

بازخوانی مبادی فعل خدا و تحلیل شرور بر پایه آن‌ها

محمد باقرسعیدی روشن^۱

چکیده

خداوند فاعل مطلق جهان و دارای علم، مشیت و اراده مطلق است. اگر جهان معلوم علم، خواست و اراده خداست، آیا وقوع شر در آفرینش و تدبیر خدا فرض دارد؟ هدف این جستار، بررسی و خوانش مبادی فعل الهی و تحلیل مسئله شرور بر پایه آن‌هاست. این مطالعه بر اساس روش عقلی - نقلی است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که اگر فعل الهی بر خاسته از علم، اذن، مشیت، اراده، و تقدير و قضای الهی است و پدیده‌های جهان بر مدار علم، مشیت و اراده خدا و در چهارچوب نظام قانونمند سببی بسامان است، در این صورت مجالی برای نسبت شر به آفریننده جهان نمی‌ماند. آنچه بالذات از سوی خدا اراده شده و صدور می‌یابد خیر محض است و تحقق شر در جهان، تابع اسباب خود و از لوازم جهان طبیعت و نیز اختیار انسان است، نه مطلوب اصلی آفریدگار جهان. فارغ از آنکه در نگاه توحیدی به جهان، حیات دنیا میدان تلاش، آزمون و تعالی انسان است و معیار خیر و شر، چیزی است که نفع حقیقی داشته، برای انسان باقی بماند.

کلیدواژه‌ها: فعل خداوند، مبادی فعل الهی، قضای و قدر، شرور.

۱. دانشیار، عضو هیئت علمی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، گروه قرآن پژوهی mbsaeidi@gmail.com

دریافت: ۱۳۹۹/۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۹/۵/۵ (ص ۴-۲۹).

۱. بیان مسئله

مسئله اصلی این تحقیق، ابتنای فاعلیت الهی برعلم، اذن، مشیت، اراده و تقدیر و قضای خداست. به گفته دیگر، این مقال به تبیین یکی از مسائل الهیات توحیدی قرآن و معارف کلامی آن، یعنی فاعلیت آگاهانه، ارادی و مستقل خدا می‌پردازد که براساس آن، آفرینش و تدبیر هستی برعلم، خیرو حکمت و نظام قانونمند تفسیر می‌شود و فعل آفرینش و تدبیر خدا برپایه نظام اسباب و تחתم پیدایش (قضا) هر پدیده از راه علت تامه آن تحقق می‌یابد. براساس این پژوهش با ابتنا بر مبادی فعل خدای متعال، و راهبردهای منتج از آن‌ها، وجود ناملایمات جهان در چهارچوب نگرش توحیدی قرآن، تحلیل معقول و موجه یافته، مجالی برای انگاره شراز ناحیه خدا بر جای نمی‌ماند.

۲. مبادی فعل خدا در نگاه عقل و وحی

از نظر تحلیل عقل، فعل واجب بالذات مبتنی برعلم است و علم او سبب فعل اوست. خدا پیش از ایجاد فعل، به آن ونتایج آن آگاه است و خدا براساس علم خود، تتحقق آن فعل را می‌خواهد؛ یعنی «مشیت» و با «اختیار» خود آن را «اراده» می‌کند. پس خدا فاعل مُختار است که فعل او از علم و مشیت (خواست) و اراده اونشیت می‌گیرد. بر اساس این تحلیل، مراتب فعل فاعل علمی و ارادی با حذف جهات نقیصه، برای فعل خدا اثبات می‌شود. البته این مبادی به حسب مفهوم شبیه مراتب تحقق فعل در انسان اند، اما در مصدق، تفاوت اساسی دارند. صفات فعل الهی را عقل از نسبت خدا با افعالش انتزاع می‌کند و او از هیچ نظر مانندی ندارد: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱).

قرآن کریم در آیات متعدد فاعلیت الهی و صدور فعل خدا را مسبوق و مقرن به علم، اذن، تقدیر و مشیت و اراده دانسته است. این نوع مفاهیم قرآنی مرتبط با افعال الهی در روایات اوصیای معصوم علیهم السلام نیز بازتاب یافته است (برقی، ۱۳۷۱/۱: ۲۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۲/۵). بنابراین، مفاهیم یادشده در نگاه عقل و وحی از مبادی افعال باری تعالی است که سازماند تأمل و بهره‌گیری توحیدی است.

چگونگی فاعلیت الهی، نظام احسن، مسئله عدل الهی و توجیه شرور متصور، در خلال آثار گوناگون کلامی و تفسیری، مسبوق به سابقه است. تبیین مراتب فعل الهی فارغ از ارتباط آن با مسئله شرور، با اختصار در معارف قرآن آیت الله مصباح مطرح است (مصطفی‌الیزدی، ۱۳۸۶: ۱۸۵). نیز مراتب فعل الهی از دیدگاه فلاسفه و متكلمان مکتب اصفهان (صدرالمتألهین و ملا صالح مازندرانی)، در یک مقاله بررسی شده است (عباس‌زاده و میراحسنی، ۱۳۹۶: ۱۰۳). همین طور تحلیل و توجیه شرور و نسبت آن‌ها با عدل الهی از منظر کلامی و فلسفی نیز در آثار مختلف و مقالات متعدد انعکاس یافته است؛ اما پیوند میان مبادی فعل خدا و تحلیل و دفع شرور متصور برپایه آن‌ها، به روش تحلیل عقلی قرآنی، وجه تمایز این مقاله از دیگر آثار و تحقیق جدیدی است.

۳. فعل الهی و علم

علم به معنای ادراک حقیقت یک چیز (راغب، ۱۴۳۴) و حضور و احاطه بر شئء است. واقعیت موجود مجرد از ماده، برای خودش حاضر است؛ زیرا آنچه مانع حضور چیزی نزد خود است مادی بودن آن است. خداوند که بالذات از ماده و لوازم آن منزه است، ذات خود و همه موجودات نزد او حاضر به علم حضوری‌اند. «إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (حج ۱۷). وقتی خدا بر همه چیز احاطه وجودی دارد این شهود و احاطه، حقیقت علم اوست (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۰۶/۸).

خدا قبل از ایجاد و بعد از ایجاد، عالم به افعال خویش است. علم پیشین خدا به موجودات، علم ذاتی، و علم بعد از ایجاد، علم فعلی است. علم ازلی حق مانند ذات، نامتناهی، ثابت و لا یتغیر و محیط بر همه چیز است؛ چون ذات حق بسیط است و تمام صفات و کمالات حق عین ذات اوست و نه جدا از ذات او. ذات الهی دارای صفات نامتناهی است که مبنی بر اقتضاءات آن صفات، تجلی می‌کند و جهان عینی را می‌آفریند. خداوند علم کامل و تمام به همه چیز دارد و علم او به ذات خود، عین علم به صفات و افعال است که تجلیات عینی صفات او هستند. ذات حق علّت همه

موجودات است، و علم به علت، مساوی با علم به معلول است. بنابراین وقتی خدا به خودش عالم است، به تمام موجودات نیز که معلول او هستند قبل از ایجاد آن‌ها عالم است. برخی آیات به علم ذاتی خدا اشاره دارند: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ...﴾ (بقره / ۲۵۵). آیه براحته خدا برهمه چیز اعم از اشیای موجود، غایب، و نوپدید آینده، دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳/ ۳۳۴).

﴿عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِنْ قَالُ ذَرَّةً فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ / ۳). آیه دلالت دارد که خدا عالم به غیب است و هیچ چیز از خدا نهان نیست و همه چیز در کتابی روش ثبت است (همان، ۱۶/ ۳۵۷). ﴿فَلَا يَحْرُثُنَّكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسْرُونَ وَمَا يُعْلِمُونَ﴾ (یس / ۷۶). آگاهی خدا برنهان‌ها و پیش از عیان شدن اسرار، علم ذاتی اوست که تابع ذات است نه فعل، زیرا هنوز فعلی آشکار نشده و سرّاست ﴿أَنَّ اللَّهَ يُكْلِلُ شَيْءٍ عَلَيْمٌ﴾ (بقره / ۲۳۱).

قرآن از حقیقت دیگری بynam «علم در کتاب»، «ام الكتاب» و «لوح محفوظ»، یاد می‌کند: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ﴾ (حج / ۷۰). این حقایق با علم و فعل الهی مرتبط‌اند. مضمون آیه این است که هر چه در هستی تحقق می‌یابد در این حقایق ثبت و ضبط است. به نظر می‌رسد این حقایق دارای ثبات، و حاکی از علم ذاتی حق‌اند. لفظ کتاب به صورت مطلق و بدون قید و صفت، معنایی فراگیردارد. از قرائی استفاده می‌شود مراد از «کتاب» همه حقایق عالم، مراتب هستی و کتاب تکوین الهی است، که متناسب با هر مرتبه برویشگی آن انطباق دارد. لذا در عالم عقل، عقل است و منطبق با کتاب مبین و لوح محفوظ و در عالم مثال، مثال است و در عالم ماده و قوه و فعل، منطبق باللوح محواثبات.

در آیاتی آفرینش الهی که همان فعل اوست از علم خدا انفصل ندارد: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ الْأَطِيفُ الْخَيْرُ﴾ (ملک / ۱۴). آیا کسی که می‌آفریند، آگاه نیست؟! سؤال انکاری به این حقیقت اشاره دارد که آفریننده به آفریده خود عالم است. آیه نمی‌گوید آیا من به مخلوقات خود عالم نیستم تا این احتمال به ذهن آید که ممکن است خدا بعد از

آفرینش به مخلوقات خود عالم شود، بلکه می‌گوید آیا آفریننده عالم نیست؟ یعنی این علم در متن همان خلقت نهفته است. از آیه فهمیده می‌شود که فعل خدا از علم فعلی خدا منفصل نیست و هر فعلی از آن نظر که هستی یافته از خدادست، فعل او و معلوم اوست. **﴿هُوَ أَعْلَمُ إِذَا أَنْشَأَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ﴾** (نجم / ۳۲).

مطابق همین رویکرد قرآنی از امام صادق علیه السلام روایت است: «لَمْ يَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ رَبَّنَا وَالْعِلْمُ ذَائِنُهُ وَلَا مَعْلُومٌ وَالسَّمْعُ ذَائِنُهُ وَلَا مَسْمُوعٌ وَالْبَصْرُ ذَائِنُهُ وَلَا مُبَصَّرٌ وَالْقُدْرَةُ ذَائِنُهُ وَلَا مَقْدُورٌ فَلَمَّا أَحَدَثَ الْأَشْيَاءَ وَكَانَ الْمَعْلُومُ وَقَعَ الْعِلْمُ مِنْهُ عَلَى الْمَعْلُومِ وَالسَّمْعُ عَلَى الْمَسْمُوعِ وَالْبَصْرُ عَلَى الْمُبَصَّرِ وَالْقُدْرَةُ عَلَى الْمَقْدُورِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ / ۱۱: ۱۴۰۷). پس یکی از مبادی آفرینش خدا علم به آفریدگان پیش از آفرینش آن هاست. نظر به این اصل آیا می‌توان شرناشی از ناگاهی یا غفلت را به آفریننده محیط برهمه چیزو همه مصالح و روابط، به خدا نسبت داد؟

۴. اذن الهی و افعال حق

یکی از مفاهیم قرآنی مرتبط با فعل خدا مفهوم «اذن» است. اذن در لغت به معنای رخصت و اجازه است (راغب، ۱۴۳۴: ۵۳). کاربرد اذن در عرف، به مخاطب عاقل اختصاص دارد و در امور اعتباری مانند اذن تصرف در مال دیگران متداول است. اما قرآن «اذن الله» را در مورد پیدایش همه موجودات و رخدادهای جهان (مانند رویش گیاه به اذن خدا، در آیه ۵۸ سوره اعراف) تعمیم داده است. کاربرد اذن خدا در امور تکوینی و تأثیر هر شیء از رابطهٔ حقیقی بین حوادث و اراده الهی و نقش سببیت آن حکایت دارد. هیچ موجودی بدون اذن خدا حادث نمی‌شود، و فعل هیچ فاعلی بدون اذن خدا تمامیت در سببیت ندارد. هر سببی در اثرگذاری خود با موانعی مواجه است، اذن الهی در اثرگذاری اشیاء همان «رفع مانع» از پیش روی آن هاست. هیچ حادثه‌ای در عالم، بدون استناد وجودی به خدا، تحقق نمی‌یابد (طباطبایی، ۱۳۹۰ / ۱۹: ۳۰۴).

عقل وقتی تحلیل می‌کند که موجودات جهان براساس قدرت، رضایت و خواست

تکوینی، و متناسب با کمالات واجب و با رفع مانع پیدایش از سوی حق، صدور یافته‌اند و خداوند در ایجاب و ایجاد موجودات مفهور هیچ قوّه دیگری نبوده است، مفهوم اذن را به مثابه یکی از مراتب افعال خدا انتزاع می‌کند (بنگرید به: مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۴۹۶).

قرآن وقوع همه امور عالم را به اذن الله می‌داند: ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقْعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (حج / ۶۵)؛ ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (تغابن / ۱۱)؛ ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (یونس / ۱۰۰)؛ ﴿وَاللَّهُ يَدْعُ إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ﴾ (بقره / ۲۲۱).

آیه نخست برقراری نظام کیهانی و استقرار افلک در مدار مُعین، و عدم تصادم و فروپاشی آن‌ها را وابسته به اذن خدا می‌داند. سوره تغابن وقوع مصیبت‌ها و حوادث تلخ زندگی را وابسته به اذن خدا می‌نماید. سومین آیه می‌فرماید خدا به اذن خود مردم را به بهشت و آمرزش می‌خواند. این تعبیرها همان بیان توحید افعالی و یادکرد این حقیقت است که خدا در فاعلیت و تأثیر مستقل است و حوادث عالم همه مستند به علم و مشیت اوست و اذن تکوینی خدا، همه پدیده‌ها را در بر می‌گیرد، خواه پدیده‌های غیراختیاری مطلوب، مانند روییدن گیاهان (اعراف / ۵۸)، و میوه دادن درختان (ابراهیم / ۲۵-۲۴)، یا حوادث ناگوار، مانند مرگ (آل عمران / ۱۴۵)، وقوع مصیبت‌ها (تغابن / ۱۱)، و خواه اعمال اختیاری، شامل کارهای نیک مانند ایمان آوردن (یونس / ۱۰۰) و کشتن کافران در جنگ (آل عمران / ۱۵۲)، و یا کارهای رشت، مانند ضرر رساندن به دیگران (بقره / ۱۰۲) و جنگیدن با مؤمنان و کشتن آن‌ها (آل عمران / ۱۶۶).

مخالفت با اذن تکوینی ناممکن است، و وقوع هر کاری بدون اذن تکوینی و خواست خدا ناشدنی است (یونس / ۱۰۰)، زیرا مافق واجب چیزی نیست، ولی مخالفت با «اذن تشریعی» خدا که متعلق به عمل اختیاری است ممکن است: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ عَنِّي عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَى لِعَبَادِهِ الْكُفْرُ﴾ (زمرا / ۷). آیه هم متضمن اذن تکوینی خدا و اختیار انسان است که یک سوی آن نیز می‌تواند کفر و عصیان باشد و هم متضمن این حقیقت است که کفر، رضایت تشریعی خدا را در بر ندارد. در افعال قبیح، تنها اذن تکوینی خدا وجود دارد، و اذن تشریعی خدا که مبتنی بر هدایت خاصه انسان است وجود ندارد. خدا راضی

به انجام فعل قبیح نیست، اما در عالم وجود و تکوین مانع تحقق آن نمی‌شود؛ زیرا ممانعت تکوینی خدا موجب سلب اختیار از انسان است و اراده خدا بر مختار بودن انسان است. افعال نیک، افزون بر اذن تکوینی همراه با اذن تشریعی خداست. نظر به مفهوم اذن الهی و تمایز میان اذن تکوینی (به مثابه یکی از مبادی فعل خدا) و اذن تشریعی، آشکار می‌شود که انتساب شرور برخاسته از اختیار انسان به خدا ناموجه است. این نسبت ناشی از عدم تفکیک میان اذن تکوینی و اذن تشریعی خداست.

۵. افعال الهی منوط به مشیت حق

از جمله مبادی فعلِ فاعل مختار، «خواستن» فعل است. فعل فاعل مختار بدون میل، رغبت و خواست او محقق نمی‌شود. به تحلیل عقل، فعل خدای متعال با خواست و «مشیت» او انجام می‌گیرد نه عامل دیگر. «مشیت»، مصدر از ریشهٔ «شاءٰ یشاءٰ»، به معنای «خواستن» است، و وصف مشیت، منزع از افعال خداست. اذن عدم مانع است، و مشیت، مفهومی دقیق تراز اذن دارد. پس از لحظه اذن باید دید آیا صرف عدم مانع کافی است تا ممکن الوجود از حد تساوی خارج شود و تحقق یابد، یا آنکه تا واجب، وجود اوران خواهد، ممکن ضرورت وجود نمی‌یابد؟ از نظر عقل امکان ندارد چیزی محقق شود، مگر آنکه خدا آن را خواسته باشد. عقل وقتی ملاحظه می‌کند که فعل صادر از خدا، هماهنگ با کمالات ذات باری است، این مفهوم را انتزاع می‌کند که این فعل مطلوب خدا و مطابق خواست (مشیت) الهی است (بنگرید به: مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۴۹۷).

پس یکی از مفاهیم اساسی قرآن در آفرینش و فعل خدا، مشیت است. قرآن براین حقیقت تأکید دارد که خدا هر کار «بخواهد» انجام می‌دهد، و مراد از هر کار، فعل متناسب با اوصاف کمال خداست: «إِنَّ اللَّهَ يَفْعُلُ مَا يَشَاءُ» (حج / ۱۸)، «وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ» (قصص / ۶۸)، «وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» (بقره / ۲۱۳ و نور / ۴۶). مضمون آیات این است که خدا هر کار «بخواهد» انجام می‌دهد؛ یعنی وقوع فعل او منوط به مشیت اوست و بدون خواست او چیزی آفریده نمی‌شود. در آیه سوم هدایت

وقوعی (نه راهنمایی) را منوط به خواست خدا می‌نماید. این وابستگی مانند وابستگی رمی پیامبر به خدا (﴿وَمَا رَمِيتَ إِذْ رَمِيتَ وَلَكُنَّ اللَّهُ رَمِيٌ﴾ انجال / ۱۷) و وابستگی خواست آدمیان به خواست خدا (﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ انسان / ۳۰)، طولی و اصلی و تبعی است. این همان رویکرد کلی توحید افعالی است که هیچ حادثه این جهان، جزاز معتبر خواست خدا به عنوان علله العلل و علت فاعلی و وجوبی همه هستی‌ها، به وقوع نمی‌پیوندد.

مشیت الهی گاه مربوط به حوزه تکوین و مقام ایجاد اشیاء است. این مشیت از ذات و قدرت لا یزال خدا سرچشمه می‌گیرد و تخلف پذیر نیست: ﴿تُولِحُ اللَّيلَ فِي النَّهارِ وَتُولِحُ النَّهارَ فِي اللَّيلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران / ۲۷). آیه متذکر نمودهایی از امور تکوین و تقدیر خداست که بیرون از قلمرو اراده و مشیت مخلوقات است. در مشیت تکوینی و فاعلیت خدا نسبت به اعیان و آثار موجودات غیر مختار، جز خواست حق، چیز دیگری نقش ندارد. اما مشیت تکوینی خدا در قلمرو افعال موجودات مختار، موكول کردن فعل بر اراده و خواست فاعل مختار است که در طول فاعلیت حق یا به مثابه تجلی فاعلیت حق، متمم علت در تحقق فعل است. مشیت تکوینی خدا در هدایت خاص موجود مختار و مکلف نیز مبتنی بر مشیت تکوینی است. مشیت تکوینی خدا این است که موجودات مختاری در عالم باشند و به خواست و اراده خود عمل کنند. البته خداوند از طریق مجاري گونه‌گون درونی و بروني آن‌ها را به مصالح و مضارشان آگاه می‌کند تا به اختیار خود و بدون هیچ گونه اجبار، آن‌ها را انجام دهنند یا ترک کنند، بنابراین اراده تشریعی خدا تخلف پذیر است: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ الشَّرِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان / ۳).

البته فلسفه خواست تشریعی خدا، تحقق خواست تکوینی خدا، یعنی التزام فاعل مختار به آموزه‌های تشریعی الهی است: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا...﴾ (کهف / ۲۹). انسان به سبب اختیار تکوینی خویش، می‌تواند از خواست‌های تشریعی حق روی برتابد، اما از مشیت تکوینی خدا، یعنی داشتن

اختیار، گریزی ندارد. به این ترتیب به اقتضای توحید افعالی، مشیت تکوینی حق در همه حوادث عالم سیطره دارد، بی آنکه مانع اختیار موجود مختار باشد و یا مغلوب اختیار آنان شود. پس «مشیت» خدا که مقتضای کمالات الهی است، از مبادی آفرینش و تدبیر خدا در کار جهان است. اکنون می‌توان به نیکی تأمیل کرد، اگر پیدایش هر پدیده جهان به «خواست» نشئت یافته از کمالات ذات باری است، آیا می‌توان راهی برای پیدایش شردر مشیت خدای متعال و کارآفرینش او جست؟!

۶. فعل خدا وابسته به اراده

«اراده» از مفاهیم کلیدی قرآن در زمینه فعل خدادست که در ساخت‌های متعدد آمده است. مضمون برخی آیات آن است که اراده خدا بر «ایجاد» هرشیء، مساوی با «موجود شدن» آن است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَئِءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل / ۴۰)، «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲). برخی آیات اراده خدا در رساندن خیر یا شر به یک فرد یا جامعه را نافذ و بی‌بارگشت می‌داند: «فُلْ فَمِنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا» (فتح / ۱۱) و آیاتی اراده خدا به امور بیهوده و اتخاذ فرزند، و جز آن رانفی می‌کند: «لَوْأَرَدْنَا أَنْ نَتَخَذَ لَهُوا لَا تَخَذُنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ» (انبیاء / ۱۷)؛ «لَوْأَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَخَذَ وَلَدًا لِاصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْفَهَّامُ» (زمرا / ۴).

مضمون آیات پیشین این است که پیدایش هر پدیده ممکن، وابسته به اراده خدادست. البته اراده الهی به امور محال تعلق نمی‌گیرد. مفاد آیات مربوط به اراده فعلی و رابطه خدا با جهان است. در روایات بسیاری صفت اراده به همین معنا به خدا منسوب است. امام رضا علیه السلام فرمود: «الإِرَادَةُ مِنَ الْحَلْقِ الضَّمِيرُ وَ مَا يَبْدُو لَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفَعْلِ وَ أَمَّا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَإِرَادَتُهُ إِحْدَاثُهُ لَا عَيْرُ ذَلِكَ لِأَنَّهُ لَا يُرَوِّي وَ لَا يَهُمْ وَ لَا يَتَفَكَّرُو وَهَذِهِ الصِّفَاتُ مَنْفَيَةٌ عَنْهُ وَ هِيَ صِفَاتُ الْحَلْقِ فَإِرَادَةُ اللَّهِ الْفِعْلُ لَا عَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَ لَا نُطْقٍ بِلِسانٍ وَ لَا هَمَةٍ وَ لَا تَفَكُّرٍ وَ لَا كَيْفَ لِذَلِكَ كَمَا أَنَّهُ لَا كَيْفَ لَهُ» (کلینی،

۱۴۰۷: ۱۰۹ - ۱۱۰

برابراین کلام شریف، اراده مخلوقات، همان تصور فعل و آنچه که در پی آن آید (تصدیق به فایده، شوق و حرکت) است، ولی اراده خدا فقط ایجاد فعل است.

در روایت دیگری امام رضا علیه السلام فرمود: «سُئِلَ الْعَالَمُ عَلَيْهِ الْكَفَافُ عِلْمُ اللهِ قَالَ: عِلْمَ وَ شَاءَ وَ أَرَادَ وَ قَدَرَ وَ قَضَى وَ أَمْضَى، فَأَمْضَى مَا قَضَى وَ قَضَى مَا قَدَرَ وَ قَدَرَ مَا أَرَادَ». فِي عِلْمِهِ كَانَتِ الْمَشِيَّةُ وَ بِمَشِيَّتِهِ كَانَتِ الْإِرَادَةُ وَ بِإِرَادَتِهِ كَانَ التَّقْدِيرُ وَ بِتَقْدِيرِهِ كَانَ الْقَضَاءُ وَ بِقَضَائِهِ كَانَ الْإِمْضَاءُ وَ الْعِلْمُ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَشِيَّةِ وَ الْمَشِيَّةَ ثَانِيَةً وَ الْإِرَادَةَ ثَالِثَةً وَ التَّقْدِيرُ وَاقِعٌ عَلَى الْقَضَاءِ بِالْإِمْضَاءِ فَلَلَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى الْبَدَاءُ فِيمَا عَلِمَ مَتَى شَاءَ وَ فِيمَا أَرَادَ لِتَقْدِيرِ الْأَشْيَاءِ فَإِذَا وَقَعَ الْقَضَاءُ بِالْإِمْضَاءِ فَلَا بَدَاءَ...» (همان، ۱۴۸-۱۴۹ / ۱)؛ «... خدا می‌داند، می‌خواهد، اراده می‌کند، مقدار می‌سازد، حکم می‌کند سپس امضا می‌کند. پس امضا کند آنچه را حکم کرده و حکم کند آنچه را مقدار ساخته و مقدار کند آنچه را اراده کرده است. بنابراین، از علم او مشیت و از مشیت او اراده و از اراده او تقدیر و از تقدیر او قضا و از قضای او امضا بر می‌خیزد. علم او بر مشیت مقدم است. مشیت در مرتبه دوم و اراده در مرتبه سوم است و تقدیر بر قضای مقرون به امضا و اجرا، واقع می‌شود. برای خدای تبارک و تعالی بداعی باشد، در آنچه می‌داند به این طریق که کی می‌خواهد و در چه شرایطی اراده می‌کند برای تقدیر چیزها، اما اگر قضایه مرحله امضا و اجرا رسید، دیگر بدا نیست».

اینکه حقیقت اراده چیست؟ آیا با اختیار یکی است؟ آیا صفت ذاتی و عین ذات است یا صفت فعل است که از مقام فعل و رابطه خدا با مخلوقات انتزاع می‌شود؟ آیا اراده خدا یکی است یا متعدد؟ این‌ها از دشوارترین مسائل فلسفه الهی است.

از مطالب پیشین آشکار شد، هر فاعل مختاری پس از علم و مشیت (خواستن)، «تصمیم به انجام فعل» می‌گیرد. عزم بر انجام فعل؛ یعنی همان «اراده». پس خدای متعال که علم و قدرت مطلق است دارای بالاترین درجه اختیار و اراده است و پیدایش هر پدیده این عالم وابسته به اراده اوست. از این رو پس از علم و مشیت، اراده و عزم، از مبادی لازم

در تحقق فعل خدا و آفرینش هرچیز است. با این لحاظ، اراده از صفات فعل است که عقل از مقایسه افعال حق با ذات حق درک می‌کند و به خدا نسبت می‌دهد. برخی آیات به صراحة اراده خدا را به قلمرو فعل خدا، مربوط می‌کند: «إِنَّ اللَّهَ يَفْعُلُ مَا يُرِيدُ» (حج ۱۴).

واژه «اراده»، مصدر باب افعال از ریشه «رود»، «اراد، یرید»، به دو مفهوم خواستن، دوست داشتن، و نیز قصد کردن و عزم بر انجام فعل، آمده است (عسکری، ۱۳۸۵). در قرآن نیز این دو معنا؛ یعنی خواستن و دوست داشتن (آل عمران ۱۵۲) و تصمیم بر انجام کار (توبه ۴۶) قابل ملاحظه است.

براساس تحلیل عقل می‌توان گفت: وقتی خدا وجود چیزی را «بخواهد» به ایجاد آن «اقدام» می‌کند. اقدام به ایجاد شیء، همان «ارادة فعلی» خداست. از آنجا که خداوند به حسب ذات خود حبّ به خیر و کمال دارد، و پیدایش آفریدگان خدا خیرو کمال است، پس اراده به آفرینش موجودات در ذات اوست. اراده به معنای حبّ و دوست داشتن، از صفات ذات و عین ذات خداست نه جدا از آن. اراده به مفهوم خواستن هرچند در انسان، کیف نفسانی است، اما معنای تحرید شده آن، قابل انتساب به خداست؛ اما اراده به معنای تصمیم گرفتن در انسان، فعل نفس و مسبوق به علم و شوق است. اراده به این معنا، مانند خلق و تدبیر، «صفت فعل» و صفت اضافی است که از مقایسه افعال خدا با ذات حق انتزاع و به خدا نسبت داده می‌شود (بنگرید به: مصباح یزدی، ۱۳۶۸: ۴۲۲/۲). آیه شریفه «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس ۸۲) بر همین معنا تطبیق می‌یابد. پس اراده خدا به یک اعتبار، صفت ذات، و به اعتبار دیگر صفت فعل و مُنتَج از فعل خداست (بنگرید به: اصفهانی، ۱۴۱۶: ۷؛ طباطبایی، بی‌تا: مرحله ۱۲ فصل ۱۳). هرچند کاربرد بیشتر این مفهوم در متون دینی مربوط به جریان آفرینش و مقام فعل الهی است (صدقوق، ۱۴۱۶: ۱۴۷ و ۳۳۸).

براساس دلالت آیات قرآن، تحقق حوادث عالم و جریان‌های زندگی فردی و اجتماعی انسان، همه مستند به اراده خداست و بدون اراده خدا، هیچ پدیده و فعلی در جهان وقوع

نمی‌یابد. اما باید توجه داشت که علم و قدرت، همواره در خدا موجود است، لکن وجود موجودات ازلى نیست، بلکه پیدایش حوادث ممکن الوجود، منوط به فراهم شدن علل و اسباب آن‌هاست و از آنجا که تمام رشتۀ اسباب جهان به واجب تعالیٰ ختم می‌شود، «خواست» و همین طور «اراده خدا»، به عنوان فاعل مختار، عامل تعیین کنندهٔ پیدایش هر حادثه در ظرف وجودی و از طریق سبب آن شیء است.

۱-۶. ارادهٔ ذاتی و ارادهٔ فعلی

ارادهٔ الهی همانند علم خدا مراتبی دارد. گاه اراده به معنای مصدری و در مفهوم احداث و ایجاد به کار می‌رود. در این کاربرد، اراده صفت ذات است و معنای «مرید بودن» را افاده می‌کند. گاه اراده به معنای اسم مصدری و مفهوم «فعل حادث متجلّد» استعمال می‌شود. در این کاربرد، اراده از مقام فعل خدا که به ممکنات تعلق می‌گیرد، انتزاع می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۵۳/۶-۴۵۴). اراده به مفهومی که از مقایسه مخلوقات با خدا انتزاع می‌شود، ارادهٔ فعلی است؛ زیرا از مقام فعل حق درک و انتزاع شده است. اما ارادهٔ ذاتی حق عین ذات خداست که عقل آن را از تأمل در ذات واجب به عنوان وجود نامتناهی درک می‌کند. خدا هم ارادهٔ ذاتی به معنای حُبّ به ذات و آثار خود دارد، هم ارادهٔ فعلی به مفهوم حُبّ به آفرینش اشیاء دارد. اراده به معنای تصمیم به انجام فعل که از رابطهٔ خدا با اشیاء انتزاع می‌شود، از جمله مراتب فعل و وصف فعل خداست. منشأ فعل خدا علم، و حبّ ذاتی به ذات و کمال است.

۲-۶. ارادهٔ تکوینی و ارادهٔ تشریعی

ارادهٔ الهی از یک نظربر دونوع تکوینی و تشریعی تقسیم می‌شود، بدین معنا که گاه متعلق اراده، فعل خود مرید است، گاه متعلق ارادهٔ مرید، فعل غیراست. اراده نوع اول را «تکوینی» و اراده نوع دوم را «تشریعی» نامند. بدین سان، تعلق ارادهٔ خدا به افعال خویش را ارادهٔ تکوینی و تعلق ارادهٔ خدا به افعال مطلوب از دیگر فاعل‌های مختار را ارادهٔ تشریعی نامند (غروی اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۲). به گفتهٔ دیگر، ارادهٔ تکوینی خدا، ارادهٔ او نسبت به

وجود موجودات است و ارادهٔ تشریعی خدا به معنای ارادهٔ او به افعال مطلوب از بندگان است. با توجه به اینکه متعلق این ارادهٔ فعل غیراست، امکان تخلف نیز دارد، برخلاف ارادهٔ تکوینی که تخلف مُراد، محال است.

۳- تفاوت اراده و مشیت

گاه مشیت و ارادهٔ متراffد و به یک معنا لحاظ می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۹۰/۸: ۱۶۸)، اما واقعیت آن است که این دو ضمن ارتباط نزدیک، اگر با هم به کار روند، تفاوت دقیق مفهومی دارند. می‌توان گفت مشیت مقدم بر اراده است و ارادهٔ مرحلهٔ نهایی نزدیک به تحقق فعل است و آنگاه که خواست فاعل به مرحلهٔ عمل و اقدام رسید، اراده نامیده می‌شود. فاعل اختیاری گاه می‌خواهد کاری را انجام دهد، ولی وسایلش فراهم نیست یا انجام آن را به مصلحت نمی‌داند؛ در اینجا مشیت (خواست) هست، ولی اراده (تصمیم بر انجام کار) نیست؛ بدین لحاظ، رتبهٔ مشیت، مقدم بر اراده است. در افعال الهی نیز عقل می‌تواند این دو مرتبه را از هم جدا کند، مشیت را در مرحله‌ای و اراده را در مرحله‌ای دیگر انتزاع کند (بنگرید به: مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۴۹۸).

۴- ارادهٔ انسان در طول ارادهٔ خدا

از مطالب گذشته این نکته آشکار شد که ارادهٔ انسان نیز مانند مشیت او در طول اراده و اختیار الهی قرار دارد. طبیعی است که استناد فعل واحد به ارادهٔ دو فاعل با فرض اینکه هر دو در طول یکدیگر باشند، صحیح است. استناد فعل به ارادهٔ فاعل اختیاری مُباشر بدین معناست که خود او و تمام شئون وجودش مستند به فاعل هستی بخش بوده و دمام وجود و همهٔ شئون وجود را از او دریافت می‌کند و از همین رو حتی در انجام کارهای اختیاری خود نیز وابسته به خدادست؛ همچنان که فعلی مانند نوشتن، می‌تواند به قلم و ابزار، دست و بازوی نویسنده، به وجود و ارادهٔ نویسنده، و در مرتبهٔ بالاتر به خداوند که وجود و بود انسان وابسته به اوست، تعلق گیرد. اگر خداوند فاعل مرید است و افعال او با اراده و تصمیم او انجام می‌گیرد، و تصمیم او برخاسته از خُبّ به ذات و آثار و آفریدگان

است، آیا مجالی برای نسبت دادن شربه فعل خدا وجود دارد؟! نیز اگر انسان و اختیار او سبب ظهور و ایجاد بسیاری از شرور شدند، می‌توان خُرده‌ای برآفیدگار جهان گرفت؟؟!

۷. تعیین حدود، تقدیر اشیاء

براساس معارف قرآن و مبانی عقلی، پدیده‌های جهان، پیش از ظهور، نه شکل و ماهیت دارند، نه ضرورت وجود. اما وجود بسیط و بی صورت اشیاء پیش از آفرینش در خزانه علم خدا موجود است و اشیای جهان پس از آفرینش با حدود وجودی خود، شأنی از شئون حق و جلوه‌ای از اسمای او محسوب‌اند. برخی آیات به صورت کلی می‌گویند همه چیز را به اندازه و قدَر آفریدیم: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ» (قمر/۴۹). در آیه‌ای نیز به دو نوع هستی بی صورت اشیاء وجود صورت یافته آن‌ها اشاره می‌کند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَرَائِنُهُ وَمَا تُنْتَلُهُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ» (حجر/۲۱). جمله نافیه است، «من» حرف تأکید است، «شیء»، صفت به معنای مفعول است و اطلاق آن، همه ممکنات هستی را شامل می‌شود. «عندنا خرائنه»، در پیشگاه خدا بودن گنجینه‌ها و سرچشم‌ها، بروجود نوری عنداللهی (مجرد و بی شکل) عوالم امکان دلالت دارد. هرچه که نام شیء برا اطلاق شود، خزان و منشأ آن، در علم ازلی حق موجود است و پس از نزول نیز به وجود عینی موجود است. «الا»، بر حصر دلالت دارد و باء، در «بقدر»، مفهوم مصاحب و همراهی دارد. معنای جمله آن است که آفرینش هر چیز، جزاین نیست که همراه با اندازه و حدود خاص است.

تقدیر خدا چیست؟ کدام مرتبه از مراتب فعل الهی است؟ به تحلیل عقل، همه موجودات امکانی جهان، حدود، قیود و ویژگی وجودی دارند و هیچ مخلوق بی حد و مرزی وجود ندارد. هر مخلوقی دارای حد جنسی، نوعی، صنفی، شخصی و ویژگی‌های خاص است. یک فرد انسان موجود دارای جنس خاص (حیوان، نه جماد یا فرشته و...)، نوع خاص، صنف خاص (مرد، زن، سیاه، سفید...)، ویژگی‌های شخصی (زمان، مکان، پدر و مادر و خصوصیات جسمی و روانی) و در زندگی و افعال خود دارای زنجیره‌ای از

روابط به هم پیوسته با موجودات دیگر است که قبل از او یا همراه با او وجود دارند. او در کره زمین زندگی می‌کند، از آسمان و زمین و خورشید و ابرو باد و باران و گردش شب و روز، آب و هوا و مواد غذایی بهره می‌برد. اگر درباره زندگی و حرکات و سکنات یک انسان و آنچه در حوزه وجودی اوست؛ مانند دیدن، شنیدن، فکر کدن، سخن گفتن و اراده کردن، یا آنچه در حوزه بروئی اوست؛ مانند رفتن و آمدن، تلاش کدن و ارتباط داشتن با طبیعت و انسان‌های دیگر و جز آن، مطالعه شود، هزاران نوع طرح، نقشه و رابطه و زمینه و شرایط قابل ملاحظه است. این حدتها، نسبت‌ها و رابطه‌ها، همان اندازه‌ها، شاخصه‌های وجودی و «تقدیر» یک شیء‌اند که زندگی هیچ موجود امکانی بدون آن حدود و قیود و اندازه‌های وجودی نیست.

این اندازه‌ها و حدود وجودی موجودات توسط چه کسی پیش‌بینی و اندازه‌گیری شده است؟ آیا این‌ها از سرتصادف و اتفاق رخ داده یا دست یک معمار‌آگاه به همه جوانب و ساحت‌های موجودات، آن‌ها را طراحی کرده است؟ اقتضای جهان‌بینی الهی و نگرش توحیدی به عالم آن است که هم ایجاد اندازه موجودات پیش از آفرینش آن‌ها (تقدیر علمی)، و هم آفرینش اشیاء در نظام سببی مسببی، و روابط تأثیر و تأثری که تعیین‌بخش قلمرو وجود اشیاء و تقدیر عینی آن‌هاست، هر دو فعل خدای یگانه است. ایجاد زمینه‌ها، مقدمات و شرایط پیدایش و بقای یک پدیده به وسیله موجودات و پدیده‌های دیگر همه از سوی خداست که تمام این نظام را همان‌گ ساخته تا هر چیز در شرایط خاص خود تحقق یابد. تمام رشتۀ سبب‌ها و مسبب‌های وجودهای امکانی که در ذات و هستی خود عین فقر و وابستگی‌اند، به واجب بالذات ختم می‌شود. ملاحظه همه این روابط به عنوان علل و معدّات پیدایش واستمرار یک پدیده، با توجه به کل این نظام، که وابسته به خدای متعال است، «تقدیر» نامیده می‌شود. تعیین حدود و مشخصات وجودی یک پدیده با فراهم ساختن مقدمات، اسباب و علل ناقصه بدیل پذیر، همان «تقدیر» الهی است. پس تقدیر اشیاء نیزیکی از مبادی و مراتب فعل خداست.

۸. ایجاب و تحتمن پدیده‌ها یا قضای الهی

موجودات جهان در ذات خود اقتضای ضرورت وجود ندارند، ضرورت وجود خود را از ناحیه علت دریافت می‌کنند. ممکن تا واجب نشود، موجود نمی‌شود. این «وجوب غیری» از ناحیه علت تامه، همان «ایجاب» وجود و حتمیت آن است. همه موجودات امکانی، حتمیت وجود خود را از علت تامه دریافت کرده‌اند و سلسله این علتها به واجب بالذات، منتهی است. پس واجب بالذات علت ضرورت وجود تمام سلسله علتها و معلول‌های آن است.

باتوجه به اینکه افعال خدا از طریق جریان نظام علت و معلولی صورت می‌پذیرد، مراد از «قضای الهی» همان ضرورت بالقياس و ایجاب وجود پدیده‌های ممکن با تحقق علت تامه آن است. نظر به اینکه هیچ پدیده امکانی در پیدایش و آثار وجودی خود مستقل نیست، پس «ایجاب» و ضرورت وجود، در زبان دینی قضای همه پدیده‌ها مستند به خدادست. سنت یا قضای کلی الهی در گردش عالم آن است که حتمی الواقع شدن یک پدیده (قضای مصداقی یک پدیده) تنها از طریق تحقق علت تامه آن صورت گیرد. بدین روایجاب وتحمّم وجودی هر چیز با فراهم کردن علت تامه آن، «قضای الهی» آن شیء یکی از مبادی فعل خدادست. باتوجه به اینکه خدا فاعل ارادی است، همه وجودهای امکانی مسبوق به علم، مشیت واراده خدا و معلول علم واراده خدا هستند، بنابراین همه موجودات مقدّر به تقدیر علمی و عینی حق تعالی و مقضی (تحمّم یافته) به قضای علمی و عینی خدای متعال‌اند. براساس براهین عقلی و متون دینی، سنت خدا در آفرینش و تدبیر پدیده‌ها، بر مدار نظام اسباب و مسّبات است. براین اساس هر پدیده قطعیت وجود، و نیزاندازه و خصوصیات وجودی خود را از علل پیشین دریافت می‌کند. قرآن این حقیقت را این گونه بیان می‌کند که وجود هر چیزانگاه حتمی الواقع می‌شود که مقضی به اراده حتمی خدا شده باشد: **﴿وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾** (بقره / ۱۱۷). براساس دلالت آیه کریمه، وجود هر شیء موجود [فیکون]، به امر «کن» یا همان اراده حتمی (قضای الهی)؛ یعنی تمامیت علت آن از سوی خدا موكول است. پس قضای الهی

همان ایجاب و تھتم وجود هرآفریده از طریق علت تامه آن است. در آیه دیگری به جای «قضی»، تعبیر «اراد» آمده است: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بیس / ۸۸)؛ تأکید آیه بر عنصر «اراده» الهی است؛ زیرا واجب تعالی، فاعل ارادی مستقل عالم است و تمامیت علیت همه سلسله علتها، به اراده خدا ختم می شود. از همین رو «اراده» قبل از مرتبه «قضاء» آمده است. در سخنان امامان معصوم علیهم السلام این گونه آمده است: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً قَدَرَهُ فَإِذَا قَضَاهُ فَإِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ» (برقی، ۱۳۷۱/۱: ۲۴۴).

۹. آفرینش خدا، وقوع شرور جهان

مطلوب گذشته به استنتاج این گزاره ختم شد که آفرینش، فعل خدادست و همه حوادث جهان، مشمول علم و اراده و قضای خدادست. اکنون طرح این سؤال رواست که آیا وقوع شرور، حوادث ناگوار و تلغیج جهان، مانند سیل و زلزله، نقص خلقت، بیماری‌های فراگیر و کشنده یا بی‌درمان، فقر و جنگ و ناامنی و جزان آن نیز مشمول علم، اراده و قضای خدادست و به علم و اراده خدا به وجود می‌آیند؟ این پرسش هرچند در بدواندکی هراسناک می‌نماید، در منطق معرفتی کسانی که آشنایی مناسبی با روش‌شناسی عقلی و منطق معرفتی قرآن داشته، جهان‌بینی توحیدی را باور دارند، تحلیل خردمندانه دارد. یادکرد تفصیلی مبادی فعل الهی همه در راستای ایضاح این نکته اساسی بود که فهم صحیح فعل آفرینش و تدبیر خدا با توجه به مبادی علم و حکمت و اراده و مشیت خدا که نشئت یافته از کمال مطلق ذات حق تعالی است، مجالی برای انگاره شربر جای نمی‌نهد، لکن برای تکمیل مطلب، چند نکته اساسی را یادآور می‌شود:

۱-۹. نظام سبیی مسببی

برپایه نگرش عقلی و آموزه‌های صریح قرآن، نظام جهان نظام قانونمند و نظام سنت‌هاست. وقوع هرپدیده در آن ناشی از علت موجوده و حکمت داعیه آن است. آشکارشده که قضای الهی همان ضرورت وجود هرآفریده از طریق علت تامه آن، و پیدایش هرپدیده معلول زمینه‌ها، معدّات و علل آن است. از آنجا که جهان ماده و

طبیعت، جهان قوه و فعل و میدان تزاحم اسباب گوناگون است، شرنسبی لازمه گریزناپذیر این عالم است. وقتی زمینه‌ها و اسباب یک بیماری یا یک حادثه برای انسان یا حیوان پیش آید به صورت طبیعی بیماری یا آن حادثه پدید می‌آید. این لازمه نظام قانونمند جهان است؛ چنان که اگر اسباب پیشگیری از آن بیماری یا حادثه تحقیق یابد، آن بیماری یا حادثه پدید نمی‌آید. برپایه این سخن، پیدایش شرور به وسایط و اسباب این جهان بر می‌گردد و لازمه نظام اسباب و قانونمندی عالم و جریان اسباب در عالم است. این تبیین البته فارغ از تحلیل دیگری است که شرور عالم ماده و طبیعت را لازمه خیرهای برتر و اقتضای نظام احسن می‌داند (بنگرید به: مطهری، ۱۳۷۲: ۱۹۶).

پس بد مطلق نباشد در جهان	بَدْ بِهِ نَسْبَتْ بَاشَدْ أَيْنَ رَاهِمْ بِدَانْ
زهر مار آن مار را باشد حیات	نَسْبَتْشْ بَا آدَمِيْ بَاشَدْ مَمَاتْ

۲-۹. ارادهٔ تبعی و ارادهٔ عرضی

قرآن خدا را مبدأ ظهور خیر محض می‌داند: «بِيَدِكَ الْخَيْر» (آل عمران / ۲۶). ساختار آیهٔ شریفه، تراویش خیر را منحصر در خدا می‌داند. از این رو ارادهٔ الهی بالاصاله برپیدایش خیر است. هر وجودی به حسب خودش نعمت و خیری از سوی خداست؛ اما از آنجا که عالم ماده دار تزاحم است، وقتی منفعتی در قیاس با انسان یا حیوان مفقود شد، مفهوم شر به میان می‌آید. نزول باران به حسب وجود خود خیر است، اما وقتی سبب تخریب خانه یا از بین رفتن انسان و حیوانی شد، موضوع شر پیش می‌آید. پس آنچه از خدا نازل می‌شود همان جنبهٔ خیر آن است (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۵/۸ - ۸/۱۳). نظر به اینکه وقوع شر لازمه اجتناب ناپذیر طبیعت است و نمی‌توند جهان ماده باشد و تزاحم و تعارضی در آن نباشد، از این رو تحقق شرور در اراده و قضای الهی، عرضی و تبعی است نه هدف اصالی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۳۸۳ و ۷/۷۴-۷۲). پس پیدایش امور آسیب‌آفرین، مانند صاعقه، سقوط بهمن، رانش زمین و خروش دریا، در پی علل و عوامل خود، و رخدان نمودن بلا و ابتلاء برای انسان، از باب لوازم طرف دنیا، بالعرض مشمول ارادهٔ خداست نه

بالاصله.

۳-۹. تفاوت‌ها، فقدان، و جبران الهی

حقیقت است که حیات دنیا و اسباب آن، ظرف تفاوت و تزاحم، محدودیت و زوال پذیری است. از حضرت علی علیہ السلام روایت است که در وصف دنیا فرمود: «دار بالبلاء محفوفة وبالغدر معروفة لا تدوم احوالها لا يسلم نزالها....» (شریف رضی، ۱۴۰۴: خطبه ۲۲۶؛ اما این همه حقیقت نیست. براساس بینش توحیدی و باور به حیات مُمتد ابدی موجودات ذی روح، هر نوع فقدان و محرومیت بیرون از اراده و خواست پدیده‌های ذی روح و ذی شعور که به مثابه شرور در حیات دنیوی این سخ موجودات قلمداد می‌شوند، از ناحیه آفریدگار حکیم به نیکوترين صورت جبران می‌پذیرند (حلی، ۱۳۶۳: ۱۳۰؛ طوسی، ۷: ۲۰۵؛ بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۹، فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۸۵)؛ زیرا از سویی به حکم عقل خدای متعال عادل است و از خدای عادل جزاین انتظار نمی‌رود. از سوی دیگر قرآن رحمة خدا را مسبوق و مهیمن بر همه چیز می‌داند (انعام ۵۴ و ۵۴: ۱۴۷؛ هود/ ۱۱۹). سنت معتبر اهل بیت علیہ السلام نیز، این بینش قرآنی (سبقت رحمته) را در وصف خداوند تبیین می‌کند (کفعمی، ۱۴۱۸: ۱۰۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۴۰؛ مجتبی، ۱۶۳: ۷۴ و ۳۴۲). در دعای منسوب به امیر مؤمنان علیہ السلام است: «...وَ سُبْحَانَ اللَّهِ الَّذِي يَقْهُرُ الْقَوَىٰ وَ يَئْصُرُ الصَّعِيفَ وَ يَجْبُرُ الْكَسِيرَ وَ يُعْنِي الْفَقِيرَ وَ يَقْبَلُ الْيَسِيرَ وَ يُعْطِي الْكَثِيرَ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ...» (کفعمی، ۱۴۱۸: ۱۳۶). پس باید گفت:

از جهت‌های دگر پر عایده است! ورجهان از یک جهت بی‌فایده است!

۴-۹. خیرو شر، دید عرفی، دید عقلی توحیدی

یکی از نکات اساسی در تحلیل معنای شر، شناخت خیرو شر و معیار تشخیص آن است. آیا مفهوم و ملاک خیرو شر، ارزیابی ابتدایی انسان و نگرش عرف مردم است؟ یا معیار شناخت خیرو شر، ارزیابی همه جانبه آن بر پایه عقل و وحی است؟ با مراجعت به قرآن آشکار می‌شود که ارزیابی عموم مردم به حسب معیارهای سطحی مادی، و نقد پذیر

است. قرآن براساس بینش توحیدی به ما می‌آموزد که خیر و شر را براساس معیاری درست ارزیابی کنیم. قرآن براساس شاخصی که از هستی و حیات ارائه می‌کند تفسیرهای نازل از مقوله خیر و شر را طرد می‌کند. ممکن است چیزهایی در نظر عموم مردم خیر تفسیر شوند، لکن در نگاه حکیمانه عقل و وحی شربه حساب آیند. مال و ثروت و مکنت در چشم دنیاجویان ظاهر بین خیر دانسته می‌شود، اما واقعیت این گونه نیست.

﴿وَ لَا يَحْسِنُ الَّذِينَ يَيْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرُّ لَهُمْ سَيِّطَرُوْفُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لِلَّهِ مِيراثُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَيْرٌ﴾ (آل عمران / ۱۸۰)

قرآن با بیان یک بُرش از زندگی قارون می‌گوید: وقتی معاصران وی ثروت او را دیدند، برخی با نگاه سطحی گفتند: بهره‌ای عظیم دارد! اما فرهیختگان آن جامعه با نگاهی ژرف و اساسی این سخن را به نقد کشیدند و گفتند: ره‌او رد ایمان و عمل صالح که پاداش الهی است بهتر از داشته قارون است (قصص / ۷۹-۸۰).

نیز قرآن می‌گوید بسا امور است که ظاهر آن در نظر مردم شرانگاشته می‌شود، اما به واقع خیر است. چه بسا چیزی خوشایند شما نیست، لکن خداوند خیر فراوانی در آن قرار می‌دهد: «فَعَسَى أَنْ تَكْرُهُوا شَيْئًا وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» (نساء / ۱۹). جهاد، قتال، مرگ و تلخی‌های آن، در نگاه عادی مردمان ناخوشایند و شر قلمداد می‌شود؛ اما این رنج و ناملایمات به مثابه انجام وظیفه و تکلیف، و نتایج مترتب بر آن، خیر ایشان است: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تَكْرُهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَ عَسَى أَنْ تُجْبُوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره / ۲۱۶).

کان بلا دفع بالاهای بزرگ و آن زیان منع زیان های سترگ

۵-۹. معیار خیر و شر

از مقدمات عقل برهانی و آموزه‌های قرآن می‌توان این گزاره اساسی را استنتاج کرد که برخورداری و کامروابی از مواهب دنیا اگر همراه با مخاطرات ماندگار باشد خیر قلمداد نمی‌شود. خوشی‌های موقتی که ناخوشی‌های دائم در پی آرد، خیر انسان نیست. به

عکس، ناملايمات، محرومیت‌ها و دشواری‌های موقت که پیامدهای مطلوب ماندگار بیافیند، شرتحلیل نمی‌شود. ناخوشی‌های موقت که خوشی‌های دائم به ارمغان آورده شر نیست. از اين رو قرآن زندگی مُتنعمانه همراه با عصيان و طغيان را خيرنمي داند، بلکه آن را شر تفسير می‌کند: «وَ لَا يَحْسِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ حَيْرٌ لَا تَنْفِسُهُمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لَيْزَادُوا إِثْمًا وَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ» (آل عمران / ۱۷۸).

معيار کلي سنجش خير و شر در قرآن، «نيکوتري و ماندگاري» است. برخى از تعبيرهای قرآن اين است که آنچه نزد خداست نيكوترو ماندگارترا(خير و ابقي) است (قصص / ۶۰، شوري / ۳۶). در برخى آيات، آخرت (آنچه که در جهت تأمین زندگي آخرت کسب شود) به نيكوتري و ماندگاري وصف شده است (اعلى / ۱۷). بنابراين اگر نعمت‌های دنيا برای انسان، واجد اين دو معيار بود، موصوف به خير می‌شود. آشكار است نعمت‌های دنيا خالص نبوده، بلکه توأم با رنج و محنت است. اين ماهیت زندگي مادي است. از سوي ديگر همه نعمت‌های دنيا زوال پذيرند، برخى زود و برخى دير. قرآن به آدميان می‌آموزد که سرمایه‌ها و داشته‌های نسبی و موقت خود را در پرتوایمان به خدا و عمل صالح و به قصد تقریب به خدا و اتصال به کانون مطلق هستی، به ثروت مطلق و زوال ناپذير تبدیل کنند. قرآن زندگی انسان را چنین وصف می‌کند که همه انسان‌ها در زيان (صرف سرمایه) اند جزاً آنان که به خدا ايمان آورده، کارهای شايسته انجام دهنند (سوره عصر). اهمیت شناخت واقعی خير و شر تا آن پایه است که در روايات اهل بيت علیهم السلام، شناخت خير و شر، مرز تمايز انسان از حيوان معرفی شده است. در اين روايات بيان شده، دشواری‌هایی که فرجام جنت را پديد آرد شرنيست و بخورداري هايي که آتش جهنم را در پي دارد خير نیست: «مَنْ لَمْ يَعْرِفْ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهِيمَةِ ... وَ مَا شَرُّ بِشَرٍ بَعْدُهُ الْجَنَّةُ وَ مَا خَيْرٌ بِخَيْرٍ بَعْدُهُ النَّارُ وَ كُلُّ نَعِيمٍ دُونَ الْجَنَّةِ مَحْقُوْرٌ وَ كُلُّ بَلَاءٍ دُونَ النَّارِ عَافِيَةٌ» (كليني، ۱۴۰۷: ۸/ ۲۴).

بس زيات‌ها درون نقص‌هاست

۶-۹. شرور، و نقش عامل انسانی

در نگاه قرآن آنچه از خدا می‌رسد خیر است (نساء / ۷۹) و شر، مقصود تبعی است نه اصالی. افزون براین، شرور زندگی انسان گاه ناشی از سوء عمل آگاهانه یا جاهلانه خود وی یا انسان‌های دیگر است. در این فرض نیزیا انسان نمی‌توانسته هیچ تأثیری در نفی آن‌ها داشته باشد، یا آنکه توان تغییر و مقابله با آن را داشته، اما در کنار آن بی‌تفاوت مانده است. بنابراین در نظام سببی مسببی جهان، انسان از جمله بازیگرانی است که شعاع عمل او سرنوشت آتی خود، نزدیکان، جامعه و کائنات را متأثر می‌سازد. براین اساس، بخش قابل توجهی از شرور و نامالایمات فردی یا جمعی انسانی، ناشی از اقدام نادانسته و یا خودخواهانه و طغیانگرانه (تصرف نابجا در طبیعت، ایجاد جنگ‌های ویرانگر، تولید و استفاده از سلاح‌های اتمی و شیمیایی و...) انسان‌هاست که پیامدهای اجتناب ناپذیری را برای آینده زندگی آنان، فرزندان و نوادگانشان یا دیگر آحاد جامعه و طبیعت و هستی به بار می‌آورد.

قرآن در یک بیان کلی، وقوع دشواری‌ها و بلایا را نتیجه عمل انسان می‌داند: «**وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتُ أَيْدِيكُمْ**» (شوری / ۳۰). همین طور قرآن با زبان هشدار از این حقیقت پرده بر می‌گیرد: «از بلایی بترسید که تنها دامنگیر ستمگرانタン نشود» (انفال / ۲۵). قرآن به صراحت عامل ظهور فساد و تباہی در طبیعت را انسان معرفی می‌کند (روم / ۴۱). به گفته مفسران، فساد، شامل انواع مصیبت‌ها و بلاها همچون زلزله، خشک‌سالی، قحطی، جنگ، غارت، ناامنی و تمام اموری است که جریان صحیح نظام طبیعت را از بین می‌برد (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۲۰۶ / ۱۶).

آشکار است که عامل پیدایش این ناسامانی‌ها عملکرد برجی از آحاد بشر است، لکن آثار کُنش این افراد، همه اعضای جامعه از جمله کودکان، پیران، بیماران و ضعیفان را گرفتار آسیب می‌سازد. عدول از قوانین عقل و دین و علم، سبب پیدایش کودکانی می‌شود که مبتلا به انواع نقصان‌های جسمی، ذهنی، اخلاقی و جزآن می‌شوند. خودخواهی و خودکامگی تعداد اندکی از افراد جامعه و بی‌تفاوتی دیگران زمینه پیدایش

فرعون و نمرود، آتیلا و نرون، هیتلر و صدام، رژیم‌های کودک‌کش صهیونی و سعودی و مانند آن در حیات بشر می‌شود که حرث و نسل را از میان می‌بند و طبیعت و جامعه را به ویرانی می‌کشانند. بنابراین پیدایش این شرور و پیامدهای جبران ناپذیر آن، ارتباطی به فعل خدا و مبادی علم و اراده و قضای او ندارد. خواست خداوند اختیار انسان و خردمندی و فرزانگی انسان است نه جزان، و بدی‌های رفتار انسان از لوازم اختیار است و نه مطلوب خدا.

۷-۹. رنج و فقدان، زمینه رشد و تعالی

باید از نظر دور داشت که سختی‌ها، محرومیت‌ها و تفاوت‌هایی که لازمه طبیعی حیات مادی است، خود زمینه بروز استعدادهای پنهان بسیاری از افراد و سبب رشد و توسعه علم و کشف رازهای جهان و پیشرفت جوامع بشر بوده است. همان طور که جسم انسان در شرایط سخت قوی‌تر می‌شود، روح انسان نیز در برابر مشکلات استوار و مقاوم می‌گردد. پس محرومیت‌ها هر چند منشأ رنج و دشواری‌اند و صورت شردارند، روی دیگر این سکه آن است که این‌ها سبب جریان استعدادهای آدمی و گشودن افق‌های نوبه روی انسان است. از این رو فرمودند: «ما من بلیة الا و الله فيه نعمة تحیط بها» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸ / ۳۷۴)؛ هیچ بلایی نیست جزانکه در ذات آن، خیری نهفته است که آن را فرا می‌گیرد.

هر بلالی کز تواید، رحمتی است

۸-۹. شرور و دشواری‌های طبیعی، تأدیب، تهدیب و تقریب

نگاه توحیدی به جهان، آن را سرای زیست و تربیت انسان می‌نگرد که سرمایه‌های آن همه به مثابه ابزار خدمت در نیل به این هدف توجیه می‌شوند، نه سرای خوش باشی و تنعم. در این نگاه، دنیا سرای بهره‌گیری و عبور است و نه جای توقف و تمتع کامل. قرآن، داشته‌ها و نداشته‌ها، وسعه و ضيق این جهان را وسیله آزمون می‌داند (فجر/ ۱۵-۱۶). بر پایه این بینش، حوادث جهان وتلخ و شیرین زندگی هم علل موجوده دارد و هم حکم

حالده. انسان مُوحَّد با چشم خدابین خود، تلخ و شیرین جهان را از منظر آزمون و فرجام خیرآفرین ارزیابی می‌کند. قرآن حوادث تلخ زندگی را بشارت به صبوران تفسیر می‌کند: ﴿وَلَتَبْلُونَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ (بقره / ۱۵۵).

امام کاظم علیه السلام فرمود: «الله في السراء نعمة التفضل وفي الضراء نعمة التطهير». خوشی‌ها نعمت تفضل خداست، وناخوشی‌ها نعمتی است که خدا برای تطهیر روح به انسان عنایت می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳ / ۷۸ : ۲۴۳). پیامبر اکرم علیه السلام فرمود: «بیماری‌ها سبب محوگناهان می‌شود»؛ «السُّقُم يمحو الذُّنُوب» (همان، ۶۷ / ۲۴۴).

از امام صادق علیه السلام گزارش است که فرمود: «هیچ فرد بایمانی نیست جزاینکه در هر چهل روز یک بار مصیبته در مال یا فرزند و یا خویش می‌بیند، یا گفتار اندوهی می‌شود که نمی‌داند از کجاست، تا بیدار و متنبه شود و خداوند براین مصائب به وی پاداش می‌دهد (همان، ۶۷ / ۲۳۷).

آری براساس بینش الهی، مؤمنان راستین، اقبال و ادب‌دار دنیا رانه یک مقوله شر، بلکه میدانی برای رشد خود می‌انگارند تا صبر و رضای خود را به نمایش گذارند. چنین است که امام علی علیه السلام پیشوای پارسایان، شمشیر زهرآلود مرگ آور آن فرد پلید را رستگاری می‌نماد و امام حسین علیه السلام سرور آزادگان جهان، در تلخ‌ترین صحنه حیات که همه عزیزان و هستی خود را فدا کرده و فرزندان خرد خویش را در کف اسارت دشمن می‌بیند، باتنسی انباشته از رنج و محنث می‌گوید: «صبراً على قضائك يا رب لا إله سواك، يا غياث المستغيثين، مالى رب سواك ولا معبد غيرك. صبراً على حكمك يا غياث من لا غياث له، يا دائمًا لا نفاد له، يا محبي الموتى، يا قائماً على كل نفس بما كسبت احکم بینی و بینهم وأنت خير الحاكمين» (قرشی، ۳: ۱۳۹۶ / ۲۸۸). پس اگر انسان زندگی خود را برابر مدار توحید و رهیقی راه خدا تعريف کند، همه نیک و بد جهان بروی خیر خواهد بود، گرچه شربه نظر آید. و اگر انسان زیست خود را بر مدار توحید و کنش مؤمنانه تعريف نکند، همه بهره‌های عالم برای او شر خواهد بود، گرچه به نظر خیر جلوه کند.

نتیجہ

این تحقیق آشکار ساخت که مبادی فعل خدا و چگونگی آفرینش، یکی از مسائل ارزشمند الهیات توحیدی قرآن است. بررسی عقلی قرآنی این مسئله از یک سو فاعلیت علمی، ارادی و نظام قضاوقدر یا همان نظام قانونمند سببی مسببی خدا در ایجاد و اداره عالم را نشان می‌دهد، و از سوی دیگر پیدایش رخدادهای جهان را براساس یک نظام علمی قانونمند و حکیمانه تحلیل می‌کند. برپایه این تحلیل، آنچه از سوی خدا اراده و آفریده می‌شود، خیر محض است و تحقق شرور، تابع اسباب خود و ازلوازم نظام اسباب، جهان قوه و فعل و حرکت و تحول، و نیز لازمه اختیار انسان است و نه مطلوب اصلی آفریدگار. فارغ از آنکه در جهان بینی توحیدی، حیات دنیا بخش ناچیزی از زندگی و میدانی برای آزمون و تعالی انسان و مهیا شدن او برای یک حیات سعادتمندانه و جاودان تلقی می‌شود. بر مدار این نگرش، معیار خیرو شر، آن چیزی است که منفعت حقیقی داشته، برای انسان برقرار بماند.

منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی (شیخ صدوق)، *التوحید*، تصحیح هاشم حسینی، جامعه مدّرسین، قم، ۱۴۱۶ق.
- بحراتی، میثم بن علی، *قواعد المرام فی علم الکلام*، تحقیق سید احمد حسینی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، تصحیح جلال الدین محدث، دارالکتب الاسلامیه، قم، ۱۳۷۱ق.
- حلی، حسن بن یوسف، *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت*، انتشارات رضی، قم، ۱۳۶۳ش.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات الفاظ القرآن*، با ملاحظات عاملی، دارالمعروف، بی‌جا، ۱۴۳۴ق.
- شریف رضی، محمد بن حسن، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، هجرت، قم، ۱۴۱۴ق.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.

۸. طباطبائی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۳۹۰ق.
۹. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *تجزیه الاعتقاد*، تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، دفترتبیلیغات اسلامی، قم، ۱۴۰۷ق.
۱۰. غروی اصفهانی، محمد حسین، *بحوث فی الاصول*، جامعه مدرسین، قم، ۱۴۱۶ق.
۱۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، *رشاد الطالبین إلی نهج المسترشدین*، تحقیق سیدمهدی رجایی، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵ق.
۱۲. قرشی، باقر شریف، *حیاة الامام الحسین بن علی؛ دراسة و تحلیل*، منشورات مکتبة الداوري، قم، ۱۳۹۶ق.
۱۳. کفعمی، محمد، *البلد الامین والدرع الحصین*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۴۱۸ق.
۱۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، دارالکتب الإسلامية، تهران، چاپ چهارم، ۱۴۰۷ق.
۱۵. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار*، دارالحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.
۱۶. مصباح یزدی، محمد تقی، *معارف قرآن (۱)*، خداشناسی، تحقیق امیر رضا اشرفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۹ش.
۱۷. ———، *معارف قرآن*، ج ۳-۱، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۸۶ش.
۱۸. مصطفوی، حسن، *التحقيق فی کلمات القرآن الکریم*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۶۸ش.
۱۹. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، صدرا، قم، چاپ هشتم، ۱۳۷۲ش.