

تحلیل انتقادی کاربرد «حکمت الهی» در کلام شیعه

جنان ایزدی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۳/۰۳ - تاریخ پذیرش نهایی: ۱۳۹۴/۰۹/۱۸)

چکیده

صفت حکمت الهی در کلام شیعه برای اثبات برخی قواعد و اصول اعتقادی به کار رفته است. متکلمان شیعه در استدلال‌های خود هدف آفرینش انسان یا مکلف نمودن او را تعیین می‌کنند و وسیله‌های لازم برای رسیدن به هدف را بر او واجب می‌دانند و آنچه را که مانع رسیدن به هدف می‌بینند بر خدا قبیح می‌شمارند. در این نوشتار با روش تحلیل منطقی کفایت ادله مبتنی بر حکمت الهی، در قاعده لطف، عدل الهی، ضرورت نبوت و امامت، و ضرورت معاد، در آثار معروف‌ترین متکلمان شیعه مورد بررسی قرار گرفته‌اند. در این ادله خلل‌های مشترکی وجود دارد که ریشه در روش به‌کارگیری حکمت الهی در استدلال‌های کلامی دارد. به نظر می‌رسد که ادله متکلمان در تعیین غرض الهی فاقد کفایت است: آنچه آنان واجب علی الله می‌دانند ابزارهای منحصر به فرد و غیر قابل جایگزین برای اهداف الهی نیستند؛ و گاهی افعال ربوبی با افعال بشری قیاس می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: حکمت الهی، روش‌شناسی کلام، ضرورت معاد، ضرورت نبوت و امامت، قاعده لطف.

۱. درآمد

برای شناخت هرچه بیشتر کلام اسلامی علاوه بر تمرکز بر تک‌تک مسائل آن لازم است علم کلام را با نگاهی درجه‌دوم بررسی کرد و دید که متکلمان چه نظام استدلالی و بحثی برای تبیین آرای خود داشته‌اند. چنین نگاهی را می‌توان روش‌شناسی علم کلام یا فلسفه علم کلام دانست. این روش بررسی را برای یکی از مکاتب کلامی، همچون کلام شیعه، نیز می‌توان به کار بست. با چنین نگاهی به کلام شیعه، صفت حکمت الهی را دارای نقش خاصی می‌یابیم. برای نمونه، در کلام خواجه طوسی می‌بینیم که حکمت الهی در بحث از صفات به عنوان یکی از اوصاف خدا در کنار سایر صفات الهی اثبات می‌شود. اما در جای‌جای کتاب تجرید حکمت به عنوان حد وسط استدلال‌های خواجه به‌کار می‌رود. صفت حکمت الهی بیش از یک صفت الهی در این کلام اثرگذار است. این وصف، کلیدی برای حل بسیاری از مسائل کلامی است. در این نوشتار به بررسی نقش و کارکرد وصف حکمت الهی در کلام شیعه پرداخته‌ایم.

در کلام شیعه حکمت الهی در اثبات برخی اصول و فروع به‌کار رفته است. قاعده لطف، که زیربنای اثبات اعتقادات مذهبی متعددی است؛ عدل الهی، که فارق بین عدلیه و اشاعره است؛ نبوت و امامت، که کلام شیعه را از نظام‌های کلامی اهل سنت جدا می‌کند؛ و معاد، به‌عنوان یکی از ارکان اصلی کلام اسلامی و شیعی؛ همه بر مبنای صفت حکمت الهی، تبیین و اثبات می‌شوند. به دیگر سخن، در کلام شیعه، توحید زیربنای صفت حکمت است و از اصول پنج‌گانه مذهب تشیع، چهار اصل عدل، نبوت، امامت و معاد، بر اساس حکمت ثابت می‌شوند. در این نوشته علاوه بر ترسیم و تحلیل نقش صفت حکمت الهی در مسائل مختلف کلامی، نشان داده می‌شود که حکمت الهی در کلام شیعه در قلمرو افعال الهی به‌صورت لمی و پیشینی مورد استفاده متکلمان قرار گرفته است. پیش از ورود به بحث برای جلوگیری از خلط و مغالطه، ابتدا معانی حکمت بررسی و نظام معنایی آن ترسیم شده است.

۲. پیشینه تحقیق

در زمینه حکمت الهی در کلام شیعه آثاری وجود دارد [برای نمونه: ۴۵؛ ۳۱؛ ۲۵؛ ۷]، اما اثری درباره روش‌شناسی و کارکرد وصف حکمت در استدلال‌آوری متکلمان شیعه نیافته‌ایم.

۳. معنای «حکمت الهی» در اندیشه کلامی

عالم‌ان لغت واژه «حکمت» را به معنای بازداشتن، نگه‌داشتن و منع کردن دانسته‌اند [۲۲؛ ۵؛ ۳۹، ج ۱، ص ۴۱۱-۴۱۲]. حکمت به معنای استوار شدن نیز به کار رفته است [۳۹، ج ۱، ص ۴۱۱-۴۱۲؛ ۱۳، ج ۲، ص ۱۴۰۸-۱۴۰۹؛ ۴، ج ۱، ص ۵۶۴]. این واژه را از «حکمه» به معنای لگام حیوان، که آن را از چموشی بازمی‌دارد، دانسته‌اند [۳۹، ج ۱، ص ۴۱۱-۴۱۲]. معنای دیگر «حکمت» که به‌نوعی متضمن منع است، «منع ظلم» است [۵].

حکمت در کلام اسلامی یکی از اوصاف خداوند است. این وصف که در قرآن کریم برای خداوند ذکر شده است، معنای کلامی خود را نیز از شبکه مفاهیم مرتبط در قرآن کسب کرده است. «حکیم» در قرآن معمولاً با اوصاف «عزیز» و «علیم» همراه است [برای نمونه: بقره/۳۲، ۱۲۹، ۲۰۹؛ انعام/۱۳۹؛ حجر/۲۵]. علامه حلی در کشف المراد در مبحث صفات به دو معنای «معرفة الأشياء» و «صدور الشيء علی وجه الأكمل» برای آن تصریح کرده است [۱۸، ص ۳۰۱]. او از یک‌سو یکی از معانی حکمت خدا را معرفت و عرفان و علم الهی می‌داند و، از سوی دیگر، در بحث اثبات علم باری به احکام و اتقان افعال الهی که معنای دوم حکمت است تکیه می‌کند: «و الإحکام و التجرد و استناد کل شیء الیه دلائل العلم» [۱۸، ص ۲۸۴]. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که وی معنای محوری حکمت خداوند را «اتقان و احکام افعال خدا» یا «صدور الشيء علی وجه الأكمل» می‌داند که به معنای لغوی نیز نزدیک‌تر است. معنای دوم - «علم خدا» - فرع و نتیجه آن است.

لازمه حکمت خداوند، به معنای اتقان و احکام در افعال، این است که فعل خداوند هدفمند و حسن باشد. از این‌رو متکلمان این دو لازمه را دو مصداق حکمت دانسته‌اند و آن را نیز حکمت خوانده‌اند. درباره غایت‌مندی و هدف‌مندی افعال الهی دو دیدگاه عمده مطرح است. متکلمان شیعه مانند عمده معتزله بر این باورند که افعال الهی اهدافی دارد؛ چراکه بی‌هدفی به معنای لغوی، بیهودگی، عبث و گزاف بودن فعل است و خداوند از این نقصان‌ها پیراسته است، زیرا او کامل علی‌الاطلاق است. هدف‌مندی در افعال خدا از دیدگاه آنان مستلزم نقص و نیاز نیست، زیرا میان افعال الهی و افعال انسان این تفاوت وجود دارد که هدف افعال انسان رسیدن به فایده یا کمالی نسبت به خود فاعل است؛ در حالی که خداوند، کامل علی‌الاطلاق است و کسب کمال درباره وی تصور ندارد [۱۸، ص ۳۰۶]. فیاض لاهیجی نیز در بیان معنای دیگر حکمت می‌گوید: «بدان که اگر افعال خدای تعالی را غرض نبودی، هرآینه عبث بودی، و صدور عبث ممتنع است از

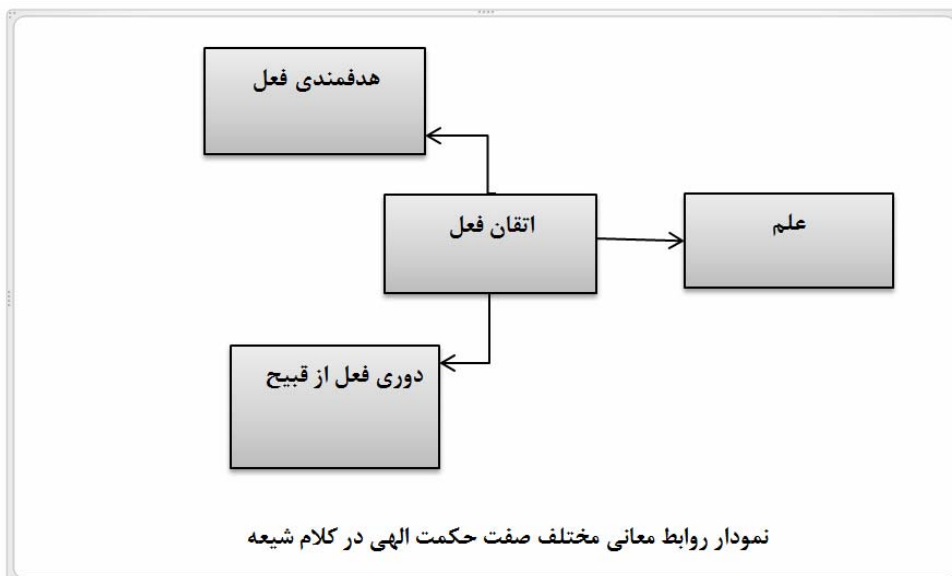
واجب الوجود... پس افعال خدای تعالی معلل است به اغراض» [۴۰، ص ۷۳]. اشاعره بیشتر بر صفت غنای الهی تمرکز دارند و بر این باورند که لازمه هدف داشتن نوعی نیاز است؛ زیرا هدف درباره کسی مطرح می‌شود که کمالی را فاقد است و می‌خواهد با انجام کاری، بدان کمال و هدف برسد. اما خداوند غنی علی‌الطلاق است و هیچ کمالی را فاقد نیست که بخواهد با انجام فعل به هدفی دست یابد. پس افعال خدا از هدف پیراسته است [برای نمونه: ۳۸، ص ۱۱۳؛ ۱۱، ص ۲۰۲ و ۲۰۳]. پیراستگی از فعل قبیح نیز لازمه دیگر حکمت است. از نظر معتزله و شیعه، خداوند در عین این که بر انجام فعل قبیح قادر است، آن را انجام نمی‌دهد. در مجموع می‌توان معانی زیر را برای حکمت برشمرد:

۱. «الحكمة عبارة عن معرفة أفضل المعلومات بأفضل العلوم، فالحكيم بمعنى العليم»: حکمت عبارت است از دانستن برترین دانستنی‌ها به برترین دانایی‌ها، پس حکیم به معنی علیم است.

۲. «معنى الإحكام فى حق الله تعالى فى خلق الاشياء هو إتقان التدبير فيها و حسن التقدير لها»: مقصود از احکام درباره خداوند در آفریدن موجودات، تدبیر متقن و تقدیر نیکوی آن‌هاست.

۳. «الحكمة عبارة عن كونه مقدساً عن فعل ما لا ينبغى» حکمت الهی عبارت است از مقدس و منزّه بودن خداوند از افعال ناشایسته [۲۰، ص ۲۸۰-۲۸۲].

۴. معلل بودن افعال الهی به غرض و عبث نبودن این افعال [۴۰، ص ۷۳].



می‌توان گفت که معنای هسته‌ای حکمت الهی در کلام، اتقان فعل است که سه معنای دیگر از آن منتج می‌شوند. چنان‌که در مباحث آینده خواهیم دید، در کلام شیعه معمولاً وقتی از صفت حکمت الهی به‌عنوان یکی از مقدمات مهم استدلال استفاده می‌شود، حکمت الهی به معنای غایت‌مندی و هدف‌داری حق تعالی به کار می‌رود.

۴. حکمت و قاعده لطف

لطف یکی از قواعد مهم کلامی است که متکلمان امامیه و برخی از معتزله آن را در اثبات برخی اصول اعتقادی خویش همچون وجوب تکلیف، اثبات شرایع، ارسال رسل، عصمت پیامبران، وجود و عصمت امام، و وعد وعید به کار گرفته‌اند [۴۷، ص ۵۶۳؛ ۱۶، ص ۳۷۵]. اما متکلمان اشعری و برخی از معتزله این قاعده را انکار نموده و به ابطال آن پرداخته‌اند [۳۸، ص ۱۰۴؛ ۸، ص ۹۷؛ ۱۱، ص ۲۰۰]. متکلمان لطف را به اقسام متعددی چون لطف مقرب و لطف محصل [۱۶، ص ۳۵۰ و ۳۵۱؛ ۳۵؛ ۳۳، ج ۱، ص ۵۰۵ و ۵۰۶؛ ۴۶، ص ۲۴۳] و لطف تکوینی و لطف تشریحی [۳۰، ص ۹۵ و ۹۶] تقسیم کرده‌اند.

خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد بدون این‌که به تعریف لطف پردازد از وجوب لطف و اقسام و شرایط آن سخن می‌گوید و به شبهاتی درباره لطف پاسخ می‌گوید [۱۶، ص ۳۲۴]. علامه حلی دو قسم لطف را چنین تعریف می‌کند: لطف مقرب چیزی است که مکلف با وجود آن به انجام طاعت نزدیک‌تر و از معصیت دورتر می‌شود، اما در توانا ساختن مکلف بر انجام تکلیف مؤثر نیست. همچنین لطف نباید به حد الجاء برسد و مکلف را مجبور به انجام طاعت کند. در لطف محصل علاوه بر قیود موجود در لطف مقرب، لطف به‌گونه‌ای است که طاعت به‌طور اختیاری برای مکلف حاصل می‌شود و بدون آن مکلف اطاعت نمی‌کند [۱۶، ص ۳۲۴ - ۳۲۵].

گروهی از متکلمان لطف را بر رحمت و احسان الهی و گروهی بر عدل و حکمت الهی مبتنی ساخته‌اند. شیخ صدوق می‌گوید خدا انسان را به عدل دستور داده ولی با او به چیزی برتر از عدل رفتار می‌نماید و آن لطف و تفضل از سوی اوست. شیخ مفید مبنای جمیع حقوق انسان را جود و کرم خداوند می‌داند. زیرا او نخست بندگان را متنعم ساخت که هیچ‌کس نمی‌تواند از عهده شکر نعمت‌های او برآید. بنابراین تمام حقوق انسان تفضلات الهی است و لطف اساس عدالت بین خداوند و آدمی است [۴۴، ص ۴۴۴]. قاضی عبدالجبار معتزلی - از بزرگان معتزله اهل بصره - می‌گوید اگر خداوند

دانست که صلاح ما به این شرعیات تعلق دارد، بایستی آن را به ما معرفی کند تا در امر واجب خللی وارد نشود و از عدل است که بر واجب اخلال وارد نسازد و اساس عدالت الهی می‌طلبد که آدمی را با لطف مدد رساند. شیخ مفید این رأی را قبول نداشت و می‌گفت که لطف از جهت جود و کرم خداوند واجب است نه آن‌گونه که برخی پنداشته‌اند که عدل آن را واجب گردانیده و چنان‌که خداوند آن را ندهد ظالم محسوب می‌شود [همان، ص ۱۲۱، ۱۲۲ و ۱۲۷]. خواجه طوسی مبنای لطف را حکمت الهی - به معنای انجام افعال هدفمند - می‌داند [۱۶، ص ۳۲۴]. واضح است که در نگاه خواجه هدف افعال الهی به انسان برمی‌گردد نه به خدا.

بنیان استدلال خواجه طوسی بر وجوب لطف نیز بر صفت حکمت الهی استوار است. البته دلایل دیگری نیز بر قاعده لطف اقامه شده‌اند که در جای خود قابل‌بررسی هستند. برای نمونه، یکی از این استدلال‌ها استدلال سید مرتضی است بر مبنای استحالة تخلف معلول از علت است. البته او تعابیر سبب و مسبب را به کار می‌برد [۲۴، ص ۱۹۳ و ۱۹۴]. دلیل دیگر بر وجوب لطف، وجوب اصلح است. برخی از معتزله معتقدند لطف از مصادیق فعل اصلح است و رعایت اصلح بر خداوند واجب است. پس انجام لطف بر خداوند واجب است. شیخ مفید و برخی از معتزله بر این عقیده‌اند که خداوند در آغاز آفرینش آدمی، ملزم به رعایت مصلحت او نیست، ولی اکنون که تکلیف را بر بنده‌اش واجب گردانده، برای تحقق تکلیف بایستی او را به لطف یاری رساند [۴۴، ص ۱۱۵ و ۱۲۱].

در استدلال مبتنی بر حکمت الهی خواجه بیان می‌کند که مکلف نمودن انسان، هدف و غرض حکیمانه‌ای دارد و آن هدف جز از راه امتثال اوامر و ترک نواهی حاصل نمی‌شود. اگر خداوند تعالی بداند و قادر باشد بر کاری که مکلف را به طاعت نزدیک و از معصیت دور کند و مکلف نیز بدون آن، به هدف حکیمانه الهی نرسد، بر خداوند لازم است که آن کار را انجام دهد؛ چراکه در غیر این صورت نقض غرض خواهد شد و نقض غرض بر خداوند قبیح است و کار قبیح از خداوند محال است. خواجه می‌نویسد: «اللطف واجب لتحصيل الغرض به» [۱۶، ص ۳۲۴]. معمولاً متکلمان برای توضیح بیشتر این مطلب از یک تمثیل کمک می‌گیرند. شخصی فردی را به مهمانی دعوت می‌کند و می‌داند که آمدن او منوط به مقدماتی است مانند فرستادن راهنما یا اعلام نشانی محل مهمانی. حال اگر شخص میزبان بر انجام مقدمات مذکور توانا باشد و باین‌حال، از این کار خودداری کند، عقل او را به نقض غرض محکوم می‌کند و فعل او را قبیح و برخلاف حکمت می‌شمارد [۱۶، ص ۳۲۵؛ ۲۴، ص ۱۹۰]. استدلال فوق را می‌توان با این مقدمات صورت‌بندی کرد:

۱. خداوند انسان را مکلف ساخته است؛
۲. خداوند امتثال این تکلیف را به صورت آزادانه و داوطلبانه خواسته است؛
۳. لازمه امتثال، فراهم ساختن زمینه اطاعت است؛
۴. لازمه حکمت الهی این است که تکلیف خویش را با لطف همراه سازد؛ وگرنه غرض وی از تکلیف حاصل نخواهد شد بلکه نقض غرض خواهد گردید؛
۵. نقض غرض بر حکیم محال است.

در این استدلال مقدمات (۱)، (۲) و (۵) پذیرفتنی هستند، اما مقدمات (۳) و (۴) قابل تردید به نظر می‌رسند. آیا امتثال منوط به فراهم ساختن زمینه‌هاست؟ چه میزان از زمینه‌های مقرب و مبعود باید فراهم باشند تا برای تحقق خواست آزادانه کافی باشند؟ آیا ذهن بشر قادر به تشخیص و پیش‌بینی زمینه‌هاست یا فقط قادر به توصیف آن‌ها بعد از کاربست این زمینه‌ها از سوی خداست؟ اساساً آیا برای انسان از نظر مصادیقی قابل تشخیص است که چه چیز زمینه یا لطف است و چه چیز ابزار قدرت بر تکلیف؟ آیا لازمه حکمت خدا لطف است؟ آیا ما غرض از تکلیف را دقیقاً می‌دانیم که تحقق آن را مستلزم لطف می‌دانیم؟ پاسخ قابل قبولی در اندیشه کلامی برای این سؤال‌ها نیافته‌ایم.

علاوه بر وجود این ابهام‌ها، به فرض پذیرش استدلال فوق باید خداوند آنچه را زمینه امتثال است فراهم آورده باشد. چون در غیر این صورت اکثر انسان‌ها هدایت نمی‌شود. اما با تأمل در اوضاع انسان‌ها می‌بینیم اکثر آن‌ها به راه هدایت و ایمان نرفته‌اند. قرآن می‌فرماید: «و ما اکثر الناس و لو حرصت بمؤمنین» [یوسف/۱۰۳]. آیا بر اساس این استدلال لازم نیست خداوند بر اساس حکمت خویش، الطاف بیشتری به سوی بشر سرازیر کند تا اکثر انسان‌ها به غرض خلقت برسند؟ اگر چنین سنخ استدلال‌هایی صحیح باشند، امور زیادی را می‌توان مصادیق لطف دانست که واجب است خدا هم‌اکنون به بشر عنایت کند و هنوز عنایت نکرده است! چرا چنین نتیجه‌ای برای ما قابل قبول نیست؟ دلیل پذیرفتنی نبودن چنین نتیجه‌ای این است که متکلمان ابتدا مصادیق لطف را با توجه به فعل خدا شناسایی می‌کنند^۱ و بعد تلاش می‌کنند وجوب آن بر خدا را ثابت کنند.

به دلیل اشکالات و تالی فاسدهایی از این دست، قاعده لطف در سیر تحولات کلام اسلامی و فلسفی شدن آن به تدریج کمرنگ می‌شود. در اندیشه بزرگانی چون ملاصدرا و پیروان مکتب وی که کلام و فلسفه را تلفیق کردند دیگر اثری از قاعده لطف دیده نمی‌شود.

۱. امکان تشخیص ابزار تکلیف و لطف از یکدیگر خود جای بررسی و تحقیقی جداگانه دارد.

۵. حکمت و عدل الهی

برای کلمه «عدل» معانی مختلفی ذکر نموده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از تعادل و تناسب، تساوی و برابری، اعتدال در امور و حد وسط میان افراط و تفریط، استواء و استقامت [۴۱، ج ۲، ص ۵۱ و ۵۲؛ ۲۱، ص ۳۲۵]. معنی جامع میان معانی یادشده، این است که هر چیزی در جایگاه مناسب خود قرار گیرد: «العدل یضع الامور مواضعها» [۲، کلمات قصار، ۴۳۷] و «وضع کل شیء فی موضعه و إعطاء کل ذی حق حقه» [۲۳، ص ۵۴] می‌توان گفت که عدالت به حُسن بازمی‌گردد، زیرا همان‌گونه که بیان شد حقیقت عدل این است که هر چیزی در جایگاه ویژه خود قرار گیرد. از طرفی حسن آن است که هر چیزی به‌گونه‌ای باشد که نفس انسان دل‌باخته و جذب او گردد، و قرار دادن هر چیزی در جایگاه مناسب آن، برای نفس خوشایند است [۳۲، ج ۱۲، ص ۳۳۱].

عدل به دو معنای عدل کلامی و عدل اخلاقی به‌کار رفته است. مقصود از عدل کلامی، عدل در اصطلاح علم کلام است که مربوط به افعال الهی است و موضوع بحث متکلمان است، و مقصود از عدل اخلاقی، عدل از دیدگاه عالمان اخلاقی است که مربوط به افعال بشری بوده و در علم اخلاق مورد بحث واقع می‌شود. عدل کلامی از صفات فعل الهی است و معنای آن - از دیدگاه متکلمان عدلیه - این است که افعال الهی همگی پسندیده و زیباست، و از هرگونه قبح و زشتی پیراسته است. قاضی عبدالجبار در تعریف عدل کلامی گفته است: «ما هرگاه خداوند را به عدل و حکمت توصیف می‌کنیم، مقصود این است که خداوند فعل قبیح را بر نمی‌گزیند و به آنچه (به مقتضای صفات کمال) بر او واجب است خلل نمی‌رساند، و این که همه افعال او پسندیده و زیباست»^۱ [۴۷، ص ۳۰۱]. علامه حلی نیز درباره عدل گفته است: «متکلمان عدل را بر علمی اطلاق کرده‌اند که بیانگر احکام افعال الهی است، یعنی وجه حسن افعال پسندیده و ملاک وجوب افعال واجب و برهان نفی صدور افعال قبیح را از خداوند بیان می‌نماید»^۲ [۱۴، ص ۱۰۵]. به تعبیر لاهیجی «همان‌گونه که توحید کمال واجب است در ذات و صفات، عدل نیز، کمال واجب است در افعال» [۴۰، ص ۵۷]. تعریف یادشده برای عدل، از برخی احادیث معصومان(ع) نیز استفاده می‌شود، چنانکه حضرت علی(ع) در بیان توحید و

۱. نحن اذا وصفنا القديم تعالی بانه عدل حکیم، فالمراد به انه لا یفعل القبیح او لا یختاره، و لا یخل بما هو واجب علیه و ان افعاله کلها حسنه

۲. اطلق المتکلمون العدل علی العلوم التي لها تعلق باحکام افعاله تعالی من حسن الحسن منها وجوب الواجب و نفی القبیح عنها

عدل الهی فرموده است: «توحید آن است، که با مقیاس وهم درباره وجود و صفات الهی نظر ندهی، و عدل آن است که خداوند را به افعال ناروا متهم نسازی»^۱ [۲، کلمات قصار، ۴۷۰]. شیخ مفید نیز در وصف فاعل عادل و حکیم گفته است: «فاعل عادل و حکیم کسی است که فعل قبیح انجام نمی‌دهد، و به انجام فعل واجب اخلال نمی‌رساند»^۲ [۲۷، ص ۲۷]. چنان‌که ملاحظه می‌شود عدل کلامی دقیقاً حکمت الهی در معنای سوم آن است. متکلمان عدلیه در بحث از شرور و برخی مسائل مربوط به پاداش‌های اخروی از حکمت و عدل الهی برای تبیین آراء خویش استفاده می‌کردند.

متفکران معاصر عدل الهی را به سه بخش کلی تقسیم می‌کنند: الف) عدل تکوینی، یا عدل در آفرینش و تدبیر و مفاد آن این است که خداوند هر موجودی را با توجه به استعداد ذاتی او ایجاد نموده و متناسب با غایت مطلوب وی، اسباب و شرایط لازم حیات را برای او فراهم می‌آورد. و نظام آفرینش نیز بر اساس بهترین طرح، طراحی شده است. ب) عدل تشریحی: یعنی این که اولاً، خداوند موجوداتی که شایستگی دریافت کمالات عقلانی و معنوی را دارند، از هدایت‌های تشریحی بهره‌مند ساخته و معارف، احکام و تعالیم دینی را - که تأمین‌کننده نیازهای مادی و معنوی و پرورش‌دهنده استعدادهای آنان است - به آنان ابلاغ نموده است، بنابراین ارسال رسل، انزال کتب و تشریح شرایع آسمانی از مظاهر بارز عدل تشریحی خداوند است. ثانیاً: تشریح و تقنین الهی بر پایه عدل و حکمت استوار است، و تکلیف ما لا یطاق و خالی از غایت در تشریح الهی راه ندارد. ج) عدل در مقام جزا: یعنی عقوبت‌ها و کیفرهای الهی عادلانه است و هرکسی را نسبت به گناهایی که مرتکب شده است عقوبت می‌کند، و از پاداش نیکوکاران نیز چیزی نمی‌کاهد [۴۸، ج ۱، ص ۳۱۸-۳۱۹]. قدمای متکلمان در بحث از عدل بیشتر به عدل تشریحی و عدل جزایی می‌پرداختند. عدل الهی در کلام شیعه نتایج متعددی دارد که به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. امتناع تکلیف ما لا یطاق: متکلمان عدلیه گفته‌اند تکلیف ما لا یطاق از نظر عقل قبیح است، و به مقتضای عدل و حکمت الهی، صدور فعل قبیح از خداوند محال است علامه حلی در این زمینه گفته است: «امتنع من حیث الحکمه خلافاً للنظام» [۱۸، ص ۲۴۹]. وی همچنین اظهار می‌دارد: «و الله تعالی - قد بینا أنه حکیم لا یفعل القبیح - فلا یجوز منه أن یکلف بما لا یطاق» [۱۴، ص ۱۵۲]. متکلمان اشعری در این مسئله دو

۱. التوحید الآتوهمه، و العدل الآتتهمه

۲. العدل الحکیم هو الذی لا یفعل قبیحا و لا یخل بواجب.

نظر دارند، برخی علاوه بر این که تکلیف ما لا یطاق را جایز می‌دانند، بر وقوع آن نیز اصرار دارند که از آن جمله فخرالدین رازی را می‌توان نام برد [۳۴، ص ۳۳۹]، ولی برخی دیگر فقط به جواز آن معتقدند اما وقوع آن را نپذیرفته‌اند که از آن جمله سعدالدین تفتازانی است [۱۰، ج ۴، ص ۲۹۷].

۲. خدا طاعات را اراده کرده و معاصی را مکروه می‌دارد: علامه حلی در شرح عبارت «و إرادة القبیح قبیحة و کذا ترک إرادة الحسن» می‌گوید که معتزله معتقدند خدا طاعات را هم از مؤمن و هم از کافر خواسته است، چه این طاعات انجام شوند و چه نشوند، و معاصی را مکروه می‌دارد، چه اتفاق بیفتند و چه نیفتند. اما اشاعره می‌گویند که هرچه در جهان واقع شود مورد اراده الهی بوده است خواه طاعت باشد یا معصیت. یکی از دلایل معتزله این است که خدای تعالی حکیم است بنابراین فعل قبیح انجام نمی‌دهد. و همان‌طور که فعل قبیح قبیح است اراده قبیح نیز قبیح است. و همان‌گونه که ترک فعل حسن قبیح است اراده ترک فعل حسن نیز قبیح است. دلیل دوم آنان این است که خداوند به طاعات امر کرده و از معاصی نهی کرده است. حکیم به آنچه مورد اراده‌اش است امر می‌کند نه به آنچه ناپسند می‌دارد [۱۸، ص ۳۰۷].

۳. انسان فاعل مختار است: از مسائل متفرع بر عدل و حکمت الهی مختار بودن انسان در افعالی است که در مدار تکلیف قرار گرفته، مورد ستایش و نکوهش می‌باشند، زیرا تکلیف کردن انسان مجبور و ستایش یا نکوهش او بر کاری که از وی صادر گردیده قبیح و نارواست. واصل بن عطا مؤسس مکتب اعتزال نیز بر پایه اصل عدل و حکمت الهی بر مختار بودن انسان استدلال کرده و گفته است: «خداوند عادل و حکیم است و جایز نیست که آنان را بر انجام کاری مجبور سازد، و آنگاه به خاطر آن مجازاتشان کن» [۲۶، ج ۱، ص ۴۷]. خواجه طوسی فاعلیت مختارانه انسان را ضروری می‌داند^۱ [۱۸، ص ۳۰۸]. علامه حلی نیز گاه آن را ضروری می‌داند^۲ [۱۵، ص ۲۷] و گاه بر اساس حکمت الهی بر آن استدلال اقامه می‌کند. درجایی می‌گوید: «اگر خدا فاعل افعال بشری بود امر و نهی و تکلیف بشر قبیح بود» [۱۸، ص ۳۵] و در جای دیگر می‌گوید: «جبر مستلزم سفیه دانستن خداست که با حکمت او منافات دارد»^۳ [همان، ص ۳۵].

۱. و الضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلینا.

۲. إنا فاعلون بالاختیار، و الضرورة قاضية بذلك.

۳. إنه یلزم منه نسبة السفة إلى الله تعالی، و أنه یفعل ضدّ الحکمه، لأنّ العقلاء إنما یأمرون الغیر بما یریدون إیقاعه منه، و ینهون عمّا یکرهون إیقاعه منه، و إنّ من أراد من غیره فعلا و نهاه عنه، و من کره فعلا و أمر به نسبة العقلاء إلى الحمق و السفة

۴. وجوب عوض بر آلام ابتدایی: متکلمان عدلیه، آلام و مصائبی را که بر مکلفان وارد می‌شود به دو قسم ابتدایی و استحقاقی تقسیم کرده‌اند. آلام استحقاقی آن است که به خاطر گناهی که مکلفان مرتکب می‌شوند بر آنان وارد می‌شود. ولی آلام ابتدایی آن است که بدون آنکه مستحق عقوبت باشند بر آنان وارد گردد. آنگاه گفته‌اند مقتضای عدل الهی این است که خداوند به کسانی که گرفتار آلام ابتدایی می‌گردند عوض درخور و مناسب اعطا کند. علاوه بر این باید آلام یادشده نسبت به سایر مکلفان مشتمل بر لطف باشد، تا این‌که لغو و عبث لازم نیاید. شیخ مفید اظهار می‌دارد که به مقتضای عدل الهی، در برابر آلامی که بر مؤمنان واقع می‌شود و موجب صلاح دیگران است عوض واجب است، ولی بر آلامی که بر کافران واقع می‌شود، عوض واجب نیست، زیرا آلام آنان جز بر سبیل عقوبت و اصلاح خود آنان نیست، اگرچه ممکن است سبب اصلاح دیگران نیز باشد [۲۸، ص ۱۲۹].

۵. وجوب انتصاف: انتصاف عبارت است از گرفتن انتقام مظلوم از ظالم. محقق طوسی در این زمینه گفته است: «و الانتصاف علیه تعالی واجب عقلاً و سمعاً» علامه حلی در توضیح دلیل عقلی آن گفته است خداوند به ظالم توانایی داده و او را در ستم کردن به مظلوم به حال خود واگذار نموده است، با این‌که می‌توانست او را به اجبار از این کار بازدارد، به مقتضای اصل تکلیف و اختیار او را به حال خود وامی‌گذارد هرگاه به دادخواهی مظلوم قیام نکند، حق او ضایع می‌گردد و این کار از نظر عقل قبیح است [۱۸، ص ۲۶۳ و ۲۶۴].

در همه نتایج یادشده متکلم از عدل و حکمت الهی و ظایف الهی را استنتاج می‌کند. در این نمونه استدلال‌ها نیز مانند بسیاری از استدلال‌های لمّی مبتنی بر حکمت الهی، هم مقدم و هم تالی، یعنی حکمت خدا و عدم ارتکاب فعل قبیح، مورد قبول است اما به نظر می‌رسد روش حرکت از مقدم به سوی تالی قابل تأمل است. پذیرفتنی است که خدا عادل و حکیم است، به این معنا که اگر فعلی وجوب از جانب او داشته باشد، انجام می‌دهد و اگر فعلی قبیح باشد خداوند مرتکب آن نمی‌شود. می‌توان پذیرفت که افعال، فی‌نفسه حسن و قبح دارند و این اصل چه بر افعال الهی و چه بر افعال بشری جاری است. اما مصادیق حسن و قبح در قلمرو افعال الهی و قلمرو افعال بشری مصادیق و احکام جداگانه‌ای دارند. در قلمرو افعال الهی اگر خداوند فعلی را انجام دهد از انجام وی می‌توان نتیجه گرفت که این فعل وجوب من الله داشته است چون الشیء ما لم یجب لم یوجد. اما حرکت استدلالی در خلاف این جهت قابل قبول نیست. نمی‌توان گفت فلان فعل قبیح است و قبیح بر خدا محال است بنابراین ارتکاب فلان فعل بر خدا محال است.

دلیل این امتناع آن است که در حکم به «فلان فعل قبیح است» افعال الهی با حسن و قبح بشری سنجیده می‌شوند. اما این فعل از سوی خداوند می‌تواند شکل، لوازم و احکام متفاوتی داشته باشد. برای نمونه غضب یا مکر از جانب انسان می‌تواند قبیح باشد یا لوازم قبیح داشته باشد اما انتساب چنین اموری به خداوند قبیح نیست، چون مصداق غضب الهی و مصداق انسانی احکام متفاوتی دارند و مصداق مکر الهی و مکر انسانی نیز احکام مختلفی دارند. در نتیجه، پیش‌بینی افعال الهی بر اساس حکمت الهی، در واقع ترسیم افعال خدا با قالب‌های افعال بشری و بشروار دانستن خداست.

۶. حکمت و نبوت و امامت

متکلمان بزرگ شیعی، و همچنین برخی متکلمان بنام معتزلی و ماتریدی، بر مبنای حکمت الهی و گاه قاعده لطف - که می‌توان آن را از نتایج کلامی حکمت الهی دانست - بر نیاز به نبوت و ضرورت آن استدلال کرده‌اند. خواجه طوسی و شارح کتاب وی، علامه حلی، نیاز به پیامبر را از طریق قاعده لطف توجیه می‌کنند [۱۸، ص ۴۷۰]. خواجه نخست به دلیل فواید بعثت، آن را «حسن» برمی‌شمارد و به دلیل اشتغال آن بر لطف در انجام تکالیف، آن را واجب ذکر می‌کند: «البعثة حسنة لاشتمالها علی فوائد... و واجبة لاشتمالها علی اللطف فی التکالیف العقلية» [۱۸، ص ۲۷۱]. ابن میثم نیز می‌نویسد: «وجود النبی ضروری فی بقاء نوع الإنسان و اصلاح احواله فی معاشه و معاده و کل ما کان ضرورياً فی ذلک فهو واجب فی الحکمة الإلهية فوجود النبی واجب فی الحکمة الإلهية» [۶، ص ۱۲۳]. قاضی عبدالجبار و ابومنصور ماتریدی نیز با دلیل حکمت بر وجوب بعثت پیامبران استدلال کرده‌اند [۴۷، ص ۵۶۴؛ ۴۲، ص ۱۷۷]. علامه حلی در کتاب *باب حادی عشر* بحث نبوت را پس از بحث عدل آورده است و شارح کتاب نیز به همین دلیل نبوت را از فروع مسئله عدل دانسته است [۱۵، ص ۳۴].

از نظر امامیه - بنابر قاعده لطف - خداوند باید به قصد رستگاری و سعادت بشر، پیوسته رهبرانی را برای مردم برگزیند تا مردم به واسطه حضور او، به صحت اعتقادات و اعمال دینی خود یقین کنند و در حل و فصل مشکلات اجتماعی خود با عدالت کامل موفق شوند. همان‌گونه که این حجت خداوند در انبیای الهی تجلی یافته، با ختم نبوت، در شخصیت علی (علیه‌السلام) و جانشینان او نمود می‌یابد. بنابراین ضرورت وجوب نصب امام نیز مانند ارسال نبی، مبتنی بر قاعده لطف است - که لطف خود، چنان‌که گفته شد، مبتنی بر حکمت الهی است. چون خداوند حکیم است و از حکیم جز حکمت سر نمی‌زند. بنابراین

زمینه‌سازی برای سعادت و خوشبختی و رسیدن به کمال و فراهم ساختن مقدمات کمال مادی و معنوی نیز از حکمت است، و عدم اقدام به لطف نقض غرض و مخالف حکمت است [۱۸، ص ۳۶۲]. از نظر علامه حلی، امامت لطفی است که بنا به ضرورت عقل و به‌منظور تضمین آزادی و اختیار انسان‌ها مقرر شده است [۱۷، ص ۲۱]. همه جهات نظام حکومتی در اسلام در عصر امامت امام معصوم ظاهر، از همین نظریه ریشه می‌گیرد.

سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که اگر وجود امام لطف است و مانع وقوع آشوب و فتنه است و به سبب او، امر دین و دنیای مردم منظم می‌گردد، چرا در عمل چنین چیزی محقق نشده است؟ آیا این نقض غرض نیست؟ پاسخ علامه حلی این است که وجود امام، همانند بعثت پیامبر لطف است و لطف بر خداوند واجب است؛ ولی آنچه مانع لطف می‌شود، از جانب مردم است، نه خدا. آنچه بر خداوند واجب است نصب امام است. اما تصرف و اذنش در امور به اختیار مردم است، تا جبر لازم نیاید [۱۸، ص ۱۰۹]. مبانی استدلال کلامی فوق بر وجوب نبوت و امامت عبارت‌اند از:

۱. حکمت الهی (به معنای غرضمندی و هدفمندی)؛
 ۲. عقلی بودن حسن و قبح (قبح نقض غرض)؛ بنابراین کسانی که قائل به حسن و قبح شرعی هستند مانند اشاعره، و آنان که قائل به اعتباری بودن حسن و قبح هستند مانند حکما و برخی از اصولیان، با این استدلال متکلمان قانع نخواهند شد.
 ۳. تعیین غرض الهی از خلقت؛
 ۴. مصداق انحصاری و ضروری لطف بودن؛ اگر این الطاف (نبوت و امامت) از سوی خدا تحقق پیدا نکند نقض غرض لازم می‌آید.
- در این بخش به بررسی مبانی (۳) و (۴) می‌پردازیم. در بررسی مقدمه (۳) متکلم مدعی است می‌داند غرض خداوند از خلقت چیست. در آیات و روایات پاسخ‌های متعدد و متنوعی برای چیستی غرض خلقت موجود است. عبادت^۱، رحمت^۲، اظهار قدرت، طاعت، رضوان الهی و نعمت جاودان^۳ از جمله موارد ذکر شده هستند. برخی از متفکران

۱. «ما خلقت الجن و الإنس الا ليعبدون» [ذاریات/۵۶].

۲. «و لو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة و لا يزالون مختلفين. إلا من رحم ربك و لذلك خلقهم» [هود/۱۱۸ و ۱۱۹].

۳. «إن الله تبارك و تعالی لم یخلق خلقه عبثاً و لم یترکهم سدى؛ بل خلقهم لإظهار قدرته و لیکلفهم طاعته، فیستوجبوا بذلك رضوانه؛ و ما خلقهم لیجلب منهم منفعة و لیدفع بهم مضرة بل خلقهم لینفعهم و یوصلهم إلی نعيم الأبد» [۳، ص ۹].

رسیدن انسان به کمال را غرض خلقت وی می‌دانند [۴۳، ج ۱-۳، ص ۴۱۲]. حتی عنوان غرض خلقت چنان که ملاحظه شد به‌طور قطعی قابل تعیین نیست. دلیل این عدم تعیین را می‌توان پیچیدگی ساختار وجودی انسان و ناشناخته ماندن وی برای خودش دانست. با وجود این ابهام در انسان‌شناسی چگونه می‌توان دقیقاً هدف خلقت انسان را تعیین کرد؟ پیش از اثبات وجوب خلق شیئی بر خداوند، ابتدا باید غرض خداوند در خلقت آن شیء را اثبات کرد؛ و این امر فراتر از علم بشری است.

بر اساس آنچه گفته شد، ابهامات مقدمه (۴) نیز آشکار می‌شود. وقتی هدف خلقت انسان ابهام دارد، چگونه می‌توان گفت یک امر مشخص لطفی بی‌بدیل و بی جایگزین در راستای خلقت انسان است؟ از سوی دیگر، این سؤال پیش می‌آید که با وجود انسان‌هایی که هیچ خبر آسمانی به گوش آن‌ها نخورده است و نیز روایاتی که در باب اطفال، مجانین، سفها و مستضعفان رسیده که آنان پیش از اتمام حجت بر ایشان از دنیا می‌روند، چگونه می‌توان وجوب لطف از جانب خدای متعال را ثابت کرد؟ بنابراین، اساس استدلال‌های کلامی بر وجوب لطف از جانب خداوند متعال، وابسته به معرفت خداوند است و چنین معرفتی در وجود محدود بشری نمی‌گنجد.

برخی معتقدند این اشکال ناشی از تعبیر وجوب علی الله، وجوب عن الله و وجوب من الله است [۹، ص ۴۳ و ۴۴]. این تعبیر در سخنان متکلمان عدلیه شایع است. اشاعره با توجه به انکار حسن و قبح عقلی و همچنین با تصویری که از تعبیر وجوب درباره خداوند داشته‌اند، از به‌کارگیری این تعبیر درباره خدا خودداری کرده‌اند. آنان بر این گمان‌اند که وقتی وجوب را درباره خدا به کار می‌بریم، او را محکوم به حکمی نموده و ساحت ربوبی را مورد تکلیف قرار داده‌ایم [۱۱، ج ۸، ص ۱۹۵؛ ۱۰، ج ۴، ص ۲۹۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۲، ص ۳۴۸]. آنان اظهار می‌کنند: «لا وجوب علیه کما لا وجوب عنه و لا استقباح منه». اما عدلیه که معتقد به حسن و قبح عقلی هستند و عقل را در باب حسن و قبح اجمالاً حاکم می‌دانند، پاره‌ای از افعال را بر خداوند واجب و برخی را بر وی قبیح می‌دانند [۱۱، ج ۸، ص ۱۹۶]. تعبیر وجوب علی‌الله را به معتزله و تعبیر وجوب عن الله و من الله را به حکما نسبت داده‌اند [۱۱، ج ۱، ص ۲۴۸]. هرچند در سخنان حکما بیشتر واژه ضرورت به‌کاررفته است.

به این مسئله پاسخ داده‌اند که در استدلال‌های پیشینی، که از راه نیاز بشر به اثبات نبوت و ضرورت آن پرداخته می‌شود، تعیین تکلیف برای خدا مطرح نیست؛ یعنی نمی‌گویند چون بشر نیاز دارد، خداوند مکلف است و بر او واجب است پیامبران را

بیافریند تا این کاستی خلقت برطرف شود. بنابراین منظور این نیست که ذات باری محکوم حکمی باشد؛ زیرا هرگز هیچ حکمی بر حاکم محض و سلطان محض وجود ندارد. زیرا این حکم و قانون، یا امری واجب است یا ممکن؛ شق نخست مطابق برهان توحید باطل است، شق دوم نیز درست نیست؛ زیرا ممکن مخلوق خداست چگونه می‌شود که خدا محکوم آن باشد [۱۲، ص ۲۷]. محور سخن در این برهان‌ها این است که گردش خلقت بر اساس نیازمندی‌ها و هماهنگی‌هاست. اگر چیزی در خلقت مورد نیاز نباشد آفریده نمی‌شود و اگر هم آفریده شود حذف می‌شود؛ یعنی چیزی که بدان نیاز است و با سایر نیازها هماهنگی دارد باقی می‌ماند. البته چیزی که مورد نیاز است باید امکان آفرینش هم داشته باشد. با تحقق این دو شرط فیض الهی مطلق است و افاضه می‌کند.

وقتی از ضرورت امری بر خدا یا از جانب خدا گفت‌وگو می‌شود، این ضرورت و وجوب از باب کشف است و نه حکم بر خداوند. فیلسوفان مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهند که وقتی امری امکان تحقق داشت و هیچ فسادی در پی نداشت، چون خداوند مبدئیت تام دارد، می‌فهمیم که صدور این کار از سوی خداوند حتمی است. بنابراین دیدگاه، با توجه به نیکی و خیرگی که در کاری وجود دارد و با توجه به حکمت خداوند که بر اساس آن کارهای حسن و نیک را محقق می‌سازد و آن را فرو نمی‌گذارد، درمی‌یابیم که صدور این کار از سوی خداوند حتمی است. این وجوب، مقتضای حکمت و مبدئیت تام خداوند است. حکم ما به وجوب از باب حاکم بودن بر خدا نیست، بلکه این وجوب را کشف کرده‌ایم [برای نمونه ن.ک: ۲۹، ص ۱۲]. برخی تفسیر وجوب علی‌الله به این‌که ترک آن اخلال به حکمت است و خداوند مخل به حکمت نیست [۱۱، ج ۸، ص ۱۹۶؛ ۱۰، ج ۴، ص ۲۹۵]، یا این کار از سوی خداوند حتمیت دارد لقیام الداعی و انتفاء الصارف [۱۰، ج ۴، ص ۲۹۵] را نیز به تفسیر پیشین برگردانده‌اند.

۷. حکمت و معاد

برهان‌های عقلی گوناگونی بر اثبات ضرورت معاد اقامه شده است مانند برهان حکمت، برهان عدالت، برهان رحمت و برهان فطرت. برهان حکمت، که مورد بحث این نوشتار است و از عنوانش پیداست، بر صفت حکمت الهی مبتنی است. خدا حکیم است و آفرینش جهان بی‌هوده نیست. خدای متعال جهان را به‌گونه‌ای آفریده است که بیشترین خیر و کمال ممکن بر آن مترتب شود. از سوی دیگر، از آن‌رو که انسان دارای روح قابل بقاست و می‌تواند واجد کمالات ابدی و جاودانی، که قابل مقایسه با کمالات مادی

نیست، شود، اگر حیات او منحصر به همین حیات دنیوی و محدود باشد، با حکمت الهی سازگار نخواهد بود. همچنین حیات دنیوی توأم با رنج‌ها و سختی‌هایی فراوان است و تحصیل لذت بدون تحمل رنج و زحمت فراهم نمی‌شود؛ اگر زندگی انسانی محدود به حیات دنیوی انسان باشد، درنهایت، چیزی جز پوچی و بیهودگی عاید این انسان نمی‌گردد. بنابراین باید زندگی دیگری ورای زندگی محدود دنیوی انسان وجود داشته باشد، تا آفرینش او مخالف حکمت الهی نباشد [۴۳، ج ۱-۳، ص ۴۱۲]. مقدمات و نتیجه این دلیل را می‌توان به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

۱. خداوند حکیم است و از او فعل بیهوده و لغو صادر نمی‌شود. هر فعلی از جانب حق تعالی، دارای غایت و هدفی است و غایت افعال الهی رسیدن موجودات به کمال مطلوب آن‌هاست.
۲. آفرینش انسان فعلی از افعال حکیمانه خداست و غایت خاصی دارد.
۳. غایت و هدف نهایی خلقت انسان، رسیدن به کمال لایق اوست؛ کمالی که ابدی و جاویدان است.

۴. این هدف و غایت در زندگی چندروزه دنیا محقق نمی‌شود و با پایان یافتن حیات او، آدمی به هدفش نمی‌رسد و بدین ترتیب، خلقت او لغو و عبث است. نتیجه آن که حکمت الهی اقتضاء می‌کند که آدمی حیاتی فراتر از حیات دنیوی داشته باشد و در آن‌جا به کمال حقیقی خود نایل شود. این حیات، حیات اخروی است که با معاد محقق می‌شود. پس معاد امری ضروری است، وگرنه خلقت آدمی لغو و عبث می‌شود. در استدلال فوق مقدمه (۳) را می‌توان مورد مناقشه قرار داد. در این مقدمه، غایت و هدف خلقت انسان رسیدن به کمال معرفی می‌شود. اولین سؤال این است که منظور از غرض خلقت، غرض خلق همه افراد انسانی است یا غرض از خلقت نوع انسانی مدنظر است. آیا باید تک‌تک انسان‌ها به این غایت برسند یا اگرچند نفر به غایت برسند کافی است؟ اگر منظور فقط برخی از انسان‌ها باشند، طبق اعتقادات مذهبی برخی از آنان به کمال رسیده‌اند. حداقل می‌توان با استناد به معراج نبی اکرم، رسیدن او به کمال را ثابت کرد. اما اگر منظور تک‌تک افراد بشری هستند، حتی با وجود معاد نیز بسیاری از انسان‌ها به این کمال نمی‌رسند و بنابراین خلقت الهی به غرض خود نخواهد رسید و نقض غرض لازم می‌آید که باصفت حکمت الهی در تناقض است.

سؤال دوم آن است که با توجه به تشکیکی بودن کمال چه حدی از کمال برای تحقق غرض خلقت کافی است؟ کمال محدود کافی است یا کمال نامحدود؟ اگر هر درجه‌ای از کمال را غرض خلقت بدانیم با توجه به این‌که انسان می‌تواند به درجات بالاتر برسد

می‌توان اشکال کرد که چرا هدف بالاتر را انتخاب نکرده‌ایم. اگر کمال نامحدود را غرض بدانیم در این صورت آیا انسان محدود می‌تواند به کمال نامحدود برسد؟ بنابراین ابهام مقدمه (۴) خود را نمایان می‌کند. با توجه به ابهام در مفهوم و مصداق کمال، چرا نمی‌توان گفت هدف خلقت برای برخی از انسان‌ها در همین جهان حاصل می‌شود و به دلیل سوء انتخاب و اختیار انسان‌ها چه در این جهان و چه در جهان‌های دیگر قابل تحقق نیست؟ در مجموع حکمت خداوند امری قطعی و قابل قبول است اما تعیین غرض خلقت و تعیین شرایط رسیدن به غرض از محدوده ذهن بشری خارج است. متکلمان علاوه بر وجوب تحقق معاد امور دیگری چون عقاب‌های اخروی را نیز ناشی از حکمت و لطف الهی دانسته‌اند. خواجه طوسی در این زمینه می‌گوید: «انسان با ارتکاب گناه و ترک واجب استحقاق کیفر و مذمت را پیدا می‌کند برای این‌که عقاب مستلزم لطف الهی است» [۱۸، ص ۴۰۸]. علامه حلی این امر را چنین شرح می‌دهد که «دلیل بر این‌که عقاب لطف است این است که اگر شخص مکلف عالم باشد، در صورت ارتکاب گناه، عقوبت دامن‌گیر او خواهد شد. در این صورت وی از ارتکاب معصیت سر باز می‌زند و به انجام طاعت نزدیک می‌شود» [همان؛ نزدیک به این مضمون را ن.ک: ۱۹، ص ۳۷۷]. نکته شایان تأمل آن است که لطف بودن کیفر اخروی یک شرط دارد و آن این است که چیزی می‌تواند در حق بنده لطف باشد که موجب ایذاء و ضرر وی نباشد یا لاقفل اگر شخص لطف‌کننده از لطفی ناچار باشد که مشتمل بر ضرر و زیان است، باید مصلحت و منفعت لطف مشتمل بر ضرر نسبت به عبد از مصلحت و منفعت مقابل لطف بیشتر باشد وگرنه این لطف نخواهد بود. به عبارت دیگر عذاب‌های اخروی در صورتی لطف‌اند که دفع افسد به فاسد باشند. درحالی‌که واقعیت عکس این است؛ یعنی فساد و زیانی که عبد از ناحیه تحمل عقاب اخروی متحمل می‌شود اصلاً قابل قیاس با ضررهای ارتکاب معاصی نیست. محقق کمپانی با تفتن به این نکته (در پاسخ به استدلال ملاعلی نجفی که قائل بود عذاب آخرت دفع افسد به فاسد است) می‌گوید: «لازمه وعیدهای الهی، ابتلاء عبد به کیفر اخروی است که مفسده آن به مراتب از مفاسد محرّمات دنیوی و ترک مصالح آن بیشتر است. پس کیفر اخروی نمی‌تواند از باب دفع افسد به فاسد باشد بلکه حقیقت عکس آن است» [۳۷، ج ۱، ص ۱۷۸؛ ۳۶، ص ۵۶]. وی در تعلیل نظریه خویش می‌گوید: «کیفرهای اخروی که به‌عنوان عامل بازدارنده انسان از فعل قبیح وضع شده است، در صورتی لطف و احسان در حق بنده محسوب می‌شود که مستلزم ضرر و مفسده بیش از خود فعل قبیح در دنیا نباشد، درحالی‌که واقعیت عکس آن است»

[همو، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۷۸]. نکته دیگر این که اصل اشکال در لطف بودن عذاب ابدی برای کفار و مشرکین، مضاعف می‌شود. عذابی که جاودانه و سرمدی است چگونه می‌تواند در حق متألم لطف باشد؟

در بحث ضرورت معاد باید توجه داشت که این ضرورت نه ناشی از هدفمندی فعل الهی و نه ناشی از حکمت و لطف است این ضرورت ضرورتی ناشی از وعده‌های قطعی الهی است که در آیات قرآن و روایات ذکر شده است. به دیگر سخن بحث از ضرورت معاد بحثی است که بیشتر سرچشمه در نقل دارد و البته براهین عقلی نیز به توجیه و مستدل ساختن آن پرداخته‌اند.

نتیجه

بخشی از فلسفه علم کلام بررسی روش‌های استدلالی متکلمان و میزان قوت و استحکام این استدلال‌هاست. معمولاً استدلال‌های علم کلام جدلی و نه برهانی است. بنابراین روش‌های مورد استفاده در ادله کلامی قابل نقد هستند. نقد و بررسی روشی نظام کلامی شیعی به معنای نادیده گرفتن نقاط قوت آن یا تردید در معتقدات این نظام نیست. چنان که در منطق ایضاح شده است که نقد دلیل، مدعا را زیر سؤال نمی‌برد. همچنین باید توجه داشت که نقد کلام عدلیه به معنای همسویی با اشاعره نیست و کلام اشعری نقاط ضعف خاص خود را دارد. بررسی‌های موشکافانه فیلسوفان مسلمان نسبت به نظام‌های کلامی، بزرگانی چون خواجه طوسی و پس از وی به صورتی دیگر ملاصدرا و پیروان مکتب او را به سمت فلسفی کردن کلام و تلفیق فلسفه و کلام هدایت کرد.

صفت حکمت الهی نقشی در کلام شیعی ایفاء می‌کند که بیشتر محصول تعاملات فکری شیعه و معتزله است. بحث از حکمت و ضرورت ناشی از آن و استدلال‌هایی شبیه آنچه در این نوشتار مورد بحث قرار گرفت در آثار معتزله نیز وجود دارد. اما کلام شیعی در تاریخ پویای خود از این نحوه استدلال فاصله می‌گیرد. این امر به تدریج رخ می‌دهد و در آثار متأخران بهتر رخ می‌نمایند. برای نمونه قاعده لطف، استدلال‌های آن و کاربرد آن دیگر در تفکر شیعی معاصر جایی ندارد.

عدل الهی که در این نوشته بدان پرداختیم یکی از صعب‌ترین مباحث کلامی است. مجاب نمودن مخاطب نسبت به عدل مخصوصاً برخی از مخاطبانی که با درد و رنجی دست‌وپنجه نرم می‌کنند کار آسانی نیست. عرفان اسلامی یکی از موفق‌ترین نظام‌ها در زمینه عدل الهی است. عرفا برخلاف متکلمان به ترسیم پیشینی رفتار الهی نمی‌پردازند

بلکه بر اساس آن که خداوند حسن مطلق است و از او جز حسن سر نمی‌زند تلاش کردند تا نگرش خود را به بلايا و مصائب تغییر دهند. نگرش پیشینی متکلمان عدلیه مبنی بر این که «صدور فلان افعال از خداوند واجب است»، مؤمنان را درگیر مصادیق می‌کند و مسئله عدل را به مسئله‌ای حل‌ناپذیر تبدیل می‌کند. نگرش عرفانی شاید شبیه اندیشه اشعری به نظر برسد اما تفاوتی عظیم میان این دو وجود دارد. در اندیشه اشاعره انجام هر فعلی از جانب خدا قابل تصور است ولو آنکه این فعل شر باشد مانند سوزاندن اطفال مشرکان در جهنم. اما در نگرش عرفانی که در فلسفه اسلامی هم نمود دارد، خدا خیر و حسن مطلق است و فقط خیرات از او صادر می‌شوند.

استدلال‌های مبتنی بر حکمت الهی برای اثبات ضرورت نبوت، امامت و معاد، به غرض الهی از خلقت می‌پردازند. در تفکر کلامی عدلیه خداوند دارای غرض زائد بر ذات است. این غرض‌مندی در فلسفه اسلامی زیر سؤال می‌رود و مورد قبول نیست که خداوند در افعالش غرضی زائد بر ذات خویش داشته باشد. بنابراین تعیین مصداق برای غرض خداوند هم منطقی نخواهد بود. در نگرش‌های فلسفی و عرفانی نبی و امام واسطه فیض خداوند هستند و دلیل ضرورت وجودی آن‌ها در نظام هستی، جریان فیض الهی است. در اثبات ضرورت معاد غیر از برهان حکمت براهین دیگری نیز وجود دارند ضمن آن که تکیه بر نقل در این بحث بسیار گره‌گشاست. معاد از دیدگاه عارفان و فیلسوفان عارف‌مسلك، قوس صعودی است که به دنبال قوس نزول، دایره فیض هستی را تکمیل می‌کند. این نگرش‌ها می‌توانند جایگزین روش‌های پیشینی و لمی در کلام شیعه باشند.

منابع

- [۱]. قرآن کریم
- [۲]. نهج‌البلاغه
- [۳]. ابن بابویه، محمد ابن علی (۱۳۸۵). *علل الشرایع*، ۲ جلد، قم، کتابفروشی داوری.
- [۴]. ابن دُرید، ابوبکر محمد ابن الحسن (۱۹۷۸). *جمهره اللغه*، بیروت: دار العلم للملایین.
- [۵]. ابن فارس، احمد (۱۴۲۰). *ترتیب معجم مقاییس اللغه*، تحقیق: عبد السلام محمد هارون، قم: مکتب الأعلام الإسلامی.
- [۶]. ابن میثم بحرانی، کمال الدین میثم ابن علی (۱۴۰۶). *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- [۷]. اسلامی، سید حسن (۱۳۸۶). *دامنه معنایی حکمت در قرآن، اخلاق و حدیث، علوم حدیث، سال دوازدهم، ۱، ص ۲۹-۵۷.*

- [۸]. اشعری، ابوالحسن علی ابن اسماعیل (۱۴۱۴). *الإبانة عن اصول الديانة*، تحقیق: عباس صباغ، بیروت: دار النفائس.
- [۹]. بیابانی اسکویی، محمد (۱۳۸۹). *ضرورت وجود نبی بر اساس قاعده لطف، سفینه*، ۲۹، ص ۳۰-۵۰.
- [۱۰]. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۰۹). *شرح المقاصد*، ۵ جلد، مقدمه، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، قم: الشریف الرضی.
- [۱۱]. جرجانی، علی ابن محمد (۱۴۱۵). *شرح المواقف*، قم: الشریف الرضی.
- [۱۲]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *وحی و نبوت*، قم: اسراء.
- [۱۳]. جوهری، اسماعیل ابن حماد (۱۴۲۸). *الصحاح اللغة*، بیروت: دار المعرفه.
- [۱۴]. حلی، علامه جمال الدین حسن ابن یوسف (۱۳۶۳). *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، تحقیق: محمد نجمی زنجانی، قم: الشریف الرضی.
- [۱۵]. حلی، علامه جمال الدین حسن ابن یوسف (۱۳۶۵). *باب الحادی عشر، مع شرحیه النافع یوم الحشر*، تحقیق و مقدمه: مهدی محقق، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- [۱۶]. حلی، علامه جمال الدین حسن ابن یوسف (۱۳۶۶). *کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد*، مترجم و شارح: سید ابوالحسن شعرانی، تهران: اسلامیة.
- [۱۷]. حلی، علامه جمال الدین حسن ابن یوسف (۱۳۷۹). *منهاج الکرامه فی معرفه الإمامه*، مشهد: انتشارات عاشورا.
- [۱۸]. حلی، علامه جمال الدین حسن ابن یوسف (۱۴۱۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الإعتقاد (مع التعليقات)*، تصحیح و مقدمه و تحقیق و تعلیقات: حسن حسن زاده آملی، قم: موسسه النشر الإسلامی.
- [۱۹]. حلی، علامه جمال الدین حسن ابن یوسف (۱۹۸۲). *نهج الحق و کشف الصدق*، بیروت: دار الکتب اللبنانی.
- [۲۰]. رازی، فخر الدین (۱۴۰۶). *لوامع البینات فی شرح اسماء الله تعالی و الصفات (شرح أسماء الحسنی)*، قاهره: مکتبه کلیات الأزهریه.
- [۲۱]. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق و بیروت: دارالعلم و دارالشامیه.
- [۲۲]. زمخشری، علامه جار الله (۱۳۸۵). *أساس البلاغه*، بیروت: بی نا.
- [۲۳]. سبزواری، ملا هادی ابن مهدی (۱۳۲۰). *شرح الأسماء الحسنی (شرح دعای جوشن کبیر)*، تصحیح: نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- [۲۴]. سید مرتضی، علی ابن الحسین (۱۴۱۱). *الذخیره فی علم الکلام*، تحقیق: سید احمد حسینی، قم: انتشارات جامعه المدرسین.

- [۲۵]. شریعتی، فهیمه؛ پیروفر، سهیلا (۱۳۹۱). تحول معنایی واژه حکمت در حوزه های مختلف اسلامی، سراج منیر، ۷، ص ۹۳-۱۱۸.
- [۲۶]. شهرستانی، محمد ابن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل، ۲ جلد، تحقیق: محمد بدران، قم: الشریف الرضی.
- [۲۷]. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد ابن محمد (۱۴۱۳). النکت الاعتقادیه، قم: مؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- [۲۸]. شیخ مفید، ابو عبدالله محمد ابن محمد (۱۴۱۳). اوائل المقالات، قم: مؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- [۲۹]. صدر المتألهین، محمد ابن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- [۳۰]. ضیایی فر، سعید (۱۳۸۲). جایگاه مبانی کلامی در اجتهاد، قم بوستان کتاب، قم: بوستان کتاب.
- [۳۱]. ضیایی فر، سعید (۱۳۹۱). حکمت خداوند و گونه های بهره گیری از آن در فقه سیاسی، علوم سیاسی، ۵۹، ص ۱۶۷-۱۸۳.
- [۳۲]. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- [۳۳]. طبرسی نوری، سید اسماعیل (بی تا). کفایه الموحدین، تهران: انتشارات علمیه اسلامی.
- [۳۴]. طوسی، خواجه نصیر الدین (۱۴۰۵). تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دار الأضواء.
- [۳۵]. طوسی، شیخ محمد ابن حسن (۱۴۰۶). الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
- [۳۶]. غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۴۰۹). بحوث فی الأصول، ۳ جلد، قم: جماعه المدرسین فی الحوزه العلمیه.
- [۳۷]. غروی اصفهانی، محمد حسین (۱۴۱۴). نهاییه الدراییه فی شرح الکفایه، ۶ جلد، قم: موسسه آل البيت لإحياء التراث.
- [۳۸]. غزالی، ابوحامد محمد ابن محمد (۱۴۰۹). الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- [۳۹]. فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۱۴). ترتیب کتاب العین، تهران: اسوه.
- [۴۰]. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق ابن علی، (۱۳۷۲). سرمایه ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح: صادق لاریجانی، تهران: انتشارات الزهراء
- [۴۱]. فیومی، احمد ابن محمد (۱۴۱۴). المصباح المنیر فی الشرح الکبیر، قم: موسسه دار الهجره.
- [۴۲]. ماتریدی، ابو منصور (بی تا). کتاب التوحید، قاهره: دار الجامعات المصریه.
- [۴۳]. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). آموزش عقاید، ج ۱-۳، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

- [۴۴]. مکدموت، مارتین (۱۳۷۱). *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- [۴۵]. موسوی، سید حسین؛ رنجبر حسینی، محمد (۱۳۹۲). *گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه، تحقیقات کلامی*، ۱، ص ۲۳-۳۸.
- [۴۶]. نراقی، احمد (۱۳۶۶). *عوائد الایام*، قم: مکتبه بصیرتی.
- [۴۷]. همدانی اسدآبادی، قاضی عبدالجبار ابن احمد (۱۴۲۲). *شرح الأصول الخمسه*، بیروت: دار إحياء التراث.
- [۴۸]. سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۹). *کلام*، ۲ ج، تهران: سازمان مطالعه و تدوین مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.