

۱

کلیات

چکیده مطالب

۱. مسأله شناخت خداوند، علاوه بر اهمیت نظری و معرفتی آن، نقشی اساسی در حیات آدمی ایفا می‌کند و اعتقاد او به خدا و تصویری که از اوصاف الهی دارد، تأثیری عمیق در انگیزه‌ها، داوریه‌ها و کردارهای او می‌گذارد.
۲. خداشناسی نه تنها امری مهم، بلکه مسأله‌ای ضروری است. نیاز انسان به تعمیق معرفت فطری خود در باب خدا و نیز حکم عقل به لزوم دفع زیان محتمل و لزوم سپاس‌گزاری از منبع، ضرورت گام نهادن در راه خداشناسی را تأکید می‌کنند.
۳. خداشناسی در سه مرتبه اصلی مطرح می‌شود:
 - الف) شناخت ذات الهی: این مرتبه از شناخت برای هیچ مخلوقی از مخلوقات خداوند امکان ندارد.
 - ب) شناخت این‌که خداوند وجود دارد.
 - ج) شناخت اوصاف و افعال خداوند.
- حصول مرتبه دوم و سوم شناخت خداوند برای انسان ممکن است. مرتبه دوم سبب جدایی ملحدان و شکاکان از خداپرستان و متألّهان می‌گردد. از سوی دیگر، تفاوت شناخت خداپرستان از اوصاف و افعال الهی، منشأ ظهور اختلافات کلامی در میان پیروان ادیان و مذاهب گوناگون می‌شود.
۴. هرچند راه‌های انسان‌ها برای شناخت خدای خویش بی‌شمار است و هرکس در طریقی گام می‌زند، می‌توان راه‌های کلی خدایابی (شناخت این‌که خدا هست) و خداشناسی (شناخت اوصاف و افعال الهی) را به سه دسته: ۱) «راه عقل»، ۲) «راه تجربه» و ۳) «راه دل» تقسیم کرد. براهین عقلی اثبات وجود خدا در دسته نخست جای می‌گیرند و «دلیل نظم» و «راه فطرت» نیز به ترتیب به گروه دوم و سوم تعلق دارند.
۵. برخی از راه‌های خداشناسی، عمومی است؛ به این معنا که مقدمات پیمودن آنها برای همگان فراهم است و برخی دیگر به گروه خاصی از مردم اختصاص دارد.

۲

راه فطرت

چکیده مطالب

۱. فطرت به معنای نحوه خاصی از آفرینش است و مقصود از فطرت انسان، سرشت خاص و آفرینش ویژه اوست که لوازم و آثار خاصی دارد.
۲. از فطری بودن خدایابی تفاسیر مختلفی وجود دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:
 - الف) فطری بودن آگاهی انسان از وجود خداوند بدین معناست که قضیه «خدا وجود دارد»، قضیه‌ای اولی (و داخل در اولیات) است.
 - ب) مقصود از فطری بودن خدایابی آن است که قضیه «خدا وجود دارد» از فطریات منطقی است؛ یعنی قضیه‌ای است که دلیل اثبات آن همواره در ذهن با آن همراه است.
 - ج) بر اساس تفسیر سوم، انسان‌ها قبل از ورود در عالم طبیعت، در عوالم دیگری وجود داشتند و در آن‌جا خداوند از طریق نوعی مواجهه روحانی، خود را به آنان شناسانده است و اصل این معرفت، پس از گام نهادن در جهان طبیعت، برای انسان باقی مانده؛ هرچند خصوصیات آن مواجهه را به فراموشی سپرده است.
 - د) مقصود از آگاهی فطری انسان از وجود خدا، علم حضوری به خداوند اوست. هر انسانی به دلیل وابستگی وجودی خود به خدا، نوعی شناخت حضوری و شخصی از خالق و آفریدگار خود دارد و این شناخت که از طریق مفاهیم ذهنی و استدلال عقلی حاصل نشده است، پایه معرفت فطری را تشکیل می‌دهد.
۳. فطری بودن معرفت انسان به وجود خداوند مستلزم آن نیست که همه انسان‌ها به وجود خدا اعتراف داشته و هیچ شخص ملحد یا شکاکی وجود نداشته باشد.

۴. گاه معرفت فطری انسان به خدا، به دلیل وابستگی شدید او به عالم طبیعت، در پس پرده قرار می‌گیرد و نور فطرت کم‌فروغ می‌گردد. در این موارد، عوامل هشداردهنده معرفتی و روانی می‌توانند او را از خواب غفلت بیدار و کانون دلش را به سوی یگانه مبدأ متعالی عالم متوجه سازند.
۵. اعتقاد به خدایابی فطری، استدلال عقلی بر وجود خدا را نه بی‌فایده می‌سازد و نه مستلزم نادرستی و بی‌اعتباری آن است. به عبارت دیگر، حتی با فرض فطری بودن آگاهی از وجود خدا می‌توان ادله عقلی سودمند و معتبری بر وجود حق تعالی اقامه کرد.
۶. قرآن کریم در برخی آیات خود به شناخت فطری و شخصی انسان‌ها از خداوند اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که معرفت فطری انسان‌ها در شرایط و اوضاع بحرانی شکوفا می‌گردد. در پاره‌ای روایات نیز وارد شده است که معرفت خداوند امری فطری است.

۳

برهان نظم

چکیده مطالب

۱. متکلمان در ماهیت، مقدمات و نتیجه برهان نظم اختلاف نظر دارند.
۲. برهان نظم در مقایسه با دیگر براهین اثبات خدا از امتیازات خاصی برخوردار است. برخی از امتیازات عبارتند از: توجه اندیشه‌ها و وجدان عمومی انسان‌ها به این برهان به دلیل تکیه مقدمات آن بر شواهد تجربی و ملموس؛ خالی بودن آن از مفاهیم و قواعد پیچیده فلسفی؛ سهولت فهم آن؛ نزدیکی مضمون آن با محتوای بسیاری از آیات قرآن؛ تأیید آن از سوی دستاوردهای نوین علوم تجربی و ایفای نقش جدی در تقویت ایمان دینی.
۳. مجموعه منظم، مجموعه‌ای است که عامل خاصی سبب پیوند اجزای آن شده و آرایش خاصی در میان آنها برقرار کرده است.
۴. برای اقامه برهان نظم باید مجموعه‌هایی از اشیای مادی داشته باشیم که اعضای آن به صورت طبیعی در کنار هم گرد آمده و با هماهنگی کامل، هدف خاصی را دنبال کنند.
۵. صورت ساده برهان نظم چنین است: عالم طبیعت پدیده‌ای منظم است و هر پدیده منظمی ناظم و مدبر باشعوری دارد؛ در نتیجه، عالم طبیعت ناظمی مدبر دارد (که خود موجودی فراطبیعی و غیر مادی است).
۶. مقدمه نخست برهان نظم به چند گونه قابل تفسیر است:
 - الف) کل جهان، به عنوان یک «کل»، منظم است و نظام واحدی بر آن حکومت می‌کند.
 - ب) جهان مجموعه‌ای از مجموعه‌های منظم است.
 - ج) بخشی از پدیده‌های جهان منظمند.
۷. برای اثبات عقلی مقدمه دوم برهان نظم می‌توان گفت: عقل آدمی حکم می‌کند که مجموعه منظم، مستلزم وجود موجودی حکیم، باشعور و مدبر است؛ موجودی که از میان وضعیت‌های

محتمل مختلف، حالت خاصی را برگزید و اجزای مجموعه مزبور را طبق آن مرتب کرده و سامان بخشیده است. از سوی دیگر، معلول نه تنها بر وجود علت، بلکه بر خصوصیات آن نیز دلالت می‌کند و مجموعه منظم، به عنوان معلول، بیان‌گر آن است که موجودی باشعور و حکیم آن را ایجاد کرده است. ۸. برهان نظم، وجود خداوند را به عنوان انتظام‌بخش عالم طبیعت ثابت می‌کند و برای اثبات سایر اوصاف خداوند باید به ادله دیگری توسل جست.

۹. قرآن کریم در آیات بسیاری بر نظم موجود در پدیده‌های مختلف جهان تأکید می‌کند و انتظام و غایتمندی موجود در آسمان‌ها و زمین، خلقت انسان و شوون مختلف حیات او، حیات گیاهان و حیوانات و... را آیه و نشانه‌ای بر وجود خالق حکیم می‌داند شناخت خداوند از طریق نشانه‌های تکوینی او در نظام هدفمند عالم، «شناخت آیه‌ای» نامیده می‌شود.

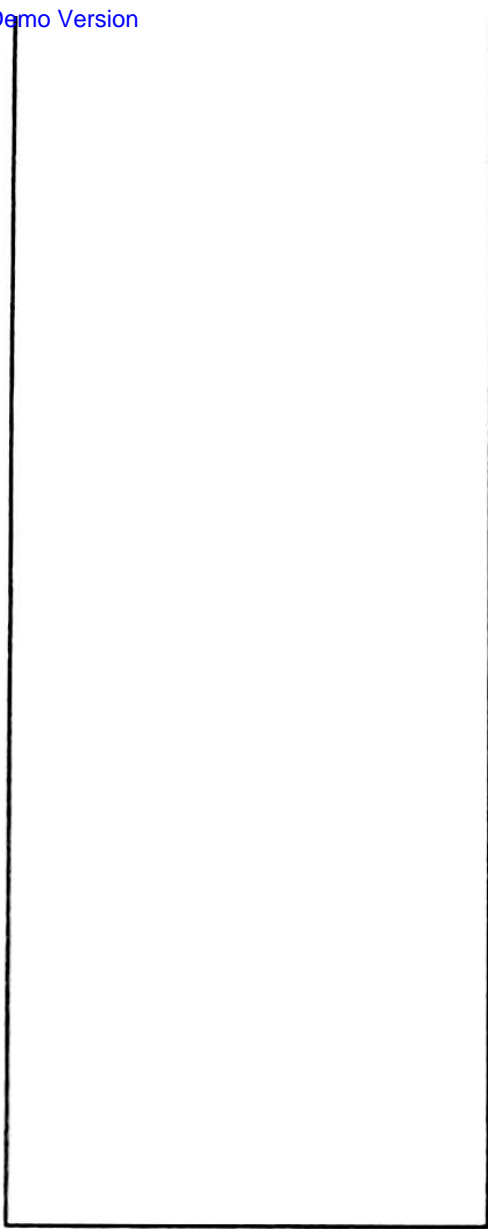
۴

برهان وجوب و امکان

چکیده مطالب

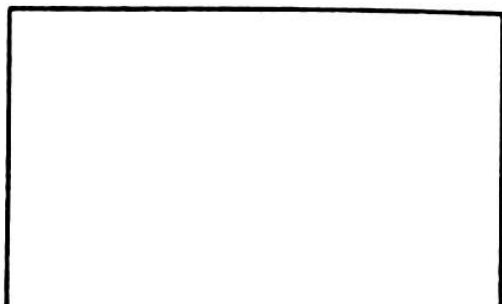
۱. خداشناسی عقلی به معنای شناسایی خدا با اتکا بر مقدمات عقلی محض، عموماً با اصول و قواعد فلسفی پیوند می‌خورد و از این رو، فهم ادله عقلی اثبات خدا برای ناآشنایان با مباحث فلسفی دشوار می‌شود و جنبه تخصصی می‌یابد.

۲. ادله عقلی خدایابی و خداشناسی، در مقایسه با ادله دیگر، کارایی بیشتری برای احتجاج و مناظره با ملحدان و منکران دارد. از فواید این ادله آن است که می‌تواند در تقویت ایمان دینی مؤثر باشد و از تزلزل آن در مواجهه با شبهات و اعتراضات الحادی جلوگیری کند.
۳. «ممکن‌الوجود» موجودی است که می‌تواند باشد و می‌تواند نباشد؛ یعنی وجود و هستی برای آن ضرورتی ندارد و ممکن است هستی از آن جدا شود. «واجب‌الوجود» موجودی است که هستی برای آن ضرورت دارد و از آن قابل انفکاک نیست.
۴. مفاد اصل علیت آن است که هر ممکن‌الوجودی برای موجود شدن نیاز به این دارد که شیء دیگری آن را ایجاد کند و این شیء همان علت است. بنابراین، بر طبق اصل علیت، هر موجود ممکن‌نیازمند علت است.
۵. وقوع تسلسل، به معنای نامتناهی بودن سلسله علت و معلول، محال است. همچنین دَور، به معنای آن‌که شیئی بی واسطه یا با واسطه علت خود باشد، امری ممتنع است.
۶. چکیده برهان وجوب و امکان آن است که موجود یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود. در صورت دوم، وجود خداوند، به عنوان واجب‌الوجود، اثبات می‌شود و احتمال اول نیز، به دلیل امتناع تسلسل و دَور، مستلزم وجود واجب‌الوجود(خدا) خواهد بود.
۷. آن دسته از صفات خداوند را که وجود او را تحت عنوان آن ثابت می‌کنیم، مانند «واجب‌الوجود»، «ناظم» و... «صفات اولیه» و سایر اوصاف خداوند را «صفات ثانویه» می‌نامیم.
۸. برخی آیات قرآن، بیان‌گر آنند که انسان و کل هستی در وجود خویش نیازمند خداوند است. در تأیید برهان وجوب و امکان می‌توان به این آیات تمسک کرد.



بخش دوم

توحيد



١

کلیات

چکیده مطالب

۱. اسلام آیین یکتاپرستی است و توحید مهم‌ترین رکن آن است. توحید نه تنها در حوزه عقاید، بلکه در اخلاق و احکام اسلامی نیز نقش اساسی دارد.
۲. اصل توحید از ویژگی‌های دین اسلام نیست؛ بلکه همه ادیان الهی منادی توحیدند و تمام پیامبران مردم را به سوی توحید فراخوانده‌اند.
۳. هرچند دین اسلام در اصل دعوت به توحید با ادیان آسمانی پیشین مشترک است، اما تعالیم توحیدی اسلام عمق و غنای بی‌سابقه‌ای دارد. این تعالیم هم برای عموم مردم سودمند است و هم برای عالمان و دانشمندان.
۴. واژه «توحید» به معنای «یکی دانستن» و «یکتا شمردن» است. هرچند این واژه، در قرآن به کار نرفته است، لیکن می‌توان آن را در روایات فراوانی یافت.
۵. توحید بر دو قسم است: «توحید نظری» و «توحید عملی». توحید نظری عبارت است از اعتقاد

- قطعی و جازم به یکتایی خداوند در ذات، صفات و افعال خویش. توحید عملی عبارت است از رفتار کردن به گونه‌ای که مقتضای اندیشه‌ها و اعتقادات توحیدی است.
۶. توحید، در یک معنای کلی، عبارت است از اعتقاد قطعی به وحدانیت و یکتایی خدا در ذات و صفات و افعالش و انجام اعمال متناسب با این اعتقاد.
۷. توحید گاه به معنای عام‌تری به کار می‌رود و در این معنا، بر کلیه مباحث خداشناسی اطلاق می‌شود.
۸. بحث توحید، از یک نظر، زیرمجموعه‌ای از مباحث صفات الهی است؛ اما گاه به دلیل اهمیت فوق‌العاده آن، به صورت مستقل مورد بحث قرار می‌گیرد.
۹. اصل توحید و فروع آن، در قرآن کریم و روایات اسلامی مورد تأکید فراوان قرار گرفته است.
۱۰. فرا خواندن مردم به توحید، سرلوحه دعوت پیامبران الهی، به‌ویژه پیامبر اسلام ﷺ است.

٢

توحيد ذاتی

چکیده مطالب

۱. توحید نظری به سه قسم «توحید ذاتی»، «توحید صفاتی» و «توحید افعالی» تقسیم می‌شود.
۲. مقصود از «توحید ذاتی»، بساطت (مرکب نبودن) ذات الهی از یک سو و یکتایی (شریک نداشتن) آن از سوی دیگر است. گاه از بخش نخست به «توحید احدی» و از بخش دوم به «توحید واحدی» تعبیر می‌شود.
۳. اصل توحید ذاتی، آن گونه که در قرآن و روایات پیشوایان دین بیان شده است، بسیار عمیق و دارای لایه‌ها و بطون مختلفی است که اندیشمندان مسلمان تا کنون تنها به بخشی از آن راه یافته‌اند.
۴. ترکیب سه گونه دارد: الف) ترکیب عقلی؛ مانند ترکیب شیء از وجود و عدم و ترکیب از وجود و ماهیت و ترکیب از جنس و فصل؛ ب) ترکیب خارجی؛ مانند ترکیب جسم از ماده و صورت یا ترکیب شیء مادی از عناصر اولیه؛ ج) ترکیب مقداری؛ مانند ترکیب جسم از اجزای بالقوه مقداری.
۵. ذات خداوند از انحای سه‌گانه ترکیب (عقلی، خارجی و مقداری) منزّه است و این مدعا را می‌توان

با ادله گوناگون عقلی به اثبات رساند.

۶. یکتایی و وحدانیت خداوند و نفی شریک برای او، از راه‌های مختلف عقلی قابل اثبات است.
 ۷. وحدت خداوند، از قبیل وحدت عددی نیست تا بتوان وجود یک یا چند خدای دیگر را ممکن دانست؛ بلکه وحدت او وحدتی حقیقی است و از این رو اصولاً تصور خدای دیگر، تصور امر محال و نامعقولی است.

۸. قرآن کریم با عباراتی همچون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و آیات سوره توحید، بر بی‌همتایی ذات خداوند تأکید می‌کند. در نظر برخی مفسران، عبارت «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بر بساطت ذاتی و عبارت «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» بر نفی شریک و همتای خدا دلالت دارد.

۹. در آیات متعددی از قرآن کریم، وصف «قهاریت» خداوند بلافاصله پس از صفت «وحدانیت» او آمده که تأکیدی است بر وحدت حقیقی (غیر عددی) باری تعالی.

۱۰. امیر مؤمنان علیه السلام در پاسخ شخصی که درباره توحید پرسیده بود، وحدت عددی و وحدت نوعی را در مورد خداوند نادرست شمرد و توحید ذاتی را، به معنای نفی شبیه و مثل خدا و نیز نفی ترکیب خارجی، عقلی و وهمی از ذات الهی دانست.

۱۱. در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است که در معنای «الله اکبر» فرمود: «خداوند از هر گونه توصیفی منزّه است».

۳

توحيد صفاتی

چکیده مطالب

۱. در بحث «توحید صفاتی»، پرسش اساسی آن است که آیا اوصاف کمالی خداوند، در وجود خارجی، عین ذات الهی اند، یا آن که وجودی مستقل دارند.
۲. وحدت بر دو قسم است: «وحدت مفهومی» و «وحدت عینی (خارجی)». وحدت مفهومی به عالم مفاهیم مربوط می‌شود و عبارت است از یگانگی دو مفهوم به گونه‌ای که هیچ تفاوتی با یکدیگر نداشته باشند. وحدت عینی در جایی است که دو مفهوم متفاوت، دارای مصداق عینی واحدی باشند.
۳. توحید صفاتی شامل سه اصل است:
 - الف) ذات وصفات الهی تغایر مفهومی دارند.
 - ب) بین ذات الهی و هر یک از اوصاف ذاتی خداوند، وحدت و عینیت خارجی برقرار است.
 - ج) بین هر یک از اوصاف ذاتی خدا با سایر اوصاف ذاتی او وحدت خارجی برقرار است.
۴. بنا بر یک اصطلاح، نفی ترکیب از ذات الهی نیز بخشی از توحید صفاتی شمرده می‌شود.
۵. با دلایل عقلی گوناگون می‌توان توحید صفاتی را اثبات کرد.
۶. با تأمل در مفاهیم اوصاف الهی و کاربردهای لغوی اسامی آنها، تغایر این مفاهیم با یکدیگر روشن می‌شود. به عبارت دیگر، نظریه «وحدت مفهومی اوصاف الهی» با کاربرد عمومی زبان و فهم مشترک مردم از مفاهیم اوصاف مذکور سازگار نیست.
۷. اشاعره معتقدند صفات ذاتی الهی قدیمند و با ذات او تغایر دارند. این نظریه به دلیل آن که مستلزم اعتقاد به وجود چند موجود قدیم و ازلی است، اعتقادی شرک‌آمیز به شمار می‌آید.
۸. گروهی از معتزله ذات الهی را فاقد اوصاف می‌دانند و معتقدند ذات خداوند به گونه‌ای است که آثار آن مانند آثار ذات متصف به صفات کمالی است، هرچند خود فاقد این صفات است. این نظریه مستلزم نقص ذات الهی و خالی بودن آن از کمالات وجودی است.
۹. امیر مؤمنان، علی علیه السلام در خطبه نخست نهج البلاغه، توحید صفاتی را بیان داشته است. به فرموده امام علیه السلام، صفات الهی زاید بر ذات او نیست و کسی که خدا را این‌گونه توصیف کند، حقیقت او را نشناخته است.
۱۰. امام رضا علیه السلام نیز اعتقاد به مابینت صفات و ذات الهی را مستلزم شرک و تشبیه خدا به دیگر موجودات دانسته است.

۴

توحيد افعالی (۱)

چکیده مطالب

۱. در بینش اسلامی، توحید افعالی به این معناست که اولاً خداوند در افعال خود از هر گونه شریک و یابوری بی‌نیاز است و ثانیاً هیچ موجودی غیر از او در افعال خود مستقل نیست و هر فعل و اثر و تغییر و تحولی که در عالم رخ می‌دهد، در حوزه اراده و مشیت خداوند است.
۲. توحید افعالی، افزون بر جهان‌بینی خاصی که برای انسان به ارمغان می‌آورد، دارای آثار عملی مهمی است و موجب سیطره توحید بر حوزه‌های مختلف رفتار آدمی می‌گردد.
۳. توحید افعالی به معنای نفی مطلق فاعلیت سایر موجودات و انکار نظام علت و معلول نیست؛ بلکه صرفاً فاعلیت مستقل آنها را نفی می‌کند. در این دیدگاه، فاعلیت مخلوقات خداوند در طول فاعلیت الهی قرار دارد؛ نه در عرض آن. بنابراین، افعال و آثار موجودات، در یک مرتبه به خود آنان مستند است و در مرتبه‌ای بالاتر، همه آثار و افعال، قابل استناد به خداوند است.
۴. تحقق افعال الهی در قلمرو طبیعت، منوط به تحقق برخی شرایط و مقدمات است. این شرایط در فاعلیت خداوند نقشی ندارد؛ بلکه صرفاً موجب آمادگی عالم طبیعت برای قبول و پذیرش فعل او می‌گردد. با این حال، سنت‌ها و قوانین جاری در طبیعت هیچ‌گاه اراده و فعل خدا را محدود نمی‌سازد؛ بلکه خود مقهور و مغلوب قدرت الهی است.
۵. توحید افعالی از راه برخی دلایل عقلی قابل اثبات است؛ غنای مطلق الهی مقتضی آن است که او از هر گونه یاور و شریکی در انجام افعال خود بی‌نیاز باشد و وابستگی وجودی ممکنات به خداوند نشان می‌دهد که افعال و آثار آنها نیز به تبع ذاتشان وابسته به خداست.

۵

توحيد افعالی (۲)

چکیده مطالب

۱. توحید افعالی به شاخه‌های مختلفی، مانند «توحید در خالقیت»، «توحید در ربوبیت»، «توحید در هدایت» و... تقسیم می‌شود.
۲. توحید در خالقیت، یعنی اعتقاد به این‌که تنها آفریدگار حقیقی، خداست و خالقیت سایر موجودات در سایه خالقیت خداوند و نیز مقهور اراده و مشیت اوست.
۳. باتوجه به این‌که خداوند واجب‌الوجود و سایر موجودات ممکن‌الوجودند، روشن می‌شود که همه موجودات، باواسطه یا بدون واسطه، مخلوق خداوندند.
۴. توحید ربوبی، یعنی اعتقاد به این‌که خدا تنها مدبر حقیقی هستی است که به صورت مستقل و بی‌نیاز از اذن موجودی دیگر، در امور عالم تصرف می‌کند و به‌آن انتظام می‌بخشد و سایر موجودات در تدبیر و سامان‌دهی امور خود یا دیگران، به اذن خداوند نیازمندند و تحت اراده او عمل می‌کنند.
۵. ربوبیت حقیقی از لوازم مالکیت و خالقیت است و از آن‌جا که خداوند خالق یکتای هستی است، رب یگانه عالم نیز اوست. به‌این ترتیب، عقل می‌تواند توحید ربوبی را بر اساس توحید در خالقیت اثبات کند.
۶. یکی دیگر از دلایل عقلی توحید ربوبی، بر اساس وحدت نظام حاکم بر عالم شکل می‌گیرد: شکی نیست که نظام واحد و منسجمی بر تمام هستی حاکم است و این وحدت و یکپارچگی و هماهنگی، بر وجود مدبر و تنظیم‌کننده واحدی دلالت می‌کند بنابراین، وحدت نظام تدبیری عالم، نشانه وحدت رب و مدبر آن است.
۷. قرآن کریم در آیات متعددی بر عمومیت خالقیت الهی و این‌که خداوند آفریننده همه چیز است، تأکید کرده است و لازمه این امر، چیزی جز توحید در خالقیت نیست.
۸. قرآن کریم صراحتاً بیان می‌دارد که مشرکان عرب به توحید در خالقیت اعتراف داشته، مشکل آنان در عدم قبول توحید ربوبی بوده است.
۹. قرآن در مواردی که آفرینندگی را به غیر خدا نسبت می‌دهد، بر این مطلب تأکید می‌کند که خالقیت آنها به اذن خدا و تحت اراده و خواست اوست. برای مثال، در قرآن تصریح شده است که معجزه عیسی علیه السلام در آفریدن پرنده از گِل، به اذن خدا بوده است.
۱۰. اثبات توحید ربوبی، یکی از محورهای اصلی احتجاجات پیامبران الهی با مخالفان بوده است. برای نمونه، ابراهیم علیه السلام با نمرود که برای خود ربوبیت قائل بود، و نیز با کسانی که به ربوبیت اجرام آسمانی باور داشتند، احتجاج کرد.
۱۱. آیه «لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» توحید ربوبی را بر اساس انتظام و هماهنگی موجود در عالم ثابت می‌کند و در پاره‌ای روایات، وحدت نظام حاکم بر عالم، دلیلی بر وحدت پروردگار دانسته شده است.

٦

توحيد در تشريع و حاكميت - توحيد در الوهيت

چکیده مطالب

۱. یکی دیگر از شاخه‌های توحید افعالی، «توحید در تشریح و حاکمیت» است؛ یعنی اعتقاد به این که تنها موجود شایسته برای قانون‌گذاری و سرپرستی امور جامعه، خداوند است و قانون‌گذاری و حاکمیت دیگران، تنها در سایه اذن الهی اعتبار می‌یابد.
۲. توحید در تشریح و حاکمیت را می‌توان بر مبنای الف) ربوبیت تکوینی خداوند، ب) مالکیت حقیقی او نسبت به همه موجودات و ج) علم مطلق او به مصالح انسان‌ها ثابت کرد.
۳. از دیگر اقسام توحید، «توحید در الوهیت» است که بر اساس آن، تنها موجودی که شایستگی پرستش و عبادت دارد، خداوند یکتاست. شعار توحیدی اسلام و کلمه طیبه «لا اله الا الله» به صورت آشکار بر توحید در الوهیت تأکید می‌کند.
۴. با توجه به این که خداوند یکتا و احد تمام صفات کمالی است و هیچ کاستی و نقصی در وجود او راه ندارد، روشن می‌شود که تنها معبود شایسته، اوست و سایر موجودات، به دلیل نقص و ضعف و نیازمندی، شایسته پرستش نیستند.
۵. شاخه‌های گوناگون توحید نظری کاملاً با یکدیگر هماهنگ و ملازمند، به نحوی که با پذیرفتن برخی از آنها، نمی‌توان شاخه‌های دیگر را انکار کرد.

۷

توحيد عملی (۱)

چکیده مطالب

۱. توحید نظری، به معنای اعتقاد به یگانگی خداوند در ذات، صفات و افعال، تاثیر خاصی بر اعمال انسان دارد و به آن رنگ و بوی توحیدی می‌بخشد. توحید عملی نتیجه تاثیر اندیشه‌های توحیدی در حوزه انگیزه‌ها و رفتارهای انسان است.
۲. توحید نظری افزون بر این که سبب شکوفا شدن توحید عملی می‌شود، از کمالات معرفتی آدمی به شمار می‌آید.
۳. یکی از مهم‌ترین اقسام توحید عملی، «توحید در عبادت» است؛ یعنی تنها خداوند یکتا را پرستیدن و از پرستش غیر او سر باز زدن.
۴. «عبادت»، به معنای خضوع و تذلل در مقابل موجودی است که او را شایسته الوهیت می‌شماریم و اوصاف و افعال خدایی برای او قائل هستیم.
۵. هر چند همه مسلمانان در اصل توحید عبادی متفقند، ولی گاه در تعیین مصداق عبادت اختلاف دارند. برای مثال، وهابیان کارهایی مانند توسل به اولیای الهی و طلب شفاعت از آنها و تکریم قبور پیامبران و صالحان را نوعی عبادت می‌شمارند و انجام دهنده آن را مشرک می‌دانند؛ در حالی که این گونه کارها اگر با اعتقاد به ربوبیت و الوهیت مخلوقات الهی (مثلاً پیامبران یا صالحان) همراه نباشد، نه تنها مصداق عبادت غیر خدا و شرک در عبودیت نیست، بلکه کاری پسندیده و مطلوب خواهد بود.
۶. توحید در الوهیت و توحید در عبادت با یکدیگر ملازمند؛ زیرا اگر انسان تنها خدای یکتا را شایسته عبادت بداند، در عمل نیز به عبادت و پرستش او می‌پردازد.

۸

توحيد عملی (۲)

چکیده مطالب

۱. «توحید در استعانت» یکی از شاخه‌های توحید عملی است و مقصود از آن این است که انسان تنها از خداوند مدد جوید و از او یاری بخواهد. با تأمل در شاخه‌های دیگر توحید، به‌ویژه با دقت در توحید افعالی، روشن می‌شود که تنها موجودی که برای یاری خواستن و استمداد شایستگی دارد، خداوند است.
۲. توحید در استعانت، با یاری خواستن از مخلوقات خداوند، به‌ویژه انبیا و اولیای الهی، منافاتی ندارد؛ مشروط بر آن‌که به وساطت و عدم استقلال آنها معتقد باشیم و بدانیم که آنها تنها به اذن خداوند بر یاری ما قدرت می‌یابند.
۳. از دیگر شاخه‌های توحید عملی، «توحید در اطاعت» است؛ به این معنا که تنها در مقابل خداوند سر تسلیم فرود آوریم و تنها از دستور او پیروی کنیم. زیربنای نظری توحید در اطاعت، توحید در تشریح و حاکمیت است. توحید در اطاعت، با پیروی از کسانی که خداوند ما را در پیروی آنان مأذون داشته است، سازگار است.
۴. از دیگر شعبه‌های توحید عملی، «توحید در محبت» است؛ یعنی تنها محبوب حقیقی و اصیل انسان، خداوند باشد و آدمی در عرض خدای سبحان، دل در گرو محبت دیگری نبندد و دیگران را تنها از آن رو که جلوه‌های زیبایی و عظمت خداوندند، دوست داشته باشد.
۵. مبنای اصلی توحید در محبت، کمال نامتناهی خداوند است؛ زیرا محبت اصیل، از شناخت کمال محبوب برمی‌خیزد و لذا کمال مطلق خداوند مقتضی آن است که او شایسته‌ترین محبوب باشد.
۶. توحید افعالی خداوند و ربوبیت و مالکیت او مقتضی آن است که آدمی تنها به او اتکا و اعتماد کند و این، معنای «توحید در توکل» است. توحید در توکل با تلاش و کوشش ناسازگار نیست؛ مشروط بر آن‌که انسان اسباب و علل را صرفاً وسایلی برای تحقق اراده خداوند بداند و آنها را مستقل در تأثیر نداند.
۷. علاوه بر خدایابی، یکتاشناسی (توحید) و یکتاپرستی نیز از امور فطری‌اند. فطری بودن توحید نظری را می‌توان بر اساس علم حضوری و شخص انسان به خداوند مدلل کرد. از سوی دیگر، شواهد قاطعی در تجربه‌های عملی انسان‌ها وجود دارد که نشان می‌دهد توحید عملی نیز، با شعبه‌های مختلف آن، امری فطری است.
۸. قرآن و روایات نیز بر شاخه‌های مختلف توحید عملی گواهی می‌دهند و انسان را به حیات موحدانه دعوت می‌کنند.

۹

مبانی توحید از دید قرآن و سنت

چکیده مطالب

۱. قرآن کریم، توحید و یکتاپرستی را امری فطری می‌شمارد. با این حال، مفاد پاره‌ای آیات قرآنی، نوعی استدلال عقلی بر توحید است.
۲. برخی آیات قرآن بیان می‌دارند که وقتی انسان‌ها در شرایط بحرانی قرار می‌گیرند، فطرت توحیدی آنان از پس پرده‌های غفلت و دنیازدگی ظهور می‌یابد و در این حالت، تنها خدای یکتا را می‌خوانند. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر فطری بودن توحید تأکید شده است.
۳. قرآن، هماهنگی جهان هستی و وحدت نظام آن را دلیلی بر وجود خدای واحد و یگانه می‌شمارد؛ زیرا در صورت تعدد خدایان، هریک به تدبیر حوزه خاصی از جهان می‌پرداخت و برای گسترش قلمرو حاکمیت خود می‌کوشید تا بر خدایان دیگر برتری جوید و در این صورت، هماهنگی کلی جهان مختل می‌شد.
۴. از دیدگاه قرآن، این واقعیت که همه پیامبران حقیقی مردم را به سوی خداوند یکتا فرا خوانده‌اند، از وحدت و یکتایی خدا پرده برمی‌دارد؛ زیرا اگر خدایان متعددی وجود می‌داشتند، هر یک رسولانی را برای راهنمایی مردم و دعوت آنان به عبادت خویش می‌فرستادند و در نتیجه، هر گروهی از پیامبران، مردم را به عبادت خدای خاصی دعوت می‌کردند. این استدلال را «دلیل وحدت فیض و هدایت» می‌نامند.
۵. امیر مؤمنان، علی علیه‌السلام نیز در بخشی از وصیت خویش به فرزندش امام حسن علیه‌السلام دعوت همه پیامبران را به سوی خدای واحد، دلیلی بر توحید دانسته است.

۱۰

توحيد و شرک (۱)

چکیده مطالب

۱. شرک نیز مانند توحید، یک مفهوم دینی است و تبیین آن بر عهده علم کلام است. افزون بر این، بین شرک و توحید نوعی تقابل هست و از این رو، بحث از شرک و احکام آن، به فهم بهتر مسأله

توحید کمک می‌کند.

۲. «شُرک ذاتی» در مقابل توحید ذاتی قرار دارد و به معنای اعتقاد به مرکب بودن ذات الهی یا اعتقاد به دو یا چند خدای مستقل از یکدیگر است.
۳. «شُرک صفاتی» در مقابل توحید صفاتی قرار دارد و کسی که معتقد باشد صفات الهی با ذات او مغایرند و وجودی مستقل از وجود ذات دارند، دچار شرک صفاتی شده است.
۴. «شُرک افعالی»، متناظر با توحید افعالی، به شاخه‌های مختلفی، مانند «شُرک در خالقیت»، «شُرک در ربوبیت» و «شُرک در تشریح و حاکمیت» تقسیم می‌شود.
۵. «شُرک در الوهیت» و «شُرک در عبادت» از رایج‌ترین انواع شرکند. بُت‌پرستی، پرستش اجرام آسمانی و پدیده‌های طبیعی از انواع شرک عبادی به شمار می‌رود.
۶. شرک در عبادت، علاوه بر مراتب آشکار خود، مراتب پنهانی دارد که به «شُرک خفی» معروف است. شرک خفی عمدتاً در حوزه اعمال انسان مطرح است. دنیاپرستی، جاه‌پرستی، هواپرستی و... از مراتب پنهان شرک در عبادت است.
۷. حدّ نصاب توحید، آن بخش از توحید است که برای ورود انسان به جرگه اسلام ضرورت دارد.

۱۱

توحید و شرک (۲)

چکیده مطالب

۱. از دیدگاه کلامی، تاریخ بشر با توحید آغاز گردیده؛ ولی به تدریج شرک به مثابه یک انحراف فکری و عملی، در میان جوامع انسانی گسترش یافته است. این واقعیت که اولین انسان (آدم ﷺ) خود از جمله پیامبران الهی بوده است و همچنین فطری بودن اصل توحید، بر صحت مدعای فوق، یعنی تقدم تاریخی توحید بر شرک، دلالت می‌کند.
۲. از آن رو که توحید و یکتاپرستی، بر خلاف شرک و بت‌پرستی، جلوه‌های مادی چندانی در زندگی بشر ندارد، اکتشافات تاریخی بیشتر از وجود عقاید شرک‌آلود در دوران‌های گذشته پرده برمی‌دارند.
۳. انس و الفت شدید انسان با عالم طبیعت، یکی از عوامل گرایش انسان به شرک است؛ زیرا او را به سوی پرستش خدای ملموس و محسوس متمایل می‌سازد.
۴. تنوع پدیده‌های طبیعی نیز در گرایش انسان‌ها به شرک بی‌تأثیر نبوده است. گروهی از انسان‌ها با دیدن این تنوع می‌پنداشتند که هر یک را آفریدگار یا تدبیرکننده جداگانه‌ای است و بر این اساس، به وجود چند آفریدگار یا پرودگار معتقد می‌گشتند.
۵. ناآگاهی انسان از روابط پدیده‌های طبیعی نیز در گرایش او به شرک تأثیر دارد. برای نمونه، جهل اقوام پیشین به حقیقت اجرام آسمانی و رابطه آنها با پدیده‌های زمینی موجب گشت که نوعی ربوبیت و الوهیت برای اجرام مزبور (خورشید، ماه و ستارگان) در نظر گیرند.
۶. برداشت نادرست انسان از رابطه خویش با خداوند یکتا از دیگر عوامل گرایش به شرک به شمار

می‌آید. گروهی از انسان‌ها به غلط خود را شایسته برقراری رابطه مستقیم و بی واسطه با خداوند نمی‌دیدند و از این رو، به شفیع قرار دادن برخی موجودات روی آوردند و به تدریج برای آن شفیعان شأن خدایی در نظر گرفتند.

۷. رواج شرک در جامعه، به تأمین اهداف قدرتمندان و خودکامگان کمک شایانی می‌کند و از این رو، حاکمان جور و سردمداران فساد و تباهی همواره از گسترش عقاید شرک‌آمیز در میان مردم پشتیبانی کرده‌اند.

۸. حقیقت گناه چیزی جز سرپیچی از فرمان الهی و پیروی از شیطان، هوای نفس و انسان‌های سرکش نیست و از این رو، سرچشمه تمام گناهان به شرک بازمی‌گردد.

۱۲

شُرک در قرآن و روایات

چکیده مطالب

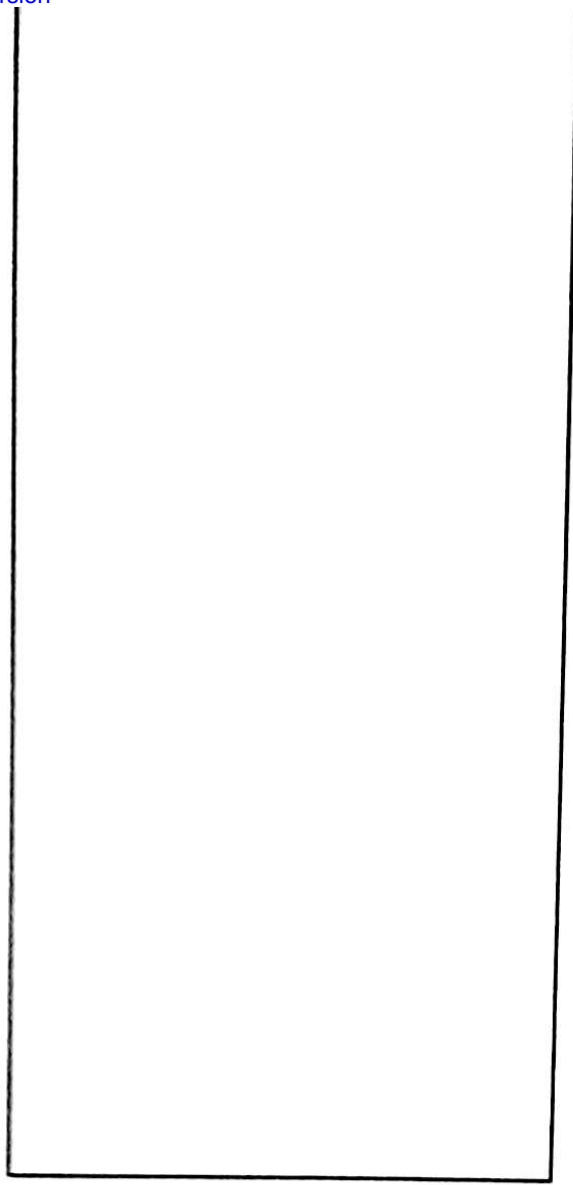
۱. قرآن کریم وجود هر گونه شریک مفروض را برای خداوند نفی می‌کند و همه اقسام شرک را باطل می‌شمارد.

۲. از دیدگاه قرآن، شرک هیچ‌گونه مبنای معقولی ندارد. همچنین قرآن شرک را گناهی بس بزرگ می‌شمارد که (بدون توبه) هرگز قابل بخشایش نیست.

۳. قرآن اعلام می‌دارد که سرانجام شرک، چیزی جز از بین رفتن پاداش اعمال و جاودانگی در دوزخ نیست.

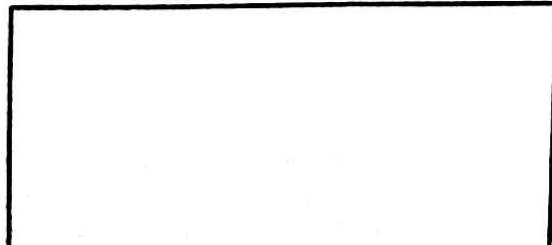
۴. قرآن به تفصیل از عوامل گرایش به شرک سخن گفته است. از دید قرآن، پیروی انسان‌ها از اوهام و پندارهای باطل و نیز حس‌گرایی و غفلت از ماورای طبیعت، از عوامل شرک است. همچنین، طلب منافع خیالی، مانند استفاده از شفاعت معبودان و بت‌ها در نزد خدا، بهره‌گیری از یاری و نصرت آنان، از دیگر عوامل گرایش به شرک است. از منظر قرآن، پیروی از هوای نفس و وسوسه‌های شیطانی و تقلید کورکورانه از دیگران نیز در گرایش انسان‌ها به شرک نقش مهمی ایفا می‌کند.

۵. قرآن افزون بر بررسی علل و عوامل شرک، در ضمن آیات متعددی به مبارزه ریشه‌ای با عوامل مزبور پرداخته است.



بخش سوم

صفات الهی



١

كليات

چکیده مطالب

۱. انسان نسبت به خدای خویش دارای دو گونه شناخت است: «شناخت حضوری» و «شناخت حصولی». شناخت حصولی انسان از خداوند، از طریق مفاهیم مربوط به صفات و افعال الهی حاصل می‌شود؛ از این رو هر قدر معرفت ما به اوصاف و افعال الهی وسیع‌تر و عمیق‌تر باشد، خداشناسی حصولی ما گسترده‌تر و ژرف‌تر خواهد بود.

۲. در بحث از اوصاف خداوند، با دو اصطلاح «صفات الهی» و «اسمای الهی» روبه‌رو هستیم که به معانی مختلفی به کار می‌رود. مقصود متکلمان از «صفت» در این بحث، مفهومی است که به خدا نسبت داده می‌شود و بر ذات الهی حمل می‌گردد.

۳. بحث صفات الهی در علم کلام بحثی بسیار گسترده است و می‌توان آن را در دو محور الف) مباحث عمومی و مشترک صفات و ب) مباحث اختصاصی مربوط به هر یک از آنها دسته‌بندی کرد.

۴. صفات الهی به دو دسته «صفات ثبوتی» و «صفات سلبی» تقسیم می‌شود. صفت ثبوتی، بعدی از

ابعاد کمالات خداوند را بیان می‌دارد و از ثبوت واقعیتی در ذات الهی حکایت می‌کند. صفات سلبی حاکی از سلب نوعی نقصان و محدودیت از ذات خداوند است و از این رو، صفات سلبی نیز به نوعی از کمال ذات خداوند پرده برمی‌دارد.

۵. هر صفت سلبی با یک صفت ثبوتی ملازم است. با این حال، گاه به کار بردن یک صفت سلبی به جای صفت ثبوتی ملازم با آن، از جهاتی مناسب‌تر است. برای مثال، صفات سلبی برای اذهان عموم مردم مانوس‌تر است و علاوه بر این، تغایر میان خداوند و مخلوقاتش را با صراحت بیشتری بیان می‌دارد.

۶. همچنین صفات الهی به دو دسته «صفات ذاتی» و «صفات فعلی» تقسیم می‌شود. صفت ذاتی، با لحاظ یکی از کمالات خداوند، از ذات الهی انتزاع می‌شود؛ ولی صفت فعلی از وجود رابطه خاصی میان ذات الهی و شیء دیگر منتزَع می‌گردد.

۷. صفات نفسی خداوند، برخلاف صفات اضافی، متضمن اضافه به غیر نیست. برای مثال، «علم» از صفات اضافی است؛ چراکه مفهوم آن مشتمل بر اضافه به شیء دیگر، یعنی شیء «معلوم» است.

٢

شناخت اوصاف الهی

چکیده مطالب

۱. در باب امکان شناسایی صفات ثبوتی خداوند، گروهی «مسلک تعطیل» را برگزیده و معتقدند که عقل انسان راهی به شناخت این اوصاف ندارد و تنها وظیفه ما این است که اجمالاً به ثبوت صفاتی که در قرآن و روایات برای خداوند برشمرده شده است، ایمان آوریم.
۲. از سوی دیگر، گروهی از «مسلک تشبیه» پیروی می‌کنند و با وجود آن‌که به توانایی عقل برای شناخت اوصاف الهی اعتراف دارند، معانی اوصاف مخلوقات را به خداوند سرایت می‌دهند و اختلافی بین آن در نظر نمی‌گیرند.
۳. ادله و شواهد فراوانی علیه نظریه تعطیل وجود دارد که از جمله می‌توان به دعوت قرآن به تأمل در آیات بیان‌کننده اوصاف الهی و نیز وابستگی عبادت حقیقی به شناخت معبود اشاره کرد. همچنین از دید اسلام، معرفت خداوند یکی از کمالات انسان است و تخصیص این معرفت به شناخت حضوری، تخصیص بلا دلیل است.
۴. مسلک تشبیه با اوصاف سلبی خداوند ناسازگاری دارد و از این رو باطل است.
۵. انسان از راه‌های مختلفی می‌تواند به شناخت اوصاف الهی نایل گردد. عقل می‌تواند با تأمل در صفات اولیه خداوند به شناخت صفات ثانویه دست یابد. با مشاهده جهان هستی نیز می‌توان به پاره‌ای اوصاف الهی راه یافت. افزون بر این، مطالعه آیات قرآن و روایات معتبری که در این زمینه آمده است، زمینه شناخت عمیق‌تر اوصاف خداوند را فراهم می‌آورد. گروهی از اهل دل نیز با کشف و شهود باطنی به مشاهده قلبی اوصاف جمال و جلال خداوند دست می‌یابند.
۶. با دلایل عقلی گوناگونی می‌توان ثابت کرد که خداوند واجد همه اوصاف کمالی است و هر صفتی که حاکی از کمال وجود باشد، به نحو نامحدود و غیر متناهی در مورد خداوند صادق است.
۷. برای رهایی از دامان تعطیل و تشبیه و ارائه معنایی شایسته و معقول از اوصاف الهی، باید معنای آن دسته از اوصافی را که به نحو مشترک بر خداوند و مخلوقات او اطلاق می‌شود، از همه خصوصیت‌ها و محدودیت‌هایی که ضمیمه آن است، تجرید کرد و سپس آن معنا را به گونه‌ای که از هر گونه قید و شرط و نقصی خالی شده باشد، بر خدا اطلاق نمود.
۸. هرچند از آیات قرآن دلیل قاطعی بر توقیفی بودن صفات الهی به دست نمی‌آید، پاره‌ای روایات بر این مسأله تصریح دارند. بر این اساس، باید از به کار بردن اوصافی که در قرآن و سنت به عنوان صفت برای خداوند به کار نرفته است، خودداری کرد.

۳

قرآن و توصیف خداوند

چکیده مطالب

۱. قرآن به صراحت اعلام می دارد که کنه ذات الهی قابل شناسایی نیست: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهٖ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰)

۲. نظریه تشبیه از دیدگاه قرآن مردود است. پاره‌ای از آیات قرآنی هر گونه مشابهت خداوند را با سایر موجودات نفی می‌کنند و برخی آیات نیز با بیان صفات سلبی خدا، مانند زوال ناپذیری، تنزه از زمان و مکان و... بر تمایز بنیادین ذات الهی با مخلوقات خویش تأکید می‌کنند.

۳. نظریه تعطیل نیز مورد قبول قرآن نیست. در آیات فراوانی از اوصاف و اسمای الهی سخن گفته شده است و از سوی دیگر، قرآن انسان‌ها را به تدبّر در آیات خویش فرامی‌خواند. بنابراین نباید گفت که دستیابی انسان به مرتبه‌ای از شناخت معانی اوصاف الهی، امر ممتنعی نیست.

۴. روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بیان‌گر بطلان نظریه تشبیه و تعطیل است و در کنار تنزیه خداوند از اوصاف مخلوقات خویش، حصول مرتبه‌ای از معرفت را ممکن می‌داند.

٤

علم الهى

چکیده مطالب

۱. علم به دو دسته «حضوری» و «حصولی» تقسیم می‌شود. علم حصولی از طریق مفاهیم و صور ذهنی شیء حاصل می‌شود و شیء از طریق حصول صورت ذهنی آن در ذهن عالم ادراک می‌شود. اما در علم حضوری، خود معلوم در نزد عالم حاضر است بدون آن‌که مفهوم یا صورت ذهنی آن واسطه باشد.

۲. معنای جامع علم عبارت است از: «حضور معلوم در نزد عالم» و از آن‌جا که این معنا خالی از هر گونه شائبه نقص و محدودیت است، می‌توان آن را برای اشاره به علم الهی به کار گرفت.

۳. بسیاری از فیلسوفان و متکلمان اسلامی معتقدند که علم خداوند، صرفاً از گونه علم حضوری است؛ چرا که علم حصولی مستلزم انفعال عالم و پذیرش صور ذهنی است که این امور در خداوند متعال راه ندارد.

۴. علم الهی دارای سه مرتبه است: ۱. علم به ذات؛ ۲. علم به اشیا دیگر قبل از ایجاد و ۳. علم به اشیا پس از ایجاد آنها.

۵. دلیل علم خداوند به ذات خویش آن است که هر موجود مجردی به ذات خود عالم است و خداوند نیز موجودی مجرد و غیر مادی است؛ بنابراین به ذات خویش عالم است.

۶. با توجه به این‌که ذات خداوند علت ایجاد تمام اشیاست و نیز علم به علت متضمن علم به معلول‌های آن است، بنابراین، علم خداوند به ذات خود، مستلزم علم او به تمام اشیا، به عنوان معلول‌های ذات، قبل از ایجاد آنهاست. علاوه بر این، انتظام موجود در جهان حاکی از آن است که آفریدگار آن، قبل از خلق و آفرینش اشیا، به خصوصیات آنها عالم بوده است.

۷. مبنای عقلی اثبات علم الهی به اشیا پس از ایجاد آنها این است که هر معلولی، به دلیل وابستگی وجودی، در نزد علت خویش حاضر است و از آن‌جا که همه اشیا معلول خداوندند، همگی در نزد او حضور دارند و حقیقت علم نیز چیزی جز حضور معلوم در نزد عالم نیست.

۸. خداوند، علاوه بر کلیات، به امور جزئی نیز علم دارد؛ بدون آن‌که نیازمند ابزار مادی باشد یا بر اثر تحول جزئیات، تغییری در ذات او پدید آید.

۹. آیات فراوانی از قرآن کریم درباره علم الهی سخن گفته‌اند و اوصافی چون «علیم»، «سمیع»،

«عالم الغیب» و «عَلام الغیوب» بارها در قرآن تکرار شده است.

۱۰. قرآن در آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴) علم خداوند به موجودات هستی را بر اساس خالقیت او اثبات می‌کند.

۱۱. قرآن بر نامتناهی بودن علم الهی و آگاهی او از اتمام اعمال و نیت‌بندگان تأکید می‌کند. همچنین در قرآن از علم خداوند به اموری که برای انسان ناشناخته است (غیب) سخن گفته شده است.

۱۲. ایمان انسان به آگاهی خداوند از اعمال و نیت او، آثار تربیتی فراوانی دارد.

۱۳. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز از علم ذاتی و نامحدود خداوند و از علم اختصاصی و عمومی او سخن گفته شده است. در پاره‌ای از روایات نیز بیان گردیده که علم خداوند به مسموعات و مبصرات، بی‌نیاز از هر گونه ابزار و آلت است.

٥

قدرت الهی

چکیده مطالب

۱. معنای «قدرت» آن است که فاعل، اگر بخواهد، فعل را انجام می‌دهد و اگر بخواهد، آن را ترک می‌کند. به عبارت دیگر، فعل فاعل قادر بر اساس خواست و مشیت او انجام می‌پذیرد.
۲. قدرت داشتن بر انجام کاری مستلزم وقوع آن نیست؛ زیرا ممکن است فاعل قادر، به خواست خودش فعلی را که بر انجام آن تواناست، ترک کند. فاعل قادر قبل از انجام فعل به قدرت متصف می‌شود.
۳. خداوند قادر است؛ به این معنا که اگر مشیت او به انجام فعلی تعلق پذیرد، آن را انجام می‌دهد و اگر مشیت او به ترک آن تعلق گیرد، آن را ترک می‌کند. با این حال، فعل خداوند تابع انگیزش‌ها و دواعی خارج از ذات او نیست.
۴. دلیل اثبات قدرت مطلق خداوند آن است که اگر مشیت او به فعلی تعلق پذیرد، هیچ امری نمی‌تواند از انجام آن فعل جلوگیری کند؛ زیرا همه موجودات مخلوق اویند و در تمام شؤون خود به او وابسته‌اند.
۵. قدرت خداوند مطلق و نامحدود است؛ اما به محالات ذاتی و وقوعی تعلق نمی‌پذیرد؛ زیرا این امور اساساً قابلیت تحقق ندارند. قدرت خداوند به محالات عادی تعلق می‌پذیرد و معجزات، یکی از مصادیق ایجاد محال عادی از سوی خداست.
۶. خداوند بر انجام افعال قبیح توانایی دارد؛ لیکن حکمت الهی اقتضا می‌کند که فعل قبیح از او صادر نگردد.
۷. قرآن کریم، خداوند را به عنوان «قادر»، «قدیر» و «مقتدر» معرفی می‌کند و با تعبیری همچون «إِنَّ اللَّهَ عَلَنِي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» بر نامحدود بودن قدرت الهی تأکید می‌کند.
۸. قرآن کریم، آفرینش هستی و تدبیر عالم را از جمله نشانه‌های قدرت بی‌کران الهی می‌داند.
۹. در پاره‌ای روایات، به شبهات مربوط به مطلق بودن قدرت الهی پاسخ داده شده و بیان گردیده است که عدم تعلق قدرت خداوند به برخی امور، ناشی از ممتنع بودن آنهاست و لذا سبب محدود شدن قدرت او نمی‌گردد.

٦

حیات - ازلیت - ابدیت

چکیده مطالب

۱. حیات، یکی از کمالات وجودی است که دو صفت «فعالیت ارادی» و «ادراک» از لوازم آن است.
۲. حیات در موجودات مادی (مانند حیوان و انسان) با اموری مانند رشد، جذب و دفع غذا، تولید مثل و... همراه است. اما این امور، از لوازم مطلق حیات نیستند؛ بلکه صرفاً به حیات موجودات مادی مربوط می‌شوند؛ از این رو، حیات در موجودات مجرد با چنین اموری همراه نیست.
۳. معنای حیات الهی آن است که ذات خداوند کمال خاصی دارد که به اعتبار آن، به علم و قدرت و فعالیت متصف می‌شود. حیات از اوصاف ذاتی خداوند است.
۴. علاوه بر دلایل عمومی اتصاف خداوند به اوصاف کمالی، علم و فعالیت خداوند نیز بر حیات او دلالت می‌کنند.
۵. قرآن کریم خداوند را به عنوان تنها موجودی که حیاتش ذاتی، ازلی، ابدی و تغییرناپذیر است، معرفی می‌کند. در روایات نیز بر حیات الهی تأکید شده است.
۶. از دیگر اوصاف ثبوتی خداوند، وصف «ازلیت» و «ابدیت» است. معنای دقیق این اوصاف آن است که خداوند فراتر از چارچوب زمان قرار دارد و لذا می‌توان گفت که او همواره موجود بوده است و همواره موجود خواهد بود.
۷. واجب‌الوجود بودن خداوند اقتضا می‌کند که سلب وجود از ذات الهی در هیچ فرضی ممکن نباشد و در نتیجه، او نه سابقه عدم دارد و نه در آینده معدوم می‌گردد و لذا موجودی ازلی و ابدی است.
۸. در قرآن کریم، خداوند به عنوان «اول» و «آخر» خوانده شده است که مقصود از آن، ازلی و ابدی بودن ذات الهی است.

۷

اراده الهی

چکیده مطالب

۱. متکلمان تعاریف مختلفی از «اراده الهی» کرده‌اند. برخی گفته‌اند که اراده الهی آن است که افعال خدا بدون اجبار و اکراه انجام می‌پذیرد و بعضی اراده را به معنای اعمال قدرت و حاکمیت خداوند گرفته‌اند. گروهی نیز اراده را همان اختیار ذاتی خداوند دانسته‌اند.
۲. اراده الهی دارای دو مرتبه است که مرتبه نخست، از اوصاف ذاتی و مرتبه دوم آن از اوصاف فعلی به شمار می‌آید. اراده ذاتی خداوند، قدیم و اراده فعلی او حادث است.
۳. دلیل متکلمان برای اثبات صفت اراده آن است که افعال خداوند (مانند آفرینش موجودات) در زمان‌های خاصی انجام می‌پذیرد و تخصیص وقوع فعل به زمان خاص، نیازمند تخصیص است و چیزی جز اراده نمی‌تواند سبب تخصیص باشد.
۴. خداوند علاوه بر اراده تکوینی، دارای اراده تشریحی است که متعلق آن، پارهای از افعال انسان است. از تفاوت‌های این دو نوع اراده آن است که عدم تحقق متعلق اراده در اراده تکوینی، ممتنع است؛ ولی در اراده تشریحی امکان دارد.
۵. قرآن بیان می‌کند که به مجرد تعلق اراده الهی به وجود یک شیء، آن شیء موجود می‌شود و اراده خداوند مقهور و مغلوب هیچ عاملی قرار نمی‌گیرد. در روایات نیز بر تفاوت اراده الهی با اراده انسان و تنزه آن از محدودیت‌های اراده بشری تأکید شده است.

۸

كلام الهی

چکیده مطالب

۱. در نظر گروهی، کلام الهی عبارت است از اصوات و حروفی که قائم به ذات خداوندند این نظر باطل است؛ زیرا قیام حروف و اصوات مادی به ذات الهی که ذاتی مجرد و غیر مادی است، معقول نیست.
۲. اشاعره، کلام الهی را از سنخ کلام نفسی می‌دانند که معنایی قائم به ذات خداوند است و در عین حال، حقیقتی غیر از علم و اراده دارد و اصوات و حروف بر آن دلالت می‌کنند.
۳. نظریه کلام نفسی اشاعره باطل است؛ زیرا بر اساس تفسیری که متکلمان اشعری از آن ارائه می‌کنند، کلام نفسی نمی‌تواند حقیقتی جدا از علم یا اراده داشته باشد.
۴. حقیقت کلام الهی آن است که خداوند حروف یا اصواتی را در صورت‌های مختلف ایجاد می‌کند. این حروف و اصوات قائم به ذات الهی نیستند؛ بلکه حادث و مخلوقند همچنین تکلم الهی، بر خلاف تکلم انسان‌ها، از به کارگیری هر گونه ابزاری بی‌نیاز است.
۵. از آن جا که حقیقت کلام چیزی جز دلالت بر معانی نیست، کلام الهی گاه به معنای وسیع‌تری به کار می‌رود و بر همه مخلوقات خداوند اطلاق می‌شود. در این کاربرد، همه کائنات کلام خداوندند؛ زیرا با هستی خویش بر وجود آفریدگار دلالت می‌کنند؛ همان‌گونه که هر فعلی بر وجود فاعل خویش دلالت می‌کند.
۶. بر این اساس، می‌توان برای کلام الهی سه معنا در نظر گرفت: کلام لفظی؛ کلام نفسی و کلام فعلی. از این میان، معنای دوم، یعنی کلام نفسی، مورد قبول متکلمان امامیه و معتزله نیست.
۷. با توجه به حقیقت کلام الهی و بطلان نظریه کلام نفسی، باید گفت کلام خداوند نیز مانند سایر مخلوقات او حادث است و نظریه اشاعره در قدیم بودن کلام الهی صحیح نیست.
۸. قرآن کریم از کلام الهی، هم به معنای کلام لفظی و هم به معنای کلام فعلی، سخن گفته و در روایات امامان معصومین نیز بر حادث بودن کلام خداوند تأکید شده است.

۹

صدق - حڪمت

چکیده مطالب

۱. «صدق» یکی از صفات ثبوتی خداوند است. در صورت تشکیک در صادق بودن خداوند، اعتبار وحی مخدوش می‌گردد و درستی محتوای کتب آسمانی و حقایق وحیانی محلّ تردید واقع می‌شود.
۲. ذاتی یا فعلی بودن صفت صدق در گرو آن است که کلام الهی را از صفات ذاتی به‌شمار آوریم یا در زمره صفات فعلی جای دهیم. رأی صحیح آن است که کلام الهی، و به تبع آن صفت صدق، از اوصاف فعلی خداوندند.
۳. اثبات صدق الهی با اتکا بر آیات قرآن، استدلالی دُوری و غیر معتبر است.
۴. اثبات عقلی صادق بودن کلام خداوند، بر اصل «حسن و قبح عقلی» استوار است. بر این اساس گفته می‌شود کذب و دروغ‌گویی کاری قبیح است و صدور کار قبیح از خداوند محال است؛ بنابراین ممکن نیست خداوند در کلام خویش کاذب باشد و سخنی خلاف واقع بگوید.

۵. قرآن بر صادق بودن خداوند تأکید می‌کند و او را صادق‌ترین سخنگویان می‌داند.
۶. حکمت الهی به معانی مختلفی از جمله: الف) علم خداوند به حقایق امور، ب) هدفمند بودن افعال الهی، ج) متقن و کامل بودن افعال خداوند و د) اجتناب او از انجام افعال قبیح به کار می‌رود.
۷. دلیل متقن و کامل بودن افعال الهی آن است که هیچ‌یک از علل نقصان فعل، مانند جهل و عجز فاعل یا لغوگرایی او، در مورد خدا جاری نیست. همچنین ذات خداوند کامل مطلق است و در نتیجه، فعل او نیز که جلوه‌ای ذات کامل اوست، در غایت کمال و اتقان است.
۸. حکمت الهی به معنای اجتناب خداوند از ارتکاب افعال قبیح، شامل صفت عدل می‌گردد و از آن‌جا که مبتنی بر اصل حسن و قبح عقلی است، اشاعره با آن مخالفت کرده‌اند.

۱۰

صفات سلبي

چکیده مطالب

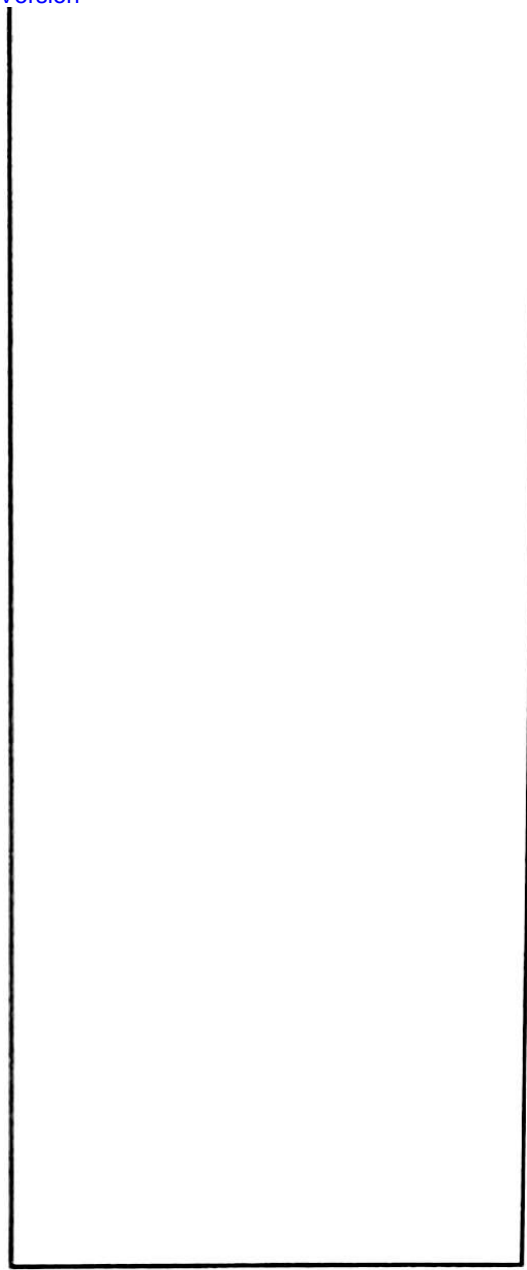
۱. کمال مطلق خداوند مقتضی آن است که تمام مفاهیمی که متضمن نوعی نقص و محدودیت باشند، از ذات الهی سلب گردند. بدین ترتیب می‌توان با تکیه بر این اصل که خداوند واجد همه کمالات وجودی است، تمام صفات سلبی را به صورت اجمالی ثابت کرد.
۲. یکی از صفات سلبی خداوند، «جسم نبودن» اوست. ذات الهی ذاتی مجزّد و غیر جسمانی است و از همه احکام ماده و مادیات مبرّاست. دلیل این مدعا آن است که هر جسمی از اجزای مقداری ترکیب می‌یابد و خداوند، بسیط مطلق و از هر گونه ترکیبی به‌دور است.
۳. خداوند فاقد جهت و مکان است؛ زیرا داشتن جهت و مکان از خواص اجسام است و خدا جسم نیست.
۴. خداوند در غیر خود حلول نمی‌کند؛ زیرا هر حالی (حلول‌کننده‌ای) محتاج محلّ خویش است و خدا غنی مطلق است و هیچ نیازی در او راه ندارد.
۵. از دیگر اوصاف سلبی خداوند، «نفی اتحاد با غیر» است؛ زیرا اتحاد به معنای حقیقی آن، غیر قابل تصور است و به معنای غیر حقیقی و متعارف آن نیز مستلزم انفعال و تغییر و ترکیب است و این امور در ذات الهی راه نمی‌یابند؛ زیرا نقص و نیازمندی ذات را به دنبال دارند.
۶. خداوند محلّ حدوث حوادث و عروض عوارض نمی‌گردد و به دیگر سخن، اوصاف عرضی ندارد. دلیل این مطلب آن است که عروض عوارض بر یک ذات، مستلزم وجود استعداد و قوه در آن

است و این امر از مختصات ذات مادی به شمار می‌آید.

۷. از دیگر اوصاف سلبی خداوند، تنزه ذات الهی از لذت و آلم (درد) است؛ زیرا لذت و درد به معنای طبیعی آن، به موجودات زنده مادی اختصاص دارد.

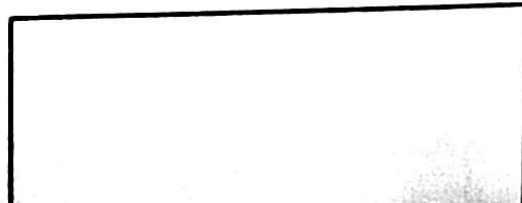
۸. ذات الهی، به دلیل تجرد از ماده و تنزه از مکان و جهت، مورد رؤیت حسی قرار نمی‌گیرد. اشاعره معتقدند که مؤمنان خداوند متعال را در آخرت با چشمان خود مشاهده می‌کنند؛ لیکن این اعتقاد با اصول عقلی و مضمون صریح برخی آیات قرآنی ناسازگار است.

۹. صفات سلبی خداوند در آیات و روایات متعددی طرح شده است.



بخش چهارم

افعال الهی



۱

حسن و قبح عقلی

چکیده مطالب

۱. مباحث کلامی مربوط به افعال الهی را می‌توان در دو گروه جای داد: ۱. مباحث عمومی و مشترک افعال الهی؛ ۲. مباحث اختصاصی مربوط به هر یک از افعال. بخشی از مباحث عمومی در ضمن بحث از صفات فعلی خداوند و بحث توحید افعالی مطرح می‌شود.
۲. اصل حسن و قبح عقلی از جمله مسائلی است که بسیاری از مباحث عمومی افعال الهی، مانند بحث حکمت و عدل الهی، بحث جبر و اختیار و... بر آن استوار می‌گردد. از این رو متکلمان مسلمان به عنوان مقدمه بحث افعال الهی به این مسأله می‌پردازند.
۳. حُسن (نیکویی) و قبح (زشتی و بدی) معنای روشن و شناخته‌شده‌ای دارند. با این حال، حسن و

قبح در موارد مختلف و با معیارهای گوناگونی استعمال می‌شوند:

حُسن و قبح گاه به اعتبار کمال و نقص یا تناسب و عدم تناسب امور با نفس انسان به کار می‌رود. همچنین گاه اشیا و افعال به لحاظ مصلحت یا مفسده موجود در آنها به حسن و قبح متصف می‌گردد. اما بحث اصلی در مسأله حسن و قبح عقلی بر سر کاربرد دیگری است.

۴. طرفداران اصل حسن و قبح عقلی معتقدند که عقل عملی انسان، به صورت مستقل و بدون نیاز به راهنمایی شرعی، می‌تواند خوبی یا بدی برخی افعال را دریابد و فاعل آن را شایسته ستایش یا نکوهش بداند. همچنین عقل مجاز است که یافته‌های خود را در زمینه حسن و قبح افعال به افعال خداوند سرایت دهد و او را از انجام کارهای قبیح منزه دارد.

۵. متکلمان امامیه و معتزله که به «عدلیه» معروفند، از اصل حسن و قبح عقلی طرفداری می‌کنند و در مقابل، اشاعره با آن مخالفند. در نظر اشاعره، حسن و قبح افعال تابع رأی شارع (دین) است و داوری عقل در این زمینه اعتباری ندارد.

۶. یکی از دلایل طرفداران حسن و قبح عقلی آن است که عموم انسان‌ها، با صرف‌نظر از اعتقادات دینی آنان، به نیکویی برخی از کارها (مانند عدل) و زشتی برخی دیگر (مانند ظلم) اعتراف دارند و در این مسأله تفاوتی بین پیروان ادیان آسمانی و دیگران نیست. این اشتراک و توافق حاکی از آن است که عقل عمومی بشر مستقلاً می‌تواند درباره خوبی یا بدی برخی افعال داوری کند.

۷. اصل حسن و قبح عقلی نتایج فراوانی در مباحث کلامی، مانند بحث حکمت و عدل الهی، جبر و اختیار، حُسن تکلیف، قاعده لطف و... دارد.

۸. پاره‌ای آیات قرآنی و روایات اسلامی بر حسن و قبح عقلی صحه می‌گذارند.

۲

حکمت الهی، غایتمندی افعال خداوند

چکیده مطالب

۱. یکی از معانی حکمت الهی، غایتمند بودن افعال الهی است. خداوند از ارتکاب افعال لغو و بیهوده منزّه است و افعال او حکیمانه است؛ به این معنا که دارای غایات معقول و موجّهی است.
۲. متکلمان امامیه و معتزله که به «عدلیه» معروفند، افعال الهی را دارای غایت می‌دانند؛ اما اشاعره معتقدند که غایتمند بودن افعال الهی ممتنع است.
۳. مقصود از غایتمند بودن افعال الهی آن نیست که خداوند از رهگذر افعال خویش به کمالی نایل شود؛ بلکه منظور آن است که فعل او متضمن مصالح و منافی است که به مخلوقاتش بازمی‌گردد. به عبارت دیگر، غایت در افعال الهی، غایت فعل است؛ نه غایت فاعل.
۴. حکمت الهی به معنای غایتمند بودن افعال خداوند، بر اساس حسن و قبح عقلی ثابت می‌شود؛ ارتکاب افعال لغو و بیهوده قبیح است و خداوند از انجام کارهای قبیح منزّه است؛ بنابراین، ممکن نیست افعال خداوند لغو و بدون غرض و غایت معقول باشد.
۵. علت اصلی مخالفت اشاعره با غایتمند بودن افعال الهی آن است که پنداشته‌اند فرض هر گونه غایتی در فعل، مستلزم نقص فاعل و استکمال آن از طریق انجام فعل مزبور است. پاسخ این پندار آن است که غایت افعال الهی در واقع به مخلوقات او بازمی‌گردد؛ نه آن که موجب حصول کمال جدیدی در ذات الهی باشد.
۶. در نگاه نخست ممکن است گمان شود که وجود شرور و بلایا و مصیبت‌ها با غایتمندی افعال الهی و حکیمانه بودن نظام تدبیری عالم تعارض دارد. اما با تأمل در اموری مانند محدودیت علم انسان، سعادت و رستگاری حقیقی او، ترجیح مصالح عمومی بر مصالح فردی و نقش آدمی در ایجاد شرور می‌توان به سستی پندار بالا پی بُرد.
۷. یکی از حکمت‌های نهفته در شرور، شکوفا شدن استعدادها در کوران سختی‌ها و شداید است؛ بسیاری از درون‌مایه‌های انسان به گونه‌ای است که تنها در برخورد با بلایا و مشکلات ظهور می‌یابد و آشکار می‌گردد.
۸. هدف دیگر خداوند از تجویز شرور، امتحان انسان‌هاست. از طریق آزمون‌های الهی، روح و جسم انسان‌های نیک پرورش می‌یابد و شایسته دست‌یابی به پاداش الهی می‌گردند.
۹. بسیاری از شرور نیز جنبه تنبیهی و بیدارگری دارند. انسان‌ها گاه بر اثر وفور نعمت دچار غفلت و نیازدگی می‌شوند و از غایت نهایی خلقت خویش غافل می‌شوند. در این حالت، نزول بلایا و سختی‌ها می‌تواند آنان را از خواب غفلت بیدار سازد.
۱۰. بسیاری از افرادی که غرق در رفاه و آسایشند، ارزش و قدر نعمت‌های الهی را فراموش می‌کنند. در این صورت، گرفتاری و سختی می‌تواند سبب قدرشناسی بهتر نعمت‌های خداوند گردد.

٣

عدل الهى

آ

چکیده مطالب

۱. مسأله «عدل الهی» یکی از مهم‌ترین اصول اعتقادی اسلامی است که از آن به عنوان یکی از اصول پنج‌گانه دین یا مذهب یاد می‌شود. اعتقاد به اصل عدل علاوه بر نقشی که در جهان‌بینی و خداشناسی دارد، دارای آثار تربیتی فراوانی برای فرد و اجتماع است.
۲. متکلمان امامیه و معتزله که به «عدلیه» معروفند، به عدل الهی اعتقاد دارند و در طرف مقابل، اشاعره عدالت خداوند (به معنای متعارف آن) را انکار می‌کنند.
۳. یکی از مهم‌ترین پایه‌های اعتقاد به عدل الهی، پذیرش اصل حسن و قبح عقلی است؛ زیرا بر اساس آن، عدل کاری حسن و نیکو و ظلم کاری قبیح و زشت است و خداوند از ارتکاب افعال قبیح منزّه است. از این رو، مخالفان حسن و قبح در ارائه مبنایی عقلی برای عدل الهی

ناکام می‌مانند.

۴. «عدل» به معانی مختلفی از جمله «رعایت مساوات» و «پرهیز از تبعیض» و «مراعات حقوق دیگران» به کار می‌رود. اما جامع‌ترین معنای عدل عبارت است از «نهادن افراد و اشیا در جایگاه شایسته خود». مبنای این تعریف آن است که در جهان تکوین و تشریح، هر چیز جایگاهی مناسب با خود دارد و عدالت آن است که این تناسب مراعات گردد.

۵. عدل الهی دارای سه نوع است: «عدل تکوینی»، «عدل تشریحی» و «عدل جزایی». عدل تکوینی آن است که خداوند به هر یک از مخلوقات خویش به اندازه ظرفیت آن افاضه می‌کند و هر موجودی را به قدر قابلیت و استعدادش کمال می‌بخشد.

۶. مقصود از عدل تشریحی آن است که خداوند در وضع قوانینی که سعادت و کمال انسان در گرو آن است، فروگذار نمی‌کند. و نیز هیچ موجود مکلفی را به عملی که خارج از استطاعت اوست، مکلف نمی‌سازد.

۷. عدل جزایی الهی به این معناست که خداوند بندگان خویش را متناسب با اعمالشان جزا می‌دهد و نیکوکاران را به پاداش اعمال نیک و بدکاران را به کیفر کارهای زشت آنان می‌رساند.

۸. متکلمان اسلامی دلایل متعددی بر عادل بودن خداوند اقامه کرده‌اند که مستقیم یا غیر مستقیم بر اصل حسن و قبح عقلی استوار است.

۹. قرآن کریم در آیات متعددی عدل الهی و شؤون مختلف آن را مطرح کرده است. همچنین در برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام بر عدالت خداوند تأکید شده است.

۱۰. گروهی پنداشته‌اند که وجود تفاوت‌ها در میان مخلوقات الهی با عدالت خداوند ناسازگار است. در پاسخ به این پندار گفته می‌شود که تفاوت‌های تکوینی از لوازم لاینفک قوانین و سنت‌های حاکم بر جهان است و از این جهت، وجود جهان بدون چنین تفاوت‌هایی ممکن نیست.

۱۱. مرگ انسان به معنای نیستی و نابودی مطلق نیست؛ بلکه انتقال از جهانی به جهان دیگر است؛ بنابراین نباید پدیده مرگ را منافی عدل الهی دانست.

۱۲. مجازات اخروی، نتیجه تکوینی گناهان، بلکه تجسم آن است و کیفری قراردادی و وضعی نیست تا بتوان واضح آن (یعنی خداوند) را به دلیل عدم مراعات تناسب بین جرم و کیفر نکوهش کرد و او را به ستمگری و بی‌عدالتی متهم نمود.

۱۳. عدل الهی اقتضا می‌کند که درد و رنجی که بی‌گناهان در دنیا متحمل می‌شوند، از طریق اعطای نعمتی که از آن درد و رنج بزرگ‌تر است، جبران گردد.

٤

قضا و قدر

چکیده مطالب

۱. مسأله «قضا و قدر» از مسلمات عقاید اسلامی است و در قرآن و احادیث به صراحت از آن سخن گفته شده است. مبحث قضا و قدر با مسأله معروف «سرنوشت» در ارتباط است و از این رو بحثی عمومی است که همگان کم و بیش با آن سر و کار دارند.
۲. «قدر» به معنای «حد و اندازه و مقدار» است و «قضا» در معنای «اتقان و قطعیت» به کار می‌رود.
۳. قضا و قدر از یک جهت به دو قسم «علمی» و «عینی» تقسیم می‌شود و از جهت دیگر می‌توان آن را در دو دسته «فردی» و «عمومی» جای داد.
۴. مقصود از «قدر یا تقدیر علمی»، علم خداوند به خصوصیات و حدود و اوصاف اشیا قبل از آفرینش آنهاست. «قضای علمی» نیز به این معناست که خداوند از قطعیت و ضرورت وجود اشیا آگاهی دارد.
۵. «قدر یا تقدیر عینی» آن است که خداوند، در مقام آفرینش اشیا، خصوصیات و اوصاف و حدود آنها را معین می‌کند. مقصود از «قضای عینی» نیز این است که خداوند وجود مخلوقات خویش را قطعی می‌کند و به آن تعین می‌بخشد.
۶. قضا و قدر علمی خداوند به فعل اختیاری انسان، با لحاظ تأثیر اختیار در وقوع آن تعلق می‌پذیرد و از این رو با اختیاری بودن آن منافاتی ندارد. همچنین قضا و قدر عینی الهی از مجرای نظام اسباب و علل جاری می‌شود و با تأثیر اراده انسان در افعال اختیاری او سازگار است. بنابراین، قضا و قدر به هیچ رو، مستلزم جبر و سلب اختیار از انسان نیست.
۷. خداوند، افزون بر قضا و قدر فردی که به افراد و اشیا تعلق می‌پذیرد، دارای «قضا و قدر عمومی» است. مقصود از قضا و قدر عمومی آن است که خداوند در علم ازلی خویش سنت‌های عامی را با ویژگی‌ها و احکام خاص آن مقرر کرده و این سنت‌های عام را در پهنه هستی یا در بستر تاریخ و اجتماع انسانی جاری ساخته است.
۸. اقسام قضا و قدر و سازگاری آن با اختیار انسان در آیات و روایات متعددی ذکر شده است.

۵

جبر و اختيار

چکیده مطالب

۱. مسأله جبر و اختیار از مسائل پیچیده فلسفی و کلامی است که از دیرباز برای آدمیان مطرح بوده است. در برخورد با این مسأله، گروهی طرفدار جبرند و هیچ‌یک از افعال انسان را اختیاری نمی‌دانند و گروهی دیگر، از اختیار انسان جانب‌داری می‌کنند و او را در برخی اعمال خود مختار می‌دانند.

۲. بحث جبر و اختیار، علاوه بر کلام و فلسفه، در حوزه‌های مختلف علوم انسانی مورد بحث قرار می‌گیرد؛ از این رو می‌توان با رهیافت‌های گوناگون کلامی، فلسفی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و... به این بحث نگریست.

۳. در تاریخ کلام اسلامی، اشاعره معتقد به جبرند و معتزله از اندیشه تفویض حمایت می‌کنند و در این میان، متکلمان امامیه به پیروی از رهنمودهای امامان معصوم علیهم‌السلام رأی سومی را برگزیده‌اند که نه به جبر می‌انجامد و نه مستلزم تفویض است. این رأی با اقتباس از برخی روایات، به نظریه «امر بین الامرین» شهره گشته است.

۴. آدمی به صرافت طبع خود، خویشتن را در برخی اعمال مختار می‌یابد و در عمق جانش به مختاربودن خود و دیگر انسان‌ها باور دارد. با این حال، عدم توفیق در پاسخ‌گویی به برخی شبهات سبب شده است که گروهی اختیار انسان را انکار کرده، از نظریه جبر طرفداری کنند.

۵. یکی از مبانی جبرگرایی اشعریان، علم ازلی الهی و تعلق آن به افعال انسان‌هاست. حق آن است که علم الهی به دلیل آن که به فعل اختیاری با وصف اختیاری بودن آن تعلق می‌پذیرد، منافاتی با اختیار ندارد.

۶. یکی دیگر از مبانی جبرگرایی اشعری، عمومیت اراده الهی است. اشاعره معتقدند همه امور، از جمله افعال آدمی، به اداره خداوند انجام می‌پذیرد و از این‌جا نتیجه می‌گیرند که اعمال انسان از حوزه اختیار او بیرون است. در طرف مقابل، معتزله معتقدند که اعمال انسان از حیطه اراده خداوند بیرون است.

۷. حق آن است که اراده تکوینی خداوند شامل اعمال انسان نیز می‌گردد؛ زیرا متعلق اراده الهی، صدور فعل انسان به صورت اختیاری است. به عبارت دیگر، خداوند اراده می‌کند که افعال اختیاری بندگانش با دخالت و تأثیر اختیار آنان انجام پذیرد.

۸. جبرگرایی مطلق با یافته‌های وجدانی و شهودی انسان (از عمل اختیاری خود) ناسازگار است؛ از این رو اشاعره نظریه «کسب» را مطرح کرده‌اند و متکلمان اشعری تفاسیر مختلفی از آن ارائه کرده‌اند که هیچ‌یک خالی از اشکال نیست.

۹. معتزله می‌پندارند تنها راه حفظ عدل الهی، اعتقاد به اصل تفویض است؛ زیرا کیفر الهی تنها در صورتی عادلانه است که افعال اختیاری انسان‌ها هیچ رابطه‌ای با قدرت و اراده خداوند نداشته باشد. ادله معتزله، حتی اگر صحیح باشد، صرفاً نظریه جبر را ابطال می‌کند؛ اما در اثبات دیدگاه تفویض توفیقی نمی‌یابد.

۱۰. رای اشاعره (جبر) و دیدگاه معتزله (تفویض) هر دو باطل و رأی صحیح آن است که انسان در برخی اعمال خود مختار است؛ بدون آن که اعمال اختیاری او از حوزه علم، مشیت، اراده و قدرت الهی بیرون باشد. در این رأی که به «امر بین الامرین» معروف است، افعال اختیاری انسان به نحو حقیقی از یک جهت به او و از جهت دیگر به خداوند استناد دارد؛ ولی از آن‌جا که اراده و فاعلیت انسان در طول اراده و فاعلیت خداست، هیچ‌گونه جبری لازم نمی‌آید.

۱۱. برخی آیات قرآنی بیان‌گر اختیار انسان است و برخی دیگر بیان می‌کند که اراده و خواست او از حوزه اراده و مشیت الهی خارج نیست. تنها بر اساس نظریه «امر بین الامرین» است که می‌توان بدون ارتکاب هیچ تاویلی سازگاری این دو دسته آیات را ثابت کرد.