

در راستای تبیین و باز شناسی معارف الهی بایسته است تا ابعاد و زوایای ناشناخته حکمت الهی نیز که یکی از مفاهیم دینی است، هرچند به صورت مختصر، تبیین شود؛ چراکه پس از اثبات وجود واجب، بسیاری از باورهای دینی ما مبتنی بر اثبات صفات او از جمله صفت حکمت است؛ درحالی که کمتر به تبیین چستی، ادله و آثار این صفت پرداخته شده است؛ یعنی نه تنها کتاب مستقلمی که در جهت تبیین مفهوم حکمت، همه جوانب مسئله را بیان کند نگاشته نشده، بلکه تا جایی که بررسی شده مقالات کم شمار ارائه شده نیز چنین ویژگی ای ندارند. از این رو لازم شد تا جهت تحقق این امر مهم، بیان شود که حکمت الهی همچنان که می تواند صفت ذات خداوند باشد (هیچ گونه جهلی در او راه نداشته باشد)، ممکن است صفت فعل یا برخی دستورهای الهی نیز باشد، چنان که می تواند به معنای هدفمند بودن افعال الهی باشد. برخی متکلمان نیز می گویند:

فاعلم انه لا بوصف بالحكمة مطلقا من كل وجه الا الله تعالى والمتكلمون يطلقون هذا الوصف على الله ويريدون معاني ثلاثة: اولها وهو الاشهر ان المراد به انه تعالى لا يفعل القبيح وافعاله كلها حسنة وعلى هذا يكون حكيم مطابقا لقولنا عدل في افادتهما لهذا المعنى في حقه تعالى؛ وثانيهما ان يراد به انه ذو حكمة في ايجاد مخلوقاته م مصنوعاته على وجه الاحكام والانظام ومطابقة المنافع من جميع الوجوه كما اشتمل عليه عجب خلقه الانسان وسائر الحيوانات. و ثالثهما ان يراد بكونه تعالى حكيما انه علم بالاشياء محيط بحقائقها وتفصيلاته هكذا ذكر الامام يحيى في الشامل... (ابن صلاح شرفی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۸).

بدین معنا، افعال الهی نباید عبث باشند؛ یعنی چنین نباشد که هیچ غرض صحیحی برای انجام آنها مد نظر نباشد (درباره معنای عبث، ر. ک: راغب اصفهانی، بی تا، ذیل ماده «عبث») و فایده ای بر آنها مترتب نگردد (مقری فیومی، ۱۳۶۳ و نیز ر. ک: انیس ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۴، ذیل ماده «عبث»). البته باید توجه کرد که «عبث» همیشه وصف برخی افعال است که تحقق یافته اند، نه افعالی که هنوز محقق نشده اند (دغیم، ۱۹۹۸ م، ج ۲، ذیل ماده «عبث»). همان گونه که چنین افعالی باطل نیز نخواهند بود. باطل نیز امری است که همیشه در برابر حق قرار گرفته و نقیض آن است. بنابراین حکیمانه بودن افعال الهی به معنای حق و حسن بودن آنهاست و در غیر این صورت غیر عقلانی و قبیح خواهند بود. حق هم به معنای مطابقت و موافقت با واقع است (ر. ک: راغب اصفهانی، بی تا، ماده «حق»). وقتی تبیین شد که ذات باری بسیط الحقیقه و به طور نامتناهی مستجمع همه صفات کمال است و هیچ گونه قید و محدودی در آن متصور نیست، روشن می شود که او حکیم نیز خواهد بود. با توجه به این نکته مهم، دیگر جایی

حکمت الهی؛ چستی و ادله

qasemi@qabas.net

علی محمد قاسمی / استادیار تفسیر و علوم قرآن مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۲/۱۰/۲۸ - پذیرش: ۱۳۹۲/۳/۱۴

چکیده

آن گاه که حکمت الهی صفت ذات باشد، به این معنا خواهد بود که در ذات، جهل، راه ندارد، و هنگامی که صفت فعل باشد، یا منظور از آن احکام و اتقان افعال الهی است (اعم از افعال تکوینی یا اوامر و نواهی تشریحی)، و یا منظور هدفمند بودن فعل الهی است؛ چراکه انجام کار لهو و عبث، قبیح و به دور از شأن واجب تعالی و حکمت اوست. از این رو نظر اشاعره مبنی بر معطل به اغراض نبودن افعال الهی مردود و توجیهاً و تأویلات آنان از آیات مربوط نیز، ناپذیرفتنی است؛ زیرا لازمه چنین نظریه ای انجام فعل قبیح از سوی خداست که محال خواهد بود؛ درحالی که ذات باری، صرف الوجود، واجب الوجود من جمیع الجهات، مستجمع صفات کمالیه و برخوردار از غنا و علم مطلق است و لازمه چنین وجودی، حکمت نیز هست. این مقاله در صدد است تا ضمن تبیین معنای اقسام حکمت الهی، برداشت های ناپسندی اشاعره را از برخی آیات قرآنی، نقد و بررسی کند.

کلیدواژه ها: حکمت، حسن و قبح، عبث، باطل، لهو، حق، اشاعره.

برای سخن امثال اشاعره وجود نخواهد داشت که افعال الهی را معلل به اغراض ندانند و تنها ملاک و ضابطه فعل الهی را اراده و مشیت خداوند بدانند و جهت تأیید نظریه ناپسند خود آیات الهی را نیز تأویل کنند. در این مقال روشن خواهد شد که تأویل آیات و استدلال های قرآنی آنان کاملاً سست و بی اساس است. در هر حال هدف نگاشتن این مقاله تبیین همین حقیقت است؛ چراکه باور داشتن حکمت الهی، در تقویت بنیه اعتقادی و نیز در رفتار و کردار آدمی تأثیری بسزایی خواهد داشت؛ چنانکه باور نداشتن آن آثاری بد در باورهای دینی و رفتار انسان دارد.

حکمت

واژه حکمت بر وزن فعلة، در لغت از ماده «حکم» به معنای نوع و ویژه‌ای از منع است. اگر به لجام چهارپایان «حکمة» گفته می شود، بدین جهت است که آنها را از انحراف باز می دارد. «حکمت السّفیه» یعنی سفیه را (از انحراف) منع کردم. همچنین «حکمت فلاناً تحکیمًا» یعنی فلانی را از هر چه که اراده کرده بود بازداشتیم. همین طور حکمت به معنای منع از جهل نیز به کار رفته است (ر.ک: ابن فارس، ۱۳۶۱، ذیل واژه «حکم»). اگر به تصدیق، حکم اطلاق می شود بدین لحاظ است که مانع به وجود آمدن شک و ریب است و نیز کسی را که با دستور خود مانع تعدی و تجاوز به حق دیگران می شود، حاکم و دستور او را «حکم» می گویند. دیوار متقن را به جهت برخورداری بودن از چسبندگی های لازم که مانع ریزش آن می شود، محکم گویند (درباره معنای لغوی حکمت و ریشه آن، یعنی حکم، شاید بتوان ادعا کرد که همه لغت شناسان معنایی واحد برای آن قایل اند؛ آنچه بیان شد مستفاد از کلمات آنان است؛ اگرچه برخی به طور مختصر و برخی به گونه مفصل به تبیین این واژه پرداخته اند (ر.ک: ابن فارس، همان؛ ابن منظور، ۱۹۹۵ م؛ مقرئ فیومی، ۱۳۶۳؛ جوهری، بی تا؛ مصطفوی، ۱۳۵۴ و راغب اصفهانی، بی تا، ذیل ماده «حکم»). با توجه به آنچه گذشت، حکمت در لغت به معنای منع از فساد، تباهی، نقص و خلل است؛ به طوری که در همه موارد استعمال آن می توان رد پای «منع» را ملاحظه کرد. صفت حکمت همچنان که ممکن است وصف انسان باشد، می تواند یکی از صفات الهی نیز باشد.

حکمت، صفت بندگان خدا

حکمت، گاهی وصفی از اوصاف بندگان خدا قرار می گیرد. قرآن می فرماید: «یؤتی الحکمة من یشاء ومن یؤتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» (بقره: ۲۶۹) و «یعلمهم الكتاب والحکمة» (جمعه: ۲).

به حسب ظاهر آیه شریفه «یؤتی الحکمة من یشاء» که در مقام امتنان است، حکمت به کسانی حکمت عطا می شود که ظرفیت و استعداد برخورداری از آن را داشته باشند و به وسیله آن به شرافت و کمال انسانی برسند؛ لذا با توجه به آیاتی متعدد می توان برداشت کرد که منظور از حکمت، یک سلسله معارف حقه، عقاید و باورها و نیز دستورالعمل هایی جهت راه گشایی انسان به سوی سعادت اخروی و ابدی است؛ از این رو قرآن پس از جمله «یؤتی الحکمة من یشاء» می فرماید: «ومن یؤتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً»؛ و این دلالت دارد که حکمت، در ارتباط با سعادت ابدی بشر، معنایی معقول می یابد.

درباره اینکه منظور از این حکمت، که به برخی بندگان عنایت می شود، چیست؛ با فحص در آیات قرآن می توان به نتیجه ای روشن رسید. خداوند در برخی آیات پس از بیان یک سلسله دستورالعملی لازم، می فرماید: «ذلک مما اوحی الیک ربک من الحکمة» (اسراء: ۳۹) «این سفارش ها از حکمت هایی است که پروردگارت به تو وحی کرده است». دستورات که پیش از این آیه به آنها اشاره رفته و در این آیه از آنها به حکمت تعبیر شده است، به ترتیب عبارت اند از: شرک نوزیدن، توحید، احسان به پدر و مادر، اعطای حقوق نزدیکان و مساکین و در راه ماندگان، اسراف نکردن، میانه روی در انفاق، اولاد خود را از روی ترس به قتل نرساندن، پرهیز از زنا، اجتناب از قتل دیگران، به اموال یتیمان تجاوز نکردن، وفای به عهد، پرهیز از کم فروشی، اجتناب از پیروی بدون علم و تکبر نوزیدن (اسراء: ۲۲-۳۹).

روشن است که برخی از این دستورالعمل های حکیمانه، جنبه نظری دارند؛ مانند شرک نوزیدن و یکتا شمردن خدا؛ و برخی از آنها جنبه عملی داشته و مربوط به کسب فضایل انسانی هستند؛ به طوری که آدمی ذاتاً گرایش به آنها دارد و فطرتش هماهنگ و ملایم با آنهاست. دستورهای مزبور از چنان اتقان، ثبات و استحکامی برخوردارند که هیچ مانعی، توانایی ایجاد خلل و تزلزل در آنها را ندارد؛ زیرا هیچ گونه بطلان و کذبی در آنها راه ندارد و باور و عمل به آنها آدمی را تا سرمنزل مقصود که همان کمال نهایی و سعادت ابدی است، سوق خواهد داد. پس اگر گفته شود منظور از حکمت در آیه شریفه: «یؤتی الحکمة من یشاء ومن یؤتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً و ما یذکر الا اولوا الالباب»، همین دستورالعملی است که در آیات دیگر به آنها اشاره شده، گزاف نخواهد بود، و این تفسیر با معنای لغوی آن (که قبلاً گذشت) نیز کاملاً مطابقت دارد.

اگرچه می توان از لابه لای کلمات مفسران تا حدی همین معنا را به دست آورد، کمتر کسی به این

تفسیر اشاره کرده است. مثلاً مرحوم طبرسی در ذیل آیه «ويعلمهم الكتاب والحكمة» حکمت را به شرایع تفسیر کرده و می‌گوید: «والحكمة، الشرايع». وی سپس از برخی صاحب‌نظران نقل می‌کند که گفته‌اند: کتاب، سنت و همه دستوره‌های الهی، حکمت است (امین الاسلام طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۱۰، ص ۷). روشن است که این تعریف طبرسی از حکمت، همان حکمت عملی است که در جهت ارائه طریق، برای وصول به کمال نهایی و اخروی قرار دارد.

فخر رازی نیز حکمت را حجت قطعی که مفید عقاید یقینی است می‌داند و در تأیید سخن خود این آیه شریفه «و من یؤتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً» (بقره: ۲۶۹)، را شاهد می‌آورد (دغیم، ۲۰۰۱ م، ص ۲۸۳).

ابوحیان اندلسی نیز در تفسیرش برای حکمت، ۲۹ معنا برمی‌شمارد. او می‌گوید: به گفته ابن مسعود، مجاهد، ضحاک و مقاتل، منظور از حکمت در آیه شریفه، قرآن است. سپس می‌گوید از ابن عباس روایت شده که منظور از آن، شناخت ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و مقدم و مؤخر قرآن است؛ اگرچه در نقلی دیگر، ابن عباس گفته منظور نبوت است. نیز برخی دیگر مانند ابراهیم، ابوالعالیه و قتاده حکمت را به فهم در قرآن تفسیر کرده‌اند. همان‌گونه که مجاهد طبق روایتی آن را به علم و فقه و طبق روایتی دیگر به اصابت در قول و فعل تفسیر کرده است، برخی نیز حکمت را به معانی متعدد دیگر مانند ورع در دین خدا، خشیت، تفکر در امر الهی و پیروی از آن، فهم، علم و عمل، هرچه عقل به صحت آن گواهی داد، پیروی از خدا و مغفرت تفسیر کرده‌اند (ر.ک: ابوحیان اندلسی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۶۸۴؛ نیز ر.ک: قرطبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۳۰).

این اموری که ایشان آنها را به منزله معنای حکمت برشمرده‌اند، هرکدام مصداقی از حکمت هستند، نه همه حکمت؛ چراکه معنای حکمت همه این موارد را دربرمی‌گیرد. البته برخی امور مزبور ممکن است زیرمجموعه حکمت عملی یا نظری باشند که توضیح آن خواهد آمد.

مرحوم علامه طباطبایی پس از تعریف حق به رأی و اعتقادی که مطابق با واقع بوده و لازمه آن رشد و هدایتی است که کمترین انحراف و ضلالتی در آن نباشد، می‌گوید: «این همان حکمت است؛ باور و اعتقاد صادق و محکمی که هیچ‌گونه کذبی در آن راه ندارد و برخوردار از چنان نفع محکمی است که هیچ‌گونه ضرری را برنمی‌تابد» (طباطبایی، بی‌تا، ج ۱۹، ص ۲۷۱).

وی در جای دیگر می‌گوید:

مراد از حکمت، نوعی از احکام و اتقان یا نوعی امر محکم است که در آن هیچ‌گونه خلل و سستی وارد

نمی‌شود و بیشتر درباره معارف عقلی بطلان‌ناپذیر و غیرکاذب استعمال می‌شود. پس حکمت، قضایای حقه و مطابق با واقع است از آن حیث که سعادت انسان را دربردارد؛ مانند معارف حقه الهی درباره مبدأ و معاد و نیز معارفی که حقایق عالم طبیعی و مرتبط به سعادت انسانی را تشریح می‌کنند؛ مانند حقایق فطری که ریشه امور تشریحی و دینی هستند (همان، ج ۲، ص ۳۹۵).

شاید بتوان گفت این تفسیر مرحوم علامه در قیاس با دیگر تفاسیر، بهترین تبیین و تفسیری است که از واژگان حکمت ارائه شده است؛ ولی با توجه به مشی تفسیری ایشان (تفسیر قرآن به قرآن) لازم بود برای تفسیر این کلام الهی (در ذیل آیه یؤتی الحکمة من یشاء... یا در مسئله تعلیم حکمت، ذیل آیه ذوم سوره جمعه) به آیات ۲۲ تا ۳۹ سوره اسراء نیز تمسک می‌کردند. علاوه براینکه در ذیل آیات مزبور نیز بایسته بود بیشتر به این نکته مهم پردازند؛ ولی تنها به اشاره‌ای مختصر از تفسیر حکمت بسنده کرده‌اند.

حکمت نظری و عملی انسان

حکمت، نزد یونانیان ابتدا بر علم اطلاق می‌شد؛ سپس درباره یکی از فضایل اصلی (حکمت، شجاعت و عفت) استعمال، و پس از آن بر علمی که همراه با عمل باشد اطلاق شد (ر.ک: جمیل، ۱۴۱۴ق، ذیل واژه «حکمه»؛ اما تعریفی که فلاسفه پس از یونانیان از حکمت دارند چندان تفاوتی با تعریف مفسران بلکه با تعریف متکلمان نیز ندارد؛ اگرچه تقسیماتی نیز برای آن قایل شده‌اند. مثلاً ابن‌سینا پس از بیان معنای حکمت، آن را به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌کند. او می‌گوید:

حکمت، دستاوردی نظری است که نه‌تنها انسان در شناخت حقایق اشیا از آن استفاده می‌کند، بلکه برای شناخت اموری که جهت نیل به شرافت انسانی و کمالات عالیه باید آنها را تحصیل نماید نیز مورد احتیاج اوست. البته این هم بستگی به توان و طاقت آدمی دارد.

وی سپس ادامه می‌دهد که:

حکمت دو گونه است: حکمت نظری و حکمت عملی. هدف و نتیجه حکمت نظری دستیابی به اعتقادات و باورهای یقینی نسبت به حقایق موجوداتی است که وجودشان به افعال بشری وابسته نیست؛ بلکه مقصود، تنها حصول رأی و اعتقاد است، مانند علم توحید و علم هیئت؛ اما غایت حکمت عملی، حصول نظریه یقینی و صحیح نیست، بلکه انجام کارهایی است که برای انسان خیر و سعادت‌آفرین هستند (ابن‌سینا، بی‌تا، ص ۱۰۴).

پس آنچه درباره معنا و تفسیر حکمتی که مربوط به بندگان خداست و از ظواهر آیات استفاده شد، در کلام مفسران و فلاسفه نیز با تبیین و تفسیر فلسفی و عقلی مشاهده می‌شود.

حکمت الهی از نگاه مفسران و فلاسفه

بسیاری از آیات قرآنی از حکیم بودن خدا حکایت دارند. منظور از این حکمت چیست؟ آیا صفت ذات الهی است یا وصف فعل؟ مرحوم طبرسی درباره حکمت الهی می‌گوید:

ممکن است حکیم بودن خدا صفت فعل الهی باشد. در این صورت منظور از آن مدبری است که فعلش را محکم انجام داده و نیکو تدبیر کند. نیز ممکن است به معنای علیم بوده، از صفات ذات باشد (امین الاسلام طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۳۹۳).

ملاحظه می‌شود که ایشان از سویی حکمت الهی را از صفات فعل دانسته و آن را به اتقان و احکام صنع الهی و حسن تدبیر تعریف می‌کند و از سوی دیگر حکیم را به معنای علیم، و حکمت را از صفات ذات می‌شمرد. روشن است که معنای صفت ذات بودن این است که موصوف، دارای ویژگی منع از جهل باشد؛

اگرچه قبلاً به معنای لغوی حکمت پرداختیم و گفتیم که برخی از لغت‌شناسان مانند «ابن فارس» یکی از معانی حکمت را منع از جهل می‌دانند («حکم» الحاء والكاف والمیم اصل واحد وهو المنع واول ذلك الحكم وهو المنع من الظلم ... والحكمة هذا قياسها لانها تمنع الجهل... ر.ک: ابن فارس، ۱۳۶۱، ذیل واژه «حکم») «راغب» نیز در مفرداتش پس از تفسیر حکمت به اتقان و احکام، به معنای دیگر آن پرداخته، می‌گوید:

حکمت، رسیدن به حق است از طریق علم و عقل. بنابراین حکمت خدا همان شناخت اشیا و ایجاد آنها در نهایت اتقان و استحکام از سوی اوست؛ اما حکمت انسان، شناخت موجودات و انجام کارهای خیر است و این همان است که قرآن به وسیله آن لقمان را توصیف می‌کند و می‌فرماید: ولقد آتینا لقمان الحكمة ... و اگر قرآن به حکیم بودن توصیف شده است، به جهت این است که متضمن حکمت است (ر.ک: راغب اصفهانی، بی‌تا، ماده «حکم»).

بنابراین اگر در برخی تفاسیر از حکمت به علم و از حکیم به علیم تعبیر شده است، اشاره به صفتی ویژه است که از جهل ممانعت می‌کند؛ یعنی جهان خلقت را عالمانه متقن و محکم ایجاد کردن. با این توضیح، معنای آیات پرشماری هم که در قرآن واژگان حکیم و علیم را در کنار یکدیگر آورده‌اند، روشن می‌شود؛ زیرا اگرچه ظاهر آنها گویای تفاوت معنای این دو واژه است، مانند: ... ویتوب علیکم والله علیم حکیم (نساء: ۲۶؛ انعام: ۷۱؛ توبه: ۱۵ و ۲۸ و ۶۰ و ۹۷ و ۱۰۶ و ۱۱۰؛ یوسف: ۶) یا مانند: ... ان ربک حکیم علیم (انعام: ۱۲۸ و ۱۳۹)، این مسئله منافاتی با این حقیقت ندارد که علیم و حکیم مفهوماً متغایر، ولی مصداقاً متحد باشند؛ به‌گونه‌ای که بتوان حکیم را به علیم تفسیر کرد.

اقسام حکمت الهی

البته می‌توان گفت حکمت الهی اقسامی دارد:

الف) حکمت علمی: و آن عبارت است از معرفت نسبت به اشیا؛ یعنی خداوند دارای بالاترین معرفت نسبت آفرینش است؛ پس او به این معنا حکیم است؛

ب) حکمت عملی: این نوع از حکمت به معنای صدور اشیا به صورت اکمل و محکم است، و از این جهت خدا حکیم است که تمام افعال او دارای چنین ویژگی‌ای هستند (حلی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۱)؛

ج) هدفمند بودن افعال الهی: این نوع حکمت به معنای معلل به اغراض و دارای غایت و به دور از عبث بودن افعال الهی است. برخی متکلمان در این باره می‌گویند:

بدان که اگر افعال خدای تعالی را غرض نبودی، هر آینه عبث بودی و صدور بر فعل باشد، صدور فعل از او ترجیح بلا مرجح بودی و این محال است؛ و ایضاً صدور عبث از عالم قبیح است و صدور قبیح از او محال... پس افعال خدای تعالی معلل است به اغراض، و چون محال است رجوع غرضی به وی، به سبب آنکه غنی مطلق است، پس واجب است رجوع اغراض به مخلوقات و چون غرضی که راجع به غیر شود در حقیقت غرض نیست، چه متبادر از اغراض آن است که راجع شود به فاعل، پس اغراض الهی عبارت است از مصالح و حکم، چه متبادر از مصلحت و حکمت آن است که راجع شود به غیر. پس خدای تعالی حکیم باشد در افعال؛ چه حکیم آن است که فعل بی مصلحت و حکمت نکند و لغو و عبث از او صادر نشود (لاهیجی الفیاض، بی‌تا، ص ۷۳).

حکمت الهی، صفت ذات یا فعل؟

با توجه به آنچه گذشت، اگر حکمت صفت ذات باشد، بازگشت معنای آن به علم و معرفت است؛ اما در صورتی که صفت افعال الهی باشد، می‌تواند به معنای اتقان و احکام یا هدفمند بودن افعال باشد. درباره احکام و اتقان افعال الهی نیز جهاتی متصور است:

الف) برخوردار بودن از غایت و ساختاری متقن و محکم

گاهی افعال الهی را به لحاظ برخوردار بودن از بهترین ساختار، احکام، اتقان و داشتن هدفی معقول، حکیمانه می‌گویند، که این نیز خود بر دو گونه است:

۱. احکام اعیان خارجی: احکام و اتقان ممکن است به لحاظ اعیان خارجی باشد؛ در این صورت احکام حقایق مجرده به این معناست که نه‌تنها در آفرینش آنها هیچ‌گونه تعارض و تزاومی نیست، بلکه خلقت آنها دارای غایتی معقول و متناسب با وجودشان بوده، از احکام و اتقان خاص خود برخوردارند.

احکام حقایق مادی نیز به این معناست که آنها نیز برخوردار از غایتی معقول و در قیاس با وجود شرور موجود، دارای بیشترین خیر و کمال ممکن اند. یعنی اگر جهان کنونی مادی، مشحون از تعارضات و تراحمات است، این امر لازمه وجود جهان مادی و مادیات است؛ و گرنه در آفرینش موجودات مادی هم هیچ نقص و کاستی مشاهده نمی‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: «الذی خلق سبع سموات طباقا ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تری من فطور ثم ارجع البصر کترین ینقلب الیک البصر خاسئا وهو حسیر» (ملک: ۲) و درباره خلقت آدمی نیز پس از بیان مراحل آفرینش او می‌فرماید: فبتبارک الله احسن الخالقین (مؤمنون: ۱۴)؛

۲. احکام دستورها و اوامر الهی: نوعی از معارف و دستورهای الهی هستند که به جهت ویژگی‌ای که دارند، قرآن به آنها حکمت اطلاق کرده است. بحث در این باره در بخش «حکمت، صفت بندگان خدا» گذشت.

ب) حسن بودن (قیح نبودن)

گاهی هم حکیمانه بودن افعال الهی با توجه به حسن بودن آنها لحاظ می‌شود؛ زیرا واجب‌الوجود من جمیع الجهات، شأنیت انجام افعال قبیح و شرور را ندارد، بلکه همه افعال او حسن است. در اینجا جهت روشن شدن مطلب، به موارد استعمال حسن و قبیح می‌پردازیم.

موارد استعمال حسن و قبیح

۱. گاهی مراد از استعمال این دو واژه، کمال و نقص است که در این صورت، این صفات وصفی برای افعال اختیاری یا متعلقات آنها خواهند بود؛ مانند: العلم حسن و یا التعلّم حسن و نیز مانند الجهل قبیح و اهمال التعلّم قبیح؛ یعنی علم و تعلّم، کمال نفس هستند، اما اهمال در تعلّم و فراگیری، نقصی برای نفس به شمار می‌آیند. حسن و قبیح بسیاری از اخلاق (و ملکات) از این قبیل است؛ مثلاً حسن شجاعت، کرم، حلم، عدالت و انصاف به این اعتبار است که کمال و قوه‌ای نفسانی اند و اضرار اینها قبیح هستند؛ به اعتبار اینکه نقصان نفس به شمار می‌آیند. هیچ‌یک از اشاعره (که منکر استقلال عقل در درک حسن و قبیح هستند؛ بلکه حسن و قبیح را تنها شرعی می‌دانند)، در این مسئله نزاعی با عدلیه (امامیه و معتزله) ندارند؛

۲. در برخی موارد، منظور از حسن و قبیح، ملایمت یا منافرت داشتن امری با نفس است که در این گونه موارد نیز افعال اختیاری و متعلقشان مطرح‌اند؛ مثلاً گفته می‌شود: هذا المنظر حسن جمیل؛

هذا الصوت حسن مطرب یا گفته می‌شود: هذا المنظر قبیح؛ یا ولولة النائحة قبیحة؛ می‌بینیم که در این موارد، معنای حسن و قبیح به لذت و الم یعنی ملایمت یا عدم ملایمت با نفس بازمی‌گردد. اشاعره و عدلیه در این معنای حسن و قبیح هم اختلافی با یکدیگر ندارند؛

۳. اما گاهی منظور از حسن و قبیح، مدح و ذم است که در این صورت، حسن و قبیح فقط وصف افعال اختیاری قرار می‌گیرند؛ به این معنا که از منظر عقلا، انجام‌دهنده فعل حسن، مستحق مدح و پاداش و انجام‌دهنده فعل قبیح مستحق مذمت و کیفر است؛ زیرا عقل در درک حسن و قبیح مستقل است و به خوبی درک می‌کند که: «ماینبغی ان یفعل»، همان افعال حسن هستند و «ما لا ینبغی ان یفعل»، افعال قبیح‌اند. البته این قسم از موارد استعمال حسن و قبیح، به درک عاقلان بستگی دارد؛ یعنی چنانچه عاقل و درک‌کننده‌ای وجود نداشته نباشد، این معنای حسن و قبیح هم تحقق نخواهد داشت، و همین امر است که مورد اختلاف اشاعره و عدلیه است. این در حالی است که حسن و قبیح به معنای کمال و نقص یا ملایمت و عدم ملایمت، دو امری هستند که در خارج تحقق دارند و وجودشان، منوط به درک عقلا نیست (برای مطالعه بیشتر ر.ک: مظفر، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۱۴-۲۰).

منظور ما از حسن و قبیح در این مبحث، معنای سوم است که مورد توجه عقلا و مربوط به افعال اختیاری است؛ خواه افعال اختیاری بشر، خواه افعال الهی (که در افعال انسانی، سخن از بالاترین مراتب اختیار است). حکیمانه بودن افعال الهی به این معنا، انجام نشدن کار قبیح از جانب اوست؛ یعنی همه کارهای او متقن، محکم و به دور از عیب بودن، لهو بودن، لعب بودن (مفهوم لعب اگرچه از یک حیث همانند لهو است، ولی کارهایی را لعب می‌گویند که منظم باشند و هدف از انجام آنها فقط ارضای قوه خیال باشد نه عقل؛ یعنی این دست کارها یک واقعیت عینی «بما انه لعب» را برای انسان ایجاد نمی‌کنند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۰)؛ قرآن کریم درباره حقیقت دنیا می‌فرماید: «انماالدنیا لعب و لهو» (حدید: ۲۰) و باطل بودن (الباطل تفیض الحق وهو ما لا یتبات له عند الفحص عنه (ر.ک: راغب اصفهانی، بی تا، ذیل واژه «بطل»)) است؛ و این همان حق بودن (ر.ک: راغب اصفهانی، همان و نیز انیس ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۴، ذیل ماده «حقق») و برخوردار بودن از غایت و هدف عقلانی است.

البته معنای این سخن آن نیست که افعال غیر الهی و دست‌کم برخی افعال، بدون غایت تحقق می‌یابند؛ بلکه همه افعالی که به نحوی موجود می‌شوند، دارای غایت و هدف‌اند؛ اما غایت‌ها متفاوت‌اند. توضیح اینکه:

علت فاعلی، مادی و صوری داشتن پدیده‌ها، اتفاق فلاسفه است و اما در مورد علت غایی داشتن معلول‌ها چنین اتفاقی وجود ندارد؛ زیرا برخی توهم کرده‌اند که عبث، جزاف، قصد ضروری اتفاقیات، عادات و موت‌های اختزایی، بدون غایت هستند؛ اما حکما و متکلمین در جای خود اثبات کرده‌اند که هر فعلی اعم از فعل ارادی یا طبیعی دارای غایتی است (ر.ک: لاهیجی فیاضی، ۱۴۰۱، ص ۲۴۲).

فلاسفه معتقدند افعال آدمی دارای سه مبدأ است، که یکی از آنها، قوه عامله‌ای است که در عضلات وجود دارد و علت مباشر فعل و انتهای حرکت است؛ ولی پیش از این قوه، مبدایی دیگر هم هست که تا آن مبدأ نخواهد، قوه محرکه و عامله، کارایی نخواهند داشت. آن مبدأ، شوق است. تا شوقی نیاید، اراده‌ای صورت نمی‌گیرد و قوه محرکه شروع به فعالیت نخواهد کرد. نیز مبدأ شوقی، خود متوقف بر مبدایی دیگر به نام صورت علمیه است که همین صورت علمی نیز به مبدأ فکری و مبدأ تخیلی منقسم می‌شود. اگر آن مبدأ علمی تحقق نپذیرد، مبدأ شوقی هم تحقق نخواهد یافت؛ اما قوه عامله، مبدایی طبیعی است. شأنش هم این است که شعوری نسبت به انجام فعل نداشته باشد؛ اگرچه دارای غایت است و آن غایت هم انتهای حرکت و انجام همین فعل است. چه بسا غایت دو مبدأ دیگر، یعنی مبدأ شوقی و صور علمی، با قوه عامله یکی باشد؛ یعنی مبادی ثلاثه دارای غایتی واحدند؛ مانند کسی که استقرار در مکانی را تخیل کرده و اشتیاق به آن یافته و پس از به وجود آمدن شوق، حرکت می‌کند تا در آنجا مستقر شود؛ ولی گاهی غایت آن دو غیر از غایت قوه عامله است؛ مانند کسی که می‌خواهد در مکانی مستقر شود تا دوستش را ببیند. مبدأ بعید (صورت علمی) هم گاهی مبدأ تخیلی صرف است؛ یعنی بدون اینکه مبدأ فکری دخالتی در غایت آن فعل داشته باشد، انجام فعلی تصور می‌شود و گاهی هم آن صورت علمی، مبدأ است؛ اگرچه یک نحوه تخیلی هم در انجام آن فعل دخیل است. گاهی هم صورت علمی و مبدأ بعید، مبدأ فکری و بدون تخیل است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۳، ص ۱۶۴-۱۶۶؛ نیز ر.ک: صدرالمآلهین، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۱). در همه این موارد فعل، دارای غایت و هدف است؛ اگرچه در برخی موارد ممکن است هدف عقلانی وجود نداشته باشد و تنها برای پاسخ به مبدأ تخیلی حرکتی انجام پذیرد. لذا می‌توان گفت: همه افعال، متناسب با خودشان دارای هدف و غایت هستند که از این حیث عبث، بیهوده و بدون غایت نیستند؛ اما از حیث دیگر کارهایی که دارای مبدأ فکری و عقلانی نیستند، بلکه برخاسته از صورت علمی تخیلی‌اند، (مبدأ قریب اگرچه با مبدأ بعید شوقی متحد است، با مبدأ ابعاد که مبدا فکری است، متحد نیست و این شوق هم شوقی تخیلی است)، نهایت این حرکت، عبث خواهد بود. روشن است که منظور لغت‌شناسان در تعریف عبث، همین معناست (ر.ک: انیس ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۴، ذیل ماده «عبث»). آنان می‌گویند: کاری که هیچ فایده‌ای بر آن مترتب نیست،

«عبث» است؛ زیرا افعالی که ناشی از قوه تخیلی هستند و دارای غایت عقلانی نیستند، نمی‌توانند برای آدمی مثمر ثمر باشند. به همین سبب برخی عبث را به معنای لعب و بازی می‌دانند (ر.ک: همان).

البته درباره خدای تعالی، چنین مبادی‌ای که درباره آدمی مطرح می‌شود، به طور کلی وجود ندارد، بلکه علم، محبت، قدرت و همه اوصاف الهی (غیر از صفات فعل) عین ذات الهی هستند و خود ذات، منشأ پیدایش افعال، و علت فاعلی آنها است؛ همان‌گونه که او خود، غایت افعال خود نیز هست؛ زیرا او در مقام ذات و وجود، و همچنین در مقام وصف و انجام فعل، غنی مطلق است و نیازی به غیر خود ندارد؛ وگرنه باید در مقام فاعلیت همانند آدمی ناقص و نیازمند به دیگری باشد که به وسیله او استکمال یابد؛ درحالی‌که او واجب‌الوجود من جمیع الجهات است که غنای مطلق از جمله آن جهات است. واجب‌الوجود من جمیع الجهات به این معناست که او موجود است بالضرورة الذاتية الازلیه؛ پس هم موجود است، هم وجودش ضروری است و هم وجودش ذاتی و ازلی است؛ به این معنا که منوط به هیچ قید و شرطی نیست. از سوی دیگر، چنین موجودی هر صفتی هم که برایش اثبات شود، بالضرورة الذاتية الازلیه ثابت خواهد شد. پس اگر اوصافی مانند غنا، علم، قدرت، حیات و حتی اراده برای او ثابت شوند، این چنین‌اند؛ بلکه هیچ جهت امکانی در او نیست؛ زیرا در این صورت، تناقض پیش می‌آید؛ چراکه در این صورت، ضروری‌الوجود نخواهد بود. پس قصد او نیز به معنای اراده است؛ نه اینکه در آفرینش به چیزی مانند قصد، که خارج از ذاتش است، نیازمند باشد. در هر حال، او خود غایت افعال خود است و به غیر خود نیازی ندارد تا فعلش را جهت رفع نیازش انجام دهد. لذا فعل اوست که دارای غایت است، که این غایت، همان نیل به کمال است. مرحوم سبزواری در منظومه می‌گوید:

«اذ مقتضى الحكمة والعناية ایصال کل ممکن لغاية»

مرحوم صدرالمآلهین می‌گوید:

وقتی او واجب‌الوجود من جمیع الجهات شد، پس اراده او برای ایجاد، به معنای قصد نیست؛ چراکه در این صورت، با محقق شدن آن شیء، باید آن قصد هم زایل گردد. بنابراین مرید بودن باری تعالی به این معناست که ذات خود و نظام خیر نشت‌گرفته و مستفیض از ذات خود را درک می‌کند؛ زیرا همه خیرات وجودیه منتهی به ذات می‌شوند و بسیط الحقیقه در واقع کل اشیا وجودیه است. پس نظام اکمل کونی امکانی، تابع نظام اشرفی واجب و حقی است؛ او هم عین علم و اراده است (صدرالمآلهین، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۱۵؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۹۰).

به قول مرحوم سبزواری: فالارادة هی العلم العنائی (صدرالمآلهین، بی‌تا، پاورقی ص ۹۰)

البته از دیرباز بوده‌اند کسانی که هدف و غایت داشتن جهان را منکر شوند و نظام کنونی و دقیق عالم را اتفاقی، بدون ناظم و بدون غایت بپندارند. از جمله این افراد، «دیمقراطیس» است که معتقد بود مبدأ اجسام، ذراتی مختلف‌اند که اشکال و اوضاعی گوناگون دارند؛ آن‌گاه از آن ذرات بی‌نظم و دارای حرکت بی‌رویه و نیز دارای شکل‌های نامشابه، به طور اتفاقی، جهان و صور نوعی آن پدید آمده است. پس در ابتدا، عالم، بدون نظم و به طور اتفاقی پدید آمده، ولی پس از آن، انواع جواهر و طبایع تحت نظم علیت و معلولیت درآمدند (ر. ک: صدرالمآلهین، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۳؛ نیز: ر. ک: الهی قمش‌های، بی‌تا، ص ۶۲). روشن است که چنین مکتبی نمی‌تواند برای جهان غایتی معقول در نظر بگیرد؛ زیرا مبدایی برای جهان قایل نیست تا درباره اوصاف و ویژگی‌های آن سخنی بگوید. در پاسخ به چنین طرز تفکری، همان اثبات واجب‌الوجودی که واجب‌الوجود من جمیع الجهات است، بسنده است که کتب فلسفی مشحون از پاسخ به این گروه از افراد است. علاوه بر این افراد که منکر هدف معقول داشتن جهان آفرینش هستند، اشاعره نیز که خود معتقد به مبدأ ذی‌شعور برای جهان خلقت‌اند، منکر وجود غایت برای افعال الهی‌اند؛ تا جایی که آیات بیانگر هدف خلقت را نیز به گونه‌ای توجیه و تأویل می‌کنند.

نقد استدلال قرآنی اشاعره برای معطل نبودن افعال الهی به غرض

فخر رازی در تفسیر خود، ذیل آیه: «ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لامثلن جهنم من الجنة والناس اجمعين» (هود: ۱۱۹) «اگر پروردگار تو می‌خواست هر آینه همه مردم را امت واحدی قرار می‌داد؛ درحالی‌که به طور پیوسته در اختلاف هستند، مگر کسانی که پروردگار تو به آنان رحم کرده باشد، و برای همین (دریافت) رحمت آنان را آفرید و وعده ربوبی این‌سان تحقق یافته که همانا جهنم را به طور کلی از جن و انس پر خواهم کرد» و می‌گوید: «مستفاد از این آیه آن است که خداوند اهل رحمت را برای رحمت و اهل اختلاف را برای اختلاف آفریده است». او سپس به قول ابوصالح استشهداد می‌کند که از ابن عباس روایت کرده که: «خلق الله اهل الرحمة لئلا يختلفوا واهل العذاب لان يختلفوا وخلق الجنة وخلق لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا». «خداوند اهل رحمت را برای اینکه اختلاف نکنند، آفرید و اهل عذاب را برای آنکه اختلاف نمایند خلق نمود و بهشت را خلق کرد و برای آن نیز کسانی را خلق کرد (همان‌طور که) آتش را آفرید و برای آن نیز اهلی قرار داد». وی سپس برای تأیید این توجیه خود می‌گوید:

وقتی خدا حکم کرد که برخی افراد «مختلفین» باشند و برخی دیگر «اهل رحمت»، و خود نیز می‌داند که چنین خواهد شد، محال است در این علم خدا انقلابی ایجاد شود؛ وگرنه باید علم خدا تبدیل به جهل گردد و این ممتنع است. علاوه بر اینکه خداوند در ذیل این آیه شریفه می‌فرماید: «و تمت كلمة ربك لامثلن جهنم من الجنة والناس اجمعين»، و این قسمت از آیه تصریح دارد که خداوند اقوامی را برای هدایت و بهشت، و اقوامی دیگر را برای گمراهی و آتش آفریده است (فخرالدین رازی، ۱۴۰۱ق، ج ۱۸، ص ۸۱).

در پاسخ به فخر باید گفت مدلول آیه شریفه این است که عده‌ای از افراد همیشه در دین خدا اختلاف دارند. هر کس طبق مشرب خود، مسلکی را برمی‌گزیند و می‌کوشد تا جهت فریب مردم و به کرسی نشاندن مسلک باطل خود، بر طبق هواهای نفسانی‌اش، راهی را برای زندگی خود و دیگران ترسیم کند، و چنین افرادی در راه باطلی هم که انتخاب می‌کنند اختلاف دارند؛ اما گروهی دیگر هستند که مشمول هدایت و رحمت الهی می‌شوند و اهل نجات و سعادت‌مند خواهند بود و هدف خلقت افراد از سوی خدا نیز همین است (ولذلك خلقهم)؛ نه اینکه هدف آفرینش، اختلاف انسان در دین باشد یا آن‌گونه که فخر بیان می‌دارد، هدف این باشد خدا که عده‌ای را به شقاوت و برخی را نیز به رحمت خود نایل کند (بدون اینکه افراد از خود اختیاری داشته باشند).

به علاوه آیات فراوانی در قرآن به‌روشنی دلالت بر مختار بودن آدمی در انجام کارهایش دارند؛ مانند: «انا هدينه السبيل اما شاكرا واما كفورا» (انسان: ۳) «همانا ما را به انسان نشان داده و او را هدایت کردیم، چه سپاس‌گزار (بوده و پذیرای آن باشد) و چه ناسپاس»؛ «قل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر» (کهف: ۲۹) «بگو حق از جانب پروردگارتان است؛ هر کسی خواست ایمان بیاورد و هر کسی خواست کفر ورزد». نیز همه آیات مربوط به اتمام حجت، امتحان شدن انسان‌ها، آیات وعد و وعید، امر و نهی، تکلیف، آیات مربوط به ارسال رسل و انزال کتب صراحتاً و یا برحسب ظاهر دلالت بر مختار بودن انسان می‌کنند. علاوه بر اینکه هر کسی وجود اختیار را با علم حضوری در خود می‌یابد. بنابراین خدا علم دارد که افراد با اختیار خود اختلاف می‌کنند؛ چنان‌که می‌داند افرادی با اختیار خود راه هدایت و رحمت او را برمی‌گزینند. پس وجود اختیار در انسان، منافاتی با علم خدا ندارد تا گفته شود ممتنع است که علم خدا تبدیل به جهل شود. بنابراین هدف از خلقت الهی نیز همین است که افراد با اختیار خود راه هدایت و رحمت او را برگزینند و این مقتضای حکمت الهی است نه اینکه هدف این باشد که اختلاف کنند یا اینکه خداوند از گروهی را برای بهشت و شماری را برای جهنم آفریده باشد؛ بلکه همه را برای نیل به

رحمت خلق کرده است؛ ولی برخی با اختلاف در دین خدا و اختیار خود، راه جهنم را پیش می‌گیرند.

تمسک فخر به ذیل آیه شریفه یعنی «وتمت کلمة ربك لاملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين» نیز صحیح نیست؛ زیرا این قسمت از آیه همه هیچ دلالتی بر مدعای او ندارد؛ بلکه خداوند، مطابق علمی ذاتی خود از میزان و کمیت افراد منحرف و مختار، وعده داده تا جهنم را از آنان پر کند، که این منافاتی با حکیمانه بودن فعل او ندارد؛ بلکه می‌توان گفت همین آیه شریفه به‌خوبی دلالت بر مختار بودن انسان و هدفمند بودن فعل الهی دارد؛ زیرا در صدر آیه قبل می‌فرماید: «ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة»؛ یعنی مشیت الهی به این تعلق نگرفته تا مردم به جبر نسبت به دین واحد الهی اقبال داشته و همگی مسلمان و صالح باشند؛ بلکه با اراده و مشیت خود در دین ایجاد اختلاف می‌کنند. البته کسانی که اختلاف نورزند، مورد هدایت و رحمت الهی هستند در اینجا توجه به برخی آیات مربوط به مشیت الهی خالی از لطف نیست: «ولو شاء الله مافعلوه فذرهم وما يفترون» (انعام: ۱۳۷) «اگر خدا می‌خواست چنین نمی‌کردند، پس آنها را با آنچه افترا می‌بندند، رها کن»؛ «فلو شاء لهداكم اجمعين» (انعام: ۱۴۹) «اگر خدا می‌خواست، همه شما را هدایت می‌کرد»؛ «ولو شئنا لرفعنا بها و لكننا اخلد الى الارض و اتبع هواه» (اعراف: ۱۷۶) «اگر می‌خواستیم منزلت او را به وسیله آن آیات بالا می‌بردیم، ولی او به زمین (و امور دنیوی) تمایل پیدا کرد»؛ «ولو شاء لامن من في الارض جميعا فانت تكرة الناس ان يكونوا مؤمنين» (یونس: ۹۹) «اگر پروردگارت می‌خواست، همه کسانی که در زمین هستند، ایمان می‌آوردند، پس آیا تو مردم را ناچار می‌کنی که ایمان بیاورند؟».

ممکن است گفته شود اگر هدف خلقت الهی رحمت بود پس چرا با اسم اشاره می‌فرماید: «ولذلك خلقهم؟ چرا نفرمود: «ولتلك خلقهم؟ پس منظور اختلاف است؛ یعنی «وللاختلاف خلقهم»؛ ولی باید توجه کرد که در اینجا مؤنث، غیر حقیقی است و هنگامی که با اسم اشاره مذکر به آن اشاره شد، معنای تفصل و انعام خواهد داشت. وانگهی می‌توان برای مصدر هم ضمیر مذکر و هم مؤنث استعمال کرد؛ مانند: «هذا رحمة من ربی» (کهف: ۹۸)؛ «ان رحمة الله قريب من المحسنين» (اعراف: ۵۶).

آری، ممکن است گفته شود «لام» در «ولذلك خلقهم» برای عاقبت است نه غایت؛ یعنی خداوند خلقت آنها را اراده کرد درحالی‌که می‌دانست عاقبت امرشان به اختلاف در دین خدا و راه سعادت کشیده خواهد شد مانند «لِيَكُونَ لَهُمْ...» در آیه شریفه: «فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا» (قصص: ۸) «پس فرعونیان او را از آب گرفتند تا در نهایت دشمن آنان و موجب حزن و اندوهشان

گردد»؛ ولی این تفسیر هم اگرچه مخالفتی با عقل ندارد، ظاهر و سیاق آیه شریفه، بیانگر این است که «لام» برای غایت است و نه برای عاقبت؛ یعنی در صدد است تا بیان کند هدف خلقت همان رحمتی است که قبل از اسم اشاره آمده است (الا من رحم ربك).

علاوه بر این روایات هم تأیید کرده‌اند که منظور، رحمت الهی است. صدوق در توحید به اسناد خود از ابی‌بصیر نقل کرده که وی از امام صادق علیه السلام درباره آیه شریفه «ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم» پرسید؛ حضرت فرمود: «خلقهم ليفعلوا ما يستوجبون به رحمة فيرحمهم» (الحوزی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۰۴) «آنان را آفرید تا با انجام کارهایی، شایسته دریافت رحمت الهی شوند».

استدلالی دیگر از اشاعره و نقد آن

مهم‌ترین استدلال قرآنی اشاعره برای اینکه بگویند افعال الهی معلل به اغراض نیست، این آیه است: «لايسئل عما يفعل وهم يسئلون» (انبیاء: ۲۳) «خداوند نسبت به آنچه که انجام می‌دهد، سؤال نمی‌شود ولی دیگران سؤال می‌شوند». آنان خواسته‌اند از این آیه استفاده کنند که در مورد افعال الهی، قانون و ضابطه، اراده الهی است؛ پس هیچ‌گاه نمی‌توان از قبح یا حسن، یا مطابقت و عدم مطابقت با حکمت سخنی گفت. قرطبی در تفسیرش ذیل همین آیه شریفه می‌گوید: «این آیه همه استدلال‌های قدریه (معتزله) و غیر قدریه (امامیه) را از بین می‌برد «ان هذه الآية قاصمة للقدرية و غيرهم» (قرطبی، ۱۴۲۷ق، ج ۱۴، ص ۱۸۹). فخر رازی نیز در کیفیت استدلال اشاعره به این آیه شریفه برای غرض نداشتن افعال الهی، می‌گوید:

در صورتی سائل می‌تواند از دیگری سؤال کند که چرا فلان کار را انجام دادی که احتمال داده شود بتواند مسؤل (و آن دیگری) را از انجام چنین فعلی منع کند؛ ولی درباره سؤال عبد از خدا، چنین امری محال است؛ زیرا اولاً خداوند با قدرت لایتنهای خود هر فعلی را اراده کند، انجام می‌دهد؛ ثانیاً اگر عبد بخواهد او را منع کند، باید او را به یکی از دو صورت تهدید کند: یا او را تهدید به عذاب کند، که چنین چیزی محال است؛ یا اینکه او را تهدید به استحقاق ذم و خروج از حوزه حکمت و انصاف نماید، که این هم محال خواهد بود؛ چراکه داشتن استحقاق مدح و متصف به صفات حکمت و جلال، اموری ذاتی برای خدا هستند که هرگز تغییرپذیر نخواهند بود. از این رو نمی‌توان به خدا گفت که چرا چنین کردی؟ زیرا همه افعال، صنع الهی‌اند و علتی نخواهند داشت؛ بلکه همه افعال الهی حکمت و صواب هستند (فخرالدین رازی، ۱۴۰۱ق، ج ۲۲، ص ۱۵۷).

در پاسخ به این استدلال اشاعره که با توجه به آیات قرآنی، حکیمانه و هدفمند بودن افعال الهی را به معنایی که قبلاً توضیح داده شد انکار کرده‌اند، باید گفت معنای این آیه شریفه نمی‌تواند آن باشد که

همه افعال الهی، چون از جانب خداوندند، پس حسن‌اند و شما حق سؤال از او را ندارید؛ بلکه آیه گویای این است چون خدا، عین صفات کمالیه و غنی محض است، ذاتش اقتضا دارد که فعل غیرحکیمانه انجام ندهد؛ لذا همه افعال صادره از او حساب‌شده و بدون کمترین قبیحی، طبق مصلحت و حکمت خواهند بود؛ چراکه عبث، لهو، لعب و... در افعال الهی راه ندارد؛ زیرا ذات او عین کمال و بلکه او صرف‌الوجود است و فعل قبیح، سنخیتی با خیر محض ندارد تا از آن صادر شود. حتی اگر او کاری را انجام داد و شما حکمت آن را درک نکردید، نمی‌توانید آن را بدون حُسن و مصلحت بدانید، بله چون غیرخدا افعالشان ممکن است دارای مصلحت یا مفسده باشد، امکان سؤال کردن از آنان هست.

توضیح اینکه توجه و تعمق در صرف‌الوجود بودن ذات باری، ما را به صفات کمالیه او نیز رهنمون می‌شود؛ از جمله با اثبات ذاتی بودن صرافت برای ذات، به‌خوبی می‌توان حکیم بودن او را نیز اثبات کرد؛ چراکه با توجه به صرف‌الوجود بودن، امکان تصور هیچ‌گونه ترکیبی از انواع ترکیبات مانند وجود و عدم، جنس و فصل، جوهر و عرض، ماده و صورت ذهنی، وجود و ماهیت و... در او وجود ندارد؛ بلکه هیچ‌گونه شائبه ترکیب هم در آن نیست، و به طور کلی حقیقتی این‌چنینی که صرافت، ذاتی اوست و با غیروجود (مانند ماهیت) ممزوج نشده است، هیچ محدودیت و تنهایی‌ای هم در آن فرض ندارد. لازمه چنین وجودی بسیط الحقیقه و بسیط محض بودن آن است؛ یعنی هیچ صفت و مفهوم کمالی را نمی‌توان از آن حذف کرد. در این صورت آیا می‌توان ادعا کرد که او دارای برخی از اوصاف کمالیه و فاقد برخی اوصاف دیگر مانند حکمت است؟ آیا باز هم صرافت، ذاتی او خواهد بود؟ هرگز. پس با این بیان، حکمت هم که وصفی از اوصاف کمالیه است برای او ثابت می‌شود؛ یعنی همه افعال او هدفمند و به دور از لعب، لهو، عبث و... خواهند بود. پس نمی‌توان گفت تفسیر آیه شریفه این است که چون همه افعال، صنع الهی هستند، پس حسن و قبح در آنها راه ندارد و جای سؤال از او نخواهد بود و نمی‌توان گفت: ملاک و ضابطه، تنها اراده الهی است و چون او اراده کرده، این اعمال عین صواب و حکمت‌اند، اگرچه به نظر ما خلاف حکمت، عبث، لهو، لعب و... باشند.

وانگهی اگر همان‌گونه که اشاعره می‌گویند، ضابطه و قانون فقط اراده الهی است و عقل آدمی در این باره درکی درباره حکمت، حسن یا قبیح افعال الهی ندارد، و به همین جهت است که قرآن می‌فرماید: «لایسئل عما یفعل...» پس چرا همین قرآن می‌فرماید: «افحسبتم انما خلقناکم عبثاً وانکم الینا لا ترجعون» (مؤمنون: ۱۱۵)؟ یا در جای دیگر می‌فرماید: «وما خلقنا السماء والارض وما بینهما باطلا

ذلک ظن الذین کفروا...» (ص: ۲۷)؟ یا می‌فرماید: «ربنا ما خلقت هذا باطلاً فقنا عذاب النار» (آل عمران: ۱۹۱)؟ یا می‌فرماید: «لو اردنا ان نتخذ لهما لاتخذنا من لدنا» (انبیاء: ۱۷)؟ روشن است که آیات مزبور، گویای این حقیقت‌اند که چون افعال الهی حکیمانه هستند، از عبث بودن، باطل یا لهو بودن به دور هستند و شما می‌توانید این مسئله را درک کنید.

توجه به روایات معصومین نیز آنچه را بیان شد، تأیید می‌کند. جابر از امام باقر علیه السلام می‌پرسد: یابن رسول الله وکیف لایسأل عما یفعل؟ قال: لانه لایفعل الا ما کان حکمه و صوابا... (الحویری، بی‌تا، ج ۳، ص ۴۱۹) «ای پس رسول خدا صلی الله علیه و آله چگونه خداوند درباره فعلش مورد سؤال قرار نمی‌گیرد؟ فرمود: زیرا او کاری را انجام نمی‌دهد، مگر از روی حکمت و درستی». امام سجاد علیه السلام در برخی ادعیه مأثوره به خدا عرضه می‌دارد:

إلهی إن رفعتنی فَمَنْ ذَا الَّذی یضعنی، وإن وضعتنی فَمَنْ ذَا الَّذی یرفعنی، وإن أکرمتنی فَمَنْ ذَا الَّذی یتبینی، وإن أهنتنی فَمَنْ ذَا الَّذی یکرمنی، وإن عذبتنی فَمَنْ ذَا الَّذی یرحمنی، وإن أهلکتنی فَمَنْ ذَا الَّذی یرعز لک فی عبدک، أو یسألک عن أمره، وقد علمت أنه لیس فی حکمک ظلم، ولأ فی تمیک عجله، وإنما یعجل من یخاف الفوت، وإنما یحتاج إلى الظلم الضعیف، وقد تعالیت یا إلهی عن ذلک غلواً کبیراً (صحیفه سجاده؛ دعای ۴۸؛ دعای روز عید قربان و جمعه).

البته برخی بزرگان بیان می‌دارند که منظور آیه این است که هیچ کس حقی بر خدا ندارد و نفعی از او به خدا نمی‌رسد تا او را نسبت به حشش مؤاخذه کند؛ بلکه خداوند غنی محض است، و هر کسی را می‌تواند بازخواست کند؛ چراکه همه نعمت‌های خلاق و به طور کلی هرچه دارند، از آن اوست؛ پس می‌تواند آنان را نسبت به این نعمت‌ها بازخواست فرماید و سؤال کند (ر.ک: مصباح، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۵۵).

با توجه به نکاتی که مطرح شد، اشاعره نخواهند توانست برای به کرسی نشاندن نظریه خود به آیه مزبور تمسک کنند. به ویژه با توجه به آیات و روایات فراوانی که نظریه آنان را مردود می‌شمرد، جایی برای تمسکشان به قرآن نخواهد بود. البته بیان ایشان و بررسی دیگر گفته‌های اشاعره از حوصله این بحث خارج است و در کتب فلسفی و کلامی نیز به طور مبسوط به این مسئله مهم پرداخته شده و پاسخ‌های درخور داده شده است (ر.ک: صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۵۳ به بعد؛ طباطبائی، ۱۳۶۳، ص ۱۶۷ به بعد؛ سبحانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۱ به بعد).

در ادامه برخی براهین متقن دیگر را که حکیمانه و هدفمند بودن افعال الهی را نشان می‌دهند بیان می‌کنیم.

است؛ زیرا از سویی، ذات الهی منشأ تحقق این نظام است و از سوی دیگر کل این نظام و موجودات هستی که فعل الهی‌اند، مورد رضای او نیز هستند؛ (و معقول نیست که گفته شود او که مستجمع همه صفات کمالیه و از جمله دارای بالاترین مراتب قدرت و اختیار است، با عدم رضایت جهان موجود را آفرید). پس باید گفت نظام کنونی جهان بر اساس علم ذاتی، عنایت ازلی و رضایت الهی ایجاد شده است و از آنجا که نظام علمی جهان، بدون شک نظام احسن است، نظام عینی هم تبلور و تجلی همان نظم علمی است و این همان عدل و حکمت است (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: صدرالمآلهین، بی تا، ج ۷، ص ۵۶-۵۷).

ملاصدرا می گوید:

برترین علم به معلومات و محکم ترین فعل در مصنوعات را حکمت می گویند. خداوند حکیم است؛ زیرا علم واجب الوجود ذاتی بوده، با نظر به ذات خود عالم به همه اشیا و علل و اسباب آنهاست، و از این روی نظام ناشی از ذات او اتم همه نظام های تصویری است که به غایت خود می رسد. لذا گفته می شود که از جهت علم اش حکیم است و از جهت فعلش محکم. پس او حکیم مطلق است، و چنان که گفته ایم همین علم است که سبب وجود اشیاست و بعینه خود همان اراده ذاتی حق تعالی برای ایجاد اشیا می باشد نه اینکه چیز دیگری غیر از خدا که هنوز حاصل نشده، باعث انجام این فعل شده باشد و این همان معنای عنایت است (صدرالمآلهین، بی تا، ج ۶، ص ۳۶۸)؛ مرحوم محمدتقی آملی پس از نقل عبارت مزبور از اسفار می افزاید: «و فعله علی وفق هذه العناية هو الحكمة... (آملی، ۱۳۷۷، ص ۸۷).

روشن است که وصف حکیمانه بودن، بهترین تعبیری است که می توان درباره چنین افعالی به کار برد. مرحوم سبزواری در منظومه خود می گوید: «ممن بدایة الی نهاية فی الواحد انطواؤه عنایة»

۳. نظام دقیق حاکم بر جهان

هماهنگی و نظم دقیق حاکم بر همه موجودات جهان، از ذره اتم و حرکت الکترون های متعددی که با نظم و ویژه در اطراف پروتون در حرکت اند گرفته تا بزرگ ترین کهکشان های جهان، همه دلالت بر حکمت و علم الهی دارند. امام علی علیه السلام می فرماید:

وارانا من ملکوت قدرته وعجائب مناطقت به آثار حکمته واعتراف الحاجة من الخلق الی ان یتیمها بمساک قوته ما دلنا باضطرار قیام الحجة له علی معرفته فظهرت البدائع التي احدها آثار صنعته واعلام حکمته فصار کل ما خلق حجة له ودلیلا علیه وان کان خلقا صامتا فحجته بالتدیر ناطقة؛ و آن قدر از ملکوت قدرت خود و شگفتی های آثار رحمتش را که با زبان گویا گواهی به وجود آفریدگار توانا می دهند به ما نشان داده که ما را بی اختیار به معرفت و شناسایی اش دعوت می کند. آثار صنع و نشانه های حکمتش در آفریده های بدیعی هوداست. آنچه آفریده، حجت و دلیلی بر وجود او هستند؛ هر چند

۱. برخوردار بودن واجب الوجود بالذات از همه کمالات

متکلمان و فلاسفه نیز با توجه به واجد همه کمالات بودن واجب الوجود، حکمت الهی را اثبات می کنند. ابواسحاق ابراهیم بن نوخت (ابراهیم بن نوخت، ۱۴۱۳ق؛ ص ۴۳) و نیز خواجه طوسی (حلی، ۱۳۸۸، مقصد ۳ فصل) این چنین بیان کرده اند:

۱. واجب الوجود بالذات به نحو نامتناهی و بدون قید دارای همه کمالات وجودی است؛ چراکه در غیر این صورت واجب الوجود نخواهد بود؛
۲. روشن است که عدل و حکمت هم از جمله کمالات وجودی اند، و نمی توان آنها را مستثنا دانست؛
۳. پس واجب الوجود که کمترین محدودیت و نقصی درباره اش تصورناپذیر است، بلکه واجد همه کمالات به نحو نامتناهی است، یقیناً عادل و حکیم خواهد بود.

۲. برهان عنایت

برهان عنایت هم برهانی دیگر است که با توجه به آن، حکمت الهی نیز اثبات می شود. اگر چه اشراقیین عنایت الهی را منکرند، مشائیین مثبت آن هستند (صدرالمآلهین، همان، ج ۶، ص ۲۹۱). عنایت در لغت به معنای قصد و نیز اهتمام بخشیدن است (عنی به الامر نزل والشئ ابداه واطهره وبقول کذا عنیا و عنایة اهمه... عنی بالامر عنایة اهتم شغل به فهو معنی به... ر.ک: انیس ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۴، ذیل ماده «عنی») اگر گفته می شود انسان درباره فلان کار عنایت دارد، به این معناست که نهایت تلاش و کوشش را دارد تا آن کار به بهترین وجه ممکن انجام شود. در این باره مثال مشهوری هست که وقتی گفته می شود فلان معمار نسبت به ساختن فلان بنا عنایت دارد، یعنی تمام آنچه را مربوط به کمال ساختمان است رعایت می کند و حتی اگر فلان گوشه حیات به مختصر شیبی نیاز دارد، از آن غافل نمی شود تا آن ساختمان به کمال مطلوب خود برسد.

عنایت خدا نسبت به ایجاد جهان و انسان نیز به این معناست که او به گونه ای نظام عالم را تحقق بخشیده که اکمل، احسن و اتم از آن ممکن نباشد، نه اینکه امکان خلقت نظام احسن وجود داشته، اما او امساک فیض نموده است.

عنایت ممکن است مربوط به علم الهی باشد که به آن علم عنایی می گویند؛ یعنی علم پیشین الهی به نظام احسن جهان که عین ذات است؛ و ممکن است مربوط به فعل الهی باشد که حاکی از اتقان و احکام فعل او است و در واقع، همان نظام احسن جهان است که حکیمانه ایجاد شده

به ظاهر مخلوقی خاموش‌اند، ولی دلیل گویا بر تقدیر ذات پاک او می‌باشند، و گواهی آنها بر آفریدگار همواره ادامه دارد (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۱).

علم و غنای الهی

با توجه به دو صفت علم و غنای الهی، حکمت الهی نیز به اثبات می‌رسد؛ به این معنا که وقتی ذات باری از سویی به قبح انجام برخی افعال، آگاهی کامل دارد و از سوی دیگر علاوه بر این دانستن، می‌داند که بی‌نیاز از انجام آنهاست، چرا آن کارها را انجام دهد؟! وانگهی انجام آن کارها ترجیح مرجوح بر راجح است. روشن است که تحقق هر ممکن‌الوجودی نیاز به علت دارد؛ اگر ذات باری هم بخواهد کار غیرحکیمانه انجام دهد، لازم است دارای صفات نقصی همچون جهل، ترس، عجز و نیاز باشد که از عوامل انجام چنین کارهایی هستند.

برای تأیید نکته‌ای که در این برهان بیان شد، گفتار برخی متکلمان را در این باب یادآور می‌شویم. مؤلف شرح الاصول الخمسة می‌گوید: «وقتی ثابت شد که باری تعالی با انجام کار حسن بی‌نیاز از انجام کار قبیح است، چرا انجام کار قبیح را ترجیح دهد؟! بلکه ذات او اقتضا می‌کند که فقط کار حسن انجام دهد (وقد آورد مشایخنا وجوها من الإلزام علی القول بأنه تعالی یفعل القبیح، ویمكن أن یستدل ببعضها علی أنه لا یفعل القبیح. فمن ذلک ما قد ثبت فی مقدور القدیوم تعالی من الحسن ما یستغنی به عن القبیح، فیجب أن لا یختار القبیح، لأن من استغنی بالحسن عن القبیح، لا یختار القبیح بحال. وهذه الدلالة مبنیة علی أنه تعالی مستغن بالحسن عن القبیح، وأن من كان هذا حاله فإنه لا یختار القبیح... (قاضی عبدالجبار، ۱۴۰۸ق، ص ۳۱۶).

ابواسحاق ابراهیم‌بن نوبخت هم می‌گوید: «صانع تعالی به جهت علمش به قبح اشیا و بی‌نیازی‌اش از انجام چنین افعالی، آنها را انجام نمی‌دهد» (نوبخت، ۱۴۱۳ق، ص ۴۵).

شیخ مفید نیز در مقام استدلال بر حکمت الهی می‌گوید: «ما ثبت من غناه وعلمه بقبح القبیح» و نیز بیان می‌دارد: «عادل حکیم کسی است که هیچ‌گونه فعل قبیحی را انجام نمی‌دهد و هیچ‌گاه هم امساک فیض نمی‌کند». وی همچنین در تعریف قبیح می‌گوید:

قیح فعلی است که فاعل آن هم در دنیا مذمت می‌شود و هم عقاب اخروی را در پی دارد. نیز کسی که آن را ترک کند مستحق مدح دنیوی و پاداش اخروی است. به‌عکس، کار حسن آن است که فاعل آن سزاوار مدح دنیوی و مثبت اخروی است و تارک آن در دنیا مذمت و در آخرت عقاب خواهد شد (مفید، بی‌تا، ص ۳۴).

قاضی عبدالجبار نیز می‌گوید:

اگر خدایی که دانای به انجام افعالش هست کارهایش را برای غرضی که حسن افعالش را اقتضا کند انجام ندهد، باید چنین افعالی عبث و بیهوده باشد؛ فعل عبث هم مانند ظلم قبیح است و در جای خود ثابت کردیم که او هرگز مرتکب افعال قبیح نخواهد شد. پس نباید کار عبث انجام دهد؛ بنابراین باید افعالش حسن باشند. توضیح اینکه شخص عالم کاری را که انجام می‌دهد، در صورتی که متصف به قیح شود مستحق مذمت است؛ اما اگر مستحق ذم نباشد، باید کار او حسن باشد؛ چراکه در این صورت، فعل شخص عالم، مانند فعل قبیح نخواهد بود تا اقتضای ذم فاعلش را داشته باشد؛ و همین مسئله ایجاب می‌کند تا فعل او حسن باشد. خلاصه اینکه کسی که از روی علم و آگاهی کاری انجام می‌دهد، اگر آن کار را برای غرضی که آن را نیکو می‌داند انجام ندهد، عابث به شمار می‌آیند (قاضی عبدالجبار، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۶۴).

با توجه به گفته‌های متکلمان می‌توان گفت باور داشتن این مسئله که خدای تعالی ممکن است فعل قبیحی را انجام دهد، موجب می‌شود تا آدمی نسبت به اصل وجود معارف الهی بی‌اعتماد شود و همه آنچه را شرع خبر داده، یا دروغ بپندارد و یا امکان خلف وعده الهی را در هر موردی مردود نداند که این پیامد، خود بسیاری از توالی فاسد عقیدتی و عملی دیگر را در پی خواهد داشت.

شیخ مفید درباره توالی فاسد چنین عقیده‌ای پس از ذکر برخی موارد مزبور، می‌گوید: «با داشتن چنین عقیده‌ای می‌توان گفت: بعثت پیامبران الهی هم هیچ هدفی ندارد» (مفید، بی‌تا، ص ۴۴)؛ زیرا فرض این است که خداوند از انجام فعل قبیح و خلاف حکمت ابایی ندارد.

برهانی که حد وسط آن حکمت الهی است، نه تنها در تقویت بنیه ایمانی و اخلاقی آدمی تأثیری بسزا دارد، که در حوزه‌های مختلف مانند صدق کلام الهی، افعال الهی، اصل وجود بعثت پیامبران، اعجاز، مصونیت قرآن از تحریف، نصب امام و استمرار امامت، اثبات معاد، تفضل یا پاداش بودن نعمت‌های بهشتی، عبث نبودن خلقت بهشت و جهنم پیش از آخرت، نفی تکلیف ما لایطاق از سوی خدا و اثبات بسیاری از معارف و دیگر آموزه‌های دینی، و رفع شبهات و باورهای خرافی، کارایی فراوان و برکات ویژه خود را در دارد که بررسی آنها از حوصله این مقال خارج است.

نتیجه‌گیری

۱. واژگان حکمت، مأخوذ از «حکم» به معنای منع است، که این معنا در همه مشتقات آن به‌گونه‌ای سریان دارد؛

۲. حکمت الهی، ممکن است صفت ذات باشد که در این صورت به معنای راه نداشتن جهل به ذات

- است؛ و لازمه آن آگاهی از کیفیت ایجاد نظام احسن است. همچنین حکمت ممکن است صفت فعل باشد. در این صورت ممکن است منظور از حکمت دستورهای ویژه قرآنی باشد؛ چنانکه ممکن است اطلاق وصف حکیم بودن بر خدا به لحاظ اتقان و احکام جهان آفرینش باشد. نیز به لحاظ اینکه افعال الهی دارای غایت و هدف عقلانی است، به ذات باری تعالی حکیم اطلاق می‌شود. البته روشن است که اثبات صفت حکمت برای ذات، به لحاظ همه موارد مزبور خواهد بود؛
۳. غایت عقلانی نداشتن افعال الهی، به معنای عبث، لهو و باطل بودن افعال اوست، که قبیح و دور از شأن واجب تعالی است؛ درحالی که او واجب‌الوجود از همه جهات است؛
۴. استدلال‌های قرآنی اشاعره بر معلل به اغراض نبودن افعال الهی، سست و مردودند؛ زیرا هم مخالف عقل‌اند و هم با دیگر آیات قرآنی تنافی دارند؛
۵. حکمت الهی از راه‌های گوناگونی ثابت می‌شود؛ مانند برهان صرف‌الوجود، برهان واجب‌الوجود بالذات، برهان عنایت، و نیز از طریق اثبات علم و غنای الهی؛
۶. برهان حکمت هم در حوزه باورهای دینی و هم در قلمرو احکام، دارای ثمرات و نتایج بسیاری است؛ مانند عبث نبودن آفرینش جهان، اصل وجود بعثت، مصونیت قرآن از تحریف، و نفی تکلیف ما لایطاق.

منابع

صحیفه سجادیه

- الحویری، عبدعلی بن جمعه، بی تا، نورالثقلین، قم، موسسه مطبوعات اسماعیلیان.
- ابن صلاح الشرفی متوفای، احمد بن محمد، ۱۴۱۱ق، شرح الاساس الکبیر، صناء، دار الحکمة الیمانیة.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد، ۱۳۶۱، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۹۹۵ م، لسان العرب، بیروت، موسسه التأریخ العربی.
- ابن سینا، بی تا، تسع رسائل فی الحکمة والطبیعیات، الرسالة الخامسة فی اقسام العلوم العقلیة، القاهرة، دارالعرب.
- ابن فارس، احمد بن فارس بن زکریا، معجم مقاییس اللغة، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۶۱
- ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، ۱۴۱۲ق، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر.
- امین الاسلام طبرسی، ابی علی فضل بن حسن، ۱۴۲۵ق، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- انیس ابراهیم و دیگران، ۱۳۷۴، المعجم الوسیط، تهران، بی تا.
- الاهی قمشهای، محیی‌الدین، بی تا، حکمت الاهی، بی جا، بی تا.
- آملی، محمد تقی، ۱۳۷۷، در شرح بر منظومه (در الفوائد)، تهران، مرکز نشر کتاب.
- جمیل، صلیبا، ۱۴۱۴ق، المعجم الفلسفی، بیروت، الشركة العالمیة للکتاب.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، بی تا، الصحاح، بیروت، دارالعلم للملایین.
- علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۸، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران، هرمس.
- دغیم، سمیح، ۱۹۹۸ م، مصطلحات علم الکلام الاسلامی، بیروت، مکتبه ناشرون.
- ۲۰۰۱م، مصطلحات الامام فخر الرازی، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم بن حسین بن محمد، بی تا، المفردات فی غریب القرآن، بی تا.
- سبحانی، جعفر، بی تا، محاضرات فی الالهیات، قم، مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- صدر المتألهین، بی تا، اسفار، قم، مصطفوی.
- ۱۳۸۱، المبدء و المعاد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۳، نهاية الحکمه، تهران، اسلامی.
- بی تا، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، جماعة المدرسین.
- فخر الدین رازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۱ق، تفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، بیروت، دارالفکر.
- تفسیر الکبیر او مفاتیح الغیب، بیروت، دارالتراث.
- قاضی عبدالجبار، ابی الحسن، بی تا، المعنی فی ابواب التوحید و العدل، بی جا، الدارالمصریة.
- ۱۴۰۸ق، شرح الاصول الخمسة، قاهره، مکتبه وهبه.

قرطبی، ابی عبداللہ محمد بن احمد الانصاری، ۱۴۲۷ق، الجامع لاحکام القرآن، بیروت، مؤسسة الرسالة.
— بی تا، الجامع لاحکام القرآن، تہران، ناصر خسرو.

لاہیجی الفیاض، عبدالرزاق بن علی، ۱۴۰۱ق، شوارق الالہام فی شرح تجرید الکلام، تہران، مکتبۃ الفارابی.
— ، بی تا، سرمایہ ایمان، الزہراء.

مصباح، محمد تقی، ۱۳۸۶، مشکات، قم، مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینیؑ.

مصطفوی، حسن، ۱۳۵۴، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تہران، مرکز نشر کتاب.

مظفر، محمدرضا، ۱۴۱۶ق، اصول الفقہ، ط الثالثہ، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.

مفید، محمد بن محمد، بی تا، النکت الاعتقادیہ، بی جا، المجمع العالمی لاهل البيت.

المقرئ الفیومی، احمد بن محمد، ۱۳۶۳، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم، دارالہجرہ.

نویخت، ابراہیم بن، ۱۴۱۳ق، الیاقوت فی علم الکلام، مکتبۃ آیت اللہ نجفی مرعشی.

