

## **An Examination of the Possibility of Understanding of the Wisdom of God's Actions with an Emphasis on the Mû'tâzilite Abd al-Jâbbâr's Argument about God's Promise**

Jâvâd Vâfâei Moghânî

PhD student, Department of Philosophy of Religion and New Theological Issues, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

Dr. Mohsen Jâvâdî (Corresponding author)

Professor of the Department of Moral Philosophy, Faculty of Theology, University of Qom, Qom, Iran

Dr. Bâbâk Âbbâsî

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

### **Abstract**

The appeal to Divine Wisdom, either as a direct axiom or a framework for other principles, has been widely prevalent in Mûtâkâllimûn's arguments. In the present paper, after presenting some cases of this trend and through logical analysis, the Mû'tâzilite Abd al-Jâbbâr's arguments based on Divine Wisdom are scrutinized and criticized in particular. As a hypothesis, the authors believe that the Mû'tâzilite Abd al-Jâbbâr's appeal to this divine attribute is, at least partly, inaccurate and thus, his arguments are logically inconclusive. Seemingly, this divine attribute is often used in a posterior method, and this method has been applied merely to rationalize the religious dogmas and the revelatory statements discursively. In addition, elaboration on this particular topic requires a comprehensive inner knowledge about all details of the universe and the ultimate purpose of the creation. Many other cases which, based on this very principle, must have been done or created, and yet are left unrealized, can be taken as serious counter-examples for this theological framework. It should be noted that the main theme of this paper doesn't concern the objective reality per se, for based on decisive rational arguments and the explicit religious teachings, all Divine actions are carried out in the ultimate wisdom for the ultimate good; rather, this paper aims at questioning the possibility of a comprehensive understanding of such wisdom and the human intellect's capacity - with all its limitations and failures - for discerning its cases.

**Keywords:** Divine Wisdom, The Limitation of Reason, the Mû'tâzilite Abd al-Jâbbâr, Promise, Divine Promises.

## **Extended Abstract**

### **Introduction**

Can human beings recognize by their reason alone (without the help of revelation) that, for example, a certain action for God is an instance of wisely actions, and as a result of this recognition of reason, consider the realization of this action necessary for God? The Mû'tâzilite Âbd al-Jâbbâr is among those who accept this principle and believe that the reason can independently understand instances of the wisdom of God's actions. Therefore, he has made many arguments based on this principle. Among the cases that he concluded by emphasizing on this principle, it is the impossibility of breaking a promise by God. In this paper, we will state his argument and conclude that due to the limitations of human cognitive capacities, the independent reason cannot basically know the wisdom of God's actions .

### **Wisdom from the viewpoint of the Mû'tâzilite Âbd al-Jâbbâr**

According to the Mû'tâzilite Âbd al-Jâbbâr, whenever we say that God is just and wise, we mean that God has not done a bad action and does not choose it.

### **A Qur'anic allusion**

In the Holy Qur'an, there is a lot of sayings about human ignorance. According to the Qur'an, the human reason is incomplete and sometimes gets wrong in understanding some things. For example, killing an innocent human being, the order to kill an innocent human being, as well as the order to leave a woman and an infant child without water and food and without any shelter in a desert, are considered as examples of Divine actions in some Qur'anic verses. God has done all these actions for the reasons he knows, the reasons that human reason cannot understand them by itself.

### **Testing the Reason**

Which argument is more correct from the viewpoint of reason?

#### **The first argument:**

Since God is wise and killing an innocent human being is bad, He does not order to the killing of innocent human beings (The order to to kill an innocent human being is not done by God).

**The Second argument:**

Since God is wise, but wisdom has many levels which are not in the scope of human reason and knowledge, it is reasonable for the wise God to order to the killing of an innocent human being due to the expediency that only He knows (The order to kill an innocent human being can be done by God).

**Presupposition of the first argument:** Human beings are able to recognize the criteria and wisdom of Divine actions a priori.

**Presupposition of the second argument:** Human beings are not able to recognize the Divine actions' being wisely or unwisely a priori and without revelation. If we agree with the first presupposition, we should consider the act of ordering to the killing of an innocent human being as a bad act and consider doing it by God as impossible, even though we are sure that such an order has been issued from God. Therefore, one should either leave the first presupposition or deny the issuance of this order from God. Since the issuance of this order from God Almighty is clearly mentioned in the Qur'anic verses and the Islamic traditions, it is a certain and undoubted matter, and so the first presupposition should be left. As a result, it turns out that the first presupposition is false. But if we believe in the second presupposition (the recognition of the Divine actions' being wisely is not possible for human beings), then it is possible and logical that God Almighty, according to the expediency that only He knows, order to the killing of an innocent human being, as He actually has done. As a result, it cannot be said that the human reason can recognize the Divine actions' being wisely or unwisely a priori.

**The Principle of Promise**

In order to prove this principle, the Mû'tâzilite Âbd al-Jâbbâr has appealed to the Divine wisdom. His obvious and hidden reasons for proving this principle are as follows:

1. God is wise and does not any bad action and does not violate the purpose.
- 2 .When a wise person addresses us, he does not act contrary to the appearance of his address without informing us.
- 3 .It is bad to speak inexplicably and to conceal.
- 4 .Violating the promises will cause corruption in directing

5 .God is truthful in his description.

6 .Truthfulness causes good direction and lying causes corruption in directing.

Conclusion :

Thus, God does not break His promises.

**Criticism of the first introduction:**

Violating the purpose can be considered to have two different levels. The first level is a level in which a human being considers only the appearance. In this level, there is a violation of purpose, but at the second level, which is deep level, no violation of purpose has occurred, and only God Almighty knows this.

**Criticism of the second introduction:**

It is reasonable that the wise God, due to a higher expediency, act against the appearance of his address without informing the audience.

**Criticism of the third introduction:**

In many Divine promises, there has been no concealment or inexplicable sayings, and even if there is any concealment in some of the Divine promises, it is possible to consider some wisely purposes for the Divine inexplicable sayings.

**Criticism of the fourth introduction:**

If the violation of a promise has a reasonable and wisely purpose, it can be effective along the direction of the universal order of the world and lead to a general goodness.

**Criticism of the fifth introduction:**

Truthfulness is one of the things whose goodness is not absolute, but prima facie a wise agent can leave telling the truth and tell a lie for the sake of a higher expediency.

**Criticism of the sixth introduction:**

This introduction is also not true in general. Rather, truthfulness causes the good direction when it is based on wisdom, and untruthfulness causes corruption in planning when it is unwisely.

## Conclusion

According to the limitations of human reason in recognizing the truth of God's purposes, it is basically impossible to understand the deepest reality of God's purposes. So, in general, we cannot made an argument based on this false presupposition that the human reason can understand the instances of God's wise actions. Therefore, the Mû'tâzilite Âbd al-Jâbbâr's argument cannot be true.

## References

Holy Quran

Bahrani, Ibn Meytham. (1406). *Qawa'id al-maram fi 'ilm al-kalam*. Qom: Maktabah of Ayatollah Al-Marashi Al-Najafi.

Boroujerdi, M.E. (1366). *Tafsir Jame*, Tehran: Sadr. (In Persian)

Eiji, M.s. (1325). *Sharh al-Mawaqif*. Qom: al-Sharif al-Razi.

Eizadi, J. (2014). "A Critical Analysis of the Application of 'Divine Wisdom' in Shi'ite Theology", *Islamic Philosophy and Kalam*, Tehran: no. 2(48). (In Persian)

Farahidi, Kh. (1409). *Kitab al-Ain*, Qom: Dar al-Hijrah Institute.

Hilli, H. (1413). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itqad*. Hassan Hassanzadeh Amoli (ed.). Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.

Hilli, J. (1414). *al-Maslak fi usul al-Din wa al-Rasalah al-Mata'iyah*. Mashhad: Majma al-bohos al-Islamiyya.

Homsî Razi, Sadid al-Din. (1412). *Al-monqaz Men al-Taqlid*. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.

Ibn-Manzoor, M. *Lesan al-Arab*. Beirut: Dar al-Fikr .

Jabraeili, M.S, Ali Noqli, J. (2015). "Domain of Application of the Rule of Wisdom in Theological Issues", *Specialized Journal of Islamic Theology*. no. 99. (In Persian)

Johari, Ismail bin Hamad. (1404). *al-Sahah*, Beirut: Dar al-Alam.

Jurjani, Ziauddin. (1375). Persian Letters of Jurjani. Tehran: Miras Maktoob. (In Persian)

Mufid, Muhammad bin Muhammad. (1413). Al-Nokat al-Itaqadiyyah. Qom: Al-Motamar Al-Alami - Sheikh Al-Mufid.

Muzaffar, Mohammad Reza (2011). Usul al-Fiqh. Qom: Dar al-Tafseer.

Qazi Abd al-Jabbar, Abul Hasan. (1962-1965). Mughnī fī abwāb al-tawhīd wa-al-'adl. Cairo: Al-Dar al-Masriya.

Qazi Abd al-Jabbar, Abul Hasan. (1185). Mutashābah al-Qur'ān. Cairo: Dar al-Tarath.

Qazi Abd al-Jabbar, Abul Hasan. (1422). Sharḥ al-uṣūl al-khamsah. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Ragheb Esfahani, Hossein-Ben-Mohammed. (1992). Al-Mufardat fī Gharib al-Qur'an. Beirut: Dar al-Shamiya.

Razi, Fakhr al-Din. (1406). Lawame albayenat Sharh Asma Allah Ta'ala va sefat. Cairo: al-Azhariya al-Alkaliyat school.

Seyyed Morteza, Ali Bin Hussein. (1411). Al-Dukhirah Fi Elm-e Al-Kalam. Qom: Al-Nashr al-Islami Institute.

Translators. (1377). Tafsir Hedayat. Mashhad: Astan Quds Razavi Islamic Research Foundation. (In Persian)

Tusi, Mohammad Bin Hasan. (1414). Rasa'il al 'Ashr. Qom: Al-Nashar al-Islami Institute.

## بررسی امکان فهم حکمت افعال الهی با تأکید بر استدلال عبدالجبار معتزلی در مورد وعد و وعید الهی

جواد وفاقی مغانی\*  
محسن جوادی\*\*  
بابک عباسی\*\*\*

### چکیده

عبدالجبار معتزلی در استدلال‌های کلامی خود در موارد متعددی، صفت حکمت الهی را به کار برده است. وی به منظور اثبات ممکن نبودن خلف وعده و وعید از جانب خداوند متعال نیز به صفت حکمت استناد کرده است. او معتقد است که خلف وعده و وعید از سوی خداوند متعال نمی‌تواند صورت گیرد؛ چراکه از منظر عقل، کاری غیرحکیمانه شمرده می‌شود. در این مقاله نحوه استفاده او از این صفت الهی بررسی شده است. با توجه به اینکه علم بشر نسبت به ملاکات افعال الهی بسیار ناقص و محدود است و انسان‌ها نمی‌توانند صرفاً با عقل خود، حکمت‌ها و اسرار نهفته در افعال الهی را کشف کنند، این مسئله مطرح است که آیا بشر اساساً بدون بیان خود شارح و به صورت پیشینی، توانایی تشخیص اینکه چه فعلی برای خداوند متعال حکیمانه و چه فعلی غیرحکیمانه است را دارد، یا به دلیل این محدودیت ادراکی، امکان استفاده از حکمت الهی در استدلال‌های اخلاقی وجود ندارد.

\* دانشجوی دکتری رشته فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
javad.vafaei@srbiau.ac.ir

\*\* استاد گروه فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول)  
javadi-m@qom.ac.ir

\*\*\* استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران  
babbaasi@srbiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۷/۱۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۲/۱۱/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۳۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵



کلیدواژه‌ها: حکمت الهی، محدودیت عقل، عبدالجبار معتزلی، وعده و وعید.

#### مقدمه

مقاله حاضر در مقام بررسی آن است که آیا بشر اساساً می‌تواند به صورت مستقل و پیشینی (پیش از گفتار نقل) و صرفاً تنها با کمک عقل خود، مصادیق افعال حکیمانه الهی را دریابد؟ مقام درباره توانایی عقل، برای کشف مصادیق افعال الهی است. سخن در خصوص اثبات یا رد اصل حکمت الهی نیست؛ چرا که در جای خود با دلایل متقن عقلی، اصل حکمت خدای متعال ثابت شده است، همچنین این گفتار در باب آن نیست که آیا فعلی که از سوی خدا اتفاق افتاده حکیمانه است یا نه؟ چرا که از سوی خدای حکیم، فقط فعل حکیمانه سر می‌زند؛ بلکه هدف مقاله آن است که نشان دهد عقل، بدون در نظر گرفتن دلایل نقلی موجود در قرآن و روایات، خود به تنهایی توانایی فهم مصادیق حکیمانه افعال الهی را دارد. یعنی آدمی می‌تواند تنها با عقل خود (بدون کمک گرفتن از دلایل نقلی) بیابد که یک فعل خاص برای خداوند متعال، مصادیقی از افعال حکیمانه است؟ و به دنبالش حکم کند که چون عقل، این فعل را حکیمانه دانسته، پس بر خدا هم لازم است که این مصداق خاص را محقق سازد.

در این میان، عبدالجبار معتزلی از جمله متکلمانی است که قائل است عقل می‌تواند به طور مستقل و پیشینی، مصادیق حکیمانه بودن افعال الهی را دریابد. او که عقل را در بالاترین مرتبه ادله قرار می‌دهد و حاکم بر دلایل قرآنی نیز می‌شمارد، (قاضی عبدالجبار، ۱۸۵ق، ج ۱: ص ۴۱) تلاش کرده است تا نظام اعتقادی‌اش همواره مبتنی بر اصول عقلی باشد. از جمله صفت‌های الهی که وی به منظور پیش‌برد نتایج کلامی از آن استفاده می‌کند، صفت حکمت الهی است. قاضی همدانی در موضوع‌های مختلف اعتقادی، بی‌واسطه یا باواسطه از این صفت بهره می‌جوید. به عنوان نمونه، او در خصوص اثبات قاعده لطف، ضرورت بعثت، عصمت انبیاء و اوصاف آنان، نیاز بشر به دین و شریعت، ضرورت عدم تکرار معجزه، تکلیف نشدن مکلفان به فراتر از طاقتشان و موارد دیگری به حکمت الهی تأکید کرده و بر اساس همان استدلال آورده است. از جمله استدلال‌های ایشان که با تأکید بر همین صفت حکمت الهی نتیجه‌گیری شده ناممکن بودن خلف وعده و وعید از سوی خداوند متعال است. از منظر وی، تخلف از وعده و وعید از سوی خدای حکیم ممکن نیست چرا که او معتقد است عقل، آن را (خلف وعده و وعید) فعلی قبیح و



ناشایست می‌داند. در ادامه مقاله، پس از تقریر استدلال قاضی عبدالجبار مبتنی بر آنکه خلف وعده و وعید از منظر عقل نمی‌تواند حکیمانه باشد؛ بیان خواهیم کرد که عقل به تنهایی نمی‌تواند حکیمانه یا غیرحکیمانه بودن افعال الهی را ارزیابی کند و اساساً در این مقوله عقل بشر، ناکارآمد است. به عبارت دیگر، با توجه به محدودیت‌های دانشی عقل بشر، تشخیص مصادیق حکیمانه بودن افعال الهی ناممکن است؛ چرا که عقل قادر نیست همه ابعاد و جهات فعل (حکمت فعل) الهی را درک کند و به استناد آن در مورد فعل الهی حکم قطعی دهد.

شایان ذکر است که در خصوص کاربرد صفت حکمت الهی مقالات متعددی وجود دارد به عنوان نمونه: (جبریلی، ۱۳۹۵: ۱۱۴-۹۷). همچنین در خصوص نقد آن دسته از استدلال‌های متکلمان که مبتنی بر صفت حکمت الهی است، مقاله‌ای وجود دارد (ایزدی، پاییز و زمستان ۱۳۹۴: ۱۵۸-۱۳۷) که نویسنده به صورت کلی استدلال‌های مبتنی بر حکمت متکلمان را ارزیابی و با نگاهی متفاوت نقد کرده است؛ اما در مورد تحلیل استدلال عبدالجبار معتزلی در خصوص عدم امکان خلف وعده و وعید از سوی خداوند متعال که مبتنی بر صفت حکمت الهی باشد هیچ مقاله مستقلی یافت نشد.

### حکمت در لغت

در قدیمی‌ترین کتاب لغت عربی، خلیل فراهیدی (قرن دوم) چنین آورده است: حکمت، به مجموعه عدل و علم و حلم اطلاق می‌شود. احکم فلان عنی کذا؛ یعنی فلانی او را منعش کرد. بر هر چیزی که تو را از فساد منع کند، اطلاق احکمته یا حکمته می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹ق: ۶۷-۶۶) منع کردن و بازداشتن، معنایی است که تقریباً در بین واژه‌شناسان برای واژه حکمت آمده است (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵: ۱۹۰۲؛ راغب اصفهانی، ۱۹۹۲: ۲۴۹؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲: ۱۴۰؛ ابن منظور، بی‌تا، ج ۱۲: ۱۴۱) و شاید بتوان دیگر معانی ذکر شده برای حکمت را به همین معنا بازگرداند؛ لذا می‌توان هسته مرکزی معنای واژه ح-ک-م را منع و رد کردن دانست.

### حکمت در اصطلاح

در علم کلام مقصود از حکمت چیست؟ برخی از متکلمان دو صفت حکمت و عدل را در کنار هم آورده‌اند و در اندیشه‌شان این دو صفت الهی به یک معناست. ایشان از جمله صفات الهی را

عدل حکیم دانسته‌اند و معنای آن را چنین می‌آورند: صفت عدل حکیم بدین معناست که خداوند کار قبیحی انجام نمی‌دهد و خللی در فعل واجب وارد نمی‌کند؛ چرا که هم انجام دادن قبیح و هم اخلال به واجب، لازمه‌اش داشتن نقص است و خداوند از نقص منزّه است (طوسی، ۱۴۱۴ق: ۹۶؛ مفید، ۱۴۱۳ق: ۳۲).

برخی نیز در مقام توضیح صفات الهی، نه عنوانی از حکمت و نه سخنی از صفت عدل الهی آورده‌اند؛ بلکه بدون اشاره به این دو عنوان، از عنوان دیگری استفاده کرده‌اند که مضمونش دقیقاً همان تعریف حکمت الهی است که آن عنوان از این قرار است: خداوند متعال مرتکب قبیح نمی‌شود و اخلال به واجب نمی‌کند (بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۱؛ حلی، ۱۴۱۴ق: ۸۸).

برخی نیز ترجیح داده‌اند که صفت حکمت را مستقلاً توضیح دهند و صفت عدل را هم به صورت مجزا بیان کنند. از دید آنان حکیم کسی است که مرتکب فعل قبیح نشود و اخلال به واجب نکند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱: ۱۵۹). سید مرتضی نیز معتقد است که زمانی که خداوند متصف به حکیم بودن می‌شود معنایش آن است که افعالش از هرگونه سفاهت خالی است (سید مرتضی، ۱۴۱۱ق: ۵۹۴). با توجه به عملکرد متفاوت متکلمان در این خصوص به نظر می‌رسد نسبت میان صفت عدل و حکمت، عموم و خصوص مطلق است. بدین معنا که صفت عدل، زیر مجموعه صفت حکمت است. عدل کلامی صفت فعل است. یعنی تمام افعال الهی حسن و نیکوست و از هرگونه قباحتی منزّه است. بنابراین عدل الهی که متکلمان از آن سخن می‌گویند، چیزی است که متعلق فعل خداست اما صفت حکمت، هم دربردارنده فعل باری تعالی است و هم مقام علم الهی است. به همین منظور علامه حلی در مقام تبیین حکمت، دو معنا برای آن برشمرده و تصریح می‌کند که حکمت دو معنا دارد:

- معرفت و علم به اشیاء (حکمت علمی)؛

- صدور شیء به گونه کامل و بدون خطا؛ یعنی در نهایت اتقان و استحکام و نهایت کمال (حکمت عملی).

که خداوند متعال مطابق هر دو معنا حکیم است (حلی، ۱۴۱۳ق: ۳۰۱).

فخر رازی نیز همین تقسیم را آورده است:

حکمت به دو نوع تقسیم‌پذیر است:

- حکمت علمی: مراد از آن برترین معلومات نسبت به برترین علوم است. خدای حکیم به معنای خدای علیم است؛

- حکمت فعلی (عملی): منظور از آن، تحقق فعلی است که در بالاترین نهایت استواری و اتقان بوده و از هرگونه نقص و اشکال منزّه است. خدای حکیم به معنای خدایی است که حُسن تدبیر دارد (رازی، ۱۴۰۶ق: ۲۸۰-۲۷۹).

توجه به این نکته نیز لازم است که منظور متکلمان در بیشترین مواقع زمانی که از صفت حکمت الهی نام می‌برند، همان حکمت عملی است و البته گاهی نیز هر دو معنا اراده می‌شود. بنابراین زمانی که حکمت به معنای اعم به کار می‌رود مقصود هم حکمت علمی و هم عملی است و زمانی که به معنای اخص به کار می‌رود، تنها حکمت فعلی (عملی) مقصود است. با توجه به مشخص شدن معنای صفت حکمت الهی، متکلمان اسلامی قاعده‌ای به همین مضمون نیز به کار می‌برند که عنوانش قاعده یا اصل حکمت است و مقصود از آن اشاره به همین معنای حکمت عملی و لوازم این صفت الهی است.

### حکمت از منظر عبدالجبار معتزلی

از منظر عبدالجبار معتزلی، اگر حکیم را به معنای عالم بدانیم، صحیح است؛ چرا که حکمت به معنای علم و در نتیجه حکیم به معنای عالم است. وی برای تأیید حرف خود به آیه «وَ آتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَ فُصِّلَ الْخَطَابَ» (ص / ۲۰) و آیه «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ» (بقره / ۲۶۹) و در ادامه به آیه «آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ» (بقره / ۲۵۱) اشاره می‌کند و چنین توضیح می‌دهد که از آنجا که کتاب، راهی برای رسیدن به علم است؛ لذا متصف به حکمت شده است. بنابر همین معنا خداوند متعال نیز متصف به صفت حکیم می‌شود. اما زمانی که از حکیم اراده شخصی می‌شود، که انجام دهنده افعال محکم و متقن است، در این صورت حکیم از صفات فعلی باری تعالی است (قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۵: ۲۲۲) در جای دیگر، وی به تصریح بیان می‌کند که هر زمانی که می‌گوییم خداوند عادل و حکیم است، مقصودمان آن است که خداوند کار قبیح انجام نمی‌دهد و آن را اختیار نمی‌کند. او نسبت به آنچه برایش ضروری است خللی نرسانده و تمامی افعالش نیکوست (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۲۰۳) نکته مهم دیگر آن است که عبدالجبار،

حقیقت عدل و حقیقت حکمت را یکی می‌داند؛ لذا می‌توان مواردی را که وی به عدل استناد کرده، از جمله مواردی دانست که مستندش را صفت حکمت می‌داند؛ چرا که از منظر او عدل و حکمت معنایی یگانه دارند. او تصریح می‌کند زمانی که گفته می‌شود خداوند متعال عادل است، مقصود آن است که تمامی افعالش حسن و نیکوست و فعل قبیحی انجام نداده است و خلاف مقتضای وجودش انجام نمی‌دهد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ۸۲).

### اشاره قرآنی

سخن گفتن و حکم کردن درباره افعال موجودی، با علم و حکمتی بی‌منتها، آن هم از سوی مخلوقی که قطره‌ای از دریای بی‌کران علم و حکمت او را ندارد، بسیار دشوار و شاید محال باشد. علم انسان در کلام خالق خود چنین توصیف شده است: وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً (اسراء/ ۸۵) حقیقتاً چگونه می‌تواند فلسفه و چرایی انجام فعل یا ترک فعل الهی را با عقلش درک کند؟!

بشر چه می‌داند و چگونه می‌تواند بفهمد که یک فعل الهی از روی چه حکمتی است و در چارچوب نظام کلی خلقت در کجای عالم هستی قرار دارد و پیش و پس از آن، جهان از سوی خداوند متعال به چه هدفی رهنمون خواهد شد؟ در این خصوص، تنها و تنها خود خالق می‌تواند نظر بدهد و حکیمان یا غیرحکیمان به بودنش را تشخیص دهد و نیز انسانی که متصل به منبع علم الهی شده است و در پرتو آن دانش، زوایای هستی برایش روشن شده باشد. اما انسان‌های دیگر بی‌شک در این مسیر، همچون کوران مادرزادی هستند که نسبت به پس‌وپیش آن فعل تنها با سکوت اختیار کردن، تمامی افعال او را صرفاً تحسین کنند.

در منابع دینی به وفور سخن از جهل و ناآگاهی بشر شده است و اینکه اساساً زاویه دید بشر ناقص است و در تشخیص امور می‌تواند دچار برداشت غلط شود و مخالف با واقع نتیجه‌گیری کند.

به منظور روشن شدن بحث به موارد زیر دقت کنید:

به نظر شما آیا:

۱. کشتن انسانی که بی‌گناه است حسن و شایسته است یا قبیح و مذموم؟

۲. دستور به قتل انسانی که معصوم بوده و قرار است در آینده پیامبر شود، کاری حکیمانه است؟  
۳. امر به رهاکردن زن و فرزند شیرخواره بدون آب و غذا و سرپناهی در بیابان بی آب و علف، مصداق فعلی حکیمانه است؟

اگر ما باشیم و عقل محدود بشری مان، قاعدتاً هم، امر کردن به این امور و هم، عمل کردن به تکالیف بالا را قبیح می‌شماریم و از سوی خدای حکیم، ناشایسته و ناممکن می‌دانیم. به راستی به چه مجوزی انسانی که معصوم است و یقین به بی‌گناهی او داریم، باید کشته شود و امر به کشتنش داده شود؟ چگونه عقل بشری اجازه می‌دهد که انسانی که قرار است در آینده‌ای نه‌چندان نزدیک از سوی خداوند متعال، مبعوث به رسالت شود، حکم به قتلش داده شود؟ همچنین با چه استدلالی زن و فرزند شیرخواره بدون سرپناه و بدون هیچ آب و غذایی در بیابان بی آب و علفی رها گذاشته شوند؟!

بی‌شک، عقل بشر چنین افعال و اوامری را مصداق حکمت نمی‌داند وقتی آنها را از سوی خدای حکیم قبیح می‌شمارد.

اما جالب آنجاست که تمامی امور بالا، در عالم واقع از سوی خداوند متعال اتفاق افتاده و به جهت مصلحت بالاتری که وجود داشته و خود می‌دانسته انجام، این تکالیف را از سوی برخی از مکلفان ضروری دانسته است (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۵۱۷؛ ج ۳: ۴۴۲؛ مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۶: ۴۴۹-۴۵۰).

### محک زدن عقل

در جریان دستور الهی به حضرت ابراهیم (ع) مبنی بر به قتل رساندن حضرت اسماعیل (ع) (بروجردی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۵۱۷؛ صافات/۱۰۲) اگر عقل بشری به صورت مستقل به جای ابراهیم خلیل بخواهد تصمیم‌گیری و حکم کند، کدام یک از دو استدلال زیر را خردپذیر و صحیح‌تر خواهد یافت؟

### استدلال اول

۱. خداوند حکیم است؛
۲. موجود حکیم، فعل قبیح انجام نمی‌دهد؛

۳. قتل انسان بی گناه و معصوم و حتی امر کردن به قتلِ چنین انسانی قبیح است. نتیجه: خدای حکیمی که مرتکب قبیح نمی‌شود، امر به قتل انسان بی گناه نمی‌دهد. (امر به قتل انسان بی گناه و معصوم از سوی خدا انجام نمی‌شود.)

### استدلال دوم

۱. تمامی افعال خداوند حکیمانه است؛  
۲. از آنجا که حکمت، لایه‌های متعددی دارد، تشخیص حکیمانه و غیرحکیمانه بودن افعال از سوی انسانی که محدودیت علمی داشته و احاطه به تمامی جهان ندارد، میسر نیست؛  
۳. معقول است که خدای حکیم فعلی را انجام دهد که گرچه با معیار عقل بشری، غیرحکیمانه است، ولی حقیقتاً همان فعل، جزء مصادیق افعال حکیمانه باشد.  
نتیجه: خدای حکیم می‌تواند مرتکب فعلی (همچون امر به قتل انسان بی گناه) شود که گرچه با استاندارد عقل بشری غیرحکیمانه بوده ولی حقیقتاً از روی حکمت است.  
(امر به قتل انسان بی گناه و معصوم از سوی خدا، ممکن است که حکیمانه بوده باشد و انجام شود.)

پس از بیان این دو استدلال ذکر این نکته لازم است که هر یک از قائلان به استدلال فوق در واقع یک پیش فرض ذهنی دارند:

پیش فرض استدلال اول: بشر به صورت پیشینی قادر به تشخیص ملاک و حکمت افعال الهی است.  
پیش فرض استدلال دوم: بشر به صورت پیشینی قادر به تشخیص حکیمانه و یا غیرحکیمانه بودن افعال الهی نیست.

(مقصود از پیشینی بودن آن است که آیا عقل بشر می‌تواند پیش از آنکه در آیات و روایات آمده باشد که خدا چه فعلی را انجام داده است یا خواهد داد، حکیمانه بودن آن فعل را تشخیص دهد و بگوید بر خدا لازم است که آن فعل را انجام دهد؟)

پس از بیان این دو استدلال، به پاسخ این پرسش برمی‌گردیم که کدام یک از این دو استدلال صحیح است و باید مطابق آن عمل کرد؟

اگر قائل به پیش فرض اول باشیم یعنی بگوییم که تشخیص فعل حکیمانه الهی مقدور انسان است، طبیعتاً باید فعل امر به قتل انسان معصوم را قبیح شمرده و از سوی خداوند ناممکن بدانیم،

حال آنکه یقین داریم چنین امری از سوی خدا صادر شده است. پس یا باید از پیش فرض اول دست کشید یا باید صدور این فعل از سوی خداوند را منکر شد. صدور این فعل از سوی خداوند متعال از آنجایی که صراحتاً در آیات و روایات آمده یقینی است، بنابراین باید از پیش فرض اول دست کشید. بنابراین در واقع معلوم می‌شود که پیش فرض اول نادرست است (پیش فرض استدلال اول: بشر به صورت پیشینی قادر به تشخیص حکیمانه یا غیر حکیمانه بودن افعال الهی است).

به عبارت دیگر، تعارضی منطقی میان دو گزاره زیر وجود دارد و به لحاظ عقلی نمی‌توان هر دوی آنها را صحیح دانست.

گزاره اول: انسان با عقل خود به صورت مستقل قادر است تا افعال حکیمانه و غیر حکیمانه الهی را تشخیص بدهد (به صورت پیشینی).

گزاره دوم: امر به قتل انسان معصوم و بی‌گناه قبیح است و عقلاً ممکن نیست خداوند مرتکب قبیح شود.

نمی‌توان هم گزاره اول و هم گزاره دوم را پذیرفت و باید از یک گزاره دست کشید. از آنجایی که مطابق آیات قرآن کریم، گزاره دوم بدون تردید محقق شده است، بنابر این چاره‌ای جز دست کشیدن از گزاره اول باقی نمی‌ماند؛ و نتیجه می‌گیریم که انسان به خودی خود قادر نیست افعال حکیمانه و غیر حکیمانه الهی را مستقلاً و به صورت پیشینی تشخیص بدهد.

اما اگر قائل به پیش فرض دوم باشیم (تشخیص فعل حکیمانه الهی مقدر انسان‌ها نیست)، در این صورت ممکن و منطقی است که خداوند متعال بنابر مصلحتی که خود می‌داند، بر قتل انسان بی‌گناه و معصومی دستور فرماید، همانطوری که در واقع نیز چنین امری کرده است. در نتیجه نمی‌توان گفت که عقل بشر می‌تواند به صورت پیشینی، حکیمانه یا غیر حکیمانه بودن افعال الهی را تشخیص دهد.

شایان ذکر است که آنچه ما در این جا در مورد حکمت افعال الهی گفتیم به معنای نفی رد کردن اصل حسن و قبح عقلی نیست؛ چرا که اگرچه افعال دارای حسن و قبح ذاتی هستند و عقل نیز کلیات حسن و قبح برخی از افعال را به تنهایی و جدای از شرع می‌تواند درک کند؛ اما همین عقل نسبت به کشف مصادیق افعال الهی با توجه به محدودیت‌های فراوانش، نمی‌تواند به طور یقینی و مستقل، یکایک مصادیق حسن بودن افعال الهی را کشف کند.

به عبارت دیگر، اگرچه عقل به صورت کاملاً مستقل، حکیمانه عمل نمودن را حسن می‌داند و این حسن بودنش را ذاتی این فعل می‌داند، ولی از آنجایی که بشر دانشش اندک است، نمی‌تواند به صورت کاملاً مستقل بیابد که کدام فعل الهی می‌تواند حکیمانه و کدام فعل نمی‌تواند حکیمانه باشد. این مطلب در خصوص عدل و ظلم نیز جاری است. گرچه قایل به حسن بودن ذاتی عدل و قبیح بودن ذاتی ظلم هستیم؛ ولی در عین حال عقل نمی‌تواند به صورت دقیق تمامی مصادیق عدل و ظلم را به صورت کاملاً مستقل و بدون کمک از شرع تشخیص دهد.

نتیجه آنکه اگر در این مقاله گفته می‌شود عقل نمی‌تواند به صورت مستقل و پیشینی نسبت به تشخیص مصادیق حکیمانه یا حکیمانه نبودن افعال الهی سخن بگوید، قابل جمع با پذیرش اصل حسن و قبح عقلی است.

در ادامه یکی از استدلال‌های قاضی عبدالجبار همدانی را به عنوان متکلم برجسته معتزله بیان می‌کنیم و نشان می‌دهیم که ایشان همین خطا را مرتکب شده و پیش فرضش آن بوده است که عقل بشر به صورت پیشینی توانایی تشخیص حکیمانه یا غیر حکیمانه بودن افعال الهی را دارد.

#### اصل وعد و وعید

از جمله اصول اعتقادی بنیادینی که معتزله از جمله قاضی عبدالجبار معتزلی بدان معتقدند، اصل وعد و وعید است. مطابق این اصل سزاوار نیست که خداوند متعال از وعده‌ها و وعیدهای خود تخلف کند و آن را انجام ندهد.

منظور از وعد، خبری است که برای دیگران دربردارنده چیزی است که یا خیر است یا دفع ضرر در آینده. اما مقصود از وعید، آن خبری است که دربردارنده ضرر یا از بین رفتن نفعی در آینده برای شخص است. بنابراین محتوای وعد، خبر از امری خوشایند و محتوای وعید خبر از امری ناخوشایند است (عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق: ۸۴).

قاضی همدانی به منظور اثبات این اصل با استمداد از حکمت الهی چنین می‌گوید: از سوی فرد حکیم جایز نیست ما را مورد خطاب قرار بدهد و بدون آنکه بیان کند، خلاف ظاهر خطابش را اراده کرده باشد و مقصود از آن خطاب را هم بیان نکرده باشد. به عبارت دیگر جایز نیست فردی حکیم، دیگران را بر خلاف ظاهر خطابش، مورد خطاب قرار دهد و مرادش از خلاف



ظاهر را هم اعلام نکند. چرا که این کار به منزله معماگونه سخن گفتن و پنهان کاری کردن است (عبدالجبار معتزلی، ۱۴۲۲ق: ص ۸۵).

وی در جای دیگر چنین آورده: در صورتی که خداوند خُلف وعده و وعید کند، این کار موجب فساد در تدبیر خواهد شد و حال آنکه خداوند در اخبارش صادق است و صدق، باعث حسن تدبیر می شود (عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۵-۱۹۶۲، ج ۱۴: ۴۳).

در دو استدلال فوق، مقدمات پنهان و آشکار ذیل وجود دارد:

۱. خداوند حکیم است و کار قبیح و نقض غرض انجام نمی دهد؛

۲. فرد حکیم زمانی که ما را مورد خطاب قرار دهد، بدون اطلاع رسانی، خلاف ظاهر خطابش، عمل نمی کند؛

۳. معماگونه سخن گفتن و پنهان کاری کردن قبیح است؛

۴. تخلف از وعد و وعید موجب فساد در تدبیر خواهد شد؛

۵. خداوند در اخبار خود صادق است؛

۶. صدق، موجب حسن تدبیر و کذب موجب فساد در تدبیر می شود.

نتیجه: از خداوند خلف وعد و وعید سر نمی زند.

### نقد و بررسی

با توجه به چالش عمیق مطرح شده که عقل بشری به خودی خود نمی تواند به صورت پیشینی به اغراض الهی پی ببرد و در نتیجه نمی تواند حکیمانه یا غیرحکیمانه فعلی الهی را تشخیص دهد، مقدمات استدلال قاضی عبدالجبار معتزلی را ارزیابی می کنیم.

### مقدمه اول

در خصوص تشخیص مصادیق قبیح و همچنین تشخیص مصادیق نقض غرض از سوی انسان، اشکالاتی وجود دارد که در ادامه دو نکته را بیان خواهیم کرد.

**مطلب اول** آنکه نقض غرض در صورتی قبیح است که حکیمانه نباشد. توضیح آنکه نقض غرضی را می توان تصور کرد که دو لایه و دو سطح متفاوت داشته باشد.

سطح اول و ظاهری: در این سطح، در ظاهر نقض غرضی اتفاق افتاده است. زمانی که فعل فاعل را می‌بینیم با پوسته‌ای از فعل مواجه می‌شویم و بر اساس درکی که برایمان به وجود آمده است، حکم می‌کنیم که فاعل، غرضش را نقض کرده است و طبیعتاً کار قبیحی هم مرتکب شده است. سطح دوم و باطنی: نقض غرضی را نیز می‌توان از سطح دوم و باطنی در نظر گرفت که گرچه در ظاهر نقض غرض اتفاق افتاده، ولی با نگاه دقیق‌تر و اطلاعات جامع‌تر نسبت به آن فاعل کشف می‌کنیم که همان نقض غرض، دارای حکمت است. به عبارت دیگر، در واقع از نگاه لایه عمیق‌تر حقیقتاً نقض غرضی اتفاق نیفتاده؛ اما به لحاظ ظاهری نقض غرض شده است. بنابراین اگرچه در ظاهر، بدیهی به نظر می‌رسد که نقض غرض از فاعل حکیم قبیح است؛ اما باید در نظر گرفت که گاهی به ظاهر، نقض غرضی رخ داده است، ولی به صرف نقض غرض ظاهری، نباید فاعل آن فعل را سریعاً محکوم به انجام دادن فعل قبیح نمود.

کشاورزی را در نظر بگیرید که چندین خروار گندمش را آتش می‌زند. ناظری که شاهد ماجراست در سطح اول و ظاهری، مرد کشاورز را متهم به نقض غرض می‌کند و با خود می‌گوید وی کار قبیحی مرتکب شده است؛ ولی ناظر پس از تحقیق بیشتر متوجه می‌شود که دلیل آتش زدن گندم‌ها وجود آفتی‌گشونده در آن گندم‌هاست که در صورت خوردن انسانی از آن گندم، آن فرد کشته می‌شده است. در واقع از منظر سطح اول و ظاهری، نقض غرضی قبیح اتفاق افتاده ولی از منظر سطح دوم و باطنی نقض غرض قبیحی اتفاق نیفتاده است چرا که از غرض حکیمانه و صحیحی برخوردار بوده است.

مطلب دوم آنکه اگرچه نقض غرض به لحاظ عقلی، قبیح بوده و طبیعتاً از سوی خداوند که موجودی حکیم است قهراً این مسئله منتفی است؛ ولی مسئله آن است که آیا انسان‌ها دقیقاً می‌توانند از اغراض خدای متعال اطلاع یابند؟! به بیان دیگر، از کجا معلوم که این غرض در شرایطی خاص، با اغراضی دیگری تعارض نکرده و از کلیت و جامعیتش نیفتاده؛ به گونه‌ای که اساساً نسبت به غرض نهایی خداوند نتوانیم علم داشته باشیم.

توضیح آنکه شخص حکیم الزاماً چنین نیست که تنها هدف واحدی از کارهایش داشته باشد. گاهی اوقات به جای یک غرض، چندین غرض وجود دارد که در امتداد هم هستند و گاهی هم

ممکن است اغراضش در عرض هم قرار گیرند؛ ولی این غرض‌های در عرض، خود، زیرمجموعه غرض کلی دیگری باشند. به مثال زیر توجه کنید:

تصور کنید که فردی هر روز نیم ساعت ورزش می‌کند. پسر خانواده از پدرش می‌پرسد: چرا این مرد هر روز رأس ساعت خاصی از جلوی منزل ما عبور می‌کند؟ در حقیقت، پرسش از غرض فعل آن فرد است. پدر در پاسخ می‌گوید: غرض و هدف او از این کار ورزش کردن است. یک روز، ناگاه آن فرد ورزشکار جلوی زمین ورزش می‌افتد و پس از چند دقیقه پزشک می‌آید و می‌گوید: این فرد سرطان دارد و یک ماهی است در حال شیمی درمانی است و به دلیل ضعف بدنی، بیهوش شده است. لایه‌ای جدید از زندگی این فرد برای ما روشن می‌شود. فردای آن روز که مجدداً همان ورزشکار به سمت زمین ورزشی می‌رود، همسر خانواده از شوهرش می‌پرسد: چرا این آقا هر روز از جلوی منزلمان عبور می‌کند؟ دوباره پرسش از غرض او شده است. با توجه به اطلاعات جدیدمان از آن فرد، این بار پدر خانواده چنین پاسخ می‌دهد که غرض او از این کار، مبارزه با بیماری سرطان است. یک روز پدر خانواده به صورت اتفاقی صدای جمعی را می‌شنود که در مورد همان ورزشکار صحبت می‌کنند. یک نفرشان می‌گوید که یک ماه پیش پدر آن ورزشکار فوت کرد، در لحظات آخر حیاتش رو کرد به فرزندش و گفت فرزندم تو را قسم می‌دهم که تا آخر عمرت، روزی نیم ساعت ورزش کنی. در این لحظه لایه‌ای دیگر از زندگی آن فرد ورزشکار برایمان روشن می‌شود. فردای آن روز که طبق روال روزهای گذشته، آن بیمار سرطانی از جلوی منزل این خانواده عبور می‌کند، این بار دختر خانواده از پدرش می‌پرسد: چرا این فرد هر روز از جلوی خانه‌مان عبور می‌کند؟ برای بار سوم پرسش از غرض او شده است. با توجه به اطلاعات جدید کسب شده، این بار چنین پاسخ داده می‌شود که غرض او عمل کردن به وصیت پدرش است. فردای آن روز آن ورزشکار می‌میرد. پدر همین خانواده در مجلس ترحیم او حاضر می‌شود و به طور اتفاقی کنار فردی می‌نشیند که قرار بوده پدر زن آینده آن ورزشکار شود. او می‌گوید: یک ماه پیش از آنکه پدرش فوت کند، این جوان ورزشکار به خواستگاری دخترم آمد. او چندین سال بود که شیفته دخترم شده بود، من برای موافقت کردنم چندین شرط برای او گذاشتم. یکی از شرایطم آن بود که هر روز باید ورزش کنی تا پایان عمر و به این تعهدت پایبند باشی. اکنون با توجه به اطلاعات جدیدی که از

آن فرد به دست آمده است، اگر کسی برای بار چهارم پرسد که چرا او هر روز از جلوی منزل عبور می‌کند، دیگر به او نمی‌گوییم که هدف او ورزش کردن، یا مبارزه با بیماری سرطان یا عمل به وصیت پدر است بلکه شاید گفته شود هدف او رسیدن به معشوقش بوده است.

در واقع با توجه به کمیت و کیفیت اطلاعاتی که انسان از جهان پیرامون خود دارد، تشخیص غرض فاعل‌های مختار نیز متفاوت می‌شود. نمی‌توان به یقین گفت که این فاعل حکیم، هدف از فلان کارش به طور قطعی و یقینی کدام غرض است؛ کما اینکه در مثال فوق، هر کدام از اهداف چهار گانه در عرض هم را اگر در حقیقت برای آن فرد در نظر بگیریم، هیچ تنافی با حکیم بودن آن ورزشکار نداشته و قابل جمع با حکمتش است.

همچنین احتمال دارد و کاملاً ممکن است که غرض آن ورزشکار، هدف پنجمی باشد که به دلیل اطلاعات محدودمان از آن غافلیم (یعنی هدف پنجمی که در عرض این اهداف چهار گانه وجود دارد) و همچنین ممکن و معقول است که هدف و غرض این ورزشکار همه این اهداف بوده است و نه اینکه تنها یک هدف داشته باشد.

این مورد تنها یک مثال از یک فاعل مختاری است که کاملاً هم‌جنس خودمان است و تمایلات و خواسته‌هایش و لذت و رنجش هم‌سنگ و هم‌شکل دیگر انسان‌هاست. تشخیص غرض، آنجا دشوارتر و بلکه محال می‌شود که در مورد فاعل مختاری باشد که علم ما نسبت به حقیقت و گنه افعالش هیچ بوده و در عین حال تلاش کنیم از زاویه خود به اغراض او پی ببریم! قضیه وقتی پیچیده‌تر می‌شود که اغراض لایه‌ای باشد و ده‌ها غرض جزئی در ذیل یک غرض واحد کلی بوده باشد و چه بسا گرچه یک غرض جزئی زیرشاخه محقق نشده باشد؛ ولی از آنجا که غرض کلی مورد نظر خالق محقق شده، حکمت خدای متعال هم‌چنان پابرجا بوده و همچنان فعلی حکیمانه باشد و از سوی باری تعالی محقق گردد.

بنابراین اگرچه درست است که بگوییم نقض غرض، امری قبیح است و از سوی خدا صورت نخواهد گرفت ولی نکته مهم آن است که اساساً انسان به صورت پیشینی نمی‌تواند حقیقت غرض الهی را کشف نماید.

## مقدمه دوم

معقول است که خدای حکیم به دلیل مصلحت بالاتر، بدون اطلاع‌رسانی مخاطب، خلاف ظاهر

خطابش عمل کند. به عنوان مثال وعیدهای فراوانی به منظور ترس بندگان از انجام دادن قبیح و نیز به دلیل هرچه بیشتر بهشتی شدنشان باشد، اما در زمان عمل به وعید، هیچ یک از آنان انجام نشود و از روی رحمت و مغفرتش، کسانی را که از شرایط خاصی برخوردارند را ببخشد و خلف وعید اتفاق بیفتد. به عبارت دیگر، برای ظاهر خطاب خداوند (که خیر از وعید در آینده می‌داد) مصلحتی وجود داشته است که همان ترس گنه کاران از گناه کردن و سوق دادنشان به سمت خیر باشد؛ ولی در مقام عمل به وعید، خداوند به آن عمل نکرده و به واسطه رحمتش از حق خود نسبت به بندگان عاصی بگذرد. بنابراین مقدمه دوم هم نمی‌تواند ضرورتاً صحیح باشد.

#### مقدمه سوم

قاضی همدانی معتقد است که جایز نیست فردی حکیم، دیگران را بر خلاف ظاهر خطابش، مورد خطاب قرار دهد و مرادش از خلاف ظاهر را هم اعلام نکند؛ چرا که این کار به منزله معماگونه سخن گفتن و پنهان کاری کردن است.

دو نکته در اینجا وجود دارد:

اولاً اینکه خدا وعیدی داده باشد و بر اساس ظاهر همان وعید، از مکلفانش توقع داشته باشد که مطابق فحوای همان وعید عمل نمایند، آیا معماگونه سخن گفتنی اتفاق افتاده است؟! وعید در خطاب‌های الهی واضح بوده و وظیفه بندگان نیز واضح است. به عنوان مثال خدا فرموده است: *فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (مَاعُونَ ۵-۴)* وای بر نمازگزارانی که در نمازشان غافلند. چه ابهام و سردرگمی قبیحی در این خطاب وجود دارد؟! محتوای این خطاب کاملاً روشن است. خداوند متعال در حال انذار کردن غافلان در نماز است و در واقع بندگان را از غفلت در نماز بر حذر می‌دارد. مخاطب این وعید کاملاً برایش روشن است که نماز از روی غفلت مورد پسند مولی نیست.

ثانیاً اینکه بر فرض در اینجا پنهان کاری وجود داشته باشد چه اشکالی به وجود می‌آید؟ چرا چنین پنهان کاری الزاماً قبیح است؟! آیا نمی‌توان گفت که گرچه ظاهر فحوای الهی مشخص است و خداوند متعال برای برحذر داشتن و جلوگیری از غفلت در نماز این خطاب را بیان کرده ولی حکمت‌های پنهانی نیز وجود دارد که آن زوایای پنهان هیچ دخلی به غرض اولیة الهی ندارد.

زوایای پنهانی که از روی حکمت الهی بوده و در واقع لازم نیست بندگانش نسبت بدان اطلاع یابند. یعنی گرچه خداوند متعال در ظاهر خطابش نوعی عقوبت و انذار برای تمامی غافلان در نماز برشمرده، ولی به عنوان مثال در قیامت، به جهت غرض و حکمتی که وجود دارد، برخی از بندگان غافلش را عذاب نکرده و خلاف وعیدش عمل می‌کند. در واقع می‌توان گفت در عین حالی که معقول است بگوییم غرض الهی از بیان وعید آن بوده که بندگان بیشتری از غفلت در نماز مصون باشند که به واسطه بیان کردن وعید محقق شده است، اما در قیامت تخلف از همین وعید اتفاق خواهد افتاد و خدای کریم به جهت غرض خاصی این نمازگزاران غافل را ببخشد و مورد رحمتش قرار دهد. به عبارت دیگر قبیح نیست که غرض الهی از بیان وعیدش، جنبه تربیتی آن بوده است نه اینکه الزاماً عقوبتی به دنبال آن باشد. پس خلف وعید به منزله معماگونه سخن گفتن و پنهان کاری کردن نبوده و حتی اگر باشد، الزاماً قبیح نخواهد بود.

#### مقدمه چهارم

الزاماً چنین نیست که تخلف از وعد و وعید موجب فساد در تدبیر شود، بلکه اگر این تخلف، دارای غرضی معقول و حکیمانه باشد، می‌تواند در راستای تدبیر نظام کلی موثر باشد و موجب صلاح کلی شود. در واقع آن تخلفی باعث فساد در تدبیر است که بدون پایه و اساس و بدون فلسفه و حکمت صحیح باشد؛ نه هرگونه تخلفی و بشر به واسطه محدودۀ علم بسیار اندکی که دارد نمی‌تواند حکمت یا عدم حکمت آن را درک کند. پس نمی‌تواند حکم کند که تخلف از وعد و وعید موجب فساد در تدبیر می‌شود یا نه.

گرچه امامیه بر این باورند که خلف وعید، از سوی خداوند اگر محقق شود قبیح نبوده و بدون اشکال است (جرجانی، ۱۳۷۵: ۸۰؛ ایجی، ۱۳۲۵، ق، ج ۸: ۳۰۷) ولی به نظر می‌رسد که نه تنها خلف وعید بلکه خلف وعده هم در صورتی که بر اساس حکمت و مصلحتی بالاتر باشد، بلااشکال است؛ چرا که حتی در وعده نیز ممکن است معقول باشد تخلف از آن از سوی باری تعالی اتفاق بیفتد. اساساً منطقی است خدای متعال خطابی بفرستد که اگر کسی فلان عمل خاصی را انجام دهد، من به او صد درجه عطا خواهم کرد، حال اگر خداوند تفضلاً به جای صد درجه هزار درجه به او عطا کند، قطعاً تخلف صورت گرفته (چرا که وعده الهی صد درجه بوده است نه هزار درجه) ولی این تخلف، قبیح نخواهد بود؛ زیرا تخلف و عدم تخلف و همچنین صدق و

کذب، از جمله اموری است که حسن و قبحشان ذاتی‌شان نبوده بلکه اقتضایی هستند (برخلاف عدل و ظلم، که حسن و قبحشان ذاتی‌شان است). یعنی اگر چه مقتضای اولیه‌شان آن است که صدق و عمل به وعده و وعید، حَسَن باشد، همان‌طوری که مقتضای اولیه کذب و تخلف از وعد و وعید نیز قبیح باشد؛ اما برایشان حالاتی تصور می‌شود که عمل به صدق و وعده، قبیح باشد و ترک کذب و خلف وعده و وعید نیز حسن باشد (مظفر، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۹۹). همچنین می‌توان تصور کرد به جای آنکه خداوند متعال وعده‌ای که به بنده‌اش داده است، در عوضش به جهت حکمت نهفته‌ای که وجود دارد به گونه‌ای دیگری جبران نماید. یعنی معقول است که برای برخی دقیقاً همان وعده که داده شده محقق شود، برای برخی دیگر خلف وعده صورت گیرد و چون محقق شدن آن وعده برای آن بنده، حکیمانه نیست بدلش را محقق سازد و برای برخی دیگر مثلاً در عوض تحقق آن وعده، بلایی که قرار بود به سویش بیاید دفع نماید و برای گروهی دیگر نیز وعده‌ای که قرار بوده در این دنیا محقق شود، به دلیل عدم مصلحت اساساً در این دنیا صورت نگیرد و در قیامت جبران شود. در واقع از آنجایی که با موجود حکیمی مواجه هستیم، الزاماً چنین نیست که نسبت به همگان برخورد یکسانی صورت گیرد. پس در واقع خلف وعده و وعید نیز می‌تواند با توجه به اقتضای حکمت الهی در مواردی اتفاق بیفتد ولی در عین حال خلاف حکمت و عدل الهی هم نباشد.

#### مقدمه پنجم

در مقدمه چهارم نیز اشاره شد که صدق، از آن اموری است که، حُسنش ذاتی نبوده بلکه اقتضایی است و می‌تواند فاعلی حکیم به علت مصلحتی بالاتر، از صدق دست کشد و کذب گوید؛ لذا اینکه گفته شده خداوند در اخبار خود همواره صادق است، می‌تواند به دلیل تعارض با مصلحت بالاتری، کذبی اتفاق بیفتد ولی در عین حال کاملاً حکیمانه و عادلانه نیز باشد. حاکم ظالمی که در پی انسان بی‌گناهی است و در مسیر راه به رسول‌خدایی رسیده و از او می‌پرسد که آیا آن فرد را ندیده‌ای؟ رسول الهی گرچه او را دیده و می‌داند به کدامین سمت گریخته است ولی از روی عمد، دروغ گفته و می‌گوید: من او را ندیده‌ام. از منظر عقل این کذب رسول خدا، نه تنها قبیح نبوده بلکه حسن و نیکوست.

### مقدمه ششم

در این مقدمه گفته است که صدق، موجب حسن تدبیر و کذب موجب فساد در تدبیر می‌شود. با توجه به نکاتی که در مقدمات دیگر گفته شد، این مقدمه نیز به صورت کلی و همیشگی صحیح نیست. بلکه صدق زمانی موجب حسن تدبیر است که از روی حکمت باشد و همچنین کذبی موجب فساد در تدبیر است که غیر حکیمانه باشد و حال آنکه می‌توان فرض کرد که ما صدقی داریم که نه تنها موجب حسن تدبیر نمی‌شود بلکه موجب بی‌تدبیری است چرا که خلاف حکمت است و نیز از طرف دیگر می‌توان تصور کرد که ما کذبی داشته باشیم که نه تنها موجب فساد در تدبیر نشده بلکه باعث حسن در تدبیر باشد.

پس از اشکالات متعددی که بر استدلال قاضی عبدالجبار وارد شد، ضرورتاً نتیجه نیز عقیم خواهد شد و نمی‌توان به صورت کلی چنین حکم کرد که خداوند متعال هیچ زمان خلف وعده و وعید نمی‌کند.

### نتیجه

باتوجه به محدودیت‌های عقل بشر و به تبع آن محدودیت دایره اطلاعات و علمی بشر نسبت به حقیقت اغراض الهی، اساساً به صورت پیشینی (یعنی بدون کمک نقل و وحی) نمی‌توان به‌گونه مقاصد خداوند دست یافت. اغراض الهی پیچیده‌تر از آن است که فهم بشر بدان رهنمون شود و مواردی از آن پیچیدگی‌ها در منابع روایی نقل شده است؛ لذا بشر به واسطه فهم ظاهری خود نمی‌تواند تشخیص دهد که مثلاً فعل X قطعاً برای خدا، یک فعل حکیمانه و فعل Y قطعاً فعلی غیر حکیمانه است. بنابراین چون خرد آدمیان در تشخیص چنین چیزی عقیم است؛ پس نمی‌توان به صورت پیشینی و به صورت یک اصل کلی، بر اساس چنین پیش‌فرض نادرستی (که عقل بشر می‌تواند به مصادیق افعال حکیمانه الهی دست یابد)، استدلالی را بنا نهاد. البته قاضی عبدالجبار از آنجایی که این پیش‌فرض را پذیرفته است (که بشر می‌تواند مصادیق افعال حکیمانه الهی را تشخیص بدهد)، استدلال کرده که خلف وعده و خلف وعید از سوی خدای حکیم ناممکن است. از آنجایی که تمامی زوایای افعال الهی به صورت کامل بر انسان آشکار نیست؛ لذا فرض می‌شود که به علت غرض خاصی که تنها خود خداوند می‌داند و عقل بدان رهنمون نمی‌شود، خلف وعده و وعیدی از سوی خدا رخ داده، ولی در عین حال حکیمانه نیز است.



## سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی کمک مالی دریافت نشده است

## منابع

### قرآن کریم.

- ابن منظور، محمد بن مكرم. (بی تا). *لسان العرب*. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ایچی، میرسید شریف. (۱۳۲۵ ق). *شرح المواقف*. قم: الشریف الرضی.
- ایزدی، جنان. (پائیز و زمستان، ۱۳۹۴). «تحلیل انتقادی کاربرد «حکمت الهی» در کلام شیعه». *مجله فلسفه و کلام اسلامی*. تهران: ۴۸ (۲).
- بحرانی، ابن میثم. (۱۴۰۶ ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*. قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی.
- بروجردی، سید محمد ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر جامع*. تهران: صدر.
- جبرئیلی، محمدصفر، جعفر علی نقلی. (پائیز، ۱۳۹۵). «گستره کاربرد قاعده حکمت در مسائل کلامی». *مجله تخصصی کلام اسلامی*. قم: شماره ۹۹.
- جرجانی، ضیاء الدین. (۱۳۷۵). *رسائل فارسی جرجانی*. تهران: میراث مکتوب.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۴۰۴ ق). *الصحاح*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- حلی، جعفر بن الحسن. (۱۴۱۴ ق). *المسلک فی أصول الدین و الرسائلہ الماتعیہ*. مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
- حلی، حسن بن یوسف. (۱۴۱۳ ق). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. مصحح: حسن حسن زاده آملی. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حمصی رازی، سدید الدین. (۱۴۱۲ ق). *المتقدم من التقليد*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- رازی، فخر الدین. (۱۴۰۶ ق). *لوامع البینات شرح اسماء الله تعالی و الصفات*. قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۹۹۲). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالشامیه.
- سید مرتضی، علی بن حسین. (۱۴۱۱ ق). *الذخیره فی علم الکلام*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

- طوسی، محمد بن حسن. (١٤١٤ق). *الرسائل العشر*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (١٤٠٩ق). *کتاب العین*. قم: مؤسسة دارالهجره.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن. (١٩٦٢-١٩٦٥). *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*. قاهره: الدار المصریه.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن. (١١٨٥ق). *متشابه القرآن*. قاهره: دارالتراث.
- قاضی عبدالجبار، ابوالحسن. (١٤٢٢ق). *شرح الأصول الخمسه*. بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مترجمان. (١٣٧٧). *تفسیر هدایت*. مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.
- مظفر، محمد رضا. (١٣٨١). *اصول الفقه*. قم: دارالتفسیر.
- مفید، محمد بن محمد. (١٤١٣ق). *النکت الاعتقادیه*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.