق اهل نظر آن را پذیرفته‌اند. شاید در علوم مختلف، برهانی به این اتقان و قدمت و اتفاق نظر یافت نشود.<sup>۴</sup> **توماس آکوئیناس**، اولین کسی است که برهان وجوب و امکان را در الهیات و فلسفه غرب مطرح نموده است. قرائن و شواهد قطعی وجود دارد که این برهان را از فیلسوفان مسلمانی همچون **فارابی**<sup>۵</sup> یا **ابن میمون**<sup>۶</sup> یا **ابن رشد**<sup>۷</sup> گرفته است و پس از او، **لایب نیتس**، تقریر دیگری از این برهان با نام «اصل جهت کافی»<sup>۸</sup> ارائه کرد.<sup>۹</sup> کانت که کوبنده‌ترین نقدها را بر براهین اثبات خدا داشته، جایگاه رفیع این برهان را پذیرفته و اهمیت آن را برای هر کلام طبیعی [کلام عقلی در برابر کلام و حیانی] تصدیق کرده است.<sup>۱۰</sup>

برهان وجوب و امکان، تبیین‌های گوناگونی دارد. این نوشتار تنها به سه تبیین **بوعلی**، **توماس آکوئیناس** و **ملاصدرا** بسنده کرده است.

## تبیین بوعلی

**ابن سینا** در کتاب اشارات، برهان خود را این چنین تقریر می‌کند: «هر موجودی، اگر بذاته، لحاظ شود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود، اگر واجب‌الوجود باشد، مطلوب ثابت است و اگر ممکن‌الوجود باشد نیاز به علت دارد و چون دور و تسلسل باطل است پس باید منتهی به واجب‌الوجود شود.»<sup>۱۱</sup>

امتیاز این تقریر آن است که علاوه بر این که نیازی به بررسی صفات مخلوقات و اثبات حدوث و حرکت و دیگر صفات ندارد، اساساً نیازی به اثبات وجود مخلوقات هم ندارد، زیرا مقدمه اول، به صورت فرضی بیان شده است. به دیگر سخن، جریان این برهان فقط منوط به پذیرفتن اصل وجود عینی و اصل علیت و بطلان دور و تسلسل است که با بدیهی و غیرقابل تشکیک هستند و یا اثبات پذیرند.<sup>۱۲</sup> حتی برخی معتقدند که برهان **ابن سینا**، مبتنی بر بطلان دور و تسلسل هم نیست.<sup>۱۳</sup> اگر هم برهان وجوب و

۱. Contingency Argument.

۲. عبدالرحمن بدوی، موسوعه الفلسفه، المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۰۲.

۳. حسین بن عبدالله ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۶۶.

۴. محمد حسین زاده، فلسفه دین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶، ص ۲۶۸-۲۶۷.

۵. عبدالرحمن بدوی، همان.

۶. (به نقل از: محمد حسین زاده، F. Copleston, A History of Philosophy. V2, P341. همان، ص ۳۰۵).

۷. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۱۵۳.

۸. محمد حسین زاده، همان، ص ۳۰۵ و ۳۱۹.

۹. Sufficient Reason.

۱۰. ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه: میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۶۶۷.

۱۱. حسین بن عبدالله بن سینا، همان، ص ۱۸ به بعد.

۱۲. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۳۴۱.

۱۳. رک به: عبدالرسول عبودیت، همان، ص ۱۳۳ و یحیی یثربی، عرفان نظری، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش، ص ۲۷۷-۲۷۵.

امکان مبتنی بر محال بودن دور و تسلسل باشد، از طریق محال بودن تناقض، می توان استحاله دور و تسلسل را ثابت کرد. بدین بیان که دور (یعنی: توقف وجود شیء الف بر وجود شیء ب و برعکس)، مبتنی بر توقف شیء بر خود است و لازمه اش این است که شیء الف و شیء ب، در حالی که علت و متقدم است، معلول و متأخر باشد، یعنی در آن واحد هم باشد و هم نباشد. این نتیجه گیری مستلزم اجتماع نقیضین است. تسلسل نیز بدین معنا است که وجود شیء الف نیازمند بر وجود شیء ب و آن هم محتاج شیء ج است و به همین ترتیب، سلسله تا بی نهایت ادامه می یابد. پس تسلسل در فلسفه غیر از تسلسل در اعداد و ریاضیات است. تسلسل فلسفی، در جایی است که تمامی اجزاء سلسله، بالفعل موجود و ممکن الوجود و رابطه علت و معلولی میانشان باشد و سلسله بی نهایت به واجب الوجود نرسد. این فرض از تسلسل، محال است در خارج تحقق یابد؛ زیرا مستلزم اجتماع نقیضین است؛ برای این که سلسله بی نهایت، ممکن الوجود و نیازمند به علت هستند، حال اگر سلسله به واجب الوجود نرسد، یعنی سلسله به علت نیازی ندارد. در نتیجه، سلسله بی نهایت و ممکن الوجود، هم به علت نیاز دارند و هم نیازی ندارند.<sup>۱</sup>

### تبیین آکویناس

توماس آکویناس در کتاب «Summa Thologica»، برهان وجوب و امکان را سومین طریق از پنج طریق اثبات خداوند متعال، به شرح ذیل بیان می کند:

- ۱- بعضی اشیایی که در حال حاضر، وجود دارند، وجودشان ضروری نیست، یعنی هم می توانند باشند و هم نباشند.
- ۲- اگر همه اشیاء چنین باشند، در این صورت باید در زمان آغازین، هیچ چیزی موجود نباشد.
- ۳- و اگر در زمانی همه چیز معدوم بوده، الان هم، نباید چیزی وجود داشته باشد.
- ۴- موجوداتی قطعاً الان تحقق دارند.
- ۵- پس باید موجودی، وجود داشته باشد که وجودش ضروری است و موجود ضروری، همواره بالفعل است و هیچ گاه نسبت آن به وجود و عدم، مساوی نیست.
- ۶- ضرورت این موجود ضروری، نمی تواند معلول شیء دیگری باشد، بنابراین باید موجودی باشد که «بالذات ضروری» یعنی خدا باشد.<sup>۲</sup>

به تعبیر دیگر، اگر وجود، ضروری الوجود نباشد، موجود غیر ضروری الوجود نباید باشد؛ چون موجودات، غیر ضروری الوجود هستند، پس موجود ضروری الوجود تحقق دارد.

فقرات این استدلال بارها مورد اعتراض قرار گرفته است. اما می توان گفت اشکال اصلی این است که **آکویناس** می خواهد از ممکن بودن اشیاء نتیجه بگیرد، آن ها در زمانی معدوم بوده اند؛ در حالی که این استنتاج درست نیست؛ زیرا ممکن بودن شیء، با قدیم بودن آن فایل جمع است و از امکان یک چیز نمی توان، عدم زمانی آن را نتیجه گرفت. به علاوه این که با فرض پذیرش این که ممکن بودن، مستلزم حادث بودن موجود است، لازمه اعتقاد به امکان همه موجودات، معدوم بودن هر یک از آن ها در زمانی خاص است، نه این که همه چیز در زمان معینی معدوم بوده اند. پس مقدمه دوم استدلال، مخدوش است و ممکن است هر چیزی در یک زمان معدوم باشد، اما زمانی وجود نداشته باشد که هیچ چیز در آن نباشد.

این اشکال، استدلال **آکویناس** را در همان گام اول، متوقف می کند. اما اگر منظور او، از ممکن بودن اشیاء چیزی جز حادث بودن آن ها نباشد، اشکال مذکور وارد نخواهد بود؛ زیرا اگر واقعاً همه چیز حادث است، الان نباید چیزی موجود باشد. حال در این صورت، برهان او چیزی غیر از برهان حدوث نخواهد بود و فقط اثبات می کند چیز یا چیزهایی که حادث بوده و زمانی

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک به: آموزش فلسفه، ج ۲، بحث علیت و بدایه الحکمه و نهایه الحکمه.

۲. پل ادواردز، همان، ص ۵۵.

نیستند باید موجود باشند. به هر حال برهان **آکویناس** اگر چه قابل دفاع است. اما نمی‌توان آن را به اسم برهان امکان خواند، بلکه ترکیبی از برهان حدوث متکلمانوعلیت خود اوست.<sup>۱</sup> بنابراین، برهان اوبه برهان وجوب و امکان یا حدوث عالم معروف است.<sup>۲</sup>

### تبیین ملاصدرا

تقریر **ابن سینا** از برهان وجوب و امکان و سایر اندیشمندان اسلامی تا زمان **صدرالمتألهین**، مبتنی بر تفسیر امکان به معنای «امکان ماهو» بود که صفتی عقلی برای ماهیت است و با مبنای اصالت ماهیت سازگارتر است. **ملاصدرا** تلاش کرد با مبنای اصالت وجود و تفسیر امکان به معنای امکان وجودی و فقری، برهان صدیقین را ارایه کند تا از مبادی کمتری استفاده نماید.

**صدرالمتألهین** در تقریر برهان صدیقین چنین می‌نگارد: «موجود یا غنی و مستقل است و یا فقیر و وابسته؛ اگر غنی باشد فهوالمطلوب، و اگر فقیر باشد چون دور و تسلسل، باطل است، باید به غنی و مستقل منتهی گردد.»<sup>۳</sup> حق مطلب آن است که برهان صدیقین **ملاصدرا** تنها به اصل واقعیت و اصالت وجود مبتنی است و نیازی به محال بودن دور و تسلسل ندارد.<sup>۴</sup> این برهان برگرفته از کلام حق تعالی است که فرمود: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»<sup>۵</sup> یعنی: ای مردم، شما به خداوند نیازمندید و خداوند بی‌نیاز و ستوده است. و همچنین: «وَاللَّهُ الْعَزِيزُ وَأَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ»<sup>۶</sup> یعنی: «خداوند بی‌نیاز است و شما باید نیازمندان» امام حسین (ع) در دعای عرفه نیز به فقر وجودی موجودات امکانی چنین اشاره می‌کند: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وَجُودِهِ مُتَفَتِّرٌ إِلَيْكَ أَوْ يَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهَرِ لَكَ»<sup>۷</sup> یعنی: چگونه با موجوداتی که به تو محتاج‌اند می‌توان به وجود تو استدلال کرد؟ آیا غیر تو، از تو ظاهرتر است که تو را آشکار سازد؟ بیان استدلال این است که موجود یا نیازمند به غیر است و یا نیست؛ اگر نیازمند باشد، ممکن‌الوجود و اگر بی‌نیاز باشد، واجب‌الوجود است.

برهان وجوب و امکان، که مبتنی بر امکان‌ماهوی و از ابداعات حکمای اسلامی بود، از طریق آثار حکمای مشاء، به آموزش‌های کلاسیک حکمای قرون وسطی، راه پیدا کرد؛ لیکن برهان امکان فقری که حاصل دقت‌های عقلی حکمای متأله بوده و به مدت چهار قرن در مدار اصلی آموزش‌های فلسفی شیعی قرار دارد، از ذهن آشفته متفلسفین و تاریخ‌نگاران فلسفه غرب دور مانده است.<sup>۸</sup> برخی از پژوهشگران معاصر، بیش از دو‌یست تقریر از برهان صدیقین را به کتابت درآورده‌اند.<sup>۹</sup>

اگر اشکال شود که این برهان تنها به اثبات واجب‌الوجود با وجود غنی پرداخته و وجود خدای دینی و قرآنی را اثبات نکرده است، جواب می‌دهیم که هر برهانی به اندازه حدّ وسطش استدلال می‌کند و توقع بیشتری از آن نباید داشت. یک برهان به اثبات واجب‌الوجود، برهان دیگر به اثبات علم باری تعالی، برهان سومی به اثبات قدرت حق تعالی و همچنین هر برهانی به اثبات یک صفت کمال از خداوند سبحان می‌پردازند و مجموع نتایج براهین می‌توانند، خداوند دینی و قرآنی را اثبات کنند. پس گرچه یک برهان به دلیل محدودیت در حد وسط نمی‌تواند خدای دینی که جامع جمیع صفات جمال و جلال است، را ثابت کند ولی مجموعه براهین در اثبات خدای دینی توانمندند. آن‌گاه می‌توان به همه صفات خداوند که در دعای عرفه **امام حسین (ع)** بیان

۱. محسن جوادی، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، ص ۱۲۹-۱۲۸.

۲. جان هیک، همان، ص ۵۴.

۳. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶، ص ۳۶-۳۵.

۴. ملاصدرا، برهان صدیقین را در اسفار بدون استناد به استحاله دور و تسلسل چنین بیان می‌کند: «تقریر آن الوجود کما مر حقیقه عینیّه واحده بسیطه لا اختلاف بین أفرادها لذاتها إلا بالکمال و النقص و الشده و الضعف أو بأمور زائده کما فی أفراد ماهیه نوعیه و غایه کمالها ما لا أتم منه و هو الذی لا یكون متعلقا بغيره و لا يتصور ما هو أتم منه - إذ کل ناقص متعلق بغيره مفتقر إلى تمامه و قد تبين فيما سبق أن التمام قبل النقص و الفعل قبل القوة و الوجود قبل العدم و بین أيضا أن تمام الشيء هو الشيء و ما يفضل عليه - فإذا الوجود إما مستغن عن غيره و إما مفتقر لذاته إلى غيره. و الأول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذی لا أتم منه ولا يشوبه عدم و لا نقض. و الثانی هو ما سواه من أفعاله و آثاره و لاقواملما سواه إلا به (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۶، ص: ۱۵)

۵. فاطر (۳۵): ۱۵.

۶. محمد: ۳۸.

۷. عبدالله جوادی آملی، همان، ص ۱۸۸.

۸. رک به: حسین عشاقی، برهان‌های صدیقین.

شده، پی برد. حضرت در این دعا می فرماید: «يَا مَوْلَايَ أَنْتَ الَّذِي مَنَّتَ أَنْتَ الَّذِي أَنْعَمْتَ أَنْتَ الَّذِي أَحْسَنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَجْمَلْتَ أَنْتَ الَّذِي أَفْضَلْتَ أَنْتَ الَّذِي أَكْمَلْتَ أَنْتَ الَّذِي رَزَقْتَ أَنْتَ الَّذِي وَفَّقْتَ أَنْتَ الَّذِي أَعْطَيْتَ أَنْتَ الَّذِي أَعْنَيْتَ أَنْتَ الَّذِي أَقْنَيْتَ أَنْتَ الَّذِي آوَيْتَ أَنْتَ الَّذِي كَفَيْتَ أَنْتَ الَّذِي هَدَيْتَ أَنْتَ الَّذِي عَصَمْتَ أَنْتَ الَّذِي سَرَرْتَ أَنْتَ الَّذِي عَفَرْتَ أَنْتَ الَّذِي أَقَلْتَ أَنْتَ الَّذِي مَكَّنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَعَزَّزْتَ أَنْتَ الَّذِي أَعْنَتَ أَنْتَ الَّذِي عَضَّدْتَ أَنْتَ الَّذِي إِهْدَيْتَ أَنْتَ الَّذِي نَصَرْتَ أَنْتَ الَّذِي شَفَيْتَ أَنْتَ الَّذِي عَافَيْتَ أَنْتَ الَّذِي أَكْرَمْتَ تَبَارَكْتَ وَتَعَالَيْتَ»

## چکیده

در این درس با نکات زیر آشنا می شویم:

۱. در تحلیل عقلانی می توانیم موجودات را به دو جنبه و حیثیت وجود و ماهیت تقسیم نمائیم. مثلاً اگر یک اسب را در نظر بگیریم می توانیم بگوئیم که دارای ماهیتی است و وجودی، و حال اگر وجود او را نسبت به ماهیت او در نظر بیاوریم می توانیم بگوئیم که وجود برای این ماهیت ممکن است و یا به تعبیر دیگر اسب ماهیتی است ممکن الوجود.
۲. برهان امکان و وجوب می خواهد از همین امر یعنی ممکن بودن وجود برای ماهیت موجودات محسوس، استفاده نماید و اثبات نماید که عروض وجود بر ماهیت و یا موجود شدن آن ماهیت نیازمند علتی است غیر از خود آن ماهیت.
۳. با اضافه کردن امتناع دور و تسلسل به استدلال فوق چنین نتیجه می گیریم که موجودی واجب الوجود در این جهان وجود دارد که معطی وجود به ماهیات امکانی است.
۴. برهان وجوب و امکان از کشفیات حکما و مسلمان است و حکما و مغرب زمین آن را از ترجمه کتب حکما و مسلمان اقتباس کرده اند و شاید بتوان گفت که به دلیل عدم تبیین دقیق و روشن آن باعث رواج نقدهایی ناصحیح بر این برهان متقن گردیده اند.
۵. اوج برهان وجوب و امکان در مکتب صدرائی است که براساس مشرب اصالت وجود بیان و تقریری دقیق از این برهان ارائه می دهد.
۶. ملاحظه در این نوآوری خود وامدار منابع دینی می باشد.

## پرسش:

۱. تحلیل عقلی موجودات به وجود ماهیت به چه معنا است؟
۲. اگر در یک موجود ممکن الوجود وجود او بدون هیچ علت خارجی برای ماهیت او حاصل شده باشد چه اصل فلسفی نقض گردیده؟
۳. اصل علیت را از کجا آورده ایم؟ آیا یک باور مستتج است؟ آیا می توانیم آن را اثبات نمائیم.
۴. اگر کسی بگوید که اصل علیت در درون جهان و در میان موجودات جاری و ساری است ولی نمی توان از این اصل برای ارتباط میان این جهان محسوس و خدایی نامحسوس استفاده نموده چه پاسخی باید به این نقد بدهیم؟
۵. اگر کسی بگوید که اصل علیت کشف ما از جهان واقعی نیست و بلکه اختراع ذهن ماست که معلوم نیست در بیرون از ذهن ما واقعیتی داشته باشد، چگونه باید این نقد را پاسخ بگوئیم؟
۶. اگر کسی بگوید که خود این جهان محسوس و مادی واجب الوجود است چه جوابی باید به این نقد بدهیم؟

## منابع مطالعاتی بیشتر

۱. تبیین براهین اثبات وجود خداوند/ آیت الله جوادی آملی / فصل سو، ص ۱۴۱ به بعد
۲. آموزش فلسفه جلد دوم/ آیت الله مصباح یزدی / ص ۳۴۱ به بعد.

## درس ششم

### توحید نظری

#### اهداف درس

- معنای توحید نظری
- مراتب توحید نظری: توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی
- توحید ذاتی واحدی و توحید ذاتی احدی.
- توحید صفاتی یا عینیت صفات کمالی خداوند با ذات او.
- توحید افعالی یا استناد همه افعال به خداوند متعال.
- شاخه‌های توحید افعالی: توحید در خالقیت، توحید در ربوبیت، توحید در مالکیت

## اثبات و مراتب توحید الهی

توحید به عنوان مهم‌ترین اصل از اصول دین اسلام و تمام ادیان ابراهیمی شمرده می‌شود. توحید در لغت، به معنای یکی دانستن و در اصطلاح اهل کلام، یگانه دانستن و یکتا شمردن حق تعالی است، که به توحید نظری و عملی دسته‌بندی می‌شود. توحید نظری از سنخ اعتقاد قلبی، و توحید عملی از سنخ اعتقاد همراه با عمل است. شایان ذکر است که تفکیک سه فعالیت تبیین، کارکرد و اثبات در بحث توحید، ضرورت دارد. نگارنده، ابتدا به تبیین و اثبات توحید و اقسام آن پرداخته و سپس کارکردهای اعتقاد به توحید و عوامل گرایش به شرک را بیان می‌کند.

### تبیین توحید نظری

توحید نظری، اعتقاد به یگانگی خداوند متعال در عرصه‌های ذات، صفات و افعال الهی است. حاجی سبزواری می‌نویسد: «عدد مراتب توحید [نظری] است، توحید ذات، توحید صفات، توحید افعال و توحید آثار»<sup>۱</sup> شرح این مراتب عبارتند از:

۱- **توحید ذاتی:** این مرتبه از توحید به دو مرتبه توحید واحدی و توحید احدی تقسیم می‌شود. توحید ذاتی واحدی، یعنی توحید در وجوب ذاتی و یکتا دانستن واجب الوجود بالذات و نفی هر گونه شریک و شبیه و نظیر برای حق تعالی، و توحید احدی یعنی نفی هر گونه ترکیب عقلی، وهمی و خارجی از خداوند و اثبات بساطت باری تعالی. برخی بر این پندارند که وحدت الهی، به معنای وحدت عددی است و توحید ذاتی یعنی خداوند، یکی است و دو تا نیست. حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه این معنا را نفی کرده و فرموده‌اند: «واحدٌ لا بالعدد»؛ یعنی: وحدت خداوند، وحدت عددی نیست؛ همان‌گونه که وحدت جنسی یا نوعی نیز نیست. توحید ذاتی دو معنای صحیح دارد: نخست این که، خداوند، شبیه و نظیر و مانندی ندارد و تصور فرد دیگری برای مفهوم کلی واجب الوجود، محال است. تصویر ذهنی از شریک‌الباری نیز نادرست است و با تصور درست از واجب الوجود، تصور شریک‌الباری و احکام آن در ذهن متنفی است. دوم آن که، خداوند بسیط است و جزء ندارد. این نوع از وحدت در فلسفه اسلامی، وحدت حقه حقیقیه نامیده می‌شود.

۲- **توحید صفاتی:** یعنی صفات خداوند عین ذات او و عین یکدیگرند. پس کسانی که به نفی صفات کمال از خداوند پرداخته یا صفات کمال را زاید بر ذات اقدس الله دانسته‌اند، به خطا رفته و توحید صفاتی را نفی کرده و به انحراف اعتقادی دچار شده‌اند.

۳- **توحید افعالی:** این مرتبه از توحید به معنای استناد تمام افعال به خدای سبحان است و به توحید در خالقیت، ربوبیت، مالکیت و حاکمیت تقسیم می‌شود.

۴- **توحید در خالقیت:** یعنی، آفریننده‌ای جز الله وجود ندارد. خداوند متعال، جهان تکوین و حتی افعال ارادی انسان‌ها را آفریده است، بدون این که جبری لازم بیاید.

۵- **توحید در ربوبیت:** یعنی ربوبیت جهان آفرینش فقط از آن خداست و هیچ موجود در اداره جهان، شریک او نیست. ربوبیت به دو دسته ربوبیت تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود. ربوبیت تکوینی الهی، یعنی خداوند عهده‌دار تدبیر سنت‌ها و قوانین

۱. اسرارالحکم، ص ۶۴۸.



طبیعی و فراطبیعی جهان ممکنات است. برخی از این سنت‌های تکوینی در طبیعت، توسط علوم طبیعی کشف می‌گردند. ربوبیت تشریحی الهی، یعنی خداوند عهده‌دار تقنین و قانون‌گذاری با هدف سعادت و هدایت دنیوی و اخروی بشر است.

۶- **توحید در مالکیت:** حق تعالی که خالق و رب موجودات است، مالک آنها نیز هست و دیگران مالکیت خصوصی را به اذن الهی دریافت می‌کنند. پس مالکیت تکوینی الهی اقتضا می‌کند که همه موجودات و اموال مردم مملوک خدای متعال باشند و مالکیت تشریحی الهی اقتضا می‌کند که انسان‌ها مطابق دستورات الهی به فعالیت‌های اقتصادی بپردازند و از هر طریقی کسب ثروت نکنند و در هر موردی اموال خود را هزینه نکنند. وقتی شارع مقدس به پرداخت خمس و زکات دستور می‌دهد، گفته نشود مال من است و پرداخت نمی‌کنم. همه اموال تو نیز، مملوک خداست.

۷- **توحید در حاکمیت و ولایت:** وقتی خداوند سبحان، قادر، خالق، رب و مالک همه انسان‌ها و جهان باشد، ولایت و حاکمیت سیاسی و اجتماعی نیز خواهد داشت و اگر کسی بخواهد بر کرسی فرمان‌روایی بنشیند، باید به اذن الهی بر این منصب قدم بگذارد؛ از این رو هیچ شخصی در قانون‌گذاری و حکمرانی استقلال ندارد و تنها خداوند است که بر جان و مال مردم، حکومت و ولایت دراد و هیچ کس جز او چنین ولایت اصیل و بی‌واسطه‌ای ندارد. پس حق تعالی به جهت قدرت و خالقیت و ربوبیت مطلقه، تدبیر امور تکوینی و تشریحی و اجتماعی جهان و انسان را به تنهایی عهده‌دار است و شریکی ندارد و اگر ولایت تکوینی، تشریحی و سیاسی برای پیامبران و امامان یا ولایت سیاسی و اجتماعی برای فقیه جامع‌الشرایط مطرح می‌شود، ولایت تبعی است که خداوند به آنها تجلی کرده است، بدون این که چیزی از ولایت خداوند متعال، کاسته شود.

شاید معانای دو حدیث قدسی نقل شده از نبی اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، عبارت از پیوند توحید با ولایت باشد. حضرت رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمودند: «سَمِعْتُ جَبْرَائِيلَ يَقُولُ سَمِعْتُ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ مِنْ عَذَابِي فَلَمَّا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادَانَا بِشُرُوطِهَا وَ أَنَا مِنْ شُرُوطِهِ» و همچنین فرمودند: «عَنْ جَبْرَائِيلَ عَنِ مِيكَائِيلَ عَنِ إِسْرَافِيلَ عَنِ اللَّوْحِ عَنِ الْقَلَمِ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَلا يُهَى عَلِيٌّ بِنِ أَبِي طَالِبٍ حِصْنِي فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِي أَمِنَ نَارِي». معنای این دو حدیث این است که توحید الهی و ولایت امیر المؤمنین، دو ساحت از دژ الهی در عرصه اعتقاد و عمل، برای جلوگیری از ورود انسان موحد به آتش جهنم است.

## اثبات توحید ذاتی

متفکران برای اثبات توحید ذاتی احدی و واحدی حق تعالی به براهینی تمسک کرده‌اند. برخی از آنها به شرح ذیل است:

**الف: برهان اثبات احدی:** خداوند سبحان، بسیط است و از هر گونه تجزیه و ترکیب از اجزاء (عقلی و وهمی و خارجی) مبرا است؛ زیرا اگر خداوند متعال مرکب از اجزا باشد، به اجزایش نیازمند خواهد بود و نیازمندی با واجب‌الوجود بودن نمی‌سازد. پس واجب‌الوجود بودن حق تعالی، مستلزم اثبات بساطت و نفی ترکیب از اوست. آیات قرآن کریم نیز بر بی‌نیازی خداوند دلالت دارند از جمله: «وَ اللَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ»<sup>۱</sup>.

**ب: اثبات توحید واحدی با برهان صرف الوجود:** وقتی به وسیله برهان وجوب و امکان، واقعیت واجب‌الوجود ثابت شد، صرف‌الوجود بودن حق تعالی و تثبیه و تکراری نبودنش نیز اثبات می‌گردد. توضیح این که واجب‌الوجود یعنی موجودی که هستی او عین ذاتش است و برخلاف ممکنات، هیچ حیثیت عدمی در او راه ندارد و به تعبیر دیگر صرف‌الوجود است و صرف‌الوجود به تعبیر فلاسفه، لایشتی و لایتکرر است؛ یعنی: صرف‌الوجود که وجود خالص است و هیچ حد عدمی ندارد و بی‌نهایت است و تکرار بردار نیست. اگر خدای دیگری را فرض کنیم، باید مثل ذات واجب‌الوجود باشد؛ و چون خداوند، به لحاظ کمال، نامحدود و صرف‌الوجود است، فرض خدای دیگر، عقلاً منتفی است.

**ج: اثبات توحید واحدی با برهان نفی ترکب:** اگر دو واجب الوجود فرض شود، لازمه‌اش این است که هر یک از این دو خدا، مرکب از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز باشند و از طرف دیگر، هر موجود مرکبی به اجزاء خودش نیازمند است، در حالی که واجب الوجود به هیچ چیزی نباید نیاز داشته باشد؛ پس نفی نیازمندی، مستلزم نفی ترکب در واجب الوجود است و نفی ترکب، مستلزم نفی شبیه و نظیر در حق تعالی است. خدای سبحان می‌فرماید: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ \* لَمْ يَلِدْ و لَمْ يُولَدْ \* و لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»<sup>۱</sup> بگو خداوند، یکتا و یگانه است؛ خداوندی که همه نیازمندان به او محتاج‌اند، نه زایید و نه زاده شد؛ و برای او هرگز شبیه و مانندی نبوده است. «أَلَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>۲</sup>؛ همانند او چیزی نیست و او شنوا و بیناست.

**ه: اثبات توحید واحدی با برهان وحدت هماهنگی عالم:** اگر دو تدبیر و اراده در عالم هستی و طبیعت، حاکم باشد، فساد و بی‌نظمی در عالم پدید می‌آید. نبودن فساد در عالم طبیعت، دلیل بر وحدت ذات باری تعالی است. شایان ذکر است که گرچه این برهان اولاً و بالذات، توحید خالق و مدبّر را ثابت می‌کند، ولی می‌توان وحدت ذاتی را نیز از آن استفاده کرد. زیرا واجب الوجود باید خالق و رب هم باشد و در غیر این صورت اگر خالقیت و ربوبیت را موجود واجب یا ممکن دیگری به صورت استقلالی انجام دهد، یا شرک در ذات و یا اجتماع نقیضین و یا واجب الوجود بودن موجود ممکن، لازم می‌آید.

حال اگر کسی بگوید: چه اشکالی دارد دو واجب الوجود مستقل، دو مخلوق مستقل را اداره کنند یا دو واجب با همکاری یکدیگر، یک جهان را اداره کنند. پاسخ این است که: فرض دوم، یعنی اداره جهان واحد با همکاری دو واجب الوجود با استقلال واجب الوجود بالذات ناسازگار است. هر دو فرض اول و دوم نیز با صرف الوجود بودن حق تعالی ناسازگار است.

خداوند سبحان در قرآن مجید می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»<sup>۳</sup> اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله بود، فساد می‌یافتند (و نظم جهان به هم می‌ریخت). خداوند پروردگار عرش، منزّه است از توصیفی که می‌کنند. و همچنین می‌فرماید: «مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَاكِدٍ و مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا كَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ و لَعَلَىٰ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»<sup>۴</sup>. خداوند فرزندی انتخاب نکرد و معبود دیگری با او نیست؛ اگر چنین بود، هر آینه هر یک از خدایان به تدبیر مخلوقات خود می‌پرداختند و بعضی بر بعضی دیگر تفوق می‌یافتند. خداوند، منزّه است از آنچه آن‌ها توصیف می‌کنند.

فرض هماهنگی و همکاری دو خداوند با یکدیگر در اداره جهان با استقلال ذاتی خداوند متعال سازگاری ندارد. اگر قرار باشد چند واجب الوجود تحقق داشته باشد و در اداره جهان با یکدیگر همکاری داشته باشند، معنایش این خواهد بود که خداوند متعال در اداره و تدبیر جهان استقلال نداشته است و وابستگی و نیازمندی به غیر دارد و این مطلب با واجب الوجود بودن خداوند سبحان نمی‌سازد.

**و: اثبات توحید واحدی با برهان وحدت انبیا:** اگر ذات واجب الوجود بیش از یکی بود، هر آینه می‌بایست خدایان دیگر نیز به ارسال پیامبران و کتاب‌های آسمانی می‌پرداختند، تا مردم را هدایت کنند؛ ولی در هیچ جای عالم چنین اتفاقی نیفتاده است. به تعبیر قرآن: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ أَتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»<sup>۵</sup>؛ بگو آن معبودان را که جز خدا پرستش می‌کنید، نشان دهید چه چیز از زمین را آفریده‌اند؛ آیا شرکتی در آفرینش آسمان‌ها دارند؟ یک کتاب آسمانی پیش از این، با یک اثر علمی از گذشتگان برای من بیاورید، اگر راست می‌گویید. و همچنین می‌فرماید:

۱. سوره توحید.

۲. شوری: ۱۱.

۳. انبیا: ۲۲.

۴. مؤمنون: ۹۱.

۵. احقاف: ۴.

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ»<sup>۱</sup> ما پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر این که به او وحی کردیم که معبودی جز من نیست؛ پس تنها مرا بپرستید.

## اثبات توحید صفاتی

توحید صفاتی، مرتبه‌ای از توحید نظری و اعتقادی است که به اعتقاد و ایمان مؤمنان ارتباط دارد و به معنای عینیت صفات ذاتیه و کمالیه، با ذات خداوند و با یکدیگر است. توضیح مطلب این است که چند احتمال در باب ارتباط صفات کمال با ذات الهی وجود دارد.

الف: سلب صفات کمال از ذات، که عقلاً و نقلاً باطل و محال است، زیرا اگر خداوند متعال فاقد صفات کمالیه مانند: علم و قدرت باشد، مستلزم دارا بودن صفات نقص همچون، جهل و عجز خواهد بود و خداوند متعال از هر نقصی میراست.

ب: مغایرت صفات با ذات، یعنی خداوند، دارای صفات کمالیه‌ای است که زاید بر ذات او هستند. این فرض یا مستلزم کثرت و ترکیب ذات باری تعالی از اجزاء است و یا سبب سلب صفات از خود ذات است و نیازمندی به غیر، لازم می‌آید.

ج: عینیت صفات با ذات، که مدعای اسلام و اهل بیت عصمت و طهارت است. آیات قرآن در باب صفات الهی دو دسته‌اند. دسته‌ای که از صفاتی مانند: علم، قدرت و حیات و غیره خبر می‌دهند و دسته‌ای که بر بی‌نیازی خداوند و نفی مثلیت از او دلالت دارند و عینیت صفات با ذات را ثابت می‌کنند؛ زیرا اگر صفات، زاید بر ذات باشند نیازمندی ذات باری تعالی در کمال خود به آن صفات، زاید است و هم چنین شباهت حق تعالی با موجودات ممکن، لازم می‌آید؛ در حالی که خدای سبحان در قرآن می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»<sup>۲</sup>، «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»<sup>۳</sup>. ائمه اطهار (علیهم السلام) نیز به صراحت در این باره سخن گفته‌اند و از اعتقاد به زیادت صفات بر ذات، پرهیز داده‌اند.

## اثبات توحید در خالقیت

متکلمان مسلمان، توحید در خالقیت را با استفاده از قدرت مطلقه الهی اثبات کرده‌اند. قدرت مطلقه حق تعالی ثابت می‌کند که هر قدرتی ناشی از قدرت الهی است و خالقیت نیز زاییده قدرت است. پس اگر خالقیتی در غیر خدای متعال مشاهده می‌شود، زاییده قدرت و اختیاری است که خداوند به او افاضه کرده است. پس شرک در خالقیت، خالقیت مخلوق به صورت مستقل و بی‌نیاز از واجب تعالی است که اجتماع نقیضین و واجب‌الوجود بودن موجود ممکن، لازم می‌آید؛ و یا مستلزم خالقیت واجب‌الوجود دیگری است که با توحید ذاتی منافات دارد.

آیات و فراوانی در قرآن نیز بر توحید در خالقیت دلالت دارند.<sup>۴</sup> از جمله: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»<sup>۵</sup>؛ خداوند پروردگار شماست، هیچ موجودی جز او نیست، او آفریدگار همه چیز است؛ پس او را بپرستید و او حافظ و مدبّر همه موجودات است. «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرِثُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِلَّا هُوَ فَاَنَّى تُؤْفَكُونَ؟»<sup>۶</sup> آیا خالقی غیر از خدا وجود دارد که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؛ هیچ معبودی جز او نیست؛ با این حال، چگونه به سوی باطل منحرف می‌شوید؛ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»<sup>۷</sup>؛ خداوند شما و آنچه را انجام می‌دهید، آفریده است.

۱. انبیا: ۲۵.

۲. شوری: ۱۱.

۳. احقاف: ۴.

۴. آیات دیگر عبارت‌اند از: زمر: ۶۲؛ حشر: ۲۴؛ انعام: ۱۰۱؛ فاطر: ۳؛ اعراف: ۵۴؛ فرقان: ۲؛ طه: ۵۰ و ...

۵. انعام: ۱۰۲.

۶. فاطر: ۳.

۷. صافات: ۹۶.

شایان ذکر است که پذیرفتن توحید در خالقیت، به معنای نفی علیّت از سایر موجودات نیست؛ زیرا در آیه ۹۶ سوره صافات، کلمه «تَعْمَلُونَ» آمده است؛ یعنی خداوند عمل بت‌سازی را به بت‌پرستان نسبت داده است و با استعمال فعل «خَلَقَ» روشن می‌شود که فاعلیت حق تعالی و فاعلیت آن‌ها در طول یکدیگر قرار دارند. آیه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ»<sup>۱</sup> بر رابطه طولی رمی الهی و رمی انسانی دلالت دارد. خدای سبحان فرمود: تو تیراندازی نکردی، بلکه فرمود: وقتی تو تیر اندازی کردی، تو تیراندازی نکردی، بلکه خدا تیراندازی کرد؛ یعنی تیراندازی تو استقلالی ندارد. پس رابطه خدا با عوامل دیگر، به صورت طولی است نه عرضی. نتیجه سخن آن که، توحید افعالی و توحید خالقیتی که از قرآن و عقل استفاده می‌شود نه با دیدگاه معتزله سازگار است که مطلقاً تأثیر الهی را از افعال بشر نفی کردند و به تفویض رو آوردند، و نه با دیدگاه اشاعره و نظریه کسب سازش دارد که به جبر می‌انجامد. معتزله برای اثبات عدل الهی ونفی انتساب قبایح و افعال زشت به خداوند، به تفویض گرایش یافتند و اشاعره نیز برای اثبات توحید افعالی به نوعی جبرگرایی دچار شدند در حالی که اگر ما بخواهیم بدون گرفتار شدن در تفویض و جبر، توحید افعالی و عدل الهی را بپذیریم تنها باید مسلک شیعه را در پیش گیریم و به رویکرد «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» رو بیاوریم و بگوییم: خداوند اراده کرده است که آدمیان با اراده خود، به افعال یا ترک افعال پردازند؛ از این باب افعال انسان به اراده الهی انتساب دارد و توحید افعالی اثبات می‌شود و به اراده انسان نیز مستند است، بدون این که جبری لازم آید یا بر عدل الهی خدشه‌ای وارد گردد.

### اثبات توحید در ربوبیت

توحید در ربوبیت الهی یکی از مهم‌ترین مراتب توحید در عصر کنونی است. تمایز اصلی مکتب و پارادایم فلسفی اسلام از مکاتب دیگر در توحید ربوبی آشکار می‌شود. دنیای مدرن و پسا مدرن ممکن است وجود و خالقیت خدای سبحان را بپذیرد، ولی با پذیرش اومانیسیم و اصالت انسان؛ ربوبیت الهی را نفی کرده است و تدبیر امور تکوینی را به قوانین تکوینی و جبری، و تدبیر امور تشریحی را به اراده انسان نسبت می‌دهد؛ غافل از این که تمام صفات کمال الهی عین ذات اوست و خداوند از همان حیث که واجب‌الوجود است، قادر مطلق، عالم مطلق و خالق مطلق است و از همان جهت که خالق مطلق است، ربوبیت مطلقه دارد. سلب ربوبیت از خداوند متعال به معنای نفی خالقیت مطلقه الهی است. به عبارت دیگر تدبیر عالم هستی در مورد انسان و جهان، جدا از مسئله آفرینش نیست و تدبیر، چیزی جز همان آفرینش نیست. وقتی آفریدگار هستی و انسان یکی است پس مدبّر آنها هم یکی خواهد بود، چرا که پیوند کامل میان تدبیر و آفرینش جهان روشن است، به همین جهت خداوند وقتی خود را به عنوان آفریدگار همه چیز توصیف می‌کند در همان وقت خود را مدبّر آنها هم می‌داند و می‌فرماید: «اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ»<sup>۲</sup> خداوند همان کسی است که آسمان‌ها را بدون ستون‌هایی که ببینید برافراشت، سپس بر عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را مسخّر ساخت که هر کدام تا زمان معینی حرکت دارند. کار را او تدبیر می‌کند، آیات را برای شما تشریح می‌کند، باشد که به لقای پروردگارتان یقین کنید. همچنین خدای سبحان می‌فرماید: «قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْنَ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ»<sup>۳</sup>؛ بگو، کیست که شما را از آسمان و زمین روزی می‌دهد؛ کیست که مالک گوش‌ها و دیدگان است؛ کیست که زنده را از مرده و مرده را از زنده بیرون می‌کند؛ کیست که امر آفرینش را تدبیر و اداره می‌کند؛ می‌گویند: خدا، بگو پس چرا متقی و پرهیزگار نیستید؛ و نیز می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ»

۱. انفال: ۱۷.

۲. رعد: ۲.

۳. یونس: ۳۱.

أَفَلَا تَذَكَّرُونَ<sup>۱</sup>؛ پروردگار شما خدایی است که آسمان و زمین را در شش روز (دوره) آفرید؛ سپس به عرش قدرت مستولی گردید؛ امور آفرینش را تدبیر می کند هیچ شفیعی و واسطه‌ای در جهان نیست، مگر این که با اذن او انجام وظیفه می کند. این است پروردگار شما، او را بپرستید. چرا یادآور نمی شوید؟ همچنین به پیامبر خطاب می کند: «قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>۲</sup>؛ بگو آیا ربی جز خدا طلب کنم او پروردگار و رب همه چیز است و نیز «قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ»<sup>۳</sup>؛ گفت: پروردگار آسمان ها و زمین است که آن‌ها را آفریده است. همچنین می فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»<sup>۴</sup>؛ اگر در آسمان و زمین جز الله خدایان دیگری بود، فاسد می شدند (نظام جهان به هم می خورد) منزّه است خداوند پروردگار عرش از توصیفی که آنها می کنند! این آیه دلالت دارد بر این که اگر حق تعالی شریکی در خالقیت و ربوبیت می داشت اختلاف و فساد در آسمان و زمین لازم می آمد؛ پس نظم و هماهنگی در آفرینش، بر وحدت خالق و مدبّر دلالت می کند. به عبارت دیگر در صورت تعدد خالق و مدبّر، ذات آنها با هم متفاوت خواهد بود و تعدد ذات مستلزم تعدد آثار است و اگر کسی توافق و همکاری میان دو واجب الوجود را در تدبیر فرض کند خدا را با نسان ها مقایسه و محکوم به یک سری قوانین اعتباری کرده است؛ در حالی که خداوند حاکم بر تمام قوانین است. توحید در خالقیت و ربوبیت مستلزم توحید در رازقیت و سایر کمالات است. بنابراین نیازی به طرح مستقل آن‌ها نیست.

### اثبات توحید در حاکمیت، مالکیت و ولایت

حکومت به معنای سلطه، و حاکم به معنای صاحب سلطه و قدرت است که می خواهد به نظم امور پردازد. هر حاکمی، یک گونه ولایت دارد که براساس آن درباره اموال و نفوس مردم تصمیم می گیرد و دستور می دهد. وقتی خالقیت و ربوبیت حق تعالی ثابت شد طبق برهان عقلی جز خدای سبحان احدی حق حاکمیت بر انسان‌ها را ندارد؛ زیرا همه انسان‌ها از این جهت یکسان‌اند پس حق حاکمیت و مالکیت فقط از آن خدا و کسانی است که از ناحیه او مأذون باشند. خداوند متعال در قرآن می فرماید: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۵</sup>؛ «حکومت، جز از آن خدا نیست، فرمان داده است که فقط او را بپرستید. این آیین استوار است، ولی بیش تر مردم نمی دانند.» همچنین می فرماید: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدَلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۶</sup>؛ بگو مالک حکومت‌ها تویی؛ تو هستی که به هر کس بخواهی حکومت می بخشی و از هر کس بخواهی حکومت را می گیری، هر کس را بخواهی عزت می دهی و به هر کس بخواهی ذلت؛ تمام خوبی‌ها به دست توست؛ زیرا تو بر هر چیزی قادری و نیز «وَاللَّهُ يُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»<sup>۷</sup>؛ خداوند ملکش (حکومتش) را به هر کس که بخواهد می بخشد و خداوند (احسانش) وسیع و (او) آگاه است. و «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ»<sup>۸</sup>؛ کسانی را که جز او می خوانید حتی به اندازه پوست نازک هسته خرما مالکیت ندارند.. و «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ»<sup>۹</sup>؛ ای داود ما تو را خلیفه و نماینده خود در زمین قرار دادیم؛ پس بین مردم به حق داوری کن و از هوی و هوس پرهیز. و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ

۱. یونس: ۳

۲. انعام: ۱۶۴.

۳. انبیاء: ۵۶

۴. انبیاء: ۲۲.

۵. یوسف: ۴۰.

۶. آل عمران: ۲۶

۷. بقره: ۲۴۷.

۸. فاطر: ۱۳.

۹. ص: ۲۶.

فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ»؛ هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند کافر است. و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»؛ هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند فاسق است. و «أَفَعَيَّرَ اللَّهُ أُنْبَغَى حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ»؛ آیا غیر از خدا را به داوری بجویم؛ در حالی که اوست که این کتاب آسمانی را که تفصیل امور است به سوی شما فرستاده است؛ و کسانی که به آن ها کتاب آسمانی داده ایم می دانند این کتاب به حق از طرف پروردگارت نازل شده است؛ بنابراین از تردید کنندگان مباش. و «وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»؛ و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده است حکم نکند، ظالم است. جمع بندی آیات پیش گفته این است:

۱. حاکمیت، مختص حق تعالی است؛ زیرا ولایت بر جان و مال، و خالقیت و تدبیر، فقط از آن اوست.
۲. حکومت بر دو نوع تکوینی (تدبیر جهان آفرینش) و تشریحی تقسیم می شود. از آیه ۴۰ سوره یوسف، حکومت تشریحی و از آیه ۲۶ سوره آل عمران، حکومت تکوینی به دست می آید.
۳. با این که حکومت، حقی است که بالذات به خداوند اختصاص دارد، ولی نباید پنداشت که او همیشه به طور مستقیم به اداره امور بندگان می پردازد؛ بلکه کسانی از طرف او مأمور می شوند که اداره امور را به اذن و رضایت الهی تحقق بخشند. آیه ۲۶ سوره «ص» که درباره حضرت داود است به این مطلب اشاره دارد. پس سخن خوارج که می گفتند: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ لَا لَكَ وَلَا لِأَصْحَابِكَ»<sup>۵</sup> ناتمام است و امام به دنباش فرمود: سخن آنها حق و صحیح است ولی برداشت باطلی را از آن اراده کرده اند...
۴. حکومت و دولت از پدیده های اجتناب ناپذیر جوامع بشری است و نمی توان آن را از قاموس حیات بشری حذف کرد.
۵. آیاتی که بر توحید در حاکمیت و تشریح و قانون گذاری دلالت می کنند تدوین و تقنین حقوق و قوانین بشری را به خداوند و کسانی که از طرف خدا مآذون هستند اختصاص داده، عدول از احکام الهی را به ظلم و فسق و کفر انتساب می دهند؛ مانند آیات ۴۴ و ۴۵ و ۴۷ سوره مائده و آیه ۲۶ سوره ص و ...
۶. در بعضی آیات، حکم الهی محور حل نزاع و اختلافات دانسته شده است؛ مانند: «وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ»؛ در هر چیزی که اختلاف دارید، حکم و داوری اش از آن خداست. این است خداوند، پروردگار من، بر او توکل کرده ام و به سوی او باز می گردم.

### چکیده:

۱. توحید الهی اساسی ترین اصل در دین اسلام و دیگر ادیان آسمانی است.
۲. توحید الهی در دو بعد نظری و عملی مورد بحث قرار می گیرد.
۳. توحید نظری شامل توحید ذاتی، توحید صفاتی و توحید افعالی می شود.
۴. توحید ذاتی واحدی یعنی یگانگی و یکتایی خداوند متعال و توحید ذاتی احدی یعنی بساطت ذات اقدس الهی.
۵. توحید صفاتی یعنی این که همه صفات کمالی الهی با هم و با ذات اقدس الهی عینیت دارند و از هم جدا نیستند.
۶. توحید افعالی یعنی این که هر فعلی در جهان هستی به خداوند منسوب است و به اصطلاح: لا مؤثر فی الوجود الا الله.
۷. توحید افعالی شامل توحید در مالکیت حقیقی، توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت می باشد.

۱. مائده: ۴۴.

۲. مائده: ۴۷.

۳. انعام: ۱۱۴.

۴. مائده: ۴۵.

۵. نهج البلاغه، خطبه ۳۹.

۶. شوری: ۱۰.

### پرسش:

- ۱- تمایز وجود و ماهیت را با یک مثال توضیح دهید.
- ۲- صرف الوجود بودن خداوند متعال را توضیح دهید.
- ۳- هماهنگی جهان هستی نشان دهنده چه امری است؟
- ۴- از نظر امامیه تمایز ذات و صفات در خداوند متعال چه نوع تمایزی است؟
- ۵- نظریه اشاعره در این بحث چه می‌باشد؟
- ۶- چرا در بحث توحید ذاتی می‌گوییم که توحید خداوند، توحید عددی نیست؟
- ۷- توحید افعالی یا استناد همه افعال به خداوند چگونه با اختیار انسان سازگار است؟
- ۸- آیا امکان دارد که دو خداوند و دو واجب‌الوجود با یکدیگر در خلقت و ربوبیت جهان همکاری داشته باشند؟

## درس هفتم

### توحید عملی

#### اهداف درس

- معنای توحید عملی
- توحید در عبادت خداوند و عدم منافات آن با توسل به اولیاء الهی
- توحید در اطاعت از خداوند و عدم منافات آن با پیروی از اولیاء الهی
- شرک جلی و شرک خفی
- عوامل گرایش به شرک
- نتایج و تأثیرات التزام به توحید در زندگی بشر
- توکل بر خداوند و عدم منافات آن با سعی و تلاش بشر



## تبیین توحید عملی

توحید عملی که عبارت است از اعتقاد عملی به یگانگی خداوند متعال، به مراتبی همچون توحید در عبادت و توحید در اطاعت تقسیم می‌شود.

۱- **توحید در عبادت:** توحید عبادی، به این معناست که کسی جز حق تعالی سزاوار پرستش نیست؛ زیرا او در خالقیت و تدبیر، یکتای بی‌همتا است.

۲- **توحید در اطاعت:** یعنی تنها اطاعت از خداوند به صورت مستقل و ذاتی واجب است و دیگران به اذن و فرمان الهی شأنیت اطاعت پذیری را پیدا می‌کنند.

## اثبات توحید عبادی

یکی از مهم‌ترین وظایف انبیاء، دعوت آدمیان به پرستش خدای یکتا و نفی پرستش هر موجود دیگری بوده است. توحید عبادی، یک نوع توحید عملی است و به معنای این است که پرستش فقط به حق تعالی اختصاص دارد و هیچ کس دیگری شایسته آن نیست؛ زیرا پرستش به معنای انجام عملی است در مقابل یک موجود به قصد آن که آن موجود الله، رب یا مستقل در تأثیر باشد؛ پس علی‌رغم آنچه که برخی تصور کرده‌اند، صرف خضوع و خشوع و متوسل شدن به غیر، عبادت نیست؛ زیرا در غیر این صورت، آن‌جا که حق تعالی پیامبر را به خضوع در برابر مومنان فرا می‌خواند یا سایر انسان‌ها را به خضوع در مقابل پدر و مادر دعوت می‌کند و یا ذلول و نرم‌بودن را از ویژگی‌های مومنان می‌شمارد، ترغیب به شرک و بت‌پرستی محسوب می‌شود؛ در حالی که چنین نیست. آیات مربوط به توحید عبادی فراوانند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ»؛ در میان هر امتی، پیامبری برانگیختیم که خدا را بپرستید و از هر معبودی جز خدا بپرهیزید و همچنین «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ»؛<sup>۱</sup> پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستادیم؛ مگر این که به او وحی کردیم که جز من معبودی نیست و مرا بپرستید. و نیز «قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا»؛<sup>۲</sup> بگو ای اهل کتاب، بیایید کلمه‌ای را که میان ما و شما یکسان است، بپذیرید؛ و آن این است که جز خدا را نپرستیم و برای او شریکی قرار ندهیم. و «أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ \* وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»؛<sup>۳</sup> ای بنی آدم، آیا من با شما عهد نکرده‌ام که شیطان را پرستش نکنید؛ زیرا او دشمن آشکار شماست و مرا بپرستید؟ این است صراط مستقیم. و «وَاعْبُدُوا رَبَّكُمُ حَتَّىٰ يَأْتِيَكُمُ الْيَقِينُ»؛<sup>۴</sup> «پروردگارت را عبادت کن تا یقین به تو برسد. و «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ»؛<sup>۵</sup> به آن‌ها دستور داده نشده، مگر این که

۱. نحل: ۳۶.

۲. انبیاء: ۲۵.

۳. آل عمران: ۶۴.

۴. یس: ۶۱ و ۶۲.

۵. حجر: ۹۹.

۶. بینه: ۵.

خدا را با کمال اخلاص عبادت کنند و نماز بر پای دارند و زکات را ادا کنند. این، دین استوار است. و «يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ»؛ ای بندگان من که ایمان آورده‌اید، زمین من وسیع است، تنها مرا بپرستید.

بعد از بیان آیات الهی، توجه به پیام‌های قرآنی ذیل، ضروری است.

۱. توحید عبادی، اصل مسلم میان همه فرق اسلامی است. هر چند گروهی از اشاعره و معتزله در باب توحید صفاتی و افعالی به بیراهه رفته‌اند، ولی در این باب احدی به مخالفت نپرداخته است.

۲. شرک در عبادت به دو نوع خفی و جلی تقسیم می‌شود. پرستش غیر خداوند از جانب بت پرستان شرک آشکار است انسان را از نظر کلامی مشرک می‌سازد و شرک خفی عبارت است از تملق‌ها، چاپلوسی‌ها و استمداد از دیگران، بدون توجه و عنایت به حق تعالی. این عملکردها انسان را از نظر اخلاقی مشرک می‌سازد، نه از نظر کلامی؛ لذا احکام فقهی شرک بر او بار نمی‌شود.

۳. راغب در مفردات می‌گوید: عبادت در لغت به معنای اظهار نهایت خضوع است و عبد نیز دارای سه معناست.

الف) بردگانی که خرید و فروش می‌شوند.

ب) عبد به معنای خلق.

ج) عبد به معنای کسانی که در مقام عبادت و خدمت باشند.

عبادت در اصطلاح، عبارت است از: انجام عملی در مقابل یک موجود که الله، رب و یا مستقل در تأثیر دانسته شود؛ یعنی عملی که از اعتقاد به الوهیت فرد سرچشمه می‌گیرد. این تعریف از آیات قرآن نیز استفاده می‌شود: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ»؛ ای قوم من خدا را بپرستید. برای شما جز او خدایی نیست. و «إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ»؛ خداوند صاحب من و شماست؛ پس او را بپرستید. این است راه مستقیم.

از این آیات چنین بهره می‌بریم که عبادت، عملی است که برای موجودی، به قصد الوهیت یا ربوبیت او انجام می‌گیرد.

از تعریف مذکور، چند نتیجه می‌توان به دست آورد: نخست آن که، برخلاف آنچه وهابی‌ها گمان کرده‌اند، تمسک به اسباب طبیعی و غیر طبیعی شرک نیست؛ زیرا نظام آفرینش بر مبنای قانون علت و معلول استوار شده است و اگر کسی معلولی را بخواهد، به ناچار به علت آن روی می‌آورد؛ گرچه حق تعالی علت‌العلل و مدبّر و خالق تمام نظام آفرینش است. قرآن نیز به استعانت به صبر و صلوة تأکید نموده است: «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ». دوم آن که، توسل و استعاذه به غیر، نه تنها شرک و عبادت غیر خدا محسوب نمی‌شود، بلکه مصداقی از عبادت الهی است؛ حال، چه توسل به انسان‌های صالح، در زمان حیات آنها باشد یا بعد از مرگ؛ اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز از آن حضرت طلب دعا می‌کردند و شفاعت می‌جستند. سرّ شرک نبودن این اعمال این است که این درخواست‌ها به قصد الوهیت و ربوبیت نیست؛ بلکه به دلیل شرافت این انسان‌ها و قرب و منزلت آن‌ها نزد خداوند است. خداوند می‌فرماید: «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى»؛ چه بسیار فرشتگانی در آسمان‌ها هستند که شفاعت آنان چیزی را بی‌نیاز نمی‌کند، مگر آن گاه که خداوند درباره هر کس که بخواهد، اذن دهد و راضی گردد. پس شفاعت خواهی از غیر، اگر به اذن الهی باشد، شرک نیست؛ زیرا خداوند به هیچ شرکی رضایت نمی‌دهد.

۴. پیام اصلی تمام انبیاء توحید در عبادت و نفی هرگونه شرک بوده است؛ از این رو توحید عبادی، اصل مشترک میان تمام ادیان آسمانی شمرده می‌شود.

۵. از آیات ۶۰ و ۶۱ سوره مبارکه «یس» استفاده می‌شود که توحید عبادی یکی از امور فطری آدمیان به شمار می‌رود و خداوند یک عهد تکوینی فطری با تمام انسان‌ها انجام داده است، که شیطان را عبادت نکنند.

۱. عنکبوت: ۵۶.

۲. اعراف: ۵۹.

۳. نجم: ۲۶.

۶. از آیه ۵ سوره مبارکه «بینه» استفاده می‌شود که فقط عبادت خالصانه، مورد رضایت الهی است؛ یعنی عبادتی که هیچ‌گونه آمیختگی با غیر نداشته باشد.
۷. آیه ۹۹ سوره مبارکه «حجر» نیز ثمره و فایده عبادت را برای انسان می‌داند؛ زیرا می‌فرماید: تا رسیدن به مرحله یقین خداوند را عبادت کن. این معنا را می‌توان دوگونه تفسیر نمود. نخست این که، یقین را به مرگ و «حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ» را به غایت زمانی معنا کنیم، یعنی تا هنگام مرگ، عبادت خداوند واجب است. دوم این که عبادت کن تا به مرحله یقین و شناخت یقینی نایل آیی؛ یعنی عبادت شما را به مقام یقین می‌رساند. از معنای دوم، فایده و فلسفه عبادت، به وضوح استفاده می‌شود.
۸. در آیه ۵۶ سوره «عنکبوت» تأکید بیش‌تری بر عبادت الهی شده است؛ به گونه‌ای که اگر کسی نتواند در منطقه خود به عبادت خداوند پردازد، باید هجرت کند و در زمین وسیع، جایگاهی را برای عبادت حق تعالی پیدا کند.
۹. وقتی خالقیت و ربوبیت الهی ثابت گردد، پس فقط اوست که شایسته پرستش است.

## اثبات توحید در اطاعت

از آن جا که تنها خدای سبحان خالق و مدبّر جهان و انسان است، پس تنها از او باید اطاعت شود و اطاعت غیر از خدا جایز نیست؛ زیرا اطاعت، از شئون مالکیت و مملوکیت است؛ و تنها مالک خداست. البته انسان‌هایی که به دستور ذات مقدس اله، امر به اطاعت از آنان شده است، طبعاً از باب امتثال امر الهی باید مورد اطاعت دیگران قرار گیرند. خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ»؛ ما هیچ پیامبری را نفرستادیم مگر این که به فرمان خدا اطاعت شود. از این آیه روشن می‌شود که اطاعت مطلق از آن خداست؛ مگر کسانی که از طرف خدا مأذون باشند. «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ»؛ هر کس پیامبر را اطاعت کند، از خدا فرمان برده است. و نیز می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرَةِ»؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر و صاحبان امر را؛ و هر گاه در چیزی نزاع کردید، آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید، اگر ایمان به روز رستاخیز دارید؛ این برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است. و نیز «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ»؛ بگو: خدا و پیامبر را اطاعت کنید. اگر روی برتافتند بگو: خدا کافران را دوست نمی‌دارد. ولی اطاعت پیامبر، ائمه، فقهای جامع‌الشرایط، والدین و غیر آنها، به این لحاظ است که از طرف خداوند اذن و مقام اطاعت را پیدا کرده‌اند. پس اطاعت از پیشوایان دین، از باب تجلی الهی - نه تجافی - است. تجلی عبارت است از تنزل به مقصد بدون کاستن از مبدأ برخلاف تنزل تجافی، که با رسیدن به مقصد، حقیقت از مبدأ کم می‌شود. وقتی خداوند سبحان، کمالی را به مخلوقی می‌دهد، چیزی از حق تعالی، کاسته نمی‌شود. تنزل خالقیت، ربوبیت، مالکیت، ولایت و اطاعت به مخلوق، کمالی را از حق تعالی، سلب یا کم نمی‌کند. پس صفات الهی به مخلوق به صورت تجلی است؛ نه مانند باران که وقتی می‌بارد و از بالا به پایین می‌آید، دیگر بالا نیست و در پایین قرار دارد.

## کارکردهای اعتقاد به توحید

گرچه توحید در علم کلام به عنوان یک عقیده و در علم عرفان به عنوان یک مقام و منزل مطرح می‌شود، ولی باید توجه داشت که توحید در اسلام، یک حقیقت و فرایندی است که متکلمان به ساحت اعتقادی و عارفان به ساحت سلوکی آن، توجه داشته‌اند. حقیقت امر این است که توحید، باید از اعتقاد شروع شود و به اخلاق و سلوک رفتاری و معنوی منتهی گردد. توحید در ساحت بینش، منش و کنش فردی و اجتماعی ظهور می‌یابد. شخص موحد، نه تنها به یگانگی خدا در ذات و صفات و افعال اعتقاد دارد،

۱. نساء: ۶۴.

۲. نساء: ۸۰.

۳. نساء: ۵۹.

۴. آل عمران: ۳۳.

بلکه ملکات نفسانی و فعالیت‌های فردی و اجتماعی اعم از سیاسی، اقتصادی و اجتماعی او نیز، توحیدی است. توحیدی بودن ملکات و فعالیت‌های فردی و اجتماعی به این معناست که علاوه بر این که باید فضایل اخلاقی و فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی مانند تشکیل حزب، تولید کالا، روابط بین‌الملل، تحصیل، تدریس و تهذیب فرد موحد، برای رضای خدا و در راستای شریعت الهی باشد، بلکه باید باور داشته باشد که همه توانمندی‌ها و موفقیت‌ها و شکست‌هایش به اراده و افاضه قدرت، ربوبیت و مالکیت خداوند تحقق یافته است. چنین انسان موحدی، وقتی در جنگ شکست می‌خورد، ملول نمی‌گردد. وقتی پیروزی ظاهری را بدست می‌آورد، غرّه نمی‌شود. همان‌گونه که امام خمینی بعد از فتح خرمشهر در عملیات بیت‌المقدس در سال ۱۳۶۱ شمسی فرمود: «خرمشهر را خدا آزاد کرد». تمام فعالیت‌های فردی و خانوادگی شخص موحد، مجاهدت و عبادت در راه خداست. امید و نشاط و پیشرفت در زندگی او هویداست. با ایمان به قدرت الهی و برای رضای خدا، مشارکت سیاسی دارد. تحصیل و تولید دانش در بینش توحیدی، با تحصیل و تولید در بینش شرک، متفاوت است. علوم طبیعی و انسانی در جهان معاصر در بینش شرک، تولید و رشد یافته‌اند؛ به همین دلیل، فیزیک‌دان، شیمی‌دان و زیست‌شناسی که از حرکت، وزن، جرم، روابط میان عناصر شیمیایی، چگونگی حرکت موجودات زنده و روابط میان انسان‌ها در قالب فرمول‌های علمی سخن می‌گویند، رابطه طولی خدا با قوانین طبیعی و انسانی را نادیده انگاشته و ربوبیت و سنت‌های الهی را منکر می‌شوند. شخص موحد، با نگاه توحیدی به طبیعت و انسان می‌نگرد و قانون اینرسی، جاذبه، نسبیت جرم و مانند این‌ها را فعل و سنت الهی می‌شمارد و با مبنای انسان توحیدی، به توصیف و توضیح روابط میان انسان‌ها می‌پردازد. این رویکرد توحیدی سبب شده که برخی نظریه‌های علوم انسانی مانند: تئوری تقاضا و تابع مصرف، در اقتصاد اسلامی پذیرفته نشود.

### عوامل گرایش به شرک

مراتب شرک، در برابر مراتب توحید قرار دارد. وقتی توحید به نظری و عملی و توحید نظری؛ به ذاتی، صفاتی و افعالی و توحید عملی؛ به توحید در عبادت و اطاعت تقسیم شد، شرک نیز به نظری و عملی و شرک نظری؛ به ذاتی، صفاتی و افعالی و شرک عملی؛ به شرک در عبادت و اطاعت تقسیم می‌گردد. شرک در مراتب توحید، زائیده عوامل معرفتی، روانی و اجتماعی است که از زبان قرآن به شرح ذیل بیان می‌گردد:

شرک در قرآن، هم به معنای شریک قراردادن برای خداوند و هم به معنای نفی حق تعالی و پذیرفتن موجود دیگری به عنوان اله، به کار رفته است. خدای سبحان، در قرآن، عواملی چون ظن و وهم‌گرایی، حس‌گرایی، منفعت‌طلبی و تقلید‌گرایی را منشأ گرایش مشرکان به شرک معرفی می‌کند. تبیین این عوامل از منظر قرآن کریم به شرح ذیل است:

### الف) عامل ظن و وهم‌گرایی

یکی از عوامل گرایش به شرک، عامل ظن و وهم‌گرایی است. خداوند سبحان در این زمینه می‌فرماید: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ»<sup>۱</sup>. و هر کس معبود دیگری با خداوند بخواند، هیچ برهانی بر آن ندارد؛ پس حساب او نزد پروردگارش است؛ به درستی که کافران رستگار نمی‌شوند. و همچنین می‌فرماید: «وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِن نَّصِيرٍ»<sup>۲</sup>. و آنان چیزهایی غیر خداوند را می‌پرستند که خداوند دلیلی برای آن نازل نکرده است و آن‌ها نیز علم به آنان ندارند؛ و برای ظالمان یآوری نیست. و نیز «أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مِن فِي السَّمَاوَاتِ وَمِن فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»<sup>۳</sup>؛ آگاه باشید که تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند، از آن خدا می‌باشند و آن‌ها که غیر خدا را همتای او می‌خوانند، فقط از گمان و پندار پیروی می‌کنند و آن‌ها فقط دروغ می‌گویند.

۱. مؤمنون: ۱۱۷.

۲. حج: ۷۱.

۳. یونس: ۶۶.

### ب) عامل حس گرای

حس گرای، دومین عامل گرایش به شرک است. خدای سبحان در این باره می‌فرماید: «وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ»؛ فرعون گفت: ای جمعیت، من خدایی جز خودم برای شما نمی‌شناسم، ای هامان، آتشی بر گِل بیفروز و برج‌های بلندی برای من ترتیب ده، تا از خدای موسی خبر بگیرم؛ و من گمان می‌کنم، او از دروغ‌گویان است. و همچنین می‌فرماید: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْعَمَامِ وَالْمَلَائِكَةِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ»؛ آیا اینان انتظار دارند که خداوند و ملائکه در سایه‌های ابر به سوی آنان بیایند؟ و همه چیز انجام شده است و همه امور به سوی خداوند باز می‌گردند.

### ج) منفعت طلبی

منفعت طلبی، عامل دیگری برای گرایش مشرکان به شرک است. به تعبیر قرآن: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ»<sup>۳</sup> آن‌ها غیر از خدا معبودانی را برگزیده‌اند، شاید یاری شوند. و همچنین: «وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا»<sup>۴</sup> آن‌ها غیر از خدا معبودانی را برگزیده‌اند، شاید عزت یابند. و نیز «أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ»<sup>۵</sup>؛ آگاه باشید که دین خالص از آن خداست و کسانی که به غیر از خدا دوستانی را برگرفته‌اند و می‌گویند: ما این‌ها را نمی‌پرستیم، مگر برای این که ما را به خداوند نزدیک کنند؛ خداوند بین آن‌ها در آنچه اختلاف داشتند داوری می‌کند؛ خداوند دروغ‌گویان و کافران را هرگز هدایت نمی‌کند.

### د) تقلید گرای

یکی دیگر از عوامل گرایش به شرک، عامل تقلید گرای است. حق تعالی در قرآن می‌فرماید: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ»\* و کَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ»<sup>۶</sup>؛ بلکه گفتند: ما پدران خود را بر مذهبی یافتیم و به آثار آنان هدایت شدیم و انذار کننده‌ای پیش از تو در هیچ شهری نفرستادیم، مگر این که ثروتمندان گفتند: ما پدران خود را بر مذهبی یافتیم و به آثار آنان اقتدا می‌کنیم. و همچنین می‌فرماید: «قَالُوا أَجِئْنَا لِنَتَلَفِتْنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونُ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمُ بِمُؤْمِنِينَ»<sup>۷</sup>؛ فرعونیان به موسی گفتند: آیا آمده‌ای که ما را از آنچه پدرانمان را بر آن یافتیم منصرف گردانی و بزرگی در روی زمین از آن شما باشد؟ ما به شما ایمان نمی‌آوریم. و نیز بیان می‌دارد: «وَإِذَا تَتَلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤَكُمْ»؛ هنگامی که آیات روشن‌گر ما بر آنان خوانده می‌شود، می‌گویند: او فقط مردی است که می‌خواهد شما را از آنچه پدرانتان پرستش می‌کردند، باز دارد.

۱. قصص: ۳۸.

۲. بقره: ۲۱۰.

۳. یس: ۷۴.

۴. مریم: ۸۱.

۳. زمر: ۳.

۶. زخرف: ۲۲ و ۲۳.

۷. یونس: ۷۶.

۱. سبأ: ۴۳.

### چکیده

۱. توحید عملی، وصف انسان مؤمن است و عبارت است از تأسیس زندگی بر محور توحید.
۲. مؤمن باید خداوند را مقصد و مقصود یگانه خویش قرار دهد و به دنبال جلب رضایت او باشد.
۳. توحید در عبادت یعنی خضوع قلبی و خضوع ظاهری در برابر خداوند متعال.
۴. حمد و مدح، فقط برانده‌ی خداوند است: الحمد لله.
۵. مدح و صلوات بر اولیاء الهی منافاتی با انحصار حمد در خداوند ندارد: «انَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتُهُ يَصَلُّونَ عَلَي النَّبِيِّ».
۶. توحید در اطاعت نیز در کنار توحید در عبادت از ارکان توحید عملی است و مؤمن فقط او را ولیّ خود می‌داند.
۷. اطاعت از اولیاء الهی که به دستور خود خداوند است، به معنای اطاعت از خداوند است.

### پرسش

- ۱- ایمان به خداوند مستلزم چه اعمال قلبی و جوارحی می‌باشد؟
- ۲- این آیه شریفه چه معنایی دارد؟ " قل ان كنتم تحبون الله فالتبعونى يحببكم الله "
- ۳- خوف از خدا چه معنایی دارد و چرا لازم و ضروری است؟
- ۴- آیه اولی الامر چگونه بر عصمت جانشین رسول خدا دلالت دارد:  
" يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولى الامر منكم "
- ۵- يك مثال از زندگى روزانه برای شرک خفی بیاورید.
- ۶- آیا می‌توان از توحید عبادی برای وجوب تشکیل حکومت اسلامی استدلال نمود؟

## درس هشتم

### صفات الهی - صفات ذاتیه

#### اهداف درس

- ضرورت شناخت و معرفت خداوند از طریق صفات او.
- تقسیم صفات خداوند به صفات ذاتیه و صفات فعلیه.
- ضرورت تحقق هم صفات کمالیه بر خداوند متعال به نحو اطلاق.
- نظر اشاعره در باب صفات الهی.
- نظر معتزله در باب صفات الهی.
- نظر امامیه در باب صفات الهی.
- صفات ذاتیه علم و سمع و بصر و حیات.
- صفات ذاتیه قدرت و اراده و مشیت.
- صفات ذاتیه ازلیت و ابدیت.
- اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی میان صفات خداوند و صفات بشر.

## صفات الهی

از آنجا که شناخت حضوری یا حصولی کنه ذات حق تعالی، برای انسان ممکن نیست و از آنجا که تعطیل کردن شناخت خداوند متعال از منظر عقل و شرع جایز نیست؛ پس بهترین راه برای کسب معرفت الهی، شناخت صفات الهی است، به شرطی که گرفتار تشبیه‌گرایی نشویم و خدای سبحان را به انسان تشبیه نماییم. خدای سبحان در آیه ۱۸۰ سوره اعراف، صفات و اسمای حسنی را برای خود ثابت کرده و مردم را به خواندن آن‌ها دعوت می‌کند: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ»؛ همچنین در آیه ۱۱ سوره شوری، هر گونه مثلثیت و تشبیه را از خداوند نفی می‌کند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>۲</sup> همین مطلب از آیه ۷۴ سوره نحل و آیه ۴ سوره اخلاص نیز به دست می‌آید. صفات الهی به لحاظ چیستی و دسته‌بندی در بردارنده مطالبی است که به شرح ذیل بیان می‌گردد:

**اول:** صفات الهی، عبارت است از مفاهیم کمالیه‌ای که عین ذات حق تعالی هستند و تنها تمایز مفهومی با یکدیگر و ذات دارند. پذیرش صفات الهی، مستلزم هیچ‌گونه حیثیت تکثر در ذات خداوند متعال نیست. شایان ذکر است که حقیقت اسم و صفت یکی است و تفاوت آن‌ها به اعتبار ذهن و لفظ است. اسم، همان ذات به ضمیمه صفت است.

**دوم:** متکلمان اسلامی، صفات الهی را به ذاتی و فعلی و همچنین ایجابی و سلبی یا جمالیه و جلالیه تقسیم کرده‌اند. اگر صفات الهی در مقام تصور از ذات الهی و بدون در نظر گرفتن فعل الهی، انتزاع شوند، صفات ذاتیه نام دارند؛ مانند: علم، قدرت و حیات الهی و اگر صفات الهی در مقام تصور از نسبت ذات الهی به افعال او انتزاع شوند، یعنی به افعال خداوند ارتباط پیدا کنند، صفات فعلیه نامیده می‌شوند؛ مانند خالقیت و رازقیت و غیره. شایان ذکر است صفات ذاتیه و فعلیه در مقام تصدیق و اثبات تفاوتی ندارند؛ یعنی هر دو دسته از صفات ذاتیه و فعلیه هم بدون توجه به افعال الهی و تنها با بهره‌گیری از مفهوم واجب‌الوجود قابل اثباتند و هم با استفاده از افعال الهی، اثبات پذیرند. صفات الهی در تقسیم دیگری به دو دسته صفات ثبوتیه یا جمالیه، مانند: علم و قدرت، و صفات جلالیه یا سلبیه، مانند جهل و عجز تقسیم می‌شوند.

**سوم:** متکلمان اسلامی، دسته دیگری از صفات الهی مانند علو، وجه و ید را صفات خبریه نامیده‌اند. صفات خبریه یعنی صفاتی که خداوند در آیات از آن‌ها خبر داده است. هر چند متکلمان در معنای آن‌ها اختلاف نظر دارند. متکلمان در تفسیر و تحلیل صفات خبریه به چند گروه منشعب شدند:

- ۱) مجسمه و مشبّهه، صفات خبریه را با معانی و کیفیت انسانی به خداوند نسبت داده‌اند؛ ولی عموم مسلمانان، با دلایل عقلی و نقلی به نقد آن‌ها پرداختند؛ زیرا کیفیت‌های انسانی، جنبه مخلوقیت و معلولیت دارند و نسبت آن‌ها به واجب‌الوجود ممتنع است.
- ۲) اشاعره، نیز این صفات را با معانی متبادر به ذهن و عرفی برحق تعالی حمل می‌کنند؛ اما برای فرار از تشبیه‌گرایی می‌گویند: «إِنَّ لِلَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَجْهًا وَيَدًا بِلَاتَشْبِيهِهِ وَلَا تَكْيِيفَ». شافعی و ابوحنیفه نیز بر این رأی اعتقاد داشتند. این سخن، معنای موجهی برای دین‌داران ندارد.

۱. «و برای خداوند نام‌های نیکی است. خدا را با آن نام‌ها بخوانید و کسانی را که اسمای خدا را تحریف می‌سازند، رها سازید.»

۲. «همانند او چیزی نیست و او شنوا و بیناست.»



۳) گروه دیگری از اشاعره، ضمن انتساب این صفات به حقّ تعالی، معنای این صفات را به خداوند تفویض و واگذار نمودند؛ بدین معنا که انسان‌ها از درک معانی صفات خبریه عاجزند. این تحلیل نیز با لزوم ایمان‌گرایی و شرط درک و آگاهی از باورهای دینی در ایمان، ناسازگار است و به تعطیل درک آیات و صفات الهی می‌انجامد.

۴) معتزله، نظریه تأویل را مطرح ساخته و صفات خبریه را به معنای خلاف معانی ظاهری حمل نمودند، برای نمونه، کلمه «ید» را به معنای «نعمت و قدرت» به تأویل برده‌اند. نظریه تأویل معتزله ناتمام است؛ زیرا تأویل به معنای عدول از معنای ظاهری و رجوع به معنایی خلاف معنای ظاهری است؛ در حالی که قدرت، یکی از معانی ظاهری «لفظ ید» است.

۵) دیدگاه علمای (اصول فقه) شیعه این است که دلالت الفاظ بر معانی بر دو قسم‌اند:

یک) دلالت تصویری، که عبارت است از انتقال ذهن انسان به معنای لفظ، به مجرد صدور لفظ از شخص تلفظ‌کننده و در تحقق این دلالت، اراده متکلم شرط نیست؛ (دو) دلالت تصدیقیه، که بر مراد متکلم دلالت دارد؛ البته دلالت تصدیقیه نیز به دلالت تصدیقیه استعمالیه و دلالت تصدیقیه جدیه منشعب می‌شود. در نوع اول به وضع واضح لغت و در نوع دوم، به سیره و بنای عقلا تمسک می‌شود. اراده استعمالیه یا اراده جدیه در تحقق دلالت تصدیقیه لازم است. استعمال، یعنی به کار بردن لفظ در معنا؛ حال اگر معنای لفظ موضوع له لفظ باشد، یعنی لفظ برای آن معنا وضع شده باشد، استعمال حقیقی و اگر غیر موضوع له باشد، استعمال مجازی نامیده می‌شود. در استعمال مجازی باید مناسبتی بین معنای حقیقی و معنای مجازی وجود داشته باشد. ادیبان درباره استعمال مجازی، دو دیدگاه متفاوت دارند؛ گروهی استعمال مجازی را تصرف در معنا تلقی نموده و کلمه «شیر» را در جمله «شیر را هنگام گرفتن، مشاهده کردم» به معنای «مرد شجاع» حمل کرده‌اند و برخی نیز استعمال مجازی را تصرف در مصداق دانسته‌اند؛ بدین معنا، شیر جنگلی در معنا تغییر پیدا نکرده و تنها یک مصداق حقیقی، یعنی شیر درنده، و یک مصداق مجازی و ادعایی، یعنی مرد شجاع پیدا کرده است. حق مطلب آن است که استعمال، عبارت از به کار بردن لفظ در مراد متکلم - نه در معنای لفظ - است. حال اگر مراد متکلم مطابق معنای لفظ باشد، استعمال حقیقی و در غیر این صورت، استعمال مجازی است؛ بنابراین، مجاز بودن استعمال، به جهت عدم تطابق مراد متکلم با معنای لفظ است. توضیح مطلب آن که در هر استعمالی سه جزء لفظ، معنا و مراد وجود دارد. حقیقت وضع، عبارت از ایجاد ارتباط بین لفظ و معنا است؛ ولی حقیقت استعمال، عبارت از ایجاد ارتباط بین لفظ و مراد متکلم است. با این توضیحات روشن می‌شود که برای نمونه، کلمه ید با چند معنا ارتباط وضعی پیدا کرده است، که یکی دست و دیگری قدرت است؛ بنابراین لفظ ید، مشترک لفظی است و دو معنای حقیقی دارد و متکلم در مقام استعمال ممکن است یکی از دو معنا را اراده کند. برای کشف مراد متکلم باید به نوع ترکیب و قرائن لفظی و عقلی دقت شود. ترکیب جمله «الاماره فی ید الامیر» و جمله «یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» با قرائن عقلی، نفی جسمیت از خداوند و با قرینه لفظی «أَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» بر معنای قدرت دلالت دارند. بنابراین، استعمال لفظ «ید» در معنای قدرت، از نوع استعمال مجازی یا تأویل نیست؛ بلکه استعمال لفظ در معنای حقیقی است.<sup>۱</sup> پرسش مهم این است که چرا خداوند سبحان از صفات خبریه و آیات مشابه استفاده کرده است؟ علامه طباطبایی در تفسیر المیزان به بیان دیدگاه‌های مختلف در این زمینه پرداخته است. وی، وجود آیات مشابه و محکم در قرآن را اقتضای زبان‌شناسی و معناشناسی دانسته است. بر این اساس، گرچه می‌توان به جای واژه «ید» در آیه شریفه از واژه «قدرت» استفاده شود، ولی لطافت معنایی واژه «ید» یعنی احاطه و تسلط، در واژه «قدرت» نهفته نیست و لذا جایگزینی واژه «قدرت» به جای «ید» از نظر زبان‌شناسی و معناشناسی مطلوب نیست.<sup>۲</sup>

**چهارم:** بحث دیگر در صفات الهی مربوط به صفات مشترک میان خالق تعالی و مخلوق است این که آیا معنای صفات حق تعالی با صفات انسانی، اشتراک لفظی دارد یا معنوی؛ برخی از متکلمان مسلمان، صفات مشترک خدا و انسان را مشترک

۱. ر.ک به: کتاب عبدالکریم شهرستانی، الملل و النحل، انتشارات الرضی، قم، ۱۳۶۷ ش، ج ۱، ص ۱۰۵؛ محاضرات استاد سبحانی، الالهیات علی هدی الکتاب و السنه و العقل، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ هـ ق، ج ۱، ص ۳۱۷.

۲. ر.ک به محمد حسین طباطبایی، المیزان؛ قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۴۹ هـ ق ذیل آل عمران آیه ۷.

لفظی دانسته‌اند و گمان کرده‌اند که یکسان‌انگاری معنای این صفات مستلزم ممکن دانستن خدا یا واجب دانستن مخلوق خواهد شد. غافل از این که صفات الهی و بشری می‌توانند مشترک معنوی با مصادیق شدید و ضعیف باشند. **توماس آکویناس** (۱۲۷۴-۱۲۲۴ م) از فیلسوفان قرون وسطی، در این بحث به نظریه آنالوژی و تمثیل<sup>۱</sup> اعتقاد داشت. وی بر این نکته تصریح کرد که صفات و محمولاتی که به خداوند نسبت داده می‌شوند؛ مانند: عادل، عالم و قادر، بر مخلوقات نیز اطلاق می‌گردند؛ هم چنان که در آیات ۱۳ و ۱۴ باب سوم، سفر خروج کتاب تورات، خداوند به هستی متصف شده، مخلوقات نیز به این صفت اتصاف می‌یابند. ولی این محمولات برای هر دو موضوع نمی‌توانند به صورت مشترک لفظی و مشترک معنوی به کار روند؛ زیرا از آن جهت که میان عدالت الهی و عدالت انسانی - از باب نمونه - ارتباط و شباهتی وجود دارد، محمول عادل، مشترک لفظی نیست و به جهت تفاوت‌هایی که میان خدا و انسان متناهی وجود دارد، این محمول، مشترک معنوی هم نیست. به تعبیر **ژیلسون**، یک لفظ هنگامی به نحو اشتراک معنوی، محمول یک موضوع قرار می‌گیرد که به عوان جنس، فصل و یا عرض بر آن موضوع حمل شود؛ اما هیچ یک از این محمولات (به همان معنا) بر خدا اطلاق نمی‌گردند. دلیل این استنباط را می‌توان در ماهیت رابطه‌ای که بین دیگر موجودات و خدا حکم فرماست یافت. خدا عین هستی است؛ خدا هر آن چه هست، به اقتضای ذاتش است؛ در حالی که سایر موجودات، همگی هر آن چه هستند، از طریق بهره‌مندی از فیض الهی موجودند. همه کمالات را می‌توان اولاً و بالذات به خدا اسناد داد و برای دیگر اشیاء فقط ثانیاً و بالعرض می‌توان محمول قرار داد. از سوی دیگر نیز نمی‌توان به تباین و تفاوت کامل میان صفات خدا و مخلوقاتش قائل شد؛ به گونه‌ای که این صفات، تنها به صورت اشتراک لفظی به کار روند. این نظریه به تعبیر **جیمز راس**<sup>۲</sup> انسان را از افتادن به ورطه تشبیه و تعطیل می‌رهاند. **توماس آکویناس** نظریه آنالوژی یعنی تمثیل و نفی اشتراک لفظی و معنوی صفات الهی را پس از پذیرفتن معناداری و اخباری بودن و ناظر به واقع بودن گزاره‌های دینی مطرح می‌کند. مطلب مهم و قابل توجه این که مفسران نظریه **آکویناس** در تفسیر آنالوژی به دو دیدگاه آنالوژی در اوصاف (تمثیل اسنادی) و آنالوژی در نسبت‌ها (تمثیل تناسبی) منشعب شدند. تمثیل اسنادی آن است که یک وصف نسبت به یک موضوع اصیل و نسبت به موضوع دیگر مجازی است؛ برای نمونه وقتی گفته می‌شود خداوند عالم یا قادر است یا این که انسان عالم و قادر است، بدین معنا است که خداوند، علت علم و قدرت مخلوقات است؛ یعنی صفات عالم و قادر، مجازاً به خدا استناد داده شده است. در این جا این اشکال پیش می‌آید که پس، چرا نمی‌توانیم بگوییم، خدا جسم است و از آن علیت خداوند نسبت به اجسام را اراده کنیم؟ و اما در آنالوژی تناسبی به مقایسه بین اوصاف الهی و اوصاف انسانی پرداخته نمی‌شود و تنها مقایسه میان دو نسبت برقرار می‌گردد؛ مانند نسبتی که بین دو کسر؛ یک دوم مساوی دو چهارم، بدون هیچ مقایسه‌ای میان ۱ و ۲ و ۴ جریان می‌یابد. در باب صفات الهی و انسانی می‌گوییم که همان نسبتی که اوصاف الهی با ذات او دارند، همان را اوصاف انسانی با ذات انسان دارند. این تحلیل نیز هیچ معرفت تازه‌ای درباره صفات الهی برای مخاطبان به ارمغان نمی‌آورد<sup>۳</sup>. به نظر نگارنده، مشکل اساسی توماس این است که وی گمان کرده است که اگر اشتراک معنوی صفات الهی و بشری را بپذیرد، گرفتار تشبیه می‌گردد؛ و از وحدت معنایی، وحدت مصداقی را نتیجه گرفته است و به عبارت دقیق‌تر میان مفهوم و مصداق خلط نموده است. چه بسیار مفاهیمی که معنای واحد داشته باشند؛ ولی از مصادیق متعدد و متفاوتی برخوردار باشند.

بر این اساس علمای منطق اسلامی، مشترک معنوی را به متواطی و مشکک منقسم ساخته‌اند. مشترک معنوی متواطی عبارت است از مفهوم کلی که به یکسان بر مصداق‌هایش حمل می‌شود مانند: حمل انسان بر افرادش و مشترک معنوی مشکک، عبارت است از مفهوم کلی که بر افرادش به صورت شدت و ضعف است. صفات علم و قدرت نیز می‌توانند مشترک معنوی مشکک

۱. the theory of analogy

۲. ross james ۱۹۲۷

۳. در این قسمت از این منابع استفاده شده است: عقل و اعتقاد دینی؛ مبانی فلسفه مسیحیت؛ مجله معرفت: آنالوژی، شماره ۱۹؛ نامه مفید: معاشناسی و اوصاف الهی، شماره ۱۸.

باشند و با وجود معنای یکسان از شدت و ضعف مصداقی برخوردار باشند. علم الهی، نامحدود، واجب‌الوجود و عین ذات حق تعالی؛ و علم انسان، محدود و ممکن‌الوجود خواهد بود.

**پنجم:** براهین گوناگونی بر اثبات صفات الهی بیان شده که به برخی از آن‌ها به اختصار اشاره می‌شود. برای اثبات صفات کمالیه الهی می‌توان از دو طریق استفاده کرد: نخست، از طریق اثبات واجب‌الوجود بودن حق تعالی و این که واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود من جمیع الجهات است؛ پس حق تعالی باید دارای همه کمالات وجودیه باشد و نقضی در آن راه پیدا نکند که در غیر این صورت، عدم‌بردار و ممکن‌الوجود می‌شود و با واجب‌الوجود جمع نمی‌شود. طریق دوم، برهان مبتنی بر کمالات ممکنات است که بر وجود کمالات حق تعالی، به نحو کامل‌تر دلالت دارد. توضیح این که: ۱. معلولات و مخلوقات الهی، دارای صفات کمالی مانند: علم، قدرت و حیات هستند؛ ۲. اصل سنخیت میان علت و معلول حکم می‌کند که صفات کمالی، باید به صورت کامل‌تر در علت حقیقی، وجود داشته باشد؛ برای این که چگونه ممکن است علتی که فاقد کمالی است، آن را به معلول عطا کند. نتیجه: پس خداوند، به طور کامل‌تر دارای صفات کمالیه است؛ زیرا علت هستی‌بخش، قوی‌تر و کامل‌تر از معلول است.

**ششم:** یکی دیگر از مباحث صفات الهی بحث از نامحدود بودن آن‌ها است. براهین متعددی بر نامحدود بودن صفات الهی بیان شده، از جمله آن‌ها برهانی است که عبارت است از: ۱. خداوند، وجود نامحدودی دارد؛ زیرا واجب‌الوجود است و هیچ نیازی به غیر ندارد و از آن جهت که نیازمندی از محدودیت ناشی می‌شود، پس بی‌نیازی مطلق حق تعالی، نشانه نامحدود بودن اوست. ۲. صفات خداوند، عین ذات نامحدود او هستند. نتیجه: پس صفات خداوند، نامحدودند.

## صفات ذاتیه الهی

صفات ذاتیه الهی، در علم کلام عبارت‌اند از علم الهی، قدرت الهی، ازلیت و ابدیت الهی و حیات الهی. تبیین، گستره و اثبات این صفات به شرح ذیل بیان می‌گردد.

## علم الهی

علم الهی، یکی از صفات بارز خداوند است. او دانای مطلق است و هیچ‌گونه جهل و نادانی در او راه ندارد. علم الهی، نامحدود و عین ذات اوست. معرفتی که هم به ذات، هم به تمام افعال، هم به تمام جهان از ریزترین تا درشت‌ترین موجودات، در تمام زمان‌ها تعلق دارد. این علم، قبل از تحقق جهان هم به صورت تفصیلی در ذات الهی وجود داشته است.

متکلمان و فلاسفه الهی، برای اثبات علم الهی به دلایلی تمسک کرده‌اند. یکی از دلایل اثبات علم الهی از طریق افعال محکم الهی است. نظم و استحکام در افعال الهی که به وسیله مشاهده طبیعت و علوم طبیعی کشف می‌شود، بر آگاهی سازنده از فعل محکمش دلالت دارد و محال است که افعال محکم و متقن از فاعل غیر آگاه، تحقق یابند. پس حق تعالی، علم به مخلوقات دارد.<sup>۱</sup>

فلاسفه در برهان دیگری از طریق ممکن‌الوجود بودن ماسوی‌الله و این که همه ممکنات به واجب‌الوجود مستند می‌گردند، بهره برده‌اند و چون خدای سبحان، علم به ذات خود دارد و از طرفی علم به علت، مستلزم علم به معلول است؛ پس خداوندی که عالم به ذات و کمالات خود است، به تمامی مخلوقات نیز علم خواهد داشت.<sup>۲</sup> آیات قرآن با تبیین لطافت و خبیری حق تعالی به اثبات علم الهی پرداخته و می‌فرماید: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»<sup>۳</sup> متفکران اسلامی، بعد از اثبات علم الهی به احکام آن به شرح ذیل پرداخته‌اند:

۱. علامه حلی، کشف المراد، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، انتشارات اسلامی، قم، ص ۲۰

۲. کشف المراد، ص ۲۰-۲۱.

۳. ملک: ۱۴ «أَيَا آن كَسَى كَه مَوِجِدَات رَا آفَرِيدَه اَسْت اَز حَال آنَهَا آگَاه نِيَسْت؟ دَر حَالِي كَه اَو لَطِيف وَ آگَاه اَسْت؟»

**الف) علم الهی از سنخ علم حضوری است نه علم حصولی:** خداوند، در علم به ذات و افعالش به مفاهیم و تصورات حصولی نیازی ندارد و به صورت حضوری به ذات، کمالات ذات و افعال نشأت گرفته از ذات، آگاهی دارد.

**ب) همه امور، متعلق علم الهی است:** خدای سبحان، در آیات قرآن به گستره حداکثری علم الهی پرداخته و می‌فرماید: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>۱</sup>؛ «وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ»<sup>۲</sup>؛ «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ»<sup>۳</sup>؛ «قُلْ إِنْ تَحْفَوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۴</sup>؛ «أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ»<sup>۵</sup>؛ «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَمُ مَا تُوَسَّسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»<sup>۶</sup>؛ پس وقتی خالقیت و شمول آن برای حق تعالی ثابت شد، بدون شک، چون دارای اختیار و اراده است، نسبت به کاری که انجام می‌دهد، آگاهی دارد. علاوه بر این استدلال می‌توان از طریق برهان نظم و هماهنگی و اعجاب‌های پیچیده عالم و نیز نامتناهی بودن ذات واجب‌الوجود علت‌العلل و احاطه کامل او به جهان، به علم نامحدود الهی پی برد.

**ج) علم الهی به همه مخلوقات قبل و بعد از آفرینش:** خداوند به همه موجودات، هم قبل از آفرینش و هم بعد از آنها، داناست؛ آگاهی حق تعالی به مخلوقات بعد از تحقق به دلیل وجود همه کمالات در ذات حق تعالی و احاطه علت تامه به معلولش است. علم الهی به مخلوقات قبل از تحقق، از آن جهت است که خداوند، دارای تمام کمالات موجودات است. پس خداوند در مقام ذات نیز به تمام کمالات و همه موجودات علم دارد.

**د) سمیع و بصیر بودن خداوند:** متکلمان اسلامی به تبعیت از آیات قرآن، حق تعالی را به اوصاف سمیع و بصیر ستوده‌اند. اشاعره، صفات سمع و بصر را همانند علم، قدرت، اراده، حیات و تکلم، صفات زاید بر ذات و قدیم دانسته‌اند، که مستلزم تعدد شریک برای ذات واجب‌الوجود است؛ ولی سایر متکلمان اسلامی، سمع و بصر را به علم الهی به مسموعات و مبصرات تفسیر کرده‌اند که در این صورت، سمیع و بصیر، دو مرتبه از درجات علم حق تعالی به شمار می‌آیند. خدای سبحان می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ»<sup>۷</sup>؛ «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»<sup>۸</sup>؛ «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»<sup>۹</sup>؛ «هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ»<sup>۱۰</sup>؛ امام صادق (علیه السلام) در حدیثی فرموده‌اند: «خداوند سمیع و بصیر است، ولی بدون نیاز به عضو بینایی و شنوایی؛ بلکه بذاته شنوا و بیناست.»

پرسش مهم این است که چرا خداوند علاوه بر صفت علم، به صفات سمع و بصر نیز اشاره کرده است؟ پاسخ این است که شاید کسانی گمان کنند خداوند، فقط به امور کلی علم دارد و نسبت به جزئیات و امور محسوس احاطه و علمی ندارد؛ در این صورت، آیات مربوط به سمع و بصر این احتمال را دفع می‌کنند.

۱. بقره: ۲۳. «و بدانید خداوند بر هر چیزی آگاه است.»

۲. انعام: ۳. «اوست خداوند در آسمان و زمین، که پنهان و آشکار شما را می‌داند و از آنچه انجام می‌دهید با خبر است.»

۳. انعام: ۵۹. «و کلیدهای غیب، تنها در نزد اوست و جز او کسی آن را نمی‌داند. آنچه را در خشکی و دریاست می‌داند. هیچ برگی نمی‌افتد، مگر این که از آن آگاه است و هیچ دانه‌ای در مخفیگاه زمین و هیچ تر و خشکی وجود ندارد، جز این که در کتاب آشکار ثبت است.»

۴. آل عمران: ۲۹. «بگو آنچه در سینه‌های شماست، پنهان دارید یا آشکار کنید، خداوند آن را می‌داند و از آنچه در آسمان و زمین است آگاه است و خداوند بر هر چیزی تواناست.»

۵. توبه: ۷۸. «آیا نمی‌دانستند که خداوند اسرار و سخنان درگوشی آنها را می‌داند و خداوند از همه غیوب آگاه است؟»

۶. ق: ۱۶. «ما انسان را آفریدیم و سوسه‌های نفس او را می‌دانیم؛ و ما به او از رگ قلبش نزدیک‌تریم.»

۷. فاطر: ۳۱. «خداوند نسبت به بندگانش خبیر و بیناست.»

۸. شوری: ۱۱. «همانند او چیزی نیست و او شنوا و بیناست.»

۹. بقره: ۲۴۴. «و بدانید که خداوند شنوا و داناست.»

۱۰. آل عمران: ۳۸. «در آن هنگام که زکریا پروردگارش را خواند و گفت: خدایا، از سوی خود، فرزند پاکیزه‌ای بر من عطا فرما که تو شنونده دعا هستی.»

**هـ) صفت حکمت:** سومین صفتی که از لوازم علم الهی شمرده می‌شود، صفت حکمت است که در آیات «إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»<sup>۱</sup> و «كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ»<sup>۲</sup> و «وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا»<sup>۳</sup> بیان شده است. حکمت در کتاب‌های لغت؛ مانند العین (خلیل بن احمد)، مفردات راغب، لسان العرب و صحاح اللغه، به معنای علم، دانش، داوری به حق، انجام عمل صحیح و حساب شده و شناخت بهترین اشیاء با کیفیت برتر به کار رفته است؛ و به هر حال، کار حکیمانه و دارای غرض و هدف و از روی مصلحت، بدون علم و آگاهی تحقق‌پذیر نیست؛ و از آن رو که علم خداوند به تمام امور تعلق می‌گیرد، پس تمام افعالش با حکمت آمیخته است. شایان ذکر است که هدف‌داری خداوند به فعلش تعلق دارد نه به ذاتش؛ یعنی خداوند دارای هدف فاعلی نیست؛ یعنی برای رفع نیازهای خود، جهان را نیافریده است؛ زیرا هدف فاعلی، مستلزم نقص و استکمال فاعل است؛ پس هدف حق تعالی، فعلی است؛ یعنی برای رفع نقایص فعلش، اقدام لازم را انجام می‌دهد؛ گرچه در نهایت این اهداف به حب ذات فاعل برگردد.

**و) صفت اراده و مشیت الهی:** چهارمین صفتی که از لوازم علم الهی شمرده می‌شود، اراده و مشیت حق تعالی است. بدون شک، خداوند افعالش را از روی اراده و اختیار انجام می‌دهد و اراده او به دو نوع تکوینی و تشریحی ظهور می‌کند. اراده تکوینی به صورت ظهور افعال الهی در عالم تکوین تحقق می‌یابد؛ و اراده تشریحی توسط اوامر و نواهی موجود در شریعت ظاهر می‌شود. صفت اراده، به معنای دوست داشتن و پسندیدن، تصمیم گرفتن و قصد کردن و تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی است و صفت اختیار به معنای خواست و گزینش یکی از دو گرایش متفاوت، بدون اکراه و اضطرار به کار رفته است. اراده و اختیار در حق تعالی به معنای دوست داشتن و نفی اکراه و اضطرار است.<sup>۴</sup> به عبارت دیگر، اراده خداوند به دو قسم ذاتی و فعلی قابل تقسیم است. اراده ذاتی، همان علم به نظام اصلح در جهان آفرینش یا حب به کمالات و اراده فعلی، عین ایجاد و تحقق فعل الهی می‌باشد؛ در این صورت اراده ذاتی عین علم، و اراده فعلی، جزء صفات فعلیه الهی به شمار می‌آید. آیات مربوط به اراده الهی عبارت‌اند از: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۵</sup>؛ این آیه بر این نکته دلالت دارد که بین اراده الهی و تحقق فعل، هیچ فاصله زمانی‌ای وجود ندارد و اگر فاصله زمانی هست، آن فاصله به علم الهی تعلق دارد؛ یعنی خداوند به برخی از مخلوقات مادی علم دارد؛ هر چند هنوز در خارج تحقق پیدا نکرده باشند. «قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنْ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا»<sup>۶</sup>؛ آیاتی از قرآن، مرادهای الهی را توضیح و تبیین می‌کند؛ همانند: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ»<sup>۷</sup>؛ «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْاِسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ»<sup>۸</sup>؛ آیه «يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۹</sup>؛ بر مشیت الهی و عمومیت آن دلالت دارد.

## قدرت الهی

دومین صفت از صفات ثبوتیه ذاتیه حق تعالی، صفت قدرت است. قدرت یعنی فاعل به گونه‌ای باشد که هر گاه بخواهد فعل را انجام دهد و هر گاه نخواهد انجام ندهد؛ بنابراین، هر قادری، هم دارای اراده و مشیت است و هم دامنه قدرت فاعل، فعل (عمل

۱. توبه: ۷۱.

۲. هود: ۱.

۳. نساء: ۱۳۰.

۴. رک: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۰-۹۱.

۵. نحل: ۴۰. «هنگامی که چیزی را اراده کنیم، فقط به آن می‌گوییم موجود باش، پس موجود می‌شود.»

۶. فتح: ۱۱. «بگو چه کسی در برابر خداوند می‌تواند از شما دفاع کند، اگر زبانی برای شما بخواهد و یا اگر نفعی را اراده کند؛ بلکه خداوند به تمام اعمالی که انجام می‌دهید، آگاه است.»

۷. قصص: ۵. «اراده ما بر این است که به مستضعفان نعمت بخشیم و آنان را وارثان و پیشوایان زمین قرار دهیم.»

۸. بقره: ۱۸۵. «خداوند راحتی شما را اراده می‌کند و زحمت شما را اراده نمی‌کند.»

۹. نور: ۴۵. «خداوند هر چه را اراده کند می‌آفریند؛ چرا که خدا بر همه چیز تواناست.»

کردن) و ترک(عمل نکردن) است. علت العلل و واجب الوجود دانستن خداوند بیان گر و اثبات کننده قدرت الهی است؛ علاوه بر این که از طریق برهان نظم نیز، می توان به قدرت حق تعالی علم پیدا کرد. فیلسوفان اسلامی، معتقدند که قدرت الهی فقط بر ممکنات بالذات تعلق دارد و اموری که ممتنع بالذات هستند، متعلق قدرت خداوند واقع نمی شوند؛ زیرا محال ذاتی آن است که فرض آن متضمن تناقض است و چیزی که فرض آن متضمن تناقض باشد، تحقق و وقوعش هم مستلزم تناقض است.<sup>۱</sup> استدلال دیگر بر اثبات قدرت الهی مبتنی حدوث جهان است. اگر خداوند متعال، فاعل موجب و غیر قادر باشد، یا حدوث واجب تعالی و یا قدیم بودن جهان لازم می آید و چون هر دو نتیجه باطل است؛ پس واجب تعالی، قادر مختار است. ملازمه مقدم و تالی استدلال این است که تخلف اثر از فاعل موجب، محال است؛ حال اگر واجب تعالی، فاعل موجب باشد، باید اثر بدون انتظار در خارج تحقق یابد؛ زیرا فاعل موجب و فعل از یکدیگر انفکاک نمی دارند. پس یا حدوث جهان به حق تعالی نسبت داده می شود و یا قدیم بودن جهان باید پذیرفته شود؛ در حالی که نه جهان، قدیم است و نه حق تعالی حادث است.<sup>۲</sup>

خداوند سبحان در قرآن در باب قدرت و متعلق آن می فرماید: «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛<sup>۳</sup> این آیه و آیات فراوان دیگر بر عمومیت قدرت الهی دلالت دارند. هدف از آفرینش جهان در قرآن، شناخت عمومیت قدرت الهی بیان شده است. «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا»؛<sup>۴</sup> این آیه، نفی هر گونه عجز و ناتوانی از خداوند را بیان می کند، که با ملازمه عمومیت قدرت الهی، اصل قدرت الهی نیز استفاده می شود. آیات دیگری در قرآن به بیان نمونه هایی از قدرت بر آفرینش آسمان و زمین، احیای اموات، مراحل تطوّر و تغییر انسان، قدرت بر معاد و غیره اشاره شده است. «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَمْ يَخْلُقُ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»؛<sup>۵</sup> «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ»؛<sup>۶</sup> «أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...»؛<sup>۷</sup> «فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَبْسُوقِينَ».<sup>۸</sup>

## ازلیت و ابدیت الهی

متکلمان اسلامی، از برکت قرآن کریم دو وصف دیگر یعنی ازلیت و ابدیت را به خداوند متعال نسبت داده اند. ازلیت و ابدیت الهی یعنی خداوند از قدیم بوده و تا ابد خواهد بود. این مطلب با واجب الوجود بالذات ثابت می شود. نفی وحدت و نفی نیازمندی به علت از خداوند متعال اثبات کننده ازلیت الهی است. وجود واجب الوجود بالذات عین ذات اوست و از او جدا شدن نیست؛ در نتیجه ازلیت او اثبات می شود. پذیرش ازلیت حق تعالی مستلزم ابدیت او است. پس حق تعالی آغاز و انجامی ندارد. به تعبیر امام علی (علیه السلام): «لَيْسَ لَأَوْلِيَّتِهِ اِبْتِدَاءٌ وَلَا لِآزَلِيَّتِهِ اِنْقِضَاءٌ»؛<sup>۹</sup> آیات قرآن فراوانی بر ابدیت و ازلیت خداوند دلالت دارند: «وَاللَّهُ خَيْرٌ وَ

۱. هر چیزی که امکان وجود و عدم داشته باشد، ممکن بالذات است و هر چیزی که تحققش محال باشد، ممتنع بالذات است.

۲. حسن بن یوسف حلّی، کشف المراد، تحقیق: استاد سبحانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ ق، ص ۱۲-۱۳.

۳. طلاق: ۱۲. «خداوند کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز همانند آن. فرمان او در میان آنه پیوسته نازل می شود، تا بدانید که خداوند بر همه چیز تواناست.»

۴. فاطر: ۴۴. «هیچ چیزی در آسمانها و در زمین او را عاجز و ناتوان نمی سازد. او دانا و تواناست.»

۵. احقاف: ۳۳. «آیا ندیدند خداوندی که آسمانها و زمین را آفریده و از آفرینش آنها ناتوان نشده است، قادر است مردگان را زنده کند؟ آری او بر هر چیزی تواناست.»

۶. روم: ۵۴. «خدا همان کسی است که شما را از حالت ضعفی آفرید و بعد از این ضعف قوت بخشید و بار دیگر از قوت و ضعف و پیری قرارداد. او هر چیزی را خواهد می آفریند و او دانا و تواناست.»

۷. اسراء: ۹۹. «مگر نمی دانند خدایی که آسمانها و زمین را آفریده است، توانایی دارد که همانند آن را بیافریند؟»

۸. معارج: ۴۰. «قسم به پروردگار مشرقها و مغربها که ما قادریم که جای آنها(کفار) را به کسانی دهیم که از آنها بهترند؛ و ما هرگز مغلوب نخواهیم شد.»

۹. خطبه ۱۶۳. «برای اولیت او آغاز و برای ازلیتش پایانی نیست.»

أَبْقَى»؛ «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»؛ «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»؛ «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَبَقِيَ وَجْهُ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ».<sup>۴</sup>

## حیات الهی

پیش از آن که به بحث درباره چیستی و اثبات حیات الهی پردازیم، ابتدا بیان تعریف حیات، لازم است. دو دانش فلسفه و زیست‌شناسی عهده‌دار تعریف مفهوم حیات هستند. دانشمندان از گذشته تلاش کردند تا بتوانند تعریف واحدی از حیات را ارائه دهند، ولی تاکنون نتوانسته‌اند تعریفی قابل قبول، جامع و مانع و یکسان را بازگو کنند. بسیاری از فیلسوفان امروزی تعریف حیات را فراتر از علم می‌دانند و از تلاش برای آن دست کشیده‌اند و از طرفی زیست‌شناسان نیز در سالیان دراز در تعریف حیات سرگردان مانده‌اند. بسیاری از زیست‌شناسان به جای تعریف حیات، ویژگی‌های آن و موجودات زنده را توضیح می‌دهند. حیات از منظرهای مختلف دارای تعاریف ذیل است:

(الف) تعریف فیزیولوژیکی: حیات، سیستمی است که قادر به انجام روندهای اساسی از قبیل تغذیه، هضم و دفع، تنفس، حرکت، رشد و تولید مثل است.

(ب) تعریف متابولیکی: حیات، سیستمی است که به صوت مستمر مبادله مواد با محیط بیرونی را انجام می‌دهد و با وجود این مبادلات، خصوصیات عمومی خود را به صورت پایدار حفظ می‌کند.

(ج) تعریف بیوشیمیایی: موجودات زنده، سیستم‌هایی هستند که اطلاعات ارثی قابل انتقال را در خود ذخیره کرده‌اند. مجموعه این معلومات در نوکلئیک اسیدها انباشه شده و از طریق سنتز آنزیم‌ها و ترکیبات پروتئینی، انجام واکنش‌های حیاتی را رهبری و کنترل می‌کنند.

(د) تعریف ژنتیکی: موجودات زنده از ساده‌ترین یاخته‌ها گرفته تا انسان‌ها، ماشین‌هایی هستند که با قدرت خارق العاده‌ای، مولکول‌های آلی پیچیده را که منشأ صفات، رفتارها و تولید مواد مرکب و پیچیده از مواد خام و ساده می‌باشند، به حرکت در می‌آورد. در کنار این روندها، ماشین‌های زنده قادرند موجوداتی کم و بیش نظیر خود را ایجاد نمایند.

فلاسفه و متکلمان حیات را وصفی می‌دانند که به همراهش علم و قدرت باشد. حیات در گیاهان، حیوانات و آدمیان، صفتی است که علاوه بر علم و قدرت باعث رشد و تکامل آن‌ها می‌شود. حیات در خداوند متعال، صفت کمال نامحدود و عین ذات است که باعث تکامل ذات نمی‌شود؛ زیرا حق تعالی موجود کاملی - نه مستکمل - است. دلیل اثبات حیات الهی این است که حیات، صفت کمال است و آفریننده کمال باید دارای صفت کمال باشد؛ زیرا موجودی که کمالی را دارا نباشد نمی‌تواند تحقق بخش آن کمال باشد؛ پس حق تعالی دارای صفت حیات است. صفت حیات در قرآن کریم به همراه صفت قیمومیت ذکر شده است؛ یعنی خداوند دارای حیات است و به ذات خود قائم است و همه چیز به او قیام دارد. برای نمونه می‌فرماید: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ»؛ «وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا».<sup>۵</sup>

## چکیده

۱. شناخت ذات اقدس خداوند برای ما انسان‌ها غیرممکن و بی‌حاصل است زیرا که ما محاط هستیم و او محیط.

۱. طه: ۷۳. «و خداوند بهتر و باقی‌تر است.»

۲. قصص: ۸۸. «همه چیز جز ذاتش هلاک می‌گردند.»

۳. حدید: ۳. «او اول و آخر و ظاهر و باطن است و به همه چیز داناست.»

۴. الرحمن: ۲۶ و ۲۷. «تمام کسانی که روی آن (زمین) هستند، فانی می‌شوند و تنها ذات ذوالجلال و گرامی پروردگار باقی است.»

۵. بقره: ۲۵۵ و آل عمران: ۲. «هیچ معبودی جز الله نیست و زنده و قیوم است.»

۶. طه: ۱۱۱. «و همه چهره‌ها در برابر خداوند حی و قیوم خاضع می‌شوند؛ و کسانی که بار ظلم را حمل می‌کنند، زیانکارند.»

۲. شناخت خداوند بواسطه اوصاف او نه تنها غیرممکن نیست بلکه برای همه افراد در حد توان، امری ضروری است.
۳. قرآن کریم به شکلی بسیار جذاب و شگفت انگیز اسماء و صفات الهی را به نمایش گذارده است.
۴. متکلمان مسلمان برای صفات خداوند تقسیمات متعددی را ذکر نموده‌اند.
۵. مهم ترین تقسیمات عبارت است از؛ تقسیم صفات الهی به صفات ذاتیه و صفات فعلیه.
۶. صفات ذاتیه؛ صفاتی است که بدون در نظر گرفتن هیچ نسبت و رابطه‌ای با افعال او محقق است. مثل صفت علم، صفت قدرت و صفت حیات
۷. صفات فعلیه؛ صفاتی است که در واقع بیان نسبت و رابطه افعال او با مخلوقات او می‌باشد. مثل صفت رازقیت، صفت خالقیت و صفت رحمانیت.

### پرسش

- ۱- نظر اشاعره در باب صفات الهی را بیان نمایید.
- ۲- نظر معتزله در باب صفات الهی را بیان نمایید.
- ۳- صفاتی مثل علی، عظیم، سُبُوح و قُدُّوس جزو صفات ذاتیه هستند یا صفات فعلیه؟
- ۴- اگر صفات کمالیه خداوند مطلق و نامحدود نباشد چه اشکالی پیش می‌آید.
- ۵- چرا صفات ذاتیه خداوند عین ذات او می‌باشد؟
- ۶- ازلی بودن خداوند به چه معنا می‌باشد.
- ۷- صفات تشبیهی خداوند با صفات مشابه آن در انسان چه تفاوتی دارد؟
- ۸- علم خداوند به ماسوی علم حصولی است یا علم حضوری؟
- ۹- علم ازلی خداوند چگونه با اختیار بشر سازگاری دارد؟
- ۱۰- حکیم بودن خداوند با شرور و بلایای طبیعی که بدون اختیار بشر رخ می‌دهد چگونه سازگاری دارد؟



## درس نهم

### صفات الهی - صفات فعلیه

#### اهداف درس

- مهم‌ترین افعال خداوند و صفات فعلیه مربوط به آنها.
- صفت فعلیه «عدالت» و اهمیت آن از نظر امامیه.
- نظر اشاعره در باب عدالت خداوند.
- ارتباط مباحث فلسفه اخلاق با صفت عدالت خداوند.
- چرا امامیه عدالت خداوند را جزء اصول مذهب خویش قرار داده است.
- بحثی پیرامون صفات سلویه خداوند.

## صفات فعلیه

صفات فعلیه، صفاتی هستند که از ملاحظه ذات و فعل الهی انتزاع می‌شوند. این صفات، عین ذات خداوند نیستند و با صدور فعل به او نسبت داده می‌شوند؛ صفاتی مانند خالق، فاطر، باری، بدیع، مصور، مالک، حاکم، رب، ولی، رقیب، رازق، کریم، کافی، شفیع، غفار، سلام، مؤمن، هادی، تواب، عفو، لطیف و... از صفات فعلی شمرده می‌شوند که در قرآن به کار رفته‌اند. ما در این نگاه‌ها از باب نمونه به چند صفت فعلیه در قرآن اشاره می‌کنیم و به برخی از آنها به جهت اهمیت، با تفصیل بیشتری می‌پردازیم:

۱. خالقیت الهی: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>۱</sup>؛ «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ»<sup>۲</sup>؛
۲. باری (آفریننده‌ای بی سابقه): «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ»<sup>۳</sup>؛
۳. فالق: «فَالِقُ الْإِصْبَاحِ»<sup>۴</sup>؛ شکافنده.
۴. بدیع: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»<sup>۵</sup>؛ پدید آورنده.
۵. مالک: «قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ»<sup>۶</sup>؛ صاحب.
۶. حاکم: «وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ»<sup>۷</sup>؛
۷. رب: «وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ»<sup>۸</sup>؛
۸. عزیز و حکیم: «فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»<sup>۹</sup>؛
۹. ولی: «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»<sup>۱۰</sup>؛
۱۰. حافظ: «فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ»<sup>۱۱</sup>؛
۱۱. رقیب: «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا»<sup>۱۲</sup>؛
۱۲. ملک، قدوس، سلام، مؤمن و مهیمن: «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ»<sup>۱۳</sup>؛
۱۳. رازق: «أَنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»<sup>۱۴</sup>؛

---

۱. رعد: ۱۶. «بگو خدا خالق همه چیز است.»  
 ۲. حجر: ۸۶. «به یقین پروردگار تو آفریننده آگاه است.»  
 ۳. حشر: ۲۴. «اوست خداوندی خالق، آفریننده‌ای بی سابقه و صورت‌گری بی نظیر.»  
 ۴. انعام: ۹۶. «او شکافنده صبح است.»  
 ۵. انعام: ۱۰۱. «ابداع‌کننده آسمان‌ها و زمین است.»  
 ۶. آل عمران: ۲۶. «بگو ای خداوندی که مالک همه ملک‌ها تویی.»  
 ۷. اعراف: ۸۷. «او بهترین حاکمان است.»  
 ۸. انعام: ۱۶۴. «او پروردگار همه چیز است.»  
 ۹. بقره: ۲۰۹. «بدانید خداوند قدرتمند و حکیم است.»  
 ۱۰. شوری: ۹. «آیا آنها جز او برای خود ولی انتخاب کرده‌اند؛ در حالی که ولی فقط خداست.»  
 ۱۱. یوسف: ۶۴. «خداوند بهترین حافظ و ارحم‌الراحمین است.»  
 ۱۲. احزاب: ۵۲. «او خداوند مراقب (ناظر) همه چیز است.»  
 ۱۳. حشر: ۲۳. «او خدایی است که معبودی جز او نیست، حکمران منزله از هر عیب، سلامت‌بخش، آرام‌بخش یا تصدیق‌کننده و بر همه مهیمن است و احاطه دارد.»

۱۴. غنی و حمید: «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَنِّي حَمِيدٌ»<sup>۲</sup>؛  
 ۱۵. فتاح وعلیم: « وَهُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ »<sup>۳</sup>؛  
 ۱۶. رئوف ورحیم: «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ»<sup>۴</sup>؛  
 ۱۷. غفور وودود: « وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ »<sup>۵</sup>؛  
 ۱۸. لطیف وخبیر: « وَهُوَ الْلطِيفُ الْخَبِيرُ »<sup>۶</sup>؛  
 ۱۹. حفی: «إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا»<sup>۷</sup>؛  
 ۲۰. شکور: «إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ»<sup>۸</sup>؛  
 ۲۱. شفیع و ولی: «لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ»<sup>۹</sup>؛  
 ۲۲. وکیل: « وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ »<sup>۱۰</sup>؛  
 ۲۳. کافی: «الَّذِي كَفَى اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ»<sup>۱۱</sup>؛  
 ۲۴. حسب، سریع الحساب، اسرع الحاسبین و سریع العقاب: «وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا»<sup>۱۲</sup>؛ «وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ»<sup>۱۳</sup>؛ « وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ »<sup>۱۴</sup>؛ «إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ»<sup>۱۵</sup>؛  
 ۲۵. قاهر و قهار: « وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ »<sup>۱۶</sup>؛ « أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ »<sup>۱۷</sup>؛  
 ۲۶. محیی: « إِنَّ اللَّهَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »<sup>۱۸</sup>؛  
 ۲۷. شهید: «وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ»<sup>۱۹</sup>؛  
 ۲۸. هادی، نصیر: «وَكَفَىٰ بَرِيكًا هَادِيًا وَنَصِيرًا»<sup>۲۰</sup>؛  
 ۲۹. خیر: «وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ»<sup>۲۱</sup>؛ «وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ»<sup>۲۲</sup>؛ « وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ »<sup>۲۳</sup>؛ «وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ»<sup>۱</sup>؛ «وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ»<sup>۲</sup>؛

۱. ذاریات: ۵۸. «خداوند تنها روزی دهنده‌ای است که صاحب قدرت و قوت است.»  
 ۲. بقره: ۲۶۷. «بدانید که خداوند، بی نیاز و شایسته ستایش است.»  
 ۳. سبأ: ۲۶. «او گشاینده آگاه است.»  
 ۴. بقره: ۱۶۳. «خداوند نسبت به مردم مهربان و رحیم است.»  
 ۵. بروج: ۱۴. «و او آمرزنده و دوست‌دار بندگان است.»  
 ۶. انعام: ۱۰۳. «و او صاحب لطف و آگاه است.»  
 ۷. مریم: ۴۷. «خداوند نسبت به من، مهربان و بامحبت و آگاه است.»  
 ۸. شوری: ۲۳. «خداوند بسیار آمرزنده و شکرگزار است.»  
 ۹. انعام: ۵۱. «برای آنها غیر از خدا هیچ سرپرست و شفاعت‌کننده‌ای نیست.»  
 ۱۰. انعام: ۱۰۲. «و او حافظ و نگهبان هر چیزی است.»  
 ۱۱. زمر: ۳۶. «آیا خداوند بر بنده خود کفایت نمی‌کند.»  
 ۱۲. نساء: ۶. «همین بس که خداوند حساب‌گر است.»  
 ۱۳. بقره: ۲۰۲. «خداوند، به سرعت حساب بندگان خویش را رسیدگی می‌کند.»  
 ۱۴. انعام: ۶۲. «و او از همه حساب‌کنندگان سریع‌تر است.»  
 ۱۵. انعام: ۱۶۵. «پروردگار تو مجازاتش سریع و او غفور و رحیم است.»  
 ۱۶. انعام: ۱۸. «او بر تمام بندگان خود قاهر و مسلط است.»  
 ۱۷. یوسف: ۳۹. «آیا خدایان پراکنده بهترند، یا خداوند واحد قهار.»  
 ۱۸. روم: ۵۰. «خداوندی که مردگان (زمین‌های مرده یا مردگان در قیامت) را حیات می‌بخشند و برهر چیزی تواناست.»  
 ۱۹. آل عمران: ۹۸. «خداوند بر اعمالی که انجام می‌دهید گواه است.»  
 ۲۰. فرقان: ۳۱. «پروردگار برای هدایت و نصر کافی است.»  
 ۱. مؤمنون: ۱۰۹. «و تو بهترین رحم‌کنندگانی.»  
 ۲۲. اعراف: ۸۷. «و او بهترین دوران است.»  
 ۲۳. انعام: ۵۸. «و او بهترین جداکننده (حق از باطل) است.»

۳۰. متکلم: «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا»<sup>۳</sup>؛

مقصود از کلام الهی، حروف و اصواتی است که به صورت خاصی توسط قدرت الهی در برخی حقایق همچون درخت، وجود ملائکه و قلب پیامبر حادث می‌شوند. پس کلام از صفات ذاتی الهی یا قدیم و قائم به ذات الهی نیست؛ بلکه در زمره مخلوقات الهی است. تکلمی که در درخت ظاهر می‌شود یا از طریق ملائکه به صورت کتاب آسمانی در می‌آید، کلام الهی به شمار می‌آید. اشاعره، معتقدند که کلام خداوند از سنخ اصوات و حروف نیست؛ بلکه مفاهیم قدیم و قائم به ذات الهی‌اند که کلام نفسی نامیده می‌شود. سخن گفتن با زبان از عوارض جسم است و از صفات سلبیه خداوند به شمار می‌آید؛ زیرا واجب تعالی از هر گونه امور جسمی و مادی، دور است. قدیم و قائم به ذات دانستن کلام نفسی نیز با توحید ذاتی خداوند متعال منافات دارد، مگر این که کلام نفسی را مرتبه‌ای از علم ذاتی الهی بدانیم که در آن صورت عین ذات الهی است. حاصل سخن آن که کلام به معنای خلقت اصوات در موجود امکانی توسط حق تعالی از صفات فعلیه محسوب می‌شود.

۳۱. صادق: «وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا»؛ «وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ»؛

شایان ذکر است کسانی که به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارند، توان اثبات عقلانی صدق کلام الهی را دارند؛ ولی اگر همانند اشاعره به این قاعده کلامی باور نداشته باشند، تنها از راه نقل دینی، می‌توان صدق کلام الهی را اثبات کرد. این روش نیز گرفتار دور صریح و بی‌واسطه‌ای است؛ زیرا به چه دلیل کلام باری تعالی مبنی بر صدق کلامش، صادق است. اگر بخواهیم برای صدق کلام خداوند به کلام خداوند تمسک کنیم؛ دور و توقف شیء بر خودش لازم می‌آید.

۳۲. **عدل الهی**: یکی از مهم‌ترین و پرچنگال‌ترین بحث‌های کلامی در صدر اسلام، مسئله عدل الهی بوده است. معنای عدل الهی این است که موجودات در نظام هستی، قابلیت‌ها و امکانات و استعدادها مشخصی دارند. خداوند به لحاظ این که خیر و فیاضیت علی الاطلاق دارد، به هر موجودی اعطای کمال ممکن را می‌نماید و هر چیزی را در جای خویش قرار می‌دهد و هر حقی را به صاحبش عطا می‌کند؛ از این رو عدل الهی در بستر تکوین و تشریح و دنیا و آخرت گسترده است. صفت عدل الهی نزد همه متفکران اسلامی پذیرفته شده است، لکن در مبنا و دلیل آن، اختلاف نظر وجود دارد.

پس دو مطلب در عدل الهی مطرح است؛ یکی، مبنای عدل الهی در مکتب عدلیه و غیر عدلیه است؛ یعنی: حسن و قبح ذاتی و عقلی در مکتب عدلیه و حسن و قبح شرعی در مکتب غیر عدلیه و دوم، دلیل عقلی بر عدل الهی.

توضیح مطلب اول یعنی مبنای عدل الهی این است که گروهی به «عدلیه» معروف شدند و به حسن و قبح ذاتی و عقلی قائل بودند. این گروه که عبارت‌اند از: شیعه امامیه و معتزله از اهل سنت، بر این باورند که افعال به لحاظ ذات یا صفتی خاص و یا به وجوه و اعتبارات، مشتمل بر حُسن و قبح‌اند؛ برای مثال، عدالت، ذاتاً و نیکوکاری با وصف عدالت و کتک زدن یتیم به اعتبار ادب کردن، به حسن و نیکویی متصف می‌شوند؛ و این حُسن و قبح‌هایی که ذاتی افعال است، معیار و مقیاسی است که حق تعالی، بر اساس آن‌ها، افعال و احکام تشریحی خود را صادر می‌کند؛ و این همان معنای عدالت است. ذاتی بودن حُسن و قبح ذاتی در مقام ثبوت و واقع، و به حُسن و قبح عقلی - شرعی در مقام اثبات و شناخت اعتقاد دارند. حُسن و قبح ذاتی، یعنی هر فعلی ذاتاً و با صرف نظر از فاعلش دارای حُسن و قبح است. حُسن و قبح عقلی - شرعی، یعنی عقل بشر می‌تواند کلیات و برخی از جزئیات مصادیق حُسن و قبح را درک کند و بسیاری از جزئیات نیز به وسیله شرع درک می‌گردند.

اشاعره، در مقابل این رویکرد می‌گویند: هیچ معیار و مقیاسی، برای افعال الهی وجود ندارد و عدالت الهی به معنای انطباق افعال الهی بر قوانین عدل نیست؛ بلکه آنچه او انجام می‌دهد، عین عدل و عدالت است؛ پس فعل الهی ملاک و مقیاس است، نه این که قوانین حُسن و قبح در افعال، مقیاس عدل الهی باشد. علاوه بر این که حُسن و قبح در مقام واقع، شرعی است، در مقام اثبات و

۱. اعراف: ۸۹. «و تو بهترین داورانی.»

۲. جمعه: ۱۱. «و خداوند بهترین روزی‌دهندگان است.»

۳. نساء: ۱۶۴. «خداوند با موسی سخن گفت.»

شناخت نیز شرعی است؛ یعنی بشر تنها از طریق کتاب‌های آسمانی می‌تواند مصادیق حُسن و قبح افعال را درک کند و عقل در شناخت این حقایق ناتوان است. مطابق این دیدگاه، اگر خداوند، مؤمنان و پیامبران را در آتش دوزخ و کافران و منافقان را در بهشت رضوان بیاندازد، کار قبیحی نکرده و نیکو خواهد بود. این بحث جدی سبب شده است تا این صفت به عنوان اصل مستقلى در کتاب‌های کلامی مطرح گردد. حاصل سخن آن که غیر عدلیه بر این باورند: «آنچه آن خسرو کند، شیرین بود» و عدلیه می‌گویند: «آنچه را شیرین بود خسرو کند.»

عدلیه، برای اثبات مدعای خود به دلایل متعددی تمسک جسته‌اند. یکی از مهم‌ترین دلایل آنان این است که اگر حُسن و قبح ذاتی و عقلی پذیرفته نشود، حسن و قبح شرعی نیز ثابت نمی‌گردد؛ زیرا در این صورت، علم به حُسن اوامر و قبح نواهی الهی متوقف بر قبح کذب است؛ یعنی اگر حُسن و قبح، شرعی نه ذاتی باشد، پس هر گاه فعلی متعلق امر الهی قرار گرفت حُسن می‌گردد و اگر متعلق نهی الهی واقع شد، قبیح می‌شود و قبل از امر و نهی الهی، هیچ حُسن و قبحی نخواهد داشت. حال سؤال می‌کنیم، آیا این امر و نهی صادر شده از خداوند صادق‌اند یا کاذب؟ اگر در جواب گفته شود: صادق است، زیرا صدور کذب از خداوند قبیح است، در مقابل اشکال می‌کنیم، چرا قبیح است و چرا صدور کذب از خداوند محال است؟ آیا بدین جهت است که قبح دروغ، ذاتی است یا اینکه چون خداوند متعال در قرآن به قبیح بودن دروغ حکم داده است؟ فرض اول به حسن و قبح ذاتی افعال منتهی می‌شود و فرض دوم، مستلزم دور و تسلسل است؛ زیرا همین سؤال درباره این آیات نیز مطرح می‌شود؛ پس اشاعره به ناچار باید قبح دروغ را ذاتی و عقلی بدانند.<sup>۱</sup> اگر اشکال شود که حسن و قبح الهی، انشایی است نه اخباری و انشائات همانند گزاره‌های اخباری، قابلیت صدق و کذب را ندارد؛ در جواب می‌گوییم: خبر دادن از گزاره‌های انشایی، قابل صدق و کذب‌اند؛ زیرا جملات انشایی و اخباری فراوانی در قرآن وجود دارد که صدق آن‌ها توسط صدق خبر دادن از آن‌ها تحقق‌پذیر است.

مطلب دوم به دلایل و اثبات عدل الهی مربوط است. دلیل عقلی عدلیه بر عدل الهی این است که اگر حق تعالی عادل نباشد، گرفتار جهل، عجز، نیازمندی، حسادت، هواپرستی و صفات نقص دیگر، به عنوان منشأ ظلم است؛ و چون خداوند، عالم، قادر و بی‌نیاز مطلق است و از هر گونه نقصی مبرا است، در نتیجه هیچ ظلمی از او صادر نمی‌شود. آیات فراوانی بر اثبات عدل و نفی هرگونه ظلم از خداوند وجود دارد، که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. نفی ظلم از خداوند متعال: «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا»؛<sup>۲</sup> از این آیه استفاده می‌شود که ظلم و ستم، با ربوبیت خداوند جمع نمی‌شود. ربوبیت، اقتضای تربیت و تکامل موجودات را دارد نه ظلم، که مستلزم نقصان آن‌هاست.<sup>۳</sup>
۲. نفی ظلم در قیامت: «فَالْيَوْمَ لَا تَظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»؛<sup>۴</sup> «وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا»؛<sup>۵</sup>
۳. ظلم مردم به خویشان: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»؛<sup>۶</sup> مطابق این آیه و آیات دیگر، خداوند به مردم، هیچ ظلمی نمی‌کند و اگر ظلمی وجود دارد از ناحیه مردم است که به خویشان ستم می‌نمایند.
۴. امر و عمل به عدالت: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»؛<sup>۷</sup> «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ»؛<sup>۸</sup> «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي

۱. قوشچی، شرح تجرید الاعتقاد، بی تا، بی جا، ص ۳۳۸.

۲. کهف: ۴۹. «و پرور دگارت به احدی ستم نمی‌کند.»

۳. ر.ک نساء: ۴۹ و آل عمران: ۱۰۸

۴. یس: ۵۴. «(امروز) قیامت) به هیچ کس ظلم نمی‌شود و جز آنچه را عمل می‌کردید، جزا داده نمی‌شوید.»

۵. یونس: ۴۴.

۶. آل عمران: ۱۸. «خداوند گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست؛ ملائکه و صاحبان دانش نیز گواهی می‌دهند؛ در حالی که خداوند به قسط و عدالت قیام می‌کند.»

۷. ص: ۲۸. «آیا کسانی که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده‌اند، همانند مفسدان در زمین قرار می‌دهیم؟ آیا پارسایان را همانند فاجران قرار می‌دهیم؟»

الْقُرْبَىٰ»؛ «و تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا»؛ «إِعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَ اتَّقُوا اللَّهَ»؛ این آیات بر حُسن و قبح ذاتی و عقلی دلالت دارند؛ یعنی افعال ذاتاً حسن و قبح دارند و امر و نهی خداوند براساس حُسن و قبح و مصالح ذاتی افعال است.

۵. برخی از مخالفان حُسن و قبح ذاتی و عقلی، اشکالی مطرح کرده‌اند و گفته‌اند اگر افعال دارای حُسن و قبح ذاتی هستند، پس چرا برخی از افعال در مواردی، حُسن در موارد دیگر، قبیح می‌شوند؟ برای نمونه کتک زدن بچه یتیم برای ادب کردن، نیکو و برای ظلم کردن زشت است یا برای نجات انسان محترم دروغ گفتن، نیکو و راست گویی، قبیح می‌شود. بزرگان علم اخلاق و علم کلام، دو جواب به این پرسش داده‌اند: جواب نخست این است که دروغ گفتن همیشه قبیح و زشت است و استثنا بردار نیست؛ ولی هر گاه دو عمل در زمان یکسانی با یکدیگر تراحم پیدا کنند و نتوان میان آن‌ها جمع کرد، عقل حکم می‌کند به صورت موقت، می‌توان اهم را بر مهم مقدم داشت. برای مثال: اگر دروغ گفتن که در هر زمانی قبیح یا راست گفتن که در هر زمانی حسن است، با امر مهم‌تری مانند نجات انسان محترمی، تراحم پیدا کرد؛ عقل حکم می‌کند که انسان مکلف می‌تواند به صورت موقت برای نجات انسان محترم دروغ بگوید و البته اگر توریه کند بهتر از دروغ گفتن است.<sup>۳</sup> جواب دوم این است که ظاهر افعال را نباید به حُسن و قبح محکوم کرد؛ بلکه حقیقت عمل است که به حُسن یا قبیح بودن اتصاف می‌یابد. کتک زدن بچه یتیم، ظاهراً، یک فعلی است که با دو معنای متفاوت می‌تواند مصداق عدالت یا ظلم واقع شود. اگر به قصد ادب کردن او باشد و مربی حدود زدن را رعایت کند، فعل زدن، مصداق عدالت و حُسن می‌شود و اگر به قصد ظلم باشد، قبیح می‌گردد.

### صفات سلبيه

بعد از تبیین و اثبات صفات ثبوتیه و جمال الهی، نوبت به بیان و اثبات صفات سلبيه یا جلالیه الهی، مانند: جسمیت، ترکیب، رؤیت، مکان‌دار و زمان‌دار بودن، نیازمندی، تغییر و دگرگونی و... می‌رسد. مباحث گذشته، بی‌نیازی خداوند را ثابت می‌کند؛ زیرا واجب‌الوجود، موجودی است که در تحقق و کمالات خود، به غیر نیازمند نیست و وجود، عین ذات اوست. این طریق، جسمیت را نیز از خداوند نفی می‌کند؛ زیرا هر جسمی ممکن‌الوجود و نیازمند به غیر است؛ و اگر جسمیت از خداوند سلب شود، رؤیت و دیدن خداوند با چشم سر انسان‌ها نیز از او نفی خواهد شد. مسلمانان در باب رؤیت الهی سه دیدگاه دارند:

۱- دیدگاه علمای شیعه، نخستین نظریه‌ای است که رؤیت خداوند در دنیا و آخرت با چشم سر را محال می‌دانند، گرچه با چشم دل و علم حضوری می‌توان او را یافت.

۲- دیدگاه دوم، نظر مجسمه‌اند که به جسمیت خداوند اعتقاد ورزیدند و به تبع، رؤیت او را نیز پذیرفتند.

۳- سومین دیدگاه، از آن اشاعره، یکی از فرقه‌های رایج اهل سنت است که با وجود این که خداوند را مجرد از جسم و ماده دانسته‌اند، رؤیتش را در آخرت ممکن و تحقق‌پذیر شمرده‌اند؛ و معتقدند که مؤمنان در آخرت با چشم مادی به خداوند نظر می‌کنند و در این دیدن به جهت و مکان نیازی نیست. با اندکی تأمل، دو دیدگاه اخیر باطل می‌شود؛ زیرا خداوند جسم نیست؛ هم چنین رؤیت مادی، بدون شک، به جهت و مکان و جسمیت مرئی، نیازمند است و این اوصاف با ذات اقدس الله سازگاری ندارد. آیات دال بر نفی رؤیت بصری الهی عبارت‌اند از: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»؛<sup>۴</sup> «وَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَ عَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا»؛<sup>۵</sup> «وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ

۱. نحل: ۹۰. «خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می‌دهد.»

۲. انعام: ۱۱۵. «تمام شد کلمه پروردگارت از روی راستی و عدالت.»

۳. توره، گونه‌ای سخن گفتن است که گوینده یک معنای صادق را اراده می‌کند و شنونده معنای دیگری را می‌فهمد.

۴. انعام: ۱۰۳. «چشم‌ها او را درک نمی‌کنند و او همه چشم‌ها را درک می‌کند؛ او لطیف و آگاه است.»

۵. فرقان: ۲۱. «و آنان که به لقای ما امید ندارند، گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نمی‌شوند، یا پروردگاران را نمی‌بینیم؟ آنها درباره خود تکبر ورزیدند و طغیان بزرگی کردند.»

دَكَأَ وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ<sup>۱</sup>؛ این آیات، نه تنها بر نفی رؤیت بصری خداوند دلالت می‌کنند، بلکه معتقدان و طالبان آن را سرزنش می‌کند، گرچه پیامبر باشد؛ البته حضرت موسی به اصرار فراوان بنی‌اسرائیل، آن‌ها را به کوه طور برد، تا جواب خواسته خود را از خداوند بگیرند، تا این که به رویدادهای عجیبی برخورد کردند. این مطلب از آیه ۵۵ سوره بقره نیز به دست می‌آید که خداوند می‌فرماید: «به یاد آورید هنگامی را که شما به موسی گفتید: ما هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا خدا را آشکارا ببینیم و در این حال صاعقه شما را گرفت، در حالی که نگاه می‌کردید.» و از این جمله موسی (علیه‌السلام) در آیه ۱۴۳ سوره اعراف که فرمود: «سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» به دست می‌آید که موسی (علیه‌السلام) از اول به سخنان حق تعالی ایمان داشته و فقط به اصرار و زور بنی‌اسرائیل این مطلب را از خداوند خواسته است. قائلان به رؤیت الهی، به آیاتی از قرآن که عموماً جزء آیات مشابه می‌باشند، تمسک جستند، مثل آیه: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ \* إلی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ»<sup>۲</sup>؛ باید توجه داشت که کلمه ناظره از ماده نظر گرفته شده است و به دو معنا به کار می‌رود: ۱. نگاه کردن؛ ۲. انتظار کشیدن؛ پس با این اختلاف معنایی، باید این آیه را به کمک آیه لاتدرک الابصار تفسیر و ترجمه کرد و معنای نگاه کردن را از آن نفی نمود. دومین آیه، که در مدعای رؤیت مورد استفاده قرار گرفته، این آیه شریفه است:

۴- «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»<sup>۳</sup>؛ از این آیه نتیجه گرفته‌اند که آن‌ها در قیامت خداوند را می‌بینند، در حالی که نفی حجب هیچ‌گاه به معنای رؤیت بصری نیست.

آیات دیگری در قرآن کریم، محل داشتن را از خداوند نفی کرده‌اند؛ زیرا محل داشتن، لازمه جسمانیت است و نفی جسمیت، مستلزم نفی لوازم آن است؛ پس حق تعالی زمان و مکان ندارد. آیات مربوط به این بحث عبارت‌اند از: «وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ»<sup>۴</sup>؛ «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»<sup>۵</sup>؛ وقتی خداوند به همه باشد و به تعبیر آیه ۱۶ سوره «ق» از رگ گردن یا قلب انسان به او نزدیک‌تر است، یا این که او در همه جا با شماست، معلوم است که حضور او به معنای احاطه وجودی - نه حضور مکانی - است؛ زیرا علت هستی‌بخش، به معلول خود احاطه و سیطره و تسلط دارد.

## چکیده

۱. صفت قائم به ذات یک صفت ذاتی برای خداوند است و معنای آن استقلال خداوند است.
۲. صفت قیوم که از صفت قائم ساخته شده است یک صفت فعلیه است و به معنای اتکاء جهان به اوست.
۳. صفت فعلیه قیوم که به معنای اتکاء و احتیاج جهان خلقت به اوست، ریشه و منشأ همه صفت‌های فعلیه خداوند است.
۴. صفت فعلیه عدالت خداوند، در نزد مذاهب مختلف کلامی تفسیرهای متعددی دارد.
۵. اشاعره ضمن پذیرش عدالت خداوند معتقدند که هر کاری که خداوند انجام دهد عین عدالت است.
۶. امامیه معتقدند که عدالت خداوند یعنی این که؛ خداوند کارهایی که ذاتاً قبیح است مثل خلف وعده مرتکب نمی‌شود و این افعال از او سر نمی‌زند.

۱. اعراف: ۱۴۳. «و هنگامی که موسی (علیه‌السلام) به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا خودت را به من نشان ده. تا تو را ببینم، گفت: هرگز مرا نخواهی دید؛ ولی به کوه بنگر اگر در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید؛ اما هنگامی که پروردگارش جلوه به کوه کرد، آن را ریزریز ساخت؛ و موسی مدهوش به زمین افتاد؛ موقعی که به هوش آمد، عرض کرد: خداوند منزهی تو، به سوی تو بازگشتم و من از نخستین مؤمنانم.»

۲. قیامت: ۲۲ و ۲۳. «صورت‌هایی در آن روز (قیامت) شاداباند و به سوی پروردگارشان می‌نگرند.»

۳. مطلقین: ۱۵. «چنین نیست که آنها گمان می‌کنند؛ در قیامت از پروردگارشان محجوبند.»

۴. بقره: ۱۱۵. «مشرق و مغرب از آن خداست و به هر سو رو کنید خدا آن‌جاست. خداوند واسع و داناست.»

۵. حدید: ۴. «و او با شماست، هر جا که باشید؛ خداوند نسبت به آنچه انجام می‌دهید، بیناست.»

### پرسش

- ۱- چرا صفات فعلیه خداوند عین ذات اقدس او نیست؟
- ۲- آیا نظر امامیه مبنی بر حسن و قبح بعضی افعال، مستلزم تعیین تکلیف برای خداوند نیست؟
- ۳- نظر اشاعره در انکار حسن و قبح ذاتی چه توابع و نتایج کلامی دارد؟
- ۴- آیا وجود شرور و بلایای طبیعی با عدالت الهی سازگار است؟
- ۵- معنای این آیه شریفه چیست؟ «وَلَيْسَ رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»
- ۶- معنای این آیه شریفه چیست؟ «إِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَ يُضِلُّ مَن يَشَاءُ»
- ۷- صفت «رحمت» صفتی ذاتی است یا صفتی فعلی.
- ۸- برای صفات سلبيه خداوند، چند مثال بیان نمایید.



## درس دهم

### فاعلیت الهی

#### اهداف درس

- نحوه فاعلیت خداوند.
- آیا توحید فاعلی خداوند با فاعلیت انسانها سازگار است؟
- قضا و قدر الهی.
- نظر امامیه درباره اختیار(امر بین الامرین)
- دلیل بر وجود بعضی افعالی اختیاری در بشر.
- بداء در افعال الهی.

## قلمرو شناخت افعال الهی

یکی از بحث‌های خداشناسی، پس از اثبات وجود خداوند متعال و صفات الهی، بحث از افعال الهی است. همه جهان ممکنات، فعل الهی به شمار می‌آیند. موجودات مجرد و مادی، فرشتگان، شیاطین، جنیان، انسان‌ها، حیوانات، گیاهان و جمادات، جملگی فعل حق تعالی به شمار می‌آیند.

سؤال مهمی که باید در ابتدای بحث از افعال الهی روشن گردد، این است که آیا شناخت و شناسایی تمامی افعال الهی باید در این مبحث بیان گردد. یعنی آیا باید جهان‌شناسی، طبیعت‌شناسی، انسان‌شناسی، جن‌شناسی، فرشته‌شناسی و حتی اتم و الکترون‌شناسی نیز در علم کلام بحث شوند که در این صورت همه علوم، باید زیر مجموعه علم کلام قرار گیرند؟ بی‌شک، پاسخ منفی است. مخلوقات و ممکنات، از آن جهت که مستند به حق تعالی و صفات الهی هستند در علم کلام بحث می‌شوند و مسایل جزئی و احکام اختصاصی آن‌ها باید در دانش مخصوصی مطرح گردد. انسان‌شناسی دینی، طبیعت‌شناسی دینی، دانش‌های مستقلی هستند. حوزه‌های علمیه باید با تلاش فراوان برای هر یک از این موضوعات در قرآن و سنت، دانش مستقلی تولید کنند و بی‌جهت علم کلام را فربه ن سازند که باعث تضعیف علوم پیش‌گفته و علم کلام خواهند شد. پس همه افعال و ممکنات و مخلوقات الهی از آن جهت که مستند به حق تعالی و صفات الهی هستند، در علم کلام بحث می‌شوند و احکام اختصاصی آن‌ها، در دانش مستقل خود مطرح می‌گردد.

اگر بحث‌هایی مانند جبر و اختیار که از مهم‌ترین مباحث انسان‌شناسی است با قضا و قدر، که از مهم‌ترین مباحث جهان‌شناسی است، در کلام بحث می‌شود؛ بدین جهت است که هم به صفت علم و قدرت الهی مربوط است و هم این مباحث در مواجهه با فاعلیت حق تعالی که یکی از صفات الهی است، چالشی ایجاد کرده است که برای حل آن باید در علم کلام، اقدام گردد. مباحث مربوط به دین‌شناسی، نبوت‌شناسی، امامت‌شناسی، معادشناسی و اسلام‌شناسی از آن جهت که با صفات الهی از جمله؛ عدالت، حکمت و هدایت الهی ارتباط پیدا می‌کند، با تفصیل بیشتری در علم کلام مطرح می‌گردند. پس بحث از افعال الهی در علم کلام، از دو جهت مطرح است:

نخست، از حیث احکام عام افعال الهی مانند: بحث از علت نیازمندی ممکنات به واجب تعالی، نسبت فاعلیت الهی با فاعلیت مخلوقات، قضا و قدر الهی، نظام احسن جهان و شبهه شروء. دوم، تبیین برخی از افعال الهی مانند: شناخت دین، اسلام، نبوت، امامت و معاد.

## نیازمندی ممکنات به واجب تعالی

اصل بحث افعال الهی این است که شرایع آسمانی در تأثیر و ربوبیت خداوند در نظام جهان، تفسیر جامع‌نگری را عرضه می‌کنند و خالقیت، تدبیر و اداره لحظه به لحظه عالم را به حق تعالی نسبت می‌دهند. این دیدگاه با نظر طبیعت‌گرایان نوینی که به ساعت‌ساز لاهوتی اعتقاد دارند و تنها حق تعالی را خالق و ناظم کوچک‌کننده هستی می‌شمارند، مخالفت دارد؛ زیرا خداوند، علت هستی‌بخش و علت حقیقی جهان است؛ و از آن جهت که ملاک نیازمندی؛ عین ذات معلول به شمار می‌رود؛ پس معلول، در هر لحظه چه در حدوث و چه در بقا، محتاج علت هستی‌بخش، یعنی خداوند سبحان است. پس رابطه جهان با خداوند رابطه معلول و علت زمینه‌ساز،

مانند رابطه فرزندان با والدین، یا ساختمان با بنا نیست، تا بعد از تحقق معلول، حاجتی به ادامه وجود علت نباشد؛ بلکه رابطه میان عالم و خداوند، از سنخ معلول نیازمند با علت هستی‌بخش است.

## فاعلیت الهی و فاعلیت مخلوقات

تفسیر برگزیده از رابطه حق و خلق، به هیچ‌وجه با قوانین تکوینی طبیعت و اراده انسان‌ها منافات ندارد؛ زیرا ادامه حیات و بقای این قوانین، به اراده تکوینی الهی نیازمند است. این استدلال عقلی با آیات مربوط به خالقیت و ربوبیت الهی در قرآن تبیین شده است؛ برای نمونه می‌فرماید: «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ»؛ «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ»؛ «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ»؛ «يُدَبِّرُ الْأَمْرَ»؛ «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»؛ «إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى»؛ «فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَ لِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ»؛ «اللَّهُ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ»؛ «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»؛

شایان ذکر است که هیچ‌یک از آیات مذکور به معنای نفی قوانین مکانیکی و طبیعی و یا مستلزم جبر انسانی نیست. آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که علاوه بر بیان قوانین طبیعی، مانند زوجیت گیاهان و حرکت زمین بر تدبیر الهی تأکید می‌کنند. همچنین آیات الهی در قرآن بر تدبیر الهی نسبت به افعال اختیاری انسان دلالت دارند و حکمت نزول قرآن و بعثت انبیا و حساب و کتاب و ثواب و عقاب اخروی آشکار می‌گردد. آیات قرآن در زمینه فاعلیت خداوند و مخلوقات به گروه‌های ذیل تقسیم می‌شوند:

۱. **فاعلیت الهی و نفی فاعلیت از دیگران:** «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»؛ این آیه بر این مطلب دلالت دارد که گرچه پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) هدایت انسان‌ها را اراده می‌کند، ولی اگر اراده او در شعاع اراده الهی قرار نگیرد، هیچ‌گاه فعل هدایت تحقق نمی‌یابد.

۲. **پذیرش فاعلیت الهی و فاعلیت دیگران:** خدای سبحان در یک جا، وفات انسان را به ملک الموت و یا سایر فرشتگان و در جای دیگر مرگ آدمیان را به خود نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ»؛ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا»؛ «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرَىٰ مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ»؛ «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْفُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَلَكِنَّ كَذَبُوا فَاَخَذْنَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ»؛ این آیات با تأثیرات

۱. فرقان: ۲. «و خداوند هر چیزی را خلق کرد.»
۲. غافر: ۶۲. «اللَّهُ پروردگار شماست که خالق همه چیز است.»
۳. صافات: ۹۶. «خداوند شما را و آنچه می‌سازید، آفرید.»
۴. یونس: ۲۹. «تدبیر امر به دست خداست.»
۵. اعراف: ۵۴. «آن‌گاه باشید که آفرینش و تدبیر (جهان)، از آن او (و فرمان او) است، پربرکت (و زوال ناپذیر) است. خداوندی که پروردگار جهانیان است.»
۶. انعام: ۹۵. «خداست که دانه را می‌شکافد.»
۷. انفال: ۱۷. «پس شما نکشتید آنها را و لکن خدا آنها را کشت و هر وقتی که تیراندازی کردید، شما تیراندازی نکردید، خدا تیر انداخت.»
۸. رعد: ۲۶. «خداوند روزی را گسترش می‌دهد، برای هر کس که بخواهد و قادر است.»
۹. نور: ۴۶. «و خداوند هر کس را بخواهد، به راه راست هدایت می‌کند.»
۱۰. قصص: «تو (پیغمبر) کسی را که دوست بداری، هدایت نمی‌کنی؛ خداست که هر کس را بخواهد هدایت می‌کند.»
۱۱. سجده: ۱۱. «بگو فرشته ملک الموت که وکالت به او داده شده است، جان شما را می‌گیرد.»
۱۲. زمر: ۴۲. «خداست که جان‌های انسان‌ها را در هنگام مرگ می‌گیرد.»
۱۳. یونس: ۶. «(ولی) کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، پروردگارشان آنها را در پرتو ایمانشان هدایت می‌کند؛ از زیر (قصرهای) آنها در باغ‌های بهشت نهرها جاری است.»
۱۴. اعراف: ۹۶. «و اگر اهل شهرهای و آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می‌گشودیم، ولی (آنها) حق را تکذیب کردند؛ ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم.»

طولی و تأثیر ملک الموت در شعاع تأثیر الهی و نقش ایمان مؤمنان در نزول برکات از آسمان و زمین و نقش ایمان و عمل صالح در هدایت الهی تفسیرپذیر است.

### ۳. نسبت فاعلیت به غیر خدای سبحان و سکوت نسبت به فاعلیت الهی:

آیاتی در قرآن آمده که فاعلیت را به غیر خدا نسبت داده و نامی از فاعلیت الهی نبرده است. مانند: نسبت فاعلیت و سوسه، به شیطان: «مَنْ شَرُّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ»؛ یا نسبت قتال و جنگیدن و رسوا کردن به دست مؤمنان: «قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ»<sup>۱</sup>؛ یا نسبت فساد در دریا و خشکی، به دست انسان: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ»<sup>۲</sup>؛

پرسش مهم، در نسبت جهان با حق تعالی این است که چگونه همه امور پیش گفته، اعم از تدبیر الهی و قوانین تکوینی با یکدیگر جمع می‌شوند؟ پاسخ این است که، علت‌ها نسبت به یکدیگر چند گونه‌اند:

**گونه نخست:** علت‌های الهی و تکوینی و بشری در عرض هم، یک علت حقیقی و تامه را برای تحقق یک معلول تشکیل می‌دهند. این فرض باطل است؛ برای این که چنین نیست که علت خداوند و علت قوانین طبیعی در عرض هم و با همکاری یکدیگر جهان طبیعت را اداره کنند؛ زیرا در این صورت، خداوند، موجودی نیازمند خواهد بود که در افعال خود، شریک بلکه شریکانی خواهد داشت.

**گونه دوم:** علت خداوند و علت قوانین طبیعی، نسبت به یکدیگر علت جانشین‌پذیر باشند و هر یک به طور مستقل بتوانند معلول را به وجود بیاورند. همانند علت نور و حرکت، برای ایجاد حرارت که هر یک به صورت مستقل اثر بخش‌اند. این فرض نیز باطل است. این گونه نیست که هر کدام، به طور مستقل به فعالیت بپردازند و به شکل جانشینی، معلول را ایجاد کنند؛ زیرا در این فرض، لازم می‌آید که پدیده‌های طبیعی به خدای سبحان و واجب‌الوجود نیازی نداشته باشند.

**گونه سوم:** نقش خداوند در افعال دیگران در طول فاعل‌های دیگر است، نه در عرض و نه به جای آن‌ها؛ یعنی اوست که تمام هستی را با اراده تام و تمام خود آفرید و هستی و حیات آن‌ها دائماً مستمند و مستند به ذات اقدس اوست. اگر یک لحظه اراده او نباشد، هستی آن‌ها نابود می‌گردد. اگر اراده او نباشد، نه درختی هست و نه زمین و آسمان و نه انسان و نه فعل و انفعالی؛ پس چون این رابطه طولی میان علت هستی‌بخش و سایر علل و عوامل در صدور افعالشان وجود دارد، می‌توانیم پدیده‌ها را هم به علل طبیعی نسبت بدهیم و هم به ذات مقدس ربوبی؛ اما نه به صورت مجموعی و نه به صورت جانشینی؛ بلکه به صورت طولی؛ از این رو خداوند سبحان در قرآن کریم، افعال را هم به زمین، آسمان، فرشتگان، انسان و سایر موجودات و هم به خود نسبت می‌دهد؛ هم خود را هادی مردم می‌شناساند و هم قرآن و پیامبر را هدایت‌کننده، معرفی می‌کند و هم خود انسان را عامل هدایت و ضلالت می‌داند.

مطلب دیگر این که: علت موجودات ممکن، نه تنها در طول علت حق تعالی هستند، بلکه علت اعدادی و زمینه‌ساز - نه علت حقیقی - به شمار می‌آیند. این که گفته می‌شود موجودات ممکن برای یکدیگر، علت اعدادی هستند، بدین معنا نیست که خداوند متعال در فاعلیت و علت خود به علت‌های اعدادی نیاز دارد؛ زیرا خداوند، بی‌نیاز مطلق است. موجودات ممکن برای تحققشان به علت‌های اعدادی نیازمندند. مانند: نیازمندی درختان به کشاورز که به صورت اعدادی است و نیاز آن‌ها به خداوند، به صورت حقیقی است.

نتیجه سخن و جمع‌بندی آیات این است که، هم فاعلیت حقیقی الهی، نسبت به تمام افعال صحیح است و هم فاعلیت اعدادی فاعل‌های ممکن. اراده فاعل‌های اعدادی مختار، نیز در طول و شعاع اراده الهی قرار دارند و تا چنین نباشد، هیچ فعلی تحقق

۱. ناس: «بگو پناه می‌برم به پروردگار مردم از شر و سوسه‌گر پنهان‌کار که در درون سینه انسان‌ها و سوسه می‌کند.»

۲. توبه: ۱۴. «با آنها پیکار کنید که خداوند آنان را به دست شما مجازات می‌کند؛ و آنان را رسوا می‌سازد.»

۳. روم: ۴۱. «فساد در خشکی و دریا، به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شده است.»

نمی‌پذیرد. با این تفسیر، جمع این دو دسته از آیات یعنی جمع اصل علیت و اختیار و اراده انسان و ثواب و عقاب اخروی، با توحید افعالی میسر می‌گردد.

## قضا و قدر الهی

مسئله قضا و قدر الهی یکی دیگر از اعتقادات اساسی تمام شرایع آسمانی است که در بحث افعال الهی مطرح می‌شود و گرفتار بدفهمی‌ها و کج‌فهمی‌های فراوانی شده است. این بحث در صدر اسلام نیز در معرض شبهات فراوانی قرار گرفت؛ برخی آن را خوراک مسلک جبری خود قرار دادند و فرقه منحرف جبرگرایی را ابداع کردند و پاره‌ای از سیاست‌مداران، برای رسیدن به اهداف پلید خود، با تفسیر غلط از قضا و قدر، سیاست و حکومت، بازی نمودند و دسته دیگری که معتقد به وجود اختیار و اراده انسان بودند، دست از اعتقاد به قضا و قدر شستند، یا به تأویل‌های نادرست پرداختند. قبل از ورود به بحث قضا و قدر و تفسیر صحیح آن، توجه به آیات قرآنی درباره قضا و قدر ضرورت دارد:

### قدرشناسی

آیات متعددی درباره قدر الهی در قرآن بیان گشته است؛ از جمله:

۱. تقدیر عموم مخلوقات: «وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا»؛<sup>۱</sup>
  ۲. تقدیر خورشید: «وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»؛<sup>۲</sup>
  ۳. تقدیر ماه: «وَ الْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ»؛<sup>۳</sup>
  ۴. تقدیر باران: «وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ»؛<sup>۴</sup>
  ۵. تقدیر زمین: «وَ قَدَرْنَا فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلنَّاسِ لِيُنذِرَ»؛<sup>۵</sup>
  ۶. تقدیر هلاکت: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذْ يَقُولُ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآيَاتِ وَالْحُكْمِ أَنَّ كَذِبُكَ إِذْ يَدْعُوكَ لِتُخْرِجَنَّهُمْ لَمَّا نَحْنُ مُخْتَارُونَ وَإِنَّكُم مِّنْ عِندِ رَبِّكَ لَكَاذِبُونَ»؛<sup>۶</sup>
- نکته‌های ذیل را درباره شناخت قدر الهی بیان کرد:

۱. تقدیر، به معنای ایجاد قدر و اندازه در شیء است.
۲. آیه نخست، آشکار می‌سازد که همه چیز مشمول تقدیر الهی است، گرچه از آیات دیگر، برخی از مصادیق تقدیر الهی نیز روشن گشت. علاوه بر آیه نخست، آیه اخیر نیز بر شمول تقدیر الهی نسبت به افعال اختیاری انسان دلالت دارد.
۳. تقدیر الهی بر دو نوع علمی و عینی تقسیم می‌شود؛ تقدیر علمی بدین معناست که خداوند متعال می‌داند که هر چیزی در چه زمان و مکانی و به چه صورتی تحقق می‌یابد. این معنای تقدیر، به علم الهی برمی‌گردد و به معنای علم الهی به علت‌های ناقصه موجودات ممکن است. تقدیر عینی و خارجی آن است که هر شیء در خارج دارای اندازه و حدود مشخصی است؛ یعنی در شرایط و ویژگی‌های خاصی تحقق می‌یابد. قدر عینی و خارجی عبارت از وجود علت‌های ناقصه، در خارج است.
۴. آیا تقدیر موجودات مستلزم جبر آن‌هاست؟ روشن است که تقدیر علمی منافاتی با اختیار موجودات مختار ندارد؛ زیرا معنای تقدیر علمی این بود که خداوند می‌داند موجود مختار، با وصف اختیار خود چه کاری را انجام می‌دهد یا نمی‌دهد؛ و اما تقدیر خارجی و عینی نیز مستلزم جبر نیست؛ زیرا تقدیر خارجی، یعنی هر چیزی در این عالم، دارای حدود قیود و اندازه‌هایی است و این

۱. فرقان: ۲. «و همه موجودات را آفرید و اندازه هر چیز را معین فرمود.»

۲. یس: ۳۸. «و خورشید بر مدار معین خود حرکت می‌کند. این اندازه‌گیری خداوند دانای مقتدر است.»

۳. یس: ۳۹. «و گردش ماه را در منازل معین مقدر کردیم، تا مانند شاخه خرما بازگردد.»

۴. مؤمنون: ۱۸. «ما از آسمان آب به اندازه نازل کردیم.»

۵. فصلت: ۱۰. «و قوت و ارزاق اهل زمین را در چهار روز مقدر فرمود.»

۶. حجر: ۶۰. «مقرر کردیم که همسر لوط از هلاک شدگان است.»

نوع از تقدیر، وجود اختیار را نفی نمی‌کند؛ زیرا اختیار نیز وصفی است که در موجود مختار تحقق دارد و آن هم دارای حدود و شرایطی است؛ برای نمونه، اگر موجود مختار، قصد کند که راه برود، برای تحقق این قصد، سلامتی اعضا و جوارح و ده‌ها عامل خارجی و داخلی لازم است؛ به عبارت دیگر، تحقق هر معلول، وابسته به یک سلسله شرایط و علل ناقصه است و تا تمام اجزای علت جمع نشوند و علت تامه تحقق نیابد، معلول تحقق نمی‌یابد و یکی از اجزای علت در افعال اختیاری و اراده فاعل آن‌هاست.

## قضا شناسی

آیات متعددی درباره قضای الهی در قرآن بیان شده است از جمله می‌توان به آیات ذیل اشاره کرد: «وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قُضِيَ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى»؛ «لِيُقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا»؛ «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»؛ «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا»؛ «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ»؛ «وَقَضَى الْأَمْرَ»؛ «فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ»؛ «وَلَا تَجْعَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ»؛

با استفاده از آیات قرآنی و روایات و مطالب فلاسفه و متکلمان می‌توان نکته‌های ذیل را درباره شناخت قضای الهی بیان کرد.

۱. **چیستی قضای الهی:** قضای الهی، همانند تقدیر، فراگیر و شامل همه حوادث و موجودات، حتی امور اختیاری است. کلمه قضا در آیات ذکر شده به معنای گوناگونی به کار رفته است که عبارت‌اند از: الف) قضا به معنای اراده الهی؛ مانند: «وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»؛ ب) حکم تشریحی، مانند: «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»؛ ج) قضاوت و داوری، مانند: «وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ»؛ د) به معنای تمام کردن و پایان دادن؛ مانند همه آیات پیش گفته.
۲. **انواع قضای الهی:** قضای الهی به دو دسته علمی و عینی تقسیم می‌شود. قضای علمی عبارت از علم الهی به علت تامه تحقق موجودات، و قضای عینی، عبارت از تحقق و حتمیت موجودات ممکن است. پس قضا، به معنای اتمام کار، با افعال اختیاری منافاتی ندارد؛ زیرا تمام کار به دست خداست، یعنی همه کارها به دست اوست؛ و همان‌گونه که در توحید افعالی گذشت، فاعلیت سایر موجودات در طول فاعلیت خداوند است و هیچ کدام از آن‌ها استقلالی در وجود و افعال خود ندارند؛ پس همه چیز از آن خداست و این تفسیر به هیچ وجه به معنای سلب اختیار و اراده انسان‌ها نیست؛ به عبارت دیگر، هر گاه علت تامه محقق شود، معلول ضرورتاً تحقق می‌یابد؛ و اتمام و ضرورت معلول، زمانی است که علت تامه موجود گردد؛ و یکی از اجزای علت تامه، که آخرین جزء محسوب می‌شود، اراده و اختیار موجود مختار، در افعال اختیاری اوست؛ ولی براساس توحید افعالی، که همه موجودات، عین ربط الی الله هستند و هیچ استقلالی از خود ندارند، قضا و اتمام نهایی کار به دست حق تعالی است.

۱. بقره: ۱۱۷؛ آل عمران: ۴۷؛ مریم: ۳۵؛ غافر: ۶۸. «و چون اراده آفریدن چیزی کند، به محض آن که بگوید باش، موجود خواهد شد.»
۲. زمر: ۴۲. «خداست آن که وقت مرگ، ارواح خلق را می‌گیرد و آن کس را که هنوز مرگش فرانسیده است، نیز در حال خواب روحش را قبض می‌کند؛ پس آن را که حکم به مرگش کرده، جاننش رانگاه می‌دارد و آن دیگر نفس‌ها را [تا هنگامی معین] به سوی زندگی دنیا بازپس می‌فرستد.»
۳. انفال: ۴۴. «تا خداوند آن را که در قضای حتمی خود مقرر نموده است، اجرا فرماید.»
۴. اسراء: ۲۳. «پروردگارت حکم نمود که جز او کسی را نپرستید و به والدین خود احسان نمایند.»
۵. احزاب: ۳۶. «هیچ مرد و زنی را، در کاری که خدا و رسول حکم کنند، اراده و اختیار نیست.»
۶. غافر: ۲۰. «و خداوند عادلانه قضاوت می‌کند.»
۷. هود: ۴۴. «و آب فرو نشست و کار پایان یافت.»
۸. قصص: ۱۵. «موسی مشتبی به او زد و کارش را تمام کرد.»
۹. طه: ۱۱۴. «و نسبت به قرآن عجله نکن، قبل از آن که وحی خداوند به سوی تو پایان پذیرد.»
۱۰. بقره: ۱۱۷.
۱۱. یس: ۸۲.

۳. **قضا و قدر الهی و اختیار انسانی:** بحث قضا و قدر علمی و عینی الهی، مسئله جبر و اختیار را نیز روشن می‌سازد. پیشوایان معصوم (علیهم السلام) در مقابل تفکر جبر که به سلب اختیار از انسان و در برابر تفکر تفویض که به سلب اختیار از خداوند متعال می‌انجامد، اندیشه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» را مطرح ساختند و فرمودند: افعال انسان هم متعلق اراده خداوند و هم متعلق اراده انسان است؛ ولی اراده انسان نه در عرض اراده الهی، بلکه در طول آن است؛ یعنی خداوند اراده کرده که انسان‌ها، افعال خود را با اراده خود محقق سازند. پس قضا و قدر به معنای سلب اختیار و انتخاب‌گری انسان نیست؛ بلکه «قضا» عبارت است از: نسبت علت تامه به افعال و معلول‌ها، و «قدر» عبارت است از نسبت هر جزء علت تامه با معلول؛ زیرا با تحقق علت تامه، معلول حتمیت پیدا می‌کند و نیز با آمدن هر جزء از علت تامه، معلول، اندازه معینی به دست می‌آورد؛ و یکی از مهم‌ترین اجزای علت تامه در افعال اختیار انسان که جزء اخیر معلول شمرده می‌شود، اراده انسان است.

۴. **جایگاه علمی مسئله جبر و اختیار:** بحث جبر و اختیار، یک مسئله انسان‌شناختی است و باید در دانش انسان‌شناسی اسلامی به تفصیل بیان گردد؛ لکن از آن جهت که این بحث، با صفات فعلیه الهی ارتباط پیدا کرده و شبهه‌ای را به وجود آورده است در علم کلام اسلامی بحث می‌شود. مکاتب بشری، به مطالعه انسان پرداخته و هر یک از آن‌ها تفسیری از جبر و اختیار انسان ارائه نموده‌اند. آن‌ها انسان را موجودی محکوم به قوانین طبیعی و اجتماعی دانسته و جبر طبیعی و اجتماعی را به او نسبت داده‌اند و بر این باورند که قوانین ثابت و ابدی در طبیعت و جامعه، حاکم بر افعال بشرند. علوم اجتماعی به زعم آن‌ها وظیفه شناخت این رفتارها و قوانین حاکم بر آن‌ها و پیش‌بینی واکنش‌ها و مشاهده، توصیف، تجزیه و تحلیل آن‌ها را بر عهده دارد و به ارشاد و جهت‌دهی به رفتار انسان‌ها نمی‌پردازد<sup>۱</sup>. اسلام به طور مطلق حاکمیت قوانین طبیعی و اجتماعی بر اراده انسان را نمی‌پذیرد؛ زیرا این ادعا، مستلزم نوعی جبر‌گرایی، نفی حکمت نزول کتاب‌های آسمانی، ارسال پیامبران، انذار مردم از انحرافات عملی و بی‌معنا دانستن ثواب و عقاب اخروی است. قرآن کریم، با وجود این که بر تأثیرگذاری عوامل اجتماعی اعتراف می‌کند، ولی بر نقش اراده افراد، بر تحولات اجتماعی نیز تأکید می‌ورزد و می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِأَنْفُسِهِمْ»؛ وجود حرکت‌های سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که منشأ تحولات مهم اجتماعی‌اند، نشانه حاکمیت اراده و قدرت تصمیم‌گیری انسان است. قرآن کریم، درباره تأثیرپذیری فرد از جریان حاکم می‌فرماید: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ»؛ (نه) بلکه گفتند: ما پدران خود را بر آیینی یافتیم و ما [هم با] پی‌گیری از آنان راه یافتگانیم. شایان ذکر است که این تأثیرپذیری نیز معلول تصمیم‌گیری و اراده انسان‌هاست، نه این که جبر اجتماعی بر نفی اراده آن‌ها حاکم باشد. پس هر انسانی، با وجدان خود می‌یابد که از اراده انتخاب‌گری برخوردار است؛ حتی **شیخ ابوالحسن اشعری** که تا حدودی به جبر‌گرایی داشت، به حس انتخاب‌گری و اراده انسان اعتراف می‌کرد<sup>۲</sup>. بدون شک انسان دارای محدودیت‌هایی است که زائیده خصایص جسمی، روحی، وراثت، منطقه جغرافیایی، اجتماعی و سیاسی است.

۵. **پیشینه جبر‌گرایی:** مسئله جبر‌گرایی در میان مشرکان و بت‌پرستان حجاز وجود داشته و قرآن کریم می‌فرماید: «سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا»<sup>۳</sup>؛ به زودی مشرکان (برای تبرئه خویش) می‌گویند: اگر خدا می‌خواست نه ما مشرک می‌شدیم و نه پدران ما. گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد که پس از پیامبر (صلی الله علیه و آله) اعتقاد به جبر در میان مسلمین رواج یافت<sup>۴</sup>؛ اما اوج اعتقاد به جبر در زمان بنی‌امیه بود. **قاضی عبدالجبار معتزلی** از استادش **ابوعلی جبایی** نقل می‌کند که اولین کسی که عقیده جبر را ترویج کرد، **معاویه** بود و این کار را برای توجیه و مشروعیت بخشیدن به اعمال ناروایش انجام داد<sup>۵</sup>. یکی

۱. شارل ژید و شارل ژبست، تاریخ عقاید اقتصادی، ج ۲، سنجایی، دانشگاه تهران، ص ۴۸ و ۷۶، و دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، مبنای اقتصاد اسلامی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۷۱، ص ۱۰۱-۱۰۲.

۲. ابوالحسن اشعری، اللمع، ص ۴۱.

۳. انعام: ۱۴۸.

۴. محمد ابوزهره، تاریخ المذهب الاسلامیه، قاهره: بی تا، ص ۹۵-۹۶.

۵. قاضی عبدالجبار معتزلی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل المصریه، قاهره، ج ۸، ص ۴.

از بازتاب‌های چنین عقیده‌ای، نظریه تفویض و تأکید بر آزادی انسان وانکار قضا و قدر الهی وانکار تسلط خداوند بر افعال انسان شد. طرف‌داران جبر، گرایش‌های مختلفی دارند:

۱- برخی، جبری خالص‌اند و هیچ‌گونه قدرت و اختیاری را برای انسان نمی‌پذیرند؛ مانند «جهمیه»، پیروان **جهم بن صفوان**.  
 ۲- عده دیگری، مانند: اشاعره، جبری متوسط‌اند و قدرت بدون تأثیری را به انسان نسبت می‌دهند؛ مؤسس این مکتب بر این باور است که خداوند، هنگام خلق فعل در انسان، قدرت حادث را در او ایجاد می‌کند. اشاعره، مقارنت خلق فعل و قدرت حادث در انسان را «کسب» می‌نامند.<sup>۱</sup> اعتقاد به جبر، توجیهی برای اوامر و نواهی و تکالیف و کیفر و پاداش الهی باقی نمی‌گذارد، همان‌گونه که اعتقاد به تفویض به محدودیت اراده و قدرت و نیز ضعف و عجز خداوند کشیده می‌شود. تفویض نیز دو نوع گرایش دارد: **نخست**، تفویض تشریحی، مانند: فرقه‌های مزدکیه، خرمدینیه، ابومسلمیه و برخی از فرقه‌های غلات بر این عقیده‌اند که خداوند انسان‌ها را در تکالیف و اعمالشان به خودشان واگذار کرده است.

**دوم**، تفویض تکوینی افعال؛ بنی خداوند، قدرت انجام کارها را به انسان‌ها واگذار کرده و خود را از این قدرت کنار کشیده و بر انسان و افعالش، قادر نیست. مُرجئه، قَدْریه (از جمله **معبد جهنی** و **غیلان دمشقی**) و برخی از معتزله بر این عقیده‌اند. امامان معصوم برای نقد این دو نظریه جبر و تفویض، نظریه «لاجبر و لاتفویض و لکن امر بین الامرین»<sup>۲</sup> را مطرح کردند. براساس این نظریه، خداوند قدرت انجام افعال را به انسان‌ها عطا کرده است، اما خود مالک آن قدرت است و اراده انسان‌ها نسبت به افعال خود، در طول اراده حق تعالی است.

۶. **هدایت و ضلالت الهی و اختیار انسانی**: با توجه به مطالب گذشته روشن می‌گردد که آیه ذیل بر جبرگرایی دلالت ندارد: «وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ لَفُلِّ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ»<sup>۳</sup> و کسانی که کافر شده‌اند، گویند: چرا از سوی پروردگارش، معجزه‌ای [به دلخواه ما] بر او نازل نشده است؟ [ای پیامبر!] بگو: بی‌شک خداوند هر کس را که بخواهد گمراه کند و هر کس را که [به درگاه او] بازگشت کند، به سوی خود هدایت می‌نماید.

برای این که اولاً، خدای سبحان می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»<sup>۴</sup>؛ به راستی ما او را به این راه راست هدایت کرده‌ایم. چه شاکر باشد، چه ناسپاس. ثانیاً، وقتی همه علل و عوامل و زمینه‌ها تحت فرمان الهی قرار داشته باشند؛ پس می‌توان هدایت و گمراهی را به خدا نسبت داد؛ ثالثاً، استناد هدایت و ضلالت به خدای سبحان، منافاتی با نقش اراده انسان‌ها در هدایتشان ندارد. خداوند سبحان، اراده کرده است تا انسان‌ها با اعمال اختیاری خود، مشمول هدایت یا ضلالت الهی گردند. مطلب قابل توجه این که هدایت الهی را می‌توان به هدایت تکوینی اولی و هدایت تشریحی و هدایت تکوینی ثانوی تقسیم کرد. هدایت تکوینی اولی، همان تکامل طبیعی است که خداوند متعال برای جسم و جان آدمی در نظر گرفته است. هدایت تشریحی، عبارت از امر و نهی الهی برای رسیدن به تکامل اختیاری انسان است. هدایت تکوینی ثانوی، نیز وقتی نصیب انسان می‌شود که انسان به هدایت تشریحی دست یافته باشد. پس برخی از اقسام هدایت مانند: هدایت تکوینی اولی به اراده انسان بستگی ندارد و دسته دیگر همچون: هدایت تشریحی، وابستگی مستقیم به اراده انسان دارد و دسته سوم، یعنی هدایت تکوینی ثانوی به صورت غیر مستقیم به اراده انسان مربوط می‌گردد.<sup>۵</sup>

۷. **انواع افعال انسانی**: افعال انسانی به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱. ملل و نحل شهرستانی، ج ۱، ص ۸۵.

۲. اللمع، ص ۴۲.

۳. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰.

۴. رعد: ۲۷.

۵. الانسان: ۳.

۶. رک. به: عبدالله جوادی آملی، هدایت و ضلالت در قرآن؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.



(۱) برخی از افعال به انسان منسوب‌اند؛ مانند: حیات انسانی در حالی که تنها به اراده الهی بستگی دارند و اراده انسان‌ها، هیچ مدخلیتی در آن‌ها ندارند. قبل از این که انسان به دنیا آید، خداوند براساس قدرت و حکمتش به دنیا آمدن او را اراده کرده است. پس این سؤال که من نمی‌خواستم و اراده نکردم به دنیا بیایم، لغو و بی‌معنا خواهد بود.

(۲) دسته دیگر از افعال انسانی، افعالی هستند که هم با اراده انسان‌ها تحقق می‌یابند و هم اراده انسان‌ها جزء اخیر علت تامه فعل به شمار می‌آید؛ یعنی همین که انسان، راه رفتن یا غذا خوردن را اراده کند، فعل راه رفتن و غذا خوردن اتفاق می‌افتد.

(۳) گروه سوم از افعال انسانی، افعالی هستند که اراده انسان در تحقق فعلش - نه به عنوان جزء اخیر علت تامه - دخالت دارد؛ به همین دلیل ممکن است اراده انسان، به فعل تحقق پیدا بکند، ولی فعل محقق نشود؛ مانند: مرگ در اثر خودکشی که تنها با اراده انسان تحقق نمی‌یابد. چه بسا کسی اراده مرگ بکند و به خودکشی دست بزند، ولی نمیرد، هرچند بدون فاصله با اراده‌اش، مثلاً داروی خودکشی را مصرف کند، ولی مرگی اتفاق نیفتد؛ زیرا اراده الهی جزء اخیر علت تامه مرگ است. شایان ذکر است گاهی گفته می‌شود: فلانی اراده غذا خوردن کرد، ولی غذا نخورد، باید توجه داشت که در این مثال اراده به معنای حقیقی به کار نرفته است و مقصود از اراده، تمایل یا شوق داشتن است؛ زیرا پس از اراده حتماً فعلی تحقق می‌یابد.

۸. **مسئله بداء:** یکی دیگر از مباحث فرعی قضا و قدر الهی، بحث بداء است که علمای شیعه بدان معتقدند و اهل سنت به جهت این عقیده بر شیعیان طعن می‌زنند. «بداء» در لغت به معنای از عزم برگشتن و یا پشیمان شدن از کاری است که قصد انجام آن را داشته است. باید دانست که نسبت دادن بداء به این معنا بر خداوند سبحان روا نیست، چون ذات باری تعالی را محلّ حوادث دانستن است و این خود نوعی کفر است. همه بزرگان شیعه، بداء به این معنا را منع کرده‌اند؛ زیرا چنین معنایی از صفات ممکنات است، نه واجب‌الوجود و ممکن نیست بگوئیم خداوند تصمیم بر کاری گرفته بوده و بعد صرف نظر کرده و تقدیر خود را تغییر داده است، مثلاً عزم بر فلان کار را داشته و بعد سببی پیدا شده و از آن عزم برگشته است. بداء نزد شیعه، بدین معنا نیست و همه بزرگان عالم تشیع از جمله: **شیخ طوسی** در کتاب «عده الاصول» و «تفسیر تبیان» و **سید مرتضی** در «الذریعه إلى اصول الشریعه»، تصریح به بطلان چنین کلامی کرده‌اند.<sup>۱</sup>

**استاد مکارم شیرازی** در تبیین مسئله بداء می‌فرماید: «این بحث در آیه ۳۹ سوره رعد بیان شده است: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» خداوند هر چه را بخواهد «محو» و هر چه را بخواهد «اثبات» می‌کند و «ام الكتاب» نزد او است. فخر رازی در تفسیر خود در ذیل آیه مورد بحث می‌گوید: «شیعه معتقدند که «بداء» بر خدا جایز است و حقیقت «بداء» نزد آن‌ها این است که شخص چیزی را معتقد باشد و سپس ظاهر شود که واقع بر خلاف اعتقاد اوست و برای اثبات این مطلب به آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» تمسک جسته‌اند. سپس فخر رازی اضافه می‌کند: این عقیده باطل است؛ زیرا علم خدا از لوازم ذات او است، و آنچه چنین است تغییر و تبدل در آن محال است». متأسفانه عدم آگاهی از عقیده شیعه در زمینه مسئله بداء سبب شده است که بسیاری از برادران اهل تسنن، این گونه نسبت‌های ناروا را به شیعه بدهند، توضیح این که: «بداء» در لغت به معنی آشکار شدن و وضوح کامل است و به معنی پشیمانی نیز آمده، زیرا شخصی که پشیمان می‌شود، حتماً مطلب تازه‌ای برای او آشکار می‌شود. بدون شک «بداء» به این معنی در مورد خداوند معنی ندارد و ممکن نیست هیچ آدم عاقل و دانائی، احتمال بدهد که مطلبی بر خدا پوشیده باشد، و سپس با گذشت زمان بر او آشکار گردد، اصولاً این سخن، کفر صریح و زنده‌ای است، و لازمه آن نسبت دادن جهل و نادانی به ذات پاک خداوند است؛ و ذات او را محلّ تغییر و حوادث دانستن است، حاشا که شیعه امامیه، چنین احتمالی را درباره ذات مقدس خدا بدهند. آنچه شیعه از معنای «بداء» اعتقاد دارد، روی آن اصرار و پافشاری می‌کند و طبق آنچه در روایات اهل بیت (علیهم السلام) آمده: «ما عرف الله حق معرفته من لم يعرفه بالبداء»؛ آن کس که خدا را با «بداء» نشناسد او را درست نشناخته است. این است که: بسیار می‌شود که ما طبق ظواهر علل و اسباب، احساس می‌کنیم که حادثه‌ای به وقوع خواهد پیوست و یا وقوع چنین حادثه‌ای به یکی از پیامبران خبر داده شده، در حالی که بعداً می‌بینیم آن حادثه واقع نشد، در این هنگام می‌گوییم «بداء» حاصل شد، یعنی آنچه را به حسب ظاهر، ما واقع شدنی می‌دیدیم و تحقق آن را قطعی می‌پنداشتیم، خلاف آن ظاهر شد. ریشه و علت اصلی این

۱. علامه ابوالحسن شعرانی، زیرنویس شرح کافی ملا صالح مازندرانی، ترجمه و اقتباس: استاد علی اکبر غفاری.

معنی این است که گاهی، آگاهی ما فقط از علل ناقصه است و شرایط و موانع را نمی‌بینیم و بر طبق آن قضاوت می‌کنیم، و بعد که به فقدان شرط، یا وجود مانع برخورد کردیم و خلاف آنچه پیش‌بینی می‌کردیم تحقق یافت متوجه این مسائل می‌شویم. همچنین گاهی پیامبر یا امام از «لوح محو و اثبات» آگاهی می‌یابد، که طبعاً قابل تغییر و دگرگونی است، و گاهی با برخورد به موانع و فقدان شرایط تحقق نمی‌پذیرد. برای روشن شدن این حقیقت باید مقایسه‌ای بین «نسخ» و «بداء» به عمل آید: می‌دانیم که نسخ احکام از نظر همه مسلمانان جایز است، یعنی ممکن است حکمی در شریعت نازل شود و مردم نیز چنان تصور کنند که این حکم، همیشگی و ابدی است، اما پس از مدتی نسخ آن حکم، به وسیله شخص پیامبر (صلی الله علیه و آله) اعلام گردد، و حکم دیگری جای آن را بگیرد (همانند داستان تغییر قبله) این در حقیقت یک نوع «بداء» است، ولی معمولاً در امور تشریحی و قوانین و احکام نام «نسخ» بر آن می‌گذارند، نظیر آن را در امور تکوینی «بداء» می‌نامند. به همین جهت گاهی گفته می‌شود «نسخ در احکام یک نوع بداء است، و بداء در امور تکوینی یک نوع نسخ است». آیا هیچ کس می‌تواند چنین امر منطقی را انکار کند؛ جز کسی که فرقی میان علت تامه و علل ناقصه نمی‌گذارد و یا اینکه تحت تأثیر تبلیغات شوم ضد شیعه اهل بیت (علیهم السلام) قرار گرفته و تعصباتش به او اجازه بررسی عقائد شیعه را در کتاب‌های خود شیعه نمی‌دهد، تعجب اینکه فخر رازی با اینکه مسئله «بداء» را در مورد شیعه در ذیل آیه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ» آورده است، هیچ توجه نکرده که بداء چیزی جز همین «محو و اثبات» نیست، و با تعصب مخصوص سخت به شیعه تاخته است که چرا آن‌ها قائل به «بداء» هستند. نمونه آن را در داستان «یونس» می‌خوانیم که نافرمانی قومش سبب شد که مجازات الهی به سراغ آن‌ها بیاید و این پیامبر بزرگ هم که آن‌ها را قابل هدایت نمی‌دید و مستحق عذاب می‌دانست، آنان را ترک گفت، اما ناگهان (بدا واقع شد) یکی از دانشمندان قوم که آثار عذاب را مشاهده کرد، آنان را جمع نمود و به توبه دعوت کرد، همگی پذیرفتند و مجازاتی که نشانه‌هایش ظاهر شده بود، برطرف شد «فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ غَدَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ» (یونس آیه ۹۸).<sup>۱</sup>

۹. **صفات الهی و دستاوردهای نوین انسانی:** یکی از پرسش‌های نوین در عرصه علم کلام و عقایدشناسی نسبت دستاوردهای نوین انسانی، با صفات الهی است و این که آیا فن‌آوری‌های هم‌گرا؛ یعنی: چهار فن‌آوری نانو<sup>۲</sup> (فن‌آوری ناظر به دست کاری در ماده فیزیکی در ابعاد یک میلیاردیم متر)، فن‌آوری زیستی<sup>۳</sup>، فن‌آوری اطلاعات<sup>۴</sup>، و فن‌آوری ناظر به قابلیت‌های شناختی<sup>۵</sup> با صفاتی مانند حکمت الهی تعارضی ندارد؟

توضیح این که بشر از قرن هجدهم تاکنون در عرصه تولید و فن‌آوری، پنج موج را سپری کرده است. **موج نخست:** انقلاب صنعتی (از حدود ۱۷۸۰ تا ۱۸۳۰) با مظاهر فن‌آوری زغال سنگ، ماشین‌های بافندگی و موتورهای بخار و با جنبش فرهنگی و اجتماعی رمانتیسم در هنر و ادبیات. **موج دوم:** عصر سرمایه‌داری (۱۸۳۰ تا ۱۸۸۰) با مظاهری همچون: راه‌آهن، تلگراف، و فولد و جنبش‌های پوپولیسم، کمونیسم و سوسیالیسم دموکراسی. **موج سوم:** عصر امپریالیسم (۱۸۸۰ تا ۱۹۳۰) با مظاهر برق، اتومبیل، صنایع شیمیایی و هواپیما و با جنبش‌های ضد استعماری، فاشیسم، و مدرنیسم در هنر. **موج چهارم:** (۱۹۳۰ تا ۱۹۸۰) با ظهور فن و دانش در عرصه انرژی اتمی، ژنتیک و کامپیوتر و با جنبش‌های حقوق مدنی، جنبش‌های مبارزه با فعالیت‌های هسته‌ای، جنبش‌های طرفدار محیط زیست، فمینیسم، و پست مدرنیسم. **موج پنجم:** عصر اطلاعات (۱۹۸۰ به این سو) با فن‌آوری‌های همگرا (نانو، بایو، اینفو و کاگنو) و با جنبش‌های سیاسی هویت‌گرا، دسترسی آزاد به اطلاعات، طراحی بر مبنای الهام‌گیری از اکولوژی، عدالت در مقیاس جهانی. یکپارچگی فن‌آوری‌های چهارگانه بدین معناست که ابعاد کاربرد همه آن‌ها در حال کوچک شدن و نزدیک شدن به تراز نانومتر است؛ به گونه‌ای که در قالب یک «آبر فن‌آوری» ظاهر خواهد شد و توانایی منحصر، استثنایی و بی‌نظیر را تحقق می‌بخشد. تکمیل آبر فن‌آوری به بشر اجازه می‌دهد به بازسازی طبیعت، ساختارها و ارگانیسم‌های زیستی اقدام کند.

۱. ناصر مکارم شیرازی، یکصد و هشتاد پرسش و پاسخ، ناشر: دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۸۶ ش، چاپ چهارم، ص ۱۰۷-۱۰۸.

۲. NANO TECHNOLOGY

۳. BIO TECGNOLOGY

۴. INFORMATION TECGNOLOGY

۵. COGNITIVE TECGNOLOGY

واژه «فن آوری نانو» اولیت با توسط **نوریوتانگوجی**<sup>۱</sup>، استاد دانشگاه علوم توکیو، در سال ۱۹۷۴ استفاده شد. او این واژه را برای توصیف ساخت مواد (وسایل) دقیقی به کار برد، که تولرانس (میزان عدم دقت در تعیین اندازه) ابعادی آن‌ها در حد نانومتر بود. فن آوری نانو از ابتدای هزاره جدید به نحو شتابناکی رشد کرده است. در سال‌های اخیر، کشورهای گوناگون بودجه‌های تحقیقاتی گسترده‌ای برای توسعه این فن آوری اختصاص داده‌اند. مجموعه بودجه‌های تحقیقاتی در این حوزه، سالانه بیش از چهار میلیارد دلار است. عصر الکترونیک که هم‌اکنون در آن زندگی می‌کنیم از سال ۱۹۴۰ شروع شده است. در این دوره اولین رایانه پرسرعت دیجیتال که قادر بود برای محاسبه مسائل برنامه‌ریزی شود، به منظور استفاده ارتش آمریکا، ساخته شد. وزن این ماشین که اینیاک<sup>۲</sup> نام داشت به حدود ۳۰ تن می‌رسید. در اینیاک از لوله‌های خلأ (لامپ) برای محاسبه استفاده دش، که نخستین مرحله از رشد عصر الکترونیک را مشخص می‌سازد. لامپ‌ها به زودی جای خود را به ترانزیستورها دادند و به جای کارت‌های پانچ شده، نوار کاست به کار گرفته شد. در این دوران زبان‌های برنامه‌نویسی سطح بالا چون کوبل<sup>۳</sup> و فورتون<sup>۴</sup> نیز به وجود آمدند. پیشرفت بعدی، جایگزینی ترانزیستورها با مدارهای مجتمع یکپارچه بود. به زودی سیستم‌های عامل برای هدایت رایانه‌ها به وجود آمدند، که از زبان‌های برنامه‌نویسی پیشرفته‌ای چون بیسیک<sup>۵</sup> بهره می‌گرفتند. نسل چهارم فن آوری الکترونیک که در حال حاضر از آن بهره می‌گیریم از واحد پردازش مرکزی<sup>۶</sup> استفاده می‌کند که شامل حافظه، منطق و مدارهای کنترلی است، که همگی روی یک تراشه جای دارند. در چهارمین عصر تحولات فن آوری اطلاعات با به وجود آمدن رایانه‌های شخصی و سیستم‌های پردازش موازی و شبکه اینترنت، مبادله اطلاعات به تراز تازه‌ای ارتقا پیدا کرده است که نمی‌توان برای آن نظیری در طول تاریخ بشر یافت.

فن آوری زیستی یا زیست‌فن آوری نوعی فن‌شناسی است که بر زیست‌شناسی استوار است و در عرصه‌هایی مانند کشاورزی و پزشکی به کار می‌رود. تغییر در فرآیندهای زیستی و ارگانسیم‌ها، با هدف پاسخ گفتن به نیازهای انسانی نیز در زمره کارکردهای فن آوری زیستی است. اما تا پیش از سال ۱۹۷۱، این اصطلاح عمدتاً در فرآوری غذا و کشاورزی استفاده می‌شد. از دهه ۱۹۷۰ به این سو، از این اصطلاح برای توصیف روش‌های آزمایشگاهی در تحقیقات زیستی نیز استفاده می‌شود. فن آوری زیستی جدید، ترکیب دانش - فن آوری‌هایی چون ژنتیک، زیست‌شناسی مولکولی، شیمی زیستی و زیست‌شناسی سلولی است که در ارتباط با فعالیت عملی، چون مهندسی شیمی، فن آوری اطلاعات و رباتیک زیست، کارکردهای تازه‌ای ارائه می‌دهند. به صورت سنتی، بیشترین کاربرد عملی فن آوری زیستی، کشت گیاهان به منظور تولید غذای مناسب برای انسان یا تولید موادی بوده است که به نحوی با نیازهای غذایی بشر ارتباط داشته‌اند. کشاورزان از نخستین گروه‌هایی بوده‌اند که از فن آوری زیستی استفاده کرده‌اند. انتخاب و پیوند گونه‌های مقاوم و مناسب گیاهان، نمونه‌ای از این فعالیت‌هاست. تمدن‌هایی چون مصر و هند باستان، فرآیند تخمیر آب‌جو (ماء‌الشعیر) را می‌شناختند، که نمونه بارز فن آوری زیستی است. روشی که در این تمدن‌ها به کار گرفته می‌شد، هنوز هم برای ساخت آب‌جو مورد استفاده قرار می‌گیرد. بعدها تمدن‌های دیگری نیز فرآیند تخمیر اسید لاکتیک را شناسایی کردند. این روش برای نگهداری غذا و محصولات به کار می‌رود و هنوز از آن برای پخت نان‌هایی که خمیرشان ور می‌آید استفاده می‌شود، اگر چه کاربرد این فن آوری برای هزاران سال در میان بشر رواج داشته است، اما نخستین بار در سال ۱۸۵۷ **لویی پاستور**<sup>۷</sup>، دانشمند فرانسوی، موفق شد شناختی علمی از آن به دست آورد و تبیینی دقیق از آن ارائه کند. این نوع تأخیر زمانی دستیابی به شناخت علمی از پدیدارها، در قیاس با بهره‌گیری فن آوارنه از توانایی‌های علی‌آن‌ها، مضمونی است که مکرراً در تاریخ علم

۱.. norio taniguchi

۲. eniac

۳. cobol

۴. fortran

۵. basic

۶. scentral processing unit(cpu)

۷. LOUIS PASTEUR

تکرار می‌شود. اینک نیز با موارد متعددی از آن، در همه حوزه‌های فن‌آوری‌های همگرا، مواجه هستیم. از دیگر جلوه‌های فن-آوری زیستی، ترکیب گیاهان و ارگانسیم‌های زنده برای مقاصد پزشکی و درمانی است. این نوع استفاده از فن‌آوری زیستی نیز در بسیاری از تمدن‌های کهن به عنوان شاخه‌ای از طب رواج داشته است. برای مثال، ایجاد ایمنی در مقابل عفونت‌ها با استفاده از کاربرد میزان اندکی از همان عفونت، از حدود ۲۰۰ سال پیش از میلاد متداول بوده است. چند دهه قبل از آن که واکسن آبله، به وسیله **ادوارد جنر** انگلیسی در انگلستان رواج یابد، پزشکان مسلمان در عثمانی و سایر مناطق از همان شیوه تلقیح مقادیر کم ویروس آبله، برای ایمن‌سازی افراد و به خصوص کودکان، استفاده می‌کردند. بسیاری از این فرآیندها و روش‌ها در پزشکی مدرن اصلاح شدند و در قالب انواع واکسن‌ها و آنتی‌بیوتیک‌ها مورد استفاده قرار گرفتند. فن‌آوری زیستی مدرن بنابر برخی روایت‌ها، از دهه ۱۹۸۰ میلادی و زمانی پا به عرصه گذاشت که یک محقق هندی به نام **آناندا چاکرaborty**<sup>۱</sup> که برای شرکت جنرال الکتریک کار می‌کرد، نوعی باکتری را با استفاده از روش‌های مهندسی ژنتیک تولید کرد، که قادر بود نفت سنگین را بشکند و به محصولات سبک‌تر تبدیل کند. از آن زمان به بعد این فن‌آوری با سرعت گسترش یافت و با الهام‌گیری از طبیعت و ایجاد امکان مداخله و دست‌کاری در فرآیندهای زیستی، گستره‌ای وسیع از قابلیت‌ها را به وجود آورده است. زیست فن‌آوری، در چهار حوزه صنعتی کاربرد اصلی دارد که شامل: حفاظت از سلامتی (پزشکی)، تولید محصولات کشاورزی، استفاده صنعتی (و نه غذای) از محصولات کشاورزی (نظیر پلاستیک‌های تحلیل‌رونده در محیط، روغن‌های گیاهی و سوخت‌های زیستی) و کاربرد، در ارتباط با محیط زیست است.

علوم اعصاب شناختی و به طور کلی علوم شناختی، به دنبال یافتن پاسخی برای این سوال هستند که چگونه فرآیندهای ذهنی چون تفکر، حافظه و ادراک توسط مغز سازمان‌دهی و اجرا می‌شوند؟ این امیدواری وجود دارد که در آینده بتوان با بهره‌گیری از این دانش برای پرسش‌هایی از این قبیل نیز پاسخی یافت که چگونه هستارهایی مانند ذهن و مغز پدید آمده‌اند و چگونه ما به آنچه می‌دانیم، آگاه می‌شویم؟ از نظر علوم شناختی، شناخت، مجموعه‌ای متنوع از فرآیندهای عالی‌تر ذهنی چون تفکر، درک، تخیل، صحبت و برنامه‌ریزی و عواطف مرتبط با ادراک است. براساس این تعریف، علوم اعصاب شناختی، تلاشی برای ارائه تبیین و توضیح درباره فرآیندهای شناختی براساس ساز و کارهای مغز بنیان است. هر چند که مجموعه علوم شناختی شامل حوزه‌های گوناگونی چون زبان‌شناسی، فلسفه روان‌شناسی و اعصاب‌شناسی است، ولی در حوزه فن‌آوری‌های همگرا، بیشتر بر وجه علوم اعصاب شناختی آن تکیه می‌شود. در نتیجه در این بخش بیشتر به معرفی دانش- فن‌آوری اهتمام خواهد شد. علم اعصاب شناختی، رشته علمی است که بین علوم شناختی و روان‌شناسی شناختی از یک سو و زیست‌شناسی و علوم اعصاب از سوی دیگر پل می‌زند. این حوزه، نوپدید است که تنها پس از پیشرفت‌های چند دهه اخیر در شمار گسترده‌ای از دانش‌ها و فن‌آوری‌ها، ظهور یافته است. حیات مصنوعی<sup>۲</sup> یک حوزه مطالعاتی بین رشته‌ای است که هدف آن درک خاصه‌های اصلی<sup>۳</sup> سیستم‌های زیستی از طریق بازسازی مصنوعی این سیستم‌ها با استفاده از شبیه‌سازی، مدل‌های رایانه‌ای، رباتیک و زیست شیمی، است. با توجه به آن که بسیاری از خاصه‌های انتزاعی اصلی سیستم‌های زنده (مثلاً رفتار هوشمندانه یا قابلیت انطباق با محیط) در زمره مواردی هستند که در علوم شناختی نیز مورد مطالعه قرار می‌گیرند، میان دو حوزه حیات مصنوعی و علوم شناختی بر هم‌پوشانی<sup>۴</sup> پدید می‌آید. حوزه حیات مصنوعی، دارای سه شعبه مرتبط با یکدیگر است که با توجه به نوع روش بازسازی مصنوعی، مورد استفاده در آن‌ها مشخص می‌شوند. این سه شعبه عبارتند از حیات مصنوعی نرم، که از کلمه نرم‌افزار می‌آید، حیات مصنوعی سخت، که برگرفته از

۱. ananda chakrabarty

۲. artificial life

۳. essential properties

۴. overlap

کلمه سخت‌افزار است و در نهایت، حیات مصنوعی تر<sup>۱</sup>، که از زیست‌شیمی الگو می‌گیرد و نمونه‌های حیات مصنوعی را با استفاده از مواد زیست‌شیمیایی<sup>۲</sup> برمی‌سازد. اصطلاح «حیات مصنوعی» را کریستوفر لانگتن<sup>۳</sup> پیشنهاد کرد.

شبه‌سازی رایانه‌ای، به ابزاری مهم در حوزه‌های متفاوت تحقیقات علمی، تبدیل شده است. این ابزار به خصوص در مواردی به کار می‌رود که از روش‌های ریاضی سنتی در تحلیل سیستم‌های بسیار پیچیده غیرخطی نتوان بهره گرفت، یا در مورد آزمایش‌های خطرناک و همراه با ریسک، یا بسیار پرهزینه و یا از نظر فنی غیر قابل اجرا هستند. برای مثال، اگر بخواهیم به این سوال پاسخ دهیم که دو کهکشان چگونه با هم برخورد خواهند کرد و بر اثر برخورد آن‌ها چه اتفاقی خواهد افتاد، غیر از شبه‌سازی رایانه‌ای روشی نخواهیم داشت. برای یافتن پاسخ این سوال که واکنش بازار به ارائه محصولی جدید چیست، یا شرایط جوی دچار چه تحولاتی خواهد شد، شبه‌سازی مناسب‌ترین روش است. رایانه‌های پر قدرت نظیر ۵۱۲، پردازنده‌ای که ناسا برای بررسی تحولات جوی مورد استفاده قرار می‌دهد؛ یا ۲۲۰۰، پردازنده دانشگاه **ویرجینیا تک**<sup>۴</sup> که سومین رایانه پرسرعت جهان است، می‌توانند کاربردی وسیع در برآورد آینده تأثیرات فن‌آوری‌های ان‌بی‌آی‌سی بر محیط زیست داشته باشند. برای مثال، امیدهای زیادی برای کنترل میزان گاز دی‌اکسید کربن موجود در جو با استفاده از فن‌آوری نانو و فن‌آوری زیستی وجود دارد. شبه‌سازی رایانه‌ای نشان خواهد داد این امیدها، تا چه اندازه واقع‌بینانه است. چنین شبه‌سازی‌هایی، کمک خواهد کرد که مواد و انرژی را بیهوده به هدر ندهیم و از بروز خطرهای آتی جلوگیری کنیم<sup>۵</sup>.

پس از تبیین فن‌آوری‌های نوین، پرسش مهم این است که اگر این گونه فن‌آوری‌های انسانی مفیدند؛ چرا خداوند سبحان، آن‌ها را به صورت مستقیم به بشر عنایت نکرد و اگر مفید نیستند، چرا حکمت خدا مانع آن‌ها نمی‌شود؟ پاسخ کوتاه این پرسش که از مباحث پیشین به دست می‌آید به این شرح است: فن‌آوری‌های نوین همچون فن‌آوری‌های قدیم، به دو دسته خیر و شر تقسیم‌پذیرند. حکمت خدای سبحان، اقتضا می‌کند که انسان‌ها با اراده خود به امور خیر یا شر بپردازند. خداوند توانا، سنت‌های طبیعی را در جهان خلق کرده است. و بشر با تلاش علمی و اذن تکوینی الهی به کشف آن‌ها می‌پردازد. بشر با حسن یا سوء اراده‌اش می‌تواند دانش دست یافته را به فن‌آوری مفید یا مضر تبدیل کند. حکمت خداوند بر این نبوده است که همه امور خیر یا شر را در اختیار انسان قرار دهد، بلکه انسان باید با تلاش علمی و عملی خود بتواند به حقایق هستی دست یابد و در آن‌ها تصرف کند. آنچه مهم است، مسئله کنترل تصرفات نوین بشر است که می‌توانند بحران‌هایی را برای آدمیان به ارمغان آورند. عقاید، فقه و اخلاق دینی، این مسئولیت خطیر را به عهده دارند. پس خداوند حکیم، هم توانایی کشف سنت‌های طبیعی و هم قدرت تصرف در طبیعت را برای دستیابی به فن‌آوری‌های نوین، به بشر عطا کرده و هم با دستورات الهی، بشر را برای کنترل تصرفات، هدایت نموده است. بشر، در دنیای معاصر با فاصله گرفتن از دین الهی و گرفتاری در عقل خودبسند، به فن‌آوری‌های نوینی دست یافته که هر چند برخی از مشکلات بشر را حل می‌کند، لکن مشکلات اسفبار و بسیار خطرناکی را برای انسان پدید آورده است. بشریت باید در کنار عقل و تجربه، از وحی الهی برای تکامل خود بهره برد تا از افراط و تفریط در امان بماند.

## چکیده

۱. فاعلیت انسان در طول فاعلیت خداوند است.

۲. افعال اختیاری بشر را می‌توان به معنایی صحیح به خداوند نسبت داد.

۱. wet artificial life

۲. biochemical life

۳. christopher langton

۴. Virginia tech

۵. علی پایا و رضا کلاتری نژاد، چهارمین موج توسعه علمی - فناورانه و پیامدهای فرهنگی و اجتماعی آن در ایران، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، ۱۳۸۸، ص ۳-۴۵.

۳. قضا و قدر الهی به معنای نقض اختیار و سرنوشت اختیاری بشر نیست.
۴. بداء در افعال الهی به معنای انصراف خداوند از تصمیم خود نیست.
۵. بداء یعنی تغییر در افعال الهی به خاطر تغییر ظروف و شرایط مربوط به آن.

### پرسش

- ۱- چند نمونه از افعال خداوند را بیان نمایید.
- ۲- جمله «لا مؤثر فی الوجود الا الله» چه معنای صحیحی دارد؟
- ۳- چه تفاوتی میان قضاء الهی و رضاء الهی وجود دارد؟
- ۴- به چه معنایی می‌توان گناهان انسان‌ها را به خداوند نسبت داد؟
- ۵- آیه شریفه زیر چه معنایی دارد؟  
«و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین»
- ۶- آیه شریفه زیر چه معنایی دارد؟  
«ما اصابک من حسنة فمن الله و ما اصابک من سيئة فمن نفسك»
- ۷- نظریه معتزله در باب اختیار بشر چیست و چه نتیجه‌ای در باب افعال الهی و فاعلیت الهی دارد.
- ۸- بداء در افعال الهی چه معنای صحیح و چه معنای غیر صحیحی دارد؟

## درس یازدهم

### نظام احسن و مسئله شرّ

#### اهداف درس

- نقص ذاتی ممکن الوجود و نتایج آن.
- کمال و تمامیت فاعلیت خداوند و نتایج آن.
- حکمت وجود شرور در جهان.
- شرور طبیعی و شرور اخلاقی.
- فلسفه آفرینش انسان.
- فلسفه آفرینش شیطان.

## نظام احسن جهان

نظام احسن به معنای نفی نقص ذاتی از ممکنات نیست، که نقص ذاتی از ممکنات، انفکاک ناپذیر است. نظام احسن و اکمل عالم، بدین معناست که بهتر و کامل تر از این نظام ممکنات، تحقق پذیر نبوده است؛ برای این که خدای سبحان، قیاض است و باید همه مراتب هستی را بیافریند. عادل است، پس هر چیزی را باید در جای خودش قرار دهد. حکیم است، پس هدفمند آفریده است.<sup>۱</sup> بیشتر متکلمان شیعه بر همین عقیده اند که اراده الهی عبارت از علم خداوند متعال به صلاح نهفته در امور است.<sup>۲</sup> حکمای الهی نیز بر این معنا تصریح کرده و گفته اند که اراده حق تعالی، عین علم او به نظام احسن است و این علم، منشأ آفرینش جهان به شمار می رود.<sup>۳</sup> **شیخ طوسی** گفته است: «معنای مرید بودن حق تعالی آن است که هر گاه کاری را مصلحت بداند، انجامش می دهد؛ چنان که اشیای عالم را به تدریج و آن گاه که مصلحت دانسته، آفریده است.»<sup>۴</sup> **شیخ مفید** می گوید: «متعلق اراده الهی، کارهای خدا و بندگان است. اراده خدا، علم او به نظام احسن یا مصلحت نهفته در کارها است؛ علمی که سبب آفرینش پدیده ها و انجام کارها در زمان های معین می شود. وصف ذات حق به اراده ازلی همانا وصف ذات او به علم ازلی است. وقتی اراده حق به کارهای انسان تعلق می گیرد، مراد آن است که خداوند، انسان را به انجام آزادانه کارها فرمان می دهد.»<sup>۵</sup> فاعل بالعنایه در فلسفه، فاعلی است که فعلش، تابع عملش باشد و علم او به خیر مطلق، بدون انگیزه زائد بر ذات فاعل در صدور فعل از فاعل کفایت کند و فعل او، مجرد علم او به نظام احسن باشد و به عبارت دیگر، منشأ فاعلیت الهی، عملش به خیر مطلق و نظام احسن وجود باشد و علمش به نظام وجود، عین وجود باشد.<sup>۶</sup>

**استاد مطهری** بر این باور است که صفت عدل و حکمت، دو صفت مهم در باب افعال الهی است. منظور از عادل بودن خدا، این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی گذارد و به هر کس، هر چه را استحقاق دارد، می دهد و منظور از حکیم بودن او، این است که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح یعنی نیکوترین نظام ممکن است.<sup>۷</sup> جهان، از نظر جهان بینی توحیدی اسلامی، یک آفریده است و با عنایت و مشیت الهی نگهداری می شود و اگر لحظه ای عنایت الهی از جهان گرفته بشود، نیست و نابود می گردد. جهان، به باطل و بازی و عبث آفریده نشده است، هدف های حکیمانه، در خلقت جهان و انسان در کار است، هیچ چیزی نابه جا و خالی از حکمت و فایده آفریده نشده است. نظام موجود، نظام احسن و اکمل است و جهان به عدل و به حق برپاست. نظام عالم، براساس اسباب و مسببات برقرار شده است و هر نتیجه ای را از مقدمه و

۱. شرح کشف المراد، ص ۸۵.

۲. جمال الدین حلّی، انوار الملکوت فی شرح الیاقوت، تحقیق: محمد زنجانی، انتشارات رضی، بیدار، قم، ۱۳۷۳ ش، ص ۶۷ و فرهنگ کتب حدیثی شیعه، ص ۶۹.

۳. ابن سینا، دانشنامه علائی، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳ ش، ص ۹۷-۹۳ و اسفار، ج ۲، ص ۳۱۶.

۴. شیخ طوسی، الرسائل العشر، ص ۹۵ و مقداد سیوری، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدين، کتابخانه مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ ق، ص ۴۰ و فرهنگ شیعه، ص ۶۹.

۵. محمد بن مفید، النکت الاعتقادیه، بیروت: دارالمفید، ۱۴۱۴، ص ۱۸.

۶. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، تهران، ناب، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۱۲، اسفار، ج ۱، ص ۱۶۵ و ۲۱۳، فرهنگ معارف اسلامی، ج ۳.

۷. استاد شهید مطهری، مجموعه آثار، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۸۷ و ۱۴۹.



سبب مخصوص خودش، باید جستجو کرد. از هر نتیجه و سبب، تنها نتیجه و مسبب مخصوص خود آن را باید انتظار داشت. قضا و قدر الهی، وجود هر موجودی را تنها از مجرای علت خاص خودش به وجود می‌آورد. قضا و تقدیر الهی یک شیء عین قضا و تقدیر سلسله علل اوست.<sup>۱</sup>

## فلسفه آفرینش جهان و انسان

یکی دیگر از مسائل مهم خداشناسی در علم کلام، بحث فلسفه آفرینش است و این که آیا خداوند سبحان در افعال خویش، هدف‌دار است یا خیر؟

هدف، غرض و یا غایت عبارت است از فایده مترتب بر عمل، و از نظر فلسفی، علت غایی عبارت از علم و اراده نسبت به فایده و کمال مترتب بر عمل است. گفتنی است که اولاً کارهای ارادی و اختیاری دارای علت غایی و غایت‌اند؛ یعنی هم فاعل نسبت به فایده و کمال مترتب بر عمل، علم و اراده دارد و هم آن عمل در مقام تحقق، مشتمل بر غایت و فایده است؛ خواه این غایت و فایده همان غرضی باشد که در نیت فاعل وجود داشته است یا چیز دیگری باشد و اعم از این که آن فایده و هدف در نیت فاعل، عقل‌پسند باشد یا عوام‌پسند. ثانیاً گرچه اهداف از نظر طولی به اهداف ابتدایی، متوسط و نهایی تقسیم می‌شود، ولی در حقیقت، هدف نهایی، امر واحدی است و امور دیگر به عنوان زمینه‌ساز یا لوازم هدف نهایی مطرح می‌شوند برای مثال، اگر هدف یک طلبه در تحصیل علم، اجتهاد باشد، بدون شک طی کردن امور مقدماتی، مانند گذراندن سطوح اول تا چهارم طلبگی ضرورت دارد؛ در این صورت، اجتهاد به عنوان هدف نهایی، و سطوح و دوره‌های گوناگون به عنوان زمینه‌های تحقق هدف نهایی مطرح می‌شود. ثالثاً، آدمیان، عموماً در صدد تأمین نیازهای قوای خود هستند؛ یعنی هر فاعل مختاری، با تصور هدف به دنبال ارضای یکی از غرایز شهوت، غضب، عقل، احساسات، عواطف و... می‌باشد. رابعاً، هدف بر نقص و کسب کمال فاعل دلالت می‌کند. بدین معنا، محال است که برای خداوند هدف و غایتی فرض کرد، زیرا او کمال محض است «والله هو الغنی»؛ از این رو افعال الهی معلل به اغراض نیستند؛ اما نداشتن هدف به این معنی، مستلزم گراف و بی‌حکمت بودن افعال الهی نیست؛ زیرا غرض به معنای انسانی‌اش که تأمین کننده نیاز ذات آدمی است، از خداوند سلب شده و هدف را به معنای دیگری می‌توان برای خداوند، فرض کرد. برخی از متکلمان در پاسخ به این پرسش گفته‌اند هدف بر دو نوع فاعلی و فعلی تقسیم می‌شود. هدف فاعلی، آن است که فاعل برای برطرف کردن نقص خود و یافتن مرتبه کمال در نظر می‌گیرد. هدف فعلی، آن است که فاعلی برای برطرف کردن نقص فعل، دست به عمل بزند و هیچ گونه منفعت شخصی در نظرش نباشد؛ مانند معلمی که بدون هیچ گونه توقعی به متعلمان خود آموزش می‌دهد و تنها غرضش، رشد و تعالی آنهاست. گرچه خداوند سبحان، هدف فاعلی به معنای مذکور ندارد، ولی هدف فعلی برای او قابل تصور است. به قول سعدی:

من نکردم خلق تا سودی کنم      بلکه تا بر بندگان جودی کنم

نتیجه آن که، هدف حق تعالی از آفرینش عالم، به کمال رساندن موجودات جهان است و بر اهل دقت پوشیده نیست که وجود و تحقق یافتن موجودات ممکنه و خروج آنها از دیار عدم، خود کمالی است که هر موجودی با تحقق یافتنش پیدا می‌کند. موجودات مختار، علاوه بر یافتن هستی به عنوان هدف ابتدایی آفرینش از اهداف متوسط و نهایی یعنی سیر استکمالی برخوردارند. سایر موجودات، نیز برای امتحان و ابتلای آدمیان، می‌توانند در بردارنده اهداف دیگری باشند. پاره‌ای از فلاسفه اسلامی، به این مقدار قانع نشده و هدف فعلی و کمال رسانی به مخلوقات را هدف متوسط دانسته و برای رساندن موجودات به کمال، پرستش و علت غایی دیگری را طلب کردند و در جواب گفتند: «لازمه خدایی و ذات خداوند این است که به موجودات نفع برساند؛ یعنی رحمت مطلقه الهی، که عین ذات خداست، اقتضا می‌کند که دیگران را به کمالشان راهنمایی کند.» پس در نهایت، علت غایی خداوند به چیزی برگشت، که لازمه ذات الهی است.

۱. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۲، ص ۸۵.

حال که تفسیر غایت‌مداری حق تعالی از منظر عقل روشن شد، به منظر وحی برمی‌گردیم تا چراغ محفل دل روشن تر گردد و به حریم عشق نزدیک تر شویم. خداوند متعال، در باب هدفمندی جهان آفرینش آیات گوناگونی را بیان کرده است که به ترتیب عبارت‌اند از:

الف) آیاتی که به صفت حکمت اشاره دارند و حکیم را یکی از اسامای نیکوی الهی معرفی می‌کنند: «إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ»؛<sup>۱</sup> «وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ»؛<sup>۲</sup> «وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ»؛<sup>۳</sup> «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»؛<sup>۴</sup>

ب) آیاتی که اهداف آفرینش جهان و موجودات را بیان می‌کنند: «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛<sup>۵</sup> «إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا»؛ منظور آیه شریفه این است که هدف آفرینش انسان، رسیدن او به کمال است و این هدف، مشروط به وجود عالم طبیعت و آسمان و زمین و آزمایش و امتحان است؛ پس یک هدف نهایی در نظر حق تعالی بوده و این هدف را از این معجزا تحقق بخشیده است. «أَنَّ إِلَى رَبِّكَ الرَّجْعِي»؛<sup>۶</sup> «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون»؛<sup>۷</sup> «وَالَّذِي يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ»؛<sup>۸</sup> «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا»؛<sup>۹</sup> «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ»؛<sup>۱۰</sup> «وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ»؛<sup>۱۱</sup> «وَلِنَبْلُوَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ»؛<sup>۱۲</sup> توضیح دو آیه اخیر با توجه به علم ذاتی و نامحدود خداوند، این است که: صفات خداوند بر دو نوع ذاتی و فعلی است. برخی از صفات خداوند، به دو معنا، هم ذاتی و هم فعلی‌اند. اگر اراده الهی را با در نظر گرفتن افعال حق تعالی تصور کنیم، صفت فعلی است و اگر آن را به علم الهی، بدون در نظر گرفتن افعال، معنا کنیم، صفت ذاتی او شمرده می‌شود. علم به عنوان صفت فعلی، به معنای حضور عمل در نزد حق تعالی است. پس معنای آیات مذکور این است که خداوند، شیطان را آفرید تا ایمان و عمل شما در برابر خدا به صورت بالفعل حاضر شود؛ نه این که خداوند، قبل از تحقق فعل، علم به وجود و چگونگی فعل نداشته و برای رفع جهل به آزمون و آزمایش محتاج باشد؛ بلکه تحقق بالفعل و حضور عمل انسان‌ها، برای خداوند موضوعیت دارد.

ج) دسته سوم، آیاتی که عبث و لهو و لعب در آفرینش را نفی و بر حقایقت جهان آفرینش تصریح می‌کنند: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا»؛<sup>۱۳</sup> «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ»؛<sup>۱۴</sup> «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ

۱. توبه: ۷۱.

۲. توبه: ۱۰۶.

۳. نور: ۱۰. «و اگر فضل و رحمت خدا شامل حال شما نبود و این که او توبه‌پذیر و حکیم است [بسیاری از شما گرفتار مجازات سخت الهی می‌شدید]»

۴. فصلت: ۴۲. «هیچ‌گونه باطلی نه از پیش و نه از پشت سر به سراغ آن نمی‌آید؛ چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ستایش نازل شده است.»

۵. هود: ۷. «و اوست که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید؛ و عرش با عظمت او بر آب قرار گرفت، تا شما را بیازماید که کدام یک عملتان بهتر است.»

۶. کهف: ۷. «ما آنچه را در زمین است زینت زمین قرار می‌دهیم، تا مردم را به آن امتحان کنیم، که کدام یک در عمل نیکوتر خواهد بود.»

۷. علق: ۸. «محققاً انسان به سوی پروردگارت بازخواهی گشت.»

۸. ذاریات: ۵۶. «من جن و انس را نیافریدم مگر برای این که مرا پرستش کنند.»

۹. هود: ۲۳. «تمام امور به سوی خدا رجوع می‌کند.»

۱۰. بقره: ۲۹. «خداوند تمام آنچه را که در زمین است، برای شما آفرید.»

۱۱. الرحمن: ۱۰. «و زمین را برای مخلوقات فراهم نمود.»

۱۲. سبأ: ۲۱. «ما شیطان را بر شما مسلط نکردیم، مگر بدان جهت که بدانیم چه کسانی نسبت به آخرت ایمان دارند.»

۱۳. محمد: ۳۱. «و شما را آزمایش می‌کنیم، تا بدانیم از میان شما، مجاهدان و صابران چه کسانی هستند.»

۱. مؤمنون: ۱۱۵. «آیا گمان می‌کنید شما را بهبوده آفریدیم؟»

۱۵. دخان: ۳۸. «ما آسمان‌ها و زمین و آنچه را در بین آنهاست، به بازیچه خلق نکردیم و آنها را نیافریدیم، مگر به حق.»

تَتَّخِذُ لَهَوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِن لَدُنَّا إِن كُنتَ فَاعِلِينَ»<sup>۱</sup>؛ «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ»<sup>۲</sup>؛ «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»<sup>۳</sup>؛

(د) دسته چهارم، آیاتی هستند که به هدف آفرینش انسان اشاره دارند. این آیات عبارت‌اند از: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»<sup>۴</sup>؛ «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»<sup>۵</sup>؛ «أَلِهَاتِكُمُ التَّكَاثُرُ» حَتَّىٰ زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ \* كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ \* ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ \* كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»<sup>۶</sup>؛ «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ»<sup>۷</sup>؛ بسیاری از نویسندگان گمان کرده‌اند که آیات مذکور به ترتیب بر اهداف ابتدایی و متوسط و نهایی دلالت دارند. ولی به نظر نگارنده این آیات به خوبی نشان می‌دهد که هدف نهایی و حقیقی انسان عبودیت است. یقین و قرب لقای الهی از لوازم عبودیت به شمار می‌آیند.

## فلسفه آفرینش شیطان

### واقعیت شیطان

واقعیت شیطان یا همان ابلیس، از جن است. خدای فیاض مطلق، ابلیس را آفرید. او سال‌ها به عبادت خدا پرداخت و سپس با اراده و اختیار خود و به علت حسادت، از دستور الهی تمرد کرد و کافر و شیطان شد. پس این سخن که شیطان، مرتبه‌ای از وجود انسان است، نادرست می‌باشد.

**فیض کاشانی** می‌فرماید: «بعضی از اهل معرفت گفته‌اند: بدان که نفس شیطان و فرشته‌اشیائی خارج از تو نمی‌باشند، بلکه تو، همان‌ها هستی. و همچنین آسمان و زمین و عرش و کرسی و بهشت و جهنم خارج از تو نمی‌باشند و در تو وجود دارند»<sup>۸</sup>. متفکران اسلامی با توجه به آیات و روایات بر این باورند که موجودات واقعی به نام جن و شیطان در عالم خارج از خیال و غرایز انسانی وجود دارند<sup>۹</sup>. این آیات به چند دسته ذیل تقسیم می‌شوند:

دسته نخست: آیاتی که منشأ مادی ابلیس و ماهیت شیطان و جن را از آتش بیان می‌کنند: مانند؛

«وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ»<sup>۱۰</sup> «و پیش از آن، جن را از آتشی سوزان و بی‌دود خلق کردیم.»

«وَ خَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ»<sup>۱۱</sup> «و جن را از تشعشعی از آتش خلق کرد.»

دسته دوم: آیاتی که ابلیس را، جن معرفی می‌کند؛ مانند:

«فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ»<sup>۱۲</sup> «پس همه - جز ابلیس - سجده کردند، که از جن بود»

دسته سوم: آیاتی که ابلیس را کافر و مستکبر معرفی می‌کند؛ مانند:

«فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ»<sup>۱۳</sup> «پس بجز ابلیس - که سر باز زد و کبر ورزید و از کافران شد - همه به

سجده افتادند.»

۱. انبیاء: ۱۶ و ۱۷. «ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است به بازیچه نیافریدیم؛ و اگر ما می‌خواستیم جهان را به بازی گرفته، کاری بیهوده انجام دهیم، چیزی متناسب خود انتخاب می‌کردیم، اگر این کار را انجام می‌دادیم.»
۲. انعام: ۷۳. «او خدایی است که آسمان‌ها و زمین را به حق آفرید.»
۳. ص: ۲۷. «ما آسمان و زمین و آنچه بین آنهاست را باطل نیافریدیم، این گمان کافران است. وای بر کافران از عذاب آتش.»
۴. ذاریات: ۵۶. «من جن و انس را نیافریدم، مگر این که مرا عبادت کنند.»
۵. حجر: ۹۹. «پس عبادت کن پروردگارت را، تا به یقین نایل آیی.»
۶. تکوین: ۱-۶. «تکاثر (فرزند و مال) شما را غافل داشته است، تا آنجا که به ملاقات قبور رفتید؛ نه چنین است، که به زودی خواهید دانست؛ باز هم حقا خواهد دانست؛ حقا اگر به طور یقین دانستید؛ البته دوزخ را مشاهده خواهید کرد.»
۷. انشقاق: ۶. «ای انسان، البته با هر رنج و مشقت در راه طاعت عبادت حق بکوش، که عاقبت به حضور پروردگار خود می‌روی.»
۸. ملامحسن فیض کاشانی، انوارالحکمه، ص ۳۷۲.
۹. رک: «قیسات»، میرداماد، ص ۴۰۴.
۱۰. حجر: ۲۷.
۱۱. الرحمن: ۱۵.
۱۲. کهف: ۵۰.

پس به گزارش آیات قرآن، ملائکه، معصیت و استکبار نکرده<sup>۲</sup>، و ابلیس در سجده نکردن بر آدم معصیت کرده و اهل استکبار شد.

روایات متعددی از ائمه اطهار (علیهم السلام) هست که بر وجود خارجی و جن بودن شیطان، تصریح دارند<sup>۳</sup>. از جمله: **علی بن ابراهیم** از پدرش از **ابن ابی عمیر** از **جمیل** روایت کرده که: امام صادق (علیه السلام) فرمود: «ابلیس همراه ملائکه بود و در آسمان خداوند را عبادت می کرد و ملائکه گمان می کردند ابلیس از آنان است. وقتی خداوند ملائکه را امر به سجده برای آدم کرد، حسدی که در قلب ابلیس بود بیرون آمده و ملائکه دانستند که او از آنان نیست. ابلیس همراه ملائکه بود، ولی از جنس آنها نبود»<sup>۴</sup>. **علی بن ابراهیم** در روایت ثقه و **ابن ابی عمیر** و **جمیل بن دراج** هم از اصحاب اجماع هستند<sup>۵</sup>.

**جمیل بن دراج** در روایت دیگری می گوید: از امام صادق (علیه السلام) پرسیدم: آیا ابلیس از فرشتگان بود؟ و آیا عهده دار کاری در آسمان بود؟ امام (علیه السلام) فرمود: «او از فرشتگان نبود و عهده دار هیچ کاری در آسمان نبود. او جنی بود که همراه فرشتگان بود، و فرشتگان گمان می کردند که او از آنان است. ولی خداوند می دانست که ابلیس از آنان نیست»<sup>۶</sup>.

### حکمت وجود شیطان

علامه طباطبایی، درباره فلسفه آفرینش شیطان می فرماید:

«موضوع ابلیس نزد ما امری مبتدل و پیش پا افتاده شده که اعتنایی به آن نداریم، جز این که روزی چند بار، او را لعنت کرده و از شرش به خدا پناه می بریم و بعضی افکار پریشان خود را به این جهت که از ناحیه اوست، تقبیح می کنیم و لیکن باید دانست که این مطلب موضوعی است بسیار قابل تأمل و شایان دقت و بحث، و متأسفانه تاکنون در صدد برنیامده ایم که بینیم قرآن کریم درباره حقیقت این موجود عجیب که در عین این که از حواس ما غایب است و تصرفات عجیبی در عالم انسانیت دارد، چه می گوید، و چرا نباید در صدد برآیم؟ چرا در شناختن این دشمن خانگی و درونی خود بی اعتنائیم؟ دشمنی که از روز پیدایش بشر، تا روزی که بساط زندگی اش برچیده می شود، بلکه حتی پس از مردنش هم دست از گریبان بشر بر نمی دارد و تا او در عذاب جاودانه دوزخ نیندازد، آرام نمی گیرد. آیا نباید فهمید این چه موجود عجیبی است که در عین این که همه حواسش جمع گمراه کردن یکی از ماست و در همان ساعتی که مشغول گمراه کردن او است، به همان صورت و در همان وقت سرگرم گمراه ساختن همه بنی نوع بشر است؟ در عین این که از آشکار همه باخبر است از نهان آنان نیز اطلاع دارد، حتی از نهفته ترین و پوشیده ترین افکاری که در زوایای ذهن و فکر آدمی جا دارد با خبر است. و علاوه بر این که با خبر است، مشغول دسیسه در آن و گمراه ساختن صاحب آن نیز هست. آیا تعجب در این است که ما چنین بحثی راعنوان کردیم و یا در این است که چرا مفسران تاکنون اسمی از آن نبرده اند؟ و اگر هم احیانا متعرض آن شده اند به پیروی از روشی که دانشمندان صدر اول اسلام داشته اند تنها متعرض اشکالاتی شده اند که مردم عوام در برخورد با آیات این داستان متوجه آن می شوند. و در این چهار دیواری هر طایفه ای بر آنچه فهمیده استدلال و جنگ و جدال کرده و فهم طایفه دیگر را تخطئه نموده بر آن ایراد کرده و به شمارش اشکالات مربوط به داستان پرداخته است»<sup>۷</sup>.

۱. بقره: ۳۴. و همچنین رک: حجر: ۳۱ و طه: ۱۱۶.

۲. تحریم: ۶ و نحل: ۴۹ و انبیاء: ۱۹.

۳. محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، بیروت: انتشارات الوفاء، ۱۹۸۳ م، ج ۶۳، صفحات ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۲۰، ۲۲۹، ۲۳۴، ۲۴۹، ۲۵۹، ۲۶۲ و ۲۷۳.

۴. بحارالانوار، ج ۶۳، ص ۲۱۸.

۵. جعفر سبحانی، کلیات فی علم الرجال، ص ۱۷۷.

۶. بحارالانوار، ج ۶۳، ص ۲۱۸.

۷. سید محمد حسین طباطبایی، تفسیر المیزان، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۳ ش، ج ۸، ص ۴۱-۶۴.

پرسش مهم این است که خداوند سبحان با این که می‌دانست ابلیس، شیطان می‌شود و انسان‌ها را فریب می‌دهد، چرا او را آفرید؟ دلایل فراوانی بر حکمت آفرینش شیطان وجود دارد که به شرح ذیل بیان می‌گردد:

**دلیل کلامی:** مطابق دلایل عقلی و قرآنی و روایی، خداوند حکیم است.<sup>۱</sup> پس باید تمام افعالش از روی حکمت تحقق یابد. بنابراین فرمود: «ما آسمان‌ها و زمین و آنچه در بین آنهاست بازبچه نیافریدیم.»<sup>۲</sup> پس آفرینش شیطان به عنوان یکی از مخلوق‌های الهی از روی حکمت است؛ هرچند انسان‌ها به حکمت آن پی نبرند. ملاصدرا در این باره می‌نویسد:

«انسان همانطور که از الهام فرشته سود می‌برد، از وسوسه شیطان هم به وجهی سود می‌برد؛ زیرا به وجود آمدن شیاطین از سوی خداوند سبحان حتماً به خاطر حکمت و مصلحتی بوده است و در غیر این صورت، به وجود نمی‌آمدند؛ زیرا عبث و تعطیل بر خداوند محال است.»<sup>۳</sup> «سزاوار است که دانسته شود تمام کارهایی را که خداوند انجام می‌دهد و تمام دستوراتی را که می‌دهد، دارای حکمت، بلکه حکمت‌های زیادی است؛ چونکه خداوند از انجام عبث و اتفاق و گزاف به دور است. هر چند حکمت تفصیلی خیلی از امور بر ما مخفی است؛ زیرا که علم به این قانون کلی اجمالی داریم. و مخفی بودن چیزی دلیل بر نبود آن نیست.»<sup>۴</sup> «حکمت‌های خلقت شیطان زیاد است و فقط خداوند به همه آن‌ها احاطه دارد.»<sup>۵</sup>

شاید یکی از حکمت‌های الهی این باشد که خداوند شیطان را با ماهیتی پلید نیافریده است؛ بلکه او را موجودی قابل تکامل آفرید و در گذرگاه هستی هدایت کرد و این شیطان بود که خود را منحرف و پلید ساخت؛ و گرنه اگر ماهیت او پلید بود، اشتغال به تسیخ و تقدیس که سال‌ها بدان مشغول بود، معنا نداشت؛ همان‌طور که خداوند **فرعون** و **ابن ملجم** را چنان خلق نکرد، بلکه آنان نیز شایستگی رشد و اعتلای انسانی را داشته‌اند؛ ولی به اختیار خود منحرف شده‌اند.<sup>۶</sup> خداوند به ابلیس عقل و فهم عطا کرد تا بتواند امور خیر را از امور شر تشخیص دهد و سپس او را امر ونهی کرد، ولی او تقوا را رها کرد و از هوای نفس تبعیت کرد.<sup>۷</sup>

جناب ملاصدرا یکی از سودهای وجودی شیطان را پیشرفت علمی می‌داند و می‌گوید: «همانا انسان از وسوسه شیطان سود می‌برد؛ زیرا تابعان شیاطین همگی تابع وهم و خیالند و اگر این اوهام نبود، خداوند اولیای خود را برای تحقیق حقایق و تعلیم علوم و بیان توحید از طریق کشف و یقین نمی‌فرستاد، و چه بسا دشمنی یک دشمن خبیث‌الذات بیشتر از دوستی یک دوست فایده داشته باشد، پس معلوم شد که اعمال شیطانی سود عظیمی برای انسان‌ها دارد.»<sup>۸</sup>

به تعبیر دیگر: انسان، هنگامی می‌تواند از مراتب بالای تکامل، برخوردار شود که موانع بسیاری بر سر راهش باشد و با کنار زدن آن‌ها به حرکت خود ادامه دهد. انسان، هنگامی می‌تواند متعالی شود که وسوسه‌های شیطانی بر سر راهش باشد، ولی او با اتکال به خدا و استفاده صحیح از نیروی اختیار آن را کنار زده و به سوی هدف‌های عالی حیاتش گام بردارد؛ اگر در برابر انسان نه وسوسه‌های شیطانی می‌بود و نه در وجود انسان اثری از نفس اماره می‌بود، دیگر تکامل چه معنایی پیدا می‌کرد.<sup>۹</sup>

۱. احزاب: ۱، زخرف: ۸۴.

۲. انبیاء: ۱۶، دخان: ۳۸، ص: ۲۷.

۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، بیروت، مؤسسه تاریخ عربی، ۱۴۲۴، مشهد، ۵، مفتاح ۴.

۴. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمتف ۱۳۷۵، ص ۳۸۹.

۵. ملاصدرا، تفسیر القرآن، تهران: مولی، ۱۳۸۰، ج ۵، ص ۲۸۶.

۶. محسن قرائتی، تفسیر نور، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۳۷.

۷. یحیی بن الحسین، رسائل عدل و توحید، ص ۱۲۸.

۸. ملاصدرا، تفسیر القرآن، سوره یس، ص ۲۴۵.

۹. عبدالله نصری، مبانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ص ۳۵۱.

صاحب ریاض در پاسخ به شبهه آفرینش ابلیس می‌گوید: «حکمت و منفعت آن، بزرگ است. اگر آدم در بهشت می‌ماند، در مرتبه اول خلقت توقف می‌کرد. اما وقتی به زمین آمد، این همه انسان‌ها و اولیاء و پیامبران از صلب او به وجود آمدند، که با مقاومت در برابر شیطان به مقامات بالای بهشت می‌رسند.»<sup>۱</sup>

**دلیل روایی:** روایات متعددی از اهل بیت (علیهم‌السلام) به شبهه حکمت ابلیس پاسخ داده و فرموده‌اند که شیطان، ابلیس بود و خداوند متعال، مانند هر جن دیگری، او را برای کمال عبودیت و بندگی آفرید و به جهت حسادت بر مقام آدم و با راده خود، از دستور الهی سرپیچی کرد. عبادت و عصیان شیطان، هیچ نفع و ضرری برای خدای سبحان ندارد و تسلطش بر انسان‌ها در حد وسوسه است.

هشام بن حکم نقل می‌کند:

«کافری از امام صادق (علیه‌السلام) پرسید: آیا این از حکمت خداست که برای خود دشمنی قرار دهد و حال آن که در گذشته، دشمنی نداشت، و براساس اعتقاد شما، ابلیس را آفرید و بر بندگانش مسلط کرد تا آن‌ها را به مخالفت با اطاعت دعوت کند و امر به معصیت کند. و طبق اعتقاد شما برای او نیرویی قرار داد که به وسیله آن بتواند در قلب‌ها حيله کند و آن‌ها را درباره پروردگارشان به شک بیاندازد، و دین را بر آن‌ها مشتبه کند و از معرفت گمراه کند. تا آن‌جا که قومی در اثر وسوسه ربوبیت را انکار کردند و غیر خدا را پرستیدند، پس چرا دشمن را بر بندگانش مسلط کرد و برای او راه گمراه کردن قرار داد؟ امام صادق (علیه‌السلام) فرمود: این دشمنی که گفتی، نه دشمنی‌اش برای خدا ضرر دارد و نه دوستی‌اش برای خدا سود دارد، و دشمنی او از ملک خدا چیزی کم نمی‌کند و دوستی او هم چیزی بر ملک خداوند نمی‌افزاید. از دشمن در صورتی می‌ترسند که بتواند ضرری زند یا نفعی برساند، اگر اراده ملکی کند آن را بستاند، یا اراده سلطانی کند بتواند بر آن غالب شود؛ اما ابلیس عبدی است که خداوند او را خلق کرده است تا خدا را عبادت کند و او را واحد بشمارد. و موقع خلقتش می‌دانست که او کیست و سرانجامش چه می‌شود. همیشه ابلیس همراه با ملائکه خدا را عبادت می‌کرد، تا اینکه خداوند او را به وسیله سجده بر آدم امتحان کرد. و او به خاطر حسد از سجده امتناع کرد و شقاوت بر او غلبه کرد، و خداوند در این هنگام او را لعنت کرد و از صفوف فرشتگان اخراج کرد و به سوی زمین فرستاد در حالی که ملعون و مطرود بود، به همین خاطر دشمن آدم و بنی آدم شد و تسلط او بر بنی آدم فقط در حد وسوسه و دعوت به گمراهی است. او معصیت کرده ولی به ربوبیت پروردگارش هم اقرار کرده است.»<sup>۲</sup>

سوال مهم دیگر که از آیه «قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ»<sup>۳</sup> به دست می‌آید؛ این است که چرا خداوند به شیطان مهلت داد تا انسان‌ها را فریب دهد؟ پاسخ این است که خداوند براساس آیات «إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا»<sup>۴</sup> و «مَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا»<sup>۵</sup> تا روز قیامت به شیطان مهلت داد. **شیخ صدوق** از پدرش از **سعد بن عبد الله** از **احمد بن محمد بن عیسی** از **علی بن حسان** از **علی بن عطیه** روایت کرده که **امام صادق (علیه‌السلام)** فرمود: «همانا ابلیس در آسمان ۷۰۰۰ سال در دو رکعت، خدا را عبادت کرد؛ و هر چه به او از جانب خداوند عطا شد، ثواب آن عبادت بود.»<sup>۶</sup> همچنین **شیخ صدوق** از پدرش از **سعد بن عبد الله** از **حسن بن عطیه** روایت کرده که از **امام صادق (علیه‌السلام)** پرسیدم: چرا خداوند به ابلیس مهلت داد؟ حضرت فرمود: «به خاطر دو رکعت نماز که در آسمان به جا آورد و ۲۰۰۰ سال یا ۴۰۰۰ سال طول کشید.»<sup>۷</sup> «خداوند به او گفت: از بهشت خارج شو که طرد شده‌ای و لعنت من تا روز قیامت بر تو باد. ابلیس گفت:

۱. علی خان بن احمد مدنی، ریاض السالکین فی شرح صحیفه سیدالساجدین صلوات الله علیه، قم: جماعه المدرسین بقم، مؤسسه النشر الاسلامی، ج ۳، ص ۱۸۴.

۲. بحارالانوار، ج ۶۳، ص ۲۳۵.

۳. حجر: ۳۶-۳۸. «تو از مهلت یافتگانی، تا روز و وقت معلوم.»

۴. کهف: ۳۰. «ما پاداش کسی را که نیکوکاری کرده است تباہ نمی‌کنیم.»

۵. آل عمران: ۱۴۵. «و هر که پاداش این دنیا را بخواهد به او از آن می‌دهیم؛ و هر که پاداش آن سرای را بخواهد از آن به او می‌دهیم.»

۶. محمد بن علی ابن بابویه، علل الشرایع، قم: مؤمنین، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۱۳، بحار، ج ۶۳، ص ۲۴۰.

۷. همان، ص ۲۱۲ و ۲۴۰.

ای پروردگار من! چگونه؟ در حالی که تو عادل و جور و ظلم نمی کنی. آیا ثواب عملم باطل می شود؟ خداوند فرمود: نه. از امر دنیا هر چه می خواهی درخواست کن تا در برابر ثواب عملت به تو عطا کنم. پس اولین چیزی که درخواست کرد بقاء تا روز قیامت بود.<sup>۱</sup>

## توجیه شر در جهان

یکی از قدیمی ترین سؤالات بشر فارغ از نوع مسلک و مذهب او، مسئله چرایی شرور و چگونگی رهایی از آن بوده است. کمتر متفکری است که به این مسئله توجه نکرده و درباره آن سخنی نگفته باشد. هر انسانی، در مرحله ای از رشد فکری و عقلانی اش، خود را با این سوال مواجه می بیند. مسئله شر در شرق و غرب با مسائل جدی اعتقادی گره خورده و موجب پیدایش فلسفه های مادی گری، ثنویت، بدینی و الهیات پویشی گردیده است. هنوز هم یکی از مسائل اصلی فلسفه دین، کلام و الهیات؛ مسئله شرور و چگونگی تلائم آن با قدرت، علم، خیرخواهی، عدالت و حکمت الهی می باشد. بنابراین، رازگشایی از این مسئله و تبیین آن، به گونه ای که با گزاره های مسلم دینی تلائم یابد، امری شایسته است و اگر ادیان الهی (اسلام، مسیحیت و یهودیت)، تبیین عقلایی از آن عرضه نکنند چه بسا ایمان عده ای به مخاطره افتد.

## قلمرو مسئله شرور

مسئله شر، از جهات مختلف با برخی عقاید بنیادین ارتباط پیدا کرده و در نتیجه شبهات و رهیافت های متفاوتی را به دنبال داشته است؛ برخی از اعتقادات مرتبط با مسئله شر عبارتند از:

**وجود خداوند متعال:** مسئله رابطه اعتقاد به وجود خدا، با وجود شرور در مباحث فلسفه دین و کلام معاصر غرب، به طور جدی مورد توجه قرار گرفته است. برخی با تقریر منطقی از مسئله شر، جهت ابطال و غیر عقلانی جلوه دادن باورهای دینی - از جمله اعتقاد به خدای متعال - استفاده نموده اند. **جی. ال. مکی**، مدعی ناسزگاری میان اعتقاد به خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض از یک طرف و وجود شرور در جهان از طرف دیگر است.<sup>۲</sup>

**توحید:** آیا وجود شر، که در برابر خیر است با یگانگی مبدأ آفریدگار، سازگار است؟ ناتوانی در حل این مشکل به نفی توحید، ظهور ثنویت، طرح یزدان و اهرمن یا نور و ظلمت انجامیده است.

**قدرت مطلق خداوند متعال:** چرا خداوند متعال با وجود قدرت مطلقه به دفع شرور اقدام نمی کند؟ چگونه وجود شرور با قدرت مطلقه خداوند مبنی بر نابود کردن همه بدی ها، جمع می شود؟ الهیات پویشی در غرب، به جهت ناتوانی در حل این مسئله به این نتیجه رسید که خدای سبحان به مرور زمان تکامل می یابد و با پیدایش آگاهی و قدرت بیشتر، می تواند مشکلات را به ترتیب کاهش دهد و حوادث ناگوار را به حداقل برساند.

**عدل الهی:** آیا می توان به وجود شرور طبیعی باور داشت و خدای متعال را نیز عادل دانست؟ نحله اشاعره، با انکار حُسن و قبح ذاتی افعال و انکار توان عقل در تشخیص حُسن و قبح، منکر صفت عدالت برای خدا به معنای ارزیابی افعال خداوند متعال بر اساس معیارهای عقلانی شدند و بر این باور قرار گرفتند که «آنچه آن خسرو کند، شیرین بود»؛ در نتیجه، وقتی حُسن و قبح ذاتی و عقلی وجود نداشته باشد، چگونه می توان از خیر و شر سخن گفت. همه افعال به خدای سبحان مستندند و آنچه خدای سبحان انجام می دهد خیر است و شری وجود ندارد.

**حکمت الهی:** آیا پدید آمدن شرور، در عالم هستی منافاتی با حکمت و هدفمندی پروردگار ندارد؟

۱. بحارالانوار، ج ۶۳، ص ۲۷۴.

۲. خسروپناه، عبدالحسین؛ کلام جدید، مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹، ص ۷۶.

**قضا و عنایت الهی:** چگونه شرور به قلمرو قضای و عنایت الهی وارد می‌شود؟ آیا قضا و عنایت الهی، اقتضای تحقق خیر در جهان را دارد یا اقتضای شر را؟

**نظام احسن الهی:** چگونگی سازگاری وجود شرور با نظام احسن، پرسش دیگر مسئله شر است و این که اگر جهان طبیعت بهترین جهان ممکن است، پس چرا با شرور همراه است. ظهور فلسفه‌های بدبینانه نظیر فلسفه شوپنهاور در نتیجه حل نشدن مسئله شر است.

حاصل سخن آن که، مسئله شر از یک سو با اصل وجود خدای متعال و از سوی دیگر با مهم‌ترین صفت او یعنی توحید و از جانب سوم با برخی دیگر از صفات الهی ارتباط یافته و در هر ساحتی معرکه‌ای به پا کرده است. از این رو، بررسی و تحلیل مشکل شرور، امری ضروری و مسئله‌ای بنیادین بهش مار می‌آید.

## انواع شرور

شرور را می‌توان به صورت کلی، به دو قسم تقسیم کرد:

**الف: شرور ارادی یا اخلاقی:** شروری که از سوء اختیار انسان و انحطاط اخلاقی او ناشی می‌شود؛ همچون: قتل، سرقت، ظلم، غارت و غیره.

**ب: شرور غیر ارادی و طبیعی:** نامایماتی که از محدودیت‌های طبیعت و تحولات آن و یا ارتباط‌های برخی اجزاء طبیعت با یکدیگر حاصل می‌آید؛ مانند: سیل، زلزله، میکروب، بیماری، و...

گاهی علاوه بر شرور اخلاقی و شرور طبیعی، قسم دیگری از شر با عنوان «شرور عاطفی یا احساسی» مانند: درد، رنج، محرومیت، غم، ناکامی، و... ذکر می‌شود.<sup>۱</sup> باید توجه داشت که شرور عاطفی، نوع مستقلی از دو قسم پیش گفته دیگر نیست. حوادثی مانند سیل و زلزله در صورتی که هیچ درد و رنجی را موجب نشوند، شر به شمار نمی‌آیند؛ حوادث طبیعی به اعتبار ذاتشان برای بشر، شر محسوب نمی‌شوند. این امور، آن گاه شر به شمار می‌آیند که آسیبی به انسان وارد سازند و او را با درد و رنج همراه نمایند. چنان که شرور اخلاقی، هم به دلیل آن که موجب شرور عاطفی و احساسی می‌شوند، شر هستند؛ بنابراین، شرور احساسی و عاطفی یا از منشأ اخلاقی سرچشمه می‌گیرند و یا منشأ طبیعی دارند. جالب توجه این که متکلمان اسلامی نیز از بحث شرور به آلام تعبیر کرده‌اند تا نشان دهند، حقیقت شبهه شرور به درد و رنج برمی‌گردد؛ هر چند فلاسفه به جهت مأموریتشان نسبت به شناخت هستی، عنوان شر را ترجیح داده‌اند و از عدمی بودنش سخن گفته‌اند. پس هستی‌شناسی فیلسوفان، اقتضا می‌کند که عنوان شرور را مطرح کنند و در نهایت ثابت کنند که شر امری عدمی است و مأموریت تبیین و دفاع از باورهای اعتقادی متکلمان اقتضا می‌کند که عنوان آلام را مطرح کنند و از حکمت آن‌ها سخن بگویند.

## معقولیت اعتقاد به خدا و مسئله شر

اعتقاد به وجود خداوند متعال، به عنوان موجودی کامل، متعالی و برتر از هر کمال و جمالی در فطرت همه انسان‌ها قرار دارد و هر انسانی می‌تواند از طریق درون‌نگری و توجهات شخصی با آفریننده خود آشنا شود و به او ایمان آورد، چنان که فراگیر بودن اعتقاد به خدا، در میان اکثریت قاطع بشر در طول تاریخ، شاهد فطری بودن آن است. در عین حال عقل نیز قادر است با ترتیب منطقی سرمایه‌های اولیه خود، از راه علم حصولی به خدا برسد و براهین عقلی با کمک معلومات بدیهی و واضح وجود خداوند را ثابت کنند. این براهین که همگی تأکیدی بر یافته‌های فطری انسان است در جای خود دارای دو کاربرد مهم هستند، یکی این که قادرند افرادی را که به گونه‌ای با شبهات مختلف مواجه شده‌اند و در عین حال در جستجوی حقیقت‌اند قانع سازد و دیگر این که

۱. عسکری سلیمانی امیری، نقد برهان ناپذیری اثبات وجود خدا، انتشارات بوستان کتاب قم، ص ۳۲۵.



اعتقادات دینی و ایمان به خدا را امری معقول و قابل پذیرش عقلانی جلوه دهد.<sup>۱</sup> بنابراین اعتقاد به وجود خدا هم مبتنی بر فطرت است و هم براهین عقلی، با این حال اگر از دلیل فطرت و دلیل عقل هم صرف نظر کنیم باز هم نمی‌توان اعتقاد به وجود خدا را مردود دانست و آن را غیر معقول شمرد. انکار فطرت و ردّ ادله اثبات وجود خدا، برای نفی وجود خدا و غیر معقول دانستن آن کافی نیست. منکران، در صورتی می‌توانند انکار خود را موجه کنند که برای نفی وجود خداوند متعال و غیر معقول بودن اعتقاد به او، دلیل اقامه کنند. فلاسفه دین ملحد، که تلاششان بر غیر معقول نشان دادن باورهای دینی است، علاوه بر تلاش در ردّ براهین اثبات وجود خدای متعال، در درجه اول می‌خواهند محال بودن وجود خدا را اثبات کنند و باور به خلاف آن را، معقول جلوه دهند و در صورت ناکامی از این کار، به عدم معقولیت اعتقاد به خدا اکتفا می‌کنند.<sup>۲</sup>

## شبهه هیوم و مسئله شر

مسئله شرور از جمله دستاویزهای این فلاسفه ملحد است، مهم‌ترین - یا تنها - دلیلی که این دسته از فلاسفه بر ردّ وجود خدا و غیر معقول دانستن اعتقاد به خدا ارائه کرده‌اند، مسئله شرّ است؛ تا آن‌جا که برخی، این مسئله را پناهگاه الحاد خوانده‌اند.<sup>۳</sup> تلاش برای دستیابی به این هدف، در فلسفه دین «الحاد طبیعی» نام دارد. **دیوید هیوم** فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی از جمله کسانی است که هم در ردّ براهین اثبات وجود خدا تلاش کرده و هم سعی نمود تا بر نفی وجود خدا استدلال کند. یکی از دلایل وی مبتنی بر مسئله وجود شرّ است.<sup>۴</sup>

استدلال او بر این اساس است که جهان، شامل شرور فراوانی است. چگونه خداوند خیرخواه و قادر، اجازه وقوع شرور عظیمی همچون سیل، زلزله، کشتار دسته جمعی و جنگ‌ها و ... را می‌دهد؟ چرا اشیاء را به گونه‌ای سامان نمی‌دهد که شرور واقع نشوند؟ وی می‌گوید:

«آیا او می‌خواهد از شر جلوگیری کند، ولی توانایی ندارد؟ در این صورت او ناتوان خواهد بود. آیا او قدرت ندارد، ولی نمی‌خواهد؟ در این صورت او بدخواه است. آیا او هم قادر است و هم می‌خواهد؟ در این صورت شر، از کجا آمده است؟ چرا اساساً شوم‌بختی در جهان وجود دارد؟ مطمئناً تصادفی در کار نیست، پس ناشی از علتی است. آیا از قصد الهی نشأت می‌گیرد؟ اما او خیرخواه مطلق است، آیا برخلاف قصد خداوند است؟ اما او توانای مطلق است.»<sup>۵</sup>

## نقد شبهه هیوم

اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان برای حلّ مشکل شرور، راه‌های مختلفی را پیمودند. نگارنده در نقد هیوم تنها به برخی از مطالب آن‌ها به شرح ذیل می‌پردازد:

اول: استدلال هیوم بر این پیش فرض مبتنی است که: موجود خیرخواه، هر چیزی را که به نحوی شر باشد از بین خواهد برد. در حالی که کلیت چنین قضیه‌ای مخدوش است. اگر موجود خیرخواهی فاقد صفت حکمت و اتقان در افعال باشد، شاید چنین کند و

۱. ر.ک: پلانتینجا آلون، فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، ترجمه محمد سعیدی مهر، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶، ص ۳۲. وی رسالت اصل و عمده براهین اثبات وجود خدا را معقول ساختن اعتقاد دینی می‌داند و معتقد است: "فی الواقع بسیار اندکند کسانی که اعتقاد خداشناسانه خویش را به جهت مقنع بودن این گونه براهین به دست آورده باشند. وظیفه شاخص کلام طبیعی - عقلانی - نشان دادن این امر بوده است که اعتقادات دینی به وجهی معقول قابل پذیرش می‌باشند" ولی همانگونه که در متن آمده است قوت و اتقان براهین اثبات عقلانی وجود خدا در فلسفه و کلام اسلامی به گونه‌ای است که می‌تواند با یاری فطرت خداجویی اقناع عقلانی را به دنبال داشته باشد اگر چه با وجود فطرت نیاز به این براهین همگانی نیست.

۲. ر.ک به: صادقی، هادی، مجله کیان، ش ۱۷، سال سوم مقاله "رو در رو با جی. ال. مکی در مسئله شر و قدرت مطلق.

۳. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۷۷.

۴. سلیمانی امیری، عسگری، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، ص ۳۰۵.

۵. پلانتینجا، آلون، فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، ترجمه محمد سعیدی مهر، ص ۴۰.

با هر چه که به نحوی شر باشد، مقابله نماید؛ لکن خیرخواه حکیمی را در نظر بگیرید که افعال او بر اساس حکمت باشد، او به خیر برتر می‌اندیشد و گاهی برای تحصیل خیر برتر به برخی شروری که لازمه منطقی آن‌هاست، رضا می‌دهد. پدر حکیمی که خیر فرزندش را می‌خواهد، به او داروی تلخ - که به گونه‌ای شر است - می‌خوراند. بنابراین، ملازمه‌ای میان خیر خواه بودن و قادر مطلق بودن و نفی هر گونه شری - حتی شروری که مقدمه خیرات برتری هستند - وجود ندارد، بلکه خیرخواهی اقتضاء می‌کند که در مواردی به شرور و ناکامی‌هایی با هدف تحصیل خیرات برتری که این شرور و ناکامی‌ها مقدمات لازم آنند، رضا داده شود. پس شر بودن این شرور، مطلق و همیشگی نیست، بلکه با توجه به اینکه مقدمه خیر برتری است، بهره‌ای از خیریت دارد. علاوه بر این که اگر ایجاد عالمی با ویژگی‌هایی خاص توسط قادر مطلق با رویکرد منطقی، ملازم باشد با برخی شرور که در نگاه برآیندی به آن عالم و با توجه به محصول نهایی آن عالم، قلیل‌اند؛ در این مورد نیز وجود شر با قادریت مطلق و خیرخواه محض بودن، قابل جمع‌اند و منطقاً مشکلی حاصل نخواهد آمد. آری قادر مطلق می‌تواند همین شرور قلیل و نسبی را از راه ترک آفرینش منشأ آن برطرف کند، چون قادر مطلق است، اما این امر خود، خلاف حکمت و قیاضیت و خیرخواهی الهی است؛ برای این که خیر کثیری در این رهگذر از میان خواهد رفت و ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل، خود، شر کثیر است. به عبارت دیگر، ذات عالم مادی جسمانی به جهت داشتن حرکت، زمان و تضاد در حرکت (مانند: حرکت گازهای زیرزمینی که به انفجار می‌انجامد) ملازم برخی شرور است؛ ولی خیر آن، بسی بیشتر از شرش است.

ثانیاً: فرض کنید که هیچ یک از راه حل‌های مشکل شرور، رضایت بخش نباشند و فرض کنید که موحد اعتراف کند که نمی‌داند چرا خداوند شر را روا می‌دارد، از این مسئله چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ چرا باید گمان کنیم که اگر خداوند، دلیل موجهی برای تجویز شر داشته باشد، انسان، اولین کسی خواهد بود که از آن دلیل، آگاه می‌شود؟! و در نتیجه، چرا باید عدم آگاهی از دلیل موجه به معنای عدم وجود دلیل موجه تلقی گردد؟! شاید خداوند متعال، دلیل موجهی برای تجویز شر داشته باشد، اما آن دلیل، پیچیده‌تر از آن باشد که ما بفهمیم. موحد از طریق برهان لم (یعنی از طریق علت به معلول پی بردن) بر این باور است که خداوند برای تجویز شر دلیلی دارد، هر چند انسان نداند که آن دلیل چیست، این مسئله چگونه به معنای نادرست یا نامعقول بودن اعتقاد به وجود خدا خواهد بود؟ به بیانی دیگر، مسئله شرور - در صورت حل نشدن - شاید برای کسانی بتواند مشکل آفرین باشد که تنها راه اثبات وجود خدا را مطالعه پدیده‌ها یا خلقت و نظم حاکم بر آنها می‌دانند و خداوند را تنها در آینه نظامات خلقت مشاهده می‌کنند. اما برای متکلمان و حکما، مسئله اثبات وجود خدای متعالی از طریق «برهان لم» حل شده است و راهشان، منحصر به نظامات متفن و حکیمانه جهان نیست. پس فرض کنید انسانی نتواند مشکل شرور را به صورت منطقی حل کند، بر اعتقاد و ایمانش نسبت به وجود خداوند خللی وارد نمی‌شود؛ زیرا وجود خدای متعال و عدل و حکمت الهی از راه‌های دیگر غیر از راه نظامات خلقت برای او، قطعی و مسلم شده است، هر چند به صورت تفصیلی نتواند آن را آشکار سازد<sup>۱</sup>. بنابراین، ملحد برای تثبیت موقعیت خویش نمی‌تواند با طرح سوالات گیج‌کننده - حتی بر فرضی که موحد پاسخ تفصیلی آن را نداند - آسوده خاطر بماند و خشنود باشد<sup>۲</sup>.

### شبهه مکی و مسئله شر

یکی از کسانی که در دوران معاصر از طریق مسئله شر، در برابر اعتقاد به خدا ایستاد، جی. ال. مکی، فیلسوف طبیعت‌گرای انگلیسی (۱۹۸-۱۹۱۷) است. وی، بر این باور بود که وجود شر با برخی از اوصاف اصلی خداوند مانند: علم مطلق، قدرت مطلق و

۱. ر.ک: مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۵۳-۵۴، انتشارات صدرا، ۱۳۷۷ ش، لازم به ذکر است که این بیان براساس مباحثات با خصم است و الا حتی برای کسی که از طریق نظامات حکیمانه خلقت به خدا پی برده نیز مسئله شرور با فرض جهل به توجیه آن نمی‌تواند مشکل آفرین باشد چرا که وی می‌تواند با استناد به وجود نظام محیرالعقول در بخش‌های دیگر خلقت و علم قطعی به حکمت آفریدگار، موارد شرور را حمل بر جهل خویش نماید.

۲. ر.ک: پلانتینجا، آلوین، همان، ص ۴۱-۴۲ و عدل الهی، مرتضی مطهری، ص ۹۰.

خیرخواهی محض ناسازگار است و از سوی دیگر تأکید می‌کند که خدای فاقد این اوصاف در چشم متألهان، خدای به معنای واقعی کلمه نیست؛ بدین ترتیب، چنین نتیجه می‌گیرد که خدایی دست کم آن گونه که ادیان الهی می‌گویند، مورد انکار است.<sup>۱</sup> اینان مدعی‌اند میان باور به خدا و اعتقاد به وجود شرور، ناسازگاری منطقی وجود دارد.<sup>۲</sup> مکی در مقاله‌ای تحت عنوان «شر و قدرت مطلق» می‌گوید: «تحلیل مسئله شر علاوه بر این که نشان می‌دهد باورهای دینی فاقد تکیه‌گاه عقلانی‌اند و قابل اثبات عقلی نیستند، معلوم می‌سازد که آنها مسلماً غیرعقلانی‌اند به این معنا که بعضی از اجزای این نظریه عمده کلامی، با اجزای دیگرش ناسازگاری دارد».<sup>۳</sup>

وی استدلال خود را این گونه بیان می‌کند: «مسئله شر در ساده‌ترین صورتش چنین است: «خداوند قادر مطلق است»؛ «خداوند خیر (خیرخواه) محض است»؛ با این حال «شر وجود دارد». این سه قضیه متناقضند، چنان که اگر دو تای آنها صادق باشند، سومین قضیه کاذب خواهد بود».<sup>۴</sup> خود وی اعتراف می‌کند که میان این سه قضیه تناقض صریح همچون تناقض میان دو قضیه «انسان فانی است» و «این چنین نیست که انسان فانی باشد» وجود ندارد؛ بلکه تناقض آنها ضمنی است، که برای ظاهر ساختن آن به دو قضیه دیگر احتیاج است که عبارت‌اند از: «خیر، نقطه مقابل شر است به طوری که فرد خیرخواه حتی المقدور شر را از میان برمی‌دارد.» و «توانایی‌های قادر مطلق را هیچ حد و مرزی نیست.» آن گاه می‌گوید: «لازمه مقدمات مذکور این است که اگر کسی خیر (خیرخواه) محض باشد و هم قادر مطلق، شر را به کلی از بین می‌برد، از این روی دو قضیه «قادر مطلق وجود دارد» و «شر وجود دارد» متناقض است.<sup>۵</sup> اگر خداوند علم و تمایل و قدرت لازم برای از میان برداشتن شر را دارد و اگر شر، منطوقاً ضرورت ندارد، پس نباید شری وجود داشته باشد، البته برخی دیگر از منتقدان معتقدند که صرف وجود شر با وجود خدای ادیان توحیدی، ناسازگار نیست، بلکه کثرت شر در عالم است که با وجود چنان خدایی ناسازگار می‌افتد، عده‌ای دیگر معتقدند که ناسازگاری میان شر طبیعی و وجود خداوند آشکارتر است. این رأی نیز بر این تصور مبتنی است که خداوند، شر اخلاقی را که از انسان مختار سر می‌زند، مجاز می‌شمارد؛ اما شرور طبیعی را که بی‌هدف و کور به نظر می‌رسند، روا نمی‌شمارد. وجه مشترک استدلال‌ها این است که: میان شر و مجموعه اعتقادات دینداران درباره خدا، ناسازگاری وجود دارد».

### نقد شبهه مکی

برای پاسخ به این استدلال چنان که خود مکی بیان کرده کافی است یکی از گزاره‌های فوق را از قطعیت خارج سازیم. راه دیگر برای بطلان استدلال این است که صدق دو ادعای «وجود خدای قادر متعال» و «خدای خیرخواه» را با دلیل قطعی اثبات کنیم. چرا که همه گزاره‌های صادق با یکدیگر سازگارند و در صورت اثبات صدق این دو گزاره، گزاره سوم (حاکمی از وجود شر در جهان) معنایی پیدا می‌کند که قابل جمع با دو گزاره قبلی باشد. راه سوم این است که نشان دهیم ناسازگاری میان دو گزاره اول (از یک سو) و گزاره سوم (از سوی دیگر) اثبات نشده است و مدعیان ناسازگاری، در اثبات آن ناکام مانده‌اند. قبل از بیان تفصیلی نقد استدلال مکی، توجه به یک نکته ضروری به نظر می‌رسد و آن این است که: چنان که غالب خداپرستان معتقدند، قدرت خداوند متعال، مطلق است و به هیچ حدی محدود نمی‌شود؛ ولی آیا قدرت خدا به محالات منطقی (عقلی) هم تعلق می‌گیرد؟ برای مثال: آیا خدا قادر است، مربع مدور بسازد و یا چیزی بیافریند که مخلوق او نباشد؟ در پاسخ به این پرسش اکثریت معتقدان به قدرت مطلق

۱. سعیدی مهر، محمد، فلسفه دین، خدا، اختیار و شر: اولین پلانینجا، بخش دوم، ص ۱۹۶.

۲. البته همه تلاشگران در این عرصه قائل به ناسازگار منطقی میان دو اعتقاد فوق نیستند بلکه اکثر آنان سازگاری منطقی باور به خداوند و وجود شرور را پذیرفته‌اند، اما وجود شرور را دلیلی بر عدم اعتقاد به خدا می‌دانند، به این معنا که اگرچه میان دو گزاره فوق منطوقاً تناقضی نیست اما وجود شر می‌تواند دلیلی بر عدم اعتقاد به خدا باشد.

۳. جی.ال. مکی، "شر و قدرت مطلق" ترجمه محمد رضا صالح نژاد، مجله کیان، سال اول، شماره ۳.

۴. همان.

۵. همان.

۶. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۸۰.

خدا(و همه اندیشمندان مسلمان) بر این عقیده‌اند که امور مُحال و ممتنع به دلیل نداشتن قابلیت ذاتی برای تحقق خارجی، متعلق قدرت خداوند قرار نمی‌گیرند و این، به هیچ وجه به معنای محدودیت قدرت نمی‌باشد. برخی از اندیشمندان، چنین قیدی را حد و مرزی برای قدرت مطلق می‌شمارند و معتقدند قدرت مطلق حتی به حدود منطقی هم محدود نمی‌شود. **مکی**، از این گروه است.<sup>۱</sup> به همین دلیل، گزاره پنجم (حاکمی از نفی حد و مرز برای قادر مطلق) را در توضیح قید «حتی المقدور» که در گزاره چهارم آمده، آورده است تا کسی نگوید شر، لازمه منطقی و غیر قابل تفکیک خیر است. بر این اساس، پاسخ به استدلال **مکی** آسان است، چرا که هم می‌توان بر مبنای او (تعلق قدرت مطلق به امور مُحال) خدشه وارد کرد و هم می‌توان از باب جدل، با پذیرش مبنای فوق و با استفاده از آن، استدلالش را ابطال نمود؛ به این صورت که شخص معتقد به خدا، می‌تواند بگوید اگر قدرت قادر مطلق حتی بر مُحالات عقلی و منطقی تعلق می‌گیرد، چه مانعی دارد که این قادر مطلق با آن اوصافی که دارد، شرور را نیز بیافریند هر چند این عمل به جهت امور مُحال، تناقض‌آمیز باشد.<sup>۲</sup> از این رو استدلال مذکور فاقد استحکام منطقی است.

اکنون ما فرض می‌کنیم که خود استدلال‌کننده هم می‌پذیرد توانایی‌های قادر مطلق، شامل مُحالات منطقی نمی‌شود و بر این اساس از سه راه پیش گفته، استدلال را ارزیابی می‌کنیم.

راه اول: یکی از گزاره‌های چهارگانه را از قطعیت خارج کنیم با توضیحاتی که داده شد معلوم گشت که گزاره سیطره قدرت بر مُحالات منطقی نه تنها فاقد قطعیت است، بلکه به قطع و یقین، ناصواب است، چنان که در جای خود ثابت شده و با اندک تأملی بدیهی است، در نتیجه اگر شخص الهی اثبات کند و یا ابداع احتمال نماید که نفی شرور، مُحال منطقی است و یا لازمه لاینفک برخی خیرات برتر است، می‌تواند استدلال **مکی** را باطل سازد.

راه دوم: اثبات صدق قطعی گزاره یک و دو می‌باشد؛ چرا که گزاره قطعی یا گزاره‌های صادق دیگر تناقض ندارد. چنان که می‌دانیم براهین قطعی و غیر قابل خدشه، وجود واجب و مطلق بودن علم و قدرت او و دیگر صفات کمال او را ضروری می‌سازند که در جای خود بررسی شده است.<sup>۳</sup>

راه سوم: نشان دهیم ناسازگاری میان دو گزاره اول و گزاره سوم حتی با اضافه کردن گزاره‌های چهارم و پنجم اثبات نشده است و برهان **مکی** برای اثبات ناسازگاری، ناتمام است.

**الوین پلاتینجا** فیلسوف دین معاصر، این راه را پیموده است.<sup>۴</sup> توضیح این که با دقت در گزاره چهارم معلوم می‌شود که این گزاره ضرورتاً صادق نیست؛ زیرا ممکن است یک موجود خیرخواه علاوه بر خیرخواهی، حکیم هم باشد و برای از میان برداشتن شر، دلیل کافی براساس حکمت داشته باشد، مثلاً یک پدر خیرخواه فرزندش را از هر شرّی در امان نمی‌دارد؛ زیرا تجربه کردن پاره‌ای برای کمال یافتن او ضرورت دارد. آنچه ممکن است ضرورتاً صادق باشد این گزاره است که ما تحت عنوان گزاره شش به جای سه می‌آوریم: «یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه محض اگر دلیل کافی نداشته باشد، شر را مجاز نمی‌داند». با جایگزینی گزارش شش به جای گزاره سه، تناقض منتفی است؛ چرا که شخص موحد ادعا می‌کند و اثبات هم می‌کند: خدا چون حکیم است و فیاض است و سایر صفات کمال را هم دارد در عین حال که می‌توانست کاری کند که هیچ شرّی تولید نشود، به دلیل آن که این کار موجب زوال خیرهای برتر می‌شد، چنین نکرد و به پاره‌ای از شرور رضا داد. مگر اینکه به جای گزارش شش، ادعای هفتمی مطرح شود که «هرگز ممکن نیست که یک موجود قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض برای مجاز شمردن هیچ نوع

۱. وی به این دلیل که لازمه خداشناسی عرفی این است که قدرت مطلق حتی به محالات منطقی هم مقید نشود، راه حلی که در آن "خیر بدون شر" از محالات منطقی دانسته شده و به همین دلیل، شرّ به وجود آمده، را مقید ساختن قدرت مطلق، تلقی می‌کند و به همین دلیل این راه حل را نمی‌پذیرد و آن را عقب‌نشینی از خداشناسی عرفی می‌شمارد (ر.ک: مقاله شر و قدرت مطلق، کیان، ش ۳، سال اول، ص ۷).

۲. صادقی، هادی، مقاله "رو در رو با جی. ال. مکی در مقاله شر و قدرت مطلق" کیان، ش ۱۷، سال سوم.

۳. گفتنی است برخی از براهین اثبات واجب که توسط حکیمان و فلاسفه اسلامی اقامه شده است، دارای چنین ویژگی هستند؛ ولی براهینی که در مغرب زمین توسط متألّهان آن سامان ارائه شده، غالباً یا همه - از چنین قطعیت فلسفی برخوردار نیستند.

۴. ر.ک: کیان، ش ۱۷، سال سوم، مقاله "مسئله شر" جی وین رایت، ترجمه ابراهیم سلطانی، ص ۳۴.

شری (حتی شری نسبی و شروری که مقدمه لاینفک برخی خیرات برترند) دلیل کافی داشته باشد. ولی این قضیه با توجه به دیگر صفات خدای متعال مانند حکمت و قیاضیت و با توجه به ضرورت منطقی برخی شرور مقدّمی و همچنین تفکیک ناپذیری پاره‌ای از شرور و خیرات، نه تنها ضرورتاً صادق نیست، بلکه قطعاً غیر صادق است.

### چکیده

۱. شرور اختیاری مثل افعال بد انسان‌ها، نتیجه طبیعی اختیاری می‌باشد.
۲. شرور طبیعی، لازمه نقص ذاتی جهان امکانی است.
۳. حکمت وجود شرور طبیعی تکامل و امتحان بشر است.
۴. جهان خلقت بدون شرّ، امری غیر ممکن و توهمی است.
۵. جهان خلقت (بعنوان آفریده خداوند و فعل او) نظام احسن است.
۶. انسان که گل سرسبد آفرینش جهان است، همواره از نقص بسوی کمال در حرکت است.
۷. شیطان که از جّیان است، ذاتاً موجود بدی نیست و خداوند او را هم برای بندگی خلق نموده است.
۸. شیطان با اختیار خود و از روی تکبر از فرمان سجده بر انسان تمرّد نمود.

### پرسش

- ۱- تعدادی از شرور طبیعی و غیراختیاری را نام برده و برای آنها فایده‌ای بیابید.
- ۲- تفاوت اساسی عالم دنیا و عالم آخرت در چیست؟
- ۳- آیا خداوند متعال می‌تواند موجودی ذاتاً بد و شرّ خلق نماید؟
- ۴- آیا وجود شیطان برای ما انسان‌ها فایده‌ای هم دارد؟
- ۵- این آیه شریفه چه می‌فرماید؟ «و نبلوکم بالشرّ و الخیر فتنه و الینا ترجعون»
- ۶- آیا مقصود خداوند از آفرینش انسان بالاخره محقق خواهد شد؟
- ۷- فکر می‌کنید که چرا بعضی نظام‌های الهیاتی قائل به ثنویت شده‌اند؟

## درس دوازدهم

### صفات الهی و مسئله شرّ

#### اهداف درس

- پدیده و موجودی که فی نفسه و مطلقاً شرّ باشد، یافت نمی شود.
- خیر و شرّ مفاهیمی نسبی است و نه، فی نفسه.
- نقش انسان در پیدایش شرّ.
- مسئله خیر و شرّ را باید با یک نگاه کل نگر و نه یک نگاه جزء نگر مطالعه نمود.
- ارتباط مسئله شرور با صفات الهی.
- نظریه جامع و برگزیده در مسئله شرّ.

## معقولیت اعتقاد به صفات الهی و مسئله شر

متفکران اسلامی و غیر اسلامی در حلّ شبهه شرور و سازگار دانستن آن با صفات الهی، پاسخ‌های متعددی داده‌اند. گاهی به صورت کلی با اثبات حکمت الهی و زمانی به صورت جزئی به تبیین مصادیق حکمت پاره‌ای از تبعیض‌ها، تفاوت‌ها، فناها، نیستی‌ها، آفات، مصیبت‌ها، نقص‌ها، بلاها و سایر شرور طبیعی و اخلاقی پرداخته‌اند. پرداختن به همه این پاسخ‌ها، فرصت و حجم نوشتاری زیادی می‌طلبد. خوانندگان می‌توانند برای شناخت تفصیلی این مبحث به کتاب عدل الهی **استاد مطهری**، مراجعه نمایند. نگارنده به اختصار با استفاده از این منبع و منابع دیگر به بیان پاره‌های از پاسخ‌های علما به شرح ذیل پرداخته است. فلاسفه، متکلمان و عارفان با چهار رویکرد کلامی، فلسفی، عرفانی و تربیتی به حلّ شبهات شر پرداخته‌اند.

### پاسخ به شبهه شرور با رویکرد کلامی

**رویکرد نخست:** رویکرد کلامی و از منظر برون و درون دینی، یا عقل و نقل دینی است که عبارت از این است که خداوند عالم، قادر و حکیم است و هیچ یک از منشأها و انگیزه‌های ظلم، چون: نادانی، ناتوانی، نیازمندی و کاستی‌ها را ندارد و بنابراین، دلیلی ندارد تا به کسی ظلم نماید و اگر ناملایمات و شروری مشاهده می‌شود، حکمت آن‌ها از دامنه علم ما خارج است. بدون شک، فلسفه و حکمتی در آن‌ها هست که از ما پنهان‌اند. شایان ذکر است که این رویکرد با توجه به اثبات برون دینی و عقلی حکمت الهی، به عنوان دلیل فلسفی و عقلی نیز قلمداد می‌شود. متکلمان، علاوه بر پاسخ کلی، مبنی بر توجیه حکیمانه شرور، به بیان پاسخ‌های تفصیلی و جزئی نیز پرداخته‌اند. برای نمونه بر این باورند که برخی از شرور، مانند ظلم، فقر، گرسنگی و صدها مشکل اقتصادی، سیاسی، بهداشتی و غیره، شرور اخلاقی به شمار می‌آیند و از اراده آدمیان ناشی می‌شوند؛ این پاسخ نیز صحیح است، ولی تنها مشکل شرور اخلاقی را حل می‌کند و حکمت فاعلی شرور طبیعی را بیان نمی‌کند.

### پاسخ به شبهه شرور با رویکرد فلسفی

**رویکرد دوم:** از منظر فلسفی و برون دینی است که مشتمل بر جواب‌های ذیل است:

۱. **ماهیت شرور از سنخ عدم و نیستی است:** زیرا با تحلیل فلسفی می‌توان کوری، کری، جهل، ناتوانی، بیماری و هر نوع شرّ دیگر را به عدم بینایی، عدم شنوایی، عدم علم، عدم قدرت و عدم سلامتی برگرداند و عدم، در نظام علت و معلول به علت حاجت ندارد، تا به انتساب این‌ها به یزدان یا اهرمن، نور یا ظلمت نیازمند باشیم. این پاسخ افلاطونی، هر چند برای پرسش هستی‌شناختی و فلسفی شرور مناسب است و معلوم می‌سازد که شر، امری عدمی است؛ ولی حکمت شرور و عدم‌ها را تبیین نمی‌کند؛ زیرا شاید کسی در جواب بگوید چرا این عدم‌ها، توسط خدای قادر و توانا، مرتفع نشدند؟

۲. **شرور، نسبی هستند:** پاسخ دیگر فلاسفه این است که ما در این عالم، شر و بدی مطلق نداریم؛ سیل و زلزله، حیوانات وحشی، بیماری و میکروب برای برخی از موجودات شر محسوب می‌شوند و نسبت به پاره‌ای دیگر، خیر به شمار می‌آیند. زهر مار برای مار، خیر و مایه حیات و برای انسان، شر و مایه زدودن حیات است. این جواب نیز صحیح است، لکن پرسش پیش گفته را به

طور کامل پاسخ نمی‌دهد. پرسش این است که چرا با وجود قدرت و خیرخواهی نامتناهی الهی، شرّ نسبی از جهان برچیده نمی‌شود؟

**۳. تفکیک‌ناپذیری خیرات و شرور:** فلاسفه مشایی به پاسخ دیگری رو آورده و گفته‌اند: جهان طبیعت، جهان حرکت و تعارض و برخورد است. موجودات مادی، از حالت بالقوه و استعدادی خود، به سوی حالت بالفعل در حرکت و تکامل‌اند. گاه در این حرکتها، تضاد و تراحم پدید می‌آید و در آن صورت، شرور در این عالم، قابل تفکیک از خیرات نیستند. خیر محض شدن این عالم با نفی حرکت و نفی مادی بودن آن میسر است. یعنی سالبه به انتفای موضوع (یعنی باب نفی حرکت، اصل جهان طبیعت نفی می‌شود)، پیش می‌آید؛ که در این صورت، مستلزم نفی خیر کثیر است که خود، شرّی کثیر خواهد شد؛ یعنی با زوال و نابودی طبیعت از شرور قلیل نجات می‌یابیم، اما خیر کثیری به نام طبیعت را از دست می‌دهیم. در ضمن برخی از شرور، مانند تفاوت‌ها، ناشی از اقلیم‌ها و مناطق جغرافیایی متفاوت است و طبیعت، اقتضای چنین تفاوت‌هایی را می‌کند؛ یعنی اگر این گونه تفاوت‌ها لازمه ذاتی طبیعت است. به عبارت دیگر، اراده الهی بالذات به امور خیر تعلق دارد، گرچه بالعرض به شرور تعلق می‌گیرد؛ پس شرور بالذات، متعلق اراده الهی نیستند؛ بلکه بالعرض و بالتبع هستند. این اراده عرضی و تبعی، لازمه ذاتی طبیعت است که در کنار وجود امور خیر، گرفتار شرور نیز می‌گردد. اشکال این پاسخ با وجود درست بودنش، این است که شر بودن حوادث، ذاتی طبیعی حوادث نیست؛ بلکه از آن جهت که به بشر آسیب می‌رساند، شر محسوب می‌شوند؛ حال پرسش این است چرا توسط قدرت، عدل و حکمت الهی، سیل، زلزله و سایر حوادث طبیعی به گونه‌ای نازل نمی‌شوند که آسیبی به انسان نرسانند و در مکانی که بشر در آن زندگی نمی‌کند، تحقق نمی‌یابند؟ چرا با توجه به شرّ ذاتی نبودن حوادث طبیعی، اراده خداوند به گونه‌ای به امور خیر تعلق نمی‌گیرد که بالعرض، انسان گرفتار شرّی نشود؟

**۴. افزونی خیرات از شرور:** پاسخ دیگر فلاسفه این است که با وجود این که در این عالم، شر یافت می‌شود، اما هیچ‌گاه مقدار شرور از مقدار خیرات تجاوز نمی‌کنند؛ زیرا در غیر این صورت تمام عالم طبیعت نابود می‌شد. بقا و پایداری عالم طبیعت، دلیل بر افزونی خیرات نسبت به شرور است. با توضیح پیش گفته معلوم می‌شود که این پاسخ نیز دغدغه کلامی و الهیاتی را پاسخ نمی‌دهد؛ برای این که شرور قلیل در دنیا تحقق دارند و چرا همه جهان طبیعت با وجود حوادث طبیعی، دربردارنده خیر مطلق نیست؟ به عبارت دیگر چرا این حوادث به گونه‌ای در طبیعت تحقق نمی‌یابند که دامن‌گیر بشر نشود و آن‌ها رابه شرّ مبتلا نگرداند و چرا سیل و زلزله در جایی تحقق نیابند که به انسان خسارتی وارد نسازند؟

## پاسخ به شبهه شرور با رویکرد عرفانی

**رویکرد سوم:** پاسخ به شبهه شرور، رویکرد عرفانی است. عارفان با نگرش کل‌نگرانه به حل این مسئله پرداخته‌اند که به اختصار بیان می‌گردد:

**۱. جزءنگری، منشأ شرور:** شرور، ناشی از نگرش جزءنگری است؛ اگر انسان از منظر کل‌نگری به جهان طبیعت توجه کند، وجود شرور را نیز مناسب و ضروری می‌داند، بلکه شرّی، دردی و رنجی نمی‌بیند. ما انسان‌ها به علت جزءنگری، ناملایمات را شر و رنج می‌بینیم در نارضایتی دائمی به سر می‌بریم. اگر انسانی با دید کلی به تمام منزل بنگرد، وجود چاه و مکان‌های بهداشتی آن را ضروری می‌شمارد و آن‌ها را شر نمی‌داند؛ ولی اگر فقط به بوی بد چاه منزل توجه کند، به شر و پلیدی آن حکم می‌کند. این پاسخ هم با وجود درست بودنش، یک راه کار عرفان عملی برای جلوگیری از نادیده گرفتن شرور و ناملایمات است؛ ولی نمی‌تواند مشکل فعلی کسانی را که به این دستاورد عرفانی نرسیده‌اند، حل کند.

**۲. نگرش به شر:** برخی از شرور با دیده دنیا‌نگری، شرّند، ولی به عالم آخرت نیز توجه شود، شرّی در کار نیست؛ برای مثال، مرگ برای انسان دنیا‌گرا، امری شرّ و رنج‌آور است؛ ولی برای مؤمن به قیامت، انتقال از عالمی به عالم دیگر است. این سخن صحیح است و برای برخی شرور، گره‌گشایی می‌کند، ولی مشکل همه شرور را حل نمی‌کند. شایان ذکر است که لازم نیست



مشکل رونی و عاطفی شرور تنها از یک طریق، حل گردد؛ می‌توان راه‌های مختلفی را برای حل مصادیق گوناگون شر به کار گرفت.

### پاسخ به شبهه شرور با رویکرد تربیتی

عالمان برای نجات روانی افراد گرفتار شر، رنج و درد، به بیان برخی کارکردهای تربیتی شرور پرداخته‌اند و بر این باورند که سختی‌ها، گرفتاری‌ها، مصیبت‌ها و شداید، نقش مهمی در تکامل علمی، معنوی، صنعتی، فردی و اجتماعی دارند؛ پس شرور منشأ خیرات فراوان‌اند و از این رو منظری از خیرات را دارا هستند. این پاسخ با وجود درستی، مشکل پیش گفته را حل نمی‌کند. پرسش این است که آیا نمی‌توان به گونه‌ای، خیرات را بدست آورد که نیاز به مقدمات شری نباشد؟

### نظریه برگزیده

نگارنده، همه پاسخ‌های پیش گفته کلامی، فلسفی، عرفانی و تربیتی را می‌پذیرد؛ ولی با توجه به پرسش از حکمت وجود شر و این که چرا به گونه‌ای حوادث طبیعی تحقق نیافت تا مشکل شر و ناملایمت‌های بشری پیش نیاید، به دیدگاه دیگری رو آورده است. توضیح این که برخی از شرور، رابطه تکوینی با اعمال انسان‌ها دارند؛ مانند برخی عذاب‌های دنیوی و همه عذاب‌های اخروی؛ لذا نکته‌ای که باید توجه کرد، این است که رابطه عمل و جزا در آخرت و برخی جزاهای دنیوی، از نوع قراردادی نیست، بلکه از سنخ رابطه علت و معلولی است. در سخنی دقیق‌تر جزا، عین عمل است که در عالم آخرت ظهور کرده است. این ادعا درباره حیات پس از مرگ، در مسئله تجسم اعمال اثبات می‌گردد. نگارنده بر این باور است که این جواب، بهتر به تبیین حکمت فاعل الهی نسبت به تحقق شرور می‌پردازد. تبیین مطلب این است که شر بودن حوادث ناگوار، نسبت به نوع ارتباطی است که با انسان پیدا می‌کند. حوادث طبیعی در بیابان اتفاق می‌افتد و برای هیچ انسانی، شر محسوب نمی‌شود یا حادثه‌ای برای شخصی، شر و برای دیگری خیر به شمار می‌آید. شر بودن حوادث ناگوار، وقتی اتفاق می‌افتد که ناملایمت، درد و رنجی برای انسان فراهم آورد. متکلمان به همین دلیل در بحث شرور از تعبیر آلام استفاده کرده‌اند. فلاسفه، چون دغدغه هستی‌شناسی پدیده‌ها را دارند به وجود یا عدم بودن شر می‌پرداختند. پس اگر بخواهیم بحث فلسفی درباره شر داشته باشیم، بی‌شک، تمام حوادثی که منشأ شرور هستند، امور عدمی را تحقق می‌بخشند. شروری مانند: موت، قطع عضو، زوال مال و غیره جملگی امور عدمی هستند، ولی همه آن‌ها برای انسان، منشأ الم و دردی می‌باشند که از سنخ علم حضوری و امری وجودی است و مشکلات روان‌شناختی فراوانی برای انسان به وجود می‌آورد. پس سؤال کلامی درباره حکمت الهی، نسبت به تحقق آلام مطرح می‌گردد. پاسخ نگارنده این است که تمام شرور طبیعی همچون شرور اخلاقی، زاییده اراده و افعال ارادی انسان‌ها است و حکمت و قضای الهی اقتضا می‌کند که اراده انسان‌ها در طول اراده الهی قرار می‌گیرد و خداوند اراده کرده است که با اراده انسان‌ها، خیر و شر را تحقق بخشد. این حقیقت، توسط عقل، شهود، تجربه بشری، فلسفه، عرفان و علوم تربیتی به دست نمی‌آید. این حقیقت توسط آموزه‌های دینی، قرآن و سنت پیشوایان دین کشف می‌گردد؛ برای این که نقش اساسی دین الهی این است که روابط پنهان میان اعمال آدمیان و پاداش و جزای دنیوی و اخروی را به انسان‌ها نشان دهد.

با وجود پاسخ گفته شده، هنوز پرسش دیگری باقی است. پرسش این است که اگر چه تمامی شرور طبیعی و اخلاقی زاییده اراده انسان‌ها هستند؛ ولی همه شرور، زاییده اراده خود انسان مبتلای به شر نیست. گاهی انسانی به شری مبتلا می‌شود که زاییده اراده انسان دیگر است. جمعی از انسان‌ها، جامعه را با گناهان خود آلوده می‌کنند و مشمول عذاب الهی می‌گردند. در آن جامعه، انسان‌های بی‌گناه نیز آسیب می‌بینند یا انسان گنه‌کاری با اعمال زشتی، مانند سرقت، قتل و تجاوز به انسان‌های بی‌گناه آسیب می‌رساند. سؤال این است که چنین انسانی چرا باید به شر مبتلا گردد و حکمتش چیست؟ پاسخ این است که گاهی انسان‌های بی‌گناه، نسبت به گناه شایع در جامعه سکوت یا ابراز رضایت می‌کنند و امر به معروف و نهی از منکر نمی‌کنند. چنین انسان‌های بی‌گناهی، به گناه دیگری به نام سکوت و رضایت مبتلا شدند و همین کافی است تا مشمول عذاب الهی گردند یا انسان به ظاهر

بی گناهی توسط اراده انسانی، عمداً یا سهواً آسیب می‌بیند و برای مثال تصادف می‌کند یا مالش به سرقت می‌رود؛ همه اینها می‌تواند معلول برخی اعمال خودش باشد. بی‌حرمتی به والدین یا رعایت نکردن حقوق بستگان و همسایگان می‌تواند منشأ برخی آسیب‌های ناگهانی گردد. این حقیقت به خوبی در نصوص دینی آشکار شده است.

گاهی در واقع، انسان مبتلا به شرور ارادی، بی‌گناه است و نسبت به گناه دیگران ابراز رضایت نکرده و حتی به جهت امر به معروف و نهی از منکر، آسیب دیده و به شری مبتلا شده است؛ مانند: حادثه دردناک کربلا که توسط انسان‌های حیوان‌صفت، نسبت به اولیای الهی به جهت نپذیرفتن طاغوت و معصیت به وجود آمد یا انسان بی‌گناهی بدون دلیل، توسط گناه‌کاری به قتل می‌رسد. حکمت این امور را باید در بحث انفکاک‌ناپذیریت اراده انسان از عملش و انفکاک‌ناپذیری عمل خوب یا بد از پیامدهای تکوینی‌اش دانست. توضیح این است که حکمت الهی اقتضا کرده است که انسان‌ها با اراده خود به کارهای خوب یا بد پردازند؛ حال آیا می‌توان فرض کرد که انسانی، اراده فعل خوب یا بد بکند و فعلش تحقق نیابد؛ آن‌گاه که نسبت اراده انسان به فعلش، نسبت جزء اخیر علت تامه برای معلول باشد؟ یا فعلش در خارج تحقق یابد و اثر تکوینی‌اش موجود نشود؟ تیر را پرتاب بکند و به بدنش اصابت بکند و بدن، آسیب نبیند و زخم نشود؟ یا وارد آتش بشود و نسوزد؟ پاسخ به دلیل تحقق اجتماع نقیضین، منفی است. آری آتش می‌تواند به گلستان تبدیل شود و نسوزاند، ولی تا زمانی که آتش، آتش است، می‌سوزاند. حال که چنین اتفاق ناگواری، حتمی و ضروری است؛ تکلیف انسان بی‌گناه چیست؟ نصوص دینی اسلام، در اینجا بحثی به نام اعراض مطرح کرده‌اند؛ با این بیان که خداوند حکیم و عادل، برای جبران مصائب ضروری این افراد، عوض می‌دهد. برای مثال: مصیبت برای آن‌ها کفاره گناهانشان قلمداد می‌شود یا به جهت صبر در مصیبت از نعمت‌های مادی و معنوی دنیایی مانند: یافتن نفس ملهمه یا نفس مطمئنه یا رشد علمی برخوردار می‌گردند یا عذاب اخرویی ایشان برطرف می‌شود یا کاهش می‌یابد.

## آیات مربوط به شرور

بسیاری از پاسخ‌های پیش گفته به ویژه دیدگاه برگزیده، از آیات قرآنی و روایات به دست می‌آیند که به اختصار بیان می‌گردد:

(الف) آیاتی که از وجود شرور گوناگون گزارش می‌دهند؛ مانند: «قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ \* مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ \* وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ \* وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ \* وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ»؛ «وَ تَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَ الْحَيْرِ فَتْنَةً وَ الْإِنِّيَا تُرْجَعُونَ»؛ «وَ الَّذِينَ يُخَشِرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَ أَضَلُّ سَبِيلًا»<sup>۱</sup>؛ پس شرور به اعتبار وجود درد و رنج امری وجودی - نه عدمی - است.

(ب) دسته دیگری از آیات بیانگر این است که برخی امور از نظر شما خیر و شرند؛ ولی در واقع چنین نیستند؛ یعنی با نگاه جامع، خلاف آن درک می‌شود؛ مانند: «وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»<sup>۲</sup>؛ «وَ يَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَ كَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا»<sup>۳</sup>؛

(ج) گروه دیگری از آیات، بر همراهی خیر و شر دلالت دارند و می‌فرمایند: مصائب ما در خوشبختی‌هاست؛ زیرا بسیاری از خوبی‌ها از بدی‌ها زاییده می‌شوند و زشتی‌ها و رنج‌ها مقدمه وجود زیبایی‌ها و آفریننده و پدید آورنده آن‌ها می‌باشد. «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا \* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»<sup>۴</sup>.

۱. فلق: «بگو ای پیامبر، پناه می‌بریم به آفریدگار شکافنده صبح، از شر آنچه آفریده است، و از شر شب تاریک چون درآید، و از شر زنان سحر کننده که دمندهگان افسون‌اند در گره‌ها، و از شر حسد برنده چون ظاهر می‌کند حسد را...»
۲. انبیاء: ۳۵ «ما می‌آزماییم شما رابه شر و خیر، آزمودنی؛ و به سوی ما بازگردانیده می‌شوید.»
۳. فرقان: ۳۴. «آن‌ها که بر روی‌هایشان حشر می‌شوند به سوی دوزخ، آنها از جهت جای بدترند، و گم‌ترند از جهت راه.»
۴. بقره: ۲۱۶. «و شاید که ناخوش دارید چیزی را و آن بهتر باشد برای شما؛ و شاید که دوست دارید چیزی را و آن بدتر باشد از برای شما؛ و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.»
۵. اسراء: ۱۱. «و درخواست می‌کند انسان شر را؛ مثل درخواست کردنش خیر را؛ و انسان شتاب کننده است.»
۶. انشراح: ۵ و ۶. «پس حتماً با سختی آسانی است \* حتماً با سختی آسانی است.»

ها) آیاتی در قرآن بر سنت‌های تکوینی دلالت دارند. «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا»<sup>۱</sup> پس قانون جاذبه، سوختن آتش، آتشفشان‌ها، زلزله و صدها قوانین دیگر، سنت‌های طبیعی و جدانشدنی طبیعتند.

د) آیات دیگری در قرآن از استناد تحولات اجتماعی و ناملايمات، دردها و رنج‌ها به اراده انسان‌ها خبر می‌دهد. «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»<sup>۲</sup>؛ آیات قرآن گزارش می‌دهند که بخشی از بلاها و گرفتاری‌ها، نتیجه اعمال انسان است. «ما أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ»<sup>۳</sup>؛ اقوام مختلفی که در قرون و اعصار پیشین گرفتار طوفان‌ها، غرق‌شدن‌ها و ... شدند و داستان اقوام گذشته در قرآن آمده و عکس‌العمل کردار بد آن‌ها گزارش شده است. جریان قوم لوط چنین معرفی گشته: «قَالُوا إِنَّا مَهْلِكُوا أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنَّ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ»<sup>۴</sup> و در ادامه می‌گوید: «إِنَّا مُنْزِلُونَ عَلَىٰ أَهْلِ هَذِهِ الْقَرْيَةِ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ»<sup>۵</sup> سپس جریان قوم شعیب، مطرح می‌گردد: «فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جِثَمِينَ»<sup>۶</sup>؛ سپس جریان عاد و ثمود و فرعون و قارون و هامان را مطرح نموده و می‌گوید: «فَكُلًّا أَخَذْنَا بِذَنبِهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ وَمِنْهُمْ مَّنْ خَسَفْنَا بِهِ الْأَرْضَ وَمِنْهُمْ مَّنْ أَغْرَقْنَا وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»<sup>۷</sup> «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَنَّا أَغْنَيْنَاهُمْ عَنْ آلِهَتِهِمْ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَّمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْسِيلًا»<sup>۸</sup>، كَذَلِكَ أَخَذَ الرَّبُّ إِذَا أَخَذَ الْقَرْيَةَ وَ هِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّهَا أَخَذَهُ أَهْلِيمٌ شَدِيدٌ»<sup>۹</sup>؛ «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّمَنْ خَافَ عَذَابَ الْآخِرَةِ»<sup>۱۰</sup>؛ «أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَ ثَمُودَ وَ قَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَ أَصْحَابِ مَدْيَنَ وَ الْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَ لَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»<sup>۱۱</sup>؛ «وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ»<sup>۱۲</sup>؛ «وَ كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ بَطَرَتْ مَعِيشَتَهَا فَتِلْكَ مَسَاكِنُهُمْ لَمْ يَنْسُكُوا مِنْ بَعْدِهِمْ إِلَّا قَلِيلًا وَ كُنَّا نَحْنُ الْوَارِثِينَ»<sup>۱۳</sup>؛ «وَ مَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقَرْيَةَ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَ مَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقَرْيَةَ إِلَّا وَ أَهْلَهَا ظَالِمُونَ»<sup>۱۴</sup>؛ «وَ تِلْكَ الْقَرْيَةُ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَ جَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِمْ مَوْعِدًا»<sup>۱۵</sup>؛ «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَ أَثَارُوا الْأَرْضَ وَ عَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ»<sup>۱۶</sup>

و) هر چند شرور طبیعی و اخلاقی، زاینده اراده دسته‌ای از انسان‌ها بوده، و برخی انسان‌ها با اراده خود منشأ شرور و آلام شده‌اند؛ ولی عده‌ای از انسان‌ها بدون اراده خود و در اثر اراده دیگران، گرفتار شرور می‌شوند؛ سؤال این است که چه حکمتی در پیدایش این پدیده وجود دارد؛ پدیده‌ای که زاینده اراده شخص متألم نبوده و با اراده دیگران که در طول اراده الهی بوده، تحقق یافته است؟ پاسخ این است که اولاً چنین شری غیر قابل انفکاک از طبیعت است. فرض نفی شر در این وضعیت از طبیعت مستلزم اجتماع نقیضین است. خدای سبحان نیز می‌فرماید: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ»<sup>۱۵</sup>.

۱. فاطر: ۴۳.

۲. رعد: ۱۱.

۳. شوری: ۳۰.

۴. عنکبوت: ۳۱.

۵. همان: ۳۴.

۶. همان: ۳۶.

۷. همان: ۴۰.

۸. هود: ۱۰۱-۱۰۲.

۹. هود: ۱۰۳.

۱۰. توبه: ۷۰.

۱۱. یونس: ۱۳.

۱۲. قصص: ۵۸-۵۹.

۱. کهف: ۵۹.

۱۴. روم: ۹.

۱۵. بلد: ۴.

ثانیاً خداوند حکیم و عادل، برای شخص متألم، فوایدی مانند: برخورداری از استقامت بیشتر در دنیا، اجر پاداش و عوض دنیوی یا اخروی، آزمایش الهی را مترتب می‌کند. این فواید در روایات پیشوایان دین برای انسان‌های مؤمن پررنگ‌تر مطرح شده است. رسول الله (صلی الله علیه و آله) می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَيُعَذِّبُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ كَمَا تُعَذِّبُ الْوَالِدَةَ وَلَدَهَا بِاللَّبَنِ»<sup>۱</sup>، خداوند بنده مؤمنش را به وسیله بلاء تغذیه می‌کند، همان‌گونه که مادر فرزندش را با شیر غذا می‌دهد؛ «وَعَنْ عَلِيٍّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَالَ مَا كَرُمَ عَبْدٌ عَلَى اللَّهِ إِلَّا أَزْدَادَ عَلَيْهِ الْبَلَاءُ»<sup>۲</sup>، هیچ بنده‌ای را خداوند تکریم نکرد، مگر این که بلاء را بر او زیاد کرد؛ امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «إِنَّ الْبَلَاءَ لِيُظْلِمَ أَدَبٌ وَلِلْمُؤْمِنِ امْتِحَانٌ وَلِلْأَنْبِيَاءِ دَرَجَةٌ وَلِلْأَوْلِيَاءِ كَرَامَةٌ»<sup>۳</sup>؛ بلاء برای ستمکار تأدیب است، برای مؤمن آزمایش، برای انبیا درجه و برای اولیا، تکریم؛ امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «قَالَ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُ بِمَنْزِلَةِ كِفَّةِ الْمِيزَانِ كُلَّمَا زِيدَ فِي بَلَائِهِ»<sup>۴</sup> مؤمن به منزله کفه ترازوست هر چقدر ایمانش بیشتر شود ابتلای او بیشتر می‌شود و نیز می‌فرماید: «إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الْأَمْثَلُ»<sup>۵</sup>، شدیدترین ابتلاء در مورد انبیا است و کسانی که شبیه‌ترند به انبیا از جهت ابتلا از جهت درجه هم به آنان شبیه‌ترند؛ همچنین می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا بِالْبَلَاءِ غَتَّاهُ»<sup>۶</sup>، خداوند وقتی بنده‌ای را دوست می‌دارد او را پی در پی در بلاء فرو می‌برد. پیامبر اسلام درباره خود فرمود: «مَا أَوْذِي نَبِيٌّ مِثْلَ مَا أَوْذِيْتُ»<sup>۷</sup>. بت به تعبیر شاعر:

هر که در این یزم مقرب تر است      جام بلا بیشترش می‌دهند

همچنین بلاها، عامل آزمایش الهی هستند؛ به تعبیر قرآن: «تَبْلُوَكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً»<sup>۸</sup> یعنی خیرات و شرور را برای آزمایش شما آفریده‌ایم. «وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى تَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ»<sup>۹</sup>؛ «وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»<sup>۱۰</sup> آزمایش الهی در پرده‌برداری از واقعیات و معرفی نیکان و بدان به مردم و تحقق زمینه رشد و پرورش انسان‌ها که اراده الهی بر آن تعلق گرفته، نقش مؤثری دارد. همچنین بلاها، دل‌ها را از آلودگی‌ها پاک می‌سازد. به تعبیر روایات: «ساعات الهموم ساعات الكفارات» و «السقم يمهو الذنوب». و نیز بلاها و مصائب، زنگ بیدارباش است. گاهی انسان غرق شده در لذائد مادی، تنها از طریق بلاها متنبه می‌شود و به هدایت می‌رسد. قرآن می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ \* أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْجَى»<sup>۱۱</sup>؛ «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ»<sup>۱۲</sup>؛ «وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَدْكَرُونَ»<sup>۱۳</sup>.

## حاصل سخن

همان‌گونه که گذشت موضوع شر، مبحثی بسیار گسترده و دارای ابعاد گوناگونی است، ملحدان تلاش کردند تا نشان دهند که مسئله شر با پاره‌ای از اعتقادات اساسی متدینان سازگاری ندارد، و موحدان نیز در پاسخ معلوم ساختند که جهل بشر به حکمت پاره‌ای از شرور، اعتقادات دینی را متزلزل نمی‌سازد؛ جمع‌بندی و حاصل مطالب گذشته را می‌توان به شرح ذیل بیان کرد:

۱. بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۱۹۵، باب ۱- فضل العافیه و المرض و ثواب المرض و علله وانواعه.

۲. بحارالانوار، ج ۹۳، ص ۲۸، باب ۱- وجوب الزکاة و فضلها و... .

۳. میرزا حسن نوری، مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ هـ. ق، ج ۲، ص ۴۳۷، باب استحباب احتساب البلاء و... .

۴. حر عاملی، وسائل الشیعه، مکتب الاسلامیه، تهران، ۱۴۰۳ ق، ج ۳، ص ۲۶۳، ۷۷- باب استحباب احتساب البلاء.

۵. وسائل الشیعه، ج ۳، ص ۲۶۲، ۷۷- باب استحباب احتساب البلاء.

۶. الکافی، ج ۲، ص ۲۵۳، باب شدة ابتلاء المؤمن... ص ۵۲، بحارالانوار، ج ۱۵، ص ۵۵.

۷. بحارالانوار، ج ۳۹، ص ۵۵، فی مساواته یعقوب و یوسف.

۸. انبیاء: ۳۵.

۹. محمد: ۳۱.

۱۰. بقره: ۱۵۵.

۱۱. علق: ۶ و ۷.

۱۲. اعراف: ۹۴.

۱۳. اعراف: ۱۲۰.

۱. شر، به معنای نقص در هر موجود ممکنی تحقق دارد و زوال‌ناپذیر است، نفی هر گونه نقص و عدم از ممکنات، مستلزم تبدیل آن‌ها به واجب‌الوجود و اجتماع نقیضین است؛ زیرا لازمه چنین سخنی این است که ممکن‌الوجود بالذات در حالی که ممکن‌الوجود بالذات است، واجب‌الوجود بالذات بشود؛ یعنی اجتماع نقیضین لازم آید.

۲. مقصود از شر، وجود امور ناملازم برای انسان است، پس سیل، زلزله، زهر مار و طوفان تا زمانی که به انسان، آسیبی وارد نکنند، شر به شمار نمی‌آیند. پس شر بودن شرور به اعتبار ناملازماتی است که برای انسان فراهم می‌آورد.

۳. شرور اخلاقی زاییده اراده انسان‌هاست، و رفع آن‌ها توسط خدای سبحان ممکن است ولی تنها از طریق نفی اراده انسان و تحقق جبر نسبت به افعال آنها، که با حکمت الهی منافات دارد؛ پس خدای سبحان انسان را حکیمانه آفرید و راه و چاه را هم با عقل و نقل دینی به او نشان داد. حال انسان با اراده خود می‌تواند مسیر درست را طی کند و جامعه را گرفتار شرور اخلاقی خود نسازد و منشأ تحقق خیرات در جامعه گردد، یا این که با اراده زشت خود جامعه را به نابودی بکشاند؛ حال ممکن است این پرسش مطرح گردد که، آیا خداوند سبحان نمی‌تواند اراده کند که انسان‌ها با اراده خود کارهای خوب انجام دهند و به کارهای بد و دردناک و شر دست نیازند؟ پاسخ این پرسش مثبت است؛ لکن وقتی که انسان‌ها به درجه و ملکه عصمت یا لااقل عدالت برسند که می‌توانند با اختیار خود به این دو ویژگی دست یابند، پس اگر همه انسان‌ها با اختیار خود به عصمت یا عدالت برسند، خداوند اراده می‌کند که همه انسان‌ها با اراده خود کارهای خوب و عادلانه انجام دهند و نه تنها جبری لازم نمی‌آید؛ بلکه دنیا در آن زمان، گلستان خواهد شد و بسیاری از شرور طبیعی و شرور اخلاقی تحقق نخواهند یافت؛ مگر شروری که ضرورت و لازمه انفکاک‌ناپذیر طبیعت باشند؛ مانند: مرگ.

جهان مهدویت عدالت محور، مصداق این آرزو و آرمان بشری است. خداوند رحمان و رحیم ظهورش رانزدیک سازد؛ ان‌شاء الله تعالی.

۴. شرور طبیعی از حیث ذات حوادث، ذاتی طبیعت و انفکاک‌ناپذیر از طبیعت است؛ اگر طبیعت، طبیعت است، حرکت، تضاد، تراحم، تعارض و حوادث طبیعی را به دنبال دارد، اما هیچ یک از این حوادث تا زمانی که به انسان ضرری نرساند و ناملازمی ایجاد نکنند، شر به شمار نمی‌آیند. حال سؤال این است که چرا این گونه حوادث مانند: سیل، زلزله، طوفان، میکروب و ویروس به گونه‌ای تحقق یافت که منشأ شرور و ناملازمات گردید؟ پاسخ این پرسش به اعمال اختیاری انسان‌ها برمی‌گردد، انسان معاصر با استفاده بی‌رویه از منابع طبیعی و تغییر و تصرف در طبیعت، محیط زیست را آلوده کرده و منشأ بیماری‌های صعب‌العلاج در دنیای معاصر شده است. کمپانی‌های داروسازی در جهان نیز برای جذب منافع بیشتر به دنبال تولید ویروس‌ها و بیماری‌های جدید هستند؛ آیا این شرور طبیعی را باید به خدا نسبت داد یا اراده انسان‌ها، منشأ چنین حوادثی شده‌اند؟ البته هر حادثه‌ای در نهایت به اراده الهی برمی‌گردد، ولی خداوند اراده کرده که انسان‌ها با اراده خود کارهای خوب و بد کنند و نتایج اعمال خود را بیابند. بخش مهمی از شرور طبیعی، زایید اعمال غیرشرعی انسان‌هاست، اعمال انسان‌ها با نتایج دنیوی و اخروی آن‌ها پیوند تکوینی دارند؛ این که سیلی یا زلزله‌ای یا سونامی در درون یک شهری اتفاق می‌افتد و در نقطه دیگری خارج از شهر صورت نمی‌گیرد، باید با اعمال انسان‌ها پیوندی داشته باشند.

۵. با توجه به مباحث گذشته روشن شد که مسئله شرور، نه مسئله مبهمی است که فاقد توجیه عقلانی باشد آن‌چنان که اشاعره اعتقاد دارند؛ و نه وجود خدای سبحان را نفی می‌کند آن‌چنان که ملحدان و طبیعت‌گرایان بر آن باور داشتند؛ و نه نیازی به عقیده ثنویت، دوگانه‌پرستی، خدای خیر و خدای شر دارد. شرور جملگی زاییده اراده آدمیان است و اراده الهی در طول اراده انسان‌ها قرار دارد.

## چکیده

۱. شر بودن موجودات امری نسبی و در نسبت با موجودات دیگر است. برای مثال اگر یک میکروب و یا ویروس خطرناک را در نظر بگیریم نمی‌توانیم بگوییم این موجود فی‌نفسه شرّ است. بلکه شر بودن او نسبت به ما انسان‌ها و حیوانات است. ولی همین موجود، فی‌نفسه امری مثبت و خیر است؛ زیرا واجد کمالاتی مثل حیات، ادراک، تغذیه، تولید مثل و نظم می‌باشد.
۲. از یک منظر کل‌نگر، این جهان یک نظام احسن است و نقائص آن هم لازمه این نظام احسن می‌باشد.
۳. از منظر دینی و کلامی، وجود این نقائص برای تکامل اختیاری بشر و حل مشکلات و مسائل نوع انسان، امری ضروری است.
۴. از منظر فلسفی، وجود، مساوق با خیر است. یعنی هر موجودی و حتی همان میکروب‌ها هم از درجه‌ای از کمالات هستی برخوردارند و به اصطلاح نمره‌ای بالاتر از صفر می‌گیرند.

## پرسش

- ۱- چه تفاوتی میان دو مفهوم نقص و شرّ وجود دارد؟
- ۲- این آیه شریفه چه می‌فرماید: «انّ مع العسر یسراً، انّ مع العسر یسراً»
- ۳- آیا بهتر نبود که خداوند هم انسان‌ها را معصوم می‌آفرید تا مرتکب گناه نشوند؟
- ۴- در آیه شریفه زیر که سؤال و اعتراض ملائکه به خلقت انسان است چه نکته‌ای درباره مسئله شرّ وجود دارد؟  
«اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء»
- ۵- در آیه شریفه زیر که پاسخ خداوند متعال به سؤال و اعتراض ملائکه است چه نکته‌ای وجود دارد؟ «انّی اعلم ما لاتعلمون»
- ۶- آیا موجوداتی سراغ دارید که هیچ شرّی از آنها صادر نمی‌شود؟ آیا دوست دارید که جای آنها بودید؟
- ۷- اگر خود شما مورد اصابت یکی از شرور غیراختیاری قرار گیرید، چگونه با مسئله کنار می‌آیید؟