۲۰

اندیشه اسلامی ۱



ویراست دوم


بسم الله الرحمن الرحيم

اندیشهٔ اسلامی (۱)

آیت‌الله جعفر سبحانی

دکتر محمّد محمّدرضایی

سبحانی تبریزی، جعفر، ۱۳۰۹ -
اندیشهٔ اسلامی (۱) / مؤلفان جعفر سبحانی، محمد محمدرضایی؛ تدوین نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی. - ویرایش ۲ .- قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۸۷.
۲۳۶ ص ISBN: 978 - 964 - 531 - 059 - 0
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات پیش از انتشار
کتابنامه: ص. ۲۲۷ - ۲۳۶؛ همچنین بصورت زیرنویس
۱. تعلیمات دینی ۲. اسلام - عقاید الف - محمدرضایی، محمد، ۱۳۳۹ - نویسنده و همکار. ب - نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی ج - عنوان
۸ الف ۲ س / BP ۷/۷ ۲۹۷/۰۷

مجموعه معارف

۲۰

اندیشهٔ اسلامی (۱)

(ویراست دوم)

مؤلفان: آیت‌الله جعفر سبحانی و محمد محمدرضایی
تدوین: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها
مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی
ناشر: دفتر نشر معارف
چاپ: چهل و یکم، تابستان ۱۳۸۷/ ۱۰۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی، چاپ و صحافی: صدف
قیمت: ۱۷۰۰ تومان
شابک: ۰ - ۰۵۹ - ۵۳۱ - ۹۶۴ - ۹۷۸

کلیه حقوق محفوظ است

مراکز پخش:
مدیریت پخش نشر معارف: قم، خیابان شهدا، کوچه ۳۲، پلاک ۳. تلفن و نمابر ۷۷۴۴۶۱۶؛
فروشگاه شماره ۱: قم، خیابان شهدا، روبروی دفتر مقام معظم رهبری. تلفن: ۷۷۳۵۴۵۱؛
فروشگاه شماره ۲: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، چهار راه کالج، پلاک ۷۹۱؛ تلفن: ۸۸۹۱۱۲۱۲؛ نمابر: ۸۸۸۰۹۳۸۶
پخش پکتا: تهران، خیابان حافظ، نرسیده به چهارراه کالج، نبش کوچه باشناد، پلاک ۵۲۵؛ تلفن: ۵ - ۸۸۹۴۰۳۰۳
نشانی الکترونیک: info@nashremaaref.ir؛ پایگاه اینترنت: www.nashremaaref.ir

سخن مرکز

ارزیابی، بازنگری و اصلاح هرکدام از اجزاء نظام آموزشی زمینه لازم را برای بهبود و حرکت تکاملی آن نظام فراهم می‌آورد. متن درسی نیز که یکی از اجزاء مهم هر نظام آموزشی است مشمول همین قانون کلی است.

از همان تابستان ۸۴ که بیشتر کتاب‌های درسی معارف اسلامی براساس سرفصل‌های جدید در حال آماده‌سازی بود و به تدریج از چاپ خارج می‌شد برنامه نسبتاً جامعی برای ارزیابی کتاب‌ها نیز طراحی شد. براساس این برنامه هرکدام از این کتاب‌ها به چهار روش مورد ارزیابی کتبی قرار گرفت و نظرات، پیشنهادات و انتقادهای دانشجویان، استادان معارف، متخصصان و استادان غیرمعارفی جمع‌آوری شد. علاوه بر ارزیابی‌های چهارگانه مذکور برای هرکدام از کتاب‌های درسی یک نشست ویژه نقد کتاب نیز با حضور مؤلفین محترم برگزار گردید و در پایان، نتایج به دست آمده از ارزیابی‌ها و جلسات نقد به نویسندگان ارائه شد تا نسبت به بازنگری و اصلاح کتاب‌ها، اقدام لازم صورت گیرد.

کتاب حاضر نیز محصول همین روند تکاملی است. حذف برخی از قسمت‌ها، اضافه کردن توضیحات لازم در هر بحث، قرار دادن برخی از مطالب در کادرهای برای مطالعه، افزودن پرسش‌هایی برای تحقیق و پژوهش دانشجویان عزیز و همچنین معرفی منابع مطالعاتی بیشتر در پایان هر بخش از مهم‌ترین تغییراتی است که در ویراست دوم کتاب اندیشهٔ اسلامی ۱ شاهد آن هستیم.

از کلیه دانشجویان، استادان و کارشناسان محترمی که با ارائه نظرات اصلاحی خود به ما یاری رساندند تشکر می‌کنیم. همچنین از مؤلفین محترم ـ حضرت آیةالله سبحانی و دکتر محمدرضایی ـ که با حوصله و صبر ستودنی تمامی پیشنهادها را با دقت بررسی و اقدام به اصلاح کتاب کردند کمال قدردانی را داریم.

روشن است که کار انسانی هراندازه که اصلاح شود تمام و بی‌عیب و نقص نخواهد بود از این‌رو همیشه منتظر دیدگاههای ارزشمند دانشجویان عزیز و استادان گرانقدر هستیم.

نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها
مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی
گروه مبانی نظری اسلام

فهرست مطالب

سخن مرکز ۵
مقدمه ۱۷

بخش یکم: انسان و ایمان
۲۱ ـ ۵۵

فصل اول: چیستی انسان ۲۳
خودشناسی ۲۳
۱. مقدمهٔ کمال انسانی ۲۵
۲. پیش‌درآمد جهان‌شناسی ۲۵
۳. مقدمه خداشناسی ۲۶
۴. حلاّل مشکلات انسان ۲۷
حقیقت انسان ۲۷
روح؛ حقیقت انسان ۲۸
ابعاد روح و روان انسان ۳۰
۱. بعد ادراکی انسان ۳۰
ادراک نظری ۳۱
ادراک عملی ۳۱
۲. بُعد گرایشی انسان ۳۲
برای مطالعه ۳۳
دیدگاه متفکران مغرب زمین ۳۳

انسان و بحران‌های فرارو ۳۳
بحران معرفتی ۳۵
بحران اخلاقی ۳۶
بحران روانی و معنوی ۳۷
نقش دین در رفع بحران‌های انسانی ۳۷
فصل دوم: ایمان ۴۱
مقدمه ۴۱
معنای لغوی و اصطلاحی ایمان ۴۱
ایمان و معرفت ۴۲
ایمان و عقل ۴۴
برای مطالعه ۴۵
ایمان و عمل ۴۸
ایمان و اختیار ۵۰
متعلقات ایمان ۵۱
درجات ایمان ۵۳
برای پژوهش ۵۵
منابعی برای مطالعه بیشتر ۵۵

بخش دوم: وجود خدا

۸۲ ـ ۵۷

مقدمه ۵۹
فصل اوّل: برهان فطرت بر وجود خدا ۶۱
معنای فطرت ۶۲
فطری بودن خداشناسی ۶۳
دلیل نقلی ۶۳
راه‌های تذکر و یادآوری فطرت ۶۴
دلیل عقلی ۶۵
فطری بودن خداجویی و خداپرستی ۶۵
فصل دوم: برهان علّی ۶۷
تقریر برهان علّی ۶۷
۱. تعریف علت و معلول ۶۷
۲. تعریف علت فاعلی ۶۸

۳. اصل علیت ۶۸
۴. اثبات معلولیت عالم ۶۹
۵. امتناع دور و تسلسل در علل ۷۱
فصل سوم: برهان نظم ۷۳
ساختار مشترک برهان نظم ۷۵
تعریف نظم ۷۵
تقریرهای مختلف برهان نظم ۷۶
۱. برهان هدفمندی ۷۶
۲. برهان نظم از موارد جزئی ۷۷
۳. برهان هماهنگی در کل عالم ۷۸
برای مطالعه ۷۹
برهان نظم و نظریه تکامل ۷۹
برای پژوهش ۸۲
منابعی برای مطالعه بیشتر ۸۲

بخش سوم: صفات خدا

۸۳ ـ ۱۱۸

فصل اوّل: امکان شناخت صفات خدا ۸۵
۱. دیدگاه اهل تعطیل ۸۵
نقد و بررسی ۸۶
۲. دیدگاه اهل تشبیه ۸۶
نقد و بررسی ۸۷
۳. دیدگاه اثبات بلاتشبیه ۸۸
فصل دوم: راه‌های شناخت صفات خدا ۹۱
۱. راه عقلی ۹۱
۲. سیر در آفاق و انفس ۹۳
۳. قرآن و روایات ۹۴
۴. کشف و شهود ۹۴
توقیفی بودن اسما و صفات الهی ۹۴
فصل سوم: انواع صفات خدا ۹۷
۱. صفات ثبوتی و سلبی ۹۷
شمار صفات ثبوتی و سلبی ۹۸

۲. صفات ذاتی و فعلی ۹۸
برای مطالعه ۹۹
۳. صفات نفسی و اضافی ۹۹
۴. صفات ثبوتی ذاتی و فعلی ۱۰۰
۱. علم الهی ۱۰۰
مراتب علم خدا ۱۰۰
۱. علم خدا به ذات خود ۱۰۰
برای مطالعه ۱۰۱
۲. علم خدا به موجودات پیش از آفرینش آنها ۱۰۱
۳. علم خدا به موجودات بعد از آفرینش آنها ۱۰۲
قرآن کریم و علم الهی ۱۰۳
علم خدا از نگاه روایات ۱۰۳
۲. قدرت الهی ۱۰۴
دلایل قدرت الهی ۱۰۴
عمومیت قدرت خدا ۱۰۵
۳. حیات الهی ۱۰۶
حیات مخلوقات ۱۰۷
۴. خدا بینا و شنوا است ۱۰۹
۵. اراده الهی ۱۰۹
۶. حکمت ۱۱۲
معانی حکمت ۱۱۲
۷. عدل ۱۱۵
معنا و اقسام عدل ۱۱۵
۱. عدل تکوینی ۱۱۶
۲. عدل تشریعی ۱۱۶
۳. عدل جزایی ۱۱۷
برای پژوهش ۱۱۸
منابعی برای مطالعه بیشتر ۱۱۸

بخش چهارم: مسئلهٔ شرّ

۱۱۹ ـ ۱۳۵
تعریف و اقسام شرّ ۱۲۱

راه حل‌های مسئله شرور ۱۲۳
۱. شر، لازمه جهان مادی است ۱۲۳
اشکال کم‌تر بودن خیرات نسبت به شرور ۱۲۵
۲. شر ناشی از آزادی انسان است ۱۲۶
۳. شر ناشی از جزئی‌نگری است ۱۲۸
۴. شر ناشی از جهل انسان است ۱۲۹
راز و فواید شرور جهان ۱۳۱
۱. شرور؛ لازمه ذاتی عالم ماده ۱۳۱
۲. شرور؛ علت شکوفا شدن استعدادها ۱۳۲
۳. شر؛ عاملی برای بیداری از غفلت ۱۳۲
۴. شرور؛ هدیه‌ای به بندگان خاص ۱۳۳
۵. شرور؛ آزمون الهی ۱۳۳
برای پژوهش ۱۳۵
منابعی برای مطالعه بیشتر ۱۳۵

بخش پنجم: توحید و شرک
۱۳۷ ـ ۱۶۵

مراتب توحید ۱۳۹
۱. توحید در ذات (ذاتی) ۱۳۹
توحید ذاتی در قرآن و روایات ۱۴۰
دلیل عقلی بر توحید ذاتی ۱۴۱
ذات خدا بسیط است و جزء ندارد ۱۴۲
تثلیث ۱۴۲
۲. توحید صفاتی ۱۴۳
۳. توحید در خالقیت ۱۴۵
۴. توحید در ربوبیت ۱۴۶
۵. توحید در تشریع و تقنین ۱۴۸
۶. توحید در اطاعت ۱۴۹
۷. توحید در حاکمیت ۱۵۰
۸. توحید در عبادت ۱۵۱
توسل به اولیای الهی ۱۵۳
بزرگداشت انبیا و اولیای الهی ۱۵۴

تبرک جستن به آثار اولیای الهی ۱۵۶
نماز ۱۵۷
اسرار نماز ۱۵۹
۱. تجلی یاد خدا ۱۶۰
۲. تجلی وحدت ۱۶۰
۳. عامل رفع فاصله طبقاتی ۱۶۰
۴. مایهٔ پرهیزگاری ۱۶۱
۵. اطاعت‌پذیری ۱۶۲
۶. مایهٔ پاکیزگی ۱۶۲
۷. تجلی اخلاص ۱۶۳
۸. مایهٔ شادابی و نشاط ۱۶۳
۹. مایهٔ انضباط و وقت‌شناسی ۱۶۳
دلیل عبادت انسان ۱۶۴
برای پژوهش ۱۶۵
منابعی برای مطالعه بیشتر ۱۶۵

بخش ششم: معاد و جاودانگی انسان
۱۶۵ ـ ۲۲۵

کلیات ۱۶۹
معنای معاد ۱۶۹
اهمیت معاد ۱۶۹
منابع شناخت در باب معاد ۱۷۰
اهتمام قرآن به موضوع معاد ۱۷۱
وابستگی معاد به روح ۱۷۳
نمونه‌های مشابه معاد ۱۷۴
۱. ابراهیم و احیای مردگان ۱۷۴
۲. زنده شدن عُزَیر ۱۷۵
۳. اصحاب کهف ۱۷۶
۴. زنده شدن مردگان به دست عیسی ﷺ ۱۷۷
۵. رویش گیاهان ۱۷۷
براهین عقلی معاد ۱۷۸
۱. برهان فطرت ۱۷۸

برای مطالعه ۱۷۹
۲. برهان حکمت ۱۸۰
۳. برهان عدالت ۱۸۱
۴. برهان معقولیت ۱۸۲
منکران معاد و انگیزه انکار ۱۸۳
شبهه اعاده معدوم ۱۸۴
شبهه قدرت فاعل ۱۸۴
شبهه علم فاعل ۱۸۵
انواع معاد ۱۸۶
قرآن و معاد جسمانی و روحانی ۱۸۷
۱. لذت خشنودی خدا ۱۸۹
۲. رنج فراق محبوب ۱۹۰
برای مطالعه ۱۹۰
تناسخ و معاد ۱۹۰
تناسخ و مسخ ۱۹۴
مرگ؛ پنجره‌ای به زندگی نو ۱۹۵
۱. معنای مرگ ۱۹۵
۲. آیا مرگ امر عدمی است؟ ۱۹۵
۳. مرگ؛ سنت حتمی و همگانی ۱۹۶
۴. وحشت از مرگ ۱۹۶
۵. انواع مرگ‌ها در قرآن ۱۹۸
الف) مرگ‌های دشوار و آسان ۱۹۸
ب) مرگ تن و قلب ۱۹۹
ج) مرگ فرد و جامعه ۱۹۹
د) مرگ افتخارآمیز ۲۰۰
۶. توبه در حال مرگ ۲۰۰
۷. وصیت در حال مرگ ۲۰۱
۸. ناآگاهی انسان از مرگ خویش ۲۰۲
قبر و عالم برزخ ۲۰۲
تصویر رستاخیز ۲۰۳
۱. نشانه‌های رستاخیز ۲۰۳
وضع زمین و دریاها و کوهها ۲۰۴

وضع آسمان و ستارگان ۲۰۴
نفخ صور ۲۰۴
۲. اوصاف رستاخیز ۲۰۵
۱. واقع‌شدنی و تردیدناپذیر ۲۰۵
۲. نزدیک بودن ۲۰۵
۳. حق ۲۰۵
۴. خبر بزرگ ۲۰۶
۵. فراخوانی همراه رهبر ۲۰۶
۶. فریاد ۲۰۶
۷. فرار از بستگان، قطع پیوندها و جدایی ۲۰۶
۸. پیرکننده ۲۰۶
۹. آشکار شدن رازها ۲۰۷
۱۰. سود ندادن مال و فرزند ۲۰۷
۱۱. پذیرفته نشدن عذرها ۲۰۷
۱۲. حسرت ۲۰۷
قیامت و حساب بندگان ۲۰۷
۱. حسابرس کیست؟ ۲۰۸
۲. متعلق حساب چیست؟ ۲۰۹
۳. حسابرسی و اتمام حجت ۲۱۰
میزان ۲۱۱
۱. معنای میزان ۲۱۱
۲. میزان برای چه کسانی است؟ ۲۱۲
گواهان روز رستاخیز ۲۱۲
الف) شاهدان بیرون از وجود انسان ۲۱۳
۱. خدا ۲۱۳
۲. پیامبران الهی ۲۱۳
۳. پیامبر اسلام ۲۱۴
۴. فرشتگان ۲۱۴
۵. زمین ۲۱۴
۶. زمان ۲۱۵
۷. قرآن ۲۱۵
۸. نامه اعمال ۲۱۶

ب) شاهدان درون وجود انسان ۲۱۶
۱. اعضای بدن ۲۱۶
۲. پوست بدن ۲۱۷
تجسم اعمال ۲۱۷
بهشت و جهنم ۲۱۹
آفرینش کنونی بهشت و جهنم ۲۱۹
راه رسیدن به بهشت ۲۲۱
۱. ایمان و عمل صالح ۲۲۱
۲. تقوا ۲۲۲
۳. پیروی از خدا و رسول ۲۲۲
۴. راستی و راستگویی ۲۲۲
۵. احسان و نیکوکاری ۲۲۳
۶. صبر و بردباری در راه خدا ۲۲۳
۷. اهتمام به نماز ۲۲۳
۸. انفاق در راه خدا ۲۲۳
۹. هجرت و جهاد ۲۲۴
۱۰. شهادت در راه خدا ۲۲۴
برای پژوهش ۲۲۵
منابعی برای مطالعه بیشتر ۲۲۵

کتابنامه: فارسی و لاتین
۲۲۷ ـ ۲۳۶

مقدمه

مقدمه

در زندگی انسان، تعقل و خرد ورزی و سپس انتخاب اعتقاد درست، بسیار اهمیت دارد، زیرا انتخاب هر اعتقاد و تفکری، قطعاً، در سرنوشت و اعمال انسان اثر می‌گذارد و می‌توان گفت که رفتار آدمی، جلوه بیرونی همان باورهاست. اصولاً تفاوت اساسی بین افراد صالح و غیرصالح به اعتقاد و تفکر آنها برمی‌گردد. از این‌رو است که قرآن، انسان را بسیار به اندیشه‌ورزی و انتخاب راه و اعتقاد صحیح و احسن و التزام به آن، دعوت می‌کند؛ به‌گونه‌ای که بدترین جنبدگان نزد خدا کسانی هستند که کر و لال‌اند و اصلاً تعقل نمی‌کنند. بنابراین، قبل از هر چیز انسان باید در بارهٔ اموری که در زندگی‌اش سرنوشت‌ساز است به تفکر بپردازد.

از مسائل بسیار مهم و سرنوشت‌ساز در سعادت آدمی، تفکر در باب انسان، خدا و معاد است. آدمی اگر به درستی خود را بشناسد و توانایی‌ها و گنجینه‌های فطری خود را کشف کند، می‌تواند به سعادت و کامیابی نائل گردد. بنابراین، اولین وظیفه انسان، این است که خود را نیک بشناسد: از چه آفریده شده است و چه کسی او را آفریده است و چه توانایی‌هایی در نهاد او قرار دارد، خودشناسی اگر به درستی انجام گیرد، می‌تواند به شناخت خدا و معاد نیز بینجامد. اعتقاد به خدا و معاد، چهره زندگی انسان را دگرگون می‌کند. فردی را در نظر بگیرید که خود را مخلوق و آفریده خدای حکیم و علیم و قدیر می‌داند که ارتباط مخلوقانه‌اش با او در هر لحظه برقرار است؛ خلقت خود را بی‌هدف ندانسته و زندگی دنیایی خود را فرصتی

برای تعالی و تکامل خود می‌داند نه صرفاً خوش‌گذرانی زودگذر مادی؛ تعالیم پیامبران را نه مزاحم آزادی خود بلکه تکامل‌ساز روح آدمی می‌داند؛ جهان را به این زندگی مادی منحصر ندانسته، بلکه بر آن است که این دنیا مزرعه آخرت است و کوشش و اعمال او، زندگی جاودانه را رقم خواهد زد، خدا را بر تمام اعمال خود ناظر می‌داند که کوچک‌ترین عمل او از چشم حسابرسان الهی مخفی نیست؛ هیچ ظلمی را به بندگان خدا روا نمی‌دارد؛ برای رشد و تعالی بندگان خدا دل می‌سوزاند و از پای نمی‌نشیند. او چگونه عمل خواهد کرد؟

حال فرد دیگری را در نظر بگیرید که خود را در حد سایر حیوانات تنزل می‌دهد که هیچ هدفی جز خوش‌گذرانی و لذت‌طلبی در این دنیا ندارد؛ خود را مخلوق موجودات بی‌جان و بی‌شعوری می‌داند که هیچ هدفی از خلقت او نداشته‌اند؛ زندگی را به این زندگی دنیوی محدود دانسته که تنها فرصتی است برای خوش‌گذرانی هرچه بیشتر؛ استعمار، استثمار، ظلم و تعدی به دیگران، همه در راستای لذت‌طلبی او قابل توجیه‌اند. او چگونه عمل خواهد کرد؟

بدین‌سان، اهمیت و نقش خودشناسی، خداشناسی و معادشناسی جلوه‌گر می‌شود. و اهمیت درس اندیشه اسلامی در دانشگاه‌ها در این راستا توجیه‌پذیر است.

این کتاب در حد خود کوششی ناچیز برای خردورزی و شناخت صحیح در باب این سه موضوع اساسی است؛ امید است که در انجام رسالت خود، کامیاب شود. خداوند را بر این توفیق، سپاس می‌گوییم. در عین حال از آنجا که هیچ کار بشری، عاری از نقص و کاستی نیست، نقدهای اساتید و اندیشوران را به دیدهٔ منت می‌نهیم.

در پایان، از زحمات بی‌وقفه تمام دست‌اندرکاران مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها که در تولید این اثر نقش‌آفرین بوده‌اند سپاس‌گزاریم؛ مخصوصاً از تلاش‌های رئیس مرکز، مدیر پژوهش و کارشناس گروه مبانی نظری اسلام صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماییم.

جعفر سبحانی ـ محمد محمدرضایی

بخش یکم

انسان و ایمان

فصل اوّل: چیستی انسان

خودشناسی

از مسائل مهم انسان و شاید مهم‌ترین آنها، شناخت خود انسان است. آدمی قبل از آنکه به شناخت جهان پیرامون خود و نیک و بد آن بپردازد، باید خود را بشناسد و گنجینه‌های فطرت و نهاد خود را کشف نماید و آنها را به کمال برساند و امیال نفسانی و شهوانی خود را تعدیل کند. در این صورت است که به بزرگ‌ترین سعادت نایل می‌شود. اما اگر غفلت بورزد و استعدادهای خود را نیابد و شکوفا نسازد و فقط نیازهای مادی و امیال نفسانی و حیوانی خود را برآورد، گرفتار خسران می‌گردد و از مرتبه انسانیت به حیوانیت تنزل می‌کند.

دعوت به شناخت انسان از توصیه‌های مهم پیامبران الهی، عالمان اخلاق، عارفان و فیلسوفان است و انسان خود نیز اهمیت آن را احساس می‌کند. البته، آدمی از جهات مختلف، موضوع شناخت و علوم گوناگون است. روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، تاریخ، اخلاق، پزشکی، اندام‌شناسی، زیست‌شناسی و بیوشیمی و... هر کدام، از نظرگاه خاصی انسان را مورد مطالعه قرار می‌دهند؛ امّا منظور از شناخت انسان در این مبحث، آن است که او دارای استعدادها و نیروهایی برای فهم خود و جهان و تکامل انسانی است. اگر انسان با تأمل و تفکر،

امکانات و استعدادهایی که برای رشد و تکامل در او آفریده شده است، بشناسد. بهتر می‌تواند سرمایه‌های وجودی خود را به کمال برساند.

قرآن و روایات اسلامی، انسان را به خودشناسی دعوت می‌کنند.

قرآن می‌فرماید:

ـ انسان باید بنگرد که از چه آفریده شده است؛[۱]

ـ آیا انسان به یاد نمی‌آورد که ما او را آفریدیم و حال آنکه چیزی نبوده است؛[۲]

ـ ای کسانی که ایمان آورده‌اید! به خود بپردازید...[۳]

امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام می‌فرماید:

> کسی که به خودشناسی دست یابد، به بزرگ‌ترین سعادت و کامیابی رسیده است.[۴]

بنا به نقل تاریخی بر در معبد دلفی، در یکی از شهرهای یونان باستان، برای کشف رموز خلقت و پیچیدگی‌های وجود انسان، نوشته بودند که «خود را بشناس!» در تاریخ فلسفه، خودشناسی، از نظریات اساسی سقراط حکیم بوده است.[۵] ایمانویل کانت، از فیلسوفان بزرگ مغرب زمین، می‌گوید:

> انسان قبل از هر چیز باید به ارزیابی و شناخت دقیق توانایی شناخت خود بپردازد.[۶]

بنابراین، در اهمیت خودشناسی، جای هیچ شک و شبهه‌ای نیست؛ اما برای روشنی هرچه بیش‌تر رجحان و ضرورت خودشناسی، می‌توان به دلایل ذیل اشاره کرد:

۱. طارق (۸۶) : ۵.

۲. مریم (۱۹) : ۶۷.

۳. مائده (۵) : ۱۰۵.

۴. محمدحسین طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۶، ص ۱۷۳.

۵. W. T. Rowe, *Dictionary of philosophy and Religion*, "Thales", "Socrates".

۶. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه* (از ولف تا کانت)، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، ص ۲۳۱.

۱. مقدمهٔ کمال انسانی

اگر آدمی قبل از هر چیز خود را بشناسد، بهتر می‌تواند از سرمایه‌های وجودی خود بهره ببرد و آنها را شکوفا سازد؛ زیرا نقطه آغاز همان شناخت سرمایه‌های وجودی است. او می‌تواند از خود بپرسد: آیا حد وجودی انسان در حد سایر حیوانات است یا قدرت تعالی و رشد و پرواز کردن دارد؟ اگر قدرت تعالی و پرواز به عالم ملکوت دارد تا چه حد می‌تواند پرواز کند؟ اگر انسانی که قدرت تعالی و پرواز دارد، از آن استفاده نکند و از سرمایه وجودی خود بهره نبرد، آیا شایستهٔ مذمت نیست؟ آیا انسان غیر از این بدن مادی، حقیقت دیگری به نام روح دارد؟ اگر انسان دارای روح است، نیازهای آن چیست و چگونه باید برآورده شود و چگونه باید تکامل پیدا کند؟ پاسخ به این پرسش‌ها مقدمه تکامل انسانی است.

۲. پیش‌درآمد جهان‌شناسی

شناخت جهان عبارت است از تعامل انسان با جهان خارج از خود. انسان بعد از تعامل است که می‌گوید، می‌بینم، می‌شنوم و می‌شناسم. سؤال اساسی این است که موجودی که از آن به «من» تعبیر می‌کنیم، چه اندازه در شناخت سهم دارد؟ آیا همهٔ سهم برای انسان است، یا سهم اساسی برای جهان خارج است و یا هر دو سهیم هستند؟ لازمه پاسخ به این سؤال، خودشناسی است. انسان باید ابتدا قوا و ابزارهای شناخت خود و گستره و مرزهای آنها را بشناسد تا بعد به شناخت جهان دست یابد. امیرالمؤمنین علی ﷺ در این‌باره می‌فرماید:

کیف یَعْرِفُ غیرَه مَن یَجْهَلُ نَفْسَه.[۱]

کسی که خود را نمی‌شناسد، چگونه غیر خود را تواند شناخت؟!

مَن عَرَفَ نفسه کان لغیره اعرف و من جهل نفسه کان بغیره اجهل.[۲]

کسی که خود را بشناسد، دیگری را بهتر می‌شناسد و کسی که به خود جاهل است، به دیگران جاهل‌تر است.

---

۱. عبدالواحد الآمدی، *غررالحکم و دررالکلم*، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، تحقیق جلال‌الدین المحدث الأرموی، ح ۶۹۹۸.

۲. همان، ح ۸۷۵۸.

۳. مقدمه خداشناسی

امیرالمؤمنین علی ﷺ می‌فرماید:

مَنْ عَرَفَ نفسه عَرَف رَبَّه.[۱]

هر کس خود را بشناسد، پروردگارش را می‌شناسد.

خودشناسی را، که مقدمه خداشناسی است، می‌توان از جهات گوناگونی مورد تأمل قرار داد:

ـ از آنجا که فطرت آدمی با معرفت خدا عجین است، دعوت به خودشناسی در واقع دعوت به خداشناسی و ارتباط با خدا است. امیرالمؤمنین علی ﷺ می‌فرماید:

خدایا! تو قلب‌ها را با محبت خود و عقل‌ها را با معرفت خود سرشته‌ای.[۲]

بنابراین، خودشناسی، مقدمه محبت و معرفت به خدا است.

ـ وجود انسان، وجودی وابسته و ممکن الوجود است و چنین موجودی نمی‌تواند، آفریننده خود باشد. بنابراین، هنگامی که آدمی به خودشناسی می‌پردازد، وابستگی خود را به خدا احساس می‌کند. قرآن مجید می‌فرماید:

ای مردم! شما به خدا نیازمندید و خدا است که بی‌نیاز ستوده است.[۳]

ـ اگر انسان ساختار پیچیده خود را مورد تأمل قرار دهد، به ناظمی حکیم و علیم که چنین ساختاری را پدید آورده است، آگاه می‌گردد. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

و در زمین آیاتی برای جویندگان یقین است و در وجود خود شما؛ آیا نمی‌بینید؟![۴]

---

۱. همان، ح ۷۹۴۶.

۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۹۵، ص ۴۰۳.

۳. فاطر (۳۵) : ۱۵.

۴. ذاریات (۵۱) : ۲۰ و ۲۱.

۴. حلاّل مشکلات انسان

بسیاری از مشکلات روحی و روانی و فکری و اخلاقی انسان ناشی از خودناشناسی است. اگر آدمی، حقیقت واقعی خود، هدف خلقت، رابطه خود با خدا، موقعیت خود در نظام هستی، تأثیر زندگی دنیوی در آخرت، نقش اخلاق نیکو و برخورد مناسب با دیگران، سهم ثروت در کیفیت زندگی و نقش مصیبت‌ها و خوشی‌ها را در زندگی بداند، بسیاری از مشکلات او حل می‌گردد و زندگی سعادت‌آمیزی را برای خود رقم می‌زند.

بسیاری از مکاتب ساخته و پرداختهٔ دست بشر نظیر ماتریالیسم، لیبرالیسم، نازیسم، تبعیض نژادی، سرمایه‌داری و اگزیستانسیالیسم الحادی، که امروزه سرنوشت آدمیان را رقم می‌زنند، ریشه در عدم شناخت انسان دارند. اگر آدمی خود را به خوبی می‌شناخت، دیگر گرفتار این مکاتب نمی‌گشت و می‌توانست در پرتو تعقل و خردورزی به آرامش راستین دست یابد که همان اُنس با خدا و تبعیت از فرامین الهی است.

حقیقت انسان

در باب حقیقت انسان دو دیدگاه وجود دارد: مادی و الهی کسانی که هستی را با ماده برابر می‌دانند یا انسان را پدیده‌ای کاملاً مادی تلقی می‌کنند، تمام قوانین حاکم بر حقیقت انسان را مادی می‌دانند و معتقدند که با قوانین مادی، که مبتنی بر حس و تجربه است، می‌توان انسان را شناخت و اصولاً تمام تحلیل‌های آنها در باب انسان، مادی گرایانه است. براساس این تحلیل، انسان، با مردن و متلاشی شدن جسمش نابود می‌گردد.

گروه دیگر علاوه بر بعد مادی انسان، به بعد غیر مادی او نیز اعتقاد دارند، و برای انسان علاوه بر بدن مادی، حقیقتی به نام روح، قائلند. ادیان الهی به‌ویژه دین اسلام با نظر دوّم همراهند. محور همهٔ تعالیم ادیان الهی روح آدمی است و اگر به جسم انسان نیز توجه می‌کنند، به دلیل تاثیر آن در روح است. این روح غیر مادی را نمی‌توان با قوانین برخاسته از علوم حسی و تجربی و یا با ابزارهای حسی به مطالعه و بررسی گذاشت. ابزار شناخت آن

غیرتجربی و غیرحسی است. بر اساس این تحلیل، روح یا بعد غیر مادی انسان، به مرگ و متلاشی شدن جسم از بین نمی‌رود؛ بلکه حیاتی جاودانه را در عالم آخرت پیش می‌گیرد.

روح: حقیقت انسان

از دیدگاه قرآن، انسان علاوه بر بدن مادی، از روح الهی بهره‌مند است و اصولاً حقیقت انسان، روح او است. قرآن در آیاتی به دو ساحتی بودن انسان تصریح می‌فرماید:

ثُمَّ سَوّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ.[1]

سپس [خدا]، اندام انسان را موزون ساخت و از روح خویش در وی دمید.

و [یاد کن] هنگامی را که پروردگار تو به فرشتگان گفت: من بشری را از گلی خشک، از گلی سیاه و بدبو خواهم آفرید. پس وقتی آن را درست کردم و از روح خود در آن دمیدم، پیش او به سجده درافتید.[2]

«تسویه» در این آیه به معنای خلقت اعضای بدن است که به صورت اعتدال و دور از افراط و تفریط آفریده شود. در لغت عرب، برای شخصی که از نظر صورت در حد اعتدال قرار گیرد، از مادهٔ «سوّی» استفاده می‌کنند. بنابراین مقصود از «سوّی» در این آیات، تکمیل خلقت جسمانی و پردازش آفرینش ظاهری انسان است پس از آفرینش بدن، که در حد اعتدال است. خدا روحی در آن بدن می‌دمد که به دلیل شرافت و منزلت برتر، آن را به خود انتساب می‌دهد. این‌گونه اضافه را اضافه تشریفی می‌گویند. همان‌گونه که به مسجد و کعبه به دلیل اهمیت و موقعیت برتر آن، «خانه خدا» می‌گویند.

تاکنون از دیدگاه قرآن که انسان را دارای دو ساحت روح و بدن می‌داند، سخن گفتیم؛ اما قرآن موضوع دیگری را نیز پیش می‌کشد و آن اینکه حقیقت و واقعیت انسان، همان روح او

۱. سجده (۳۲) : ۹.

۲. حجر (۱۵) : ۲۸ و ۲۹.

است؛ روحی که با بدن مادی همراه است. در هنگام مرگ، روح و نفس آدمی از بدن جدا شده می‌شود. و همچنین بعد از مرگ با اینکه پس از مدتی بدن مادی متلاشی می‌شود، روح باقی است و در عالم برزخ به حیات خود ادامه می‌دهد قرآن در این باره می‌فرماید:

اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا.

خدا روح مردم را هنگام مرگشان به تمامی باز می‌ستاند.[۱]

بگو: فرشته مرگ که بر شما گمارده شده است شماها را می‌ستاند و آنگاه به سوی پروردگارتان باز گردانده می‌شوید.[۲]

کلمهٔ «توفی» در این آیات به معنای اخذ و گرفتن است بی شک فرشته مرگ هنگام مرگ، روح آدمی را می‌ستاند؛ زیرا بدن ادمی باقی است. از این بیان معلوم می‌گردد که حقیقت انسان همان است که قابض الارواح می‌ستاند و آدمی، واقعیتی جز آن ندارد اگر روح نیمی از انسانیت و شخصیت انسان را تشکیل می‌داد باید قرآن کریم به جای «یتوفاکم» می‌فرمود: «یتوفی بَعضَکُم» پس حقیقت انسان جز آنچه فرشته مرگ می‌گیرد، نیست و پس از اخذ روح، چیزی از حقیقت انسان در زمین باقی نمی‌ماند.

آیاتی که در بارهٔ شهدا سخن می‌گویند به صراحت بیان می‌دارند شهدا زنده‌اند و نزد پروردگار خویش از نعمت‌های الهی بهره می‌برند حال آنکه جسم مادی آنان متلاشی شده است. بنابراین، حقیقتی که حیات انسان وابسته به آن است. همان روح او است که پس از مرگ باقی است.

هرگز کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندار؛ بلکه زنده‌اند، که نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.[۳]

---

۱. زمر (۳۹) : ۴۲.

۲. قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ. سجده (۳۲) ۱۱

۳. وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. آل عمران (۳) ۱۶۹

از این آیات به خوبی بر می‌آید که اولاً انسان از دو ساحت بدن مادی و روح غیرمادی تشکیل شده است و ثانیاً حقیقت آدمی، همان روح غیرمادی است که هنگام مرگ فرشته مرگ آن را می‌ستاند.

فیلسوفان نیز دلایل متعددی بر غیرمادی بودن روح اقامه کرده‌اند. یکی از آنها این است که وقتی در خودمان یعنی همان من درک کننده دقت کنیم، می‌یابیم که وجود «من» که حقیقت انسان است، امری بسیط و غیرقابل تقسیم است و نمی‌توان آن را به دو «نیمه من» قسمت کرد. در صورتی که اساسی‌ترین خاصیت اجسام قسمت‌پذیری است و این خاصیت در «من» یا روح و روان ما یافت نمی‌شود، حتی به تبع بدن هم قابل قسمت نیست. بنابراین، اگر روح و روان ما مادی بود، باید می‌توانستیم آن را به دو قسمت تقسیم کنیم، پس به ناگزیر، روح غیرمادی خواهد بود.

ابعاد روح و روان انسان

تاکنون آشکار گردید که انسان غیر از بدن مادی، حقیقت دیگری به نام روح و روان دارد که این حقیقت، انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌گرداند و همه انسان‌ها از آن برخوردارند. هنگامی که در روح خود تأمّل می‌کنیم. دو بعد ادراکی و گرایشی را در آن باز می‌یابیم.

۱. بعد ادراکی انسان

بعد ادراکی انسان در دو حوزه نظر و عمل فعالیت می‌کند. اگر متعلق شناخت، اشیا، آن گونه که هستند یا خواهند بود، باشد، به آن حوزه شناخت نظری می‌گویند؛ ولی اگر متعلق شناخت، عمل انسانی از جهت خوب و بد، یا بایدها و نبایدها باشد، به آن حوزه شناخت عملی می‌گویند. از این‌رو، فیلسوفان، علوم را به علوم نظری و عملی یا حکمت نظری و عملی تقسیم کرده‌اند. البته تمایز آنها در متعلق شناخت است نه در قوه شناخت.

ادراک نظری

شناختی که برای انسان حاصل می‌شود، یا از طریق صورت‌ها و مفاهیم ذهنی است؛ مانند علم انسان به درختی در مقابل خود که از این درخت، صورتی در ذهن او حاصل می‌شود و به آن علم حصولی می‌گویند و یا چنین واسطه‌ای وجود ندارد و انسان مستقیما به متعلق شناخت و یا وجود واقعی و عینی آن آگاهی دارد که به آن علم حضوری می‌گویند مانند آگاهی انسان به حالات روانی و احساسات و عواطف خود. هنگامی که دچار ترس می‌شویم، این حالت روانی را مستقیماً و بی‌واسطه در می‌یابیم نه اینکه به وسیله صورت یا مفهوم ذهنی آن را بشناسیم. هنگامی نیز که تصمیم به کاری می‌گیریم، از تصمیم و اراده خود بی‌واسطه آگاه می‌شویم؛ آگاهی ما به ذات خود و همچنین آگاهی به قوای ادراکی‌مان نیز از این دست آگاهی است.

آگاهی متعلق علم حضوری، خدا و امور مرتبط به خدا است که به آن شهود عرفانی نیز می‌گویند. بزرگان معصوم، مانند امیرالمؤمنین علی ﷺ قبل از اینکه اشیا را مشاهده کنند، خدا را می‌بینند؛[1] چنان که در روایتی از آن حضرت نقل است:

> من خدایی را که نبینم عبادت نمی‌کنم؛ البته نه با چشم سر بلکه با چشم قلب.[2]
>
> من هیچ شی‌ای را نمی‌بینم مگر این‌که قبل از آن و با آن و بعد از آن خدا را می‌بینم.[3]

بنابراین، امیرالمؤمنین علی ﷺ پیش از آنکه اشیا را مشاهده نماید، خدا را می‌بیند و سپس در پرتو رؤیت خدا، به اشیا آگاه می‌شود.

ادراک عملی

شناختی را که مربوط به حوزه عمل یعنی بایدها و نبایدها و خوب‌ها و بدها است، حوزه شناخت عملی می‌گویند؛ مانند اینکه عدالت خوب است یا انسان باید راست بگوید. به

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۳، ص ۲۷۲؛ امام خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۵۹۲.

۲. محمد بن یعقوب کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۹۸.

۳. امام خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۵۹۲.

تعبیری، حکمت عملی عبارت است از علم به تکالیف و وظایف انسان؛ علوم تربیتی و مکاتب تعلیم و تربیت در شمار مجموعه معرفت یا حکمت عملی‌اند؛ زیرا به عمل آدمی ارتباط دارند.

۲ـ بُعد گرایشی انسان

روح انسان علاوه بر بعد شناختی، بعد دیگری به‌نام گرایشی دارد. بُعد گرایشی، همان تمایلاتی‌اند که با روح انسان سرشته شده‌اند. هر انسانی ذاتاً از این گرایش‌ها ـ هرچند در حد بسیار ضعیف و نهفته ـ بهره‌مند است و آنها را در خود به طور بدیهی احساس می‌کند. این تمایلات بر اثر عوامل خارجی و القائات محیط و جامعه و تربیت پدید نیامده‌اند. البته عوامل خارجی، در رشد و شکوفایی آنها مؤثرند؛ مانند میل به دانش و پرستش خدا.

گرایش‌های انسان را می‌توان به دو گونه تقسیم کرد:

گرایش‌های حیوانی این گرایش‌ها میان حیوان و انسان مشترکند. نمونه‌هایی از آنها عبارتند از: گرایش به حفظ ذات و صیانت از خود و میل به جنس مخالف. این گرایش‌ها را غریزه هم می‌گویند.

گرایش‌های انسانی گرایش‌ها و تمایلاتی‌اند که به انسان اختصاص دارند و یا دست کم نشانه‌های آنها در حیوانات کم‌تر مشاهده می‌گردد.

از گرایش‌های اصیل انسان، میل و محبت به خدا است که از وی جدایی‌ناپذیر است، به طوری که می‌توان انسان را موجود متأله یا دین‌ورز نامید. خداوند، انسان را با فطرت دینی و الهی آفریده است و دگرگونی در آفرینش الهی وجود ندارد. از این‌رو است که امیرالمؤمنین علی ﷺ می‌فرماید:

> خداوندا! تو قلب‌ها را بر محبت خود آفریده‌ای.[1]

اگر محبت و میل به خدا، آمیخته با وجود آدمی است، دیگر انفکاک آن از وجود او امکان ندارد. البته ممکن است انسان‌ها بر اثر شرایط محیطی نسبت به این میل فطری تا مدتی غافل

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۹۵، ص ۴۰۳.

باشند و یا در شناختن متعلق حقیقی آن خطا کنند؛ ولی هنگام رفع مانع و هوشیاری، دوباره این میل جلوه می‌نماید و مصداق واقعی خود را نشان می‌دهد. از این‌رو، وظیفه پیامبران بیدار کردن و برانگیختن گنجینه‌های فطرت آدمی است، یا اینکه گرایش دینی انسان را سمت و سوی شایسته ببخشند.

دیدگاه متفکران مغرب زمین

پژوهش‌های تاریخی نشان می‌دهد که انسان از گذشته دور با پرستش و نیایش مأنوس بوده و به‌تعبیری به خدا و دین گرایش داشته است. دین‌پژوه معاصر مغرب زمین، نینیان اسمارت، چنین می‌گوید:

> در سراسر تاریخ و در ورای نهانگاه‌های تاریک کهن‌ترین فرهنگ‌های نژاد بشری، دین مشخصه اصلی و فراگیر حیات بشری است. برای فهم تاریخ و حیات بشری، فهمیدن دین ضروری است.[1]

دانشمندان برآنند که شواهد فراوانی وجود دارد که آیین‌های دینی در دوران اولیه ماقبل تاریخ وجود داشته‌اند و به احتمال فراوان مفهوم شیء مقدس از همان آغاز بخشی از تجربه بشری بوده است.

برای مطالعه

پل ادواردز در دایرة المعارف فلسفی خود در مقاله «برهان اجماع عام بر وجود خدا» تعبیری از هاج نقل می‌کند:

همه قوا و احساس‌های ذهنی و بدنی ما، متعلقات مناسب به خود را دارند. وجود این قوا، وجود آن متعلقات را ایجاب می‌کند. بنابراین چشم با این ساختار فعلی‌اش ایجاب می‌کند که نوری باشد که دیده شود و گوش بدون وجود صوت و صدا قابل تبیین نخواهد بود. به همین روش، احساس و

---

۱. نینیان اسمارت، تجربه دینی بشر، ج ۱، ترجمه مرتضی گودرزی، ص ۷.

میل مذهبی ما وجود خدا را ایجاب می‌کند.[۱]

ماکس شلر می‌گوید:

لاادری‌گری دینی، یک واقعیت روان شناختی نیست؛ بلکه گونه‌ای خودفریبی است. این قانونی بنیادی است که هر روح متناهی یا به خدا اعتقاد دارد و یا به بت. این بت‌ها، بسیار گوناگونند. آنها که بی‌اعتقادند، چه‌بسا دولت، زن، هنر یا علم و یا چیزهای دیگر را همچون خدا تلقی می‌کنند. شلر می‌افزاید که این بی‌اعتقادی به خدا و اعتقاد به بت است که نیازمند تبیین است، نه اعتقاد به خدا که ذاتی و فطری است. این وضع راگاه با غریزه جنسی و تبعات سرکوب آن مقایسه می‌کنند. اگر غریزه جنسی، راه ارضای طبیعی خود را پیدا نکند، کارآیی‌اش را از دست نمی‌دهد؛ بلکه به مجاری دیگر روی می‌آورد و کم‌تر لذت‌بخش می‌شود. می‌گویند: پرستش سازمان‌ها و خدایان انسانی، شبیه همین پدیده غیرطبیعی است.[۲]

انسان و بحران‌های فرارو

بی‌شک زندگی انسان معاصر از جهات مختلفی با انسان‌های پیشین تفاوت دارد. پیشرفت علم و فناوری، شکل زندگی انسان را به کلی دگرگون ساخته و رفاه و آسایش ظاهری برای او فراهم آورده است. ولی در عین‌حال به اقرار تعداد زیادی از روانشناسان و جامعه‌شناسان بزرگ مشکلات و بحران‌های جدیدی نیز فراروی او نهاده است.

چون به بحران‌های انسان معاصر، نظیر بحران‌های معرفتی، اخلاقی، روانی و معنوی و الحادگرایی، توجه کنیم. در می‌یابیم که همهٔ آنها تا حد فراوانی از خودناشناسی یا عدم شناخت انسان ناشی شده‌اند و اینک برای روشن ساختن مراد خود، جای دارد به اختصار از آنها یاد کنیم:

---

۱. پل، ادواردز، *براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب*، مترجمان: علیرضا جمالی نسب، محمد محمدرضایی، ص ۱۱۳.

۲. همان، ص ۱۳۱.

بحران معرفتی

برخی تنها ابزار شناخت را حس و تجربه حسی می‌دانند و آنچه را به چنگ حس و تجربه نمی‌آید، انکار می‌کنند و به تعبیری، عالم را با پدیده‌های زمانمند و مکانمند برابر می‌دانند و امور غیرمادی را، که با ابزار حسی، شناختنی نیستند، انکار می‌کنند. آنان می‌کوشند روش مکانیکی و علمی را ـ که هر حادثه مادی را بر حسب حادثه مادی پیشین تبیین می‌کند ـ به شناخت همهٔ حقایق سرایت دهند. این روش، بر محدودیت شناخت در حوزه تجربه حسی و تعمیمات برگرفته از آن تأکید می‌کند و در نتیجه، واقعیتی را که در خور این روش نباشد، برنمی‌تابد. لازمه این روش آن است که امور غیر مادی از دایره شناخت انسانی بیرون بمانند و نتیجه چنین نگاهی به ابزار شناخت، مادی‌گرایی است. گروهی دیگر، مانند برخی عقل‌گرایان، بیشتر به ابزار عقل تأکید کرده‌اند و گروهی دیگر مانند برخی عارفان، بیشتر به ابزار شهود عرفانی توجه نموده‌اند و از دو ابزار دیگر غفلت ورزیده‌اند.

اگر آدمی به درستی در خود تأمل کند، درمی‌یابد که ابزار حسی و تجربی تنها ابزار شناخت نیست، بلکه قوه عقلانی و شهود عرفانی نیز گونه‌ای دیگر از ابزار شناخت‌اند. انسان با کمک قوه عقلانی می‌تواند از امور محسوس به امور نامحسوس راه یابد و با کمک شهود عرفانی، بی‌واسطه امور غیرحسی را مشاهده نماید. بنابراین، محدود کردن ابزار شناخت به حس، عقل و یا شهود عرفانی، ناشی از عدم شناخت واقعی انسان است. انسان باید هر سه ابزار شناخت را معتبر بداند و قلمروهای خاص هر یک را در شمار حوزه‌های شناخت لحاظ کند.

همچنین، هنگامی که انسان به درون خود بنگرد و به روح غیر مادی خویش توجه نماید، عالم را منحصر به ماده نخواهد دانست؛ بلکه به واقعیتی غیر مادی نیز اذعان می‌کند. از این‌رو، نمی‌توان با یک ابزار شناخت، مانند ابزار حس که اختصاص به قلمرو خاصی از شناخت دارد، همهٔ قلمروهای شناخت را کاوید و به بررسی نهاد. و تنها گزاره‌هایی را معنادار دانست که صحت آنها در تجربه به اثبات می‌رسد و یا ابطال می‌گردد.

نتیجه این تجربه‌گرایی، علم‌گرایی است که دانشمندان علوم تجربی به آن تن داده و

می‌کوشند با علم تمام واقعیت‌ها را تفسیر مادی کنند. البته برخی متفکران علم‌گرا برآنند تا با یک شاخه از علم، مانند اقتصاد، همه هستی حتی دین را بر حسب روند اقتصادی توجیه کنند یا برخی روان‌شناسان، تلاش می‌کنند همه هستی را بر حسب مسائل روانی توجیه و تبیین کنند. این دیدگاه‌ها، فلسفه‌ای مادی‌گرایانه و انحصارگرایانه را در باب هستی پیش‌فرض خود قرار می‌دهند؛ در حالی که وظیفه علوم تجربی، کشف رابطه دو پدیده مادی است و نه چیز دیگر. علوم تجربی در بارهٔ مسائل ماورای ماده سکوت می‌کنند و نمی‌توانند در بارهٔ آنها اظهار نظر کنند و گروهی نیز از این سکوت، سوءاستفاده کرده و آن را پشتوانه تفسیر مادی خود قرار داده‌اند.

بحران اخلاقی

شک نیست که انسان مدرن با بحران اخلاقی مواجه است. امروزه جهان از رذایل اخلاقی رنج می‌برد؛ رذایلی مانند میگساری، شهوترانی، همجنس‌بازی، آزار و اذیت جنسی کودکان و نوجوانان، تعدی به حقوق دیگران به بهانهٔ حقوق بشر و دمکراسی، استثمار و استعمار ملت‌های ضعیف، محروم کردن ملت‌های مستقل از فنّاوری علمی، برده‌داری نوین و تزلزل کانون خانواده و نقض شخصیت واقعی زن. در جهان معاصر، معیار و ملاک خوبی و بدی اخلاقی، لذت‌گرایی و سودگرایی مادی است. دعوت انسان به ارزش‌ها و فضایل والای انسانی و مبارزه با نفس اماره، بی‌معنا شده است و رذایل اخلاقی، بر اساس این ملاک‌ها، توجیه اخلاقی پیدا کرده‌اند.

ریشه این بحران اخلاقی، غفلت از ساحت غیرمادی انسان و فضایل فطری او و عدم توجه به خدا و تعالیم پیامبران الهی می‌باشد. راه برون‌رفت از این بحران آن است که بار دیگر آدمی به خود رو کند و تنها بعد مادی را در نظر نگیرد؛ بلکه به بعد معنوی و غیر مادی خود و گنجینه‌های نهفته در آن نیز اهتمام جدی بورزد. زندگی را منحصر به این دنیا نداند و رشد و تکامل اخلاقی و معنوی خود را در عمل به تعالیم پیامبران الهی بداند. تنها تعالیم پیامبران الهی است که می‌تواند مکارم و فضایل اخلاقی را به اوج خود برساند؛ چنان که

پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید:

اِنّی بُعِثتُ لأُتَمِّمَ مکارم الاخلاق.[۱]

من برانگیخته شدم تا مکارم اخلاق را به اوج خود برسانم.

بحران روانی و معنوی

در جهان امروز پیشرفت‌های شگفت‌آوری در علوم تجربی به ویژه روان‌شناسی و روان‌کاوی رقم خورده‌اند؛ امّا نتوانسته‌اند مشکلات روحی و روانی انسان ـ مانند اضطراب‌ها، فشارهای روانی، روان‌پریشی، افسردگی‌ها و پوچ‌گرایی و بی معنا بودن زندگی ـ را درمان بخشند. انسان امروز، هویت واقعی خود را از دست داده است و خویشتن خویش را گم کرده است. علی‌رغم اینکه او در پرتو پیشرفت‌ها و امکانات مادی و رشد صنعت ارتباطات بهتر می‌تواند با انسان‌های دیگر ارتباط برقرار سازد، احساس تنهایی می‌کند.

تمام این مشکلات، ناشی از آن است که آدمی، هویت و حقیقت انسانی خود را به خوبی نشناخته است و نقطه اتکا و آرامش خود، یعنی خداوند متعال را از دست داده است. انسان موجودی فقیر و وابسته به خدا است؛ امّا رابطه خود را با خدا نادیده انگاشته و حتی با خدا به تصور آنکه با آزادی‌اش ناسازگار است، قهر کرده و او را از زندگی خود کنار نهاده است، غافل از آنکه حیات و تکامل و تعالی او در گرو ارتباط با خداوند است.

نقش دین در رفع بحران‌های انسانی

آنچه به اجمال گذشت، تنها گوشه‌هایی از معضلات و بحران‌هایی است که انسان متجدد با آنها روبه‌رو است. خوشبختانه، انسان قرن بیست و یکم به نقش دین در حل بحران‌ها پی برده است و به سوی آن گرایش پیدا می‌کند. آمارهای اروپا و آمریکا در بارهٔ اقبال به دین گویای این مطلب است. بر اساس جدیدترین پژوهش‌های جامعه‌شناختی چه در آفریقای جنوبی و

---

۱. علی بن حسام‌الدین متقی هندی، *کنزالعمال فی سنن الاقوال والأعمال*، ح ۵۲۱۷.

مکزیک، که نسبتاً توسعه نیافته‌اند، و چه در آمریکا، که به لحاظ مادی جزء جوامع پیشرفته است، بیش از نود و پنج درصد انسان‌ها به وجود خدا ایمان دارند.[۱]

شاید بتوان روزگار ما را عصر بازگشت و بازنگری به دین نامید. دو مکتب بزرگ مادی‌گرایی و مادی نگری یعنی پوزیتیویسم یا آمپریسم در عرصه علم و اندیشه و مارکسیسم و کمونیسم در عرصه عمل، اقتصاد و اندیشه، شکست خورده‌اند و برای بشر رنج دیده امروز مجال تأمل در معنویات و بازگشت به سنت‌های آسمانی فراهم گردیده است. اینک جای دارد نقش دین را در حل بحران‌های انسان متجدد به اجمال بررسی کنیم.

دین و بحران معرفتی: بر اساس آموزه‌های دینی، راه‌های شناخت، اعم از حس، عقل، شهود عرفانی و وحی الهی است. آدمی از طریق عقل، ضرورت وحی را اثبات می‌نماید و وحی الهی، بسیاری از حقایق زندگی انسان را روشن می‌سازد و آموزه‌های وحیانی نیز یا هماهنگ با عقل و یا مبتنی بر آنند و به این لحاظ، تمامی آنها عقلانی‌اند. انسان با کمک دو بال عقل و وحی می‌تواند به سعادت دنیوی و اخروی نایل گردد.

دین نه تنها انسان را به حوزه خاصی از شناخت محدود نمی‌کند، بلکه افق بازتری را پیش روی او می‌گشاید و عقل به تنهایی، توان نیل به این مهم را ندارد.

دین و بحران اخلاقی: دین همواره پشتوانه استوار اخلاق بوده و هست. خدا خالق انسان، راهنما و بر اعمال او ناظر است. اوامر و نواهی خدا در قالب وحی برای سعادت آدمی به دست او رسیده‌اند و پیامبران الهی برای تحقق فضایل اخلاقی مبعوث شده‌اند. برای مؤمنان راستین، عشق و محبت به خدا، انگیزه عمل به دستورهای الهی است. برای برخی کسان، پاداش و عقاب اخروی و تجسم اعمال در آخرت نیز انگیزه‌ای است برای عمل به دستورها و میل به فضایل اخلاقی؛ زیرا چه‌بسا راستی، درستی، فداکاری، دستگیری از بینوایان و... با محرومیت‌های مادی همراه می‌گردد. تنها با همین انگیزه‌ها است که می‌توان به این محرومیت‌ها تن داد. این انگیزه‌ها، منافاتی با خود مختاری آدمی ندارند. انسان از سر اختیار و عشق، به دستورات الهی گردن می‌نهد. البته حوزه اخلاق و فضایل انسانی اعم از ندای وجدان

---

۱. رونالد، اینکلهارت، *تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی*، ترجمه مریم وتر، ص ۲۱۶.

و فطرت و دستورات انبیا الهی است.

امروزه، برخی مکاتب می‌کوشند که پشتوانه دیگری غیر از خدا برای اخلاق فراهم سازند؛ ولی هیچ گاه در این وادی موفق نبوده‌اند و نتوانسته‌اند فضایل اخلاقی را در جوامع خود حکمفرما کنند.

دین و بحران روانی: دین پشتوانه مستحکمی برای غلبه بر اضطراب‌های روانی است. بخش مهمی از عوامل روان‌پریشی‌ها و اضطراب‌ها، به استغنا از خدا و بی‌معنایی و بی‌هدفی زندگی بر می‌گردد. انسانی که هستی خود را از خدا و بازگشت خود را به او می‌داند و زندگی دنیا را محل آزمایش و ابتلاء می‌شمارد؛ آزمونگاهی که خدا برای او فراهم کرده است و بعد از آزمایش به سرای جاویدان می‌رود، دیگر زندگی را بی‌معنا نمی‌داند و برای همهٔ حوادث، اعم از سختی‌ها و آسانی‌ها و مشکلات و بیماری‌ها و خوشی‌ها، توجیه مناسبی دارد. او هرگز برای آنچه از دست داده غمگین نمی‌شود و به آنچه دارد دلبستگی شدید ندارد.[1] در برابر حوادث سخت، اندوهی به خود راه نمی‌دهد[2] و ملامت‌ها و سرزنش‌ها بر اراده او اثر نمی‌گذارد. قرآن کریم زندگی تنگ و سخت را معلول روی گردانی از خدا می‌داند و می‌فرماید:

وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً.[4]

و هر کس از یاد من دل بگرداند، در حقیقت، زندگی تنگ خواهد داشت.

و همچنین می‌فرماید:

أَلا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ.[5]

آگاه باشید که با یاد خدا است که دل‌ها آرام می‌گیرد.

---

۱. لِكَيْلا تَأْسَوْا عَلىٰ ما فاتَكُمْ وَ لا تَفْرَحُوا بِما آتاكُمْ. حدید (۵۷) : ۲۳.

۲. وَ لا تَهِنُوا وَ لا تَحْزَنُوا. آل‌عمران (۳) : ۱۳۹.

۳. وَ لا يَخافُونَ لَوْمَةَ لائِمٍ. مائده (۵) : ۵۴.

۴. طه (۲۰) : ۱۲۴.

۵. رعد (۱۳) : ۲۸.

روان‌شناسی تجربی نیز به اثبات رسانده است که دین و ایمان دینی در پیشگیری و درمان ناهنجاری‌ها روانی، بسیار مؤثر است. برای نمونه، روان شناس برجسته مغرب زمین، کارل گوستاویونگ (۱۸۷۵ ـ ۱۹۶۱) در این‌باره می‌گوید:

> در میان همه بیمارانم که در نیمه زندگی خود بودند، یعنی بالای سی و پنج سال، حتی یکی وجود نداشت که مشکل او پس از نومیدی از همه وسایل دیگر، یافتن چشم اندازی دینی به زندگی نبوده باشد. با اطمینان می‌توان گفت که هر یک از آنان بیمار شده بودند، زیرا چیزی را از دست داده بودند که ادیان زنده هر عصر به پیروان خود آموخته بودند و هیچ‌یک از آنان تا هنگامی که دیدگاه دینی خود را از نو باز نیافتند، واقعاً شفا پیدا نکردند.[1]

از همین رو است که انسان به دین نیاز دارد و خدا نیز در زمان‌های مختلف برای هدایت انسانها و خروج آنها از تاریکی‌ها به نور، پیامبرانی را فرستاده است که آخرین آن پیامبر اسلام ﷺ است.

---

۱. جان مک کوبری، تفکر دینی در قرن بیستم، مترجمان عباس شیخ شعاعی، محمد محمدرضایی، ص ۲۲۲.

فصل دوّم: ایمان

مقدمه

آرزوی انسان، نیل به سعادت و خوشبختی است و ایمان راه رسیدن به این سعادت است. ایمان به آدمی، نشاط، آرامش، اطمینان قلبی، معنا، امید، شجاعت و هدف می‌دهد. قرآن کریم، ایمان را بسیار گرامی می‌دارد و عامل رستگاری و از ویژگی‌های پرهیزگاران و هدایت‌یافتگان می‌شمارد و تأکید می‌ورزد که ایمان می‌تواند آدمی را از تاریکی‌ها به نور راه نماید.

وانگهی، بسیاری از روان شناسان، نقش ایمان دینی را در بهداشت روانی و درمان ناراحتی‌های روحی و روانی آدمی، بسیار مؤثر و کارآمد می‌دانند که پیش‌تر به برخی از آنها اشاره کردیم.

معنای لغوی و اصطلاحی ایمان

ایمان، امری است معنوی و حالتی روحی که جایگاه آن قلب آدمی است. شناخت واقعی امور معنوی و روحی، نظیر غم و شادی و امید، از طریق علم حضوری میسر است. انسان، خود باید آنها را احساس کند و با تعریف لفظی نمی‌توان، حقیقت آنها را آشکار ساخت. تنها از

گذر شناخت لوازم می‌توانیم تا اندازه‌ای به ماهیت آنها پی‌ببریم. با این حال، متفکران و اندیشمندان کوشیده‌اند ایمان را تا اندازه‌ایی توضیح دهند تا حقیقت آن به قدری که ممکن است، روشن گردد.

ایمان مصدر باب إفعال و از ریشه آمن (امنیت یافتن) است که به معنای جای‌گیر شدن اعتقاد در قلب، یا تصدیق چیزی با اطمینان و نیز وثوق به چیزی یا کسی است که در هر دو معنا، مفهوم ایمنی در کار است. شخص باایمان، چنان دلگرمی و اطمینان دارد که هرگز در اعتقاد خویش شک و تردید نمی‌کند و به تعبیری از شک و تردید ایمن است. از حضرت رضا ﷺ در باب تعریف ایمان نقل شده است:

> ایمان، تصدیق قلبی و اقرار زبانی و عمل به ارکان و اعضا است.[1]

از معنای لغوی برمی‌آید که اعتقاد و تصدیق قلبی به چیز یا کسی، ایمان نام دارد و شخص دارنده ایمان را «مؤمن» می‌خوانند. هرگاه واژه ایمان در اصطلاح به کار برده شود، معنای خاصی از آن موردنظر است و آن اعتقاد و تصدیق قلبی به خدا، روز قیامت، کتب آسمانی، ملائکه و پیامبران و به تعبیری امور غیب است و کسی را که به همه این امور تصدیق و اعتقاد قلبی دارد و در عمل نیز به آنها پای‌بند است، «مؤمن» می‌گویند.

ایمان و معرفت

از دیدگاه قرآن، ایمان مبتنی بر معرفت و علم است؛ ولی چنین نیست که اگر معرفت و علم وجود یابند، ایمان نیز ضرورتاً وجود پیدا کند. چه‌بسا کسانی که علم و معرفت دارند؛ ولی ایمان ندارند. بدین‌سان، ایمان به معنای علم نیست؛ ولی مبتنی بر آن است؛ زیرا ایمان به آنچه نمی‌شناسیم، معنا ندارد.

قرآن، از نمونه‌هایی یاد می‌کند که در آنجا علم هست؛ ولی ایمان نیست:

۱. هنگامی که قوم بنی اسرائیل معجزات روشن حضرت موسی ﷺ را دیدند، به انکار

---

۱. صدوق، *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ص ۲۲۶.

برخاستند و گفتند: این سحری آشکار است. قرآن سپس می‌فرماید:

وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَ عُلُوّاً.[1]

و با آنکه دلهایشان بدان یقین داشت، از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند.

از این آیه به خوبی بر می‌آید که قوم بنی اسرائیل در همان حال که به معجزات حضرت موسی ﷺ معرفت و یقین داشتند و می‌دانستند که این معجزات روشن از جانب خدا است و حضرت موسی ﷺ نیز پیامبر آن خدا است، ولی به دلیل روحیه برتری‌جویی و ستمکاری، آنها را انکار می‌کردند.

۲. شیطان با اینکه از عظمت خدا، آگاه بود و هزاران سال بندگی خدا می‌کرد، سرانجام ایمان خود را از دست داد و راه کفر و عناد پیشه کرد و به اغواگری مردم پرداخت.

از سوی دیگر، قرآن، ایمان را مبتنی بر معرفت می‌داند و بدین‌سان، از دیدگاه قرآنی ایمان بدون معرفت، اجر و ارجی ندارد. آیهٔ شریف زیر از این حقیقت پرده برمی‌دارد:

در دین اجبار و اکراه وجود ندارد و خداوند راه درست را از راه انحرافی، روشن کرده است، بنابراین، کسی که به طاغوت (= بت و شیطان و هر موجود طغیانگر) کافر شود و به خدا ایمان آورد، به رشته محکم و استواری چنگ زده است.[2]

موضوع کفر و ایمان در این آیه بعد از تبیین و شناخت راه درست از باطل مطرح شده است؛ یعنی ایمان بدون شناخت میسر نیست.

بنابر آیه‌ای دیگر، خشیت الهی که از لوازم ایمان است، ناشی از علم و آگاهی به خداوند است:

از میان بندگان خدا، تنها دانشمندان از او می‌هراسند.[3]

---

۱. نمل (۲۷) : ۱۴.

۲. بقره (۲) : ۲۵۶.

۳. فاطر (۳۵) : ۲۸.

در اسلام، ایمان مبتنی بر شناخت و معرفت است؛ ولی در مسیحیت، انسان باید نخست ایمان بیاورد تا بفهمد نه اینکه نخست بفهمد و سپس ایمان بیاورد. حتّی برخی ایمان‌گرایان افراطی در مسیحیت ایمان را مبتنی بر بی یقینی و عدم شناخت دانسته و ایمان و تعقل و شناخت را با همدیگر ناسازگار می‌شمارند و معتقدند که هرجا که شناخت و معرفت باشد، ایمان در کار نیست.[1] این معرفت‌ستیزی از آن‌رو است که به کتاب مقدس مسیحیان تحریف راه یافته است و آموزه‌های آن از قبیل تثلیث، با عقل سازگار نیست و متکلمان مسیحی برای پذیرش چنین آموزه‌هایی، چاره‌ای جز آن ندیده‌اند که بگویند: ایمان بیاورید تا بفهمید.

ایمان و عقل

از دیدگاه اسلام، ایمان دینی، مبتنی بر عقل است و در حوزه فلسفه دین، هنگامی که بحث ایمان و عقل مطرح می‌شود منظور از آن بحث، نسبت دین وعقل است که به جهت اهمیت، مختصراً به آن اشاره می‌نماییم.

اسلام معتقد است که عقل و دین دو موهبت الاهی است که خداوند به بشر ارزانی داشته است آدمی با عقل و دین می‌تواند به سعادت جاودانه برسد. عقل، دین را و دین، عقل را تأیید می‌کند؛ برای روشن ساختن این حقیقت جای دارد به برخی ایات و روایات در باب عقل اشاره کنیم:

قرآن مجید نزول قرآن را برای تعقل می‌داند:

> ما قرآن را به زبان عربی نازل کردیم؛ شاید تعقل کنید.[2]

در آیه‌ای دیگر، بدترین جانوران را کسانی می‌داند که تعقل نمی‌ورزند [3]

روایات اسلامی نیز اهمیت فراوانی به عقل و تعقل می‌دهند، به گونه‌ای که عقل را حجت

---

1. Louis Pojman, *Philosophy of Religion*, p.397.

۲. یوسف (۱۲) : ۲.

۳. انفال (۸) : ۲۲. إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ. بدترین جنبندگان نزد خدا کسانی هستند که کر و لال‌اند و اصلاً تعقل نمی‌کنند.

باطنی و راهنمای مؤمن می‌دانند.

امام کاظم ﷺ به هشام می‌فرماید:

یا هشام ان لله عَلَی النّاسِ حُجَّتَین: حجة ظاهرة و حجة باطنة فاما الظاهرة فالرسول والانبیاء و الائمة علیهم‌السلام و اما الباطنه فالعقول.[۱]

خداوند بر مردم دو حجت دارد: حجت آشکار و ظاهری و حجت باطنی. حجت آشکار، رسولان و انبیا و امامانند و اما حجت باطنی، عقول مردمند.

امام صادق ﷺ می‌فرماید:

عقل راهنمای مؤمن است.[۲]

از این آیات و روایات به خوبی بر می‌آید که اسلام اهمیت فراوانی به عقلانیت داده است. همچنین، گزینش دین و پیروی از آن نیز به وسیلهٔ عقل صورت می‌گیرد. با عقل و استدلال عقلانی است که آدمی پیروی از دین را سعادت‌بخش می‌داند. به نظر نمی‌رسد که هیچ فرقه اسلامی عقلانیت رابه کلی انکار کرده باشد. اختلاف فقط در قلمرو و حیطه کارکرد عقل است. بنا بر این، متدینان از هر مسلک و مرامی به درجات گوناگون از عقل بهره می‌برند؛ ولی برخی از آنها بیش‌تر و برخی کم‌تر.

برای مطالعه

اینک شایسته می‌نماید که به آرای برخی مکتب‌های فکری جهان اسلام در این‌باره اشاره کنیم:

رویکرد اهل حدیث: *با اینکه رؤسای اهل حدیث بحث و چون و چرا و استدلال عقلی را در مسائل ایمانی حرام می‌شمردند و ابن تیمیه حنبلی، کتابی در تحریم منطق و کلام نوشته است، نمی‌توان آنها را کاملاً مخالف عقل دانست؛ زیرا همچنان نیز با عقل به دین رجوع کرده‌اند؛ یعنی عقل آنان از میان راه‌های گوناگون نیل به سعادت، پیروی از دین و دستورهای انبیای الهی را*

---

۱. کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۶.

۲. همان، ص ۲۵. العقلُ دلیلُ المؤمن.

ترجیح داده است و همچنین دین اسلام را در مقایسه با ادیان دیگر، برتر و کامل تر دانسته‌اند. بیش‌تر آنان براهین عقلی اثبات وجود خدا را به درجات مختلف پذیرفته‌اند؛ ولی هنگامی که پای به حریم دین می‌نهند، به کارگیری عقل را در کشف احکام و معارف الاهی انکار می‌کنند. البته پیروان اهل حدیث بر خلاف عقیده خود، به ظاهر قرآن هم پایبند نیستند؛ زیرا میان آنان گرایش‌های تجسمی و تشبیهی درباره خدا، فراوان است؛ حال آنکه قرآن در آیه‌ای، مِثلیت خدا را با هر چیزی به طور کلی انکار می‌فرماید:

لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ.[1]

خدا به هیچ چیزی همانند نیست.

آنان هرگونه سؤال و تأمل در آیات الاهی را بدعت می‌دانند؛ در حالی که قرآن، مردم را به تأمل و تفکر می‌خواند.

رویکرد معتزله: در جهان اسلام، فرقه معتزله به عقل‌گرایی افراطی معروف است. روش معتزله در حقیقت به‌کار بردن نوعی منطق و استدلال در فهم و درک اصول دین است. بدیهی است که در چنین روشی نخستین شرط اعتقاد، حجیت و حرمت‌دادن به استدلال عقلی است.[2]

آنان در حجیت عقل تا آنجا پیش رفتند که آن را بر وحی ترجیح دادند و به سهولت به تأویل آیات پرداختند. درست است که عقل قطعی و یقینی، حجیت دارد، ولی نمی‌توان همه مسائل دینی را بر اساس عقل توجیه کرد. چه بسیار آموزه‌هایی که درک آنها فراتر از عقل است هرچند برخلاف عقل نیستند. بنابراین، نمی‌توان عقل را میزان و معیار پذیرش تمام آموزه‌های وحیانی دانست؛ اگرچه تمام آموزه‌های دینی ـ با واسطه یا بی‌واسطه ـ عقلانی هستند.

به عنوان مثال، هرچند نمی‌توان جزئیات معاد جسمانی را بر اساس عقل توجیه کرد، ولی چون اعتبار و عصمت قرآن و سخن پیامبر و ائمه علیهم‌السلام از طریق عقل به اثبات رسیده است، چنین جزئیاتی نیز پذیرفتنی گشته‌اند.

---

۱. شوری (۴۲) : ۱۱.

۲. جعفر سبحانی، بحوث فی الملل و النحل، ص ۱۶۵.

رویکرد اشاعره: *طرفداران مسلک اشعری با اینکه کوشیدند میان نقل‌گرایی افراطی اهل حدیث و عقل‌گرایی افراطی معتزله موضعی معتدل برگزینند، خود به جمودگرایی کشیده شدند.*[۱]

رویکرد تشیع: *مکتب تشیع در همان حال که حجیت استدلال عقلی را باور دارد، به وحی نیز ارزش می‌دهد و بر اثر اعتقاد به تعامل این دو منبع به حقایق گرانبهایی دست یافته است. استاد شهید مطهری در بارهٔ تفکر شیعی می‌گوید:*

مورخان اهل تسنن اعتراف دارند که عقل شیعی از قدیم الایام عقل فلسفی بوده است؛ یعنی طرز تفکر شیعی از قدیم استدلالی و تعقلی بوده است. تعقل و تفکر شیعی نه تنها با تفکر حنبلی که از اساس منکر به‌کار بردن استدلال در عقاید مذهبی بود و یا تفکر اشعری که اصالت را از عقل می‌گرفت و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کرد مخالف و مغایر است، با تفکر معتزلی نیز با همه عقل گرایی آن مخالف است؛ زیرا تفکر معتزلی هرچند عقلی است، ولی جدلی است، نه برهانی؛ به همین جهت است که اکثریت قریب به اتفاق فلاسفه اسلامی شیعه بوده‌اند.[۲]

طرفداران مکتب تشیع برآنند که هم در رجوع به دین و هم در کشف احکام دینی نیازمند عقل هستیم، و احکام دینی یا به طور مستقیم یا به طور غیر مستقیم بر عقل مبتنی است. عقل حجت الاهی در نهاد آدمی است. احکام الاهی به دو طریق در دسترس او قرار گرفته‌اند: یکی از طریق وحی و دیگری از طریق عقل. بنابراین چنان‌که احکام صریح در متون وحیانی دارای حجیت و اعتبارند، احکام بدیهی عقلی ـ اعم از نظری و عملی ـ نیز اعتبار دارند. به همین دلیل، عقل یکی از منابع احکام دین، است. در اسلام میان عقل و دین تعارض وجود ندارد؛ بلکه اگر تعارضی هست، بین احکام عقلی و احکام نقلی است که آن نیز با روش و شیوه‌ای خاص از میان می‌رود. همان‌گونه که تعارض دو خبر متعارض را بر اساس ترجیحات باب تعارض از میان می‌بریم، تعارض حکم عقلی با حکم نقلی را نیز مرتفع می‌سازیم. نتیجه آنکه در حوزهٔ اسلام، به عقل هم برای رجوع به دین و هم برای کشف احکام دینی، اهمیت بسیاری داده شده است و اصول دین اسلامی را می‌توان

---

۱. همان، ص ۳۲.

۲. البته همان‌طور که قبلاً مطرح شد تفکر حنبلی در حوزه دین منکر به‌کار بردن استدلال عقلی است؛ اما برای ورود به دین به ناگزیر از استدلال عقلی بهره می‌جوید. (مرتضی مطهری، *آشنایی با علوم اسلامی*، ص ۶۴).

از طریق استدلال عقلانی مبرهن کرد. همچنین احکام جزئی یا هماهنگ و یا مبتنی بر عقل‌اند؛ به این معنا که چون از طریق استدلال عقلی، حجیت قول معصوم ﷺ به اثبات رسیده است، اگر سخنی و حکمی از او را عقل، مستقیماً درک نکند، باز هم پذیرفتنی است؛ زیرا پشتوانهٔ آن، حکم عقلی است.

در جهان مسیحیت چنین نیست؛ زیرا اصول اساسی این آیین رازوار و غیر عقلانی است و نمی‌توان از طریق عقل، آنها را مستدل کرد و بدین روی، بسیاری از متفکران مسیحی چاره‌ای جز آن ندیده‌اند جز آنکه بگویند: ایمان بیاورید تا بفهمید؛ نه آنکه نخست بفهمید و سپس ایمان بیاورید. کی‌یرکِه‌گارد،[1] از فیلسوفان بزرگ ایمان‌گرا می‌گوید: «ایمان دینی اصیل هنگامی ظاهر می‌شود که عقل به پایان خود برسد.»[2]

به نظر می‌رسد که دلیل عمده ایمان‌گرایی مسیحیت همین رازوار بودن و غیرعقلانی بودن اصول آن است. حتی عقل‌گرایان مسیحی از فهم عقلانی اصول اساسی مسیحیت از جمله تثلیث درمانده‌اند و در این موارد چاره‌ای جز ایمان‌گرایی نیافته‌اند. بنابراین، ایمان‌گراییِ مسیحیت، در اسلام وجود ندارد.

ایمان و عمل

از دیدگاه اسلام میان ایمان و عمل ارتباط تنگاتنگی وجود دارد، هرچند از لحاظ مفهوم، متمایزند. در برخی روایات در بارهٔ ایمان و عمل آمده است که خداوند یکی را بدون دیگری نمی‌پذیرد.[3] همچنین از روایات بر می‌آید که عمل نمود ظاهری ایمان است و اگر عمل نباشد، آشکار می‌شود که ایمان در قلب ریشه ندوانیده است. از این‌رو است که در آیات فراوانی، ایمان و عمل صالح با هم ذکر شده‌اند. بنابراین، ایمان بدون عمل، ایمان راستین و نجات‌بخش نیست. همچنین در برخی روایات، عمل از ارکان ایمان شمرده شده است. قرآن در بارهٔ

1. Soren Aabye Kierkegaard.

2. Pojman, *Philosophy of Religion*, P, 397.

۳. متقی هندی، *کنز العمال*، ح ۵۹.

کسانی که به هیچ روی به لوازم عملی ایمان خود پای‌بند نیستند، می‌فرماید:

بادیه نشینان گفتند: ایمان آورده‌ایم. بگو، ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید اسلام آورده‌ایم.[۱]

اما کم‌ترین مرتبه ایمان چیست؟ مردی از امام صادق ﷺ همین را پرسید. امام ﷺ پاسخ داد: «اینکه آدمی به وحدانیت خدا و بندگی و رسالت محمد ﷺ گواهی دهد و اطاعت از حق را بپذیرد و امام زمان خود را بشناسد. هر گاه چنین کرد، او مؤمن است.»[۲]

با این حال، ایمان راستین که باعث سعادت آدمی می‌شود، ایمان توأم با عمل است.

امام باقر ﷺ از حضرت علی ﷺ نقل می‌کند که مردی از ایشان پرسید: «آیا هر کس به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر گواهی دهد مؤمن است؟» حضرت در پاسخ می‌فرمایند:

«پس واجبات الهی چه می‌شوند؟!»

نیز روایت است که علی ﷺ می‌فرماید:

اگر ایمان تنها بر زبان آوردن شهادتین بود، روزه و نماز و هیچ حلال و حرامی تشریع نمی‌گشت.[۳]

از این بیانات به خوبی برمی‌آید که ایمان حقیقتی است دارای مراتب مختلف که از کم‌ترین آغاز می‌شود و تا کامل‌ترین پیش می‌رود.

رابطه عمل و ایمان: تاکنون به رابطه ایمان و عمل پرداختیم و روشن ساختیم که اگر ایمان راستین در قلب انسان رسوخ کند، همواره توأم با عمل است؛ اما اکنون به رابطه عمل با ایمان می‌پردازیم. آیا هر عملی بر ایمان دلالت می‌کند؟

در پاسخ می‌توان گفت چنین نیست که هر عملی با هر نیتی بر ایمان دلالت کند. تنها عملی ارزشمند است که از سر ایمان و بندگی خدا ناشی شود نه عملی که از سر نفع شخصی و یا

---

۱. قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا. حجرات (۴۹) : ۱۵.

۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶۶، ص ۱۶.

۳. کلینی، *اصول کافی*، ج ۲، ص ۳۳.

عادت و ریا به انجام رسد. قرآن در باره عمل بدون ایمان می‌فرماید.

داستان اعمال کسانی که به پروردگارشان کفر ورزیدند، داستان خاکستری است که در روز طوفانی بادی سخت بوزد که هیچ از آن خاکسترها را نمی‌توانند کسب کنند.[۱]

یعنی عمل بدون ایمان نزد خداوند، مانند خاکستری است که در روز طوفانی هیچ اثری از آن باقی نمی‌ماند. چنین اعمالی نزد خداوند هیچ ارزشی ندارد.

قرآن در آیه‌ای دیگر عمل کافران را مانند سراب می‌داند که واقعیتی ندارد:

کسانی که کفر ورزیدند، اعمالشان چون سرابی است در بیابان هموار که تشنه آن را آب می‌پندارد.[۲]

ایمان و اختیار

آدمی، به روشنی می‌داند که در اعمال خود، ازادی و اختیار دارد. او نخست عمل را می‌سنجد و سپس به آن عمل دست می‌زند و بعد از عمل، از آن خشنود یا پشیمان می‌شود. این فرآیند، بر اختیار آدمی دلالت می‌کند. قرآن نیز در آیات پرشماری آدمی را مختار و پاسخگوی اعمال خویش می‌داند. اصولاً تقبیح و تحسین افعال و استحقاق عقاب و پاداش رفتار، نشان از اختیار است.

ایمان به خدا نیز مشمول این قاعده کلی است. آدمی از سر اختیار، به خدا ایمان می‌آورد یا کفر می‌ورزد. اگر ایمان بیاورد، شایستهٔ ستایش و اگر کافر گردد، مستحقّ مذمت می‌شود. ایمان مانند علم نیست که گاه بدون اختیار، تصور و علمی در انسان پدید می‌آید؛ مثلاً برخی اوقات در فضایی قرار می‌گیرد که به ناگزیر صدایی را می‌شنود و یا می‌بیند. از آنجا که ایمان، امری اختیاری است، دارای ارزش است و اگر آدمی به اجبار ایمان می‌آورد، ایمان او ارزش

---

۱. ابراهیم (۱۴) : ۱۸.

۲. نور (۲۴) : ۳۹.

نداشت. خداوند در آیات فراوانی، اختیاری بودن ایمان را به صراحت بیان می‌نماید. مثلاً می‌فرماید:

وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ.[1]

بگو، دین حق، همان است که از جانب پروردگار شما آمد. پس هرکه می‌خواهد ایمان آورد (و این حقیقت را پذیرا شود) و هرکس می‌خواهد کافر گردد.

از این آیه به خوبی بر می‌آید که ایمان و کفر دو امر اختیاری است. آدمی می‌تواند بر اثر تأمل و تفکر به دین حق ایمان بیاورد و سعادت دنیا و آخرت خویش را تأمین کند و می‌تواند از سر اختیار کفر بورزد و دین خدا و راه هدایت را انکار کند و سرنوشت هلاکت باری برای خود رقم زند.

همچنین خداوند، در قرآن به صراحت، کفر را مذمت می‌کند و همین نشان می‌دهد که انکار ایمان، از سر اختیار است وگرنه مذمت افعال غیراختیاری معنا ندارد:

کسانی که آیات ما را دروغ شمردند و از پذیرفتن آنها تکبر ورزیدند، درهای آسمان بر ایشان گشوده نمی‌شود و در بهشت در نمی‌آیند و...[2]

نتیجه آنکه ایمان و کفر دو امر اختیاری است و آدمی باید با تأمل و تفکر، بهترین راه را ـ که همان پذیرش واقعی ایمان است ـ برگزیند.

متعلقات ایمان

قرآن در باب متعلقات ایمان، مصداق‌های فراوانی ذکر می‌کند؛ ولی می‌توان همهٔ آنها را به توحید و ایمان به خدا بازگرداند؛ یعنی اعتقاد به نبوت، معاد، امامت، قرآن، کتب الهی پیشین

---

۱. کهف (۱۸) : ۲۹.

۲. اعراف (۷) : ۴۰.

و... از لوازم ایمان به خدا است.

چون خداوند، رب انسان است و یکی از صفات او حکمت است، به اقتضای ربوبیت و حکمت، لازم است که پیامبرانی را برای هدایت انسان‌ها برانگیزد. بدین‌سان، ایمان به خدا، ایمان به انبیا را در پی دارد. ایمان به کتاب الهی و ملائکه و امامت از لوازم ایمان به رسالت است. و از آنجاکه خداوند عادل و حکیم است، اقتضا می‌کند که پاداش و کیفر هرکس را متناسب با عمل او، بدو عطا کند. و این پاداش و کیفر جز در قیامت ممکن نیست همچنین حکمت خدا اقتضا می‌کند که عالم منحصر به این عالم مادی نباشد؛ بلکه غیر از این عالم مادی، عالم دیگری به میان آید که به دنبال این عالم است.

قرآن در آیات متعددی متعلقات ایمان را برشمرده است که برخی از آنها عبارتند از: ۱. ایمان به خدا؛ ۲. ایمان به آخرت؛ ۳. ایمان به رسالت پیامبر اسلام و انبیای گذشته؛ ۴. ایمان به قرآن و کتب الهی پیشین؛ ۵. ایمان به ملائکه؛ ۶. ایمان به امامت؛ ۷. ایمان به عالم غیبت.

از میان این متعلقات، ایمان به خدا، ایمان به رسالت و ایمان به معاد از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند و اصول دین محسوب شده‌اند و دیگر متعلقات از لوازم اعتقاد به این اصول‌اند و چنان‌که بیان شد، همه از لوازم ایمان به خدایند. از همین رو است که پیامبر ﷺ می‌فرماید:

قولوا لا اله الا الله تفلحوا.[۲]

بگویید هیچ معبودی جز خدای یگانه نیست تا رستگار شوید.

یکی از متعلقات، ایمان به عالم غیب است؛ امّا عالم غیب چیست؟ عالم غیب، در برابر عالم شهادت قرار دارد. عالمی راکه ما از طریق حواس درک می‌کنیم، «عالم شهادت» یا «محسوس» می‌گویند؛ ولی عالم غیب از طریق حواس قابل درک نیست؛ بلکه باید از طریق عقل یا شهود و رؤیت قلبی به وجود آن اعتقاد یافت. ایمان به عالم غیب، در واقع، جداکننده

---

۱. بقره (۲) : ۳ و ۴ ؛ اعراف (۷) : ۱۵۸.

۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج۱۸، ص۲۰۲ .

نگرش دینی از الحادی و مادی‌گرایانه است. آدمی با تأمل عقلانی و شهود قلبی می‌تواند به این عالم نفوذ یابد و از طریق عقل، وجود برخی اوصاف آن را اثبات نماید و از رهگذر رؤیت قلبی می‌تواند بیش‌تر در این عالم پیش رود. از همین رو است که قرآن جایگاه ایمان را قلب آدمی دانسته است.

درجات ایمان

چنان‌که گذشت، ایمان، حقیقتی است دارای درجات مختلف و چنین نیست که اهل ایمان در درجه ایمان، یکسان باشند. هرچه ایمان فرد، قوی‌تر باشد، ظرفیت وجودی او بیش‌تر بالا می‌رود و سعادت بیش‌تری نصیب او می‌گردد. بنابراین، انسان باید برای تقویت ایمان خویش، بکوشد. مرتبهٔ برتر ایمان، آن است که فرد به درجه عصمت می‌رسد و هدفی جز رضایت خداوند ندارد. از آنجاکه ایمان مبتنی بر معرفت است و جلوه آن، عمل صالح است، چون معرفت مؤمن عمیق‌تر گردد و عمل صالح او بیش‌تر شود، ایمان او نیز استواری بیش‌تری می‌گیرد.

متون مقدس اسلام به روشنی از وجود مراتب مختلف ایمان سخن گفته‌اند. از آن جمله است آیه‌ای از قرآن که می‌فرماید:

> مومنان همان کسانی هستند که چون خدا یاد شود، دلهایشان بترسد، و چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان بیفزاید و بر پروردگار خود توکل می‌کنند.[۲]
>
> او است آن کس که در دلهای مؤمنان آرامش را فرو فرستاد تا ایمانی بر ایمان خود بیفزایند.[۳]

بنابراین آیه، خداوند سکینه را، که به معنای آرامش و اطمینان خاطر است، بر قلب مؤمنان نازل می‌فرماید تا از شک و تردید و وحشت در طوفان حوادث ثابت قدم شوند و از ایمانی

---

۱. مجادله (۵۸) : ۲۲ ؛ مائده (۵) : ۴۱.

۲. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ إِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيماناً وَ عَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. انفال (۸) : ۲.

۳. هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدادُوا إِيماناً مَعَ إِيمانِهِمْ. فتح (۴۸) : ۴.

افزون‌تر نصیب برند.

روایات بزرگان معصوم ﷺ نیز گواهی می‌دهند که ایمان دارای مراتب و درجات است. از آن جمله است روایتی که امام صادق ﷺ فرموده است:

ایمان مانند نردبانی است که ده پله دارد و پله‌های آن یکی پس از دیگری پیموده می‌شود.[۱]

چنان که گذشت، از آیات و روایات به خوبی بر می‌آید که حقیقت ایمان، دارای مراتب است و آدمی باید هر لحظه بکوشد تا ایمان خود را توانمندتر سازد.

مؤمن برای اینکه ایمان خویش را توانمندتر سازد، باید امور ذیل را مراعات کند:

۱. در برابر اوامر و نواهی خداوند تسلیم محض گردد؛ نه آنکه به برخی احکام ایمان آورد به برخی دیگر کفر بورزد؛

۲. به متعلقات ایمان، علم یابد و بر این علم خویش پیوسته بیفزاید و دلایل متقن و روشنی برای آن پیدا کند و اگر با شبهاتی مواجه است، با دلایل روشن، آنها را از میان بردارد؛

۳. به متعلقات ایمان بیش‌تر توجه کند و پیوسته به یاد خدا و قیامت باشد؛

۴. بکوشد تا به لوازم ایمان پای‌بند باشد. اگر ایمان دارد که خداوند ناظر اعمال و کردار آدمی است، در برابر چنین خدایی، گناه نکند و اگر می‌داند که در قیامت، به همه کارهای خوب و بد آدمی رسیدگی می‌شود، پیوسته حساب روز قیامت را به یادآورد تا نگذارد هوای نفس بر او غلبه کند و فرمان خدا را زیر پا بگذارد.

---

۱. محمد بن یعقوب کلینی، *اصول کافی*، ج ۲، ص ۴۵، حدیث ۲.

برای پژوهش

۱. ویژگی‌های انسان از دیدگاه قرآن کدام است؟

۲. آفات و موانع شناخت را بررسی کنید.

۳. نقش دین در بهبود روابط اجتماعی چیست؟

۴. فرصت‌ها و چالش‌های رشد معنوی انسان را بررسی کنید.

۵. اسلام از خودبیگانگی انسان را ناشی از چه اموری می‌داند؟

۶. آثار و فاید ایمان دینی در زندگی انسان را مورد تحقیق قرار دهید.

۷. چرا برخی از مردم با وجود اینکه به خدا علم دارند در برابر او نافرمانی می‌کنند؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. سبحانی، جعفر، منشور جاوید، *شناخت انسان از دیدگاه قرآن*، ج ۴، مؤسسه امام صادق، قم ۱۳۸۳.

۲. جوادی آملی، عبدالله، *کرامت در قرآن*، مرکز نشر فرهنگی رجا، تهران ۱۳۷۲.

۳. جوادی آملی، عبدالله، *انتظار بشر از دین*، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۰.

۴. مطهری، مرتضی، *انسان و ایمان در مجموعه آثار*، ج ۲، انتشارات صدرا، قم، تهران ۱۳۷۴.

۵. مطهری، مرتضی، *انسان در قرآن در مجموعه آثار*، ج ۲، انتشارات صدرا، قم، تهران ۱۳۷۴.

۶. رجبی، محمود، *انسان‌شناسی*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۸۱.

۷. نصری، عبدالله، *مبانی انسان‌شناسی در قرآن*، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، تهران ۱۳۷۹.

۸. گرامی، غلامحسین، *انسان در اسلام*، نشر معارف، قم ۱۳۸۴.

بخش دوم

وجود خدا

مقدمه

بی‌گمان، از موضوعات بنیادی و بسیار مهمّی که اندیشهٔ بشر را همواره به خود مشغول داشته و نیز موضوع محوری همهٔ ادیان، وجود خدا است. در باب اثبات وجود خدا، نظریات مختلفی وجود دارد برخی فیلسوفان و متکلمان مسلمان وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از دلیل و به تعبیری «فطری» می‌دانند و بر این عقیده به قرآن و روایات معصومین تمسک می‌کنند. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> مگر درباره خدا ـ پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین ـ تردیدی هست؟[1]
>
> پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار؛ ولی بیش‌تر مردم نمی‌دانند.[2]

امیرالمؤمنین علی ﷺ در روایتی خطاب به پیشگاه الهی عرضه می‌دارد:

> خدایا! تو قلب‌ها را با ارادت و محبت خود و عقل‌ها را با معرفت خود سرشته‌ای.[3]

---

۱. أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ. ابراهیم (۱۴) : ۱۰.

۲. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ. روم (۳۰) : ۳۰.

۳. اللهم خلقت القلوب علی ارادتك و فطرت العقول علی معرفتك. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۹۵، ص ۴۰۳.

و در دعای عرفهٔ امام حسین علیه‌السلام آمده است:

چگونه از چیزی که در وجودش به تو نیازمند است به تو استدلال می‌توان کرد؟ آیا برای غیر تو ظهوری هست که برای تو نیست تا آشکار کننده تو باشد؟ تو کی غایب بوده‌ای تا دلیل و راهنما نیاز داشته باشی و بر تو دلالت کند و کی دور بوده‌ای تا آثار و نشانه‌ها ما را به تو برسانند؟ کور باد دیده‌ای که تو را با آن نشانه‌ها، حاضر نبیند و قرین زیان باد معاملهٔ بنده‌ای که برای او، بهره‌ایی از دوستی‌ات را قرار نداده‌ای.[1]

متفکران اسلامی از این آیات و روایات استنتاج کرده‌اند که وجود خداوند بدیهی‌تر از هر چیزی است.

در جهان غرب نیز برخی متفکران مانند پلانتینگا بر این عقیده‌اند که وجود خدا بدیهی است و نیازی به استدلال و برهان ندارد. برخی دیگر مانند کی‌یرکه گارد عقیده دارند که قبل از استدلال عقلی باید به وجود خدا ایمان آورد و هرگونه عقل‌ورزی و استدلال فلسفی در باب خدا کاملاً بی‌فایده و بلکه زیان‌بار و موجب هدر رفتن توانایی و فرصت عبودیت خدا است؛ زیرا آدمی را به آنچه بی‌ثمر است مشغول می‌دارد و از آنچه پرثمر است، یعنی عبادت، باز می‌دارد. استدلال برای آنان که با عمق جان خود در دریای محبت و عشق الهی مستغرق‌اند و در فضای ایمان به خدا زندگی می‌کنند، چه سودی دارد؟

در مقابل، برخی دیگر از فیلسوفان و متکلمان برآنند که وجود خدا بدیهی نیست و نیاز به استدلال و برهان دارد و برخی دیگر علی‌رغم اینکه به بداهت وجود خدا اذعان دارند، وجود برهان و استدلال را مایهٔ تنبّه و توجه به این امر بدیهی می‌دانند.

ما در این نوشتار به جهت اختصار به سه برهان بر وجود خدا یعنی برهان فطرت، برهان عِلّی و برهان نظم اشاره می‌نماییم،

---

۱. *مفاتیح الجنان*، دعای عرفه.

فصل اوّل: برهان فطرت بر وجود خدا

راه شناخت وجود خدا بر دو نوع است سیر در آفاق و سیر در انفس؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

> به زودی نشانه‌های خود را در افق‌ها[ی گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود تا برایشان روشن گردد که او خود حق است.[1]

انسان از راه سیر آفاق، با مشاهده مخلوقات و تدبر در حدوث و امکان و نظم پدیده‌ها به وجود خالق و مدبری دانا و توانا پی می‌برد؛ ولی از راه سیر انفس با تأمل در خود درمی‌یابد که نسبت به خدا شناخت قلبی و بی‌واسطه دارد و در برابر چنین خدایی که کمال مطلق است سر تعظیم فرود می‌آورد. راه انفس را می‌توان به تعبیری «راه فطرت» نامید. در قرآن و روایات ائمه به این راه اشاره شده است؛ اما قبل از هر چیز باید به معنای فطرت و ویژگی‌های امر فطری اشاره کنیم.

---

۱. سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ. فصلت (۴۱) : ۵۳.

معنای فطرت

ماده «فَطَر» در اصل به معنای آغاز و شروع است و به همین دلیل به معنای خلق نیز به کار می‌رود، چون خلق چیزی، به معنای ایجاد آن و آغاز و شروع وجود و تحقق شیء است.

بر این اساس می‌توان گفت فطرت به معنای حالت خاصی از شروع و آغاز و به بیان دیگر، نوعی از آفرینش است. اموری را می‌توان فطری دانست که آفرینش موجود اقتضای آنها را دارد و دارای سه ویژگی‌اند:

اوّل. در همهٔ افراد آن نوع یافت می‌شوند، هرچند کیفیت آنها از نظر شدت و ضعف متفاوت است؛

دوم. همواره ثابت‌اند نه اینکه در برهه‌ای از تاریخ اقتضای خاصی داشته باشند و در برهه دیگر اقتضایی دیگر؛ چنان‌که قرآن می‌فرماید:

> این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست.[1]

سوم. امور فطری از آن حیث که فطری و مقتضای آفرینش‌اند، نیاز به تعلیم و تعلم ندارند، هرچند تقویت و یادآوری یا جهت دادن به آنها ممکن است نیاز به آموزش و استدلال داشته باشد.

امور فطری انسان را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) شناخت‌های فطری که هر انسانی بدون نیاز به آموزش از آنها برخوردار است؛

ب) میل‌ها و گرایش‌های فطری که مقتضای آفرینش هر فردی است.[2]

بنابراین اگر نوعی شناخت خدا برای هر فردی ثابت باشد که نیازی به آموزش و فراگیری ندارد، می‌توان ان را «خداشناسی فطری» نامید؛ چنان‌که گرایش به خدا را می‌توان «خداپرستی فطری» نامید. اما به هر حال، انسان‌های عادی از تلاش عقلانی برای شناخت خدای متعال یا تذکر پیامبران بی‌نیاز نیستند.

---

۱. فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ. روم (۳۰) : ۳۰.

۲. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج۳، ص۴۷۴، ۶۱۴.

فطری بودن خداشناسی

بر فطری بودن خداشناسی دلیل نقلی و عقلی وجود دارد که به آنها اشاره می‌کنیم:

دلیل نقلی

از آیات و روایات برمی‌آید که خداشناسی فطری است و هر کسی در فطرت خویش به خداوند شناخت و معرفت دارد؛ هرچند آن را فراموش کرده باشد. انبیای الهی آمده‌اند تا انسان‌ها را به تأمل در آفاق و انفس دعوت کنند و به این شناخت فطری بازگردانند. به تعبیری دیگر انبیای الهی نیامده‌اند تا بگویند: خدا وجود دارد؛ بلکه می‌خواهند به انسان‌ها بگویند: شما از وجود خدا آگاهید؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

> پس تذکر ده که تو تنها تذکر دهنده‌ای.[۱]

اینک جای دارد به برخی آیات و روایات اشاره کنیم که می‌توان فطری بودن خداشناسی و خداجویی را از آنها دریافت:

> پس روی خود را متوجه آیین خالص پروردگار کن! این فطرتی است که خداوند انسان‌ها را بر آن آفریده؛ دگرگونی در آفرینش الهی نیست. این است آیین استوار، ولی بیش‌تر مردم نمی‌دانند.[۲]

و امام علی ﷺ در این‌باره می‌فرماید:

> پس رسولانش را در میانشان گمارد و پیمبرانش را پیاپی فرستاد تا از آنان بخواهند حق میثاق فطرت را بگذارند و نعمتی را که فراموششان شده به یادشان آرند.[۳]
>
> حمد و سپاس ویژهٔ خدایی است که حمد خود را به بندگان الهام کرده و سرشت آنان را بر معرفت خود آفریده است.[۴]

۱. فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ. غاشیه (۸۸) : ۲۱.

۲. فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ. روم (۳۰) : ۳۰.

۳. فَبَعَثَ فِيهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ يُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ. *نهج البلاغه*، خطبه ۱.

۴. اَلْحَمْدُلِلّٰهِ اَلْمُلْهِمِ عِبَادَهُ حَمْدَهُ وَفَاطِرِهِمْ عَلَى مَعْرِفَةِ رُبُوبِيَّتِهِ. کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۳۹.

از آیه‌ای که ذکرش گذشت و بیانات امام علی ﷺ به خوبی برمی‌آید که خداوند انسان را بر فطرت خداشناسی خلق کرده است. بنابراین همه انسان‌ها، حتی فرزندان مشرکان، هنگام تولد معرفت خدا را همراه دارند و با فطرت الهی متولد می‌شوند؛ یعنی اصل معرفت خدا در روح و جان آدمی باقی است و به درجات مختلف در جهان کنونی به یاد انسان می‌آید و تمام راه‌های عقلی خداشناسی در واقع تنبه و یادآوری خداشناسی فطری است. و از آنجا که انسان‌ها ممکن است متعلق مناسب فطرت خود را نشناسند و یا در مصداق خطا کنند، پیامبران الهی می‌کوشند تا متعلق فطرت را به انسان‌ها بازشناسانند.

راه‌های تذکر و یادآوری فطرت

راه‌های شکوفایی فطرت عبارتند از:

یک. هرگاه انسان‌ها از همه جا قطع امید می‌کنند، به خدا رو می‌آورند؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید:

> و چون در دریا به شما صدمه‌ای برسد، هرکه را جز او می‌خوانید ناپدید [و فراموش] می‌گردد، و چون [خدا] شما را به سوی خشکی رهانید، رویگردان می‌شوید و انسان همواره ناسپاس است.[1]

دو. توجه به مخلوقات و نظم حاکم بر آنها که از آن به آیات و نشانه‌ها و مذکرات یاد می‌شود؛ چنان‌که در قرآن کریم آمده است:

> آیا به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است و به آسمان که چگونه برافراشته شده است و به زمین که چگونه گسترده شده است و به کوه‌ها که چگونه بر پا داشته شده؟ و به زمین که چگونه گسترده شده است؟ پس تذکر ده که تو تنها تذکر دهنده‌ای.[2]

---

۱. وَ إِذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَ كانَ الْإِنْسانُ كَفُوراً. اسراء (۱۷) : ۶۷.

۲. أَ فَلا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَ إِلَى السَّماءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَ إِلَى الْجِبالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَ إِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ * فَذَكِّرْ إِنَّما أَنْتَ مُذَكِّرٌ. غاشیه (۸۸) : ۱۷ ـ ۲۱.

برای مطالعه

دلیل عقلی

انسان به‌گونه‌ای آفریده شده است که در اعماق قلب خویش، رابطه‌ای وجودی با خدا دارد. اگر قلب و دل خود را صیقل دهد و به اعماق جان خویش راه یابد، این رابطه را پیدا می‌کند و به تعبیری خدا را به شهود می‌آورد. در فلسفه ثابت شده است معلولی که دارای مرتبه‌ای از تجرد است، نسبت به علت هستی‌بخش خود، حضور و درجه‌ای از علم دارد[1] و از آنجا که خدا، علت‌العلل و خالق همهٔ مخلوقات از جمله نفس انسانی است، نفس انسانی ـ که دارای مرتبه‌ای از تجرد می‌باشد ـ به خداوند علمی حضوری دارد. البته بسا که این علم حضوری، ناآگاهانه یا نیمه‌آگاهانه باشد و بر اثر ضعف، تفسیرهای مختلف و نادرست پذیرد. بنابراین، نفس انسانی، به علت حقیقی خود ـ که خداوند است ـ علم حضوری دارد و می‌توان این امر را نوعی معرفت فطری به خدا دانست. این تقریر، در واقع، می‌تواند گونه‌ای توجیه فلسفی برای فطری بودن اعتقاد به خدا باشد.

فطری بودن خداجویی و خداپرستی

خداجویی از گرایش درونی انسان به خدا حکایت می‌کند. انسان به‌گونه‌ای آفریده شده که خداطلب است.

قرآن در آیه‌ای به این امر اشاره می‌نماید که خدا از فرزندان آدم پیمان گرفته است که شیطان را نپرستند، بلکه خدا را بپرستند. پرستش خدا نوعی خداجویی است:

> آیا با شما عهد نکردم ای فرزندان آدم که شیطان را نپرستید، که او برای شما دشمن آشکاری است. و این که مرا بپرستید که راه مستقیم این است.[2]

و همچنین قرآن در آیه‌ای تصریح می‌فرماید که تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین

---

۱. محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ص ۲۳۵.

۲. یس (۳۶) : ۶۰ و ۶۱.

هستند برای خدا سجده می‌کنند و سجده کردن برای خدا، نوعی خداجویی است:

تمام کسانی که در آسمان‌ها و زمین هستند از روی اطاعت و اکراه و همچنین سایه‌هایشان، هر صبح و عصر برای خدا سجده می‌کنند.[۱]

ممکن است این خداجویی بر اثر تعلیم و تربیت غلط و تأثیرات محیطی کم‌فروغ گردد؛ ولی نابود نمی‌شود و در اوضاع و شرایطی دوباره نمودار خواهد شد؛ چنان‌که قرآن در این‌باره می‌فرماید:

هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند خدا را پاکدلانه می‌خوانند [ولی] چون به سوی خشکی رساند و نجاتشان داد، به ناگاه شرک می‌ورزند.[۲]

از این آیه برمی‌آید که افراد هنگام سختی و ناامیدی خدا را از سر اخلاص می‌خوانند و به‌سوی او کشیده می‌شوند. در واقع، قطع امید موجب می‌شود تا انسان متوجه مسبب‌الاسباب گردد؛ ولی هنگامی که به محیط امنی برسد، به غیر امید بسته و شرک می‌ورزد.

در این‌باره روایات پرشماری وجود دارد که به عنوان نمونه به یکی از آنها اشاره می‌کنیم. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

الله همان است که همه مخلوقات هنگام نیازها، سختی‌ها و ناامیدی از هر چیز، به او پناه می‌آورند.[۳]

---

۱. رعد (۱۳) : ۱۵.

۲. فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ. عنکبوت (۲۹) : ۶۵.

۳. صدوق، همان، ص ۲۳.

فصل دوم: برهان علّی

از راه‌های اثبات وجود خدا، برهان علّی است که از گذر معلولیت عالم به وجود خدا پی می‌بریم.

تقریر برهان علّی

این برهان را به گونهٔ مختصر می‌توان چنین بیان کرد: جهان معلول است و هر معلولی نیازمند علت است. بنابراین جهان نیازمند علتی است که آن علت یا خدا است یا در نهایت به خدا می‌رسد. از این‌رو، خدا وجود دارد.

تقریر این برهان را با توجه به چند مطلب دنبال می‌کنیم:

۱. تعریف علت و معلول

اگر دو وجود «الف» و «ب» را با یکدیگر مقایسه کنیم و ببینیم که «الف» موجودی است که تحقق موجود دیگر یعنی «ب» متوقف بر آن است، وجود «الف» را علت و وجود «ب» را معلول می‌گوییم. این تعریف، تعریف عام علت است که شامل علل ناقصه نیز می‌شود. اما

علت، معنای خاصی نیز دارد که عبارت است از: موجودی که با وجود آن، تحقق و وجود موجود دیگر ضرورت پیدا می‌کند و این علت را «علت تامه» نیز می‌گویند. در اینجا، علت به گونه‌ای است که برای تحقق وجود معلول کافی است. در غیر این صورت، علت را «علت ناقصه» می‌نامند؛ مثلاً وجود حرارت وابسته و متوقف بر وجود آتش است و بدین روی وجود حرارت را معلول و آتش را علت می‌گوییم.[۱]

۲. تعریف علت فاعلی

فیلسوفان علت را بر چهار قسم می‌دانند: علت فاعلی، علت غایی، علت صوری و علت مادی. علت فاعلی، آن است که معلول از آن پدید می‌آید و علت غایی، انگیزهٔ فاعل برای انجام کار است. علت مادی، زمینهٔ پیدایی معلول است و در ضمن ان باقی می‌ماند؛ مانند عناصر تشکیل‌دهنده گیاه. علت صوری، صورت و فعلیتی است که در ماده پدید می‌آید و منشأ آثار جدیدی در آن می‌گردد؛ مانند صورت نباتی. علت فاعلی دو اصطلاح دارد: یکی فاعل طبیعی که در فیزیک و طبیعیات به کار می‌رود و منشأ حرکت و دگرگونی اجسام و حالات است و دیگر فاعل الهی که در فلسفه و الهیات مورد بحث واقع می‌شود و منظور از آن موجودی است که معلول را پدید می‌آورد و به آن هستی می‌بخشد. در این استدلال هرگاه از علت فاعلی بحث می‌شود، منظور علت فاعلی الهی است.[۲]

۳. اصل علیت

در این برهان اصل علیت، یعنی «هر معلولی علتی دارد»، به خدمت گمارده شده است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، اصل علیت یعنی اینکه «هر معلولی نیازمند علت است»، امری بدیهی است و بر همه موجودات وابسته ـ اعم از مادی و مجرد ـ صادق است.

---

۱. علامه طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۱۳۸ ـ ۱۴۰.

۲. همان، ص ۱۴۰.

برخی فیلسوفان غربی، که مفاد اصل علیت را درست دریافته‌اند، پنداشته‌اند که مفاد اصل علیت، این است که هر موجودی، نیازمند علت است. از این رو، به گمان آنان خدا نیز که موجود است، باید علت و آفریننده داشته باشد. جان هاسپرز در این باره می‌گوید:

> به هر حال، فرض کنیم که ما بتوانیم این سؤال را که آیا این جهان به عنوان یک کل، علتی دارد، چنین پاسخ دهیم که علت آن خداست. اما این سؤال که علت خدا چیست، اجتناب‌ناپذیر است. بسیاری از کودکان و نوجوانان با پریشانی زیاد از والدین خود این سؤال را مطرح می‌کنند. سؤال آنان کاملاً درست است.
>
> چون ما گفته بودیم که هر چیزی، علتی دارد و اگر آن سخن صحیح باشد پس خدا هم باید علت داشته باشد.[1]

هاسپرز غافل از آن بوده که موضوع اصل علیت، موجود به طور مطلق نیست؛ تا بگوییم هر موجودی نیازمند علت است، بلکه موضوع علیت موجود معلول و وابسته است، یعنی هر موجود وابسته‌ای نیازمند علت است. چون خدای متعال، معلول و وابسته نیست، نیازی به علت و آفریننده نخواهد داشت.

۴. اثبات معلولیت عالم

از آنجا که ملاک احتیاج معلول به علت، ضعفِ وجودی اوست، هر موجود فقیر و ضعیفی نیازمند علت است. ضعفِ مرتبهٔ وجودی آثار و نشانه‌هایی دارد که به وسیلهٔ آنها می‌توان معلولیت موجودی را شناخت. از جملهٔ آنها، محدودیت زمانی و مکانی، محدودیت آثار، وابستگی به غیر، تغییرپذیری و فناپذیری است.

موجودی که تغییر می‌پذیرد، بی‌گمان فقر وجودی دارد. در نتیجه، معلول است؛ چرا که تغییر علامت فقدان و کمبود است و روشن است که موجودِ دارای نقص و کمبود، خود

---

1. John Hospers, *An Introduction to philosophical Analysis*, P, 430.

نمی‌تواند کمبود خویش را مرتفع سازد؛ بلکه محتاج علتی است که آن را از قوّه و استعداد به فعلیت برساند. موجودی که محدودیت زمانی و مکانی دارد، حتماً فقر وجودی دارد و در نتیجه معلول خواهد بود؛ زیرا یا سابقهٔ نیستی دارد یا لاحقهٔ نیستی. موجودی که به نحوی وابستگی به غیر دارد، دارای ضعف وجودی است و در نتیجه معلول است. با توجّه به این خصوصیات آشکار می‌شود از آنجاکه جهان بستر تغییر و تحولات است و موجودات این جهان سابقه و لاحقهٔ نیستی دارند و اجزای آن به هم وابسته‌اند. بنابراین، جهان، معلول خواهد بود. از این‌رو است که امام علی ﷺ می‌فرماید:

هر چیزی غیر از خداوند معلول است.[۱]

هر شیئی به او قیام دارد.[۲]

امام علی ﷺ همچنین در تعابیری، صفاتی را منحصراً از خدا سلب می‌کند و از این‌رو در می‌یابیم که ما سوی الله متصف به این صفاتند. این صفات لازمهٔ معلولیت‌اند که عبارتند از:

گذر زمان او را تغییر نمی‌دهد:[۳]

محدودیت مکانی ندارد.[۴]

ـ حالت او تغییر نمی‌یابد.

ـ سکون و حرکت بر او عارض نمی‌شود.

ـ خداوند مثل و مانند ندارد تا از آن طریق شناخته شود.

ـ خداوند نه می‌زاید و نه زاییده شده است.

ـ افول و زوال بر او راه ندارد.

۱. کلّ قائم فی سواه معلولٌ. *نهج البلاغه*، خطبهٔ ۱۸۶.

۲. کلُّ شیء قائمٌ به. همان، خطبهٔ ۱۰۹.

۳. کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۳۵، ح ۱.

۴. همان، ص ۱۴۲، ح ۷.

۵. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۸۶.

اگر به موجودات جهان، نیک بنگریم، همهٔ آنها را متصف به این صفات می‌دانیم. در نتیجه همهٔ آنها معلول خواهند بود. خداوند هیچ‌یک از این صفات لازمهٔ معلولیت را دارا نیست.

بدین‌سان، خداوند به هیچ‌یک از این اوصاف متصف نیست و هر موجودی که این صفات را دارا باشد، معلول خواهد بود. جهان، متصف به این صفات است و در نتیجه معلول است و هر معلولی، علتی نیاز دارد.

۵. امتناع دور و تسلسل در علل

برخی معترضان برهان علّی می‌گویند: چه اشکالی دارد که سلسلهٔ علل تا بی‌نهایت ادامه یابد، یا جهان، خود، علت خود باشد؟ در این صورت، دیگر نمی‌توان خدا را اثبات کرد.

فلاسفه به این اشکال پاسخ داده‌اند که تسلسل علل تا بی‌نهایت محال است. در نظرگاه این فلاسفه، امتناع تسلسل، بدیهی یا دست کم قریب به بداهت است و دلایلی نیز بر این امتناع اقامه کرده‌اند که به نمونه‌ای از آن اشاره می‌کنیم:

اگر سلسله‌ای از علل و معلولات را فرض کنیم که هر یک از علت‌ها، معلولِ علتِ دیگری است، سلسله‌ای از تعلّقات و وابستگی‌ها خواهیم داشت و بدیهی است که وجودِ وابسته بدون وجودِ مستقل ـ که طرف وابستگی آن است ـ تحقق نخواهد یافت. پس ناگزیر باید ورای این سلسلهٔ وابستگی‌ها و تعلّقات، وجود مستقلی باشد که همگی آنها در پرتو آن تحقق یابند؛ زیرا مجموع بی نهایت محتاج و وابسته هرگز غیر محتاج و مستقل و غنی نخواهد شد؛[1] هم چنان که مجموع بی نهایت صفر، عدد صحیح نخواهد شد.

اما اینکه آیا نمی‌شود این جهان، علت خودش باشد که اصطلاحاً آن را دور می‌نامند باید گفت، «دور» به معنای این است علت وجودی موجود، خود او باشد؛ یعنی وجود موجود بر خود متوقف باشد و این امر مستلزم آن است که موجود بر خود مقدّم باشد و لازمهٔ آن اجتماع متناقضین است؛ یعنی موجود چون علت خود است، باید سابق بر خود باشد و چون معلول

---

۱. علّامه طباطبایی، *نهایة الحکمه*، ص ۱۴۸.

است، باید سابق بر خود نباشد، بلکه متأخر از خود باشد. اجتماع تناقض نیز محال است. بنابراین، نمی‌توان فرض کرد که جهان، خود علت خود است، بلکه محتاج علتی خارج از خود است که او خدا است. قرآن نیز این مسأله را که یک چیزی علت پیدایش خود باشد در قالب استفهام رد کرده و می‌فرماید:

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ[۱]

آیا از هیچ خلق شده‌اند؟ یا آنکه خودشان خالق (خود) هستند؟

فصل سوم: برهان نظم

برهان نظم، یکی از رایج‌ترین براهینی است که بر وجود خدا اقامه شده است. این برهان، تاریخی به بلندای عمر انسان دارد. آدمیان از دیرباز با مشاهده پدیده‌های منظم و هماهنگ جهان، از خویش پرسیده‌اند که این نظم و هماهنگی معلول چیست؟ آیا خود اجزاء با همکاری یکدیگر این نظم را پدید آورده‌اند یا ناظمی حکیم و با تدبیر، آنها را منظم کرده است؟ این دو نظریّه، پیروانی داشته است. بیش‌تر آدمیان بر آن بوده‌اند که از مطالعه پدیده‌ها و نظم جهان می‌توان، دست توانای خداوند را ورای آن دید. بنابراین، یکی از راه‌های رسیدن به وجود خداوند، نظم حاکم بر هستی است. انبیای الهی نیز بر برهان نظم بسیار تأکید داشته‌اند. قرآن مجید، نیز به برهان نظم بسیار بها می‌دهد و انسان‌ها را دعوت می‌کند که در خلقت پیچیده موجودات و آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها بیندیشند و چنان دلالت نظم بر ناظم را بدیهی می‌داند که می‌فرماید، فقط به یاد آنها بیاور؛ یعنی انسان‌ها با کم‌ترین توجهی ـ اگر بخواهند ـ می‌توانند دست توانای خداوند علیم و حکیم را مشاهده کنند:

> آیا به شتر نمی‌نگرید که چگونه آفریده شده است و به آسمان که چگونه برافراشته شده است و به کوه‌ها که چگونه نشانده شده است و به زمین که چگونه گسترده شده است؟ یادآوری کن، تو فقط یادآوری و بر آنها مسلط نیستی.[1]

---

۱. غاشیه (۸۸) : ۱۷ ـ ۲۲ .

و یا در آیه دیگر می‌فرماید:

به راستی در آسمان‌ها و زمین برای مؤمنان نشانه‌هایی است و در آفرینش خودتان و آنچه از انواع جنبنده‌ها پراکنده می‌گرداند، برای مردمی که یقین دارند نشانه‌هایی است و نیز پیاپی آمدن شب و روز و آنچه خدا از روزی از آسمان فرود آورده و به وسیله آن، زمین را پس از مرگش زنده‌گردانیده است، و [همچنین در] گردش بادها [بر هر سو] برای مردمی که می‌اندیشند نشانه‌هایی است. این[ها] است آیات خدا که به حق آن را بر تو می‌خوانیم. پس، بعد از خدا و نشانه‌های او به کدام سخن خواهند گروید؟[1]

امام علی ﷺ نیز بسیار بر برهان نظم پای فشرده و به زندگی و خلقت بسیاری از موجودات مانند مورچه و طاووس اشاره کرده و ظرافت‌های خلقت آنها را برشمرده و در واقع به آدمیان توجه داده است که با تأمل و تفکر در خلقت موجودات، می‌توان به خداوند حکیم و با تدبیر پی‌برد.

امام صادق ﷺ در باب نظم جهان خلقت می‌فرماید:

عجب از آفریده‌ای که می‌پندارد خداوند از چشم بندگان مخفی است؛ در حالی که آثار صنع او را در ترکیب محیرالعقول و تألیف قاطع خلقت خود می‌بیند. به جانم سوگند، اگر در این امر بزرگ مانند ترکیب آشکار جهان و لطافت تدبیر ظاهر در آن، پیدایی مخلوقات از عدم و تحول آنها از طبیعتی به طبیعت دیگر و از نقشی به نقش دیگر بیندیشند، دلایل وجود صانع را مشاهده خواهند کرد؛ زیرا هیچ پدیده‌ای نیست مگر در آن اثر تدبیر و ترکیب که بر خالق مدبر دلالت می‌کند، وجود دارد و تألیف مدبرانه آن، انسان را به خدای واحد حکیم راه می‌نماید.[2]

از مجموع این بیانات روشن می‌گردد که تفکر در ساختار منظم و پیچیده موجودات جهان، موجب می‌شود تا انسان به ناظم حکیم و علیم اذعان کند.

---

۱. جاثیه (۴۵) : ۳ـ۶.

۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج۳، ص۱۵۲.

برهان نظم به صورت‌های مختلفی قابل طرح است که همهٔ آنها، یک هسته مشترک دارند و می‌توان آن را به صورت ذیل بیان نمود:

ساختار مشترک برهان نظم

مقدمه اوّل. عالم طبیعت، پدیده‌ای منظم است یا در عالم، پدیده‌های منظم وجود دارد.

مقدمه دوّم: هر نظمی براساس بداهت عقلی از ناظمی حکیم و با شعور ناشی می‌شود که از روی علم و آگاهی، اجزای پدیده منظم را با هماهنگی و آرایش خاصی و برای وصول به هدف مشخصی کنار هم نهاده است. بنابراین، عالم طبیعت بر اثر طرح و تدبیر ناظم باشعوری پدید آمده است.

امّا پیش از اینکه به تقریرهای مختلف برهان نظم اشاره کنیم، به تعریف نظم می‌پردازیم.

تعریف نظم

نظم از مفاهیمی است که معنای روشنی دارد و در برابر هرج و مرج و آشفتگی به کار می‌رود. پدیده منظم، مجموعه‌ای است که اجزای آن به گونه‌ای با هم ارتباط دارند که همگی هدف یگانه و مشخصی را تعقیب می‌کنند. به عبارتی دیگر، نظم، گرد آمدن اجزای متفاوت با کیفیت و کمیت ویژه‌ای در یک مجموعه است به گونه‌ای که همکاری و هماهنگی آنها، هدفی معین را پی می‌جوید.

اگر در مجموعه‌های منظم دقت شود، آشکار می‌گردد که سه عنصر، سازندهٔ اصلی مفهوم نظم است.

اول. طراحی و برنامه‌ریزی دقیق؛

دوم. سازمان دهی حساب شده؛

سوم. هدفمندی.

تقریرهای مختلف برهان نظم

و اینک به تقریرهای مختلف نظم اشاره می‌کنیم. برهان نظم را می‌توان به سه صورت مطرح ساخت: برهان هدفمندی؛ برهان نظم از موارد جزئی و برهان هماهنگی در کل عالم.

. برهان هدفمندی

در این برهان بر هدفمندی موجودات منظم تأکید شده است. ما مشاهده می‌کنیم که پدیده‌های منظمی همواره به سوی غایتی در حرکتند. از سویی، می‌دانیم که آنچه علم و آگاهی ندارد، نمی‌تواند به سوی غایتی حرکت کند مگر آن‌که موجودی عالِم، هوشمند و مدبّر آن را راه نماید. همچنین می‌دانیم که این موجودات خود فاقد علم و آگاهی‌اند. بنابراین، موجودی آگاه و مدبّر آنها را به سوی غایت هدایت می‌کند. مصداق این موجودات منظم می‌تواند هم حیوانات و هم گیاهان باشد.

قرآن مجید در آیاتی به این تقریر از برهان نظم اشاره می‌کند و می‌فرماید، خدا است که با هدایت خویش چنان تدبیر می‌کند که گیاهان، همواره، میوه‌های گوارا تولید کنند:

> و او است کسی که از آسمان، آبی فرود آورد، پس به وسیلهٔ آن از هرگونه گیاهی برآوردیم و از آن جوانه سبزی خارج ساختیم که از آنها دانه‌های متراکمی بر می‌آوریم و از شکوفهٔ درخت خرما خوشه‌هایی است نزدیک به هم، و باغ‌هایی از انگور و زیتون و انار ـ همانند و غیر همانند ـ خارج نمودیم. به میوهٔ آن وقتی ثمر دهد و به [طرز] رسیدنش بنگرید. قطعاً در اینها برای مؤمنان نشانه‌هایی است.[1]

امام علی ﷺ نیز در تعابیری به این تقریر اشاره فرموده است:

> زمام هر جنبنده‌ای به دست تو است و بازگشت هر آفریده‌ای به سوی تو است.[2]

---

۱. انعام (۶) : ۹۹.

۲. *نهج‌البلاغه*، خطبه ۱۰۹.

از این آیات و روایات به خوبی برمی‌آید که هدایت‌گر حکیم و عالمی در پس موجودات این عالم وجود دارد که آنها را به سوی هدف راه می‌نماید.

۲. برهان نظم از موارد جزئی

در این تقریر از موارد جزئی نظم به ناظم حکیم پی‌برده می‌شود. هنگامی که به موجودات این عالم می‌نگریم، سازماندهی حساب شده و برنامه‌ریزی دقیق را احساس می‌کنیم. چنین نظمی به خودی خود رخ نمی‌دهد. بنابراین، ورای چنین موجودات منظمی، ناظم حکیم و علیمی وجود دارد که از سر حکمت و آگاهی آنها را پدید آورده است.

با پیشرفت علوم تجربی و کشفیات رموز عالم هستی، برهان نظم جلوه و عظمت بیش‌تری پیدا کرده است. برای نمونه ویلیام پالی، فیلسوف قرن هیجدهم در کتاب الاهیات طبیعی به موارد فراوانی از مصادیق نظم اشاره می‌کند. فی‌المثل، در بارهٔ ساختار چشم به شیوه‌هایی اشاره کرده که در آنها اجزای مختلف چشم برای بینایی به روش پیچیده‌ای همکاری می‌کنند. او استدلال می‌کند که فقط در صورت فرض یک ناظم و مدبر فرا طبیعی است که سازگاری اجزا در جهت هدف معین تبیین می‌شود. این ادعا که سازگاری فقط با فرض وجود ناظم می‌تواند تبیین شود، حاق و جان برهان نظم است. پالی چشم را با یک ساعت مقایسه کرده و چنین دلیل آورده است که اگر شخصی در یک جزیره دور افتاده‌ای زندگی کند و ساعتی بیابد، این فرض را که ساعت را موجود هوشمندی ساخته است، تصدیق می‌کند. به همین دلیل انسان حق دارد با بررسی چشم خود، این نتیجه را بگیرد که آن را موجود هوشمندی ساخته است. یعنی همان‌گونه که اجزای ساعت برای نشان دادن وقت هماهنگ شده‌اند و می‌فهمیم که این هماهنگی از فعالیت خلاق یک سازنده ناشی است، در موارد طبیعی سازگاری نیز ـ که منشأ آنها روشن نیست ـ تنها طریقی که آنها را معقول می‌سازد این است که فرض کنیم از ناظم با شعوری ناشی شده‌اند. از آنجا که ما هیچ ناظم و طراحی را

مشاهده نمی‌کنیم، باید یک ناظم و طراح نامرئی را پشت صحنه فرض کنیم.[۱]

قرآن و ائمّه معصومین ﷺ نیز تأکید دارند که باید در بارهٔ موجودات منظم اندیشید. قرآن مجید در این‌باره می‌فرماید:

> به راستی در آسمان‌ها و زمین، برای مؤمنان نشانه‌هایی است.[۲]

امیرمؤمنان علی ﷺ نیز به مصادیق نظم از جمله طاووس و مورچه و ملخ اشاره می‌فرماید و آنها را نشانه‌ای برای خداوند حکیم و علیم می‌داند:

> و شگفت‌انگیزترین پرندگان در آفرینش، طاووس است که آن را در استوارترین هیئت پرداخت و رنگ‌های آن را به نیکوترین ترتیب مرتب ساخت. با پری که نای استخوان‌های آن را به هم درآورد، و دُمی که کشش آن را دراز کرد.[۳]

۳. برهان هماهنگی در کل عالم

این تقریر از برهان نظم بر هماهنگی و نظم کل عالم تأکید دارد تا ناظم حکیم را برای کل عالم اثبات کند. این‌گونه هماهنگی را می‌توان از ارتباط و سازواری اجزای عالم با همدیگر به اثبات رساند.

پیشرفت علوم تجربی این حقیقت را نشان داده است که اجزای عالم چنان سازوار تنظیم شده‌اند که زندگی را در آن ممکن ساخته‌اند. اگر فاصله خورشید از حدی که برای آن تنظیم شده است کم‌تر یا بیش‌تر شود، ادامه حیات میسر نیست. آیات قرآن مجید و روایات ائمه معصومین ﷺ گویای این حقیقت است. امیرمؤمنان علی ﷺ می‌فرماید:

> پس خداوند آفرینش را آغاز کرد ... و اجزای مخالف را با هم سازوار ساخت.[۴]

---

1. John, Hick, *Philosophy of Religion*, P. 23.

۲. إنَّ فِي السَّماواتِ وَ الأَرْضِ لآياتٍ لِلْمُؤمِنِين. جاثیه (۴۵) : ۳.

۳. *نهج‌البلاغه*، خطبهٔ ۱۶۴.

۴. *نهج‌البلاغه*، خطبه ۱.

امام صادق ﷺ نیز در این‌باره می‌فرماید:

ای مفضل! نخستین عبرت و دلیل بر خالق ـ جل و علا ـ هیئت بخشیدن به این عالم و گردآوری اجزا و نظم آفرینی در آن است. از این‌رو، اگر با اندیشه و خرد، در کار عالم، نیک و عمیق تأمل کنی، هر آینه آن را چون خانه و سرایی می‌یابی که تمام نیازهای بندگان خدا در آن آماده و گرد آمده است. اینها همه دلیل آن است که جهان هستی با اندازه‌گیری دقیق و حکیمانه و نظم و تناسب و هماهنگی آفریده شده است. آفریننده آن یکی است و او همان شکل دهنده، نظم آفرین و هماهنگ کنندهٔ اجزای آن است.[1]

از این بیانات به خوبی بر می‌آید که جهان مجموعه‌ای هماهنگ است که از سر حکمت و علم و تدبیر آراسته شده است و این هماهنگ کننده و نظم دهنده کسی جز خدا نیست و اگر خدایی جز خدای یگانه وجود داشت، عالم تباه می‌گردید:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا.[2]

اگر در آسمان و زمین، خدایانی جز الله وجود داشت، تباه می‌شدند.

برای مطالعه

برهان نظم و نظریه تکامل

آیا نظریه تکاملی داروین جایگزینی برای تبیین توحیدی برهان نظم است؟ بنابراین نظریه، ساختارهای پیچیده موجودات زنده امروزی، بر اثر یک فرآیند طبیعی محض از موجودات ساده‌تر ناشی شده‌اند. در این نظریه، که از زمان داروین مطرح شده است، دو عامل نقش اساسی دارد:

-جهش یا موتاسیون؛

-ازدیاد نسل.

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج۳، ص۶۱.

۲. انبیاء (۲۱) : ۲۲.

جهش یا موتاسیون هنگامی اتفاق می‌افتد که کودک با والدین خود چنان تفاوت یابد که بتواند این دگرگونی را به نسل‌های بعد انتقال دهد و آنها هم به نسل‌های بعد و الی آخر. اگر ما به گذشته برگردیم و اجداد سگ را بررسی کنیم، به سگ‌هایی برمی‌خوریم که گوش‌های آنها رو به جلو نبوده است. اکنون فرض می‌کنیم که جهشی اتفاق افتاده، بدین صورت که یک گوش مقداری از حد متعارف جلوتر آمده است. حال اگر بپذیریم که موجودات بیش از ظرفیت محیط تولید مثل می‌کنند، در این صورت برای ذخیره غذای موجود، رقابت شدیدی در می‌گیرد و بنابراین، هر نوع موجودی که در تأمین غذا از همنوعان خود قوی‌تر است، یا دیگر موجودات نتوانند او را شکار کنند، برای ادامه حیات شانس بیش‌تری دارد و خصوصیات خود را به نسل خود منتقل می‌کند. بدین ترتیب، در شماری از نسل‌های بعد، سگ‌هایی که گوش‌های آنها رو به جلو است، می‌توانند جایگزین سگ‌های دیگر شوند و فقط آنها باقی می‌مانند. از آنجا که جهش‌ها گاه به گاه رخ می‌دهند و برخی از آنها سودمندند مجموعه‌ای از عوامل طبیعی محض خواهیم داشت که با عملکرد آنها، جهان زنده، پیوسته در جهت سازگاری بیش‌تر متحول می‌شود.[1]

نظریه داروین نمی‌تواند تبیین کاملی از وجود نظام غایی در جهان ارائه دهد؛ بلکه تنها بیانگر این است که چگونه برخی موجودات ـ یعنی موجودات زنده پیچیده‌تر ـ از برخی دیگر ـ یعنی موجودات زنده ساده‌تر ـ حاصل شده‌اند و درباره منشأ ساده‌ترین موجودات چیزی نمی‌گوید. بنابراین، به تنهایی نمی‌تواند برجای تبیین توحیدی بنشیند.

دیگر آنکه اگر صحت نظریه داروین معلوم گردد، این نظریه مبطل نظریه ناظم الهی نیست؛ زیرا طرفداران نظریه ناظم الهی که عقیده دارند که ناظم الهی طرح‌های آنی و کوتاه مدت فراهم ساخته است، اگر صحّت نظریهٔ داروین ثابت شود، می‌توانند بگویند که ناظم الهی برای خلق جهان و موجودات پیچیده‌تر طرح بلند مدتی برگزیده است و چنین نیست که با طولانی شدن زمان اصل نیاز به ناظم از میان برود. به عنوان مثال، اگر یک طرح ساختمانی یا دائرةالمعارفی بزرگ در مدت کوتاهی نوشته شود، خواهیم گفت احتیاج به طراح و نویسنده دارد؛ ولی اگر بیش از سال‌های

---

۱. پل ادواردز، همان، ص ۷۹ و ۸۰.

متعارف طول بکشد، آیا می‌توانیم آن را بی‌نیاز از طراح و نویسنده بدانیم؟[۱]

همچنین، نظریه داروین، صرفاً یک فرضیه بود که هیچ‌گاه به اثبات نرسید علاوه بر اینکه بسیاری از نظریات علمی با نظریه داروین ناسازگار است.

---

۱. برای تفصیل بیشتر بنگرید به: جعفر سبحانی، منشور جاوید، ج ۱، مدخل مسابل جدید کلامی؛ محمد محمدرضایی، الاهیات فلسفی.

برای پژوهش

۱. نشانه‌های امر فطری چیست؟
۲. هدفمند بودن نظام آفرینش را با مثال‌هایی از علوم طبیعی (نجوم، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و...) بررسی کنید.
۳. حساب احتمالات چگونه می‌تواند ما را برای رسیدن به خدا یاری رساند، آن را در پدیده‌های منظم مورد بررسی قرار دهید.
۴. اشکالات برهان نظم بر وجود خداوند کدام است؟ پاسخ آنها چیست؟
۵. برهان صدیقین بر وجود خداوند از دیدگاه متفکران اسلامی را مورد بررسی قرار دهید.
۶. با وجود فطری بودن اعتقاد به خدا، چرا برخی افراد به ظاهر اعتقادی به خدا ندارند؟
۷. فرق زندگی انسان معتقد به خدا و انسان بی‌اعتقاد به خدا چیست؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. امام خمینی، *تقریرات فلسفه امام خمینی [شرح منظومه (۲)]*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۸۱.
۲. سبحانی، جعفر، *منشور جاوید (پیرامون توحید و مراتب آن)*، ج ۲، مؤسسه امام صادق، ۱۳۸۳.
۳. سبحانی، جعفر، *راه خداشناسی و شناخت صفات او*، انتشارات مکتب اسلام، قم ۱۳۷۵.
۴. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، ج ۱، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۵. جوادی آملی، عبدالله، *توحید در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۳.
۶. ــــــــــ، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۷۵.
۷. مطهری، مرتضی، *توحید در مجموعه آثار*، ج ۴، انتشارات صدرا، قم، تهران ۱۳۷۴.
۸. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن (خداجویی و خداشناسی در قرآن مجید)*، ج ۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۱.
۹. محمدرضایی، محمد، *الاهیات فلسفی*، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۳.
۱۰. ــــــــــ، *خدا از نگاه امام علی*، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۲.

بخش سوم

صفات خدا

فصل اوّل: امکان شناخت صفات خدا

از مسائل اساسی در حوزه خداشناسی، شناخت صفات الهی است. پیش از آغاز بحث جای دارد دیدگاه‌هایی را بازشناسیم که در باب امکان شناخت اوصاف الهی مطرح است.

نخست باید بدانیم که آیا انسان با توجه به اینکه خدا را شبیه و مانندی نیست، می‌تواند صفات او را بشناسد؟ در این‌باره دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است که به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کنیم.

۱. دیدگاه اهل تعطیل

این گروه بر آنند که عقل آدمی راهی به شناخت اوصاف الهی ندارد. او مفاهیمی را که با آنها سر و کار دارد، از موجودات محدود و محسوس پیرامون خود انتزاع می‌کند و جایز نیست این مفاهیم را به خدا نسبت دهد؛ زیرا خداوند هیچ شباهتی با مخلوقات ندارد. او موجودی قائم به ذات و غنی و هستی مطلق است؛ در حالی که دیگر موجودات ممکن‌الوجود و ناقص و محدودند. بنابراین، ما حق نداریم که صفات و مفاهیمی را که از مخلوقات گرفته‌ایم، به خدا نسبت دهیم. این گروه، به اوصاف الهی که در قرآن و سنت پیامبر آمده است، ایمان دارند ولی

می‌گویند حقیقت این معانی بر ما روشن نیست و هیچ تأملی در باره آنها نباید صورت گیرد. مسلک این گروه را از آن رو که به معطل ماندن توانایی عقل، حکم می‌کنند، «تعطیل» و پیروان آن را «معطّله» می‌خوانند.

مشهور است که چون از مالک بن انس، در بارهٔ معنای آیه «ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ» پرسیدند، گفت: «استواء معلوم است و کیفیت آن مجهول و ایمان به آن واجب و سؤال از آن بدعت است.»

نقد و بررسی

هنگامی که از اوصاف الهی همانند وجود، علم، قدرت، حیات و... سخن می‌گوییم، به گونهٔ بدیهی معنایی از آنها می‌فهمیم و آنها را از یکدیگر تمییز می‌دهیم. اگر کسی بگوید که ما هیچ معنایی از آنها نمی‌فهمیم، بر خلاف بداهت سخن گفته است.

اهل تعطیل بر تنزه و تعالی خدا تأکید می‌کنند. از این‌رو اگر بتوانیم دیدگاهی در باب اوصاف الهی مطرح نماییم که معناداری آنها را ثابت کند و در همان حال تنزّه و تعالی خداوند را نیز پاس بدارد، دیدگاه اهل تعطیل رد خواهد شد. این دیدگاه را در آینده مطرح می‌نماییم.

امروزه مسلک اهل تعطیل، «لا ادری‌گری» خوانده می‌شود. پوزیتویست‌ها و حس‌گرایانی مانند دیوید هیوم و نیز ایمانوئل کانت در محدوده عقل نظری را می‌توان از طرفداران لا ادری‌گری دانست. آنان معتقدند که شناخت آدمی محدود به حوزه تجربی است و خارج از این حوزه، عقل توانایی شناخت ندارد. بنابراین، مسائل مابعدالطبیعه، از قبیل اوصاف خداوند، خارج از حوزه شناخت آدمی است و در باره آن نمی‌توان اظهار نظر کرد.

۲. دیدگاه اهل تشبیه

این گروه بر آنند که صفات الهی و انسان از نظر معنا تفاوتی با یکدیگر ندارند و دقیقاً به یک معنایند. چون اینان اوصاف خدا را به اوصاف مخلوقات تشبیه می‌کنند، به «اهل تشبیه» یا «مشبهه» مشهورند. اهل تشبیه برای خدا اعضا و جوارح جسمانی ـ مانند دست و پا و سر و

گوشت و خون ـ در نظر گرفته‌اند.[۱]

نقد و بررسی

در نقد این گروه، هم می‌توان به دلیل عقلی و هم نقلی تمسک جست:

دلیل عقلی: خدایی که دارای اعضا و جوارح مادی است، مرکّب و نیازمند اعضا و در نتیجه مخلوق و وابسته است و نیازمندی و مخلوق بودن، با خالق بودن و بی‌نیازی و واجب‌الوجود بودن سازگار نیست.

دلیل نقلی: آیات پرشماری از قرآن بیان می‌دارند که شناخت ذات و اوصاف الهی به‌گونهٔ کامل در قلمرو شناخت انسانی نیست. نظیر:

آنان، به ذات حق تعالی احاطه ندارند.[۲]

او پاک و برتر است از آنچه وصف می‌کنند.[۳]

برخی از مشبّهه به آیات متشابه قرآن مانند «یَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ» و «جاء ربك» تمسک می‌کنند و معتقدند که باید به معانی ظاهری این آیات ایمان آورد؛ امّا در پاسخ این گروه باید گفت: که برای رفع شبهه جسم‌انگاری و توصیف انسان‌وار از خداوند باید آیات متشابه قرآن را به آیات محکم نظیر «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» و «لا تُدْرِکُهُ الأَبْصَارُ» برگردانیم. آیات محکم، آیاتی است که در معنا و مقصود مورد شک و تردید نیستند.[۴] از این‌رو، آیات متشابه فوق و دیگر آیاتی که توصیف انسان‌وار از خدا دارند در پرتو آیات محکم معنا می‌شوند و چنین نتیجه می‌گیریم که منظور از دست خدا، دست مادی نیست زیرا که مطابق آیه «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» دست خدا به هیچ چیزی مانند نیست و از آنجاکه «دست» نماد قدرت و توانایی است، مثلاً گفته می‌شود: دست بالای دست بسیار است، بنابراین دست خدا به معنای

---

۱. سبحانی جعفر، همان، ص ۸۷.

۲. لا یُحیطُونَ بِهِ عِلْماً. طه (۲۰) : ۱۱۰.

۳. سُبْحانَهُ وَ تَعالی عَمّا یَصِفُونَ. انعام (۶) : ۱۰۰.

۴. محمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۳، ص ۴۱.

قدرت الهی است که فوق همه قدرت‌هاست. و همچنین می‌توان گفت که هر صفت انسانی که به خدا نسبت داده شود. چون خدا مثل و مانندی ندارد و از هر نقصی مبرّاست، باید جنبه محدودیت و امکانی آن، سلب شود و آنچه از کمال برای آن لفظ باقی می‌ماند به خدا نسبت دهیم.

۳. دیدگاه اثبات بلاتشبیه

دیدگاه سوم بر آن است که عقل انسان، می‌تواند اوصاف خدا را بازشناسد و علاوه بر آن به بررسی و تحلیل آن نیز بپردازد؛ امّا این به آن معنا نیست که به کنه صفات راه یابد. می‌توان گفت که انسان صفات خدا را به گونهٔ محدود می‌شناسد. علامه طباطبایی می‌گوید:

> مَثَل انسان در شناخت خداوند مثل کسی است که دو دست خویش را به آب دریا نزدیک کند و بخواهد از آن تناول کند، او فقط می‌خواهد آب بنوشد و ابداً مقدار برای او مطرح نیست الا این که بیشتر از اندازه دو دستش نمی‌تواند از دریا آب بردارد.

بنابراین دیدگاه، نه مسلک تعطیل درست است و نه مسلک تشبیه؛ بلکه راه سوم فراروی انسان است.

دلیلی که بر مدّعای ما در اینجا گواهی می‌دهد، دلیل نقلی است:

ـ قرآن مجید از یک‌سو، انسان‌ها را به تعقّل و تدبّر در آیات الهی دعوت می‌کند و از سوی دیگر در آیات متعددی، صفات الهی را بیان می‌دارد. اگر صفات الهی قابل فهم نبودند، چنین دعوتی لغو می‌گردید؛ در صورتی که دعوت خدای حکیم، از لغو مبرّا است.

> او است خدایی که جز او معبودی نیست؛ همان فرمانروای پاکِ سلامت‌بخش مؤمن، نگاهبان، عزیز، جبّار و متکبر، پاک است خدا از آنچه [با او] شریک می‌سازند؛ او است خدای خالق نوساز صورتگر [که] بهترین نام‌ها [و صفات] از آنِ او است. آنچه در آسمان‌ها و زمین است [جملگی] تسبیح او می‌گویند و او عزیز و حکیم است.[۲]

---

۱. محمدحسین طباطبایی، *مجموعه رسائل*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، ص ۲۲۷.

۲. هُوَ اللهُ الَّذِي لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ۞ هُوَ اللهُ الْخَالِقُ

آیا خداوند این آیات را تنها برای تلاوت و قرائت نازل فرموده است؟ تدبّر و تعقّل در این آیات به چه معنا است؟ از این آیات به خوبی بر می‌آید که چون خداوند حکیم خود را به این اوصاف متصف کرده است، معنایی دارند که انسان به قدر توان خویش بـه فـهم و درکشـان نایل می‌آید.

ـ خدا انسان را به عبادت فرا می‌خواند:

> من جنّ و انس را نیافریدم مگر برای اینکه عبادتم کنند.[1]

و عبادت، مستلزم معرفت و شناخت معبود است. البته به قدری که در توان انسان است. عبادت، بدون شناخت معبود ارزشی ندارد.

ـ امام علی ﷺ نیز آشکارا بیان فرموده است که هرچند عقل آدمی به کنه صـفات خـدای تعالی راه ندارد، امّا به کلّی از آن بی‌نصیب نمانده است:

> خردها را بر چگونگی و تحدید صفات خود آگاه نکرد؛ لیکن هرگز آنها را از مقدار لازم معرفت خود محجوب نساخت.[2]

⇦ اَلْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنیٰ یُسَبِّحُ لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ. حشر (۵۹) : ۲۳ و ۲۴.

۱. وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلاّ لِیَعْبُدُونِ. ذاریات (۵۱) : ۵۶.

۲. لَم یَطْلِعِ الْعُقُولَ علی تَحْدِیدِ صِفَتِهِ و لم یَحْجُبْها عن واجِبِ مَعْرِفَتِه. *نهج البلاغه*، خطبه ۴۹.

فصل دوم: راه‌های شناخت صفات خدا

چنان‌که گذشت، ادراک کامل ذات و صفات خداوند، برای آدمی میسر نیست؛ ولی او می‌تواند از راه‌های مختلف روزنه‌ای به ساحت ربوبی بیابد و به آن ساحت متعالی، شناختی پیدا کند. آن راه‌ها عبارتند از: ۱. راه عقلی؛ ۲. سیر در آفاق و انفس؛ ۳. قرآن و روایات؛ ۴. کشف و شهود.

۱. راه عقلی

عقل می‌تواند وجود موجودی راکه غنی بالذّات است، اثبات کند. هنگامی که بدین امر دست یافت، برای اثبات بسیاری از صفات ثبوتیه و سلبیه خداوند نیز توانایی می‌یابد؛ زیرا هر صفتی که موجب نقص ذات غنی بالذات شود، باید از او سلب گردد. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد، از همین روش برای اثبات بسیاری از صفات سلبی و ثبوتی بهره جسته است. که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

خواجه نصیرالدین بیان می‌دارد که وجوب وجود خداوند، ما را به چند نتیجه راه می‌نماید:

ـ خداوند تعالی همواره بوده و باقی است؛ زیرا واجب الوجود آن است که وجود برای او

ضروری است پس عدم بر او روا نیست.

ـ خدا، شریک ندارد؛ زیرا اگر او را شریک باشد، آن شریک نیز واجب الوجود است. و هر دو در وجوب وجود، مانند یکدیگرند. البته هر یک خصوصیتی دارند که دیگری ندارد. بنابراین، مرکب می‌شوند از یک معنای مشترک که وجوب وجود است و دیگر خصوصیتی که ویژهٔ هرکدام است. و ترکیب نشانه ضعف و فقر است؛ امّا می‌دانیم که ضعف و فقر به ساحت واجب‌الوجود راه ندارد. بنابراین، خدا شریک ندارد.

ـ خدا مرکب نیست؛ زیرا مرکب به اجزا نیازمند است و چیزی که از اجزا حاصل شده است، اجزای او به واجب بودن، سزاوارترند تا خود او.

ـ خداوند در مکان قرار نگرفته است و نمی‌توان به او اشاره حسی کرد زیرا او جسم نیست، و از این‌رو مکان و زمان برای او معنا ندارد. اگر خدا در مکان باشد، حرکت و سکون بر او عارض می‌شود و حرکت و سکون بر حدوث دلالت می‌کند. که با وجوب وجود منافات دارد. بنابراین او فوق مکان و خالق آن است.

ـ خداوند، در چیزی حلول نمی‌کند. برخی بر آنند که خداوند در مسیح حلول کرده و برخی عوام صوفی معتقدند که خداوند در بدن عارف واصل حلول می‌کند. این عقیده باطل است؛ زیرا حلول خدا ـ مستلزم مکان‌دار بودن و تجسم خدا است و چنان که اشاره شد، خدا نه مکان دارد و نه جسم است. از این‌رو چنین حلولی نادرست است.

ـ خدا با غیر خود متحد نمی‌گردد؛ زیرا غیر او ممکن‌الوجود است و روا نیست که موجود غنی بالذات با موجود فقیر و وابسته متحد گردد.

ـ خدا در هیچ جهتی نیست؛ چون جسم نیست.

ـ خدا محل حوادث نیست؛ بدین معنا که امکان ندارد صفت و حالت تازه‌ای برای او پیدا شود؛ زیرا اگر آنها کمالی از کمالات هستند، خداوند همواره بدانها متصف بوده و اگر نقص‌اند، هیچ‌گاه بدانها متصف نبوده است.

ـ واجب‌الوجود در هیچ صفتی به کسی احتیاج ندارد؛ زیرا غیر او ممکن الوجود است و

ممکن‌الوجود تمام وجودش وابسته به خدا است. حال اگر خدای غنی بالذات در وجود و کمالی از کمالاتش به ممکنات وابسته باشد، دور لازم می‌آید و دور باطل است.

همچنین می‌توان گفت، اگر خدا در صفت و کمالی محتاج غیر باشد، نیازمند می‌شود و وجوب وجود با نیازمندی سازگار نیست.

ـ صفات خدا زائد بر ذات او نیستند. صفات حقیقی او عین ذات اویند؛ زیرا اگر صفات زاید بر ذات باشند، لازم می‌آید که ذات در مرحله ذات، خالی از آن صفات باشد.

ـ خدا را با چشم سر نمی‌توان دید؛ زیرا او جسم نیست و رنگ ندارد.

ـ خدا، پادشاهی و حاکمیت دارد. مُلک و پادشاهی، قائم به سه چیز است: از دیگران بی‌نیاز باشد، دیگران به او نیازمند باشند و بتواند در همه چیز تصرف کند و کسی از او مؤاخذه نکند. این سه شرط در خدا وجود دارد و در نتیجه او بر همه چیز مالکیت و حاکمیت دارد.

ـ او حکیم است. حکیم آن است که حقایق را نیک بشناسد و هر کار را بر وجه اکمل و مطابق مصالح کلی درست و استوار سازد. خدا به هر دو معنا، حکیم است.

ـ خدا قیّوم است. قیّوم به معنای قائم به خود است که به دیگری نیاز ندارد و دیگرانند که به او نیازمندند.[1]

۲. سیر در آفاق و انفس

راه دیگر شناخت اوصاف الهی، سیر در آفاق و انفس است. در پرتو این مطالعه، انسان می‌تواند به برخی اوصاف الهی راه یابد. برای مثال، از مطالعه و بررسی نظم جهان هستی، حیوانات، گیاهان و حتی خود انسان آشکار می‌گردد که ناظم و خالق هستی بر اساس سنخیت علّت و معلول باید از صفت علم، حکمت و قدرت برخوردار باشد و همچنین از انسجام و وحدت حاکم بر جهان هستی می‌تواند به وحدت و توحید خالق و ناظم هستی پی ببرد.

این استنباط نیز بنابر نیروی عقلی صورت می‌گیرد. تفاوت آن با راه نخست این است که

---

۱. علامه حلی، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۲۲۵.

در روش نخست همهٔ مقدمات، عقلی‌اند؛ ولی در راه دوم برخی مقدمات از مشاهده جهان منظم اخذ می‌شوند و نتیجه می‌گیریم که جهان منظم است.

۳. قرآن و روایات

راه دیگر شناخت اوصاف الهی، مراجعه به قرآن و روایات معتبر است. پس از آنکه وجود خدا و برخی صفات او و همچنین بعثت و برخی صفات کمالی پیامبر گرامی اسلام به اثبات می‌رسد، می‌توان از طریق قرآن و روایات معصومین، بسیاری از صفات الهی را باز شناخت.

۴. کشف و شهود

انسان بر اثر تکامل روحی و کسب فضایل معنوی به جایی می‌رسد که می‌تواند بسیاری از حقایق، از جمله صفات جمال و جلال الهی را از طریق مشاهده قلبی درک کند.

البته این راه، سخت و صعب است و به معدودی کسان اختصاص دارد.

توقیفی بودن اسما و صفات الهی

برخی متکلّمان مسلمان بر آنند که صفات و اسمای الهی «توقیفی»اند. معنای «توقیفی» آن است که مسلمانان در مقام وصف خدا باید تنها از صفاتی استفاده کنند که در قرآن و روایات معتبر مطرح شده‌اند و نباید برای خدا صفتی بسازیم که قرآن و روایات به او نسبت نداده‌اند. در واقع، مبنای این نظر آن است که وصف خدا منوط به اذن خدا است.

این دسته از متکلّمان به روایاتی تمسّک جسته‌اند که بر توقیفی بودن صفات الهی دلالت می‌کنند. نمونه‌ای از آنها روایتی است از امام رضا ﷺ که با خداوند چنین مناجات می‌کند:

> خدایا! تو را فقط به آنچه خود وصف کرده‌ای، می‌خوانم و به مخلوقات تشبیه نمی‌کنم. تو اهل هر خیر و کمالی پس مرا از ستمگران قرار مده![1]

۱. کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۰۰.

در این‌باره می‌توان گفت:

خدا اهل هر کمال و خیری است، همان‌طور که امام رضا ﷺ نیز در ذیل روایت به آن تصریح نموده‌اند؛ زیرا خدا خالق هر موجودی از جمله کمالات آنها است. حال اگر خدا، خود آن کمالات را نداشت، نمی‌توانست به دیگران اعطا کند. البته خدا هر صفت و کمالی را بدون نقص و محدودیت و به بالاترین درجه و به تعبیری به صورت نامتناهی دارا است. ولی ادب دینی اقتضا می‌کند که خدا را به آن کمال و صفاتی توصیف کنیم که خدا خود را به آنها در قرآن و روایات، توصیف کرده است. همچنین هرکسی که بخواهد خدا را به وصفی توصیف کند، تقریباً در روایات و آیات وجود دارد. فقط در دعای جوشن کبیر، هزار اسم و صفت الهی مطرح شده است. بنابراین، هرچند که خدا اهل هرکمال و خیری است ولی حتی‌الامکان سعی شود که خدا به صورتی توصیف گردد که در آیات و روایات آمده است.

فصل سوم: انواع صفات خدا

چنان‌که گذشت، انسان می‌تواند صفات خدا را به قدر توان خویش بشناسد. صفات خدا از جهات مختلفی به انواع و اقسامی تقسیم می‌شوند و ما، تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. صفات ثبوتی و سلبی

از تقسیمات صفات الهی، تقسیم به ثبوتی و سلبی است:

صفات ثبوتی، آن دسته از صفات‌اند که کمالی از کمالات خدا را بیان می‌کنند و جنبه ثبوتی و وجودی دارند و نبود آنها گونه‌ای نقص محسوب می‌گردد؛ مانند علم، قدرت، حیات و .... این نوع صفات، با واقعیت ثبوتی و کمالی خود، مایه جمال و زیبایی موصوف‌اند و هرگونه نقص و کاستی را از او نفی می‌کنند. به این لحاظ، این صفات را «صفات جمالیه» نیز می‌گویند.

صفات سلبی، آن دسته از صفات‌اند که نقص و کاستی ـ مانند جهل ـ را از خدا نفی می‌کنند. از آنجاکه نقص نوعی سلب کمال است، بنابراین، سلب سلب کمال خود به نوعی به اثبات و کمال برمی‌گردد؛ مثلاً جهل به معنای سلب علم است و سلب آن، اثبات علم است.

هدف صفات سلبی، این است که نسبت نقص و کاستی را از خدا سلب کنند که در نهایت آنچه می‌ماند، کمالات است. چون انسان‌ها با نقص و محدودیت بیش‌تر آشنایند، صفات سلبیه برایشان مفهوم‌تر و روشن‌تر از صفات کمالیه است و آنها را بیش‌تر به تعالی خدا راه می‌نماید.

- **شمار صفات ثبوتی و سلبی**

برخی متکلّمان، صفات ثبوتی و کمالی خدا را هشت صفت دانسته‌اند که عبارتند از: عالم، قادر، حیّ، سمیع، بصیر، مرید، متکلّم و غنی. دلیل، آنان، این آیه قرآنی است که می‌فرماید:

> و فرشتگان در اطراف [آسمان]اند و عرش پروردگارت را آن روز، هشت [فرشته] بر سر خود بر می‌دارند.[1]

همچنین آنان صفات سلبیه الهی را هفت صفت دانسته‌اند: جسم نیست، جوهر نیست، عرض نیست، مرئی نیست، در مکان نیست، حال در چیزی نیست و حد ندارد.[2]

امّا چنان که پیش‌تر بیان شد، صفات کمالی خدا را نمی‌توان به شماری خاص محدود کرد؛ زیرا او هر کمالی را دارا است. صفات سلبی نیز شمار خاصی ندارند؛ بلکه هرگونه نقصی و کاستی را باید از خدا سلب کرد و اگر متکلّمان از برخی صفات ثبوتی و سلبی بیش‌تر یاد می‌کنند، از قبیل بیان مصداق و نمونه است.

۲. صفات ذاتی و فعلی

صفات ثبوتی خدا را می‌توان به صفات ذاتی و فعلی نیز تقسیم کرد:

صفات ذاتی آن دسته از صفات‌اند که از ذات الهی انتزاع می‌یابند. این صفات را بدان‌رو

---

۱. وَ الْمَلَكُ عَلىٰ أَرْجائِها وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ. الحاقه (۶۹) : ۱۷.

۲. محمدرضا مظفر، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه محمد محمدرضایی، ابوالفضل محمودی، ص ۱۳۴.

«ذاتی» نامیده‌اند که همواره با ذات الهی‌اند و در انتزاع آنها نیاز به تصور موجودات دیگر نیست و ذات همواره متصف به آنها است؛ مانند علم، قدرت و حیات.

صفات فعلی خدا آن دسته از صفات‌اند که از ارتباط ذات الهی با مخلوقات انتزاع می‌شوند؛ مانند صفت خالقیت که از وابستگی وجودی مخلوقات به ذات الهی انتزاع می‌گردند؛ یعنی آن‌گاه خدا به صفت خالقیت متصف می‌شود که او و مخلوقات و رابطه وجودی میان آنها را در نظر بگیریم. در این صورت است که صفت خالقیت انتزاع می‌شود و می‌گوییم خدا خالق موجودات است. همچنین است صفت رازقیت، که چون خدا و مخلوقات را در نظر بگیریم و نشان دهیم که خدا امکان حیات آنها را فراهم می‌سازد، این صفت انتزاع می‌یابد. به عبارت دیگر، تا از خدا، فعلی به نام خلقت و رزق صادر نشود، او را خالق و رازق بالفعل نمی‌توان خواند، هرچند بر خلقت و رزق، قدرت ذاتی دارد.

بدین‌سان، اگر خدا را بدون مخلوقات در نظر بگیریم، متصف به خالق و رازق بودن نمی‌شود؛ ولی در مقابل برای انتزاع صفات ذاتی، نیازی به فرض مخلوقات و موجودی غیر از خداوند نیست.

برای مطالعه

۳. صفات نفسی و اضافی

صفات نفسی، آن دسته از صفات‌اند که ذات الهی بدون لحاظ نسبت و اضافه به غیر ذات، به آنها متصف می‌شود؛ مانند حیات الهی که نیازمند نسبتی خارج از ذات نیست؛ ولی صفت اضافی به لحاظ مفهومی، مشتمل بر نوعی اضافه به غیر است؛ مانند علم و قدرت که مشتمل بر اضافه و نسبت به شیء دیگر یعنی «معلوم» و «مقدور» است. یعنی علم به چیزی و قدرت بر چیزی تعلق می‌گیرد و به‌طور مطلق به کار نمی‌رود.

و اینک به توضیح صفات ثبوتی ذاتی و فعلی خواهیم پرداخت.

۲. صفات ثبوتی ذاتی و فعلی

۱. علم الهی

از اوصاف ثبوتی و کمالی و ذاتی خداوند، علم است. خدا به ذات خود و به همه موجودات آگاه است؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

و خدا به هرچیز دانا است.[۱]

علم از اموری است که مفهوم آن روشن و بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد و ما با مصادیق آن کمابیش آشناییم؛ امّا چنان که پیش‌تر اشاره شد، اگر بخواهیم یک صفت کمالی را به خدا نسبت دهیم، باید آن را از نقص بزداییم و در بالاترین درجه ـ که مناسب مقام خداوند است ـ بر او اطلاق کنیم.

مراتب علم خدا

علم خدا را می‌توان به سه صورت تصور کرد:

ـ علم به ذات؛

ـ علم به موجودات و مخلوقات پیش از آفرینش آنها؛

ـ علم به موجودات و مخلوقات پس از آفرینش آنها.

بدین‌سان، خدا هم به ذات خود عالم است و هم به موجودات و مخلوقات پیش از آفرینش و هم پس از آفرینش آنها.

۱. علم خدا به ذات خود

ما به اجمال می دانیم که خدا به ذات خود آگاه است. حتی ما آدمیان نیز به ذات خود آگاهیم؛ پس خدا، که خالق ما است، به طریق اَولی به ذات خود علم و آگاهی دارد.

---

۱. بقره (۲) : ۲۸۲. واللّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلیمٌ.

برای مطالعه

دلیل علم ذاتی خدا این است که اوّلاً خدا از ماده و جسمانیت مبرّا است؛ زیرا ممکن نیست که واجب الوجود ماده و یا مادی باشد. لازمه مادی بودن، ترکیب و در نتیجه احتیاج به اجزا است و اگر خدا دارای اجزا و نیازمند باشد، دیگر واجب‌الوجود نیست.

ثانیاً هر موجود مجرد از ماده، به ذات خود عالم است، زیرا او نزد خود حاضر است و حضور ذات نزد خود همانا علم به ذات است. در نتیجه، چون خدا مجرد و عاری از ماده و مادیات است، ذات الهی نزد او حضور دارد.[1]

۲. علم خدا به موجودات پیش از آفرینش آنها

این حقیقت، روشن و بدیهی است که آدمی پیش از ساختن چیزی، به آن علم و آگاهی دارد. حال وقتی انسان چنین است، به طریق اولی خدا نیز به مخلوقات، پیش از آفرینش آنها علم دارد و برای این حقیقت، دلایلی ذکر کرده‌اند:

یک. علم به علت، از آن نظر که علت است، مستلزم علم به معلول است.[2] منجمی را در نظر بگیرید که به علت کسوف و خسوف علم دارد. علم به علت کسوف و خسوف مستلزم علم به معلول، یعنی کسوف و خسوف، است. بنابراین، موجودی که به علّت علم دارد، به معلول هم علم خواهد داشت و چون ذات خدا، علّت همهٔ موجودات است، علم او به ذات خود، در واقع علم به همه مخلوقات است و از آنجاکه خدا به ذات خود علم دارد، به تمامی موجودات علم دارد.

دو. نظم و تدبیر موجودات عالم گواهی می‌دهد که خدا از پیش، به تمام اسرار و قوانین و پیچیدگی‌های آن علم داشته است. موجودی که به این قوانین و پیچیدگی‌ها جاهل است.

---

۱. محمدحسین، طباطبایی (علامه)، *نهایة الحکمة*، ص ۲۵۴.

۲. جعفر، سبحانی، *الاهیات*، ج ۱، ص ۱۱۲.

نمی‌تواند چنین نظم شگفت‌انگیزی پدید آورد. قرآن کریم نیز به این دلیل اشاره می‌کند و می‌فرماید:

آیا کسی که آفریده است نمی‌داند؟ با اینکه او خود باریک‌بین آگاه است.[۱]

این آیه دلالت بر آن دارد که خدایی که مخلوقات را آفریده است، قبل از خلقت به آنها علم داشته است. امام باقر علیه‌السلام نیز در این‌باره می‌فرماید:

خدا بود و چیزی غیر از او وجود نداشت و او همواره به تمام موجودات عالم است. پس علم خداوند قبل از خلقت موجودات مانند علم او به موجودات بعد از خلقت آنها است.[۲]

۳. علم خدا به موجودات بعد از آفرینش آنها

خدا به همهٔ مخلوقات علم دارد و برای این حقیقت دلایلی ذکر کرده‌اند که به آنها اشاره می‌کنیم:

همه موجودات، معلول خدایند و وجود عینی هر معلولی نزد علتش حضور دارد و از آن غایب نیست؛ زیرا معلول چیزی جز وابستگی و تعلق به علت نیست. اگر معلول نزد علّت خود حاضر نباشد، لازم می‌آید که در وجود خود مستقل باشد و حال آنکه معلول درحقیقت چیزی جز وابستگی و تعلّق به علّت نیست.

بنابراین، همه موجودات نزد خدا حاضرند و حقیقت علم چیزی جز حضور معلوم نزد عالم نیست. از این‌رو، خدا به همه موجودات علم دارد.

این برهان را به گونهٔ دیگری هم می‌توان بیان کرد:

هر موجودی غیر از خداوند ممکن‌الوجود است و هر ممکنی به واجب‌الوجود و خداوند متّکی است. بنابراین، خدا به هر ممکنی عالم است. این ممکن اعم از جزئی و کلی، جوهر و عرض، محسوس و مجرد، وجود ذهنی و وجود خارجی و ... است. از این‌رو، هیچ موجودی از دایره علم خدا خارج نیست.

---

۱. أَلا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِیفُ الْخَبِیرُ. ملک (۶۷) : ۱۴.

۲. کانَ اللّهُ و لا شیءَ غَیرهُ و لم یزل عالماً بما یَکون فَعِلْمُهُ به قَبْلَ کُونِه، کَعِلْمِهِ به بَعْدَ کَونِه. کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۱۰۷.

قرآن کریم و علم الهی

قرآن مجید بیان می‌کند که خداوند به همه موجودات آگاهی و علم دارد. در این باب آیات فراوانی وجود دارد که به برخی از آنها نظر می‌کنیم:

> و خدا به هر چیزی دانا است.[۱]
>
> و کلیدهای غیب، تنها نزد او است. جز او [کسی] آن را نمی‌داند و آنچه در خشکی و دریا است می‌داند، و هیچ برگی فرو نمی‌افتد مگر [اینکه] آن را می‌داند، و هیچ دانه‌ای در تاریکی‌های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر اینکه در کتابی روشن [ثبت] است.[۲]

علم خدا از نگاه روایات

روایات معصومین علیهم‌السلام نیز نشان می‌دهند که خداوند به همهٔ موجودات علم و آگاهی دارد. به‌عنوان نمونه امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام در باره گستره علم الهی می‌فرماید:

> چیزی از خدا مخفی و پنهان نیست. نه شمار قطرات فراوان آبها و نه ستارگان انبوه آسمان و نه ذرات خاک همراه گردبادها در هوا، و نه حرکات مورچگان بر سنگ‌های سخت، و نه استراحتگاه مورچگان ریز در شب‌های تار. خدا از مکان ریزش برگ درختان و حرکات مخفیانه چشم‌ها آگاه است.[۳]

در پایان بحث علم الهی، این نکته شایستهٔ ذکر است که بینایی و شنوایی یا سمیع و بصیر بودن خدا به علم او بر می‌گردد؛ زیرا معنای سمیع و بصیر بودن چیزی جز علم به مسموعات و مبصرات نیست. بنابراین، وقتی می‌گوییم خدا بینا است یعنی به امور مرئی و دیدنی علم دارد و چون می‌گوییم خدا شنوا است، یعنی به آنچه شنیدنی است علم دارد.

توجه به علم بی‌پایان الهی تأثیرات شگرفی بر زندگی انسان دارد، به عبارت دیگر اگر

---

۱. و اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. بقره (۲) : ۲۸۲.

۲. وَ عِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُها إِلاَّ هُوَ وَ يَعْلَمُ ما فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ ما تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلاَّ يَعْلَمُها وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلاَّ فِي كِتابٍ مُبِينٍ. انعام (۶) : ۵۹.

۳. *نهج‌البلاغه*، خطبه ۱۷۸.

انسان، ایمان داشته باشد که در هر حالی خداوند به او علم حضوری دارد و همیشه در محضر الهی است، به راحتی از گناهان اجتناب می‌ورزد، با میل و انگیزه بیشتری به کارهای نیک اقدام می‌کند، هیچ‌گاه احساس تنهایی و حیرت و سرگشتگی نمی‌کند و در مقابل مشکلات دنیا استقامت بیشتری می‌ورزد.

۲. قدرت الهی

از صفات ذاتی و ثبوتی خدا، «قدرت» و یکی از نامهای او «قادر» است. برخی متکلّمان قدرت را چنین تعریف کرده‌اند: فاعلی که کار خود را با اراده و اختیار انجام می‌دهد، می‌گویند او در کار خود «قدرت» دارد. پس قدرت عبارت است از مبدئیت فاعل مختار برای کاری که ممکن است از او سر بزند. قادر به این معنا در برابر فاعل مجبور و به اصطلاح فاعل مُوجَب است؛ مانند آتشی که مبدأ عمل است؛ اما عمل حرارت و سوزاندن از سر اختیار و اراده از آن صورت نمی‌گیرد.

برخی متکلّمان نیز قدرت را چنین تعریف کرده‌اند:

قدرت آن است که اگر قادر بخواهد، فعل را انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد.

دلایل قدرت الهی

بر وجود صفت قدرت الهی دلایلی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اعطاکننده کمال، فاقد کمال نیست ما می‌بینیم که برخی مخلوقات خداوند، از جمله انسان، متصف به صفت قدرتند و از این طریق می‌توانند مصنوعاتی پدید آورند؛ حال آنکه انسان با تمامی اوصافش مخلوق و معلول خدای متعال است. بنابراین، خداوند خود باید متصف به صفت قدرت باشد تا بتواند قدرت را در مخلوقات ایجاد کند. امام علی ﷺ نیز به این دلیل اشاره کرده که فرموده است:

> و [خدا] نیروی هر ناتوانی است.[1]

---

۱. ... و قوة کلّ ضعیف. *نهج البلاغه*، خطبه ۱۰۹.

هر قدرت و نیرویی که در مخلوقات مشاهده می‌شود، از او است و قدرت در مخلوقات، بر قدرت خدا دلالت می‌کند.

۲. اتقان و نظم شگفت‌انگیز مخلوقات می‌تواند هم دلیل علم باشد و هم دلیل قدرت الهی؛ زیرا اگر خدا قدرت نداشت، نمی‌توانست چنین موجودات منظم شگفت‌انگیزی را با کیفیت و کمیت بسیار دقیق بیافریند.

امام علی ﷺ در سخنان خویش بدین حقیقت نیز اشارت برده است:

> [خدا] با قدرت خود مخلوقات را آفرید.[۱]
>
> آیات و مخلوقات او شاهد و نشانه قدرت اویند.[۲]

عمومیت قدرت خدا

از آنچه در بارهٔ قدرت الهی گفتیم، بر می‌آید که گستره قدرت الهی، عام و مطلق و نامحدود است. آیات قرآن نیز بر عمومیت قدرت خداوند اشارت برده‌اند؛ همانند آیه‌ای که می‌فرماید:

> خدا بر هر چیزی توانا است.[۳]

البته، روشن است که قدرت خدا به اموری تعلّق می‌گیرد که امکان تحقّق دارند. از این‌رو، آنچه ذاتاً ممتنع یا مستلزم امتناع و محال است، متعلق قدرت نخواهد بود. چنین اموری در دایرهٔ شیء قرار نمی‌گیرند تا متعلق قدرت الهی باشند. بنابراین امور محالی مانند آفرینش واجب‌الوجودی دیگر، قرار دادن همه دنیا در یک تخم‌مرغ، بدون بزرگ کردن آن یا کوچک کردن دنیا، آفرینش سنگی که خدا نتواند آن را جابجا کند و... متعلق قدرت الهی قرار نمی‌گیرند و عدم پیدایش این امور به علت محدودیت قدرت الهی نمی‌باشد.

از قدیم متکلّمان گفته‌اند که قدرت خدا به محالات ذاتی تعلّق نمی‌گیرد و این هیچ

---

۱. فَطَرَ الْخَلائِقَ بِقُدْرَتِه. همان، خطبه اوّل.

۲. المستَشهدُ بِآياتِه عَلى قُدْرَتِه. کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۳۹.

۳. إنَّ اللهَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. بقره (۲) : ۲۰.

محدودیتی برای قدرت الهی پدید نمی‌آورد؛ زیرا این امور قابلیت ایجاد ندارند.

برای روشن شدن بحث به نمونه متعارف محال ذاتی اشاره می‌کنیم:

چند صنعتگر توانا و ماهر را در نظر بگیرید. آنها توانایی ساخت خودرو خاصی را دارند. اگر قدری خاک و آب به این صنعتگران بدهیم، آیا می‌توانند از آن خودرو بسازند؟ هرگز. آنها در آنچه ممکن است، توانایند؛ یعنی با وسایل و ابزار مناسب می‌توانند خودرو بسازند. در واقع در این مورد نمی‌گوییم فاعل نمی‌تواند بلکه می‌گوییم چنین امری نشدنی است.

در مورد خداوند هم می‌توان گفت که قدرت خدا به امور ممکن و به تعبیری به شیء تعلّق می‌گیرد و امور غیر ممکن یا لاشیء متعلق قدرت قرار نمی‌گیرند و این نقص به قابلیت قابل بر می‌گردد نه فاعلیت فاعل.

در روایت است که مردی از امام علی ﷺ پرسید:

> آیا پروردگار تو می‌تواند دنیا را در تخم‌مرغی جای دهد بدون آنکه دنیا کوچک و تخم‌مرغ بزرگ شود؟

امام در پاسخ فرمود:

> خداوند به عجز و ناتوانی متصف نمی‌گردد؛ بلکه آنچه تو گفتی موجود نمی‌شود.[1]

امام در این روایت اشاره می‌فرماید که امور ناشدنی و یا محال قابلیت ایجاد ندارند و این امر به معنای ناتوانی خداوند نیست.

۳. حیات الهی

دیگر از اوصاف الهی، حیات است. حقیقت حیات به ویژه حیات الهی برای آدمی روشن نیست؛ ولی مفهوم آن، روشن است. از این‌رو، تعریف آن نیز امری بسیار مشکل است

۱. إنّ الله تبارک و تعالی لا یُنسَبُ الی العجز و الذی سألنی لا یکونُ شیخ صدوق، التوحید، باب ۹، حدیث ۵.

متکلّمانی که حیات را تعریف نموده‌اند، حقیقت آن را عیان و آشکار نساخته‌اند؛ بلکه لوازم آن را به بحث گذاشته‌اند.

از آن‌رو که برخی مخلوقات خدا نیز از حیات برخوردارند، نخست به توضیح و تبیین این نوع حیات، می‌پردازیم و سپس معنای حیات خداوند را باز می‌نماییم.

حیات مخلوقات

هنگامی که به مخلوقات نظر می‌کنیم، موجوداتی نظیر گیاهان، حیوانات و انسان‌ها را دارای حیات می‌یابیم.

ویژگی گیاهان، نمو، رشد، تغذیه و به احتمال، ادراک امور جزئی است. همهٔ این ویژگی‌ها را می‌توان در رشد، نمو، ادراک و یا احساس خلاصه نمود. بنابراین، گیاهان به دلیل همین ویژگی‌ها است که دارای حیات نباتی‌اند.

حیات حیوانات و انسان‌ها ظهور بیش‌تری دارد. از نشانه‌های آن، رشد، تغذیه، حرکت، تولید مثل، ادراک امور جزئی و در انسان‌ها ادراک امور کلی است. البته باید توجه کرد که این نشانه‌ها از لوازم جدایی‌ناپذیر حیات نیستند؛ بلکه از لوازم حیات طبیعی و به تعبیری حیوانی و انسانی‌اند و اگر مجرّدات و اشیای غیر مادی را به حیات متصف کنیم، نباید آنها را به لوازم حیات موجودات طبیعی، نظیر رشد، تغذیه، حرکت و تولید مثل وصف کنیم.

بنابراین، ویژگی مشترک حیات موجودات طبیعی، ادراک و فعالیت است. البته برخی موجودات متکامل از ادراک و فعالیت برتری برخوردارند. هرچه حیات در موجودی ضعیف‌تر باشد، این دو ویژگی هم ضعیف‌ترند. از این‌رو، ادراک و فعالیت، بر حسب درجه وجودی موجودات، کاسته یا افزوده می‌شود و به تعبیر اصطلاحی، این دو مفهوم از مفاهیم تشکیکی‌اند که مفهوم آنها واحد است، ولی درجات مصادیق آنها متفاوت.

به طور خلاصه می‌توان نشانه‌های حیات در گونه‌های موجودات طبیعی را «فعالیت» و «عالم بودن» دانست. حال اگر این دو مفهوم را از نقص و محدودیت پاک سازیم، آنچه بر جای

می‌ماند، معنای حقیقی و لُب و جان آنها است.

از طرفی، چون پیش‌تر اثبات شد که خدا دارای دو صفت علم و قدرت است و فعّالیت و عالم بودن همسان علم و قدرت است، می‌توانیم خدا را به صفت حیات متصف کنیم و هنگامی که می‌گوییم: خدا حیّ است، یعنی موجودی است که هم قدرت انجام فعل را دارد و هم به ذات خود و موجودات دیگر، که مخلوق اویند، عالم است.

ـ بنابر قاعده‌ای فلسفی هر امر عرضی باید به امری ذاتی منتهی شود. از آنجا که حیات در موجودات امر عرضی است، یعنی گاهی وجود دارد و گاهی وجود ندارد، از این‌رو، بنابر قاعده فلسفی باید به حیاتی ختم شود که ذاتی است و چون حیات تمام مخلوقات، ذاتی آنها نیست، باید به موجودی که او را خدا می‌نامیم منتهی شویم که حیات، ذاتی او است. پس خدا دارای حیاتی است که مرگ به او راه ندارد. قرآن مجید نیز خدا را «حیّ لایموت» می‌خواند:

وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لاٰ يَمُوتُ.[1]

و بر آن زنده‌ای که نمی‌میرد توکل کن.

توضیح: ما در اشیای مختلف برخی کمالات و اوصاف را مشاهده می‌کنیم که ذاتی آنها نیستند. مثلاً آب را شور می‌یابیم. هنگامی که به دقت بررسی می‌کنیم، در می‌یابیم که شوری، ذاتی آب نیست؛ زیرا اگر شوری ذاتی آب بود، باید همواره آب شور باشد، در صورتی که چنین نیست؛ پس شوری آب یک امر عرضی است. حال سؤال این است که شوری آب از کجا است. اگر بگوییم، آب شوری خود را از شیء دیگری گرفته است، سؤال می‌کنیم که آیا شوری آن، ذاتی است یا عرضی. اگر بگوییم که شوری آن نیز عرضی است، باز سؤال می‌کنیم که آن شیء شوری خود را از کجا گرفته است. در این صورت چاره‌ای نداریم که به موجودی منتهی شویم که شوری‌اش ذاتی است و آن نمک است. شوری نمک ذاتی است و آن را از شیء دیگری اخذ نکرده است. این حکم در هر امر عرضی جاری است بنابراین چون حیات در موجودات عالم عرضی است، در نهایت باید به موجودی منتهی شویم که حیات آن ذاتی

---

۱. فرقان (۲۵) : ۵۸.

است؛ یعنی حیات را از جایی اخذ نکرده است و موجودی که حیات، ذاتی آن است. همان خدا است؛ وجودی که خالق و آفریننده همه موجودات است و حیات خود را از جایی نگرفته است و او عطاکننده حیات به موجودات دیگر است.

بنابراین حیات ذاتی و حقیقی فقط از آن اوست و تعبیر «هو الحی» در قرآن اشاره به همین مطلب دارد.

۴. خدا بینا و شنوا است

چنان که در بحث علم الهی گذشت، خدا به همه چیز علم دارد و از آن‌رو که به دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها آگاه است، و همه آنها نزد او حاضرند، او را سمیع و بصیر می‌خوانیم. بنابراین، صفت سمیع و بصیر، از علم خدا جدا نیستند؛ بلکه به همان صفت علم بر می‌گردند.

البته بینایی و شنوایی در انسان نیازمند چشم و گوش و به تعبیری ابزار مادی‌اند و انسان به‌دلیل محدودیتی که دارد، نمی‌تواند بدون چشم و گوش ببیند و بشنود؛ اما اگر موجودی را بتوان تصور کرد که بدون چشم و گوش به همه امور دیدنی و شنیدنی آگاه است، می‌توان او را سمیع و بصیر دانست. از این‌رو، سمیع و بصیر بودن مستلزم عضو مادی نیست. چون خدا موجودی غیر مادی است و خالق همه موجودات است و همه موجودات از جمله امور دیدنی و شنیدنی نزد او حاضرند، می‌توان او را به بصیر و سمیع بودن متصف کرد.

۵. اراده الهی

یکی دیگر از صفات ثبوتی ذاتی خدا اراده است. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> فرمان او چنین است که هرگاه چیزی را اراده کند، تنها به آن می‌گوید: «موجود باش!»، آن نیز بی‌درنگ موجود می‌شود.[1]

حال این سؤال مطرح است که حقیقت اراده چیست؟ همه ما انسان‌ها هنگامی که به

---

۱. إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. یس (۳۶) : ۸۲.

کارهای اختیاری می‌پردازیم، در باطن خود حالتی نفسانی می‌یابیم که همان «اراده» است. ما اراده را به علم حضوری درک می‌کنیم؛ ولی چون بخواهیم آن را در قالب مفاهیم ذهنی - یعنی علم حصولی - درآوریم، با مشکلاتی مواجه می‌شویم و هرگروهی به نحوی، آن را معنا می‌کند:

- گروهی اراده را اعتقاد به سودمندی فعل می‌دانند و کراهت را اعتقاد به ضرر فعل. در نقد این نظر مطرح شده است که چه بسیار مواردی که در آن اعتقاد به سودمندی وجود دارد، ولی انگیزه انجام عمل و اراده حاصل نمی‌شود.

- گروهی دیگر اراده را به شوق نفسانی معنا کرده‌اند که به دنبال اعتقاد به سودمندی فعل حاصل می‌آید، در نقد این نظر مطرح شده است که چه‌بسا مواردی که اراده حاصل می‌شود، ولی شوقی وجود ندارد؛ مانند هنگامی که انسان برای معالجه بیماری، داروی تلخی را می‌خورد و گاهی شوق مؤکّد وجود دارد، ولی اراده متحقّق نیست؛ مانند افعال حرامی که فرد متدیّن از آن پرهیز می‌کند.

- گروهی دیگر گفته‌اند که اراده، کیفیتی نفسانی است که بین علم یقینی و فعل قرار دارد و از آن به قصد و عزم نیز تعبیر شده است.

آنچه برشمردیم برخی از معانی مختلفی است که برای اراده مطرح کرده‌اند.[1] به هر حال، طرح این معانی برای خدا روا نیست؛ زیرا اراده انسانی همراه محدودیت و نقص و صفات امکانی است. اگر ما جنبه‌های نقص و محدودیت را سلب کنیم، می‌توانیم اراده را به خدا اطلاق کنیم. از این‌رو، متکلّمان کوشیده‌اند که اراده الهی را متناسب با ذات او تعریف کنند که به برخی از آنها اشاره می‌نماییم:

- اراده الهی به این معنا است که خدا افعال خود را بدون اجبار و اکراه انجام می‌دهد؛ زیرا موجودی برتر از او وجود ندارد تا او را به عملی وادارد. این معنای اراده، همسان اختیار است.[2]

---

۱. جعفر سبحانی، همان، ج ۱، ص ۱۶۶.

۲. همو، *منشور عقاید امامیه*، ص ۶۰.

ـ اراده الهی به معنای علم خدا به نظام اصلح و احسن است [۱] پذیرش این معنا در واقع انکار اراده خداوند است و حال آنکه فاعل با اراده، کامل‌تر از فاعل بی‌اراده است و در نتیجه اراده، گونه‌ای کمال است و خداوند باید به هر کمالی متصف باشد. همچنین این معنا مخالف روایت ائمّه اطهار است.

امام صادق ﷺ در پاسخ به این پرسش که آیا علم و مشیت (یعنی اراده) خدا یکی است یا دو معنای متفاوت دارد، می‌فرماید: علم همان مشیت و اراده نیست؛ زیرا تو می‌توانی بگویی من فلان عمل را انجام می‌دهم اگر خدا بخواهد؛ ولی نمی‌گویی من آن را انجام می‌دهم اگر خدا بداند. [۲]

ـ اراده الهی در مقام ذات به معنای ابتهاج و رضایت خدا به ذات خویش است و در مقام فعل رضایت الهی به فعل خود است.

ـ اراده الهی به معنای اعمال قدرت و حاکمیت است. [۳]

نکته اساسی این است که اراده مخلوقات باید از جنبه نقص و محدودیت مبرّا شود و آن‌گاه بر خدا اطلاق گردد. بنابراین اگر معنایی از اراده مطرح نمودیم که متناسب با ذات خدا و مبرا از نقص و محدودیت باشد، می‌توان در مورد خدا به کار برد.

اراده الهی را می‌توان به دو صورت در نظر گرفت: اراده تکوینی و اراده تشریعی. اراده تکوینی از رابطه خاص خدا با مخلوقات، سرچشمه می‌گیرد و چون خداوند امری را اراده کند، بالضروره تحقّق می‌یابد؛ امّا اراده تشریعی از رابطه خاص خدا با برخی افعال اختیاری انسان سرچشمه می‌گیرد که امکان تخلف اراده از مراد وجود دارد. برای مثال، اگر خدا اراده کند که موجود خاصی ـ که امکان تحقّق دارد ـ موجود شود، حتماً موجود می‌شود؛ امّا در اراده تشریعی، خدا اراده کرده است که همهٔ انسان‌ها به راه مستقیم هدایت شوند. با این حال، برخی انسان‌ها می‌توانند از این امر تخلف کنند. شاید در بارهٔ تخلف از اراده تشریعی بتوانیم بگوییم که آن نیز مطابق اراده الهی است؛ زیرا خدا انسان را مختار آفریده است.

---

۱. صدرالمتألهین، *اسفار*، ج ۶، ص ۳۱۶

۲. کلینی، همان، ج ۱، ص ۱۰۹.

۳. جعفر سبحانی، *الالهیات*، ص ۱۶۸.

۶. حکمت

یکی از صفات خدا، حکمت است و از این‌رو، خداوند حکیم و همهٔ افعال او حکیمانه است.

معانی حکمت

حکمت به دو معنا به کار می‌رود:

معنای نخست حکمت آن است که افعال فاعل در نهایت اتقان و استواری و کمال باشد و هیچ نقص و کاستی به فعل او راه نیابد. خداوند به این معنا حکیم است و همه افعال او به نیکوترین و کامل‌ترین شکل ممکن تحقّق می‌پذیرد و از هر نقص و کاستی مبرّاست.

برای این معنای حکمت دلایلی وجود دارد به شرح زیر:

۱. مطالعه نظم و اسرار خلقت: هنگامی که ما در جهان خلقت و اسرار و رموز آن دقیق می‌شویم، به روشنی در می‌یابیم که این نظام به بهترین صورت ممکن و به نحوی متقن و شایسته تحقّق یافته است. برای نمونه، اگر به چشم انسان نظری بیفکنیم، مشاهده می‌نماییم که خداوند آن را به نیکوترین شکل ممکن آفریده است. چشم، ابزاری بسیار حساس و ظریف است. از این‌رو، خداوند برای حفظ آن تدابیری برنهاده و آن را در جای گود و محکم و با حصارهای استخوانی محصور کرده است تا از ضربات احتمالی، ایمن بماند و همچنین، روی آن سایبان و چتری مانند ابرو و پلک نهاده تا از ورود عرق پیشانی و ذرات دیگر، جلوگیری کنند. برای جلوگیری از ورود غبار و ذرات پراکنده در هوا نیز آن را با مژگانی مجهز نموده است.

امام علی ﷺ در روایتی، زندگی اسرارآمیز شب‌پره را دلیل بر حکمت خدا دانسته است:

> از زیبایی‌های صنعت پروردگاری و شگفتی‌های آفرینش او، همان اسرار پیچیده حکیمانه در آفریدن خفاشان است.[1]

---

۱. من لطائف صنعته و عجائب حکمته ما ارنا من غوامض الحکمة فی هذه الخفافیش. *نهج‌البلاغه*، خطبه ۱۵۵.

۲. تناسب اثر با مؤثر: دلیل دیگر حکمت خداوند تناسب اثر با مؤثر است. اثر هر فاعلی، با مؤثر خویش باید متناسب باشد. از این‌رو خداوند، که کمال مطلق و پیراسته از هر عیب و نقصی است، باید آثار و افعالش به بهترین شکل ممکن و در غایت استواری و اتقان باشد؛ یعنی نظامی بهتر از این نظام کنونی خلقت امکان تحقّق نداشت والا خدایی که نیکوترین خالق جهان و قادر و عالم مطلق و خیر محض است، آن را می‌آفرید. از این‌رو، هنگامی که می‌گوییم خداوند حکیم است، به معنای آن است که تمام مخلوقاتش در غایت اتقان و استواری خلق شده‌اند.

۳. نبودن علّتی بر نااستواری: علّت‌های نااستواری و نقص یک فعل، معمولاً به جهل و نادانی و یا عجز و ناتوانی و عدم خیرخواهی فاعل مستند است و هیچ‌یک از این علّت‌ها در خداوند وجود ندارد؛ زیرا خدا، عالم، قادر مطلق و خیر محض است. بنابراین، محال است فعل او نااستوار و ناقص باشد. در نتیجه، او حکیم است.

ثمرهٔ پذیرش این معنای حکمت، آن است که نظام هستی بهترین نظام ممکن، یعنی نظام احسن است.[1] قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> او خدایی است که هر چیز را که خلق کرد، نیکو خلق کرد.[2]

همچنین از مطالب گذشته روشن شد که این معنای حکمت، از صفات فعل خداوند محسوب می‌گردد نه از صفات ذات.

معنای دیگر حکمت، قبیح و بیهوده نبودن فعل فاعل است. براساس این معنا، هنگامی که می‌گوییم: خداوند حکیم است، به این معنا است که خدا کار قبیح و زشت و لغو و عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد. صفت حکمت به این معنا، یک صفت سلبی است.

دلیل اثبات آن، چنین است: ایجاد افعال قبیح و یا لغو و بیهوده، ناشی از جهل یا ناتوانی فاعل و یا نیازمندی او است. چون خداوند از همه این نقص‌ها پیراسته است، هیچ‌گاه عمل زشت و بیهوده انجام نمی‌دهد. در نتیجه، افعال او حکیمانه است.

---

۱. جعفر سبحانی، *راه خداشناسی و شناخت صفات او*، ص۴۸۲.

۲. اَلَّذی اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ. سجده (۳۲) : ۷.

از تأمل در این معنای حکمت، روشن می‌شود که صفت عدل، از لوازم آن است. چون خدا حکیم است، هیچ کار قبیح و زشتی انجام نمی‌دهد و از سویی، ظلم، یکی از نمونه‌های عمل زشت است. در نتیجه، خدا هیچ ظلمی انجام نمی‌دهد؛ یعنی همهٔ اعمال خدا عادلانه است و می‌توانیم صفت عدل را به خدا نسبت دهیم.

قرآن در این‌باره که هیچ عمل ظالمانه‌ای را نمی‌توان به خدا نسبت داد، می‌فرماید:

> و پروردگارت به احدی ظلم نمی‌کند.[۱]

حکمت به این معنا که خدا کار قبیح و بیهوده انجام نمی‌دهد، اساس بسیاری از بحث‌های کلامی است. برای نمونه، متکلمان در علم کلام مطرح می‌کنند که حکمت الهی، اقتضا می‌کند که خدا رسولانی را برای هدایت انسان‌ها ارسال فرماید. خداوند، انسان را برای هدفی آفریده است و این هدف، چیزی جز تکامل معنوی و روحی او نیست و چون انسان به تنهایی نمی‌تواند به این هدف نایل گردد، حکمت خدا اقتضا می‌کند که پیامبرانی مبعوث شوند تا انسان در پرتو تربیت و تعلیم آنان به کمال واقعی خویش برسد. قرآن ارسال رسولان را با صفت حکمت الهی مرتبط دانسته، می‌فرماید:

> پیامبرانی که بشارت دهنده و بیم‌دهنده بودند، تا بعد از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا باقی نماند [و بر همه اتمام حجت شود] و خداوند توانا و حکیم است.[۲]

همچنین حکمت خدا اقتضا می‌کند که مرگ پایان زندگی انسان نباشد؛ زیرا انسان، ظرفیت جاودانه زیستن را دارد. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> آیا گمان کرده‌اید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما باز نمی‌گردید؟[۳]

بنابراین معنای حکمت، خدا هیچ‌گاه عمل بیهوده انجام نمی‌دهد و همهٔ افعال خدا غایتمند است. خدا برای نیل موجودات به غایت مطلوب خود، همه لوازم و زمینه‌های مناسب را مهیا فرموده است. البته غایتمندی فعل انسان با فعل خداوند فرق دارد. انسان عمل

---

۱. وَ لا یَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً. کهف (۱۸) : ۴۹.

۲. رُسُلاً مُبَشِّرِینَ وَ مُنْذِرِینَ لِئَلاَّ یَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كانَ اللهُ عَزِیزاً حَكِیماً. نساء (۴) : ۱۶۵

۳. أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَیْنا لا تُرْجَعُونَ. مؤمنون (۲۳) : ۱۱۵.

را برای غایتی انجام می‌دهد تا نقص خود را برطرف و خود را متصف به کمالی سازد؛ ولی خدا کمال محض و عاری از هر نقص و ناتوانی است و از این‌رو غایات افعال او، رساندن مخلوقات به کمال مطلوب است، نه برطرف نمودن نقص از خود یا کسب کمال.

در باب حکمت الهی، سؤالاتی مطرح است؛ مثلاً اگر اراده حکیمانه بر جهان حاکم است، چرا برخی موجودات از کمال لازم برخوردار نیستند؟ چرا برخی از آنها به غایت مطلوب خود نمی‌رسند؟ چرا در عالم طبیعت تزاحم وجود دارد؟ چرا اصولاً رنج و درد در عالم وجود دارد؟ پاسخ این پرسش‌ها در مبحث شرور و تا اندازه‌ای در بحث معاد، مطرح خواهد شد.

۷. عدل

صفت عدل ـ که از صفات فعل خداوند است ـ در تفکر اسلامی، اهمیت ویژه‌ای دارد، به‌گونه‌ای که به نظر امامیه عدل الهی از اصول دین و مذهب به‌شمار می‌رود؛ زیرا اساس بسیاری از عقاید امامیه را شکل می‌دهد. این صفت، پیوند نزدیکی با صفت حکمت الهی دارد.

معنا و اقسام عدل

مقصود از عدل، قرار دادن هرچیز در جای مناسب خود است. امام علی ﷺ در روایتی عدل را چنین معنا می‌فرماید:

> عدالت، هر چیز را در جای خود می‌نشاند[1]

بنابراین معنا، خدا در جهان تکوین و تشریع هر چیز و هرکس را در جای بایسته و شایسته خود قرار داده است به‌گونه‌ای که حق هیچ موجودی تباه نمی‌گردد.

دلیل اینکه خدا هیچ‌گاه کار زشت و ظالمانه انجام نمی‌دهد و تمام افعال او، متصف به صفت عدل است، این است که فاعلی که به عمل زشت و ظالمانه دست می‌زند، یا از قبح و

---

۱. العَدلُ یَضعُ الأُمورَ مواضعَها. *نهج‌البلاغه*، حکمت، ۴۳۷.

زشتی آن آگاه نیست و یا به اعمال ظالمانه نیازمند است تا نیازی از نیازهای خود را برطرف سازد و یا صفات ناپسندی نظیر کینه‌توزی، حسادت و احساس حقارت موجب چنین اعمالی شده‌اند. از آنجاکه هیچ‌یک از این عوامل را نمی‌توان در ذات مقدّس خداوند یافت و او کمال مطلق و عاری از هر نقص و کاستی است، خدا هیچ‌گاه عمل ظالمانه و زشت انجام نمی‌دهد.

برای روشنی بیش‌تر، جای دارد به اقسام عدل الهی اشاره کنیم:

۱. عدل تکوینی

معنای عدل در نظام تکوین یا جهان خلقت آن است که خدا در چنین نظامی به هر موجودی به اندازه شایستگی و قابلیت او نعمت داده است و به تعبیری خدا به اندازه ظرفیت و شایستگی هر شیء به او وجود و کمال افاضه کرده است و اجزای جهان در یک هماهنگی دقیق براساس قوانین ثابت با هم پیوند دارند، به گونه‌ای که نظم حاکم بر موجودات و کل نظام خلقت، گواه روشنی بر چنین عدلی است. در روایات نیز آمده است که جهان بر عدالت استوار شده است که این معنا به عدالت تکوینی اشاره دارد.[۱]

۲. عدل تشریعی

عدل تشریعی بدین معنا است که تکالیفی که خدا به وسیله پیامبران بر مردم نازل کرده است، بر پایه عدل و دادگری است؛ یعنی اولاً همهٔ احکام لازم برای سعادت انسان را فرو فرستاده است و ثانیا هیچ انسانی را بیش از توان و ظرفیتش مکلف نساخته است و به تعبیری، توان و قابلیت انسان را در نظر گرفته و به اندازه ظرفیت وجودی‌اش، احکام را مقرر ساخته است.[۲]

قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> ما هیچ کس را جز به اندازه توانایی‌اش تکلیف نمی‌کنیم و نزد ما کتابی است که به حق سخن می‌گوید؛ و به آنان هیچ ستمی نمی‌شود.[۳]

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ص ۸۳؛ محمد ری‌شهری، *میزان‌الحکمة*، ح ۱۱۹۵۵.

۲. جعفر سبحانی، همان، ص ۴۹۶.

۳. لا نُکَلِّفُ نَفْساً إِلاّ وُسْعَها وَ لَدَیْنا کِتابٌ یَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لا یُظْلَمُونَ. مومنون(۲۳) : ۶۲.

۳. عدل جزایی

عدل جزایی، به این معنا است که خدا در روز قیامت میان افراد به عدل داوری می‌کند و حق کسی را تباه نمی‌کند؛ یعنی میان افراد نیکوکار و بدکار به یکسان داوری نمی‌کند و پاداش هرکس را متناسب با اعمال او می‌دهد. همچنین، عدالت جزایی خدا اقتضا می‌کند که افرادی که به آنها تکلیفی ابلاغ نشده است، مجازات نشوند. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> ما ترازوهای عدل را در روز قیامت برپا می‌کنیم، پس به هیچ‌کس ستمی نمی‌شود.[۱]
>
> آیا کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده‌اند همچون مفسدان در زمین قرار می‌دهیم، یا پرهیزگاران را همچون فاجران؟![۲]

البته اگر ثواب و عقاب اُخروی را نتیجه تجسم اعمال دنیوی انسان بدانیم و در واقع پاداش و عقاب اُخروی چیزی جز ظهور واقعی عمل دنیوی نباشد و همچنین تجسم اعمال در آخرت، از قوانین و سنت‌های عالم تکوین باشد، چنین عدلی در زمره عدل تکوینی قرار می‌گیرد.

در باب عدل الهی نیز سؤالاتی از این قبیل مطرح است: همه ما با حوادث ناخوشایندی از قبیل آفات، بلاها، طوفان‌ها، زلزله‌ها، دردها، رنج‌ها و جنگ‌ها مواجهیم، آیا اینها با عدالت الهی سازگارند؟ ما با مرگ که بسیار رنج‌آور است، روبه‌روییم آیا مرگ با عدل الهی سازگاری دارد؟ نیز در جوامع انسانی با ظلم و تجاوز انسان‌های ستمگر مواجهیم، آیا چنین اعمالی با عدالت الهی سازگاری دارند؟ پاسخ این پرسش‌ها در بحث‌های شرور و معاد روشن خواهد شد.

در باره صفات به همین بحث بسنده می‌کنیم و از باز نمودن آن و تفصیل صفات ثبوتی فعلی و صفات سلبی، خودداری می‌ورزیم؛ زیرا در بحث‌های پیش به اجمال از آنها سخن گفتیم.

---

۱. نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً. انبیاء (۲۱) : ۴۷.

۲. أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ. ص (۳۸) : ۲۸.

برای پژوهش

۱. اختیار انسان چگونه با توحید افعالی قابل جمع است؟

۲. تأثیرِ اعتقاد به علم الهی بر زندگی انسان چیست؟ درباره سایر صفات الهی مثل عدل، حکمت، قدرت، توحید افعالی و... نیز می‌توانید جداگانه تحقیق کنید.

۳. صفات سلبی چگونه به صفات ثبوتی برمی‌گردد؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. سبحانی، جعفر، *راه خداشناسی و شناخت صفات او*، انتشارات مکتب اسلام، قم ۱۳۷۵.

۲. سبحانی، جعفر، *منشور جاوید (پیرامون توحید و مراتب آن)*، ج ۲، مؤسسه امام صادق، قم ۱۳۸۳.

۳. جوادی آملی، عبدالله، *توحید در قرآن*، مرکز نشر اسراء قم ۱۳۸۳.

۴. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن (صفات جمال و جلال در قرآن مجید)*، ج ۴، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۴.

۵. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عاید*، ج ۱، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

۶. محمدرضایی، محمد، *الاهیات فلسفی*، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۳.

۷. مظفر، محمدرضا، *فلسفه وکلام اسلامی*، ترجمه ابوالفضل محمودی، محمد محمدرضایی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۲.

بخش چهارم

مسئلهٔ شرّ

از مسائل مهم در حوزهٔ دین پژوهی، مسئلهٔ شرّ است که همواره ذهن متفکران دینی را به خود مشغول داشته است. پیشینهٔ این مسئله، تاریخی به بلندای تاریخ انسان دارد. آدمیان از همان روزهای نخستین که پا به عرصه هستی گذاشته‌اند و با تمام وجود به خالق خود و جهان اعتراف و اذعان کرده‌اند، مسائلی نظیر بیماری‌ها، قتل‌ها، غارت‌ها، دزدی‌ها و حوادث طبیعی از قبیل آتشفشان‌ها، زلزله‌ها، برای آنان مطرح بوده و نسبت این مسائل را با آفریدگار هستی سنجیده‌اند. اگر خداوند قادر و عالم و خیرخواه مطلق است، چرا مانع پیشامدهای ناگوار نمی‌شود؟ چرا انسان باید به این حوادث دچار شود؟

تعریف و اقسام شرّ

مسئلهٔ شرّ، یکی از صفات سه گانه خدا ـ علم، قدرتِ مطلق و خیرخواهی ـ را به چالش می‌طلبد؛ زیرا خدای ادیان، خدایی است که هم عالم و قادر مطلق است و هم کاملاً خیرخواه.

امید داریم در این بحث راه حل‌های مناسبی را برای مسئله شرور پیش کشیم. در آغاز لازم است به تعریف و ذکر اقسام شر بپردازیم.

به نظر می‌رسد که مفاهیم خیر و شر یا خوبی و بدی از مفاهیم بدیهی و روشن است که

همه انسان‌ها کمابیش آنها را درک می‌کنند. ساختار وجودی آدمی به گونه‌ای آفریده شده است که این مفاهیم را می‌فهمد. همگان به خوبیِ عدالت و بدیِ ظلم حکم می‌کنند. به همین دلیل از ورود به بحث‌های پیچیده‌ای که در باره تعریف خیر و شر[1] صورت گرفته اجتناب کرده و سعی می‌کنیم با اشاره به مصادیق و موارد شرّ، مفهوم آن را روشن کنیم. گاهی به جای تعریف یک مفهوم با الفاظ و مفاهیمی روشن‌تر، مصادیق به عنوان نمونه ذکر می‌شوند تا مفهوم روشن گردد.

به طور کلی شر را به دو قسم تقسیم می‌کنند: شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی. گاه شر نتیجه عامل انسانی است که به آن شرّ اخلاقی می‌گویند؛ مانند دزدی، قتل، غارت و جنگ. گاهی دیگر شرور بدون مداخله عامل انسانی پدید می‌آیند که به آن شرّ طبیعی می‌گویند؛ مانند زلزله، آتشفشان، سیل، طوفان و امراض ناعلاج.

از بررسی این شرور ـ اعم از طبیعی و اخلاقی ـ به دست می‌آید که آنها، از آن‌رو شر به شمار می‌آیند که موجب رنج و ناراحتی انسان می‌شوند و اگر هیچ‌گونه رنج و ناراحتی از آنها به انسان نرسد، شرّ نیستند. همچنین اگر تفکر شخص به گونه‌ای باشد که امور شرورانه را عامل رنج و ناراحتی خود نداند، بلکه آنها را عوامل تکامل‌ساز بداند، شرّ معنا و مفهوم نمی‌یابد.

بنابراین، در بحث شرور، انسان خود را محور قرار می‌دهد و هرچه را باعث آزار و زیان او شود، شر می‌پندارد و آنچه را در نیل به هدف، او را یاری رساند، خوب و خیر می‌شمارد.

حال که تا اندازه‌ای با مفهوم شر آشنا شدیم، به راه‌حل‌هایی که برای این مسئله مطرح کرده‌اند، اشاره می‌کنیم.

---

۱. تعریف خیر به وجود، وجود مطلوب، لذت و مانند آن و تعریف شرّ به عدم، فقدان کمال، درد و رنج و مانند آن از جمله این تعاریف هستند که معمولاً در فلسفه و فلسفه اخلاق مورد بحث قرار می‌گیرند.

۲. جان هاسپرز، فلسفه دین، ترجمهٔ محمد محمدرضایی، ص ۱۱۸.

3 John Kekes, "evil" in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, P. 466.

راه حل‌های مسئله شرور

اندیشمندان دینی پاسخهای متعددی به مسأله شرور داده‌اند برخی از این پاسخها عام است و شامل همه انواع شرّ می‌شود و برخی از آنها فقط دسته‌ای از شرور را پاسخ می‌گوید. در اینجا به برخی از این پاسخها اشاره می‌کنیم.

۱. شر، لازمه جهان مادی است

این دیدگاه بر آن است که در عالم، شر وجود دارد، اما لازمه جهان مادی است و جهان مادی در مجموع خیر است. از این‌رو، خلقت جهان بهتر از عدم آن است.

از آنجا که خداوند، قادر، عالم و خیرخواه مطلق است و ذات او خیر محض است، هرچه از او صادر شود، خیر است. خدا عوالم مختلفی آفریده است: عالمی از ملائکه و فرشتگان که خیر هستند و هیچ شرّی در آنها نیست، تنها شرّی که می‌توان در اینجا فرض کرد، محدودیت وجودی آنها است؛ ولی هیچ تضاد و تزاحمی با هم ندارند. اما لازمه عالم ماده علاوه بر محدودیت وجودی، تزاحم و تضاد است. ممکن نیست که عالم ماده بی‌تزاحم و تضاد آفریده شود. وجود آتش در مجموع خیر است و می‌تواند برای زندگی آدمیان مفید باشد؛ اما گاه زیان نیز می‌رساند و درد و رنج نیز می‌آفریند.

بنابراین، وجود جهانی مادی که هیچ‌گونه تنازع و تزاحمی در آن نباشد، خلاف فرض است؛ یعنی چنین جهانی در واقع غیرمادی می‌شود، در صورتی که ما جهان را مادی فرض کرده‌ایم. جهان مادی، جهانی است که در آن تزاحم و تنازع وجود دارد و شر لازمه آن است.

فارابی، فیلسوف بزرگ اسلامی در این‌باره می‌گوید:

> خدا که در قدرت و حکمت و علم خود تام است، تمامی افعال او کامل و بدون نقص و عیب است. آفات و شروری که عارض اشیای طبیعی می‌شود، ضروری عالم ماده و طبیعی است. عالم ماده، نمی‌تواند خیر محض را بپذیرد.[1]

---

۱. فارابی، تعلیقات، تحقیق و مقدمه و پاورقی جعفر آل یاسین، ص ۴۶.

اگر کسی اشکال کند که چرا خدا عالم ماده را با این قوانین خاص خلق کرده است و چرا قوانین طبیعت را چنان قرار نداده است که از آن رنجی حاصل نشود؛ مثلاً قانون سوختن را طوری قرار می‌داد که دست و لباس بی‌گناهان را نسوزاند. اصلاً اشتباه است که اصطلاح وسیله و هدف را برای خدای قادر مطلق به کار بریم؛ زیرا قادر مطلق می‌تواند غایت را مستقیماً و بدون استفاده از وسایل ایجاد کند. فقط موجوداتی که قادر مطلق نیستند برای رسیدن به غایات از وسایل، استفاده می‌کنند.[۱]

این اشکالات به این مسئله برمی‌گردد که چرا تزاحم و تضاد لازمه عالم ماده است و چرا عالم ماده، با اینکه مادی است خصوصیات غیر مادی ندارد. متفکران اسلامی در اینجا بحثی را پیش کشیده‌اند که قدرت به محالات ذاتیه تعلق نمی‌گیرد و این عدم تعلق به دلیل عجز خالق نیست؛ بلکه به علت متعلق قدرت است که امکان تحقق آن وجود ندارد.

این اشکال را اخیراً منتقدان غربی پیش کشیده‌اند؛ پیش از آن، متفکران مسلمان آن را مطرح کرده و به آن پاسخ داده‌اند. ابن سینا در کتاب الاهیات شفا در باب شرّیت عالم می‌گوید:

اگر بگویند که چرا خدا مانع شرّ در عالم نشد تا جهانی که خیر محض است، متحقق شود، در پاسخ باید گفت: اگر عالم مادی که تلازم اجتناب‌ناپذیر با شرور دارد، به گونه‌ای خلق می‌شد که در آن شرّی متحقق نبود، دیگر مادی نبود؛ عالم دیگری بود که خیر محض است؛ در حالی که چنین عالمی را خداوند پیش از این خلق کرده است.[۲]

ملاصدرا نیز در کتاب اسفار این اشکال را مطرح می‌کند و سپس می‌کوشد تا به آن پاسخ دهد:[۳]

بنابراین، ممکن نیست قوانین عالم ماده به گونه‌ای دیگر باشد. اگر جز این باشد، جهان ما دیگر عالم ماده نخواهد بود و چون خداوند حکیم، عالم، قادر و خیرخواه مطلق است، اگر امکان خلق چنین جهانی مادی بود، آن را خلق می‌کرد و چون خلق نکرده است، امکان وجود

---

۱. جان هاسپرز، *همان*، ص ۱۱۲.

۲. ابن سینا، *الاهیات شفا*، ص ۴۲۱.

۳. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، ج ۷، ص ۷۸.

آن نبوده است.

اما در جواب این سؤال که آیا بهتر نبود که خداوند به دلیل شرور اندک این عالم، از خلقت عالم ماده صرف نظر می‌کرد؟ می‌توان گفت که ترک خیر کثیر عالم ماده به دلیل وجود شرور اندک، با فیض الهی منافات دارد؛ زیرا ترک خیر کثیر به دلیل شرّ قلیل، خود شرّ کثیر محسوب می‌شود آیا روا است که از خلق آتش به دلیل شرّ اندکی که ممکن است در پی داشته باشد، اجتناب کرد؟ اگر آتش خلق نشود، خیرات بی شماری که از آن حاصل می‌آیند، از میان می‌روند.

اشکال کم‌تر بودن خیرات نسبت به شرور

اشکال دیگر که بعضی پیش کشیده‌اند این است که خیرات این عالم نسبت به شرور آن کم‌تر است.

در پاسخ می‌توان گفت:

ـ این نظر خلاف وجدان آدمی است. چون انسان به منافع مثلاً آتش می‌نگرد، منافع و خیرات آن را بر بدی‌هایش ترجیح می‌دهد و همچنین است هر شیئی دیگر که در این جهان وجود دارد.

ـ در همه این شرور، آدمی خود را ملاک و معیار می‌داند. اگر این معیار راکنار بگذارد، در نظر او چیزی در عالم شر نیست.

ـ اگر بپذیریم که در عالم شرّی وجود دارد، این حقیقت را نمی‌توانیم انکار کنیم که انسان با عقل خود می‌تواند بر بسیاری از آنها فائق آید. زلزله، طوفان و سیل در طبیعت وجود دارد؛ ولی انسان می‌تواند با ساختمان‌های مستحکم و سیل‌بند از خسارت‌های آنها جلوگیری کند. بسیاری از زیان‌های شرور طبیعی، نتیجهٔ عملکرد نادرست آدمیان است و با اجتناب از آنها و دوری از گناهان، می‌توان از این زیان‌ها دوری جست.

ـ انسان بسیاری از امور را شرّ می‌پندارد به این دلیل که باعث مرگ او می‌شوند، اما اگر

مرگ را نه پایان زندگی بلکه ورود به دنیای دیگر بداند، بسیاری از آنها شرّ لحاظ نمی‌شوند.

ـ ملاک سنجیدن خیرات با شرور، کیفیت است نه کمیت. اگر یک کیلو طلا را با چند خروار سنگ ریزه مقایسه کنیم، کدام یک ارزش بیش‌تری دارد؟ طلا یا سنگ‌ریزه؟ با ارزشی که طلا دارد می‌توان هزاران برابر آن سنگ ریزه‌ها را تهیه کرد. بنابراین در سنجش خیر و شر در عالم، ملاک کیفیت است نه کمیت. بر اساس این‌گونه داوری، بسیاری از شرور توجیه می‌شوند. از این‌رو در روایات اسلامی می‌خوانیم: «لولاك لما خلقت الافلاك؛ اگر تو پیامبر نبودی، جهان را خلق نمی‌کردم.»

۲. شر ناشی از آزادی انسان است

خداوند به انسان، نعمت آزادی و اختیار ارزانی داشته و خوبی‌ها و بدی‌ها را نیز به او الهام کرده است. همچنین دستورهای سعادت بخشی را از طریق رسولان برای تکامل به انسان هدیه فرموده است. آدمی می‌تواند با اختیار، راه تکامل را که پیروی از وجدان و پیامبران الهی است طی کند و می‌تواند نافرمانی کند و به وجدان و دستورهای الهی رو نکند. برخی آدمیان با اختیار خود، اعمال شرورانه‌ای انجام می‌دهند که لازمه این اعمال، رنج و عذاب دیگران است. بنابراین شر در جهان از شرارت انسان حاصل می‌شود و شرارت انسان نیز ناشی از آزادی و اختیار او است.

خداوند به دو گونه می‌توانسته است انسان را خلق کند:

ـ بدون اختیار و یا به تعبیری مجبور، تا هیچ گناهی از او سر نزند؛

ـ مختار و آزاد تا مراحل کمال و سعادت را با اختیار طی کند. لازمه این گونه آفرینش است که برخی آدمیان، به اعمال شرورانه روی آورند.

صورت اول، مستلزم این است که انسان و اعمال او ارزشی نداشته باشد؛ اما در صورت دوم خیرهای فراوانی از گذر اختیار عاید انسان می‌شود و انسان با اختیار، بسیار بهتر از انسان بی‌اختیار است. حکمت و لطف خدا ایجاب می‌کند که آدمی با اختیار

آفریده شود. جان هاسپرز از منتقدان غربی، در این‌باره می‌گوید:

> احتمالاً این راه حل، جدی‌ترین تلاشی است که برای رهایی از مسئله شرّ صورت گرفته است ـ حتی اگر این راه حل بتواند، شرور اخلاقی را توجیه کند، ولی شرور طبیعی را توجیه نمی‌کند[۱]

در جواب انتقاد هاسپرز می‌توان گفت که اولاً این راه حل، شرّ اخلاقی را هدف گرفته است نه طبیعی را. ثانیاً بسیاری از شرور طبیعی ناشی از عملکرد نادرست و گناه انسانی‌اند. اگر انسان رفتار و کردار درست در پیش گیرد، می‌تواند بسیاری از شرور طبیعی را از راه خویش بردارد؛ مثلاً با عقل خدادادی خانه‌های مستحکمی در برابر زلزله بسازد و از زلزله ایمن بماند. بسیاری از گناهان انسانی شرور طبیعی را در پی می‌آورند و انسان با دوری از گناهان می‌تواند از سختی‌ها و مصائب فراوانی رهایی یابد. خداوند در قرآن می‌فرماید:

> و اگر مردم شهرها ایمان آورده و به تقوا گراییده بودند، قطعاً برکاتی از آسمان و زمین بر ایشان می‌گشودیم؛ ولی تکذیب کردند؛ ولیکن [پیام‌ها و نشانه‌های ما را] دروغ شمردند، پس آنها را به‌سزای آنچه می‌کردند گرفتار ساختیم.[۲]

مفهوم آیه این است که اگر انسان‌ها ایمان نیاورند و تقوا پیشه نکنند، برکات الهی از زمین و آسمان بریده می‌شود و آنان به سختی می‌افتند. نیز می‌فرماید:

> فساد در خشکی و دریا به سبب کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شده است؛ خدا می‌خواهد نتیجه بعضی از اعمالشان را به آنان بچشاند، شاید به [سوی حق] باز گردند![۳]

بدین‌سان، عذاب الهی ریشه در اعمال زشت و نادرست آدمیان دارد.

---

۱. جان هاسپرز، همان، ص ۱۱۸.

۲. وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ. اعراف (۷) : ۹۶.

۳. ظَهَرَ الْفَسادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. روم (۳۰) : ۴۱.

اما در بارهٔ رنج و دردی که از اعمال یک فرد به فرد دیگری می‌رسد می‌توان گفت:

- چنان که گذشت، بسیاری از این رنج‌ها و دردها، شرّ نیستند؛ بلکه باعث تکامل و رشد اخلاقی برخی از افراد ستم دیده می‌شوند.

- بسیاری از درد و رنج‌هایی که از ستمگران به مردم می‌رسند، نتیجه عملکرد خود مردمند. اگر آنان با هم متّحد شوند و علیه ظالم بشورند، دیگر ظلم و درد و رنجی نخواهد بود. خداوند در این‌باره می‌فرماید:

> در حقیقت، خدا حال قومی را تغییر نمی‌دهد مگر آنان خود حال خویش را تغییر دهند.[1]

بنابراین، آفرینش انسان آزاد و مختار بهتر است از آفرینش انسان مجبور، گرچه گاهی از آزادی و اختیار، سوءاستفاده شود.

۳. شر ناشی از جزئی‌نگری است

برخی متفکران معتقدند اینکه انسان‌ها بسیاری از امور را شر می‌دانند، ریشه در قضاوت‌های سطحی و جزئی و تنگ‌نظرانه و شتاب‌زده دارد. اگر آنان از آگاهی وسیع‌تر و جامع‌تری برخوردار بودند، هیچ‌گاه به شر بودن برخی امور، حکم نمی‌کردند. خداوند از روی علم و حکمت نامتناهی خود، بهترین جهان ممکن را آفریده است که هر چیز آن به جای خود است؛ ولی آدمیان، که از دانش اندکی برخوردارند، نمی‌توانند در بارهٔ جهان به درستی داوری کنند. برای مثال، کسی که فقط چاه فاضلاب ساختمان را می‌بیند و از دیگر بخش‌های آن، بی‌خبر است، قضاوت درستی در باره‌اش نخواهد داشت. اما اگر بصیرت جامع و کاملی از ساختمان داشته باشد، خواهد دید که وجود چاه نه تنها بد نیست، بلکه برای ساختمان بسیار لازم است.

قرآن مجید دلیل ناخوش دانستن برخی امور را ناشی از عدم شناخت جامع و کامل

---

۱. إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ. رعد (۱۳) : ۱۱.

می‌داند و می‌فرماید:

> و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما خوب است، و بسا چیزی را دوست می‌دارید و آن برای شما بد است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.[۱]

ملاصدرا فصلی از کتاب اسفار را به این موضوع اختصاص داده است:

> دربارهٔ آنچه عموم مردم در این عالم شرّش می‌پندارند؛ ولی اراده ازلی خداوند آن را برای کائنات خیر می‌داند.[۲]

البته این بدان معنا نیست که خیر خدا با خیر انسان کاملاً فرق دارد؛ همان‌گونه که برخی منتقدان غربی مطرح نموده‌اند.[۳] آدمیان می‌توانند به حسن و قبح بسیاری از امور آگاهی پیدا کنند؛ ولی اذعان به این احکام باعث نمی‌شود که بدی و خوبی همه امور را با علم اندک خود، بازشناسند.

۴. شر ناشی از جهل انسان است

ما نخست با برهان وجوب و امکان یا برهان صدّیقین (فیلسوفان اسلامی) یا دیگر براهین، وجود خدا را اثبات می‌کنیم. چون وجود خدا را اثبات کردیم، با براهین دیگر اثبات می‌کنیم که واجب الوجود بالذات باید همهٔ کمالات را به صورت وجوب دارا باشد و او از جمیع جهات واجب الوجود است و در این صورت، جامع جمیع کمالات است. بنابراین، خدا، عالم، قادر مطلق و کاملاً خیر است. اگر به چنین نتیجه‌ای رسیدیم، مسئله شر به خوبی حل می‌شود:

---

۱. وَ عَسىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ. بقره (۲) : ۲۱۶.

۲. فی ان وقوع ما یعده الجمهور شروراً فی هذا العالم قد تعلقت به الاراده الازلیه صلاحاً لحال الکائنات. ملاصدرا، *اسفار*، ج ۷، ص ۶۱ و ۱۰۶.

۳. جان هاسپرز، همان، ص ۱۲۴.

برای روشن شدن بحث ارائه مثالی لازم است: یک دانشمند بزرگ ریاضی را در نظر بگیرید که کتابی در بارهٔ ریاضیات نگاشته است. می‌دانیم که او این کتاب را کاملاً عالمانه و بدون اشتباه و خطا نگاشته است؛ یعنی همهٔ کلمات، حروف و اعداد را از روی علم و آگاهی برگزیده است. باز می‌دانیم که کسی آگاه‌تر و عالم‌تر از او در علم ریاضی نیست. حال اگر کتاب را مطالعه کنیم و برخی قسمت‌ها را مبهم یا ناسازگار با قسمت‌های دیگر ببینیم، برای حل این مشکل چه راهی وجود دارد؟

به نظر می‌رسد که برای حل مشکل دو فرضیه وجود دارد:

اوّل. ابهام و ناسازگاری ناشی از نویسنده آن است؛

دوم. ابهام و ناسازگاری ناشی از ضعف علمی و عدم تسلط کافی ما بر موضوع کتاب است.

ما می‌دانیم نویسنده کتاب عالم و آگاه است و یقین داریم که مطالب را اشتباه ننوشته است و به دلیل احاطه علمی او، احتمال خطا هم وجود ندارد. بر اساس این مقدمات فرضیه دوم به واقع نزدیک‌تر می‌نماید؛ یعنی ابهام و ناسازگاری را ناشی از ناتوانی علمی خود خواهیم دانست.

حال عین همین مطلب را برای جهان فرض می‌کنیم. ما تصدیق کرده‌ایم که خالقی که عالم و قادر مطلق و کاملاً خیر است، جهان را آفریده است. در این جهان، ما مخلوقات آگاه او، با پدیده‌های مبهم و ناخوشایندی روبه‌رو می‌شویم که نام شر بر آنها می‌گذاریم. برای رفع این مشکل دو فرضیه وجود دارد:

اوّل. ابهام و ناخوشایندی (مسئله شر) ناشی از خالق است؛

دوم. این ابهام و ناخوشایندی ناشی از ضعف علمی ما است.

فرضیه اول درست نیست؛ زیرا می‌دانیم که جهان، مخلوقِ موجودی عالم، قادر مطلق و کاملاً خیر است و اثر چنین موجودی، بی‌عیب و کامل است و همهٔ اجزای آن حساب شده انتخاب شده‌اند و همچنین روابط بین پدیدارها نیز از سر علم و آگاهی و خیرخواهی است.

حال اگر ما با پدیده‌های مبهم و ناخوشایندی مواجه شویم، نمی‌توانیم آنها را ناشی از ضعف و ناتوانی خالق بدانیم؛ زیرا پیش‌تر اثبات کردیم که او عالم و قادر مطلق و کاملاً خیر است. بنابراین، چاره‌ای جز توسل به فرضیه دوم نداریم.

از امیرالمؤمنین علی ﷺ روایتی نقل کرده‌اند که ما را به آنچه گفتیم راه می‌نماید:

> دنیا پابرجا نمانده مگر بر آنچه خدا برای آن قرار داده از بخشش‌ها و آزمایش و پاداش در روز رستاخیز و بر آنچه خواستند از آنچه نمی‌دانیم، پس اگر چیزی از امور بر تو مشکل شد [مپندار که از روی حکمت و مصلحت نبوده، بلکه] آن را بر نادانی خود حمل کن؛ زیرا تو در نخستین بار آفرینشت نادان بودی و سپس دانا شدی، و چه بسیار است چیزها که به [حکمت و مصلحت] آنها نادانی و اندیشه‌ات سرگردان است و بینایی‌ات در آن حیران است و سپس بینا می‌گردی.[1]

رازِ وجود شرور جهان

تاکنون به برخی از رازهای وجود شرور در جهان اشارت بردیم و در اینجا فهرست‌وار آنها را توضیح می‌دهیم. پرسش این است که چرا جهان به‌گونه‌ای آفریده شده است که دارای شرّ و نقص است؟ فایدهٔ این شرور چیست؟

۱. شرور؛ لازمه ذاتی عالم ماده

تزاحم و تضاد از ویژگی‌های ذاتی عالم ماده است. اگر این ویژگی‌ها نبود، چیزی به نام عالم مادی وجود نداشت. یا باید این ویژگی‌ها همراه عالم ماده باشد و یا اصلاً چنین عالمی موجود نباشد؛ از طرف دیگر، حکمت و لطف خدا ایجاب می‌کند که عالم مادی خلق شود؛ زیرا خیر آن بیش‌تر از نقص و شرّ آن است، و ترک خیر کثیر به سبب شرّ قلیل، خلاف حکمت و لطف الهی است.

---

۱. *نهج‌البلاغه*، نامه ۳۱.

۲. شرور؛ علت شکوفا شدن استعدادها

ساختار آدمی به‌گونه‌ای است که بسیاری از توانایی‌ها و استعدادهای او در سایه مواجهه با سختی‌ها و مشکلات، شکوفا می‌شود. بسیاری از اختراعات و ابتکارات، در برخورد با مشکلات و سختی‌ها، حاصل می‌شوند. بنابراین، وجود شرور برای تکامل روحی و معنوی و علمی انسان سودمند است. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> پس با دشواری، آسانی است. آری با دشواری آسانی است.[1]

امام علی علیه‌السلام در این‌باره می‌فرمایند:

> بدانید که شاخه درختی که در بیابان می‌روید، سخت‌تر و پوست سبزه‌های خوش نما نازک‌تر و آتش گیاهان صحرایی افروخته‌تر و خاموشی آنها دیرتر است.[2]

بدین‌سان، سختی و مشکلات، سبب استقامت و پایداری و آسانی‌اند و به تعبیری، وجود بدی‌ها و زشتی‌ها، در پدید آمدن مجموعه زیبای جهان، ضروری است. حتی زیبایی‌ها، جلوه خود را از زشتی‌ها برمی‌گیرند. اگر زشتی و بدی نبود، زیبایی و خوبی مفهوم نداشت.

۳. شر؛ عاملی برای بیداری از غفلت

از فواید شرور و سختی‌ها آن است که آدمی را از خواب غفلت بیدار می‌کنند. راننده‌ای را در نظر بگیرید که بر اثر غفلت، به قوانین راهنمایی و رانندگی بی‌اعتنا است. اگر او همچنان غافل بماند، موجب نابودی خود و دیگران می‌شود. چون پلیس،به عنوان هشدار، او را جریمه کند و از ادامه مسیر باز دارد، این سختی و ناراحتی به نفع او است و باعث بیداری و هوشیاری‌اش می‌شود تا از پیامدهای ناگوار دور بماند.

خداوند نیز در قرآن کریم از سختی‌ها و مشکلات به عنوان عاملی برای بیداری از خواب

---

۱. فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً. حشر (۵۹) : ۵ و ۶.

۲. *نهج‌البلاغه*، نامه ۴۵.

غفلت یاد می‌کند:

و قطعاً غیر از عذاب بزرگ‌تر [عذاب آخرت] از عذاب نزدیک‌تر [عذاب دنیا] به آنان می‌چشانیم، امید آنکه [به سوی خدا] باز گردند.[۱]

بنابراین، شرور، عاملی برای عبرت آموزی است تا شاید پند گیرند و به راه راست هدایت شوند.

۴. شرور؛ هدیه‌ای به بندگان خاص

بنابر برخی روایات، هنگامی که خدا به بنده‌ای لطف ویژه‌ای دارد، او را گرفتار سختی می‌کند. امام صادق ﷺ در این‌باره می‌فرماید:

چون خداوند بنده‌ای را دوست بدارد، او را در دریای سختی‌ها غوطه‌ور می‌سازد[۲]

باز امام صادق ﷺ می‌فرماید:

پیامبران بیش‌تر از دیگر مردم به بلا دچار می‌شوند و سپس کسانی که بدیشان شبیه‌ترند؛ هرچه شبیه‌تر، بلا هم بیش‌تر.[۳]

بنابراین، بلا و مصیبت برای دوستان و بندگان خاص خدا، لطفی است که به‌صورت مصیبت، جلوه می‌نماید.

۵. شرور؛ آزمون الهی

گاه خداوند، بندگانش را با مصیبت و سختی می‌آزماید تا مؤمنان راستین بازشناخته گردند؛ درست همان‌گونه که آدمیان، طلای ناخالص را با حرارت، ناب می‌کنندو زیبایی و بهایی

---

۱. وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. سجده (۳۲) : ۲۱ .

۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۵، ص ۵۵ ؛ مرتضی مطهری، *عدل الهی*، ص ۱۷۹.

۳. همان، ص ۵۶ .

بیش‌تر به آن می‌بخشند. همچنین خداوند برخی بندگان را در کوران رنج و مصیبت و مشکلات، محک می‌زند تا خالص و ارزش‌مندتر گردند. در قرآن مجید آمده است:

آیا مردم گمان کردند همین که بگویند «ایمان آوردیم» به حال خود رها می‌شوند و آزمایش نخواهند شد؟ ما کسانی را که پیش از آنان بودند آزمودیم [و این‌ها را نیز امتحان می‌کنیم] تا به علم خدا دربارهٔ کسانی که راست می‌گویند و کسانی که دروغ می‌گویند تحقق یابد.[۱]

البته فواید دیگری نیز می‌توان برای شرور برشمرد که ما را مجال آن نیست.

---

۱. أحسب الناس أن یترکوا أن یقولوا آمنا و هم لا یفتنون ۞ و لقد فتنا الذین من قبلهم فلیعلمن الله الذین صدقوا و لیعلمن الکاذبین. عنکبوت (۲۹): ۲ و ۳.

برای پژوهش

۱. چرا وجود خیر و شر برخی را به دوگانه‌انگاری در خالق رهنمون کرده است، پاسخ آن چیست؟

۲. تفاوت خوبی و بدی عقلی و عادی و نیز تأثیر حسن و قبح عقلی در معارف دینی چیست؟

۳. خیر و شر از دیدگاه متفکران اسلامی و غربی به چه معناست.

۴. تأثیر شرور بر شکوفایی استعدادهای آدمی را شرح دهید.

۵. با وجود بلاهای طبیعی و گرفتاری‌های اجتماعی و وجود افراد ناقص‌الخلقه چگونه می‌توان عدل الهی را توجیه کرد؟

۶. آیا می‌توان بدون کمک وحی به تمام خوبی‌ها و بدی‌ها آگاهی پیدا کرد؟

۷. نگاه خوشبینانه به جهان هستی یا نگاهی که عالم را در مجموع خیر می‌داند بر زندگی انسان چه تأثیری دارد؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. امام خمینی، *عدل الهی از دیدگاه امام خمینی*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۸۲.

۲. مطهری، مرتضی، *عدل الهی*، انتشارات صدرا، قم ۱۳۸۵.

۳. مطهری، مرتضی، *توحید و مسأله شرور در مجموعه آثار*، ج ۴، انتشارات صدرا، قم ۱۳۷۴.

۴. سبحانی، جعفر، *حسن و قبح*، مؤسسه امام صادق، قم ۱۳۸۲.

۵. محمدرضایی، محمد، *الاهیات فلسفی*، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۳.

۶. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن (خداجویی و خداشناسی در قرآن مجید)*، ج ۲، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۱.

۷. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، ج ۱، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

بخش پنجم

توحید و شرک

مراتب توحید

از منظر قرآن، توحید و شرک در زندگی انسان نقش اوّل را برعهده دارد؛ زیرا اعمال و رفتار انسان، جلوهٔ عقیده و اندیشه او است. اگر اندیشه او توحیدی گردد، اعمال او نیز صبغه توحیدی به خود می‌گیرد و اگر شرک در اندیشه و قلب او راه یابد، در اعمال او نیز متجلی می‌شود. مراتب توحید عبارتند از:

۱. توحید در ذات؛ ۲. توحید در صفات؛ ۳. توحید در خالقیت؛ ۴. توحید در ربوبیت؛ ۵. توحید در حاکمیت؛ ۶. توحید در اطاعت؛ ۷. توحید در تقنین و تشریع؛ ۸. توحید در عبادت و پرستش.

۱. توحید در ذات (ذاتی)

مقصود از توحید ذاتی، این است که خدا یگانه و بی همتا و بی مانند است. به عبارت روشن‌تر، ذات خدا به گونه‌ای است که تعدد و کثرت بر نمی‌دارد و نمی‌توان در عالم خارج و ذهن، برای او فرد دیگری تصور کرد.

توحید ذاتی در قرآن و روایات

قرآن و روایات به روشنی بر یگانگی و بی همتایی خدا و تعدد ناپذیری ذات مقدّس او دلالت دارد. از جمله آیات قرآن کریم در این‌باره عبارتند از:

> خدا گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست و فرشتگان و صاحبان دانش گواهی می‌دهند. در حالی که [خداوند در تمام عالم] به عدالت قیام دارد؛ معبودی جز او نیست که هم توانا و هم حکیم است.[۱]

در این آیه خداوند، فرشتگان و عالمان به روشنی بر توحید شهادت می‌دهند. در آیه‌ای دیگر آمده است:

> قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ.[۲]
>
> بگو: خدا، یکتا و یگانه است؛ خدای صمد، نه کس را زاده، نه زاییده از کس و برای او هیچ‌گاه شبیه و مانندی نبوده است.

امیرالمؤمنین علی ﷺ در این‌باره می‌فرماید:

> هو واحد لیس له فی الاشیاء شبه.
>
> او یکی است، و برایش در میان موجودات، مانندی نیست.
>
> و انه عزوجل احدی المعنی لا ینقسم فی وجود و لا وهم و لا عقل.[۳]
>
> او اَحَدِیُ المعنی است؛ برای او نه در خارج و نه در وهم و نه در عقل، جزء متصور نیست.

از این آیات و روایات به خوبی بر می‌آید، که خدا یگانه و بی‌همتا است و نیز ذات او بسیط است و دارای جزء نیست.

---

۱. شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلاٰئِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِلٰهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ. آل عمران (۳) : ۱۸.

۲. توحید (۱۱۲) : ۱ ـ ۴.

۳. صدوق، *التوحید*، ص ۸۴، باب ۳، حدیث ۳.

دلیل عقلی بر توحید ذاتی

عقل نیز دلالت دارد که خدا یکتا و بی همتا است و ذات او بسیط و تعددناپذیر است و اینک می‌کوشیم به اجمال به توضیح این حقیقت برخیزیم. وجود خدا بی‌نهایت است و موجود بی‌نهایت تعدد بردار نیست؛ اما چرا؟ اگر موجودی، محدود باشد، وجود او ملازم آمیختگی با عدم و نیستی است. موجودات محدود در مکان و زمان، ابتدا و انتهای وجود آنها پایان می‌پذیرد و به تعبیری معدوم می‌گردند و می‌توانیم بگوییم وجود او، قبل و بعد از آن مکان و زمان خاص، نیست. بنابراین، هر موجود محدودی با عدم آمیخته است و موجودی که با عدم آمیخته است، خدا نیست؛ زیرا قبل و بعد از زمان و مکان خاص وجود ندارد و به تعبیری، حادث است و هر حادثی، معلول و ناقص است. نتیجه آنکه خدا، محدود نیست؛ بلکه نامحدود و نامتناهی است.

موجود نامحدود، تعدد نمی‌پذیرد. اگر موجود نامحدود را متعدد بدانیم، برای حفظ دوگانگی به ناگزیر هر یک را باید از جهتی و یا جهاتی نهایت‌پذیر بدانیم تا بتوانیم بگوییم، این غیر از آن است، زیرا اگر دو چیز از هر جهت عین یکدیگر باشند، قطعاً دو موجود نخواهند بود. بنابراین، موجود نامحدود و نامتناهی، تعددپذیر نیست؛ زیرا اگر تعدد بپذیرد، نامتناهی نخواهد بود.

به عبارت دیگر، لازمه غیریت و دوگانگی، آن است که وجود هر یک از آنها، از وجود دیگری خارج باشد و آنجا که اوّلی است، از دوّمی خبری نیست و بالعکس. این همان نهایت‌پذیری و محدودیت است؛ در حالی که خدا نامحدود و نامتناهی است و در نتیجه دوگانه نیست.

برای روشنی این مطلب، به مثالی توجه کنید: اگر جسمی در همه ابعادش، به‌طور بی‌نهایت بزرگ گردد، دیگر نمی‌توان جسم دیگری که آن نیز، در تمام ابعادش بی‌نهایت است، فرض نمود؛ زیرا جسم نخست، همه فضا و مکان را پر کرده و برای جسم دیگر مکانی باقی نمانده است. با این فرض، اگر جسم دوّمی را فرض کنید، آن جسم یا قطعاً عین اوّلی

خواهد بود و یا جسم نخست از جهتی و یا جهاتی، متناهی و محدود است.

ذات خدا بسیط است و جزء ندارد

اگر فرض شود که ذات خدا مرکّب از اجزائی است که بالفعل وجود دارند، یا همه اجزای مفروض، خدا و واجب الوجود هستند و یا دست کم، بعضی از آنها ممکن‌الوجود و نیازمندند.

اگر همه اجزا، خدا و واجب الوجود باشند و نیازی به یکدیگر نداشته باشند، بازگشت این فرض به تعدد خدا و واجب الوجود است که در بحث قبلی، ابطال گردید. اگر فرض شود که همه آنها به یکدیگر نیازمندند، با فرض خدا و واجب الوجود بودن آنها ناسازگار است.

اگر فرض شود که یکی از آنها بی‌نیاز از دیگران است، خدا، همان موجود بی نیاز است و ترکیب مفروض، به عنوان ترکیبی از اجزای حقیقی، واقعیتی نخواهد داشت؛ زیرا هر مرکّب حقیقی نیازمند اجزای خود است. و اگر فرض شود که بعضی از اجزای آن، ممکن الوجود است، ناچار جزء ممکن الوجود مفروض، معلول خواهد بود. اکنون اگر فرض شود که آن جزء، معلول جز دیگر است، معلوم می‌شود که آن دیگری، در واقع، واجب الوجود یا خدا و دارای وجود مستقلی است و فرض ترکیب حقیقی بین آنها نادرست است. و اگر فرض شود که جزء ممکن الوجود، معلول واجب الوجود دیگری است، لازمه‌اش تعدد واجب الوجود یا خدا است که بطلان آن ثابت گردید.

بنابراین، فرض ترکیب ذات خدا یا واجب الوجود، از اجزاء بالفعل به هیچ وجه فرض صحیحی نیست.

تثلیث

از دیدگاه اسلامی، تثلیث (خدای پدر، خدای پسر و خدای روح‌القدس) باطل است. زیرا که از دو حال خارج نیست:

یا هر یک از این سه خدا، دارای وجود و شخصیت مجزا و جداگانه‌ای هستند، یعنی هر یک از آنها خدایی مستقل می‌باشند. در این صورت با یکتایی خدا مخالف است.

۲. با این که سه خدا دارای یک شخصیت بوده، و هر یک جزیی از آن را تشکیل می‌دهند. در این صورت نیز مستلزم ترکیب بوده و با بساطت خدا مخالف است.

قرآن در این‌باره می‌فرماید:

۱. آنها که گفتند: خداوند همان مسیح فرزند مریم است به یقین کافر شدند، (با این که خود) مسیح گفت: ای بنی اسرائیل! خداوند یگانه را، که پروردگار من و شماست، پرستش کنید؛ زیرا هرکس شریکی برای خدا قرار دهد، خداوند بهشت را بر او حرام کرده است؛ و جایگاه او دوزخ است؛ و ستمکاران، یار و یاوری ندارند.[1]

۲. ای اهل‌کتاب، در دین خود غلوّ مکنید، و درباره خدا جز (سخن) درست مگویید، مسیح، عیسی بن مریم، فقط پیامبر خدا و کلمه اوست که آن را به مردم القا نمود و روحی از جانب اوست. پس به خدا و پیامبرانش ایمان بیاورید و نگویید (خدا) سه گانه است. (ازاین سخن) خودداری کنید که برای شما بهتر است....[2]

بنابراین، از آیات قرآن کریم به خوبی بر می‌آید که عیسی، فرزند مریم است؛ همچنان که خود مسیحیان نیز چنین عقیده دارند. حیات و مرگ انسان به دست خود نیست و کسی که حیات و مرگ او، به دست خود نیست، شایسته عنوان خدایی نیست. عیسی ﷺ همانند مادرش هنگام گرسنگی غذا می‌خورد و بدین‌سان، نیاز خود را رفع می‌نمود. نیاز، نشانه امکان و فقر است و موجود ممکن و فقیر، نمی‌تواند خدا باشد.

۲. توحید صفاتی

خدا واجد همه صفات کمال است و عقل و وحی بر وجود این کمالات در ذات خدا دلالت می‌کنند. بنابراین، خداوند، دانا، توانا، زنده، شنوا، بینا و... است. این صفات از نظر مفهوم با

---

۱. مائده (۵) : ۷۲.

۲. نساء (۴) : ۱۷۱.

یکدیگر تفاوت دارند. آنچه ما از «دانا» می‌فهمیم غیر از آن چیزی است که از «توانا» می‌فهمیم. امّا آیا این صفات، همان‌گونه که در مفهوم متفاوتند، در وجود خارجی، یعنی در وجود خدا نیز مغایرت دارند یا یک ذات است که هم دانا است و هم توانا؟ در پاسخ باید گفت: از آنجا که مغایرت آنها در ذات خدا، ملازم با کثرت و ترکیب در ذات الهی است. صفات مزبور، در عین اختلاف مفهومی، در مقام عینیت، وحدت دارند. به تعبیر دیگر، ذات خدا در عین بساطت، همه این کمالات را دارد و آن گونه نیست که بخشی از ذات خدا را علم، بخشی دیگر را قدرت و بخش سوم را حیات تشکیل دهد. ذات خدا تماماً علم و تماماً قدرت و تماماً حیات و... است.

برای روشنی بیش‌تر به این مثال توجه کنید: هر یک از ما، معلوم خدا و در عین حال مخلوق اوییم. درست است که مفهوم «معلوم» غیر از مفهوم «مخلوق» است، ولی در مقام تطبیق، سراسر وجود ما معلوم و همچنین مخلوق خدا است، نه اینکه بخشی از ذات ما، معلوم خدا و بخش دیگر مخلوق او است. بنابراین، در مقام مصداق، هر یک عین دیگری و مجموع عین ذات ما است.

بدین‌سان، صفات ذاتی خدا، در عین قدیم و ازلی بودن، عین ذات اویند. از این‌رو، عقیده کسانی که صفات خدا را ازلی و قدیم، ولی زاید بر ذات می‌دانند، درست نیست؛ زیرا این نظریه در حقیقت از تشبیه صفات خدا به انسان سرچشمه گرفته است و از آنجا که صفات انسان، زاید بر ذات اویند، تصور شده است که در خدا نیز چنین است؛ حال آنکه خدا به هیچ چیز مانند و شبیه نیست. امام صادق ﷺ در این‌باره می‌فرماید:

> خدا از ازل پروردگار ما بوده و هست، و پیش از آنکه معلوم و مسموع و مبصر و مقدوری وجود داشته باشد، علم و سمع و بصر و قدرت عین ذات او بودند.[1]

---

۱. لم یزل الله ـ جل و عزّ ـ ربنا و العلم ذاته و لا معلوم و السمع ذاته و لا مسموع، و البصرُ ذاتُه و لا مبصر و القدرة ذاته و لا مقدور. صدوق، *التوحید*، ص۱۳۹، باب ۱۱، حدیث ۱.

۳. توحید در خالقیت

توحید در خالقیت به این معنا است که در عالم، آفریدگار و خالقی جز خدا، وجود ندارد و هر موجودی که لباس هستی پوشیده است، مخلوق و آفریده او است. قرآن و عقل آدمی نیز بر این توحید گواهی می‌دهند. قرآن دراین باره می‌فرماید:

> بگو: خدا خالق همه چیز است و او است یکتا و پیروز.[۱]

از این آیات بر می‌آید که خدا، آفرینندهٔ هر چیزی است که لباس هستی به تن کند. همچنین علاوه بر وحی، عقل نیز بر توحید در خالقیت گواهی می‌دهد؛ زیرا خدا واجب‌الوجود است و همه اشیا غیر از خدا ممکن و نیازمند است و تبعاً وجود آنها از خدا است.

البته، توحید در خالقیت به معنای نفی اصل علیت در نظام هستی نیست؛ زیرا وجود علت و نیز علیت اشیا، از مظاهر اراده خدا به شمار می‌روند. خدا است که به خورشید و ماه گرمی و درخشندگی عنایت کرده است و هر گاه بخواهد، این ویژگی را از آنها می‌گیرد. از این‌رو، آفریدگاری یکتا و بی‌همتا است. قرآن نیز نظام علیت را در عالم تأیید می‌کند:

> خدا [همان کسی است] که بادها را می‌فرستد، تا ابرهایی را به حرکت درآورند، سپس آنها را در پهنه آسمان آن گونه که بخواهد می‌گستراند و متراکم می‌سازد.[۲]

در این آیه، به روشنی به تأثیر باد در به حرکت درآوردن ابرها، تصریح شده است. همچنین قرآن به پیامبرانی مانند حضرت عیسی ﷺ آفرینش را نسبت می‌دهد، که به اذن و قوه خدا است. گستره خالقیت خدا نسبت به همه پدیده‌ها، مستلزم آن نیست که کارهای زشت بندگان به خدا نسبت داده شود؛ زیرا هر پدیده‌ای به دلیل آنکه یک موجود امکانی است، نمی‌تواند بدون استناد به قدرت و اراده کلی خدا، جامه هستی بپوشد؛ اما در مورد انسان از آنجا که وی موجودی مختار و دارای اراده است، در فعل خود به تقدیر الهی، تصمیم‌گیری

---

۱. قُلِ اللهُ خالِقُ کُلِّ شَیْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهّارُ. رعد (۱۳) : ۱۶.

۲. اللهُ الَّذی یُرْسِلُ الرِّیاحَ فَتُثیرُ سَحاباً فَیَبْسُطُهُ فِی السَّماءِ کَیْفَ یَشاءُ. روم (۳۰) : ۴۸.

می‌کند و چگونگی شکل‌پذیری فعل از نظر اطاعت و معصیت به تصمیم‌گیری و اراده او بستگی دارد. خدا، اراده کرده است که آدمی، افعال خود را از سر اختیار انجام دهد و اعتقاد به جبر یا اراده خدا ناسازگار است.

۴. توحید در ربوبیت

توحید در ربوبیت، به معنای آن است که تنها خدا در اداره و تدبیر و کارگردانی جهان و انسان مؤثر است. توحید در ربوبیت دو جلوه دارد: تدبیر تکوینی و تدبیر تشریعی. از تدبیر تشریعی در عنوان جداگانه‌ای سخن خواهیم گفت. اکنون به توضیح توحید در قلمرو تدبیر تکوینی می‌پردازیم:

مقصود از تدبیر تکوینی، کارگردانی جهان آفرینش است. بدین معنا که اداره جهان هستی، همانند ایجاد و احداث آن، فعل خداوند یکتا است. در کارهای بشری تدبیر از احداث، تفکیک‌پذیر است؛ مثلاً فردی کارخانه می‌سازد و دیگری آن را اداره میکند؛ ولی در عالم آفرینش، آفریدگار و کارگردان یکی است. و نکته آن، این است که تدبیر جهان جدا از آفرینش‌گری نیست.

تاریخ انبیا نشان می‌دهد که مسئله توحید در خالقیت مورد مناقشه امت‌های آنان نبوده و اگر شرکی در کار بوده، بیش‌تر مربوط به تدبیر و کارگردانی عالم بوده است. برای مثال، مشرکان عصر حضرت ابراهیم خلیل ﷺ تنها به یک خالق اعتقاد داشتند؛ ولی به غلط می‌پنداشتند که ستاره، ماه یا خورشید مدبر جهانند و مناظره ابراهیم ﷺ نیز با آنان بر سر همین بوده است.[۱]

از آیات قرآن استفاده می‌شود که مشرکان عصر رسالت نیز بخشی از سرنوشت خود را در دست معبودهای خود می‌دانستند. قرآن می‌فرماید:

> آنان غیر از خدا معبودانی برای خویش برگزیدند به این امید که یاری شوند؛ ولی آنها [ایشان] نمی‌توانند آنان را یاری کنند؛ آنان [مشرکان] بسان سپاهی در حضرت بنهایند.[۲]

---

۱. انعام (۶) : ۷۶ـ۷۸.

۲. و اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ ۞ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَ هُمْ لَهُمْ جُندٌ مُحْضَرُونَ. یس (۳۶) ۷۴ و ۷۵.

قرآن در آیات متعددی به مشرکان هشدار می‌دهد که شما چیزهایی را می‌پرستید که قادر نیستند به خود و پرستش‌کنندگان خود سود و زیانی برسانند. این دسته از آیات حاکی از آن است که مشرکان عصر پیامبر ﷺ به سود و زیان رساندن معبودان خود معتقد بوده‌اند و این امر انگیزهٔ آنان به پرستش بتان بوده است. قرآن در برخی آیات، مشرکان را نکوهش می‌کند که چرا برای خدا در امر تدبیر همتایانی فرض کرده و یا برای آنها شئون خدایی قائل شده‌اند.

مشرکان، بتان را در پیروزی و مصونیت از خطر در سفر و نظایر آن، مؤثر می‌شمردند. و حتی شفاعت را حق آنان می‌دانستند و بر آن بودند که بتان بدون اجازه خدا، حق شفاعت دارند و در برخی موارد، پرستش بت را وسیله نزدیکی به خدا می‌دانستند.[1] قرآن از زبان مشرکان در روز رستاخیز نقل می‌کند که آنان در نکوهش خود و بتان چنین می‌گویند:

به خدا سوگند، ما در گمراهی آشکاری بودیم، زمانی که شما [بتان] را با خدا یکسان می‌گرفتیم.[2]

البته مشرکان معاصر پیامبر گرامی اسلام ﷺ در برخی امور مانند روزی دادن، زنده کردن و میراندن و تدبیر کلی جهان موحد بودند. قرآن می‌فرماید:

بگو: چه کسی شما را از آسمان و زمین روزی می‌دهد، یا چه کسی مالک [و خالق] گوش و چشم‌ها است و چه کسی زنده را از مرده، و مرده را از زنده بیرون می‌آورد و چه کسی امور [جهان] را تدبیر می‌کند؟ بزودی [در پاسخ] می‌گویند: خدا. بگو: پس چرا تقوا پیشه نمی‌کنید؟![3]

امّا توحید در ربوبیت، به معنای کشیدن خط بطلان بر هر نوع اندیشه تدبیر مستقل از اذن الهی برای غیر خدا است و دلیل توحید ربوبی روشن است؛ زیرا در مورد جهان و انسان، کارگردانی دستگاه خلقت جدا از آفرینش آن نیست و اگر خالق جهان و انسان یکی است، مدبر آنها نیز یکی بیش‌تر نیست. به دلیل همین پیوند روشن میان خالقیت و تدبیر جهان است

---

۱. بقره (۲) : ۱۶۵ ؛ زمر (۳۹) : ۳.

۲. شعراء (۲۶) : ۹۷ و ۹۸.

۳. یونس (۱۰) : ۳۱.

که خدای متعال در قرآن، آنجا که سخن از آفرینش آسمان‌ها به میان می‌آورد، خود را مدبر جهان می‌خواند و می‌فرماید:

خداوند همان کسی است که آسمان‌ها را، بدون ستون‌هایی که برای شما دیدنی باشد، برافراشت، سپس بر عرش استیلا یافت و خورشید و ماه را مسخر ساخت، که هرکدام تا زمان معینی حرکت دارند؛ کارها را او تدبیر می‌کند.[۱]

قرآن در آیه‌ای دیگر هماهنگی نظام آفرینش را دلیل یگانگی مدبر جهان دانسته است:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا.[۲]

اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله بود، نظام آنها به تباهی می‌گرایید.

البته توحید در تدبیر، با اعتقاد به مدبرهای دیگری که با اذن خدا انجام وظیفه می‌کنند، منافات ندارد.

۵. توحید در تشریع و تقنین

توحید در تشریع به این معنا است که قانون‌گذاری و تشریع فقط ویژهٔ خدا است؛ زیرا کسی که می‌تواند زمام امور زندگی بندگان خدا را به دست گیرد، جز خدا نیست. انسان خواهان زندگی اجتماعی است و هر اجتماعی نیازمند قانون است. قانون‌گذار باید دو ویژگی را دارا باشد:

اوّل. انسان شناس باشد؛ یعنی به همه رموز و اسرار جسمی و روانی انسان به طور دقیق آگاه باشد. نسخه پزشک در صورتی دقیق و کامل است که وی از اوضاع و احوال بیمار کاملاً آگاه باشد و نسخه را مطابق وضع مزاج بیمار و شرایط روحی او تجویز کند. انسان‌شناسی کامل‌تر از خدا وجود ندارد؛ زیرا هیچ کس آگاه‌تر از سازنده و خالق انسان به انسان نیست.

---

۱. رعد (۱۳) : ۲.

۲. انبیاء (۲۱) : ۲۲.

دوم. از هر نوع سودجویی مبراسته باشد؛ زیرا قانون‌گذاران ممکن است تحت تأثیر منافع شخصی، گروهی، قبیله‌ای و حزبی قانون وضع نمایند. تنها خدا است که عاری از این خصیصه است؛ زیرا نفعی در اجتماع ما ندارد و همچنین عاری از حس سودجویی است.

قرآن کریم نیز قانون‌گذاری و تشریع را از آنِ خدا می‌داند و می‌فرماید، هیچ‌کس حق ندارد به غیر آنچه خدا فرمان داده است، داوری کند:

و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده است، حکم نکند، ستمگر است.[۱]

البته برخی احکام قرآن احتیاج به تبیین دارند که این وظیفه پیامبر و ائمه اطهار است و آنان نیز رسالت تبیین را به عالمان و اسلام‌شناسان راستین محول کرده‌اند. فقیهان و مجتهدان نیز، قوانین و احکام الهی را کشف و سپس بیان می‌نمایند.

۶. توحید در اطاعت

توحید در اطاعت به این معنا است که تنها خدا را باید اطاعت کرد، انسان باید سخن او را بشنود و عمل کند. جهان هستی، از جمله انسان و همه توانایی‌هایش وابسته به خدا و از آنِ اویند و از این‌رو، تنها او شایسته اطاعت است. بدین دلیل است که قرآن تنها اطاعت خدا را توصیه می‌کند:

پس تا می‌توانید از مخالفت خدا بپرهیزد و به سخن او گوش فرا دهید و از فرمانش اطاعت کنید و انفاق کنید که برای شما بهتر است.[۲]

همچنین اطاعت از پیامبر، اطاعت از خدا است:

کسی که از پیامبر اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده است.[۳]

---

۱. وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ. همان، ۴۵.

۲. فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ اسْمَعُوا وَ أَطِيعُوا وَ أَنْفِقُوا خَيْرًا لِأَنْفُسِكُمْ. تغابن (۶۴) : ۱۶.

۳. مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ. نساء (۴) : ۸۰.

امّا مقصود از اطاعت پیامبر چیست؟ یکی از وظایف پیامبر ابلاغ پیام خدا است که به دو صورت انجام می‌گیرد:

ـ دریافت و ابلاغ آیات الهی که بر قلب پیامبر ﷺ نازل می‌شوند؛

ـ تبیین آیات الهی که در قالب احادیث متجلی شده‌اند. الفاظ احادیث[1] مربوط به خود پیامبر، ولی معانی آنها از جانب خدا است.[2] البته پیامبر غیر از مقام ابلاغ و تبیین وحی، مقامات دیگری از جمله فرماندهی دارد و برای اصلاح و اداره جامعه اسلامی امر و نهی صادر می‌کند، دستور جهاد می‌دهد، بسیج عمومی اعلام می‌کند و... که باید از این دستورها نیز اطاعت کرد.

همچنین، قرآن دستور می‌دهد که از اولی الامر و نیز از پدر و مادر اطاعت کنید. مصداق بارز اولی الامر، ائمه اطهار، سپس اسلام شناسان راستین، یعنی فقیهان و مجتهدانند. پیروی از پدر و مادر مشروط به این است که معصیت خدا در آن نباشد. امیرمؤمنان علی ؑ می‌فرماید:

> حق پدر و مادر بر فرزند آن است که فرزند، از فرامین آنها جز در نافرمانی خدا اطاعت کند.[3]

۷. توحید در حاکمیت

منظور از توحید در حاکمیت این است که حق حکومت اصالتاً مربوط به خدا است و حکومت دیگران باید به انتصاب و اجازه خاص یا عام او باشد. حکومت پیامبران و اولیای الهی همگی به اذن خدا است انسان‌ها در هیچ دوره‌ای بدون حکومت نبوده‌اند و اصولاً جامعه بر دو پایه استوار است: یکی قانون و دیگر، مجریان قانون. در اسلام حکومت هدف نیست؛ بلکه از آنجا که اجرای احکام و قوانین و تأمین اهداف عالی آن، بدون تشکیلات و سازمان سیاسی امکان‌پذیر نیست، نیازمندی به حکومت پیش می‌آید؛ چنان که پیامبر شخصاً دولت و حکومت تشکیل داد. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> حکومت برای کسی جز خدا نیست؛ فرمان داده است که فقط او را بپرستید.[4]

---

۱. لازم به ذکر است که در چاپ‌های قبلی کتاب تا چاپ پنجم به‌جای لفظ احادیث، آیات آمده بود که اصلاح گردید.

۲. نجم (۵۳) : ۳: و ما ینطق عن الهوی.

۳. فحق الوالد علی الولد ان یطیعه فی کل شی الا فی معصیة الله. *نهج البلاغه*، کلمات قصار، ش ۳۹۹.

۴. إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ. یوسف (۱۲) : ۴۰.

از این آیه به خوبی بر می‌آید که حکومت تنها از آن خدا است. البته اینکه حکومت تنها از آن خدا است، به این معنا نیست که هیچ انسانی حق حکومت ندارد؛ همان‌گونه که خوارج در زمان امیرالمؤمنین علی ﷺ چنین باوری داشتند. آنان خطاب به آن حضرت می‌گفتند:

حکومت از آن خدا است نه برای تو و نه برای یاران تو.[۱]

خوارج از این شعار، که به ظاهر پیروی از قرآن بود، معنای باطلی اراده کرده بودند و می‌خواستند بگویند که اصولاً نباید در زمین، حاکم و امیری باشد هرچند حکومت او مورد تأیید خدا باشد. نتیجهٔ این شعار، هرج و مرج جامعه اسلامی است. از این‌رو امیرالمؤمنین علی ﷺ در پاسخ آنان فرمود:

سخنی است حق که از آن باطل اراده می‌کنند. آری حکم، جز از آن خدا نیست؛ ولی اینان گویند فرمانروایی را جز خدا روا نیست.[۲]

بنابراین، معنای توحید در حاکمیت این است که حکومت از آن خدا است و کسانی که حکومت می‌کنند باید صلاحیت آنها مورد تأیید خدا و قرآن و روایات باشد.

۸. توحید در عبادت

یکتاپرستی، اساس دعوت همه پیامبران الهی در تمام ادوار تاریخ است. همه انسانها باید خدای یگانه را بپرستند و از پرستش موجودات دیگر بپرهیزند. قرآن در این‌باره می‌فرماید.

ما در میان هر امتی، رسولی برانگیختیم که خدا را بپرستید و از طاغوت اجتناب ورزید.[۳]

بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما یکسان است که جز خدای یگانه را نپرستیم و چیزی را شریک او قرار ندهیم.[۴]

---

۱. ان الحکم الا لله لا لك و لا لاصحابك. *نهج‌البلاغه*، خطبه ۳۹.

۲. همان.

۳. لَقَدْ بَعَثْنا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللهَ وَ اجْتَنِبُوا الطّاغُوتَ. نحل (۱۶) : ۳۶.

۴. قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللهَ وَ لا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً. آل‌عمران (۳) : ۶۴.

قرآن کریم در این آیه، یکتاپرستی را اصل مشترک میان تمام شرایع آسمانی می‌شمارد. همه ما در نماز، به توحید در عبادت گواهی می‌دهیم و اعلام می‌داریم: ای خدا! ما فقط تو را می‌پرستیم: إِيَّاكَ نَعْبُدُ.[۱]

بنابراین از آیات بر می‌آید که توحید در عبادت اصل مسلم همهٔ ادیان است و هیچ مسلمانی با آن مخالفت ندارد. اگر اختلافی دراین باره وجود دارد، مربوط به مصادیق است که برخی از مسلمانان، برخی افعال را عبادت می‌دانند؛ در حالی که برخی دیگر آن را تکریم و تعظیم می‌دانند.

برای روشنی این بحث باید عبادت را تعریف کنیم: عبادت آن است که انسان در برابر موجودی خضوع کند با این اعتقاد که او به طور مستقل سرنوشت جهان و انسان را و یا بخشی از سرنوشت آنها را در دست دارد و به تعبیر دیگر رب و مالک جهان و انسان است. از این تعریف روشن می‌شود که چرا سجده در برابر بت، عین شرک و بت‌پرستی است و سجده ملائکه بر آدم و سجده‌فرزندان یعقوب بر یوسف، عین توحید است. مشرکان در برابر بت سجده می‌کردند؛ زیرا معتقد بودند که بتان، مستقل از خدا، حق شفاعت دارند و عامل پیروزی در جنگ و دفع خطر در سفرند، ولی سجده ملائکه بر آدم و سجده فرزندان یعقوب بر یوسف، به این اعتقاد بود که اولاً آنها در سرنوشت انسان و جهان مستقل از خدا دخالت ندارند، و ثانیاً به فرمان خدا و یا تکریم و تعظیم عبد صالح خدا بوده است و این امر چیزی جز عبادت خدا نیست.

با توجه به این معیار، می‌توان مرز شرک و توحید را باز شناخت. بنابراین سجده بر بت شرک است، اما بوسیدن حجرالاسود و طواف به دور خانه خدا و سعی صفا و مروه شرک نیست؛ زیرا مسلمانان باور ندارند که سنگ و کوه، خدایند و مبدأ آثار خدایی‌اند. اگر چنین باوری داشته باشند، در ردیف مشرکان قرار می‌گیرند.

برخی می‌پندارند که توسل به انبیا و اولیای الهی و تبرک جستن به آثار و شفاعت از آنان

---

۱. فاتحه (۱) : ۵.

شرک است که جای دارد اینک به اجمال این مسئله را مورد بررسی قرار داده و پاسخ آن را از منابع دینی به دست آوریم.

توسل به اولیای الهی

با توجه به معنای عبادت، بی‌گمان توسل و تعلق به غیر خدا هنگامی شرک محسوب می‌شود که ما برای آنها در اثربخشی بدون اذن خدا اصالت و استقلال قائل شویم؛ ولی اگر آنها را وسایلی بدانیم که به مشیت و اذن الهی اثربخشی دارند و ما را به نتیجه مطلوب می‌رسانند، از مسیر توحید خارج نشده‌ایم.

ادای واجبات و مستحبات، همچون نماز، روزه، زکات و... همگی وسایل معنوی تقرب به خدایند؛ اما وسایل معنوی منحصر به این امور نیستند. برخی دیگر از آنها عبارتند از:

ـ توسل به نام‌ها و صفات حسنای الهی. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> اسماء حُسنی مخصوص خداوند است؛ پس خدا را به آنها بخوانید.[1]

در دعاهای مأثور، توسل به اسما و صفات الهی فراوان به چشم می‌خورد.

ـ توسل به دعای صالحان که برترین آنان، توسل به دعای پیامبران و اولیای خاص خدا است.

قرآن مجید به کسانی که بر خویشتن ستم کرده‌اند، فرمان می‌دهد که سراغ پیامبر روند و هم خود طلب مغفرت کنند و هم پیامبر برای آنان طلب مغفرت کند و نوید می‌دهد که در این صورت، خدا را توبه‌پذیر و رحیم خواهند یافت:

> اگر این مخالفان، هنگامی که به خود ستم می‌کردند [و فرمان‌های خدا را زیر پا می‌نهادند]، نزد تو می‌آمدند و از خدا طلب آمرزش می‌کردند و پیامبر هم برای آنها استغفار می‌کرد، خدا را توبه‌پذیر و مهربان می‌یافتند.[2]

---

۱. وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنىٰ فَادْعُوهُ بِهَا. اعراف (۷) : ۱۸۰.

۲. وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاؤُكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللّٰهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللّٰهَ تَوَّاباً رَحِيماً. نساء (۴) : ۶۴.

از آیات قرآن بر می‌آید که در امت‌های پیشین نیز چنین سیره‌ای جریان داشته است. برای مثال، فرزندان حضرت یعقوب ﷺ از پدر خواستند که برای آنان از خدا طلب آمرزش کند و حضرت یعقوب نیز در خواست آنان را پذیرفت و وعده استغفار داد:

> گفتند: پدر! از خدا آمرزش گناهان ما را بخواه که ما خطا کار بودیم. گفت: به‌زودی برای شما از پروردگارم آمرزش می‌طلبم که او آمرزنده و مهربان است.[1]

ممکن است برخی اشکال کنند که توسل به دعای صالحان در صورتی با توحید سازگار است که شخص مورد توسل در قید حیات باشد؛ ولی اکنون که انبیا و ائمه اطهار از دنیا رفته‌اند، توسل به آنان درست نیست. حتی اگر فرض کنیم که شرط توسل به نبی یا ولیّ خدا حیات است، توسل به آنها عملی غیر مفید است نه شرک؛ امّا ما معتقدیم که انبیا و اولیای الهی، در حیات برزخی‌اند. خداوند به صراحت می‌فرمایند: شهدای راه حق، زنده‌اند و انبیا و اولیای الهی که بیش‌تر آنها در زمره شهدایند و مقامی برتر دارند، از حیاتی برتر برخوردارند.

همچنین، همه مسلمانان در پایان نماز شخص پیامبر گرامی اسلام ﷺ را خطاب قرار داده، می‌گویند: السلام علیك ایها النبی و رحمة الله و برکاته. آیا سلام به پیامبر عمل لغوی است و پیامبر سلام‌ها را نمی‌شنود و هیچ پاسخی نمی‌دهد؟ بی‌شک پیامبر خدا زنده و در حیات برزخی است و همه سلام‌ها را می‌شنود و پاسخ می‌دهد. دلیل عقلی نیز بر جاودانه بودن روح آدمی ـ که حقیقت انسان است ـ گواهی می‌دهد.

بزرگداشت انبیا و اولیای الهی

برخی فرقه‌های مسلمان بزرگداشت پیامبر و اهل‌بیت آن حضرت را شرک می‌پندارند؛ امّا از این نکته غافلند که هرکس انبیا و اولیای الهی را تکریم می‌کند، برای آنان شأن خدایی قائل نیست و تنها چون مورد عنایت خداوندند، آنان را تکریم می‌کند و چنین عملی شرک نیست؛

---

۱. یوسف (۱۲) : ۹۷ و ۹۸.

بلکه عین توحید است. قرآن و روایات نیز این حقیقت را تأیید کرده‌اند:

بگو من برای ادای رسالت خدا از شما پاداشی نمی‌طلبم جز محبت به بستگان و نزدیکانم[۱]
پس کسانی که به او ایمان آوردند و بزرگش داشتند و یاری‌اش کردند و نوری را که با او نازل شده است پیروی کردند، آنان همان رستگارانند.[۲]

خداوند در این آیه برای رستگاران چهار ویژگی می‌شمارد: ایمان به پیامبر، تکریم او، یاری کردن او و پیروی از آنچه بر او نازل شده است. منظور از «عَزَّروه» همان تکریم و تعظیم پیامبر است و تکریم او منحصر به روزگار حیات مادی نیست؛ همان‌گونه که ایمان به او نیز چنین نیست. روایات نیز بر وجوب محبت به پیامبر و اهل‌بیت او پای می‌فشارند؛ چنان که پیامبر گرامی اسلام فرمود:

کسی مومن نیست مگر مرا بیش از خود دوست بدارد و فرزندان مرا بیش از فرزندانش، و خاندان مرا بیش از خاندان خود.[۳]

از این آیات و روایت به خوبی بر می‌آید که تکریم و بزرگداشت انبیا و اولیای الهی مورد تأکید قرآن است. اکنون با دو سؤال مواجهیم: اول. چه سودی از مهرورزیدن به پیامبر و خاندان او عاید انسان می‌شود؟ دوم. شیوه تکریم و مهر ورزیدن به پیامبر و خاندان او چگونه است؟

در پاسخ به سؤال اوّل می‌توان گفت: محبت به انسان باکمال و فضیلت، نردبان صعود انسان به سوی کمال است. هرگاه انسان، کسی را از صمیم دل دوست بدارد، می‌کوشد خود را همگون او سازد و آنچه مایه خرسندی او است، انجام دهد و آنچه او را آزار می‌دهد، ترک نماید. بی شک، وجود چنین روحیه‌ای در آدمی سبب تحول و کمال او می‌شود. کسانی

---

۱. قُلْ لاَ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً إِلاَّ الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبى. شوری (۴۲) : ۲۳.
۲. فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. اعراف (۷) : ۱۵۷.
۳. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱۷، ص ۱۳.

که به زبان اظهار علاقه می‌کنند، ولی در عمل با محبوب خود مخالفت می‌ورزند، محبت واقعی ندارند.

اما در پاسخ به سؤال دوم می‌توان گفت: بی‌گمان محبت قلبی، در گفتار و کردار آدمی بازتاب عملی دارد. از بازتاب‌های محبت به پیامبر و خاندان او، پیروی از اعمال آنان است؛ ولی این محبت درونی، می‌تواند به صورت‌های دیگری نیز خود را نشان دهد که در عرف مردم رایج است. البته چنین نشانه‌های محبتی باید اعمال مشروع باشند نه حرام؛ مانند بزرگداشت آنان در سالروز ولادت و حزن در سالگرد وفات یا شهادت آنان، و همچنین است آذین‌بندی در روزهای ولادت و روشن کردن چراغ و برافراشتن پرچم و برپایی مجالس برای ذکر فضایل و مناقب آنان، حفظ آثار آنان و یا بوسیدن آثار بر جای مانده و منتسب به آنان. از این‌رو، بزرگداشت پیامبر در ایام ولادت یک سنت مستمر در میان مسلمانان است.

همچنین، یکی از نشانه‌های تکریم محبوب، ساختن بنای یادبود بر مزار او است. قرآن نیز این مسأله را در آیه مربوط به اصحاب کهف مورد تأیید قرار می‌دهد. هنگامی که مکان اختفای اصحاب کهف کشف شد، دو گروه در کیفیت تکریم با هم اختلاف پیدا کردند. گروهی گفتند باید بر قبر آنان بنای یادبود ساخته شود و گروهی دیگر گفتند باید بر قبر آنان مسجدی بنا شود. قرآن هر دو پیشنهاد را با لحن پذیرش یاد می‌کند. اگر این پیشنهادها مخالف اصول اسلام بود، قرآن، موضعی دیگر برمی‌گزید و آنها را انکار می‌کرد. از این‌رو، سنت اسلامی نیز بر این تعلق گرفته که مسلمانان بنای یادبود و مسجدسازی در کنار قبر پیامبر و اهل‌بیت او را حفظ کنند.

تبرک جستن به آثار اولیای الهی

برخی برآنند که تبرک جستن به آثار اولیای الهی شرک است و از این‌رو کسی را که محراب و منبر پیامبر را می‌بوسد و از آنها تبرک می‌جوید، مشرک می‌خوانند.

با توجه به معنای توحید و شرک مشخص می‌گردد کسانی که به این آثار تبرک می‌جویند،

برای پیامبر و آثارش الوهیت قائل نیستند؛ بلکه تکریم و مهر به پیامبر سبب می‌شود تا آثار منسوب به او را ببوسند؛ پیامبری که افتخار او این است که عبد و بنده صالح خدا است و پیام خدا را به انسان‌ها ابلاغ کرده و در این راه سختی‌های فراوانی را به جان خریده است.

قرآن تبرک جستن به آثار اولیای الهی را تأیید می‌کند. در ماجرای حضرت یعقوب ﷺ وقتی ایشان از فراق یوسف و از شدت گریه، بینایی خود را از دست می‌دهد، حضرت یوسف به برادران خود می‌گوید: پیراهن مرا ببرید و بر دیدگان پدرم بیفکنید تا او بینایی خود را باز یابد. حضرت یعقوب پیراهن یوسف را بر دیدگان خود می‌افکند و همان دم، بینایی خود را باز می‌یابد:

> [یوسف گفت] این پیراهن مرا ببرید، و بر صورت پدرم بیندازید، بینا می‌شود.[1]
>
> هنگامی که بشارت دهنده فرارسید آن [پیراهن] را بر صورت او افکند، ناگهان بینا شد.[2]

حال اگر مسلمانی خاک قبر و ضریح و مرقد خاتم پیامبران ﷺ را بر دیده بگذارد و قبر و ضریح اولیای الهی را به احترام ببوسد و یا به آنها تبرک جوید و معتقد باشد که خداوند در این خاک و آثار، اثری نهاده است و در این کار از حضرت یعقوب پیروی کند، عملی موحدانه انجام داده است نه مشرکانه.

نماز

در پایان بحث‌های مربوط به توحید در عبادت، شایسته است اندکی نیز در باره نماز سخن گوییم. نماز، بهترین تجلی عبادت خدا است؛ وسیله‌ای است که می‌تواند بندگی خدا را تجلّی بخشد که غایت آفرینش آدمی است. هیچ‌یک از اعمال عبادی به اندازهٔ نماز از چنین ظرفیتی برخوردار نیست. نماز عبادتی جامع است که می‌تواند تمام وجود انسان را اعم از جهات بدنی و ظاهری و جهات ذهنی و قلبی و باطنی، در خدمت خدا قرار دهد و به این سبب است

---

۱. اذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْقُوهُ عَلَى وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيراً. یوسف (۱۲) : ۹۳.

۲. فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْقَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بَصِيراً. همان، ۹۶.

که پس از معرفت خدا، بهترین عمل دانسته شده است.

اگر به قرآن ـ تنها کتاب آسمانی معتبر که از تحریف دور مانده است ـ نظری بیفکنیم، خواهیم دید که به هیچ عملی همانند نماز اهمیت نداده است. بر اساس آیات قرآن، این عمل در شرایع پیشین نیز واجب بوده و همهٔ پیامبران بر آن تأکید کرده‌اند. قرآن در آیه‌ای از قول حضرت ابراهیم ﷺ می‌فرماید:

پروردگارا! مرا بر پا دارنده نماز قرار ده، و از فرزندانم نیز. پرودگارا! دعای مرا بپذیر.[۱]

و در آیه‌ای دیگر باز از قول حضرت ابراهیم ﷺ چنین می‌فرماید:

پروردگارا! من [یکی از] فرزندانم را در دره‌ای بی کشت، نزد خانه محترم تو، سکونت دادم. پروردگارا! تا نماز را به پادارند.[۲]

این آیه نشان می‌دهد که در دوران حضرت ابراهیم ﷺ، نماز یک وظیفه بوده و هدف از ساختن کعبه نیز همین بوده است. در نخستین وحی بر حضرت موسی ﷺ از نماز یاد شده است:

من تو را بر گزیده‌ام، پس بدانچه وحی می‌شود گوش فرا ده. منم من، خدایی جز من خدایی نیست. پس مرا پرستش کن و به یاد من نماز برپادار.[۳]

حضرت عیسی ﷺ در حالی که هنوز در گهواره بود، از نماز سخن گفت:

خدا مرا سفارش به نماز و زکات کرده است.[۴]

---

۱. رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلاةِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنا وَ تَقَبَّلْ دُعاءِ. ابراهیم (۱۴) : ۴۰.
۲. رَبَّنا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنا لِيُقِيمُوا الصَّلاةَ. همان، ۳۷.
۳. طه (۲۰) : ۱۳ و ۱۴.
۴. مریم (۱۹) : ۳۱.

و همچنین از سفارش‌های حضرت لقمان به فرزندش نماز بود:

ای پسرم! نماز را برپادار.[۱]

به پیامبر گرامی اسلام ﷺ نیز این گونه خطاب شده است:

آنچه را از کتاب به سوی تو وحی شده است بخوان و نماز را بر پا دار، که نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد و قطعاً یاد خدا بالاتر است.[۲]

روایات اسلامی نیز بر نماز، تأکید کرده‌اند. امام باقر ؑ می‌فرماید: نماز ستون دین است.[۳]

«عمود» به معنای برپادارنده خیمه است و میان آن قرار می‌گیرد. اگر عمود را بردارند، خیمه دیگر بر پا نیست و بر زمین خواهد افتاد.

و باز در روایات می‌خوانیم که نخستین سؤال از بندگان در قیامت در بارهٔ نماز است. اگر نماز مقبول افتد، سایر اعمال نیز مقبول است و اگر نماز قبول نشود، سایر اعمال نیز پذیرفته نخواهد شد.[۴]

گفتنی است که نمی‌توان ادعا کرد نمازی که اکنون مسلمانان به جا می‌آورند، همان نمازی است که در دوران پیامبران گذشته رایج بوده است. بی‌گمان از نظر کم و کیف با یکدیگر فرق دارند. اکنون جای دارد به قدر مجال کتاب، از اسرار نماز نیز سخن گوییم:

اسرار نماز

انسان را توان آن نیست که به تمام اسرار نماز احاطه یابد؛ ولی به قدر بضاعت خود می‌تواند بخشی از آنها را به فهم آورد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

---

۱. لقمان (۳۱) : ۱۷.

۲. عنکبوت (۲۹) : ۴۵.

۳. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸۲، باب ۱، روایت ۳۶.

۴. همان، روایت ۶۴.

۱. تجلی یاد خدا

قرآن یکی از اسرار نماز را یاد خدا می‌داند و می‌فرماید:

به یاد من نماز را برپادار.[۱]

جای بحث نیست که یاد خدا آرامش‌دهنده دل‌ها و زنده‌کننده و عامل تکامل بسیاری از فضایل و همچنین بسط عدالت و گسترش حق و حقیقت و اجتناب از تجاوز به حقوق فرد و اجتماع است.

آیین اسلام، پیوسته خواهان سعادت بشر و جامعه انسانی است. از این‌رو، فرد مؤمن موظف است هر شبانه روز پنج بار با تشریفات خاصی نماز بگزارد و در این ساعات، پنج بار به یاد خدا بیفتد. اوقاتی که برای این عمل معنوی، انتخاب شده‌اند، از هر نظر مهم و مؤثرند. این ساعات که به نماز اختصاص داده شده‌اند، می‌توانند عامل بازدارنده انسان از غفلت و بی‌خبری و دنیاطلبی باشند.

۲. تجلی وحدت

نماز در اوقات معین، نموداری از وحدت و یگانگی امّت بزرگ اسلامی است. همه مسلمانان در اوقاتی خاص رو به قبله ایستاده، با تشریفاتی خداوند جهان را می‌پرستند. این خود، تجلی بزرگی از اتحاد و یگانگی است که مسلمانان را با ریسمان عبادت و ارتباط با خدا، به هم پیوسته و متحد می‌کند.

۳. عامل رفع فاصله طبقاتی

نماز، عامل برانداختن فاصله‌های طبقاتی است که در جامعهٔ مادی‌گرا پدید می‌آید. هنگامی که مسلمانان به نماز می‌ایستند، کم‌ترین اختلافی میان صاحب‌منصبان و مردم عادی و غنی و

---

۱. أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي. طه (۲۰) : ۱۴.

فقیر نیست. همه طبقات، موظفند این فریضه را در ساعاتی خاص ادا کنند و چون نماز به جماعت برگزار می‌شود، جلوه‌ای روشن‌تر به خود می‌گیرد و سیمای مساوات و برابری از صفوف به هم فشرده نمازگزاران هویدا می‌گردد. مردم از هر صنف و طبقه‌ای بدون تبعیض کنار هم می‌ایستند تا ندای عبودیت و بندگی را با تمام وجود سر دهند. کسانی که ادب بندگی خدا را همصدا ارج می‌نهند، با تمام وجود احساس می‌کنند که مقام و ثروت و سلامت و استعدادهای برجسته، موهبت خدا است که برای آزمایش بندگی به آنها سپرده است.

۴. مایهٔ پرهیزگاری

نمازگزار ناچار است برای صحت و قبولی نماز خود، از بسیاری گناهان اجتناب ورزد. مکان و لباس نماز، باید از حلال باشد و نمازگزار مجبور است آب غسل و وضو را از مال حلال فراهم سازد. این گونه وظایف، باعث می‌شود که او در کار و کسب خود احتیاط کند، بنابر موازین شرع به کسب و کار بپردازد. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

همانا نماز [انسان را] از زشتی‌ها و گناه باز می‌دارد.[1]

اینکه نماز، انسان را از گناه باز می‌دارد، به این معنا نیست که نماز علت تام و کافی دوری از گناه است؛ بلکه مقصود، اثری است که نماز می‌تواند در روح و روان ما بگذارد. به تعبیری، نماز تمرین دوری از گناه و تقویت روح ایمان و توجه به خدا است. این توجه درجاتی دارد و برای کسانی که از ارتکاب گناهان، پروایی ندارند، یاد خدا تنها زمینه پرهیزگاری است، نه علت تامه. به عبارت دیگر، مقصود قرآن از اینکه نماز مایهٔ دوری از گناه است، این نیست که هر نمازگزاری در برابر همهٔ گناهان معصوم است؛ بلکه مقصود این است که نماز، موجب یاد خدا و سبب توجه به مقام ربوبی می‌شود و اثر طبیعی چنین توجهی، این است که در انسان، زمینه اطاعت و ترک گناه پدید می‌آید. با این حال، چه‌بسا به دلیل ضعف توجه به خدا، عوامل

---

۱. إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ. عنکبوت (۲۹) : ۴۵.

نیرومندتری اثر آن را خنثی سازند. به هر روی، نماز حقیقی و کامل، عامل بازدارنده از گناه و معصیت است. روایاتی در این‌باره از پیامبر گرامی اسلام نقل شده است و از آن جمله است:

> درباره مردی که با آن حضرت نماز می‌خواند و در همان حال مرتکب کارهای زشت می‌شد، فرمود: نمازش روزی او را از زشت‌کاری باز خواهد داشت. پس دیری نگذشت که مرد توبه کرد.[۱]
> و درباره مردی که روز نماز می‌خواند و شب دزدی می‌کرد، فرمود: نمازش او را از این کار بازخواهد داشت.[۲]

خلاصه آنکه، اگر نماز، نماز حقیقی باشد، بر شخص گناهکار اثر می‌گذارد و گاه این اثر بسیار چشمگیر است و گاهی اندک. هر قدر نماز، با روح‌تر و کامل‌تر باشد، اثر تربیتی و بازداری آن از گناهان نیرومندتر است.

۵. اطاعت‌پذیری

نماز، حس اطاعت و تبعیت از کمال مطلق را نیرومند می‌کند. تبعیت از کمالات و کمال مطلق از فضایل انسانی است که مانند دیگر فضایل انسانی نیاز به تمرین و ممارست دارد. نماز تمرینی برای این احساس است تا انسان در برابر هر کمالی به ویژه کمال مطلق، سر تسلیم فرود آورد.

۶. مایهٔ پاکیزگی

نمازگزار باید در مواقع مشخص، همه بدن را بشوید و بیش‌تر اوقات باید وضو بگیرد و نظافت بدن و مواضع وضو را از هر نظر مراعات کند. اگر مستحبات وضو را از شستن دهان (مضمضه) و بینی (استنشاق) و نظافت لباس و سجده‌گاه و... مراعات نماید، موجبات سلامت و پاکیزگی بدن را فراهم ساخته است.

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸۲، ص ۱۹۸.
۲. همان.

۷. تجلی اخلاص

شرط پذیرفته شدن نماز این است که نمازگزار در انجام این وظیفه، اخلاص داشته باشد و از انگیزه‌های پست‌مادی، مانند جلب نظر دیگران یا نفع مادی (ریا) یا از سر عادت صرف، دور باشد. مقصود از اخلاص این است انگیزه عبادت و پرستش خدا فقط انجام تکالیف الهی یا بالاتر از آن شایستگی ذات او برای عبادت باشد.

عنصر اخلاص در آدمی، باعث پرورش روحیه عبودیت به عنوان یک صفت متعالی می‌گردد و این روحیه مبدأ بسیاری از فضایل اخلاقی است. جامعه‌ای که اخلاق بر آن حکم براند و کار را برای خدا و تأمین مصالح جامعه انجام دهد، به عمق کار، بیش از ظاهر آن توجه می‌کند و به جای پرداختن به ظاهر، به اتقان و نتایج ارزنده آن می‌اندیشد.

۸. مایهٔ شادابی و نشاط

چون نمازگزار به نماز می‌ایستد، باید با شادابی و نشاط نماز بگزارد. اگر با کسالت به این عمل بپردازد، پسند خداوند نخواهد بود. بنابراین، هرچند نماز برای تقرب به خدا و بندگی او ادا می‌شود، ولی از شرایط آن نشاط و شادابی است و کسی که در پنج وقت نماز از کسالت و خمودگی پرهیز کند، پرهیز از کسالت شیوه زندگی او می‌شود. قرآن، منافقان را از آن‌رو که با کسالت به نماز می‌ایستند، مذمت می‌کند و می‌فرماید:

> و هنگامی که به نماز بر می‌خیزند، با کسالت بر می‌خیزند.[1]

۹. مایهٔ انضباط و وقت‌شناسی

کسی که در پنج وقت خاص به نماز می‌ایستد و می‌کوشد تا در اول وقت نماز بگزارد، معمولاً در دیگر کارها نیز از نظم دقیق پیروی می‌کند. قرآن دراین‌باره می‌فرماید:

> همانا نماز بر مومنان، در اوقات معین مقرر شده است.[2]
>
> پس وای بر نمازگزارانی که در نماز خود سهل‌انگاری می‌کنند.[3]

---

۱. و إذا قامُوا إلَى الصَّلاةِ قامُوا كُسالى. نساء (۴) : ۱۴۲.

۲. إنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً. همان، ۱۰۳.

۳. فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ ساهُونَ. ماعون (۱۰۷) : ۴ و ۵.

امیرالمؤمنین ﷺ در نامه خود به محمد بن ابی بکر می‌فرماید:

مراقب وقت نماز باش و آن را به هنگام بخوان، نه به دلیل بیکاری آن را پیش از وقت بخوان و نه به سبب کاری آن را از وقتش به تأخیر انداز.[۱]

دلیل عبادت انسان

گاه می‌پرسند: چرا انسان باید خدا را عبادت کند؟ خداوند چه نیازی به پرستش ما دارد؟ پاسخ این پرسش را می‌توان به دو صورت بیان نمود:

نخست آنکه هرگاه هدف از عبادت این باشد که نیازمندی‌های خدا را برطرف کنیم و از پرستش خود بهره‌ای به او برسانیم، این پرسش پیش می‌آید که وجود خداوند، نامحدود و نامتناهی و پیراسته از هرگونه نقص و نیاز است، چه احتیاجی به پرستش ما دارد؛ ولی اگر هدف از پرستش او تکامل خود ما باشد، عبادت وسیلهٔ تکامل و سعادت ما محسوب می‌شود و دستور او به عبادت، لطف و مرحمت و راهنمایی خواهد بود که ما را به کمال شایسته می‌رساند.

دوم آنکه عبادت و نیایش و هرگونه کاری که برای رضای خدا انجام گیرد، دارای آثار گرانبهای فردی و اجتماعی است و در شمار ارزش‌های تربیتی و اخلاقی والا است؛ زیرا:

اولاً، پرستش خدا حس تقدیر و شکرگزاری را در انسان زنده می‌کند. قدردانی از مقامی که نعمت‌های بزرگ و پرارزشی در اختیار انسان نهاده است، نشانهٔ لیاقت و شایستگی شکرگزار نسبت به الطافی است که در حق او انجام گرفته است. تشکر و سپاسگزاری از خداوند، این نتیجه را دارد که فرد سپاسگزار با تشکر و ادای وظیفه، بندگی خود را در برابر خوبی‌هایی که بدو رسیده‌اند، آشکار و هویدا می‌سازد.

ثانیاً، عبادت و پرستش خدا مایهٔ تکامل روحی انسان است. چه تکاملی بالاتر از اینکه روح و روان ما با کمال مطلق مرتبط گردد و در وظایف بندگی و انجام کارهای زندگی از قدرت نامتناهی و نیروی نامحدود او استمداد بجوید و به اندازه‌ای شایسته و لایق گردد که بتواند با او سخن بگوید.

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸۳، ص ۱۴.

برای پژوهش

۱. انواع شرک را بررسی کنید.

۲. مرز و مظاهر توحید و شرک را برشمارید.

۳. ریشه‌های شرک چیست؟

۴. تفاوت شرک در خالقیت با شرک در ربوبیت چیست؟

۵. سازگاری یا ناسازگاری توحید در حاکمیت و توحید در اطاعت با دموکراسی را مورد بررسی قرار دهید.

۶. پیامدهای نگاه توحیدی به جهان در زندگی انسان چیست؟

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. امام خمینی، *سرالصلوة*، *معراج‌السالکین و صلوة العارفین*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۸۱.

۲. سبحانی، جعفر، *منشور جاوید (پیرامون توحید و مراتب آن)*، ج ۲، مؤسسه امام صادق، قم ۱۳۸۳.

۳. جوادی آملی، عبدالله، *توحید در قرآن*، مرکز نشر اسراء قم ۱۳۸۳.

۴. جوادی آملی، عبدالله، *رازهای نماز*، انتشارات اسراء، قم ۱۳۸۲.

۵. مطهری، مرتضی، *جهان‌بینی توحیدی در مجموعه آثار*، ج ۲، انتشارات صدرا، قم ۱۳۷۴.

بخش ششم

معاد و جاودانگی انسان

کلیات

معنای معاد

«معاد» از نظر لغوی به معنای بازگشتن است و در اصطلاح به معنای دوباره زنده شدن آدمی پس از مرگ است.

اهمیت معاد

از موضوعات بسیار مهم و سرنوشت‌ساز انسان، معاد است. انسان بـه دو دلیـل بـه تـحقیق در بارهٔ معاد علاقه‌مند است:

اوّل. انسان ذاتاً علم‌دوست و حقیقت‌جو است، به ویژه در بارهٔ آنچه با زندگی او ارتباط دارد و معاد از این‌گونه موضوعات است. انسان می‌خواهد بداند که آیا زندگی‌اش بـا مـرگ پایان می‌یابد یا پس از آن زندگی دیگری خواهد داشت؟ کیفیت انتقال از این زندگی بـه آن زندگی چگونه است؟ زندگی آن دنیا چند مرحله‌ای است؟ آیا لوازم و وسایل مورد نیاز آن دنیا را باید در همان جا تهیه نمود یا اینکه زندگی این جـهان، مـقدمه و زمـینه‌ساز خـوشی‌ها و ناخوشی‌های آن جهان است و به تعبیری این دنیا مزرعه آخرت است؟ پاسخ به این پرسش‌ها است که می‌تواند عطش حقیقت‌جویی آدمی را تا حدی فرو نشاند.

دوم. شناخت غایت و هدف زندگی برای انسان از اهمیت زیادی برخوردار است؛ زیرا در شکل‌گیری فعالیت‌ها و اعمال انسان نقش مهمی دارد.

انسانی که مرگ را پایان زندگی خود می‌داند، رفتار خود را به گونه‌ای تنظیم می‌کند که به هر طریق ممکن نهایت لذت را در این دنیا ببرد و تنها نیازها و خواسته‌های زندگی دنیوی خود را تأمین کند. امّا کسی که به زندگی جاودانه اعتقاد دارد، برنامه زندگی دنیوی خود را به گونه‌ای سامان می‌بخشد که هرچه بیش‌تر برای زندگی جاودانه‌اش سودمند باشد و از سوی دیگر، سختی‌ها و ناکامی‌های زندگی دنیا، او را دلسرد و ناامید نمی‌کند و پیوسته در راه کسب سعادت و کمال ابدی می‌کوشد.

منابع شناخت در باب معاد

منابع شناختی که در اختیار آدمی قرار دارد، عبارتند از:

۱. علوم تجربی، ۲. علوم عقلی، ۳. علوم عرفانی، ۴. علوم وحیانی.

اینک به اجمال به بحث در باب این منابع خواهیم پرداخت:

۱. از آنجاکه معاد در قلمرو عالم غیب قرار دارد، موضوع حس و تجربه قرار نمی‌گیرد و نمی‌تواند موضوع علوم تجربی واقع گردد، زیراکه علوم تجربی مبتنی بر حس و تجربه‌اند. بنابراین معاد از قلمرو علوم تجربی خارج می‌باشد.

علوم تجربی در قلمرو عالم غیب، مجبور به سکوت است. آنان که مرگ را تجربه کرده‌اند، در این عالم نیستند و آنان که در این عالم هستند از کیفیت مرگ بی‌اطلاعند.

بنابراین نمی‌توانیم از طریق علوم تجربی نسبت به چگونگی مرگ و مراحل بعد از آن، آگاهی پیدا کنیم.

هرچند که پدیده مرگ و معاد انسان موضوع علوم تجربی قرار نمی‌گیرد ولی همه آدمیان دوباره زنده و سرسبز شدن گیاهان را نظاره می‌کنند. درختانی که در زمستان طراوت خود را از دست داده و به تعبیری فاقد حیات نباتی هستند، دوباره در فصل بهار حیات پیدا کرده و

شاداب و سرسبز می‌شوند. ولی بحث ما مربوط به معاد انسان است. البته در طول تاریخ افرادی نظیر حضرت ابراهیم و حضرت عیسی و برخی از پیروان او بوده‌اند که با حس و چشم سر، دوباره زنده‌شدن حیوانات و انسان را مشاهده نموده‌اند ولی این موارد، مصداق اعجاز بوده و ویژگی تکرارپذیری و آزمون‌پذیری را فاقدند.

۲. علوم فلسفی که ابزار آن عقل و استدلال عقلانی است، قادر است با استدلال به کلیاتی از جهان آخرت دسترسی پیدا کند. برای مثال اصل معاد و جاودانگی نفس را اثبات نماید ولی در مورد شناخت جزئیات جهان پس از مرگ، ناتوان است. و آدمی، ناگزیر است برای آگاهی از جهان آخرت به منبع وحیانی چشم بدوزد.

۳. در طول تاریخ عارفان و اولیا الهی وجود داشته‌اند که با ابزار شهود و رویت قلبی، نسبت به عالم آخرت و یا عالم غیب آگاهی‌هایی راکسب نموده‌اند، ولی این آگاهی‌ها جنبه شخصی داشته است، و در اختیار همگان قرار نگرفته است.

البته این آگاهی‌های عرفانی، به شرطی برای دیگران معتبر است که یا عصمت واجدین شهود اثبات شده باشد و یا این که به یافته‌های آنان کاملاً اطمینان داشته باشیم.

۴. راه کسب شناخت صحیح و تفصیلی در باب معاد و عالم غیب، وحی و تعالیم انبیا الهی است که از جانب خداوند که عالم و قادر مطلق و خالق انسان و عوالم مختلف است به انسان ارزانی داده شده است. چنین آموزه‌هایی از هرگونه خطا و اشتباه مصون است. بنابراین بیشتر بحث‌های در باب معاد برگرفته از تعالیم انبیا الهی است.

اهتمام قرآن به موضوع معاد

پس از توحید، موضوع مهمی که قرآن به آن اهتمامی ویژه دارد، معاد است. شمار آیات قرآن در بارهٔ جهان پس از مرگ بیش از ۱۴۰۰ آیه است و این تعداد آیه، نشانگر اهمیت معاد است. معاد، مورد اهتمام همهٔ انبیای الهی نیز بوده است. اصولاً دعوت به دین، در صورتی معنا دارد که زندگی پس از مرگ جزء اصول اساسی آن باشد.

اینک به برخی از آیات قرآن در این‌باره اشاره می‌کنیم:

آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و به سوی ما بازگردانده نمی‌شوید؟![1]

آیا انسان می‌پندارد که هرگز استخوان‌های او را [پس از متلاشی شدن] جمع نخواهیم کرد؟ آری، قادریم که [حتی خطوط سر] انگشتان او را موزون و مرتب کنیم. [انسان در معاد شک ندارد] بلکه می‌خواهد [آزاد باشد و بی‌ترس از دادگاه قیامت] تمام عمر گناه کند.[2]

این آیه علاوه بر اینکه به معاد اشاره دارد، به دلیل انکار آن نیز اشاره می‌فرماید و نشان می‌دهد که علت انکار معاد این است که آدمی می‌خواهد راه برای گناهکاری او باز باشد؛ زیرا اگر کسی به معاد اعتقاد داشته باشد، پیوسته مراقب رفتار و کردار خود است و گناه و نافرمانی نمی‌کند.

بنا بر آیه‌ای دیگر خداوند هنگام هبوط آدم به زمین، فرمود:

فرود آیید که برخی از شما دشمن برخی دیگرید، و برای شما در زمین تا هنگامی [معین] قرارگاه و برخورداری است. فرمود: در آن [زمین] زندگی می‌کنید و در آن می‌میرید و [در رستاخیز] از آن برانگیخته خواهید شد.[3]

این نوع خطابات در بارهٔ معاد و هنگام هبوط آدم، نشانگر مأموریت آدم بر اشاعه اندیشه معاد در میان فرزندان خود است.

بنابر آیات قرآن، حضرت نوح در همان حال که با شرک و بت‌پرستی مبارزه می‌کرد، اندیشه معاد را به صورت صریح پیش می‌کشید و از قوم خود می‌خواست که از خدا طلب آمرزش کنند. قرآن سخن نوح را چنین نقل می‌فرماید:

خداوند شما را مانند گیاهی از زمین رویانید، سپس شما را به همان زمین باز می‌گرداند و بار دیگر شما را خارج می‌سازد.[4]

---

۱. أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ. مومنون (۲۳) : ۱۱۵.

۲. أَ يَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ • بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ • بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ. قیامت (۷۵) : ۳ ـ ۵.

۳. اعراف (۷) : ۲۴ ـ ۲۵.

۴. وَ اللهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً • ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيها وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْراجاً. نوح (۷۱) : ۱۷ و ۱۸.

دعوت به معاد در تورات کنونی بسیار اندک مطرح شده است و شاید میل باطنی قوم یهود به زندگی دنیوی آنان را واداشته است تا آیات معاد را از تورات حذف کنند؛ اما قرآن مسأله معاد را از زبان حضرت موسی ﷺ با تأکید تمام نقل می‌کند:

و موسی گفت: من به پروردگارم و پروردگار شما پناه می‌برم از هر متکبری که به روز حساب ایمان نمی‌آورد.[1]

بنابر آیات قرآنی، حضرت عیسی ﷺ در همان‌روز که به دنیا آمد، از معاد یاد کرد و فرمود:

سلام بر من، در آن روز که متولد شدم و آن روز که می‌میرم و آن روز که زنده برانگیخته خواهم شد.[2]

بدین‌سان، از مجموع آیات بر می‌آید که در دیدگاه قرآن، اعتقاد به معاد از اصول اساسی تعالیم انبیای الهی است و این می‌تواند دلیل نقلی بر وجود معاد نیز باشد.

وابستگی معاد به روح

معاد ارتباط تنگاتنگی با حقیقت انسان دارد و هر نظریه‌ای که در باب حقیقت انسان پذیرفته شود، در آن تأثیر می‌گذارد. چنان که گذشت، معنای لغوی و اصطلاحی معاد عبارت است از بازگشت و زنده شدن آدمی پس از مرگ. از معنای معاد بر می‌آید که باید حقیقت ثابتی در انسان باشد که بازگشت کند. اگر حقیقت ثابت را باور نکنیم، نمی‌توانیم تصور صحیحی از معاد به اندیشه آوریم. اگر انسان به کلی نابود شود و انسان جدیدی پدید آید که هیچ وجه مشترکی با او ندارد، بازگشت انسان اوّلی معنا ندارد.

از این‌رو، از بحث‌های لازم در حوزه معاد، بحث در بارهٔ حقیقت انسان است. از دیدگاه قرآن، انسان، موجودی دو ساحتی است: ترکیبی از بدن مادی و حقیقتی به نام نفس یا روح

---

۱. وَ قَالَ مُوسیٰ إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَ رَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لاٰ يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسٰابِ. غافر (۴۰) : ۲۷.

۲. وَ السَّلاٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَ يَوْمَ أَمُوتُ وَ يَوْمَ أُبْعَثُ حَيّاً. مریم (۱۹) : ۳۳.

انسانی. حقیقت انسان همان روح او است که با متلاشی شدن بدن مادی باقی است. این حقیقت روح حتی در طول دهها سال زندگی دنیوی انسان ثابت و باقی است. هرچند که اعضای بدن آدمی تغییر کند یا عضو جدیدی به آن پیوند شود. انسان این وحدت و شخصیت ثابت را با علم حضوری خطاناپذیر درک می‌کند.

بسیاری از فیلسوفان دلایلی را برای غیر مادی بودن روح مطرح نموده‌اند که چون در بحث شناخت انسان به آن اشاره شد از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

بنابراین، مساله معاد، رابطه نزدیکی با حقیقت انسان دارد و همچنین روشن شد که انسان از دو ساحت بدن مادی و روح غیر مادی تشکیل شده است. حقیقت انسان، همان روح غیر مادی است که در تمام دوران زندگی مادی حقیقت آن ثابت و در لحظه مرگ نیز فرشته وحی آن را از انسان می‌ستاند و دوباره بدن مادی به آن حقیقت ثابت، ملحق می‌شود و می‌گوییم همان انسان گذشته بازگشت نموده است. همچنین نمونه‌هایی از معاد را که قرآن بیان می‌دارد، می‌تواند، شاهدی بر این مدعا باشد.

نمونه‌های مشابه معاد

خداوند در قرآن به نمونه‌های مشابه معاد اشاره می‌نماید تا روشن گردد که خدا، قدرت آن را دارد که دوباره انسان‌ها را زنده کند همان‌گونه که خلقت اولیه آنها نیز به دست خدا بوده است. یا این که این نمونه‌ها، شاهدی است بر این که انسان‌ها به طور ملموس پدیده معاد را بنگرند تا اطمینان قلبی پیدا کنند، هرچند که با استدلال و تعقل به آن رسیده‌اند. یا این که خود این نمونه‌ها، بهترین دلیل بر وقوع معاد است.

۱. ابراهیم و احیای مردگان

مفسران اسلامی نقل می‌کنند که ابراهیم ﷺ از کنار دریایی می‌گذشت. مردی را دید که کنار دریا افتاده، قسمتی از بدنش در آب و قسمتی دیگر بیرون است و حیوانات دریایی و خشکی

از دو طرف، هجوم آورده، او را می‌خورند و اجزای بدنش از هم پاشیده‌اند. دیدن این صحنه، او را به تفکر در معاد واداشت که چگونه بار دیگر زنده می‌شود، از خدا خواست تا کیفیت زنده شدن مردگان را پس از متلاشی شدن اجزای آنها، برای او بنمایاند. شکی نیست که حضرت ابراهیم ﷺ از طریق عقل و وحی به معاد آگاه بود و به آن ایمان داشت؛ ولی برای یقین بیش‌تر و اطمینان قلبی چنین درخواستی را مطرح نمود. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

به یاد آور، هنگامی که ابراهیم گفت: خدایا به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ خدا گفت: مگر ایمان نیاورده‌ای؟ عرض کرد: چرا؛ ولی می‌خواهم قلبم آرامش یابد. خدا فرمود: پس چهار پرنده را انتخاب کن و آنها را [پس از ذبح کردن] قطعه قطعه کن [و در هم بیامیز]، سپس بر هر کوهی پاره‌ای از آنها را بگذار. آن‌گاه آنها را فرابخوان؛ شتابان به سوی تو می‌آیند، و بدان که خدا توانا و حکیم است.[1]

در روایات آمده است که این چهار مرغ عبارت بودند از: طاووس، کبوتر، خروس و کلاغ. از این آیه به خوبی بر می‌آید که خدا، در روز قیامت، قادر است انسان‌ها را بعد از متلاشی شدن بدنشان، دوباره زنده کند.

۲. زنده شدن عُزَیر

عُزَیر یا به تعبیر برخی روایات إرمیا، که از انبیای بنی اسرائیل بود، هنگام سفر در حالی که بر مرکبی سوار بود و قدری غذا و آشامیدنی همراه داشت، از کنار یک آبادی گذشت که دیوارهای آن، بر سقف‌های آن فرو ریخته بود و اجساد و استخوان‌های پوسیده ساکنان آن به چشم می‌خورد. وقتی این منظره و حشت‌زا را دید، گفت: چگونه خداوند این مردگان را زنده می‌کند؟!

البته این سخن از روی انکار و تردید نبود؛ بلکه از سر تعجب بود. او یکی از برگزیدگان

---

۱. بقره (۲) : ۲۶۰.

خدا بود و از ذیل آیه که می‌فرماید: «می‌دانم که خدا بر همه چیز توانا است» می‌توان دریافت که او از ابتدا به معاد آگاه بوده است و از سر تعجب سؤال کرده است. خداوند برای رفع تعجب، جان او را گرفت و صد سال بعد زنده‌اش کرد و از او پرسید: چقدر در این بیابان بوده‌ای؟ او پنداشت که زمانی اندک در آنجا درنگ کرده است. بیدرنگ در جواب عرض کرد: یک روز یا کمتر!

به او خطاب شد: صد سال در اینجا بوده‌ای. اکنون به غذا و آشامیدنی خود نظری بیفکن و ببین چگونه در این مدت به فرمان خداوند هیچ تغییری در آن پیدا نشده است؛ ولی برای اینکه بدانی صد سال از مرگ تو گذشته است، نگاهی به مرکب خود بینداز و ببین که از هم متلاشی و پراکنده شده و مرگ آن را از هم متفرق ساخته است. سپس نگاه کن و ببین چگونه اجزای پراکنده آن را گرد می‌آوریم و زنده‌اش می‌کنیم. عزیر در این هنگام گفت: «می‌دانم که خداوند بر هر چیزی توانا است.»[1]

۳. اصحاب کهف

فرمانروایی به نام دسیوس = دقیانوس در سال‌های ۲۴۹ ـ ۲۵۱م. بر روم حکومت می‌کرد. چون بر شوکت، جلال و جبروتش افزوده شد، با سرکشی هرچه تمام ادعای ربوبیت کرد و سران قوم را به اطاعت خود فراخواند. هر کس خدایی او را می‌پذیرفت، مال فراوان به او می‌بخشید و هرکس را که از او پیروی نمی‌کرد، می‌کشت. گروهی از جوانان پاکدامن برای فرار از دست حاکم جبار، شهر را به بهانهٔ شکار ترک کردند و سگی نیز همراه داشتند. به غاری رسیدند و به آن پناه بردند. مشیت الهی بر این تعلق گرفت که ۳۰۹ سال در غار به حالت خواب بمانند. پس از بیداری، پنداشتند یک یا نیم روز بیش‌تر درنگ نکرده‌اند. قرار شد یکی از آنان برای تهیه غذا به شهر برود. او پس از ورود به شهر همه چیز را تغییر یافته دید. قیافه مردم و اوضاع شهر به کلی دگرگون شده بود. ماجرایی برایش پیش آمد و او را نزد پادشاه بردند و در

---

۱. بنگرید به: بقره (۲) : ۲۵۹.

نهایت فهمیدند که او از کسانی است که در چند صد سال پیش ناپدید شده‌اند؛ زیرا حادثه ناپدید شدن آنها سینه به سینه نقل و احیاناً در کتاب‌های تاریخ ثبت شده بود.

مردم شهر با مشاهده این حادثه، درس بزرگی در بارهٔ معاد آموختند؛ زیرا فهمیدند که زنده شدن مردگان در روز رستاخیز امر آسانی است. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> بدین‌سان مردم را متوجه حال آنها [اصحاب کهف] کردیم تا بدانند وعده خدا حق است و [در فرارسیدن] قیامت هیچ شکی نیست.[۱]

۴. زنده شدن مردگان به دست عیسی علیه‌السلام

آیات قرآن، به روشنی دلالت دارند که حضرت عیسی علیه‌السلام مردگان را به اذن خدا زنده می‌کرده و نابینایان را شفا می‌بخشیده است. قرآن می‌فرماید:

> [به خاطر بیاور] هنگامی را که خداوند به عیسی بن مریم گفت: یاد کن نعمتی را که به تو و مادرت بخشیدم؛ زمانی که تو را به روح‌القدس تقویت کردم که در گاهواره و هنگام بزرگی [با وحی]، با مردم سخن می‌گفتی و هنگامی که کتاب و حکمت و تورات و انجیل را به تو آموختم و هنگامی که به فرمان من، از گل چیزی به صورت پرنده می‌ساختی و در آن می‌دمیدی و به فرمان من پرنده‌ای می‌شد و کور مادرزاد و مبتلا به بیماری پیسی را به اذن من، شفا می‌دادی و مردگان را نیز به فرمان من زنده می‌کردی....[۲]

۵. رویش گیاهان

رویش گیاهان پس از خشکی و مردگی، مانند زنده شدن انسان پس از مرگ است. تأمل در این پدیده، که همواره در پیش چشمان انسان‌ها رخ می‌دهد، برای آنان کافی است تا به امکان حیات خود پس از مرگ، پی ببرند؛ ولی بسیاری از این پدیده عادی و متعارف غافلند. قرآن

---

۱. وَكَذٰلِكَ أَعْثَرْنا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السّاعَةَ لا رَيْبَ فِيها. کهف (۱۸) : ۲۱.

۲. مائده (۵) : ۱۱۰.

در این‌باره می‌فرماید:

به آثار رحمت الهی بنگر که چگونه زمین را بعد از مردنش زنده می‌کند؛ چنین کسی زنده کننده مردگان [در قیامت] است و او بر همه چیز توانا است.[۱]
زمین را [در فصل زمستان] خشک و مرده می‌بینی؛ اما هنگامی که آب باران بر آن فرومی‌فرستیم، به حرکت در می‌آید و می‌روید و از هر نوع گیاهان زیبا می‌رویاند. این به سبب آن است که [بدانید] خداوند حق است و او است که مردگان را زنده می‌کند و بر هر چیز توانا است.[۲]

برای کسانی که به حجیت قرآن باور دارند و آن را معجزه جاویدان می‌دانند، این نمونه‌های مشابه معاد، به روشنی دلالت بر آن دارد که معاد، امر ممکن و شدنی است و خدا بر انجام آن توانا است.

براهین عقلی معاد

همان‌طور که قبلاً اشاره شد بیش‌تر بحث‌ها در باب معاد، باید از آموزه‌های وحیانی گرفته شود؛ ولی عقل نیز تا حدی می‌تواند کلیاتی را در باب معاد از جمله وجود معاد را اثبات نماید هرچند همین براهین عقلی را می‌توان در قالب برهان نقلی نیز بازآفرید. اینک به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. برهان فطرت

فطرت به معنای نوع آفرینش است؛ یعنی انسان به گونه‌ای آفریده شده است که میل به زندگی جاویدان و بقا دارد و از نیستی و فنا بیزار است. دنیا، شایستگی ابدیت ندارد. بنابراین، حیات جاویدان یا سرای آخرت و معاد، ضروری خواهد بود؛ زیرا اگر معاد و آخرت وجود نداشت،

---

۱. روم (۳۰) : ۵۰.
۲. حج (۲۲)، ۵ و ۶.

میل به بقا و جاودان‌طلبی و محبت ابدیت‌خواهی در نهاد انسان باطل و بیهوده بود ممکن نیست که در فطرت آدمی میل به آب وجود داشته باشد، ولی آبی در کار نباشد.

برای مطالعه

فیض کاشانی برهان فطرت را چنین مطرح می‌کند:

چگونه ممکن است نفوس انسانی نابود گردند، در حالی که خداوند در طبیعت انسان به مقتضای حکمتش عشق به هستی و بقا قرار داده و در نهاد و فطرت حیاتش کراهت از عدم و فنا گذاشته است؟ وجود، خیر محض و صرف نور است. از سوی دیگر ثابت و یقینی است که بقا و دوام در این جهان محال است: «أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ.» [1] *[هر جا باشید، مرگ شما را در می‌یابد.] اگر جهان دیگری وجود نداشته باشد که انسان به آن انتقال یابد، این غریزه‌ای که خداوند در سرشت بشر قرار داده ـ یعنی عشق به هستی و بقای همیشگی و محبت حیات جاویدان ـ باطل و ضایع خواهد بود؛ در حالی که خداوند برتر از آن است که کار لغوی انجام دهد.* [2]

امام خمینی ﷺ برهان فطرت را بر اثبات معاد چنین طرح می‌سازد:

یکی از فطرت‌های الهیه که مفطور شده‌اند جمیع عایله بشر و سلسله انسان بر آن، فطرت عشق به راحت است. چون راحتی مطلق در این عالم یافت نمی‌شود... پس ناچار در دار تحقق و عالم وجود، باید عالمی باشد که راحتی او منسوب به رنج و تعب نباشد... و آن دار نعیم حق و عالم کرامت ذات مقدس است. [3]

این برهان، از برهان تضایف بهره جسته است؛ یعنی از تحقق یک طرف، می‌توان طرف دیگر را اثبات کرد. دو امر متضایف، دو واقعیتی هستند که بین آنها، ضرورت بالقیاس برقرار است. وجود هر یک از آنها اعم از اینکه بالقوه و بالفعل باشد، با وجود بالقوه و بالفعل دیگری ملازم است؛ مانند بالایی و پستی، پدری و فرزندی و محب و محبوب بودن... از آنجا که محبت به کمال مطلق و میل

---

۱. نساء (۴) : ۷۸.

۲. فیض کاشانی، *علم الیقین*، ج ۲، ص ۱۰۱۹.

۳. امام خمینی، *شرح چهل حدیث*، ص ۱۸۶.

به راحت مطلق در انسان وجود دارد، محبوب، که کمال مطلق است و بهشت جاویدان که متعلق راحت مطلق است، باید وجود داشته باشد.

البته روایتی از برهان فطرت می‌تواندبه صورت برهان حکمت نیز درآید ولی اگر به‌فطرت و نوع آفرینش انسان توجه و نیاز از برهان تضایف مدد گرفته شود با برهان حکمت فرق دارد.

۲. برهان حکمت

خدا حکیم و بی‌نیاز مطلق است و هیچ کار لغو و بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد آفرینش او گزاف و بازیگری نیست. از این‌رو، آفرینش هر موجود و نیز شرایط رشد و تکامل ان را به گونه‌ای بر نهاده است که به کمال مطلوب خود برسد. بنابراین، نظام آفرینش، نظام احسن است؛ یعنی بهتر از آن قابل تصور نیست. برای مثال، اگر گیاهان و جانداران آفریده شوند، ولی امکانات و شرایط مناسب حیات آنها از قبیل نور و غذای لازم فراهم نباشد و به سرعت از بین بروند، چنین آفرینشی لغو و بیهوده است.

از سوی دیگر، در انسان میل به جاودانگی و همچنین قابلیت جاودانگی و بقا برای روح غیر مادی او وجود دارد. حال اگر شرایط و بستر این‌گونه زندگی برای او فراهم نباشد، آفرینش او لغو و بیهوده خواهد بود. و از آنجاکه خداوند حکیم و بی نیاز، خالق انسان و جهان است و هیچ کار لغو و بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد، بی‌گمان شرایط و بستر مناسب را برای جاودانگی انسان مهیا نموده است. بنابراین، غیر از دنیای مادی و موقت، سرای جاویدان نیز وجود دارد که آدمی در آنجا جاویدان زندگی کند. آیات قرآن، که بر این برهان اشاره دارند، عبارتند از:

> آیا گمان کردید شما را بیهوده آفریده‌ایم، و به سوی ما باز نمی‌گردید؟![1]

---

۱. أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ. مومنون (۲۳) : ۱۱۵.

۳. برهان عدالت

از صفات خداوند، عدل است و آفرینش او نیز بر عدالت است؛ چنان که پیامبر ﷺ و امیرالمؤمنین ﷺ بر این حقیقت تصریح کرده‌اند:

به عدالت است که آسمان‌ها و زمین برافراشته شده است.[۱]

خداوند به هیچ انسانی ظلم نمی‌کند و با همه انسان‌ها به عدالت رفتار می‌کند:

بی‌گمان، خداوند هیچ ظلمی به مردم روا نمی‌دارد.[۲]

با این همه، ما در جهان می‌بینیم که انسان‌های با فضیلتی به پاداش اعمال خود نرسیده‌اند و در مقابل، انسان‌های شروری نیز به کیفر اعمال خود نمی‌رسند. چگونه می‌توان کسی را که هزاران بی‌گناه را کشته است، مجازات کرد؟! بسیاری از جنایات او بی‌کیفر می‌ماند. بنابراین، از آنجا که دنیا، ظرفیت تحقق عدالت را ندارد و از طرفی دیگر چون خدا عادل است و در حق هیچ انسانی ظلم روا نمی‌دارد و در پیشگاه او ستمگران و بدکاران با نیکان برابر نیستند پاداش و کیفر هر عملی را به تناسب می‌دهد، باید جهان دیگری باشد که عدالت خدا را برتابد و در آنجا پاداش و کیفر هرکس بنابر عملش داده شود. امیرالمؤمنین ﷺ در این‌باره می‌فرماید:

خداوند دنیا را نه برای پاداش دوستانش پسندید و نه برای کیفر دشمنانش.[۳]

آیاتی که بر این حقیقت دلالت دارند و گواهی می‌دهند که خداوند تبهکاران و صالحان را برابر نمی‌داند، عبارتند از:

آیا ما کسانی را که ایمان آورده‌اند و عمل نیک انجام داده‌اند با مفسدان در روی زمین یکسان قرار می‌دهیم؟! آیا با پرهیزکاران و تبهکاران به یکسان رفتار می‌کنیم؟![۴]

---

۱. بالعدل قامت السموات و الارض. ملامحسن فیض کاشانی، *تفسیر صافی*، ج ۵، ص ۱۰۷.
۲. إِنَّ اللهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً. یونس (۱۰) : ۴۴.
۳. ان اللّٰهَ تعالی لَمْ یرضها ثواباً لاولیائه، ولا عِقابا لاعدائه. *نهج‌البلاغه*، حکمت ۴۱۵.
۴. ص (۳۸) : ۲۸.

خداوند در این آیه با لحن تعجب‌آمیزی تساوی در کیفر و پاداش را انکار می‌فرماید و آن را با عدل الهی سازگار نمی‌داند.

آیا کسانی که مرتکب کارهای بد شده‌اند پنداشته‌اند که آنان را مانند کسانی قرار می‌دهیم که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند [به طوری که] زندگی آنها و مرگشان یکسان باشد؟! چه بد داوری می‌کنند![1]

۴. برهان معقولیت

دیگر از راه‌هایی که آدمی می‌تواند به حقانیت معاد راه یابد، برهان معقولیت است که در گذشته از آن با عنوان «دفع ضرر محتمل» یاد می‌کردند. اگر آدمی اعتقاد به معاد و عدم اعتقاد به معاد را کنار هم بگذارد و مزایا و معایب هر یک را محاسبه کند، پی می‌برد که اعتقاد به معاد از رجحان بیش‌تری برخوردار است. بنابراین اعتقاد به معاد معقول‌تر است. انسان هر جا احتمال ضرر و خسارت مادی و دنیوی بدهد، با تمام توان در رفع آن می‌کوشد و عقل، در چنین مواردی فرمان به احتیاط می‌دهد؛ مثلاً شما عازم کوه‌پیمایی هستید و قصد دارید در همان روز برگردید؛ امّا اگر کسی به شما بگوید، شاید موانعی برای شما پیش آید که نتوانید به موقع برگردید، شما چون احتمال تأخیر می‌دهید، آب و غذای لازم با خود می‌برید تا مبادا از گرسنگی و تشنگی به سختی افتید. حال، هزاران پیامبر که به راستگویی شهرت داشتند، به آدمی خبر داده‌اند که روز عظیم و واقعه‌ای تکان‌دهنده و دنیایی دیگر در پیش است. آیا انسان نباید احتیاط کند و وسایل لازم را از سر احتیاط با خود ببرد؟ اگر دنیای دیگر نبود که ضرر نکرده‌ایم و اگر بود ـ که دلایل قطعی نیز به آن گواهی می‌دهند ـ کسانی که با آمادگی لازم نرفته‌اند، زیان می‌کنند.

امام رضا ﷺ در روایتی در گفت‌وگو با فرد منکر معاد به همین معنا اشاره می‌فرماید:

یکی از زنادقه وارد مجلسی شد که امام رضا ﷺ در آن حضور داشت. امام ﷺ فرمود: ای مرد! اگر اعتقاد شما صحیح است ـ در صورتی که در واقع چنین نیست ـ آیا ما و شما مساوی نیستیم و

---

۱. جاثیه (۴۵) : ۲۱.

نماز، روزه، زکات و اقرار و تصدیق، زبانی به ما نمی‌رساند؟ مرد ساکت شد. سپس امام در ادامه فرمود: اگر اعتقاد ما بر حق باشد ـ در صورتی که در واقع اعتقاد ما بر حق است ـ آیا چنین نیست که شما به هلاکت می‌رسید و ما به رستگاری؟[1]

منکران معاد و انگیزه انکار

قرآن بیان می‌دارد که منکران معاد زندگی را منحصر به این دنیا می‌دانند و بر این ادّعای خود، هیچ دلیلی ندارند؛ بلکه از سر جهل چنین می‌پندارند، قرآن می‌فرماید:

آنها گفتند: غیر از زندگانی دنیایی ما [دنیای دیگری] نیست؛ می‌میریم و زنده می‌شویم و ما را جز طبیعت هلاک نمی‌کند. آنان به این سخن که می‌گویند علمی ندارند؛ بلکه تنها حدس می‌زنند [و گمانی بی پایه دارند].[2]

البته برخی می‌دانند که با اعتقاد به معاد، دیگر نمی‌توانند به امیال نفسانی و شهوانی خود جامه عمل بپوشانند و از این‌رو معاد را انکار می‌کنند. آنان می‌خواهند راه برای گناهکاری باز باشد و در فساد و خوشگذرانی هرچه بیش‌تر غوطه‌ور شوند و اگر شبهه‌ای را مطرح می‌کنند، بهانه‌ای بیش نیست. قرآن می‌فرماید:

[انسان در معاد شک ندارد] بلکه می‌خواهد [آزاد باشد و بی‌ترس از قیامت] در تمام عمر گناه کند. از این‌رو [با لحنی انکارآمیز] می‌پرسد: قیامت کی خواهد بود؟[3]

اینک به برخی از شبهات در این‌باره اشاره می‌نماییم:

---

۱. کلینی، *اصول کافی*، ج ۱، ص ۷۸؛ صدوق، *عیون اخبار الرضا*، ج ۱، ص ۱۳۱.

۲. وَ قالُوا ما هِيَ إِلاّ حَياتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَ نَحْيا وَ ما يُهْلِكُنا إِلاَّ الدَّهْرُ وَ ما لَهُمْ بِذلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلاّ يَظُنُّونَ. جاثیه (۴۵) : ۲۴.

۳. بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ * يَسْئَلُ أَيّانَ يَوْمُ الْقِيامَةِ. قیامت (۷۵) ۵ و ۶.

شبهه اعاده معدوم

برخی پنداشته‌اند که حقیقت انسان همین بدن مادی است که با متلاشی شدن، از بین خواهد رفت و بر فرض که آفرینش جدیدی برای انسان صورت پذیرد، پیوندی با آفرینش نخستین ندارد؛ بلکه انسان دیگری خواهد بود. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> گفتند: آیا هنگامی که ما [مردیم و] در زمین گم شدیم، آفرینش تازه‌ای خواهیم یافت؟ بلکه آنان لقای پروردگارشان را انکار می‌کنند. بگو فرشته مرگ که بر شما مأمور شد، [روح] شما را می‌گیرد؛ سپس به سوی پروردگارتان باز می‌گردانند.[1]

از تعبیر «در زمین گم شدیم» برداشت می‌شود که آنان گمان می‌برده‌اند حقیقت انسان همان جسم است که آن نیز در زمین گم می‌شود؛ ولی خداوند می‌فرماید: در لحظه مرگ، فرشته مرگ، جان و روح شما را می‌ستاند که حقیقت شما همان است و آن هم باقی است و تنها بدن متلاشی می‌شود که با بازگشت اجزای مادی، انسان، به حیات خود ادامه خواهد داد.

شبهه قدرت فاعل

برخی منکران معاد، به دلیل جهل به مقام ربوبی تصور کرده‌اند که زنده کردن انسان و آغاز زندگی جدید خارج از قدرت الهی است. آنان، قدرت نامتناهی خدا را نشناخته‌اند.

قرآن در پاسخ این شبهه بیان می‌دارد که قدرت خدا، نامتناهی است و به هر امر ممکن الوقوعی تعلق می‌گیرد؛ همان‌گونه که این جهان با عظمت را آفریده است. قرآن آفرینش نخستین انسان را یادآور می‌شود که زنده ساختن دوبارهٔ انسان سخت‌تر از آن نیست:

> آیا آنها نمی‌دانند خداوندی که آسمان‌ها و زمین را آفریده و از آفرینش آنها ناتوان نشده است، می‌تواند مردگان را زنده کند؟! آری او بر هر چیز توانا است.[2]

---

۱. وَ قالُوا أَ إِذا ضَلَلْنا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ كافِرُونَ • قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ. سجده (۳۲) : ۱۰.

۲. أَ وَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتى بَلى إِنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. احقاف (۴۶) : ۳۳.

شبهه علم فاعل

برخی دیگر از منکران معاد گفته‌اند اگر خدا انسان‌ها را دوباره زنده کند و به پاداش و کیفر اعمالشان برساند، باید اجزای بدن‌های بی‌شماری را از هم تشخیص دهد و همهٔ اعمال خوب و بد بندگان را در میلیون‌ها سال به یاد داشته باشد تا متناسب با آنها پاداش و کیفر بدهد و چگونه امکان دارد که خدا، به همه این اجزای بدن‌ها و اعمال انسان‌ها آگاه باشد؟

این شبهه را کسانی مطرح کرده‌اند که علم خدا را با علم خود قیاس کرده‌اند و تصور درستی از علم خدا به اجزای عالم نداشته‌اند. قرآن به این منکران یاد آور می‌شود که خداوند به همه چیز علم دارد:

> قطعاً ما می‌دانیم آنچه را زمین از بدن آنها می‌کاهد و نزد ما کتابی است که همه چیز در آن محفوظ است.[1]
>
> آفرینش و برانگیختن [و زندگی دوباره] همه شما [در قیامت] همانند یک فرد بیش نیست؛ خداوند شنوا و بینا است.[2]

از این آیه به خوبی بر می‌آید که خداوند شنوا و بینا است؛ یعنی از کارهای بندگان آگاهی کامل دارد. بنابراین، شنیدنی‌ها و دیدنی‌ها، در پیشگاه او حاضر است و از این جهت هیچ مشکلی در حسابرسی اعمال بندگان وجود ندارد.

شبیه این پاسخ در گفت و گوی فرعون با موسی ﷺ به چشم می‌خورد. موسی ﷺ فرعون را تهدید کرد که عذاب الهی برای کسانی است که پیامبران را تکذیب کنند. دراین هنگام، فرعون، پرسشی را مطرح ساخت:

> فرعون گفت: پس تکلیف نسل‌های گذشته چه خواهد شد؟![3]

---

۱. ق (۵۰) : ۴.

۲. لقمان (۳۱) : ۲۸.

۳. قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ. طه (۲۰) : ۵۱.

یعنی اگر خدا همه ما را زنده و به اعمالمان رسیدگی می‌کند، پس وضع انسان‌های پیشین که مرده و نابود شده‌اند چه می‌شود؟

موسی ﷺ فرمود:

علم آن، در کتابی نزد پروردگار من است. پروردگارم نه خطا می‌کند و نه فراموشی دارد.[۱]

انواع معاد

تاکنون به اثبات رسید که انسان از دو ساحت مادی و غیرمادی تشکیل شده است و روح غیر مادی، که حقیقت و شخصیت راستین انسان را تشکیل می‌دهد، با مرگ از بین نمی‌رود و ملائکه الهی، این حقیقت روحانی را از انسان می‌ستانند. پس، روح باقی است. اگر روح باقی نباشد، معاد معنا نمی‌یابد. حال سؤال این است که زندگی پس از مرگ چگونه است؟ آیا معاد، روحانی است یا هم جسمانی و هم روحانی؟ قبل از آنکه به پاسخ این مسئله بپردازیم، لازم است معنای جسمانی و روحانی بودن معاد را روشن سازیم.

اوّل. برخی اعتقاد دارند که بعد از مرگ و حتی در قیامت فقط روح مجرد محشور می‌گردد و دیگر، بدنی که روح به آن تعلق داشته، به محشر گام نمی‌نهد. به این معنا، معاد را «روحانی» می‌گویند. برخی دیگر برآنند که علاوه بر باقی ماندن روح مجرد، بدن مادی نیز بار دیگر به آن تعلق می‌پذیرد و هر دو موضوع پاداش‌ها و کیفرها قرار می‌گیرند. به این معنا، معاد را «جسمانی و روحانی» می‌گویند. اما اینکه تنها بدن مادی در قیامت محشور شود، با توجه به پذیرش روح غیرمادی، که حقیقت آدمی به آن است، قابل تصور نیست.

دوم. گاه منظور از جسمانی و روحانی بودن، آن است که بدن یا روح به تنهایی و یا هر دو متعلق پاداش و کیفر قرار گیرند. از این‌رو، معاد جسمانی، به این معنا است که تا بدنی در میان نباشد، پاداش و کیفر تحقق نمی‌پذیرد؛ مانند خوشی که از طریق بدن حاصل می‌شود. این نوع

---

۱. عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنْسَى. همان، ۵۲.

معاد را «جسمانی» می‌گویند؛ ولی اگر علاوه بر چنین لذت‌ها و آلامی جسمانی، یک رشته پاداش‌ها و کیفرها و لذت‌ها و آلام روحی و عقلی نیز وجود دارد که نفس در ادراک آنها هرگز به بدن و قوای حسی نیازمند نیست، به آن «معاد روحانی» گویند.

قرآن و معاد جسمانی و روحانی

از دیدگاه قرآن، معاد به معنای برانگیخته شدن و زنده‌شدن دوباره روح و جسم با هم است. کسانی که معتقدند در عالم آخرت، فقط روح به تنهایی محشور می‌شود، دیدگاه آنان مخالف دیدگاه قرآن است.

آیاتی که گواهی می‌دهند علاوه بر روح، بدن مادی نیز محشور خواهد شد، عبارتند از:

اوّل. آیاتی که از احیای مردگان در امت‌های پیشین سخن می‌گویند؛ مانند زنده شدن پرندگان به دعای حضرت ابراهیم ﷺ، سرگذشت اصحاب کهف، زنده‌شدن عُزَیر و زنده شدن مردگان به دعای حضرت عیسی ﷺ.

ملاحظه این آیات، به روشنی ثابت می‌کند که معاد همانند احیای مردگانی است که در این آیات از آن سخن رفته است. هدف از بیان سرگذشت آنان، علاوه بر تقریب امکان معاد به اذهان، اشاره به کیفیت معاد نیز هست. با توجه به این آیات، نمی‌توان گفت که کیفیت بدن اخروی از قبیل بدن برزخی و صورت‌های مثالی است که نفس با خلاقیت خود آنها را ایجاد می‌کند؛ بلکه بدن‌های دنیوی برانگیخته خواهند شد. در غیر این صورت، همهٔ این تشبیه‌ها و تقریب‌ها بلاغت خود را از دست می‌دهند و رابطه میان معاد و مردگان زنده شده به دست پیامبران، از بین می‌رود.

گفتنی است که حیات اخروی بی‌گمان از کمال و برتری خاصی برخوردار است و هرگز نمی‌توان گفت که زندگی آنجا از هر نظر به‌سان زندگی دنیوی است، تنها تفاوت آن است که زندگی دنیوی موقت، و زندگی اخروی جاودان است. اگر بنا بود که حیات اخروی به‌سان حیات دنیوی باشد، بر هم زدن نظام و تجدید همان حیات دنیوی با همهٔ آن جریان‌ها، کار لغو

و عبثی بود. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

زندگی حقیقی همانا در سرای آخرت است. ای کاش می‌دانستند![1]

دوم. آیاتی که به روشنی گواهی می‌دهند انسان از خاک آفریده شده است و دوباره به آن باز می‌گردد و سپس از آن بیرون می‌آید:

از آن [زمین] شما را آفریده‌ایم و در آن شما را باز می‌گردانیم و بار دیگر شما را از آن بیرون می‌آوریم.[2]

سوم. آیاتی که نشان می‌دهند در روز رستاخیز اعضای بدن انسان بر اعمال او گواهی می‌دهند و تفسیر این اعضا به اعضای برزخی و صورت‌های بدون ماده، کاملاً برخلاف ظاهر آیات است:

در روزی که زبان‌ها و دست‌ها و پاهایشان، علیه آنان به آنچه انجام می‌دادند، گواهی می‌دهند.[3]

از این بیانات به خوبی بر می‌آید که دیدگاه آنان که تنها به معاد روحانی اعتقاد دارند، با دیدگاه قرآن مخالف است؛ زیرا محشور شدن بدن از نظر قرآن، قطعی و مسلّم است و جای هیچ‌گونه شک و تردیدی در آن نیست.

همچنین، از دیدگاه قرآن علاوه بر پاداش‌ها وکیفری‌های حسی و لذت‌ها و آلام جسمانی، پاداش‌ها و کیفرهای روحی و غیر حسی نیز برای صالحان و تبهکاران وجود دارد که روح برای درک آنها نیازمند بدن و قوای حسی نیست. در بارهٔ لذت‌ها و آلام جسمانی، سوره واقعه با وعده‌ها و وعیدها و ثواب‌ها و عقاب‌هایی که برای سه گروه «مقربان»، «اصحاب یمین» و «اصحاب شمال» بیان کرده است، گواهی روشن است؛ اما در بارهٔ لذت‌های روحی و

---

۱. وَ إِنَّ الدّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوانُ لَوْ كانُوا يَعْلَمُونَ. عنکبوت (۲۹) : ۶۴.

۲. مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فِيها نُعِيدُكُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرىٰ. طه (۲۰) : ۵۵.

۳. يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِما كانُوا يَعْمَلُونَ. نور (۲۴) : ۲۴.

غیر جسمانی به نمونه‌های ذیل می‌توان اشاره کرد:

۱. لذت خشنودی خدا

قرآن مجید، پس از یادآوری دسته‌ای از لذت‌های جسمانی، موضوع خشنودی خدا را پیش می‌آورد و برتر از لذت‌های جسمانی می‌شمارد که به عنوان پاداش اکبر و برتر به بندگان شایسته الهی داده می‌شود:

> خداوند به مردان و زنان با ایمان باغ‌هایی وعده داده است که از زیر [درختان] آن نهرها جاری است. در آن جاودانه خواهند بود و [نیز] سراهایی پاکیزه در بهشت‌های جاودان [به آنان وعده داده شده است] و خشنودی خدا بزرگ‌تر است؛ این است همان کامیابی بزرگ.[1]

این آیه، چنان که روشن است، نخست لذت‌های جسمانی را مطرح ساخته و آن‌گاه رضا و خشنودی خدا را یاد آور شده و آن را برتر از لذت‌های پیشین دانسته است. گویی آن‌گاه که بنده خدا احساس می‌کند خداوند از او راضی است، چنان بر خود می‌بالد و غرق سرور می‌شود که لذت‌های مادی را به دست فراموشی می‌سپارد.

امام سجاد ﷺ در توضیح این آیه بیانی دارد که روشنگر عظمت این سعادت و لذت عقلی است:

> آن‌گاه که اولیای خدا وارد بهشت می‌شوند، از جانب خدا خطاب می‌آید: می‌خواهید شما را از پاداش و لذتی برتر از آنچه در اختیار داشتید، آگاه کنیم؟ آنان با شگفتی می‌گویند: پروردگارا! کدام پاداش برتر از آن چیزهایی است که در اختیار داشتیم؟ باز همان خطاب تکرار می‌شود و بندگان خدا می‌گویند: خدایا! ما را از آن آگاه ساز. خطاب می‌آید: بالاترین لذت‌ها، خشنودی من از شما و محبت و دوستی من به شما است که از همه نعمت‌های بهشتی برتر و بهتر است. آن‌گاه

---

۱. وَعَدَ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِناتِ جَنّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيهَا وَ مَساكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنّاتِ عَدْنٍ وَ رِضْوانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. توبه (۹) : ۷۲.

اهل بهشت این سخن را تصدیق و اقرار می‌کنند که خشنودی و دوستی خدا گواراتر از همه لذت‌ها است.

راوی می‌گوید: امام این سخن را گفت و سپس آیه را تلاوت کرد: «وَ رِضْوانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ».[۱]

۲. رنج فراق محبوب

چنان‌که رضایت و خشنودی خدا و نیل به لقاء اللّه، موجب خشنودی روحی است، فراق از او مایه رنج روحی است. در دعای کمیل آمده است:

گیرم که بر عذاب تو صبر کنم، چگونه بر جدایی‌ات شکیبایی ورزم؟![۲]

از مجموع آنچه گذشت بر می‌آید که بنابر دیدگاه قرآن، معاد انسان هم جسمانی است و هم روحانی و روز قیامت بدن مادی و روح انسان دوباره محشور می‌شوند و لذت‌ها و آلام انسان در قیامت هم جسمانی است و هم روحانی.

برای مطالعه

تناسخ و معاد

از مباحث گذشته روشن شد که حقیقت معاد این است که روح پس از مفارقت از بدن به مشیت الهی بار دیگر به همان بدن باز می‌گردد تا در دنیایی دیگر، علاوه بر زندگی جاوید به پاداش و کیفر اعمال دنیوی خود برسد.

برخی آیین‌ها، معاد دینی را انکار کرده‌اند؛ ولی پاداش و کیفر اعمال را در شکل تناسخ پذیرفته‌اند. تناسخ به این معنا است که روح انسان پس از مرگ به بدن انسان دیگر، حیوان یا گیاهی منتقل

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸، ح ۵۷.

۲. لهبنی صبرت علی عذابك فكيف اصبر علی فراقك.

می‌شود. عقیده به تناسخ از قدیم به صورت‌های مختلفی است. در فرهنگ یونان باستان، در آیین اُرفه‌ای به عقیده تناسخ نفوس برمی‌خوریم و فیثاغورس تحت تأثیر آن بوده است و اینکه خوردن گوشت را نهی می‌کرد، می‌تواند ناشی از عقیده تناسخ یا دست‌کم مرتبط با آن باشد. گویند هنگامی که کسی سگی را می‌زد، به او گفت: «او را مزن! من صدای یکی از دوستانم را در صدای او شناختم». این قصه راست باشد یا دروغ، اسناد عقیدهٔ تناسخ به فیثاغورس را از آن می‌توان پذیرفت.[۱]

بر حسب عقیده هندوان، روح آدمی هنگام مرگ، در همه احوال جز در یک حالت خاص ـ که روح در مقامی جاویدان در اعلا علیین با برهما وحدت تام حاصل می‌کند یا در اسفل سافلین به طور ابد سرنگون می‌شود ـ سلسله‌ای از توالد و تجدید حیات را طی می‌کند و پیاپی از عالمی به عالم دیگر درمی‌آید و درکسوت هر حیات دوره خود را طی می‌کند و پیوسته به پیکری دیگر منتقل می‌شود و جامه نو می‌پوشد. چرخهٔ توالد، پی در پی در یک سلسله بی‌انتها، ادامه دارد. این انتقال همعرض نیست؛ بلکه ممکن است روح انسان در موجودات پست حلول کند و گاه، در موجودات برتر.

در اوپانیشادها آمده است: آنها که در زندگانی خود دارای عمل صالح و رفتار نیک‌اند، بعد از مرگ روان ایشان در زهدانی پسندیده و پاک مانند رحم یک زن برهمنی یا یک زن کشتریه برحسب مراتب جای می‌گیرد؛ اما ارواح اشخاص بدکردار و شریر در رحم‌های ناپسند و مکروه مأوا می‌گزینند؛ مثلاً در زهدان سگ، گرگ، خوک و یا در رحم زنی از طبقه پایین جای می‌گیرد.[۲]

در بهگو دگیتا در باب تناسخ می‌خوانیم:

همان که انسان جامه‌های کهنه را از تن بیرون می‌آورد و جامه‌های دیگری به تن می‌کند که تازه هستند، همین طور روح تناسخ یافته از ابدان مرده بیرون می‌آید و به ابدان دیگری وارد می‌گردد که تازه هستند.

بنابراین دیدگاه ممکن است بگوییم من که اکنون از آگاهی برخوردارم، در بدن‌های دیگر زیسته‌ام و دوباره خواهم زیست. از این رو، باید برای «من» ممکن باشد که در بدن کنونی حیات‌های گذشته را

---

۱. فردریک، کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، ج ۱، ص ۴۶ ـ ۸۰.

۲. جان، ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، ص ۱۵۵.

به خاطر آورد.[۱]

البته امروزه، تفسیرهای جدیدی از نظریه تناسخ ارائه داده‌اند که بیش‌تر صبغه اخلاقی دارد؛ یعنی روح نیست که به بدن دیگری وارد می‌شود؛ بلکه اعمال خوب و بد ما است که بر نسل بعد اثر می‌گذارد یا نتایج خوب و بد آنها است که در آینده نصیب دیگران می‌گردد.[۲] بدین‌سان، تمام اعمال ما بر آینده انسان تأثیر می‌گذارد؛ همان طور که حیات هر یک از ما به نوبه خود متأثر از اعمال کسانی است که پیش‌تر از ما زیسته‌اند.

این تفسیر اخلاقی از تناسخ را به شرطی که اختیار انسان را نادیده نگیرد، تا اندازه‌ای می‌توان پذیرفت؛ یعنی تأثیر اعمال گذشتگان به گونه‌ای نباشد که انسان نتواند آزادانه انتخاب کند و در برابر اعمال خود پاسخگو باشد. امّا اگر مراد این است که اعمال گذشتگان، اختیار انسان را سلب می‌کنند، قابل قبول نیست.

تفسیر اوّل از تناسخ با مشکلاتی مواجه است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

ـ برای نظریه تناسخ، هیچ دلیل معتبر و موجهی وجود ندارد که بر اساس آن عقل ملزم به پذیرش آن شود. چرا روح انسان اعم از نیکوکار و بدکار به بدن دیگری منتقل می‌شود؟ آیا خود روح عامل انتقال است یا خالق آن؟ در تناسخ هیچ‌یک این مسائل روشن و واضح نیست.

ـ نفس انسان هنگام مرگ به مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که تعلق آن به جنین، بر اساس لزوم هماهنگی میان نفس و بدن مستلزم تنزل نفس از مرحله کمال به نقص و بازگشت از فعلیت به قوه است؛ نظیر بازگشت جوانی و پیری به کودکی که ممکن نیست.

ـ عقیده به تناسخ علاوه بر اینکه با سنت حاکم بر نظام آفرینش سازگار نیست، می‌تواند دستاویزی برای ستمکاران و سودپرستان گردد تا عزت و رفاه فعلی خویش را معلول پاکی و وارستگی حیات پیشین بدانند و بدبختی مظلومان و محرومان را نتیجه زشتکاری آنان در مراحل پیشین حیات و بدین وسیله اعمال زشت خویش و ظلم‌ها و بی عدالتی‌ها را در جامعه تحت سلطه خویش توجیه کنند.

---

۱. جان، هیک، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، ص ۳۱۵.

۲. همان، ص ۸۰ ـ ۲۳۳.

ـ تناسخ تبیین مناسبی برای تکوین ارواح انسانی نیست:

یکی از اصول مسلم آیین هندو آن است که ما همه قبلاً زندگی کرده‌ایم و شرایط حیات کنونی ما نتیجه حیات‌های پیشین ما است.[1]

اگر ما در گذشته زندگی کرده‌ایم و برخی از ارواح انسان‌های بدکار گذشته در بدن حیوانات وارد می‌شوند، همواره باید شمار جمعیت جهان روی به کاستی بگذارد نه رو به فزونی؛ زیرا بنا به فرض اگر جمعیت جهان در گذشته مثلاً یک میلیون نفر بوده است، برخی از ارواح آنها در بدن حیوانات وارد شده‌اند. در نتیجه، شمار باقی مانده کم‌تر از یک میلیون نفر است و شمار نسل بعد باید کم‌تر از آن باشد تا بتوانیم بگوییم حیات کنونی نتیجه حیات پیشین است. از این رو، برای اینکه نظریه تناسخ صحیح باشد، باید همواره شمار جمعیت جهان نسبت به گذشته کم‌تر شود نه بیش‌تر.

طرفداران نظریه تناسخ گاه برای اثبات درستی نظریه خویش استدلال‌هایی ارائه داده‌اند و از آن جمله می‌گویند تناسخ توجیه مناسبی برای نابرابری‌های جامعهٔ انسانی است.

چراکسی با تمام امکانات، از قبیل استعداد و هوش بالا، ثروت کافی، حمایت بی‌دریغ پدر و مادر، بدن سالم، امنیت کامل و... چشم بر جهان می‌گشاید و دیگری از همه این امکانات یا برخی از آنها محروم است؟

اهل تناسخ در پاسخ می‌گویند: شرایط و وضعیت کنونی ما، آثار و پیامدهای زندگانی قبلی است و ما هستیم که در زندگی گذشته خود، زندگی فعلی را چنین رقم زده‌ایم و مایم که با زندگی کنونی، زندگی آینده خویش را سامان می‌دهیم.[2]

از آنچه گفتیم روشن می‌گردد که این پاسخ برای توجیه نابرابری‌ها صحیح نیست. چه بسیار انسان‌ها که زندگی آنها نتیجه زندگی گذشته نیست، زیرا؛ شمار نسل کنونی به مراتب بیش‌تر از نسل گذشته است و بسیاری از انسان‌ها، روح خود را از گذشته به ارث نبرده‌اند. بنابراین، باز هم اشکال باقی است و یا دست کم نظریه تناسخ نمی‌تواند این نابرابری‌ها را توجیه کند.

---

۱. جان، هیک، پیشین، ص ۳۱۴.

۲. همان.

تناسخ و مسخ

آیا مسخ که در امت‌های پیشین رخ داده است، همان تناسخ نیست؟ به تصریح قرآن در امت‌های پیشین مسخ صورت پذیرفته است و گروهی از تبهکاران به صورت خوک و میمون درآمده‌اند. آیا مسخ به این معنا نیست که نفس انسانی آنان جدا شده و در بدن حیوانات پست حلول کرده است؟

قرآن درباره مسخ می‌فرماید:

وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِيرَ.[۱]

و از آنها، میمون‌ها و خوک‌هایی قرار داده است.

فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ ما نُهُوا عَنْهُ قُلْنا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ.[۲]

و چون از آنچه از آن نهی شده بودند، سرپیچی کردند، به آنان گفتیم: به شکل میمون‌هایی رانده شده، درآیید!

مسخ با تناسخ اصطلاحی تفاوت بنیادی دارد؛ زیرا در تناسخ، روح پس از جدایی از بدن، به جنین یا بدن دیگر تعلق می‌گیرد؛ ولی در مسخ، روح از بدن جدا نمی‌شود؛ بلکه تنها شکل و صورت بدن تغییر می‌کند تا انسان تبهکار، خود را به صورت میمون و خوک ببیند و از آن رنج ببرد، به‌عبارت دیگر، در مسخ، نفس انسان تبهکار از مقام انسانی به مقام حیوانی تنزل نمی‌کند؛ زیرا اگر انسان به حیوان تبدیل شود، دیگر رنج و کیفر خویش را درک نمی‌کند؛ در حالی که قرآن، مسخ را به‌عنوان عقوبت افراد گنهکار مطرح می‌سازد.

علامه طباطبایی در بارهٔ مسخ می‌گوید:

انسان‌های مسخ شده، انسان‌هایی هستند که با حفظ روح بشری، صورتاً مسخ شده‌اند، نه این که نفس انسانی آنها نیز مسخ شده و به نفس میمون تبدیل گردد.[۳]

---

۱. مائده (۵) : ۶۰.

۲. اعراف (۷) : ۱۶۶.

۳. محمدحسین طباطبایی (علامه)، *المیزان*، ج ۱، ص ۲۰۹.

مرگ؛ پنجره‌ای به زندگی نو

مرگ واپسین مرحله زندگی و سرآغاز حیات جدید انسان است. پیامبر گرامی اسلام ﷺ می‌فرماید: مرگ نخستین منزل از منازل آخرت و واپسین منزل از منازل دنیا است. از این‌رو، آشنایی با ویژگی‌های این منزل از دیدگاه قرآن، مناسب و ضروری می‌نماید.

۱. معنای مرگ

«مرگ» در زبان فارسی مترادف با واژه «موت» در زبان عربی است. موت به معنای از دست رفتن قدرت و توان چیزی است. گاه مرگ را برای بدن به کار می‌برند و گاه برای روح. هنگامی که ان را برای بدن به کار می‌برند، مقصود این است که بدن هر نوع حرکت و جنبش را از دست داده است؛ در حالی که اگر مرگ را به روح نسبت دهند، مراد این است که روح، ابزار جسمانی خود را از دست داده و در واقع نیستی در کار نیست و انتقال از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگری از زندگی است. بنابراین، کاربرد کلمهٔ مرگ برای انسان به معنای آن است که بدن او قابلیت ابزار بودن خود را برای روح از دست داده است و آنها از هم جدا شده‌اند.

۲. آیا مرگ امر عدمی است؟

آیا آدمی با مرگ به کلی نابود می‌شود؟ چنان که اشاره شد، هنگام مرگ، فرشتگان، روح غیر مادی را می‌ستانند و بعد از آن، اجزای بدن متلاشی می‌شود. بدین‌سان، حقیقت انسان ـ که روح است ـ از مرحله‌ای، وارد مرحله‌ای دیگر از زندگی می‌شود.

امیرالمؤمنین علی ﷺ می‌فرماید:

> ای انسان‌ها! ما و شما برای بقا آفریده شده‌ایم نه برای فنا و هنگام مرگ از سرایی به سرایی دیگر منتقل می‌رویم.[1]

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶، ص ۱۳۳.

امام حسین ﷺ خطاب به یاوران خود می‌فرماید:

جوانمردان صبر کنید! مرگ پلی است که شما را از سختی‌ها و دشواری‌ها به باغ‌های گسترده و نعمت‌های پیوسته منتقل می‌کند. کدام یک از شما انتقال از زندان به قصر را ناخوش می‌دارد![1]

۳. مرگ؛ سنت حتمی و همگانی

از نظر قرآن و احادیث اسلامی، مرگ انسان و جهان، سنّتی حتمی است و گریزی از آن نیست. قرآن می‌فرماید:

هر انسانی، طعم مرگ را می‌چشد.[2]

هر جا باشید، مرگ شما را در می‌یابد، هرچند در برج‌های محکم باشید.[3]

۴. وحشت از مرگ

بسیاری از انسان‌ها چون به معاد ایمان ندارند و از حقیقت مرگ بی‌خبرند یا از کیفر گناهان خویش بیم دارند و... از مرگ می‌هراسند. گروهی مرگ را پایان زندگی می‌دانند که از گذر آن همه هستی آنها نابود می‌شود. بنابراین، از نیستی هراس دارند؛ ولی کسانی که به معاد یقین دارند و مرگ را مرحله جدیدی از زندگی می‌دانند، از آن هراس به دل راه نمی‌دهند. البته گونه‌ای نگرانی از مرگ را می‌توان در همه مشاهده کرد؛ زیرا گسستن از عزیزان خود مانند همسر، پدر، مادر، فرزندان و دوستان، بدون رنج نخواهد بود. این نوع نگرانی، امری طبیعی است و در همهٔ افراد بشر در لحظه مرگ وجود دارد؛ ولی نگرانی‌های غیر طبیعی می‌تواند معلول عوامل زیر باشد:

ـ کسانی مرگ را پایان زندگی می‌دانند که این عامل در مؤمنین جای ندارد؛

---

۱. شیخ مفید، *ارشاد*، ص۱۲۷؛ محمدصادق نجمی، *سخنان حسین بن علی از مدینه تا کربلا*، ص۲۱۴.

۲. كُلُّ نَفْسٍ ذائِقَةُ الْمَوْتِ. آل‌عمران (۳) : ۱۸۵.

۳. أَيْنَما تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ. نساء (۴) : ۷۸.

- برخی به دلیل کثرت گناهان و سنگینی جرایم، پیوسته از مرگ و قیامت هراس دارند و نمی‌خواهند در دادگاه عدل الهی رسوا و گرفتار عذاب شوند و این نیز در اولیای الهی نیست. اولیای الهی، از مرگ نگرانی و وحشت غیر طبیعی ندارند. اینک به برخی روایات در این باره اشاره می‌کنیم:

مردی حضور پیامبر ﷺ رسید و گفت: «من مرگ را دوست نمی‌دارم.» پیامبر ﷺ از او پرسید: «آیا ثروتی داری؟» گفت: «بلی.» فرمود: «آیا چیزی برای خود به سرای دیگر فرستاده‌ای؟» گفت: «نه.» پیامبر ﷺ فرمود: «به همین دلیل است که مرگ را دوست نمی‌داری.»[1]

در روایت است که امیرالمؤمنین علی ؑ فرمود: «از آن کسانی مباش که مرگ را به دلیل فزونی گناهان دوست نمی‌دارد.»[2]

نیز در روایت است که مردی به امام مجتبی ؑ گفت: «چرا ما مرگ را دوست نمی‌داریم؟» امام فرمود: «شما خانه آخرت را ویران کرده‌اید و خانه دنیا را آباد ساخته‌اید دوست نمی‌دارید که از خانه آباد به ویرانه منتقل شوید.»[3]

مردی به امام جواد ؑ عرض کرد: «چرا برخی مسلمانان مرگ را دوست نمی‌دارند؟» فرمود: «زیرا مرگ را نشناخته‌اند. اگر آن را می‌شناختند و از اولیای الهی بودند، آن را دوست می‌داشتند و می‌دانستند که سرای آخرت برای آنان بهتر از دنیا است.»[4]

البته اولیای الهی، هیچ گاه از مرگ هراس به دل راه نمی‌دهند و بلکه به استقبال آن می‌روند. امیرالمؤمنین علی ؑ در باره مرگ می‌فرماید:

> به خدا سوگند، فرزند ابوطالب به مرگ مأنوس‌تر است از کودک شیرخوار به پستان مادر.[5]

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶، ص ۱۲۷.
۲. *نهج البلاغه*، کلمات قصار، ش ۱۵۰.
۳. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶، ص ۱۲۹.
۴. صدوق، *معانی الاخبار*، ص ۲۹۰.
۵. *نهج البلاغه*، خطبه ۵.

همچنین می‌فرماید:

به خدا سوگند بیم ندارم بر مرگ وارد شوم یا مرگ به سوی من آید.[۱]

۵. انواع مرگ‌ها در قرآن

الف) مرگ‌های دشوار و آسان

از قرآن و روایات بر می‌آید که فرشتگان وحی، جان همه انسان‌ها را یکسان نمی‌گیرند؛ بلکه بعضی را با احترام و آسانی و برخی دیگر را با خشونت و سختی.

مرگ آسان: این مرگ غالباً برای صالحان و مؤمنان است. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

کسانی که فرشتگان [مرگ] روحشان را می‌گیرند؛ در حالی که پاک و پاکیزه‌اند. به آنها می‌گویند: سلام بر شما! وارد بهشت شوید، برای اعمالی که انجام دادید.[۲]

امام صادق ﷺ نیز در این‌باره می‌فرماید:

مرگ برای مؤمن به سان بوییدن بوی خوش است که به سبب خوشی آن، به خواب سبک می‌رود و همه دردها از او رخت بر می‌بندد.[۳]

مرگ دشوار: این مرگ غالباً برای ظالمان و گناهکاران است. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

حال آنها چگونه خواهد بود هنگامی که فرشتگان [مرگ] بر صورت و پشت آنان می‌زنند و جانشان را می‌گیرند.[۴]

---

۱. همان، خطبه ۵۵.

۲. الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. نحل (۱۶) : ۳۲.

۳. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶، ص ۱۵۴.

۴. فَكَيْفَ إِذا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبارَهُمْ. محمد (۴۷) : ۲۷.

امام سجاد ﷺ نیز مرگ کافر را چنین وصف می‌کند:

مرگ برای کافران به سان کندن لباس‌های زیبا و گرانبها و پوشیدن کثیف‌ترین و خشن‌ترین لباس‌ها است و یا انتقال از خانه‌های مأنوس و سکنی گزیدن در وحشت‌آورترین منازل همراه بزرگ‌ترین عذاب‌ها.[۱]

ب) مرگ تن و قلب

از دیدگاه قرآن مرگ هم عارض تن می‌شود و هم عارض قلب. آن‌گاه که رابطه روح با بدن گسسته گردد، مرگ تن پیش می‌آید؛ ولی هنگامی که انسان از نظر تفکر و تعقل در درجه‌ای بسیار پایین جای گیرد و برای سخنان حق گوش شنوا نداشته باشند، قلب او می‌میرد. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

قطعاً تو نمی‌توانی سخنت را به گوش مردگان برسانی، و نمی‌توانی کران را هنگامی که روی بر می‌گردانند و پشت می‌کنند، فراخوانی.[۲]

حضرت علی ﷺ نیز دراین باره می‌فرماید:

کسانی که نهی از منکر را به کلی ترک کرده و نه به زبان و نه به قلب و نه به دست با منکر مبارزه نمی‌کنند، مردگان زنده‌نمایند.[۳]

ج) مرگ فرد و جامعه

قرآن برای جامعه، همانند فرد، مرگ قائل است و مرگ جامعه بر اثر ظلم و ستم و گناه و

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶، ص ۱۵۵.
۲. إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ الْمَوْتىٰ وَ لاَ تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ. نمل (۲۷) : ۸۰.
۳. *نهج البلاغه*، کلمات قصار، ش ۳۷۴.

نافرمانی خدا پیش می‌آید. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

برای هر امتی اجلی است، که چون فرا رسد نه ساعتی آن را پس اندازند و نه پیش.[۱]
و پروردگار تو [هرگز] بر آن نبوده است که شهرهایی را که مردمش صالح‌اند به ستم هلاک کند.[۲]

د) مرگ افتخارآمیز

در میان مرگ‌ها، گونه‌ای هست که شایسته است انسان به آن افتخار کند، و آن مرگ در راه خدا، بر پایی قسط و عدل، فراگیری علم و دانش، کسب روزی حلال و کسب معارف الهی و... است. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

کسانی را که در راه خدا کشته می‌شوند، مرده نخوانید؛ آنان زندگانند؛ ولی شما درک نمی‌کنید.[۳]

۶. توبه در حال مرگ

از دیدگاه قرآن، هنگام مرگ، حجاب‌های مادی از دیدگان برداشته می‌شود و آدمی می‌تواند از سرنوشت خود در سرای دیگر آگاه گردد. ازاین رو است که نیکوکاران به استقبال مرگ می‌روند؛ در حالی که گناهکاران سخت پشیمان می‌شوند و می‌خواهند توبه کنند. بنابر آیات قرآن، توبه و ایمان در لحظه مرگ قبول نمی‌شود؛ زیرا توبه و ندامت، در صورتی مایه کمال روح است که فرد نادم، به انجام گناه قادر باشد؛ ولی آن‌گاه که قدرت و توان از او سلب گردیده و جز یک راه پیش روی ندارد، ندامت، حاکی از دگرگونی روحی نیست. و این نوع ندامت و توبه، با ندامت‌ها و توبه‌های پیش از لحظات مرگ، اختلاف ماهوی دارد. قرآن می‌فرماید:

و توبه کسانی که گناه می‌کنند، تا وقتی مرگ یکی از ایشان در رسد، می‌گوید: «اکنون توبه کردم»، پذیرفته نیست.[۴]

---

۱. لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذا جاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ ساعَةً وَ لا يَسْتَقْدِمُونَ. اعراف (۷) : ۳۴.
۲. وَ ما كانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرى بِظُلْمٍ وَ أَهْلُها مُصْلِحُونَ. هود (۱۱) : ۱۱۷.
۳. وَ لا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْياءٌ وَ لكِنْ لا تَشْعُرُونَ. بقره (۲) : ۱۵۴.
۴. وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئاتِ حَتَّى إِذا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ. نساء (۴) : ۱۸.

همچنین از کافران و تبهکاران نقل می‌کند، که چون مرگشان فرا می‌رسد، آرزو می‌کنند که ای کاش به دنیا بر می‌گشتیم و اعمال صالح انجام می‌دادیم؛ ولی آرزوی آنها برآورده نمی‌شود:

تا آن‌گاه که مرگ یکی از ایشان فرا رسد، می‌گوید: پروردگارا، مرا باز گردانید، شاید در آنچه ترک کردم [و کوتاهی نمودم] عمل صالحی انجام دهم.[1]

قرآن کریم، نقل می‌کند که فرعون مصر هنگام غرق شدن در دریا، توبه و اظهار ایمان کرد؛ ولی خداوند، توبه او را نپذیرفت:

[سرانجام] بنی اسرائیل را از دریاگذراندیم، فرعون و لشکرش از سر ظلم و تجاوز در پی آنها رفتند، تا وقتی که در شرف غرق شدن قرار گرفت، گفت: ایمان آوردم که هیچ معبودی جز آن که بنی اسرائیل به او گرویده‌اند، نیست و من از تسلیم شدگانم [اما به او خطاب شد:] الان؛ در حالی که پیش از این نافرمانی می‌کردی و از تباهکاران بودی؟![2]

۷. وصیت در حال مرگ

از دستورهای الهی است که هر مسلمانی هنگام مرگ در باره اموال خود، وصیت نماید و دو شاهد عادل نیز بر وصیت شهادت دهند هرچند از نظر احادیث اسلامی، شایسته است مسلمان شب که می‌خوابد وصیت او زیر سرش باشد. قرآن می‌فرماید:

بر شما مقرر شده است هنگامی که یکی از شما را مرگ فرا رسد، اگر مالی از خود بر جای گذاشته، وصیت کند.[3]

---

۱. حَتّٰى إِذا جاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قالَ رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ. مومنون (۲۳) ؛ ۹۹ و ۱۰۰.

۲. یونس (۱۰) : ۹۰ و ۹۱.

۳. كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ... بقره (۲) : ۱۸۰.

۸. ناآگاهی انسان از مرگ خویش

از لطف‌های خدا بر انسان این است که او از لحظه مرگ خود آگاه نیست. اگر انسان از زمان و مکان مرگ خود آگاه می‌بود، سال‌ها پیش از رسیدن لحظه مرگ، غم و اندوه و سردی و خاموشی، چنان بر او حکومت می‌کرد که هر نوع حرکت و تلاشی را از او سلب می‌نمود.

ناآگاهی انسان از لحظه مرگ، جنبه تربیتی نیز دارد؛ زیرا گزینش راه درست، آن‌گاه نشانه کمال روح به شمار می‌آید که انسان احساس کند بر انجام و ترک فعل توانا است نه روزی که آفتاب عمر خود را بر لب بام ببیند. جهل به زمان مرگ از جهت دیگر نیز می‌تواند در سازندگی روح انسان مفید باشد: اگر انسان، از لحظه مرگ خود باخبر باشد، چه‌بسا روح عصیان و نافرمانی خدا، به امید توبه در آخرین لحظات، تقویت شود؛ ولی اگر زمان مرگ، برای انسان مجهول باشد، کم‌تر گناه می‌کند؛ زیرا نمی‌تواند به خود امید توبه در آینده بدهد. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> هیچ انسانی نمی‌داند در چه سرزمینی خواهد مرد.[۱]

قبر و عالم برزخ

اگر لحظه مرگ را نخستین منزل انسان پس از دنیا بدانیم، باید نزول در قبر را منزل دوم بشماریم. البته قبر یک معنای ظاهری دارد که همان گودالی است که جسد انسان در آن دفن می‌شود و یک معنای واقعی که همان برزخ است. از این‌رو، دومین منزل انسان از نظر قرآن، برزخ است که گاهی از آن به عالم قبر و گاهی از آن به جهان برزخ یاد می‌کند. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> و پیشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد.[۲]

برزخ، چیزی است که میان دو شی حایل شود و از این‌رو به جهانی که میان دنیا و آخرت

---

۱. وَ ما تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ. لقمان (۳۱) : ۳۴.

۲. وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. مومنون (۲۳) : ۱۰۰.

است، برزخ می‌گویند. امام صادق ﷺ جهان برزخ را فاصله میان مردن تا قیامت خوانده است. مردی از امام پرسید که برزخ چیست؟ امام ﷺ فرمود: «مقصود از برزخ قبر انسان است از لحظه مرگ تا روز قیامت.»[1]

آدمی از هنگام مرگ وارد جهان برزخ می‌گردد خواه او را در زمین دفن کنند یا وی را با آتش بسوزانند یا غذای درندگان شود یا در دریا غرق گردد. در این عالم، انسان با بدن برزخی به حیات خود ادامه می‌دهد و کم و بیش متناسب با اعمال خود لذت و خوشی و رنج و عذاب خواهد داشت.

در عالم برزخ، دو فرشته به نام نکیر و منکر از انسان بازخواست می‌کنند؛ امّا از چه می‌پرسند؟ روایتی از امام سجاد ﷺ در این‌باره نقل شده که به آن اشاره می‌کنیم:

> آن حضرت هر روز جمعه مردم را موعظه می‌کرد و از آن جمله می‌فرمود: ای فرزند عالم! از مرگ غافل مباش. به همین زودی قبض روح خواهی شد. به منزلی منتقل می‌شوی. روح به تو بازگردانده می‌شود و دو فرشته به نام منکر و نکیر برای سؤال بر تو وارد می‌شوند. اول چیزی که می‌پرسند، از پروردگار تو است. آن‌گاه از پیامبری که به سوی تو فرستاده شده است و از دینی که پذیرفته‌ای و از کتابی که تلاوت می‌کردی، و از امامی که ولایت او را قبول کرده‌ای. آن‌گاه از عمرت می‌پرسند که در چه راهی سپری ساختی و از مال و ثروت که از کجا کسب نمودی و در چه راهی صرف کردی.[2]

تصویر رستاخیز

۱. نشانه‌های رستاخیز

از قرآن به خوبی بر می‌آید که بر پایی معاد یا جهان آخرت، تنها در زنده شدن دوباره انسان‌ها خلاصه نمی‌شود؛ بلکه همراه آن مجموعه‌ای از حوادث روی می‌دهد که به اجمال

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۶، حدیث ۱۱۶.

۲. همان، ج ۶، ص ۲۲۳.

به برخی از آنها اشاره می‌نماییم:

وضع زمین و دریاها و کوهها

در روز قیامت، لرزشی سخت زمین را فرا می‌گیرد. آنچه بر زمین پدیدار گشته، فرو می‌پاشد. سطح زمین آشکار و نمایان می‌گردد. زمین شکافته می‌شود و مردگان از آن بیرون می‌آیند تا در قیامت محشور گردند. دریاها از هم شکافته، جوشان و برافروخته می‌شوند. کوه‌ها از جا کنده می‌شوند و به صورت غیر متعادل به حرکت در می‌آیند و به سان تلی از خاک در می‌آیند و مانند پشم زده می‌شوند و نرم و انعطاف‌پذیر می‌گردند، و سرانجام مانند ذرات غبار پراکنده می‌شوند. از سلسله کوه‌های سر به آسمان کشیده، جز سرابی باقی نمی‌ماند.[۱]

وضع آسمان و ستارگان

وضع آسمان دگرگون می‌شود و ستارگان از جای برکنده می‌گردند آسمان دچار نوعی تموج و حرکت و پاره پاره و شکافته می‌شود و مانند گل سرخ و روغن و فلز مذاب روان، نمایان می‌گردد و سرانجام به شکل دود درآمده، در هم پیچیده می‌شود. نور خورشید و ماه به خاموشی می‌گراید. نظم آنها به هم می‌خورد و به سوی زمین پرتاب می‌گردند.[۲]

نفخ صور

در آیات و روایات، یکی از نشانه‌های قیامت، «نفخ صور» است و آن، دو نفخ (دمیدن) است که یکی نفخ مرگ است و پیش از قیامت عمومی رخ می‌دهد؛ یعنی پیش از برپایی قیامت صدای مهیبی به گوش همه موجودات خواهد رسید که موجب مرگ همه آنها می‌شود و به واسطه آن نظام عالم به هم می‌خورد. دیگری، نفخ حیات است که قیامت بر پا می‌شود و

---

۱. بنگرید به: سوره تکویر؛ زلزال؛ دخان؛ واقعه و... .

۲. بنگرید به: سوره قیامت؛ تکویر؛ انفطار؛ طور؛ الرحمن و... .

صحنه جهان با نور خدا روشن می‌گردد و همه انسان‌ها و حتی حیوانات در یک لحظه زنده می‌شوند. قرآن در باره نفخ صور می‌فرماید:

> و در صور دمیده می‌شود، پس همه کسانی که در آسمان‌ها و زمینند، می‌میرند مگر آنان که خدا بخواهد. سپس بار دیگر در صور دمیده می‌شود، ناگهان همگی به پا می‌خیزند و در انتظار [حساب و جزا] می‌مانند.[1]

۲. اوصاف رستاخیز

قرآن، نام‌ها و اوصاف مختلفی برای قیامت برشمرده است که هر یک به حقیقتی اشاره دارند. برخی از آنها عبارتند از:

۱. واقع‌شدنی و تردیدناپذیر

قرآن قیامت را امری می‌داندکه در وقوعش هیچ شک و تردیدی نیست.[2]

۲. نزدیک بودن

قرآن قیامت را نزدیک می‌شمارد[3] و در برخی تعابیر از آن باکلمهٔ «فردا» یاد می‌کند؛[4] زیرا چون نزدیک است می‌توان برایش از تعبیر «فردا» بهره جست.

۳. حق

قرآن، قیامت را روز حق می‌داند؛ روزی است که در آن حق مطلق، ظهور می‌کند و جایی برای باطل نیست و هر کسی به حق خود می‌رسد.[5]

---

۱. وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰاوٰاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلاّٰ مَنْ شٰاءَ اللّٰهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرىٰ فَإِذٰا هُمْ قِيٰامٌ يَنْظُرُونَ. زمر (۳۹) : ۶۸.

۲. واقعه (۵۶) : ۲ ؛ حج (۲۲) : ۷.

۳. معارج (۷۰) : ۷.

۴. حشر (۵۹) : ۱۸.

۵. نبأ (۷۸) : ۳۹.

۴. خبر بزرگ

قرآن از قیامت با عنوان «خبر بزرگ» یاد می‌کند و نیز با تعبیر «روز عظیم»؛ زیرا رویدادهای عظیمی در آن رخ می‌دهند و همچنین با تعبیر «روز کبیر».[۱]

۵. فراخوانی همراه رهبر

روز قیامت، روزی است که هر کس با نام رهبرش خوانده می‌شود.[۲]

۶. فریاد

صحنه محشر را «روز فریاد» (یوم التّناد) گویند. این نام، بدان جهت است که دوزخیان، بهشتیان را صدا می‌زنند

۷. فرار از بستگان، قطع پیوندها و جدایی

قرآن، قیامت را «روز فرار» می‌داند؛ روزی که انسان از برادر و مادر، پدر و همسر و فرزندانش می‌گریزد و هر کس به کار خود مشغول است و به تعبیری، روز قطع پیوندها است که رابطه خویشاوندی گسسته می‌شود.[۴]

۸. پیرکننده

قیامت روزی است که کودکان و نوجوانان در آن پیر می‌شوند. دلیل آن شاید طولانی بودن و یا سخت بودن حوادث آن روز است.[۵]

---

۱. ص (۳۸) : ۶۷ ؛ یونس (۱۰) : ۱۵ ؛ هود (۱۱) : ۳.

۲. اسراء (۱۷) : ۷۱.

۳. اعراف (۷) : ۵۰.

۴. عبس (۸۰) : ۷ـ۳۴ ؛ مومنون (۲۳) : ۱۰۱.

۵. مزمل (۷۳) : ۱۷.

۹. آشکار شدن رازها

در قیامت، همه رازها و اعمال انسان آشکار می‌گردند و مؤمنان و بدکاران با چهره خود بازشناخته می‌شوند و نامه اعمال انسان گشوده می‌گردد؛ نامه‌ای که همه اعمال در آن ثبت است و هر کس هر عمل خوب و بدی را که انجام داده، می‌بیند.[۱]

۱۰. سود ندادن مال و فرزند

در قیامت، مال و فرزند هیچ سودی به انسان نمی‌رسانند. منظور از مال و فرزند، زینت‌های دنیوی است که در آخرت، نافع نیستند؛ بلکه آنچه نافع و سودمند است، عمل صالح است.[۲]

۱۱. پذیرفته نشدن عذرها

عذر و بهانه ظالمان و ستمکاران در قیامت پذیرفته نیست و حتی اجازه عذرخواهی به آنان نمی‌دهند.[۳]

۱۲. حسرت

انسان در قیامت بر گذشته خود حسرت می‌خورد و رنج می‌برد که چرا عمر گرانبها را به بطالت و نافرمانی خدا گذرانده است و حتی تبهکاران از حسرت خود دست خود را می‌گزند.[۴]

قیامت و حساب بندگان

یکی از نام‌های قرآنی قیامت «روز حساب»[۵] است؛ یعنی روزی که خداوند به حساب اعمال بندگان می‌رسد. آنان که در دنیا کار نیک انجام داده‌اند، زندگی سعادتمندانه‌ای را پیش

---

۱. طارق (۸۶) : ۹ ؛ تکویر (۸۱) : ۱۰ ؛ آل‌عمران (۳) : ۳۰ .

۲. شعراء (۲۶) : ۸۸ و ۸۹ .

۳. روم (۳۰) : ۵۷ ؛ مرسلات (۷۷) : ۳۶ .

۴. حاقه (۶۹) : ۵۰ ؛ فرقان (۲۵) : ۲۷ ـ ۲۹ .

۵. غافر (۴۰) : ۲۷ .

می‌گیرند و به‌عکس، کسانی که در دنیا به ظلم و تعدی و اعمال ناروا، دست زده‌اند، زندگی شقاوتمندانه‌ای خواهند داشت. در روایت است که «دنیا مزرعه آخرت است.»[۱] یعنی هرچه در این مزرعه کشت کنیم، در آخرت برمی‌داریم.

هدف از حسابرسی بندگان آن است که عدل و حکمت خدا متجلی می‌شود تا دیگر هیچ عذر و بهانه‌ای باقی نماند وگرنه خداوند از اعمال نهان و ظاهر هر کس باخبر است. در بارهٔ حساب اعمال بندگان چند نکته گفتنی‌اند که عبارتند از:

۱. حسابرس کیست؟

اکنون سؤال این است که چه کسی در آخرت به حساب بندگان می‌رسد؟

برخی از آیات، دلالت بر آن دارند که خداوند خود بر اعمال بندگان رسیدگی می‌کند؛ چنان که می‌فرماید:

> در حقیقت، بازگشت آنان به سوی ما است؛ آن‌گاه حساب آنان بر عهده ما است.[۲]
> خداوند حسابرسی را کافی است.[۳]

اما بنابر برخی دیگر از آیات نفس آدمی، برای حسابرسی کافی است؛ چنان که می‌فرماید:

> عمل هر انسانی را ملازم او ساختیم [نامه اعمالش را به گردنش آویخته‌ایم] و روز قیامت آن را به صورت کتابی بیرون می‌آوریم که آن را در برابر خود گشوده می‌بیند. [به او می‌گوییم:] کتابت را بخوان! کافی است که امروز، خود حسابگر خویش باشی![۴]

این آیه با آیات پیش ناسازگار نیست؛ زیرا حسابرسی بندگان با خدا است، ولی این آیه از چگونگی حسابرسی سخن می‌گوید؛ یعنی همه اعمال انسانی به صورت کتابی در برابر

---

۱. محمد ری شهری، منتخب *میزان الحکمه*، ح ۲۱۷۳.
۲. إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ. غاشیه (۸۸) : ۲۵ و ۲۶.
۳. نساء (۴) : ۶. كَفَى بِاللهِ حَسِيباً.
۴. اسراء (۱۷) : ۱۳ و ۱۴.

دیدگان او نمودار می‌شود و انسان حقیقت آنچه را در دنیا انجام داده است مشاهده می‌کند. همچنین، حسابرسی چنان دقیق و منصفانه است که جای هیچ انکاری نمی‌ماند و در حقیقت، انسان خود بر اعمال نیک و بدش گواهی می‌دهد و همان حسابرسی خدا را تأیید می‌کند.

۲. متعلق حساب چیست؟

سؤال دیگر این است که در آخرت از چه اعمالی بازخواست می‌کنند؟

از آیات قرآنی بر می‌آید که همهٔ اعمال آدمی، موضوع سؤال و بازخواست‌اند؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

> قطعاً شما از آنچه انجام می‌دادید، بازخواست می‌شوید.[۱]

از این آیه و آیات دیگر بر می‌آید که همهٔ اعمال آدمی موضوع بازخواست و حساب الهی‌اند؛ اما در آیات و روایات دیگر، بر بازخواست برخی اعمال به سبب اهمیت آنها بیش‌تر تأکید شده است که عبارتند از: نعمت‌های الهی،[۲] قرآن،[۳] گواهی‌ها و شهادت‌ها،[۴] قتل بی‌گناهان،[۵] دروغ‌ها و تهمت‌ها،[۶] راست‌گویی راست‌گویان،[۷] کیفیت بهره‌گیری از اعضا و جوارح بدن،[۸] نماز،[۹] عمر انسان، دوران جوانی، کسب ثروت و صرف آن، محبت اهل‌بیت، و

---

۱. وَلَتُسْئَلُنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ. نحل (۱۶) : ۹۳.
۲. تکاثر (۱۰۲) : ۸.
۳. زخرف (۴۳) : ۴۴.
۴. همان، ۱۹.
۵. تکویر (۸۱) : ۸.
۶. نحل (۱۶) : ۵۶.
۷. احزاب (۳۳) : ۸.
۸. اسراء (۱۷) : ۳۶.
۹. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۷، ص ۲۶۷.

چگونگی رفتار با پیامبر و اهل‌بیت.[۱]

بنابراین، در قیامت، خدا از همه اعمال آدمی سؤال می‌کند و تأکید بر برخی اعمال در آیات و روایات، منافاتی با این حقیقت ندارد. امیرالمؤمنین علی ﷺ می‌فرماید:

در نعمت‌های حلال دنیوی حساب است و در حرامشان عقاب.[۲]

۳. حسابرسی و اتمام حجت

حسابرسی خدا به گونه‌ای است که حجت بر بندگان تمام می‌شود و هیچ انسانی نمی‌تواند برای گناه خود عذر بیاورد. امام باقر ﷺ دراین باره می‌فرماید:

روز قیامت خداوند به گنهکار می‌فرماید: آیا به ناروایی این عمل آگاه بودی؟ اگر بگوید: آری، به او می‌فرماید: چرا به علم خود عمل نکرده‌ای؟ اگر بگوید: نمی‌دانستم، به او خطاب می‌رسد: چرا فرا نگرفتی تا به آن عمل کنی؟ بدین‌سان در مقام احتجاج، بنده گنهکار مغلوب می‌گردد و خدا است که بر بندگان خود حجت دارد.[۳]

همچنین در برخی روایات، آمده است که گنهکاران نمی‌توانند زیبارویی و فقر و بدبختی را بهانه گناه کنند تا از کیفر رهایی یابند. امام صادق در این‌باره می‌فرماید:

روز قیامت زن زیبایی را که به سبب زیبایی در دام گناه افتاده است، برای حساب می‌آورند و او به زیبایی خود عذر می‌آورد و می‌گوید: پروردگارا! مرا زیبا آفریدی و همین موجب گمراهی‌ام گردید. به او می‌گویند: مریم از تو زیباتر بود و عفت خود را حفظ نمود. نیز مرد زیبایی را می‌آورند که مرتکب گناه شده است. او نیز به جمال خود عذر می‌جوید؛ ولی به او پاسخ می‌دهند: یوسف از تو زیباتر بود؛ ولی گناه نکرد.

همچنین کسی که به سبب گرفتاری‌های زندگی و مصیبت‌های فراوان، دچار لغزش شده است، به بیچارگی و بدبختی خود عذر می‌آورد؛ ولی به او پاسخ می‌دهند: ایوب را گرفتاری‌های بیش‌تری بود؛ ولی به گناه آلوده نگشت.[۴]

---

۱. همان، ص ۲۶۷ ـ ۲۷۲.

۲. فی حلالها حساب و فی حرامها عقاب. *نهج‌البلاغه*، خطبه ۸۲.

۳. محمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، ج ۷، باب ۱۳، ح ۱.

۴. همان، ح ۳.

میزان

از موضوعات مربوط به قیامت، «میزان» است؛ یعنی در قیامت اعمال خوب و بد انسان‌ها را وزن می‌کنند و کسانی که اعمال نیک آنها سنگین‌تر است، رستگارند و کسانی که اعمال نیک آنها سبک است، اهل جهنم خواهند بود. قرآن می‌فرماید:

وَ نَضَعُ الْمَوٰازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰامَةِ فَلاٰ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ إِنْ كٰانَ مِثْقٰالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنٰا بِهٰا وَ كَفىٰ بِنٰا حٰاسِبِينَ.[1]

ما ترازوهای عدل را در روز قیامت بر پا می‌کنیم؛ پس به هیچ کس کم‌ترین ستمی نمی‌شود و اگر به سنگینی یک دانه خردل [کار نیک و بدی] باشد، ما آن را حاضر می‌کنیم، و کافی است که ما حساب کننده باشیم.

فَأَمّٰا مَنْ ثَقُلَتْ مَوٰازِينُهُ * فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رٰاضِيَةٍ * وَ أَمّٰا مَنْ خَفَّتْ مَوٰازِينُهُ * فَأُمُّهُ هٰاوِيَةٌ.[2]

اما کسی که [در آن روز] ترازوهای اعمالش سنگین است، در زندگی خشنود کننده‌ای خواهد بود؛ اما کسی که ترازوی اعمالش سبک است، پناهگاهش دوزخ است.

در بارهٔ میزان چند مطلب گفتنی است که عبارتند از:

۱. معنای میزان

ما در زندگی روزمره خود با انواع میزان و وسیله سنجش آشناییم؛ مانند ترازو، خط کش، شاغول، تراز، کیلومتر شمار، هواسنج، بادسنج، گرماسنج، کنتور و فشارسنج؛ اما میزان و ابزار سنجش اعمال روز قیامت به هیچ‌یک از اینها شبیه نیست. معیار سنجش اعمال در آن روز حق است. هر عملی که با حق همراه است، سنگین‌تر است گویی روز قیامت حق تجسم می‌یابد و اعمال بر آن عرضه می‌شوند و آنگاه سرنوشت انسان‌ها تعیین می‌گردد. امام صادق

---

۱. انبیاء (۲۱) : ۴۷.

۲. قارعه (۱۰۱) : ۶ـ۹.

در تفسیر آیه «و نضع الموازین القسط...» می‌فرماید:

میزان، همانا پیامبران و اوصیای آنانند.[۱]

بدین‌سان، اعمال هر کس بر اعمال پیامبران و اوصیا عرضه می‌شود و ملاک و معیار و میزان هر امتی عمل پیامبر و وصیّ پیامبر آن امت است.

قرآن پیامبر را اسوه و الگوی انسان‌ها می‌خواند. درست، همان‌گونه که اعمال و عقاید و اخلاق و سیره او در این دنیا الگو و معیار حق و باطل است، در روز قیامت نیز میزان و وسیله سنجش اعمال انسان است.

۲. میزان برای چه کسانی است؟

از قرآن و روایات بر می‌آید که میزان برای اهل ایمان است. برای مشرکان و گنهکارانی که بر اثر برخی گناهان، همهٔ کارهای خوب خود را تباه کرده‌اند و آنان که هیچ شباهتی به پیامبران ندارند، میزانی نخواهد بود. قرآن می‌فرماید:

روز قیامت، میزانی برای آنها بر پا نخواهیم کرد.[۲]

گواهان روز رستاخیز

خدا نیازی به گواه ندارد؛ ولی از لحاظ تربیتی وجود گواهان، بسیار سودمند است. اگر آدمی بداند گواهان بسیاری شاهد اعمال اویند و در روز قیامت شهادت می‌دهند، چه‌بسا از زشتکاری خودداری ورزد. برای مثال، اگر کسی بداند که دوربین‌های فراوانی تمام اعمال او را ثبت می‌کنند، بیش‌تر مراقب خود است.

قرآن، روز قیامت را روز دادگاه الهی می‌داند؛ روزی که شاهدان به پا می‌خیزند

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۷، ص ۲۴۹.

۲. فَلا نُقِیمُ لَهُمْ یَوْمَ الْقِیامَةِ وَزْناً. کهف (۱۸) : ۱۰۵.

و شهادت می‌دهند:

روزی که گواهان به‌پا می‌خیزند.[۱]

گواهان روز رستاخیز به دو گروه تقسیم می‌شوند:

یکی وجود خود انسان و اعضا و جوارح او و دیگر، شاهدان بیرون از وجودش مانند خداوند، پیامبران، اوصیای الهی و....

البته تجسم اعمال نیز از گواهان است؛ بدین معنا که خود عمل، حقیقت خود را در قیامت آشکار می‌سازد و شاید بتوان آن را در شمار شاهدان درون خود انسان قلمداد نمود که ما آن را تحت عنوان مستقلی به بحث خواهیم گذاشت.

الف) شاهدان بیرون از وجود انسان

۱. خدا

نخستین شاهد اعمال انسان، خدا است که بر همه اعمال نهان و آشکار او آگاه است؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

بگو: ای اهل کتاب! چرا به آیات خدا کفر می‌ورزید با آنکه خدا بر آنچه می‌کنید گواه است؟[۲]

خداوند بر همه چیز گواه است.[۳]

۲. پیامبران الهی

قرآن، به روشنی یادآور می‌شود که روز قیامت فردی از هر امت بر اعمال مردم خویش گواهی می‌دهد و این فرد، پیامبر آن امت است:

[به یاد آور] روزی را که بر هر امتی، گواهی از خود آنان بر می‌انگیزیم و تو را گواه بر آنان می‌کنیم.[۴]

---

۱. يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ. غافر (۴۰) : ۵۱.

۲. آل‌عمران (۳) : ۹۸.

۳. حج (۲۲) : ۱۷.

۴. وَ يَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيداً عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ جِئْنا بِكَ شَهِيداً عَلى هؤُلاءِ. نحل (۱۶) : ۸۹.

ازاین آیه به خوبی بر می‌آید که خدا، از هر امت، پیامبر آن امت را بر می‌انگیزد تا بر اعمال امت شهادت دهد و پیامبر گرامی اسلام نیز گواه بر این گواهان است. برخی مفسران عقیده دارند این تعبیر دلالت دارد که پیامبر گواه بر امت خود است و برخی دیگر عقیده دارند که پیامبر گواه بر پیامبران دیگر امت‌ها است.

۳. پیامبر اسلام

یکی دیگر از گواهان روز قیامت، پیامبر گرامی اسلام است؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

...ما شما را امت برگزیده قرار دادیم تا بر مردم گواه باشید و پیامبر بر شما شاهد و گواه باشد.[۱]

از این آیات به خوبی بر می‌آید که پیامبر از شاهدان روز قیامت است و همچنین از آیه اوّل بر می‌آید که برخی برگزیدگان امت اسلامی نیز از شاهدان روز قیامت‌اند. در روایات اسلامی آمده است که مراد از این برگزیدگان، بزرگان معصوم است.

۴. فرشتگان

شاهد دیگر، فرشتگانند که در دنیا ناظر اعمال مردمند و در قیامت با آنان وارد دادگاه الهی می‌شوند. یکی از فرشتگان، گنهکار را به سوی دادگاه می‌آورد و دیگری گواه بر اعمال او است. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

هر انسانی وارد محشر می‌گردد؛ در حالی که همراه او سوق دهنده و گواهی دهنده‌ای است.[۲]

۵. زمین

زمین یا مکان انجام عمل نیز از گواهان روز قیامت است. هر عمل نیک و بدی که بر آن انجام شود، در خود ضبط می‌کند و روز قیامت به فرمان خدا آن را باز می‌گوید.

---

۱. وَ كَذٰلِكَ جَعَلْنٰاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدٰاءَ عَلَى النّٰاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً. بقره (۲) : ۱۴۳.

۲. وَ جٰاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهٰا سٰائِقٌ وَ شَهِيدٌ. ق (۵۰) : ۲۱.

قرآن در این باره می‌فرماید:

آن روز است که [زمین] خبرهای خود را باز گوید.[۱]

پیامبر اکرم ﷺ نیز دراین باره می‌فرماید:

روز قیامت، زمین بر هر عملی که از مرد و زنی بر آن سر زده است، گواهی می‌دهد و می‌گوید: او فلان عمل را در فلان روز انجام داده است.[۲]

۶. زمان

زمان نیز حوادث را در خود ثبت می‌کند و در قیامت به فرمان خدا بازمی‌گوید. امام صادق در روایتی می‌فرماید:

هر روزی که فرا می‌رسد، به فرزندان آدم خطاب می‌کند: کار نیک انجام بده تا من در رستاخیز به سود تو گواهی دهم. من موجود ناپدیدارم؛ در گذشته نبوده‌ام و در آینده نخواهم بود. و آن‌گاه که تاریکی فرا می‌رسد، شب نیز چنین می‌گوید.[۳]

امام سجاد ﷺ نیز در این‌باره می‌فرماید:

امروز روز نوی است که در قیامت بر اعمال ما گواه است.[۴]

۷. قرآن

از برخی روایات می‌توان دریافت که قرآن در روز رستاخیز به صورت انسانی مجسم می‌شود و خدا به او خطاب می‌کند: بندگان مرا چگونه دیدی؟ در پاسخ می‌گوید: پروردگارا!

---

۱. يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا. زلزله (۹۹) : ۴.

۲. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۷، باب ۱۶، ح ۱۵.

۳. همان، ح ۲۲.

۴. هذا یوم حادث جدید و هو علینا شاهد و عتید. صحیفه سجادیه، دعای ششم.

گروهی از آنان مرا حفظ کردند و چیزی را از من تباه نکردند و برخی مرا تباه کردند. حق مرا سبک شمردند و به تکذیب من برخاستند، و من حجت تو بر همهٔ مردم‌ام. در این هنگام خطاب می‌آید: به عزت و جلالم سوگند به خاطر تو گروه نخست را بهترین پاداش می‌دهم و گروه دوم را به عذاب دردناک دچار می‌کنم.[۱]

۸. نامه اعمال

از گواهان روز قیامت، نامه اعمال است که در آن خوبی‌ها و بدی‌ها ثبت شده است. قرآن به این نامه در آیاتی اشاره می‌فرماید:

> فرستادگان [فرشتگان] ما آنچه نیرنگ می‌کنید می‌نویسند.[۲]
>
> آیا می‌پندارند که ما اسرار نهانی و سخنان در گوشی آنان را نمی‌شنویم؟! آری؛ رسولان [و فرشتگان] ما نزد آنان حاضرند و می‌نویسند.[۳]

بنابراین، همه اعمال آدمی در نامه اعمال ثبت می‌شود و در قیامت این نامه به گردن آدمی آویخته می‌شود. قرآن می‌فرماید:

> کارنامه هر انسانی را به گردن او آویخته‌ایم.[۴]

ب) شاهدان درون وجود انسان

مقصود از شاهدان درونی، گواهانی است که جزء بدن انسانند و یا به گونه‌ای با او مرتبط‌اند که عبارتند از:

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۷، باب ۱۶، ح ۱۶.

۲. یونس (۱۰) : ۲۱.

۳. زخرف (۴۳) : ۸۰.

۴. اسراء (۱۷) : ۱۳.

۱. اعضای بدن

از شگفتی‌های رستاخیز، این است که اعضای بدن مجرم بر گناه او گواهی می‌دهند و دیگر جای هیچ بهانه و شک و تردیدی برای او نمی‌ماند. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

> در آن روز، زبان‌ها و دست‌ها و پاهایشان برضد آنان به آنچه انجام می‌دادند، گواهی می‌دهند.[۱]

۲. پوست بدن

یکی از گواهان روز قیامت پوست بدن است که در هر کاری، نقش دارد حتی عام‌تر از اعضای دیگر بدن است. هر عمل زشتی که گنهکاران در دنیا انجام می‌دهند، در پوست بدن ثبت می‌شود و در قیامت به فرمان خدا، همه را باز می‌گوید. قرآن دراین باره می‌فرماید:

> روزی که دشمنان خدا به سوی آتش به تدریج روانه می‌شوند و کنار آتش می‌ایستند تا وقتی همگان به سوی آن آمدند، گوشها و دیدگان و پوست‌هایشان بر کارهای زشت آنان گواهی می‌دهند. آنان به پوست‌های خود اعتراض می‌کنند که چرا علیه ما شهادت دادید. آنها جواب می‌دهند: همان خدایی که هر موجودی را به نطق درآورده، ما را گویا ساخته و او شما را نخستین بار آفرید و بازگشتتان به سوی او است.[۲]

تجسم اعمال

موضوع تجسم اعمال هم مربوط به پاداش و عقاب اخروی است و هم مربوط به گواهان روز قیامت؛ زیرا تجسم عمل، بهترین گواه بر عمل است. تجسم اعمال به این معنا است که اعمال نیک و بد انسان صورتی دنیوی دارند که ما آن را مشاهده می‌کنیم و نیز صورتی اخروی که هم اکنون در دل و نهاد عمل نهفته است. اعمال انسان در روز قیامت پس از تحولات و تطوراتی

---

۱. یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَیْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَیْدِیهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا کَانُوا یَعْمَلُونَ. نور (۲۴) : ۲۴.

۲. فصلت (۴۱) : ۱۹ ـ ۲۱.

که رخ می‌دهد، شکل کنونی خود را از دست می‌دهند و به صورت واقعیت اخروی جلوه می‌کنند و موجب لذت و فرح یا آزار و اندوه انسان می‌گردند. و حتی نیت‌ها و ملکات نفسانی انسان نیز در جهان آخرت، تجسم می‌یابد کسانی که شهوت و غضب بر انها غلبه دارد و اعمال آنها پیوسته از این دو غریزه برمی‌خیزند، صورت اخروی آنها، حیوان و درندگی است و اگر مکر و حیله بر کارهای انسان باشد، صورت اخروی او شیطان است و اگر اخلاق پسندیده در نفس او رسوخ کند، به صورت‌های زیبای بهشتی تمثل می‌یابد.

قرآن به روشنی از تجسم اعمال یاد می‌کند و می‌فرماید:

> روزی که هر کسی آنچه کار نیک به جا آورده، نزد خود حاضر می‌یابد و هر کار بدی که انجام داده است [نیز] حاضر وَ آماده می‌یابد و آرزو می‌کند میان او و آن عمل ناروا فاصله مکانی یا زمانی بسیاری پدید آید.[۱]
>
> پس هر کس هموزن ذره‌ای نیکی کند، آن را می‌بیند و هر کس هموزن ذره‌ای بدی کند، آن را می‌بیند.[۲]

از این دو آیه به خوبی بر می‌آید که عمل در قیامت حاضر می‌شود و انسان از آن آگاه می‌گردد و همان عمل را می‌بیند نه پاداش و کیفر آن را. همچنین قرآن در آیاتی اشاره فرماید که کتمان حقایق الهی و ستم بر یتیمان هرچند به ظاهر با لذت‌های دنیوی همراه باشد و چشم ظاهربین فقط خوشی‌ها و لذت‌ها را ببیند، امّا باطن آنها آتش است:

> در حقیقت، کسانی که اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که آتشی در شکم خود فرو می‌برند، و به زودی در آتشی فروزان درآیند.[۳]

---

۱. آل عمران (۳) : ۳۰.

۲. فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ * وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ. زلزله (۹۹) : ۷ و ۸.

۳. إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً. نساء (۴) : ۱۰.

از تجسم اعمال در روایات نیز یاد شده است. از آن جمله است دو روایت زیر:

رسول گرامی ﷺ فرمود: از ستمگری بپرهیزید، که ستم در روز قیامت به صورت تاریکی‌ها نمایان می‌شود.[۱]

امام صادق ؑ فرمود: چون مؤمن را در قبر می‌گذارند، دری از جهان غیب بر او گشوده می‌شود و او جایگاه خود را در بهشت می‌بیند، و در این حال مردی زیبا را می‌نگرد که زیباتر از او ندیده است. به او می‌گوید: تو کیستی؟ در پاسخ می‌گوید: من نیت یا عقیده پسندیده و عمل شایسته تو هستم....[۲]

بهشت و جهنم

بهشت، جایی است که خداوند برای نیکوکاران آماده ساخته است و همه نعمت‌ها در آن یافت می‌شود. در قرآن به پاره‌ای از این نعمت‌ها اشاره شده است. هدف از ذکر آنها تنها این است که به قدر ممکن، بهشت را برای انسان ترسیم کند؛ زیرا نعمت‌ها و خوشی‌های بهشتی با نعمت‌های این دنیا، تفاوت بنیادی دارند و تعابیر این‌جهانی، توان تفسیر حقایق بهشتی را ندارند؛ چنان که جنین در رحم مادر توان درک واقعیت‌های دنیا را ندارد. جهنم نیز جایی است که در آن، گنهکاران و ظالمان به انواع عقوبت گرفتار می‌شوند. قرآن، اوصافی برای جهنم بر شمرده است که همانند اوصاف بهشت برای نزدیکی به ذهن است و حقیقت جهنم برای انسان با تعابیر متعارف قابل درک نیست.

آفرینش کنونی بهشت و جهنم

از آیات قرآن و روایات به روشنی بر می‌آید که خداوند، بهشت و جهنم را هم‌اکنون آفریده و برای نیکوکاران و گنهکاران، آماده ساخته است. آیاتی که بر این حقیقت دلالت دارند،

---

۱. کلینی، *اصول کافی*، ج ۲، *کتاب الایمان و الکفر*، ح ۹.

۲. همان، ج ۳، ص ۲۴۱.

عبارتند از:

و قطعاً [پیامبر] بار دیگر نیز او [فرشته وحی] را مشاهده کرد نزد سدرة المنتهی که جنةالمأوی نزد آن است.[۱]

مقصود از «جنّة المأوی» همان بهشت موعود است که آیات دیگر از آن به «جنات عدن» و مانند آن یادکرده‌اند. اگر بهشت آفریده نشده بود، چنین لحنی از فصاحت و بلاغت دور بود.

آیات دیگری نیز از مهیا شدن بهشت و جهنم برای نیکوکاران و بدکاران خبر داده‌اند که شاهدی بر وجود کنونی آنهایند:

و برای نیل به آمرزش از پروردگار خود و بهشتی که پهنایش (به قدر) آسمان‌ها و زمین است (و) برای پرهیزکاران آماده شده است، بشتابید.[۲]

و از آتشی که برای کافران آماده شده است، بترسید.[۳]

از این آیات می‌توان به روشنی دریافت که بهشت و جهنم هم‌اکنون برای نیکوکاران و کافران آماده‌اند. همچنین، روایات نیز بر وجود آنها دلالت می‌کنند. از آن جمله است روایتی که در پی می‌آید:

«هروی از امام رضا ﷺ نقل کرده است که به آن حضرت ﷺ گفتم: ای فرزند پیامبر خدا! از بهشت و دوزخ برایم بگو؛ آیا هم‌اکنون آفریده شده‌اند؟ فرمود: آری؛ رسول خدا ﷺ آن‌گاه که به معراج رفت، از بهشت و دوزخ دیدن کرد. گفتم: گروهی می‌گویند که بهشت و دوزخ در قلمرو تقدیر خدا است و در آینده آفریده می‌شوند.

فرمود: آنان از ما نیستند و ما هم از آنان نیستیم. هر کس خلقت بهشت و دوزخ را انکار

---

۱. وَ لَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهىٰ * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوىٰ. نجم (۵۳) : ۱۲ ـ ۱۵.

۲. وَ سَارِعُوا إِلىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰاوَاتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ. آل‌عمران (۳) : ۱۳۳.

۳. وَ اتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. آل‌عمران (۳) : ۱۳۱.

کند، پیامبر و ما را انکار کرده و از ولایت ما بیرون رفته است و در آتش جاودان خواهد بود.[۱]

در روایتی دیگر امام صادق ﷺ فرموده است:

آن کس که چهار چیز را انکار کند، شیعه ما نیست: معراج، سؤال قبر، وجود بهشت و دوزخ و شفاعت.[۲]

راه رسیدن به بهشت

به طور کلی می‌توان گفت هر عمل نیکی که برای رضایت خداوند باشد، آدمی را به بهشت رهنمون می‌کند. برخی اعمال نیک را عقل آدمی فرمان می‌دهد و برخی دیگر را خدا فرمان می‌دهد و حتی فرامین خدا، احکام عقل را نیز تأیید می‌کند. فرمان‌های خدا در قرآن و روایات پیامبر و امامان معصوم آمده‌اند و از اعمالی یاد کرده‌اند که جای دارد به برخی از آنها اشاره کنیم:

۱. ایمان و عمل صالح

ایمان و عمل صالح از اعمالی است که آدمی را به بهشت راه می‌نماید. قرآن در این‌باره می‌فرماید:

و کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، آنان اهل بهشتند و در آن جاودان خواهند ماند.[۳]

۲. تقوا

تقوا عبارت است از آنچه انسان را از گناه حفظ می‌کند و موجب می‌شود که او به واجبات و مستحبات اهتمام بیش‌تری نشان دهد. تقوا بی‌ارتباط با ایمان و عمل صالح نیست. قرآن

---

۱. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸، ص ۱۱۹.

۲. همان، ص ۱۹۶.

۳. وَالَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولَئِكَ أَصْحابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيها خالِدُونَ. بقره (۲) : ۸۲.

در این‌باره می‌فرماید:

به یقین، پرهیزکاران در باغ‌ها و کنار چشمه‌هایند.[۱]

۳. پیروی از خدا و رسول

هر کس از اوامر و نواهی خدا و رسولش پیروی کند، خدا او را به بهشت در می‌آورد و هر کس خدا و رسولش را نافرمانی کند، خدا او را به جهنم می‌برد. قرآن می‌فرماید:

۴. راستی و راستگویی

قرآن اوصافی برای راستگویان و همچنین پرهیزکاران و نیکوکاران بر می‌شمرد. می‌توان اوصاف مشترک راستگویان و پرهیزگاران و نیکوکاران را چنین یادکرد:

ایمان به خدا، معاد، فرشتگان، کتاب‌های آسمانی، و پیامبران الهی و نیز انفاق به خویشاوندان، یتیمان، بینوایان، در راه ماندگان و مستمندان آبرومند، برپاداشتن نماز، پرداخت زکات، وفا به عهد و پیمان و بردباری در سختی و دشواری.

بنابر آیات قرآن کسانی که خویشتن را بدین اعمال و رفتار ارزشمند بیارایند اهل راستی و پرهیزگاری‌اند:

اینها کسانی هستند که راست می‌گفتند (و گفتارشان با اعتقاداتشان هماهنگ است) و اینها پرهیزگاران هستند.[۲]

۵. احسان و نیکوکاری

خداوند نیکوکاران را به بهشت می‌برد؛ اما نیکی، عملی است که رضایت خداوند را فراهم می‌آورد. نیکی را یا خداوند به قلب و وجدان انسان الهام کرده و یا به پیامبرش نشان داده است

---

۱. إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ عُيُونٍ. حجر (۱۵) : ۴۵.

۲. أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ. بقره (۲) : ۱۷۷.

و در قرآن و روایات مندرج است. قرآن می‌فرماید:

قطعاً نیکان به بهشت اندرند. و بی‌شک، بدکاران در دوزخند.[۱]

۶. صبر و بردباری در راه خدا

آنان که در راه خدا صبر پیشه می‌کنند، گروهی جدا از پرهیزگاران و نیکوکاران نیستند. و اینکه صبر به صورت جدا در آیات و روایات ستوده شده، به دلیل اهمیّت فراوان آن است. بلکه اهمیت آنان نیز به جهت صبر و پایداریشان در برابر خداست. قرآن در ستایش صابران می‌فرماید:

سلام بر شما به دلیل صبر و استقامتتان! چه نیکوست سرانجام آن سرای جاوید.[۲]

۷. اهتمام به نماز

آنان که هیچ گاه نماز را ترک نمی‌کنند و در ادای آن، وقت و شرایط لازم را ارج می‌نهند و به روح و حقیقت آن پی برده‌اند و هیچ چیز را بر این فریضهٔ الهی ترجیح نمی‌دهند، در قرآن ستوده شده‌اند و جایگاه ابدی آنان بهشت است. قرآن می‌فرماید:

آنان که بر نماز مواظبت دارند. آنان در باغ‌های بهشتی گرامی داشته می‌شوند.[۳]

۸. انفاق در راه خدا

انفاق در راه خدا جایگاه والایی در میان اعمال پسندیده دارد. انفاق فقط در امور مادی و مالی پسندیده نیست؛ بلکه بهترین انفاق در راه خدا، انفاق علم و دانش و احکام و معارف دین

---

۱. إِنَّ الْأَبْرارَ لَفِي نَعِيمٍ ● وَ إِنَّ الْفُجّارَ لَفِي جَحِيمٍ. انفطار (۸۲) : ۱۳ و ۱۴.

۲. سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِما صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدّارِ. رعد (۱۳) : ۲۴.

۳. وَ الَّذِينَ هُمْ عَلى صَلاتِهِمْ يُحافِظُونَ ● أُولئِكَ فِي جَنّاتٍ مُكْرَمُونَ. معارج (۷۰) : ۳۴ و ۳۵.

است. قرآن می‌فرماید:

(پرهیزگاران) همانا در توانگری و تنگدستی، انفاق می‌کنند... آنها پاداششان آمرزش پروردگار و بهشت‌هایی است که از زیر درختانش، نهرها جاری است، جاودانه در آن می‌مانند، چه نیکوست پاداش اهل عمل.[۱]

۹. هجرت و جهاد

از اعمال ارزشمند دیگر که بهشت را برای مؤمن به ارمغان می‌آورد، هجرت و جهاد در راه خدا است. کسانی که برای ترویج دین و دفاع از آن به هجرت و جهاد روی می‌آورند، نزد خداوند، پاداش ارزشمندی دارند. قرآن می‌فرماید:

الَّذِينَ آمَنُوا وَ هاجَرُوا وَ جاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللهِ بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللهِ وَ أُولئِكَ هُمُ الْفائِزُونَ ....[۲]

۱۰. شهادت در راه خدا

کسی که از جان خویش ـ که عزیزترین سرمایه او است ـ در راه خدا می‌گذرد نزد خداوند، مقام بس والایی دارد. خداوند به صراحت فرموده است که شهید را پیش خود جای می‌دهد و به او روزی می‌دهد. در بهشت هیچ پاداشی همانند مقام «عندیت» یا «قرب» ارزشمند نیست. قرآن می‌فرماید:

هرگز گمان مبر کسانی در راه خدا کشته شدند، مردگانند؛ بلکه زنده‌اند و نزد پروردگارشان روزی داده می‌شوند.[۳]

---

۱. الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرّاءِ وَ الضَّرّاءِ... • أُولئِكَ جَزاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ جَنّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيهَا وَ نِعْمَ أَجْرُ الْعامِلِينَ. آل‌عمران (۳) : ۱۳۴ ـ ۱۳۶.

۲. توبه (۹) : ۲۰ و ۲۱ .

۳. وَ لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْواتاً بَلْ أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. آل‌عمران (۳) : ۱۶۹.

برای پژوهش

۱. فطری بودن اعتقاد به معاد را بررسی کنید.

۲. معاد در کتاب‌های پیشینیان از قبیل تورات و انجیل چگونه مطرح شده است؟

۳. نقش اعتقاد به معاد در تعالی ارزش‌های اخلاقی و کاهش گناه و جرایم در جوامع انسانی چیست؟

۴. رابطه دنیا و آخرت از دیدگاه قرآن و روایات اسلامی چیست؟

۵. نقش ایمان و کفر را در سعادت و شقاوت ابدی انسان بررسی کنید.

منابعی برای مطالعه بیشتر

۱. امام خمینی، *معاد از دیدگاه امام خمینی*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۸۲.

۱. سبحانی، جعفر، *منشور جاوید (پیرامون معاد و روز بازپسین)*، ج ۹، مؤسسه امام صادق، قم ۱۳۸۳.

۲. سبحانی، جعفر، *معاد انسان و جهان*، انتشارات مکتب اسلام، قم ۱۳۷۳.

۳. سبحانی، جعفر، *منشور عقاید امامیه*، مؤسسه امام صادق، قم ۱۳۷۶.

۴. جوادی آملی، عبدالله، *معاد در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۱.

۵. مطهری، مرتضی، *زندگی جاوید یا حیات اخروی در مجموعه آثار*، ج ۲، انتشارات صدرا، قم ۱۳۷۴.

۶. مطهری، مرتضی، *معاد در مجموعه آثار*، ج ۴، انتشارات صدرا، قم ۱۳۷۴.

۷. مکارم شیرازی، ناصر، *پیام قرآن (معاد در قرآن مجید)*، ج ۶، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۸۳.

۸. مصباح یزدی، محمدتقی، *آموزش عقاید*، ج ۲، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.

کتابنامه

فارسی و لاتین

کتابنامه فارسی

۱. *قرآن مجید*.

۲. *نهج‌البلاغه*.

۳. *مفاتیح‌الجنان*.

۴. ابن سینا، ***الاشارات و التنبیهات***، دفتر نشر الکتاب، قم ۱۴۰۳ق.

۵. ادواردز، پل، ***براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب***، ترجمه علیرضا جمالی‌نسب و محمد محمدرضایی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۷۱.

۶. اسمارت، نینیان، **تجربه دینی بشر**، ج ۱، ترجمه مرتضی گودرزی، انتشارات سمت، تهران ۱۳۸۳.

۷. ــــــــــ ، **تجربه دینی بشر**، ترجمه محمد محمدرضایی، ابوالفضل محمودی، انتشارات سمت، تهران ۱۳۸۳.

۸. الآمدی، عبدالواحد، ***غررالحکم و دررالکلم***، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، تحقیق جلال‌الدین المحدث الأرموی، انتشارات دانشگاه تهران، چ سوم، تهران ۱۳۶۰ق.

۹. الحویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نورالثقلین*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی. حکمت، قم بی‌تا.

۱۰. الشافعی، محمد بن طلحة، *مطالب السؤول*، نسخه خطی کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم.

۱۱. موسوی خمینی (امام ﷺ)، سید روح الله، *شرح چهل حدیث*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۷۸.

۱۲. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران ۱۳۷۶.

۱۳. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۷۵.

۱۴. ــــــــــ ، *تسنیم، تفسیر قرآن کریم*، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۷۸.

۱۵. ــــــــــ ، *معاد در قرآن*، مرکز نشر اسراء، قم ۱۳۸۱.

۱۶. حرانی، ابو محمد حسن بن علی، *تحف‌العقول عن آل‌الرسول*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، مؤسسه نشر اسلامی، قم ۱۴۰۴ق.

۱۷. حر عاملی، محمد بن حسن، *وسائل الشیعة*، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳ق.

۱۸. حویزی، علی بن جمعه عروسی، *نورالثقلین*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، دارالکتب العلمیة، قم ۱۳۸۳ ق.

۱۹. دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۱.

۲۰. راسل، برتراند، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، پرواز، تهران ۱۳۷۳.

۲۱. ربانی گلپایگانی، علی، *فرق و مذاهب اسلامی*، مرکز جهانی علوم اسلامی، قم ۱۳۷۷.

۲۲. سبحانی، جعفر، *الاهیات*، الدار الاسلامیة، بیروت ۱۴۱۰.

۲۳. ــــــــــ ، *الاهیات*، مؤسسه امام صادق، قم ۱۴۱۷.

۲۴. ـــــــــــ ، *بحوث فی الملل و النحل*، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، قم ۱۳۷۰.

۲۵. ـــــــــــ ، *حسن و قبح*، مؤسسه امام صادق، قم ۱۳۸۲.

۲۶. ـــــــــــ ، *فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی* (بررسی عقاید حنابله و اشاعره)، توحید، قم ۱۳۷۱.

۲۷. ـــــــــــ ، *منشور جاوید*، مؤسسه امام صادق ﷺ، مؤسسه سیدالشهداء، قم ۱۳۶۹.

۲۸. ـــــــــــ ، *منشور عقاید امامیه*، مؤسسه امام صادق، قم ۱۳۷۶.

۲۹. سبزواری، حاج ملا هادی، *شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگیل شعبه دانشگاه تهران با همکاری دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۲.

۳۰. سعیدی‌مهر، محمد، *کلام اسلامی*، مؤسسه انتشارات فرهنگی طه، قم ۱۳۷۷.

۳۱. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تصحیح محمد بدران، رضی، قم بی‌تا.

۳۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، المکتبة المصطفویة، قم ۱۳۸۶ق.

۳۳. ـــــــــــ ، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.

۳۴. صدوق، محمد بن علی، *التوحید*، دفتر انتشارات اسلامی، قم ۱۳۹۸ق.

۳۵. ـــــــــــ ، *معانی الأخبار*، دارالمعرفة، بیروت ۱۳۹۹ق.

۳۶. ـــــــــــ ، *من لا یحضره الفقیه*، دارالتعارف، بیروت ۱۴۱۱ق.

۳۷. ـــــــــــ ، *عیون اخبار الرضا*، مؤسسة الأعلمی، بیروت ۱۴۰۴.

۳۸. طباطبایی، محمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، لبنان ۱۴۱۷.

۳۹. ـــــــــــ ، *بدایة الحکمة*، انتشارات دارالفکر، قم ۱۳۷۸.

۴۰. ـــــــــــ، *مجموعه رسائل*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران ۱۳۷۲.

۴۱. ـــــــــــ، *نهایة الحکمة*، انتشارات جامعهٔ مدرسین، قم ۱۳۷۵.

۴۲. علامه حلی، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، مکتبة المصطفوی، قم بی‌تا.

۴۳. فارابی، *التعلیقات*، تحقیق و مقدمه و پاورقی جعفر آل‌یاسین، دار المناهل، بیروت ۱۴۰۸ق.

۴۴. فیض کاشانی، محسن، *علم‌الیقین فی اصول‌الدین*، منشورات بیدار، قم ۱۳۷۷.

۴۵. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (از ولف تا کانت)*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، سروش، تهران ۱۳۷۵.

۴۶. ـــــــــــ، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، انتشارات علمی و فرهنگی و سروش، تهران ۱۳۶۲.

۴۷. کانت، ایمانوئل، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۷.

۴۸. ـــــــــــ، *سنجش خرد ناب*، ترجمه میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۲.

۴۹. کرم، یوسف، *فلسفهٔ کانت*، ترجمه محمد محمدرضایی، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.

۵۰. کلینی، محمد بن یعقوب، *اصول کافی*، تصحیح و تحقیق: علی‌اکبر غفاری، دارالصعب، بیروت ۱۴۰۱ق.

۵۱. متقی هندی، علی بن حسام‌الدین، *کنزالعمال فی سنن الاقوال والأعمال*، مکتبة التراث الاسلامی، حلب.

۵۲. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، دار الاحیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۳ق.

۵۳. محمدرضایی، محمد، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، قم ۱۳۷۹.

۵۴. ــــــــــ ، *جستارهایی در کلام جدید*، سمت و دانشگاه قم، تهران و قم ۱۳۸۱.

۵۵. مصباح، مجتبی، *فلسفه اخلاق*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۷۸.

۵۶. مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش عقاید*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۷۲.

۵۷. ــــــــــ ، *آموزش فلسفه*، سازمان تبلیغات اسلامی، تهران ۱۳۶۴.

۵۸. مطهری، مرتضی، *آشنایی با علوم اسلامی*، صدرا، تهران، قم ۱۳۷۹.

۵۹. ــــــــــ ، *توحید*، انجمن اسلامی دانشجویان دانشکده عمران (مدرسه عالی ساختمان)، تهران ۱۳۶۳.

۶۰. ــــــــــ ، *عدل الهی*، صدرا، قم ۱۳۶۱.

۶۱. مظفر، محمدرضا، *فلسفه و کلام اسلامی*، ترجمه محمد محمدرضایی و ابوالفضل محمودی، بوستان کتاب، قم ۱۳۸۲.

۶۲. مک کواری، جان، *تفکّر دینی در قرن بیستم*، ترجمه بهزاد سالکی، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۸.

۶۳. مک کویری، جان، *تفکّر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی، بوستان کتاب، قم ۱۳۷۵.

۶۴. ملکیان، مصطفی، *راهی به رهایی*، مؤسسه نگاه معاصر، تهران ۱۳۸۱.

۶۵. هاسپرز، جان، *فلسفه دین*، ترجمه محمد محمدرضایی، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم ۱۳۷۰.

کتابنامه لاتین

66. 67. Copleston, F., *History of Philosophy*, Vol. 6, Part II, Kant Garden City, New York, Image Books, 1964.

68. Hick, John H., *Philosophy of Religion*, 4th ed. America, Prentice - Hall, Inc.

69.70. Hospers, John, *An Introduction to philosophical Analysis*, Routledge and Kegan Paul LTD, 1970.

71. Kant, Emanuel, "*The Critique of Pure Reason*". T.K., Abbot, in: *Great Books of the Western World*, Vol. 42, R.M., Hutchins (Ed)., Chicago, Encyclopedia Brita nnica Inc, 1952 - 3.

72. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Norman Kemp Smith, trans, 1985.

73. Kedes, John, "evil", in: *Routledge Encyclopedia of philosophy*, General Editor: Edword Craig, Routledge, 1998.

74. Macquarrie, John, *Twentieth - Century Religious Thought*, S C M. press L T D, London, 1976.

75. Peterson, Michael, *Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1996.

76. Smart, Ninian, *the Religious Experience of Mankind*, Second edition, Charles Scribner's Sons, New York, 1967.

77. Pailin, David, *Groundwork of philosophy of Religion*, Epworth press, 1986.

78. Mackie.J.L. the Miracle, oxford, Clarendom press, 1982.

79. Pojman, Louise, *philosophy of Religion*: Anthology, wadsworth publishing company, 1986.

* منشورات دفتر نشر معارف *

ردیف	عنوان	مؤلف
۱	معارف اسلامی جلد ۱	سعیدی‌مهر ـ دیوانی
۲	معارف اسلامی جلد ۲	امینی ـ جوادی
۳	اخلاق اسلامی (ویراست دوم)	دیلمی ـ آذربایجانی
۴	انقلاب اسلامی ایران (ویراست چهارم)	جمعی از نویسندگان
۵	تاریخ تحلیلی صدر اسلام	محمد نصیری
۶	درسهایی از وصینامه سیاسی الهی امام خمینی (ره)	سیدمحمد شفیعی
۷	اندیشه اسلامی جلد ۱	آیت‌ا..جعفر سبحانی
۸	اندیشه اسلامی جلد ۲	حسن عزیزی
۹	آیین زندگی، اخلاق کاربردی	احمدحسین شریفی
۱۰	تفسیر قرآن کریم، آیات برگزیده	محسن قرائتی
۱۱	تفسیر موضوعی قرآن کریم	جمعی از نویسندگان
۱۲	تفسیر موضوعی نهج‌البلاغه	مصطفی دلشاد تهرانی
۱۳	تاریخ امامت	اصغر منتظرالقائم
۱۴	تاریخ اسلام	مهدی پیشوایی
۱۵	تاریخ اسلام از منظر قرآن	یعقوب جعفری
۱۶	فرهنگ و تمدن اسلامی	علی‌اکبر ولایتی
۱۷	انسان در اسلام	غلامحسین گرامی
۱۸	اندیشه سیاسی امام خمینی(ره)	یحیی فوزی

• منشورات دفتر نشر معارف •

ردیف	عنوان	مؤلف
۱۹	ارمغان دمکراسی	صادق سلیمی‌بنی
۲۰	امام رضا(ع) و ایران	سید حسین‌حر
۲۱	صحیفه سجادیه موضوعی	محسن غرویان
۲۲	حقوق سیاسی و اجتماعی در اسلام	حسین جوان‌آراسته
۲۳	مجموعه مقالات انقلاب اسلامی جلد ۱	مرکز تدوین متون درسی
۲۴	مجموعه مقالات انقلاب اسلامی جلد ۲	مرکز تدوین متون درسی
۲۵	مجموعه مقالات انقلاب اسلامی جلد ۳	مرکز تدوین متون درسی
۲۶	عدالت فضیلت برتر	مرضیه صادقی
۲۷	مردم سالاری دینی جلد ۱	محمدباقر خرمشاد
۲۸	مردم سالاری دینی جلد ۲	محمدباقر خرمشاد
۲۹	مردم سالاری دینی جلد ۳	محمدباقر خرمشاد
۳۰	مردم سالاری دینی جلد ۴	اداره نشستها و همایشهای ملی
۳۱	مجموعه مقالات همایش سراسری زنان جلد ۱	دفتر امور خواهران
۳۲	مجموعه مقالات همایش سراسری زنان جلد ۲	دفتر امور خواهران
۳۳	مجموعه مقالات همایش سراسری زنان جلد ۳	دفتر امور خواهران
۳۴	مجموعه مقالات همایش سراسری زنان جلد ۴	دفتر امور خواهران
۳۵	روشنفکری در ایران (مجموعه مقالات)	غلامرضا بصیرنیا
۳۶	روشنفکری در گذر اندیشه‌ها	عبدالرضا حاجیلری

* منشورات دفتر نشر معارف *

ردیف	عنوان	مؤلف
۳۷	صفای باطن در پرتو رمضان	سیدمحمد شفیعی مازندرانی
۳۸	نغمه محمد (ص)	محمد اخگری
۳۹	بانوی آب و آفتاب	حسین سروقامت
۴۰	عرفان عملی در اسلام	سیدیحیی یثربی
۴۱	فمینیسم در آمریکا تا سال ۲۰۰۳	دبیرخانه همایش سراسری زنان
۴۲	فمینیسم راه یا بی‌راه	دایان پاسنو
۴۳	از شک تایقین	بهاءالدین خرمشاهی
۴۴	از راه تاراز، دفتر اول	سیدیحیی یثربی
۴۵	از راه تاراز، دفتر دوم آغازینه‌های سلوک	سیدیحیی یثربی
۴۶	از راه تاراز، دفتر سوم آیین راه	سیدیحیی یثربی
۴۷	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱ـ خداشناسی	محمدرضا کاشفی
۴۸	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۲ـ فرجام‌شناسی	محمدرضا کاشفی
۴۹	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۳ـ راهنماشناسی	محمدرضا کاشفی
۵۰	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۴ـ امام‌شناسی	محمدرضا کاشفی
۵۱	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۵ـ قرآن‌شناسی	صالح قنادی
۵۲	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۶ـ دین‌شناسی	محمدرضا کاشفی
۵۳	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۷ـ پرسش‌ها و پاسخ‌های برگزیده	گروه محققان
۵۴	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۸ـ حکومت دینی	حمیدرضا شاکرین
۵۵	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۹ـ ویژه ماه مبارک رمضان	گروه محققان

* منشورات دفتر نشر معارف *

ردیف	عنوان	مؤلف
۵۶	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۰ـ احکام خمس	سیدیحیی یثربی
۵۷	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۱ـ عرفان و تصوف	محمدرضا کاشفی
۵۸	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۲ـ مرگ تاقیامت	محمدرضا کاشفی
۵۹	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۳ـ ویژه ماه محرم	گروه مؤلفان
۶۰	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۴ـ شفاعت و توسل	سیدمحمدکاظم روحانی
۶۱	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۵ـ ولایت فقیه	حمیدرضا شاکرین
۶۲	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۶ـ رساله دانشجویی	سیدمجتبی حسینی
۶۳	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۷ـ احکام روزه	سیدمجتبی حسینی
۶۴	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۸ـ نگاه و پوشش	سیدمجتبی حسینی
۶۵	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۱۹ـ احکام تقلید و بلوغ	سیدمجتبی حسینی
۶۶	پرسش‌ها و پاسخ‌ها جلد ۲۰ـ در محضر آیت‌ا... جوادی‌آملی	دبیرخانه مکاتبه و اندیشه
۶۷	هولوکاست، دروغ مقدس	علیرضا محمدی
۶۸	آش رشته دانشجویی	ناصف اصفهانی

نشانی: قم، خیابان شهدا، کوی ۳۲، پلاک ۳، تلفن: ۷۷۴۳۰۲۷

* مراکز پخش *

قم: خیابان شهدا، کوی ۳۲، پلاک ۳، تلفن و نمابر: ۷۷۴۴۶۱۶

قم: خیابان شهدا، روبروی دفتر مقام معظم رهبری، تلفن: ۷۷۳۵۴۵۱، نمابر: ۷۷۴۳۷۵۷

تهران: خیابان انقلاب، چهارراه کالج، پلاک ۷۹۱، تلفن: ۸۸۹۱۱۲۱۲، نمابر: ۸۸۸۰۹۳۸۶

20

ISLAMIC THOUGHT



نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها
مرکز برنامه‌ریزی و تدوین متون درسی
نشر معارف
تلفکس: ۲۵۱-۷۷۴۴۲۱۲

ISBN 964-531-059-8