

تحلیل اسماء و صفات الهی از نگاه قرآن و مستشرقان*

محمدجواد اسکندارلو**

چکیده

بر اساس آیات و روایات اسلامی، خداوند دارای اسماء و صفات متعددی است. در این پژوهش برآنیم که اسماء و صفات خداوند را از منظر عالمان مسلمان و اندیشمندان خاورشناس مورد بررسی تطبیقی قرار دهیم.

پس از تبیین تفاوت «اسم» و «صفت»، به معرفی اسماء حسنی الهی پرداخته و برخلاف دیدگاه برخی از مستشرقان، اثبات کرده‌ایم که نام «الله» نیز در رأس نام‌های نیکوی الهی است. همچنین به شبهات مستشرقانی از قبیل «مک دونالد»، «گرهارد باورینگ»، «زکی ساریتو» و «ریچارد بل» در مورد آرامی دانستن واژه «الله»، نامناسب دانستن انتساب اوصافی مانند مکر، نسیان و تمسخر به خدا، متحیز پنداشتن خدا و قابل رؤیت دانستن پروردگار در روز رستاخیز پاسخ‌های معتبری بر اساس قرآن و روایات داده شده است.

همچنین شبهه مجبور بودن انسان در افعالش که از سوی «ریچارد بل» و «ایزوتسو» مطرح شده، مورد تحلیل و پاسخ قرار گرفته است و بیان شده است که «اضلال» در مورد خداوند حکیم هرگز به معنای فریفتن و گمراه ساختن نیست؛ بلکه به معنای سلب توفیق و عنایت از بندگان گنهکار است.

بنابراین، هیچ‌یک از اسماء و صفات پروردگار عالم قابل مقایسه با اوصاف و ویژگی‌های بندگانش نیست؛ چراکه آنها همه ممکن‌الوجود، مادی، محدود و مخلوق هستند و حال آنکه ذات اقدس اله در تمام اوصاف و صفاتش همچون ذاتش غنی، لایتناهی و نامحدود است.

واژگان کلیدی: اسماء، صفات، ذات، الله، قرآن، مستشرقان.

*. تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۷/۱۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۵.

** . دانشیار، عضو هیئت علمی مجتمع عالی قرآن و حدیث، Mj-eskandarlo@miu.ac.ir

مقدمه

هر علمی از علوم طبیعت در عین اینکه از یک نظر طبیعت‌شناسی است، از نگرشی دیگر و با نگاهی ژرف‌تر، خداشناسی است.

برای آنکه با منطق قرآن درباره طبیعت‌شناسی به‌منظور خداشناسی آشنا شویم، به‌عنوان نمونه یکی از آیات قرآن را در این زمینه مورد استناد قرار می‌دهیم:

{إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} (بقره: ۱۶۴).

این آیه کریمه به جهان‌شناسی بطور عموم، به صنعت کشتیرانی، به جهانگردی و منافع اقتصادی آن، به علم کائنات جو، به منشأ و ریشه باد و باران و حرکت ابرها و به زیست‌شناسی و شناخت جانداران دعوت می‌کند و تدبیر در فلسفه‌های این علوم را موجب خداشناسی می‌داند.

از نظر قرآن، مهم‌ترین و اصیل‌ترین صفت پروردگار، وحدت اوست، او مثل و مانند و شریک ندارد. اساساً محال است که خداوند مثل و مانند داشته باشد و در نتیجه، به جای یک خدا، دو خدا یا بیشتر داشته باشیم: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا . . .} (انبیا: ۲۲).

ما آثار عنایت و تدبیر و حکمت او را در همه موجودات می‌بینیم و در سراسر جهان، یک اراده واحد و مشیت واحد و نظم یگانه مشاهده می‌کنیم و این نشان می‌دهد که جهان ما یک‌کانونی است، نه دو یا چندکانونی.

در این پژوهش برآنیم که اسماء و صفات خداوند را از منظر عالمان مسلمان و اندیشمندان خاورشناس مورد بررسی و سنجش قرار دهیم. در آغاز به تفاوت «اسم» و «صفت» می‌پردازیم.

«اسم» در معنای خاص، لفظی است که بر ذات یک شیء دلالت دارد و «صفت» دالّ بر ماهیت با کیفیت آن است. گاه گفته شده است که اسم بر ذات و کیفیت، هر دو دلالت دارد، و «صفت» فقط بر کیفیت اطلاق می‌شود (حیدری، ۱۳۸۲: ۱۵ و ۱۶، ۳۱).

در آثار کلامی گفته‌اند که اسم می‌تواند از تمام ذات، یا جزئی از ذات یا وصف خارجی آن و یا فعل صادر از آن، برگرفته شده باشد و براین اساس، بر مبنای افعال خداوند می‌توان برای او اسماء افعال قائل شد، مانند «خالق» و «رازق». همچنین جایز است از اوصاف او اسماء صفات حقیقی (مانند علیم)، اضافی (مانند ماجد) و صفات سلبی (مانند قدّوس) اتخاذ کرد؛ ولی به دلیل آنکه او مرکب نیست، برگرفتن اسم از

جزئی از ذات وی ممکن نیست و نیز چون ذات حق تعالی به تصور آدمی در نمی آید، نمی توان اسمی را اطلاق کرد که بر ذات او دلالت کند. از این رو، لفظ جلاله «الله»، بدون اعتبار معنای آن و فقط به دلیل علم شدن، به عنوان اسم ذات او به کار می رود (التهانوی، بی تا: ۱، ۱۸۱-۱۸۹).

در تفاوت اسم و صفات، چنان که عین القضاة نیز نوشته، اسم لفظی است که بر مسمّا دلالت می کند. بدون آنکه اعتبار خاص برای آن مورد نظر باشد؛ ولی در صفت، اعتبار و خصوصیات ویژه ای مورد نظر قرار می گیرد؛ چنان که لفظ سنگ، اسم شیء خاصی است، بدون آنکه بر سفتی، رنگ، فواید و نسبت آن با دیگر موجودات دلالت داشته باشد. همچنین اسم هایی که بر افراد گذاشته می شود، از قبیل اسد، حیدر، زینب و فاطمه، حتی اگر دارای معنای لغوی خاصی باشند، در زمان اطلاق، بر معنای خاصی دلالت نمی کنند؛ ولی در مورد اوصافی مانند مرد، زن، پیر و جوان، این گونه نیست. با وجود این، در قرآن کریم و به تبع آن در عرف متکلمان، «اسم» معنایی اعم از صفت و اسم در نزد اهل لغت دارد و گویا فقط در مورد اسم «الله» معنای خاصی مورد نظر نیست؛ گرچه برخی عالمان این نام را نیز به صورت توصیفی تأویل کرده اند (عین القضاة، ۱۳۷۹: ۱۶).

قرآن کریم در آیه {وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا . . .} (اعراف: ۱۸۰)، به اسم و صفات، هردو توجه دارد. بنا بر مضمون آیات زیر، به کار بردن اسماء حسنی در حق خداوند متعال جایز و لازم است:

{هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} (حشر: ۲۴)؛ او خداوندی است خالق، آفریننده ای بی سابقه و صورتگری (بی نظیر). برای او نام های نیک است، آنچه در اسماءن ها و زمین است، تسبیح او را می گویند و او عزیز و حکیم است.

{قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى . . .} (اسراء: ۱۱۰)؛ بگو: «الله» را بخوانید یا «رحمان» را. هر کدام را که بخوانید، (ذات پاکش یکی است و) بهترین نام ها تنها به او اختصاص دارد.

{وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (اعراف: ۱۸۰)؛ و نیکوترین نام ها برای خداست؛ پس او را با آن نام ها بخوانید و کسانی را که در نام های خدا تحریف می کنند (و بر غیر او می نهند، و شریک برایش قائل می شوند)، رها سازید! آنها به زودی جزای اعمالی را که انجام می دادند، می بینند.

یادآوری این نکته ضروری است که کلمه ی «حُسنی» مؤنث «احسن» به معنای نیکوتر است و قهراً معنایی وصفی دارد. از این جهت، بر نام هایی که معنای وصفی ندارند، حسن گفته نمی شود (قرشی، ۱۳۶۱: ۱۴۱)؛ چنان که تعبیر «درخت تر» به کار نمی رود؛ ولی تعبیر «بلندتر» یا «کوچک تر» و غیر آن به کار نمی رود.

بر اساس آیات یادشده، اصل توصیف خداوند به غیر از ۱۲۷ اسماء حسنی که در قرآن آمده- این تعداد در تفسیر المیزان احصا شده؛ ولی بر اساس حدیثی که در منابع شیعی و سنی ذکر شده، تعداد اسماء حسنی ۹۹ عدد است. ابن عربی در احکام القرآن شمار آنها را ۱۴۶ نام می‌داند و در فرهنگ موضوعی قرآن ۱۵۳ نام ذکر شده است (قرشی، ۱۳۶۱: ۲، ۱۴۱-۱۴۲) یا ۹۹ یا ۱۰۰۱ است که در احادیث آمده، نظر مقبول همه متکلمان است. هرچند گروهی از آنان، معنای ظاهری آن اسماء را تأویل می‌کنند.

همچنین در عدم توصیف خداوند به اسماء و صفاتی که مورد نهی متون اسلامی است، اتفاق نظر وجود دارد؛ ولی اختلاف نخست متکلمان تفسیر در این است که با وجود محدودیت‌ها و نقص‌های شناختی، آیا ما قادر به توصیف او به نام‌های نیکو (حسنی) غیر از نام‌های مذکور در قرآن، احادیث یا اجماع هستیم یا خیر؟ لذا برخی در هراس از عجز در تعیین مصادیق مجاز، جانب احتیاط را گرفته و متوقف شده‌اند؛ ولی گروهی دیگر برای عقل بشری در این امر مرجعیت و وثوق قائل بوده‌اند.

پیشینه تاریخی اعتقاد به «الله» از نگاه مستشرقان

شگفت‌آور است که برخی از مستشرقان تلاش کرده‌اند امتیاز روشن‌ترین شاخصه دین مبین اسلام را که «توحید» و اعتقاد به «الله» است و شعار اولیه پیامبر اکرم | از سال‌های آغاز رسالت و شعار نبرد وی با عقاید خرافی مردمان معاصرش (قولوا لا اله الا الله تفلحوا)، بوده و همین شعار موجب مخالفت‌ها و جنگ‌های خونین کافران و مشرکان علیه دعوت آن حضرت شد، از آن حضرت گرفته و جزء یکی از تأثیرپذیری‌های فکری آن حضرت از عقاید رایج مردم مشرک جزیره العرب شمرند.

«مک دونالد» (macc dunald) مستشرق و اسلام‌شناس آمریکایی متأسفانه به‌رغم عدم دقت در مفاهیم آیات مربوط به کلمه «الله» در قرآن کریم و تفاوت دو مفهوم آن نزد اسلام و مشرکان و عدم مقایسه تاریخی بین تفکر مسلمانان و مشرکان، عهده‌دار تألیف مقاله مهم مدخل کلیدی «الله»، برترین هستی نزد مسلمانان در دایرة المعارف اسلام شده و به اظهار نظر پرداخته؛ لذا این خطای بزرگ را مرتکب شده است. وی در این باره چنین می‌نویسد:

«بدون شک عرب‌ها قبل از حضرت محمد | به خدایی معتقد بودند که نامش را «الله» می‌گذاشتند. آنان به او سوگند می‌خوردند... ما نمی‌توانیم به آسانی بین دیدگاه اعراب و دیدگاه آن حضرت | درباره «الله»

فرقی قائل شویم. «الله» به احتمال قوی به لحاظ ریشه‌یابی به همان واژه «إلاها» ی آرامی برمی‌گردد.^۱ (مک دونالد، ۱۹۸۶: ۱، ۴۰۶).

نقد و بررسی

وی ادعا نموده است که به لحاظ ریشه‌یابی، واژه «الله» به احتمال قوی به همان واژه «إلاها» ی آرامی برمی‌گردد، یعنی «الله» اصالت عربی نداشته؛ بلکه از ریشه آرامی گرفته شده است. اولاً آقای «مک دونالد» برای چنین ادعای مهمی هیچ‌گونه دلیل و مستندی ارائه نکرده؛ بلکه به شباهت ظاهری این دو واژه بسنده نموده است. ثانیاً مفسران فریقین اظهار داشته و اثبات نموده‌اند که «الله» اسمی است جامع جمیع صفات جمالی و کمالیه خداوند و ریشه آن یا «اله» است و یا «وله». اگر از «وله» باشد، یعنی موجودی که مخلوقات از درک او به حیرت و سرگردانی می‌رسند، و اگر از «اله» باشد، به معنای معبود است؛ یعنی تنها موجودی که قابلیت پرستش را دارد (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱، ۱۶؛ الطبرسی ۱۹۶۵: ۱، ۵؛ سیوطی، ۱۴۱۵: ۱، ۱۰).

در هر صورت، هیچ‌یک از ارباب لغت در ادبیات عرب از قدیم و جدید، غیرعربی یا بیگانه بودن آن را مطرح نکرده‌اند. انگیزه اصلی این‌گونه مستشرقان از چنین احتمالاتی این است که اعجاز ادبی قرآن کریم را زیر سؤال برده و بگویند که قرآن در اکثر کلمات و واژگانش وام‌گیر زبان بیگانگان بوده است. البته برخی از مستشرقان به واقعیت مسئله اذعان نموده‌اند؛ مثلاً آقای «گرهارد باورینگ» در مدخل «اسماء و صفات الهی» در دایرة المعارف قرآن لایدن می‌نویسد:

«برای «رحمان» می‌توان ریشه‌ای آرامی اثبات کرد؛ اما آیا همین ادعا را درباره «الله» هم می‌توان داشت؟ بیشتر محققان به این سؤال با تردید پاسخ داده و آن را کاملاً بر اساس زبان عربی تبیین می‌کنند؛ یعنی «الله» را صورت کوتاه‌شده «الإله» (در شکل مذکر) می‌دانند که با خدای مؤنث (اللات) شکل کوتاه شده «الالهة» (در شکل مؤنث) در توازن است. بنابراین، دشوار است که اله را از کلمه آرامی «إلاها» تفسیر کرد»^۲ (باورینگ، ۲۰۰۲: ۲، ۳۱۸).

1. Allah Was Known To The Pre-Islamic Arabs, He Was One Of The Meccan Deities, Possibly The Supreme Deity And Certainly A Creator- God. He Was Already Known By Antonomasia, As The God, Allah (The Most Likely Etymology, Another Suggestion Is The Aramic Alāhā). Macc Dunlad; "Allah", The Encyclopaedia Of Islam, Vol. 1, Pp. 406- 417. 1986.

2. Aramic Origin Can Be Demonstrated For Rahmanan, But Can It Also Be Claimed For Allah 2 The Majority Of Scholars Answer This Question With Skepticism And Explain It Purely On The Basis Of Arabic. Gerhard Bowering; God And His Attributes, Encyclopaedia Of The Quran, Yol.2, P.318. 2002.

دیدگاه «گرهارد باورینگ» درباره اسم «الله»

وی در مدخل «اسماء و صفات الهی» می‌نویسد:

«در قرآن اسماء الهی گزاره‌های الهیاتی تثبیت شده نیستند؛ بلکه عباراتی الگوییافته در نیایش پیامبرند. آنها حمد و ثنایند و نه آموزه و نظریه. این امر با گفتار کلی قرآن هماهنگ است که در آن به «خدا» به صورت سوم شخص مفرد اشاره شده و خداوند به صورت امر یا صیغه جمع سخن می‌گوید. البته به ندرت به خداوند در اذکار نیایشی با ضمیر «تو» خطاب شده و تنها در برخی آیات به صورت «من هستم» که حاکی از تجلی الهی است، خود را معرفی کرده است.... اسماء حسنی الهی بیش از آنکه صفات مجرد خداوند دانسته شوند، صرفاً صفات یا نام‌هایی که خدا را در جنبه‌های غنی وجود او توصیف می‌کنند، به شمار می‌روند، به طور سنتی نام «الله» مستثنا شده است و از اسماء حسنی به شمار نیامده؛ بلکه عقیده بر این بوده که این نام تنها به خدا اختصاص دارد؛ به گونه‌ای که آن را در مورد هیچ چیز دیگری نمی‌توان به کار برد» (باورینگ، ۲۰۰۲: ۲، ۳۱۹).

نقد و بررسی

از آنجا که هدف اصلی از نزول قرآن، هدایت آدمیان است که درجه عالی آن ویژه پرهیزگاران «هدی للمتقین» و مرتبه همگانی و عمومی شامل جمیع مردم می‌شود (هدی للناس)، نوع خطابات قرآن به لحاظ ادبی (صیغه غایب، مخاطب، متکلم) صرفاً برای تفنن در عبارت و جلب توجه مخاطب به شیوه‌های مختلف است. بنابراین، بیانات و خطابات قرآن در هر قالبی که آمده باشد، جنبه آموزشی و تربیتی دارد. اسماء و صفات الهی نیز از این اصل هدایتی و تربیتی قرآن استثنا نشده است؛ هرچند که در قالب صیغه غیبت تنظیم شده باشد؛ چنان‌که در سوره حمد می‌بینیم که بخشی از خداشناسی و ارتباط با خدا به صورت غایب نازل شده و در بخش دوم، صنعت التفات به کار رفته و از صیغه خطاب استفاده شده است. (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱، ۱۷). در مورد تعداد و مصادیق اسماء حسنی پروردگار، روایات متعددی نقل شده است؛ از جمله روایتی که در

1. In the quran, the divine names do not function as predicates of a developed theology but rather as patterned formulas of the prophets prayer. They are doxology not doctrine. This is keeping with the general discourse of the quran in which god is referred to in the third person singular and speaks in the imperative or the majestic plural. Rarely, however is god addressed by the "you" of invocational prayer and only in some verses is he introduced by the theophanic "iam".

Ratker than being considered abstract attributed of god, the most beautiful divine names are regarded simply asepithets or names which describe god in the rich facets of his being.

Traditionally, the name "allah" itself is set apart and not counted as one of the most beautiful names... (Gerhard bowring; god and his attributes, encyclopaedia of quran, vol.2, p. 319, 2002).

توحید صدوق از امام صادق × از پدر و اجدادش از علی × از پیامبر ا نقل شده که پس از اشاره به وجود نود و نه نام برای خدا می‌فرماید:

«و هی الله، الاله، الواحد، الأحد، الصمد، الاول، الآخر، السميع، البصير، القدير، القادر، العلی، الأعلى، الباقي، البديع، الباری، الأکرم، الباطن، الحی، الحکیم، العلیم، الحلیم، الحفیظ، المحق، الحسیب، الحمید، الحفی، الرب، الرحمان، الرحیم، الذراء، الرازق، الرقیب، الرؤوف، الرائی، السلام، المؤمن، المهمین، العزیز، الجبار، المتکبر، السید، السبوح، الشهد، الصادق، الصانع، الظاهر، العدل، العفو، الغفور، الغنی، الغیث، الفاطر، الفرد، الفتاح، الفالق، القدیم، الملک، القدوس، القوی، القریب، القیوم، القابض، الباسط، قاضی الحاجات، المجید، المولی، المَنَّان، المحیط، المبین، المغیث، المصوّر، الکریم، الکبیر، الکافی، کاشف الضر، الوتر، النور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادی، الوفی، الوکیل، الوارث، البرّ، الباعث، التواب، الجلیل، الجواد، الخبیر، الخالق، خیرالناصرین، الدیان، الشکور، العظیم، اللطیف، الشافی» (همان ۸، ۳۷۶).

نکته قابل توجه اینکه نام «الله» نه تنها از این اسمای حسناى الهی استثنا نشده، بلکه در تمام روایات مربوط، در رأس همه آنها نام «الله» ذکر شده است. معلوم نیست که این مستشرق بر اساس چه منبع و مدرکی چنین نامی را از اسماء حسناى الهی مستثنا دانسته است.

انتساب صفاتی چالش برانگیز به خدا از قبیل مکر و سخریه و نسیان

«گرهارد باورینگ» در بخش دیگری از همین مدخل می‌نویسد:

«برخی از عبارات در قرآن ویژگی‌هایی را به خدا نسبت می‌دهند که آشکارا نشان نقص است و مفسران را سخت دچار آشفتگی کرده است؛ مثل نسبت دادن کارهایی چون حرکت مخفیانه خداوند:

- استدراج (به تدریج ساقط کردن و به هلاکت رساندن): { سَنَسْتَدْرِجُهُمْ } (اعراف: ۱۸۲؛ قلم: ۴۴)
- مکر الهی (فریب دادن): { مَكَّرَ اللَّهُ } (اعراف: ۹۹؛ آل عمران: ۵۴؛ نساء: ۱۴۲)؛
- استهزا نمودن: { سَخَّرَ اللَّهُ لَهُمْ } (توبه: ۷۹)؛
- فراموشی: { فَنَسِیَهُمْ } (توبه: ۶۷)، { نُنْسِيْهَا } (بقره: ۱۰۶). (باورینگ، ۲۰۰۲: ۲، ۳۱۹)

نقد و بررسی

سنت و مجازات استدراج

«استدراج» در لغت به معنای «پیچیدن» است؛ همان گونه که یک طومار را به هم می پیچند. معنای دیگرش گرفتن چیزی به صورت مرحله به مرحله است (راغب اصفهانی، بی تا: ۳۱۱). ولی با دقت روشن می شود که هردو به یک مفهوم کلی و جامع یعنی «انجام تدریجی» باز می گردند. خداوند در آیه ۱۸۲ سوره اعراف می فرماید: {وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ}؛ و آنها که آیات ما را تکذیب کردند، به تدریج از جایی که نمی دانند، گرفتار مجازاتشان خواهیم کرد.

توضیح آنکه خداوند گناهکاران و طغیانگران جسور و زورمند را طبق یک سنت، فوراً گرفتار مجازات نمی کند؛ بلکه درهای نعمت ها را به روی آنها می گشاید و هرچه بیشتر در مسیر طغیان گام برمی دارند، نعمت خود را بر آنها بیشتر می کند و از این دو حال خارج نیست: یا این نعمت ها باعث تنبه و بیداری شان می شود که در این حال برنامه «هدایت الهی» عملی شده و یا اینکه بر غرور و بی خبری شان می افزاید که در این صورت مجازاتشان به هنگام رسیدن به آخرین مرحله، دردناک تر است؛ زیرا به هنگامی که غرق انواع ناز و نعمت ها می شوند، خداوند همه را از آنها می گیرد و طومار زندگی آنها را درهم می پیچد و این گونه مجازات بسیار سخت تر است.

بنابراین، «استدراج» اولاً شامل افراد مطیع و پاک نمی شود و ثانیاً یکی از امتحانات الهی است که اگر فرد گنهکار در استفاده از نعمت ها زیاده روی نکرده و غفلت از خدا نکند، می تواند از آن امتحان سرافراز بیرون آمده و همان موجب رشد و تعالی و کمال او شود. لذا از امام صادق (ع) روایت شده است: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَرَادَ بَعْدَ خَيْرٍ أَفْادَنْبَ ذَنْبَا اتَّبَعَهُ بِنِقْمَةٍ وَيَذْكُرُهُ بِالْإِسْتِغْفَارِ، وَإِذَا أَرَادَ بَعْدَ شَرٍّ أَفْادَنْبَ ذَنْبَا اتَّبَعَهُ بِنِعْمَةٍ لِيَتَسَيَّهَ الْإِسْتِغْفَارَ وَ يَتِمَادِيَ بِهَا، وَ هُوَ قَوْلُهُ عَزَّوَجَلَّ: {...سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ} بِالنِّعَمِ عِنْدَ الْمَعَاصِي (بحرانی، ۱۴۱۹: ۲، ۵۳)؛ موقعی که خداوند خیر بنده ای را بخواهد، به هنگامی که گناهی را انجام می دهد، او را گوشمالی می دهد تا به یاد توبه بیفتد، و هنگامی که شر بنده ای را (بر اثر اعمالش) بخواهد، موقعی که گناهی می کند، نعمتی به او می بخشد تا استغفار را فراموش کند و به آن ادامه دهد، این همان است که خداوند عزوجل فرموده: {...سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ}؛ یعنی از طریق نعمت ها به هنگام معصیت ها آنها را به تدریج از راهی که نمی دانند، گرفتار می سازیم.

مکر الهی

در قرآن می‌خوانیم: { أَفَأَمَّنُوا مَكَرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ } (اعراف: ۹۹)؛ آیا آنها خود را از مکر الهی در امان می‌دانند؛ درحالی‌که جز زیانکاران، خود را از مکر (و مجازات) خدا ایمن نمی‌دانند؟

«مکر» در لغت عرب با آنچه که در فارسی امروز از آن می‌فهمیم، تفاوت بسیار دارد. در فارسی امروز مکر به معنی کشیدن نقشه‌های شیطانی و زیان‌بخش به کار می‌رود؛ درحالی‌که در ریشه اصلی لغت عرب، «مکر» به معنی هرنوع چاره‌اندیشی برای بازگرداندن کسی از هدفش است؛ اعم از اینکه به حق باشد یا به باطل، و معمولاً در مفهوم این لغت، یک نوع نفوذ تدریجی وجود دارد.

بنابراین، منظور از مکر الهی آن است که خداوند مجرمان را با نقشه‌های قاطع و شکست‌ناپذیر، بدون اختیار خودشان، از زندگانی مرفه و هدف‌های خوش‌گذرانی بازمی‌دارد، و این اشاره به همان کیفرها و بلاهای ناگهانی و بی‌چاره‌کننده است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۴: ۶، ۲۷۱).

مسخره کردن

خداوند می‌فرماید: { الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ }؛ (توبه: ۷۹)؛ آنهایی که از مؤمنان اطاعت‌کار، در صدقاتشان عیب‌جویی می‌کنند، و کسانی را که (برای انفاق در راه خدا) جز به مقدار (ناچیز) توانایی خود دسترسی ندارند، مسخره می‌نمایند، خدا آنها را مسخره می‌کند (و کیفر استهزاکنندگان را به آنها می‌دهد) و برای آنها عذاب دردناکی است.

در این آیات به یکی از صفات عمومی منافقان اشاره شده است که آنها افرادی لجوج، بهانه‌جو، و ایرادگیر و کارشکن هستند، هرکار مثبتی را با وصله‌های نامناسبی تحقیر کرده و بد جلوه می‌دهند، تا هم مردم را در انجام کارهای نیک دلسرد سازند و هم تخم بدبینی و سوء ظن را در انکار بپاشند و به این وسیله چرخ‌های فعالیت‌های مفید و سازنده در اجتماع از کار بیفتند.

قرآن مجید شدیداً این روش غیرانسانی آنها را نکوهش می‌کند و مسلمانان را از آن آگاه می‌سازد که تحت تأثیر این گونه القانات سوء قرار نگیرند و هم منافقان بدانند که حنای آنان در جامعه اسلامی رنگی ندارد!

بنابراین، مراد از «تمسخر الهی» انتقام گرفتن از منافقان و خنثی ساختن کارشکنی آنان است (مکارم، ۱۳۹۹: ۸، ۵۶).

نسیان الهی

در قرآن کریم می‌خوانیم: {...نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ...} (توبه: ۶۷)؛ افراد منافق، خدا را فراموش کردند و خدا آ‌ها را فراموش کرده (رحمتش را از آنها قطع نموده است).

بدیهی است که نسبت «نسیان» به خدا به معنی فراموشی واقعی نیست؛ بلکه کنایه از این است که با آنها معامله شخصی فراموش‌کار می‌کند؛ یعنی هیچ‌گونه سهمی از رحمت و توفیق خود برای آنها قائل نمی‌شود.

این‌گونه تعبیر حتی در سخنان روزمره نیز دیده می‌شود که مثلاً می‌گوییم: چون تو وظیفه خود را فراموش کردی، ما هم هنگام پرداختن مزد و پاداش، تو را فراموش خواهیم کرد؛ یعنی مزد و پاداشی به تو نخواهیم داد. این معنی در روایات اهل بیت^ع نیز کراراً وارد شده است (عروسی حویزی، بی‌تا: ۲، ۲۳۹).

بنابراین، معنای آیه چنین است: فراموش‌کاری آنها در ارتباط با فرمان الهی و ذات پاک او این است که خدا هم آنها را از مواهب خویش محروم می‌سازد و این نتیجه عمل آنها است.

تخت خدا

«گرهارد باورینگ» می‌نویسد: «قرآن در آیات مختلف (اعراف: ۵۴؛ یونس: ۳؛ رعد: ۲؛ طه: ۵؛ فرقان: ۵۹؛ سجده: ۴؛ حدید: ۴) بر این تصویر تأکید می‌کند که خدا بر تختی نشسته است و این نمادی از قدرت و حضور اوست. در قرآن خداوند حرکت نمی‌کند؛ بلکه بر تخت خویش نشسته و با اقتدار و عظمت بر هستی حکم می‌کند. او همچون یک پادشاه بر تخت نشسته است» (باورینگ، ۲۰۰۲: ۲، ۳۱۹).

نقد و بررسی

در آیات یاد شده، به نشستن خداوند بر روی تخت، تصریح شده است و حال آنکه لازمه‌اش تحیز است و می‌دانیم که خداوند مکان‌پذیر و نیازمند به مکان نیست؛ چون جسم نیست. بر تخت نشستن خدا، همان دیدگاه تجسیمی ابن تیمیّه است که کاملاً نادرست است.

توضیح مطلب: تحیز عبارت است از اشغال مکان و دارا بودن جهت خاص. این از ویژگی‌های موجودات مادی و لازمه جسمیت است؛ به این معنا که فراغی را پر کند و فضایی را با وجود خود اشغال کند و به این سبب، در جهت خاص قرار می‌گیرد و دارای ابعاد شش‌گانه (راست، چپ، جلو، پشت، بالا و پایین) می‌گردد. لذا «تحیز» از ذات حق منتفی است؛ زیرا موجودی مجرد است؛ یعنی موجودی ماورای ماده و از تمامی ویژگی‌های جسمانی منزّه است.

اشعری قائل به تحیز است و خدا را دارای مکان و در جهت فوق (بالا) می‌داند. وی شواهدی از آیات قرآن را ارائه داده است؛ از جمله:

{الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (طه: ۵)؛ {يَذِيرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ...} (سجده: ۵)؛ {يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ...} (نحل: ۵۰).

وی تا ۳۰ آیه در این باره شاهد آورده است. امامیه و نیز معتزله با در نظر گرفتن کریمه {...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...} (شوری: ۱۱) که از آیات محکمه است، خدا را از هرگونه شباهت به مخلوق مبرا دانسته‌اند و آیات یاد شده را- که امثال اشعری متشابه ساخته‌اند- تأویل می‌کنند. شایان ذکر است که واژه «عرش» در ارتباط با پروردگار ۲۱ بار در قرآن یاد شده است و «کرسی» یک بار و «استواء» ۷ بار. عرش کنایه از عرش تدبیر است؛ چنانچه در آیه {...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَذِيرُ الْأَمْرَ...} (یونس: ۳) آمده و معنای حقیقی آن «تخت» نیست و معمولاً در استعمالات عرب، این لفظ به‌عنوان کنایه کاربرد دارد. در آیات بسیاری واژه عرش با عبارت «تدبیر» قرین شده است تا همین معنای کنایی را ایفا کند: {إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...} (اعراف: ۵۴). ملاحظه می‌شود در هردو آیه، امر تدبیر به دنبال «استوای بر عرش» آمده و مترتب بر آن آورده شده است؛ به‌ویژه در آیه دوم، نخست از آفرینش و سپس از استیلا بر عرش سخن رفته است و در پایان، هردو را یک‌جا جمع کرده، می‌گوید: {...أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ...}. مقصود از «الأمر» امر تدبیر است که بازگوی {... اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...} است.

«استواء» اگر با «الی» قرین شود، مانند {...ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ...} (بقره: ۲۹)، به معنای عمد، یعنی قصد و توجه نمودن است و اگر با «علی» به کار رود، مانند {...ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ...} به معنی استیلا و فراگیری سلطه تدبیری است. از همین قبیل است گفته اخطل شاعر:

قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق

وی بشر برادر عبدالملک بن مروان را ستایش می‌کند که بدون خونریزی بر عراق مستولی گشت (ابن کثیر، ۱۴۰۷: ۹، ۷).

در نتیجه، در آیاتی که واژه‌هایی از قبیل عرش و استواء به کار رفته، همان معنای کنایی متعارف آن واژه‌ها منظور است و نباید معانی حقیقی آنها را گمان نمود. از این رو، آیاتی همچون {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} هرگز دلالت بر مکان‌پذیر و بر تخت نشستن خدا ندارد (رک: معرفت، ۱۴۱۵: ۳، ۱۲۱-۱۲۶).

امکان رؤیت خدا در قیامت

مستشرق دیگری به نام «زکی ساریتو پراک» (Saritopmc Zeki) در مدخل Allah از دایرةالمعارف قرآن «اولیورلیمن» می نویسد: «یکی از آیات قرآن که اشاره مهمی به نظر اکثریت دارد، حاکی از آن است که: در روز قیامت چهره‌هایی شاداب‌اند و به سوی پروردگار خود می‌نگرند: {وَجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ*إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} (قیامت: ۲۲-۲۳). در واقع در احادیث نیز می‌توان اشاراتی به رؤیت خداوند در دنیای دیگر یافت؛ مثلاً وقتی پیامبر ا می‌فرماید: «پروردگارتان را در روز قیامت می‌بینید؛ همان‌طور که ماه را می‌بینید»^۱ (ساریتو پراک، ۲۰۰۷: ۳۸).

نقد و بررسی

اشاعره را گمان بر این است که خداوند قابل رؤیت است و هنگامه رستاخیز، مؤمنان پس از فراغت از حساب، به دیدار چهره ذات حق تعالی متنعم می‌گردند.

ابوالحسن اشعری در این پندار، آیه {وَجُوهٌ يُؤْمِنُ نَاصِرَةٌ*إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ} (قیامت: ۲۲-۲۳) را شاهد می‌آورد که در آن روز چهره مؤمنان درخشش یافته؛ زیرا به چهره پرفروغ پروردگار خویش نظاره می‌کنند. وی گوید: کاربرد «نظر» در لغت عرب سه‌گانه است:

یک) نظر اعتبار، عبرت جستن و اندرز گرفتن؛

دو) انتظار کشیدن، چنان‌که در آیه {مَا يَنْظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً...} (یس: ۴۹) آمده است؛

سه) دیدن با چشم سر که در آیه مورد بحث منظور است؛ زیرا در آن روز جای عبرت گرفتن نیست و نیز «نظر» به معنی انتظار کشیدن، با حرف «الی» قرین نمی‌گردد؛ مانند آیه {...فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ} (نمل: ۳۵)؛ ولی برخلاف دیدگاه اشعری، «نظر» در آیه مورد بحث به معنای نظر داشتن (چشم‌داشت) است؛ نه نظر افکندن (نگاه کردن) و این همان معنای انتظار داشتن را می‌رساند که در استعمال رایج عرب به کار می‌رود و با حرف «الی» نیز قرین می‌گردد. شاعر عرب می‌گوید:

انّی إلیک انما وعدت لناظر نظر الفقیر إلی الغنی الموسر

با توجه به وعده تو به سوی تو چشم دارم؛ همانند بینوایی که به سوی توانگر ثروتمندی چشم دارد.

اشعری نیز برای اثبات رؤیت به آیه {... رَبِّ ارْنِي أَنْظُرَ إِلَيْكَ...} (اعراف: ۱۴۳) تمسک جسته که اگر رؤیت حق تعالی امکان نداشت، چگونه حضرت موسی × تقاضای رؤیت نموده است؟

پاسخ این است که درخواست مذکور بر اثر فشار بنی اسرائیل بود. جاهلان چنین تقاضایی را از حضرت موسی × کرده و اصرار ورزیدند که تا از خدا نخواهی که خود را به ما نشان دهد، ما ایمان نخواهیم آورد. با این وصف حضرت موسی × از انجام درخواست آنان امتناع می ورزید؛ جز آنکه خداوند به او رخصت داد تا گفتار و تقاضای قومش را بازگو کند. لذا در آیه‌های دیگر مستقیماً بنی اسرائیل مورد نکوهش قرار گرفتند که چنین تقاضایی نموده و موسی × را زیر فشار قرار داده بودند.

در آیه ۱۵۳ سوره نساء می‌خوانیم: {يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرَنَا اللَّهَ فَأَخَذْنَاهُمُ الصَّاعِقَةَ...} (رک: معرفت، ۱۴۱۵: ۳، ۹۰-۹۶).

صفات ذاتیه و صفات فعلیه از نگاه «ساریتو پراک»

«زکی ساریتو پراک» در مدخل «الله» می‌نویسد:

صفات خداوند به دو دسته قابل تقسیم‌اند:

گروه اول آنهایی است که به ذات الهی مربوط می‌شوند و عبارت‌اند از: وجود، قدم، بقاء مخالفة للحوادث (عدم شباهت خدا به چیزهای مخلوق)، قائم بنفسه (خدا برای ادامه حیات خود نیاز به حمایت کسی یا جایی ندارد).

دسته دوم از صفات خدا آنهایی است که به افعال خدا مربوط می‌شود و عبارت‌اند از: قدرت، اراده، علم، حیات، کلام، سمع و بصر (Ibid).

نقد و بررسی

اینکه وی صفاتی از قبیل قدرت، علم و حیات را در زمره صفات فعلیه شمرده است، جای بسی تعجب است. در واقع این گونه صفات بر اساس تعریف صفات ذات و صفات فعل قطعاً جزو صفات ذاتیه به شمار می‌روند، نه فعلیه.

توضیح مطلب: صفات الهی به دو دسته قابل تقسیم‌اند: صفات ذات و صفات فعل. صفاتی که هرگز از ذات الهی قابل سلب نیستند، صفات ذاتیه نامیده می‌شوند؛ مانند علم و قدرت. اما صفاتی که چنین قابلیت را دارا هستند، صفات فعلیه نامیده می‌شوند؛ مانند خلق و رزق. بنابراین، یکی از عمومی‌ترین صفات ذات همان علم پروردگار است که هرگز قابلیت سلب از ذات او را ندارند. مثلاً نمی‌توانیم بگوییم: «علم الله أمس

و لم يعلم الآن؛ چراکه می دانیم خدا به همه آنچه که در پهنه هستی بوده و خواهد بود، احاطه علمی دارد؛ بلکه علم او به حکم اینکه علم حضوری است، از وجود این موجودات جدا نخواهد بود.

دیگر صفات ذاتی الهی عبارت اند از: حیات، قیومیت، مالکیت و حاکمیت او. اما صفات فعلیه حق تعالی عبارت اند از: رحمت، تکلم، اراده، خالقیت، رازقیت، منعیت و ربوبیت (سبحانی، ۱۴۱۱: ۱، ۳۹۴).

حاکمیت اراده مطلق الهی از نگاه «ریچارد بل»

آقای «ریچارد بل» - Richard Bell - که سالیان سال در اسلام پژوهی و قرآن پژوهی سابقه داشت و استاد زبان و ادب عرب در دانشگاه ادینبورگ (Edinburg) اسکاتلند بود، قرآن را صرفاً متنی تاریخی مانند معلقات سبع یا شاهنامه فردوسی می شمرد، و تا می توانست جنبه وحیانی و قدسی قرآن را نادیده می گرفت؛ مگر آنجا که ناچار شده از وحی و ماهیت آن سخن بگوید.

وی در کتاب درآمدی بر تاریخ قرآن در ذیل آموزه وحدانیت خدا، فهم خود را از قدرت و اراده الهی مطرح شده در قرآن، این گونه گزارش می دهد:

«قدرت مطلقه خداوند، گاه به نحوی مطرح و مؤکد می شود که از نظر اروپاییان افراطی می نماید. اراده انسان یکسره دست نشانده اراده الهی است؛ لذا انسان نمی تواند چیزی انجام دهد، یا نخواهد؛ مگر آنکه خدا خواسته باشد. در مورد پذیرفتن ذکر (قرآن) یا ایمان، خطاب به انسان ها گفته می شود: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...} (التکویر: ۲۹)؛ چنان که در سوره انسان آیه دهم می خوانیم: «چنین چیزی نخواهی؛ مگر آنکه خدا خواهد...». در سایر موارد هم اراده خداوند بر اراده های بشری احاطه دارد. گاه اراده او حکم پیشین یا تقدیر او در مورد امری است؛ چنان که در مورد لوط × در آیه ۵۷ سوره نمل می گوید: «آن گاه او و خانواده اش را نجات دادیم؛ مگر زنش را که جزو واپس ماندگان تعیینش کرده بودیم» (ریچارد بل، ۱۳۸۲: ۲۲۴).

از سوی دیگر ممکن است خداوند فاعل حقیقی رویدادهایی باشد که به عنوان فعل فاعل انسانی به نظر می رسد. مثلاً تأکید می شود که خداوند عامل پیروزی در غزه بدر است: «پس شما آنان را نکشته اید؛ بلکه خداوند آنان را کشته است و چون تیر انداختی، به حقیقت تو نبودی که تیر انداختی، بلکه خداوند بود که می انداخت» (انفال: ۱۷). نتیجه قهری چنین اعتقادی به احاطه و غلبه اراده الهی، این است که هیچ آسیبی متوجه انسان نمی شود، مگر آنکه خدا خواسته باشد. هنگامی که در سال های آخر عمر حضرت محمد ا مسلمانان به او شکایت کردند که چرا باید متحمل مصائب شوند، به او گفته شد که به ایشان بگوید: «هرگز چیزی جز آنچه خداوند برای ما مقرر داشته است، به ما نمی رسد» (توبه: ۵۱) و در بعد ضلالت و هدایت

در قرآن می‌خوانیم: «بدین‌سان هرکس که خداوند هدایتش را بخواهد، دلش را به پذیرش اسلام می‌گشاید، و هرکس را که بخواهد بیراه واگذارد، دلش را تنگ و تاریک می‌گرداند» (انعام: ۱۲۵)

«و اگر خداوند می‌خواست شما را امت یگانه‌ای قرار می‌داد؛ ولی هرکه را بخواهد بیراه می‌گذارد، و هرکه را بخواهد به راه می‌آورد...» (نحل: ۹۳).

«تعالیم قرآن به‌طور کلی قائل به مسئولیت انسانی و درعین‌حال، تأکید بر قدرت مطلقه الهی است. بنابراین، در تحلیل نهایی قرآن قائل به حقایق مؤید قدرت مطلقه خداوند و مسئولیت انسان است. بی‌آنکه عقلا بین آنها سازگاری برقرار کند. این موضع، اساساً موضع کتاب مقدس هم هست؛ گرچه بسیاری از مسیحیان غرب تأکید اصلی را بر مسئولیت انسان می‌گذارند و اغلب مسلمانان چنین تأکیدی را برای قدرت مطلقه خداوند قائل‌اند» (رک: بل، ۱۳۸۲: ۲۲۴-۲۲۶).

توضیح و تبیین:

یکی از موضوعات مهمی که دچار سوء برداشت خاورشناسان شده است، موضوع جبر و اختیار در اسلام است. این موضوع یکی از پیچیده‌ترین مباحث کلامی- فلسفی اسلام است و برخی از دانشمندان مسلمان نیز در این زمینه دچار لغزش شده‌اند و بر اساس این مسئله، مسلک‌ها و فرقه‌های مختلفی در اسلام پدید آمده است. مهم‌ترین علت این مسئله، تلقی نادرست از آیات قرآن است.

نسبت تعارض به آیات قرآن، وجود فرقه‌های جبرگرا و...، از دلایل مستشرقان برای اثبات جبرگرایی در اسلام است. موضوع جبرگرایی در اسلام در برخی از پژوهش‌های مستشرقان با عنوان Fatalism In Islam و یا Determinism In Islam و یا Predestination In Islam و غیر آن عنوان شده است. در دایرةالمعارف قرآن و اسلام نیز ذیل عناوینی چون جبر، تقدیر، قضا و قدر Freewill/ Predestinstion مقالاتی وجود دارد. یکی از مستشرقانی که آشکارا آیات قرآن را مؤید جبرگرایی دانسته است، «توشیهیکو ایزوتسو» است. وی اسلام‌شناس معروف ژاپنی است که در سال ۱۹۱۴ میلادی در توکیو به دنیا آمد. در سال ۱۹۳۷ از دانشگاه کیو (Keio) فارغ‌التحصیل شد و پس از تحصیل در مقطع دکتری در دانشکده ادبیات، به تدریس زبان‌شناسی و فلسفه زبان پرداخت. ایزوتسو در کتاب خود با عنوان خدا و انسان در قرآن ذیل موضوع هدایت الهیه، بعد از تقابل میان آیات هدایت و ضلالت می‌نویسد:

آیات قرآن دو نگرش را در خصوص ارتباط خدا با انسان و عکس‌العمل انسان ارائه کرده است:

الف) خداوند انسان را هدایت می‌کند و واکنش انسان چنان است که یا تصدیق می‌کند و هدایت می‌شود و یا تکذیب کرده و گمراه می‌گردد: { إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا } (انسان: ۳).

ب) خدا بعضی انسان‌ها را هدایت می‌کند و آنها هدایت می‌شوند و برخی را گمراه می‌کند و آنان گمراه می‌شوند: {...فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} (ابراهیم: ۴).

در این نگرش‌ها، دیدگاه قضا و قدر حاکم است و هیچ‌کدام از این دو به اختیار خویش چیزی را برای خود انتخاب نکرده‌اند؛ بلکه نوع واکنش آنها نتیجه ضروری خواست و مشیت خداست: {...مَنْ يَشَاءُ اللَّهُ يَضِلُّهُ وَمَنْ يَشَاءُ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} (انعام: ۳۹).

همه چیز از پیش تعیین و مسجل شده است و هیچ‌کس نمی‌تواند در برابر مشیت خداوند ایستادگی کند؛ حتی طبق تصریح قرآن، پیامبر خدا هم نمی‌تواند امید داشته باشد کسی را که خدا گمراهش کرده است هدایت کند: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ...} (قصص: ۵۶). بدین ترتیب، تقابلی اساسی میان «هدی» و «أضلّ» مشاهده می‌کنیم. وجود این دو دیدگاه، نگرش و روایت مختلف از یک سرگذشت و تضاد میان آنها در قرآن، جز این نمی‌توانست باشد که بعدها میان متفکران اسلامی مسائل دشواری را درباره مفهوم آزادی بشر و مسئولیت اخلاقی پیش آورد؛ چه اگر منحصرأً لحاظ منطقی را در نظر بگیریم، به ناچار به وجود تناقض این دو دیدگاه متوجه خواهیم شد. چیزی که هست، این‌که موضع قرآن موضع منطقی محض نیست. اندیشه قرآن بر سطحی آشکار می‌شود که به‌صورت اساسی، با منطق عقل بشری تفاوت دارد و تا زمانی که شخص خود را بر این سطح از تفکر نگاه دارد، جا برای چنین مشکلی باقی خواهد ماند (ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۱۷۸-۱۸۱).

نقد و بررسی

۱. یکی از مسائل مورد بحث میان اشاعره و عدلیه درباره افعال اختیاری انسان است که آیا با اراده و اختیار خود او انجام می‌پذیرد، یا خارج از اراده و اختیار اوست؟

ابوالحسن اشعری می‌گوید: مقتضای توحید ربوبیت آن است که هرچه در عالم هستی پدید آید، از جمله افعال به ظاهر اختیاری انسان، با اراده مستقیم حق تعالی انجام می‌گیرد؛ وگرنه موجب شرک در ربوبیت می‌گردد و غیر خدا نیز در پدید آوردن اشیا شریک خواهد بود؛ درحالی‌که «لا مؤثر فی الوجود الا الله»: هیچ عاملی در پدید آمدن پدیده‌ها جز اراده حق تعالی دخالتی ندارد. وی به بیش از ۲۵ آیه در این زمینه تمسک جسته است؛ از جمله:

الف) {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ} (صافات: ۹۶)؛ شما و آنچه را که انجام می‌دهید، خدا آفریده است (تفتازانی، بی‌تا: ۶۰-۶۱).

تفسیر: حضرت ابراهیم[×] به بت‌پرستان می‌گوید: «هم خودتان مخلوق خدا هستید و هم بت‌های ساختگی شما». پس منظور از «ما تعملون» افعال انسان‌ها به‌طور کلی نیست تا مستلزم جبر باشد. ثانیاً حتی اگر «ما» در

«ما تعملون» را مصدريه و عام بگیریم، می‌خواهد بگوید اعمالی هم که شما انجام می‌دهید، از جانب خداست؛ به لحاظ اینکه قدرت اراده و اختیار را او به شما داده است؛ چون در آیه قبلش آمده است: {قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُونَ}. اگر برت‌ها کلمه «مصنوع» انسان یا «معمول» انسان اطلاق شود، به‌خاطر شکلی است که انسان به آنها می‌دهد؛ وگرنه ماده آن را هم خدا آفریده است (مکارم شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۹، ۱۰۱).

ب) {مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا...} (حدید: ۲۲)؛ هیچ مصیبتی (ناخواسته) در زمین و نه در وجود شما روی نمی‌دهد، مگر اینکه همه آنها قبل از آنکه زمین را بیافرینیم، در لوح محفوظ ثبت است.

ثبت اینها به قید اختیار است؛ یعنی همان‌گونه که خودتان اراده می‌کنید و انجام می‌دهید، خداوند با علم ازلی خود از آن آگاه است.

ج) {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...} (انسان: ۳۰)؛ و انجام عملی را اراده نمی‌کنید؛ مگر آنکه خداوند اراده کرده باشد. معنایش این است که خدا خواسته است که شما بتوانید بخواهید (او شما را مختار آفریده است)؛ چون در آغاز سوره فرمود: {إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا}، ممکن است برخی، از این تعبیر سوء برداشت کنند و گمان نمایند که همه امور به‌طور مطلق به انسان تفویض شده و خدا هیچ نقشی ندارد. برای دفع این توهم باطل فرموده است: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...} و این در واقع اثبات اصل «الأمر بین الأمرین» است یعنی درعین حال که خداوند راه را به شما نشان داده و عملاً می‌توانید شکرگزار باشید و یا کفران‌کننده نعمت‌ها باشید، ولی این را هم بدانید که انتخاب و اختیار شما مشروط به مشیت الهی است؛ یعنی شما استقلال کامل ندارید به‌گونه‌ای که دست خدا بسته باشد؛ بلکه هر آن می‌تواند از شما سلب توفیق کند. پس یاد خدا و توکل به او و استمداد از او در تمام کارها را فراموش نکنید.

د) {...مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ...} (انعام: ۱۱۱)؛ ایمان نمی‌آوردند، مگر آنکه خدا بخواهد؛ یعنی افراد لجوجی که پی‌درپی از پیامبر درخواست معجزات مختلف می‌نمودند، هدف‌شان روشن شدن حقیقت نبود تا تسلیم حق شوند، بلکه بهانه‌جویی می‌کردند؛ لذا اگر تمام خواسته‌های آنها را هم به‌صورت معجزه ارائه می‌دادیم، باز هم ایمان نمی‌آوردند، مگر آنکه خداوند با مشیت اجباری خود آنها را وادار به قبول ایمان کند که البته چنین ایمانی هیچ ارزش و فایده‌ای نخواهد داشت.

۲. برخی از آیات محکمی که بر اختیاری بودن افعال آدمی دلالت دارند عبارت‌اند از:

یک) {وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا} (اسراء: ۱۹)، و آن کس که سرای آخرت را بطلبد، و برای آن سعی و کوشش کند - درحالی که ایمان داشته باشد - سعی و تلاش او (از سوی خدا) پاداش داده خواهد شد.

دو) {فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ} (انبیا: ۹۴)؛ و هرکس چیزی از اعمال شایسته بجا آورد، درحالی که ایمان داشته باشد، کوشش او ناسپاسی نخواهد شد؛ و ما تمام اعمال او را (برای پاداش) می نویسیم.

سه) {...كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ} (طور: ۲۱)؛ هرکس در گرو دستاورد خویش است؛ یعنی پیامد آن به خود او بازمی گردد.

چهار) {ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ...} (روم: ۴۱)؛ بر اثر آنچه انسان ها با دست های خود فراهم آورده اند، تباهی صحرا و دریاها را فراگرفته است.

پنج) {وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى...} (اسراء: ۹۴)؛ و چه چیز مردم را بازداشت از اینکه ایمان بیاورند، هنگامی که هدایت برایشان آمد.

شش) {وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا} (نساء: ۱۱۰)؛ کسی که کار بدی انجام دهد یا به خود ستم کند، سپس از خداوند طلب آمرزش نماید، خدا را آمرزنده و مهربان خواهد یافت.

هفت) {لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...} (بقره: ۲۵۶)؛ در دین اکراهی نیست، به تحقیق راه صلاح از راه فساد جدا و روشن است.

زیرا حقیقت دین، باور است که می بایست با آشکار شدن دلایل حاصل گردد و هرگونه تحمیل و اکراه در آن راه ندارد.

۳. اضلال و هدایت: در بسیاری از آیات قرآن، مسئله اضلال مطرح و به خدا نسبت داد شده است؛ با اینکه اضلال به معنای گمراه کردن یک عمل ضدارزشی و ضدخدایی است و کار شیطان است. لذا باید در مفهوم اضلال منتسب به ساحت قدس الهی دقت نظر شود تا روشن گردد که کاربرد این واژه جنبه مجازی دارد و استعاره ای بیش نیست و هرگز معنای حقیقی آن مقصود نیست. اضلال منتسب به پروردگار به معنای خذلان است؛ یعنی به خود واگذار کردن و از عنایت خاص محروم نمودن (سلب توفیق)؛ آن هم بر اثر عناد و لجاجتی است که افراد مقاوم در برابر حق از خود نشان می دهند.

پس خود نخواسته‌اند تا مشمول عنایت حضرت حق گردند و چون شایستگی و آمادگی لازم را در خود فراهم نخواسته‌اند، به خود رها شده‌اند.

{يَتَّبِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ...} (ابراهیم: ۲۷)؛ خداوند کسانی را که ایمان دارند، در زندگی دنیا و آخرت، بر گفتار ثابت استوار می‌دارد و کسانی را که بر خود ستم روا داشته (و از فطرت و منهج شرع کنار رفته‌اند) به خود واگذار می‌کند. تفسیر «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ» به دلیل آیه {...فَلَنْ يَنْفَعَهُمْ إِيَّاهُ فَطَفَّلُوا فِي سَوَاءٍ} (سجده: ۲۷) است.

«پس کسانی را که خداوند اضلال کند (یعنی به خود واگذار نماید)، کسانی‌اند که در پی انابه و بازگشت به سوی حق نبوده‌اند» (رک: معرفت، ۱۴۱۵: ۳، ۱۶۱-۲۰۸).

جمع‌بندی و نتیجه

- برخی مستشرقان تلاش کرده‌اند روشن‌ترین شاخصه دین اسلام یعنی «توحید» و اعتقاد به «الله» را مشکوک و مشوش جلوه دهند.
- «مک دونالد» واژه «الله» را اصالتاً به ریشه آرامی برگردانده است و حال آنکه این واژه عربی اصیل است که از «إله» یا «وله» گرفته شده است.
- «گرهارد باورینگ» ادعا نموده که نام «الله» از اسمای حسنای الهی شمرده نشده است و حال آنکه بر اساس تمام روایات مربوط به اسمای حسنای الهی، کلمه «الله» در رأس همه آنها ذکر شده است.
- این خاورشناس در بخش دیگری از مدخل «الله»، انتساب اوصافی از قبیل «استدراج»، مکر، نسیان و تمسخر را با ذات خدا نامناسب دانسته و نشانه فریفتن بندگان برشمرده است، و حال آنکه «استدراج» یکی از امتحانات الهی برای فرد گنهکار است و می‌تواند از آن امتحان سرافراز بیرون آید. همچنین «مکر» به معنی هرنوع چاره‌اندیشی برای بازگرداندن کسی از هدفش است که مشتمل بر نوعی نفوذ تدریجی است و در حق و باطل، هردو به کار می‌رود.
- مراد از «تمسخر الهی» انتقام گرفتن از منافقان و خنثی ساختن کارشکنی آنان است و مقصود از «نسیان الهی» این است که خداوند آنها را از مواهب خویش محروم می‌سازد.
- در آیاتی که واژه‌هایی از قبیل «عرش» و «استواء» به کار رفته، معنای کنایی متعارف آن منظور است و هرگز دلالت بر مکان‌پذیر و بر تخت نشستن خدا ندارد.
- برخی از مستشرقان از قبیل «زکی ساریتو» تحت تأثیر اشاعره اهل سنت و آثار و منابع آنها قرار گرفته و خداوند را در قیامت قابل رؤیت دانسته‌اند و به ظاهر آیاتی از قبیل {وُجُوهٌ يُؤْمِنُونَ نَاصِرَةٌ*إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ} نیز استناد نموده‌اند و حال آنکه ماده «نظر» در این گونه آیات به معنای چشم‌انتظار داشتن به کار رفته، نه دیدن با چشم سر.
- وی صفاتی از قبیل قدرت و علم و حیات را که قطعاً از صفات ذاتی الهی است، در زمره صفات فعلیه برشمرده است.
- «ریچارد بل» بر اساس برخی از آیات ادعا نموده است که لازمه حاکمیت اراده مطلق الهی، سلب اراده و اختیار از انسان بوده؛ پس تمام افعال خیر و شری که از بشر صادر می‌شود، قهراً با جبر الهی صورت می‌پذیرد. ما در این پژوهش با استناد به آیات متعددی که بر اختیاری بودن افعال آدمی صراحت دارند و نیز با تفسیر صحیح انتساب «اضلال» به خداوند حکیم، بطلان شبهه مذکور را اثبات نمودیم.

فهرست منابع

* قرآن کریم

۱. ابن کثیر الدمشقی، اسماعیل (۱۴۱۳ق)، *البدایة و النهایة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲. ایزوتسو، توشی هیکو (۱۳۶۸)، *خدا و انسان در قرآن*، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳. بحرانی، هاشم، (۱۴۱۹ق)، *البرهان*، بیروت، مؤسسه اعلی.
۴. تفتازانی، (بی تا)، *شرح عقاید نسفیة*، چاپ کامل، کتابخانه بازار.
۵. تهاونی، محمد اعلی بن علی، (بی تا)، *کشاف اصطلاحات الفنون*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون.
۶. حویزی، (۱۳۸۳)، *نور الثقلین*، قم، المطبعة العلمية.
۷. حیدری، حسن (۱۳۸۲)، «*دلیل آفتاب*»، فصلنامه علمی علمی پژوهشی پژوهش های فلسفی کلامی، دوره ۴، شماره ۱۵-۱۶ - صفحات ۶۱-۶۶، قم، دانشگاه قم.
۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دار الشامیة.
۹. ریچارد بل (۱۳۸۲). *درآمدی بر تاریخ قرآن*، مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان های خارجی.
۱۰. سبحانی، جعفر (۱۴۱۱ق)، *الالهیات*، المركز العالمی للدراسات الاسلامیة.
۱۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۴ق) *الدرالمشور فی التفسیر بالمأثور*، بیروت، دارالفکر.
۱۲. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. طبرسی، امین الدین ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر جوامع الجامع*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. *عین القضاة، زبدة الحقائق* (۱۳۷۹)، تصحیح: عقیف عسیران، ترجمه مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. قرشی، سید علی اکبر (۱۳۶۱). *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
۱۶. معرفت، محمد هادی (۱۴۱۵) *التمهید فی علوم القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۵۴) *تفسیر نمونه*؛ تهران، دارالکتب الاسلامیه.
18. Gerhard Bowering; God and His Attributes, Encyclopaedia Of the Quran; Vol.2, 2002
19. Macc Dunald, "Allah", Encyclopaedia Of Islam, Vol.1. 1986.
20. Saritoprac Zeki; "Allah", The Quran: An Encyclopedia, Edited by Oliver Leaman, 2007.