قلمرو دین

نویسنده: عبدالحسین خسرو پناه

تذکراین کتاب توسط مؤسسه فرهنگی - اسلامی شبکة الامامین الحسنین عليهما‌السلام بصورت الکترونیکی برای مخاطبین گرامی منتشر شده است.

لازم به ذکر است تصحیح اشتباهات تایپی احتمالی، روی این کتاب انجام گردیده است

# پيش گفتار

يكى از مباحث چالش برانگيز روزگار ما، بحث قلمرو دين است. پرسش اساسى در اين حوزه ى فكرى اين است كه آيا اسلام، آخرين و كامل ترين دين الهى و آسمانى، به همه ى مسائل انسانى، اعم از دنيوى و اخروى، فردى و اجتماعى، و مادى و معنوى پرداخته است يا خير؟ و آيا دخالت دين در اين عرصه ها، حداقلى است يا حداكثرى؟

البته واژه هاى حداقلى و حداكثرى، چندان واضح و روشن نيستند و پاسخ دقيق را براى ما به ارمغان نمى آورند; براين اساس، بايد اين عرصه ها را مسئله محور بررسى نماييم، و وجود و عدم پاسخ هاى آن مسائل را در دين جستوجو كنيم. اين پژوهش، تنها به گستره ى شريعت در عرصه ى خداشناسى، نبوت شناسى، معادشناسى، فقه و حقوق و اخلاق اختصاص دارد و به عرصه هاى ديگرى، چون: انسان شناسى، اقتصاد، نظام تربيتى، مديريت، جامعه شناسى، هنر و غيره نمى پردازد. [الف]

در نوشتار حاضر، از چند سبك تحقيق استفاده شده است:

در فصل دوم، سوم و چهارم (قلمرو دين در عرصه ى خداشناسى، نبوت شناسى و معادشناسى) عمدتاً با روش نقلى قرآنى پژوهش شده است و مسائل گوناگون اعتقادى، مانند: چگونگى شناخت خداوند، خداشناسى فطرى، خداشناسى عقلى، عوامل گرايش به شرك، توحيد و مراتب آن، صفات الهى، عدل الهى، شبهات مربوط به شرور، افعال الهى، قضا و قدر الهى، ضرورت بعثت پيامبران، شبهات منكران، اوصاف پيامبران، حقيقت وحى، امكان و انواع و مشخصات وحى، تعريف و تعابير معاد، امكان و وقوع معاد، شبهات منكران، آثار معاد، منازل آخرت و ثواب و عقاب اخروى، با استمداد از آيات قرآن، و تا حدودى از روايات، تبيين و بررسى شده اند و به ندرت به ديدگاه هاى متكلمان و حكيمان نيز اشاره شده است; البته مسائل كلامى منحصر در اين سه عرصه نيست. مى توان مسائل مربوط به امامت و مسائل جديد كلامى را از منظر قرآن و سنت بررسى كرد، ولى ما در اين نوشتار تنها به اين سه مسئله پرداخته ايم; زيرا امّهات اصول دين اند.

ولى سبك تحقيق در فصل پنجم و ششم (قلمرو دين در عرصه ى فقه و حقوق و اخلاق) شبهه محور است; تقريباً بسيارى از شبهاتى كه در اين عرصه درجامعه ى ما مطرح بوده، مورد توجه و تحليل قرار گرفته است; و به خاطر وسعت مباحث و مسائل اخلاقى و فقهى به تك تك آنها از منظر قرآن و روايات پرداخته نشده است.

در پايان بر خود لازم مى دانم از همه ى عزيزانى كه در شكوفايى اين اثر مرا يارى كردند تشكر نمايم; بهويژه از همسر عزيزم كه با بازخوانى و كشف كاستى هاى آن مرا مرهون خود ساخت. از همكارانم در مركز مطالعات و پژوهش هاى فرهنگى حوزه ى علميه، كارشناسان، ارزيابان، حروف نگاران، ويراستاران، نمونه خوانان و ديگر دوستان; خصوصاً از مدير محترم مركز مديريت و مركز مطالعات و پژوهش هاى فرهنگى حوزه ى عليمه ى قم، جناب حجة الاسلام و المسلمين سيد هاشم حسينى بوشهرى سپاس گزارم.

حوزه ى علميه ى قم

عبدالحسين خسروپناه

٢٧/٦/٨١ مصادف با ١٠ رجب ١٤٢٣

سال روز ميلاد با سعادت امام محمد تقىعليه‌السلام

كليات مباحث مقدماتى قبل از ورود به بحث اصلى، يعنى گستره ى شريعت در عرصه ى اركان دين (خداشناسى، نبوت شناسى و معادشناسى) طرح پاره اى از مباحث مقدماتى ضرورت دارد:

١. مراد ما از دين و شريعت در اين نوشتار، معناى لغوى يا معانى مورد نظر متفكران غربى، كه با روى كرد جامعه شناسانه يا روان شناسانه، تنها به برخى از كاركردهاى دين اشاره كرده اند، نيست; و هم چنين، نمى توان معناى جامعى از دين را در نظر گرفت كه تمام اديان موجود، از جمله آيين هاى بشرى و دين هاى الهىِ تحريف شده را نيز شامل شود; اين اديان تفاوت ماهوى عميقى دارند و تعريف جامع و مانع براى همه ى آنها ممكن نيست.

پس در اين نوشتار، مقصود نگارنده از دين، اسلام است; يعنى مراد ما از قلمرو دين دامنه ى مرزهاى مسائلى است كه در اسلام بدان پرداخته شده است.

٢. با تبيين واژگان فوق، محور اصلى تحقيق روشن مى گردد; و آن اين است كه آيا اسلام، به عنوان دين جامع و كامل و آخرين دين الهى، به عرصه هاى خداشناسى، نبوت شناسى، معادشناسى، فقه و حقوق و اخلاق پرداخته است؟ دامنه و قلمرو آن چقدر است؟ آيا اسلام در باب خداشناسى، نبوت، معاد، سعادت و شقاوت اخروى، احكام فقهى و حقوقى و احكام اخلاقى، به نحو اقلّى عمل كرده است يا به نحو اكثرى؟ آيا به پرسش هاى مربوط به اين عرصه ها، به طور كامل و جامع پاسخ داده است يا خير؟

٣. پيش از پرداختن به پرسش هاى فوق بايد مشخص گردد كه آيا بايد با روش درون متنى به اين پرسش ها پاسخ داد يا برون متنى؟ به عبارت ديگر، آيا مراجعه به كتاب و سنت در اين مورد كفايت مى كند يا رجوع به منابعى مانند عقل و تجربه و تاريخ و وجدان هم ضرورت دارد؟ دين پژوهان مسلمان و غير مسلمان به اين پرسش مبنايى و روش شناختى پاسخ هاى گوناگونى داده اند كه مجال تفصيل آن در اين نوشتار نيست. [١]

دين پژوهان اسلامى متجدّد ـ برخلاف دين پژوهان سنتى متصلّب و دين پژوهان متجدد غرب زده ـ معتقدند كه جمله ى قرآن و سنت و عقل و وجدان و تاريخ و تجربه مى توانند در بحث قلمرو دين در عرصه هاى گوناگون، ما را يارى كنند; اما از آن رو كه موضوع اين نوشتار، قلمرو دين در عرصه ى اركان دين است، مهم ترين منابع تحقيق ما عبارت اند از: قرآن، سنت و عقل; هر چند تجربه و تاريخ نيز تا حدودى به تعيين قلمرو دين در عرصه ى اخلاق و فقه مدد مى رسانند. پس، روشى كه مى تواند به پرسش قلمرو دين در عرصه هاى مبدأ، معاد، نبوت، اخلاق، و فقه پاسخ دهد، قرآن و سنت و عقل است; بنابراين، گروهى از متجددان معاصر كه به طرد عقل و استدلال و برهان حكم رانده و دين را تنها به كتاب و سنت محدود نموده اند، راه را از آغاز منحرف ساخته و به نتايج نادرستى دست يافته اند.

شايان ذكر است كه مراد از عقل، نيروى ادراكى انسان است كه به داده ها و آموزه ها و معلومات قطعى و يقينى دست مى يابد. پس، در اين گونه مباحث، با عقل ظنى و غير يقينى، يا عقل تجربى كارى نيست; زيرا عقل ظنى و غير يقينى، يا عقل تجربى، نمى تواند در حوزه ى مباحثى چون مبدأ و معاد وارد شود و پرسش هاى اين عرصه را پاسخ دهد.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| آن نمى دانست عقل پاى سست  |  | كه سبو دايم زجو نايد درست  |
| عقل تو از بس كه باشد خيره سر  |  | هست عذرت از گناه تو بتر  |
| آن كه او افراشت سقف آسمان  |  | تو چه دانى كردن او را امتحان  |
| اى ندانسته تو شر و خير را  |  | امتحان خود را كن آنگه غير را  |

 (مثنوى، دفتر چهارم)

عقل تجربى و ظنى، عقل جزئى است و محدوده ى آن بيش از ظواهر، آن هم به طور ناقص، نيست.

٤. براى بهره گيرى از روش عقلى، به كارگيرى قواعد منطقى لازم است. رعايت شرايط برهان، آدمى را از دام مغالطه مى رهاند و از خطابى سخن گفتن و يا شعرى نگاشتن بر حذر مى دارد; بنابراين، استدلال هاى عقلى بايد در قالب قياس هاى اقترانى يا استثنايى و در اَشكال نتيجه بخش انجام پذيرد. [٢] هم چنين استفاده ى صحيح و بهينه از كتاب و سنت به شرايط و قواعد و روش ها و رهيافت هايى مبتنى است; از جمله:

ـ توجه به مفاهيم و معانى كلمات در زمان نزول;

ـ علم به گونه هاى مختلف زبان قرآن، اعم از شناختارى و غير شناختارى;

ـ پرهيز از تأثيرپذيرى از تئورى علمى و فلسفى در فهم مفردات قرآن;

ـ در نظر گرفتن قواعد ادبيات عرب;

ـ در نظر گرفتن قراين معيّنه و صارفه و لفظى و معنوى و، به طور كلى، قراين پيوسته و ناپيوسته ى لفظى و غير لفظى;

ـ توجه به ويژگى هاى گوينده، مخاطب و موضوع سخن;

ـ عنايت داشتن به الفاظ مشترك، ايجاز، اضمار، مجاز، كنايه، متشابه و ...;

ـ بهره بردن از روايات مفسر آيات;

ـ در نظر گرفتن انواع دلالت هاى مطابقى و التزامى.

اگر اين ضوابط و شرايط ـ كه به تفصيل در كتاب هاى علوم قرآنى و تفسيرى بيان شده اند [٣] ـ رعايت نگردند، مفسّر قرآن و سنت گرفتارِ تفسير به رأى مى شود و، به جاى كشف مراد خداوند، به تطبيق مراد خود بر آيات مى پردازد. از اين مطلب روشن مى گردد كه روش هرمنوتيك فلسفى در فهم متون دينى رهزن بوده، تنها تفسير به رأى رابه ارمغان مى آورد. [٤]

خلاصه آن كه، فهم قرآن و سنت امكان پذير است و خداوند سبحان و پيشوايان دين، با زبان بشرى با ما سخن گفته و با گفته هاى خود در صدد هدايت انسان ها بوده اند; پس بايد به گونه اى سخن بگويند كه انسان ها مراد آنها را بفهمند.

در ضمن، زبان قرآن، معنا دار و واقع نماست، هر چند از كنايه و استعاره نيز در آن استفاده شده است; بنابراين براى كشف مقصود الهى رعايت قواعد امرى ضرورى است.

٥. روى كردهاى گوناگونى در مغرب زمين و جهان اسلام نسبت به مسئله ى قلمرو دين وجود دارد كه تفصيل آن در كتاب گستره ى شريعت آمده است; ولى در باب قلمرو دين در عرصه ى اركان دين، يعنى خداشناسى، نبوت شناسى، معادشناسى و اخلاق و فقه و حقوق، دو ديدگاه كلى وجود دارد:

ديدگاه نخست: روى كردِ حداكثرى

اكثر متفكران اسلامى بر اين باورند كه دين در باب خداشناسى، معاد، نبوت، اخلاق و حقوق، حداكثرى عمل كرده است; بر اين اساس، دين اسلام به تمام پرسش هاى مربوط به اين حوزه ها پاسخ داده است كه با روش مراجعه به قرآن و سنت و بهره گيرى از عقل مى توان به آن دست يافت. نگارنده نيز با اين ديدگاه هم عقيده است; لذا در سرتاسر اين نوشتار به اثبات آن پرداخته است.

ديدگاه دوم: روى كرد حداقلى

برخى از نويسندگان بر اين عقيده اند كه دين در باب جهان بينى و عقايد و اخلاق و فقه، حداقلى عمل كرده است; نمى توان اثبات كرد كه دين در بارهى ذات و صفات خداوند، حداكثر ممكن را گفته و يا تمام پرسش هاى مربوط به معاد، قيامت، سعادت و شقاوت اخروى را پاسخ داده است; هم چنين احكام اخلاقى نيز اقلى بيان شده است; زيرا بيش تر ارزش هاى بيان شده در دين، ارزش هاى خادم هستند كه تغييرپذير و تابع زندگى بشرند و تنها يك درصد ارزش هاى مخدوم و ثابت در دين يافت مى شود. وضعيت احكام فقهى و حقوقى دينى نيز همين گونه است. [٥]

نگارنده، به تفصيل در بحث قلمرو دين در عرصه ى عقايد و اخلاق و فقه، به تبيين و تحليل و نقد و بررسى اين ديدگاه خواهد پرداخت; ولى اشاره به چند نكته ضرورى است; نخست آن كه، بسيارى از نويسندگانى كه به دين اقلّى معتقدند، منابع دين را به قرآن و سنت اختصاص مى دهند; در حالى كه اگر مانند ساير دين پژوهان اسلامى، عقل را به عنوان منبع دينى معرفى مى كردند، لااقل در عرصه ى عقايد به دين اقلّى قايل نمى شدند.

دوّم اين كه، تعيين اقلّى يا اكثرى دين، دقيقاً به اهداف دين بستگى دارد. برخى گمان كرده اند، هدف دين، پاسخ دادن به تمام نيازهاى بشرى است، و چون كتاب و سنت اين هدف را، به طور كامل، تأمين نمى كند، پس دين اسلام حداقلى است. يعنى با يك انتظار حداكثرى از دين اسلام، قلمرو حداقلى را نتيجه گرفته اند; در حالى كه اگر از ابتدا به انتظار اعتدالى معترف مى شدند، قلمرو اعتدالى را نيز استنتاج مى كردند; يعنى اگر هدف دين، تأمين هدايت و سعادت آدمى باشد، دين اسلام تمام وسايل و احكام و معارف مورد نياز آن را معرفى و ارائه كرده است; پس دين اسلام حداقلى نيست; البته در تأمين اين هدف، يا مستقيماً مطالب خود را بيان نموده و يا روش هاى تحصيل آن را به مخاطبان عرضه كرده است.

٦. آموزه هاى اعتقادى، هم چون ريشه ى درخت آدمى است كه اعمال و رفتار و كردار او از آن سرچشمه مى گيرد. اين آموزه ها يكى از مهم ترين نيازهاى دينى بشرند و منابع دين نيز بيش از امور ديگر به آن پرداخته است. قرآن مجيد مملو از آيات اعتقادى (خداشناسى، راهنماشناسى و معادشناسى) است. قبل از شروع بحث قلمرو دين در عرصه ى عقايد، بايد دانش عقايد (علم كلام) را تعريف كنيم، تا روشن شود كه آيا گستره ى متون و منابع دينى، در اين عرصه، حداقلى است يا حد اكثرى؟ و آيا به تمام مسائل اعتقادى پرداخته است يا خير؟.متكلمان اسلامى علم كلام را به شيوه هاى مختلف تعريف كرده اند; از جمله: تعريف به موضوع، غايت، روش و اسلوب فكرى، فايده و ...; پس شناخت موضوع، غايت و فايده، و روش و اسلوب علم كلام به تعريف اين دانش كمك مى كند.موضوع علم كلام مقصود از موضوع، محور اصلى اى است كه محمولات مسائل علم بر آن حمل مى شوند. متكلمان اسلامى درباره ى تبيين موضوع علم كلام، ديدگاه هاى متفاوتى داشته اند.الف) موجود بما هو موجود برخى از متكلمان، موضوع علم كلام را ـ همانند موضوع فلسفه ـ هستى، از حيث هستى بودن دانسته اند. [٦]

هر چند پاره اى از طرف داران اين ديدگاه براى تمايز اين دو دانش، قيد «على سبيل قانون الاسلام» را به موضوع علم كلام افزوده اند. [٧] متكلمان اشعرى در برابر اين روى كرد به چالش افتاده و نقدها و دفاعيه هايى را مطرح نموده اند. [٨]

ب) ذات خداوند عده اى از متكلمان، موضوع علم كلام را ذات خداوند دانسته اند; بر اين اساس، در اين دانش از صفات ثبوتيه و سلبيه و افعال الهى بحث مى شود. [٩]

ج) ذات خداوند و ممكنات شمس الدين محمد سمرقندى، از متكلمان اهل سنت، وجود خداوند و ممكنات را موضوع علم كلام معرفى كرده است. [١٠]

د) عقايد دينى بعضى از متكلمان موضوع علم كلام را اوضاع شريعت، يا عقايد دينى، يا عقايد ايمانيه دانسته اند. [١١]

شايد با توجه به تنوع موضوعات در علم كلام، نتوان موضوع مشخصى را به اين دانش نسبت داد; زيرا ذات، صفات و افعال حق تعالى موضوع مسائل اين علم اند و دانش كلام نيز به اثبات ويژگى هاى آنها مى پردازد.

غايت علم كلام علم كلام، ثمره ها و غايت هاى علمى و عملى فراوانى دارد; از جمله:

١ - دين پژوهى

يكى از مهم ترين فوايد علم كلام، ايجاد معرفت تحقيقى و دين پژوهى عالمانه نسبت به مسائل اعتقادى است كه آدمى را از مرز تقليد به منزل تحقيق وارد مى سازد.

٢.- دفاع از حريم عقايد

علم كلام، اين توانايى را به مؤمنان مى دهد كه در برابر شبهات، از اعتقادات دينى دفاع نمايند.

٣ - هدايت گرى

بى شك، با پيدايش معرفت يقينى و مستدل نسبت به گزاره هاى اعتقادى و توانايى دفاع از آنها و پاسخ به شبهات دينى، بُعد هدايت و ارشاد آدمى نيز تقويت مى گردد.

با توجه به فوايد و غايت هاى سه گانه، نقش پاس دارى از سنگرهاى اعتقادى و جايگاه علم كلام و منزلت متكلمان اسلامى روشن مى شود. به همين دليل، پيشوايان دين اسلام به اين امر اهتمام ورزيده و بزرگانى چون هشام بن حكم و مؤمن الطاق را تشويق و حتى خود پيشوايان معصوم، به صورت مباشر، به اين وظيفه ى مهم پرداخته اند.

وظايف و روش علم كلام متكلمان چند وظيفه ى مهم را به عهده دارند و در هر يك به روش خاصى عمل مى نمايند; از جمله:

١. استخراج گزاره هاى اعتقادى از منابع دينى (به روش درون دينى);

٢. تنظيم گزاره هاى اعتقادى و تبويب آنها;

٣. تبيين مفاهيم گزاره هاى اعتقادى (به روش درون دينى و مراجعه به منابع لغت);

٤. اثبات مدعيات گزاره هاى اعتقادى (به روش عقلى، تجربى، شهودى و نقلى، مانند برهان امكان و وجوب و برهان نظم و...);

٥. پاسخ به شبهات منكران و معاندان.

تعريف علم كلام متكلمان تعاريف گوناگونى براى اين دانش ارائه نموده اند. برخى از محققان، علم كلام را به غايت آن و وظايف متكلمان تعريف كرده اند و آن را متكفّل احتجاج و اقامه ى دلايل عقلى بر عقايد دينى و ردّ بدعت گذاران و منحرفان معرفى نموده اند. [١٢]

ابن ميثم بحرانى علم كلام را علم اصول عقايد تبيين نموده است. [١٣] به اعتقاد مؤلف مواقف، دانش كلام علمى است كه توانايى اثبات عقايد دينى را به انسان عطا مى كند. [١٤] شبيه اين تعريف را محقق لاهيجى آورده است. [١٥] شارحمقاصدنيز علم كلام را علم به قواعد شرعى اعتقادى از طريق دلايل يقينى دانسته است. [١٦]

استاد مطهرى(ره)، در تعريف علم كلام مى فرمايد:

علم كلام علمى است كه درباره ى عقايد اسلامى، يعنى آنچه از نظر اسلام بايد بدان معتقد بود و اعمال داشت، بحث مى كند; به اين نحو كه آنها را توضيح مى دهد و دربارهى آنها استدلال و از آنها دفاع مى نمايد. [١٧]

تعريف برگزيده از علم كلام با استمداد از رسالت متكلمان و اهداف و موضوعات و روش هاى اين دانش و با الهام از تعريف استاد مطهرى عبارت است از: دانشى كه به استنباط، تنظيم، تبيين و اثبات گزاره هاى اعتقادى، براساس شيوه هاى مختلف استدلال مى پردازد و به اعتراض ها و شبهات مخالفان پاسخ مى دهد. [١٨]

چند نكته درباره ى علم كلام ١. استعمال واژه ى كلام براى اين دانش، در قرن دوّم رواج يافته، ولى محتواى دانش كلام، از آغاز رسالت پيامبر اسلامصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مطرح بوده است. [١٩] اصولا تبيين گزاره هاى اعتقادى و دفاع از شبهات، وظيفه ى پيامبر است كه به ساير پيشوايان و عالمان دين منتقل شده است.

٢. دلايل مختلفى براى علت نام گذارى علم اعتقادات به كلام ذكر شده است; از جمله اين كه يكى از چالش هاى رايج در مسائل اعتقادى، در عصر آغازين اسلام، مسئله ى حدوث و قدم كلام الهى بوده است; لذا نام كلام را براين دانش نهادند. [٢٠]

وجوه ديگرى، مانند آغاز شدن ابواب اين علم با عبارت «الكلام فى كذا» يا توانايى بر مناظره در عقايد دينى و... نيز براى وجه تسميهى اين دانش بيان شده است. [٢١]

٣. دانش كلام بسيار متحول و پوياست. مهم ترين عامل بالندگى آن، موضوعات متنوع و متعددى است كه از علوم ديگر مى گيرد و به همين دليل نيز، مصرف كنندگى اين دانش بر توليد كنندگى آن غلبه دارد. رشد و بالندگى در علوم تجربى و عقلى و شهودى، موجب بروز پرسش ها و شبهات نوينى شده است و متكلمان اسلامى بايد در دفاع از حريم اسلام، پاسخ مناسبى به آنها ارائه نمايند; و همين امر سبب طرح مسائل جديدى در عرصه ى كلام گرديده است.در اعصار گذشته، مسائلى مانند جواز و امتناع نسخ، خلافت و امامت، اراده ى الهى و شرور، عدل الهى، حكمت الهى، قضا و قدر الهى، جبر و اختيار، صفات بارى تعالى، حدوث و قدم قرآن، حقيقت ايمان، برزخ و معاد، رابطه ى اعمال دنيوى با سعادت اخروى و ... مطرح بوده است، اما حال با پرسش هاى جديدى، مانند رابطه ى عقل و دين، رابطه ى علم و دين، رابطه ى اخلاق و دين، رابطه ى دين و دموكراسى، رابطه ى دين و آزادى، نسبى گرايى معرفت دينى، قرائت هاى مختلف از دين، پلوراليسم دينى، سكولاريزم، كاركردهاى دين، زبان دين، تجربهى دينى و غيره روبه رو هستيم. [٢٢]

از اين مطالب روشن مى گردد كه در واقع، كلام جديد، دانشى در مقابل كلام قديم نيست، بلكه ادامه ى همان دانش است كه با پرسش ها و روش هاى جديدى روبه رو شده است; البته مدل هاى مختلفى از كلام در غرب وجود دارد كه هيچ سنخيّتى با كلام اسلامى ندارد. [٢٣]

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[الف] . نويسنده در كتابگستره ى شريعتبه اين مسائل پرداخته است.

[١] . براى اطلاع بيش تر ر.ك: كلام جديد، گفتار «روش شناسى دين پژوهى» و انتظارات بشر از دين، فصل «روش شناسى انتظار بشر از دين». در اين دو كتاب، ديد گاه هاى مختلفِ ظاهرگرايان، اهل حديث، اخباريون، فلاسفه، ايمان گرايان، تجربه گرايان و ... تبيين و تحليل شده است.

[٢] . شرايط و موانع قياس هاى منطقى در كتاب هاى منطق بيان شده است.

[٣] . ر.ك: على اكبر بابايى و ديگران، روش شناسى تفسير قرآن، زير نظر محمود رجبى.

[٤] . ر.ك: گستره ى شريعت ، گفتار سوم، «پيش فرض هاى گستره ى شريعت».

[٥] . ر.ك: عبدالكريم سروش، «دين اقلى و اكثرى»، بسط تجربه ى نبوى.

[٦] . سعدالدين تفتازانى، شرح المقاصد، ج ١، ص ٧٦.

[٧] . فياض لاهيجى، شوارق الالهام، ص ٨.

[٨] . قاضى عضدالدين ايجى، المواقف فى علم الكلام، ص ٧ـ٨، شرح المقاصد، ج ١، ص ١٧٨ـ١٧٩.

[٩] . المواقف فى علم الكلام، ص ٧.

[١٠] . شرح المقاصد، ج ١، ص ١٨٠، و شوارق الالهام، ص ٩.

[١١] . فياض لاهيجى، گوهر مراد، ص ٤٢، و ابن خلدون، مقدمه، ص ٤٦٦.

[١٢] . مقدمه ابن خلدون، ص ٤٥٨.

[١٣] . قواعد المرام، مقدمه ى كتاب ص ٦.

[١٤] . المواقف، ص ٧.

[١٥] . شوارق الالهام، ص ٥.

[١٦] . شرح المقاصد، ج ١، ص ١٦٥.

[١٧] . مرتضى مطهرى، آشنايى با علوم اسلامى (كلام)، ص ٩.

[١٨] . براى توضيح بيش تر ر.ك: عبدالحسين خسروپناه، كلام جديد، ص ١١.

[١٩] . اصول كافى، ج ١، ص ٥٩، توحيد صدوق، باب ٣٧، ص ٢٧١، ح ١.

[٢٠] . شهرستانى، ملل و نحل، ج ١، ص ٣٠; المواقف، ص ٩; شرح المقاصد، ج ١، ص ١٦٤; مقدمه ى ابن خلدون، ص ٤٦٥.

[٢١] . ر.ك: على ربانى، در آمدى بر علم كلام، ص ٧١ـ٧٣.

[٢٢] . كلام جديد، ص ٢١ـ٢٢.

[٢٣] . براى اطلاع بيش تر به ديدگاه برگزيده ى مؤلف در تفاوت كلام قديم و جديد ر.ك: كلام جديد، ص ١٩ـ٢٠.

خداشناسى قلمرو دين در عرصه ى خداشناسى مباحث الهيات، خصوصاً خداشناسى، در قرآن به صورت جدى مورد توجه قرار گرفته است; و اين عنايت شايد بدان جهت باشد كه آغاز و انجام حيات بشرى از مهم ترين مسائل آدميان به شمار مى آيد. پرسش هايى مانند: از كجا آمده ايم، چرا آمده ايم، و در كجا هستيم و در نهايت به كجا مى رويم، فلسفه ى زيستن ما را در بر دارند كه هر انسان عاقلى مى خواهد پاسخ مناسبى براى آنها بيابد.

نگارنده بر اين باور است كه قلمرو دين اسلام در عرصه هاى خداشناسى، نبوت شناسى و معادشناسى، حداكثرى است; يعنى دين به تمام نيازهاى بشر در اين محورها پاسخ داده است و با مراجعه به قرآن و سنت و عقل، مى توان اين ديدگاه را اثبات نمود.

برخى از نويسندگان در برابر ديدگاه حداكثرى، نظريه ى حداقلى را ادعا كرده اند و معتقدند كه دين در باب خداشناسى، معاد، قيامت، رستاخيز و سعادت و شقاوت اخروى به نحو اقلّى عمل كرده است.

آنان مى گويند:هيچ كس نمى تواند اثبات كند كه دين دربارهى ذات و صفات خداوند حداكثر ممكن را گفته است; بلكه عكس اين مطلب بسيار مقبول تر است، براى مثال، ما معتقديم هيچ چيز از علم خداوند پنهان نيست:( وَ ما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّة فِي الْأَرْضِ وَ لا فِي السَّماءِ) [١] اما دربارهى نحوه ى علم خداوند به اين عالَم، ملاصدرا هشت نظريه را مطرح كرده و نظر خود را در نظريه ى هشتم ارائه داده است كه به هيچ وجه نمى توان گفت كه رأى مختار او لزوماً رأى ارتودوكس دينى است. اگر بنا بود دين در اين زمينه ها حداكثر ممكن را بگويد، بايد بسيار بيش از اين ها مى گفت; و حال كه نگفته و اختلاف حكماى الهى بر آن گواهى مى دهد. [٢]

اين استدلال براى اثبات اقلى بودن دين ناتمام است; زيرا:

١ - پاره اى از مسائل اعتقادى، به دليل ضعف ادراكى انسان، ناگفتنى است; مانند شناخت ذات و كنه حق تعالى و صفات او; بنابراين، سكوت متون دينى و محدوديت عقل در درك اين حقايق دلالتى بر حداقلى بودن دين ندارند واين دسته از مسائل تخصصاً خارج اند; زيرا بحث اصلى در مسائلى است كه قابل درك آدمى اند;

٢ - برخى از مسائل كلامى در هدايت و سعادت آدمى نقشى ندارند; مسائل بسيار جزئى قيامت; لذا دين نيز به اين گونه مسائل نپرداخته است و اين سكوت نيز بر حداقلى بودن دين دلالتى ندارد; زيرا حداقلى يا حداكثرى بودن دين را بايد با اهداف اصلى دين سنجيد;

٣ - گرچه برخى از مسائل اعتقادى در قرآن و سنت بيان يا تحليل نشده اند; ولى يكى از منابع دين، عقل است; و عقل در تحليل و تبيين اين مسائل تواناست و چون نويسنده ى محترم دين را منحصر به قرآن و سنت دانسته، به دين اقلى فتوا داده است;

٤ - اختلاف حكميان دليل بر نپرداختن كتاب و سنت به اين گونه مسائل نيست; بلكه، چون حكما تنها با روش عقلى به حل اين گونه مسائل مى پردازند، گرفتار اختلاف شده اند. در حالى كه قرآن و سنت تبيين هاى روشنى از مسائلى چون علم الهى داده اند كه اگر حكما از آن بهره مند مى شدند، تا حدودى اختلافشان زدوده مى شد.

قرآن، براى اثبات مبدأ و معاد، علاوه بر راه هاى عقلى، راه هاى فطرى را نيز مطرح كرده است; ما در اين بخش، خداشناسى فطرى را بر خداشناسى عقلى مقدم مى كنيم; البته قبل از پرداختن به خداشناسى فطرى، لازم است به اين مسئله بپردازيم كه آيا اساساً شناخت خدا امكان پذير است يا خير؟ و پاسخ هاى ارائه شده به آن را بررسى كنيم.

چگونگى شناخت الهى پرسش آغازين و بسيار مهم در باب خداشناسى اين است كه، آيا شناخت خدا امكان پذير است و مى توان نسبت به او شناخت يقينى به دست آورد؟ متفكران پاسخ هاى گوناگونى به اين پرسش داده اند كه عبارت اند از:

١ - علم به ذات و كنه خدا امكان پذير نيست، ولى مى توان نسبت به صفات الهى شناخت يقينى به دست آورد. اين گروه نامتناهى بودن ذات بارى و محدوديت و ضعف قوه ى ادراكى بشر را علت اين استحاله دانسته اند. به نظر نگارنده، اين گروه از يك نكته غافل مانده اند و آن، نامتناهى بودن صفات الهى است كه بر اساس دليل آنان شناخت صفات الهى نيز ناممكن خواهد بود.

٢ - علم به ذات و صفات الهى، به دليل نامتناهى بودنشان، محال است; پس خداشناسى امكان پذير نيست. اين سخن و استدلال اخص از مدعاست; زيرا آنچه نامحدود و نامتناهى است، وجود ذات و صفات الهى است، نه مفهوم آنها; لذا مفهوم اين حقايق قابل تصور است. مفاهيمى مانند علم بارى، قدرت الهى، حكمت و عدل الهى و غيره كاملا شناخته شده و عقلا قابل اثبات اند، گرچه كنه و حقيقت مصداق عينى و خارجى آنها قابل ادراك نباشند; به عبارت ديگر، قوه ى عاقله ى بشر وظيفه اى جز ادراك مفاهيم كلى ندارد و كار او شناخت حقايق خارجى به طور مستقيم و مباشر نيست، گرچه مفاهيم ادراك شده داراى حيثيت حكايت از خارج اند و معناى روايتِ «اِنَّ اللهَ اِحْتَجّبَ عَنِ العُقُولِ كَما اِحْتَجَبَ عَنِ الأَبْصارِ» (خداوند همان گونه كه از چشمان پنهان است از عقول بشرى نيز محجوب است.) اين است كه، علم به ذات و صفات الهى به دليل نامتناهى بودنشان محال است، اما چون منظور از كلمه ى جلاله ى (الله) ذات بارى تعالى است، نه مفهوم ذات، بنابراين، مفهوم ذات و صفات بارى براى بشر قابل فهم و درك است.

٣ - مفاهيم نامحدود قابل شناخت اند، ولى وجود خارجى آنها قابل اثبات نيست; زيرا گزاره هاى دينى به دلايل بى معنايى، تجربه ناپذيرى يا زمانى و مكانى نبودن و غيره، اثبات شدنى نيستند; اين ادعا، كه برگرفته از مبانى پوزيتيويسم و شناخت شناسى كانت است، ناتمام مى باشد; زيرا علاوه بر متد حس و تجربه، روش عقل نيز براى اثبات پاره اى از قضايا كار برد دارد; در ضمن، براى درك عقلانى بعضى از حقايق، هيچ نيازى بر زمانى يا مكانى بودن آنها نيست.

٤ - مفاهيم نامحدود قابل شناخت اند و اثبات خارجى آنها ممكن است و حقيقت وجودى آنها نيز با علم حضورى و شهودى به دست مى آيد. اين سخن تمام است و ما در بحث فطرت به آن خواهيم پرداخت و اگر قدرى در آيات الهى توجه كنيم، به اين حقيقت خواهيم رسيد كه مى توان خدا را شناخت; زيرا اوصاف و افعال فراوانى به حق تعالى نسبت داده شده و خداوند با اين اوصاف و انتساب با مخاطبان خود سخن گفته است; اگر بنا باشد كه اين الفاظ بدون فهم هيچ معنايى به مخاطبان عرضه شود، چندان حكيمانه به نظر نمى رسد و با الوهيت او سازگار نيست. از اين جا، معناى جمله ى امام باقرعليه‌السلام روشن مى شود كه مى فرمايد:

«كُلَّما مَيَّزْتُمُوهُ بِاَوْهامِكُمْ فى اَدَقِّ مَعانيهِ مَخْلُوقٌ مِثْلُكُمْ مَرْدُودٌ اِلَيْكُمْ; آنچه در اذهان شما با دقيق ترين معانى تصور شود، همانند شما مخلوق مصنوع است. [٣]

زيرا تصورات ذهنى، مخلوق ذهن و نفس آدمى است; پس تصور خدا، غير از وجود خداست، گرچه حاكى از اوست; نتيجه آن كه، با علم حصولى، مفهوم خدا و صفات و افعال الهى را درك و اثبات مى كنيم و با علم حضورى، با وجود او ارتباط مى يابيم. شايان ذكر است كه وجود آدمى، به جهت نقص و فقر وجودى، با علم حضورى هم نمى تواند به كنه نامحدود الهى دست يابد، ولى توان تحقق ارتباط وجودى را دارد.

خداشناسى فطرى واژه ى فطرت بر وزن فِعلَة، مصدر نوعى است و بر نوع آفرينش انسان دلالت دارد; زيرا آفرينش انسان به گونه اى است كه برخى از بينش ها و گرايش هاى او، به صورت خدادادى و غير اكتسابى، در نهاد او تعبيه شده است; پس جان آدميان ـ چنان كه جان لاك و ديويد هيوم به آن اعتقاد دارند ـ لوح سفيدى نيست كه در نهايت از طريق تجربه پر گردد، بلكه پاره اى از انديشه ها و خواسته هاى انسان، اولا در نهاد عموم آدميان وجود دارند ـ گر چه در شدت و ضعف متفاوت اند ـ و ثانياً غير اكتسابى اند.

از اين رو، خداشناسى به عنوان يكى از شناخت هاى فطرى، و خداجويى و خداپرستى، به عنوان يكى از گرايش هاى فطرى مطرح گرديده و خداشناسى فطرى نيز به دو صورت شناخت حضورى و حصولى قابل طرح است; يعنى شناخت فطرى خدا، هم از طريق دل قابل تحقق است و هم از طريق ذهن.آيات قرآن در مورد فطرى بودن برخى از امور، به چند دسته تقسيم مى شوند:دسته ى اول، آياتى كه رسالت پيامبر را تذكر و يادآورى مى دانند; مانند:

(إنَّما اَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِر); [٤] تو فقط تذكردهنده اى و بر آنها سلطه و سيطره ندارى.

دسته ى دوم، آياتى كه دلالت بر عهد و ميثاق مى كنند; مثل:

(اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يا بَنى ادَمَ اَنْ لاتَعْبُدُوا الشَّيْطانَ); [٥] اى بنى آدم آيا با شما عهد نبستيم كه شيطان را پرستش نكنيد؟

و دسته ى سوم، آياتى كه از خداخواهى انسان در هنگام خطر و وحشت گزارش مى دهند; مانند:

(فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ); [٦] وقتى بر كشتى سوار شدند، خدا را با اخلاص مى خوانند و آن گاه كه به خشكى نجات يابند، در آن هنگام به شرك روى مى آورند.

(ثُمَّ إذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإلَيْهِ تَجْئَروُنَ\* ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ); [٧] وقتى آسيبى به شما مى رسد، ناله و فرياد شما به سمت خداست; آن گاه كه ضرر از شما روى برگرداند، گروهى از شما به خداوند مشرك مى گرديد.

دسته ى چهارم، آياتى كه با صراحت بيش ترى از فطرى بودن دين و اصول دينى خبر مى دهند; مانند:

(فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَة اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ); [٨] توجه خود را به سوى دين معطوف ساز; فطرت الهى كه انسان ها بر آن آفريده شده اند; آفرينش الهى، تبديل پذير نيست; اين دين استوار است، ولى بيش تر مردم نمى دانند.

دسته ى پنجم، آياتى كه هدايت آدميان را فطرى مى دانند; مانند:

(وَنَفْس وَمَا سَوَّيهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَيها); [٩] سوگند به نفس انسانى و آن كسى كه آن را تسويه كرد و بدى ها و خوبى ها را بر او الهام نمود.

اگر هر انسانى خواهان كمال مطلق و نامتناهى باشد و به كمال محدود اكتفا نكند و با تحصيل مرتبه اى از كمال، طالب كسب مرتبه ى عالى تر باشد، پس بالفطره گرايش به كمال هاى گوناگون دارد، تا حدى كه به كمال بى نهايت كه همان خداى متعال است، راه يابد.

مراجعه به تاريخ بشريت و جوامع انسانى و مطالعه ى ابعاد مختلف زندگى آنها، بر اين گرايش و شناخت فطرى گواهى مى دهد. گفتنى است كه امور فطرى، گرچه زايل شدنى نيستند، ولى گرفتار حجاب و ضعف مى گردند; گاه پنهان و مستور و زمانى آشكار مى شوند; از اين رو، خداى سبحان در آيه هاى ٣٢ سوره ى لقمان و ٦٥ سوره ى عنكبوت، حوادث هولناك را منشأ بيدارى و شكوفايى فطرت انسان معرفى مى كند. از مباحث گذشته مى توان چنين نتيجه گرفت:

١ - انسان فطرتاً به خداى واحد گرايش دارد; يعنى هم به واجب الوجود و هم به يكتايى او روى مى آورد، آيه ى (ثُمَّ إذا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإلَيْهِ تَجْئَروَنَ\* ثُمَّ إِذَا كَشَفَ الضُّرَّ عَنكُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنكُم بِرَبِّهِمْ يُشْرِكُونَ) [١٠] و نيز سوره ى روم آيه ى ٣٣ بر فطرى بودن توحيد ربوبى و آيه ى (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لاَّ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ) [١١] بر فطرى بودن توحيد عبادى دلالت دارند.

٢ - نه تنها از آيات قرآن فطرى بودن خداشناسى و يگانگى او استنباط مى شود، بلكه قرآن، دين را نيز فطرى مى داند; مانند آيه ى (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ). [١٢] البته درباره ى مراد از دين در اين آيه، احتمالات گوناگونى مى توان داد: اگر فطرت را به معناى استعداد و قابليت پذيرش بدانيم، مى توان دين را به مجموعه ى عقايد و احكام و معارف علمى و عملىِ ارائه شده از طرف خداوند معنا كرد; ولى اگر فطرت را دانش و گرايش بالفعل تفسير كنيم، دين به معناى اسلام، يعنى خطوط كلى اى كه در ميان همه ى انبيا اشتراك دارد خواهد بود: (إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الْإِسْلاَمُ)و [١٣] (وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ) [١٤] و فروع دين كه شريعت و منهاج انبياست، در زمان هاى گوناگون تغيير و تحول پذير است: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً) [١٥] و به اين جهت است كه پيامبران پسين، ره آورد انبياى پيشين را تصديق مى كردند: (مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الكِتابِ وَ مُهَيْمِناً عَلَيْهِ). [١٦]

٣ - گرايش به رستاخيز و حيات اخروى نيز جزء امور فطرى به شمار مى رود; زيرا اگر براى فنا خلق شده ايم، عشق به بقا چگونه در نهاد ما جاى گرفته است؟ استقرا و تجربه نشان داده است كه تحقق يك غريزه در انسان، دليل بر اين است كه راه ارضاى آن نيز در خارج از انسان وجود دارد; براى نمونه، تشنگى دليل بر وجود آب، گرسنگى دليل بر وجود غذا و ميل به جنس مخالف دليل بر وجود آن است; و به برهان عقلى، حكمت الهى اقتضا مى كند كه در مقابل خواسته هاى آدميان، امكان تحقق آنها نيز وجود داشته باشد; بنابراين، عشق به بقا نشانه ى زندگى جاويدان است و شايد بتوان اين حقيقت را از آيه ى (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَة اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) [١٧] به طور عموم، و از آيه ى (يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ) [١٨] به طور خاص، استفاده كرد.

٤ - هدايت و ضلالت و سعادت و شقاوت آدميان نيز به صورت فطرى بر آنها الهام شده است; (وَنَفْس وَمَا سَوَّيها \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْويها). [١٩]

٥ - امور فطرى، هم از سنخ شناخت اند و هم از نوع گرايش; و شناخت هاى فطرى نيز بر دو دسته ى حصولى و حضورى تقسيم مى شوند.

٦ - فطرت انسانى تغيير پذير نيست; (لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) [٢٠] و (لاَ تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ) [٢١] نه خداوند آن را تغيير مى دهد و نه ديگران قادر به تبديل آن هستند; زيرا همه، جنود الهى اند (لِلَّهِ جُنُودُ السَّماوَاتِ والْأَرْضِ) [٢٢] البته، عروض نسيان و جهل و حجب ظلمانى بر فطريات، منافاتى با سنت الهى ندارد. همان گونه كه در ذيل آيه ى ٣٠ سوره ى روم فرمودند: (اَكْثَرَالنّاسِ لايَعْلَمُونَ) كه دلالت بر موانع شكوفايى اين فطرت دارد، قيم و استوار نيز هست; (ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّم) يعنى زايل نشدنى و پايدار است.

٧ - آيه ى (فِطْرَةَ اللهِ الَّتى فَطَرَ النّاسَ عَلَيْها) [٢٣] بر عموميت و همگانى بودن فطرت دلالت دارد; يعنى در همه ى انسان هايكسان است و به طايفه ى خاصى اختصاص ندارد; اين كه همه ى انسان ها در طول تاريخ بدون نياز به برهان عقلى يا دليلى نقلى به پرستش معبود اشتغال داشته اند، گواهى بر عموميت فطرت الهى است. اگر متكلمان يا فيلسوفان در صدد اقامه ى برهان بر اثبات وجود خدا برآمده اند، به هيچ وجه، به معناى نياز اوّلى شناخت خدا به برهان عقلى نيست; بلكه عموماً در مقام رفع شبهات و پاس دارى از حريم شريعت است.

٨ - آيات فراوانى در قرآن وجود دارد كه پيامبر را به عنوان مذكِّر معرفى نموده است; (إِنّما اَنْتَ مَذَكِّرٌ) [٢٤] و اين تذكره به گروه خاصى، چون اهل كتاب يا مؤمنان، اختصاص ندارد; پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نسبت به همه ى آدميان تذكر دهنده است. اين دسته از آيات كه از عناوين تذكره، مذكِّر، ذكرى و مانند اين ها استفاده كرده اند و يا آياتى كه بر نسيان مشركان و ملحدان حكم مى كنند، به وضوح، بر فطرى بودن برخى از امور دلالت دارند.

٩ - فطرى دانستن برخى از امور، نه تنها در قرآن، بلكه در روايات معصومينعليه‌السلام نيز بيان شده است; كه به مواردى از آن اشاره مى كنيم:

الف) در دعاى عرفه ى امام حسينعليه‌السلام آمده است:

كَيْفَ يَسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِما هُوَ فى وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ اِلَيْكَ اَيَكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ ما لَيْسَ لَكَ حَتّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ مَتى غِبْتَ حَتّى تَحْتاجَ اِلى دَليل يَدُلُّ عَلَيْكَ وَ مَتى بَعُدْتَ حَتّى تَكُونَ الأثارُ هِىَ الَّتى تُوصِلُ اِلَيْكَ عَمِيَتْ عَيُنٌ لا تَراكَ عَلَيها رَقيباً; چگونه استدلال بر تو مى شود به وسيله ى چيزى كه در وجودش به تو نيازمند است؟ آيا براى غير تو ظهورى است كه براى تو نيست، تا اين كه تو را آشكار سازد؟ چه زمانى غايب شدى تا به دليلى محتاج باشى، و كى دور گشتى تا آثار، ما را به تو برسانند؟ نابينا باد چشمى كه تو را نبيند.

به گفته ى شبسترى درگلشن راز:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| زهى نادان كه او خورشيد تابان  |  | به نور شمع جويد در بيابان  |
| جهان جمله فروغ نور حق دان  |  | حق اندر وى ز پيدايى است پنهان  |

ب) شخصى از امام ششمعليه‌السلام پرسيد: چه دليلى بر وجود خدا هست؟ حضرت فرمود: آيا سوار كشتى شده اى و در دريا سفر كرده اى؟ گفت: آرى; امام پرسيد: آيا كشتى شما شكست تا به مرحله اى رسيده باشى كه اميدت از همه چيز قطع گردد و خود را به مرگ نزديك ببينى، ولى با اين حال، اميد به نجات داشته باشى؟ گفت: آرى; امام فرمود: در آن جا كه وسيله ى نجاتى يافت نمى شد، پس به چه كسى اميد داشتى؟ بدين ترتيب آن شخص به فطرت خداجويى و خداطلبى دست يافت. [٢٥]

١٠ - ابراهيم خليلعليه‌السلام در استدلال خود، علاوه بر عنايت به حركت، به فطرت آدميان هم توجه كرده است; زيرا انسان ها، فطرتاً به موجودى كه زوال پذير نباشد و از احتجاب و غياب مصون باشد و مرگ و نابودى را در حرم او راه نباشد گرايش دارند; ابراهيم نيز ماه و ستاره و آفتاب را معروض افول و غياب دانست; لذا به خداوند خالق و واجب رو آورد:

(وَكَذلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ \* فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قَالَ هذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لاَأُحِبُّ الافِلِينَ \* فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لاََكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ \* فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هذَا رَبِّي هذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَال َ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ \* إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ); [٢٦] و اين گونه، ملكوت آسمان ها و زمين را به ابراهيم نمايانديم، تا از يقين كنندگان باشد; پس چون شب بر او پرده افكند، ستاره اى ديد و گفت: اين پروردگار من است و آن گاه چون غروب كرد، گفت: من غروب كنندگان را دوست ندارم و چون ماه را در حال طلوع ديد، گفت: اين پروردگار من است، آن گاه چون ناپديد شد، گفت: اگر پروردگار مرا هدايت نكرده بود، قطعاً از گروه گمراهان بودم; پس چون خورشيد را بر آمده ديد، گفت: اين پروردگار من است، اين بزرگ تر است و هنگامى كه افول كرد، گفت: اى قوم من، من از آنچه براى خدا شريك مى سازيد بيزارم، من از روى اخلاص، پاك دلانه روى خود را به سوى كسى گردانيدم كه آسمان ها و زمين را پديد آورده است و من از مشركان نيستم.

# آيه ى پيمان

آيه ى پيمان يكى از آيات قرآنى است كه در زمينه ى مباحث فطرت از آن استفاده مى شود:

(وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هذَا غَافِلِينَ \* أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ); [٢٧] و به خاطر بياور، زمانى را كه پروردگارت از پشت فرزندان آدم ذريه ى آنها را برگرفت و آنها را گواه بر خويشتن ساخت و فرمود: آيا من پروردگار شما نيستم؟ گفتند: آرى، شهادت مى دهيم، تا روز رستاخيز نگوييد ما از اين غافلان بوديم، يا بگوييد پيش از اين پدرانمان مشرك بودند و ما هم ذريه ى بعد از آنها هستيم، آيا ما را به عمل بيهوده كاران، هلاك مى سازيد؟برخى از آياتى كه توجه عالمان را بسيار به خود جلب كرده و مفسران در تفسير آن به اختلاف كشيده شده اند، همين دسته از آيات اند كه به پاره اى از تفاسير آنها اشاره مى كنيم:١ - طريقه ى اهل تفسير و حديث. همه ى فرزندان آدم، تا پايان حيات دنيوى، به صورت ذرات بسيار ريزى، از پشت آدم خارج، و با ويژگى هاى عقل و معرفت، در هوا پراكنده شدند و اين گفتگو را خداوند با آنها انجام داد. [٢٨]

فخر رازى در تفسيرش، دوازده اشكال بر اين نظر گرفته است. يقيناً، اين تفسير با ضماير جمع و كلمه ى بنى آدم انطباق ندارد; در ضمن، اين گفتگو امروزه مورد نسيان قرار گرفته است; از اين رو نقض غرض لازم مى آيد.

٢ - طريقه ى روشن فكران. ظهور، جمع ظَهر، و منظور از آن مركز نخاع است كه مدار حيات انسان به آن بستگى دارد و اين گفتگو با زبان حال و تكوين، نه زبان قال و تشريع، در وقتى كه نطفه به رشد و تكامل غريزى و استعداد عقلى رسيده، تحقق پذيرفته است و خداوند، در مرحله ى خاصى، استعدادهاى خداخواهى را به انسان اعطا كرده است. [٢٩]

استاد سبحانى در اعتراض خود، اين تفسير را با لفظ اخذ كه فعل ماضى است معارض مى داند. [٣٠] نويسندگان پيام قرآن در دفع اين اشكال مى نويسند: فعل ماضى گاهى براى استمرار مى آيد، البته نياز به قرينه دارد و اين قرينه در محل بحث موجود است. [٣١]

٣ - طريقه ى نقلى. در روايتى مفضل بن عمر از امام صادقعليه‌السلام نقل كرده است كه امام فرمود:

قال الله عزّوجل لِجَميع اَرْواحِ بَنى آدَمَ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوُا بَلى; خداوند به همه ى ارواح بنى آدم فرمود: آيا من پروردگار شما نيستم؟ همگى گفتند: آرى. [٣٢]

صرف نظر از اشكال سندى، اين حديث نميتواند مفسر اين آيات باشد; زيرا در آيات مذكور كلمه ى ظهر به معناى پشت به كار رفته و جمعش ظُهور است و عضوى از بدن شمرده مى شود. [٣٣]

٤ - طريقه ى اصحاب نظر و ارباب عقول. وقتى نطفه ى انسان ها به علقه، مضغه و در نهايت به انسان كامل مبدّل گشت، خداوند، با زبان تكوين و با خلقت هاى عجيب و صنايع غريب، از انسان ها بر وحدانيت خود شهادت گرفت و اين نوع عبارات از باب مجاز و استعاره اند. [٣٤]

اين تفسير با تفسير دوم شباهت دارد، با اين تفاوت كه تفسير دوم از فطرت عقلى سخن مى گويد و اين تفسير از فطرت تكوينى. [٣٥]

٥ - اين گفتگو بين گروهى از انسان ها و پيامبران انجام گرفته است و آن انسان ها، با تكامل عقلانى خود، به پرسش هاى انبيا پاسخ مثبت دادند; و منظور از ذريه، فرزندان آدم است كه به انسان هاى بالغ و عاقل نيز اطلاق مى شود. [٣٦]

اين احتمال نيز با ظاهر آيه ناسازگار است; زيرا آيه، در گفتگو با همه ى انسان ها ظهور دارد.

٦ - آنچه به روشنى از اين آيه ى شريفه به دست مى آيد، اين است كه هر فرد انسان، نوعى معرفت به خداى يگانه پيدا كرده است كه مى توان از كيفيت حصول آن به اين صورت تعبير كرد كه خدا به آنان فرمود:( اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ، )و آنها پاسخ دادند: بلى شَهِدنا. به نظر مى رسد كه چنين مكالمه ى حضورى و عذربراندازى كه خطاى در تطبيق را هم نفى مى كند، جز با علم حضورى و شهود قلبى حاصل نمى شود و روايات زيادى كه مشتمل بر تعبيرات رؤيت و معاينه اند، اين را تأييد مى كنند. روايتى از امام باقرعليه‌السلام در كافى، در ذيل آيه ى فطرت نقل شده است كه مى فرمايد:

خدا، خود را به ايشان شناساند و ارائه داد و اگر اين كار انجام نمى گرفت، هيچ كس پروردگارش را نميشناخت.

در اين شهود، علاوه بر معرفت به وجود خدا، معرفت به امور ديگرى، از جمله صفات خدا (مانند ربوبيت) نيز حاصل مى شود; معناى علم حضورى در اين جا اين است كه آن رابطه اى كه تكويناً بين وجود انسان و خدا هست، بدون واسطه مشاهده مى شود و احاديثى مانند: فَطَرَهُم عَلَى التَّوحيد، بر اين حقيقت دلالت دارند. [٣٧]

# خداشناسى عقلى

علاوه بر خداشناسى فطرى، خداشناسى عقلى نيز از كلام الهى استفاده مى شود. براهين گوناگونى كه فيلسوفان و متكلمان براى اثبات ذات و صفات الهى اقامه نموده اند، از قرآن نيز قابل برداشت است كه به ترتيب به آنها مى پردازيم:

براهين اثبات ذات

برهان صديقين

اين برهان كاملا از قرآن الهام گرفته است و فيلسوفان اسلامى با دقت و ظرافت فكرى توانستند ٢١ تقرير [٣٨] از آن را بيان كنند. تفاوت اين برهان با براهين ديگر در اين است كه در ساير براهين با مطالعه در مخلوقات الهى، ولى برهان صديقين از باب «يا مَنْ دَلَّ على ذاتِه بِذاتِه» و با تحليل وجود، به وجود بارى تعالى مى رسيم. اينك به آياتى كه در اين باب به آنها استناد شده است توجه مى كنيم:

(أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْء شَهِيد); [٣٩] آيا براى اثبات پروردگارت اين مقدار كافى نيست كه او بر همه چيز شاهد و گواه است و در همه جا حضور دارد؟مفسران در اين آيه تفاسير متعددى داشته اند; علامه طباطبايىرحمه‌الله، كلمه ى شهيد را به معناى مشهود گرفته است و در اين صورت معناى آيه اين است كه «آيا براى اثبات خداوند اين مقدار كفايت نمى كند كه پروردگار تو مشهود همه چيز است؟»; يعنى همه ى موجودات به جهت فقر و حاجت، بر وجود حق تعالى شهادت مى دهند; [٤٠] براى اين كه هيچ موجودى نيست، مگر اين كه از جميع جهاتش محتاج و وابسته به اوست و او قيّوم و قاهر و ما فوق آن است; پس خداى تعالى بر همه چيز مشهود و معلوم است. بنا بر اين تفسير، آيه ى مذكور بر برهان صديقين دلالت دارد.

امام فخر رازى مفاد اين آيه را برهان نظم دانسته است; به اين معنا كه، حق تعالى نشانه هايى از خود را در اين جهان آفريده است كه بر وجود او گواه اند. [٤١] قرطبى از اين آيه، شهادت خداوند بر اعمال انسان ها و اثبات معاد را استفاده كرده است. [٤٢] مرحوم طبرسى در تفسير اين آيه مى گويد: خداوند سبحان آنچه را بر توحيد و تصحيح نبوت پيامبر دلالت مى كند، بيان كرده است و حق تعالى كفايت مى كند بر اين كه قرآن از جانب اوست. [٤٣]

(شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ); [٤٤] خداوند و صاحبان علم شهادت مى دهند كه معبودى جز او نيست.

اگر شهادت در اين آيه ى شريفه، به معناى شهادت لفظى باشد، چندان بر برهان صديقين دلالت ندارد; ولى اگر شهادت معنوى مورد نظر باشد، معناى آيه اين است كه وجود حق تعالى آن قدر روشن و بديهى است كه بر يگانگى خود دلالت مى كند; يعنى از روشنى وجود، به وجود الهى پى مى بريم.

# برهان وجوب و امكان

برخى از آيات قرآن، به طور ضمنى، از طريق وجوب و امكان، بر وجود خداوند دلالت مى كنند. تعريف برهان وجوب و امكان اين است كه وقتى اصل وجود ثابت شد و از مرز سفسطه گذشتيم، آن را به حصر عقلى به واجب و ممكن تقسيم مى كنيم; اگر آن موجود، واجب باشد، مدعا ثابت است و اگر ممكن باشد، چون دور و تسلسل محال است، بايد به واجب منتهى شود. آيات زير را مى توان بر اين حقيقت شاهد گرفت:

(أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْء أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ \* أَمْ خَلَقُوا السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لاَ يُوقِنُونَ); [٤٥] آيا بدون سبب آفريده شده اند يا خود خالق خويش اند، آيا آنها آفريننده ى آسمان ها و زمين اند؟ بلكه آنها اهل يقين نيستند.توضيح اين آيات اين است كه چهار فرض براى پيدايش انسان قابل تصور است:

١ - آنان بدون علت تحقق يافته اند. اين احتمال باطل است; زيرا قانون عليّت، كه مفاد آن عبارت است از نيازمندى هر ممكن و معلولى به علت، از اصول بديهى يا قريب به بداهت علوم عقلى است و انكار آن مستلزم انكار همه ى علوم مى باشد;

٢ - خود آنها سازنده و خالق خويش اند. اين احتمال نيز با درك وجدانى، نادرست جلوه مى دهد; در ضمن، اگر موجوداتى مانند آنها، (= والدينشان) خالق آنها باشند، همين سؤال درباره ى پدر و مادرشان مطرح مى شود;

٣ - به فرض، اگر خود خالق خويش باشند، خالق آسمان ها و زمين كه نيستند;

٤ - پس خالق آنان و جهان طبيعت بايد موجودى باشد كه نياز به پديدآورنده اى نداشته باشد; و آن، خداى رحمان است.

# برهان فقر وجودى

 برهان ديگرى كه بر اثبات خداوند دلالت دارد، برهان فقر وجودى است. صدر المتألّهين شيرازى، با الهامى كه از برخى آيات گرفته است، به تقسيم وجود به رابط و مستقل، و فقير و غنى دست يافته و آن را در بسيارى از مباحث فلسفى خود سريان داده است. اين آيات عبارت اند از:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَميد) [٤٦] اى مردم، شما به خداوند نيازمنديد و خداوند بى نياز و ستوده است.

(وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاءُ) [٤٧] خداوند بى نياز است و شماييد نيازمندان.

بيان استدلال اين است كه موجود يا نيازمند به غير است و يا نيست; اگر نيازمند باشد، ممكن الوجود و اگر بى نياز باشد، واجب الوجود است و از آن رو كه انسان ها، بل همه ى جهان آفرينش، نيازمند به خداى واحد قهارند، امام حسينعليه‌السلام در دعاى عرفه جمله اى به همين مضمون فرموده اند:

كيف يستدل عليك بما هو وجوده مفتقر اليك ايكون لغيرك من الظهور ماليس لك حتى يكون هو المظهر و لك; چگونه با موجوداتى كه به تو محتاج اند مى توان به وجود تو استدلال كرد؟ آيا غير تو، از تو ظاهرتر است كه تو را آشكار سازد؟

# برهان نظم

 گسترده ترين برهانى كه در قرآن، براى اثبات وجود خداوند مورد استفاده قرار گرفته، برهان نظم است كه آيات فراوانى به آن دلالت دارند. اين برهان، كه از نظر منطقى پايگاه نسبتاً مورد اعتمادى دارد و احتمال نبودن خدا را به صفر نزديك مى كند، براى عموم مردم مفيد و قابل فهم و استفاده است و از طريق آيات آفاتى و جهان شمولى و آيات انفسى و جان شمولى مورد استشهاد قرار مى گيرد.

اين برهان از دو مقدمه، (صغرا و كبرى) تشكيل شده و شكل اول منطقى را ترتيب داده است. صغرى از نظم و انسجام و هدفمندى جهان هستى سخن به ميان مى آورد و كبرى نيز از دلالت نظم دقيق جهان بر وجود ناظم عالم و قادر، و نفى تصادف حكايت مى كند و از اين طريق، وجود خالق و عالم و قادر الهى ثابت مى گردد. به آياتى در اين زمينه توجه مى كنيم:

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِن تُرَاب ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ); [٤٨] و از نشانه هاى الهى اين است كه خداوند، شما را از خاك آفريده، سپس شما را انتشار داده و پراكنده ساخته است.

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذلِكَ لاَيَات لِقَوْم يَتَفَكَّرُونَ); [٤٩] از آيه هاى او اين است كه براى شما از خودتان همسرانى آفريده است، تا به وسيله ى آنها آرام گيريد و ميان شما دوستى و رحمت پديد آورد، در اين امور نشانه هايى براى گروه انديشمند است.

(وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ الْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذلِكَ لاَيَات لِلْعَالِمِينَ); [٥٠] از آيه هاى الهى، آفرينش آسمان ها و زمين و اختلاف زبان ها و رنگ هاى شماست; و در اين مطالب نشانه هايى براى جهانيان است.

(وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُم مِن فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذلِكَ لآيَات لِقَوْم يَسْمَعُونَ); [٥١] از آيه هاى او خوابيدن شما در شب و روز و فعاليت و روزى طلبى شما از فضل اوست، در اين امور، نشانه هايى است براى قومى كه گوش مى سپارند.

(وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذلِكَ لاَيَات لِقَوْم يَعْقِلُونَ); [٥٢] از آيه هاى الهى اين است كه برق را براى بيم و اميد به شما نشان مى دهد و آبى از آسمان نازل مى كند; آن گاه زمين مرده را احيا مى سازد. در اين امور نشانه هايى است براى قوم خردمند.

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّماءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنتُمْ تَخْرُجُونَ); [٥٣] از نشانه هاى خداوند اين است كه آسمان و زمين به دستور او پايدارند; آن گاه كه شما را از زمين بخواند، شما از قبرها بيرون مى آييد.

(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِى فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللّهُ مِنَ السَّماءِ مِن مَآء فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّة وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ لاَيَات لِقَوْم يَعْقِلُونَ); [٥٤] در آفرينش آسمان ها و زمين و اختلاف شب و روز و حركت كشتى ها در دريا به سود مردم و بارانى كه از آسمان ها نازل مى شود، آن گاه زمين هاى مرده را احيا مى سازد و انواع جنبندگان كه در روى زمين پراكنده اند و چرخش بادها و ابرهايى كه در ميان آسمان ها و زمين به كار گرفته شده اند، نشانه هايى است براى قوم خردمند.

(وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِىَ وَأَنْهَاراً وَمِن كُلِّ الثَّـمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذلِكَ لاَيَات لِقَوْم يَتَفَكَّرُونَ); [٥٥]

اوست كه زمين را كشش داد و در آن، كوه ها و جوى ها را قرار داد و از همه ى ميوه ها جفت آفريد; شب و روز را به هم مى پوشاند، در اين امور نشانه هايى است براى قوم انديشمند.

(هُوَ الَّذِي أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ \* وَأَ لَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَميعاً مَاأَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلكِنَّ اللّهَ أَ لَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ); [٥٦] او (خداوند) همان كسى كه با نصرتش تو و مؤمنان را تقويت كرد و در ميان دل هاى آنها الفت ايجاد كرد. اگر آنچه را كه روى زمين است، انفاق مى كردى تا در ميان دل هاى آنها الفت بيفكنى، نمى توانستى; ولى خداوند در ميان آنها الفت نهاد، او توانا و حكيم است.

(قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْميتِ وَيُخْرِجُ الْميتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ); [٥٧] بگو، چه كسى شما را از آسمان و زمين روزى مى دهد و يا چه كسى مالك گوش و چشم هاست؟ و چه كسى زنده را از مرده و مرده را از زنده خارج مى سازد و چه كسى امور را تدبير مينمايد؟ سپس به زودى مى گوييد: خدا; پس بگو: چرا تقوا پيشه نمى كنيد؟

# توحيد

 توحيد به عنوان مهم ترين اصل از اصول دين اسلام، بلكه اديان ابراهيمى شمرده مى شود. توحيد در لغت به معناى يكى دانستن، و در اصطلاح اهل كلام، يگانه دانستن و يكتا شمردن حق تعالى است; و داراى مراتب و درجاتى است كه عبارت اند از:

الف) توحيد ذاتى.اين مرتبه از توحيد به دو مرتبه ى توحيد واحدى و توحيد احدى تقسيم مى شود; توحيد واحدى، يعنى توحيد در وجوب وجود و ضرورى دانستن يك وجود و نفى هرگونه شرك و شبيه و نظير; و توحيد احدى، يعنى نفى هرگونه تركيب عقلى خارجى و وهمى از خداوند و اثبات بساطت بارى تعالى.

ب) توحيد صفاتى.يعنى، صفات خداوند عين ذات اوست; پس كسانى كه به نفى صفات از خداوند پرداخته، يا صفات كمال را زايد بر ذات اقدس الله دانسته و در نهايت، صفت را از ذات سلب نموده اند، به خطا رفته و به انحراف اعتقادى دچار شده اند.

ج) توحيد در خالقيت.يعنى، آفريننده اى جز الله، وجود ندارد.

د) توحيد در ربوبيت.يعنى، بعد از اثبات وحدت خالق، ربوبيت تكوينى جهان آفرينش فقط از آن خداست و هيچ موجودى، در اداره ى جهان، شريك او نيست.

هـ) توحيد در مالكيت و حاكميت و قانون گذارى.نه تنها توحيد در ربوبيت تكوينى كه توحيد در ربوبيت تشريعى و مقام تقنين نيز به خداوند اختصاص دارد; يعنى خداوند به لحاظ خالقيت موجودات و قدرت و سلطنتى كه دارد، حاكم و مالك همه ى انسان ها و جهان است و اگر كسى بخواهد بر كرسى فرمان روايى بنشيند، بايد به اذن الهى بر اين منصب قدم بگذارد; از اين رو، هيچ شخصى در قانون گذارى و حكم رانى استقلال ندارد.

و) توحيد در الوهيت و معبوديت.توحيد عبادى به اين معناست كه كسى جز حق تعالى سزاوار پرستش نيست و معبودى جز ذات اقدس الله متصور نمى باشد; زيرا او در خالقيت و تدبير يكتاى بى همتاست.

ز) توحيد در حاكميت.يعنى، تنها خداوند است كه بر جان و مال مردم حكومت و ولايت دارد و هيچ كس جز اوچنين ولايتى را ندارد.

ح) توحيد در اطاعت.يعنى، تنها خداوند مستقلا و بالذات واجب الاطاعة است و ديگران به اذن و فرمان الهى شأنيت اطاعت را پيدا مى كنند.

قبل از بررسى و مطالعه ى آيات در باب مراتب گوناگون توحيد، به عوامل گرايش به شرك از ديدگاه قرآن مى پردازيم.

# عوامل گرايش به شرك

شرك در قرآن، هم به معناى شريك قرار دادن براى خداوند به كار رفته است و هم به معناى نفى حق تعالى و پذيرفتن موجود ديگرى به عنوان اله. خداى سبحان، در قرآن، عواملى چون ظن و وهم گرايى، حس گرايى، منفعت طلبى و تقليدگرايى را منشأ گرايش مشركان به شرك معرفى مى كند. به آياتى در اين زمينه توجه مى كنيم:

الف) عامل ظن و وهم گرايى

(وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلهاً آخَرَ لاَ بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ); [٥٨] و هر كس معبود ديگرى با خداوند بخواند، هيچ برهانى بر آن ندارد; پس حساب او نزد پروردگارش است; به درستى كه كافران رستگار نمى شوند.

(وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَاناً وَمَا لَيْسَ لَهُم بِهِ عِلْمٌ وَمَا لِلظَّالِمينَ مِن نَّصِير); [٥٩] و آنان چيزهايى غير خداوند را مى پرستند كه خداوند دليلى براى آن نازل نكرده است و آنها نيز علم به آنان ندارند; و براى ظالمان ياورى نيست.

(أَلاَ إِنَّ لِلَّهِ مَن فِي السَّماوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاَّ يَخْرُصُونَ); [٦٠] آگاه باشيد كه تمام كسانى كه در آسمان ها و زمين هستند، از آنِ خدا مى باشند و آنها كه غير خدا را همتاى او مى خوانند، فقط از گمان و پندار پيروى مى كنند و آنها فقط دروغ ميگويند.

ب) عامل حس گرايى

(وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلاَُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِنْ إِله غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَا هامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِي صَرْحاً لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى إِلهِ مُوسَى وَإِنِّي لاََظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ); [٦١] فرعون گفت: اى جمعيت، من خدايى جز خودم براى شما نمى شناسم، اى هامان، آتشى بر گِل بيفروز و برج هاى بلندى براى من ترتيب ده، تا از خداى موسى خبر گيرم; و من گمان مى كنم، او از دروغ گويان است.

(هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللّهُ فِي ظُلَل مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلاَئِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ); [٦٢] آيا اينان انتظار دارند كه خداوند و ملائكه در سايه هاى ابر به سوى آنان بيايند؟ و همه چيز انجام شده است و همه ى امور به سوى خداوند باز مى گردند.

ج) منفعت طلبى

(وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَّعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ) [٦٣] آنها غير از خدا معبوداتى را برگزيده اند، شايد يارى شوند.

(وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لِّيَكُونُوا لَهُمْ عِزّاً) [٦٤] آنها غير از خدا معبوداتى را برگزيده اند، شايد عزت يابند.

(أَلاَ لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لاَ يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ); [٦٥] آگاه باشيد كه دين خالص از آنِ خداست و كسانى كه به غير از خدا دوستانى را برگرفته اند و مى گويند ما اين ها را نمى پرستيم، مگر براى اين كه ما را به خداوند نزديك كنند، خداوند بين آنها در آنچه اختلاف داشتند داورى مى كند; خداوند دروغ گويان و كافران را هرگز هدايت نمى كند.

د) تقليد گرايى

(بَلْ قَالُوآ إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّة وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُهْتَدُونَ \* وَكَذلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَة مِن نَذِير إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّة وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُقْتَدُونَ); [٦٦] بلكه گفتند: ما پدران خود را بر مذهبى يافتيم و به آثار آنان هدايت شديم; و انذار كننده اى پيش از تو در هيچ شهرى نفرستاديم، مگر اين كه ثروتمندان گفتند: ما پدران خود را بر مذهبى يافتيم و به آثار آنان اقتدا مى كنيم.

(قَالُوا أَجِئْتَنَا لِتَلْفِتَنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آباءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمِنِينَ); [٦٧] فرعونيان به موسى گفتند: آيا آمده اى كه ما را از آنچه پدرانمان را بر آن يافتيم منصرف گردانى و بزرگى در روى زمين از آن شما باشد؟ ما به شما ايمان نمى آوريم.

(وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَات قَالُوا مَا هذَا إِلاَّ رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ); [٦٨] هنگامى كه آيات روشنگر ما بر آنان خوانده مى شود، مى گويند: او فقط مردى است كه مى خواهد شما را از آنچه پدرانتان پرستش مى كردند، باز دارد.

#  توحيد ذاتى

برخى بر اين پندارند كه وحدت الهى به معناى وحدت عددى است و توحيد ذات يعنى خداوند يكى است و دو تا نيست. حضرت علىعليه‌السلام در نهج البلاغه اين معنا را نفى كرده، فرمودند:

(واحدٌ لا بالعَدِدِ); وحدت خداوند وحدت عددى نيست.

توحيد ذاتى دو معناى صحيح دارد: نخست اين كه، خداوند شبيه و نظير و مانندى ندارد; دوم آن كه، خداوند بسيط است و جزء ندارد; به عبارت ديگر، حق تعالى يك فرد از مفهوم كلى واجب الوجود كه رقيب و فرد ديگرى نداشته باشد (كلى منحصر به فرد) نيست، بلكه تصور فرد ديگر براى آن محال است. در فلسفه، اين نوع از وحدت را وحدت حقه مى نامند; در برابر وحدت عددى، جنسى، نوعى و مانند اين ها.و اما براهين اثبات توحيد ذاتى حق تعالى عبارت اند از:

الف) برهان وحدت هماهنگى عالم:اگر دو تدبير و اراده در عالم هستى حاكم باشد، فساد و بى نظمى در عالم يافت مى شود; پس نبودن فساد در عالم، دليل بر وحدت ذات بارى تعالى است. شايان ذكر است كه، گر چه اين برهان اولا و بالذات، وحدت خالق و مدبّر را ثابت مى كند، ولى مى توان از آن به وحدت ذات نيز نايل آمد.

(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ); [٦٩] اگر در آسمان و زمين خدايانى جز الله بود، فساد مى يافتند (و نظم جهان به هم مى ريخت) خداوندِ پروردگار عرش، منزه است از توصيفى كه مى كنند.

(مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَد وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِله إِذاً لَّذَهَبَ كُلُّ إِله بِمَا خَلَقَ وَلَعَلى بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْض سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ); [٧٠] خداوند فرزندى انتخاب نكرد و معبود ديگرى با او نيست; اگر چنين بود، هر آينه، هر يك از خدايان به تدبير مخلوقات خود مى پرداختند و بعضى بر بعضى ديگر تفوّق مى يافتند. خداوند از آنچه آنها توصيف مى كنند منزّه است.

ب) برهان وحدت انبيا:اگر ذات واجب الوجود بيش از يكى بود، هر آينه مى بايست خدايان ديگر نيز به ارسال رسل بپردازند، تا مردم را هدايت كنند; ولى در هيچ جاى عالم چنين اتفاقى نيفتاده است.

(قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّماوَاتِ ائْتُونِي بِكِتَاب مِن قَبْلِ هذَا أَوْ أَثَارَة مِنْ عِلْم إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ); [٧١] بگو آن معبودان را كه جز خدا پرستش مى كنيد، نشان دهيد چه چيز از زمين را آفريده اند; آيا شركتى در آفرينش آسمان ها دارند؟ يك كتاب آسمانى پيش از اين، يا يك اثر علمى از گذشتگان براى من بياوريد، اگر راست ميگوييد.

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُول إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَ نَّهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ); [٧٢] ما پيش از تو هيچ پيامبرى را نفرستاديم، مگر اين كه به او وحى كرديم كه معبودى جز من نيست; پس تنها مرا بپرستيد.

ج) برهان نفى شبيه و مثل و نظير:اگر خداى ديگرى را فرض كنيم، بايد مثل ذات واجب الوجود باشد; و چون خداوند، به لحاظ كمال نامحدود و هم چنين، مركب نبودن از ما به الاشتراك و ما به الامتياز، شبيه و نظيرى ندارد، پس فرض خداى ديگر ممتنع است.

(قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ \* اللَّهُ الصَّمَدُ \* لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ \* وَلَمْ يَكُن لَهُ كُفُواً أَحَد); [٧٣] بگو خداوند، يكتا و يگانه است; خداوندى كه همه ى نيازمندان به او محتاج اند، نه زاده و نه زاده شده; و براى او هرگز شبيه و مانندى نبوده است.

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّميعُ الْبَصِيرُ); [٧٤] همانند او چيزى نيست و او شنوا و بيناست.

د) برهان بى نيازى خداوند:آياتى در قرآن كريم وجود دارد كه بر بى نيازى خداوند دلالت مى كنند; مانند (وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَميدُ) [٧٥] و نفى نيازمندى به معناى نفى تركيب از خداوند است; زيرا موجود مركب، به اجزاى خود محتاج است; پس اين دسته از آيات مى توانند توحيد ذاتى به معناى بساطت واجب تعالى را اثبات كنند.

# توحيد صفاتى

 توحيد صفاتى نوعى توحيد نظرى و اعتقادى است كه به اعتقاد و ايمان مؤمنان ارتباط دارد و به معناى عينيت صفات ذاتيه و كماليه با ذات، و با يكديگر است; زيرا در باب ارتباط صفات كمال با ذات الهى چند احتمال وجود دارد:

الف) سلب صفات كمال از ذات، كه عقلا و نقلا باطل است;

ب) مغايرت صفات با ذات، كه مستلزم كثرت و تركيب ذات بارى تعالى و سلب صفات از خود ذات و نيازمندى به غير است;

ج) عينيت صفات با ذات، كه مدعاى ماست.

شايان ذكر است كه اين ادعا از جمع برخى از آيات به دست مى آيد; يعنى آياتى كه به صفات الهى، مانند علم قدرت و غيره اشاره دارند، آن صفات را براى خداوند ثابت مى كنند و اما آياتى كه بر بى نيازى خداوند و نفى مِثليّت از او دلالت دارند، عينيّت صفات با ذات را ثابت مى كنند; زيرا اگر صفات، زايد بر ذات باشند، نيازمندىِ ذات بارى تعالى در كمال خود به آن صفات زايده و هم چنين شباهت حق تعالى با موجوداتِ ممكن لازم مى آيد; در حالى كه خداى سبحان در قرآن مى فرمايد: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَىءٌ وَ اللهُ هُوَ الْغَنىُّ الْحَميدُ). توجه به اين نكته هم لازم است كه توحيد صفاتى از كلمات ائمه ى اطهارعليهم‌السلام هم به خوبى استفاده مى شود.

# توحيد در خالقيت

متكلمان، توحيد افعالى را به دو قسم توحيد در خالقيت و توحيد در ربوبيت تقسيم كرده اند كه هر دو از اقسام توحيد نظرى است و به اعتقاد مؤمنان ارتباط دارد. برخى از آيات مربوط به توحيد در خالقيت [٧٦] عبارت اند از:

(ذلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ لاَإِلهَ إِلاَّ هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْء فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْء وَكِيلٌ); [٧٧] خداوند پروردگار شماست; هيچ موجودى جز او نيست; او آفريدگار همه چيز است; پس او را بپرستيد و او حافظ و مدبّر همه ى موجودات است.

(هَلْ مِنْ خَالِق غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ); [٧٨] آيا خالقى غير از خدا وجود دارد كه شما را از آسمان و زمين روزى دهد؟ هيچ معبودى جز او نيست; با اين حال، چگونه به سوى باطل منحرف مى شويد؟

(وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ); [٧٩] خداوند، شما و آنچه را انجام مى دهيد، آفريده است.

نكته ى قابل توجه در اين بحث اين است كه پذيرفتن توحيد در خالقيت به معناى نفى عليت از ساير موجودات نيست; زيرا در آيه ى ٩٦ سوره صافات، كلمه ى (تَعَملوُنَ) آمده است; يعنى خداوند عمل بت سازى را به بت پرستان نسبت داده است و با استعمال فعل (خَلَقَ) روشن مى شود كه فاعليت حق تعالى در طول فاعليت آنها قرار دارد; پس رابطه ى خدا با عوامل ديگر، به صورت طولى است نه عرضى. در نتيجه، توحيد افعالى و توحيد خالقيتى كه از قرآن استفاده مى شود، نه با ديدگاه معتزله سازگار است كه مطلقاً تأثير الهى را از افعال بشر نفى كردند و به تفويض روى آوردند و نه با ديدگاه اشاعره (نظريه ى كسب) سازش دارد كه به جبر مى انجامد. معتزله براى اثبات عدل الهى و نفى انتساب قبايح و افعال زشت به خداوند، به تفويض گرايش يافتند و اشاعره نيز براى اثبات توحيد افعالى، به نوعى جبرگرايى، دچار شدند; در حالى كه اگر ما بخواهيم بدون گرفتار شدن در تفويض و جبر، توحيد افعالى و عدل الهى را بپذيريم، تنها بايد طريقت و مسلك شيعه را در پيش گيريم و به روى كرد «الامر بين الامرين» رو بياوريم و بگوييم: خداوند اراده كرده است كه آدميان، با اراده ى خود، به افعال يا ترك افعال بپردازند; از اين باب، افعال انسان به اراده ى الهى انتساب دارد و توحيد افعالى تثبيت مى شود، بدون اين كه بر عدل الهى خدشه اى وارد شود; و از طرفى، جبر نيز لازم نمى آيد.

توحيد در ربوبيت از آيات قرآن به روشنى استفاده مى شود كه علاوه بر توحيد در خالقيت، كه مورد اتفاق اغلب ملل و نحل است، توحيد در ربوبيت نيز براى حق تعالى ثابت مى گردد. برخى از اين آيات عبارت اند از:

(قُلْ مَن يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ أَمَّن يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَن يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَن يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلاَ تَتَّقُونَ); [٨٠] بگو، كيست كه شما را از آسمان و زمين روزى مى دهد؟ كيست كه مالك گوش ها و ديدگان است؟ كيست كه زنده را از مرده، و مرده را از زنده بيرون مى كند؟ كيست كه امر آفرينش را تدبير و اداره مى كند؟ مى گويند: خدا، بگو: پس چرا متقى و پرهيزگار نيستيد؟(إِنَّ رَبَّكُمُ اللّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِن شَفِيع إِلاَّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذلِكُمُ اللّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلا تَذَكَّرُونَ); [٨١] پروردگار شما خدايى است كه آسمان و زمين را در شش روز (دوره) آفريد; سپس به عرش قدرت مستولى گرديد; امور آفرينش را تدبير مى كند، هيچ شفيعى و واسطه اى در جهان نيست، مگر اين كه با اذن او انجام وظيفه مى كند. اين است پروردگار شما; او را بپرستيد. چرا يادآور نميشويد؟

(قُلْ أَغَيْرَ اللّهِ أَبْغِي رَبّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْء); [٨٢] بگو آيا ربى جز خدا طلب كنم او پروردگار و رب همه چيز است.

(قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ); [٨٣] گفت: پروردگار شما پروردگار آسمان ها و زمين است كه آنها را آفريده است.

(لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ); [٨٤] اگر در آسمان و زمين، جز «الله» خدايان ديگرى بود، فاسد مى شدند (نظام جهان به هم مى خورد). منزّه است خداوند پروردگار عرش، از توصيفى كه آنها مى كنند!

اين آيه براى اثبات توحيد در خالقيت و ربوبيت نيز قابل استشهاد است; زيرا اگر حق تعالى شريكى در اين دو امر داشته باشد، اختلاف و فساد در آسمان و زمين لازم مى آيد; پس نظم و هماهنگى در آفرينش، بر وحدت خالق و مدبّر دلالت مى كند; به عبارت ديگر، در صورت تعدد خالق و مدبّر، ذات آنها با هم متفاوت خواهد بود و تعدد ذات، مستلزم تعدد آثار است; و اگر كسى توافق ميان دو الله مفوّض را در باب تدبير فرض نمايد، در واقع خدا را با انسان هايى قياس كرده كه افعالشان تابع قوانين عقلى است; در حالى كه خداوند بر همه ى امور حاكم است و هيچ حكم و قانون ديگرى نيست.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

پاورقي ها

 [١] . يونس: ٦١.

[٢] . بسط تجربه نبوى، ص ١٠١ـ١٠٢.

[٣] . فيض كاشانى محجة البيضاء، ج ١، ص ١٣١.

[٤] . غاشيه: ٢١ و ٢٢.

[٥] . يس: ٦٠.

[٦] . عنكبوت: ٦٥.

[٧] . نحل: ٥٣ و ٥٤.

[٨] . روم: ٣٠.

[٩] . شمس: ٧ و ٨.

[١٠] . نحل: ٥٣ و ٥٤.

[١١] . يس: ٦٠.

[١٢] . روم: ٣٠.

[١٣] . آل عمران: ١٩.

[١٤] . آل عمران: ٨٥.

[١٥] . مائده: ٤٨.

[١٦] . مائده: ٤٨.

[١٧] . روم: ٣٠.

[١٨] . انشقاق: ٦.

[١٩] . شمس: ٧و٨.

[٢٠] . روم: ٣٠.

[٢١] . يونس: ٦٤.

[٢٢] . فتح: ٤.

[٢٣] . روم: ٣٠.

[٢٤] . غاشيه: ٢١.

[٢٥] . ر.ك: صدوق، توحيد و معانى الاخبار; طبرسى، احتجاج و فيض كاشانى، محجة البيضاء.

[٢٦] . انعام: ٧٥ ـ ٧٩.

[٢٧] . اعراف: ١٧٢ و ١٧٣.

[٢٨] . التفسير الكبير، ج ١٥، ص ٤٦ و مرآة العقول، ج ٧، ص ٣٨.

[٢٩] . المنار، ج ٩، ص ٣٨٧.

[٣٠] . منشور جاويد، ج ٢، ص ٧٢.

[٣١] . پيام قرآن، ج ٣، ص ١١٤.

[٣٢] . تفسير البرهان، ج ٢، ص ٤٩.

[٣٣] . راغب اصفهانى، مفردات ص ٧٣٤.

[٣٤] . التفسير الكبير، ج ١٥، ص ٥٠.

[٣٥] . پيام قرآن، ج ٣، ص ١١٥.

[٣٦] . روض الجنان و روح الجنان، ج ٩، ص ٥٩٦.

[٣٧] . معارف قرآن، ص ٣٨ـ ٤٤، با تلخيص.

[٣٨] . ر.ك: الاشارات و التنبيهات، ج ٣، ص ٦٧ و آشتيانى، تعليقه بر منظومه، ص ٤٨٨ ـ ٤٩٨.

[٣٩] . فصّلت: ٥٣.

[٤٠] . الميزان، ج ١٧، ص ٤٠٥.

[٤١] . التفسير الكبير، ج ٢٧، ص ١٤٠.

[٤٢] . الجامع لاحكام القرآن، ج ١٥، ص ٣٧٥.

[٤٣] . مجمع البيان، ج ٩، ص ٣٠.

[٤٤] . آل عمران ١٨.

[٤٥] . طور: ٣٥ و ٣٦.

[٤٦] . فاطر: ١٥.

[٤٧] . محمد: ٣٨.

[٤٨] . روم: ٢٠.

[٤٩] . روم: ٢١.

[٥٠] . روم: ٢٢.

[٥١] . روم: ٢٣.

[٥٢] . روم: ٢٤.

[٥٣] . روم: ٢٥.

[٥٤] . بقره: ١٦٤.

[٥٥] . رعد: ٣.

[٥٦] . انفال: ٦٢ و ٦٣.

[٥٧] . يونس: ٣١.

[٥٨] . مؤمنون: ١١٧.

[٥٩] . حج: ٧١.

[٦٠] . يونس: ٦٦.

[٦١] . قصص: ٣٨.

[٦٢] . بقره: ٢١٠.

[٦٣] . يس: ٧٤.

[٦٤] . مريم: ٨١.

[٦٥] . زمر: ٣.

[٦٦] . زخرف: ٢٢ و ٢٣.

[٦٧] . يونس: ٧٨.

[٦٨] . سباء: ٤٣.

[٦٩] . انبيا: ٢٢.

[٧٠] . مؤمنون: ٩١.

[٧١] . احقاف: ٤.

[٧٢] . انبيا: ٢٥.

[٧٣] . سوره ى توحيد.

[٧٤] . شورى: ١١.

[٧٥] . فاطر: ١٥.

[٧٦] . آيات ديگر عبارت اند از: زمر: ٦٢; غافر: ٦٢; حشر: ٢٤; انعام: ١٠١; فاطر: ٣; اعراف: ٥٤; فرقان: ٢; طه: ٥٠; و ... .

[٧٧] . انعام: ١٠٢.

[٧٨] . فاطر: ٣.

[٧٩] . صافات: ٩٦.

[٨٠] . يونس: ٣١.

[٨١] . يونس: ٣.

[٨٢] . انعام: ١٦٤.

[٨٣] . انبيا: ٥٦.

[٨٤] . انبيا: ٢٢.

#  خداشناسي توحيد عبادى

يكى از مهم ترين وظايف انبيا، دعوت آدميان به پرستش خداى يكتا و نفى پرستش هر موجود ديگرى بوده است. توحيد عبادى، يك نوع توحيد عملى است و به معناى اين است كه پرستش فقط به حق تعالى اختصاص دارد و هيچ كس ديگرى شايسته ى آن نيست; زيرا پرستش به معناى انجام عملى است در مقابل يك موجود، به قصد آن كه آن موجود، الله، رب يا مستقل در تأثير باشد; پس على رغم آنچه كه برخى تصور كرده اند، صرف خضوع و خشوع و متوسل شدن به غير، عبادت نيست; زيرا در غير اين صورت، آن جا كه حق تعالى پيامبر را به خضوع در برابر مؤمنان فرا مى خواند، يا ساير انسان ها را به خضوع در مقابل پدر و مادر دعوت مى كند و يا ذلول و نرم بودن را از ويژگى هاى مؤمنان مى شمارد، ترغيب به شرك و بت پرستى محسوب مى شود; در حالى كه چنين نيست. آيات مربوط به توحيد عبادى فراوان اند كه به برخى از آنها اشاره مى كنيم:

(وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّة رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ); [٨٥] در ميان هر امتى، پيامبرى بر انگيختيم كه خدا را بپرستيد و از هر معبودى جز خدا بپرهيزيد.

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُول إِلاَّ نُوحِي إِلَيْهِ أَ نَّهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ أَنَا فَاعْبُدُونِ); [٨٦] پيش از تو هيچ پيامبرى را نفرستاديم; مگر اين كه به او وحى كرديم كه جز من معبودى نيست و مرا بپرستيد.

(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَة سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً); [٨٧] بگو اى اهل كتاب، بياييد كلمه اى را كه ميان ما و شما يكسان است، بپذيريد; و آن اين است كه جز خدا را نپرستيم و براى او شريكى قرار ندهيم.

(أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لاَّ تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌ مُّبِينٌ \* وَأَنِ اعْبُدُونِي هذَا صِرَاطٌ مُّسْتَقِيمٌ); [٨٨] اى بنى آدم، آيا من با شما عهد نكرده ام كه شيطان را پرستش نكنيد; زيرا او دشمن آشكار شماست و مرا بپرستيد؟ اين است صراط مستقيم.

(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ); [٨٩] پروردگارت را عبادت كن تا يقين به تو برسد.

(وَمَا أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلاَةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ); [٩٠] به آنها دستور داده نشده، مگر اين كه خدا را با كمال اخلاص عبادت كنند و نماز برپاى دارند و زكات را ادا كنند. اين دين استوار است.

(يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي واسِعَةٌ فَإِيَّايَ فَاعْبُدُونِ); [٩١] اى بندگان من كه ايمان آورده ايد، زمين من وسيع است، تنها مرا بپرستيد.

بعد از بيان آيات الهى، توجه به نكات ذيل، به عنوان پيام هاى قرآنى، ضرورى و لازم به نظر مى رسد:

١ - توحيد عبادى، اصل مسلم ميان همه ى فرق اسلامى است. هر چند گروهى از اشاعره و معتزله در باب توحيد صفاتى و افعالى به بيراهه رفته اند، ولى در اين باب احدى به مخالفت نپرداخته است.

٢ - شرك در عبادت به دو نوع خفى و جلى تقسيم مى شود. پرستش غير خداوند از جانب بت پرستان شرك آشكار است و انسان را از نظر كلامى مشرك مى سازد و شرك خفى عبارت است از تملق ها، چاپلوسى ها و استمداد از ديگران، بدون توجه و عنايت به حق تعالى. اين عمل كردها انسان را از نظر اخلاقى مشرك مى سازد، نه از نظر كلامى; لذا احكام فقهىِ شرك بر او بار نمى شود.

٣ - راغب در مفردات مى گويد: عبادت در لغت به معناى اظهارِ نهايت خضوع است و عبد نيز داراى سه معناست:

الف) بردگانى كه خريد و فروش مى شوند;

ب) عبد به معناى خلق;

ج) عبد به معناى كسانى كه در مقام عبادت و خدمت باشند.

ولى در اصطلاح عبارت است از انجام عملى در مقابل يك موجود، كه الله، رب و يا مستقل در تأثير دانسته شود; يعنى عملى كه از اعتقاد به الوهيت فرد سرچشمه مى گيرد. اين تعريف از آيات قرآن نيز استفاده مى شود:

(يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ مَالَكُمْ مِنْ إِله غَيْرُهُ); [٩٢] اى قوم من خدا را بپرستيد. براى شما جز او خدايى نيست.

(إِنَّ اللّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هذَا صِرَاطٌ مُستَقِيمٌ); [٩٣] خداوند صاحب من و شماست; پس او را بپرستيد. اين است راه مستقيم.

از اين آيات چنين بهره مى بريم كه عبادت، عملى است كه براى موجودى، به قصد الوهيت يا ربوبيت او انجام مى گيرد.

٤ - از تعريف مذكور چند نتيجه مى توان به دست آورد: نخست آن كه، بر خلاف آنچه وهابى ها گمان كرده اند، تمسك به اسباب طبيعى و غير طبيعى شرك نيست; زيرا نظام آفرينش بر مبناى قانون علت و معلول استوار شده است و اگر كسى معلولى را بخواهد، به ناچار به علت آن روى مى آورد; حق تعالى گرچه علت العلل و مدبّر و خالق تمام نظام آفرينش است. قرآن نيز به استعانت به صبر و صلوة تأكيد نموده است: (وَ اسْتعينوُا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلاة). دوم آن كه، توسل و استعاذه به غير، نه تنها شرك و عبادت غير خدا محسوب نمى شود، بلكه مصداقى از عبادت الهى است; حال، چه توسل به انسان هاى صالح در زمان حيات آنها باشد يا بعد از مرگ; اصحاب پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز از آن حضرت طلب دعا مى كردند و شفاعت مى جستند. سرّ شرك نبودن اين اعمال اين است كه اين درخواست ها به قصد الوهيت و ربوبيت نيست; بلكه به دليل شرافت اين انسان ها و قرب و منزلت آنها نزد خداوند است.

خداوند مى فرمايد:

(وَكَم مِن مَلَك فِي السَّماوَاتِ لاَ تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلاَّ مِن بَعْدِ أَن يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَن يَشَاءُ وَيَرْضَى); [٩٤] چه بسيار فرشتگانى در آسمان ها هستند كه شفاعت آنان چيزى را بى نياز نمى كند، مگر آن گاه كه خداوند درباره ى هر كس كه بخواهد، اذن دهد و راضى گردد;

پس شفاعت خواهى از غير اگر به اذن الهى باشد، شرك نيست; زيرا خداوند به هيچ شركى رضايت نمى دهد.

٥ - پيام اصلى تمام انبيا، توحيد در عبادت و نفى هرگونه شرك بوده است; از اين رو، توحيد عبادى، اصل مشترك ميان تمام اديان آسمانى شمرده مى شود.

٦ - از آيات ٦٠ و ٦١ سوره ى مباركه ى يس استفاده مى شود كه توحيد عبادى يكى از امور فطرى آدميان به شمار مى رود و خداوند يك عهد تكوينى فطرى با تمام انسان ها انجام داده است، كه شيطان را عبادت نكنند.

٧ - از آيه ى ٥ سوره ى مباركه ى بينة استفاده مى شود كه فقط عبادتِ خالصانه مورد رضايت الهى است; يعنى عبادتى كه هيچ گونه آميختگى با غير نداشته باشد.

٨. آيه ى ٩٩ سوره ى مباركه ى حجر نيز ثمره و فايده ى عبادت را براى انسان مى داند; زيرا مى فرمايد: تا رسيدن به مرحله ى يقين خداوند را عبادت كن. اين معنا را مى توان دو گونه تفسير نمود: نخست اين كه، يقين را به مرگ و حَتّى يَأتِيَكَ را به غايت زمانى معنا كنيم، يعنى تا هنگامِ مرگ، عبادت خداوند واجب است. دوم اين كه، عبادت كن تا به مرحله ى يقين و شناخت يقينى نايل آيى; يعنى عبادت شما را به مقام يقين مى رساند. از معناى دوم، فايده و فلسفه ى عبادت، به وضوح استفاده مى شود.

٩. در آيه ى ٥٦ سوره ى عنكبوت، تأكيد بيش ترى بر عبادت الهى شده است; به گونه اى كه اگر كسى نتواند در منطقه ى خود به عبادت خداوند بپردازد، بايد هجرت كند و در زمين وسيع جايگاهى را براى عبادت حق تعالى پيدا كند.

١٠. وقتى خالقيت و ربوبيت الهى ثابت گردد، پس فقط اوست كه شايسته ى پرستش است.

# توحيد در حاكميت و مالكيت

حكومت به معناى سلطه، و حاكم به معناى صاحب سلطه و قدرت است كه مى خواهد به نظم امور بپردازد. هر حاكمى يك نحوه وكالت يا ولايتى دارد كه براساس آن درباره ى اموال و نفوس مردم تصميم مى گيرد و دستور مى دهد. وقتى خالقيت، ربوبيت و الوهيت حق تعالى تثبيت شد، به برهان عقلى، جز او احدى حق حاكميت بر انسان ها را ندارد; زيرا همه ى انسان ها از اين حيث يكسان اند; پس حق حاكميت و مالكيت فقط از آن خدا و كسانى است كه از ناحيه ى او مأذون باشند. آيات قرآن در اين باب عبارت اند از:

(إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ); [٩٥] حكومت جز از آن خدا نيست، فرمان داده است كه فقط او را بپرستيد. اين آيين استوار است، ولى بيش تر مردم نمى دانند.

(قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ); [٩٦] بگو، بارالها مالك حكومت ها تويى; تو هستى كه به هر كس بخواهى حكومت مى بخشى و از هر كس بخواهى حكومت را مى گيرى; هر كس را بخواهى، عزت مى دهى و به هر كس بخواهى ذلت; تمام خوبى ها به دست توست; زيرا تو بر هر چيزى قادرى.

(وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ); [٩٧] خداوند ملكش (حكومتش) را به هر كس كه بخواهد مى بخشد و خداوند (احسانش) وسيع، و (او) آگاه است.

(ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِن قِطْمِير); [٩٨] كسانى را كه جز او مى خوانيد، حتى به اندازه ى پوست نازك هسته ى خرما مالكيت ندارند.

(يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى); [٩٩] اى داود، ما تو را خليفه و نماينده ى خود در زمين قرار داديم; پس بين مردم به حق داورى كن و از هوى و هوس بپرهيز.

(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ); [١٠٠] هر كس به احكامى كه خدا نازل كرده است حكم نكند، كافر است.

(وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُوْلئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ); [١٠١] هر كس به احكامى كه خدا نازل كرده حكم نكند، فاسق است.

(أَفَغَيْرَ اللّهِ أَبْتَغِي حَكَماً وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلاً وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِن رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلاَ تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ); [١٠٢] آيا غير خدا را به داورى بجوييم; در حالى كه اوست كه اين كتاب آسمانى را، كه تفصيل امور است، به سوى شما فرستاده است; و كسانى كه به آنها كتاب آسمانى داده ايم، مى دانند اين كتاب، به حق از طرف پروردگارت نازل شده است; بنابراين، از ترديد كنندگان مباش.

(وَمَن لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ); [١٠٣] و هر كس به احكامى كه خدا نازل كرده است حكم نكند، ظالم است.

از آيات ذكر شده چند نكته ى مهم استفاده مى شود:

١ - حاكميت، مختص حق تعالى است; زيرا ولايت بر جان و مال، و خالقيت و تدبير، فقط از آنِ اوست.

٢ - حكومت بر دو نوع تكوينى (تدبير جهان آفرينش) و تشريعى تقسيم مى شود. از آيه ى ٤٠ سوره ى يوسف، حكومت تشريعى، و از آيه ى ٢٦ سوره ى آل عمران، حكومت تكوينى به دست مى آيد.

٣ - با اين كه حكومت حقى است كه بالذات به خداوند اختصاص دارد، ولى نبايد پنداشت كه او هميشه به طور مستقيم به اداره ى امور بندگان مى پردازد; بلكه كسانى از طرف او مأمور مى شوند كه اداره ى امور را به اذن و رضايت الهى تحقق بخشند. آيه ى ٢٦ سوره ى «ص» كه درباره ى حضرت داود است به اين مطلب اشاره دارد. پس سخن خوارج كه مى گفتند: اِن الحُكْمُ اِلاّ للهِ لا لَكَ و لا لاِصْحابِكَ [١٠٤] ناتمام است و امام به دنبالش فرمود: سخن آنها حق و صحيح است; ولى برداشتِ باطلى را از آن اراده كرده اند.

٤ - حكومت و دولت از پديده هاى اجتناب ناپذير جوامع بشرى است و نمى توان آن را از قاموس حيات بشرى حذف كرد.

٥ - آياتى كه بر توحيد در حاكميت و تشريع و قانون گذارى دلالت مى كنند، تدوين و تقنين حقوق و قوانين بشرى را به خداوند و كسانى كه از طرف خدا مأذون هستند، اختصاص داده، عدول از احكام الهى را به ظلم و فسق و كفر انتساب مى دهند; مانند آيات ٤٤،٤٥و٤٧ سوره ى مائده و آيه ى ٢٦ سوره ى ص و ...

٦ - در بعضى آيات، حكم الهى محور حل نزاع و اختلافات دانسته شده است; مانند:

(وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْء فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيب); [١٠٥] در هر چيزى كه اختلاف داريد، حكم و داورى اش از آن خداست. اين است خداوند، پروردگار من، بر او توكل كرده ام و به سوى او بازمى گردم.توحيد در اطاعت از آن جا كه تنها خداى سبحان خالق و مدبر جهان و انسان است، پس تنها از او بايد اطاعت شود و اطاعت غير از خدا جايز نيست; زيرا اطاعت، از شؤون مالكيت و مملوكيت است; و تنها مالك خداست، البته انسان هايى كه به دستور ذات مقدس اله، ديگران مأمور به اطاعت از آنان شده اند، طبعاً، از باب امتثال امر الهى، بايد مورد اطاعت ديگران قرار گيرند. خداوند در قرآن مى فرمايد:

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُول إِلاَّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ); [١٠٦] ما هيچ پيامبرى را نفرستاديم، مگر اين كه به فرمان خدا اطاعت شود.

از اين آيه روشن مى شود كه اطاعت مطلق از آن خداست; مگر كسانى كه از طرف خدا مأذون باشند:

(مَن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللّهَ); [١٠٧] هر كس پيامبر را اطاعت كند، از خدا فرمان برده است.

(يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْء فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَومِ الآخِرِ); [١٠٨] اى كسانى كه ايمان آورده ايد، اطاعت كنيد خدا را و اطاعت كنيد پيامبر و صاحبان امر را; و هر گاه در چيزى نزاع كرديد، آن را به خدا و پيامبر ارجاع دهيد، اگر ايمان به روز رستاخيز داريد; اين براى شما بهتر و عاقبت و پايانش نيكوتر است.

(قُلْ أَطِيعُوا اللّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوا فَإِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ الْكَافِرِينَ); [١٠٩] بگو: خدا و پيامبر را اطاعت كنيد. اگر روى بر تافتند بگو: خدا كافران را دوست نمى دارد.

ولى اطاعت پيامبر، ائمه، فقهاى جامع الشرايط، والدين و غير آنها، به اين لحاظ است كه از طرف خداوند اذن و مقام اطاعت را پيدا كرده اند.

# صفات الهى

يكى ديگر از راه هاى شناخت خداوند، نگرش از منظر صفات الهى است; ولى در اين راه بايد با دقت گام برداريم، تا از خطر تشبيه و تنقيص در امان بمانيم. خداى سبحان در آيه ى ١٨٠ سوره ى اعراف، صفات و اسماى حسنى را براى خود ثابت مى كند و مردم را براى خواندن آنها دعوت مى نمايد و مى گويد:

(وَلِلّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمائِهِ); و براى خداوند نام هاى نيكى است. خدا را با آن نام ها بخوانيد و كسانى را كه اسماى خدا را تحريف مى سازند، رها سازيد.

هم چنين در آيه ى ١١ سوره ى شورى، هر گونه مِثليّت و تشبيه را از خداوند نفى مى كند و مى فرمايد:

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّميعُ الْبَصِيرُ) همانند او چيزى نيست و او شنوا و بيناست.همين مطلب از آيه ى ٧٤ سوره ى نحل و آيه ى ٤ سوره ى اخلاص نيز استفاده مى شود. متكلمان، صفات الهى را به لحاظ هاى گوناگون تقسيم كرده اند; براى نمونه، اگر صفات از ذات انتزاع شوند، صفات ذاتيه نام دارند كه به دودسته ى صفات ثبوتيه يا جماليه، مانند علم و قدرت، و صفات جلاليه يا سلبيه، مانند جهل و عجز، تقسيم شده اند; و اگر صفاتى از نسبت ذات به افعال انتزاع شوند، يعنى به افعال خداوند ارتباط پيدا كنند، صفات فعليه ناميده مى شوند; مانند خالق و رازق و غيره ...

# صفات ذاتيه ى ثبوتيه

اثبات صفات الهى و نامحدود بودن آنها قبل از ورود به مباحث مربوط به صفات ذاتيه ى الهى، به دو برهان عقلى بر اثبات صفات الهى و نامحدود بودن آنها توجه مى كنيم.

# الف) برهان عقلى بر اثبات صفات الهى

مقدمات

١ - معلولات و مخلوقات الهى، داراى صفات كمالى، مانند علم و قدرت و حيات هستند;

٢ - اصل سنخيت ميان علت و معلول حكم مى كند كه اين صفات، بايد به صورت كامل تر، در علت وجود داشته باشد; زيرا فاقد شىء معطى شىء نيست.نتيجه:پس خداوند واجد اين صفات است و به طور كامل تر اين صفات را داراست; زيرا علت هستى بخش اقوى و كامل تر از معلول است.

# ب) برهان عقلى بر نامحدود بودن صفات الهى

مقدمات:

١ - خداوند وجود نامحدودى دارد; زيرا واجب الوجود است و هيچ نيازى به غير ندارد و از آن جهت كه نيازمندى از محدوديت ناشى است، پس بى نيازى مطلق حق تعالى نشانه ى نامحدود بودن اوست;

٢ - صفات خداوند عين ذات نامحدود اويند;

نتيجه:پس صفات خداوند نامحدودند.

# علم الهى

علم الهى يكى از صفات بارز خداوندى است. او داناى مطلق است و هيچ گونه جهل و نادانى دامن او را آلوده نمى سازد. دانشى كه هم به ذات و هم به تمام افعال و هم به تمام عالم از ريزترين تا درشت ترين موجودات، در تمام زمان ها تعلق دارد، علم نامحدود و عين ذات اوست كه قبل از تحقق عالم نيز، به صورت تفصيلى، وجود داشته است. حال به نكات دقيقى كه درباره ى علم الهى از آيات قرآن به دست مى آوريم، مى پردازيم:

١ - همه ى امور متعلق علم الهى است. اين مطلب به اجمال و تفصيل، در قرآن بيان شده است; مثلا مى فرمايد:

(وَاعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْء عَلِيمٌ); [١١٠] بدانيد كه خداوند از همه چيز آگاه است.

اين آيه، به طور اجمال، عموميت علم الهى را بيان مى كند و آيات ذيل، مصاديق متعلق علم حق تعالى را توضيح مى دهند:

(وَهُوَ اللّهُ فِي السَّماوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ); [١١١] اوست خداوند در آسمان و زمين، كه پنهان و آشكار شما را مى داند و از آنچه انجام مى دهيد با خبر است.

(وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَيَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَة إِلاَّ يَعْلَمُهَا وَلاَ حَبَّة فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلاَ رَطْب وَلاَ يَابِس إِلاَّ فِي كِتَاب مُبِين); [١١٢] و كليدهاى غيب، تنها در نزد اوست و جز او كسى آن را نمى داند. آنچه را در خشكى و درياست مى داند. هيچ برگى نمى افتد، مگر اين كه از آن آگاه است و هيچ دانه اى در مخفيگاه زمين و هيچ تر و خشكى وجود ندارد، جز اين كه در كتابِ آشكار ثبت است.

(قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّماواتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ واللهُ على كلِّ شىء قَديرٌ); [١١٣] بگو آنچه در سينه هاى شماست، پنهان داريد يا آشكار كنيد، خداوند آن را مى داند و از آنچه در آسمان و زمين است آگاه است و خداوند بر هر چيزى تواناست.

(أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللّهَ عَلاَّمُ الْغُيُوب); [١١٤] آيا نمى دانستند كه خداوند اسرار و سخنانِ در گوشى آنها را مى داند و خداوند از همه ى غيوب آگاه است؟

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد); [١١٥] ما انسان را آفريديم و وسوسه هاى نفس او را مى دانيم; و ما به او از رگ قلبش نزديك تريم.

برخى از آيات قرآن در صدد اثبات علم الهى هستند; براى نمونه، آيه ى ١٤ سوره ى ملك مى فرمايد:

(أَلاَ يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ); آيا آن كسى كه موجودات را آفريده است از حال آنها آگاه نيست؟ در حالى كه او لطيف و آگاه است؟

نتيجه ى اين استدلال اين است كه، وقتى خالقيت و شمول آن براى حق تعالى ثابت شد، بدون شك، چون داراى اختيار و اراده است، نسبت به كارى كه انجام مى دهد آگاهى نيز دارد. علاوه بر اين استدلال، مى توان از طريق برهان نظم و هماهنگى و اعجاب هاى پيچيده ى عالم و نيز نامتناهى بودن ذات واجب الوجود و علت العلل و احاطه ى كامل او به جهان، به علم نامحدود او پى برد; زيرا علم خداوند از سنخ تصورات و مفاهيم ذهنى و از نوع علم حصولى نيست; بلكه خداوند بدون وساطت مفاهيم با حقايق خارجى ارتباط دارد; لذا علم او از نوع علم حضورى است. شايان ذكر است كه خداوند، هم قبل از آفرينش موجودات و هم بعد از آنها به همه ى آنها داناست; بعد از تحقق آنها به علت احاطه ى تام به آنها عالم است; و قبل از تحققشان از آن جهت كه خداوند واجد تمام كمالات موجودات است، به تمام آنها احاطه دارد; پس در آن مقام نيز علم به تمام كمالات و موجودات را داراست.

حال كه مفهوم علم الهى تا حدودى روشن شد، اينك به مراتب و لوازم علم الهى، كه عبارت اند از سمع، بصر، حكمت، اراده و مشيت، مى پردازيم:

متكلمان اسلامى عموماً حق تعالى را به اوصاف سميع و بصير ستوده اند و شايد بدان جهت باشد كه از اين دو صفت در قرآن به طور فراوان ياد شده است. اشاعره صفات سمع و بصر را همانند علم و قدرت و اراده و حيات و تكلم، صفات زايد برذات و قديم دانسته اند، كه مستلزم تعدد قديم و شرك در ذات واجب الوجود است; ولى ساير متكلمان اسلامى، سمع و بصر را به علم الهى به مسموعات و مبصرات تفسير كرده اند كه در اين صورت، سميع و بصير دو مرتبه از مراتب و درجات علم حق تعالى به شمار مى آيند. برخى از آيات اين باب عبارت اند از:

(إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ); [١١٦] خداوند نسبت به بندگانش خبير و بيناست.

(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّميعُ الْبَصِيرُ); [١١٧] همانند او چيزى نيست و او شنوا و بيناست.

(وَاعْلَمُوْا أَنَّ اللّهَ سَميعٌ عَلِيمٌ); [١١٨] و بدانيد كه خداوند شنوا و داناست.

(هُنالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ); [١١٩] در آن هنگام كه زكريا پروردگارش را خواند و گفت: خدايا، از سوى خود، فرزند پاكيزه اى بر من عطا فرما، كه تو شنونده ى دعا هستى.

در حديثى از امام صادقعليه‌السلام آمده است كه فرموده اند:

خداوند سميع و بصير است، ولى بدون نياز به عضو بينايى و شنوايى; بلكه بذاته شنوا و بيناست. [١٢٠]

نگارنده ى اين سطور در باب اين كه چرا خداوند علاوه بر آيات علم، به آيات مربوط به سمع و بصر نيز اشاره كرده است، چنين احتمال مى دهد كه، شايد كسانى گمان كنند خداوند فقط به امور كلى علم دارد و نسبت به جزئيات و امور محسوس احاطه و علمى ندارد; در اين صورت، آيات مربوط به سمع و بصر اين احتمال را دفع مى كنند.

سومين صفتى كه از لوازم علم الهى شمرده مى شود، صفت حكمت است كه در آيات (إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) [١٢١] و (كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَدُنْ حَكِيم خَبِير) [١٢٢] و (وَكَانَ اللّهُ وَاسِعَاً حَكِيماً) [١٢٣] بيان شده است.

حكمت در كتاب هاى لغت، مانند: العين خليل بن احمد، مفردات راغب، لسان العرب و صحاح اللغة، به معناى علم و دانش و داورىِ به حق و انجام عمل صحيح و حساب شده و شناخت بهترين اشيا با كيفيت برتر به كار رفته است; و به هر حال، كار حكيمانه و داراى غرض و هدف و از روى مصلحت، بدون علم و آگاهى تحقق پذير نيست; و از آن رو كه علم خداوند به تمام امور تعلق مى گيرد، پس تمام افعالش با حكمت آميخته است. شايان ذكر است كه هدف دارى خداوند به فعل الهى تعلق دارد، نه به ذات او; يعنى خداوند داراى هدف فاعلى نيست; زيرا اين هدف مستلزم نقص و استكمال است، بلكه هدف او فعلى است; يعنى براى رفع نواقص از فعل به چنين اقدامى دست مى زند; گرچه در نهايت، اين اهداف به حبّ ذات فاعل بر مى گردد.

چهارمين صفتى كه از لوازم علم الهى شمرده ميشود، اراده و مشيت حق تعالى است. بدون شك، خداوند افعالش را از روى اراده و اختيار انجام مى دهد و اراده ى او به دو نوع اراده ى تكوينى و اراده ى تشريعى ظهور مى كند. اراده ى تكوينى به صورت ظهور افعال او در عالم تكوين تحقق مى يابد; و ارادهى تشريعى توسط اوامر و نواهى موجود در شريعت كشف مى شود. اراده به معناى دوست داشتن و پسنديدن، تصميم گرفتن و قصد كردن و تصميم برخاسته از ترجيح عقلانى، و اختيار به معناى خواست و گزينشِ يكى از دو گرايش متضاد، بدون اكراه و اضطرار به كار رفته است و اراده و اختيار در حق تعالى به معناى دوست داشتن و نفى اكراه و اضطرار است. [١٢٤]

به عبارت ديگر، اراده ى خداوند به دو قسم ذاتى و فعلى قابل تقسيم است. اراده ى ذاتى، همان علم به نظام اصلح در جهان آفرينش، يا حب به كمالات; و اراده ى فعلى، عين ايجاد مى باشد; در اين صورت، اراده ى ذاتى عين علم، و اراده ى فعل جزء صفات فعلى به شمار مى روند.

و اما آيات مربوط به اراده ى الهى عبارت اند از:

(إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْء إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ); [١٢٥] هنگامى كه چيزى را اراده مى كنيم، فقط به آن ميگوييم موجود باش، پس موجود مى شود.

اين آيه بر اين نكته دلالت دارد كه بين اراده ى الهى و تحقق فعل، هيچ فاصله ى زمانى اى وجود ندارد.

(قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرّاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعَاً بَلْ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً); [١٢٦] بگو چه كسى در برابر خداوند مى تواند از شما دفاع كند، اگر زيانى براى شما بخواهد و يا اگر نفعى را اراده كند؟ بلكه خداوند به تمام اعمالى كه انجام مى دهيد، آگاه است.

آياتى از قرآن، مرادهاى الهى را توضيح و تبيين مى كند; همانند:

(وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ); [١٢٧] اراده ى ما بر اين است كه به مستضعفان نعمت بخشيم و آنان را وارثان و پيشوايان زمين قرار دهيم.

(يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ); [١٢٨] خداوند راحتى شما را اراده مى كند و زحمت شما را اراده نمى كند.

و آيه ى زير بر مشيت الهى و عموميت آن دلالت دارد: (يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ); [١٢٩] خداوند هر چه را اراده كند مى آفريند; چرا كه خدا بر همه چيز تواناست.

قدرت الهى دومين صفت از صفات ثبوتيه ى ذاتيه ى حق تعالى، صفت قدرت است. قدرت يعنى فاعل به گونه اى باشد كه هرگاه بخواهد، فعل را انجام دهد و هرگاه نخواهد، انجام ندهد; بنابراين، هر قادرى، هم داراى اراده و مشيت است، و هم دامنه ى قدرتش فعل و ترك را در بر مى گيرد. علت العلل و واجب الوجود دانستن خداوند، بيانگر و اثبات كننده ى قدرت الهى است; علاوه بر اين كه از طريق برهان نظم نيز، مى توان به قدرت حق تعالى علم پيدا كرد.

فيلسوفان اسلامى معتقدند كه قدرت الهى فقط بر ممكنات بالذات تعلق دارد و امورى كه ممتنع بالذات هستند، متعلق قدرت خداوند واقع نمى شوند; زيرا محال ذاتى آن است كه فرض آن متضمن تناقض است و چيزى كه فرض آن متضمن تناقض باشد، تحقق و وقوعش هم مستلزم تناقض است.

به آياتى از قرآن در باب قدرت و متعلق آن توجه مى كنيم:

(اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَماوَات وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيء قَدِيرٌ); [١٣٠] خداوند كسى است كه هفت آسمان را آفريد و از زمين نيز همانند آن. فرمان او در ميان آنها پيوسته نازل مى شود، تا بدانيد كه خداوند بر همه چيز تواناست.

از اين آيه و آيات فراوان ديگر، عموميت قدرت الهى استفاده مى شود و اين كه هدف از آفرينش جهان اين است كه به عموميت قدرت الهى شناخت حاصل شود.

(وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْء فِي السَّماوَاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً); [١٣١] هيچ چيزى در آسمان ها و در زمين او را عاجز و ناتوان نمى سازد. او دانا و توناست.

اين آيه نفى هرگونه عجز و ناتوانى از خداوند را بيان مى كند، كه باملازمه ى عموميت قدرت الهى، قدرت الهى نيز، استفاده مى شود.

در برخى از آيات به نمونه هايى از قدرت حق تعالى بر مى خوريم كه كاملا از دست بشر خارج است; مانند قدرت بر آفرينش آسمان و زمين، احياى اموات، مراحل تطوّر و تغيير انسان، قدرت بر معاد و غيره ...

(أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِر عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ); [١٣٢] آيا نديدند خداوندى كه آسمان ها و زمين را آفريده و از آفرينش آنها ناتوان نشده است قادر است مردگان را زنده كند؟ آرى او بر هر چيزى تواناست.

(اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْف ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ ضَعْف قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِن بَعْدِ قُوَّة ضَعْفاً وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ); [١٣٣] خدا همان كسى است كه شما را از حالت ضعفى آفريد و بعد از اين ضعف قوت بخشيد و بار ديگر از قوت و ضعف و پيرى قرار داد. او هر چيزى را بخواهد مى آفريند و او دانا و تواناست.

(أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...); [١٣٤] مگر نمى دانند خدايى كه آسمان ها و زمين را آفريده است، توانايى دارد كه همانند آن را بيافريند؟

(فَلاَ أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ عَلى اَنْ نُبَدِّلَ خيراً مِنْهُمْ وَ ما نَحْنُ بِمَسْبُوقينَ); [١٣٥] قسم به پروردگار مشرق ها و مغرب ها كه ما قادريم كه جاى آنها (كفار) را به كسانى دهيم كه از آنها بهترند; و ما هرگز مغلوب نخواهيم شد.ازليت و ابديت الهى متكلمان اسلامى از بركت قرآن كريم، دو وصف ديگر، يعنى ازليت و ابديت را به خداوند استناد داده اند و معتقدند كه واجب الوجود بالذات با قديم بالذات تلازم دارد; پس نفى حدوث و نيازمندى به علت، از خداوند، اثبات كننده ى ازليت الهى است; و هرگاه ازليت او پذيرفته شود، ابديت او نيز قابل اثبات است. وجود واجب الوجود بالذات، عين ذاتِ اوست، پس، از او جدا شدنى نيست; در نتيجه ازليت او اثبات مى شود. پس حق تعالى آغاز و انجامى ندارد. به تعبير امام علىعليه‌السلام :

لَيْسَ لاِوَّلِيَّتِهِ اِبْتِداءٌ و لا لاَِزَليَّتِهِ انْقِضاءٌ; [١٣٦] براى اوّليت او آغاز، و براى ازليتش پايانى نيست.

اما آيات ذيل به صراحت بر ابديت و ازليت خداوند دلالت دارد:

(وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى); [١٣٧] و خداوند بهتر و باقى تر است.

(كُلُّ شَىْء هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ); [١٣٨] همه چيز جز ذاتش هلاك مى گردند.

(هُوَ الْأَوَّلُ وَالاْخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيء عَلِيمٌ); [١٣٩] او اول و آخر و ظاهر و باطن است و به همه چيز داناست.

(كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَان وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلاَلِ وَالْإِكْرَامِ); [١٤٠] تمام كسانى كه روى آن (زمين) هستند، فانى مى شوند و تنها ذات ذو الجلال و گرامى پروردگار باقى است.

# حيات الهى

 حيات عبارت است از وصفى كه به همراهش علم و قدرت باشد، پس حياتى كه در گياهان، حيوانات و آدميان وجود دارد و مايه ى رشد و تكامل آنهاست، به خداوند استناد ندارد; زيرا او موجود كامل است نه مستكمل. دليلى كه بر اثبات حيات الهى مى توان به كار گرفت، اين است كه حيات، كمال است و آفريننده ى كمال بايد داراى كمال باشد; زيرا فاقد شىء معطى شىء نيست; پس حق تعالى، داراى صفت حيات است.

نكته ى قابل توجه اين است كه اين استدلال براى اثبات همه ى صفات كماليه ى الهى جارى و سارى است. در قرآن معمولا صفت حيات به همراه صفت قيموميت ذكر شده است; يعنى خداوند داراى حيات است و به ذات خود قائم است و همه چيز به او قيام دارد. آيات را بنگريد:

(اللّهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ); [١٤١] هيچ معبودى جز الله نيست و او زنده و قيّوم است.

(وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْماً); [١٤٢] و همه ى چهره ها در برابر خداوند حى و قيومْ خاضع مى شوند; و كسانى كه بار ظلم را حمل مى كنند، زيانكارند.

صفات سلبيه بعد از ارائه ى توضيح مختصرى از صفات ثبوتيه و جمال الهى، اينك نوبت به بيان صفات سلبيه يا جلاليه ى الهى مى رسد; مانند جسميت، تركّب، رؤيت، مكان دار و زمان دار بودن، نيازمندى، تغيير و دگرگونى و .... از مباحث گذشته بى نيازى خداوند ثابت شد; زيرا واجب الوجود، موجودى است كه در تحقق و كمالات خود، به غير حاجتمند نيست و وجود، عين ذات اوست. از اين طريق جسميت نيز از خداوند سلب مى شود; زيرا هر جسمى ممكن الوجود و نيازمند به غير است; و اگر جسميت از خداوند سلب شود، رؤيت و ديدن خداوند با چشم سر نيز از او نفى خواهد شد. مسلمانان در اين باب سه ديدگاه دارند:

نخست، علماى شيعه كه با چشم سر رؤيت خداوند را در دنيا و آخرت محال مى دانند، گر چه با چشم دل و علم حضورى مى توان او را يافت;

دوم، مجسّمه اند كه به جسميت خداوند اعتقاد ورزيدند و به تبع، رؤيت او را نيز پذيرفتند;

سومين روى كرد، از آن اشاعره است كه با وجود اين كه خداوند را مجرد از جسم و ماده دانسته اند، ولى رؤيتش را در آخرت ممكن، بلكه واقع شمرده اند; و معتقدند كه مؤمنان در آخرت با چشم مادى به خداوند نظر مى كنند و در اين ديدن به جهت و مكان نيازى نيست. با اندكى تأمل، دو روى كرد اخير باطل مى شود; زيرا خداوند جسم نيست; هم چنين رؤيت مادّى، بدون شك، به جهت و مكان و جسميت مرئى نيازمند است و اين اوصاف با ذات اقدس الله سازگار نيست.

و اما آيات دال بر نفى رؤيت عبارت اند از:

(لاَتُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ); [١٤٣] چشم ها او را درك نمى كنند و او همه ى چشم ها را درك مى كند; او لطيف و آگاه است.

(وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلاَ أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلاَئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَوْ عُتُوّاً كَبِيراً); [١٤٤] و آنان كه به لقاى ما اميد ندارند، گفتند: چرا فرشتگان بر ما نازل نمى شوند، يا پروردگارمان را نمى بينيم؟ آنها درباره ى خود تكبر ورزيدند و طغيان بزرگى كردند.

(وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِميقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمّا تَجَلّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكّاً وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً فَلَمّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ); [١٤٥] و هنگامى كه موسىعليه‌السلام به ميعادگاه ما آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرض كرد: پروردگارا خودت را به من نشان ده، تا تو را ببينم، گفت: هرگز مرا نخواهى ديد; ولى به كوه بنگر اگر در جاى خود ثابت ماند، مرا خواهى ديد; اما هنگامى كه پروردگارش جلوه به كوه كرد، آن را ريز ريز ساخت; و موسى مدهوش به زمين افتاد; موقعى كه به هوش آمد، عرض كرد: خداوندا منزّهى تو، به سوى تو بازگشتم و من از نخستين مؤمنانم.

اين آيات، نه تنها بر نفى رؤيت بصرى خداوند دلالت مى كنند، بلكه معتقدان و طالبان آن را سرزنش مى كند، گر چه پيامبر باشد; البته حضرت موسى به اصرار فراوان بنى اسرائيل آنها را به كوه طور برد، تا جواب خواسته ى خود را از خداوند بگيرند، تا اين كه به روى دادهاى عجيبى برخورد كردند. اين مطلب از آيه ى ٥٥ سوره ى بقره نيز به دست مى آيد كه خداوند مى فرمايد:

به ياد آوريد هنگامى را كه شما به موسى گفتيد: ما هرگز به تو ايمان نمى آوريم تا خدا را آشكارا ببينيم و در اين حال صاعقه شما را گرفت، در حالى كه نگاه مى كرديد.

و از اين جمله ى موسىعليه‌السلام در آيه ى ١٤٣ اعراف كه فرمود: (سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) به دست مى آيد كه موسىعليهم‌السلام ، از اوّل به سخنان حق تعالى ايمان داشته و فقط به اصرار و زور بنى اسراييل اين مطلب را از خداوند خواسته است. قايلان به رؤيت الهى نيز به آياتى از قرآن، كه عموماً جزء آيات متشابه مى باشند، تمسك جستند، مثل آيه ى:

(وُجُوهٌ يَوْمَئِذ نَّاضِرَةٌ \* إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ); [١٤٦] صورت هايى در آن روز (قيامت) شاداب اند و به سوى پروردگارشان مى نگرند.

بايد توجه داشت كه كلمه ى ناظرة از ماده ى نظر گرفته شده است و به دو معنا به كار مى رود: ١. نگاه كردن; ٢. انتظار كشيدن; پس با اين اختلاف معنايى، بايد اين آيه را به كمك آيه ى لاتدرك الابصار تفسير و ترجمه كرد.

دومين آيه، كه در مدعاى رؤيت مورد استفاده قرار گرفته، اين آيه ى شريفه ى است:

(كَلاَّ إِنَّهُمْ عَن رَبِّهِمْ يَوْمَئِذ لَمَـحْجُوبُونَ); [١٤٧] چنين نيست كه آنها گمان مى كنند; در قيامت از پروردگارشان محجوبند.

از اين آيه نتيجه گرفته اند كه آنها در قيامت خداوند را مى بينند; در حالى كه، نفى حجب هيچ گاه به معناى رؤيت بصرى نيست.

آيات ديگرى در قرآن كريم، محل داشتن را از خداوند نفى كرده اند; زيرا محل داشتن، لازمه ى جسمانيت است و نفى جسميت مستلزم نفى لوازم آن است; پس حق تعالى زمان و مكان ندارد. اما آيات مربوط به اين بحث عبارت اند از:

(وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ); [١٤٨] مشرق و مغرب از آن خداست و به هر سو رو كنيد خدا آن جاست. خداوند واسع و داناست.

(وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ); [١٤٩] و او با شماست، هر جا كه باشيد; و خداوند نسبت به آنچه انجام ميدهيد، بيناست.

وقتى خداوند با همه باشد و به تعبير آيه ى ١٦ سوره ى «ق» از رگ گردن يا قلب انسان به او نزديك تر است، يا اين كه او در همه جا با شماست، معلوم است كه حضور او به معناى احاطه ى وجودى است; زيرا علت هستى بخش، به معلول خود احاطه و سيطره و تسلط دارد.

# صفات فعليه

 صفات فعليه، صفاتى هستند كه از ملاحظه ى ذات و فعل الهى انتزاع مى شوند. اين صفات عين ذات خداوند نيستند و با صدور فعل به او نسبت داده مى شوند; صفاتى مانند خالق، فاطر، بارى، بديع، مصور، مالك، حاكم، رب، ولى، رقيب، رازق، كريم، كافى، شفيع، غفّار، سلام، مؤمن، هادى، توّاب، عفوّ، لطيف و ... از صفات فعلى شمرده مى شوند كه در قرآن به كار رفته اند. در اين قسمت به آيات مربوط به صفات فعليه مى پردازيم.

١ - خالقيت الهى:

(قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْء); [١٥٠] بگو خدا خالق همه چيز است.

(إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ); [١٥١] به يقين پروردگار تو آفرينندهى آگاه است.

٢ - بارى، (آفريننده اى بى سابقه):

(هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ) [١٥٢] اوست خداوندى خالق، آفريننده اى بى سابقه و صورتگرى (بى نظير).

٣ - فالق:

(فالِقُ الاِصْباحِ); [١٥٣] او شكافندهى صبح است.

٤ - - بديع:

(بَدِيعُ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ); [١٥٤] ابداع كنندهى آسمان ها و زمين است.

٥ - مالك:

(قُلِ اللّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ); [١٥٥] بگو، اى خداوندى كه مالك همهى ملك ها تويى.

٦ - حاكم:

(وَ هُوَ خَيْرُ الْحاكِمينَ); [١٥٦] او بهترين حاكمان است.

٧ - رب:

(وَ هُوَ رَبُّ كُلِّ شَىْء); [١٥٧] او پروردگار همه چيز است.

٨ - عزير و حكيم:

(فَآعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَزيزٌ حَكيمٌ); [١٥٨] بدانيد خداوند قدرتمند و حكيم است.

٩ - ولى:

(اَمْ اِتَّخَذُوا مِنْ دُونِه اَوْلِياءَ فَآللهُ هُوَ الْوَلىُّ); [١٥٩] آيا آنها جز او براى خود ولى انتخاب كرده اند; در حالى كه ولى فقط خداست.

١٠ - حافظ:

(فَاللهُ خَيْرٌ حافِظاً وَ هُوَ اَرْحَمُ الرّاحِمينَ); [١٦٠] خداوند بهترين حافظ و ارحم الراحمين است.

١١ - رقيب:

(وَ كانَ اللهُ عَلى كُلِّ شَىْء رَقيباً); [١٦١] و خداوند مراقب (ناظر) همه چيز است.

١٢ - ملك، قدوس، سلام، مؤمن و مهيمن:

(هُوَ اللهُ الَّذى لا اِلهَ الّا هُوَ المَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ); [١٦٢] او خدايى است كه معبودى جز او نيست، حكم ران منزه از هر عيب، سلامت بخش، آرام بخش يا تصديق كننده و بر همه مهيمن است (احاطه دارد).

١٣ - رازق:

(أَنَّ اللهَ هُوَ الرَّزّاقُ ذُوالْقُوَّةِ الْمَتينُ); [١٦٣] خداوند تنها روزى دهنده اى است كه صاحب قدرت و قوت است.

١٤ - غنى و حميد:

(وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللهُ غَنىٌ حَميدٌ); [١٦٤] بدانيد كه خداوند، بى نياز و شايستهى ستايش است.

١٥ - فتاح و عليم:

(وَ هُوَ الْفَتّاحُ الْعَليمُ); [١٦٥] او گشايندهى آگاه است.

١٦ - رئوف و رحيم:

(اِنَّ اللهَ بِالنّاسِ لَرَئُوفٌ رَحيمٌ); [١٦٦] خداوند نسبت به مردم مهربان و رحيم است.

١٧ - غفور و ودود:

(وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ); [١٦٧] و او آمرزنده و دوست دار بندگان است.

١٨ - لطيف و خبير:

(وَ هُوَ اللَّطيفُ الْخَبيرُ); [١٦٨] و او صاحب لطف، و آگاه است.

١٩ - حفّى:

(إِنَّهُ كانَ بى حَفيّاً); [١٦٩] خداوند نسبت به من، مهربان و با محبت و آگاه است.

٢٠. شكور:

(إِنَّ اللهَ غَفُورٌ شَكُورٌ); [١٧٠] خداوند بسيار آمرزنده و شكرگزار است.

٢١ - شفيع و ولى:

(لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِه وَلىٌ وَلا شَفيعٌ); [١٧١] براى آنها غير از خدا هيچ سرپرست و شفاعت كننده اى نيست.

٢٢ - وكيل:

(وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَىْء وَكيلٌ); [١٧٢] و او حافظ و نگهبان هر چيزى است.

٢٣ - كافى:

(اَلَيْسَ اللهُ بِكاف عَبْدَهُ); [١٧٣] آيا خداوند بر بندهى خود كفايت نمى كند.

٢٤ - حسيب، سريع الحساب، اسرع الحاسبين و سريع العقاب:

(وَ كَفى بِاللهِ حَسيباً); [١٧٤] همين بس كه خداوند حسابگر است.

(وَاللهُ سَريعُ الْحِسابِ); [١٧٥] خداوند، به سرعت حساب بندگان خويش را رسيدگى مى كند.

(وَ هُوَ اَسْرَعُ الْحاسِبينَ); [١٧٦] و او از همهى حساب كنندگان سريع تر است.

(أِنَّ رَبَّكَ سَريعُ الْعِقابِ وَ أِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحيمٌ); [١٧٧] پروردگار تو مجازاتش سريع، و او غفور و رحيم است.

٢٥ - قاهر و قهار:

(وَ هُوَ الْقاهِرُ فَوْقَ عِبادِهِ); [١٧٨] او بر تمام بندگان خود قاهر و مسلط است.

(أَرْبابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ اَمِ اللهُ الواحِدُ القَهّارُ); [١٧٩] آيا خدايان پراكنده بهترند، يا خداوند واحد قهار.

٢٦ - محيى:

(اِنَّ اللهَ لَمُحيى الْمَوْتى وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَىْء قَديرٌ); [١٨٠] خداوندى كه مردگان (زمين هاى مرده يا مردگان در قيامت) را حيات مى بخشد و بر هر چيزى تواناست.

٢٧ - شهيد:

(وَ اللهُ شَهيدٌ عَلى ما تَعْمَلُونَ); [١٨١] خداوند بر اعمالى كه انجام مى دهيد گواه است.

٢٨ - هادى، نصير:

(وَ كَفى بِرَبِّكَ هادياً وَ نَصيراً); [١٨٢] پروردگار براى هدايت و نصر كافى است.

٢٩ - خير:

(وَ اَنْتَ خَيْرُ الرّاحِمينَ); [١٨٣] و تو بهترين رحم كنندگانى.

(وَ هُوَ خَيْرُ الْحاكِمينَ); [١٨٤] و او بهترين دوران است.

(وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلينَ); [١٨٥] و او بهترين جدا كننده (حق از باطل) است.

(وَ اَنْتَ خَيْرُ الْفاتِحينَ); [١٨٦] و تو بهترين داورانى.

(وَ اللهُ خَيْرُ الرّازِقينَ); [١٨٧] و خداوند بهترين روزى دهندگان است.

٣٠ - متكلم:

(وَ كَلَّمَ اللهُ مُوسى تَكْليماً); [١٨٨] خداوند با موسى سخن گفت.

مقصود از كلام الهى، حروف و اصواتى است كه به صورت خاصى، در برخى حقايق حادث مى شود; پس كلام از صفات ذاتى الهى يا حادث و قايم به ذات الهى نيست; بلكه در زمره ى مخلوقات الهى است; مانند كلامى كه در درخت ظاهر مى شود، يا به صورت كتاب آسمانى در مى آيد. اشاعره معتقدند كه كلام خداوند از سنخ اصوات و حروف نيست; بلكه مفاهيمى است قايم به ذات خداوند; و آن را كلام نفسى مى نامند و به قديم بودن آن اعتقاد دارند، نتيجه ى بحث آن است كه سخن گفتن با زبان از عوارض جسم است و از صفات سلبيه ى خداوند به شمار مى آيد; اما به معناى خلقت اصوات، از صفات فعليه محسوب مى شود.

٣١ - صادق:

(وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَديثاً); [١٨٩] و كيست كه از خداوند راست گوتر باشد.

(وَ لَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ); [١٩٠] خداوند وعدهى خود را به شما راست گفت.

شايان ذكر است كسانى كه به حسن و قبح عقلى اعتقاد دارند، توان اثبات عقلانى صدق كلام الهى را نيز دارند; ولى اگر همانند اشاعره، به اين قاعده ى كلامى باور نداشته باشند، تنها از راه نقل كلام خداوند مى توانند صدق كلام او را اثبات كنند; و اين طريقه نيز گرفتار دور مصرّح است.

٣٢ - عدل الهى: يكى از مهم ترين و پرجنجال ترين بحث هاى كلامى در صدر اسلام، مسئله ى عدل الهى بوده است. گروهى به «عدليه» معروف شدند و به حسن و قبح ذاتى و عقلى قايل بودند. اين گروه كه عبارت اند از شيعه ى اماميه، و معتزله، بر اين باور بودند كه افعال، به لحاظ ذات يا صفتى خاص، و يا به وجوه و اعتبارات، مشتمل بر حسن و قبح اند; براى مثال، عدالت، ذاتاً، و نيكو كارى به وصف عدالت، و كتك زدن يتيم به اعتبار ادب كردن، به حسن و نيكويى متصف مى شوند; و اين حسن و قبح هايى كه ذاتى افعال است، معيار و مقياسى است كه حق تعالى، براساس آنها، افعال خود را صادر مى كند; و اين همان معناى عدالت است. نكته ى ديگر اين كه عقل و شرع حُسن و قبح افعال را كشف مى كنند.

اشاعره در مقابل اين روى كرد قرار دارند و مى گويند: هيچ معيار و مقياسى براى افعال الهى وجود ندارد و عدالت الهى به معناى انطباق افعال الهى بر قوانين عدل نيست; بلكه آنچه او انجام مى دهد، عين عدل و عدالت است; پس فعل الهى ملاك و مقياس است، نه اين كه عدل و قوانين حسن و قبح در افعال، مقياس عدل الهى باشد; و اين بحث جدى سبب شده است تا اين صفت به عنوان اصل مستقلى در كتب كلامى طرح بشود.

عدليه براى اثبات مدعاى خود به دلايل متعددى تمسك جسته اند. يكى از مهم ترين دلايل آنان اين است كه اگر حسن و قبح ذاتى و عقلى پذيرفته نشود، حسن و قبح شرعى نيز ثابت نمى گردد; زيرا در اين صورت، علم به حسنِ متعلقِ اوامر و قبح متعلقِ نواهى الهى، متوقّف بر قبح كذب است; يعنى اگر حسن و قبح، شرعى باشد، پس هر گاه فعلى متعلق امر الهى قرار گرفت، فعل حسن مى گردد و اگر متعلق نهى الهى واقع شد قبيح مى شود; و قبل از امر و نهى هيچ حسن و قبحى نداشته است. حال سؤال مى كنيم، آيا اين امر و نهى صادر شده از خداوند صادق اند يا كاذب؟ اگر در جواب گفته شود: صادق است، زيرا صدور كذب از خداوند قبيح است، در مقابل اشكال مى گوييم: چرا قبيح است و صدور كذب از خداوند محال است؟ اگر به آيات الهى و گفته ى خداوند تمسك شود، مستلزم دور و تسلسل است; زيرا همين سؤال درباره ى اين آيات نيز مطرح مى شود; پس اشاعره به ناچار بايد قبح كذب را عقلى و ذاتى بدانند. [١٩١] اگر اشكال شود كه حسن و قبح الهى انشايى است و انشائات قابليت صدق و كذب را ندارد، در جواب مى گوييم: اخبار از انشا، قابل صدق و كذب است; زيرا جملات انشايى و اِخبارى فراوانى در قرآن وجود دارد كه صدق آنها، توسط اخبار از صدق، تحقق پذير است.

اينك نوبت به تعريف عدل مى رسد. موجودات در نظام هستى، قابليت ها و امكاناتى خاص، و استعداد استفاضه ى مشخصى دارند; و خداوند به لحاظ اين كه خير و فياضيّت على الاطلاق دارد، به هر موجودى اعطاى كمال ممكن را مى نمايد و هر چيزى را در جاى خويش قرار مى دهد; از اين رو، عدل الهى در بستر تكوين و تشريع دنيا و آخرت گسترده است.

دليل عقلى عدليه بر عدل الهى اين است كه اگر حق تعالى عادل نباشد، گرفتار جهل، عجز، نيازمندى، حسادت، هواپرستى و صفات نقص ديگر، به عنوان منشأ ظلم است; و چون خداوند عالم و قادر و بى نياز مطلق است و از هر گونه نقصى مبراست، در نتيجه، هيچ ظلمى از او صادر نمى شود. در قرآن آيات فراوانى بر اثبات عدل و نفى هر گونه ظلم از خداوند وجود دارد كه به برخى از آنها اشاره مى كنيم:

١ - نفى ظلم از خداوند:

(وَلا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَداً); [١٩٢] و پرودگارت به احدى ستم نمى كند.

از اين آيه استفاده مى شود كه ظلم و ستم، با ربوبيت خداوند جمع نمى شود. ربوبيت، اقتضاى تربيت و تكامل موجودات را دارد نه ظلم، كه مستلزم نقصان آنهاست. [١٩٣]

٢ - ظلم مردم به خويشتن:

(إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَلكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ); [١٩٤] خداوند به مردم هيچ ظلمى نمى كند; و اما مردم اند كه به خويشتن ستم مى نمايند. [١٩٥]

٣ - نفى ظلم در قيامت:

(فَالْيَوْمَ لاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَلاَ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ); [١٩٦] امروز (قيامت) به هيچ كس ظلم نمى شود و جز آنچه را عمل مى كرديد، جزا داده نمى شويد.

٤ - نفى ظلم از بندگان:

(وَ ما ربُّكَ بِظَلاّم لِلْعَبيدِ); [١٩٧] و پروردگارت هرگز به بندگان ستم نمى كند.

٥ - عدل الهى:

(شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لاَ إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلاَئِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لاَ إِله إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ); [١٩٨] خداوند گواهى مى دهد كه معبودى جز او نيست; ملائكه و صاحبان دانش نيز گواهى مى دهند; در حالى كه خداوند به قسط و عدالت قيام مى كند.

٦ - عدالت در قيامت:

(وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً); [١٩٩] و ما ترازوهاى عدل را در روز قيامت نصب مى كنيم; پس به هيچ كس ستمى نمى شود.

٧ - عدالت در داورى:

(أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ); [٢٠٠] آيا كسانى را كه ايمان آورده و عمل صالح انجام داده اند، همانند مفسدان در زمين قرار مى دهيم؟ آيا پارسايان را همانند فاجران قرار مى دهيم؟

٨ - حسن و قبح عقلى:

(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى); [٢٠١] خداوند به عدل و احسان و بخشش به نزديكان فرمان مى دهد.

(وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقاً وَ عَدْلاً); [٢٠٢] تمام شد كلمهى پروردگارت از روى راستى و عدالت.

(اِعْدِلُوا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوى وَ اَتَّقوُ اللهَ); [٢٠٣] عدالت كنيد كه به پرهيزگارى نزديك تر است و از معصيت خدا بپرهيزيد.

اين آيات بر حسن و قبح ذاتى و عقلى ظهور دارند; يعنى افعال ذاتاً حسن و قبح دارند و امر و نهى خداوند براساس حسن و قبح و مصالح ذاتى افعال است.

پاورقي ها

 [٨٥] . نحل ٣٦.

[٨٦] . انبيا: ٢٥.

[٨٧] . آل عمران: ٦٤.

[٨٨] . يس: ٦١و٦٢.

[٨٩] . حجر: ٩٩.

[٩٠] . بيّنه: ٥.

[٩١] . عنكبوت: ٥٦.

[٩٢] . اعراف: ٥٩.

[٩٣] . آل عمران: ٥١.

[٩٤] . نجم: ٢٦.

[٩٥] . يوسف: ٤٠.

[٩٦] . آل عمران: ٢٦.

[٩٧] . بقره: ٢٤٧.

[٩٨] . فاطر: ١٣.

[٩٩] . ص: ٢٦.

[١٠٠] . مائده: ٤٤.

[١٠١] . مائده: ٤٧.

[١٠٢] . انعام: ١١٤.

[١٠٣] . مائده: ٤٥.

[١٠٤] . نهج البلاغة، خطبه ى ٣٩.

[١٠٥] . شورى: ١٠.

[١٠٦] . نساء: ٦٤.

[١٠٧] . نساء: ٨٠.

[١٠٨] . نساء: ٥٩.

[١٠٩] . آل عمران: ٣٣.

[١١٠] . بقره: ٢٣.

[١١١] . انعام: ٣.

[١١٢] . انعام: ٥٩.

[١١٣] . آل عمران: ٢٩.

[١١٤] . توبه: ٧٨.

[١١٥] . ق: ١٦.

[١١٦] . فاطر: ٣١.

[١١٧] . شورى: ١١.

[١١٨] . بقره: ٢٤٤.

[١١٩] . آل عمران: ٣٨.

[١٢٠] . اصول كافى، ج ١، ص ٨٣، ح ٦.

[١٢١] . توبه: ٧١.

[١٢٢] . هود: ١.

[١٢٣] . نساء: ١٣٠.

[١٢٤] . ر.ك: آموزش فلسفه، ج ٢، ص ٩٠ـ٩١.

[١٢٥] . نحل: ٤٠.

[١٢٦] . فتح: ١١.

[١٢٧] . قصص: ٥.

[١٢٨] . بقره: ١٨٥.

[١٢٩] . نور: ٤٥.

[١٣٠] . طلاق: ١٢.

[١٣١] . فاطر: ٤٤.

[١٣٢] . احقاف ٣٣.

[١٣٣] . روم: ٥٤.

[١٣٤] . اسراء: ٩٩.

[١٣٥] . معارج: ٤٠.

[١٣٦] . ، خطبه ى ١٦٣.

[١٣٧] . طه: ٧٣.

[١٣٨] . قصص: ٨٨.

[١٣٩] . حديد: ٣.

[١٤٠] . رحمان: ٢٦و٢٧.

[١٤١] . بقره: ٢٥٥ و آل عمران: ٢.

[١٤٢] . طه: ١١١.

[١٤٣] . انعام: ١٠٣.

[١٤٤] . فرقان: ٢١.

[١٤٥] . اعراف: ١٤٣.

[١٤٦] . قيامت: ٢٢ و ٢٣.

[١٤٧] . مطفّفين: ١٥.

[١٤٨] . بقره: ١١٥.

[١٤٩] . حديد: ٤.

[١٥٠] . رعد: ١٦.

[١٥١] . حجر: ٨٦.

[١٥٢] . حشر: ٢٤.

[١٥٣] . انعام: ٩٦.

[١٥٤] . انعام: ١٠١.

[١٥٥] . آل عمران ٢٦.

[١٥٦] . اعراف: ٨٧.

[١٥٧] . انعام: ١٦٤.

[١٥٨] . بقره: ٢٠٩.

[١٥٩] . شورى: ٩.

[١٦٠] . يوسف: ٦٤.

[١٦١] . احزاب: ٥٢.

[١٦٢] . حشر: ٢٣.

[١٦٣] . ذاريات: ٥٨.

[١٦٤] . بقره: ٢٦٧.

[١٦٥] . سباء: ٢٦.

[١٦٦] . بقره: ١٦٣.

[١٦٧] . بروج: ١٤.

[١٦٨] . انعام: ١٠٣.

[١٦٩] . مريم: ٤٧.

[١٧٠] . شورى: ٢٣.

[١٧١] . انعام: ٥١.

[١٧٢] . انعام: ١٠٢.

[١٧٣] . زمر: ٣٦.

[١٧٤] . نساء: ٦.

[١٧٥] . بقره: ٢٠٢.

[١٧٦] . انعام: ٦٢.

[١٧٧] . انعام: ١٦٥.

[١٧٨] . انعام: ١٨.

[١٧٩] . يوسف: ٣٩.

[١٨٠] . روم: ٥٠.

[١٨١] . آل عمران: ٩٨.

[١٨٢] . فرقان: ٣١.

[١٨٣] . مؤمنون: ١٠٩.

[١٨٤] . اعراف: ٨٧.

[١٨٥] . انعام ٥٨.

[١٨٦] . اعراف: ٨٩.

[١٨٧] . جمعه: ١١.

[١٨٨] . نساء: ١٦٤.

[١٨٩] . نساء: ٨٧.

[١٩٠] . آل عمران: ١٥٢.

[١٩١] . قوشجى، شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٣٨.

[١٩٢] . كهف: ٤٩.

[١٩٣] . ر.ك: نساء: ٤٩ و آل عمران ١٠٨.

[١٩٤] . يونس: ٤٤.

[١٩٥] . ر.ك: توبه: ٧ و روم: ٩.

[١٩٦] . يس: ٥٤.

[١٩٧] . فصّلت: ٤٦.

[١٩٨] . آل عمران: ١٨.

[١٩٩] . انبياء: ٤٧.

[٢٠٠] . ص: ٢٨.

[٢٠١] . نحل: ٩٠.

[٢٠٢] . انعام: ١١٥.

[٢٠٣] . مائده: ٨.

# خداشناسي

شبهات مربوط به شرور در مسئله ى عدل الهى چندين پرسش در باب تبعيض ها، تفاوت ها، فناها، نيستى ها، آفات، مصيبت ها، نقص ها و بلاها و ساير شرور طبيعى و غير طبيعى مطرح است كه در حد توان اين نوشتار به آنها خواهيم پرداخت. انديشمندان در حل اين شبهات دو روى كرد را انتخاب كرده اند: نخستين روى كرد، از منظر درون دينى و ايمان دينى است كه عبارت است از اين كه خداوند عالم، قادر و حكيم است و هيچ يك از منشأها و انگيزه هاى ظلم، چون: عجز، نادانى، ناتوانى، عقده هاى روانى و مانند اين ها را ندارد; بنابراين، دليلى ندارد تا به كسى ظلم نمايد; و حكمت اين ناملايمات كه با عنوان شرور مورد بحث قرار مى گيرند، از دامنه ى علم ما خارج است. بدون شك فلسفه و حكمتى در آنها هست كه از ما پنهان اند.

روى كرد دوم، از منظر برون دينى و فلسفى است كه مشتمل بر جواب هاى ذيل است:

١ - ماهيت شرور از سنخ عدم و نيستى است; زيرا با تحليل فلسفى مى توان كورى، كرى، جهل، ناتوانى، بيمارى و هر نوع شر ديگر را به عدم بينايى، عدم شنوايى، عدم علم، عدم قدرت و عدم سلامتى برگرداند; و عدم، در نظام علت و معلول، به علت حاجت ندارد، تا به انتساب اين ها به خداوند نيازمند باشيم. اين پاسخ، كه از افلاطون نقل شده است، حكمت شرور و اَعدام را تبيين نمى كند; زيرا شايد كسى در جواب بگويد: چرا اين اعدام مرتفع نشدند، در حالى كه قدرت هر كارى به دست خداست و او قدرت نامتناهى دارد.

٢ - شرور نسبى هستند; ما در اين عالم، شر و بدى مطلق نداريم; سيل و زلزله، حيوانات وحشى، بيمارى و ميكروب براى برخى از موجودات شر محسوب مى شوند و نسبت به پاره اى ديگر خير به شمار مى آيند; زهر مار براى مار بد نيست، براى انسان و موجودات آسيب پذير شر است.

٣ -تفكيك ناپذيرى خيرات و شرور. جهان طبيعت، جهان حركت و تعارض و برخورد است. موجودات مادى، از حالت بالقوه و استعدادى خود، به سوى حالت بالفعل در حركت و تكامل اند. گاه در اين حركت ها تضاد و تزاحم پديد مى آيد و در آن صورت، شرور در اين عالم قابل تفكيك از خيرات نيستند. خير محض شدنِ اين عالم با نفى حركت و نفى مادى بودن آن ميسر است; يعنى سالبه به انتفاى موضوع، كه در اين صورت، مستلزم نفى خير كثير است كه خود، شر كثيرى است; يعنى با زوال و نابودى طبيعت، از شرور قليل نجات مى يابيم، اما خير كثيرى را نيز از دست مى دهيم; در ضمن، برخى از شرور، مانند تفاوت ها، ناشى از اقليم ها و مناطق جغرافيايىِ متفاوت است و طبيعت، اقتضاى چنين تفاوت هايى را مى كند; يعنى لازمه ى ذاتى اين طبيعت، اين شرور است.

٤ - افزونى خيرات از شرور: با وجود اين كه در اين عالم شر يافت مى شود، اما هيچ گاه شرور از خيرات تجاوز نمى كنند، كه در غير اين صورت، تمام عالم نابود مى شود. بقا و پايدارى عالم طبيعت، دليل بر افزونى خيرات است.

٥ - شرور، مقدمه ى خيرات اند: سختى ها، گرفتارى ها، مصيبت ها و شدايد، نقش مهمى در تكامل علمى، معنوى، صنعتى، تكنولوژى و غيره دارند; پس شرور منشأ خيراتِ فراوان اند و از اين رو منظرى از خيرات را دارا هستند.

٦ - اراده ى بالذات خداوند به امور خير تعلق دارد، گر چه بالعرض به شرور تعلق مى گيرد; پس شرور، بالذات متعلق اراده ى الهى نيست، بلكه بالعرض و بالتبع است.

٧ - شرور ناشى از جزءنگرى است; اگر انسان از منظر كل نگرى به جهان طبيعت توجه كند، وجود شرور را نيز مناسب و ضرورى مى داند، بلكه شرى مشاهده نمى كند; ما انسان ها به علت جزءنگرى ناملايمات را شر مى بينيم; اگر انسانى با ديد كلى به تمام منزل بنگرد، وجود چاه و لوازم بهداشتى آن را ضرورى مى شمارد و آنها را شر نمى داند; ولى اگر فقط به بوى بد چاه منزل توجه كند، به شر و پليدى آن حكم مى كند.

٨ - برخى از شرور از اراده ى انسان ها ناشى مى شود; مانند شرور اخلاقى، ظلم، فقر، گرسنگى و صدها مشكل ديگر اقتصادى، سياسى، بهداشتى و غيره ....

٩ - برخى از شرور با ديده ى دنيانگرى شرّند; ولى اگر به عالم آخرت نيز توجه شود، شرى در كار نيست; براى مثال، مرگ، براى انسان دنياگرا، عدمى و شر است; ولى براى مؤمن به قيامت، انتقال از عالمى به عالم ديگر است.

١٠ - برخى از شرور رابطه ى تكوينى با اعمال ما انسان ها دارند; مانند برخى عذاب هاى دنيوى و همه ى عذاب هاى اخروى; لذا نكته اى كه بايد توجه كرد اين است كه، رابطه ى عمل و جزا در آخرت و برخى جزاهاى دنيوى، از نوع قراردادى نيست; بلكه از سنخ رابطه ى علت و معلولى است; بلكه اگر دقيق تر سخن بگوييم، جزا عين عمل است كه در عالم آخرت ظهور كرده است. (اين بحث در مسئله ى تجسم اعمال به طور دقيق ترى خواهد آمد).

آيات مربوط به شرور در اين قسمت به بررسى برخى از آيات مربوط به شرور مى پردازيم:

الف) آياتى كه از وجود شرور گوناگون گزارش مى دهند; مانند:

(قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ وَمِن شَرِّ غَاسِق إِذَا وَقَبَ وَمِن شَرِّ النَّفَاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَمِن شَرِّ حَاسِد إِذَا حَسَدَ); [٢٠٤] بگو اى پيامبر، پناه مى بريم به آفريدگار شكافنده ى صبح، از شر آنچه آفريده است، و از شر شب تاريك چون در آيد، و از شر زنان سحر كننده كه دمندگان افسون اند در گره ها، و از شر حسدبرنده چون ظاهر مى كند حسد را....

(وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ); [٢٠٥] و ما مى آزماييم شما را به شر و خير، آزمودنى; و به سوى ما باز گردانيده مى شويد.

(الَّذِينَ يُحْشَرُونَ عَلَى وُجُوهِهِمْ إِلَى جَهَنَّمَ أُولئِكَ شَرٌّ مَكَاناً وَأَضَلُّ سَبِيلاً); [٢٠٦] آنان كه بر روى هايشان حشر مى شوند به سوى دوزخ، آنها از جهت جاى بدترند، و گم ترند از جهت راه.

ب) دسته ى ديگرى از آيات، بيانگر اين است كه برخى امور از نظر شما خير و شرند; ولى در واقع چنين نيستند; يعنى با نگاه جامع، خلاف آن درك ميشود; مانند:

(وَعَسَى أَن تُكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ); [٢٠٧] و شايد كه ناخوش داريد چيزى را و آن بهتر باشد براى شما; و شايد كه دوست داريد چيزى را و آن بدتر باشد از براى شما; و خدا مى داند و شما نمى دانيد.

(وَيَدْعُ الْإِنسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولاً); [٢٠٨] و درخواست مى كند انسان شر را; مثل در خواست كردنش خير را; و انسان شتاب كننده است.افعال الهى اديان آسمانى، در تأثير و نقش خداوند در نظام عالم، تفسير جامع نگرى را عرضه مى كنند و علاوه بر خالقيت، نقش تدبير و اداره ى لحظه به لحظه ى عالم را براى حق تعالى قايل اند و برخلاف نيوتن، خداوند را به ساعت سازى كه ساعت را ساخته است و نظمى در آن ايجاد كرده است و بعد از كوك كردن آن، كارى به آن ندارد، تشبيه نمى كنند; زيرا خداوند علت هستى بخش و علت حقيقى جهان است; و از آن جهت كه ملاك نيازمندى معلول به علت واقعى، فقر و نيازمندى وجود معلول است و اين نيازمندى عين ذات معلول به شمار مى رود; پس معلول، در هر لحظه، محتاج علت هستى بخش، يعنى خداوند سبحان، است; و رابطه ى جهان با خداوند، رابطه ى معلول و علت اِعدادى و زمينه ساز، مانند رابطه ى فرزندان با والدين، يا ساختمان با بنّا نيست، تا بعد از تحقق معلول، حاجتى به ادامه ى حيات علت نباشد; بلكه رابطه ى ميان عالم و خداوند، از سنخ معلول با علت هستى بخش است; و چنين تفسيرى، به هيچ وجه با قوانين مكانيكى طبيعت منافات ندارد; زيرا ادامه ى حيات و بقاى اين قوانين، به اراده ى تكوينىِ مستمرِ الهى نيازمند است.

از مباحث پيش روشن شد كه آيات قرآن نيز از خالقيت و تدبير عمومى حق تعالى حكايت مى كنند; براى نمونه:

(وَ خَلَقَ كُلَّ شَىْء); [٢٠٩] و خداوند هر چيزى را خلق كرد.

(ذلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خالِقُ كُلِّ شَىْء); [٢١٠] الله پروردگار شماست كه خالق همه چيز است.

(و اللهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ); [٢١١] خداوند شما را و آنچه مى سازيد، آفريد.

(يُدَبِّرُ الْاَمْرَ); [٢١٢] تدبير امر به دست خداست. (اَلا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْاَمْرُ تَبارَكَ اللهُ رَبُّ الْعالَمينَ); [٢١٣] آن گاه باشيد كه آفرينش و تدبير (جهان)، از آن او (و فرمان او) است، پر بركت (و زوال ناپذير) است خداوندى كه پروردگار جهانيان است.

(اِنَّ اللهَ خالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوى); [٢١٤] خداست كه دانه را ميشكافد.

(فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلكِنَّ اللّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمْيتَ إِذْ رَمْيتَ وَلكِنَّ اللّهَ رَمى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلاَءً حَسَناً إِنَّ اللّهَ سَميعٌ عَلِيمٌ); [٢١٥] پس شما نكُشتيد آنها را ولكن خدا آنها را كشت و هر وقتى كه تيراندازى كرديد، شما تيراندازى نكرديد، خدا تير انداخت.

(اللهُ يَبْسُطُ الرَّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ وَ يَقْدِرُ); [٢١٦] خداوند روزى را گسترش مى دهد، براى هر كس كه بخواهد و قادر است.

(وَ اللهُ يَهْدى مَنْ يَشاءُ اِلى صِراط مُسْتَقيم); [٢١٧] و خداوند هر كس را بخواهد، به راه راست هدايت مى كند.

شايان ذكر است كه هيچ يك از آيات مذكور به معناى نفى قوانين مكانيكى و طبيعى و يا مستلزم جبر انسانى نيست. آيات فراوانى در قرآن وجود دارد كه علاوه بر پذيرش قوانين طبيعى، مانند زوجيت گياهان، حركت زمين و... بر اختيار انسان دلالت دارند و حكمت نزول قرآن و بعثت انبيا و حساب و كتاب و عقاب و ثواب است.

توضيح اين مطلب آن است كه، علت ها نسبت به هم، به چند شكل قابل تصورند:

١ - علت ها، مجموعاً و در عرض هم، يك علت تامه را براى تحقق يك معلول تشكيل مى دهند، چنين نيست كه عليت خداوند و عليت قوانين طبيعى مجموعاً، در عرض هم و با همكارى يكديگر جهان طبيعت را اداره كنند; زيرا در اين صورت، خداوند موجود نيازمندى خواهد بود كه در افعال خود شريك، بل شريكانى دارد.

٢ - عليت خداوند و عليت قوانين طبيعى، علتِ جانشين پذير نيستند، كه هر كدام به طور مستقل به فعاليت بپردازند و به شكل على البدل معلول را ايجاد كنند.

٣ - نقش خداوند در افعال ديگران در طول فاعل هاى ديگر است، نه در عرض و نه به جاى اين ها; يعنى اوست كه تمام هستى را با اراده ى تام و تمام خود آفريد و هستى آنها دائماً مستمند ذات اقدس اوست. اگر يك لحظه اراده ى او نباشد، هستى، نابود مى گردد، اگر اراده ى او نباشد، نه درختى هست و نه زمين و آسمان، و نه انسان و فعل و انفعالى; پس چون اين رابطه ى طولى ميان علت هستى بخش و ساير علل و عوامل در صدور افعالشان وجود دارد، مى توانيم پديده ها را هم به علل طبيعى نسبت بدهيم و هم به ذات مقدس ربوبى; اما نه به صورت مجموعى و نه به صورت جانشينى; بلكه به صورت طولى; از اين رو، خداوند سبحان در قرآن كريم گاهى افعال را به زمين، آسمان، فرشتگان، انسان و ساير موجودات نسبت مى دهد و گاهى به خود، گاهى قرآن و پيامبر را هدايت كننده معرفى مى كند و يا خود انسان را عامل هدايت و ضلالت مى داند و گاه مى فرمايد:

(إِنَّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ); [٢١٨] تو (پيغمبر) كسى را كه دوست بدارى، هدايت نمى كنى; خداست كه هر كس را بخواهد هدايت مى كند.

تو اراده دارى، ولى اگر اراده ى تو در شعاع اراده ى الهى قرار نگيرد، هيچ گاه فعل تحقق پيدا نمى كند، نمونه ى ديگر آيات، مربوط به وفات انسان است كه در يك جا به ملك الموت و يا ساير فرشتگان نسبت مى دهد و مى فرمايد:

(قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ); [٢١٩] بگو فرشته ى ملك الموت كه وكالت به او داده شده است، جان شما را مى گيرد.

و در سوره ى زمر آيه ى ٤٢ اين عمل را به خود منتسب مى كند و مى فرمايد:

(اللهُ يَتَوَفّى الْاَنْفُسَ حينَ مَوْتِها); خداست كه جان هاى انسان ها را در هنگام مرگ مى گيرد.

اين آيات نيز با تأثيرات طولى و تأثير ملك الموت در شعاع تأثير الهى قابل تفسير است.

در اين قسمت به پاره اى از آيات كه افعال خاصى را به غير خداوند نسبت مى دهد، اشاره مى كنيم:

١ - فاعليت وسوسه، به شيطان:

(مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ); [٢٢٠] (بگوپناه مى برم به پرودگار مردم) از شر وسوسه گر پنهانكار كه در درون سينه ى انسان ها وسوسه مى كند.

٢ - قتال و جنگيدن و رسوا كردن به دست مؤمنان:

(قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ); [٢٢١] با آنها پيكار كنيد كه خداوند آنان را به دست شما مجازات مى كند; و آنان را رسوا مى سازد.

٣ - فساد در دريا و خشكى، به دست انسان:

(ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ); [٢٢٢] فساد در خشكى و دريا، به خاطر كارهايى كه مردم انجام داده اند، آشكار شده است.

٤ - ايمان و عمل صالح و هدايت خداوند به وسيله ى ايمان آنها:

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ); [٢٢٣] (ولى) كسانى كه ايمان آورده و كارهاى شايسته انجام داده اند، پرودگارشان آنها را در پرتو ايمانشان هدايت مى كند; از زير (قصرهاى) آنها در باغ هاى بهشت نهرها جارى است.

٥ - نقش ايمان مؤمنان در نزول بركات از آسمان و زمين:

(وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَات مِنَ السَّماءِ وَالْأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ); [٢٢٤] و اگر اهل شهرها و آبادى ها ايمان مى آوردند و تقوا پيشه مى كردند، بركات آسمان و زمين را بر آنها مى گشوديم، ولى (آنها حق را) تكذيب كردند; ما هم آنان را به كيفر اعمالشان مجازات كرديم.

نتيجه ى سخن اين شد كه، هم فاعليت الهى نسبت به تمام افعال صحيح است و هم فاعليت فاعل هاى قريب; و تا اراده ى اين دسته از فاعل ها در طول و شعاع اراده ى الهى قرار نگيرد، هيچ فعلى تحقق نمى پذيرد; و با اين تفسير، جمع اين دو دسته از آيات، يعنى جمع اصل عليت و اختيار و اراده ى انسان و ثواب و عقاب اخروى، با توحيد افعالى ميسر مى گردد.

# هدف افعال الهى

يكى ديگر از مسائل مهم كلامى و خداشناسى، بحث آفرينش است و اين كه آيا خداوند سبحان در افعال خويش هدف دار است يا خير؟ هدف، غرض و يا غايت عبارت است از فايده ى مترتب بر عمل، و از نظر فلسفى، علت غايى عبارت است از: علم و اراده نسبت به فايده و كمال مترتب بر عمل.

گفتنى است كه اولا، كارهاى ارادى و اختيارى داراى علت غايى و غايت اند; يعنى هم فاعل نسبت به فايده و كمال مترتب بر عمل علم و اراده دارد و هم آن عمل، در مقام تحقق، مشتمل بر غايت و ثمره است; خواه اين غايت و ثمره همان غرضى باشد كه در نيت فاعل وجود داشته است، يا چيز ديگرى باشد; و اعم از اين كه آن فايده و هدف در نيت فاعل، ارزشمند و عقل پسند باشد، يا عوام پسند.

ثانياً، اهداف از نظر طولى به اهداف ابتدايى، متوسط و نهايى قابل تقسيم اند; براى مثال، اگر هدف يك طلبه در تحصيل علم، اجتهاد باشد، بدون شك، طى كردن امور مقدماتى، مانند گذراندن سطوح اول تا چهارم، ضرورت دارد; در اين صورت، اجتهاد به عنوان هدف نهايى، و سطوح و دوره هاى گوناگون، اهداف ابتدايى و متوسط وى به شمار مى روند.

ثالثاً، آدميان عموماً در صدد تأمين نيازهاى قواى خود هستند; يعنى هر فاعل مختارى با تصور هدف به دنبال ارضاى يكى از غرايز شهوت، غضب، عقل، احساسات، عواطف و ... مى باشد.

با توضيحى كه داديم روشن شد كه هدف، بر نقص و كسب كمال فاعل دلالت مى كند و بدين معنا محال است كه براى خداوند هدف و غايتى فرض كرد; زيرا او كمال مطلق است:

(وَاللَّـهُ هُوَ الْغَنِيُّ); او بى نياز از همه چيز است.

از اين رو، افعال الهى معلل به اغراض نيستند; اما نداشتن هدف به اين معنى، مستلزم گزاف و بى حكمت بودن افعال الهى نيست; زيرا غرض به معناى انسانى اش كه تأمين كننده ى نياز ذات آدمى بود، از خداوند سلب شد; ولى به معناى ديگرى مى توان براى خداوند، هدف فرض كرد، كه توضيحش خواهد آمد برخى از متكلمان، در پاسخ به اين پرسش گفتند: هدف بر دو نوع است، هدف فاعلى و هدف فعلى. هدف فاعلى آن است كه فاعل براى بر طرف كردن نقص خود و تحول به مرتبه ى كمال در نظر مى گيرد; و هدف فعلى آن است كه فاعلى براى بر طرف كردن نقص فعل، دست به عمل مى زند و هيچ گونه منفعت طلبى شخصى را در نظر ندارد; مانند معلمى كه بدون هر گونه توقعى به متعلمان خود آموزش مى دهد و تنها غرضش رشد و تعالى آنهاست. گرچه خداوند سبحان هدف فاعلى به معناى مذكور را ندارد، ولى هدف فعلى براى او قابل تصور است. به قول سعدى:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| من نكردم خلق تا سودى كنم  |  | بلكه تا بر بندگان جودى كنم  |

نتيجه آن كه، هدف حق تعالى از آفرينش عالم، به كمال رساندن موجودات جهان است; ولى پاره اى از فلاسفه ى اسلامى به اين مقدار قانع نشدند و اين هدف را هدف متوسط دانستند و براى رساندن موجودات به كمال نيز، پرسش و علت غايى ديگرى را طلب كردند و در جواب گفتند: لازمه ى خدايى و ذات خداوند اين است كه به موجودات نفع برساند; يعنى رحمت مطلقه ى الهى، كه عين ذات خداست، اقتضا مى كند كه ديگران را به كمالشان راه نمايى كند; پس در نهايت، علت غايىِ خداوند به چيزى برگشت كه لازمه ى ذات الهى است.

حال كه تفسير غايت مدارى حق تعالى از منظر عقل روشن شد، به منظر وحى بر مى گرديم، تا چراغ محفل دل روشن تر گردد و به حريم عشق نزديك تر شويم. خداوند متعال در باب هدفمندى جهان آفرينش آيات گوناگونى را بيان كرده است كه به ترتيب عبارت اند از:

الف) آياتى كه به صفت حكمت اشاره دارند و حكيم را يكى از اسماى نيكوى الهى معرفى مى كنند:

(إِنَّ اللهَ عَزيزٌ حَكيمٌ); [٢٢٥] خداوند توانا و حكيم است.

(وَ اللهُ عليمٌ حكيمٌ); [٢٢٦] و خداوند دانا و حكيم است.

(وَلَوْ لاَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ); [٢٢٧] و اگر فضل و رحمت خدا شامل حال شما نبود و اين كه او توبه پذير و حكيم است (بسيارى از شما گرفتار مجازات سخت الهى مى شديد).

(لاَ يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلاَ مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِنْ حَكِيم حَميد); [٢٢٨] هيچ گونه باطلى نه از پيش و نه از پشت سر به سراغ آن نمى آيد; چرا كه از سوى خداوند حكيم و شايسته ى ستايش نازل شده است.

ب) آياتى كه اهداف آفرينش جهان و موجودات را بيان مى كنند:

(وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً); [٢٢٩] و اوست كه آسمان ها و زمين را در شش روز آفريد; و عرش با عظمت او بر آب قرار گرفت، تا شما را بيازمايد كه كدام يك عملتان بهتر است.

(إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً) [٢٣٠] ما آنچه را در زمين است زينت زمين قرار مى دهيم، تا مردم را به آن امتحان كنيم، كه كدام يك در عمل نيكوتر خواهد بود.

منظور اين آيه ى شريفه اين است كه، هدف آفرينش انسان رسيدن او به كمال است و اين هدف مشروط به وجود عالم طبيعت و آسمان و زمين و آزمايش و امتحان است; پس يك هدف نهايى در نظر حق تعالى بوده و اين هدف را از اين مجرا تحقق بخشيده است.

(أِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى); [٢٣١] محققاً انسان به سوى پروردگارت باز خواهد گشت.

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ); [٢٣٢] من جن و انس را نيافريدم، مگر براى اين كه مرا پرستش كنند.

(وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ); [٢٣٣] تمام امور به سوى خدا رجوع مى كند.

(هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا فِي الْأَرْضِ جَميعاً); [٢٣٤] خداوند تمام آنچه را كه در زمين است، براى شما آفريد.

(وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلاَْنَامِ); [٢٣٥] و زمين را براى مخلوقات فراهم نمود.

(وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِم مِن سُلْطَان إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ); [٢٣٦] ما شيطان را بر شما مسلط نكرديم، مگر بدان جهت كه بدانيم چه كسانى نسبت به آخرت ايمان دارند.

(وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُـجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَا أَخْبَارَكُمْ); [٢٣٧] و شما را آزمايش مى كنيم، تا بدانيم از ميان شما، مجاهدان و صابران چه كسانى هستند.

دو آيه ى اخير، با توجه به مطالبى كه در باب علم ذاتى و نامحدود خداوند و قلمرو وسيع آن گفته شد، نيازمند به توضيح است.

هم چنان كه گذشت، صفات خداوند بر دو نوع است: ذاتى و فعلى. برخى از صفات خداوند، هم ذاتى اند و هم فعلى; براى نمونه، اگر اراده ى الهى را با در نظر گرفتن افعال حق تعالى تصور كنيم، صفت فعلى است، و اگر آن را به علم الهى، بدون در نظر گرفتن افعال، معنا كنيم، صفت ذاتى او شمرده مى شود; و علم به عنوان صفت فعلى، به معناى حضور عمل در نزد حق تعالى است; پس معناى آيات مذكور اين است كه خداوند، شيطان را آفريد تا ايمان و عمل شما در برابر خدا به صورت بالفعل حاضر شود; نه اين كه خداوند، قبل از تحقق فعل، علم به وجود و چگونگى فعل نداشته و براى رفع جهل به آزمودن و آزمايش محتاج باشد; بلكه تحقق بالفعل و حضور عمل انسان ها براى خداوند موضوعيت دارد.

ج) دسته ى سوم، آياتى هستند كه عبث و لهو و لعب در آفرينش را نفى و بر حقانيت جهان آفرينش تصريح مى كنند:

(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً); [٢٣٨] آيا گمان مى كنيد شما را بيهوده آفريديم؟

(وَمَا خَلَقْنَا السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ); [٢٣٩] ما آسمان ها و زمين و آنچه را در بين آنهاست، به بازيچه خلق نكرديم و آنها را نيافريديم، مگر به حق.

(وَمَا خَلَقْنَا السَّماءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهواً لاَتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ); [٢٤٠] ما آسمان و زمين و آنچه بين آن دواست به بازيچه نيافريديم; و اگر ما مى خواستيم جهان را به بازى گرفته، كارى بيهوده انجام دهيم، چيزى متناسب خود انتخاب مى كرديم، اگر اين كار را انجام مى داديم.

(وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ); [٢٤١] او خدايى است كه آسمان ها و زمين را به حق آفريد.

(وَمَا خَلَقْنَا السَّماءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذِين كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ); [٢٤٢] ما آسمان و زمين و آنچه بين آنهاست را باطل نيافريديم، اين گمان كافران است. واى بر كافران از عذاب آتش.

د) دسته ى چهارم آياتى هستند كه به هدف آفرينش انسان اشاره دارند، كه به ترتيبِ اهداف ابتدايى و متوسط و نهايى، عبارت اند از:

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ); [٢٤٣] من جن و انس را نيافريدم، مگر اين كه مرا عبادت كنند.

(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ); [٢٤٤] پس عبادت كن پروردگارت را، تا به يقين نايل آيى.

(أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلاَّ سَوْفَ تَعْلَمُونَ كَلاَّ لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ); [٢٤٥] تكاثر (فرزند و اموال) شما را غافل داشته است، تا آن جا كه به ملاقات قبور رفتيد; نه چنين است، كه به زودى خواهيد دانست; باز هم حقاً خواهيد دانست; حقاً اگر به طور يقين دانستيد، البته دوزخ را مشاهده خواهيد كرد.

(يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ); [٢٤٦] اى انسان، البته با هر رنج و مشقت در راه طاعت عبادت حق بكوش، كه عاقبت به حضور پروردگار خود مى روى.

از اين آيات به دست مى آيد كه، عبادت، هدف ابتدايى; يقين، هدف متوسط و قرب و لقاى الهى، هدف نهايى آفرينش انسان است.

قضا و قدر الهى مسئله ى قضا و قدر الهى، يكى ديگر از مسائل بسيار مهم و از اعتقادات اساسى تمام اديان آسمانى است كه در افعال الهى مطرح مى شود و گرفتار بدفهمى ها و كج فهمى هاى فراوانى شده است. اين بحث در صدر اسلام نيز در معرض شبهات فراوانى قرار گرفت; برخى آن را خوراكِ مسلكِ جبرى خود قرار دادند و فرقه ى منحرفِ كلامىِ جبرگرايى را ابداع كردند; و پاره اى از سياست مداران، براى رسيدن به اهداف پليد خود، با تفسير غلط از قضا و قدر، سياست مدارى و حكومت مدارى نمودند و دسته ى ديگرى كه معتقد به وجود اختيار و اراده ى انسان بودند، دست از اعتقاد به قضا و قدر شستند، يا به تأويل هاى نادرست پرداختند. قبل از ورود به بحث قضا و قدر و تفسير صحيح آن، توجه به آيات قرآن ضرورت دارد:

الف) آيات مربوط به قدر الهى

١ - تقدير عموم مخلوقات:

(وَخَلَقَ كُلَّ شَيْء فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً); [٢٤٧] و همهى موجودات را آفريد و اندازه ى هر چيز را معين فرمود.

٢ - تقدير خورشيد:

(وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ); [٢٤٨] و خورشيد بر مدار معين خود حركت مى كند. اين اندازه گيرىِ خداوند داناى مقتدر است.

٣ - تقدير ماه:

(وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ); [٢٤٩] و گردش ماه را در منازل معين مقدر كرديم، تا مانند شاخه ى خرما باز گردد.

٤ - تقدير باران:

(وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّماءِ مَاءً بِقَدَر); [٢٥٠] ما از آسمان آب به اندازه نازل كرديم.

٥ - تقدير زمين:

(وَقَدَّرَ فِيهَا اَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّام سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ); [٢٥١] و قوت و ارزاق اهل زمين را در چهار روز مقدر فرمود.

٦ - (إِلاَّ اِمْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ); [٢٥٢] مقرر كرديم كه همسر لوط از هلاك شدگان است.

اينك به نكات و مطالبى كه از اين آيات به دست مى آيد، مى پردازيم:

١ - تقدير، به معناى ايجاد قدر و اندازه در شىء است.

٢ - از آيه ى نخست به دست مى آيد كه همه چيز مشمول تقدير الهى است، گرچه از آيات ديگر برخى از مصاديق تقدير الهى نيز روشن گشت. علاوه بر آيه ى نخست، آيه ى اخير نيز بر شمول افعال اختيارى انسان در تقدير الهى دلالت دارد.

٤ - تقدير الهى بر دو نوع علمى و عينى تقسيم مى شود; تقدير علمى بدين معناست كه خداوند متعال مى داند كه هر چيزى در چه زمان و مكانى و به چه صورتى تحقق مى يابد. اين معناى تقدير، به علم الهى بر مى گردد; و تقدير عينى و خارجى آن است كه هر شىء در خارج داراى اندازه و حدود مشخصى است; يعنى در شرايط و ويژگى هاى خاصى تحقق مى يابد.

٥ - آيا تقديرِ موجودات مستلزم جبر آنهاست؟ روشن است كه تقدير علمى منافاتى با اختيار موجودات مختار ندارد; زيرا معناى تقدير علمى اين بود كه خداوند مى داند موجود مختار، با وصف اختيار خود، چه كارى را انجام مى دهد يا نمى دهد; و اما تقدير خارجى نيز مستلزم جبر نيست; زيرا تقدير خارجى يعنى هر چيزى در اين عالم داراى حدود و قيود و اندازه هايى است و اين نوع از تقدير، وجود اختيار را نفى نمى كند; زيرا اختيار نيز وصفى است كه در موجود مختار تحقق دارد، و آن هم داراى حدود و شرايطى است; براى نمونه، اگر موجود مختار قصد كند كه راه برود، براى تحقق اين قصد، سلامتى اعضا و جوارح و ده ها عامل خارجى و داخلى لازم است; به عبارت ديگر، تحقق هر معلول وابسته به يك سلسله شرايط و حدود و علل ناقصه است و تا تمام اجزاى علت جمع نشوند و علت تامّه تحقق نيابد، معلول تحقق نمى يابد و يكى از اجزاى علت در افعال اختيارى، اختيار و اراده ى فاعل آنهاست.

ب) آيات مربوط به قضاى الهى (وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ); [٢٥٣] و چون ارادهى آفريدن چيزى كند، به محض آن كه بگويد باش، موجود خواهد شد.

(اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَل مُسَمى); [٢٥٤] خداست آن كه وقت مرگ، ارواح خلق را مى گيرد و آن كس را كه هنوز مرگش فرا نرسيده است نيز، در حال خواب روحش را قبض مى كند; پس آن را كه حكم به مرگش كرده، جانش را نگاه مى دارد و آن ديگر]نفس ها را[تا هنگامى معين]به سوى زندگى دنيا[باز پس مى فرستد. (ليقضى الله امراً كان مفعولا); [٢٥٥] تا خداوند آن را كه در قضاى حتمى خود مقرر نموده است، اجرا فرمايد.

(وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً); [٢٥٦] پروردگارت حكم نمود كه جز او كسى را نپرستيد و به والدين خود احسان نماييد.

(وَمَا كَانَ لِمُؤْمِن وَلاَ مُؤْمِنَة إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُّبِيناً); [٢٥٧] هيچ مرد و زنى را، در كارى كه خدا و رسول حكم كنند، اراده و اختيار نيست.

(وَ اللّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ); [٢٥٨] و خداوند عادلانه قضاوت مى كند.

(وَ غِيضَ الْماءُ وَ قُضِيَ الْأَمْرُ); [٢٥٩] و آب فرو نشست و كار پايان يافت.

(فَوَكَزَهُ مُوسى فَقَضى عَلَيْهِ); [٢٦٠] موسى مشتى به او زد و كارش را تمام كرد.

(وَلاَ تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ); [٢٦١] و نسبت به قرآن عجله نكن، قبل از آن كه وحى خداوند به سوى تو پايان پذيرد.

مطالبى كه از آيات مذكور در باب قضاى الهى به دست مى آيد به شرح ذيل است:

١. قضاى الهى، همانند تقدير، فراگير و شامل همه ى حوادث و موجودات، حتى امور اختيارى است.

٢. كلمه ى قضا در آيات ذكر شده، به معناى گوناگونى به كار رفته است كه عبارت اند از:

الف) قضا به معناى اراده ى الهى، مانند: (وَ إِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ); [٢٦٢] زيرا اين آيه شبيه آيهى (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ) [٢٦٣] است.

ب) حكم تشريعى، مانند: (وَ قَضى رَبُّكَ أَلاّ تَعْبُدُوا إِلاّ إِيّاهُ)

ج) قضاوت و داورى، مانند: (وَ اللّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ)

د) به معناى تمام كردن و پايان دادن; مانند ساير آيات فوق.

٣ - قضا، به معناى اتمام كار، با افعال اختيارى منافاتى ندارد; زيرا اتمام كار به دست خداست، يعنى همه ى كارها به دست اوست; و همان گونه كه در توحيد افعالى گذشت، فاعليت ساير موجودات در طول فاعليت خداوند است و هيچ كدام از آنها استقلالى در وجود و افعال خود ندارند; پس همه چيز از آن خداست و اين تفسير به هيچ وجه به معناى سلب اختيار و اراده ى انسان ها نيست; به عبارت ديگر، هرگاه علت تامه محقق بشود، معلول، بالضروره تحقق مى يابد; و اتمام و ضرورت معلول، زمانى است كه علت تامه موجود گردد; و يكى از اجزاى علت تامه، كه آخرين جزء محسوب مى شود، اراده و اختيارِ موجود مختار در افعال اختيارى است; ولى بر اساس توحيد افعالى، كه همه ى موجودات عين الربط الى الله هستند و هيچ استقلالى از خود ندارند، قضا و اتمام نهايى كار به دست حق تعالى است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[٢٠٤] . سوره ى فلق.

[٢٠٥] . انبياء: ٣٥.

[٢٠٦] . فرقان: ٣٤.

[٢٠٧] . بقره: ٢١٦.

[٢٠٨] . اسراء: ١١.

[٢٠٩] . فرقان: ٢.

[٢١٠] . غافر: ٦٢.

[٢١١] . صافات: ٩٦.

[٢١٢] . يونس: ٢٩.

[٢١٣] . اعراف: ٥٤.

[٢١٤] . انعام: ٩٥.

[٢١٥] . انفال: ١٧.

[٢١٦] . رعد: ٢٦.

[٢١٧] . نور: ٤٦.

[٢١٨] . قصص: ٥٦.

[٢١٩] . سجده: ١١.

[٢٢٠] . سوره ى ناس.

[٢٢١] . توبه: ١٤.

[٢٢٢] . روم: ٤١.

[٢٢٣] . يونس: ٩.

[٢٢٤] . اعراف: ٩٦.

[٢٢٥] . توبه: ٧١.

[٢٢٦] . توبه: ١٠٦.

[٢٢٧] . نور: ١٠.

[٢٢٨] . فصّلت: ٤٢.

[٢٢٩] . هود: ٧.

[٢٣٠] . كهف: ٧.

[٢٣١] . علق: ٨.

[٢٣٢] . ذاريات: ٥٦.

[٢٣٣] . هود: ٢٣.

[٢٣٤] . بقره: ٢٩.

[٢٣٥] . رحمن: ١٠.

[٢٣٦] . سباء: ٢١.

[٢٣٧] . محمد: ٣١.

[٢٣٨] . مؤمنون: ١١٥.

[٢٣٩] . دخان: ٣٨.

[٢٤٠] . انبياء: ١٦ و ١٧.

[٢٤١] . انعام: ٧٣.

[٢٤٢] . ص: ٢٧.

[٢٤٣] . ذاريات: ٥٦.

[٢٤٤] . حجر: ٩٩.

[٢٤٥] . تكاثر: ١ـ٦.

[٢٤٦] . انشقاق: ٦.

[٢٤٧] . فرقان: ٢.

[٢٤٨] . يس: ٣٨.

[٢٤٩] . يس: ٣٩.

[٢٥٠] . مؤمنون: ١٨.

[٢٥١] . فصّلت: ١٠.

[٢٥٢] . حجر: ٦٠.

[٢٥٣] . بقره: ١١٧; و آل عمران: ٤٧; مريم: ٣٥ و غافر: ٦٨.

[٢٥٤] . زمر: ٤٢.

[٢٥٥] . انفال: ٤٤.

[٢٥٦] . اسراء: ٢٣.

[٢٥٧] . احزاب: ٣٦.

[٢٥٨] . غافر: ٢٠.

[٢٥٩] . هود: ٤٤.

[٢٦٠] . قصص: ١٥.

[٢٦١] . طه: ١١٤.

[٢٦٢] . بقره: ١١٧.

[٢٦٣] . يس: ٨٢.

# نبوت شناسى

قلمرو دين در عرصه ى نبوت شناسى مهم ترين پرسش هاى آدميان در تمام اعصار، خصوصاً در جهان آشفته ى كنونى، شناخت اهداف آفرينش و زندگى و چگونگى رسيدن به آنهاست و پاسخ به آن پرسش ها، به بررسى مباحث نبوت، هم چون امكان و ضرورت بعثت انبيا بستگى دارد. در آغاز سخن، به تبيين واژه ى نبوت مى پردازيم: اصطلاح نبوت يا نباوت، مصدر لفظ نبى است و لفظ نبى، صفت مشبهه است و به معناى كسى است كه درجه ى بلندى داشته باشد; پاره اى ديگر از اهل زبان آن را از نباء، به معنى خبر، مشتق دانسته اند، كه در اين صورت، نبى به معناى خبردهنده مى باشد; زيرا انبيا از سرگذشت پيامبران، هلاك امت هاى گذشته، خبرهاى غيبى، اسما و صفات خداوند، قيامت و مانند اين ها گزارش مى دهند. به آيات ذيل در اين زمينه توجه فرماييد:

(نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ إِنَّهمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدىً); [١] ما داستان آنان را به حق براى تو بازگو مى كنيم; آنها جوانانى بودند كه به پرودگارشان ايمان آوردند، و ما بر هدايتشان افزوديم.

(وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَاناً فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا); [٢] و داستان دو فرزند آدم را به حق بر آنها بخوان: هنگامى كه هر كدام كارى براى تقرب انجام دادند; اما از يكى پذيرفته شد.

(قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ \* أَنتُمْ عَنْهُ مُعْرِضُونَ); [٣] بگو: اين خبرى بزرگ است كه شما از آن روى گردانيد!

واژه ى ديگرى كه با كلمه ى نبىء ارتباط دارد، اصطلاح رسول است. اين اصطلاح، از ماده ى رِسل، به معناى حركتِ توأم با آرامش، گرفته شده است و در اصطلاح علم كلام، به كسى كه از طرف خداوند براى ابلاغ پيام به آدميان ارسال شده است، اطلاق مى شود.

آيات ذيل بيانگر همين نكته اند:

(يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِن رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ); [٤] اى پيامبر آنچه از طرف پروردگارت بر تو نازل شده است، كاملا برسان; و اگر نكنى رسالت او را انجام نداده اى.

(الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ); [٥] كسانى بودند كه تبليغ رسالت هاى الهى مى كردند و (تنها) از او مى ترسيدند.

(وَ اضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً أَصْحابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جاءَهَا الْمُرْسَلُونَ); [٦] و براى آنها، اصحاب قريه را مثال بزن هنگامى كه فرستادگان خدا به سوى آنان آمدند.

شايان ذكر است كه كلمه ى رسول بر برخى از ملائكه نيز اطلاق شده است، مانند:

(فَمِنْهُم مَنْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِ حَاصِباً وَمِنْهُم مَّنْ أَخَذَتْهُ الصَّيْحَةُ); [٧] بر بعضى از آنها طوفانى از سنگ ريزه فرستاديم و بعضى از آنان را صيحهى آسمانى گرفت.

(قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لاَِهَبَ لَكِ غُلاَماً زَكِيّاً); [٨] گفت: من فرستاده ى پروردگار توام; (آمده ام) تا پسر پاكيزه اى به تو بخشم.

بر اساس آيات مذكور روشن مى گردد كه رسول، مصداقاً، اعم از نبى است; زيرا ملائكه را نيز شامل مى شود. در روايات متعددى از ائمه ى اطهارعليهم‌السلام در تفاوت ميان رسول و نبى نقل شده است كه، نبى كسى است كه در خواب (فرشته ى وحى الهى) را مى بيند و صداى فرشته را (در بيدارى) مى شنود و فرشته را نمى بيند، ولى رسول كسى است كه هم صدا را مى شنود و هم در خواب مى بيند و هم فرشته ى وحى را در بيدارى مشاهده مى كند; [٩] بنابراين دو مفهوم نبى و رسول از هم جدا هستند و قابليت اجتماع ندارند; ولى ظهور اين دسته از روايات، با آياتى كه پيامبر اسلام به ( يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ ) خطاب شده است، تعارض دارد; زيرا نبوت و رسالت، هر دو، در نبى اكرم استفاده مى شود. برخى گفته اند: نبى معمولا اخص از رسول است; زيرا نبى كسى است كه به او وحى مى رسد، اعم از اين كه مبلّغ كلام خداوند باشد يا نباشد; ولى اين مطلب ناتمام است; زيرا خداوند در سورهى بقره آيه ى ٢١٣ ميفرمايد: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ) در نتيجه، هر نبى و پيامبرى بايد بشارت دهنده و انذار كننده باشد و كلام خداوند را ابلاغ نمايد.

ولى بدون شك، ميان نبى و رسول تفاوت وجود دارد; زيرادر سوره ى مريم آيه ى ٥١ ميفرمايد: (وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيّاً) و نيز در سوره ى حج آيه ى ٥٢ مى فرمايد: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُول وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) اين دو آيه بيانگر اين است كه نبوت و رسالت دو مقام اند; و از آياتى كه تعداد رسولان را ٣١٣ نفر و انبيا را ١٢٤ هزار نفر شمرده اند، دوگانگى آن دو مقام روشن مى گردد. اگر نبى را به پيامبرى كه فرشته ى وحى را در خواب مى بيند و صدايش را مى شنود و در بيدارى فقط صداى او را مى شنود، ولى او را نمى بيند، اطلاق كنيم و رسول را پيامبرى بدانيم كه فرشته ى وحى را در حال بيدارى هم مى بيند، در آن صورت، مصاديق نبى بيش تر از رسول خواهند بود; البته شايد از نظر وظايف و تكاليف اجتماعى نيز تفاوت عمده اى داشته باشند.لزوم بعثت انبيا از ديدگاه قرآن مسائل و مباحث كلامى و اعتقادى از جهت روش شناسى يكسان نيستند. پاره اى از آنها فقط با استدلال عقلى، و برخى ديگر فقط با دلايل نقلى، و دسته ى سوم، با براهين عقلى و دلايل نقلى اثبات پذيرند.

# مسئله ى ضرورت بعثت انبيا

تنها با برهان عقلى اثبات مى شود. اگر با آيات و روايات و دلايل نقلى به اثبات آن بپردازيم، مشكل دور لازم مى آيد; زيرا در اين صورت اثبات ضرورت بعثت انبيا بر آيات و روايات توقف دارد و اثبات حجّيت آيات و روايات نيز به ضرورت بعثت انبيا متوقف است.

اين مطلب مورد اتفاق متكلمان شيعه و معتزله است; ولى اشاعره كه منكر حسن و قبح عقلى اند به استدلال عقلى در اين مسئله توجه نكردند; زيرا لازمه ى اين استدلال قبول حسن و قبح عقلى است.

شايان ذكر است كه تمسك ما به آيات قرآنى و روايات پيشوايان دين در مسئله ى ضرورت بعثت انبيا، از باب تعبد و استدلال به دلايل نقلى نيست; بلكه گاه مى توان از اين آيات و روايات براهين عقلى استخراج كرد; به عبارت ديگر، با نگاه بيرون دينى به قرآن، نيازمندى به پيامبر را، به صورت عقلى مى پذيريم; به هر حال، قرآن از زواياى گوناگونى بعثت انبيا را لازم و ضرورى شمرده است و مسائلى هم چون: تثبيت و تكميل توحيد، اميدوارى به قيامت، رفع اختلاف، فصل خصومت، اجراى عدالت در جامعه ى بشرى، اتمام حجت، تزكيه، تعليم كتاب و حكمت و ... را به عنوان فلسفه ى بعثت پيامبران بيان نموده است. به آيات ذيل توجه مى كنيم:

١ - بعثت انبيا براى عبادت خداوند و اجتناب از طاغوت: (وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّة رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ); [١٠] ما در هر امتى رسولى برانگيختيم كه خداى يكتا را بپرستيد و از طاغوت اجتناب نماييد.

(وَإِلَى عَاد أَخَاهُمْ هُوداً قَالَ يَاقَوْمِ اعْبُدُوا اللّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِله غَيْرُهُ أَفَلاَ تَتَّقُونَ); [١١] و به سوى قوم عاد برادرشان، هود را (فرستاديم) گفت: اى قوم من! (تنها) خدا را پرستش كنيد كه جز او معبودى براى شما نيست. آيا پرهيز گارى نمى كنيد؟!

انبيا، علاوه بر تشويق مردم به عبادت خداوند و اجتناب از طاغوت و بت هاى ساختگى، پرهيز از طاغوت و بت نفس را نيز توصيه مى كردند، كه بدترين بت، بت نفس آدمى است. تبعيت از هوا و هوس و تمايلات نفسانى، آدمى را از قرب الهى و صراط مستقيم دور مى سازد و به انحراف و اعوجاج مى كشاند و انسان ها در عصر جديد بيش تر از گذشته گرفتار بت پرستى اند. تاريخ گواهى مى دهد كه هر گاه مردم از انبيا فاصله گرفتند، گرفتار شرك و طاغوت شدند.

٢ - حكومت و داورى به حق ميان مردم و مخالفت با هواى نفسانى: (يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ); [١٢] اى داود! ما تو را خليفه (و نماينده ى خود) در زمين قرار داديم، پس ميان مردم به حق داورى كن و از هواى نفس پيروى مكن كه تو را از راه خدا منحرف سازد; كسانى كه از راه خدا گمراه شوند، عذاب شديدى به خاطر فراموش كردن روز حساب دارند.

چه بسيار احكامى كه اگر انسان بخواهد از طريق تجربه، به حسن و قبح و بايستى و نبايستى آن پى ببرد، گرفتار ضرر جبران ناپذير بشود; حقايقى كه، به يك معنا، تجربه ناپذيرند و با تجربه ى آنها گوهر آدمى متلاشى مى شود; مثل، روابط جنسى كه در اسلام حكم به محدوديت آن آمده است، اگر حكمش به دست تجربه ى بشرى نهاده شود، ارزش ذات و گوهر انسانى را تنزل مى دهد و بعد از كشف ضررهاى آزادى جنسى، توان جبرانش از بشر گرفته مى شود.

٣ - ايجاد عدالت اجتماعى توسط مردم: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْميزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ); [١٣] ما رسولان خود را به دلايل روشن فرستاديم، و با آنها كتاب (آسمانى) و ميزان نازل كرديم تا مردم به عدالت قيام كنند.

٤ - تعليم كتاب و دستورهاى الهى و حكمت و آنچه آدميان نمى دانند: (كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ); [١٤] همان گونه كه رسولى از خودتان در ميان شما فرستاديم، تا آيات ما را بر شما بخواند و شما را پاك كند و به شما كتاب و حكمت بياموزد و آنچه را نمى دانستيد به شما ياد دهد.

٥ - خروج مردم از ظلمت به نور: (كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَميدِ); [١٥] كتابى است كه بر تو نازل كرديم، تا مردم را از تاريكى ها به سمت روشنايى، به فرمان پروردگارشان در آورى، به سوى راه خداوند توانا و ستوده.

٦ - اتمام حجت بر مردم: (رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللّهُ عَزِيزاً حَكِيماً); [١٦] پيامبرانى كه بشارت دهنده و بيم دهنده بودند، تا بعد از اين پيامبران، حجتى براى مردم بر خدا باقى نماند; و خداوند توانا و حكيم است.

٧ - احيا و زنده كردن آدميان: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ); [١٧] اى كسانى كه ايمان آورده ايد; خدا و پيامبرش را اطاعت كنيد، هنگامى كه شما را به سوى چيزى مى خواند كه شما را حيات مى بخشد.

٨. - امر به معروف و نهى از منكر و بيان احكام و حلال و حرام الهى و رها كردن زنجيرهاى اسارت: (الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّىَ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّورَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُوْلئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ); [١٨] همان ها كه از فرستاده ى خدا، پيامبر امّى، پيروى مى كنند; پيامبرى كه صفاتش را، در تورات و انجيلى كه نزدشان است، مى يابند; آنها را به معروف دستور مى دهد و از منكر باز مى دارد; اشياى پاكيزه را براى آنها حلال مى شمرد و ناپاكى ها را تحريم مى كند و بارهاى سنگين و زنجيرهايى را كه بر آنها بود، بر مى دارد; پس كسانى كه به او ايمان آوردند و حمايت و يارى اش كردند و از نورى كه با او نازل شده پيروى نمودند، آنان رستگاران اند.

٩ - رفع اختلاف ها: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيَما اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّناتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاط مُسْتَقِيم); [١٩] مردم، قبل از بعثت انبيا، يك امت بودند. خداوند به جهت اختلافى كه در ميان آنان پديد آمد، انبيايى به بشارت و انذار برگزيد و با آنان كتاب را به حق نازل فرمود، تا طبق آن در ميان مردم و در آنچه اختلاف كرده اند حكم كنند، اين بار در خود دين و كتاب اختلاف كردند و اين اختلاف پديدار نشد، مگر از ناحيهى كسانى كه انگيزه ى حسادت داشتند. در اين هنگام بود كه خدا كسانى را كه ايمان آوردند، در مسائل مورد اختلاف، به سوى حق رهنمون شد و خدا هر كه را بخواهد به صراط مستقيم هدايت مى كند.

مرحوم علامه طباطبائى، در تفسير الميزان، جلد دوم، ذيل اين آيه مى فرمايد: انسان به حسب فطرتش اجتماعى و تعاونى است و در آغاز اجتماعش يك امت بود; اما همان فطرت وادارشان كرد تا براى جذب منافع خود با يكديگر اختلاف نمايند. در اين جا براى برطرف كردن اختلاف ها به وضع قوانين نيازمند شدند. اين قوانين لباس دين به خود پوشاند و مستلزم بشارت و انذار و ثواب و عقاب گرديد، تا مردم از آن طريق مهذّب گردند; و به همين سبب، پيامبران مبعوث شدند; و رفته رفته، در دين نيز اختلاف پديدار شد، شعبه ها و حزب ها پيدا شد; ولى اين اختلاف ها بعد از تشريع دين، به جز دشمنى و ظلم و طغيان، منشأ ديگرى ندارد; پس اختلاف ها دو قسم است: نخست، اختلاف در دين، كه سرمنشأ آن ستمگرى و طغيان است، و دوم، اختلافى كه منشأش فطرت و غريزه ى بشرى است. اختلاف دوم كه همان اختلاف در امر دنياست، باعث تشريع دين شد; و خدا به وسيله ى دين خود، عده اى را به سوى حق هدايت كرد و حق را روشن ساخت; پس دين الهى تنها وسيله ى سعادت براى نوع بشر است و حيات بشرى را اصلاح مى نمايد.

علامه طباطبائى در توضيح اختلاف دوم مى فرمايد: هر انسانى داراى قريحه اى است كه مى خواهد انسان هاى ديگر را استخدام، و از آنها بهره كشى كند; و بر اين اساس، اختلاف، و سرانجام هرج و مرج ظاهر مى گردد و انسانيتِ انسان را به هلاكت مى كشاند; پس انسان ها در عين اين كه در جهتى اتحاد دارند، از جهت ديگر اختلاف دارند. اختلاف در احساسات و ادراكات باعث مى شود كه هدف ها و آرزوها هم مختلف گردند و در نتيجه، اختلاف در افعال و اختلال در نظام اجتماعى پديدار شود; در اين جا ضرورت تشريع قوانين كليه اى كه عمل به آنها باعث رفع اختلاف شود و صاحب حق را به حقش برساند، آشكار مى گردد.

پس، از آيه ى شريفه چند نكته روشن مى شود:

١ - دين عبارت است از روش خاصى در زندگى دنيا كه هم صلاح زندگى دنيا را تأمين مى كند و هم كمال اخروى و زندگى دايمى و حقيقى در جوار حق تعالى را تضمين مى نمايد;

٢ - دين، از همان روز نخست، براى رفع اختلاف فطرى بشر نازل شده است، ولى در فرايند آن به اختلاف هاى فطرى و غير فطرى دچار شد;

٣ - دين خداوند دائماً رو به كمال رفته، تا تمامى قوانين مورد نياز جنبه هاى مختلفِ زندگى بشر را متضمن باشد، در اين جا دين به كمال مى رسد;

٤ - هر شريعت لاحقى، كامل تر از شريعت سابق است;

٥ - علت بعثت انبيا و فرستادن كتاب، همانا سير طبيعى و فطرى بشر به سوى اختلاف است و به همين جهت، خداى سبحان، از راه بعثت انبيا و تشريع شرايع، نوع بشر را به سوى كمال شايسته و اصلاح زندگى اش سوق مى دهد و اختلاف او را برطرف مى سازد; زيرا يكى از شؤون خدايى خدا اين است كه هر چيزى را به نقطه ى كمال خلقتش هدايت نمايد;

٦ - از نسبت دادن بعثت به خداوند در قرآن، استفاده مى شود كه اختلافات بشر، تنها توسط خداوند حل مى شود;

٧ - اجتماع انسان همان طور كه به سوى تمدن مى رود، به سوى اختلاف هم مى رود;

٨ - اختلاف طريق آدمى به سوى سعادت، ريشه ى نوع بشر را قطع مى كند;

٩ - فرمول هاى عقل و فكر بشرى نمى توانند اين اختلاف ها را رفع نمايند;

١٠ - پس، تنها خداوند است كه با بعثت انبيا و شعور مرموزى به نام وحى و شريعت، اين اختلاف ها را از بين مى برد.

# ضرورت بعثت انبيا

 در كلام ائمه ى اطهارعليه‌السلام مرحوم كلينى [٢٠] پنج حديث در باب لزوم بعثت انبيا و حجت هاى الهى بيان كرده است، يكى از آنها حديث هشام بن حكم است كه مى گويد:

امام صادقعليه‌السلام به زنديقى كه پرسيد: پيغمبران و رسولان را از چه راهى ثابت مى كنى؟ فرمود: چون ثابت كرديم كه ما آفريننده و صانعى داريم كه از ما و تمام مخلوقات، برتر و با حكمت و رفعت است و روا نباشد كه خلقش او را ببيند ولمس كند و بى واسطه با يكديگر برخورد و مباحثه كنند، ثابت شد كه براى او سفيرانى در ميان خلقش باشند كه خواست او را براى مخلوقات و بندگانش بيان كنند و ايشان را به مصالح و منافع و موجبات تباه و فنايشان رهبرى نمايند، پس وجود امر و نهى كنندگان از طرف خداى حكيم دانا در ميان خلقش ثابت گشت و ايشان همان پيغمبران و برگزيده هاى خلق او باشند. حكيمانى هستند كه به حكمت، تربيت شده و مبعوث گشته اند; با آن كه در خلقت و اندام با مردم شريك اند، در احوال و اخلاق شريك ايشان نباشند; و از جانب خداى حكيم دانا به حكمت مؤيد باشند. سپس آمدن پيامبران در هر عصرى به سبب دلايل و براهينى كه آورده اند ثابت شود، تا زمين خدا از حجتى كه بر صدق گفتار و جواز عدالتش نشانه ى الهى دارد خالى نماند.

نتيجه آن كه، تحقق هدف آفرينش انسان، كه معرفت مبدأ، معاد و ساير مجهولات است، بدون بعثت انبيا محقق نمى گردد. خداوند سبحان بر اساس حكمت خود و قابليت هاى انسان در پذيرش دعوت، پيامبران را مبعوث ساخت، تا توحيد و يكتاپرستى و اميدوارى به آخرت را به انسان ها بياموزند و اختلاف ها و خصومت هاى مردم را رفع سازند و با تبشير و انذار مردم و تشكيل حكومت دينى و آموزش كتاب و حكمت، بربندگان اتمام حجت نمايند.

ضرورت بعثت انبيا از ديدگاه متكلمان و حكما

متكلمان اسلامى بر اساس اصل حسن و قبح عقلى و قاعده ى لطف، به اثبات مسئله ى ضرورت بعثت پيامبران پرداخته اند. آنان مى گويند:

بعثت انبيا، به جهت بيان زشتى و زيبايى افعال و احوال قيامت، لطف است و لطف (احسانى كه بندگان را، با حفظ اختيار، به طاعت خدا نزديك و از معصيت او دور مى سازد) حسن عقلى دارد و آنچه عقلا حسن و نيكو باشد، بر خداوند واجب است. [٢١]

استاد مصباح در كتاب راهنماشناسى، براى اثبات ضرورت بعثت انبيا، از برهانى استفاده مى كند كه از سه مقدمه تشكيل شده است:

١ - هدف آفرينش انسان، تكامل اختيارى است;

٢ - تكامل اختيارى انسان، در گرو افعال اختيارى است;

٣ - شناخت هاى عقلى و حسى انسان براى تشخيص راه كمال و سعادت كافى نيست;

٤ - پس خداوند مى بايست راه ديگرى غير از حس و عقل را براى رساندن انسان به كمال نشان دهد. [٢٢]

فيلسوفان اسلامى، هم چون ابن سينا، با ذكر مقدماتى كه ناظر بر جنبه ى اجتماعى انسان است، بر لزوم بعثت انبيا استدلال كرده اند:

١ - انسان به زندگى اجتماعى تمايل دارد; انسان به لحاظ فطرى و طبيعى و شايد به دليل مدنى بالطبع يا مستخدم بالطبع بودن، متمايل به زندگى اجتماعى است; و يا اين كه انسان كمال جو مى باشد و تكامل و ترقى انسان با زندگى اجتماعى امكان پذير است;

٢ - زندگى اجتماعى و دسته جمعى به قوانين اجتماعى نيازمند است; زيرا هر انسانى به مقتضاى غريزه ى سودجويى، تلاش مى كند تا منافع را براى خود جذب كند و همين امر سبب تعدى به حقوق هم نوعان، و در نهايت، منشأ تزاحم در منافع مى گردد و براى رفع و تعديل اختلاف ها و تزاحم ها بايد قوانين اجتماعى وضع شوند;

٣ - تنها قوانينى مى توانند سعادت و كمال انسان ها را تضمين و اختلاف هاى آنها را بر طرف كنند كه نيازهاى واقعى و طبيعى بشر را در همه ى جنبه هاى معنوى و مادى، دنيوى و اخروى، و فردى و اجتماعى مورد توجه قرار دهند و منافع و سعادت همه ى انسان ها را در نظر داشته باشند;

٤ - تنها حق تعالى قادر به وضع چنين قانونى است; زيرا لازمه ى آن، آگاهى به تمام ساختمان وجودى انسان واسرار و رموز آفرينش اوست و جز خداوند كسى توان كسب اين علم و معرفت را ندارد;

٥ - قانون گذار بايد با مردم سخن بگويد، تا آنها از وضع قوانين اطلاع يابند; [٢٣] و چون همهى انسان ها صلاحيت دريافت سخن و وحى الهى را ندارند، پيامبرانى از بين آنان براى ابلاغ وحى مبعوث شدند.

شبهات منكران لزوم بعثت انبيا گروهى به نام براهمه و برخى ديگر، بعثت انبيا را محال و يا بى فايده و لغو دانسته اند; پاره اى از شبهات آنها به شرح ذيل است:

١ - دستاوردهاى انبيا از دو حال بيرون نيست: يا با داورى هاى عقل موافق است، كه در اين صورت، بعثت انبيا كارى لغو و بيهوده است، و يا مخالف با عقل مى باشد كه در اين مورد نيز دستورهاى پيامبران قابل پذيرش نيست.

پاسخ اين است كه دستاوردهاى انبيا بر دو نوع اند; نخست، دستورهايى كه كاملا مطابق عقل اند و عقل نيز به همان ها حكم مى كند، مانند حسن عدالت و قبح ظلم; دوم، دستورى كه عقل نسبت به آنها نفياً و اثباتاً ساكت است و در آن وادى قدم برنمى دارد. خداوند نيز مى فرمايد: (وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ); [٢٤] يعنى بخشى از تعليمات انبيا، امورى است كه خارج از آموزه هاى عادى بشرى است. [٢٥]

٢ - اگر هدف خداوند از بعثت انبيا هدايت همه ى مردم است، پس چرا پيامبران در برخى از مناطق مبعوث نشدند و عموماً در خاورميانه حضور داشتند؟

پاسخ اين اشكال در قرآن به صراحت آمده است. آن جا كه مى فرمايد: (إِن مِنْ أُمَّة إِلاَّ خَلاَ فِيهَا نَذِيرٌ) [٢٦] و(وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّة رَسُولاً أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ)، [٢٧] يعنى هر امتى پيغمبرى داشته است. [٢٨]

٣ - اگر هدف بعثت انبيا تكامل انسان هاست، پس چرا خداوند جلوى فسادها را نگرفت تا اكثر مردم به صلاح برسند و غرض الهى بهتر تحقق يابد و چرا پيامبران را به گونه اى ارسال نكرد كه جذابيت بيش ترى داشته باشد؟

پاسخ بخش اول شبهه: خداوند متعال اراده كرده است كه آدميان با انتخاب و اختيار خود به كمال برسند، نه با جبر; به تعبير قرآن

(لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَي النَّاسَ جَمِيعاً); [٢٩] اگر خدا بخواهد، همهى مردم را (جبراً) هدايت مى كند.

پاسخ بخش دوم شبهه: اين سخن كافران را خداوند چنين نقل كرده است:

(وَقَالُوا مَا لِهذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلاَ أُنزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونَ مَعَهُ نَذِيراً أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَّسْحُوراً); كافران گفتند: چيست اين پيامبر را كه غذا مى خورد و در بازارها راه مى رود؟ چرا به سوى او فرشته اى فرستاده نشده و با او انذار كننده اى نيست؟ يا اين كه چرا به سوى او گنجى انداخته نمى شود؟ يا اين كه چرا براى او باغى نيست، تا از آن باغ بخورد؟

و نيز در آيه ى ديگر مى فرمايد:

(فَلَوْلاَ أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِن ذَهَب أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلاَئِكَةُ مُقْتَرِنِينَ) [٣٠] ; چرا طوق طلا بر دست او نيست و يا چرا به همراه او فرشتگان نيامدند؟

حضرت امير مؤمنان علىعليه‌السلام در خطبهى قاصعه، جواب اين شبهه را چنين فرموده است: [٣١]

موسى پسر عمران با برادرش هارون بر فرعون وارد شدند، در حالى كه جامه هاى پشمين بر تن و عصايى در دست داشتند. آن دو با فرعون عهد بستند كه اگر اسلام آورد، پادشاهى او بقا، و عزتش دوام يابد. فرعون گفت: «آيا شما تعجب نمى كنيد از اين دو نفر كه با من شرط دوام عزت و بقاى پادشاهى مى بندند، در حالى كه مى بينيد در چه حالتى از فقر و ذلت هستند؟ چرا بر اين دو دست بندهاى طلا آويخته نيست؟» به خاطر اين كه طلا و جمع آورى آن را بزرگ مى داشت و پشم و پوشيدن آن را كوچك مى انگاشت. اگر خدا مى خواست زمانى كه پيامبران را مبعوث مى كرد، براى آنان گنج هاى طلا و معدن ها و باغ هاى پردرخت را قرار مى داد و پرندگان آسمان و جانوران زمين را با ايشان همراه مى ساخت; ولى اگر چنين مى كرد، آزمايشْ ساقط و پاداشْ باطل مى شد و خبرها (مربوط به قيامت و ...) از بين مى رفت و براى قبول كنندگان مزدهاى آزمايش شدگان لازم نبود و مؤمنان مستحق ثواب نيكوكاران نبودند. [٣٢]

آيات مربوط به امتحان الهى نيز مؤيد اين پاسخ اند. قرآن در بيان امتحان انسان ها مى فرمايد:

(وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّام وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَبْعُوثُونَ مِن بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ); [٣٣] او كسى است كه آسمان ها و زمين را در شش روز]= شش دوران[آفريد; و عرشِ (حكومتِ) او، بر آب قرار داشت; (به خاطر اين آفريد) تا شما را بيازمايد كه كدام يك عملتان بهتر است. و اگر (به آنها) بگويى: «شما بعد از مرگ، برانگيخته مى شويد»، مسلماً كافران مى گويند: «اين سحرى آشكار است!»

(الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ); [٣٤] آن كس كه مرگ و حيات را آفريد تا شما را بيازمايد كه كدام يك از شما بهتر عمل مى كنيد، و او شكست ناپذير و بخشنده است.

(كُلُّ نَفْس ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوَكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ); [٣٥] طعم مرگ را مى چشد. و شما را با بدى ها و خوبى ها آزمايش مى كنيم; و سرانجام به سوى ما بازگردانده مى شويد.

اوصاف پيامبران در قرآن بعد از بحث لزوم بعثت انبيا و دفع پاره اى از شبهات منكران، نوبت به بيان ويژگى هاى انبيا رسيده است. قرآن كريم ويژگى هايى را كه براى عموم پيامبران براى تحقق مأموريت هدايت و تهذيب و تعليم و تربيت و اجراى عدالت و رشد و توسعه و تكامل مادى و معنوى انسان ها مؤثرند، بيان مى كند; البته هر چند اين صفات براى همه ى پيامبران براى رسيدن به مقام نبوت لازم اند، اما ذومراتب اند; يعنى شدت و ضعف دارند و طبعاً در پيامبران اولوالعزم، به صورت قوى ترى وجود دارند. اينك به اوصاف عمومى انبيا كه در قرآن ذكر شده است مى پردازيم:

# ١ - حسن خلق و محبت و عطوفت انبيا

 انبيا، انسان هاى لطيف و با عاطفه و داراى سعه ى صدر خاصى بودند. هيچ گاه با خشونت و تندى مردم را به هدايت دعوت نمى كردند و بر اين باور بودند كه ايمان بايد با ابزار اراده و اختيار با قلب مؤمنان گره بخورد; از هيچ نوع خشونتى، نه ظاهرى و نه باطنى و قلبى، براى تحقق اهداف بهره نمى گرفتند; البته در جنگ ها كه دشمنان مى خواستند مسلمين را سركوب كنند، طبعاً خشونت را در چارچوب دستورهاى انسان گرايانه ى الهى به كار مى گرفتند. خداوند در قرآن، نهايت نرمش و مهربانى پيامبر اسلامصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را كه نشانه ى رحمت الهى است چنين بيان مى كند:

(فَبِمَـا رَحْمَة مِنَ اللّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ); [٣٦] از ناحيه ى رحمت الهى در برابر مردم نرم شدى و اگر خشن و سنگ دل بودى، هر آينه آنها از اطراف تو پراكنده مى شدند.

مورخان ـ مسلمان و غير مسلمان ـ اتفاق نظر دارند كه اين ويژگى، عامل مهمى در سرعت بخشيدن به رشد اسلام بود، با اين كه پيامبر اسلام بيش تر از ساير انبيا مورد آزار و ستم و توهين و سرزنش مشركان قرار مى گرفت، ولى هيچ گاه در صدد نفرين آنها بر نيامد و هميشه از خداوند متعال براى آنان طلب غفران و رحمت مى نمود.

هم چنين پيامبر اسلامصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم را داراى صفات بزرگ اخلاقى دانسته و فرموده است:

(وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُق عَظِيم); [٣٧] به درستى كه تو بر صفات بزرگ اخلاقى هستى.

(لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَاعَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ); [٣٨] همانا فرستاده اى از خودتان به سوى شما آمد كه رنج ها و سختى هاى شما بر او سنگين، و بر هدايت شما حريص، و نسبت به مؤمنان مهربان است.

# ٢ - گفتار صادق پيامبران

انسان هاى صادقى بودند; گفتارشان مطابق با واقع بود و به وعده ها و پيمان هاى خود پاى بند بودند. خداوند در قرآن حضرت ابراهيمعليه‌السلام را صديق و راست گو مى خواند:

(وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقاً نَّبِيّاً); [٣٩] و ياد بياور در اين كتاب ابراهيم را كه به تحقيق او بسيار راست گو و پيامبر الهى است.

هم چنين حضرت اسماعيلعليه‌السلام را پاى بند به وعده ها معرفى مى كند:

(وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْماعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيّاً); [٤٠] و ياد بياور در كتاب، اسماعيل را كه به تحقيق او در وعده هايش صادق، و رسول و پيامبر است.

# ٣ - موفقيت در امتحان هاى الهى

 برخى گمان مى كنند كه امتحان خداوند شامل عده اى از انسان ها مى شود و يا، لااقل، انبيا و اولياى الهى را در برنمى گيرد; در حالى كه عالم، دار امتحان و ابتلاست. همه ى انسان ها، روز و شب، در تمام حركات و سكنات، خواب و بيدارى، سفر و حضر، فقر و غنا، سلامتى و مرض و مانند اين ها مشمول امتحان الهى اند.

قرآن از امتحان هاى طاقت فرساى حضرت ابراهيمعليه‌السلام خبر مى دهد:

(وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَات فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَتِي قَالَ لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ); [٤١] و هنگامى كه خداوند ابراهيم را به كلمات و ابزار گوناگونى آزمايش كرد، پس او از آنها موفق بيرون آمد، خداوند فرمود: من تو را براى مردم امام قرار مى دهم. ابراهيم عرض كرد: از فرزندان من (نيز به اين مقام مى رسند؟) خداوند فرمود: پيمان من به ستمگران نمى رسد.

# ٤ - امانت دارى پيامبران

در امور شخصى و اجتماعى، الهى و مردمى، و مادى و معنوى، انسان هاى امانت دارى بوده اند; آنان اسرار و آيات الهى را حفظ، و كامل به مردم منتقل مى كردند. پيامبر اسلامصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم نيز به علت امانت دارى، به محمد امين شهرت يافت. خداوند سبحان اين وصف را در سوره ى شعرا آيه ى ١٠٧ به حضرت نوح، در آيه ى ١٢٥ به حضرت هود، در آيه ى ١٤٣ به حضرت صالح، در آيه ى ١٦٢ به حضرت لوط، درآيه ى ١٧٨ به حضرت شعيب و در سوره ى دخان آيه ى ١٨ به حضرت موسىعليه‌السلام نسبت مى دهد; و به تعبير قرآن، همه ى انبيا عبارت (إنّى لَكُمْ رَسوُلٌ اَمينٌ) را براى قوم خود بيان مى كردند.

# ٥ - احسان و نيكوكارى

 پيامبران به دوست و دشمن احسان مى نمودند و عالى ترين مظهر گذشت و عفو و شكيبايى در برابر آزار دشمنان بودند. خداوند سبحان در قرآن، در بيان وصف محسنين براى انبيا مى فرمايد:

(وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَـانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذلِكَ نَجْزِي الْمُـحْسِنِينَ); [٤٢] و بخشيديم به ابراهيم، اسحاق و يعقوب را و هر كدام را هدايت كرديم و نوح را قبل (از آنها) هدايت نموديم و از فرزندان او داود و سليمان و ايوب و يوسف و موسى و هارون را (هدايت كرديم) و اين چنين نيكوكاران را پاداش مى دهيم.

# ٦ - مقام خشيت الهى

 و نفى هر گونه خشيت از غير خداوند مهم ترين انگيزه ى انبيا تحقق اهداف الهى است; به همين جهت، هيچ گاه از غير خدا هراس و دلهره و اضطرابى نداشتند و فقط خشيت الهى را در دل مى پروراندند. چنان كه در قرآن آمده است:

(الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالاَتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلاَ يَخْشَوْنَ أَحَداً إِلاَّ اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً); [٤٣] كسانى كه رسالت هاى الهى را تبليغ مى كنند و از خدا مى ترسند و از هيچ كس، جز خداوند خشيتى ندارند و خداوند در حساب رسى كفايت مى كند.

# ٧ - اخلاص

 اخلاص، عالى ترين مقام انسان هاى موحد است و به معناى خالص ساختن جان از آلودگى هاى شرك آميز و هوا و هوس و نفى هرگونه انگيزه ى غير الهى است; يعنى دل به گونه اى باشد كه تنها خدا در آن حضور يابد و جاى غير خدا نباشد. خداوند سبحان در آيات گوناگونى اخلاص را وصف انبيا معرفى نموده است:

(وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصاً وَكَانَ رَسُولاً نَّبِيّاً); [٤٤] ياد كن در كتابْ موسى را كه مخلص و رسول و نبى است.

قرآن از زبان شيطان نقل مى كند كه هر دلى كه ذره اى ناخالصى در آن باشد، قرقگاه و حريم شيطان است و او مى تواند آن را اغوا نمايد، مگر بندگان مخلص خدا، كه شيطان به آنها راهى ندارد; (إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْـمُخْلَصِينَ) [٤٥] هم چنين درباره ى پيامبر اكرمصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده است:

(وَمَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْر إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى رَبِّ الْعَالَمينَ); [٤٦] من هيچ اجر و پاداشى بر اين دعوت از شما مطالبه نمى كنم، اجر من تنها بر پروردگار عالميان است.

# ٨ - توكل بر خداوند

 پيامبران الهى در مواقعى كه به علت تعصب و لجاج مشركان تلاش خود را در جهت هدايت آنان ناكام مى يافتند هيچ گاه سست و خاموش نمى شدند; بر خدا توكل مى نمودند و از او استعانت مى جستند. هم چنان كه در قرآن آمده است:

(إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَا مِن دَابَّة إِلاَّ هُوَ آخِذُ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاط مُسْتَقِيم); [٤٧] من بر «الله» كه پروردگار من و شماست توكل كرده ام هيچ جنبنده اى نيست مگر اين كه او بر آن تسلط دارد; (اما سلطه اى با عدالت; چرا كه) پروردگار من بر راه راست است.

# ٩ - پيامبران، ناصحان دلسوز

 پيامبران براى هدايت مردم بر كرسى اجبار و اكراه نمى نشستند، بلكه مربيان و ناصحان دلسوزى بودند كه از سر عشق و صفا با آنان رفتار مى كردند. قرآن مى فرمايد:

(أُبَلِّغُكُمْ رِسَالاتِ رَبِّي وَأَنَا لَكُمْ نَاصِحٌ أَمينٌ); [٤٨] رسالت هاى پروردگارم را به شما ابلاغ مى كنم و من خيرخواه امينى براى شما هستم.

# ١٠ - پيامبران، صاحبان قدرت و بصيرت

خداوند در قرآن ابراهيم و فرزندش اسحاق و نوه اش يعقوبعليهم‌السلام را انسان هايى قدرتمند و با بصيرت معرفى مى كند و مى فرمايد:

(وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبصَارِ); [٤٩] ياد بياور بندگان ما ابراهيم و اسحاق و يعقوب، صاحبان قدرت و بصيرت را.

# ١١ - صبر و تحمل

خداوند، صابر بودن را از اوصاف اسماعيل، ادريس و ذوالكفلعليهم‌السلام برمى شمارد و مى فرمايد:

(وَإِسْماعِيلَ وَإِدْرِيسَ وَذَا الْكِفْلِ كُلٌّ مِنَ الصَّابِرِينَ); [٥٠] و اسماعيل و ادريس و ذوالكفل را (به ياد بياور كه) همه از صابران بودند.

از آن جا كه انبياى الهى وظيفه ى دشوار متحول ساختن دل و جان آدميان را به عهده داشتند، صبر و تحمّل، براى آنان خصيصه اى اجتناب ناپذير بود.

# ١٢ - علم و دانش و حكمت

 براى پيامبران الهى، آگاهى از تشريع و احكام و ملاك هاى آنها و هم چنين علم به پاره اى از امور تكوينى امرى ضرورى براى هدايت و رهبرى مردم بود. به همين دليل، در قرآن اوصاف علم و حكمت به عنوان دو ويژگى انبيا معرفى شده است. به آيات ذيل توجه فرماييد:

(وَآتَاهُ اللّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ); [٥١] خداوند حكومت و حكمت را به داود عطا كرد و از آنچه مى خواست به او آموخت.

(وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً); [٥٢] آن گاه كه به بلوغ رسيد به او مقام حكمت و دانش عطا كرديم.

(وَلُوطاً آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً); [٥٣] به لوط، داورى و دانش داديم.

(وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً); [٥٤] هنگامى كه موسى به بلوغ رسيد و كامل شد، به او مقام داورى و علم را عطا كرديم.

(وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُدَ وَسُلَيْمَـانَ عِلْماً وَقَالاَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِير مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ); [٥٥] ما به داود و سليمان علم داديم و هر دو گفتند: ستايش مخصوص خدايى است كه ما را بر بسيارى از بندگان مؤمنش برترى داد.

(وَ وَرِثَ سُلَيْمَـانُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوِتِينَا مِن كُلِّ شَيْء إِنَّ هذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ); [٥٦] سليمان از داود ارث برد و گفت: اى مردم زبان پرندگان به ما تعليم داده شد و از هر چيزى (كمالى) به ما عطا شده است، همانا اين فضل آشكار است.

(وَأَنْزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً); [٥٧] خدا بر تو كتاب و حكمت نازل كرد و آنچه را نمى دانستى به تو آموخت و اين فضل بزرگ الهى بر توست.

دامنهى علم انبياى الهى. ترديدى نيست كه انبيا بايد به تمام اهداف نهايى و متوسط و ابتدايى و مسير رسيدن به اين اهداف و نيز چگونگى سلوك در آن مسير، علم و آگاهى كامل داشته باشند; به همين جهت نسبت به اصول و فروع شريعت، احكام، اخلاق و معارف دينى و نيز اسباب سعادت و شقاوت و وسايل نجات و هدايت انسان ها، از جمله: مديريت جامعه، تشكيل حكومت، امامت و رهبرى و... بايد آگاه باشند.

و اينك به آياتى چند كه متعلَّق علم انبيا را معرفى نموده اند، توجه مى كنيم:

١ - علم به تمام كتاب هاى آسمانى و حكمت

(وَإِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ); [٥٨] و به خاطر بياور هنگامى كه به تو كتاب و حكمت و تورات و انجيل آموختيم.

(وَأَنْزَلَ اللّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيماً); [٥٩] خدا بر تو كتاب و حكمت نازل كرد و آنچه را نمى دانستى به تو آموخت و اين فضل بزرگ الهى بر توست.

٢ - علم به اسماى الهى و امور تكوينى (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هؤُلاَءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ); [٦٠] خداوند تمام اسما را به آدم آموخت، آن گاه آنها را بر ملائكه عرضه كرد، سپس فرمود: اگر راست مى گوييد مرا به آن اسما خبر دهيد، آنها گفتند تو مُنزّهى، علمى نزد ما نيست، مگر آنچه تو به ما تعليم داده اى، تو دانا و حكيم هستى. خداوند فرمود: اى آدم، آنها را به اسمايشان آگاه ساز. وقتى آنها را آگاه كرد، خداوند فرمود: نگفتم من غيب آسمان ها و زمين را مى دانم و نيز آنچه را آشكار و پنهان مى كنيد مى دانم؟

٣ - آگاهى انبيا از علوم ديگر خداوند درباره ى حضرت داودعليه‌السلام مى فرمايد:

(وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوس لَكُمْ لِتُحْصِنَكُم مِن بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنتُمْ شَاكِرُونَ); [٦١] ما ساختن زره را به او آموختيم تا شما را در جنگ هايتان حفظ كند، آيا شما شكرگزاريد؟

و در آيه ى ديگر مى فرمايد:

(وَأَلَنَّا لَهُ الْحَدِيدَ أَنِ اعْمَلْ سَابِغَات وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً); [٦٢] ما آهن را براى او (داود) نرم كرديم و (گفتيم) زره هاى كامل و فراخ ساز و حلقه ها را بر اندازهى لازم تنظيم كن و عمل صالح به جا آوريد.

و در مورد حضرت سليمانعليه‌السلام آمده است:

(وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ وَأُوِتِينَا مِن كُلِّ شَيْء إِنَّ هذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ); [٦٣] و (سليمان) گفت: اى مردم، زبان پرندگان به ما تعليم داده شد و از هر چيزى (كمالى) به ما عطا شد. اين همان فضل آشكار است.

خداوند در آيه ى ديگرى علم به تأويل احاديث را به يوسف نسبت مى دهد و مى فرمايد:

(وَكَذلِكَ يَجْتَبيِكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ); [٦٤] و هم چنين پروردگارت تو را بر مى گزيند و به تو تأويل احاديث را مى آموزد.

و نيز مى فرمايد:

(وَكَذلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ); [٦٥] و هم چنين يوسف را در آن سرزمين متمكن ساختيم و تاويل احاديث (و خواب) را به او آموختيم.

٤ - انبيا و علم غيب علم غيب در مقابل علم شهودى است; يعنى علمى كه از حواس انسان پنهان باشد و قابل مشاهده و محسوس نباشد. بحث مهمى ميان متكلمان اسلامى مطرح است و آن اين كه، آيا غير از خداوند كسى علم غيب دارد، يا علم غيب مختص خداوند متعال است؟ آيات قرآن در اين زمينه بر دو دسته اند: دسته ى نخست، آياتى كه علم غيب را به خداوند سبحان اختصاص داده اند، مانند آيات زير:

(وَعِندَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لاَيَعْلَمُهَا إِلاَّ هُوَ); [٦٦] كليدهاى غيب نزد اوست و غير از او آنها را نمى داند.

(فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلّهِ); [٦٧] پس بگو: همانا غيب مخصوص خداست.

(قُلْ لاَّ يَعْلَمُ مَن فِي السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللَّهُ); [٦٨] بگو: كسانى كه در آسمان ها و زمين هستند از غيب آگاهى ندارند، مگر خداوند.

دسته ى دوم، آياتى هستند كه پيامبران را نيز در علم غيب سهيم مى دانند و آن حكم كلى دسته اول را استثنا مى نمايند، مانند آيات زير:

(عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَداً إِلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُول فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَداً لِيَعْلَمَ أَن قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيء عَدَداً); [٦٩] خداوند عالم غيب است، پس كسى بر غيب او آگاه نيست، مگر رسولانى كه مورد رضايت اويند و همانا مراقبانى از پيش رو و پشت سر براى آنها قرار مى دهد، تا بداند پيامبران رسالت هاى پروردگارشان را ابلاغ مى كنند و او به آنچه نزد آنهاست احاطه دارد و هر چيزى را احصا كرده است.

( ... وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلكِنَّ اللّهَ يَجْتَبِي مِن رُسُلِهِ مَن يَشَاءُ ...); [٧٠] ... و خداوند شما را بر غيب مطلع نمى سازد ولكن خداوند از ميان رسولان خود كسانى را بر مى گزيند ... .

از اين دو دسته آيات نتيجه مى گيريم كه فقط خداوند بالذات و به طور مستقل علم به غيب دارد و علم به غيب او مقيد و مشروط نيست; ولى ديگران، همچون: پيامبران، امامان و فرشتگان، از طريق تعليم الهى مى توانند عالم به اسرار غيب باشند.

منابع علم انبيا انبيا از راه هاى مختلفى علوم خود را كسب مى نمايند. در قرآن به اين راه ها اشاره شده است:

الف) وحى: (وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَان عَرَبِيٍّ مُبِين); قرآن، از سوى پروردگار جهانيان نازل شده است، روح الامين آن را بر قلب تو فرود آورد، تا تمام مردم را با زبان عربى آشكار انذار كنى.

ب) سير و سلوك پيامبران و صعود آنها به عوالم ديگر: (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّميعُ الْبَصِيرُ); [٧١] پاك است خدايى كه بنده اش را در يك شب از مسجد الحرام به مسجد الاقصى، كه اطرافش را پر بركت ساختيم، برد تا آيات خدا را به او نشان دهيم. او شنوا و بيناست.

ج) روح القدس: (وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ); [٧٢] ما به عيسى بن مريم دلايل آشكار داديم و او را به روح القدس تأييد نموديم.

و نيز درباره ى پيامبر اسلام مى فرمايد:

(قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِالْحَقِّ); [٧٣] بگو روح القدس از جانب پروردگارت قرآن را به حق نازل كرد.

مفسران براى تفسير روح القدس سه بيان دارند، برخى آن را به جبرييل و فرشته ى وحى و عده اى آن را به يكى از مراتب روح انبيا و نيروى خاصى كه در پيامبران وجود دارد معنا مى كنند. بنابر تفسير سوم، روح القدس طريق سومى براى كسب علوم الهى شمرده مى شود.

١٣ - ارتباط با عالم ربوبيت به وسيله ى وحى

ويژگى ديگر انبيا، ارتباط آنها با جهان غيب و عالم ربوبيت است كه عمدتاً به صورت وحى تحقق مى يابد; ابتدا به آيات مربوطه اشاره مى نماييم:

(نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمينُ عَلَى قَلْبِكَ); [٧٤] اين قرآن را روح امين بر قلب تو فرود آورده است.

از اين آيه استفاده مى شود كه محل فرود وحى، قلب پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم است.

(قُلْ مَايَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْم عَظِيم قُل لوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلاَ أَدْرَاكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فُيكُمْ عُمُراً مِن قَبْلِهِ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ); [٧٥] بگو من نمى توانم از جانب خود قرآن را عوض كنم، من از آنچه كه بر من وحى مى شود پيروى مى كنم، من در مخالفت با پروردگارم از عذاب بزرگ مى ترسم. بگو اگر خدا نمى خواست، من آن را براى شما تلاوت نمى كردم و شما را از آن آگاه نمى ساختم، به گواه اين كه روزگارى قبل از نزول قرآن در ميان شما به سر بردم، چرا نمى انديشيد؟

# معناى لغوى وحى

واژهى وحى در تعابير اهل لغت، معانى گوناگونى دارد، از جمله: اشارت، كتابت، رساله، پيام، سخن پوشيده، شتاب و عجله، اعلام در خفا و كلام يا پيام يا نوشته اى كه به ديگران القا شود. برخى وحى را به كلام شفاهى محدود كرده اند و عده اى آن را اعم از كلام كتبى و شفاهى دانسته و بعضى آن را به معناى اعلام خبر و القاى مخفى آن به غير دانسته اند. [٧٦]

ابو اسحاق معناى سوم را پذيرفته و كسايى نيز به همين معنا دل بسته است و مى نويسد: [٧٧]

وحى عبارت است از: سخن گفتن با كلام ـ نه با اشاره و كتابت ـ با كسى كه بر غير او مخفى باشد. [٧٨]

گروهى ديگر وحى را در معناى وسيع ترى تفسير كرده و نوشته اند:

وحى عبارت است از هر چيزى كه تو آن را به غير خودت القا نمايى، اعم از اين كه با اشاره باشد يا با كتابت، يا امر كردن، يا نقش نمودن بر روى سنگ ها. [٧٩]

عده اى معناى سرعت را در مفهوم وحى اخذ كرده و وحى را به اعلام سريع خفى تفسير نموده اند; بنابراين رساندن هرگونه پيام و خبرى، از هر ناحيه اى و به هر كسى، با اين شرط كه سريع و خفى باشد، وحى است.

معانى وحى در قرآن وحى در قرآن در چهار معنا استعمال شده است:

١ - اشاره ى پنهانى و پوشيده: (فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِـحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيّاً); [٨٠] از محراب به سوى قومش شتافت و به اشاره به آنان القا كرد كه صبح و شام خدا تسبيح را كنند.

البته ممكن است كه وحى در اين جا به معنى اعلام هم باشد.

٢ - امر غريزى و تكوينى و نوعى اعلام تكوينى: (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الثَّـمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلاًَ); [٨١] پروردگار تو به زنبور عسل وحى كرد كه خانه ى خود را در ميان كوه ها و درختان بنا كند و از همه ى ميوه ها و گل ها بهره گيرد و راهى را كه خداوند براى او آماده كرده است، طى كند.

٣ - الهام نفسى يا شعور و احساسى كه در باطن انسان تحقق مى يابد: البته منشأ اين الهام ممكن است خاطره ى ذهنى يا القاى روحى و روانى از عالم بالا و يا وسوسه اى شيطانى باشد، مانند:

(وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلاَ تَخَافِي وَلاَ تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ); [٨٢] به مادر موسى وحى كرديم كه طفل خود را شير بده و اگر ترسيدى كه فرعون به او گزندى رساند، او را در نيل رها كن و هيچ ترس و اندوهى به خود راه مده، كه ما او را به سوى تو باز مى گردانيم و او را از پيامبران قرار مى دهيم.

(وَكَذلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوّاً شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْض زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ); [٨٣] براى هر پيامبرى، دشمنى از شياطين جن و انس قرار داديم كه برخى از آنان، از روى غرور، سخن هاى به ظاهر آراسته را به بعضى ديگر القا مى كنند. و اگر پروردگارت مى خواست چنين نمى كردند (ولى اجبار سودى ندارد).

(وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ); [٨٤] شياطين به دوستان خود وحى و القا مى كنند كه با شما جدال كنند.

در آيه ى نخست، وحى به معناى الهام نفسى و روحى است كه از طرف خداوند به مادر موسى عطا شد و در دو آيه ى بعد، از طرف شياطين به انسان ها داده مى شود.

٤ - الهام غيبى به پيامبران: الهام غيبى الهى كه خداوند به وسيله ى فرشتگان يا بدون واسطه و يا با وساطت امر ديگرى، به پيامبران، جهت تبليغ رسالت الهى و هدايت مردم ابلاغ مى نمايد.

در قرآن، كلمه ى وحى بيش از هفتاد مورد به همين معنا به كار رفته است; مانند:

(نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هذَا الْقُرْآنَ); [٨٥] ما به وسيلهى وحىِ اين قرآن به تو، بهترين داستان ها را براى تو بيان مى كنيم.

(وَكَذلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيّاً لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا); [٨٦] اين چنين، قرآن را به زبان عربى به تو وحى كرديم تا مردم مكه و اطراف آن را انذار نمايى.

(اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ); [٨٧] اى پيامبر، آنچه را كه از اين كتاب آسمانى به تو وحى شده است براى مردم بخوان.

(أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَباً أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُل مِنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْق عِنْدَ رَبِّهِمْ قَالَ الْكَافِرُونَ إِنَّ هذَا لَسَاحِرٌ مُبِينٌ); [٨٨] آيا براى مردم تعجب آور است كه يكى از آنان را به رسالت خود برگزينيم و به او وحى كنيم كه مردم را انذار كند و مؤمنان را كه نزد خداوند مقام بلندى دارند بشارت دهد؟ كافران گفته اند اين ساحرى آشكار است.

(إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوح وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمانَ وَآتَيْنَا دَاوُود زَبُوراً); [٨٩] ما به تو اى پيامبر وحى كرديم، هم چنان كه به نوح و پيامبران پس از او و به ابراهيم و اسماعيل و اسحاق و يعقوب و فرزندان او و عيسى و ايوب و يونس و هارون و سليمان وحى كرديم و ما به داود، زبور عطا كرديم.

# حقيقت وحى

 فطرت سالم آدمى و عقل سليم بشرى، حكايت از اين دارد كه انسان ها استعداد رسيدن به كمال و سعادت ابدى را دارند و براهين عقلى نشان مى دهند كه هدف از آفرينش انسان ها و حيات دنيوى آنها رساندن او به كمال است; هم چنان كه قرآن مى فرمايد:

(وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ); [٩٠] و نيافريديم جن و انس را، مگر براى اين كه بپرستند مرا.امّا چگونه مى توان به كمال دست يافت و در مسير آن گام نهاد؟ بدون شك، عقل و حس و حتى شهود، ابزار مفيدى براى دست يابى به آن حقيقت اند; اما كافى نيستند; زيرا ره زنان اين طريقت فراوان اند و گاه ابزار عادى شناخت را مورد تزلزل قرار مى دهند و هم چنين حوزه اى از معرفت وجود دارد كه دست اين ابزار از آن كوتاه است; يعنى عقل گريز و حس گريزند. در اين جا پاى ابزار ديگرى به نام وحى به ميان مى آيد و اما حقيقت وحى چيست؟ آن قدر مى دانيم كه ابزار ديگرى براى كسب معرفت وجود دارد، ولى درك حقيقت آن بر ما ميسر نيست; علاّمه طباطبايى در اين باره مى نويسد:ما كه از موهبت وحى بى بهره ايم و به عبارت ديگر، آن را نچشيده ايم، حقيقت آن براى ما مجهول است. تنها برخى از آثار آن را كه قرآن و اوصاف نبوى مى باشد، مى توانيم بشناسيم. [٩١]

بنابراين، حقيقت وحى را از آثار و علايم آن مى توان شناخت; ولى محتواى وحى، يعنى قرآن كريم را مى توانيم به دست آوريم.

ممكن است عده اى شبهه كنند كه پى نبردن به حقيقت وحى مى تواند دليلى بر روى گردانى از آن باشد. گر چه حقيقت وحى بر ما آشكار نيست، اما از طريق اعجاز، به نبوت و ارتباط پيامبر با خداوند پى مى بريم و از آن طريق، صحّت و حقانيت وحى را استنتاج مى نماييم و محتواى آن را مى پذيريم. همان گونه كه دستاوردهاى حس و عقل را مى پذيرم، بدون آن كه حقيقت حس و عقل بر ما معلوم باشد.

گروهى براى تبيين حقيقت وحى به دستاوردهاى علوم تجربى متوسل شدند و وحى را منبعى عقلانى و زاييده ى نبوغ انسانى معرفى نمودند، و عواملى هم چون عشق، ستم كشى طولانى، در اقليت قرار گرفتن، دوران كودكى، تنهايى، سكوت و بيكارى را عوامل بالا رفتن استعداد و پيدايش نبوغ معرفى كرده اند. [٩٢]

بنا به دلايلى، اين تفسير كاملا نارساست:

اولا، اين ها دليلى براى تفسير خود اقامه نكرده اند;

ثانياً، در سر هيچ نابغه اى چنين افكار و انديشه هاى بلندى تحقق نمى پذيرد;

ثالثاً، به فعليت رسيدن استعدادهاى شخصى نابغه بدون تعليم و تعلّم و طى كردن مراحل آموزش ميسر نيست;

رابعاً، اگر وحى محصول نبوغ است، چه انگيزه اى موجب مى شود كه افراد نابغه، انديشه هاى بلند خود را به عالم غيب نسبت بدهند.

# وحى از ديدگاه فلاسفه حكما

و فلاسفه، فرشته ى وحى، يعنى جبرييل را همان عقل فعال مى دانند و وحى را پيوند قوه ى خيال يا عقل جزئى پيامبرصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم با عقل فعال مى دانند و ديدن فرشته را به عنوان ديدن يك واقعيت خارجى نمى پذيرند و آن را تماشاى قوه ى خيال تفسير مى نمايند. [٩٣] البته فخر رازى در شرح اشارات اين كلام را نقد مى كند، لكن دوباره در مباحث المشرقيه مى نويسد:

نفس نبى داراى خصايصى است كه وحى، معلول قوه ى عاقله و متخيله ى همان نفس مى باشد. [٩٤]

صدر المتألهين، مؤسّس حكمت متعاليه، كه بين اشراق و استدلال و قرآن آشتى برقرار كرد، به انكار ابن سينا و ساير مشائيان پرداخت و چنين فرمود:هنگامى كه روح قدسى قوى گردد و نورانيت شديد پيدا شود، همانند ارواح ضعيفه نيست كه وقتى به سمتى تمايل پيدا كرد از جهات ديگر غافل گردد، بلكه اين روح قدسى را شأنى از شأن ديگر باز نمى دارد و مى تواند معارف الهى را بدون تعليم بشرى تلقى و دريافت نمايد و تأثير اين قوه از جانب خدا به ساير قوا تسرى نموده و صورتى را كه با روح قدسى مشاهده كرد، به صورت روحى بشرى متمثّل مى شود و به صورت ظاهر براى او آشكار مى گردد; پس با چشمش شخص را به صورت محسوس در نهايت زيبايى مى بيند و با گوشش كلام منظوم را در غايت فصاحت مى شنود.

پس شخص، همان فرشته اى است كه به اذن خدا نازل شده و حامل وحى الهى است و كلام، همان كلام خداوند متعال است و در دست او لوحى است كه در آن نوشته است، و آن همان كتاب خداست و اين صرف صورت خيالى نيست كه در خارج ذهن وجود داشته باشد و تخيل باشد; چنانچه آنها كه حظ و بهره اى از علم باطنى ندارند و از اسرار وحى مطلع نيستند، گفته اند، مانند بعضى از اتباع مشائيان. پناه بر خدا از اين عقيده اى كه از جهل ناشى مى شود در باب كيفيت انزال و تنزيل. [٩٥]

حكيم سبزوارى نيز سخن بوعلى سينا را نپذيرفته و چنين نگاشته است:

نبى داراى خصايص سه گانه مى باشد، بر اساس قواى ثلاثه (علاّمه ـ عمّاله ـ حسّاسه) و قوه ى علامه ى پيامبر بايد در كمال، افضل عقول اهل زمان خود باشد و جميع معلومات يا اكثر آنها با تأييد الهى و به حدس براى او حاصل شده باشد، نه به كسب و تعليم از معلم; و عقل او حاكم بر ساير قوا باشد; و قوه ى عمّاله ى او بايد در قوت، به حدى باشد كه تمام كاينات مطيع او باشند; عالم كون بايد به منزله ى بدن او باشد; چگونه چنين نباشد، در حالى كه بنده بر اثر قرب نوافل به اين مقام مى رسد؟ و اما قوه ى حسّاسه ى او بايد در بيدارى ببيند چيزهايى را كه ديگران نمى بينند و بشنود چيزهايى را كه ديگران نمى شنوند; و حقيقت او به حقيقت مَلك مقرّب اتصال معنوى حقيقى پيدا كند; و برخى از متفلسفه، آن محسوسات حضرت نبى را از مبصرات و مسموعات و يا از قبيل صور ذهنيه دانسته اند. نعوذبالله من هذه العقيدة الفاسدة. [٩٦]

# امكان وحى

 [٩٧]برخى با توسل به پاره اى از دلايل و پيش فرض ها به انكار وحى پرداختند و از اين طريق درصدد انكار بعثت انبيا بر آمدند. براى نمونه به برخى از اين پيش فرض ها اشاره مى كنيم:

١ - وحى از عالم بالا تنزّل مى كند; و چون عالم بالا، عالمى روحانى و لطيف و نورانى، ولى عالم پايين، عالم مادى و كدر است، تناسبى بين اين دو عالم وجود ندارد; و تا ارتباط ميان اين دو عالم برقرار نگردد، وحى نيز تحقق نمى پذيرد.

اين شبهه ناتمام است; زيرا انسان كه ظرف تحقق وحى است، موجودى برزخى و داراى دو بعد جسمانى و روحانى است و ارتباط حق تعالى با بعد روحانى و ملكوتى انسان تحقق مى پذيرد.

خداوند سبحان در آيات گوناگونى از اين دو بعد انسان خبر داده است و مى فرمايد:

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلاَلَة مِن طِين ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَار مَّكِين ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذلِكَ لَمِّيتُونَ) [٩٨] ما آدمى را از گل خالص آفريديم، سپس او را به صورت نطفه اى در جايى استوار قرار داديم، آن گاه نطفه را به صورت خونى بسته و خون بسته را به صورت گوشتى جويده و گوشت جويده را به صورت استخوان ها در آورديم و استخوان ها را با گوشت پوشانديم و پس از انجام اين مراحل، خلقتى ديگر ايجاد كرديم. آفرين بر خدا كه بهترين آفريننده است.

(الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْء خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِين ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلاَلَة مِن مَاء مَهِين ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُوحِهِ); [٩٩] خدايى كه هر چيز را به بهترين صورت خود آفريد، آفرينش انسان را از خاك آغاز كرد و سپس خلقت نوع انسان را به وسيله ى آبى بدون ارزش قرار داد و پس از آن، او را بياراست و از روح خود در وى دميد.

٢ - گروه ديگرى كه تفكر مادى صرف دارند نيز به انكار بعد وحى پرداخته اند. شايد اين تفكر از زمان رشد علمى و صنعت در غرب شكل گرفت. و غرور علمى و اعتناى بيش از حد به عقل، احساس بى نيازى از وحى و دستورهاى الهى را در آنها پديد آورد; البته امروزه توجه به عالم غيب و روحانى از مسلمات انديشمندان علوم عقلى و تجربى به شمار مى آيد و انسان ها از غرور علمى به سوى تواضع علمى در حركت اند و فهميده اند كه عقل در كشف بسيارى از حقايق ناتوان است. فيلسوفان و عالمان علوم تجربى براى اثبات تجرد روح و تجرد مرتبه اى از عالم هستى، به براهين فراوانى تمسك جسته اند كه بيان آنها از حوصله ى اين بحث خارج است.

انواع وحى قرآن كريم در بيان انواع وحى مى فرمايد:

(وَمَا كَانَ لِبَشَر أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَاب أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ وَكَذلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنَا); [١٠٠] هيچ بشرى را نمى رسد كه خدا با او سخن بگويد، مگر اين كه به او وحى كند، يا از پشت پرده اى حرف بزند، يا فرستاده اى بفرستد و او به اذن خدا آنچه را خدا مى خواهد وحى نمايد; زيرا خدا بلندمرتبه و محكم كار است و اين چنين، فرشته اى را از امر خودمان به تو وحى كرديم; ...

در آيات ديگرى نيز به بعضى از اقسام وحى اشاره شده است كه در ذيل به آنها توجه مى كنيم:

(لقد صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ); [١٠١] همانا خداوند به پيامبرش، در عالم رؤيا، به راستى گفت كه شما مؤمنان، به خواست خدا به مسجد الحرام وارد خواهيد شد.

(نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمينُ عَلَى قَلْبِكَ); [١٠٢] جبرييل، وحى را به قلب تو نازل كرد.

(إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً); [١٠٣] ما گفتار سنگينى را به تو القا مى كنيم.بنابراين، وحى به صورت هايى هم چون رؤياى صادق، به وسيله ى جبرييل، از وراى حجاب و مستقيم براى پيامبران تحقق مى پذيرد.

وحى در تقسيم بندى ديگرى، به تكوينى و تشريعى تقسيم مى شود; وحى تشريعى، همان مجموعه تعاليم و احكامى است كه خداوند به صورت دفعى يا تدريجى، تحت عنوان شريعت و دين بر پيامبران نازل فرموده است و وحى تكوينى عبارت است از هر گونه استعداد و غريزه اى كه در موجودات است; و نيز قوانين كلى حاكم بر نظام هستى كه با اهداف مشخصى در حركت است.مشخصات وحى انبيا از مطالب گفته شده روشن شد كه وحى، واقعيتى است كه در تمام موجودات وجود دارد و نوعى هدايت به شمار مى آيد. شايان ذكر است كه اين نور معنوى به صورت تشكيكى و مراتب طولى در موجودات تحقق دارد; انبيا مرتبه ى عالى اين حقيقت را دارا هستند و ساير موجودات مراتب بعدى را شامل اند; مانند رؤياهاى صادقه كه مصاديقى از وحى شمرده مى شوند و مردم عادى نيز از آن بهره مندند.

استاد مطهرى در كتاب نبوت، مشخصات چهارگانه اى را به شرح ذيل براى وحى انبيا بيان مى كند:

الف) درونى بودن:يعنى وحى از راه باطن تلقى مى شود نه از طريق حواس ظاهرى; لذا پيامبر اكرمصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم در بيش تر مواقعى كه وحى بر او نازل مى شد حواسش تعطل مى يافت، سنگين مى شد و بعد عرق مى كرد. قرآن هم مى گويد:

(نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلى قَلْبِكَ); [١٠٤] جبرييل، وحى را به قلب تو نازل كرد.

ساير مصاديق وحى، از جمله الهام و رؤياهاى صادقه نيز روشن است كه از راه مرموز و باطنى براى انسان كشف مى شود.

ب) معلم داشتن:چون وحى بيرونى نيست و از راه حواس ظاهرى حاصل نمى گردد; لذا معلم طبيعى و بشرى ندارد و از راه تجربه و آزمايش نيز به دست نمى آيد; اما مانند غرايز حيوانات نيست كه آموزش نداشته باشد، در ذات خود آموزش است و معلم آن خداست. قرآن مى فرمايد:

(أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى وَوَجَدَكَ عَائِلاً فَأَغْنَى); [١٠٥] آيا او تو را يتيم نيافت و پناه داد؟! و تو را گم شده يافت و هدايت كرد؟

(و عَلَّمَكَ مالَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ); [١٠٦] و آنچه را كه نمى دانستى به تو آموخت.

(عَلَّمَهُ شَديدُ القُوى); [١٠٧] همان كس كه توانايى فوق العاده دارد او را تعليم داده است.

بنابراين، صحبت آموزش در كار است.

ج) استشعار:انبيا به حالت خودشان استشعار دارند و وحى بودن آموزه هاى دينى را درك مى كنند.

د) ادراك واسطه ى وحى:پيامبران معمولا وحى را به وسيله ى موجود ديگرى به نام روح الامين و جبرييل دريافت مى كردند. [١٠٨]

تفاوت وحى و الهام شيخ محمد عبده در تفاوت اين دو پديده مى نويسد:

معرفتى كه با واسطه يا بى واسطه براى انسان حاصل شود، اگر بداند از جانب خداست، وحى مى باشد و اگر نداند، الهام ناميده مى شود; پس الهام يك نوع احساسى است مانند اندوه و شادى يا گرسنگى و تشنگى. [١٠٩]

ابن عربى نيز در فرق ميان وحى و الهام چنين مى نگارد:

الهام گاهى بدون واسطه ى موجودى از موجودات، از ملك علاّم به حصول مى پيوندد، ولى وحى از طريق ملائكه و شهود فرشتگان بر نفس نبوىصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم افاضه مى شود; به همين جهت احاديث قدسيه را وحى نمى دانند، با آن، كه به اتفاق اهل معرفت، احاديث قدسيه كلام حق است. دوم، الهام، كشف معنوى صرف است، ولى وحى از اقسام مكاشفات شهودى و متضمن كشف معنوى است; چون فرشتگان گاهى به صورتى از صور و معانى متمثّل مى شوند; ديگر آن كه وحى از خواص نبوت است و الهام از خواص اهل ولايت; فرق ديگر اين كه از شرايط وحى، تبليغ است، بر خلاف الهام. [١١٠]

تفاوت وحى و تجربه ى دينى فيلسوفان غربى، هم چون: ژان پل سارتر، شلاير ماخر، هايدگر، پل تيليخ، ويليام جيمز و ديگران، تعبير تجربه ى دينى را به كار برده اند و برخى دين را به همان تجربه ى دينى، و تجربه ى دينى را به ارتباط با موجود مطلق تفسير كرده اند; ولى بايد توجه داشت كه تجربه ى دينى غير از وحى است; زيرا اولا، وحى، فعل الهى است كه به انسان هاى كاملى هم چون انبيا عطا مى شود، ولى تجربه ى دينى مى تواند به هر كسى تعلق گيرد; ثانياً، تجربه ى دينى، گاه از تلقينات فرد مؤمن، بدون واقعيت خارجى، تحقق مى يابد، ولى وحى به عنوان واقعيت خارجى كه از حقايق عينى حكايت مى كند تحقق مى يابد; ثالثاً، يقين ناشى از وحى، منطقى است، ولى يقين در تجربه ى دينى، شخصى و روان شناختى است; رابعاً، در قلمرو وحى، باطل حضور نمى يابد، ولى تجربه ى دينى خطاپذير است و لااقل، تجربه كنندگان در تفسير آن گرفتار انحراف و اعوجاج اند.

پيامبر اسلام و وحى دو پرسش مهم در اين بخش مطرح است: نخست آن كه، پيامبران چگونه دانستند كه وحى بر ايشان نازل شده است و مبعوث الهى گشته اند و اين كه آن شخص واسطه، جبرييل است، نه شيطان؟ دوم آن كه، آيا ممكن است پيامبران در هنگام وحى به اشتباه بيفتند يا نه؟ اين پرسش مربوط به بحث عصمت انبياست.

در پاسخ به پرسش نخست بايد دانست كه خداوند، بر اساس قاعده ى لطف، تمام راه ها و وسايل هدايت و اطاعت و سعادت بندگان را فراهم مى كند و اگر چنين نباشد نقض غرض لازم مى آيد; به همين جهت، خداوند، خود، زمينه ى علم پيامبران را فراهم مى كند. آيات ذيل به اين مطلب دلالت مى كنند:

(وَكَذلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ); [١١١] و اين چنين ملكوت آسمان ها و زمين را به ابراهيم نشان داديم، تا اهل يقين گردد.

(يا مُوسى إِنَّهُ أَنَا اللّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ); [١١٢] اى موسى من خداوند عزيز و حكيم هستم.

(يا مُوسى لا تَخَفْ إِنِّي لا يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ); [١١٣] اى موسى نترس كه رسولان نزد من نمى ترسند.

امام صادقعليه‌السلام در پرسش زراره بن اعين نسبت به كيفيت علم پيامبر فرمود:

وقتى خداوند متعال بنده اى را به پيامبرى خود برگزيد، اطمينان و اعتدال را به انديشه ى او عطا مى كند، تا آنچه از جانب خدا به او وحى مى شود، مانند آن چيزى باشد كه آن را به چشم خود مى بيند. [١١٤]

شايان ذكر است كه وحى زمانى بر پيامبران نازل مى شود كه آنان به مقام علو و بالا صعود كرده و مراحل مادون را پشت سرگذاشته باشند; در اين صورت، انسان با علم حضورى مى يابد كه در كدام منزل جاى گرفته است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[١] . كهف: ١٣.

[٢] . مائده: ٢٧.

[٣] . ص: ٦٨و٦٧.

[٤] . مائده: ٦٧.

[٥] . احزاب: ٣٩.

[٦] . يس: ٣١.

[٧] . عنكبوت: ٤٠.

[٨] . مريم: ١٩.

[٩] .اصول كافى، ج ١، ص ١٧٦.

[١٠] . نحل: ٣٦.

[١١] . اعراف: ٦٥.

[١٢] . ص: ٢٦.

[١٣] . حديد: ٢٥.

[١٤] . بقره: ١٥١.

[١٥] . ابراهيم: ١.

[١٦] . نساء: ١٦٥.

[١٧] . انفال: ٢٤.

[١٨] . اعراف: ١٥٧.

[١٩] . بقره: ٢١٣.

[٢٠] .اصول كافى جلد، ج ١، كتاب الحجة، باب الاضطرار.

[٢١] .كشف المرادفى شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٥٣ ـ ٢٥٤.

[٢٢] .راهنماشناسى، ص ٤٤ـ٥٢.

[٢٣] .الهيات شفا، ص ٤٤١ـ٤٤٤ والنجاة، ص ٣٠٣ـ ٣٠٨.

[٢٤] . بقره: ١٥١.

[٢٥] . ر.ك: شهرستانى،ملل و نحل، ج ١، ص ٢٥٨ـ ٢٥٩.

[٢٦] . فاطر: ٢٤.

[٢٧] . نحل: ٣٦.

[٢٨] .راهنماشناسى، ص ٦٥.

[٢٩] . رعد: ٣١.

[٣٠] . زخرف: ٥٣.

[٣١] .نهج البلاغه، خطبه ى ١٩٢.

[٣٢] .راهنماشناسى، ص ٧١ـ٧٤.

[٣٣] . هود: ٧.

[٣٤] . الملك: ٢.

[٣٥] . انبياء: ٣٥.

[٣٦] . آل عمران: ١٥٩.

[٣٧] . قلم: ٤.

[٣٨] . توبه، ١٢٨.

[٣٩] . مريم: ٤١.

[٤٠] . مريم: ٥٤.

[٤١] . بقره: ١٢٤.

[٤٢] . انعام: ٨٤.

[٤٣] . احزاب: ٣٩.

[٤٤] . مريم: ٥١.

[٤٥] . حجر: ٤٠.

[٤٦] . شعرا: ١٠٩.

[٤٧] . هود: ٥٦.

[٤٨] . اعراف: ٦٨.

[٤٩] . ص: ٤٥.

[٥٠] . انبيا: ٨٥.

[٥١] . بقره: ٢٥١.

[٥٢] . يوسف: ٢٢.

[٥٣] . انبيا: ٧٤.

[٥٤] . قصص: ١٤.

[٥٥] . نمل: ١٥.

[٥٦] . نمل: ١٦.

[٥٧] . نساء: ١١٣.

[٥٨] . مائده: ١١٠.

[٥٩] . نساء: ١١٣.

[٦٠] . بقره: ٣١ـ٣٣.

[٦١] . انبيا: ٨٠.

[٦٢] . سباء: ١٠و١١.

[٦٣] . نمل: ١٦.

[٦٤] . يوسف: ٦.

[٦٥] . يوسف: ٢١.

[٦٦] . انعام: ٥٩.

[٦٧] . يونس: ٢٠.

[٦٨] . نمل: ٦٥.

[٦٩] . جن: ٢٦ـ ٢٨.

[٧٠] . آل عمران: ١٧٩.

[٧١] . اسراء: ١.

[٧٢] . بقره: ٨٧.

[٧٣] . نحل: ١٠٢.

[٧٤] . شعراء: ١٩٣.

[٧٥] . يونس: ١٥ـ١٦.

[٧٦] . سعيد الخورى الشرتونى،اقرب الموارد، ج ٢، واژه ى وحى.

[٧٧] . لسان العرب، ج ١٥.

[٧٨] . همان، ص ٣٨٠.

[٧٩] . مجمع البحرين و لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٨٠.

[٨٠] . مريم: ١١.

[٨١] . نحل: ٦٨ـ٦٩.

[٨٢] . قصص: ٧.

[٨٣] . انعام: ١١٢.

[٨٤] . انعام: ١٢١.

[٨٥] . يوسف: ٣.

[٨٦] . شورى: ٧.

[٨٧] . عنكبوت: ٤٥.

[٨٨] . يونس: ٢.

[٨٩] . نساء: ١٦٣.

[٩٠] . ذاريات: ٥٦.

[٩١] . علامه طباطبايى،قرآن در اسلام،ص ١٤٩.

[٩٢] . عزت الله مجيد پور،نبوغ و علل آن، به نقلاز منشور جاويد، ج ١٠، ص ٢٢٣.

[٩٣] .اشارات والتنبيهات،ج ٣، ص ٦٣.

[٩٤] . المباحث المشرقيه، ج ٢، ص ٤١٨.

[٩٥] .الحكمة المتعاليه، ج ٧، ص ٢٥.

[٩٦] .مجموعه رسايل هدايه الطالبين، ص ٢٨ـ٣٠.

[٩٧] .التمهيد فى علوم القرآن، ج ١.

[٩٨] . مؤمنون: ١٢ـ ١٥.

[٩٩] . سجده: ٧ـ٩.

[١٠٠] . شورى: ٥١.

[١٠١] . فتح: ٢٧.

[١٠٢] . شعرا: ١٩٣.

[١٠٣] . مزمل: ٥.

[١٠٤] . شعرا: ١٩٣.

[١٠٥] . ضحى: ٦ـ ٨.

[١٠٦] . نساء: ١١٣.

[١٠٧] . نجم: ٥.

[١٠٨] .نبوت، ص ٨١ ـ٨٤.

[١٠٩] . محمدتقى شريعتى،وحى و نبوت، ص ٤.

[١١٠] .شرح مقدمه قيصرى، ص ٥٩٠.

[١١١] . انعام: ٧٥.

[١١٢] . نمل: ٩.

[١١٣] . نمل: ١٠.

[١١٤] .العياشى، ج ٢، ص ٢٠١.

#  قلمرو دين در عرصه ى معادشناسى

 معاد و حيات اخروى يكى از حقايقى است كه متدينان، خصوصاً مسلمانان به آن معتقدند. ما در گفتار حاضر مسائلى از قبيل اهميت اعتقاد به معاد، اثبات معاد، پاسخ به شبهات منكران، رابطه ى دنيا و آخرت، عالم برزخ و قيامت و مشخصات آنها، عقاب و ثواب و مباحثى ديگر در اين زمينه را به ترتيب مورد بررسى قرار مى دهيم. در آغاز اين بحث به عنوان مقدمه به تقسيم مسائل اعتقادى مى پردازيم:

مسائل اعتقادى به دو دسته تقسيم مى شوند:

نخست، مسائل عقلى، كه از طريق عقل ثابت مى شوند و اثبات آنها با كمك نقل، مستلزم دورِ باطل است; مانند اثبات وجود خدا; زيرا اگر براى اثبات وجود خدا به نقل و كلام خدا تمسك جوييم، حجيت كلام خداوند نيز به اصل وجود خدا نيازمند است و از اين جا دور باطل آشكار مى شود.

دوم، مسائل نقلى، كه با بهره گيرى از نقل و كلام خدا و پيشوايان معصوم اثبات شدنى است; اعم از اين كه عقل قادر به اثبات آن باشد، مانند اثبات وجود معاد، يا خردگريز باشد، يعنى عقل اثباتاً و نفياً نتواند درباره ى آن داورى كند، كه ورود عقل به آن صحنه نوعى عقل بالفضول است; مانند طبقات بهشت و جهنم

# تعريف و تعابير معاد

معاد، انتقال از عالم دنيا به عالم آخرت و تحول حيات دنيوى به حيات اخروى و باز گشت همين حقيقت انسانى نشئه ى دنيا به نشئه ى آخرت است.

قرآن كريم تعبيرات گوناگونى درباره ى عالم رستاخيز دارد; مانند: قيام الساعة (روم: ١٢)، احياى موتى (حج: ٧)، حشر (حجر)، نشر (فاطر: ٩)، معاد (اعراف: ٢٩)، لقاءالله (يونس: ٤٥)، رجوع (عنكبوت:)، يوم القيامة (انبيا: ٤٧)، اليوم الاخر (بقره: ١٧٧)، يوم الحساب (غافر: ٢٧)، يوم الدين (حمد)، يوم الجمع (تغابن: ٩)، يوم الفصل (نبأ: ١٧)، يوم الخروج (ق: ٤٢)، اليوم الموعود (بروج: ٢)، يوم اليم (هود: ٢٦)، يوم عسير (فرقان: ٢٦)، اليوم الحق (نبأ: ٣٩)، يوم تبلى السرائر (طارق: ٩)،( يَوْم لا رَيْبَ فِيهِ) (آل: عمران ٩)، (يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ اِمْتَلاَت )(ق: ٣٠)،( يَوْمَ يَعَضُّ الظّالِمُ عَلى يَدَيْهِ )(فرقان: ٢٧)،( يَوْمَ لا يَنْفَعُ الظّالِمِينَ مَعْذِرَتُهُمْ )(مؤمن: ٥٢)، (يَوْماً يَجْعَلُ الْوِلْدانَ شِيباً) (مزمل: ١٧)، (يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ)(عبس:٣٤)،( يَوْماً كانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيراً) (انسان: ٧)،( يَوْماً لا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْس شَيْئا) (بقره: ٤٨)،( يَوْمَ لا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْس شَيْئاً) (انفطار: ١٩)، (يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَ تَسْوَدُّ وُجُوهٌ) (آل عمران: ١٠٦)،( يَوْمَ لا يَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ) (شعرا: ٨٨)، (يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسانُ ما سَعى) (نازعات: ٣٥)،( يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْس ما عَمِلَتْ مِنْ خَيْر مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوء) (نبأ: ٤٠)،( يَوْم كانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَة )(معارج: ٤)،( يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ) (انعام: ٧٣)،( يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ )(ابراهيم: ٤٨).

نگارنده برخى از اسما و تعابير معاد را به نظم در آورده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| بشنو از قرآن تو احوال معاد  |  | تا بدانى هول و احوال معاد  |
| گوش و چشمت را تو با آن باز كن  |  | جان و دل را همره و همراز كن  |
| سوره ى زلزال و تكوير انفطار  |  | قارعه طور و قيامت را نگار  |
| روز جمع و روز فصل و آزفه  |  | روز اخراج و وعيد و آخره  |
| روز حسرت روز معلوم و عظيم  |  | روز فرياد و تلاق و حق اليم  |
| روز ابراز و نهان و آشكار  |  | روز ديدار تلاش و سعى و كار  |
| روز برخيزيدن اشهاد و روح  |  | روز برپا كردن اجساد و روح  |
| يوم تبيض و تسود الوجوه  |  | يوم كان مستطيراً شره  |
| يوم لا يجزى ولد عن والده  |  | يوم يأخذ كلّهم عن كاتبه  |
| يوم لا ينفع مالٌ و بنون  |  | يوم لا ينفعُ بيع و دُيون  |
| پس در آن هنگام دوزخ مُلِّئَتْ  |  | جنت و فردوس سبحان اُزلِفت  |
| آن زمان شمس فروزان كوّرت  |  | كوه ها و آسمان ها سيّرت  |
| صورها از نفخ اسرافيل رها  |  | صيحه ى روز حساب است و جزا  |
| ابرها در آسمان ها شُقِّقَت  |  | آب ها در جان دريا سجّرت  |
| آتش برزخ به شدت شعله ور  |  | مار و كژدم هاى دوزخ حمله ور  |
| حال دانستى تو اوصاف معاد  |  | پس نگار بر جان خود نقش معاد  |
| پس سحر گاهان به نفست شرط كن  |  | نفس خود را با طهارت بسط كن  |
| در ميان روز باشى راقبه  |  | در شبانگاهان نمودى حاسبه  |
| صائماً خود از همه بيچاره تر  |  | مشرك و بيمار و هم ديوانه تر  |
| پس چرا مردم نصيحت مى كنى  |  | امرو نهى هر گونه صحبت مى كنى  |
| بارالها عفو كن اين بنده ات  |  | با عنايت فضل بى اندازه ات  |

# تأثير اعتقاد به معاد در زندگى انسان

اعتقاد به معاد، مانند اعتقاد به توحيد و نبوت، تأثير و نقش اساسى و تعيين كننده اى در سرنوشت انسان و ترسيم خط مشى جنبه هاى مختلف حيات بشرى دارد; از اين رو، داراى اهميت فوق العاده اى است. به مواردى از اين تأثيرات توجه مى كنيم:

١ - تأثير اعتقاد به معاد در انسان شناسى:يكى از مسائلى كه در انسان شناسى مطرح است اين است كه آيا انسان هويتى نامحدود دارد، يا موجودى محدود و متناهى است؟ آيا مى تواند براى خود مسيرى نامحدود و غير متناهى داشته باشد؟ مؤمنان به معاد براى آدمى حيات جاويدان قايل اند; از اين رو مسير و غايت او را نيز نامتناهى مى دانند.

نكته ى قابل توجه آن كه يكى از شبهاتى كه پاره اى از متفكران غربى، در مقام ارتباط بين انسان و خداوند، گرفتار آن شده اند، چگونگى ارتباط موجودى متناهى مانند انسان، با موجود نامتناهى، يعنى خداوند تبارك و تعالى است. اعتقاد به معاد اين شبهه را رد مى كند; زيرا طبق اين عقيده انسان حياتى ابدى دارد، پس زندگى او نامتناهى است; در نتيجه بين او و خداوند سنخيت وجود دارد;علاوه بر اين، اگر خداوند هويتى نامحدود دارد، پس مظهر او نيز مى تواند نامتناهى باشد.

٢ - تأثير اعتقاد به معاد بر ارزش ها و آرمان هاى انسان:انسانى كه اعتقادى به حيات جاويدان نداشته باشد، گرچه آرمان گرا باشد و عدالت، ايثار، احسان و مانند اين ها را نيكو و پسنديده بداند و ظلم و جور و غيره را زشت و قبيح بشمارد، ارزش خواهى او محدود به عالم دنياست; از اين رو، هيچ گاه نمى تواند به اين سؤال پاسخ دهد كه چرا بايد انسان خوبى بود و به ارزش هاى اخلاقى عمل كرد; و از همه مهم تر، فلسفه ى زيستن است، كه در ميان فيلسوفان شرق و غرب مطرح شده است; مسئله ى مهمى كه اگزيستانسياليست ها بيش از ديگران به آن پرداخته اند. آلبر كامو در كتاب فلسفه ى پوچى، از فلسفه ى زيستن چنين مى پرسد كه آيا زندگى به زحمتش مى ارزد؟ بسيارى از انسان هاى بى دين يا ضعيف الايمان، كه جز دنيا و دنياپرستى چيز ديگرى در مخيله ى آنها نمى گنجد، گرفتار پوچى گرى و گرايش هاى نهيليستى اند. اعتقاد به معاد و حيات اخروى فلسفه ى زندگى انسان را تبيين مى كند و هرگونه شبهه اى را در اين زمينه برطرف مى نمايد.

٣ - تأثير اعتقاد به معاد بر فرهنگ هاى انسانى:فرهنگ و سنت و دين دارى و تفاوت فرهنگ هاى انسانى و اصيل با فرهنگ هاى بيگانه و مبارزه با تهاجم فرهنگى از مباحث بسيار جدى بشريت امروز است. نهضت هاى ملى گرا در جريان مشروطه در ايران، فرهنگ اسلامى را، با استناد آن به اعراب عربستان، فرهنگى بيگانه و مهاجم براى فرهنگ اصيل ايرانى مى شمردند. امروزه بسيارى از فرهنگ هاى غربى و شرقى و فرهنگ هاى مبتذل «رپ» و «هوى متاليك» كه با فرهنگ اصيل اسلامى تعارض عميقى دارند، فرهنگ مهاجم و بيگانه خوانده مى شوند.

تفاوت اين دو نگرش به تعريف انسان و مبدأ و مقصد و مسير زندگى او برمى گردد. اگر ما انسان را موجودى الهى و يكى از مظاهر حق تعالى بدانيم، كه با هدف قرب و نزديكى به موجود بى نهايت، يعنى خداوند سبحان، از ديار عدم پا به عرصه ى وجود نهاد و بعد از چند صباحى به عالمى ابدى منزل مى گزيند، در اين صورت، فرهنگ اصيل اسلامى فرهنگ دوست و آشناست، گرچه از سرزمين بيگانه برخيزد، و غير آن، فرهنگ بيگانه و مهاجم است، اگر چه از سرزمين خود بجوشد.

٤ - پشتيبانى اعتقاد به معاد از قوانين اجتماعى، حقوقى و اخلاقى:اعتقاد به معاد و حساب و كتاب اخروى ضمانت اجرايى مناسبى براى قوانين اجتماعى، حقوقى و اخلاقى است. همان گونه كه مؤمنان به قيامت بدون اجبار و تهديد به عبادت خدا مشغول مى شوند، بدون هيچ گونه دغدغه اى به پرداخت حقوق ديگران نيز اقدام مى كند.

٥ - تأثير اعتقاد به معاد بر اعمال انسان:ارتباط اعتقاد به قيامت و عمل آدمى، ارتباط سبب و مسبب است و هر اندازه ايمان به آن حقيقت بيش تر و شديدتر باشد، دقت انسان در عمل بيش تر است; زيرا عمل انسان موجب پاداش و كيفر در قيامت مى شود.

و اينك به نمونه هايى از آثار معاد از ديدگاه قرآن اشاره مى كنيم:

١ - دورى از شرك و انجام عمل صالح (قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلهُكُمْ إِلهٌ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً) [١] ; بگو: من هم مثل شما بشرى هستم]ولى[به من وحى مى شود كه خداى شما خدايى يگانه است; پس هر كس اميد لقاى پروردگارش را دارد، بايد عمل صالح انجام دهد و كسى را در عبادت پروردگارش شريك نكند.

٢ - اطعام مستمندان و خوف از خدا (وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَاءً وَلاَ شُكُوراً إِنَّا نَخَافُ مِن رَبِّنَا يَوْماً عَبُوساً قَمْطَرِيراً) [٢] ; و غذاى خود را به پاس دوستى خدا به مسكين و يتيم و اسير مى خوراندند; ما شما را براى خدا اطعام مى كنيم و هيچ پاداش و تشكرى از شما نمى خواهيم; ما از پروردگارمان خائفيم در آن روزى كه عبوس و شديد است.

٣ - پرستش خدا (وَمَا لِيَ لاَ أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) [٣] ; من چرا كسى را پرستش نكنم كه مرا آفريده است و همگى به سوى او بازگشت مى كنيم؟

٤ - نمازگزارى (يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمُـجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضينَ وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ) [٤] ; آنها در باغ هاى بهشت اند، از مجرمان سؤال مى كنند: چه چيز شما را به دوزخ فرستاد؟ مى گويند ما از نمازگزاران نبوديم و اطعام مستمند نمى كرديم و پيوسته با اهل باطل هم نشين و هم صدا بوديم و همواره روز جزا را انكار مى كرديم.

٥ - نقش اقتصادى (وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ أَلا يَظُنُّ أُولئِكَ أَنَّهُم مَبْعُوثُونَ لِيَوْم عَظِيم) [٥] ; واى بر كم فروشان، آنان كه هر گاه پيمايند بر مردم، تمام بردارند و هر گاه سنجندشان كم دهند، آيا آنها باور ندارند كه بر انگيخته مى شوند در روزى بزرگ.

٦ - نقش عاطفى (أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ فَذلِكَ الَّذِي يَدُعُّ الْيَتِيمَ) [٦] ; آيا كسى را كه روز جزا را پيوسته انكار مى كند مشاهده كردى؟ او همان كسى است كه يتيم را با خشونت مى راند.

٧ - نقش فردى و اجتماعى (بَلْ يُرِيدُ الْإِنسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ يَسْئَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ) [٧] ; (انسانى كه نه تنها منكر معاد است) بلكه او مى خواهد آزادانه گناه كند، مى پرسد قيامت كى تحقق مى يابد.

٨ - نقش روانى (اِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ) [٨] ; به تحقيق كسانى كه به آخرت ايمان ندارند، اعمال بد آنها را برايشان زينت مى دهيم، به طورى كه آنها سرگردان مى شوند.

٩ - نقش نظامى (إِنَّمَا يَسْتَأْذِنُكَ الَّذِينَ لاَيُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ) [٩] ; تنها كسانى از تو اجازه مى گيرند در جنگ شركت نكنند كه ايمان به خدا و روز جزا ندارند و دل هايشان به شك افتاده و در شكّ خود سرگردان اند.

(قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُلاَقُوا اللّهِ كَمْ مِنْ فِئَة قَلِيلَة غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللّهِ وَاللّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ) [١٠] ; آنان كه مى دانستند خدا را ملاقات مى كنند، گفتند: چه بسيار گروه هاى كوچكى كه به فرمان خدا بر گروه هاى عظيمى پيروز شدند و خداوند با صابران است.

# اهميت اعتقاد به معاد در قرآن كريم

قرآن كريم براى مسئله ى معاد اهميت فراوانى قايل است; از اين رو حدود يك سوم از آياتش ـ به طور مستقيم يا غير مستقيم ـ به اين مسئله ى اعتقادى ارتباط و اختصاص داده شده است، برخى از آياتى كه بر اهميت اعتقاد به معاد دلالت دارند عبارت اند از:

١ - آياتى كه ايمان به خداوند و قيامت را در كنار هم توصيه كرده اند:

(وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّهِ وَبِالْيَوْمِ الاْخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) [١١] ; گروهى از مردم كسانى هستند كه مى گويند: ما به خدا و روز آخرت ايمان داريم و اين ها مؤمن نيستند.

(لِمَنْ كانَ يَرْجُوا اللّهَ وَ الْيَوْمَ الْ آخِرَ) [١٢] ; براى كسى كه به خدا و روز قيامت اميدوار است.

٢ - آياتى كه بر لزوم ايمان به آخرت تأكيد دارند و آن را از اعتقادات انسان هاى صالح و وارسته معرفى مى كنند:

(الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ) [١٣] ; محسنين كسانى هستند كه نماز را برپاى مى دارند و زكات را مى دهند و به آخرت يقين دارند.

(وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالاْخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ) [١٤] ; پارسايان كسانى هستند كه به آنچه به تو نازل شده است و آنچه قبل از تو نازل شده بود، ايمان دارند و نسبت به آخرت يقين دارند.

٣ - دسته ى ديگر از آيات پيامدهاى انكار معاد را گوشزد مى كنند:

(وَأَنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً) [١٥] ; و به درستى آنان كه به آخرت ايمان نمى آورند، براى ايشان عذاب دردناكى را آماده مى كنيم.

(بَلْ كَذَّبُوا بِالسَّاعَةِ وَأَعْتَدْنَا لِمَن كَذَّبَ بِالسَّاعَةِ سَعِيراً) [١٦] ; بلكه تكذيب كردند ساعت و قيامت را، آماده كرديم براى كسى كه قيامت را تكذيب مى كند، آتش سوزان را.

(وَإِنَّ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ) [١٧] آنان كه به آخرت ايمان نمى آورند، هر آينه از راه مستقيم منحرف اند.

(وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلاَّ مَاكَانُوا يَعْمَلُونَ) [١٨] ; و كسانى كه آيات ما را تكذيب مى كنند اعمالشان تباه مى شود، آيا جز آنچه انجام داده اند، جزا مى يابند؟

٤ - آياتى كه بيانگر نعمت ها و عذاب هاى ابدى و جاودان اند نيز، بر اهميت اعتقاد به معاد تأكيد دارند:

(وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ فِي سَمُوم وَحَميم وَظِلٍّ مِن يَحْمُوم لاَ بَارِد وَلاَ كَرِيم إِنَّهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذلِكَ مُتْرَفِينَ وَكَانُوا يُصِرُّونَ عَلَى الْحِنْثِ الْعَظِيمِ وَكَانُوا يَقُولُونَ ءَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً ءَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ) [١٩] ; و ياران چپ، چه ياران چپى، در آتشى سوزان اند و آبى جوشان و سايه اى از دود سياه; نه خنكى و نه گرمى. همانا ايشان پيش از اين نازپروردگان بودند و بر گناه بزرگ اصرار مى ورزيدند و مى گفتند: آن گاه كه مرديم و خاك و استخوان شديم، آيا بر انگيختگانيم.

(وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَقَلِيلٌ مِنَ الْآخِرِينَ عَلَى سُرُر مَوْضُونَة مُتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُخَلَّدُونَ بِأَكْوَاب وَأَبَارِيقَ وَكَأْس مِن مَعِين) [٢٠] و پيش آهنگان، آن پيش آهنگان، آنانند نزديك گشتگان، در بهشت هاى نعمت، پاره اى از پيشينيان و اندكى از آيندگان، بر تخت هاى بافته تكيه كنندگان بر آنها روى بر روى، بگردند بر ايشان پسرانى جاويدان با جام ها و آب ريزها و جامى از باده ى ناب روان.

٥ - آياتى كه رابطه ى اعمال نيك و بد را با نتايج اخروى بيان مى كنند:

(يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلاَ تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ); [٢١] اى داود همانا تو را خليفه در زمين قرار داديم، پس بين مردم، به حق حكم بران و از هوى و هوس تبعيت مكن، كه از راه خدا گمراه خواهى شد، همانا آنان كه گمراه شدند از راه خدا، براى آنها عذاب سختى است به آنچه روز حساب را فراموش كرده اند.

# دلايل امكان معاد

قرآن مجيد براى اثبات امكان معاد راه هاى گوناگونى را بيان مى كند كه به برخى از آنها اشاره مى شود:

الف) استدلال از راه قدرت مطلقه

(أَوَ لَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِر عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ) [٢٢] ; آيا نديدند خداوند كه آسمان ها و زمين را آفريد و از آفرينش آنها ناتوان نشد، بر احياى مردگان قادر است؟ آرى او بر همه چيز تواناست.

(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ) [٢٣] ; بگو در زمين سير كنيد، پس بنگريد خداوند چگونه آفرينش را آغاز كرد، آن گاه خداوند عالم آخرت را ايجاد مى كند، خداوند بر هر چيزى تواناست.

ب) استدلال از راه انسان شناسى و كيفيت پيدايش انسان

(وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلاَلَة مِن طِين ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَار مَّكِين ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذلِكَ لَمَيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ) [٢٤] ; و ما انسان را از عصاره اى از گِل آفريديم; آن گاه او را به صورت نطفه اى در قرارگاه مطمئن رحم قرار داديم; سپس نطفه را به صورت علقه (خون بسته) و آن را به صورت مضغه (شبيه گوشت جويده) و مضغه را به صورت استخوان هايى آفريديم; پس استخوان ها را با گوشت پوشانديم; سپس او را آفرينش تازه اى بخشيديم; پس خداوند بزرگ است و بهترين خلق كنندگان; سپس شما بعد از آن مى ميريد; سپس در روز قيامت برانگيخته مى شويد.

ج) استدلال به آفرينش نخستين

(وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَميمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّة وَهُوَ بِكُلِّ خَلْق عَلِيمٌ) [٢٥] ; و براى ما مثالى زد و آفرينش خود را فراموش كرد، (مرد عرب مشرك) گفت: چه كسى اين استخوان ها را، در حالى كه پوسيده اند، زنده مى كند؟ گفت: همان كسى آن را زنده مى كند كه نخستين بار آن را آفريد و او به هر مخلوقى داناست.

(وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ) [٢٦] ; او كسى است كه آفرينش را آغاز كرد; سپس آن را باز مى گرداند و اين كار براى او آسان تر است.

د) استدلال به احياى زمين

(فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذلِكَ لَـمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ) [٢٧] ; پس به آثار رحمت الهى بنگر، چگونه زمين را بعد از مردنش زنده كند، به درستى كه آن كس هر آينه مردگان را (در قيامت) زنده مى كند; و او بر هر چيزى تواناست.

(وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُـحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ) [٢٨] ; و از آيات او اين است كه زمين را خاشع و خشك مى بينى، اما هنگامى كه آب بر آن نازل نماييم، به جنبش در مى آيد و نمو مى كند; همان كس كه آن را زنده كرد هر آينه مردگان را نيز زنده مى كند، به درستى كه او بر هر چيزى تواناست.

# دلايل وقوع معاد

قرآن كريم بحث وقوع معاد را به دو روش تاريخى و استدلالى مورد بحث قرار داده است:

# اثبات تاريخى وقوع معاد

قرآن كريم به چهار مصداق از حيات پس از مرگ كه در طول تاريخ تحقق يافته است، اشاره مى كند كه عبارت اند از:

١ - عزير پيامبر كه صد سال وفات كرد و پس از آن حيات مجدد يافت;

٢ - داستان حضرت ابراهيم و احياى چهار مرغ;

٣ - داستان اصحاب كهف;

٤ - داستان كشته ى بنى اسراييل.

# ١ - داستان زنده شدن عزير بعد از مرگ

(أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَة وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِيْ هذِهِ اللّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللّهُ مِاْئَةَ عَامٌ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْم قَالَ بَل لَبِثْتَ مِاْئَةَ عَام فَانْظُرْ إِلَى طَعَامَكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللّهَ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ) [٢٩] ; يا مانند كسى كه از كنار يك آبادى گذشت، در حالى كه ديوارهايش به روى سقف هاى آن فرو ريخته بود. گفت: چگونه خدا اين ها را پس از مرگ زنده مى كند؟ خداوند يكصد سال او را ميراند و سپس زنده كرد; به او فرمود: چقدر درنگ كردى؟ گفت: يك روز يا قسمتى از يك روز. فرمود: بلكه تو يكصد سال توقف كردى; نگاه كن به غذا و نوشيدنى ات كه هيچ تغييرى نيافتند و به الاغ خود نگاه كن; اين براى آن است كه تو را نشانه اى براى مردم قرار دهيم; اكنون نگاه به استخوان ها كن كه چگونه آنها را پيوند مى زنيم; سپس گوشت بر آنها مى پوشانيم; پس هنگامى كه بر او آشكار شد، گفت: مى دانم كه خداوند بر هر چيزى تواناست.

# ٢ - داستان حضرت ابراهيمعليه‌السلام و احياى مرغان

(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَل مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ); [٣٠] به خاطر بياور هنگامى را كه ابراهيم گفت: خدايا به من نشان بده چگونه مردگان را زنده مى كنى. فرمود: مگر (به معاد) ايمان ندارى؟ گفت: آرى، ولى مى خواهم اطمينان قلب و شهود پيدا كنم. فرمود: پس چهار نوع مرغ را بگير و آنها را قطعه قطعه كن; سپس بر هر كوهى قسمتى از آن را قرار ده; آن گاه آنها را بخوان كه به سوى تو با سرعت مى آيند; و بدان كه خداوند عزيز و حكيم است.

# ٣ - داستان اصحاب كهف

اين داستان بسيار ارزنده و آموزنده است. خداوند سبحان طى چهارده آيه در سوره ى كهف به اين داستان اشاره كرده است و در آيه ى ٢١ مى فرمايد:

(وَكَذلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا اَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَ السَّاعَةَ لاَ رَيْبَ فِيهَا) و اين گونه ما مردم را از حال آنها (اصحاب كهف) آگاه كرديم، تا بدانند وعده ى خدا حق است و در قيامت شكى نيست.

اين آيه بيانگر اين حقيقت است كه، گرچه اصحاب كهف نمرده بودند و در يك خواب طولانى ٣٠٩ ساله به سر مى بردند، ولى از آن جهت كه خواب طولانى آنها به مرگ شباهت دارد، درس بسيار مهمى به منكران معاد مى دهد تا در وقوع آن شك نورزند. در اين سوره ى شريفه هم آمده است:

(وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلاَثَ مِائَة سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعاً) [٣١] ; آنها ٣٠٩ سال در خواب فرو رفته بودند.

# ٤ - داستان احياى كشته ى بنى اسراييل

(وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذلِكَ يُحْيِي اللّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ); [٣٢] به ياد بياوريد هنگامى را كه يك نفر را به قتل رسانديد، سپس درباره ى او به نزاع پرداختيد و خداوند آشكار ساخت آنچه را كه كتمان مى كرديد، پس گفتيم قسمتى از آن را بر بدن مقتول بزنيد، خداوند اين گونه مردگان را زنده مى كند و آيات خود را به شما نشان مى دهد.

# اثبات برهانى وقوع معاد

روش دوم قرآن در بحث وقوع معاد روش منطق و استدلال است. قرآن كريم براهين گوناگونى، از جمله برهان حكمت، عدالت، رحمت و غيره را براى اثبات معاد ذكر كرده است كه در حد امكان به آنها اشاره مى كنيم:

برهان حكمت در بحث هاى خداشناسى روشن شد كه آفرينش الهى بى هدف نيست. خير و كمال عين ذات الهى است و به دنبال آن جهان آفرينش را با بهترين و بيش ترين خير و كمال مى آفريند; زيرا مقتضاى حكمت الهى رساندن مخلوقات به غايت و كمال لايق خودشان است; از طرفى، انسان داراى روحى است كه استعداد كسب كمالات ابدى و جاودانى را داراست و از آن جا كه اين استعدادها در عالم طبيعت و دنيا و گرفتار تزاحم ها و تعارض هاى اين طبيعت اند، به فعليت كامل نايل نمى آيند; پس بايد عالم ديگرى باشد تا روح انسان در آن عالم به كمال نهايى برسد; به عبارت ديگر، حكمت الهى موقت بودن عالم دنيا و طبيعت و امكان زندگى ابدى و اخروى را براى انسان اثبات مى كند.

آيات زير بر اساس حكمت الهى به اثبات وقوع معاد و حيات اخروى پرداخته اند:

(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ); [٣٣] آيا گمان كرديد كه ما شما را عبث و بيهوده آفريده ايم و اين كه شما به سوى ما باز نمى گرديد؟

(وَمَا خَلَقْنَا السَّماءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذلِكَ ظَنُّ الَّذِين كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ) [٣٤] ; ما آسمان و زمين و آنچه بين آنهاست را بيهوده نيافريديم; چنين انديشه اى از آن كسانى است كه كافر شده اند. واى بر كسانى كه كفر ورزيده اند، از آتش.

(وَمَا خَلَقْنَا السَّماوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ وَلكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ ميقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ) [٣٥] ; ما آسمان و زمين و آنچه را كه در ميان آنهاست بازيگرانه و بى هدف خلق نكرديم; ما آنها را جز به حق (حكمت) نيافريديم، هر چند اكثر آنان نمى دانند. محققاً روز قيامت وعده گاه همه ى آنان است.

(ذلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ) [٣٦] ; اين كه خدا انسان ها را دوباره زنده مى كند، به اين جهت است كه خداوند حق است و او مردگان را زنده مى كند و او بر همه چيز تواناست.

(وَأَنْ لَّيْسَ لِلاِْنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ثُمَّ يُجْزاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى) [٣٧] ; براى انسان نيست جز آنچه كه كوشش نموده است و به درستى كه او به زودى كوشش خود را مى بيند آن گاه به كامل ترين وجه جزا داده مى شود و حقّاً پايان تلاش ها به سوى خداست.

(يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاَقِيهِ) [٣٨] ; اى انسان تو با تلاش و رنج به سوى پروردگارت پيش مى روى و سر انجام او را ملاقات خواهى كرد.

(وَمَن تَزَكَّى فَإِنَّمَا يَتَزَكَّى لِنَفْسِهِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ) [٣٩] ; و هر كس پاكى را پيشه كند، همانا براى خود پيشه كرده است و بازگشت به سوى خداست.

(انّا لِلّهِ وَ اِنّا اِلَيْهِ راجِعُونَ); [٤٠] ما از آن خدا هستيم و به سوى او باز مى گرديم.

(إِنَّ اِلى رَبِّكَ الرُّجْعى); [٤١] بازگشت به سوى خداست.

(إِلى رَبِّكَ يَوْمَئِذ الْمَساقُ); [٤٢] در اين روز نهايت سير به سوى خداست.

برهان عدالت انسان ها در اين جهان به لحاظ وصف انتخابگرى و آزاد منشى بر دو گونه اند: نخست، گروهى كه تمام عمر خود را صرف عبادت خدا و خدمت به خلق او مى كنند و از زشتى ها پرهيز مى نمايند و گروه دوم، كسانى كه در خدمت هوس هاى شيطانى خويش اند و از زشت ترين اعمال و بدترين گناهان پرهيزى ندارند. از طرف ديگر، در اين جهان نيكوكاران و تبهكاران به پاداش و جزاى اعمال خود نايل نمى آيند و اگر چه به نعمت و نقمت مى رسند، اما زندگى دنيا ظرفيت جذب تمام پاداش و كيفر را ندارد، عدالت الهى اقتضا مى كند كه عالم ديگرى تحقق يابد، تا در آن دريافت پاداش و كيفر به طور كامل ميسر باشد. به آياتى كه بر اساس عدل الهى به اثبات وقوع معاد پرداخته اند توجه مى كنيم:

(أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) [٤٣] ; آيا ما كسانى را كه ايمان آورده اند و عمل صالح انجام داده اند با مفسدان در روى زمين يكسان قرار مى دهيم؟ آيا پرهيزكاران را همانند تبهكاران قرار مى دهيم؟

(أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ) [٤٤] ; آيا گنهكاران پنداشته اند كه آنان را با افراد با ايمان، كه عمل صالح انجام داده اند، يكسان قرار خواهيم داد؟ زندگى و مرگشان يكسان خواهد بود؟ چه بد داورى مى كنند.

(إِلَيْهِ مَرْجِعِكُمْ جَميعاً وَعْدَ اللّهِ حَقّاً إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيم وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ) [٤٥] ; به سوى اوست بازگشت همگان; وعده اى است پا برجا و استوار; اوست كه آفرينش را آغاز مى كند، آن گاه آن را باز مى گرداند، تا افراد با ايمان را كه عمل صالح انجام داده اند، بر اساس عدل پاداش دهد; و آنان را كه كفر ورزيده اند، نوشيدنى از آب جوشان و عذابى است دردناك، به خاطر كفرى كه ورزيده اند.

(أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمينَ كَالْمُـجْرِمينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ) [٤٦] ; آيا گروه مسلمان (و تسليم شدگان در برابر خدا) را مانند مجرمان قرار مى دهيم؟ چه شده است شما را، چگونه داورى مى كنيد؟

برهان رحمت يكى از صفات خداوند رحمت است و معاد مظهر رحمت الهى است و به وسيله ى آن نعمت را به موجودات اعطا مى كند. حق تعالى اين مضمون را در دو آيه ى زير بيان كرده است:

(قُلْ لِمَن مَا فِي السَّماوَاتِ وَالْأَرْضِ قُل لِلّهِ كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لاَ رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لاَيُؤْمِنُونَ); [٤٧] بگو: براى كيست آنچه در آسمان ها و زمين است؟ بگو: براى خداست; او بر خود رحمت را نوشته است; همهى شما را در روز قيامت گرد مى آورد; روزى كه در آن شكى نيست; افراد زيانكار كسانى هستند كه ايمان نياورده اند.

(فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذلِكَ لَـمُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْء قَدِيرٌ) [٤٨] ; پس آثار رحمت حق را بنگر، كه چگونه زمين را بعد از مرگش احيا مى كند; همان خدا نيز مردگان را زنده مى كند. او بر همه چيز تواناست.

برهان وحدت و بقاى روح انسان علاوه بر بدن مادى و مجموعه ى سلول هايى كه همواره در حال سوخت و ساز و تبديل و تغير است، داراى روح مجرد پايدارى است كه ملاك وحدت موجودات زنده است. پايدارى و بقاى روح كه از لوازم هر موجود مجردى است، حيات پس از مرگ را به خوبى تفسير مى كند; فيلسوفان براهين فراوانى بر وجود و تجرد روح بيان كرده اند كه به برخى از آنها اشاره مى كنيم.

١. هر انسانى علاوه بر اعضاى بدن واقعيت ديگرى به نام «من» را درك مى كند و از طرفى ثبات من و تغيير و تحول كمى يا كيفى اعضا و جوارح و سلول هاى بدن را درمى يابد. اگر انسان واقعيتى جز سلول هاى مادى نباشد، بايد انسان آينده غير از انسان گذشته باشد و كاملا تغيير نمايد; در حالى كه هر كس، بالوجدان، خود آينده را همان خودِ گذشته مى داند; پس غير از بدن، واقعيت ديگرى به نام روح مجرد ثابت مى شود.

٢- هر انسانى «من» را به عنوان يك موجود بسيط و تجزيه ناپذير درك مى كند; در صورتى كه اندام هاى بدن متعدد و تجزيه پذيرند.

٣ - هيچ يك از حالات روانى انسان، (مانند علم، احساس، اراده و غيره)، ويژگى هاى ماده، (امتداد و قسمت پذيرى) را ندارند; پس موضوع آنها يعنى روح نيز جوهر مجردى است.

آيات قرآن نيز بر اين حقيقت دلالت دارند و حقيقت انسان را امرى ثابت و پايدار معرفى مى كنند. اين آيات عبارت اند از:

(وَلاَ تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) [٤٩] ; هرگز گمان مبر كسانى كه در راه خدا كشته مى شوند مردگان اند; بلكه زنده اند و نزد پروردگارشان روزى مى خورند.

(وَلاَ تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِن لاَ تَشْعُرُونَ) [٥٠] ; و به آنها كه در راه خدا كشته مى شوند، مرده مگوييد; بلكه زندگان اند، ولكن شما نمى فهميد.

(قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ) [٥١] ; بگو فرشته ى مرگ، كه بر شما مأمور شده است، شما را مى گيرد و سپس به سوى پروردگارتان باز مى گرديد.

(اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَل مُسَمًّى إِنَّ فِي ذلِكَ لاَيَات لِقَوْم يَتَفَكَّرُونَ) [٥٢] ; خداوند جان ها را هنگام مرگشان مى گيرد و نيز ارواح كسانى را كه در خواب نمرده اند; سپس ارواح كسانى را كه فرمان مرگ آنها را صادر كرده است، نگه مى دارد و ارواح ديگرى را كه نمرده اند، تا سر آمد معينى باز مى گرداند; در اين امر نشانه هاى روشنى است براى كسانى كه تفكر مى كنند.

انگيزه ها و شبهات منكران در طول تاريخ همواره كسانى با دستورها و گفته هاى انبيا به مخالفت پرداخته اند، اين گروه در بحث معاد نيز به طرح شبهات گوناگونى دست زده اند. آنها علاوه بر شبهات، به انگيزه ها و عوامل ديگرى كه منشأ انكار معاد بود، گرفتار بودند. در اين جا به برخى از انگيزه ها و شبهات اشاره مى كنيم:

١ - گروهى از منكران معاد زنده شدن مردگان و جمع آورى استخوان هاى آنها را محال مى پنداشتند. خداوند سبحان در پاسخ به شبهه ى آنها به قدرت نامتناهى خود استناد مى كند و مى فرمايد:

(أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَ لَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ); [٥٣] آيا انسان مى پندارد كه ما استخوان هاى او را جمع نخواهيم كرد؟ آرى، ما بر استوارى سر انگشتان او تواناييم.

٢ - گروه ديگرى از روى هوا و هوس و نفس پرستى و براى اشباع غرايز حيوانى خود به انكار معاد پرداخته اند. خداى سبحان در قرآن از اين مطلب پرده برداشته است و مى فرمايد:

(بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسانُ لِيَفْجُرَ أَمامَهُ يَسْئَلُ أَيّانَ يَوْمُ الْقِيامَةِ) [٥٤] ; بلكه انسان مى خواهد گناه كند (و با حالت انكارآميزى) مى پرسد: روز قيامت چه وقت فرا مى رسد؟

٣ - انگيزه هاى نفسانى، يعنى لذت طلبى و اتراف و نيز انگيزه هاى سياسى و حفظ قدرت، از انگيزه هاى ديگرى براى انكار معاد و سخنان انبياست. خداوند در اين زمينه مى فرمايد:

(وَقَالَ الْمَلاَُ مِنْ قَوْمِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِلِقَاءِ الْآخِرَةِ وَأَتْرَفْنَاهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا مَا هَذا إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ وَلَئِنْ أَطَعْتُم بَشَراً مِثْلَكُمْ إِنَّكُمْ إِذاً لَخَاسِرُونَ أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَاباً وَعِظَاماً أَنَّكُم مُخْرَجُونَ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ إِنْ هُوَ إِلاَّ رَجُلٌ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ) [٥٥] ; سران قوم پيامبر پس از نوح، آنان كه كفر ورزيدند و لقاى اخروى را تكذيب كردند و در زندگى دنيوى از نعمت هاى فراوانى برخوردار بودند، گفتند: اين مدعى نبوت، جز انسانى مانند شما نيست; از آنچه مى خوريد او نيز مى خورد و از آنچه مى نوشيد او نيز مى نوشد. اگر از انسانى كه مانند شماست پيروى نماييد، در اين صورت از زيانكاران خواهيد بود; آيا به شما وعده مى دهد كه هنگامى كه مرديد و خاك و استخوان شديد از خاك بيرون آورده مى شويد؟ دور است آنچه وعده داده مى شويد. زندگى جز حيات دنيوى نيست; برخى مى ميريم و برخى زنده مى شويم; و ما مبعوث نخواهيم شد. او (پيامبر)، جز انسان دروغ گويى نيست كه مسئله ى معاد را به خدا نسبت مى دهد; و ما به او ايمان نداريم.

٤ - شبهه ى ديگر منكران معاد اين است كه آيا بعد از اين كه اجزاى انسان ها متفرق و پراكنده شد، دوباره آفرينش جديدى تحقق مى يابد؟ خداوند در آيه ى ذيل به آنان جواب مى دهد:

(وَقَالُوا ءَأِذَا ضَلَلْنَا في الْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْق جَدِيد بَلْ هُم بِلقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفيّكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذى وَكِّلَ بِكُمْ); [٥٦] كافران گفتند: آن روز كه در زمين گم شديم، آيا آفرينش جديدى خواهيم داشت؟ بلكه آنان به لقاى پروردگار خود منكرند. بگو: شماها را فرشتهى مرگ، كه بر قبض جان هاى شما مأمور شده است، مى گيرد.

٥ - شبهه ى ديگر آن است كه منكران معاد چنين وانمود مى كردند كه مسئله ى معاد برهانى نيست و نداشتن دليل كافى براى وقوع معاد، دليل كافى براى مخالفت با آن است; ولى اين شبهه با براهينى كه براى اثبات معاد بيان كرديم دفع مى شود; در ضمن نپذيرفتن دلايل رقيب، دليل بر بطلان مدعاى او نيست.

خداوند در قرآن مى فرمايد:

(وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لاَ رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِن نَظُنُّ إِلاَّ ظَنّاً وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ) [٥٧] ; وقتى گفته شد وعده ى الهى حق است و شكى در وقوع رستاخيز نيست، گفتيد: ما نمى دانيم قيامت چيست; ما نسبت به آن گمانى بيش نداشته، يقين نداريم.

٦. شبهه ى ديگر منكران معاد اين است كه اگر معاد امكان پذير است، پس براى اطمينان ما نياكانمان را زنده كنيد. خداوند در آيه اى از قرآن از اين شبهه پرده برمى دارد و مى فرمايد:

(وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَات مَّا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلاَّ أَن قَالُوا ائْتُوا بِآبَائِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ) [٥٨] ; زمانى كه آيات روشن ما بر آنها تلاوت مى شد، دليل آنان در مقابل آن جز اين نبود كه مى گفتند: پدران ما را بياوريد (و زنده كنيد) اگر راست مى گوييد. سِرّ آن كه خداوند به خواسته ى آنها جواب نداد، اين است كه منكران معاد، براى بهانه گيرى، از پيامبر درخواست ها و تقاضاهاى گوناگونى مى كردند و نبوت را بازيچه ى خود مى ساختند.

٧ - شبهه و اعتراض ديگر منكران معاد اين است كه احياى مردگان نوعى چشم بندى و جادوگرى است. خداوند سبحان در بيان اين شبهه مى فرمايد:

(لَئِن قُلْتَ إِنَّكُم مَبْعُوثُونَ مِن بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هذَا إِلاَّ سِحْرٌ مُبِينٌ) [٥٩] ; و اگر بگويى كه شما پس از مرگ برانگيخته شدگانيد، افراد كافر مى گويند كه اين چيزى جز جادويى آشكار نيست.

٨ - برخى از منكران معاد احياى مردگان را كار دشوارى دانسته اند و از اين رو خواسته اند آن را از قلمرو قدرت الهى بيرون سازند. خداوند سبحان در آياتى از قرآن، معاد را كارى آسان مى شمارد و مى فرمايد:

(إِنَّ ذلِكَ عَلَى اللّهِ يَسِيرٌ); [٦٠] اين كار براى خدا آسان است.

(ذلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنا يَسِيرٌ); [٦١] اين جمع كردن براى ما آسان است.

(ذلِكَ عَلَى اللّهِ يَسِيرٌ); [٦٢] اين كار براى خدا آسان است.

و هم چنين مى فرمايد:

(وَ ما أَمْرُ السّاعَةِ إِلاّ كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ); [٦٣] كار قيامت همانند بر هم زدن چشم است و يا از آن هم نزديك تر است.

٩ - شبهه ى ديگر منكران اين است كه اجزاى بدن انسان پس از مرگ متلاشى مى شود و به صورت ذرات بى شمار در جهان پراكنده مى گردد; اين اجزا، بعد از پراكندگى، مخصوصاً در طى قرن هاى طولانى، قابل بازشناسى نيستند; ولى خداوند از طريق گستره ى علم و قدرت دامنه دار خود به اين شبهه پاسخ مى دهد و مى فرمايد:

(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لاَ تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّة فِي السَّماوَاتِ وَلاَ فِي الْأَرْضِ وَلاَ أَصْغَرُ مِن ذلِكَ وَلاَ أَكْبَرُ إِلاَّ فِي كِتَاب مُّبِين) [٦٤] ; كسانى كه كفر ورزيدند، گفتند: قيامت نمى آيد. بگو: چرا، سوگند به خدايم، به سوى شما مى آيد و پروردگارم كه بر هر پنهانى عالم است، آن را به سوى شما مى آورد; و هموزن ذره اى، نه در آسمان ها و نه در زمين و نه كوچك تر از آن و نه بزرگ تر، از او فوت نمى شود و همگى در كتاب آشكار ثبت است.

(وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَميمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّة وَهُوَ بِكُلِّ خَلْق عَلِيمٌ) [٦٥] ; براى ما مثلى زد و آفرينش نخستين خود را فراموش كرد، گفت: چه كسى اين استخوان ها را در حالى كه پوسيده شده اند، احيا مى كند؟ بگو: خدايى كه آن را، روز نخست، ايجاد كرد و او نسبت به هر آفريده اى آگاه است.

١٠ - شبهه ى معروف ديگرى با عنوان شبهه ى آكل و مأكول مطرح است، كه در واقع مى توان آن را يكى از شبهات پيچيده ى معاد معرفى كرد; ولى قرآن به راحتى به آن پاسخ مى دهد. اين شبهه آن است كه اجزاى بدن انسان كه بعد از مرگ، به صورت مستقيم (مثلا خوردن يكديگر در زمان قحطى)، يا غير مستقيم (از طريق تبديل آن به خاك و گياه و حيوان) به بدن انسان ديگرى منتقل مى شود، در روز قيامت جزء كدام بدن قرار مى گيرد؟ اگر جزء بدن اول بشود، بدن انسان دوم ناقص مى ماند و اگر به بدن دوم ملحق شود، چيزى براى بدن اول باقى نمى ماند. انديشمندان به اين شبهه پاسخ هاى گوناگونى داده اند برخى چون متكلمان براى بدن انسان اجزاى اصليه و فرعيه اى قايل شدند و اجزاى اصليه را از معرض زيادت و نقصان و هرگونه تبديل و تغييرى مصون دانسته اند; ولى اين جواب چندان با نظريات علمى سازگار نيست. اما فيلسوفان با تبيين حقيقت انسان به اين شبهه پاسخ دادند و گفتند: شخصيت انسان به روح است و روح حقيقتى است كه هنگام تعلق به هر بدنى به تدبير آن مى پردازد و بدن را از آن خود مى كند و دگرگونى ها و تغيير و تحول بدن حقيقت و شخصيت روح را عوض نمى كند; از اين رو، بدن هر انسانى در طول حيات دنيوى اش گرفتار تغييرات كمى و كيفى فراوانى است، ولى هيچ گاه شخصيت و روح و وحدت او تغيير نمى كند; اين تغيير و تبدل در بدن انسان به عالم دنيا و طبيعت اختصاص ندارد، بلكه در قيامت با عذاب الهى درباره ى انسان هاى گناهكار ادامه مى يابد. خداوند سبحان در قرآن چنين مى فرمايد:

(كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً) [٦٦] ; يعنى هر زمانى كه پوست هاى تن دوزخيان بسوزد، پوست هاى ديگرى به جاى آن قرار مى دهيم، تا عذاب را بچشند.

نتيجه آن كه خداوند با قدرت و علم نامتناهى اش اجزاى متفرق را به حالت اول بر مى گرداند و با تكثير سلولى كمبودهاى ابدان را جبران مى كند.

از مطالب گذشته روشن شد كه عوامل و انگيزه هاى گوناگون معرفت شناختى، روان شناختى، اجتماعى، سياسى و غيره در انكار معاد مؤثر است، كه خداوند در قرآن كريم به همه ى آنها اشاره كرده و جواب آنها را فرموده است.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[١] . كهف: ١١٠.

[٢] . الانسان: ٨ ـ١٠.

[٣] . يس: ٢٢.

[٤] . مدثر: ٤٠ـ٤٦.

[٥] . مطففين: ١ـ٥.

[٦] . ماعون: ١-٢.

[٧] . قيامت: ٥ ـ٦.

[٨] . نمل: ٤.

[٩] . توبه: ٤٥.

[١٠] . بقره: ٢٤٩.

[١١] . بقره: ٨.

[١٢] . احزاب: ٢١.

[١٣] . لقمان: ٤.

[١٤] . بقره: ٤.

[١٥] . اسرا: ١٠.

[١٦] . فرقان: ١١.

[١٧] . مؤمنون: ٧٤.

[١٨] . اعراف ١٤٧.

[١٩] . واقعه: ٤١ـ٤٧.

[٢٠] . واقعه: ١٠ـ١٨.

[٢١] . ص: ٢٦.

[٢٢] . احقاف: ٣٣.

[٢٣] . عنكبوت: ٢٠.

[٢٤] . مؤمنون: ١٢ـ١٦.

[٢٥] . يس: ٧٨ـ٧٩.

[٢٦] . روم: ٢٧.

[٢٧] . روم: ٥٠.

[٢٨] . فصلت: ٣٩.

[٢٩] . بقره: ٢٥٩.

[٣٠] . بقره: ٢٦٠.

[٣١] . كهف: ٢٥.

[٣٢] . بقره: ٧٢ـ٧٣.

[٣٣] . مؤمنون: ١١٥.

[٣٤] . ص: ٢٧.

[٣٥] . دخان: ٣٨-٤٠.

[٣٦] . حج: ٦.

[٣٧] . نجم: ٣٩-٤٢.

[٣٨] . انشقاق: ٦.

[٣٩] . فاطر: ١٨.

[٤٠] . بقره: ١٥٦.

[٤١] . علق: ٨.

[٤٢] . قيامت: ٣٠.

[٤٣] . ص: ٢٨.

[٤٤] . جاثيه: ٢١.

[٤٥] . يونس: ٤.

[٤٦] . قلم: ٣٥و٣٦.

[٤٧] . انعام: ١٢.

[٤٨] . روم: ٥٠.

[٤٩] . آل عمران: ١٦٩.

[٥٠] . بقره: ١٥٤.

[٥١] . سجده: ١١.

[٥٢] . زمر: ٤٢.

[٥٣] . قيامت: ٣ ـ ٤.

[٥٤] . قيامت: ٥ ـ ٦.

[٥٥] . مؤمنون: ٣٣ ـ ٣٨.

[٥٦] . سجده: ٩و١٠.

[٥٧] . جاثيه: ٣٢.

[٥٨] . جاثيه: ٢٥.

[٥٩] . هود: ٧.

[٦٠] . عنكبوت: ١٩.

[٦١] . ق: ٤٤.

[٦٢] . تغابن: ٧.

[٦٣] . نحل: ٧٧.

[٦٤] . سبا: ٣.

[٦٥] . يس: ٧٨ـ٧٩.

[٦٦] . نساء: ٥٦.

# معادشناسى منازل آخرت

 عالم آخرت داراى منازل و مراحل گوناگونى است كه به ترتيب به آنها اشاره مى كنيم:

الف) منزل مرگ پيامبر اسلام صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم مى فرمايد:

(الموتُ اَوَّلُ مَنْزِل مِنْ مَنازِلِ الاخرةِ و آخِرُ مَنزل من مَنازِلِ الدّنيا); [٦٧] مرگ اولين منزل از منازل آخرت و آخرين منزل از منازل دنياست.

پس مرگ و موت سر آغاز حيات جديد آدمى است، خداوند سبحان در آيات متعددى از موت انسان ها خبر داده است; مثلا مى فرمايد:

(و كُنْتُمْ اَمْواتاً فَاَحْياكُمْ); [٦٨] در حالى كه شما مردگان بوديد او شما را زنده كرد.

(ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذلِكَ لَمَيِّتُونَ); [٦٩] سپس شما بعد از آن مرده خواهيد بود.

براى روشن شدن اين منزل بايد به مطالب ذيل توجه كرد:

١ - برخى حقيقت مرگ را فنا و نيستى مى دانند; از اين رو بيمناك اند; ولى خداوند حقيقت مرگ را با عنوان وفات و مشتقات آن معرفى مى كند. وفات يعنى قبض كردن و دريافت روح انسان توسط خداوند يا ملائكه; براى نمونه، خداوند مى فرمايد:

(اللهُ يَتَوَفَّى الاَْنْفُسَ حينَ مَوْتِها); [٧٠] خداوند ارواح را به هنگام مرگ قبض مى كند.

در ضمن، اين قبض روح اختصاص به مرگ ندارد، هنگام خواب نيز انسان قبض روح مى شود; از اين رو در ادامه ى همين آيه آمده است:

(وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَل مُسَمّىً); [٧١] نيز (خداوند) ارواح كسانى كه در خواب نمرده اند (را مى گيرد) سپس ارواح كسانى را كه فرمان مرگ آنها را صادر كرده است نگه مى دارد و ارواح كسانى را كه نمرده اند باز مى گرداند، تا سرآمد معينى.

مولا امير مؤمنان علىعليه‌السلام نيز حقيقت مرگ را بقا معرفى مى كند و مى فرمايد:

(يا اَيُّهَا النّاسُ أنّا و اِيّاكُمْ خُلْقِنا لِلْبَقاءِ لا لِلْفَناءِ لكِنَّكُمْ مِن دار الى دار تَنقلُونَ) [٧٢] ; اى مردم ما و شما براى بقا آفريده شده ايم، نه براى فنا و نابودى; لكن شما از سرايى به سراى ديگر منتقل مى شويد.

٢ - مطلب ديگرى كه در اين منزل بايد روشن شود اين است كه مرگ يك سنت همگانى است، همه ى موجودات خواهند مرد و هيچ كس در اين عالم جاودان نيست:

(إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) [٧٣] ; به درستى كه تو خواهى مرد و ايشان هم خواهند مرد.

(كُلُّ نَفْس ذائِقَةُ الْمَوْتِ) [٧٤] ; هر كسى مزه ى مرگ را مى چشد.

(وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَر مِن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ) [٧٥] ; ما براى هيچ كس قبل از تو حيات جاويدان در دنيا قرار نداديم، پس اگر تو بميرى، آيا آنان جاودان خواهند بود.

٣. نكته ى ديگر درباره ى گيرنده ى جان است. قرآن كريم اين مرحله را در آيات جداگانه اى به خداوند، ملك الموت و ساير فرشتگان اسناد مى دهد:

(اللّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها) [٧٦] ; خدا جان ها را هنگام مرگشان مى گيرد.

(قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ) [٧٧] ; بگو: فرشته ى مرگى كه بر شما گمارده شده، جانتان را مى ستاند.

(حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَيُفَرِّطُونَ) [٧٨] ; تا هنگامى كه مرگ يكى از شما فرا رسد فرستادگان ما او را مى گيرند.

با اين كه طبق اين آيات قابض هاى ارواح متعددند، اما اين آيات با هم چالش و تعارضى ندارند; زيرا فاعل هاى مرگ و قبض ارواح در طول هم اند، خداوند به ملك الموت و او هم به ساير ملائكه دستور اين كار را مى دهند و چنين كارى به هر سه فاعل استناد پيدا مى كند. شايد برخى از نفوس به طور مستقيم توسط خداوند و برخى توسط ملك الموت و عده اى توسط ساير ملائكه قبض شوند، گر چه از نظر توحيد افعالى همه ى افعال به خداوند نيز استناد دارند.

٤ - مطلب بسيار ارزشمند ديگرى كه از قرآن استفاده مى شود اين است كه مأموران الهى جان همه ى مردم را به يك شكل نمى گيرند; جان پاره اى از انسان ها آسان و پاره اى سخت گرفته مى شود و اين سختى و آسانى به كفر و ايمان آنها بستگى دارد; براى نمونه درباره ى مؤمنان و كافران آمده است:

(الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلاَئِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلاَمٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُم تَعْمَلُونَ) [٧٩] ; كسانى كه ملائكه با خوشى جانشان را مى گيرند و به ايشان سلام مى كنند و مى گويند: وارد بهشت شويد، به خاطر اعمالى كه انجام مى داديد.

(وَلَوْ تَرَى إِذْ يَتَوَفَّى الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلاَئِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ) [٨٠] ; هنگامى كه فرشتگان، روح كافران را مى گيرند به روى و پشت آنان مى زنند و (مى گويند) بچشيد عذاب سوزان را.

٥ - عموم انسان ها از مرگ وحشت دارند و حاضر به از دست دادن زندگى دنيوى خود نيستند. اين افراد يا به علت نداشتن شناخت كافى و داشتن تفسير غلط از مرگ ـ كه آن را فنا و نابودى مى دانند ـ و يا در اثر آلودگى به گناه و اعمال غير صالح، وحشت زده و هراسناك اند; خداوند درباره ى يهوديان دنيا پرست مى فرمايد:

(قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ ا لاْخِرَةُ عِنْدَ اللّهِ خَالِصَةً مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ) [٨١] ; به يهوديان بگو اگر در اين پندار كه بهشت به شما اختصاص دارد راست گو هستيد، پس مرگ را آرزو كنيد; ولى آنان به خاطر اعمالى كه انجام داده اند، هرگز مرگ را آرزو نمى كنند و خدا به وضع ظالمان آگاه است.

گروهى از مردم به خاطر دل بستگى به دنيا از مرگ هراس دارند:

(وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاة) [٨٢] ; آنها را حريص ترين مردم بر زندگى پست مادى مى يابى.

امام حسن مجتبىعليه‌السلام به شخصى كه از او پرسيد چرا ما مرگ را دوست نداريم، پاسخ داد:

زيرا شما آخرت را ويران و خانه ى دنيا را آباد نموديد، پس انتقال از خانه ى آباد به خانهى ويران براى شما ناخوش است. [٨٣]

٦. هدف خداوند از مرگ و حيات، آزمودن ما انسان هاست و آزمايش هاى الهى جملگى وسيله اى براى پرورش و هدايت انسان ها به سوى قرب پروردگارند:

(تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيء قَدِيرٌ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ) [٨٤] ; پر بركت و زوال ناپذير است كسى كه حكومت جهان هستى به دست اوست و بر همه چيز تواناست، كسى كه مرگ و حيات را آفريد تا شما را بيازمايد كه كدام يك بهتر عمل مى كنيد و او شكست ناپذير و بخشنده است.

٧ - نكته ى ديگرى كه از قرآن استفاده مى شود اين است كه توبه و ندامت در حال مرگ سودى ندارد; زيرا توبه و ندامت زمانى مايه ى رشد آدمى و زوال معاصى است، كه انسان به انجام گناه قادر باشد.

(وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ وَلاَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولئِكَ اعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً) [٨٥] ; توبه ى كسانى كه مدت ها اعمال بد را انجام مى دهند و آن گاه كه مرگ يكى از آنان فرا رسد، گويد: الان من توبه كردم، پذيرفته نيست; آنان اند كه برايشان عذابى دردناك آماده كرده ايم.

(حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيَما تَرَكْتُ كَلاَّ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) [٨٦] ; آن گاه كه مرگ يكى از اين بدكاران فرا رسد گويد: پروردگارا، مرا به دنيا بازگردان تا اعمال صالحى را كه ترك كرده ام، انجام دهم; نه چنين است، اين سخنى است كه او گوينده ى آن است و پيشاپيش آنان برزخى است تا روزى كه برانگيخته خواهند شد.

(حَتّى إِذا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ الَّذِي آمَنَتْ بِهِ بَنُوا إِسْرائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ءَآلئنَ آنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ); [٨٧] وقتى كه غرق ما او را فرا گرفت، گفت: ايمان آوردم كه خدايى جز خدايى كه بنى اسراييل به آن ايمان آورده اند، نيست و من الآن مسلمان شدم; در حالى كه در گذشته مخالفت مى كردى و از مفسدان بودى.

٨ - يكى از واجبات الهى در هنگام رسيدن علايم مرگ، نوشتن وصيت نامه است كه در قرآن به آن تصريح شده است:

(كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ) [٨٨] ; بر شما نوشته شده است كه هنگام رسيدن مرگ وصيت نماييد، اگر مالى از شما به جا مانده است.

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْل مِنكُمْ) [٨٩] ; اى افراد با ايمان، آن گاه كه مرگ يكى از شما فرا رسد، به هنگام وصيت بايد دو نفر عادل از شما حضور يابند و آن را گواهى كنند.

٩ - در قرآن كريم علاوه بر مرگ طبيعى انسان ها، به مرگ جوامع نيز اشاره شده است. مرگ جوامع به معناى مرگ فرهنگ و تمدن و نابودى كامل آنهاست:

(َلِكُلِّ أُمَّة أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَيَستَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ) [٩٠] ; براى هر امتى پايانى است، پس آن گاه كه اجلشان سر رسد، لحظه اى تقدم و تأخر پيدا نمى كند.

(وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْم وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ) [٩١] ; هرگز پروردگار تو ظالمانه ملتى را نابود نمى كند، در حالى كه اهلش در راه صلاح باشند.

١٠. مقدمات و سكرات مرگ، آغاز و شروع مرگ است; اين حالت در اثر جدايى از دنيا و علايق آن پديد مى آيد. خداوند سبحان در اين باره مى فرمايد:

(وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذلِكَ مَا كُنْتَ مِنْهُ تَحِيدُ) [٩٢] ; و سكرات مرگ به حق فرا مى رسد; اين همان چيزى است كه از آن مى گريختى.

يكى از نمونه هاى سكرات موت در آيه ى ذيل بيان شده است:

(كَلاَّ إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي \* وَقِيلَ مَنْ رَاق وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ \* وَالْتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ \* إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذ الْمَسَاقُ); [٩٣] چنين نيست; او هرگز ايمان نمى آورد تا جان به گلوگاهش رسد و گفته شود، آيا كسى هست اين را نجات دهد و يقين به فراق از دنيا پيدا مى كند و ساق پاها به هم مى پيچد، در آن روز مسير همه به سوى پروردگارت خواهد بود.

ب) منزل قبر و برزخ دومين منزلى كه ميت پا به آن مى گذارد، عالم برزخ و قبر است; و منظور از قبر، قبر خاكى مادى نيست، بلكه منظور، عالم بعد از مرگ و قبل از قيامت است; از اين رو كسانى كه به دلايلى قبر خاكى ندارند، از قبر برزخى برخوردارند; قرآن كريم هم به قبر خاكى و هم به برزخ و هم به قبرى كه عالم ارواح و اموات مى باشد اشاره كرده است; اما آياتى كه به قبور خاكى و مادى اشاره دارند، عبارت اند از:

(ثُمَّ أَماتَهُ فَأَقْبَرَهُ); [٩٤] سپس او را ميراند و وارد قبر كرد.

( وَ أَنَّ اللّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ); [٩٥] خداوند كسانى را كه در قبرها هستند، برمى انگيزد.

اما آياتى كه به عالم برزخ، يعنى عالم ميان دنيا و آخرت اشاره دارند عبارت اند از:

(حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً فِيَما تَرَكْتُ كَلاَّ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ) [٩٦] ; وقتى كه مرگ به سراغ يكى از آنان آمد گفت: پروردگارا مرا برگردان تا اعمال صالحى را كه ترك گفته ام، انجام دهم; چنين نيست، اين سخنى است كه او به زبان مى گويد و پشت سر آنها برزخى است تا روزى كه بر انگيخته شوند.

آياتى كه آثار روحى و روانى، مانند شادى، حزن و اندوه و رزق و روزى و نعمت و نقمت الهى را كه همگى حاكى از آثار حيات اند بيان مى كنند، بر وجود چنين عالمى دلالت دارند، مانند:

(عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللّهُ مِن فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِنْ خَلْفِهِمْ أَلاَّ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ); [٩٧] نزد پرودگارشان روزى داده مى شوند. آنها به خاطر نعمت هاى فراوانى كه خداوند از فضل خود به ايشان بخشيده است، خوشحال اند; و به خاطر كسانى كه هنوز به آنها ملحق نشده اند خوش وقت اند; كه نه ترسى بر آنهاست و نه غمى خواهند داشت.

(قَالُوا رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوج مِن سَبِيل) [٩٨] ; (كافران) گفتند: پروردگارا، دو بار ما را ميراندى و دو بار زنده كردى; پس ما به گناهان خود معترفيم; پس آيا راهى از آتش دوزخ وجود دارد؟

دو اِماته، يكى در همين جهان است و ديگرى اماته اى است كه پس از حيات برزخى به هنگام نفخ صور تحقق مى پذيرد; و اما دو احيا عبارت است از: احياى پس از مرگ دنيوى كه حيات برزخى را به دنبال دارد و ديگرى احيايى كه با دومين نفخ صور، در قيامت انجام مى پذيرد.

عالم برزخ همانند عالم دنيا و قيامت داراى ويژگى هاى خاصى است، يكى از آنها سؤال قبر است كه در روايات فراوانى به آن اشاره شده است. ائمه ى اطهار در اين زمينه فرموده اند:

در برزخ دو فرشته به نام نكير و منكر ظاهر مى شوند و پرسش هايى در عالم برزخ در باب پروردگار، پيامبر، دين، كتاب، امام، عمر انسان، مال و ثروت و راه كسب و مصرف آنها مطرح مى كنند. [٩٩]

در برخى روايات آمده است كه اين پرسش ها از دو گروه پرسيده نمى شود: نخست، كسانى كه ايمان محض دارند و دوم، افرادى كه كافر محض باشند. [١٠٠]

دومين ويژگى عالم برزخ فشار قبر است و احاديث فراوانى در آن باب وارد شده است. در روايت آمده است كه حتى برخى از مؤمنان نيز فشار قبر دارند كه كفاره ى ضايع كردن نعمت ها از ناحيهى آنها به حساب مى آيد. با وجود اين، فشار قبر از مؤمنان مطلق و خالص سلب شده است. [١٠١]

ج) منزل قيامت وقتى قيامت فرا مى رسد، نظام اين جهان دگرگون مى شود و جهان ديگرى بر پا مى گردد; روز رستاخيز به تعبير قرآن كه مى فرمايد: اشراطُ الساعة داراى علايم و نشانه هايى است. رخ دادهايى مانند زلزله، انشقاق، انفطار و غيره كه باعث به هم خوردن نظام آفرينش مى گردد; كه به برخى از آنها اشاره مى كنيم:

در زمين زلزله ى عظيمى پديد مى آيد و آنچه در اندرون آن است بيرون مى ريزد و اجزاى آن متلاشى مى گردند و درياها شكافته مى شود و كوه ها به حركت در مى آيند و در هم كوبيده مى شوند و مانند تل شنى مى گردند و سپس به صورت پشم حلاجى شده در مى آيند و آن گاه در فضا پراكنده مى شوند و از سلسله كوه هاى سر به آسمان كشيده جز سرابى باقى نمى ماند. ماه و خورشيد و ستارگان عظيمى، كه بعضى از آنها ميليون ها بار از خورشيد ما بزرگ تر و پرفروغ ترند، به تيرگى و خاموشى مى گرايند و نظم حركت آنها به هم مى خورد; از جمله، ماه و خورشيد به هم مى پيوندند و آسمانى كه هم چون سقف محفوظ و محكمى اين جهان را احاطه كرده است، متزلزل مى شود و مى شكافد و از هم مى درد و طومار آن در هم مى پيچد; و اجرام آسمانى به صورت فلز مذابى در مى آيد و فضاى جهان پر از دود و ابر مى شود. در چنين اوضاع و احوالى است كه شيپور مرگ نواخته مى شود و همه ى موجوداتِ زنده مى ميرند و در جهان طبيعت اثرى از حيات نمى ماند و وحشت و اضطراب بر جان ها سايه مى افكند، مگر كسانى كه از حقايق و اسرار هستى آگاه اند و دل هايشان غرق معرفت و محبت الهى است; سپس جهان ديگرى كه قابليت بقا و ابديت داشته باشد، بر پا مى شود و صحنه ى گيتى با نور الهى روشن مى گردد و شيپور حيات به صدا در مى آيد و همه ى انسان ها در يك لحظه زنده مى شوند و سراسيمه و هراسان، همانند ملخ ها و پروانگانى كه در هوا منتشر مى شوند، با سرعت به سوى محضر الهى روانه مى گردند و همگى در صحنه ى عظيمى فراهم مى آيند و غالباً مى پندارند كه توقفشان در عالم برزخ به اندازه ى يك ساعت يا يك روز و يا چند روز بوده است. در آن عالم، حقايق آشكار مى شود و حكومت و سلطنت الهى ظهور تام مى يابد و چنان هيبتى بر خلايق سايه مى افكند كه هيچ كس را ياراى بلند سخن گفتن نيست و هر كسى به فكر سرنوشت خويش است و حتى فرزندان از پدر و مادر، و خويشان و نزديكان از يكديگر فرار مى كنند و اساساً رشته ى نسب ها و سبب ها كنده مى شود و دوستى هايى كه بر پايهى منافع و معيارهاى دنيوى و شيطانى است تبديل به دشمنى مى گردد و حسرت و پشيمانى از تقصيرهاى گذشته دل ها را فرا مى گيرد. [١٠٢] / [١٠٣]

اينك به آياتى در اين زمينه توجه مى كنيم:

(فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا); [١٠٤] آيا آنها جز اين انتظارى دارند كه قيامت ناگهان بر پا شود، در حالى كه نشانه هاى آن آمده است.

(اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ) [١٠٥] ; قيامت نزديك شد و ماه از هم شكافت.

(فَارْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّماءُ بِدُخَان مُبِين) [١٠٦] ; منتظر روزى باش كه آسمان دود آشكارى پديد آورد.

(يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ) [١٠٧] ; روزى كه زمين و كوه ها به لرزه در مى آيند.

(وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ) [١٠٨] ; آن زمان كه درياها منفجر گردد.

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ) [١٠٩] ; اى مردم از پروردگارتان بترسيد و پرهيزگارى پيشه كنيد كه زلزله ى رستاخيز عظيم است.

(إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ) [١١٠] ; در آن هنگام كه طومار خورشيد در هم پيچيده شود و ستارگان تاريك گردند.

(وَانشَقَّتِ السَّماءُ فَهِيَ يَوْمَئِذ وَاهِيَةٌ) [١١١] ; و آسمان از هم شكافته مى شود و سست مى گردد و فرو مى ريزد.

(يَوْمَ تُبَدُّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الاَْرْضِ وَالسَّماوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ) [١١٢] ; روزى كه اين زمين و آسمان ها به زمين و آسمان هاى ديگرى تبديل مى شوند و انسان ها در پيشگاه خداوند واحد قهار ظاهر مى گردند.

(يَوْمَ تَشَقَّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعاً ذلِكَ حَشْرٌ عَلَيْنَا يَسِيرٌ) [١١٣] ; روزى كه زمين از روى آنها شكافته مى شود و به سرعت از قبرها خارج مى شوند. اين جمع كردن بر ما آسان است.

د) نفخ صور يكى ديگر از منازل آخرت، منزل نفخ صور است كه در دو مرحله انجام مى پذيرد: يكى قبل از نشانه هاى رستاخيز و اشراط الساعة، و ديگرى بعد از وقوع حوادث قيامت. نفخ صور در قرآن با تعابير گوناگونى، مانند صيحه، صاخه، ناقور، زجره، راجفه و رادفه بيان شده است و اينك با برخى از آيات در مورد اين منزل آشنا مى شويم:

(وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّماوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلاَّ مَن شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ); [١١٤] و در صور دميده مى شود، پس هر كه در آسمان ها و هر كه در زمين است، بيهوش در مى افتد، مگر كسى كه خدا بخواهد; سپس بار ديگر دميده مى شود و به ناگاه آنان بر پاى ايستاده، مى نگرند.

(مَا يَنظُرُونَ إِلاَّ صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ فَلاَ يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً وَلاَ إِلَى أَهْلِهِمْ يَرْجِعُونَ); [١١٥] آنان تنها منتظر يك صيحه اند; و در حالى كه جز يك فرياد مرگ بار را انتظار نخواهند كشيد و هنگامى كه سرگرم جدال اند، غافل گيرشان كند; آن گاه نه توانايى وصيتى دارند و نه مى توانند به سوى كسان خود برگردند.

(فَإِذَا جَاءَتِ الصَّاخَّةُ يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ و َأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُلِّ امْرِئ مِنْهُمْ يَوْمَئِذ شَأْنٌ يُغْنِيهِ); [١١٦] پس چون فرياد گوش خراش در رسد، روزى كه آدمى از برادرش و از مادرش و از همسرش و فرزندانش مى گريزد، در آن روز هر كس از آنان را كارى است كه او را به خودش مشغول مى دارد.

(فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ فَإِذَا هُم بِالسَّاهِرَةِ); [١١٧] ولى در حقيقت باز گشت به يك فرياد است و بس و به ناگاه آنان در زمينِ هموار خواهند بود.

(فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ فُذلِكَ يَوْمَئِذ يَوْمٌ عَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ يَسِير); [١١٨] پس، چون در صور دميده مى شود، آن روز چه روز ناگوارى است و بر كافران آسان نيست.

(يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ); [١١٩] آن روز كه لرزنده بلرزد و از پى آن لرزه اى دگر افتد.

نكته ى قابل توجه اين است كه، نفخ در لغت به معناى دميدن، و صور شاخى است كه به عنوان شيپور از آن استفاده مى كنند و ظاهراً منظور قرآن از نفخ صور، همان صداى هولناكى است كه قبل از بر پايى قيامت موجب مرگ همه ى جان داران و بار ديگر در محشر موجب زنده شدنشان مى شود.

هـ) حساب رسى بندگان حساب رسى، يكى ديگر از منازلى است كه آدميان در آخرت بايد از آن عبور كنند و به خاطر اهميتش، يكى از نام هاى قيامت يوم الحساب است. [١٢٠]

مولا امير مؤمنان علىعليه‌السلام مى فرمايد:

وَاليَومُ عَمَلٌ و لا حِسابٌ غداً حِسابٌ و لا عَمَلٌ; دنيا، سراى عمل است، نه حساب; و آخرت، منزلگاه حساب است، نه عمل. [١٢١]

حقيقت حساب، محكمه، محاسبه و بررسى اعمال بندگان، همان برپايى عدل و حكمت الهى براى همگان است; به گونه اى كه جاى هيچ شك و ترديد و اعتراضى براى كسى باقى نمى ماند، گرچه خود حق تعالى نسبت به همه ى امور عالِم و آگاه است و براى ايجاد احكام قيامت نيازى به حساب رسى ندارد.

در برخى از آيات، خداوند خود را حساب رس بندگان معرفى مى كند:

(فَإِنَّما عَلَيْكَ الْبَلاغُ وَ عَلَيْنَا الْحِسابُ); [١٢٢] پس، همانا بر تو اى پيامبر، وظيفهى ابلاغ احكام الهى، و بر ما رسيدگى حساب آنان است.

(إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ); [١٢٣] حساب آنان جز بر خدا بر عهدهى كسى نيست، اگر درك مى كرديد.

در آيات ديگرى نفس هر كسى را براى حساب رسى كافى مى داند:

(وَكُلَّ إِنسَان أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً); [١٢٤] و كارنامهى هر انسانى را به گردن او بسته ايم و روز قيامت براى او نامه اى كه آن را گشاده مى بيند، بيرون مى آوريم. نامه ات را بخوان، كافى است كه امروز خودت حساب رس خود باشى.

پس چگونگى حساب رسى خدا اين گونه است كه او اعمال هر انسانى را در برابر ديدگانش قرار مى دهد تا خودش از اعمال ريز و درشت خود با خبر گردد.

اعمال مورد سؤال بحث مهم در حساب رسى بندگان، بحث از اعمالى است كه مورد سؤال قرار مى گيرند. آيات مربوط به اين بحث دو دسته اند: دسته ى اول، آياتى كه تمام كارها و اعمال آدميان را متعلَق سؤال و حساب رسى معرفى مى كنند; مانند:

(وَ لَتُسْئَلُنَّ عَمّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ); [١٢٥] و هر آينه شما دربارهى كارهايى كه انجام داده ايد، مورد سؤال قرار مى گيريد.

(ثُمَّ إِلَى رَبِّكُم مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ); [١٢٦] آن گاه باز گشت شما به سوى خداست و او شما را به كارهايى كه انجام داده ايد آگاه مى سازد و او به سينه ها آگاه است.

دسته ى دوم، آياتى كه برخى از اعمال را متعلق سؤال و حساب رسى شمرده اند; مانند:

(ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ يَوْمَئِذ عَنِ النَّعِيمِ); [١٢٧] آن گاه هر آينه در روز قيامت از شما در مورد نعمت هاى الهى سؤال مى شود.

(وَجَعَلُوا الْمَلاَئِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمنِ إِنَاثاً أَشَهِدُوْا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ) [١٢٨] ; و فرشتگانى را كه خود، بندگان رحمان اند، مادينه]و دختران او[پنداشتند; آيا در خلقت آنان حضور داشتند؟ شهادت هاى آنان نوشته خواهد شد و مورد سؤال قرار مى گيرند.

(وَيَجْعَلُونَ لِمَا لاَ يَعْلَمُونَ نَصِيباً مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لَتُسْأَلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَفْتَرُونَ) [١٢٩] ; و از آنچه به ايشان روزى داديم نصيبى براى آن]خدايانى[كه نمى دانند]چيست[مى نهند; سوگند به خدا قطعاً درباره ى افتراهاى شما سؤال خواهد شد.

اين آيه با سه تأكيد قسم، لام و نون مؤكّد، موارد افترا را متعلق سؤال قرار داده و اين نشانهى اهميت مسائل اجتماعى است. روايات فراوانى [١٣٠] از پيشوايان دين نقل شده است كه در آنها عمر انسان، دوران جوانى، كيفيت جمع آورى و مصرف ثروت، قرآن و عترت، نماز و غيره مورد سؤال قرار مى گيرند.

مطلب ديگر آن است كه: آيا همه ى انسان ها مورد سؤال و حساب قرار مى گيرند يا اين كه برخى بدون محاسبه كيفر و پاداش مى بينند؟ آيات در اين مورد به چند دسته تقسيم مى شوند:

١ - همه ى كسانى كه پيامبران به سوى آنان ارسال شده اند، مورد سؤال و حساب قرار مى گيرند:

(فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ); [١٣١] پس هر آينه كسانى كه پيامبران به سوى آنان فرستاده شده اند و نيز از خود فرستاده شدگان سؤال خواهيم كرد.

٢. ستمگران مورد سؤال قرار مى گيرند:

(احْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْؤُولُونَ); [١٣٢] ظالمان و يارانشان و آنچه را كه غير خدا پرستش مى كردند، محشور مى شوند; پس آنها را به راه دوزخ راه نمايى و بازداشت كنيد; زيرا آنان مورد سؤال واقع مى شوند.

٣ - صابران بدون حساب به پاداش مى رسند:

(قُلْ يَاعِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّي الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَاب); [١٣٣] بگو اى بندگانى كه ايمان آورده ايد، تقواى الهى پيشه كنيد. براى كسانى كه در دنيا احسان مى نمايند، نيكويى خواهد بود; و زمين خداوند گسترده است. همانا صابران بدون حساب، پاداش كافى خواهند داشت.

نكته ى ديگر آن است كه به هنگام حساب رسى و برپايى محكمه ى عدل الهى، چهار عنصر مهم وجود دارد كه عبارت اند از: كتاب و نامه ى اعمال; ميزان; شاهدان; تجسم اعمال.

نامهى عمل در قرآن اين عنصر در قرآن به صور مختلف بيان شده است. نويسندگان نامه ى اعمال و قرار گرفتن نامه ى عمل به دست راست يا چپ صاحبان آن و مطالب ديگرى از اين قبيل، در اين آيات مطرح شده است. به آيات ذيل توجه مى كنيم:

١ - پرونده ى اعمال انسان ها

(إِنَّا نَحْنُ نُحْيِ الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْء أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَام مُبِين); [١٣٤] ما مردگان را زنده مى كنيم و آنچه را از پيش فرستاده اند و تمام آثار آنها را مى نگاريم و همه چيز را در امام مبين (لوح محفوظ و كتاب) احصا كرده ايم.

٢ - ناطق بودن نامه ى اعمال

(وَتَرَى كُلَّ أُمَّة جَاثِيَةً كُلُّ أُمَّة تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ هذَا كِتَابُنَا يَنطِقُ عَلَيْكُم بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ); [١٣٥] در آن روز هر امتى را مى بينى بر زانو نشسته، هر امتى به سوى كتابش خوانده مى شود; اين كتاب ماست كه به حق با شما سخن مى گويد; ما آنچه را انجام مى داديد، مى نوشتيم.

٣ - ثبت همه ى اعمال ريز و درشت در كتاب

(وَكُلُّ شَيْء فَعَلوُهُ فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِير وَكَبِير مُسْتَطَرٌ); [١٣٦] و هر كارى را كه انجام دادند، در نامه هاى اعمالشان ثبت است و هر كار كوچك و بزرگى نوشته مى شود.

٤ - كاتبان نامه ى عمل

(إِذْ يَتَلَقَّي الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَـمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ مَا يَلْفِظُ مِن قَوْل إِلاَّ لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ); [١٣٧] به ياد بياوريد هنگامى را كه دو فرشتهى راست و چپ كه ملازم انسان اند، اعمال او را دريافت مى دارند، هيچ سخنى را تلفظ نمى كند، مگر اين كه نزد او فرشته اى مراقب و آماده حضور دارد.

٥ - صاحبان نامه ى عمل

(فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَؤُا كِتَابِيَهْ... وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ \* وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ); [١٣٨] و اما كسى كه نامهى عملش به دست راست داده مى شود، مى گويد: نامه ى عمل مرا بگيريد و بخوانيد; اما كسى كه نامه ى عملش به دست چپ او داده مى شود، مى گويد: اى كاش هرگز نامه ى عملم به من داده نمى شد و نمى دانستم حساب من چيست.

٦ - سختى و آسانى حساب رسى

(فَأَمّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ بِيَمِينِهِ \* فَسَوْفَ يُحاسَبُ حِساباً يَسِيراً \* وَ يَنْقَلِبُ إِلى أَهْلِهِ مَسْرُوراً \* وَ أَمّا مَنْ أُوتِيَ كِتابَهُ وَراءَ ظَهْرِهِ \* فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُوراً \* وَ يَصْلى سَعِيراً); [١٣٩] اما كسى كه نامهى اعمالش به دست راستش داده مى شود، به زودى حساب آسانى براى او مى شود و خوشحال به اهلش باز مى گردد و اما كسى كه نامه ى اعمالش پشت سرش داده مى شود، به زودى فريادش بلند مى شود، در حالى كه در شعله اى سوزان مى سوزد.

ميزان در هنگام حساب رسى، اعمال انسان ها توزين مى شود، تا بر اساس آن محكمه ى عدل الهى تحقق يابد; اما چنين نيست كه در روز رستاخيز ترازويى همانند ترازوهاى دنيا نصب كنند و اعمال نيك و بد را با آن بسنجند، بلكه اعمال انسان ها، هم به لحاظ كميت و هم كيفيت، بر اساس اوامر و نواهى الهى، توزين مى گردد. به آياتى در اين زمينه توجه مى كنيم:

(وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّة مِنْ خَرْدَل أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ); [١٤٠] در روز قيامت ترازوهاى عدالت را قرار مى دهيم; پس به هيچ كس ستم نمى شود و اگر به اندازهى سنگينى دانه ى خردل كارى انجام داده باشد آن را مى آوريم و كافى است كه ما حساب رس بندگانيم.

(فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ); [١٤١] كسانى كه ترازوهاى اعمال آنان سنگين باشد، رستگارند و كسانى كه ترازوهاى اعمال آنان سبك باشد، زيانكارند و در جهنم جاودانه خواهند بود.

(فَأَمَّا مَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَهُوَ فِي عِيشَة رَاضِيَة وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ); [١٤٢] كسانى كه ميزانشان سنگين باشد، در زندگى رضايت بخش اند، اما افراد سبك ميزان جايگاهشان دوزخ است.

(وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُم بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ); [١٤٣] سنجش در آن روز، حق است، آنان كه ميزان اعمالشان سنگين است رستگارند و آنان كه ميزان عملشان سبك باشد، به خاطر اين كه آيات ما را انكار مى كردند، زيانكارند.

شاهدان دادگاه عدل الهى، همانند هر دادگاه عدل ديگرى، داراى شاهدان و گواهانى است كه از اعمال انسان خبر مى دهند. قرآن روز قيامت را( يَوْمَ يَقُومُ الاَشْهادُ) [١٤٤] معرفى مى كند. شاهدان و گواهان روز رستاخيز به دو گروه خارجى و داخلى تقسيم مى شوند: شاهدان خارجى عبارت اند از: خداوند سبحان، پيامبران الهى، پيامبر اسلام، امت وسط، فرشتگان، زمينى كه حوادث در آن انجام گرفته و نامهى اعمال; و شاهدان داخلى عبارت اند از: اعضا و پوست بدن. و اينك به آيات مربوط به اين بحث توجه مى كنيم:

(إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْء شَهِيدٌ); [١٤٥] خداوند در روز قيامت ميان آنان داورى مى كند، خدا بر همه چيز گواه است.

(وَكَذلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً); [١٤٦] شما را امت برگزيده قرار داديم، تا بر مردم شاهد و گواه باشيد و پيامبر نيز بر شما شاهد و گواه است.

(و انّ عليكم لحافظين كِرَاماً كَاتِبِينَ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ); [١٤٧] براى شما نگهبانانى گمارده شده است; نويسندگانى گران قدر، آنچه را كه انجام مى دهيد مى دانند.

(يَوْمَئِذ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا); [١٤٨] زمين از حوادثى كه در آن رخ داده است خبر مى دهد; زيرا پروردگارش به آن وحى نموده است.

اگر كسى بر سخن گفتن و شهادت زمين شك دارد، بداند كه خداوند مى فرمايد:

(وَإِن مِن شَيْء إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلكِن لاَّ تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ); [١٤٩] و موجودى نيست جز آن كه ذكرش تسبيح و ستايش حضرت اوست و ليكن شما تسبيح آنها را نمى فهميد.

(وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُـجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ); [١٥٠] و كتاب اعمال در برابر مجرمان قرار گرفته و آنان از ديدن آن ترسان مى شوند.

(يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ); [١٥١] روزى كه زبان و دست و پاى آنان به كارهايى كه انجام داده اند، گواهى مى دهد.

(وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْء وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّة وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ); [١٥٢] و روزى كه دشمنان خدا به سوى آتش محشور مى شوند و مى ايستند، تا چون بدان رسند، گوششان و ديدگانشان و پوستشان، به آنچه مى كرده اند، بر ضدّشان گواهى مى دهند، و به پوست]بدن[خود اعتراض مى كنند كه چرا به ضرر ما شهادت داديد؟ آنها جواب مى دهند: خدايى كه هر موجودى را به سخن آورد ما را به سخن درآورده است و اوست كه شما را بار اول در دنيا آفريده و به سوى او بازگشته ايد.

# تجسم اعمال

يكى از مهم ترين مسائل مربوط به قيامت كه وحى الهى انسان را با آن حقيقت آشنا ساخته است، مسئله ى تجسم اعمال است. اين حقيقت از زمان حساب رسى تا آخرين منزلگاه ابدى ادامه مى يابد. مقصود از تجسم اعمال اين است كه همه ى اعمال انسان ها در روز قيامت بر آنان ظاهر مى شود; به عبارت ديگر، پاداش و كيفر، نتيجه ى اعمالى است كه در دنيا تحقق يافته و به عبارت دقيق تر، عين اعمال است كه به صورت هاى حقيقى خود ظهور مى كند; زيرا هر انسانى، در اثر نيت ها و اعمال گوناگون، داراى ملكات نفسانى خاصى مى گردد; آن گاه اين ملكات، اعمال انسان را به گروه هاى شيطانى، حيوانى و فرشته اى تقسيم مى كند و تا ابد همراه انسان است، اين ملكات در قيامت صورت حقيقى خود را مى يابند.

آياتى كه به اين حقيقت مهم پرداخته اند عبارت اند از:

(يَوْمَئِذ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتاً لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّة خَيْراً يَرَهُ وَ مَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّة شَرّاً يَرَهُ); [١٥٣] در آن روز مردم به صورت گروه هاى مختلف از قبرها خارج مى شوند، تا اعمالشان به آنان نشان داده شود; پس هر كس به اندازهى سنگينى ذره اى كار خير انجام داده باشد آن را مى بيند و هر كس به اندازه ى ذره اى كار بد كرده باشد آن را مى بيند.

(وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِراً وَلاَ يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً); [١٥٤] و همهى اعمال خود را حاضر مى بينند و پروردگارت به احدى ظلم نمى كند.

(وَإِذَا الْجَحِيمُ سُعِّرَت وَإِذَا الْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا أَحْضَرَتْ); [١٥٥] و در آن هنگام كه دوزخ شعله ور گردد و در آن هنگام كه بهشت نزديك شود، هر نفْسى مى داند كه چه چيزى را آماده كرده است.

(يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْس مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْر مُحْضَراً وَمَا عَمِلَتْ مِن سُوء تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَداً بَعِيداً وَيُحَذِّرُكُمُ اللّهُ نَفْسَهُ وَاللّهُ رَؤوفٌ بِالْعِبَادِ); [١٥٦] روزى كه هر كس آنچه را از كار نيك انجام داده است حاضر مى بيند و دوست دارد ميان او و آنچه از اعمال بد انجام داده است فاصلهى زمانى زيادى باشد.

(ووُفِّيَتْ كُلُّ نَفْس مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ); [١٥٧] و به هر كس آنچه انجام داده است، بدون كم و كاست، داده مى شود و خدا نسبت به آنچه انجام مى دادند، آگاه تر است.

(اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا أَوْ لاَ تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ); [١٥٨] در آن وارد شويد و بسوزيد، مى خواهيد صبر كنيد يا نكنيد، براى شما يكسان است، چرا كه تنها به اعمالتان جزا داده مى شويد.

درباره ى تجسم اعمال، احاديث فراوانى وارد شده است; از جمله حديث معروف حارثه كه رسول اكرم (ص) از او پرسيدند:

ما حَقيقَةُ ايمانِكَ; حقيقت ايمان چيست؟

در پاسخ گفت:

عَرَفْتُ بِنَفْسى عَنِ الدُّنيا فَاَظْمأْتُ نَهارى وَ اَشْهَرْتُ لَيْلى وَ كَأَنّى اَنْظُرُ اَلى عَرْشِ رَبّى بارِزاً وَ كَأزنّى اَنْظُرُ اَلى اَهْلِ الْجَنَّهِ يَتَزاوَرُونَ وَ اِلى اَهْلِ النّارِ يَتَعادَوُنَ; نفسم را از دنيا كنار زدم و روزها را با تشنگى و شب ها را با بيدارى گذراندم و گويا عرش پروردگارم را آشكارا مى بينم و گويا اهل بهشت را كه يكديگر را زيارت مى كنند و اهل آتش را كه در ستيزند مشاهده مى كنم.

پيامبر فرمود:

من اَحَبَّ أَنْ يَنْظُر الى عبد نَوَّرَ اللهُ قَلْبَه فَليَنْظُرَ اَلى حارِثَةِ; كسى كه دوست دارد به بنده اى كه خداوند قلبش را نورانى ساخته است نظر كند، پس به حارثه نظر نمايد.

در حديث ديگرى از پيامبر صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم آمده است:

هنگامى كه مؤمن از قبرش خارج مى شود، عمل او به صورت زيبايى در برابر او ظاهر مى شود و از او مى پرسد تو كيستى؟ به خدا سوگند من تو را شخصى صادق مى بينم. او در جوابش مى گويد: من عمل تو هستم و او براى مؤمن نور و راه نمايى به سوى بهشت است.

مولوى، حديث حارثه را با عنوان زيد، به شعر در آورده است كه شنيدن آن بسيار سودمند و آموزنده است:

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| گفت پيغمبر صباحى زيد را  |  | كيف اصبحت اى رفيق با صفا  |
| گفت عبداً مؤمنا باز اوش گفت  |  | كو نشان از باغ ايمان گر شكفت  |
| گفت تشنه بوده ام من روزها  |  | شب نخفتستم ز عشق و سوزها  |
| تا ز روز و شب گذر كردم چنان  |  | كه ز اسپر بگذرد نوك سنان  |
| كه از آن سو جمله ى ملت يكى است  |  | صد هزاران سال و يك ساعت يكى است  |
| هست ابد را و ازل را اتحاد  |  | عقل را ره نيست آن سو ز افتقار  |
| گفت ازين ره، كو ره آوردى بيار  |  | كو نشان يك رهى زان خوش ديار  |
| گفت خلقان چون ببينند آسمان  |  | من ببينم عرش را با عرشيان  |
| هشت جنت، هفت دوزخ پيش من  |  | هست پيدا همچو شب پيش شهن  |
| يك به يك وا مى شناسم خلق را  |  | همچو گندم من ز جو در آسيا  |
| كه بهشتى كيست و بيگانه كى است  |  | پيش من، پيدا چو مار و ماهى است  |
| روز زادن روم و زنگ و هر گروه  |  | يوم تبيض و تسوّد وجوه  |
| پيش ازين هر چند جان پر عيب بود  |  | در رحم بود و ز خلقان غيب بود  |
| در رحم پيدا نباشد هند و ترك  |  | چون كه زايد بيندش زار و سترك  |
| جمله را چون روز رستاخيز من  |  | فاش مى بينم چو خلقان، مرد و زن  |
| هين بگويم يا فرو بندم نفس  |  | لب گزيدش مصطفى يعنى كه بس  |
| يا رسول الله بگويم سرّ حشر  |  | در جهان پيدا كنم امروز نشر  |
| هِل مرا تا پرده ها را بر درم  |  | تا چو خورشيدى بتابد گوهرم  |
| تا كسوف آيد زمن خورشيد را  |  | تا نمايم نخل را و بيد را  |
| وانمايم راز رستاخيز را  |  | نقد را و نقد قلب آميز را  |
| دست ها ببريده اصحاب شمال  |  | وانمايم رنگ كفر و رنگ آل  |
| واگشايم هفت سوراخ نفاق  |  | در ضياى ماه بى خسف و محاق  |
| وانمايم من پلاس اشقيا  |  | بشنوانم طبل و كوس انبيا  |
| دوزخ و جنات و برزخ در ميان  |  | پيش چشم كافران آرم عيان  |
| ..وانمايم حوض كوثر را به جوش  |  | كآب بر روشان زند بانگش به گوش  |
| و آن كه تشنه گرد كوثر مى دوند  |  | يك به يك را نام واگويم كى اند  |
| مى بسايد دوششان بر دوش من  |  | نعره هاشان مى رسد در گوش من  |
| اهل جنت پيش چشمم ز اختيار  |  | در كشيده يكديگر را در كنار  |
| دست همديگر زيارت مى كنند  |  | و ز لبان هم بوسه غارت مى كنند  |
| اين اشارت هاست گويم از نغول  |  | ليك مى ترسم ز آزار رسول [١٥٩]  |

و) صراط و گذرگاه قيامت از آيات و روايات استفاده مى شود كه يكى از ويژگى هاى قيامت گذرگاهى است به نام صراط، كه همگان بايد از آن عبور كنند; ظاهر آيات و روايات آن است كه صراط از روى جهنم عبور مى كند. خداوند در اين باره مى فرمايد:

(وَإِن مِّنكُمْ إِلاَّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْماً مَقْضِيّاً ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيّاً); [١٦٠] هيچ يك از شماها نيست، مگر اين كه وارد (مشرف و نزديك) [١٦١] دوزخ مى شود و اين مطلب، حكم و تقدير حتمى خداوند است; آن گاه پرهيزگاران را نجات مى دهيم و ستمگران را فرو مى گذاريم، تا در آن آتش به زانو درافتند.

در روايات آمده است:

صراط راهى است كه از مو باريك تر و از شمشير تيزتر است [١٦٢] .

و نيز فرموده اند:

افراد، يكسان از صراط عبور نمى كنند; كسانى به سرعت برق از آن مى گذرند و آنان اهل بيت عصمت و طهارت عليهم‌السلام هستند; افرادى نيز به سرعت باد از آن عبور مى كنند و گروهى به سرعت اسب و دسته اى به سرعت انسان پياده و عده اى سينه خيز و برخى با زانوها بر آن حركت مى كنند. [١٦٣]

پيامبر اكرمصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم درباره ى صراط مى فرمايد:

ثابت قدم ترين شما بر صراط، دوست دارترين شما نسبت به اهل بيت من خواهد بود. [١٦٤]

ز) بهشت و جهنم آخرين منزلگاه ابدى آدميان، بهشت و جهنم است كه سرانجامِ هر انسانى بدان جا ختم مى شود. بهشت مركز نعمت هاى مادى و معنوى الهى، و دوزخ كانون رنج ها و دردها و محروميت هاست (آن هم اعم از عذاب هاى مادى و روحى). روايت هاى فراوانى از امامان معصومعليهم‌السلام و به تبع آنها، از بزرگان اهل علم نقل شده است كه بهشت و جهنم هم اكنون نيز موجودند و آفريده ى خداوند مى باشند. عموم علماى شيعه، از جمله شيخ صدوق در كتاب اعتقادات، شيخ مفيد در اوائل المقالات و علامه حلى در كشف المراد و علماى اشاعره، مانند تفتازانى در شرح مقاصد بر اين عقيده اند. در مقابل، گروهى از معتزله و خوارج، آفرينش كنونى بهشت و جهنم را ممكن مى دانند، ولى در وقوع آن ترديد مى نمايند. برخى ديگر از فرقه ى معتزله، مانند ابو هاشم جبائى و قاضى عبد الجبار معتزلى اين ادعا را غير ممكن مى شمارند.

بهشت و دوزخ از منظر قرآن بر دو دسته اند: بهشت و دوزخ قيامت، و بهشت و دوزخ برزخى. آيات ٢٦ يس، ٤٦ غافر، ١٣٣ آل عمران، ٢١ حديد، ١٠٠ توبه و غيره، بر بهشت و دوزخ قيامت، و آيات ديگرى بر بهشت و دوزخ برزخى دلالت دارند.

دربارهى جايگاه بهشت و دوزخ كنونى رواياتى وارد شده [١٦٥] و در دو روايت جايگاه بهشت بالاى آسمان هاى هفت گانه و جايگاه دوزخ در طبقهى هفتم زمين معرفى شده است; و شايد هم در عالمى وراى اين عالم وجود داشته باشند; به هر حال، بر اهل تفكر پوشيده نيست كه حقايقى درباره ى اين دو كانون وجود دارد كه هنوز در بوته ى ابهام است، تا اين كه حضرت ولى عصر (عج) ظهور نمايند و آنها را بر تمامى انسان ها آشكار سازند.

براى شناخت بهتر بهشت و دوزخ، آيات مربوط به هر يك را جداگانه مطالعه مى كنيم. ابتدا آيات مربوط به جهنم و دوزخ را به بررسى مى كنيم، تا بعد از خوف، به منزلگاه رجا رهسپار گرديم.

آيات مربوط به جهنم اين آيات به چند دسته تقسيم مى شوند:

گروهى درباره ى ماهيت دوزخ اند، كه حقيقت و درب ها و دركات آن را بيان مى كنند; و برخى ديگر، بيانگر عذاب هاى جسمانى و روحانى اند; و گروه سوم، به معرفى عذاب شوندگان و خالدان در عذاب پرداخته اند، كه ما به ترتيب به نمونه هايى از اين آيات توجه مى نماييم:

١ - آيات مربوط به ماهيت جهنم و درب ها و دركات آن

(وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعينَ لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَاب لِّكُلِّ بَاب مِّنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ) [١٦٦] ; و جهنم ميعادگاه همه ى آنهاست; هفت در دارد و براى هر درى گروه معينى از آنها تقسيم شده اند.

(فَادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيَها فَلَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرينَ) [١٦٧] ; پس وارد درهاى جهنم شويد، در حالى كه در آن پايداريد; پس جاى بدى است جايگاه متكبران.

(إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَن تَجِدَ لَهُمْ نَصِيراً) [١٦٨] ; منافقين در پايين ترين مرحله ى دوزخ قرار دارند و هرگز ياورى براى آنها نخواهى يافت.

(فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوْا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) [١٦٩] ; از آتش بترسيد كه هيزم آن انسان هاى گنهكار و سنگ هاست و براى كافران آماده شده است.

(كَلاَّ لَيُنبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ) [١٧٠] ; چنين نيست كه او مى پندارد; به زودى در حُطمه پرتاب مى شود و تو چه مى دانى حطمه چيست; آتش برافروخته ى الهى است; آتشى كه از دل ها سر بر مى زند.

و اما آياتى كه به بيان انواع عذاب هاى جسمانى و روحانى مى پردازند عبارت اند از:

٢ - آيات مربوط به عذاب هاى اخروى

الف) آيات مربوط به عذاب هاى جسمانى

(إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ كَغَلْيِ الْحَمِيمِ); [١٧١] درخت زقوم غذاى گنهكاران است; همانند فلز گداخته، در شكم ها مى جوشد، جوششى هم چون آب سوزان.

(تَصْلَى نَاراً حَامِيَةً تُسْقَى مِنْ عَيْن آنِيَة لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلاَّ مِن ضَرِيع لاَ يُسْمِنُ وَلاَ يُغْنِي مِن جُوع); [١٧٢] در آتش سوزان وارد مى گردند; از چشمه اى فوق العاده داغ به آنها مى نوشانند; طعامى جز از ضريع (خار خشك و تلخ و بدبو) ندارند، غذايى كه نه آنها را فربه كند و نه گرسنگى آنها را فرو بنشاند.

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَاراً كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَزِيزاً حَكِيماً); [١٧٣] كسانى كه به آيات ما كافر شدند، به زودى آنها را در آتشى وارد كنيم; هرگاه پوست هايشان كنده شود پوست هاى ديگرى به جاى آن قرار دهيم، تا كيفر را بچشند; خداوند توانا و حكيم است.

(تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ); [١٧٤] شعله هاى سوزان آتش به صورت هاى آنها نواخته مى شود و در دوزخ، چهره اى در هم كشيده دارند.

(إِذِ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ ﴿[٧١](http://tanzil.ir/#40:71)﴾ فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي النَّارِ يُسْجَرُونَ); [١٧٥] و در آن هنگام كه غل ها و زنجيرها برگردن آنهاست، آنها را مى كشند و در آبى سوزان وارد مى كنند، سپس در آتش افروختهى دوزخ مى شوند.

ب) آيات مربوط به عذاب هاى روحانى

(وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَأَُولئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ); [١٧٦] و كسانى كه كافر شدند و آيات ما را تكذيب كردند، عذاب خوار كننده اى براى آنهاست.

(إِذَا رَأَتْهُم مِن مَكَان بَعِيد سَمِعُوا لَهَا تَغَيُّظاً وَزَفِيراً); [١٧٧] هنگامى كه آتشْ آنها را از دور مى بيند، صداى وحشتناك و خشم آلود او را كه با نفس زدن شديد همراه است، مى شنوند.

٣. آيات مربوط به معرفى عذاب شوندگان يكى از مسائلى كه در باب بهشت و جهنم مطرح است مسئله ى خلود است. تمام بهشتيان تا ابد در بهشت اند; اما تنها پاره اى از جهنميان در جهنم خالد مى مانند. اين بحث از نظر كلامى دامنه ى وسيعى دارد; گروهى از خوارج، مرتكب كبيره را كافر و در نتيجه، خالد در آتشْ مى دانند; دسته اى از معتزله مرتكبان كبيره را فاسق مى دانند و در عين حال آنان را خالد در آتش مى پندارند; اما علماى شيعه، مانند شيخ مفيد در اوائل المقالات معتقدند كه تنها كافران در آتش پايدار خواهند بود و منظور از كفر، كفر كلامى است، نه فقهى; گروه ديگرى از مسلمانان، يعنى مرجئه، جانب تفريط را طى كرده و گفته اند كه مؤمنان گناهكار هيچ گاه معذب نمى شوند; ولى اين ادعا با آيه ى: (فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّة خَيْراً يَرَهُ وَ مَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّة شَرّاً يَرَهُ) [١٧٨] ناسازگار است.

اما آياتى كه مربوط به خلود كفّار در جهنم اند: ١. تكذيب كنندگان آيات الهى

(وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ); [١٧٩] و كسانى كه آيات ما را تكذيب كردند و تكبّر ورزيدند، آنها اصحاب آتش اند و در آن پايدارند.

٢. عداوت و دشمنى با خدا و رسول

(أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَن يُحَادِدِ اللّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِداً فِيهَا ذلِكَ الْخِزْيُ الْعَظِيمُ); [١٨٠] آيا نمى دانند كسى كه با خدا و رسول دشمنى ورزد، براى او آتش دوزخ است; در حالتى كه با خوارى بزرگ جاودان خواهد بود؟

٣ - عاصيان و متمردان

(وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فَيهَا أَبَداً حَتّى إِذا رَأَوْا ما يُوعَدُونَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ أَضْعَفُ ناصِراً وَ اَقَلُّ عدداً); [١٨١] آن كس كه به خدا و پيامبرش عصيان نمايد، براى او آتش دوزخ است، در حالى كه تا ابد در آن خالد است; وقتى كه وعيدهاى الهى را ديدند، مى فهمند كه چه كسى از نظر يار و ياور ناتوان تر و از نظر تعداد كم تر است.

٤ - ظالمان و ستمگران

(ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلاَّ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُون); [١٨٢] آن گاه به افرادى كه ستم كردند گفته مى شود: عذاب پيوسته را بچشيد، آيا جز به آنچه عمل كرديد جزا داده شده ايد؟

٥ - اشقيا

(فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النّارِ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَ شَهِيقٌ \* خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ إِلاّ ما شاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعّالٌ لِما يُرِيدُ) [١٨٣] آنان كه بدبخت شده اند در آتش اند، آنان را آه و ناله است; تا آسمان ها و زمين برقرار است در آتش پايدارند، مگر خداى تو بخواهد; به درستى كه پروردگار تو آنچه را اراده كند، انجام مى دهد.

منظور از شقاوت در اين آيه، كفر و شرك است و اين مطلب از آيه ى ١٠٩ سوره ى هود استفاده مى شود.

٦ - مجرمان

(إِنَّ الْمُـجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ \* لاَ يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ) [١٨٤] ; مجرمان در عذاب جهنم خالدند; عذاب از آنها قطع نمى شود و آنها در جهنم سر افكنده اند.

از آيات قبل استفاده مى شود كه منظور از مجرمان، كافران و منكران پيامبران اند.

٧ - فرو رفتگان در خطا

(بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) [١٨٥] ; كسى كه بدى را كسب كند و خطاهايش بر او احاطه كند، چنين كسانى اهل آتش اند و در آن جاودان خواهند بود.

٨ - افراد بد كار

(وَ الَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللّهِ إِلهاً آخَرَ وَ لا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاّ بِالْحَقِّ وَ لا يَزْنُونَ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أَثاماً \* يُضاعَفْ لَهُ الْعَذابُ يَوْمَ الْقِيامَةِ وَ يَخْلُدْ فِيهِ مُهاناً); [١٨٦] هر كس اين گناهان شرك، قتل نفس محترم و زنا را انجام دهد كيفرى را خواهد ديد، در روز قيامت براى او عذاب مضاعف است و با خوارى در آن جاودانه خواهد بود.

٩ - روى گردانان از قرآن

(من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزرا خَالِدِينَ فِيهِ وَسَاءَ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِمْلاً) [١٨٧] ; هر كس از قرآن روى گرداند، روز قيامت بار سنگينى را حمل مى كند و پيوسته در مشقتِ حملِ آن بار مى باشد و چه بار بدى است كه روز قيامت حمل مى نمايد.

١٠. سبك ميزانان در روز رستاخيز

(وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ) [١٨٨] ; آن كس كه ترازوى اعمال او سبك باشد، آنان كسانى هستند كه زيان كرده اند و در دوزخ جاودان اند.

١١ - رباخوارانِ آگاه از حرمت ربا

(وَمَنْ عَادَ فَأُولئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ); [١٨٩] هر كس به رباخوارى باز گردد، اهل آتش است و در آن مخلّد خواهد بود.

انكار حرمت رباخوارى، يعنى انكار و تكذيب وحى الهى، كه از عوامل پيدايش كفر است.

١٢ - قاتل مؤمن بى گناه

(وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً) [١٩٠] ; هر كس مؤمنى را متعمدانه بكشد، سزاى او دوزخ است كه جاودانه در آن جا بماند و خدا بر او خشم گرفته و از رحمت خود دور نموده و براى او عذاب دردناكى را آماده كرده است.

آيه ى اخير، گر چه فقط به كافر نظر ندارد و مرتكب كبيره را نيز شامل مى شود، ولى شايد با رواياتى كه از پيشوايان دين رسيده و خلود را به اهل كفر اختصاص داده است تخصيص زده شود. شايان ذكر است كه آيات فراوانى در قرآن وجود دارد كه از ساير گروه ها، مانند پيروان شيطان [١٩١] ، تكيه كنندگان بر ظالمان [١٩٢] ، ظالمان [١٩٣] ، دنيا پرستان [١٩٤] ، زراندوزان [١٩٥] ، فراريان از جهاد [١٩٦] ، تاركان نماز [١٩٧] ، مانعان زكات [١٩٨] ، خورندگان مال يتيم [١٩٩] ، كافران به نعمت الهى [٢٠٠] ، كم فروشان [٢٠١] ، اسراف كنندگان [٢٠٢] ، غيبت كنندگان و عيب جويان [٢٠٣] ، مجرمان [٢٠٤] و فراموشكاران آخرت [٢٠٥] كه گرفتار جهنم اند، گزارش مى دهد.

نكته ى پايانى اين بخش اين است كه فلسفه ى خلود، در رابطه ى تكوينى گناهان و عقوبت هاى اخروى روشن مى شود; يعنى انسانى كه بى ايمانى در جان و روح او ملكه شده است، گوهر و جوهر روحانى او به گونه اى است كه تغيير و تبديل نمى يابد، در نتيجه تا ابد گرفتار سمِّ مهلك وجودى خود خواهد شد.

# آيات مربوط به بهشت

و اما بهشت كانون آرامش مؤمنان و صالحان است. آيات مربوط به آن نيز بر سه دسته تقسيم مى شود: برخى از اين آيات، بيانگر ماهيت و حقيقت بهشت و برخى ديگر، بيانگر نعمت هاى جسمانى و لذات روحانى اند و دسته ى سوم، عوامل ورود به بهشت را بيان مى كند.

١ - آيات مربوط به حقيقت و ماهيت بهشت

(حَتَّى إِذَا جَاؤُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ) [٢٠٦] ; هنگامى كه به آن مى رسند، درهاى بهشت گشوده مى شود و نگهبانان به آنها گويند: سلام عليكم.

(جَنَّاتِ عَدْن مُفَتَّحَةً لَهُمُ الْأَبْوَابُ) [٢٠٧] ; باغ هاى جاويدان بهشتى كه درهايش به روى آنان گشوده است.

(وَالْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِن كُلِّ بَاب سَلامٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ) [٢٠٨] ; و فرشتگان از هر درى بر آنان وارد مى گردند و مى گويند: سلام بر شما باد به آنچه صبر ورزيديد.

(سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَة مِن رَبِّكُمْ وَجَنَّة عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّماءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ ذلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) [٢٠٩] ; بر يكديگر سبقت بگيريد براى رسيدن به مغفرت پروردگارتان و بهشتى كه پهنه ى آن مانند پهنه ى آسمان و زمين است و آماده شده براى كسانى كه به خدا و رسولانش ايمان آورده اند.

(وَ إِذا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَ مُلْكاً كَبِيراً) [٢١٠] ; و هنگامى كه آن جا را ببينى، نعمت ها و ملك عظيمى را مى بينى.

شايان ذكر است كه، در مواردى، واژه ى جنت در قرآن به معناى باغ به كار رفته است; مانند آيه ى زير كه مى فرمايد:

(وَلَوْلاَ إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ إِن تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنكَ مَالاً وَوَلَداً); [٢١١] چرا هنگامى كه وارد باغ خود شدى نگفتى اين نعمتى است كه خدا خواسته است؟ قوّت (و نيرويى) جز از ناحيه خدا نيست. و اگر مى بينى من از نظر مالى و فرزند از تو كم ترم (مطلب مهمى نيست).

٢ - آيات مربوط به انواع نعمت هاى اخروى

آيات فراوانى در قرآن ذكر شده اند كه جنبه هاى جسمانى و روحانى بهشت و نعمت ها و مواهب الهى را بيان مى كنند. در بخش نخست، يعنى نعمت هاى جسمانى و مادى آياتى وجود دارد كه از باغ هاى بهشتى، سايه هاى لذت بخش، قصرها و فرش ها، غذاها و شراب ها، لباس ها و ظرف ها، همسران و خادمان و ساير نعمت هاى مادى و جسمانىِ بهشت گزارش داده اند و در بخش دوم، يعنى نعمت هاى معنوى، آياتى هستند كه از احترام ها، صلح و صفا و صميميت ها، امنيت و دوستان و رفيقان باوفا، محبت ها، نشاط هاى خالى از هرگونه افسردگى، ملاقات با خدا و غيره خبر مى دهند; به برخى از اين آيات توجه مى كنيم:

الف) آيات مربوط به نعمت ها و لذات مادى

(وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّات تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ); [٢١٢] هر كس اطاعت خدا و رسولش كند، او را وارد باغ هايى از بهشت مى كنند كه نهرها از زير درختانش جارى است.

(وَأَصْحَابُ الْيَـمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَـمِينِ فِي سِدْر مَخْضُود وَطَلْح مَنضُود وَظِلٍّ مَمْدُود وَمَاء مَسْكُوب); [٢١٣] و اصحاب يمين، چه اصحاب يمينى! در سايهى درخت سدر بى خار قرار دارند و در سايه ى درخت خوش رنگ و خوش بو و سايه ى كشيده و گسترده و در كنار آبشارها.

(وَ مَساكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنّاتِ عَدْن); [٢١٤] و مسكن هاى پاكيزه اى در باغ هاى جاويدان بهشت.

(مُتَّكِئِينَ عَلى فُرُش بَطائِنُها مِنْ إِسْتَبْرَق); [٢١٥] اين در حالى است كه آنها بر فرش هايى تكيه كرده اند كه آستر آنها از پارچهى ابريشم ضخيم است.

(وَ لَهُمْ فِيها أَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ); [٢١٦] براى بهشتيان در آن جا همسرانى پاك و پاكيزه است.

(وَ حُورٌ عِينٌ \* كَأَمْثالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ); [٢١٧] آنها همسرانى از حورالعين با چشم هاى درشت و شفاف و بسيار جذاب و زيبا دارند، هم چون مرواريد كه در صدف پنهان است.

(وَ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ غِلْمانٌ لَهُمْ كَأَنَّهُمْ لُؤْلُؤٌ مَكْنُونٌ); [٢١٨] برگرداگرد آنها نوجوانانى براى خدمت آنان گردش مى كنند، كه هم چون مرواريدهاى در صدف اند.

(وَ يَلْبَسُونَ ثِياباً خُضْراً مِنْ سُنْدُس وَ إِسْتَبْرَق); [٢١٩] آنها لباس هاى به رنگ سبز از حرير نازك و ضخيم در بر مى كنند.

(وَ فِيها ما تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْأَعْيُنُ); [٢٢٠] در بهشت آنچه دل مى خواهد و چشم از آن لذت مى برد، موجود است.

ب) آيات مربوط به نعمت ها و لذات روحانى

(جَنَّاتُ عَدْن يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَالْمَلائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِن كُلِّ بَاب سَلامٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ); [٢٢١] ]همان[بهشت هاى عدن كه آنان با پدرانشان و همسرانشان و فرزندانشان كه درستكارند در آن داخل مى شوند; فرشتگان از هر درى بر آنها وارد مى شوند و به آنها مى گويند: سلام بر شما باد به خاطر صبرتان; چه عاقبت خوبى بعد از دنيا داريد.

(وَ اللّهُ يَدْعُوا إِلى دارِ السَّلامِ); [٢٢٢] خداوند دعوت به سراى صلح و سلامت مى كند.

(إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقام أَمِين); [٢٢٣] پرهيزكاران در جايگاه امن و امان اند.

(وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللّهُ عَلَيْهِم مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولئِكَ رَفِيقاً ذلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللّهِ وَكَفَى بِاللّهِ عَلِيماً); [٢٢٤] كسى كه خدا و پيامبر را اطاعت كند در قيامت، هم نشين كسانى خواهد بود كه خدا نعمت خود را بر آنها تمام كرده است از پيامبران و صدّيقان و شهدا و صالحان; و آنها چه رفيقان خوبى هستند! اين فضل و رحمتى است از ناحيهى خدا; و كافى است كه خدا آگاه است.

(لاَ يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلاَ تَأْثِيماً إِلاَّ قِيلاً سَلاَماً سَلاَماً); [٢٢٥] آنها در بهشت، نه سخن لغو و بيهوده اى مى شنوند، نه گفتار گناه آلود، تنها چيزى كه مى شنوند، سلام است، سلام.

(وُجُوهٌ يَوْمَئِذ نَّاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ); [٢٢٦] چهره هايى در آن روز شاداب و مسرور است و در انتظار پروردگارشان هستند.

(فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُن جَزاءً بِما كانُوا يَعْمَلُونَ); [٢٢٧] هيچ كس نمى داند چه پاداش هايى كه مايهى روشنى چشم هاست، براى آنها نهفته شده است، اين جزاى اعمالى است كه انجام داده اند.

ج) آيات مربوط به اسباب و عوامل ورود به بهشت

١ - ايمان و عمل صالح

(وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ); [٢٢٨] كسانى كه ايمان آورده اند و اعمال صالح انجام داده اند، ياران بهشت اند و جاودانه در آن خواهند ماند.

٢ - تقوا

(تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيّاً); [٢٢٩] اين همان بهشتى است كه ما به ارث به بندگان پرهيزكار خود مى بخشيم.

٣ - ترك هوا پرستى

(وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى); [٢٣٠] و اما آن كس كه از مقام پروردگارش بترسد و نفس را از هوا و هوس باز دارد، بهشت جايگاه اوست.

٤ - سابقان در ايمان

(وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولئِكَ الْمُقَرَّبُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ); [٢٣١] و پيش گامانِ پيش گام، آنها مقربان اند و در باغ هاى پر نعمت بهشت جاى دارند.

٥ - صابران

(سَلامٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ); [٢٣٢] درود بر شما به خاطر صبرى كه داشتيد.

٦ - ايمان و استقامت

(إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ أُولئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ); [٢٣٣] كسانى كه گفتند: پروردگار ما الله است، سپس استقامت به خرج دادند، پس نه ترسى بر آنهاست و نه غمى; آنها اصحاب بهشت اند و جاودانه در آن مى مانند; اين پاداش اعمالى است كه انجام داده اند.

٧ - اطاعت كنندگان از خداوند و رسول خدا

(تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ وَمَن يُطِعِ اللّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّات تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ); [٢٣٤] اين ها احكام الهى است; هر كس اطاعت خدا و رسولش را كند، او را در باغ هايى از بهشت وارد مى سازد كه همواره از زير درختانش نهرها جارى است; جاودانه در آن مى مانند و اين پيروزى بزرگى است.

٨ - اخلاص در عمل

(ومَا تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِلاَّ عِبَادَ اللَّهِ الْمُـخْلَصِينَ أُولئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَّعْلُومٌ فَوَاكِهُ وَهُم مُّكْرَمُونَ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ); [٢٣٥] شما جز به همان اعمالى كه انجام مى داديد، جزا داده نمى شويد، مگر بندگان مخلص خدا، كه براى آنها رزقى معين است، ميوه هاى گوناگون; و آنها مورد احترام اند در باغ هاى پر نعمت بهشت.

٩ - صدق و راستى

(هذَا يَوْمُ يَنفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً رَضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ); [٢٣٦] امروز روزى است كه راست گفتن راست گويان به آنها سود مى بخشد. براى آنها باغ هايى از بهشت است كه از زير درختانش نهرها جارى است و جاودانه در آن خواهند بود، خداوند از آنان خوشنود است و آنان]نيز[از او خوشنودند; اين است رستگارى بزرگ.

١٠ - تولّى و تبرّى

(لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ); [٢٣٧] هيچ جمعيتى را كه ايمان به خدا و روز قيامت دارد نمى يابى كه با دشمنان خدا و رسولش دوستى كنند، هر چند پدران يا فرزندان يا برادران يا خويشان آنها باشند.

اعراف و اصحاب آن قرآن علاوه بر اصحاب بهشت و جهنم، به معرفى اصحاب اعراف و اعرافيان نيز پرداخته است و به صورت «عَلَى الاَعْرافِ» و «اَصْحابُ الاَعْرافِ» بدان اشاره كرده است. از اين آيات استفاده مى شود كه اعراف مقام بلندى است كه ميان بهشت و دوزخ قرار گرفته است و افرادى كه در آن جاى دارند، بر همه ى بهشتيان و دوزخيان مشرف اند; پس، اولا، اعراف موقعيت و جايگاهى مستقل از بهشت و دوزخ است; ثانياً، صاحبان اعراف داراى آگاهى خاصى هستند و از سرنوشت اهل محشر مطلع اند; و اين ناشى از كمالات معنوى و مراتب و درجات آنهاست; ثالثاً، صالحان، انبيا و اولياى الهى و افراد عادى و صالح هر امت در زمره ى اعرافيان هستند.

و اما آيات مربوط به اعراف عبارت اند از:

(وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلاًّ بِسِيَماهُمْ وَنَادَوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَن سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ) [٢٣٨] ; در ميان بهشتيان و دوزخيان حجابى است و بر بالاى اعراف مردانى هستند كه همگان را به سيمايشان مى شناسند. آنان به بهشتيان كه هنوز وارد بهشت نشده اند و اميد ورود به آن را دارند، درود مى فرستند.

(وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالاً يَعْرِفُونَهُم بِسِيَماهُم قَالُوا مَاأَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ) [٢٣٩] ; اهل اعراف به مردانى كه آنان را به سيمايشان مى شناسند، مى گويند: اموالى كه گرد آورديد و آنچه كه به آن كبر مىورزيديد، شما را در چنين روزى بى نياز نساخت.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[٦٧] .بحارالانوار، ج ٦.

[٦٨] . بقره: ٢٨.

[٦٩] . مؤمنون: ١٥.

[٧٠] . زمر: ٤٩.

[٧١] . زمر: ٤٩.

[٧٢] . شيخ مفيد،ارشاد; ص ١٢٧.

[٧٣] . زمر: ٣٠.

[٧٤] . آل عمران: ١٨٥.

[٧٥] . انبيا: ٣٤.

[٧٦] . زمر: ٤٢.

[٧٧] . سجده: ١١.

[٧٨] . انعام: ٦١.

[٧٩] . نحل: ٣٢.

[٨٠] . انفال: ٥٠.

[٨١] . بقره: ٩٤ـ ٩٥.

[٨٢] . بقره: ٩٦.

[٨٣] .بحار الانوار، ج ٢، ص ١٢٩.

[٨٤] . ملك: ١ـ٢.

[٨٥] . نساء: ١٨.

[٨٦] . مومنون: ٩٩ـ١٠٠.

[٨٧] . يونس: ٩٠ـ٩١.

[٨٨] . بقره: ١٨٠.

[٨٩] . مائده: ١٠٦.

[٩٠] . اعراف: ٣٤.

[٩١] . هود: ١١٧.

[٩٢] . ق: ١٩.

[٩٣] . قيامت: ٢٦ـ٣٠.

[٩٤] . عبس: ٨.

[٩٥] . فاطر: ٢٢.

[٩٦] . مومنون: ٩٩ـ١٠٠.

[٩٧] . آل عمران: ١٦٩ـ١٧١.

[٩٨] . غافر: ١١.

[٩٩] .بحار الانوار، ج ٦، ص ٢٣٣، باب احوال برزخ حديث ٢٤.

[١٠٠] . همان، ص ٢٣٥، حديث ٥٢.

[١٠١] . همان، ص ٢٢١، احاديث ١٦ـ١٩.

[١٠٢] . آموزش عقايد، ج ٣، ص ٨٦ ـ٨٨.

[١٠٣] . ر.ك: به زلزال: ١و٢; الحاقه: ١٤; تكوير: ٦; كهف: ٤٧، ٨ و ٩٩; مزمل: ١٤; معارج: ٨ و ٩; طه: ١٠٥; القيامه: ٨ و ٩; انفطار: ٢; طور: ١; الرحمن: ٣٧; انبيا: ١٠٤; فرقان: ٢٥; زمر: ٦٨ و ٦٩; انعام: ٣١ و ٣٨; نمل: ٨٧ و ٨٩; ابراهيم: ٢١ و ٤٨; ق: ٢٠ و ٤٤; قارعه: ٤; يس: ٥١; روم: ٥٦; هود: ١٠٥; عبس: ٣٤ و ٣٧; بقره: ١٦٦.

[١٠٤] . محمد: ١٨.

[١٠٥] . قمر: ١.

[١٠٦] . دخان: ١٠.

[١٠٧] . مزمل: ١٤.

[١٠٨] . انفطار: ٣.

[١٠٩] . حج: ١.

[١١٠] . تكوير: ١و٢.

[١١١] . حاقه: ١٦.

[١١٢] . ابراهيم: ٤٨.

[١١٣] . ق: ٤٤.

[١١٤] . زمر: ٦٨.

[١١٥] . يس: ٤٩ ـ٥٠.

[١١٦] . عبس: ٣٣ـ٣٧.

[١١٧] . نازعات: ١٣.

[١١٨] . مدثر: ٨ـ ١٠.

[١١٩] . نازعات: ٦ـ٧.

[١٢٠] . ابراهيم: ٤١; ص: ١٦، ٢٦ و ٥٣ و غافر: ٦٧.

[١٢١] .نهج البلاغه، خطبه ى ٤٢.

[١٢٢] . رعد: ٤٠.

[١٢٣] . شعرا: ١١٣.

[١٢٤] . اسرا: ١٣ـ١٤.

[١٢٥] . نحل: ٩٣.

[١٢٦] . زمر: ٧.

[١٢٧] . تكاثر: ٨.

[١٢٨] . زخرف: ١٩.

[١٢٩] . نحل: ٥٦.

[١٣٠] .بحار الانوار، ج ٧، باب ١١.

[١٣١] . اعراف: ٦.

[١٣٢] . صافات: ٢٢ـ٢٤.

[١٣٣] . زمر: ١٠.

[١٣٤] . يس: ١٢.

[١٣٥] . جاثيه: ٢٨و٢٩.

[١٣٦] . قمر: ٥٢ ـ٥٣.

[١٣٧] . ق: ١٧ـ ١٨.

[١٣٨] . حاقه: ١٩ و ٢٥ـ٢٦.

[١٣٩] . انشقاق: ٧ـ١٢.

[١٤٠] . انبياء: ٤٧.

[١٤١] . مومنون: ١٠٢ـ١٠٣.

[١٤٢] . قارعه: ٦ـ٩.

[١٤٣] . اعراف: ٨ ـ٩.

[١٤٤] . غافر: ٥١.

[١٤٥] . حج: ١٧.

[١٤٦] . بقره: ١٤٣.

[١٤٧] . انفطار: ١٠ـ١٢.

[١٤٨] . زلزله: ٤ـ ٥.

[١٤٩] . اسراء: ٤٤.

[١٥٠] . كهف: ٤٩.

[١٥١] . نور: ٢٤.

[١٥٢] . فصلت: ١٩ـ٢٢.

[١٥٣] . زلزال: ٦ـ ٨.

[١٥٤] . كهف: ٤٩.

[١٥٥] . تكوير: ١٢ـ١٤.

[١٥٦] . آل عمران: ٣٠.

[١٥٧] . زمر: ٧٠.

[١٥٨] . طور: ١٦.

[١٥٩] .مثنوى مولوى، دفتر اول، ابيات ٣٥٠١ - ٣٥٣٠.

[١٦٠] . مريم: ٧١ـ٧٢.

[١٦١] . كنزالعمال، ج ١٤، ص ٣٦٦.

[١٦٢] .بحارالانوار، ج ٨، باب صراط، روايت ٢.

[١٦٣] . همان، ح ١، ٢ و ٨.

[١٦٤] . همان، ص ٦٩.

[١٦٥] .بحارالانوار، ج ٨، ص ٢٠٥.

[١٦٦] . حجر: ٤٣و٤٤.

[١٦٧] . نحل: ٢٩.

[١٦٨] . نساء: ١٤٥.

[١٦٩] . بقره: ٢٤.

[١٧٠] . همزه: ٤ـ٧.

[١٧١] . دخان: ٤٣ـ٤٦.

[١٧٢] . غاشيه: ٤ـ٧.

[١٧٣] . نساء: ٥٦.

[١٧٤] . مؤمنون: ١٠٤.

[١٧٥] . مومن: ٧١ـ٧٢.

[١٧٦] . حج: ٥٧.

[١٧٧] . فرقان: ١٢.

[١٧٨] .منشور جاويد، ج ٩، ص ٣٨٦ـ٤٠٠.

[١٧٩] . اعراف: ٣٦.

[١٨٠] . توبه ٦٣.

[١٨١] . جن: ٢٣ و ٢٤.

[١٨٢] . يونس: ٥٢.

[١٨٣] . هود ١٠٦ و ١٠٧.

[١٨٤] . زخرف: ٧٤ـ ٧٥.

[١٨٥] . بقره: ٨١.

[١٨٦] . فرقان: ٦٨ـ ٦٩.

[١٨٧] . طه: ١٠٠ و ١٠١.

[١٨٨] . مؤمنون: ١٠٣.

[١٨٩] . بقره: ٢٧٥.

[١٩٠] . نساء: ٩٣.

[١٩١] . اعراف: ١٨.

[١٩٢] . هود: ١١٣.

[١٩٣] . كهف: ٢٩.

[١٩٤] . اسراء: ١٨.

[١٩٥] . توبه: ٣٤ـ٣٥.

[١٩٦] . انفال: ١٥ـ ١٦.

[١٩٧] . مدّثّر: ٣٩ـ٤٦.

[١٩٨] . فصّلت: ٧.

[١٩٩] . نساء: ١.

[٢٠٠] . ابراهيم: ٢٨ـ٢٩.

[٢٠١] . مطففين: ١ـ٧.

[٢٠٢] . مؤمن: ٤٣.

[٢٠٣] . همزه: ١ـ٤.

[٢٠٤] . مريم: ٨٦.

[٢٠٥] . جاثيه: ٣٤.

[٢٠٦] . زمر: ٧٣.

[٢٠٧] . ص: ٥٠.

[٢٠٨] . رعد: ٢٣و٢٤.

[٢٠٩] . حديد: ٢١.

[٢١٠] . دهر: ٢٠.

[٢١١] . كهف: ٣٩.

[٢١٢] . نساء: ١٣.

[٢١٣] . واقعه: ٢٧ـ٣١.

[٢١٤] . صف: ١٢.

[٢١٥] . رحمن: ٥٤.

[٢١٦] . بقره: ٢٥.

[٢١٧] . واقعه: ٢٢و٢٣.

[٢١٨] . طور: ٢٤.

[٢١٩] . كهف: ٣١.

[٢٢٠] . زخرف: ٧١.

[٢٢١] . رعد: ٢٣ـ٢٤.

[٢٢٢] . يونس: ٢٥.

[٢٢٣] . دخان: ٥١.

[٢٢٤] . نساء: ٦٩ـ٧٠.

[٢٢٥] . واقعه: ٢٥ـ ٢٦.

[٢٢٦] . قيامت: ٢٢ـ٢٣.

[٢٢٧] . سجده :١٧.

[٢٢٨] . بقره: ٨٢.

[٢٢٩] . مريم: ٦٣.

[٢٣٠] . نازعات: ٤٠ـ٤١.

[٢٣١] . واقعه: ١٠.

[٢٣٢] . رعد: ٢٤.

[٢٣٣] . احقاف: ١٣ـ١٤.

[٢٣٤] . نساء: ١٣.

[٢٣٥] . صافات: ٣٩ـ٤٣.

[٢٣٦] . مائده: ١١٩.

[٢٣٧] . مجادله: ٢٢.

[٢٣٨] . اعراف: ٤٦.

[٢٣٩] . اعراف: ٤٨.

# فقه و حقوق قلمرو دين

در عرصه ى فقه و حقوق معانى حق و حقوق و اقسام آن حقوق معانى مختلفى دارد و به صورت مشترك لفظى استعمال شده است; از جمله:

الف) مجموعه ى مقررات و بايد و نبايدهاى حاكم بر روابط اجتماعى، اعم از مقررات وضعى و تكليفى;

ب) مجموعه ى امتيازات فردى يا گروهى شناخته شده در جامعه ،كه از قوانين و مقررات حاكم بر جامعه، نشأت مى گيرد;

ج) دانشى كه به تحليل قواعد حقوقى و سير تحول آنها مى پردازد.

واژه ى حق نيز تعاريف گوناگونى دارد; از جمله مى توان به توانايى داده شده به اراده ى اشخاص، نفع حمايت شده از ناحيه ى حقوق و سلطه و اختيار اشاره كرد. به هر حال حق به معناى توانايى، نفع، سلطه و اختيار بايد از سوى نظام حقوقى براى افراد اعتبار شود، تا بتواند به مرحله ى اجرا و استيفا برسد. حقوق، همواره در راستاى منافع افراد جعل مى شود و شخصى را صاحب حق مى كند; ولى در مقابل، «من عليه الحق» نيز وجود دارد كه بايد حق را ادا كند; حال ممكن است «من عليه الحق»، فرد يا گروه يا دولت باشد; بنابراين، حق و تكليف دو مفهوم متلازم اند كه هميشه يكديگر را همراهى مى كنند، گرچه صاحب حق و تكليف متعدد باشند.

كتاب هاى حقوق براى حق اقسامى ذكر كرده اند كه مى توان به حقوق مالى و حقوق غير مالى اشاره كرد. حقوق غير مالى، مانند حق زوجيت، حق ولايت و حق حضانت، كه البته بر بسيارى از حقوق غيرمالى، آثار مالى نيز مترتب است.

علم حقوق در يك تقسيم بندى كلى بهحقوق عمومى و خصوصىمنشعب مى شود. حقوق عمومى بر روابط دولت با مردم، و حقوق خصوصى بر روابط افراد يك جامعه با يكديگر نظارت دارد. اين دانش از جهت ديگرى به حقوقداخلى يا ملى، و خارجى يا بين المللىانشعاب مى يابد. حقوق داخلى به روابط مردم و دولت، و حقوق خارجى به روابط دولت ها نظر دارد.

بر اين اساس مى توان علم حقوق را به عمومى و خصوصى، و هر يك را به ملى و بين المللى تقسيم كرد.

ـ حقوق عمومى ملى،مانند حقوق اساسى، ادارى، مالى، جزايى، كار.

ـ حقوق عمومى بين المللى،مانند حقوق درياها، قضايى، جنگ، جزايى بين المللى.

ـ حقوق خصوصى ملى،مانند حقوق مدنى، تجارت و بازرگانى و دريايى.

ـ حقوق خصوصى بين المللى، مانند حقوق بيگانگان. [١]

منشأ اعتبار قوانين حقوقى مهم ترين پرسش در فلسفه ى حقوق اين است كه منشأ اعتبار قوانين حقوقى چيست و چرا انسان ها بايد ملزم به اطاعت از آنها باشند؟ اين پرسش اساسى، منشأ مكاتب فراوانى شده است كه هر يك نظرهاى متفاوتى در باب منشأ مشروعيت قوانين ارائه نموده اند.مكاتب حقوقىدر وهله ى نخست به دو گروه تقسيم مى شوند:

نخست، گروهى كه براى قوانين حقوقى، واقعيت نفس الامرى قايل اند و براى آنها، همانند قوانين تجربى و رياضى، پذيراى مفادِ اخبار از واقع هستند; يعنى اخبار از روابط منظم اجتماعى.

دوم، گروهى كه قوانين حقوقى را جعلى واعتبارى مى دانند.

گروه نخست نيز در باب كاشف واقعى قوانين حقوقى اختلاف دارند. برخى روش كشف قوانين حقوقى را همانند روش قوانين طبيعى مى دانند و عده اى به عقل عملى پناه مى برند و دسته اى نيز دين را كاشف واقعيت نفس الامرى قوانين اجتماعى مى دانند. اين سه دسته، به ترتيب، طرف داران حقوق طبيعى، حقوق عقلى و حقوق الهى هستند.

گروه دوم نيز در باب اعتبار كننده و واضع قوانين اجتماعى اختلاف دارند. برخى خداوند متعال و شارع مقدس را كه عالم به تمام زواياى انسانى و حسن و قبح ها و منافع و ضررهاى اوست، مقام صالح براى جعل قوانين حقوقى مى دانند و دسته اى ـ كه طرف دار مكتب پوزيتويسم هستند ـ مقبوليت مردمى را در جعل قوانين معتبر مى دانند.

حق مطلب آن است كه اگر نظام حقوقى (واقعى باشد يا اعتبارى) اهداف مشخصى را مد نظر داشته باشد، به واقعيتى به نام هدف معتقد است و بايد با ملاك هاى واقعى، احكامى را كشف يا جعل كند كه بتواند نظام اجتماعى را به آن هدف سوق دهد.

بنابراين، فى الجمله بايد در نظام هاى حقوقى به واقعيت هاى نفس الامرى اعتقاد داشت; البته متفكران اسلامى شيعه و معتزله قايل به حسن و قبح ذاتى افعال و اشيا هستند و عقل و شرع را كاشف آنها مى دانند; بنابراين، جعل و اعتبار الهى نيز براساس حسن و قبح ذاتى است; يعنى احكام الهى تابع مصالح و مفاسدى واقعى است كه خداوند متعال آگاهى كامل نسبت به آنها دارد.

در نتيجه، مشروعيت قوانين حقوقى در نظام حقوق اسلام، انطباق قوانين حقوقى با اراده ى الهى است; بر اين اساس، تنها قانون گذار مطلق، حق تعالى است و اين حق به اذن الهى به پيامبران و ائمه ى معصومينعليهم‌السلام نيز واگذار شده است.

قانون گذارى خداوند با توجه به مباحث خداشناسى و انسان شناسى، صلاحيت انحصارى خداوند در جعل قوانين حقوقى استنتاج مى شود و قلمرو دين در عرصه ى حقوق روشن مى گردد.

توضيح مطلب اين است كه طبق خداشناسى اسلامى، خداوند به همه ى حقايق و مصالح و مفاسد و سعادت و شقاوت انسان آگاه است. او نسبت به بندگان لطف و احسان دارد و سود و زيانى از جعل احكام نمى برد، از منفعت طلبى و خودخواهى مبراست، خطا و نسيان و انحراف از ساحت مقدس او به دور است و قدرت تكوينى و تشريعى او بر حق قانون گذارى اش دلالت دارد.

و اما انسان شناسى اسلامى، على رغم ارزش گذارى به معرفت شناختى انسان، او را در درك سعادت و شقاوت جاويدانش ناتوان مى داند و از لغزش و انحراف و اعوجاج مصون ندانسته، هميشه او را گرفتار آفت جهل و خودخواهى و نسيان مى داند.

مباحث انسان شناسى اسلامى و خداشناسى اسلامى دو نتيجه را به ارمغان مى آورد: نخست آن كه انسان صلاحيت كافى براى قانون گذارى ندارد و دوم اين كه تنها خداوند، صلاحيت وضع و جعل قوانين را بر عهده دارد.

خداوند متعال نيز در قرآن كريم مطالب فوق را تأييد مى كند و مى فرمايد:

(... إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ); [٢] حكم و فرمان تنها از آن خداست كه به حق حكم مى دهد و او بهترين حكم كنندگان است.

(إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ); [٣] فرمان مخصوص خداست. او فرمان داد كه جز او را نپرستيد كه اين دين استوار است; ولى بيش تر مردم نمى دانند.

اما انسان از نظر نظام حقوقى اسلام نقش مهمى در فرايند قانون گذارى دارد. انسان از طرفى بايد تلاش كند تا قوانين ثابت الهى را از متون دينى به دست آورد و اراده ى تشريعى حق تعالى را كشف كند; و از طرف ديگر بايد اوضاع و احوال متغير اجتماعى را مرتب ارزيابى و شناسايى نمايد و با توجه به قوانين و احكام ثابت، به اجتهاد در عرصه ى احكام متغير بپردازد.

نظام هاى سكولار و قوانين الهى نظام هاى سكولار به دو دليل از قوانين الهى تبعيت نمى كنند: نخست آن كه، طرف داران نظام هاى سكولار پيرو اديانى هستند كه در اثر تحريف، فاقد قوانين حقوقى و اجتماعى اند; دوم اين كه، از نظر هستى شناختى، انسان شناختى و معرفت شناختى دچار آسيب هاى جدى شده اند; از جمله، برخى از آنها هستى را مترادف با ماده دانسته اند و از اصل به انكار عالم مجردات و خداوند متعال پرداخته و در نتيجه، دين را انكار نموده اند; مانند نظام حقوقى سوسياليستى جمهورى هاى متحده ى شوروى سابق و پاره اى از كشورهاى اروپايى.

عده اى از آنها نيز در مباحث انسان شناختى به مكتب اومانيسم گرايش يافته و خدا را به حاشيه رانده و انسان را محور اساسى دانسته اند; مانند نظام حقوقى كامن لاو(common law)در انگلستان و آمريكا.

دسته اى نيز در عرصه ى معرفت شناختى به نسبى گرايى مبتلا شده اند; مانند نظام حقوقى پست مدرن ها و يا اين كه تجربه را تنها روش كسب معرفت دانسته اند، مانند نظام حقوقى پوزيتويست ها.

ولى اسلام در عرصه هاى هستى شناختى، انسان شناختى و معرفت شناختى ديدگاه خاصى دارد كه پاره اى از آنها ذكر شد.

ويژگى هاى نظام حقوقى اسلام نظام حقوقى اسلام يژگى هايى دارد كه به برخى از آنها اشاره مى كنيم:

١ - الهى و وحيانى بودن قوانين حقوقى;

٢ - عدالت خواهى و مخالفت با نظام طبقاتى [٤] و تبعيضات نژادى و توجه به حقوق محرومان; [٥]

٣ - همراهى نظام حقوقى اسلام با احكام و قوانين اخلاقى;

٤- جامع نگر و واقع نگر بودن قوانين حقوقى;

٥ - انسجام و هماهنگى درونى ميان قوانين حقوقى;

٦ - هماهنگى نظام حقوقى اسلام با ساير نظام هاى اجتماعى اسلام;

٧ - كارآمد بودن و توانايى در پاسخ به مسائل مستحدثه;

٨ - هماهنگ بودن با فطرت آدمى و توجه نمودن به ساير نيازهاى بشرى;

٩ - مبتنى بودن بر مبانى خاص هستى شناختى، معرفت شناختى و انسان شناختى;

١٠ - سهل بودن، و مطابقت با توانايى و كرامت انسان.

گستره ى قوانين فقهى و حقوقى قوانين حقوقى و فقهى اسلام از گستره ى حداكثرى برخوردار است.

نسبت علم فقه با علم حقوق، عموم و خصوص مطلق است; يعنى حقوق به لحاظ موضوع، تنها به جنبه هاى اجتماعى مى پردازد، ولى فقه، به جنبه هاى فردى و اجتماعى نظر دارد.

احكام حقوقى، الزام آورند، ولى احكام فقهى به پنج دسته انشعاب مى يابند: ١.واجبات; ٢. محرمات; ٣. مستحبات; ٤. مكروهات; ٥. مباحات.

قوانين حقوقى از ضمانت اجرايى دولتى برخوردارند، لكن تنها بخشى از مقررات فقهى از اين امتياز بهره مى برند.

حال كه تمايز فقه و حقوق روشن شد بايد گفته شود كه احكام شرعى اسلام به تمام رفتارهاى فردى و اجتماعى، و ارادى و غير ارادى انسان نظر دارد و به احكام وضعى و تكليفى و از يك جهت به احكام اوليه، ثانويه و حكومتى و از جهت ديگر نيز به احكام ظاهرى و واقعى تقسيم مى شود.

فرق حقوق و اخلاق با اين تعاريف تفاوت حقوق و اخلاق نيز روشن مى گردد كه اولا احكام حقوقى بر رفتارهاى اجتماعى انسان ها بار مى شوند، ولى احكام اخلاقى بر تمام رفتارهاى اختيارى اعم از فردى و اجتماعى، مترتب مى گردند. ثانياً، هدف احكام حقوقى، ايجاد نظم و امنيت و سعادت انسان هاست، ولى هدف احكام اخلاقى، بالندگى روحى و معنوى آنهاست.

ثالثاً، احكام و قوانين حقوقى، الزام بردار و ضمانت اجرايى بيرونى دارند; يعنى دولت موظف است در تحقق آنها تلاش نمايد، ولى در احكام اخلاقى، ضمانت اجرايى درونى حاكم است و اگر ضمانت اجرايى بيرونى نيز در الزامات اخلاقى تحقق يابد به احكام حقوقى تبديل مى شوند، گرچه ماهيت اخلاقى نيز داشته باشند.

# قلمرو دين در عرصه هاى مختلف حقوق

١ - حقوق اساسى بشر [٦]

ـ حق حيات:

(مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا َ); [٧] هر كس نفسى را بدون حق قصاص و يا بى آن كه فساد و فتنه اى در روى زمين كند به قتل رساند، مثل آن است كه همهى مردم را كشته باشد.

ـ حق كرامت انسان:

(وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِي آدَمَ) [٨] ; (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّهِ أَتْقاكُمْ) [٩]

ـ حق آزادى به معناى نفى بردگى:

(لاتَكُنْ عَبْدُ غَيْرِكَ وَ قَدْ جَعَلَكَ اللهُ حُرّاً); [١٠] بندهى غير خودت (انسانى) نباش; خداوند تو را آزاد آفريده است.

# حق آزادى تكوينى انسان نسبت به دين

(لااِكْراهَ فِى الدّينِ); [١١] در قبول دين هيچ اكراهى نيست.

ـ حق آزادى از ظلم و ستم:

(وَ يَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ الْأَغْلالَ الَّتِي كانَتْ عَلَيْهِمْ); [١٢] و بارهاى سنگين و بارهايى كه بر آنان بوده برمى دارد.

ـ حق آزادى بيان حقايق:

(يا أَهْلَ الْكِتابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْباطِلِ وَ تَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ); [١٣] اى اهل كتاب چرا حق را با باطل مشتبه مى كنيد و حقيقت را پوشيده مى سازيد، در حالى كه مى دانيد؟

(فَبَشِّرْ عِبادِ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولئِكَ الَّذِينَ هَداهُمُ اللّهُ وَ أُولئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبابِ); [١٤] پس بندگان مرا بشارت ده همان كسانى كه سخنان را مى شنوند و از نيكوترين آنها پيروى مى كنند، آنان كسانى هستند كه خدا هدايتشان كرده و آنها خردمندان اند. ـ حق برائت انسان ها:

(رُفِعَ عَنْ اُمَّتى تِسْعَةُ اَشْياءَ: مالا يَعْلَمُونَ وَ مَا لا يُطيقُونَ وَ مَا اضْطُرّوُا اِلَيْهِ وَ مَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ وَالْخَطَأُ وَالنِّسْيانُ وَ ...); [١٥] نه چيز از امت من برداشته شده است: آنچه را كه نمى دانند و قدرت ندارند و مضطر و مكره و گرفتار خطا و نسيان اند و....

ـ اصل مساوات زن و مرد در برابر قوانين الهى:

(مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلاَ يُجْزَى إِلاَّ مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِن ذَكَر أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بغَيْرِ حِسَاب); [١٦] هركس كه بدى كند جز به مانند آن كيفر داده نمى شود، ولى هر كسى كار شايسته اى انجام دهد ـ خواه مرد يا زن ـ در حالى كه مؤمن باشد، آنها وارد بهشت مى شوند و در آن روزى بى حساب به آنها داده خواهد شد.

ـ اصل احترام به اقليت هاى مذهبى:

(إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الاْخِرِ وَعَمِلَ صَالِحاً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ); [١٧] كسانى كه ايمان آورده اند و كسانى كه به آيين يهود گرويدند و نصارى و صابئان، هرگاه به خدا و روز رستاخيز ايمان آورند و عمل صالح انجام دهند، پاداششان نزد پروردگارشان مسلم است و هيچ گونه ترس و اندوهى براى آنان نيست.

ـ اصل انواع آزادى هاى عقيده، مطبوعات، احزاب در چارچوب شريعت. [١٨]

تمايز اساسى حقوق بشر اسلامى و حقوق بشر اين است كه در حقوق بشر اسلامى، قانون گذار، خداوند متعال است و احكام او حدود الهى اند و نبايد از آنها تجاوز كرد; همان گونه كه در قرآن آمده است:

(تِلْكَ حُدُودُ اللّهِ فَلاَ تَعْتَدُوهَا وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُون); [١٩] اين ها حدود و مرزهاى الهى است; از آن تجاوز نكنيد; و هركس از آن تجاوز كرد ستمگر است.

٢ - حقوق عمومى بين المللى [٢٠]

ـ اصل عدم مداخله در امور داخلى كشورها، مانند صلح حديبيه.

ـ اصل اهتمام ورزيدن به كشورهاى اسلامى:

(مَنْ اَصْبَحَ وَ لا يَهْتَمَّ بَاُمُورِ الْمُسْلِمينِ فَلَيْسَ مِنْهُمْ); [٢١] كسى كه شب را به صبح برساند و در امور مسلمانان اهتمام نورزد از آنان نيست.

ـ اصل مسئوليت بين المللى دولت ها:

(كُلُّكُمْ راعٌ وَ كُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ). [٢٢]

ـ اصل دوستى و مودّت با بيگانگان غير دشمن:

(عَسَى اللَّهُ أَن يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِنْهُم مَوَدَّةً); [٢٣] اميد است خدا ميان شما و كسانى از مشركين كه با شما دشمنى كردند، پيوند محبت برقرار كند.

ـ اصل شناسايى ملل بيگانه:

(يا أَيُّهَا النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَر وَ أُنْثى وَ جَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفُوا); [٢٤] اى مردم، شما را از يك مرد و زن آفريديم و شما را تيره ها و قبيله ها قرار داديم تا يكديگر را بشناسيد.

ـ اصل صلح:

(قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَة سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللّهِ); [٢٥] بگو: اى اهل كتاب! بياييد به سوى سخنى كه ميان ما و شما يكسان است، كه جز خداوند يگانه را نپرستيم و چيزى را همتاى او قرار ندهيم و بعضى از ما بعض ديگر را به خدايى نپذيرد.

ـ اصل تحمل و گذشت:

(خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ); [٢٦] با آنها مدارا كن و عذرشان را بپذير و به نيكى ها دعوت نما.

ـ اصل وفاى به قراردادها:

(أَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤولاً); [٢٧] به عهد خود وفا كنيد كه از عهد سؤال مى شود.

و ده ها اصل ديگر بين المللى.

٣ - حقوق مدنى

با مراجعه به كتاب و سنت، به روشنى به وجود احكام، قوانين و حقوق مدنى پى مى بريم.

احكام حقوقى در باب اموال منقول و اموال غير منقول، حقوق انتفاع به معناى اعم، اسباب تملك، احياى اراضى موات و حيازت اشياى مباحه، اقسام عقود و معاملات و الزامات و فسخ قراردادها، انواع ضمان هاى قهرى و غير قهرى، احكام بيع و شرايط و اقسام مبيع، انواع خيارات، احكام اجاره و فسخ اجاره، آثار و احكام عقد مزارعه و مساقات، احكام مضاربه، جعاله، شركت، وديعه، عاريه، قرض و دين، وكالت، حواله، كفالت، صلح، رهن، هبه، شفعه، احكام و آثار آن، وصيت تمليكى و وصيت عهدى و شرايط موصى، احكام و موجبات ارث و طبقات وارث، موانع و شرايط ارث و مسائل مربوط به تركه، احكام ازدواج و طلاق. [٢٨]

٤ - حقوق اساسى

ـ اصل حاكميت اسلام و ولى فقيه.

ـ اصل انتخابات مردم و جايگاه شوراها.

ـ اصل استقلال و آزادى.

ـ اصول مربوط به حقوق; مانند تساوى حقوق، حمايت قانون از همه، آزادى هاى عقيده، نشريات، مطبوعات، احزاب، شغل، تأمين اجتماعى، آموزش و پرورش، ممنوعيت شكنجه و هتك حرمت.

ـ اصول مربوط به اقتصاد و امورمالى; مانند حق مالكيت خصوصى ملت و احترام به مالكيت شخصى، توزيع عادلانه ى درآمدها، ضبط ثروت هاى نامشروع، تشكيلات ديوان محاسبات، اصول مربوط به قوه ى مقنّنه و اختيارات و وظايف برنامه ريزان قانونى، اصول مربوط به قوهى مجريه، سياست خارجى و ديگر اصول كه از كتاب و سنت قابل استنباط اند. [٢٩]

شايان ذكر است كه بسيارى از اصول مذكور از احكام ثابت شريعت استنباط مى گردند.

بيان بخش هاى ديگرِ حقوق مجال بيش ترى را مى طلبد و در اين مختصر نمى گنجد.

٥ - حقوق جزا و قوانين مجازات اسلامى

منابع اسلام، يعنى قرآن و سنت، به صورت حداكثرى به مباحث جزاى عمومى و خصوصى پرداخته است; احكام مربوط به ديات، مانند مجازات بودن ديه، خسارت بودن ديه، موارد عمد و شبه عمد، خطاى محض و ملاك تشخيص آنها، خسارت مازاد بر ديه، ديه ى قتل مسلمان و غير مسلمان، ديه ى جراحت ها و صدمه ها، مهلت پرداخت ديه، مسؤول پرداخت ديه مانند عاقله و غيره، موجبات ضمان، احكام مربوط به اشتراك در جنايت، تسبيب در جنايت، اجتماع سبب و مباشر يا اجتماع چند سبب، ديه ى اعضا، (مو، چشم، بينى، گوش، لب، زبان، دندان، فك، گردن، دست و پا، ناخن، ستون فقرات، نخاع، بيضه، دنده، استخوان زير گردن، نشيمن گاه، استخوان ها) عقل، حس شنوايى، بينايى، بويايى، چشايى، صوت و گويايى، ديه ى زوال منافع و ديهى جراحات، جملگى در متون دينى، با دلايل عام يا خاص، ذكر شده است. [٣٠]

در حقوق جزاى اسلامى، علاوه بر بيان احكام جرايم مربوط به صدمات بدنى، مانند قتل عمد و خطا و يا سقط جنين، به جرايم عليه شخصيت معنوى افراد، مانند جرايم بر ضد آزادى اشخاص و حبس آنها و جرايم بر ضد حيثيت اشخاص و هتك حرمت آنها و جرايم عليه تماميت جسمى افراد و اموال و مالكيت آنها مى پردازد. [٣١]

هم چنين احكام انواع بزهكارى و مسؤوليت كيفرى، سرقت، تخريب، كلاه بردارى، خيانت در امانت، صدور چك پرداخت نشدنى، جرايم مخلّ امنيت و آسايش و مصالح عمومى كشور، مانند جرايم امنيتى، اقتصادى، اجتماعى، اخلاق و عفت عمومى در نظام جزايى اسلام بيان شده است. [٣٢]

چالش هاى فقه پرسش هاى فراوانى در حوزه ى فقه وجود دارد كه پاسخ به همه ى آنها در اين جا ميسر نيست; از اين رو به بهانه ى طرح مسائلى در اين حوزه، به نقد و بررسى مقالهى «فقه در ترازو»ى آقاى دكتر سروش مى پردازيم. [٣٣] وى در اين مقاله پرسش هاى معرفت شناسانهى فقهى را طرح مى كند; البته در آغاز نوشتار خود بيش تر به راه كارها و توجيه هاى عقلانى فقها در مسائل فقهى، از جمله حكم ارتداد اشاره مى كند و ضمن نقد آنها، فقه را حاجتمند تحول بنيادى مى شمارد و در پايان، ويژگى هاى ده گانه ى فقه را بيان مى كند، كه ضمن تبيين، به نقد آنها خواهيم پرداخت.

قبل از پاسخ به چالش هاى مؤلف «فقه در ترازو»، ذكر ديدگاه مؤلف محترم در باب تعريف فقه و نقد آن ضرورت دارد.

مؤلف مقاله ى «فقه در ترازو»، در مقاله ى «جامهى تهذيب برتن احياء» [٣٤] ضمن تأثيرپذيرى از تعريف غزالى در احياء علوم الدين، تصريح مى كند كه علم فقه، علم به احكامى است كه عهده دار رفع خصومت است. [٣٥] وى در اين باره مى نگارد:

اگر اين آدميان به مسالمت و قناعت و عدالت زندگى مى كردند و آتش خصومت نمى افروختند نيازى به فقيهان پديد نمى آمد (فَلَوْ تَناوَلُوها بِالْعَدْلِ لاَنْقَطَعَتِ الْخُصُوماتُ وَ تَعَطَّلَ الْفُقَهاءُ); اگر مردم در اين زندگى به عدل عمل كنند، خصومت ها مرتفع خواهد شد و فقها بيكار خواهند ماند; اما چون شهوات، در ميدان زندگى جولان كردند و غبار خصومات برخاست، لازم آمد كه سلاطين براى ضبط و مهار و سياست مردم و فرونشاندن آتش تجاوز و ستاندن حق ستم ديدگان، پاى به مسند سلطنت و حكومت نهند و چون اين سلاطين، خود محتاج قانون بودند، به فقيهان كه قانون دانان و آموزگاران سلاطين اند نيازمند شدند و روى آوردند. [٣٦]

بدين ترتيب، فقه در بخش فقه القضاء منحصر شده است; در حالى كه اگر مستشكل محترم به منابع فقهى مراجعه مى كرد، تعريف ديگرى از علم فقه عرضه مى نمود. آرى غزالى در كتاب احياء علوم الدين براى تبيين بعد دنيوى فقه، بخش قضاى فقه را مطرح مى سازد، ولى به اين نكته نيز تصريح دارد كه احكام نماز و روزه و حلال و حرام، از معنوى ترين اعمالى است كه فقيه بدان مى پردازد; هم چنين همه ى فقهاى شيعه و اهل سنت، علم فقه را مجموعه اى از گزاره هايى مى دانند كه از كتاب و سنت و اجماع و عقل و ساير منابع فقهى، براى بيان احكام افعال مكلفان استنباط مى گردد.

بااين تعريف، مباحث فقهى به گروه ها و دسته هاى مختلف تقسيم مى شوند: فقهاى شافعى مسلك، به تبع غزالى كه در احياء العلوم احكام و اخلاق اسلامى را به چهار گروه عبادات، عادات، منجيان و مهلكان، دسته بندى نموده است، متون فقهى شافعى را به چهار گروه عبادات، معاملات، مناكحات و جنايات تقسيم كرده اند و تصريح نموده اند كه مباحث فقه، يا مربوط به امور اخروى است و يا دنيوى; دسته ى نخست براى تأمين سعادت اخروى وضع مى گردند و احكام عبادات را تشكيل مى دهند و دستهى دوم براى تنظيم زندگى مادى تدوين شده اند و اين بخش نيز بر سه قسم منشعب مى گردد: ابواب معاملات فقه، كه به تنظيم روابط افراد با يكديگر مى پردازد، و ابواب مناكحات و احكام جنايى و جزايى كه براى بقاى فرد و نوع بشر بيان شده اند. [٣٧]

در فقه شيعه نيز دايره و گسترهى ابواب فقه، وسيع تر از چيزى است كه مستشكل گمان نموده است. براى نمونه، سالار بن عبدالعزيز ديلمى در المراسم و قاضى عبدالعزيز بن براج در مهذب نيز احكام فقهى و شرعى را به احكام مورد ابتلاى همگان، يعنى عبادات، و احكام غيرهمگانى يعنى معاملات و آن نيز به عقود و احكام، و احكام را به احكام جزايى و ساير احكام منشعب مى سازد. محقق حلى به تبع بزرگان سلف، فقه را به چهار بخش: عبادات، عقود، ايقاعات و احكام تقسيم نموده است [٣٨] و شهيد اول در قواعد و ذكرى نيز همين روش را طى مى كند و احكام جزايى و قضايى را بخش اندكى از علم فقه معرفى مى نمايد; [٣٩] هم چنان كه ميرزا محمد حسن آشتيانى نيز فقه را «علم به احكام شرعيه» تعريف نموده است. [٤٠] شايان ذكر است، علم فقه نيز ـ آن چنان كه مستشكل محترم تصور كرده است ـ تنها براى رفع خصومت تدوين نشده است، بلكه براى تنظيم اجتماع و حكومت قانون و اجراى عدالت بنا شده است. [٤١]

چالش هاى مقاله ى «فقه در ترازو»

١ - علم فقه از آن نظر كه يك علم بشرى است همواره ناقص است و امكان تكامل بيش تر دارد. نه تنها تحقيقات درون فقهى، بلكه تحولات علم اصول مى تواند علم فقه را شديداً متحول كند و ادعاى كمال براى آن بىوجه است. [٤٢]

تبيين مبادى تصورى، براى پرهيز از مغالطه ى اشتراك لفظى، از اهم ضرورت هاى مباحث علمى است; از اين رو ناچاريم به جستوجوى مراد مؤلف «فقه در ترازو» بپردازيم و مراد وى را از «بشرى بودن و تحول داشتن» روشن سازيم:

پاسخ: يك. مؤلف «فقه در ترازو»، علم فقه را ـ همانند ساير معارف دينى ـ بشرى مى خواند. وى در قبض و بسط تئوريك شريعت، براى اثبات تغير و تحول معرفت دينى، به برهانى تمسك مى جويد كه يكى از مقدمات آن بشرى بودن معرفت دينى است; وى چنين استدلال مى كند:

الف) معرفت دينى معرفتى بشرى است; ب) معارف بشرى با يكديگر در ارتباط اند; ج) معارف بشرى جملگى در تحول اند; در نتيجه، معرفت دينى، در اثر ارتباط با معارف بشرى تحول مى پذيرد. [٤٣]

مستشكل محترم در اين مقاله نيز همين روش را طى مى كند تا بشرى و تحول پذيربودن علم فقه را ثابت نمايد. بنابراين، بايد به تعريف وى از بشرى بودن معارف دينى و فقهى بپردازيم. بشرى بودن معرفت دينى، در نظريه ى قبض و بسط، به دو معنا به كار رفته است:

معناى نخست، آن معرفتى است كه به دست آدميان تحصيل شده است:

ترديد نيست كه معرفت دينى، كه همان معارف مستفاد از كتاب و سنت باشد (نه خود كتاب و سنت و نه ايمان بدان ها)، معرفتى بشرى است; يعنى چيزهايى است كه بشر از كتاب و سنت مى فهمد و به چنگ مى آورد. [٤٤]

معناى دوم، ريزش اوصاف بشر، اعم از قوه ى عاقله و غيره در معرفت است. بدين معنا، گزاره هاى دينى، فقط محكوم به احكام قوه ى عاقله نيستند، بلكه ساير اوصاف بشرى، مانند جاه طلبى، حسادت، رقيب شكنى و غيره نيز در معرفت تأثير مى گذارد. مؤلف قبض و بسط در اين باره مى نويسد:

از ديدگاه معرفت شناسانه توضيح داديم كه معرفت دينى معرفتى بشرى است; يعنى محصولى است ساخته ى دست بشر، مثل فلسفه، طب و روان شناسى كه همه معارفى بشرى اند. خدا خالق طبيعت است، اما طبيعت شناسى محصول تلاش آدميان است; دين هم فرستاده ى خداست، اما دين شناسى و فهم دينى (يعنى معرفت دينى) ساختهى آدميان است و مثل هر مصنوع بشرى، از قصور و نقصان هاى بشرى اثر پذيرفته است. [٤٥]

حال كه مراد مؤلف «فقه در ترازو»، در باب بشرى خواندن علم فقه روشن گشت، آيا ادعاى ايشان پذيرفتنى است يا خير؟ به نظر مى آيد اين ادعا از چند جهت ناتمام است:

اولا، تهافت كلام وى در تعريف بشرى بودن معرفت دينى و ارائه ى دو تعريف متفاوت، موجب به ابهام انداختن مخاطبان مى گردد; و مهم تر اين كه، در مقاله ى مذكور، تعريفى از اين عنوان ارائه ننموده و باعث ابهام گشته است. (در ضمن، معناى نخست مؤلف از بشرى بودن فقه قابل پذيرش است، و نقدهاى بعدى ما ناظر به معناى دوم آن است).

ثانياً، به صرف ذكر چند نمونه ى تاريخى از نزاع عالمان، نمى توان اين معنا از بشرى بودن را به تمام معارف سرايت داد; به ويژه اين كه مستشكل محترم در باب استقرا، ابطال گرا و پيرو كارل پوپر است; با اين روى كرد، نمونه هاى استقرايى توان ابطال فرضيه ها را دارند، ولى قدرت اثبات فرضيه يا صفتى را براى معرفت ندارند.

ثالثاً، اگرچه ممكن است سرايت اوصاف غير عقلانى بر معرفت يك عالِم نسبت به يك گزاره يا نسبت به مقام گردآورى معرفت، صحيح باشد، امّا هرگز نسبت به معرفت به معناى هويت جمعى جارى و مقام داورىِ معرفت پذيرفتنى نيست; زيرا چگونه ممكن است كه همه ى عالمان، به علت حسادت يا بخل، معرفتى را به صورت جمعى و جارى قبول يا رد كنند؟ به ويژه اين كه در مقام داورى با يك سرى اصول روش شناختى و منابع معرفتى به داورى مى پردازند; به عبارت ديگر، اگر معرفتى به جهان سوم، يعنى جهان علم تعلق يابد، معلول اوصاف غير عقلانى بشر قرار نمى گيرد، گرچه ممكن است دچار مغالطه ى مشترك گردند، ولى مغالطه نيز در دايره ى قوه ى عاقله شكل مى گيرد; يعنى مغالطه ى مدلل است، نه معلل; و بر اهل دانش پوشيده نيست كه قوام علوم به مقام داورى آنهاست.

بنابراين، معرفت هاى جهان سوم، از علايق شخصى اوصاف نفسانى متأثر نمى گردند. مقام داورى مقامى است كه با يك سلسله اصول همگانى و روش شناسى همگانى اداره مى شود.

رابعاً، مؤلف «فقه در ترازو»، به گونه اى در اين ادعا سخن مى گويد كه سر از نسبى گرايى پوپرى و گادامرى در مى آورد; زيرا گويا منكر معيارى براى تشخيص معارف مدلل و معلل است; به همين دليل، كل معارف دينى و فقهى را مشمول تعريف خود از بشرى بودن مى داند.

دو. مؤلف قبض و بسط، دليل تحول پذيرى معارف دينى و معارف فقهى را ارتباط عمومى و همگانى معارف بشرى از يك طرف و ترابط عمومى معارف دينى بامعارف بيرون دينى از طرف ديگر مى داند; [٤٦] البته ادعاى مؤلف از احتمالات پنج گانهى ترابط، در دو احتمال ذيل در دوران است: [٤٧]

الف) همه ى معارف دينى با همه ى معارف بيرون دينى مرتبط هستند. (موجبه ى كليه + موجبه ى كليه)

ب) همه ى معارف دينى با معارف بيرون دينى ارتباط دارند. (موجبه ى كليه + مهمله).

وى در كتاب قبض و بسط، به انواع ترابط و ارتباط ديالوگى، مسئله آفرينى، توليدى و مصرفى، ارتباط علوم در سايهى تئورى ها و ارتباط روش شناختى اشاره مى كند [٤٨] ; سپس به دلايل مختلفى، از جمله برهان فرد بالذات [٤٩] و استقرا و شواهد تاريخى مى پردازد; آن گاه با اثبات ـ به زعم نويسنده ـ تحول پذيرى همهى معارف بيرون دينى، تحول پذيرى معارف دينى را استنباط مى كند و تنها به تحولات درون دينى و فقهى نيز اكتفا نمى كند، تحولات علوم بيرون دينى از جمله معرفت شناسى، جامعه شناسى، روان شناسى، زبان شناسى و غيره و نيز تحولات معارف بيرون فقهى، از جمله علم اصول را نتيجه مى گيرد. [٥٠]

به نظر نگارنده، اين ادعا به لحاظ كبروى و صغروى ناتمام است و تبيين ابطال صغرا و كبراى آن به تدوين يك كتاب مستقل نيازمند است و در يك مقاله نمى گنجد; لكن در حد اختصار به برخى از اشكالات آن اشاره مى شود:

١ - ادلهى مؤلف قبض و بسط، براى اثبات ترابط عمومى معارف، يعنى برهان فرد بالذات و دليل استقرايى، ناتمام است و تفصيل و تبيين دلايل و نقد آنها مجال ديگرى را مى طلبد. [٥١]

٢ - ادعاى تحول او در همه ى معارف بشرى، از جمله معارف دينى نيز بى دليل است و علاوه بر اين كه استقرا در اين ادعا مفيد يقين نيست، بررسى ثبات يا عدم ثبات يا تحول و عدم تحول همه ى مفردات احكام و معارف قرآنى و روايى بسيار مشكل و از عهده ى يك فرد خارج است و صرف وجود تحول در پاره اى از موارد، مدعاى مستشكل را اثبات نمى كند.

٣ - ادعاى تحول عام در همه ى معارف دينى و فقهى خلاف واقع است; زيرا موارد اتفاقى و ثابت در احكام و معارف اعتقادى، ناقض مدعاى دكتر سروش است. در فقه، قطعيات فراوانى در حوزه ى فهم و حكم فقهى وجود دارد كه دست خوش اختلاف و تحول نگشته است.

٤ - چه بسا فهم ما از پاره اى از احكام فقهى تحول يا تكامل يابد، بدون اين كه يافته هاى سابق و پيش فرض هاى معرفت شناختى و زبان شناختى و غيره تغيير كنند; بنابراين، الزاماً نمى توان از تحول درون فقهى، تحولات بيرون فقهى را استنباط كرد.

٥ - ادعاى تحول در معارف فقهى ادعايى معرفت شناسانه است و معرفت شناس درجه ى دوم، به ناچار بايد با توجه به تاريخ فقه در ادوار گوناگون آن، احكام معرفت شناسى خود را ارائه دهد; در حالى كه مدعاى تحول عام در فهم فقهى، با واقعيت تاريخى و خارجى مطابقت ندارد.

٦ - منظور مؤلف قبض و بسط از تحول، اين گونه تحولات پذيرفته شده در حوزه ى فقه و اصول نيست، بلكه تحولات زيرساخت و روساخت مد نظر اوست; تحولاتى كه زاييده ى تغييرات معرفت شناسى، انسان شناسى، جهان شناسى، جامعه شناسى و غيره است و اين ادعا ناتمام است; زيرا مگر اين رشته هاى پايه، تنها با يك مدل تغيير يافته اند؟ معرفت شناسى از گرايش هاى مختلف در مسئله ى تئورى هاى صدق، توجيه، معيار شناخت و غيره برخوردار است. انسان شناسى و جهان شناسى و ديگر علوم نيز اين چنين اند. آيا فقه بايد با هر مدل معرفت شناسى، ساختار و محتواى خاصى پيدا كند؟ اگر مراد اين است كه فقه بايد با معرفت شناسى و جهان شناسىِ صحيح تحول بپذيرد، مطلب كاملا درستى است; ولى بايد توجه داشت كه ما فقه را به معرفت شناسى رئاليستى مستند مى كنيم، نه به معرفت شناسى نسبى گرايى.

٧ - خطاى شايع نويسنده ى «فقه در ترازو» اين است كه از اختلاف درون علمى، به سرعت، اختلاف برون علمى را استنتاج مى كند و ناكامى مسئله اى در درون يك دانش را به ناكامى در عوامل بيرون علم مستند مى سازد; براى نمونه، در همين مقاله مسئله ى ارتداد و اختلاف فقها و توجيه فقهى و كلامى آنها را ذكر مى كند و به زعم خود به تك تك آنها، پاسخ مى دهد و سپس نتيجه مى گيرد كه اين ها رفوگرى هاى فقهى است كه مشكل فقه را حل نمى كند; پس بايد به سراغ تحولات معرفت شناسى، جامعه شناسى و غيره رفت. آيا ايشان در ساير علوم نيز چنين تدبيرى را مى پذيرد و مثلا با ظاهر شدن اختلاف در مسئله اى از علم فيزيك يا شيمى، به تحول رياضيات و ساير علوم پايه فتوا مى دهد؟

٨ - اشكال نقضى كه به مؤلف «فقه در ترازو» داريم اين است كه آيا او كه اين همه از تحول درون دينى و بيرون دينى معارف دينى و فقه سخن مى گويد، به تحول عميق و زيربنايى و حتى روبنايى حقوق بشر، آن هم در دورانى كه مبانى معرفت شناختى، جهان شناختى، انسان شناختى، طبيعت شناختى و هستى شناختى به شدت تحول مى پذيرند، تن مى دهد؟

٢ - علم فقه، علمى دنباله رو است; يعنى جامعه ساز، طراح و برنامه ريز نيست; بلكه وقتى جامعه شناخته شد و شكل و صبغه ى خاصى به خود گرفت، فقه، احكام آن را صادر مى كند. فقيهان نه توسعه آوردند، نه بيمه، نه انتخابات، نه تفكيك قوا و نه بردگى را لغو كرده اند و نه نظام ارباب رعيتى را ... بل در مقابل همهى اين ها موضع گيرى كرده اند و رفته رفته به آنها با اكراه رضايت داده اند. [٥٢]

مؤلف «خدمات و حسنات دين» براى اين ادعا چنين استدلال مى كند:

فقه، مجموعه ى احكام است و حكم، غير از برنامه است و ما براى تدبير معيشت، به چيزى بيش از حكم احتياج داريم; يعنى دقيقاً محتاج برنامه هستيم و لذا فقه براى تنظيم و برنامه ريزى معيشت دنيوى كافى نيست. فقه، حقوق دينى است. هم چنان كه در بيرون حوزه ى دين و در جوامع غير دينى هم، نظام حقوقى براى تنظيم امور دنيايى و فصل خصومت وجود دارد، در جوامع دينى و در دايرهى نظام دينى، به جاى حقوق بشرى و لائيك، فقه داريم كه همان كار را انجام مى دهد; بنابراين، وقتى مى گوييم فقه براى زندگى ما در اين جهان برنامه نمى دهد به اين معناست; يعنى حكم مى دهد ولى برنامه نمى دهد. برنامه ريزى كار علم است نه كار فقه، و به روش علمى نيازمند است. [٥٣]

پاسخ: يك. نبايد از كارآمد نبودن فقه در يك حوزه، نقصان فقه را استنباط كرد; همان گونه كه ناتوانى شيمى در حل مسائل فيزيكى دليل بر نقص شيمى نيست. بايد غايت و هدف فقه را سنجيد كه آيا فقه براى طرح و برنامه ريزى آمده است، يا براى استنباط احكام فردى و اجتماعى مكلّفان؟

دو. دين و شريعت اسلام به لحاظ جامعيت و كامل بودنش، جامعه ساز و طراح و برنامه ريز است; يعنى جهان بينى و ايدئولوژى اسلام، با توجه به روش هاى معرفتى پذيرفته شده، به ويژه عقل و خردِ تأييد شده از ناحيه ى شرع، مى تواند جامعه ى دينى را طرح ريزى كند و به مرحله ى اجرا در آورد.

سه. برنامه، مجموعه اى از روش ها و ارزش ها، و مركب از احكام عقل نظرى و عملى است; يعنى امكان ندارد در برنامه اى احكام هنجارى(normative)و گزاره هاى ارزشى و بايدها و نبايدها تحقق نيابد; بنابراين، هر برنامه اى به فقه و احكام فقهى مربوط به خود نيازمند است.

چهار. آرى بخش مهمى از فقه، دنباله رو است; يعنى موضوع يابى مى كند و با بررسى پديده ها به صدور احكام آنها مى پردازد و حديث (امَّا الحَوادِثُ الواقعةُ فَارجِعُوا فيها اِلى رُواةِ اَحاديثنا) نيز بر همين حقيقت دلالت دارد; ولى دنباله رو بودنِ يك بُعد از فقه، به معناى طراح نبودن بُعد ديگر آن نيست; بنابراين، اسلام نظامى است كه توان موضوع سازى نيز دارد; هم چنين پاره اى ا زمباحث اصولى فقه، مانند عنصر مصلحت در فقه شيعه، توان موضوع سازى در نظام هاى عقلايى را دارد.

خلاصه آن كه فقه نسبت به جامعه ى محقَّق، دنباله رو است و حكم صادر مى كند; براى نمونه با بانك دارى موجود مواجه مى شود و به ترميم آن مى پردازد، ولى نسبت به جامعه ى غير محقَّق، با استفاده از بخش هاى ديگر، مى تواند نظام و طرح جامعه ى دينى را ارائه دهد.

بنابراين، فقه غناى حكمى دارد و در يك ركنِ برنامه ريزى، يعنى ركن ارزش ها نيز غناى برنامه اى خواهد داشت; براى نمونه، احكام امر به معروف و نهى از منكر، برنامه اى عملى براى سالم سازى اجتماع است و نيز احكام فقه الدولة و فقه المصلحة و فقه القضاء نيز در برنامه ريزى هاى جزايى و حكومتى كارسازند و مسئله ى انتخابات نيز از اصل شورا و مشورت قابل استفاده است. شايان ذكر است كه عقل آدمى و تدبير بشرى مى تواند مصاديق گوناگونى از اين احكام كلى و نيز مدل هاى كارآمد از دستورهاى فقهى را استنباط كند.

٣ - علم فقه هم چون علم حقوق، علمى است حيلت آموز و همين خصلت شديداً دنيوى آن را نشان مى دهد. [٥٤]

مؤلف «فقه در ترازو» بدون اين كه تفسيرى از دنيوى بودن فقه عرضه كند، به اثبات اين حكم مى پردازد، و به احكام ظاهرى فقه، مانند پذيرش اسلامِ كسى كه شهادتين را بر زبان جارى كرده است، صحت نماز و خمس و زكاتى كه به ظاهر انجام شده و حيله هاى شرعى فقه، تمسك نموده است و سپس نتيجه مى گيرد كه اسلام فقهى، اسلام واقعى نيست; بدين معنا كه فقه به اسلام ظاهرى قناعت مى كند و به ايمان واقعى و صميمى كارى ندارد; [٥٥] پس علم فقه، سر تا پا دنيوى است; چون اولا، متكفّل صحت و فساد ظاهرى اعمال است و ثانياً، انواع حيله ها در آن راه دارند و اين شأن هر نظام حقوقىِ بشرى است; لذا حكومت فقهى، سراپا دنيوى است. [٥٦] ظاهرى دانستن فقه، به عنوان ويژگى چهارم مورد بحث قرار خواهد گرفت.

پاسخ: يك. اگر منظور از دنيوى بودن علم فقه اين است كه فقه همانند حقوق، بيانگر احكام و قواعد و مقررات حاكم بر اشخاص در يك يا چند جامعه است كه ضرورت تنظيم روابط افراد يا جوامع با يكديگر آن را اقتضا كرده است، فى الجمله ادعاى صحيحى است; زيرا فقه، تنها بيانگر احكام روابط انسان با انسان نيست، بلكه احكام روابط انسان با خدا را نيز تبيين مى كند و به همين جهت، فقه، به عبادات، معاملات، مناكحات و احكام تقسيم شده است; يعنى نسبت فقه و حقوق، عموم و خصوص مطلق است; زيرا حقوق، تنها به روابط انسان با انسان مى پردازد و فقه، بيانگر احكام مربوط به روابط انسان با خدا و طبيعت نيز هست; و اگر مراد اين است كه فقه به استنباط و تبيين احكام افعال مكلفان در دنيا مى پردازد، سخنى صحيح است، ولى داشتن خصلت دنيوى، موجب نفى خصلت اخروى از فقه نمى شود; زيرا خصلت دنيوى و اخروى اعمال از يكديگر منفك نمى شوند.

دو. اشكال ديگر آن است كه، حيلت آموزى نيز در كلام مؤلف اين مقاله تبيين نشده است و شايد مخاطبان، مكر و نيرنگ و دغل بازى را از آن استفاده كنند، و در اين صورت برداشتى مذموم و غلط است و به هيچ وجه، علم فقه، كه برگرفته از كتاب و سنت پيامبر (صلى الله عليه وآله وسلم) و ائمه ى اطهارعليهم‌السلام و عقل است، مكر و حيله و نيرنگ را همراهى نمى كند و اگر منظور، تغيير حكم با استمداد از تغيير موضوع است، مانند تبديل رباى بانكى به شركت يا وكالت و، به تبع آن، تغيير حكم حرمت به حليّت، نه تنها مانع شرعى و عرفى ندارد، بلكه اصولا كلام و نوع قراردادهاى اجتماعى و بيان عقدها، در حلال و حرام بودن آنها مؤثرند; به عبارت ديگر، علم فقه به انسان مى آموزد كه رفتار خود را بر مبناى شرع تنظيم كند تا دچار معصيت نشود و زندگى خود را بر مبناى حلال استوار سازد، تا به كمال مطلوب برسد.

٤ - علم فقه علمى ظاهربين است; يعنى به ظواهر اعمال و اعمال ظاهرى كار دارد; حتى اسلام آوردن زير شمشير را هم، اسلام محسوب مى كند. جامعهى فقهى، لزوماً جامعه اى دينى نيست. [٥٧]

دكتر سروش در مقاله اى ديگر مى نويسد:

فقه متكفل اعمال ظاهر يا ظواهر اعمال است; خواه در عبادات، خواه در معاملات; يعنى در عرصهى اعمال عبادى فردى و معاملات و روابط اجتماعى، سخن فقه از حد ظواهر در نمى گذرد و فقيه، على الاصول، به بيش از ظاهر نظر ندارد. [٥٨]

پاسخ: يك. فقه تنها به اعمال ظاهرى نظر ندارد و گستره ى آن شامل اعمال باطنى نيز مى شود; زيرا بخش مهمى از فقه به مباحث نيت اختصاص دارد; و به تعبير مرحوم محمدتقى اصفهانى، اگر فقه را به اعمال جوارح مختص كنيم، بسيارى از مباحث فقهى، از جمله بحث نيت، از دايرهى فقه خارج مى شود. [٥٩] شرط صحت اعمال عبادى و برخى از اعمال معاملاتى، نيت و قصد قربت است.

دو. ظاهربينىِ بخش مهمى از فقه و نيز توجه به اعمال ظاهرى انسان ها، از اقتضائات مسائل سياسى و اجتماعى است; زيرا انسان ها با نيت و درون افراد سر و كار ندارند، و لذا، يا بايد روابط اجتماعى و فردى انسان ها بدون حكم رها شوند و يا بر اساس ظواهر آنها حكم صادر گردد.

سه. مؤلف مقاله ى مذكور با بيان اين ويژگى و ويژگى قبل، مى خواهد فقه را در مقابل عرفان قرار دهد و ظاهربينى فقه را نقص، و باطن بينى عرفان را كمال معرفى كند; در حالى كه اصولا علوم نسبت به يكديگر تقابلى ندارند، بلكه مكمل يكديگرند و به تعبير فيض كاشانى در محجة البيضاء، فقه، مقرّبات و مبعّدات و طاعات و معصيت ها را مى شناساند و مقدمه ى سلوك و تخلّق به اخلاق الله و شرط تقرب به خداوند و فتح ابواب ملكوت را فراهم مى سازد و عرفاى حقيقى ـ نه جهله از صوفيه ـ با بيان تثليث «شريعت، طريقت و حقيقت»، خواسته اند مردم را به اجراى احكام فقهى تا پايان حيات دنيوى دعوت كنند و آن را مقدمهى رسيدن به حقيقت معرفى نمايند; علاوه بر اين كه هر دانشى، از موضوع، غايت، روش و مسائل خاصى تشكيل شده است. به فرض كه موضوع فقه، [٦٠] اعمال ظاهرى، و موضوع عرفان، اعمال باطنى انسان ها باشد، بيانگر نقص و كمال اين علوم نيست، بلكه كمال و جامعيت دين را مى رساند كه به زواياى مختلف انسان پرداخته است.

چهار. مستشكل محترم، مكرر مى گويد: جامعه ى فقهى لزوماً جامعه ى دينى نيست. پرسش ما اين است كه آيا حذف فقه از جامعه و انكار ضرورت هاى فقهى ـ كه در مقاله ى «فقه در ترازو» و كتاب بسط تجربه نبوى بدان اصرار مىورزد ـ جامعه را دينى مى كند؟ آيا صدف و بى اهميت خواندن احكام فقهى و جدى ندانستن قصد شارع نسبت به اين احكام، شرعيت حكومت را تضمين مى كند؟ البته، فقه شرط كافى براى جامعه ى دينى نيست و به اخلاق و عقايد و ساير ابعاد دين نيازمند است، ولى شرط لازم براى دين دارى دين داران و جامعه ى دينى است; زيرا توجه فقه به ظواهر، برگرفته از اصولى چون: اصل طهارت، حليّت، برائت و مانند اين هاست، كه جملگى از آيات و روايات، استنباط و استخراج شده اند. حال اگر دكتر سروش اعتراضى دارد، با صراحت و شفافيت به روايات صادره از پيشوايان دين معترض شود; كه البته در آينده چنين خواهد كرد.

٥ - فقه موجود با يك اخلاق نازل، يك هنر نازل و يك عقلانيت نازل و يك سطح معيشت نازل هم مى سازد و جامعه ى فقهى، لزوماً يك جامعه ى پيش رفته ى مدرن را اقتضا نمى كند.

پاسخ: يك. نويسنده ى «فقه در ترازو» ـ مانند بسيارى از نوشته هاى ديگر ـ در ويژگى پنجم نيز به ابهام سخن رانده است و مشخص نكرده است كه آيا منظور وى از اين داورى، سازش فقه با جوامع مختلف، اعم از جامعه ى نازل و جامعه ى پيش رفته و استنباط احكام متناسب با هر جامعه است، يا ناهم خوانى فقه با جوامع پيش رفته ى صنعتى و نيز ناتوانى آن در پاسخ گويى به مسائل حقوقى آن است؟ اگر مقصود نخست مدنظر او باشد، در اين صورت، اين ويژگى، نقص فقه شمرده نمى شود و كمال آن را مى رساند، و اگر معناى دوم مورد نظر باشد، ظلم نابخشودنى به فقه نموده است; زيرا سيستم فقهى و حقوقى اسلام به گونه اى است كه با استمداد از قواعد فراوان اصولى و فقهى، توان پاسخ گويى به هر نوع پرسش حقوقى و فقهى را دارد. حال اگر پاسخ هاى فقه تشيع و فقه محمدىصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم و علوىعليه‌السلام با حقوق سكولارها هم خوانى نداشته باشد، آيا مى توان به ناتوانى فقه فتوا داد؟ يا اين كه بايد به تقابل فقه با حقوق سكولار حكم كرد؟ و آيا به ما نيز اجازه مى دهند كه بگوييم حقوق سكولارها به جهت ناهم خوانى با فقه تشيع و اسلام ناب محمدىصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ناتوان است؟

در ضمن، دنباله روى فقه از ساختار جامعه، كه در ويژگى دوم بدان پرداخته است، با اين ويژگى سازگارى ندارد. نكته ى ديگر آن كه آقاى سروش، مراد خود را از اخلاق و هنر و عقلانيت و معيشت نازل و جامعه ى مدرن بيان نكرده است و تنها با عبارت هاى مبهم و مفاهيم كيفى، به فقه محمدىصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم حمله نموده است. اگر مراد وى از اخلاق نازل، مقوله ى ظاهربينى فقه است، پاسخ آن در اشكال چهارم بيان گرديد; و اگر مراد ايشان از عقلانيت نازل، معرفت شناسى رئاليستى در مقابل معرفت شناسى نسبى گراست، سخنى بر حق و پذيرفتنى است; زيرا فقه اسلامى با نسبى گرايى ميانه اى ندارد.

دو. وظيفه ى اصلى فقه، تنظيم روابط انسان با خدا و با ديگران و ارائه ى احكام تكليفى و وضعى اوست; حال اگر جامعه اى با اخلاق و عقلانيت نازل داشته باشيم، يعنى جنبه ها و ابعاد ديگر دين در آن اجرا نگردد، فقه در آن صورت موقعيتى توانمند و كارآمد دارد; يعنى فقه مى تواند با فرض وضعيت موجود، موضوعات جامعه را بررسى كند و احكام متناسب را صادر نمايد و اگر وضعيت جامعه سير تصاعدى و تكاملى پيدا كند و از حيث اخلاق و عقلانيت به وضعيت مطلوب دست يابد، در آن صورت، فقه، احكام متناسب با جامعه ى مطلوب و پيش رفته را صادر مى كند; بنابراين، سازگارى فقه با وضع موجود و وضع مطلوب، نشانه ى قوت سيستم فقهى اسلام است.

٦ - علم فقه علمى مصرف كننده است و علم فقه موجود، مصرف كننده ى جهان شناسى و انسان شناسى و زبان شناسى و جامعه شناسى كهن است و به همين سبب، اجتهاداتش مقنع و پاسخ گو نيست و اين مصرف كنندگى، نه فقط نسبت به معارف درجه ى دوم، كه نسبت به معارف درجهى اول هم تحقق دارد. [٦١]

پاسخ: يك. مصرف كنندگى و توليدكنندگى در علوم، امرى نسبى اند; براى نمونه، فيزيك محض نسبت به رياضيات، حالت خريدارى و مصرف كنندگى دارد، ولى نسبت به مكانيك، توليدكننده است. فقه نيز همانند بسيارى ديگر از معارف دينى، وام دار علوم ديگرى است; هم چنان كه علماى اصول فقه در مباحث اجتهاد و تقليد نگاشته اند، فقه به علوم ادبى، مانند لغت، صرف و نحو، معانى و بيان، و علم كلام، فلسفه، منطق و علم اصول و هم چنين به كتاب و سنت نيازمند است; بعضى از اين علوم به عنوان ابزار استنباط احكام و قواعد فقهى از كتاب و سنت به كار مى روند و پاره اى از اين ها نسبت به فقه، جنبه ى موضوع سازى دارند و برخى ديگر نيز تئورى سازند; هم چنان كه، نگرش فقيه به رابطه ى انسان با خدا و پذيرش روابط عاشقانه و خائفانه در مسئله ى حق طاعت و اصل برائت در علم اصول اثر مى گذارد. لكن از حيثى ديگر علم فقه نسبت به علومى چون: مديريت اسلامى، تعليم و تربيت اسلامى، فلسفه ى فقه و غيره، توليد كننده است; و احكام فقهى در تئورى سازى هاى فلسفى و تربيتى و مديريتى مؤثر است.

دو. نحوه ى مصرف كنندگى فقه از علوم ديگر، غير از نحوه ى مصرف كنندگى طب از علوم پايه است. طب تمام محتواى علمى خود را از فيزيولوژى، بيوشيمى، آناتومى، تشريح و غيره مى گيرد. ولى فقه، حكم شرعى را فقط از كتاب و سنت و اجماع و عقل دريافت مى كند و علومى، مانند ادبيات، زبان شناسى، منطق و معرفت شناسى، ابزار استنباط از كتاب و سنت را فراهم مى كنند.

سه. خريدار بودن فقه نسبت به پاره اى از گزاره هاى علمى، در زواياى موضوع شناسى يا حكم شناسى، دال بر مصرف كنندگى فقه نسبت به تمام علوم يا گزاره هاى علمى نيست; هم چنان كه نسبت به مدل هاى مختلف علوم انسانى، حالت مصرف كنندگى پيدا نمى كند.

٧ - علم فقه، علمى اقلى است; يعنى اقل احكامى را مى دهد كه براى رفع خصومت لازم است و لا غير; نه اين كه حداكثر كارى را كه براى اداره و تدبير زندگى لازم است، بياموزد. [٦٢]

مؤلف مقاله ى «خدمات و حسنات دين» تصريح مى كند:

مدعاى كسانى كه فقه را حلاّل همه ى مسائل جامعه مى دانند، صد در صد بدون دليل است. اين ادعا كه''فقه حلاّل همه ى مشكلات است``مبتنى بر درك نادرستى از جامعيت دين است. [٦٣]

وى ضمن پذيرش اين مطلب كه فقه جزء دين است، مى گويد:

اولا، فقه همه ى دين نيست و مهم ترين ركن آن هم نيست و لذا اسلام را فقط در آيينه ى فقه ديدن (اسلام فقاهتى) ممسوخ كردن چهره ى آن است; ثانياً، فقه را از حل مسائل حكومت ناتوان شمردن هم سخن مجملى است. آنچه من گفته ام اين است كه همهى مسائل حكومتى، مسائل فقهى نيست، تا فقه عهده دار حل آن باشد; به عبارت ديگر، فقه متكفل گشودن گره هاى فقهى حكومت است، نه گره هاى غير فقهى (از قبيل تعميم واكسيناسيون اطفال يا ترميم پوشش گياهى كشور). بخش فقه دين، كارى حداقلى مى كند; يعنى نه طهارت فقه براى تأمين بهداشت كامل است، و نه قصاص و ديات حداكثر كار لازم را براى پيش گيرى از جرم انجام مى دهند، و نه خمس و زكات حداكثر ماليات لازم براى گردش امور حكومت اند. اين احكام را حتّى اگر براى دنيا هم بدانيم، باز هم بايد آنها را حداقل كارى بدانيم كه براى دنيا بايد كرد و لذا براى حداكثرش بايد برنامه ريزى عقلايى بكنيم; از اين گذشته، فقه اگر هم به فرض، حداكثرى باشد، باز هم غناى حكمى دارد نه غناى برنامه اى. [٦٤]

مؤلف بسط تجربه ى نبوى در تفسير اكثرى و اقلى بودن دين مى نويسد:

من اين بينش را كه معتقد است تمام تدبيرات و اطلاعات و قواعد لازم و كافى براى اقتصاد، حكومت، تجارت، قانون، اخلاق، خداشناسى و غيره براى هر نوع ذهن و زندگى، اعم از ساده و پيچيده در شرع وارد شده است و لذا مؤمنان به هيچ منبع ديگرى (براى سعادت دنيا و آخرت) غير از دين نياز ندارد، «بينش اكثرى» يا «انتظار اكثرى» مى نامم. در مقابل اين بينش، «بينش اقلى» يا «انتظار اقلى» قرار مى گيرد كه معتقد است شرع در اين موارد (مواردى كه داخل در دايرهى رسالت شرع است)، حداقل لازم را به ما آموخته است، نه بيش از آن را. در همين جا بيفزايم كه در اين تعريف هر چه از حداقلى فراتر رود، اكثرى است; بنابراين حد وسط نداريم; آنچه اقلى نباشد، اكثرى است; همين و بس. [٦٥]

پاسخ: يك. اولين چالشى كه مى توان با نويسنده ى «فقه در ترازو» در باب گستره ى فقه داشت، اين است كه وى تعريف دقيق و واضحى از مفاهيم اقلّى و اكثرى ارائه ننموده و مرز كمّى و روشنى بين انتظار يا بينش اقلى و اكثرى عرضه نكرده است و دين را واجد تمام تدبيرات و اطلاعات و قواعد لازم و كافى براى اقتصاد، حكومت، تجارت، قانون، اخلاق، خداشناسى و غيره ندانستن و به منابع ديگرى براى سعادت دنيا و آخرت قايل بودن، نمى تواند تبيينى علمى براى دين حداقلى باشد; به همين جهت، مؤلف مقاله ى «دين اقلّى و اكثرى» در تعريف اقلّى به اكثرى و در تبيين اكثرى به اقلى تمسك مى جويد و مى گويد:

آنچه اقلى نباشد، اكثرى است، و مقابل بينش اكثرى، بينش اقلّى يا انتظار اقلى قرار مى گيرد.

دو. هميشه اقلى يا اكثرى بودنِ يك پديده را بايد نسبت به اهداف آن سنجيد. براى نمونه، اگر دانش شيمى براى تبيين عناصر و روابط ميان آنها تحقيق و تدوين شده است، نبايد آن را نسبت به حل مشكلات فيزيك و مكانيك، حداقلى دانست; زيرا، اصولا علم شيمى براى چنين منظورى تحقيق نشده است; در نتيجه، اقلّى و اكثرى نسبت «عدم و ملكه» دارند. در باب دين و فقه نيز بايد اين نسبت را رعايت كرد; يعنى آيا دين و فقه اسلامى مدعى اين است كه بدون توجه به ديگر منابع معرفتى، مانند عقل و شهود و تجربه، و تنها با تمسك به ظواهر كتاب و سنت، مى توان تمام مشكلات جامعه را حل كرد؟ و آيا اسلام فقاهتى مدعى آن است كه همه ى مسائل حكومتى مسائل فقهى اند؟ و يا طهارت فقه براى تأمين بهداشت كامل كفايت مى كند؟ به چه استنادى آقاى دكتر سروش اين دعاوى را به فقها و عالمان دينى نسبت مى دهد؟ و چرا اين ادعاها را به منابع فقهى و علمى مستند نمى سازد؟ و آيا ذكر چند قصه ى غير مستند ـ كه بر فرض صحت، بر رفتار دينى برخى از روحانيون دلالت دارد، نه بر هويت جارى جمعى و انديشه و معرفت دينى عالمان ـ توان اثبات اين ادعاهاى گزاف را دارد؟ كافى بود آقاى سروش به تفاسير مفسّران اهل سنت و شيعه، در ذيل آيات (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْء) [٦٦] ، (مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْء) [٦٧] و (وَلاَ رَطْب وَلاَ يَابِس إِلاَّ فِي كِتَاب مُبِين) [٦٨] مراجعه مى كرد و متوجه مى شد كه بيش تر مفسّران، «كتاب» را در دو آيه ى اخير به لوح محفوظ و علم الهى و در آيه ى نخست «الكتاب» را به قرآن و آيه را به جامعيت دين در امر هدايت تفسير كرده اند; يعنى كتاب و به تبع آن، سنت، بيانگر تمام امورى است كه در امر هدايت و سعادت انسان ها نقش دارد; نه اين كه حلاّل همهى مشكلات و نيازهاى فردى و اجتماعى، و مادى و معنوى آدميان باشد. [٦٩]

سه. نكته ى سوم اين كه، مؤلف «فقه در ترازو» دقيقاً مشخص نكرده است كه آيا احكام فقهى را اخروى محض مى داند يا دنيوى محض. با توجه به مطالبى كه در بحث دنيوى بودن فقه گذشت، روشن شد كه دنيا و آخرت، ظاهر و باطنِ يك حقيقت اند و تفكيك آنها امكان پذير نيست; البته بى شك، اسلام در صدد سعادت دنيوى و اخروى انسان است و سعادت اخروى، به تنهايى، كافى نيست. آيا اگر كسى به تكاليف شرعى خود عمل كند و جان خود را به تمام واجبات و مستحبات مزيّن سازد و از محرمات و مكروهات پرهيز نمايد و در انجام مباحات قصد قربت نمايد، به پايين ترين مراتب معنوى نايل مى گردد؟ آيا نمازى كه معراج هر مؤمنى، نزديك كننده ى هر باتقوايى، و عمود دين و ركن اساسى شريعت است، آدمى را به غايت معنويت نمى رساند؟ آيا روزه اى كه سپر عذاب جهنم و ابزار تقواى الهى است، وسيله ى ناقصى جهت صعود آدميان است؟ و هم چنين ساير واجبات و محرمات الهى.

چهار. در باب برنامه ريزى و نقش فقه در آن سخن گفتيم و روشن شد كه برنامه و طرح هاى اجتماعى به دو ركن ارزش و دانش نيازمندند و فقه تأمين كننده ى بخش نخست برنامه است.

پنج. اين سخن كه فقه تنها واجد احكامى است كه با اقل شرايط معيشتى و زندگى ساده و بدوى تناسب دارد و جواب گوى زندگى پيچيده نيست، از جهل مستشكل محترم نسبت به سيستم فقه جعفرى و قابليت توانمند آن در پاسخ گويى به شبهات و پرسش هاى حقوقى مستحدثه نشأت مى گيرد. كدام فقيه جامع الشرايط در تاريخ تفقه شيعه است كه در برابر پرسش هاى زمانه اظهار عجز كند و اجتهاد شيعه را ناكافى بداند؟ حتى توانمندى اجتهاد، به عنوان عنصر محرك تشيع، در كلام روشن فكران معاصرى چون اقبال لاهورى و شريعتى هويداست; و اگر منظور آقاى سروش از ناكافى بودن فقه شيعه در برآوردن حاجات حقوقىِ پيچيده اين است كه، چرا هميشه فقهاى شيعه مطابق حقوق بشر فتوا نمى دهند؟ چرا هنوز به تساوى ارث زن و مرد يا نفى حكم ارتداد يا قطع دست سارق حكم نمى رانند؟ ـ كه على الظاهر چنين قصد و غايتى دارد ـ بايد از ايشان پرسيد آيا عدم مطابقت احكام حقوقى مغرب زمين با اسلام را نيز نشانه ى ناتوانى نظام حقوقى غرب مى دانند؟

٨ - علم فقه، علمى متأثر از ساختار اجتماع است; به عبارت ديگر، علمى است اجتماعى و سياسى و لذا تابع مقتضيات اجتماع و سياست و در خور آنهاست، نه برعكس; و سيّاليت آنها فقه را هم سيال مى كند; و باز به عبارت ديگر، جهان و تاريخ را فقه و فقها نمى سازند; بلكه جهان و تاريخ، تحول خود را دارند و فقه از پس مى آيد، تا در جهانِ تحول يافته و واجد چارچوب و روابط جديد، زندگى را براى آدميان مطبوع تر و بى كشمكش تر كند (آن هم به نحو اقلى). [٧٠]

اين ويژگى، بيان ديگرى از ويژگى دوم است و تا حدودى ويژگى نخست را مدلل مى سازد; براى اين كه، اولا، فقه تابع تحولات اجتماعى و دنباله رو وضعيت سياسى و اجتماعى جامعه است; ثانياً، در اثر تحولات اجتماعى نيز تحول مى پذيرد.

پاسخ: يك. با توجه به مطالب گذشته روشن شد كه فقه دو حيثيت دارد:

از يك جهت تابع مقتضيات زمان است; يعنى تحولات سياست و جامعه براى فقها موضوع سازى مى كند و فقه، احكام متناسب با آن را از كتاب و سنت استنباط مى نمايد. فقه از اين حيث سيال من جميع الجهات نيست و احكام ثابت و واقعى دارد، ولى با تحول موضوعى، تحول حكمى پيدا مى كند.

جهت دوم فقه، جامعه سازى اوست; زيرا نظام هاى اقتصادى و تربيتى و حقوقى كه از فقه به دست مى آيند، باعث تحول جامعه مى شوند و معيارهاى كلى ارزشى و خط مشى ها و سياست گذارى هاى كلان، مانند: (وَ اَعَدُّوا لَهُمْ ما اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّة) [٧١] و (وَ لَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً) [٧٢] نيز از فقه استخراج مى شود و منشأ تحول جامعه مى گردد.

دو. فقه تنها بيانگر رابطه ى انسان با انسان نيست كه هميشه متأثر از اجتماع و سياست باشد، بلكه مبين رابطه ى انسان با خدا نيز هست; لذا اين بخش از فقه (فقه العبادة) از ساختار اجتماع تأثير نمى پذيرد و با سيّاليّت سياست و اجتماع، سيال نمى شود و گذشته از اين ها، سياليت مطلق و همه جانبه و درون فقهى و برون فقهى نسبت به تمام قلمرو فقه پذيرفته نيست و تنها تحولات ضابطه مند و مبنى بر روش هاى پذيرفته شده در علم اصول و معرفت شناسى و انسان شناسى اسلامى را مى توان پذيرفت.

٩ - علم فقه كنونى، علمى تكليف مدار است، نه حق مدار. [٧٣]

دكتر سروش تفاوت و تقابل حق و تكليف را در بسيارى از نوشته هاى خود، مبناى انديشه هايش قرار مى دهد و ريشه ى اين تقابل را در تقابل جهان قديم و جهان جديد يا انسان قديم و انسان جديد مى داند و تصريح مى كند:

در جهان جديد سخن گفتن از «حقوق بشر» دل پسند و مطلوب مى افتد; چرا كه ما در دورانى زندگى مى كنيم كه انسان ها بيش از آن كه طالب فهم و تشخيص تكاليف خود باشند، طالب درك و كشف حقوق خود هستند ... انسان گذشته يا ماقبل مدرن را مى توان «انسان مكلّف» ناميد و در مقابل، انسان جديد را «انسان مُحِق».

پاسخ: يك. حق و تكليف دو مفهوم معادل اند، نه متضاد. با توجه به اين كه احكام فقهى به احكام عبادى و احكام اجتماعى منشعب مى شود، احكام عبادى بيانگر رابطه ى انسان با خداوند و دربردارنده ى تكاليف انسان و حقوق الهى است; و اين مطلب از پيش فرض هاى كلامى، فلسفى و عقلى به دست مى آيد; بنابراين، انسان در برابر خداوند مكلف است و خداوند به اعتبار اين كه خالق انسان هاست، بر آنها حقى دارد; هم چنان كه كمال الهى، ثبوت حق الناس بر خداوند را اقتضا مى كند تا آنها را هدايت كند كه به بيراهه نروند. خداوند سبحان در قرآن مى فرمايد: (حَقّاً عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ) [٧٤] و (ما مِنْ دَابَّة فِي الْأَرْضِ إِلاّ عَلَى اللّهِ رِزْقُها) [٧٥] و اما احكام اجتماعى كه بيانگر رابطه ى انسان با انسان است. نيز در بردارنده ى تكاليفى است كه متضمن ثبوت حقوقى براى طرف مقابل است. براى نمونه آيه ى (اَوْفُوا بِالْعُقُودِ) در معاملات، براى طرفينِ معامله علاوه بر تكليف، حقوقى را نيز تثبيت مى نمايد.

بنابراين، نگرش دين نسبت به انسان نگرشى چند بعدى است: هم دنيوى و هم اخروى، هم تكليفى و هم حقوقى، هم با احكام وضعيه ى فقهى، انسان محق را و هم با احكام تكليفيه ى فقهى، انسان مكلّف را مخاطب قرار مى دهد; به عبارت ديگر، در هر حقى سه چيز متصور است: من له الحق (صاحب حق)، من عليه الحق (مكلف) و متعلق حق.

دو. حقوق، مجموع قواعد و مقررات حاكم بر اشخاص در يك يا چند جامعه است كه ضرورت تنظيم روابط افراد يا جوامع با يكديگر، آن را اقتضا كرده است و در باب منشأ حقوق، كه آيا اراده ى مردم و احتياج آنان به عدالت بوده است، يا سعادت خواهى و يا قدرت عمومى دولت و يا مقولهى ديگر، مكاتب فراوانى، از جمله: مكتب حقوق فطرى، مكتب تاريخى، مكتب تحققى اجتماعى و مكتب تحققى حقوقى تكوين يافته است. مهم ترين ويژگى هاى قواعد حقوقى عبارت اند از: كلى بودن، اجتماعى بودن، توجه به رفتار و اعمال فرد در جامعه ـ نه نيت هاى او ـ و الزامى بودن. [٧٦] از اين ويژگى ها به دست مى آيد كه تكليف مدارى و الزامى بودن، از لوازم علم حقوق شمرده مى شود; پس اين كه مؤلف «فقه در ترازو»، علم حقوق را فاقد تكاليف مى شمارد، ناتمام است.

درفقه اماميه، براى حقوق، يكى از سه اثر قابليت اسقاط، قابليت نقل و قابليت انتقال مطرح شده است. در فقه اسلامى حقوق در ابواب گوناگون فقه مطرح گرديده است. براى نمونه:

الف) حقوق اشخاص نسبت به اموال (مانند: حق مالكيت، حق انتفاع، حق ارتفاق);

ب) حقوق اشخاص نسبت به عقود و تعهدات (مانند: حق عقد و حق فسخ);

ج) حقوق مربوط به مسئوليت مدنى (مانند: حق ضرر و حق ضمان كه با اسبابى مانند غصب، اتلاف، تسبيب و استيفا تحقق مى يابد);

د) حقوق اساسى (مانند: حق آزادى هاى مشروع، حق مساوات در حقوق و تكاليف، حق حيات، حق امنيت و مصونيت، حق اشتغال، حق مالكيت، حق تعيين سرنوشت، حق شورا و انتخاب، حق دادخواهى، حق نظارت، حق برخوردارى از تأمين اجتماعى).

به طور كلى در فقه شيعه حقوق يا به اشخاص حقيقى و حقوقى تعلق مى گيرد و يا به عناوين فعليه بار مى شود; حقوق اشخاص مانند: حق امام و مأموم، [٧٧] حق فقرا، [٧٨] حق الائمه، [٧٩] حق النساء، [٨٠] حق المسلم على المسلم، [٨١] حق الطفل، [٨٢] حق المجنى عليه، [٨٣] حق المرتهن، [٨٤] حق المستمع، [٨٥] حق الجوار، [٨٦] حق المالك، [٨٧] حق المساكين، [٨٨] حق الزوج، [٨٩] حق الوارث، [٩٠] حق المدعى، [٩١] حق المستأجر [٩٢] ، حق الغانمين [٩٣] ، حق البايع [٩٤] ، حق المشترى [٩٥] ، حق المتعاقدين [٩٦] ، حق الشريك [٩٧] ، حق الراهب [٩٨] ، حق الغراماء [٩٩] ، حق المتخاصمين [١٠٠] ، حق المحتال [١٠١] ، حق السلطان [١٠٢] ، حق الزارع [١٠٣] ، حق العامل [١٠٤] ، حق المستعير [١٠٥] ، حق الموجر [١٠٦] ، حق الموقوف عليه [١٠٧] .

و اما حقوق عناوين فعليه مانند: حق المحاكمة [١٠٨] ، حق الخمس [١٠٩] ، حق النفقه [١١٠] ، حق العمل [١١١] ، حق الجوار [١١٢] ، حق الخيار [١١٣] ، حق الرجوع [١١٤] ، حق الاستمتاع [١١٥] ، حق الاسكان [١١٦] ، حق القصاص [١١٧] ، حق التصرف [١١٨] ، حق المارة [١١٩] ، حق الرهانة [١٢٠] ، حق

الديانه [١٢١] ، حق الوراثة [١٢٢] ، حق الدين [١٢٣] ، حق المطالبه [١٢٤] ، حق الكفالة [١٢٥] ، حق اليمين [١٢٦] ، حق الابقاء [١٢٧] ، حق الزكاة [١٢٨] ، حق الخراج [١٢٩] ، حق الرهن [١٣٠] ، حق الوقف [١٣١] ، حق الشرطية [١٣٢] ، حق المعاوضه [١٣٣] .

تمام حقوق اشخاص و افعال، كه در ابواب گوناگون فقه جواهرى مطرح شده است، براى صاحب حق، اختيار و رخصت و جواز را فراهم مى كند و ذى حق را صاحب طلب و مدعى حقوق مى سازد و طرف مقابل را مكلف و مسؤول مى گرداند.

سه. در باب ماهيت حقوقى حق، سه احتمال وجود دارد:

الف) حق از مقولات عرضى است.

ب) حق از امور انتزاعى است.

ج) حق از امور اعتبارى است.

شيخ محمدحسين اصفهانى در «رسالة فى تحقيق الحق و الحكم» اين سه احتمال را مورد تحقيق قرار داده است. [١٣٤] علاوه بر اين، احتمال دوم نيز منشأ انتزاع گوناگون دارد: نخست آن كه منشأ انتزاع، عقد است; دوم اين كه، منشأ انتزاع، احكام تكليفى است; سوم اين كه، منشأ انتزاع، قدرت خارجى ذوالحق است.با اين تقسيمات روشن مى شود كه اولا، بحث حق و تكليف يكى از مباحث بسيار پيچيدهى فلسفه ى فقه است; ثانياً، مؤلف «فقه در ترازو» تنها به يك مبنا سخن گفته است كه آن مبنا نيز در فقه مورد نقد قرار گرفته است.

١٠ - علم فقه كنونى قايل به مصالح خفيه در احكام اجتماعى است و همين، مايهى كندى، بل توقف حركت آن شده است. [١٣٥]

مؤلف بسط تجربه ى نبوى در نوشتار ديگرى براى تبيين اين ويژگى مى نويسد:

اگر اين احكام را ناظر به مسائل اجتماعى، و براى حل آنها بدانيم; يعنى فقه را دنيوى كنيم، در اين صورت، ديگر نمى توانيم قايل به مصالح خفيه و غيبى در احكام شرع باشيم، بلكه بايد صددرصد به پيامدها و گره گشايى هاى دنيوى آن نظر كنيم و هر جا احكام فقهى نتيجه ى مطلوب در حل مسائل (چون تجارت، نكاح، بانك، اجاره، سرقت، قصاص، حكومت، سياست و ...) در جوامع پيچيده و صنعتى امروز ندادند، آنها را عوض كنيم و اين عين يك علم حقوق مصلحت انديش زمينى خواهد شد كه دائماً بايد، بر حسب مصالح، بر آن افزوده يا از آن كاسته شود و اين بهترين نشانهى اقلى بودن آن است. مى دانم كه كسانى مى گويند كه جمع دو مصلحت دنيوى و اخروى در عرض هم است و به يك تير دو نشانه مى زنيم; لكن هيهات كه اين راه بن بست است. [١٣٦]

پاسخ: يك. مصلحت در لغت به معناى صلاح و شايستگى است; و صلاح ضد فساد; و اصلاح، نقيض افساد است، [١٣٧] و در اصطلاح اهل سنت، عبارت از جلب منفعت يا دفع ضرر است; [١٣٨] و مصالح مرسله امرى است مناسب با تشريع احكام در حوادث و وقايعى كه از جانب شارع حكمى دربارهى آن صادر نشده است، به گونه اى كه آن حكم به دليل موافقت حكم با غرض شارع رجحان يابد و جلب منفعت يا دفع مفسده اى را تحقق بخشد; البته غزالى از مصلحت، محافظت بر مقصود شارع را ـ كه حفظ دين، نفس، عقل، نسل و مال مردم باشد ـ اراده كرده است، نه دفع ضرر و جلب منفعت مردم را. [١٣٩] شيعه و عدليه به دليل اعتقاد به حسن و قبح ذاتى و عقلى، و حكمت و عدل الهى، احكام را تابع مصالح و مفاسد مى دانند; يعنى جعل احكام اوليهى وجوبى و تحريمى را بر اساس مصالح و مفاسد واقعى موضوعات قرار مى دهند; اما جعل احكام ثانويه و حكومتى را بر اساس عناوينى چون: خوف، ضرر، حرج، اضطرار، مصلحت و غيره، كه با تشخيص عقلا كشف مى شود، مستقر ساخته اند. به همين دليل، سيره ى نبوى و علوى نشان مى دهد كه پيشوايان دين از مصالح اجتماعى، سياسى، اقتصادى و نظامى بهره مى بردند و به مقتضاى مصلحت جامعه از تجارب و فنون بشرى استقبال نشان مى دادند; براى نمونه مى توان به تعلق زكات بر عسل در زمان پيامبر، و بر اسب در دوران حكومت علىعليه‌السلام و بر برنج در عصر امام باقرعليه‌السلام يا تأسيس نهادهاى امنيتى و سازمان شهربانى توسط امام علىعليه‌السلام و بيعت آن حضرت با خليفه ى اول، و ده ها نمونهى ديگر اشاره كرد. [١٤٠]

نتيجه آن كه مصلحت در فقه شيعه، با مصالح مرسله ى اهل سنت تفاوت دارد; زيرا اولا، در فقه شيعه منطقة الفراغى كه خالى از دليل عام يا خاص باشد وجود ندارد; ثانياً، مورد مصلحت در احكام ثانوى و حكومتى است; يعنى در تقديم اهم بر مهم; و نيز مصالح عمومى و اجتماعى كه با تشخيص ولى امر مسلمين بر حكم اولى و ثانوى نيز تقدم مى يابد; ثالثاً، مصلحت در فقه شيعه به مصالح خفيه و مصالح جليه تقسيم شده است. احكام اوليه، اعم از احكام عبادى و معاملاتى و جزايى، بر اساس مصالح خفيه جعل شده است; و اگر بر عقل آدمى، كشف مصلحت حاصل آيد، دليل بر كشف مصلحت انحصارى نيست، به همين دليل، هيچ گاه حكم اولى فى حد نفسه تغيير نمى يابد; و احكام ثانويه و حكومتى بر اساس مصالح جليه و آشكار توسط عقل عقلا و عقل نوعى جعل گرديده است. حاصل سخن آن كه تمام احكام فقهى، تابع مصالح و مفاسد هستند و حسن و قبح عقلى و ذاتى، به عنوان زيرساخت تفكر اصلى مطرح مى باشد، ولى هميشه مصالح و مفاسد در احكام شرعى پنهان نيستند و مصالح جليه ى آشكار نيز وجود دارد; و در صورت تزاحم مصلحت خفيه با مفسده ى جليه ى قطيعه، بر اساس حكم حكومتى، مفسدهى جليه تقدم مى يابد. [١٤١]

دو. بسيارى از احكام فقهى، اگر موردى نگريسته شوند، مصالحشان، اجمالا و تفصيلا، مختفى است نه خفى; ولى اگر نظام مند مورد بررسى قرار گيرند، مصالحشان تا حدودى آشكار مى گردد; مانند حكم ارث زن در نظام حقوق خانواده در اسلام، كه با وجوب نفقه بر مرد تبيين مى گردد.

سه. وجه خفاى مصالح خفيه ى احكام اوليه، پرده پوشى حق تعالى نيست، بلكه بدان جهت است كه احكام به گونه اى با يكديگر ترابط دارند، و ابعاد بشر به نحوى گرفتار پيچيدگى اند كه گاهى عقل بشر از درك مصالح احكام ناتوان مى ماند.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[١] . ناصر كاتوزيان،مقدمه ى علم حقوق، ص ٦٥ ـ ٧٠.

[٢] . انعام: ٥٧.

[٣] . يوسف: ٤٠.

[٤] . حشر: ٧ و توبه: ٣٤.

[٥] .نهج البلاغه، نامه ى ٥٣.

[٦] . براى اطلاع بيش تر ر.ك: محمود شريف بسيونى و ديگران،حقوق الانسان; علامه محمدتقى جعفرى،حقوق جهانى بشر از ديدگاه اسلام و غرب; دفتر همكارى حوزه و دانشگاه،درآمدى بر حقوق اسلامى، ص ٢٣٣ ـ ٢٨٧ و محمد الزحيلى،حقوق الانسان فى الاسلام.

[٧] . مائده: ٣٢.

[٨] . اسراء: ٧٠.

[٩] . حجرات: ١٣.

[١٠] .مستدرك الوسائل، ج ٧، ص ٢٣٢.

[١١] . بقره: ٢٥٦.

[١٢] . اعراف: ١٥٧.

[١٣] . آل عمران: ٧١.

[١٤] . زمر: ١٧-١٨.

[١٥] . ابى جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى،الخصال، باب التسعة، ح ٩.

[١٦] . مؤمن: ٤٠.

[١٧] . بقره: ٦٢.

[١٨] . ر.ك: محمد يزدى،قانون اساسى براى همه، ص ٢٥٥ ـ ٢٧٢.

[١٩] . بقره: ٢٢٩.

[٢٠] . دفتر همكارى حوزه و دانشگاه،اسلام و حقوق بين المللى عمومى، فصل دهم و يازدهم; سيد خليل خليليان،حقوق بين الملل اسلامى، فصل دوازدهم و محمد حميدالله،حقوق ها روابط بين الملل اسلام، ترجمه ى سيدمصطفى محقق داماد، جلد اول، فصل پنجم.

[٢١] .اصول كافى، ج ٢، ص ١٦٤.

[٢٢] .بحارالانوار، ج ٢، ص ٣٨.

[٢٣] . ممتحنه: ٧.

[٢٤] . حجرات: ١٣.

[٢٥] . آل عمران: ٦٤.

[٢٦] . اعراف: ١٩٩.

[٢٧] . بنى اسراييل: ٣٤.

[٢٨] . ر.ك: سيد حسن امامى،حقوق مدنى، ج ١-٤; ناصر كاتوزيان،حقوق مدنى،و كتاب هاى فقهى، بخش معاملات به معنى اعم.

[٢٩] . ر.ك: محمد يزدى،قانون اساسى براى همه.

[٣٠] . ر.ك: عباس زراعت،شرح قانون مجازات اسلامى، ج ١و٢.

[٣١] . رك: محمد صالح وليدى،حقوق جزاى اختصاصى، ج ١و٢.

[٣٢] . ر.ك: حسين ميرمحمد صادقى،حقوق كيفرى اختصاصىو محمد جعفر حبيب زاده،حقوق جزاى اختصاصى.

[٣٣] . مجله ى كيان، شماره ى ٤٦.

[٣٤] . ر.ك:مجله ى فرهنگ، كتاب چهارم و پنجم، ص ٢٧.

[٣٥] . «فقه در ترازو»،كيان، ش ٤٦، ص ٢١.

[٣٦] . ر.ك: مجله ىفرهنگ، كتاب چهارم و پنجم، ص ٢٨.

[٣٧] . ر.ك: شمس الدين محمد بن محمود آملى،نفائس الفنون، ص ١٤٦.

[٣٨] .شرايع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام، تعليق سيد صادق شيرازى، ج ١، ص ٦.

[٣٩] .الذكرى، ص ٦و٧ والقواعد و القوائد، ص ٤ (چاپ قديم).

[٤٠] .كتاب القضاء، ص ٧.

[٤١] . ناصر كاتوزيان،فلسفه ى حقوق، ج ١، ص ٦٦٤.

[٤٢] . عبدالكريم سروش، «فقه در ترازو»،كيان، شماره ٤٦، ص ٢١.

[٤٣] . سروش،قبض و بسط تئوريك شريعت، ص ١٠٠ـ٣٢٢.

[٤٤] . همان، ص ٣٢٢.

[٤٥] . همان، ص ٣٧١.

[٤٦] . همان، ص ٣٧١.

[٤٧] . ر.ك: همان، ص ٣٦٠، ٣٧٠، ٣٨٦، ٣٨٧، ٥٠٦.

[٤٨] . ر.ك: همان، ص ٣٧٧،٣٨٠،٤٢٠و٥٠٥.

[٤٩] . ر.ك: همان، ص ٥١٤ ـ ٥١٧.

[٥٠] . «فقه در ترازو»، ص ٢١.

[٥١] . ر.ك: صادق لاريجانى،معرفت دينى; نگارنده، «نظريه ى تأويل و روى كردهاى آن»،كتاب نقد، ش ٥ و ٦، ص ١٠٢ ـ ١١٤ و آيت الله جوادى آملى،شريعت در آينه ى معرفت، ص ٢٤٥.

[٥٢] . «فقه در ترازو»، ص ٢١.

[٥٣] . عبدالكريم سروش،مدارا و مديريت، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٥.

[٥٤] . «فقه در ترازو»، ص ٢١.

[٥٥] . سروش،مدارا و مديريت، «تحليل مفهوم حكومت دينى»، ص ٣١٧ ـ ٣٦٨.

[٥٦] . همان، ص ٣٧٩.

[٥٧] . «فقه در ترازو»، ص ٢١.

[٥٨] .مدارا و مديريت، ص ٣٦٦.

[٥٩] . محمدتقى اصفهانى،هداية المسترشدين، ص ٣.

[٦٠] . ر.ك: سيدحيدر آملى،نص النصوص و اسرار الشريعه و جامع الاسرار.

[٦١] . «فقه در ترازو»، ص ٢١.

[٦٢] . همان، ص ٢١.

[٦٣] .مدارا و مديريت، «خدمات و حسنات دين»، ص ٢٧٤.

[٦٤] . همان، «آن كه به نام بازرگان بود نه به صفت»، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

[٦٥] .بسط تجربه نبوى، «دين اقلى و اكثرى»، ص ٨٤.

[٦٦] . نحل: ٨٩.

[٦٧] . انعام: ٣٨.

[٦٨] . انعام: ٥٩.

[٦٩] . ر.ك:الميزان، ج ١٢، ص ٣٢٤ ـ ٣٢٦;تفسير المراغى، ج ١٤، ص ١٢٨;روان جاويد، ج ٣، ص ٣٠٩;روح المعانى، ج ٧، ص ٢١٤ ـ ٢١٦،التبيان فى تفسير القرآن، ج ٦، ص ٤١٨;الكشاف، ج ٢، ص ٦٢٨;منهج الصادقين، ج ٥، ص ٢١٨;مجمع البيان، ج ٦، ص ٥٨٦;مقتنيات الدرر، ج ٦،نورالثقلين، ج ٣، ص ٧٥.

[٧٠] . «فقه در ترازو»، ص ٢١.

[٧١] . انفال: ٦٠.

[٧٢] . نساء: ١٤١.

[٧٣] . «فقه در ترازو»، ص ٢١.

[٧٤] . روم: ٤٧.

[٧٥] . هود: ٨.

[٧٦] . ناصر كاتوزيان،مقدمه ى علم حقوق، ص ٥٤.

[٧٧] . محقق نراقى،مستند الشيعه، ج ٨، ص ١٧٣.

[٧٨] . همان، ج ٩، ص ٣١ وجواهر، ج ١٥، ص ٥٤.

[٧٩] . همان، ج ١٠، ص ٩.

[٨٠] . همان، ج ١٣، ص ٨٣ وجواهر، ج ١١، ص ٨٣.

[٨١] . همان، ج ١٠، ص ١٣٣.

[٨٢] .جواهر الكلام، ج ٤، ص ٨٦.

[٨٣] . همان، ص ٢٥٩ و ج ١٥، ص ٥٤ و ج ٢٥، ص ١٤٤.

[٨٤] . همان، ص ٢٥٩ و ج ١٥، ص ٥٤ و ج ٢٥.

[٨٥] . همان، ج ١٠، ص ٢٢٣.

[٨٦] . همان، ج ١٢، ص ٩٣.

[٨٧] . همان، ج ١٥، ص ١٢٢.

[٨٨] . همان، ص ١٤٤.

[٨٩] . همان، ج ١٧، ص.

[٩٠] . همان، ج ١٧، ص ٣١٦.

[٩١] . همان، ج ١٨، ص ٣١١.

[٩٢] . همان، ص ٤٤٢.

[٩٣] . همان، ج ٢١، ص ١٢٨.

[٩٤] . همان، ج ٢٣، ص ٧١.

[٩٥] . همان، ج ٢٣، ص ١١٥.

[٩٦] . همان، ج ٢٤، ص ١٥٩.

[٩٧] . همان، ج ٢٥، ص ٥٧ و ج ٢٦، ص ٢٣٦.

[٩٨] . همان، ج ٢٥، ص ١٠٥.

[٩٩] . همان، ص ١٥٩ و ج ٢٦، ص ٧٨.

[١٠٠] . همان، ج ٢٦، ص ١٤٣.

[١٠١] . همان، ج ٢٦، ص ١٧٥.

[١٠٢] . همان، ج ٢٧، ص ٥.

[١٠٣] . همان، ص ١٦.

[١٠٤] . همان، ص ٩٢.

[١٠٥] . همان، ص ١٧٦.

[١٠٦] . همان، ص ٣١٢.

[١٠٧] . همان، ج ٢٨، ص ٧٦.

[١٠٨] .مستند الشيعه، ج ٩، ص ٣٢٩.

[١٠٩] . همان، ج ١٠، ص ٧٨.

[١١٠] .جواهر، ج ٨، ص ١٤٢.

[١١١] . همان، ج ١١، ص ٤٦٤.

[١١٢] . همان، ج ١٢، ص ٩٣.

[١١٣] . همان، ج ١٦، ص ٥٧ و ج ٢٣، ص ٤٨.

[١١٤] . همان، ج ١٦، ص ٥٧.

[١١٥] . همان، ج ١٧، ص ٣٣٢.

[١١٦] . همان، ج ١٧، ص ٣٣٣.

[١١٧] . همان، ج ٢١، ص ٢١٤ و ج ٢٣، ص ٧٧.

[١١٨] . همان، ج ٢٣، ص ٤٥.

[١١٩] . همان، ج ٢٤، ص ١٣٥.

[١٢٠] . همان، ج ٢٥، ص ١٠٥.

[١٢١] . همان، ص ١٠٨.

[١٢٢] . همان، ص ١٠٨ و ج ٢٨، ص ٢٠.

[١٢٣] . همان، ص ١٣٥.

[١٢٤] . همان، ج ٢٦، ص ١٨١.

[١٢٥] . همان، ص ٢٠٤.

[١٢٦] . همان، ص ٢١٤.

[١٢٧] . همان، ج ٢٧، ص ٤٠.

[١٢٨] . همان، ٤٦.

[١٢٩] . همان، ص ٤٦.

[١٣٠] . همان، ج ٢٨، ص ٢٠.

[١٣١] . همان، ص ٧٦.

[١٣٢] . همان، ج ٣١، ص ٣٠.

[١٣٣] . همان، ج ٣٣، ص ٢١.

[١٣٤] . محمدحسين اصفهانى،حاشية الكتاب المكاسب، ج ١، ص ٢٦.

[١٣٥] . «فقه در ترازو»، ص ٢١.

[١٣٦] .بسط تجربه نبوى، «دين اقلى و اكثرى»، ص ٩٠.

[١٣٧] . ابن منظور،لسان العرب، ج ٢، ص ٥١٦ ـ ٥١٧ و اسماعيل جوهرى،الصحاح، ج ١، ص ٣٨٣ و سعيد خورى الشرتونى، اقرب الموارد ماده صلح.

[١٣٨] . غزالى،المستصفى، ج ١، ص ١٤٠.

[١٣٩] . همان.

[١٤٠] . ر.ك: به نگارنده، «جايگاه مصلحت در حكومت ولايى»مجموعه مقالات كنگره امام خمينى و انديشه حكومت دينى، ج ٧.

[١٤١] . همان.

# اخلاق

قلمرو دين در عرصه ى اخلاق مسئله ى ارتباط دين و اخلاق از مسائلى است كه فيلسوفان، متكلمان و انديشمندان علم اخلاق را از دير زمان به خود مشغول ساخته است. با نگاهى گذرا به سنت هاى تاريخى حيات بشرى، همسازى و همسانى و اتحاد معيارها و الزامات و هنجارهاى اخلاقى با دستورهاى دينى در بسيارى از ممالك مشهود است. تعابير اخلاقى اسلامى، يهودى، مسيحى، هندويى و مانند اين ها گواهى بر مطلب ماست، گاه پيوستگى عميق ميان آن دو پديده محققان را از تفكيك تفكر اخلاقى از ديگر ابعاد حيات دينى غافل مى سازد.

مباحث متفكران يونان و روم باستان، هم چون سقراط و افلاطون، مبنى بر استقلال پديده ى دين و اخلاق و تكامل آن نظريه در دوران معاصر توسط ماركس و فرويد و فتوا دادن بر عدم تناسب آنها و نيز گفتمان عدليه و غير عدليه در باب حسن و قبح عقلى و شرعى افعال و مانند اين ها از سابقه ى ديرين اين مسأله حكايت دارد. شايد يكى از دلايل ديرينگى اين بحث اين باشد كه دين و اخلاق از آغاز تكوّن انسان با او همراه بوده اند و دين دارى و اخلاق مدارى از فطرت و سرشت انسان آشكار مى شده است، اگر با نگاه بيرونى به چالش هاى ميان متفكران درباره ى رابطه ى دين و اخلاق نظر كنيم، درمى يابيم كه تمامى آنان بر اساس انديشه هاى پيشينى روان شناسانه، جامعه شناسانه، انسان شناسانه و فيلسوفانه، به داورى و سلب و ايجاب اين رابطه مى پرداختند. اشكال اساسى تفكرات غربى در اين مسئله اين است كه غربيان گاه با تعريف انتزاعى از دين و اخلاق به كيفيت ارتباط آن دو پديده مى پرداختند و در نهايت داورى خود را با اخلاق و اديان واقعى منطبق مى ساختند و گاه از واژه ى دين، دين مسيحى را اراده مى كردند و نتيجه ى مباحث خود را به مطلق اديان سريان مى دادند.

پرسش هايى كه در اين گفتار به پاسخ آنها خواهيم پرداخت، در باب قلمرو دين در حوزه ى اخلاق است. اين كه آيا اخلاق بايد دينى باشد يا اخلاق سكولار نيز تحقق پذير است؟ آيا دين به اخلاق تحويل پذير است يا اخلاق به دين و يا هيچ كدام به ديگرى قابل ارجاع نيست؟ آيا دستورهاى اخلاقى را بايد از متون دينى و كتاب و سنت به دست آورد، يا اين كه عقل و وجدان توان تشخيص حقايق اخلاقى را دارند؟ آيا دين در قلمرو اخلاق، حداقلى است يا حداكثرى؟ در صورت پذيرش استقلال دين و اخلاق آيا آن دو با هم كاملا سازگارند يا در مواردى با هم متعارض اند و بر فرض دوم حق تقدم با دين است يا اخلاق؟

بارتلى براى رابطه ى منطقى ميان دين و اخلاق و استنتاج پذيرى و ناپذيرى آن دو حقيقت، شش فرض را برمى شمرد:

١ - اخلاق از دين قابليت استنتاج را دارد و دين نيز مى تواند از اخلاق استنتاج شود; در اين صورت اخلاق و دين عين هم اند.

٢ - اخلاق مى تواند از دين استنتاج شود اما نه بر عكس; در اين صورت، اخلاقْ بخشى از دين است، اما همه ى آن نيست.

٣ - دين مى تواند از اخلاق استنتاج شود اما نه بر عكس; در اين جا دين، بخشى از اخلاق است.

در اين سه فرض، اخلاق و دين با هم سازگارند و تعارضى ندارند.

٤ - اخلاق از دين استنتاج نمى شود و دين نيز نمى تواند از اخلاق استنتاج شود، اما كاملا با يكديگر سازگار و مستقل اند، نه عين هم اند و نه جزء يكديگرند.

٥ - اخلاق از دين استنتاج شدنى نيست، يا بر عكس، ولى تا اندازه اى با هم سازگارند، نه به طور كلى.

٦ - اخلاق و دين كاملا با هم ناسازگارند و يكديگر را طرد مى كنند. [١]

به طور كلى، اخلاق و دين يا كاملا مستقل اند و هيچ رابطه اى از قبيل رابطه ى توليدى جزء و كلى و غيره بين آنها برقرار نيست و يا اخلاق و دين عين هم اند و يا اخلاق جزء دين و يا دين جزء اخلاق است و در صورت نخست، يا دين و اخلاق نسبت به هم سازگارند و يا تعارض اجمالى دارند.

در اين نوشتار به اختصار به مطالب فوق و در ابتدا، به تبيين مبادى تصورى بحث خواهيم پرداخت.

تعريف دين و اخلاق در آغاز اين رساله روشن شد كه دين عبارت است از حقايقى كه از طريق وحى و منابع دينى ديگر به بشريت القا مى شود، و به خصوص در اين نوشتار، دين اسلام مورد نظر است. در اين گونه مباحث بايد متون دينى را با اخلاق سنجيد تا قلمرو دين در مسائل اخلاقى دقيق تر روشن گردد.

كلمه ى اخلاق، جمع خلق، و در لغت به معناى صفت نفسانى يا هيأت راسخه اى است كه در اثر آن، انسان بدون فكر كردن افعالى را انجام مى دهد. طبق اين معنا اخلاق به فاضله و رذيله تقسيم مى شود، ولى اخلاق در اصطلاح، داراى معانى گوناگونى است و توجه به آنها نقش اساسى در سير بحث ما دارد كه به آنها مى پردازيم.

اخلاق (ethics) دانشى است كه از مهم ترين ابعاد زندگى آدمى سخن مى گويد. همه ى ما انسان ها با اين پرسش ها مواجه ايم كه چه بايد بكنيم و چه نبايد بكنيم؟ آيا بايد در دادگاه شهادت راست داد؟ آيا آزار رساندن بد است؟ آيا فرار از زندان قبيح است؟ آيا نبايد سخن دروغ بر زبان جارى كرد؟ اين پرسش ها كه به رفتار و عمل كردِ انسان ها ارتباط دارد، منشأ پيدايش پرسش هاى نوينى شده است; از جمله: ملاك خوبى و بدى چيست؟ آيا گزاره هاى اخلاقى ارزش صدق دارند؟ آيا اخلاق با علوم ديگرى هم چون هنر، تربيت، دين و غيره ارتباط دارد؟ آيا بايدها از هست ها استنتاج مى شوند؟ اگر دقيق تر سخن برانيم مسائل مربوط به مباحث اخلاقى به هفت محور اساسى تقسيم مى شوند; آن محورها عبارت اند از:

١ - توصيف باورهاى اخلاقى: اين دسته از قضايا كه نوعى تحقيق تجربى، توصيفى، تاريخى يا علمى به شمار مى رود، حاصل تفكرات انسان شناسان، تاريخ دانان، روان شناسان و جامعه شناسان است و هدف اين است كه پديده ى اخلاق، گزاره هاى اخلاقى، نظام هاى اخلاقى فردى يا اجتماعى توصيف يا تبيين شود كه دستاورد آن نظرياتى در باب سرشت اخلاقى انسان است; اين دسته از مسائل را اخلاق توصيفى (discriptive ethics)مى نامند. [٢]

٢ - گزاره هاى اخلاقى يا علم اخلاق: اين گزاره ها از حسن و قبح و بايد و نبايد اعمال و رفتار آدمى سخن مى گويند، و به اخلاق هنجارى يا دستورى (normative ethics) و اخلاق درجه ى اول (first order ethics) شناخته مى شوند.

شايان ذكر است كه، حقايق اخلاقى بر دو نوع است: نخست، قضايايى كه محمول آنها از مفاهيمى مانند خوب و بد تشكيل مى شوند و دوم، قضايايى كه محمول آنها از مفاهيمى مانند بايد و نبايد تحقق مى يابند; البته الفاظ بايد و نبايد، گاه در جمله به صورت ربط ظاهر مى شوند.

٣ - دفاع فلسفى از گزاره هاى اخلاقى:

توجيه قواعد و احكام اخلاقى و بيان فوايد عمومى اخلاقيات، و به عبارت ديگر، وجوب و لزوم متابعت انسان ها از قواعد اخلاقى، مركز توجه همه ى فيلسوفان اخلاق بوده است.

پاره اى از فيلسوفان به زيان هاى روانى و اجتماعى كه از افعال غير اخلاقى يا رفتار منافقانه نتيجه مى شود، توجه مى دهند.

دسته ى ديگرى از فيلسوفان، مدعى اند كه براى اخلاقى بودن انسان، نبايد هيچ نوع دليل مبتنى بر نفع شخصى ارائه شود، تصميم انسان براى اخلاقى بودن بايد بر احترام به تفكر اخلاقى استوار گردد، بدون آن كه نيازى به توجيهات فراتر باشد. از نظر اين متفكران، نداى وظيفه ـ به قول جرج اليوت ـ قطعى و مطلق است.

دستهى سومى از اين فيلسوفان، بر اين نكته پافشارى مى كنند كه آراى متافيزيكى و دينى مختلف، در تعليل و تبيين و توجيه تعهدات به زندگى اخلاقى، نقش بسزايى دارند. اين صاحبان فكر، استدلال مى كنند كه بدون حداقل، پاره اى مبانى متافيزيكى يا دينى، تلاش اخلاقى بى معناست. [٣]

ارائه ى ملاك ارزيابى عام براى حسن و قبح افعال و توجيه و دفاع فلسفى از گفتارهاى اخلاقى بشر، يكى از محورهاى اساسى اخلاق است. وقتى گفته مى شود كه ملاك خوبى و بايد، لذت بردن، سود بردن، وجدانى بودن و سازگارى داشتن با كمال آدمى يا بعد عِلوى انسان است، در واقع از ملاك بايد و نبايد سخن گفته ايم; اين گونه مباحث، هم در علم اخلاق مورد بحث قرار گرفته و هم در فلسفه ى اخلاق به عنوان مبادى تصديقيه ى علم اخلاق بيان گرديده است. نظريات مربوط به ملاك اخلاق دستورى و هنجارى به طور كلى به دو دسته تقسيم مى شوند:

الف) نظريات غايت گرايانه (teleological theories);

ب) نظريات وظيفه گرايانه (deontological theories).

غايت گرايان، احكام اخلاقى را كاملا مبتنى بر آثار و نتايج عمل مى دانند و بر اساس آن به خوب و بد، يا بايد و نبايد اعمال حكم مى رانند، حال نتايج آن عمل براى شخص عامل سودمند باشد يا براى لذت گرايى و يا امر ديگرى، كه هيوم، بنتام و استوارت ميل نمايندگان اين تفكرند، و وظيفه گرايان، بر آن باورند كه نفس عمل ويژگى هايى دارد كه خوب و بد و بايد و نبايدِ آن عمل را نشان مى دهد. كانت و پريچارد نمايندگان برجسته ى اين مكتب به شمار مى روند.

٤ - تبيين مفاهيم و تصورات ارزشى و تكليفى: مسائلى كه به تبيين و تعريف مفاهيمى هم چون خوب و بد و بايد و نبايد مى پردازند و حقيقت آن مفاهيم را آشكار مى كنند، به مسائل معناشناختى مفاهيم اخلاقى معروف اند. [٤]

٥ - ارزش صدق و كذب و واقع نمايى گزاره هاى اخلاقى: اين كه آيا گزاره هاى اخلاقى، انشايى اند يا اِخبارى؟ و آيا از واقع و نفس الامر حكايت دارند يا خير؟ و اصلا نفس الامر و محكى گفتارهاى اخلاقى چيست؟ اين دسته از مسائل، مسائل معرفت شناختى اخلاقى اند.

٦ - مباحث مربوط به استنتاج: آيا گفتارهاى اخلاقى از گزاره هاى غير اخلاقى استنتاج مى شود و يا قضاياى غير اخلاقى مى توانند زاييده ى گفتارهاى اخلاقى باشند؟ بستر مباحث مربوط به گذر از بايد و نبايد به هست و نيست و نيز عبور از هست و نيست به بايد و نبايد، در اين محور قرار دارد; اين دسته از مباحث، به مسائل منطقى اخلاق معروف اند.

٧ - ارتباط اخلاق با ساير علوم و معارف، از جمله هنر، تربيت، حقوق، دين و غيره: اين كه آيا اخلاق فردى يا اجتماعى در فرهنگ و تمدن سازى مؤثر است؟ آيا بايدها و نبايدهاى اخلاقى با بايدها و نبايدهاى دينى ارتباط دارند؟ آيا دين زاييده ى اخلاق است يا اخلاق از دين استنتاج مى شود؟ و مانند اين ها.

تمام محورهاى چهارم تا هفتم به عنوان اخلاق تحليلى، انتقادى، فرااخلاق، مبانى اخلاق و اخلاق درجه ى دوم (second oroder ethics) شناخته مى شوند. اخلاق تحليلى به پرسش هاى اخلاقى و احكام هنجارى و ارزشى پاسخ نمى دهد، بلكه تمام تلاش او در راستاى سئوالات منطقى، معرفت شناختى و معناشناختى اخلاق است.

مسئله ى رابطه ى اخلاق و دين در محور هفتم جاى دارد، گرچه به صورت گذرا، از محور ششم و استنتاج اخلاق از دين نيز سخن خواهيم گفت، ولى منظور از اخلاق در اين مسئله، علم اخلاق يا اخلاق هنجارى و دستورى است.

به عبارت روشن تر، اخلاق در بحث ترابط آن با دين، به عنوان راهى براى قانونمند ساختن رفتار افراد در جوامع پنداشته شده است. اخلاق، عكس العملى است نسبت به مشكل همكارى در ميان افراد يا گروه هاى رقيب، و هدفش فرونشاندن نزاع هايى است كه ممكن است در ظروف اجتماعى رخ دهد; البته اعمال قدرت هم راهى براى داورى در مقام تنازع است، ولى اخلاق با اعمال قدرت فرق دارد; اخلاق به اصول و قواعدى از عمل متمسك مى شود كه قانونى و موجه به شمار مى آيند; يعنى در نهاد خود با نوعى وجاهت و تأييد همراه اند كه بالقوه مورد قبول آحاد جامعه اند; [٥] به بيان ديگر، اخلاق در اين نوشتار، دانشى است كه به حوزهى منش و رفتار آدمى محدود مى باشد و از احكامى هم چون بايد، نبايد، خوب، بد و ... سخن مى گويد.

مفهوم رابطه ى اخلاق و دين مفهوم رابطه ى اخلاق و دين به دو گونه قابل تفسير است:

١ - ارتباط محتوايى و گزاره اى. بدين معنا كه دستورها و قواعد اخلاقى با مراجعه به متون دينى كتاب و سنت، استنباط و استخراج مى شوند; بنابراين، با صرف نظر از دين، اخلاق به عنوان مجموعه اى از گفتارهاى مشتمل بر بايد و نبايد و خوب و بد، تحقق نخواهد داشت.

٢ - ارتباط مبنايى و پشتوانه اى. بدين معنا كه دستورها اخلاقى از دين زاييده نمى شوند، بلكه از ناحيه ى فطرت، وجدان، عقل عملى و ابزارى ديگر، غير از متون دينى، به دست مى آيند، ولى نقش دين، خصوصاً اعتقادات دينى و مهم تر از همه، اعتقاد به خدا و معاد، در ضمانت اجرايى دستورهاى اخلاقى نقش مهمى ايفا مى كند.

بنابر تفسير اول، اخلاق جزء دين يا عين دين شمرده مى شود; ولى بنابر تفسير دوم، اخلاق مستقل از دين است و دين و اعتقادات دينى مبادى تصديقى گزاره هاى اخلاقى محسوب مى شوند.

حال كه مفاهيم دين، اخلاق و رابطه ى آن دو روشن شد، براى پاسخ به مسئله ى ارتباط دين و اخلاق بايد ملاك و معيار اخلاق را تعيين نماييم. بدين معنا كه اگر اخلاق مبتنى بر اصالت لذت يا اصالت نفع باشد و يا بر وجدان و عقل عملى و يا بر اصالت جامعه تكيه داشته باشد، شايد اخلاق با دين هيچ رابطه اى نداشته باشد و يا بتوان براى آن رابطه ى مبنايى و پشتوانه اى فرض نمود; و اگر ملاك گزاره هاى اخلاقى را نايل شدن به قرب الهى بدانيم، با توجه به عدم شناخت كامل انسان از قرب و منزلت الهى، بالطبع ارتباط ميان اخلاق و دين، ارتباط محتوايى و گزاره اى خواهد بود. اينك به تفصيل به ديدگاه هاى انديشمندان مغرب زمين و متفكران اسلامى مى پردازيم.

جستارى در مسئله ى رابطه ى بايد و هست كسانى كه رابطه ى ميان گزاره هاى دينى و اخلاقى و نيز استنتاج اخلاق از دين و يا دين از اخلاق را پذيرا شده اند، در واقع به جواز استنتاج و گذار منطقى بايد از هست و يا استنباط هست از بايد روى آورده اند، پذيرش استنتاج اخلاق از دين، مستلزم استنباط بايد از هست مى باشد. وقتى گفته مى شود كه خداوند عدالت را خوب مى داند، پس عدالت خوب است، در واقع از يك گزاره ى دينى ناظر به واقع و بيانگر اراده ى الهى، به گزاره ى ارزشى و اخلاقى سير شده است و يا اگر گفته شود كه عدالت خوب است، پس خداوند خواهان عدالت است، در آن صورت، از گزاره ى ارزشى به گزاره ى دينى ناظر به واقع سلوك شده است. حال اگر كسانى، هم چون هيوم، گذار از هست به بايد و عبور از بايد به هست را نپذيرند، مى بايست با تمام اين استنتاج ها مخالفت نمايند و در صورتى كه سخنان هيوم مورد پذيرش قرار نگيرد و يا لااقل، استنتاج گفتارهاى ارزشى از دو مقدمه ى متشكل از گفتار ارزشى و گزاره ى توصيفى جايز شمرده شود، ديگر هيچ اشكالى بر استنتاج هاى مذكور وارد نخواهد بود.

اگر بخواهيم دقيق تر سخن برانيم، لازم است قبل از سخن گفتن در باب جواز و عدم جواز استنتاج گزاره هاى اخلاقى از گزاره هاى دينى، به دو پرسش ذيل پاسخ مناسب دهيم:

١ - آيا گزاره هاى دينى از سنخ گزاره هاى توصيفى و ناظر به واقع اند يا از سنخ گزاره هاى عامل اند؟

٢ - آيا گزاره هاى اخلاقى از سنخ گفتارهاى انشايى اند يا از واقعيت گزارش مى دهند؟

اگر گزاره هاى اخلاقى و دينى از يك سنخ باشند، در آن صورت، رابطه ى توليدى ميان آنها هيچ شبهه اى را به همراه ندارد و اگر يكى از آنها اخبارى يا انشايى باشد، در آن حال نيز دو رأى وجود دارد: نخست، ديدگاهى كه استنتاج بايد از هست را مطلقاً مغالطه دانسته است و دوم، ديدگاهى كه چنين استنتاج و قياسى را جايز شمرده است; ولى در صورتى كه مقدمات قياس مشتمل بر كبراى ارزشى و انشايى باشد، آن گاه مى توان از صغراى اخبارى و كبراى انشايى، نتيجه اى انشايى را توليد كرد. كانى و هم چنين جان سرل در كتاب افعال گفتارى، با اين بيان در صدد اثبات امكان استنتاج منطقى بايدها از هست ها برآمده اند و شكاف ميان آن دو را انكار مى كنند. «سرل» با بيان مثال هاى نقض، انكار استنتاج را، آن هم به نحو سالبه ى كليه، مورد اعتراض قرار مى دهد. مثال وى چنين است:

١ - احمد اين كلمات را در وضعيت و شرايط معينى، از جمله: بيدارى، توجه، قصد، جديت و غيره بر زبان آورد; به اين وسيله وعده مى دهم كه به شما (محمود) پنج دلار بپردازم.

٢ - احمد به محمود وعده داد كه پنج دلار بپردازد.

٣ - احمد خود را ملزم و متعهد ساخت كه به محمود پنج دلار بپردازد. (زيرا تعهد و الزام در معناى وعده دادن به كار مى رود).

٤ - احمد ملزم است كه پنج دلار به محمود بپردازد. [٦]

٥ - احمد بايد پنج دلار به محمود بپردازد.

از اين مثال به خوبى استفاده مى شود كه چگونه از مقدمه ى اول توصيفى، به يك نتيجه ى ارزشى گذر كرديم.

و اما نظريه ى فيلسوفان اخلاق، در باب واقع نمايى گزاره هاى اخلاقى و به طور كلى، زبان اخلاقى، به نظريه هاى توصيفى (descriptive) و غير توصيفى (non -descriptive) تقسيم مى شوند. طرف داران نظريه ى توصيفى، گفتارهاى اخلاقى را قضاياى اخبارى و واقع نما نسبت به عالم واقع معرفى مى كنند. اين دسته از فيلسوفان اخلاق، به چهار نظريه ى طبيعت گرايى، فلسفه گرايى، شهودگرايى و الهيات تقسيم مى شوند; در مقابل، طرف داران نظريه ى غير توصيفى منكر واقع نمايى گفتارهاى اخلاقى اند و به نظريه هاى انشاگرايى، احساس گرايى، توصيه گرايى و اعتبارات تقسيم مى شوند.

براى نمونه، اگر بنابه نظريه ى الهياتى و فرمان الهى، گزارهى «عدالت خوب است.» را معادل اين جمله بدانيم كه «عدالت مأمورٌبه الهى است.» [٧] و يا بنابر نظريهى حسن و قبح ذاتى و عقلى، حسن و قبح را از اوصاف ذاتى و واقعى افعال خارجى بدانيم، [٨] و يا بر اساس نظريه هايى كه مفاهيم اخلاقى را از سنخ معقولات ثانى فلسفى قلمداد مى كنند ـ كه عروض آنها را ذهنى و اتصافشان را خارجى دانسته اند ـ و مفهوم بايد را معادل ضرورت بالقياس ميان فعل اخلاقى و هدف مطلوب لحاظ مى كردند، [٩] و يا معادل ضرورت بالغير بدانند و بايستى هاى اخلاقى را، همانند بايستى هاى منطقى، از سنخ هستى هاى مقدور و غير مقدور معرفى نمايند، [١٠] و يا هم چون جى. اى. مور به شهودگرايى گرايش داشته باشيم و اوصاف اخلاقى، مانند خوب و بد را بر ساير خصوصيات اشيا بار نماييم، [١١] و يا همانند استاد مطهرى(ره) در نظريهى روان شناسانه، خود گزاره هاى اخلاقى را بيانگر رابطهى فعل و «من» سفلى يا «من» عِلوى انسان بدانيم، [١٢] در تمام اين موارد به نظريه هاى توصيفى و ناظر به واقع رو آورده ايم.

ولى اگر نظريه ى پوزيتويست هاى افراطى انگليسى، هم چون اى. جى. آير را كه گفتارهاى اخلاقى را نوعى اظهار تنفر مى دانند و يا نظريه ى عاطفى سى. ال. استيونسون را كه احكام را طرز تلقى اخلاقى گوينده براى برانگيختن كارى در مخاطب دانسته است و يا نظريهى فيلسوفان آكسفورد را كه احكام اخلاقى را صرفاً بيان يا انگيزش يا احساسات تلقى كرده اند [١٣] و يا ديدگاه مرحوم علامه طباطبايى(ره) را كه به نظريهى اعتباريات، گرايش داشته است [١٤] و يا ديدگاه اصول گرايان در اصول فقه را، كه به نظريهى انشاگرايى و گفتارهاى غير قابل صدق و كذب اعتقاد داشته اند، [١٥] بپذيريم در آن موارد نيز به نظريه هاى غير توصيفى و غير شناختارى رو آورده ايم.

نگارنده در مباحث معرفت شناسى بر اين باور است كه زبان اخلاق، هم محتوا و مفاد معرفتى و توصيفى دارد و از واقعيت هاى نفس الامرى حكايت مى كند و هم مفاد زبان عامل و جنبه ى تعهد داشتن در نوعى عمل را مى رساند; بنابراين، گزاره هاى اخلاقى از «بايد عدالت ورزيد» بر هر دو مضمون معرفتى و كاربردى دلالت دارند; البته مفاد ناظر و عامل در يك مرتبه، مدلول جملات اخلاقى نيستند; زيرا يك جمله، در مرتبه ى واحد، نمى تواند هم قابليت صدق يا كذب را داشته باشد و هم قابليتى نداشته باشد; بلكه اين دو مضمون در طول هم از جملات اخلاقى به دست مى آيد. مدلولِ مطابقىِ گزاره هاى اخلاقى، زبان عامل و كاركردگرايانه است و مدلولِ التزامىِ آنها مفاد معرفتى مى باشد و از ذاتياتِ افعالِ اخلاقى گزارش مى دهد.

بنابراين، اگر گزاره هاى دينى انشايى يا اخبارى باشند، استنتاج گفتارهاى اخلاقى از آنها هيچ اشكالى را به همراه ندارد، و اگر گزاره هاى اخلاقى عين گزاره هاى دينى باشند، در آن صورت هيچ اشكالى مترقب مباحث ما نخواهد شد.

# ديدگاه هاى انديشمندان مغرب زمين

مفاهيم و گزاره هاى اخلاقى، قبل از رنسانس در مغرب زمين، از دين استخراج مى شد و دستاوردهاى اخلاقى انديشمندان غربى ـ گرچه از مفاهيم و گزاره هاى دينى برداشت مى شد ـ بيش تر رنگ ارسطويى و افلاطونى داشت; زيرا از فلسفه ى اسكولاستيك كه سيراب شده ى فلسفه ى ارسطو و افلاطون است، شكل مى يافت; غربيان، در قرن هجدهم و عصر روشنگرى، با مرجعيت دادن به عقل، عرصه هاى دين را در حوزه هاى اجتماعى و اخلاقى تنگ كردند و به استقلاليت اخلاق از دين حكم راندند و برخى اخلاق سكولار را توصيه نمودند; ولى با اين وجود، برخى از انديشمندان مغرب زمين به ارتباط وثيق ميان دين و اخلاق، چه در زمينه ى محتوا و چه در بعد ضمانت اجرايى فتوا دادند. اينك به مهم ترين ديدگاه هاى متفكران غربى مى پردازيم.

١ - سقراط و نظريه ى استنتاج دين از اخلاق

سقراط در گفتوگوى خود با اوثوفرون، از رابطه ى دين و عدالت سخن به ميان مى آورد و در اين گفتوگو نظريه ى استنتاج دين از اخلاق را مى پذيرد و دين را جزء اخلاق مى شمارد. وى از او مى پرسد: آيا هر كار عادلانه نيز موافق دين است؟ يا بايد گفت هر عمل موافق دين، مطابق عدالت است ولى هر عمل عادلانه موافق دين نيست، بلكه گاه چنان است و گاه نه؟ آن گاه براى توضيح بيش تر، به مثال مقايسه ى مفهوم ترس و شرم و كليت شرم نسبت به ترس تمسك مى كند و مى گويد: نسبت دين دارى به عدالت از اين سنخ است; عدالت، محيطى بزرگ تر از دين دارى دارد و دين دارى، جزئى از عدالت است; پس اوثوفرون را وادار مى كند تا عام بودن عدالت نسبت به دين را بپذيرد، به همين دليل اوثوفرون به صراحت مى گويد: به عقيدهى من دين دارى، آن جزء عدالت است كه طرز رفتار ما را با خدايان معين مى كند، در حالى كه جزء ديگر آن به رفتار ما با آدميان مربوط است. [١٦]

از اين مكالمه ـ كه البته تفصيل بيش ترى دارد ـ آشكار است كه معيارهاى اخلاقى منطقاً از خواسته هاى دينى و غير آن مستقل اند; و دين، جزئى از اخلاق به شمار مى رود. بر اساس اين تفكر، عقل و وجدان انسانى بايد حاكم نهايى در باب درست و نادرست اخلاقى باشد; حتى معيارهاى دينى و احكام الهى بايد به محك مستقل وجدان فرد، سنجيده شوند.

البته بعدها اين ادعاى عقل گرايان اوليه، كه «هر خواسته يا فرمان دينى اى، براى اين كه قابل قبول باشد، بايد با اعتقادات اخلاقى موجود منطبق باشد.» با اين رأى تعويض شد كه «تعليمات دينى در ديالوگى با اخلاق عقلانى، مى تواند وجدان انسانى را آگاه سازد و آن را تحت تعليم خويش گيرد».

با وجود اين، نكته اى را كه افلاطون قرن ها قبل بيان كرده بود و در مكتوبات كانت به اوج خود رسيد، مبنى بر اين كه «عقل انسانى دادگاه نهايى قضاوت هاست.» هنوز به طور وسيعى مورد پذيرش است. [١٧]

اين ديدگاه در صورتى صحيح است كه دين و عدالت و اخلاق را به رفتار ما با خدايان و نيز رفتار ما با آدميان تفسير كنيم، آن گاه حوزه ى دين را به رفتار با خدايان اختصاص دهيم; ولى اگر براى دين حوزه ى وسيعى از عقايد، انديشه، عمل و رفتار قايل باشيم، هم چنان كه دين اسلام اين چنين است، آن گاه اخلاق، جزئى از دين شمرده خواهد شد.

٢ - آدامز و نظريهى استنتاج اخلاق از دين

نظريه ى فرمان الهى (divine command theory): گروهى از فيلسوفان اخلاقى اذعان دارند كه منشأ گزاره هاى اخلاقى، خداوند متعال است; زيرا از طريق منابع ديگر، از جمله عقل و شهود، نمى توان به حقايق اخلاقى نايل آمد. اين نظريه را ـ كه به ديدگاه اشاعره شباهت بسيارى دارد ـ رابرت آدامز (١٩٣٧) در مغرب زمين مطرح كرده است. [١٨]

در مورد اين نظريه اشكالاتى مطرح شده است; از جمله اين كه اگر نظريه ى فرمان الهى پذيرفته شود، پس بايد به اين پرسش، كه آيا خداوند به ظلم فرمان مى دهد؟ جواب منفى بدهيم و لازمه ى اين پاسخ اين است كه يك سرى اصول و قواعد اخلاقى مستقل از خداوند را اذعان داشته باشيم.

آدامز براى دفع اين نوع اشكالات، به اصلاح نظريه ى فرمان الهى مى پردازد و مى گويد:

منطقاً ممكن است كه خدا ظلم را به خاطر خود ظلم فرمان دهد، اما انجام چنين عملى از خداوند غير قابل تصور است. ايمان داشتن به خدا، صرفاً اعتقاد به وجود او نيست، بلكه اذعان به عشق و محبت خدا به نوع بشر است. او مى گويد: به خاطر مهربانى و عشق خدا به انسان ها، اگر خدا به كارهاى قبيح امر كند، مخالفت با آنها نادرست نيست. [١٩] پس اين طور نيست كه اگر خدا ظلم را به خاطر خود ظلم و بدون هيچ توجهى امر كند، نافرمانى آن نادرست باشد; زيرا خدا مهربان است.

آدامز خود به طرح اشكالى مى پردازد و به آن پاسخ مى گويد. اشكال اين است كه آيا همين مسأله، اعتقاد به احكام اخلاقى مستقل از خدا نيست؟ يعنى آيا ما به مهربانى ارزش نداده ايم و از ظلم بيزارى نجسته ايم؟ اگر امورى مستقل از فرمان هاى خدا وجود دارد، در آن صورت، مفاهيم ارزشى ما نمى تواند به حق، بر حسب فرمان هاى الهى تبيين شود. پس متدين بايد مفهومى از درستى و نادرستى اخلاقى در ذهن داشته باشد.

آدامز در جواب مى گويد: ضعف اين اشكال در اين است كه قاصر از بيان تمايزاتى است كه مى توان در ميان مفاهيم ارزشى متنوع برقرار كرد. معترض از ارزش گذارى متدين به امورى مستقل از باورهاى او در باب فرمان هاى خدا، به ناحق نتيجه گرفته است كه متدين بايد مفهومى از درستى و نادرستى اخلاقى داشته باشد كه مستقل از باور او در باب فرمان هاى خداست.

آدامز مى گويد: اين استنتاج نادرست است; زيرا مى توان ارزش گذارى هايى را مطرح كرد كه مستلزم حكم به درستى و نادرستى اخلاقى نباشد; حتى مى توان ادعا كرد كه چنين ارزش گذارى هاى مستقلى براى حكم به درستى و نادرستى اخلاقى ضرورى اند. فى المثل چنين بگوييد: چون من سپاس گذار و شاكر مهربانى و عشق خدا هستم، من سعادت خود و ديگران را مى خواهم; من از ظلم نفرت دارم و به مهربانى عشق مىورزم; من يك هيبت مقدس و يكتايى از خدا دارم. اين ها نگرش هايى نيست كه صرفاً از فرمان هاى خدا حاصل شود. [٢٠]

اشكال ديگر به نظريه ى فرمان الهى، راجع به صفات الهى است، و آن اين است كه:

اگر خدا اخلاقاً خيّر ناميده مى شود، آيا نبايد او آنچه را كه درست و حسن است، به خاطر اين كه درست و حسن است، انجام دهد؟ اگر بگوييم فلان شخص اخلاقاً نيك است، به اين معناست كه آن شخص آنچه را كه خدا اراده و امر مى كند انجام مى دهد; ولى اگر بگوييم خدا اخلاقاً خيّر است، به اين معناست كه او آنچه را كه خود اراده مى كند انجام مى دهد. مطمئناً اين، آن چيزى است كه متدينان از اين جمله قصد مى كنند. [٢١]

آدامز جواب مى دهد كه اين گزاره كه خدا اخلاقاً خيّر است، به معناى صدور حكم اخلاقى مستقل از فرمان خدا نيست، بلكه ممكن است كه منظور از «خدا خيّر است»، يكى از مطالب ذيل باشد:

١ - منظور از خدا خيّر است، يك نگرش عاطفى و احساسى رضايت بخش نسبت به خداست;

٢ - خدا خيّر است، اغلب به اين معناست كه براى ما، يا گوينده خير است.

٣ - منظور از خدا خيّر است، ممكن است اين باشد كه خدا داراى بعضى از صفاتى است كه در جامعه ى دينى براى انسان ها فضيلت محسوب مى شود; فى المثل او نيكوكار و مهربان است.

بنابراين، هنگامى كه متدين مى گويد «موسى خوب و نيك است»، او اوصاف اخلاقى را بيان كرده است كه منطبق با معيار درستى و خوب اخلاقى است كه مستقل از اراده ى موسى است; ولى هنگامى كه او اوصاف اخلاقى را به خدا نسبت مى دهد، نمى گويد كه آنها مطابق با معيار درستى اخلاقى است كه مستقل از اراده ى خداست، بلكه مى تواند برخاسته از ارادهى خدا باشد; [٢٢] بنابراين، نظريهى فرمان الهى اصلاح شده و بدون نقص است. تنها اشكالى كه به نظر مى رسد اين است كه آدامز به اشكالات عدليه، مبنى بر حسن و قبح عقلى، پاسخ نداده است، و براى اثبات كامل مدعاى خويش، بايد به آن پرسش ها نيز پاسخ دهد. [٢٣]

٣ - ديدگاه كانت و نظريهى استقلال دين و اخلاق

اگر حوزه ى دين را به رابطه ى انسان ها با واقعيت متعالى، آن هم احساس و تجربه ى آن امر متعالى تفسير كنيم ـ هم چنان كه شلاير ماخر چنين كرده است ـ و قلمرو اخلاق را به روابط ميان انسان ها و رفتار آنان با يكديگر اختصاص دهيم، در آن صورت، اخلاق و دين دو پديدهى مجزا و مستقل خواهند بود; بنابراين، هيچ گاه اخلاق به عنوان دستورهاى ناظر به روابط انسان ها، در گذر با دين و اعتقادات دينى قرار نمى گيرد; گرچه شايد پاره اى از رفتارهاى اخلاقى، در تقويت يا تضعيف رفتارهاى دينى و يا بالعكس مؤثر باشد، لكن آن دو پديده ذاتاً از يكديگر منفك اند. تاريخ تفكيك كامل ميان دين و اخلاق، از روزگارِ ستيزها و چالش ها عليه مذهب آغاز گشت و دين، افيون ملت ها معرفى شد. مخالفان دين و مذهب، خود را بى نياز از رفتارهاى اخلاقى ندانستند; به همين جهت، براى نجات اخلاق، نسبت به استقلاليت اخلاق و تفكيك آن از دين، به داورى پرداختند. تفكرات كانت، تمثل آراى كسانى بود كه معتقد بودند اخلاق و دين در ارتباط با هم ضرورى اند; گرچه او مشتاق بود كه به نقد افراط مذهبى و متعصب بپردازد، ولى متقاعد شده بود كه اعتقاد به خدايى كه افعال نيك را پاداش دهد و افعال بد را عقوبت نمايد، براى اطمينان از تعهدات تامِ اخلاقى ضرورى است. [٢٤] وى با اين كه بر شناخت عقلانى معيارهاى اخلاقى و استقلال تعهدات اخلاقى و استوار ساختن آنها بر فرمان هاى عقل و وجدان تأكيد داشت، ولى براى معنابخشى به تلاش هاى اخلاقى انسان، طالب اعتقاد به خدا بود; [٢٥] بنابراين، به اعتقاد كانت، انسان ها نه در شناخت وظايف اخلاقى، به دين و خدا محتاج اند و نه براى يافتن انگيزه براى عمل به وظيفهى خود، به دين نيازى دارند، بلكه اخلاق به بركت عقل محض عملى، خودبسنده و بى نياز است. [٢٦]

درك و دريافت قانون اخلاق، مستقل از ديانت است، ولى شخص متدين، قانون اخلاق را فرمان خداوند مى داند. [٢٧]

از نظر كانت، دين حقيقى، اين است كه در تمام تكاليف، خدا را به عنوان واضع كل قانون، كه بايد مورد حرمت واقع شود، بدانيم; اما حرمت گذاشتن به خدا، بدين معنا است كه قانون اخلاقى را اطاعت كنيم و براى اداى تكليف بدان عمل كنيم; به عبارت ديگر، كانت براى آداب دينى، يعنى دعا و اظهار عبوديت و پرستش، چه فردى و چه جمعى، ارزش زيادى قايل نبود. وى مى گويد:

هر چيزى غير از طريق سلوك اخلاقى، كه انسان خيال مى كند مى تواند براى خوشنودى خدا انجام دهد، توهم دينى محض و عبادت كاذب خداوند است. [٢٨]

از نظر كانت، اخلاق مستلزم دين نيست; يعنى انسان براى شناختن تكليف خود محتاج مفهوم خدا نيست و محرك نهايى عمل اخلاقى، تكليف فى حد ذاته است، نه اطاعت از احكام الهى; در عين حال، اخلاق مؤدى به دين مى شود. قانون اخلاقى از طريق مفهوم خير اعلا، به عنوان مقصود و غايت نهايى عقل عملى، مؤدى به دين، يعنى به شناختن كليه ى تكاليف به عنوان احكام الهى مى شود; اما نه به عنوان ضامن اجرا، يعنى اوامر تحكمى يك اراده ى بيگانه كه فى نفسه ممكن و مشروط اند، بلكه به عنوان قوانين ذاتى هر ارادهى آزاد فى نفسه، كه با اين همه، بايد آنها را اوامر يك وجود اعلا دانست. [٢٩] از نظر كانت اعتقاد به خدا مبتنى بر آگاهى اخلاقى است، نه اين كه قانون اخلاقى مبتنى بر اعتقاد به خدا باشد. [٣٠] اين نكته باعث شد تا كانت ميان اعمالى كه مطابق با تكليف اند و اعمالى كه در اداى تكليف انجام مى گيرند، تمايز قايل شود. وى با مثالى روشن اين تفكيك را بيان مى كند و مى گويد: فرض كنيد كاسبى هميشه مواظب است كه از مشتريان بيش از قيمت عادلانه پول نگيرد; البته رفتار او مطابق با تكليف است، ولى ضرورتاً لازم نمى آيد كه براى اداى تكليف، يعنى از اين جهت كه تكليف اوست، چنين رفتارى را انجام دهد; زيرا ممكن است خوددارى او از گران فروشى به واسطهى ملاحظه كارى و احتياط باشد. بنا به رأى كانت، فقط آن اعمالى كه براى اداى تكليف انجام مى گيرد، داراى ارزش اخلاقى است. [٣١]

كانت در امور اخلاقى، همانند مباحث نظرى، به شيوه ى كپرنيكى عمل كرد. پيشينيان از اثبات واجب تعالى و وجود و تجرد نفس آغاز مى كردند و تكاليف اخلاقى را نتيجه مى گرفتند. وى بعد از اثبات اخلاق توسط عقل عملى، به ناچار آزادى و جاودانگى نفس و وجود خداوند را به عنوان اصول موضوعهى عقل عملى پذيرفت; [٣٢] به عبارت ديگر، عقل با آن كه امر واحدى است، ولى داراى دو جنبه مى باشد: يكى جنبهى استدلال، و ديگرى قوه ى ايمان. جنبه ى استدلالش در عوارض، و مربوط به محسوسات و تجربيات، و از امورى است كه تحت معقولات در مى آيند و توسط عقل نظرى به علم تبديل مى شوند; و قوه ى ايمان نيز با حوزهى حقايق و امور فوق حس سرو كار دارد و دين را صورت مى دهد. كانت تصريح مى كند كه من مجبور شدم علم را كنار بگذارم تا براى ايمان جا باز كنم. [٣٣] كانت نمى گويد كه عقل نظرى قادر به اثبات وجود خدا و صفات الهى است; البته تصديق وجود خدا به وسيلهى عقل است، ولى تصديق، يك عمل ايمانى، آن هم ايمان عملى است; از اين رو، با تكليف ارتباط پيدا مى كند. تكليف ما اين است كه خير اعلا را ترويج كنيم; لذا مى توانيم امكان آن را فرض نماييم، ولى فرض تحقق خير كامل، در حقيقت، جز با فرض وجود خدا ممكن نيست; به اين جهت، هر چند قانون اخلاقى مستقيماً ايمان به خدا را تكليف نمى كند، ولى در مبناى اين ايمان قرار دارد. [٣٤]

جان هِنرى نيومن (١٨٠١ ـ ١٨٩٠) سخنى شبيه ديدگاه كانت را ارائه مى كند و مى نويسد:

«پديده هاى وجدانى به عنوان حاكم، تصويرى از حاكم متعال، داور، مقدس، عادل، قدير، بصير و مكافات دهنده، به تخيل مى دهند و به عبارت ديگر، وجدان مى تواند آگاهى تخيلى از خداوند به بار آورد». [٣٥]

خلاصه ى نظر كانت به شرح ذيل است: ١ - گرچه كانت به استقلاليت اخلاق نسبت به دين، هم در مقام شناخت و هم در مقام عمل، اعتقاد داشت و معتقد به تقدم وجودى و معرفتى اخلاق بر دين بود، ولى ارتباط آن دو حقيقت را نيز ضرورى مى شمرد.

٢ - كانت گوهر دين را تكاليف اخلاقى مى دانست و دين حقيقى را در واضع دانستن خداوند نسبت به تمام تكاليف و حرمت نهادن به او تفسير مى كرد، و حرمت نهادن را معادل اطاعت كردن، و اداى تكليف را معادل به جاآوردن مى دانست.

٣ - كانت متقاعد شده بود كه اعتقاد به خدايى كه افعال نيك را پاداش دهد و افعال بد را عقوبت نمايد، براى اطمينان از تعهّدات تام اخلاقى، ضرورت دارد.

٤ - بنابراين، كانت، برخلاف حكماى پيشين كه از اثبات واجب و وجود و تجرد نفس به تكاليف اخلاقى مى رسيدند، از تكاليف اخلاقى و عقل عملى جاى ايمان را باز كرد و به وجود خداوند منتهى شد.

٥ - اگر اعتقاد به خدا را پشتيبان اجراى احكام اخلاقى بدانيم و اگر رسيدن به كمال مطلق و خير اعلى، يعنى خداوند متعال، يك وظيفه شمرده شود، لازمه ى اين تجربه ى اخلاقى، پذيرش وجود خدا و جاودانگى روح است.

٦ - كانت با اين استنتاج و استنباط، در واقع، گذار از بايد به هست و زايش هست از بايد اخلاقى را تجويز نموده است.

٧ - كانت، آزادى، جاودانگى نفس و خدا را اصول موضوعه ى عقل عملى معرفى مى كند.

٤ - ديدگاه بريث ويت و نظريهى تحويل دين به اخلاق

بريث ويتbraith waiteفيلسوف و فيزيك دان معاصر انگليسى، مقاله اى با عنوان ديدگاه يك تجربه گرا در ماهيت باور دين (an empricist's vew of thenature religious belife) نگاشت. وى در اين مقاله، نظر خود را در باب زبان دين و معنادارى گزاره هاى دينى و رابطه ى علم و دين بيان داشت. پوزيتويست ها قبل از بريث ويت، معناى يك جمله را در گرو روش تحقيق، آن هم روش تجربى مى دانستند. بدين معنا كه اگر گزاره اى، با روش تجربى، قابليت كشف صدق يا كذب را دارا باشد، آن گزاره معنادار است; بنابراين، تنها، قوانين علمى و توتولوژى هاى منطقى و رياضى و قضاياى شخصى معنا دارند و ساير گزاره ها، از جمله گزاره هاى دينى و اخلاقى، بى معنا و فاقد محتواى معرفتى تلقى مى شوند. بريث ويت با الگوگيرى از ويتگنشتاين، معنادارى گزاره ها را از حوزه ى روش به دامنه ى كاربرد و مصرف برد و اين پرسش را مطرح كرد كه گزاره هاى دينى و اخلاقى چه كاربردى دارند؟ به موجب اين ديدگاه، ديگر نبايد از معنادارى جملات بپرسيم، بلكه بايد از كاربرد و مصرف آنها سؤال كنيم.

بريث ويت، معتقد بود كه كاركرد مدعيات دينى، اساساً، شبيه كاركرد گزاره هاى اخلاقى است; با اين تفاوت كه زبان دين مشتمل بر حكاياتى است كه تصويرى از زندگى اخلاقى به دست مى دهند و انسان ها را به آن نوع زندگى ترغيب مى كنند; نظير داستان سامرى يا قصصى كه حاكى از همدلى عيسى با مردم اند. لازم نيست اين حكايات براى رسيدن به هدف اصلى صادق باشند، يا حتى ديگران آنها را صادق به شمار آورند. او رابطهى ميان حكايات و زندگى اخلاقى را، رابطه اى روان شناختى مى داند; چرا كه معتقد است اغلب مردم اگر اعمالشان را از پاره اى حكايات الهام بگيرند، بالطبع آن اعمال را آسان تر انجام مى دهند. [٣٦]

بارتلى در كتاب اخلاق و دين مى نويسد:

بريث ويت نتيجه مى گيرد كه گفته هاى دينى، اولا و بالذات، همانند گزاره هاى اخلاقى، از لحاظ علمى قابل اثبات نيستند; ولى در عين حال، داراى كاربردند; يعنى مقاصد مورد رغبت را بيان مى كنند. يك حكم اخلاقى، قصد صادر كننده ى آن حكم را براى عمل، به نحوى خاص بيان مى كند; كاربرد بدوى احكام دينى نيز همين طور است. احكام دينى، در بافت نظام دينى اى كه در آن ظاهر مى شوند، بر هوادارى از يك خط مشى عملى يا نحوه ى معيشت يا الگوى رفتارى دلالت دارند. بر اساس تفسير بريث ويت، اصلا ضرورت ندارد كه قايل يك گفته ى دينى، به صدق داستانى كه مى گويد معتقد باشد، بلكه داستان را در ذهن مى پروراند تا از نظر روان شناختى به او كمك كند تا از الگوى رفتارى اى كه ممكن است در غير اين صورت با آن مخالفت كند تبعيت نمايد، بريث ويت مى نويسد:

به گمان من انسان مسيحى راستين نيست، مگر اين كه قصد داشته باشد كه هم مطابق با اصول اخلاقى مسيحى زندگى كند و هم قصد خود را با تفكر درباره داستان هاى مسيحى پيوند دهد; اما لازم نيست كه معتقد باشد كه قضاياى تجربى ارائه شده توسط داستان ها با واقعيت تجربى مطابقت دارند. [٣٧]

خلاصه ى ديدگاه بريث ويت را مى توان به شرح ذيل بيان كرد:

١ - زبان دين، كاربرد و عمل كردى غير شناختارى دارد. [٣٨]

٢ - احكام و گزاره هاى دينى، داراى نقش و عملكردِ اخلاقى هستند. [٣٩]

٣ - غايت احكام اخلاقى، بيان جانب دارى و پيروى گوينده از نوعى شيوه ى خاص در زمينهى رفتار است. [٤٠]

٤ - تفاوت اديان در آداب و مناسك و اساطير و تمثيل هاى آنهاست، كه چندان مهم نيست; زيرا حقيقى نيستند. [٤١]

٥ - احكام دينى، احكامى هستند كه قصد و نيت خاصى را از انجام يك شيوهى رفتارى خاص بيان مى كنند كه تحت يك اصل بالنسبه عام و كلى كه همانا اصل اخلاقى است، قابل جمع اند. [٤٢]

نقد ديدگاه بريث ويت ديدگاه بريث ويت از سوى بسيارى از متفكران، مورد نقد و انتقاد قرار گرفت كه اينك به ذكر پاره اى از آنها مى پردازيم:

١ - بارتلى در نقد بر اين نظريه مى نويسد:

بياييد طرح خودِ بريث ويت را به عنوان آزمايش اختيار كنيم; اين كه معناى يك عبارت را بايد در كاربردش يافت; تا آنچه را كه خود بريث ويت با تعريف خودش ممكن است اراده كرده باشد، تعيين كنيم; بريث ويت چگونه به قاعده ى خودش يا سياست عملىِ فلسفىِ خودش، مبنى بر اين كه معناى يك عبارت بايد در كاربردش يافت شود، عمل مى كند؟ آيا معناى آن را به شيوه اى كه مسيحيان در قديم به كار مى بردند، بايد تعيين كرد؟ يا به شيوه هايى كه امروزه گفته هاى دينى را به كار مى برند؟ مسلماً هيچ كدام; بلكه در مى يابيم كه قاعده اى كه بريث ويت پيروى مى كند اين است كه معناى يك گفتهى مسيحى بايد با كاربرد بريث ويت تعيين گردد. [٤٣]

٢ - نقش و عمل كردى كه بريث ويت براى احكام و گزاره هاى دينى قايل است، در واقع، با آنچه كه اكثريت افراد متدين به كار مى برند، تفاوت دارد. [٤٤]

بدون شك، گفتارهاى دينى، جهت گيرى آدميان را تغيير مى دهند و اين تأثير روان شناختى قصص و داستان ها قابل انكار نيست، ولى اعتقاد و باور متدينان به حكايتگرى گزاره هاى دينى، از واقع بودن معتقدات دينى آنهاست و چه بسا اگر جنبه ى شناختارى و واقع نمايى گزاره هاى دينى براى متدينان سلب شود، ديگر تأثير روان شناختى چندانى بر جاى نگذارند. آرى، چه بسا متكلمانى با قدرت ها و جاذبه هاى ادبى و با قصه سرايى و افسانه بافى بر مخاطبان تأثيرات روحى و روانى بگذارند، ولى بايد توجه داشت كه اين تأثيرها موقت و گذراست; برخلاف تأثيرى كه احكام دينى، ساليان متوالى بر حيات بشرى مى گذارد.

٣ - برطبق نظريهى بريث ويت، گفتارهاى اخلاقى، قصد و نيت گوينده را نسبت به سلوك و رفتار عملى بيان مى كنند; بنابراين، اگر شخصى بگويد كه دروغ گفتن زشت است، معناى اين جمله اين است كه من قصد دارم كه هرگز دروغ نگويم. حال اگر شخصى بگويد كه دروغ گفتن زشت است، ولى من قصد دارم كه دروغ بگويم، صريحاً نوعى تناقض گويى كرده است; در حالى كه استعمال چنين گزاره هايى در زندگى مردم رايج است و هيچ تناقضى را مردم احساس نمى كنند. [٤٥]

٤ - زبان دينى، كاركرد منحصر و معينى ندارد. هر دينى در درون خود ممكن است معنا و كاركردهاى خاصى داشته باشد; براى نمونه، اگر به قرآن، كتاب آسمانى مسلمانان و روايات پيشوايان دين مراجعه كنيم، خواهيم ديد كه زبان برخى آيات، استعاره و تمثيل و كنايه است و زبان دسته ى ديگرى از آيات، واقع گرا و ناظر به عالم واقع است و زبان بعضى ديگر، زبان توصيه و ارزش و تحريك و انبعاث مى باشد; به هر حال، اختصاص يك معنا و كاركرد خاص به متون دينى، لااقل نسبت به قرآن، تحليلى نارواست. متون دين اسلام پر از استدلال هاى منطقى و كاملا صحيح و دقيق است كه از واقعيات خارجى حكايت مى كنند. نتيجه ى سخن آن كه، نه تنها تحويل دين به اخلاق نارواست، بلكه اختصاص گزاره هاى اخلاقى به مطالبى غير ناظر به واقع باكاركردى خاص نيز ناتمام است.

٥ - ديدگاه فوير باخ و نظريهى اتحاد ماهوى دين و اخلاق

گروه ديگرى از متفكران مغرب زمين، به گونه اى دين را تعريف نموده اند كه وحدت ماهوى و محتوايى ميان دين و اخلاق حاصل شده است; براى نمونه، ماتيوآرنولد در تعريف دين مى گويد:

دين همان اخلاق است كه احساس و عاطفه، به آن، تعالى، گرما و روشنى بخشيده است. [٤٦]

و يا فوير باخ، دين و هم چنين اخلاق را رابطه اى مبتنى بر عواطف ميان موجودات بشرى دانسته است و از اين طريق، به وحدت دين و اخلاق، يا تحويل اخلاق به دين كشيده مى شود. [٤٧]

اين ديدگاه نيز با مقايسه ى تعريف ما از دين و اخلاق، ناتمام است; زيرا دين به حاجت ها و نيازهاى ديگر آدميان، هم چون رابطه ى انسان با خدا و دنيا و آخرت و آدم و عالم و ساير گزاره هاى توصيفى نيز پاسخ مى دهد; گرچه نيازهاى اخلاقى انسان از محورى ترين ابعاد دين به شمار مى آيند. مراجعه به درون دين و مطالعه ى آيات و روايات نيز اين نگرش از دين و اخلاق را باطل مى سازد.

٦ - نظريهى اخلاق سكولار و اخلاق منهاى دين

دسته ى ديگرى از فيلسوفان اخلاق و دين، به اخلاق سكولار و اخلاق بدون دين معتقدند، اين گروه كه به تعارض مبانى دين و اخلاق و يا ناسازگارى فرمان هاى الهى با احكام اخلاقى معتقدند، به اين تفكر گرايش پيدا كردند. شايان ذكر است كه طرف داران اخلاق سكولار به دو گروه مجزا تقسيم مى شوند:

گروه نخست، على رغم نفى دين، نسبت به حفظ اخلاق تلاش نموده اند و در واقع به اخلاق ضد دينى اعتقاد دارند;

دومين گروه، متفكرانى هستند كه پذيراى دين و اخلاق اند، ولى با تجزيه ى قلمرو دين از قلمرو اخلاق، به استقلال اين دو حقيقت فتوا داده اند.

اين بخش از نوشتار، در صدد تبيين و نقد و بررسى ديدگاه كسانى است كه به اخلاق سكولار اعتقاد دارند; اعم از اين كه ضد دين باشند، يا فى الجمله اعتقادى به دين داشته باشند. اينك به پاره اى از اين ديدگاه ها اشاره مى كنيم:

١ - كى ير كگور، فيلسوف اگزيستانسياليست، در كتاب ترس و لرز بر اين تعارض تأكيد فراوان دارد و داستان ابراهيم و ذبح اسحاق (به اعتقاد يهوديان) را نمونه اى براى ادعاى خويش مى آورد. ابراهيم در اين داستان، الگوى انسان مطيع خداست; آن گاه كه خويش را بين قوانين اخلاقى مبنى بر قبيح بودن قتل عمد، و وفادارى اش نسبت به قوانين دينى بر قتل اسحاق (و به اعتقاد مسلمانان قتل اسماعيل) در تعارض مى بيند، اخلاق، او را به تصميمى، و اطاعت از خدا او را به تصميم ديگرى سوق مى دهد; ولى ابراهيم به عنوان مردى با ايمان بايد خدا را اطاعت كند، و با اين كه همسرش ساره (به اعتقاد مسيحيان) در سن كهولت براى او پسرى آورد، على رغم تعارض با اخلاق عقلانى، به مقتضاى دستور الهى، براى كشتن فرزند عزيزش اقدام مى كند. [٤٨]

كى يركگور على رغم اين كه در تبيين فلسفه ى اگزيستانسياليسم توانمند بود و به عنوان مؤسس اين مكتب، ويژگى هاى اصلى و اساسى را بيان نمود، ولى استدلال وى در اثبات تعارض و ناسازگارىِ فى الجمله ى فرمان هاى الهى با ارزش هاى اخلاقى، ناتمام است; زيرا بر اساس آيه ى (وَ إِذِ ابْتَلى إِبْراهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمات فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنّاسِ إِماماً); [٤٩] خداوند سبحان در امرش نسبت به ذبح اسماعيل كه در آيهى (فَلَمّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قالَ يا بُنَيَّ إِنِّي أَرى فِي الْمَنامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانْظُرْ ما ذا تَرى قالَ يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شاءَ اللّهُ مِنَ الصّابِرِينَ) [٥٠] بدان اشاره دارد، هيچ گاه امر واقعى را اراده نفرموده و از همان آغاز، دستور الهى به نحو امتحان بوده است; امتحان و ابتلايى كه در رساندن ابراهيم به مقام امامت مؤثر بوده است، و اطاعت ابراهيمعليه‌السلام نيز بر اساس علم و دانش و يقين او نسبت به مبانى اوامر و نواهى الهى، يعنى مصالح و مفاسد مأمورٌبه و منهى عنه مى باشد.

٢ - ماركس، منتقد اجتماعى، دين را تلاشى براى حمايت از معيارها و اوامر اخلاقىِ طبقات ذى نفع و گروه هاى حاكم معرفى مى كرد كه كژى هاى دنيوى را با نقاب طمع دروغين به پاداش هاى اخروى مى پوشاند. وى بر آن باور بود كه دين بايد طرد شود; چون در نهايت، مانع تحول و نيل انسان به آزادى تام انسانى و تعهد اخلاقى است. [٥١]

٣ - فرويد در كتاب آينده يك پندار بر اين باور است كه دين، تعهد اخلاقى را تضعيف مى كند. افراد يا گروه هايى كه تنها دليلشان براى اخلاقى بودن، ترس از عقوبت هاى فوق طبيعى است، هنگامى كه ترس آنها به دنبال تعالى تعقلشان، ناگزير، فرو مى ريزد، نمى توانند از جهت احترام به ديگران مورد اعتماد باشند. به علاوه، وعده هاى دين نسبت به عفو گناهان و آمرزش، تشويقى است براى رفتار غير مسئولانه ى اخلاقى; فرويد، جهانِ اخلاقاً سالم و رشد يافته را زاييدهى تعقل مشترك انسان ها و الحاد مى داند. [٥٢]

ماهيت ماركس و فرويد و عناد و دشمنى آنها نسبت به دين، بر همگان آشكار است و اين امر نيز ناشى از غرور علمى اين شخصيت ها بوده است كه هر تئورىِ با رنگ و لعاب علمى را، يقينى و غير قابل خدشه فرض مى كردند. علاوه بر اين نكته، اگر ماركس، دين را وسيله و ابزار طبقات مرفه و ذى نفع و حاكم، جهت رسيدن به آمال و آرزوها مى دانست، بدان جهت بود كه دين مسيحيت در بستر تاريخى اش، خصوصاً در قرون وسطى، به همين درد مبتلا بود; تحريف لفظى و محتواى متون مقدس مسيحيان نيز اين مرض را افزايش مى داد و طبعاً ماركس به عنوان يك جامعه شناس، به كاركردهاى اجتماعى دين مسيحيت مى نگريست. خطاى وى اين بود كه تمام نتايج جامعه شناسانه ى خود را بر ساير اديان نيز بار مى كرد و به طور مطلق، دين را ابزار طبقه ى سودجو معرفى مى نمود; اما فرويد، كه از تعهد اخلاقى دم مى زند، بايد به تمام نظريه هاى غايت گرايانه چنين اعتراضى را بنمايد و بدين ترتيب خود نيز مذبوح اين نقد واقع خواهد شد. در ضمن، اگر ترس از عقوبت هاى اخروى، انگيزه ى عاملان به ارزش هاى اخلاق را بالا مى برد كه در آن صورت بيش تر مورد اعتمادند و ضمانت اجرايى بيش ترى براى آنها در تحقق دستورهاى اخلاقى وجود دارد. نكته ى ديگر آن كه، تمام دين داران و معتقدان به ارزش هاى اخلاقى، با انگيزه ى ترس از جهنم و شوق به بهشت، به انجام اخلاقيات تصميم نمى گيرند، بلكه برخى از آنها با انگيزه هاى بالاترى، هم چون قرب الهى چنين رفتارى را مرتكب مى شوند.

٤ - جيمز راشل، يكى ديگر از طرف داران نظريهى تعارض اخلاق و دين مى گويد: اعتقاد به خداوند مستلزم تعهدى كامل و نامحدود به اطاعت از فرمان هاى الهى است. شخص متعهد بايد خود را كاملا در اختيار خدا قرار دهد و از استقلال و اختيار خود در مقابل او دم نزند; در حالى كه يك فاعل اخلاقى، در مقام عمل، قادر به انجام چنين اعمالى با اين كيفيت نخواهد بود; چون فاعل اخلاقى بودن بدين معناست كه يك فاعل مستقل يا خودكفا باشيم; بدين ترتيب، اخلاقى بودن با اعتقاد به وجود خدا منافات دارد. [٥٣]

از اين ادعا روشن مى شود كه بين دستورهاى دينى و گفتارهاى اخلاقى، تعارضى وجود ندارد، بلكه ناسازگارى بين فاعل اخلاقى بودن و اعتقاد به وجود خدا مطرح است. اين ادعا نيز ناتمام است; زيرا مستشكل محترم بين اختيار و اراده ى انسان و نيز اضطرار، خلط كرده است; البته هر دين دار واقعى ناچار است كه تابع دستورهاى الهى باشد، ولى اين ضرورت و لابديت به هيچ وجه اختيار و اراده را از انسان سلب نمى كند; بنابراين، نه تنها اعتقاد به خدا تعارضى با فاعل اخلاقى ندارد، بلكه ضمانت اجرايى ارزش هاى اخلاقى را نيز فراهم مى آورد.

٥ - كى نيلسن، يكى ديگر از طرف داران اخلاق سكولار است. وى بر اين باور است كه متدينان براى توجيه پذيرى وجود خداوند براى جهان، به دو ادعا دست مى زنند: نخست آن كه زندگى هيچ مبنايى ندارد; دوم آن كه ارزش هاى اخلاقى كاملا نسبى خواهد شد; بنابراين، براى فرار از نسبيت اخلاق و معنا و مبنابخشى به زندگى، وجود خداوند لازم و ضرورى است. نيلسن با هر دو ادعا به مخالفت برخاسته و به تجربهى سعادت شخصى و معنابخشى در جهانِ منهاى خداوند اعتراف مى كند. وى بر اين اعتقاد است كه در جهان بى خدا نيز مى توان اسباب خوشحالى و لذت را فراهم آورد. ما در جهان به امنيت و آرامش عاطفى، و براى زندگى، به عشق و رفاقت انسانى نيازمنديم و شعر و موسيقى و هنر و مسافرت لذت بخش مى توانند اين آرزوها و نيز معنابخشى زندگى را تأمين نمايند. [٥٤]

استدلال نيلسن، توان اثبات بى دغدغه ى اخلاق سكولار را ندارد; زيرا اولا، اخلاق سكولار، انسان را به خودخواهى و خودگرايى سوق مى دهد; زيرا فرد سكولار مجاز است كه نسبت به سعادت ديگران بى تفاوت باشد و آن جا كه منافع افراد در تزاحم است، عمل كردن به انصاف و عدالت بى وجه است; ثانياً، اگر اخلاق، ريشه در دين و اتكا به خداوند ندارد، پس با چه روشى ارزش هاى اخلاقى كشف مى شوند؟ اگر نيلسن به شهود و فطرت انسانى روى مى آورد، آن گاه كه مدعيان به شهوداتِ اخلاقىِ كاملا متعارض گرفتار شوند، تا جايى كه برخى، دروغ گفتن و يا ربودن مال ديگران را نيكو شمارند، آيا توان اثبات خطاى اخلاقى آنها وجود دارد؟ مسلماً دست نيلسن از حل چنين معضلى كوتاه است.

ثالثاً، سعادتى كه نيلسن به عنوان هدف زندگى و ابزار معنا به كار مى برد، استدلال او را گرفتار مصادره به مطلوب مى كند; زيرا خير بودن و ارزش گذارى سعادت از كجا به دست آمده است تا ساير ارزش هاى اخلاقى را بر آن مبتنى گرداند.

شايان ذكر است كه ادعاهاى عينيت اخلاق و دين، جزئيت اخلاق نسبت به دين و استنباط اخلاق از دين، كه به انحاى گوناگون به اتكاى اخلاق بر دين اعتراف دارند، اين پرسش را تقويت مى كنند كه، آيا افراد بى دين كه اعتقادى به خدا و قيامت ندارند، بالضروره مى بايست ضد اخلاق و يا بدون اصول اخلاقى باشند؟ يا مى توان اعتقادات و باورهاى اخلاقى را براى اين افراد نيز استوار ساخت؟ به عبارت ديگر، آيا ترازوى اخلاق شناسى براى مردم تحقق دارد؟ آيا چشمى كه بتواند سيرت و سرنوشت اخلاقى مردم را بنگرد وجود دارد؟ آيا فطرت و وجدان سالمى كه توان معرفى و داورى ميان افعال اخلاقى را داشته باشد يافت مى شود؟ آيا با قطع نظر از دين و متون دينى و معرفت دينى، مى توان بحران عميق اخلاقى را، كه در سراسر جهان حضور يافته است، بر طرف ساخت؟

تقريباً ما به اصول اخلاقى مشتركى قايل ايم و در بخش هاى مختلف زندگى آنها را به كار مى گيريم; اما پرسش مهم اين است كه اين اصول از كجا نشأت مى گيرند؟ عالمان اخلاق، رهبران دينى، والدين و معلمان، كه به توصيه هاى اخلاقى مى پردازند، به انديشه ى خود رجوع كرده اند؟ يا از فطرت و وجدان درونى آن را يافته اند و يا اين كه از خداوند سبحان آموخته اند؟ در صورتى كه منشأ اصول اخلاقى خداوند باشد، آيا براى دست يابى به ارزش هاى اخلاقى، بايد گفت كه اراده ى ازلى خداوند ـ كه وجهى از ذات خداوند است ـ به گزاره هاى اخلاقى تعلق داشته است، آن گاه از طريق وحى به پيامبران القا مى شد و آنها نيز به مردم ابلاغ مى كردند؟ يا اين كه معتقد باشيم كه خداوند عقل كاملى به انسان عطا كرده است كه از آن طريق، قادر به كشف حقايق اخلاق دينى است و يا اين كه به سرشت و فطرت خدادادى انسان روى آوريم و به شهودات اخلاقى بر پايه ى وجدان و فطرت سالم اعتراف نماييم؟

اغلب دين داران طريق عقل، فطرت و وحى مكتوب را براى دست رسى به حقايق اخلاقى لازم و مفيد مى دانند; البته اگر اخلاق فطرى و عقلى را با اخلاق دينى كاملا منطبق بدانيم، آن گاه تنوع اخلاقى ميان دين داران را چگونه مى توان توجيه كرد؟ بدون شك با اختلاف نظر انسان ها بر سر برخى گزاره هاى اخلاقى، مراجعه ى ما به كتاب و سنت و دين تحريف نشده اى كه خداوند مستقيماً ابلاغ كننده ى تك تك كلمات متون مقدس آن باشد، ترجيح مى يابد.

حال كه ارتباط ميان دين و اخلاق را تا اين مقدار پذيرفتيم و ريشه هاى حقايق اخلاقى را در خداوند دانستيم، آيا افراد بى دين بايد اخلاق را به طور كلى نفى كنند؟

پاسخ اين است كه اگر رابطه ى اخلاق با خداوند به معناى استنتاج و استنباط اخلاق از متون دينى باشد، البته چنين لازمى به دست مى آيد و اما اگر بر آن باور باشيم كه خداوند همه ى انسان ها را بافطرتى آشنا به اخلاق و ارزش هاى اخلاقى آفريده است و بين خدا و اخلاق ـ نه بين اخلاق و متون دينى ـ پيوند برقرار كنيم، در اين صورت مى توان در جامعه ى غير دينى نيز اخلاق را تحقق بخشيد; اما بنابر اين فرض، آيا انسان ها به صرف فطرى دانستن اخلاق، مى توانند دستورهاى اخلاقى صادر كنند يا خير؟ بنابر نظريه ى عدليه كه عقل را قادر به تصديق و تصويب اصول هنجارهاى اخلاقى مى داند، مى توان اخلاق غير متكى به دين را پذيرفت و به نسبى گرايى نيز منتهى نشد; ولى البته كسانى كه به خداوند و قيامت و غايتى براى زندگى اعتقاد نداشته باشند، هنجارهاى اخلاقى نيز براى آنها بى هدف و بدون معنا خواهند شد.

برمبناى ارتباط محتوايى اخلاق با دين و خداوند، اين سؤال مهم مطرح مى شود كه چرا دين داران بايد از دستورهاى الهى تبعيت كنند و ارزش هاى اخلاقى خداوند را معتبر شمارند. آيا از سرترس به احكام خداوند گردن مى نهند، يا از سر عشق يا اعتقاد به اين كه احكام بهترين نتايج را به بار خواهد آورد و يا از باب اين كه خداوند را عالم و خيرخواه مى دانند؟ برخى از فيلسوفان مغرب زمين در اثبات خيّريت خداوند به دست و پازدن افتاده اند و خواسته اند از راه تأييدات تجربى استفاده كنند، [٥٥] ولى كام ياب بيرون نيامدند. اگر اين دسته از متفكران از راه هستى شناسى و خداشناسى فيلسوفان اسلامى سلوك مى كردند و به جاى روش هاى تجربى، از براهين «لِمى» بهره مى بردند، براى تمام اين پرسش ها به پاسخ هاى مناسبى دست مى يافتند.

ديدگاه هاى انديشمندان اسلامى ١. ديدگاه عدليه و غير عدليه و نظريه هاى استنتاج و عدم استنتاج اخلاق از دين:

متكلمان و حكماى اسلامى در بحث رابطه ى دين و اخلاق به تناسب از حسن و قبح شرعى يا عقلى سخن گفته اند و به طور كلى، به دو دسته ى اساسى عدليه و غير عدليه تقسيم شده اند; عدليه بر آن باورند كه انسان ها فقط توان درك برخى از اصول اخلاقى را دارند و ساير گزاره هاى اخلاقى و حسن و قبح افعال را بايد از طريق كتاب و سنت به دست آورد، گرچه حسن و قبح، ذاتى تمام افعال باشد; پس سعادت نهايى انسان ها در گرو عمل كردن به احكام عقلى و شرعى اخلاقى است. اين نظريه ـ كه پاره اى از عالمان مسيحى نيز به آن دل بسته اند ـ به معتزله از اهل سنت و متفكران شيعه استناد دارد. در مقابل، ديدگاه اشاعره و غيرعدليه است كه نظريه ى تقدم اخلاق بر دين را نمى پذيرند و اخلاق را در مقام ثبوت و اثبات، جزء دين و استنتاج شده از دين مى دانند. مشرب اشاعره كه بيانگر حسن و قبح شرعى اند به دو صورت قابل تبيين است:

الف) صورت استنتاج; ب) صورت عينيت. بدين معنا كه وقتى خداوند دستور مى دهد كه عملxرا انجام دهيد، آيا از اين جمله نتيجه مى گيريم كه مكلفان، اخلاقاً بايد عملxرا انجام دهند، يا اين كه هر دو جمله (عمل را انجام دهيد و مكلفان اخلاقاً بايد عمل را انجام دهند) هم معنا هستند; يعنى گزاره هاى ارزشى و توصيه اى در اخلاق، معادل گزاره هاى توصيفى در دين هستند. براى روشن شدن اين دو نظريه، لازم است بحث حسن و قبح از ديدگاه عدليه و غير عدليه مورد بررسى قرار گيرد.

مسأله ى حسن و قبح ذاتى و عقلى از مباحث مهمى است كه خاست گاه كلامى، اخلاقى و اصولى دارد و به عنوان قاعده ى اساسى، در حل و فصل بسيارى از مسائل كاربرد دارد. مباحث ملازمات و استلزامات عقلى در اصول فقه، جاودانگى و پايدارى ارزش هاى اصيل انسان در علم اخلاق و مسائل مهم كلامى، از جمله: وجوب تكليف، حسن عقاب الهى، لزوم بعثت انبيا، قاعده ى لطف، قاعده ى اصلح و ... به اين مسئله مبتنى اند. ريشه ى اصلى مسأله ى حسن و قبح عقلى در فلسفهى يونان باستان دوانده شده است; آن جا كه حكمت را به نظرى و عملى تقسيم مى نمودند و اخلاق را شاخه اى از حكمت عملى مى شمردند; سخن از استقلال حسن و قبح و ارزش هاى اخلاقى را نيز به ميان مى آوردند. متكلمان اسلامى نيز آن گاه كه از حكمت و عدل الهى سخن گفتند، ناخودآگاه به بحث حسن و قبح عقلى كشيده شدند و حل اين مسئله را كليد حل آن مسائل كلامى دانستند. [٥٦] اينك براى توضيح اين نظريات به نكات ذيل توجه مى نماييم:

١ - مسأله ى حسن و قبح در دو مقام اثبات و ثبوت مطرح مى شود; در مقام ثبوت، از حسن و قبح ذاتى و در مقام اثبات، از حسن و قبح عقلى سخن مى آيد. در مقام نخست، پرسش آن است كه آيا افعال، ذاتاً و در مقام واقع، به حسن و قبح متصف مى شوند يا خير، و در مقام دوم، از شناخت شناسى و توان عقل در ادراك حسن و قبح افعال پرسش مى شود.

٢ - مقصود از اصطلاح ذاتى در عنوان حسن و قبح ذاتى، به اتفاق محققان، معناى ذاتى در كليات خمس نيست; يعنى حسن و قبح، جنس يا فصل و يا نوع براى افعال نيستند. اما درباره ى مقصود از ذاتى بودن در اين جا، دو نظريه مطرح است:

الف) برخى از انديشمندان، ذاتى در اين بحث را به ذاتى باب برهان، يعنى لازم ذات، تفسير كرده اند; به اين معنا كه حسن و قبح، لوازم ذاتى افعال به شمار مى روند. [٥٧]

ب) دسته ى ديگرى از اساتيد، با نظريهى فوق مخالفت كرده و فرموده اند: لازم ماهيت، واقعيتى است در كنار واقعيت ديگر; در حالى كه حسن و قبح يك امر اعتبارى است; بنابراين، مقصود از ذاتى در عنوان مسأله همان عقلى است; يعنى فرد، بدون استمداد از خارج، حسن و قبح افعالى را درك مى كند. [٥٨]

به نظر نگارنده، از مباحث و ادله ى اثبات يا نفى حسن و قبح ذاتى و عقلى در آثار اشاعره و معتزله، دو مقام ثبوت و اثبات آشكار است; گرچه اين دو مقام در مواردى مورد اختلاط قرار مى گرفت و ذاتى به عقلى تفسير مى شد; لكن حق مطلب، تفكيك اين دو مقام است. در مقام ثبوت، بحث در اين است كه آيا شارع مقدس حسن و قبح را براى افعال اعتبار مى كند، يا افعال، بدون اعتبار معتبرى، از وصف حسن و قبح بهره مندند؟ و در مقام اثبات، بحثى روش شناختى دارند و آن اين كه، آيا متون مقدس و شرعى، حسن و قبح افعال را كشف مى كنند يا عقل، بدون نياز به ابزار ديگرى، توان درك آنها را دارد؟ بنابراين، مطلب نخست، به مقام جعل و مطلب دوم، به مقام كشف مربوط است; پس نمى توان ذاتى را به عقلى تفسير كرد، گرچه نمى توان به ذاتى باب برهان نيز ارجاع داد. تحقيق مقام، اقتضاء مى كند كه بگوييم ذاتى در اين عنوان بدين معناست كه افعال، در اتصاف به حسن و قبح، به واسطهى در ثبوت نياز ندارند و اگر برخى از محققان اصولى اشكال كرده اند كه بسيارى از افعال، مانند گرفتن مال غير، با عناوين ديگرى، مانند كراهت و عدم رضايت، به وصف قبح و استحقاق ذم اتصاف مى يابند و اتصاف فعل به قبح، با واسطه، صورت گرفته است، [٥٩] بايد پاسخ داد كه اين محقق بزرگوار، موضوع قبح را اشتباه در نظر گرفتند; زيرا در مثال مذكور، عنوان غضب موضوع واقع شده است و در اين عنوان مفاهيم گرفتن مال غير و عدم رضايت نهفته است.

٣ - متكلمان اسلامى در اين مسئله به دو گروه تقسيم مى شوند، گروهى كه منكر حسن و قبح ذاتى و عقلى اند و به اشاعره معروف اند و گروه ديگر، عدليه نام دارند، كه حسن و قبح ذاتى و عقلى را پذيرفته اند.

٤ - محقق طوسى و ساير محققان براى اثبات حسن وقبح ذاتى و عقلى دلايلى از عدليه را بيان مى كنند; ايشان در تجريد الاعتقاد مى فرمايد:

«و لانتفائهما مطلقاً لوثبتا شرعاً»; اگر حسن و قبح شرعى باشد، در آن صورت نه حسن و قبح عقلى ثابت مى شود و نه حسن و قبح شرعى; زيرا اگر مثلا دروغ گفتن، قبح عقلى نداشته باشد و به فرض، پيغمبرى خبر دهد كه دروغ قبيح است از او نمى توان پذيرفت; چون شايد دروغ بگويد و نيز پيغمبرىِ او هم ثابت نمى شود; چون خلاف حكمت بر خدا قبيح نيست و تصديق دروغ گو نيز قبيح نيست و بعيد نيست كسى به دروغ، دعوى نبوت كند و خداى تعالى معجزاتى را بر دست او جارى سازد و او را تصديق نمايد و او هم چيزهاى بسيارى را كه خدا منع كرده و يا امر نفرموده است، براى مردم حرام گرداند; بالجمله، وقتى قبيح نباشد همهى اين احتمالات رواست. [٦٠]

با اين بيان، برهان ديگرى نيز به دست مى آيد كه اگر حسن و قبح عقلى پذيرفته نشود، صدور معجزات از ناحيهى دروغ گويان ناروا نخواهد بود و در آن صورت، اثبات شرايع، ناممكن نخواهدبود. [٦١]

٥. عدليه بعد از اثبات حسن و قبح ذاتى و عقلى، مسائل كلامى خاصى را بر آن مبتنى ساختند، از جمله: معرفت الله يا لزوم شناخت منعم، لزوم شكر منعم، لزوم دفع ضرر مهم، توصيف خداوند به عدل و حكمت، امتناع صدور قبيح از خداوند، قاعدهى لطف، لزوم بعثت پيامبران، حسن تكليف، تصديق مدعيان نبوت، قوانين ثابت در جهان متغير، جاودانگى اخلاق، استنباط قوانين متغير و غيره. [٦٢]

٦ - بعد از اثبات حسن و قبح ذاتى، نوبت به مقام اثبات، يعنى حسن و قبح عقلى مى رسد. بايد توجه داشت كه نزاع ميان اشاعره و عدليه در مقام اثبات، اين است كه طرف داران حسن و قبح عقلى بر آن باورند كه عقل در درك حسن و قبح پاره اى از افعال الهى و بشرى تواناست. اصول و كليات حسن و قبح افعال، مانند حسن عدالت و قبح ظلم، و برخى از جزئيات، مانند قبح تصرف عدوانى در مال غير، بر همگان آشكار است; و درك و كشف ساير حسن و قبح ها توسط شرع مقدس به دست مى آيد. در مقابل، منكران حسن و قبح عقلى عقل را در درك حسن و قبح افعال ناتوان مى دانند و مراجعه به شريعت را در شناخت همه ى حسن و قبح ها لازم و ضرورى شمرده اند.

٧ - اختلاف فرهنگ ها با ملت ها در حسن و قبح افعال با بداهت و حسن و قبح عقلى تنافى ندارد; زيرا ادعاى عدليه در مقام اثبات، به كليات و جزئياتى بود كه در آن موارد هيچ اختلافى ميان ملل و نحل يافت نمى شود. اگر موضوع و محمول آنها به خوبى تصور شود، حكم تصديق نيز صادر مى شود; هم چنين پذيرفتن حسن و قبح ذاتى و عقلى، مستلزم تعيين تكليف و محدود كردن قدرت خداوند نيست; زيرا وقتى گفته مى شود خداوند مرتكب كارهاى قبيح نمى شود، يعنى كمال وجودى حق تعالى، به لحاظ تكوينى، اقتضاى چنين امرى را دارد و عقل اين رابطه را نيز كشف مى كند.

٨ - رابطه ى اخلاق و دين، با پذيرفتن هر يك از اين پيش فرض ها، تفاوت پيدا مى كند; بر مبناى عدليه، اخلاق در مقام ثبوت، با دين و شريعت هيچ رابطه اى ندارد و كاملا مستقل است; زيرا افعال ذاتاً به حسن و قبح اتصاف مى يابند و در مقام اثبات در بخش كليات و پاره اى از جزئيات نيز از دين و شريعت مستقل است، ولى در ساير گزاره ها پيوند عميقى با دين دارد; اما بر مبناى اشاعره، اخلاق در مقام ثبوت و اثبات با دين تلفيق دارد و اخلاق ثبوتاً و اثباتاً از دين استنتاج مى شود و جزء آن به شمار مى آيد.

٢ - ديدگاه استاد مصباح و رابطهى ارگانيكى اخلاق و دين

استاد مصباح يزدى در كتاب فلسفه ى اخلاق، به طور تفصيلى، به بحث رابطه ى دين و اخلاق پرداخته اند. خلاصه ى نظر ايشان به شرح ذيل است:

خير و شر اخلاقى، در واقع، مبين رابطه اى است كه بين افعال اختيارى انسان و نتايج نهايى آنها وجود دارد و ما مى توانيم بفهميم كه كارى خير است يا شر، كه اين رابطه را كشف كنيم و بدانيم كه يك فعلى با كمال نهايى ما رابطه ى مثبت دارد، كه خير باشد، يا رابطه ى منفى، كه شر باشد. در اصل اين نظريه، هيچ اعتقاد دينى اخذ نشده است; يعنى لازمه ى پذيرفتن اصل اين نظريه، متوقف بر پذيرفتن وجود خدا يا قيامت يا وحى نيست، چه رسد به دستورهاى دين; منتهى در اين كه كمال نهايى چيست و چگونه بايد رابطه ى بين افعال و كمال نهايى را كشف كرد; در اين جاست كه ارتباط با دين پديد مى آيد; پس اگر ما فقط اصل ميانى اين نظريه را در نظر بگيريم، متوقف بر دين نيست; اما وقتى بخواهيم به آن شكل خاصى دهيم و معين كنيم كه چه اخلاقى خوب است و چه اخلاقى بد است و چرا، اين جاست كه اين نظر، هم ارتباط با اصول دين پيدا مى كند و هم احيانا با محتواى وحى و نبوت. ... ما وقتى مى خواهيم كمال نهايى انسان را مشخص كنيم، ناچاريم مسئله ى خدا را مطرح كنيم، تا اثبات كنيم كه كمال نهايى انسان با قرب به خداست. اين جاست كه اين نظريه با اعتقاد دينى; ارتباط پيدا مى كند و همين طور براى تشخيص افعال خير كه رابطه با كمال نهايى انسان دارد، بايد مسأله ى خلود نفس و جاودانگى نفس را در نظر بگيريم، تا اگر پاره اى از كمالات مادى با كمالات ابدى و جاودانه، منافات پيدا كرد و معارض شد بتوانيم ترجيحى بين اين ها قايل شويم و بگوييم فلان كار بد است; نه از آن جهت كه نمى تواند كمال مادى براى ما به وجود آورد، بلكه از آن جهت كه با يك كمال اخروى; معارض است; پس بايد اعتقاد به معاد هم داشته باشيم; به علاوه، آنچه ما مى توانيم به وسيله ى عقل از رابطه ى بين افعال و كمال نهايى به دست آوريم، مفاهيم كلى است، كه اين مفاهيم كلى براى تعيين مصاديق دستورهاى اخلاقى چندان كارايى ندارد; مثلا مى فهميم كه عدل خوب است يا پرستش خدا خوب است، اما عدل در هر موردى چه اقتضايى دارد و چگونه رفتارى در هر موردى عادلانه است، در بسيارى از موارد مسئله روشن نيست و عقل خود به خود نمى تواند تشخيص دهد; فرض كنيد آيا در جامعه حقوق زن و مرد بايد كاملا يكسان باشد؟ يا بايد تفاوت هايى بين آنها باشد؟ كدام عادلانه است؟ وقتى مى توانيم به پاسخ درست دست يابيم كه احاطه به تمام روابط افعال با غايات و نتايج نهايى آنها داشته باشيم و چنين احاطه اى براى عقل عادى بشر ممكن نيست; پس براى اين كه مصاديق خاص دستورهاى اخلاقى را به دست آوريم، باز احتياج به دين داريم; يعنى وحى است كه دستورهاى اخلاقى را در هر مورد خاص با حدود خاص خودش، با شرايط و لوازمش تبيين مى كند و عقل، به تنهايى، از عهده ى چنين كارى برنمى آيد; پس نظريه ى ما، هم در شكل كاملش محتاج اصول اعتقادى دين (اعتقاد به خدا و قيامت و وحى) است و هم در تشخيص مصاديق قواعد اخلاقى به محتواى وحى و دستورهاى دين احتياج دارد. طبعاً، طبق نظريه اى كه ما صحيح مى دانيم، بايد بگوييم كه اخلاق از دين جدا نيست، نه از اعتقادات دينى و نه از دستورهاى دينى، هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات، اين نظريهى اخلاقى ارتباط با دين دارد. [٦٣]

٣ - ديدگاه دكتر سروش و دين اقلى در حوزهى اخلاق

آقاى سروش در مقاله ى «دين اقلى و اكثرى» كه در مقام پاسخ به قلمرو دين در حوزه هاى گوناگون فقهى و حقوقى، علوم طبيعى، علوم انسانى و اخلاق نگاشته است، به تبيين رابطه ى دين و اخلاق پرداخته است و دين را نسبت به اخلاق، اقلى در نظر مى گيرد; خلاصه ى نظريه ى ايشان به شرح ذيل است:

١. يكى از مهم ترين انتظاراتى كه ما از دين داريم اين است كه به ما اخلاقيات و ارزش هاى اخلاقى را بياموزد و خوب و بد، فضيلت و رذيلت و راه سعادت و شقاوت را تعليم دهد. [٦٤]

٢.اخلاقيات به دو دسته ى بزرگ تقسيم مى شوند: اخلاقيات مخدوم و خادم. مخدوم بودن يا خادم بودن را در نسبت با زندگى لحاظ مى كنيم; يعنى يك دسته ارزش هاى اخلاقى داريم كه زندگى براى آنهاست و يك دسته ارزش هاى اخلاقى داريم كه آنها براى زندگى اند. ارزش هايى را كه زندگى براى آنهاست، ارزش هاى مخدوم مى ناميم; يعنى ما به آنها خدمت مى كنيم، و ارزش هايى را كه براى زندگى، يا در خدمت زندگى اند، ارزش هاى خادم مى ناميم. حقيقت اين است كه حجم عظيم و بدنهى اصلى علم اخلاق را ارزش هاى خادم تشكيل مى دهند. ٩٩% ارزش ها خادم اند، ١% آنها مخدوم (اگر به يك درصد برسند) خاموشى گزيدن، ادب زندگى كردن در نظام هاى استبدادى گذشته بوده است. راست گويى و دروغ گويى رادر نظر بگيريد; اين ها از ارزش هاى عام اخلاقى اند، ولى هم چنان ارزش خادم اند، نه مخدوم. زندگى براى راست گفتن نيست، راست گفتن براى زندگى كردن است. [٦٥]

٣ - دين درباره ى ارزش هاى مخدوم سنگ تمام گذاشته است، اما براى ارزش هاى خادم نه; چون اين ارزش ها (كه اكثريت ارزش ها هم هستند) كاملا به نحوهى زندگى ارتباط دارند و در حقيقت، آداب اند نه فضايل. [٦٦]

٤ - در جهان جديد ارزش هاى خادم عوض مى شوند. در بحث توسعه و مدرنيته، تحول ارزش ها، در واقع، به تحول ارزش هاى خادم برمى گردد، نه مخدوم. اخلاق، يعنى ادب مقام، ادب جنگ، ادب خلوت، ادب كلاس، ادب خلق... اين نسبيت نيست، اين مقتضاى مقام است; چون طفلى كه بزرگ شود و جامه اش را عوض كند. استثنائات اخلاقى هم گواه همين امرند; همهى اخلاقيون گفته اند در بعضى مواقع دروغ گفتن رواست; چرا؟ براى آن كه وقتى مقام عوض شود، ادب مربوط هم عوض خواهد شد. اين به هيچ وجه به معناى نسبى شدن اخلاق نيست; نسبيت اخلاقى وقتى است كه شما نسبيت را در ارزش هاى مخدوم ببريد. [٦٧]

٥ - حال كه ارزش هاى خادم، آداب مقام اند، پس هر تحولى كه در زندگى رخ بدهد، لاجرم در قلمرو اخلاقيات (يعنى ارزش هاى خادم زندگى) هم تحول پديد مى آورد. اين از يك طرف، از طرف ديگر، تحولات عمده در زندگى، ارتباط مستقيمى با تحول شناخت ما نسبت به زندگى و انسان دارد. اين نكته ى فوق العاده مهمى است. آدمى به قدر و تناسب دانايى اش زندگى مى كند; زندگى امروزيان اگر پيچيده است، براى آن است كه شناختشان پيچيده است و زندگى ساده ى پيشينيان معلول شناخت ساده ى آنها از طبيعت و از اجتماع و از انسان بود ... به طور خلاصه، علوم انسانى جديد، هم آينهى معيشت جديدند، هم مولد آن; و چون دين نسبت به علوم انسانى بيان اقلى دارد، لذا بيانش نسبت به زندگى و آداب اخلاق آن هم اقلى خواهد بود. [٦٨]

آقاى سروش از زمانى كه به تدوين نظريه ى قبض و بسط تئوريك شريعت پرداخت، تا كنون مطالب فراوانى در باب معرفت دينى و دين با بنان و بيان خود نگاشته و گفته است. آن گاه كه قبض و بسط را نگاشت، به نسبيت معرفت دينى انجاميد، حال كه مدتى است از دين، تحت عناوين درك عزيزانه ى دين، پلوراليسم دينى، دين اقلى و اكثرى و غيره سخن به ميان آورد به نسبيت اركان دين و لاغر و كمرنگ كردن آنها پرداخته است و مع الاسف، اين حملات، دامن اخلاق را، كه غربيان نيز در حفظ آن تلاش فراوان مى نمايند، به آتش كشانده است. اينك به پاره اى از اشكالات اين نظريه اشاره مى كنيم:

١ - ابتدا به تقسيم بندى مؤلف محترم از اخلاق، اشاره مى كنيم. از تعريفى كه ايشان نسبت به ارزش هاى خادم ارائه مى نمايد و آنها را به ارزش هاى در خدمت زندگى مردم معرفى مى كند، چنين برمى آيد كه ايشان در باب ملاك اخلاق دستورى و هنجارى، به نظريات غايت گرايانه (teleological theories) گرايش پيدا كرده است. غايت گرايان، احكام اخلاقى را كاملا مبتنى بر آثار و نتايج عمل معرفى مى كنند و بر اساس آن، به خوب و بد، يا بايد و نبايد افعال حكم مى رانند. حال، آن نتايج، سودمندى عمل براى شخص عامل باشد، يا لذت گرايى و يا امر ديگرى براى فرد يا جامعه. اين نظريات عمدتاً از سوى تجربى مسلكانى، مانند هيوم، بنتام و استوارت ميل مطرح گرديده است; البته ديدگاه كسانى كه در باب ملاك بايد و نبايدهاى اخلاقى از سازگارى داشتن گفتارهاى اخلاقى با كمال آدمى و قرب الهى و يا بعد علوى انسان سخن گفته اند نيز، به نحوى، در نظريات غايت گرايانه جاى مى گيرند. در مقابل آنها، نظريات وظيفه گرايانه (deontological) مطرح اند كه درستى و نادرستى يا بايستى و نبايستى عمل را بر نتايج و غايات و آثار آن بار نمى كنند، بلكه بر آن باورند كه نفس عمل ويژگى هايى دارد كه خوب و بد و بايد و نبايد بودن عمل را نشان مى دهد; كانت، پريچارد و ديگران، نمايندگان برجستهى اين مكتب اند. [٦٩] حال كه اين دو روى كرد در ملاك گفتارهاى اخلاقى روشن گشت، لازم است مؤلف محترم به دو نكته توجه نمايد: اولا، تقسيم بندى اخلاق به اخلاق خادم و مخدوم، بر مبناى نظريات غايت گرايانه صحيح نيست; ثانياً، تحول و نسبيت ارزش هاى خادم، بر مبناى سودگرايى و لذت گرايى و پاره اى از نظريات غايت گرايانه صحيح است; اما چنين تبيينى از اخلاق، بر مبناى سازگارى اخلاق با كمال آدمى و قرب الهى و با توجه به ثبات كمال نهايى انسان، قابل پذيرش نيست.

٢ - پرسشى كه نگارنده ى اين سطور، از مؤلف محترم دارد اين است كه، از چه طريقى اين درصدبندى را نسبت به ارزش هاى خادم و مخدوم به دست آورده و بيش از ٩٩% را به ارزش هاى خادم و كم تر از يك درصد را به ارزش هاى مخدوم اختصاص داده است؟ آيا استقراى تام در گزاره هاى اخلاقى نموده، يا با تحقيقات ميدانى بدان دست يافته است؟

٣ - در باب اين كه ميان آداب و اخلاق بايد تفكيك قايل شد، ترديدى نيست; و البته در مجامع روايى توصيه هايى از پيشوايان معصوم ما، مبنى بر عدم آموزش آداب به اولاد خويش وارد شده است; اما انطباق آداب بر ارزش هاى خادم، ناتمام است و لااقل به دليلى متقنى حاجت دارد.

٤ - مؤلف محترم از تفكيك ارزش هاى خادم و مخدوم سخن به ميان آورد، ولى حتى يك مثال براى ارزش هاى مخدوم ذكر نكرد; زيرا به هر حال تمام اخلاقيات، جهت سامان دادن به حيات دنيوى و اخروى ماست; حتى ارزش هاى مخدوم، به تعبير مؤلف نيز، با زندگى انسان ها مربوط است; به همين دليل، چنين تفكيكى ناتمام است و در بحث انتظار بشر از دين قابل استفاده نيست.

٥ - اگر اختصاص ٩٩ درصد به ارزش هاى خادم و نيز تحول آنها در جهان جديد و جهان مدرنيته و رو به توسعه پذيرفته شود، در آن صورت، بايد پذيراى حذف بخش عظيمى از دين كه همان اخلاقيات است و در ده ها جلد كتاب ثبت و ضبط شده است، باشيم; و نه تنها به اخلاق حداقلى، كه ناچاريم به قرآن و سنت حداقلى نيز روى آوريم.

شايان ذكر است كه پس از بعثت پيامبر اسلامصلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم افراد و گروه هاى متعددى در حذف و يا لاغر كردن دين تلاش هاى فراوانى نمودند; برخى اسلام را براى ١٤٠٠ سال پيش مفيد دانستند و گروه ديگرى قرآن و سنت را به رابطه ى انسان با خداوند اختصاص دادند و حضور اجتماعى را از دين حذف نمودند و با حيله هاى مختلف عليه اين دين شريف و جاويدان به قيام پرداختند; ولى در هيچ روزگارى، با اين دقت و ظرافت، دين مورد هجوم و آسيب قرار نگرفته بود; زيرا با پذيرش اين مطالب نسبت به اخلاق، نه تنها اخلاق در اين دوران به دين نيازمند نيست، بلكه بايد تمام ارزش هاى اخلاقى را كه در دين ثبت شده اند، از عرصه ى اين روزگار حذف كرد، به گونه اى كه حتى قبح دروغ گويى و حسن راست گويى در زندگى مدرنيته قابل تبديل اند.

٦ - مؤلف محترم براى اثبات مدعاى خود، استثنائات اخلاقى و جواز دروغ گفتن در بعضى مواقع را گواه بر مطلب خود دانسته است و با اين وجود از نسبيت اخلاقى فرار مى كند; در حالى كه اولا، اين همان نسبيت اخلاقى است; يعنى ٩٩ درصد از اخلاق، به لحاظ خادم بودن شان، متغير و نسبى اند و راه فرارى از آن نيست.

ثانياً، روا شمردن دروغ گفتن، به هيچ وجه، بر استثنايى بودن گزاره هاى اخلاقى دلالت ندارد; زيرا مؤلف محترم در موضوعات اين گزاره ها دقت نكرده است; اگر موضوع نبايستى و قبح، صرف دروغ گفتن باشد، البته آن حكم، استثنابردار خواهد بود; ولى آن گاه كه دروغ گفتن را با تمام قيودش در نظر بگيريم و دروغ همراه با مفسده انگيزى را موضوع قرار دهيم، حكم نبايستى به صورت دايمى بر آن بار مى شود.

٧ - نكته ى مهم ديگرى كه مؤلف از آن غفلت نموده، آن است كه ارزش هاى خادم نيز بر دو قسم اند:

الف) ارزش هايى كه براى زندگى اند، لكن آن بخش از نيازهاى ثابت زندگى و نيازهاى ابدى انسان ها و در تمام دوران ها.

ب) ارزش هاى خادمى كه به بخش هاى متغير زندگى ارتباط دارند; سخن تحول ارزش هاى اخلاقى و تأثيرپذيرى آنها از تحولات زندگى و يا شناخت هاى ما از طبيعت و انسان و اجتماع و به طور خلاصه، از علوم انسانى، فقط به دسته ى دوم از ارزش هاى خادم كه همان آداب باشند، اختصاص دارد.

٨ - در تعيين رابطه ى ميان دين و ساير پديده ها، از جمله اخلاق، مفاهيم كيفى، مانند اقل و اكثر، هيچ گره اى را از مشكلات علمى و اجتماعى باز نمى نمايد و بايد به صورت واضح و دقيق به اين گونه مسائل پرداخت.

٤ نظريه ى مختار

با توجه به مطالب گذشته تا حدودى نظريه ى مختار بر خوانندگان محترم روشن شد; لكن در اين جا به تفصيل به آن مى پردازيم:

١ - بحث رابطه ى دين و اخلاق، از دو منظر درون دينى و برون دينى قابل بررسى است. از منظر بيرون دينى و صرف نظر از آيات و روايات، تعهدات اخلاقى در ضمانت اجرايى به سنت هاى دينى پاى بندند; به عبارت ديگر، اعتقاد به خداوند و ثواب و عقاب اخروى، نقش مؤثرى در تحقّق دستورهاى اخلاقى دارد; البته پيروان اديان، در سطح نازل، با كمك اعتقادات دينى، به ويژه وعده ى پاداش و جزا، به تعهدات اخلاقى پاى بندند، و در سطح عالى تر، انگيزه ى قرب الهى و كمال نهايى و اعتقاد به رابطه ى تكوينى ميان اعمال اخلاقى و كمال انسانى در تحقق فرمان هاى اخلاقى مؤثر است. در ضمن، اعتقادات دينى در توجيه گزاره هاى اخلاقى و فلسفه ى اطاعت از دستورهاى اخلاقى، تأثير بسزايى دارد; البته ما در تمام گزاره هاى اخلاقى نظريه هاى غايت گرا را نمى پذيريم. الزامات نهايى اخلاق، به دين و غايات ديگر وابستگى ندارد و مطلق اند.

٢ - دين و تعليمات دينى كه بيانگر برنامه ى كلى زندگى و ابعاد گوناگون روابط انسانى مى باشند، در تكون و پيدايش محتوايى اخلاق نيز نقش محورى دارند; زيرا با وجود اين كه عقل عملى و وجدان آدمى توان درك اصول اخلاقى را دارد، ولى در تشخيص مصاديق و انطباق اصول بر مصاديق ناتوان است; به همين دليل، بشر در حيات دنيوى خويش بايد به روش آسمانى و الهى به عنوان تكميل كننده ى عقل و وجدان مراجعه كند و ساير بايدها و نبايدها را كشف نمايد.

٣ - حال اگر از منظر درون دينى به مسئله ى رابطه ى دين و اخلاق مراجعه كنيم و براساس متون دينى، يعنى كتاب و سنت به اين پرسش مهم پاسخ دهيم، بدون شك رابطه ى محتوايى عميقى ميان اخلاق و دين مشاهده مى كنيم. بخش عظيمى از آيات و روايات به مسائل اخلاقى اختصاص دارد و به ناچار اين دستورها در آباد كردن حيات دنيوى مؤثر است و بر اساس مسئله ى تجسم اعمال، آبادانى آخرت نيز به آن بستگى دارد. شايان ذكر است كه برخى از دستورهاى اخلاقى از باب آداب موقت و مقطعى است و پيشوايان دين نيز به ما توصيه كرده اند كه (لاتُؤَدِّبُوا اَوْلادَكُمْ بِآدابِكُمْ); فرزندان خود را به آداب موقت تأديب نكنيد. ولى تا زمانى كه دلايل نقلى يا عقلىِ قطع آورى در اين ميدان نباشد، اصل اولى بر دوام اصول اخلاقى دلالت دارد.

٤ - دين اسلام علاوه بر بيان مسائل اخلاقى و مصاديق عدالت و ظلم، اهداف و غايات ارزش هاى اخلاقى را نيز بيان مى كند و از آن رو كه هيچ يك از راه هاى عادى كسب معرفت، توان تشخيص مسير رسيدن به آن اهداف متعالى را ندارد، به ناچار بايد در شناخت آن ارزش ها به دين مراجعه كرد.

٥ - از نگاه قرآن و نصوص و ظواهر دينى، مباحث مختلفِ مربوط به اخلاق، در امور ذيل سامان داده مى شود:

الف). با استخراج و تنظيم گزاره هاى دينى، راه براى علم اخلاق هموار مى گردد و قرآن در عرصه هاى فردى و اجتماعى، ثابتات و متغيرات، و روحى و روانى بسيار توان مند است.

ب). با بهره گيرى از مباحث هستى شناختى و انسان شناختىِ قرآن و روايات، مباحث مربوط به اخلاق توصيفى نيز استخراج مى شود;

ج). مبانى ارزش هاى اخلاقى را نيز مى توان از متون دينى به دست آورد.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

[١] . ويليام بار تلى،اخلاق و دين، ترجمه زهرا خزاعى، ص ٢.

[٢] . فرانكنا، كى، ويليام،فلسفه اخلاق، ترجمه ى هادى صادقى، مؤسسه ى طه، ص ٢٥.

[٣] . ميرچاالياده،فرهنگ و دين، زير نظر بهاء الدين خرمشاهى; «اخلاق و دين طرح نو»، ص ١٣ ـ ١٤.

[٤] . palmer, moral problem, p. ١١.

[٥] . ميرچاالياده، همان، ص ٥ ـ ٦.

[٦] . محسن جوادى،مسئله بايد و هست، ص ١٠٩.

[٧] . جمعى از نويسندگان،عقل و اعتقاد دينى، ص ٤٣٢.

[٨] . ابوالحسن شعرانى،شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤٢٣.

[٩] . محمدتقى مصباح يزدى،آموزش فلسفه، ج ١، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢.

[١٠] . مهدى حائرى،كاوشهاى عقل عملى، ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

[١١] . ج. وارنوك،فلسفه ى اخلاقى در قرن حاضر، صادق لاريجانى، ص ٢ ـ ٩.

[١٢] . سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، ياد نامه استاد شهيد مرتضى مطهرى، ص ٤١٦ ـ ٤١٨.

[١٣] . فلسفه ى اخلاق، ص ٢٢٠ ـ ٢٢٣.

[١٤] . مرتضى مطهرى،مجموعه آثار، ج ٦، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١.

[١٥] . ابوالقاسم خويى،محاضرات فى اصول الفقه، ج ١، ص ١٧، و محمدباقر صدربحوث فى علم الاصول، ج ١ ص ٢٨٨ ودروس فى علم الاصول، ج ١، ص ١٠٨.

[١٦] . رومانوگوار دينى،مرگ سقراط، ترجمه ى محمدحسين لطفى، ص ٤٩ ـ ٥٠.

[١٧] . فرهنگ و دين، ص ٧.

[١٨] . robert m.adams, ethics and commands of god in philosophy of religion, edmichael peterson, ... oxfor univercity press ١٩٩٦.p.٧٢.

[١٩] .ibid, p.٥٢٩.

[٢٠] .ibid, pp.٥٣٠-٣١.

[٢١] . ibid, p.٥٣٣.

[٢٢] . ibid, pp٥٣٤-٥.

[٢٣] . در بيان نظريه ى عدليه و غير عدليه به ادله ى حسن و قبح عقلى خواهيم پرداخت.

[٢٤] .فرهنگ و دين، ص ٢.

[٢٥] . همان، ص ١٥.

[٢٦] . همان، ص ٣٢٣.

[٢٧] . اشتفان كورنر،فلسفه ى كانت، عزت الله فولادوند، ص ٣٢١ ـ ٣٢٢.

[٢٨] . فردريك كاپلستون،تاريخ فلسفه، ج ٦ (از ولف تا كانت)، ترجمه ى اسماعيل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ص ٣٤٩ وفلسفه ى كانت، ص ٣٢٤.

[٢٩] . همان، ص ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

[٣٠] . همان، ص ٣٢٢.

[٣١] . همان، ص ٣٢٤.

[٣٢] . همان، ص ٣٤١.

[٣٣] . محمدعلى فروغى،سير حكمت در اروپا، ج ٢، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

[٣٤] . مهدى حائرى،كاوش هاى عقل عملى، ص ٣٤٦.

[٣٥] . فردريك كاپلستون،تاريخ فلسفه، ج ٨، بهاءالدين خرمشاهى، ص ٥٦١.

[٣٦] .عقل و اعتقاد دينى، ص ٢٧٠.

[٣٧] .اخلاق و دين، ص ٢٦ ـ ٢٧.

[٣٨] . جان هيك،فلسفه ى دين، ترجمه ى بهرام راد، ص ١٩٠.

[٣٩] . همان.

[٤٠] . همان.

[٤١] . همان، ص ١٩١.

[٤٢] . همان.

[٤٣] .اخلاق و دين، ص ٢٩.

[٤٤] .فلسفه ى دين، ص ١٩٢.

[٤٥] . همان، ص ١٩٢.

[٤٦] . همان، ص ٢٣.

[٤٧] . فردريك انگلس،لودويگ فوئر باخ و پايان فلسفه كلاسيك آلمان، ترجمه ى پرويز بابايى، ص ٤٧.

[٤٨] . ر.ك:اخلاق و دين، ص ٥٦ ـ ٥٨ و فردريك كاپلستون،تاريخ فلسفه، ج ٧، ترجمه ى داريوش آشورى.

[٤٩] . بقره: ١٢٤.

[٥٠] . صافات: ١٠٢.

[٥١] .فرهنگ و دين، ص ٢ ـ ٣.

[٥٢] . همان، ص ٣.

[٥٣] .اخلاق و دين، ص ١٨٥.

[٥٤] . kai nielsen, ethout religion philosophy of religion ed. michael peterson london ١٩٩٦. pp.٥٣٦-٩.

[٥٥] .عقل و اعتقاد دينى، ص ٣٧٥.

[٥٦] . شيخ محمدحسن مظفّر،دلايل الصدق، ج ١، ص ٣١٥ ـ ٣١٩; علامه حلى،كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٠٢ و عبدالرزاق لاهيجى،سرمايه ى ايمان، ص ٥٧ ـ ٥٩.

[٥٧] . مهدى حائرى;كاوش هاى عقل عملى، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

[٥٨] . جعفر سبحانى،حسن و قبح عقلى، ص ٢١ ـ ٢٣.

[٥٩] . محمد حسين اصفهانى،نهاية الدرايه، ج ٢، ص ٨.

[٦٠] .كشف المراد فى تجريد الاعتقاد، ص ٣٠٣ و ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

[٦١] .دلايل الصدق، ج ١، ص ٣٦٥.

[٦٢] . جعفر سبحانى، همان، ص ٢١ ـ ٢٣.

[٦٣] . محمدتقى مصباح يزدى،دروس فلسفه اخلاق، ص ١٩٧ ـ ١٩٩.

[٦٤] . عبدالكريم سروش، «دين اقلى و اكثرى»،كيان، ش ٤١، ص ٥.

[٦٥] . همان، ص ٥ ـ ٦.

[٦٦] . همان.

[٦٧] . همان جا.

[٦٨] . همان، ص ٦.

[٦٩] . plalmer, moral proplems, p.١١.

# فهرست منابع

١. آشتيانى، سيدجلال الدين; شرح مقدمه قيصرى، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم، چاپ دوم، ١٣٧٠.

٢. آلوسى، ابوالفضل شهاب الدين السيد محمود; روح المعانى، دراالفكر، بى جا، بى تا.

٣. آملى، شمس الدين محمدبن محمود، نفائس الفنون.

٤. ابن خلدون، عبدالرحمن; مقدمه ابن خلدون، شركت انتشارات علمى و فرهنگى، چاپ هفتم، ١٣٦٩.

٥. ابن منظور، ابوالفضل جمال الدين محمدبن مكرم; لسان العرب، قم: نشر ادب الحوزه، ١٤٠٥.

٦. ابوعلى سينا; الاشارات و التنبيهات، دفتر نشر الكتاب، الطبع الثانى، ١٤٠٣ هـ.

٧.; النجاة، تهران: انتشارات مرتضوى، چاپ دوم، زمستان ٦٤.

٨.; الهيات شفا، قم المقدسه: منشورات مكتبه آيت الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٥ هـ ق.

٩. اصفهانى، محمدتقى; هداية المسترشدين، تهران: چاپ سنگى

١٠. اصفهانى محمد حسين; حاشية الكتاب المكاسب، قم: دارالذخائر، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ.

١١.; نهاية الدرايه، قم: مؤسسه آل البيت عليهم‌السلام لاحياء التراث، الطبعة الاولى، شعبان ١٤١٤ هـ.

١٢. الانصارى القرطبى، ابوعبدالله محمدبن احمد; الجامع لاحكام القرآن، بيروت: داراحياء التراث العربى، ١٤٠٥ هـ.

١٣. البحرانى، كمال الدين ميثم بن على بن ميثم; قواعد المرام، مكتبة آيت الله العظمى المرعشى النجفى، الطبعة الثانيه، ١٤٠٦.

١٤. الحائرى الطهرانى، ميرسيدعلى; مقتضيات الدرر، تهران: دارالكتب الاسلاميه، ١٣٣٧ ش.

١٥. الخوئى، السيد ابوالقاسم; محاضرات فى اصول الفقه، قم: دارالهادى للمطبوعات، الطبعة الثالثة، جمادى الثانى، ١٤١٠ هـ.

١٦. الخورى الشرتونى، سعيد; اقرب الموارد، بيروت: داراحياء التراث العربى.

١٧. الرازى، فخرالدين محمدبن عمر; المباحث المشرقيه، بيروت: دارالكتاب العربى، الطبعة الاولى، ١٤١٠ هـ.

١٨. الزحيلى، محمد; حقوق الانسان فى الاسلام.

١٩. الشيرازى، صدرالدين; الحكمة المتعاليه، قم: منشورات مصطفوى، ١٣٨٣ هـ .

٢٠. الصدر، السيدمحمد باقر; بحوث فى علم الاصول، المجمع العلمى للشهيد الصدر(ره) الطبعة الاولى، رمضان ١٤٠٥.

٢١.; دروس فى علم الاصول، قم: دارالهادى للمطبوعات، الطبعة الاولى، ١٩٧٨.

٢٢. الطبرسى، ابومنصور احمدبن على بن ابيطالب; الاحتجاج، مشهد المقدسه: نشر المرتضى، ١٤٠٣ هـ.

٢٣. الطريحى، الشيخ فخرالدين; مجمع البحرين، تهران: انتشارات مرتضوى، چاپ دوم، ١٣٦٢.

٢٤. العروسى الحويزى، شيخ عبدعلى بن جمعه; نورالثقلين، قم: مطبعة العلميه، چاپ دوم، بى تا.

٢٥. العياشى، ابوالنصر محمدبن مسعودبن عياش السلمى; تفسير العياشى، تهران: مكتبة العلمية الاسلاميه، بى تا.

٢٦. المراغى، احمد مصطفى; تفسير المراغى، بيروت، داراحياء التراث العربى.

٢٧. النجفى، الشيخ محمدحسن; جواهر الكلام، تهران: دارالكتب الاسلاميه.

٢٨. امامى، سيدحسن; حقوق مدنى.

٢٩. انگلس، فردريك; لودويگ فوئرباخ و پايان فلسفه كلاسيك آلمان، ترجمه ى پرويز بابايى.

٣٠. ايجى، قاضى عضدالدين عبدالرحمن; شرح المواقف، قم: انتشارات الشريف الرضى، ١٣٧٠ ش.

٣١. بابايى، على اكبر و ديگران; روش شناسى تفسير قرآن، (زير نظر محمود رجبى); تهران: انتشارات پژوهشكده حوزه و دانشگاه. چاپ اول، ١٣٧٩.

٣٢. بارتلى، ويليام; اخلاق و دين، ترجمه ى زهرا خزاعلى، پايان نامه دانشگاه تربيت مدرس.

٣٣. بحرانى، سيدهاشم; تفسير البرهان، قم: مؤسسه اسماعيليان، بى تا.

٣٤. بسيونى، محمودشريف; حقوق الانسان.

٣٥. تفتازانى، سعدالدين; شرح المقاصد، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٩ هـ.

٣٦. ثقفى تهرانى، ميرزامحمد; روان جاويد، تهران: انتشارات برهان، چاپ دوم، بى تا.

٣٧. جمعى از نويسندگان; اسلام و حقوق بين المللى عمومى، دفتر همكارى حوزه و دانشگاه.

٣٨.; امام خمينى و حكومت اسلامى، (مجموعه آثار ج٧) تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى(ره)، زمستان ١٣٧٨.

٣٩.; عقل و اعتقاد دينى، ترجمه ى احمد نراقى و ابراهيم سلطانى، طرح نو، چاپ اول، ١٣٧٦.

٤٠. جوادى آملى، عبدالله; شريعت در آينه ى معرفت، مركز نشر فرهنگى رجاء، چاپ اول، ١٣٧٢.

٤١. جوادى، محسن; مسئله بايد و هست، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، چاپ اول، ١٣٧٥.

٤٢. ج. وارنوك; فلسفه ى اخلاقى در قرن حاضر، ترجمه ى صادق لاريجانى، تهران: مركز ترجمه و نشر كتاب، چاپ دوم، ١٣٦٨.

٤٣. جوهرى، اسماعيل; الصحاح، بيروت: دارالعم للمدايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧ هـ .

٤٤. حائرى يزدى، مهدى; كاوش هاى عقل عملى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، ١٣٦١.

٤٥. حميدالله محمد; حقوق ها روابط بين الملل اسلام، ترجمه ى سيدمصطفى محقق داماد.

٤٦. حيب زاده، محمدجعفر; حقوق جزاى اختصاصى.

٤٧. خسروپناه، عبدالحسين; انتظارات بشر از دين، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى.

٤٨; كلام جديد، قم: مركز مطالعات و پژوهش هاى فرهنگى حوزه علميه.

٤٩.; گستره ى شريعت، تهران: نهاد نمايندگى مقام معظم رهبرى در دانشگاه ها.

٥٠. خليليان، سيدخليل، حقوق بين الملل اسلامى.

٥١. دفتر همكارى حوزه و دانشگاه; درآمدى بر حقوق اسلامى.

٥٢. دينى، رومانگوار; مرگ سقراط، ترجمه ى محمدحسين لطفى، تهران: انتشارت خوارزمى.

٥٣. رازى، ابوالفتوح; روض الجنان و روح الجنان، مشهد: بنياد پژوهش هاى اسلامى آستان قدس رضوى.

٥٤. راغب اصفهانى، ابوالقاسم حسين بن محمدبن فضل; المفردات، دفتر نشر الكتاب، الطبع الثانى، ١٤٠٤ هـ.

٥٥. ربانى گلپايگانى، على; درآمدى بر علم كلام، قم: انتشارات دارالفكر، چاپ اول، ١٣٧٨.

٥٦. رشيد رضا، محمد; المنار، بيروت: دارالمعرفة، بى تا.

٥٧. زراعت، عباس; شرح قانون مجازات اسلامى.

٥٨. زمخشرى، جاء الله محمودبن عمر; الكشاف، نشر ادب الحوزه، بى جا، بى تا.

٥٩. سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى; يادنامه استاد شهيد مرتضى مطهرى، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى، ١٣٦٠.

٦٠. سبحانى، جعفر; حسن و قبح عقلى، قم: انتشارات مؤسسه امام صادقعليهم‌السلام .

٦١.; منشور جاويد، قم: انتشارات مؤسسه سيدالشهداء، ١٣٦٩.

٦٢. سروش، عبدالكريم; بسط تجربه ى نبوى، تهران: مؤسسه فرهنگى صراط، چاپ دوم، ١٣٧٨.

٦٣.; قبض و بسط تئوريك شريعت، مؤسسه فرهنگى صراط، چاپ سوم، ١٣٧٣.

٦٤.; مدارا و مديريت، مؤسسه فرهنگى صراط، چاپ اول ١٣٧٦.

٦٥. شريعتى، محمدتقى; وحى و نبوت.

٦٦. شعرانى، ابوالحسن; شرح تجريد الاعتقاد، تهران: انتشارات كتابفروشى اسلاميه.

٦٧. شهرستانى; الملل و النحل، مكتبة الانجلو المصرية، منشورات الشريف الرضى.

٦٨. شهيد ثانى; الذكرى، چاپ سنگى.

٦٩.; القواعد و القوائد، چاپ قديم.

٧٠. شيخ انصارى; كتاب القضاء، چاپ قديم.

٧١. شيخ طوسى، ابوجعفر محمدبن الحسن بن على; التبيان فى تفسير القرآن، قم: انتشارت دفتر تبليغات اسلامى.

٧٢. شيخ مفيد، محمدبن محمدبن النعمان; الارشاد، انتشارات علميه اسلاميه.

٧٣. صبحى صالح; نهج البلاغه، قم: انتشارات هجرت، ١٣٩٥ هـ .

٧٤. صدوق، ابوجعفر محمدبن على بن الحسين بن بابويه قمى; توحيد صدوق، منشورات جمامعة المدرسين فى الحوزة العلميه فى القم المقدسه.

٧٥.; معانى الاخبار، قم: انتشارات اسلامى، ١٣٦١ ش.

٧٦. طبرسى، امين الدين ابوعلى الفضل بن الحسن; مجمع البيان، تهران: ناصر خسرو.

٧٧. علامه جعفرى، محمدتقى; حقوق جهانى بشر از ديدگاه اسلام و غرب.

٧٨. علامه حلى; كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، قم: مؤسسة النشر الاسلامى، ١٤٠٧ هـ .

٧٩. علامه طباطبايى، سيدمحمدحسين; الميزان، قم: مؤسسه مطبوعاتى اسماعيليان، الطبعة الثانيه، ١٣٩١ هـ.

٨٠.; قرآن در اسلام، دفتر انتشارات اسلامى، ١٣٦١.

٨١. علامه مجلسى، محمد باقر; بحارالانوار، بيروت: داراحياء التراث العربى.

٨٢.; مرآة العقول، تهران: دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم، ١٣٦٣ هـ ش.

٨٣. فخر رازى; التفسير الكبير، چاپ سوم، بى نا، بى جا، بى تا.

٨٤. فرانكنا; كى، ويليام; فلسفه اخلاق، ترجمه ى هادى صادق، مؤسسه طه.

٨٥. فروغى، محمدعلى; سير حكمت در اروپا، تهران: انتشارات زوار، چاپ چهارم، ١٣٦٦.

٨٦. فياض لاهيجى، ملاعبدالرزاق; گوهر مراد، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ١٣٧٢.

٨٧. فيض كاشانى، مولى محسن محمدبن المرتضى; محجة البيضاء، دفتر انتشارات اسلام، الطبعة الثانيه.

٨٨. قوشجى; شرح تجريد الاعتقاد، بى تا، بى جا.

٨٩. كاپلستون، فردريك; تاريخ فلسفه، ترجمه ى بهاء الدين خرمشاهى، تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى و انتشارات سروش، ١٣٧٠.

٩٠.; تاريخ فلسفه، ج٦، ترجمه ى اسماعيل سعادت و منوچهر بزرگى، تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى و انتشارات سروش: ١٣٧٢.

٩١.; تاريخ فلسفه، ج٧، ترجمه ى داريوش آشورى; تهران: شركت انتشارات علمى و فرهنگى و انتشارات سروش، ١٣٦٧.

٩٢. كاتوزيان، ناصر; مقدمه ى علم حقوق.

٩٣. كاشانى، مولى فتح الله; منهج الصادقين، تهران: انتشارات علميه اسلاميه، بى تا.

٩٤. كتاب نقد، شماره ى ٥ و ٦، مؤسسه انديشه معاصر.

٩٥. كلينى رازى، ابوجعفر محمدبن يعقوب بن اسحق; اصول كافى، تهران: انتشارات علميه اسلاميه.

٩٦. كنز العمال.

٩٧. كورنر، اشتفان; فلسفه ى كانت، ترجمه ى عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات خوارزمى.

٩٨. لاريجانى، صادق; معرفت دينى، مركز ترجمه و نشر كتاب، چاپ اول، ١٣٧٠.

٩٩. لاهيجى، عبدالرزاق; سرمايه ى ايمان، تهران: انتشارت الزهراء.

١٠٠.; شوارق الالهام; چاپ قديم، بى نا، بى جا، بى تا.

١٠١. مجله ى فرهنگ، كتاب چهارم و پنجم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.

١٠٢. مجله ى كيان، شماره ٤١ و ٤٦، مؤسسه انتشارات صراط.

١٠٣. مجموعه رسايل هداية الطالبين.

١٠٤. محقق حلى; شرايع الاسلام فى مسائل الحلال و الحرام.

١٠٥. محقق نراقى، مولى احمدبن مولى محمدمهدى; مستند الشيعه، قم المقدسه: منشورات مكتبه آيت الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٥ هـ ق.

١٠٦. غزالى، محمد; المستصفى، چاپ قديم.

١٠٧. يزدى، محمد; قانون اساسى براى همه.

١٠٨. مدرس آشتيانى، ميرزا مهدى; تعليقه بر منظومه، تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ١٣٦٧.

١٠٩. مصباح يزدى، محمدتقى; آموزش عقايد، تهران: سازمان تبليغات اسلامى، چاپ اول، ١٣٦٥.

١١٠.; آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبليغات اسلامى، چاپ اول، ١٣٦٥.

١١١.; دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات، ١٣٦٧.

١١٢.; راهنماشناسى، مركز مديريت حوزه علميه قم، ١٣٦٧ ش.

١١٣.; معارف قرآن، قم: انتشارات در راه حق، چاپ اول ١٣٦٧.

١١٤. مطهرى، مرتضى; آشنايى با علوم اسلامى، تهران: انتشارات صدرا.

١١٥.; مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.

١١٦. مظفر، شيخ محمدبن حسن; دلايل الصدق، القاهره: دارالعلم للطباعة، الطبعة الاولى، ١٣٩٦ هـ.

١١٧. معرفت، محمدهادى; التمهيد فى علوم القرآن، قم: مؤسسه اسماعيليان، الطبعة الثانيه، ١٤٠٦ هـ ق.

١١٨. مكارم شيرازى، ناصر; پيام قرآن، قم: مدرسة الامام اميرالمؤمنينعليهم‌السلام ، مطبوعاتى هدف، ١٣٧٣.

١١٩. ميرچا الياده; فرهنگ ودين، (هيات مترجمان زير نظر بهاء الدين خرمشاهى)، طرح نو، چاپ اول، ١٣٧٤.

١٢٠. ميرمحمد صادقى، حسين; حقوق كيفرى اختصاصى.

١٢١. نورى، ميرزاحسن; مستدرك الوسائل، بيروت: مؤسسه الوفاء، ١٤٠٤ هـ ق.

١٢٢. وليدى، محمد صالح; حقوق جزاى اختصاصى.

١٢٣. هيك، جان; فلسفه ى دين، ترجمه ى بهرام راد، تهران: انتشارات بين المللى الهدى، چاپ اول، ١٣٧٢.

فهرست مطالب

[پيش گفتار 2](#_Toc494188346)

[آيه ى پيمان 26](#_Toc494188347)

[خداشناسى عقلى 29](#_Toc494188348)

[برهان وجوب و امكان 31](#_Toc494188349)

[برهان فقر وجودى 32](#_Toc494188350)

[برهان نظم 33](#_Toc494188351)

[توحيد 36](#_Toc494188352)

[عوامل گرايش به شرك 38](#_Toc494188353)

[توحيد ذاتى 41](#_Toc494188354)

[توحيد صفاتى 43](#_Toc494188355)

[توحيد در خالقيت 44](#_Toc494188356)

[خداشناسي توحيد عبادى 50](#_Toc494188357)

[توحيد در حاكميت و مالكيت 55](#_Toc494188358)

[صفات الهى 59](#_Toc494188359)

[صفات ذاتيه ى ثبوتيه 60](#_Toc494188360)

[الف) برهان عقلى بر اثبات صفات الهى 60](#_Toc494188361)

[ب) برهان عقلى بر نامحدود بودن صفات الهى 60](#_Toc494188362)

[علم الهى 61](#_Toc494188363)

[حيات الهى 69](#_Toc494188364)

[صفات فعليه 73](#_Toc494188365)

[خداشناسي 87](#_Toc494188366)

[هدف افعال الهى 96](#_Toc494188367)

[نبوت شناسى 109](#_Toc494188368)

[مسئله ى ضرورت بعثت انبيا 112](#_Toc494188369)

[ضرورت بعثت انبيا 118](#_Toc494188370)

[١ - حسن خلق و محبت و عطوفت انبيا 124](#_Toc494188371)

[٢ - گفتار صادق پيامبران 125](#_Toc494188372)

[٣ - موفقيت در امتحان هاى الهى 125](#_Toc494188373)

[٤ - امانت دارى پيامبران 126](#_Toc494188374)

[٥ - احسان و نيكوكارى 126](#_Toc494188375)

[٦ - مقام خشيت الهى 128](#_Toc494188376)

[٧ - اخلاص 128](#_Toc494188377)

[٨ - توكل بر خداوند 129](#_Toc494188378)

[٩ - پيامبران، ناصحان دلسوز 129](#_Toc494188379)

[١٠ - پيامبران، صاحبان قدرت و بصيرت 130](#_Toc494188380)

[١١ - صبر و تحمل 130](#_Toc494188381)

[١٢ - علم و دانش و حكمت 130](#_Toc494188382)

[معناى لغوى وحى 136](#_Toc494188383)

[حقيقت وحى 140](#_Toc494188384)

[وحى از ديدگاه فلاسفه حكما 142](#_Toc494188385)

[امكان وحى 144](#_Toc494188386)

[قلمرو دين در عرصه ى معادشناسى 155](#_Toc494188387)

[تعريف و تعابير معاد 156](#_Toc494188388)

[تأثير اعتقاد به معاد در زندگى انسان 159](#_Toc494188389)

[اهميت اعتقاد به معاد در قرآن كريم 164](#_Toc494188390)

[دلايل امكان معاد 167](#_Toc494188391)

[دلايل وقوع معاد 169](#_Toc494188392)

[اثبات تاريخى وقوع معاد 169](#_Toc494188393)

[١ - داستان زنده شدن عزير بعد از مرگ 169](#_Toc494188394)

[٢ - داستان حضرت ابراهيمعليه‌السلام و احياى مرغان 170](#_Toc494188395)

[٣ - داستان اصحاب كهف 170](#_Toc494188396)

[٤ - داستان احياى كشته ى بنى اسراييل 171](#_Toc494188397)

[اثبات برهانى وقوع معاد 172](#_Toc494188398)

[معادشناسى منازل آخرت 185](#_Toc494188399)

[تجسم اعمال 205](#_Toc494188400)

[آيات مربوط به بهشت 217](#_Toc494188401)

[فقه و حقوق قلمرو دين 231](#_Toc494188402)

[قلمرو دين در عرصه هاى مختلف حقوق 237](#_Toc494188403)

[حق آزادى تكوينى انسان نسبت به دين 238](#_Toc494188404)

[اخلاق 278](#_Toc494188405)

[ديدگاه هاى انديشمندان مغرب زمين 291](#_Toc494188406)

[فهرست منابع 331](#_Toc494188407)

[فهرست مطالب 340](#_Toc494188408)