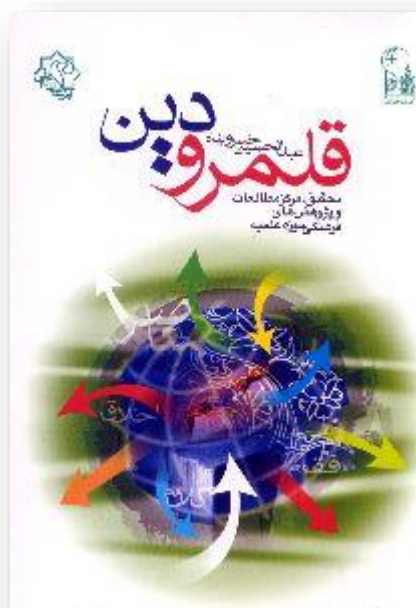




- ۲۶ کتاب زیر از سوی مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه قم به صورت e-book تهیه شده و در فضای اینترنت برای داندود قرار گرفته است . بنابراین حق نشر این نسخه در فضای مجازی آزاد می باشد .
 - لیست ۲۶ کتاب ارائه شده :
- ۱- کلام جدید-۲- پلورالیزم دینی-۳- قانون اساسی و ضمانت های اجرای آن-۴- جوانان و روابط-۵- نهضت عاشورا-۶- جامعه علوی در نهج البلاغه-۷- جشن تکلیف-۸- پرسمان عصمت-۹- جوان و پرسش های اخلاقی-۱۰- آسیب شناسی مطبوعات ۱-۱۱- آسیب شناسی مطبوعات ۲-۱۲- آسیب شناسی مطبوعات ۳ - ۱۳- ایمان و چالشهای معاصر-۱۴- باطن و تاویل قرآن-۱۵- مجمع تشخیص مصلحت-۱۶- ولایت فقیه-۱۷- قلمرو دین-۱۸- اسلام و توسعه-۱۹- دین و آزادی-۲۰- تساهل و تسامح-۲۱- حجاب شناسی-۲۲- تفسیر علمی قرآن-۲۳- دروس اخلاق قرآن-۲۴- جریان شناسی فکری معارضان قیام کربلا-۲۵- شرح چهل حدیث از حضرت مهدی (عج)-۲۶- دین و اقتصاد

الحمد لله الذي
جعلنا من
البرية

قلمرو دین

مؤلف: عبدالحسین خسرو پناه

تهیه کننده: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه

ناشر: انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه قم

چاپ اول: ۱۳۸۱

قم، صندوق پستی ۳۷۱۸۵/۴۴۶۶ تلفن: ۷۷۳۷۲۱۷

مراکز پخش:

قم: مدرسه‌ی عالی دارالشفاء، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم،

تلفن: ۷۷۴۸۳۸۳

قم: خ شهدا، ک ۱۹، پلاک ۴۵، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی

حوزه‌ی علمیه، تلفن: ۷۷۳۷۲۱۷.

قم: خ آیت‌ا.. مرعشی نجفی، پاساژ قدس، شماره‌ی ۸۲، انتشارات

بنی‌الزهرا (س)، تلفن: ۷۷۳۲۷۳۰.

تهران: خ انقلاب، روبروی دبیرخانه دانشگاه، ساختمان امیرکبیر، (کتاب

جیبی)، طبقه سوّم، واحد نه، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر،

تلفن: ۶۴۹۲۶۹۳

ارائه این نسخه از کتاب تهیه شده در فضای مجازی (اینترنت) مجاز می باشد

فهرست مطالب

پیش گفتار.....	۵
کلیات.....	۶
قلمرو دین در عرصه ی خداشناسی.....	۱۳
قلمرو دین در عرصه ی نبوت شناسی.....	۶۶
قلمرو دین در عرصه ی معادشناسی.....	۹۲
قلمرو دین در عرصه ی فقه و حقوق.....	۱۳۶
قلمرو دین در عرصه ی اخلاق.....	۱۶۳
فهرست منابع.....	۱۹۱

یکی از مباحث چالش برانگیز روزگار ما، بحث قلمرو دین است. پرسش اساسی در این حوزه ی فکری این است که آیا اسلام، آخرین و کامل ترین دین الهی و آسمانی، به همه ی مسائل انسانی، اعم از دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی، و مادی و معنوی پرداخته است یا خیر؟ و آیا دخالت دین در این عرصه ها، حداقلی است یا حداکثری؟

البته واژه های حداقلی و حداکثری، چندان واضح و روشن نیستند و پاسخ دقیق را برای ما به ارمغان نمی آورند؛ براین اساس، باید این عرصه ها را مسئله محور بررسی نماییم، و وجود و عدم پاسخ های آن مسائل را در دین جستجو کنیم. این پژوهش، تنها به گستره ی شریعت در عرصه ی خدانشناسی، نبوت شناسی، معادشناسی، فقه و حقوق و اخلاق اختصاص دارد و به عرصه های دیگری، چون: انسان شناسی، اقتصاد، نظام تربیتی، مدیریت، جامعه شناسی، هنر و غیره نمی پردازد.^[1]

در نوشتار حاضر، از چند سبک تحقیق استفاده شده است:

در فصل دوم، سوم و چهارم (قلمرو دین در عرصه ی خدانشناسی، نبوت شناسی و معادشناسی) عمدتاً با روش نقلی قرآنی پژوهش شده است و مسائل گوناگون اعتقادی، مانند: چگونگی شناخت خداوند، خدانشناسی فطری، خدانشناسی عقلی، عوامل گرایش به شرک، توحید و مراتب آن، صفات الهی، عدل الهی، شبهات مربوط به ضرور، افعال الهی، قضا و قدر الهی، ضرورت بعثت پیامبران، شبهات منکران، اوصاف پیامبران، حقیقت وحی، امکان و انواع و مشخصات وحی، تعریف و تعابیر معاد، امکان و وقوع معاد، شبهات منکران، آثار معاد، منازل آخرت و ثواب و عقاب اخروی، با استمداد از آیات قرآن، و تا حدودی از روایات، تبیین و بررسی شده اند و به ندرت به دیدگاه های متکلمان و حکیمان نیز اشاره شده است؛ البته مسائل کلامی منحصر در این سه عرصه نیست. می توان مسائل مربوط به امامت و مسائل جدید کلامی را از منظر قرآن و سنت بررسی کرد، ولی ما در این نوشتار تنها به این سه مسئله پرداخته ایم؛ زیرا امتهات اصول دین اند.

ولی سبک تحقیق در فصل پنجم و ششم (قلمرو دین در عرصه ی فقه و حقوق و اخلاق) شبهه محور است؛ تقریباً بسیاری از شبهاتی که در این عرصه در جامعه ی ما مطرح بوده، مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است؛ و به خاطر وسعت مباحث و مسائل اخلاقی و فقهی به تک تک آنها از منظر قرآن و روایات پرداخته نشده است. در پایان بر خود لازم می دانم از همه ی عزیزانی که در شکوفایی این اثر مرا یاری کردند تشکر نمایم؛ بهویژه از همسر عزیزم که با بازخوانی و کشف کاستی های آن مرا مرهون خود ساخت. از همکارانم در مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه، کارشناسان، ارزیابان، حروف نگاران، ویراستاران، نمونه خوانان و دیگر دوستان؛ خصوصاً از مدیر محترم مرکز مدیریت و مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه ی علمیه ی قم، جناب حجة الاسلام و المسلمین سید هاشم حسینی بوشهری سپاس گزارم.

حوزه ی علمیه ی قم

عبدالحسین خسروپناه

۸۱/۶/۲۷ مصادف با ۱۰ رجب ۱۴۲۳

سال روز میلاد با سعادت امام محمد تقی (علیه السلام)

قبل از ورود به بحث اصلی، یعنی گستره ی شریعت در عرصه ی ارکان دین (خداشناسی، نبوت شناسی و معادشناسی) طرح پاره ای از مباحث مقدماتی ضرورت دارد:

۱. مراد ما از دین و شریعت در این نوشتار، معنای لغوی یا معانی مورد نظر متفکران غربی، که با رویکرد جامعه شناسانه یا روان شناسانه، تنها به برخی از کارکردهای دین اشاره کرده اند، نیست؛ و هم چنین، نمی توان معنای جامعی از دین را در نظر گرفت که تمام ادیان موجود، از جمله آیین های بشری و دین های الهی تحریف شده را نیز شامل شود؛ این ادیان تفاوت ماهوی عمیقی دارند و تعریف جامع و مانع برای همه ی آنها ممکن نیست.

پس در این نوشتار، مقصود نگارنده از دین، اسلام است؛ یعنی مراد ما از قلمرو دین دامنه ی مرزهای مسائلی است که در اسلام بدان پرداخته شده است.

۲. با تبیین واژگان فوق، محور اصلی تحقیق روشن می گردد؛ و آن این است که آیا اسلام، به عنوان دین جامع و کامل و آخرین دین الهی، به عرصه های خداشناسی، نبوت شناسی، معادشناسی، فقه و حقوق و اخلاق پرداخته است؟ دامنه و قلمرو آن چقدر است؟ آیا اسلام در باب خداشناسی، نبوت، معاد، سعادت و شقاوت اخروی، احکام فقهی و حقوقی و احکام اخلاقی، به نحو اقلی عمل کرده است یا به نحو اکثری؟ آیا به پرسش های مربوط به این عرصه ها، به طور کامل و جامع پاسخ داده است یا خیر؟

۳. پیش از پرداختن به پرسش های فوق باید مشخص گردد که آیا باید با روش درون متنی به این پرسش ها پاسخ داد یا برون متنی؟ به عبارت دیگر، آیا مراجعه به کتاب و سنت در این مورد کفایت می کند یا رجوع به منابعی مانند عقل و تجربه و تاریخ و وجدان هم ضرورت دارد؟ دین پژوهان مسلمان و غیر مسلمان به این پرسش مبنایی و روش شناختی پاسخ های گوناگونی داده اند که مجال تفصیل آن در این نوشتار نیست.^[1]

دین پژوهان اسلامی متجدد - برخلاف دین پژوهان سنتی متصلب و دین پژوهان متجدد غرب زده - معتقدند که جمله ی قرآن و سنت و عقل و وجدان و تاریخ و تجربه می توانند در بحث قلمرو دین در عرصه های گوناگون، ما را یاری کنند؛ اما از آن رو که موضوع این نوشتار، قلمرو دین در عرصه ی ارکان دین است، مهم ترین منابع تحقیق ما عبارت اند از: قرآن، سنت و عقل؛ هر چند تجربه و تاریخ نیز تا حدودی به تعیین قلمرو دین در عرصه ی اخلاق و فقه مدد می رسانند. پس، روشی که می تواند به پرسش قلمرو دین در عرصه های مبدأ، معاد، نبوت، اخلاق، و فقه پاسخ دهد، قرآن و سنت و عقل است؛ بنابراین، گروهی از متجددان معاصر که به طرد عقل و استدلال و برهان حکم رانده و دین را تنها به کتاب و سنت محدود نموده اند، راه را از آغاز منحرف ساخته و به نتایج نادرستی دست یافته اند.

شایان ذکر است که مراد از عقل، نیروی ادراکی انسان است که به داده ها و آموزه ها و معلومات قطعی و یقینی دست می یابد. پس، در این گونه مباحث، با عقل ظنی و غیر یقینی، یا عقل تجربی کاری نیست؛ زیرا عقل

ظنی و غیر یقینی، یا عقل تجربی، نمی تواند در حوزه ی مباحثی چون مبدأ و معاد وارد شود و پرسش های این عرصه را پاسخ دهد.

آن نمی دانست عقل پای سست *** که سبو دایم زجو ناید درست
عقل تو از بس که باشد خیره سر *** هست عذرت از گناه تو بتر
آن که او افراشت سقف آسمان *** تو چه دانی کردن او را امتحان
ای ندانسته تو شر و خیر را *** امتحان خود را کن آنکه غیر را
(مثنوی، دفتر چهارم)

عقل تجربی و ظنی، عقل جزئی است و محدوده ی آن بیش از ظواهر، آن هم به طور ناقص، نیست.
۴. برای بهره گیری از روش عقلی، به کارگیری قواعد منطقی لازم است. رعایت شرایط برهان، آدمی را از دام مغالطه می رهاند و از خطایی سخن گفتن و یا شعری نگاشتن بر حذر می دارد؛ بنابراین، استدلال های عقلی باید در قالب قیاس های اقترانی یا استثنایی و در اشکال نتیجه بخش انجام پذیرد.^[2] هم چنین استفاده ی صحیح و بهینه از کتاب و سنت به شرایط و قواعد و روش ها و رهیافت هایی مبتنی است؛ از جمله:

- توجه به مفاهیم و معانی کلمات در زمان نزول؛
- علم به گونه های مختلف زبان قرآن، اعم از شناختاری و غیر شناختاری؛
- پرهیز از تأثیرپذیری از تئوری علمی و فلسفی در فهم مفردات قرآن؛
- در نظر گرفتن قواعد ادبیات عرب؛
- در نظر گرفتن قراین معینه و صارفه و لفظی و معنوی و، به طور کلی، قراین پیوسته و ناپیوسته ی لفظی و غیر لفظی؛

- توجه به ویژگی های گوینده، مخاطب و موضوع سخن؛
- عنایت داشتن به الفاظ مشترک، ایجاز، اضممار، مجاز، کنایه، متشابه و ...؛
- بهره بردن از روایات مفسر آیات؛
- در نظر گرفتن انواع دلالت های مطابقی و التزامی.

اگر این ضوابط و شرایط - که به تفصیل در کتاب های علوم قرآنی و تفسیری بیان شده اند^[3] - رعایت نگردند، مفسر قرآن و سنت گرفتار تفسیر به رأی می شود و، به جای کشف مراد خداوند، به تطبیق مراد خود بر آیات می پردازد. از این مطلب روشن می گردد که روش هرمنوتیک فلسفی در فهم متون دینی رهزن بوده، تنها تفسیر به رأی را به ارمغان می آورد.^[4]

خلاصه آن که، فهم قرآن و سنت امکان پذیر است و خداوند سبحان و پیشوایان دین، با زبان بشری با ما سخن گفته و با گفته های خود در صدد هدایت انسان ها بوده اند؛ پس باید به گونه ای سخن بگویند که انسان ها مراد آنها را بفهمند.

در ضمن، زبان قرآن، معنا دار و واقع نماست، هر چند از کنایه و استعاره نیز در آن استفاده شده است؛ بنابراین برای کشف مقصود الهی رعایت قواعد امری ضروری است.

۵. روی کردهای گوناگونی در مغرب زمین و جهان اسلام نسبت به مسئله ی قلمرو دین وجود دارد که تفصیل آن در کتاب گستره ی شریعت آمده است؛ ولی در باب قلمرو دین در عرصه ی ارکان دین، یعنی خداشناسی، نبوت شناسی، معادشناسی و اخلاق و فقه و حقوق، دو دیدگاه کلی وجود دارد:

دیدگاه نخست: روی کردِ حداکثری

اکثر متفکران اسلامی بر این باورند که دین در باب خداشناسی، معاد، نبوت، اخلاق و حقوق، حداکثری عمل کرده است؛ بر این اساس، دین اسلام به تمام پرسش های مربوط به این حوزه ها پاسخ داده است که با روش مراجعه به قرآن و سنت و بهره گیری از عقل می توان به آن دست یافت. نگارنده نیز با این دیدگاه هم عقیده است؛ لذا در سرتاسر این نوشتار به اثبات آن پرداخته است.

دیدگاه دوم: روی کرد حداقلی

برخی از نویسندگان بر این عقیده اند که دین در باب جهان بینی و عقاید و اخلاق و فقه، حداقلی عمل کرده است؛ نمی توان اثبات کرد که دین در باره ی ذات و صفات خداوند، حداکثر ممکن را گفته و یا تمام پرسش های مربوط به معاد، قیامت، سعادت و شقاوت اخروی را پاسخ داده است؛ هم چنین احکام اخلاقی نیز اقلی بیان شده است؛ زیرا بیش تر ارزش های بیان شده در دین، ارزش های خادم هستند که تغییرپذیر و تابع زندگی بشرند و تنها یک درصد ارزش های مخدوم و ثابت در دین یافت می شود. وضعیت احکام فقهی و حقوقی دینی نیز همین گونه است.^[5]

نگارنده، به تفصیل در بحث قلمرو دین در عرصه ی عقاید و اخلاق و فقه، به تبیین و تحلیل و نقد و بررسی این دیدگاه خواهد پرداخت؛ ولی اشاره به چند نکته ضروری است؛ نخست آن که، بسیاری از نویسندگانی که به دین اقلی معتقدند، منابع دین را به قرآن و سنت اختصاص می دهند؛ در حالی که اگر مانند سایر دین پژوهان اسلامی، عقل را به عنوان منبع دینی معرفی می کردند، لااقل در عرصه ی عقاید به دین اقلی قایل نمی شدند. دوم این که، تعیین اقلی یا اکثری دین، دقیقاً به اهداف دین بستگی دارد. برخی گمان کرده اند، هدف دین، پاسخ دادن به تمام نیازهای بشری است، و چون کتاب و سنت این هدف را، به طور کامل، تأمین نمی کند، پس دین اسلام حداقلی است. یعنی با یک انتظار حداکثری از دین اسلام، قلمرو حداقلی را نتیجه گرفته اند؛ در حالی که اگر از ابتدا به انتظار اعتدالی معترف می شدند، قلمرو اعتدالی را نیز استنتاج می کردند؛ یعنی اگر هدف دین، تأمین هدایت و سعادت آدمی باشد، دین اسلام تمام وسایل و احکام و معارف مورد نیاز آن را معرفی و ارائه کرده است؛ پس دین اسلام حداقلی نیست؛ البته در تأمین این هدف، یا مستقیماً مطالب خود را بیان نموده و یا روش های تحصیل آن را به مخاطبان عرضه کرده است.

۶. آموزه های اعتقادی، هم چون ریشه ی درخت آدمی است که اعمال و رفتار او از آن سرچشمه می گیرد. این آموزه ها یکی از مهم ترین نیازهای دینی بشرند و منابع دین نیز بیش از امور دیگر به آن پرداخته است. قرآن مجید مملو از آیات اعتقادی (خداشناسی، راهنماشناسی و معادشناسی) است. قبل از شروع بحث قلمرو دین در عرصه ی عقاید، باید دانش عقاید (علم کلام) را تعریف کنیم، تا روشن شود که آیا گستره ی متون و منابع دینی، در این عرصه، حداقلی است یا حد اکثری؟ و آیا به تمام مسائل اعتقادی پرداخته است یا خیر؟

متکلمان اسلامی علم کلام را به شیوه های مختلف تعریف کرده اند؛ از جمله: تعریف به موضوع، غایت، روش و اسلوب فکری، فایده و ...؛ پس شناخت موضوع، غایت و فایده، و روش و اسلوب علم کلام به تعریف این دانش کمک می کند.

موضوع علم کلام

مقصود از موضوع، محور اصلی ای است که محمولات مسائل علم بر آن حمل می شوند. متکلمان اسلامی درباره ی تبیین موضوع علم کلام، دیدگاه های متفاوتی داشته اند.

الف) موجود بما هو موجود

برخی از متکلمان، موضوع علم کلام را - همانند موضوع فلسفه - هستی، از حیث هستی بودن دانسته اند.^[6] هر چند پاره ای از طرف داران این دیدگاه برای تمایز این دو دانش، قید «علی سبیل قانون الاسلام» را به موضوع علم کلام افزوده اند.^[7] متکلمان اشعری در برابر این روی کرد به چالش افتاده و نقدها و دفاعیه هایی را مطرح نموده اند.^[8]

ب) ذات خداوند

عده ای از متکلمان، موضوع علم کلام را ذات خداوند دانسته اند؛ بر این اساس، در این دانش از صفات ثبوتیه و سلبیه و افعال الهی بحث می شود.^[9]

ج) ذات خداوند و ممکنات

شمس الدین محمد سمرقندی، از متکلمان اهل سنت، وجود خداوند و ممکنات را موضوع علم کلام معرفی کرده است.^[10]

د) عقاید دینی

بعضی از متکلمان موضوع علم کلام را اوضاع شریعت، یا عقاید دینی، یا عقاید ایمانیه دانسته اند.^[11] شاید با توجه به تنوع موضوعات در علم کلام، نتوان موضوع مشخصی را به این دانش نسبت داد؛ زیرا ذات، صفات و افعال حق تعالی موضوع مسائل این علم اند و دانش کلام نیز به اثبات ویژگی های آنها می پردازد. غایت علم کلام

علم کلام، ثمره ها و غایت های علمی و عملی فراوانی دارد؛ از جمله:

۱. دین پژوهی

یکی از مهم ترین فواید علم کلام، ایجاد معرفت تحقیقی و دین پژوهی عالمانه نسبت به مسائل اعتقادی است که آدمی را از مرز تقلید به منزل تحقیق وارد می سازد.

۲. دفاع از حریم عقاید

علم کلام، این توانایی را به مؤمنان می دهد که در برابر شبهات، از اعتقادات دینی دفاع نمایند.

۳. هدایت گری

بی شک، با پیدایش معرفت یقینی و مستدل نسبت به گزاره های اعتقادی و توانایی دفاع از آنها و پاسخ به شبهات دینی، بُعد هدایت و ارشاد آدمی نیز تقویت می گردد.

با توجه به فواید و غایت های سه گانه، نقش پاس داری از سنگرهای اعتقادی و جایگاه علم کلام و منزلت متکلمان اسلامی روشن می شود. به همین دلیل، پیشوایان دین اسلام به این امر اهتمام ورزیده و بزرگانی چون هشام بن حکم و مؤمن الطاق را تشویق و حتی خود پیشوایان معصوم، به صورت مباشر، به این وظیفه ی مهم پرداخته اند.

وظایف و روش علم کلام

متکلمان چند وظیفه ی مهم را به عهده دارند و در هر یک به روش خاصی عمل می نمایند؛ از جمله:

۱. استخراج گزاره های اعتقادی از منابع دینی (به روش درون دینی)؛
۲. تنظیم گزاره های اعتقادی و تبویب آنها؛
۳. تبیین مفاهیم گزاره های اعتقادی (به روش درون دینی و مراجعه به منابع لغت)؛
۴. اثبات مدعیات گزاره های اعتقادی (به روش عقلی، تجربی، شهودی و نقلی، مانند برهان امکان و وجوب و برهان نظم و...)
۵. پاسخ به شبهات منکران و معاندان.

تعریف علم کلام

متکلمان تعاریف گوناگونی برای این دانش ارائه نموده اند. برخی از محققان، علم کلام را به غایت آن و وظایف متکلمان تعریف کرده اند و آن را متکفل احتجاج و اقامه ی دلایل عقلی بر عقاید دینی و ردّ بدعت گذاران و منحرفان معرفی نموده اند.^[12]

ابن میثم بحرانی علم کلام را علم اصول عقاید تبیین نموده است.^[13] به اعتقاد مؤلف موقوف، دانش کلام علمی است که توانایی اثبات عقاید دینی را به انسان عطا می کند.^[14] شبیه این تعریف را محقق لاهیجی آورده است.^[15] شارح مقاصد نیز علم کلام را علم به قواعد شرعی اعتقادی از طریق دلایل یقینی دانسته است.^[16] استاد مطهری (ره)، در تعریف علم کلام می فرماید:

علم کلام علمی است که درباره ی عقاید اسلامی، یعنی آنچه از نظر اسلام باید بدان معتقد بود و اعمال داشت، بحث می کند؛ به این نحو که آنها را توضیح می دهد و درباره ی آنها استدلال و از آنها دفاع می نماید.^[17]

تعریف برگزیده از علم کلام

با استمداد از رسالت متکلمان و اهداف و موضوعات و روش های این دانش و با الهام از تعریف استاد مطهری عبارت است از:

دانشی که به استنباط، تنظیم، تبیین و اثبات گزاره های اعتقادی، براساس شیوه های مختلف استدلال می پردازد و به اعتراض ها و شبهات مخالفان پاسخ می دهد.^[18]

چند نکته درباره ی علم کلام

۱. استعمال واژه ی کلام برای این دانش، در قرن دوم رواج یافته، ولی محتوای دانش کلام، از آغاز رسالت پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) مطرح بوده است.^[19] اصولاً تبیین گزاره های اعتقادی و دفاع از شبهات، وظیفه ی پیامبر است که به سایر پیشوایان و عالمان دین منتقل شده است.

۲. دلایل مختلفی برای علت نام گذاری علم اعتقادات به کلام ذکر شده است؛ از جمله این که یکی از چالش های رایج در مسائل اعتقادی، در عصر آغازین اسلام، مسئله ی حدوث و قدم کلام الهی بوده است؛ لذا نام کلام را بر این دانش نهادند.^[20]

وجوه دیگری، مانند آغاز شدن ابواب این علم با عبارت «الکلام فی کذا» یا توانایی بر مناظره در عقاید دینی و... نیز برای وجه تسمیه ی این دانش بیان شده است.^[21]

۳. دانش کلام بسیار متحول و پویاست. مهم ترین عامل بالندگی آن، موضوعات متنوع و متعددی است که از علوم دیگر می گیرد و به همین دلیل نیز، مصرف کنندگی این دانش بر تولید کنندگی آن غلبه دارد. رشد و بالندگی در علوم تجربی و عقلی و شهودی، موجب بروز پرسش ها و شبهات نوینی شده است و متکلمان اسلامی باید در دفاع از حریم اسلام، پاسخ مناسبی به آنها ارائه نمایند؛ و همین امر سبب طرح مسائل جدیدی در عرصه ی کلام گردیده است.

در اعصار گذشته، مسائلی مانند جواز و امتناع نسخ، خلافت و امامت، اراده ی الهی و شرور، عدل الهی، حکمت الهی، قضا و قدر الهی، جبر و اختیار، صفات باری تعالی، حدوث و قدم قرآن، حقیقت ایمان، برزخ و معاد، رابطه ی اعمال دنیوی با سعادت اخروی و ... مطرح بوده است، اما حال با پرسش های جدیدی، مانند رابطه ی عقل و دین، رابطه ی علم و دین، رابطه ی اخلاق و دین، رابطه ی دین و دموکراسی، رابطه ی دین و آزادی، نسبی گرایی معرفت دینی، قرائت های مختلف از دین، پلورالیسم دینی، سکولاریزم، کارکردهای دین، زبان دین، تجربه ی دینی و غیره روبه رو هستیم.^[22]

از این مطالب روشن می گردد که در واقع، کلام جدید، دانشی در مقابل کلام قدیم نیست، بلکه ادامه ی همان دانش است که با پرسش ها و روش های جدیدی روبه رو شده است؛ البته مدل های مختلفی از کلام در غرب وجود دارد که هیچ سنخیتی با کلام اسلامی ندارد.^[23]

[1]. برای اطلاع بیش تر ر.ک: کلام جدید، گفتار «روش شناسی دین پژوهی» و انتظارات بشر از دین، فصل «روش شناسی انتظار بشر از دین». در این دو کتاب، دیدگاه های مختلف ظاهر گرایان، اهل حدیث، اخباریون، فلاسفه، ایمان گرایان، تجربه گرایان و ... تبیین و تحلیل شده است.

[2]. شرایط و موانع قیاس های منطقی در کتاب های منطق بیان شده است.

[3]. ر.ک: علی اکبر بابایی و دیگران، روش شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی.

- [4]. ر.ک: گستره ی شریعت ، گفتار سوم ، «پیش فرض های گستره ی شریعت».
- [5]. ر.ک: عبدالکریم سروش ، «دین اقلی و اکثری» ، بسط تجربه ی نبوی.
- [6]. سعدالدین تفتازانی ، شرح المقاصد ، ج ۱ ، ص ۷۶.
- [7]. فیاض لاهیجی ، شوارق الالهام ، ص ۸.
- [8]. قاضی عضالدین ایجی ، المواقف فی علم الکلام ، ص ۷-۸ ، شرح المقاصد ، ج ۱ ، ص ۱۷۸-۱۷۹.
- [9]. المواقف فی علم الکلام ، ص ۷.
- [10]. شرح المقاصد ، ج ۱ ، ص ۱۸۰ ، و شوارق الالهام ، ص ۹.
- [11]. فیاض لاهیجی ، گوهر مراد ، ص ۴۲ ، و ابن خلدون ، مقدمه ، ص ۴۶۶.
- [12]. مقدمه ابن خلدون ، ص ۴۵۸.
- [13]. قواعد المرام ، مقدمه ی کتاب ص ۶.
- [14]. المواقف ، ص ۷.
- [15]. شوارق الالهام ، ص ۵.
- [16]. شرح المقاصد ، ج ۱ ، ص ۱۶۵.
- [17]. مرتضی مطهری ، آشنایی با علوم اسلامی (کلام) ، ص ۹.
- [18]. برای توضیح بیش تر ر.ک: عبدالحسین خسروپناه ، کلام جدید ، ص ۱۱.
- [19]. اصول کافی ، ج ۱ ، ص ۵۹ ، توحید صدوق ، باب ۳۷ ، ص ۲۷۱ ، ح ۱.
- [20]. شهرستانی ، ملل و نحل ، ج ۱ ، ص ۳۰ ؛ المواقف ، ص ۹ ؛ شرح المقاصد ، ج ۱ ، ص ۱۶۴ ؛ مقدمه ی ابن خلدون ، ص ۴۶۵.
- [21]. ر.ک: علی ربانی ، در آمدی بر علم کلام ، ص ۷۱-۷۳.
- [22]. کلام جدید ، ص ۲۱-۲۲.
- [23]. برای اطلاع بیش تر به دیدگاه برگزیده ی مؤلف در تفاوت کلام قدیم و جدید ر.ک: کلام جدید ، ص ۱۹-۲۰.

مباحث الهیات، خصوصاً خداشناسی، در قرآن به صورت جدی مورد توجه قرار گرفته است؛ و این عنایت شاید بدان جهت باشد که آغاز و انجام حیات بشری از مهم ترین مسائل آدمیان به شمار می آید. پرسش هایی مانند: از کجا آمده ایم، چرا آمده ایم، و در کجا هستیم و در نهایت به کجا می رویم، فلسفه ی زیستن ما را در بر دارند که هر انسان عاقلی می خواهد پاسخ مناسبی برای آنها بیابد.

نگارنده بر این باور است که قلمرو دین اسلام در عرصه های خداشناسی، نبوت شناسی و معادشناسی، حداکثری است؛ یعنی دین به تمام نیازهای بشر در این محورها پاسخ داده است و با مراجعه به قرآن و سنت و عقل، می توان این دیدگاه را اثبات نمود.

برخی از نویسندگان در برابر دیدگاه حداکثری، نظریه ی حداقلی را ادعا کرده اند و معتقدند که دین در باب خداشناسی، معاد، قیامت، رستاخیز و سعادت و شقاوت اخروی به نحو اقلی عمل کرده است. آنان می گویند:

هیچ کس نمی تواند اثبات کند که دین درباره ی ذات و صفات خداوند حداکثر ممکن را گفته است؛ بلکه عکس این مطلب بسیار مقبول تر است، برای مثال، ما معتقدیم هیچ چیز از علم خداوند پنهان نیست: *وَمَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ*^[1] اما درباره ی نحوه ی علم خداوند به این عالم، ملاصدرا هشت نظریه را مطرح کرده و نظر خود را در نظریه ی هشتم ارائه داده است که به هیچ وجه نمی توان گفت که رأی مختار او لزوماً رأی ارتودوکس دینی است. اگر بنا بود دین در این زمینه ها حداکثر ممکن را بگوید، باید بسیار بیش از این ها می گفت؛ و حال که نگفته و اختلاف حکمای الهی بر آن گواهی می دهد.^[2]

این استدلال برای اثبات اقلی بودن دین ناتمام است؛ زیرا:

۱. پاره ای از مسائل اعتقادی، به دلیل ضعف ادراکی انسان، ناگفتنی است؛ مانند شناخت ذات و کنه حق تعالی و صفات او؛ بنابراین، سکوت متون دینی و محدودیت عقل در درک این حقایق دلالتی بر حداقلی بودن دین ندارند و این دسته از مسائل تخصصاً خارج اند؛ زیرا بحث اصلی در مسائلی است که قابل درک آدمی اند؛ ۲. برخی از مسائل کلامی در هدایت و سعادت آدمی نقشی ندارند؛ مسائل بسیار جزئی قیامت؛ لذا دین نیز به این گونه مسائل نپرداخته است و این سکوت نیز بر حداقلی بودن دین دلالتی ندارد؛ زیرا حداقلی یا حداکثری بودن دین را باید با اهداف اصلی دین سنجید؛

۳. گرچه برخی از مسائل اعتقادی در قرآن و سنت بیان یا تحلیل نشده اند؛ ولی یکی از منابع دین، عقل است؛ و عقل در تحلیل و تبیین این مسائل تواناست و چون نویسندگان محترم دین را منحصر به قرآن و سنت دانسته، به دین اقلی فتوا داده است؛

۴. اختلاف حکمیان دلیل بر نپرداختن کتاب و سنت به این گونه مسائل نیست؛ بلکه، چون حکما تنها با روش عقلی به حل این گونه مسائل می پردازند، گرفتار اختلاف شده اند. در حالی که قرآن و سنت تبیین های

روشنی از مسائلی چون علم الهی داده اند که اگر حکما از آن بهره مند می شدند، تا حدودی اختلافشان زدوده می شد.

قرآن، برای اثبات مبدأ و معاد، علاوه بر راه های عقلی، راه های فطری را نیز مطرح کرده است؛ ما در این بخش، خداشناسی فطری را بر خداشناسی عقلی مقدم می کنیم؛ البته قبل از پرداختن به خداشناسی فطری، لازم است به این مسئله بپردازیم که آیا اساساً شناخت خدا امکان پذیر است یا خیر؟ و پاسخ های ارائه شده به آن را بررسی کنیم.

چگونگی شناخت الهی

پرسش آغازین و بسیار مهم در باب خداشناسی این است که، آیا شناخت خدا امکان پذیر است و می توان نسبت به او شناخت یقینی به دست آورد؟ متفکران پاسخ های گوناگونی به این پرسش داده اند که عبارت اند از:

۱. علم به ذات و کنه خدا امکان پذیر نیست، ولی می توان نسبت به صفات الهی شناخت یقینی به دست آورد. این گروه نامتناهی بودن ذات باری و محدودیت و ضعف قوه ی ادراکی بشر را علت این استحاله دانسته اند. به نظر نگارنده، این گروه از یک نکته غافل مانده اند و آن، نامتناهی بودن صفات الهی است که بر اساس دلیل آنان شناخت صفات الهی نیز ناممکن خواهد بود.

۲. علم به ذات و صفات الهی، به دلیل نامتناهی بودنشان، محال است؛ پس خداشناسی امکان پذیر نیست. این سخن و استدلال اخص از مدعاست؛ زیرا آنچه نامحدود و نامتناهی است، وجود ذات و صفات الهی است، نه مفهوم آنها؛ لذا مفهوم این حقایق قابل تصور است. مفاهیمی مانند علم باری، قدرت الهی، حکمت و عدل الهی و غیره کاملاً شناخته شده و عقلاً قابل اثبات اند، گرچه کنه و حقیقت مصداق عینی و خارجی آنها قابل ادراک نباشند؛ به عبارت دیگر، قوه ی عاقله ی بشر وظیفه ای جز ادراک مفاهیم کلی ندارد و کار او شناخت حقایق خارجی به طور مستقیم و مباشر نیست، گرچه مفاهیم ادراک شده دارای حیثیت حکایت از خارج اند و معنای روایت «إِنَّ اللَّهَ أَحْتَجِبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» (خداوند همان گونه که از چشمان پنهان است از عقول بشری نیز محجوب است.) این است که، علم به ذات و صفات الهی به دلیل نامتناهی بودنشان محال است، اما چون منظور از کلمه ی جلاله ی (الله) ذات باری تعالی است، نه مفهوم ذات، بنابراین، مفهوم ذات و صفات باری برای بشر قابل فهم و درک است.

۳. مفاهیم نامحدود قابل شناخت اند، ولی وجود خارجی آنها قابل اثبات نیست؛ زیرا گزاره های دینی به دلایل بی معنایی، تجربه ناپذیری یا زمانی و مکانی نبودن و غیره، اثبات شدنی نیستند؛ این ادعا، که برگرفته از مبانی پوزیتیویسم و شناخت شناسی کانت است، ناتمام می باشد؛ زیرا علاوه بر متد حس و تجربه، روش عقل نیز برای اثبات پاره ای از قضایا کار برد دارد؛ در ضمن، برای درک عقلانی بعضی از حقایق، هیچ نیازی بر زمانی یا مکانی بودن آنها نیست.

۴. مفاهیم نامحدود قابل شناخت اند و اثبات خارجی آنها ممکن است و حقیقت وجودی آنها نیز با علم حضوری و شهودی به دست می آید. این سخن تمام است و ما در بحث فطرت به آن خواهیم پرداخت و اگر قدری در آیات الهی توجه کنیم، به این حقیقت خواهیم رسید که می توان خدا را شناخت؛ زیرا اوصاف و

افعال فراوانی به حق تعالی نسبت داده شده و خداوند با این اوصاف و انتساب با مخاطبان خود سخن گفته است؛ اگر بنا باشد که این الفاظ بدون فهم هیچ معنایی به مخاطبان عرضه شود، چندان حکیمانه به نظر نمی رسد و با الوهیت او سازگار نیست. از این جا، معنای جمله ی امام باقر (علیه السلام) روشن می شود که می فرماید:

«كَلَّمَا مَيَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِّ مَعَانِيهِ مَخْلُوقٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ؛ آنچه در اذهان شما با

دقیق ترین معانی تصور شود، همانند شما مخلوق مصنوع است.^[3]

زیرا تصورات ذهنی، مخلوق ذهن و نفس آدمی است؛ پس تصور خدا، غیر از وجود خداست، گرچه حاکی از اوست؛ نتیجه آن که، با علم حصولی، مفهوم خدا و صفات و افعال الهی را درک و اثبات می کنیم و با علم حضوری، با وجود او ارتباط می یابیم. شایان ذکر است که وجود آدمی، به جهت نقص و فقر وجودی، با علم حضوری هم نمی تواند به کنه نامحدود الهی دست یابد، ولی توان تحقق ارتباط وجودی را دارد.

خداشناسی فطری

واژه ی فطرت بر وزن فَعْلَةٍ، مصدر نوعی است و بر نوع آفرینش انسان دلالت دارد؛ زیرا آفرینش انسان به گونه ای است که برخی از بینش ها و گرایش های او، به صورت خدادادی و غیر اکتسابی، در نهاد او تعبیه شده است؛ پس جان آدمیان - چنان که جان لاک و دیوید هیوم به آن اعتقاد دارند - لوح سفیدی نیست که در نهایت از طریق تجربه پر گردد، بلکه پاره ای از اندیشه ها و خواسته های انسان، اولاً در نهاد عموم آدمیان وجود دارند - گرچه در شدت و ضعف متفاوت اند - و ثانیاً غیر اکتسابی اند.

از این رو، خداشناسی به عنوان یکی از شناخت های فطری، و خداجویی و خداپرستی، به عنوان یکی از گرایش های فطری مطرح گردیده و خداشناسی فطری نیز به دو صورت شناخت حضوری و حصولی قابل طرح است؛ یعنی شناخت فطری خدا، هم از طریق دل قابل تحقق است و هم از طریق ذهن.

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

دسته ی اول، آیاتی که رسالت پیامبر را تذکر و یادآوری می دانند؛ مانند:

(إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لِّسِتَ عَلَيْهِمْ بِمُصِيطِرٍ)؛^[4] تو فقط تذکردهنده ای و بر آنها سلطه و سیطره نداری.

دسته ی دوم، آیاتی که دلالت بر عهد و میثاق می کنند؛ مثل:

(أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ)؛^[5] ای بنی آدم آیا با شما عهد بستیم که شیطان

را پرستش نکنید؟

و دسته ی سوم، آیاتی که از خداخواهی انسان در هنگام خطر و وحشت گزارش می دهند؛ مانند:

(فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَاؤُ اللَّهِ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ)؛^[6] وقتی

بر کشتی سوار شدند، خدا را با اخلاص می خوانند و آن گاه که به خشکی نجات یابند، در آن

هنگام به شرک روی می آورند.

(ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ* ثُمَّ إِذَا كُشِفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ) [17] و وقتی آسیبی به شما می رسد، ناله و فریاد شما به سمت خداست؛ آن گاه که ضرر از شما روی بر گرداند، گروهی از شما به خداوند مشرک می گردید.

دسته ی چهارم، آیاتی که با صراحت بیش تری از فطری بودن دین و اصول دینی خبر می دهند؛ مانند: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) [8] توجه خود را به سوی دین معطوف ساز؛ فطرت الهی که انسان ها بر آن آفریده شده اند؛ آفرینش الهی، تبدیل پذیر نیست؛ این دین استوار است، ولی بیش تر مردم نمی دانند.

دسته ی پنجم، آیاتی که هدایت آدمیان را فطری می دانند؛ مانند: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْهَا * فَآلَهِمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) [9] سو گند به نفس انسانی و آن کسی که آن را تسویه کرد و بدی ها و خوبی ها را بر او الهام نمود.

اگر هر انسانی خواهان کمال مطلق و نامتناهی باشد و به کمال محدود اکتفا نکند و با تحصیل مرتبه ای از کمال، طالب کسب مرتبه ی عالی تر باشد، پس بالفطره گرایش به کمال های گوناگون دارد، تا حدی که به کمال بی نهایت که همان خدای متعال است، راه یابد.

مراجعه به تاریخ بشریت و جوامع انسانی و مطالعه ی ابعاد مختلف زندگی آنها، بر این گرایش و شناخت فطری گواهی می دهد. گفتنی است که امور فطری، گرچه زایل شدنی نیستند، ولی گرفتار حجاب و ضعف می گردند؛ گاه پنهان و مستور و زمانی آشکار می شوند؛ از این رو، خدای سبحان در آیه های ۳۲ سوره ی لقمان و ۶۵ سوره ی عنکبوت، حوادث هولناک را منشأ بیداری و شکوفایی فطرت انسان معرفی می کند. از مباحث گذشته می توان چنین نتیجه گرفت:

۱. انسان فطرتاً به خدای واحد گرایش دارد؛ یعنی هم به واجب الوجود و هم به یکتایی او روی می آورد، آیه ی (ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْتَرُونَ* ثُمَّ إِذَا كُشِفَ الضُّرُّ عَنْكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْكُمْ بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ) [10] و نیز سوره ی روم آیه ی ۳۳ بر فطری بودن توحید ربوبی و آیه ی (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ) [11] بر فطری بودن توحید عبادی دلالت دارند.

۲. نه تنها از آیات قرآن فطری بودن خداشناسی و یگانگی او استنباط می شود، بلکه قرآن، دین را نیز فطری می داند؛ مانند آیه ی (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) [12] البته درباره ی مراد از دین در این آیه، احتمالات گوناگونی می توان داد: اگر فطرت را به معنای استعداد و قابلیت پذیرش بدانیم، می توان دین را به مجموعه ی عقاید و احکام و معارف علمی و عملی ارائه شده از طرف خداوند معنا کرد؛ ولی اگر فطرت را دانش و گرایش بالفعل تفسیر کنیم، دین به معنای اسلام، یعنی خطوط کلی ای که در میان همه ی انبیا اشتراک دارد خواهد بود: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) [13] (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ) [14] و فروع دین که شریعت و منهاج انبیاست، در زمان های گوناگون تغییر و تحول پذیر است: (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً) [15] و به این جهت است که پیامبران پسین، ره آورد انبیای پیشین را تصدیق می کردند: (مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَهُدًى مُّبِينًا عَلَيْهِ) [16]

۳. گرایش به رستاخیز و حیات اخروی نیز جزء امور فطری به شمار می رود؛ زیرا اگر برای فنا خلق شده ایم، عشق به بقا چگونه در نهاد ما جای گرفته است؟ استقرا و تجربه نشان داده است که تحقق یک غریزه در انسان، دلیل بر این است که راه ارضای آن نیز در خارج از انسان وجود دارد؛ برای نمونه، تشنگی دلیل بر وجود آب، گرسنگی دلیل بر وجود غذا و میل به جنس مخالف دلیل بر وجود آن است؛ و به برهان عقلی، حکمت الهی اقتضا می کند که در مقابل خواسته های آدمیان، امکان تحقق آنها نیز وجود داشته باشد؛ بنابراین، عشق به بقا نشانه ی زندگی جاویدان است و شاید بتوان این حقیقت را از آیه ی (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) [17] به طور عموم، و از آیه ی (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيه) [18] به طور خاص، استفاده کرد.

۴. هدایت و ضلالت و سعادت و شقاوت آدمیان نیز به صورت فطری بر آنها الهام شده است؛ (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) [19]

۵. امور فطری، هم از سنخ شناخت اند و هم از نوع گرایش؛ و شناخت های فطری نیز بر دو دسته ی حصولی و حضوری تقسیم می شوند.

۶. فطرت انسانی تغییر پذیر نیست؛ (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) [20] و (لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ) [21] نه خداوند آن را تغییر می دهد و نه دیگران قادر به تبدیل آن هستند؛ زیرا همه، جنود الهی اند (لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) [22] البته، عروض نسیان و جهل و حجب ظلمانی بر فطریات، منافاتی با سنت الهی ندارد. همان گونه که در ذیل آیه ی ۳۰ سوره ی روم فرمودند: (أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) که دلالت بر موانع شکوفایی این فطرت دارد، قییم و استوار نیز هست؛ (ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ) یعنی زایل نشدنی و پایدار است.

۷. آیه ی (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) [23] بر عمومیت و همگانی بودن فطرت دلالت دارد؛ یعنی در همه ی انسان هایکسان است و به طایفه ی خاصی اختصاص ندارد؛ این که همه ی انسان ها در طول تاریخ بدون نیاز به برهان عقلی یا دلیلی نقلی به پرستش معبود اشتغال داشته اند، گواهی بر عمومیت فطرت الهی است. اگر متکلمان یا فیلسوفان در صدد اقامه ی برهان بر اثبات وجود خدا برآمده اند، به هیچ وجه، به معنای نیاز اولی شناخت خدا به برهان عقلی نیست؛ بلکه عموماً در مقام رفع شبهات و پاس داری از حریم شریعت است.

۸. آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که پیامبر را به عنوان مذکر معرفی نموده است؛ (إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ) [24] و این تذکره به گروه خاصی، چون اهل کتاب یا مؤمنان، اختصاص ندارد؛ پیامبر (صلی الله علیه وآله) نسبت به همه ی آدمیان تذکر دهنده است. این دسته از آیات که از عناوین تذکره، مذکر، ذکر و مانند این ها استفاده کرده اند و یا آیاتی که بر نسیان مشرکان و ملحدان حکم می کنند، به وضوح، بر فطری بودن برخی از امور دلالت دارند.

۹. فطری دانستن برخی از امور، نه تنها در قرآن، بلکه در روایات معصومین (علیه السلام) نیز بیان شده است؛ که به مواردی از آن اشاره می کنیم:

الف) در دعای عرفه ی امام حسین (علیه السلام) آمده است:

كَيْفَ يَسْتَدِلُّ عَلَيْكَ بِمَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ أَيْكُونُ لِيْغِيْرَكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُوْنَ هُوَ الْمُظْهَرُ لَكَ مَتَى غِبْتَ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيْلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتَى بَعُدْتَ حَتَّى تَكُوْنَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوَصِّلُ إِلَيْكَ عَمِيْمَتَ عَيْنٍ لَا تَرَاكَ عَلَيْهَا رَقِيْبًا؛ چگونه استدلال بر تو می شود به وسیله ی چیزی که در وجودش به تو نیازمند است؟ آیا برای غیر تو ظهوری است که برای تو نیست، تا این که تو را آشکار سازد؟ چه زمانی غایب شدی تا به دلیلی محتاج باشی، و کی دور گشتی تا آثار، ما را به تو برسانند؟ نایبنا باد چشمی که تو را نبیند.

به گفته ی شبستری در گلشن راز:

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

ب) شخصی از امام ششم (علیه السلام) پرسید: چه دلیلی بر وجود خدا هست؟ حضرت فرمود: آیا سوار کشتی شده ای و در دریا سفر کرده ای؟ گفت: آری؛ امام پرسید: آیا کشتی شما شکست تا به مرحله ای رسیده باشی که امیدت از همه چیز قطع گردد و خود را به مرگ نزدیک ببینی، ولی با این حال، امید به نجات داشته باشی؟ گفت: آری؛ امام فرمود: در آن جا که وسیله ی نجاتی یافت نمی شد، پس به چه کسی امید داشتی؟ بدین ترتیب آن شخص به فطرت خداجویی و خداطلبی دست یافت.^[25]

۱۰. ابراهیم خلیل (علیه السلام) در استدلال خود، علاوه بر عنایت به حرکت، به فطرت آدمیان هم توجه کرده است؛ زیرا انسان ها، فطرتاً به موجودی که زوال پذیر نباشد و از احتجاب و غیاب مصون باشد و مرگ و نابودی را در حرم او راه نباشد گرایش دارند؛ ابراهیم نیز ماه و ستاره و آفتاب را معروض افول و غیاب دانست؛ لذا به خداوند خالق و واجب رو آورد:

(وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلِكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُوْنَ مِنَ الْمُوقِنِيْنَ * فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَلِيْنَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُوْنَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّيْنَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي هَٰذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ * إِنِّي وَجْهَتُ وَجْهِيَ لِلذِّي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ)^[26] و این گونه، ملکوت آسمان ها و زمین را به ابراهیم نمایانیدیم، تا از یقین کنندگان باشد؛ پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره ای دید و گفت: این پروردگار من است و آن گاه چون غروب کرد، گفت: من غروب کنندگان را دوست ندارم و چون ماه را در حال طلوع دید، گفت: این پروردگار من است، آن گاه چون ناپدید شد، گفت: اگر پروردگار مرا هدایت نکرده بود، قطعاً از گروه گمراهان بودم؛ پس چون خورشید را بر آمده دید، گفت: این پروردگار من است، این بزرگ تر است و هنگامی که افول کرد، گفت: ای قوم من، من از آنچه برای خدا شریک می سازید بیزارم، من از روی اخلاص، پاک دلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمان ها و زمین را پدید آورده است و من از مشرکان نیستم.

آیه ی پیمان

آیه ی پیمان یکی از آیات قرآنی است که در زمینه ی مباحث فطرت از آن استفاده می شود:

(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ) [27] و به خاطر بیاور، زمانی را که پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذریه ی آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خویشتن ساخت و فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری، شهادت می دهیم، تا روز رستاخیز نگویید ما از این غافلان بودیم، یا بگویید پیش از این پدرانمان مشرک بودند و ما هم ذریه ی بعد از آنها هستیم، آیا ما را به عمل بیهوده کاران، هلاک می سازید؟

برخی از آیاتی که توجه عالمان را بسیار به خود جلب کرده و مفسران در تفسیر آن به اختلاف کشیده شده اند، همین دسته از آیات اند که به پاره ای از تفاسیر آنها اشاره می کنیم:

۱. طریقه ی اهل تفسیر و حدیث. همه ی فرزندان آدم، تا پایان حیات دنیوی، به صورت ذرات بسیار ریزی، از پشت آدم خارج، و با ویژگی های عقل و معرفت، در هوا پراکنده شدند و این گفتوگو را خداوند با آنها انجام داد. [28]

فخر رازی در تفسیرش، دوازده اشکال بر این نظر گرفته است. یقیناً، این تفسیر با ضمائر جمع و کلمه ی بنی آدم انطباق ندارد؛ در ضمن، این گفتوگو امروزه مورد نسیان قرار گرفته است؛ از این رو نقض غرض لازم می آید.

۲. طریقه ی روشن فکران. ظهور، جمع ظهر، و منظور از آن مرکز نخاع است که مدار حیات انسان به آن بستگی دارد و این گفتوگو با زبان حال و تکوین، نه زبان قال و تشریح، در وقتی که نطفه به رشد و تکامل غریزی و استعداد عقلی رسیده، تحقق پذیرفته است و خداوند، در مرحله ی خاصی، استعدادهای خداخواهی را به انسان اعطا کرده است. [29]

استاد سبحانی در اعتراض خود، این تفسیر را با لفظ اخذ که فعل ماضی است معارض می داند. [30] نویسندگان پیام قرآن در دفع این اشکال می نویسند: فعل ماضی گاهی برای استمرار می آید، البته نیاز به قرینه دارد و این قرینه در محل بحث موجود است. [31]

۳. طریقه ی نقلی. در روایتی مفضل بن عمر از امام صادق (علیه السلام) نقل کرده است که امام فرمود: قال الله عز وجل لِيَجْمَعَ آَرْوَاحُ بَنِي آدَمَ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى: خداوند به همه ی ارواح بنی آدم فرمود: آیا من پروردگار شما نیستم؟ همگی گفتند: آری. [32]

صرف نظر از اشکال سندی، این حدیث نمیتواند مفسر این آیات باشد؛ زیرا در آیات مذکور کلمه ی ظهر به معنای پشت به کار رفته و جمعی ظهور است و عضوی از بدن شمرده می شود. [33]

۴. طریقه ی اصحاب نظر و ارباب عقول. وقتی نطفه ی انسان ها به علقه، مضغه و در نهایت به انسان کامل مبدل گشت، خداوند، با زبان تکوین و با خلقت های عجیب و صنایع غریب، از انسان ها بر وحدانیت خود شهادت گرفت و این نوع عبارات از باب مجاز و استعاره اند. [34]

این تفسیر با تفسیر دوم شباهت دارد، با این تفاوت که تفسیر دوم از فطرت عقلی سخن می گوید و این تفسیر از فطرت تکوینی. [35]

۵. این گفتوگو بین گروهی از انسان ها و پیامبران انجام گرفته است و آن انسان ها، با تکامل عقلانی خود، به پرسش های انبیا پاسخ مثبت دادند؛ و منظور از ذریه، فرزندان آدم است که به انسان های بالغ و عاقل نیز اطلاق می شود.^[36]

این احتمال نیز با ظاهر آیه ناسازگار است؛ زیرا آیه، در گفتوگو با همه ی انسان ها ظهور دارد. ۶. آنچه به روشنی از این آیه ی شریفه به دست می آید، این است که هر فرد انسان، نوعی معرفت به خدای یگانه پیدا کرده است که می توان از کیفیت حصول آن به این صورت تعبیر کرد که خدا به آنان فرمود: اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، و آنها پاسخ دادند: بلی شَهِدْنَا. به نظر می رسد که چنین مکالمه ی حضوری و عذربراندازی که خطای در تطبیق را هم نفی می کند، جز با علم حضوری و شهود قلبی حاصل نمی شود و روایات زیادی که مشتمل بر تعبیرات رؤیت و معاینه اند، این را تأیید می کنند. روایتی از امام باقر (علیه السلام) در کافی، در ذیل آیه ی فطرت نقل شده است که می فرماید:

خدا، خود را به ایشان شناساند و ارائه داد و اگر این کار انجام نمی گرفت، هیچ کس پروردگارش را نمیشناخت.

در این شهود، علاوه بر معرفت به وجود خدا، معرفت به امور دیگری، از جمله صفات خدا (مانند ربوبیت) نیز حاصل می شود؛ معنای علم حضوری در این جا این است که آن رابطه ای که تکویناً بین وجود انسان و خدا هست، بدون واسطه مشاهده می شود و احادیثی مانند: فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ، بر این حقیقت دلالت دارند.^[37]

خداشناسی عقلی

علاوه بر خداشناسی فطری، خداشناسی عقلی نیز از کلام الهی استفاده می شود. براهین گوناگونی که فیلسوفان و متکلمان برای اثبات ذات و صفات الهی اقامه نموده اند، از قرآن نیز قابل برداشت است که به ترتیب به آنها می پردازیم:

براهین اثبات ذات

برهان صدیقین

این برهان کاملاً از قرآن الهام گرفته است و فیلسوفان اسلامی با دقت و ظرافت فکری توانستند ۲۱ تقریر^[38] از آن را بیان کنند. تفاوت این برهان با براهین دیگر در این است که در سایر براهین با مطالعه در مخلوقات الهی، ولی برهان صدیقین از باب «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ» و با تحلیل وجود، به وجود باری تعالی می رسیم. اینک به آیاتی که در این باب به آنها استناد شده است توجه می کنیم:

(أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)^[39] آیا برای اثبات پروردگارت این مقدار کافی نیست

که او بر همه چیز شاهد و گواه است و در همه جا حضور دارد؟

مفسران در این آیه تفاسیر متعددی داشته اند؛ علامه طباطبائی (رحمهم الله)، کلمه ی شهید را به معنای مشهود گرفته است و در این صورت معنای آیه این است که «آیا برای اثبات خداوند این مقدار کفایت نمی کند که پروردگار تو مشهود همه چیز است؟»؛ یعنی همه ی موجودات به جهت فقر و حاجت، بر وجود حق تعالی شهادت می دهند.^[40] برای این که هیچ موجودی نیست، مگر این که از جمیع جهاتش محتاج و وابسته به

اوست و او قیوم و قاهر و ما فوق آن است؛ پس خدای تعالی بر همه چیز مشهود و معلوم است. بنا بر این تفسیر، آیه ی مذکور بر برهان صدیقین دلالت دارد.

امام فخر رازی مفاد این آیه را برهان نظم دانسته است؛ به این معنا که، حق تعالی نشانه هایی از خود را در این جهان آفریده است که بر وجود او گواه اند.^[41] قرطبی از این آیه، شهادت خداوند بر اعمال انسان ها و اثبات معاد را استفاده کرده است.^[42] مرحوم طبرسی در تفسیر این آیه می گوید: خداوند سبحان آنچه را بر توحید و تصحیح نبوت پیامبر دلالت می کند، بیان کرده است و حق تعالی کفایت می کند بر این که قرآن از جانب اوست.^[43]

(شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ)^[44] خداوند و صاحبان علم شهادت می دهند که معبودی جز او نیست.

اگر شهادت در این آیه ی شریفه، به معنای شهادت لفظی باشد، چندان بر برهان صدیقین دلالت ندارد؛ ولی اگر شهادت معنوی مورد نظر باشد، معنای آیه این است که وجود حق تعالی آن قدر روشن و بدیهی است که بر یگانگی خود دلالت می کند؛ یعنی از روشنی وجود، به وجود الهی پی می بریم. برهان وجوب و امکان

برخی از آیات قرآن، به طور ضمنی، از طریق وجوب و امکان، بر وجود خداوند دلالت می کنند. تعریف برهان وجوب و امکان این است که وقتی اصل وجود ثابت شد و از مرز سفسطه گذشتیم، آن را به حصر عقلی به واجب و ممکن تقسیم می کنیم؛ اگر آن موجود، واجب باشد، مدعا ثابت است و اگر ممکن باشد، چون دور و تسلسل محال است، باید به واجب منتهی شود. آیات زیر را می توان بر این حقیقت شاهد گرفت:

(أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ)^[45] آیا بدون سبب آفریده شده اند یا خود خالق خویش اند، آیا آنها آفریننده ی آسمان ها و زمین اند؟ بلکه آنها اهل یقین نیستند.

توضیح این آیات این است که چهار فرض برای پیدایش انسان قابل تصور است:

۱. آنان بدون علت تحقق یافته اند. این احتمال باطل است؛ زیرا قانون علیّت، که مفاد آن عبارت است از نیازمندی هر ممکن و معلولی به علت، از اصول بدیهی یا قریب به بداهت علوم عقلی است و انکار آن مستلزم انکار همه ی علوم می باشد؛

۲. خود آنها سازنده و خالق خویش اند. این احتمال نیز با درک وجدانی، نادرست جلوه می دهد؛ در ضمن، اگر موجوداتی مانند آنها، (= والدینشان) خالق آنها باشند، همین سؤال درباره ی پدر و مادرشان مطرح می شود؛

۳. به فرض، اگر خود خالق خویش باشند، خالق آسمان ها و زمین که نیستند؛

۴. پس خالق آنان و جهان طبیعت باید موجودی باشد که نیاز به پدیدآورنده ای نداشته باشد؛ و آن، خدای رحمان است.

برهان فقر وجودی

برهان دیگری که بر اثبات خداوند دلالت دارد، برهان فقر وجودی است. صدر المتألهین شیرازی، با الهامی که از برخی آیات گرفته است، به تقسیم وجود به رابط و مستقل، و فقیر و غنی دست یافته و آن را در بسیاری از مباحث فلسفی خود سریان داده است. این آیات عبارت اند از:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ)^[46] ای مردم، شما به خداوند نیازمندید و خداوند بی نیاز و ستوده است.

(وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ)^[47] خداوند بی نیاز است و شما باید نیازمندان.

بیان استدلال این است که موجود یا نیازمند به غیر است و یا نیست؛ اگر نیازمند باشد، ممکن الوجود و اگر بی نیاز باشد، واجب الوجود است و از آن رو که انسان ها، بل همه ی جهان آفرینش، نیازمند به خدای واحد قهارند، امام حسین (علیه السلام) در دعای عرفه جمله ای به همین مضمون فرموده اند:

کیف یستدل علیک بما هو وجوده مفتقر الیک ایكون لغیرک من الظهور مالیس لک حتی یكون هو المظهر و لک؛ چگونه با موجوداتی که به تو محتاج اند می توان به وجود تو استدلال کرد؟ آیا غیر تو، از تو ظاهرتر است که تو را آشکار سازد؟

برهان نظم

گسترده ترین برهانی که در قرآن، برای اثبات وجود خداوند مورد استفاده قرار گرفته، برهان نظم است که آیات فراوانی به آن دلالت دارند. این برهان، که از نظر منطقی پایگاه نسبتاً مورد اعتمادی دارد و احتمال نبودن خدا را به صفر نزدیک می کند، برای عموم مردم مفید و قابل فهم و استفاده است و از طریق آیات آفاتی و جهان شمولی و آیات انفسی و جان شمولی مورد استشهاد قرار می گیرد.

این برهان از دو مقدمه، (صغرا و کبری) تشکیل شده و شکل اول منطقی را ترتیب داده است. صغری از نظم و انسجام و هدفمندی جهان هستی سخن به میان می آورد و کبری نیز از دلالت نظم دقیق جهان بر وجود ناظم عالم و قادر، و نفی تصادف حکایت می کند و از این طریق، وجود خالق و عالم و قادر الهی ثابت می گردد. به آیاتی در این زمینه توجه می کنیم:

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ)^[48] و از نشانه های الهی این است که خداوند، شما را از خاک آفریده، سپس شما را انتشار داده و پراکنده ساخته است.

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)^[49] از آیه های او این است که برای شما از خودتان همسرانی آفریده است، تا به وسیله ی آنها آرام گیرید و میان شما دوستی و رحمت پدید آورد، در این امور نشانه هایی برای گروه اندیشمند است.

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخِلَافُ السِّتِّكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ)^[50] از آیه های الهی، آفرینش آسمان ها و زمین و اختلاف زبان ها و رنگ های شماست؛ و در این مطالب نشانه هایی برای جهانیان است.

(وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ)؛ [51] از آیه های او خوابیدن شما در شب و روز و فعالیت و روزی طلبی شما از فضل اوست، در این امور، نشانه هایی است برای قومی که گوش می سپارند.

(وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)؛ [52] از آیه های الهی این است که برق را برای بیم و امید به شما نشان می دهد و آبی از آسمان نازل می کند؛ آن گاه زمین مرده را احیا می سازد. در این امور نشانه هایی است برای قوم خردمند.

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ)؛ [53] از نشانه های خداوند این است که آسمان و زمین به دستور او پایدارند؛ آن گاه که شما را از زمین بخواند، شما از قبرها بیرون می آید.

(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)؛ [54] در آفرینش آسمان ها و زمین و اختلاف شب و روز و حرکت کشتی ها در دریا به سود مردم و بارانی که از آسمان ها نازل می شود، آن گاه زمین های مرده را احیا می سازد و انواع جنبندگان که در روی زمین پراکنده اند و چرخش بادها و ابرهایی که در میان آسمان ها و زمین به کار گرفته شده اند، نشانه هایی است برای قوم خردمند.

(وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)؛ [55]

اوست که زمین را کشش داد و در آن، کوه ها و جوی ها را قرار داد و از همه ی میوه ها جفت آفرید؛ شب و روز را به هم می پوشاند، در این امور نشانه هایی است برای قوم اندیشمند.

(هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصَرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ * وَأَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)؛ [56] او (خداوند) همان کسی که با نصرتش تو و مؤمنان را تقویت کرد و در میان دل های آنها الفت ایجاد کرد. اگر آنچه را که روی زمین است، اتفاق می کردی تا در میان دل های آنها الفت بیفکنی، نمی توانستی؛ ولی خداوند در میان آنها الفت نهاد، او توانا و حکیم است.

(قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ)؛ [57] بگو، چه کسی شما را از آسمان و زمین روزی می دهد و یا چه کسی مالک گوش و چشم هاست؟ و چه کسی زنده را از مرده و مرده را از زنده خارج می سازد و چه کسی امور را تدبیر مینماید؟ سپس به زودی می گوید: خدا؛ پس بگو: چرا تقوا پیشه نمی کنید؟

توحید

توحید به عنوان مهم ترین اصل از اصول دین اسلام، بلکه ادیان ابراهیمی شمرده می شود. توحید در لغت به معنای یکی دانستن، و در اصطلاح اهل کلام، یگانه دانستن و یکتا شمردن حق تعالی است؛ و دارای مراتب و درجاتی است که عبارت اند از:

الف) توحید ذاتی. این مرتبه از توحید به دو مرتبه ی توحید واحدی و توحید احدی تقسیم می شود؛ توحید واحدی، یعنی توحید در وجوب وجود و ضروری دانستن یک وجود و نفی هرگونه شرک و شبیه و نظیر؛ و توحید احدی، یعنی نفی هرگونه ترکیب عقلی خارجی و وهمی از خداوند و اثبات بساطت باری تعالی. ب) توحید صفاتی. یعنی، صفات خداوند عین ذات اوست؛ پس کسانی که به نفی صفات از خداوند پرداخته، یا صفات کمال را زاید بر ذات اقدس الله دانسته و در نهایت، صفت را از ذات سلب نموده اند، به خطا رفته و به انحراف اعتقادی دچار شده اند.

ج) توحید در خالقیت. یعنی، آفریننده ای جز الله، وجود ندارد.

د) توحید در ربوبیت. یعنی، بعد از اثبات وحدت خالق، ربوبیت تکوینی جهان آفرینش فقط از آن خداست و هیچ موجودی، در اداره ی جهان، شریک او نیست.

هـ) توحید در مالکیت و حاکمیت و قانون گذاری. نه تنها توحید در ربوبیت تکوینی که توحید در ربوبیت تشریعی و مقام تقنین نیز به خداوند اختصاص دارد؛ یعنی خداوند به لحاظ خالقیت موجودات و قدرت و سلطنتی که دارد، حاکم و مالک همه ی انسان ها و جهان است و اگر کسی بخواهد بر کرسی فرمان رویی بنشیند، باید به اذن الهی بر این منصب قدم بگذارد؛ از این رو، هیچ شخصی در قانون گذاری و حکم رانی استقلال ندارد. و) توحید در الوهیت و معبودیت. توحید عبادی به این معناست که کسی جز حق تعالی سزاوار پرستش نیست و معبودی جز ذات اقدس الله متصور نمی باشد؛ زیرا او در خالقیت و تدبیر یکتای بی همتاست.

ز) توحید در حاکمیت. یعنی، تنها خداوند است که بر جان و مال مردم حکومت و ولایت دارد و هیچ کس جز او چنین ولایتی را ندارد.

ح) توحید در اطاعت. یعنی، تنها خداوند مستقلا و بالذات واجب الاطاعة است و دیگران به اذن و فرمان الهی شأنیت اطاعت را پیدا می کنند.

قبل از بررسی و مطالعه ی آیات در باب مراتب گوناگون توحید، به عوامل گرایش به شرک از دیدگاه قرآن می پردازیم.

عوامل گرایش به شرک

شرک در قرآن، هم به معنای شریک قرار دادن برای خداوند به کار رفته است و هم به معنای نفی حق تعالی و پذیرفتن موجود دیگری به عنوان اله. خدای سبحان، در قرآن، عواملی چون ظن و وهم گرایی، حس گرایی، منفعت طلبی و تقلیدگرایی را منشأ گرایش مشرکان به شرک معرفی می کند. به آیاتی در این زمینه توجه می کنیم:

الف) عامل ظن و وهم گرای

(وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ) [58] و هر کس معبود دیگری با خداوند بخواند، هیچ برهانی بر آن ندارد؛ پس حساب او نزد پروردگارش است؛ به درستی که کافران رستگار نمی شوند.

(وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَا لَيْسَ لَهُمْ بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ نَصِيرٍ) [59] و آنان چیزهایی غیر خداوند را می پرستند که خداوند دلیلی برای آن نازل کرده است و آنها نیز علم به آنان ندارند؛ و برای ظالمان یآوری نیست.

(أَلَا إِنَّ لِلَّهِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ) [60] آگاه باشید که تمام کسانی که در آسمان ها و زمین هستند، از آن خدا می باشند و آنها که غیر خدا را همتای او می خوانند، فقط از گمان و پندار پیروی می کنند و آنها فقط دروغ میگویند.

ب) عامل حس گرای

(وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هَامَانَ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَلْ لِي صَرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ) [61] فرعون گفت: ای جمعیت، من خدایی جز خودم برای شما نمی شناسم، ای هامان، آتشی بر گِل بیفروز و برج های بلندی برای من ترتیب ده، تا از خدای موسی خبر گیرم؛ و من گمان می کنم، او از دروغ گویان است.

(هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ) [62] آیا اینان انتظار دارند که خداوند و ملائکه در سایه های ابر به سوی آنان بیایند؟ و همه چیز انجام شده است و همه ی امور به سوی خداوند باز می گردند.

ج) منفعت طلبی

(وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ) [63] آنها غیر از خدا معبوداتی را برگزیده اند، شاید یاری شوند.

(وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِيَكُونُوا لَهُمْ عِزًّا) [64] آنها غیر از خدا معبوداتی را برگزیده اند، شاید عزت یابند.

(أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ) [65] آگاه باشید که دین خالص از آن خداست و کسانی که به غیر از خدا دوستانی را برگرفته اند و می گویند ما این ها را نمی پرستیم، مگر برای این که ما را به خداوند نزدیک کنند، خداوند بین آنها در آنچه اختلاف داشتند داوری می کند؛ خداوند دروغ گویان و کافران را هرگز هدایت نمی کند.

د) تقلید گرای

(بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ * وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ) [66] بلکه گفتند: ما

پدران خود را بر مذهبی یافتیم و به آثار آنان هدایت شدیم؛ و انداز کننده ای پیش از تو در هیچ شهری نفرستادیم، مگر این که ثروتمندان گفتند: ما پدران خود را بر مذهبی یافتیم و به آثار آنان اقتدا می کنیم.

(قَالُوا أَجِئْنَا لِنُلْقِيَنَّ عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ) [67] فرعونیان به موسی گفتند: آیا آمده ای که ما را از آنچه پدرانمان را بر آن یافتیم منصرف گردانی و بزرگی در روی زمین از آن شما باشد؟ ما به شما ایمان نمی آوریم. (وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ) [68] هنگامی که آیات روشنگر ما بر آنان خوانده می شود، می گویند: او فقط مردی است که می خواهد شما را از آنچه پدرانمان پرستش می کردند، باز دارد.

توحید ذاتی

برخی بر این پندارند که وحدت الهی به معنای وحدت عددی است و توحید ذات یعنی خداوند یکی است و دو تا نیست. حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه این معنا را نفی کرده، فرمودند: (وَاحِدٌ لَا بِالْعَدَدِ)؛ وحدت خداوند وحدت عددی نیست.

توحید ذاتی دو معنای صحیح دارد: نخست این که، خداوند شبیه و نظیر و ماندنی ندارد؛ دوم آن که، خداوند بسیط است و جزء ندارد؛ به عبارت دیگر، حق تعالی یک فرد از مفهوم کلی واجب الوجود که رقیب و فرد دیگری نداشته باشد (کلی منحصر به فرد) نیست، بلکه تصور فرد دیگر برای آن محال است. در فلسفه، این نوع از وحدت را وحدت حقه می نامند؛ در برابر وحدت عددی، جنسی، نوعی و مانند این ها. و اما براهین اثبات توحید ذاتی حق تعالی عبارت اند از:

الف) برهان وحدت هماهنگی عالم: اگر دو تدبیر و اراده در عالم هستی حاکم باشد، فساد و بی نظمی در عالم یافت می شود؛ پس نبودن فساد در عالم، دلیل بر وحدت ذات باری تعالی است. شایان ذکر است که، گر چه این برهان اولاً و بالذات، وحدت خالق و مدبّر را ثابت می کند، ولی می توان از آن به وحدت ذات نیز نایل آمد.

(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) [69] اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله بود، فساد می یافتند (و نظم جهان به هم می ریخت) خداوند پروردگار عرش، منزّه است از توصیفی که می کنند.

(مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ) [70] خداوند فرزندی انتخاب نکرد و معبود دیگری با او نیست؛ اگر چنین بود، هر آینه، هر یک از خدایان به تدبیر مخلوقات خود می پرداختند و بعضی بر بعضی دیگر تفوّق می یافتند. خداوند از آنچه آنها توصیف می کنند منزّه است.

ب) برهان وحدت انبیا: اگر ذات واجب الوجود بیش از یکی بود، هر آینه می بایست خدایان دیگر نیز به ارسال رسل پردازند، تا مردم را هدایت کنند؛ ولی در هیچ جای عالم چنین اتفاقی نیفتاده است.

(قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ اتَّوْنِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٌ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [71] بگو آن معبودان را که جز خدا پرستش می کنید، نشان دهید چه چیز از زمین را آفریده اند؛ آیا شرکشی در آفرینش آسمان ها دارند؟ یک کتاب آسمانی پیش از این، یا یک اثر علمی از گذشتگان برای من بیاورید، اگر راست میگویند.

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) [72] ما پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر این که به او وحی کردیم که معبودی جز من نیست؛ پس تنها مرا پرستید.

ج) برهان نفی شبیه و مثل و نظیر: اگر خدای دیگری را فرض کنیم، باید مثل ذات واجب الوجود باشد؛ و چون خداوند، به لحاظ کمال نامحدود و هم چنین، مرکب نبودن از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، شبیه و نظیری ندارد، پس فرض خدای دیگر ممتنع است.

(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) [73] بگو خداوند، یکتا و یگانه است؛ خداوندی که همه ی نیازمندان به او محتاج اند، نه زاده و نه زاده شده؛ و برای او هرگز شبیه و مانندی نبوده است.

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [74] همانند او چیزی نیست و او شنوا و بیناست.

د) برهان بی نیازی خداوند: آیاتی در قرآن کریم وجود دارد که بر بی نیازی خداوند دلالت می کنند؛ مانند (وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) [75] و نفی نیازمندی به معنای نفی ترکیب از خداوند است؛ زیرا موجود مرکب، به اجزای خود محتاج است؛ پس این دسته از آیات می توانند توحید ذاتی به معنای بساطت واجب تعالی را اثبات کنند.

توحید صفاتی

توحید صفاتی نوعی توحید نظری و اعتقادی است که به اعتقاد و ایمان مؤمنان ارتباط دارد و به معنای عینیت صفات ذاتیه و کمالیه با ذات، و با یکدیگر است؛ زیرا در باب ارتباط صفات کمال با ذات الهی چند احتمال وجود دارد:

الف) سلب صفات کمال از ذات، که عقلا و نقلا باطل است؛

ب) مغایرت صفات با ذات، که مستلزم کثرت و ترکیب ذات باری تعالی و سلب صفات از خود ذات و نیازمندی به غیر است؛

ج) عینیت صفات با ذات، که مدعای ماست.

شایان ذکر است که این ادعا از جمع برخی از آیات به دست می آید؛ یعنی آیاتی که به صفات الهی، مانند علم قدرت و غیره اشاره دارند، آن صفات را برای خداوند ثابت می کنند و اما آیاتی که بر بی نیازی خداوند و نفی مثلیت از او دلالت دارند، عینیت صفات با ذات را ثابت می کنند؛ زیرا اگر صفات، زاید بر ذات باشند، نیازمندی ذات باری تعالی در کمال خود به آن صفات زایده و هم چنین شباهت حق تعالی با موجودات ممکن

لازم می آید؛ در حالی که خدای سبحان در قرآن می فرماید: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ). توجه به این نکته هم لازم است که توحید صفاتی از کلمات ائمه ی اطهار (علیهم السلام) هم به خوبی استفاده می شود. توحید در خالقیت

متکلمان، توحید افعالی را به دو قسم توحید در خالقیت و توحید در ربوبیت تقسیم کرده اند که هر دو از اقسام توحید نظری است و به اعتقاد مؤمنان ارتباط دارد. برخی از آیات مربوط به توحید در خالقیت [76] عبارت اند از:

(ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) [77] خداوند پروردگار شماست؛ هیچ موجودی جز او نیست؛ او آفریدگار همه چیز است؛ پس او را پرستید و او حافظ و مدبر همه ی موجودات است.

(هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرِزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَآَنِي تُؤَفَّكُونَ) [78] آیا خالق غیر از خدا وجود دارد که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ هیچ معبودی جز او نیست؛ با این حال، چگونه به سوی باطل منحرف می شوید؟

(وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) [79] خداوند، شما و آنچه را انجام می دهید، آفریده است.

نکته ی قابل توجه در این بحث این است که پذیرفتن توحید در خالقیت به معنای نفی علیت از سایر موجودات نیست؛ زیرا در آیه ی ۹۶ سوره صافات، کلمه ی «تَعْمَلُونَ» آمده است؛ یعنی خداوند عمل بت سازی را به بت پرستان نسبت داده است و با استعمال فعل «خَلَقَ» روشن می شود که فاعلیت حق تعالی در طول فاعلیت آنها قرار دارد؛ پس رابطه ی خدا با عوامل دیگر، به صورت طولی است نه عرضی. در نتیجه، توحید افعالی و توحید خالقیتی که از قرآن استفاده می شود، نه با دیدگاه معتزله سازگار است که مطلقاً تأثیر الهی را از افعال بشر نفی کردند و به تفویض روی آوردند و نه با دیدگاه اشاعره (نظریه ی کسب) سازش دارد که به جبر می انجامد. معتزله برای اثبات عدل الهی و نفی انتساب قبایح و افعال زشت به خداوند، به تفویض گرایش یافتند و اشاعره نیز برای اثبات توحید افعالی، به نوعی جبرگرایی، دچار شدند؛ در حالی که اگر ما بخواهیم بدون گرفتار شدن در تفویض و جبر، توحید افعالی و عدل الهی را بپذیریم، تنها باید طریقت و مسلک شیعه را در پیش گیریم و به روی کرد «الامر بین الامرین» رو بیاوریم و بگوییم: خداوند اراده کرده است که آدمیان، با اراده ی خود، به افعال یا ترک افعال بپردازند؛ از این باب، افعال انسان به اراده ی الهی انتساب دارد و توحید افعالی تثبیت می شود، بدون این که بر عدل الهی خدشه ای وارد شود؛ و از طرفی، جبر نیز لازم نمی آید.

توحید در ربوبیت

از آیات قرآن به روشنی استفاده می شود که علاوه بر توحید در خالقیت، که مورد اتفاق اغلب ملل و نحل است، توحید در ربوبیت نیز برای حق تعالی ثابت می گردد. برخی از این آیات عبارت اند از:

(قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ) [80] بگو، کیست که شما را از آسمان و زمین روزی می دهد؟ کیست که مالک گوش ها و دیدگان است؟ کیست که زنده را

از مرده، و مرده را از زنده بیرون می کند؟ کیست که امر آفرینش را تدبیر و اداره می کند؟ می گویند: خدا، بگو: پس چرا متقی و پرهیزگار نیستید؟ (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ)؛ [81] پروردگار شما خدایی است که آسمان و زمین را در شش روز (دوره) آفرید؛ سپس به عرش قدرت مستولی گردید؛ امور آفرینش را تدبیر می کند، هیچ شفيعی و واسطه ای در جهان نیست، مگر این که با اذن او انجام وظیفه می کند. این است پروردگار شما؛ او را پرستید. چرا یادآور نمیشوید؟

(قُلْ أَغْيَرُ اللَّهِ أُنْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ)؛ [82] بگو آیا ربي جز خدا طلب كنم او پروردگار و رب همه چیز است.

(قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ)؛ [83] گفت: پروردگار شما پروردگار آسمان ها و زمین است که آنها را آفریده است. (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ)؛ [84] اگر در آسمان و زمین، جز «الله» خدایان دیگری بود، فاسد می شدند (نظام جهان به هم می خورد). منزّه است خداوند پروردگار عرش، از توصیفی که آنها می کنند!

این آیه برای اثبات توحید در خالقیت و ربوبیت نیز قابل استشهاد است؛ زیرا اگر حق تعالی شریکی در این دو امر داشته باشد، اختلاف و فساد در آسمان و زمین لازم می آید؛ پس نظم و هماهنگی در آفرینش، بر وحدت خالق و مدبّر دلالت می کند؛ به عبارت دیگر، در صورت تعدد خالق و مدبّر، ذات آنها با هم متفاوت خواهد بود و تعدد ذات، مستلزم تعدد آثار است؛ و اگر کسی توافق میان دو الله مفوّض را در باب تدبیر فرض نماید، در واقع خدا را با انسان هایی قیاس کرده که افعالشان تابع قوانین عقلی است؛ در حالی که خداوند بر همه ی امور حاکم است و هیچ حکم و قانون دیگری نیست.

توحید عبادی

یکی از مهم ترین وظایف انبیا، دعوت آدمیان به پرستش خدای یکتا و نفی پرستش هر موجود دیگری بوده است. توحید عبادی، یک نوع توحید عملی است و به معنای این است که پرستش فقط به حق تعالی اختصاص دارد و هیچ کس دیگری شایسته ی آن نیست؛ زیرا پرستش به معنای انجام عملی است در مقابل یک موجود، به قصد آن که آن موجود، الله، رب یا مستقل در تأثیر باشد؛ پس علی رغم آنچه که برخی تصور کرده اند، صرف خضوع و خشوع و متوسل شدن به غیر، عبادت نیست؛ زیرا در غیر این صورت، آن جا که حق تعالی پیامبر را به خضوع در برابر مؤمنان فرا می خواند، یا سایر انسان ها را به خضوع در مقابل پدر و مادر دعوت می کند و یا ذلول و نرم بودن را از ویژگی های مؤمنان می شمارد، ترغیب به شرک و بت پرستی محسوب می شود؛ در حالی که چنین نیست. آیات مربوط به توحید عبادی فراوان اند که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

(وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ)؛ [85] در میان هر امتی، پیامبری بر

انگیختیم که خدا را پرستید و از هر معبودی جز خدا پرهیزید.

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ) [86] پیش از تو هیچ پیامبری را نفرستادیم؛ مگر این که به او وحی کردیم که جز من معبودی نیست و مرا پرستید. (قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا) [87] بگو ای اهل کتاب، بیایید کلمه ای را که میان ما و شما یکسان است، بپذیرید؛ و آن این است که جز خدا را نپرستیم و برای او شریکی قرار ندهیم.

(أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ * وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) [88] ای بنی آدم، آیا من با شما عهد نکرده ام که شیطان را پرستش نکنید؛ زیرا او دشمن آشکار شماست و مرا پرستید؟ این است صراط مستقیم.

(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) [89] پروردگارت را عبادت کن تا یقین به تو برسد. (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) [90] به آنها دستور داده نشده، مگر این که خدا را با کمال اخلاص عبادت کنند و نماز برپای دارند و زکات را ادا کنند. این دین استوار است.

(يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةً فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ) [91] ای بندگان من که ایمان آورده اید، زمین من وسیع است، تنها مرا پرستید.

بعد از بیان آیات الهی، توجه به نکات ذیل، به عنوان پیام های قرآنی، ضروری و لازم به نظر می رسد:

۱. توحید عبادی، اصل مسلم میان همه ی فرق اسلامی است. هر چند گروهی از اشاعره و معتزله در باب توحید صفاتی و افعالی به بیراهه رفته اند، ولی در این باب احدی به مخالفت پرداخته است.
۲. شرک در عبادت به دو نوع خفی و جلی تقسیم می شود. پرستش غیر خداوند از جانب بت پرستان شرک آشکار است و انسان را از نظر کلامی مشرک می سازد و شرک خفی عبارت است از تملق ها، چاپلوسی ها و استمداد از دیگران، بدون توجه و عنایت به حق تعالی. این عمل کردها انسان را از نظر اخلاقی مشرک می سازد، نه از نظر کلامی؛ لذا احکام فقهی شرک بر او بار نمی شود.
۳. راغب در مفردات می گوید: عبادت در لغت به معنای اظهار نهایت خضوع است و عبد نیز دارای سه معناست:

الف) بردگانی که خرید و فروش می شوند؛

ب) عبد به معنای خلق؛

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

ولی در اصطلاح عبارت است از انجام عملی در مقابل یک موجود، که الله، رب و یا مستقل در تأثیر دانسته شود؛ یعنی عملی که از اعتقاد به الوهیت فرد سرچشمه می گیرد. این تعریف از آیات قرآن نیز استفاده می شود: (يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) [92] ای قوم من خدا را پرستید. برای شما جز او خدایی نیست.

(إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ) [93] خداوند صاحب من و شماست؛ پس او را پرستید. این است راه مستقیم.

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

۴. از تعریف مذکور چند نتیجه می‌توان به دست آورد: نخست آن که، بر خلاف آنچه وهابی‌ها گمان کرده‌اند، تمسک به اسباب طبیعی و غیر طبیعی شرک نیست؛ زیرا نظام آفرینش بر مبنای قانون علت و معلول استوار شده است و اگر کسی معلولی را بخواهد، به ناچار به علت آن روی می‌آورد؛ حق تعالی گرچه علت العلل و مدبّر و خالق تمام نظام آفرینش است. قرآن نیز به استعانت به صبر و صلوٰه تأکید نموده است: (وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ). دوم آن که، توسل و استعاذه به غیر، نه تنها شرک و عبادت غیر خدا محسوب نمی‌شود، بلکه مصداقی از عبادت الهی است؛ حال، چه توسل به انسان‌های صالح در زمان حیات آنها باشد یا بعد از مرگ؛ اصحاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) نیز از آن حضرت طلب دعا می‌کردند و شفاعت می‌جستند. سرّ شرک نبودن این اعمال این است که این درخواست‌ها به قصد الوهیت و ربوبیت نیست؛ بلکه به دلیل شرافت این انسان‌ها و قرب و منزلت آنها نزد خداوند است.

خداوند می‌فرماید:

(وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى) [94]

چه بسیار فرشتگانی در آسمان‌ها هستند که شفاعت آنان چیزی را بی‌نیاز نمی‌کند، مگر آن‌گاه که خداوند درباره‌ی هر کس که بخواهد، اذن دهد و راضی گردد؛

پس شفاعت خواهی از غیر اگر به اذن الهی باشد، شرک نیست؛ زیرا خداوند به هیچ شرکی رضایت نمی‌دهد.

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

۶. از آیات ۶۰ و ۶۱ سوره‌ی مبارکه‌ی یس استفاده می‌شود که توحید عبادی یکی از امور فطری آدمیان به شمار می‌رود و خداوند یک عهد تکوینی فطری با تمام انسان‌ها انجام داده است، که شیطان را عبادت نکنند. ۷. از آیه‌ی ۵ سوره‌ی مبارکه‌ی بینة استفاده می‌شود که فقط عبادتِ خالصانه مورد رضایت الهی است؛ یعنی عبادتی که هیچ گونه آمیختگی با غیر نداشته باشد.

۸. آیه‌ی ۹۹ سوره‌ی مبارکه‌ی حجر نیز ثمره و فایده‌ی عبادت را برای انسان می‌داند؛ زیرا می‌فرماید: تا رسیدن به مرحله‌ی یقین خداوند را عبادت کن. این معنا را می‌توان دو گونه تفسیر نمود: نخست این که، یقین رابه مرگ و حَتّی یَأْتِيكَ را به غایت زمانی معنا کنیم، یعنی تا هنگام مرگ، عبادت خداوند واجب است. دوم این که، عبادت کن تا به مرحله‌ی یقین و شناخت یقینی نایل آیی؛ یعنی عبادت شما را به مقام یقین می‌رساند. از معنای دوم، فایده و فلسفه‌ی عبادت، به وضوح استفاده می‌شود.

۹. در آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی عنکبوت، تأکید بیش‌تری بر عبادت الهی شده است؛ به گونه‌ای که اگر کسی نتواند در منطقه‌ی خود به عبادت خداوند بپردازد، باید هجرت کند و در زمین وسیع جایگاهی را برای عبادت حق تعالی پیدا کند.

۱۰. وقتی خالقیت و ربوبیت الهی ثابت گردد، پس فقط اوست که شایسته‌ی پرستش است.

توحید در حاکمیت و مالکیت

حکومت به معنای سلطه، و حاکم به معنای صاحب سلطه و قدرت است که می خواهد به نظم امور بپردازد. هر حاکمی یک نحوه و کالت یا ولایتی دارد که براساس آن درباره ی اموال و نفوس مردم تصمیم می گیرد و دستور می دهد. وقتی خالقیت، ربوبیت و الوهیت حق تعالی تثبیت شد، به برهان عقلی، جز او احدی حق حاکمیت بر انسان ها را ندارد؛ زیرا همه ی انسان ها از این حیث یکسان اند؛ پس حق حاکمیت و مالکیت فقط از آن خدا و کسانی است که از ناحیه ی او مأذون باشند. آیات قرآن در این باب عبارت اند از:

(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) [95] حکومت جز از آن خدا نیست، فرمان داده است که فقط او را پرستید. این آیین استوار است، ولی بیش تر مردم نمی دانند.

(قُلِ اللَّهُ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [96] بگو، بارالها مالک حکومت ها تویی؛ تو هستی که به هر کس بخواهی حکومت می بخشی و از هر کس بخواهی حکومت را می گیری؛ هر کس را بخواهی، عزت می دهی و به هر کس بخواهی ذلت؛ تمام خوبی ها به دست توست؛ زیرا تو بر هر چیزی قادری.

(وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) [97] خداوند ملکش (حکومتش) را به هر کس که بخواهد می بخشد و خداوند (احسانش) وسیع، و (او) آگاه است.

(ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ) [98] کسانی را که جز او می خوانید، حتی به اندازه ی پوست نازک هسته ی خرما مالکیت ندارند.
(يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ) [99] ای داود، ما تو را خلیفه و نماینده ی خود در زمین قرار دادیم؛ پس بین مردم به حق داوری کن و از هوی و هوس بپرهیز.

(وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) [100] هر کس به احکامی که خدا نازل کرده است حکم نکند، کافر است.

(وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) [101] هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند، فاسق است.

(أَفَغَيْرَ اللَّهِ أُتْبِعِي حَكْمًا وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ) [102] آیا غیر خدا را به داوری بجوئیم؛ در حالی که اوست که این کتاب آسمانی را، که تفصیل امور است، به سوی شما فرستاده است؛ و کسانی که به آنها کتاب آسمانی داده ایم، می دانند این کتاب، به حق از طرف پروردگار نازل شده است؛ بنابراین، از تردید کنندگان مباش.

(وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [103] و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده است حکم نکند، ظالم است.

از آیات ذکر شده چند نکته ی مهم استفاده می شود:

۱. حاکمیت، مختص حق تعالی است؛ زیرا ولایت بر جان و مال، و خالقیت و تدبیر، فقط از آن اوست.
۲. حکومت بر دو نوع تکوینی (تدبیر جهان آفرینش) و تشریعی تقسیم می شود. از آیه ی ۴۰ سوره ی یوسف، حکومت تشریعی، و از آیه ی ۲۶ سوره ی آل عمران، حکومت تکوینی به دست می آید.
۳. با این که حکومت حق است که بالذات به خداوند اختصاص دارد، ولی نباید پنداشت که او همیشه به طور مستقیم به اداره ی امور بندگان می پردازد؛ بلکه کسانی از طرف او مأمور می شوند که اداره ی امور را به اذن و رضایت الهی تحقق بخشند. آیه ی ۲۶ سوره ی «ص» که درباره ی حضرت داود است به این مطلب اشاره دارد. پس سخن خوارج که می گفتند: **إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ لَا لَكَ وَلَا لِأَصْحَابِكَ** [104] ناتمam است و امام به دنبالش فرمود: سخن آنها حق و صحیح است؛ ولی برداشت باطلی را از آن اراده کرده اند.
۴. حکومت و دولت از پدیده های اجتناب ناپذیر جوامع بشری است و نمی توان آن را از قاموس حیات بشری حذف کرد.

۵. آیاتی که بر توحید در حاکمیت و تشریع و قانون گذاری دلالت می کنند، تدوین و تقنین حقوق و قوانین بشری را به خداوند و کسانی که از طرف خدا مأذون هستند، اختصاص داده، عدول از احکام الهی را به ظلم و فسق و کفر انتساب می دهند؛ مانند آیات ۴۵، ۴۴ و ۴۷ سوره ی مائده و آیه ی ۲۶ سوره ی ص و ...

۶. در بعضی آیات، حکم الهی محور حل نزاع و اختلافات دانسته شده است؛ مانند:
(وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكِّمُوهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ) [105] در هر چیزی که اختلاف دارید، حکم و داوری اش از آن خداست. این است خداوند، پروردگار من، بر او توکل کرده ام و به سوی او بازمی گردم.

توحید در اطاعت

- از آن جا که تنها خدای سبحان خالق و مدبر جهان و انسان است، پس تنها از او باید اطاعت شود و اطاعت غیر از خدا جایز نیست؛ زیرا اطاعت، از شؤون مالکیت و مملوکیست؛ و تنها مالک خداست، البته انسان هایی که به دستور ذات مقدس اله، دیگران مأمور به اطاعت از آنان شده اند، طبعاً، از باب امتثال امر الهی، باید مورد اطاعت دیگران قرار گیرند. خداوند در قرآن می فرماید:

- (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ) [106] ما هیچ پیامبری را نفرستادیم، مگر این که به فرمان خدا اطاعت شود.

- از این آیه روشن می شود که اطاعت مطلق از آن خداست؛ مگر کسانی که از طرف خدا مأذون باشند:
- (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ) [107] هر کس پیامبر را اطاعت کند، از خدا فرمان برده است.
- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) [108] ای کسانی که ایمان آورده اید، اطاعت کنید خدا را و اطاعت کنید پیامبر و صاحبان امر را؛ و هر گاه در چیزی نزاع کردید، آن را به خدا و پیامبر ارجاع دهید، اگر ایمان به روز رستاخیز دارید؛ این برای شما بهتر و عاقبت و پایانش نیکوتر است.

(قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ) [1091] بگو: خدا و پیامبر را اطاعت

کنید. اگر روی بر تافتند بگو: خدا کافران را دوست نمی دارد.

ولی اطاعت پیامبر، ائمه، فقهای جامع الشرایط، والدین و غیر آنها، به این لحاظ است که از طرف خداوند اذن و مقام اطاعت را پیدا کرده اند.

صفات الهی

یکی دیگر از راه های شناخت خداوند، نگرش از منظر صفات الهی است؛ ولی در این راه باید با دقت گام برداریم، تا از خطر تشبیه و تنقیص در امان بمانیم. خدای سبحان در آیه ی ۱۸۰ سوره ی اعراف، صفات و اسمای حسنی را برای خود ثابت می کند و مردم را برای خواندن آنها دعوت می نماید و می گوید:

(وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ)؛ و برای خداوند نام های نیکی

است. خدا را با آن نام ها بخوانید و کسانی را که اسمای خدا را تحریف می سازند، رها سازید.

هم چنین در آیه ی ۱۱ سوره ی شوری، هر گونه مثلیت و تشبیه را از خداوند نفی می کند و می فرماید:

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) همانند او چیزی نیست و او شنوا و بیناست.

همین مطلب از آیه ی ۷۴ سوره ی نحل و آیه ی ۴ سوره ی اخلاص نیز استفاده می شود. متکلمان، صفات الهی را به لحاظ های گوناگون تقسیم کرده اند؛ برای نمونه، اگر صفات از ذات انتزاع شوند، صفات ذاتیه نام دارند که به دودسته ی صفات ثبوتیه یا جمالیه، مانند علم و قدرت، و صفات جلالیه یا سلبيه، مانند جهل و عجز، تقسیم شده اند؛ و اگر صفاتی از نسبت ذات به افعال انتزاع شوند، یعنی به افعال خداوند ارتباط پیدا کنند، صفات فعلیه نامیده می شوند؛ مانند خالق و رازق و غیره ...

صفات ذاتیه ی ثبوتیه

اثبات صفات الهی و نامحدود بودن آنها

قبل از ورود به مباحث مربوط به صفات ذاتیه ی الهی، به دو برهان عقلی بر اثبات صفات الهی و نامحدود بودن آنها توجه می کنیم.

الف) برهان عقلی بر اثبات صفات الهی

مقدمات

۱. معلولات و مخلوقات الهی، دارای صفات کمالی، مانند علم و قدرت و حیات هستند؛

۲. اصل سنخیت میان علت و معلول حکم می کند که این صفات، باید به صورت کامل تر، در علت وجود داشته باشد؛ زیرا فاقد شیء معطی شیء نیست.

نتیجه: پس خداوند واجد این صفات است و به طور کامل تر این صفات را داراست؛ زیرا علت هستی بخش اقوی و کامل تر از معلول است.

ب) برهان عقلی بر نامحدود بودن صفات الهی

مقدمات:

۱. خداوند وجود نامحدودی دارد؛ زیرا واجب الوجود است و هیچ نیازی به غیر ندارد و از آن جهت که نیازمندی از محدودیت ناشی است، پس بی نیازی مطلق حق تعالی نشانه ی نامحدود بودن اوست؛

۲. صفات خداوند عین ذات نامحدود اویند؛

نتیجه: پس صفات خداوند نامحدودند.

علم الهی

علم الهی یکی از صفات بارز خداوندی است. او دانای مطلق است و هیچ گونه جهل و نادانی دامن او را آلوده نمی سازد. دانشی که هم به ذات و هم به تمام افعال و هم به تمام عالم از ریزترین تا درشت ترین موجودات، در تمام زمان ها تعلق دارد، علم نامحدود و عین ذات اوست که قبل از تحقق عالم نیز، به صورت تفصیلی، وجود داشته است. حال به نکات دقیقی که درباره ی علم الهی از آیات قرآن به دست می آوریم، می پردازیم:

۱. همه ی امور متعلق علم الهی است. این مطلب به اجمال و تفصیل، در قرآن بیان شده است؛ مثلاً می فرماید:

(وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [110] بدانید که خداوند از همه چیز آگاه است.

این آیه، به طور اجمال، عمومیت علم الهی را بیان می کند و آیات ذیل، مصادیق متعلق علم حق تعالی را توضیح می دهند:

(وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ) [111] اوست خداوند در آسمان و زمین، که پنهان و آشکار شما را می داند و از آنچه انجام می دهید با خبر است. (وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) [112] و کلیدهای غیب، تنها در نزد اوست و جز او کسی آن را نمی داند. آنچه را در خشکی و دریاست می داند. هیچ برگی نمی افتد، مگر این که از آن آگاه است و هیچ دانه ای در مخفیگاه زمین و هیچ تر و خشکی وجود ندارد، جز این که در کتاب آشکار ثبت است.

(قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعْلَمَهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [113] بگو آنچه در سینه های شماست، پنهان دارید یا آشکار کنید، خداوند آن را می داند و از آنچه در آسمان و زمین است آگاه است و خداوند بر هر چیزی تواناست.

(أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ) [114] آیا نمی دانستند که خداوند اسرار و سخنان در گوشی آنها را می داند و خداوند از همه ی غیوب آگاه است؟ (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْنَاهُ مَا تُوسَّوْسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) [115] ما انسان را آفریدیم و وسوسه های نفس او را می دانیم؛ و ما به او از رگ قلبش نزدیک تریم.

برخی از آیات قرآن در صدد اثبات علم الهی هستند؛ برای نمونه، آیه ی ۱۴ سوره ی ملک می فرماید:

(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ): آیا آن کسی که موجودات را آفریده است از حال آنها آگاه نیست؟ در حالی که او لطیف و آگاه است؟

نتیجه ی این استدلال این است که، وقتی خالقیت و شمول آن برای حق تعالی ثابت شد، بدون شک، چون دارای اختیار و اراده است، نسبت به کاری که انجام می دهد آگاهی نیز دارد. علاوه بر این استدلال، می توان از طریق برهان نظم و هماهنگی و اعجاب های پیچیده ی عالم و نیز نامتناهی بودن ذات واجب الوجود و علت العلل و احاطه ی کامل او به جهان، به علم نامحدود او پی برد؛ زیرا علم خداوند از سنخ تصورات و مفاهیم ذهنی و از نوع علم حصولی نیست؛ بلکه خداوند بدون وساطت مفاهیم با حقایق خارجی ارتباط دارد؛ لذا علم او از نوع علم حضوری است. شایان ذکر است که خداوند، هم قبل از آفرینش موجودات و هم بعد از آنها به همه ی آنها داناست؛ بعد از تحقق آنها به علت احاطه ی تام به آنها عالم است؛ و قبل از تحققشان از آن جهت که خداوند واجد تمام کمالات موجودات است، به تمام آنها احاطه دارد؛ پس در آن مقام نیز علم به تمام کمالات و موجودات را داراست.

حال که مفهوم علم الهی تا حدودی روشن شد، اینک به مراتب و لوازم علم الهی، که عبارت اند از سمع، بصر، حکمت، اراده و مشیت، می پردازیم:

متکلمان اسلامی عموماً حق تعالی را به اوصاف سمیع و بصیر ستوده اند و شاید بدان جهت باشد که از این دو صفت در قرآن به طور فراوان یاد شده است. اشاعره صفات سمع و بصر را همانند علم و قدرت و اراده و حیات و تکلم، صفات زاید بر ذات و قدیم دانسته اند، که مستلزم تعدد قدیم و شرک در ذات واجب الوجود است؛ ولی سایر متکلمان اسلامی، سمع و بصر را به علم الهی به مسموعات و مبصرات تفسیر کرده اند که در این صورت، سمیع و بصیر دو مرتبه از مراتب و درجات علم حق تعالی به شمار می آیند. برخی از آیات این باب عبارت اند از:

(إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ)^[116] خداوند نسبت به بندگانش خبیر و بیناست.

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)^[117] همانند او چیزی نیست و او شنوا و بیناست.

(وَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)^[118] و بدانید که خداوند شنوا و داناست.

(هَٰذَاكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبُّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ)^[119] در آن

هنگام که زکریا پروردگارش را خواند و گفت: خدایا، از سوی خود، فرزند پاکیزه ای بر من عطا فرما، که تو شنونده ی دعا هستی.

در حدیثی از امام صادق (علیه السلام) آمده است که فرموده اند:

خداوند سمیع و بصیر است، ولی بدون نیاز به عضو بینایی و شنوایی؛ بلکه بذاته شنوا و بیناست.^[120]

نگارنده ی این سطور در باب این که چرا خداوند علاوه بر آیات علم، به آیات مربوط به سمع و بصر نیز اشاره کرده است، چنین احتمال می دهد که، شاید کسانی گمان کنند خداوند فقط به امور کلی علم دارد و نسبت به جزئیات و امور محسوس احاطه و علمی ندارد؛ در این صورت، آیات مربوط به سمع و بصر این احتمال را دفع می کنند.

سومین صفتی که از لوازم علم الهی شمرده می شود، صفت حکمت است که در آیات (إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)^[121] و (كِتَابُ احْكَمَتِ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ)^[122] و (وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا)^[123] بیان شده است.

حکمت در کتاب های لغت، مانند: العین خلیل بن احمد، مفردات راغب، لسان العرب و صحاح اللغة، به معنای علم و دانش و داوری به حق و انجام عمل صحیح و حساب شده و شناخت بهترین اشیا با کیفیت برتر به کار رفته است؛ و به هر حال، کار حکیمانه و دارای غرض و هدف و از روی مصلحت، بدون علم و آگاهی تحقق پذیر نیست؛ و از آن رو که علم خداوند به تمام امور تعلق می گیرد، پس تمام افعالش با حکمت آمیخته است. شایان ذکر است که هدف داری خداوند به فعل الهی تعلق دارد، نه به ذات او؛ یعنی خداوند دارای هدف فاعلی نیست؛ زیرا این هدف مستلزم نقص و استکمال است، بلکه هدف او فعلی است؛ یعنی برای رفع نواقص از فعل به چنین اقدامی دست می زند؛ گرچه در نهایت، این اهداف به حبّ ذات فاعل بر می گردد.

چهارمین صفتی که از لوازم علم الهی شمرده میشود، اراده و مشیت حق تعالی است. بدون شک، خداوند افعالش را از روی اراده و اختیار انجام می دهد و اراده ی او به دو نوع اراده ی تکوینی و اراده ی تشریعی ظهور می کند. اراده ی تکوینی به صورت ظهور افعال او در عالم تکوین تحقق می یابد؛ و اراده ی تشریعی توسط اوامر و نواهی موجود در شریعت کشف می شود. اراده به معنای دوست داشتن و پسندیدن، تصمیم گرفتن و قصد کردن و تصمیم برخاسته از ترجیح عقلانی، و اختیار به معنای خواست و گزینش یکی از دو گرایش متضاد، بدون اکراه و اضطرار به کار رفته است و اراده و اختیار در حق تعالی به معنای دوست داشتن و نفی اکراه و اضطرار است.^[124]

به عبارت دیگر، اراده ی خداوند به دو قسم ذاتی و فعلی قابل تقسیم است. اراده ی ذاتی، همان علم به نظام اصلح در جهان آفرینش، یا حبّ به کمالات؛ و اراده ی فعلی، عین ایجاد می باشد؛ در این صورت، اراده ی ذاتی عین علم، و اراده ی فعل جزاء صفات فعلی به شمار می روند.

و اما آیات مربوط به اراده ی الهی عبارت اند از:

(إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)^[125] هنگامی که چیزی را اراده می کنیم، فقط به آن میگوییم موجود باش، پس موجود می شود.

این آیه بر این نکته دلالت دارد که بین اراده ی الهی و تحقق فعل، هیچ فاصله ی زمانی ای وجود ندارد.

(قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا)^[126] بگو چه کسی در برابر خداوند می تواند از شما دفاع کند، اگر زیانی برای شما بخواهد و یا اگر نفعی را اراده کند؟ بلکه خداوند به تمام اعمالی که انجام می دهید، آگاه است.

آیاتی از قرآن، مرادهای الهی را توضیح و تبیین می کند؛ همانند:

(وَيُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ)^[127] اراده ی

ما بر این است که به مستضعفان نعمت بخشیم و آنان را وارثان و پیشوایان زمین قرار دهیم.

(يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ)^[128] خداوند راحتی شما را اراده می کند و زحمت شما

را اراده نمی کند.

و آیه ی زیر بر مشیت الهی و عمومیت آن دلالت دارد: (يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [129] خداوند هر چه را اراده کند می آفریند؛ چرا که خدا بر همه چیز تواناست.

قدرت الهی

دومین صفت از صفات ثبوتیه ی ذاتیه ی حق تعالی، صفت قدرت است. قدرت یعنی فاعل به گونه ای باشد که هر گاه بخواهد، فعل را انجام دهد و هر گاه نخواهد، انجام ندهد؛ بنابراین، هر قادری، هم دارای اراده و مشیت است، و هم دامنۀ قدرتش فعل و ترک را در بر می گیرد. علت العلل و واجب الوجود دانستن خداوند، بیانگر و اثبات کننده ی قدرت الهی است؛ علاوه بر این که از طریق برهان نظم نیز، می توان به قدرت حق تعالی علم پیدا کرد.

فیلسوفان اسلامی معتقدند که قدرت الهی فقط بر ممکنات بالذات تعلق دارد و اموری که ممتنع بالذات هستند، متعلق قدرت خداوند واقع نمی شوند؛ زیرا محال ذاتی آن است که فرض آن متضمن تناقض است و چیزی که فرض آن متضمن تناقض باشد، تحقق و وقوعش هم مستلزم تناقض است.

به آیاتی از قرآن در باب قدرت و متعلق آن توجه می کنیم:

(اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [130] خداوند کسی است که هفت آسمان را آفرید و از زمین نیز همانند آن. فرمان او در میان آنها پیوسته نازل می شود، تا بدانید که خداوند بر همه چیز تواناست.

از این آیه و آیات فراوان دیگر، عمومیت قدرت الهی استفاده می شود و این که هدف از آفرینش جهان این است که به عمومیت قدرت الهی شناخت حاصل شود.

(وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا) [131] هیچ چیزی در آسمان ها و در زمین او را عاجز و ناتوان نمی سازد. او دانا و تواناست.

این آیه نفی هر گونه عجز و ناتوانی از خداوند را بیان می کند، که باملازمه ی عمومیت قدرت الهی، قدرت الهی نیز، استفاده می شود.

در برخی از آیات به نمونه هایی از قدرت حق تعالی بر می خوریم که کاملاً از دست بشر خارج است؛ مانند قدرت بر آفرینش آسمان و زمین، احیای اموات، مراحل تطوّر و تغییر انسان، قدرت بر معاد و غیره ...

(أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [132] آیا ندیدند خداوندی که آسمان ها و زمین را آفریده و از آفرینش آنها ناتوان نشده است قادر است مردگان را زنده کند؟ آری او بر هر چیزی تواناست. (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ) [133] خدا همان کسی است که شما را از حالت ضعفی آفرید و بعد از این ضعف قوت بخشید و بار دیگر از قوت و ضعف و پیری قرار داد. او هر چیزی را بخواهد می آفریند و او دانا و تواناست.

(أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...) [134] مگر نمی دانند خدایی که آسمان ها و زمین را آفریده است، توانایی دارد که همانند آن را بیافریند؟

(فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ) [135]

قسم به پروردگار مشرق ها و مغرب ها که ما قادریم که جای آنها (کفار) را به کسانی دهیم که از آنها بهترند؛ و ما هرگز مغلوب نخواهیم شد.

ازلیت و ابدیت الهی

متکلمان اسلامی از برکت قرآن کریم، دو وصف دیگر، یعنی ازلیت و ابدیت را به خداوند استناد داده اند و معتقدند که واجب الوجود بالذات با قدیم بالذات تلازم دارد؛ پس نفی حدوث و نیازمندی به علت، از خداوند، اثبات کننده ی ازلیت الهی است؛ و هرگاه ازلیت او پذیرفته شود، ابدیت او نیز قابل اثبات است. وجود واجب الوجود بالذات، عین ذات اوست، پس، از او جدا شدنی نیست؛ در نتیجه ازلیت او اثبات می شود. پس حق تعالی آغاز و انجامی ندارد. به تعبیر امام علی (علیه السلام):

لَيْسَ لِأَوَّلِيَّتِهِ إِبْتِدَاءٌ وَلَا لِأَزَلِيَّتِهِ انْقِضَاءٌ [136] برای اولیت او آغاز، و برای ازلیتش پایانی نیست.

اما آیات ذیل به صراحت بر ابدیت و ازلیت خداوند دلالت دارد:

(وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى) [137] و خداوند بهتر و باقی تر است.

(كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ) [138] همه چیز جز ذاتش هلاک می گردند.

(هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) [139] او اول و آخر و ظاهر و باطن است

و به همه چیز داناست.

(كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) [140] تمام کسانی که روی آن (زمین)

هستند، فانی می شوند و تنها ذات ذو الجلال و گرامی پروردگار باقی است.

حیات الهی

حیات عبارت است از وصفی که به همراهش علم و قدرت باشد، پس حیاتی که در گیاهان، حیوانات و آدمیان وجود دارد و مایه ی رشد و تکامل آنهاست، به خداوند استناد ندارد؛ زیرا او موجود کامل است نه مستکمل. دلیلی که بر اثبات حیات الهی می توان به کار گرفت، این است که حیات، کمال است و آفریننده ی کمال باید دارای کمال باشد؛ زیرا فاقد شیء معطی شیء نیست؛ پس حق تعالی، دارای صفت حیات است.

نکته ی قابل توجه این است که این استدلال برای اثبات همه ی صفات کمالیه ی الهی جاری و ساری است. در قرآن معمولاً صفت حیات به همراه صفت قیمومیت ذکر شده است؛ یعنی خداوند دارای حیات است و به ذات خود قائم است و همه چیز به او قیام دارد. آیات را بنگرید:

(اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) [141] هیچ معبودی جز الله نیست و او زنده و قیوم است.

(وَعَنْتِ الْأَوْجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا) [142] و همه ی چهره ها در برابر خداوند

حی و قیوم خاضع می شوند؛ و کسانی که بار ظلم را حمل می کنند، زیانکارند.

بعد از ارائه ی توضیح مختصری از صفات ثبوتیه و جمال الهی، اینک نوبت به بیان صفات سلبیه یا جلالیه ی الهی می رسد؛ مانند جسمیت، ترکب، رؤیت، مکان دار و زمان دار بودن، نیازمندی، تغییر و دگرگونی و ... از مباحث گذشته بی نیازی خداوند ثابت شد؛ زیرا واجب الوجود، موجودی است که در تحقق و کمالات خود، به غیر حاجتمند نیست و وجود، عین ذات اوست. از این طریق جسمیت نیز از خداوند سلب می شود؛ زیرا هر جسمی ممکن الوجود و نیازمند به غیر است؛ و اگر جسمیت از خداوند سلب شود، رؤیت و دیدن خداوند با چشم سر نیز از او نفی خواهد شد. مسلمانان در این باب سه دیدگاه دارند:

نخست، علمای شیعه که با چشم سر رؤیت خداوند را در دنیا و آخرت محال می دانند، گرچه با چشم دل و علم حضوری می توان او را یافت؛

دوم، مجسمه اند که به جسمیت خداوند اعتقاد ورزیدند و به تبع، رؤیت او را نیز پذیرفتند؛ سومین روی کرد، از آن اشاعره است که با وجود این که خداوند را مجرد از جسم و ماده دانسته اند، ولی رؤیتش را در آخرت ممکن، بلکه واقع شمرده اند؛ و معتقدند که مؤمنان در آخرت با چشم مادی به خداوند نظر می کنند و در این دیدن به جهت و مکان نیازی نیست. با اندکی تأمل، دو روی کرد اخیر باطل می شود؛ زیرا خداوند جسم نیست؛ هم چنین رؤیت مادی، بدون شک، به جهت و مکان و جسمیت مرئی نیازمند است و این اوصاف با ذات اقدس الله سازگار نیست.

و اما آیات دال بر نفی رؤیت عبارت اند از:

(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)؛ [143] چشم ها او را درک نمی کنند و او همه ی چشم ها را درک می کند؛ او لطیف و آگاه است.

(وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا كَبِيرًا)؛ [144] و آنان که به لقای ما امید ندارند، گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نمی شوند، یا پروردگاران را نمی بینیم؟ آنها درباره ی خود تکبر ورزیدند و طغیان بزرگی کردند.

(وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ)؛ [145] و هنگامی که موسی (علیه السلام) به میعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض کرد: پروردگارا خودت را به من نشان ده، تا تو را ببینم، گفت: هرگز مرا نخواهی دید؛ ولی به کوه بنگر اگر در جای خود ثابت ماند، مرا خواهی دید؛ اما هنگامی که پروردگارش جلوه به کوه کرد، آن را ریز ریز ساخت؛ و موسی مدهوش به زمین افتاد؛ موقعی که به هوش آمد، عرض کرد: خداوند منزهی تو، به سوی تو بازگشتم و من از نخستین مؤمنانم.

این آیات، نه تنها بر نفی رؤیت بصری خداوند دلالت می کنند، بلکه معتقدان و طالبان آن را سرزنش می کند، گرچه پیامبر باشد؛ البته حضرت موسی به اصرار فراوان بنی اسرائیل آنها را به کوه طور برد، تا جواب

خواسته ی خود را از خداوند بگیرند، تا این که به روی دادهای عجیبی برخورد کردند. این مطلب از آیه ی ۵۵ سوره ی بقره نیز به دست می آید که خداوند می فرماید:

به یاد آورید هنگامی را که شما به موسی گفتید: ما هرگز به تو ایمان نمی آوریم تا خدا را آشکارا ببینیم و در این حال صاعقه شما را گرفت، در حالی که نگاه می کردید.

و از این جمله ی موسی(علیه السلام) در آیه ی ۱۴۳ اعراف که فرمود: (سُبْحَانَكَ ثُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) به دست می آید که موسی(ع)، از اوّل به سخنان حق تعالی ایمان داشته و فقط به اصرار و زور بنی اسرائیل این مطلب را از خداوند خواسته است. قایلان به رؤیت الهی نیز به آیاتی از قرآن، که عموماً جزء آیات متشابه می باشند، تمسک جستند، مثل آیه ی:

(وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ) [146] صورت هایی در آن روز (قیامت) شاداب اند و به سوی پروردگارشان می نگرند.

باید توجه داشت که کلمه ی ناظره از ماده ی نظر گرفته شده است و به دو معنا به کار می رود: ۱. نگاه کردن؛ ۲. انتظار کشیدن؛ پس با این اختلاف معنایی، باید این آیه را به کمک آیه ی لاتدرک الابصار تفسیر و ترجمه کرد.

دومین آیه، که در مدعای رؤیت مورد استفاده قرار گرفته، این آیه ی شریفه ی است:

(كَأَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ) [147] چنین نیست که آنها گمان می کنند؛ در قیامت از پروردگارشان محجوبند.

از این آیه نتیجه گرفته اند که آنها در قیامت خداوند را می بینند؛ در حالی که، نفی حجب هیچ گاه به معنای رؤیت بصری نیست.

آیات دیگری در قرآن کریم، محل داشتن را از خداوند نفی کرده اند؛ زیرا محل داشتن، لازمه ی جسمانیت است و نفی جسمیت مستلزم نفی لوازم آن است؛ پس حق تعالی زمان و مکان ندارد. اما آیات مربوط به این بحث عبارت اند از:

(وَاللَّهُ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) [148] مشرق و مغرب از آن خداست و به هر سو رو کنید خدا آن جاست. خداوند واسع و داناست.

(وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) [149] و او با شماست، هر جا که باشید؛ و خداوند نسبت به آنچه انجام می دهید، بیناست.

وقتی خداوند با همه باشد و به تعبیر آیه ی ۱۶ سوره ی «ق» از رگ گردن یا قلب انسان به او نزدیک تر است، یا این که او در همه جا با شماست، معلوم است که حضور او به معنای احاطه ی وجودی است؛ زیرا علت هستی بخش، به معلول خود احاطه و سیطره و تسلط دارد.

صفات فعلیه

صفات فعلیه، صفاتی هستند که از ملاحظه ی ذات و فعل الهی انتزاع می شوند. این صفات عین ذات خداوند نیستند و با صدور فعل به او نسبت داده می شوند؛ صفاتی مانند خالق، فاطر، باری، بدیع، مصور، مالک، حاکم،

رب، ولی، رقیب، رازق، کریم، کافی، شفیع، غفار، سلام، مؤمن، هادی، توّاب، عفو، لطیف و ... از صفات فعلی شمرده می شوند که در قرآن به کار رفته اند. در این قسمت به آیات مربوط به صفات فعلیه می پردازیم.

۱. خالقیت الهی:

(قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)؛ [150] بگو خدا خالق همه چیز است.

(إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ)؛ [151] به یقین پروردگار تو آفریننده ی آگاه است.

۲. باری، (آفریننده ای بی سابقه):

(هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ) [152] اوست خداوندی خالق، آفریننده ای بی سابقه و صورتگری

(بی نظیر).

۳. فالق:

(فَالِقُ الْإِصْبَاحِ)؛ [153] او شکافنده ی صبح است.

۴. بدیع:

(بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)؛ [154] ابداع کننده ی آسمان ها و زمین است.

۵. مالک:

(قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ)؛ [155] بگو، ای خداوندی که مالک همه ی ملک ها تویی.

۶. حاکم:

(وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ)؛ [156] او بهترین حاکمان است.

۷. رب:

(وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ)؛ [157] او پروردگار همه چیز است.

۸. عزیر و حکیم:

(فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)؛ [158] بدانید خداوند قدرتمند و حکیم است.

۹. ولی:

(أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَإِنَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ)؛ [159] آیا آنها جز او برای خود ولی انتخاب کرده اند؛

در حالی که ولی فقط خداست.

۱۰. حافظ:

(فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ)؛ [160] خداوند بهترین حافظ و ارحم الراحمین است.

۱۱. رقیب:

(وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا)؛ [161] و خداوند مراقب (ناظر) همه چیز است.

۱۲. ملک، قدوس، سلام، مؤمن و مهیمن:

(هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ)؛ [162] او خدایی است که

معبودی جز او نیست، حکم ران منزله از هر عیب، سلامت بخش، آرام بخش یا تصدیق کننده و بر

همه مهیمن است (احاطه دارد).

۱۳. رازق:

(أَنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) [163] خداوند تنها روزی دهنده ای است که صاحب قدرت و قوت است.

۱۴. غنی و حمید:

(وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ) [164] بدانید که خداوند، بی نیاز و شایسته ی ستایش است.

۱۵. فتاح و علیم:

(وَ هُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ) [165] او گشاینده ی آگاه است.

۱۶. رئوف و رحیم:

(إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَّؤُوفٌ رَحِيمٌ) [166] خداوند نسبت به مردم مهربان و رحیم است.

۱۷. غفور و ودود:

(وَ هُوَ الْغَفُورُ الْودُودُ) [167] و او آمرزنده و دوست دار بندگان است.

۱۸. لطیف و خبیر:

(وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) [168] و او صاحب لطف، و آگاه است.

۱۹. حقی:

(إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا) [169] خداوند نسبت به من، مهربان و با محبت و آگاه است.

۲۰. شکور:

(إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ) [170] خداوند بسیار آمرزنده و شکرگزار است.

۲۱. شفیع و ولی:

(لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ) [171] برای آنها غیر از خدا هیچ سرپرست و شفاعت کننده ای نیست.

۲۲. وکیل:

(وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) [172] و او حافظ و نگهبان هر چیزی است.

۲۳. کافی:

(أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ) [173] آیا خداوند بر بنده ی خود کفایت نمی کند.

۲۴. حسیب، سریع الحساب، اسرع الحاسبین و سریع العقاب:

(وَ كَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا) [174] همین بس که خداوند حسابگر است.

(وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ) [175] خداوند، به سرعت حساب بندگان خویش را رسیدگی می کند.

(وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ) [176] و او از همه ی حساب کنندگان سریع تر است.

(أَنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَ أَنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ) [177] پروردگار تو مجازاتش سریع، و او غفور و رحیم است.

۲۵. قاهر و قهار:

(وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) [178] او بر تمام بندگان خود قاهر و مسلط است.

(أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ)؛ [179] آیا خدایان پراکنده بهترند، یا خداوند واحد قهار.

۲۶. محیی:

(إِنَّ اللَّهَ لَمُحْيِي الْمَوْتِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)؛ [180] خداوندی که مردگان (زمین های مرده یا مردگان در قیامت) را حیات می بخشد و بر هر چیزی تواناست.

۲۷. شهید:

(وَ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا تَعْمَلُونَ)؛ [181] خداوند بر اعمالی که انجام می دهید گواه است.

۲۸. هادی، نصیر:

(وَ كَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَ نَصِيرًا)؛ [182] پروردگار برای هدایت و نصر کافی است.

۲۹. خیر:

(وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ)؛ [183] و تو بهترین رحم کنندگانی.

(وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ)؛ [184] و او بهترین دوران است.

(وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ)؛ [185] و او بهترین جدا کننده (حق از باطل) است.

(وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ)؛ [186] و تو بهترین داورانی.

(وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ)؛ [187] و خداوند بهترین روزی دهندگان است.

۳۰. متکلم:

(وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا)؛ [188] خداوند با موسی سخن گفت.

مقصود از کلام الهی، حروف و اصواتی است که به صورت خاصی، در برخی حقایق حادث می شود؛ پس کلام از صفات ذاتی الهی یا حادث و قایم به ذات الهی نیست؛ بلکه در زمره ی مخلوقات الهی است؛ مانند کلامی که در درخت ظاهر می شود، یا به صورت کتاب آسمانی در می آید. اشاعره معتقدند که کلام خداوند از سنخ اصوات و حروف نیست؛ بلکه مفاهیمی است قایم به ذات خداوند؛ و آن را کلام نفسی می نامند و به قدیم بودن آن اعتقاد دارند، نتیجه ی بحث آن است که سخن گفتن با زبان از عوارض جسم است و از صفات سلبیه ی خداوند به شمار می آید؛ اما به معنای خلقت اصوات، از صفات فعلیه محسوب می شود.

۳۱. صادق:

(وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا)؛ [189] و کیست که از خداوند راست گوتر باشد.

(وَ لَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ)؛ [190] خداوند وعده ی خود را به شما راست گفت.

شایان ذکر است کسانی که به حسن و قبح عقلی اعتقاد دارند، توان اثبات عقلانی صدق کلام الهی را نیز دارند؛ ولی اگر همانند اشاعره، به این قاعده ی کلامی باور نداشته باشند، تنها از راه نقل کلام خداوند می توانند صدق کلام او را اثبات کنند؛ و این طریقه نیز گرفتار دور مصرّح است.

۳۲. عدل الهی: یکی از مهم ترین و پر جنجال ترین بحث های کلامی در صدر اسلام، مسئله ی عدل الهی بوده است. گروهی به «عدلیه» معروف شدند و به حسن و قبح ذاتی و عقلی قایل بودند. این گروه که عبارت اند از شیعه ی امامیه، و معتزله، بر این باور بودند که افعال، به لحاظ ذات یا صفتی خاص، و یا به وجوه و اعتبارات،

مشمول بر حسن و قبح اند؛ برای مثال، عدالت، ذاتاً، و نیکو کاری به وصف عدالت، و کتک زدن یتیم به اعتبار ادب کردن، به حسن و نیکویی متصف می شوند؛ و این حسن و قبح هایی که ذاتی افعال است، معیار و مقیاسی است که حق تعالی، براساس آنها، افعال خود را صادر می کند؛ و این همان معنای عدالت است. نکته ی دیگر این که عقل و شرع حُسن و قبح افعال را کشف می کنند.

اشاعره در مقابل این روی کرد قرار دارند و می گویند: هیچ معیار و مقیاسی برای افعال الهی وجود ندارد و عدالت الهی به معنای انطباق افعال الهی بر قوانین عدل نیست؛ بلکه آنچه او انجام می دهد، عین عدل و عدالت است؛ پس فعل الهی ملاک و مقیاس است، نه این که عدل و قوانین حسن و قبح در افعال، مقیاس عدل الهی باشد؛ و این بحث جدی سبب شده است تا این صفت به عنوان اصل مستقلاً در کتب کلامی طرح بشود. عدلیه برای اثبات مدعای خود به دلایل متعددی تمسک جسته اند. یکی از مهم ترین دلایل آنان این است که اگر حسن و قبح ذاتی و عقلی پذیرفته نشود، حسن و قبح شرعی نیز ثابت نمی گردد؛ زیرا در این صورت، علم به حسن متعلقِ اوامر و قبح متعلقِ نواهی الهی، متوقف بر قبح کذب است؛ یعنی اگر حسن و قبح، شرعی باشد، پس هر گاه فعلی متعلق امر الهی قرار گرفت، فعل حسن می گردد و اگر متعلق نهی الهی واقع شد قبیح می شود؛ و قبل از امر و نهی هیچ حسن و قبحی نداشته است. حال سؤال می کنیم، آیا این امر و نهی صادر شده از خداوند صادق اند یا کاذب؟ اگر در جواب گفته شود: صادق است، زیرا صدور کذب از خداوند قبیح است، در مقابل اشکال می گوییم: چرا قبیح است و صدور کذب از خداوند محال است؟ اگر به آیات الهی و گفته ی خداوند تمسک شود، مستلزم دور و تسلسل است؛ زیرا همین سؤال درباره ی این آیات نیز مطرح می شود؛ پس اشاعره به ناچار باید قبح کذب را عقلی و ذاتی بدانند.^[191] اگر اشکال شود که حسن و قبح الهی انشایی است و انشاءات قابلیت صدق و کذب را ندارد، در جواب می گوییم: اخبار از انشا، قابل صدق و کذب است؛ زیرا جملات انشایی و اخباری فراوانی در قرآن وجود دارد که صدق آنها، توسط اخبار از صدق، تحقق پذیر است.

اینک نوبت به تعریف عدل می رسد. موجودات در نظام هستی، قابلیت ها و امکاناتی خاص، و استعداد استفاضه ی مشخصی دارند؛ و خداوند به لحاظ این که خیر و فیاضیت علی الاطلاق دارد، به هر موجودی اعطای کمال ممکن را می نماید و هر چیزی را در جای خویش قرار می دهد؛ از این رو، عدل الهی در بستر تکوین و تشریع دنیا و آخرت گسترده است.

دلیل عقلی عدلیه بر عدل الهی این است که اگر حق تعالی عادل نباشد، گرفتار جهل، عجز، نیازمندی، حسادت، هواپرستی و صفات نقص دیگر، به عنوان منشأ ظلم است؛ و چون خداوند عالم و قادر و بی نیاز مطلق است و از هر گونه نقصی مبرا است، در نتیجه، هیچ ظلمی از او صادر نمی شود. در قرآن آیات فراوانی بر اثبات عدل و نفی هر گونه ظلم از خداوند وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. نفی ظلم از خداوند:

(وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا)^[192] و پرودگارت به احدی ستم نمی کند.

از این آیه استفاده می شود که ظلم و ستم، با ربوبیت خداوند جمع نمی شود. ربوبیت، اقتضای تربیت و تکامل موجودات را دارد نه ظلم، که مستلزم نقصان آنهاست.^[193]

۲. ظلم مردم به خویشان:

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ) [194] خداوند به مردم هیچ ظلمی نمی کند؛ و اما مردم اند که به خویشان ستم می نمایند. [195]

۳. نفی ظلم در قیامت:

(فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [196] امروز (قیامت) به هیچ کس ظلم نمی شود و جز آنچه را عمل می کردید، جزا داده نمی شوید.

۴. نفی ظلم از بندگان:

(وَمَا رَبُّكَ بِظَالَمٍ لِلْعَبِيدِ) [197] و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمی کند.

۵. عدل الهی:

(شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [198] خداوند گواهی می دهد که معبودی جز او نیست؛ ملائکه و صاحبان دانش نیز گواهی می دهند؛ در حالی که خداوند به قسط و عدالت قیام می کند.

۶. عدالت در قیامت:

(وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا) [199] و ما ترازوهای عدل را در روز قیامت نصب می کنیم؛ پس به هیچ کس ستمی نمی شود.

۷. عدالت در داوری:

(أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) [200] آیا کسانی را که ایمان آورده و عمل صالح انجام داده اند، همانند مفسدان در زمین قرار می دهیم؟ آیا پارسایان را همانند فاجران قرار می دهیم؟

۸. حسن و قبح عقلی:

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى) [201] خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان فرمان می دهد.

(وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا) [202] تمام شد کلمه ی پروردگارت از روی راستی و عدالت. (اغْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ) [203] عدالت کنید که به پرهیزگاری نزدیک تر است و از معصیت خدا پرهیزید.

این آیات بر حسن و قبح ذاتی و عقلی ظهور دارند؛ یعنی افعال ذاتاً حسن و قبح دارند و امر و نهی خداوند براساس حسن و قبح و مصالح ذاتی افعال است.

شباهت مربوط به شرور

در مسئله ی عدل الهی چندین پرسش در باب تبعیض ها، تفاوت ها، فناها، نیستی ها، آفات، مصیبت ها، نقص ها و بلاها و سایر شرور طبیعی و غیر طبیعی مطرح است که در حد توان این نوشتار به آنها خواهیم پرداخت. اندیشمندان در حل این شباهت دو روی کرد را انتخاب کرده اند:

نخستین روی کرد، از منظر درون دینی و ایمان دینی است که عبارت است از این که خداوند عالم، قادر و حکیم است و هیچ یک از منشأها و انگیزه های ظلم، چون: عجز، نادانی، ناتوانی، عقده های روانی و مانند این ها را ندارد؛ بنابراین، دلیلی ندارد تا به کسی ظلم نماید؛ و حکمت این ناملایمات که با عنوان شرور مورد بحث قرار می گیرند، از دامنه ی علم ما خارج است. بدون شک فلسفه و حکمتی در آنها هست که از ما پنهان اند.

روی کرد دوم، از منظر برون دینی و فلسفی است که مشتمل بر جواب های ذیل است:

۱. ماهیت شرور از سنخ عدم و نیستی است؛ زیرا با تحلیل فلسفی می توان کوری، کری، جهل، ناتوانی، بیماری و هر نوع شر دیگر را به عدم بینایی، عدم شنوایی، عدم علم، عدم قدرت و عدم سلامتی برگرداند؛ و عدم، در نظام علت و معلول، به علت حاجت ندارد، تا به انتساب این ها به خداوند نیازمند باشیم. این پاسخ، که از افلاطون نقل شده است، حکمت شرور و اعدام را تبیین نمی کند؛ زیرا شاید کسی در جواب بگوید: چرا این اعدام مرتفع نشدند، در حالی که قدرت هر کاری به دست خداست و او قدرت نامتناهی دارد.

۲. شرور نسبی هستند؛ ما در این عالم، شر و بدی مطلق نداریم؛ سیل و زلزله، حیوانات وحشی، بیماری و میکروب برای برخی از موجودات شر محسوب می شوند و نسبت به پاره ای دیگر خیر به شمار می آیند؛ زهر مار برای مار بد نیست، برای انسان و موجودات آسیب پذیر شر است.

۳. تفکیک ناپذیری خیرات و شرور. جهان طبیعت، جهان حرکت و تعارض و برخورد است. موجودات مادی، از حالت بالقوه و استعدادی خود، به سوی حالت بالفعل در حرکت و تکامل اند. گاه در این حرکت ها تضاد و تراحم پدید می آید و در آن صورت، شرور در این عالم قابل تفکیک از خیرات نیستند. خیر محض شدن این عالم با نفی حرکت و نفی مادی بودن آن میسر است؛ یعنی سالبه به انتفای موضوع، که در این صورت، مستلزم نفی خیر کثیر است که خود، شر کثیری است؛ یعنی با زوال و نابودی طبیعت، از شرور قلیل نجات می یابیم، اما خیر کثیری را نیز از دست می دهیم؛ در ضمن، برخی از شرور، مانند تفاوت ها، ناشی از اقلیم ها و مناطق جغرافیایی متفاوت است و طبیعت، اقتضای چنین تفاوت هایی را می کند؛ یعنی لازمه ی ذاتی این طبیعت، این شرور است.

۴. افزونی خیرات از شرور: با وجود این که در این عالم شر یافت می شود، اما هیچ گاه شرور از خیرات تجاوز نمی کنند، که در غیر این صورت، تمام عالم نابود می شود. بقا و پایداری عالم طبیعت، دلیل بر افزونی خیرات است.

۵. شرور، مقدمه ی خیرات اند: سختی ها، گرفتاری ها، مصیبت ها و شداید، نقش مهمی در تکامل علمی، معنوی، صنعتی، تکنولوژی و غیره دارند؛ پس شرور منشأ خیرات فراوان اند و از این رو منظری از خیرات را دارا هستند.

۶. اراده ی بالذات خداوند به امور خیر تعلق دارد، گر چه بالعرض به شرور تعلق می گیرد؛ پس شرور، بالذات متعلق اراده ی الهی نیست، بلکه بالعرض و بالتبع است.

۷. شرور ناشی از جزءنگری است؛ اگر انسان از منظر کل نگری به جهان طبیعت توجه کند، وجود شرور را نیز مناسب و ضروری می داند، بلکه شری مشاهده نمی کند؛ ما انسان ها به علت جزءنگری ناملایمات را شر

می بینیم؛ اگر انسانی با دید کلی به تمام منزل بنگرد، وجود چاه و لوازم بهداشتی آن را ضروری می شمارد و آنها را شر نمی داند؛ ولی اگر فقط به بوی بد چاه منزل توجه کند، به شر و پلیدی آن حکم می کند.

۸. برخی از شرور از اراده ی انسان ها ناشی می شود؛ مانند شرور اخلاقی، ظلم، فقر، گرسنگی و صدها مشکل دیگر اقتصادی، سیاسی، بهداشتی و غیره

۹. برخی از شرور با دیده ی دنیانگری شُردند؛ ولی اگر به عالم آخرت نیز توجه شود، شری در کار نیست؛ برای مثال، مرگ، برای انسان دنیاگرا، عدمی و شر است؛ ولی برای مؤمن به قیامت، انتقال از عالمی به عالم دیگر است.

۱۰. برخی از شرور رابطه ی تکوینی با اعمال ما انسان ها دارند؛ مانند برخی عذاب های دنیوی و همه ی عذاب های اخروی؛ لذا نکته ای که باید توجه کرد این است که، رابطه ی عمل و جزا در آخرت و برخی جزاهای دنیوی، از نوع قراردادی نیست؛ بلکه از سنخ رابطه ی علت و معلولی است؛ بلکه اگر دقیق تر سخن بگوییم، جزا عین عمل است که در عالم آخرت ظهور کرده است. (این بحث در مسئله ی تجسم اعمال به طور دقیق تری خواهد آمد).

آیات مربوط به شرور

در این قسمت به بررسی برخی از آیات مربوط به شرور می پردازیم:

الف) آیاتی که از وجود شرور گوناگون گزارش می دهند؛ مانند:

(قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ) [204] بگو ای پیامبر، پناه می بریم به آفریدگار شکافنده ی صبح، از شر آنچه آفریده است، و از شر شب تاریک چون در آید، و از شر زنان سحر کننده که دمندهگان افسون اند در گره ها، و از شر حسدبرنده چون ظاهر می کند حسد را....

(وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ) [205] و ما می آزماییم شما را به شر و خیر، آزمودنی؛ و به سوی ما باز گردانیده می شوید.

(الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ سَبِيلًا) [206] آنان که بر روی هایشان حشر می شوند به سوی دوزخ، آنها از جهت جای بدترند، و گم ترند از جهت راه.

ب) دسته ی دیگری از آیات، بیانگر این است که برخی امور از نظر شما خیر و شریند؛ ولی در واقع چنین نیستند؛ یعنی با نگاه جامع، خلاف آن درک میشود؛ مانند:

(وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) [207] و شاید که ناخوش دارید چیزی را و آن بهتر باشد برای شما؛ و شاید که دوست دارید چیزی را و آن بدتر باشد از برای شما؛ و خدا می داند و شما نمی دانید.

(وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا) [208] و درخواست می کند انسان شر را؛ مثل در خواست کردنش خیر را؛ و انسان شتاب کننده است.

افعال الهی

ادیان آسمانی، در تأثیر و نقش خداوند در نظام عالم، تفسیر جامع نگری را عرضه می کنند و علاوه بر خالقیت، نقش تدبیر و اداره ی لحظه به لحظه ی عالم را برای حق تعالی قایل اند و برخلاف نیوتن، خداوند را به ساعت سازی که ساعت را ساخته است و نظمی در آن ایجاد کرده است و بعد از کوک کردن آن، کاری به آن ندارد، تشبیه نمی کنند؛ زیرا خداوند علت هستی بخش و علت حقیقی جهان است؛ و از آن جهت که ملاک نیازمندی معلول به علت واقعی، فقر و نیازمندی وجود معلول است و این نیازمندی عین ذات معلول به شمار می رود؛ پس معلول، در هر لحظه، محتاج علت هستی بخش، یعنی خداوند سبحان، است؛ و رابطه ی جهان با خداوند، رابطه ی معلول و علت اعدادی و زمینه ساز، مانند رابطه ی فرزندان با والدین، یا ساختمان با بنا نیست، تا بعد از تحقق معلول، حاجتی به ادامه ی حیات علت نباشد؛ بلکه رابطه ی میان عالم و خداوند، از سنخ معلول با علت هستی بخش است؛ و چنین تفسیری، به هیچ وجه با قوانین مکانیکی طبیعت منافات ندارد؛ زیرا ادامه ی حیات و بقای این قوانین، به اراده ی تکوینی مستمر الهی نیازمند است.

از مباحث پیش روشن شد که آیات قرآن نیز از خالقیت و تدبیر عمومی حق تعالی حکایت می کنند؛ برای نمونه:

(وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ) [209] و خداوند هر چیزی را خلق کرد.

(ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) [210] الله پروردگار شماست که خالق همه چیز است.

(وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ) [211] خداوند شما را و آنچه می سازید، آفرید.

(يُدَبِّرُ الْأَمْرَ) [212] تدبیر امر به دست خداست.

(أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) [213] آن گاه باشید که آفرینش و تدبیر (جهان)، از

آن او (و فرمان او) است، پر برکت (و زوال ناپذیر) است خداوندی که پروردگار جهانیان است.

(إِنَّ اللَّهَ خَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى) [214] خداست که دانه را می شکافد.

(فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا

إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) [215] پس شما نکشتید آنها را ولیکن خدا آنها را کشت و هر وقتی که تیراندازی

کردید، شما تیراندازی نکردید، خدا تیر انداخت.

(اللَّهُ يَنْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ) [216] خداوند روزی را گسترش می دهد، برای هر کس که

بخواهد و قادر است.

(وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) [217] و خداوند هر کس را بخواهد، به راه راست

هدایت می کند.

شایان ذکر است که هیچ یک از آیات مذکور به معنای نفی قوانین مکانیکی و طبیعی و یا مستلزم جبر انسانی نیست. آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که علاوه بر پذیرش قوانین طبیعی، مانند زوجیت گیاهان، حرکت زمین و... بر اختیار انسان دلالت دارند و حکمت نزول قرآن و بعثت انبیا و حساب و کتاب و عقاب و ثواب است. توضیح این مطلب آن است که، علت ها نسبت به هم، به چند شکل قابل تصورند:

۱. علت ها، مجموعاً و در عرض هم، یک علت تامه را برای تحقق یک معلول تشکیل می دهند، چنین نیست که علت خداوند و علت قوانین طبیعی مجموعاً، در عرض هم و با همکاری یکدیگر جهان طبیعت را اداره کنند؛ زیرا در این صورت، خداوند موجود نیازمندی خواهد بود که در افعال خود شریک، بل شریکانی دارد. ۲. علت خداوند و علت قوانین طبیعی، علت جانشین پذیر نیستند، که هر کدام به طور مستقل به فعالیت بپردازند و به شکل علی البدل معلول را ایجاد کنند.

۳. نقش خداوند در افعال دیگران در طول فاعل های دیگر است، نه در عرض و نه به جای این ها؛ یعنی اوست که تمام هستی را با اراده ی تام و تمام خود آفرید و هستی آنها دائماً مستمند ذات اقدس اوست. اگر یک لحظه اراده ی او نباشد، هستی، نابود می گردد، اگر اراده ی او نباشد، نه درختی هست و نه زمین و آسمان، و نه انسان و فعل و انفعالی؛ پس چون این رابطه ی طولی میان علت هستی بخش و سایر علل و عوامل در صدور افعالشان وجود دارد، می توانیم پدیده ها را هم به علل طبیعی نسبت بدهیم و هم به ذات مقدس ربوبی؛ اما نه به صورت مجموعی و نه به صورت جانشینی؛ بلکه به صورت طولی؛ از این رو، خداوند سبحان در قرآن کریم گاهی افعال را به زمین، آسمان، فرشتگان، انسان و سایر موجودات نسبت می دهد و گاهی به خود، گاهی قرآن و پیامبر را هدایت کننده معرفی می کند و یا خود انسان را عامل هدایت و ضلالت می داند و گاه می فرماید: (إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ) [218] تو (پیغمبر) کسی را که دوست بداری، هدایت نمی کنی؛ خداست که هر کس را بخواهد هدایت می کند. تو اراده داری، ولی اگر اراده ی تو در شعاع اراده ی الهی قرار نگیرد، هیچ گاه فعل تحقق پیدا نمی کند، نمونه ی دیگر آیات، مربوط به وفات انسان است که در یک جا به ملک الموت و یا سایر فرشتگان نسبت می دهد و می فرماید:

(قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ)؛ [219] بگو فرشته ی ملک الموت که وکالت به او داده شده است، جان شما را می گیرد.

و در سوره ی زمر آیه ی ۴۲ این عمل را به خود منتسب می کند و می فرماید: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا)؛ خداست که جان های انسان ها را در هنگام مرگ می گیرد.

این آیات نیز با تأثیرات طولی و تأثیر ملک الموت در شعاع تأثیر الهی قابل تفسیر است. در این قسمت به پاره ای از آیات که افعال خاصی را به غیر خداوند نسبت می دهد، اشاره می کنیم:

۱. فاعلیت وسوسه، به شیطان:

(مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ)؛ [220] (بگوپناه می برم به پرودگار مردم) از شر وسوسه گر پنهانکار که در درون سینه ی انسان ها وسوسه می کند.

۲. قتال و جنگیدن و رسوا کردن به دست مؤمنان:

(قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ)؛ [221] با آنها پیکار کنید که خداوند آنان را به دست شما مجازات می کند؛ و آنان را رسوا می سازد.

۳. فساد در دریا و خشکی، به دست انسان:

(ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ) [222] فساد در خشکی و دریا، به خاطر کارهایی که مردم انجام داده اند، آشکار شده است.

۴. ایمان و عمل صالح و هدایت خداوند به وسیله ی ایمان آنها:

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ) [223] (ولی) کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته انجام داده اند، پرودگارشان آنها را در پرتو ایمانشان هدایت می کند؛ از زیر (قصرهای) آنها در باغ های بهشت نهرها جاری است. ۵. نقش ایمان مؤمنان در نزول برکات از آسمان و زمین:

(وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) [224] و اگر اهل شهرها و آبادی ها ایمان می آوردند و تقوا پیشه می کردند، برکات آسمان و زمین را بر آنها می گشودیم، ولی (آنها حق را) تکذیب کردند؛ ما هم آنان را به کیفر اعمالشان مجازات کردیم.

نتیجه ی سخن این شد که، هم فاعلیت الهی نسبت به تمام افعال صحیح است و هم فاعلیت فاعل های قریب؛ و تا اراده ی این دسته از فاعل ها در طول و شعاع اراده ی الهی قرار نگیرد، هیچ فعلی تحقق نمی پذیرد؛ و با این تفسیر، جمع این دو دسته از آیات، یعنی جمع اصل علیت و اختیار و اراده ی انسان و ثواب و عقاب اخروی، با توحید افعالی میسر می گردد.

هدف افعال الهی

یکی دیگر از مسائل مهم کلامی و خداشناسی، بحث آفرینش است و این که آیا خداوند سبحان در افعال خویش هدف دار است یا خیر؟ هدف، غرض و یا غایت عبارت است از فایده ی مترتب بر عمل، و از نظر فلسفی، علت غایی عبارت است از: علم و اراده نسبت به فایده و کمال مترتب بر عمل.

گفتنی است که اولاً، کارهای ارادی و اختیاری دارای علت غایی و غایت اند؛ یعنی هم فاعل نسبت به فایده و کمال مترتب بر عمل علم و اراده دارد و هم آن عمل، در مقام تحقق، مشتمل بر غایت و ثمره است؛ خواه این غایت و ثمره همان غرضی باشد که در نیت فاعل وجود داشته است، یا چیز دیگری باشد؛ و اعم از این که آن فایده و هدف در نیت فاعل، ارزشمند و عقل پسند باشد، یا عوام پسند.

ثانیاً، اهداف از نظر طولی به اهداف ابتدایی، متوسط و نهایی قابل تقسیم اند؛ برای مثال، اگر هدف یک طلبه در تحصیل علم، اجتهاد باشد، بدون شک، طی کردن امور مقدماتی، مانند گذراندن سطوح اول تا چهارم، ضرورت دارد؛ در این صورت، اجتهاد به عنوان هدف نهایی، و سطوح و دوره های گوناگون، اهداف ابتدایی و متوسط وی به شمار می روند.

ثالثاً، آدمیان عموماً در صدد تأمین نیازهای قوای خود هستند؛ یعنی هر فاعل مختاری با تصور هدف به دنبال ارضای یکی از غرایز شهوت، غضب، عقل، احساسات، عواطف و ... می باشد.

با توضیحی که دادیم روشن شد که هدف، بر نقص و کسب کمال فاعل دلالت می کند و بدین معنا محال است که برای خداوند هدف و غایتی فرض کرد؛ زیرا او کمال مطلق است:

(والله هو الغنى): او بی نیاز از همه چیز است.

از این رو، افعال الهی معلل به اغراض نیستند؛ اما نداشتن هدف به این معنی، مستلزم گزاف و بی حکمت بودن افعال الهی نیست؛ زیرا غرض به معنای انسانی اش که تأمین کننده ی نیاز ذات آدمی بود، از خداوند سلب شد؛ ولی به معنای دیگری می توان برای خداوند، هدف فرض کرد، که توضیحش خواهد آمد.

برخی از متکلمان، در پاسخ به این پرسش گفتند: هدف بر دو نوع است، هدف فاعلی و هدف فعلی. هدف فاعلی آن است که فاعل برای بر طرف کردن نقص خود و تحول به مرتبه ی کمال در نظر می گیرد؛ و هدف فعلی آن است که فاعلی برای بر طرف کردن نقص فعل، دست به عمل می زند و هیچ گونه منفعت طلبی شخصی را در نظر ندارد؛ مانند معلمی که بدون هر گونه توقعی به متعلمان خود آموزش می دهد و تنها غرضش رشد و تعالی آنهاست. گرچه خداوند سبحان هدف فاعلی به معنای مذکور را ندارد، ولی هدف فعلی برای او قابل تصور است. به قول سعدی:

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

نتیجه آن که، هدف حق تعالی از آفرینش عالم، به کمال رساندن موجودات جهان است؛ ولی پاره ای از فلاسفه ی اسلامی به این مقدار قانع نشدند و این هدف را هدف متوسط دانستند و برای رساندن موجودات به کمال نیز، پرسش و علت غایی دیگری را طلب کردند و در جواب گفتند: لازمه ی خدایی و ذات خداوند این است که به موجودات نفع برساند؛ یعنی رحمت مطلقه ی الهی، که عین ذات خداست، اقتضا می کند که دیگران را به کمالشان راه نمایی کند؛ پس در نهایت، علت غایی خداوند به چیزی برگشت که لازمه ی ذات الهی است. حال که تفسیر غایت مداری حق تعالی از منظر عقل روشن شد، به منظر وحی بر می گردیم، تا چراغ محفل دل روشن تر گردد و به حریم عشق نزدیک تر شویم. خداوند متعال در باب هدفمندی جهان آفرینش آیات گوناگونی را بیان کرده است که به ترتیب عبارت اند از:

الف) آیاتی که به صفت حکمت اشاره دارند و حکیم را یکی از اسمای نیکوی الهی معرفی می کنند:

(إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) [225] خداوند توانا و حکیم است.

(وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) [226] و خداوند دانا و حکیم است.

(وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ) [227] و اگر فضل و رحمت خدا شامل حال شما نبود و این که او توبه پذیر و حکیم است (بسیاری از شما گرفتار مجازات سخت الهی می شدید).

(لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) [228] هیچ گونه باطلی نه از پیش و نه از پشت سر به سراغ آن نمی آید؛ چرا که از سوی خداوند حکیم و شایسته ی ستایش نازل شده است.

ب) آیاتی که اهداف آفرینش جهان و موجودات را بیان می کنند:

(وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) [229] و اوست که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید؛ و عرش با عظمت او بر آب قرار گرفت، تا شما را بیازماید که کدام یک عملتان بهتر است.

(إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لِّهَا لِنَبْلُوهُمْ أَهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا) [230] ما آنچه را در زمین است زینت زمین قرار می دهیم، تا مردم را به آن امتحان کنیم، که کدام یک در عمل نیکوتر خواهد بود. منظور این آیه ی شریفه این است که، هدف آفرینش انسان رسیدن او به کمال است و این هدف مشروط به وجود عالم طبیعت و آسمان و زمین و آزمایش و امتحان است؛ پس یک هدف نهایی در نظر حق تعالی بوده و این هدف را از این مجرا تحقق بخشیده است. (إِنَّ إِلَی رَبِّكَ الرَّجْعُ)، [231] محققاً انسان به سوی پروردگارت باز خواهد گشت. (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)، [232] من جن و انس را نیافریدم، مگر برای این که مرا پرستش کنند.

(وَالِیْهِ يَرْجِعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ)، [233] تمام امور به سوی خدا رجوع می کند. (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِی الْأَرْضِ جَمِیْعًا)، [234] خداوند تمام آنچه را که در زمین است، برای شما آفرید.

(وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ)، [235] و زمین را برای مخلوقات فراهم نمود. (وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ یُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ)، [236] ما شیطان را بر شما مسلط نکردیم، مگر بدان جهت که بدانیم چه کسانی نسبت به آخرت ایمان دارند. (وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِیْنَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِیْنَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ)، [237] و شما را آزمایش می کنیم، تا بدانیم از میان شما، مجاهدان و صابران چه کسانی هستند.

دو آیه ی اخیر، با توجه به مطالبی که در باب علم ذاتی و نامحدود خداوند و قلمرو وسیع آن گفته شد، نیازمند به توضیح است.

هم چنان که گذشت، صفات خداوند بر دو نوع است: ذاتی و فعلی. برخی از صفات خداوند، هم ذاتی اند و هم فعلی؛ برای نمونه، اگر اراده ی الهی را با در نظر گرفتن افعال حق تعالی تصور کنیم، صفت فعلی است، و اگر آن را به علم الهی، بدون در نظر گرفتن افعال، معنا کنیم، صفت ذاتی او شمرده می شود؛ و علم به عنوان صفت فعلی، به معنای حضور عمل در نزد حق تعالی است؛ پس معنای آیات مذکور این است که خداوند، شیطان را آفرید تا ایمان و عمل شما در برابر خدا به صورت بالفعل حاضر شود؛ نه این که خداوند، قبل از تحقق فعل، علم به وجود و چگونگی فعل نداشته و برای رفع جهل به آزمودن و آزمایش محتاج باشد؛ بلکه تحقق بالفعل و حضور عمل انسان ها برای خداوند موضوعیت دارد.

ج) دسته ی سوم، آیاتی هستند که عبث و لهو و لعب در آفرینش را نفی و بر حقانیت جهان آفرینش تصریح می کنند:

(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا)، [238] آیا گمان می کنید شما را بیهوده آفریدیم؟ (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِیْنِ)، [239] ما آسمان ها و زمین و آنچه را در بین آنهاست، به بازیچه خلق نکردیم و آنها را نیافریدیم، مگر به حق. (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِاعْبِیْنِ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَوًا لَّاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنَّ كُنَّا فَاعِلِیْنَ)، [240] ما آسمان و زمین و آنچه بین آن دواست به بازیچه نیافریدیم؛ و اگر ما می خواستیم

جهان را به بازی گرفته، کاری بیهوده انجام دهیم، چیزی متناسب خود انتخاب می کردیم، اگر این کار را انجام می دادیم.

(وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ) [241] او خدایی است که آسمان ها و زمین را به حق آفرید.

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ) [242] ما آسمان و زمین و آنچه بین آنهاست را باطل نیافریدیم، این گمان کافران است. وای بر کافران از عذاب آتش.

(د) دسته ی چهارم آیاتی هستند که به هدف آفرینش انسان اشاره دارند، که به ترتیب اهداف ابتدایی و متوسط و نهایی، عبارت اند از:

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) [243] من جن و انس را نیافریدم، مگر این که مرا عبادت کنند.

(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) [244] پس عبادت کن پروردگارت را، تا به یقین نایل آیی. (أَلَهَاكُمْ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ) [245] تکاثر (فرزند و اموال) شما را غافل داشته است، تا آن جا که به ملاقات قبور رفتید؛ نه چنین است، که به زودی خواهید دانست؛ باز هم حقاً خواهید دانست؛ حقاً اگر به طور یقین دانستید، البته دوزخ را مشاهده خواهید کرد.

(يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ) [246] ای انسان، البته با هر رنج و مشقت در راه طاعت عبادت حق بکوش، که عاقبت به حضور پروردگار خود می روی.

از این آیات به دست می آید که، عبادت، هدف ابتدایی؛ یقین، هدف متوسط و قرب و لقای الهی، هدف نهایی آفرینش انسان است.

قضا و قدر الهی

مسئله ی قضا و قدر الهی، یکی دیگر از مسائل بسیار مهم و از اعتقادات اساسی تمام ادیان آسمانی است که در افعال الهی مطرح می شود و گرفتار بدفهمی ها و کج فهمی های فراوانی شده است. این بحث در صدر اسلام نیز در معرض شبهات فراوانی قرار گرفت؛ برخی آن را خوراکِ مسلکِ جبری خود قرار دادند و فرقه ی منحرف کلامی جبرگرایی را ابداع کردند؛ و پاره ای از سیاست مداران، برای رسیدن به اهداف پلید خود، با تفسیر غلط از قضا و قدر، سیاست مداری و حکومت مداری نمودند و دسته ی دیگری که معتقد به وجود اختیار و اراده ی انسان بودند، دست از اعتقاد به قضا و قدر شستند، یا به تأویل های نادرست پرداختند. قبل از ورود به بحث قضا و قدر و تفسیر صحیح آن، توجه به آیات قرآن ضرورت دارد:

الف) آیات مربوط به قدر الهی

۱. تقدیر عموم مخلوقات:

(وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقْدَرَهُ تَقْدِيرًا) [247] و همه ی موجودات را آفرید و اندازه ی هر چیز را معین فرمود.

۲. تقدیر خورشید:

(وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) [248] و خورشید بر مدار معین خود حرکت می کند. این اندازه گیری خداوند دانای مقتدر است.

۳. تقدیر ماه:

(وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ) [249] و گردش ماه را در منازل معین مقدر کردیم، تا مانند شاخه ی خرما باز گردد.

۴. تقدیر باران:

(وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ) [250] ما از آسمان آب به اندازه نازل کردیم.

۵. تقدیر زمین:

(وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ) [251] و قوت و ارزاق اهل زمین را در چهار روز مقدر فرمود.

۶. (إِلَّا أَمْرًا أَنَّهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ) [252] مقرر کردیم که همسر لوط از هلاک شدگان است.

اینک به نکات و مطالبی که از این آیات به دست می آید، می پردازیم:

۱. تقدیر، به معنای ایجاد قدر و اندازه در شیء است.

۲. از آیه ی نخست به دست می آید که همه چیز مشمول تقدیر الهی است، گرچه از آیات دیگر برخی از مصادیق تقدیر الهی نیز روشن گشت. علاوه بر آیه ی نخست، آیه ی اخیر نیز بر شمول افعال اختیاری انسان در تقدیر الهی دلالت دارد.

۴. تقدیر الهی بر دو نوع علمی و عینی تقسیم می شود؛ تقدیر علمی بدین معناست که خداوند متعال می داند که هر چیزی در چه زمان و مکانی و به چه صورتی تحقق می یابد. این معنای تقدیر، به علم الهی بر می گردد؛ و تقدیر عینی و خارجی آن است که هر شیء در خارج دارای اندازه و حدود مشخصی است؛ یعنی در شرایط و ویژگی های خاصی تحقق می یابد.

۵. آیا تقدیر موجودات مستلزم جبر آنهاست؟ روشن است که تقدیر علمی منافاتی با اختیار موجودات مختار ندارد؛ زیرا معنای تقدیر علمی این بود که خداوند می داند موجود مختار، با وصف اختیار خود، چه کاری را انجام می دهد یا نمی دهد؛ و اما تقدیر خارجی نیز مستلزم جبر نیست؛ زیرا تقدیر خارجی یعنی هر چیزی در این عالم دارای حدود و قیود و اندازه هایی است و این نوع از تقدیر، وجود اختیار را نفی نمی کند؛ زیرا اختیار نیز وصفی است که در موجود مختار تحقق دارد، و آن هم دارای حدود و شرایطی است؛ برای نمونه، اگر موجود مختار قصد کند که راه برود، برای تحقق این قصد، سلامتی اعضا و جوارح و ده ها عامل خارجی و داخلی لازم است؛ به عبارت دیگر، تحقق هر معلول وابسته به یک سلسله شرایط و حدود و علل ناقصه است و تا تمام اجزای علت جمع نشوند و علت تامه تحقق نیابد، معلول تحقق نمی یابد و یکی از اجزای علت در افعال اختیاری، اختیار و اراده ی فاعل آنهاست.

ب) آیات مربوط به قضای الهی

(وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)؛ [253] و چون اراده ی آفریدن چیزی کند، به محض آن که بگوید باش، موجود خواهد شد.

(اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى)؛ [254] خداست آن که وقت مرگ، ارواح خلق را می گیرد و آن کس را که هنوز مرگش فرا نرسیده است نیز، در حال خواب روحش را قبض می کند؛ پس آن را که حکم به مرگش کرده، جانش را نگاه می دارد و آن دیگر [نفس ها را] تا هنگامی معین [به سوی زندگی دنیا] باز پس می فرستد. (لیقضی الله امرأ کان مفعولاً)؛ [255] تا خداوند آن را که در قضای حتمی خود مقرر نموده است، اجرا فرماید.

(وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)؛ [256] پروردگارت حکم نمود که جز او کسی را نپرستید و به والدین خود احسان نمایید.

(وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا)؛ [257] هیچ مرد و زنی را، در کاری که خدا و رسول حکم کنند، اراده و اختیار نیست.

(وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ)؛ [258] و خداوند عادلانه قضاوت می کند.

(وَنُفِثَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ)؛ [259] و آب فرو نشست و کار پایان یافت.

(فَوَكَرَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ)؛ [260] موسی مشتی به او زد و کارش را تمام کرد.

(وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ)؛ [261] و نسبت به قرآن عجله نکن، قبل از آن که وحی خداوند به سوی تو پایان پذیرد.

مطالبی که از آیات مذکور در باب قضای الهی به دست می آید به شرح ذیل است:

۱. قضای الهی، همانند تقدیر، فراگیر و شامل همه ی حوادث و موجودات، حتی امور اختیاری است.

۲. کلمه ی قضا در آیات ذکر شده، به معنای گوناگونی به کار رفته است که عبارت اند از:

الف) قضا به معنای اراده ی الهی، مانند: (وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)؛ [262] زیرا این آیه شبیه آیه ی (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)؛ [263] است.

ب) حکم تشریعی، مانند: (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ)

ج) قضاوت و داوری، مانند: (وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ)

د) به معنای تمام کردن و پایان دادن؛ مانند سایر آیات فوق.

۳. قضا، به معنای اتمام کار، با افعال اختیاری منافاتی ندارد؛ زیرا اتمام کار به دست خداست، یعنی همه ی کارها به دست اوست؛ و همان گونه که در توحید افعالی گذشت، فاعلیت سایر موجودات در طول فاعلیت خداوند است و هیچ کدام از آنها استقلالی در وجود و افعال خود ندارند؛ پس همه چیز از آن خداست و این تفسیر به هیچ وجه به معنای سلب اختیار و اراده ی انسان ها نیست؛ به عبارت دیگر، هرگاه علت تامه محقق بشود، معلول، بالضرورة تحقق می یابد؛ و اتمام و ضرورت معلول، زمانی است که علت تامه موجود گردد؛ و

یکی از اجزای علت تامه، که آخرین جزء محسوب می شود، اراده و اختیار موجود مختار در افعال اختیاری است؛ ولی بر اساس توحید افعالی، که همه ی موجودات عین الربط الی الله هستند و هیچ استقلالی از خود ندارند، قضا و اتمام نهایی کار به دست حق تعالی است.

[1]. یونس: ۶۱.

[2]. بسط تجربه نبوی، ص ۱۰۱-۱۰۲.

[3]. فیض کاشانی محجة البیضاء، ج ۱، ص ۱۳۱.

[4]. غاشیه: ۲۱ و ۲۲.

[5]. یس: ۶۰.

[6]. عنکبوت: ۶۵.

[7]. نحل: ۵۳ و ۵۴.

[8]. روم: ۳۰.

[9]. شمس: ۷ و ۸.

[10]. نحل: ۵۳ و ۵۴.

[11]. یس: ۶۰.

[12]. روم: ۳۰.

[13]. آل عمران: ۱۹.

[14]. آل عمران: ۸۵.

[15]. مائده: ۴۸.

[16]. مائده: ۴۸.

[17]. روم: ۳۰.

[18]. انشقاق: ۶.

[19]. شمس: ۷ و ۸.

[20]. روم: ۳۰.

[21]. یونس: ۶۴.

- [22]. فتح: ۴.
- [23]. روم: ۳۰.
- [24]. غاشیه: ۲۱.
- [25]. ر.ک: صدوق، توحید و معانی الاخبار؛ طبرسی، احتجاج و فیض کاشانی، محجة البیضاء.
- [26]. انعام: ۷۵ - ۷۹.
- [27]. اعراف: ۱۷۲ و ۱۷۳.
- [28]. التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۴۶ و مرآة العقول، ج ۷، ص ۳۸.
- [29]. المنار، ج ۹، ص ۳۸۷.
- [30]. منشور جاوید، ج ۲، ص ۷۲.
- [31]. پیام قرآن، ج ۳، ص ۱۱۴.
- [32]. تفسیر البرهان، ج ۲، ص ۴۹.
- [33]. راغب اصفهانی، مفردات ص ۷۳۴.
- [34]. التفسیر الکبیر، ج ۱۵، ص ۵۰.
- [35]. پیام قرآن، ج ۳، ص ۱۱۵.
- [36]. روض الجنان و روح الجنان، ج ۹، ص ۵۹۶.
- [37]. معارف قرآن، ص ۳۸ - ۴۴، با تلخیص.
- [38]. ر.ک: الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۷ و آشتیانی، تعلیقه بر منظومه، ص ۴۸۸ - ۴۹۸.
- [39]. فصلت: ۵۳.
- [40]. المیزان، ج ۱۷، ص ۴۰۵.
- [41]. التفسیر الکبیر، ج ۲۷، ص ۱۴۰.
- [42]. الجامع لاحکام القرآن، ج ۱۵، ص ۳۷۵.
- [43]. مجمع البیان، ج ۹، ص ۳۰.
- [44]. آل عمران ۱۸.
- [45]. طور: ۳۵ و ۳۶.
- [46]. فاطر: ۱۵.
- [47]. محمد: ۳۸.
- [48]. روم: ۲۰.
- [49]. روم: ۲۱.
- [50]. روم: ۲۲.
- [51]. روم: ۲۳.
- [52]. روم: ۲۴.
- [53]. روم: ۲۵.

- [54]. بقره: ۱۶۴.
- [55]. رعد: ۳.
- [56]. انفال: ۶۲ و ۶۳.
- [57]. یونس: ۳۱.
- [58]. مؤمنون: ۱۱۷.
- [59]. حج: ۷۱.
- [60]. یونس: ۶۶.
- [61]. قصص: ۳۸.
- [62]. بقره: ۲۱۰.
- [63]. یس: ۷۴.
- [64]. مریم: ۸۱.
- [65]. زمر: ۳.
- [66]. زخرف: ۲۲ و ۲۳.
- [67]. یونس: ۷۸.
- [68]. سباء: ۴۳.
- [69]. انبیا: ۲۲.
- [70]. مؤمنون: ۹۱.
- [71]. احقاف: ۴.
- [72]. انبیا: ۲۵.
- [73]. سوره ی توحید.
- [74]. شوری: ۱۱.
- [75]. فاطر: ۱۵.
- [76]. آیات دیگر عبارت اند از: زمر: ۶۲; غافر: ۶۲; حشر: ۲۴; انعام: ۱۰۱; فاطر: ۳; اعراف: ۵۴; فرقان: ۲; طه: ۵۰;
و
- [77]. انعام: ۱۰۲.
- [78]. فاطر: ۳.
- [79]. صافات: ۹۶.
- [80]. یونس: ۳۱.
- [81]. یونس: ۳.
- [82]. انعام: ۱۶۴.
- [83]. انبیا: ۵۶.
- [84]. انبیا: ۲۲.

- [85]. نحل ۳۶.
- [86]. انبیا: ۲۵.
- [87]. آل عمران: ۶۴.
- [88]. یس: ۶۲و۶۱.
- [89]. حجر: ۹۹.
- [90]. یٰسین: ۵.
- [91]. عنکبوت: ۵۶.
- [92]. اعراف: ۵۹.
- [93]. آل عمران: ۵۱.
- [94]. نجم: ۲۶.
- [95]. یوسف: ۴۰.
- [96]. آل عمران: ۲۶.
- [97]. بقره: ۲۴۷.
- [98]. فاطر: ۱۳.
- [99]. ص: ۲۶.
- [100]. مائده: ۴۴.
- [101]. مائده: ۴۷.
- [102]. انعام: ۱۱۴.
- [103]. مائده: ۴۵.
- [104]. نهج البلاغه، خطبه ی ۳۹.
- [105]. شوری: ۱۰.
- [106]. نساء: ۶۴.
- [107]. نساء: ۸۰.
- [108]. نساء: ۵۹.
- [109]. آل عمران: ۳۳.
- [110]. بقره: ۲۳.
- [111]. انعام: ۳.
- [112]. انعام: ۵۹.
- [113]. آل عمران: ۲۹.
- [114]. توبه: ۷۸.
- [115]. ق: ۱۶.
- [116]. فاطر: ۳۱.

- [117]. شوری: ۱۱.
- [118]. بقره: ۲۴۴.
- [119]. آل عمران: ۳۸.
- [120]. اصول کافی، ج ۱، ص ۸۳، ح ۶.
- [121]. توبه: ۷۱.
- [122]. هود: ۱.
- [123]. نساء: ۱۳۰.
- [124]. ر.ک: آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۹۰-۹۱.
- [125]. نحل: ۴۰.
- [126]. فتح: ۱۱.
- [127]. قصص: ۵.
- [128]. بقره: ۱۸۵.
- [129]. نور: ۴۵.
- [130]. طلاق: ۱۲.
- [131]. فاطر: ۴۴.
- [132]. احقاف ۳۳.
- [133]. روم: ۵۴.
- [134]. اسراء: ۹۹.
- [135]. معارج: ۴۰.
- [136]. خطبه ی ۱۶۳.
- [137]. طه: ۷۳.
- [138]. قصص: ۸۸.
- [139]. حدید: ۳.
- [140]. رحمان: ۲۶ و ۲۷.
- [141]. بقره: ۲۵۵ و آل عمران: ۲.
- [142]. طه: ۱۱۱.
- [143]. انعام: ۱۰۳.
- [144]. فرقان: ۲۱.
- [145]. اعراف: ۱۴۳.
- [146]. قیامت: ۲۲ و ۲۳.
- [147]. مطففین: ۱۵.
- [148]. بقره: ۱۱۵.

- [149]. حدید: ۴.
- [150]. رعد: ۱۶.
- [151]. حجر: ۸۶.
- [152]. حشر: ۲۴.
- [153]. انعام: ۹۶.
- [154]. انعام: ۱۰۱.
- [155]. آل عمران: ۲۶.
- [156]. اعراف: ۸۷.
- [157]. انعام: ۱۶۴.
- [158]. بقره: ۲۰۹.
- [159]. شوری: ۹.
- [160]. یوسف: ۶۴.
- [161]. احزاب: ۵۲.
- [162]. حشر: ۲۳.
- [163]. ذاریات: ۵۸.
- [164]. بقره: ۲۶۷.
- [165]. سباء: ۲۶.
- [166]. بقره: ۱۶۳.
- [167]. بروج: ۱۴.
- [168]. انعام: ۱۰۳.
- [169]. مریم: ۴۷.
- [170]. شوری: ۲۳.
- [171]. انعام: ۵۱.
- [172]. انعام: ۱۰۲.
- [173]. زمر: ۳۶.
- [174]. نساء: ۶.
- [175]. بقره: ۲۰۲.
- [176]. انعام: ۶۲.
- [177]. انعام: ۱۶۵.
- [178]. انعام: ۱۸.
- [179]. یوسف: ۳۹.
- [180]. روم: ۵۰.

- [181]. آل عمران: ۹۸.
- [182]. فرقان: ۳۱.
- [183]. مؤمنون: ۱۰۹.
- [184]. اعراف: ۸۷.
- [185]. انعام: ۵۸.
- [186]. اعراف: ۸۹.
- [187]. جمعه: ۱۱.
- [188]. نساء: ۱۶۴.
- [189]. نساء: ۸۷.
- [190]. آل عمران: ۱۵۲.
- [191]. قوشجی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۳۸.
- [192]. کهف: ۴۹.
- [193]. ر.ک: نساء: ۴۹ و آل عمران ۱۰۸.
- [194]. یونس: ۴۴.
- [195]. ر.ک: توبه: ۷ و روم: ۹.
- [196]. یس: ۵۴.
- [197]. فصلت: ۴۶.
- [198]. آل عمران: ۱۸.
- [199]. انبیاء: ۴۷.
- [200]. ص: ۲۸.
- [201]. نحل: ۹۰.
- [202]. انعام: ۱۱۵.
- [203]. مائده: ۸.
- [204]. سوره ی فلق.
- [205]. انبیاء: ۳۵.
- [206]. فرقان: ۳۴.
- [207]. بقره: ۲۱۶.
- [208]. اسراء: ۱۱.
- [209]. فرقان: ۲.
- [210]. غافر: ۶۲.
- [211]. صافات: ۹۶.
- [212]. یونس: ۲۹.

- [213]. اعراف: ۵۴.
- [214]. انعام: ۹۵.
- [215]. انفال: ۱۷.
- [216]. رعد: ۲۶.
- [217]. نور: ۴۶.
- [218]. قصص: ۵۶.
- [219]. سجده: ۱۱.
- [220]. سوره ی ناس.
- [221]. توبه: ۱۴.
- [222]. روم: ۴۱.
- [223]. یونس: ۹.
- [224]. اعراف: ۹۶.
- [225]. توبه: ۷۱.
- [226]. توبه: ۱۰۶.
- [227]. نور: ۱۰.
- [228]. فصلت: ۴۲.
- [229]. هود: ۷.
- [230]. کهف: ۷.
- [231]. علق: ۸.
- [232]. ذاریات: ۵۶.
- [233]. هود: ۲۳.
- [234]. بقره: ۲۹.
- [235]. رحمن: ۱۰.
- [236]. سباء: ۲۱.
- [237]. محمد: ۳۱.
- [238]. مؤمنون: ۱۱۵.
- [239]. دخان: ۳۸.
- [240]. انبیاء: ۱۶ و ۱۷.
- [241]. انعام: ۷۳.
- [242]. ص: ۲۷.
- [243]. ذاریات: ۵۶.
- [244]. حجر: ۹۹.

- [245]. تكاثر: ١-٦.
- [246]. انشقاق: ٦.
- [247]. فرقان: ٢.
- [248]. يس: ٣٨.
- [249]. يس: ٣٩.
- [250]. مؤمنون: ١٨.
- [251]. فصلت: ١٠.
- [252]. حجر: ٦٠.
- [253]. بقره: ١١٧؛ و آل عمران: ٤٧؛ مريم: ٣٥ و غافر: ٦٨.
- [254]. زمر: ٤٢.
- [255]. انفال: ٤٤.
- [256]. اسراء: ٢٣.
- [257]. احزاب: ٣٦.
- [258]. غافر: ٢٠.
- [259]. هود: ٤٤.
- [260]. قصص: ١٥.
- [261]. طه: ١١٤.
- [262]. بقره: ١١٧.
- [263]. يس: ٨٢.

مهم ترین پرسش های آدمیان در تمام اعصار، خصوصاً در جهان آشفته ی کنونی، شناخت اهداف آفرینش و زندگی و چگونگی رسیدن به آنهاست و پاسخ به آن پرسش ها، به بررسی مباحث نبوت، هم چون امکان و ضرورت بعثت انبیا بستگی دارد. در آغاز سخن، به تبیین واژه ی نبوت می پردازیم: اصطلاح نبوت یا نباوت، مصدر لفظ نبی است و لفظ نبی، صفت مشبهه است و به معنای کسی است که درجه ی بلندی داشته باشد؛ پاره ای دیگر از اهل زبان آن را از نباء، به معنی خبر، مشتق دانسته اند، که در این صورت، نبی به معنای خبردهنده می باشد؛ زیرا انبیا از سرگذشت پیامبران، هلاک امت های گذشته، خبرهای غیبی، اسما و صفات خداوند، قیامت و مانند این ها گزارش می دهند. به آیات ذیل در این زمینه توجه فرمایید:

(نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْنَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى)^[11] ما داستان آنان را به حق برای تو بازگو می کنیم؛ آنها جوانانی بودند که به پرودگارشان ایمان آوردند، و ما بر هدایتشان افزودیم.

(وَإِذْ نَبَأْنَا آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمَا)^[12] و داستان دو فرزند آدم را به حق بر آنها بخوان: هنگامی که هر کدام کاری برای تقرب انجام دادند؛ اما از یکی پذیرفته شد. (قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ * أَنْتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ)^[13] بگو: این خبری بزرگ است که شما از آن روی گردانید! واژه ی دیگری که با کلمه ی نبیء ارتباط دارد، اصطلاح رسول است. این اصطلاح، از ماده ی رسل، به معنای حرکت توأم با آرامش، گرفته شده است و در اصطلاح علم کلام، به کسی که از طرف خداوند برای ابلاغ پیام به آدمیان ارسال شده است، اطلاق می شود.

آیات ذیل بیانگر همین نکته اند:

(يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ)^[14] ای پیامبر آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، کاملاً برسان؛ و اگر نکنی رسالت او را انجام نداده ای. (الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ)^[15] کسانی بودند که تبلیغ رسالت های الهی می کردند و (تنها) از او می ترسیدند.

(وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ)^[16] و برای آنها، اصحاب قریه را مثال بزن هنگامی که فرستادگان خدا به سوی آنان آمدند.

شایان ذکر است که کلمه ی رسول بر برخی از ملائکه نیز اطلاق شده است، مانند:

(فَمِنْهُمْ مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِبًا وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ)^[17] بر بعضی از آنها طوفانی از سنگ ریزه فرستادیم و بعضی از آنان را صیحه ی آسمانی گرفت. (قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا)^[18] گفت: من فرستاده ی پروردگار توام؛ (آمده ام) تا پسر پاکیزه ای به تو بخشم.

بر اساس آیات مذکور روشن می گردد که رسول، مصداقاً، اعم از نبی است؛ زیرا ملائکه را نیز شامل می شود. در روایات متعددی از ائمه ی اطهار (علیهم السلام) در تفاوت میان رسول و نبی نقل شده است که، نبی کسی است که در خواب (فرشته ی وحی الهی) را می بیند و صدای فرشته را (در بیداری) می شنود و فرشته را نمی بیند، ولی رسول کسی است که هم صدا را می شنود و هم در خواب می بیند و هم فرشته ی وحی را در بیداری مشاهده می کند؛^[9] بنابراین دو مفهوم نبی و رسول از هم جدا هستند و قابلیت اجتماع ندارند؛ ولی ظهور این دسته از روایات، با آیاتی که پیامبر اسلام به «یا ایها النبی» خطاب شده است، تعارض دارد؛ زیرا نبوت و رسالت، هر دو، در نبی اکرم استفاده می شود. برخی گفته اند: نبی معمولاً اخص از رسول است؛ زیرا نبی کسی است که به او وحی می رسد، اعم از این که مبلغ کلام خداوند باشد یا نباشد؛ ولی این مطلب ناتمام است؛ زیرا خداوند در سوره ی بقره آیه ی ۲۱۳ میفرماید: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ) در نتیجه، هر نبی و پیامبری باید بشارت دهنده و انذار کننده باشد و کلام خداوند را ابلاغ نماید.

ولی بدون شک، میان نبی و رسول تفاوت وجود دارد؛ زیرا در سوره ی مریم آیه ی ۵۱ میفرماید: (وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا) و نیز در سوره ی حج آیه ی ۵۲ می فرماید: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) این دو آیه بیانگر این است که نبوت و رسالت دو مقام اند؛ و از آیاتی که تعداد رسولان را ۳۱۳ نفر و انبیا را ۱۲۴ هزار نفر شمرده اند، دوگانگی آن دو مقام روشن می گردد. اگر نبی را به پیامبری که فرشته ی وحی را در خواب می بیند و صدایش را می شنود و در بیداری فقط صدای او را می شنود، ولی او را نمی بیند، اطلاق کنیم و رسول را پیامبری بدانیم که فرشته ی وحی را در حال بیداری هم می بیند، در آن صورت، مصادیق نبی بیش تر از رسول خواهند بود؛ البته شاید از نظر وظایف و تکالیف اجتماعی نیز تفاوت عمده ای داشته باشند.

لزوم بعثت انبیا از دیدگاه قرآن

مسائل و مباحث کلامی و اعتقادی از جهت روش شناسی یکسان نیستند. پاره ای از آنها فقط با استدلال عقلی، و برخی دیگر فقط با دلایل نقلی، و دسته ی سوم، با براهین عقلی و دلایل نقلی اثبات پذیرند. مسئله ی ضرورت بعثت انبیا تنها با برهان عقلی اثبات می شود. اگر با آیات و روایات و دلایل نقلی به اثبات آن پردازیم، مشکل دور لازم می آید؛ زیرا در این صورت اثبات ضرورت بعثت انبیا بر آیات و روایات توقف دارد و اثبات حجیت آیات و روایات نیز به ضرورت بعثت انبیا متوقف است.

این مطلب مورد اتفاق متکلمان شیعه و معتزله است؛ ولی اشاعره که منکر حسن و قبح عقلی اند به استدلال عقلی در این مسئله توجه نکردند؛ زیرا لازمه ی این استدلال قبول حسن و قبح عقلی است.

شایان ذکر است که تمسک ما به آیات قرآنی و روایات پیشوایان دین در مسئله ی ضرورت بعثت انبیا، از باب تعبد و استدلال به دلایل نقلی نیست؛ بلکه گاه می توان از این آیات و روایات براهین عقلی استخراج کرد؛ به عبارت دیگر، با نگاه بیرون دینی به قرآن، نیازمندی به پیامبر را، به صورت عقلی می پذیریم؛ به هر حال، قرآن از زوایای گوناگونی بعثت انبیا را لازم و ضروری شمرده است و مسائلی هم چون: تثبیت و تکمیل توحید، امیدواری به قیامت، رفع اختلاف، فصل خصومت، اجرای عدالت در جامعه ی بشری، اتمام حجت، تزکیه، تعلیم کتاب و حکمت و ... را به عنوان فلسفه ی بعثت پیامبران بیان نموده است. به آیات ذیل توجه می کنیم:

۱. بعثت انبیا برای عبادت خداوند و اجتناب از طاغوت:

(وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ) [10] ما در هر امتی رسولی برانگیختیم که خدای یکتا را پرستید و از طاغوت اجتناب نمایید.

(وَإِلَىٰ عَادِ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ) [11] و به سوی قوم عاد برادرشان، هود را (فرستادیم) گفت: ای قوم من! (تنها) خدا را پرستش کنید که جز او معبودی برای شما نیست. آیا پرهیز گاری نمی کنید؟!)

انبیا، علاوه بر تشویق مردم به عبادت خداوند و اجتناب از طاغوت و بت های ساختگی، پرهیز از طاغوت و بت نفس را نیز توصیه می کردند، که بدترین بت، بت نفس آدمی است. تبعیت از هوا و هوس و تمایلات نفسانی، آدمی را از قرب الهی و صراط مستقیم دور می سازد و به انحراف و اعوجاج می کشاند و انسان ها در عصر جدید بیش تر از گذشته گرفتار بت پرستی اند. تاریخ گواهی می دهد که هر گاه مردم از انبیا فاصله گرفتند، گرفتار شرک و طاغوت شدند.

۲. حکومت و داوری به حق میان مردم و مخالفت با هوای نفسانی:

(يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَصِلُونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا) [12] ای داود! ما تو را خلیفه (و نماینده ی خود) در زمین قرار دادیم، پس میان مردم به حق داوری کن و از هوای نفس پیروی مکن که تو را از راه خدا منحرف سازد؛ کسانی که از راه خدا گمراه شوند، عذاب شدیدی به خاطر فراموش کردن روز حساب دارند.

چه بسیار احکامی که اگر انسان بخواهد از طریق تجربه، به حسن و قبح و بایستی و نبایستی آن پی ببرد، گرفتار ضرر جبران ناپذیر بشود؛ حقایقی که، به یک معنا، تجربه ناپذیرند و با تجربه ی آنها گوهر آدمی متلاشی می شود؛ مثل، روابط جنسی که در اسلام حکم به محدودیت آن آمده است، اگر حکمش به دست تجربه ی بشری نهاده شود، ارزش ذات و گوهر انسانی را تنزل می دهد و بعد از کشف ضررهای آزادی جنسی، توان جبران آن از بشر گرفته می شود.

۳. ایجاد عدالت اجتماعی توسط مردم:

(لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ) [13] ما رسولان خود را به دلایل روشن فرستادیم، و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان نازل کردیم تا مردم به عدالت قیام کنند.

۴. تعلیم کتاب و دستورهای الهی و حکمت و آنچه آدمیان نمی دانند:

(كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ) [14] همان گونه که رسولی از خودتان در میان شما فرستادیم، تا آیات ما را بر شما بخواند و شما را پاک کند و به شما کتاب و حکمت بیاموزد و آنچه را نمی دانستید به شما یاد دهد.

۵. خروج مردم از ظلمت به نور:

(كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) [151]
کتابی است که بر تو نازل کردیم، تا مردم را از تاریکی ها به سمت روشنایی، به فرمان
پروردگارشان در آوری، به سوی راه خداوند توانا و ستوده.

۶. اتمام حجت بر مردم:

(رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا) [161]
پیامبرانی که بشارت دهنده و بیم دهنده بودند، تا بعد از این پیامبران، حجتی برای مردم بر خدا
باقی نماند؛ و خداوند توانا و حکیم است.

۷. احیا و زنده کردن آدمیان:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ) [171] ای کسانی که ایمان
آورده اید؛ خدا و پیامبرش را اطاعت کنید، هنگامی که شما را به سوی چیزی می خواند که شما
را حیات می بخشد.

۸. امر به معروف و نهی از منکر و بیان احکام و حلال و حرام الهی و رها کردن زنجیرهای اسارت:

(الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ
بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ
وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ
هُمُ الْمُفْلِحُونَ) [181] همان ها که از فرستاده ی خدا، پیامبر امی، پیروی می کنند؛ پیامبری که
صفتش را، در تورات و انجیلی که نزدشان است، می یابند؛ آنها را به معروف دستور می دهد و از
منکر باز می دارد؛ اشیای پاکیزه را برای آنها حلال می شمرد و ناپاکی ها را تحریم می کند و
بارهای سنگین و زنجیرهایی را که بر آنها بود، بر می دارد؛ پس کسانی که به او ایمان آوردند و
حمایت و یاری اش کردند و از نوری که با او نازل شده پیروی نمودند، آنان رستگاران اند.

۹. رفع اختلاف ها:

(كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ
النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا يَنْهَاهُمْ فَهَدَى
اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) [191] مردم،
قبل از بعثت انبیا، یک امت بودند. خداوند به جهت اختلافی که در میان آنان پدید آمد، انبیایی
به بشارت و انداز برگزید و با آنان کتاب را به حق نازل فرمود، تا طبق آن در میان مردم و در
آنچه اختلاف کرده اند حکم کنند، این بار در خود دین و کتاب اختلاف کردند و این اختلاف
پدیدار نشد، مگر از ناحیه ی کسانی که انگیزه ی حسادت داشتند. در این هنگام بود که خدا
کسانی را که ایمان آوردند، در مسائل مورد اختلاف، به سوی حق رهنمون شد و خدا هر که را
بخواهد به صراط مستقیم هدایت می کند.

مرحوم علامه طباطبائی، در تفسیر المیزان، جلد دوم، ذیل این آیه می فرماید: انسان به حسب فطرتش اجتماعی و تعاونی است و در آغاز اجتماعش یک امت بود؛ اما همان فطرت و ادارشان کرد تا برای جذب منافع خود با یکدیگر اختلاف نمایند. در این جا برای برطرف کردن اختلاف ها به وضع قوانین نیازمند شدند. این قوانین لباس دین به خود پوشاند و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گردید، تا مردم از آن طریق مهذب گردند؛ و به همین سبب، پیامبران مبعوث شدند؛ و رفته رفته، در دین نیز اختلاف پدیدار شد، شعبه ها و حزب ها پیدا شد؛ ولی این اختلاف ها بعد از تشریع دین، به جز دشمنی و ظلم و طغیان، منشأ دیگری ندارد؛ پس اختلاف ها دو قسم است: نخست، اختلاف در دین، که سرمنشأ آن ستمگری و طغیان است، و دوم، اختلافی که منشأش فطرت و غریزه ی بشری است. اختلاف دوم که همان اختلاف در امر دنیاست، باعث تشریع دین شد؛ و خدا به وسیله ی دین خود، عده ای را به سوی حق هدایت کرد و حق را روشن ساخت؛ پس دین الهی تنها وسیله ی سعادت برای نوع بشر است و حیات بشری را اصلاح می نماید.

علامه طباطبائی در توضیح اختلاف دوم می فرماید: هر انسانی دارای قریحه ای است که می خواهد انسان های دیگر را استخدام، و از آنها بهره کشی کند؛ و بر این اساس، اختلاف، و سرانجام هرج و مرج ظاهر می گردد و انسانیت انسان را به هلاکت می کشاند؛ پس انسان ها در عین این که در جهتی اتحاد دارند، از جهت دیگر اختلاف دارند. اختلاف در احساسات و ادراکات باعث می شود که هدف ها و آرزوها هم مختلف گردند و در نتیجه، اختلاف در افعال و اختلال در نظام اجتماعی پدیدار شود؛ در این جا ضرورت تشریع قوانین کلیه ای که عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود و صاحب حق را به حقش برساند، آشکار می گردد. پس، از آیه ی شریفه چند نکته روشن می شود:

۱. دین عبارت است از روش خاصی در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تأمین می کند و هم کمال اخروی و زندگی دایمی و حقیقی در جوار حق تعالی را تضمین می نماید؛

۲. دین، از همان روز نخست، برای رفع اختلاف فطری بشر نازل شده است، ولی در فرایند آن به اختلاف های فطری و غیر فطری دچار شد؛

۳. دین خداوند دائماً رو به کمال رفته، تا تمامی قوانین مورد نیاز جنبه های مختلف زندگی بشر را متضمن باشد، در این جا دین به کمال می رسد؛

۴. هر شریعت لاحقی، کامل تر از شریعت سابق است؛

۵. علت بعثت انبیا و فرستادن کتاب، همانا سیر طبیعی و فطری بشر به سوی اختلاف است و به همین جهت، خدای سبحان، از راه بعثت انبیا و تشریع شرایع، نوع بشر را به سوی کمال شایسته و اصلاح زندگی اش سوق می دهد و اختلاف او را برطرف می سازد؛ زیرا یکی از شؤون خدایی خدا این است که هر چیزی را به نقطه ی کمال خلقتش هدایت نماید؛

۶. از نسبت دادن بعثت به خداوند در قرآن، استفاده می شود که اختلافات بشر، تنها توسط خداوند حل می شود؛

۷. اجتماع انسان همان طور که به سوی تمدن می رود، به سوی اختلاف هم می رود؛

۸. اختلاف طریق آدمی به سوی سعادت، ریشه ی نوع بشر را قطع می کند؛

۹. فرمول های عقل و فکر بشری نمی توانند این اختلاف ها را رفع نمایند؛

۱۰. پس، تنها خداوند است که با بعثت انبیا و شعور مرموزی به نام وحی و شریعت، این اختلاف ها را از بین

می برد.

ضرورت بعثت انبیا در کلام ائمه ی اطهار(علیه السلام)

مرحوم کلینی^[20] پنج حدیث در باب لزوم بعثت انبیا و حجت های الهی بیان کرده است، یکی از آنها

حدیث هشام بن حکم است که می گوید:

امام صادق(علیه السلام) به زندیقی که پرسید: پیغمبران و رسولان را از چه راهی ثابت می کنی؟ فرمود: چون ثابت کردیم که ما آفریننده و صانع داریم که از ما و تمام مخلوقات، برتر و با حکمت و رفعت است و روا نباشد که خلقش او را ببیند و لمس کند و بی واسطه با یکدیگر برخورد و مباحثه کنند، ثابت شد که برای او سفیرانی در میان خلقش باشند که خواست او را برای مخلوقات و بندگانش بیان کنند و ایشان را به مصالح و منافع و موجبات تباه و فانیان رهبری نمایند، پس وجود امر و نهی کنندگان از طرف خدای حکیم دانا در میان خلقش ثابت گشت و ایشان همان پیغمبران و برگزیده های خلق او باشند. حکیمانی هستند که به حکمت، تربیت شده و مبعوث گشته اند؛ با آن که در خلقت و اندام با مردم شریک اند، در احوال و اخلاق شریک ایشان نباشند؛ و از جانب خدای حکیم دانا به حکمت مؤید باشند. سپس آمدن پیامبران در هر عصری به سبب دلایل و براهینی که آورده اند ثابت شود، تا زمین خدا از حجتی که بر صدق گفتار و جواز عدالتش نشانه ی الهی دارد خالی نماند.

نتیجه آن که، تحقق هدف آفرینش انسان، که معرفت مبدأ، معاد و سایر مجهولات است، بدون بعثت انبیا محقق نمی گردد. خداوند سبحان بر اساس حکمت خود و قابلیت های انسان در پذیرش دعوت، پیامبران را مبعوث ساخت، تا توحید و یکتاپرستی و امیدواری به آخرت را به انسان ها بیاموزند و اختلاف ها و خصومت های مردم را رفع سازند و با تبشیر و انداز مردم و تشکیل حکومت دینی و آموزش کتاب و حکمت، برندگان اتمام حجت نمایند.

ضرورت بعثت انبیا از دیدگاه متکلمان و حکما

متکلمان اسلامی بر اساس اصل حسن و قبح عقلی و قاعده ی لطف، به اثبات مسئله ی ضرورت بعثت پیامبران

پرداخته اند. آنان می گویند:

بعثت انبیا، به جهت بیان زشتی و زیبایی افعال و احوال قیامت، لطف است و لطف (احسانی که بندگان را، با حفظ اختیار، به طاعت خدا نزدیک و از معصیت او دور می سازد) حسن عقلی دارد و آنچه عقلا حسن و نیکو باشد، بر خداوند واجب است.^[21]

استاد مصباح در کتاب راهنماشناسی، برای اثبات ضرورت بعثت انبیا، از برهانی استفاده می کند که از سه

مقدمه تشکیل شده است:

۱. هدف آفرینش انسان، تکامل اختیاری است؛

۲. تکامل اختیاری انسان، در گرو افعال اختیاری است؛

۳. شناخت های عقلی و حسی انسان برای تشخیص راه کمال و سعادت کافی نیست؛

۴. پس خداوند می بایست راه دیگری غیر از حس و عقل را برای رساندن انسان به کمال نشان دهد.^[22]

فیلسوفان اسلامی، هم چون ابن سینا، با ذکر مقدماتی که ناظر بر جنبه ی اجتماعی انسان است، بر لزوم بعثت انبیا استدلال کرده اند:

۱. انسان به زندگی اجتماعی تمایل دارد؛ انسان به لحاظ فطری و طبیعی و شاید به دلیل مدنی بالطبع یا مستخدم بالطبع بودن، متمایل به زندگی اجتماعی است؛ و یا این که انسان کمال جو می باشد و تکامل و ترقی انسان با زندگی اجتماعی امکان پذیر است؛

۲. زندگی اجتماعی و دسته جمعی به قوانین اجتماعی نیازمند است؛ زیرا هر انسانی به مقتضای غریزه ی سودجویی، تلاش می کند تا منافع را برای خود جذب کند و همین امر سبب تعدی به حقوق هم نوعان، و در نهایت، منشأ نزاع در منافع می گردد و برای رفع و تعدیل اختلاف ها و نزاع ها باید قوانین اجتماعی وضع شوند؛

۳. تنها قوانینی می توانند سعادت و کمال انسان ها را تضمین و اختلاف های آنها را بر طرف کنند که نیازهای واقعی و طبیعی بشر را در همه ی جنبه های معنوی و مادی، دنیوی و اخروی، و فردی و اجتماعی مورد توجه قرار دهند و منافع و سعادت همه ی انسان ها را در نظر داشته باشند؛

۴. تنها حق تعالی قادر به وضع چنین قانونی است؛ زیرا لازمه ی آن، آگاهی به تمام ساختمان وجودی انسان و اسرار و رموز آفرینش اوست و جز خداوند کسی توان کسب این علم و معرفت را ندارد؛

۵. قانون گذار باید با مردم سخن بگوید، تا آنها از وضع قوانین اطلاع یابند؛^[23] و چون همه ی انسان ها صلاحیت دریافت سخن و وحی الهی را ندارند، پیامبرانی از بین آنان برای ابلاغ وحی مبعوث شدند.

شباهت منکران لزوم بعثت انبیا

گروهی به نام براهمه و برخی دیگر، بعثت انبیا را محال و یا بی فایده و لغو دانسته اند؛ پاره ای از شباهت آنها به شرح ذیل است:

۱. دستاوردهای انبیا از دو حال بیرون نیست: یا با داوری های عقل موافق است، که در این صورت، بعثت انبیا کاری لغو و بیهوده است، و یا مخالف با عقل می باشد که در این مورد نیز دستورهای پیامبران قابل پذیرش نیست.

پاسخ این است که دستاوردهای انبیا بر دو نوع اند؛ نخست، دستورهایی که کاملاً مطابق عقل اند و عقل نیز به همان ها حکم می کند، مانند حسن عدالت و قبح ظلم؛ دوم، دستوری که عقل نسبت به آنها نفیاً و اثباتاً ساکت است و در آن وادی قدم بر نمی دارد. خداوند نیز می فرماید: (وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ)^[24] یعنی بخشی از تعلیمات انبیا، اموری است که خارج از آموزه های عادی بشری است.^[25]

۲. اگر هدف خداوند از بعثت انبیا هدایت همه ی مردم است، پس چرا پیامبران در برخی از مناطق مبعوث نشدند و عموماً در خاورمیانه حضور داشتند؟

پاسخ این اشکال در قرآن به صراحت آمده است. آن جا که می فرماید: (إِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ)^[26] (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ)،^[27] یعنی هر امتی پیغمبری داشته است.^[28]

۳. اگر هدف بعثت انبیا تکامل انسان هاست، پس چرا خداوند جلوی فسادها را نگرفت تا اکثر مردم به صلاح برسند و غرض الهی بهتر تحقق یابد و چرا پیامبران را به گونه ای ارسال نکرد که جذابیت بیش تری داشته باشد؟

پاسخ بخش اول شبهه: خداوند متعال اراده کرده است که آدمیان با انتخاب و اختیار خود به کمال برسند، نه با جبر؛ به تعبیر قرآن

(لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا)^[29] اگر خدا بخواهد، همه ی مردم را (جبراً) هدایت می کند.

پاسخ بخش دوم شبهه: این سخن کافران را خداوند چنین نقل کرده است:

(وَقَالُوا مَا لِهَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيرًا أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا)؛ کافران گفتند: چیست این پیامبر را که غذا می خورد و در بازارها راه می رود؟ چرا به سوی او فرشته ای فرستاده نشده و با او انذار کننده ای نیست؟ یا این که چرا به سوی او گنجی انداخته نمی شود؟ یا این که چرا برای او باغی نیست، تا از آن باغ بخورد؟

و نیز در آیه ی دیگر می فرماید:

(فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسُورَةٌ مِنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ)^[30] چرا طوق طلا بر دست او نیست و یا چرا به همراه او فرشتگان نیامدند؟

حضرت امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در خطبه ی قاصعه، جواب این شبهه را چنین فرموده است:^[31]

موسی پسر عمران با برادرش هارون بر فرعون وارد شدند، در حالی که جامه های پشمین بر تن و عصایی در دست داشتند. آن دو با فرعون عهد بستند که اگر اسلام آورد، پادشاهی او بقاء، و عزتش دوام یابد. فرعون گفت: «آیا شما تعجب نمی کنید از این دو نفر که با من شرط دوام عزت و بقای پادشاهی می بندند، در حالی که می بینید در چه حالتی از فقر و ذلت هستند؟ چرا بر این دو دست بندهای طلا آویخته نیست؟» به خاطر این که طلا و جمع آوری آن را بزرگ می داشت و پشم و پوشیدن آن را کوچک می انگاشت. اگر خدا می خواست زمانی که پیامبران را مبعوث می کرد، برای آنان گنج های طلا و معدن ها و باغ های پردرخت را قرار می داد و پرندگان آسمان و جانوران زمین را با ایشان همراه می ساخت؛ ولی اگر چنین می کرد، آزمایش ساقط و پاداش باطل می شد و خبرها (مربوط به قیامت و ...) از بین می رفت و برای قبول کنندگان مزدهای آزمایش شدگان لازم نبود و مؤمنان مستحق ثواب نیکوکاران نبودند.^[32]

آیات مربوط به امتحان الهی نیز مؤید این پاسخ اند. قرآن در بیان امتحان انسان ها می فرماید:

(وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ)^[33] او کسی

است که آسمان ها و زمین را در شش روز [= شش دوران] آفرید؛ و عرش (حکومت) او، بر آب قرار داشت؛ (به خاطر این آفرید) تا شما را بیازماید که کدام یک عملتان بهتر است. و اگر (به آنها) بگویید: «شما بعد از مرگ، برانگیخته می شوید»، مسلماً کافران می گویند: «این سحری آشکار است!»

(الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ)؛ [34] آن کس که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک از شما بهتر عمل می کنید، و او شکست ناپذیر و بخشنده است.

(كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ)؛ [35] طعم مرگ را می چشد. و شما را با بدی ها و خوبی ها آزمایش می کنیم؛ و سرانجام به سوی ما بازگردانده می شوید.

اوصاف پیامبران در قرآن

بعد از بحث لزوم بعثت انبیا و دفع پاره ای از شبهات منکران، نوبت به بیان ویژگی های انبیا رسیده است. قرآن کریم ویژگی هایی را که برای عموم پیامبران برای تحقق مأموریت هدایت و تهذیب و تعلیم و تربیت و اجرای عدالت و رشد و توسعه و تکامل مادی و معنوی انسان ها مؤثرند، بیان می کند؛ البته هر چند این صفات برای همه ی پیامبران برای رسیدن به مقام نبوت لازم اند، اما ذومراتب اند؛ یعنی شدت و ضعف دارند و طبعاً در پیامبران اولوالعزم، به صورت قوی تری وجود دارند. اینک به اوصاف عمومی انبیا که در قرآن ذکر شده است می پردازیم:

۱. حسن خلق و محبت و عطوفت انبیا

انبیا، انسان های لطیف و با عاطفه و دارای سعه ی صدر خاصی بودند. هیچ گاه با خشونت و تندی مردم را به هدایت دعوت نمی کردند و بر این باور بودند که ایمان باید با اِزار اراده و اختیار با قلب مؤمنان گره بخورد؛ از هیچ نوع خشونت، نه ظاهری و نه باطنی و قلبی، برای تحقق اهداف بهره نمی گرفتند؛ البته در جنگ ها که دشمنان می خواستند مسلمین را سرکوب کنند، طبعاً خشونت را در چارچوب دستورهای انسان گرایانه ی الهی به کار می گرفتند. خداوند در قرآن، نهایت نرمش و مهربانی پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) را که نشانه ی رحمت الهی است چنین بیان می کند:

(فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ)؛ [36] از ناحیه ی رحمت الهی در برابر مردم نرم شدی و اگر خشن و سنگ دل بودی، هر آینه آنها از اطراف تو پراکنده می شدند.

مورخان - مسلمان و غیر مسلمان - اتفاق نظر دارند که این ویژگی، عامل مهمی در سرعت بخشیدن به رشد اسلام بود، با این که پیامبر اسلام بیش تر از سایر انبیا مورد آزار و ستم و توهین و سرزنش مشرکان قرار می گرفت، ولی هیچ گاه در صدد نفرین آنها بر نیامد و همیشه از خداوند متعال برای آنان طلب غفران و رحمت می نمود.

هم چنین پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) را دارای صفات بزرگ اخلاقی دانسته و فرموده است:

(وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ) [371] به درستی که تو بر صفات بزرگ اخلاقی هستی.
(لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَّحِيمٌ) [381] همانا فرستاده ای از خودتان به سوی شما آمد که رنج ها و سختی های شما بر او سنگین، و بر هدایت شما حریص، و نسبت به مؤمنان مهربان است.

۲. گفتار صادق

پیامبران انسان های صادقی بودند؛ گفتارشان مطابق با واقع بود و به وعده ها و پیمان های خود پای بند بودند. خداوند در قرآن حضرت ابراهیم (علیه السلام) را صدیق و راست گو می خواند:
(وَإِذْ كُرِّ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا) [391] و یاد بیاور در این کتاب ابراهیم را که به تحقیق او بسیار راست گو و پیامبر الهی است.

هم چنین حضرت اسماعیل (علیه السلام) را پای بند به وعده ها معرفی می کند:
(وَإِذْ كُرِّ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا) [401] و یاد بیاور در کتاب، اسماعیل را که به تحقیق او در وعده هایش صادق، و رسول و پیامبر است.

۳. موفقیت در امتحان های الهی

برخی گمان می کنند که امتحان خداوند شامل عده ای از انسان ها می شود و یا، لااقل، انبیا و اولیای الهی را در بر نمی گیرد؛ در حالی که عالم، دار امتحان و ابتلاست. همه ی انسان ها، روز و شب، در تمام حرکات و سکنات، خواب و بیداری، سفر و حضر، فقر و غنا، سلامتی و مرض و مانند این ها مشمول امتحان الهی اند.
قرآن از امتحان های طاقت فرسای حضرت ابراهیم (علیه السلام) خبر می دهد:
(وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ) [411] و هنگامی که خداوند ابراهیم را به کلمات و ابزار گوناگونی آزمایش کرد، پس او از آنها موفق بیرون آمد، خداوند فرمود: من تو را برای مردم امام قرار می دهم. ابراهیم عرض کرد: از فرزندان من (نیز به این مقام می رسند؟) خداوند فرمود: پیمان من به ستمگران نمی رسد.

۴. امانت داری

پیامبران در امور شخصی و اجتماعی، الهی و مردمی، و مادی و معنوی، انسان های امانت داری بوده اند؛ آنان اسرار و آیات الهی را حفظ، و کامل به مردم منتقل می کردند. پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) نیز به علت امانت داری، به محمد امین شهرت یافت. خداوند سبحان این وصف را در سوره ی شعرا آیه ی ۱۰۷ به حضرت نوح، در آیه ی ۱۲۵ به حضرت هود، در آیه ی ۱۴۳ به حضرت صالح، در آیه ی ۱۶۲ به حضرت لوط، در آیه ی ۱۷۸ به حضرت شعیب و در سوره ی دخان آیه ی ۱۸ به حضرت موسی (علیه السلام) نسبت می دهد؛ و به تعبیر قرآن، همه ی انبیا عبارت «إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ» را برای قوم خود بیان می کردند.

۵. احسان و نیکوکاری

پیامبران به دوست و دشمن احسان می نمودند و عالی ترین مظهر گذشت و عفو و شکیبایی در برابر آزار دشمنان بودند. خداوند سبحان در قرآن، در بیان وصف محسنین برای انبیا می فرماید:

(وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) [42] و بخشیدیم به ابراهیم، اسحاق و یعقوب را و هر کدام را هدایت کردیم و نوح را قبل (از آنها) هدایت نمودیم و از فرزندان او داود و سلیمان و ایوب و یوسف و موسی و هارون را (هدایت کردیم) و این چنین نیکوکاران را پاداش می دهیم.

۶. مقام خشیت الهی و نفی هر گونه خشیت از غیر خداوند
مهم ترین انگیزه ی انبیا تحقق اهداف الهی است؛ به همین جهت، هیچ گاه از غیر خدا هراس و دلهره و اضطرابی نداشتند و فقط خشیت الهی را در دل می پروراندند. چنان که در قرآن آمده است:
(الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا) [43] کسانی که رسالت های الهی را تبلیغ می کنند و از خدا می ترسند و از هیچ کس، جز خداوند خشیتی ندارند و خداوند در حساب رسی کفایت می کند.

۷. اخلاص

اخلاص، عالی ترین مقام انسان های موحد است و به معنای خالص ساختن جان از آلودگی های شرک آمیز و هوا و هوس و نفی هر گونه انگیزه ی غیر الهی است؛ یعنی دل به گونه ای باشد که تنها خدا در آن حضور یابد و جای غیر خدا نباشد. خداوند سبحان در آیات گوناگونی اخلاص را وصف انبیا معرفی نموده است:
(وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا) [44] یاد کن در کتاب موسی را که مخلص و رسول و نبی است.

قرآن از زبان شیطان نقل می کند که هر دلی که ذره ای ناخالصی در آن باشد، قرقگاه و حریم شیطان است و او می تواند آن را اغوا نماید، مگر بندگان مخلص خدا، که شیطان به آنها راهی ندارد؛ (إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ) [45] هم چنین درباره ی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) آمده است:
(وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ) [46] من هیچ اجر و پاداشی بر این دعوت از شما مطالبه نمی کنم، اجر من تنها بر پروردگار عالمیان است.

۸. توکل بر خداوند

پیامبران الهی در مواقعی که به علت تعصب و لجاج مشرکان تلاش خود را در جهت هدایت آنان ناکام می یافتند هیچ گاه سست و خاموش نمی شدند؛ بر خدا توکل می نمودند و از او استعانت می جستند. هم چنان که در قرآن آمده است:

(إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) [47]
من بر «الله» که پروردگار من و شماست توکل کرده ام هیچ جنبنده ای نیست مگر این که او بر آن تسلط دارد؛ (اما سلطه ای با عدالت؛ چرا که) پروردگار من بر راه راست است.

۹. پیامبران، ناصحان دلسوز

پیامبران برای هدایت مردم بر کرسی اجبار و اکراه نمی نشستند، بلکه مربیان و ناصحان دلسوزی بودند که از سر عشق و صفا با آنان رفتار می کردند. قرآن می فرماید:

(أُبَلِّغُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمِينٌ)؛ [48] رسالت های پروردگارم را به شما ابلاغ می کنم و من خیر خواه امینی برای شما هستم.

۱۰. پیامبران، صاحبان قدرت و بصیرت
خداوند در قرآن ابراهیم و فرزندش اسحاق و نوه اش یعقوب (علیهم السلام) را انسان هایی قدرتمند و با بصیرت معرفی می کند و می فرماید:
(وَأَذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ)؛ [49] یاد بیاور بندگان ما ابراهیم و اسحاق و یعقوب، صاحبان قدرت و بصیرت را.

۱۱. صبر و تحمل
خداوند، صابر بودن را از اوصاف اسماعیل، ادریس و ذوالکفل (علیهم السلام) برمی شمارد و می فرماید:
(وَإِسْمَاعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ)؛ [50] و اسماعیل و ادریس و ذوالکفل را (به یاد بیاور که) همه از صابران بودند.
از آن جا که انبیای الهی وظیفه ی دشوار متحول ساختن دل و جان آدمیان را به عهده داشتند، صبر و تحمل، برای آنان خصیصه ای اجتناب ناپذیر بود.

۱۲. علم و دانش و حکمت
برای پیامبران الهی، آگاهی از تشریع و احکام و ملاک های آنها و هم چنین علم به پاره ای از امور تکوینی امری ضروری برای هدایت و رهبری مردم بود. به همین دلیل، در قرآن اوصاف علم و حکمت به عنوان دو ویژگی انبیا معرفی شده است. به آیات ذیل توجه فرمایید:

(وَأَنزَلْنَا إِلَهُ الْمُلُوكِ وَالْحِكْمَةَ وَعَلِمَهُ مِمَّا يَشَاءُ)؛ [51] خداوند حکومت و حکمت را به داود عطا کرد و از آنچه می خواست به او آموخت.
(وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا)؛ [52] آن گاه که به بلوغ رسید به او مقام حکمت و دانش عطا کردیم.

(وَلَوْطًا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا)؛ [53] به لوط، داوری و دانش دادیم.
(وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا)؛ [54] هنگامی که موسی به بلوغ رسید و کامل شد، به او مقام داوری و علم را عطا کردیم.

(وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ)؛ [55] ما به داود و سلیمان علم دادیم و هر دو گفتند: ستایش مخصوص خدایی است که ما را بر بسیاری از بندگان مؤمنش برتری داد.

(وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ)؛ [56] سلیمان از داود ارث برد و گفت: ای مردم زبان پرندگان به ما تعلیم داده شد و از هر چیزی (کمالی) به ما عطا شده است، همانا این فضل آشکار است.

(وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا) [571] خدا بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و آنچه را نمی دانستی به تو آموخت و این فضل بزرگ الهی بر توست.

دامنه ی علم انبیای الهی.

تردیدی نیست که انبیا باید به تمام اهداف نهایی و متوسط و ابتدایی و مسیر رسیدن به این اهداف و نیز چگونگی سلوک در آن مسیر، علم و آگاهی کامل داشته باشند؛ به همین جهت نسبت به اصول و فروع شریعت، احکام، اخلاق و معارف دینی و نیز اسباب سعادت و شقاوت و وسایل نجات و هدایت انسان ها، از جمله: مدیریت جامعه، تشکیل حکومت، امامت و رهبری و... باید آگاه باشند.

و اینک به آیاتی چند که متعلق علم انبیا را معرفی نموده اند، توجه می کنیم:

۱. علم به تمام کتاب های آسمانی و حکمت

(وَإِذْ عَلَّمْنَاكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ) [581] و به خاطر بیاور هنگامی که به تو کتاب و حکمت و تورات و انجیل آموختیم.

(وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا) [591] خدا بر تو کتاب و حکمت نازل کرد و آنچه را نمی دانستی به تو آموخت و این فضل بزرگ الهی بر توست.

۲. علم به اسمای الهی و امور تکوینی

(وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنَّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) [601] خداوند تمام اسما را به آدم آموخت، آن گاه آنها را بر ملائکه عرضه کرد، سپس فرمود: اگر راست می گوئید مرا به آن اسما خبر دهید، آنها گفتند تو مُنْزَهِی، علمی نزد ما نیست، مگر آنچه تو به ما تعلیم داده ای، تو دانا و حکیم هستی. خداوند فرمود: ای آدم، آنها را به اسمایشان آگاه ساز. وقتی آنها را آگاه کرد، خداوند فرمود: نگفتم من غیب آسمان ها و زمین را می دانم و نیز آنچه را آشکار و پنهان می کنید می دانم؟

۳. آگاهی انبیا از علوم دیگر

خداوند درباره ی حضرت داود (علیه السلام) می فرماید:

(وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ نَبُوسٍ لَكُمْ لِيُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ) [611] ما ساختن زره را به او آموختیم تا شما را در جنگ هایتان حفظ کند، آیا شما شکرگزارید؟

و در آیه ی دیگر می فرماید:

(وَأَلَّنَا لَهُ الْحَدِيدَ أَنْ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا) [621] ما آهن را برای او (داود) نرم کردیم و (گفتیم) زره های کامل و فراخ ساز و حلقه ها را بر اندازه ی لازم تنظیم کن و عمل صالح به جا آورید.

و در مورد حضرت سلیمان (علیه السلام) آمده است:

(وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَّمْنَا مَنَظِقَ الطَّيْرِ وَأَوْتَيْنَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ) [631] و (سلیمان) گفت: ای مردم، زبان پرندگان به ما تعلیم داده شد و از هر چیزی (کمالی) به ما عطا شد. این همان فضل آشکار است.

خداوند در آیه ی دیگری علم به تأویل احادیث را به یوسف نسبت می دهد و می فرماید: (وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ) [641] و هم چنین پروردگارت تو را بر می گزیند و به تو تأویل احادیث را می آموزد. و نیز می فرماید:

(وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ) [651] و هم چنین یوسف را در آن سرزمین متمکن ساختیم و تأویل احادیث (و خواب) را به او آموختیم. ۴. انبیا و علم غیب

علم غیب در مقابل علم شهودی است؛ یعنی علمی که از حواس انسان پنهان باشد و قابل مشاهده و محسوس نباشد. بحث مهمی میان متکلمان اسلامی مطرح است و آن این که، آیا غیر از خداوند کسی علم غیب دارد، یا علم غیب مختص خداوند متعال است؟ آیات قرآن در این زمینه بر دو دسته اند: دسته ی نخست، آیاتی که علم غیب را به خداوند سبحان اختصاص داده اند، مانند آیات زیر:

(وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ) [661] کلیدهای غیب نزد اوست و غیر از او آنها را نمی داند. (فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ) [671] پس بگو: همانا غیب مخصوص خداست. (قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ) [681] بگو: کسانی که در آسمان ها و زمین هستند از غیب آگاهی ندارند، مگر خداوند.

دسته ی دوم، آیاتی هستند که پیامبران را نیز در علم غیب سهیم می دانند و آن حکم کلی دسته اول را استثنا می نمایند، مانند آیات زیر:

(عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا لِيُنْذِرَ لِقَدْ أُنْزِلَتْ رِسَالَاتٍ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا) [691] خداوند عالم غیب است، پس کسی بر غیب او آگاه نیست، مگر رسولانی که مورد رضایت اویند و همانا مراقبانی از پیش رو و پشت سر برای آنها قرار می دهد، تا بداند پیامبران رسالت های پروردگارشان را ابلاغ می کنند و او به آنچه نزد آنهاست احاطه دارد و هر چیزی را احصا کرده است.

(... وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ ...) [701] ... و خداوند شما را بر غیب مطلع نمی سازد و لکن خداوند از میان رسولان خود کسانی را بر می گزیند ...

از این دو دسته آیات نتیجه می گیریم که فقط خداوند بالذات و به طور مستقل علم به غیب دارد و علم به غیب او مقید و مشروط نیست؛ ولی دیگران، همچون: پیامبران، امامان و فرشتگان، از طریق تعلیم الهی می توانند عالم به اسرار غیب باشند.

انبیا از راه های مختلفی علوم خود را کسب می نمایند. در قرآن به این راه ها اشاره شده است:
الف) وحی:

(وَإِنَّهُ لَنَزْلٌ رَّبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ):
قرآن، از سوی پروردگار جهانیان نازل شده است، روح الامین آن را بر قلب تو فرود آورد، تا تمام مردم را با زبان عربی آشکار اندازد کنی.

ب) سیر و سلوک پیامبران و صعود آنها به عوالم دیگر:

(سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ)^[71] پاک است خدایی که بنده اش را در یک شب از مسجد الحرام به مسجد الاقصی، که اطرافش را پر برکت ساختیم، برد تا آیات خدا را به او نشان دهیم. او شنوا و بیناست.

ج) روح القدس:

(وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ)^[72] ما به عیسی بن مریم دلایل آشکار دادیم و او را به روح القدس تأیید نمودیم.

و نیز درباره ی پیامبر اسلام می فرماید:

(قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ)^[73] بگو روح القدس از جانب پروردگارت قرآن را به حق نازل کرد.

مفسران برای تفسیر روح القدس سه بیان دارند، برخی آن را به جبریل و فرشته ی وحی و عده ای آن را به یکی از مراتب روح انبیا و نیروی خاصی که در پیامبران وجود دارد معنا می کنند. بنابر تفسیر سوم، روح القدس طریق سومی برای کسب علوم الهی شمرده می شود.

۱۳. ارتباط با عالم ربوبیت به وسیله ی وحی

ویژگی دیگر انبیا، ارتباط آنها با جهان غیب و عالم ربوبیت است که عمدتاً به صورت وحی تحقق می یابد؛ ابتدا به آیات مربوطه اشاره می نماییم:

(نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ)^[74] این قرآن را روح امین بر قلب تو فرود آورده است.

از این آیه استفاده می شود که محل فرود وحی، قلب پیامبر (صلی الله علیه وآله) است.

(قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ)^[75] بگو من نمی توانم از جانب خود قرآن را عوض کنم، من از آنچه که بر من وحی می شود پیروی می کنم، من در مخالفت با پروردگارم از عذاب بزرگ می ترسم. بگو اگر خدا نمی خواست، من آن را برای شما تلاوت نمی کردم و شما را از آن آگاه نمی ساختم، به گواه این که روزگاری قبل از نزول قرآن در میان شما به سر بردم، چرا نمی اندیشید؟

معنای لغوی وحی

واژه ی وحی در تعبیر اهل لغت، معانی گوناگونی دارد، از جمله: اشارت، کتابت، رساله، پیام، سخن پوشیده، شتاب و عجله، اعلام در خفا و کلام یا پیام یا نوشته ای که به دیگران القا شود. برخی وحی را به کلام شفاهی محدود کرده اند و عده ای آن را اعم از کلام کتبی و شفاهی دانسته و بعضی آن را به معنای اعلام خبر و القای مخفی آن به غیر دانسته اند.^[76]

ابو اسحاق معنای سوم را پذیرفته و کسانی نیز به همین معنا دل بسته است و می نویسد:^[77]
وحی عبارت است از: سخن گفتن با کلام - نه با اشاره و کتابت - با کسی که بر غیر او مخفی باشد.^[78]

گروهی دیگر وحی را در معنای وسیع تری تفسیر کرده و نوشته اند:
وحی عبارت است از هر چیزی که تو آن را به غیر خودت القا نمایی، اعم از این که با اشاره باشد یا با کتابت، یا امر کردن، یا نقش نمودن بر روی سنگ ها.^[79]
عده ای معنای سرعت را در مفهوم وحی اخذ کرده و وحی را به اعلام سریع خفی تفسیر نموده اند؛ بنابراین رساندن هرگونه پیام و خبری، از هر ناحیه ای و به هر کسی، با این شرط که سریع و خفی باشد، وحی است.
معنای وحی در قرآن

وحی در قرآن در چهار معنا استعمال شده است:

۱. اشاره ی پنهانی و پوشیده:

(فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا)^[80] از محراب به سوی قومش شتافت و به اشاره به آنان القا کرد که صبح و شام خدا تسبیح را کنند.
البته ممکن است که وحی در این جا به معنی اعلام هم باشد.

۲. امر غریزی و تکوینی و نوعی اعلام تکوینی:

(وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلًّا)^[81] پروردگار تو به زنبور عسل وحی کرد که خانه ی خود را در میان کوه ها و درختان بنا کند و از همه ی میوه ها و گل ها بهره گیرد و راهی را که خداوند برای او آماده کرده است، طی کند.

۳. الهام نفسی یا شعور و احساسی که در باطن انسان تحقق می یابد:

البته منشأ این الهام ممکن است خاطره ی ذهنی یا القای روحی و روانی از عالم بالا و یا وسوسه ای شیطانی باشد، مانند:

(وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفَتْ عَلَيْهِ فَلَاخِذَةٍ بِيَدَيْهِ وَهِيَ تَرْضَعُهُ فَأَوْحَى إِلَى رَبِّهِ أَنْ يَبْلُغْهُ إِلَى الْعَذْرَاءِ الْمَرْثُومَةِ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا وَهِيَ تَرْضَعُهُ فَأَوْحَى إِلَى رَبِّهِ أَنْ يَبْلُغْهُ إِلَى الْعَذْرَاءِ الْمَرْثُومَةِ فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا وَهِيَ تَرْضَعُهُ فَأَوْحَى إِلَى رَبِّهِ أَنْ يَبْلُغْهُ إِلَى الْعَذْرَاءِ الْمَرْثُومَةِ)^[82] به مادر موسی وحی کردیم که طفل خود را شیر بده و اگر ترسیدی که فرعون به او گزند رساند، او را در نیل رها کن و هیچ ترس و اندوهی به خود راه مده، که ما او را به سوی تو باز می گردانیم و او را از پیامبران قرار می دهیم.

(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا
وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ قَدْ زُفِرَ لَهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ)؛ [83] برای هر پیامبری، دشمنی از شیاطین جن و انس
قرار دادیم که برخی از آنان، از روی غرور، سخن های به ظاهر آراسته را به بعضی دیگر القا
می کنند. و اگر پروردگارت می خواست چنین نمی کردند (ولی اجبار سودی ندارد).
(وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونََ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ)؛ [84] شیاطین به دوستان خود وحی و القا
می کنند که با شما جدال کنند.

در آیه ی نخست، وحی به معنای الهام نفسی و روحی است که از طرف خداوند به مادر موسی عطا شد و
در دو آیه ی بعد، از طرف شیاطین به انسان ها داده می شود.

۴. الهام غیبی به پیامبران:

الهام غیبی الهی که خداوند به وسیله ی فرشتگان یا بدون واسطه و یا با وساطت امر دیگری، به پیامبران،
جهت تبلیغ رسالت الهی و هدایت مردم ابلاغ می نماید.

در قرآن، کلمه ی وحی بیش از هفتاد مورد به همین معنا به کار رفته است؛ مانند:

(نَحْنُ نُقْصُ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنَ)؛ [85] ما به وسیله ی وحی این قرآن
به تو، بهترین داستان ها را برای تو بیان می کنیم.

(وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّنَذَرُكَ أَمْ تَقْرَى وَمَنْ حَوْلَهَا)؛ [86] این چنین، قرآن را به زبان
عربی به تو وحی کردیم تا مردم مکه و اطراف آن را انداز نمایی.

(أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ)؛ [87] ای پیامبر، آنچه را که از این کتاب آسمانی به تو وحی شده
است برای مردم بخوان.

(أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ
عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ)؛ [88] آیا برای مردم تعجب آور است که یکی از آنان
را به رسالت خود برگزینیم و به او وحی کنیم که مردم را انداز کند و مؤمنان را که نزد خداوند
مقام بلندی دارند بشارت دهد؟ کافران گفته اند این ساحری آشکار است.

(إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا)؛ [89] ما به تو ای
پیامبر وحی کردیم، هم چنان که به نوح و پیامبران پس از او و به ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و
یعقوب و فرزندان او و عیسی و ایوب و یونس و هارون و سلیمان وحی کردیم و ما به داود، زبور
عطا کردیم.

حقیقت وحی

فطرت سالم آدمی و عقل سلیم بشری، حکایت از این دارد که انسان ها استعداد رسیدن به کمال و سعادت
ابدی را دارند و براهین عقلی نشان می دهند که هدف از آفرینش انسان ها و حیات دنیوی آنها رساندن او به
کمال است؛ هم چنان که قرآن می فرماید:

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)؛ [90] و نیافریدیم جن و انس را، مگر برای این که پرستند مرا.

اما چگونه می توان به کمال دست یافت و در مسیر آن گام نهاد؟ بدون شک، عقل و حس و حتی شهود، ابزار مفیدی برای دست یابی به آن حقیقت اند؛ اما کافی نیستند؛ زیرا ره زنان این طریقت فراوان اند و گاه ابزار عادی شناخت را مورد تزلزل قرار می دهند و هم چنین حوزه ای از معرفت وجود دارد که دست این ابزار از آن کوتاه است؛ یعنی عقل گریز و حس گریزند. در این جا پای ابزار دیگری به نام وحی به میان می آید و اما حقیقت وحی چیست؟ آن قدر می دانیم که ابزار دیگری برای کسب معرفت وجود دارد، ولی درک حقیقت آن بر ما میسر نیست؛ علامه طباطبایی در این باره می نویسد:

ما که از موهبت وحی بی بهره ایم و به عبارت دیگر، آن را نچشیده ایم، حقیقت آن برای ما مجهول است. تنها برخی از آثار آن را که قرآن و اوصاف نبوی می باشد، می توانیم بشناسیم. [91] بنابراین، حقیقت وحی را از آثار و علایم آن می توان شناخت؛ ولی محتوای وحی، یعنی قرآن کریم را می توانیم به دست آوریم.

ممکن است عده ای شبهه کنند که پی نبردن به حقیقت وحی می تواند دلیلی بر روی گردانی از آن باشد. گر چه حقیقت وحی بر ما آشکار نیست، اما از طریق اعجاز، به نبوت و ارتباط پیامبر با خداوند پی می بریم و از آن طریق، صحت و حقانیت وحی را استنتاج می نماییم و محتوای آن را می پذیریم. همان گونه که دستاوردهای حس و عقل را می پذیریم، بدون آن که حقیقت حس و عقل بر ما معلوم باشد. گروهی برای تبیین حقیقت وحی به دستاوردهای علوم تجربی متوسل شدند و وحی را منبعی عقلانی و زائیده ی نبوغ انسانی معرفی نمودند، و عواملی هم چون عشق، ستم کشی طولانی، در اقلیت قرار گرفتن، دوران کودکی، تنهایی، سکوت و بیکاری را عوامل بالا رفتن استعداد و پیدایش نبوغ معرفی کرده اند. [92] بنا به دلایلی، این تفسیر کاملاً نارساست:

اولاً، این ها دلیلی برای تفسیر خود اقامه نکرده اند؛ ثانیاً، در سر هیچ نابغه ای چنین افکار و اندیشه های بلندی تحقق نمی پذیرد؛ ثالثاً، به فعلیت رسیدن استعدادهای شخصی نابغه بدون تعلیم و تعلّم و طی کردن مراحل آموزش میسر نیست؛ رابعاً، اگر وحی محصول نبوغ است، چه انگیزه ای موجب می شود که افراد نابغه، اندیشه های بلند خود را به عالم غیب نسبت بدهند.

وحی از دیدگاه فلاسفه

حکما و فلاسفه، فرشته ی وحی، یعنی جبرئیل را همان عقل فعال می دانند و وحی را پیوند قوه ی خیال یا عقل جزئی پیامبر (صلی الله علیه و آله) با عقل فعال می دانند و دیدن فرشته را به عنوان دیدن یک واقعیت خارجی نمی پذیرند و آن را تماشای قوه ی خیال تفسیر می نمایند. [93] البته فخر رازی در شرح اشارات این کلام را نقد می کند، لکن دوباره در مباحث المشرقیه می نویسد:

نفس نبی دارای خصایصی است که وحی، معلول قوه ی عاقله و متخیله ی همان نفس می باشد. [94]

صدر المتألهین، مؤسس حکمت متعالیه، که بین اشراق و استدلال و قرآن آشتی برقرار کرد، به انکار ابن سینا و سایر مشائیان پرداخت و چنین فرمود:

هنگامی که روح قدسی قوی گردد و نورانیت شدید پیدا شود، همانند ارواح ضعیفه نیست که وقتی به سمتی تمایل پیدا کرد از جهات دیگر غافل گردد، بلکه این روح قدسی را شأنی از شأن دیگر باز نمی دارد و می تواند معارف الهی را بدون تعلیم بشری تلقی و دریافت نماید و تأثیر این قوه از جانب خدا به سایر قوا تسری نموده و صورتی را که با روح قدسی مشاهده کرد، به صورت روحی بشری متمثل می شود و به صورت ظاهر برای او آشکار می گردد؛ پس با چشمش شخص را به صورت محسوس در نهایت زیبایی می بیند و با گوشش کلام منظوم را در غایت فصاحت می شنود.

پس شخص، همان فرشته ای است که به اذن خدا نازل شده و حامل وحی الهی است و کلام، همان کلام خداوند متعال است و در دست او لوحی است که در آن نوشته است، و آن همان کتاب خداست و این صرف صورت خیالی نیست که در خارج ذهن وجود داشته باشد و تخیل باشد؛ چنانچه آنها که حظ و بهره ای از علم باطنی ندارند و از اسرار وحی مطلع نیستند، گفته اند، مانند بعضی از اتباع مشائیان. پناه بر خدا از این عقیده ای که از جهل ناشی می شود در باب کیفیت انزال و تنزیل. [95]

حکیم سبزواری نیز سخن بوعلی سینا را نپذیرفته و چنین نگاشته است:

نبی دارای خصایص سه گانه می باشد، بر اساس قوای ثلاثه (عالمه - عماله - حساسه) و قوه ی علامه ی پیامبر باید در کمال، افضل عقول اهل زمان خود باشد و جمیع معلومات یا اکثر آنها با تأیید الهی و به حدس برای او حاصل شده باشد، نه به کسب و تعلیم از معلم؛ و عقل او حاکم بر سایر قوا باشد؛ و قوه ی عماله ی او باید در قوت، به حدی باشد که تمام کاینات مطیع او باشند؛ عالم کون باید به منزله ی بدن او باشد؛ چگونه چنین نباشد، در حالی که بنده بر اثر قرب نوافل به این مقام می رسد؟ و اما قوه ی حساسه ی او باید در بیداری ببیند چیزهایی را که دیگران نمی بینند و بشنود چیزهایی را که دیگران نمی شنوند؛ و حقیقت او به حقیقت ملک مقرب اتصال معنوی حقیقی پیدا کند؛ و برخی از متفلسفه، آن محسوسات حضرت نبی را از مبصرات و مسموعات و یا از قبیل صور ذهنیه دانسته اند. نعوذ بالله من هذه العقیده الفاسده. [96]

امکان وحی [97]

برخی با توسل به پاره ای از دلایل و پیش فرض ها به انکار وحی پرداختند و از این طریق درصدد انکار بعثت انبیا برآمدند. برای نمونه به برخی از این پیش فرض ها اشاره می کنیم:

۱. وحی از عالم بالا تنزل می کند؛ و چون عالم بالا، عالمی روحانی و لطیف و نورانی، ولی عالم پایین، عالم مادی و کدر است، تناسبی بین این دو عالم وجود ندارد؛ و تا ارتباط میان این دو عالم برقرار نگردد، وحی نیز تحقق نمی پذیرد.

این شبهه ناتمام است؛ زیرا انسان که ظرف تحقق وحی است، موجودی برزخی و دارای دو بعد جسمانی و روحانی است و ارتباط حق تعالی با بعد روحانی و ملکوتی انسان تحقق می پذیرد.

خداوند سبحان در آیات گوناگونی از این دو بعد انسان خبر داده است و می فرماید:

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ)^[98] ما آدمی را از گل خالص آفریدیم، سپس او را به صورت نطفه ای در جایی استوار قرار دادیم، آن گاه نطفه را به صورت خونی بسته و خون بسته را به صورت گوشتی جویده و گوشت جویده را به صورت استخوان ها در آورديم و استخوان ها را با گوشت پوشانديم و پس از انجام این مراحل، خلقتی دیگر ایجاد کردیم. آفرین بر خدا که بهترین آفریننده است.

(الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأُ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ)^[99] خدایی که هر چیز را به بهترین صورت خود آفرید، آفرینش انسان را از خاک آغاز کرد و سپس خلقت نوع انسان را به وسیله ی آبی بدون ارزش قرار داد و پس از آن، او را بیاراست و از روح خود در وی دمید.

۲. گروه دیگری که تفکر مادی صرف دارند نیز به انکار بعد وحی پرداخته اند. شاید این تفکر از زمان رشد علمی و صنعت در غرب شکل گرفت. و غرور علمی و اعتنای بیش از حد به عقل، احساس بی نیازی از وحی و دستورهای الهی را در آنها پدید آورد؛ البته امروزه توجه به عالم غیب و روحانی از مسلمات اندیشمندان علوم عقلی و تجربی به شمار می آید و انسان ها از غرور علمی به سوی تواضع علمی در حرکت اند و فهمیده اند که عقل در کشف بسیاری از حقایق ناتوان است. فیلسوفان و عالمان علوم تجربی برای اثبات تجرد روح و تجرد مرتبه ای از عالم هستی، به براهین فراوانی تمسک جسته اند که بیان آنها از حوصله ی این بحث خارج است.

انواع وحی

قرآن کریم در بیان انواع وحی می فرماید:

(وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا)^[100] هیچ بشری را نمی رسد که خدا با او سخن بگوید، مگر این که به او وحی کند، یا از پشت پرده ای حرف بزند، یا فرستاده ای بفرستد و او به اذن خدا آنچه را خدا می خواهد وحی نماید؛ زیرا خدا بلندمرتبه و محکم کار است و این چنین، فرشته ای را از امر خودمان به تو وحی کردیم؛ ...

در آیات دیگری نیز به بعضی از اقسام وحی اشاره شده است که در ذیل به آنها توجه می کنیم:

(لَقَدْ صَدَّقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الْرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ)^[101] همانا خداوند به پیامبرش، در عالم رؤیا، به راستی گفت که شما مؤمنان، به خواست خدا به مسجد الحرام وارد خواهید شد.

(نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ)^[102] جبریل، وحی را به قلب تو نازل کرد.

(إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا) [103] ما گفتار سنگینی را به تو القا می کنیم.

بنابراین، وحی به صورت هایی هم چون رؤیای صادق، به وسیله ی جبریل، از ورای حجاب و مستقیم برای پیامبران تحقق می پذیرد.

وحی در تقسیم بندی دیگری، به تکوینی و تشریعی تقسیم می شود؛ وحی تشریعی، همان مجموعه تعالیم و احکامی است که خداوند به صورت دفعی یا تدریجی، تحت عنوان شریعت و دین بر پیامبران نازل فرموده است و وحی تکوینی عبارت است از هر گونه استعداد و غریزه ای که در موجودات است؛ و نیز قوانین کلی حاکم بر نظام هستی که با اهداف مشخصی در حرکت است.

مشخصات وحی انبیا

از مطالب گفته شده روشن شد که وحی، واقعییتی است که در تمام موجودات وجود دارد و نوعی هدایت به شمار می آید. شایان ذکر است که این نور معنوی به صورت تشکیکی و مراتب طولی در موجودات تحقق دارد؛ انبیا مرتبه ی عالی این حقیقت را دارا هستند و سایر موجودات مراتب بعدی را شامل اند؛ مانند رؤیاهای صادقه که مصادیقی از وحی شمرده می شوند و مردم عادی نیز از آن بهره مندند.

استاد مطهری در کتاب نبوت، مشخصات چهارگانه ای را به شرح ذیل برای وحی انبیا بیان می کند:
الف) درونی بودن: یعنی وحی از راه باطن تلقی می شود نه از طریق حواس ظاهری؛ لذا پیامبر اکرم (صلی الله علیه وآله) در بیش تر مواقعی که وحی بر او نازل می شد حواسش تعطل می یافت، سنگین می شد و بعد عرق می کرد. قرآن هم می گوید:

(نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قُلُوبِكُمْ) [104] جبریل، وحی را به قلب تو نازل کرد.

سایر مصادیق وحی، از جمله الهام و رؤیاهای صادقه نیز روشن است که از راه مرموز و باطنی برای انسان کشف می شود.

ب) معلم داشتن: چون وحی بیرونی نیست و از راه حواس ظاهری حاصل نمی گردد؛ لذا معلم طبیعی و بشری ندارد و از راه تجربه و آزمایش نیز به دست نمی آید؛ اما مانند غرایز حیوانات نیست که آموزش نداشته باشد، در ذات خود آموزش است و معلم آن خداست. قرآن می فرماید:

(أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى) [105] آیا او تو را یتیم نیافت

و پناه داد؟! و تو را گم شده یافت و هدایت کرد؟

(وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ) [106] و آنچه را که نمی دانستی به تو آموخت.

(عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى) [107] همان کسی که توانایی فوق العاده دارد او را تعلیم داده است.

بنابراین، صحبت آموزش در کار است.

ج) استشعار: انبیا به حالت خودشان استشعار دارند و وحی بودن آموزه های دینی را درک می کنند.

د) ادراک واسطه ی وحی: پیامبران معمولاً وحی را به وسیله ی موجود دیگری به نام روح الامین و جبریل دریافت می کردند. [108]

تفاوت وحی و الهام

شیخ محمد عبده در تفاوت این دو پدیده می نویسد:

معرفتی که با واسطه یا بی واسطه برای انسان حاصل شود، اگر بداند از جانب خداست، وحی می باشد و اگر نداند، الهام نامیده می شود؛ پس الهام یک نوع احساسی است مانند اندوه و شادی یا گرسنگی و تشنگی. [109]

ابن عربی نیز در فرق میان وحی و الهام چنین می نگارد:

الهام گاهی بدون واسطه ی موجودی از موجودات، از ملک علّام به حصول می پیوندد، ولی وحی از طریق ملائکه و شهود فرشتگان بر نفس نبوی (صلی الله علیه وآله) افاضه می شود؛ به همین جهت احادیث قدسیه را وحی نمی دانند، با آن، که به اتفاق اهل معرفت، احادیث قدسیه کلام حق است. دوم، الهام، کشف معنوی صرف است، ولی وحی از اقسام مکاشفات شهودی و متضمن کشف معنوی است؛ چون فرشتگان گاهی به صورتی از صور و معانی متمثل می شوند؛ دیگر آن که وحی از خواص نبوت است و الهام از خواص اهل ولایت؛ فرق دیگر این که از شرایط وحی، تبلیغ است، بر خلاف الهام. [110]

تفاوت وحی و تجربه ی دینی

فیلسوفان غربی، هم چون: ژان پل سارتر، شلایر ماخر، هایدگر، پل تیلیخ، ویلیام جیمز و دیگران، تعبیر تجربه ی دینی را به کار برده اند و برخی دین را به همان تجربه ی دینی، و تجربه ی دینی را به ارتباط با موجود مطلق تفسیر کرده اند؛ ولی باید توجه داشت که تجربه ی دینی غیر از وحی است؛ زیرا اولاً، وحی، فعل الهی است که به انسان های کاملی هم چون انبیا عطا می شود، ولی تجربه ی دینی می تواند به هر کسی تعلق گیرد؛ ثانیاً، تجربه ی دینی، گاه از تلقینات فرد مؤمن، بدون واقعیت خارجی، تحقق می یابد، ولی وحی به عنوان واقعیت خارجی که از حقایق عینی حکایت می کند تحقق می یابد؛ ثالثاً، یقین ناشی از وحی، منطقی است، ولی یقین در تجربه ی دینی، شخصی و روان شناختی است؛ رابعاً، در قلمرو وحی، باطل حضور نمی یابد، ولی تجربه ی دینی خطاپذیر است و لاقلاً، تجربه کنندگان در تفسیر آن گرفتار انحراف و اعوجاج اند.

پیامبر اسلام و وحی

دو پرسش مهم در این بخش مطرح است: نخست آن که، پیامبران چگونه دانستند که وحی بر ایشان نازل شده است و مبعوث الهی گشته اند و این که آن شخص واسطه، جبریل است، نه شیطان؟ دوم آن که، آیا ممکن است پیامبران در هنگام وحی به اشتباه بیفتند یا نه؟ این پرسش مربوط به بحث عصمت انبیاست. در پاسخ به پرسش نخست باید دانست که خداوند، بر اساس قاعده ی لطف، تمام راه ها و وسایل هدایت و اطاعت و سعادت بندگان را فراهم می کند و اگر چنین نباشد نقض غرض لازم می آید؛ به همین جهت، خداوند، خود، زمینه ی علم پیامبران را فراهم می کند. آیات ذیل به این مطلب دلالت می کنند:

(وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) [111] و این چنین ملکوت

آسمان ها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم، تا اهل یقین گردد.

(يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) [112] ای موسی من خداوند عزیز و حکیم هستم.

(یا مُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ) [113] ای موسی نترس که رسولان نزد من نمی ترسند.

امام صادق (علیه السلام) در پرسش زراره بن اعین نسبت به کیفیت علم پیامبر فرمود:
وقتی خداوند متعال بنده ای را به پیامبری خود برگزید، اطمینان و اعتدال را به اندیشه ی او عطا می کند، تا آنچه از جانب خدا به او وحی می شود، مانند آن چیزی باشد که آن را به چشم خود می بیند. [114]
شایان ذکر است که وحی زمانی بر پیامبران نازل می شود که آنان به مقام علو و بالا صعود کرده و مراحل مادون را پشت سر گذاشته باشند؛ در این صورت، انسان با علم حضوری می یابد که در کدام منزل جای گرفته است.

[1]. کهف: ۱۳.

[2]. مائده: ۲۷.

[3]. ص: ۶۷ و ۶۸.

[4]. مائده: ۶۷.

[5]. احزاب: ۳۹.

[6]. یس: ۳۱.

[7]. عنکبوت: ۴۰.

[8]. مریم: ۱۹.

[9]. اصول کافی، ج ۱، ص ۱۷۶.

[10]. نحل: ۳۶.

[11]. اعراف: ۶۵.

[12]. ص: ۲۶.

[13]. حدید: ۲۵.

[14]. بقره: ۱۵۱.

[15]. ابراهیم: ۱.

[16]. نساء: ۱۶۵.

[17]. انفال: ۲۴.

[18]. اعراف: ۱۵۷.

[19]. بقره: ۲۱۳.

[20]. اصول کافی جلد، ج ۱، کتاب الحجّة، باب الاضطرار.

- [21]. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٥٣ - ٢٥٤.
- [22]. راهنماشناسی، ص ٤٤-٥٢.
- [23]. الهیات شفا، ص ٤٤١-٤٤٤ و النجاة، ص ٣٠٣-٣٠٨.
- [24]. بقره: ١٥١.
- [25]. ر.ك: شهرستاني، ملل و نحل، ج ١، ص ٢٥٨-٢٥٩.
- [26]. فاطر: ٢٤.
- [27]. نحل: ٣٦.
- [28]. راهنماشناسی، ص ٦٥.
- [29]. رعد: ٣١.
- [30]. زخرف: ٥٣.
- [31]. نهج البلاغه، خطبه ی ١٩٢.
- [32]. راهنماشناسی، ص ٧١-٧٤.
- [33]. هود: ٧.
- [34]. الملك: ٢.
- [35]. انبياء: ٣٥.
- [36]. آل عمران: ١٥٩.
- [37]. قلم: ٤.
- [38]. توبه، ١٢٨.
- [39]. مريم: ٤١.
- [40]. مريم: ٥٤.
- [41]. بقره: ١٢٤.
- [42]. انعام: ٨٤.
- [43]. احزاب: ٣٩.
- [44]. مريم: ٥١.
- [45]. حجر: ٤٠.
- [46]. شعرا: ١٠٩.
- [47]. هود: ٥٦.
- [48]. اعراف: ٦٨.
- [49]. ص: ٤٥.
- [50]. انبياء: ٨٥.
- [51]. بقره: ٢٥١.
- [52]. يوسف: ٢٢.

- [53]. انبياء: ٧٤.
- [54]. قصص: ١٤.
- [55]. نمل: ١٥.
- [56]. نمل: ١٦.
- [57]. نساء: ١١٣.
- [58]. مائدة: ١١٠.
- [59]. نساء: ١١٣.
- [60]. بقره: ٣١-٣٣.
- [61]. انبياء: ٨٠.
- [62]. سباء: ١١٠ و ١١١.
- [63]. نمل: ١٦.
- [64]. يوسف: ٦.
- [65]. يوسف: ٢١.
- [66]. انعام: ٥٩.
- [67]. يونس: ٢٠.
- [68]. نمل: ٦٥.
- [69]. جن: ٢٦-٢٨.
- [70]. آل عمران: ١٧٩.
- [71]. اسراء: ١.
- [72]. بقره: ٨٧.
- [73]. نحل: ١٠٢.
- [74]. شعراء: ١٩٣.
- [75]. يونس: ١٥-١٦.
- [76]. سعيد الخوري الشرتوني، اقرب الموارد، ج ٢، واژه ي وحى.
- [77]. لسان العرب، ج ١٥.
- [78]. همان، ص ٣٨٠.
- [79]. مجمع البحرين و لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٨٠.
- [80]. مريم: ١١.
- [81]. نحل: ٦٨-٦٩.
- [82]. قصص: ٧.
- [83]. انعام: ١١٢.
- [84]. انعام: ١٢١.

- [85]. یوسف: ۳.
- [86]. شوری: ۷.
- [87]. عنکبوت: ۴۵.
- [88]. یونس: ۲.
- [89]. نساء: ۱۶۳.
- [90]. ذاریات: ۵۶.
- [91]. علامه طباطبائی، قرآن در اسلام، ص ۱۴۹.
- [92]. عزت الله مجید پور، نبوغ و علل آن، به نقل از منشور جاوید، ج ۱۰، ص ۲۲۳.
- [93]. اشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۶۳.
- [94]. المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۴۱۸.
- [95]. الحکمة المتعالیه، ج ۷، ص ۲۵.
- [96]. مجموعه رسایل هدایه الطالبین، ص ۲۸-۳۰.
- [97]. التمهید فی علوم القرآن، ج ۱.
- [98]. مؤمنون: ۱۲-۱۵.
- [99]. سجده: ۷-۹.
- [100]. شوری: ۵۱.
- [101]. فتح: ۲۷.
- [102]. شعرا: ۱۹۳.
- [103]. مزمل: ۵.
- [104]. شعرا: ۱۹۳.
- [105]. ضحی: ۶-۸.
- [106]. نساء: ۱۱۳.
- [107]. نجم: ۵.
- [108]. نبوت، ص ۸۱-۸۴.
- [109]. محمدتقی شریعتی، وحی و نبوت، ص ۴.
- [110]. شرح مقدمه قیصری، ص ۵۹۰.
- [111]. انعام: ۷۵.
- [112]. نمل: ۹.
- [113]. نمل: ۱۰.
- [114]. العیاشی، ج ۲، ص ۲۰۱.

معاد و حیات اخروی یکی از حقایقی است که متدینان، خصوصاً مسلمانان به آن معتقدند. ما در گفتار حاضر مسائلی از قبیل اهمیت اعتقاد به معاد، اثبات معاد، پاسخ به شبهات منکران، رابطه ی دنیا و آخرت، عالم برزخ و قیامت و مشخصات آنها، عقاب و ثواب و مباحثی دیگر در این زمینه را به ترتیب مورد بررسی قرار می دهیم. در آغاز این بحث به عنوان مقدمه به تقسیم مسائل اعتقادی می پردازیم:

مسائل اعتقادی به دو دسته تقسیم می شوند:

نخست، مسائل عقلی، که از طریق عقل ثابت می شوند و اثبات آنها با کمک نقل، مستلزم دور باطل است؛ مانند اثبات وجود خدا؛ زیرا اگر برای اثبات وجود خدا به نقل و کلام خدا تمسک جوییم، حجیت کلام خداوند نیز به اصل وجود خدا نیازمند است و از این جا دور باطل آشکار می شود.

دوم، مسائل نقلی، که با بهره گیری از نقل و کلام خدا و پیشوایان معصوم اثبات شدنی است؛ اعم از این که عقل قادر به اثبات آن باشد، مانند اثبات وجود معاد، یا خردگیز باشد، یعنی عقل اثباتاً و نفیاً نتواند درباره ی آن داوری کند، که ورود عقل به آن صحنه نوعی عقل بالفضول است؛ مانند طبقات بهشت و جهنم.

تعریف و تعابیر معاد

معاد، انتقال از عالم دنیا به عالم آخرت و تحول حیات دنیوی به حیات اخروی و باز گشت همین حقیقت انسانی نشئه ی دنیا به نشئه ی آخرت است.

قرآن کریم تعبیرات گوناگونی درباره ی عالم رستاخیز دارد؛ مانند: قیام الساعة (روم: ۱۲)، احیای موتی (حج: ۷)، حشر (حجر)، نشر (فاطر: ۹)، معاد (اعراف: ۲۹)، لقاءالله (یونس: ۴۵)، رجوع (عنکبوت:)، یوم القیامة (انبیا: ۴۷)، الیوم الآخر (بقره: ۱۷۷)، یوم الحساب (غافر: ۲۷)، یوم الدین (حمد)، یوم الجمع (تغابن: ۹)، یوم الفصل (نبا: ۱۷)، یوم الخروج (ق: ۴۲)، الیوم الموعود (بروج: ۲)، یوم الیم (هود: ۲۶)، یوم عسیر (فرقان: ۲۶)، الیوم الحق (نبا: ۳۹)، یوم تبلی السرائر (طارق: ۹)، یوم لا ریب فیهِ (آل: عمران ۹)، یوم نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأَتْ (ق: ۳۰)، یوم یَعْصُ الظَّالِمُ عَلٰی یَدَیْهِ (فرقان: ۲۷)، یوم لا یَنْفَعُ الظَّالِمِینَ مَعْدِرَتُهُمْ (مؤمن: ۵۲)، یوماً یَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِیباً (مزل: ۱۷)، یوم یَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِیْهِ (عبس: ۳۴)، یوماً کانَ شَرُّهُ مُسْتَطِیراً (انسان: ۷)، یوماً لا تَجْزِی نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شِیباً (بقره: ۴۸)، یوم لا تَمْلِکُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شِیباً (انفطار: ۱۹)، یوم تَبِیضُ وُجُوهُ وَ تَسْوَدُ وُجُوهُ (آل عمران: ۱۰۶)، یوم لا یَنْفَعُ مَالٌ وَ لا بَنُونَ (شعرا: ۸۸)، یوم یَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى (نازعات: ۳۵)، یوم تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُّحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ (نبا: ۴۰)، یوم کانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ (معارج: ۴)، یوم یُنْفَخُ فِی الصُّورِ (انعام: ۷۳)، یوم تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَیْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ (ابراهیم: ۴۸).

نگارنده برخی از اسما و تعابیر معاد را به نظم در آورده است:

بشنو از قرآن تو احوال معاد *** تا بدانی هول و احوال معاد

گوش و چشمت را تو با آن باز کن *** جان و دل را همراه کن

سوره ی زلزال و تکویر انفطار *** قارعه طور و قیامت را نگار
روز جمع و روز فصل و آشفه *** روز اخراج و وعید و آخره
روز حسرت روز معلوم و عظیم *** روز فریاد و تلاق و حق الیم
روز ابراز و نهان و آشکار *** روز دیدار تلاش و سعی و کار
روز برخیزیدن اشهاد و روح *** روز برپا کردن اجساد و روح
یوم تیبض و تسود الوجوه *** یوم کان مستطیراً شره
یوم لا یجزی ولد عن والده *** یوم یأخذ کلهم عن کاتبه
یوم لا ینفع مال و بنون *** یوم لا ینفع یع و ذیون
پس در آن هنگام دوزخ مُلئت *** جنت و فردوس سبحان اُزلفت
آن زمان شمس فروزان کُورت *** کوه ها و آسمان ها سیرت
صورها از نفخ اسرافیل رها *** صیحه ی روز حساب است و جزا
ابرها در آسمان ها شَقَّت *** آب ها در جان دریا سَجَرَت
آتش برزخ به شدت شعله ور *** مار و کژدم های دوزخ حمله ور
حال دانستی تو اوصاف معاد *** پس نگار بر جان خود نقش معاد
پس سحر گاهان به نفست شرط کن *** نفس خود را با طهارت بسط کن
در میان روز باشی راقبه *** در شبانگاهان نمودی حاسبه
صائماً خود از همه بیچاره تر *** مشرک و بیمار و هم دیوانه تر
پس چرا مردم نصیحت می کنی *** امرو نهی هر گونه صحبت می کنی
بارالها عفو کن این بنده ات *** با عنایت فضل بی اندازه ات
تأثیر اعتقاد به معاد در زندگی انسان

اعتقاد به معاد، مانند اعتقاد به توحید و نبوت، تأثیر و نقش اساسی و تعیین کننده ای در سرنوشت انسان و ترسیم خط مشی جنبه های مختلف حیات بشری دارد؛ از این رو، دارای اهمیت فوق العاده ای است. به مواردی از این تأثیرات توجه می کنیم:

۱. تأثیر اعتقاد به معاد در انسان شناسی: یکی از مسائلی که در انسان شناسی مطرح است این است که آیا انسان هویتی نامحدود دارد، یا موجودی محدود و متناهی است؟ آیا می تواند برای خود مسیری نامحدود و غیر متناهی داشته باشد؟ مؤمنان به معاد برای آدمی حیات جاویدان قایل اند؛ از این رو مسیر و غایت او را نیز نامتناهی می دانند.

نکته ی قابل توجه آن که یکی از شبهاتی که پاره ای از متفکران غربی، در مقام ارتباط بین انسان و خداوند، گرفتار آن شده اند، چگونگی ارتباط موجودی متناهی مانند انسان، با موجود نامتناهی، یعنی خداوند تبارک و تعالی است. اعتقاد به معاد این شبهه را رد می کند؛ زیرا طبق این عقیده انسان حیاتی ابدی دارد، پس زندگی او نامتناهی است؛ در نتیجه بین او و خداوند سنخیت وجود دارد؛

علاوه بر این، اگر خداوند هویتی نامحدود دارد، پس مظهر او نیز می تواند نامتناهی باشد.

۲. تأثیر اعتقاد به معاد بر ارزش ها و آرمان های انسان: انسانی که اعتقادی به حیات جاویدان نداشته باشد، گرچه آرمان گرا باشد و عدالت، ایثار، احسان و مانند این ها را نیکو و پسندیده بداند و ظلم و جور و غیره را زشت و قبیح بشمارد، ارزش خواهی او محدود به عالم دنیاست؛ از این رو، هیچ گاه نمی تواند به این سؤال پاسخ دهد که چرا باید انسان خوبی بود و به ارزش های اخلاقی عمل کرد؛ و از همه مهم تر، فلسفه ی زیستن است، که در میان فیلسوفان شرق و غرب مطرح شده است؛ مسئله ی مهمی که اگزستانسیالیست ها بیش از دیگران به آن پرداخته اند. آلبر کامو در کتاب فلسفه ی پوچی، از فلسفه ی زیستن چنین می پرسد که آیا زندگی به زحمتش می ارزد؟ بسیاری از انسان های بی دین یا ضعیف الایمان، که جز دنیا و دنیاپرستی چیز دیگری در مخیله ی آنها نمی گنجد، گرفتار پوچی گری و گرایش های نهیلیستی اند. اعتقاد به معاد و حیات اخروی فلسفه ی زندگی انسان را تبیین می کند و هرگونه شبهه ای را در این زمینه برطرف می نماید.

۳. تأثیر اعتقاد به معاد بر فرهنگ های انسانی: فرهنگ و سنت و دین داری و تفاوت فرهنگ های انسانی و اصیل با فرهنگ های بیگانه و مبارزه با تهاجم فرهنگی از مباحث بسیار جدی بشریت امروز است. نهضت های ملی گرا در جریان مشروطه در ایران، فرهنگ اسلامی را، با استناد آن به اعراب عربستان، فرهنگی بیگانه و مهاجم برای فرهنگ اصیل ایرانی می شمردند. امروزه بسیاری از فرهنگ های غربی و شرقی و فرهنگ های مبتذل «رپ» و «هوی متالیک» که با فرهنگ اصیل اسلامی تعارض عمیقی دارند، فرهنگ مهاجم و بیگانه خوانده می شوند.

تفاوت این دو نگرش به تعریف انسان و مبدأ و مقصد و مسیر زندگی او برمی گردد. اگر ما انسان را موجودی الهی و یکی از مظاهر حق تعالی بدانیم، که با هدف قرب و نزدیکی به موجود بی نهایت، یعنی خداوند سبحان، از دیار عدم پا به عرصه ی وجود نهاد و بعد از چند صباحی به عالمی ابدی منزل می گزیند، در این صورت، فرهنگ اصیل اسلامی فرهنگ دوست و آشناست، گرچه از سرزمین بیگانه برخیزد، و غیر آن، فرهنگ بیگانه و مهاجم است، اگر چه از سرزمین خود بجوشد.

۴. پشتیبانی اعتقاد به معاد از قوانین اجتماعی، حقوقی و اخلاقی: اعتقاد به معاد و حساب و کتاب اخروی ضمانت اجرایی مناسبی برای قوانین اجتماعی، حقوقی و اخلاقی است. همان گونه که مؤمنان به قیامت بدون اجبار و تهدید به عبادت خدا مشغول می شوند، بدون هیچ گونه دغدغه ای به پرداخت حقوق دیگران نیز اقدام می کند.

۵. تأثیر اعتقاد به معاد بر اعمال انسان: ارتباط اعتقاد به قیامت و عمل آدمی، ارتباط سبب و مسبب است و هر اندازه ایمان به آن حقیقت بیش تر و شدیدتر باشد، دقت انسان در عمل بیش تر است؛ زیرا عمل انسان موجب پاداش و کیفر در قیامت می شود.

و اینک به نمونه هایی از آثار معاد از دیدگاه قرآن اشاره می کنیم:

۱. دوری از شرک و انجام عمل صالح

(قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا

وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا)^[1] بگو: من هم مثل شما بشری هستم [ولی] به من وحی می شود که

خداى شما خدایى یگانه است؛ پس هر کس امید لقای پروردگارش را دارد، باید عمل صالح انجام دهد و کسی را در عبادت پروردگارش شریک نکند.

۲. اطعام مستمندان و خوف از خدا

(وَيُطْعَمُونَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبَّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا)^[2]؛ و غذای خود را به پاس دوستی خدا به مسکین و یتیم و اسیر می خوراندند؛ ما شما را برای خدا اطعام می کنیم و هیچ پاداش و تشکری از شما نمی خواهیم؛ ما از پروردگارمان خائفیم در آن روزی که عبوس و شدید است.

۳. پرستش خدا

(وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدَ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)^[3]؛ من چرا کسی را پرستش نکنم که مرا آفریده است و همگی به سوی او بازگشت می کنیم؟

۴. نمازگزاری

(يَسْأَلُونَ عَنِ الْمُجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بَيُّومَ الدِّينِ)^[4]؛ آنها در باغ های بهشت اند، از مجرمان سؤال می کنند: چه چیز شما را به دوزخ فرستاد؟ می گویند ما از نمازگزاران نبودیم و اطعام مستمند نمی کردیم و پیوسته با اهل باطل هم نشین و هم صدا بودیم و همواره روز جزا را انکار می کردیم.

۵. نقش اقتصادی

(وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ)^[5]؛ وای بر کم فروشان، آنان که هر گاه پیمایند بر مردم، تمام بردارند و هر گاه سنجندشان کم دهند، آیا آنها باور ندارند که بر انگيخته می شوند در روزی بزرگ.

۶. نقش عاطفی

(أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ)^[6]؛ آیا کسی را که روز جزا را پیوسته انکار می کند مشاهده کردی؟ او همان کسی است که یتیم را با خشونت می راند.

۷. نقش فردی و اجتماعی

(بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجَرَهُ أَمَّا هُ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ)^[7]؛ (انسانی که نه تنها منکر معاد است) بلکه او می خواهد آزادانه گناه کند، می پرسد قیامت کی تحقق می یابد.

۸. نقش روانی

(إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيْنًا لَّهُمْ أَعْمَالُهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ)^[8]؛ به تحقیق کسانی که به آخرت ایمان ندارند، اعمال بد آنها را برایشان زینت می دهیم، به طوری که آنها سرگردان می شوند.

۹. نقش نظامی

(إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ)^[19]; تنها کسانی از تو اجازه می گیرند در جنگ شرکت نکنند که ایمان به خدا و روز جزا ندارند و دل هایشان به شک افتاده و در شک خود سرگردان اند.

(قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ)^[10]; آنان که می دانستند خدا را ملاقات می کنند، گفتند: چه بسیار گروه های کوچکی که به فرمان خدا بر گروه های عظیمی پیروز شدند و خداوند با صابران است.

اهمیت اعتقاد به معاد در قرآن کریم

قرآن کریم برای مسئله ی معاد اهمیت فراوانی قایل است؛ از این رو حدود یک سوم از آیاتش - به طور مستقیم یا غیر مستقیم - به این مسئله ی اعتقادی ارتباط و اختصاص داده شده است، برخی از آیاتی که بر اهمیت اعتقاد به معاد دلالت دارند عبارت اند از:

۱. آیاتی که ایمان به خداوند و قیامت را در کنار هم توصیه کرده اند:

(وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ)^[11]; گروهی از مردم کسانی هستند که می گویند: ما به خدا و روز آخرت ایمان داریم و این ها مؤمن نیستند.

(لَمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ)^[12]; برای کسی که به خدا و روز قیامت امیدوار است.

۲. آیاتی که بر لزوم ایمان به آخرت تأکید دارند و آن را از اعتقادات انسان های صالح و وارسته معرفی می کنند:

(الَّذِينَ يَقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ)^[13]; محسنین کسانی هستند که نماز را برپای می دارند و زکات را می دهند و به آخرت یقین دارند.

(وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ)^[14]; پارسایان کسانی هستند که به آنچه به تو نازل شده است و آنچه قبل از تو نازل شده بود، ایمان دارند و نسبت به آخرت یقین دارند.

۳. دسته ی دیگر از آیات پیامدهای انکار معاد را گوشزد می کنند:

(وَأَنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَغْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا)^[15]; و به درستی آنان که به آخرت ایمان نمی آورند، برای ایشان عذاب دردناکی را آماده می کنیم.

(بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَنْ كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيرًا)^[16]; بلکه تکذیب کردند ساعت و قیامت را، آماده کردیم برای کسی که قیامت را تکذیب می کند، آتش سوزان را.

(وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصَّرَاطِ لَنَّا كُتِبُونَ)^[17]; آنان که به آخرت ایمان نمی آورند، هر آینه از راه مستقیم منحرف اند.

(وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)^[18]; و کسانی که آیات ما را تکذیب می کنند اعمالشان تباه می شود، آیا جز آنچه انجام داده اند، جزا می یابند؟

۴. آیاتی که بیانگر نعمت ها و عذاب های ابدی و جاودان اند نیز، بر اهمیت اعتقاد به معاد تأکید دارند:

(وَأَصْحَابُ الشَّامِلِ مَا أَصْحَابُ الشَّامِلِ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ وَظِلٍّ مِنْ يَحْمُومٍ لَا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُتْرَفِينَ وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنثِ الْعَظِيمِ وَكَانُوا يَقُولُونَ إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا ءَأَنَّا لَمَبْعُوثُونَ) [19]؛ و یاران چپ، چه یاران چپی، در آتشی سوزان اند و آبی جوشان و سایه ای از دود سیاه؛ نه خنکی و نه گرمی. همانا ایشان پیش از این نازپروردگان بودند و بر گناه بزرگ اصرار می‌ورزیدند و می‌گفتند: آن گاه که مردیم و خاک و استخوان شدیم، آیا بر انگیختگانییم. (وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَى وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ عَلَى سُرُرٍ مَوْضُونَةٍ مُتَكِنِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ وَكَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ) [20] و پیش آهنگان، آن پیش آهنگان، آنانند نزدیک گشتگان، در بهشت های نعمت، پاره ای از پیشینیان و اندکی از آیندگان، بر تخت های بافته تکیه کنندگان بر آنها روی بر روی، بگردند بر ایشان پسرانی جاویدان با جام ها و آب ریزها و جامی از باده ی ناب روان.

۵. آیاتی که رابطه ی اعمال نیک و بد را با نتایج اخروی بیان می کنند:

(يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ) [21] ای داود همانا تو را خلیفه در زمین قرار دادیم، پس بین مردم، به حق حکم بران و از هوی و هوس تبعیت مکن، که از راه خدا گمراه خواهی شد، همانا آنان که گمراه شدند از راه خدا، برای آنها عذاب سختی است به آنچه روز حساب را فراموش کرده اند.

دلایل امکان معاد

قرآن مجید برای اثبات امکان معاد راه های گوناگونی را بیان می کند که به برخی از آنها اشاره می شود:

الف) استدلال از راه قدرت مطلقه

(أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَغَيِّ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [22]؛ آیا ندیدند خداوند که آسمان ها و زمین را آفرید و از آفرینش آنها ناتوان نشد، بر احیای مردگان قادر است؟ آری او بر همه چیز تواناست.

(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [23]؛ بگو در زمین سیر کنید، پس بنگرید خداوند چگونه آفرینش را آغاز کرد، آن گاه خداوند عالم آخرت را ایجاد می کند، خداوند بر هر چیزی تواناست.

ب) استدلال از راه انسان شناسی و کیفیت پیدایش انسان

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ) [24]؛ و ما انسان را از عصاره ای از گل آفریدیم؛ آن گاه او را به صورت نطفه ای در قرارگاه مطمئن رحم قرار دادیم؛ سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته) و آن را به صورت مضغه (شبه گوشت جویده) و مضغه را به صورت

استخوان هایی آفریدیم: پس استخوان ها را با گوشت پوشانیدیم؛ سپس او را آفرینش تازه ای بخشیدیم؛ پس خداوند بزرگ است و بهترین خلق کنندگان؛ سپس شما بعد از آن می میرید؛ سپس در روز قیامت برانگیخته می شوید.

(ج) استدلال به آفرینش نخستین

(وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ) [25]؛ و برای ما مثالی زد و آفرینش خود را فراموش کرد، (مرد عرب مشرک) گفت: چه کسی این استخوان ها را، در حالی که پوسیده اند، زنده می کند؟ گفت: همان کسی آن را زنده می کند که نخستین بار آن را آفرید و او به هر مخلوقی داناست. (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ) [26]؛ او کسی است که آفرینش را آغاز کرد؛ سپس آن را باز می گرداند و این کار برای او آسان تر است.

(د) استدلال به احیای زمین

(فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [27]؛ پس به آثار رحمت الهی بنگر، چگونه زمین را بعد از مردنش زنده کند، به درستی که آن کس هر آینه مردگان را (در قیامت) زنده می کند؛ و او بر هر چیزی تواناست. (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [28]؛ و از آیات او این است که زمین را خاشع و خشک می بینی، اما هنگامی که آب بر آن نازل نماییم، به جنبش در می آید و نمو می کند؛ همان کس که آن را زنده کرد هر آینه مردگان را نیز زنده می کند، به درستی که او بر هر چیزی تواناست.

دلایل وقوع معاد

قرآن کریم بحث وقوع معاد را به دو روش تاریخی و استدلالی مورد بحث قرار داده است:

اثبات تاریخی وقوع معاد

قرآن کریم به چهار مصداق از حیات پس از مرگ که در طول تاریخ تحقق یافته است، اشاره می کند که عبارت اند از:

۱. عزیر پیامبر که صد سال وفات کرد و پس از آن حیات مجدد یافت؛

۲. داستان حضرت ابراهیم و احیای چهار مرغ؛

۳. داستان اصحاب کهف؛

۴. داستان کشته ی بنی اسرائیل.

۱. داستان زنده شدن عزیر بعد از مرگ

(أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلِمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) [29]؛ یا مانند کسی که از کنار یک آبادی

گذشت، در حالی که دیوارهایش به روی سقف های آن فرو ریخته بود. گفت: چگونه خدا این ها را پس از مرگ زنده می کند؟ خداوند یکصد سال او را میراند و سپس زنده کرد؛ به او فرمود: چقدر درنگ کردی؟ گفت: یک روز یا قسمتی از یک روز. فرمود: بلکه تو یکصد سال توقف کردی؛ نگاه کن به غذا و نوشیدنی ات که هیچ تغییری نیافتند و به الاغ خود نگاه کن؛ این برای آن است که تو را نشانه ای برای مردم قرار دهیم؛ اکنون نگاه به استخوان ها کن که چگونه آنها را پیوند می زنیم؛ سپس گوشت بر آنها می پوشانیم؛ پس هنگامی که بر او آشکار شد، گفت: می دانم که خداوند بر هر چیزی تواناست.

۲. داستان حضرت ابراهیم (علیه السلام) و احیای مرغان

(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قُلُوبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمَنَّ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) [301] به خاطر بیاور هنگامی را که ابراهیم گفت: خدایا به من نشان بده چگونه مردگان را زنده می کنی. فرمود: مگر (به معاد) ایمان نداری؟ گفت: آری، ولی می خواهم اطمینان قلب و شهود پیدا کنم. فرمود: پس چهار نوع مرغ را بگیر و آنها را قطعه قطعه کن؛ سپس بر هر کوهی قسمتی از آن را قرار ده؛ آن گاه آنها را بخوان که به سوی تو با سرعت می آیند؛ و بدان که خداوند عزیز و حکیم است.

۳. داستان اصحاب کهف

این داستان بسیار ارزنده و آموزنده است. خداوند سبحان طی چهارده آیه در سوره ی کهف به این داستان اشاره کرده است و در آیه ی ۲۱ می فرماید:

(وَكَذَٰلِكَ أَغْتَرْنَا عَنْهُمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا) و این گونه ما مردم را از حال آنها (اصحاب کهف) آگاه کردیم، تا بدانند وعده ی خدا حق است و در قیامت شکی نیست. این آیه بیانگر این حقیقت است که، گرچه اصحاب کهف نمرده بودند و در یک خواب طولانی ۳۰۹ ساله به سر می بردند، ولی از آن جهت که خواب طولانی آنها به مرگ شباهت دارد، درس بسیار مهمی به منکران معاد می دهد تا در وقوع آن شک نورزند. در این سوره ی شریفه هم آمده است:

(وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا) [311] آنها ۳۰۹ سال در خواب فرو رفته بودند.

۴. داستان احیای کشته ی بنی اسرائیل

(وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) [321] به یاد بیاورید هنگامی را که یک نفر را به قتل رساندید، سپس درباره ی او به نزاع پرداختید و خداوند آشکار ساخت آنچه را که کتمان می کردید، پس گفتیم قسمتی از آن را بر بدن مقتول بزنید، خداوند این گونه مردگان را زنده می کند و آیات خود را به شما نشان می دهد.

اثبات برهانی وقوع معاد

روش دوم قرآن در بحث وقوع معاد روش منطق و استدلال است. قرآن کریم براهین گوناگونی، از جمله برهان حکمت، عدالت، رحمت و غیره را برای اثبات معاد ذکر کرده است که در حد امکان به آنها اشاره می‌کنیم:

برهان حکمت

در بحث‌های خداشناسی روشن شد که آفرینش الهی بی‌هدف نیست. خیر و کمال عین ذات الهی است و به دنبال آن جهان آفرینش را با بهترین و بیش‌ترین خیر و کمال می‌آفریند؛ زیرا مقتضای حکمت الهی رساندن مخلوقات به غایت و کمال لایق خودشان است؛ از طرفی، انسان دارای روحی است که استعداد کسب کمالات ابدی و جاودانی را داراست و از آن جا که این استعدادها در عالم طبیعت و دنیا و گرفتار تراحم‌ها و تعارض‌های این طبیعت اند، به فعلیت کامل نایل نمی‌آیند؛ پس باید عالم دیگری باشد تا روح انسان در آن عالم به کمال نهایی برسد؛ به عبارت دیگر، حکمت الهی موقت بودن عالم دنیا و طبیعت و امکان زندگی ابدی و اخروی را برای انسان اثبات می‌کند.

آیات زیر بر اساس حکمت الهی به اثبات وقوع معاد و حیات اخروی پرداخته‌اند:

(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَتَّكُمْ إِلَّا نَا لَ تَرْجَعُونَ)؛ [33] آیا گمان کردید که ما شما را عبث و

بیهوده آفریده ایم و این که شما به سوی ما باز نمی‌گردید؟

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ)؛ [34]

ما آسمان و زمین و آنچه بین آنهاست را بیهوده نیافریدیم؛ چنین اندیشه‌ای از آن کسانی است که کافر شده‌اند. وای بر کسانی که کفر ورزیده‌اند، از آتش.

(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّ

يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ)؛ [35] ما آسمان و زمین و آنچه را که در میان آنهاست بازیگرانه و بی

هدف خلق نکردیم؛ ما آنها را جز به حق (حکمت) نیافریدیم، هر چند اکثر آنان نمی‌دانند. محققاً روز قیامت وعده گاه همه‌ی آنان است.

(ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)؛ [36] این که خدا انسان‌ها

را دوباره زنده می‌کند، به این جهت است که خداوند حق است و او مردگان را زنده می‌کند و او بر همه چیز تواناست.

(وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ

الْمُنْتَهَى)؛ [37] برای انسان نیست جز آنچه که کوشش نموده است و به درستی که او به زودی

کوشش خود را می‌بیند آن گاه به کامل‌ترین وجه جزا داده می‌شود و حقاً پایان تلاش‌ها به سوی خداست.

(يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ)؛ [38] ای انسان تو با تلاش و رنج به سوی

پروردگارت پیش می‌روی و سرانجام او را ملاقات خواهی کرد.

(وَمَنْ تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ)^[39]؛ و هر کس پاکی را پیشه کند، همانا برای خود پیشه کرده است و بازگشت به سوی خداست.

(إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ)^[40]؛ ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می گردیم.

(إِنِّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى)^[41]؛ بازگشت به سوی خداست.

(إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ)^[42]؛ در این روز نهایت سیر به سوی خداست.

برهان عدالت

انسان ها در این جهان به لحاظ وصف انتخابگری و آزاد منشی بر دو گونه اند: نخست، گروهی که تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به خلق او می کنند و از زشتی ها پرهیز می نمایند و گروه دوم، کسانی که در خدمت هوس های شیطانی خویش اند و از زشت ترین اعمال و بدترین گناهان پرهیزی ندارند. از طرف دیگر، در این جهان نیکوکاران و تبهکاران به پاداش و جزای اعمال خود نایل نمی آیند و اگر چه به نعمت و نعمت می رسند، اما زندگی دنیا ظرفیت جذب تمام پاداش و کیفر را ندارد، عدالت الهی اقتضا می کند که عالم دیگری تحقق یابد، تا در آن دریافت پاداش و کیفر به طور کامل میسر باشد. به آیاتی که بر اساس عدل الهی به اثبات وقوع معاد پرداخته اند توجه می کنیم:

(أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ)^[43]؛

آیا ما کسانی را که ایمان آورده اند و عمل صالح انجام داده اند با مفسدان در روی زمین یکسان قرار می دهیم؟ آیا پرهیزکاران را همانند تبهکاران قرار می دهیم؟

(أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ)^[44]؛ آیا گنهکاران پنداشته اند که آنان را با افراد با ایمان، که عمل صالح انجام داده اند، یکسان قرار خواهیم داد؟ زندگی و مرگشان یکسان خواهد بود؟ چه بد داوری می کنند.

(إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً وَعَدَ اللَّهُ حَقّاً إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ)^[45]؛ به سوی اوست بازگشت همگان؛ وعده ای است پا برجا و استوار؛ اوست که آفرینش را آغاز می کند، آن گاه آن را باز می گرداند، تا افراد با ایمان را که عمل صالح انجام داده اند، بر اساس عدل پاداش دهد؛ و آنان را که کفر ورزیده اند، نوشیدنی از آب جوشان و عذابی است دردناک، به خاطر کفری که ورزیده اند.

(أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ)^[46]؛ آیا گروه مسلمان (و تسلیم شدگان در

برابر خدا) را مانند مجرمان قرار می دهیم؟ چه شده است شما را، چگونه داوری می کنید؟

برهان رحمت

یکی از صفات خداوند رحمت است و معاد مظهر رحمت الهی است و به وسیله ی آن نعمت را به موجودات اعطا می کند. حق تعالی این مضمون را در دو آیه ی زیر بیان کرده است:

(قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَ كُفُّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)؛ [47] بگو: برای کیست آنچه در آسمان ها و زمین است؟ بگو: برای خداست؛ او بر خود رحمت را نوشته است؛ همه ی شما را در روز قیامت گرد می آورد؛ روزی که در آن شکی نیست؛ افراد زیانکار کسانی هستند که ایمان نیاورده اند. (فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)؛ [48] پس آثار رحمت حق را بنگر، که چگونه زمین را بعد از مرگش احیا می کند؛ همان خدا نیز مردگان را زنده می کند. او بر همه چیز تواناست.

برهان وحدت و بقای روح

انسان علاوه بر بدن مادی و مجموعه ی سلول هایی که همواره در حال سوخت و ساز و تبدیل و تغییر است، دارای روح مجرد پایداری است که ملاک وحدت موجودات زنده است. پایداری و بقای روح که از لوازم هر موجود مجردی است، حیات پس از مرگ را به خوبی تفسیر می کند؛ فیلسوفان براهین فراوانی بر وجود و تجرد روح بیان کرده اند که به برخی از آنها اشاره می کنیم.

۱. هر انسانی علاوه بر اعضای بدن واقعیت دیگری به نام «من» را درک می کند و از طرفی ثبات من و تغییر و تحول کمی یا کیفی اعضا و جوارح و سلول های بدن را درمی یابد. اگر انسان واقعیتی جز سلول های مادی نباشد، باید انسان آینده غیر از انسان گذشته باشد و کاملاً تغییر نماید؛ در حالی که هر کس، بالوجدان، خود آینده را همان خود گذشته می داند؛ پس غیر از بدن، واقعیت دیگری به نام روح مجرد ثابت می شود.

۲. هر انسانی «من» را به عنوان یک موجود بسیط و تجزیه ناپذیر درک می کند؛ در صورتی که اندام های بدن متعدد و تجزیه پذیرند.

۳. هیچ یک از حالات روانی انسان، (مانند علم، احساس، اراده و غیره)، ویژگی های ماده، (امتداد و قسمت پذیری) را ندارند؛ پس موضوع آنها یعنی روح نیز جوهر مجردی است.

آیات قرآن نیز بر این حقیقت دلالت دارند و حقیقت انسان را امری ثابت و پایدار معرفی می کنند. این آیات عبارت اند از:

(وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ)؛ [49] هرگز گمان مبر کسانی که در راه خدا کشته می شوند مردگان اند؛ بلکه زنده اند و نزد پروردگارشان روزی می خورند.

(وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ)؛ [50] و به آنها که در راه خدا کشته می شوند، مرده مگویید؛ بلکه زندگان اند، ولكن شما نمی فهمید.

(قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ)؛ [51] بگو فرشته ی مرگ، که بر شما مأمور شده است، شما را می گیرد و سپس به سوی پروردگارتان باز می گردید.

(اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمَسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)؛ [52] خداوند جان ها را هنگام مرگشان می گیرد و نیز ارواح کسانی را که در خواب نمرده اند؛ سپس ارواح کسانی را که فرمان مرگ

آنها را صادر کرده است، نگه می دارد و ارواح دیگری را که نمرده اند، تا سر آمد معینی باز می گرداند؛ در این امر نشانه های روشنی است برای کسانی که تفکر می کنند.

انگیزه ها و شبهات منکران

در طول تاریخ همواره کسانی با دستورها و گفته های انبیا به مخالفت پرداخته اند، این گروه در بحث معاد نیز به طرح شبهات گوناگونی دست زده اند. آنها علاوه بر شبهات، به انگیزه ها و عوامل دیگری که منشأ انکار معاد بود، گرفتار بودند. در این جا به برخی از انگیزه ها و شبهات اشاره می کنیم:

۱. گروهی از منکران معاد زنده شدن مردگان و جمع آوری استخوان های آنها را محال می پنداشتند. خداوند سبحان در پاسخ به شبهه ی آنها به قدرت نامتناهی خود استناد می کند و می فرماید:

(أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ)؛ [53] آیا انسان می پندارد که ما استخوان های او را جمع نخواهیم کرد؟ آری، ما بر استواری سر انگشتان او توانایییم.

۲. گروه دیگری از روی هوا و هوس و نفس پرستی و برای اشباع غرایز حیوانی خود به انکار معاد پرداخته اند. خدای سبحان در قرآن از این مطلب پرده برداشته است و می فرماید:

(بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ)؛ [54] بلکه انسان می خواهد گناه کند (و با حالت انکار آمیزی) می پرسد: روز قیامت چه وقت فرا می رسد؟

۳. انگیزه های نفسانی، یعنی لذت طلبی و اتراف و نیز انگیزه های سیاسی و حفظ قدرت، از انگیزه های دیگری برای انکار معاد و سخنان انبیاست. خداوند در این زمینه می فرماید:

(وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأُتِرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ وَلَئِنْ أَطَعْتُمْ بَشَرًا مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذَا لَخَاسِرُونَ أَيْدِعُكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ هِيَاتَ هِيَاتَ لِمَا تُوْعَدُونَ إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ إِنْ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ)؛ [55] سران قوم پیامبر پس از نوح، آنان که کفر ورزیدند و لقای اخروی را تکذیب کردند و در زندگی دنیوی از نعمت های فراوانی برخوردار بودند، گفتند: این مدعی نبوت، جز انسانی مانند شما نیست؛ از آنچه می خورید او نیز می خورد و از آنچه می نوشید او نیز می نوشد. اگر از انسانی که مانند شماست پیروی نمایید، در این صورت از زیانکاران خواهید بود؛ آیا به شما وعده می دهد که هنگامی که مردید و خاک و استخوان شدید از خاک بیرون آورده می شوید؟ دور است آنچه وعده داده می شوید. زندگی جز حیات دنیوی نیست؛ برخی می میریم و برخی زنده می شویم؛ و ما مبعوث نخواهیم شد. او (پیامبر)، جز انسان دروغ گویی نیست که مسئله ی معاد را به خدا نسبت می دهد؛ و ما به او ایمان نداریم.

۴. شبهه ی دیگر منکران معاد این است که آیا بعد از این که اجزای انسان ها متفرق و پراکنده شد، دوباره آفرینش جدیدی تحقق می یابد؟ خداوند در آیه ی ذیل به آنان جواب می دهد:

(وَقَالُوا ءَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّيْكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ)؛ [56] کافران گفتند: آن روز که در زمین گم شدیم، آیا آفرینش جدیدی

خواهیم داشت؟ بلکه آنان به لقای پروردگار خود متکبرند. بگو: شماها را فرشته‌ی مرگ، که بر

قبض جان‌های شما مأمور شده است، می‌گیرد.

۵. شبهه‌ی دیگر آن است که منکران معاد چنین وانمود می‌کردند که مسئله‌ی معاد برهانی نیست و نداشتن دلیل کافی برای وقوع معاد، دلیل کافی برای مخالفت با آن است؛ ولی این شبهه با براهینی که برای اثبات معاد بیان کردیم دفع می‌شود؛ در ضمن نپذیرفتن دلایل رقیب، دلیل بر بطلان مدعای او نیست.

خداوند در قرآن می‌فرماید:

(وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِينَ) [571]؛ وقتی گفته شد وعده‌ی الهی حق است و شکی در وقوع رستاخیز نیست، گفتید:

ما نمی‌دانیم قیامت چیست؛ ما نسبت به آن گمانی بیش نداشته، یقین نداریم.

۶. شبهه‌ی دیگر منکران معاد این است که اگر معاد امکان‌پذیر است، پس برای اطمینان ما نیاکانمان را زنده کنید. خداوند در آیه‌ای از قرآن از این شبهه پرده برمی‌دارد و می‌فرماید:

(وَإِذَا تَنَلَّى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٌ مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّبُوا بِآيَاتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [581]؛ زمانی که آیات روشن ما بر آنها تلاوت می‌شد، دلیل آنان در مقابل آن جز این نبود که می‌گفتند: پدران ما را بیاورید (و زنده کنید) اگر راست می‌گویید. سرّ آن که خداوند به خواسته‌ی آنها جواب نداد، این است که منکران معاد، برای بهانه‌گیری، از پیامبر درخواست‌ها و تقاضاهای گوناگونی می‌کردند و نبوت را بازیچه‌ی خود می‌ساختند.

۷. شبهه و اعتراض دیگر منکران معاد این است که احیای مردگان نوعی چشم‌بندی و جادوگری است. خداوند سبحان در بیان این شبهه می‌فرماید:

(لَئِنْ قُلْتُمْ إِنَّا نَمُوتُ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ) [591]؛ و اگر بگویید که شما پس از مرگ برانگیخته‌شدگانید، افراد کافر می‌گویند که این چیزی جز جادویی آشکار نیست.

۸. برخی از منکران معاد احیای مردگان را کار دشواری دانسته‌اند و از این رو خواسته‌اند آن را از قلمرو قدرت الهی بیرون سازند. خداوند سبحان در آیاتی از قرآن، معاد را کاری آسان می‌شمارد و می‌فرماید:

(إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) [601]؛ این کار برای خدا آسان است.

(ذَلِكَ خَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ) [611]؛ این جمع کردن برای ما آسان است.

(ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ) [621]؛ این کار برای خدا آسان است.

و هم چنین می‌فرماید:

(وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ) [631]؛ کار قیامت همانند برهم زدن چشم است و یا از آن هم نزدیک‌تر است.

۹. شبهه‌ی دیگر منکران این است که اجزای بدن انسان پس از مرگ متلاشی می‌شود و به صورت ذرات بی‌شمار در جهان پراکنده می‌گردد؛ این اجزا، بعد از پراکندگی، مخصوصاً در طی قرن‌های طولانی، قابل

بازشناسی نیستند؛ ولی خداوند از طریق گستره ی علم و قدرت دامنه دار خود به این شبهه پاسخ می دهد و می فرماید:

(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ)^[64]؛ کسانی که کفر ورزیدند، گفتند: قیامت نمی آید. بگو: چرا، سوگند به خدایم، به سوی شما می آید و پروردگارم که بر هر پنهانی عالم است، آن را به سوی شما می آورد؛ و هموزن ذره ای، نه در آسمان ها و نه در زمین و نه کوچک تر از آن و نه بزرگ تر، از او فوت نمی شود و همگی در کتاب آشکار ثبت است.

(وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ)^[65]؛ برای ما مثلی زد و آفرینش نخستین خود را فراموش کرد، گفت: چه کسی این استخوان ها را در حالی که پوسیده شده اند، احیا می کند؟ بگو: خدایی که آن را، روز نخست، ایجاد کرد و او نسبت به هر آفریده ای آگاه است.

۱۰. شبهه ی معروف دیگری با عنوان شبهه ی آکل و مأکول مطرح است، که در واقع می توان آن را یکی از شبهات پیچیده ی معاد معرفی کرد؛ ولی قرآن به راحتی به آن پاسخ می دهد. این شبهه آن است که اجزای بدن انسان که بعد از مرگ، به صورت مستقیم (مثلاً خوردن یکدیگر در زمان قحطی)، یا غیر مستقیم (از طریق تبدیل آن به خاک و گیاه و حیوان) به بدن انسان دیگری منتقل می شود، در روز قیامت جزء کدام بدن قرار می گیرد؟ اگر جزء بدن اول بشود، بدن انسان دوم ناقص می ماند و اگر به بدن دوم ملحق شود، چیزی برای بدن اول باقی نمی ماند. اندیشمندان به این شبهه پاسخ های گوناگونی داده اند برخی چون متکلمان برای بدن انسان اجزای اصلیه و فرعیه ای قایل شدند و اجزای اصلیه را از معرض زیادت و نقصان و هرگونه تبدیل و تغییری مصون دانسته اند؛ ولی این جواب چندان با نظریات علمی سازگار نیست. اما فیلسوفان با تبیین حقیقت انسان به این شبهه پاسخ دادند و گفتند: شخصیت انسان به روح است و روح حقیقتی است که هنگام تعلق به هر بدنی به تدبیر آن می پردازد و بدن را از آن خود می کند و دگرگونی ها و تغییر و تحول بدن حقیقت و شخصیت روح را عوض نمی کند؛ از این رو، بدن هر انسانی در طول حیات دنیوی اش گرفتار تغییرات کمی و کیفی فراوانی است، ولی هیچ گاه شخصیت و روح و وحدت او تغییر نمی کند؛ این تغییر و تبدل در بدن انسان به عالم دنیا و طبیعت اختصاص ندارد، بلکه در قیامت با عذاب الهی درباره ی انسان های گناهکار ادامه می یابد. خداوند سبحان در قرآن چنین می فرماید:

(كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا)^[66]؛ یعنی هر زمانی که پوست های تن دوزخیان بسوزد، پوست های دیگری به جای آن قرار می دهیم، تا عذاب را بچشد.

نتیجه آن که خداوند با قدرت و علم نامتناهی اش اجزای متفرق را به حالت اول بر می گرداند و با تکثیر سلولی کمبودهای ابدان را جبران می کند.

از مطالب گذشته روشن شد که عوامل و انگیزه های گوناگون معرفت شناختی، روان شناختی، اجتماعی، سیاسی و غیره در انکار معاد مؤثر است، که خداوند در قرآن کریم به همه ی آنها اشاره کرده و جواب آنها را فرموده است.

منازل آخرت

عالم آخرت دارای منازل و مراحل گوناگونی است که به ترتیب به آنها اشاره می کنیم:

الف) منزل مرگ

پیامبر اسلام (ص) می فرماید:

(الْمَوْتُ أَوَّلُ مَنْزِلٍ مِنَ الْمَنَازِلِ الْآخِرَةِ وَ آخِرُ مَنْزِلٍ مِنَ الْمَنَازِلِ الدُّنْيَا); [671] مرگ اولین منزل از منازل

آخرت و آخرین منزل از منازل دنیاست.

پس مرگ و موت سر آغاز حیات جدید آدمی است، خداوند سبحان در آیات متعددی از موت انسان ها

خبر داده است؛ مثلاً می فرماید:

(و كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ); [681] در حالی که شما مردگان بودید او شما را زنده کرد.

(ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ); [691] سپس شما بعد از آن مرده خواهید بود.

برای روشن شدن این منزل باید به مطالب ذیل توجه کرد:

۱. برخی حقیقت مرگ را فنا و نیستی می دانند؛ از این رو بیمناک اند؛ ولی خداوند حقیقت مرگ را با

عنوان وفات و مشتقات آن معرفی می کند. وفات یعنی قبض کردن و دریافت روح انسان توسط خداوند یا

ملائکه؛ برای نمونه، خداوند می فرماید:

(اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا); [701] خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض می کند.

در ضمن، این قبض روح اختصاص به مرگ ندارد، هنگام خواب نیز انسان قبض روح می شود؛ از این رو

در ادامه ی همین آیه آمده است:

(وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى); [711]

نیز (خداوند) ارواح کسانی که در خواب نمرده اند (را می گیرد) سپس ارواح کسانی را که فرمان

مرگ آنها را صادر کرده است نگه می دارد و ارواح کسانی را که نمرده اند باز می گرداند، تا

سرآمد معینی.

مولا امیر مؤمنان علی (علیه السلام) نیز حقیقت مرگ را بقا معرفی می کند و می فرماید:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنَا وَ إِيَّاكُمْ خُلِقْنَا لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ لِكِنِّكُمْ مِنْ دَارِ الْإِلَى دَارِ تَنْقُلُونَ); [721] ای مردم ما و شما

برای بقا آفریده شده ایم، نه برای فنا و نابودی؛ لکن شما از سرایی به سرای دیگر منتقل می شوید.

۲. مطلب دیگری که در این منزل باید روشن شود این است که مرگ یک سنت همگانی است، همه ی

موجودات خواهند مرد و هیچ کس در این عالم جاودان نیست:

(إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ); [731] به درستی که تو خواهی مرد و ایشان هم خواهند مرد.

(كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ); [741] هر کسی مزه ی مرگ را می چشد.

(وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ)^[75]; ما برای هیچ کس قبل از تو حیات جاویدان در دنیا قرار ندادیم، پس اگر تو بمیری، آیا آنان جاودان خواهند بود.

۳. نکته ی دیگر درباره ی گیرنده ی جان است. قرآن کریم این مرحله را در آیات جداگانه ای به خداوند، ملك الموت و سایر فرشتگان اسناد می دهد:

(اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا)^[76]; خدا جان ها را هنگام مرگشان می گیرد.

(قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ)^[77]; بگو: فرشته ی مرگی که بر شما گمارده شده، جانان را می ستاند.

(حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ)^[78]; تا هنگامی که مرگ یکی از شما فرا رسد فرستادگان ما او را می گیرند.

با این که طبق این آیات قابض های ارواح متعدّدند، اما این آیات با هم چالش و تعارضی ندارند؛ زیرا فاعل های مرگ و قبض ارواح در طول هم اند، خداوند به ملك الموت و او هم به سایر ملائکه دستور این کار را می دهند و چنین کاری به هر سه فاعل استناد پیدا می کند. شاید برخی از نفوس به طور مستقیم توسط خداوند و برخی توسط ملك الموت و عده ای توسط سایر ملائکه قبض شوند، گر چه از نظر توحید افعالی همه ی افعال به خداوند نیز استناد دارند.

۴. مطلب بسیار ارزشمند دیگری که از قرآن استفاده می شود این است که مأموران الهی جان همه ی مردم را به یک شکل نمی گیرند؛ جان پاره ای از انسان ها آسان و پاره ای سخت گرفته می شود و این سختی و آسانی به کفر و ایمان آنها بستگی دارد؛ برای نمونه درباره ی مؤمنان و کافران آمده است:

(الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)^[79]; کسانی که ملائکه با خوشی جانشان را می گیرند و به ایشان سلام می کنند و می گویند: وارد بهشت شوید، به خاطر اعمالی که انجام می دادید.

(وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ)^[80]؛ هنگامی که فرشتگان، روح کافران را می گیرند به روی و پشت آنان می زنند و (می گویند) بچشید عذاب سوزان را.

۵. عموم انسان ها از مرگ وحشت دارند و حاضر به از دست دادن زندگی دنیوی خود نیستند. این افراد یا به علت نداشتن شناخت کافی و داشتن تفسیر غلط از مرگ - که آن را فنا و نابودی می دانند - و یا در اثر آلودگی به گناه و اعمال غیر صالح، وحشت زده و هراسناک اند؛ خداوند درباره ی یهودیان دنیا پرست می فرماید:

(قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ)^[81]؛ به یهودیان بگو اگر در این پندار که بهشت به شما اختصاص دارد راست گو هستید، پس مرگ را آرزو کنید؛ ولی آنان به خاطر اعمالی که انجام داده اند، هرگز مرگ را آرزو نمی کنند و خدا به وضع ظالمان آگاه است.

گروهی از مردم به خاطر دل بستگی به دنیا از مرگ هراس دارند:

(وَلْتَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ) [82]; آنها را حریص ترین مردم بر زندگی پست مادی می یابی.

امام حسن مجتبی (علیه السلام) به شخصی که از او پرسید چرا ما مرگ را دوست نداریم، پاسخ داد: زیرا شما آخرت را ویران و خانه ی دنیا را آباد نمودید، پس انتقال از خانه ی آباد به خانه ی ویران برای شما ناخوش است. [83]

۶. هدف خداوند از مرگ و حیات، آزمودن ما انسان هاست و آزمایش های الهی جملگی وسیله ای برای پرورش و هدایت انسان ها به سوی قرب پروردگارند:

(تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ) [84]; پر برکت و زوال ناپذیر است کسی که حکومت جهان هستی به دست اوست و بر همه چیز تواناست، کسی که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک بهتر عمل می کنید و او شکست ناپذیر و بخشنده است.

۷. نکته ی دیگری که از قرآن استفاده می شود این است که توبه و ندامت در حال مرگ سودی ندارد: زیرا توبه و ندامت زمانی مایه ی رشد آدمی و زوال معاصی است، که انسان به انجام گناه قادر باشد.

(وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَغْتَدْنَا لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا) [85]; توبه ی کسانی که مدت ها اعمال بد را انجام می دهند و آن گاه که مرگ یکی از آنان فرا رسد، گوید: الان من توبه کردم، پذیرفته نیست: آنان اند که برایشان عذابی دردناک آماده کرده ایم.

(حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) [86]; آن گاه که مرگ یکی از این بدکاران فرا رسد گوید: پروردگارا، مرا به دنیا بازگردان تا اعمال صالحی را که ترک کرده ام، انجام دهم؛ نه چنین است، این سخنی است که او گوینده ی آن است و پیشاپیش آنان برزخی است تا روزی که برانگیخته خواهند شد.

(حَتَّى إِذَا أُذِرَ الْغُرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ءَآلَتِنَ أَنْ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ) [87]; وقتی که غرق ما او را فرا گرفت، گفت: ایمان آوردم که خدایی جز خدایی که بنی اسرائیل به آن ایمان آورده اند، نیست و من الآن مسلمان شدم؛ در حالی که در گذشته مخالفت می کردی و از مفسدان بودی.

۸. یکی از واجبات الهی در هنگام رسیدن علایم مرگ، نوشتن وصیت نامه است که در قرآن به آن تصریح شده است:

(كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ) [88]; بر شما نوشته شده است که هنگام رسیدن مرگ وصیت نمایید، اگر مالی از شما به جا مانده است.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ)^[89]؛
ای افراد با ایمان، آن گاه که مرگ یکی از شما فرا رسد، به هنگام وصیت باید دو نفر عادل از
شما حضور یابند و آن را گواهی کنند.

۹. در قرآن کریم علاوه بر مرگ طبیعی انسان ها، به مرگ جوامع نیز اشاره شده است. مرگ جوامع به
معنای مرگ فرهنگ و تمدن و نابودی کامل آنهاست:

(لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ)^[90]؛ برای هر امتی پایانی است،
پس آن گاه که اجلشان سر رسد، لحظه ای تقدم و تأخر پیدا نمی کند.
(وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهِلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ)^[91]؛ هرگز پروردگار تو ظالمانه ملتی را نابود
نمی کند، در حالی که اهلش در راه صلاح باشند.

۱۰. مقدمات و سکرات مرگ، آغاز و شروع مرگ است؛ این حالت در اثر جدایی از دنیا و علایق آن پدید
می آید. خداوند سبحان در این باره می فرماید:

(وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ)^[92]؛ و سکرات مرگ به حق فرا می رسد؛
این همان چیزی است که از آن می گریختی.

یکی از نمونه های سکرات موت در آیه ی ذیل بیان شده است:
(كَأَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ * وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ * وَالتَّتَمَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ * إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ
الْمَسَاقُ)^[93]؛ چنین نیست؛ او هرگز ایمان نمی آورد تا جان به گلوگاهش رسد و گفته شود، آیا
کسی هست این را نجات دهد و یقین به فراق از دنیا پیدا می کند و ساق پاها به هم می پیچد،
در آن روز مسیر همه به سوی پروردگار ت خواهد بود.

ب) منزل قبر و برزخ

دومین منزلی که میت پا به آن می گذارد، عالم برزخ و قبر است؛ و منظور از قبر، قبر خاکی مادی نیست،
بلکه منظور، عالم بعد از مرگ و قبل از قیامت است؛ از این رو کسانی که به دلایلی قبر خاکی ندارند، از قبر
برزخی برخوردارند؛ قرآن کریم هم به قبر خاکی و هم به برزخ و هم به قبری که عالم ارواح و اموات می باشد
اشاره کرده است؛ اما آیاتی که به قبور خاکی و مادی اشاره دارند، عبارت اند از:

(ثُمَّ أَمَاتَهُ فَأَقْبَرَهُ)^[94]؛ سپس او را میراند و وارد قبر کرد.
(وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ)^[95]؛ خداوند کسانی را که در قبرها هستند، برمی انگیزد.

اما آیاتی که به عالم برزخ، یعنی عالم میان دنیا و آخرت اشاره دارند عبارت اند از:
(حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ
قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ)^[96]؛ وقتی که مرگ به سراغ یکی از آنان آمد گفت:
پروردگارا مرا برگردان تا اعمال صالحی را که ترک گفته ام، انجام دهم؛ چنین نیست، این سخنی
است که او به زبان می گوید و پشت سر آنها برزخی است تا روزی که برانگیخته شوند.

آیاتی که آثار روحی و روانی، مانند شادی، حزن و اندوه و رزق و روزی و نعمت و نعمت الهی را که همگی
حاکی از آثار حیات اند بیان می کنند، بر وجود چنین عالمی دلالت دارند، مانند:

(عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ)؛ [97] نزد پروردگارشان روزی داده می شوند. آنها به خاطر نعمت های فراوانی که خداوند از فضل خود به ایشان بخشیده است، خوشحال اند؛ و به خاطر کسانی که هنوز به آنها ملحق نشده اند خوش وقت اند؛ که نه ترسی بر آنهاست و نه غمی خواهند داشت. (قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَنَا اثْنَتَيْنِ وَأُحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ)؛ [98] (کافران) گفتند: پروردگارا، دو بار ما را میراندی و دو بار زنده کردی؛ پس ما به گناهان خود معترفیم؛ پس آیا راهی از آتش دوزخ وجود دارد؟

دو اِماته، یکی در همین جهان است و دیگری اِماته ای است که پس از حیات برزخی به هنگام نفخ صور تحقق می پذیرد؛ و اما دو احیا عبارت است از: احیای پس از مرگ دنیوی که حیات برزخی را به دنبال دارد و دیگری احیایی که با دومین نفخ صور، در قیامت انجام می پذیرد.

عالم برزخ همانند عالم دنیا و قیامت دارای ویژگی های خاصی است، یکی از آنها سؤال قبر است که در روایات فراوانی به آن اشاره شده است. ائمه ی اطهار در این زمینه فرموده اند:

در برزخ دو فرشته به نام نکیر و منکر ظاهر می شوند و پرسش هایی در عالم برزخ در باب پروردگار، پیامبر، دین، کتاب، امام، عمر انسان، مال و ثروت و راه کسب و مصرف آنها مطرح می کنند. [99]

در برخی روایات آمده است که این پرسش ها از دو گروه پرسیده نمی شود: نخست، کسانی که ایمان محض دارند و دوم، افرادی که کافر محض باشند. [100]

دومین ویژگی عالم برزخ فشار قبر است و احادیث فراوانی در آن باب وارد شده است. در روایت آمده است که حتی برخی از مؤمنان نیز فشار قبر دارند که کفاره ی ضایع کردن نعمت ها از ناحیه ی آنها به حساب می آید. با وجود این، فشار قبر از مؤمنان مطلق و خالص سلب شده است. [101]

ج) منزل قیامت

وقتی قیامت فرا می رسد، نظام این جهان دگرگون می شود و جهان دیگری بر پا می گردد؛ روز رستاخیز به تعبیر قرآن که می فرماید: اشراطُ الساعةِ دارای علایم و نشانه هایی است. رخ دادهایی مانند زلزله، انشقاق، انفطار و غیره که باعث به هم خوردن نظام آفرینش می گردد؛ که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

در زمین زلزله ی عظیمی پدید می آید و آنچه در اندرون آن است بیرون می ریزد و اجزای آن متلاشی می گردند و دریاها شکافته می شود و کوه ها به حرکت در می آیند و در هم کوبیده می شوند و مانند تل شنی می گردند و سپس به صورت پشم حلاجی شده در می آیند و آن گاه در فضا پراکنده می شوند و از سلسله کوه های سر به آسمان کشیده جز سرابی باقی نمی ماند. ماه و خورشید و ستارگان عظیمی، که بعضی از آنها میلیون ها بار از خورشید ما بزرگ تر و پرفروغ ترند، به تیرگی و خاموشی می گرایند و نظم حرکت آنها به هم می خورد؛ از جمله، ماه و خورشید به هم می پیوندند و آسمانی که هم چون سقف محفوظ و محکمی این جهان را احاطه کرده است، متزلزل می شود و می شکافد و از هم می درد و طومار آن در هم می پیچد؛ و اجرام آسمانی به صورت فلز مذابی در می آید و فضای جهان پر از دود و ابر می شود. در چنین اوضاع و

احوالی است که شیپور مرگ نواخته می شود و همه ی موجودات زنده می میرند و در جهان طبیعت اثری از حیات نمی ماند و وحشت و اضطراب بر جان ها سایه می افکند، مگر کسانی که از حقایق و اسرار هستی آگاه اند و دل هایشان غرق معرفت و محبت الهی است؛ سپس جهان دیگری که قابلیت بقا و ابدیت داشته باشد، بر پا می شود و صحنه ی گیتی با نور الهی روشن می گردد و شیپور حیات به صدا در می آید و همه ی انسان ها در یک لحظه زنده می شوند و سراسیمه و هراسان، همانند ملخ ها و پروانگانی که در هوا منتشر می شوند، با سرعت به سوی محضر الهی روانه می گردند و همگی در صحنه ی عظیمی فراهم می آیند و غالباً می پندارند که توقفشان در عالم برزخ به اندازه ی یک ساعت یا یک روز و یا چند روز بوده است. در آن عالم، حقایق آشکار می شود و حکومت و سلطنت الهی ظهور تام می یابد و چنان هیبتی بر خلائق سایه می افکند که هیچ کس را یارای بلند سخن گفتن نیست و هر کسی به فکر سرنوشت خویش است و حتی فرزندان از پدر و مادر، و خویشان و نزدیکان از یکدیگر فرار می کنند و اساساً رشته ی نسب ها و سبب ها کنده می شود و دوستی هایی که بر پایه ی منافع و معیارهای دنیوی و شیطانی است تبدیل به دشمنی می گردد و حسرت و پشیمانی از تقصیرهای گذشته دل ها را فرا می گیرد. [102] / [103]

اینک به آیاتی در این زمینه توجه می کنیم:

(فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا)، [104] آیا آنها جز این انتظاری دارند که قیامت ناگهان بر پا شود، در حالی که نشانه های آن آمده است.
(اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ) [105]، قیامت نزدیک شد و ماه از هم شکافت.
(فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ) [106]، منتظر روزی باش که آسمان دود آشکاری پدید آورد.

(يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ) [107]، روزی که زمین و کوه ها به لرزه در می آیند.
(وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ) [108]، آن زمان که دریاها منفجر گردد.
(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) [109]، ای مردم از پروردگارتان بترسید و پرهیزگاری پیشه کنید که زلزله ی رستاخیز عظیم است.
(إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ) [110]، در آن هنگام که طومار خورشید در هم پیچیده شود و ستارگان تاریک گردند.

(وَانْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ) [111]، و آسمان از هم شکافته می شود و سست می گردد و فرو می ریزد.

(يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) [112]، روزی که این زمین و آسمان ها به زمین و آسمان های دیگری تبدیل می شوند و انسان ها در پیشگاه خداوند واحد قهار ظاهر می گردند.

(يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ) [113]، روزی که زمین از روی آنها شکافته می شود و به سرعت از قبرها خارج می شوند. این جمع کردن بر ما آسان است.

(د) نفخ صور

یکی دیگر از منازل آخرت، منزل نفخ صور است که در دو مرحله انجام می پذیرد: یکی قبل از نشانه های رستاخیز و اشراط الساعة، و دیگری بعد از وقوع حوادث قیامت. نفخ صور در قرآن با تعبیر گوناگونی، مانند صیحه، صاخه، ناقور، زجره، راجفه و رادفه بیان شده است و اینک با برخی از آیات در مورد این منزل آشنا می شویم:

(وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ) [114] و در صور دمیده می شود، پس هر که در آسمان ها و هر که در زمین است، بیهوش در می افتد، مگر کسی که خدا بخواهد؛ سپس بار دیگر دمیده می شود و به ناگاه آنان بر پای ایستاده، می نگرند.

(مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلَا إِلَىٰ أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ) [115] آنان تنها منتظر یک صیحه اند؛ و در حالی که جز یک فریاد مرگ بار را انتظار نخواهند کشید و هنگامی که سرگرم جدال اند، غافل گیرشان کند؛ آن گاه نه توانایی وصیتی دارند و نه می توانند به سوی کسان خود برگردند.

(فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاحَةُ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَأْنٌ يُغْنِيهِ) [116] پس چون فریاد گوش خراش در رسد، روزی که آدمی از برادرش و از مادرش و از همسرش و فرزندانش می گریزد، در آن روز هر کس از آنان را کاری است که او را به خودش مشغول می دارد.

(فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ) [117] ولی در حقیقت باز گشت به یک فریاد است و بس و به ناگاه آنان در زمین هموار خواهند بود.

(فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِيرٍ) [118] پس، چون در صور دمیده می شود، آن روز چه روز ناگواری است و بر کافران آسان نیست.

(يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ) [119] آن روز که لرزنده بلرزد و از پی آن لرزه ای دگر افتد.

نکته ی قابل توجه این است که، نفخ در لغت به معنای دمیدن، و صور شاخی است که به عنوان شیپور از آن استفاده می کنند و ظاهراً منظور قرآن از نفخ صور، همان صدای هولناکی است که قبل از برپایی قیامت موجب مرگ همه ی جان داران و بار دیگر در محشر موجب زنده شدنشان می شود.

(هـ) حساب رسی بندگان

حساب رسی، یکی دیگر از منازل آخرت است که آدمیان در آخرت باید از آن عبور کنند و به خاطر اهمیتش، یکی از نام های قیامت یوم الحساب است. [120]

مولا امیر مؤمنان علی (علیه السلام) می فرماید:

وَالْيَوْمُ عَمَلٌ وَ لَا حِسَابٌ غَدًا حِسَابٌ وَ لَا عَمَلٌ؛ دنیا، سرای عمل است، نه حساب؛ و آخرت، منزلگاه

حساب است، نه عمل. [121]

حقیقت حساب، محکمه، محاسبه و بررسی اعمال بندگان، همان برپایی عدل و حکمت الهی برای همگان است؛ به گونه ای که جای هیچ شک و تردید و اعتراضی برای کسی باقی نمی ماند، گرچه خود حق تعالی نسبت به همه ی امور عالم و آگاه است و برای ایجاد احکام قیامت نیازی به حساب رسی ندارد.

در برخی از آیات، خداوند خود را حساب رس بندگان معرفی می کند:
(فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسَابُ) [122] پس، همانا بر تو ای پیامبر، وظیفه ی ابلاغ احکام الهی، و بر ما رسیدگی حساب آنان است.
(ان حسابهم الا علی ربی لو تشعرون) [123] حساب آنان جز بر خدا بر عهده ی کسی نیست، اگر درک می کردید.

در آیات دیگری نفس هر کسی را برای حساب رسی کافی می داند:
(وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا) [124] و کارنامه ی هر انسانی را به گردن او بسته ایم و روز قیامت برای او نامه ای که آن را گشاده می بیند، بیرون می آوریم. نامه ات را بخوان، کافی است که امروز خودت حساب رس خود باشی.

پس چگونگی حساب رسی خدا این گونه است که او اعمال هر انسانی را در برابر دیدگانش قرار می دهد تا خودش از اعمال ریز و درشت خود با خبر گردد.

اعمال مورد سؤال

بحث مهم در حساب رسی بندگان، بحث از اعمالی است که مورد سؤال قرار می گیرند. آیات مربوط به این بحث دو دسته اند: دسته ی اول، آیاتی که تمام کارها و اعمال آدمیان را متعلق سؤال و حساب رسی معرفی می کنند؛ مانند:

(وَلْتُسْأَلَنَ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) [125] و هر آینه شما درباره ی کارهایی که انجام داده اید، مورد سؤال قرار می گیرید.

(ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) [126] آن گاه باز گشت شما به سوی خداست و او شما را به کارهایی که انجام داده اید آگاه می سازد و او به سینه ها آگاه است.

دسته ی دوم، آیاتی که برخی از اعمال را متعلق سؤال و حساب رسی شمرده اند؛ مانند:
(ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ) [127] آن گاه هر آینه در روز قیامت از شما در مورد نعمت های الهی سؤال می شود.

(وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَّا أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ) [128]؛ و فرشتگانی را که خود، بندگان رحمان اند، مادینه [و دختران او] پنداشتند؛ آیا در خلقت آنان حضور داشتند؟ شهادت های آنان نوشته خواهد شد و مورد سؤال قرار می گیرند.

(وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِّمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ تَسَاءَلُونَ عَمَّا كُنْتُمْ تَقْتَرُونَ)^[129] و از آنچه به ایشان روزی دادیم نصیبی برای آن [خدایانی] که نمی دانند [چیست] می نهند؛ سوگند به خدا قطعاً درباره ی افتراهای شما سؤال خواهد شد.

این آیه با سه تأکید قسم، لام و نون مؤکد، موارد افترا را متعلق سؤال قرار داده و این نشانه ی اهمیت مسائل اجتماعی است. روایات فراوانی^[130] از پیشوایان دین نقل شده است که در آنها عمر انسان، دوران جوانی، کیفیت جمع آوری و مصرف ثروت، قرآن و عترت، نماز و غیره مورد سؤال قرار می گیرند. مطلب دیگر آن است که: آیا همه ی انسان ها مورد سؤال و حساب قرار می گیرند یا این که برخی بدون محاسبه کيفر و پاداش می بینند؟ آیات در این مورد به چند دسته تقسیم می شوند:

۱. همه ی کسانی که پیامبران به سوی آنان ارسال شده اند، مورد سؤال و حساب قرار می گیرند: (فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ)^[131] پس هر آینه کسانی که پیامبران به سوی آنان فرستاده شده اند و نیز از خود فرستاده شدگان سؤال خواهیم کرد.

۲. ستمگران مورد سؤال قرار می گیرند:

(احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُورُونَ)^[132] ظالمان و یاران شان و آنچه را که غیر خدا پرستش می کردند، محشور می شوند؛ پس آنها را به راه دوزخ راه نمایی و بازداشت کنید؛ زیرا آنان مورد سؤال واقع می شوند.

۳. صابران بدون حساب به پاداش می رسند:

(قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ)^[133] بگو ای بندگان که ایمان آورده اید، تقوای الهی پیشه کنید. برای کسانی که در دنیا احسان می نمایند، نیکویی خواهد بود؛ و زمین خداوند گسترده است. همانا صابران بدون حساب، پاداش کافی خواهند داشت.

نکته ی دیگر آن است که به هنگام حساب رسی و برپایی محکمه ی عدل الهی، چهار عنصر مهم وجود دارد که عبارت اند از: کتاب و نامه ی اعمال؛ میزان؛ شاهدان؛ تجسم اعمال.

نامه ی عمل در قرآن

این عنصر در قرآن به صور مختلف بیان شده است. نویسندگان نامه ی اعمال و قرار گرفتن نامه ی عمل به دست راست یا چپ صاحبان آن و مطالب دیگری از این قبیل، در این آیات مطرح شده است. به آیات ذیل توجه می کنیم:

۱. پرونده ی اعمال انسان ها

(إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ)^[134] ما مردگان را زنده می کنیم و آنچه را از پیش فرستاده اند و تمام آثار آنها را می نگاریم و همه چیز را در امام مبین (لوح محفوظ و کتاب) احصا کرده ایم.

۲. ناطق بودن نامه ی اعمال

(وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)؛ [135] در آن روز هر امتی را می بینی بر زانو نشسته، هر امتی به سوی کتابش خوانده می شود؛ این کتاب ماست که به حق با شما سخن می گوید؛ ما آنچه را انجام می دادید، می نوشتیم.

۳. ثبت همه ی اعمال ریز و درشت در کتاب

(وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ)؛ [136] و هر کاری را که انجام دادند، در نامه های اعمالشان ثبت است و هر کار کوچک و بزرگی نوشته می شود.

۴. کاتبان نامه ی عمل

(إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ مَا يُلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ)؛ [137] به یاد بیاورید هنگامی را که دو فرشته ی راست و چپ که ملازم انسان اند، اعمال او را دریافت می دارند، هیچ سخنی را تلفظ نمی کند، مگر این که نزد او فرشته ای مراقب و آماده حضور دارد.

۵. صاحبان نامه ی عمل

(فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُوا كِتَابِيَّةً... وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتِ كِتَابِيَّةً * وَلَمْ أُدْرَ مَا حَسَابِيَّةً)؛ [138] و اما کسی که نامه ی عملش به دست راست داده می شود، می گوید: نامه ی عمل مرا بگیرد و بخواند؛ اما کسی که نامه ی عملش به دست چپ او داده می شود، می گوید: ای کاش هرگز نامه ی عملم به من داده نمی شد و نمی دانستم حساب من چیست.

۶. سختی و آسانی حساب رسی

(فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ * فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسيراً * وَ يَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُوراً * وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ * فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُوراً * وَ يَصْلَى سَعيراً)؛ [139] اما کسی که نامه ی اعمالش به دست راستش داده می شود، به زودی حساب آسانی برای او می شود و خوشحال به اهلش باز می گردد و اما کسی که نامه ی اعمالش پشت سرش داده می شود، به زودی فریادش بلند می شود، در حالی که در شعله ای سوزان می سوزد.

میزان

در هنگام حساب رسی، اعمال انسان ها توزین می شود، تا بر اساس آن محکمه ی عدل الهی تحقق یابد؛ اما چنین نیست که در روز رستخیز ترازویی همانند ترازوهای دنیا نصب کنند و اعمال نیک و بد را با آن بسنجند، بلکه اعمال انسان ها، هم به لحاظ کمیت و هم کیفیت، بر اساس اوامر و نواهی الهی، توزین می گردد. به آیاتی در این زمینه توجه می کنیم:

(وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ)؛ [140] در روز قیامت ترازوهای عدالت را قرار می دهیم؛ پس به هیچ کس ستم

نمی شود و اگر به اندازه ی سنگینی دانه ی خردل کاری انجام داده باشد آن را می آوریم و کافی است که ما حساب رس بند گانیم.

(فَمَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ). [141] کسانی که ترازوهای اعمال آنان سنگین باشد، رستگارند و کسانی که ترازوهای اعمال آنان سبک باشد، زیانکارند و در جهنم جاودانه خواهند بود.
(فَأَمَّا مَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ). [142] کسانی که میزانشان سنگین باشد، در زندگی رضایت بخش اند، اما افراد سبک میزان جایگاهشان دوزخ است.
(وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقَلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ). [143] سنجش در آن روز، حق است، آنان که میزان اعمالشان سنگین است رستگارند و آنان که میزان عملشان سبک باشد، به خاطر این که آیات ما را انکار می کردند، زیانکارند.

شاهدان

دادگاه عدل الهی، همانند هر دادگاه عدل دیگری، دارای شاهدان و گواهانی است که از اعمال انسان خبر می دهند. قرآن روز قیامت را يَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ [144] معرفی می کند. شاهدان و گواهان روز رستاخیز به دو گروه خارجی و داخلی تقسیم می شوند: شاهدان خارجی عبارت اند از: خداوند سبحان، پیامبران الهی، پیامبر اسلام، امت وسط، فرشتگان، زمینی که حوادث در آن انجام گرفته و نامه ی اعمال؛ و شاهدان داخلی عبارت اند از: اعضا و پوست بدن. و اینک به آیات مربوط به این بحث توجه می کنیم:

(إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ). [145] خداوند در روز قیامت میان آنان داوری می کند، خدا بر همه چیز گواه است.
(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا). [146] شما را امت برگزیده قرار دادیم، تا بر مردم شاهد و گواه باشید و پیامبر نیز بر شما شاهد و گواه است.
(وَإِنْ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ كَرَامًا كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ). [147] برای شما نگهبانانی گمارده شده است؛ نویسندگانی گران قدر، آنچه را که انجام می دهید می دانند.
(يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا). [148] زمین از حوادثی که در آن رخ داده است خبر می دهد؛ زیرا پروردگارش به آن وحی نموده است.

اگر کسی بر سخن گفتن و شهادت زمین شک دارد، بداند که خداوند می فرماید:
(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَنْبَحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ). [149] و موجودی نیست جز آن که ذکرش تسبیح و ستایش حضرت اوست و لیکن شما تسبیح آنها را نمی فهمید.
(وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ). [150] و کتاب اعمال در برابر مجرمان قرار گرفته و آنان از دیدن آن ترسان می شوند.
(يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأُرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ). [151] روزی که زبان و دست و پای آنان به کارهایی که انجام داده اند، گواهی می دهد.

(وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لِمَ جُلِدْنَا بِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) [152] و روزی که دشمنان خدا به سوی آتش محشور می شوند و می ایستند، تا چون بدان رسند، گوششان و دیدگانشان و پوستشان، به آنچه می کرده اند، بر ضدشان گواهی می دهند، و به پوست [بدن] خود اعتراض می کنند که چرا به ضرر ما شهادت دادید؟ آنها جواب می دهند: خدایی که هر موجودی را به سخن آورد ما را به سخن درآورده است و اوست که شما را بار اول در دنیا آفریده و به سوی او بازگشته اید.

تجسم اعمال

یکی از مهم ترین مسائل مربوط به قیامت که وحی الهی انسان را با آن حقیقت آشنا ساخته است، مسئله ی تجسم اعمال است. این حقیقت از زمان حساب رسی تا آخرین منزلگاه ابدی ادامه می یابد. مقصود از تجسم اعمال این است که همه ی اعمال انسان ها در روز قیامت بر آنان ظاهر می شود؛ به عبارت دیگر، پاداش و کیفر، نتیجه ی اعمالی است که در دنیا تحقق یافته و به عبارت دقیق تر، عین اعمال است که به صورت های حقیقی خود ظهور می کند؛ زیرا هر انسانی، در اثر نیت ها و اعمال گوناگون، دارای ملکات نفسانی خاصی می گردد؛ آن گاه این ملکات، اعمال انسان را به گروه های شیطانی، حیوانی و فرشته ای تقسیم می کند و تا ابد همراه انسان است، این ملکات در قیامت صورت حقیقی خود را می یابند.

آیاتی که به این حقیقت مهم پرداخته اند عبارت اند از:

(يَوْمَذِيصْذَرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالُهُمْ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) [153] در آن روز مردم به صورت گروه های مختلف از قبرها خارج می شوند، تا اعمالشان به آنان نشان داده شود؛ پس هر کس به اندازه ی سنگینی ذره ای کار خیر انجام داده باشد آن را می بیند و هر کس به اندازه ی ذره ای کار بد کرده باشد آن را می بیند. (وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا) [154] و همه ی اعمال خود را حاضر می بینند و پروردگارت به احدی ظلم نمی کند.

(وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَتْ وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ) [155] و در آن هنگام که دوزخ شعله ور گردد و در آن هنگام که بهشت نزدیک شود، هر نفسی می داند که چه چیزی را آماده کرده است.

(يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ) [156] روزی که هر کس آنچه را از کار نیک انجام داده است حاضر می بیند و دوست دارد میان او و آنچه از اعمال بد انجام داده است فاصله ی زمانی زیادی باشد.

(وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ) [157] و به هر کس آنچه انجام داده است، بدون کم و کاست، داده می شود و خدا نسبت به آنچه انجام می دادند، آگاه تر است.

(اَصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) [158] در آن وارد شوید و بسوزید، می خواهید صبر کنید یا نکنید، برای شما یکسان است، چرا که تنها به اعمالتان جزا داده می شود.

درباره ی تجسم اعمال، احادیث فراوانی وارد شده است؛ از جمله حدیث معروف حارثه که رسول اکرم (ص) از او پرسیدند:

ما حَقِيقَةُ اِيْمَانِكَ؛ حقیقت ایمان چیست؟

در پاسخ گفت:

عَرَفْتُ بِنَفْسِي عَنِ الدُّنْيَا فَاطْمَأْنَنْتُ نَهَارِي وَ اشْهَرْتُ لَيْلِي وَ كَانَنِي اَنْظُرُ اِلَى عَرْشِ رَبِّي بَارِزاً وَ كَأَنَّنِي اَنْظُرُ اِلَى اَهْلِ الْجَنَّةِ يَتَزَاوَرُونَ وَ اِلَى اَهْلِ النَّارِ يَتَعَادَوْنَ؛ نفسم را از دنیا کنار زدم و روزها را با تشنگی و شب ها را با بیداری گذراندم و گویا عرش پروردگارم را آشکارا می بینم و گویا اهل بهشت را که یکدیگر را زیارت می کنند و اهل آتش را که در ستیزند مشاهده می کنم.

پیامبر فرمود:

مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ اِلَى عَبْدٍ نَوَّرَ اللهُ قَلْبَهُ فَلْيَنْظُرْ اِلَى حَارِثَةَ؛ کسی که دوست دارد به بنده ای که خداوند قلبش را نورانی ساخته است نظر کند، پس به حارثه نظر نماید.

در حدیث دیگری از پیامبر (ص) آمده است:

هنگامی که مؤمن از قبرش خارج می شود، عمل او به صورت زیبایی در برابر او ظاهر می شود و از او می پرسد تو کیستی؟ به خدا سوگند من تو را شخصی صادق می بینم. او در جوابش می گوید: من عمل تو هستم و او برای مؤمن نور و راه نمایی به سوی بهشت است.

مولوی، حدیث حارثه را با عنوان زید، به شعر در آورده است که شنیدن آن بسیار سودمند و آموزنده است:

گفت پیغمبر صباحی زید را *** کیف اصبحت ای رفیق با صفا
گفت عبداً مؤمناً باز اوش گفت *** کو نشان از باغ ایمان گر شکفت
گفت تشنه بوده ام من روزها *** شب نخفتستم ز عشق و سوزها
تا ز روز و شب گذر کردم چنان *** که ز اسپر بگذرد نوک سنان
که از آن سو جمله ی ملت یکی است *** صد هزاران سال و یک ساعت یکی است
هست ابد را و ازل را اتحاد *** عقل را ره نیست آن سو ز افتقار
گفت ازین ره، کو ره آوردی بیار *** کو نشان یک رهی زان خوش دیار
گفت خلقان چون ببینند آسمان *** من ببینم عرش را با عرشیان
هشت جنت، هفت دوزخ پیش من *** هست پیدا همچو شب پیش شهن
یک به یک و می شناسم خلق را *** همچو گندم من ز جو در آسیا
که بهشتی کیست و بیگانه کی است *** پیش من، پیدا چو مار و ماهی است
روز زادن روم و زنگ و هر گروه *** یوم تبیض و تسود وجوه
پیش ازین هر چند جان پر عیب بود *** در رحم بود و ز خلقان غیب بود

در رحم پیدا نباشد هند و ترک *** چون که زاید بیندش زار و سترک
 جمله را چون روز رستاخیز من *** فاش می بینم چو خلقان، مرد و زن
 هین بگویم یا فرو بندم نفس *** لب گزیدش مصطفی یعنی که بس
 یا رسول الله بگویم سرّ حشر *** در جهان پیدا کنم امروز نشر
 هل مرا تا پرده ها را بر درم *** تا چو خورشیدی بتابد گوهرم
 تا کسوف آید زمن خورشید را *** تا نمایم نخل را و بید را
 وانمایم راز رستاخیز را *** نقد را و نقد قلب آمیز را
 دست ها ببریده اصحاب شمال *** وانمایم رنگ کفر و رنگ آل
 واگشایم هفت سوراخ نفاق *** در ضیای ماه بی خسف و محاق
 وانمایم من پلاس اشقیا *** بشنوانم طبل و کوس انبیا
 دوزخ و جنات و برزخ در میان *** پیش چشم کافران آرم عیان
 وانمایم حوض کوثر را به جوش *** کآب بر روشن زند بانگش به گوش
 و آن که تشنه گرد کوثر می دوند *** یک به یک را نام واگویم کی اند
 می بساید دوششان بر دوش من *** نعره هاشان می رسد در گوش
 اهل جنت پیش چشمم ز اختیار *** در کشیده یکدیگر را در کنار
 دست همدیگر زیارت می کنند *** و ز لبان هم بوسه غارت می کنند
 این اشارت هاست گویم از نغول *** لیک می ترسم ز آزار رسول [159]
 (و صراط و گذرگاه قیامت

از آیات و روایات استفاده می شود که یکی از ویژگی های قیامت گذرگاهی است به نام صراط، که همگان
 باید از آن عبور کنند؛ ظاهر آیات و روایات آن است که صراط از روی جهنم عبور می کند. خداوند در این
 باره می فرماید:

(وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا
 جِثِيًّا) [160] هیچ یک از شماها نیست، مگر این که وارد (مشرف و نزدیک) [161] دوزخ می شود و
 این مطلب، حکم و تقدیر حتمی خداوند است؛ آن گاه پرهیزگاران را نجات می دهیم و ستمگران
 را فرو می گذاریم، تا در آن آتش به زانو درافتند.

در روایات آمده است:

صراط راهی است که از مو باریک تر و از شمشیر تیزتر است [162].

و نیز فرموده اند:

افراد، یکسان از صراط عبور نمی کنند؛ کسانی به سرعت برق از آن می گذرند و آنان اهل بیت
 عصمت و طهارت (علیهم السلام) هستند؛ افرادی نیز به سرعت باد از آن عبور می کنند و گروهی
 به سرعت اسب و دسته ای به سرعت انسان پیاده و عده ای سینه خیز و برخی با زانوها بر آن
 حرکت می کنند. [163]

پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) درباره ی صراط می فرماید:

ثابت قدم ترین شما بر صراط، دوست دارترین شما نسبت به اهل بیت من خواهد بود.^[164]

(ز) بهشت و جهنم

آخرین منزلگاه ابدی آدمیان، بهشت و جهنم است که سرانجام هر انسانی بدان جا ختم می شود. بهشت مرکز نعمت های مادی و معنوی الهی، و دوزخ کانون رنج ها و دردها و محرومیت هاست (آن هم اعم از عذاب های مادی و روحی). روایت های فراوانی از امامان معصوم (علیهم السلام) و به تبع آنها، از بزرگان اهل علم نقل شده است که بهشت و جهنم هم اکنون نیز موجودند و آفریده ی خداوند می باشند. عموم علمای شیعه، از جمله شیخ صدوق در کتاب اعتقادات، شیخ مفید در اوائل المقالات و علامه حلی در کشف المراد و علمای اشاعره، مانند تفتازانی در شرح مقاصد بر این عقیده اند. در مقابل، گروهی از معتزله و خوارج، آفرینش کنونی بهشت و جهنم را ممکن می دانند، ولی در وقوع آن تردید می نمایند. برخی دیگر از فرقه ی معتزله، مانند ابو هاشم جبائی و قاضی عبد الجبار معتزلی این ادعا را غیر ممکن می شمارند.

بهشت و دوزخ از منظر قرآن بر دو دسته اند: بهشت و دوزخ قیامت، و بهشت و دوزخ برزخی. آیات ۲۶ یس، ۴۶ غافر، ۱۳۳ آل عمران، ۲۱ حدید، ۱۰۰ توبه و غیره، بر بهشت و دوزخ قیامت، و آیات دیگری بر بهشت و دوزخ برزخی دلالت دارند.

درباره ی جایگاه بهشت و دوزخ کنونی روایاتی وارد شده^[165] و در دو روایت جایگاه بهشت بالای آسمان های هفت گانه و جایگاه دوزخ در طبقه ی هفتم زمین معرفی شده است؛ و شاید هم در عالمی ورای این عالم وجود داشته باشند؛ به هر حال، بر اهل تفکر پوشیده نیست که حقایق درباره ی این دو کانون وجود دارد که هنوز در بوتۀ ابهام است، تا این که حضرت ولی عصر (عج) ظهور نمایند و آنها را بر تمامی انسان ها آشکار سازند.

برای شناخت بهتر بهشت و دوزخ، آیات مربوط به هر یک را جداگانه مطالعه می کنیم. ابتدا آیات مربوط به جهنم و دوزخ را به بررسی می کنیم، تا بعد از خوف، به منزلگاه رجا رهسپار گردیم.

آیات مربوط به جهنم

این آیات به چند دسته تقسیم می شوند:

گروهی درباره ی ماهیت دوزخ اند، که حقیقت و درب ها و درکات آن را بیان می کنند؛ و برخی دیگر، بیانگر عذاب های جسمانی و روحانی اند؛ و گروه سوم، به معرفی عذاب شوندگان و خالدان در عذاب پرداخته اند، که ما به ترتیب به نمونه هایی از این آیات توجه می نماییم:

۱. آیات مربوط به ماهیت جهنم و درب ها و درکات آن

(وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ)^[166]؛ و جهنم میعادگاه

همه ی آنهاست؛ هفت در دارد و برای هر دری گروه معینی از آنها تقسیم شده اند.

(فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَلَيْسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ)^[167]؛ پس وارد درهای جهنم شوید،

در حالی که در آن پایدارید؛ پس جای بدی است جایگاه متکبران.

(إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا)^[168] منافقین در پایین ترین

مرحله ی دوزخ قرار دارند و هرگز یآوری برای آنها نخواهی یافت.

(فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ)^[169] از آتش

بترسید که هیزم آن انسان های گنهکار و سنگ هاست و برای کافران آماده شده است.

(كَأَلَّا لَيَنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقِدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ)^[170]

چنین نیست که او می پندارد؛ به زودی در حطمه پرتاب می شود و تو چه می دانی حطمه چیست؛

آتش برافروخته ی الهی است؛ آتشی که از دل ها سر بر می زند.

و اما آیاتی که به بیان انواع عذاب های جسمانی و روحانی می پردازند عبارت اند از:

۲. آیات مربوط به عذاب های اخروی

الف) آیات مربوط به عذاب های جسمانی

(إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلِي الْحَمِيمِ)^[171] درخت زقوم غذای

گنهکاران است؛ همانند فلز گداخته، در شکم ها می جوشد، جوشی هم چون آب سوزان.

(تَصْلَى نَارًا حَامِيَةً تُسْقَى مِنْ عَيْنٍ آنِيَةٍ لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ لَا يُسْمِنُ وَلَا يُغْنِي مِنْ جُوعٍ)^[172]

در آتش سوزان وارد می گردند؛ از چشمه ای فوق العاده داغ به آنها می نوشاند؛ طعامی جز از

ضریع (خار خشک و تلخ و بدبو) ندارند، غذایی که نه آنها را فربه کند و نه گرسنگی آنها را فرو

بنشاند.

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كَلَّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بِدَثَنَهِمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا

الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا)^[173] کسانی که به آیات ما کافر شدند، به زودی آنها را در

آتشی وارد کنیم؛ هرگاه پوست هایشان کنده شود پوست های دیگری به جای آن قرار دهیم، تا

کیفر را بچشند؛ خداوند توانا و حکیم است.

(تَلَفَحَ وَجُوهُهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ)^[174] شعله های سوزان آتش به صورت های آنها نواخته

می شود و در دوزخ، چهره ای در هم کشیده دارند.

(إِذَا الْأَغْلالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلاسلُ يَسْحَبُونَ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ)^[175] و در آن

هنگام که غل ها و زنجیرها برگردن آنهاست، آنها را می کشند و در آبی سوزان وارد می کنند،

سپس در آتش افروخته ی دوزخ می شوند.

ب) آیات مربوط به عذاب های روحانی

(وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ)^[176] و کسانی که کافر شدند و آیات ما

را تکذیب کردند، عذاب خوار کننده ای برای آنهاست.

(إِذَا رَأَوْهُمْ مِنْ مَكَانٍ يَبْعِدُ سَمِعُوا لَهَا تَغِيظًا وَزَفِيرًا)^[177] هنگامی که آتش آنها را از دور می بیند،

صدای وحشتناک و خشم آلود او را که با نفس زدن شدید همراه است، می شنوند.

۳. آیات مربوط به معرفی عذاب شوندگان

یکی از مسائلی که در باب بهشت و جهنم مطرح است مسئله ی خلود است. تمام بهشتیان تا ابد در بهشت اند؛ اما تنها پاره ای از جهنمیان در جهنم خالد می مانند. این بحث از نظر کلامی دامنه ی وسیعی دارد؛ گروهی از خوارج، مرتکب کبیره را کافر و در نتیجه، خالد در آتش می دانند؛ دسته ای از معتزله مرتکبان کبیره را فاسق می دانند و در عین حال آنان را خالد در آتش می پندارند؛ اما علمای شیعه، مانند شیخ مفید در اوائل المقالات معتقدند که تنها کافران در آتش پایدار خواهند بود و منظور از کفر، کفر کلامی است، نه فقهی؛ گروه دیگری از مسلمانان، یعنی مرجئه، جانب تفریط را طی کرده و گفته اند که مؤمنان گناهکار هیچ گاه معذب نمی شوند؛ ولی این ادعا با آیه ی: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ) [178] ناسازگار است.

اما آیاتی که مربوط به خلود کفار در جهنم اند:

۱. تکذیب کنندگان آیات الهی

(وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [179] و کسانی که آیات ما را تکذیب کردند و تکبر ورزیدند، آنها اصحاب آتش اند و در آن پایدارند.

۲. عداوت و دشمنی با خدا و رسول

(أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا ذَلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ) [180] آیا نمی دانند کسی که با خدا و رسول دشمنی ورزد، برای او آتش دوزخ است؛ در حالتی که با خواری بزرگ جاودان خواهد بود؟

۳. عاصیان و متمردان

(وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا حَتَّى إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ نَاصِرًا وَأَقَلُّ عُدَدًا) [181] آن کس که به خدا و پیامبرش عصیان نماید، برای او آتش دوزخ است، در حالی که تا ابد در آن خالد است؛ وقتی که وعیدهای الهی را دیدند، می فهمند که چه کسی از نظر یار و یاور ناتوان تر و از نظر تعداد کم تر است.

۴. ظالمان و ستمگران

(ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ) [182] آن گاه به افرادی که ستم کردند گفته می شود: عذاب پیوسته را بچشید، آیا جز به آنچه عمل کردید جزا داده شده اید؟

۵. اشقیا

(فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ) [183] آنان که بدبخت شده اند در آتش اند، آنان را آه و ناله است؛ تا آسمان ها و زمین برقرار است در آتش پایدارند، مگر خدای تو بخواهد؛ به درستی که پروردگار تو آنچه را اراده کند، انجام می دهد.

منظور از شقاوت در این آیه، کفر و شرک است و این مطلب از آیه ی ۱۰۹ سوره ی هود استفاده می شود.

۶. مجرمان

(إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ * لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) [184] مجرمان در عذاب

جهنم خالدند؛ عذاب از آنها قطع نمی شود و آنها در جهنم سر افکنده اند.

از آیات قبل استفاده می شود که منظور از مجرمان، کافران و منکران پیامبران اند.

۷. فرو رفتگان در خطا

(بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [185] کسی که

بدی را کسب کند و خطاهایش بر او احاطه کند، چنین کسانی اهل آتش اند و در آن جاودان خواهند بود.

۸. افراد بد کار

(وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَ لَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَ لَا يَزْنُونَ وَ مَنْ

يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَاعَفُ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ يَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا) [186] هر کس این گناهان

شرک، قتل نفس محترم و زنا را انجام دهد کیفری را خواهد دید، در روز قیامت برای او عذاب مضاعف است و با خواری در آن جاودانه خواهد بود.

۹. روی گردانان از قرآن

(مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَاِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلًا) [187] هر کس

از قرآن روی گرداند، روز قیامت بار سنگینی را حمل می کند و پیوسته در مشقت حمل آن بار می باشد و چه بار بدی است که روز قیامت حمل می نماید.

۱۰. سبک میزنان در روز رستاخیز

(وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ) [188] آن کس که ترازوی

اعمال او سبک باشد، آنان کسانی هستند که زیان کرده اند و در دوزخ جاودان اند.

۱۱. رباخواران آگاه از حرمت ربا

(وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [189] هر کس به رباخواری باز گردد، اهل آتش

است و در آن مخلد خواهد بود.

انکار حرمت رباخواری، یعنی انکار و تکذیب وحی الهی، که از عوامل پیدایش کفر است.

۱۲. قاتل مؤمن بی گناه

(وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا) [190]

هر کس مؤمنی را متعمدانه بکشد، سزای او دوزخ است که جاودانه در آن جا بماند و خدا بر او

خشم گرفته و از رحمت خود دور نموده و برای او عذاب دردناکی را آماده کرده است.

آیه ی اخیر، گر چه فقط به کافر نظر ندارد و مرتکب کبیره را نیز شامل می شود، ولی شاید با روایاتی که

از پیشوایان دین رسیده و خلود را به اهل کفر اختصاص داده است تخصیص زده شود. شایان ذکر است که

آیات فراوانی در قرآن وجود دارد که از سایر گروه ها، مانند پیروان شیطان [191]، تکیه کنندگان بر

ظالمان [192]، ظالمان [193]، دنیا پرستان [194]، زراندوزان [195]، فراریان از جهاد [196]، تارکان نماز [197]، مانعان

زکات[198]، خورندگان مال یتیم[199]، کافران به نعمت الهی[200]، کم فروشان[201]، اسراف کنندگان[202]، غیبت کنندگان و عیب جویان[203]، مجرمان[204] و فراموشکاران آخرت[205] که گرفتار جهنم اند، گزارش می دهد.

نکته ی پایانی این بخش این است که فلسفه ی خلود، در رابطه ی تکوینی گناهان و عقوبت های اخروی روشن می شود؛ یعنی انسانی که بی ایمانی در جان و روح او ملکه شده است، گوهر و جوهر روحانی او به گونه ای است که تغییر و تبدیل نمی یابد، در نتیجه تا ابد گرفتار سم مهلک وجودی خود خواهد شد. آیات مربوط به بهشت

و اما بهشت کانون آرامش مؤمنان و صالحان است. آیات مربوط به آن نیز بر سه دسته تقسیم می شود: برخی از این آیات، بیانگر ماهیت و حقیقت بهشت و برخی دیگر، بیانگر نعمت های جسمانی و لذات روحانی اند و دسته ی سوم، عوامل ورود به بهشت را بیان می کند.

۱. آیات مربوط به حقیقت و ماهیت بهشت

(حَتَّىٰ إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ) [206]، هنگامی که به آن می رسند، درهای بهشت گشوده می شود و نگهبانان به آنها گویند: سلام علیکم. (جَنَّاتٍ عَدْنٍ مُّفْتَحَةٌ لَهُمُ الْأَبْوَابُ) [207]، باغ های جاویدان بهشتی که درهایش به روی آنان گشوده است.

(وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ) [208]، و فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می گردند و می گویند: سلام بر شما باد به آنچه صبر ورزیدید. (سَابِقُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) [209]، بر یکدیگر سبقت بگیرید برای رسیدن به مغفرت پروردگارتان و بهشتی که پهنه ی آن مانند پهنه ی آسمان و زمین است و آماده شده برای کسانی که به خدا و رسولانش ایمان آورده اند. (وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا) [210]، و هنگامی که آن جا را ببینی، نعمت ها و ملک عظیمی را می بینی.

شایان ذکر است که، در مواردی، واژه ی جنت در قرآن به معنای باغ به کار رفته است؛ مانند آیه ی زیر که می فرماید:

(وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنَّ تَرَنَّا أَقَلَّ مِنْكَ مَلَأًا وَوَعْدًا) [211] چرا هنگامی که وارد باغ خود شدی نگفتی این نعمتی است که خدا خواسته است؟ قوت (و نیروی) جز از ناحیه خدا نیست. و اگر می بینی من از نظر مالی و فرزند از تو کم ترم (مطلب مهمی نیست).

۲. آیات مربوط به انواع نعمت های اخروی

آیات فراوانی در قرآن ذکر شده اند که جنبه های جسمانی و روحانی بهشت و نعمت ها و مواهب الهی را بیان می کنند. در بخش نخست، یعنی نعمت های جسمانی و مادی آیاتی وجود دارد که از باغ های بهشتی،

سایه های لذت بخش، قصرها و فرش ها، غذاها و شراب ها، لباس ها و ظرف ها، همسران و خادمان و سایر نعمت های مادی و جسمانی بهشت گزارش داده اند و در بخش دوم، یعنی نعمت های معنوی، آیاتی هستند که از احترام ها، صلح و صفا و صمیمیت ها، امنیت و دوستان و رفیقان باوفا، محبت ها، نشاط های خالی از هرگونه افسردگی، ملاقات با خدا و غیره خبر می دهند؛ به برخی از این آیات توجه می کنیم:

الف) آیات مربوط به نعمت ها و لذات مادی

(وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) [212] هر کس اطاعت خدا و رسولش کند، او را وارد باغ هایی از بهشت می کنند که نهرها از زیر درختانش جاری است.

(وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَنصُودٍ وَظِلٍّ مَمْدُودٍ وَمَاءٍ مَسْكُوبٍ) [213] و اصحاب یمین، چه اصحاب یمینی! در سایه ی درخت سدر بی خار قرار دارند و در سایه ی درخت خوش رنگ و خوش بو و سایه ی کشیده و گسترده و در کنار آبشارها.

(وَمَسَاكِينٌ ظِيبَةٌ فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ) [214] و مسکن های پاکیزه ای در باغ های جاویدان بهشت. (مُتَكَبِّرِينَ عَلَى فُرُشٍ بَطَائِنُهَا مِنْ إِسْتَبْرَقٍ) [215] این در حالی است که آنها بر فرش هایی تکیه کرده اند که آستر آنها از پارچه ی ابریشم ضخیم است.

(وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ) [216] برای بهشتیان در آن جا همسرانی پاک و پاکیزه است. (وَحُورٌ عِينٌ * كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ) [217] آنها همسرانی از حورالعین با چشم های درشت و شفاف و بسیار جذاب و زیبا دارند، هم چون مروارید که در صدف پنهان است.

(وَيَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمَانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ) [218] بر گرداگرد آنها نوجوانانی برای خدمت آنان گردش می کنند، که هم چون مرواریدهای در صدف اند.

(وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ) [219] آنها لباس های به رنگ سبز از حریر نازک و ضخیم در بر می کنند.

(وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ) [220] در بهشت آنچه دل می خواهد و چشم از آن لذت می برد، موجود است.

ب) آیات مربوط به نعمت ها و لذات روحانی

(جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ) [221] همان [بهشت های عدن که آنان با پدرانشان و همسرانشان و فرزندانسان که درستکارند در آن داخل می شوند؛ فرشتگان از هر دری بر آنها وارد می شوند و به آنها می گویند: سلام بر شما باد به خاطر صبرتان؛ چه عاقبت خوبی بعد از دنیا دارید.

(وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ) [222] خداوند دعوت به سرای صلح و سلامت می کند.

(إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ) [223] پرهیزکاران در جایگاه امن و امان اند.

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ
وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا [224] کسی که خدا و پیامبر
را اطاعت کند در قیامت، هم نشین کسانی خواهد بود که خدا نعمت خود را بر آنها تمام کرده
است از پیامبران و صدیقان و شهدا و صالحان؛ و آنها چه رفیقان خوبی هستند! این فضل و رحمتی
است از ناحیه ی خدا؛ و کافی است که خدا آگاه است.

(لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا) [225] آنها در بهشت، نه سخن لغو و بیهوده ای
می شنوند، نه گفتار گناه آلود، تنها چیزی که می شنوند، سلام است، سلام.
(وَجُودُهُ يُؤْمِنُ أَنْصَرَةً إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةً) [226] چهره هایی در آن روز شاداب و مسرور است و در
انتظار پروردگارشان هستند.

(فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [227] هیچ کس نمی داند چه
پاداش هایی که مایه ی روشنی چشم هاست، برای آنها نهفته شده است، این جزای اعمالی است
که انجام داده اند.

ج) آیات مربوط به اسباب و عوامل ورود به بهشت

۱. ایمان و عمل صالح

(وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [228] کسانی که ایمان
آورده اند و اعمال صالح انجام داده اند، یاران بهشت اند و جاودانه در آن خواهند ماند.

۲. تقوا

(تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا) [229] این همان بهشتی است که ما به ارث به
بندگان پرهیز کار خود می بخشیم.

۳. ترک هوا پرستی

(وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ) [230] و اما آن کس که از
مقام پروردگارش بترسد و نفس را از هوا و هوس باز دارد، بهشت جایگاه اوست.

۴. سابقان در ایمان

(وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ) [231] و پیش گامان پیش گام، آنها
مقربان اند و در باغ های پر نعمت بهشت جای دارند.

۵. صابران

(سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ) [232] درود بر شما به خاطر صبری که داشتید.

۶. ایمان و استقامت

(إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ
فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [233] کسانی که گفتند: پروردگار ما الله است، سپس استقامت به خرج
دادند، پس نه ترسی بر آنهاست و نه غمی؛ آنها اصحاب بهشت اند و جاودانه در آن می مانند؛ این
پاداش اعمالی است که انجام داده اند.

۷. اطاعت کنندگان از خداوند و رسول خدا

(تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) [234] این ها احکام الهی است؛ هر کس اطاعت خدا و رسولش را کند، او را در باغ هایی از بهشت وارد می سازد که همواره از زیر درختانش نهرها جاری است؛ جاودانه در آن می مانند و این پیروزی بزرگی است.

۸. اخلاص در عمل

(وَمَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ أُولَئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ فَوَاكِهُ وَهُمْ مُكْرَمُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ) [235] شما جز به همان اعمالی که انجام می دادید، جزا داده نمی شوید، مگر بندگان مخلص خدا، که برای آنها رزقی معین است، میوه های گوناگون؛ و آنها مورد احترام اند در باغ های پر نعمت بهشت.

۹. صدق و راستی

(هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ) [236] امروز روزی است که راست گفتن راست گویان به آنها سود می بخشد. برای آنها باغ هایی از بهشت است که از زیر درختانش نهرها جاری است و جاودانه در آن خواهند بود، خداوند از آنان خوشنود است و آنان [نیز] از او خوشنودند؛ این است رستگاری بزرگ.

۱۰. تویی و تبری

(لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ) [237] هیچ جمعیتی را که ایمان به خدا و روز قیامت دارد نمی یابی که با دشمنان خدا و رسولش دوستی کنند، هر چند پدران یا فرزندان یا برادران یا خویشان آنها باشند.

اعراف و اصحاب آن

قرآن علاوه بر اصحاب بهشت و جهنم، به معرفی اصحاب اعراف و اعرافیان نیز پرداخته است و به صورت «عَلَى الْأَعْرَافِ» و «أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ» بدان اشاره کرده است. از این آیات استفاده می شود که اعراف مقام بلندی است که میان بهشت و دوزخ قرار گرفته است و افرادی که در آن جای دارند، بر همه ی بهشتیان و دوزخیان مشرف اند؛ پس، اولاً، اعراف موقعیت و جایگاهی مستقل از بهشت و دوزخ است؛ ثانیاً، صاحبان اعراف دارای آگاهی خاصی هستند و از سرنوشت اهل محشر مطلع اند؛ و این ناشی از کمالات معنوی و مراتب و درجات آنهاست؛ ثالثاً، صالحان، انبیا و اولیای الهی و افراد عادی و صالح هر امت در زمره ی اعرافیان هستند. و اما آیات مربوط به اعراف عبارت اند از:

(وَيَبْنِيهِمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَئِنُّونَ) [238] در میان بهشتیان و دوزخیان حجابی است و بر بالای اعراف مردانی

هستند که همگان را به سیمایشان می شناسند. آنان به بهشتیان که هنوز وارد بهشت نشده اند و امید ورود به آن را دارند، درود می فرستند.

(وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْتَغَيَّرُونَ)^[239] اهل اعراف به مردانی که آنان را به سیمایشان می شناسند، می گویند: اموالی که گرد آوردید و آنچه که به آن کبر می ورزیدید، شما را در چنین روزی بی نیاز نساخت.

[1]. كهف: ۱۱۰.

[2]. الانسان: ۸-۱۰.

[3]. يس: ۲۲.

[4]. مدثر: ۴۰-۴۶.

[5]. مطففين: ۱-۵.

[6]. ماعون: ۱-۲.

[7]. قيامت: ۵-۶.

[8]. نمل: ۴.

[9]. توبه: ۴۵.

[10]. بقره: ۲۴۹.

[11]. بقره: ۸.

[12]. احزاب: ۲۱.

[13]. لقمان: ۴.

[14]. بقره: ۴.

[15]. اسرا: ۱۰.

[16]. فرقان: ۱۱.

[17]. مؤمنون: ۷۴.

[18]. اعراف: ۱۴۷.

[19]. واقعه: ۴۱-۴۷.

- [20]. واقعه: ۱۰-۱۸.
- [21]. ص: ۲۶.
- [22]. احقاف: ۳۳.
- [23]. عنكبوت: ۲۰.
- [24]. مؤمنون: ۱۲-۱۶.
- [25]. يس: ۷۸-۷۹.
- [26]. روم: ۲۷.
- [27]. روم: ۵۰.
- [28]. فصلت: ۳۹.
- [29]. بقره: ۲۵۹.
- [30]. بقره: ۲۶۰.
- [31]. كهف: ۲۵.
- [32]. بقره: ۷۲-۷۳.
- [33]. مؤمنون: ۱۱۵.
- [34]. ص: ۲۷.
- [35]. دخان: ۳۸-۴۰.
- [36]. حج: ۶.
- [37]. نجم: ۳۹-۴۲.
- [38]. انشقاق: ۶.
- [39]. فاطر: ۱۸.
- [40]. بقره: ۱۵۶.
- [41]. علق: ۸.
- [42]. قيامت: ۳۰.
- [43]. ص: ۲۸.
- [44]. جاثيه: ۲۱.
- [45]. يونس: ۴.
- [46]. قلم: ۳۵ و ۳۶.
- [47]. انعام: ۱۲.
- [48]. روم: ۵۰.
- [49]. آل عمران: ۱۶۹.
- [50]. بقره: ۱۵۴.
- [51]. سجده: ۱۱.

- [52]. زمر: ٤٢.
- [53]. قيامت: ٣ - ٤.
- [54]. قيامت: ٥ - ٦.
- [55]. مؤمنون: ٣٣ - ٣٨.
- [56]. سجده: ١٠ و ٩.
- [57]. جاثيه: ٣٢.
- [58]. جاثيه: ٢٥.
- [59]. هود: ٧.
- [60]. عنكبوت: ١٩.
- [61]. ق: ٤٤.
- [62]. تغابن: ٧.
- [63]. نحل: ٧٧.
- [64]. سبا: ٣.
- [65]. يس: ٧٨-٧٩.
- [66]. نساء: ٥٦.
- [67]. بحار الانوار، ج ٦.
- [68]. بقره: ٢٨.
- [69]. مؤمنون: ١٥.
- [70]. زمر: ٤٩.
- [71]. زمر: ٤٩.
- [72]. شيخ مفيد، ارشاد؛ ص ١٢٧.
- [73]. زمر: ٣٠.
- [74]. آل عمران: ١٨٥.
- [75]. انبيا: ٣٤.
- [76]. زمر: ٤٢.
- [77]. سجده: ١١.
- [78]. انعام: ٦١.
- [79]. نحل: ٣٢.
- [80]. انفال: ٥٠.
- [81]. بقره: ٩٤-٩٥.
- [82]. بقره: ٩٦.
- [83]. بحار الانوار، ج ٢، ص ١٢٩.

- [84]. ملک: ۲-۱.
- [85]. نساء: ۱۸.
- [86]. مومنون: ۹۹-۱۰۰.
- [87]. یونس: ۹۰-۹۱.
- [88]. بقره: ۱۸۰.
- [89]. مائده: ۱۰۶.
- [90]. اعراف: ۳۴.
- [91]. هود: ۱۱۷.
- [92]. ق: ۱۹.
- [93]. قیامت: ۲۶-۳۰.
- [94]. عبس: ۸.
- [95]. فاطر: ۲۲.
- [96]. مومنون: ۹۹-۱۰۰.
- [97]. آل عمران: ۱۶۹-۱۷۱.
- [98]. غافر: ۱۱.
- [99]. بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۳۳، باب احوال برزخ حدیث ۲۴.
- [100]. همان، ص ۲۳۵، حدیث ۵۲.
- [101]. همان، ص ۲۲۱، احادیث ۱۶-۱۹.
- [102]. آموزش عقاید، ج ۳، ص ۸۶-۸۸.
- [103]. ر.ک: به زلزالت: ۱۰۲؛ الحاقه: ۱۴؛ تکویر: ۶؛ کهف: ۴۷، ۸ و ۹۹؛ مزمل: ۱۴؛ معارج: ۸ و ۹؛ طه: ۱۰۵؛ القیامه: ۸ و ۹؛ انفطار: ۲؛ طور: ۱؛ الرحمن: ۳۷؛ انبیاء: ۱۰۴؛ فرقان: ۲۵؛ زمر: ۶۸ و ۶۹؛ انعام: ۳۱ و ۳۸؛ نمل: ۸۷ و ۸۹؛ ابراهیم: ۲۱ و ۴۸؛ ق: ۲۰ و ۴۴؛ قارعه: ۴؛ یس: ۵۱؛ روم: ۵۶؛ هود: ۱۰۵؛ عبس: ۳۴ و ۳۷؛ بقره: ۱۶۶.
- [104]. محمد: ۱۸.
- [105]. قمر: ۱.
- [106]. دخان: ۱۰.
- [107]. مزمل: ۱۴.
- [108]. انفطار: ۳.
- [109]. حج: ۱.
- [110]. تکویر: ۲ و ۱.
- [111]. حاقه: ۱۶.
- [112]. ابراهیم: ۴۸.
- [113]. ق: ۴۴.

- [114]. زمر: ٤٨.
- [115]. يس: ٤٩-٥٠.
- [116]. عبس: ٣٣-٣٧.
- [117]. نازعات: ١٣.
- [118]. مدثر: ٨-١٠.
- [119]. نازعات: ٦-٧.
- [120]. ابراهيم: ٤١؛ ص: ١٦، ٢٦ و ٥٣ و غافر: ٦٧.
- [121]. نهج البلاغه، خطبه ٤٢.
- [122]. رعد: ٤٠.
- [123]. شعرا: ١١٣.
- [124]. اسرا: ١٣-١٤.
- [125]. نحل: ٩٣.
- [126]. زمر: ٧.
- [127]. تكاثر: ٨.
- [128]. زخرف: ١٩.
- [129]. نحل: ٥٦.
- [130]. بحار الانوار، ج ٧، باب ١١.
- [131]. اعراف: ٦.
- [132]. صافات: ٢٢-٢٤.
- [133]. زمر: ١٠.
- [134]. يس: ١٢.
- [135]. جاثيه: ٢٨ و ٢٩.
- [136]. قمر: ٥٢-٥٣.
- [137]. ق: ١٧-١٨.
- [138]. حاقه: ١٩ و ٢٥-٢٦.
- [139]. انشاق: ٧-١٢.
- [140]. انبياء: ٤٧.
- [141]. مومنون: ١٠٢-١٠٣.
- [142]. قارعه: ٦-٩.
- [143]. اعراف: ٨-٩.
- [144]. غافر: ٥١.
- [145]. حج: ١٧.

- [146]. بقره: ۱۴۳.
- [147]. انفطار: ۱۰-۱۲.
- [148]. زلزله: ۴-۵.
- [149]. اسراء: ۴۴.
- [150]. كهف: ۴۹.
- [151]. نور: ۲۴.
- [152]. فصلت: ۱۹-۲۲.
- [153]. زلزال: ۶-۸.
- [154]. كهف: ۴۹.
- [155]. تكوير: ۱۲-۱۴.
- [156]. آل عمران: ۳۰.
- [157]. زمر: ۷۰.
- [158]. طور: ۱۶.
- [159]. مثنوی مولوی، دفتر اول، ایيات ۳۵۰۱ - ۳۵۳۰.
- [160]. مریم: ۷۱-۷۲.
- [161]. كنز العمال، ج ۱۴، ص ۳۶۶.
- [162]. بحارالانوار، ج ۸، باب صراط، روایت ۲.
- [163]. همان، ج ۱، ۲ و ۸.
- [164]. همان، ص ۶۹.
- [165]. بحارالانوار، ج ۸، ص ۲۰۵.
- [166]. حجر: ۴۳ و ۴۴.
- [167]. نحل: ۲۹.
- [168]. نساء: ۱۴۵.
- [169]. بقره: ۲۴.
- [170]. همزه: ۴-۷.
- [171]. دخان: ۴۳-۴۶.
- [172]. غاشیه: ۴-۷.
- [173]. نساء: ۵۶.
- [174]. مؤمنون: ۱۰۴.
- [175]. مومن: ۷۱-۷۲.
- [176]. حج: ۵۷.
- [177]. فرقان: ۱۲.

[178]. منشور جاوید، ج ۹، ص ۳۸۶-۴۰۰.

[179]. اعراف: ۳۶.

[180]. توبه: ۶۳.

[181]. جن: ۲۳ و ۲۴.

[182]. یونس: ۵۲.

[183]. هود: ۱۰۶ و ۱۰۷.

[184]. زخرف: ۷۴-۷۵.

[185]. بقره: ۸۱.

[186]. فرقان: ۶۸-۶۹.

[187]. طه: ۱۰۰ و ۱۰۱.

[188]. مؤمنون: ۱۰۳.

[189]. بقره: ۲۷۵.

[190]. نساء: ۹۳.

[191]. اعراف: ۱۸.

[192]. هود: ۱۱۳.

[193]. کهف: ۲۹.

[194]. اسراء: ۱۸.

[195]. توبه: ۳۴-۳۵.

[196]. انفال: ۱۵-۱۶.

[197]. مدثر: ۳۹-۴۶.

[198]. فصلت: ۷.

[199]. نساء: ۱.

[200]. ابراهیم: ۲۸-۲۹.

[201]. مطفین: ۱-۷.

[202]. مؤمن: ۴۳.

[203]. همزه: ۱-۴.

[204]. مریم: ۸۶.

[205]. جائیه: ۳۴.

[206]. زمر: ۷۳.

[207]. ص: ۵۰.

[208]. رعد: ۲۳ و ۲۴.

[209]. حدید: ۲۱.

- [210]. دهر: ۲۰.
- [211]. كهف: ۳۹.
- [212]. نساء: ۱۳.
- [213]. واقعه: ۲۷-۳۱.
- [214]. صف: ۱۲.
- [215]. رحمن: ۵۴.
- [216]. بقره: ۲۵.
- [217]. واقعه: ۲۲ و ۲۳.
- [218]. طور: ۲۴.
- [219]. كهف: ۳۱.
- [220]. زخرف: ۷۱.
- [221]. رعد: ۲۳-۲۴.
- [222]. يونس: ۲۵.
- [223]. دخان: ۵۱.
- [224]. نساء: ۶۹-۷۰.
- [225]. واقعه: ۲۵-۲۶.
- [226]. قيامت: ۲۲-۲۳.
- [227]. سجده: ۱۷.
- [228]. بقره: ۸۲.
- [229]. مريم: ۶۳.
- [230]. نازعات: ۴۰-۴۱.
- [231]. واقعه: ۱۰.
- [232]. رعد: ۲۴.
- [233]. احقاف: ۱۳-۱۴.
- [234]. نساء: ۱۳.
- [235]. صافات: ۳۹-۴۳.
- [236]. مائده: ۱۱۹.
- [237]. مجادله: ۲۲.
- [238]. اعراف: ۴۶.
- [239]. اعراف: ۴۸.

معانی حق و حقوق و اقسام آن

حقوق معانی مختلفی دارد و به صورت مشترک لفظی استعمال شده است؛ از جمله:

الف) مجموعه ی مقررات و باید و نبایدهای حاکم بر روابط اجتماعی، اعم از مقررات وضعی و تکلیفی؛
ب) مجموعه ی امتیازات فردی یا گروهی شناخته شده در جامعه، که از قوانین و مقررات حاکم بر جامعه، نشأت می گیرد؛

ج) دانشی که به تحلیل قواعد حقوقی و سیر تحول آنها می پردازد.

واژه ی حق نیز تعاریف گوناگونی دارد؛ از جمله می توان به توانایی داده شده به اراده ی اشخاص، نفع حمایت شده از ناحیه ی حقوق و سلطه و اختیار اشاره کرد. به هر حال حق به معنای توانایی، نفع، سلطه و اختیار باید از سوی نظام حقوقی برای افراد اعتبار شود، تا بتواند به مرحله ی اجرا و استیفا برسد. حقوق، همواره در راستای منافع افراد جعل می شود و شخصی را صاحب حق می کند؛ ولی در مقابل، «من علیه الحق» نیز وجود دارد که باید حق را ادا کند؛ حال ممکن است «من علیه الحق»، فرد یا گروه یا دولت باشد؛ بنابراین، حق و تکلیف دو مفهوم متلازم اند که همیشه یکدیگر را همراهی می کنند، گرچه صاحب حق و تکلیف متعدد باشند.

کتاب های حقوق برای حق اقسامی ذکر کرده اند که می توان به حقوق مالی و حقوق غیر مالی اشاره کرد. حقوق غیر مالی، مانند حق زوجیت، حق ولایت و حق حضانت، که البته بر بسیاری از حقوق غیر مالی، آثار مالی نیز مترتب است.

علم حقوق در یک تقسیم بندی کلی به حقوق عمومی و خصوصی منشعب می شود. حقوق عمومی بر روابط دولت با مردم، و حقوق خصوصی بر روابط افراد یک جامعه با یکدیگر نظارت دارد. این دانش از جهت دیگری به حقوق داخلی یا ملی، و خارجی یا بین المللی انشعاب می یابد. حقوق داخلی به روابط مردم و دولت، و حقوق خارجی به روابط دولت ها نظر دارد.

بر این اساس می توان علم حقوق را به عمومی و خصوصی، و هر یک را به ملی و بین المللی تقسیم کرد.

- حقوق عمومی ملی، مانند حقوق اساسی، اداری، مالی، جزایی، کار.

- حقوق عمومی بین المللی، مانند حقوق دریاها، قضایی، جنگ، جزایی بین المللی.

- حقوق خصوصی ملی، مانند حقوق مدنی، تجارت و بازرگانی و دریایی.

- حقوق خصوصی بین المللی، مانند حقوق بیگانگان.^[1]

منشأ اعتبار قوانین حقوقی

مهم ترین پرسش در فلسفه ی حقوق این است که منشأ اعتبار قوانین حقوقی چیست و چرا انسان ها باید ملزم به اطاعت از آنها باشند؟ این پرسش اساسی، منشأ مکاتب فراوانی شده است که هر یک نظرهای متفاوتی در باب منشأ مشروعیت قوانین ارائه نموده اند. مکاتب حقوقی در وهله ی نخست به دو گروه تقسیم می شوند:

نخست، گروهی که برای قوانین حقوقی، واقعیت نفس الامری قایل اند و برای آنها، همانند قوانین تجربی و ریاضی، پذیرای مفاد اخبار از واقع هستند؛ یعنی اخبار از روابط منظم اجتماعی. دوم، گروهی که قوانین حقوقی را جعلی و اعتباری می دانند.

گروه نخست نیز در باب کاشف واقعی قوانین حقوقی اختلاف دارند. برخی روش کشف قوانین حقوقی را همانند روش قوانین طبیعی می دانند و عده ای به عقل عملی پناه می برند و دسته ای نیز دین را کاشف واقعیت نفس الامری قوانین اجتماعی می دانند. این سه دسته، به ترتیب، طرف داران حقوق طبیعی، حقوق عقلی و حقوق الهی هستند.

گروه دوم نیز در باب اعتبار کننده و واضع قوانین اجتماعی اختلاف دارند. برخی خداوند متعال و شارع مقدس را که عالم به تمام زوایای انسانی و حسن و قبح ها و منافع و ضررهای اوست، مقام صالح برای جعل قوانین حقوقی می دانند و دسته ای - که طرف دار مکتب پوزیتیویسم هستند - مقبولیت مردمی را در جعل قوانین معتبر می دانند.

حق مطلب آن است که اگر نظام حقوقی (واقعی باشد یا اعتباری) اهداف مشخصی را مد نظر داشته باشد، به واقعیتی به نام هدف معتقد است و باید با ملاک های واقعی، احکامی را کشف یا جعل کند که بتواند نظام اجتماعی را به آن هدف سوق دهد.

بنابراین، فی الجمله باید در نظام های حقوقی به واقعیت های نفس الامری اعتقاد داشت؛ البته متفکران اسلامی شیعه و معتزله قایل به حسن و قبح ذاتی افعال و اشیا هستند و عقل و شرع را کاشف آنها می دانند؛ بنابراین، جعل و اعتبار الهی نیز براساس حسن و قبح ذاتی است؛ یعنی احکام الهی تابع مصالح و مفاسدی واقعی است که خداوند متعال آگاهی کامل نسبت به آنها دارد.

در نتیجه، مشروعیت قوانین حقوقی در نظام حقوق اسلام، انطباق قوانین حقوقی با اراده ی الهی است؛ بر این اساس، تنها قانون گذار مطلق، حق تعالی است و این حق به اذن الهی به پیامبران و ائمه ی معصومین (علیهم السلام) نیز واگذار شده است.

قانون گذاری خداوند

با توجه به مباحث خداشناسی و انسان شناسی، صلاحیت انحصاری خداوند در جعل قوانین حقوقی استنتاج می شود و قلمرو دین در عرصه ی حقوق روشن می گردد.

توضیح مطلب این است که طبق خداشناسی اسلامی، خداوند به همه ی حقایق و مصالح و مفاسد و سعادت و شقاوت انسان آگاه است. او نسبت به بندگان لطف و احسان دارد و سود و زیانی از جعل احکام نمی برد، از منفعت طلبی و خودخواهی مبرا است، خطا و نسیان و انحراف از ساحت مقدس او به دور است و قدرت تکوینی و تشریعی او بر حق قانون گذاری اش دلالت دارد.

و اما انسان شناسی اسلامی، علی رغم ارزش گذاری به معرفت شناختی انسان، او را در درک سعادت و شقاوت جاویدانش ناتوان می داند و از لغزش و انحراف و اعوجاج مصون ندانسته، همیشه او را گرفتار آفت جهل و خودخواهی و نسیان می داند.

مباحث انسان شناسی اسلامی و خداشناسی اسلامی دو نتیجه را به ارمغان می آورد: نخست آن که انسان صلاحیت کافی برای قانون گذاری ندارد و دوم این که تنها خداوند، صلاحیت وضع و جعل قوانین را بر عهده دارد.

خداوند متعال نیز در قرآن کریم مطالب فوق را تأیید می کند و می فرماید:
(... إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقْضُ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ) [21] حکم و فرمان تنها از آن خداست که به حق حکم می دهد و او بهترین حکم کنندگان است.
(إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) [31] فرمان مخصوص خداست. او فرمان داد که جز او را نپرستید که این دین استوار است؛ ولی بیش تر مردم نمی دانند.

اما انسان از نظر نظام حقوقی اسلام نقش مهمی در فرایند قانون گذاری دارد. انسان از طرفی باید تلاش کند تا قوانین ثابت الهی را از متون دینی به دست آورد و اراده ی تشریعی حق تعالی را کشف کند؛ و از طرف دیگر باید اوضاع و احوال متغیر اجتماعی را مرتب ارزیابی و شناسایی نماید و با توجه به قوانین و احکام ثابت، به اجتهاد در عرصه ی احکام متغیر بپردازد.

نظام های سکولار و قوانین الهی

نظام های سکولار به دو دلیل از قوانین الهی تبعیت نمی کنند: نخست آن که، طرف داران نظام های سکولار پیرو ادیانی هستند که در اثر تحریف، فاقد قوانین حقوقی و اجتماعی اند؛ دوم این که، از نظر هستی شناختی، انسان شناختی و معرفت شناختی دچار آسیب های جدی شده اند؛ از جمله، برخی از آنها هستی را مترادف با ماده دانسته اند و از اصل به انکار عالم مجردات و خداوند متعال پرداخته و در نتیجه، دین را انکار نموده اند؛ مانند نظام حقوقی سوسیالیستی جمهوری های متحده ی شوروی سابق و پاره ای از کشورهای اروپایی. عده ای از آنها نیز در مباحث انسان شناختی به مکتب اومانیزم گرایش یافته و خدا را به حاشیه رانده و انسان را محور اساسی دانسته اند؛ مانند نظام حقوقی کامن لاء (common law) در انگلستان و آمریکا. دسته ای نیز در عرصه ی معرفت شناختی به نسبی گرایی مبتلا شده اند؛ مانند نظام حقوقی پست مدرن ها و یا این که تجربه را تنها روش کسب معرفت دانسته اند، مانند نظام حقوقی پوزیتیویست ها. ولی اسلام در عرصه های هستی شناختی، انسان شناختی و معرفت شناختی دیدگاه خاصی دارد که پاره ای از آنها ذکر شد.

ویژگی های نظام حقوقی اسلام

نظام حقوقی اسلام ویژگی هایی دارد که به برخی از آنها اشاره می کنیم:

۱. الهی و وحیانی بودن قوانین حقوقی؛
۲. عدالت خواهی و مخالفت با نظام طبقاتی [41] و تبعیضات نژادی و توجه به حقوق محرومان؛ [51]
۳. همراهی نظام حقوقی اسلام با احکام و قوانین اخلاقی؛
۴. جامع نگر و واقع نگر بودن قوانین حقوقی؛
۵. انسجام و هماهنگی درونی میان قوانین حقوقی؛

۶. هماهنگی نظام حقوقی اسلام با سایر نظام های اجتماعی اسلام;

۷. کارآمد بودن و توانایی در پاسخ به مسائل مستحدثه;

۸. هماهنگ بودن با فطرت آدمی و توجه نمودن به سایر نیازهای بشری;

۹. مبتنی بودن بر مبانی خاص هستی شناختی، معرفت شناختی و انسان شناختی;

۱۰. سهل بودن، و مطابقت با توانایی و کرامت انسان.

گستره ی قوانین فقهی و حقوقی

قوانین حقوقی و فقهی اسلام از گستره ی حداکثری برخوردار است.

نسبت علم فقه با علم حقوق، عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی حقوق به لحاظ موضوع، تنها به جنبه های

اجتماعی می پردازد، ولی فقه، به جنبه های فردی و اجتماعی نظر دارد.

احکام حقوقی، الزام آورند، ولی احکام فقهی به پنج دسته انشعاب می یابند: ۱. واجبات؛ ۲. محرمات؛ ۳.

مستحبات؛ ۴. مکروهات؛ ۵. مباحات.

قوانین حقوقی از ضمانت اجرایی دولتی برخوردارند، لکن تنها بخشی از مقررات فقهی از این امتیاز بهره

می برند.

حال که تمایز فقه و حقوق روشن شد باید گفته شود که احکام شرعی اسلام به تمام رفتارهای فردی و

اجتماعی، و ارادی و غیر ارادی انسان نظر دارد و به احکام وضعی و تکلیفی و از یک جهت به احکام اولیه،

ثانویه و حکومتی و از جهت دیگر نیز به احکام ظاهری و واقعی تقسیم می شود.

فرق حقوق و اخلاق

با این تعاریف تفاوت حقوق و اخلاق نیز روشن می گردد که اولاً احکام حقوقی بر رفتارهای اجتماعی

انسان ها بار می شوند، ولی احکام اخلاقی بر تمام رفتارهای اختیاری اعم از فردی و اجتماعی، مترتب

می گردند. ثانیاً، هدف احکام حقوقی، ایجاد نظم و امنیت و سعادت انسان هاست، ولی هدف احکام اخلاقی،

بالندگی روحی و معنوی آنهاست.

ثالثاً، احکام و قوانین حقوقی، الزام بردار و ضمانت اجرایی بیرونی دارند؛ یعنی دولت موظف است در تحقق

آنها تلاش نماید، ولی در احکام اخلاقی، ضمانت اجرایی درونی حاکم است و اگر ضمانت اجرایی بیرونی نیز

در الزامات اخلاقی تحقق یابد به احکام حقوقی تبدیل می شوند، گرچه ماهیت اخلاقی نیز داشته باشند.

قلمرو دین در عرصه های مختلف حقوق

۱. حقوق اساسی بشر^[6]

- حق حیات:

(من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الارض فکانما قتل الناس جميعاً)^[7] هر کس نفسی را بدون حق

قصاص و یا بی آن که فساد و فتنه ای در روی زمین کند به قتل رساند، مثل آن است که همه ی

مردم را کشته باشد.

- حق کرامت انسان:

(وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ)^[8]; (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ)^[9]

- حق آزادی به معنای نفی بردگی:

(لَا تَكُنْ عَبْدٌ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ حُرًّا) [101] بنده ی غیر خودت (انسانی) نباش؛ خداوند تو را آزاد آفریده است.

- حق آزادی تکوینی انسان نسبت به دین:

(لَا كُرَاهَ فِي الدِّينِ) [111] در قبول دین هیچ اکراهی نیست.

- حق آزادی از ظلم و ستم:

(وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ) [121] و بارهای سنگین و بارهایی که بر آنان بوده برمی دارد.

- حق آزادی بیان حقایق:

(يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) [131] ای اهل کتاب چرا

حق را با باطل مشتبه می کنید و حقیقت را پوشیده می سازید، در حالی که می دانید؟

(فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَ أُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ) [141]

پس بندگان مرا بشارت ده همان کسانی که سخنان را می شنوند و از نیکوترین آنها پیروی می کنند، آنان کسانی

هستند که خدا هدایتشان کرده و آنها خردمندان اند. - حق برائت انسان ها:

(رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي تِسْعَةُ أَشْيَاءَ: مَا لَا يَعْلَمُونَ وَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ مَا اضْطُرُّوا إِلَيْهِ وَ مَا اسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ وَ الْخَطَأَ

وَالنَّسْيَانَ وَ ...) [151] نه چیز از امت من برداشته شده است: آنچه را که نمی دانند و قدرت ندارند

و مضطر و مکره و گرفتار خطا و نسیان اند و....

- اصل مساوات زن و مرد در برابر قوانین الهی:

(مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ

الْجَنَّةَ يَرْزُقُونَ فِيهَا بَغَيْرِ حِسَابٍ) [161] هر کس که بدی کند جز به مانند آن کیفر داده نمی شود،

ولی هر کسی کار شایسته ای انجام دهد - خواه مرد یا زن - در حالی که مؤمن باشد، آنها وارد

بهشت می شوند و در آن روزی بی حساب به آنها داده خواهد شد.

- اصل احترام به اقلیت های مذهبی:

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ

أُجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) [171] کسانی که ایمان آورده اند و کسانی که

به آیین یهود گرویدند و نصاری و صابئان، هر گاه به خدا و روز رستاخیز ایمان آورند و عمل صالح

انجام دهند، پاداششان نزد پروردگارشان مسلم است و هیچ گونه ترس و اندوهی برای آنان نیست.

- اصل انواع آزادی های عقیده، مطبوعات، احزاب در چارچوب شریعت. [181]

تمایز اساسی حقوق بشر اسلامی و حقوق بشر این است که در حقوق بشر اسلامی، قانون گذار، خداوند متعال

است و احکام او حدود الهی اند و نباید از آنها تجاوز کرد؛ همان گونه که در قرآن آمده است:

(تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [191] این ها حدود و

مرزهای الهی است؛ از آن تجاوز نکنید؛ و هر کس از آن تجاوز کرد ستمگر است.

۲. حقوق عمومی بین المللی [20]

- اصل عدم مداخله در امور داخلی کشورها، مانند صلح حدیبیه.

- اصل اهتمام ورزیدن به کشورهای اسلامی:

(مَنْ أَصْبَحَ وَلَا يَهْتَمَّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ) [21] کسی که شب را به صبح برساند و در امور

مسلمانان اهتمام نرزد از آنان نیست.

- اصل مسئولیت بین المللی دولت ها:

(كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ) [22]

- اصل دوستی و مودت با بیگانگان غیر دشمن:

(عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً) [23] امید است خدا میان شما و کسانی

از مشرکین که با شما دشمنی کردند، پیوند محبت برقرار کند.

- اصل شناسایی ملل بیگانه:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا) [24] ای مردم، شما را

از یک مرد و زن آفریدیم و شما را تیره ها و قبیله ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید.

- اصل صلح:

(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ

بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ) [25] بگو: ای اهل کتاب! بیایید به سوی سخنی که میان ما و شما

یکسان است، که جز خداوند یگانه را نپرستیم و چیزی را همتای او قرار ندهیم و بعضی از ما بعضی

دیگر را به خدایی نپذیرد.

- اصل تحمل و گذشت:

(خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ) [26] با آنها مدارا کن و عذرشان را بپذیر و به

نیکی ها دعوت نما.

- اصل وفای به قراردادها:

(أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا) [27] به عهد خود وفا کنید که از عهد سؤال می شود.

و ده ها اصل دیگر بین المللی.

۳. حقوق مدنی

با مراجعه به کتاب و سنت، به روشنی به وجود احکام، قوانین و حقوق مدنی پی می بریم.

احکام حقوقی در باب اموال منقول و اموال غیر منقول، حقوق انتفاع به معنای اعم، اسباب تملک، احیای

اراضی موات و حیات اشیای مباحه، اقسام عقود و معاملات و الزامات و فسخ قراردادها، انواع ضمان های قهری

و غیر قهری، احکام بیع و شرایط و اقسام مبیع، انواع خیارات، احکام اجاره و فسخ اجاره، آثار و احکام عقد

مزارعه و مساقات، احکام مضاربه، جعاله، شرکت، ودیعه، عاریه، قرض و دین، وکالت، حواله، کفالت، صلح، رهن،

هبه، شفعه، احکام و آثار آن، وصیت تملیکی و وصیت عهدی و شرایط موصی، احکام و موجبات ارث و طبقات

وارث، موانع و شرایط ارث و مسائل مربوط به ترکه، احکام ازدواج و طلاق. [28]

۴. حقوق اساسی

- اصل حاکمیت اسلام و ولی فقیه.

- اصل انتخابات مردم و جایگاه شوراها.

- اصل استقلال و آزادی.

- اصول مربوط به حقوق؛ مانند تساوی حقوق، حمایت قانون از همه، آزادی های عقیده، نشریات، مطبوعات،

احزاب، شغل، تأمین اجتماعی، آموزش و پرورش، ممنوعیت شکنجه و هتک حرمت.

- اصول مربوط به اقتصاد و امور مالی؛ مانند حق مالکیت خصوصی ملت و احترام به مالکیت شخصی، توزیع

عادلانه ی درآمدها، ضبط ثروت های نامشروع، تشکیلات دیوان محاسبات، اصول مربوط به قوه ی مقننه و

اختیارات و وظایف برنامه ریزان قانونی، اصول مربوط به قوه ی مجریه، سیاست خارجی و دیگر اصول که از

کتاب و سنت قابل استنباط اند.^[29]

شایان ذکر است که بسیاری از اصول مذکور از احکام ثابت شریعت استنباط می گردند.

بیان بخش های دیگر حقوق مجال یش تری را می طلبد و در این مختصر نمی گنجد.

۵. حقوق جزا و قوانین مجازات اسلامی

منابع اسلام، یعنی قرآن و سنت، به صورت حداکثری به مباحث جزای عمومی و خصوصی پرداخته است؛

احکام مربوط به دیات، مانند مجازات بودن دیه، خسارت بودن دیه، موارد عمد و شبه عمد، خطای محض و

ملاک تشخیص آنها، خسارت مازاد بر دیه، دیه ی قتل مسلمان و غیر مسلمان، دیه ی جراحت ها و صدمه ها،

مهلت پرداخت دیه، مسؤول پرداخت دیه مانند عاقله و غیره، موجبات ضمان، احکام مربوط به اشتراک در

جنایت، تسبیب در جنایت، اجتماع سبب و مباشر یا اجتماع چند سبب، دیه ی اعضا، (مو، چشم، بینی، گوش،

لب، زبان، دندان، فک، گردن، دست و پا، ناخن، ستون فقرات، نخاع، بیضه، دنده، استخوان زیر گردن،

نشیمن گاه، استخوان ها) عقل، حس شنوایی، بینایی، بویایی، چشایی، صوت و گویایی، دیه ی زوال منافع و

دیه ی جراحات، جملگی در متون دینی، با دلایل عام یا خاص، ذکر شده است.^[30]

در حقوق جزای اسلامی، علاوه بر بیان احکام جرایم مربوط به صدمات بدنی، مانند قتل عمد و خطا و یا

سقط جنین، به جرایم علیه شخصیت معنوی افراد، مانند جرایم بر ضد آزادی اشخاص و حبس آنها و جرایم بر

ضد حیثیت اشخاص و هتک حرمت آنها و جرایم علیه تمامیت جسمی افراد و اموال و مالکیت آنها

می پردازد.^[31]

هم چنین احکام انواع بزهکاری و مسؤولیت کیفری، سرقت، تخریب، کلاه برداری، خیانت در امانت، صدور

چک پرداخت نشدنی، جرایم مخل امنیت و آسایش و مصالح عمومی کشور، مانند جرایم امنیتی، اقتصادی،

اجتماعی، اخلاق و عفت عمومی در نظام جزایی اسلام بیان شده است.^[32]

چالش های فقه

پرسش های فراوانی در حوزه ی فقه وجود دارد که پاسخ به همه ی آنها در این جا میسر نیست؛ از این رو به بهانه ی طرح مسائلی در این حوزه، به نقد و بررسی مقاله ی «فقه در ترازو»ی آقای دکتر سروش می پردازیم.^[33] وی در این مقاله پرسش های معرفت شناسانه ی فقهی را طرح می کند؛ البته در آغاز نوشتار خود بیش تر به راه کارها و توجیه های عقلانی فقها در مسائل فقهی، از جمله حکم ارتداد اشاره می کند و ضمن نقد آنها، فقه را حاجتمند تحول بنیادی می شمارد و در پایان، ویژگی های ده گانه ی فقه را بیان می کند، که ضمن تبیین، به نقد آنها خواهیم پرداخت.

قبل از پاسخ به چالش های مؤلف «فقه در ترازو»، ذکر دیدگاه مؤلف محترم در باب تعریف فقه و نقد آن ضرورت دارد.

مؤلف مقاله ی «فقه در ترازو»، در مقاله ی «جامه ی تهذیب بر تن احیاء»^[34] ضمن تأثیرپذیری از تعریف غزالی در احیاء علوم الدین، تصریح می کند که علم فقه، علم به احکامی است که عهده دار رفع خصومت است.^[35] وی در این باره می نگارد:

اگر این آدمیان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگی می کردند و آتش خصومت نمی افروختند نیازی به فقیهان پدید نمی آمد (قَلُّوا تَنَاوَلُوهَا بِالْعَدْلِ لَا تَقْطَعَتِ الْخُصُومَاتُ وَ تَعْتَظَلِ الْفُقَهَاءُ)؛ اگر مردم در این زندگی به عدل عمل کنند، خصومت ها مرتفع خواهد شد و فقها بیکار خواهند ماند؛ اما چون شهوات، در میدان زندگی جولان کردند و غبار خصومات برخاست، لازم آمد که سلاطین برای ضبط و مهار و سیاست مردم و فرونشاندن آتش تجاوز و ستاندن حق ستم دیدگان، پای به مسند سلطنت و حکومت نهند و چون این سلاطین، خود محتاج قانون بودند، به فقیهان که قانون دانان و آموزگاران سلاطین اند نیازمند شدند و روی آوردند.^[36]

بدین ترتیب، فقه در بخش فقه القضاء منحصر شده است؛ در حالی که اگر مشکل محترم به منابع فقهی مراجعه می کرد، تعریف دیگری از علم فقه عرضه می نمود. آری غزالی در کتاب احیاء علوم الدین برای تبیین بعد دنیوی فقه، بخش قضای فقه را مطرح می سازد، ولی به این نکته نیز تصریح دارد که احکام نماز و روزه و حلال و حرام، از معنوی ترین اعمالی است که فقیه بدان می پردازد؛ هم چنین همه ی فقهای شیعه و اهل سنت، علم فقه را مجموعه ای از گزاره هایی می دانند که از کتاب و سنت و اجماع و عقل و سایر منابع فقهی، برای بیان احکام افعال مکلفان استنباط می گردد.

با این تعریف، مباحث فقهی به گروه ها و دسته های مختلف تقسیم می شوند: فقهای شافعی مسلک، به تبع غزالی که در احیاء العلوم احکام و اخلاق اسلامی را به چهار گروه عبادات، عادات، منجیان و مهلکان، دسته بندی نموده است، متون فقهی شافعی را به چهار گروه عبادات، معاملات، مناکحات و جنایات تقسیم کرده اند و تصریح نموده اند که مباحث فقه، یا مربوط به امور اخروی است و یا دنیوی؛ دسته ی نخست برای تأمین سعادت اخروی وضع می کردند و احکام عبادات را تشکیل می دهند و دسته ی دوم برای تنظیم زندگی مادی تدوین شده اند و این بخش نیز بر سه قسم منشعب می گردد: ابواب معاملات فقه، که به تنظیم روابط افراد با یکدیگر می پردازد، و ابواب مناکحات و احکام جنایی و جزایی که برای بقای فرد و نوع بشر بیان شده اند.^[37]

در فقه شیعه نیز دایره و گستره ی ابواب فقه، وسیع تر از چیزی است که مستشکل گمان نموده است. برای نمونه، سالار بن عبدالعزیز دیلمی در المراسم و قاضی عبدالعزیز بن براج در مذهب نیز احکام فقهی و شرعی را به احکام مورد ابتلای همگان، یعنی عبادات، و احکام غیرهمگانی یعنی معاملات و آن نیز به عقود و احکام، و احکام را به احکام جزایی و سایر احکام منشعب می سازد. محقق حلی به تبع بزرگان سلف، فقه را به چهار بخش: عبادات، عقود، ایقاعات و احکام تقسیم نموده است [38] و شهید اول در قواعد و ذکری نیز همین روش را طی می کند و احکام جزایی و قضایی را بخش اندکی از علم فقه معرفی می نماید [39] هم چنان که میرزا محمد حسن آشتیانی نیز فقه را «علم به احکام شرعیه» تعریف نموده است. [40] شایان ذکر است، علم فقه نیز - آن چنان که مستشکل محترم تصور کرده است - تنها برای رفع خصومت تدوین نشده است، بلکه برای تنظیم اجتماع و حکومت قانون و اجرای عدالت بنا شده است. [41]

چالش های مقاله ی «فقه در ترازو»

۱. علم فقه از آن نظر که یک علم بشری است همواره ناقص است و امکان تکامل بیش تر دارد. نه تنها تحقیقات درون فقهی، بلکه تحولات علم اصول می تواند علم فقه را شدیداً متحول کند و ادعای کمال برای آن بی وجه است. [42]

تبیین مبادی تصویری، برای پرهیز از مغالطه ی اشتراک لفظی، از اهم ضرورت های مباحث علمی است؛ از این رو ناچاریم به جستجوی مراد مؤلف «فقه در ترازو» پردازیم و مراد وی را از «بشری بودن و تحول داشتن» روشن سازیم:

پاسخ: یک. مؤلف «فقه در ترازو»، علم فقه را - همانند سایر معارف دینی - بشری می خواند. وی در قبض و بسط تئوریک شریعت، برای اثبات تغیر و تحول معرفت دینی، به برهانی تمسک می جوید که یکی از مقدمات آن بشری بودن معرفت دینی است؛ وی چنین استدلال می کند:

الف) معرفت دینی معرفتی بشری است؛ ب) معارف بشری با یکدیگر در ارتباط اند؛ ج) معارف بشری جملگی در تحول اند؛ در نتیجه، معرفت دینی، در اثر ارتباط با معارف بشری تحول می پذیرد. [43]

مستشکل محترم در این مقاله نیز همین روش را طی می کند تا بشری و تحول پذیر بودن علم فقه را ثابت نماید. بنابراین، باید به تعریف وی از بشری بودن معارف دینی و فقهی پردازیم. بشری بودن معرفت دینی، در نظریه ی قبض و بسط، به دو معنا به کار رفته است:

معنای نخست، آن معرفتی است که به دست آدمیان تحصیل شده است:

تردید نیست که معرفت دینی، که همان معارف مستفاد از کتاب و سنت باشد (نه خود کتاب و سنت و نه ایمان بدان ها)، معرفتی بشری است؛ یعنی چیزهایی است که بشر از کتاب و سنت می فهمد و به چنگ می آورد. [44]

معنای دوم، ریزش اوصاف بشر، اعم از قوه ی عاقله و غیره در معرفت است. بدین معنا، گزاره های دینی، فقط محکوم به احکام قوه ی عاقله نیستند، بلکه سایر اوصاف بشری، مانند جاه طلبی، حسادت، رقیب شکنی و غیره نیز در معرفت تأثیر می گذارد. مؤلف قبض و بسط در این باره می نویسد:

از دیدگاه معرفت‌شناسانه توضیح دادیم که معرفت دینی معرفتی بشری است؛ یعنی محصولی است ساخته‌ی دست بشر، مثل فلسفه، طب و روان‌شناسی که همه معارفی بشری‌اند. خدا خالق طبیعت است، اما طبیعت‌شناسی محصول تلاش آدمیان است؛ دین هم فرستاده‌ی خداست، اما دین‌شناسی و فهم دینی (یعنی معرفت دینی) ساخته‌ی آدمیان است و مثل هر مصنوع بشری، از قصور و نقصان‌های بشری اثر پذیرفته است.^[45]

حال که مراد مؤلف «فقه در ترازو»، در باب بشری خواندن علم فقه روشن‌گشت، آیا ادعای ایشان پذیرفتنی است یا خیر؟ به نظر می‌آید این ادعا از چند جهت ناتمام است:

اولاً، تهافت کلام‌وی در تعریف بشری بودن معرفت دینی و ارائه‌ی دو تعریف متفاوت، موجب به ابهام انداختن مخاطبان می‌گردد؛ و مهم‌تر این که، در مقاله‌ی مذکور، تعریفی از این عنوان ارائه ننموده و باعث ابهام گشته است. (در ضمن، معنای نخست مؤلف از بشری بودن فقه قابل پذیرش است، و نقدهای بعدی ما ناظر به معنای دوم آن است).

ثانیاً، به صرف ذکر چند نمونه‌ی تاریخی از نزاع عالمان، نمی‌توان این معنا از بشری بودن را به تمام معارف سرایت داد؛ به ویژه این که مستشکل محترم در باب استقرار، ابطال گرا و پیرو کارل پوپر است؛ با این روی کرد، نمونه‌های استقرایی توان ابطال فرضیه‌ها را دارند، ولی قدرت اثبات فرضیه یا صفتی را برای معرفت ندارند. ثالثاً، اگرچه ممکن است سرایت اوصاف غیر عقلانی بر معرفت یک عالم نسبت به یک گزاره یا نسبت به مقام گردآوری معرفت، صحیح باشد، اما هرگز نسبت به معرفت به معنای هویت جمعی جاری و مقام داوری معرفت پذیرفتنی نیست؛ زیرا چگونه ممکن است که همه‌ی عالمان، به علت حسادت یا بخل، معرفتی را به صورت جمعی و جاری قبول یا رد کنند؟ به ویژه این که در مقام داوری با یک سری اصول روش‌شناختی و منابع معرفتی به داوری می‌پردازند؛ به عبارت دیگر، اگر معرفتی به جهان سوم، یعنی جهان علم تعلق یابد، معلول اوصاف غیر عقلانی بشر قرار نمی‌گیرد، گرچه ممکن است دچار مغالطه‌ی مشترک گردند، ولی مغالطه نیز در دایره‌ی قوه‌ی عاقله شکل می‌گیرد؛ یعنی مغالطه‌ی مدلل است، نه معلل؛ و بر اهل دانش پوشیده نیست که قوام علوم به مقام داوری آنهاست.

بنابراین، معرفت‌های جهان سوم، از علایق شخصی اوصاف نفسانی متأثر نمی‌گردند. مقام داوری مقامی است که با یک سلسله اصول همگانی و روش‌شناسی همگانی اداره می‌شود.

رابعاً، مؤلف «فقه در ترازو»، به گونه‌ای در این ادعا سخن می‌گوید که سر از نسبی‌گرایی پوپری و گادامری در می‌آورد؛ زیرا گویا منکر معیاری برای تشخیص معارف مدلل و معلل است؛ به همین دلیل، کل معارف دینی و فقهی را مشمول تعریف خود از بشری بودن می‌داند.

دو. مؤلف قبض و بسط، دلیل تحول‌پذیری معارف دینی و معارف فقهی را ارتباط عمومی و همگانی معارف بشری از یک طرف و ارتباط عمومی معارف دینی با معارف بیرون دینی از طرف دیگر می‌داند؛^[46] البته ادعای مؤلف از احتمالات پنج‌گانه‌ی ترابط، در دو احتمال ذیل در دوران است:^[47]

- الف) همه‌ی معارف دینی با همه‌ی معارف بیرون دینی مرتبط هستند. (موجبه‌ی کلیه + موجبه‌ی کلیه)
- ب) همه‌ی معارف دینی با معارف بیرون دینی ارتباط دارند. (موجبه‌ی کلیه + مهمله).

وی در کتاب قبض و بسط، به انواع ترابط و ارتباط دیالوگی، مسئله آفرینی، تولیدی و مصرفی، ارتباط علوم در سایه ی تئوری ها و ارتباط روش شناختی اشاره می کند^[48]؛ سپس به دلایل مختلفی، از جمله برهان فرد بالذات^[49] و استقرا و شواهد تاریخی می پردازد؛ آن گاه با اثبات - به زعم نویسنده - تحول پذیری همه ی معارف بیرون دینی، تحول پذیری معارف دینی را استنباط می کند و تنها به تحولات درون دینی و فقهی نیز اکتفا نمی کند، تحولات علوم بیرون دینی از جمله معرفت شناسی، جامعه شناسی، روان شناسی، زبان شناسی و غیره و نیز تحولات معارف بیرون فقهی، از جمله علم اصول را نتیجه می گیرد.^[50]

به نظر نگارنده، این ادعا به لحاظ کبروی و صغروی ناتمام است و تبیین ابطال صغرا و کبرای آن به تدوین یک کتاب مستقل نیازمند است و در یک مقاله نمی گنجد؛ لکن در حد اختصار به برخی از اشکالات آن اشاره می شود:

۱. ادله ی مؤلف قبض و بسط، برای اثبات ترابط عمومی معارف، یعنی برهان فرد بالذات و دلیل استقرایی، ناتمام است و تفصیل و تبیین دلایل و نقد آنها مجال دیگری را می طلبد.^[51]
۲. ادعای تحول او در همه ی معارف بشری، از جمله معارف دینی نیز بی دلیل است و علاوه بر این که استقرا در این ادعا مفید یقین نیست، بررسی ثبات یا عدم ثبات یا تحول و عدم تحول همه ی مفردات احکام و معارف قرآنی و روایی بسیار مشکل و از عهده ی یک فرد خارج است و صرف وجود تحول در پاره ای از موارد، مدعای مستشکل را اثبات نمی کند.
۳. ادعای تحول عام در همه ی معارف دینی و فقهی خلاف واقع است؛ زیرا موارد اتفاقی و ثابت در احکام و معارف اعتقادی، ناقض مدعای دکتر سروش است. در فقه، قطعیات فراوانی در حوزه ی فهم و حکم فقهی وجود دارد که دست خوش اختلاف و تحول نگشته است.
۴. چه بسا فهم ما از پاره ای از احکام فقهی تحول یا تکامل یابد، بدون این که یافته های سابق و پیش فرض های معرفت شناختی و زبان شناختی و غیره تغییر کنند؛ بنابراین، الزاماً نمی توان از تحول درون فقهی، تحولات بیرون فقهی را استنباط کرد.
۵. ادعای تحول در معارف فقهی ادعایی معرفت شناسانه است و معرفت شناس درجه ی دوم، به ناچار باید با توجه به تاریخ فقه در ادوار گوناگون آن، احکام معرفت شناسی خود را ارائه دهد؛ در حالی که مدعای تحول عام در فهم فقهی، با واقعیت تاریخی و خارجی مطابقت ندارد.
۶. منظور مؤلف قبض و بسط از تحول، این گونه تحولات پذیرفته شده در حوزه ی فقه و اصول نیست، بلکه تحولات زیرساخت و روساخت مد نظر اوست؛ تحولاتی که زاینده ی تغییرات معرفت شناسی، انسان شناسی، جهان شناسی، جامعه شناسی و غیره است و این ادعا ناتمام است؛ زیرا مگر این رشته های پایه، تنها با یک مدل تغییر یافته اند؟ معرفت شناسی از گرایش های مختلف در مسئله ی تئوری های صدق، توجیه، معیار شناخت و غیره برخوردار است. انسان شناسی و جهان شناسی و دیگر علوم نیز این چنین اند. آیا فقه باید با هر مدل معرفت شناسی، ساختار و محتوای خاصی پیدا کند؟ اگر مراد این است که فقه باید با معرفت شناسی و جهان شناسی صحیح تحول ببذیرد، مطلب کاملاً درستی است؛ ولی باید توجه داشت که ما فقه را به معرفت شناسی رئالیستی مستند می کنیم، نه به معرفت شناسی نسبی گرایی.

۷. خطای شایع نویسنده ی «فقه در ترازو» این است که از اختلاف درون علمی، به سرعت، اختلاف بیرون علمی را استنتاج می کند و ناکامی مسئله ای در درون یک دانش را به ناکامی در عوامل بیرون علم مستند می سازد؛ برای نمونه، در همین مقاله مسئله ی ارتداد و اختلاف فقها و توجیه فقهی و کلامی آنها را ذکر می کند و به زعم خود به تک تک آنها، پاسخ می دهد و سپس نتیجه می گیرد که این ها رفوگری های فقهی است که مشکل فقه را حل نمی کند؛ پس باید به سراغ تحولات معرفت شناسی، جامعه شناسی و غیره رفت. آیا ایشان در سایر علوم نیز چنین تدبیری را می پذیرد و مثلاً با ظاهر شدن اختلاف در مسئله ای از علم فیزیک یا شیمی، به تحول ریاضیات و سایر علوم پایه فتوا می دهد؟

۸. اشکال نقضی که به مؤلف «فقه در ترازو» داریم این است که آیا او که این همه از تحول درون دینی و بیرون دینی معارف دینی و فقه سخن می گوید، به تحول عمیق و زیربنایی و حتی روبنایی حقوق بشر، آن هم در دورانی که مبانی معرفت شناختی، جهان شناختی، انسان شناختی، طبیعت شناختی و هستی شناختی به شدت تحول می پذیرند، تن می دهد؟

۲. علم فقه، علمی دنباله رو است؛ یعنی جامعه ساز، طراح و برنامه ریز نیست؛ بلکه وقتی جامعه شناخته شد و شکل و صبغه ی خاصی به خود گرفت، فقه، احکام آن را صادر می کند. فقیهان نه توسعه آوردند، نه بیمه، نه انتخابات، نه تفکیک قوا و نه بردگی را لغو کرده اند و نه نظام ارباب رعیتی را ... بل در مقابل همه ی این ها موضع گیری کرده اند و رفته رفته به آنها با اکراه رضایت داده اند.^[52]

مؤلف «خدمات و حسنات دین» برای این ادعا چنین استدلال می کند:

فقه، مجموعه ی احکام است و حکم، غیر از برنامه است و ما برای تدبیر معیشت، به چیزی بیش از حکم احتیاج داریم؛ یعنی دقیقاً محتاج برنامه هستیم و لذا فقه برای تنظیم و برنامه ریزی معیشت دنیوی کافی نیست. فقه، حقوق دینی است. هم چنان که در بیرون حوزه ی دین و در جوامع غیر دینی هم، نظام حقوقی برای تنظیم امور دنیایی و فصل خصومت وجود دارد، در جوامع دینی و در دایره ی نظام دینی، به جای حقوق بشری و لائیک، فقه داریم که همان کار را انجام می دهد؛ بنابراین، وقتی می گوییم فقه برای زندگی ما در این جهان برنامه نمی دهد به این معناست؛ یعنی حکم می دهد ولی برنامه نمی دهد. برنامه ریزی کار علم است نه کار فقه، و به روش علمی نیازمند است.^[53]

پاسخ: یک. نباید از کارآمد نبودن فقه در یک حوزه، نقصان فقه را استنباط کرد؛ همان گونه که ناتوانی شیمی در حل مسائل فیزیکی دلیل بر نقص شیمی نیست. باید غایت و هدف فقه را سنجید که آیا فقه برای طرح و برنامه ریزی آمده است، یا برای استنباط احکام فردی و اجتماعی مکلفان؟

دو. دین و شریعت اسلام به لحاظ جامعیت و کامل بودنش، جامعه ساز و طراح و برنامه ریز است؛ یعنی جهان بینی و ایدئولوژی اسلام، با توجه به روش های معرفتی پذیرفته شده، به ویژه عقل و خرد تأیید شده از ناحیه ی شرع، می تواند جامعه ی دینی را طرح ریزی کند و به مرحله ی اجرا در آورد.

سه. برنامه، مجموعه ای از روش ها و ارزش ها، و مرکب از احکام عقل نظری و عملی است؛ یعنی امکان ندارد در برنامه ای احکام هنجاری (normative) و گزاره های ارزشی و باید‌ها و نبایدها تحقق نیابد؛ بنابراین، هر برنامه ای به فقه و احکام فقهی مربوط به خود نیازمند است.

چهار. آری بخش مهمی از فقه، دنباله رو است؛ یعنی موضوع یابی می کند و با بررسی پدیده ها به صدور احکام آنها می پردازد و حدیث (أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَأَرْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا) نیز بر همین حقیقت دلالت دارد؛ ولی دنباله رو بودن یک بُعد از فقه، به معنای طراح نبودن بُعد دیگر آن نیست؛ بنابراین، اسلام نظامی است که توان موضوع سازی نیز دارد؛ هم چنین پاره ای از مباحث اصولی فقه، مانند عنصر مصلحت در فقه شیعه، توان موضوع سازی در نظام های عقلایی را دارد.

خلاصه آن که فقه نسبت به جامعه ی محقق، دنباله رو است و حکم صادر می کند؛ برای نمونه با بانک داری موجود مواجه می شود و به ترمیم آن می پردازد، ولی نسبت به جامعه ی غیر محقق، با استفاده از بخش های دیگر، می تواند نظام و طرح جامعه ی دینی را ارائه دهد.

بنابراین، فقه غنای حکمی دارد و در یک رکن برنامه ریزی، یعنی رکن ارزش ها نیز غنای برنامه ای خواهد داشت؛ برای نمونه، احکام امر به معروف و نهی از منکر، برنامه ای عملی برای سالم سازی اجتماع است و نیز احکام فقه الدولة و فقه المصلحة و فقه القضاء نیز در برنامه ریزی های جزایی و حکومتی کارسازند و مسئله ی انتخابات نیز از اصل شورا و مشورت قابل استفاده است. شایان ذکر است که عقل آدمی و تدبیر بشری می تواند مصادیق گوناگونی از این احکام کلی و نیز مدل های کارآمد از دستورهای فقهی را استنباط کند.

۳. علم فقه هم چون علم حقوق، علمی است حیلت آموز و همین خصلت شدیداً دنیوی آن را نشان می دهد.^[54]

مؤلف «فقه در ترازو» بدون این که تفسیری از دنیوی بودن فقه عرضه کند، به اثبات این حکم می پردازد، و به احکام ظاهری فقه، مانند پذیرش اسلام کسی که شهادتین را بر زبان جاری کرده است، صحت نماز و خمس و زکاتی که به ظاهر انجام شده و حیل های شرعی فقه، تمسک نموده است و سپس نتیجه می گیرد که اسلام فقهی، اسلام واقعی نیست؛ بدین معنا که فقه به اسلام ظاهری قناعت می کند و به ایمان واقعی و صمیمی کاری ندارد؛^[55] پس علم فقه، سر تا پا دنیوی است؛ چون اولاً، متکفل صحت و فساد ظاهری اعمال است و ثانیاً، انواع حیل ها در آن راه دارند و این شأن هر نظام حقوقی بشری است؛ لذا حکومت فقهی، سرپا دنیوی است.^[56] ظاهری دانستن فقه، به عنوان ویژگی چهارم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

پاسخ: یک. اگر منظور از دنیوی بودن علم فقه این است که فقه همانند حقوق، بیانگر احکام و قواعد و مقررات حاکم بر اشخاص در یک یا چند جامعه است که ضرورت تنظیم روابط افراد یا جوامع با یکدیگر آن را اقتضا کرده است، فی الجمله ادعای صحیحی است؛ زیرا فقه، تنها بیانگر احکام روابط انسان با انسان نیست، بلکه احکام روابط انسان با خدا را نیز تبیین می کند و به همین جهت، فقه، به عبادات، معاملات، مناکحات و احکام تقسیم شده است؛ یعنی نسبت فقه و حقوق، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا حقوق، تنها به روابط انسان با انسان می پردازد و فقه، بیانگر احکام مربوط به روابط انسان با خدا و طبیعت نیز هست؛ و اگر مراد این است که

فقه به استنباط و تبیین احکام افعال مکلفان در دنیا می پردازد، سخنی صحیح است، ولی داشتن خصلت دنیوی، موجب نفی خصلت اخروی از فقه نمی شود؛ زیرا خصلت دنیوی و اخروی اعمال از یکدیگر منفک نمی شوند. دو اشکال دیگر آن است که، حیلّت آموزی نیز در کلام مؤلف این مقاله تبیین نشده است و شاید مخاطبان، مکر و نیرنگ و دغل بازی را از آن استفاده کنند، و در این صورت برداشتی مذموم و غلط است و به هیچ وجه، علم فقه، که برگرفته از کتاب و سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله وسلم) و ائمه ی اطهار (علیهم السلام) و عقل است، مکر و حيله و نیرنگ را همراهی نمی کند و اگر منظور، تغییر حکم با استمداد از تغییر موضوع است، مانند تبدیل ربای بانکی به شرکت یا وکالت و، به تبع آن، تغییر حکم حرمت به حلیّت، نه تنها مانع شرعی و عرفی ندارد، بلکه اصولاً کلام و نوع قراردادهای اجتماعی و بیان عقدها، در حلال و حرام بودن آنها مؤثرند؛ به عبارت دیگر، علم فقه به انسان می آموزد که رفتار خود را بر مبنای شرع تنظیم کند تا دچار معصیت نشود و زندگی خود را بر مبنای حلال استوار سازد، تا به کمال مطلوب برسد.

۴. علم فقه علمی ظاهربین است؛ یعنی به ظواهر اعمال و اعمال ظاهری کار دارد؛ حتی اسلام آوردن زیر شمشیر را هم، اسلام محسوب می کند. جامعه ی فقهی، لزوماً جامعه ای دینی نیست. [57]

دکتر سروش در مقاله ای دیگر می نویسد:

فقه متکفل اعمال ظاهر یا ظواهر اعمال است؛ خواه در عبادات، خواه در معاملات؛ یعنی در عرصه ی اعمال عبادی فردی و معاملات و روابط اجتماعی، سخن فقه از حد ظواهر در نمی گذرد و فقیه، علی الاصول، به بیش از ظاهر نظر ندارد. [58]

پاسخ: یک. فقه تنها به اعمال ظاهری نظر ندارد و گستره ی آن شامل اعمال باطنی نیز می شود؛ زیرا بخش مهمی از فقه به مباحث نیت اختصاص دارد؛ و به تعبیر مرحوم محمدتقی اصفهانی، اگر فقه را به اعمال جوارح مختص کنیم، بسیاری از مباحث فقهی، از جمله بحث نیت، از دایره ی فقه خارج می شود. [59] شرط صحت اعمال عبادی و برخی از اعمال معاملاتی، نیت و قصد قربت است.

دو. ظاهربینی بخش مهمی از فقه و نیز توجه به اعمال ظاهری انسان ها، از اقتضائات مسائل سیاسی و اجتماعی است؛ زیرا انسان ها با نیت و درون افراد سر و کار ندارند، و لذا، یا باید روابط اجتماعی و فردی انسان ها بدون حکم رها شوند و یا بر اساس ظواهر آنها حکم صادر گردد.

سه. مؤلف مقاله ی مذکور با بیان این ویژگی و ویژگی قبل، می خواهد فقه را در مقابل عرفان قرار دهد و ظاهربینی فقه را نقص، و باطن بینی عرفان را کمال معرفی کند؛ در حالی که اصولاً علوم نسبت به یکدیگر تقابلی ندارند، بلکه مکمل یکدیگرند و به تعبیر فیض کاشانی در محجة البیضاء، فقه، مقرّبات و مبعّدات و طاعات و معصیت ها را می شناساند و مقدمه ی سلوک و تخلّق به اخلاق الله و شرط تقرب به خداوند و فتح ابواب ملکوت را فراهم می سازد و عرفای حقیقی - نه جهله از صوفیه - با بیان تثلیث «شریعت، طریقت و حقیقت»، خواسته اند مردم را به اجرای احکام فقهی تا پایان حیات دنیوی دعوت کنند و آن را مقدمه ی رسیدن به حقیقت معرفی نمایند؛ علاوه بر این که هر دانشی، از موضوع، غایت، روش و مسائل خاصی تشکیل شده است. به فرض که

موضوع فقه،^[60] اعمال ظاهری، و موضوع عرفان، اعمال باطنی انسان ها باشد، بیانگر نقص و کمال این علوم نیست، بلکه کمال و جامعیت دین را می رساند که به زوایای مختلف انسان پرداخته است.

چهار. مستشکل محترم، مکرر می گوید: جامعه ی فقهی لزوماً جامعه ی دینی نیست. پرسش ما این است که آیا حذف فقه از جامعه و انکار ضرورت های فقهی - که در مقاله ی «فقه در ترازو» و کتاب بسط تجربه نبوی بدان اصرار می ورزد - جامعه را دینی می کند؟ آیا صدف و بی اهمیت خواندن احکام فقهی و جدی ندانستن قصد شارع نسبت به این احکام، شرعیت حکومت را تضمین می کند؟ البته، فقه شرط کافی برای جامعه ی دینی نیست و به اخلاق و عقاید و سایر ابعاد دین نیازمند است، ولی شرط لازم برای دین داری دین داران و جامعه ی دینی است؛ زیرا توجه فقه به ظواهر، برگرفته از اصولی چون: اصل طهارت، حلیت، برائت و مانند این هاست، که جملگی از آیات و روایات، استنباط و استخراج شده اند. حال اگر دکتر سروش اعتراضی دارد، با صراحت و شفافیت به روایات صادره از پیشوایان دین معترض شود؛ که البته در آینده چنین خواهد کرد.

۵. فقه موجود با یک اخلاق نازل، یک هنر نازل و یک عقلانیت نازل و یک سطح معیشت نازل

هم می سازد و جامعه ی فقهی، لزوماً یک جامعه ی پیش رفته ی مدرن را اقتضا نمی کند.

پاسخ: یک. نویسنده ی «فقه در ترازو» - مانند بسیاری از نوشته های دیگر - در ویژگی پنجم نیز به ابهام سخن رانده است و مشخص نکرده است که آیا منظور وی از این داوری، سازش فقه با جوامع مختلف، اعم از جامعه ی نازل و جامعه ی پیش رفته و استنباط احکام متناسب با هر جامعه است، یا ناهم خوانی فقه با جوامع پیش رفته ی صنعتی و نیز ناتوانی آن در پاسخ گویی به مسائل حقوقی آن است؟ اگر مقصود نخست مدنظر او باشد، در این صورت، این ویژگی، نقص فقه شمرده نمی شود و کمال آن را می رساند، و اگر معنای دوم مورد نظر باشد، ظلم نابخشودنی به فقه نموده است؛ زیرا سیستم فقهی و حقوقی اسلام به گونه ای است که با استمداد از قواعد فراوان اصولی و فقهی، توان پاسخ گویی به هر نوع پرسش حقوقی و فقهی را دارد. حال اگر پاسخ های فقه تشیع و فقه محمدی(صلی الله علیه و آله) و علوی(علیه السلام) با حقوق سکولارها هم خوانی نداشته باشد، آیا می توان به ناتوانی فقه فتوا داد؟ یا این که باید به تقابل فقه با حقوق سکولار حکم کرد؟ و آیا به ما نیز اجازه می دهند که بگوییم حقوق سکولارها به جهت ناهم خوانی با فقه تشیع و اسلام ناب محمدی(صلی الله علیه و آله) ناتوان است؟

در ضمن، دنباله روی فقه از ساختار جامعه، که در ویژگی دوم بدان پرداخته است، با این ویژگی سازگاری ندارد. نکته ی دیگر آن که آقای سروش، مراد خود را از اخلاق و هنر و عقلانیت و معیشت نازل و جامعه ی مدرن بیان نکرده است و تنها با عبارت های مبهم و مفاهیم کیفی، به فقه محمدی(صلی الله علیه و آله) حمله نموده است. اگر مراد وی از اخلاق نازل، مقوله ی ظاهربینی فقه است، پاسخ آن در اشکال چهارم بیان گردید؛ و اگر مراد ایشان از عقلانیت نازل، معرفت شناسی رئالیستی در مقابل معرفت شناسی نسبی گراست، سخنی بر حق و پذیرفتنی است؛ زیرا فقه اسلامی با نسبی گرایی میانه ای ندارد.

دو. وظیفه ی اصلی فقه، تنظیم روابط انسان با خدا و با دیگران و ارائه ی احکام تکلیفی و وضعی اوست؛ حال اگر جامعه ای با اخلاق و عقلانیت نازل داشته باشیم، یعنی جنبه ها و ابعاد دیگر دین در آن اجرا نگردد، فقه در آن صورت موقعیتی توانمند و کارآمد دارد؛ یعنی فقه می تواند با فرض وضعیت موجود، موضوعات

جامعه را بررسی کند و احکام متناسب را صادر نماید و اگر وضعیت جامعه سیر تصاعدی و تکاملی پیدا کند و از حیث اخلاق و عقلانیت به وضعیت مطلوب دست یابد، در آن صورت، فقه، احکام متناسب با جامعه ی مطلوب و پیش رفته را صادر می کند؛ بنابراین، سازگاری فقه با وضع موجود و وضع مطلوب، نشانه ی قوت سیستم فقهی اسلام است.

۶. علم فقه علمی مصرف کننده است و علم فقه موجود، مصرف کننده ی جهان شناسی و انسان شناسی و زبان شناسی و جامعه شناسی کهن است و به همین سبب، اجتهاداتش مقنع و پاسخ گو نیست و این مصرف کنندگی، نه فقط نسبت به معارف درجه ی دوم، که نسبت به معارف درجه ی اول هم تحقق دارد.^[61]

پاسخ: یک. مصرف کنندگی و تولید کنندگی در علوم، امری نسبی اند؛ برای نمونه، فیزیک محض نسبت به ریاضیات، حالت خریداری و مصرف کنندگی دارد، ولی نسبت به مکانیک، تولید کننده است. فقه نیز همانند بسیاری دیگر از معارف دینی، وام دار علوم دیگری است؛ هم چنان که علمای اصول فقه در مباحث اجتهاد و تقلید نگاشته اند، فقه به علوم ادبی، مانند لغت، صرف و نحو، معانی و بیان، و علم کلام، فلسفه، منطق و علم اصول و هم چنین به کتاب و سنت نیازمند است؛ بعضی از این علوم به عنوان ابزار استنباط احکام و قواعد فقهی از کتاب و سنت به کار می روند و پاره ای از این ها نسبت به فقه، جنبه ی موضوع سازی دارند و برخی دیگر نیز تئوری سازند؛ هم چنان که، نگرش فقیه به رابطه ی انسان با خدا و پذیرش روابط عاشقانه و خائفانه در مسئله ی حق طاعت و اصل برائت در علم اصول اثر می گذارد. لکن از حیثی دیگر علم فقه نسبت به علومی چون: مدیریت اسلامی، تعلیم و تربیت اسلامی، فلسفه ی فقه و غیره، تولید کننده است؛ و احکام فقهی در تئوری سازی های فلسفی و تربیتی و مدیریتی مؤثر است.

دو. نحوه ی مصرف کنندگی فقه از علوم دیگر، غیر از نحوه ی مصرف کنندگی طب از علوم پایه است. طب تمام محتوای علمی خود را از فیزیولوژی، بیوشیمی، آناتومی، تشریح و غیره می گیرد. ولی فقه، حکم شرعی را فقط از کتاب و سنت و اجماع و عقل دریافت می کند و علوم، مانند ادبیات، زبان شناسی، منطق و معرفت شناسی، ابزار استنباط از کتاب و سنت را فراهم می کنند.

سه. خریدار بودن فقه نسبت به پاره ای از گزاره های علمی، در زوایای موضوع شناسی یا حکم شناسی، دال بر مصرف کنندگی فقه نسبت به تمام علوم یا گزاره های علمی نیست؛ هم چنان که نسبت به مدل های مختلف علوم انسانی، حالت مصرف کنندگی پیدا نمی کند.

۷. علم فقه، علمی اقلی است؛ یعنی اقل احکامی را می دهد که برای رفع خصومت لازم است و لا غیر؛ نه این که حداکثر کاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است، بیاموزد.^[62]

مؤلف مقاله ی «خدمات و حسنات دین» تصریح می کند:

مدعای کسانی که فقه را حلال همه ی مسائل جامعه می دانند، صد در صد بدون دلیل است. این ادعا که "فقه حلال همه ی مشکلات است" مبتنی بر درک نادرستی از جامعیت دین است.^[63]

وی ضمن پذیرش این مطلب که فقه جزء دین است، می گوید:

اولاً، فقه همه ی دین نیست و مهم ترین رکن آن هم نیست و لذا اسلام را فقط در آیینی فقه دیدن (اسلام فقهانی) مسموح کردن چهره ی آن است؛ ثانیاً، فقه را از حل مسائل حکومت ناتوان شمردن هم سخن مجملی است. آنچه من گفته ام این است که همه ی مسائل حکومتی، مسائل فقهی نیست، تا فقه عهده دار حل آن باشد؛ به عبارت دیگر، فقه متکفل گشودن گره های فقهی حکومت است، نه گره های غیر فقهی (از قبیل تعمیم واکسیناسیون اطفال یا ترمیم پوشش گیاهی کشور). بخش فقه دین، کاری حداقلی می کند؛ یعنی نه طهارت فقه برای تأمین بهداشت کامل است، و نه قصاص و دیات حداکثر کار لازم را برای پیش گیری از جرم انجام می دهند، و نه خمس و زکات حداکثر مالیات لازم برای گردش امور حکومت اند. این احکام را حتی اگر برای دنیا هم بدانیم، باز هم باید آنها را حداقل کاری بدانیم که برای دنیا باید کرد و لذا برای حداکثرش باید برنامه ریزی عقلایی بکنیم؛ از این گذشته، فقه اگر هم به فرض، حداکثری باشد، باز هم غنای حکمی دارد نه غنای برنامه ای.^[64]

مؤلف بسط تجربه ی نبوی در تفسیر اکثری و اقلی بودن دین می نویسد:

من این بینش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خدشناسی و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی، اعم از ساده و پیچیده در شرع وارد شده است و لذا مؤمنان به هیچ منبع دیگری (برای سعادت دنیا و آخرت) غیر از دین نیاز ندارد، «بینش اکثری» یا «انتظار اکثری» می نامم. در مقابل این بینش، «بینش اقلی» یا «انتظار اقلی» قرار می گیرد که معتقد است شرع در این موارد (مواردی که داخل در دایره ی رسالت شرع است)، حداقل لازم را به ما آموخته است، نه بیش از آن را. در همین جا بیفزایم که در این تعریف هر چه از حداقلی فراتر رود، اکثری است؛ بنابراین حد وسط نداریم؛ آنچه اقلی نباشد، اکثری است؛ همین و بس.^[65]

پاسخ: یک. اولین چالشی که می توان با نویسنده ی «فقه در ترازو» در باب گستره ی فقه داشت، این است که وی تعریف دقیق و واضحی از مفاهیم اقلی و اکثری ارائه ننموده و مرز کمتی و روشنی بین انتظار یا بینش اقلی و اکثری عرضه نکرده است و دین را واجد تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خدشناسی و غیره ندانستن و به منابع دیگری برای سعادت دنیا و آخرت قایل بودن، نمی تواند تبیینی علمی برای دین حداقلی باشد؛ به همین جهت، مؤلف مقاله ی «دین اقلی و اکثری» در تعریف اقلی به اکثری و در تبیین اکثری به اقلی تمسک می جوید و می گوید:

آنچه اقلی نباشد، اکثری است، و مقابل بینش اکثری، بینش اقلی یا انتظار اقلی قرار می گیرد.

دو. همیشه اقلی یا اکثری بودن یک پدیده را باید نسبت به اهداف آن سنجید. برای نمونه، اگر دانش شیمی برای تبیین عناصر و روابط میان آنها تحقیق و تدوین شده است، نباید آن را نسبت به حل مشکلات فیزیک و مکانیک، حداقلی دانست؛ زیرا، اصولاً علم شیمی برای چنین منظوری تحقیق نشده است؛ در نتیجه، اقلی و اکثری نسبت «عدم و ملکه» دارند. در باب دین و فقه نیز باید این نسبت را رعایت کرد؛ یعنی آیا دین و فقه اسلامی مدعی این است که بدون توجه به دیگر منابع معرفتی، مانند عقل و شهود و تجربه، و تنها با تمسک به

ظواهر کتاب و سنت، می توان تمام مشکلات جامعه را حل کرد؟ و آیا اسلام فقهانی مدعی آن است که همه ی مسائل حکومتی مسائل فقهی اند؟ و یا طهارت فقه برای تأمین بهداشت کامل کفایت می کند؟ به چه استنادی آقای دکتر سروش این دعاوی را به فقها و عالمان دینی نسبت می دهد؟ و چرا این ادعاها را به منابع فقهی و علمی مستند نمی سازد؟ و آیا ذکر چند قصه ی غیر مستند - که بر فرض صحت، بر رفتار دینی برخی از روحانیون دلالت دارد، نه بر هویت جاری جمعی و اندیشه و معرفت دینی عالمان - توان اثبات این ادعاها را گزاف را دارد؟ کافی بود آقای سروش به تفاسیر مفسران اهل سنت و شیعه، در ذیل آیات (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) [66]، (مَا قَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ) [67] و (وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) [68] مراجعه می کرد و متوجه می شد که بیش تر مفسران، «کتاب» را در دو آیه ی اخیر به لوح محفوظ و علم الهی و در آیه ی نخست «الکتاب» را به قرآن و آیه را به جامعیت دین در امر هدایت تفسیر کرده اند؛ یعنی کتاب و به تبع آن، سنت، بیانگر تمام اموری است که در امر هدایت و سعادت انسان ها نقش دارد؛ نه این که حلال همه ی مشکلات و نیازهای فردی و اجتماعی، و مادی و معنوی آدمیان باشد. [69]

سه. نکته ی سوم این که، مؤلف «فقه در ترازو» دقیقاً مشخص نکرده است که آیا احکام فقهی را اخروی محض می داند یا دنیوی محض. با توجه به مطالبی که در بحث دنیوی بودن فقه گذشت، روشن شد که دنیا و آخرت، ظاهر و باطن یک حقیقت اند و تفکیک آنها امکان پذیر نیست؛ البته بی شک، اسلام در صدد سعادت دنیوی و اخروی انسان است و سعادت اخروی، به تنهایی، کافی نیست. آیا اگر کسی به تکالیف شرعی خود عمل کند و جان خود را به تمام واجبات و مستحبات مزین سازد و از محرّمات و مکروهات پرهیز نماید و در انجام مباحات قصد قربت نماید، به پایین ترین مراتب معنوی نایل می گردد؟ آیا نمازی که معراج هر مؤمنی، نزدیک کننده ی هر باتقوایی، و عمود دین و رکن اساسی شریعت است، آدمی را به غایت معنویت نمی رساند؟ آیا روزه ای که سپر عذاب جهنم و ابزار تقوای الهی است، وسیله ی ناقصی جهت صعود آدمیان است؟ و هم چنین سایر واجبات و محرّمات الهی.

چهار. در باب برنامه ریزی و نقش فقه در آن سخن گفتیم و روشن شد که برنامه و طرح های اجتماعی به دو رکن ارزش و دانش نیازمندند و فقه تأمین کننده ی بخش نخست برنامه است.

پنج. این سخن که فقه تنها واجد احکامی است که با اقل شرایط معیشتی و زندگی ساده و بدوی تناسب دارد و جواب گوی زندگی پیچیده نیست، از جهل مستشکل محترم نسبت به سیستم فقه جعفری و قابلیت توانمند آن در پاسخ گویی به شبهات و پرسش های حقوقی مستحدثه نشأت می گیرد. کدام فقیه جامع الشرایط در تاریخ تفقه شیعه است که در برابر پرسش های زمانه اظهار عجز کند و اجتهاد شیعه را ناکافی بداند؟ حتی توانمندی اجتهاد، به عنوان عنصر محرک تشیع، در کلام روشن فکran معاصر چون اقبال لاهوری و شریعتی هویداست؛ و اگر منظور آقای سروش از ناکافی بودن فقه شیعه در برآوردن حاجات حقوقی پیچیده این است که، چرا همیشه فقهای شیعه مطابق حقوق بشر فتوا نمی دهند؟ چرا هنوز به تساوی ارث زن و مرد یا نفی حکم ارتداد یا قطع دست سارق حکم نمی رانند؟ - که علی الظاهر چنین قصد و غایتی دارد - باید از ایشان پرسید آیا عدم مطابقت احکام حقوقی مغرب زمین با اسلام را نیز نشانه ی ناتوانی نظام حقوقی غرب می دانند؟

۸. علم فقه، علمی متأثر از ساختار اجتماع است؛ به عبارت دیگر، علمی است اجتماعی و سیاسی و لذا تابع مقتضیات اجتماع و سیاست و در خور آنهاست، نه برعکس؛ و سیالیت آنها فقه را هم سیال می‌کند؛ و باز به عبارت دیگر، جهان و تاریخ را فقه و فقها نمی‌سازند؛ بلکه جهان و تاریخ، تحول خود را دارند و فقه از پس می‌آید، تا در جهان تحول یافته و واجد چارچوب و روابط جدید، زندگی را برای آدمیان مطبوع تر و بی کشمکش تر کند (آن هم به نحو اقلی). [70]

این ویژگی، بیان دیگری از ویژگی دوم است و تا حدودی ویژگی نخست را مدلل می‌سازد؛ برای این که، اولاً، فقه تابع تحولات اجتماعی و دنباله رو وضعیت سیاسی و اجتماعی جامعه است؛ ثانیاً، در اثر تحولات اجتماعی نیز تحول می‌پذیرد.

پاسخ: یک. با توجه به مطالب گذشته روشن شد که فقه دو حیثیت دارد:

از یک جهت تابع مقتضیات زمان است؛ یعنی تحولات سیاست و جامعه برای فقها موضوع سازی می‌کند و فقه، احکام متناسب با آن را از کتاب و سنت استنباط می‌نماید. فقه از این حیث سیال من جمیع الجهات نیست و احکام ثابت و واقعی دارد، ولی با تحول موضوعی، تحول حکمی پیدا می‌کند.

جهت دوم فقه، جامعه سازی اوست؛ زیرا نظام های اقتصادی و تربیتی و حقوقی که از فقه به دست می‌آیند، باعث تحول جامعه می‌شوند و معیارهای کلی ارزشی و خط مشی ها و سیاست گذاری های کلان، مانند: (وَ اَعَدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) [71] و (وَ لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً) [72] نیز از فقه استخراج می‌شود و منشأ تحول جامعه می‌گردد.

دو. فقه تنها بیانگر رابطه ی انسان با انسان نیست که همیشه متأثر از اجتماع و سیاست باشد، بلکه مبین رابطه ی انسان با خدا نیز هست؛ لذا این بخش از فقه (فقه العبادۀ) از ساختار اجتماع تأثیر نمی‌پذیرد و با سیالیت سیاست و اجتماع، سیال نمی‌شود و گذشته از این ها، سیالیت مطلق و همه جانبه و درون فقهی و برون فقهی نسبت به تمام قلمرو فقه پذیرفته نیست و تنها تحولات ضابطه مند و مبنی بر روش های پذیرفته شده در علم اصول و معرفت شناسی و انسان شناسی اسلامی را می‌توان پذیرفت.

۹. علم فقه کنونی، علمی تکلیف مدار است، نه حق مدار. [73]

دکتر سروش تفاوت و تقابل حق و تکلیف را در بسیاری از نوشته های خود، مبنای اندیشه هایش قرار می‌دهد و ریشه ی این تقابل را در تقابل جهان قدیم و جهان جدید یا انسان قدیم و انسان جدید می‌داند و تصریح می‌کند:

در جهان جدید سخن گفتن از «حقوق بشر» دل پسند و مطلوب می‌افتد؛ چرا که ما در دورانی زندگی می‌کنیم که انسان ها بیش از آن که طالب فهم و تشخیص تکالیف خود باشند، طالب درک و کشف حقوق خود هستند ... انسان گذشته یا ماقبل مدرن را می‌توان «انسان مکلف» نامید و در مقابل، انسان جدید را «انسان مُحِق».

پاسخ: یک. حق و تکلیف دو مفهوم معادل اند، نه متضاد. با توجه به این که احکام فقهی به احکام عبادی و احکام اجتماعی منشعب می‌شود، احکام عبادی بیانگر رابطه ی انسان با خداوند و دربردارنده ی تکالیف انسان و حقوق الهی است؛ و این مطلب از پیش فرض های کلامی، فلسفی و عقلی به دست می‌آید؛ بنابراین، انسان

در برابر خداوند مکلف است و خداوند به اعتبار این که خالق انسان هاست، بر آنها حقی دارد؛ هم چنان که کمال الهی، ثبوت حق الناس بر خداوند را اقتضا می کند تا آنها را هدایت کند که به بیراهه نروند. خداوند سبحان در قرآن می فرماید: (حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) [74] و (مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا) [75] و اما احکام اجتماعی که بیانگر رابطه ی انسان با انسان است. نیز در بردارنده ی تکالیفی است که متضمن ثبوت حقوقی برای طرف مقابل است. برای نمونه آیه ی (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) در معاملات، برای طرفین معامله علاوه بر تکلیف، حقوقی را نیز تثبیت می نماید.

بنابراین، نگرش دین نسبت به انسان نگرشی چند بعدی است: هم دنیوی و هم اخروی، هم تکلیفی و هم حقوقی، هم با احکام وضعیه ی فقهی، انسان محق را و هم با احکام تکلیفیه ی فقهی، انسان مکلف را مخاطب قرار می دهد؛ به عبارت دیگر، در هر حقی سه چیز متصور است: من له الحق (صاحب حق)، من علیه الحق (مکلف) و متعلق حق.

دو. حقوق، مجموع قواعد و مقررات حاکم بر اشخاص در یک یا چند جامعه است که ضرورت تنظیم روابط افراد یا جوامع با یکدیگر، آن را اقتضا کرده است و در باب منشأ حقوق، که آیا اراده ی مردم و احتیاج آنان به عدالت بوده است، یا سعادت خواهی و یا قدرت عمومی دولت و یا مقوله ی دیگر، مکاتب فراوانی، از جمله: مکتب حقوق فطری، مکتب تاریخی، مکتب تحقیقی اجتماعی و مکتب تحقیقی حقوقی تکوین یافته است. مهم ترین ویژگی های قواعد حقوقی عبارت اند از: کلی بودن، اجتماعی بودن، توجه به رفتار و اعمال فرد در جامعه - نه نیت های او - و الزامی بودن. [76] از این ویژگی ها به دست می آید که تکلیف مداری و الزامی بودن، از لوازم علم حقوق شمرده می شود؛ پس این که مؤلف «فقه در ترازو»، علم حقوق را فاقد تکالیف می شمارد، ناتمام است.

در فقه امامیه، برای حقوق، یکی از سه اثر قابلیت اسقاط، قابلیت نقل و قابلیت انتقال مطرح شده است. در فقه اسلامی حقوق در ابواب گوناگون فقه مطرح گردیده است. برای نمونه:

الف) حقوق اشخاص نسبت به اموال (مانند: حق مالکیت، حق انتفاع، حق ارتفاق)؛

ب) حقوق اشخاص نسبت به عقود و تعهدات (مانند: حق عقد و حق فسخ)؛

ج) حقوق مربوط به مسئولیت مدنی (مانند: حق ضرر و حق ضمان که با اسبابی مانند غصب، اتلاف، تسبیب و استیفا تحقق می یابد)؛

د) حقوق اساسی (مانند: حق آزادی های مشروع، حق مساوات در حقوق و تکالیف، حق حیات، حق امنیت و مصونیت، حق اشتغال، حق مالکیت، حق تعیین سرنوشت، حق شورا و انتخاب، حق دادخواهی، حق نظارت، حق برخورداری از تأمین اجتماعی).

به طور کلی در فقه شیعه حقوق یا به اشخاص حقیقی و حقوقی تعلق می گیرد و یا به عناوین فعلیه بار می شود؛ حقوق اشخاص مانند: حق امام و مأموم، [77] حق فقرا، [78] حق الاثمه، [79] حق النساء، [80] حق المسلم علی المسلم، [81] حق الطفل، [82] حق المجنی علیه، [83] حق المرتهن، [84] حق المستمع، [85] حق الجوار، [86] حق المالك، [87] حق المساکین، [88] حق الزوج، [89] حق الوارث، [90] حق المدعی، [91] حق المستأجر، [92] حق الغانمین، [93] حق البایع، [94] حق المشتري، [95] حق المتعاقدين، [96] حق الشریک، [97] حق الراهب، [98]

حق الغراماء^[99]، حق المتخاصمين^[100]، حق المحتال^[101]، حق السلطان^[102]، حق الزارع^[103]، حق العامل^[104]، حق المستعير^[105]، حق الموجد^[106]، حق الموقوف عليه^[107].
و اما حقوق عناوين فعليه مانند: حق المحاكمة^[108]، حق الخمس^[109]، حق النفقة^[110]، حق العمل^[111]، حق الجوار^[112]، حق الخيار^[113]، حق الرجوع^[114]، حق الاستمتاع^[115]، حق الاسكان^[116]، حق القصاص^[117]، حق التصرف^[118]، حق المارة^[119]، حق الرهانة^[120]، حق الديانة^[121]، حق الوراثة^[122]، حق الدين^[123]، حق المطالبة^[124]، حق الكفالة^[125]، حق اليمين^[126]، حق الابقاء^[127]، حق الزكاة^[128]، حق الخراج^[129]، حق الرهن^[130]، حق الوقف^[131]، حق الشرطة^[132]، حق المعاوضة^[133].

تمام حقوق اشخاص و افعال، که در ابواب گوناگون فقه جواهری مطرح شده است، برای صاحب حق، اختیار و رخصت و جواز را فراهم می کند و ذی حق را صاحب طلب و مدعی حقوق می سازد و طرف مقابل را مکلف و مسؤول می گرداند.

سه. در باب ماهیت حقوقی حق، سه احتمال وجود دارد:

الف) حق از مقولات عرضی است.

ب) حق از امور انتزاعی است.

ج) حق از امور اعتباری است.

شیخ محمدحسین اصفهانی در «رسالة فی تحقیق الحق و الحکم» این سه احتمال را مورد تحقیق قرار داده است.^[134] علاوه بر این، احتمال دوم نیز منشأ انتزاع گوناگون دارد: نخست آن که منشأ انتزاع، عقد است؛ دوم این که، منشأ انتزاع، احکام تکلیفی است؛ سوم این که، منشأ انتزاع، قدرت خارجی ذوالحق است. با این تقسیمات روشن می شود که اولاً، بحث حق و تکلیف یکی از مباحث بسیار پیچیده ی فلسفه ی فقه است؛ ثانیاً، مؤلف «فقه در ترازو» تنها به یک مبنا سخن گفته است که آن مبنا نیز در فقه مورد نقد قرار گرفته است.

۱۰. علم فقه کنونی قایل به مصالح خفیه در احکام اجتماعی است و همین، مایه ی کندی، بل

توقف حرکت آن شده است.^[135]

مؤلف بسط تجربه ی نبوی در نوشتار دیگری برای تبیین این ویژگی می نویسد:

اگر این احکام را ناظر به مسائل اجتماعی، و برای حل آنها بدانیم؛ یعنی فقه را دنیوی کنیم، در این صورت، دیگر نمی توانیم قایل به مصالح خفیه و غیبی در احکام شرع باشیم، بلکه باید صددرد به پیامدها و گره گشایی های دنیوی آن نظر کنیم و هر جا احکام فقهی نتیجه ی مطلوب در حل مسائل (چون تجارت، نکاح، بانک، اجاره، سرقت، قصاص، حکومت، سیاست و ...) در جوامع پیچیده و صنعتی امروز ندادند، آنها را عوض کنیم و این عین یک علم حقوق مصلحت اندیش زمینی خواهد شد که دائماً باید، بر حسب مصالح، بر آن افزوده یا از آن کاسته شود و این بهترین نشانه ی اقلی بودن آن است. می دانم که کسانی می گویند که جمع دو مصلحت دنیوی و اخروی در عرض هم است و به یک تیر دو نشانه می زنیم؛ لکن هیئات که این راه بن بست است.^[136]

پاسخ: یک. مصلحت در لغت به معنای صلاح و شایستگی است؛ و صلاح ضد فساد؛ و اصلاح، نقیض افساد است،^[137] و در اصطلاح اهل سنت، عبارت از جلب منفعت یا دفع ضرر است؛^[138] و مصالح مرسله امری است مناسب با تشریع احکام در حوادث و وقایعی که از جانب شارع حکمی درباره ی آن صادر نشده است، به گونه ای که آن حکم به دلیل موافقت حکم با غرض شارع رجحان یابد و جلب منفعت یا دفع مفسده ای را تحقق بخشد؛ البته غزالی از مصلحت، محافظت بر مقصود شارع را - که حفظ دین، نفس، عقل، نسل و مال مردم باشد - اراده کرده است، نه دفع ضرر و جلب منفعت مردم را.^[139] شیعه و عدلیه به دلیل اعتقاد به حسن و قبح ذاتی و عقلی، و حکمت و عدل الهی، احکام را تابع مصالح و مفاسد می دانند؛ یعنی جعل احکام اولیه ی وجوبی و تحریمی را بر اساس مصالح و مفاسد واقعی موضوعات قرار می دهند؛ اما جعل احکام ثانویه و حکومتی را بر اساس عناوینی چون: خوف، ضرر، حرج، اضطرار، مصلحت و غیره، که با تشخیص عقلا کشف می شود، مستقر ساخته اند. به همین دلیل، سیره ی نبوی و علوی نشان می دهد که پیشوایان دین از مصالح اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و نظامی بهره می بردند و به مقتضای مصلحت جامعه از تجارب و فنون بشری استقبال نشان می دادند؛ برای نمونه می توان به تعلق زکات بر عسل در زمان پیامبر، و بر اسب در دوران حکومت علی (علیه السلام) و بر برنج در عصر امام باقر (علیه السلام) یا تأسیس نهادهای امنیتی و سازمان شهربانی توسط امام علی (علیه السلام) و بیعت آن حضرت با خلیفه ی اول، و ده ها نمونه ی دیگر اشاره کرد.^[140]

نتیجه آن که مصلحت در فقه شیعه، با مصالح مرسله ی اهل سنت تفاوت دارد؛ زیرا اولاً، در فقه شیعه منطقه الفراغی که خالی از دلیل عام یا خاص باشد وجود ندارد؛ ثانیاً، مورد مصلحت در احکام ثانوی و حکومتی است؛ یعنی در تقدیم اهم بر مهم؛ و نیز مصالح عمومی و اجتماعی که با تشخیص ولی امر مسلمین بر حکم اولی و ثانوی نیز تقدم می یابد؛ ثالثاً، مصلحت در فقه شیعه به مصالح خفیه و مصالح جلیه تقسیم شده است. احکام اولیه، اهم از احکام عبادی و معاملاتی و جزایی، بر اساس مصالح خفیه جعل شده است؛ و اگر بر عقل آدمی، کشف مصلحت حاصل آید، دلیل بر کشف مصلحت انحصاری نیست، به همین دلیل، هیچ گاه حکم اولی فی حد نفسه تغییر نمی یابد؛ و احکام ثانویه و حکومتی بر اساس مصالح جلیه و آشکار توسط عقل عقلا و عقل نوعی جعل گردیده است. حاصل سخن آن که تمام احکام فقهی، تابع مصالح و مفاسد هستند و حسن و قبح عقلی و ذاتی، به عنوان زیرساخت تفکر اصلی مطرح می باشد، ولی همیشه مصالح و مفاسد در احکام شرعی پنهان نیستند و مصالح جلیه ی آشکار نیز وجود دارد؛ و در صورت تزامن مصلحت خفیه با مفسده ی جلیه ی قطیعه، بر اساس حکم حکومتی، مفسده ی جلیه تقدم می یابد.^[141]

دو. بسیاری از احکام فقهی، اگر موردی نگریسته شوند، مصالحشان، اجمالاً و تفصیلاً، مخفی است نه خفی؛ ولی اگر نظام مند مورد بررسی قرار گیرند، مصالحشان تا حدودی آشکار می گردد؛ مانند حکم ارث زن در نظام حقوق خانواده در اسلام، که با وجوب نفقه بر مرد تبیین می گردد.

سه. وجه خفای مصالح خفیه ی احکام اولیه، پرده پوشی حق تعالی نیست، بلکه بدان جهت است که احکام به گونه ای با یکدیگر ترابط دارند، و ابعاد بشر به نحوی گرفتار پیچیدگی اند که گاهی عقل بشر از درک مصالح احکام ناتوان می ماند.

-
- [1]. ناصر کاتوزیان، مقدمه ی علم حقوق، ص ۶۵ - ۷۰.
- [2]. انعام: ۵۷.
- [3]. یوسف: ۴۰.
- [4]. حشر: ۷ و توبه: ۳۴.
- [5]. نهج البلاغه، نامه ی ۵۳.
- [6]. برای اطلاع بیش تر ر.ک: محمود شریف بسیونی و دیگران، حقوق الانسان؛ علامه محمد تقی جعفری، حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، درآمدی بر حقوق اسلامی، ص ۲۳۳ - ۲۸۷ و محمد الزحیلی، حقوق الانسان فی الاسلام.
- [7]. مائده: ۳۲.
- [8]. اسراء: ۷۰.
- [9]. حجرات: ۱۳.
- [10]. مستدرک الوسائل، ج ۷، ص ۲۳۲.
- [11]. بقره: ۲۵۶.
- [12]. اعراف: ۱۵۷.
- [13]. آل عمران: ۷۱.
- [14]. زمر: ۱۷-۱۸.
- [15]. ابی جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، الخصال، باب التسعة، ح ۹.
- [16]. مؤمن: ۴۰.
- [17]. بقره: ۶۲.
- [18]. ر.ک: محمد یزدی، قانون اساسی برای همه، ص ۲۵۵ - ۲۷۲.
- [19]. بقره: ۲۲۹.
- [20]. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، اسلام و حقوق بین المللی عمومی، فصل دهم و یازدهم؛ سید خلیل خلیلیان، حقوق بین الملل اسلامی، فصل دوازدهم و محمد حمیدالله، حقوق ها روابط بین الملل اسلام، ترجمه ی سیدمصطفی محقق داماد، جلد اول، فصل پنجم.
- [21]. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۶۴.
- [22]. بحارالانوار، ج ۲، ص ۳۸.
- [23]. ممتحنه: ۷.
- [24]. حجرات: ۱۳.
- [25]. آل عمران: ۶۴.
- [26]. اعراف: ۱۹۹.
- [27]. بنی اسرائیل: ۳۴.

- [28]. ر.ک: سید حسن امامی، حقوق مدنی، ج ۱-۴؛ ناصر کاتوزیان، حقوق مدنی، و کتاب های فقهی، بخش معاملات به معنی اعم.
- [29]. ر.ک: محمد یزدی، قانون اساسی برای همه.
- [30]. ر.ک: عباس زراعت، شرح قانون مجازات اسلامی، ج ۲۱.
- [31]. ر.ک: محمد صالح ولیدی، حقوق جزای اختصاصی، ج ۲۱.
- [32]. ر.ک: حسین میرمحمد صادقی، حقوق کیفری اختصاصی و محمد جعفر حبیب زاده، حقوق جزای اختصاصی.
- [33]. مجله ی کیان، شماره ی ۴۶.
- [34]. ر.ک: مجله ی فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، ص ۲۷.
- [35]. «فقه در ترازو»، کیان، ش ۴۶، ص ۲۱.
- [36]. ر.ک: مجله ی فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، ص ۲۸.
- [37]. ر.ک: شمس الدین محمد بن محمود آملی، نفائس الفنون، ص ۱۴۶.
- [38]. شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام، تعلیق سید صادق شیرازی، ج ۱، ص ۶.
- [39]. الذکری، ص ۷۰۶ و القواعد و القوائد، ص ۴ (چاپ قدیم).
- [40]. کتاب القضاء، ص ۷.
- [41]. ناصر کاتوزیان، فلسفه ی حقوق، ج ۱، ص ۶۶۴.
- [42]. عبدالکریم سروش، «فقه در ترازو»، کیان، شماره ۴۶، ص ۲۱.
- [43]. سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، ص ۱۰۰-۳۲۲.
- [44]. همان، ص ۳۲۲.
- [45]. همان، ص ۳۷۱.
- [46]. همان، ص ۳۷۱.
- [47]. ر.ک: همان، ص ۳۶۰، ۳۷۰، ۳۸۶، ۳۸۷، ۵۰۶.
- [48]. ر.ک: همان، ص ۴۲۰، ۳۸۰، ۳۷۷ و ۵۰۵.
- [49]. ر.ک: همان، ص ۵۱۴ - ۵۱۷.
- [50]. «فقه در ترازو»، ص ۲۱.
- [51]. ر.ک: صادق لاریجانی، معرفت دینی؛ نگارنده، «نظریه ی تأویل و روی کردهای آن»، کتاب نقد، ش ۵ و ۶، ص ۱۰۲ - ۱۱۴ و آیت الله جوادی آملی، شریعت در آینه ی معرفت، ص ۲۴۵.
- [52]. «فقه در ترازو»، ص ۲۱.
- [53]. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۲۵۳ - ۲۵۵.
- [54]. «فقه در ترازو»، ص ۲۱.
- [55]. سروش، مدارا و مدیریت، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، ص ۳۱۷ - ۳۶۸.
- [56]. همان، ص ۳۷۹.

- [57]. «فقه در ترازو»، ص ۲۱.
- [58]. مدارا و مدیریت، ص ۳۶۶.
- [59]. محمدتقی اصفهانی، هدایة المسترشدين، ص ۳.
- [60]. ر.ک: سيدحيدر آملی، نص النصوص و اسرار الشريعة و جامع الاسرار.
- [61]. «فقه در ترازو»، ص ۲۱.
- [62]. همان، ص ۲۱.
- [63]. مدارا و مدیریت، «خدمات و حسنات دين»، ص ۲۷۴.
- [64]. همان، «آن که به نام بازرگان بود نه به صفت»، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.
- [65]. بسط تجربه نبوی، «دين اقلی و اکثری»، ص ۸۴.
- [66]. نحل: ۸۹.
- [67]. انعام: ۳۸.
- [68]. انعام: ۵۹.
- [69]. ر.ک: الميزان، ج ۱۲، ص ۳۲۴ - ۳۲۶؛ تفسير المراغی، ج ۱۴، ص ۱۲۸؛ روان جاوید، ج ۳، ص ۳۰۹؛ روح المعانی، ج ۷، ص ۲۱۴ - ۲۱۶، التبيان في تفسير القرآن، ج ۶، ص ۴۱۸؛ الکشاف، ج ۲، ص ۶۲۸؛ منهج الصادقين، ج ۵، ص ۲۱۸؛ مجمع البيان، ج ۶، ص ۵۸۶؛ مقتنيات الدرر، ج ۶، نورالثقلين، ج ۳، ص ۷۵.
- [70]. «فقه در ترازو»، ص ۲۱.
- [71]. انفال: ۶۰.
- [72]. نساء: ۱۴۱.
- [73]. «فقه در ترازو»، ص ۲۱.
- [74]. روم: ۴۷.
- [75]. هود: ۸.
- [76]. ناصر کاتوزیان، مقدمه ی علم حقوق، ص ۵۴.
- [77]. محقق نراقی، مستند الشيعه، ج ۸، ص ۱۷۳.
- [78]. همان، ج ۹، ص ۳۱ و جواهر، ج ۱۵، ص ۵۴.
- [79]. همان، ج ۱۰، ص ۹.
- [80]. همان، ج ۱۳، ص ۸۳ و جواهر، ج ۱۱، ص ۸۳.
- [81]. همان، ج ۱۰، ص ۱۳۳.
- [82]. جواهر الکلام، ج ۴، ص ۸۶.
- [83]. همان، ص ۲۵۹ و ج ۱۵، ص ۵۴ و ج ۲۵، ص ۱۴۴.
- [84]. همان، ص ۲۵۹ و ج ۱۵، ص ۵۴ و ج ۲۵.
- [85]. همان، ج ۱۰، ص ۲۲۳.
- [86]. همان، ج ۱۲، ص ۹۳.

- [87]. همان، ج ۱۵، ص ۱۲۲.
- [88]. همان، ص ۱۴۴.
- [89]. همان، ج ۱۷، ص.
- [90]. همان، ج ۱۷، ص ۳۱۶.
- [91]. همان، ج ۱۸، ص ۳۱۱.
- [92]. همان، ص ۴۴۲.
- [93]. همان، ج ۲۱، ص ۱۲۸.
- [94]. همان، ج ۲۳، ص ۷۱.
- [95]. همان، ج ۲۳، ص ۱۱۵.
- [96]. همان، ج ۲۴، ص ۱۵۹.
- [97]. همان، ج ۲۵، ص ۵۷ و ج ۲۶، ص ۲۳۶.
- [98]. همان، ج ۲۵، ص ۱۰۵.
- [99]. همان، ص ۱۵۹ و ج ۲۶، ص ۷۸.
- [100]. همان، ج ۲۶، ص ۱۴۳.
- [101]. همان، ج ۲۶، ص ۱۷۵.
- [102]. همان، ج ۲۷، ص ۵.
- [103]. همان، ص ۱۶.
- [104]. همان، ص ۹۲.
- [105]. همان، ص ۱۷۶.
- [106]. همان، ص ۳۱۲.
- [107]. همان، ج ۲۸، ص ۷۶.
- [108]. مستند الشیعه، ج ۹، ص ۳۲۹.
- [109]. همان، ج ۱۰، ص ۷۸.
- [110]. جواهر، ج ۸، ص ۱۴۲.
- [111]. همان، ج ۱۱، ص ۴۶۴.
- [112]. همان، ج ۱۲، ص ۹۳.
- [113]. همان، ج ۱۶، ص ۵۷ و ج ۲۳، ص ۴۸.
- [114]. همان، ج ۱۶، ص ۵۷.
- [115]. همان، ج ۱۷، ص ۳۳۲.
- [116]. همان، ج ۱۷، ص ۳۳۳.
- [117]. همان، ج ۲۱، ص ۲۱۴ و ج ۲۳، ص ۷۷.
- [118]. همان، ج ۲۳، ص ۴۵.

- [119]. همان، ج ۲۴، ص ۱۳۵.
- [120]. همان، ج ۲۵، ص ۱۰۵.
- [121]. همان، ص ۱۰۸.
- [122]. همان، ص ۱۰۸ و ج ۲۸، ص ۲۰.
- [123]. همان، ص ۱۳۵.
- [124]. همان، ج ۲۶، ص ۱۸۱.
- [125]. همان، ص ۲۰۴.
- [126]. همان، ص ۲۱۴.
- [127]. همان، ج ۲۷، ص ۴۰.
- [128]. همان، ص ۴۶.
- [129]. همان، ص ۴۶.
- [130]. همان، ج ۲۸، ص ۲۰.
- [131]. همان، ص ۷۶.
- [132]. همان، ج ۳۱، ص ۳۰.
- [133]. همان، ج ۳۳، ص ۲۱.
- [134]. محمدحسین اصفهانی، حاشیه کتاب المکاسب، ج ۱، ص ۲۶.
- [135]. «فقه در ترازو»، ص ۲۱.
- [136]. بسط تجربه نبوی، «دین اقلی و اکثری»، ص ۹۰.
- [137]. ابن منظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۵۱۶ - ۵۱۷ و اسماعیل جوهری، الصحاح، ج ۱، ص ۳۸۳ و سعید خوری الشرتونی، اقرب الموارد ماده صلح.
- [138]. غزالی، المستصفی، ج ۱، ص ۱۴۰.
- [139]. همان.
- [140]. ر.ک: به نگارنده، «جایگاه مصلحت در حکومت ولایی» مجموعه مقالات کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت دینی، ج ۷.
- [141]. همان.

مسئله ی ارتباط دین و اخلاق از مسائلی است که فیلسوفان، متکلمان و اندیشمندان علم اخلاق را از دیر زمان به خود مشغول ساخته است. با نگاهی گذرا به سنت های تاریخی حیات بشری، همسازی و همسانی و اتحاد معیارها و الزامات و هنجارهای اخلاقی با دستورهای دینی در بسیاری از ممالک مشهود است. تعابیر اخلاقی اسلامی، یهودی، مسیحی، هندویی و مانند این ها گواهی بر مطلب ماست، گاه پیوستگی عمیق میان آن دو پدیده محققان را از تفکیک تفکر اخلاقی از دیگر ابعاد حیات دینی غافل می سازد.

مباحث متفکران یونان و روم باستان، هم چون سقراط و افلاطون، مبنی بر استقلال پدیده ی دین و اخلاق و تکامل آن نظریه در دوران معاصر توسط مارکس و فروید و فتوا دادن بر عدم تناسب آنها و نیز گفتمان عدلیه و غیر عدلیه در باب حسن و قبح عقلی و شرعی افعال و مانند این ها از سابقه ی دیرین این مسأله حکایت دارد. شاید یکی از دلایل دیرینگی این بحث این باشد که دین و اخلاق از آغاز تکوّن انسان با او همراه بوده اند و دین داری و اخلاق مداری از فطرت و سرشت انسان آشکار می شده است، اگر با نگاه بیرونی به چالش های میان متفکران درباره ی رابطه ی دین و اخلاق نظر کنیم، درمی یابیم که تمامی آنان بر اساس اندیشه های پیشینی روان شناسانه، جامعه شناسانه، انسان شناسانه و فیلسوفانه، به داوری و سلب و ایجاب این رابطه می پرداختند. اشکال اساسی تفکرات غربی در این مسئله این است که غریبان گاه با تعریف انتزاعی از دین و اخلاق به کیفیت ارتباط آن دو پدیده می پرداختند و در نهایت داوری خود را با اخلاق و ادیان واقعی منطبق می ساختند و گاه از واژه ی دین، دین مسیحی را اراده می کردند و نتیجه ی مباحث خود را به مطلق ادیان سریان می دادند.

پرسش هایی که در این گفتار به پاسخ آنها خواهیم پرداخت، در باب قلمرو دین در حوزه ی اخلاق است. این که آیا اخلاق باید دینی باشد یا اخلاق سکولار نیز تحقق پذیر است؟ آیا دین به اخلاق تحویل پذیر است یا اخلاق به دین و یا هیچ کدام به دیگری قابل ارجاع نیست؟ آیا دستورهای اخلاقی را باید از متون دینی و کتاب و سنت به دست آورد، یا این که عقل و وجدان توان تشخیص حقایق اخلاقی را دارند؟ آیا دین در قلمرو اخلاق، حداقلی است یا حداکثری؟ در صورت پذیرش استقلال دین و اخلاق آیا آن دو با هم کاملاً سازگارند یا در مواردی با هم متعارض اند و بر فرض دوم حق تقدم با دین است یا اخلاق؟

بارتلی برای رابطه ی منطقی میان دین و اخلاق و استنتاج پذیری و ناپذیری آن دو حقیقت، شش فرض را برمی شمرد:

۱. اخلاق از دین قابلیت استنتاج را دارد و دین نیز می تواند از اخلاق استنتاج شود؛ در این صورت اخلاق و دین عین هم اند.
۲. اخلاق می تواند از دین استنتاج شود اما نه بر عکس؛ در این صورت، اخلاق بخشی از دین است، اما همه ی آن نیست.

۳. دین می تواند از اخلاق استنتاج شود اما نه بر عکس؛ در این جا دین، بخشی از اخلاق است.

در این سه فرض، اخلاق و دین با هم سازگارند و تعارضی ندارند.
۴. اخلاق از دین استنتاج نمی شود و دین نیز نمی تواند از اخلاق استنتاج شود، اما کاملاً با یکدیگر سازگار و مستقل اند، نه عین هم اند و نه جزء یکدیگرند.

۵. اخلاق از دین استنتاج شدنی نیست، یا بر عکس، ولی تا اندازه ای با هم سازگارند، نه به طور کلی.
۶. اخلاق و دین کاملاً با هم ناسازگارند و یکدیگر را طرد می کنند.^[1]
به طور کلی، اخلاق و دین یا کاملاً مستقل اند و هیچ رابطه ای از قبیل رابطه ی تولیدی جزء و کلی و غیره بین آنها برقرار نیست و یا اخلاق و دین عین هم اند و یا اخلاق جزء دین و یا دین جزء اخلاق است و در صورت نخست، یا دین و اخلاق نسبت به هم سازگارند و یا تعارض اجمالی دارند.

در این نوشتار به اختصار به مطالب فوق و در ابتدا، به تبیین مبادی تصویری بحث خواهیم پرداخت.

تعریف دین و اخلاق

در آغاز این رساله روشن شد که دین عبارت است از حقایقی که از طریق وحی و منابع دینی دیگر به بشریت القا می شود، و به خصوص در این نوشتار، دین اسلام مورد نظر است. در این گونه مباحث باید متون دینی را با اخلاق سنجد تا قلمرو دین در مسائل اخلاقی دقیق تر روشن گردد.

کلمه ی اخلاق، جمع خلق، و در لغت به معنای صفت نفسانی یا هیأت راسخه ای است که در اثر آن، انسان بدون فکر کردن افعالی را انجام می دهد. طبق این معنا اخلاق به فاضله و رذیله تقسیم می شود، ولی اخلاق در اصطلاح، دارای معانی گوناگونی است و توجه به آنها نقش اساسی در سیر بحث ما دارد که به آنها می پردازیم.

اخلاق (ethics) دانشی است که از مهم ترین ابعاد زندگی آدمی سخن می گوید. همه ی ما انسان ها با این پرسش ها مواجه ایم که چه باید بکنیم و چه نباید بکنیم؟ آیا باید در دادگاه شهادت راست داد؟ آیا آزار رساندن بد است؟ آیا فرار از زندان قبیح است؟ آیا نباید سخن دروغ بر زبان جاری کرد؟ این پرسش ها که به رفتار و عمل کرد انسان ها ارتباط دارد، منشأ پیدایش پرسش های نوینی شده است؛ از جمله: ملاک خوبی و بدی چیست؟ آیا گزاره های اخلاقی ارزش صدق دارند؟ آیا اخلاق با علوم دیگری هم چون هنر، تربیت، دین و غیره ارتباط دارد؟ آیا بایدها از هست ها استنتاج می شوند؟ اگر دقیق تر سخن برانیم مسائل مربوط به مباحث اخلاقی به هفت محور اساسی تقسیم می شوند؛ آن محورها عبارت اند از:

۱. توصیف باورهای اخلاقی: این دسته از قضایا که نوعی تحقیق تجربی، توصیفی، تاریخی یا علمی به شمار می رود، حاصل تفکرات انسان شناسان، تاریخ دانان، روان شناسان و جامعه شناسان است و هدف این است که پدیده ی اخلاق، گزاره های اخلاقی، نظام های اخلاقی فردی یا اجتماعی توصیف یا تبیین شود که دستاورد آن نظریاتی در باب سرشت اخلاقی انسان است؛ این دسته از مسائل را اخلاق توصیفی (discriptive ethics) می نامند.^[2]

۲. گزاره های اخلاقی یا علم اخلاق: این گزاره ها از حسن و قبح و باید و نباید اعمال و رفتار آدمی سخن می گویند، و به اخلاق هنجاری یا دستوری (normative ethics) و اخلاق درجه ی اول (first order ethics) شناخته می شوند.

شایان ذکر است که، حقایق اخلاقی بر دو نوع است: نخست، قضایایی که محمول آنها از مفاهیمی مانند خوب و بد تشکیل می شوند و دوم، قضایایی که محمول آنها از مفاهیمی مانند باید و نباید تحقق می یابند؛ البته الفاظ باید و نباید، گاه در جمله به صورت ربط ظاهر می شوند.

۳. دفاع فلسفی از گزاره های اخلاقی:

توجیه قواعد و احکام اخلاقی و بیان فواید عمومی اخلاقیات، و به عبارت دیگر، وجوب و لزوم متابعت انسان ها از قواعد اخلاقی، مرکز توجه همه ی فیلسوفان اخلاق بوده است. پاره ای از فیلسوفان به زیان های روانی و اجتماعی که از افعال غیر اخلاقی یا رفتار منافقانه نتیجه می شود، توجه می دهند.

دسته ی دیگری از فیلسوفان، مدعی اند که برای اخلاقی بودن انسان، نباید هیچ نوع دلیل مبتنی بر نفع شخصی ارائه شود، تصمیم انسان برای اخلاقی بودن باید بر احترام به تفکر اخلاقی استوار گردد، بدون آن که نیازی به توجیهات فراتر باشد. از نظر این متفکران، ندای وظیفه - به قول جرج الیوت - قطعی و مطلق است.

دسته ی سوم از این فیلسوفان، بر این نکته پافشاری می کنند که آرای متافیزیکی و دینی مختلف، در تعلیل و تبیین و توجیه تعهدات به زندگی اخلاقی، نقش بسزایی دارند. این صاحبان فکر، استدلال می کنند که بدون حداقل، پاره ای مبانی متافیزیکی یا دینی، تلاش اخلاقی بی معناست.^[3]

ارائه ی ملاک ارزیابی عام برای حسن و قبح افعال و توجیه و دفاع فلسفی از گفتارهای اخلاقی بشر، یکی از محورهای اساسی اخلاق است. وقتی گفته می شود که ملاک خوبی و باید، لذت بردن، سود بردن، وجدانی بودن و سازگاری داشتن با کمال آدمی یا بعد علوی انسان است، در واقع از ملاک باید و نباید سخن گفته ایم؛ این گونه مباحث، هم در علم اخلاق مورد بحث قرار گرفته و هم در فلسفه ی اخلاق به عنوان مبادی تصدیقیه ی علم اخلاق بیان گردیده است. نظریات مربوط به ملاک اخلاق دستوری و هنجاری به طور کلی به دو دسته تقسیم می شوند:

الف) نظریات غایت گرایانه (teleological theories):

ب) نظریات وظیفه گرایانه (deontological theories).

غایت گرایان، احکام اخلاقی را کاملاً مبتنی بر آثار و نتایج عمل می دانند و بر اساس آن به خوب و بد، یا باید و نباید اعمال حکم می رانند، حال نتایج آن عمل برای شخص عامل سودمند باشد یا برای لذت گرایی و یا امر دیگری، که هیوم، بنتام و استوارت میل نمایندگان این تفکرند، و وظیفه گرایان، بر آن باورند که نفس عمل ویژگی هایی دارد که خوب و بد و باید و نباید آن عمل را نشان می دهد. کانت و پریچارد نمایندگان برجسته ی این مکتب به شمار می روند.

۴. تبیین مفاهیم و تصورات ارزشی و تکلیفی: مسائلی که به تبیین و تعریف مفاهیمی هم چون خوب و بد و باید و نباید می پردازند و حقیقت آن مفاهیم را آشکار می کنند، به مسائل معناشناختی مفاهیم اخلاقی معروف اند.^[4]

۵. ارزش صدق و کذب و واقع نمایی گزاره های اخلاقی: این که آیا گزاره های اخلاقی، انشایی اند یا اخباری؟ و آیا از واقع و نفس الامر حکایت دارند یا خیر؟ و اصلاً نفس الامر و محکی گفتارهای اخلاقی چیست؟ این دسته از مسائل، مسائل معرفت شناختی اخلاقی اند.

۶. مباحث مربوط به استنتاج: آیا گفتارهای اخلاقی از گزاره های غیر اخلاقی استنتاج می شود و یا قضایای غیر اخلاقی می توانند زائیده ی گفتارهای اخلاقی باشند؟ بستر مباحث مربوط به گذر از باید و نباید به هست و نیست و نیز عبور از هست و نیست به باید و نباید، در این محور قرار دارد؛ این دسته از مباحث، به مسائل منطقی اخلاق معروف اند.

۷. ارتباط اخلاق با سایر علوم و معارف، از جمله هنر، تربیت، حقوق، دین و غیره: این که آیا اخلاق فردی یا اجتماعی در فرهنگ و تمدن سازی مؤثر است؟ آیا بایدها و نبایدهای اخلاقی با بایدها و نبایدهای دینی ارتباط دارند؟ آیا دین زائیده ی اخلاق است یا اخلاق از دین استنتاج می شود؟ و مانند این ها.

تمام محورهای چهارم تا هفتم به عنوان اخلاق تحلیلی، انتقادی، فرااخلاق، مبانی اخلاق و اخلاق درجه ی دوم (second order ethics) شناخته می شوند. اخلاق تحلیلی به پرسش های اخلاقی و احکام هنجاری و ارزشی پاسخ نمی دهد، بلکه تمام تلاش او در راستای سؤالات منطقی، معرفت شناختی و معناشناختی اخلاق است.

مسئله ی رابطه ی اخلاق و دین در محور هفتم جای دارد، گرچه به صورت گذرا، از محور ششم و استنتاج اخلاق از دین نیز سخن خواهیم گفت، ولی منظور از اخلاق در این مسئله، علم اخلاق یا اخلاق هنجاری و دستوری است.

به عبارت روشن تر، اخلاق در بحث ترابط آن با دین، به عنوان راهی برای قانونمند ساختن رفتار افراد در جوامع پنداشته شده است. اخلاق، عکس العملی است نسبت به مشکل همکاری در میان افراد یا گروه های رقیب، و هدفش فرونشاندن نزاع هایی است که ممکن است در ظروف اجتماعی رخ دهد؛ البته اعمال قدرت هم راهی برای داوری در مقام تنازع است، ولی اخلاق با اعمال قدرت فرق دارد؛ اخلاق به اصول و قواعدی از عمل متمسک می شود که قانونی و موجه به شمار می آیند؛ یعنی در نهاد خود با نوعی وجاهت و تأیید همراه اند که بالقوه مورد قبول آحاد جامعه اند؛^[5] به بیان دیگر، اخلاق در این نوشتار، دانشی است که به حوزه ی منش و رفتار آدمی محدود می باشد و از احکامی هم چون باید، نباید، خوب، بد و ... سخن می گوید.

مفهوم رابطه ی اخلاق و دین

مفهوم رابطه ی اخلاق و دین به دو گونه قابل تفسیر است:

۱. ارتباط محتوایی و گزاره ای. بدین معنا که دستورها و قواعد اخلاقی با مراجعه به متون دینی کتاب و سنت، استنباط و استخراج می شوند؛ بنابراین، با صرف نظر از دین، اخلاق به عنوان مجموعه ای از گفتارهای مشتمل بر باید و نباید و خوب و بد، تحقق نخواهد داشت.

۲. ارتباط مبنایی و پشتوانه ای. بدین معنا که دستورها اخلاقی از دین زائیده نمی شوند، بلکه از ناحیه ی فطرت، وجدان، عقل عملی و ابزاری دیگر، غیر از متون دینی، به دست می آیند، ولی نقش دین، خصوصاً

اعتقادات دینی و مهم تر از همه، اعتقاد به خدا و معاد، در ضمانت اجرایی دستورهای اخلاقی نقش مهمی ایفا می کند.

بنابر تفسیر اول، اخلاق جزء دین یا عین دین شمرده می شود؛ ولی بنابر تفسیر دوم، اخلاق مستقل از دین است و دین و اعتقادات دینی مبادی تصدیقی گزاره های اخلاقی محسوب می شوند.

حال که مفاهیم دین، اخلاق و رابطه ی آن دو روشن شد، برای پاسخ به مسئله ی ارتباط دین و اخلاق باید ملاک و معیار اخلاق را تعیین نماییم. بدین معنا که اگر اخلاق مبتنی بر اصالت لذت یا اصالت نفع باشد و یا بر وجدان و عقل عملی و یا بر اصالت جامعه تکیه داشته باشد، شاید اخلاق با دین هیچ رابطه ای نداشته باشد و یا بتوان برای آن رابطه ی مبنایی و پشتوانه ای فرض نمود؛ و اگر ملاک گزاره های اخلاقی را نایل شدن به قرب الهی بدانیم، با توجه به عدم شناخت کامل انسان از قرب و منزلت الهی، بالطبع ارتباط میان اخلاق و دین، ارتباط محتوایی و گزاره ای خواهد بود. اینک به تفصیل به دیدگاه های اندیشمندان مغرب زمین و متفکران اسلامی می پردازیم.

جستاری در مسئله ی رابطه ی باید و هست

کسانی که رابطه ی میان گزاره های دینی و اخلاقی و نیز استنتاج اخلاق از دین و یا دین از اخلاق را پذیرا شده اند، در واقع به جواز استنتاج و گذار منطقی باید از هست و یا استنباط هست از باید روی آورده اند، پذیرش استنتاج اخلاق از دین، مستلزم استنباط باید از هست می باشد. وقتی گفته می شود که خداوند عدالت را خوب می داند، پس عدالت خوب است، در واقع از یک گزاره ی دینی ناظر به واقع و بیانگر اراده ی الهی، به گزاره ی ارزشی و اخلاقی سیر شده است و یا اگر گفته شود که عدالت خوب است، پس خداوند خواهان عدالت است، در آن صورت، از گزاره ی ارزشی به گزاره ی دینی ناظر به واقع سلوک شده است. حال اگر کسانی، هم چون هیوم، گذار از هست به باید و عبور از باید به هست را نپذیرند، می بایست با تمام این استنتاج ها مخالفت نمایند و در صورتی که سخنان هیوم مورد پذیرش قرار نگیرد و یا لاقلاً، استنتاج گفتارهای ارزشی از دو مقدمه ی متشکل از گفتار ارزشی و گزاره ی توصیفی جایز شمرده شود، دیگر هیچ اشکالی بر استنتاج های مذکور وارد نخواهد بود.

اگر بخواهیم دقیق تر سخن برانیم، لازم است قبل از سخن گفتن در باب جواز و عدم جواز استنتاج گزاره های اخلاقی از گزاره های دینی، به دو پرسش ذیل پاسخ مناسب دهیم:

۱. آیا گزاره های دینی از سنخ گزاره های توصیفی و ناظر به واقع اند یا از سنخ گزاره های عامل اند؟

۲. آیا گزاره های اخلاقی از سنخ گفتارهای انشایی اند یا از واقعیت گزارش می دهند؟

اگر گزاره های اخلاقی و دینی از یک سنخ باشند، در آن صورت، رابطه ی تولیدی میان آنها هیچ شبهه ای را به همراه ندارد و اگر یکی از آنها اخباری یا انشایی باشد، در آن حال نیز دو رأی وجود دارد: نخست، دیدگاهی که استنتاج باید از هست را مطلقاً مغالطه دانسته است و دوم، دیدگاهی که چنین استنتاج و قیاسی را جایز شمرده است؛ ولی در صورتی که مقدمات قیاس مشتمل بر کبرای ارزشی و انشایی باشد، آن گاه می توان از صغرای اخباری و کبرای انشایی، نتیجه ای انشایی را تولید کرد. کانی و هم چنین جان سرل در کتاب افعال گفتاری، با این بیان در صدد اثبات امکان استنتاج منطقی بایدها از هست ها برآمده اند و شکاف میان آن دو را

انکار می کنند. «سرل» با بیان مثال های نقض، انکار استنتاج را، آن هم به نحو سالبه ی کلیه، مورد اعتراض قرار می دهد. مثال وی چنین است:

۱. احمد این کلمات را در وضعیت و شرایط معینی، از جمله: بیداری، توجه، قصد، جدیت و غیره بر زبان آورد؛ به این وسیله وعده می دهد که به شما (محمود) پنج دلار بپردازم.

۲. احمد به محمود وعده داد که پنج دلار بپردازد.

۳. احمد خود را ملزم و متعهد ساخت که به محمود پنج دلار بپردازد. (زیرا تعهد و الزام در معنای وعده دادن به کار می رود).

۴. احمد ملزم است که پنج دلار به محمود بپردازد.^[6]

۵. احمد باید پنج دلار به محمود بپردازد.

از این مثال به خوبی استفاده می شود که چگونه از مقدمه ی اول توصیفی، به یک نتیجه ی ارزشی گذر کردیم.

و اما نظریه ی فیلسوفان اخلاق، در باب واقع نمایی گزاره های اخلاقی و به طور کلی، زبان اخلاقی، به نظریه های توصیفی (descriptive) و غیر توصیفی (non-descriptive) تقسیم می شوند. طرف داران نظریه ی توصیفی، گفتارهای اخلاقی را قضایای اخباری و واقع نما نسبت به عالم واقع معرفی می کنند. این دسته از فیلسوفان اخلاق، به چهار نظریه ی طبیعت گرایی، فلسفه گرایی، شهود گرایی و الهیات تقسیم می شوند؛ در مقابل، طرف داران نظریه ی غیر توصیفی منکر واقع نمایی گفتارهای اخلاقی اند و به نظریه های انشاگرایی، احساس گرایی، توصیه گرایی و اعتبارات تقسیم می شوند.

برای نمونه، اگر بنابه نظریه ی الهیاتی و فرمان الهی، گزاره ی «عدالت خوب است.» را معادل این جمله بدانیم که «عدالت مأموریه الهی است.»^[7] و یا بنابر نظریه ی حسن و قبح ذاتی و عقلی، حسن و قبح را از اوصاف ذاتی و واقعی افعال خارجی بدانیم،^[8] و یا بر اساس نظریه هایی که مفاهیم اخلاقی را از سنخ معقولات ثانی فلسفی قلمداد می کنند - که عروض آنها را ذهنی و اتصافشان را خارجی دانسته اند - و مفهوم باید را معادل ضرورت بالقیاس میان فعل اخلاقی و هدف مطلوب لحاظ می کردند،^[9] و یا معادل ضرورت بالغیر بدانند و بایستی های اخلاقی را، همانند بایستی های منطقی، از سنخ هستی های مقدور و غیر مقدور معرفی نمایند،^[10] و یا هم چون جی. ای. مور به شهود گرایی گرایش داشته باشیم و اوصاف اخلاقی، مانند خوب و بد را بر سایر خصوصیات اشیا بار نماییم،^[11] و یا همانند استاد مطهری (ره) در نظریه ی روان شناسانه، خود گزاره های اخلاقی را بیانگر رابطه ی فعل و «من» سفلی یا «من» علوی انسان بدانیم،^[12] در تمام این موارد به نظریه های توصیفی و ناظر به واقع رو آورده ایم.

ولی اگر نظریه ی پوزیتیویست های افراطی انگلیسی، هم چون ای. جی. آیر را که گفتارهای اخلاقی را نوعی اظهار تنفر می دانند و یا نظریه ی عاطفی سی. ال. استیونسون را که احکام را طرز تلقی اخلاقی گوینده برای برانگیختن کاری در مخاطب دانسته است و یا نظریه ی فیلسوفان آکسفورد را که احکام اخلاقی را صرفاً بیان یا انگیزش یا احساسات تلقی کرده اند^[13] و یا دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی (ره) را که به نظریه ی اعتباریات، گرایش داشته است^[14] و یا دیدگاه اصول گرایان در اصول فقه را، که به نظریه ی انشاگرایی و

گفتارهای غیر قابل صدق و کذب اعتقاد داشته اند،^[15] پذیریم در آن موارد نیز به نظریه های غیر توصیفی و غیر شناختاری رو آورده ایم.

نگارنده در مباحث معرفت شناسی بر این باور است که زبان اخلاق، هم محتوا و مفاد معرفتی و توصیفی دارد و از واقعیت های نفس الامری حکایت می کند و هم مفاد زبان عامل و جنبه ی تعهد داشتن در نوعی عمل را می رساند؛ بنابراین، گزاره های اخلاقی از «باید عدالت ورزید» بر هر دو مضمون معرفتی و کاربردی دلالت دارند؛ البته مفاد ناظر و عامل در یک مرتبه، مدلول جملات اخلاقی نیستند؛ زیرا یک جمله، در مرتبه ی واحد، نمی تواند هم قابلیت صدق یا کذب را داشته باشد و هم قابلیت نداشتن باشد؛ بلکه این دو مضمون در طول هم از جملات اخلاقی به دست می آید. مدلول مطابقی گزاره های اخلاقی، زبان عامل و کارکرد گرایانه است و مدلول التزامی آنها مفاد معرفتی می باشد و از ذاتیات افعال اخلاقی گزارش می دهد.

بنابراین، اگر گزاره های دینی انشایی یا اخباری باشند، استنتاج گفتارهای اخلاقی از آنها هیچ اشکالی را به همراه ندارد، و اگر گزاره های اخلاقی عین گزاره های دینی باشند، در آن صورت هیچ اشکالی مترقب مباحث ما نخواهد شد.

دیدگاه های اندیشمندان مغرب زمین

مفاهیم و گزاره های اخلاقی، قبل از رنسانس در مغرب زمین، از دین استخراج می شد و دستاوردهای اخلاقی اندیشمندان غربی - گرچه از مفاهیم و گزاره های دینی برداشت می شد - بیش تر رنگ ارسطویی و افلاطونی داشت؛ زیرا از فلسفه ی اسکولاستیک که سیراب شده ی فلسفه ی ارسطو و افلاطون است، شکل می یافت؛ غربیان، در قرن هجدهم و عصر روشنگری، با مرجعیت دادن به عقل، عرصه های دین را در حوزه های اجتماعی و اخلاقی تنگ کردند و به استقلالیت اخلاق از دین حکم راندند و برخی اخلاق سکولار را توصیه نمودند؛ ولی با این وجود، برخی از اندیشمندان مغرب زمین به ارتباط وثیق میان دین و اخلاق، چه در زمینه ی محتوا و چه در بعد ضمانت اجرایی فتوا دادند. اینک به مهم ترین دیدگاه های متفکران غربی می پردازیم.

۱. سقراط و نظریه ی استنتاج دین از اخلاق

سقراط در گفتوگوی خود با اوئوفرون، از رابطه ی دین و عدالت سخن به میان می آورد و در این گفتوگو نظریه ی استنتاج دین از اخلاق را می پذیرد و دین را جزء اخلاق می شمارد. وی از او می پرسد: آیا هر کار عادلانه نیز موافق دین است؟ یا باید گفت هر عمل موافق دین، مطابق عدالت است ولی هر عمل عادلانه موافق دین نیست، بلکه گاه چنان است و گاه نه؟ آن گاه برای توضیح بیش تر، به مثال مقایسه ی مفهوم ترس و شرم و کلیت شرم نسبت به ترس تمسک می کند و می گوید: نسبت دین داری به عدالت از این سنخ است؛ عدالت، محیطی بزرگ تر از دین داری دارد و دین داری، جزئی از عدالت است؛ پس اوئوفرون را وادار می کند تا عام بودن عدالت نسبت به دین را بپذیرد، به همین دلیل اوئوفرون به صراحت می گوید: به عقیده ی من دین داری، آن جزء عدالت است که طرز رفتار ما را با خدایان معین می کند، در حالی که جزء دیگر آن به رفتار ما با آدمیان مربوط است.^[16]

از این مکالمه - که البته تفصیل بیش تری دارد - آشکار است که معیارهای اخلاقی منطقاً از خواسته های دینی و غیر آن مستقل اند؛ و دین، جزئی از اخلاق به شمار می رود. بر اساس این تفکر، عقل و وجدان انسانی باید حاکم نهایی در باب درست و نادرست اخلاقی باشد؛ حتی معیارهای دینی و احکام الهی باید به محک مستقل وجدان فرد، سنجیده شوند.

البته بعدها این ادعای عقل گرایان اولیه، که «هر خواسته یا فرمان دینی ای، برای این که قابل قبول باشد، باید با اعتقادات اخلاقی موجود منطبق باشد.» با این رأی تعویض شد که «تعلیمات دینی در دیالوگی با اخلاق عقلانی، می تواند وجدان انسانی را آگاه سازد و آن را تحت تعلیم خویش گیرد».

با وجود این، نکته ای را که افلاطون قرن ها قبل بیان کرده بود و در مکتوبات کانت به اوج خود رسید، مبنی بر این که «عقل انسانی دادگاه نهایی قضاوت هاست.» هنوز به طور وسیعی مورد پذیرش است.^[17]

این دیدگاه در صورتی صحیح است که دین و عدالت و اخلاق را به رفتار ما با خدایان و نیز رفتار ما با آدمیان تفسیر کنیم، آن گاه حوزه ی دین را به رفتار با خدایان اختصاص دهیم؛ ولی اگر برای دین حوزه ی وسیعی از عقاید، اندیشه، عمل و رفتار قایل باشیم، هم چنان که دین اسلام این چنین است، آن گاه اخلاق، جزئی از دین شمرده خواهد شد.

۲. آدامز و نظریه ی استنتاج اخلاق از دین

نظریه ی فرمان الهی (divine command theory): گروهی از فیلسوفان اخلاقی اذعان دارند که منشأ گزاره های اخلاقی، خداوند متعال است؛ زیرا از طریق منابع دیگر، از جمله عقل و شهود، نمی توان به حقایق اخلاقی نایل آمد. این نظریه را - که به دیدگاه اشاعره شباهت بسیاری دارد - رابرت آدامز (۱۹۳۷) در مغرب زمین مطرح کرده است.^[18]

در مورد این نظریه اشکالاتی مطرح شده است؛ از جمله این که اگر نظریه ی فرمان الهی پذیرفته شود، پس باید به این پرسش، که آیا خداوند به ظلم فرمان می دهد؟ جواب منفی بدهیم و لازمه ی این پاسخ این است که یک سری اصول و قواعد اخلاقی مستقل از خداوند را اذعان داشته باشیم.

آدامز برای دفع این نوع اشکالات، به اصلاح نظریه ی فرمان الهی می پردازد و می گوید:

منطقاً ممکن است که خدا ظلم را به خاطر خود ظلم فرمان دهد، اما انجام چنین عملی از خداوند غیر قابل تصور است. ایمان داشتن به خدا، صرفاً اعتقاد به وجود او نیست، بلکه اذعان به عشق و محبت خدا به نوع بشر است. او می گوید: به خاطر مهربانی و عشق خدا به انسان ها، اگر خدا به کارهای قبیح امر کند، مخالفت با آنها نادرست نیست.^[19] پس این طور نیست که اگر خدا ظلم را به خاطر خود ظلم و بدون هیچ توجهی امر کند، نافرمانی آن نادرست باشد؛ زیرا خدا مهربان است.

آدامز خود به طرح اشکالی می پردازد و به آن پاسخ می گوید. اشکال این است که آیا همین مسأله، اعتقاد به احکام اخلاقی مستقل از خدا نیست؟ یعنی آیا ما به مهربانی ارزش نداده ایم و از ظلم بیزاری نجسته ایم؟ اگر اموری مستقل از فرمان های خدا وجود دارد، در آن صورت، مفاهیم ارزشی ما نمی تواند به حق، بر حسب فرمان های الهی تبیین شود. پس متدین باید مفهومی از درستی و نادرستی اخلاقی در ذهن داشته باشد.

آدامز در جواب می گوید: ضعف این اشکال در این است که قاصر از بیان تمایزاتی است که می توان در میان مفاهیم ارزشی متنوع برقرار کرد. معترض از ارزش گذاری متدین به اموری مستقل از باورهای او در باب فرمان های خدا، به ناحق نتیجه گرفته است که متدین باید مفهومی از درستی و نادرستی اخلاقی داشته باشد که مستقل از باور او در باب فرمان های خداست.

آدامز می گوید: این استنتاج نادرست است؛ زیرا می توان ارزش گذاری هایی را مطرح کرد که مستلزم حکم به درستی و نادرستی اخلاقی نباشد؛ حتی می توان ادعا کرد که چنین ارزش گذاری های مستقلی برای حکم به درستی و نادرستی اخلاقی ضروری اند. فی المثل چنین بگویید: چون من سپاس گذار و شاکر مهربانی و عشق خدا هستم، من سعادت خود و دیگران را می خواهم؛ من از ظلم نفرت دارم و به مهربانی عشق می ورزم؛ من یک هیبت مقدس و یکتایی از خدا دارم. این ها نگرش هایی نیست که صرفاً از فرمان های خدا حاصل شود.^[20]

اشکال دیگر به نظریه ی فرمان الهی، راجع به صفات الهی است، و آن این است که:

اگر خدا اخلاقاً خیر نامیده می شود، آیا نباید او آنچه را که درست و حسن است، به خاطر این که درست و حسن است، انجام دهد؟ اگر بگوییم فلان شخص اخلاقاً نیک است، به این معناست که آن شخص آنچه را که خدا اراده و امر می کند انجام می دهد؛ ولی اگر بگوییم خدا اخلاقاً خیر است، به این معناست که او آنچه را که خود اراده می کند انجام می دهد. مطمئناً این، آن چیزی است که متدینان از این جمله قصد می کنند.^[21]

آدامز جواب می دهد که این گزاره که خدا اخلاقاً خیر است، به معنای صدور حکم اخلاقی مستقل از فرمان خدا نیست، بلکه ممکن است که منظور از «خدا خیر است»، یکی از مطالب ذیل باشد:

۱. منظور از خدا خیر است، یک نگرش عاطفی و احساسی رضایت بخش نسبت به خداست؛

۲. خدا خیر است، اغلب به این معناست که برای ما، یا گوینده خیر است.

۳. منظور از خدا خیر است، ممکن است این باشد که خدا دارای بعضی از صفاتی است که در جامعه ی دینی برای انسان ها فضیلت محسوب می شود؛ فی المثل او نیکوکار و مهربان است.

بنابراین، هنگامی که متدین می گوید «موسی خوب و نیک است»، او اوصاف اخلاقی را بیان کرده است که منطبق با معیار درستی و خوب اخلاقی است که مستقل از اراده ی موسی است؛ ولی هنگامی که او اوصاف اخلاقی را به خدا نسبت می دهد، نمی گوید که آنها مطابق با معیار درستی اخلاقی است که مستقل از اراده ی خداست، بلکه می تواند برخاسته از اراده ی خدا باشد.^[22] بنابراین، نظریه ی فرمان الهی اصلاح شده و بدون نقص است. تنها اشکالی که به نظر می رسد این است که آدامز به اشکالات عدلیه، مبنی بر حسن و قبح عقلی، پاسخ نداده است، و برای اثبات کامل مدعای خویش، باید به آن پرسش ها نیز پاسخ دهد.^[23]

۳. دیدگاه کانت و نظریه ی استقلال دین و اخلاق

اگر حوزه ی دین را به رابطه ی انسان ها با واقعیت متعالی، آن هم احساس و تجربه ی آن امر متعالی تفسیر کنیم - هم چنان که شلایر مآخر چنین کرده است - و قلمرو اخلاق را به روابط میان انسان ها و رفتار آنان با یکدیگر اختصاص دهیم، در آن صورت، اخلاق و دین دو پدیده ی مجزا و مستقل خواهند بود؛ بنابراین، هیچ

گاه اخلاق به عنوان دستورهای ناظر به روابط انسان ها، در گذر با دین و اعتقادات دینی قرار نمی گیرد؛ گرچه شاید پاره ای از رفتارهای اخلاقی، در تقویت یا تضعیف رفتارهای دینی و یا بالعکس مؤثر باشد، لکن آن دو پدیده ذاتاً از یکدیگر منفک اند. تاریخ تفکیک کامل میان دین و اخلاق، از روزگارِ ستیزها و چالش ها علیه مذهب آغاز گشت و دین، افیون ملت ها معرفی شد. مخالفان دین و مذهب، خود را بی نیاز از رفتارهای اخلاقی ندانستند؛ به همین جهت، برای نجات اخلاق، نسبت به استقلالیت اخلاق و تفکیک آن از دین، به داوری پرداختند. تفکرات کانت، تمثیل آرای کسانی بود که معتقد بودند اخلاق و دین در ارتباط با هم ضروری اند؛ گرچه او مشتاق بود که به نقد افراط مذهبی و متعصب پردازد، ولی متقاعد شده بود که اعتقاد به خدایی که افعال نیک را پاداش دهد و افعال بد را عقوبت نماید، برای اطمینان از تعهدات تام اخلاقی ضروری است.^[24] وی با این که بر شناخت عقلانی معیارهای اخلاقی و استقلال تعهدات اخلاقی و استوار ساختن آنها بر فرمان های عقل و وجدان تأکید داشت، ولی برای معنابخشی به تلاش های اخلاقی انسان، طالب اعتقاد به خدا بود.^[25] بنابراین، به اعتقاد کانت، انسان ها نه در شناخت وظایف اخلاقی، به دین و خدا محتاج اند و نه برای یافتن انگیزه برای عمل به وظیفه ی خود، به دین نیازی دارند، بلکه اخلاق به برکت عقل محض عملی، خودبسنده و بی نیاز است.^[26]

درک و دریافت قانون اخلاق، مستقل از دیانت است، ولی شخص متدین، قانون اخلاق را فرمان خداوند می داند.^[27]

از نظر کانت، دین حقیقی، این است که در تمام تکالیف، خدا را به عنوان واضع کل قانون، که باید مورد حرمت واقع شود، بدانیم؛ اما حرمت گذاشتن به خدا، بدین معنا است که قانون اخلاقی را اطاعت کنیم و برای ادای تکلیف بدان عمل کنیم؛ به عبارت دیگر، کانت برای آداب دینی، یعنی دعا و اظهار عبودیت و پرستش، چه فردی و چه جمعی، ارزش زیادی قایل نبود. وی می گوید:

هر چیزی غیر از طریق سلوک اخلاقی، که انسان خیال می کند می تواند برای خوشنودی خدا انجام دهد، توهم دینی محض و عبادت کاذب خداوند است.^[28]

از نظر کانت، اخلاق مستلزم دین نیست؛ یعنی انسان برای شناختن تکلیف خود محتاج مفهوم خدا نیست و محرک نهایی عمل اخلاقی، تکلیف فی حد ذاته است، نه اطاعت از احکام الهی؛ در عین حال، اخلاق مؤدی به دین می شود. قانون اخلاقی از طریق مفهوم خیر اعلا، به عنوان مقصود و غایت نهایی عقل عملی، مؤدی به دین، یعنی به شناختن کلیه ی تکالیف به عنوان احکام الهی می شود؛ اما نه به عنوان ضامن اجرا، یعنی اوامر تحکمی یک اراده ی بیگانه که فی نفسه ممکن و مشروط اند، بلکه به عنوان قوانین ذاتی هر اراده ی آزاد فی نفسه، که با این همه، باید آنها را اوامر یک وجود اعلا دانست.^[29] از نظر کانت اعتقاد به خدا مبتنی بر آگاهی اخلاقی است، نه این که قانون اخلاقی مبتنی بر اعتقاد به خدا باشد.^[30] این نکته باعث شد تا کانت میان اعمالی که مطابق با تکلیف اند و اعمالی که در ادای تکلیف انجام می گیرند، تمایز قایل شود. وی با مثالی روشن این تفکیک را بیان می کند و می گوید: فرض کنید کاسبی همیشه مواظب است که از مشتریان بیش از قیمت عادلانه پول نگیرد؛ البته رفتار او مطابق با تکلیف است، ولی ضرورتاً لازم نمی آید که برای ادای تکلیف، یعنی از این جهت که تکلیف اوست، چنین رفتاری را انجام دهد؛ زیرا ممکن است خودداری او از گران فروشی به

واسطه‌ی ملاحظه‌کاری و احتیاط باشد. بنا به رأی کانت، فقط آن اعمالی که برای ادای تکلیف انجام می‌گیرد، دارای ارزش اخلاقی است.^[31]

کانت در امور اخلاقی، همانند مباحث نظری، به شیوه‌ی کپرنیکی عمل کرد. پیشینیان از اثبات واجب تعالی و وجود و تجرد نفس آغاز می‌کردند و تکالیف اخلاقی را نتیجه می‌گرفتند. وی بعد از اثبات اخلاق توسط عقل عملی، به ناچار آزادی و جاودانگی نفس و وجود خداوند را به عنوان اصول موضوعه‌ی عقل عملی پذیرفت.^[32] به عبارت دیگر، عقل با آن که امر واحدی است، ولی دارای دو جنبه می‌باشد: یکی جنبه‌ی استدلال، و دیگری قوه‌ی ایمان. جنبه‌ی استدلال در عوارض، و مربوط به محسوسات و تجربیات، و از اموری است که تحت معقولات در می‌آیند و توسط عقل نظری به علم تبدیل می‌شوند؛ و قوه‌ی ایمان نیز با حوزه‌ی حقایق و امور فوق حس سرو کار دارد و دین را صورت می‌دهد. کانت تصریح می‌کند که من مجبور شدم علم را کنار بگذارم تا برای ایمان جا باز کنم.^[33] کانت نمی‌گوید که عقل نظری قادر به اثبات وجود خدا و صفات الهی است؛ البته تصدیق وجود خدا به وسیله‌ی عقل است، ولی تصدیق، یک عمل ایمانی، آن هم ایمان عملی است؛ از این رو، با تکلیف ارتباط پیدا می‌کند. تکلیف ما این است که خیر اعلا را ترویج کنیم؛ لذا می‌توانیم امکان آن را فرض نماییم، ولی فرض تحقق خیر کامل، در حقیقت، جز با فرض وجود خدا ممکن نیست؛ به این جهت، هر چند قانون اخلاقی مستقیماً ایمان به خدا را تکلیف نمی‌کند، ولی در مبنای این ایمان قرار دارد.^[34]

جان هنری نیومن (۱۸۰۱ - ۱۸۹۰) سخنی شبیه دیدگاه کانت را ارائه می‌کند و می‌نویسد:

«پدیده‌های وجدانی به عنوان حاکم، تصویری از حاکم متعال، داور، مقدس، عادل، قدیر، بصیر و مکافات دهنده، به تخیل می‌دهند و به عبارت دیگر، وجدان می‌تواند آگاهی تخیلی از خداوند به بار آورد».^[35]

خلاصه‌ی نظر کانت به شرح ذیل است:

۱. گرچه کانت به استقلالیت اخلاق نسبت به دین، هم در مقام شناخت و هم در مقام عمل، اعتقاد داشت و معتقد به تقدم وجودی و معرفتی اخلاق بر دین بود، ولی ارتباط آن دو حقیقت را نیز ضروری می‌شمرد.
۲. کانت گوهر دین را تکالیف اخلاقی می‌دانست و دین حقیقی را در واقع دانستن خداوند نسبت به تمام تکالیف و حرمت نهادن به او تفسیر می‌کرد، و حرمت نهادن را معادل اطاعت کردن، و ادای تکلیف را معادل به جا آوردن می‌دانست.
۳. کانت متقاعد شده بود که اعتقاد به خدایی که افعال نیک را پاداش دهد و افعال بد را عقوبت نماید، برای اطمینان از تعهدات تام اخلاقی، ضرورت دارد.
۴. بنابراین، کانت، برخلاف حکمای پیشین که از اثبات واجب و وجود و تجرد نفس به تکالیف اخلاقی می‌رسیدند، از تکالیف اخلاقی و عقل عملی جای ایمان را باز کرد و به وجود خداوند منتهی شد.
۵. اگر اعتقاد به خدا را پشتیبان اجرای احکام اخلاقی بدانیم و اگر رسیدن به کمال مطلق و خیر اعلی، یعنی خداوند متعال، یک وظیفه شمرده شود، لازمه‌ی این تجربه‌ی اخلاقی، پذیرش وجود خدا و جاودانگی روح است.

۶. کانت با این استنتاج و استنباط، در واقع، گذار از باید به هست و زایش هست از باید اخلاقی را تجویز نموده است.

۷. کانت، آزادی، جاودانگی نفس و خدا را اصول موضوعه‌ی عقل عملی معرفی می‌کند.

۴. دیدگاه بریث ویت و نظریه‌ی تحویل دین به اخلاق

بریث ویت **braith waite** فیلسوف و فیزیک دان معاصر انگلیسی، مقاله‌ای با عنوان دیدگاه یک تجربه‌گرا در ماهیت باور دین (**an empiricist's view of the nature religious belief**) نگاشت. وی در این مقاله، نظر خود را در باب زبان دین و معناداری گزاره‌های دینی و رابطه‌ی علم و دین بیان داشت. پوزیتیویست‌ها قبل از بریث ویت، معنای یک جمله را در گرو روش تحقیق، آن هم روش تجربی می‌دانستند. بدین معنا که اگر گزاره‌ای، با روش تجربی، قابلیت کشف صدق یا کذب را دارا باشد، آن گزاره معنادار است؛ بنابراین، تنها، قوانین علمی و توتولوژی‌های منطقی و ریاضی و قضایای شخصی معنا دارند و سایر گزاره‌ها، از جمله گزاره‌های دینی و اخلاقی، بی‌معنا و فاقد محتوای معرفتی تلقی می‌شوند. بریث ویت با الگوگیری از ویتگنشتاین، معناداری گزاره‌ها را از حوزه‌ی روش به دامنه‌ی کاربرد و مصرف برد و این پرسش را مطرح کرد که گزاره‌های دینی و اخلاقی چه کاربردی دارند؟ به موجب این دیدگاه، دیگر نباید از معناداری جملات بپرسیم، بلکه باید از کاربرد و مصرف آنها سؤال کنیم.

بریث ویت، معتقد بود که کارکرد مدعیات دینی، اساساً، شبیه کارکرد گزاره‌های اخلاقی است؛ با این تفاوت که زبان دین مشتمل بر حکایاتی است که تصویری از زندگی اخلاقی به دست می‌دهند و انسان‌ها را به آن نوع زندگی ترغیب می‌کنند؛ نظیر داستان سامری یا قصصی که حاکی از همدلی عیسی با مردم اند. لازم نیست این حکایات برای رسیدن به هدف اصلی صادق باشند، یا حتی دیگران آنها را صادق به شمار آورند. او رابطه‌ی میان حکایات و زندگی اخلاقی را، رابطه‌ی روان‌شناختی می‌داند؛ چرا که معتقد است اغلب مردم اگر اعمالشان را از پاره‌ای حکایات الهام بگیرند، بالطبع آن اعمال را آسان‌تر انجام می‌دهند.^[36] بارتلی در کتاب اخلاق و دین می‌نویسد:

بریث ویت نتیجه می‌گیرد که گفته‌های دینی، اولاً و بالذات، همانند گزاره‌های اخلاقی، از لحاظ علمی قابل اثبات نیستند؛ ولی در عین حال، دارای کاربردند؛ یعنی مقاصد مورد رغبت را بیان می‌کنند. یک حکم اخلاقی، قصد صادر کننده‌ی آن حکم را برای عمل، به نحوی خاص بیان می‌کند؛ کاربرد بدوی احکام دینی نیز همین‌طور است. احکام دینی، در بافت نظام دینی‌ای که در آن ظاهر می‌شوند، بر هواداری از یک خط مشی عملی یا نحوه‌ی معیشت یا الگوی رفتاری دلالت دارند. بر اساس تفسیر بریث ویت، اصلاً ضرورت ندارد که قایل یک گفته‌ی دینی، به صدق داستانی که می‌گوید معتقد باشد، بلکه داستان را در ذهن می‌پروراند تا از نظر روان‌شناختی به او کمک کند تا از الگوی رفتاری‌ای که ممکن است در غیر این صورت با آن مخالفت کند تبعیت نماید، بریث ویت می‌نویسد:

به گمان من انسان مسیحی راستین نیست، مگر این که قصد داشته باشد که هم مطابق با اصول اخلاقی مسیحی زندگی کند و هم قصد خود را با تفکر درباره داستان‌های مسیحی پیوند دهد؛

اما لازم نیست که معتقد باشد که قضایای تجربی ارائه شده توسط داستان‌ها با واقعیت تجربی مطابقت دارند.[37]

خلاصه‌ی دیدگاه بریث ویت را می‌توان به شرح ذیل بیان کرد:

۱. زبان دین، کاربرد و عمل کردی غیر شناختاری دارد.[38]
 ۲. احکام و گزاره‌های دینی، دارای نقش و عملکرد اخلاقی هستند.[39]
 ۳. غایت احکام اخلاقی، بیان جانب داری و پیروی گوینده از نوعی شیوه‌ی خاص در زمینه‌ی رفتار است.[40]
 ۴. تفاوت ادیان در آداب و مناسک و اساطیر و تمثیل‌های آنهاست، که چندان مهم نیست؛ زیرا حقیقی نیستند.[41]
 ۵. احکام دینی، احکامی هستند که قصد و نیت خاصی را از انجام یک شیوه‌ی رفتاری خاص بیان می‌کنند که تحت یک اصل بالنسبه عام و کلی که همانا اصل اخلاقی است، قابل جمع اند.[42]
- نقد دیدگاه بریث ویت
- دیدگاه بریث ویت از سوی بسیاری از متفکران، مورد نقد و انتقاد قرار گرفت که اینک به ذکر پاره‌ای از آنها می‌پردازیم:

۱. بارتلی در نقد بر این نظریه می‌نویسد:

بیاید طرح خود بریث ویت را به عنوان آزمایش اختیار کنیم؛ این که معنای یک عبارت را باید در کاربردش یافت؛ تا آنچه را که خود بریث ویت با تعریف خودش ممکن است اراده کرده باشد، تعیین کنیم؛ بریث ویت چگونه به قاعده‌ی خودش یا سیاست عملی فلسفی خودش، مبنی بر این که معنای یک عبارت باید در کاربردش یافت شود، عمل می‌کند؟ آیا معنای آن را به شیوه‌ای که مسیحیان در قدیم به کار می‌بردند، باید تعیین کرد؟ یا به شیوه‌هایی که امروزه گفته‌های دینی را به کار می‌برند؟ مسلماً هیچ کدام؛ بلکه در می‌یابیم که قاعده‌ای که بریث ویت پیروی می‌کند این است که معنای یک گفته‌ی مسیحی باید با کاربرد بریث ویت تعیین گردد.[43]

۲. نقش و عمل کردی که بریث ویت برای احکام و گزاره‌های دینی قایل است، در واقع، با آنچه که اکثریت افراد متدین به کار می‌برند، تفاوت دارد.[44]

بدون شک، گفتارهای دینی، جهت‌گیری آدمیان را تغییر می‌دهند و این تأثیر روان‌شناختی قصص و داستان‌ها قابل انکار نیست، ولی اعتقاد و باور متدینان به حکایتگری گزاره‌های دینی، از واقع بودن معتقدات دینی آنهاست و چه بسا اگر جنبه‌ی شناختاری و واقع‌نمایی گزاره‌های دینی برای متدینان سلب شود، دیگر تأثیر روان‌شناختی چندانی بر جای نگذارند. آری، چه بسا متکلمانی با قدرت‌ها و جاذبه‌های ادبی و با قصه‌سرایی و افسانه‌بافی بر مخاطبان تأثیرات روحی و روانی بگذارند، ولی باید توجه داشت که این تأثیرها موقت و گذراست؛ برخلاف تأثیری که احکام دینی، سالیان متوالی بر حیات بشری می‌گذارد.

۳. برطبق نظریه ی بریث ویت، گفتارهای اخلاقی، قصد و نیت گوینده را نسبت به سلوک و رفتار عملی بیان می کنند؛ بنابراین، اگر شخصی بگوید که دروغ گفتن زشت است، معنای این جمله این است که من قصد دارم که هرگز دروغ نگویم. حال اگر شخصی بگوید که دروغ گفتن زشت است، ولی من قصد دارم که دروغ بگویم، صریحاً نوعی تناقض گویی کرده است؛ در حالی که استعمال چنین گزاره هایی در زندگی مردم رایج است و هیچ تناقضی را مردم احساس نمی کنند.^[45]

۴. زبان دینی، کارکرد منحصر و معینی ندارد. هر دینی در درون خود ممکن است معنا و کارکردهای خاصی داشته باشد؛ برای نمونه، اگر به قرآن، کتاب آسمانی مسلمانان و روایات پیشوایان دین مراجعه کنیم، خواهیم دید که زبان برخی آیات، استعاره و تمثیل و کنایه است و زبان دسته ی دیگری از آیات، واقع گرا و ناظر به عالم واقع است و زبان بعضی دیگر، زبان توصیه و ارزش و تحریک و انبعاث می باشد؛ به هر حال، اختصاص یک معنا و کارکرد خاص به متون دینی، لاقلاً نسبت به قرآن، تحلیلی نارواست. متون دین اسلام پر از استدلال های منطقی و کاملاً صحیح و دقیق است که از واقعیات خارجی حکایت می کنند. نتیجه ی سخن آن که، نه تنها تحویل دین به اخلاق نارواست، بلکه اختصاص گزاره های اخلاقی به مطالبی غیر ناظر به واقع باکارکردی خاص نیز ناتمام است.

۵. دیدگاه فویر باخ و نظریه ی اتحاد ماهوی دین و اخلاق
گروه دیگری از متفکران مغرب زمین، به گونه ای دین را تعریف نموده اند که وحدت ماهوی و محتوایی میان دین و اخلاق حاصل شده است؛ برای نمونه، ماتیو آرنولد در تعریف دین می گوید:

دین همان اخلاق است که احساس و عاطفه، به آن، تعالی، گرما و روشنی بخشیده است.^[46]
و یا فویر باخ، دین و هم چنین اخلاق را رابطه ای مبتنی بر عواطف میان موجودات بشری دانسته است و از این طریق، به وحدت دین و اخلاق، یا تحویل اخلاق به دین کشیده می شود.^[47]
این دیدگاه نیز با مقایسه ی تعریف ما از دین و اخلاق، ناتمام است؛ زیرا دین به حاجت ها و نیازهای دیگر آدمیان، هم چون رابطه ی انسان با خدا و دنیا و آخرت و آدم و عالم و سایر گزاره های توصیفی نیز پاسخ می دهد؛ گرچه نیازهای اخلاقی انسان از محوری ترین ابعاد دین به شمار می آیند. مراجعه به درون دین و مطالعه ی آیات و روایات نیز این نگرش از دین و اخلاق را باطل می سازد.

۶. نظریه ی اخلاق سکولار و اخلاق منهای دین
دسته ی دیگری از فیلسوفان اخلاق و دین، به اخلاق سکولار و اخلاق بدون دین معتقدند، این گروه که به تعارض مبانی دین و اخلاق و یا ناسازگاری فرمان های الهی با احکام اخلاقی معتقدند، به این تفکر گرایش پیدا کردند. شایان ذکر است که طرف داران اخلاق سکولار به دو گروه مجزا تقسیم می شوند:
گروه نخست، علی رغم نفی دین، نسبت به حفظ اخلاق تلاش نموده اند و در واقع به اخلاق ضد دینی اعتقاد دارند؛

دومین گروه، متفکرانی هستند که پذیرای دین و اخلاق اند، ولی با تجزیه ی قلمرو دین از قلمرو اخلاق، به استقلال این دو حقیقت فتوا داده اند.

این بخش از نوشتار، در صدد تبیین و نقد و بررسی دیدگاه کسانی است که به اخلاق سکولار اعتقاد دارند؛ اعم از این که ضد دین باشند، یا فی الجمله اعتقادی به دین داشته باشند. اینک به پاره ای از این دیدگاه ها اشاره می کنیم:

۱. کی یر کگور، فیلسوف اگزیستانسیالیست، در کتاب ترس و لرز بر این تعارض تأکید فراوان دارد و داستان ابراهیم و ذبح اسحاق (به اعتقاد یهودیان) را نمونه ای برای ادعای خویش می آورد. ابراهیم در این داستان، الگوی انسان مطیع خداست؛ آن گاه که خویش را بین قوانین اخلاقی مبنی بر قبیح بودن قتل عمد، و وفاداری اش نسبت به قوانین دینی بر قتل اسحاق (و به اعتقاد مسلمانان قتل اسماعیل) در تعارض می بیند، اخلاق، او را به تصمیمی، و اطاعت از خدا او را به تصمیم دیگری سوق می دهد؛ ولی ابراهیم به عنوان مردی با ایمان باید خدا را اطاعت کند، و با این که همسرش ساره (به اعتقاد مسیحیان) در سن کهولت برای او پسری آورد، علی رغم تعارض با اخلاق عقلانی، به مقتضای دستور الهی، برای کشتن فرزند عزیزش اقدام می کند.^[48] کی یر کگور علی رغم این که در تبیین فلسفه ی اگزیستانسیالیسم توانمند بود و به عنوان مؤسس این مکتب، ویژگی های اصلی و اساسی را بیان نمود، ولی استدلال وی در اثبات تعارض و ناسازگاری فی الجمله ی فرمان های الهی با ارزش های اخلاقی، ناتمام است؛ زیرا بر اساس آیه ی (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا)^[49] خداوند سبحان در امرش نسبت به ذبح اسماعیل که در آیه ی (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ)^[50] بدان اشاره دارد، هیچ گاه امر واقعی را اراده نفرموده و از همان آغاز، دستور الهی به نحو امتحان بوده است؛ امتحان و ابتلایی که در رساندن ابراهیم به مقام امامت مؤثر بوده است، و اطاعت ابراهیم (علیه السلام) نیز بر اساس علم و دانش و یقین او نسبت به مبانی اوامر و نواهی الهی، یعنی مصالح و مفاسد مأموریه و منهی عنه می باشد.

۲. مارکس، منتقد اجتماعی، دین را تلاشی برای حمایت از معیارها و اوامر اخلاقی طبقات ذی نفع و گروه های حاکم معرفی می کرد که کثری های دنیوی را با نقاب طمع دروغین به پاداش های اخروی می پوشاند. وی بر آن باور بود که دین باید طرد شود؛ چون در نهایت، مانع تحول و نیل انسان به آزادی تام انسانی و تعهد اخلاقی است.^[51]

۳. فروید در کتاب آینده یک پندار بر این باور است که دین، تعهد اخلاقی را تضعیف می کند. افراد یا گروه هایی که تنها دلیلشان برای اخلاقی بودن، ترس از عقوبت های فوق طبیعی است، هنگامی که ترس آنها به دنبال تعالی تعقلشان، ناگزیر، فرو می ریزد، نمی توانند از جهت احترام به دیگران مورد اعتماد باشند. به علاوه، وعده های دین نسبت به عفو گناهان و آمرزش، تشویقی است برای رفتار غیر مسئولانه ی اخلاقی؛ فروید، جهان اخلاقاً سالم و رشد یافته را زاییده ی تعقل مشترک انسان ها و الحاد می داند.^[52]

ماهیت مارکس و فروید و عناد و دشمنی آنها نسبت به دین، بر همگان آشکار است و این امر نیز ناشی از غرور علمی این شخصیت ها بوده است که هر تئوری با رنگ و لعاب علمی را، یقینی و غیر قابل خدشه فرض می کردند. علاوه بر این نکته، اگر مارکس، دین را وسیله و ابزار طبقات مرفه و ذی نفع و حاکم، جهت رسیدن به آمال و آرزوها می دانست، بدان جهت بود که دین مسیحیت در بستر تاریخی اش، خصوصاً در قرون وسطی،

به همین درد مبتلا بود؛ تحریف لفظی و محتوای متون مقدس مسیحیان نیز این مرض را افزایش می داد و طبعاً مارکس به عنوان یک جامعه شناس، به کارکردهای اجتماعی دین مسیحیت می نگریست. خطای وی این بود که تمام نتایج جامعه شناسانه ی خود را بر سایر ادیان نیز بار می کرد و به طور مطلق، دین را ابزار طبقه ی سودجو معرفی می نمود؛ اما فروید، که از تعهد اخلاقی دم می زند، باید به تمام نظریه های غایت گرایانه چنین اعتراضی را بنماید و بدین ترتیب خود نیز مذبوح این نقد واقع خواهد شد. در ضمن، اگر ترس از عقوبت های اخروی، انگیزه ی عاملان به ارزش های اخلاق را بالا می برد که در آن صورت بیش تر مورد اعتمادند و ضمانت اجرایی بیش تری برای آنها در تحقق دستورهای اخلاقی وجود دارد. نکته ی دیگر آن که، تمام دین داران و معتقدان به ارزش های اخلاقی، با انگیزه ی ترس از جهنم و شوق به بهشت، به انجام اخلاقیات تصمیم نمی گیرند، بلکه برخی از آنها با انگیزه های بالاتری، هم چون قرب الهی چنین رفتاری را مرتکب می شوند.

۴. جیمز راشل، یکی دیگر از طرف داران نظریه ی تعارض اخلاق و دین می گوید: اعتقاد به خداوند مستلزم تعهدی کامل و نامحدود به اطاعت از فرمان های الهی است. شخص متعهد باید خود را کاملاً در اختیار خدا قرار دهد و از استقلال و اختیار خود در مقابل او دم نزند؛ در حالی که یک فاعل اخلاقی، در مقام عمل، قادر به انجام چنین اعمالی با این کیفیت نخواهد بود؛ چون فاعل اخلاقی بودن بدین معناست که یک فاعل مستقل یا خود کفا باشیم؛ بدین ترتیب، اخلاقی بودن با اعتقاد به وجود خدا منافات دارد.^[53]

از این ادعا روشن می شود که بین دستورهای دینی و گفتارهای اخلاقی، تعارضی وجود ندارد، بلکه ناسازگاری بین فاعل اخلاقی بودن و اعتقاد به وجود خدا مطرح است. این ادعا نیز ناتمام است؛ زیرا مستشکل محترم بین اختیار و اراده ی انسان و نیز اضطرار، خلط کرده است؛ البته هر دین دار واقعی ناچار است که تابع دستورهای الهی باشد، ولی این ضرورت و لابدیت به هیچ وجه اختیار و اراده را از انسان سلب نمی کند؛ بنابراین، نه تنها اعتقاد به خدا تعارضی با فاعل اخلاقی ندارد، بلکه ضمانت اجرایی ارزش های اخلاقی را نیز فراهم می آورد.

۵. کی نیلسن، یکی دیگر از طرف داران اخلاق سکولار است. وی بر این باور است که متدینان برای توجیه پذیری وجود خداوند برای جهان، به دو ادعا دست می زنند: نخست آن که زندگی هیچ مبنایی ندارد؛ دوم آن که ارزش های اخلاقی کاملاً نسبی خواهد شد؛ بنابراین، برای فرار از نسبیت اخلاق و معنا و مبنابخشی به زندگی، وجود خداوند لازم و ضروری است. نیلسن با هر دو ادعا به مخالفت برخاسته و به تجربه ی سعادت شخصی و مبنابخشی در جهان منهای خداوند اعتراف می کند. وی بر این اعتقاد است که در جهان بی خدا نیز می توان اسباب خوشحالی و لذت را فراهم آورد. ما در جهان به امنیت و آرامش عاطفی، و برای زندگی، به عشق و رفاقت انسانی نیازمندیم و شعر و موسیقی و هنر و مسافرت لذت بخش می توانند این آرزوها و نیز مبنابخشی زندگی را تأمین نمایند.^[54]

استدلال نیلسن، توان اثبات بی دغدغه ی اخلاق سکولار را ندارد؛ زیرا اولاً، اخلاق سکولار، انسان را به خودخواهی و خودگرایی سوق می دهد؛ زیرا فرد سکولار مجاز است که نسبت به سعادت دیگران بی تفاوت باشد و آن جا که منافع افراد در تزاخم است، عمل کردن به انصاف و عدالت بی وجه است؛ ثانیاً، اگر اخلاق، ریشه در دین و اتکا به خداوند ندارد، پس با چه روشی ارزش های اخلاقی کشف می شوند؟ اگر نیلسن به شهود

و فطرت انسانی روی می آورد، آن گاه که مدعیان به شهودات اخلاقی کاملاً متعارض گرفتار شوند، تا جایی که برخی، دروغ گفتن و یا ربودن مال دیگران را نیکو شمارند، آیا توان اثبات خطای اخلاقی آنها وجود دارد؟ مسلماً دست نیلسن از حل چنین معضلی کوتاه است.

ثالثاً، سعادت‌ی که نیلسن به عنوان هدف زندگی و ابزار معنا به کار می برد، استدلال او را گرفتار مصادره به مطلوب می کند؛ زیرا خیر بودن و ارزش گذاری سعادت از کجا به دست آمده است تا سایر ارزش های اخلاقی را بر آن مبتنی گردانند.

شایان ذکر است که ادعاهای عینیت اخلاق و دین، جزئیت اخلاق نسبت به دین و استنباط اخلاق از دین، که به انحای گوناگون به اتکای اخلاق بر دین اعتراف دارند، این پرسش را تقویت می کنند که، آیا افراد بی دین که اعتقادی به خدا و قیامت ندارند، بالضرورة می بایست ضد اخلاق و یا بدون اصول اخلاقی باشند؟ یا می توان اعتقادات و باورهای اخلاقی را برای این افراد نیز استوار ساخت؟ به عبارت دیگر، آیا ترازوی اخلاق شناسی برای مردم تحقق دارد؟ آیا چشمی که بتواند سیرت و سرنوشت اخلاقی مردم را بنگرد وجود دارد؟ آیا فطرت و وجدان سالمی که توان معرفی و داوری میان افعال اخلاقی را داشته باشد یافت می شود؟ آیا با قطع نظر از دین و متون دینی و معرفت دینی، می توان بحران عمیق اخلاقی را، که در سراسر جهان حضور یافته است، بر طرف ساخت؟

تقریباً ما به اصول اخلاقی مشترکی قایل ایم و در بخش های مختلف زندگی آنها را به کار می گیریم؛ اما پرسش مهم این است که این اصول از کجا نشأت می گیرند؟ عالمان اخلاق، رهبران دینی، والدین و معلمان، که به توصیه های اخلاقی می پردازند، به اندیشه ی خود رجوع کرده اند؟ یا از فطرت و وجدان درونی آن را یافته اند و یا این که از خداوند سبحان آموخته اند؟ در صورتی که منشأ اصول اخلاقی خداوند باشد، آیا برای دست یابی به ارزش های اخلاقی، باید گفت که اراده ی ازلی خداوند - که وجهی از ذات خداوند است - به گزاره های اخلاقی تعلق داشته است، آن گاه از طریق وحی به پیامبران القا می شد و آنها نیز به مردم ابلاغ می کردند؟ یا این که معتقد باشیم که خداوند عقل کاملی به انسان عطا کرده است که از آن طریق، قادر به کشف حقایق اخلاق دینی است و یا این که به سرشت و فطرت خدادادی انسان روی آوریم و به شهودات اخلاقی بر پایه ی وجدان و فطرت سالم اعتراف نماییم؟

اغلب دین داران طریق عقل، فطرت و وحی مکتوب را برای دست رسی به حقایق اخلاقی لازم و مفید می دانند؛ البته اگر اخلاق فطری و عقلی را با اخلاق دینی کاملاً منطبق بدانیم، آن گاه تنوع اخلاقی میان دین داران را چگونه می توان توجیه کرد؟ بدون شک با اختلاف نظر انسان ها بر سر برخی گزاره های اخلاقی، مراجعه ی ما به کتاب و سنت و دین تحریف نشده ای که خداوند مستقیماً ابلاغ کننده ی تک تک کلمات متون مقدس آن باشد، ترجیح می یابد.

حال که ارتباط میان دین و اخلاق را تا این مقدار پذیرفتیم و ریشه های حقایق اخلاقی را در خداوند دانستیم، آیا افراد بی دین باید اخلاق را به طور کلی نفی کنند؟

پاسخ این است که اگر رابطه ی اخلاق با خداوند به معنای استنتاج و استنباط اخلاق از متون دینی باشد، البته چنین لازمی به دست می آید و اما اگر بر آن باور باشیم که خداوند همه ی انسان ها را با فطرتی آشنا به

اخلاق و ارزش های اخلاقی آفریده است و بین خدا و اخلاق - نه بین اخلاق و متون دینی - پیوند برقرار کنیم، در این صورت می توان در جامعه ی غیر دینی نیز اخلاق را تحقق بخشید؛ اما بنابر این فرض، آیا انسان ها به صرف فطری دانستن اخلاق، می توانند دستورهای اخلاقی صادر کنند یا خیر؟ بنابر نظریه ی عدلیه که عقل را قادر به تصدیق و تصویب اصول هنجارهای اخلاقی می داند، می توان اخلاق غیر متکی به دین را پذیرفت و به نسبی گرایی نیز منتهی نشد؛ ولی البته کسانی که به خداوند و قیامت و غایتی برای زندگی اعتقاد نداشته باشند، هنجارهای اخلاقی نیز برای آنها بی هدف و بدون معنا خواهند شد.

بر مبنای ارتباط محتوایی اخلاق با دین و خداوند، این سؤال مهم مطرح می شود که چرا دین داران باید از دستورهای الهی تبعیت کنند و ارزش های اخلاقی خداوند را معتبر شمارند. آیا از سرترس به احکام خداوند گردن می نهند، یا از سر عشق یا اعتقاد به این که احکام بهترین نتایج را به بار خواهد آورد و یا از باب این که خداوند را عالم و خیر خواه می دانند؟ برخی از فیلسوفان مغرب زمین در اثبات خیریت خداوند به دست و پا زدن افتاده اند و خواسته اند از راه تأییدات تجربی استفاده کنند،^[55] ولی کام یاب بیرون نیامدند. اگر این دسته از متفکران از راه هستی شناسی و خداشناسی فیلسوفان اسلامی سلوک می کردند و به جای روش های تجربی، از براهین «لیمی» بهره می بردند، برای تمام این پرسش ها به پاسخ های مناسبی دست می یافتند.

دیدگاه های اندیشمندان اسلامی

۱. دیدگاه عدلیه و غیر عدلیه های استنتاج و عدم استنتاج اخلاق از دین:

متکلمان و حکمای اسلامی در بحث رابطه ی دین و اخلاق به تناسب از حسن و قبح شرعی یا عقلی سخن گفته اند و به طور کلی، به دو دسته ی اساسی عدلیه و غیر عدلیه تقسیم شده اند؛ عدلیه بر آن باورند که انسان ها فقط توان درک برخی از اصول اخلاقی را دارند و سایر گزاره های اخلاقی و حسن و قبح افعال را باید از طریق کتاب و سنت به دست آورد، گرچه حسن و قبح، ذاتی تمام افعال باشد؛ پس سعادت نهایی انسان ها در گرو عمل کردن به احکام عقلی و شرعی اخلاقی است. این نظریه - که پاره ای از عالمان مسیحی نیز به آن دل بسته اند - به معتزله از اهل سنت و متفکران شیعه استناد دارد. در مقابل، دیدگاه اشاعره و غیر عدلیه است که نظریه ی تقدم اخلاق بر دین را نمی پذیرند و اخلاق را در مقام ثبوت و اثبات، جزء دین و استنتاج شده از دین می دانند. مشرب اشاعره که بیانگر حسن و قبح شرعی اند به دو صورت قابل تبیین است:

الف) صورت استنتاج؛ ب) صورت عینیت. بدین معنا که وقتی خداوند دستور می دهد که عمل X را انجام دهید، آیا از این جمله نتیجه می گیریم که مکلفان، اخلاقاً باید عمل X را انجام دهند، یا این که هر دو جمله (عمل را انجام دهید و مکلفان اخلاقاً باید عمل را انجام دهند) هم معنا هستند؛ یعنی گزاره های ارزشی و توصیه ای در اخلاق، معادل گزاره های توصیفی در دین هستند. برای روشن شدن این دو نظریه، لازم است بحث حسن و قبح از دیدگاه عدلیه و غیر عدلیه مورد بررسی قرار گیرد.

مسأله ی حسن و قبح ذاتی و عقلی از مباحث مهمی است که خاست گاه کلامی، اخلاقی و اصولی دارد و به عنوان قاعده ی اساسی، در حل و فصل بسیاری از مسائل کاربرد دارد. مباحث ملازمات و استلزامات عقلی در اصول فقه، جاودانگی و پایداری ارزش های اصیل انسان در علم اخلاق و مسائل مهم کلامی، از جمله: وجوب تکلیف، حسن عقاب الهی، لزوم بعثت انبیا، قاعده ی لطف، قاعده ی اصلح و ... به این مسئله مبتنی اند.

ریشه‌ی اصلی مسأله‌ی حسن و قبح عقلی در فلسفه‌ی یونان باستان دوانده شده است؛ آن جا که حکمت را به نظری و عملی تقسیم می نمودند و اخلاق را شاخه‌ای از حکمت عملی می شمردند؛ سخن از استقلال حسن و قبح و ارزش های اخلاقی را نیز به میان می آوردند. متکلمان اسلامی نیز آن گاه که از حکمت و عدل الهی سخن گفتند، ناخودآگاه به بحث حسن و قبح عقلی کشیده شدند و حل این مسئله را کلید حل آن مسائل کلامی دانستند.^[56] اینک برای توضیح این نظریات به نکات ذیل توجه می نماییم:

۱. مسأله‌ی حسن و قبح در دو مقام اثبات و ثبوت مطرح می شود؛ در مقام ثبوت، از حسن و قبح ذاتی و در مقام اثبات، از حسن و قبح عقلی سخن می آید. در مقام نخست، پرسش آن است که آیا افعال، ذاتاً و در مقام واقع، به حسن و قبح متصف می شوند یا خیر، و در مقام دوم، از شناخت شناسی و توان عقل در ادراک حسن و قبح افعال پرسش می شود.

۲. مقصود از اصطلاح ذاتی در عنوان حسن و قبح ذاتی، به اتفاق محققان، معنای ذاتی در کلیات خمس نیست؛ یعنی حسن و قبح، جنس یا فصل و یا نوع برای افعال نیستند. اما درباره‌ی مقصود از ذاتی بودن در این جا، دو نظریه مطرح است:

الف) برخی از اندیشمندان، ذاتی در این بحث را به ذاتی باب برهان، یعنی لازم ذات، تفسیر کرده اند؛ به این معنا که حسن و قبح، لوازم ذاتی افعال به شمار می روند.^[57]

ب) دسته‌ی دیگری از اساتید، با نظریه‌ی فوق مخالفت کرده و فرموده اند: لازم ماهیت، واقعیتی است در کنار واقعیت دیگر؛ در حالی که حسن و قبح یک امر اعتباری است؛ بنابراین، مقصود از ذاتی در عنوان مسأله همان عقلی است؛ یعنی فرد، بدون استمداد از خارج، حسن و قبح افعالی را درک می کند.^[58]

به نظر نگارنده، از مباحث و ادله‌ی اثبات یا نفی حسن و قبح ذاتی و عقلی در آثار اشاعره و معتزله، دو مقام ثبوت و اثبات آشکار است؛ گرچه این دو مقام در مواردی مورد اختلاط قرار می گرفت و ذاتی به عقلی تفسیر می شد؛ لکن حق مطلب، تفکیک این دو مقام است. در مقام ثبوت، بحث در این است که آیا شارع مقدس حسن و قبح را برای افعال اعتبار می کند، یا افعال، بدون اعتبار معتبری، از وصف حسن و قبح بهره مندند؟ و در مقام اثبات، بحثی روش شناختی دارند و آن این که، آیا متون مقدس و شرعی، حسن و قبح افعال را کشف می کنند یا عقل، بدون نیاز به ابزار دیگری، توان درک آنها را دارد؟ بنابراین، مطلب نخست، به مقام جعل و مطلب دوم، به مقام کشف مربوط است؛ پس نمی توان ذاتی را به عقلی تفسیر کرد، گرچه نمی توان به ذاتی باب برهان نیز ارجاع داد. تحقیق مقام، اقتضاء می کند که بگوییم ذاتی در این عنوان بدین معناست که افعال، در اتصاف به حسن و قبح، به واسطه‌ی در ثبوت نیاز ندارند و اگر برخی از محققان اصولی اشکال کرده اند که بسیاری از افعال، مانند گرفتن مال غیر، با عناوین دیگری، مانند کراهت و عدم رضایت، به وصف قبح و استحقاق ذم اتصاف می یابند و اتصاف فعل به قبح، با واسطه، صورت گرفته است،^[59] باید پاسخ داد که این محقق بزرگوار، موضوع قبح را اشتباه در نظر گرفتند؛ زیرا در مثال مذکور، عنوان غضب موضوع واقع شده است و در این عنوان مفاهیم گرفتن مال غیر و عدم رضایت نهفته است.

۳. متکلمان اسلامی در این مسئله به دو گروه تقسیم می شوند، گروهی که منکر حسن و قبح ذاتی و عقلی اند و به اشاعره معروف اند و گروه دیگر، عدلیه نام دارند، که حسن و قبح ذاتی و عقلی را پذیرفته اند.

۴. محقق طوسی و سایر محققان برای اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی دلایلی از عدلیه را بیان می کنند؛ ایشان در تجرید الاعتقاد می فرماید:

«و لا تتفاهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً»؛ اگر حسن و قبح شرعی باشد، در آن صورت نه حسن و قبح عقلی ثابت می شود و نه حسن و قبح شرعی؛ زیرا اگر مثلاً دروغ گفتن، قبح عقلی نداشته باشد و به فرض، پیغمبری خبر دهد که دروغ قبیح است از او نمی توان پذیرفت؛ چون شاید دروغ بگوید و نیز پیغمبری او هم ثابت نمی شود؛ چون خلاف حکمت بر خدا قبیح نیست و تصدیق دروغ گو نیز قبیح نیست و بعید نیست کسی به دروغ، دعوی نبوت کند و خدای تعالی معجزاتی را بر دست او جاری سازد و او را تصدیق نماید و او هم چیزهای بسیاری را که خدا منع کرده و یا امر فرموده است، برای مردم حرام گرداند؛ بالجمله، وقتی قبیح نباشد همه ی این احتمالات رواست.^[60]

با این بیان، برهان دیگری نیز به دست می آید که اگر حسن و قبح عقلی پذیرفته نشود، صدور معجزات از ناحیه ی دروغ گویان ناروا نخواهد بود و در آن صورت، اثبات شرایع، ناممکن نخواهد بود.^[61]

۵. عدلیه بعد از اثبات حسن و قبح ذاتی و عقلی، مسائل کلامی خاصی را بر آن مبتنی ساختند، از جمله: معرفت الله یا لزوم شناخت منعم، لزوم شکر منعم، لزوم دفع ضرر مهم، توصیف خداوند به عدل و حکمت، امتناع صدور قبیح از خداوند، قاعده ی لطف، لزوم بعثت پیامبران، حسن تکلیف، تصدیق مدعیان نبوت، قوانین ثابت در جهان متغیر، جاودانگی اخلاق، استنباط قوانین متغیر و غیره.^[62]

۶. بعد از اثبات حسن و قبح ذاتی، نوبت به مقام اثبات، یعنی حسن و قبح عقلی می رسد. باید توجه داشت که نزاع میان اشاعره و عدلیه در مقام اثبات، این است که طرف داران حسن و قبح عقلی بر آن باورند که عقل در درک حسن و قبح پاره ای از افعال الهی و بشری تواناست. اصول و کلیات حسن و قبح افعال، مانند حسن عدالت و قبح ظلم، و برخی از جزئیات، مانند قبح تصرف عدوانی در مال غیر، بر همگان آشکار است؛ و درک و کشف سایر حسن و قبح ها توسط شرع مقدس به دست می آید. در مقابل، منکران حسن و قبح عقلی عقل را در درک حسن و قبح افعال ناتوان می دانند و مراجعه به شریعت را در شناخت همه ی حسن و قبح ها لازم و ضروری شمرده اند.

۷. اختلاف فرهنگ ها با ملت ها در حسن و قبح افعال با بداهت و حسن و قبح عقلی تنافی ندارد؛ زیرا ادعای عدلیه در مقام اثبات، به کلیات و جزئیاتی بود که در آن موارد هیچ اختلافی میان ملل و نحل یافت نمی شود. اگر موضوع و محمول آنها به خوبی تصور شود، حکم تصدیق نیز صادر می شود؛ هم چنین پذیرفتن حسن و قبح ذاتی و عقلی، مستلزم تعیین تکلیف و محدود کردن قدرت خداوند نیست؛ زیرا وقتی گفته می شود خداوند مرتکب کارهای قبیح نمی شود، یعنی کمال وجودی حق تعالی، به لحاظ تکوینی، اقتضای چنین امری را دارد و عقل این رابطه را نیز کشف می کند.

۸. رابطه ی اخلاق و دین، با پذیرفتن هر یک از این پیش فرض ها، تفاوت پیدا می کند؛ بر مبنای عدلیه، اخلاق در مقام ثبوت، با دین و شریعت هیچ رابطه ای ندارد و کاملاً مستقل است؛ زیرا افعال ذاتاً به حسن و قبح اتصاف می یابند و در مقام اثبات در بخش کلیات و پاره ای از جزئیات نیز از دین و شریعت مستقل است، ولی

در سایر گزاره ها پیوند عمیقی با دین دارد؛ اما بر مبنای اشاعره، اخلاق در مقام ثبوت و اثبات با دین تلفیق دارد و اخلاق ثبوتاً و اثباتاً از دین استنتاج می شود و جزء آن به شمار می آید.

۲. دیدگاه استاد مصباح و رابطه ی ارگانیکی اخلاق و دین

استاد مصباح یزدی در کتاب فلسفه ی اخلاق، به طور تفصیلی، به بحث رابطه ی دین و اخلاق پرداخته اند. خلاصه ی نظر ایشان به شرح ذیل است:

خیر و شر اخلاقی، در واقع، مبین رابطه ای است که بین افعال اختیاری انسان و نتایج نهایی آنها وجود دارد و ما می توانیم بفهمیم که کاری خیر است یا شر، که این رابطه را کشف کنیم و بدانیم که یک فعلی با کمال نهایی ما رابطه ی مثبت دارد، که خیر باشد، یا رابطه ی منفی، که شر باشد. در اصل این نظریه، هیچ اعتقاد دینی اخذ نشده است؛ یعنی لازمه ی پذیرفتن اصل این نظریه، متوقف بر پذیرفتن وجود خدا یا قیامت یا وحی نیست، چه رسد به دستورهای دین؛ منتهی در این که کمال نهایی چیست و چگونه باید رابطه ی بین افعال و کمال نهایی را کشف کرد؛ در این جاست که ارتباط با دین پدید می آید؛ پس اگر ما فقط اصل میانی این نظریه را در نظر بگیریم، متوقف بر دین نیست؛ اما وقتی بخواهیم به آن شکل خاصی دهیم و معین کنیم که چه اخلاقی خوب است و چه اخلاقی بد است و چرا، این جاست که این نظر، هم ارتباط با اصول دین پیدا می کند و هم احیاناً با محتوای وحی و نبوت. ... ما وقتی می خواهیم کمال نهایی انسان را مشخص کنیم، ناچاریم مسئله ی خدا را مطرح کنیم، تا اثبات کنیم که کمال نهایی انسان با قرب به خداست. این جاست که این نظریه با اعتقاد دینی؛ ارتباط پیدا می کند و همین طور برای تشخیص افعال خیر که رابطه با کمال نهایی انسان دارد، باید مسأله ی خلود نفس و جاودانگی نفس را در نظر بگیریم، تا اگر پاره ای از کمالات مادی با کمالات ابدی و جاودانه، منافات پیدا کرد و معارض شد بتوانیم ترجیحی بین این ها قایل شویم و بگوییم فلان کار بد است؛ نه از آن جهت که نمی تواند کمال مادی برای ما به وجود آورد، بلکه از آن جهت که با یک کمال اخروی؛ معارض است؛ پس باید اعتقاد به معاد هم داشته باشیم؛ به علاوه، آنچه ما می توانیم به وسیله ی عقل از رابطه ی بین افعال و کمال نهایی به دست آوریم، مفاهیم کلی است، که این مفاهیم کلی برای تعیین مصادیق دستورهای اخلاقی چندان کارایی ندارد؛ مثلاً می فهمیم که عدل خوب است یا پرستش خدا خوب است، اما عدل در هر موردی چه اقتضایی دارد و چگونه رفتاری در هر موردی عادلانه است، در بسیاری از موارد مسئله روشن نیست و عقل خود به خود نمی تواند تشخیص دهد؛ فرض کنید آیا در جامعه حقوق زن و مرد باید کاملاً یکسان باشد؟ یا باید تفاوت هایی بین آنها باشد؟ کدام عادلانه است؟ وقتی می توانیم به پاسخ درست دست یابیم که احاطه به تمام روابط افعال با غایات و نتایج نهایی آنها داشته باشیم و چنین احاطه ای برای عقل عادی بشر ممکن نیست؛ پس برای این که مصادیق خاص دستورهای اخلاقی را به دست آوریم، باز احتیاج به دین داریم؛ یعنی وحی است که دستورهای اخلاقی را در هر مورد خاص با حدود خاص خودش، با شرایط و لوازمش تبیین می کند و عقل، به تنهایی، از عهده ی چنین کاری

برنمی آید؛ پس نظریه ی ما، هم در شکل کاملش محتاج اصول اعتقادی دین (اعتقاد به خدا و قیامت و وحی) است و هم در تشخیص مصادیق قواعد اخلاقی به محتوای وحی و دستورهای دین احتیاج دارد. طبعاً، طبق نظریه ای که ما صحیح می دانیم، باید بگوییم که اخلاق از دین جدا نیست، نه از اعتقادات دینی و نه از دستورهای دینی، هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، این نظریه ی اخلاقی ارتباط با دین دارد.^[63]

۳. دیدگاه دکتر سروش و دین اقلی در حوزه ی اخلاق

آقای سروش در مقاله ی «دین اقلی و اکثری» که در مقام پاسخ به قلمرو دین در حوزه های گوناگون فقهی و حقوقی، علوم طبیعی، علوم انسانی و اخلاق نگاشته است، به تبیین رابطه ی دین و اخلاق پرداخته است و دین را نسبت به اخلاق، اقلی در نظر می گیرد؛ خلاصه ی نظریه ی ایشان به شرح ذیل است:

۱. یکی از مهم ترین انتظاراتی که ما از دین داریم این است که به ما اخلاقیات و ارزش های اخلاقی را بیاموزد و خوب و بد، فضیلت و رذیلت و راه سعادت و شقاوت را تعلیم دهد.^[64]

۲. اخلاقیات به دو دسته ی بزرگ تقسیم می شوند: اخلاقیات مخدوم و خادم. مخدوم بودن یا خادم بودن را در نسبت با زندگی لحاظ می کنیم؛ یعنی یک دسته ارزش های اخلاقی داریم که زندگی برای آنهاست و یک دسته ارزش های اخلاقی داریم که آنها برای زندگی اند. ارزش هایی را که زندگی برای آنهاست، ارزش های مخدوم می نامیم؛ یعنی ما به آنها خدمت می کنیم، و ارزش هایی را که برای زندگی، یا در خدمت زندگی اند، ارزش های خادم می نامیم. حقیقت این است که حجم عظیم و بدنه ی اصلی علم اخلاق را ارزش های خادم تشکیل می دهند. ۹۹٪ ارزش ها خادم اند، ۱٪ آنها مخدوم (اگر به یک درصد برسند) خاموشی گزیدن، ادب زندگی کردن در نظام های استبدادی گذشته بوده است. راست گویی و دروغ گویی رادر نظر بگیرد؛ این ها از ارزش های عام اخلاقی اند، ولی هم چنان ارزش خادم اند، نه مخدوم. زندگی برای راست گفتن نیست، راست گفتن برای زندگی کردن است.^[65]

۳. دین درباره ی ارزش های مخدوم سنگ گذاشته است، اما برای ارزش های خادم نه؛ چون این ارزش ها (که اکثریت ارزش ها هم هستند) کاملاً به نحوه ی زندگی ارتباط دارند و در حقیقت، آداب اند نه فضایل.^[66]

۴. در جهان جدید ارزش های خادم عوض می شوند. در بحث توسعه و مدرنیته، تحول ارزش ها، در واقع، به تحول ارزش های خادم برمی گردد، نه مخدوم. اخلاق، یعنی ادب مقام، ادب جنگ، ادب خلوت، ادب کلاس، ادب خلق... این نسبیت نیست، این مقتضای مقام است؛ چون طفلی که بزرگ شود و جامه اش را عوض کند. استثنائات اخلاقی هم گواه همین امرند؛ همه ی اخلاقیون گفته اند در بعضی مواقع دروغ گفتن رواست؛ چرا؟ برای آن که وقتی مقام عوض شود، ادب مربوط هم عوض خواهد شد. این به هیچ وجه به معنای نسبی شدن اخلاق نیست؛ نسبیت اخلاقی وقتی است که شما نسبیت را در ارزش های مخدوم ببرید.^[67]

۵. حال که ارزش های خادم، آداب مقام اند، پس هر تحولی که در زندگی رخ بدهد، لاجرم در قلمرو اخلاقیات (یعنی ارزش های خادم زندگی) هم تحول پدید می آورد. این از یک طرف، از طرف دیگر، تحولات عمده در زندگی، ارتباط مستقیمی با تحول شناخت ما نسبت به زندگی و انسان دارد. این نکته ی فوق العاده

مهمی است. آدمی به قدر و تناسب دانایی اش زندگی می کند؛ زندگی امروزیان اگر پیچیده است، برای آن است که شناختشان پیچیده است و زندگی ساده ی پیشینیان معلول شناخت ساده ی آنها از طبیعت و از اجتماع و از انسان بود ... به طور خلاصه، علوم انسانی جدید، هم آینده ی معیشت جدیدند، هم مولد آن؛ و چون دین نسبت به علوم انسانی بیان اقلی دارد، لذا بیانش نسبت به زندگی و آداب اخلاق آن هم اقلی خواهد بود.^[68] آقای سروش از زمانی که به تدوین نظریه ی قبض و بسط تئوریک شریعت پرداخت، تا کنون مطالب فراوانی در باب معرفت دینی و دین با بنان و بیان خود نگاشته و گفته است. آن گاه که قبض و بسط را نگاشت، به نسبت معرفت دینی انجامید، حال که مدتی است از دین، تحت عناوین درک عزیزانه ی دین، پلورالیسم دینی، دین اقلی و اکثری و غیره سخن به میان آورد به نسبت ارکان دین و لاغر و کمرنگ کردن آنها پرداخته است و مع الاسف، این حملات، دامن اخلاق را، که غریبان نیز در حفظ آن تلاش فراوان می نمایند، به آتش کشانده است. اینک به پاره ای از اشکالات این نظریه اشاره می کنیم:

۱. ابتدا به تقسیم بندی مؤلف محترم از اخلاق، اشاره می کنیم. از تعریفی که ایشان نسبت به ارزش های خادم ارائه می نماید و آنها را به ارزش های در خدمت زندگی مردم معرفی می کند، چنین برمی آید که ایشان در باب ملاک اخلاق دستوری و هنجاری، به نظریات غایت گرایانه (teleological theories) گرایش پیدا کرده است. غایت گرایان، احکام اخلاقی را کاملاً مبتنی بر آثار و نتایج عمل معرفی می کنند و بر اساس آن، به خوب و بد، یا باید و نباید افعال حکم می رانند. حال، آن نتایج، سودمندی عمل برای شخص عامل باشد، یا لذت گرایی و یا امر دیگری برای فرد یا جامعه. این نظریات عمدتاً از سوی تجربی مسلکانی، مانند هیوم، بنتام و استوارت میل مطرح گردیده است؛ البته دیدگاه کسانی که در باب ملاک باید و نبایدهای اخلاقی از سازگاری داشتن گفتارهای اخلاقی با کمال آدمی و قرب الهی و یا بعد علوی انسان سخن گفته اند نیز، به نحوی، در نظریات غایت گرایانه جای می گیرند. در مقابل آنها، نظریات وظیفه گرایانه (deontological) مطرح اند که درستی و نادرستی یا بایستی و نبایستی عمل را بر نتایج و غایات و آثار آن بار نمی کنند، بلکه بر آن باورند که نفس عمل ویژگی هایی دارد که خوب و بد و باید و نباید بودن عمل را نشان می دهد؛ کانت، پریچارد و دیگران، نمایندگان برجسته ی این مکتب اند.^[69] حال که این دو روی کرد در ملاک گفتارهای اخلاقی روشن گشت، لازم است مؤلف محترم به دو نکته توجه نماید: اولاً، تقسیم بندی اخلاق به اخلاق خادم و مخدوم، بر مبنای نظریات غایت گرایانه صحیح نیست؛ ثانیاً، تحول و نسبت ارزش های خادم، بر مبنای سودگرایی و لذت گرایی و پاره ای از نظریات غایت گرایانه صحیح است؛ اما چنین تبیینی از اخلاق، بر مبنای سازگاری اخلاق با کمال آدمی و قرب الهی و با توجه به ثبات کمال نهایی انسان، قابل پذیرش نیست.

۲. پرسشی که نگارنده ی این سطور، از مؤلف محترم دارد این است که، از چه طریقی این درصددی را نسبت به ارزش های خادم و مخدوم به دست آورده و بیش از ۹۹٪ را به ارزش های خادم و کم تر از یک درصد را به ارزش های مخدوم اختصاص داده است؟ آیا استقرای تام در گزاره های اخلاقی نموده، یا با تحقیقات میدانی بدان دست یافته است؟

۳. در باب این که میان آداب و اخلاق باید تفکیک قایل شد، تردیدی نیست؛ و البته در مجامع روایی توصیه هایی از پیشوایان معصوم ما، مبنی بر عدم آموزش آداب به اولاد خویش وارد شده است؛ اما انطباق آداب بر ارزش های خادم، ناتمام است و لاقبل به دلیلی متقنی حاجت دارد.

۴. مؤلف محترم از تفکیک ارزش های خادم و مخدوم سخن به میان آورد، ولی حتی یک مثال برای ارزش های مخدوم ذکر نکرد؛ زیرا به هر حال تمام اخلاقیات، جهت سامان دادن به حیات دنیوی و اخروی ماست؛ حتی ارزش های مخدوم، به تعبیر مؤلف نیز، با زندگی انسان ها مربوط است؛ به همین دلیل، چنین تفکیکی ناتمام است و در بحث انتظار بشر از دین قابل استفاده نیست.

۵. اگر اختصاص ۹۹ درصد به ارزش های خادم و نیز تحول آنها در جهان جدید و جهان مدرنیته و رو به توسعه پذیرفته شود، در آن صورت، باید پذیرای حذف بخش عظیمی از دین که همان اخلاقیات است و در ده ها جلد کتاب ثبت و ضبط شده است، باشیم؛ و نه تنها به اخلاق حداقلی، که ناچاریم به قرآن و سنت حداقلی نیز روی آوریم.

شایان ذکر است که پس از بعثت پیامبر اسلام (صلی الله علیه وآله) افراد و گروه های متعددی در حذف و یا لاغر کردن دین تلاش های فراوانی نمودند؛ برخی اسلام را برای ۱۴۰۰ سال پیش مفید دانستند و گروه دیگری قرآن و سنت را به رابطه ی انسان با خداوند اختصاص دادند و حضور اجتماعی را از دین حذف نمودند و با حيله های مختلف علیه این دین شریف و جاویدان به قیام پرداختند؛ ولی در هیچ روزگاری، با این دقت و ظرافت، دین مورد هجوم و آسیب قرار نگرفته بود؛ زیرا با پذیرش این مطالب نسبت به اخلاق، نه تنها اخلاق در این دوران به دین نیازمند نیست، بلکه باید تمام ارزش های اخلاقی را که در دین ثبت شده اند، از عرصه ی این روزگار حذف کرد، به گونه ای که حتی قبح دروغ گویی و حسن راست گویی در زندگی مدرنیته قابل تبدیل اند.

۶. مؤلف محترم برای اثبات مدعای خود، استثنائات اخلاقی و جواز دروغ گفتن در بعضی مواقع را گواه بر مطلب خود دانسته است و با این وجود از نسبییت اخلاقی فرار می کند؛ در حالی که اولاً، این همان نسبییت اخلاقی است؛ یعنی ۹۹ درصد از اخلاق، به لحاظ خادم بودن شان، متغیر و نسبی اند و راه فراری از آن نیست. ثانیاً، روا شمردن دروغ گفتن، به هیچ وجه، بر استثنایی بودن گزاره های اخلاقی دلالت ندارد؛ زیرا مؤلف محترم در موضوعات این گزاره ها دقت نکرده است؛ اگر موضوع نایستی و قبح، صرف دروغ گفتن باشد، البته آن حکم، استثنابردار خواهد بود؛ ولی آن گاه که دروغ گفتن را با تمام قیودش در نظر بگیریم و دروغ همراه با مفسده انگیزی را موضوع قرار دهیم، حکم نایستی به صورت دایمی بر آن بار می شود.

۷. نکته ی مهم دیگری که مؤلف از آن غفلت نموده، آن است که ارزش های خادم نیز بر دو قسم اند: الف) ارزش هایی که برای زندگی اند، لکن آن بخش از نیازهای ثابت زندگی و نیازهای ابدی انسان ها و در تمام دوران ها.

ب) ارزش های خادمی که به بخش های متغیر زندگی ارتباط دارند؛ سخن تحول ارزش های اخلاقی و تأثیرپذیری آنها از تحولات زندگی و یا شناخت های ما از طبیعت و انسان و اجتماع و به طور خلاصه، از علوم انسانی، فقط به دسته ی دوم از ارزش های خادم که همان آداب باشند، اختصاص دارد.

۸. در تعیین رابطه ی میان دین و سایر پدیده ها، از جمله اخلاق، مفاهیم کیفی، مانند اقل و اکثر، هیچ گره ای را از مشکلات علمی و اجتماعی باز نمی نماید و باید به صورت واضح و دقیق به این گونه مسائل پرداخت.

۴. نظریه ی مختار

با توجه به مطالب گذشته تا حدودی نظریه ی مختار بر خوانندگان محترم روشن شد؛ لکن در این جا به تفصیل به آن می پردازیم:

۱. بحث رابطه ی دین و اخلاق، از دو منظر درون دینی و برون دینی قابل بررسی است. از منظر بیرون دینی و صرف نظر از آیات و روایات، تعهدات اخلاقی در ضمانت اجرایی به سنت های دینی پای بندند؛ به عبارت دیگر، اعتقاد به خداوند و ثواب و عقاب اخروی، نقش مؤثری در تحقق دستورهای اخلاقی دارد؛ البته پیروان ادیان، در سطح نازل، با کمک اعتقادات دینی، به ویژه وعده ی پاداش و جزا، به تعهدات اخلاقی پای بندند، و در سطح عالی تر، انگیزه ی قرب الهی و کمال نهایی و اعتقاد به رابطه ی تکوینی میان اعمال اخلاقی و کمال انسانی در تحقق فرمان های اخلاقی مؤثر است. در ضمن، اعتقادات دینی در توجیه گزاره های اخلاقی و فلسفه ی اطاعت از دستورهای اخلاقی، تأثیر بسزایی دارد؛ البته ما در تمام گزاره های اخلاقی نظریه های غایت گرا را نمی پذیریم. الزامات نهایی اخلاق، به دین و غایات دیگر وابستگی ندارد و مطلق اند.

۲. دین و تعلیمات دینی که بیانگر برنامه ی کلی زندگی و ابعاد گوناگون روابط انسانی می باشند، در تگون و پیدایش محتوایی اخلاق نیز نقش محوری دارند؛ زیرا با وجود این که عقل عملی و وجدان آدمی توان درک اصول اخلاقی را دارد، ولی در تشخیص مصادیق و انطباق اصول بر مصادیق ناتوان است؛ به همین دلیل، بشر در حیات دنیوی خویش باید به روش آسمانی و الهی به عنوان تکمیل کننده ی عقل و وجدان مراجعه کند و سایر بایدها و نبایدها را کشف نماید.

۳. حال اگر از منظر درون دینی به مسئله ی رابطه ی دین و اخلاق مراجعه کنیم و براساس متون دینی، یعنی کتاب و سنت به این پرسش مهم پاسخ دهیم، بدون شک رابطه ی محتوایی عمیقی میان اخلاق و دین مشاهده می کنیم. بخش عظیمی از آیات و روایات به مسائل اخلاقی اختصاص دارد و به ناچار این دستورها در آباد کردن حیات دنیوی مؤثر است و بر اساس مسئله ی تجسم اعمال، آبادانی آخرت نیز به آن بستگی دارد. شایان ذکر است که برخی از دستورهای اخلاقی از باب آداب موقت و مقطعی است و پیشوایان دین نیز به ما توصیه کرده اند که (لَا تُؤَدَّبُوا أَوْلَادَكُمْ بِآدَابِكُمْ)؛ فرزندان خود را به آداب موقت تأدیب نکنید. ولی تا زمانی که دلایل نقلی یا عقلی قطع آوری در این میدان نباشد، اصل اولی بر دوام اصول اخلاقی دلالت دارد.

۴. دین اسلام علاوه بر بیان مسائل اخلاقی و مصادیق عدالت و ظلم، اهداف و غایات ارزش های اخلاقی را نیز بیان می کند و از آن رو که هیچ یک از راه های عادی کسب معرفت، توان تشخیص مسیر رسیدن به آن اهداف متعالی را ندارد، به ناچار باید در شناخت آن ارزش ها به دین مراجعه کرد.

۵. از نگاه قرآن و نصوص و ظواهر دینی، مباحث مختلف مربوط به اخلاق، در امور ذیل سامان داده می شود: الف). با استخراج و تنظیم گزاره های دینی، راه برای علم اخلاق هموار می گردد و قرآن در عرصه های فردی و اجتماعی، ثابتات و متغیرات، و روحی و روانی بسیار توان مند است.

ب). با بهره گیری از مباحث هستی شناختی و انسان شناختی قرآن و روایات، مباحث مربوط به اخلاق توصیفی نیز استخراج می شود؛

ج). مبانی ارزش های اخلاقی را نیز می توان از متون دینی به دست آورد.

-
- [1]. ویلیام بار تلی، اخلاق و دین، ترجمه زهرا خزاعی، ص ۲.
- [2]. فرانکنا، کی، ویلیام، فلسفه اخلاق، ترجمه ی هادی صادقی، مؤسسه ی طه، ص ۲۵.
- [3]. میرچا الیاده، فرهنگ و دین، زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی؛ «اخلاق و دین طرح نو»، ص ۱۳ - ۱۴.
- [4]. palmer, moral problem, p. 11.
- [5]. میرچا الیاده، همان، ص ۵ - ۶.
- [6]. محسن جوادی، مسئله باید و هست، ص ۱۰۹.
- [7]. جمعی از نویسندگان، عقل و اعتقاد دینی، ص ۴۳۲.
- [8]. ابوالحسن شعرانی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۲۳.
- [9]. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۱ - ۲۳۲.
- [10]. مهدی حائری، کاوشهای عقل عملی، ص ۱۳۳ - ۱۳۴.
- [11]. ج. وارنوک، فلسفه ی اخلاقی در قرن حاضر، صادق لاریجانی، ص ۲ - ۹.
- [12]. سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، یاد نامه استاد شهید مرتضی مطهری، ص ۴۱۶ - ۴۱۸.
- [13]. فلسفه ی اخلاق، ص ۲۲۰ - ۲۲۳.
- [14]. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۴۳۰ - ۴۳۱.
- [15]. ابوالقاسم خویی، محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۱۷، و محمدباقر صدر بحوث فی علم الاصول، ج ۱ ص ۲۸۸ و دروس فی علم الاصول، ج ۱، ص ۱۰۸.
- [16]. رومانوگوار دینی، مرگ سقراط، ترجمه ی محمدحسین لطفی، ص ۴۹ - ۵۰.
- [17]. فرهنگ و دین، ص ۷.

- [18]. robert m.adams, ethics and commands of god in philosophy of religion, ed michael peterson, ... oxford university press 1996.p.72.
- [19]. ibid, p.529.
- [20]. ibid, pp.530-31.
- [21]. ibid, p.533.
- [22]. ibid, pp534-5.
- [23]. در بیان نظریه‌ی عدلیه و غیر عدلیه به ادله‌ی حسن و قبح عقلی خواهیم پرداخت.
- [24]. فرهنگ و دین، ص ۲.
- [25]. همان، ص ۱۵.
- [26]. همان، ص ۳۲۳.
- [27]. اشتفان کورنر، فلسفه‌ی کانت، عزت الله فولادوند، ص ۳۲۱ - ۳۲۲.
- [28]. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۶ (از ولف تا کانت)، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ۳۴۹ و فلسفه‌ی کانت، ص ۳۲۴.
- [29]. همان، ص ۳۴۸ - ۳۴۹.
- [30]. همان، ص ۳۲۲.
- [31]. همان، ص ۳۲۴.
- [32]. همان، ص ۳۴۱.
- [33]. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۳۵۶ - ۳۵۷.
- [34]. مهدی حائری، کاوش‌های عقل عملی، ص ۳۴۶.
- [35]. فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۸، بهاءالدین خرمشاهی، ص ۵۶۱.
- [36]. عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۷۰.
- [37]. اخلاق و دین، ص ۲۶ - ۲۷.
- [38]. جان هیک، فلسفه‌ی دین، ترجمه‌ی بهرام راد، ص ۱۹۰.
- [39]. همان.
- [40]. همان.
- [41]. همان، ص ۱۹۱.
- [42]. همان.
- [43]. اخلاق و دین، ص ۲۹.
- [44]. فلسفه‌ی دین، ص ۱۹۲.
- [45]. همان، ص ۱۹۲.
- [46]. همان، ص ۲۳.
- [47]. فردریک انگلس، لودویگ فوئر باخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان، ترجمه‌ی پرویز بابایی، ص ۴۷.
- [48]. ر.ک: اخلاق و دین، ص ۵۶ - ۵۸ و فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه‌ی داریوش آشوری.

- [49]. بقره: ۱۲۴.
- [50]. صافات: ۱۰۲.
- [51]. فرهنگ و دین، ص ۲ - ۳.
- [52]. همان، ص ۳.
- [53]. اخلاق و دین، ص ۱۸۵.
- [54]. kai nielsen, ethout religion philosophy of religion ed. michael peterson london 1996. pp.536-9.
- [55]. عقل و اعتقاد دینی، ص ۳۷۵.
- [56]. شیخ محمدحسن مظفر، دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۱۵ - ۳۱۹؛ علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۲ و عبدالرزاق لاهیجی، سرمایه ی ایمان، ص ۵۷ - ۵۹.
- [57]. مهدی حائری؛ کاوش های عقل عملی، ص ۱۴۷ - ۱۴۸.
- [58]. جعفر سبحانی، حسن و قبح عقلی، ص ۲۱ - ۲۳.
- [59]. محمد حسین اصفهانی، نهاية الدرايه، ج ۲، ص ۸.
- [60]. کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۳ و ص ۳۲۳ - ۳۲۴.
- [61]. دلائل الصدق، ج ۱، ص ۳۶۵.
- [62]. جعفر سبحانی، همان، ص ۲۱ - ۲۳.
- [63]. محمدتقی مصباح یزدی، دروس فلسفه اخلاق، ص ۱۹۷ - ۱۹۹.
- [64]. عبدالکریم سروش، «دین اقلی و اکثری»، کیان، ش ۴۱، ص ۵.
- [65]. همان، ص ۵ - ۶.
- [66]. همان.
- [67]. همان جا.
- [68]. همان، ص ۶.
- [69]. plalmer, moral proplems, p.11.

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین؛ شرح مقدمه قیصری، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
۲. آلوسی، ابوالفضل شهاب الدین السید محمود؛ روح المعانی، درالفکر، بی جا، بی تا.
۳. آملی، شمس الدین محمد بن محمود، نفائس الفنون.
۴. ابن خلدون، عبدالرحمن؛ مقدمه ابن خلدون، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هفتم، ۱۳۶۹.
۵. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین محمد بن مکرم؛ لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵.
۶. ابوعلی سینا؛ الاشارات و التنبيهات، دفتر نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ۱۴۰۳ هـ.
۷. _____؛ النجاة، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ دوم، زمستان ۶۴.
۸. _____؛ الهیات شفا، قم المقدسه: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ هـ ق.
۹. اصفهانی، محمد تقی؛ هداية المسترشدين، تهران: چاپ سنگی.
۱۰. اصفهانی محمد حسین؛ حاشیه الكتاب المكاسب، قم: دارالذخائر، الطبعة الثانية، ۱۴۰۸ هـ.
۱۱. _____؛ نهاية الدرايه، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث، الطبعة الاولى، شعبان ۱۴۱۴ هـ.
۱۲. الانصاری القرطبی، ابو عبدالله محمد بن احمد؛ الجامع لاحکام القرآن، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۵ هـ.
۱۳. البحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم؛ قواعد المرام، مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶.
۱۴. الحائری الطهرانی، میرسیدعلی؛ مقتضیات الدرر، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۳۷ ش.
۱۵. الخوئی، السید ابوالقاسم؛ محاضرات فی اصول الفقه، قم: دارالهادی للمطبوعات، الطبعة الثالثة، جمادی الثاني، ۱۴۱۰ هـ.
۱۶. الخوری الشرتونی، سعید؛ اقرب الموارد، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۱۷. الرازی، فخرالدین محمد بن عمر؛ المباحث المشرقیه، بیروت: دارالكتاب العربی، الطبعة الاولى، ۱۴۱۰ هـ.
۱۸. الزحیلی، محمد؛ حقوق الانسان فی الاسلام.

۱۹. الشیرازی، صدرالدین؛ الحکمة المتعالیه، قم: منشورات مصطفوی، ۱۳۸۳ هـ.
۲۰. الصدر، السید محمد باقر؛ بحوث فی علم الاصول، المجمع العلمی للشهید الصدر (ره) الطبعة الاولى، رمضان ۱۴۰۵.
۲۱. _____؛ دروس فی علم الاصول، قم: دارالهادی للمطبوعات، الطبعة الاولى، ۱۹۷۸.
۲۲. الطبرسی، ابومنصور احمد بن علی بن ایبطالب؛ الاحتجاج، مشهد المقدسه: نشر المرتضی، ۱۴۰۳ هـ.
۲۳. الطریحی، الشیخ فخرالدین؛ مجمع البحرين، تهران: انتشارات مرتضوی، چاپ دوم، ۱۳۶۲.
۲۴. العروسی الحویزی، شیخ عبدعلی بن جمعه؛ نورالثقلین، قم: مطبعة العلمیه، چاپ دوم، بی تا.
۲۵. العیاشی، ابوالنصر محمد بن مسعود بن عیاش السلمی؛ تفسیر العیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه، بی تا.
۲۶. المراغی، احمد مصطفی؛ تفسیر المراغی، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۲۷. النجفی، الشیخ محمد حسن؛ جواهر الکلام، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. امامی، سید حسن؛ حقوق مدنی.
۲۹. انگلس، فردریک؛ لودویگ فوئرباخ و پایان فلسفه کلاسیک آلمان، ترجمه ی پرویز بابایی.
۳۰. ایجی، قاضی عضدالدین عبدالرحمن؛ شرح المواقف، قم: انتشارات الشریف الرضی، ۱۳۷۰ ش.
۳۱. بابایی، علی اکبر و دیگران؛ روش شناسی تفسیر قرآن، (زیر نظر محمود رجبی)؛ تهران: انتشارات پژوهشکده حوزه و دانشگاه. چاپ اول، ۱۳۷۹.
۳۲. بارتلی، ویلیام؛ اخلاق و دین، ترجمه ی زهرا خزاعلی، پایان نامه دانشگاه تربیت مدرس.
۳۳. بحرانی، سید هاشم؛ تفسیر البرهان، قم: مؤسسه اسماعیلیان، بی تا.
۳۴. بسیونی، محمود شریف؛ حقوق الانسان.
۳۵. تفتازانی، سعدالدین؛ شرح المقاصد، بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۹ هـ.
۳۶. ثقفی تهرانی، میرزا محمد؛ روان جاوید، تهران: انتشارات برهان، چاپ دوم، بی تا.
۳۷. جمعی از نویسندگان؛ اسلام و حقوق بین المللی عمومی، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۳۸. _____؛ امام خمینی و حکومت اسلامی، (مجموعه آثار ج ۷) تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، زمستان ۱۳۷۸.

۳۹. _____: عقل و اعتقاد دینی، ترجمه ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.
۴۰. جوادی آملی، عبدالله؛ شریعت در آینه ی معرفت، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چاپ اول، ۱۳۷۲.
۴۱. جوادی، محسن؛ مسئله باید و هست، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۵.
۴۲. ج. وارنوک؛ فلسفه ی اخلاقی در قرن حاضر، ترجمه ی صادق لاریجانی، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۶۸.
۴۳. جوهری، اسماعیل؛ الصحاح، بیروت: دارالعم للمدائین، الطبعة الرابعة، ۱۴۰۷ هـ.
۴۴. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش های عقل عملی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.
۴۵. حمیدالله محمد؛ حقوق ها روابط بین الملل اسلام، ترجمه ی سیدمصطفی محقق داماد.
۴۶. حیب زاده، محمدجعفر؛ حقوق جزای اختصاصی.
۴۷. خسروپناه، عبدالحسین؛ انتظارات بشر از دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۸. _____: کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی حوزه علمیه.
۴۹. _____: گستره ی شریعت، تهران: نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها.
۵۰. خلیلیان، سیدخلیل، حقوق بین الملل اسلامی.
۵۱. دفتر همکاری حوزه و دانشگاه؛ درآمدی بر حقوق اسلامی.
۵۲. دینی، رومانگووار؛ مرگ سقراط، ترجمه ی محمدحسین لطفی، تهران: انتشارت خوارزمی.
۵۳. رازی، ابوالفتوح؛ روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵۴. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد بن فضل؛ المفردات، دفتر نشر کتاب، الطبع الثانی، ۱۴۰۴ هـ.
۵۵. ربانی گلپایگانی، علی؛ درآمدی بر علم کلام، قم: انتشارات دارالفکر، چاپ اول، ۱۳۷۸.
۵۶. رشید رضا، محمد؛ المنار، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.
۵۷. زراعت، عباس؛ شرح قانون مجازات اسلامی.
۵۸. زمخشری، جاء الله محمود بن عمر؛ الکشاف، نشر ادب الحوزه، بی جا، بی تا.
۵۹. سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی؛ یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۰.

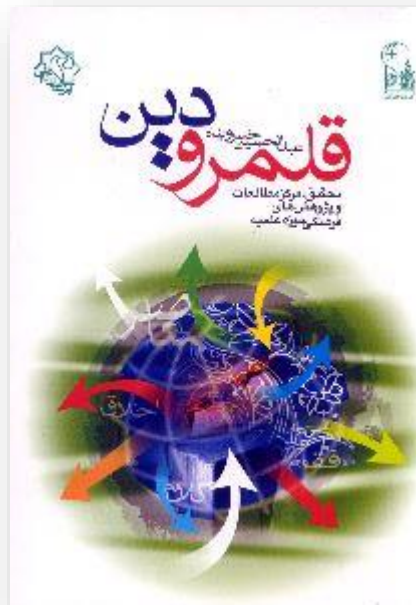
۶۰. سبحانی، جعفر؛ حسن و قبح عقلی، قم: انتشارات مؤسسه امام صادق (ع).
۶۱. _____؛ منشور جاوید، قم: انتشارات مؤسسه سیدالشهدا، ۱۳۶۹.
۶۲. سروش، عبدالکریم؛ بسط تجربه ی نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۸.
۶۳. _____؛ قبض و بسط تنویریک شریعت، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳.
۶۴. _____؛ مدارا و مدیریت، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول ۱۳۷۶.
۶۵. شریعتی، محمدتقی؛ وحی و نبوت.
۶۶. شعرائی، ابوالحسن؛ شرح تجرید الاعتقاد، تهران: انتشارات کتابفروشی اسلامی.
۶۷. شهرستانی؛ الملل و النحل، مکتبة الانجلو المصریة، منشورات الشریف الرضی.
۶۸. شهید ثانی؛ الذکری، چاپ سنگی.
۶۹. _____؛ القواعد و القوائد، چاپ قدیم.
۷۰. شیخ انصاری؛ کتاب القضاء، چاپ قدیم.
۷۱. شیخ طوسی، ابوجعفر محمدبن الحسن بن علی؛ التبیان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۷۲. شیخ مفید، محمدبن محمدبن النعمان؛ الارشاد، انتشارات علمیة اسلامیة.
۷۳. صبحی صالح؛ نهج البلاغه، قم: انتشارات هجرت، ۱۳۹۵ هـ.
۷۴. صدوق، ابوجعفر محمدبن علی بن الحسین بن بابویه قمی؛ توحید صدوق، منشورات جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة فی القم المقدسه.
۷۵. _____؛ معانی الاخبار، قم: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
۷۶. طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن؛ مجمع البیان، تهران: ناصر خسرو.
۷۷. علامه جعفری، محمدتقی؛ حقوق جهانی بشر از دیدگاه اسلام و غرب.
۷۸. علامه حلی؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ.
۷۹. علامه طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ المیزان، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الثانية، ۱۳۹۱ هـ.
۸۰. _____؛ قرآن در اسلام، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
۸۱. علامه مجلسی، محمد باقر؛ بحارالانوار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۸۲. _____: مرآة العقول، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ دوم، ۱۳۶۳ هـ.ش.
۸۳. فخر رازی؛ التفسیر الکبیر، چاپ سوم، بی نا، بی جا، بی تا.
۸۴. فرانکنا؛ کی، ویلیام؛ فلسفه اخلاق، ترجمه ی هادی صادق، مؤسسه طه.
۸۵. فروغی، محمدعلی؛ سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات زوار، چاپ چهارم، ۱۳۶۶.
۸۶. فیاض لاهیجی، ملاعبدالرزاق؛ گوهر مراد، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۸۷. فیض کاشانی، مولی محسن محمدبن المرتضی؛ محجة البیضاء، دفتر انتشارات اسلام، الطبعة الثانية.
۸۸. قوشجی؛ شرح تجرید الاعتقاد، بی تا، بی جا.
۸۹. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه، ترجمه ی بهاء الدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
۹۰. _____: تاریخ فلسفه، ج ۶، ترجمه ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۲.
۹۱. _____: تاریخ فلسفه، ج ۷، ترجمه ی داریوش آشوری؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۷.
۹۲. کاتوزیان، ناصر؛ مقدمه ی علم حقوق.
۹۳. کاشانی، مولی فتح الله؛ منهج الصادقین، تهران: انتشارات علمیه اسلامی، بی تا.
۹۴. کتاب نقد، شماره ی ۵ و ۶، مؤسسه اندیشه معاصر.
۹۵. کلینی رازی، ابوجعفر محمدبن یعقوب بن اسحق؛ اصول کافی، تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
۹۶. کنز العمال.
۹۷. کورنر، اشتفان؛ فلسفه ی کانت، ترجمه ی عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمی.
۹۸. لاریجانی، صادق؛ معرفت دینی، مرکز ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول، ۱۳۷۰.
۹۹. لاهیجی، عبدالرزاق؛ سرمایه ی ایمان، تهران: انتشارات الزهراء.
۱۰۰. _____: شوارق الالهام؛ چاپ قدیم، بی نا، بی جا، بی تا.
۱۰۱. مجله ی فرهنگ، کتاب چهارم و پنجم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۱۰۲. مجله ی کیان، شماره ۴۱ و ۴۶، مؤسسه انتشارات صراط.
۱۰۳. مجموعه رسایل هدایه الطالبین.
۱۰۴. محقق حلی؛ شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام.
۱۰۵. محقق نراقی، مولی احمد بن مولی محمد مهدی؛ مستند الشیعه، قم المقدسه: منشورات مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ هـ.ق.
۱۰۶. غزالی، محمد؛ المستصفی، چاپ قدیم.
۱۰۷. یزدی، محمد؛ قانون اساسی برای همه.
۱۰۸. مدرس آشتیانی، میرزا مهدی؛ تعلیقه بر منظومه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۱۰۹. مصباح یزدی، محمد تقی؛ آموزش عقاید، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۵.
۱۱۰. _____؛ آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۶۵.
۱۱۱. _____؛ دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۷.
۱۱۲. _____؛ راهنماشناسی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۶۷ ش.
۱۱۳. _____؛ معارف قرآن، قم: انتشارات در راه حق، چاپ اول ۱۳۶۷.
۱۱۴. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.
۱۱۵. _____؛ مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
۱۱۶. مظفر، شیخ محمد بن حسن؛ دلائل الصدق، القاهره: دارالعلم للطباعة، الطبعة الاولى، ۱۳۹۶ هـ.
۱۱۷. معرفت، محمد هادی؛ التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه اسماعیلیان، الطبعة الثانية، ۱۴۰۶ هـ.ق.
۱۱۸. مکارم شیرازی، ناصر؛ پیام قرآن، قم: مدرسه الامام امیرالمؤمنین (ع)، مطبوعاتی هدف، ۱۳۷۳.
۱۱۹. میرچا الیاده؛ فرهنگ و دین، (هیات مترجمان زیر نظر بهاء الدین خرمشاهی)، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۴.
۱۲۰. میر محمد صادقی، حسین؛ حقوق کیفری اختصاصی.
۱۲۱. نوری، میرزا حسن؛ مستدرک الوسائل، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۱۲۲. ولیدی، محمد صالح؛ حقوق جزای اختصاصی.
۱۲۳. هیک، جان؛ فلسفه ی دین، ترجمه ی بهرام راد، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، چاپ اول، ۱۳۷۲.

**_ - robert m.adams. ethics and commands of god in philophy og religion
ed michael peterson... oxford univercity press 1996**

**_ - kai nielsen, ethout religion philosophy of religion ed. michael peteson.
london 1996.**



مراکز پخش:

قم: مدرسه‌ی عالی دارالشفاء، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیّه قم،
تلفن: ۷۷۴۸۳۸۳

قم: خ شهدا، ک ۱۹، پلاک ۴۵، مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی
حوزه‌ی علمیّه، تلفن: ۷۷۳۷۲۱۷.

قم: خ آیت‌ا.. مرعشی نجفی، پاساژ قدس، شماره‌ی ۸۲، انتشارات
بنی‌الزهرا (س)، تلفن: ۷۷۳۲۷۳۰.

تهران: خ انقلاب، روبروی دبیرخانه دانشگاه، ساختمان امیرکبیر، (کتاب
جیبی)، طبقه سوّم، واحد نه، مؤسسه‌ی فرهنگی دانش و اندیشه معاصر،
تلفن: ۶۴۹۲۶۹۳

ارائه این نسخه از کتاب تهیه شده در فضای مجازی (اینترنت) مجاز می باشد