

۲۱۱/۱



# اندیشه دینی

آموزش عقیدتی سیاسی



کتابخانه  
معاونت آموزش عمیدنی سیاسی  
هیروی مقاومت بسیج

اللهم ارحم الراحمين



# اندیشه دینی (۱)

اداره آموزش عقیدتی سیاسی



نماینده ولی فقیه  
اداره آموزش عقیدتی سیاسی  
اندیشه دینی (۱)

موضوع: عقاید

کد: ۲۱۱/۱

تهیه کننده: پژوهشکده تحقیقات اسلامی نمایندگی ولی فقیه در سپاه

نویسندگان: قدرت الله فرقانی، احمد حیدری، عبدالله ابراهیمزاده

ویراستار: محمد نصیری

ناشر: اداره آموزش عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: مرکز چاپ ستاد نمایندگی ولی فقیه در سپاه

حروفچینی و صفحه آرایی: حمزه زاهدی

نوبت چاپ: سوم

تاریخ انتشار: تابستان ۱۳۸۶

تیراژ: ۳۰۰۰

## فهرست مطالب

۱۱.....	پیش‌گفتار
۱۵.....	مقدمه

## بخش اول: مبداءشناسی

### فصل اول: اثبات مبدأ

۱۹.....	برهان صدیقین
۲۳.....	برهان وجوب و امکان
۲۴.....	برهان فطرت
۲۴.....	۱- فطرت خداپرستی
۲۵.....	۲- فطرت خداشناسی
۲۶.....	تقریر برهان
۲۸.....	برهان نظم
۲۹.....	جهان و نظم هدفدار
۲۹.....	ارتباط منطقی نظم با دخالت شعور
۳۰.....	ویژگی‌های برهان نظم
۳۱.....	کاربرد برهان نظم

۳۲	فرضیه‌های علوم طبیعی و نظم خلقت
۳۵	برهان نظم و مسأله شرور
۳۵	برهان وجودی آنسلم
۳۸	برهان تجربه دینی
۴۱	برهان اخلاقی
۴۴	نقد و بررسی
۴۷	دهری‌گری
۵۱	ابطال دهری‌گری
۵۴	علل گرایش به مادی‌گری
۶۱	تعارض‌های نظریه تکامل انواع با تفکر الهی
۶۲	نقد و بررسی تعارض‌ها
<b>فصل دوم: یگانگی مبدأ</b>	
۷۱	دلایل توحید
۷۲	۱- اقتضای ذاتی واجب
۷۳	۲- تکرارناپذیری وجود محض
۷۳	۳- فساد آوری چند خدایی
۷۵	۴- ترکیب لازمه تعدد
۷۵	۵- برهان نبوت
۷۶	دوگانه پرستی (ثنویت)
۷۷	ابطال دو خدایی
۷۹	سه‌گانه پرستی
۸۰	تثلیث مسیحی
۸۱	تثلیث، بدعتی در مسیحیت
۸۱	رئسه‌گانه پرستی

۸۳	..... پسر نامیدن عیسی <small>عليه السلام</small>
۸۶	..... چندگانه پرستی
۸۷	..... ردّ چندگانه پرستی

## فصل سوم: عدل الهی

۹۲	..... تعریف عدل
۹۵	..... حسن و قبح ذاتی و عقلی
۹۶	..... پاسخ به ایرادها
۹۶	..... ایراد اول: تبعیض‌ها
۹۸	..... ایراد دوم: فناها و نیستی‌ها
۹۸	..... ایراد سوم: مصیبت‌ها و بلاها
۱۰۰	..... ایراد چهارم: شرور
۱۰۱	..... عدمی بودن شرور
۱۰۱	..... نسبی بودن شرور
۱۰۳	..... خیرات و شرور جدایی ناپذیرند
۱۰۴	..... بسیاری از شرور مقدمه خیراتند
۱۰۵	..... قضا و قدر
۱۰۶	..... تعریف قضا و قدر
۱۰۷	..... دیدگاه‌ها درباره حوادث جهان
۱۰۸	..... نقش انسان در قضا و قدر
۱۱۱	..... سرنوشت قطعی و مشروط
۱۱۲	..... عوامل مؤثر در دگرگونی سرنوشت

## بخش دوم: راهنماشناسی

### فصل اول: وحی

۱۱۷	..... تعریف وحی
۱۱۸	..... ویژگی‌های وحی



۱۲۰	تحلیل وحی
۱۲۰	۱- وحی؛ تجلی شخصیت باطنی پیامبر <small>صلی الله علیه و آله</small>
۱۲۲	۲- وحی؛ تجلی نبوغ عقلی
۱۲۴	۳- وحی از زبان وحی
۱۲۶	۴- وحی از دیدگاه مسیحیت

### فصل دوم: اعجاز

۱۳۳	تعریف معجزه
۱۳۴	ویژگی‌های معجزه
۱۳۶	فرق اعجاز با دیگر کارهای غیر عادی
۱۳۸	شبهه‌های اعجاز
۱۳۸	۱- آیا اعجاز اصل علیت را نقض می‌کند؟
۱۳۹	۲- آیا خرق عادت به منزله تغییر در سنت الهی نیست؟
۱۴۰	۳- علت نیارودن هر معجزه‌ای چیست؟

### فصل سوم: عصمت

۱۴۳	عوامل عصمت
۱۴۴	مراحل عصمت
۱۴۵	دلایل عصمت
۱۴۵	۱- لزوم وثوق به پیامبران
۱۴۷	۲- ادله نقلی
۱۴۹	عصمت و اختیار

### فصل چهارم: امامت

۱۵۳	مفهوم امام و امامت
-----	--------------------

تقریر محل نزاع.....	۱۵۴
امامت در قرآن.....	۱۵۹
۱- آیه «اولی الامر».....	۱۵۹
۲- آیه «تبلیغ».....	۱۶۱
۳- آیه «اکمال».....	۱۶۴

### فصل پنجم: ولایت فقیه

ضرورت وجود ولایت فقیه.....	۱۷۱
منشأ مشروعیت ولایت.....	۱۷۳
۱- مشروعیت حکومت با خواست مردم.....	۱۷۵
۲- مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام.....	۱۷۶
نقش مردم در حکومت دینی.....	۱۷۷
سازگاری مشروعیت الهی با نظریه اخلاقی.....	۱۸۰

## بخش سوم: معادشناسی

### فصل اول: پیوستگی حیات

دلایل اثبات حیات جاودانه.....	۱۸۶
۱- برهان حرکت.....	۱۸۶
۲- برهان رحمت.....	۱۸۷
۳- برهان حقیقت.....	۱۸۸
۴- برهان تجرد روح انسان.....	۱۸۹
تفاوت‌های بنیادین نظام دنیا و آخرت.....	۱۹۱
۱- نظام اجتماعی در دنیا و نظام فردی در آخرت.....	۱۹۲
۲- اختلاط حق و باطل در دنیا و ظهور حق محض در آخرت.....	۱۹۳
۳- دنیا دار تکلیف و آخرت دار جزا.....	۱۹۵

فصل دوم: کیفیت معاد

- ۲۰۰ ..... بررسی شبهه‌های معاد جسمانی
- ۲۰۰ ..... ۱- شبهه اعاده معدوم
- ۲۰۱ ..... ۲- شبهه آکل و مأکول

فصل سوم: برزخ

- ۲۰۶ ..... قرآن و برزخ
- ۲۰۷ ..... رخدادهای عالم برزخ
- ۲۰۸ ..... بدن برزخی
- ۲۰۹ ..... مقصود از قبر در روایات چیست؟
- ۲۱۰ ..... سؤال قبر
- ۲۱۱ ..... تجسم اعمال

فصل چهارم: خلود و جاودانگی

- ۲۱۳ ..... معنای خلود
- ۲۱۵ ..... فلسفه خلود
- ۲۱۹ ..... چه کسانی در دوزخ جاودانند؟
- ۲۲۱ ..... آیا مرتکبان گناه کبیره در دوزخ جاودانند؟
- ۲۲۷ ..... منابع و مأخذ

## پیشگفتار

انقلاب اسلامی ایران، بزرگ‌ترین و عمیق‌ترین انقلاب ارزشی و فکری عصر حاضر است. بنیانگذار این نهضت مقدس، حضرت امام خمینی رحمة الله علیه، با پیروی از مکتب حضرت سید الشهداء علیه السلام، دست ستم و سلطه قدرت‌های استکباری را از کشور امام زمان (عج) کوتاه کرد و به احیای سیره رسول الله صلی الله علیه و آله، و اصلاح امور امت و تحکیم پایه‌های حکومت اسلامی پرداخت و نهادهای پرثمری را یکی پس از دیگری در جامعه اسلامی ایران بنیان نهاد.

سپاه پاسداران انقلاب اسلامی از خجسته نهادهایی است که همزمان با شکل‌گیری نظام مقدس اسلامی، به دستور آن پیر عارف و دوراندیش تأسیس گردید و رسالت عظیم پاسداری از انقلاب اسلامی و دستاوردهای آن و دفاع از حریم ولایت مطلقه فقیه را بر عهده گرفت.

تحقق این مأموریت خطیر، در گرو برخورداری این نهاد مقدس از «بینش اسلامی» و «آگاهی سیاسی» می‌باشد که امر «آموزش» یکی از راههای تأمین‌کننده آن است. از این رو، ارتقا و تقویت بینش اعتقادی و بصیرت سیاسی پاسداران نیازی اجتناب‌ناپذیر است.

ولئی امر مسلمانان جهان، حضرت آیه الله العظمی خامنه‌ای «مدظله العالی» خطاب

به نماینده خود در سپاه پاسداران انقلاب اسلامی چنین می فرماید:

سپاه پاسداران انقلاب اسلامی یک نیروی انقلابی است که بر پایه دین و تقوا و درک و عمل انقلابی به وجود آمده و وظیفه اساسی نماینده این جانب در آن عبارت از نظارت مستمر بر حفظ و استحکام این پایه اساسی و برخورد با تخلفات و پیشگیری از آنهاست.<sup>(۱)</sup>

اهمیت و نقش زیربنایی آموزش های عقیدتی - سیاسی در حفظ و استحکام پایه های اعتقادی و بصیرت های سیاسی موجب شد که این مهم در چارچوب «نظام آموزشی» جامع و فراگیری تحقق یابد که در برگیرنده سطوح مختلف علمی و تخصصی پاسداران، بسیجیان و سربازان باشد. با تشکیل نیروهای پنجگانه سپاه و تصویب قانون استخدامی و نیز لحاظ عنصر عقیدتی - سیاسی در کلیه درجات، اداره آموزش های عقیدتی سیاسی نمایندگی ولی فقیه در سپاه، «نظام آموزش» را هماهنگ با نظام آموزشی و خدمتی کارکنان سپاه تدوین و با اهداف زیر برای اجرای آن برنامه ریزی کرده است:

۱- تربیت نیروی مؤمن و متعهد به ارزش های اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله.

۲- توسعه و تعمیق دانش و بینش عقیدتی سیاسی پاسداران.

۳- ایجاد توانایی و انگیزه فکری و معنوی در انجام وظایف و مأموریت های محوله.

در نظام آموزشی عقیدتی سیاسی، مباحث بر اساس تحصیلات کارکنان، در دو سطح کلی یک و دو ارائه می گردد. برای سطح یک، آموزش عمومی و سه مرحله آموزش ضمن خدمت شامل شش دوره تداوم آموزش و سه دوره آموزش تخصصی (تخصصی اولیه، تخصصی تکمیلی و سرپرستی) در نظر گرفته شده است.

سطح دو نیز شامل دوره های کاردانی، کارشناسی، مقدماتی رسته ای، عالی رسته ای، دافوس، عالی جنگ و چهار مرحله آموزش ضمن خدمت شامل شش دوره تداوم آموزش می شود.

برای هر یک از دوره ها شماره شناسه (کد) مخصوصی در نظر گرفته شده است که

۱- بخشی از حکم مقام معظم رهبری به نماینده ولی فقیه در سپاه (مورخه ۱۳۶۹/۴/۶).

مشخص کننده سطح، مرحله و دوره است؛ برای مثال شماره شناسه «۱۳۲» رقم سمت چپ نشانگر سطح یک، رقم وسط بیانگر مرحله سوم و رقم سمت راست گویای دوره دوم است.

از آنجا که دوره‌های عمومی، تخصصی و سرپرستی، عمومی افسری، کاردانی، کارشناسی، مقدماتی و عالی رسته‌ای، دافوس و عالی جنگ مرحله ندارند، رقم وسط با صفر مشخص شده است؛ به عنوان مثال شماره شناسه «۱۰۲» نشانگر سطح یک و دوره دوم از دوره‌های آموزش طولی است.

• نظام آموزشی در برگیرنده هفت موضوع به شرح ذیل است:

۱- اصول عقاید      ۵- تاریخ اسلام

۲- اخلاق اسلامی      ۶- دانش سیاسی - اجتماعی

۳- احکام      ۷- نظام دفاعی

۴- معارف قرآن

با توجه به تنوع موضوعات، شماره هر موضوع نیز در پی شماره هر دوره، پس از علامت ممیز (/) می‌آید. برای مثال، عدد ۵ در شماره شناسه «۱۳۲/۵» بیانگر آن است که موضوع دوره یاد شده «تاریخ اسلام» است.

مسئولیت تهیه و تدوین متون آموزشی مورد نیاز نمایندگی ولی فقیه در سپاه بر عهده پژوهشکده تحقیقات اسلامی است. متون مورد نظر با توجه به سطح معلومات و تخصص نیروهای آموزشی و نوع و حوزه مأموریت آنان، در گروه‌های تحقیقاتی پژوهشکده، تدوین و پس از طی مراحل اعتبار بخشی محتوایی و شکلی زیر نظر کارشناسان و صاحب نظران موضوع در سطح حوزه و دانشگاه، به تأیید نماینده ولی فقیه در سپاه و یا نماینده ایشان می‌رسد.

کتاب حاضر با شناسه (کد) ۲۱۱/۱ و شامل دوازده فصل از نظام آموزش‌های عقیدتی سیاسی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی است.

پیشنهادها و تجربیات مربیان ارجمند و برادران عزیز متربی، راهگشا و مشوق ما در رفع کاستی‌های متون آموزشی خواهد بود. از خداوند متعال می‌خواهیم که روز به روز بر بینش و آگاهیهای اسلامی ما بیفزاید و آنها را عمیق‌تر سازد.

اداره آموزش‌های عقیدتی سیاسی

نماینده ولی فقیه در سپاه

## مقدمه

آیین جهانی اسلام از برنامه‌های اعتقادی و عملی منطقی، مستدل و سازگار با عقل و فطرت برخوردار است و همه قوانین و راه‌کارهای یک زندگی متعالی و سعادت‌مندانه را در خویش گردآورده است که می‌توان از راه پژوهش به این قوانین و احکام مترقی و مورد نیاز در هر زمانی دست یافت.

شناخت و آگاهی انسان مؤمن و مسلمان از اسلام و مفاهیم ارزشی و نیز احکام و قوانین مترقی و بالنده‌اش و سپس به کار بستن آنها، موجب نیل به اهداف عالی و آرمان‌های الهی و رسیدن به کمالات روحی - معنوی، سعادت و رستگاری حقیقی است. از سویی دیگر ارائه و تبیین اصول معارف اسلامی و مبانی فکری - عقیدتی اسلام بر پایه استدلال‌های منطقی و براهین عقلی و نیز پاسخگویی به شبهه‌ها و پرسش‌های مطرح شده، از وظایف تک تک افراد هوشمند و آگاه و دستگاه‌های فرهنگی در جامعه اسلامی است.

گروه متون علوم اسلامی مرکز تحقیقات اسلامی نیز براساس رسالت و وظیفه‌ای که برعهده دارد، به سهم خود به تهیه و تدوین متون مختلف دینی برای تدریس در دوره‌های آموزشی همت گمارده است. نوشته حاضر، تحت عنوان «اندیشه دینی» گامی عملی و مؤثر در همین زمینه است.

هدف این است که گر چه پیش از این در باب عقاید اسلامی، متونی در سطوح



مختلف تدوین و ارائه شده و توسط مرتبان آموزشی در سپاه طی چند مرحله تدریس گشته، ولی به لحاظ اهمیت مباحث عقیدتی و کاستی‌هایی که در برخی زمینه‌های متون پیشین به چشم می‌آید و نیز رخ نمودن شبهه‌ها و پرسش‌های نوین پیرامون برخی مسائل دینی - عقیدتی، بازبینی در متون پیش و رفع نواقص آنها در محورهای یاد شده، ضروری می‌نمود.

کتاب حاضر دارای سه ویژگی به شرح زیر است:

- ۱ - برخی مباحث و موضوعات مطرح شده در آن، نو و تازه‌اند و در دوره‌های پیشین مطرح نشده‌اند، که دهری‌گری، علل گرایش به مادی‌گری، سه‌گانه پرستی و چندگانه پرستی و ابطال آنها از آن جمله‌اند.
  - ۲ - برخی دیگر، گرچه در متون پیشین مطرح بوده‌اند ولی در این دوره با پرداختی بیشتر و محتوایی توانمندتر فراهم شده‌اند. براهین اثبات مبدأ در بخش اول «مبدأشناسی»، برخی مباحث مربوط به یگانگی خدا، مباحث مربوط به عدل و... از این نمونه‌اند.
  - ۳ - برخی مطالب نیز به گونه مستقیم به ذکر شبهه‌ها و نیز پاسخ آنها می‌پردازند و البته با شیوه و رویکردی نو. مباحث مربوط به فصل پنجم از بخش دوم «ولایت فقیه» به ویژه مبحث «منشأ مشروعیت ولایت» و برخی مباحث بخش سوم «معادشناسی» و جز آن از این دسته به‌شمار می‌روند.
- امید است این کوشش ناچیز برای نشر معارف دینی، در پیشگاه پروردگار متعال مقبول افتد و خشنودی حضرت ولی عصر (عج) را فراهم آورد.

معاونت متون آموزشی و کمک آموزشی

گروه علوم اسلامی

بخش اول

مبدأشناسی



### اثبات مبدأ

حکیمان و متکلمان مسلمان با بهره جستن از معارف دینی و اسلامی و نیز با تکیه بر معارف عقلی، برهان‌هایی در اثبات وجود خدا به دست داده‌اند که برخی از آنها تنها عقلی و فلسفی‌اند و برخی دیگر تلفیقی از عقلی و نقلی. در این فصل برخی از این برهان‌ها را ذکر کرده و سپس به نقد و بررسی پاره‌ای دیگر از آنها می‌پردازیم که بیشتر از سوی فلاسفه غرب مطرح شده‌اند.

#### برهان صدیقین

برای اثبات واجب الوجود و حق تعالی، برهان‌های مختلفی ارائه گردیده است. در غالب برهان‌ها حق تعالی غایب، ناشناخته و نامرئی تصور شده و چیزی به عنوان «واسطه و آیت» برای اثبات کردن و نشان دادن خداوند مورد استناد قرار گرفته است. متکلمان «حدوث عالم» و ارسطویان «حرکت» را واسطه و آیت اثبات حق گرفته‌اند. با توجه به آیات قرآن که خداوند را: «اول و آخر و ظاهر و باطن»<sup>۱</sup>، «نور آسمان‌ها و زمین»<sup>۲</sup> و «اولین شاهد بر خودش»<sup>۳</sup> معرفی کرده و «همه سو را روی خدا»<sup>۴</sup> شمرده است، این سؤال در ذهن عالمان اسلام شکل گرفته که آیا نمی‌توان برهانی به دست داد که در آن خداوند خودش واسطه اثبات خودش باشد و محتاج نباشیم برای اثبات خدا به آیات و

۱- حدید (۵۷)، آیه ۳.

۲- نور (۲۴)، آیه ۳۵.

۳- آل عمران (۳)، آیه ۱۸.

۴- بقره (۲)، آیه ۱۱۵: قَابِنَا تَوْلَا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ؛ پس به هر سو رو کنید، آنجا روی [به] خداست.

نشانه‌ها متوسل شویم؟ بوعلی سینا اولین کسی بود که برای اثبات حق تعالی بدون واسطه به وجود صرف استدلال کرد و آن را «برهان صدیقین» نامید؛ یعنی برهانی که از جانب راسخان در علم و پویندگان راستین توحید قابل ارائه است و دیگران در آن حد نیستند که به وجود حق تعالی بر خود حق تعالی استدلال کنند بلکه از آیات حق تعالی به وجود حق تعالی پی می‌برند. ایشان آیه زیر را ناظر بر طریق عموم در اثبات حق تعالی دانست:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»

به زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و درون جانشان به آنها نشان می‌دهیم تا برای آنان آشکار شود که او حق است.

و ادامه آیه را ناظر به طریق صدیقین شمرد:

«أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»

(فصلت | ۵۳)

آیا کافی نیست که پروردگارت بر همه چیز شاهد و گواه است.

ملا صدرا با این که برهان ارائه شده توسط بوعلی را نزدیک‌ترین برهان به برهان صدیقین شمرد، اما آن را به‌عنوان صدیقین نپسندید و خود تقریر دیگری ارائه کرد زیرا در بیان بو علی - که بعداً تحت عنوان برهان امکان و وجوب خواهد آمد - گرچه مخلوقات و آثار و آیات حق واسطه قرار نگرفته‌اند، ولی «امکان» که از خواص موجودات و مخلوقات است، واسطه واقع گردیده است. برای تقریر برهان صدیقین به بیان ملا صدرا چند مقدمه را باید متذکر شویم:

**مقدمه اول -** وقتی هستی و موجودات مختلف را لحاظ می‌کنیم و آنها را با هم می‌سنجیم، می‌بینیم که همه موجودات در یک چیز با هم مشترکند و آن وجود و هستی است. همه آنها وجود دارند گرچه هر کدام نحوه و مرتبه خاصی از وجود را دارند که در دیگری غیر آن است و آن نحوه خاص وجودی را «ماهیت» می‌نامیم. پس در هر موجودی دو چیز می‌یابیم: یکی هستی آن موجود و دیگری ماهیت، یعنی نحوه و مرتبه وجودی آن که غیر از وجود و هستی آن است.

**مقدمه دوم -** از دو مفهوم وجود و ماهیت، آنچه اصالت، واقعیت و عینیت خارجی دارد، وجود است. وجود همان واقعیت عینی و خارجی است و ماهیت واقعیت خارجی ندارد و جز به

وسیله ذهن انتزاع و اعتبار نمی‌شود. مغایرت وجود با ماهیت، ذهنی است و گرنه در عالم خارج و در واقع، دو چیز نداریم که با هم متحد شده باشند. مثلاً در جمله «گچ سفید است»، ما یک واقعیت خارجی داریم به نام گچ و یک واقعیت خارجی دیگر داریم به نام سفیدی که هر دو وجود دارند؛ گرچه گچ وجود مستقل دارد ولی سفیدی وجود مستقل ندارد و در ضمن وجود دیگری حاصل می‌شود ولی هر کدام واقعیت جداگانه دارند. ممکن است گچ باشد و سفید نباشد یا سفید باشد و گچ نباشد. اما در قضیه «انسان موجود است» ما در تحلیل عقلی دو چیز داریم یکی وجود انسان و دیگری ماهیت انسان، که در ظرف ذهن ما وجود به ماهیت تعلق گرفته است و آن را از کتم عدم خارج کرده است ولی به طور قطع در عالم خارج چیزی به نام ماهیت نداریم تا با وجود متحد شده باشد. مسأله ماهیت و وجود از نوع مثال دوم است نه اول.

**مقدمه سوم - مفهوم وجود و هستی، مفهوم واحدی بیش نیست.** این که می‌گوییم «انسان موجود است»، «جهان موجود است»، «سفیدی موجود است» و...، لفظ «وجود» در همه این قضایا یک مفهوم بیش ندارد و این طور نیست که در هر کدام از قضایای فوق لفظ وجود به حقیقتی غیر از دیگری دلالت کند و فقط در لفظ مشابه باشند. در همه قضایای فوق لفظ وجود به معنای حقیقت و واقعیت خارجی است.

**مقدمه چهارم - وجود که یک مفهوم بیش نیست و همان واقعیت و عینیت خارجی است، دارای مراتب است یعنی با این که وجود، حقیقت واحد و بسیط است اما دارای مراتب و درجات شدت و ضعف می‌باشد مانند حقیقت نور که نور شمع، نور است و نور خورشید نیز نور است و هر دو در حقیقت و ذات با هم یکی هستند و تفاوت آنها به شدت و ضعف است نه این که نور شمع نور باشد به اضافه تاریکی. کثرتی هم که ما در وجود مشاهده می‌کنیم ناشی از همین شدت و ضعف و مراتب و درجات است. وجودهای مختلف ما به الاشتراک و ما به الامتیاز دارند ولی ما به الاشتراک و ما به الامتیاز هر دو، یک چیز می‌باشد. ما به الاشتراک خود وجود است و ما به الامتیاز نیز مراتب شدت و ضعف وجود.**

**مقدمه پنجم - با توجه به این که موجودیت خاصیت ذاتی وجود است، پس شأن وجود بما هو وجود، ضرورت و وجوب می‌باشد ولی این دلالت ندارد که هر موجودی**

ازلی و ابدی باشد زیرا چه بسا وجودی ناقص و محدود و رشحه‌ای از وجود باشد و دلالت هم ندارد که هر موجودی گرچه ازلی و ابدی، وجوب ذاتی داشته باشد بلکه چه بسا آن موجود، وجوبش را از غیر کسب کرده باشد. موجودات جهان تا زمانی که وجود دارند همگی وجوب وجود دارند ولی در بعضی این وجوب، محدود به مرتبه زمانی آنهاست و وجود محدود و ناقص‌اند و در بعضی وجوب گرچه محدود به زمانی نیست و ازلی و ابدی می‌باشند، ولی ذاتی نیست و حقیقت ذات آنها، معلول است و معلول متأخر از علت و عین فقر و احتیاج و ربط به علت است و موجود به وجود علت است و از خود هیچ ندارد.

**مقدمه ششم -** حقیقت وجود به خودی خود و قطع نظر از هر حیثیت و جهتی که به آن ضمیمه گردد، مساوی با کمال، اطلاق، غنا، شدت، فعلیت، عظمت، جلال، لاحدی و نوریت است. نقص، تقید، فقر، ضعف، امکان، محدودیت و تعیین همگی از اعدام و نیستی‌ها هستند و یک موجود از آن جهت متصف به این صفات می‌گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است و این مفاهیم از محدودیت آن وجود انتزاع می‌شود. حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و هیچ کدام از اوصاف و شؤون عدم را نمی‌پذیرد.

با توجه به مقدمات فوق معلوم شد که حقیقت وجود که قطعاً واقعیت دارد، در ذات خود واجب است و هیچ نقص، ضعف و نیستی‌ای در آن راه ندارد و ازلی و ابدی و علت تامه است. چنین حقیقتی همان ذات واجب‌الوجود است. با توجه به این شناخت از حقیقت وجود، وقتی به جهان خلقت می‌نگریم، همه موجودات را گذران، محدود و همراه با مرتبه‌ای از نقص می‌بایم پس می‌فهمیم که هیچ کدام از این موجودات و این جهان، حقیقت وجود نیست بلکه همه وجودهایی معلول هستند که عین ربط و فقر و احتیاج به علت می‌باشند و علت همان حقیقت وجود است که کمال مطلق و غنی بالذات است و این جهان و همه وجودات آن معلول آن علت و جلوه و ظهور و آیت اویند.

در این استدلال ما از دقت در حقیقت وجود - که همان حق تعالی است - به حق تعالی رسیدیم و هیچ واسطه دیگری نبود و با شناخت حق تعالی، معلول‌ها را شناختیم و شناخت ما به آیت‌ها بعد از شناخت ما به حق تعالی بود.<sup>۱</sup>

## برهان وجوب و امکان

برهان «وجوب و امکان» برهانی است فلسفی برای اثبات وجود خداوند. در این برهان، «امکان اشیا» حد وسط قرار می‌گیرد و نخست واجب و سپس ضرورت تناهی سلسله ممکناتی که واسطه در ایجادند، اثبات می‌شود.

برهان چنین است: بنابر حکم عقل و به اقتضای حصر عقلی، هر موجودی از دو فرض خارج نیست یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود<sup>۱</sup>؛ زیرا ممتنع‌الوجود هرگز وجود خارجی نداشته و نخواهد داشت. حال اگر هستی جزو ذات موجودی باشد نه جدای از آن، به گونه‌ای که نیازمند غیر نباشد، آن موجود «واجب‌الوجود» است. اما ممکن‌الوجود آن است که هستی جزو ذاتش نیست و محتاج به غیر است و هرگز بی‌اتکا به موجود واجب‌الوجود هستی بخش، به وجود نمی‌آید؛ زیرا این‌گونه موجودات در حاق ذاتشان اقتضای وجود و عدم را دارا نیستند، بلکه نسبت به وجود و عدم مساوی‌اند و به همین دلیل، برای موجود شدن به موجودی دیگر وابسته‌اند که نعمت وجود را به آنها افاضه کند.

بنابراین، وجود موجودات ممکن در جهان خارج، حاکی از وجود موجودی است که واجب‌الوجود است و هستی‌اش از خود او است و نیازمند به دیگران نیست؛ زیرا اگر موجود واجب‌الوجود هستی بخش در میان نباشد، سلسله ممکنات - که همگی نیازمند به غیرند - به جایی ختم نمی‌شوند و نیازمندی‌شان به وجود برطرف نمی‌گردد و هرگز موجود نخواهند شد. فرض سلسله بی‌نهایت از ممکنات متکی بر یکدیگر نیز کارساز نخواهد بود؛ زیرا دور و تسلسل پیش می‌آید و این از اموری است که بطلانش در فلسفه ثابت است. پس، باید به موجود بی‌نیازی برسند و این همان واجب‌الوجود، یعنی خداوند متعال است.

۱ - گاهی هستی برای موجودی ضروری است و هرگز از آن جدا نمی‌شود. چنین موجودی را «واجب‌الوجود» می‌نامند. گاهی به عکس، هستی شیء تحقق‌پذیر نیست و محال است که موجود شود. در این صورت آن را «ممتنع‌الوجود» می‌نامند و گاهی دیگر، هستی و نیستی، نسبت به ذات شیء مساوی‌اند و هیچ طرفی، برتری و رجحانی بر طرف دیگر ندارد. چنین شیئی را «ممكن‌الوجود» می‌گویند.



## برهان فطرت

«فطرت» از ریشه «فَطَرَ» به معنای خلقت و ابداع (آفرینش بی سابقه) است<sup>۱</sup> و به آنچه گونه خلقت انسان مقتضی آن است، «امور فطری» می‌گویند. امور فطری اکتسابی نیستند و انسان برای یافتنشان به تعلیم و تعلم نیازمند نیست و همه آدمیان از آن برخوردارند و این که در برخی کسان به ظهور نمی‌رسند، به دلیل موانع خارجی است که بر سر راه آنها پدید می‌آید و از بروز و شکوفایی شان جلوگیری می‌کند.

امور فطری به دو جنبه مربوطند: یکی شناخت و آگاهی (= بینش) و دیگری خواسته‌ها و امیال انسانی (= گرایش). دانشمندان درباره هر یک از این جنبه‌ها و مصادیقشان، همچون حسن حقیقت‌جویی، خیر اخلاقی، مقوله زیبایی دوستی، خلاقیت و ابداع و عشق و پرستش سخن بسیار گفته‌اند<sup>۲</sup>.

در این جا به تناسب بحث، به فطری بودن خداشناسی در وجود انسان می‌پردازیم. انسان دارای «فطرت خداجویی و خداپرستی» و «فطرت خداشناسی» است که اولی مربوط به بُعد گرایش و دومی مربوط به بُعد بینش است.

### ۱- فطرت خداپرستی

مراد از فطری بودن خداجویی و خداپرستی آن است که یکی از گرایش‌های انسان، توجه به خدا و جست و جوی او است. این که انسان‌ها در طول تاریخ همواره در جست و جوی خدا و گرایش به دین بوده‌اند، گواهی بر این حقیقت است و اختلاف نژادی، جغرافیایی و فرهنگی نیز تفاوتی میان آدمیان در این باره پدید نیاورده است. جامعه‌شناسان نیز در پژوهش‌های خود، به این نتیجه رسیده‌اند که زندگی بشر در طول تاریخ، همواره با مذهب و اعتقاد به خدا همراه بوده است. به عنوان نمونه ساموئل کینگ، جامعه‌شناس مشهور، در کتابش می‌نویسد:

۱- المفردات فی غریب القرآن، ص ۳۹۶؛ قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، ص ۱۹۳.

۲- به عنوان نمونه، شهید مطهری رحمته‌الله در کتاب فطرت از ص ۳۳ تا ص ۷۱ به این بحث پرداخته‌اند.

اساساً در جهان، طایفه یا جامعه‌ای بدون معتقدات و آداب مذهبی وجود ندارد... ما نوانستیم از لابه‌لای اوراق تاریخ، لوحه‌ها، کتیبه‌ها و بقایای آثار تاریخی، بشر را از قید «مذهب» آزاد ببینیم...<sup>۱</sup>

پرستش به معنای ابراز خضوع، عبودیت و اظهار عجز و نیاز در پیشگاه خداوند است. انسان با فطرت خود درمی‌یابد که در این جهان بی‌کران، موجودی ضعیف و بی‌مقدار است و بی‌تکیه به موجودی دانا و توانا نمی‌تواند زندگی کند؛ موجودی که از همه نیازهای او آگاه باشد و بتواند آنها را برآورده سازد. او به این حقیقت می‌رسد که این تکیه‌گاه مستحکم، جز ذات مقدّس خداوند چیز دیگری نیست.

## ۲- فطرت خداشناسی

بشر با فطرت خود خدا را می‌یابد، او را می‌شناسد و مصادیق باطل را نفی می‌کند؛ به عبارت دیگر وقتی انسان به ژرفای جان خویش توجه می‌کند، شناخت ذات حق را می‌یابد. در تعبیرهای قرآن مجید نیز به خداشناسی فطری بشر اشاره شده است. از آن جمله در آیه‌ای می‌خوانیم:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا...» (روم ۳۰)

پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند، آدمیان را بر آن آفریده است.

دین در آیه شریفه مورد نظر، یا همه معارف دین است که «توحید» جزوی از آن است و یا فقط «توحید» است که امّ المعارف و ریشه همه اعتقادات آدمی است. در هر صورت، آیه بر این دلالت دارد که وجود انسان‌ها بر شناخت خدا سرشته شده و همه در این ویژگی مشترکند و تغییر و تحوّل‌ی نیز در آن راه ندارد.

بهترین نشانه فطری بودن خداشناسی همین است که قرآن کریم در هیچ آیه‌ای به اثبات اصل وجود خدا نمی‌پردازد، زیرا آن را امری مسلم می‌داند، ولی همواره می‌کوشد که با زدودن

۱- پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان، سید محمد شفیعی، ص ۵۱، به نقل از جامعه‌شناسی، ساموئل کینگ، ص

غبارهای جهل، غفلت و غرور و از راه‌های مختلف، فطرت را بیدار و شکوفاگرداند. بنابراین، وجود این حقیقت فطری (خداشناسی و خداپرستی) در نهاد آدمی با توجه به تصریح آیات قرآن و درک وجدانی آدمی به‌ویژه در هنگام خطر و سختی و نیز گواهی جامعه‌شناسان بر اعتقاد همیشگی بشر به مذهب و خدا در طول تاریخ، قطعی است، ولی ضروری و بایسته است که این امر، برهانی و مستدل شود تا از جایگاه عقلی و منطقی محکمی برخوردار گردد و در مقام تعلیم براهین خداشناسی نیز مورد استفاده قرار گیرد.

### تقریر برهان

برهان فطرت را چنین می‌توان تقریر کرد: انسان با فطرت خود در سختی‌ها و مشکلات به منبعی نامحدود «امیدوار» است و همچنین در دل خویش «دوستدار» حقیقت و کمال مطلق است و از آن جا که میان خواسته‌های درونی و حقیقی انسان با جهان خارج، رابطه تضایف برقرار است، پس به طور حتم در جهان خارج منبعی نامحدود و بی‌نهایت هست که امید انسان و کمال مطلق است و آن همان ذات لایتناهی الهی است.<sup>۱</sup>

در عبارت بالا دو تقریر از برهان فطرت مطرح شده که در یکی، «امید» و در دیگری «محبت» واسطه اثبات برهان قرار گرفته است. دو امر متضایف، دو واقعیتی هستند که ضرورت بالقیاس میان آنها برقرار است و وجود هر یک از آنها - اعم از این‌که بالقوه و یا بالفعل باشد - با وجود بالقوه یا بالفعل دیگری ملازم است؛ مانند پستی و بلندی، پدری و فرزندی و محب بودن و محبوب بودن.

آیت‌الله جوادی آملی در تقریر برهان با واسطه امید می‌نویسد:

انسان طوفان‌زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و در هم شکسته است، در حالی که همه اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادی ندارد و بلکه در حالی که فرصت اندیشه،

۱- ر.ک. تبیین براهین اثبات خدا، آیت‌الله جوادی آملی، ص ۲۸۲-۲۸۸.

فکر، تصوّر و مفهوم از او گرفته شده و مجالی برای تدبّر و تفکر ندارد، در متن واقعیت و وجود خود، همچنان امید به کمک را احساس کرده و رجا به نجات را از دست نمی‌دهد و این امید که با دعا و درخواست او همراه است، یک حقیقت اضافی است و ناگزیر برای آن، ظرف دیگری است که امید متوجه آن بوده و دعا به سوی او است و چون در فرض یاد شده، هیچ یک از اسباب عادی و بلکه هیچ یک از حقایق و امور محدود، مورد نظر او نیستند، امید و دعا ناگزیر متوجه حقیقتی است که مقید و محدود به هیچ قید و حدّ نمی‌باشد و در فرض زوال همهٔ اسباب و علل محدود و مقید، درخواست و حاجت امیدوار را اجابت می‌نماید و آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقید نیست، واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد.<sup>۱</sup>

البته وجود امید در انسان نه در اندیشه یا گمان او، بلکه در متن واقعیت او است؛ بدین معنا که انسان پیش از آن که به اندیشه افتد و به منبعی امیدوار شود، بدون اختیار چنین حالتی در او پدید می‌آید؛ مثلاً کسی که در شب تاریک گرفتار موج خروشان دریا شده است؛ پیش از آن که فرصت اندیشیدن بیابد، در دل خود می‌یابد که به حقیقتی امیدوار است و به همین دلیل، مخلصانه آن را می‌خواند و خواستار نجات خود می‌شود.

در مورد حد وسط بودن محبت در برهان فطرت نیز همین‌گونه است؛ زیرا انسانی که در دل، دوستدار کمال و محبوب است، در درون خود به دنبال دست‌یابی به وصال محبوب مطلق است و جاذبه‌های دروغین، همچون سرابند، و او را تشنه‌تر می‌کنند و آرامش او تنها در پرتو رسیدن به محبوب حقیقی تأمین می‌شود.

آیت‌الله جوادی آملی همچنین در این باره می‌نویسد:

محبتی که در متن هستی افراد و عین واقعیت آن‌ها است و منشأ اثر می‌باشد و تلاش و کوششی بی‌گیر زندگی را تأمین می‌کند، به یک صورت ذهنی که معلوم بالذات آدمی است، تعلق نمی‌گیرد، بلکه متعلق آن واقعیتی است که صور ذهنی انسان نیز در جهت شناخت و کشف آن بسیج می‌شوند؛ یعنی محبوب بالذات همان معلوم بالعرضی است

که واقعیت خارجی است و استدلال نیز به دنبال آن است که محبوب واقعی را با صرف نظر از تصویری که افراد نسبت به آن دارند، با شناسایی محبوب‌های کاذب و دروغین و امتیاز از آنها، و یا از طریق شهود مستقیم، به دست آورد. برای تقریب به ذهن می‌توان جریان تلازم بین وجود عطش انسان و وجود آب در متن واقع را مطرح کرد؛ زیرا عطش یک وجود خارجی است، گرچه موطن آن، درون انسان است و رابطهٔ عینی بین عطش و آب خارجی برقرار است و اگر تشنه‌ای به سراب دل بست و به دنبال آن حرکت کرد، از باب خطای در تطبیق می‌باشد و هرگز باطل بودن پندار کسی که سراب را به جای آب ادراک کرد، نقضی بر تلازم بین وجود عطش و وجود آب در متن خارج نخواهد بود.<sup>۱</sup>

### برهان نظم

«برهان نظم» یا «اتقان صنع» از نظام آفرینش، راهی روشن به سوی اثبات وجود خدا می‌گشاید. نظم، گونه‌ای رابطهٔ هماهنگ میان اجزای یک مجموعه، برای تحقق یافتن هدفی مشخص است؛ چونان که هر جزئی از اجزای مجموعه، مکمل دیگری باشد و فقدان هر یک سبب شود که مجموع، هدف خاص و اثر مطلوب را از دست بدهد. برهان نظم از دو مقدمه تألیف یافته است که یکی حسی و دیگری عقلی و منطقی است. تقریر ساده و کوتاه برهان نظم چنین است:

۱- در هر گوشه‌ای از این جهان پهناور، نظم، حساب، قانون و هدف به چشم می‌خورد.

۲- هر نظم، قانون و هدفی از یک ناظم و قانونگذار هدفدار عالم حکایت می‌کند.

اینک به شرح و توضیح مقدمات برهان نظم می‌پردازیم:

نخست مقدمهٔ حسی را، که صغرای برهان را تشکیل می‌دهد، شرح و تبیین می‌کنیم و

سپس مقدمهٔ عقلی، یعنی کبرای برهان را.

## جهان و نظم هدفدار

مشاهدات عینی و کاوش‌های علمی، از نظم هدفدار موجودات طبیعی گزارش می‌دهند. روشن‌ترین و بارزترین جلوه‌های نظم برای بشر در عالم نباتات و حیوانات و به‌ویژه خود انسان نمودار است و در حقیقت، رشته‌های گوناگون علوم در خدمت بررسی کیفیت این مجموعه‌هایند که با هماهنگی خاصی، اهداف و آثار ویژه‌ای را در پی دارند. به عنوان نمونه:

تمام اعضا و بافت‌های چشم از مردمک گرفته تا پرده‌های مختلف و آب‌های گوناگون و مخروط‌ها و اعصاب بینایی و عضلانی، که حرکات چشم را سامان می‌دهند، با کمیت و کیفیت خاصی دور هم گرد آمده‌اند و چنان با یکدیگر همکاری و هماهنگی دارند که هدفی معین به نام بینایی را تحقق می‌بخشند. اگر این همکاری و هماهنگی و یا نسبت‌های مختلف اجزا از نظر کیفیت و کمیت، در میان نباشند، یا پس از وجود یافتن آسیب ببینند، هدف یاد شده جامه تحقق نمی‌پوشد و هر انسانی ساختمان چشم را بررسی کند، به روشنی درمی‌یابد که در پیدایش دستگاه بینایی، هدفی در نظر گرفته شده و آن‌گاه پدید آمده است.

## ارتباط منطقی نظم با دخالت شعور

عقل و خرد آدمی در هر پدیده منظمی سه عنصر را می‌یابد:

۱- برنامه‌ریزی؛

۲- سازماندهی؛

۳- هدفداری.

مشاهده‌های حسی و کاوش‌های علمی درباره طبیعت، وجود این سه عنصر را مسلم دانسته‌اند. از سویی دیگر، عینیت بخشیدن به هر یک از این سه عنصر، به محاسبه و اندازه‌گیری و انتخاب اجزای پدیده‌ها از نظر کمیت و کیفیت و بینش صحیح و هماهنگ نیازمند است؛ به گونه‌ای که اگر یکی از این کارها درست انجام نگیرد، نظم دچار خلل

می‌گردد. ماهیت چنین عملیاتی، از علم و آگاهی بی‌نیاز نیست و هرگز نمی‌توان منشأ چنین عملیاتی را عامل ناآگاه دانست.

از این رو میان نظم پدیده و دخالت شعور در آن، رابطهٔ عقلی موجود است و خرد با مطالعهٔ ماهیت عمل و شؤون پدیده، چنین رابطه و پیوندی را کشف می‌کند و هر گونه نظریه‌ای را که در برابر این نظریه قرار گیرد، به شدت رد می‌کند.

در این داوری، اولاً بشر به مقایسهٔ مصنوعات عالم طبیعت با مصنوعات خود نیازمند نیست و ثانیاً، در آن تجربه و آزمونی دخالت ندارد، بلکه بررسی واقعیت نظم، انسان را به چنین رابطه‌ای رهبری می‌کند و او را بدین جا می‌رساند که با خود بیندیشد و بگوید: محال است چنین نظام بدیع و شگرفی، که سرشار از محاسبه و اندازه‌گیری، انتخاب و گزینش، سازمان‌دهی، جهت‌گیری و هدفداری است، مخلوق عامل ناآگاه باشد، بلکه عقل و شعوری جدای از جهان ماده، به این نظم تحقق بخشیده است.

اگر عقل باور نمی‌کند که نظم موجود در پدیده‌ای به نام ساعت، محصول عاملی ناآگاه باشد و اگر باور نمی‌کند که یک ماشین حساب، بدون محاسبه و برنامه‌ریزی و انتخاب و گزینش پدید آمده است و اگر باور نمی‌کند که پالایشگاهی بدون برنامه‌ریزی‌های دقیق مهندسان و کارشناسان تحقق یافته است، همه و همه به وجود ناظمی هدفدار اشاره می‌کنند. هرگاه در ساختمان چیزی، نظم و محاسبه و انتخاب و گزینش و همکاری و هماهنگی و هدفداری و هدف‌گرایی به کار رفته باشد، خود ماهیت کار با زبان تکوینی، که از هر زبانی گویاتر است، می‌گوید: «در پیدایش من، عقل، خرد، شعور، درک، علم و آگاهی دخالت داشته و من محصول عاملی ناآگاه نیستم.»

عقل و خرد، این حکم را دربارهٔ مغز، قلب و سلسلهٔ اعصاب و ارتباط و همکاری نزدیک و هماهنگی آنها با یکدیگر و نیز منظومه‌های بزرگ آسمان، صادر می‌کند و در این داوری به غیر از مطالعهٔ خود پدیده - اعم از طبیعی و مصنوعی - به چیزی دیگر نیازمند نیست.

### ویژگی‌های برهان نظم

در این جالازم است به مهم‌ترین ویژگی‌های برهان نظم اشاره کنیم:

۱ - برهان نظم از این نظر که دارای پایه‌ای حسی است و پایه‌ی دیگرش نیز چنان روشن است که هر عقل سلیمی به روشنی آن را درک می‌کند، از براهین آشکار و آسانی است که حتی کسانی را که از فهم مسائل دقیق ناتوانند، قانع می‌کند.

۲ - برهان نظم به اثبات نظم در سراسر جهان نیازمند نیست، بلکه اگر در هر گوشه‌ای نظمی کشف شود، برای نتیجه‌گیری کافی است. هرگاه به کتابخانه‌ای بزرگ گام نهم و کتابی برداریم که یک موضوع مهم علمی یا ادبی و یا ریاضی را در فصول و ابواب مختلفی پی می‌جوید، یقین می‌یابیم که این اثر، تراوش یک مغز توانا است، نه اثر گردش نامنظم و تصادفی قلم انسانی بی‌سواد، هر چند دیگر کتاب‌های کتابخانه را نیز مطالعه نکنیم.

۳ - برهان نظم برهانی است کاملاً پویا و با تکامل علوم و کشف‌های علمی همگام و همراه است و پیوسته نشانه‌هایی نوین و بکر برای اثبات تعلق جهان به مبدأ ماورای طبیعی در اختیار ما می‌گذارد.

### کاربرد برهان نظم

متکلمان الهی از برهان نظم در دو جا بهره می‌گیرند:

**الف: اثبات وجود ناظم؛** نظم جهان طبیعت حاکی از دخالت عقل و شعور در پدید آمدن آن است و هرگز این نظم را نمی‌توان به عامل ناآگاه منسوب ساخت اما این که عامل دانا و توانا چه کسی است و واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود، فناپذیر است یا فناپذیر، این برهان از پاسخ گفتن به آن ناتوان است. هر برهانی پیامی ویژه دارد و چه بسا یک برهان، بخشی از مدعا را ثابت کند، نه همه آن را.

**ب:** پس از آن که از برهان وجوب و امکان و دیگر براهین عقلی، منتهی گشتن سلسله هستی‌های امکانی به واجب‌الوجود بالذات اثبات گردد و روشن شود که نظم حاکم بر طبیعت، فعل و کار اوست، آن‌گاه از برهان نظم برای اثبات صفات کمال او، مانند علم و قدرت و حیات و حکمت، بهره می‌گیریم. از این رو حکیم الهی، خواجه نصیرالدین طوسی، از برهان نظم در مورد دوم بهره گرفته است، نه در مورد نخست؛ یعنی نخست از طریق برهان وجوب و امکان، وجود واجب بالذات را اثبات کرده و سپس در اثبات



صفات کمال او، اتقان و نظم حاکم بر جهان طبیعت را گواه گرفته است.<sup>۱</sup> به هر حال، نباید از کاربرد این برهان، که به روشنی دخالت عقل و شعور را در آفرینش نظم ثابت می‌کند، غفلت کرد؛ زیرا نتیجهٔ مزبور در ابطال عقیدهٔ مادیگرایان کافی است و این خود یکی از اهداف بلند حکیمان الهی است.

### فرضیه‌های علوم طبیعی و نظم خلقت

امروزه فرضیه‌هایی گوناگون دربارهٔ آفرینش جهان، پیدایش زمین، ظهور جانداران و مانند آن مطرح است. برخی گمان می‌کنند که با قبول این فرضیه‌ها و نظریه‌ها، دیگر لزومی ندارد که قبول کنیم جهان و حیات انسان به وسیلهٔ اراده‌ای حکیمانه پدید آمده‌اند؛ مثلاً بنابر نظریهٔ معروف «لاپلاس»، کرات منظومهٔ شمسی در اثر نزدیکی و برخورد خورشید با ستاره‌ای عظیم، از خورشید جدا شده و به دور مرکز اصلی شروع به حرکت کرده‌اند، یا برخی گفته‌اند که حیات، در اثر گرد آمدن یک سلسله شرایط شیمیایی پدید آمده است و سپس طبق «قانون تکامل» رشد و تکثیر یافته و به مرحلهٔ امروز رسیده است.

به فرض که ما نظریهٔ لاپلاس را بپذیریم و نیز نظریهٔ کسانی را که می‌گویند حیات با پدید آمدن یک موجود تک سلولی آغاز گشته است؛ اما آیا با تصادف و اتفاق (یعنی دخیل نبودن عقل و علم و شعور و اراده و هدف) این نظریه‌ها را می‌توان توجیه کرد؟ چه رسد به این که بخواهیم به وسیلهٔ آنها بی‌نیازی جهان از خدا را بپذیریم؟! آیا فراهم آمدن شرایط لازم برای تحقق این امور طبق حساب احتمالات، بدون دخالت عقل و اراده امکان‌پذیر است و یا چنین نیست و حتی به گفتهٔ برخی دانشمندان تمام عمر کرهٔ زمین برای پدید آمدن تصادفی «یک ذره پروتئین» نیز کافی نیست؟!

بعد از این، در بحث علل گرایش به مادیگری توضیح خواهیم داد که این نظریه‌ها از طرف دانشمندان تجربی اثبات و ابراز نشده است بلکه دلایل فراوانی برخلاف آنها ارائه کرده‌اند و این نظریه‌ها در درون خود نیز از ثبات و استحکام برخوردار نیستند و نمی‌توان با تکیه بر آنها

نظام خلقت را توجیه کرد و اصلاً تصادف به معنای واقعی در خلقت وجود ندارد و همه چیز طبق حساب و برنامه و زمان‌بندی دقیق پیش می‌رود و تصادفی نامیدن حوادث به خاطر جهل ما به علل و مقدمات آن است.

کرسی موریسن (Cerssy Morrison) دانشمند زیست‌شناس آمریکایی در کتابش نمونه‌های فراوانی از نظم موجود در خلقت را ارائه می‌دهد که فرضیه تصادف، تکامل تدریجی و انتخاب طبیعی و دیگر فرضیه‌های مطرح شده از طرف دانشمندان مادی به هیچ وجه نمی‌تواند توجیه‌کننده آنها باشد و جز دست ناظمی با شعور و آگاه از ایجاد آن عاجز است. فرازهایی از کلام او به شرح زیر است:

بعضی از ستاره‌شناسان معتقدند که احتمال نزدیکی دو ستاره به یکدیگر، چونان که قوه جاذبه آنها روی هم اثر بگذرد و آنها را به سوی یکدیگر بکشاند، همچون نسبت یک به چند میلیون است. احتمال آن که دو ستاره با یکدیگر تصادم کنند و باعث تجزیه و تلاشی یکدیگر شوند، به قدری نادر است که از حوصله قدرت محاسبه بیرون است؛ بنابراین معلوم می‌شود که حتی اگر بپذیریم زمین قطعه‌ای است که در یک تصادم از خورشید جدا شده است، برای وصول به همین نیز باید بپذیریم که عمد و قصدی در کار بوده است و فاعلی این تصادم را پدید آورده و از آن هدفی داشته است.

فراهم آمدن شرایط حیات و عوامل سازنده آن نیز همچون مورد پیشین است و هرگز نمی‌توان از طریق تصادف و اتفاق آن را توجیه کرد. ممکن نیست تمام شرایط و لوازمی که برای ظهور و ادامه حیات ضروری‌اند، تنها از روی تصادف و اتفاق در آنی واحد یا در زمانی طولانی بر روی سیاره‌ای فراهم آیند.

این چه برنامه دقیقی است که گیاهان و حیوانات را چنان در برابر هم قرار داده که زواید هر یک از آنها مایه حیات دیگری است؟ حیوانات به اکسیژن و گیاهان به کربن نیازمندند و حیوانات اکسیژن استنشاق می‌کنند و گاز کربنیک پس می‌دهند و گیاهان بر عکس گاز کربنیک را برای ساختن غذا جذب می‌کنند و اکسیژن پس می‌دهند.<sup>۱</sup>

نیوتن از بزرگ‌ترین ریاضی‌دانان می‌گوید:

ما با مطالعه گوش می فهمیم که سازنده آن، قوانین مربوط به صوت را کاملاً می دانسته و سازنده چشم قوانین پیچیده مربوط به نور و رؤیت را می دانسته و از مطالعه افلاک پی به آن حقیقت بزرگی که آنها را طبق نظم مخصوص اداره می کند، می بریم.<sup>۱</sup>

خود داروین صاحب نظریه تکامل و انتخاب طبیعی می گوید:

عقل رشید و فکر سلیم کمترین شبهه‌ای ندارد که محال است این جهان پهناور با این همه آیات روشن و شواهد متقن، با این همه نفوس ناطقه و عقول مفکره، بر اثر تصادف و اتفاق کور و نادان به وجود آمده باشد زیرا تصادف نابینا قادر نیست منظم بیافریند و سازمان حکیمانه به وجود بیاورد.<sup>۲</sup>

لیستر جان زیمرمن، گیاه شناس می گوید:

هر قدر به مطالعه خود ادامه می دهیم و در طبیعت و خاک و گیاه دقت می کنیم، ایمانم به خدا فزونی می یابد و هر روز بیشتر از روز پیش به حیرت و ستایش در پیشگاه عظمتش زانو می زنم و سر تعظیم فرود می آورم.<sup>۳</sup>

به هر حال نشانه‌های عظمت آفریدگار در همین کره زمین چنان فراوانند که اگر تمام عمر از آن سخن بگوییم، از گوشه کوچکی فراتر نخواهیم رفت و می دانیم که زمین ما با همه شگفتی‌هایش که عمر هزاران انسان برای بررسی اسرارش کافی نیست، در این فضای بزرگ ذره ناچیزی بیش نیست و چه زیبا می گوید قرآن مجید:

«أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم/۱۰)

آیا در خدایی که آفریننده آسمان‌ها و زمین است، شک وجود دارد؟

این نظام با عظمت، با اسرار شگرفش بیانگر وجود یک عقل کل در ماورای آن است راستی چگونه ممکن است که تنها برای فهم گوشه‌ای از این نظام دقیق و اسرارآمیز، هزاران دانشمند دست به دست هم می دهند و به پژوهش می پردازند ولی برای ایجاد و خلقت آن هیچ علم و دانشی لازم نبوده باشد؟ این تضاد پذیرفتنی نیست.

۱- اعترافات دانشمندان بزرگ جهان، خیرالله مردانی، ص ۳۷-۳۸ به نقل از آفریقا و جهان، ص ۲۲۹.

۲- همان، ص ۱۷ به نقل از اصل الانواع، داروین، ص ۲۶.

۳- همان به نقل از کتاب «انبات وجود خدا»، ص ۲۳۲.

## برهان نظم و مسأله شرور

برخی دانشمندان غربی، در طرح اشکال‌های برهان نظم به مسأله شرور اشاره کرده و آن را ناقض وجود نظم پنداشته‌اند و بدین وسیله خواسته‌اند کارآیی برهان نظم در اثبات صانع را منکر شوند. باید توجه داشت که نظم در برابر هرج و مرج و بی‌نظمی است، نه در مقابل شر. اگر فقط در گوشه‌ای از جهان، وجود نظم هدفدار ثابت شود، برهان نظم به قوت خود باقی می‌ماند و وجود ناظم را ثابت می‌کند. اما این‌که آیا از این ناظم، شر نیز صادر می‌شود یا نه و این‌که در جهان شری هست یا نه؟ و سؤال‌های دیگر، محل طرح این مباحث در برهان نظم نیست، بلکه در بحث عدل الهی یا حکمت الهی و در بحث نظام احسن باید بدان‌ها پرداخت و ما نیز به خواست خدا در بخش مربوط به عدل الهی از آن سخن خواهیم گفت.

تاکنون به توضیح برخی برهان‌های حکیمان و متکلمان اسلامی در اثبات مبدأ پرداختیم. فیلسوفان غربی نیز ادله‌ای فلسفی یا شبه فلسفی در این زمینه مطرح کرده‌اند که در ادامه می‌کوشیم برخی از آنها را به بررسی و پژوهش نهمیم.

## برهان وجودی آنسلم

در قرون وسطا و روزگار پس از آن، دو گونه برهان برای اثبات وجود خداوند اقامه کردند. گونه نخست «برهان کیهان شناختی» نام دارد که در آن بر ویژگی‌های کیهان یا جهان خارج استدلال کرده و به اثبات رساندند در جهان، خالق و وجود دارد که آدمی نامش را خدا می‌گذارد.

گونه دوم «برهان وجودی» نام دارد که در آن، تصوّر یا مفهوم خدا را فی نفسه مبدأ قرار می‌دهند و از این رو، در این برهان لازم نیست برای این که نقطه آغازی بیابند، از قلمرو اندیشه و تصوّر خارج شوند.<sup>۱</sup>

۱- ر.ک: فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب، بریان مگی، ص ۱۱۰-۱۱۳.

مبتکر برهان وجودی، «سنت آنسلم» از دانشمندان کاتولیک مذهب است که در قرن یازدهم میلادی می‌زیسته است. برهان آنسلم مبتنی بر مفهوم تصویری است که از خداوند در ذهن بشر وجود دارد. تقریر اصل برهان چنین است:

همه کس حتی شخص سفیه تصویری دارد از ذاتی که بزرگتر از آن ذاتی نیست. چنین ذاتی البته وجود هم دارد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد، بزرگترین ذاتی که به تصور آید که وجود داشته باشد از او بزرگتر است و این خلف است. پس یقیناً ذاتی هست که هم در تصور و هم در حقیقت بزرگترین ذات باشد و او خدا است.<sup>۱</sup>

توضیح برهان این است که می‌گویید، من ذاتی را تصور می‌کنم که از او بزرگتر و کاملتر نباشد. این ذات یا وجود دارد یا وجود ندارد. اگر وجود دارد که همان است که من می‌گویم، و اگر وجود ندارد، پس ذاتی که بزرگترین ذات‌ها باشد و وجود هم داشته باشد، از ذاتی که بزرگترین ذات‌ها باشد و وجود نیز نداشته باشد، کامل‌تر است. پس کامل‌تر از آنچه من تصور کردم، فرض شد؛ یعنی فرض این است که بزرگترین ذات را من تصور کردم، ولی با موجود نبودن وجود متصور من و وجود داشتن غیر آن، خلف پیش می‌آید. پس ذاتی که من تصور کردم، همان ذاتی است که هم در تصور و هم در حقیقت، بزرگترین ذات است و او خدا است.

این برهان از نظر شکل قیاس، از نوع برهان خلف<sup>۲</sup> است که با ابطال نقیض مطلوب، به نتیجه دست می‌یابند، همچنان که از ظاهر برهان نیز آشکار است، در این برهان از تصور بزرگترین (و کامل‌ترین) ذات به وجود آن در خارج منتقل می‌شوند و ثبوت آن را در خارج نتیجه می‌گیرند.

برهان وجودی آنسلم، پس از او مورد مناقشه و بحث فراوان قرار گرفت و

۱- سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۱۳-۱۱۴، با مختصر تصرف در عبارات، کتابفروشی زوآر تهران.

۲- خلف یعنی آنچه که من فرض کردم، پس خودش خودش نیست. (آن ذاتی که من تصور کردم که بزرگترین ذات‌ها است، بزرگترین ذات‌ها نیست.) اول یک چیزی را فرض می‌کنیم. سپس روی عارضه‌اش می‌گوییم فلان چیز به عوارض هست. چون اگر نباشد، لازم می‌آید نقیض آنچه که فرض کردیم در حالی که خود آن را فرض کردیم. پس با وجود این که این را فرض کردیم، نمی‌شود نقیضش باشد، پس خودش اصل است. پس آن لازم هم برایش درست است.

(پاورقی کتاب توحید، شهید مطهری، ص ۲۱۳)

دانشمندانی بسیار در نفی یا اثباتش به بحث و پژوهش پرداختند. از جمله کسانی که در این برهان مناقشه کرده، کانت است. تقریر اشکال کانت بر این برهان چنین است:

خلاصه برهان وجودی آنسلم و همفکران او این است که ما تصور کمال و ذات کامل را داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد، کامل نیست. ذات کامل حقیقی‌ترین ذوات است، پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد؟ لزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم درّه است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است برای مثلث. ولی شگفت‌آور است که این استدلال‌کنندگان توجه نمی‌کنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آن است که ذات کامل را متحقق بدانیم. آری، کوه اگر موجود باشد، درّه لازمه او است، اما اگر کوه نباشد درّه هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمی‌شود؛ به عبارت دیگر، تصور درّه را برای کوه واجب می‌دانیم، اما وجود کوه از کجا واجب می‌شود؟! همچنین تصدیق می‌کنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل واجب است، اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است؟! این حکم در مقام تمثیل مانند آن است که کسی بگوید من تصور صد پاره زر مسکوک دارم، پس صد پاره زر مسکوک در دست دارم. البته ممکن است صد پاره زر مسکوک داشته باشد، اما نه از راه تصور آن؛ زیرا بسیار فرق است از اندیشه تا وصول. همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم، اما تصورش مستلزم وجودش نیست.<sup>۱</sup>

استاد آیت‌الله جوادی آملی نیز در تبیین اشکال‌های وارد بر برهان آنسلم اشکال مهم را این می‌داند که در این برهان میان مفهوم و مصداق وجود ذهنی خلط شده است. این بدان سبب است که تصور کامل‌ترین ذات در ذهن، تنها مفهوم ذهنی بزرگ‌ترین وجود را به همراه خود دارد، خواه در خارج نیز کامل‌ترین ذات وجود داشته باشد یا نداشته باشد؛ زیرا تصور کامل‌ترین ذات و وجود، مستلزم این نیست که ناگزیر در بیرون از ذهن نیز چنین موجودی باید باشد، بلکه تنها وجود ذهنی آن را اثبات می‌کند و به عبارت دیگر، مفهوم کامل‌ترین ذات، مفهوم وجود را به همراه خود دارد به حمل اولی، اما اثبات

این که به حمل شایع صناعی نیز کامل‌ترین ذات در خارج تحقق دارد، نیازمند به ادله‌ای دیگر است؛ چرا که صحت حمل اولی ذاتی، صحت حمل شایع صناعی را در پی ندارد.<sup>۱</sup> بنابراین، در برهان آنسلم وقتی می‌گویند کامل‌ترین و بزرگ‌ترین ذات باید وجود داشته باشد، این سخن به حمل اولی ذاتی صحیح است؛ یعنی در عالم ذهن و مفهوم ذهنی، اما معلوم نیست که این بزرگ‌ترین ذات متصور ذهنی در مصداق خارجی نیز به زینت وجود مزین شده باشد.

بنابراین، تناقضی از فرض عدم وجود آن در خارج پیش نمی‌آید تا با استدلال به برهان خلف، نتیجه‌ای که آنسلم و همفکرانش می‌خواسته‌اند، به دست آید. خلاصه، این برهان توان اثبات خارجی واجب‌الوجود (بزرگ‌ترین ذات) را ندارد.<sup>۲</sup>

### برهان تجربه دینی

از برهان‌هایی که دارای صورت فلسفی و برهانی نیست، استدلالی است که «برهان تجربه دینی» نام گرفته است. این برهان بر تجربه‌ها، دریافت‌ها و شهودهای افراد از واقعیت مبتنی است و از ارزش و قداستی بسیار در میان دانشمندان و متکلمان غربی برخوردار است. در طول تاریخ زندگی بشر، کسانی بسیار از پیروان ادیان و مذاهب ادعا کرده‌اند که حقایقی برتر از جهان مادی را درک کرده و به شهود حقایق عالم دست یافته‌اند. آنان در برخی موارد، شهود جزئی و در مواردی نیز شهود خداوند متعال را با چشم باطنی (= قلب) مدعی شده‌اند. با توجه به همین یافته‌ها، برخی دانشمندان غربی، در پی اقامه برهان تجربه

۱ - حمل اولی ذاتی آن است که در آن موضوع و محمول، هم به حسب وجود خارجی و هم به حسب مفهوم ذهنی (به عبارت دیگر هم به حسب مفهوم و هم به حسب مصداق) یکی هستند؛ یعنی موضوع و محمول از هر جهت عین یکدیگرند؛ مانند «انسان، انسان است» و «درخت، درخت است». حمل شایع صناعی، حملی است که موضوع و محمولش از حیث مفهوم مغایرند. البته از لحاظ وجود خارجی یکی هستند، مانند این که بگوییم «آهن هادی الکتریسیته است.» (منطق صوری، محمد خوانساری، ج ۲، ص ۶۰، دانشگاه تهران). مثال مذکور در متن نیز چنین است که مفهوم کامل‌ترین ذات، کامل‌ترین ذات است به حسب حمل اولی ذاتی، ولی این تصور بدین معنا نیست که ناگزیر در خارج نیز وجود داشته باشد و مفهوم کامل‌ترین ذات با مفهوم وجود، اتحاد خارجی داشته باشند تا به حمل شایع صناعی مفهوم بزرگ‌ترین ذات موجود باشد.

۲ - تبیین براهین اثبات خدا، ص ۱۹۵.

دینی برای اثبات وجود خداوند برآمده و گفته‌اند:

ما از یک طبیعت ویژه، تجربه‌هایی داریم که بسیار عمیق، با معنا و ارزشمند است. این تجربه‌ها نمی‌توانند براساس فرضیه‌های طبیعی تبیین شوند، پس باید ناشی از حضور یک موجود مافوق طبیعی یعنی خدا باشند که چنین تجربه‌هایی را الهام می‌کند.<sup>۱</sup>

اگر منظور از تجربه در این برهان، رؤیت و شهود خود خداوند باشد، برهان صریح‌تر و به نتیجه نیز نزدیک‌تر است؛ زیرا در این صورت می‌توانیم چنین بگوییم که چون عرفا ادعا می‌کنند که در طول عمر یک یا چند بار خدا را شهود کرده‌اند، از آن‌جا که این گونه ادعاها در زمان‌های مختلف و محل‌های گوناگون انجام گرفته و مدعیان نیز از صداقت اخلاقی برخوردارند، می‌توان این گونه شهودها را گواه بر وجود خداوند گرفت.

تأمل در مقدمات و نتیجه استدلال مذکور نشان می‌دهد که این سخنان نمی‌توانند به عنوان برهان بر وجود خداوند اقامه شوند و تنها در صورتی که درست‌تقریر شوند، می‌توانند به عنوان مؤیدی برای اثبات ذات خداوند به کار روند؛ زیرا این دلیل اگر بخواهد به صورت برهان مطرح شود - همان‌گونه که غربیان مطرح کرده‌اند - اشکال‌هایی بر آن وارد است که برخی از آنها عبارتند از:

۱ - هرچند اصل شهود و مواجهه با حقیقت اشیا واقعیت دارد و عقل نیز دلیلی بر نفی آن ندارد، اما باید توجه داشت که شهود و مکاشفه دارای مراتب و مراحل گوناگون است و تنها در برخی مراحل، شهودکننده در حین شهود از یقین برخوردار است، و در بسیاری موارد حتی برای خود او نیز یقین حاصل نمی‌شود و همچنان نسبت به حقیقت آنچه بر او متجلی شده است، در حال شک و تردید باقی می‌ماند.

۲ - شهود عارف حتی در مواردی که برای خود او یقینی است، برای دیگران، که از شهود وی محرومند، یقینی به ارمغان نخواهد آورد. و آن کسان در صورتی به مشهود او یقین می‌یابند که عارف بر حقایق محتوای شهودش اقامه برهان کند و یا پیشتر با براهین دیگری عصمت فرد شهودکننده به اثبات رسیده باشد.

۱ - فلسفه دین، جان هاسپرز، ص ۶۷، ترجمه شده توسط مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی.



باید توجه داشت که برهان تجربه دینی بدون دو فرض اخیر (اقامه برهان بر صحت مطلب شهود شده و یا اثبات عصمت فرد شهود کننده) تنها بر شهود عارف تکیه دارد و تنها شهود اشخاص را دلیل بر اثبات مبدأ مافوق طبیعی، یعنی خدا، می‌داند و این به دلیل غیر یقینی بودن آن شهود و معصوم نبودن فرد مدّعی شهود، پذیرفتنی نیست.

۳ - این استدلال در صورتی نیز که مقدمه اول آن (وجود تجربه‌های بسیار عمیق، با معنا و ارزشمند) مورد قبول افراد محروم از شهود قرار گیرد، مقدمه دومش مخدوش است؛ زیرا اولاً نمی‌توان به طور قطع سبب پیدایش تجربیات دینی را موجود فوق طبیعی دانست؛ چنان که در برخی نظریه‌های روانکاوانه، سبب و علت پیدایش این تجربیات را همان غرایز بشری و یا واقعیتی به نام «وجدان اجتماعی» دانسته‌اند و ثانیاً در صورت تمامیت مقدمه دوم، تنها موجود فوق طبیعی اثبات می‌شود، اما وجوب وجود و یگانگی یا جز آن را اثبات نمی‌کند و برای اثبات آنها برهان فلسفی، نظیر برهان امکان و وجوب لازم است.

۴ - با توجه به این که شهود دارای مراتب فراوان است، کسی که دارای سعه وجودی بوده و به شهود عقلی حقایق و فوق آن نائل گردیده است، چنین کسی در حین شهود و بعد از آن از یقین کامل و قطعی به مشهود برخوردار است؛ زیرا قوای واهمه و مخیله‌اش تحت رهبری عقل هستند و نمی‌توانند در شهود او تصرف بیجا کنند. از این رو یقین عقلی او به مشهود هم در حین شهود ثابت است و هم بعد از شهود، پایدار. اصل در این مقام به هر مرتبه که نظر کند، جز حق نمی‌بیند و در حقی که می‌یابد نیز اندکی شک و تردید ندارد. امام علی علیه السلام نمونه‌ای از این اصلاص، فرمود:

«مَا شَكَّكْتُ فِي الْحَقِّ مُذْ أُرْبِتُهُ»<sup>۱</sup>

از آن گاه که حق را مشاهده کردم، در آن تردید و شک نکردم.

این اصلاص از چنان توانی برخوردارند که مشهود خود را در قالب براهین متقن عقلی ارائه دهند همان‌گونه که پیامبران چنین کردند. اما شاهدان و اصلاصی که به این مقام نرسیده‌اند، شهودشان از تصرف قوای واهمه و

مخیله در امان نیست. از این رو نه برای خودشان برهان یقینی و یقین آور است و نه برای دیگران می تواند به عنوان برهان مطرح باشد. شهود اینان باید با میزان عقلی توزین شود و آن بخش از مشاهدات هم که برهان های کلی عقلی از توزین آنها عاجز است، باید با اخبار انبیا و اوصیایی که اعجاز و نظیر آن بر نبوت و وصایتشان شهادت می دهد، سنجیده گردد. آنچه با این دو میزان مطابق باشد، معتبر است و بقیه بی اعتبار و حاصل تصرفات وهم، خیال، نفس و شیطان می باشد و شهود حق و واقعیت نیست.

بنابراین، روشن شد که تمسک به شهود اشخاص نمی تواند به عنوان برهان بر وجود خداوند مطرح شود. البته پس از اقامه براهین فلسفی بر اثبات وجود خدا، می توان از این شهودها به عنوان مؤید براهین فلسفی سود جست به ویژه این که شهودها از سوی هزاران تن از عارفان پاکدلی گزارش شده اند که اجتماع و تبانی آنان بر یک خلاف واقع، محال است.<sup>۱</sup>

## برهان اخلاقی

یکی دیگر از براهین غیر فلسفی در غرب، که پس از نقد و بررسی براهین فلسفی و عقلی صرف بر اثبات وجود خداوند، اقامه شده است، «برهان اخلاقی» است. این برهان به گونه رسمی و جدی توسط کانت، فیلسوف مشهور آلمانی، مطرح گشت هر چند در نوشتار و گفتار کسانی دیگر پیش از او نیز به گونه جسته و گریخته آمده بود. افزون بر کانت، دیگر دانشمندان غربی نیز برهان اخلاقی را به شکل های مختلف تقریر کرده اند. در این جا، پیش از تقریر کانت از این برهان، مهم ترین تقریرهای آنان را به شرح زیر می آوریم:<sup>۲</sup>

۱ - اگر احکام اخلاقی را به صورت «امر» تلقی کنیم، مثلاً این را که راستگویی خوب است، به این صورت تلقی کنیم که «باید راست گفت» و یا این را که دزدی بد است به این معنا بدانیم که «باید از دزدی دوری کرد»، می توان از این «امرها» به وجود «امر» استدلال کرد. این امر نمی تواند فردی انسانی باشد؛ زیرا آنچه فرد انسانی در امروز، امری اخلاقی می داند، ممکن است فردا به آن پایبند نماند. بنابراین، شخص تنها هنگامی می تواند وظایف

۱- ر.ک: تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۵۹-۲۶۵.

۲- ر.ک: مجله کلام اسلامی، ش ۱۵، ص ۶۱-۶۲.

اخلاقی داشته باشد که یک خدایی باشد که به آن اوامر حکم کند. پس، از آنجا که افراد دارای تکالیف اخلاقی مطلق و قطعی اند، ناگزیر باید خدایی وجود داشته باشد.

۲ - اگر ما وجود مرجعیت اخلاقی را قطعی می‌دانیم، باید طبق همین واقعیت، به وجود خدا قائل باشیم؛ زیرا تنها او می‌تواند آن مرجع را اعطا و امضا کند. بر این اساس، ما حکم می‌کنیم که قانون اخلاقی، اقتدار و مرجعیت و وثاقت خود را همواره حفظ می‌کند، اعم از این که برخی اراده‌های جزئی انسانی، زمانی حاکمیت و اصول آن را بپذیرند، یا نه. بنابراین، منبع و منشأ این مرجعیت و اقتدار قوانین اخلاقی باید بیرون از اراده‌های انسانی باشد.

۳ - مفهوم «قانون اخلاقی» فی نفسه، بدون ارجاع و استناد به خدا ناقص و ناتمام است؛ زیرا قانون، مستلزم «مقین»، یعنی شارع یا قانونگذار الهی است. بنابراین، صرف همین اذعان به وجود قانون اخلاقی، مستلزم اعتقاد به خدا است.

۴ - مقدار زیادی از وفاق (هماهنگی‌ها و اشتراکات) در میان احکام و قضاوت‌های اخلاقی، که انسان‌ها در گستره فرهنگ‌های گوناگون و ادوار تاریخی داشته‌اند، اکنون نیز برقرار است و بسیاری از ناهماهنگی‌ها را می‌توان به گوناگونی سلیقه‌ها و باورهای مردم نسبت داد که چندان بنیادی و تعیین‌کننده نیست.

این مایه و میزان مؤثر از وفاق، در نظرگاه طرفداران برهان اخلاقی، تنها با قبول این حقیقت که خداوند این قانون را در سرشت و دل انسان‌ها نگاه داشته است، درک شدنی و توجیه‌پذیر است.

اما تقریر کانت از برهان اخلاقی چنین است:

**الف -** انسان موجودی اخلاقی است و فطرت اخلاقی یا وجدان اخلاقی اش حکم می‌کند که باید خود را کامل کند و کمال برتر یا برترین خیر و کمال را به دست آورد.

**ب -** از آنجا که بعید است این فرمان اخلاقی و امر مطلق برخاسته از وجدان اخلاقی، فرمان و ندایی کاذب باشد، پس ناگزیر باید متعلق این امر مطلق، یعنی نیل به کمال برتر و برترین خیر، امکان‌پذیر و دست‌یافتنی باشد.

**ج -** برترین خیر و کمال شامل فضیلت و سعادت تام است. فضیلت تام، به معنای

انطباق کامل اراده انسان با قانون اخلاقی است و سعادت نیز به معنای هماهنگی طبیعت با اراده انسانی؛ یعنی همه چیز مطابق میل و اراده انسان صورت پذیرد.

د - از آن جا که انسان تنها می‌تواند فضیلت یا فضایل اخلاقی را کسب کند و قادر نیست برای رسیدن به سعادت، طبیعت را با اراده خود همگام و هماهنگ سازد، پس باید خدایی باشد که بتواند طبیعت را با اراده آدمی همراه و سازگار سازد و فضیلت و سعادت را نیز هماهنگ گرداند.<sup>۱</sup>

البته کانت افزون بر اثبات وجود خدا، برای اثبات حیات آخرت و جاودانگی نفس انسان نیز به همین قانون اخلاقی تمسک جسته است؛ زیرا وی بر آن است که قانون اخلاقی مستلزم آن است که آدمیان به تناسب فضیلت و تقوای خود پاداش می‌گیرند؛ اما از آن جا که در زندگی این دنیا، کسانی که پرهیزکار و با فضیلت نیستند، غالباً ممکن است به دلیل بهره‌وری بیشتر از مواهب دنیوی، خوشبخت‌تر و کامیاب‌تر به نظر آیند، بنابراین پاداش‌ها در این زندگی دنیوی حاصل نمی‌شوند و باید حیاتی دیگر باشد که در آن جا انسان‌های وارسته اخلاقی به پاداش‌ها دست یابند. همین امر کانت را به این نتیجه رسانیده است که خدایی هست و نفس انسان نیز باید جاودانه باشد.<sup>۲</sup>

تفاوت اصلی برهان‌های اخلاقی با براهین فلسفی در این است که در براهین فلسفی، اساس کار بر عقل نظری است و بر پایه آن، نخست وجود خدا اثبات می‌شود و سپس اخلاق، که از موضوعات عقل عملی است، بر آن مبتنی می‌گردد،<sup>۳</sup> در حالی که در برهان‌های اخلاقی، اصل و مبنا، عقل عملی است که به وسیله آن، ضرورت اخلاق ثابت می‌شود و سپس آن را مبنا قرار می‌دهند و وجود خدا را ثابت می‌کنند.

به عبارتی دیگر، در براهین فلسفی، از اثبات ذات واجب و بقای نفس انسان نتیجه می‌گیرند

۱- ر.ک: مجله کلام اسلامی، شماره ۲۸، ص ۱۱۴.

۲- مجله کلام اسلامی، ش ۱۵، ص ۶۳.

۳- «نظری» و «عملی» بودن، شؤون یک حقیقت روحی و باطنی به نام «عقل» هستند و دو چیز نیستند. ولی عقل آن‌گاه که تنها به تحلیل و بررسی مسائل و یافته‌های ذهنی می‌پردازد و عرصه فعالیتش تنها ذهن و تفکر و تعقل ذهنی می‌گردد، «عقل نظری» نام می‌گیرد و آن‌گاه که این تحلیل و بررسی با بایدها و نبایدها و احکام همراه می‌شود، «عقل عملی» نامیده می‌گردد.

که انسان مکلف به تکالیف اخلاقی است، اما در این برهان، مکلف بودن انسان به تکالیف اخلاقی از امور یقینی و اولیّه است که از آن به بقای نفس و یقین به پروردگار می‌رسند.

## نقد و بررسی

اشکال‌هایی که پژوهشگران بر برهان اخلاقی وارد ساخته‌اند، مربوط به دو ناحیه فلسفه اخلاق و ارتباط اخلاق با اثبات وجود خداوند است. ما، در این جا با توجه به اهداف خویش در این نوشتار، تنها به ذکر اشکال‌هایی می‌پردازیم که به گونه مستقیم مربوط به برهان اخلاقی در اثبات وجود خداوندند و از طرح اشکال‌های وارد بر خصوص فلسفه اخلاق چشم می‌پوشیم. اشکال‌های وارد بر تقریرهای مختلف این برهان را در دو بخش: اشکال‌های عمومی بر همه تقریرها و اشکال‌های وارد بر تقریر کانت، بررسی خواهیم کرد:

### الف - اشکال‌های عمومی بر تقریرهای مختلف برهان اخلاقی

۱ - مقدمه مشترکی در همه تقریرهای مختلف این برهان به چشم می‌آید و آن عبارت است از احساس ندای وجدان و یا فرمان اخلاقی که موجب می‌شود انسان‌ها پیش از انجام کار زشت، در بیم و هراس باشند و پس از انجامش نیز احساس گناه، شرم و ندامت کنند. اگر بخواهیم از این مقدمه به این نتیجه برسیم که پس لازم است منشئی فوق طبیعی (یعنی خداوند) وجود داشته باشد که چنین ندایی را در جان آدمیان برنهاده است، ضروری است نخست عمومیت وجود این قانون در همه افراد بشر، از نژادها، فرهنگ‌ها و موقعیت‌های اجتماعی متفاوت را ثابت کنیم و این امری است که نه می‌توان بر آن برهان اقامه کرد و نه به صورت استقراء بدان دست یافت؛ زیرا استقرای تام در این موارد ناممکن است و استقرای ناقص نیز مفید یقین نیست. بنابراین، از چنین مقدمه به نتیجه‌ای، که اثبات وجود خداوند است، نمی‌توان رسید.<sup>۱</sup>

۲ - ممکن است کسی مشترکات اخلاقی در میان ملل مختلف را نشأت گرفته از یک

خدا نداند، بلکه این مشترکات اخلاقی را در سایه ثبات نیازها و خواهش‌ها و نفرت‌های اساسی انسان‌ها تفسیر کند، که در این صورت نیز به نتیجه برهان، که اثبات ذات مافوق طبیعی است، نخواهیم رسید.

۳ - در این گونه براهین، گونه‌ای مصادره به مطلوب به چشم می‌آید؛ زیرا فرض اساسی در آن‌ها بر این است که ارزش‌های اخلاقی را نمی‌توان بر پایه تبیین طبیعت گرایانه و برحسب نیازها و امیال بشری و منافع شخصی و هر راهی که مستلزم رجوع و توسل به ماورای طبیعت نباشد، توضیح داد. بنابراین، آنچه را می‌خواهیم با برهان به دست آوریم (یعنی اثبات جهان ماورای طبیعت)، پیشتر در مقدمه، ثابت دانسته‌ایم.<sup>۱</sup>

۴ - بر فرض پذیرش صحّت مقدمه و استنتاج، تنها، مبدئی متعالی و غیر طبیعی برای دستورهای اخلاقی اثبات می‌شود، اما هرگز وجوب و وحدت و دیگر صفات لازم آن به اثبات نمی‌رسد و برای اثبات وجود خدا و این که این مبدأ غیر طبیعی همان خداوند است، نیاز به برهانی دیگر است.

### ب - اشکال‌های وارد بر برهان اخلاقی کانت

افزون بر این که بیشتر اشکال‌های عمومی، که پیشتر برشمردیم، بر تقریر کانت از برهان اخلاقی نیز وارد است، دو اشکال دیگر نیز به چشم می‌آیند:

۱ - مفاهیم عقلی از دیدگاه کانت وقتی با شهود حسی قرین نیستند، هیچ حکایتی از جهان خارج ندارند و هیچ معنایی از متن واقعیت را بر نمی‌تابند. بنابراین، استلزامی که به نظر کانت میان احکام عقل عملی با اذعان به وجود خدا و اراده انسان و مانند آن است، تنها ارزش اخلاقی دارد و راهی به جهان واقع بر نمی‌گشاید. به عبارتی دیگر، دلیل اخلاقی، وجود خدا را از طریق معتبر و عینی اثبات نمی‌کند و شکاک را در باب وجود خدا مجاب نمی‌سازد و تنها به او می‌گوید که اگر بخواهد با اخلاق سازگار و هماهنگ باشد، باید فرض این قضیه را تحت قواعد عقل عملی خود تصدیق کند؛ یعنی اگر انسان به احکام اخلاقی که از آگاهی‌های پیشین عقل عملی‌اند، اذعان کند، ناگزیر به وجود اراده

۱ - فلسفه دین، جان هبک، ترجمه بهرام راد، ص ۶۸، انتشارات بین‌المللی هندی.

و اختیار انسانی و وجود نفس و جاودانگی آن و وجود برترین «خیر» یقین می‌آورد. ولی این اذعان از دیدگاه کانت تنها دارای ارزش اخلاقی و عملی است و برای حکایت کردن از واقع هیچ ارزشی ندارد. پس برهان اخلاقی او وجود خداوند را به عنوان یک واقعیت فی نفسه، که مورد ادعای دین الهی است و حرکت و عروج انسان را به سوی خود به دنبال می‌آورد، اثبات نمی‌کند.<sup>۱</sup>

۲ - لازمه تصور خدا به عنوان هماهنگ کننده فضیلت و سعادت، این است که خداوند بیشتر انسان‌ها را به عمل اخلاقی مجبور کند که در این صورت خودمختاری آنان را از میان می‌برد.

توضیح این که سعادت، که هماهنگی طبیعت با اراده انسانی است، قلمرویی گسترده را شامل می‌شود. این هماهنگی نه تنها رابطه اراده انسانی با طبیعت را دربردارد، بلکه شامل رابطه انسان‌ها با یکدیگر نیز می‌شود. حتی ارتباط انسان‌ها با یکدیگر سهمی بس مهم‌تر در سعادت فرد دارد تا ارتباط آنان با طبیعت؛ یعنی انسانی که در جامعه زندگی می‌کند، ارج نهادن به حقوق، جان و ناموس او به وسیله دیگر انسان‌ها بیش‌ترین تأثیر را بر سعادتش می‌گذارد. اینک فردی را در نظر بگیریم که بر او امر اخلاقی ارج می‌نهد و در جامعه زندگی می‌کند. کسانی که با او سر و کار دارند، رفتاری شایسته از خود نشان نمی‌دهند؛ یعنی رفتار و اعمال ناپسند آنان موجب ناراحتی و عذاب او می‌شود. بی‌گمان، این فرد با فضیلت، مستحق سعادت است و خداوند، که بنابر فرض، تأمین کننده سعادت است، باید سعادت او را تأمین کند؛ یعنی متناسب با فضیلت، او را سعادت‌مند گرداند. خداوند برای تأمین این سعادت، باید رفتار و اعمال انسان‌های دیگر را نسبت به این شخص نیکو گرداند؛ یعنی آنان را مجبور به کارهای نیک اخلاقی کند تا رفتاری شایسته در حق او داشته باشند. ولی اگر خدا آنان را مجبور کند، خود مختاری‌شان از بین می‌رود و اگر فرض کنیم که خداوند به رفتار آنان هیچ توجهی نکند، در این صورت بخشی مهم از سعادت فرد مورد نظر را فراهم نکرده است.<sup>۲</sup>

۱- ر.ک: تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۷۴-۲۷۵.

۲- مجله کلام اسلامی، ش ۲۸، ص ۱۱۸-۱۱۹.

## دهری‌گری

براهین فلسفی و ادله عقلی مطرح شده، این حقیقت را روشن ساختند که جهان آفرینش، آفریده موجودی غیر مادی، واجب، ازلی، ابدی، قادر و مدبر است که بر جهان محیط و حاکم است و همه چیز تحت سیطره او است.

از دیرباز کسانی، مشهور به «مادی‌گرا» یا «دهری»<sup>۱</sup>، بوده و هستند که معتقدند جهان هستی منحصر در همین جهان مادی است و این جهان نیز مجموعه‌ای است به هم پیوسته و ازلی و بی‌نیاز از غیر و در ورای آن، جهان و موجودی دیگر نیست؛ هر چه هست همین جهان است که آن نیز، متصف به تغییر و تبدل و محدود به زمان و مکان است. همچنین قائم به ذات خود است و همیشه بوده و به خالق و مدبر نیازمند نیست، بلکه جهانی است قدیم و متکی بر خود.

اینان با انکار مبدأ به گونه منطقی به ورطه انکار معاد نیز راه یافته‌اند. قرآن سخن این گروه را چنین نقل می‌کند:

«إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (مؤمنون/ ۳۷)

جز این زندگی دنیای ما چیزی نیست. می‌میریم و زندگی می‌کنیم و دیگر برانگیخته نمی‌شویم.

هر چند دهری‌ها در جامعه مسلمانان به لحاظ غنای فرهنگی آن و دفاع منطقی و مستدلّی که پیشوایان مسلمان از توحید و خداپرستی کرده‌اند، جایی نداشته و ندارند، ولی در دیگر جوامع به ویژه در جوامع غربی، رفته رفته رشد یافته‌اند. به خصوص پس از قرون وسطی، این شیوه تفکر در غرب رشدی بسیار یافت و «ماتریالیسم» بر پایه اصالت و انحصار ماده شکل گرفت و موجود ماورای ماده، امری ذهنی و ساخته فکر بشر و غیر واقعی تلقی گشت.

دهری‌گری و ماتریالیسم بر پایه هیچ برهان عقلی و منطقی استوار نیست و

۱- برای آگاهی بیشتر از معانی «دهری‌گری» و «مادی‌گرایی» بنگرید به: دایرة‌المعارف تشیع، ج ۷، ص ۶۰۴.



شالوده‌اش بر ظنّ و گمان است. ماتریالیست‌ها از آن‌جا که نتوانسته‌اند با حواسّ خود موجود غیر مادی را درک کنند، به انکار ماورای ماده پرداخته‌اند. قرآن به صراحت بر پوچی و بی‌پایه بودن این اندیشه تصریح کرده، می‌فرماید:

«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ»  
(جائیه ۲۴)

و گفتند: «جز این زندگی دنیای ما، چیزی نیست. می‌میریم و زندگی می‌کنیم و جز دهر و طبیعت ما را نمی‌میراند.» بر این مدعا هیچ علمی ندارند و تنها بر آن گمان می‌ورزند. اگوست کنت، متفکر مشهور غربی گوید:

چون ما از آغاز و انجام جهان بی‌خبریم، نمی‌توانیم وجود یک موجود سابق یا لاحق را انکار کنیم؛ همچنان که نمی‌توانیم آن را اثبات کنیم.<sup>۱</sup>

این متفکر غربی چون نتوانسته است با حواسّ خود آغاز و انجام جهان را درک کند، «لا ادری گری» پیشه کرده و در نفی یا اثبات خدا باز مانده است. متأسفانه دیگران از او جلو تر رفته و چون نتوانسته‌اند با حواسّ خود خدا را دریابند، وجودش را انکار کرده‌اند. هیوم می‌گوید:

از آن‌جا که هر علتی که ما به آن برخوردیم به نوبه خود معلول بوده، خیلی معقول تر است که به وجود یک سلسله نامتناهی از حوادث در جهان مستقل به ذات و متکی به نفس قائل باشیم تا به وجود یک علت اولای غیر معلّل.<sup>۲</sup>

در مناظره‌ای که سال ۱۹۴۸ میلادی میان راسل مادی و کاپلستون مذهبی صورت گرفت و از رادیو بی. بی. سی. پخش شد، کاپلستون از راسل پرسید:

من یک هستی مشخص، متعالی و متمایز از جهان و خالق جهان را قبول دارم. چطور است شما هم بفرمایید که موضع شما «لا ادری» است یا موضع انکاری؟ منظورم این است که آیا شما می‌گویید عدم وجود خدا قابل اثبات است؟

راسل جواب داد:

۱- مبانی خداشناسی، محمدی ری شهری، ص ۲۷.

۲- علم و دین، ایان باربور، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۸۹.

نه، من همچو چیزی نمی‌گویم، بلکه موضع من «لا ادری» است [یعنی نمی‌دانم هست یا نیست].

در ادامه مناظره کاپلستون مطرح می‌کند که جهان مجموعه‌ای از امور ممکن است و بی‌نهایت امر ممکن باز هم یک امر ممکن است. حالا این سلسله امور ممکن یا باید علت داشته باشد یا بدون علت است. اگر با علت باشد واضح است که باید علتی در خارج از خود وجود داشته باشد. [علتی ماورای ماده و خارج از احکام «ممکن»] و اگر بی‌علت باشد پس قائم به ذات است و واجب‌الوجود، ولی این صحیح نیست؛ زیرا مجموعه‌ای که همه افراد آن ممکن‌الوجودند، خودش نمی‌تواند واجب باشد؛ چون کل مجموعه جدا از سلسله افراد نیست. راسل در جواب می‌گوید:

من نمی‌خواهم تفاخر کرده باشم، ولی به نظرم می‌آید که من می‌توانم چیزهایی را تصور کنم که ذهن بشر از تصور آنها عاجز است (یعنی من می‌توانم مجموعه امور ممکن بی‌نیاز از علت را تصور کنم). در مورد امور بی‌علت نیز فیزیکدان‌ها به ما اطمینان می‌دهند که تحولات منفرد کوانتم در اتم بی‌علت است.

کاپلستون می‌گوید:

خوب، فکر نمی‌کنید که این نظر یک استنباط موقتی باشد؟

راسل جواب می‌دهد:

ممکن است باشد، ولی این نکته نشان می‌دهد که ذهن فیزیکدان‌ها امر بی‌علت را می‌تواند تصور کند.

در ادامه مناظره باز هم راسل تأکید می‌کند که:

من به صورت جزمی نمی‌گویم که خدا نیست؛ من می‌گویم که ما نمی‌دانیم که هست.<sup>۱</sup>

دهریون در روزگاران گذشته نیز از همین استدلال سود می‌جسته‌اند؛ چنان که نقل است روزی رسول خدا ﷺ از آنان پرسید که شما چگونه و به چه دلیل جهان را ابدی و ازلی می‌دانید و خدا را منکرید؟ پاسخ دادند:

۱- ر.ک. استنباط ما از خدا و خلقت، هدایت‌الله حکیم‌الهی، ص ۲۹۹-۳۱۳، (با تغییر و تصرف).

ما جز به آنچه مشاهده می‌کنیم، حکم نمی‌نماییم. ما هر چه نگاه می‌کنیم برای موجودات جهان حدودی و ایجاد می‌یابیم. از این رو، حکم می‌کنیم که آنها پیوسته بوده‌اند و این سیر و تسلسل موجودات را ادامه‌دار می‌بینیم؛ پس حکم می‌کنیم که لایزال خواهند بود.

رسول خدا ﷺ از آنان پرسید:

آیا شما قدمت و ازلیت یا ابدیت جهان را یافته‌اید؟

آنان اقرار کردند که ما به قدمت ازلی و بقای ابدی جهان راه نیافته‌ایم و آن‌گاه حضرت

فرمود:

چگونه مدعی شما که بدون مشاهده قدمت ازلی و بقای ابدی جهان، بر ازلیت و ابدیت آن حکم می‌کنید به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود از مدعی کسانی که آنان نیز بدون مشاهده ازلیت و ابدیت، به حدود و انقضای جهان حکم می‌کنند؟!<sup>۱</sup>

بدین سان، رسول خدا ﷺ با این گفتار ژرف، از آنان اعتراف گرفت که از روی ظن و گمان سخن می‌گویند و برای اثبات مدعی خود هیچ دلیل و برهانی در دست ندارند. چگونه می‌توان نیافتن خدا با حواس مادی را دلیل نبودنش پنداشت؟! کسی که چنین ادعا می‌کند، باید بتواند نخست همه جای جهان را با حواس خود بجوید و سپس ادعا کند که با حواس خود خدا را نیافته است و البته این کار نیز سودی به هم نمی‌رساند؛ زیرا او با ابزاری در پی خداوند رفته است که برای یافتن آن وجود والای غیر مادی ناتوان است و تنها می‌تواند به آنچه در قلمرو ماده می‌گنجد، راه یابد. خداوند را باید با وسیله‌ای یافت که شایسته یافتن او است و آن چیز عقل و خرد است که آفریدگار توانا، از روی حکمت، توان یافتن خویش را به آن گوهر ارزشمند ارزانی داشته است؛ چنان که امام علی علیه السلام می‌فرماید:

«لَا تَسْتَطِيعُ عَقُولُ الْمُتَفَكِّرِينَ جَدَّهُ.»<sup>۲</sup>

۱- احتجاج، طبرسی، ج ۱، ص ۲۵.

۲- میزان الحکمه، ری شهری، ج ۳، ص ۹۸.

خزدهای اندیشمندان را توان انکار خدا نیست.

«وَأَقَامَ مِنَ الشَّوَاهِدِ الْبَيِّنَاتِ عَلَى لَطِيفِ صَنَعَتِهِ وَ عَظِيمِ قُدْرَتِهِ مَا انْقَادَتْ لَهُ الْعُقُولُ مُعْتَرِفَةً بِهِ.»<sup>۱</sup>

و چونان از شواهد آشکار بر صنعت لطیف و قدرت عظیم خویش بر نهاده است که خردها در برابرش تسلیم می‌شوند و به وجودش معترف می‌گردند.

## ابطال دهری‌گری

دلیل‌هایی بسیار برای ابطال دهری‌گری اقامه شده که در زیر کوشیده‌ایم برخی از آنها را به نوشتار آوریم:

**دلیل اول:** در روایتی امام صادق علیه السلام برای مفضل از نظم حاکم بر جهان سخن می‌گوید. مفضل می‌گوید: «مولای من! برخی گمان می‌کنند این نظم و ترتیب حکیمانه، کار طبیعت است.»

امام علیه السلام فرمود:

از آنان درباره این طبیعت پرس که آیا طبیعت از علم، شعور و قدرت انجام این کارها و مانند آنها بهره‌مند است؟ اگر گفتند: «آری.» خود آنان با این پاسخ وجود خدا را ثابت کرده‌اند، پس چرا خدا را منکر می‌شوند؟ و اگر گفتند: «از چنین علم و قدرتی بی‌بهره است و این کارها را از روی شعور انجام نمی‌دهد.» با این که در افعالش چنین حکمت و استحکامی می‌بینی، پس معلوم می‌شود که این کارها، کار خالق حکیم است و آنچه آنان بدان اعتراف دارند و آن را طبیعت می‌نامند، همان سنت و قانون جاری خداوند در خلقتش می‌باشد.<sup>۲</sup>

چنان که از روایت برمی‌آید، دهریون، خود، بر وجود نظم و دقت و لطافت در جهان معترف‌اند و امام علیه السلام از این اعتراف آنان سود می‌جوید و بر وجود خداوند حکیم دلیل

۱- میزان الحکمه، ری شهری، ج ۳، ص ۹۸.

۲- بحار الانوار، ج ۳، ص ۶۷.

می‌آورد و پوچی ادعایشان را آشکار می‌سازد که ممکن نیست این انتظام و حکمت از موجود بی‌شعور و جاهلی صادر شده باشد.

پس آنان که دهر و طبیعت را منشأ می‌دانند، اگر آن را عالم و قادر می‌دانند، خدا را ثابت کرده‌اند و به او نام «دهر» داده‌اند و اگر آن را فاقد شعور و قدرت می‌دانند، خلقت را به قانون و سنت الهی نسبت داده‌اند و از قانونگذار غفلت کرده‌اند.

**دلیل دوم:** دهریون بر این باورند که ما می‌بینیم این تسلسل علت و معلول از گذشته ناپیدا همواره بوده و همچنان هست و هر چه می‌نگریم، جز این نظام علت و معلول مسلسل چیزی نمی‌یابیم؛ پس حکم می‌کنیم که این جهان پر از علت و معلول، جهانی ابدی و ازلی و قائم به نفس است و خدایی و رای جهان نیست که آن را آفریده باشد. روایتی از رسول خدا ﷺ نقل شده است که به این استدلال واهی به استواری پاسخ می‌گوید:

آیا شب و روز در پی هم نیستند و یکی پس از دیگری نیست؟! اگر شب و روز قدیم و ازلی باشند، باید در ازل هر دو با هم باشند و حال آن که خود شما معترف هستید که ممکن نیست شب و روز (در یک زمان و مکان) با هم گرد آیند و هم شب باشد و هم روز و حتماً یکی را پیش و دیگری را پس می‌دانید. بنابراین خود معترفید که ناگزیر یکی از آنها بر دیگری مقدم بوده و دیگری پس از آن آمده است. از این رو قبول دارید که دومی، حادث است.

آن‌گاه رسول خدا ﷺ فرمود:

آیا شما شب و روز را متناهی می‌دانید یا نامتناهی؟ اگر بگویید نامتناهی هستند، پس باید پذیرید در حالی که یکی که نامتناهی است و تمام نشده و وجود دارد، در همان حال دیگری هم آمده باشد و اگر بگویید که شب و روز متناهی هستند و (چون هر چیز متناهی ابتدا و انتها دارد پس پذیرفته‌اید که) زمانی بوده که هیچ کدام از شب و روز نبوده‌اند (و بعد وجود یافته‌اند پس محدث هستند و قدیم نیستند).

**دلیل سوم** - دهری‌ها ماده را قدیم و ازلی می‌دانند و برآنند که اندک اندک در اثر فعل و انفعالات ماده، موجودات جهان پدید آمده‌اند و این نظم شکل گرفته است. امام صادق علی‌ه السلام در

رد این نظریه می‌فرماید:

اگر بپذیریم که این جهان از ماده اولیه سرچشمه گرفته است، آن ماده باید قدیم باشد و قدیم باید ثابت و تغییرناپذیر باشد و تغییر و زوال و فساد در آن راه نیابد و همواره بر همان شکل و صورت ثابت خود باقی بماند. اگر چیزی تغییرپذیر باشد و زوال و فنا بدان راه یابد، همین تغییر و زوال، نشان دهنده آن است که آن چیز، قدیم و ثابت و ازلی نیست. اگر ماده قدیم و ازلی باشد و بر همان رنگ و وصف ازلی خود باقی بماند، پس این همه رنگ‌ها و گونه‌های موجودات و تفاوت‌ها از کجا آمده‌اند؟ چگونه مرگ و فنا بدان‌ها راه یافته است، با این که مرگ از حیات پدید نمی‌آید، همچنان که حیات از مرگ پدید نمی‌آید؛ بنابراین، ماده، ازلی و قدیم و مستقل نیست و نیازمند به آفریدگار و مدبّر است.<sup>۱</sup>

**دلیل چهارم -** هر عقل سلیمی حکم می‌کند که صفت خالق و مخلوق یکسان نیست. وقتی مخلوق موجودی است زوال‌پذیر، محدود، نیازمند، محکوم و...، باید خالق از این صفات پیراسته باشد.

معصومان علیهم‌السلام با تکیه بر همین حقیقت آشکار، بر مخلوق بودن جهان ماده و نیازمندی‌اش به آفریدگاری در ورای ماده استدلال کرده‌اند؛ چنان که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به مردی ده‌ری می‌فرماید:

شما که می‌گویید عالم قدیم و غیر مخلوق و غیر حادث است و خالقی ندارد، آیا به معنای گفتار خویش توجه دارید؟ شما وقتی به اطراف خود می‌نگرید، موجوداتی می‌بینید که همگی بی‌استثنا نیازمند به یکدیگرند؛ زیرا پایداری هر یک از موجودات به موجودات دیگر وابسته است. فقر و نیاز موجودات به یکدیگر مانند فقر و نیاز اجزای یک بنا به یکدیگر است تا آن بنا انتظام گیرد و سامان یابد. اینک اگر این جهان را که هر جزئی به اجزای دیگر نیازمند است، قدیم و غیر حادث و واجب بدانیم. پس اگر به آفریدگاری نیازمند می‌بود، چه اوصافی می‌باید می‌داشت؟!<sup>۱</sup>

۱- بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۱۶۶، (نقل به مضمون).

آنان مبهوت شدند و دیدند این عالمی که آن را قدیم می‌پنداشتند، موصوف به همان صفاتی است که برای محدث قابل تصور است (و حال آن که قدیم باید غیر از محدث باشد) پس به شدت محزون شدند و از پیامبر اجازه خواستند تا در آن باره فکر کنند.<sup>۱</sup>

امام صادق علیه السلام نیز در روایتی از ابن ابی العوجاء، دهری معروف می‌پرسد:

«آیا تو مخلوقی؟ یا نه مخلوق نیستی؟» ابن ابی العوجاء پاسخ می‌دهد که من مصنوع نیستم. امام علیه السلام می‌فرماید: «اگر مخلوق می‌بودی چگونه می‌بودی که اینک نیستی!؟» او هیچ جوابی نیافت که بدین پرسش بدهد و از مجلس خارج شد.<sup>۲</sup>

### علل گرایش به مادی‌گری

چنان که گذشت، دلایلی فراوان بر ردّ گرایش مادی هست و ماده‌گرایان نیز تنها بر ظن و گمان تکیه دادند و در مقابل استدلال‌های استوار خداشناسان چاره‌ای جز سکوت و تسلیم ندارند. با این همه، بسیاری از افراد بدین ورطه لغزیده‌اند و در دام گرایش مادی افتاده‌اند. اینک می‌کوشیم علت این امر را بیابیم و مهم‌ترین علل گرایش مادی را به بررسی نهم:

۱- **گریختن از مسؤولیت و تقید:** گردن نهادن به حکم عقل و فطرت و ایمان آوردن به خدایی حاکم بر جهان، مسؤولیت‌ها و تقیدهایی همراه می‌آورد و آدمی را ناچار می‌کند به وظایف و تکالیفی پایبند شود. چون کسی خداوند را باور می‌کند، در حقیقت به علم، حکمت، قدرت و عدالت او ایمان می‌آورد و به معاد و روز حساب اقرار می‌کند و از این رو، نمی‌تواند خود را آزاد و رها بیندارد، و انجام هر کاری را روا بشمارد و به هر خواسته نفسانی تن دردهد؛ چه این که عقل او حکم می‌کند که خدای خالق حکیم عادل، آدمی را بیهوده نیافریده و بی‌گمان معادی هست که در آن هنگام، به حساب اعمال می‌رسند و پاداش و کیفری می‌دهند و اگر آدمی از خواسته‌های نفسانی خود پیروی کند

۱- احتجاج، ص ۲۵-۲۶ (نقل به مضمون).

۲- احتجاج، ص ۳۳۳.

و اصول انسانی و اخلاقی را زیر پا بگذارد به سرنوشتی شوم دچار می‌شود.

این جا است که انسان‌های دنیاطلب و هوس‌ران، که پیوسته از مسؤولیت و تقیدپذیری می‌گریزند، از میان اقرار به خدا و تن در دادن به فرامین و حدود الهی یا انکار خدا و رسیدن به آمال نفسانی، دومی را برمی‌گزینند. قرآن می‌فرماید:

«بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (قیامت ۵)

(انسان شک در معاد ندارد) بلکه او می‌خواهد (آزاد باشد و بدون ترس از دادگاه قیامت) در تمام عمر گناه کند.

۲ - حس‌گرایی: از آن جا که نخستین و ساده‌ترین ابزار شناخت انسان، حواس ظاهری است و بیشترین تماس او با پدیده‌ها، از راه شناخت‌های حسی است، گاه اُنس به شناخت حسی رفته رفته به حدی می‌رسد که تنها ملاک شناخت انسان حس و داده‌های حسی می‌شود و هر چه را که در دایره شناخت حسی قرار نگیرد، انکار می‌کند. در نقل نظریه‌های ده‌ری‌ها گذشت که مهم‌ترین دلیل آنان بر انکار وجود خدا، تجربه‌ناپذیری و محسوس نبودن خداست. این اُنس به حس و حس‌گرایی چنان شدید است که با وجود دلایل و برهان‌های فراوان بر نادیدنی بودن و فراتر از زمان و مکان و ماده بودن خداوند، باز هم نفس آنان قانع نمی‌شود و در پی خدای دیدنی می‌گردد. داستان بنی اسرائیل بهترین شاهد بر این حقیقت است. بنی اسرائیل، نوادگان حضرت ابراهیم و اسحاق و یعقوب علیهم‌السلام بودند و این مردان آسمانی عمر خویش را در دعوت به خدای یکتای جهان‌آفرین سپری کردند، ولی اُنس به پرستیدن خدای محسوس و دیدنی به تدریج در بنی اسرائیل قوت گرفت. موسی علیه‌السلام برای دعوت به خدای نادیدنی و نجات آنان از ظلم فرعون‌ی مبعوث شد و معجزات انکارناپذیر بسیاری از خویش ظاهر ساخت و بنی اسرائیل را از دسترس فرعونیان رهایی بخشید و فرعونیان با معجزه‌ای الهی در پیش چشمشان غرق شدند، اما بنی اسرائیل در برابر این همه معجزات به موسی علیه‌السلام گفتند:

«لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ جَهْرَةً» (بقره ۵۵)

تا خدا را آشکارا ببینیم، به تو ایمان نخواهیم آورد.



۳- **خداشناسی منفی:** شهید مطهری درباره خداشناسی منفی می‌گوید:

طرز فکر گروه بی‌شماری از مسأله توحید و خداشناسی این است که می‌خواهند از طریق منفی خدا را بشناسند نه از طریق مثبت. می‌خواهند خدا را در میان مجهولات خود جستجو کنند نه در میان معلومات خود؛ هر جا که در توجیه علت یک حادثه در ماندند و بر آنان مجهول ماند، پای خدا را به میان می‌کشند.<sup>۱</sup>

این‌گونه خداشناسی به‌طور طبیعی در معرض تهدید است زیرا با پیشرفت علم و کشف علل طبیعی، اعتقاد به خدا عقب‌نشینی می‌کند تا جایی که آدمی خدا را منحصر در علت اولی می‌پندارد. ایان باربور می‌گوید:

با کوشش‌های گالیله این برداشت پرورده‌تر شد که خداوند صرفاً آفریننده اصلی اتم‌هایی است که با یکدیگر هم‌کنشی دارند و همه علت و همه معلول‌های بعدی در آنها مأوا دارد. طبیعت پس از آفریده شدنش، دیگر مستقل و مکلفی به نفس به نظر می‌آید... در قرن هفدهم چون توجه قاطبه اهل علم معطوف به علل طبیعی شده بود، رفته رفته نقش خداوند تا حد علت اولی تنزل یافته بود.<sup>۲</sup>

۴- **غرور علمی:** با پیشرفت علوم ظاهری در قرون اخیر و دست‌یافتن جامعه انسانی به فناوری و صنعت نوین، رفته رفته حالتی در آدمی پدید آمد که می‌توان آن را «غرور علمی» نامید. اگوست کنت در این باره می‌گوید:

علم، پدر طبیعت و کائنات را از شغل خود منفصل [کرد] و او را به محل انزوا سوق داد و در حالی که از خدمات موقت او قدردانی می‌کرد، او را تا سر حد عظمتش هدایت نمود.<sup>۳</sup>

بدین سان، آدمی گمان کرد که می‌تواند هر چه را هست، تجربه و کشف کند و آنچه تجربه‌ناپذیر است، وجود ندارد. همین غرور علمی، بسیاری از علم‌زدگان را واداشت که اعتقاد

۱- مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۶۲-۶۳.

۲- علم و دین، ایان باربور، ص ۳۷.

۳- مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱، ص ۴۸۲.

به خدا را زاییده جهل بیندارند و انسان روزگار امروز را از اعتقاد به خدا بی نیاز بشمرند.

یکی دیگر از نتایج غرور علمی این بود که گروهی با توجه به کشف بسیاری از روابط پدیده‌ها به این باور رسیدند که خداوند تنها خالق جهان بوده و پس از آن، جهان همچون یک ماشین خودگردان بی نیاز از کسی است که آن را هدایت کند و زمامش را در دست گیرد.<sup>۱</sup>

**۵ - نارسایی الهیات کلیسایی:** یکی از عوامل مهم پدید آمدن و رشد ماتریالیسم در غرب - که امروزه پرچمدار چنین تفکری است - نارسایی الهیات کلیسایی بوده است. شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

کلیسا به خدا تصویر انسانی داد و خدا را در قالب بشری، به افراد معرفی کرد. افراد تحت تأثیر نفوذ مذهبی کلیسا از کودکی خدا را با همین قالب‌های انسانی و مادی تلقی کردند و پس از رشد علمی، دریافتند که این مطلب با موازین علمی، واقعی و عقلی صحیح سازگار نیست و... چون دیدند مفاهیم کلیسایی با مقیاس‌های علمی تطبیق نمی‌کند، مطلب را از اساس انکار کردند.<sup>۲</sup>

یکی از علل روی گردانی انسان از دین و مذهب، معرفی ناشایسته دین است. وقتی خدا به گونه‌ای معرفی شود که با اصول عقلی و علمی آشکارا ناسازگار باشد و تبلیغ دین و مذهب بر اصول عقلی، استوار نباشد، مردم از گرایش به خدا، دین و مذهب روی برمی‌تابند؛ همچنان که اگر ما خدا و دین را عامل سرکوب‌گرایی و ترک مواهب دنیا برای رسیدن به آخرت، معرفی کنیم، به طور طبیعی گرایش فطری به دنیا و مواهب آن، که در ذات و طبیعت انسان‌ها نهفته است، آنان را به اعراض از این دین و عقیده وامی‌دارد.

**۶ - نارسایی مفاهیم فلسفی غرب:** از دیگر علل رشد مادی‌گری در غرب، نارسایی مفاهیم فلسفی غرب بوده است. متکلمان و فیلسوفان غربی نتوانستند دلیل‌هایی قانع‌کننده برای اثبات وجود خدا مطرح سازند. آنان گرچه خدا را باور داشتند، ولی این باور، از روی دلایل محکم بر اثبات وجود خدا نبود، بلکه از آن رو خدا را قبول داشتند که

۱- علم و دین، ص ۴۹-۵۱.

۲- مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۸۰.

استدلال‌های منکران وجود خدا سست و باطل بود و بسیار فرق است میان این‌که حقیقتی را از روی دلایل محکم بپذیریم یا این‌که از روی باطل بودن دلایل نفی آن و باطل بودن نقیضش بپذیریم. آن‌گاه که برای اثبات چیزی، دلیل محکم در دست داریم، ذهن در برابرش خاضع، قانع و تسلیم می‌شود و به راحتی آن را می‌پذیرد، ولی وقتی برای اثباتش دلیل نداشته باشیم و تنها دلایل نفی آن را باطل بدانیم، ذهن خاضع و قانع نمی‌گردد و از سر ناچاری آن را می‌پذیرد.

فلسفه غرب، خدا را به عنوان «علت نخستین» معرفی می‌کند، ولی برای توجیه آن هیچ دلیل منطقی و عقلانی به دست نمی‌دهد. روی آوردن بدین اعتقاد نیز از آن رو بوده است که از تسلسل بگریزد؛ زیرا اگر علت نخستین را به کنار نهد، باید سلسله معلول‌ها و علت‌ها را تا بی نهایت ادامه دهد و این از نظر عقل باطل است. پس ناچار علت نخستین را پذیرفته است، بدون این‌که آن را ثابت کند و این کافی نیست و ذهن آدمی را قانع نمی‌سازد. از همین رو، هگل در ردّ علت نخستین می‌گوید:

در حلّ معمای جهان آفرینش به دنبال علت فاعلی نباید برویم، زیرا از طرفی ذهن به تسلسل راضی نمی‌گردد و ناچار علت نخستین را می‌طلبد و از طرف دیگر وقتی علت نخستین را در نظر گرفتیم، معما حل نگشته و طبع قانع نمی‌گردد و این مشکل باز باقی است که علت نخستین چرا علت نخستین شده است.

شهید مطهری در شرح کلام هگل می‌گوید:

او می‌خواهد بگوید ذهن مستقیماً علت نخستین را درک نمی‌کند بلکه برای پرهیز از تسلسل، آن را می‌پذیرد، ولی از آن طرف می‌بیند که هر چند از حکم «امتناع تسلسل» نمی‌توان سرپیچی کرد، اما نمی‌توان درک کرد که فرق علت نخستین با سایر علل چیست که آنها نیازمند علتند و این بی‌نیاز از علت.<sup>۱</sup>

بسیاری دیگر از فلاسفه غرب از جمله کانت، اسپنسر و پل فولکیه همین سخن را

گفته‌اند.<sup>۱</sup> طبیعی است که وقتی خدا را علتی در کنار دیگر علل و موجودی مانند دیگر موجودات بدانیم، گرچه برای گریز از تسلسل مجبوریم او را بدون علت بدانیم ولی ذهن ما ناخودآگاه در پی علت او می‌گردد.

از سویی دیگر، در فلسفه غرب «ملاک نیاز به علت» به درستی روشن نشده است. فیلسوفان غربی گمان کرده‌اند ملاک نیازمندی به علت، «وجود» است و پنداشته‌اند که هر موجودی از آن رو که وجود دارد، علتی می‌خواهد و حال آن که این درست نیست. ملاک نیازمندی به علت، فقر و احتیاج، یعنی «امکان» است. وجود ناقص، یعنی موجودی که وجود، ذاتی آن نیست و محتاج به ایجاد کننده است و برای وجود خویش علت می‌خواهد، اما وجود محض و واجب و غنی و کامل، نیازمند به علت نیست. او احتیاج و نقص ندارد تا علت بخواهد و به کمک علت رفع نیاز و نقص کند. او وجود واجب است و غنی مطلق و بی نیاز از هر چیز. این استدلال متعالی قرآن است که می‌فرماید:

«أَنْتُمْ أَفْقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر ۱۵۱)

شما [همگی] به خداوند نیازمندید و تنها خدا بی نیاز و ستوده است.

بنابراین، ملاک نیازمندی به علت، «وجود» نیست بلکه نقص، فقر و احتیاج و «امکان» است. وجود کامل، مطلق و بی نیاز از علت است و وجود ناقص، فقیر و محتاج به علت است.<sup>۲</sup> با توجه به این استدلال محکم آشکار می‌شود که حتی اگر ماده را از حیث زمان، قدیم و ازلی بدانیم، باز هم در نیازمندی‌اش به علت خللی وارد نمی‌شود؛ زیرا اگر چه قدیم زمانی است، قدیم ذاتی نیست و فقر حاکم بر آن از حدوث ذاتی‌اش حکایت می‌کند و او نسبت به قدیم ذاتی و وجود کامل و غنی مطلق، متأخر و معلول و محتاج است و در مرتبه و جوب، تنها ذات خدا بوده و هست و خواهد بود و هیچ موجودی با او نبوده و نیست و نخواهد بود.

۱- همان، ص ۴۹۶.

۲- ر.ک. مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۱، ص ۵۰۳ به بعد.

### ۷- نظریه تکامل و دهری‌گری: شهید مطهری در این باره می‌گوید:

از جمله مسائلی که به نظر می‌رسد تأثیر زیادی در گرایش‌های مادی داشته است، توهّم تضادّ میان اصل «خلقت و آفرینش انسان» از یک طرف و اصل «ترانسفورمیسم» یعنی اصل تکامل جانداران از طرف دیگر است.<sup>۱</sup>

برای روشن شدن مطلب، به تبیین اصل تکامل یا انتخاب طبیعی، موارد تعارض ظاهری آن با تفکر الهی و پاسخ‌هایی می‌پردازیم که به تعارض‌های موهوم داده‌اند. نظریه تکامل که سامان دهنده اصلی‌اش داروین بوده است، بر چند پایه استوار است از جمله:

الف - تغییرهای تصادفی: این تغییرها را در علم ژنتیک، جهش یا موتاسیون نامیده‌اند. داروین شواهد فراوانی بر وقوع چنین تغییرهای به ظاهر خود به خود و اندک در میان افراد یک نوع به دست آورده بود. او، گرچه نتوانست با نظریه‌اش این تغییرها را تعلیل و تبیین کند، ولی بر وقوع آنها یقین داشت.

ب - تنازع بقا: موجودات زنده با توجه به سیر صعودی زاد و ولد و نیاز به مکان و غذا، برای بقا، می‌باید به نزاع با یکدیگر بپردازند. این تنازع هم در میان افراد یک نوع برقرار است و همین در میان افراد انواع مختلف.

ج - بقای انسب: تنازع بقا و تلاش برای به دست آوردن آب، غذا و مکان، موجب می‌شود که تنها افراد و انواعی شانس ادامه حیات بیابند که از توانمندی‌ها و امتیازهای بیشتری برای غلبه بر حریفان خود برخوردارند. داروین معتقد بود که تغییرهای تصادفی و تنازع بقا و بقای انسب در میان انواع، در دراز مدت «انتخاب طبیعی» را به دنبال می‌آورد و نتیجه‌اش تبدیل و تبدّل تدریجی انواع و از میان رفتن افراد ضعیف‌تر و ناقص و پدید آمدن نوع یا انواع کامل‌تر است و در این میان نیازی نیست که به طرح و تدبیر قبلی معتقد شویم.<sup>۲</sup>

۱- مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۱۳.

۲- علم و دین، ص ۱۰۶.

## تعارض‌های نظریهٔ تکامل انواع با تفکر الهی

داروین که در سال‌های نخستین، نظریه‌اش را دربارهٔ تبدل انواع به طور کلی و سر بسته مطرح ساخته بود، بعدها پا فراتر گذاشت و نظریه‌هایی دربارهٔ زیست‌شناسی به دست داد و به صراحت نظریهٔ تکامل انواع را شامل انسان نیز دانست. در نتیجه، میان نظریهٔ فوق و دیدگاه دینی، در برخی مسائل، تعارض‌هایی - هر چند ظاهری - پدید آمد و این تعارض‌ها افراد را در پذیرش علم یا دین بر سر دو راهی قرار دادند و با توجه به عصر رنسانس علمی، بیشتر افراد به نظریهٔ علمی داروین گرایش یافتند و باورهای دینی آنان روی به سستی و ناتوانی نهاد.

تعارض‌های تصوّر شده میان نظریه تکامل و نظریه‌های مشهور دینی، عبارت‌اند از:

**۱ - معارضه با برهان نظم:** از ادلهٔ اثبات وجود خدا، برهان نظم یا اتقان صنع است. نظم و هماهنگی خیره‌کننده‌ای که میان اجزای جهان هستی به چشم می‌آید، دلیل بر وجود ناظمی عالم است. نظریه داروین نظم موجود را حاصل بقای انبساط و انتخاب طبیعی دانست و ناشی شدن این نظم و هماهنگی را از ناظمی هدفدار و هدفمند رد کرد. ایان باربور در این باره می‌نویسد:

برهان اتقان صنع تکیه گاهش بر سازگاری ساختمان بدن و اندام‌های موجودات زنده با وظایف مفیدشان بود و نظریهٔ داروین این سازگاری را حاصل انتخاب طبیعی معرفی کرد بی آن‌که وجود طرح یا تدبیر پیش‌اندیشیده‌ای را ایجاب کند.<sup>۱</sup>

**۲ - معارضه با اشرافیت انسان:** بنابر تعالیم دینی، انسان اشرف موجودات است و نسل انسان به آدم و حوّا علیهم‌السلام ختم می‌شود که آن دو از خاک آفریده شده‌اند و حال آن‌که بنابر نظریه تکامل و انتخاب طبیعی، انسان نیز حلقه‌ای از حلقه‌های تکاملی موجودات است و از تکامل موجودات و انواع دیگر (مثلاً میمون) پیدا شده است و این موجود نیز مانند دیگر موجودات مادی و فقط از لحاظ خلقت کامل‌تر است و با این بیان، شرافت خاص که تفکر الهی بر انسان می‌نهد، پایه و اساسی نخواهد داشت.

۳ - معارضه با اعتقاد به تدبیر و علم در خلقت: چنانکه گذشت یکی از پایه‌های بنیادین نظریه تکامل و انتخاب طبیعی، جهش و تغییرهای تصادفی در موجودات است. «لامارک» معتقد بود که در بدن موجودات برای پیدایش تناسب و هماهنگی با محیط، تغییرهایی ناگهانی پدید می‌آید و این تغییرها به نسل‌های بعدی راه می‌یابد و کامل‌تر می‌شود؛ ولی این نظریه بعدها رد شد؛ زیرا با پیشرفت علم آشکار شد که این تغییرها (نه در اثر جهش و تغییرهای تصادفی، بلکه) در کروموزم‌های سلول نطفه ایجاد می‌شوند و اثر آن‌ها در بدن موجود ظهور می‌یابد و مشخص شد که این تغییرها در ترتیب ژن‌هایی حاصل می‌شوند که بر روی کروموزم‌ها سوارند. بنابر این، با این که دانش، وقوع این تغییرها را قطعی می‌داند ولی چون منشأ آنها را نمی‌شناسد، به ناچار آنها را تصادفی می‌پندارد؛ و حال آن که بنابر تفکر الهی، تصادف در نظام خلقت جایی ندارد و تمام آنچه واقع می‌شود، مطابق تقدیری است که از پیش رقم خورده است و هیچ چیز خارج از این تدبیر نیست.

با توجه به موارد فوق چنین توهم شد که نمی‌توان نظریه علمی تکامل و انتخاب طبیعی را پذیرفت و در همان حال به خالق عالمی برای جهان معتقد بود که همه اجزای عالم تحت تدبیر و اراده اوست.

### نقد و بررسی تعارض‌ها

تعارض‌های تصور شده میان نظریه تکامل و اعتقاد به خداوند معلول دو عامل مهم است: یکی خوش‌بینی بسیار به نظریه انتخاب طبیعی و دیگری نقص موجود در بینش دینی غربی. دقت در مبانی نظریه داروین و تعارض‌های توهمی مذکور، بی‌پایگی این تعارض‌ها را آشکار می‌سازد و نقص‌های مهم این نظریه را پدیدار می‌کند؛ از جمله:

۱ - نظریه داروین فرضیه‌ای علمی است؛ فرضیه‌ای که اگر چه شواهدی برای آن یافته است ولی به هیچ وجه خود او بر این نظریه یقین نداشته و بعد از او نیز هیچ یک از

طرفدارانش، این نظریه را با دلایل قطعی نتوانسته‌اند به اثبات رسانند بلکه دلایل فراوانی برخلاف نظریه او نیز اقامه شده و بسیاری از مبانی‌اش فرو ریخته‌اند. بنابراین با نظریه غیر قطعی نمی‌توان معارف قطعی خداشناسی و توحید را نفی کرد.

افزون بر قطعی نبودن، نظریه داروین برای توجیه خلقت کافی نیست. در نهایت باز هم باید به یک دسته علل مجهول معتقد بود تا بدان وسیله بتوان مجموعه نظام عالم را تبیین کرد.

بنای نظریه داروین بر مشاهده تغییرهایی ناگهانی است که به گمان او تصادفی حاصل می‌شوند و او نتوانسته است منشأ این تغییرها را بیابد و از این رو آنها را تصادفی خوانده است. پیش از او لامارک گفته بود:

این موضوع بسیار قطعی است که تغییرات محیط‌های زیست همیشه در جهتی است که به حال زندگی موجود زنده، مفید است.<sup>۱</sup>

ولی لامارک نیز نتوانست بگوید که این «مفید بودن همیشگی تغییرات» با چه قانونی انطباق‌پذیر است.

تصادفی دانستن تغییرهای مفید و ناگهانی، معلول ضعف علم است. وقتی داروین و اسلاف و اخلاف او نتوانسته‌اند منشأ این تغییرهای هدفمند را بازیشناسند و بیابند، چاره‌ای جز این نداشته‌اند که تغییرها را تصادفی بدانند و حال آن‌که همه فلاسفه، وقوع تصادف به معنای واقعی کلمه را محال می‌دانند. تصادف دارای دو معنا است:

**اول -** وقوع حادثه‌ای بدون علت فاعلی: این معنا را همه مکتب‌ها چه مادی و چه الهی رد کرده‌اند.

**دوم -** پیدایش نتیجه‌ای از مقدمه‌ای که به واقع مقدمه آن نتیجه نیست و حصول چنین نتیجه‌ای از آن مقدمه انتظار نمی‌رود. به عنوان مثال، اگر کسی دوست خود را سال‌ها ندیده است و مثلاً به قصد رفتن به تهران از شهر خویش حرکت کند و در راه برای استراحت از حرکت بازایستد و در همین زمان دوست خود را ببیند که بدون اطلاع از سفر او، به قصد تهران حرکت کرده است، در این صورت، آنان ملاقاتی تصادفی

۱- به نقل از راه‌های اثبات وجود خدا، شهید مطهری، ص ۱۸۷.



داشته‌اند زیرا هر یک از آن دو به قصد رسیدن به تهران حرکت کرده است و چنین مقدمه‌ای (رفتن به تهران) به هیچ وجه مستلزم ملاقات آنان نبوده است. اما برای کسی که از برنامه و ساعت حرکت و زمان توقف او و دوستش آگاه بوده است، این ملاقات غیر منتظره و تصادفی نیست، بلکه کاملاً مورد انتظار است.

با توجه به مثال مذکور، آشکار می‌شود آنچه ما تغییرهای تصادفی می‌خوانیم به هیچ وجه تصادفی نیستند، بلکه نتایج طبیعی مقدمات و برنامه‌هایی هستند که ما از آنها اطلاع نداریم و برای ما تصادفی می‌نمایند. این تغییرها که از نظر ما تصادفی‌اند، در پیشگاه علام‌الغیوب، به اراده و بنابر تدبیر او حاصل می‌شوند و علم مطلق حق تعالی همهٔ آنها را فراگرفته است.<sup>۱</sup>

لامارک هیچ‌گاه نتوانست تغییرهای ناگهانی تکاملی را به گونهٔ علمی تفسیر کند و منشأ آنها را بازشناسد و داروین در نهایت راز تکامل را «تمایل به تغییر تحت تأثیر عامل مجهول» دانست<sup>۲</sup> ولی با توجه به آنچه گذشت، معلوم می‌شود که این تغییرهای ناگهانی، گتره، تصادفی و بی‌حساب نیستند و مطابق با تدبیر خلاق عالم جهان، پدید می‌آیند.

۲ - نظریهٔ داروین در درون خود نیز سست است و اصولش توجیه‌کنندهٔ کامل آن نظریه نیستند؛ مثلاً ما در بدن موجودات زنده جهازهایی می‌بینیم که تنها در صورت کامل بودن سودمندند و اگر نقصانی به آنها راه یابد یا اجزایی از آنها کم شود، بی‌فایده خواهند بود. بنابر نظریهٔ تکامل انواع داروین، جهاز ناقص نیز باید دارای فایده باشد، ولی کمتر از جهاز کامل. بنابر نظریهٔ داروین، جهاز بینایی از ساده آغاز گشته و به تدریج تکامل یافته و فایده‌ای بیشتر بر آن مترتب شده است. پس این جهاز در صورت کامل بودن باید بیشترین فایده را بدهد و در صورت ناقص بودن فایده‌ای کمتر. این در حالی است که در طبیعت چنین چیزی را نمی‌یابیم و مثلاً جهاز بینایی انسان فقط در صورت کامل بودن مفید است و در غیر آن صورت بدون فایده. پس نتیجه می‌گیریم که این دستگاه یا به‌طور ناگهانی و یکباره و بدون طی سیر تکاملی، طرح‌ریزی و ساخته شده است و یا اگر سیر

۱- مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۱، ص ۵۱۹-۵۲۲.

۲- راه‌های اثبات وجود خدا، ص ۱۸۷؛ علم و دین، ص ۱۰۶.

تکاملی داشته است، بنابر تدبیر عالمانه‌ای بوده که به سرانجام نظر داشته است. از این رو مراحل ابتدایی و نقص را با وجود نداشتن فایده پیموده است تا به مراحل کمال و سودمندی رسیده است.<sup>۱</sup>

نمونه دیگر در باب آفرینش انسان است. بنابر نظریه تبدل و تکامل انواع داروین، انسان‌ها از میمون جداگشته‌اند و سیر تکامل را طی کرده‌اند. بنابراین باید مغز انسان‌های بدوی و نیمه وحشی کمی پیشرفته‌تر از مغز میمون و بسیار عقب‌تر از مغز انسان‌های متمدن باشد و حال آن‌که چنین نیست. باربور می‌نویسد:

والاس در آثار متأخرش ادعا کرد که [نظریه] انتخاب طبیعی نمی‌تواند قوای دماغی عالی‌تر انسان را توجیه کند و به این نکته اشاره کرد که اندازه مغز در افراد قبایل بدوی - در عین این که هم چند (هم اندازه) اقوام کاملاً متمدن است، عملاً (هم) دارای توانش‌های عقلی‌ای است که بسی بیشتر از نیازهای ساده زندگی بومی - بدوی آنهاست که برای رفع نیازهای این زندگی، مغز کوچک‌تر نیز کافی بود. انتخاب طبیعی فقط می‌تواند به انسان وحشی مغزی بدهد که اندکی فراتر از مغز میمون باشد، حال آن‌که مغز چنین انسانی عملاً اندکی فروتر از یک فیلسوف است. و چگونه می‌توان توانش‌های موسیقایی و اصولاً هنری و اخلاقی انسان را که هیچ سهمی در بقای او ندارد، تبیین کرد. والاس احساس می‌کرد که وجود چنین «توانایی‌های نهفته» بیشتر از نیاز به استخدام آنها، حاکی از این است که عقل و تدبیر عالی‌تری جریان تکامل نوع انسان را هدایت کرده است.<sup>۲</sup>

۳ - یکی دیگر از موارد تعارض ظاهری نظریه تکامل انواع و انتخاب طبیعی، با نظریه‌های دینی، عبارت از تعارض با اشرافیت انسان بود که ادیان الهی منادی آنند. ولی وجود این تعارض حتی در نظر اندیشمندان غربی به گونه‌ای جدی محل پرسش است؛ زیرا: اولاً چنان که گذشت، دانشمندان معترفند که نه تنها تکامل یافته بودن خلقت انسان از انواع پست‌تر تا به حال تأیید نشده، بلکه شواهد فراوانی بر بطلان آن نیز در دست است.

۱- ر. ک. راه‌های اثبات وجود خدا، ص ۱۸۲-۱۸۴.

۲- علم و دین، ایان باربور، ص ۱۱۵.

ثانیاً بسیاری از دانشمندان بر خلقت ویژه و توانایی‌های فوق‌العاده انسان در قوای روحی و مغزی اعتراف دارند و می‌گویند تا به حال موجودی مادی شناخته نشده است که در زمینه قوای مغزی و روحی به مرتبه کمال انسان برسد.

ثالثاً تاریخ زندگی بشر بهترین دلیل و گواه بر اشرف بودن او بر دیگر موجودات است. نوع انسان توانسته است بسیاری از موجودات دیگر و قوای طبیعی را مستخر خود گرداند و افرادی از انسان‌ها در زمینه‌های مختلف چنان پیشرفت کرده‌اند که با هیچ موجود دیگری قابل مقایسه نیستند. به نظر می‌رسد انکار اشرف بودن انسان بر سایر موجودات، همچون انکار بدهی‌ترین چیزهاست.

۴ - در غرب نظریه ثبات انواع، نظریه دین فرض شده و به‌طور طبیعی نظریه تکامل و انتخاب طبیعی با این نظریه معارض پنداشته شده است. بنابر نظریه ثبات انواع - که برخاسته از تفکر دینی غربی است - خدای جهان، هر موجودی را به گونه آنی و دفعی آفریده است. ولی بنابر نظریه تکامل و انتخاب طبیعی، موجودات در اثر گذشت زمان و تدریج از گونه‌های رشد نیافته‌تر، حاصل شده و روند تکامل را تا پیدایش نوع یا انواع تکامل یافته نوین ادامه داده‌اند و نوع یا انواع تکامل یافته‌تر با مرور زمان پدید آمده‌اند. بنابراین، وجود انواع مختلف، ره‌آورد سیر تکاملی است نه خلقت بدیع خالق جهان. در اینجا نیز ایرادی اساسی بر تفکر دینی غربی وارد است؛ زیرا بنا بر تفکر صحیح و ناب اسلامی درست است که قرآن می‌فرماید: «هرگاه خدا چیزی را اراده کند، به آن می‌گوید: موجود باش! آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود»<sup>۱</sup>، ولی این به هیچ وجه حاکی از آن نیست که همه موجودات دفعی و آنی خلق شده‌اند - بلکه دلالت دارد که اراده خدا آن گونه که او بخواهد - دفعی یا تدریجی - تحقق می‌یابد و هیچ چیزی نمی‌تواند مانع آن گردد. بنابراین، نه دین مبلغ نظریه ثبات انواع است و نه مدافع خلقت آنی و دفعی، بلکه دین همه قوانین حیات را می‌پذیرد، ولی این قوانین را به منشئی عالم و آگاه نسبت می‌دهد نه این که آنها را به تصادف کور و بی‌شعور منسوب گرداند.

نظریهٔ ادیان آسمانی در باب خلقت آدم عَلَيْهِ السَّلَام نیز با نظریهٔ تکامل ناسازگاری ندارد؛ زیرا گرچه به صراحت خلقت آدم را از خاک دانسته است ولی آن را مدت‌دار شمرده و هیچ ناممکن نیست اگر مراحلی که در یک میلیارد سال باید پیموده شود تا از موجودی ساده موجودی پیچیده و متکامل مانند انسان پدید آید، در محیطی مناسب و با شرایطی فوق‌العاده در مدتی کوتاه طی شود؛ همچنان که جنین انسان نیز در مدتی کوتاه از یک قطرهٔ آب به ذره‌ای خون بسته (علقه) و سپس به قطعه‌ای گوشت (مضغه) تبدیل می‌شود و سپس استخوان پدید می‌آید و در مرحله دیگر روح در آن دمیده می‌شود و پیمودن همه این مراحل شگفت در مدتی بسیار کوتاه است. بنابراین، میان اعتقاد به خلقت انسان از خاک و اصل تکامل هیچ‌گونه ناسازگاری نیست؛ همچنان که اعتقاد به تکامل نفی‌کنندهٔ اعتقاد به خدا نیست.

یک اشتباه دیگر ماده‌گرایان این است که خدا را در آغاز خلقت پی می‌جویند؛ یعنی در حقیقت خدا را در جایی جست و جو می‌کنند که با قانون دیگری توجیه‌پذیر نباشد، در حالی که این کار نادرست است. خدا در متن جهان خلقت است و در هر لحظه و آنی در کار آفرینش نوین است؛ همان‌گونه که قرآن فرموده: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن / ۲۹) «او هر روز در شأن و کاری است.» و عرفا گفته‌اند: «اگر نازی کند در هم فرو ریزند قالب‌ها.» باید دانست که کشف اجمالی یا تفصیلی نظام علت و معلول و سبب و مسببات، وجود خدا را به کنار نمی‌زند، بلکه خود دلیلی آشکار بر وجود اوست.

۵ - چنان که اشارت رفت یکی از دلایل خداشناسی، دلیل اتقان صنع است که در متون دینی به این دلیل بسیار استناد شده است، ولی نظریهٔ تکامل این اتقان و نظم را به تنازع بقا و انتخاب طبیعی نسبت داده است. از دیدگاه این نظریه، نظام متقن موجود، حاصل تنازع بقا و انتخاب طبیعی و بقای اصلح است، پس دیگر لازم نیست برای این نظام، نظم دهندهٔ دیگری بجوئیم.

آنان گمان کرده‌اند با متزلزل ساختن برهان اتقان صنع، اصل اعتقاد به خدا را سست می‌کنند و بنای توحید را ویران می‌سازند در حالی که:

اولاً، همچنان که گذشت، این نظریه بر تغییرهای تصادفی استوار است و اعتقاد به تصادف نشأت گرفته از جهل بشر است و دلیلی بر نبود ناظم عالم نیست، بلکه نظم شگفت تکاملی که دانشمندان زیست‌شناس کشف کرده‌اند، خود بهترین دلیل بر وجود ناظم آگاه و انتخابگر است و تصادف کور و بی‌شعور نمی‌تواند چنین تغییرهای مثبت و هدفداری را پدید آورد.

ثانیاً، بر فرض که نظریه تکامل کاملاً درست باشد، تنها می‌تواند برهان اتقان صنع را خدشه‌دار کند، ولی اعتقاد به خدا تنها متکی بر برهان اتقان صنع نیست؛ زیرا گرچه برهان اتقان صنع در آیات و روایات نمودی بسیار دارد، ولی محکم‌ترین و معتبرترین برهان نیست برای همین، بسیاری از دانشمندان آن را به عنوان مؤید دانسته‌اند، نه دلیل. برهان‌های صدیقین، امکان و وجوب، حرکت و دیگر برهان‌های عقلی، مقدم بر برهان اتقان صنع هستند، ولی از آن رو که آن برهان‌ها عقلی‌اند و فهمشان برای توده و عموم مردم، سخت است؛ اما برهان اتقان صنع متکی بر مقدمات حسّی است و برای مردم راه یافتن بدان آسان‌تر است؛ از این رو قرآن و روایات بیشتر از آن سود جسته‌اند.<sup>۱</sup>

---

۱ - در نقد نظریه تکامل از کتاب‌های «علل گرایش به مادیگری»، «راه‌های اثبات وجود خدا» و «مقالات فلسفی استاد شهید مطهری» بهره جسته‌ایم.

## پرسش

- ۱- وجودات جهانی چه نام دارند و چگونه بر وجود واجب دلالت می‌کنند؟
- ۲- فطرت چیست و چگونه دلالت بر وجود خدا و خداشناسی دارد؟
- ۳- برهان نظم را به اختصار بنویسید.
- ۴- برهان وجودی آنسلم بر چه چیز تکیه دارد؟
- ۵- چرا برهان تجربه دینی از اعتبار و اتقان لازم برخوردار نیست؟
- ۶- یک اشکال وارد بر برهان اخلاقی کانت را به اختصار بنویسید.
- ۷- یکی از دلایل ابطال دهری گری را به صورت کوتاه بنویسید.
- ۸- علل گرایش به مادی گری را فقط نام ببرید.
- ۹- دلایل ابطال فرضیه تکامل داروین را به اختصار بیان کنید.



## یگانگی مبدأ

### دلایل توحید

خداشناسی گاهی بر فطرت و عشق درونی استوار است و گاهی بر مبانی فلسفی و عقلی. در صورت اول، از همان آغاز در پی ذاتی یگانه هستیم که جامع همه صفات کمال است. نه او را شریکی است و نه محدودیت و ضعف و نقص:

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَيْكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ»  
(انعام ۴۰۱-۴۱)

بگو: به نظر شما، اگر عذاب خدا شما را در رسد یا رستاخیز شما را در یابد، اگر راستگوید کسی جز خدا را می خوانید؟ [نه،] بلکه تنها او را می خوانید.

«وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ءَأَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرَدَّنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَأُتَعِّنَ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً وَلَا يُنْقِذُونِ»  
(یس ۲۲۱-۲۲۳)

آخر چرا کسی را پرستم که مرا آفریده است و [همه شما] به سوی او بازمی گردید؟ آیا به جای او خدایانی را پرستم که اگر [خدای] رحمان بخواهد به من گزندی برساند، نه شفاعتشان به حالم سود می دهد و نه می توانند مرا برهانند؟!

اگر خداشناسی از رهگذر علم و دانش و مطالعه در آیات حق تعالی باشد، مطالعه کننده نخست متوجه علم، حکمت، تدبیر، جمال و دیگر صفات پدید آورنده جهان می شود که در آیات مشهود است و آن گاه به یاری عقل بر وجود و یکتایی اش استدلال می کند.

اما با سلوک فلسفی نخست باید وجود واجب و مستقل را ثابت کنیم و آن گاه به اثبات وحدت این وجود و دیگر صفات جمال و جلالش پردازیم. پیشتر، وجود واجب، مستقل و متکی به ذات را ثابت کردیم و در این جا به اثبات وحدت این وجود می پردازیم.



برهان‌های اثبات وحدت بی‌شمارند و به بیان‌هایی گوناگون مطرح گشته‌اند و آنچه در زیر می‌آید، مهم‌ترین آنهاست:

### ۱- اقتضای ذاتی واجب

با توجه به اثبات وجود واجب، ذات واجب بیش از سه حالت نمی‌تواند باشد:

الف - اقتضای وحدت کند و وحدت لازمه ذاتش باشد.

ب - اقتضای کثرت کند و کثرت لازمه ذاتش باشد.

ج - نسبت به وحدت یا کثرت هیچ اقتضایی نکند و هیچ یک لازمه ذاتش نباشد.

از سه فرض بالا، فرض دوم و سوم باطل‌اند زیرا اگر فرض دوم درست باشد و کثرت مقتضای ذات حق تعالی باشد، باید هیچ فرد واجب‌الوجودی وجود نداشته باشد بدان سبب که هر مصداقی از واجب‌الوجود که بخواهد موجود باشد، باید کثیر یعنی افراد (و متعدد) باشد و هر فردی از آن افراد نیز باید کثیر و متعدّد باشد؛ چرا که کثرت لازمه ذات او است و همچنین است تا بی‌نهایت پس لازم می‌آید که هیچ فرد واحدی که مصداق واجب‌الوجود باشد، در میان نباشد و نیز لازم می‌آید که «کثیر» هم در میان نباشد زیرا «کثیر» جز مجموعی از واحدها و افراد نیست. پس لازم می‌آید که واجب‌الوجود نداشته باشیم و حال آن که وجود واجب‌الوجود را پیش از این اثبات کردیم. بنابراین، روشن می‌شود که فرض کثرت ذاتی واجب‌الوجود ملازم بانفی واجب‌الوجود است.

فرض سوم هم باطل است؛ زیرا اگر واجب‌الوجود نسبت به واحد یا کثیر بودن بی‌تفاوت باشد، باید واحد یا کثیر بودنش دارای علت دیگری خارج از ذات باشد. بنابراین، واجب‌الوجود، برای وجود یافتن به گونه وحدت یا کثرت، نیازمند به علت خارجی است و از وصف واجب‌الوجود بودن خارج می‌شود و ممکن‌الوجود و محتاج به غیر می‌گردد و حال آن که پیش از این ثابت کردیم که او واجب و غنی بالذات است.<sup>۱</sup>

بنابراین، وحدت اقتضای ذات حق تعالی است و آیات قرآن نیز بر همین معنا نظر

دارد که می‌فرماید:

(رعد | ۱۶)

«هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»

او [خدا] یگانه قهار است.

قرآن یگانگی خدا را با وصف «قَهَّارِیت» قرین کرده است تا ما دریابیم: وحدت خداوند، وحدتی قاهرانه است و در هیچ صورتی شریک‌پذیر نیست و هرگز دومی بر نمی‌دارد نه در صفات و نه در ذات.

## ۲- تکرار ناپذیری وجود محض

واجب‌الوجود، وجودی است که هیچ قید، شرط، حد و نیازی در آن راه ندارد. وجودی است نامحدود، بی قید و شرط، مستقل، غنی بالذات و خالص محض و تصور چنین وجودی خود به خود فرض تکثر و تعدد را نفی می‌کند؛ زیرا هر واجب دیگری که در کنارش فرض شود، آن را از صرافت و نامتناهی بودن می‌اندازد و محدود می‌کند و این خلاف فرض است. بنابراین، خداوند وجود محض، مطلق و نامحدود یگانه‌ای است که تصور وجود مستقل دیگری غیر از او محال است و آنچه در جهان وجود دارد، ظهور، تجلی، اسم و شأن خود اوست نه ثانی، دوم و رقیب او. اگر گفته‌اند: «لیس فی الدار غیره ديار». (در خانه هستی جز او موجودی نیست) مراد، نفی حقیقی است. جز ذات حق تعالی، صفات، شؤون، اسماء، ظهورات و جلوه‌های او، هیچ چیز دیگری نیست زیرا به فرموده قرآن کریم:

(حدید | ۳)

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ»

او اول، آخر، ظاهر و باطن است.<sup>۱</sup>

(زخرف | ۸۴)

«هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ»

او است که در آسمان خدا است و در زمین خدا است.

## ۳- فساد آوری چند خدایی

این برهان را «برهان تمناع» نامیده‌اند. در قرآن آمده است:

(انبیاء | ۲۲)

«لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»

اگر در آسمان و زمین جز خدا، خدایانی دیگر می بود، آسمان و زمین تباه می گشتند.

خدا هم خالق آسمان و زمین است و هم اداره کننده آنها. با توجه به این حقیقت، اگر خداوند از وصف یگانگی بی بهره باشد و در کنار او خدایان دیگر نیز فرض شوند، هم از لحاظ خلقت و هم از لحاظ تدبیر، فساد و تباهی پدید می آید، فساد از لحاظ خلقت بر این گونه است که این دو یا چند خدا، یا در همه اراده‌ها با یکدیگر موافق و همسویند یا همسو نیستند و اراده آنها با یکدیگر مختلف است. اگر فرض کنیم که این دو یا چند خدا در تمام اراده‌ها و خواست‌ها با هم هماهنگ و همسویند، در اینجا افزون بر اینکه دوگانگی واقعی صدق نمی کند، هیچ مخلوقی نیز نباید به وجود بیاید، زیرا هر مخلوقی که بخواهد به وجود بیاید، دو یا چند اراده بر تحقق آن تعلق می گیرد و چون اراده خدا بر وجود یک چیز مساوی وجود یافتن آن است، پس باید آن چیز دو یا چند وجود داشته باشد و با وصف کثرت پدید آید و این مخالف واقعیت و عینیت خارجی است؛ چرا که اشیای خارجی دارای وصف وحدت‌اند و اگر فرض کنیم که با وصف کثرت پدید می آمدند، باز هم باید هر فرد از آنها چون متعلق اراده خدایان متعدد است، کثیر باشد و هر فرد از آن کثیر نیز باید کثیر باشد تا بی نهایت و این ممکن نیست. بدین سان هیچ موجودی تحقق خارجی نمی یابد.

اما اگر فرض کنیم که اراده آنها همسو و هماهنگ نباشد، در این صورت نیز تزامم اراده‌ها حاصل می آید و باز هم نباید موجودی به وجود آید؛ زیرا تحقق هر موجود، به معنای غلبه یافتن خدایی است که وجود آن را اراده کرده است و مغلوب شدن خدایی که عدم آن را اراده کرده است و این نیز خلاف فرض «خدایی» است که «خدایی» با مغلوبیت نمی سازد. بنابراین، اگر جز خدای یگانه خدای دیگری می بود، جهان خلق نمی شد و تحقق خارجی نمی یافت.

اما از لحاظ تدبیر نیز اگر جز خدای یگانه، خدایی دیگر فرض کنیم، هر خدایی برای اداره جهان، نظام و تدبیری پیش می گیرد و تزامم نظام‌ها و تدبیرها به فساد جهان می انجامد و حال آن که می بینیم جهان بر مبنای یک نظام واحد اداره می شود و از فساد در امان است؛ پس جهان مخلوق خدای یگانه‌ای است که همو اداره‌اش را برعهده دارد و تصور هیچ شریک و نظیری برای او در خلقت یا اداره جهان درست نیست.

اما اگر بخواهیم در تدبیر جهان ارادهٔ دو خدا را یکسان و غیر مزاحم بدانیم، باز هم فساد ایجاد می‌شود زیرا تدبیر جهان چیزی جدای از خلقت نیست. تدبیر یعنی اداره کردن این موجودات و میراندن آنها و خلق موجودات دیگر و...، بنابراین همان اشکالی که به خلقت بود و با وجود اراده‌های یکسان خلقت محال می‌شد، در تدبیر هم وجود دارد و با وجود اراده‌های یکسان هم، تدبیر جهان و اداره کردن آن محال است.<sup>۱</sup>

#### ۴- ترکیب لازمهٔ تعدد

اگر واجب الوجود از جمیع جهات متعدد باشد، این واجب الوجودها، که در وجود مشترکند، هر یک باید از گونه‌ای وجه ممیز و وجه اختصاصی بهره‌برند؛ یعنی باید در وجود هر یک یا در وجود یکی از آنها چیزی باشد که در دیگری نیست. لازمهٔ این معنا، مرکب بودن است و مرکب به اجزای خود محتاج است و این با واجب بودن از جمیع جهات ناسازگار است.

#### ۵- برهان نبوت

خداوند خالق موجودات، مدبّر و هدایتگر آنان به سوی کمال است. انسان از مخلوقات است که باید از این هدایت بهره‌مند شود و با توجه به خلقت ویژه‌اش، افزون بر هدایت غریزی و فطری، نیازمند به هدایتی ویژه است. باید از راهی ویژه هدایت‌های خاص خدای جهان به انسان برسند و راه رسیدن به سعادت برایش بیان شود تا از گذر انتخاب، خود را به سوی کمال و سعادت برساند و واجب‌الوجود چون فیاض است و در او بخلی راه ندارد، حاجت هر محتاجی را برمی‌آورد و راه برآوردن این حاجت انسان‌ها، برانگیختن رسولان و پیامبران است. بنابراین، بر واجب‌الوجود لازم است به حکم فیاضیت، پیامبران را برای هدایت انسان‌ها بفرستد. اگر واجب‌الوجود متعدد باشد، بر هر یک از آنها ارسال رسولان لازم است. بنابراین ما باید با پیامبرانی مواجه باشیم که از جانب دو یا چند خدا مأموریت داشته باشند یا با پیامبرانی مواجه باشیم که هر دسته از آنان، فرستادگان یکی از خدایان باشد و حال آن که تنها با یک دسته از پیامبران رو به

رویم که همه آنان یقین دارند برگزیده خدایی هستند که به یگانگی موصوف است و او همان خدایی است که پیامبران دیگر را فرستاده است. امام علی علیه السلام در نامه‌ای خطاب به فرزندش با بهره جستن از این برهان می‌فرماید:

«وَأَعْلَمُ يَا بُنَيَّ أَنَّهُ لَوْ كَانَ لِزَيْبِكَ شَرِيكَ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَ لَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَ سُلْطَانِهِ وَ لَعَرَفْتَ أَعْمَالَهُ وَ صِفَاتِهِ وَ لَكِنَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ لَا يُضَادُهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ»<sup>۱</sup>

و بدان ای فرزندم که اگر برای پروردگارت شریکی می‌بود، حتماً پیامبرانی از سوی می‌آمدند و آثار حکومت و ملک او را می‌دید و افعال و صفاتش را می‌شناختی، ولی او خدای یگانه است آن چنان که خود، خویشتن را وصف کرده است و کسی با او در حکومتش معارض نمی‌باشد.

### دوگانه پرستی (ثنویت)

در برابر یگانه‌پرستی، همواره شرک و باورهای شرک‌آلود نیز بوده که در طول تاریخ به صورت‌های مختلف رخ نموده است. یکی از نمودهای شرک، اعتقاد به ثنویت و دو خدایی است. این باور که پیشینه‌ای دیرین در ایران دارد، شرک در خالقیست است به این معنا که موجودات جهان را به دو مبدأ نسبت می‌دهند. شهید مطهری در این باره می‌نویسد:

وجود شرور در عالم منشأ یک تفکر نیمه فلسفی و نیمه مذهبی در ایران قدیم شده است که گفته‌اند اساساً اشیاء دو نوع متفاوتند: بعضی از اشیاء خیرند، خوبند و این‌ها منتهی می‌شوند به یک حقیقت که آن حقیقت فاعل و مبدأ این خیرات است و اما شرور و بدی‌ها اصلاً به آن که منشأ این خیرات است، مربوط نیست. آنها یک مبدأ و منشأ دیگری دارند و از او به وجود آمده‌اند. پس برای عالم دو مبدأ وجود دارد؛ مبدأ خیر و مبدأ شر؛ یزدان و اهریمن.<sup>۲</sup>

عبدالحسین زرین‌کوب نیز می‌نویسد:

مسأله وجود شرور در عالم، که اندیشه ثنویت از آنجا ناشی است، در اوستا به نحو

۱- نهج البلاغه، نامه ۳۱.

۲- مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۴، ص ۲۷۹.

بارزی صبغة فلسفی دارد. انسان همواره بدان جهت که امور عالم را از دیدگاه شخص می‌نگرد، آنچه را برای وی متضمن شر است در عالم هستی ناروا می‌بیند، و چون خود را مستوجب آن نمی‌یابد، در اسناد آن به آفریننده عالم دچار حیرت می‌گردد و از اینجاست که فکر منشأ جداگانه‌ای برای شر در نظرش اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.<sup>۱</sup>

چون انسان در اثر ضعف بینش و تحلیل، موجودی را شر مطلق، زیانبار و بی‌منفعت می‌پندارد و یا در موجودی جنبه شرارت و زیان را غالب می‌بیند، نمی‌تواند خلقت آن موجود را به خدای رحمان، رحیم و ارحم‌الراحمین نسبت دهد و برای منزّه داشتن ساحت قدس ربوبی، به وجود خالقی دیگر برای این بدها و زیان زنده‌ها معتقد می‌شود و بدین سان، اندیشه ثنویت شکل می‌گیرد و یزدان و اهریمن در عرض یکدیگر جای می‌گیرند. یزدان باید پرستیده شود برای پاسداشت نعمت‌ها و خوبی‌هایی که آفریده و در اختیار انسان گذارده است و برای اهریمن باید قربانی و نیاز کرد تا از شر او ایمن گشت.

## ابطال دو خدایی

با توجه به این که ثنویت ناشی از پندار وجود خیر و شر مطلق در جهان و لزوم اسناد شرور به خدای دیگری غیر از خدای رحمان است، ناچاریم در اینجا خیر و شر را به بررسی نهیم تا آشکار گردد که اولاً شر مطلق وجود ندارد و ثانیاً آنچه از نظر ما شر است، وجهی عدمی و اعتباری است که نیاز به خالق ندارد. شهید مطهری در این باره می‌گوید:

برگشت تمام بدی‌های عالم به نیستی است نه به هستی؛ هستی خیر است و هر چه که شما بدی می‌بینید، نیستی است. هستی‌های عالم دو تیپ نیست: هستی‌های خوب و هستی‌های بد؛ که بعد بگویید آن کس که فاعل هستی است و هستی‌های خوب را آفرید، چرا هستی‌های بد را آفرید؟ تمام بدی‌ها نیستی است. شما می‌گویید مرگ، مرگ غیر از فقدان حیات چیز دیگری نیست. این طور نیست که خالق حیات، خالق موت هم جداگانه باشد. خالق حیات، خالق حیات است منتهی وقتی حیات محدود به حدی شد، بعد از آن حد وقتی که چیزی نیست، نیستی است. این نظیر یک خطی

است که شما دارید می‌کشید؛ اگر شما یک متر خط کشیدید، فاعل این یک متر خط هستید. این خط یک متری را در مقابل یک خط دو متری که بگذارید، فاقد یک متر دیگر است، اما آن یک متر دیگر کشیده نشده است، نه این که عدم آن یک متر کشیده شده است. هر چه که شما در دنیا بدی می‌بینید، بالاخره وقتی تحلیل می‌کنید، می‌بینید آن چیزی که می‌گویید بد، یا خودش نیستی و فقدان است یا یک هستی است که آن هستی نه از جنبه هستی‌اش بد است، بلکه از آن جهتی که منشأ یک فقدان شده است، بد است. کوری بد است. خود کوری فقدان است اما عملی که منجر به کوری می‌شود، خود آن عمل از آن جهت که یک عمل و یک کار است، یک هستی است. یک کسی کس دیگر را کور می‌کند و این کار نام ظلم به خودش می‌گیرد و ظلم بد است. درست است که ظلم بد است؛ اما ظلم را باید تحلیل کنید. چرا ظلم بد است؟ آن کسی که با کارد چشم دیگری را درمی‌آورد، آیا این از آن جهت که نیرو است، نیرو داشتن او بد است؟ آیا اراده داشتن او بد است؟ آیا حرکت کردن دستش بد است؟ آیا برندگی چاقویش بد است؟ اگر همه اینها وجود داشته باشد و فقط منجر به آن کوری و نیستی نشود، بد است؟ ظلم است؟ نه؛ تمام این هستی‌ها از آن جهت صفت بدی به خود می‌گیرند که منتهی می‌شوند به یک فقدان و یک کوری. فقر چرا بد است؟ چون نیستی است. ضعف چرا بد است؟ چون نیستی است. جهل چرا بد است؟ چون نیستی است. تمام هستی‌هایی هم که منجر به این نیستی‌ها بشوند، به خاطر رابطه‌شان با این نیستی‌ها، صفت بدی را به خود می‌گیرند... پس اشکال ثنویت رفع شد که می‌گفتند: ما دو سنخ هستی داریم: یک سنخ آن باید به یک فاعل مستند شود و سنخ دیگر به فاعل دیگری. معلوم شد که نه، اصلاً نیستی از آن جهت که نیستی است، فعل نیست. لافعل است. فرضاً ما قائل به تباین خیر و شر بشویم و آن اصل را از ثنویت قبول کنیم که اینها تباین ذاتی با یکدیگر دارند و چون تباین ذاتی دارند، پس آنچه که منشأ خیر است، نمی‌تواند منشأ شرور باشد و آنچه منشأ شرور است، نمی‌تواند منشأ خیر باشد، از جای دیگر می‌گوییم اصلاً این شرور و نیستی‌ها در مقابل هستی‌ها حقیقت و واقعیتی ندارند که ما برای هستی‌ها بخواهیم فاعل

جداگانه قائل بشویم و برای نیستی‌ها هم فاعل جداگانه... همان فاعل هستی‌ها کافی است که نیستی‌ها هم در دنیا پیدا بشود؛ مثل نور و سایه. نور وجود دارد، سایه هم وجود دارد. منشأ نور یک منبع نور است؛ مثل خورشید یا چراغ، ولی هر جا که نور هست، سایه هم هست، اما آن سایه جز فقدان نور، چیز دیگری نیست. وقتی که نور آمد و در یک جای مخصوص تابید و در یک محدوده دیگری نتابید، آن‌جای دیگر سایه است. لازم نیست ما در جست و جوی کانون دیگری غیر از کانون نور باشیم و بگوییم آن کانونی که سایه‌ها را در عالم به وجود آورده، چیست؟<sup>۱</sup>

بنابراین شرور در عالم یا نیستی‌اند و به دلیل نبود قابلیت، از فیض الهی بهره‌مند نشده و وجود نیافته‌اند و یا سبب نیستی هستند و وجود این سببیت نیز لازمه جهان خلقت است و نبودن آن، باعث اختلال در هستی می‌شود؛ مثلاً خداوند ویژگی برندگی را در چاقو نهاده است و انسان را به استفاده درست از این برندگی امر فرموده است. اگر کسی بخواهد از این برندگی استفاده نادرست کند و دیگری را به قتل برساند، چنانچه خداوند برندگی را از چاقو بگیرد تا قتل واقع نشود، نظام اسباب و مسببات در هم می‌ریزد و دیگر دنیا دار امتحان و ابتلا نخواهد بود. بنابراین، جهان خلقت را جز یک خالق نیست و همه هستی و موجودات مخلوق اویند و شرور از نیستی‌های واقعی و هستی‌های انتزاعی و تابعی‌اند و نیازی به خالق ندارند تا خالقی دیگر برایشان فرض کنیم.

### سه گانه پرستی

یکی دیگر از کژاندیشی‌های دیرینه بشر، سه گانه پرستی است. به شهادت تاریخ، این باور انحرافی از دیرباز میان اقوام باستانی، آریایی، یونانی، رومی و هندی وجود داشته است. آنان به سه الهه معتقد بوده‌اند. الهه پدر (دیوس پیتار) که نزد همه آنان به «پدر آسمانی» شهرت داشته است. الهه مادر (پریتیوی ماتار هندی یا گایاماتر یونانی) و الهه آفتاب، که نزد ایرانیان باستان «میترا» یا «مهر» نام داشته است.<sup>۲</sup>

۱- مجموعه آثار، شهید مطهری، ج ۴، ص ۲۸۲-۲۸۴.

۲- ر.ک. تاریخ جامع ادیان، جان ناس، ترجمه علی‌اصغر حکمت، ص ۹۳-۹۴.



آیین باستانی هندو نیز دارای خدایانی سه گانه است: بَرَهْمَا (خدای ایجاد کننده)، شیوا (خدای میراننده) و ویشنو (خدای حفظ کننده) و<sup>۱</sup> خدایان سه گانه مصری عبارتند از: اوزیریس (خدای پدر، رب النوع خورشید غروب کننده)، ایزیس (خدای همسر یا مادر، رب النوع آسمان و ماه) و هوروس (خدای پسر، رب النوع خورشید طلوع کننده).<sup>۲</sup>

### تثلیث مسیحی

در مسیحیت تحریف شده نیز تثلیث ریشه دوانده است. «اب، ابن و روح القدس» مظاهر و اسامی خدایان سه گانه اند. در اعتقاد نامه نیقیه، این باور به صورت زیر تقریر شده است:

ما به خدای واحد، پدر قادر مطلق، خالق همه چیزهای پیدا و ناپیدا اعتقاد داریم و به خداوند واحد، عیسی مسیح، پسر خدا، که از پدر بیرون آمده، فرزند یگانه و مولود از او که از ذات پدر است. خدا از خدا، نور از نور، خدای حقیقی از خدای حقیقی، که موارد است نه مخلوق از یک ذات با پدر که به وسیله او همه چیز وجود یافت. آنچه در آسمان و زمین است و برای خاطر ما آدمیان و برای نجات ما نزول کرد و مجسم شد و انسانی گردید و رنج برد و دفن گردید و روز سوم برخاست و به آسمان صعود کرد و خواهد آمد تا زندگان و مردگان را داوری کند و [نیز ایمان داریم] به روح القدس، خدای رب و حیاتبخش که از پدر سرچشمه گرفت و با پدر و پسر یکجا مدح و پرستش می شود. لعنت باد بر کسانی که می گویند زمانی بود که او [عیسی وجود نداشت] و یا آن که پیش از آن که وجود یابد، نبود. یا آن که از نیستی به هستی آمد و بر کسانی که اقرار می کنند پسر خدا از ذات یا جنس دیگری است و یا آن که پسر خدا مخلوق و یا قابل تغییر و تبدیل است.<sup>۳</sup>

مسیحیان تثلیث را با توحید سازگار می پندارند و در تبیین تثلیث در عین توحید می گویند:

دریافت ما از طبیعت واحد خدای سه گانه چنین است: به خدای واحد ایمان داریم که طبیعت او بر سه صفت استوار است: خدای یکتا خود را به عنوان آفریدگار توانا و مولای حیات آشکار می سازد. مسیحیان او را «پدر» یا «پدر ما» می خوانند. همو پیام یا

۱- ر.ک. تاریخ مختصر ادیان، فیلیسین شاله، ترجمه خدایار محبی، ص ۱۰۲-۱۰۶.

۲- همان، ص ۴۳.

۳- ر.ک. تاریخ جامع ادیان، ص ۴۲۴-۴۲۵؛ جهان مذهبی، ج ۲، ص ۷۳۱-۷۳۲.

کلمه ازلی خود را در عیسای انسان برای ما متجلی ساخت. هم چنین وی دارای وجودی فعال و حیات بخش در مخلوقات است که مسیحیان این وجود را روح القدس می نامند.<sup>۱</sup>

### تثلیث، بدعتی در مسیحیت

اعتقاد به تثلیث (سه گانگی خدا در عین وحدانیت)، بدعتی است که پس از حضرت مسیح علیه السلام به عنوان دین او تبلیغ کردند و از همان آغاز تا به حال مخالفانی فراوان داشته است. بیشتر پژوهشگران و دین شناسان تأکید کرده اند که در سال ۳۲۵ میلادی، پس از کشمکش بسیار در شورای «نیقیه» تثلیث و خدایی عیسی علیه السلام تثبیت شد و به عنوان یک اصل مسلم و تردیدناپذیر اعتقادی به مسیحیان اعلام گشت.

در آن زمان آریوس، از عالمان صاحب نام مسیحی، با تثلیث به شدت مخالفت ورزید و عیسی علیه السلام را بنده و رسول خدا خواند نه پسر خدا و هم ذات با او. شورای نیقیه برای حل دعوی طرفداران آریوس با طرفداران تثلیث تشکیل شد که سرانجام به حقانیت تثلیث رأی داد و آریوس را محکوم کرد و از آن به بعد نیز همچنان شماری از مسیحیان با پافشاری بر توحید، در برابر تثلیث ایستاده اند و چه بسا در این راه به شهادت نیز رسیده اند.

چگونگی طرح تثلیث در اناجیل نیز نشان دهنده بدعت آمیز بودن آن است. توماس میشل از پژوهشگران مسیحی می نویسد:

عهد جدید [انجیل ها] هنگام اشاره به خدا، واژه یونانی «هوتیوس» را به کار می برد که به معنای خدای ازل، زنده کننده و مولای توانا است. این کلمه به خدای ابراهیم، اسحاق، یعقوب، موسی و پیامبران دیگران اشاره دارد. عهد جدید هرگز عیسی و روح القدس را «هوتیوس» نخوانده است.<sup>۲</sup>

### ردّ سه گانه پرستی

در دوگانه پرستی، سخن از دو خدای خالق می رود که در عرض یکدیگرند ولی در سه گانه پرستی و چندگانه پرستی، همه خدایان در یک رتبه نیستند. یکی از آنان خدای

۱- ر.ک. کلام مسیحی توماس میشل، ص ۷۲-۷۸ و مسیحیت چیست، ویلیام، میلر، ترجمه کمال مشیری، ص ۵۹-۶۰.

۲- کلام مسیحی، توماس میشل، ترجمه حسین توفیقی، ص ۷۳.

بزرگ و خالق است که خدایان دیگر مخلوق یا مولود اویند و دیگر خدایان گرچه مخلوق یا نشأت گرفته از خدای بزرگند، ولی پس از آن یا خود مستقلاً خالق می‌گردند یا در صفات وجوب وجود و دیگر صفات الوهی با خداوند شریک می‌شوند که در بحث چندگانه پرستی توضیح بیشتر خواهد آمد.

گرچه دوگانه پرستان توجیه فلسفی ناتمامی برای اعتقاد خود به دست داده‌اند، ولی طرفداران تثلیث هیچ‌گونه و هیچ‌گاه مبنای استدلالی، عقلی و فلسفی استواری برای اعتقاد خود نداشته‌اند. از این رو بطلان این اعتقاد با کمترین تأملی آشکار می‌شود. خدای سبحان وجودی یگانه است که دارای ربوبیت مطلقه است و هر چه غیر او است، در هست شدن و وجود یافتن نیازمند به او است. او قیوم مطلق است و ممکن نیست چیزی که در وجود یافتنش نیازمند به خدا و تحت قیمومیت او است، در نوعیت همچون خدا باشد و صفات ذاتی حق تعالی، همانند وجوب وجود، قائم به ذات بودن و بی‌نیازی در او حاصل شود. جز خدا، هر چه هست مخلوق خدا است و هر آن نیازمند به عنایت او است و هیچ‌گاه در رتبه خداوند نخواهد بود.

بنابراین خدا را همان عیسی دانستن<sup>۱</sup> و یکی از اقانیم سه گانه پنداشتن<sup>۲</sup> (اب، ابن و روح القدس)، یا عیسی را پسر و خدای مولود دانستن، کفر و شرک صریح و انکار توحید است و بر هیچ پایه منطقی و عقلی استوار نیست. از این رو، متفکران متعصب مسیحی برای دفاع از اصل تثلیث، پذیرش متعبدانه و بدون چون و چرا را شعار خود ساخته و به تبلیغ آن پرداخته‌اند؛ و چنین وانمود کرده‌اند که استدلال و تفکر عقلانی در این جاره به جایی نمی‌برد و عقل از درک آن ناتوان است. به عنوان نمونه دکتر خوری جورجس فرج می‌گوید:

در قلبت نگو چگونه ممکن است که خدا مجسم شود؛ چون این از شأن خاص اوست.

و مسیو لوپس می‌گوید:

تجسد کلمه الهی، از اسرار الهی است که عقل انسان از درک کنه آن عاجز است، ولی

مخالف عقل نیست.

قیس وهب عطاء الله می‌گوید:

۱- لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ بْنُ مَرْيَمَ. مائده (۵)، آیه ۷۲.

۲- لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ. مائده (۵)، آیه ۷۳.

قضیه تجسد، قضیه‌ای است که با عقل، منطقی، حس، ماده و مصطلحات فلسفی تناقض دارد، ولی ما تصدیق می‌کنیم و ایمان داریم که آن ممکن است اگر چه معقول نباشد.<sup>۱</sup>

این روی گردانی از تعقل و روی آوردن به تعبد کورکورانه در پذیرش تثلیث، فداء، تجسد و دیگر باورهای نادرست مسیحیت کلیسایی، از تعالیم انحرافی بنیان‌گذار مسیحیت تحریف شده، پولس است. او در رسالهٔ به «قرنتیا» بارها به پذیرش متعبدانه همراه با روح و دل و دوری‌گزینی از استدلال و برهان عقلی و حکمت فرمان می‌دهد.

مکتوب است حکمت حکما را باطل سازم و فهم فهیمان را نابود گردانم. کجاست حکیم ○ کجا کاتب ○ کجا مباحث این دنیا ○ مگر خدا حکمت جهان را جهالت نگرندانیده است ○ بلکه خدا جهال جهان را برگزید تا حکما را رسوا سازد... من ای برادران چون به نزد شما آمدم، با فضیلت کلام یا حکمت نیامدم، چون شما را به سر خدا اعلام نمودم... و کلام و وعظ من به سخنان مقنع حکمت نبود، بلکه به برهان روح و قوت ○ تا ایمان شما در حکمت انسان نباشد، بلکه در قوت خدا ○ ... تا آنچه خدا به ما عطا فرموده است بدانیم ○ که آنها را نیز بیان می‌کنیم نه به سخنان آموخته شده از حکمت انسان، بلکه به آنچه روح القدس می‌آموزد و روحانی‌ها را با روحانی‌ها جمع می‌نمایم ○ اما انسان نفسانی امور روح خدا را نمی‌پذیرد، زیرا که نزد او جهالت است و آنها را نمی‌تواند فهمید؛ زیرا حکم آنها از روح می‌شود ○ لکن شخص روحانی در همه چیز حکم می‌کند و کسی را در او حکم نیست ○ زیرا کیست که فکر خداوند را داشته باشد تا او را تعلیم دهد، لکن ما فکر مسیح را داریم.<sup>۲</sup>

### پسر نامیدن عیسی علیه السلام

از نگاه مسیحیت و انجیل کنونی، عیسی علیه السلام پسر خدا است و با خدای تعالی یکی است و این پسر همان پدر است. دربارهٔ عقلانی نبودن اعتقاد به «یگانه بودن سه‌گانه» سخن گفتیم. تولد عیسی مسیح علیه السلام از خدا نیز اگر به معنای واقعی تولد باشد، محال است؛ زیرا خداوند وجودی واجب به تمام معنی است که برتر از ماده، زمان و مکان است و زاد و

۱ - مسیحیت و بدعت‌ها، جوان آگریدی، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، ص ۲۶.

۲ - کتاب مقدس، عهد جدید، رسالهٔ پولس به قرنتیان، باب اول و دوم، ص ۲۶۶ - ۲۶۷.

ولد، امری تدریجی است و مربوط به موجودات مادی می‌باشد. در قرآن آمده است:

(توحید | ۳)

«لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ»<sup>۱</sup>

خداوند نه می‌زاید و نه زاده شده است.

برخی علمای مسیحیت در مقام توجیه برآمده و این «پدر و پسر» را نه به معنای حقیقی، بلکه به معنای مجازی و تشریفاتی گرفته‌اند، ولی بر این مدعا دو اشکال وارد است: اول این که گرچه این کلمه - در بخش‌هایی از انجیل کنونی در معنای مجازی و تشریفاتی به کار رفته است ولی در مواردی دیگر نمی‌توان آن را به معنای مجازی و تشریفاتی برشمرد از جمله:

من و پدر، یک هستیم. [یک موجودیم].<sup>۱</sup>

رفته، همه امت‌ها را شاگرد سازید. ایشان را به اسم «اب و ابن و روح القدس» تعمیم دهید.<sup>۲</sup>

آیا باور نمی‌کنی که من در پدر هستم و پدر در من است؟<sup>۳</sup>

در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.<sup>۴</sup>

دوم این که نسبت دادن تشریفاتی تعبیر «پسر خدا» به عیسی یا کس دیگر نیز جایز نمی‌باشد. برای آشکار ساختن این حقیقت به ذکر پاره‌ای از مناظره رسول خدا با نصارا بسنده می‌کنیم:

روزی مسیحیان به حضور رسول خدا رسیدند و گفتند: ما معتقدیم مسیح فرزند خداست که با خدا متحد شده است. می‌خواهیم نظر شما را در این باره بدانیم. رسول خدا ﷺ فرمود: منظور شما از اتحاد عیسی با خدا چیست؟ آیا منظورتان این است که خداوند که وجودش قدیم است، به دلیل متحد شدن با عیسی محدث شده است - چون وجود عیسی محدث است - یا عیسی، که وجود او محدث بوده است، قدیم شده است تا با خداوند قدیم متحد گردد، یا این که منظورتان این است که خداوند او را به کرامتی ویژه، اختصاص داده است؟

اگر منظورتان این است که قدیم محدث شده است، این سخنی است باطل؛ زیرا

۱- کتاب مقدس، عهد جدید، انجیل یوحنا، باب دهم، آیه ۳۰.

۲- همان، انجیل متی، باب ۲۸، آیه ۲۰.

۳- همان، انجیل یوحنا، باب ۱۴، آیه ۱۰.

۴- همان، باب ۱، آیه ۱ و ۲.

محال است وجود قدیم بالذات منقلب به وجود حادث گردد و اگر منظورتان این است که وجود محدث، قدیم شده است، این نیز محال است؛ زیرا انقلاب و استحالة وجود محدث به قدیم محال است و اگر منظورتان این است که خداوند عیسی را برگزیده و بر دیگر بندگان به کرامتی ویژه اختصاص داده است، پس خود شما نیز به حدوث عیسی اقرار دارید و نیز به حدوث اتحاد خدا با عیسی؛ زیرا پسری عیسی و اتحاد او با خدا در صورت محدث و مخلوق بودن او به این معناست که به اراده الهی برگزیده مخلوقات شده است و این معنا خلاف مدعای شما است [که عیسی را پسر خدا و متحد با ذات خدا می دانید].

نصارا [برای اثبات فرزندگی عیسی] گفتند: خداوند به دست عیسی چیزهایی شگفت ظاهر کرد که نشان می دهد او را به عنوان پسر برگزیده و کرامت بخشیده است.

حضرت فرمود: اگر بنا باشد عیسی را بدین جهت پسر خدا بنامیم، پس نامیدن دیگر پیامبران و برگزیدگان نیز به این نام جایز است؛ زیرا آنان نیز از این معجزات داشته اند. افزون بر این، اگر بگویید بنا بر عرف ما انسان ها، چون خداوند پیامبری را مورد عنایت خاص قرار داد، ما می توانیم او را «ابن الله» بخوانیم، باید نامیدن پیامبر دیگری که او نیز مورد اکرام خداست به شیخ الله، اب الله، اخ الله و...، جایز باشد چون این نامیدن ها هم در عرف ما جاری است و حال آن که هیچ کدام از اینها را جایز نمی دانید. بنابراین، نمی توان پیامبری مانند عیسی را چون برگزیده خداست و معجزات به دست او جاری شده است، ابن الله نامید.<sup>۱</sup>

عیسی علیه السلام نه خدا، نه متحد با خدا و نه یکی از خدایان بود، بلکه بنده خدا و مظهر و آیت او بود که از سوی خداوند به مقام رسالت برگزیده شد و معجزه هایی شگفت از خویش ظاهر ساخت و به اذن خدا در جهان تصرف می کرد. او هیچ گاه خود را جز عبد نخواند و به هیچ وجه ادعای خدایی و الوهیت نکرد و دیگران را به عبادت خود فرا نخواند. او مانند بندگان دیگر در رحم مادر تکون یافت و به دنیا آمد و از رشد تدریجی، خوردن، نوشیدن، خوابیدن و دیگر حالات انسانی برخوردار بود و مرگ نیز سرانجام محتوم او است.<sup>۲</sup>

۱- احتجاج، طبرسی، ج ۱، ص ۲۴، مؤسسه علمی بیروت.

۲- همه این استدلال ها در قرآن مطرح شده است. ر.ک. آیات مربوط به حضرت عیسی علیه السلام.

## چندگانه پرستی

در چندگانه پرستی سخن از وجود «ارباب» و «رَبُّ الارباب» می‌رود. چندگانه پرستان، جهان را مخلوق خدای یگانه و رَبُّ الارباب می‌دانند که تدبیرش را به ارباب سپرده است و هر یک از رب‌ها در حوزه خویش مشغول به تدبیرند و این ارباب و خدایان، همانا اطرافیان، مقربان و وزیران خداوندند. رب‌الارباب، که برتر و والاتر از همه است، مقدس‌تر و متعالی‌تر از آن است که به پرستش ما درآید و ما بندگان خاکی با پرستش خدایان و ارباب مقربش، به او تقرب می‌جوئیم. علامه طباطبایی دربارهٔ بت پرستان می‌نویسد:

بت پرستان، غیر از خدا به پرستش ملائکه، جن و مقدسین همت می‌گماردند و برای آنها ادعای الوهیت می‌کنند، یعنی آنها را معبود می‌دانند نه خدا را...، آنان اصلاً خدای سبحان را عبادت نمی‌کنند؛ زیرا عبادت را عبارت می‌دانند از توجه عابد به معبود؛ و خدای سبحان را از آن رو که دیدنی نیست بزرگ‌تر از آن می‌دانند که توجهی یا عملی متوجه او شود. پس راه درست آن است که بندگان عبادت خویش را متوجه مخلوقات خاص او مانند ملائکه کنند تا آنان واسطه و شفیع گردند و آدمی را به درگاه خدا نزدیک کنند. افزون بر این، عبادت به دلیل تدبیر عالم و درازای آن است و تدبیر عالم به ملائکه و امثال آنها واگذار شده است، پس معبود و ارباب نیز همان‌ها هستند نه خدا...، بت پرستان تردید ندارند که رب‌الارباب و پدیدآورندهٔ همهٔ رب‌ها و جهان، تنها خداست و اگر عبادت خدا جایز باشد، عبادت غیر او جایز نخواهد بود، لیکن چنان که گفتیم، آنان عبادت خدا را درست نمی‌دانند.<sup>۱</sup>

بت پرستان خدا را بزرگ‌تر از آن می‌دانند که فهم و درک بشر بدان احاطه یابد و به همین دلیل از پرستش خدا و تقرب به درگاه او عدول می‌نمایند و به چیزهای دیگر تقرب می‌جویند.<sup>۲</sup>

در باور بت پرستان، بت‌ها تمثال‌هایی از ارباب و خدایانند نه اینکه خود این بت‌ها خدا باشند. البته عوام آنان بسا که میان بت‌ها و ارباب آنها فرقی نگذارند و خود بت‌ها

۱- المیزان، ترجمهٔ موسوی همدانی، ج ۱۵، ص ۳۶.

۲- همان، ص ۳۷۲، ۳۷۳.

رانیز پرستش کنند.<sup>۱</sup>

پژوهشگران دیگر نیز کم و بیش چنین توضیحاتی دربارهٔ چندگانه‌پرستی در آثار خویش نگاشته‌اند، یکی از پژوهشگران می‌نویسد:

در یانوردان پرتغالی در نزد سیاهان آفریقای جنوبی شاهد نیایش پاره‌ای اشیا بودند که آنها را ظاهرأ جایگاه حلول ارواح یا الهه می‌پنداشتند.<sup>۲</sup>

بت پرستان روم در جواب نصارا که پرستش جمادات را با حیرت تلقی می‌کردند، متعذر به این معنا شدند که در عبادت بتان، نظر به جسم آنها نیست، به خدایی که درون آنهاست، ناظرند.<sup>۳</sup>

هیوم از پژوهشگران غربی، ضمن تصریح بر این که مشرکان خدایان خود را خالق جهان نمی‌دانستند، می‌نویسد:

هرگز به اندیشهٔ مشرکان و بت پرستان نیامده است که بنیاد و دستگاه کیهان را به این هست‌های ناقص نسبت دهند.<sup>۴</sup>

### ردّ چندگانه‌پرستی

همچنان که گذشت، چندگانه‌پرستان برای منطقی و خردمندانه جلوه دادن عقاید خویش، به سه دلیل تمسک می‌جویند که هر سه باطل است:

دلیل اول این است که خداوند متعالی‌تر از آن است که به ادراک بشر ناچیز در آید و عبادت متوجه او گردد. در پاسخ باید گفت: خداوند در عین تعالی، به بشر نزدیک است و بشر می‌تواند خدا را بشناسد؛ گرچه شناخت کنه ذات خدا ممکن نیست ولی شناخت اجمالی خدا و صفات ذاتی‌اش، برای توجه یافتن به او و عبادت و پرستش کافی است و این شناخت عبارت از این است که بدانیم او یگانه و خالق جهان و مدبّر آن است. شبیه و نظیر ندارد و وجود واجبی است که غنی بالذات است. همهٔ صفات کمال را به‌طور مطلق

۱- المیزان، ج ۱۷، ص ۳۵۶.

۲- در قلمرو وجدان، عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۳۷.

۳- همان، ص ۵۵، با کمی تصرف در عبارات.

۴- تاریخ طبیعی دین، دیوید هیوم، ترجمه حمید عنایت، ص ۵۱، انتشارات خوارزمی.



و بی‌نهایت دارد و از همه صفات نقص میرا می‌باشد.<sup>۱</sup>

دلیل دوم این است که خدایان و ارباب، تدبیرکنندگان جهان و جهانیانند و از این رو شایسته‌اند پرستش شوند. در جواب می‌گوییم: رب، همان خالق و اداره‌کننده است و ربوبیت از شوون خداوند خالق است و جز خدا ربی نیست. البته ما منکر وسائط و مدبرات، همانند ملائکه و مقربان دیگر نیستیم ولی آنان از خود استقلالی ندارند و به اراده خدا و امر او در مخلوقات تصرف می‌کنند. قرآن کریم مشرکان چندگانه پرست را بارها مخاطب ساخته است که آیا ارباب شما را قدرت آن هست که اگر خدا بخواهد شما را زبانی برساند، دفع زیان کنند؟!<sup>۲</sup> و با این روش از آنان اقرار می‌گیرد که خدایان آنان از قدرتی و اختیاری بهره‌مند نیستند و اگر برخی از موجودات مانند ملائکه، در جهان خلقت تصرفاتی دارند، به اذن و اراده خداست و شایسته نیست آنان را به خدایی بگیریم و عبادت کنیم.

دلیل سوم این است که آنان مقربان درگاه خدایند و از گذر عبادت و نیایش، آنان را شفیع خود در درگاه خداوند می‌گیریم. برای رد این سخن می‌گوییم: اولاً همه آنها مقرب درگاه خدا نیستند. بسیاری از اِله‌ها، جز در قوه ذهن و خیال وجود ندارند و برخی - همچون ملائکه - نیز که مقرب درگاه خداوند هستند، به شرطی می‌توانیم آنان را بپرستیم، که خداوند اذن و فرمان داده باشد و خداوند هیچ‌گاه چنین اذنی نداده و همواره از پرستش غیر خود نهی کرده است.

مشرکان عملی نیز مانند چندگانه پرستان، غیر خدا را مؤثر می‌پندارند و در پیشگاه او سر تعظیم فرود می‌آورند و اطاعت پیشه می‌کنند. جواب قرآن به چندگانه پرستان، جواب به آنان هم هست و باید بدانند که تنها مؤثر در جهان خلقت، فقط خداست و غیر خدا، اگر اثری هم دارد به اذن و اراده خداست؛ پس باید فقط خدا را بپرستند و به پیشگاه او سر تعظیم فرود آورند و نهان‌خانه دل خویش را جای حب او قرار دهند و مطیع و محب آن کس باشند که او دستور داده است. اطاعت از هر مخلوقی که خداوند دستور نداده باشد، به ربوبیت گرفتن آن مخلوق شرک می‌باشد و عقل و وحی از آن نهی می‌کند.

۱- ر.ک: کافی، ج ۱، ص ۶۷، مکتبه الاسلامیه.

۲- ر.ک: یس (۳۶)، آیه ۲۳؛ زمر (۳۹)، آیه ۲۸.

## پرسش

- ۱ - دلیل تکرار ناپذیری وجود محض چگونه بر یگانگی خداوند دلالت می‌کند؟
- ۲ - آیا ترکیب مستلزم تعداد است؟ چگونه و چرا؟
- ۳ - اندیشه دوگانه پرستی از کجا ناشی می‌شود؟
- ۴ - آیا تثلیث مسیحی با توحید خالص سازگار است؟ چرا؟
- ۵ - آیا مسیحیان در توجیه تثلیث دلیل عقلی ارائه می‌کنند؟ چرا؟
- ۶ - چرا مسیحیان عیسی مسیح (ع) را پسر خدا می‌دانند؟
- ۷ - یکی از توجیحات چند گانه پرستان را با پاسخ آن بنویسید.



### عدل الهی

از موضوعات مهم - و اختلاف برانگیز - در بحث‌های کلامی و اعتقادی مسلمانان، موضوع «عدل الهی» است.

پرداختن به این موضوع، متکلمان مسلمان را به دو دسته تقسیم کرده است. دسته‌ای مانند شیعه و معتزله طرفدار عدل الهی‌اند که «عدلیه» نام دارند و دسته‌ای در برابر عدلیه‌اند که «اشاعره» خوانده می‌شوند؛ البته اشاعره به صراحت نگفته‌اند که ما منکر عدل الهی هستیم، اما در موضوع «حسن و قبح ذاتی و عقلی» و نیز در موضوع «جبر و اختیار» به راهی رفته‌اند که لازمه‌اش عادل ندانستن خداوند، یا نفی موضوع عدالت و ظلم از خداوند است.

عدلیه بر آنند که عدل حقیقتی است در برابر ظلم و پروردگار به حکم این که حکیم و عادل است، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل انجام می‌دهد. عدلیه در توضیح این مطلب می‌گویند: آن گاه که به افعال نظر می‌کنیم، با قطع نظر از این که مورد تعلق اراده تشریعی ذات خداوند باشند یا نباشند، می‌بینیم که برخی افعال به خودی خود با برخی دیگر متفاوت‌اند. برخی افعال در ذات خود عدل‌اند؛ مانند پاداش دادن به نیکوکاران و برخی در ذات خود ظلم؛ مانند کیفر دادن به نیکوکاران؛ و چون افعال در ذات خود با یکدیگر متفاوت‌اند، ذات مقدس باری تعالی، کارهای خود را با معیار و مقیاس عدل برمی‌گزیند و به انجام می‌رساند.

اما اشاعره بر آنند که عدل خود حقیقتی نیست که پیشتر بتوان وصفش کرد و آن را مقیاس و معیاری برای فعل پروردگار قرارداد و اساساً ممکن نیست برای افعال الهی معیار و مقیاسی در نظر گرفت. معنای عادل بودن خدا این نیست که او از قوانینی به نام قوانین عدل پیروی می‌کند، بلکه منظور این است که او سرچشمه عدل است. آنچه او می‌کند، عین عدل است، نه این که آنچه را مطابق عدل است انجام می‌دهد. «عدل»

مقیاس فعل پروردگار نیست، بلکه «فعل پروردگار» مقیاس عدل است. اگر خدا جانیان تاریخ را به بهشت بَرَد، عدل است و اگر پیامبران معصوم خود را به دوزخ فرستد، باز عدل است و ظلم نیست. همین اختلاف نظر میان عدلیه و اشاعره موجب شده است که بحث عدل الهی در کتاب‌های اصول عقاید به گونه‌ای مستقل و مشروح مطرح شود و یکی از اصول دین و مذهب به شمار آید تا صفوف مخالفان مشخص گردد و گرنه عدل نیز مانند دیگر صفات خداوند باید در بحث صفات الهی جای گیرد.

### تعریف عدل

برای عدل تعریف‌های مختلف ذکر کرده‌اند<sup>۱</sup> ولی با کمی دقت معلوم می‌شود که همه تعریف‌ها به دو تعریف برمی‌گردند:

۱ - عدل تکوینی، به این معنا که در خلقت و آفرینش، هر جزء در جای مناسب قرار گیرد و از کمیت و کیفیت لازم برخوردار باشد تا مجموع بتواند مانند یک دستگاه کامل و منظم باشد و هر جزئی کار خود را انجام دهد و در جمع نیز به سوی هدف خاصی که برای آن آفریده شده، روان گردد و نقص، تراحم و تضادی در آن نباشد. اینکه گفته‌اند: عدل یعنی قرار دادن هر چیزی در جای خود، ناظر به همین معنا است. عدل به معنای فوق در مقابل ظلم نیست بلکه در مقابل بی‌تناسبی، در هم ریختگی و بی‌سامانی است. مجموعه‌ای که اجزای آن در جای مناسب قرار نگرفته باشد و از کمیت و کیفیت لازم برخوردار نباشند و هماهنگی بین اجزا رعایت نشده باشد، نمی‌تواند هدف در نظر گرفته شده از آفرینش خود را محقق گرداند و مجموعه‌ای غیر معتدل و نامنظم است. خداوند در نظام خلقت، عدل را رعایت کرده و اساس استواری آسمان و زمین همین عدل و رعایت تناسب‌ها و هماهنگی‌ها است.

«بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ»<sup>۲</sup>

آسمان و زمین بر عدل استوار گشته‌اند.

عدل به معنای فوق مورد نزاع نیست و همه آن را قبول دارند.

۱- ر.ک. مجمع البحرین، فخرالدین طریحی، ج ۲، ذیل ماده «ع دل».

۲- تفسیر صافی، ج ۲، ص ۶۳۸، ذیل آیه ۷ سوره الرحمن.

۲ - عدل تشریحی یعنی در مقام قانون‌گذاری و اجرا، رعایت تناسب و استحقاق‌ها را بکند و از تبعیض در وضع و اجرای قوانین خودداری ورزد. مؤلفه‌های عدل تشریحی عبارتند از:

رعایت تناسب بین پاداش و کیفر یعنی برای جرم کوچکی کیفر سنگینی وضع نکند و برای جرم به مراتب سنگین‌تری کیفر به مراتب سبک‌تری. چنین قانون‌گذاری عادلانه نیست.

قانون عام، فراگیر و یکسان باشد مثلاً حکم قطع دست دزد برای همه باشد. عجم یا عرب، مسلمان یا مسیحی، خویشاوند یا بیگانه.

در مقام عمل نیز بدون تبعیض اجرا گردد.

حقوق افراد نیز بدون کم و کاست و تبعیض ادا شود. اگر کسی به ده تکلیف عمل کرده، ده درجه پاداش ببیند و از پاداش او چیزی کم نکنند. البته بندگان در واقع بر خدا حقی ندارند زیرا انجام وظیفه آنان به توفیق الهی و به کمک قوای خدادادی است و می‌تواند در ازای نعمت‌هایی که از خدا گرفته، محاسبه گردد؛ ولی خود خداوند به لطف و احسانش بندگان نیکوکار را مستحق شمرده و رعایت این استحقاق‌ها را بر خودش واجب کرده است. پس به حکم خودش لازم است استحقاق‌ها را رعایت کند.

عدالت به معنای دوم با تفصیل مذکور مورد بحث اشاعره و عدلیه است.

عدلیه در برابر اشاعره معتقدند که خداوند عادل است؛ یعنی در قانون‌گذاری، حکم و قضاوت و پاداش و کیفر، عدالت را ارج می‌نهد و در صورت تساوی بودن استحقاق‌ها، اصل تساوی را رعایت می‌کند و حق هر ذی حقی را باز می‌دهد و هر چیز را در جای شایسته برمی‌نهد و به هر موجودی، هر درجه از وجود و کمال وجود را که استحقاق دارد، عطا می‌کند و سخن کوتاه آن که خداوند عادل است به معنای گسترده آن. دلایل عقلی و نقلی برای اثبات عدالت خداوند بسی پُرشمارند که در این جا تنها به ذکر برخی از آنها می‌پردازیم:

۱ - منشأ ظلم و بی‌عدالتی یا جهل است و یا عجز و نیاز و هیچ یک از این‌ها در خدای توانا و دانا و بی‌نیاز یافت نمی‌شود. بنابراین، ممکن نیست ظلم از خدا صادر شود. امام کاظم علیه السلام در دعای خویش به این دلیل اشاره فرموده است:

«وَقَدْ عَلِمْتُ يَا إِلَهِي أَنْ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظَلَمٌ... وَإِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ وَ

قَدْ تَعَالَيْتَ يَا إِلَهِي عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا»<sup>۱</sup>

و دانستم که در حکم تو هیچ ستمی نیست... و تنها ضعیف و ناتوان محتاج ظلم کردن است و تو از ضعف و ناتوانی برتری بسیار داری.

۲ - ظلم به همه معانی و مصادیقش، به حکم و درک عقل، قبیح است و محال است خداوند کار قبیح انجام دهد. قرآن مجید نیز بر این حکم عقلی، صحنه می‌گذارد و می‌فرماید:

«أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْفَسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ»  
(ص ۲۸۱)

آیا کسانی را که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند، همچون مفسدان در زمین قرار می‌دهیم، یا پرهیزگاران را همچون فاجران؟!

خداوند با این پرسش، مخاطبان را به داوری فرامی‌خواند که آیا ممکن است خداوند برخلاف آنچه بندگان با عقل فطری خویش می‌یابند - برابر نبودن نیکوکاران و بدکاران در پاداش - عمل کند؟! آشکار است که هرگز چنین نخواهد شد.

۳ - آیات و روایاتی بسیار از عدالت همه جانبه خداوند سخن می‌گویند و حکم عقل در این باره را تأیید می‌کنند، که برخی از آنها عبارتند از:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ»  
(نساء | ۴۰)

خداوند [حتی] به اندازه سنگینی ذره‌ای ستم نمی‌کند.

«قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا»  
(نساء | ۷۷)

به آنان بگو: «سرمایه زندگی دنیا، ناچیز است و سرای آخرت، برای کسی که پرهیزگار باشد، بهتر است و به اندازه رشته شکاف هسته خرما می‌باشد، به شما ستم نخواهد شد.

«وَوَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا»  
(انبیاء | ۴۷)

ماترازوهای عدل را در روز قیامت برپا می‌کنیم. پس به هیچ کس کمترین ستمی نمی‌شود.

حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

«وَأَشْهَدُ أَنَّهُ عَدْلٌ وَعَدْلٌ وَحَكْمٌ فَصَلِّ»<sup>۲</sup>

و گواهی می‌دهم که او دادگری است عادل و دادرسی است جداکننده حق از باطل.

۱ - تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۸۸، دارالکتب الاسلامیه.

۲ - نهج البلاغه، خطبه ۲۰۵.

## حسن و قبح ذاتی و عقلی

بنیان اختلاف عدلیه و اشاعره در عدل الهی، بر موضوع حسن و قبح ذاتی افعال است. عدلیه برآنند که به طور کلی کارها دارای حسن و قبح‌اند؛ مثلاً راستی و امانت و احسان و مانند آن نیکو و بایسته است و دروغ و خیانت و مانند آن زشت و نبایسته است و نیز بر این باورند که عقل در ادراک حسن و قبح بعضی افعال، مستقل است و به تنهایی و پیش از این که از شرع چیزی به او برسد، قادر به درک و تشخیص حسن و قبح ذاتی آنها است. از این رو، حسن و قبح ذاتی را «حسن و قبح عقلی» نیز می‌گویند.

اما اشاعره، یا منکر حسن و قبح ذاتی‌اند و حسن و قبح را تابع شرایط و عوامل بیرونی می‌دانند؛ و یا می‌پذیرند که افعال دارای جهت حسن و قبح ذاتی هستند ولی عقل را از درک آن عاجز می‌دانند و برای درک حسن و قبح افعال به راهنمایی شرع محتاج می‌شمارند؛ و یا می‌پذیرند که عقل به حسن و قبح بعضی اعمال حکم می‌کند ولی نمی‌تواند درک کند که شارع هم این افعال را حَسَن یا قبیح می‌داند و ما نمی‌توانیم به استناد درک عقلی نسبت به قبح و حسن، صدور فعلی را از خداوند قبیح بدانیم یا صدور فعلی دیگر را از خداوند واجب بشماریم.

استدلال مهم آنها بر قسمت اخیر آن است که خداوند مالک و حاکم مطلق جهان هستی است و حق دارد در ملک خود آن‌گونه که بخواهد تصرف کند و هیچ کس و هیچ چیز نمی‌تواند برای او تعیین تکلیف نماید.<sup>۱</sup>

با کمترین دقت روشن می‌شود که سخن اشاعره باطل است و افعال، دارای حسن و قبح ذاتی یا عقلی‌اند و انسان پیش از ارشاد شرع، خود به حسن و قبح بسیاری از افعال راه می‌یابد. عدلیه این حقیقت را وجدانی بشر می‌دانند و معتقدند که برای اثباتش نیازی به دلیل و استدلال نیست؛ یعنی همان‌گونه که وقتی می‌گوییم: «غذا تلخ است» اگر پرسند: «چرا؟» می‌گوییم: «دلیل نمی‌خواهد، اگر خود بچشید، تصدیق می‌کنید»، حسن عدالت و قبح ظلم نیز همچنین است و هر کس به عقل خود مراجعه کند، این حقیقت بدیهی را تصدیق خواهد کرد. به همین جهت

۱- ر.ک. حسن و قبح عقلی، جعفر سبحانی، نگارش ربانی گلپایگانی، ص ۶۹-۱۰۹ به نقل از منابع اهل سنت.



بسیاری از علمای اشاعره نیز به حسن و قبح ذاتی و عقلی تا این حد اعتراف کرده‌اند ولی ملازمه بین حکم عقل و شرع را انکار کرده‌اند.<sup>۱</sup>

در جواب از انکار آنها نیز می‌گوییم: اگر دقت کنید عدلیه عقل را حاکم بر خداوند و خداوند را محکوم حکم عقل نکرده‌اند بلکه عدلیه می‌گویند، ما هم قبول داریم که خداوند جز حسن انجام نمی‌دهد و فعال ما یشاء است و هیچ کس حق سؤال و چون و چرا از افعال او را ندارد زیرا در ملک خود تصرف کرده است؛ ولی با همه اینها عقل ما کشف می‌کند که محال است خداوندی که جمیل مطلق است و همه صفات کمال را به نحو اطلاق و بی‌نهایت در خود دارد، مرتکب قبیح و زشت گردد زیرا صدور فعل قبیح ناشی از جهل، عجز و بخل است و خداوند از همه اینها مبرا است. پس عقل کشف می‌کند که صدور قبیح از خداوند محال و صدور حسن از خداوند قطعی و حتمی است و در این حکم، عقل کاشف است نه حاکم.

## پاسخ به ایرادها

### ایراد اول: تبعیض‌ها

با این‌که موجودات با ذات حق نسبتی متساوی دارند، چرا مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند، چرا یکی سیاه است و دیگری سفید، یکی زشت است و دیگری زیبا و یکی کامل و دیگری ناقص است؟ چرا یکی فرشته است و دیگری انسان و سومی حیوان و چهارمی نبات و پنجمی جماد، چرا به عکس نشده؟ چرا حیوان فرشته و فرشته حیوان نشده؟ چرا در میان مخلوقات، تنها انسان، انسان آفریده شده که مستعد تکلیف و ثواب و عقاب است، اما دیگر موجودات چنین نیستند؟ اگر تکلیف خوب است چرا همه چنین نیستند و اگر بد است چرا انسان چنین آفریده شده است؟ این پرسش‌ها را به دو صورت می‌توان پاسخ داد: اجمالی و تفصیلی.

**پاسخ اجمالی:** معمولاً اهل ایمان با یک بیان اجمالی، ذهن خود را قانع می‌سازند و می‌گویند: این پرسش‌ها طرح یک سلسله مجهولات است نه ایراد نقص‌ها. حداکثر این است که بگوییم: «نمی‌دانیم.» ما خدا را به صفات علیم، حکیم، غنی، کامل، عادل و

۱- ر.ک. همان، ص ۶۹ به نقل از فاضل قوشچی و ص ۷۷ به نقل از فضل بن روزبهان از علمای بزرگ اشعری.

جواد شناخته‌ایم و چون او را با این صفات می‌شناسیم، می‌دانیم آنچه واقع می‌شود، بر حکمت و مصلحت و عدالت است هر چند ما نتوانیم حکمت‌ها و مصلحت‌ها را درک کنیم. ما از «سیرِ قَدَر» آگاه نیستیم. بسیار خودخواهی و پر مَدّعی است برای بشر، که با کوشش‌های چند هزار ساله خود هنوز از اسرار بدن محسوس خود نتوانسته است آگاهی کامل به دست آورد، اما می‌خواهد از تمام اسرار هستی سر درآورد. بشر پس از آن‌که در نظام هستی این همه حکمت و تدبیر را می‌بیند، باید اعتراف کند که اگر حکمت چیزی بر او پوشیده است، از قصور و نقصان معلومات اوست نه از خلقت.

**پاسخ تفصیلی:** آنچه در جهان خلقت هست، «تفاوت» است نه «تبعیض». تبعیضی که از مصادیق ظلم است، آن است که میان چند نفر که با یکدیگر برابرند، فرق گذاشته شود؛ چنان که حق برخی از آنان داده نشود و چنین تبعیض در جهان آفرینش نیست. البته میان موجودات جهان تفاوت هست؛ یعنی خدای متعال مخلوقات را متفاوت آفریده است و این تفاوت به هیچ وجه ظلم محسوب نمی‌شود؛ زیرا حق کسی از میان نرفته، بلکه به همه احسان شده است و در آینده خواهیم گفت که اصولاً نظام جهان آفرینش بدون تفاوت سامان نمی‌یابد و تفاوت‌ها - نه تبعیض‌ها - رمز بقا و حیانتند.

تفاوت موجودات لازمه نظام احسن جهان خلقت است؛ زیرا این جهان همچون باغ و گلستانی است که همه نوع درخت و گل و میوه در آن موجود است و لازمه باغ این است که پر از درخت باشد؛ درخت‌های متفاوت با میوه‌های گوناگون. از اعضای گوناگونی بهره بَرَد تا سرانجام مبدل به میوه شود. لازمه درخت نیز این است که دارای اندام و بافت‌هایی متفاوت باشد. لازمه گل این است. حال، آیا این پرسش‌ها جا دارد: چرا همه برگ‌های گل یک اندازه نیستند؟ چرا همه برگ‌های گل در لطافت مانند هم نیستند؟ چرا همه گل‌های این گلستان سرخ نیستند؟ چرا همه میوه‌های این باغ، گلابی نیستند؟ چرا گلابی‌ها پوست دارند و ظاهرشان با درونشان تفاوت دارد و...؟

اینک انسان را بنگریم. انسان اگر بخواهد انسان باشد، باید دارای جسم باشد، روح باشد، چشم باشد، دهان باشد و... آیا درست است که بپرسند: چرا اجزای وجود انسان با هم متفاوتند؟ چرا همه انسان روح نیست؟ چرا همه انسان چشم نیست؟ چرا همه انسان دست نیست؟ آشکار است که لازمه انسان بودن این است که از این اجزای متفاوت بهره‌مند باشد.

چشم با آن همه ظرافت، پاشنهٔ پا بدون ظرافت چشم، جسم مادی، روح مجرد، اعضا و جوارح و حواس ظاهری و باطنی و همهٔ اینها برای انسان لازمند و این متفاوت بودن اجزای مجموعه، ضروری است و در غیر این صورت انسان، انسان کامل نخواهد بود.

با توجه به این مثال‌ها و این‌که هیچ کس و هیچ چیز حقیقی بر خدا ندارد تا حقش از میان برود، موضوع تفاوت‌ها به هیچ وجه با حکمت و عدالت خدای متعال ناسازگار نیست و بلکه لازمهٔ نظام احسن جهان خلقت است.

### ایراد دوم: فناها و نیستی‌ها

چرا انسان به دنیا می‌آید و پس از آن‌که لذت حیات را می‌چشد و آرزو و میل به جاوید ماندن در او پیدا می‌شود، به دیار نیستی می‌رود؟ آیا این با عدالت خدا سازگار است؟

**پاسخ:** از پرسش برمی‌آید که پرسش‌کنندگان برای انسان یک حیات و زندگی بیشتر قائل نیستند و مرگ را پایان آن می‌دانند و ایراد و پرسش مذکور مبتنی بر همین عقیدهٔ بی‌اساس است. اما براساس فلسفهٔ الهی، که مرگ پایان زندگی انسان نیست، بلکه دروازهٔ زندگی ابدی و جاودانه است، این ایراد به طور کلی منتفی است.

توضیح این‌که، هدف از زندگی دنیا جز این نیست که انسان را برای زندگی کامل‌تر و ابدی آماده کند و مرگ سرآغاز آن زندگی نوین است و بشر با مرگ از خانه‌ای موقت به خانه‌ای دیگر، که ابدی است، منتقل می‌شود و کیفیت زندگی جاودانی او در آن خانه مربوط به چگونگی کردار و رفتار او در این خانه است.

خلاصه آن‌که اشکال مرگ از این‌جا پیدا شده است که آن را نیستی پنداشته‌اند و حال آن‌که مرگ برای انسان نیستی نیست، بلکه تحوّل و تطوّر است و خروج از یک نشئه و ورود در نشئه دیگر.

با تفسیری که از ماهیت مرگ به دست دادیم، بی‌پایه بودن ایرادها روشن می‌شود. در حقیقت، این ایرادها از نشناختن انسان و جهان و به عبارت دیگر از یک جهان‌بینی ابتر و ناقص پدید می‌آیند.

### ایراد سوم: مصیبت‌ها و بلاها

بلاها و مصیبت‌ها، که در نیمه راه انسان را به دیار نیستی می‌برند و یا در مدت زنده

بودن، زندگی را مقرون به رنج و ناراحتی می‌کنند، سودشان چیست؟

**پاسخ:** مصیبت‌ها و بلاهایی که برای افراد یا خانواده‌ها، یا جوامع بشری پیش می‌آیند، چندگونه‌اند:

۱ - بلاهایی که معمول رفتار خود انسان‌هاست؛ مانند این‌که جوانی به مواد مخدر روی می‌آورد و خود را معتاد می‌کند و از این راه برای همیشه گرفتار و بدبخت می‌شود. این بلا و مصیبت را نباید به حساب خدای متعال گذاشت.

۲ - بلاهایی که معلول رفتار پدر و مادر انسانند؛ مانند این‌که پدری در اثر مصرف مسکرات فرزندان خود را برای همیشه به برخی بیماری‌ها و مصائب گرفتار می‌کند. این بلا و مصیبت را نیز نباید به حساب خداوند گذاشت. البته در این گونه بلاها، که فرزندان بدون تقصیر گرفتار می‌شوند، خداوند متعال به مقتضای لطف و کرمش، در جهان دیگر ناراحتی‌های آنان را جبران می‌کند و به مقتضای عدالتش حق مظلوم را از ظالم می‌گیرد.

۳ - بلاهایی که در اثر گناه پیش می‌آیند و آثار وضعی اعمال انسانند. این بلاها نیز معلول کارهای خود انسانند و به هیچ وجه با عدالت ذات حق منافات ندارند. به عنوان مثال، اگر دروغ‌گویی و خیانت در جامعه شایع شود، اعتماد عمومی سست می‌گردد و مردم در عذاب و رنج به سر می‌برند.

۴ - بلاهایی که خدای متعال برای از میان بردن آثار گناه پیش می‌آورد و در حقیقت کفاره گناهانند که خداوند متعال به لطف و رحمتش بخشی از گناهان را در دنیا می‌شوید تا گناهکاران پس از مرگ، گرفتار عذاب‌های دردناک نشوند. این بلاها نیز عین لطف خداوندند.

۵ - بلاهایی که برای بیدار شدن مردم و غفلت‌زدایی پیش می‌آیند و بدین وسیله مردم متوجه خدا می‌گردند و با توجه آنان افزون می‌شود. آشکار است که این بلاها نیز عین لطف و کرم پروردگار بزرگ هستند.

۶ - بلاهایی که خدای متعال برای آزمایش و امتحان بزرگان پیش می‌آورد و امتحان از سنت‌های الهی است که به هیچ وجه تعطیل‌بردار نیست و این آزمایش گاهی برای پرورش شخص و تربیت و سیر تکاملی او انجام می‌گیرد.

اگر دقت شود، مصائب و بلاهایی که برای اشخاص و خانواده‌ها و جوامع پیش می‌آیند، خارج از این اقسام نیستند و با عدالت پروردگار ناسازگاری ندارند، بلکه عین

عدالت و لطف و مصلحت‌اند.

اینک برای توضیح بیشتر به آیات و روایات زیر توجه کنید:

«وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ» (شوری ۳۰)

هر مصیبتی به شما رسد به خاطر اعمالی است که انجام داده‌اید، و بسیاری را نیز عفو می‌کند!  
 «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالْأَمْوَالِ وَالْأَمْوَالِ وَ  
 بَشْرٍ الصَّابِرِينَ» (بقره ۱۵۵)

قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها،  
 آزمایش می‌کنیم؛ و بشارت ده به استقامت‌کنندگان!

علی عليه السلام می‌فرماید:

«الْبَلَاءُ لِلظَّالِمِ أَدَبٌ وَ لِلْمُؤْمِنِ امْتِحَانٌ وَ لِلْأَنْبِيَاءِ دَرَجَةٌ وَ لِلْأَوْلِيَاءِ كِرَامَةٌ»<sup>۱</sup>

بلاء برای ستمکار، مایه تأدیب، برای مؤمن، وسیله آزمایش، برای پیامبران (ترفیح)  
 درجه، و برای اولیای الهی، کرامت است.

پیامبر صلی الله علیه و آله نیز می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ بِالْبَلَاءِ كَمَا تُعَذِّبُ الْوَالِدَةَ وَلَدَهَا بِاللَّبَنِ»<sup>۲</sup>

خداوند، بنده مؤمن خویش را به وسیله بلاء پرورش و رشد می‌دهد، همان‌گونه که  
 مادر، با شیر فرزندش را رشد می‌دهد.

### ایراد چهارم: شرور

بعضی از افراد با توجه به وجود شرهای مختلف، عدالت خدا را انکار کرده‌اند:

اینک، برای پاسخ به این ایراد، به پرسش‌ها و مسائل زیر پاسخ می‌گوییم:

۱ - ماهیت شرور چیست؟ آیا شرور اموری وجودی و واقعی‌اند یا اموری عدمی و نسبی؟

۲ - خواه شرور وجودی باشند و خواه عدمی، آیا خیرات و شرور جدایی‌پذیرند، یا  
 جدایی‌ناپذیر؟

۳ - خواه شرور وجودی باشند و خواه عدمی، و نیز خواه از خیرات جدایی‌پذیر باشند و

خواه جدایی‌ناپذیر، آیا آنچه شر است، واقعاً شر است و جنبه خیریت در آن نیست، یا این‌که در

۱- بحارالانوار، ج ۶۷، ص ۲۳۵.

۲- همان، ج ۸۱، ص ۱۹.

درون هر شری، خیری و بلکه خیراتی نهفته است و هر شری مقدمه خیر است؟

### عدمی بودن شرور

تحلیلی ساده نشان می‌دهد که ماهیت شرور، عدم است؛ یعنی شرور همه از نوع نیستی یا منشأ نیستی و عدمند. مقصود این نیست که آنچه به نام شر شناخته می‌شود، وجود ندارد تا گفته شود این خلاف حقیقت است؛ زیرا با حس خود می‌بینیم کوری و کری و جهل و ناتوانی و زلزله و بیماری و غیره وجود دارد و نه می‌توان منکر وجود این‌ها شد و منکر شر بودنشان. نیز مقصود این نیست که چون شر عدمی است، پس شری وجود ندارد، پس انسان وظیفه‌ای ندارد که با بدی‌ها مبارزه کند و باید به وضع موجود همیشه رضایت دهد و آن را خوب بداند. مراد این است که شرور، همه، از نوع عدمیات و فقدانات هستند و وجود اینها از نوع وجود کمبودها و خلأها است و از این رو شر هستند که خود نابودی و نیستی و یا کمبود و خلأ و یا منشأ نابودی و نیستی و خلأ و کمبودند و نقش انسان در نظام تکاملی جهان جبران کمبودها و پر کردن خلأها و کندن ریشه‌های این کمبودها است.

این تحلیل، گام نخست و مرحله اول است و اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می‌کند که شرور را چه کسی آفریده است و چرا آفریده است و چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شر؛ زیرا این تحلیل روشن می‌کند که آنچه شر است، از نوع هستی نیست، تا آفریده خدا باشد و بتوانیم سؤال کنیم که چرا خداوند آنها را آفریده است، بلکه شرور از نوع خلأ و نیستی‌اند.

### نسبی بودن شرور

صفات اشیا بر دو گونه‌اند: حقیقی و نسبی. چون صفتی برای چیزی در هر حال و با قطع نظر از هر چیز دیگر ثابت باشد، آن را «صفت حقیقی» می‌نامیم. صفت حقیقی آن است که برای امکان اتصاف یک ذات به آن، فرض خود صفت کافی است، اما «صفت نسبی» آن است که فرض موصوف و صفت بدون فرض امری سوم، که طرف نسبت و مقایسه قرار گیرد، برای امکان اتصاف موصوف به صفت کافی نیست. بنابراین، هرگاه صدق صفت بر چیزی منوط به در نظر گرفتن امر ثالث و مقایسه باشد، صورت صفت را نسبی می‌نامیم؛ مثلاً حیات امری حقیقی

است. یک موجود، قطع نظر از اینکه با شیئی دیگر مقایسه و سنجیده شود، یا زنده و جاندار است و یا بی جان و مرده و همچنین است بسیاری صفت‌های دیگر. ولی کوچکی و بزرگی، صفتی نسبی است. وقتی می‌گوییم جسمی کوچک است، باید ببینیم در مقایسه با چه چیز و نسبت به چه چیز آن را کوچک می‌خوانیم. هر چیزی ممکن است هم کوچک باشد و هم بزرگ و این بستگی دارد به این که چه چیز را معیار و مقیاس قرار دهیم؛ مثلاً هندوانه‌ای را که می‌گوییم کوچک است، مقیاس ما، اندازه دیگر هندوانه‌ها است. همین هندوانه، که ما خیلی کوچکش می‌بینیم، از یک سیب بزرگ‌تر است، اما چون آن را با هندوانه‌ها می‌سنجیم، نه با سیب‌ها، می‌گوییم کوچک است.

در این جا لازم است یادآوری کنیم که مقصود از جمله «شر نسبی است»، نسبی بودن در مقابل حقیقی بودن است؛ نسبی است یعنی مقایسه‌ای است.

نسبی بودن گاهی در مقابل مطلق بودن به کار می‌رود. در این صورت، نسبی بودن به معنای این است که واقعیت آن شیء وابسته به شرایط است و معنای مطلق بودن، رها بودن از آن شرایط است. اگر نسبت را به این معنا بدانیم، همه امور مادی و طبیعی - چه شرّ و چه خیر - وابسته به یک سلسله شرایط هستند و تنها مجردات وجود مطلق دارند، بلکه مطلق حقیقی، که واقعیتی است رها از هرگونه شرط و علت و قید، ذات مقدّس حق است.

پس از این توضیح اینک باید دریابیم که آیا «بدی» صفتی حقیقی است یا نسبی. پیش از هر چیز باید بدانیم که بدی‌ها بر دو نوعند:

۱ - بدهایی که امور عدمی هستند.

۲ - بدهایی که امور وجودی هستند، اما از آن رو بد هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌شوند. شروری که عدمی‌اند - مانند جهل و عجز و فقر - هر چند حقیقی و غیر نسبی‌اند، اما عدمی هستند، و احتیاج به خالق ندارند؛ اما شروری که وجودی‌اند، از آن رو شرّ هستند که منشأ امور عدمی‌اند، مانند سیل و زلزله و گزنده و درنده و میکرب بیماری. بی‌گمان شرّ این‌گونه امور نسبی است و تنها نسبت به برخی امور است که می‌توان آنها را بد شمرد؛ مثلاً زهر مار برای مار بد نیست و وسیله دفاعی است، ولی برای انسان بد است. گرگ برای گوسفند بد است، ولی برای گیاه بد نیست؛ همچنان‌که گوسفند نیز برای گیاهی که آن را می‌خورد و نابود می‌کند، بد است، ولی برای انسان بد

نیست. این امور مخلوق خدایند و برای نظام خلقت لازم هستند.

### خیرات و شرور جدایی ناپذیرند

خوبی‌ها و بدی‌ها در جهان از یکدیگر جدا نیستند؛ چونان که مثلاً جمادات از نباتات و نباتات از حیوانات جدایند. اشتباه است اگر گمان کنیم بدی‌ها چیزی‌هایی هستند که ماهیتشان را بدی تشکیل داده است و هیچ گونه خوبی در آنها نیست و خوبی‌ها نیز دسته‌ای دیگرند و جدا و متمایز از بدی‌ها. خوبی و بدی آمیخته به یکدیگرند و جدانشدنی. در طبیعت آن جا که بدی هست، خوبی هم هست و آن جا که خوبی هست، بدی هم هست. خوب و بد چنان با هم سرشته و آمیخته‌اند که گویی با یک دیگر ترکیب شده‌اند، اما نه ترکیب شیمیایی بلکه ترکیبی ژرف و لطیف؛ ترکیبی از نوع ترکیب وجود و عدم. عدم هیچ و پوچ است و نمی‌تواند در مقابل هستی جایی برای خود به دست آورد، ولی در جهان طبیعت، که جهان قوه و فعل و حرکت و تکامل و تضاد و تراحم است، همان جا که وجودها هستند، عدم‌ها نیز هستند. وقتی از نابینایی سخن می‌گوییم، نباید چنین انگاریم که نابینایی چیزی خاص و واقعی ملموس است که در چشم نابینا هست. نه، نابینایی همان نبود بینایی است و خود واقعی خاص نیست.

خوبی و بدی همچون هستی و نیستی‌اند و بلکه اساساً خوبی عین هستی و بدی عین نیستی است. هر جا سخن از بدی می‌رود، حتماً پای نیستی و نبودن در کار است. بدی یا خودش از نوع نیستی است و یا هستی است که مستلزم نوعی نیستی است؛ یعنی موجودی است که خود، خوب است، ولی از آن رو بد است که مستلزم نیستی است. ما نادانی و فقر و مرگ را بد می‌دانیم، اینها ذاتاً نیستی و عدمند. گزندگان، درندگان، میکرب‌ها و آفت‌ها را بد می‌دانیم و اینها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستی‌هایی هستند که مستلزم نیستی و عدمند.

این نکته نیز مهم است که شرور از خیرات جدایی ناپذیرند؛ زیرا شروری که از نوع فقدانات و اعدامند (به عبارت دیگر خلأهایی از قبیل جهل و عجز و فقر که در نظام آفرینش به چشم می‌آیند)، از قبیل نبود قابلیت و ظرفیت‌ها و نقصان امکاناتند؛ یعنی در نظام تکوین برای هر موجودی، درجه‌ای از نقص هست و این به علت نقصان قابلیت قابل است، نه به علت امساک فیض تا ظلم یا تبعیض تلقی شود.



آنچه از این امور به نبود قابلیت‌ها و نقصان مربوط نیست، همان‌ها است که در حوزه اختیار و مسؤولیت و اراده بشر است و بشر به حکم این‌که موجودی مختار و آزاد و مسؤول ساختن خویش و جامعه خویش است، باید آنها را بسازد و خلأها را پر کند.

### بسیاری از شرور مقدمه خیراند

این حقیقت را نباید فرو گذاشت که بخشی از زشتی‌ها مقدمه زیبایی‌ها و آفریننده و پدید آورنده آنهایند. بسیاری از گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها موجب پدید آمدن نیکبختی‌ها و سعادت‌ها می‌شوند؛ همچنان‌که گاهی سعادت‌ها موجب پدید آمدن بدبختی‌ها می‌گردند. ضرب‌المثل معروفی است که می‌گوید «پایان شب سیه سپید است.» این ضرب‌المثل، تلازم قطعی تحمل رنج و نیل به سعادت را بیان می‌کند. گویی سپیدی‌ها از سیاهی‌ها زاییده می‌شوند؛ همچنان‌که سفیدی‌ها در شرایط نامناسب سیاهی پدید می‌آورند. قرآن کریم برای بیان ارتباط سختی‌ها و آسایش‌ها می‌فرماید:

«فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (انشراح ۵۱-۶)

پس بی‌گمان با سختی، آسانی است. [آری] بی‌گمان با سختی، آسانی است.

قرآن نمی‌فرماید که پس از سختی، آسانی است، بلکه می‌فرماید: با سختی آسانی است؛ یعنی آسانی در سختی و همراه آن است.

برای موجودات زنده و به‌ویژه انسان، سختی‌ها و گرفتاری‌ها، مقدمه کمال‌ها و پیشرفت‌هایند. بسیاری از ضربه‌ها و تهدیدها، موجودات زنده را تحریک می‌کنند و نیرومند می‌سازند. مصیبت‌ها و شداید برای تکامل بشر ضروری‌اند و اگر محنت‌ها و رنج‌ها نباشند، بشر تباه می‌شود.

امیر مؤمنان علی علیه السلام به عثمان بن حنیف، فرماندار خویش در بصره، می‌نویسد که در ناز و نعمت زیستن و از سختی‌ها دوری گزیدن، موجب ضعف و ناتوانی است و به عکس، زندگی در شرایط دشوار و ناهموار، آدمی را نیرومند و چابک می‌سازد و جوهر هستی‌اش را آبدیده و توانا می‌کند و برای توضیح می‌فرماید: درختان بیابانی که از مراقبت و رسیدگی باغبان محرومند، چوبشان سخت‌تر و دوامشان بیشتر است و درختان

باغستان‌ها، که دایم مراقبت می‌شوند، پوست‌هایی نازک و سست دارند.<sup>۱</sup> خداوند برای پرورش جان انسان‌ها دو برنامه تشریحی و تکوینی دارد و در هر برنامه شداید و سختی‌ها را گنجانیده است. در برنامه تشریحی، عبادات را واجب کرده است و در برنامه تکوینی، مصائب را در سر راه بشر نهاده است. گرسنگی، ترس، تلفات مالی و جانی شدایدی هستند که در تکوین جای گرفته‌اند تا موجب تکمیل نفوس و پرورش استعداد‌های عالی انسانی شوند. سختی و گرفتاری هم تربیت‌کننده فرد و هم بیدار کننده ملت‌ها است. ملت‌هایی که در دامان سختی‌ها و شداید به سر می‌برند، نیرومند و با اراده‌اند و مردم راحت‌طلب و نازپرورده محکوم به شکست و بدبختند.

### قضا و قدر

موضوع قضا و قدر از دیرباز اندیشه بسیاری از انسان‌ها را به خویش مشغول ساخته است و اختلاف‌ها و نیز نظریه‌هایی گوناگون را پدید آورده است. با نگاهی به تاریخ اسلام می‌توان دریافت که این موضوع برای مسلمانان از اهمیتی دوچندان برخوردار بوده است، چنان که مکتب‌های کلامی معتزله، اشاعره از رهگذر همین موضوع پدید آمده‌اند و مکتب کلامی امامیه هم متکفل جواب به اشکالات آنان شده است. در این میان، اشاعره به جبر مطلق و معتزله به اختیار و تفویض مطلق معتقد شده‌اند، ولی شیعه امامیه با پیروی از مکتب اهل بیت علیهم‌السلام، در برابر این دو دیدگاه، راهی میانه برگزیده‌اند که همراه با دلیل عقل و نقل است و به جبر مطلق یا آزادی بی قید و بند و عنان گسیختگی انسان منجر نمی‌شود و نیز با عدل الهی سازگار است و به اختیار و آزادی انسان نیز ارجح می‌نهد. پیروان مکتب تشیع با الهام از تعالیم امامان معصوم علیهم‌السلام، قضا و قدر را به گونه‌ای شایسته تفسیر کرده‌اند و از باورهای نادرست در این باره مصون مانده‌اند، ولی در همان حال، به دلیل سیطره افکار جبرگرایانه بر جوامع سنی مذهب، طی قرون متمادی، تحت حمایت‌های سیاسی حکام ستمگر و تبلیغات گسترده جبری مسلکان، از نفوذ عقاید مکتب جبریّه در امان نمانده‌اند. از این رو، ضروری است پژوهشی نوین درباره قضا و قدر صورت گیرد و ابهام‌ها و ناخالصی‌ها از ساحت آن زدوده شود.

## تعریف قضا و قدر

واژه «قضا»، به معنای «فَضْلُ الْأَمْرِ» (= جداسازی کار) و «حکم» و برخی معانی دیگر آمده است که همه این معانی مصداق‌های معنایی کلی‌اند و آن، هر کاری است که با نهایت اتقان و پایداری و استواری انجام گیرد. از این رو، چون حکم قاضی از استحکام و استواری برخوردار است، او را «قاضی» گویند. همچنین اگر در زبان عرب به میراندن انسان «قضی علیه» می‌گویند، از این رو است که مرگ در میان بنی آدم و دیگر موجودات زنده به صورت قانون طبیعی پایداری شناخته شده است.

واژه «قدر» و «تقدیر» نیز به معنای «تَبْيِينُ كَمِّيَّةِ الشَّيْءِ» و «مَبْلَغُ كُلِّ شَيْءٍ» آمده است که هر دو به یک معنا باز می‌گردند؛ زیرا روشن است که تبیین و آشکار ساختن کمیت و مقدار هر چیز جز تعیین ارزش و اندازه آن چیز نیست و اگر در برخی استعمال‌ها، مانند آیه «وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ»<sup>۱</sup> (طلاق / ۷)، به معنای ضیق و محدودیت به کار رفته است، برای این است که افراد مورد نظر آیه شریفه، از امکانات محدود و معینی برخوردارند به خلاف آنان که از امکانات بی حساب بهره‌مند هستند.<sup>۲</sup>

از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که «قضا» به معنای ضرورت و قطعیت چیزی و «قدر» به معنای اندازه و ویژگی آن چیز است.

اما معنای اصطلاحی «قضا» این است که تحقق علت تأمه هر معلولی موجب قطعیت وجود و ضرورت تحقق آن معلول می‌شود و از آن جا که علت واقعی و نهایی همه موجودات جهان، آفریدگار یکتا است، ضرورت و قطعیت و استواری همه موجودات نیز از او سرچشمه می‌گیرد.<sup>۳</sup>

اما «قدر» عبارت است از هندسه و حدود و ویژگی‌های اشیا (مانند هندسه و اندازه پیراهنی که خیاط هنگام دوخت پدید می‌آورد) و «تقدیر» یعنی تعیین قدر و هندسه شیء بدین معنا که هر یک از علل (ناقصه)، موجب ویژگی‌ها و آثاری ویژه در معلول‌های خود می‌شوند و این ویژگی‌ها و آثار ویژه‌اند که پیکره وجودی معلول‌ها را شکل و نظام می‌بخشند.<sup>۴</sup>

۱- «وکسی که دچار تنگدستی و ضیق معیشت شده است...»

۲- ر.ک: مفردات، راغب؛ معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، واژه قضا و قدر.

۳- جبر و اختیار، جعفر سبحانی، نگارش علی ربانی گلپایگانی، ص ۱۰۱.

۴- جبر و اختیار، ص ۱۰۲، با تصرف در عبارات.

این معنای قضا و قدر از روایات پیشوایان معصوم علیهم السلام گرفته شده است؛ چنان که در روایتی از حضرت رضاعلی علیه السلام آمده است که آن حضرت قضا را به معنای «اتقان و قطعی شدن چیزی و به پا داشتن آن» و نیز قدر را به معنای «مهندسی و اندازه گیری موجودات و تعیین مقدار بقا و هنگام فنا و نابودی آنها» تعریف کرده است.<sup>۱</sup>

بنابراین، حوادث جهان از آن رو که وقوعشان در علم و مشیت الهی، قطعیت و حتمیت یافته است، مقضی به قضای الهی و از آن رو که حدود و اندازه و موقعیت مکانی و زمانی آنها تعیین شده مقدر به تقدیر الهی اند.

## دیدگاه‌ها دربارهٔ حوادث جهان<sup>۲</sup>

دربارهٔ حوادث جهان و بررسی قضا و قدر، سه گونه می‌توان نظر داد:

۱ - حوادث با گذشتهٔ خود هیچ ارتباطی ندارند، نه اصل وجود آنها مربوط به امور پیش از خود است و نه ویژگی‌ها و شکل و اندازه و مختصات زمانی و مکانی خود را از امور پیشین برگرفته‌اند. براساس این دیدگاه، که بر انکار نظام علت و معلول مبتنی است، سرنوشت معنا ندارد؛ زیرا هیچ رویدادی - مثلاً افعال و رفتار و آیندهٔ انسان‌ها - نظام‌مند و پیش‌بینی شدنی نیست. این فرض مستلزم اعتقاد به گزاف و اتفاقی بودن حوادث است که بی‌گمان باوری باطل و غلط است.

۲ - در جهان هستی، یک علت و فاعل بیشتر نیست و آن، ذات حق است. هر حادثه و هر موجودی به گونهٔ مستقیم و بی‌واسطه از او صادر می‌شود و ارادهٔ خدا به هر حادثه‌ای، مستقل از اراده‌اش به حادثه دیگر است. بنابراین دیدگاه، افعال انسان نیز به گونهٔ مستقیم و بی‌واسطهٔ قضا و قدر و حساب و کتاب، تنها در سایهٔ علم و ارادهٔ الهی پدید می‌آیند و خود انسان نیز دارای قوه و نیروی دخالت در کارها نیست. این دیدگاه نیز، که بر انکار نظام اسباب و مسببات و روابط علی و معلولی حوادث مبتنی است، همان مفهوم جبر و سرنوشت جبری است و بی‌گمان، این نظریه نیز مردود است؛ زیرا وجود نظام اسباب و مسببات و رابطهٔ علی و معلولی میان حوادث از بدیهیات است، مضاف بر این که

۱- ر.ک: کافی، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸.

۲- ر.ک: انسان و سرنوشت، ص ۳۴-۳۵، دفتر انتشارات اسلامی.

مشاهدات حسّی و تجربی و استدلال‌های عقلی نیز آن را تأیید می‌کنند. در قرآن کریم نیز به وجود رابطه علی و معلولی میان حوادث تصریح شده است.

۳ - اصل علیّت عمومی و نظام اسباب و مسببات بر جهان و رویدادهايش جاری است و هر رویدادی ضرورت و قطعیت و همچنین ویژگی‌های خود را از ناحیه علل پیشین و یا علل موجود در خود کسب می‌کند و پیوندی ناگسستنی میان گذشته، حال و آینده هر موجودی برقرار است. بنابراین، سرنوشت هر موجودی به دست علل و عواملی است خارج از آن موجود؛ مانند علل متقدّم و عوامل درونی، از قبیل اراده و خواست و کوشش و تلاش، که زمینه وجود و نیز ویژگی‌هایش را ضرورت می‌بخشد.

اعتقاد به قضا و قدر یا سرنوشت، به معنای پذیرفتن تفسیر سوم است البته با توجه به این که مجموعه این سلسله علل و معلول‌ها فعل و مخلوق الهی است که در عالم خلقت پدید آورده است و مشیتش بر انجام امور از این طریق تعلق گرفته است؛ افزون بر آن که همه حوادث، با توجه به همین سلسله علل در علم الهی ثبت شده‌اند.

### نقش انسان در قضا و قدر

در بحث پیرامون قضا و قدر، این حقیقت را نباید فروگذار کرد که اراده انسانی نیز در سرنوشت رفتار و کردارش، دارای نقشی بسی مهم است و از علل و عوامل بسیار تأثیرگذار است. انسان نه مجبور است و بدون قدرت انتخاب و اختیار، و نه به خود واگذار شده و مستقل است بلکه هر کاری که می‌کند به اراده و اذن خدا و قدرت خدادادی است و خداوند بر همه اعمال او قبل از صدور، علم دارد. همان طور که امام صادق علیه السلام فرمود:

نه جبر است و نه استقلال و واگذار به خود شدن، بلکه امری بین این دو است.<sup>۱</sup>

متأسفانه گروه‌هایی نتوانستند بین قدرت مطلقه خداوند و قدرت و اختیار انسان جمع کنند و این دو را منافی با هم تصور کردند. آنان که از جانب قدرت حاکم اموی پشتیبانی می‌شدند و تفکرشان توجیه کننده جنایات اموی بود، افعال بندگان را فقط به اراده خدا نسبت می‌دادند و افعال را مخلوق خدا می‌دانستند و بندگان را مجبور می‌شمردند.<sup>۲</sup>

۱- ر.ک. بحوث فی الملل والنحل، سبحانی، ج ۱، ص ۲۴۰-۲۶۱.

۲- همان.

در برابر اینان، گروه دیگری افعال را فقط به بندگان نسبت دادند و گفتند که بندگان خودشان مخلوق خدایند ولی افعالشان فقط منسوب به خودشان است و خدا آنها را بعد از آفریدن، رها کرده و آزاد و مختار قرار داده و علم و اراده خدا به افعال آنها تعلق نگرفته است. قاضی عبدالجبار معتزلی گوید:

اهل عدل گویند: تصرفات و قیام و قعود بندگان به وسیله خود آنها حادث می‌شود. البته خداوند به بندگان قدرت تصرف داده ولی فاعل و محدث افعال فقط خود بندگان هستند. هر کس بگوید خدا خالق و ایجاد کننده افعال است، خطای عظیمی مرتکب شده و فعل را دو فاعل (خدا و بنده) نیست.<sup>۱</sup>

ممکن است کلام ایشان ناظر به اعتقاد جبری‌ها باشد که فقط خدا را خالق مباشر اعمال می‌دانستند و برای بنده شأنی قائل نبودند و اینان فاعل مباشر بودن خدا برای افعال انسان را انکار کرده و در عرض هم قرار دادن خدا و انسان را نفی می‌کنند ولی منکر این نیستند که افعال بندگان متعلق علم و اراده خداوند هم هست و در عین حال این خود بندگان هستند که مباشرتاً آنها را خلق می‌کنند.

در هر صورت، این قطعی است که در صدر اسلام و زمان امامان علیهم‌السلام گروهی برای فرار از جبر به تفویض قائل شدند و بندگان را در اعمال مستقل دانستند؛ زیرا در روایات امامان علیهم‌السلام از این گروه در جنب جبری مذهب‌بان یاد شده است. در روایتی از امام صادق علیه‌السلام سؤال می‌شود:

آیا خداوند امر را به بندگان واگذارده است (و آنان در اعمال خود مستقل هستند)؟ امام فرمود: خداوند گرامی‌تر از آن است که امر را به بندگان واگذارد. سؤال شد: آیا بندگان را بر افعالشان مجبور کرده است؟ امام فرمود: خداوند عادل‌تر از آن است که بندگان را بر فعلی وادار سازد و آن‌گاه به جهت آن فعل عذابشان کند.<sup>۲</sup>

این دو گروه نتوانستند بین قدرت مطلقه خداوند و قدرت محدود بنده جمع کنند به طوری که نه جبر پیش آید و نه توحید در خالقیت و مؤثر بودن، خدشه‌دار گردد؛ از این رو، هر کدام به یک طرف غلطیدند. ولی امامان علیهم‌السلام راه صحیح و میانه را به ما نشان دادند. امام حسن مجتبی علیه‌السلام فرمود:

۱- المعنی، عبدالجبار اسدآبادی، ج ۸، ص ۳.

۲- توحید، صدوق، ص ۳۶۱.

هر کس به خیر و شرِ قدر ایمان نیاورد و باور نکند که خداوند همه را می‌داند، کافر شده است و هر کس معاصی را به خدا حواله دهد، فاجر گردیده است. خداوند نه مجبوره اطاعت می‌شود و نه مغلوبانه معصیت می‌گردد و نه بندگان را به حال خود رها کرده است بلکه خداوند مالک آنچه دارند، می‌باشد و بر آنچه قدرشان داده، قدرت دارد. آنها را امر کرده که مختارانه اطاعت کنند و نهی کرده تا مختارانه از معصیت دوری گزینند. اگر در اطاعت پیروی کردند، مانعی برای آنان قرار نداده است و اگر دنبال معصیت رفتند، چنانچه بخواهد (و علم و حکمتش اقتضا کند)، بر آنان منت می‌گذارد و بین آنان و معصیت حائل می‌گردد و اگر حائل نشود (و علم و حکمتش چنین اقتضا نکند)، آنان را بر معصیت وادار نکرده و مجبور ننموده است؛ بلکه باز هم بر آنان منت دارد که بصیرتشان داده و امر و نهیشان کرده است. خداوند سرشت آنان را بر اطاعت خلق نکرده تا مانند ملائکه باشند و برانجام منهیات هم مجبور ننموده است و برای خداوند حجّت رسا (و محکمه پسند) است و اگر می‌خواست همه را هدایت می‌کرد. سلام خدا بر آن که هدایت یافت.<sup>۱</sup>

بنابراین، قضا و قدر و علم سابق حق تعالی همه جهان را فرا گرفته و همه چیز معلوم خدا و به ارادهٔ اوست. اگر اذن و ارادهٔ او نباشد، هیچ فعلی اعم از خوب یا بد از هیچ کس سر نمی‌زند ولی از طرف دیگر بندگان را هم در انجام هیچ عملی مجبور نکرده است. ارادهٔ خدا بر انجام مختارانه افعال است تا آنان که اطاعت می‌کنند سزاوار پاداش گردند و آنان که معصیت می‌کنند، مستحق کیفر شوند.

احاطهٔ علمی پروردگار به گذشته، حال و آیندهٔ بندگان، به هیچ وجه موجب سلب اختیار از آنان نمی‌شود؛ زیرا علم الهی به فعلی تعلق گرفته است که آنها با اختیار خود انجام می‌دهند. از این رو، با این که همهٔ افعال انسانی از سویی به خداوند متعال منسوبند که نظام علت و معلول را بر پا کرده است و تأثیر هر مؤثر و علتی به اذن و ارادهٔ او است، از سویی دیگر، به خود انسان و اراده‌اش منسوبند؛ زیرا ارادهٔ او در همهٔ کردارش مؤثر است و از این رو، او مسؤول همهٔ آنها خواهد بود.

انسان وقتی دقت می‌کند، می‌بیند که می‌تواند در جایگاه‌هایی گوناگون جای گیرد که

هر یک دارای حکمی جداگانه است و با برگزیدن یکی از آنها سرنوشتی را برای خویش برمی‌گزیند. شهید مطهری برای توضیح حقیقت فوق این مثال را آورده است که اگر بیماری از دارو سود بجوید سرنوشتی را برای خود رقم می‌زند و اگر از خوردن آن پرهیزد، سرنوشتی دیگر برای خود رقم می‌زند؛ همچنان که اگر دو پزشک این بیمار را معاینه کنند و دو نسخه مختلف برای او بپیچند که یکی شفابخش و دیگری کشنده است، دو سرنوشت در انتظار بیمار خواهد بود.

### سرنوشت قطعی و مشروط

از آیات قرآن کریم به دست می‌آید که قضا و قدر الهی و به تعبیر دیگر، سرنوشت حاکم بر جهان و موجودات، بر دو گونه «حتمی و قطعی» و «غیر حتمی و مشروط» است. قرآن کریم می‌فرماید:

﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (رعد/۳۹)

خداوند هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند و ام‌الکتاب [= لوح محفوظ] نزد او است.

این آیه بر دو نوع قضا و قدر حتمی و غیر حتمی یا محتوم و موقوف دلالت می‌کند.<sup>۱</sup> توضیح آن که موجودات جهان بر دوگونه‌اند: گونه‌ای از آنها مجردند که از هرگونه استعداد و امکان رشد مادی و باروری و نیز دگرگونی و تبدیل به دورند. از این رو، تحت تأثیر علل گوناگون قرار نمی‌گیرند و برای پیدایش، تنها از یک علت تأثیر می‌پذیرند و از آن جا که سرنوشت هر معلولی در دست علت است، این گونه موجودات مجرد، تنها از قضا و قدر حتمی برخوردارند و سرنوشتی ثابت دارند.

گونه دیگر، موجودات مادی‌اند که از استعدادهای و امکانات وجودی فراوانی برای رشد و تعالی و دگرگونی برخوردارند و امکان پذیرش هزاران نقش و نگار را دارند و تحت قانون «حرکت» نیز درمی‌آیند. به همین دلیل، چنین موجوداتی، از علل و عوامل طبیعی گوناگونی متأثر می‌شوند و پیوسته در معرض جانسین شدن سلسله‌ای از علل به جای سلسله‌ای دیگر از علل‌اند. بنابراین، از قضا و قدرهای گوناگون و فراوان



برخوردارند و آن قضا و قدری تحقق خواهد یافت، که علل و عوامل آن را ایجاب کند. البته هر کدام از قضاها به شرط وجود علل و عوامل آن قطعی هستند و تحقق یافتن یکی و تحقق نیافتن قضاها دیگر تابع علل و عوامل محققه است.

تنها در یک صورت است که موجودات مادی می‌توانند دارای قضا و قدر محتوم شوند و آن زمانی است که علت تامه آنها موجود باشد. به‌عنوان نمونه، تخم پاشیده شده در زمین، در صورتی می‌تواند از سرنوشت حتمی و سرانجام قطعی برخوردار گردد و به کمال مطلوب برسد که همه لوازم رشد و باروری‌اش، از آب، هوا، حرارت، نور و مانند آن به مقدار لازم به او برسد و از آفات و موانع در امان ماند.

البته بر کسی پوشیده نیست که گرچه موجودات طبیعت در حال تغییر و تبدیل‌اند، اما قوانین و نظامات حاکم بر جهان و موجودات، ثابت و غیر قابل تغییر و تبدیل‌اند؛ یعنی موجودات طبیعت متغیر و متکاملند و در مسیرهای مختلف قرار می‌گیرند و گاهی به سرحد کمال می‌رسند و گاهی از رشد بازمی‌مانند؛ گاه تند می‌روند و گاه کند و عوامل مختلف، سرنوشت آنها را تغییر می‌دهند.

اما نظام‌های طبیعت نه متغیرند و نه متکامل، بلکه ثابت و یکنواختند. قرآن کریم از این نظام‌های لا یتغیر به «سنت الهی» تعبیر می‌کند؛ مانند قوانین حاکم بر حرکت سیارات و ستارگان و کهکشان‌ها و یا سرانجام پرهیزکاران و پاکان که پیروزی و رستگاری است و فرجام جنایتکاران و گناهکاران که خواری و بدبختی است.<sup>۱</sup>

### عوامل مؤثر در دگرگونی سرنوشت

روشن شد که نه تنها میان قضا و قدر الهی و اختیار انسان ناسازگاری نیست، بلکه خود انسان - به تصریح قرآن کریم - سرنوشت خویش را با اعمال و رفتار می‌سازد، و از این بالاتر، انسان می‌تواند با رفتار و کردار خویش در حوادث جهان تأثیر بگذارد و زمینه نزول برکات و نعمات الهی و یا بلاها و آفات آسمانی و زمینی را فراهم آورد.<sup>۲</sup> به تعبیری دیگر، سرانجام بشر در زمینه‌های مادی، معنوی، فردی، اجتماعی، دنیوی

۱- ر.ک: تفسیر نورالتقلین، ج ۱، ص ۷۱۰-۷۱۹.

۲- ر.ک: رعد (۱۲)، آیه ۱۱ و اعراف (۷)، آیه ۹۶.

و اخروی براساس یک سلسله علل و عوامل و یا قوانین و سنن قطعی و کلی شکل می‌گیرد. این عوامل، که بیشتر معنوی‌اند، در مرگ یا زندگی، خوشبختی یا بدبختی، شکست یا پیروزی، تکامل یا انحطاط و روزی انسان‌ها تأثیری مستقیم دارند و به نوع انتخاب و کردار انسان بازمی‌گردند.<sup>۱</sup>

از عواملی که در سرنوشت انسان نقشی تعیین کننده دارد، دعا به درگاه خداوند متعال است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

دعا، قضای محکم و حتمی الهی درباره انسان را برمی‌گرداند.<sup>۲</sup>

عامل دیگر صبر و پایداری است که راه‌های ناهموار زندگی و دشواری‌ها را هموار و انسان را در رسیدن به سعادت و رستگاری یاری می‌دهد. در متون روایی، صبر، کلید پیروزی خوانده شده است.

عامل مهم دیگر، که در سرنوشت جوامع و ملت‌ها سهمی بس مهم دارد، اتحاد و همدلی است و نقطه مقابلش - یعنی تفرقه و جدایی - نیز نقشی تعیین کننده در انحطاط و بدبختی ملت‌ها ایفا می‌کند. حضرت علی علیه السلام علل انحطاط و زوال برخی ملت‌های گذشته را تفرقه و جدایی و پراکندگی دانسته است و در برابر، عزت و سعادت‌مندی امت‌های دیگر را در سایه همدلی و اتحاد خوانده است. نمونه عینی و گواه زنده بر این حقیقت، امت انقلابی و مؤمن ایران اسلامی است که با پای‌بندی به اسلام ناب محمدی صلی الله علیه و آله و در سایه رهبری‌های پیامبر گونه امام راحل رهبر، با اتحاد، برادری و پایداری به پیروزی رسید و در سایه همین شکیبایی، اتحاد کلمه و همدلی راستین بود که توانست بر مشکلات گوناگون پس از انقلاب اسلامی پیروز شود و دشمنان را به شکست‌های پی در پی سیاسی - نظامی وادارد و پیام انقلاب اسلامی را به سراسر جهان برساند.

صدقات، صلوة رحم، احسان و به‌طور کلی، گناه و اطاعت از عوامل و مظاهر قضا و قدر الهی هستند که در تغییر و تبدیل سرنوشت‌ها جایگاهی بسیار چشمگیر دارند.<sup>۳</sup>

۱- ر.ک: مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۰۵، جبر و اختیار، ص ۱۱۸-۱۱۹.

۲- ر.ک: سفینه البحار، شیخ عباس قمی، ص ۴۴۶.

۳- ر.ک: سفینه البحار، شیخ عباس قمی، ص ۴۴۶.

## پرسش

- ۱ - عدلیه چه کسانی هستند و چرا به این نام شهرت یافتند؟
- ۲ - ریشه و اساس اختلاف عدلیه و اشاعره در چیست؟
- ۳ - اشاعره ریشه حسن و قبح افعال را چه می‌دانند؟
- ۴ - آیا این مرگ و میرها و نیست و نابود شدن‌ها با عدل الهی سازگار است؟ چرا؟
- ۵ - فلسفه بلاها چیست؟ یکی از آنها را بیان کنید.
- ۶ - آیا شرّ مطلق و حقیقی در عالم خلقت وجود دارد؟ چرا؟
- ۷ - قضا و قدر را به اختصار تعریف کنید.
- ۸ - نقش انسان در قضا و قدر چگونه است؟
- ۹ - برخی از عوامل مؤثر در سرنوشت انسان را نام ببرید.

بخش دوم

راهنما شناسی



### وحی

استوارترین و مطمئن‌ترین وسیله ارتباطی پیامبران الهی علیهم‌السلام با جهان غیب، ادراکی به نام «وحی» است. پیامبران علیهم‌السلام از گذر وحی، پیام‌های الهی را بازمی‌گیرند و در اختیار مردم می‌گذارند. این راه ارتباط با خداوند، از گذر حس و تجربه یا از طریق عقل صورت نمی‌پذیرفت، بلکه از گذر ادراکی مرموز به نام «وحی» سامان می‌یافت که فهم انسان‌های عادی از درک آن عاجز است.

#### تعریف وحی

«وحی» در لغت به معنای گونه‌ای ارتباط پنهانی و سریع میان متکلم و مخاطب است؛ چونان که از دید دیگران نهان بماند. ابن فارس می‌نویسد: «وحی، تعلیمی است پنهانی»<sup>۱</sup>. راغب اصفهانی گوید: «وحی، اشاره‌ای سریع است و به دلیل سرعتی که در این واژه نهفته است، گاهی به مطالب رمزی تعریض گونه، وحی می‌گویند»<sup>۲</sup> و ابن منظور می‌نویسد: «وحی، اشاره، نوشتن، سخن پنهانی و آن چیزی است که به دیگری القا می‌شود»<sup>۳</sup>. با توجه به نظریه‌های لغت‌شناسان، آشکار می‌شود که در واژه وحی، دو عنصر سرعت و خفا نهفته است. این واژه در قرآن کریم کاربردی گسترده دارد و بر مفاهیم و معانی گوناگونی که با مفهوم لغوی آن ارتباط مستقیم دارند، اطلاق شده است از جمله:

۱- مقایس اللغة، ج ۶، ص ۹۳.

۲- المفردات فی غریب القرآن، ص ۵۱۵.

۳- نسان العرب، ج ۱۵، ص ۳۷۵.

هدایت تکوینی موجودات<sup>۱</sup>، الهام قلبی به انسان<sup>۲</sup>، الهام غریزی به حیوانات<sup>۳</sup>، تفهیم با اشاره<sup>۴</sup>، وسوسه شیطانی<sup>۵</sup>، القای امر به فرشتگان<sup>۶</sup> و سخن گفتن خداوند با پیامبران<sup>۷</sup> از نظر کاربرد، شایع ترین استعمال وحی در قرآن کریم همان معنای اصطلاحی آن است که عبارت از وحی به پیامبر ﷺ است.

قرآن مجید به تشریح پدیده وحی پرداخته و آن را سه قسم دانسته است:

«وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ»  
(شوری ۵۱)

و شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پشت حجاب، یا رسولی فرستد و به فرمان او آنچه را بخواهد، وحی می‌کند؛ چرا که او بلند مقام و حکیم است.

با توجه به معنای وحی در این آیه، دریافت وحی تنها در سه شکل ممکن است:

- ۱ - سخن گفتن خداوند با پیامبر ﷺ بدون واسطه فرشته وحی. (الْأَوْخِيًّا)
- ۲ - سخن گفتن خداوند با پیامبر ﷺ از پس پرده و حجاب؛ همانند سخن گفتن خداوند با موسی علیهِ السَّلَام از ورای درخت. (أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ)
- ۳ - القای وحی توسط فرشته وحی. (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ)

## ویژگی‌های وحی

وحی دارای ویژگی‌هایی است که آن را از دیگر ادراکات انسانی متمایز می‌سازد و توجه به این ویژگی‌ها در بررسی و نقد توجیهاتی که در مورد وحی مطرح است، بسی

۱- فصلت (۴۱)، آیه ۱۲.  
 ۲- قصص (۲۸)، آیه ۷.  
 ۳- نحل (۱۶)، آیه ۶۸.  
 ۴- مریم (۱۹)، آیه ۱۱.  
 ۵- انعام (۶)، آیه ۱۲۱.  
 ۶- انفال (۸)، آیه ۱۲.  
 ۷- نساء (۴)، آیه ۱۶۳.

ضروری است. برخی از این ویژگی‌ها عبارتند از:

**۱ - وحی از نوع ادراکات عمومی بشر نیست.** ادراکات و معرفت‌های بشری از سه راه وجدان، حس و عقل حاصل می‌آیند. برخی از حقایق، مانند اظهار محبت به پدر و مادر، از امور وجدانی انسانند، برخی نیز از راه حواس و برخی از راه تعقل حاصل می‌شوند. اما وحی سرچشمه‌ای دیگر دارد و از راه‌های مذکور حاصل نمی‌شود و گرنه دیگر افراد بشر نیز می‌توانستند با خواست خود به آن دست یابند.

**۲ - وحی، تعلیم الهی است و منوط به خواست انسان نیست.** انتخاب افرادی که شایستگی درک وحی را دارند و نیز کمیت و کیفیت وحی در اختیار انسان‌ها نیست و حتی خود پیامبران علیهم‌السلام نیز در این انتخاب نقشی ندارند و تنها مقام ربوبی است که شایستگی افراد را می‌داند و هر کس را که بخواهد، برای تحمّل بار رسالت خود برمی‌گزیند؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید:

«اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» (انعام | ۱۲۴)

خداوند آگاه‌تر است که رسالت خویش را کجا قرار دهد.

**۳ - دریافت‌کنندگان و مخاطبان وحی، به مبدأ غیبی وحی خود یقین دارند.** پیامبران علیهم‌السلام هنگام دریافت وحی، اعم از وحی با واسطه و بی‌واسطه، بر این که وحی از مبدأ غیبی و مقام ربوبی بر آنان نازل می‌شود، یقین دارند و کوچک‌ترین تردیدی بدانان راه نمی‌یابد که وحی از ناحیه الهی است و اثری از وساوس شیطانی و یا خیالات باطل نفسانی همراه آن نیست.

البته، انسان‌های معمولی، که قادر به دریافت وحی نیستند و آن را حس نکرده‌اند هرگز به کنه حقیقتش پی نخواهند برد و تنها از راه آثار و ویژگی‌ها و قرائنی که همراه مدّعی وحی است، به حقایقت این پدیده شگفت راه می‌یابند و آن را تصدیق می‌کنند. از این رو، وحی به عنوان یکی از مصادیق کامل غیب و امور غیبی است که طبق تصریح آیات قرآن، مؤمنان موظفند بدان ایمان آورند.<sup>۱</sup>



## تحلیل وحی

هر چند گفته شد که حقیقت و کنه وحی بر غیر پیامبران علیهم‌السلام پوشیده است، اما دانشمندان کوشیده‌اند با ارایهٔ توجیهاتی به بررسی و تحلیل وحی بپردازند و منشأ آن را بازشناسند.

برخی از این توجیهات عبارتند از:

### ۱- وحی؛ تجلی شخصیت باطنی پیامبر علیه‌السلام

از نظر روان‌کاوی، روان انسان دارای دو بخش است: بخشی از آن، ظاهر و بخشی دیگر پنهان است. بخش ظاهر را «روان خودآگاه» و بخش پنهان را «روان ناخودآگاه» می‌نامند. عالمان مادی در توجیه وحی می‌گویند: وحی همان تراوش وجدان پنهان و ضمیر ناخودآگاه انسان است و در مورد پیامبران علیهم‌السلام نیز فرشته و پیامی از جانب خداوند در کار نیست، بلکه شخصیت باطنی خود آنان در صفحهٔ ذهن ناخودآگاه ظاهر می‌شود و از آن نپنهانخانه به صفحهٔ ذهن خود آگاه منتقل می‌گردد.

فرید وجدی می‌نویسد: دانشمندان در سال ۱۸۸۲ در لندن جمعیتی به نام «گروه بحث‌های روانی» تشکیل دادند و دربارهٔ وحی و صحت و سقم آن به بررسی و پژوهش پرداختند و سرانجام به این نتیجه رسیدند که انسان دارای دو شخصیت است:

۱- شخصیت ظاهری، که در حصار قوای پنج‌گانه است.

۲- شخصیت باطنی، که در مواقع تعطیلی ظاهری، فعالیت خویش را آغاز می‌کند و تجلیاتی از خود نشان می‌دهد و همین شخصیت باطنی است که موجب می‌شود گروهی که در حالت عادی و بیداری از نظر قدرت تفکر جزو طبقهٔ متوسط یا پایین به شمار می‌روند، در مواقع خواب مغناطیسی به یک سلسله فعالیت‌های علمی و فکری دست زنند؛ فعالیت‌هایی که انجام آن از عهدهٔ دانشمندان خارج است. این شخصیت نامرئی تابع اختیار و ارادهٔ انسان نیست و هر چه توانا تر باشد، تجلیاتش نیز توانا تر است. وحی نیز همان تراوش شخصیت باطنی انسان است و اگر گاهی اوقات برخی انسان‌ها گمان

می‌کنند که فرشته‌ای بر آنان نازل شده است، همان صورت متجسد روح خود شخص است که توسط شخصیت باطنی مجسم گشته است.<sup>۱</sup>

### بررسی این نظریه

**الف -** گرچه اصل وجود شخصیت باطنی در انسان، به نام «شعور ناخودآگاه» کم و بیش پذیرفته شده است، اما تطبیق موضوع وحی بر آن، نه تنها ثابت شدنی نیست و در حد فرضیه، مطرح شده است، بلکه دلایلی نیز برخلاف آن در دست است؛ زیرا این توجیه با اظهارات پیامبران علیهم‌السلام و کتب آسمانی سازگار نیست. پیامبران علیهم‌السلام ادعا می‌کنند که گونه‌ای رابطه با پروردگار جهان هستی دارند که مغایر با روابط فکری و عقلی معمولی با دیگران است؛ چنان که قرآن کریم تصریح کرده و فرموده است:

«قُلْ إِنَّمَا آتَيْتُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي» (اعراف ۲۰۳)

بگو: «من تنها از چیزی پیروی می‌کنم که بر من وحی می‌شود.»

**ب -** تجلیات ضمیر ناخودآگاه در افراد سالم بسیار نادر است و قلمرو ذهن ناخودآگاه معمولاً در افراد بیمار، خسته، نگران و شکست خورده تجلی می‌کند و ظهور و بروز این ضمیر در میان دانشمندان بسیار اندک و در طول عمر یکی دو بار بیشتر روی نمی‌دهد، در حالی که آنچه وحی می‌نامندش، در زندگی پیامبران علیهم‌السلام فراوان روی می‌دهد. به‌عنوان نمونه، در زندگی پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، در مدت بیست و سه سال - آن هم در شرایطی که مشغول فعالیت‌های سیاسی و تبلیغی و کارهای روزانه بوده است - وحی و ارتباط غیبی پیش می‌آمده است. بسیاری از وحی‌ها در صحنه‌های نبرد و در جایی نازل می‌شده‌اند که زمینه بروز ضمیر ناخودآگاه نبوده است. وانگهی، پیامبران علیهم‌السلام مردانی مجاهد و مبارز بوده‌اند، نه افرادی گوشه‌گیر، بیمار، خسته و شکست خورده که در انتظار فعالیت ضمیر ناخودآگاه بنشینند.<sup>۲</sup>

**ج -** هرگاه معارف و دستورالعمل‌های وحیانی، پرتوی از تجلی شخصیت باطنی

۱- دایرة المعارف القرن العشرين، محمدفرید وجدی، ج ۱۰، ص ۷۱۲-۷۱۶.

۲- ر.ک: مجله کلام اسلامی، ش ۲۷، ص ۸.

پیامبران علیهم‌السلام باشد، باید در هر عصری نمونه‌هایی داشته باشد؛ زیرا شرایطی که بر پیامبران علیهم‌السلام حکومت می‌کرده، بر افراد دیگر نیز حاکم بوده است، در حالی که حقیقت برخلاف این است و پس از نبوت پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، هیچ فرد دیگری چنین تعالیم و دستورالعمل‌های متعالی و زندگی بخشی ارائه نکرده است با آن که افراد فراوانی بوده‌اند که در جامعه‌های جاهلی و فاسد زندگی می‌کرده‌اند و دغدغه‌های اصلاح داشته‌اند و تعالیم دستورالعمل‌هایی هم ارائه داده‌اند.

د - پیامبران علیهم‌السلام برای اثبات صدق ادعای خود، معجزاتی آشکار ساخته‌اند که دیگران از آنها عاجز بوده‌اند و تاکنون دیده نشده است کسانی که ضمیر ناخودآگاهشان ظهور و بروز دارد، ادعای معجزه کنند. پس آشکار می‌شود که میان این دو گروه تفاوتی بنیادین هست و منشأ الهامات و سخنان پیامبران علیهم‌السلام، نیروی غیبی خارج از وجود آنان است که با تکیه بر آن ادعای اعجاز می‌کنند و با استفاده از رهنمودهای همان منبع غیبی به هدایت آدمیان می‌پردازند.<sup>۱</sup>

## ۲- وحی؛ تجلی نبوغ عقلی

برخی می‌گویند: از آن جا که پیامبران علیهم‌السلام دارای نبوغ فکری و اجتماعی چشمگیری بوده‌اند و نیز مشکلات جوامع انسانی را به‌خوبی لمس می‌کرده‌اند، توانسته‌اند از نبوغ خویش بهره‌جویند و برای اصلاح جامعه انسانی، افکار ارزشمند و عالی خود را در قالب دستورهایی که آنها را «دین» می‌نامیم، عملی سازند. وحی در این نظریه، به منبعی ماورای طبیعی نیازمند نیست، بلکه نشأت گرفته از همان عقل پیامبران علیهم‌السلام است که انسان‌هایی برجسته بوده‌اند. جبرئیل نیز همان روح پاک آنان است که افکار درخشان و عالی را به آنان الهام می‌کرده است و کتب آسمانی نیز همان قوانین و برنامه‌های بلند ایشان است.

## نقد این نظریه

الف - چنان که در بررسی نظریه پیشین نیز گفته شد، چنین تحلیل‌هایی با آنچه

۱- برای تبیین بیشتر این نظریه و رد آن ر.ک. مجله کلام اسلامی، شماره ۲۷، مؤسسه امام صادق علیه‌السلام، قم.

پیامبران علیهم‌السلام، دربارهٔ نبوت خویش گزارش داده‌اند، ناسازگارند. پیامبران علیهم‌السلام هرگز خود را از گروه نوابغی که می‌خواهند مشکلات اجتماعی مردم را فروکشایند، معرفی نکرده‌اند؛ بلکه خود را چون دیگر مردمان دانسته‌اند که تنها خداوند آنان را مأموریت داده است در پرتو دستورهای وحیانی به ارشاد و هدایت بشر پردازند و چنین نبوده است که پیش از بعثت خود، در پی طرح و برنامه‌ای برای اصلاح زندگی انسان‌ها تحت عنوان دین و آیین برآیند. قرآن کریم پیامبران الهی علیهم‌السلام را انسان‌هایی همانند دیگر انسان‌ها - نه نابغه - معرفی کرده، می‌فرماید:

«قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ» (کهف ۱۱۰)

بگو: «من، تنها بشری هستم همچون شما؛ [برتری‌ام این است که] به من وحی

می‌شود.»

بنابراین، پیامبران علیهم‌السلام صرف‌نظر از منسوب ساختن خویش به جهان غیب، ادعایی دربارهٔ خود مطرح نکرده‌اند، در حالی که نوابغ بشری و مصلحان اجتماعی، همواره نظریه‌های نو و بدیع را به نام خود مطرح ساخته‌اند.

**ب -** آگاهی پیامبران علیهم‌السلام و نوابغ نیز از نظر کمیت و کیفیت با یکدیگر دگرگون است. نوابغ در افقی محدود به اظهار نظرهای محتمل می‌پردازند، در حالی که پیامبران علیهم‌السلام اطلاعاتی گسترده از زمان گذشته و حال و آینده به دست می‌دهند، آن هم با قاطعیت و بدون تردید. سخن گفتن از ویژگی‌ها و آغاز و انجام جهان و آنچه به وقوع می‌پیوندد، از جمله این امور است. قرآن مجید به برخی از این پیش‌گویی‌های قاطعانه، اشاره دارد.<sup>۱</sup>

**ج -** یکی دیگر از تفاوت‌های بنیادین پیامبران علیهم‌السلام و نوابغ در معجزه است. پیامبران علیهم‌السلام که پیام خود را منتسب به خداوند و نه عقل و نبوغ خویش می‌دانند، برای اثبات حقیقت خود، معجزه ارائه می‌کنند، در حالی که نوابغ هیچ‌گاه توان انجام چنین کاری را ندارند و ادعایی نیز در این باره طرح نمی‌سازند.

## ۳- وحی از زبان وحی

اینک که سستی نظریه‌های پیشین پدیدار شد، شایسته است برای بازشناختن وحی به خود وحی بنگریم؛ یعنی با رجوع به قرآن، که روشن‌ترین مصداق وحی است و هم از نظر جامعیت و استواری پیام و هم از نظر صحت استناد و انتساب به خداوند متعال، یگانه و بی‌نظیر است، حقیقت را پی جویم.

وحی حقیقتی است که تنها در اختیار خداوند است و او است که هر کس را شایسته بداند، برای دریافت وحی برمی‌گزیند و افراد در رسیدن به چنین مقامی دارای قوه انتخاب نیستند و اراده آنان در این باره دخلی ندارد. وحی، سخن و اندیشه پیامبر نیست؛ مثلاً درباره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بخش چهل ساله نخست زندگانی او نشان می‌دهد که در این مدت هیچ اثری از وحی یا کلماتی که هم سنگ وحی باشند، از او شنیده نشده است. او اصلاً مردی درس ناخوانده بود که همه می‌شناختندش و می‌دانستند که نزد کسی شاگردی نیز نکرده است:

«وَ كَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ... ۵ وَ مَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِأَنَّكَ الْبَاطِلُونَ»  
(عنکبوت ۴۷-۴۸)

و این گونه، کتاب [= قرآن] را بر تو نازل کردیم... تو هرگز پیش از این کتابی نمی‌خواندی و با دست خود چیزی نمی‌نوشتی، مبادا کسانی که درصدد [تکذیب و] ابطال سخنان تو هستند، شک و تردید کنند.

«وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نَوْراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»  
(شوری ۵۲)

و این گونه بر تو نیز روحی را به فرمان خود وحی کردیم؛ تو پیش از این نمی‌دانستی کتاب و ایمان چیست [و از محتوای قرآن آگاه نبودی] ولی ما آن را نوری قرار دادیم که به وسیله‌اش هر کس از بندگان خویش را بخواهیم هدایت می‌کنیم؛ و تو بی‌گمان به سوی راه راست هدایت می‌کنی.

در دوران رسالت نیز چگونگی نزول وحی در اختیار پیامبر صلی الله علیه و آله نبود؛ یعنی چنین نبود

که هرگاه و بیگانه بتواند با وحی مرتبط گردد، بلکه زمان و چگونگی وحی تنها بسته به اراده خدای عالم بود؛ هم‌چنان که گاه نزول وحی قطع می‌شد و فترتی در آن پیش می‌آمد. گاهی نیز با وجود نیاز میرم به وحی، نزول با تأخیر انجام می‌گرفت.

محتوای وحی نیز مطابق خواسته‌های او نبود، بلکه او خود را با وحی همسو می‌کرد و سخن همیشگی‌اش آن بود که من جز از وحی‌ای که بر من نازل می‌شود، پیروی نمی‌کنم:

«قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَيْتُمُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ»  
(انعام ۵۰۱)

بگو: «من نمی‌گویم خزائن خدا نزد من است؛ و من [جز آنچه خدا به من بیاموزد] از غیب آگاه نیستم! و به شما نمی‌گویم من فرشته‌ام، تنها از آنچه به من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم.»

اصولاً آدمی سخن خود را بنابر مصالح و ملاحظات خویش برای دیگران باز می‌گوید و از گفتن آنچه برخلاف خواسته‌های او است می‌پرهیزد، اما اگر وظیفه کسی ابلاغ پیام کس دیگر باشد، نمی‌تواند طبق خواست خود عمل کند و باید بنابر خواست پیام دهنده عمل کند. وحی نیز از این مقوله است و پیامبر ﷺ حق هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آن ندارد:

«وَ إِذَا تُلِيٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا إِنِّي بِمُرَاتِنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدَّلَهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِنَا نَفْسِي إِنْ أَتَيْتُمُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابٌ يَوْمٍ عَظِيمٍ»  
(یونس ۱۱۵)

و هنگامی که آیات روشن ما بر آنان خوانده می‌شود، کسانی که به لقای ما [و روز رستاخیز] ایمان ندارند، می‌گویند: «قرآنی جز این بیاور، یا این را تبدیل کن [و آیات نکوهش بتان را بردار]!». بگو: «من حق ندارم که از پیش خود آن را تغییر دهم، تنها از چیزی که بر من وحی می‌شود، پیروی می‌کنم! من اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از کیفر روز بزرگ [قیامت] می‌ترسم!»

از موضوعات دیگری که در شناخت حقیقت وحی بسیار مؤثر است، این است که به همراه نزول وحی دانش‌هایی بر بشر عرضه شدند که هرگز در جامعه آن روز مطرح نبودند و سطح این معارف، بسی بالاتر از سطح معارفی بود که در اختیار بشر آن روز قرار

داشتند. معرفی خداوند متعال با صفات جمال و جلال، بیان داستان‌هایی از زندگی انبیای گذشته به صورت واقعی و به دور از تحریف، معرفی سنت‌های حاکم بر جوامع بشری، خبر دادن از آینده جهان هستی و جز آن از این نمونه است.

توجه به سبک قرآن نیز در شناخت و تحلیل وحی راهگشا است؛ زیرا سخنان پیامبر در طول چهل سال قبل از بعثت اعجاب سخن‌شناسان عرب را برنمی‌تابید، در حالی که کلام وحی همگان را مبهوت ساخت، تا جایی که بسیاری از دشمنان سرسخت را به تمجید و تعریف واداشت. در طول رسالت نیز تفاوت سبک و سطح سخن پیامبر ﷺ با وحی همچنان بر جای ماند که این خود نشانه‌ای آشکار بر پشتوانه غیبی وحی پیامبر ﷺ است. دعوت قاطع و صریح وحی از مدعیان که اگر می‌توانند با قرآن رویارویی کنند و کلامی مشابه آن را بیاورند، از دیگر دلایل روشنی است که تمایز وحی و غیر آن را آشکار می‌سازد و می‌فهماند که مبدأ وحی نیرویی غیبی و قدرتمند است که اگر همه جهانیان نیز با هم یگانه شوند، توان مقابله با آن را ندارند.

«قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا»

(اسراء/ ۸۸)

بگو: «اگر آدمیان و جینان یگانه گردند که همانند این قرآن را بیاورند، همانند آن را نخواهند آورد؛ هر چند یکدیگر را [در این کار] یاری کنند.

با توجه به آنچه درباره وحی گفته شد، درمی‌یابیم که وحی مقوله‌ای جدا از کلام بشری است و آنچه پیامبران علیهم‌السلام آورده‌اند، حاصل نبوغ شخصی، تجلی باطنی و اموری دیگر از این قبیل نبوده است، بلکه خداوند آنان را برگزیده است و نیز می‌دانسته که آنان امانت‌دارانی هستند که می‌توانند پیامش را به آدمیان برسانند و موجب هدایت و رستگاری شوند و کوچک‌ترین دخل و تصرفی در محتوا و شکل پیام وحیانی نکنند و آنان نیز به حق چنین کردند و شایستگی خود را در انجام این رسالت مهم به اثبات رسانیدند و به‌راستی که بشریت در گذشته و حال و آینده و امدار رنج‌ها و کوشش‌های آنان است.

#### ۴- وحی از دیدگاه مسیحیت

در آغاز، این نکته را یادآور می‌شویم که گرچه اصل وحی، بنیادی‌ترین عنصر دینی

مشترک همهٔ ادیان آسمانی است و همگان اصل وجودش را مسلم می‌دانند، اما در تفسیر و به ویژه چگونگی‌اش اختلاف نظر فراوانی با یکدیگر دارند.

در جهان‌بینی اسلامی، وحی ارتباطی ویژه است که میان پیامبران علیهم‌السلام و جهان غیب برقرار می‌شود و خداوند متعال با فرو فرستادن پیام‌های خود بر این بندگان شایسته، عموم بشر را مخاطب می‌سازد و به صراط مستقیم رهنمون می‌کند. این پیام‌ها گاهی به صورت مکتوب و گاهی نیز به صورت شفاهی در اختیار پیامبران قرار می‌گیرد و آن‌گاه پیامبران علیهم‌السلام مأمور به ابلاغ می‌شوند.

از نظر اسلام، حقیقت وحی از آغاز خلقت انسان همواره بوده و خداوند متعال در هر زمان بندگان شایسته‌ای را برگزیده و به آنان وحی کرده است. نمونه‌های بارز این ارتباط را دربارهٔ پیامبران اولوالعزم علیهم‌السلام، که هر یک شریعتی نو را دریافته‌اند، می‌توان برشمرد، هرچند دیگر پیامبران علیهم‌السلام نیز از نعمت وحی محروم نبوده‌اند و این ارتباط میان آنان و عالم غیب برقرار بوده است. برترین و کامل‌ترین نمونه وحی را در وحی پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌توان یافت. قرآن مجید طی بیست و سه سال توسط فرشتهٔ مقرب الهی، جبرئیل، بر آن حضرت وحی شد.<sup>۱</sup>

از مطالعه و بررسی سخنان و تعاریف مسیحیان دربارهٔ وحی مطرح است که عبارتند از:<sup>۲</sup>

### الف - دیدگاه زبانی و ارتباط پیام‌رسانی خداوند

این نظریه، همان نظریهٔ غالب مسیحیان در قرون وسطی و برداشت متفکرانی چون توماس اکویناس و دیگران بوده است و امروزه نیز صورت‌های سنتی‌تر مذهب کاتولیک رومی و شاخه‌ای از پروتستان‌ها آن را پذیرفته‌اند.

براساس این نظریه، وحی احکام یا قضایایی است که از ناحیهٔ خداوند به بشر انتقال یافته است. وقتی می‌گویند به فلان پیامبر وحی شده است؛ یعنی احکام یا گزاره‌هایی در جریان مکاشفه‌ای شخصی به او القاگشته است و مأموریت یافته آنان را به مردم ابلاغ کند.

۱- شعراء (۲۶)، آیات ۱۹۳-۱۹۴.

۲- اقتباس از «تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت»، محمداقرا سعیدی روشن، ص ۱۱۷-۱۲۸، مؤسسه فرهنگی اندیشه.



این دیدگاه - صرف نظر از این که چه مقدار از محتوای کتب عهدین مصداق آن است و دست تحریف چقدر از این کتب را از اعتبار انداخته است - دیدگاهی است که با نظریه ادیان دیگر و به ویژه دین اسلام همراهی دارد و می توان شواهدی از اناجیل موجود را نیز در تأیید آن باز یافت. در همین اناجیل عبارتهایی بسیار به چشم می خوردند که می توانند ثابت کنند بندگی و پیامبری حضرت عیسی علیه السلام از باورهای مسیحیان نخستین بوده و در قرون بعد، دست توطئه، باورهای آنان را دگرگون کرده است تا جایی که عیسی علیه السلام را به مقام خدایی رسانیدند و مفهوم وحی را نیز مبدل ساختند. در انجیل یوحنا سخنی از عیسی علیه السلام آمده است که همین دیدگاه را تأیید می کند؛ آن جا که می گوید:

من حقایقی را که از خدا شنیده ام به شما می گویم، با این حال شما می خواهید مرا بکشید...<sup>۱</sup>

برخی تعاریف ذکر شده درباره وحی در دایرةالمعارف ها نیز بر این گونه وحی تصریح دارند؛ مثلاً در «دایرةالمعارف کاتولیک ها» آمده است:

وحی انتقال برخی حقایق از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وساطتی است که ورای جریان معمول طبیعت است.<sup>۲</sup>

و یا در ابتدای تعریف وحی در «دایرةالمعارف امریکانا» آمده است:

وحی حقیقی است که از ناحیه خداوند به مردم رسیده است، خاصه از طریق کتب مقدس...<sup>۳</sup>

### ب - دیدگاه حضوری و فعلی

بر اساس این دیدگاه، مفاد و حیانی به معنای پیام شفاهی یا کتبی خداوند نیست که به پیامبر القا می شود، بلکه وحی به معنای حضور خداوند است که از گذر تأثیرگذاری در تاریخ به قلمرو تجربه بشر گام می نهد. بنابراین، وحی از مقوله سخن و گفتار نیست، بلکه از مقوله فعل و حادثه است و ما حوادث و وقایع و حیانی داریم، نه اقوال و حیانی. بر پایه

۱- انجیل یوحنا، ۸: ۴۱ و ۱۴: ۲۴.

۲- فلسفه دین، جان هیک، ص ۱۱۹. به نقل از دایرةالمعارف کاتولیک، روبرت اپل تون، ج ۸، ص ۱.

۳- تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ص ۱۰۱. به نقل از دایرةالمعارف امریکانا، ج ۲۳، ص ۴۴۰.

این باور، کامل‌ترین وحی، در انسان منعکس و منکشف شده است؛ یعنی عیسی مسیح عليه السلام در زندگی و شخص خود، خدا را منکشف می‌سازد و اراده خدا درباره بشر را آشکار می‌کند و بیان می‌دارد. این دیدگاه، «دیدگاه غیر زبانی» و «دیدگاه تاریخ نجات‌بخش» نام گرفته و در مسیحیت پروتستان قرن حاضر به گونه‌ای گسترده رواج یافته است. هواخواهان این دیدگاه برآنند که چنین باوری، در اندیشه مصلحان دینی مسیحی قرن شانزدهم، مانند لوتر و کالون و بلکه پیشتر از آن، در کلیسای نخستین ریشه دارد.

آلبرشت ریچل (۱۸۲۲ - ۱۸۸۹ م.) متفکر آلمانی، که به اندیشه وحی غیر زبانی معتقد بوده است، می‌گوید:

خداوند وحی فرستاده است، ولی نه با املائی یک کتاب معصوم، بلکه با حضور خویش در حیات مسیح و سایر پیامبران بنی اسرائیل.<sup>۱</sup>

کارل بارت، متکلم پروتستان سویسی (۱۸۸۶ - ۱۹۶۸ م) نیز می‌نویسد:

خداوند یک سلسله دانش‌های غیبی مکشوف نمی‌سازد، بلکه خودش را مکشوف می‌کند. وحی اصلی همانا شخص مسیح است، کلمه الله در هیأت انسانی.<sup>۲</sup>

از نظر کسانی که به این دیدگاه اعتقاد دارند، کتاب مقدس مسیحیان، نوشته‌هایی است که نویسندگان آنها با حلول روح القدس در جانشان و الهام‌گیری از او، دست بر قلم برده‌اند و به عبارت دیگر، آنها شهود خود از واقعه وحیانی (یعنی انکشاف الهی در وجود مسیح عليه السلام) را به الفاظ درآورده‌اند و اگر تألیفات مقدس با یکدیگر اختلاف و تناقض دارند، به این دلیل است که هر یک از نویسندگان، دریافت‌ها و تجربه‌های خویش را به حسب ویژگی‌های فردی خود تقریر و تألیف کرده‌اند و از این رو، اختلاف پدیده آمده است.<sup>۳</sup>

توماس میشل درباره کتاب‌های مقدس می‌نویسد:

مسیحیان معتقدند که خداوند کتاب‌های مقدس را به وسیله مؤلفانی بشری نوشته است و براساس این اعتقاد می‌گویند که کتاب‌های مقدس یک مؤلف الهی و یک

۱- تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ص ۱۲۲، به نقل از راهنمای الهیات پروتستان، ص ۴۲.

۲- همان، ص ۱۲۴.

۳- تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، ص ۱۰۷.

مؤلف بشری دارند. به عبارت دیگر، مسیحیان معتقدند که خدا کتاب مقدس را به وسیله الهامات روح القدس تألیف کرده و برای این منظور مؤلفانی از بشر را برای نوشتن آنها برانگیخته و آنان را در نوشتن به گونه‌ای باری کرده که فقط چیزهایی را که او می‌خواسته است، نوشته‌اند.<sup>۱</sup>

### بررسی دیدگاه حضوری در وحی: بر دیدگاه غیر زبانی و حضوری اشکالاتی مهم وارد

است و عقل از پذیرفتن این دیدگاه ابا دارد. در اینجا به اشکال مهم آن اشاره می‌شود: چون دانشمندان مسیحی مسأله غیر عقلانی تثلیث را پذیرفته‌اند و توان اثبات عقلی‌اش را نداشته‌اند، این مشکل پیش آمده است که جمع میان پیامبر بودن عیسی علیه السلام و دریافت وحی از یک سو و خدا بودن عیسی علیه السلام از سوی دیگر چگونه حاصل می‌آید. برای حل این مشکل مجبور شده‌اند تحلیل‌هایی در این زمینه به دست دهند و از جمله مسأله وحی حضوری و فعلی خداوند را مطرح کرده‌اند. مشکل جدید، فهم و تبیین این مسأله است. اگر مراد از وحی حضوری و فعلی آن است که اشخاص با تزکیه و پاکسازی درونی، جان خویش را محل تابش انوار الهی کنند و به عبارت دیگر به صفات الهی آراسته گردند، این ادعا را دانشمندان همه ادیان پذیرفته‌اند و اختصاصی به پیامبران و یا عیسی علیه السلام ندارد و البته استعمال «وحی» بر آن درست نیست. و اگر منظور رسیدن به مقامی است که خداوند به انسان الهام کند و بسیاری از حقایق را به او بفهماند، این نیز ویژه پیامبران نیست و خداوند به بسیاری از بندگان خود الهام می‌کند.

اما اگر منظور همان تجسم و ظهور خدا در انسان به شکل مادی و یا حلول روح الهی در کالبد انسان است، این پندار دارای امکان عقلی نیست. همین اشکال به ادعای دیگر هواخواهان این نظریه نیز وارد است که می‌گویند روح خداوند در جان نویسندگان حلول کرده و آنان را به نگاشتن انجیل واداشته است. کتاب مقدس نیز که در نظر همه مسیحیان قدیم و جدید، اعتبار ویژه‌ای دارد، با این تفسیر از وحی همراهی ندارد بلکه فرازهای متعددی از آن مؤید همان وحی زبانی است.<sup>۲</sup>

۱- کلام مسیحی، ص ۲۶.

۲- ر.ک. کتاب مقدس، انجیل متی، ۵، ۱۷، ۱۹؛ انجیل لوتا، ۱۶ و ۱۷؛ اعمال رسولان، ۳-۶.

## پرسش

- ۱ - وحی چیست؟
- ۲ - دو تا از ویژگیهای وحی را بنویسید.
- ۳ - آیا وحی تجلی شخصیت باطنی پیامبر است؟ چرا؟
- ۴ - چرا وحی صرفاً نبوغ عقلی پیامبر نیست؟
- ۵ - در مسیحیت نسبت به وحی چند دیدگاه وجود دارد؟ فقط نام ببرید.
- ۶ - مراد از دیدگاه حضوری در وحی مسیحی چیست؟



### اعجاز

از موضوعات مهم دربارهٔ نبوت، اعجاز و معجزه است؛ زیرا پیامبران علیهم السلام همراه با دعوت خویش، معجزه نیز ارائه کرده‌اند. البته معجزه اصطلاح متکلمان است و قرآن کریم این پدیده را «آیه» و «بینه»، به معنای نشانه آشکار، خوانده است تا بفهماند که پیامبران علیهم السلام برای اثبات ادعای خود، آیاتی از خویش ظاهر ساخته‌اند تا مردم آنان را باور کنند و به راه و مرامشان ایمان آورند و دستورهای دینی و الهی را به اجرا بگذارند و در نتیجه، به هدایت و سعادت حقیقی دست یابند.

### تعریف معجزه

معجزه کاری است برخلاف عادت، به وسیلهٔ شخص مدعی نبوت انجام می‌شود؛ به گونه‌ای که دیگران از انجام مانندش عاجز باشند.<sup>۱</sup> در تعریف بالا به سه ویژگی مهم معجزه اشاره شده است که به صورت تفکیکی عبارتند از:

**الف** - پدیدهٔ خارق‌العاده‌ای که از راه اسباب عادی و متعارف پدید نمی‌آید.

**ب** - این پدیدهٔ خارق‌العاده به عنوان سند نبوت تنها از پیامبران علیهم السلام ظهور می‌کند.

**ج** - دیگران از آوردن مانند آن ناتوانند.

استاد شهید مرتضی مطهری دربارهٔ مطالب اخیر یادآور شده است که منظور آن نیست که معجزه حدّ اعلای اثری است که دیگران می‌توانند مانند آن را با درجه‌ای

۱- المعجزة امر خارق العاده، مقرون بالتحدی مع عدم المعارضه، الالهیات، سبحانی، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۶ به نقل از شرح تجرید قوشچی، ص ۴۶۵.

پایین تر بیاورند؛ یعنی معجزه همان عمل با یک درجه بالاتر است؛ زیرا در هر رشته علمی یا هنری و یا صنعتی، در میان افراد بشر دست کم یک نفر را می‌توان یافت که در حد اعلا باشد و دیگران نتوانند عملی چون عمل او را انجام دهند؛ مثلاً در آثار حماسی، شعر فردوسی سخن آخر را زده است و یا در غزلیات فارسی، حافظ بهتر از دیگران سروده است. اما معجزه چنین نیست، بلکه به گونه‌ای است که نشان می‌دهد کار غیر بشری است و از مرز توان بشری بیرون است. به عنوان مثال، زدن عصای موسی علیه السلام به دریا و شکافته شدن دریا به گونه‌ای که کف خشک آن پیدا شود و مردم توان راه رفتن بر آن داشته باشند، کاری است که انجامش در توان بشر نیست، نه این که دیگران نیز می‌توانند مانند او را با یک یا چند درجه پایین‌تر انجام دهند و همچنین است دیگر معجزات پیامبران علیهم السلام؛ مانند زنده کردن مردگان توسط عیسی علیه السلام و یا شق القمر توسط پیامبر خاتم صلوات الله علیه. از این رو، شهید مطهری می‌گوید:

معجزه آن کار و اثری است که نشانه‌ای باشد از این که یک قدرت ما ورای بشری در ایجاد آن دخالت دارد و فوق مرز قدرت بشری است به طور کلی.<sup>۱</sup>

### ویژگی‌های معجزه

گرچه در ضمن تعریف معجزه به برخی ویژگی‌ها اشاره شد، ولی برای شناخت بیشتر مفهوم معجزه در این جا به برخی از دیگر ویژگی‌های اشاره می‌کنیم. توضیح آن که، پدیده‌های جهان، به‌طور معمول، از راه اسبابی هستند که با آزمایش‌های تجربی قابل شناختن‌اند؛ مانند پدیده‌های فیزیکی و شیمیایی و نمودهای روانی، ولی در موارد نادری، پدیده‌هایی در جهان تحقق می‌یابند که اسباب آنها را با آزمایش‌های تجربی نمی‌توان شناخت و از آن جا که هیچ حادثه‌ای بدون علت نیست باید آن پدیده‌ها علل غیر طبیعی داشته باشند و شواهدی نیز این حقیقت را تأیید می‌کند. معجزات و کراماتی که از انبیاء و اولیاء آشکار می‌شوند و کارهای خارق‌العاده‌ای که مرتاضان انجام

می‌دهند، از این گونه‌اند. برای این که معلوم شود کدام پدیده خارق‌العاده به اراده خاص الهی، به‌عنوان سند نبوت واقع می‌شود، باید علایم و نشانه‌هایی داشته باشد که عبارتند از:

۱ - مغلوب هیچ عاملی نمی‌شود؛ نه عامل طبیعی می‌تواند معجزه را باطل کند و اثرش را زایل نماید یا جلوی او را بگیرد و نه عامل غیر طبیعی. به عنوان نمونه، یک مرتاض در اثر ریاضت آن چنان قدرت نفسانی پیدا کرده است که می‌تواند با یک اشاره جسم سنگینی را در هوا نگه دارد. ولی با این حال، ممکن است مرتاضی قوی‌تر این کار را خنثی کند و با یک اشاره، جسم را پایین آورد یا از همان اول جلو تأثیر اراده او را بگیرد. ولی در اعجاز چنین نیست و هیچ نیرویی جز اراده الهی نمی‌تواند جلو وقوع معجزه را بگیرد؛ زیرا تمام نفوس در برابر اراده الهی محکومند و نمی‌توانند خداوند را از کاری بازدارند.

۲ - معجزه تعلیم و تعلم‌پذیر نیست؛ درسی نیست که کسی بخواند و بیاموزد و یا ریاضتی که با انجامش قدرت بر معجزه پیدا کند، بلکه موهبتی الهی است که خداوند آن را علامت نبوت قرار داده است. ولی دیگر تصرفات غیر عادی، که از برخی مردم سر می‌زند، تعلیم و تعلم‌پذیرند و دیگران نیز می‌توانند با آموزش‌ها و تمرین‌هایی ویژه، به آنها دست یابند.

۳ - معجزه همراه با ادعای نبوت است و به‌عنوان سند نبوت اقامه می‌گردد. از این رو، اگر کسی کاری خارق‌العاده انجام دهد، ولی مدعی نبوت نباشد، آن کار خارق‌العاده، معجزه نیست.

از آنچه گذشت، فرق اعجاز با کرامت نیز آشکار می‌گردد؛ زیرا گفتیم که اگر امور خارق‌العاده اولیای الهی همراه با ادعای نبوت باشد، آن را معجزه و آورنده‌اش را پیامبر می‌نامند، ولی اگر اولیای الهی ادعای نبوت نکنند، کارشان «کرامت» نامیده می‌شود.

نمونه‌هایی از کرامت اولیای خدا در قرآن آمده است؛ مانند داستان حضرت مریم (س)، که خداوند می‌فرماید:

هرگاه زکریا در محراب بر مریم وارد می‌شد، نزد او روزی آماده‌ای می‌یافت. پرسید:

«ای مریم، این روزی برای تو از کجا آمده است؟» مریم پاسخ داد: «این روزی از نزد



خدا است. همانا خداوند به هر کسی که بخواهد، بدون حساب روزی می‌دهد.<sup>۱</sup>

البته معجزه و کرامت قربانی با هم دارند و آن صدورشان از بندگان خداست. کسانی که به مراحل بالایی از بندگی رسیده باشند، به زیور ولایت آراسته می‌گردند و قدرت تصرف در جهان خلقت را پیدا می‌کنند و این همان معنای کلام منسوب به امام صادق علیه السلام است که فرمود:

«الْعُبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرَّبُوبِيَّةُ»<sup>۲</sup>

بندگی، گوهری است که حقیقتش خداوندگاری است.

## فرق اعجاز با دیگر کارهای غیر عادی

نیز وقوع کارهای خارق‌العاده دیگری نظیر احضار ارواح، خواب‌های مغناطیسی و... از برخی کسان هم‌انکارناپذیر است. از این رو، پرسشی در بحث اعجاز پیش می‌آید که چگونه میان این امور خارق‌العاده و معجزات فرق بگذاریم؟

**پاسخ:** چنان که اشارت رفت کارهای خارق‌العاده مرتاضان و مانند آنان از جهات گوناگون محدود است، در حالی که معجزات انبیا را قید و شرطی نیست. توضیح این که، چون نیروی انسانی محدود است، اموری نیز که متکی بر آنند، محدود خواهند بود. مرتاضان برای انجام کارهای خود به تعلیم و تمرین نیازمندند و هرگز کسی مادرزاد مرتاض متولد نمی‌شود. از سوی دیگر، مرتاضان قادر به انجام هرگونه کاری نیستند، بلکه از توانایی محدودی بهره‌مندند، ولی انبیا این محدودیت‌ها را ندارند؛ زیرا بر نیروی نامحدود خداوند متکی‌اند و نیازمند به تعلیم و تربیت و تمرین خاصی برای معجزه نیستند و حتی ممکن است پیامبری، مانند حضرت مسیح علیه السلام، در گهواره سخن بگوید. معجزات پیامبران بر محور موضوعاتی خاص هم دور نمی‌زند و اگر معجزه پیامبری معدود و محدود بوده، علتش اقتضای محیط و زمان، یا درخواست مردم بوده است؛ چنان که اگر مردم نوعی دیگر از معجزات می‌خواستند و پیامبران انجامش را لازم می‌دانستند، بی‌گمان در این کار ناتوان نمی‌ماندند.

۱- آل عمران (۳)، آیه ۳۵.

۲- مصباح الشریعه با ترجمه و شرح حسن مصطفوی، ص ۴۵۳.

پس برای شناخت معجزات از امور خارق‌العاده بشری باید توجه داشت که:

**الف -** کارهای خارق‌العاده بشری قابل معارضه‌اند، یعنی ممکن است کسی دیگر با آموزش و تمرین، کاری مانند آنها را به انجام رساند و به همین دلیل، شخص انجام دهنده، هیچ‌گاه کسی را به معارضه نمی‌خواند. ولی معجزات انبیا قابل معارضه نیستند و مردم از انجام مثل آنها ناتوانند و چون پیامبر معجزه خود را به کمک نیروی الهی انجام می‌دهد، با کمال اطمینان خاطر می‌تواند بگوید: اگر همه مردم جمع شوند، نمی‌توانند مانند این کار را انجام دهند و این اطمینان و جسارت نشانه آن است که تکیه‌گاه در انجام معجزه، نیروی غیبی است نه نیروی انسانی.

**ب -** کارهای خارق‌العاده بشری تاب مقاومت در برابر معجزات را ندارند؛ زیرا معجزات متکی بر نیروی بی‌پایان و شکست‌ناپذیرند، در حالی که خارق‌العاده‌های بشری، از نیروی ناچیز سرچشمه می‌گیرند که کم‌ترین تاب مقاومت در برابر قدرت بی‌پایان خداوند را ندارد. این نکته را از قرآن نیز می‌توان برگرفت، زیرا می‌فرماید:

«... قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُ بِهٖ السَّحْرَ إِنَّ اللَّهَ سَيَّبِطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ»  
(یونس ۸۱)

موسی گفت: «این کارها [ی خارق‌العاده] که آوردید، سحر است؛ خداوند به زودی آن را باطل می‌کند که بی‌گمان خداوند کار مفسدان را اصلاح نمی‌کند.

یعنی کارهای خارق‌العاده‌ای که با نیروی محدود انسانی می‌آورید، تاب مقاومت در برابر معجزه را ندارد و ساحران افرادی فاسد هستند و اهدافی پست در سردارند. از این آیه استفاده می‌شود که معجزه با دیگر کارهای خارق‌العاده بشری از نظر کاربرد نیز متفاوت است؛ زیرا خوارق عادات بشری برای اغراض دنیوی - مانند سرگرمی، اغفال مردم و به دست آوردن شهرت - پدید می‌آیند، در حالی که انبیا معجزه را به اذن خداوند برای اثبات نبوت می‌آورند تا به اهداف عالی و الهی خود برسند و به مردم کتاب و حکمت بیاموزند و هدفی جز این در سر ندارند.

## شبهه‌های اعجاز

### ۱- آیا اعجاز اصل علیّت را نقض می‌کند؟

برخی پنداشته‌اند که معجزه از نظر عقلی ممکن نیست؛ زیرا قانون علیّت را زیر پا می‌نهد. آنان می‌گویند: به مقتضای قانون عمومی علیّت، هر معلولی از علت خاص خود پدید می‌آید؛ مثلاً حرارت از آتش پدید می‌آید نه از یخ و همچنین است شفا یافتن بیمار و... که همه معلول‌هایی هستند که دارای علت‌هایی ویژه‌اند. اگر بپذیریم که چیزی برخلاف این جریان علی و معلولی انجام می‌گیرد، معنایش این است که قانون علیّت را نپذیرفته‌ایم. به بیان دیگر، وجود معلول بدون علت تامه محال است و شما که می‌گویید آتش مبدل به گلستان شده است بی آن‌که آبی و بذری باشد، معنایش این است که گل تحقق یافته است بی آن‌که علت تامه‌اش باشد. از آن سو، علت تامهٔ سوزاندن (آتش) هست، ولی با این که مانعی وجود ندارد سوزاندن نیست؛ یعنی معلول از علت تامه‌اش بدون دلیل جداگشته است و این انکار قانون علیّت است.

**پاسخ:** قانون علیّت به این معنا است که هیچ معلولی بی علت تحقق نمی‌یابد و این حقیقتی بدیهی است که اگر چیزی وجودش از خودش نیست، ناچار از غیر است، ولی معنایش این نیست که معلول‌ها همیشه از علل عادی شناخته شده صادر می‌شوند. معنای قانون علیّت همین اندازه است که ما برای هر معلولی علتی قائل شویم. همچنین معنایش این نیست که هر معلولی تنها از یک علت پدید می‌آید. البته اصل سنخیت علت و معلول اصلی درست است، اما عقل و علم نمی‌توانند علت پدیده‌ای را در تمام زمان‌ها و مکان‌ها در یک چیز منحصر بدانند تجربهٔ بشر محدود است. هزاران مورد را نیز که تجربه کنیم، باز عقل می‌گوید: ممکن است این معلول از راهی دیگر نیز پدید آید که ما نمی‌دانیم. هزاران سال بشر می‌پنداشت که حرارت جز از آتش حاصل نمی‌شود، ولی امروزه راه‌هایی دیگر نیز برای پدید آمدن حرارت به دست آمده است؛ بسیاری از فعل و انفعالات شیمیایی موجب پیدایش حرارت می‌شوند، در اثر حرکت، حرارت پدید

می‌آید و شاید عللی دیگر نیز باشند که ما نمی‌دانیم. حال اگر مردمی گمان کنند که علت منحصر این پدیده شیئی خاص است، آیا وقتی علتی دیگر نیز برای آن بیابند، معنایش این است که قانون علتیت نقض شده است؟ قانون علتیت بر آن است که معلول بدون علت یافت نمی‌شود، اما این که علت مذکور چیست؟ و تنها علت است یا نه؟ حرفی نمی‌زند، وقتی علتی دیگر کشف شود، درمی‌یابیم که علت شناخته شده اولی، علت منحصر نبوده و جانشین‌پذیر بوده است.

اینک می‌توان گفت که معجزه به معنای نقض قانون علتیت نیست، بلکه پذیرفتن علتی است معنوی که به خواست الهی تحقق می‌یابد.

بنابراین، تحقق معجزه محال نیست؛ زیرا فرض مستلزم تناقض یا وقوع معلول بی‌علت نیست. معجزه، فرض معلولی است از راه علت ناشناخته و معنوی.

## ۲- آیا خرق عادت به منزله تغییر در سنت الهی نیست؟

توضیح این که سنت الهی بر این جاری است که هر پدیده‌ای از راه علتی خاص پدید آید و سنت‌های الهی تغییر‌پذیر نیستند؛ چنان‌که خداوند می‌فرماید:

«فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَ لَنْ نَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر | ۴۳)

و هرگز در سنت خداوند تبدیلی نخواهی یافت و هرگز در سنت خداوند تغییری نخواهی یافت.

پس معجزه بر خلاف سنت الهی است.

**پاسخ:** این شبهه همانند شبهه پیشین است با این تفاوت که در آن‌جا تنها از راه عقلی استدلال شده و در این جا به آیات قرآن استناد گشته است و پاسخ این است که: یکی از سنت‌های الهی را انحصار اسباب و علل پدیده‌ها در اسباب و علل عادی شمردن، سخنی بی‌دلیل است و مانند این است که کسی ادعا کند منحصر بودن علت حرارت در آتش، یکی از سنت‌های تغییرناپذیر الهی است. تعدد و گوناگونی علل برای معلول‌ها و جانشین شدن اسباب غیر عادی به جای اسباب عادی، امری است که همیشه در جهان بوده است و چنین تفسیری از سنت‌های الهی، تفسیری بی‌دلیل است. از سویی دیگر،

آیات فراوانی از قرآن که بر وقوع معجزات دلالت دارند، دلیلی استوار بر نادرستی این تفسیرند. بنابراین، آیات مزبور ناظر بر نفی تخلف معلول از علت‌اند، نه نفی تعدد علل و نشستن علت غیر عادی بر جای علت عادی.

### ۳- علت نیابردن هر معجزه‌ای چیست؟

در قرآن کریم آمده است که گاه مردم از پیامبر اسلام ﷺ معجزه‌ای می‌خواستند و آن حضرت به خواست آنان تن در نمی‌داد؛ چنان‌که در آیه زیر می‌خوانیم:

«وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَنْجِرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ۝ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعَيْنٌ فَتَمَجَّرَ الْأَنْهَارُ خَلَاهَا تَفْجِيرًا ۝ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا مِثْفَاءً أَوْ تَأْتِي بَالِلِهِ وَالْمَلَأْتِكَةَ قَبِيلًا ۝ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ بِرُؤْيَاكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا»

(اسراء (۹۰-۹۳))

و گفتند: «ما هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا این‌که چشمه‌ای جوشان از این سرزمین [خشک و سوزان] برای ما ظاهر سازی؛ یا باغی از نخل و انگور از آن تو باشد و نهرها در لابه‌لای آن جاری کنی؛ یا قطعه‌های [سنگ‌های] آسمان را - آن چنان‌که می‌پنداری - بر سر ما فرود آری؛ یا خداوند و فرشتگان را در برابر ما بیاوری؛ یا برای تو خانه‌ای پر نقش و نگار از طلا باشد؛ یا به آسمان بالا روی؛ حتی اگر به آسمان روی، ایمان نمی‌آوریم مگر آن‌که نامه‌ای بر ما فرود آوری که آن را بخوانیم!» بگو: «منزه است پروردگارم [از این سخنان گزاف]! مگر من جز انسانی فرستاده خدا هستم؟!»

**پاسخ:** هدف از ارائه معجزه، شناساندن پیامبران خدا و اتمام حجت بر مردم است، اما از آن‌جا که در موارد مورد نظر، هدف درخواست کنندگان چیزی جز روشن شدن حقیقت و راهیابی به حق و هدایت بوده است، طبیعی است که به درخواست آنان پاسخ داده نشده است. به عنوان مثال، درخواست‌های مذکور در آیات سوره اسراء را می‌بینیم که مخاطبان در پی شناخت حق نبوده‌اند، بلکه خواسته‌هایی برای منافع مادی خود در سرداشته‌اند و آرزوی چشمه‌های جوشان در سرزمین مکه و ایجاد نخلستان و خانه‌هایی

پراز نقش و نگار طلایی را در قالب درخواست معجزه مطرح کرده‌اند.

در حقیقت درخواست آنان گونه‌ای معامله بوده است؛ زیرا گفته‌اند: اگر می‌خواهی ایمان آوریم، باید این کارها را انجام دهی. برخی از درخواست‌های آنان نیز ناممکن بوده است؛ مانند آمدن پروردگار یا فرشتگان و سرانجام، برخی از درخواست‌ها، مانند سقوط آسمان بر سر آنان، عقلانی نبوده است.

بنابراین، از آیات مذکور و نظایر آنها<sup>۱</sup> بر می‌آید که هدف درخواست کنندگان معجزه در همه جا حقیقت جویی نبوده است، ولی آنگاه که مردم برای راه یافتن به حقیقت، درخواست معجزه کرده‌اند، پیامبر ﷺ به خواسته آنان تن در داده است؛ چنان که معجزه‌هایی بسیار از آن حضرت ﷺ در تاریخ ثبت است که بسیاری از آنها با نقل متواتر به دست ما رسیده‌اند و در رأس همه، معجزه جاویدان آن حضرت ﷺ یعنی قرآن کریم جای دارد. پیامبران دیگر نیز معجزه‌هایی گوناگون و پرشمار داشتند که قرآن مجید از آنها یاد کرده است.

## پرسش

- ۱ - مجموع ویژگیهای معجزه چند تاست؟ دو تای آن را بیان کنید.
- ۲ - آیا معجزه کار خارق العاده است؟ چرا؟
- ۳ - دلیل آنانی که می‌گویند معجزه عقلاً ممکن نیست، چیست؟
- ۴ - آیا معجزه از نوع کارهای بدون علت است؟
- ۵ - چرا کارهای خارق العاده بشری توان مقابله با معجزه را ندارد؟

### عصمت

«عصمت» در لغت، به معنای چنگ زدن، نگهداری، منع و بازداری است<sup>۱</sup> و در اصطلاح به ملکه‌ای نفسانی می‌گویند که انسان را از گناه و خطا و اشتباه بازمی‌دارد. پیامبران و امامان علیهم‌السلام همگی معصوم بوده‌اند که خداوند متعال ملکه‌ی عصمت را بدانان عنایت فرموده و آنان را از درافتادن به زشتی‌ها و گناهان و خطاها بازداشته است. عصمت نیرویی باطنی و درونی است که فرد معصوم را از ارتکاب گناه، اعم از گناه ظاهری، باطنی، قلبی، زبانی، فکری و عملی و درافتادن به اشتباه و خطا بازمی‌دارد و از این روست که علامه طباطبایی قدس سره در تعریفش می‌نویسد:

[عصمت] نیرویی است که آدمی را از درافتادن به ورطه‌ی گناهان و اشتباهها بازمی‌دارد.<sup>۲</sup>

### عوامل عصمت

در بررسی و ریشه‌یابی عصمت به این نتیجه می‌رسیم که پدید آمدن عصمت معلول سه عامل زیر است:

۱ - تقوای فزاینده و ژرف، به حدی که این تقوا جزو ملکات نفسانی آنان می‌گردد و در جانشان ریشه می‌دواند و انگیزه‌ی گناه ظاهری و باطنی را از آنان بازمی‌گیرد و خداترسی همراه با عبودیت محض را بر جایش می‌نشانند. این مرتبه از تقوا در تعبیر قرآنی «حَقُّ تَقَاتِهِ»<sup>۳</sup>

۱- مقایس اللغه، ج ۱، ص ۳۳۱.

۲- المیزان، ج ۲، ص ۱۴۲.

۳- ر.ک. آل عمران (۳)، آیه ۱۰۲.



است که به گفته مرحوم علامه طباطبائی، طاعت عاری از هرگونه معصیت، شکر بدون کفر و ذکر بی نسیان؛ یعنی ایمان و اسلام راستین در اعلی درجه است.<sup>۱</sup>

۲ - آگاهی از فرجام گناه: فرد معصوم از آن جا که گناه را به درستی می شناسد و آثار زیانبارش را گویی با چشم خویش می بیند، هیچ گاه خویشتن را بدان نمی آید و صدور گناه از او به صورت امری ناممکن در می آید.

۳ - اتصال به منبع علم: معصوم معرفت خود را به طور مستقیم از خداوند دریافت می کند و علم ناب از جانب خدا بر قلب او افزوده می گردد و با شهود حقایق به یقین قطعی و زوال ناپذیر می رسد و چنین علمی، از خطا و اشتباه مصون است. خطا در علم اکتسابی است و علم معصوم افاضی است نه اکتسابی. ملائکه وحی نیز که گاهی واسطه ابلاغ و القای علوم و معارف به پیامبران هستند، بندگان معصوم و مقرب خدایند و به هیچ وجه در وحی، دخل و تصرف نکرده و در ابلاغ آن کوتاهی نمی کنند.

### مراحل عصمت

دانشمندان مسلمان برای عصمت مراحلی بر شمرده اند که در زیر به اختصار از آنها یاد می کنیم:

- ۱ - عصمت در تلقی و ابلاغ وحی الهی.
- ۲ - عصمت از گناه و معصیت در افعال قلبی و جوارحی.
- ۳ - عصمت از خطا، اشتباه و نسیان در فکر و اندیشه و دور بودن از تشخیص غلط در مسائل جاری زندگی.

مرحله نخست، که عبارت است از عصمت در اخذ وحی و تبلیغ آن بی کم و کاستی، مورد اتفاق دانشمندان شیعه و سنی است و قرآن مجید نیز بر آن گواهی می دهد.<sup>۲</sup> اما مرحله دوم و سوم، که عبارت است از عصمت از گناه و از اشتباه، مورد اختلاف شیعیان و سنیان است. دانشمندان شیعه، پیامبران علیهم السلام را از هر گناه و خطایی مصون

۱-المیزان، ج ۳، ص ۳۶۷-۳۶۸.

۲-ر.ک.سوره جن (۷۲)، آیات ۲۷-۲۸.

می‌دانند و هرگز میان گناهان کبیره و صغیره و عمدی و سهوی، چه پیش از بعثت و چه پس از آن تفاوتی نمی‌نهند. اما میان دانشمندان اهل سنت در این باره اختلاف است. گروه «حشویه» صدور کبیره را پس از بعثت نیز جایز می‌شمارند و گروهی از اشاعره صدور کبیره و صغیره را، که حاکی از خفت طبع باشد، پس از بعثت ناممکن می‌دانند، ولی صدور صغیره را پس از بعثت به گونه سهوی، در صورتی که حاکی از خفت طبع نباشد، جایز می‌پندارند. گروهی دیگر از اشاعره و نیز ابوهاشم از معتزله، صدور صغیره را عمدی یا سهوی، مایه تنفر باشد یا نباشد، جایز دانسته‌اند.<sup>۱</sup>

## دلایل عصمت

دانشمندان مسلمان دلایل عقلی و نقلی استواری بر وجود ملکه عصمت در پیامبران و امامان علیهم‌السلام مطرح کرده‌اند که در زیر کوشیده‌ایم مهمترین آنها را به بررسی نهم:

### ۱- لزوم وثوق به پیامبران علیهم‌السلام

بی‌گمان، هدف اصلی پیامبران علیهم‌السلام، ایمان آوردن مردم به خدای یگانه و گرویدن به حق است. مهمترین شرط برای رسیدن به این هدف آن است که فرد گرونده یقین آورد آنچه پیامبران الهی علیهم‌السلام می‌گویند، از خدا است و آنان در اخذ و تبلیغ وحی دچار خطای عمدی و سهوی نمی‌شوند و اگر احتمال خطا و لغزش در میان باشد، پایه ایمان مردم سست می‌گردد و به گفته‌ها و تعالیم پیامبران علیهم‌السلام نمی‌گرایند و در نتیجه، هدف بعثت از میان می‌رود. محقق طوسی در کتاب «تجریدا الاعتقاد» به این دلیل اشاره کرده، می‌نویسد:

لازم است پیامبران معصوم باشند تا مردم بدانان وثوق یابند و هدف بعثت حاصل آید.<sup>۲</sup>

عصمت در دریافت و ابلاغ وحی از پایه‌های بنیادین نبوت است و بدون آن، نبوت و ارسال پیامبران سودی به هم نمی‌رساند و همان دلیلی که بر ضرورت نبوت گواهی می‌دهد، بر لزوم عصمت در مقام دریافت و ابلاغ وحی نیز پای می‌فشارد؛ چرا که دلیل

۱- شرح تجرید فوشچی، ص ۴۶۴.

۲- تجرید الاعتقاد، خواجه نصیر طوسی، ص ۲۱۳، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ضرورت نبوت عبارت است از این که ادراکات عادی انسان‌ها، که از راه عقل و حس به دست می‌آیند، برای بازشناختن راه سعادت و شقاوت کافی نیستند و از این رو بایستی خداوند راهی دیگر برای جبران کمبود ادراک انسان‌ها بازگشاید و آن راه، همانا ارتباط پیامبران علیهم‌السلام با خدا و ابلاغ پیام آسمانی به مردم است. اگر چنین راهی نباشد، هدف از خلقت انسان، که شناخت راه کمال و گام نهادن در آن است، نقض می‌شود. حال، اگر خداوند پیامبری بفرستد، ولی او در دریافت وحی شک کند، یعنی نداند آنچه برگرفته است، وحی الهی بوده یا چیزی دیگر، و نیز احتمال آن برود که در ابلاغ وحی دچار اشتباه یا فراموشی شود، هدف از بعثت حاصل نمی‌آید.

قرآن مجید درباره حفظ وحی در همه مراحل تلقی و ابلاغ، بر عصمت رسولان علیهم‌السلام پای می‌فشارد تا به مردم بفهماند که خداوند قادر و حکیم اراده فرموده است وحی خود را از دستبرد نسیان، اشتباه و دسیسه شیاطین حفظ کند:

«إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (حجر ۹۱)

ما قرآن را نازل کردیم و بی‌گمان، ما آن را محفوظ می‌داریم.

«لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ» (قیامت ۱۶۱-۱۷)

زبان را به خاطر عجله برای خواندن آن [= قرآن] حرکت مده، چرا که جمع کردن و خواندنش برعهده ما است!

«عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَخَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَىٰ كُلُّ شَيْءٍ عَدَدًا» (جن ۲۶۱-۲۸)

دانای غیب او است و هیچ کس را بر اسرار غیبش آگاه نمی‌سازد، مگر رسولانی که آنان را برگزیده و مراقبین از پیش رو و پشت سر بر آنان قرار می‌دهد تا بدانند پیامبران، رسالت پروردگارش را ابلاغ کرده‌اند، و او به آنچه نزد آنان است احاطه دارد و همه چیز را احصا کرده است.

و جوب عصمت پیامبران علیهم‌السلام از گناه و زشتی‌ها و بلکه خطا و اشتباه‌های سهوی نیز برای حصول اطمینان و وثوق مردم به آنان است؛ زیرا اگر گفتار مربی با عمل همراه

باشد، اعتماد شنونده جلب می‌شود و مردم بدو می‌گرایند، ولی اگر برخلاف گفتار خود عمل کند، اعتماد مردم به درستی گفتارش نیز از میان می‌رود. بنابراین، ناگزیر می‌باید پیامبران علیهم‌السلام از گناه و خطا مصون باشند تا مردم با اطمینان خاطر آنان را اسوه خویش کنند و پیام‌های گفتاری و عملی آنان را سرمشق زندگی خود قرار دهند.

## ۲- ادله نقلی

برای اثبات عصمت پیامبران علیهم‌السلام از آیات قرآن کریم می‌توان بهره گرفت؛ از جمله:

**الف -** آیاتی که پیامبران علیهم‌السلام را به عنوان «مخلصین» (به صیغه اسم مفعول) معرفی می‌کند.<sup>۱</sup>

مخلص (به کسر لام) کسی است که کارهای خود را از روی خلوص نیت انجام می‌دهد، اما مخلص (به فتح لام) یعنی کسی که خداوند او را برای خود خالص کرده است. تعبیر دوم، حاکی از رتبه‌ای بس والاتر است. قرآن مجید گروه دوم را افرادی می‌داند که شیطان از آنان قطع طمع کرده است و می‌داند که راهی برای نفوذ در آنان وجود ندارد، در حالی که از گروه اول هنوز قطع امید نکرده و به فریب دادن آنان امیدوار است.

«قَالَ فِعْرَتُكَ لَأُعْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۝ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ» (ص ۸۲۱-۸۳)

[شیطان] گفت: «به عزت سوگند، همه آنان را گمراه خواهم کرد، مگر بندگان مخلص تو، از میان آنان.»

بنابراین، «مخلصین» کسانی هستند که خداوند آنان را برای خود خالص کرده است و هیچ شایبه تصرفی از سوی شیطان در آنان نیست و این پاک نهادان از هر زشتی و گناهی مصون و معصومند. قرآن مجید درباره حضرت یوسف علیه‌السلام تصریح می‌فرماید که از بندگان مخلص خدا بوده و گناه و زشتی بدو راهی نداشته است.

«وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلِصِينَ» (یوسف ۲۴۱)

آن زن قصد او کرد و او نیز - اگر برهان پروردگار را نمی‌دید - قصد وی می‌کرد. چنین کردیم تا بدی و فحشاء را از او دور سازیم؛ چراکه او از بندگان مخلص ما بود. همچنین خداوند در آیه تطهیر بر عصمت اهل بیت پیامبر علیهم‌السلام نیز تصریح می‌فرماید:

«إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً»

(احزاب | ۳۳)

خداوند می‌خواهد پلیدی و گناه را از شما، اهل بیت، دور کند و کاملاً شما را پاک سازد. منظور از «اذهاب رجس و پلیدی» برداشتن همه زشتی‌ها و گناهان است که تعبیری است دیگر از عصمت.

ب - آیه‌ای که می‌فرماید: منصب الهی به ستمگران نمی‌رسد و به نام «آیه ابتلاء» مشهور است:

«وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ»

(بقره | ۱۲۴)

[به خاطر آورید] هنگامی که خداوند، ابراهیم را با وسایل گوناگون آزمود و او به‌خوبی از عهده این آزمایش‌ها برآمد. خداوند به او فرمود: «من تو را امام و پیشوای مردم قرار دادم!» ابراهیم عرض کرد: «از دودمان من [نیز] امامانی قرار بده!» خداوند فرمود: «پیمان من، به ستمکاران نمی‌رسد!» [و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصومند، شایسته این مقامند].»

این آیه تنها در پی آن نیست که بگوید مقام امامت، که به ابراهیم علیه‌السلام رسیده است، به ستمگران نمی‌رسد، بلکه در پاسخ درخواست آن حضرت علیه‌السلام می‌فرماید: «عهد خدا به ستمگران نمی‌رسد» و منظور از «عهد خدا» منصب‌های الهی امامت و نبوت است. از سویی دیگر، تعبیر «ظلم» در استعمالات قرآنی، عام‌تر از ظلم عرفی به معنای تجاوز افراد به حقوق یکدیگر است و همه گناهان را دربرمی‌گیرد؛ زیرا هر گناه مصداقی از ظلم به نفس است. بنابراین، عهد الهی به کسانی می‌رسد که هیچ‌گونه ظلم و گناهی را نه به خود و نه به دیگران روا نمی‌دارند و این همان مفهوم عصمت است.

## عصمت و اختیار

درباره عصمت پیامبران علیهم‌السلام، پرسش‌ها و شبهه‌هایی مطرح کرده‌اند و از جمله گفته‌اند که آیا معصوم بودن آدمی با اختیار او سازگار است؟ اگر خداوند متعال پیامبران و امامان علیهم‌السلام را از گناه و خطا مصون و معصوم داشته است، آنان مجبورند که واجبات را انجام دهند و محرمات را ترک کنند و اختیاری از خود ندارند. در این صورت، مستحق پاداش نیز نیستند؛ زیرا پاداش را در برابر کار اختیاری می‌دهند و اگر خداوند بخواهد به آنان پاداش دهد، آنان را بدون استحقاق بر دیگران برتری بخشیده است؛ زیرا اگر خداوند کسانی دیگر، جز معصومین را نیز از گناه حفظ کند، آنان نیز روی به گناه نمی‌آورند و در زمره معصومان جای می‌گیرند.

**پاسخ:** همان‌طور که گفتیم، عصمت مراحلی دارد. بعضی از آن مراحل اختیاری است و بعضی از آنها اعطایی و افاضی. عصمت از گناه، اختیاری است اما عصمت از اشتباه و خطا در گرفتن وحی و ابلاغ و تبیین و تفسیر آن، افاضی می‌باشد. پیامبران به خاطر تقوای ژرف و بینش عمیق خود از ارتکاب گناهان درامانند. آنان از چنان ایمان و یقینی برخوردارند که به هنگام ارتکاب گناه، خود را بر لبه پرتگاه جهنم می‌بینند که انجام گناه آنان را به درون جهنم ساقط می‌کند. طبیعی است که چنین ایمان و باوری، صاحبش را از ارتکاب گناه بازمی‌دارد. چنین باوری برای دیگر انسان‌ها در بعضی مواقع و نسبت به بعضی گناهان وجود دارد و از این جهت از ارتکاب آن گناهان درامانند. البته توفیق خاص خداوند از دوران کودکی تا آخر عمر شامل حال پیامبران است ولی این توفیق هم تابع سنت تغییرناپذیر و عامی است:

«إِنْ تَضَرُّوا اللَّهَ يَضُرُّكُمْ وَ يُبَيِّتْ أَقْدَامَكُمْ» (محمد ۷۱)

اگر خدا را باری کنید، شما را باری می‌کند و گام‌هایتان را استوار می‌سازد.

توفیق خداوند مطابق این سنت ثابت و عام، شامل هر کس که در طریق کسب رضای او باشد، می‌شود. دستگیری خداوند از پیامبران از همان لحظه تولد به بعد هم فرع همین سنت است زیرا خداوند به علم سابق خود می‌داند که این بزرگواران در آینده عمر خود

لحظه‌ای از سلوک راه رضای او چشم نمی‌پوشند؛ پس با عنایت به این علم سابق، از آنان در دوران طفولیت دستگیری می‌کند و این دستگیری دوران طفولیت نیز اختصاص به پیامبران ندارد و شامل هر کس که صلاحیت داشته باشد، می‌شود.

خداوند از بندگانی که به مقام عصمت اختیاری رسیده‌اند، افرادی را برمی‌گزیند و مقام نبوت یا امامت می‌دهد و این بندگان از علم افاضی و لدنی بهره‌مند می‌گردند و خطا و اشتباه هم در علم افاضی و لدنی، جایی ندارد. آنان در این حوزه از خود سخن نمی‌گویند و تابع فهم و استنباط خود نیستند بلکه خداوند به زبان آنان سخن می‌گوید و آنان واسطه ابلاغ پیام‌های خدایند.

## پرسش

- ۱ - عصمت را تعریف کنید؟
- ۲ - عوامل زمینه ساز عصمت چیست؟
- ۳ - مراد از عصمت در تلقی و ابلاغ وحی الهی چیست؟
- ۴ - چگونه دلالت لزوم وثوق به پیامبران (ع) بر عصمت آنان را به اختصار بنویسید.
- ۵ - مراد از ظلم در آیه «لا ینال عهدی الظالمین» چیست؟
- ۶ - آیا عصمت با اختیار منافات دارد؟ چرا؟





### امامت

#### مفهوم امام و امامت

واژه «امام» در اصل از ماده «أَمَّ» به معنای قصد کردن است. در «مقایس اللغه» آمده است: «أَمَّ» به معنای اصل، مرجع، جماعت و دین است و امام به کسی می‌گویند که به او اقتدا کنند و در کارها پیشوای دیگران باشد. راغب اصفهانی نیز می‌نویسد:

«امام» آن است که به او اقتدا کنند چه انسان باشد که به سخن و رفتار او اقتدا کنند و چه کتاب و جز آن باشد و حق باشد یا باطل و جمع این کلمه، «ائمّه» است.<sup>۱</sup>

با توجه به معانی ذکر شده، امام، چیزی یا کسی است که پیروی‌اش کنند و نیز کسی است که مردم او را برای گفتار و اعمال خود پیشوا قرار می‌دهند؛ مانند امام جماعت، که اعمال نماز به پیشوایی او انجام می‌پذیرد. در مفهوم لغوی امام هیچ رنگ و بویی از حق و باطل نیست.

در قرآن مجید نیز کلمه «امام» به معنای لغوی‌اش به کار رفته و اعم از امام حق یا باطل است؛ مانند آیه‌ای که خداوند می‌فرماید: «أَيُّمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ» (قصص / ۴۱) بنابراین، در تمام موارد استعمال ماده «امامت» معنا و مفهوم اقتدا و رهبری به گونه‌ای وجود دارد و تفاوت معانی به وسیله قرینه‌ها و نوع اقتدا مشخص می‌شود.

اما در این که معنای اصطلاحی امامت چیست و امامان چه کسانی هستند، میان اهل سنت و شیعیان اختلاف است، هر چند در برخی جهات با یکدیگر موافق و همسویند. علامه حلی، از بزرگان شیعه درباره معنای اصطلاحی امامت می‌گوید:

۱- المفردات فی غریب القرآن، ماده أَمَّ.

«امامت» ریاست عام برای کسی در امور دین و دنیا است.<sup>۱</sup>

علمای اهل سنت نیز تعاریفی شبیه به این تعریف برای امامت ذکر کرده‌اند.<sup>۲</sup> برای بررسی دقیق موضوع امامت و تفاوت دیدگاه شیعه و سنی در این باره، سزاوار است آشکار سازیم که اختلاف اساسی آنان در چیست.

### تقریر محل نزاع

برخی گمان کرده‌اند که اختلاف شیعه و سنی در موضوع امامت، این است که شیعیان امامت و ریاست دینی بر جامعه را پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ضروری می‌دانند، ولی سنیان ضروری نمی‌دانند، در حالی که چنین نیست؛ زیرا ضرورت وجود حاکم اسلامی و برقراری حکومت دینی برای اجرای احکام اسلامی به گونه اجمال مورد اتفاق همه مسلمانان است. حاکمان پس از پیامبر صلی الله علیه و آله - حتی حاکمان جور بنی امیه و بنی عباس - با این ادعا که جانشین پیامبر صلی الله علیه و آله و حاکم اسلامی و نیز مجری قوانین اسلامی و حافظ مرزها و مصالح مسلمانانند، زمام امور جامعه اسلامی را در دست گرفتند.

اختلاف بنیادین میان شیعیان و سنیان در پاسخی است که به پرسش‌های زیر می‌دهند: اول این که آیا امامت به نص و نصب الهی است، یا به انتخاب مردم و از راه شورا و اهل حل و عقد؟ و دوم این که امام دارای چه شؤنی است، گستره عملکردش تا کجاست و کدام یک از وظایف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله را برعهده دارد؟ اگر به پرسش دوم پاسخ دهیم، پاسخ پرسش نخست نیز آشکار خواهد شد.

باید دانست که برای پیامبر اکرم جز مقام ولایت باطنی که از گذر آن، واسطه فیض الهی میان خالق و مخلوق بود و فیض خدای تعالی را به مخلوقات می‌رسانید، سه مقام دیگر متصور است:

۱ - **تلقی و ابلاغ وحی**: نخستین وظیفه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله گرفتن وحی از خداوند و رسانیدنش به مردم بود. آن حضرت برای انجام این مأموریت الهی، وحی را بر می‌گرفت

۱- آلفین، ص ۲، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف.

۲- شرح تجرید قوشچی، ص ۴۷۲.

و بی کم و کاست به مردم می‌رساند.

۲ - **تبیین وحی:** افزون بر وظیفه ابلاغ وحی، وظیفه روشن‌گری، توضیح مسائل، بیان جزئیات، چگونگی انجام اعمال عبادی و جز آن و در یک کلام، مرجعیت دینی، از وظایف خطیر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بوده است. قرآن مجید در این باره می‌فرماید:

«وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل/۴۴)

ما این ذکر [= قرآن] را بر تو نازل کردیم تا آنچه به سوی مردم نازل شده است، برایشان روشن سازی.

۳ - **زعامت سیاسی:** اداره حکومت اسلامی در همه زمینه‌ها، اعم از اجرا، قضاوت، سیاست، تدبیرهای نظامی مانند جنگ و صلح و دیگر امور مربوط به حکومت برعهده پیامبر صلی الله علیه و آله بوده و آن حضرت به گونه‌ای مستقیم و گاه با نصب افرادی خاص، زعامت حکومت اسلامی را برعهده داشته است.

اکنون برای آشکار ساختن اختلاف میان شیعیان و سنّیان یادآور می‌شویم که وظیفه نخست از نظر هر دو گروه ویژه پیامبر صلی الله علیه و آله است و هیچ یک از آنان امام را دارای چنین وظیفه‌ای نمی‌داند؛ زیرا پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رشته نبوت پایان یافت و وحی‌ای دیگر برای ابلاغ نازل نگشت و نمی‌گردد. شیعیان، امام را عهده‌دار وظیفه دوم (تفسیر و تبیین وحی و مرجعیت دینی) و وظیفه سوم (زعامت سیاسی) می‌دانند، در حالی که اهل سنّت، امام را تنها عهده‌دار وظیفه سوم (زعامت سیاسی) می‌دانند. طرح شعار انحرافی «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله نیز برای آن بود که بگویند مسلمانان به کسانی که همچون خود پیامبر صلی الله علیه و آله از جایگاه عصمت همه جانبه برخوردارند و قرآن و سنت را به درستی و راستی تفسیر می‌کنند نیازی ندارند. آنان از این رهگذر می‌خواستند با نفی ضرورت پیروی از امامان اهل بیت علیهم السلام راه را برای هرگونه تفسیر و برداشت از قرآن و سنّت بگشایند و کار را به جایی برسانند که نصوص متقن دینی را رها سازند و به اجتهادات شخصی و استحسانات عقلی خویش بسنده کنند.

بنابراین، اختلاف بنیادین در این است که آیا امامت نیز مانند نبوت دارای شأن مرجعیت و تبیین و تفسیر متون دینی هست و آیا این وظیفه تنها بر عهده امام با ویژگی

عصمت است یا نه؟

**پاسخ:** بحث ما در امامت بیشتر ناظر به وظیفه دوم پیامبر یعنی تبیین و تفسیر متون دینی است. پیامبر ﷺ در مدت بیست و سه سال دوران بعثت، آیات قرآن را از عالم غیب تلقی کرد و به جامعه ابلاغ نمود. علاوه بر آن، به تناسب موقعیت‌های زمانی و مکانی و زمینه‌هایی که پیش آمد، به تبیین و تفسیر معارف قرآن همت گماشت و جزئیات احکام را بیان کرد؛ ولی در دوران بعثت به خصوص با توجه به گرفتاری‌های فراوان دوران مکه و جنگ‌های زیاد دوران مدینه و دیگر مشکلات، پیامبر این امکان را نیافت که احکام و معارف را به طور تفصیلی بیان کند و عمر پیامبر به سر آمد و حال آن که هنوز بسیاری از معارف و احکام قرآن بیان نشده بود. بهترین دلیل بر این مطلب بررسی تاریخ صدر اسلام است. در قرآن و روایات تصریح شده که اسلام دین کاملی است و تمام رهنمودهای اعتقادی و دستورهای عملی برای به سعادت رساندن انسان‌ها را ارائه کرده است.<sup>۱</sup> اهل سنت بعد از رسول خدا برای پی بردن به احکام و معارف دینی به کتاب و سنت مراجعه کردند و سنت در نگاه آنان اخباری بود که سخنان یا رفتار رسول خدا را حکایت می‌کرد. مجموع روایات رسول خدا که به وسیله اصحاب نقل شد، در جنب قرآن نتوانست در همه زمینه‌ها جواب‌های کافی به مجتهدان بدهد. از این رو ناچار شدند به قیاس پناه ببرند. در معارف دینی نیز نتوانستند از قرآن معارف ناب را استنباط کنند و دچار انحراف‌های عظیم اعتقادی گشتند و حال آن که خودشان قبول داشتند که اسلام دین کاملی است و جواب همه سؤال‌ها و نیازهای بشر را می‌دهد و در قرآن همه چیز بیان شده است.

از دیدگاه شیعه، رسول خدا چون نتوانست به دلایل مختلف در طول عمر خود همه احکام و معارف دینی را به صورت تفصیل بیان کند، هنگام وفات از جانب خدا موظف شد این احکام و معارف را به افرادی شایسته تعلیم دهد و بسپارد تا آنان بعد از خودش و در زمان مناسب آنها را بیان کنند. این افراد نیز باید امین و مورد اعتماد باشند و شیطان و هوای نفس بر آنان تسلطی نداشته باشند و به عبارت دیگر معصوم باشند. شناخت عصمت هم

که ملکه‌ای است باطنی، فقط از جانب خداست و کسانی که به اذن خدا بر ضمایر آگاهند. بنابراین لازم بود بعد از رسول خدا، افراد معصومی به عنوان امام و جانشینان آن حضرت در طول زمان به جامعه معرفی شوند تا در زمان و شرایط مناسب، معارف و احکام دینی را بیان کنند و عملاً دین را کامل نمایند.<sup>۱</sup>

از طرف دیگر قرآن به عنوان کتاب وحی و حاوی احکام و معارف دین، در دست مسلمان‌ها بود و مسلمانان موظف بودند با تلاوت، دقت و تدبر در آیات آن، به معارف توحیدی و احکام الهی دست یابند ولی قرآن بسیار ژرف است و بعضی از آیات معارفی آن متشابه‌اند و بدون ارجاع به محکمت، معنای صحیح آن روشن نمی‌گردد و این کار هم از همه کس ساخته نیست. طبیعی است که وقتی افراد مختلف بخواهند با دقت و تدبر در قرآن و روایات نبوی به اجتهاد و استنباط احکام و معارف بپردازند، نتیجه اجتهادشان با هم اختلاف‌های فراوان خواهد داشت و در مواردی متناقض خواهد بود. تاریخ اسلام از ابتدا تاکنون بهترین دلیل بر وقوع اختلاف‌های فراوان در اجتهادها است. در مواقعی که اجتهادها با هم موافق و همراستا باشند که هیچ؛ اما مواردی که منافی و متناقض باشند، باید ملاک و معیاری برای تشخیص صحیح از سقیم وجود داشته باشد تا جامعه دچار اختلاف و تفرقه نشود؛ چه اینکه بزرگ‌ترین عنایت دین، متحد و هماهنگ کردن مردم در حرکت تکاملی به سوی خداست؛ حال آن که اگر بعد از رسول خدا ﷺ، مرجع معصوم دینی برای قضاوت در موارد اختلافی وجود نداشته باشد، اختلاف حاصل می‌گردد و نقض غرض می‌شود. بنابراین همان‌طور که هدایتگری خداوند اقتضا داشت پیامبرانی مبعوث کند، همان هدایتگری و لطف خداوند اقتضا دارد بعد از پیامبر افرادی را برای امامت و مرجعیت دینی منصوب نماید و وظیفه تبلیغ و تفسیر دین و رفع اختلاف را به عهده آنان واگذارد.

از جانب دیگر، اگر چنین کسی در جامعه حضور داشته باشد - که باید حضور داشته باشد - چون او عالم‌ترین، کاردان‌ترین و شایسته‌ترین فرد برای اداره جامعه و حل اختلاف‌ها و قضاوت است و در همه صفات کمال از دیگران سرآمد است، به‌طور

۱- امامت و رهبری، مرتضی مطهری، ص ۳۶-۴۰ و ص ۵۱-۵۴ و ص ۷۲-۷۶.

طبیعی و اگذاردن امور جامعه فقط به او سزاوار است و رسول خدا باید او را به عنوان صالح‌ترین فرد برای تصدی زعامت جامعه معرفی نماید و مردم هم به حکم مسلمان بودن موظف به اطاعت از او می‌باشند.

برای آگاهی بیشتر از جایگاه والای امامت در مذهب شیعه و این که چرا شیعیان امام را چنین ارجمند می‌شمارند، به روایاتی از معصومین علیهم‌السلام می‌نگریم که از هر سخنی دیگر سودمندتر و ارزنده‌ترند. پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید:

«أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا»<sup>۱</sup>

من شهر دانشم و علی علیه‌السلام دروازه آن است.

نیز در حدیث متواتر ثقلین می‌فرماید:

«إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ مَا إِنْ مَسَّكُمُ بِهِمَا لَنْ تَضِلُّوا بَعْدِي، كِتَابَ اللَّهِ وَعِترَتِي

أَهْلَ بَيْتِي لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْخَوْضَ»<sup>۲</sup>

من دو چیز گران‌سنگ در میان شما می‌گذارم. تا آن گاه که به آن دو تمسک جوئید، گمراه نخواهید شد؛ کتاب خدا و عترت؛ یعنی اهل بیت‌ام. این دو از هم جدا نمی‌شوند تا این که بر سر حوض [کوثر] بر من درآیند.

امام رضا علیه‌السلام درباره جایگاه امامت در حفظ دین می‌فرماید:

از جمله دلایل لزوم تعیین «اولی الامر» آن است که اگر خداوند امامی که متصدی، امین، نگهبان و نگهدارنده [ی دین] باشد، برنگزیند، دین مندرس می‌شود و از بین می‌رود و سنت و احکام الهی دگرگون می‌گردد، بدعت‌گزاران بر آن می‌افزایند و بی‌دینان از آن می‌کاهند و آن را بر مسلمانان مشتبه می‌سازند؛ زیرا ما دریافته‌ایم که مردم کامل نیستند و دچار کمبود و نیازمند [علم و آگاهی]‌اند، وانگهی، آنان گروه‌هایی گوناگونند و خواسته‌هایشان دگرگون است و مقاصدی مختلف دارند. پس اگر خداوند برای مردم سرپرستی برنگزیند که حافظ آنچه باشد که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آورده است - چنان که بیان

۱- بحار الانوار، ج ۱۰، ص ۱۲۰.

۲- همان، ج ۲، ص ۱۰۰؛ صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۸۷۳ و صحیح ترمذی، ج ۵، ص ۶۶۲ و سنن دارمی، ج ۲، ص ۴۳۲.

کریم - آنان دچار فساد می‌گردند و اساس شریعت، مکتب، سنت‌ها، و احکام الهی و ایمان دچار تغییر و دگرگونی می‌شود و این موجب تباهی تمام خلق می‌گردد.<sup>۱</sup>

## امامت در قرآن

پس از بررسی‌های بالا در موضوع امامت، اینک شایسته است به محضر کتاب خدا، قرآن کریم برویم و به گونه‌ای مختصر نگاه قرآن کریم به این موضوع بس مهم را به بحث و پژوهش بگذاریم:

### ۱- آیه «اولی الامر»

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا»  
(نساء ۵۹)

ای کسانی که ایمان آورده‌اید، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید فرستاده خدا را و صاحبان امر از خودتان را و هرگاه در چیزی نزاع کردید، آن را به خدا و پیامبر رجوع دهید، اگر ایمان به خدا و روز رستاخیز دارید. این برای شما بهتر و فرجام و پایانش نیکوتر است.

براساس دیدگاه توحیدی، انسان باید فرمانبردار و تسلیم مطلق فرمان‌های الهی باشد و اطاعتش از هر کس دیگر نیز در همین سو باشد؛ زیرا مالکیت حقیقی جهان هستی از ذات حق است و در نتیجه، حاکمیت بی‌قید و شرط نیز متعلق به او است. قرآن کریم می‌فرماید:

«إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ»  
(یوسف ۴۰)

حکم، جز از آن خدا نیست، فرمان داده است که جز او را نپرستید.

بنابراین، مقصود از اطاعت خداوند، پیروی اعتقادی و عملی از دین و آیینی است که از گذر وحی بر پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل فرموده است. با توجه به اصل «توحید در اطاعت»، پیروی از دستوره‌های غیر خدا در صورتی جایز است که از سوی او مجوزی در میان باشد.



پیامبران الهی عليهم السلام از کسانی هستند که به این مقام والا دست یافته‌اند و به اذن خدا، اطاعتشان واجب شده است؛ زیرا آنان بیانگر و اجرا کننده احکام خدایند و اطاعت از آنها در طول اطاعت خداوند است؛ چنان که قرآن کریم می‌فرماید:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ» (نساء | ۶۴)

هیچ پیامبری نفرستادیم، مگر این که به اذن خدا اطاعت شود.

منظور از «اولی الامر» کسانی است که بعد از رسول خدا صلى الله عليه وآله، شؤون مربوط به دین و دنیای مؤمنان (مورد خطاب آیه) را برعهده دارند و از متن جامعه اسلامی برخاسته‌اند و اطاعت از آنان مانند اطاعت از رسول خدا در فرمان‌هایی است که در مقام رهبری و اداره امور جامعه صادر می‌کنند.<sup>۱</sup>

### لزوم عصمت اولی الامر

نکته‌ای که از آیه شریفه برمی‌آید، این است که «اطاعت مطلق و بدون قید و شرط» از پیامبر صلى الله عليه وآله و اولی الامر عليهم السلام همانند اطاعت از خدا واجب است. این گواه بر آن است که آنان هیچ فرمانی مخالف با حکم واقعی الهی صادر نمی‌کنند و گرنه وجوب اطاعت از آنان موجب تناقض در کلام خدا می‌گردید؛ زیرا در صورتی که از روی عمد یا سهو، گفتار یا کرداری برخلاف حکم الهی از پیامبر صلى الله عليه وآله یا اولی الامر عليهم السلام سرزند، از سویی، باید طبق فرمان «أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ» اطاعتشان واجب باشد و از سوی دیگر، چون مخالف با حکم واقعی خداوند است، طبق صدر آیه (أَطِيعُوا اللَّهَ)، باید اطاعت خدا را مقدم داشت. در نتیجه، آغاز و انجام آیه به تناقض منتهی می‌شود؛ زیرا هم به چیزی امر و هم از آن نهی کرده است و از آن جا که از خداوند حکیم، سخن لغوی یا منتهی به محال صادر نمی‌شود، آیه بر عصمت پیامبر صلى الله عليه وآله و اولی الامر دلالت دارد.<sup>۲</sup> بر این حقیقت برخی مفسران اهل سنت، از جمله فخر رازی، نیز اعتراف کرده‌اند.<sup>۳</sup>

اولی الامر کیانند؟ درباره مصداق اولی الامر، نظریه‌هایی گوناگون از سوی مفسران

۱- المیزان، ج ۴، ص ۳۸۸.

۲- همان، ص ۳۸۸-۳۹۱.

۳- تفسیر کبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۴.

اهل سنت و شیعه مطرح شده است، از جمله این که:

۱ - آنان مطلق زمامداران و کسانی هستند که در مصدر امور قرار دارند و حکومت را در دست می‌گیرند.

۲ - آنان زمامداران عادلند که بر طبق حق و عدالت حکم می‌کنند.<sup>۱</sup>

۳ - آنان علمای دینند که زمامداران معنوی و فکری مردمند و به عنوان «اهل حلّ و عقد» شناخته می‌شوند.<sup>۲</sup>

۴ - آنان امامان معصوم علیهم‌السلام هستند.<sup>۳</sup> با توجه به لزوم عصمت اولی الامر - که از آیه برداشت می‌شود - هیچ یک از افراد سه مورد نخست نمی‌تواند مصداق اولی الامر و اطاعتش واجب باشد؛ زیرا بنابر فرض نخست اگر زمامدار فاسق باشد، باز هم اطاعت از او مانند اطاعت از خدا و رسول واجب است حال آن که ممکن نیست اطاعت مطلق از آنان در کنار اطاعت خدا و پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم واجب گردد. نظریه دوم و سوم نیز به دلیل عدم اثبات عصمت افراد مورد بحث، پذیرفتنی نیست. بنابراین، تنها نظریه مفسران شیعه درست است که اولی الامر را امامان معصوم علیهم‌السلام می‌دانند و به حکم آیه تطهیر<sup>۴</sup> آنان را معصوم می‌شمارند.

## ۲ - آیه «تبلیغ»

«يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ»  
(مائده ۶۷)

ای پیامبر، آنچه را از سوی پروردگارت بر تو نازل شده است، ابلاغ کن و اگر نکنی، رسالت او را انجام نداده‌ای و خداوند تو را از [آسیب] مردم نگاه می‌دارد. خداوند کافران را هدایت نمی‌کند.

آیه کریمه بالا خطاب به پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، با تأکید و تهدید، دستور می‌دهد که پیام خداوند را به مردم برساند و اگر چنین نکند، رسالت خدا را تبلیغ نکرده است. آن‌گاه پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم

۱ - الکشاف، ج ۱، ص ۵۳۵.

۲ - تفسیر کبیر، ج ۱۰، ص ۱۴۵.

۳ - مجمع البیان، ج ۳ و ۴، ص ۶۴؛ المیزان، ج ۴، ص ۳۹۸.

۴ - احزاب (۳۳)، آیه ۳۳.

را، که گویی از چیزی احساس خطر می‌کرده و نگران بوده است، دل‌داری می‌دهد و می‌فرماید: در انجام این رسالت، از مردم مه‌راس؛ زیرا خداوند تو را از آسیب آنان نگاه می‌دارد. در پایان نیز به‌عنوان تهدید، به کسانی که این پیام را انکار می‌کنند و در برابرش از روی لجاجت، کفر می‌ورزند، می‌فرماید: «خداوند کافران لجوج را هدایت نمی‌کند.»

### «مقصود از «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ»

دیدگاه مفسران شیعه، آن است که موضوع مهمی که پیامبر ﷺ بنا بر آیه مورد نظر مأمور ابلاغ آن بوده، معرفی جانشین پس از خود و تعیین سرنوشت آینده اسلام و مسلمانان از طریق نصب امیر مؤمنان، حضرت علی عليه السلام، به مقام والای امامت و ولایت بوده است.<sup>۱</sup>

بنابراین نظریه، مراد از «مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ» حکمی خاص و نوین بوده که بر پیامبر ﷺ نازل شده و مقصود از «رسالت»، مجموع دین و احکام آن بوده است. بنابراین، معنای آیه این است: «حکمی را که از سوی پروردگارت بر تو نازل شده است، تبلیغ کن و اگر نه در انجام اصل رسالت الهی، کوتاهی کرده‌ای.» چنین فرمانی نشان‌دهنده اهمیت موضوع حکم است که همانند روح در کالبد دین، مایه حیات و حرکت است و بنیانش را استواری و استقرار می‌بخشد. از این رو، انتظار می‌رفت گروهی از مردم مخالفت کنند، به گونه‌ای که اوضاع را تغییر دهند و ارکان دین را منهدم سازند؛ زیرا به گمان باطل آنان، پیامبر ﷺ حکم را از پیش خود و برای منافع خویش و برخلاف مصالح دیگران گفته بود.

رسول خدا ﷺ می‌ترسید دین خدا هدف دنیاطلبان و زورمداران قرار گیرد و کوشش‌های مسلمانان ناکام ماند و برخی مردم این فرمان الهی را تاب نیاورند و از این رو، تبلیغ آن را به تأخیر می‌انداخت و در انتظار فرصتی مناسب به سر می‌برد تا بتواند مردم را از خواست خداوند آگاه کند و آنان نیز بپذیرند. در چنین هنگامی، آیه شریفه نازل شد و دستور فوری و اکید آمد که پیام ابلاغ گردد و خداوند وعده داد که پیامبرش را از آسیب مردمان ناسپاس و نافرمان نگاه می‌دارد.

پیامبر ﷺ اندیشناک بود که با اظهار ولایت حضرت علی عليه السلام مردم گمان برند او از

پیش خود، پسر عمویش را به جانشینی برگزیده است. اما پس از نزول آیه در «غدیر خم»، فرمان الهی را عملی ساخت و فرمود:

«مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلَيْهِ مَوْلَاهُ»<sup>۱</sup>

هر که من مولای اویم، پس علی مولای او است.

### شان نزول

آنچه دیدگاه مفسران شیعه را درباره این آیه شریفه، تأیید می‌کند، روایاتی بسیار است که در شأن نزول آن نقل شده است. این روایات را شماری بسیار از اهل سنت و شیعه نقل کرده‌اند؛ روایانی که بسیاری از آنان صحابه پیامبر بوده‌اند؛ مانند ابن عباس، ابن مسعود، ابو سعید خدری، زید بن ارقم، براء بن عازب، جابر بن عبدالله، ابو هریره و دیگران.<sup>۲</sup>

با توجه به کثرت روایات، امکان انکار یا نادیده گرفتن آنها نیست و برای کسی که در پی شناخت حق و یافتن حقیقت است، به راستی که همین حجّت کافی است. اینک به عنوان نمونه، به دو نقل زیر می‌نگریم:

۱- ابن عباس گفته است:

آن‌گاه که رسول خدا ﷺ مأموریت یافت ولایت حضرت علی علیه السلام را ابلاغ کند، می‌هراسید که مردم نپذیرند و این را ناشی از محبت او به عموزاده‌اش بدانند. اما خداوند با وحی این آیه، او را به این کار امر کرد و او نیز ولایت علی علیه السلام را ابلاغ کرد.<sup>۳</sup>

۲- امام باقر علیه السلام فرموده است:

خداوند به پیامبر ﷺ امر فرمود که ولایت را برای مردم تفسیر کند؛ همان‌گونه که نماز، زکات، روزه و حج را برای آنان تفسیر کرده بود. در این هنگام، سینه پیامبر ﷺ تنگ گشت و ترسید مردم از دینشان بازگردند و او را تکذیب کنند. و این مهم را به خدا وا گذاشت. خداوند نیز به او وحی فرمود: «ای رسول! آنچه را بدان مأمور شده‌ای، ابلاغ کن...» وقتی خداوند او را [از عواقب سوء ابلاغ] امنیت داد و از ابلاغ

۱- ر.ک. المیزان، ج ۶، ص ۴۵-۴۸.

۲- برای آگاهی از طبقات راویان و منابع شیعه و سنی، ر.ک: الغدیر، ج ۱، ص ۱۶۷-۳۱۱.

۳- روح المعانی، ج ۶، ص ۱۹۲.

نکردن ترسانید، رسول خدا ﷺ نیز ولایت حضرت علی رضی الله عنه را ابلاغ فرمود.<sup>۱</sup>

### ۳- آیه «اکمال»

«الْيَوْمَ يَمَسُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَاتَّمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا»؛ (مائده ۳۱)

امروز کافران از آیین شما مأیوس شدند. پس، از آنان ترسید و از من بترسید. امروز دین شما را به کمال رسانیدم و نعمت خود را بر شما کامل کردم و اسلام را به عنوان دین [جاودان] شما پذیرفتم.

آیه بالا در سوره مائده جای دارد که بنابر گفته مفسران، از آخرین سوره‌هایی است که در روزهای واپسین عمر پیامبر ﷺ بر او نازل شده است<sup>۲</sup> بی گمان، این بخش از آیه به گونه‌ای مستقل و جدای از صدر و ذیل آن، که درباره احکام و شرایط خوردن گوشت حیوانات است، نازل شده<sup>۳</sup> و مربوط به رویدادی بسیار مهم و تاریخی در زندگی پیامبر ﷺ است و چهار نکته چشمگیر در آن نهفته است:

۱- مأیوس شدن کفار؛

۲- کامل شدن دین؛

۳- به کمال رسیدن نعمت الهی؛

۴- اسلام با نزول این حکم مبدل به دینی شد که با توجه به خاتمیت رسول خدا ﷺ

پیروی از آن تا ابد مرضی خداوند است.

این روز، بسیار حساس و سرنوشت‌ساز بوده است؛ چونان که بنابر روایات، برخی یهودیان و مسیحیان با شنیدن آیه، به مسلمانان گفتند: «آیه‌ای بر شما نازل شده است که اگر در کتب آسمانی ما می‌آمد، روز و ساعت نزولش را عید قرار می‌دادیم»<sup>۴</sup>

۱- شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۵۴.

۲- همه مفسران بر آنند که این سوره در حجه الوداع نازل شده است. حجه الوداع در اواخر عمر شریف رسول خدا ﷺ روی داده است. ر.ک: روح المعانی، ج ۶، ص ۴۷.

۳- المیزان، ج ۵، ص ۱۶۸.

۴- تفسیر المنار، ج ۶، ص ۱۵۵.

## مراد از «الیوم»

کلمه «یوم» به معنای روز است و با الف و لام عهد، به معنای «آن روز» یا «امروز» است. از آنجا که در آیه پیش، سخنی از «آن روز» به بیان نیامده، معنای این کلمه در آیه مبهم است. از این رو، یکی از نکته‌های بنیادین در تفسیر و فهم درست آیه شریفه، شناخت «آن روز» مهم و تاریخ ساز با استفاده از قراین و نشانه‌ها و زمان نزول آیه است. در تعیین مصداق این روز، احتمالاتی داده‌اند:

**الف - روز عرفه:** برخی احتمال داده‌اند که مراد از «الیوم» روز عرفه سال دهم هجرت (حیجة الوداع) است و گفته‌اند که این آیه و آیات پیش، در آن روز نازل شده و احکام اسلام را کامل کرده و بقایای جاهلیت را باطل ساخته‌اند. بنابراین، معنای آیه چنین است که خداوند به مؤمنان خبر داده که در این روز (روز عرفه سال دهم هجری با نازل شدن این احکام)، دین کامل گشته و کفار از نابودی و زوال دین اسلام ناامید شده‌اند و اکنون که خداوند ناتوانی مسلمانان را به نیرومندی و ترس آنان را به آرامش و امن و فقرشان را به ثروت و بی‌نیازی بدل ساخته، سزاوار است از کسی جز او ترسی به دل راه ندهند.<sup>۱</sup>

در پاسخ به این نظریه، باید گفت: ویژگی‌هایی که در آیه آمده است بر روز عرفه تطبیق نمی‌کنند؛ زیرا رویدادی که موجب ناامیدی کفار شود، در آن روز واقع نشده است. اگر منظور ناامیدی مشرکان قریش از پیروزی بر دین مسلمانان باشد، این رویداد در روز فتح مکه، در سال هشتم هجرت واقع شده است، نه روز عرفه سال دهم و اگر مراد ناامیدی مشرکان عرب باشد، این رویداد در روز نزول آیه براءت در سال نهم هجرت اتفاق افتاده است و اگر مقصود ناامیدی تمام کفار باشد - که شامل یهود، نصاری، مجوس و جز آنها نیز بشود - باید گفت: آنان آن هنگام از غلبه بر مسلمانان مأیوس نشده بودند؛ زیرا در آن روز، اسلام در خارج از جزیره العرب دارای نیرویی نبود.

از سوی دیگر، صرف حضور پیامبر ﷺ در حج و تعلیم عملی و زبانی احکام حج توسط آن حضرت را نمی‌توان اِکمال دین نامید. احکامی نیز که در این سوره آمده‌اند کامل کننده دین نیستند؛ زیرا روایاتی بسیار از ابن عباس، عمر بن خطاب و دیگران نقل

شده‌اند حاکی از این که احکام و واجباتی پس از آن روز نیز نازل گشته‌اند؛ از جمله آیه «کلالة»<sup>۱</sup> و آیه «ربا»<sup>۲</sup> و اگر مقصود از «اکمال دین»، پاک شدن خانه خدا از مشرکان و بیرون راندن آنان و انجام اعمال حج توسط مسلمانان - بدون اختلاط با مشرکان - باشد، یک سال پیش از آن - در سال نهم هجرت - پس از نزول آیه برائت، از ورود به مسجدالحرام و شرکت در مراسم حج منع شده بودند و حکم جنگ با آنها صادر شده بود.<sup>۳</sup>

**ب - روز بعثت:** برخی پنداشته‌اند که منظور از «این روز»، زمان ظهور اسلام و بعثت پیامبر ﷺ است و آیه می‌خواهد بفرماید که خداوند با نازل کردن اسلام، دین را بر شما کامل کرد و نعمت را بر شما تمام نمود و کفار را از شما مأیوس ساخت. ولی این احتمال درست نیست؛ زیرا آیه بر این گواه است که پس از رواج اسلام، باز هم کفار طمع داشتند که این دین نوپای آسمانی را از میان ببرند و مسلمانان نیز از کفار بر دین خود می‌ترسیدند.<sup>۴</sup>

**ج - روز فتح مکه یا روز نزول آیه برائت:** برخی پنداشته‌اند مقصود، روز فتح مکه است؛<sup>۵</sup> زیرا در آن روز، خداوند قدرت و شوکت مشرکان را در هم شکست، بنیان بت‌پرستی را منهدم ساخت و آنان را از ایستادگی در مقابل اسلام و مسلمانان ناامید کرد، یا ممکن است روز نزول آیات سوره برائت، مورد نظر باشد<sup>۶</sup> که اسلام تقریباً در همه شبه جزیره عربستان گسترش یافت، آثار شرک از میان رفت و سنت‌های جاهلی مُرد. از آن زمان، در مراکز دینی و مراسم حج، دیگر کسی از مشرکان دیده نمی‌شد و خداوند ترس مؤمنان را به امنیت مبدل ساخت.

در پاسخ به این احتمالات، باید گفت: اولاً، حوادث مزبور مدت‌ها پیش از نزول آیه شریفه روی داده‌اند. ثانیاً هر چند پس از آن حوادث، شوکت شرک در هم شکست، اما هنوز دین اسلام کامل نشده بود و بسیاری از احکام و واجبات، پس از آن حوادث نازل

۱- نساء (۴)، آیه ۱۷۶.

۲- بقره (۲)، آیه ۲۷۸.

۳- المیزان، ج ۵، ص ۱۷۰.

۴- همان، ص ۱۶۸.

۵- تفسیر المنار، ج ۶، ص ۱۵۷.

۶- الدر المنثور، سیوطی، ج ۲، ص ۲۵۸.

گشتند.<sup>۱</sup> بنابراین، اشکال اصلی بر نظریه‌های مزبور این است که در هیچ کدام از این روزها، نه کفار و مشرکان از پیروزی بر اسلام مأیوس شدند و نه دین کامل گشت.

**د - روز غدیر خم:** دیدگاه مفسران شیعه، که مورد تأیید روایاتی پرشمار و با مضمون و محتوای آیه نیز سازگار است، این است که مراد از «الیوم» روز غدیر خم است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، امیر مؤمنان علی علیه السلام را به گونه رسمی، به عنوان جانشین پس از خود منصوب کرد. در آن روز بود که همه امیدهای کفار به یأس مبدل شد؛ زیرا آنان پس از آن که همه تهدیدها، تطمیع‌ها، فشارها، جنگ‌ها و توطئه‌هایشان را برای نابودی اسلام بی‌نتیجه دیدند و قدرت و شوکت اسلام را روزافزون یافتند، تنها به یک چیز امید بسته بودند؛ گمان می‌کردند دین اسلام وابسته به شخص پیامبر صلی الله علیه و آله است و او سرانجام، از دنیا می‌رود و چون فرزند پسر ندارد، نام و یاد و دینش از میان می‌رود و بساط اسلام برچیده می‌گردد؛ زیرا بقای هر دینی وابسته به وجود حاملان، حافظان و کارگردانان آن است. آنچه روزنه امید کفار را مسدود ساخت و آنان را در گرداب یأس فرو برد، این بود که خداوند کسی را به جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برگزید که راه رسالت را تداوم می‌بخشید، احکام و معارف دین را حفظ می‌کرد و ارشاد، هدایت و تدبیر امور جامعه اسلامی را پس از رسول خدا صلی الله علیه و آله برعهده می‌گرفت. او انسانی والا و شایسته، صاحب همه فضیلت‌ها و کمالات، مرد علم، تقوا، شجاعت، عدالت، کیاست و سیاست، حضرت علی بن ابی‌طالب علیه السلام بود که در روز هجدهم ذی‌حجه، هنگام بازگشت پیامبر صلی الله علیه و آله از حجة‌الوداع، در سرزمین غدیر خم، از سوی آن حضرت به خلافت برگزیده شد. در آن روز، اسلام به کمال نهایی خود رسید و جاودانگی‌اش با امامت، تضمین گردید، نعمت خدا بر بندگانش با «ولایت» به اتمام رسید و مورد پسند خدا گشت.<sup>۲</sup>

### شان نزول

روایاتی بسیار از طریق اهل سنت و شیعه نقل شده‌اند که بر نزول آیه مزبور در روز

۱- المیزان، ج ۵، ص ۱۶۹.

۲- اقتباس از: المیزان، ج ۵، ص ۱۷۴-۱۸۲.



غدیر خم، پس از ابلاغ ولایت حضرت علی علیه السلام توسط پیامبر صلی الله علیه و آله دلالت دارند<sup>۱</sup> اکنون به عنوان نمونه، دو نقل را از نظر می‌گذرانیم:

۱ - ابو سعید خدری نقل کرده است که پیامبر صلی الله علیه و آله در غدیر خم، حضرت علی علیه السلام را به عنوان «ولیی» به مردم معرفی کرد و هنوز مردم متفرق نشده بودند که آیه مزبور نازل شد. آن‌گاه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمودند:

«اللَّهُ أَكْبَرُ عَلَىٰ إِكْمَالِ الدِّينِ وَ إِتْمَامِ النُّعْمَةِ وَ رِضَا الرَّبِّ بِرِسَالَتِي وَ الْوِلَايَةِ لِعَلِيٍّ مِنْ بَعْدِي... مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِيٌّ مَوْلَاهُ»<sup>۲</sup>

خداوند بزرگ‌تر است [یک نوع مهر و ستایش است] بر کامل کردن دین و بر تمام کردن نعمت (و شکر) بر رضایت پروردگار به رسالت من و ولایت علی بعد از من... هر کس من مولای اویم، پس علی مولای اوست.

۲ - ابو هریره نقل کرده است که در روز عید غدیر خم، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله دست علی علیه السلام را گرفت و فرمود:

آیا من ولی مؤمنان نیستم؟ گفتند: آری یا رسول الله. فرمود: «هر کس من مولای اویم، پس علی مولای او است. آن‌گاه عمر بن خطاب به علی علیه السلام گفت: «به! به! چه جای افتخار و مباحات است برای تو، ای پسر ابوطالب، که مولای من و هر مؤمنی گشتی.» آن‌گاه این آیه نازل شد.<sup>۳</sup>

۱- ر.ک: الغدیر، ج ۸، ص ۲۳۰-۲۳۷.

۲- شواهد التنزیل، ج ۱، ص ۲۰۲.

۳- همان، ص ۲۰۳.

## پرسش

- ۱ - تعریف جامع امامت را بنویسید.
- ۲ - اختلاف اساسی شیعه و سنی در بحث امامت، چیست؟
- ۳ - چرا «اولی الامر» در آیه یاد شده، باید دارای عصمت باشد؟
- ۴ - شأن نزول آیه تبلیغ را به اختصار بنویسید.
- ۵ - چرا مراد از «یوم» در آیه اکمال فقط روز غدیر خم است؟



### ولایت فقیه

اصل ولایت فقیه و ضرورت تداوم رهبری ولایی و دینی در عصر غیبت اگرچه به تعبیر امام خمینی علیه السلام از مسائلی است که اثباتش به دلیل نیاز ندارد و تصورش موجب تصدیقش می‌شود،<sup>۱</sup> ولی به جهت مخالفت‌های گسترده و القای شبهات فراوان از سوی مخالفان - که سبب پیدایش پرسش‌هایی دربارهٔ حقانیت و مشروعیت آن می‌شود - ضرورت دارد پیوسته مورد بحث قرار گرفته، جوانب آن به‌طور مستدل تبیین گردد.

#### ضرورت وجود ولایت فقیه

از آنجا که تشکیل حکومت برای سامان بخشی به زندگی یک نیاز ابتدایی و بدیهی و به اقتضای عقل و فطرت سلیم انسانی است، اسلام نیز به این نیاز انسان توجه کامل کرده و تشکیل حکومت براساس دین را در دستور کار جدی خود قرار داده است. پژوهش‌های جامعه‌شناسان نشان می‌دهد که تشکیل حکومت همواره یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر عقلی و فطری بوده و برای ادامهٔ حیات انسانی چاره‌ای از آن نیست؛ زیرا بشر مدنی الطبع است و تنها در سایهٔ زندگی اجتماعی و تشکیلات منسجم سیاسی که در آن حقوق انسانها محترم شمرده شود، می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. روشن است که زندگی اجتماعی، روابط متقابل با هموعان، تلاش همگانی، تعاون و همکاری از راه تقسیم کار، قانون‌گرایی، رعایت مصالح عمومی و سایر پدیده‌های اجتماعی را به دنبال دارد. از آنجا که فعالیت‌های یاد شده برای جامعه ضروری است، وجود تشکیلات سامان‌دهندهٔ آنها یعنی «حکومت» نیز ضروری است. اسلام نیز تشکیل حکومت - با راهکارها و قوانین دینی - را به عنوان یکی از

ضروری ترین نیازهای انسان و جامعه تأیید کرده است.

بر اساس همین ضرورت بود که رسول گرامی اسلام پس از هجرت به مدینه بلافاصله شالوده حکومت دینی را ریخت و تشکیلات سیاسی - حکومتی ایجاد کرد.<sup>۱</sup> این خود نشان می‌دهد که تحقق اهداف عالی اسلام جز از راه تشکیلات اجرایی و حکومتی بر اساس اسلام میسر نیست؛ زیرا در صورت تشکیل نشدن حکومت دینی، بسیاری از احکام اسلام به اجرا در نخواهد آمد و تعطیل می‌شود و این با غرض ارسال دین منافات دارد.

این نیاز ضروری به تشکیل حکومت دینی به زمان و مکان و متکی به افرادی خاص نیست، بلکه نیازی همیشگی است؛ زیرا از یک سو نیاز بشر به داشتن حیات معقول انسانی و هدایت و تکامل معنوی و ایمانی، نیازی دائمی است و مخصوص و منحصر به مردم زمان و مکان خاصی نیست و از سوی دیگر آیین مترقی اسلام هم به عنوان کامل‌ترین و آخرین دین آسمانی احکامی آورده که برای همیشه ماندگار و ارزشمند و معتبر است.

روشن است که بهترین و شایسته‌ترین افراد برای تصدّی حکومت دینی و اجرای احکام اسلام، در درجه نخست خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام به عنوان جانشینان راستین آن حضرت می‌باشند و در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام فقهای جامع شرایط به عنوان کارشناسان راستین مسائل دینی شایسته چنین مسندی هستند.

برخی از علما و حکمای معاصر، دلیل عقلی بر ضرورت ولایت و حکومت فقیه در عصر غیبت را با چند مقدمه به شرح زیر تبیین کرده‌اند:

۱ - نیاز جامعه بشری به دین الهی امری ضروری بوده و اختصاص به عصر حضور معصوم علیه السلام ندارد؛

۲ - احکام سیاسی - اجتماعی اسلام همانند احکام عبادی آن برای ابد مصون از گزند و زوال است؛ لذا برای همیشه لازم الاجرا است؛

۳ - لزوم احیا و اجرای احکام سیاسی - اجتماعی اسلام ایجاب می‌کند که فردی اسلام شناس، متخصص در امور دینی و در عین حال عادل و وراسته، اجرای آن‌ها را بر عهده گیرد؛

۱ - تشکیل حکومت اسلامی توسط پیامبر صلی الله علیه و آله به اقتضای احکام اسلامی و در راستای تحقق و پیاده کردن آن بوده است نه به درخواست مردم مسلمان، گرچه مردم خواستار آن بودند و آن را از جان و دل پذیرا شدند. این حقیقتی است که حتی مورد گواهی مستشرقان غربی نیز است. رک: اسلام در قرون وسطی، پروفیسور فن گوستاو گرونباوم، ترجمه غلام‌رضا سمعی، ص ۱۴۲، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۳.

۴ - وجود مجتهدان عادل، که در کمال دقت احکام الهی را استنباط و به آن عمل کرده و به دیگران اعلام کنند، لطف خدایی بوده و در نظام اصلح و به مقتضای لطف الهی واجب است.<sup>۱</sup>

لطف الهی که در حکمت و کلام از آن به «برهان لطف و حکمت» تعبیر می‌شود و مهم‌ترین دلیل و برهان حکما و متکلمان بر اثبات ضرورت ارسال پیامبران و ادیان و شرایع آسمانی برای هدایت بشر به شمار می‌آید، به این معنا است که هر آنچه انسان مؤمن را به طاعت و قرب خداوند نزدیک و از معصیت او دور گرداند «لطف» شمرده شده و بر خداوند - به اقتضای ذات و کمالات وجودی‌اش - ضروری است که در حق بندگان روا داشته و از آنها دریغ نرزد. بارزترین مصداق این لطف خدایی ارسال پیامبران و ادیان آسمانی می‌باشد؛<sup>۲</sup> و حاکمیت ولی فقیه در عصر غیبت معصوم علیه السلام نیز به نوبه خود از مصادیق روشن این لطف الهی است و ضروری است که این حکومت و حاکمیت فقیه در عصر غیبت تحقق پذیرد، در غیر این صورت آن لطف الهی در باره بندگان اعمال نخواهد شد، زیرا دین الهی به تمام و کمال به اجرا در نخواهد آمد و هدف از ارسال دین حاصل نخواهد شد.<sup>۳</sup>

## منشأ مشروعیت ولایت

ساده‌ترین معنای مشروعیت، عبارت از حق بودن و مجاز شمردن است و منظور از مشروعیت ولایت این است که ولایت حاکم، حق و مشروع است و مردم باید از او اطاعت کنند.

۱ - پیرامون وحی و رهبری، عبدالله جوادی آملی، ص ۱۴۶ - ۱۴۷.

۲ - ر. ک: کشف المراد - شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی - علامه حلی، به تعلیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی، ص ۳۲۴ - ۳۲۹.

۳ - دو نکته را در این زمینه خاطر نشان می‌کنیم:

الف - دلایل عقلی دیگری از سوی برخی دیگر از حکما و علما برای اثبات حکومت و ولایت فقیه در عصر غیبت اقامه شده است، ولی با دقت در آنها، روشن می‌شود که همگی بازگشت‌شان به همین برهان «حکمت و لطف» است که با چند تقریر و افزودن یا کاستن مقدمات آن ارائه شده است. از این رو، نیازی به ذکر آنها نیست. برای آگاهی از آن سبب‌ها از جمله ر. ک: «معنویت تشیع»، علامه طباطبائی، ص ۷۳ - ۷۶؛ «البدن الزاهر»، (تقریر درس خارج صلوة الجمعة و المسافر، آیه‌الله بروجردی) حسینعلی منتظری، ص ۵۲ - ۵۷؛ «کتاب البیع»، امام خمینی، ج ۲، ص ۴۶۰.

ب - چنان که می‌دانیم عمده دلیل حکومت و ولایت فقیه، دلیل عقلی است؛ با وجود این دلیل عقلی نیازی به ذکر دلیل یا دلایل نقلی (آیات و روایات) نیست؛ زیرا آنها ارشاد به حکم عقل‌اند و دلیل عقلی برای اثبات کفایت می‌کند از این رو، برای رعایت اختصار از ذکر دلیل نقلی سرباز زدیم. در هر صورت اگر احساس شود که مسأله نیاز به بررسی و اثبات بیش‌تری دارد، بحث بعدی (منشأ مشروعیت) مکمل و مؤید آن بوده و به آن وضوح بیش‌تری می‌بخشد.

سخن در این است که منشأ مشروعیت ولایت چیست؟ آیا منشأ آن، خواست و اراده مردم است یا چیز دیگر؟

در پاسخ به این پرسش پنج نظریه عمده وجود دارد که اجمالاً آن به قرار زیر است:

**۱ - نظریه قرار داد اجتماعی:** این نظریه سرچشمه مشروعیت حکومت را قرار داد اجتماعی می‌داند و می‌گوید شهروندان یک جامعه برای فائق آمدن بر مشکلات و ایجاد نظم و انضباط اجتماعی یک سری قوانین و راه کارهای اجرایی را مطابق خواست و اراده اکثریت افراد جامعه به تصویب می‌رسانند و همه مردم آن جامعه خود را ملزم به اجرای آن قوانین که توسط حکومت منتخب آنها به اجرا گذاشته می‌شود، می‌دانند.

**۲ - نظریه رضایت:** بر اساس این نظریه حکومتی مشروع و برخوردار از حقانیت است که بتواند رضایت و خشنودی مردم را در پی آورد. باید توجه داشت که در نظریه قرارداد اجتماعی نیز عنصر رضایت وجود دارد؛ زیرا افراد با رضایت خویش به شرکت در قرارداد اجتماعی اقدام می‌کنند، اما رضایت در این نظریه به معنای خشنودی انسان‌ها و شهروندان از صاحبان قدرت و حکومت است؛ یعنی آنان در نزد مردم مقبول و مورد پذیرش باشند. پس تفاوت این شد که در قرارداد اجتماعی مردم با توافق هم حکومت و قوانین جاری را به وجود می‌آورند اما در نظریه رضایت اقدام این گونه لازم نیست بلکه مهم جلب رضایت مردم توسط حاکمان است و کاری به جنبه‌های دیگر ندارند.

**۳ - نظریه عدالت:** این نظریه تأمین عدالت را ملاک مشروعیت حکومت می‌داند.

**۴ - نظریه سعادت یا ارزش‌های اخلاقی:** ملاک مشروعیت حکومت، ارزش‌های اخلاقی یا سعادت عمومی است؛ یعنی مدار حکومت و مشروعیت آن ارزش‌ها و قوانین اخلاقی است، و حکومت باید بر اساس معیاری‌های اخلاقی عمل کند و ارزش‌های اخلاقی را اجرا نماید تا در پرتو آن مردم به سعادت برسند.

**۵ - نظریه مرجعیت امر الهی یا حاکمیت الهی یا اراده و خواست الهی،** که حکومت

دینی بر اساس همین نظریه پی ریزی می‌شود و مشروعیت می‌یابد.<sup>۱</sup>

در یک جمع بندی کلی می‌توان نظریه اول و دوم و نظریات مشابه به آن را که ملاک

۱- برای تحقیق بیشتر رک: امام خمینی و حکومت اسلامی (مجموعه مقالات ارائه شده در کنگره امام خمینی و

اندیشه حکومت دینی، ۱۳۷۸، قم)، ج ۲ (فلسفه سیاسی - ۱)

مشروعیت در آن‌ها صرفاً: رضایت، اراده و خواست اکثریت مردم یک جامعه است به یک نظریه با محوریت «خواست مردم» ارجاع داد و نظریات سوم و چهارم را نیز که بر ملاک‌های ارزشی و اخلاقی تکیه می‌کنند نیز به نظریه پنجم که صورت کامل آنها مطرح می‌باشد، ارجاع و از طرح جداگانه آنها صرف‌نظر کرد. از این رو ابتدا نظریه «مشروعیت حکومت با خواست صرفاً مردمی» را به اجمال مورد بررسی و نقد قرار می‌دهیم و پس از آن به «مشروعیت حکومت در اندیشه سیاسی اسلام» می‌پردازیم.

### ۱ - مشروعیت حکومت با خواست مردم

مشروعیت مردمی از دو حال خارج نیست: یا به صورت حکومت مستقیم همه مردم است که همان نظریه دموکراسی (= مردم سالاری) به معنای مطلق آن است - که این حکومت امروزه در هیچ جای دنیا رایج نیست - و یا به صورت حکومت نمایندگان اکثریت مردم است که این نوع دموکراسی در جوامع غربی و شرقی مورد اجرا می‌باشد.

دموکراسی به هر شکلی که تصور کنید اشکالات فراوانی دارد که مجال پرداختن به آنها نیست.<sup>۱</sup>

یکی از اشکالات حکومت دموکراسی این است که انسان‌ها - چنان که مفاهیم دینی و حیانی گواهی می‌دهد - توان شناخت دقیق مصالح و مفاسد فردی و اجتماعی خود را ندارند؛ زیرا خواست و اراده نفسانی آنها بر خواست و اراده عقلانی و مصالح واقعی شان غلبه دارد - مگر آنانی که تحت تعالیم دینی و هدایت‌های حیانی قرار داشته و بتوانند هواهای نفسانی خود را تعدیل کرده و تحت سیطره عقل ناب در آورند - در غیر این صورت پیوسته در معرض تهاجم نفس اماره و خواسته‌های ناپسند آن قرار دارند.

از این رو، اگر ملاک مشروعیت حکومت، دموکراسی مطلق و صرف آرا و خواسته‌های شهروندان آن جامعه باشد و بدون این که معیاری برای اظهار نظر و خواسته‌هایشان در میان باشد ضمن این که گفتیم دموکراسی مطلق ممکن نیست، با فرض امکان ممکن است آنها حکومت و قوانینی را بخواهند و با آرای خویش به تصویب برسانند که با موازین اخلاقی اصیل و ارزش‌های انسانی پایدار مخالف بوده و بر خلاف مصالح واقعی و منافع عقلانی آنها باشد - مانند رسمیت‌بخشی به همجنس بازی و ازدواج مرد با مرد در بعضی از کشورهای غربی -.



روشن است در چنین صورتی جامعه به انحطاط اخلاقی کشیده شده و شهروندان به ویژه نسل جوان آن با برخورداری از آزادی کامل جنسی و برقراری روابط نامشروع، به فساد و تباهی روی خواهند آورد چنان چه امروزه این خطر جوامع غربی را مورد تهدید جدی قرار داده است.

## ۲- مشروعیت در اندیشه سیاسی اسلام

بر اساس جهان بینی اسلام، حاکمیت مطلق بر انسان و جهان از آن خداست و بس؛ و تنها منبع ذاتی مشروعیت، ذات اقدس اله است و همه حاکمیت‌ها و مشروعیت‌ها از آن ذات یگانه سرچشمه می‌گیرد.

حال می‌خواهیم ببینیم آیا خداوند حق حاکمیت بر مردم را بر فرد یا گروه خاصی عطا نموده یا این حق را به همه امت اسلامی تفویض کرده است؟ به بیان دیگر، آیا رأی و رضایت امت اسلامی در مشروعیت حاکمیت و حکومت اسلامی دخالت دارد یا نه؟ در پاسخ به این پرسش دو دیدگاه عمده وجود دارد:

**دیدگاه نخست (انتصاب):** ولایت الهی بر تدبیر مدیریت اجتماعی و مدیریت سیاسی جامعه اسلامی از سوی خداوند به طور مستقیم به پیامبر ﷺ تفویض شده و پس از ایشان به امامان معصوم علیهم‌السلام و گذار گردیده است و در عصر غیبت امام معصوم علیه‌السلام نیز فقیهان عادل از جانب خداوند به جای امام معصوم عهده‌دار تدبیر و مدیریت سیاسی و اجتماعی و نیز موظف به هدایت مردم هستند. از این رو، رأی و خواست مردم در مشروعیت حکومت دخالتی ندارد. مردم موظف هستند امر فقیهان را بپذیرند و از ایشان اطاعت کنند، و از آنجایی که هیچ عنصر مردمی در ثبوت مشروعیت حکومت نقش ندارد، این نوع مشروعیت را «مشروعیت الهی بلا واسطه» گویند؛ یعنی بدون وساطت مردم در مشروعیت. مردم فقط در تحقق خارجی حکومت و مقبولیت و کارآمدی نقش دارند.

قول مشهور در میان فقهای شیعه از گذشته و حال همین است که معروف به قول «نصب» است؛ یعنی فقیه جامع شرایط به عنوان نایب عام امام علیه‌السلام از طرف شارع به سرپرستی جامعه منصوب شده است. البته این مربوط به مقام ثبوت است و در مقام اثبات و فعلیت رأی مردم نقش تعیین کننده دارد. چه این که هیچ فقیهی نمی‌تواند بدون خواست و رضایت مردم، خود را بر مردم تحمیل کند، چون این اصل مسلم به اتفاق علما در همه جا

لازم الاجرا است که «هدف هر چه مقدس باشد وسیله را موجه و مباح نمی‌کند»<sup>۱</sup>

**دیدگاه دوم (انتخاب):** خداوند تدبیر امور سیاسی امت اسلام را به خودشان واگذار کرده تا در چارچوب ضوابط دینی حاکمیت خود را اعمال کنند. از آنجا که مردم در چارچوب شرع می‌توانند انتخاب کنند، مشروعیت الهی است، ولی از آن جهت که مردم واسطه میان خدا و حکومتند و در مشروعیت تأثیر گذارند، چنین مشروعیتی را «مشروعیت الهی - مردمی» گویند. مشروعیت الهی - مردمی میان برخی فقهای معاصر طرفدارانی دارد.<sup>۲</sup> این قول مشهور به «قول انتخاب» است.<sup>۳</sup>

### نقش مردم در حکومت دینی

بر اساس این که قول مختار، همان قول مشهور میان اکثر فقها به ویژه امام راحل، یعنی مشروعیت الهی بر مبنای «نصب» است، سزاوار است در باره این قول و نقش مردم در حکومت دینی و سپس سازگاری مبنای مشروعیت الهی با نظریه اخلاقی توضیح بیشتری بدهیم.

توضیح آن که «برهان لطف و حکمت» چنان که ضرورت حکومت اسلامی را اثبات می‌کند، مشروعیت الهی حکومت اسلامی را چه در زمان پیامبر و امام علی<sup>علیه السلام</sup> و چه در زمان غیبت نیز اثبات می‌کند و دلالت بر نصب مطلق دارد، به طوری که مردم در اصل مشروعیت هیچ نقشی ندارند؛ هر چند که در تحقق حکومت اسلامی و تعیین حاکم و ولی فقیه و کارآمدی نظام اسلامی و حاکمیت فقیه نقش مؤثر و تعیین کننده‌ای دارند.

زیرا بر اساس همان قاعده حکمت و لطف، لزوم جعل حجت شرعی در تشریح احکام و اداره جامعه قابل اثبات است. این قاعده ایجاب می‌کند که برای دستیابی به احکام کلی و دستورهای الهی، حجت شرعی از طرف خدا منصوب گردد تا بتوان از طریق او احکام الهی (به ویژه احکام حکومتی و سیاسی - اجرایی) را کشف کرد و به مورد اجرا گذاشت. قاعده لطف اقتضا می‌کند که در عصر غیبت، مقام «ولایت امر» جهت حفظ نظام به صورت مستمر باقی بماند.

از این رو، صاحب جواهر در کتاب «قضا» در بحث این که قضاوت واجب کفایی است

۱- ولایت فقیه، عبدالله جوادی آملی، ص ۴۹۰ و ۴۹۸ - ۴۹۹.

۲- ر.ک: امام خمینی و حکومت اسلامی، مجموعه مقالات کنگره امام خمینی، ج ۴، ص ۲۴۶ - ۲۵۰.

۳- در باره این قول بیشتر از این نیاز به توضیح نمی‌بینم و در صورت لزوم، مریبان محترم توضیح لازم را خواهند داد.

یا منصب ولایی؟ می‌گوید: «قاعده لطف اقتضا می‌کند که شارع مقدس مقامی را برای این کار نصب کند همان گونه که نصب امام به مقتضای قاعده لطف بود؛ زیرا حفظ نظام و جلوگیری از ظلم بستگی به وجود قاضی دارد»<sup>۱</sup> نیز در کتاب زکات در باره «حکومت فقیه» می‌فرماید: «احتیاج به «ولی امر» بیش از احتیاج به بیان احکام شرعی است و به صورت قطع باید مقام ولایت امر مستمر و باقی بماند»<sup>۲</sup>

مضاف بر آن، با توجه به این که ضرورت عقلی تشکیل حکومت اسلامی به رهبری دینی در عصر غیبت اثبات شده ولی شخص خاصی تعیین نگردیده است، مسأله تعیین حاکم مطرح می‌شود. اینجاست که قاعده عقلی دیگری مطرح می‌شود این قاعده عقلی که با انضمام قاعده اول (حکمت و لطف) از باب قدر متیقن در حجیت، ولایت فقیه را نتیجه می‌دهد، با مقدمات زیر ارائه می‌شود:

۱ - نصب «گماردن» حجت از طرف شارع برای رهبری کشور اسلامی حتی در زمان غیبت ضروری است.

۲ - شخص خاصی برای این منصب معرفی و تعیین نشده است.

۳ - فرد اصلح به طور قطع - به دلیل عقل - حجت شرعی است، به این معنا که بهترین فرد برای رهبری نصب می‌شود.

۴ - فرد اصلح در زمان غیبت امام معصوم علیه السلام، فقیه در احکام، عادل در اعمال و آگاه به زمان و آشنای به مسائل سیاسی و اجتماعی روز است؛ زیرا تفقه او در دین جایگزین علم امام معصوم علیه السلام و نیز عدالتش جایگزین عصمت امام علیه السلام است. بنابراین، نزدیک‌ترین فرد به امام معصوم علیه السلام از لحاظ آگاهی به احکام دین، از نظر تقوا و امانت و از نظر آگاهی به سیاست دینی (یعنی نظام کشورداری بر طبق آیین اسلام) همان فقیه واجد شرایط است، و افراد دیگر - هر چند امین و سیاستمدار - در ردیف دوم قرار می‌گیرند و حجت بودن آنان محل شک و تردید است، مگر از باب اضطرار که در نبود فقیه عادل آگاه می‌تواند عهده‌دار امور گردد.

نتیجه این قاعده حجیت، نصب ولایی است، یعنی کشف می‌کنیم که شارع مقدس، فقیه

۱- جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، شیخ محمدحسن نجفی، ج ۴۰، ص ۱۰-۱۱.

۲- جواهر الکلام فی شرح الاسلام، ج ۱۵، ص ۴۲۲.

جامع شرایط را به عنوان «ولی امر» برای اداره کشور اسلامی نصب نموده و او دارای سمت «ولایت» است.

بنابراین، در نظام اسلامی، وجود حجت، ضروری است و تنها سیاستمدار و آگاه و آشنا به مسائل سیاسی - اجتماعی روز کفایت نمی‌کند. اکنون سخن در این است که تشخیص چنین فقهی از عهده عموم مردم بیرون است؛ زیرا اولاً عموم مردم همیشه توان تشخیص برخی موضوعات سیاسی مهم نظیر این موضوع (ولی فقیه واجد شرایط رهبری دینی) را ندارند؛ ثانیاً آن کسی که مردم می‌توانند به تشخیص خود برگزینند و با انتخاب خود به او تفویض اختیارات کرده و قدرت اجرایی بدهند، لامحاله وکیل منتخب خواهد بود، نه ولی صاحب ولایت مطلقه و حجت شرعی مورد قبول برای همه شهروندان مسلمان، تا دستورات و فرامینش در تمام مراحل کشورداری و سرنوشت سیاسی - اجتماعی جامعه اسلامی برای عموم قابل قبول و لازم الاجرا باشد.

از این رو، راه منحصر به فرد تعیین حجت شرعی از طریق نصب ولایی است تا به عنوان «ولی امر» حکومت کند و آن نیز تنها بر فقیه جامع الشرایط منطبق است.<sup>۱</sup>

از آنچه گفته شد روشن گشت که ولایت فقیه برای تحقق در عینیت جامعه و قرار گرفتن در رأس هرم حکومت اسلامی، باید دو مرحله را طی کند:

۱- مرحله جعل و تشریح (مرحله ثبوت یا مشروعیت).

۲- مرحله اجرا و صدور احکام ولایی (مرحله اثبات یا مقبولیت).

این دو مرحله باید از یکدیگر تفکیک شود و حکم هر مرحله با مرحله دیگر مخلوط نگردد که در جای خود پیامدهای ناپسندی خواهد داشت؛ زیرا ولایت فقیه در مرحله نخست و تشریح، انتصابی محض و به تمام معنا شرعی است و مردم هیچ دخالتی در مشروعیت ولایت فقیه ندارند؛ مانند ولایت در قضا و ولایت در افتا، که چنین است؛ چون روشن ساختیم که حکمت و لطف الهی اقتضای نصب مطلق و استمرار امامت و ولایت معصوم در عصر غیبت را جهت حفظ و گسترش اسلام و نظام اسلامی دارد، و وجود منصب ولایی باید به صورت حجت شرعی در میان مردم مسلمان باقی بماند و حجت شرعی یا حجت الله نیز جز با نصب الهی محقق نمی‌شود.

اما ولایت فقیه در مرحله دوم که مرحله اجرا و تحقق ولایت و حاکمیت او در جامعه اسلامی است، به طور جدی و برای کاربردی شدن سخت نیازمند دخالت مردم در سرنوشت سیاسی - اجتماعی خویش و انتخاب و گزینش است. چه این که اساساً ولی فقیه بدون پذیرش و گزینش مردم راهی برای تحقق ولایت و حکومتش ندارد. حالاً چه این که بر اساس ولایت شرعی که دارد و برای انجام رسالت الهی که بر دوش او است جهت حاکمیت بخشی به دین، از آغاز اقدام به تشکیل حکومت بکند و از راه های مشروع کم کم زمینه حضور مردم در صحنه سیاسی و اقبال عمومی به خود را جهت حمایت و پشتیبانی عملی و کاربردی، فراهم کند. کاری که امام راحل علیه السلام کرده است؛ یا این که از آغاز پس از تشخیص صلاحیت او برای ولایت امر، پشتیبانی مردمی و اقبال عمومی را از طریق ریختن آرا به صندوق های رأی توسط مردم به همراه داشته باشد. چنان که تثبیت ولایت امر برای رهبر معظم انقلاب اسلامی حضرت آیه الله خامنه ای این گونه بوده است. یعنی مردم با آرای خود خبرگان را برگزیدند و آنها رهبر معظم انقلاب را به نیابت از مردم اصلح تشخیص دادند و به رهبری انتخاب کردند. در هر صورت فرقی نمی کند، چون در نصب رهبری به هر شکل آن، رأی مردم نقش مؤثر دارد.

پس این که گفتیم گزینش ولی فقیه به نصب الهی است نه به انتخاب مردم، هرگز به معنای بی اعتنایی به رأی مردم و بی ارزش دانستن آن نیست و نباید چنین تلقی شود، چون در این جهت که آرای مردم در انتخاب ولی فقیه نقش تعیین کننده دارد و معتبر است، هیچ تفاوتی میان نصب و انتخاب نیست، و اگر تفاوتی است، در تفکیک مرحله تشریح و مرحله اجرا و به تعبیر روشن تر، تفاوت قائل شدن میان مشروعیت و مقبولیت است.

### سازگاری مشروعیت الهی با نظریه اخلاقی

اکنون سخن در این است که چگونه نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه با «نظریه اخلاقی مشروعیت» سازگار است؟ در پاسخ باید گفت: مشروعیت حکومت در نظام دینی ما - چنان که گفته شد - بر اساس امر و اراده الهی است و مبنای مشروعیت در نظریه اخلاقی نیز بر اساس بایدها و نبایدهای اخلاقی (= حسن و قبح عقلی یا فرامین عقل عملی) می باشد. با این بیان، مبنای الهی مشروعیت با مبنای اخلاقی آن در بستر یک

جامعه دینی با هم منطبق می‌شوند؛ زیرا در چنین جامعه و حکومتی احکام و فرامین الهی به عنوان قوانین یا بایدها و نبایدهای اجرایی به مورد اجرا گذاشته می‌شود.

از سویی عقل انسان نیز برای نیل به سعادت و کمال مطلوب انسانی، امر به اطاعت از فرامین الهی می‌دهد و این فرامین - که بایدها و نبایدهای اخلاقی نیز جزو آن است - بدون قید و شرط بوده و اطلاق و شمول دارد، و همه فرامین الهی در حوزه‌های مختلف را در بر می‌گیرد. راز این حکم عقلایی به این دلیل است که فرامین و احکام الهی را برای تأمین سعادت بشر که خواست فطری و عقلی هر انسانی است، از هر چیز دیگر بهتر و کافی می‌داند.

یکی از آن حوزه‌ها، حوزه حکومتی و حاکمیت دینی است که ولی فقیه واجد شرایط، از سوی شرع منصوب - به نصب عام - بوده و متصدی اجرای احکام و قوانین دینی - الهی می‌باشد. طبق نظریه اخلاقی، فرمان عقل به اطاعت از خداوند، شامل اطاعت از ولی فقیه و فرامین حکومتی او نیز می‌شود؛ زیرا گفتیم او مجری فرامین و دستورات الهی است.

بنابراین، طبق نظریه اخلاقی نیز انسان ملزم به اطاعت از ولی امر است، زیرا اطاعت از ولی امر، اطاعت از خداست.

## پرسش

- ۱ - معنای دقیق «لطف» را بنویسید.
- ۲ - چگونه و چرا ولایت فقیه مصداق لطف الهی محسوب می‌شود؟
- ۳ - مراد از نظریه قرارداد اجتماعی در باب مشروعیت چیست؟
- ۴ - دیدگاه انتصاب در باب مشروعیت در اسلام را توضیح دهید.
- ۵ - بنابر دیدگاه انتصاب نقش مردم در حکومت دینی چیست؟
- ۶ - آیا نظریه مشروعیت الهی با نظریه اخلاقی سازگار است؟ چگونه؟

بخش سوم

معاد شناسی





## پیوستگی حیات

براساس جهان‌بینی اسلامی مجموعه جهان هستی هدفمند است و نظام حاکم بر جهان، نظامی همراه با برنامه و مسیری مشخص است و همه موجودات به سوی کمال و شکوفایی در حرکتند و برای نیل به هدف، در تلاش و کوشش‌اند. این دیدگاه بر آن است که مجموعه جهان آفرینش و موجودات آن، به‌ویژه انسان، که گل سرسبد جهان آفرینش است، هرگز رو به سوی نابودی و اضمحلال مطلق و کامل نمی‌نهد. هرچند جهان به لحاظ عناصر موجود در آن، که مادی‌اند، دچار تحوّل و دگرگونی می‌شود، اما حقیقت وجودی‌اش چون وابسته به هستی مطلق - «خدا» - و ظلّ است همواره بر جای می‌ماند و دارای حیاتی جاوید و پیوسته خواهد بود. با این که جهان سرانجام به قیامت می‌رسد و دستخوش تغییرات بنیادین می‌گردد؛ بنابر دلایل متقن عقلی و نقلی، برای انسان حیاتی پیوسته و جاوید است و هر چند انسان نیز به تبع دگرگونی جهان مراحل گوناگون را طی خواهد کرد، که متون اسلامی این مراحل و گذرگاه‌ها را «موت» (= مرگ) خوانده‌اند، ولی هرگز حقیقت وجودی‌اش از میان نمی‌رود. قرآن کریم در آیه زیر به مرگ و میرها و تغییر و تجدید حیات‌ها اشاره کرده و فرموده است:

«قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِثْتَيْنِ وَاَحْيَيْنَا اِثْتَيْنِ...»

(مؤمن ۱۱۱)

آنان می‌گویند: «پروردگارا! ما را دوبار میراندی و دوبار زنده کردی...»

مراد از «دوبار مردن»، مردن در دنیا و مردن در برزخ است و مراد از «دوبار زنده شدن»، زنده شدن به حیات برزخی و حیات اُخروی در قیامت است.<sup>۱</sup>

بنابراین، مردن به معنای نیست و نابود شدن نیست، بلکه غایب شدن در یک مرحله از حیات و حضور در مرحله دیگر است. در حدیث شریف منقول از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز

درباره مرگ آمده است:

«مَا خُلِقْتُمْ لِلْقَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبِقَاءِ وَإِنَّمَا تَنْقُلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ»<sup>۱</sup>

شما را برای فنا نیافریده‌اند، بلکه برای بقا آفریده‌اند و تنها از خانه‌ای به خانه‌ای دیگر کوچ می‌کنید.

بنابراین، حیات حقیقی پیوسته است، گرچه دارای شدت و ضعف است و حیات پس از این دنیا از خلوص و شدتی بیشتر برخوردار است؛ به گونه‌ای که خداوند متعال تنها حیات آخروی را شایسته نام و حقیقت حیات دانسته و فرموده است:

«وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا هُوَ وَ لَعِبٌ وَ إِنِّ الدَّارَ الْآخِرَةَ هِيَ الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»  
(عنکبوت | ۶۴)

این زندگی دنیا چیزی جز سرگرمی و بازی نیست و زندگی راستین در سرای آخرت است، اگر می‌دانستند.

## دلایل اثبات حیات جاودانه

در اینجا با به دست دادن چندبرهان<sup>۲</sup> به اثبات حیات جاودانه انسان می‌پردازیم:

### ۱- برهان حرکت

جهان طبیعت با همه پدیده‌های آسمانی و زمینی و موجودات خاکی، گیاهی، حیوانی و انسانی‌اش چنان به هم تنیده و منسجم و هماهنگ است که واحدی حقیقی - و نه اعتباری - را تشکیل می‌دهد.

این واحد حقیقی همواره در حرکت است و هیچ‌گونه سکون و آرامشی در آن راه ندارد. حرکت، عبارت از خروج از قوه به فعل است، یعنی از گونه‌ای آمادگی ویژه به سوی گونه‌ای کمال ویژه سیر کردن و از این رو، هدف و مقصد، برایش ضروری است؛ و اگر آن هدف نیز خود دارای هدفی دیگر باشد، معلوم می‌شود که هدف نخست، مقصد نهایی نبوده، بلکه مسیر و رهگذر بوده است؛ زیرا لازمه هدف حقیقی آن است که

۱- بحارالانوار، ج ۶، ص ۲۴۹.

۲- این برهان‌ها از کتاب «مبدأ و معاد»، آیت‌الله جوادی آملی، ص ۲۸۱ - ۳۱۱، گرفته شده است.

متحرک با رسیدن به آن آرام شود و حرکت به ثبات تبدیل گردد.

بنابراین حرکت جهان دارای هدفی نهایی است که با نیل به آن از قوه به فعلیت می‌رسد و از تحوّل و دگرگونی رهایی می‌یابد و آرام می‌گیرد. اگر جهان پس از رسیدن به هدف، باز هم در پی هدفی دیگر باشد و پس از هر مقصودی مقصدی دیگر در میان باشد، یعنی هدف‌ها بیکران باشند در حقیقت لازمه‌اش بی‌هدف بودن حرکت است.

پس لازم است سلسله هدف‌ها به هدفی اصیل ختم شود؛ چنان که ضروری است سلسله فاعل‌ها به فاعل ذاتی و مبدأ نخست بازگردد؛ یعنی همان‌گونه که فعل بدون فاعل محال است، کار بی‌هدف نیز ناممکن است.

قرآن کریم قیامت را «پایان حرکت» و همچنین «جهان قرار و آرامش» می‌داند:

(مؤمن ۳۹۱)

«... وَإِنَّ الْأَخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ»

پایان دنیا خانه آرامش است.

این‌که قرآن قیامت را پایان می‌داند و تنها آن را جای قرار و آرام می‌خواند، برای این است که مقصد پایانی سیر است و رسیدن به هدف موجب آرامش است و تعبیر قرآن کریم از قیامت به عنوان پایان،<sup>۱</sup> نشانه آن است که معاد همان پایان جهان طبیعت است که با نیل به هدف، تحوّل و دگرگونی‌اش پایان می‌پذیرد و حرکتش به مقصد می‌رسد و در نتیجه، ثابت و آرام می‌گردد.

## ۲- برهان رحمت

از صفت‌های برجسته پروردگار عالم، رحمت است. رحمت خداوند، صفتی عاطفی و انفعالی نیست، بلکه عبارت از رفع نیاز هر نیازمند و اعطای کمال بایسته به هر موجود آماده و شایسته است و چون انسان با توجه به بعد روحانی‌اش از استعداد زندگی ابدی برخوردار است، از این رو همواره در امید و آرزوی آن به سر می‌برد. لازمه رحمت بی‌کران خداوند آن است که آرزوی او را برآورده سازد و به او زندگی جاوید عطا کند و چون خداوند قادر و مالک مطلق است، اراده‌اش در تحقق بخشیدن به این رحمت،

۱- اعراف (۷)، آیه ۱۸۷؛ در این آیه تعبیر به «أَيَّانَ مُرْسَاها» شده است.

نفوذی خلل ناپذیر دارد؛ یعنی چیزی مانع تحقق یافتنش نخواهد شد. بنابراین، برای انسان زندگی جاودانه و ابدی در پیش است. قرآن کریم این برهان را چنین نقل می‌کند.

«قُلْ إِنَّمَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلُّ لِّلَّهِ، كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْزِيَكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَرْبَابٍ فِيهِ»  
(انعام/۱۲)

بگو: «آنچه در آسمان‌ها و زمین است، از آن کیست؟» بگو: «از آن خداست؛» رحمت [و بخشش] را بر خود، حتم کرده است، [و به همین دلیل] بی گمان، همه شمارا در روز قیامت، که در آن شک و تردیدی نیست، گرد خواهد آورد.»

این آیه ضرورت معاد و قطعی بودن قیامت را به رحیم بودن خداوند استناد داده است؛ یعنی خداوند رحیم، موجود آماده را به کمال بایسته خود می‌رساند و تحقق بخشیدن به این رحمت را نیز خود بر خویش لازم و حتمی کرده است. در نتیجه، هم عمل بر اساس این رحمت یقینی است و هم تحقق یافتن مقتضای آن، که وقوع قیامت باشد؛ زیرا مانعی در راه آن متصور نیست. همین پیوند ناگسستنی میان رحمت خداوند و ضرورت قیامت با توالی ذکر قیامت و رحمانیت و رحیمیت خداوند در سوره حمد نیز مورد توجه قرار گرفته است.

### ۳- برهان حقیقت

چنان که تفکر و اندیشه هرگز از بشر جدا نمی‌شود و همواره با او همراه است، اختلاف و برخورد آرا و اندیشه‌ها و نبرد مکتب‌ها و نظریه‌های مختلف و خلاصه درگیری «حق و باطل» همچنان بوده و هست و هر کس مدعی است که هیچ‌گاه کسی همچون او از رخ اندیشه نقاب بر نداشته است. از سویی دیگر هرگز نمی‌توان همه آراء و اندیشه‌های بشر را حق دانست؛ زیرا بسیاری از آن‌ها رویاروی یکدیگرند.

بنابراین، برخی بر حقاند و برخی باطل، ولی تا چهره حق آشکار نشود، چهره باطل پدیدار نخواهد شد و بنای دنیا بر آن نیست که تنها جولانگاه حق باشد و دیگر هیچ باطلی در آن رخ ننماید، چه در این صورت دیگر جایی برای تکلیف و آزمایش نخواهد بود. از سویی دیگر اختلاف‌های پیروان حق و باطل روزی می‌باید حل گردند و دنیا نیز

شایسته ظهور حقیقت و برطرف شدن هرگونه باطل و خاتمه یافتن هرگونه اختلاف نیست، از این رو لازم است جایی و هنگامی باشد که عمر باطل در پرتو ظهور حق پایان یابد و دامنه خلاف و اختلاف برچیده گردد.

قرآن کریم وجود قیامت را برای ظهور کامل حق و داوری درباره اختلافات لازم دانسته، می‌فرماید:

«اللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (حج ۶۹)

خداوند در روز قیامت درباره آنچه با هم اختلاف داشتید، میان شما حکم خواهد کرد.

#### ۴- برهان تجرّد روح انسان

انسان از آن رو که خویشتن را با علم حضوری می‌یابد و اشیای دیگر را معمولاً از راه اندیشه و تفکر (علم حصولی) ادراک می‌کند، دارای حقیقتی مجرد و غیر مادی به نام روح است که گرچه به بدن مادی متعلق است، ولی هرگز احکام ماده و قوانین مادی صرف و از جمله، مرگ و نابودی، بر او حاکم نیست، بلکه به عکس، جسم و بدن خاکی نیز در پرتو حیات جاوید روح انسانی، پس از فنا و زوال در این دنیا، در روز قیامت حیات دوباره و جاوید می‌یابد. بنابراین، مرگ انسان جز رهایی روح از قفس تن و انتقال از این جهان به جهان دیگر نیست و معاد به معنای زنده شدن روح نیست، بلکه به معنای تعلق دوباره همان روح زنده به بدن است و چون تجرّد روح در اثبات اصل معاد سهم به‌سزایی دارد، در زیر می‌کشیم برخی از دلایل آن را به بررسی نهم.

#### الف - انطباق کبیر در صغیر<sup>۱</sup>

در امور مادی، همواره آنچه در چیزی جای می‌گیرد، باید از لحاظ حجم، با مظروف خود متناسب باشد و هیچ‌گاه چیزی بزرگ در ظرفی کوچک جای نخواهد گرفت و این یکی از ویژگی‌های ماده است.

با توجه به نکته فوق، این پرسش پیش می‌آید که:

۱- اقتباس از کتاب «درس‌هایی پیرامون زندگی پس از مرگ»، نوشته سید محمد شفیع، ص ۳۹-۴۰.

مثلاً یک تصویر از آسمان در مقایسه با همه سلول‌ها، عصب‌ها و قالب چشم ما، بسی فراخ‌تر و پهناورتر است. این تصویر چگونه در چشم ما جای می‌گیرد و چگونه به وسیله چیزی کوچک، چیزی بزرگ درک می‌شود؟! اگر بگوییم که واقعیت خارجی متصور، در چشم ما جای دارد، با مقدمه فوق ناسازگار است و «انطباق کبیر در صغیر» لازم می‌آید و این محال و نامعقول است. به ناچار باید بپذیریم که اولاً در انسان چیزی دیگر هست و ثانیاً درک تصویر موجودات از راه چشم، توسط آن چیز (روح) صورت می‌پذیرد و چون صورت ادراکی، دارای ویژگی‌های ماده (تحول، تغییر، انقسام‌پذیری) نیست، در واقع، توسط ابزار حسی پدید نمی‌آید.

ممکن است گفته شود که ذهن انسان آن‌گاه که در برابر موجود خارج (از ذهن) قرار می‌گیرد، حالت «میکرو فیلمی» دارد که از اشیای مختلف و پهنه گسترده‌ای عکسبرداری می‌کند و به گونه‌ای قابل ملاحظه آن را کوچک می‌کند و در خود جای می‌دهد و در این صورت «انطباق کبیر در صغیر» لازم نمی‌آید. در پاسخ باید گفت: چگونه آنچه در مغز آدمی به صورت میکروفیلم منعکس گشته است برای آدمی مورد تفسیر و شناسایی قرار می‌گیرد و عاملی که آن گستردگی منعکس شده را توضیح می‌دهد و به گونه‌ای شکل اصلی و واقعی‌اش را نمایش می‌دهد، چیست؟ و آیا آن عامل امری است مادی یا مجرد؟ اگر مادی است، انطباق کبیر در صغیر پیش خواهد آمد و اگر مجرد است، همان است که به آن «روح» اطلاق می‌کنیم و مجردش می‌دانیم.<sup>۱</sup>

### ب - حقایق غیر مادی در انسان

در انسان حقایقی وجود دارند که دارای خواص عمومی ماده نیستند یعنی هویت وجودی آنها مادی نیست؛ مانند اراده، عشق، علم و اندیشه. اینک می‌پرسیم محل و جایگاه این حقایق کجا است؟ اگر از ماده نشأت یافته‌اند باید خواص عمومی ماده را دارا باشند (و اگر متکی به ماده‌اند، مادی خواهند بود) و حال آن‌که این چنین نیستند. پس در انسان چیزی هست که مجرد است و اتکای این حقایق به آن است و آن چیز جز روح آدمی

۱- ر.ک: به اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی، با پاورقی‌های استاد شهید مطهری، ج ۱، ص ۷۲-۸۰.

نیست.

### ج - وحدت شخصیت و تغییرات و تحولات بدن

تغییرات بدن آدمی از سوی اندیشمندان مادی نیز مورد توجه قرار گرفته است. لیل واتسن در کتاب معروف خود، «فوق طبیعت»، می‌نویسد:

ما بدن خود را نسبتاً دائمی می‌پنداریم، در حالی که تک تک سلول‌ها زندگی کوتاهی دارند و نه تنها در روی پوست و لایه‌های روده که اصطکاک آنها را می‌ساید، حتی در استخوان‌ها نیز مرتب در حال جایگزینی هستند. اگر دوستی را پس از سال‌ها دوری ملاقات کنیم، ممکن است تغییر چندانی به نظر نرسد در حالی که حتی یکی از سلول‌هایی هم که در آخرین دیدارمان در بدن او وجود داشته، باقی نمانده است.<sup>۱</sup>

اجزای بدن انسان همیشه کهنه و نو می‌شوند تا آنجا که در هر دقیقه حدود یک میلیارد سلول جدید در بدن انسان پدید می‌آیند و در حدود همین تعداد از میان می‌روند تا جانشینی صورت پذیرد.

ولی با همه تغییراتی که در بدن مادی انسان در طول حیات رخ می‌دهد، حقیقت وجودی انسان و وحدت شخصیت او همچنان باقی و پابرجاست و کم و زیاد نمی‌شود و از این تغییرات و دگرگونی‌ها به دور است. این نشان می‌دهد که حقیقت وجودی انسان چیزی غیر مادی و مجرد است به نام روح، که جاودانه است.

### د - رؤیا

رؤیا از موضوعاتی است که هر کس در شبانه روز با آن سروکار دارد و رؤیای صادق در زندگی هر کس، کم و بیش پدید می‌آید و این خود گواه روشنی بر تجرد روح آدمی است.

### تفاوت‌های بنیادین نظام دنیا و آخرت

با اثبات معاد، معلوم شد که زندگی انسان دارای مراحل است. مرحله‌ای در این

۱- فوق طبیعت، لیل واتسن، ترجمه شهریار بحرانی و احمد ارژمند، ص ۲۴۴، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.



دنیای مادی و مرحله‌ای در برزخ و مرحله‌نهایی در جهان آخرت. البته جهان آخرت و جهان دنیا با هم تفاوت‌هایی دارند و در این جا تفاوت‌های بنیادین حیات دنیوی و حیات اخروی را برمی‌شماریم:

### ۱- نظام اجتماعی در دنیا و نظام فردی در آخرت

انسان در دنیا به صورت اجتماعی زندگی می‌کند و زیستن به صورت فردی برای او دشوار و یا ناممکن است. در زندگی دنیوی، افراد در تأمین نیازها به یکدیگر وابسته‌اند. همچنین در سعادت و شقاوت یکدیگر شریک و دارای سهمند و کردار نیک برخی، می‌تواند دیگران را خوشبخت کند؛ همچنان که کردار زشت برخی نیز دامنگیر برخی دیگر می‌شود و آنان را به بدبختی می‌کشاند. بنابراین، افراد اجتماع در سرنوشت یکدیگر تأثیر دارند و همین امر باعث ایجاد مسؤلیت افراد در قبال یکدیگر می‌شود. اما زندگی انسان در قیامت و پس از آن در بهشت و یا دوزخ، به گونه‌ی فردی است نه اجتماعی و اشتراکی. هر کس دارای زندگی ویژه‌ی خود است بدون آن که تأثیری در زندگی دیگران داشته باشد. در آن جهان، هر کس تنها در گرو فرآورده‌های دنیایی خود است که از پیش فرستاده است. همچنین، نه مسائل خانوادگی از قبیل تولید، کار و مانند آن مطرح است و نه امور اجتماعی از قبیل تعاون و توزیع کار و مبادلات و معاملات و نه دست یازیدن به اسباب و علل عادی برای نیل به اهداف و رسیدن به مقاصد؛ زیرا هر مقصود و مرادی از مقاصد زندگی مادی و معنوی برای نیکوکاران فراهم است و بدکاران نیز جز عذاب نصیبی ندارند. قرآن کریم درباره‌ی نفی زندگی اجتماعی و نیز نفی پیوندهای نسبی و سببی در قیامت می‌فرماید:

«وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ...» (انعام/۹۴)

[و روز قیامت به آنان می‌گویند: همه شما تنها به سوی ما بازگشتید؛ همان‌گونه که روز اول شما را آفریدیم.]

و یا می‌فرماید:

«وَكُلُّهُمْ أٰتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» (مریم/۹۵)

و همگی به روز رستاخیز، تک و تنها نزد او حاضر می‌شوند.

مقصود این است که مردم در حالی که جمعند، تنها و فردند و با این که همه حضور دارند، هر یک از دیگری جدا و گسسته است؛ به طوری که هیچ یک بار دیگری را بر دوش نمی‌گیرد؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

«... وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى...» (انعام/۱۶۴)  
و هیچ گناهکاری گناه کسی دیگر را بر دوش ندارد.

از آن جا که روز قیامت هم «روز جمع» است و هم «روز فصل»، همگان حاضرند، ولی از یکدیگر جدا. هنگامی که طلوعه قیامت ظاهر می‌شود، هیچ‌گونه پیوند نسبی میان افراد نیست. در آن جا نه زنده شدن همراه با تولد و رابطه نسبی است و نه نسبت‌های دنیایی در آن موقف سهمی دارند، بلکه انسان در آن عالم از انساب خود گریزان است.<sup>۱</sup> روابط دوستانه دنیایی و پیوندهای قبیلگی، نژادی و دیگر قراردادهای دنیایی نیز در آن جا بی‌اثرند و بسیاری از افراد از جمله دوستان دنیایی، سران باطل‌پیشه و پیروانشان از یکدیگر گریزانند.

تجلی نظام زندگی فردی در قیامت را در چگونگی پاداش و کیفرهای قیامت می‌توان مشاهده کرد؛ زیرا در آن جا گذشته از بهشت و آسایش‌های بهشتی و دوزخ و رنج‌های دوزخی، گونه‌هایی از نشاط‌ها و بهجت‌ها فراهم است که با وجود انسان مؤمن سرشته است؛ همچنان که گونه‌هایی از عذاب‌ها و تاریکی‌ها هست که عین وجود انسان کافر و تبه‌کار است و انسان بدون این که محتاج به دیگران باشد، در خوشی و سعادت به سر می‌برد و یا بی آن‌که که از ناحیه دیگران به او ضرری برسد، در ناراحتی و عذابی به سر می‌برد که از ناحیه اعمال خویش نصیب شده است.

البته بهشتیان بعد از صحنه قیامت، در بهشت با یکدیگر انس و الفت دارند و از شفاعت اولیای خدا بهره‌مند می‌شوند و حشر هم به صورت گروهی است و امام و مأموم با هم محشر می‌شوند ولی اینها با افرادی بودن منافات ندارد.

## ۲- اختلاط حق و باطل در دنیا و ظهور حق محض در آخرت

۱- مؤمنون (۲۳)، آیه ۱۰۱ و عبس (۸۰)، آیات ۳۴-۳۷.

از آن جا که جهان ماده، جهان حرکت و تزامم است و از سویی خداوند اراده کرده است که انسان در سایهٔ اختیارش آزمایش شود، توانایی سیر در راه حق و سیر در راه باطل به او داده شده است. طرفداری برخی افراد از حق و برخی از باطل، سبب شده است که حق و باطل به هم بیامیزند تا جایی که تشخیص و تمییز آنها، گاه مشکل می‌گردد. امور مشکوک و مشتبه نیز از همین جا پدید می‌آیند؛ زیرا اختلاط حق و باطل سبب می‌شود که ماهیت برخی موارد مشتبه شود و انسان نتواند حق را بازشناسد. این امتزاج حق و باطل از ویژگی‌های عالم ماده و طبیعت است که عنصر اختیار انسان نیز در آن نمود می‌یابد، اما در جهان آخرت، جایی برای ظهور باطل و اختلاط حق و باطل نیست و در آن جا تنها حق ظهور می‌کند و حاکم می‌شود. قرآن مجید می‌فرماید:

«وَيَمْنَحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ وَ يُحِقُّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ» (شوری ۲۴)

و باطل را محو و حقیقت را با کلمات خویش پا برجای می‌کند.

همچنین از آن رو که جهان آخرت ظرف ظهور حق محض است، به اختلافات نیز پایان داده می‌شود و با ظهور حق، جایی برای اختلاف باقی نمی‌ماند. خداوند در آیاتی متذکر شده است که روز قیامت، روز پایان اختلافاتی است که در دنیا بروز کرده است:

«وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۝ لِيُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي يُخْتَلِفُونَ فِيهِ وَ لِيُعَلِّمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ كَانُوا كَاذِبِينَ» (نحل ۳۸-۳۹)

آنان سوگندهای شدید به خدا یاد کردند که خداوند هرگز کسی را که می‌میرد، بر نمی‌انگیزد. آری، این وعدهٔ قطعی خداوند است [که همهٔ مردگان را برای جزا بازمی‌گرداند]، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند. هدف این است که آنچه را در آن اختلاف داشتند، برایشان روشن سازد و کسانی که منکر شدند، بدانند که دروغ گفته‌اند.

در آیه‌ای دیگر خاطر نشان می‌سازد که خداوند در روز قیامت میان مسلمانان، یهودیان، صائبیان، مسیحیان، مجوسیان و مشرکان حکم خواهد کرد و حق را از باطل

جدا خواهد ساخت.<sup>۱</sup>

بنابراین، هر چند طبیعتِ نظامِ زندگی دنیوی اقتضا دارد که کسانی بتوانند لباس حق بر باطل بیوشانند و باطل را حق جلوه دهند، اما در جهان آخرت ظهور از آن حق است و باطل همچون سرابی است که بطلان و غیر واقعی بودنش برای همگان روشن می‌شود و جایی برای خودنمایی نخواهد داشت.

### ۳- دنیا دار تکلیف و آخرت دار جزاء

از دیگر تفاوت‌های بنیادین دنیا و آخرت آن است که دنیا محل تکلیف و انجام وظایف است و آخرت محل رسیدن به پاداش و کیفر الهی. دنیا محل انجام اعمال نیک و نیز محل ارتکاب گناهان و خطاها است. امکان تغییر مسیر و توبه نیز در دنیا فراهم است و انسان می‌تواند به اصلاح امور خود پردازد و اخلاق نیک کسب کند و به خداوند تقرّب جوید، در حالی که با پا گذاشتن به جهان پس از مرگ باب اختیار مسدود می‌شود و توان کسب فضایل و انجام اعمال صالح از انسان گرفته می‌شود. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید:

«وَأَنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَلَا حِسَابٌ وَغَدًا حِسَابٌ وَلَا عَمَلٌ»<sup>۲</sup>

امروز، روز کار است و حسابی نیست و فردا [آخرت] روز حساب است و عملی نیست.

نکته شایان توجه این است که نباید گمان کرد که این تفاوت میان دنیا و آخرت امری قراردادی است، بلکه ریشه‌اش در تفاوت ماهوی این دو جهان است که دنیا، جهان ماده و تغییر و تغیر و حرکت و خروج از قوه به فعل است و جهان آخرت، یکپارچه فعلیت و حیات بالفعل. بنابراین، در آن جا عمل و به تبع آن تغییر سرنوشت وجود ندارد و نظام زندگی در آن جا با نظام دنیایی تفاوتی بنیادین دارد.

۱- حج (۲۲)، آیه ۱۷.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۴۲.

## پرسش

- ۱ - آیا مردن به معنای نیست و نابود شدن است؟ چرا؟
- ۲ - چگونه برهان رحمت بر جاودانگی حیات دلالت می‌کند؟
- ۳ - دلایل تجرد روح انسان را فهرست وار بنویسید.
- ۴ - تفاوت‌های بنیادین نظام دنیا و آخرت چند تاست؟ نام ببرید.
- ۵ - چرا در این جهان حق و باطل به هم آمیخته است و در آخرت چنین نیست؟
- ۶ - آیا در سرای آخرت مسأله «اختیار» معنا دارد؟ چرا؟

## کیفیت معاد

بعد از پذیرفتن اصل معاد، نوبت به سخن گفتن از کیفیت آن می‌رسد که آیا معاد روحانی محض است یا روحانی و جسمانی؟ البته در بین علمای اسلام اتفاق نظر وجود دارد که معاد روحانی و جسمانی است، ولی بعضی از فلاسفه مانند ابن سینا مدعی شده‌اند که معاد جسمانی قابل اثبات عقلی نیست و فقط چون رسول خدا ﷺ به عنوان خبر دهنده راستگو از آن خبر داده است، باید تعبداً آن را پذیرفت. او می‌گوید:

لازم است دانسته شود که معاد بر دو قسم است: یک قسم از آن که در شرع نقل شده و راهی جز از طریق شرع و تصدیق اخبار پیامبر اکرم ﷺ برای آن نیست و آن معادی است که برای بدن است در وقت برانگیخته شدن؛ و خیرات و شرور بدن معلوم است و احتیاج به تعلم ندارد، و در شریعت حقه‌ای که پیامبر و مولای ما محمد ﷺ برای ما آورده است، حال سعادت و شقاوت بدنیه به‌طور مبسوط و مفصل بیان شده است.

و قسم دیگر از معاد با عقل درک می‌شود و با قیاس برهانی پایه‌ریزی می‌گردد و این قسم از معاد نیز از جانب نبوت تصدیق شده است و آن سعادت و شقاوتی است که نسبت به نفوس و ارواح ثابت شده است و متحمل آنها خود نفوس بشریه می‌باشد، گرچه اوهام و افکار ما فعلاً از تصور آن و از ادراک حقیقت آن به جهت عللی که ذکر خواهیم کرد، قاصر است.<sup>۱</sup>

در مقابل ابن سینا، فلاسفه دیگر مانند ملا صدرا، حکیم سبزواری و دیگران مدعی شده‌اند که علاوه بر آیات و روایات فراوان که به صراحت خبر از معاد جسمانی داده‌اند،

عقل نیز مثبت معاد جسمانی است.

اینک برای تبیین بیشتر مسأله معاد جسمانی به برخی آیات می‌نگریم که اولاً از اصل معاد جسمانی سخن می‌گویند و ثانیاً بر معاد جسمانی با همین بدن ذنیوی پای می‌فشارند. در ضمن، این آیات، تنها به عنوان دلیل نقلی مطرح نیستند، بلکه با توجه به استدلالی که بر قدرت الهی در این آیات وجود دارد گونه‌ای دلیل عقلی نیز بر مطلب محسوب می‌شوند:

«وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ ۝ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»  
(یس ۷۸-۷۹)

و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد و گفت: «چه کسی این استخوان‌ها را زنده می‌کند در حالی که پوسیده‌اند؟!». بگو: «همان کسی آن را زنده می‌کند که نخستین بار آفرید و او به هر مخلوقی دانا است.»

مفسران ذیل آیه فوق این ماجرا را آورده‌اند که روزی شخصی به نام ابی بن خلف استخوان پوسیده‌ای را نزد پیامبر ﷺ آورد، آن را خرد کرد و گردش را در فضا پراکنده ساخت. آن‌گاه از روی انکار معاد گفت: «چه کسی این استخوان‌های پوسیده را زنده می‌کند؟!». در این حال، آیه بالا در پاسخ او نازل شد.

آیه شریفه حکایت از آن دارد که مرد عرب جاهلی منکر معاد جسمانی بوده است و از ادعای پیامبر اسلام ﷺ چنین فهمیده است که حضرتش از معاد جسمانی خبر می‌دهد و به پندار خود دلیل محکمی بر نفی معاد آورده و استخوان پوسیده را به رخ کشیده است که این استخوان پوسیده را چه کسی دوباره زنده می‌کند.

خدای متعال در پاسخ نفرموده است که معاد، روحانی است و این استخوان را دوباره زنده نمی‌کنیم، بلکه پاسخ می‌دهد که هر کس این استخوان را نخست بیافریده، دوباره آن را زنده خواهد کرد.

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ۝ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّئَ بَنَاتُهُ»

(قیامت ۳۱-۴)

آیا انسان می‌پندارد که ما استخوان‌هایش را جمع نخواهیم کرد؟! آری، ما قادریم حتی انگشتانش را بسازیم.

این آیه به صراحت، بر معاد جسمانی دلالت دارد و می‌فرماید: ما از همین ذرات پراکندهٔ جسم، باری دیگر انسان را با تمام ویژگی‌هایش، حتی ریزه‌کاری‌های سر انگشتانش، پدید خواهیم آورد.

آیاتی دیگر نیز که بیرون آمدن انسان از قبر را یادآور می‌شوند، برای اثبات مدّعی ما بسیار کارسازند:

«و نُفَخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» (یس ۵۱)

و در صور دمیده می‌شود و ناگهان از قبرها بیرون می‌آیند و به سوی پروردگارشان می‌شتابند.

روشن است انسان‌هایی از قبرها بیرون می‌آیند که بدنشان پوسیده و اکنون به حالت نخستین برگشته‌اند و به‌علاوه اگر رستاخیز تنها دارای جنبهٔ روحانی باشد، زنده کردن مردگان که تعبیر قرآن است، مفهوم‌ی ندارد؛ زیرا با مرگ روح تنها از کالبد جدا می‌شود و از عالم دنیا به برزخ و سپس به قیامت منتقل می‌گردد و مرگ با توجه به روح جز به معنای انتقال نیست و زنده کردن فقط در مورد جسم صدق می‌کند که بی‌جان و متلاشی شده است.

صدرالمতألّهین، فیلسوف بزرگ عالم اسلام، افزون بر استدلال‌های فلسفی که برای اثبات معاد جسمانی می‌آورد، می‌گوید:

حق این است که آنچه در معاد اعاده می‌شود، عیناً همین شخص است با نفس و بدن؛ یعنی نفس همین نفس و بدن نیز همین بدن است به گونه‌ای که اگر آن شخص را ببینی، خواهی گفت همان شخصی است که در دنیا دیدم و... هر کس این را انکار کند، منکر دین است و در حکمت نقص دارد و لازمه‌اش انکار بسیاری از تصریحات قرآنی است.<sup>۱</sup>

البته باید توجه داشت که چون در عالم آخرت، همه چیز در مرتبهٔ کمال حقیقی متناسب با آن عالم بروز می‌کند، جسم انسانی نیز متناسب با آن سرا و در مرتبهٔ عالی و با کیفیتی بالا، همراه با ملکات نفسانی حاصل از اعمال دنیایی شکل می‌گیرد و رخ می‌نماید.



## بررسی شبهه‌های معاد جسمانی

ناگفته نماند که بر معاد جسمانی شبهه‌هایی وارد کرده‌اند که محققان مسلمان بدان‌ها پاسخ داده‌اند. در این جا، از آن میان، به دوشبهه که از همه مهم‌ترند، می‌پردازیم و هر یک را به بررسی می‌نهم:

### ۱- شبهه اعاده معدوم

برخی گمان کرده‌اند که چون جسم انسان پس از مردن نابود می‌شود، بازگشت آن در قیامت از قبیل اعاده معدوم است و چنان‌که می‌دانیم در فلسفه و علوم عقلی محال بودن اعاده معدوم ثابت شده است.

در پاسخ به این شبهه باید گفت: هیچ ذره‌ای در دنیا از میان نمی‌رود، بلکه از صورتی به صورتی دیگر و از شکلی به شکلی دیگر درمی‌آید. دانشمندان بزرگی، چون لاوازیه، ثابت کرده‌اند که هرگاه جسمی آتش بگیرد و بسوزد، چنین نیست که نابود شود، بلکه به صورت‌هایی دیگر، مانند خاکستر و دود تبدیل می‌شود. از سوی دیگر برخی شیمیدان‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که ماده نیز می‌میرد و تبدیل به انرژی می‌شود، ولی ثابت شده است که ماده و انرژی، دو صورت مختلف از چیزی واحد هستند. نتیجه این‌که، طبق اصل بقای ماده و انرژی، بدن آدمی پس از مرگ، مانند دیگر اجسام، تنها حالت ترکیبی خود را از دست می‌دهد و به عناصر نخستین، تبدیل می‌شود، نه آن‌که از میان برود؛ یعنی همان‌طور که فنا و نیستی اجسام، به معنای تبدیل و تبدل صورت‌ها است، نه نابود شدن مواد و عناصر، پراکنده شدن اجزای بدن انسان نیز به معنای نابودی ذرات بدن نیست، بلکه تنها به معنای به هم خوردن صورت ترکیبی آنها است و خداوند توانا از همان ذرات پراکنده، باری دیگر بدن انسان را می‌سازد و به شکل نخستین درمی‌آورد.<sup>۱</sup>

بدنی که در قیامت باز می‌گردد، از جهت مواد، عین بدن دنیوی است، اما از جهت

شکل و صورت مانند آن نیست؛ زیرا به هر حال، ترکیب نخستین معدوم می‌شود و اعادهٔ عین معدوم محال است.

حضرت صادق علیه السلام دربارهٔ آیه «كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ...» [= هرگاه پوست‌های آنان پخته شود، پوست‌هایی دیگر بر جایشان می‌نهییم تا عذاب را بچشند]، در جواب ابن ابی‌العوجا که می‌پرسد: «گناه پوست جدید چیست؟» می‌فرماید: «وای بر تو، این پوست همان پوست نخستین است [به اعتباری] و غیر آن است [به اعتباری دیگر]». او می‌گوید: «برای من از امور دنیا مثالی بیاور.» حضرت می‌فرماید: «آیا دیدی مردی خشتی را بکوبد و سپس در قالب خودش بریزد، این خشت جدید همان خشت اولی است [از جهت موادش] و غیر آن است [از جهت شکل و صورت]؟»<sup>۱</sup> بنابراین، بدن معدوم نمی‌شود تا بگوییم بازگرداندنش محال است.

## ۲- شبههٔ آکل و مأکول

برخی این اشکال را مطرح کرده‌اند که اگر بدن انسانی به گونهٔ مستقیم یا غیر مستقیم جزء بدن انسانی دیگر شود، در قیامت چگونه هر یک از بدن‌ها به کیفر یا پاداش خواهد رسید، این اشکال با این فرض مطرح می‌شود که مثلاً بدن کسی پوسیده گردد و از آن گیاه یا درختی رشد کند و سپس کسی دیگر گیاه را بخورد و بدین سان، بدن شخص نخست، جزء بدن شخص دوم شود، و یا انسانی را انسانی دیگر بخورد و بدنش جزء بدن او گردد. برخی در پاسخ به این شبهه گفته‌اند که بدن انسان دارای دو گونه اجزا است: اجزای اصلی و اجزای غیر اصلی. اجزای اصلی همان است که هرگز در آن زیادت و نقصان روی نمی‌دهد و اجزای غیر اصلی آن است که همواره در معرض زیادت و نقصان است. اجزای اصلی، پس از مرگ انسان همواره باقی می‌ماند و اگر هم خاک شود، خاک جزء بدن موجودی دیگر نمی‌گردد و در قیامت همین اجزا پرورش می‌یابد. این گروه برای تأیید نظریهٔ خود به پاره‌ای روایات نیز تمسک جسته‌اند.

اما حقیقت این است که روایات مورد استناد، ضعیف و قابل مناقشه‌اند. وانگهی، پژوهش‌های امروز دانشمندان علوم تجربی نیز این فرضیه را نفی می‌کند و فرقی میان اجزای بدن نمی‌گذارد. دانشمندان علوم تجربی برآنند که تمام اجزای بدن ممکن است تجزیه شود و در نتیجه می‌تواند جزء بدن انسان‌های دیگر گردد و مشاهدات حسی نیز بقای اجزای اصلی را تأیید نمی‌کند؛ زیرا بسیار دیده شده است که در یک حادثه آتش‌سوزی تمام بدن تبدیل به خاکستر شده است.<sup>۱</sup>

برای پاسخ به این شبهه پاسخ‌های دیگر نیز داده شده است. یکی از آنها از آن فلاسفه است که معتقدند نفس و روح انسان است که به او تشخص می‌دهد و او را از دیگر موجودات متمایز می‌سازد. اما جسم انسان، وجود سیالی است که صورت‌هایی را یکی پس از دیگری به خود می‌گیرد. با این توضیح روشن می‌شود که بر فرض اگر بخشی از بدن انسانی به بدن انسانی دیگر منتقل گردد و جزء آن شود، اشکالی در حشر نفوس و معاد پدید نمی‌آید و از آن جا که ادراک کننده لذات و آلام، همان روح است، در مسأله کيفر و پاداش نیز مشکلی روی نمی‌دهد؛ زیرا همان روحی که در دنیا اعمال خوب یا بد را انجام داده است، در جهان آخرت متنعم یا معذب خواهد شد. البته در دنیا ابزار روح، بدن دنیوی او است و در جهان آخرت نیز با بدن متناسب با خود پاداش و کيفر خواهد دید.

جواب دوم که از سوی برخی مفسران ارائه شده است، از این قرار است که: واپسین ذراتی که در بدن انسان هنگام مرگ وجود دارند، روز قیامت باز می‌گردند. بنابراین، اگر این ذرات خاک شوند و قسمتی از آنها جزء بدن انسانی دیگر گردند، در قیامت به بدن صاحب اصلی باز می‌گردند و در این صورت، بدن شخص دوم کوچک و لاغر می‌شود، نه ناقص؛ زیرا اجزای بدن اول در تمام بدن دوم پراکنده‌اند، نه در یک گوشه آن. بنابراین، ممکن است انسانی هفتاد کیلویی نیمی از بدن و یا حتی تمام وزن خود به استثنای یک کیلوگرم یا کمتر را از دست بدهد و بدنی کوچک باقی بماند به اندازه دوره کودکی و یا حالت جنین. ولی این موضوع مشکلی پدید نمی‌آورد؛ زیرا این بدن کوچک تمام

ویژگی‌های بدن بزرگ را دارا است و اگر رشد کند، به صورت همان بدن بزرگ درمی‌آید. دربارهٔ پاداش و کیفر نیز چون پاداش بیننده یا کیفر شونده همان روح است و بدن ابزاری است برای دریافت پاداش یا کیفر، مشکلی رخ نمی‌دهد و در حقیقت، انجام دهندهٔ عمل نیک به پاداش خود و انجام دهندهٔ اعمال زشت به کیفر خود خواهد رسید.<sup>۱</sup>

## پرسش

- ۱ - آیا معاد روحانی است یا جسمانی؟
- ۲ - جسم مد نظر در روز قیامت، چگونه است؟
- ۳ - مراد از شبهه اعاده معدوم چیست؟
- ۴ - آیا اعاده معدوم محال است؟ چرا؟
- ۵ - آیا با تغییر و تبدیل جسم انسان در دنیا، حقیقت او تغییر می‌کند؟ چرا؟

### برزخ

انسان پس از مرگ پای به عالمی دیگر می‌نهد که در قرآن کریم با واژه «برزخ» و در روایات گاهی با همین نام و گاهی با نام «عالم قبر» از آن یاد شده است. «برزخ» در لغت، فاصله میان دو چیز را می‌گویند<sup>۱</sup> و چون عالم برزخ فاصله میان دنیا و آخرت است، آن را برزخ می‌نامند. توضیح آن که انسان‌ها پس از مرگ بی‌درنگ وارد عالم قیامت نمی‌شوند، بلکه در عالمی به نام عالم برزخ، که از مرگ آغاز می‌گردد و تا قیامت کبرا ادامه می‌یابد، به سر می‌برند و پس از سپری شدن این دوران و آغاز قیامت پای به عالم قیامت می‌گذارند. در کتاب‌های تفسیر و روایت و نیز آثار دانشمندان مسلمان به گونه‌ای گسترده از برزخ سخن رفته است. شهید مطهری درباره عالم برزخ می‌گوید:

مطابق آنچه از نصوص قرآن کریم و اخبار و روایات متواتر و غیر قابل انکاری که از رسول اکرم ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام رسیده است، استفاده می‌شود که هیچ کس بلافاصله پس از مرگ وارد عالم قیامت کبرا نمی‌شود، ... هیچ کس در فاصله مرگ و قیامت کبرا در خاموشی و بی‌حسی فرو نمی‌رود؛ یعنی چنین نیست که انسان پس از مردن در حال شبیه به بیهوشی فرو رود و هیچ چیز را احساس نکند، نه لذتی داشته باشد و نه المی، نه سروری داشته باشد و نه اندوهی، بلکه همه چیز را حس می‌کند، از چیزهایی لذت می‌برد و از چیزهای دیگر رنج.<sup>۲</sup>

۱- مفردات راغب، ص ۴۳.

۲- مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ص ۴۹۶-۴۹۷.

## قرآن و برزخ

در آیاتی پرشمار از قرآن، برزخ و زندگی برزخی مطرح شده است. در این آیات درباره گونه‌ای حیات پس از مرگ و ویژگی‌هایش، مانند ادراک، گفت و شنود، احساس رنج و لذت سخن رفته است؛ چنان که می‌فرماید:

«حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ ۚ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ»

(مؤمنون | ۹۹-۱۰۰)

چون مرگ یکی از آنان در رسد، گوید: «پروردگارا، مرا بازگردان، شاید در آنچه ترک کرده‌ام، عملی شایسته کنم.» هرگز! این سخنی است که وی گوینده آن است، پیش رویشان حائلی [برزخ] هست تا روزی که برانگیخته شوند.

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ»

(آل عمران | ۱۶۹)

کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده نپندارید، بلکه آنان زندگانند، نزد پروردگار خویش روزی داده می‌شوند.

از این آیه شریفه برمی‌آید که پس از مرگ، شهیدان حیات برزخی دارند و در نعمت به

سر می‌برند.

«قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا اِثْتَيْنِ وَاٰخَرَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوجٍ مِّنْ

(مؤمن | ۱۱۱)

سَبِيلٍ»

گویند: «پروردگارا، ما را دو بار میراندی و دو بار زنده کردی، پس ما به گناهان خویش

اعتراف داریم، آیا راهی به سوی بیرون رفتن از عذاب هست؟»

اینک اگر نیک بیندیشیم، درمی‌یابیم که دو مرگ و دو زندگی حاصل نمی‌شود مگر

آن‌که حیات برزخی در میان باشد.<sup>۱</sup>

«وَحَاقَ بِالِأَلْفِ فِرْعَوْنَ سُوءُ الْعَذَابِ ۝ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَ يُؤْمِنُ السَّاعَةَ أَذْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ»  
(مؤمن ۴۵-۴۶)

آن عذاب سخت فرعونیان را در میان گرفت، آتشی که هر صبح و شام بر آن عرضه می‌شوند و روزی که رستاخیز بر پا شود [گفته می‌شود] فرعونیان را در شدیدترین عذاب داخل کنید.

چنان که از آیه شریفه برمی‌آید، قرآن دوگونه عذاب برای فرعونیان ذکر می‌کند: یکی پیش از قیامت که از آن به «سوء العذاب» تعبیر فرموده است؛ که روزی دو بار بر آتش عرضه می‌شوند بی آن‌که به آن در آیند. دوم پس از برپایی قیامت که آن را «أَشَدَّ الْعَذَابِ» خوانده است؛ فرمان می‌رسد که آنان را به آتش اندازید. عذاب نخست مربوط به عالم برزخ است.

در روایت آمده است که در جنگ بدر، برخی کشتگان کفار را در چاهی ریختند. پیامبر ﷺ به آن‌جا رفت و به کشتگان خطاب کرد: «ای کافران! همسایگان بدی برای رسول خدا بودید؛ او را از خانه خویش راندید و از در دشمنی و جنگ با او درآمدید. من وعده پروردگارم را درست یافتم. آیا شما نیز وعده پروردگارتان را به حق یافتید؟!» عمر به رسول خدا ﷺ گفت: «ای رسول خدا، اینان، بدن‌هایی بی جان بیش نیستند، چگونه با آنان سخن می‌گویی؟!» رسول خدا ﷺ فرمود: «بس کن ای پسر خطاب، سوگند به خدا تو شنواتر از آنان نیستی، چون از اینجا دور شوم، فرشتگان عذاب با گرزهای آهنین بر سرشان می‌کوبند.»<sup>۱</sup>

از این روایت استفاده می‌شود که انسان پس از مرگ به گونه‌ای دیگر زنده است و در عالمی که قرآن آن را عالم برزخ می‌خواند، زندگی جدیدی را آغاز می‌کند.

## رخدادهای عالم برزخ

در روایات بسیاری از پیامبر ﷺ و ائمه اطهار علیهم‌السلام رخدادها و مسائل عالم برزخ مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند. گرچه پرداختن به همه آنها در این درس ممکن نیست، برای آشنایی با زندگی انسان در عالم برزخ، به گونه‌ای مختصر پیرامون برخی



مسائل، مانند بدن برزخی، قبر و این که آیا مراد از عالم برزخ و عالم قبر همین گودال خاکی است که بدن میت در آن جای می‌گیرد یا چیزی دیگر است و نیز درباره سؤال و فشار قبر و تجسم اعمال سخن خواهیم گفت.

## بدن برزخی

این را می‌دانیم که انسان ترکیبی از روح مجرد و بدن خاکی است و منشأ همه ادراکات و افعال او نیز روح است و بدن مادی تنها ابزاری است برای ادراک و فعالیت روح و چنان‌که در آیات قرآن آمده است، روح پس از مرگ انسان نمی‌میرد و به سوی خدا بازمی‌گردد.<sup>۱</sup> اما بدن برزخی یا قالب مثالی، که روح پس از مرگ در آن جای می‌گیرد، از لحاظ شکل و قیافه و صورت شبیه به بدن دنیایی است، ولی از وزن و جرم بی‌بهره است. امام صادق علیه السلام در پاسخ به پرسشی درباره ارواح مؤمنین فرموده است:

به صورت بدن‌های خود در بهشت‌اند، چنان‌که اگر مؤمنی را ببینی، می‌گویی: این، فلان کس است.<sup>۲</sup>

همچنین فرموده است:

وقتی خداوند روح مؤمن را قبض می‌کند، او را در قالبی همچون قالب دنیایی‌اش قرار می‌دهد. مردم در آن جا می‌خورند و می‌آشامند و وقتی کسی بر روح مؤمن وارد می‌شود، او را به همان صورتی که در دنیا بوده است، می‌شناسد.<sup>۳</sup>

می‌توان گفت که بدن برزخی همانند بدنی است که هنگام خواب دیدن با آن بدن کارهایی را در عالم رؤیا انجام می‌دهیم؛ یعنی همین بدن با همه توانایی‌ها و ادراکاتش، اما جنبه مادی‌اش فعال نیست. حتی انسان گاهی در خواب به گونه‌ای نیرومندتر از بیداری عمل می‌کند و مثلاً به کارهای بزرگی دست می‌زند که در حال بیداری از او ساخته نیست. بنابر آنچه در روایات آمده است، انسان با بدن برزخی لذات و آلام

۱- ر.ک. سجده (۳۲)، آیه ۱۱؛ زمر (۳۹)، آیه ۴۲.

۲- تهذیب الاحکام، ج ۱، ص ۴۶۶.

۳- همان.

جسمانی را احساس می‌کند، اما در همان حال دارای جسم دنیایی نیست.<sup>۱</sup>

### مقصود از قبر در روایات چیست؟

عالم برزخ و آنچه در قبر بر انسان می‌گذرد، جزئی از عالم غیب و ملکوت این جهان است و اطلاعات و آگاهی‌های ما از آن عالم همان مقداری است که پیشوایان معصوم در اخبار و روایات مطرح ساخته‌اند. بنابر آنچه از بیشتر روایات برمی‌آید، مراد از قبر جایگاه روح انسان در عالم برزخ است.<sup>۲</sup> بنابراین، عالم قبر همان عالم برزخ است، اگرچه بدن شخص در حفره و گودال خاکی دفن می‌شود.

عمرو بن یزید می‌گوید: از امام جعفر صادق علیه السلام پرسیدم: «برزخ چیست؟» امام علیه السلام

در پاسخ فرمود:

قبر است از هنگامی که انسان می‌میرد تا روز قیامت.<sup>۳</sup>

پس مراد از قبر همین گودال خاکی محل دفن بدن میت نیست. همچنین عذاب و فشار قبر به این معنا نیست که دیوارهای قبر از دو طرف به هم نزدیک شوند و بدن میت را بفشارند، بلکه این فشار، عذابی است که در ماورای عالم ماده دامنگیر انسان می‌شود، گرچه ممکن است فشار وارد بر روح موجب فشار بر بدن نیز گردد. از این رو، ممکن است حتی کسانی که در قبر خاکی دفن نمی‌شوند، فشار قبر داشته باشند؛ مانند کسانی که شب در بستر آرام خوابیده‌اند، ولی در اثر خواب هولناکی که دیده‌اند فشار سختی بر بدنشان وارد می‌شود.

شخصی از امام صادق علیه السلام پرسید: «آیا کسی که بر دار آویخته شده است عذاب قبر

دارد؟» حضرت فرمود:

خدای زمین خدای هوا هم هست، پس به هوا امر می‌کند که او را بفشارد؛ فشاری

سخت‌تر از فشار قبر.<sup>۴</sup>

۱- ر.ک. کافی، ج ۳، ص ۲۳۶-۲۴۷؛ و نیز بحار الانوار، ج ۶، باب احوال البرزخ.

۲- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۷۱.

۳- کافی، ج ۳، ص ۲۴۲.

۴- همان، ص ۲۴۱، البته توجه شود که روح با محل دفن دارای گونه‌ای ارتباط است و از این رو، زیارت اهل قبور مؤمنان مستحب است.

## سؤال قبر

از رخدادهای مهم و حتمی عالم برزخ سؤال دو فرشته «نکیر» و «منکر» است. از گفتار بزرگان علما برمی آید که سؤال نکیر و منکر حقیقتی انکارناپذیر است. شیخ صدوق می گوید:

در باور ما، سؤال قبر، حق است و می باید بدان ایمان آوریم.<sup>۱</sup>

روایات در این باره، بسی پُرشمارند و از آن جمله، روایتی از امام جعفر صادق علیه السلام است که فرمود:

«مَنْ أَنْكَرَ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ فَلَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا: الْمِغْرَاجُ، وَالْمَسْأَلَةُ فِي الْقَبْرِ، وَالشَّفَاعَةُ»<sup>۲</sup>

هر کس سه چیز را انکار کند از شیعیان ما نیست: معراج، سؤال قبر و شفاعت.

اما این که از چه کسانی در عالم برزخ سؤال می کنند، در روایتی از امام محمد باقر علیه السلام آمده است:

«لَا يُسْئَلُ فِي الْقَبْرِ إِلَّا مَنْ حَخَّضَ الْإِيمَانَ حَخْضًا، أَوْ حَخَّضَ الْكُفْرَ حَخْضًا، فَقُلْتُ لَهُ: فَسَائِرُ النَّاسِ؟ فَقَالَ: يُلْهَى عَنْهُمْ»<sup>۳</sup>

«در قبر نمی پرسند مگر از کسی که ایمانش خالص است و یا کفرش خالص است.»  
پرسیدند: «پس دیگر مردم چه؟» فرمود: «به حال خود رها می شوند.»

بنابر تفسیر علامه مجلسی از این حدیث، در عالم برزخ، برای مستضعفین متوسط میان ایمان و کفر سؤالی نیست.<sup>۴</sup> شهید نیز سؤال قبر ندارد؛ زیرا به فرموده پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله برق شمشیرها بر بالای سرش برای امتحان او کافی است.<sup>۵</sup> همچنین، در این باره که از چه چیز در قبر سؤال می کنند، آنچه از اخبار صحیح و مستفیض به دست می آید، این است که از اصول اعتقادات می پرسند<sup>۶</sup> و از برخی روایات نیز برمی آید که از برخی اعمال مهم فروع دینی نیز می پرسند؛ چنان که امام جعفر صادق علیه السلام می فرماید:

۱- اعتقادات صدوق، باب اعتقاد در مسأله قبر.

۲- بحارالانوار، ج ۶، ص ۲۲۳.

۳- همان، ص ۲۳۵.

۴- همان، ص ۲۶۰.

۵- ر.ک. کنز العمال، علی بن حسام الدین الهندی، ج ۴، ص ۴۰۷-۴۱۴، مؤسسه الرساله، بیروت.

۶- ر.ک. بحارالانوار، ج ۶، ص ۲۷۰.

«يُسْأَلُ الْمَيِّتُ فِي قَبْرِهِ عَنْ نَحْسٍ: عَنْ صَلَاتِهِ وَ زَكَاتِهِ، وَ حَجِّهِ وَ صِيَامِهِ، وَ وِلَايَتِهِ  
إِثْنَا أَهْلِ الْبَيْتِ.»<sup>۱</sup>

از میت در قبر از پنج چیز می‌پرسند: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت ما اهل  
بیت علیهم‌السلام.

## تجسم اعمال

از موضوعاتی که در مبحث قیامت مطرح است، تجسم اعمال و اعتقادات آدمی است. در این باره حکیمان و متکلمان مسلمان معتقدند که میان عمل و جزا رابطه‌ی علی و معلولی و بلکه بالاتر، رابطه‌ی عینیت و اتحاد برقرار است؛ یعنی آنچه در آخرت به عنوان پاداش یا کیفر به نیکوکاران و بدکاران می‌رسد، تجسم عمل خود آنان است؛ نعیم و عذاب آن‌جا همین اعمال نیک و بد است که وقتی پرده کنار رود، تجسم و تمثّل پدید می‌آید؛ تلاوت قرآن صورتی زیبا می‌شود و در کنار انسان قرار می‌گیرد؛ غیبت و رنجانیدن مردم به صورت خورش سگان دوزخ درمی‌آید.<sup>۲</sup>

۱- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۶۵-۲۶۶.

۲- ر.ک. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۱، بخش عدل الهی، ص ۲۳۰-۲۳۳.

## پرسش

- ۱- عالم برزخ چیست و کجا است؟
- ۲- بدن برزخی چگونه است؟ بیان کنید.
- ۳- آیا مراد از قبر، همین گودالی است که بدن انسان در آن قرار می‌گیرد؟
- ۴- در عالم قبر از چه کسانی و از چه چیزهایی می‌پرسند؟
- ۵- مراد از تجسم اعمال چیست؟ بیان کنید.

## خلود و جاودانگی

از موضوعات مهم در مبحث معاد، موضوع خلود و جاودانگی انسان است. بنابراین آنچه از آیات و روایات برمی آید، مؤمنان در سرای بهشت برای همیشه باقی می مانند و به انواع نعمت‌ها و لذایذ مادی و معنوی متنعم می شوند و از خوشی و راحتی جاوید لذت می برند و کافران، مشرکان و منافقان به عذاب ابدی دوزخ دچار می گردند و پیوسته در آن جا به سر می برند و برای همیشه معذب می شوند. قرآن کریم در این باره می فرماید:

«وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»

(بقره | ۸۱)

و آنان که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند، اهل بهشتند و همیشه در آن خواهند بود.

«وَعَدَّ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا هِيَ حَسْبُهُمْ  
وَلَعَنَهُمُ اللَّهُ وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ»

(توبه | ۶۸)

خداوند به مردان و زنان منافق و کافر، وعده آتش دوزخ داده است که جاودانه در آن خواهند ماند - همان برایشان کافی است - و خدا آنان را از رحمت خود دور ساخته و عذاب همیشگی برای آنان است.

### معنای خلود

لغت‌شناسان، واژه‌های «خُلود» و «خُلد» را به معنای دوام و همیشگی و مدت طولانی

دانسته‌اند.<sup>۱</sup> بنابراین، «دار تُحُلد» یعنی جایی که انسان همیشه در آن جا می‌ماند و از آن جا خارج نمی‌شود و یا جایی که برای مدتی طولانی در آن جا سکونت می‌گزیند. اما این تعبیر در قرآن مجید حکایت از معنای نخست دارد؛ زیرا گرچه واژه خلود هر دو معنا را برمی‌تابد، اما قرآن مجید با تعبیراتی گوناگون که برای عاقبت کار کافران معاند و منافقان به کار برده است، می‌فهماند که مراد همان دوام و همیشگی است. به عنوان مثال، در آیه زیر تصریح فرموده است که کافران از آتش خارج نمی‌شوند و در آن جا اقامت داریم دارند:

«يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّتَمِّمٌ»

(مائده | ۳۷)

پیوسته می‌خواهند از آتش خارج شوند، ولی نمی‌توانند، و برای آنان کیفری پایدار است. در جایی دیگر واژه «خالدین» را با قید «ابدی» همراه کرده است تا تأکیدی بر معنای همیشگی بودنش باشد:

«وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا» (جن | ۲۳۱)<sup>۲</sup>

و هر کس از خدا و رسولش نافرمانی کند، آتش دوزخ از آن او است و جاودانه در آن می‌ماند.

در آیاتی دیگر نیز این معنا را با این قید می‌آورد: «تا زمانی که آسمان‌ها و زمین بر پا است» و می‌فرماید:

«فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَ شَهيقٌ ۝ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ

السَّمَاوَاتُ وَ الْأَرْضُ» (هود | ۱۰۶-۱۰۷)

و اما آنان که بدبخت شدند، در آتشند و برایشان در آن جا، زفیر و شهیق [= ناله‌های طولانی دم و بازدم] است. جاودانه در آن خواهند ماند تا آسمان‌ها و زمین برپا است.

برخی پنداشته‌اند که چون روزی آسمان‌ها و زمین از میان می‌روند، عذاب اینان مقید به آن زمان است و همیشگی نخواهد بود، اما این سخن باطل است؛ زیرا آسمان و زمین

۱- ر.ک. لسان العرب، مقایس اللغة؛ صحاح اللغة؛ المفردات فی غریب القرآن.

۲- نیز ر.ک. احزاب / ۴۵.

کنونی و مادی در آستانه قیامت به آسمان و زمینی دیگر مبدل می‌شوند<sup>۱</sup> و آیات مربوط به دوزخ نیز ناظر به همان آسمان و زمین قیامتی است. علامه طباطبایی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ در پاسخ به این پندار نادرست می‌نویسد:

و اگر در آیه مورد بحث، بقای بهشت و دوزخ و اهل آن دورا به مدت بقای آسمان و زمین محدود کرده، از این جهت است که معنای این دو اسم از حیث آسمان و زمین بودن هیچ وقت از بین نمی‌رود، آن که از بین می‌رود یک نوع آسمان و زمین است و آن آسمان و زمین دنیایی است که در این نظام مشهود وجود دارد و اما آسمان‌ها و زمینی که مثلاً بهشت در آن‌ها است و به نور پروردگار روشن است، به هیچ وجه از بین نمی‌رود و خلاصه، جهان همواره آسمان‌ها و زمینی دارد، چیزی که هست، در آخرت، نظام دنیایی‌اش را از دست می‌دهد.<sup>۲</sup>

### فلسفه خلود

از نظر قرآن کریم و روایات اسلامی، کردار انسان هرگز نابود نمی‌شود و صورت‌های ملکوتی‌اش باقی می‌ماند و انسان پس از مفارقت از دنیا، با کرده خویش محشور خواهد بود. در شماری از آیات قرآنی، تصریح شده است که انسان، پس از مرگ و در سرای قیامت، همین کردار دنیوی خویش را می‌بیند. به‌عنوان نمونه به آیات زیر می‌نگریم:

«يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ اَشْتَاتًا لِيُرَوْا اَعْمَالَهُمْ ۝ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»

(زلزله ۶۱-۸)

در آن روز مردم به صورت گروه‌های پراکنده [از قبرها] خارج می‌شوند تا اعمالشان نمایان شود. پس هر کس هموزن ذره‌ای کار خیر انجام دهد، آن را می‌بیند و هر کس هموزن ذره‌ای کار بد کرده، آن را می‌بیند.

همچنین تأکید شده است که جزای انسان نیز همان اعمالی است که در دنیا انجام داده است:

۱- ابراهیم (۱۴)، آیه ۴۸.

۲- ر.ک. ترجمه المیزان، ج ۱۱، ص ۲۹-۳۳.



«وَلَا تُحْزِنُ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ»

(یس ۵۴)<sup>۱</sup>

و جز آنچه عمل می‌کردید، جزا داده نمی‌شوید.

با توجه به این دسته آیات، آشکار می‌شود که جزای اعمال انسان، جزایی تکوینی است نه اعتباری؛ بدین معنا که تمام کیفرهایی که شخص مجرم و گناهکار در سرای آخرت، تحمّل می‌کند، از ناحیه غیر و خارج از نهاد او نیستند، بلکه همان اعمال اویند که در قیامت و حتی برزخ، به صورت عذاب‌های دهشتناک، مانند مار و عقرب متمثل و متجسم خواهند شد؛ همان‌گونه که اعمال نیک نیز به شکل مصاحبی نیکو صورت و یا گل و ریحان درمی‌آیند. البته در این باره که اعمال انسانی چگونه به شکل رحمت و عذاب درمی‌آیند، دو نظریه مهم مطرح است:

۱- عذاب و رحمت، تجسم و صورت فعل و لوازم نفسانی است.

۲- عذاب و رحمت، صورت ملکوتی و باطنی اعمال دنیوی است.

نظریه اول بر آن است که انسان در دنیا با انجام هر فعلی، چه نیکو و چه زشت، در صقع نفس خود، که جوهری مجرد و فعال است، اثر و خاصیت فعل را پدید می‌آورد. این اثر و هیأت موجود در نفس، نخست موقت و زوال‌پذیر است، اما با تکرار و مداومت، به صورت ملکه و کیفیتی ثابت و راسخ درمی‌آید و گاهی اثرش، از صورت ملکه خارج می‌شود و مبدل به جوهره‌ای ثانوی و زوال‌ناپذیر می‌گردد.

این صورت‌های رذیله نفس، با توجه به نوع آنها، مبدل به اقسام عذاب و کیفر می‌شوند که در عالم آخرت، نفس با مشاهده و ادراک آنها - که در حقیقت فعل خود نفس هستند - معذب و متالم خواهد شد.

مراد نظریه دوم نیز این است که هر عمل دنیوی انسان دارای دو شکل است: یکی صورت ظاهری عمل؛ مانند غیبت، خوردن مال یتیم یا نماز خواندن و روزه گرفتن. دوم، چهره راستین و ملکوتی اعمال که فعلاً از دیدگان نمانده است؛ مثلاً صورت راستین خوردن

۱- نیز ر. ک. آل عمران (۳)، آیه ۲۸؛ کهف (۱۸)، آیه ۴۹؛ نبأ (۷۸)، آیه ۴۰.

مال یتیم، خوردن آتش است و صورت واقعی روزه، سپری در برابر آتش دوزخ است. به هر حال، کیفر اعمال در آخرت، تکوینی است. علامه طباطبایی رحمته الله علیه در این باره می‌نویسد: مقتضای براهین عقلی در خصوص جزا دادن با ثواب و عقاب این است که جزا دادن از لوازم و نتایج اعمال باشد؛ چرا که ضرورت دارد روابط قراردادی و اعتباری به روابط تکوینی و حقیقی منتهی گردد.<sup>۱</sup>

بنابراین، با توجه به تکوینی بودن پاداش و کیفر، موضوع مدّت دار بودن یا نبودن جزا جای طرح نخواهد داشت؛ زیرا در این فرض، هر عمل، دارای اثری ویژه است که با نفس انجام دهنده‌اش همراه است و زایل شدنی نیست و این خود، دوام کیفر و پاداش را در پی می‌آورد. استاد شهید مرتضی مطهری نیز با اعتقاد به خلود، در مقام تبیین فلسفه آن، به اقسام مجازات‌ها اشاره و نتیجه‌گیری می‌کنند که خلود، مجازاتی است که لازمه اعمال انسان است. او بر آن است که مجازات‌ها بر سه دسته‌اند:

۱- مجازاتی که قراردادی است. (تنبیه و عبرت)

۲- مجازاتی که باگناه، رابطه تکوینی و طبیعی دارد. (مکافات دنیوی)

۳- مجازاتی که تجسم خود گناه است و چیزی جدا از آن نیست. (عذاب اخروی)

دسته اول، همان کیفرها و مقرّرات جزائی‌اند که در جوامع بشری به وسیله مقتنین الهی یا غیر الهی وضع می‌شوند. فایده این‌گونه کیفرها یکی از دو چیز است: جلوگیری از تکرار جرم به وسیله خود مجرم که الم و درد کیفر را می‌چشد یا دیگران که زجر کشیدن او را می‌بینند و تشقّی و تسلی خاطر ستم‌دیده است. در این‌گونه کیفرها، رعایت تناسب جرم و جریمه ضروری است، اما وجودشان در آخرت معقول نیست؛ زیرا در آن‌جا نه جلوگیری از تکرار جرم مطرح است و نه تشقّی خاطر و انگهی همه کیفرهای اخروی مربوط به حقوق مردم نیستند، بلکه بخشی مهم از آنها به حق الله مربوطند؛ مانند ترک عبادات، شرک و ربا. بنابراین، هیچ یک از دو خاصیتی را که برای کیفرهای دنیوی

بر شمرديم، در مجازات اخروي نمي توان يافت.

دومين دسته عبارتند از كيفرهایی که رابطه علی و معلولی با جرم دارند؛ یعنی كيفر، معلول و نتیجه طبیعی جرم است. اين كيفرها را «مکافات عمل» يا «اثر وضعی گناه» می نامند. بسیاری از گناهان اثرات وضعی ناگواری در همين جهان برای شخص گناهکار در پی می آورند؛ مانند اثرات تخریب کننده شراب بر روح و جسم آدمی. چنین پی آمدهایی معلول گناهند و كيفر قانونی نیستند تا تناسب میان جرم و مجازات در آن رعایت شود؛ مثلاً اگر کسی سمي کشنده بنوشد، خواهد مرد و اين معلول کردار همان شخص است.

سومين دسته، عبارتند از مجازات های اخروي که در آنها رابطه تکوينی نیرومندتر و استوارتری میان مجازات ها و گناهان برقرار است. مجازات اخروي نه مانند دسته اول قراردادی اند، و نه همچون دسته دوم از رابطه علی و معلولی برخوردارند، بلکه از آن بالاتر و دارای رابطه «عينيت» و «اتحاد» هستند. آنچه در آخرت به عنوان پاداش يا كيفر به نیکوکاران و بدکاران می رسد، تجسم خود عمل آنان است؛ چنان که قرآن کریم می فرماید:

«يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا»  
(آل عمران/ ۳۰)

روزی که هر کس، آنچه را از کار نیک انجام داده است، حاضر می بیند، و آرزو می کند میان او و آنچه از اعمال بد انجام داده است، فاصله زمانی بلندی باشد.

در آیه ای دیگر، خوردن مال یتیم را، عین خوردن آتش می داند،<sup>۱</sup> اما چون انسان در این دنیا است، دردش را ادراک نمی کند و با رفتن به جهان آخرت و برطرف شدن حجاب ها، می بیند که آتش گرفته است و درد و رنجش را می چشد. بنابراین، مجازات آخرت تجسم عمل است و نعیم و عذاب در آن جا عین اعمال نیک و بد دنیایی است که وقتی پرده کنار رود، تجسم و تمثل می یابند.

از آنچه گذشت در می یابیم که کردار آدمی را دو صورت است: یکی صورت مُلکی که

فانی و موقت است؛ همان که در این جهان به صورت گفتار یا کردار ظاهر می‌شود و دوم، صورت ملکوتی که پس از صدور از ما هرگز فانی نمی‌شود و از توابع و لوازم جدانشدنی آدمی است.<sup>۱</sup>

### چه کسانی در دوزخ جاودانند؟

از بررسی آیات قرآن کریم به دست می‌آید که کافران به معنای اعم آن، که شامل منکران مبدأ و معاد، مشرکان، تکذیب کنندگان دعوت پیامبران و مرتدان و منافقان است، گروهی هستند که در عذاب همیشگی دوزخ خواهند ماند. به عنوان مثال می‌فرماید:

«إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»  
(آل عمران ۱۱۶)

کسانی که کفر ورزیدند، هرگز اموالشان و اولادشان چیزی از [عذاب] خدا را از آنان دفع نخواهد کرد. آنان اهل دوزخند و جاودانه در آن خواهند ماند.

در آیاتی دیگر از گروه‌هایی دیگر به عنوان ماندگاران در دوزخ یاد می‌کند. برخی از این گروه‌ها عبارتند از: گناهکاران، ستمگران، آنان که میزان اعمالشان سبک است و آنان که از قرآن روی برمی‌تابند. برخی از این آیات عبارتند از:

«وَمَنْ يُعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَانَ لَهُ نَارُ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً»  
(جن ۲۳۱)

و هر کس نافرمانی خدا و رسولش کند، آتش دوزخ از آن او است و جاودانه در آن می‌ماند.

«ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُحْزِنُونَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ»

(یونس ۵۲)

سپس به کسانی که ستم کردند گفته می‌شود: «عذاب ابدی را بچشید! آیا جز به کیفر آنچه به دست می‌آوردید، جزا داده می‌شوید؟!»

«وَمَنْ حَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ»

(مؤمنون | ۱۰۳)

و آنان که وزنه اعمالشان سبک باشد، کسانی هستند که سرمایه وجود خود را از دست داده‌اند و در دوزخ جاودانه خواهند ماند.

«مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا خَالِدِينَ فِيهِ وَ سَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جِزَاءً»  
(طه | ۱۰۰-۱۰۱)

هر کس از آن روی گردان شود، روز قیامت بار سنگینی [از گناه و مسؤولیت] بر دوش خواهد داشت، در حالی که جاودانه در آن خواهند ماند و بدباری است برای آنان در روز قیامت.

شاید با نگاهی گذرا به این آیات و نیز آیات دیگر چنین به ذهن خطور کند که مراد از آنها این است که حتی مؤمنان گناهکار نیز در عذاب اخروی جاودان خواهند ماند، ولی اگر دقت کنیم و در آیات دیگر نیز بنگریم در می‌یابیم که مراد قرآن کریم در چنین مواردی مؤمنان گناهکار نیست، بلکه از قرائن چنین برمی‌آید که مقصود همان کفارند؛ مثلاً منظور از گناهکاران و نافرمانان از دستورهای خداوند و پیامبر ﷺ که در سوره جن آمده است، همان کسانی هستند که با توحید مخالفت می‌ورزند و اصول و فروع دین خدا را نمی‌پذیرند و اصولاً محور آیات مورد نظر در سوره جن مشرکان و کافران است. همچنین منظور از ستمگران در آیه ۵۲ سوره یونس نیز به قرینه آیات قبل، منکران قیامت‌اند. نیز مقصود از سبک میزانان در قیامت کسانی هستند که رسالت پیامبر اکرم ﷺ را تکذیب کرده‌اند؛ چنان که در آیه بعد می‌فرماید:

(مؤمنون | ۱۰۵)

«أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُثَلَّى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكذِّبُونَ»

[به آنان گفته می‌شود: آیا آیات من بر شما خوانده نمی‌شد؟! پس آن را تکذیب

می‌کردید!]

و منظور از روگردانان از قرآن، اعراض کنندگان از تلاوت یا اعراض کنندگان از عمل به برخی احکام آن نیست، بلکه مقصود کسانی هستند که از ایمان به قرآن و رسالت پیامبر اکرم ﷺ روی برمی‌گردانند و این حقیقت با توجه به سیاق آیات روشن می‌شود.

پس همه آنانی که به عذاب جاوید تهدید شده‌اند، از کافران‌اند. فقط در سه مورد به نظر می‌رسد وعده عذاب جاوید به مؤمن و غیر مؤمن داده شده که باید مورد بحث و دقت قرار گیرد و در عنوان بعد به آن خواهیم پرداخت.

### آیا مرتکبان گناه کبیره در دوزخ جاودانند؟

معتزله و خوارج ارتکاب هرگناه کبیره‌ای را موجب کفر و سبب خلود در آتش دانسته‌اند.<sup>۱</sup> در برابر این گروه «مرجه» جای دارند که معتقدند با برخورداری از ایمان، هیچ گناهی به انسان زیان نمی‌رساند.<sup>۲</sup> «امامیه» و برخی دیگر از مسلمانان معتقدند شخص مؤمن در عذاب جاودان نخواهد بود، ولی اگر گناهی مرتکب شود، ممکن است مدتی در عذاب بماند. شیخ مفید می‌نویسد:

تمام علمای امامیه اتفاق نظر دارند که تهدید به خلود در آتش، ویژه کفار است و کسانی که به خدا ایمان دارند و به واجباتش اقرار می‌کنند و اهل نمازند، هرگاه مرتکب گناهی شوند در این تهدید جای نمی‌گیرند.<sup>۳</sup>

از آیه ۴۸ سوره نساء نیز می‌توان دریافت که حکم مشرک و کافر با مرتکب کبیره تفاوت دارد؛ در این آیه آمده است:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»

خداوند [هرگز] شرک را نمی‌بخشد و پایین‌تر از آن را برای هر کس بخواهد، می‌بخشاید.

وعده بخشایش گناهان در این آیه مربوط به گناهان کبیره‌ای است که شخص از آنها توبه نکرده است؛ زیرا اگر منظور آمرزش پس از توبه باشد، شامل شرک نیز می‌شود و اگر مشرکی توبه کند از او پذیرفته می‌گردد. گناهان صغیره را نیز خداوند وعده داده است که اگر مؤمنان، از گناهان کبیره پرهیز کنند، از آنها خواهد گذشت. پس مفهوم آیه این

۱- ملل و نحل، ج ۵، ص ۴۱۲.

۲- مجموعه آثار استاد شهید مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۶۵.

۳- اوائل المقالات، ص ۵۳، مطبوعاتی داوری.

است که خداوند شرک بدون توبه را هرگز نخواهد بخشید و کفار در آتش جاودانند، اما گناهان کبیره ممکن است مورد بخشش قرار گیرند. برخی روایات معصومین علیهم السلام نیز این حقیقت را تأیید می‌کنند که جاودانگی در دوزخ شامل کسانی نمی‌شود که با ایمانند، ولی دامان خویش را به گناهان کبیره آلوده‌اند.

امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید:

«لَا يُخَلِّدُ اللَّهُ فِي النَّارِ إِلَّا أَهْلَ الْكُفْرِ وَالْجُحُودِ وَأَهْلَ الضَّلَالِ وَالشَّرْكِ»<sup>۱</sup>

خداوند کسی را جاودان در آتش نگه نمی‌دارد مگر اهل کفر و انکار و گمراهی و شرک را.

هم‌چنان که قبل از این یادآوری شد، قرآن به رباخوار و قاتل شخص مؤمن وعده عذاب جاوید داده است. در اینجا می‌خواهیم با نگاهی دوباره به آیات راجع به این افراد، بررسی کنیم که آیا وعید عذاب جاوید به اینها اضافه بر وعید عذاب جاوید به مشرکان و کافران است یا این‌ها هم در زمره همان کافران و مشرکان هستند و ذکر جداگانه آنها به خاطر اهمیتی است که قرآن به این سه موضوع دارد. قرآن درباره ربا خوار چنین وعده داده است:

«فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِمَحْرَبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ»

(بقره ۲۷۵ - ۲۷۹)

پس کسی که اندرزی از جانب پروردگارش بدو رسید و [از رباخواری] بازایستاد، آنچه گذشته، از آن اوست و کارش به خدا واگذار می‌شود و کسانی که به [رباخواری] بازگردند، آنان اهل آتش‌اند و در آن ماندگار خواهند بود... ای کسانی که ایمان آورده‌اید، از خدا پروا کنید و اگر مؤمنید آنچه از ربا باقی مانده است، واگذارید و اگر [چنین] نکرديد بدانید به جنگ با خدا و فرستاده وی برخاسته‌اید.

دقت در آیه فوق نشان می‌دهد که مورد این حکم رباخوارانی هستند که ادعای ایمان

دارند و می‌دانند خداوند ربا را به شدت حرام کرده است ولی حاضر نیستند امر خدا را اطاعت کنند و دست از رباخواری بکشند. رفتار چنین کسانی در آیه بعد به مثابه اعلام جنگ با خدا و رسول شمرده شده است و معلوم است که کسانی که با اصرار بر رباخواری با خدا اعلام جنگ می‌کنند، مؤمن و معتقد نیستند حتی اگر شهادتین را به زبان جاری کنند و ظواهر اعمال عبادی را به جا آورند. چنین کسانی کافرانی هستند که به لباس اهل ایمان درآمده‌اند و خداوند با آنها طبق حقیقت و واقع برخورد خواهد کرد و این ظواهر نمی‌تواند حقیقت کفر آنها را بپوشاند.

مورد دوم قاتل انسان مؤمن است. اولاً قتل انسان بی‌گناه، خواه مؤمن باشد یا نباشد، گناه بزرگی است و قرآن به شدت از آن نهی کرده است و کشتن انسانی بدون مجوز شرعی و به ناحق را مساوی کشتن همه انسان‌ها شمرده است. ولی خداوند در هیچ آیه‌ای برای مرتکب قتل به طور مطلق وعده عذاب جاوید نداده است بلکه وعده عذاب جاوید راجع به کسی است که انسان مؤمنی را نه به دلیل و مجوز شرعی و نه از روی دشمنی قومی و قبیله‌ای و مانند آن، بلکه به خاطر این که مؤمن به خدا است، بکشد نص قرآن در این مورد چنین است:

«وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ لَعَنَهُ وَ أَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا»

(نساء ۹۳)

و هر کس عمداً مؤمنی را بکشد، کیفرش دوزخ است که در آن ماندگار خواهد بود؛ و خدا بر او خشم می‌گیرد و لعنتش می‌کند و عذابی بزرگ برایش آماده ساخته است.

دقت در آیه فوق نیز معلوم می‌کند که این حکم، فرعی از همان حکم جاودانی کفار و مشرکان است زیرا مقتول را با وصف «مؤمناً» یاد کرده تا اعلام کند که علت کشته شدن او، ایمانش بوده است و قاتل چون با این وصف عناد داشته و وجود این وصف را نمی‌پسندیده، صاحب این وصف را کشته است. بعد هم قید «متعمداً» را آورد تا اعلام کند که قاتل می‌دانسته که او مؤمن است و می‌دانسته که کشتن انسان بی‌گناه بخصوص مؤمن مورد قهر و غضب خداست ولی با این وجود آن فرد را فقط به جرم مؤمن بودن



می‌کشد.<sup>۱</sup> معلوم است که چنین فردی نیز مؤمن نیست حتی اگر به ظاهر ادعای ایمان کند زیرا اگر مؤمن بود، به مؤمنان دیگر به جهت ایمانشان عشق می‌ورزید. قتل نتیجه بغض و کینه و نفرت است و او وقتی کسی را به خاطر دین و ایمانش می‌کشد، معلوم می‌شود از این دین و ایمان نفرت دارد و ممکن نیست کسی از وجود چیزی در دیگری متنفر باشد و خودش همان را در قلب خود داشته باشد. پس او در واقع کافر و محارب با خدا و بندگان خداست و حکم به عذاب جاوید او، موردی از حکم کلی خلود کافران است.

و اما در موردی دیگر نیز قرآن می‌فرماید:

«وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَ لَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يُخَلَّدُ فِيهِ مُهَانًا»  
(فرقان / ۶۸)

کسانی که با خدا معبودی دیگر نمی‌خوانند و کسی را که خدا [خوش را] حرام کرده است جز به حق نمی‌کشد و زنا نمی‌کنند و هر کس اینها را انجام دهد سزایش را دریافت خواهد کرد. برای او در قیامت عذاب دو چندان می‌شود و پیوسته در آن خوار می‌ماند.

ممکن است تصور شود که در آیه فوق به مشرک، قاتل و زناکار وعده عذاب جاوید داده شده است ولی با کمی تأمل معلوم می‌شود که حکم خلود مربوط به مرتکب مجموع آنهاست زیرا اولاً فرموده است:

«هر کس اینها را انجام دهد = و من یفعل ذلک» و مشارالیه مجموع آنهاست نه تک تک و بعض آنها زیرا در صورت دوم لازم بود بفرماید «هر کس بعضی از اینها را انجام دهد = و من یفعل من ذلک»

ثانیاً در آیه ۴۸ سوره نساء فقط کفر و شرک گناه نابخشودنی معرفی گردیده که عذاب جاوید را در پی دارد و غیر از آن هر چه باشد. ممکن است مورد عفو خداوند قرار گیرد و عذاب از مرتکب آن رفع گردد.

ثالثاً در آیات دیگر نیز قتل نفس گرچه جرم بزرگی محسوب شده ولی نسبت به آن وعده

۱- امام صادق در تفسیر «متمعداً» در این آیه فرموده است: هر کس مؤمنی را به خاطر دین و ایمانش بکشد، او متمعد است. کافی، ج ۷، ص ۲۷۵.

عذاب جاوید داده نشده است و وعده عذاب جاوید فقط نسبت به قتل عمدی انسان مؤمن تعلق گرفته است همچنانکه در مورد زنا هم با همه شناعتی که برای آن تصویر شده ولی وعده عذاب جاوید داده نشده است. پس معلوم می‌شود که هر کدام از قتل نفس و زنا به تنهایی گرچه گناهان بزرگی هستند و عذاب سختی را در پی دارند، ولی وعده عذاب جاوید شامل حال تک تک آنها نیست و اگر در این آیه ذکر شده‌اند از آن باب است که آیه در صدد معرفی اعمالی است که عبادالرحمن از آن دوری می‌جویند و در مقابل، کافران و مشرکان نسبت به آنها بی‌مبالات می‌باشند و اگر برایشان پیش آید، از ارتکاب آن احتراز ندارند.<sup>۱</sup>

ماحصل کلام آن که عذاب جاوید فقط شامل کافران و مشرکان است و رباخوارانی که با وجود نهی شدید خداوند، بر رباخواری اصرار می‌ورزند و قاتل انسان مؤمنی که او را به خاطر ایمانش می‌کشد، کافرنند و وعده عذاب جاوید به آنها فرعی از همان وعده کلی است.

## پرسش

- ۱- خلود به چند معناست و کدام معنای آن در قرآن مد نظر است؟
- ۲- درباره اعمال انسان چند نظریه وجود دارد و کدامیک با فلسفه خلود سازگارتر است؟
- ۳- نظریه شهید مطهری در باره مجازات چیست و کدامیک را با فلسفه خلود منطبق تر می‌داند؟
- ۴- آیا همه گناهکاران در عذاب جاودانه دوزخ گرفتار خواهند بود؟
- ۵- آیا از نظر شیعه مرتکبان گناه کبیره در دوزخ جاودانند؟
- ۶- چند گروه را که به طور مسلم در دوزخ جاودانند نام ببرید.

## منابع و مآخذ

قرآن کریم

نهج البلاغه

- احتجاج، طبرسی، مؤسسة الاعمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۱ هـ. ق.
- احقاق الحق، سید نورالله حسینی مرعشی، مکتبه الاسلامیه، تهران.
- استنباط ما از خدا و خلقت، هدایت الله حکیم الهی، انتشارات مهر، تهران، سال ۱۳۳۶.
- اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبائی، با پاورقی شهید مطهری، انتشارات اسلامی، قم.
- اعتقادات، شیخ صدوق، ترجمه محمدعلی قلعه کهنه‌ای، قدس رضوی، تهران ۱۳۷۱.
- اعترافات دانشمندان بزرگ جهان، خیرالله مردانی، انتشارات آیین جعفری، اول، تهران، ۱۴۰۲ هـ. ق.
- آلفین، علامه حلی، مکتبه الحیدریه، نجف اشرف، طبع دوم، سال ۱۳۸۸ هـ. ق.
- امامت و رهبری، شهید مرتضی مطهری، صدرا، چهارم، تهران ۱۳۶۵.
- انسان و سرنوشت، شهید مرتضی مطهری، دفتر انتشارات اسلامی، قم.
- اوائل المقالات، شیخ مفید، مکتبه الداوری، قم.
- بحار الانوار، علامه مجلسی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۹۸ - ۱۳۹۹.
- بحوث فی الملل والنحل، جعفر سبحانی، مرکز مدیریت حوزه علمیه، دوم، قم، ۱۳۷۱.
- البدر الزاهر (درس خارج صلاة الجمعة والمسافر آیه... بروجردی)، حسینعلی منتظری، دفتر تبلیغات

- اسلامی، دوم، قم، ۱۳۶۲.
- به سوی جهان ابدی، زین العابدین قربانی، کتابفروشی طباطبایی، دوم، قم، ۱۳۸۷.
- پژوهشی پیرامون فطرت مذهبی در انسان، سید محمد شفیع، دفتر انتشارات اسلامی، دوم، قم، ۱۳۶۷.
- پیام قرآن، جمعی از نویسندگان، زیر نظر آیه... مکارم، نشر مدرسه الامام امیرالمؤمنین، اول، قم، ۱۳۶۷.
- تاریخ طبری، محمد بن جریر طبری، دارالمعارف، مصر، ۱۹۶۰ م.
- تاریخ جامع ادیان، جان ناس، ترجمه علی اصغر حکمت، انتشارات پیروز، سوم، تهران، ۱۳۵۴.
- تاریخ طبیعی دین، دیوید هیوم، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، سوم، تهران، ۱۳۶۰.
- تاریخ مختصر ادیان بزرگ، فیلیسین شاله، ترجمه خدایار محبتی، دانشگاه تهران، اول، ۱۳۴۶.
- تبیین براهین اثبات خدا، جوادی آملی، نشر اسراء، اول، قم، ۱۳۷۴.
- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، اعلمی، پنجم، بیروت، ۱۳۹۴ هـ. ق.
- تجرید الاعتقاد، خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق محمدجواد حسینی جلالی، دفتر تبلیغات اسلامی، اول، قم، ۱۴۰۷ هـ. ق.
- تحلیل وحی از دیدگاه اسلام و مسیحیت، محمدباقر سعیدی روشن، مؤسسه فرهنگی اندیشه، اول، تهران، ۱۳۷۵.
- تفسیر صافی، فیض کاشانی، کتابفروشی اسلامیة، چاپ ششم، تهران، ۱۳۵۶.
- تفسیر کبیر، فخر رازی، دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، تهران.
- تفسیر المنار، سید محمد رشید رضا، دارالمعرفه، دوم، بیروت.
- تفسیر نورالثقلین، شیخ عبد علی حویزی، اسماعیلیان، دوم، قم، ۱۳۸۳ هـ. ق.
- توحید، شهید مرتضی مطهری، صدرا، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۳.
- توحید، شیخ صدوق، مؤسسه النشر الاسلامی، اول، قم، ۱۳۵۷.
- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، دارالصعب و دارالتعارف، بیروت، ۱۴۰۱ هـ. ق.
- پیرامون وحی و رهبری، عبدالله جوادی آملی، الزهراء، اول، قم، ۱۳۶۸.
- جامع الاصول، ابن اثیر، انتشارات جهان، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸.
- جبر و اختیار، جعفر سبحانی، نگارش علی ربانی گلپایگانی، مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء، اول، قم، ۱۳۶۸.
- جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام، شیخ محمدحسن نجفی، داراحیاء التراث العربی، هفتم، بیروت.

- جهان مذهبی، عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، اول، تهران، ۱۳۷۴.
- حسن و قبح عقلی، جعفر سبحانی، نگارش ربانی گلپایگانی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، اول، تهران، ۱۳۶۸.
- الحکمة المتعالیه، ملا صدرا، دار احیاء التراث العربی، سوم، بیروت، ۱۹۸۱ م.
- دایرة المعارف تشیع، نشر شهید محبتی، چاپ اول تهران، ۱۳۷۸.
- دایرة المعارف القرن العشرين، فرید و جدی، دارالمعرفه، سوم، بیروت، ۱۹۷۱ م.
- درس های پیرامون زندگی پس از مرگ، سید محمد شفیع، دفتر انتشارات اسلامی، اول، قم، ۱۳۷۲.
- در قلمرو وجدان، عبدالحسین ززین کوب، انتشارات علمی، اول، تهران، ۱۳۶۹.
- الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، دارالمعرفه، بیروت.
- راز آفرینش، کرسی مرینس، ترجمه محمد سعیدی، انتشارات اقبال، دوم، تهران، ۱۳۳۵.
- راه های اثبات وجود خدا، شهید مرتضی مطهری، انتشارات انجمن اسلامی دانشکده عمران، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳.
- روح المعانی، سید محمود آلوسی، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- سفینه البحار، شیخ عباس قمی، دارالتعارف، بیروت.
- سیر حکمت در اروپا، محمدعلی فروغی، کتابفروشی زوّار، اول، تهران، ۱۳۶۰.
- سیر فلسفه در اروپا، آلبرت آوی، ترجمه علی اصغر حلبی، انتشارات زوّار، دوم، تهران، ۱۳۶۸.
- شریعت و حکومت، سید محمد مهدی موسوی خلخالی، دفتر تبلیغات اسلامی اول، قم، ۱۳۷۷.
- الشفاء، ابن سینا، نشر کتابخانه آیه... مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ ه. ق.
- شواهد التنزیل، حاکم حسکانی، وزارت ارشاد، چاپ اول، تهران، ۱۴۱۱ ه. ق.
- صحیفه نور، مجموعه سخنان امام خمینی رضی الله عنه، وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۱-۱۳۷۱.
- علل گرایش به مادیگری، شهید مرتضی مطهری، صدرا، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۵۷.
- علم و دین، ایان باربور، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، نشر دانشگاهی، چاپ دوم، ۱۳۷۴.
- الغدیر، علامه امینی، دارالکتاب العربی، چهارم، بیروت، ۱۳۹۷ ه. ق.
- فلاسفه بزرگ، آشنایی با فلسفه غرب، بریان مگی، ترجمه عزت... فولادوند، خوارزمی، چاپ اول، تهران (۱۳۷۲).

- فلسفه دین، جان هاسپرز، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی، اول، قم.
- فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی هندی، اول، تهران، ۱۳۷۲.
- فوق طبیعت، لیال واتسن، ترجمه شهریار بحرانی و احمد ارژمند، امیر کبیر.
- قاموس قرآن، سید علی اکبر قرشی، دارالکتب الاسلامیه، اول، تهران، ۱۳۵۲ - ۱۳۵۹.
- قاموس کتاب مقدس، مستر هاکس، انتشارات اساطیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۷.
- کافی، ثقة الاسلام کلینی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۵۰.
- کتاب البیع، امام خمینی رَحْمَةُ اللهِ عَلَيْهِ، مطبعة مهر، قم.
- کتاب مقدس، عهد جدید، انجمن پخش کتاب مقدس.
- کشاف، زمخشری، انتشارات آفتاب، تهران.
- کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، علامه حلی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۰۷ ه. ق.
- کلام مسیحی، توماس میشل، ترجمه حسین توفیقی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، چاپ اول، قم.
- کنز العمال، علی بن حسام الدین الهندی، حیدرآباد، چاپ دوم، هند، ۱۳۶۴ - ۱۳۹۵ م.
- لسان العرب، ابن منظور، دارالصادر، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۰ ه. ق.
- مبانی خداشناسی، محمدی ری شهری، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، قم (۱۳۷۲).
- مبدأ و معاد، آیه... جوادی آملی، انتشارات الزهراء عَلَيْهَا السَّلَام، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳.
- مجمع البیان، طبرسی، بیروت.
- مجمع البحرین، شیخ فخرالدین طریحی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، طبع دوم، ۱۳۶۷ شمسی.
- مجموعه آثار، شهید مرتضی مطهری، صدرا، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۸ - ۱۳۷۸.
- مدخل مسائل جدید در علم کلام، استاد جعفر سبحانی، مؤسسه امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام، چاپ اول، قم، (۱۳۷۵).
- مسیحیت و بدعت‌ها، جوان ا. گرییدی، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، مؤسسه فرهنگی طه، چاپ اول تهران، ۱۳۷۷.
- مسیحیت چیست، ویلیام م. میلر، ترجمه کمال مشیری،
- مصباح الشریعه، ترجمه و شرح حسن مصطفوی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران،
- معارف اسلامی، جمعی از نویسندگان، سازمان سمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۷.
- معجم مقاییس اللغة، احمد بن فارس، اسماعیلیان، قم،

- معنویت تشیع، علامه طباطبایی، انتشارات تشیع، چاپ اول، قم، ۱۳۵۴.
- المغنی، عبدالجبار اسدآبادی، تحقیق محمود محمد قاسم،
- المفردات فی غریب القرآن، راغب اصفهانی، مرتضویه، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۲.
- مقالات فلسفی، شهید مرتضی مطهری، انتشارات حکمت، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۶.
- مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، شهید مرتضی مطهری، صدرا، تهران.
- میزان الحکمه، محمدی ری شهری، دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، قم، ۱۴۰۳ - ۱۴۰۵ ه. ق.
- المیزان، علامه طباطبایی، دفتر انتشارات اسلامی.
- نهج‌المسترشدين فی اصول‌الدین، حسن بن یوسف (علامه حلی)، نشر مختار من التراث، قم،
- ولایت فقیه، امام خمینی ره، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۶.
- ولایت فقیه، آیه‌ا... جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، اول، قم، ۱۳۷۸.
- ولایت فقیه، محمدهادی معرفت، مؤسسه فرهنگی انتشارات التمهید، چاپ اول، قم، ۱۳۷۷.







نمایندگی ولی فقیه  
اداره آموزش عقیدتی سیاسی

شابک ۰-۳۱-۵۸۷۹-۹۶۴  
ISBN 964-5879-31-0