

تحقیقات کلامی
فصلنامه علمی پژوهشی
انجمن کلام اسلامی حوزه
سال اول، شماره اول، تابستان ۱۳۹۲

Tahqīqāt-e Kalāmi
Islamic Theology Studies
An Academic Quarterly
Vol.1, No.1, Summer 2013



گستره معنایی حکمت الهی در کلام امامیه

سید محمود موسوی^۱

محمد رنجبرحسینی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۰۳

تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۶/۲۰

چکیده

حکمت الهی و حکیم بودن خداوند یکی از مبانی فکری متكلمان امامیه و راهگشای مباحث مهم کلامی است. ردپای انگاره حکیم بودن خداوند را می‌توان در مباحثی چون قاعده حسن و قبح عقلی، قاعده لطف، ضرورت بعثت انبیا و نصب امام، هدفمندی افعال الهی، آلام، اعراض، انتصاف و سایر مباحث کلامی یافت.

متکلمان امامیه گاهی از حکیم بودن خداوند «اجتناب او از هرگونه فعل قبیح و اخلال در امر واجب» را اراده نموده‌اند که این مهمترین لایه معنایی از حکمت الهی است و با مفهوم عدل الهی یکسان گرفته شده است. در این مقاله سعی شده با رویکردی کارکرد گرایانه به مفهوم‌شناسی حکمت الهی در اندیشه متكلمان امامیه پرداخته که تا حدودی به دلیل این یکسان‌انگاری اشاره شود. براساس این انگاره‌های نوع امر و فعل قبیح مانند: ظالم بودن، عبث بودن، کذب، نقض غرض و امور دیگر از خداوند حکیم سلب می‌شود.

گاهی متكلمان امامیه با توجه به ریشه لغوی این واژه از حکمت الهی، اتقان صنع و فعل الهی را اراده نموده و در مواردی نیز به معنای معرفت افضل و حقیقی به همه اشیا دانسته‌اند. با بررسی اندیشه‌های متكلمان امامیه مشخص می‌شود که حکمت الهی نسبت به معنایی که از آن اراده می‌شود می‌تواند از صفات ذاتی یا فعلی خداوند باشد.

واژگان کلیدی

متکلمان امامیه، حکمت، حکیم، عدل.

۱. استادیار دانشگاه باقر العلوم الله.

۲. عضو هیأت علمی دانشگاه قرآن و حدیث.

آموزه حکیم بودن خداوند تنها به حوزه علم کلام خلاصه نمی‌شود، بلکه حوزه سایر علوم مانند فلسفه، اصول فقه، علوم قرآنی و ... را نیز در نور دیده است.

خداوند متعال در قرآن بیش از ۹۷ بار خود را حکیم توصیف نموده و در آیاتی نیز واژه حکیم با علیم همراه شده است *إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا حَكِيمًا* (نساء: ۱۱ و ۲۴ و ۹۲). این همراهی دلیلی بر آن است که حکیم به معنای علیم و حکمت به معنای دانش نیست و مقصود، معنای دیگری است. از گذشته این دغدغه ذهنی وجود داشته که متکلمان امامیه در نهایت چه برداشت معنای از حکمت الهی و حکیم بودن او داشته‌اند و با آن گرههای مباحث کلامی و اعتقادی را گشوده‌اند. فهم این مهم در گرو برسی معانی لغوی واژه حکمت است؛ بنابراین ابتدا به این امر می‌پردازیم و سپس به مفهوم شناسی حکمت الهی از دیدگاه متکلمان امامیه خواهیم پرداخت.

حکمت

واژه حکمت مصدر نوعی از فعل ثلاثی حَكَمَ، يَحْكُمُ است و مصدر اصلی آن ماده حُكْم می‌باشد. لغت شناسان حُكْم را به معنای منع (فراهیدی، ۱۴۰۰ق؛ ابن فارس، ۱۱۱: ۱؛ این: ۲۲۷)؛ جوهری، ۱۴۰۷ق: ۱۹۲)، علم و فقه (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۲، ۱۲۹) و عدل (فراهیدی، همان: ۴۰۱) دانسته‌اند. از آن جایی که واژه حکمت به لحاظ صرفی، مصدر نوعی است، دلالت بر نوع خاصی از حکم می‌کند. لغویون حکمت را حکمی می‌دانند که صاحب آن را از اخلاق ناپسند (فیومی، ۱۴۱۴ق: ۱۴۰)، جهل (ابن فارس، همان: ۲۲۷) و فساد (فراهیدی، همان: ۴۰۱) باز می‌دارد. از این گذشته گروهی از لغت شناسان، حکمت را به معرفت افضل اشیا به واسطه افضل علوم دانسته‌اند (ابن منظور، همان: ۱۲۹).

واژه حکیم که بروزن فعال است از مشتقات حُكْم و گاهی (فعیل) به معنای فاعل می‌باشد که مراد از آن حاکم، عالم است (ابن منظور، همان) و گاهی حکیم به معنای مُفْعِل، یعنی کسی که کارها را مُحْكِم و متقن انجام می‌دهد به کار رفته (ابن فارس، همان: ۲۲۷) و به صاحب حکمت نیز حکیم اطلاق شده است (جوهری، همان: ۱۹۲)، البته حکیم به معنای مفعولی «مُفْعَل» نیز آمده و آن وصف قرآن کریم می‌باشد و *أَلْقَرْآنُ الْحَكِيمِ* (یس: ۲)؛ یعنی کتاب مُحْكَم و متقنی که در آن اختلاف و اضطرابی نیست (ابن منظور، همان: ۱۲۹).



به نظر می‌رسد متكلمان امامیه حکمت به معنای اتقان و استحکام را پیش‌فرض ذهنی خود قرار داده‌اند که در پایان مقاله به آن خواهیم پرداخت.

الف. حکمت به معنای اجتناب از فعل قبیح و اخلال در امر واجب

یکی از لایه‌های معنایی حکمت الهی در اندیشه متكلمان امامیه، اجتناب فاعل حکیم از انجام فعل قبیح و اخلال در امر واجب است و در تعبیر آنها معنای حکمت با عدل به طور یکسان آمده است. شاید بارزترین مبحثی که این نوع برداشت، خود را نمایان کرده، در جاری کردن مفاد قاعده حسن و قبح عقلی در مورد افعال الهی باشد. مسأله حسن و قبح عقلی که یکی از مباحث مهم در باب افعال الهی می‌باشد، محوری است که بر اساس آن ثابت می‌شود افعال الهی در مقام تکوین و تشریع، مبتنی بر عدل و حکمت هستند. عقل آدمی به عنوان حجت باطنی در کنار پیامبران که حجت ظاهری هستند (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ح۱۲) کاشف از حسن افعال الهی است؛ نه حاکم بر آن، تا لازمه آن نارسایی، محدود بودن و حاکمیت انسانی بر خداوند باری تعالی شود؛ آن هم در بعضی از افعال الهی؛ نه در تمام آن، تا مقوله برانگیختن پیامبران و نازل شدن کتاب‌های آسمانی با چالش رو به رو گردد.

بنابراین بر مبنای قاعده مذبور، در افعال الهی دو مقام مورد بحث است؛ یکی مقام ثبوت و واقع و دیگری مقام اثبات. در مقام ثبوت، عقل تمامی افعال الهی را حسن و دارای حکمت و هدف می‌داند؛ زیرا از فاعل حکیم و علیم چیزی جز این انتظار نمی‌رود و متون دینی نیز این را تأکید می‌نمایند؛ *الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ* (سجده: ۷). اما در مقام اثبات که مقام درک نیکو بودن افعال خداوند است، باید گفت که: عقل تنها کاشف وجه نیکو بودن پاره‌ای از افعال الهی است و می‌تواند با توجه به ملاک مرح و ذم، مفاد این قاعده را در مورد برخی افعال الهی جاری نماید. این تفسیر از قاعده حسن و قبح عقلی مورد اتفاق اکثر متكلمان امامیه می‌باشد (خواجه نصیر الدین، ۱۴۱۴ق: ۹۶؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۰؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲؛ خواجه نصیر الدین، ۱۴۰۵ق: ۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۲۶ق: ۱۶۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۲۵۴؛ لاهیجی، ۱۳۷۶ق: ۳۴۳؛ سبحانی، ۱۴۱۶ق: ۲۸).

از سایر فرق کلامی، معتزله نیز قاعده مذکور را می‌پذیرند (قاضی عبد الجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۰۱). اما اشاعره قائل به حسن و قبح شرعی هستند و مفاد عقلی آن را نمی‌پذیرند و معتقدند که عقل آدمی نمی‌تواند در درک حسن و قبح افعال الهی کاشف باشد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۴۷۰؛ جرجانی، ۱۳۹۸ق: ۳؛ ۲۶۹).



یکی از مهمترین مباحث افعال الهی اثبات عادل بودن خداوند و نفی ظلم از ساحت او می‌باشد. متكلمان امامیه با توجه به پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی صفت عدل را برای خداوند اثبات کرده و هر گونه فعلی که لازمه‌اش ظلم از سوی خداوند نسبت به بندگان باشد را نفی می‌کنند؛ به طور مثال شیخ مفید می‌فرماید: «عدل حکیم کسی است که فعل قبیح را انجام نمی‌دهد و اخلال به واجب نمی‌کند» (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۲۷).

سدید الدین حمصی نیز چنین می‌فرماید که: «کلام در عدل، کلام در افعال الهی است؛ یعنی همه افعال الهی نیک هستند و چون ذات خداوند، حکیم است، از قبایح و اخلال در واجب منزه می‌باشد» (حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۰).

مرحوم شیخ طوسی هم عدل حکیم را کسی می‌داند که فعل قبیح را انجام نمی‌دهد و در امر واجب کوتاهی نمی‌کند (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۹۶).

متکلمان دیگر امامیه نیز تعبیری از معنای حکمت الهی و مساوی قرار دادن آن با عدل ارائه می‌دهند (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۷۵؛ شهید اول، ۱۴۲۲ق: ۳۱۹؛ سیحانی، ۱۴۱۲ق: ۲۲۱). همچنین در اندیشه بعضی از معتزله، برداشتی از حکیم بودن خداوند به چشم می‌خورد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۳۰۱؛ شهرستانی، ۱۴۱۴ق، ۱: ۴۷). برای روشن تر شدن این برداشت از حکمت الهی مصاديق فعل قبیح را که متكلمان با توجه به حکیم بودن خداوند از او سلب نموده‌اند برمی‌شمریم؛

ظلم

بازترین مصدق فعل قبیح ظلم است که از ساحت افعال خداوند نفی می‌شود و آیات قرآن نیز بر ظالم نبودن خداوند تأکید کرداند؛ *أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَالَّمٍ لِّلْعَبِيدِ* (آل عمران: ۱۸۲؛ انفال: ۵۱؛ حج: ۱۰؛ فصلت: ۴۶؛ ق: ۲۹). همچنین در روایات این آموزه آمده است که: *الْتَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَهَمَهُ* (نهج البلاغه: حکمت ۴۷۰) و یا در حدیث دیگری از امام صادق علیه السلام اینگونه بیان شده که: ...*أَمَّا الْعَدْلُ فَإِنْ لَا تَنْتَسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ كُنْ عَلَيْهِ* (شیخ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۹۶) متكلمان امامیه نیز با الهام از این نوع متون دینی، ساحت خداوند حکیم را از هرگونه ظلم و جوری پیراسته دانسته‌اند. به طور مثال اکثر متكلمان امامیه در بحث آلام غیر استحقاقی قائل به وجوب عوض از سوی خداوند شده‌اند؛ به طوری که عقل آدمی کشف می‌کند همه آلام و شروری که توسط انسان‌های



دیگر یا بلاایی طبیعی به انسان می‌رسد، تحت اراده تکوینی خداوند صورت می‌پذیرد و برای این که عدالت و در نتیجه حکمت الهی زیر سؤال نرود، عوض و جبرانی از سوی خداوند به متالم عطا می‌شود؛ چرا که عدم جبران آلم از سوی فاعل حکیم نوعی ظلم بر متالم است و ظلم هم قبیح است و ذات خداوند از هر نوع قباحتی پاک می‌باشد (نوبختی، ۱۴۱۰ق: ۴۸؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۳۰؛ سیدمرتضی، ۱۴۱۰ق: ۱؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۹؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۱۴۶؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۲۰۸؛ علامه حلی، ۱۳۶۵ق: ۳۳؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۷۲). بعضی از متكلمان امامیه نیز معتقدند که باید جبران به حدی باشد که رضایت متالم را جلب کند؛ به طوری که اگر متالم را بین درد و عوض و عافیت متحیر کنند، او درد و عوض را بر عافیت ترجیح دهد (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۹).

همچنین بعضی از متكلمان امامیه در بحث انتصف در کنار تأکید قرآن بر انتقام از مجرمان و ظالمان (سجده: ۱۲۲، دخان: ۱۶) با دلیل عقلی بر ضرورت انتصف بر خداوند استدلال نموده‌اند؛ چرا که عدم انتقام الهی و عدم ستاندن داد مظلوم از ظالم، ظلم بر مظلوم و قبیح می‌باشد و ساحت مقدس خداوند عادل حکیم از هرگونه قباحتی دور است (نوبختی، ۱۴۱۰ق: ۴۹؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۲۴۲؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۰؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۲۰۷؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۰).

همانطور که مشخص گردید متكلمان امامیه با توجه به پذیرش قاعده حسن و قبح عقلی و جاری دانستن آن بر بعضی از افعال الهی، حکم به وجوب عوض و انتصف بر خداوند در شرور و آلام غیر استحقاقی داده‌اند.

عبد بودن

متکلمان امامیه معتقدند که افعال الهی دارای غایت و غرض معقول هستند و این هدف و غایت به فعل و مخلوق بر می‌گردد؛ نه به خالق، تا سبب استكمال ذات الهی و موجب نقص و نیازمندی خداوند شود (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۱۳۰؛ حمصی، ۱۴۱۲ق: ۵؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۶۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۱؛ ۲۵۸).

اشاعره برخلاف امامیه بر این باورند که افعال الهی غایت ندارند؛ زیرا لازمه غایت داشتن، استكمال ذات است (ایجی، قاضی عضدالدین، ۱۳۹۸ق: ۳۳۲). در واقع اینان به این نکته واقف نشده‌اند که بین غایت فعل و فاعل تفاوت وجود دارد؛ چرا که افعال الهی دارای غایت، هدف و مصلحت معقولند، این غایت به مخلوق بر می‌گردد؛ نه به خالق، تا لازمه‌اش استكمال ذات باشد (علامه حلی، ۱۸۹۲ق: ۸۹-۹۰).

خداوند متعال در قرآن به صراحة از عبث نبودن خلقت انسان سخن می‌گوید: فَحَسِّيْتُمْ آنَما
خَلَقْنَاكُمْ عَبَّثًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجِعُونَ (مؤمنون: ۱۱۵) و یا در آیاتی دیگر لعب نبودن خلقت آسمان
و زمین و مابین آنها را یادآوری می‌کند (انبياء: ۶؛ دخان: ۳۸). همچنین در روایت معروف امام
رضاعلیل نیز عبث بودن افعال خداوند حکیم نفی شده است (شیخ صدوق، ۲، ۱۳۸۷، ح: ۹۹).
در اندیشه متكلمان امامیه لازمه غایت و هدف نداشتن یک فعل، عبث بودن آن است و انجام
فعل عبث و بیهوده از سوی فاعل حکیم قبیح است و عقل حکم می‌کند که افعال خداوند هدف
داشته باشند؛ چرا که ساحت خداوند از هرگونه فعل قبیح دور است (شیخ صدوق، ۷ و
۱۱؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۶۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۷۷؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق:
۳۴۲؛ علامه حلی، ۱۹۸۲؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ ق: ۳۷۷؛ علامه حلی، ۱۴۰۳ ق: ۶۱؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ ق:
۸۳؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳۶).

با این انگاره هر امری که لازمه آن عبث بودن فعل خداوند باشد از او سلب می‌شود؛ به طور
مثال در بحث حسن آلام بعضی از متكلمان امامیه معتقدند که آلام و شرور باید دارای مصلحت و
حکمت باشند؛ چرا که اگر آلام دارای هدف معقولی نباشند، ما با احتمالات سه گانه دیگر روبه رو
هستیم. پس اگر آلام از روی ظلم، عبث یا مفسده باشند و چون همه اینها از مصاديق فعل قبیح
هستند و ساحت الهی دور از این امور است، نتیجه می‌گیریم همه آلامی که از جانب خداوند به
بندگان می‌رسد، حسن می‌باشند (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ ق: ۲۱۵ و ۲۱۷؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ ق:
علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۱۹).

نقض غرض

در گفتار اکثر متكلمان امامیه «وَاللَّطْفُ وَاجِبٌ» آمده است (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۵۹؛ حمصی،
۱۴۱۲ ق، ۱: ۲۴۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ ق: ۱۳۱؛ خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ ق: ۲۰۴؛ علامه حلی،
۱۴۲۳ ق، ۱: ۱۵) و در مباحث متعدد کلامی مانند اثبات ضرورت نبوت و امامت از این قاعده بهره
می‌جویند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق: ۱۱۷؛ وجوب تکلیف شرعی (حمسی، ۱۴۱۲ ق، ۱: ۲۸۹) و جوب
عصمت انبیاء (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ ق: ۱۲۵) لزوم وعد و وعید (خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۵ ق:
۶۷ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۳). قاعده لطف، ثمره گراییش متكلمان امامیه به مباحث عقلی است و
استناد آن به حکمت الهی می‌باشد. شیخ مفید در دلیل وجوب لطف بر خداوند می‌فرماید: الدلیل علی



وجویه توقف غرض المکلف علیه، فیکون واجبًا فی الحکمہ هو المطلوب (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۵)؛ دلیل وجوب لطف بر خداوند، توقف غرض مکلف بر آن است، پس در حکمت الهی لطف بر خداوند واجب و مطلوب می‌باشد؛ اگر چه مرحوم شیخ مفید در مطلبی دیگر وجود لطف در خداوند را از جهت جود و کرم الهی می‌داند و بیان می‌کند که استناد لطف به عدل الهی نیست که اگر انجام نداد خداوند ظالم باشد (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۵۹). اما غالباً متکلمان امامیه در تعلیل وجود لطف بر خداوند متعال از این راه وارد شده‌اند که لطف حاصل کننده غرض مکلف (خدا) از تکلیف بر مکلف است و چون لطف محصل غرض شارع است از باب حکمت بر او واجب است؛ زیرا اگر هر امری که غرض شارع را فراهم می‌کند، از سوی خدا انجام نشود، موجب نقض غرض می‌شود و نقض غرض قبیح است و ساحت الهی از فعل قبیح منزه می‌باشد (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۱۹۰؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۲۵؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۷؛ خواجہ نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۱۹۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۳۰۳). با این اصل کلی هر چیزی که موجب نقض غرض نشود قبیح شمرده می‌شود و عقل عملی آن را از ساحت خداوند دور می‌نماید.

کذب

یکی دیگر از مصاديق فعل قبیح، کذب و دروغ است. هر انسانی به‌طور ذاتی قبیح بودن دروغ را درک می‌کند. متکلمان امامیه قائل به صادق بودن خداوند و عدم صدور کذب از او هستند و علت آن را قباحت کذب و صادر نشدن آن از فاعل حکیم می‌دانند (سیدمرتضی، ۱۳۵۰ق: ۴؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۲۹؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۳۶؛ سبحانی، ۱۳۸۱ق: ۳؛ ۳۶). بنابراین عدم اتصاف خداوند به کذب، حکم عقل به قباحت آن و در نتیجه عدم صادر شدن از خداوند با توجه به حکیم بودن او است. متکلمان امامیه علاوه بر کذب مصاديق دیگری از فعل قبیح را نیز با توجه به انگارهای از حکیم بودن خداوند از ذات باری تعالی سلب می‌نمایند؛ مانند تکلیف بما لا يطاق (سیدمرتضی، ۱۴۰۴ق: ۱؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۱۵؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۱۳۱)، اگرای به جهل از سوی خداوند (سیدمرتضی، ۱۴۰۱ق: ۲۹۷؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰ق: ۱۴۰؛ شهید اول: ۴۲؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۴۲۹؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۵؛ سبحانی، ۱۴۲۰ق: ۶؛ ۲۵۴) و عقاب بلایان (سبحانی، ۱۳۸۱ق: ۴۰۹؛ ۲) که این امور با توجه به حکیم بودن خداوند از او صادر نمی‌شود. اگر چه بعضی از موارد بالا مانند تکلیف بما لا يطاق و عقاب بلایان نوعی ظلم محسوب می‌شوند و ارتباط اولیه آنها به عدل مناسب‌تر است تابه حکمت، اما از آن جا که در نتیجه این مقاله اثبات خواهیم کرد که برگشت عدل الهی به حکمت الهی

است، پس می‌توان موارد مذکور را نیز مرتبط با حکمت الهی دانست.

در لابلای اندیشه متکلمان امامیه دو نوع استدلال بر حکیم بودن خداوند به معنای دوری از فعل قبیح و ناشایست مشاهده می‌شود؛

۱. حکمت خداوند

حکمت خداوند لازمه واجب‌الوجود بودن او است و این استدلال با براهین پیشینی واجب‌الوجود و بی‌نیازی مطلق خداوند ثابت شده است. این کمال وجودی، اقتضا می‌کند که ذات باری تعالی از هرگونه فعل قبیح و زشتی که موجب نقص و کاستی است، تنزیه شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۱۰۸؛ خواجہ نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۱۹۳؛ خواجہ نصیرالدین، ۱۴۰۵ق: ۳۴۰؛ علامه حلی، ۱۴۲۳ق: ۲۲۵؛ فاضل مقداد، ۱۳۶۵ق: ۱۲۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۱۲ق: ۷۵).

۲. استغنا و علم خداوند

استغنا و علم خداوند دلایلی بر عدم صدور فعل قبیح از خداوند است. متکلمان امامیه در این برهان می‌گویند: چون خداوند از فعل قبیح بی‌نیاز است و داعی و حاجتی به آن ندارد و از سوی دیگر چون عالم است و به قباحت فعل قبیح جهل ندارد، این فعل قبیح از او صادر نمی‌شود (شیخ صدق، ۱۳۹۸ق: ۳۹۶؛ سیدمرتضی، ۱۴۰۴ق: ۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۶ق: ۸۹؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۲؛ خواجہ نصیرالدین، ۱۴۰۷ق: ۸۹؛ علامه حلی، ۱۸۹۲؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۲۲۲؛ شهید اول، ۱۴۲۲ق: ۳۱۹؛ سبحانی، ۱۳۸۱، ۳: ۳).

به نظر می‌رسد استدلال دوم، تحلیل و نتیجه‌ای است که پایه‌های نظری آن بر استدلال نخست استوار است؛ زیرا نخست این که بی‌نیازی خداوند بر باور کمال ذاتی و دور بودن ذاتش از نقایص استوار است و دوم این که اگر ممکن است کسی بگوید که خداوند نه از روی نیاز و نه از روی جهل فعل قبیحی را انجام می‌دهد، بلکه – نعوذ بالله – برای سرگرمی این کار را می‌کند و عبث است، چه باید گفت؟ آیا جز این است که باید از راه برهان پیشینی، ذات الهی را پیراسته از هرگونه نقص و کاستی دانست و سپس فعل قبیح و ناشایست را که مصادیق این نقصان است از ذات الهی سلب نمود؟ البته در مقام تحلیل می‌توان گفت که: غالب کسانی که فعل قبیح را مانتد ظلم انجام می‌دهند یا نیاز است و یا جهل و غفلت و چون این امور در مورد خداوند منتفی است، پس فاعل آن نخواهد بود.



ب. حکمت به معنای اتقان صنع

یکی دیگر از معانی حکمت الهی، اتقان صُنْع است. خداوند تبارک و تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: **صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ؛ صَنْعٌ وَخَلْقَتْ بِرَأْيِ خَدَائِي** است که هر چیزی را در کمال استواری پدید آورد (نمک: ۸۸). در آیاتی دیگر نیز قرآن کریم را محکم و متقن توصیف می‌کند (هود: ۱؛ یس: ۲؛ لقمان: ۲).

در روایتی از امام علی علیهم السلام بیان شده است که: **هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ أَتَقَنَ مَا أُرَادَ مِنْ خَلْقِهِ...**؛ و او خدای حکیم و علیمی است که هر آنچه را اراده کند متقن خلق می‌نماید (کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۴۱). بر همین مبنای برخی از متكلمان امامیه با توجه به ریشه لغوی واژه حکمت و الهام از متون دینی، حکمت را به معنای اتقان فعل دانسته‌اند.

در بیانی از شیخ صدوق الله نیز آمده است که: «معنای دوم حکمت الهی یعنی خداوند و افعالش محکم، استوار و متقن است و از فساد و تباہی دور می‌باشد» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۱۳).

همچنین علامه حلی در شرح سخن مرحوم خواجه نصیرالدین طوسی می‌نویسد: «واجب الوجود بودن خداوند اقتضا می‌کند توصیف شدن او را به حکمت...؛ زیرا به درستی، افعال خداوند در غایت احکام و اتقان و نهایت کمال است» (علامه حلی: ۳۰۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۵: ۳۵۳).

این برداشت از حکمت الهی و حکیم بودن خداوند در آثار سایر متكلمان امامیه و اشاعره نیز مشاهده می‌شود (ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۲۰؛ سبحانی، ۱۴۲۰: ۱؛ ۲۲۸)؛ (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۲۷۹)؛ (آمدی، ۱۴۲۳: ۱؛ ۳۳۰).

متکلمان امامیه با توجه به ریشه لغوی واژه حکمت – که شرح آن در درآمد گذشت – که حکمت به نوعی از علم، فعل یا گفتار متقن اطلاق می‌شود و با توجه به آیات (نمک: ۸۸؛ هود: ۱؛ فصلت: ۴۲) روایاتی که حکمت به اتقان فعل تفسیر شده (صدوق، ۱۳۸۷، ۱، ۱۱۹: ۱۱؛ کلینی، ۱۳۶۳، ۱: ۱۴۱) یکی از معانی حکمت الهی را متقن و سنجیده بودن افعال الهی می‌دانند.

به نظر نگارنده اگر واژه متقن که معادل فارسی آن سنجیده بودن است، تحلیل شود و معلوم گردد که چه مؤلفه‌ها و ویژگی‌هایی باید در یک فعل باشد تا آن را متقن بدانیم، به فهم بهتر ما از حکمت الهی در اندیشه متكلمان امامیه کمک نماید.

از مهم‌ترین ویژگی‌های یک فعل حکیمانه، متقن و دور از خطأ و سفاهت بودن آن است. این مؤلفه و پیش‌فرض معرفتی از یک امر حکیمانه در جملات متكلمان امامیه مشهود است. به خصوص در

مواردی که واژه حکمت را با صواب همراه نموده‌اند (شیخ صدوq، ۱۳۹۸ق: ۸۵ و ۲۱۸؛ شیخ طوسي، ۱۴۰۶ق: ۲۴ و ۳۸؛ علامه حلی، ۱۹۸۲: ۷ و ۸۵). زیرا صواب در لغت یعنی حق و درست که ضد خطای باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ۱: ۵۳۵). انسان حکیم فعلش صواب است و در مقابل آن سفیه قرار دارد که فعلش از روی سفاهت می‌باشد. در روایات نیز واژه حکمت با صواب همراه شده (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ۲: ۲۸۸) و ضد آن سفاهت قلمداد گشته است (شیخ صدوq، ۱۴۰۳ق: ۳۶۷). مدلول این روایات ما را به یکی از مهم‌ترین مؤلفه‌های یک فعل متقن و حکیمانه رهنمون می‌سازد که همان دوری از خطای لغزش و نقصان است.

ج. حکمت به معنای معرفت به حقایق اشیا

سومین معنایی که از حکمت الهی در اندیشه امامیه مشاهده می‌شود، حکمت به معنای معرفت و علم خاصی است که به حقایق اشیا تعلق می‌گیرد. از آنجایی که خداوند متعال، عالم به این نوع علم است، حکیم واقعی می‌باشد. بنابراین در این معنا، حکمت مراد ف علم قرار گرفته است؛ البته علم خاص و ویژه. شیخ صدوq در این باره می‌گوید: «نخستین معنای حکیم، عالم است و حکمت نیز در لغت به معنای علم می‌باشد و سخن خداوند مبنی بر یقینی الحکمة من یشائے به این دلیل است» (شیخ صدوq، ۱۳۹۸ق: ۲۰۱).

در میان آثار بعضی از متكلمان امامیه انگاره حکمت الهی به معنای علم خاص به حقایق اشیا مشاهده می‌شود (سیدمرتضی، ۱۴۰۴ق، ۲: ۲۶۱؛ علامه حلی، ۱۴۱۵ق: ۳۵۳؛ مرعشی، ۱۴۰۹ق، ۱: ۳۸۶؛ شبر، ۱۴۲۴ق: ۵۶۷؛ سبحانی، ۱۴۲۸ق: ۱۵۸) ناگفته نماند حکمت به معنای معرفت حقیقی اشیا به افضل علوم، در اندیشه سایر دانشمندان اسلامی اعم از مفسران، فلاسفه و عرفانیز وجود دارد (فخر رازی، ۱۴۱۱ق: ۲۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۳۷؛ غزالی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۹۲).

نتیجه‌گیری

از بررسی اقوال متكلمان امامیه مشخص گردید که گستره معنایی حکمت الهی در اندیشه آنان در سه حوزه معنایی مهم جلوه می‌نماید. مهم‌ترین معنای حکمت الهی، اجتناب فاعل حکیم از فعل قبیح و اخلال در امر واجب است. این برداشت با تعریف عدل در آثار بعضی از متكلمان امامیه متقدم، همسان شده است؛ به خصوص این که واژه عدل و حکیم را قرین هم ذکر نموده‌اند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق: ۹۶؛ حمصی، ۱۴۱۲ق، ۱: ۱۵۰؛ طوسي، ۱۴۱۴ق: ۲۷).



فهم دقیق و تخصصی این قرابت معنایی احتیاج به مقاله‌ای جدا تحت عنوان «قربات یا تفاوت معنایی عدل و حکمت در کلام امامیه» دارد، اما به نظر می‌رسد با تتبیعی که انجام شد علت این قرابت معنایی، این است که متكلمان امامیه، عدل را زیر مجموعه و از نتایج حکمت دانسته‌اند و این انگاره به‌طور کامل در آثار بعضی از آنان به چشم می‌خورد؛ به‌طور شیخ صدوq می‌گوید: «اگر نظام هستی عادلانه نباشد، لازمه‌اش ظلم و خروج از حکمت و صواب و تدبیر به سوی عبث و ظلم و فساد است» (شیخ صدوq، ۱۳۹۸ق: ۲۰۸ و ۲۱۸ و ۳۹۷).

مرحوم شیخ طوسی نیز می‌نویسد: «علم به عدل الهی کامل نمی‌شود؛ مگر علم حاصل شود که همه افعال الهی حکیمانه و از روی صواب است و خداوند فعل قبیح را انجام نمی‌دهد و در انجام امر واجب اخلاق نمی‌کند (شیخ طوسی، ۶: ۲۴ و ۳۸).

همچنین علامه حلی در عبارتی جامع می‌گوید: «جمیع افعال خداوند از روی حکمت و صواب است و در آنها ظلم و جور، کذب و عبث و فاحشه راه ندارد. فواحش و قبایح و کذب و جهل از افعال بندگان است و خداوند متعال منزه و پاک از آنها است» (علامه حلی، ۱۹۸۲: ۷). البته ایشان مطلب بالا را با بیان‌های مختلف ذکر می‌کنند و آن را بدیهی و روشن می‌دانند (همان: ۸۵ - ۸۶ و ۹۵). استوار بودن عدل الهی بر حکمت او در آثار برخی دیگر از متكلمان امامیه مشهود می‌باشد (سیدمرتضی، ۱۴۰۴ق: ۲۲۷؛ مقداد، فاضل، ۱۴۰۵ق: ۲۲۲؛ سبحانی، ۱۴۲۵ق: ۴؛ ۴۳). علت استواری این است که نقطه مقابله عدل، ظلم می‌باشد و ظلم بازترین مصدق افعال قبیح و یا بودنش خود قبیح گرفته شده و گزنه واژه قبیح یک مفهوم انتزاعی و اعتباری است که به جهت مصدق بودنش معنا و مفهوم پیدا می‌کند؛ پس امامیه ظلم، عبث، فساد، فحشا، کذب، نقض، غرض را با توجه به حکیم بودن خداوند از افعال او سلب نموده‌اند؛ چرا که فعل قبیح با تمامی مصادیقش در ساحت الهی راه ندارد.

یکی دیگر از علل متفرع دانستن عدل بر حکمت الهی، الهام امامیه از بعضی روایات است؛ به‌طور مثال در روایتی، مرحوم شیخ صدوq در عيون اخبار الرضا علیه السلام از صحبت فضل بن شاذان با امام رضا علیه السلام از قول حضرت در وصف حکیم این‌طور نقل می‌کند که: «أَنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ حَكِيمٌ وَ لَا يَكُونُ الْحَكِيمُ وَ لَا يُوصَفُ بِالْحِكْمَةِ إِلَّا الَّذِي يَحْظِرُ الْفَسَادَ وَ يَأْمُرُ بِالصَّالِحِ وَ يَنْهَا عَنِ الظَّالِمِ وَ يَنْهَا عَنِ الْفَوَاحِشِ...؛ همانا خداوند تبارک و تعالی، حکیم است و خداوند، حکیم و به حکمت وصف نمی‌شود؛ مگر این که از فساد دوری کند، به آنچه صلاح است، امر نماید، از ظلم بر حذر دارد و از

فواحش نہی نماید» (شیخ صدوق، ۱۳۸۷، ۲، ح: ۹۹، ۳۴).

نتیجہ دومی کہ از این نوشتار حاصل می شود، این است کہ حکمت الہی به معنی «اجتناب فاعل حکیم از فعل قبیح و اخلاق در امر واجب» از نتایج اتقان صنع است؛ چرا که لازمه اتقان فعل، دور بودن فعل از هرگونه خطا، نقصان و زشتی و هر امر سفیهانه می باشد. به عبارت دیگر تا یک فعل، انسجام درونی و بیرونی نداشته باشد و دور از نقایص و قبایح نباشد، نمی توانیم آن را متقن و حکیمانه قلمداد نماییم.

معنی سوم از حکمت الہی که به اعتقاد امامیه معرفتی ویژه و خاص به حقایق اشیا است، در واقع برگشتش به صفت علم الہی می باشد. این برداشت از حکمت الہی ریشه در آیات (بقرہ: ۲۶۹؛ لقمان: ۱۲؛ بقرہ: ۱۲۹؛ آل عمران: ۱۶۴؛ جمدة: ۳؛ مائدہ: ۱۱) و روایاتی دارد که حکمت را نوعی علم و معرفت خاص دانسته اند (عیاشی، ۱۴۲۱ق، ۱: ۱۵۱؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۱۶ق، ۴: ۳۶۴). البته این معنا بیگانه و بی ربط به گوهر معنایی واژه حکمت نیست؛ زیرا علم و معرفتی، علم به حقایق اشیا و افضل علوم است که دور از خطا و مطابق واقع باشد.

نتیجہ پایانی کہ می توان از این واژه گرفت، این است که اگر حکمت الہی به معنای اول و دوم باشد از صفات فعل الہی است و اگر آن را از مقوله علم خاص بدانیم، برگشت آن به علم الہی و از صفات ذات می باشد.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن فارس، ابوالحسین، احمد بن فارس، (۱۴۰۴ق)، معجم مقابیس اللّٰہ، بیروت، مؤسسه بعثت.
۳. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
۴. ابن میثم بحرانی، کمال الدین، (۱۴۰۶ق)، قواعد المرام فی علم الكلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی ۔
۵. ایجی، قاضی عضدالدین، (۱۳۹۸ق)، مواقف، قم، شریف رضی.
۶. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم، بنیاد بعثت.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر، (۱۴۰۹ق)، شرح مقاصد، ج ۴، قم، افست قم.



٨. جرجانی، علی بن محمد، (١٣٩٨ق)، شرح مواقف، قم، شریف رضی.
٩. جوهری، اسماعیل، (١٤٠٧ق)، صحاح اللغه، اسماعیل بن حماد، بیروت، دار العلم.
١٠. حمصی رازی، سید الدین، (١٤١٢ق)، المنقد من التقليد، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
١١. رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن عمر، (١٤١١ق)، المحصل، عمان، دار الرازی
١٢. _____، (١٤٢٠ق)، لوامع البینات فی شرح الاسماء الحسنی، قاهره.
١٣. راغب، اصفهانی، (١٤٢٧ق)، المفردات فی الفاظ القرآن کریم، قم، طلیعه نور.
١٤. سبحانی، جعفر، (١٤١٦ق)، التحسین و التقبیح العقلین، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام.
١٥. _____، (١٤٢٠ق)، الالهیات علی هدی الكتاب والسنۃ، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام.
١٦. _____، (١٤٢٥ق)، رسائل و مقالات، ج ٤، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام.
١٧. _____، (١٤٢٨ق)، محاضرات فی الالهیات (تلخیص ربانی گلپایگانی)، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام.
١٨. _____، (١٣٨١ق)، الانصاف فی مسائل دام فیه الخلاف، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام.
١٩. _____، (١٣٨٢ق)، بحوث فی الملل والنحل، قم، مؤسسه امام صادق علیہ السلام.
٢٠. سید رضی، اوالحسن محمد (١٣٧٧)، نهج البلاغه، تحقیق: محمد دشتی، قم، بنیاد نهج البلاغه.
٢١. سید مرتضی، علی (١٣٥٠ق)، تنزیة الانبیاء، قم، شریف رضی.
٢٢. _____، (١٤٠١ق)، النخیرة فی علم الكلام، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
٢٣. _____، (١٤٠٤ق)، رسائل شریف مرتضی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
٢٤. شبر، سید عبدالله، (١٤٢٤ق)، حق الیقین، قم، انوار الهدی.
٢٥. شهرستانی، ابوالفتوح عبدالکریم، (١٣٦٤)، الملل والنحل، محمد بدران، قم، شریف رضی.
٢٦. شهید اول، شمس الدین محمد، (١٤٢٢ق)، اربع رسائل کلامیة، بیاضی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
٢٧. شیخ صدوق، محمد بن بابویه، (١٣٩٨ق)، التوحید، قم، دفتر انتشارات اسلامی.



٢٨. ——— (١٤٠٣ق)، معانی الاخبار، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
٢٩. ——— (١٣٨٧ق)، عيون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، نشر جهان.
٣٠. شیخ مفید، محمد، (١٤١٣ق)، الفصول المختارة، قم، کنگره هزار شیخ مفید.
٣١. ——— (١٤١٣ق)، النکت الاعتقادیة، قم، کنگره هزار شیخ مفید.
٣٢. ——— (١٤١٣ق)، اوائل المقالات، قم، کنگره هزار شیخ مفید.
٣٣. ——— (١٤١٣ق)، تصحیح الاعتقاد، قم، کنگره هزار شیخ مفید.
٣٤. طبرسی، احمد بن علی، (١٤٠٣ق)، لا حتجاج علی اهلال لجاج، مشهد، نشر مرتضی.
٣٥. طوسی، خواجه نصیرالدین، (١٤٠٧ق)، تجرید الاعتقاد، حسینی جلالی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
٣٦. ——— (١٤٠٥ق)، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاصوات.
٣٧. ——— (١٤٠٥ق)، قوائد العقاید، بیروت، دار الاصوات.
٣٨. ———، (١٤١١ق)، المحصل، عمان، دارالرازی.
٣٩. طوسی، محمد بن حسن، (١٤٠٦ق)، الاقتصاد فی ما یتعلق بالاعتقاد، بیروت، دار الاصوات.
٤٠. ——— (١٤١٤ق)، رسائل العشر، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
٤١. علامه حلی، حسن بن یوسف، (١٤٠٣ق)، رسالة السعدیة، بیروت، دارالصفوه.
٤٢. ——— (١٤٢٣ق)، الفین، قم، مؤسسه اسلامی.
٤٣. ——— (١٤٢٣ق)، کشف المراد فی شرح البیقوت، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
٤٤. ——— (١٣٦٣ق)، انوار الملکوت فی شرح البیقوت، قم، شریف رضی.
٤٥. علامه حلی، حسن بن یوسف، (١٣٧٩ق)، منهاج الكرامة فی معرفة الامامة، مشهد، مؤسسه عاشورا.
٤٦. ——— (١٣٦٥ق)، باب حادی عشر، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
٤٧. ——— (١٩٨٢ق)، نهج الحق و کشف الصدق، بیروت، دار الكتاب اللبناني.
٤٨. ——— (١٤١٥ق)، منهاج البیقین، تهران، دار اسوه.
٤٩. عیاشی، محمد بن مسعود، (١٤٢١ق)، تفسیر عیاشی، قم، مؤسسه بعثت.



٥٥. غزالی، ابوحامد، (١٤١٢ق)، احیاء العلوم الدین، بیروت، دارالکتاب عربی.
٥٦. فاضل مقداد بن عبدالسیوری، جمال الدین، (١٤٠٥ق)، رشاد الطالبین فی نهج المسترشدین، قم، انتشارات آیت الله مرعشی.
٥٧. ——— (١٤١٢ق)، الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، مشهد، مجتمع بحوث اسلامی.
٥٨. ——— (١٤٢٠ق)، انوار البجالی؛ فی شرح الفصول النصیریة، مجتمع بحوث اسلامی، مشهد.
٥٩. ——— (١٣٦٥ق)، شرح باب حادی عشر، مؤسسه مطالعات اسلامی تهران.
٦٠. فراهیدی، خلیل ابن احمد، (١٤١٠ق)، العین، قم، انتشارات هجرت.
٦١. فیومی، احمد بن محمد، (١٤١٤ق)، مصباح المنیر، قم، دار الهجره.
٦٢. قاضی عبدالجبار معتزلی، (١٤٢٢ق)، شرح اصول خمسه، بیروت، دارالاحیاء لتراث العربی.
٦٣. کلینی، محمد بن یعقوب، (١٣٦٣ق)، الکافی، علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
٦٤. لاهیجی، عبدالرازق، (١٣٧٦ق)، گوهر مراد، تهران، میراث مکتوب.
٦٥. مجلسی، محمد تقی، (١٤٠٤ق)، بخار الانوار، بیروت، چاپ مؤسسه الوفاء.
٦٦. مرعشی، قاضی نورالله، (١٤٠٩ق)، احقاق الحق و ارهاق الباطل، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.
٦٧. مصطفوی، حسن، (١٣٦٠ق)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، نشر کتاب.
٦٨. صدر المتألهین، محمد به ابراهیم، (١٣٦٣ق)، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
٦٩. نوبختی، ابواسحاق، (١٤١٠ق)، الیاقوت فی علم الكلام، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی.