

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عدل الهمی

محمّد بیابانی اسکویی



انتشارات نبأ

سرشناسه : بیابانی اسکویی، محمد ۱۳۴۱-
عنوان و نام پدید آور : عدل الهی / محمد بیابانی اسکویی.
مشخصات نشر : تهران : انتشارات نبأ، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری : ۳۱۸ ص
شابک : ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۳-۹۶-۲
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
موضوع : عدل (اصول دین)
رده بندی کنگره : ۱۳۹۰ ع ۴ ب ۹ / ۳ / ۲۱۹ BP
رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲
شماره کتابشناسی ملی : ۲۴۶۷۳۰۸

« عدل الهی »

مؤلف : محمد بیابانی اسکویی

ویراستاری علمی و فنی: دکتر اسماعیل تاجبخش، دکتر مهدی دشتی،

اصغر غلامی، مرتضی نادری، محمدعلی دزفولی

حروفچینی: انتشارات نبأ / چاپ و صحافی: دالاهو، صاحب الزمان (عج)

چاپ اول: ۱۳۹۰، چاپ دوم: ۱۳۹۱

شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه / قیمت: ۵۵۰۰۰ ریال / کد کتاب: ۲۰۱ / ۱۴۹

ناشر: انتشارات نبأ / تهران، خیابان شریعتی، رویروی ملک، خیابان

شبستری، خیابان ادیبی، شماره ۲۶ تلفکس: ۷۷۵۰۴۶۸۳-۷۷۵۰۶۶۰۲

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۸۳۲۳-۹۶-۲ ISBN : 964 - 964 - 8323 - 96 - 2

فهرست مطالب

مقدمه ناشر	۱۰
بخش اول: عدل الهی	۱۳
درس اول: جایگاه و معنای عدل الهی	۱۵
جایگاه بحث عدل	۱۷
معنای عدل	۱۹
معنای ظلم	۲۴
نتیجه معنای لغوی عدل و ظلم	۲۶
خلاصه درس اول	۲۸
خودآزمایی	۲۸
درس دوم: عدل الهی در قرآن	۳۱
نفی ظلم و ستم از خدا در قرآن کریم	۳۳
محرومیت به جهت کوتاهی در اعمال	۳۴
محرومیت به جهت ابتلاء و امتحان	۳۵

۳۷	ظلم بودن عقاب بدون بیان
۳۸	استحقاق موعود و عدل و ظلم
۴۱	ظلم به معنی «وضع الشيء في غير موضعه» در قرآن
۴۲	خلاصه درس دوم
۴۳	خودآزمایی
۴۵	درس سوم: عدل الهی در روایات
۴۷	معنای عدل در روایات
۴۸	معنای ظلم در روایات
۵۰	مراتب عدل و ظلم
۵۱	قول به جبر؛ نسبت ظلم به خدا
۵۳	محرومیت‌ها و ابتلاها و رعایت تساوی میان انسان‌ها
۵۶	اعطای حق به صاحبان آن
۶۰	خلاصه درس سوم
۶۱	خودآزمایی
۶۳	درس چهارم: عدل الاهی از نظر عالمان
۷۴	خلاصه درس چهارم
۷۵	خودآزمایی
۷۷	درس پنجم: تقدّم و عمومیت عدل الهی بر فضل و احسان الهی
۷۹	عدل الهی و تقدّم و عمومیت آن بر فضل و احسان

۹۰ خلاصه درس پنجم
۹۱ خودآزمایی
۹۳ درس ششم: سبب پیدایش اختلاف اشیا
۹۵ کیفیت پیدایش اشیا و سبب اختلاف آن‌ها
۱۰۹ خلاصه درس ششم
۱۱۰ خودآزمایی
۱۱۱ درس هفتم: مراتب و جایگاه‌های موجودات و امکان تغییر در آن‌ها
۱۱۳ آثار طینت‌ها و تأثیر آن‌ها در کردار انسان‌ها
۱۱۶ مبانی فلسفه و عرفان و عدم امکان تغییر در نظام آفرینش
۱۲۳ خلاصه درس هفتم
۱۲۴ خودآزمایی
۱۲۵ درس هشتم: عدل الهی اصل اساسی ادیان الهی
۱۲۷ اصول دین اسلام و عدل الهی
۱۳۴ خلاصه درس هشتم
۱۳۵ خودآزمایی
۱۳۷ درس نهم: عدل الهی و حکمت و مالکیت
۱۳۹ عدل الهی و مالکیت خدا
۱۴۸ عدل الهی و حکمت خدا
۱۵۱ خلاصه درس نهم

خودآزمایی	۱۵۲
درس دهم: عدل الهی و حسن و قبح	۱۵۳
عدل الهی و حسن و قبح عقلی	۱۵۵
حسن و قبح از نظر فلاسفه و منطقیین و برخی از اصولیان	۱۵۶
حسن و قبح در قرآن و حدیث	۱۶۱
حسن فاعلی و حسن فعلی	۱۶۴
حسن و قبح عقلی و جبر و اختیار	۱۶۶
خلاصه درس دهم	۱۶۷
خودآزمایی	۱۶۸
درس یازدهم: عدل الهی و خیر و شرّ	۱۶۹
ارتباط مسأله خیر و شرّ با مباحث خداشناسی	۱۷۱
الف) توحید و خیر و شرّ:	۱۷۲
شرور در آیات و روایات	۱۷۶
ب) عدل الهی و شرور	۱۸۲
ج) شرور و حکمت الهی	۱۸۴
خلاصه درس یازدهم	۱۸۴
خودآزمایی	۱۸۶
درس دوازدهم: عدل الهی و خلود	۱۸۷
عدل الهی و خلود	۱۸۹

۱۹۷	خلاصه درس دوازدهم.....
۱۹۷	خودآزمایی
۱۹۹	درس سیزدهم: عدل الهی و شفاعت
۲۰۳	شفاعت در روایات
۲۰۴	شرایط شفاعت کنندگان.....
۲۰۵	شفاعت شونندگان
۲۰۸	محل شفاعت
۲۱۳	شفاعت و عدل و حکمت الهی
۲۱۴	خلاصه درس سیزدهم.....
۲۱۵	خودآزمایی
۲۱۷	بخش دوم: بداء.....
۲۱۹	درس چهاردهم: معنای بداء.....
۲۲۱	معنای بداء در لغت
۲۲۳	معنای اصطلاحی بداء.....
۲۳۸	خلاصه درس چهاردهم
۲۳۸	خودآزمایی
۲۳۹	درس پانزدهم: بداء در آیات قرآن کریم
۲۴۱	بداء در آیات قرآن کریم

۱. آیه محو و اثبات ۲۴۱
۲. آیه قدر ۲۴۲
۳. آیه بسته نبودن دست خدا ۲۴۵
۴. آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» ۲۴۶
۵. آیاتی که بر فزونی و کاهش در خلق و عمر دلالت دارند ۲۴۷
۶. آیاتی که بر استجاب دعا و غفران و قبولی توبه دلالت می‌کنند ۲۴۹
۷. آیاتی که بر تغییر در خلق به سبب کردار بندگان دلالت می‌کند ۴۵۰
- خلاصه درس پانزدهم ۲۵۱
- خودآزمایی ۲۵۲
- درس شانزدهم: بداء در روایات ۲۵۳
- بداء در روایات ۲۵۵
- بداء و علم پیامبران و ائمه علیهم السلام ۲۵۹
- خلاصه درس شانزدهم ۲۶۳
- خودآزمایی ۲۶۴
- بخش سوم: جبر و تفویض و امر بین الامرین ۲۶۵
- درس هفدهم: معنای واژگان کلیدی ۲۶۷
- معنای واژگان کلیدی ۲۷۰
- الف) جبر ۲۷۰
- ب) اکراه ۲۷۱

۲۷۲	ج) اضطرار
۲۷۶	د) تفویض
۲۸۱	خلاصه درس هفدهم
۲۸۲	خودآزمایی
۲۸۳	درس هجدهم: ابطال جبر و تفویض
۲۸۵	ابطال جبر و تفویض
۲۹۴	خلاصه درس هجدهم
۲۹۴	خودآزمایی
۲۹۵	درس نوزدهم: امر بین الامرین
۲۹۷	امر بین الامرین
۳۰۷	مشیت و اراده و قضا و قدر الهی در افعال بندگان
۳۱۲	خلاصه درس نوزدهم
۳۱۴	خودآزمایی
۳۱۵	فهرست منابع

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

مقدمه ناشر

تفقه در دین، یعنی به دست آوردن شناخت عمیق از آن، به حکم عقل، آیات قرآن و احادیث معصومان، بر زن و مرد مسلمان واجب است. اساساً «شناخت» پیش‌نیاز ایمان و اعتقاد است. آیا ممکن است بدون شناخت امری، بدان ایمان آورد یا به آن معتقد شد؟ از سوی دیگر، در دین مبین اسلام، ایمان و اعتقادی ارزشمند و پذیرفته است که مبتنی بر شناخت باشد. راه دستیابی به شناخت و آگاهی، تحقیق و پژوهش و دوری از تقلید است؛ کاری که در تمام مراحل مختلف زندگی، بر آدمیان واجب است.

مؤسسه فرهنگی نبأ، بر اساس آنچه یاد شد و در راستای رسالت فرهنگی خود، یعنی تقویت و ارتقاء مبانی اصیل اعتقادی مخاطبان‌ش، به استاد پژوهنده و محقق فرهیخته، آقای محمد بیابانی اسکوئی، پیشنهاد کرد تا در اصول عقاید اسلامی، به روش آموزشی، کتاب‌هایی را بنگارد و دروس منظمی را تألیف و تدوین کند. خوشبختانه، استاد بیابانی، با همه مشاغل علمی و تحقیقی، پیشنهاد یادشده را پذیرفت و درس‌هایی را در موضوعات توحید و عدل و نبوت و امامت و معاد، به رشته نوشته در آورد. شکر الله مساعیه.

خاطر نشان می‌شود که نوشته‌های استاد بیابانی پس از نگارش، به دست برادران فاضل و گرامی، آقایان دکتر اسماعیل تاجبخش و دکتر مهدی دشتی دانشیاران دانشکده ادبیات دانشگاه علامه طباطبایی، اصغر غلامی، محقق و پژوهشگر معارف دینی، مرتضی نادری و حجت الاسلام محمدعلی دزفولی ویرایش علمی و فنی شد. و فقهم الله لمرضاته.

فهرست مطالب / ۱۱

ان شاء الله این اثر پنج جلدی در راستای اهداف یادشده، در حوزه و دانشگاه و جامعه، مفید و مؤثر واقع شود. مانند همیشه، پیشنهادهای و انتقادهای خوانندگان دقیق و نکته‌سنج راهنمای ما در عرضه بهتر آثار علمی و تحقیقی خواهد بود.

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

مدیر مسئول مؤسسه فرهنگی نبأ

محمدحسین شهری

۱۳۹۰/۵/۹

بفئش اؤل

عدل الهى

﴿ درس اوّل ﴾

● جایگاه و معنای عدل الهی

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس از جایگاه مهم عدل الهی میان مسلمانان آگاه شود و کاربردهای ریشه‌ای و لغوی آن را دریابد. همچنین وجه اشتراک همه معانی مطرح شده برای عدل را در کتاب‌های لغت بشناسد و از ارتباط آن معانی با معنای اصلی آن آگاه گردد.

جایگاه بحث عدل

«عدل الهی» به جهت پیوند با موضوع جبر و اختیار یکی از مباحث مهم و اصولی در همه ادیان الهی است و در اسلام نیز جایگاهی ویژه دارد. اعتقاد به عدل الهی و اختیار انسان در افعال خویش، در میان ادیان الهی، اهمیتی بنیادین دارد. تمام ارزش و کمال انسانی به اختیار و آزادی او وابسته است و با اعتقاد به مجبور بودن آدمی در اعمالش، هیچ ارزش و کمالی برای انسان نمی‌توان در نظر گرفت.

نظام اجتماع انسانی و حفظ حقوق فردی و اجتماعی او در گرو پایداری وی به پیامدهای کردار خویش است. اعتقاد به خوبی و بدی و زشتی و زیبایی و ترغیب انسان‌ها به کردار خوب و منع آن‌ها از بدی‌ها تنها در سایه اعتقاد به عدل الهی و

آزادی انسان در کارهای خویش معنا می‌یابد. بهشت و جهنم، ثواب و عقاب، نبوت و امامت و معاد - که از اصول مهم ادیان الهی است - بدون اعتقاد به عدل الهی و اختیار انسان لغو خواهد بود. علاوه بر این، اعتقاد به توحید - که اصل اساسی ادیان توحیدی است - بدون اعتقاد به عدل الهی و آزادی انسان هیچ فایده‌ای نخواهد داشت. اعتقاد به خدای یگانه با عدم اعتقاد به عدالت او غیر قابل جمع بوده و هیچ‌گاه نمی‌توان به خدایی باور داشت که وعده‌ای بدهد و از آن تخلف کند؟! در تمام ادیان الهی، اعتقاد به توحید با اعتقاد به عدل الهی همراه است و همه موحدان به عدل الهی و اختیار انسان نیز معتقدند و هیچ موحد واقعی را نمی‌توان یافت که به عدل الهی اعتقاد نداشته باشد. یعنی خدای ادیان عادل است و هیچ ستمی به خلق خویش روا نمی‌دارد. بنابراین، هیچ دینی بدون اعتقاد به توحید و عدل الهی و اختیار انسان، دین الهی محسوب نمی‌شود و هیچ توحیدی بدون اعتقاد به آن‌ها توحید نخواهد بود.

با وجود این، در بین اندیشمندان مسلمان، متکلمین شیعه و معتزله، «عدلیه» خوانده می‌شوند و اشاعره و اهل حدیث در مقابل این دو گروه قرار دارند. بدین روی، برخی عدل را از اصول مذهب دانسته و آن را به عنوان اصل دین مطرح نمی‌کنند؛^۱ چراکه عدل - به معنایی که شیعه و معتزله بدان قائل اند - مورد پذیرش گروهی از مسلمانان نیست. اما چنان که روشن شد، بدون اعتقاد به عدل الهی اساساً دین بی معناست و پایه و اساس دینداری - که عبارت از بندگی و فرمانبرداری است - بدون اعتقاد به عدل الهی و اختیار انسان در هم می‌ریزد.

بنابراین، عدل الهی نه تنها از اصول دین پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بلکه جزو اصول تمام ادیان الهی بوده و اعتقاد به آن رکن اساسی دینداری است. امام صادق عَلَيْهِ السَّلَام می‌فرماید:

۱. بحث اصول دین بودن عدل به صورت مستقل مطرح خواهد شد.

إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ.^۱

همانا اساس دین، توحید و عدل است.

مراد از دین در این روایت، تنها دین پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نیست؛ بلکه منظور دین همه انبیاء الهی و دین مورد رضای پروردگار است و این دین عبارت است از تسلیم در مقابل خداوند متعال که در قرآن از آن به عنوان اسلام یاد شده است.^۲

پس دین استوار نمی‌گردد، مگر با اعتقاد به توحید و عدل. بنابراین، عدل از اصول تمام ادیان الهی است و جایگاه رفیع و اهمیتی فوق العاده‌ای در مباحث دینی به خصوص دین پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دارد.

معنای عدل

«عدل» یک اصل دینی است و برای رسیدن به معنای آن از نگاه دین، باید کاربردهای آن در متون دینی بررسی شود. از سوی دیگر، روشن است که پیامبر گرامی اسلام و اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَام به عنوان مبلغان و مبیینان دین الهی، اصطلاح جدیدی برای واژه‌ها اختیار نکرده و آن‌ها را در معنای لغوی خود به کار برده‌اند؛ پس برای فهم واژه‌ها در حوزه دین ناگزیر باید به معنای لغوی آن‌ها در عصر نزول و صدور مراجعه کرد.

ریشه «عدل» در لغت، دو استعمال دارد؛ «عدل فیه یا عدل به» و «عدل عنه». «عدل» در استعمال اول به معنای انصاف، برقرار کردن تساوی و قرار دادن اشیا در جایگاه شایسته آن‌ها و در استعمال دوم، به معنای انحراف و اعراض است. «عَدْل» معمولاً در وصف اشخاص به کار می‌رود. در کتاب العین می‌خوانیم:

۱. معانی الاخبار / ۱۱؛ توحید صدوق / ۹۶؛ مشکاة الانوار / ۹؛ بحار الانوار / ۴ / ۲۶۴.

۲. خدای تعالی می‌فرماید: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ»؛ اسلام به معنای تسلیم، دین تمام پیامبران الهی بوده است و همه پیامبران، امت‌های خود را به تسلیم در برابر فرمان‌های خدای تعالی فراخوانده‌اند.

العدل: المرضي من الناس قوله و حكمه.^۱

عدل کسی است که سخن و حکم او مورد رضایت باشد.

بر اساس این تعریف، «عدل» کسی است که سخن و حکم او مورد پسند و خشنودی قرار گیرد. در این تعریف - به جهت عدم بیان متعلق خشنودی - ابهام و اجمال وجود دارد؛ یعنی بیان نشده که چه کسی باید از او خشنود باشد؟^۲

در کتاب‌های لغت، برای واژه «عدل» کاربردهای فراوانی بر شمرده شده است که از جمله، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. برقراری تساوی بین دو شیء؛

۲. مثل و معادل شیء از نظر ارزش؛

۳. انصاف؛

۴. حکم به حق؛

۵. نقیض ظلم و جور؛

۶. قرار دادن هر چیزی در موضع (= جایگاه = شأن = موقعیت = منزلت = مقام) شایسته آن.

در ادامه، ضمن مراجعه به کتاب‌های لغت، می‌کوشیم معنای امور یاد شده را تبیین کنیم.

طریحی می‌نویسد:

العدل لغة: هو التسوية بين الشئین.^۳

۱. کتاب العین ۲ / ۳۸.

۲. در این‌که معیار شناخت عدل چیست، در آینده بحث خواهد شد و خواهیم گفت که خشنودی باید از

چه کسی و چگونه باشد. ۳. مجمع البحرین ۵ / ۴۲۱.

عدل در لغت به معنای برقراری تساوی بین دو چیز است.

در کتاب العین آمده است:

العدلان: الحملان على الدابة من جانبين... و العدل أحد حملي الجمّل. لا يقال إلا للحمل و سمي عدل لأنه يسوّى بالآخر بالكيل و الوزن. و العديل الذي يعادلك في المحمل. و يقال لما يؤكل إذا لم يكن حاراً و لا بارداً يضرب: هو معتدل...^۱

عدلان [یعنی] دو بُنه‌ای که بر دو طرف چارپایان سوار می‌کنند... و عدل یکی از دو بُنه شتر است. [این واژه] گفته نمی‌شود مگر درباره بار چارپایان. و عدل نامیده شده بدان جهت که دو طرف بار از نظر وزن و اندازه مساوی می‌شود. و عدیل، معادل تو در کجاوه است.^۲

به خوراکی‌ای که نه خیلی گرم باشد و نه خیلی سرد، معتدل گفته می‌شود.

جوهری می‌گوید:

والعديل الذي يعادلک في الوزن والقدر... عادلته بين الشیئين و عدلت فلاناً بفلان: إذا سوّیت بينهما.^۳

عدیل آن است که در وزن و اندازه معادل تو باشد... بین دو چیز تعادل برقرار کردم و فلانی را معادل فلانی قرار دادم. یعنی بین آن دو تساوی برقرار کردم.

البته در برقراری تساوی بین دو چیز، همیشه، مقدار، وزن و اندازه لحاظ نمی‌شود؛ بلکه در برخی موارد ارزش دو شیء مورد نظر است. در المصباح المنیر می‌خوانیم:

۱. کتاب العین ۲ / ۳۸.

۲. یعنی کسی یا چیزی که در کجاوه در طرف مقابل شخص قرار می‌گیرد تا تعادل برقرار شود.

۳. صحاح اللّغة ۵ / ۱۷۶۱.

التعديل: و هي قسمة الشيء باعتبار القيمة و المنفعة لا باعتبار المقدار فيجوز أن يكون الجزء الأقل (يعادل) الجزء الأعظم في قيمته و منفعته.^۱

تعديل به معنای تقسیم دو شیء به اعتبار قیمت و منفعت آن هاست، نه به اعتبار مقدارشان. پس جایز است که بخش کمتری از یک شیء از نظر قیمت و ارزش معادل بخش بزرگتری از چیز دیگر باشد.

معیار سنجش تساوی اشیا با توجه به حقیقت آنها متفاوت و متناسب با خود آن شیء است. بنابراین ارزش‌گذاری اشیا با توجه به زمان و مکان و نیز اعتبارات جوامع مختلف انسانی همواره در تغییر خواهد بود. لذا درباره اشخاص گفته می‌شود:

ما يعدلك عندنا شيء؛ أي: ما يقع عندنا شيء موقعك.^۲

نزد ما چیزی معادل تو نیست؛ یعنی نزد ما چیزی جای تو را پر نمی‌کند. پس شأن و مقام و موقعیت هر شخصی با توجه به موقعیت او مورد ارزش‌گذاری قرار می‌گیرد.

در العین آمده است:

و تقول: اللهم لا عدل لك: أي لا مثل لك.

وتقول في الكفارة: «أو عدل ذلك» أي ما يكون مثله و ليس بالنظير بعينه.^۳

و می‌گویی: خدایا عدلی برای تو نیست، یعنی تو مثل و مانند نداری. و درباره کفاره می‌گویی: «یا عدل آن» یعنی آنچه مثل آن است و [مراد از] نظیر، عین آن نیست.

۲. کتاب العین ۲ / ۳۹.

۱. المصباح المنیر ۲ / ۳۹۶-۳۹۷.

۳. کتاب العین ۲ / ۳۹.

جوهری می‌گوید:

وَالْعَدْلُ بِالْكَسْرِ: المثل. تقول عندي عدل غلامك و عدل شاتك؛ إذا كان غلاماً يعدل غلاماً و شاةً تعدل شاةً، فإذا أردت قيمته من غير جنسه نصبت العين.^۱

عدل با کسره، به معنای مثل است. وقتی غلامی مثل غلام دیگری و بزى مثل بز دیگری داشته باشی، می‌گویی عدل غلام تو و عدل بز تو نزد من است. و چنانچه منظور تو قیمت آن از همان جنس باشد به نصب عین می‌خوانی.

پس مراد از تساوی بین دو شیء فقط در وزن و اندازه نیست؛ بلکه مراد تساوی در ارزش و اعتبار آن دو است.

حکم کردن به حق نیز از معانی عدل است. خلیل می‌نویسد:

وَالْعُدُولَةُ وَالْعَدْلُ: الحكم بالحق... وتقول: هو يعدل، أي: يحكم بالحق.^۲

عُدُولَةُ وَعَدْلُ یعنی حکم به حق... و می‌گویی: او عدالت می‌ورزد، یعنی: به حق حکم می‌کند.

«حق» به معنای ثبوت و «أحق» به معنای شایسته و سزاوار است. پس حق هر چیزی عبارت است از آنچه نسبت به آن شیء ثابت و پایدار است. ثبوت و پایداری چیزی نسبت به چیزی دیگر در صورتی تحقق می‌یابد که در شأن و مقام آن باشد و اگر جهت شأنیّت بین آنها نباشد، نسبت به آن حق نخواهد بود. مراد و مقصود از شأن و مقام و منزلت هر چیزی آن‌گاه روشن می‌شود که بتوان ارزش آن را به خوبی شناخت.

۱. صحاح اللّغة ۵ / ۱۷۶۱.

۲. کتاب العين ۲ / ۳۸.

معنای ظلم

حال که برخی از موارد کاربرد واژه عدل در کتب لغت روشن شد، به جهت تقابلی که میان عدل و ظلم وجود دارد، لازم است به کاربردهای واژه ظلم در لغت عرب نیز اشاره شود.

در کتاب العین می‌نویسد:

الظلم أخذك حقّ غيرك...^۱

ظلم گرفتن حقّ دیگری است.

و جوهری می‌گوید:

ظَلَمَهُ يَظْلِمُهُ ظُلْمًا وَمَظْلَمَةً. وأصله وضع الشيء في غير موضعه. ويقال: من أشبه أباه فما ظلم.^۲

اصل ظلم وضع شیء در غیر محل آن است. و گفته می‌شود: شباهت به پدر ظلم نیست.

و در جای دیگر این مثل معروف را نقل می‌کند که:

من استرعى الذئب ظلم.^۳

اعتماد به گرگ، ظلم است.

و ابن اثیر می‌گوید:

أصل الظلم: الجور ومجاوزة الحدّ. ومنه حديث الوضوء: «فمن زاد أو نقص فقد أساء وظلم» أي... ظلم نفسه بما نقصها من الثواب.^۴

اصل ظلم به معنای جور و تجاوز از حدّ است. و حدیث وضو هم به همین

۱. کتاب العین ۸ / ۱۶۳.

۲. صحاح اللّغة ۵ / ۱۹۷۷.

۳. همان ۶ / ۲۳۵۹.

۴. النّهاية ۳ / ۱۶۱.

جایگاه و معنای عدل الهی / ۲۵

معناست: «کسی که بیفزاید یا بکاهد، بدی و ظلم کرده است»: یعنی... به سبب کم کردن ثواب آن، به نفس خویش ظلم کرده است.

ابن منظور می نویسد:

الظلم: الميل عن القصد. والعرب تقول: ألزِمَ هذا الصَّوْبَ ولا تظلم عنه؛ أي لا تجرُّ عنه.^۱

ظلم انحراف پیدا کردن از حدّ وسط است. عرب می گوید: این سمت را ملازمت کن و از آن ظلم نکن؛ یعنی از آن به جای دیگر نرو.

و نیز می نویسد:

العرب تقول: ظَلَمَ فلان سقاءه إذا سقاه قبل أن يخرج زبده...

و يقال: ظلمت القوم إذا سقاهم اللبن قبل إدراكه... والمظلوم اللبن يشرب قبل أن يبلغ الرؤوب. الفراء: يقال: ظلم الوادي، إذا بلغ الماء منه موضعاً لم يكن ناله فيما خلا ولا بلغه قبل ذلك... وظلمت الناقة: نحرّت من غير علة... وكلّ ما أعجلته عن أوانه فقد ظلّمته... وظلم الأرض: حفرها ولم تكن حفرت قبل ذلك وقيل: هو أن يحفرها في غير موضع الحفر.^۲

عرب می گوید: فلانی به کسی که شیر می داد ظلم کرد؛ آن گاه که شیر را پیش از جدا کردن کره به او بنوشاند. و گفته می شود: به قوم ظلم کردم؛ آن گاه که شیر نرسیده به آن ها بنوشاند... و مظلوم شیری را گویند که پیش از به هم زدن کامل و خارج کردن کره اش نوشیده شود. فراء می گوید: دشت ظلم کرد؛ وقتی که آب به جایی از آن برسد که هیچ وقت آب به آن نمی رسد و تا به حال به آن جا آب نرسیده است... و به شتر ظلم کردم؛ یعنی بدون علتی آن را نحر کردم... و هر چیزی که قبل از رسیدن وقتش مورد استفاده قرار گیرد، به آن ظلم شده است... و به زمین ظلم کرد، یعنی

۲. همان ۱۲ / ۳۷۵ و ۳۷۶.

۱. لسان العرب ۱۲ / ۳۷۳.

آن را که تا به حال کنده نشده بود، کند. و گفته می‌شود: ظلم به زمین در صورتی است که جایی از آن کنده شود که نباید کنده می‌شد.

وجه مشترک همه موارد استعمال آن است که در هر امری عدم رعایت حدّ وسط و متعارف ظلم حساب می‌شود. مثلاً کندن زمینی که به طور متعارف باید صاف باشد ظلم است و یا نوشیدن و نوشاندن شیر کره داری که به طور متعارف باید بعد از گرفتن کره‌اش نوشیده شود ظلم است و نیز آبیاری قسمت‌هایی از زمین که به طور متعارف نباید آبیاری شود ظلم است.

و نیز می‌گوید:

في المثل: من استرعى الذئب فقد ظلم؛ أي، من ائتمن خائناً فقد وضع
الأمانة في غير موضعها.^۱

هر که به گرگ اعتماد کند ظلم کرده است. یعنی کسی که به خائن امانت سپارد، امانت را در غیر جایگاهش قرار داده است.

نتیجه معنای لغوی عدل و ظلم

با توجه به کاربردهای واژه ظلم و تقابل آن با واژه عدل، روشن می‌شود که واژه عدل از دیدگاه واژه‌شناسان معنای گسترده و عامی دارد که با توجه به موارد استعمال، مراد از آن تساوی، حق، وضع شیء در موضعش و رضایت و خشنودی خواهد بود؛ و در همه این موارد، معنای قرار دادن شیء در موضعش وجود دارد و در مقابل عدل، ظلم است - که با توجه به کاربردهای آن در لغت - مراد از آن قرار دادن شیء در غیر موضع آن است. در برخی از کتب لغت به این معنا تصریح شده است.

در مجمع البحرین می نویسد:

والعادل: الواضع كل شيء موضعه.^۱

عادل کسی است که هر چیزی را در جایگاه آن قرار دهد.

پس روشن است که معنای لغوی واژه عدل تساوی و رعایت جایگاه و شأن اشیا است و برقراری تساوی فقط با توجه به شأن و جایگاه اشیا، امکان پذیر است. بر این مبنا، معنای اصلی عدل، قرار دادن اشیا در جایگاه شایسته آن‌ها خواهد بود. و عدل به این معنا نقیض ظلم - یعنی قرار دادن اشیا در غیر موضع آن‌ها - خواهد بود. از این رو ابن منظور درباره عدل به عنوان یکی از صفات خدای تعالی می نویسد:

و في أسماء الله سبحانه: العدل، هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم.^۲

عدل در اسماء خداوند متعال به معنای آن است که هوی و هوس در خدا راه ندارد تا او در حکمش ستم کند.

با توجه به معنای حق و ظلم درمی یابیم که عدل در مورد خدای تعالی به معنای آن است که خداوند متعال با توجه به جایگاه و شأن هر چیزی نسبت به آن حکم می کند و هیچ عاملی سبب نمی شود او چیزی را از جایگاه شایسته آن خارج و به آن ستم کند.

انسان‌ها نیز همچون سایر اشیا دارای اختلاف درجات و مراتب هستند.^۳ پس خداوند متعال به مقتضای عدل خویش به هر شخصی متناسب با درجه و مرتبه وی کمال و نعمت عطا می کند. اعطای کمالات و نعمت‌ها به اشخاص بدون رعایت اختلاف مراتب آن‌ها ظلم خواهد بود.

۱. مجمع البحرین ۵ / ۴۲۱.

۲. لسان العرب ۱۱ / ۴۳۰.

۳. در درس‌های بعد راجع به منشأ اختلاف درجات و مراتب اشیا بحث خواهیم کرد.

خلاصه درس اوّل

- بحث عدل در میان مسلمانان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.
- اعتقاد به عدل پایه و اساس دینداری است.
- چون شخص عادل هر چیز را در جایگاه شایسته آن قرار می‌دهد همه - با نظر به عقل خویش - از وی راضی خواهند بود.
- عدل در لغت به معنای برقراری تساوی بین دو چیز است.
- در برقراری تساوی، همیشه مقدار و وزن مورد نظر نیست، بلکه برقراری تساوی با توجه به ارزش اشیا صورت می‌گیرد و ارزش اشیا به شأن و جایگاه آنها مربوط می‌شود.
- حکم کردن به حق از جمله معانی ذکر شده برای عدل است. حق نیز با توجه به مرتبه وجودی و شأن اشیا برای آنها ثابت می‌شود.
- ظلم و جور به معنای قرار دادن اشیا در غیر جایگاهشان، نقطه مقابل عدل هستند.
- چون خدا عادل است، با توجه به اختلاف مراتب و درجات اشخاص و با در نظر گرفتن شأن و جایگاه افراد، به آنها نعمت و کمال اعطا می‌کند.

خودآزمایی

۱. روایت «إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَ الْعَدْلُ» را شرح دهید.
۲. تکلیف بندگان چه ارتباطی با اعتقاد ایشان به عدل دارد؟
۳. موارد کاربرد ریشه «عدل» را بنویسید.
۴. معانی مختلف عدل و نیز معنای اصلی آن را - که در همه موارد مشترک است -

بیان کنید.

۵. فرق بین عدل و انصاف را شرح دهید.

۶. تسویه به چه معناست؟ ارتباط آن را با معنای اصلی عدل توضیح دهید.

۷. حکم به حق چه رابطه‌ای با معنای اصلی عدل دارد؟

۸. آیا بین به‌کارگیری واژه معتدل درباره‌ی هوا و معنای عدل ارتباطی وجود دارد؟ به اختصار توضیح دهید.

۹. با توجه به معنای لغوی عدل، منظور از عدالت خدا را توضیح دهید.

درس دوم

● عدل الهی در قرآن

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس با استفاده از آیات قرآن کریم، عدل الهی را متوجه شده و با توجه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام این آیات را تفسیر کند و دلیل انتساب ظلم به بندگان را دریابد و ارتباط عقاب بندگان را با عدل الهی تبیین کند.

نفی ظلم و ستم از خدا در قرآن کریم

در درس پیش، روشن شد که عدل از نظر لغوی به معنای تسویه و قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته آن است. ظلم نیز نقیض عدل و به معنای قرار دادن اشیا در غیر موضع آنهاست. همچنین اشاره شد که عادل از اسماء الهی است و عادل بودن خدای تعالی بدان معناست که او در حکم و کارهای خود جور و ظلم روا نمی‌دارد و به حق حکم می‌کند. در این درس، بحث عدل الهی را به کمک آیات قرآن، پی خواهیم گرفت.

در قرآن کریم، واژه «عدل» به عنوان صفتی از اوصاف ثبوتی در مورد خداوند متعال به کار نرفته است، اما مقابل عدل، یعنی «ظلم» از خداوند متعال نفی شده

است. بنابراین، محتوا و مضمون عدل در مورد خدای تعالی به روشنی، از آیات قرآن استفاده می‌شود. خداوند متعال می‌فرماید:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ.^۱

هر کس کار نیک انجام دهد به نفع خود اوست و هر که بد کند به ضرر اوست و خداوندگارت به بندگان ستم نمی‌کند.

محرومیت به جهت کوتاهی در اعمال

در این آیه، ابتدا از عمل نیک و بد بندگان سخن به میان آمده است و چون اعمال بندگان به قدرت و اختیار از آن‌ها سر می‌زند، تصریح شده که نتیجه و آثار آن دو به عهده خود آن‌هاست. روشن است که عمل صالح، ثواب و خشنودی خدای مهربان را به دنبال دارد و عمل بد موجب ناخشنودی و غضب الهی می‌گردد و خداوند متناسب با اعمال بندگان جزایی در خور به آنان اعطا می‌کند. پس اگر بنده‌ای به سبب گناه و کردار ناشایست اقبال الهی را از دست بدهد و از برخی نعمت‌های دنیوی و اخروی محروم شود، خدای تعالی در حق او ستمی روا نداشته است. همین‌طور عدم محرومیت بنده مطیع نیز به سبب اطاعت و کردار نیک اوست. پس هر نعمتی که به بنده‌ای می‌رسد یا از بنده‌ای دیگر سلب می‌شود، همه، بر اساس عدل الهی است که هر چیزی را در جای مناسب خود قرار می‌دهد.

به عبارت دیگر، چنانچه بنده‌ای پروردگارش را اطاعت کند، شأن او دریافت ثواب است و اگر بنده‌ای از عبادت معبودش سر باز زند، شأنش گرفتاری به عذاب و عقاب الهی و محرومیت است. روشن است که ثواب یا عقاب به تناسب درجه اطاعت و عصیان است و منحصر به آخرت نیست، بلکه بسیاری از محرومیت‌ها و نعمت‌ها که در همین دنیا به بندگان می‌رسد، نتیجه اطاعت و عصیان سابق ایشان

است. مفضل می‌گوید به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

يَا مَوْلَايَ فَقَدْ رَأَيْتُ مَنْ يَبْقَى عَلَى حَالَتِهِ وَلَا يَنْبُتُ الشَّعْرُ فِي وَجْهِهِ وَإِنْ بَلَغَ
حَالَ الْكِبَرِ فَقَالَ: ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُ أَيْدِيهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ.^۱

مولای من کسانی را می‌بینم که هرچه بزرگ می‌شوند، در صورتشان مو
نمی‌روید و بر همان حالت سابق خود باقی می‌مانند. امام فرمود: این امر
به سبب عملکرد گذشته آن‌هاست و خداوند به بندگان ظلم نمی‌کند.

روشن است که داشتن موی خوب در صورت، برای مردان نعمتی الهی است و
در مقابل، محرومیت از آن سبب کوتاهی برخی از آنان است. این کوتاهی بر اساس
لغت عرب ظلم شمرده می‌شود و از سوی دیگر، داشتن محاسن خوب یا
محرومیت از آن به دست خدای متعال است. اما حضرت صادق علیه السلام محرومیت‌ها و
دارایی‌ها را به کردار خود انسان‌ها پیوند زده و می‌فرماید: چنین نیست که خداوند
متعال آنان را بدون هیچ‌گونه کوتاهی از سوی آن‌ها، از این نعمت محروم کرده باشد.

محرومیت به جهت ابتلاء و امتحان

باید توجه داشت که وضعیت انسان‌ها در این دنیا همواره تابع عملکرد ایشان در
گذشته نیست؛ بلکه خداوند سنت‌های مختلفی دارد و ممکن است بنده مؤمنی را
به جهت امتحان و ارتقا به مقام بالاتر، به سختی و گرفتاری مبتلا سازد و از
نعمتهایش محروم کند یا کفری را به جهت استدراج، نعمت بخشد. خداوند در
همه این موارد، عادل است و در ازای محرومیت‌ها و گرفتاری‌های بندگان مؤمن به
ایشان عوض می‌دهد. امام باقر علیه السلام درباره ابتلای حضرت ایوب علیه السلام فرمودند:

وَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَعْظَمُ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ ثُمَّ الْأُمَمُ فَلَا مَثَلُ وَإِنَّمَا
إِبْتِلَاءُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالْبَلَاءِ الْعَظِيمِ الَّذِي يَهُونُ مَعَهُ عَلَى جَمِيعِ النَّاسِ لِنَلَا

۱. توحید مفضل / ۵۰؛ بحارالانوار / ۵۷ / ۳۷۹.

يَدْعُوا لَهُ الرَّبُّوبِيَّةَ إِذَا شَاهَدُوا مَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُوصِلَهُ إِلَيْهِ مِنْ عَظَائِمِ نِعْمِهِ
تَعَالَى مَتَى شَاهَدُوهُ، وَ لَيْسَتْ دَلِيلًا بِذَلِكَ عَلَى أَنَّ الثَّوَابَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى ذِكْرُهُ
عَلَى ضَرْبَيْنِ: اسْتِحْقَاقٍ وَ اخْتِصَاصٍ. وَ لِنَاقِلٍ يَحْتَقِرُوا ضَعِيفًا لَضَعْفِهِ وَ لَا فَقِيرًا
لِفَقْرِهِ وَ لَا مَرِيضًا لِمَرَضِهِ. وَ لِيَعْلَمُوا أَنَّهُ يُسْتَقِيمُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَشْنِي مَنْ يَشَاءُ مَتَى
شَاءَ كَيْفَ شَاءَ بِأَيِّ سَبَبٍ شَاءَ وَ يَجْعَلُ ذَلِكَ عِبْرَةً لِمَنْ شَاءَ وَ شَقَاوَةً لِمَنْ شَاءَ وَ
سَعَادَةً لِمَنْ شَاءَ؛ وَ هُوَ عَزَّ وَ جَلَّ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ عَدْلٌ فِي قَضَائِهِ وَ حَكِيمٌ فِي
أَفْعَالِهِ لَا يَفْعَلُ بِعِبَادِهِ إِلَّا الْأَصْلَحَ لَهُمْ وَ لَا قُوَّةَ لَهُمْ إِلَّا بِهِ.^۱

پیامبر اکرم ﷺ فرمودند: بیشترین بلا در میان مردم به پیامبران می‌رسد؛ سپس به افرادی نظیر ایشان و همین‌طور نظایر آن‌ها. خدای - عزوجل - حضرت ایوب عليه السلام را به بلای بزرگ مبتلا کرد تا به واسطه آن عظمت او نزد مردم کم شود تا مبدا در مورد وی ادعای ربوبیت کنند؛ آن‌گاه که با دیدار وی اراده خدا را در اعطای نعمت‌های بزرگ به او دیدند. و به واسطه آن استدلال کنند که ثواب از ناحیه خدای تعالی دو صورت دارد: استحقاق و اختصاص. تا مبدا ضعیفی را به سبب ضعفش تحقیر کنند، یا فقیری را به سبب فقر یا مریضی را به سبب بیماری‌اش کوچک شمارند و بدانند که خداوند هر که را خواهد بیمار کند و هر که را خواهد شفا بخشید، هر زمان و به هر صورت و به هر وسیله‌ای که بخواهد. و آن را برای هر که خواهد، عبرت و برای هر که اراده کند، مایه شقاوت و برای هر که خواهد، مایه سعادت قرار دهد و او در همه این امور در قضای خود عادل و در افعالش حکیم است و جز بهترین حالت را برای بندگان در نظر نگیرد و برای بندگان قوتی نیست، مگر به او.

این حدیث شریف یکی از نشانه‌های ربوبیت کامل الهی نسبت به بندگان را یادآوری می‌کند تا مبدا برخی گمان کنند که همه محرومیت‌ها نشانه کوتاهی و عصیان و گناه انسان‌هاست و به جای توجه به خداوند متعال و عدالت او، بندگان

عدل الهی در قرآن / ۳۷

خدا را حقیر و پست بشمارند. امام باقر علیه السلام یادآوری می‌کنند که گمان نکنید همه دارایی‌ها و نعمت‌ها از روی لطف و کرامت به بندگان می‌رسد و چنان مپندارید که همه محرومیت‌ها و ناداری‌ها و ابتلائات به جهت خذلان است، بلکه ممکن است نعمت‌ها برای استدراج و محرومیت‌ها به جهت امتحان و ارتقای درجه مؤمنان باشد.

نکته دقیق‌تری که در این حدیث یادآوری شده، این است که حتی امری که نشانه عدل الهی است، نباید چنان باشد که موجب برداشت سوء بندگان گردد و این برداشت منشأ فکر نادرست نسبت به بندگان دیگر شود.

پس با این بیان، می‌فهمیم که اندیشه بد نسبت به دیگران روا نیست؛ اما این موضوع نباید بهانه‌ای برای توجیه کارهای بد انسان گردد؛ بلکه هر انسانی به نفس خویش بصیرت دارد و اگر بهانه‌جویی‌ها را کنار بگذارد، با مراجعه به نفس خویش، می‌یابد که رسیدن به نعمت و محرومیت از آن، چه تأثیری در نفس او ایجاد می‌کند. اگر نعمت و محرومیت از آن، هر دو موجب توجه او به خدا گردد و عبودیت و شکر و رضایت به همراه آورد، مسلماً به خیر و صلاح او بوده است و اگر موجب شکایت و اعتراض به خداوند یا غفلت از او و نافرمانی گردد، معلوم می‌شود که آن لطف و محبت خدا را به همراه ندارد و در حقیقت، وی از لطف و نظر خدا دور شده است و چنان که در ذیل حدیث بیان شده، این امر عین عدل و حکمت است.

ظلم بودن عقاب بدون بیان

خدای تعالی می‌فرماید:

أَلْقِيَا فِي جَهَنَّمَ كُلَّ كَفَّارٍ عَنِيدٍ * مَتَاعٍ لِلْخَيْرِ مُعْتَدٍ مُّرِيبٍ * الَّذِي جَعَلَ مَعَ
اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ... قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ

قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ* مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ.^۱

هر کفر ورزنده دشمنی کننده‌ای را به جهنم در افکنید. آن که مانع خیر، متجاوز و در تردید بود. همان که با خدای یکتا معبود دیگری قرار داده بود. پس او را در عذاب سخت در افکنید... (خدا) گوید: در پیشگاه من با یکدیگر مستیزید که از پیش به شما هشدار داده بودم. نزد من هیچ سخنی تغییر نمی‌کند و من هرگز به بندگان ستم نمی‌کنم.

خداوند متعال در این آیات، به روشنی، عامل عذاب بندگان سرکش را کفر، عناد، مانع شدن از خیر، شک و شرک آنان بعد از بیان الهی معرفی کرده است و پس از بیان عامل عقاب آن‌ها، می‌فرماید: «وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ». این قسمت از آیه بیانگر آن است که چون خدای تعالی پیشتر به اهل جهنم هشدار داده بود و آن‌ها را به پیامدهای سوء رفتارشان آگاه کرده بود، پس با عذاب آن‌ها هیچ ستمی در حق آن‌ها روا نمی‌دارد؛ چرا که هر آنچه به ایشان می‌رسد، نتیجه کردار خود آن‌ها است.

ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيَّدِيكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ.^۲

این عذاب به سبب چیزی است که پیشتر به دست خود فرستادید و خداوند به بندگان خود ظلم نمی‌کند.

استحقاق موعود و عدل و ظلم^۳

در روایتی که در اوراق پیشین مورد نظر قرار گرفت، آمده است:

نَظَرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ إِلَى رَجُلٍ أَثَرَ الْخَوْفُ عَلَيْهِ، فَقَالَ: مَا بِأَلْكَ؟ قَالَ:

۱. ق (۵۰) / ۲۹ - ۲۴.

۲. آل عمران (۳) / ۱۸۲، انفال (۸) / ۵۱، حج (۲۲) / ۱۰.

۳. مقصود از استحقاق ثواب در این جا آن نیست که عمل به وظایف عبودیت حقی برای بندگان برگردن خداوند متعال می‌نهد؛ بلکه مراد استحقاق ثواب و اجری است که خداوند متعال با لطف و فضل و احسان و کرم خویش در مقابل اعمال صالح بندگان، به عهده گرفته است.

إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ. فَقَالَ: يَا عَبْدَ اللَّهِ خَفْ ذُنُوبَكَ وَخَفْ عَدْلَ اللَّهِ عَلَيْكَ فِي مَظَالِمِ عِبَادِهِ وَأَطِعْهُ فِيمَا كَلَّفَكَ وَلَا تَعْصِهِ فِيمَا يُضِلُّكَ ثُمَّ لَا تَخَفِ اللَّهَ بَعْدَ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَا يَظْلِمُ أَحَدًا وَلَا يُعَذِّبُهُ فَوْقَ اسْتِحْقَاقِهِ أَبَدًا.^۱

امیرمؤمنان علیه السلام اثر ترس را در چهره مردی دید، پس سؤال کرد تو را چه شده است؟ [آن مرد] عرض کرد: من از خدایم ترسم. آن حضرت فرمود: ای بنده خدا، از گناهانت بترس و از عدل خدا بر خود به سبب ظلم به بندگان بترس، و خدا را در آنچه تکلیف کرده اطاعت کن و در مواردی که صلاح تو را خواسته او را معصیت مکن. پس از آن، از خدا بترس؛ چرا که او به احدی ظلم نمی کند و هرگز احدی را فراتر از استحقاقش عذاب نمی کند.

بر پایه این حدیث، خداوند متعال در مقابل هر عملی جزایی قرار داده و آن را به بندگان ابلاغ کرده و آن‌ها را از دچار شدن به آن عقاب بر حذر داشته است. از سوی دیگر، به آن‌ها مهلت داده و از آن‌ها خواسته توبه کنند تا گناهانشان بخشیده شود. افزون بر این، برای آن‌ها ثواب و نعمت‌های فراوان در مقابل اعمال صالح قرار داده و تأکید کرده که او بخشنده و مهربان و توبه پذیر است. با وجود این، اگر بنده‌ای تا آخر عمر از اعمال بد خویش توبه نکند، مستحق عذاب الهی می شود. پس ترس از خدای تعالی معنا ندارد؛ بلکه انسان باید از غلبه هوای نفس و اطاعت از شیطان بترسد؛ زیرا این دو، انسان را در مقابل خدای مهربان قرار می دهند و او را به عصیان مولایش می خوانند. خداوند متعال در آیه‌ای دیگر از ادای کامل اجر اعمال بندگان خیر می دهد و می فرماید:

وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.^۲

و هر کسی جزای عمل خود را به صورت کامل خواهد گرفت و به آنان ستمی نخواهد شد.

۱. تفسیر امام عسکری علیه السلام / ۲۶۵؛ بحار الانوار ۶۷ / ۳۹۲.

۲. آل عمران (۲) / ۲۵.

توفی به معنای ادا کردن حق کسی به صورت کامل و تمام است. بر اساس این آیه شریفه و نظایر آن، هر اجری که بندگان به سبب اعمال خود کسب کرده‌اند، به طور کامل، دریافت خواهند کرد و هیچ نقصانی در جزای آن‌ها نخواهد بود. از این آیه شریفه استنباط می‌شود که اگر خدای تعالی اجری کمتر از آنچه وعده داده بود به بنده اعطا کند، ظالم خواهد بود. خدای متعال در آیه‌ای دیگر به این موضوع تأکید می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا.^۱

همانا خدا به اندازه ذره‌ای به کسی ستم نمی‌کند و پاداش کار نیک را چند برابر می‌کند و از سوی خود اجری بزرگ عطا کند.

و نیز می‌فرماید:

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ.^۲

هر کس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن به او اجر داده می‌شود و هر کس گناهی بیاورد، مجازات نمی‌شود مگر به قدر گناهش و به ایشان ظلم روا داشته نمی‌شود.

خداوند متعال در این آیات، از چند برابر شدن پاداش و ثواب اعمال نیک خبر می‌دهد و جزای اعمال بد را به اندازه خود آن اعمال می‌داند و در خاتمه، تذکر می‌دهد که به آنان ستم نخواهد شد. و مراد خداوند نفی ستم نسبت به هر دو گروه است، یعنی هر دو گروه جزای اعمال خویش را به صورت کامل دریافت خواهند کرد و به هیچ کدام از آن‌ها ستم نمی‌شود. این مطلب با معنای لغوی ظلم - که پیشتر بیان گردید - سازگار است. البته در مورد نیکوکاران نفی ستم به اعتبار آن است که

۱. نساء (۴) / ۴۰.

۲. انعام (۶) / ۱۶۰.

عدل الهی در قرآن / ۴۱

خدای تعالی خود برای آن‌ها پاداش ده برابر به عهده گرفته و او صادق است و به وعده‌هایش حتماً عمل می‌کند.

بنابراین اگر خداوند متعال برای کسی در مقابل عملی پاداشی را تعیین کرده است، حتماً آن پاداش را به او خواهد داد؛ مگر این‌که آن پاداش شرطی داشته باشد که محقق نشده باشد. پس درباره استحقاق بندگان به پاداش اعمال خودشان - به معنایی که گفته شد - تردیدی باقی نمی‌ماند؛ اما اصل این مطلب که خداوند متعال چه پاداشی را تا چه اندازه برای چه کسانی و با چه شرایطی به عهده گرفته است، جای بحث و گفتگو دارد و نیازمند تحقیق و بررسی دقیق و کامل است.

ظلم به معنی «وضع الشيء في غير موضعه» در قرآن

چنان‌که در بررسی کاربردهای لغوی واژه ظلم دیدیم، عدم رعایت شأن و جایگاه هر چیزی ظلم به آن است. این معنا به روشنی از آیه زیر نیز قابل استفاده است:

كُلْنَا الْجَنَّتَيْنِ اَتَتْ اَكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا.^۱

هر دو باغ ثمر خود را آورده‌اند و چیزی از آن کم نگذاشته‌اند.

مرحوم شیخ طوسی در تفسیر آیه شریفه می‌نویسد:

الظلم والجور والعدوان متقاربة و ضدّ الظلم الإنصاف و ضدّ الجور العدل.

وأصل الظلم انتقاص الحقّ لقوله تعالى: «كلتا الجنّتين... ولم تظلم منه شيئاً»

أي لم تنقص. وقيل: أصله وضع الشيء في غير موضعه... وكلاهما مطرد.^۲

ظلم و جور و عدوان معنایی نزدیک به هم دارند. و ضد ظلم انصاف، و ضد جور عدل است. اصل ظلم کوتاهی از حق است، به دلیل قول خدای

۱. انعام (۶) / ۱۶۰.

۲. التبیان ۱ / ۱۵۸.

تعالی که می‌فرماید: «کلنا الجُنَّتین... ولم تظلم منه شیئاً»؛ «لم تظلم» یعنی کم نگذاشت. گفته شده است: اصل ظلم قرار دادن شیء در غیر جایگاهش است... و هر دو معنا شایع است.

و در جای دیگر می‌نویسد:

«ولم تظلم منه شیئاً» أي: لم تنقص، بل أخرجت ثمرها على الكمال والتمام.^۱

«ولم تظلم منه شیئاً» یعنی کم نگذاشت بلکه به صورت کامل و تمام محصول داد.

در این آیه شریفه به درختی که در ثمردهی کوتاهی کرده باشد و محصولش در شأن آن نباشد نسبت ظلم داده شده است. خدای تعالی از درختان آن دو باغ نفی ظلم کرده است و از آن جاکه مقابل ظلم عدل است، پس معنای عدل هم در هر جایی نسبت به شأن و جایگاه آن شیء، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد و هر اندازه به شأن و جایگاه خود نزدیک شود، به عدل نزدیک‌تر خواهد شد.

اما کلام مرحوم شیخ طوسی - آن جاکه عدل را ضد جور، و انصاف را ضد ظلم معرفی کرده - دقیق به نظر نمی‌رسد؛ زیرا معانی جور و ظلم به هم نزدیک است. و افزون بر آن، معنای عدل قرار دادن شیء در موضع خود و معنای ظلم قرار دادن شیء در غیر موضع آن است؛ چنان که در روایات معصومان علیهم‌السلام به این نکته تأکید شده و ظلم و عدل مقابل هم قرار گرفته‌اند. اگرچه در برخی از روایات، عدل در مقابل جور نیز به کار رفته است.

خلاصه درس دوم

■ خداوند متعال به اقتضای عدل خویش به بندگان قدرت و اختیار بخشیده و آنها را مکلف ساخته است.

عدل الهی در قرآن / ۴۳

- بندگان به تناسب اطاعت و عصیان خود شأن و جایگاهی پیدا کرده‌اند و خداوند با توجه به این شأن با آن‌ها رفتار می‌کند.
- خدای متعال بر خلاف شأن بندگان رفتار نمی‌کند، عمل سابق بندگان عواقبی را در پی دارد.
- سنت‌های مختلف خداوند در وضعیت انسان‌ها در این دنیا مؤثر است و خداوند در تمام حالات عادل است.
- عذاب و عقاب در آخرت نتیجه کفر و عصیان در دنیا است.
- کفر، عناد، مانع شدن از خیر، شک و شرک بندگان - بعد از بیان الهی - از عوامل عقاب آن‌هاست.
- عقاب بدون بیان و بی دلیل خلاف عدل الهی و ظلم است.
- بندگان اجر اعمال خود را به صورت کامل دریافت خواهند کرد و اعطای اجری کمتر از آنچه وعده داده شده، ظلم است.
- در برخی آیات قرآن، ظلم از خدا نفی و به بندگان نسبت داده شده است .
- از نظر قرآن کریم نیز ظلم به معنای عدم رعایت شأن و جایگاه هر چیزی است.

خودآزمایی

۱. آیا بندگان در مقابل خداوند شأن و جایگاهی دارند؟ توضیح دهید.
۲. چه عواملی باعث می‌شود اموری که به ظاهر خلاف شأن انسان است بر او عارض گردد؟
۳. آیا ترس بندگان از خداوند شایسته است؟ توضیح دهید.
۴. با توجه به آیه شریفه ﴿كُلُّنَا لِلْجَنَّةِ نِ آتٍ أَكُلُّهَا وَلَمْ تَظَلِمْ مِنْهُ شَيْئًا﴾ معنای ظلم را

٤٤ / عدل الہی

توضیح دہید.

درس سوم

● **عدل الهی در روایات**

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، معنای عدل را با توجه به روایات اهل بیت علیهم‌السلام دریابد و روایات مختلفی را که در آن‌ها سخن از عدل رفته است، تفسیر کند.

معنای عدل در روایات

بر اساس آنچه در درس‌های قبل مطرح گردید، روشن شد که عدل در لغت، مقابل ظلم و به معنای قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته آن است. برقراری تساوی بین دو چیز، انصاف و اعطای حق به صاحبان حق نیز از معانی دیگر عدل است که همه این معانی به معنای اوّل - یعنی وضع الشيء في موضعه - باز می‌گردد. در قرآن کریم خداوند متعال مستقیماً به عدل توصیف نشده، ولی ظلم از او نفی شده و در ضمن آن، عدالت خدای سبحان مورد تأکید قرار گرفته است.

در این درس، معنای عدل از نظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام بحث و بررسی می‌شود تا روشن شود که مراد از توصیف خداوند متعال به عدل چیست؟ امامان معصوم علیهم‌السلام خدای تعالی را به عدل متّصف و ظلم را از او نفی کرده‌اند. به عبارت دیگر در

عدل الهی در روایات / ۴۹

روایات معصومان علیهم السلام «عدل» درباره خداوند متعال به هر دو صورت اثباتی و سلبی به کار رفته است. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در مورد خدای تعالی می فرماید:

الْعَدْلُ الَّذِي لَا يَجُورُ.^۱

او عدلی است که ستم نمی کند.

همان حضرت در معنای عدل می فرماید:

الْعَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا.^۲

عدل هر چیزی را در جایگاه آن قرار می دهد.

معنای ظلم در روایات

در حدیثی، امام صادق علیه السلام نقل می کند که عیسی بن مریم در خطبه ای به بنی اسرائیل گفت:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تُحَدِّثُوا الْجُهَّالَ بِالْحِكْمَةِ فَتَظْلِمُوهَا وَلَا تَمْنَعُوهَا أَهْلِهَا
فَتَظْلِمُوهُمْ.^۳

ای بنی اسرائیل، حکمت را به جاهلان ندهید که در حق آن ستم می کنید و آن را از اهلش دریغ نکنید که در حق آنان ظلم می کنید.

مرحوم ملا صالح مازندرانی در ذیل این حدیث شریف تصریح می کند که ظلم به معنای قرار دادن شیء در غیر جایگاهش است و سپس اعطای حکمت به جاهلان را به مانند انداختن گوهری گرانبها در گردن خوک و بلکه زشت تر از آن می شمارد و آن را ظلم به حکمت می داند.^۴

۱. کافی ۸ / ۱۰۵؛ مستدرک الوسائل ۱۸ / ۲۸۶؛ بحار الانوار ۷ / ۲۶۸.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۴۳۷؛ روضة الواعظین ۲ / ۴۶۶؛ بحار الانوار ۷۲ / ۳۵۰.

۳. کافی ۱ / ۴۲؛ امالی صدوق ۴۲۱ / ۲؛ بحار الانوار ۲ / ۶۶.

۴. شرح اصول کافی ۲ / ۱۱۹.

مرحوم صدوق علیه السلام در معنای آیه **﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾**: عهد من به ظالمان نمی‌رسد می‌نویسد:

عَنِّي بِهِ أَنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَصْلُحُ لِمَنْ قَدْ عَبَدَ صَنَاءً أَوْ وَثَنًا أَوْ أَشْرَكَ بِاللَّهِ طَرْفَةً
عَيْنٍ وَإِنْ أَسْلَمَ بَعْدَ ذَلِكَ وَالظُّلْمُ وَضَعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ.^۱

مراد خدای تعالی آن است که کسی که بت‌پرستی کرده یا به اندازه چشم به هم زدن، به خدا شرک ورزیده است، صلاحیت مقام امامت را ندارد؛ اگر چه بعد از آن ایمان آورده باشد. و ظلم قرار دادن هر چیزی در غیر جایگاهش است.

در این قول، به دو مصداق ظلم اشاره شده است: یکی عبادت غیر خداوند و دیگری رسیدن ظالمان به مقام امامت. عبادت و بندگی تنها به خداوند متعال اختصاص دارد و عبادت غیر او ظلم و ستم در حق اوست. پس کسی که در مقابل غیر خداوند متعال سر فرود آورده و برای او خضوع کند، بندگی و خضوع را - که تنها حق خداوند متعال است - در غیر جایگاه خودش قرار داده و در حق خدا ظلم کرده است.

امامت نیز مقامی والا و ارزشمند است و اعطای آن به کسی که برای غیر خدا بندگی کرده، ظلم در حق کسی است که در همه حال، خدا را بندگی کرده و هیچ‌گاه از غیر خدا اطاعت نکرده است. به علاوه، اعطای مقام امامت به ظالم و کسی که برای غیر خدا بندگی کرده، در حقیقت، ظلم به مقام و منزلت والای امامت نیز تلقی می‌شود. این هر دو خارج کردن مقام امامت از جایگاه شایسته آن است. پس بر پایه این روایت نیز ظلم به معنای قرار دادن هر چیزی در غیر جایگاهش و در مقابل آن عدل به معنای قرار دادن هر چیزی در جایگاه آن است.

۱. الخصال ۱ / ۳۱۰؛ معانی الاخبار / ۱۳۱؛ بحارالانوار ۲۵ / ۲۰۰.

مراتب عدل و ظلم

نکته دیگری که از این دو حدیث به دست می‌آید، آن است که ظلم به اشیا با توجه به درجات ارزش آن‌ها متفاوت است. هر چیزی که ارزش بیشتری داشته باشد، بی‌احترامی نسبت به آن ظلمی بزرگ محسوب می‌شود؛ اما آنچه از ارزش زیادی برخوردار نباشد، بی‌احترامی در مقابل آن قابل مقایسه با اولی نیست. به نظر می‌رسد، خداوند سبحانه به همین جهت، شرک به خود را ظلمی بس بزرگ شمرده و آن را قابل بخشش ندانسته است:

يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ.^۱

فرزندم هیچ‌گاه به خدا شرک نورز؛ چراکه شرک ستمی بزرگ است.

یا در جای دیگر می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ.^۲

همانا خداوند شرک به خود را نمی‌بخشد و غیر آن را برای هر که خواهد، می‌بخشد.

بر پایه روایات، یکی از مصادیق شرک تن‌ندادن به ولایت امام الهی است.^۳ مقام امامت و ولایت حق اختصاصی خداوند سبحانه است و هیچ‌کس نسبت به دیگری حق ولایت و امامت و سلطنت ندارد و تنها کسانی می‌توانند به این مقام نایل آیند که خدای تعالی این مقام را به آنان عطا فرماید. پس ولایت و سلطنت چون از شؤون خدای تعالی است، هیچ مخلوقی حق دخالت در آن را ندارد، مگر این‌که خدای متعال به او چنین شأن و مقامی را عطا کند و سرپرستی امور بندگان را به عهده او بگذارد. و هرگاه خداوند به شخصی چنین مقامی عطا کند، اطاعت و پیروی از فرمان‌های او اطاعت از خدا محسوب خواهد شد و سرپیچی از دستوره‌های او

۱. لقمان (۳۱) / ۱۳.

۲. نساء (۴) / ۴۸ و ۱۱۶.

۳. تفسیر عیاشی ۱ / ۲۴۵.

مساوی با نافرمانی خدا خواهد شد. و از آن رو که اطاعت از هر کس عبادت او محسوب می‌شود، اطاعت از کسی که از ناحیه خدای تعالی ولایت و سلطنت و فرماندهی پیدا نکرده، عبادت غیر خدا می‌شود و در نتیجه، شرک به خدا محسوب می‌گردد و همان‌طور که گفتیم، شرک به خدا ظلمی بس بزرگ است که خداوند متعال به هیچ وجه آن را نمی‌بخشد.

قول به جبر؛ نسبت ظلم به خدا

در برخی روایات، نسبت دادن افعال قبیح به خدا، قول به جبر و متهم ساختن خدا منافی عدل دانسته شده است؛ چرا که خداوند از این نسبت‌های ناروا منزّه است و انتساب این امور به پروردگار به معنای عدم رعایت شأن خداوندگاری اوست و در حقیقت، ظلم و ستم در حق خداوند متعال است. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند:

التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهَمَهُ.^۱

توحید آن است که او را توهّم و تصوّر نکنی و عدل آن است که او را متهم نکنی.

بر اساس این فرمایش، نسبت دادن قبايح به خداوند متعال، متهم نمودن اوست.

یعنی کار قبیح و بد را به او نسبت ندهی؛ زیرا تهمت عبارت است از نسبت بدی به شخص دادن، بدون این‌که او آن را مرتکب شده باشد. این معنا در روایتی دیگر روشن‌تر بیان شده است:

مَا عَرَفَ اللَّهُ مِنْ شَبَّهٍ بِخَلْقِهِ. وَلَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ

۱. نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰؛ خصائص الائمة / ۱۲۴؛ متشابه القرآن / ۱ / ۱۰۵؛ بحارالانوار / ۵ / ۵۲.

عِبَادِهِ^۱

کسی که خدا را به خلق تشبیه کند، او را نشناخته است و کسی که گناهان بندگان را به او نسبت دهد، او را به عدل وصف نکرده است.

و در حدیثی دیگر آمده است:

وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تُنْسَبَ إِلَيَّ خَالِقَكَ مَا لَا مَكََّ عَلَيْهِ^۲

و اما عدل آن است که به آفریننده‌ات چیزی را نسبت ندهی که او به سبب ارتکاب آن، تو را ملامت و سرزنش کرده است.

پس اگر کسی بگوید که خداوند متعال بندگان را در افعالشان مجبور کرده و با وجود این، آن‌ها را عقاب و عذاب می‌کند، فعل قبیحی را به خدا نسبت داده و خداوند را به ظلم و ستم توصیف کرده است.

اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجِيرَ عَبْدًا عَلَىٰ فِعْلٍ ثُمَّ يُعَذِّبُهُ عَلَيْهِ^۳

خداوند عادل‌تر از آن است که بنده‌اش را بر فعلی مجبور کند و آنگاه به سبب آن او را عذاب کند.

و امیرالمؤمنین عليه السلام می‌فرماید:

لَا تَقُولُوا أَجْبَرَهُمْ عَلَىٰ الْمَعَاصِي فَتَظْلِمُوهُ^۴

نگویید: خداوند آنان را بر گناهان مجبور کرده است که در این صورت، به او ظلم کرده‌اید.

نسبت فعل قبیح به خداوند متعال از دو جهت ظلم در حق اوست: اول این‌که

۱. توحید صدوق / ۴۷؛ بحارالانوار ۳ / ۲۹۷.

۲. توحید صدوق / ۹۶؛ بحارالانوار ۴ / ۲۶۴. «ما لامك عليه» را به دو صورت می‌توان معنا کرد:

۱. چیزی را که خدای تعالی به خاطر فعل آن، تو را سرزنش می‌کند، به او نسبت ندهی. ۲. چیزی را که تو خود به خاطر فعل آن سرزنش می‌شوی به خدا نسبت ندهی.

۳. توحید صدوق / ۳۶۱؛ بحارالانوار ۵ / ۵۱. ۴. احتجاج ۱ / ۲۰۹؛ عوالی اللآلی ۴ / ۱۰۹.

خدای تعالی از هرگونه فعل قبیح منزّه و مبرّاست؛ پس نسبت افعال قبیح به اوزیر پا نهادن حقّ خداوند متعال و عدم رعایت شأن خداوندگاری اوست و در حقیقت، فرو آوردن او از مقام الهی است و خود این ظلم در حقّ خداوند است.

دوم این‌که قول به جبر در افعال عباد با پذیرش عقاب بندگان در مقابل افعال قبیح و زشت، در حقیقت، توصیف خداوند متعال به ظلم است. بنده‌ای که در فعل خویش اختیاری نداشته، چرا باید به سبب کاری که نکرده است، مورد عقاب و سرزنش قرار گیرد؟! و اگر خدای تعالی در حق بندگان چنین کاری بکند، در حقّ آن‌ها ستم روا داشته است؛ زیرا انسان به عقل خویش، درمی‌یابد که تکلیف به آنچه بنده توان انجامش را ندارد، از مصادیق «وضع الشيء في غير موضعه» و ظلم است.

محرومیّت‌ها و ابتلاها و رعایت تساوی میان انسان‌ها

روشن است که شأن دو فردی که از هر جهت مساوی‌اند، آن است که به صورت مساوی، از کمال‌ها بهره‌مند شوند؛ به همین جهت در روایات فراوانی آمده است:

إِذَا قَامَ قَائِمٌ أَهْلِ الْبَيْتِ قَسَمَ بِالسَّوِيَّةِ وَ عَدَلَ فِي الرَّعِيَّةِ.^۱

آن‌گاه که قائم اهل بیت علیهم‌السلام قیام کند [اموال عمومی را] به صورت مساوی [بین مردم] تقسیم می‌کند و عدالت را در بین مردم برقرار می‌سازد.

در روایتی که حضرت امیرالمؤمنین علیه‌السلام از رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل می‌کند، از رعایت تساوی با غنی و فقیر در خانه قبر سخن به میان آمده و این تساوی عدل شمرده شده است. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌فرماید:

أَوَّلُ عَدْلِ الْآخِرَةِ الْقُبُورُ لَا يُعْرَفُ فِيهَا غَنِيٌّ مِنْ فَقِيرٍ.^۲

۱. غیبت نعمانی / ۲۳۷؛ بحارالانوار / ۵۲ / ۳۵۱.

۲. مستدرک الوسائل / ۲ / ۴۷۶؛ بحارالانوار / ۷۸ / ۲۸۳.

اولین عدل آخرت قبرها هستند که در آن‌ها غنی و فقیر از هم شناخته نمی‌شوند.

خداوند متعال در احکام وضع میّت در قبر فرقی بین اشخاص قرار نداده است و همگان وقتی در قبر گذاشته می‌شوند، از آنچه در دنیا داشته‌اند، جز کفن چیزی به همراه ندارند و در این امر همه مساوی‌اند. در روایت فوق از این امر به عدل تعبیر شده است.

در درس نخست، اشاره شد که مراد از تساوی هرگز ارزش‌گذاری یکسان برای اشیا نیست؛ بلکه عدل آن است که با توجه به اختلافات اشیا به آن‌ها بها داده شود و شأن و جایگاه هر چیزی ملاحظه گردد. در درس دوم هم روشن شد که سنت‌های مختلف الهی در اعطای نعمت‌ها و کمالات به اشخاص مؤثر است. بر این اساس حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

وَقَدَّرَ الْأَزْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَقَلَّلَهَا وَقَسَمَهَا عَلَى الضَّيِّقِ وَالسَّعَةِ فَعَدَلَ فِيهَا
لِيَبْتَلِيَ مَنْ أَرَادَ مَيْسُورَهَا وَمَعْسُورَهَا وَلِيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَالصَّبْرَ مِنْ
عَنِّيهَا وَفَقِيرَهَا.^۱

و روزی را تقدیر کرده، پس آن را فراوان و اندک گردانیده و به صورت محدود و گسترده تقسیم کرده و در آن عدالت ورزیده است تا کسانی را که می‌خواهد، با تنگی و گشایش امتحان کند و به این وسیله میزان شکر‌گزاری اغنیا و صبر فقیران را بسنجد.

مرحوم میرزا حبیب الله هاشمی خوئی در شرح این عبارت می‌نویسد:

← البتّه روشن است که روایت به ایمان و کفر و درجات اموات نظر ندارد؛ چرا که به یقین، می‌دانیم که وضعیت مؤمن و کافر در قبر هرگز یکسان نیست و بر اساس روایات فراوانی، قبر برای مؤمن باغی از باغ‌های بهشت و برای کافر گودالی از گودال‌های جهنّم است. بنابراین، مراد این روایت یکسانی وضعیّت همگان از نظر ظاهری و عاری بودن همگان از تعلّقات مادی و دنیوی است.

۱. نهج البلاغه، خطبه ۹۱؛ بحارالانوار ۵ / ۱۴۸.

... (فكثرتها وقللها) أي كثرتها في حق طائفة وقللها في حق طائفة اخرى على ما يقتضيه الحكمة، أو كثرتها وقللها بالنسبة إلى شخص واحد بحسب اختلاف الأزمان والحالات.

(و قسّمها على الضيق و السّعة) لما كان المتبادر من القسمة البسط على التساوي بين ما أراده بذكر الضيق و السّعة، و لما كان ذلك موهماً للجور أردفه بذكر العدل و قال: (فعدل فيها) أي في تلك القسمة.

ثمّ أشار إلى نكتة العدل و حكمته بقوله (ليبتلى من أراد بميسورها و معسورها و ليختبر بذلك الشكر و الصبر من غنيّها و فقيرها)... و محصل المراد أنّه سبحانه يبسط الرزق لمن يشاء من عباده و يقدرّ له و يجعل بعضهم غنياً و بعضهم فقيراً و يختبر بذلك الشكر من الاغنياء و الصبر من الفقراء...^۱

«روزی را فراوان و اندک گردانیده» یعنی به اقتضای حکمت خود در حق گروهی فراوان و در حق گروهی دیگر اندک کرده است؛ یا نسبت به یک شخص در زمان‌ها و حالات مختلف روزی را فراوان و اندک کرده است. «و در روزی او تنگی و گشایش داده است» چون از واژه «قسمت» روزی دادن به صورت مساوی متبادر می‌شود، پس امیرالمؤمنین علیه السلام مراد خود را با ذکر تنگی و گشایش بیان کرده و از آن‌جا که تنگ گرفتن روزی نسبت به بعضی و گشایش دادن به بعضی دیگر موهّم ظلم است، بلافاصله به عدل اشاره کرده و فرموده: در این تقسیم عدل ورزیده است.

سپس به عدل و حکمت آن اشاره کرده و فرموده است: «تا کسانی را که می‌خواهد با تنگی و گشایش امتحان کند. و به این وسیله میزان شکرگزاری اغنیاء و صبر فقیران را بسنجد»... حاصل کلام آن است که خداوند متعال روزی برخی از بندگانش را تنگ گرفته و برخی دیگر را گشایش داده است. و برخی را ثروتمند و برخی دیگر را فقیر گردانیده و به

این وسیله میزان شکرگزاری ثروتمندان و صبر فقیران را می‌سنجد.

در این حدیث شریف، امیرالمؤمنین علیه السلام عدل الهی را در غنا و فقر و تنگی و گشایش روزی بندگان یادآور شده و بیان کرده است که توسعه و تضییق الهی با برقراری تساوی و رعایت عدل تنافی ندارد؛ زیرا تنها هنگامی می‌توان توسعه و تضییق را با تساوی و عدل در تضاد دانست که جز این توسعه و تضییق امر دیگری در کار نباشد و همه زندگی بندگان با آن خاتمه پیدا کند و هیچ جای دیگری جبران این عدم تساوی در کار نباشد؛ اما روشن است که حیات بندگان به همین دنیای محدود ختم نمی‌شود و انسان پیش از این دنیا نیز عوالمی را گذرانده و در آن‌ها امتحان‌هایی را پشت سر گذاشته است و بعد از این دنیا نیز حیات دیگری خواهد داشت، پس در صورتی می‌توان توسعه و تضییق را با عدل الهی در تضاد شمرد که با احاطه کامل به همه مقاطع حیات بندگان، عطایای الهی را نسبت به آن‌ها مورد محاسبه قرار داد و در نهایت، اگر عدم تساوی بین آن‌ها مشاهده شد، آن‌گاه می‌توان حکم به عدم رعایت عدل کرد. اما چه کسی می‌تواند چنین احاطه‌ای به عوالم وجودی انسان‌ها داشته باشد؟ پس باید توجه داشت که مراد از رعایت تساوی بین اشخاص و به یک چشم نگاه کردن به بندگان، بدان معنا نیست که برای همه اشخاص - با وجود اختلاف و درجاتی که میان آن‌ها وجود دارد - یکسان حکم شود؛ بلکه مراد از رعایت تساوی در حق آنان رعایت شأن و جایگاه و مراتب آنان است این یعنی قرار دادن هر شیء در جایگاه خودش.

اعطای حق به صاحبان آن

در برخی روایات، عدل را به معنای «إعطاء كل ذي حق حقه» دانسته‌اند که این معنا نیز مصداق قرار دادن هر چیزی در جایگاه خود است؛ زیرا حق هر چیزی همان است که در شأن و منزلت او بوده باشد. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام در ضمن خطبه‌ای، حقوق رعیت بر امام و حقوق امام بر رعیت را بر می‌شمارد و آن‌گاه

می فرماید:

فَإِذَا أَدَّتِ الرَّعِيَّةُ إِلَى الْوَالِي حَقَّهُ وَ أَدَّى إِلَيْهَا الْوَالِي كَذَلِكَ عَزَّ الْحَقُّ بَيْنَهُمْ
فَقَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ.^۱

پس اگر رعیت حق والی و والی حق رعیت را ادا کند، حق در بین ایشان عزت می یابد و راه های دین استوار می گردد و پرچم های عدل راست می شود.

امام موسی بن جعفر علیه السلام در ضمن روایت بلند و والایی پس از بیان احکام و مسائل خمس و انفال می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَتْرُكْ شَيْئاً مِنْ صُنُوفِ الْأَمْوَالِ إِلَّا وَقَدْ قَسَمَهُ وَ أَعْطَى كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ: الْخَاصَّةَ وَ الْعَامَّةَ وَ الْفُقَرَاءَ وَ الْمَسَاكِينَ وَ كُلَّ صِنْفٍ مِنْ صُنُوفِ النَّاسِ.
فَقَالَ: لَوْ عُدِلَ فِي النَّاسِ لَأَسْتَعْنَوْا. ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْعَدْلَ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ.^۲

همانا خداوند هیچ گروهی از اموال را وانگذاشته، مگر آن که تقسیم کرده و حق هر صاحب حقی را - اعم از خاصه، عامه، فقرا، مساکین و همه گروه های مردم - به ایشان ارزانی داشته است. و فرمود: اگر عدالت در بین مردم رعایت شود، قطعاً بی نیاز می شوند. سپس فرمود: به درستی که عدل شیرین تر از عسل است.

بر اساس برخی روایات، خداوند سبحان برای بندگان خود حقوقی قرار داده است. حضرت امام صادق علیه السلام می فرماید:

أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى آدَمَ... أَمَّا الَّتِي لِي فَتَعْبُدُنِي لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَ أَمَّا
الَّتِي لَكَ فَأَجْزِيكَ بِعَمَلِكَ.^۳

۱. کافی ۸ / ۳۵۲؛ نهج البلاغه، ص ۳۳۳، خ ۲۱۶؛ بحار الانوار ۲۷ / ۲۵۱.

۲. کافی ۱ / ۵۴۲؛ التهذيب ۴ / ۱۳۰.

۳. کافی ۲ / ۱۴۶؛ خصال ۱ / ۲۴۴؛ الزهد ۲۳ / بحار الانوار ۱۱ / ۱۱۵.

خداوند عزوجل به آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ وحی کرد... حق من آن است که مرا عبادت کنی و چیزی را شریک من نسازی و اما حق تو آن است که به اندازه عملت جزایت دهی.

در توحید مفضل آمده است:

الْحَمْدُ لِلَّهِ... مُعِيدِ الْكَوَارِ... لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَىٰ عَدَلًا مِنْهُ... لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ. يَشْهَدُ بِذَلِكَ قَوْلُهُ جَلَّ قُدْسُهُ: ﴿فَنَنْعَمُ بِمِثْقَالِ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾.^۱

حمد خدا را... [که] روزگار را می گردانند... تا از باب عدل خویش به آنان که کار بد کرده اند و نیز به کسانی که کار نیک انجام داده اند، جزا دهد... به مردم هیچ ستمی روا نمی دارد ولیکن مردم خود به خویشتن ستم می کنند. شاهد این سخن آیه شریفه است: «هر کس به قدر ذره ای کار نیک کند، آن را خواهد دید و هر کس به قدر ذره ای کار بد کند، آن را خواهد دید».

بر همین اساس در روایتی آمده است:

قَالَ إِبْلِيسُ: يَا رَبِّ، وَكَيْفَ وَ أَنْتَ الْعَدْلُ الَّذِي لَا تَجُورُ وَلَا تَظْلِمُ فَتَوَابُ عَمَلِي بَطْلٌ؟ قَالَ: لَا، وَ لَكِنْ سَلِنِي مِنْ أَمْرِ الدُّنْيَا مَا شِئْتَ تَوَابًا لِعَمَلِكَ فَأَعْطَيْكَ.^۲

ابلیس گفت: خداوندگارا چگونه است؟ آیا پاداش عمل من از بین رفت در حالی که تو عادل هستی که ظلم و ستم نمی کنی؟ خدای تعالی فرمود: خیر ولیکن برای پاداش عملت هر آنچه از امر دنیا می خواهی، درخواست کن تا به تو بدهم.

پس خداوند برای اعمال بندگان اجری قرار داده و اعطای این اجر حق بندگان

۱. توحید مفضل / ۹۲؛ بحارالانوار / ۳ / ۹۰. ۲. تفسیر قمی / ۱ / ۴۲؛ بحارالانوار / ۶۰ / ۲۷۴.

است؛ هر چند آن بنده، شیطان باشد. این روایات دلالت دارد که عدل الهی آن است که حق بندگان را به ایشان عطا کند.

همچنین اگر خداوند متعال به بندگان خود وعده‌ای داده باشد، به حکم خرد انسانی، بندگان استحقاق امر موعود را پیدا می‌کنند و عدل خداوند ایجاب می‌کند که حق بنده خود را عطا فرماید؛ حقی که به وعده الهی برای بندگان ایجاد شده است. در روایتی آمده است:

إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَادَتِ الْجَنَّةُ رَبَّهَا فَقَالَتْ: يَا رَبِّ، أَنْتَ الْعَدْلُ قَدْ مَلَأْتَ
النَّارَ مِنْ أَهْلِهَا كَمَا وَعَدْتَهَا وَ لَمْ تَمْلَأْنِي كَمَا وَعَدْتَنِي. قَالَ: فَيَخْلُقُ اللَّهُ خُلُقًا لَمْ
يَرَوْا الدُّنْيَا فَيَمْلَأُ بِهِمُ الْجَنَّةَ طُوبَى لَهُمْ.^۱

آن‌گاه که قیامت فرا رسد، بهشت خداوندش را ندا می‌کند و عرضه می‌دارد: خداوندا، تو عادل، تو جهنم را از اهلش پر کردی، همان‌گونه که به او وعده داده بودی اما چنان که به من وعده داده بودی، مرا پر نکردی؟ پس خداوند خلقی را می‌آفریند - که دنیا را ندیده‌اند - و بهشت را با ایشان پر می‌سازد. خوشا به حال ایشان!

این بدان جهت است که نه تنها خلف وعده به معنای نادیده گرفتن حقوق وعده‌داده‌شدگان است، بلکه حتی حق و شأن وعده هم در این صورت نادیده گرفته می‌شود. این هم ستم به وعده‌داده‌شدگان است و هم ستم در حق خود وعده محسوب می‌شود. حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در قسمتی از اولین خطبه نماز جمعه خود در مدینه فرمودند:

وَالَّذِي صَدَقَ قَوْلُهُ وَ نَجَزَ وَعْدُهُ لَا خُلْفَ لِدَلِكَ فَإِنَّهُ يَقُولُ مَا يُبَدِّلُ الْقَوْلُ
لَدَيَّ وَ مَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ.^۲

و خداوند کسی است که قولش را تصدیق و به وعده‌اش وفا می‌کند و

۲. مستدرک الوسائل ۶ / ۳۵؛ بحارالانوار ۱۹ / ۱۲۷.

۱. زهد / ۹۹؛ بحارالانوار ۸ / ۱۹۸.

عدل الهی در روایات / ۶۱

تخلّفی برای آن نیست؛ چرا که می‌فرماید: نزد من، سخن (وعده) دگرگون نمی‌شود و من نسبت به بندگان ستمکار نیستم.

در این حدیث شریف، خلف وعده و عدم صداقت در گفتار نسبت به بندگان ظلم و ستم شمرده شده است و روشن است که ظلم و ستم در صورتی تحقّق پیدا می‌کند که برای آنان در این خصوص حقّی پیدا شود و با خلف وعده و عدم تحقّقش، آن حق پایمال گردیده و نادیده گرفته شود.

خلاصه درس سوم

■ در روایات اهل بیت علیهم‌السلام «عدل» به هر دو صورت اثباتی و سلبی درباره خدای تعالی به کار رفته است.

■ امامان معصوم علیهم‌السلام معنای لغوی عدل را تأیید فرموده‌اند.

■ بر اساس احادیث ائمه علیهم‌السلام عدم رعایت شئون خداوندگاری خدا منافی عدل است.

■ اقتضای عدل خداوند آن است که بندگان را به آنچه خارج از حدّ توان آن‌هاست، تکلیف نکند و بدون بیان و اتمام حجّت معاقبتشان نسازد.

■ در اعطای کمال به اشخاص لازم است که شأن هر یک از این دو امر - یعنی کمال و شخص - رعایت شود.

■ عدم تساوی در ارزاق خلاق با عدل الهی منافات ندارد و عوامل متعدّدی در این عدم تساوی نقش دارند.

■ خداوند متعال برای بندگان خود حقوقی قرار داده و خود را به رعایت این حقوق ملزم ساخته است.

■ عدل خداوند ایجاب می‌کند که او به وعده خویش عمل کند.

خودآزمایی

۱. روایت شریفه «.. والعدل أن لاتتهمه» را شرح دهید.
۲. ظلم بودن نسبت افعال قبیح به خدا، قول به جبر و متهم ساختن خدا را تبیین کنید.
۳. ظلم بودن تکلیف بما لایطاق و عقاب بلا بیان از چه بابی است؟ توضیح دهید.
۴. اعطای حکمت به جاهل از چه روی ظلم شمرده می‌شود؟ توضیح دهید.
۵. آیا مساوی نبودن ارزاق خلایق با همدیگر خلاف عدل است؟ توضیح دهید.
۶. آیا بندگان بر خداوند حقی دارند؟ توضیح دهید.
۷. روایت «أول عدل الآخرة القبور لا يعرف فيها غني من فقير» را شرح دهید.

درس چهارم

● عدل الاهی از نظر عالمان

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس نظر برخی از عالمان شیعه را در مورد عدل الهی بداند؛ نکات مهم موجود در تعریف ایشان را به خاطر بسپارد؛ از اختلاف نظر و اتفاق نظر عالمان مطلع شود و نظریات ایشان را با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی عدل ارزیابی کند.

در درس‌های پیش معنای عدل از دیدگاه واژه‌شناسان عرب و کاربردهای آن در گفتار عرب‌زبانان و نیز در آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام روشن گردید و معلوم شد که واژه عدل در همه موارد استعمالش به معنای قرار دادن شیء در جایگاه خود است. حال در این درس، بر آن هستیم که رأی صاحب‌نظران شیعی را در معنای این واژه مطرح کنیم و نسبت عدل را به خدای تعالی مورد تحقیق و بررسی قرار دهیم. مرحوم شیخ صدوق می‌فرماید:

اعتقادنا أنّ الله تبارك و تعالی أمرنا بالعدل و عاملنا بما هو فوقه، و هو التفضّل، و ذلك أنّه عزّوجلّ يقول: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ

جاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ^۱ و العدل هو أن يثيب
على الحسنه، و يعاقب على السيئه.^۲

اعتقاد ما این است که خدای تبارک و تعالی ما را به عدل امر کرده است و خودش با ما به آنچه بالاتر از عدل است، یعنی تفضّل، رفتار کرده است؛ زیرا خداوند عزوجل می فرماید: «هر کس یک نیکی بیاورد، ده برابر آن پاداش خواهد داشت و هر کس گناهی بیاورد، جز به اندازه گناه خود مجازات نخواهد شد و هرگز به آن‌ها ستمی نخواهد شد.» و عدل آن است که بر نیکی‌ها ثواب دهد و بر گناهان عقاب کند.

و در معنای ظلم می نویسد:

والظلم وضع الشيء في غير موضعه؛ فن ادعى الإمامة و ليس بإمام فهو
ظالم ملعون، و من وضع الإمامة في غير أهلها فهو ظالم ملعون.^۳

و ظلم قرار دادن هر چیزی در غیر محل آن است؛ پس هر کس امام نباشد و ادعای امامت کند، ظالم و ملعون است، و هر کس امامت را در غیر اهل آن قرار دهد، ظالم و ملعون است.

ایشان ظلم را به معنای وضع شیء در غیر موضع آن می داند، اما معتقد است که خدای تعالی به عدل خویش با بندگان برخورد نمی کند؛ بلکه با آنان به بالاتر از عدل رفتار می کند. حال سؤال این جاست که آیا بالاتر از عدل، قرار دادن شیء در موضع و جایگاهش است یا نه؟ به نظر نمی رسد که این بیان مرحوم صدوق با معنای عدل به معنای وضع شیء در موضع خود مخالف باشد؛ زیرا بندگان در اعمال خویش هیچ حقی بر خداوند متعال ندارند و تنها به وظیفه بندگی خود عمل می کنند؛ اما خدای تعالی با فضل و لطف و احسان خویش در مقابل انجام تکالیف و فرمان برداری بندگان پاداش‌هایی برای آن‌ها در نظر گرفته و چنان که بیان شد،

۲. اعتقادات / ۶۹.

۱. انعام (۶) / ۱۶۰.

۳. اعتقادات / ۱۰۳.

اقتضای عدل الهی آن است که به وعده خویش عمل کند و در برابر اعمال بندگان - در صورت قبولی - به آنها پاداش دهد و این عین قرار دادن شیء در جایگاه خود است. در عین حال، این معنا از عدل با لطف و فضل و بخشش الهی هم منافاتی ندارد؛ بلکه از نگاه دیگر احسان و لطف شمرده می شود.^۱ شیخ مفید^{رحمه الله} نیز در تصحیح الاعتقاد می فرماید:

العدل هو الجزاء على العمل بقدر المستحقّ عليه؛ و الظلم هو منع الحقوق. و الله تعالى عدل كريم جواد متفضل رحيم، قد ضمن الجزاء على الأعمال، و العوض على المبتدئ من الآلام، و وعد التفضل بعد ذلك بزيادة من عنده. فقال تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَ زِيَادَةٌ﴾ الآية. فخبر أنّ للمحسنين الثواب المستحقّ و زيادة من عنده و قال: ﴿مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ يعني له عشر أمثال ما يستحقّ عليها. ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ يريد أنّه لا يجازيه بأكثر ممّا يستحقّه، ثمّ ضمن بعد ذلك العفو بالغفران...

والحقّ الذي للعبد هو ما جعله الله تعالى حقّاً له و اقتضاه [جود الله و كرمه]، و إن كان لو حاسبه بالعدل لم يكن له عليه بعد النعم التي أسلفها حقّ، لأنّه تعالى ابتداءً خلقه بالنعم و أوجب عليهم بها الشكر، و ليس أحد من الخلق يكافي نعم الله تعالى عليه بعمل، و لا يشكره أحد إلاّ و هو مقصّر بالشكر عن حقّ النعمة.

و قد أجمع أهل القبلة على أنّ من قال: إنّني وفيت جميع ما لله تعالى عليّ و كافأت نعمه بالشكر، فهو ضالّ، و أجمعوا على أنّهم مقصّرون عن حقّ الشكر، و أنّ لله عليهم حقّاً لو مدّ في أعمارهم إلى آخر مدى الزمان لما فوا

۱. در درس بعدی، درباره رابطه عدل و فضل به تفصیل بحث خواهد شد.

لله سبحانه بما له عليهم، فدل ذلك على أن ما جعله حقاً لهم فإنما جعله بفضله و جوده و كرمه. و لأن حال العامل الشاكر بخلاف حال من لا عمل له في العقول، و ذلك أن الشاكر يستحق في العقول الحمد، و من لا عمل له فليس في العقول له حمد، و إذا ثبت الفضل بين العامل و من لا عمل له كان ما يجب في العقول من حمده هو الذي يحكم عليه بحقه و يشار إليه بذلك، و إذا أوجبت العقول له مزية على من لا عمل له كان العدل من الله تعالى معاملته بما جعله في العقول له حقاً. و قد أمر الله تعالى بالعدل و نهى عن الجور، فقال: **تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾**^۱.

عدل جزای عمل است به اندازة استحقاق آن و ظلم منع از حقوق است. و خداوند متعال، عادل، کریم، جواد، متفضل و رحیم است و جزای اعمال را ضمانت کرده و برای درد و رنج های ابتدایی عوض، ضمانت کرده و از نزد خویش اضافه بر آن را نیز وعده داده و فرموده است: «کسانی که کار نیکو انجام می دهند (پاداش) نیکو و (جزایی) بیشتر دارند.» و خبر داده که برای نیکوکاران به قدر استحقاق و بلکه از نزد خود بیشتر از آن ثواب می دهد و فرموده است: «هر کس یک نیکی بیاورد، ده برابر آن پاداش خواهد داشت.» یعنی برای او ده برابر آنچه استحقاق دارد، ثواب هست. «و هر که گناهی بیاورد جز به اندازة گناه خود مجازات نخواهد شد.» و منظور آن است که بیشتر از استحقاق مجازاتش نمی کند؛ اما به این اکتفا نکرده و عفو و بخشش را برای آن ها ضمانت کرده است.

... و حقّ بندگان همان است که خداوند برای ایشان حق قرار داده است و آن به اقتضای جود و کرم خداست. و چنانچه خداوند به عدل، اعمال بنده را محاسبه می کرد، با توجه به نعمت هایی که به او داده است، بنده در مقابل خداوند حقی نداشت؛ زیرا خدای تعالی خلقت انسان را با نعمت ها آغاز کرده و شکر آن ها را بر او واجب فرموده است و احدی از بندگان

نمی‌تواند با عمل، نعمت‌های خدا را جبران کند و احدی او را شکر نمی‌کند، مگر آن‌که در شکر از حق نعمت مقصّر باشد.

و همه اهل قبله اجماع دارند که اگر کسی بگوید: من همه حقی را که خدا برگردنم دارد، ادا کرده‌ام و شکر نعمت‌هایش را به جا آورده‌ام، گمراه است و همه ایشان اتفاق دارند بر این‌که در به جا آوردن حق شکر خداوند مقصّرند و خداوند حقوقی برگردن آنان دارد که اگر عمرشان را تا آخر زمان طولانی کند، نمی‌توانند حقی را که خدا برگردنشان دارد، ادا کنند. پس این دلالت می‌کند که قرار دادن حق از ناحیه خدا برای خلق، از سر فضل و جود و کرم اوست؛ و نزد عقلا حال شخص عامل و شکرکننده با حال کسی که عملی ندارد، متفاوت است و شکرکننده نزد عقلا مستحق ستایش است و آن‌که عملی ندارد نزد عقلا ستایشی هم برای او نیست. و چون بین شخص عامل با شخصی که عملی برای او نیست فرق است، ستایشی که از نظر خرد برای او ثابت شده همان حقی است که برای او حکم شده است. و چون خردها برای او مزیت و فضیلتی را نسبت به کسی که عملی ندارد واجب دانسته‌اند، عدل الهی مقتضی آن است که با او به آنچه خردها برای او حق دانسته‌اند، معامله کند. و به تحقیق، خداوند به عدل دستور داده و از جور نهی کرده و فرموده: «همانا خداوند به عدل و احسان امر می‌کند.»

مرحوم شیخ مفید در انتهای سخنانش، مرز عدل و فضل را به روشنی بیان کرده و توضیح داده است که هر کس وقتی به اعمال خود نگاه می‌کند، درمی‌یابد که هر قدر هم خوب عمل کند، باز هم مستحق پاداش از خداوند متعال نمی‌شود و اگر خدای تعالی در مقابل اعمال او به او ثوابی دهد، لطف و کرم اوست. اما همین اعمال وقتی با توجه به شخص دیگری که هیچ عملی برای خدا انجام نمی‌دهد مقایسه شود، عقل انسانی به فرق میان آن دو حکم می‌کند و عامل را مستحق حمد و ستایش و غیرعامل را غیرمستحق می‌شمارد. و همین حقی است که از نظر خردها برای عامل ثابت شده و با توجه به عدل الهی لازم است خدای تعالی این حق را ادا

کند.

بنابراین، نمی‌توان گفت جود و فضل مصداقی جدا از عدل دارد؛ بلکه همان‌که مصداق جود و فضل است، عیناً، با نگاه دیگر مصداق عدل است. یعنی مؤمن هر پاداشی را از سوی خدای تعالی فضل و احسان الهی می‌یابد، اما همین پاداش در ارتباط با دیگر بندگان و در مقایسه با آن‌ها مصداق عدل الهی است. همین امر در مورد عقاب اعمال نیز جاری است مؤمن با نظر به عمل خویش درمی‌یابد که خدای تعالی در حق او با فضل و احسان بسیار برخورد کرده است؛ اما وقتی آن را در مقایسه با اعمال دیگران مورد توجه قرار می‌دهد، آن را عین عدل و قرار دادن هر چیزی در موضع خودش می‌یابد. به نظر می‌رسد که با این بیان، تفاوت در جود و عدل و حکمت در نعمت‌ها و سختی‌ها و ابتلائات ناشی از تفاوت در نگاه است. یعنی فعل خدای سبحانه از یک نگاه عین جود است و از نگاه دیگر عین قرار دادن شیء در موضعش و از نگاه دیگر بسیار محکم و غیر قابل نفوذ و حکیمانه است. مرحوم طریحی می‌نویسد:

العدل لغةً هو التسوية بين الشيئين، وعند المتكلمين هو العلوم المتعلقة

بتنزيه ذات الباري عن فعل القبيح والإخلال بالواجب.^۱

عدل در لغت، برقرار کردن تساوی بین دو شیء است و نزد متکلمان، علومی است که در ارتباط با تنزیه خدای تعالی از فعل قبیح و اخلال به واجب بحث می‌کند.

اگر مراد از قبیح و اخلال به واجب قرار دادن شیء در غیر موضعش باشد؛ عدل در نزد متکلمان با معنای لغوی آن تفاوتی نخواهد داشت و تفاوت تنها در درجات مختلف شئون و مقامات اشیا و اخلال به آن‌ها خواهد بود. اگر مقام و منزلت چیزی خیلی عظیم و بزرگ باشد، اخلال به آن قبیح و قرار دادن آن در شأن خود واجب

است و در غیر این صورت، قبیح نخواهد بود. این امر بستگی به شرایط اخلال و مراتب آن دارد. اگر اخلال کامل و در حدّ بالا باشد، قبیح و در غیر این صورت قبیح نخواهد بود. مرحوم علامه مجلسی و ملا صالح مازندرانی در شرح حدیث امام باقر علیه السلام که می فرماید: «الظلم ثلاثة: ظلم یغفره الله و ظلم لا یغفره الله و ظلم لا یدعه الله...» می نویسند:

الظلم وضع الشيء في غير موضعه... فالمشرك ظالم لأنه جعل غير الله تعالى شريكاً له و وضع العبادة في غير محلّها والعاصي ظالم لأنه وضع المعصية موضع الطاعة...^۱

ظلم وضع شیء در غیر موضعه... پس مشرک ظالم است؛ چون غیر خدا را شریک خدا قرار داده است و عبادت را در غیر محل خودش قرار داده است و معصیت کار ظالم است چون معصیت را به جای طاعت قرار داده است.

این بحث در ارتباط با عدل در میان خلق است؛ اما عدل درباره خدای تعالی هم به این معنا خواهد بود؛ یعنی خدای تعالی هم هیچ گاه با عاصی همچون مطیع و با مؤمن به مانند کافر و با صالح همچون طالح رفتار نمی کند و آن ها را مساوی نمی بیند. مرحوم سیّد عبدالله شبّر می نویسد:

فالعدل هو اعتقاد أنه تعالى عادل في مخلوقاته غير ظالم لهم لا يفعل قبيحاً ولا يخلّ بواجب ولا يجور في قضائه ولا يحيف في حكمه و ابتلائه، يثيب المطيعين و له أن يعاقب العاصين، و لا يكلف الخلق ما لا يطيقون و لا يعاقبهم زيادة على ما يستحقّون، و لا يقابل مستحقّ الأجر و الثواب بأليم العذاب و العقاب، و أنه تعالى لم يجبر عباده على الأفعال سيّما القبيحة و

۱. بحار الانوار ۷۲ / ۳۲۲؛ شرح اصول کافی ۹ / ۳۵۸.

يعاقبهم عليها.^۱

عدل، اعتقاد به آن است که خداوند متعال نسبت به مخلوقاتش عادل است و به آنها ظلم نمی‌کند، مرتکب قبیح نمی‌شود، در امور واجب کوتاهی نمی‌کند، در قضای خود ستم روا نمی‌دارد و به ناحق حکم و ابتلاء نمی‌کند؛ به اطاعت کنندگان ثواب می‌دهد و حق دارد که سرکشان را عقاب کند، بندگان را به آنچه خارج از توان آنهاست، تکلیف نمی‌کند و بیشتر از آنچه بندگان استحقاق دارند، ایشان را معذب نمی‌سازد، و آن را که مستحق اجر و ثواب است، به عذاب و عقاب گرفتار نمی‌کند. و همانا او برتر از آن است که بندگان را در افعالشان، به خصوص در افعال زشت، مجبور سازد و به سبب آن عذابشان دهد.

در کفایة الموحّدین آمده است:

عدل لغتاً عبارت است از تسویه بین شیئین که گاهی از او تعبیر کرده می‌شود به وسط حقیقی بین الافراط و التفریط و به حسب اصطلاح علمای متشرّعه در باب اصول و عقاید، عبارت است از تنزیه نمودن افعال حقّ سبحانه و تعالی از جمیع قبایح و عیوب و نواقص و اخلال به واجبات؛ به این معنا که حق تعالی منزّه و مبرّا از ظلم و جور و مجرد و معرّی است افعال او از قبایح و شرور و منزّه است افعال او از مشتمل بودن بر عبث و لغو و بی‌فایده و متعالی از آن که اخلال نماید به شیئی از واجبات؛ بلکه افعال او حسن و نیکو و بر وفق حکمت و مصلحت است و با فایده و غرض است که نفع آن عاید است به سوی بندگان و مخلوقین او.^۲

در بیان ایشان نیز معنای عام لغوی عدل مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا ایشان حتّیّ منزّه بودن افعال خداوند از عبث و لغو و بی‌فایده را داخل در معنای عدل الهی دانسته است و این نشان می‌دهد که از نظر ایشان عدل همان قرار دادن شیء در موضعش است و هیچ‌گاه در شأن خداوند عالم و دانا و آگاه و حکیم نیست که کار

۱. حقّ الیقین / ۸۳

۲. کفایة الموحّدین / ۱ / ۴۴۲.

لغوی از او دیده شود، و حتی تصوّر کار لغو از او درست نیست. در شرح نهج البلاغه خوئی در شرح «العدل یضع الأمور مواضعها...» آمده:

العدل هو الاستقامة في جميع شؤون الحياة و التساوي في الحقوق و المبادلات؛ فرجل عادل يعمل بوظيفته في جميع أموره و منها الكسب لمعاشه و رفع حاجته بيده. و جامعة عادلة تعطي كل ذي حقّ حقّها فلا يوجد فيها أحد يكفّ نفسه عن العمل لحياته و يعيش من كدّ يد غيره و لا يوجد فيها عمل بلا أجره عادلة و لا احتكار للثروة و استثمار للأيدي الضعيفة فلا مورد في الجامعة العادلة التي تضع كل شيء في موضعها للوجود فإنّه بذل بلا عوض لمن يستلّ أو لا يستلّ فإنّ المعطي إن أعطى ما احتاج إليه في نفسه و عياله فقد أخرج المال في غير جهته و إن أعطى من فاضل معاشه فقد أخرج من جهة ادّخاره و جمعه؛ فإنّ جمع المال من الحلال يحاسب عليه و من الحرام موجب للعقاب و الآخذ إن أخذه لحاجته فقد قصّر في تحصيل معاشه أو لم يساعده الاجتماع عليه لعدم عدالته و إن اخذه مزيداً على الحاجة فقد ابتلى بالحرص و الطمع فالجود إخراج للأمور عن جهتها العادلة مضافاً إلى أنّه يدعو إلى الكسل و الافتقار إلى الجواد.

والعدل إذا عمّ و تمّ يسوس الناس جميعاً في جميع الشؤون الحيويّة فلا يبقى ذو حاجة للإنفاق عليه و الجود بذل خاص لأفراد خاصّة و عارض مفارق عن الاجتماع فقد يكون و قد لا يكون فلا يصحّ الاعتماد عليه في إدارة الأمور.^۱

عدل به معنای راستی در همه شئون زندگی و تساوی در حقوق و مبادلات است. مرد عادل در همه امور از جمله کسب معاش و برآورده کردن

۱. شرح نهج البلاغه خوئی ۲۱ / ۵۱۳ - ۵۱۲.

نیازمندی‌هایش، به دست خود به وظیفه‌اش عمل می‌کند و جامعه عادل، حق هر صاحب حقی را می‌دهد و در آن احدی نیست که از کار و تلاش برای زندگی دست بکشد و معاش خود را از دست‌رنج دیگران تأمین کند؛ از این رو، در جامعه عادل، کاری بدون دستمزد عادلانه انجام نمی‌شود و احتکار برای ثروت‌اندوزی و استثمار ضعیفان صورت نمی‌گیرد؛ از این رو، در جامعه عادل - که هر چیزی در جایگاه خود قرار داده می‌شود - موردی برای بخشش باقی نمی‌ماند. زیرا جود؛ بخشش بلاعوض است، برای سائل و غیرسائل؛ پس اگر شخص از آنچه مورد نیاز خود و خانواده‌اش است ببخشد، مال را در غیر مسیر خود مصرف کرده و اگر از مالی که اضافه بر معاش اوست ببخشد، مال را به جهت پس‌انداز و جمع آن، از مسیر خود خارج کرده است. پس جمع مال از حلال مورد محاسبه قرار می‌گیرد و جمع مال از حرام موجب عقاب می‌شود. و آن‌که مال را از عطاکننده می‌گیرد، اگر به جهت نیازمندی خود مالی را بگیرد، در کسب معاش خود کوتاهی کرده یا این‌که اجتماع به سبب عدم عدالت به او یاری نرسانده است، و اگر مالی را اضافه بر احتیاج خود بگیرد، به حرص و طمع دچار شده است. بنابراین، بخشش علاوه بر این‌که موجب تنبلی و نیازمندی به بخشش‌کننده می‌شود خارج کردن امور از مسیر راست و مستقیم است.

اگر عدل فراگیر شود، مردم را در همه امور زندگی راهبری می‌کند و هیچ نیازمندی برای انفاق باقی نمی‌ماند. جود بخشش خاص برای افرادی ویژه است و امری جدا از اجتماع انسانی است که وجود و عدم آن نیاز ضروری و دائمی اجتماع نیست. پس اعتماد به آن در اداره امور صحیح نیست.

خلاصه درس چهارم

■ از نظر مرحوم صدوق رحمته الله، عدل به معنای اعطای ثواب در مقابل نیکی و عقاب در مقابل گناه است.

- مرحوم صدوق رحمته الله فضل را بالاتر از عدل می داند.
- شیخ صدوق رحمته الله ظلم را به «وضع الشيء في غير موضعه» معنا می کند.
- شیخ مفید رحمته الله نیز عدل را به معنای اعطای جزا به تناسب استحقاق افراد می داند و معتقد است حق به واسطه جعل الاهی و از سر جود و کرم خداوند برای بندگان ثابت می شود.
- عدالت الهی از نظر مرحوم شبّر آن است که خداوند مرتکب قبیح نمی شود، به بندگان ستم روا نمی دارد، بیش از توانشان تکلیف نمی کند، در مقابل کارهای نیک بندگان ثواب می دهد و حق دارد که سرکشان را عقاب کند؛ اما بیشتر از استحقاقشان عذاب نمی کند و بندگان را در افعالشان مجبور نمی سازد.
- به اعتقاد مرحوم نوری طبرسی، عدل عبارت است از تنزیه افعال خدا از همه عیوب، زشتی ها، نواقص و کوتاهی در واجبات.
- ادای حقوق صاحبان حق، عمل همگان به وظیفه خویش و قرار دادن هر چیزی در راه راست و جایگاه آن از مواردی است که مرحوم میرزا حبیب الله خویی در تعریف عدل بیان کرده است.

خودآزمایی

۱. عدل و ظلم را از دیدگاه مرحوم صدوق رحمته الله تعریف کنید.
۲. آیا بندگان در مقابل خداوند متعال حقی دارند؟ نظر شیخ مفید رحمته الله را در این باره بنویسید.
۳. آیا اعتقاد به جبر در افعال بندگان از نظر مرحوم شبّر با اعتقاد به عدل الاهی ناسازگار است؟ توضیح دهید.
۴. نظر مرحوم نوری طبرسی درباره عدل الهی چیست؟

عدل الهی از نظر عالمان / ۷۷

۵. رابطه عدل و جود را با توجه به بیان مرحوم میرزا حبیب الله خویی در شرح نهج البلاغه تشریح کنید.

﴿درس پنجم﴾

● تقدم و عموميت عدل الهى
بر فضل و احسان الهى

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود که پس از مطالعه این درس، با توجه به تقابل معنای عدل و ظلم، رابطه میان عدل و فضل را در مقابل ظلم تبیین کند و با توجه به عمومیت عدل، حکمت و رحمت خداوند، جریان این امور را در افعال خداوند نشان دهد و در نهایت، بتواند تعارض ظاهری میان دو دسته روایاتی را که درباره رابطه عدل و فضل وارد شده، رفع و بین آنها جمع کند.

عدل الهی و تقدّم و عمومیت آن بر فضل و احسان

گفتیم عدل هم از نظر لغت و هم در کاربردهای قرآنی و حدیثی، به معنای قرار دادن هر چیزی در جایگاهش است و معلوم شد که برقرار کردن تساوی بین دو شیء یا اعطای هر حقی به صاحبش - که در معنای عدل گفته شده - نه تنها با قرار دادن هر چیزی در جایگاهش منافات ندارد، بلکه در حقیقت، تعبیر دیگری از آن است. نیز معلوم شد که خداوند متعال در فضل و احسان خویش به بندگان، عدل را مراعات کرده و نعمت‌هایش را با توجه به جایگاهی که هر کدام از خلائق دارند، به

تساوی، میان آن‌ها تقسیم کرده است. در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز ضمن تأکید به این امر، به عمومیت عدل الهی در تمام امور تصریح شده است. در دعای بعد از سلام نماز امیرالمؤمنین علیه‌السلام در روز جمعه آمده است:

وَأَشْهَدُ أَنَّ... عَطَاءَكَ عَدْلًا.^۱

و گواهی می‌دهم که... عطای تو عین عدل است.

این حدیث شریف دلالت دارد که عطای الهی عین عدل است؛ یعنی هر نعمت و کمالی به هر کسی بدهد، عین عدل است و در آن هیچ ظلم و ستمی نیست و هرگز حقی زایل نشده و نقصانی در جایگاه هیچ خلقی پدید نیامده است؛ بلکه هر چیزی جایگاه خاص و شایسته خود را دارد. حتی بر اساس روایتی که از امام صادق علیه‌السلام نقل شد، رویدن مو در صورت مردان یا عدم آن به سبب کردارهای پیشین آن‌هاست؛ یعنی هر نعمت و عطایی که به موجودات می‌رسد، حکیمانه و با توجه به جایگاه و شأن آن‌ها و رعایت مصلحت آن‌هاست و چنانچه نعمتی با جایگاه شخصی مناسب نباشد، خدای تعالی آن نعمت خاص را از او دریغ می‌کند و خود این امر عین جریان عدل الهی در حق اوست. در دعایی آمده است:

يَا كَرِيمَ الْعَفْوِ وَالْعَدْلِ أَنْتَ الَّذِي مَلَكَ كُلَّ شَيْءٍ عَدْلُهُ.^۲

ای آن که عفو و عدالت کریمانه است. تو کسی هستی که عدلش همه اشیا را پر کرده است.

در دعای دیگری آمده است:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْكَرِيمُ الْعَفُوفُ وَالْعَدْلُ الَّذِي مَلَكَ كُلَّ شَيْءٍ عَدْلُهُ.^۳

خدایی جز الله نیست؛ کریم و عفوکننده است و دادگستری است که عدل

۱. مصباح المتهجد ۱ / ۳۰۰ و بحارالانوار ۸۸ / ۱۸۰.

۲. مصباح / ۶۰۶؛ بحارالانوار ۹۵ / ۹۸.

۳. بحارالانوار ۹۴ / ۲۲۳.

و دادش همه اشیا را پر کرده است.

در دعایی دیگر در کنار عدل، فضل هم ذکر شده است:

أنت الذي ملأ كل شيء عدله وفضله.^۱

تویی که عدل و فضلت همه چیز را پر کرده است.

پس هیچ چیزی را نمی توان یافت که از دایره عدل الهی بیرون باشد و عدل و داد خداوند در تمام ذرات وجودی اشیا داخل شده و به طور کلی، حیات و بقای همه اشیا به عدل الهی است. البته باید توجه داشت که شمول عدل الهی به معنای نفی فضل و احسان الهی نیست. امام سجّاد علیه السلام در دعای روز عرفه عرض می کند:

يَا مَنْ خَلَقَ الْخَلْقَ وَ دَبَّرَ الْأُمُورَ فَلَا يُقَاسُ شَيْئًا بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِهِ لَمْ يَسْتَعِنْ عَلَى خَلْقِهِ بِغَيْرِهِ ثُمَّ أَمْضَى الْأُمُورَ عَلَى قَضَائِهِ وَأَجَّلَهَا إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَضَى فِيهَا بِعَدْلِهِ وَ عَدَلَ فِيهَا بِفَضْلِهِ.^۲

ای آن که خلق را آفریده و امور را تدبیر می کند و هیچ چیزی از خلقش را به چیزی دیگر قیاس نمی کند و برای آفرینش از دیگری یاری نمی گیرد پس همه امور خلاق پیرو حکم او جریان می یابد و برای آن ها زمانی مشخص قرار می دهد. در همه خلق، به عدل حکم می کند و به فضل خویش در آن ها دادگری می کند.

امام سجّاد علیه السلام در این دعا به جریان عدل و داد الهی در همه خلق اشاره و بیان می کند که همه امور خلق به عدل و داد الهی در جریان است. عدل الهی نیز با فضل و احسان خداوند متعال در هم آمیخته و از آن تفکیک نمی شود و هر جا عدل الهی برقرار باشد، فضل و احسان الهی هم در آن جا وجود دارد و نیز هر جا فضل و احسان الهی باشد، عدل و داد هم در آن جا وجود دارد. یعنی هر نعمتی که به هر مخلوقی می رسد، فضل و احسان خداست و آن نیز به عدل میان آن ها تقسیم می شود.

۱. جمال الاسبوع / ۳۵۵؛ بحار الانوار / ۸۷ / ۵۸. ۲. الاقبال / ۲ / ۱۰۳؛ بحار الانوار / ۹۵ / ۲۲۸.

آن حضرت در دعایی دیگر می‌گوید:

قَسَمَ مَعَايِشَ عِبَادِهِ بِالْعَدْلِ، وَأَخَذَ عَلَىٰ جَمِيعِ خَلْقِهِ بِالْفَضْلِ.^۱

روزی بندگانش را با عدل و داد تقسیم کرده و با همه خلق خویش به فضل و احسان معامله می‌کند.

پس با این که تقسیم روزی خلاق و نعمت‌های الهی بر آن‌ها به عدل و داد است، اما اصل نعمت‌ها و روزی‌دادن بر اساس فضل و احسان الهی صورت می‌گیرد. با توجه به این روایات روشن می‌شود که احسان الهی هم بر اساس عدل صورت می‌گیرد و عادلانه بودن عطا و احسان آن را از احسان بودن خارج نمی‌کند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ بَعْدَ لِهِ وَقِسْطِهِ جَعَلَ الرُّوحَ وَالرَّاحَةَ فِي اليَقِينِ وَالرِّضَا وَجَعَلَ الهمَّ وَالْحُزْنَ فِي الشُّكِّ وَالسَّخَطِ.^۲

همانا خداوند به عدل و داد خویش، راحتی و آسایش را در یقین و رضا، و اندوه و حزن را در شک و خشم قرار داده است.

راحتی و آرامش نعمتی الهی و فضل و احسانی از سوی اوست که بر اساس عدل و داد، به دنبال یقین و خشنودی، به بندگان الهی عطا می‌شود و اندوه و غم از ابتلائات خداوند سبحانه است که به دنبال شک و خشم، بر بندگان عارض می‌گردد. این تقسیم بر اساس عدل الهی و با شناخت کامل و دقیق جایگاه و شئون اشیا صورت می‌گیرد. در بخشی از دعایی که جبرئیل برای پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم آورده، آمده است:

سُبْحَانَهُ مِنْ مُتَعَطِّفٍ مَا أَعْدَلَهُ وَسُبْحَانَهُ مِنْ عَادِلٍ مَا أَتَقَنَّهُ.^۳

۱. صحیفه سجادیه / ۱۵۸.

۲. کافی / ۲ / ۵۷؛ وسایل الشیعة / ۱۵ / ۲۰۲؛ بحارالانوار / ۶۷ / ۱۴۳.

۳. مهج الدعوات / ۸۲؛ بحارالانوار / ۹۲ / ۳۶۹.

پاک و منزّه است خدای عطوفی که دادگری او شگفت است، و پاک و منزّه است خدای دادگری که محکم کاری او شگرف است.

در این کلام شریف، به پیوند عطوفت و عدالت و حکمت الهی اشاره و توجه داده شده و این بدان معناست که کارهای خدای تعالی با بندگانش متفاوت است. خدای تعالی در عین عطوفت و مهربانی، هیچ گاه از عدل و داد بیرون نمی‌رود و در عین عدل و دادگری در امور خلاق، حکمت و اتقان امور آنها را فراموش نمی‌کند و در همه افعالش حکمت و عدل و مهربانی حاکم است و هرگز نمی‌توان این امور را از کارهای او سلب کرد. به بیان دیگر، خدای تعالی در عین دادگری، مهربان است و در عین مهربانی، کارهایش حکیمانه و غیر قابل اشکال و خدشه است. امام سجّاد علیه السلام در ضمن دعایی دیگر با توجه به عدل الهی، بسته شدن درب‌های رحمت خدا را به روی معتقدان و امیدواران به محبت او محال می‌داند و عرض می‌کند:

مُحَالٌ فِي عَدْلِ أَقْضِيَّتِكَ أَنْ تَسُدَّ أَسْبَابَ رَحْمَتِكَ عَنْ مُعْتَقِدِي مَحَبَّتِكَ.^۱

بنابر احکام عادلانه‌ات، محال است که اسباب رحمت خویش را از محبّانت دریغ کنی.

و امیرالمؤمنین علیه السلام عرض می‌کند:

يَا مَنْ هُوَ عَدْلٌ لَا يَجُورُ.^۲

ای آن که دادگری هستی که در حقّ کسی هیچ ستمی نمی‌کند.

در این دعای شریف، امام سجّاد علیه السلام رحمت خدا را به عدل و دادگری و ستم نکردن او پیوند زده و در حقیقت، می‌گوید چون عادل، پس در حقّ من رحم کن؛ یعنی رحمت تو هم بر اساس عدل توست. به همین جهت است که در روایتی، عفو و فضل و بخشش در مقابل ظلم قرار گرفته است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

۱. بحار الانوار ۹۱ / ۱۷۰.

۲. کافی ۴ / ۴۳۴؛ تهذیب الاحکام ۵ / ۱۴۷؛ العدد القویة / ۲۱۴.

وَلِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَغْفُوَ وَيَتَفَضَّلَ وَ لَيْسَ لَهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَظْلِمَ.^۱

و از برای خداست که عفو و تفضل کند و شأن او نیست که ظلم و ستم کند.

روشن است که ستم و ظلم در مقابل عدل به کار می‌رود؛ درحالی که در این حدیث، در مقابل عفو و تفضل قرار داده شده است. این امر گویای آن است که کارهای خداوند متعال همه بر اساس عدل و عفو و بخشش و احسان است و عفو و بخشش و احسان‌های او عین عدل و داد است.

تا این‌جا با معنای عدل و فضل و ارتباط میان آن دو تا حدودی آشنا شدیم؛ اما در خور توجه است که بر اساس ظاهر برخی روایات، رابطه عدل و فضل با آنچه بیان شد منافات دارد. در ادامه، به تحلیل و بررسی این دسته از روایات می‌پردازیم. امام سجّاد علیه السلام به خدای تعالی عرض می‌کند:

إِهْنَأ وَسَيِّدْنَا إِنْ غَفَرْتَ لَنَا فَبِفَضْلِكَ وَإِنْ عَذَّبْتَ فَبِعَدْلِكَ فَيَا مَنْ لَا يُرْجَى إِلَّا فَضْلُهُ وَلَا يُخْشَى إِلَّا عَدْلُهُ أَمْنٌ عَلَيْنَا بِفَضْلِكَ وَ أَجْرُنَا مِنْ عَذَابِكَ.^۲

معبود ما و آقای ما، اگر ما را بیامرزی، به ما فضل و احسان کردی و اگر عذابمان کنی، به عدالت با ما رفتار کردی. ای کسی که تنها به فضلش امید می‌رود و فقط از عدلش ترسیده می‌شود، به فضل خود بر ما منت گذار و از عذاب خویش رهایمان کن.

در دعای بعد از زیارت حضرت امام رضا علیه السلام می‌خوانیم:

فَأَمْنٌ عَلَيَّ بِمَا أَوْجَبَهُ فَضْلُكَ وَ لَا تَخْذُلْنِي بِمَا يَحْكُمُ بِهِ عَدْلُكَ.^۳

به سبب آنچه فضلت ایجاب می‌کند، بر من منت گذار و به آنچه عدلت بدان حکم می‌کند، مرا وامگذار.

در این دو حدیث و احادیثی دیگر به این مضمون، بخشش، گذشت، رحم، عطا

۱. توحید صدوق / ۴۰۷؛ بحارالانوار / ۱۰ / ۲۲۷.

۲. اقبال الاعمال / ۱ / ۲۴۷.

۳. بحارالانوار / ۹۹ / ۵۶.

و جود، مقتضای فضل الهی، و عقاب، ابتلا، گرفتاری و محرومیت‌ها، مقتضای عدل الهی شمرده شده است. این در حالی است که در روایات پیشین، افاضه تمام نعمت‌های الهی به بندگان عین عدل پروردگار معرفی شده بود؛ یعنی در عین این‌که اعطای نعمت‌ها فضل و احسان الهی‌اند، عدل الهی هم بر آن حاکم است؛ در صورتی که بنابر این دو حدیث حکم بر اساس عدل الهی، آن‌جایی است که انسان به مقتضای اعمال خویش کیفر شود.

ممکن است برای رفع تعارض، گفته شود که در این گروه از احادیث، از نعمت‌ها به فضل و از ابتلاها و گرفتاری‌ها به عدل تعبیر شده است؛ اما این موضوع وجود فضل و عدل در هر دو مورد را نفی نمی‌کند؛ یعنی با این‌که کیفر به عدل صورت می‌گیرد، اما فضل و احسان الهی را در آن مورد نفی نمی‌کند. نیز نعمت و ثواب با این‌که فضل و لطف الهی است، اما وجود عدل را در آن مورد نفی نمی‌کند. شاهد این مطلب حدیثی در باب توصیف خدای تعالی است. احمد بن سلیمان می‌گوید: مردی از امام رضا علیه السلام - که در حال طواف بود - پرسید:

أَخْبِرْنِي عَنِ الْجَوَادِ. فَقَالَ: إِنَّ لِكَلَامِكَ وَجْهَيْنِ فَإِنْ كُنْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْخَلْقِ
فَإِنَّ الْجَوَادَ الَّذِي يُؤَدِّي مَا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَإِنْ كُنْتَ تَسْأَلُ عَنِ الْخَالِقِ
فَهُوَ الْجَوَادُ إِنْ أُعْطِيَ وَهُوَ الْجَوَادُ إِنْ مَنَعَ لِأَنَّهُ إِنْ أُعْطَاكَ أَعْطَاكَ مَا لَيْسَ لَكَ
وَإِنْ مَنَعَكَ مَنَعَكَ مَا لَيْسَ لَكَ.^۱

جواد به چه معناست؟

حضرت رضا علیه السلام فرمود: سخن تو دو وجه دارد: اگر منظورت در بین آفریدگان است، جواد کسی است که آنچه را خدا بر او فرض کرده، ادا کند و اگر منظورت آفریدگار است، او در هر دو صورت عطا و منع جواد

۱. کافی ۴ / ۳۹؛ توحید صدوق / ۳۷۳؛ خصال ۱ / ۴۳؛ عیون الاخبار ۱ / ۱۴۱؛ معانی الاخبار / ۲۵۷؛ بحار الانوار ۴ / ۱۷۲.

است؛ زیرا آنچه خدا به تو می دهد و آنچه از تو منع می کند، هیچ یک حق تو نیست.

مرحوم سیّد علی خان مدنی در شرح این حدیث می گوید:

وهذا معنا قول أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه في خطبة له: وَكُلُّ مانعٍ مَذْمُومٌ مَا خَلَاَهُ.^۱

این روایت معنای سخن امیرالمؤمنین - صلوات الله وسلامه علیه - است که در خطبه ای می فرماید: هر کس عطا نکند، نکوهش می شود؛ جز خداوند متعال.

این حدیث دلالت دارد که خدای تعالی حتی در صورت خودداری از فضل و احسان هم جواد و محسن است؛ چون حتی موقعی که خداوند چیزی را از کسی دریغ می کند، با توجه به صلاح او این کار را می کند.^۲

البته این امر تنها در عالمی که انسانها در آن، اراده و اختیار و تکلیف دارند صحیح است و آن هم در صورتی است که محروم کردن شخص به صلاح او بوده باشد؛ اما اگر محروم کردن یا اعطا موجب تشدید عصیان و تباهی او گردد، نمی توان آن را صلاح او دانست و جواد بودن خدا در این صورت توجیه پذیر نیست.

اما اگر مقصود صلاح نوع و به طور کلی باشد، نه صلاح شخص، در این صورت، می توان منع و محرومیت انسانها را در بیشتر موارد مصلحت نوع شمرد؛ ولی ظاهر حدیث با این معنا سازگاری ندارد؛ بلکه حدیث در صدق احسان و فضل برای شخص محروم ظهور دارد. و تحلیلی که در ذیل حدیث آمده نیز با این بیان همخوانی ندارد؛ زیرا حدیث توجیه صدق جود و فضل در صورت منع را به این صورت تحلیل می کند که جواد بودن خدا در هر دو صورت منع و عطا، به سبب آن است که عطا یا بدون استحقاق است و منع او هم با استحقاق است؛ یعنی او

۱. ریاض السالکین ۶ / ۱۱۴.

۲. ر.ک: بحارالانوار ۴ / ۱۷۳ و ج ۵۴ / ۱۱۷.

مثل ما انسان‌ها نیست که هیچ چیزی از خود نداریم و تمام دارایی‌هایمان از آن خداست و هر چه به دیگری بدهیم، از ملک خدا می‌دهیم و خدا ما را به آن ترغیب کرده است؛ و اگر منع کنیم، از آنچه خدادر اختیار گذاشته دیگری را محروم کرده‌ایم؛ درحالی که خدا ما را از آن تحذیر کرده است. از امام صادق علیه السلام سؤال شد:

مَا حَدُّ السَّخَاءِ؟ فَقَالَ: تُخْرَجُ مِنْ مَالِكَ الْحَقِّ الَّذِي أَوْجَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ فَتَضَعُهُ فِي مَوْضِعِهِ.^۱

سخاوت چیست؟

حضرتش فرمود: از مال خود حقی را که خداوند متعال بر تو واجب کرده است، خارج می‌کنی و آن را در جای خود قرار دهی.

پس از حدیث مورد بحث استفاده می‌شود که جود در مورد خداوند متعال با جودی که در مورد خلق وجود دارد متفاوت است؛ زیرا در مورد خلق، جود در مقابل بخل معنا پیدا می‌کند و بخل هم عبارت است از منع و عدم اعطا در جایی که باید اعطا می‌شد؛ اما در مورد خداوند متعال چنین امری به هیچ وجه قابل تحقق نیست. او همیشه جواد است و بخلی در او وجود ندارد و حتی در صورت منع نیز جواد است؛ زیرا منع او به مانند منع انسان‌ها نیست که از سر بخل بوده باشد.

توجه دیگری که می‌توان در بیان این تعارض گفت آن است که موضع و جایگاه اشیا وسیع در نظر گرفته شود؛ به طوری که تخلف از قسمتی از آن قبیح نباشد. امیرالمؤمنین علیه السلام در وصیت خویش به امام حسن علیه السلام می‌فرماید:

وَ أَقَلِّلِ الْغَضَبَ وَلَا تُكْثِرِ الْعَتَبَ فِي غَيْرِ ذَنْبٍ فَإِذَا اسْتَحَقَّ أَحَدٌ مِنْكَ ذَنْبًا فَإِنَّ الْعَفْوَ مَعَ الْعَدْلِ أَشَدُّ مِنَ الضَّرْبِ لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ.^۲

خشم را کم کن و عقاب را در غیر گناه زیاد نکن. پس آنگاه که شخص از ناحیه تو مستحق کیفری شد، عفو همراه با داد، نسبت به کسی که خرد

۱. کافی ۴/ ۳۹؛ من لایحضره الفقیه ۴/ ۴۱۲. ۲. تحف العقول / ۸۷؛ بحارالانوار ۷۴ / ۲۱۶.

داشته باشد، از کیفر کردن شدیدتر است.

نکته این حدیث آن جاست که عفو با عدالت را نسبت به خردمندان شدیدتر از کیفر و مجازات کردن آن‌ها دانسته است. یعنی امیرالمؤمنین علیه السلام یادآور می‌شود که عدل همیشه در مجازات نیست؛ بلکه برخی اوقات حقیقت عدل در همان عفو و گذشت است. در حدیثی دیگر آمده است:

الْعَدْلُ أَحْلَى مِنَ الْمَاءِ يُصِيبُهُ الظَّمَانُ مَا أَوْسَعَ الْعَدْلُ إِذَا عُدِلَ فِيهِ وَإِنْ قَلَّ.^۱

عدل شیرین‌تر از آبی است که تشنه لب به آن می‌رسد. عدل چه گشایش آور است آن‌گاه که در میان مردم اجرا شود؛ اگر چه اندک باشد.

این حدیث شریف هم نشان می‌دهد آن‌گاه که عدل به معنای واقعی کلمه تحقق پیدا کند، خیلی شیرین و لذت بخش است. این عدل به هیچ وجه قابل اغماض نیست و هیچ مؤمنی از خدای تعالی نمی‌خواهد که آن را در حق او نادیده بگیرد؛ زیرا چنین خواسته‌ای مثل آن است که مؤمنی از خدای تعالی بخواهد حقی را ناحق کند.

اما عدلی که با دقت تام و کامل و محاسبه شدید و سخت گیرانه باشد، همه را آزرده می‌کند خدای تعالی از چنین عدلی به «حساب بد» تعبیر کرده و فرموده است:

يَحْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ.^۲

از خداوندگارشان بیمناک‌اند و از بدی حساب می‌ترسند.

از امام صادق علیه السلام درباره این آیه سؤال شد: آیا آن‌ها از این می‌ترسند که خداوند متعال در حق آن‌ها ستم روا دارد؟ حضرتش فرمود:

۱. کافی ۲ / ۱۴۶؛ الاختصاص / ۲۶۱؛ بحارالانوار ۷۲ / ۳۶.

۲. رعد (۱۳) / ۲۱.

لَا وَاللَّهِ خَافُوا الْإِسْتِقْصَاءَ وَالْمُدَاقَةَ. ۱

نه؛ سوگند به خدا، آن‌ها از دقت نظر و محاسبه کامل می‌ترسند.

در حدیثی دیگر آمده است:

لَا وَلَكِنْ خَافُوا الْإِسْتِقْصَاءَ فَسَاءَ اللَّهُ سُوءَ الْحِسَابِ فَمِنْ اسْتَقْصَى فَقَدْ أَسَاءَ.

نه؛ ولیکن از محاسبه کامل می‌ترسند. پس خداوند آن را محاسبه بد شمرده است. پس کسی که با ریزبینی و خیلی دقیق محاسبه کند، بد کرده است.

دقت نظر و سخت‌گیری در محاسبه اشخاص، هرچند خلاف عدل نیست، اما خرد انسانی آن را نیکو نمی‌شمارد؛ بلکه از آن به بدی یاد می‌کند. پس گستره عدل از یک سو تا آن‌جا پیش می‌رود که حتی عمل بر اساس آن بد شمرده می‌شود و خداوند متعال هیچ‌کسی را به آن توصیه نمی‌کند و از آن بر حذر می‌دارد؛ و از سوی دیگر، عدلی را شامل می‌شود که اجرای آن شیرین و لذت‌بخش. و برتر از جود و بخشش دانسته می‌شود.

پس صرف نظر کردن از عدل به معنای «سوء حساب» جود است و مؤمنان آن‌گاه که از خدای تعالی می‌خواهند به فضل و جود با آن‌ها رفتار کند نه به عدل، مرادشان آن است که گناهانشان همراه با اغماض و تسامح و به آسانی مورد محاسبه قرار گیرد؛ نه این‌که اساساً گناه مورد محاسبه و کیفر قرار نگیرد و عدل در حق آن‌ها مراعات نشود و گناهکاران با فرمانبران یکسان شوند. البته این نوع رفتار با انسان‌ها به معنای وضع شیء در غیر موضع آن نخواهد بود.

در برخی روایات نیز از خداوند متعال درخواست می‌شود تا عذاب ظالمان به حقوق آل محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مضاعف گردد.

۱. مستدرک الوسائل ۱۳ / ۴۰۶؛ تفسیر عیاشی ۲ / ۲۱۰؛ بحارالانوار ۷ / ۲۶۶.

. تحف العقول / ۳۷۲؛ بحارالانوار ۷۵ / ۲۵۶.

يَا ذَا الْعَدْلِ وَالرَّغَائِبِ أَسْأَلُكَ ... أَنْ تُضَاعِفَ أَنْوَاعَ الْعَذَابِ وَاللَّعَائِنِ بِعَدَدِ
مَا فِي عِلْمِكَ عَلَى مُبْغِضِيهِمْ ... بِعَدَدِ أَضْعَافِ أَضْعَافِ اسْتِحْقَاقِهِمْ مِنْ
عَدْلِكَ.^۱

ای کسی که صاحب عدل و اموری هستی که خلق بدان رغبت دارند، از تو می‌خواهم... انواع عذاب و لعن را به آن میزان که در علم توست بر دشمنان آل محمد مضاعف کنی... به مقدار چند برابر و چند برابر و چند برابر استحقاقی که از عدل تو دارند.

پس نتیجه این شد که عدل به جهت گستره زیادی که دارد، برخی از قسمت‌های آن خیلی سختگیرانه است و از آن می‌توان به عدل خاص تعبیر کرد و آن‌جا که از خداوند خواسته می‌شود به جود و فضل و احسان برخورد کند نه به عدل، مراد عدل به معنای سختگیرانه است. درخواست عذاب برای دشمنان آل محمد فراتر از چند برابر استحقاقشان نیز هرگز به معنای روا داشتن ظلم در حق آن‌ها نیست بلکه منظور این است که خداوند با آنان همچون مؤمنان به تسامح برخورد نکند.

خلاصه درس پنجم

- خداوند در فضل و احسان به بندگان نیز عدل را مراعات کرده است و عطای الهی عین عدل است.
- عدالت خداوند کریمانه است و عدل و فضلش همه اشیا را در بر گرفته است.
- در همه افعال خداوند، مهربانی، عدل و حکمت با هم وجود دارد و کار خداوند در عین لطف، عادلانه است و در عین رعایت عدل، حکیمانه و خدشه ناپذیر است.
- گستره موضع و جایگاه اشیا وسیع است و به تناسب آن دایره عدل الهی نیز گسترده است.
- عدل همراه با محاسبه دقیق و سخت گیرانه، مایه آزردهی خاطر و عدل کریمانه بسیار شیرین و لذت بخش است.

خودآزمایی

۱. ارتباط میان عدل و فضل را تبیین کنید و با توجه به معنای عدل و ظلم، جایگاه فضل را مشخص سازید.
۲. عبارت «أشهد... عطاءك عدل» را توضیح دهید.
۳. عدل و فضل پروردگار را در روزی دادن به بندگان نشان دهید.
۴. مهربانی و عدالت و حکمت الهی در کارهای خداوند را توضیح دهید.
۵. گستردگی عدل الهی را تبیین کنید.
۶. فرق جود خداوند و جود بندگان در چیست؟
۷. مراد از «سوء حساب» چیست؟

درس هشتم

● سبب پیدایش اختلاف اشیا

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، به طور مختصر با مراحل خلقت موجودات از منظر آیات و روایات، آشنا شود و به سرّ اختلافات میان آفریدگان پی برد و جریان عدل الهی را در امر خلقت تبیین کند.

کیفیت پیدایش اشیا و سبب اختلاف آن‌ها

در درس‌های پیش، روشن شد که معنای عدل، قرار دادن هر چیزی در محل شایسته آن است. تساوی نیز یکی از مصادیق عدل است به شرط آن‌که به اعتبار ارزش اشیا باشد و ارزش‌گذاری یکسان برای اشیا با توجه به اختلاف مراتب و درجات آن‌ها خلاف عدل است. برای هر موجودی با توجه به مرتبه و شأنی که پیدا کرده است، حقی ثابت می‌شود و عدل یعنی حکم کردن به حق. مثلاً تفاوت زن و مرد در اندام‌های بدنی امری بدیهی است و این اختلاف برای هر یک از آن‌ها اقتضای شؤنی خاص دارد. به عنوان مثال، اندام‌های بدنی زن متناسب با تربیت و حضانت کودک است و مرد از این‌شان برخوردار نیست. همین‌طور، شؤن کودک با

سبب پیدایش اختلاف درجات اشیا / ۹۷

شخص کامل به هیچ وجه یکسان نیست و نیز یک دانشمند و یک شخص عامی را نمی‌توان به یک چشم دید یا از یک دانشمند انتظار کاری به مانند یک شخص عامی داشت و نیز نمی‌توان از پیر مردی از کار افتاده انتظار کاری در شأن و اندازه یک جوان تنومند و توانمند را داشت.

اما سخن در پیدایش اختلاف در موجودات و منشأ آن است و این‌که این اختلافات چه جایگاهی را برای هر شیء در میان اشیا دیگر ایجاد کرده است؟ و چگونه می‌توان آن جایگاه را شناخت؟

روشن است که همه موجودات از آن جهت که مخلوق خداوند، در عرض واحد قرار می‌گیرند و هیچ موجودی در جهت مخلوقیت بر موجود دیگر برتری ندارد؛ یعنی هرگز نمی‌توان گفت موجودی در اصل خلقت برتر از موجود دیگر است؛ زیرا خلق یک انسان با خلق موجود دیگری مانند کوه و مورچه و فیل و امثال آن نسبت به علم و قدرت الهی هیچ تفاوتی ندارد. پس باید دید خداوند متعال بر چه اساسی موجودی را به صورت انسان و موجود دیگر را به صورت درخت و ... آفریده است؟

بر پایه تعالیم دینی، عامل اختلاف میان موجودات امتحان الهی است. خداوند متعال طبق سنت خویش پس از اعطای عقل، اختیار و قدرت، مخلوقاتش را مورد ابتلا و آزمایش قرار می‌دهد. رفتار متفاوت موجودات در مقابل امتحان الهی موجب پیدایش اختلاف درجات و مراتب آنها می‌شود؛ یعنی تمام موجودات اعم از جماد، نبات، حیوان، فرشته، انسان و... در ابتدای خلقت، با یکدیگر مساوی بوده‌اند و اختلافات پیرو امتحانها و طبق حکمت الهی به وجود آمده است.

خلقت انسان در روایات اهل بیت علیهم‌السلام از جایگاه مهمی برخوردار است و در قرآن کریم نیز کیفیت خلقت انسان و عوالمی که بر او گذشته، مطرح شده است. پس مناسب است جایگاه انسان با توجه به کیفیت پیدایش و عوالمی که بر او سپری

شده است، بررسی گردد.

از نظر آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام اصل همه مخلوقات اعم از موجودات اخروی و دنیوی آب است.^۱ خدای تعالی می‌فرماید:

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ.^۲

و ما هر چیز زنده را از آب قرار دادیم.

آیه شریفه تصریح دارد که همه موجودات زنده از آب آفریده شده‌اند. امام صادق علیه‌السلام هم از آب به عنوان نخستین مخلوق الهی یاد کرده و فرموده است که همه مخلوقات دیگر از آن خلق شده‌اند.

إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ مِنْهُ كُلَّ شَيْءٍ.

قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، وَ مَا هُوَ؟

قَالَ: الْمَاءُ.^۳

همانا اولین چیزی که خدای عزوجل خلق کرد، چیزی است که همه اشیا از آن خلق شده‌اند.

عرض کردم: فدایت گردم، آن چیز چیست؟ فرمود: آب.

در این روایت، تصریح شده است که همه موجودات از آب آفریده شده‌اند؛ یعنی همه موجودات اعم از سنگ، چوب، خاک و حتی آب موجود در این دنیا، بلکه بهشت و جهنم و فرشتگان و شیاطین، همه، از آن خلق شده‌اند. امام باقر علیه‌السلام نیز همین معنا را مورد تأکید قرار داده و تصریح فرموده که همه موجودات به آب منسوب‌اند، ولی آب به چیز دیگری منسوب نیست.

لَكِنَّهُ كَانَ إِذْ لَا شَيْءَ غَيْرُهُ وَ خَلَقَ الشَّيْءَ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ، وَ هُوَ الْمَاءُ

۱. مقصود از آب در این جاماع معروفی نیست که برای رفع تشنگی از آن استفاده می‌کنیم.

۲. انبیاء (۲۱) / ۳۰. ۳. علل الشرایع ۱ / ۸۳؛ بحارالانوار ۵ / ۲۴۰.

الَّذِي خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنْهُ فَجَعَلَ نَسَبَ كُلِّ شَيْءٍ إِلَى الْمَاءِ وَ لَمْ يَجْعَلْ لِلْمَاءِ نَسَبًا
يُضَافُ إِلَيْهِ.^۱

لکن خدا بود هنگامی که چیزی غیر او نبود و چیزی را که همه اشیا از آن است، آفرید؛ و آن آبی است که اشیا از آن خلق شده‌اند. پس نسبت همه چیز را به آب قرار داد و آب را به هیچ چیزی منسوب نکرد.

با توجه به آیه شریفه و روایاتی که در تفسیر آن آمده و نیز روایاتی که در بیان کیفیت خلق موجودات وارد شده، معلوم می‌شود که آب از ماده‌ای دیگر به وجود نیامده است؛ بلکه خلقت آن «لا من شیء» و بدون ماده قبلی بوده است. و چون ریشه و ماده اصلی همه موجودات عالم دنیا و آخرت از آب است، معلوم می‌شود آن آب دارای ابعادی نیست که بتوان با دیده سر آن را دید و با قوه لامسه لمسش کرد؛ زیرا برخی موجودات آفریده شده از آن بسیار لطیف‌تر و دقیق‌تر از آن هستند که بتوان آن‌ها را با حواس ظاهری درک کرد؛ بنابراین همه این شکل‌ها و صورت‌های غیر قابل شمارش بر روی آن ماده اولی عارض شده‌اند و با برداشته شدن صورت‌ها دوباره آن ماده اولی ظاهر می‌شود. اما این‌که این صورت‌ها و شکل‌های بی‌شمار چگونه بر آن ماده وارد شده است و کدام شکل و صورت در طول صورت دیگر قرار دارد، بحث دقیق و ظریفی است که از روایات نمی‌توان آن را به طور مشخص استنباط کرد.

حال سخن در این است که آیا علم و آگاهی، قدرت و حیات و اراده و حریت، رحمت و محبت و سایر کمالات هم از همین آب به وجود آمده‌اند یا آن‌ها خلقتی جدا از خلقت آب دارند؟ از آیات قرآن کریم و روایات به روشنی، استفاده می‌شود که میان آب و آن کمالات سنخیتی وجود ندارد. بر اساس برخی روایات خداوند متعال غیر از خلق مادی، خلق نوری هم دارد.

۱. کافی ۸ / ۹۴ ح ۶۷؛ بحارالانوار ۵۴ / ۹۷.

خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ.^۱

خداوند مشیت را قبل از اشیا خلق کرد و اشیا را به مشیت آفرید.

یا می‌فرماید:

خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيَّةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيَّةِ.^۲

خداوند مشیت را به خود مشیت آفرید؛ سپس اشیا را به مشیت خلق کرد.

در این دو حدیث شریف تصریح شده که خلقت مشیت پیش از خلقت اشیا
دیگر و متفاوت با آنهاست.

همچنین نور پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و نور عقل نیز در روایات، هرگز، ماده خلقت اشیا
معرفی نشده‌اند. درباره مشیت هم روشن است که مشیت با این‌که مخلوق است،
اما خلقت آن غیر از خلقت آب می‌باشد و می‌توان گفت خلقت مشیت از نظر
حقیقت با خلقت آب متفاوت است.

بنابراین، آب در ذات خود فاقد هرگونه نور و علم و عقل است؛ پس نمی‌توان
گفت نخستین مخلوق (آب) عین علم و عقل و نور پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است؛ بلکه خلقت
آب از خلقت حقایق نورانی مستقل و جداست. اما از آن‌جا که یکی از حکمت‌های
اصلی آفرینش، تکلیف و امتحان مخلوقات است و امتحان بدون داشتن نور علم و
عقل ممکن نیست، خدای تعالی از ابتدای خلقت آب و همراه با خلقت آن، علم و
عقل و حیات و سایر کمالات را به آن تحمیل کرده است. خداوند متعال می‌فرماید:

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ.^۳

او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید و عرش او بر آب
بود.

۱. توحید صدوق / ۳۳۹؛ بحارالانوار / ۴ / ۱۴۵. ۲. توحید صدوق / ۱۴۸؛ بحارالانوار / ۵۴ / ۵۶.

۳. هود(۱۱) / ۹.

سبب پیدایش اختلاف درجات اشیا / ۱۰۱

بر اساس تفسیر اهل بیت علیهم السلام مراد از آب در این آیه شریفه، همان است که در آیه «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ» آمده است. این آیه دلالت دارد که همه موجودات زنده از آب خلق شده‌اند و آیه مورد بحث دلالت دارد که آب همواره حامل عرش بوده است. زیرا «کان عرشه علی الماء» دلالت بر استمرار دارد. در برخی روایات تصریح شده است که مراد از عرش علم است:

الْعَرْشُ هُوَ الْعِلْمُ الَّذِي لَا يَقْدِرُ أَحَدٌ قَدْرَهُ.^۱

عرش علمی است که کسی حد آن را نمی‌داند.

و امام رضا علیه السلام در تفسیر ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً﴾^۲ می‌فرماید:

الْعَرْشُ لَيْسَ هُوَ اللَّهُ وَالْعَرْشُ اسْمُ عِلْمٍ وَقُدْرَةٌ.^۳

[مراد از] عرش خدا نیست [بلکه] عرش اسم علم و قدرت است.

و امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ حَمَلَ دِينَهُ وَعِلْمَهُ الْمَاءَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ أَرْضٌ أَوْ سَمَاءٌ أَوْ جَنٌّ أَوْ إِنْسٌ أَوْ شَمْسٌ أَوْ قَمَرٌ.^۴

همانا خداوند دین و علمش را بر آب تحمیل کرد؛ پیش از آن که آسمان، زمین، جن، انسان، خورشید یا ماه به وجود آمده باشد.

در این حدیث شریف که در تفسیر آیه وارد شده، عرش به علم و دین معنا شده است. این تفسیر نشان می‌دهد که آب دارای کمال علم و قدرت و اختیار و حیات بوده است؛ زیرا آب هم حامل علم بوده و هم حامل دین. و روشن است که دین و تدین به آن، بدون قدرت و اختیار و حیات بی‌معناست. همچنین در روایتی که نقل

۱. توحید صدوق / ۳۲۷؛ بحارالانوار ۴ / ۸۹. ۲. حاقه (۶۹) / ۱۷.

۳. کافی ۱ / ۱۳۱؛ بحارالانوار ۵۵ / ۱۴.

۴. کافی ۱ / ۱۳۳؛ نور الثقلین ۲ / ۳۳۸؛ بحارالانوار ۳ / ۳۳۴.

گردید تصریح شده که عرش، اسم علم و قدرت است و قدرت به معنای واقعی کلمه، با آزادی و حریت همراه است و قدرت و علم و آزادی نیز بدون حیات معنایی ندارند. پس با توجه به این روایت و احادیث دیگری که در این رابطه نقل گردید، به روشنی، از آیه شریفه استفاده می‌شود که آب - یعنی مادهٔ اولی و جوهر اساسی همهٔ مخلوقات - در همان حالت آب بودن - پیش از شکل‌گیری هر موجود دیگری - دارای علم و قدرت و حیات و اختیار بوده است. با توجه به این امر معنای آیهٔ قبلی که می‌گفت: «ما همهٔ اشیای زنده را از آب خلق کردیم» روشن می‌گردد که هیچ موجودی را در عالم خلق نمی‌توان یافت، مگر این‌که از حیات بهره‌ای دارد؛ زیرا مادهٔ اصلی همهٔ موجودات آبی است که دارای علم و قدرت و حیات و اراده است. اما این بدان معنا نیست که موجودات در همه حالات به صورت یکسان از این کمالات بهره‌مند بوده‌اند. نیز نمی‌توان گفت که حیات و علم و قدرت و اختیار در حقیقت ذات آب است؛ زیرا آیه شریفه تصریح می‌کند که آب حامل عرش بود. و معلوم است حامل غیر از محمول است. پس با این توضیح معلوم شد که خلقت آب با خلقت عرش یکی نبوده و آب و عرش دو مخلوق جداگانه‌اند و عرش به آب تحمیل شده است.

در برخی روایات آمده است که آب (مادهٔ اولی مخلوقات) ابتدا شیرین و گوارا بوده است. امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

لَمْ يَكُنْ غَيْرَ الْمَاءِ خَلْقًا وَالْمَاءُ يَوْمَئِذٍ عَذْبٌ فُرَاتٌ.^۱

غیر از آب آفریده‌ای نبود و آب در آن هنگام شیرین و گوارا بود.

ولی در برخی دیگر از روایات می‌فرمایند که خداوند متعال از همان ابتدا دو آب خلق کرد: یکی شیرین و گوارا و دیگری شور و تلخ:

۱. مستدرک الوسائل ۹ / ۳۳۵؛ تفسیر عیاشی ۱ / ۱۸۶؛ تفسیر قمی ۲ / ۶۹؛ بحارالانوار ۵۴ / ۸۶

سبب پیدایش اختلاف درجات اشیا / ۱۰۳

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى خَلَقَ الْمَاءَ بَحْرَيْنِ: أَحَدُهُمَا عَذْبٌ وَالْآخَرُ مِلْحٌ.^۱

همانا خدای تبارک و تعالی آب را [به صورت] دو دریا آفرید: یکی گوارا و دیگری شور.

روشن است که مقصود از شیرینی و شوری و تلخی آن آب نیز شوری و شیرینی و تلخی محسوس این دنیا نیست بلکه امر دیگری است که به جهاتی خاص از آن به شیرینی و تلخی و شوری تعبیر شده است همانطور که از ماده اولی به جهت سیلان و جریان داشتن به آب تعبیر گردیده است.

بنابر آنچه گذشت مخلوق اول و ماده اصلی همه اشیا آب شیرین و گوارا بوده است. خداوند متعال به آن آب علم و قدرت و اختیار و حیات و دین عطا فرمود و آن را مورد امتحان و تکلیف قرار داد و نتیجه امتحان سبب تقسیم آب به گوارا و شیرین و شور و تلخ شد.

اما از آن جا که کارهای خدای تعالی حکیمانه است و هیچ گاه بی حکمت کاری را انجام نمی دهد، می توان گفت خداوند از میان این دو به آنچه حکیمانه تر است، عمل کرده است؛ یعنی اول آبی شیرین و گوارا خلق کرده و به آن علم و قدرت و حیات و اختیار عطا کرده، سپس آن را امتحان کرده و آن آب را در نتیجه امتحان به دو قسم شیرین و گوارا و تلخ و شور تقسیم کرده است. البته شیرینی و گوارایی و همین طور تلخی و شوری هم یکسان نبوده و می توان گفت هر کدام از آن دو نیز مراتبی بس فراوان پیدا کرده اند.

بنابراین یکی از تفاوت های مهم در موجودات و اجزای جوهر اصلی آنها - یعنی آب - از همین اطاعت و عصیان ناشی شده است. به تصریح امام علی (ع) اهل طاعت و بهشت از آب گوارا و شیرین و عاصیان و جهنم از آب شور و تلخ آفریده شده اند. خداوند متعال به آب گوارا نظر کرد و فرمود:

۱. علل الشرایع ۱/ ۸۳؛ بحار الانوار ۵ / ۲۴۰.

فِيكَ بَرَكَتِي وَرَحْمَتِي وَمِنْكَ أَخْلُقُ أَهْلَ طَاعَتِي وَجَنَّتِي. ثُمَّ نَظَرَ إِلَى الْأَخْرِ
فَقَالَ... عَلَيْكَ لَعْنَتِي وَمِنْكَ أَخْلُقُ أَهْلَ مَعْصِيَتِي وَمَنْ أَسْكَنْتَهُ نَارِي.^۱

برکت و رحمت در توست و اهل طاعت و بهشتم را از تو خلق می‌کنم.
سپس به دیگری نظر کرد و فرمود: لعنت من بر تو باد. اهل معصیت و هر
کس را که در آتش جای خواهم داد از تو می‌آفرینم.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْخَلْقَ فَخَلَقَ مَنْ أَحَبَّ مِمَّا أَحَبَّ وَكَانَ مَا أَحَبَّ أَنْ يَخْلُقَهُ
مِنْ طِينَةِ الْجَنَّةِ.^۲

خداوند خلایق را آفرید و آن را که دوست داشت از آنچه دوست
می‌داشت، خلق کرد و آنچه را دوست داشت، از طینت بهشت آفرید.

بدیهی است محبت خداوند متعال به چیزی به خاطر خصوصیت ذاتی آن شیء
نیست بلکه به جهت نزدیکی و تقرب آن به خداست و نزدیکی و تقرب نیز تنها با
اطاعت و عبودیت حاصل می‌شود.

پس روشن شد که همه موجودات اعم از انسان‌ها، پریان، فرشتگان، بهشت،
جهنم، آسمان‌ها و زمین همه از آب خلق شده‌اند و یک تفاوت اساسی میان آن‌ها
مراتب و درجات گوارایی، شیرینی، شوری و تلخی است که آن هم ناشی از درجات
و مراتب اطاعت و عصیان آن‌هاست. پس از آن‌که اجزاء مختلف آب بر حسب
نتیجه امتحان خود درجات مختلفی پیدا کردند، از این آب طینت‌های مختلف به
وجود آمد و ارواح و ابدان مؤمنان از آب شیرین و طینت علیین به جهت مراتب
ایمانی خلق شدند و ارواح و ابدان کافران از طینت سجین آفریده شدند. امام
زین العابدین علیه السلام به این امر تذکر می‌دهد و می‌فرماید:

۱. علل الشرایع ۱ / ۸۴؛ بحارالانور ۵ / ۲۴۰. ۲. کافی ۲ / ۱۰؛ بصائر الدرجات ۱ / ۸۰ - ۸۱.

سبب پیدایش اختلاف درجات اشیا / ۱۰۵

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ النَّبِيِّنَ مِنْ طِينَةٍ عَلِيَّةٍ قُلُوبُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ وَخَلَقَ قُلُوبَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ تِلْكَ الطِّينَةِ وَجَعَلَ خَلْقَ أَبْدَانِ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ وَخَلَقَ الْكُفَّارَ مِنْ طِينَةٍ سَجِينٍ قُلُوبُهُمْ وَأَبْدَانُهُمْ.^۱

همانا خدای عزوجل روح و بدن پیامبران را از طینت علیین آفرید و روح مؤمنان را هم از همین طینت خلق کرد و بدنشان را از مرتبه پایین آن آفرید. روح و بدن کافران را هم از طینت سجین خلق کرد.

در روایات دیگری، ضمن اشاره به این مضمون، به روشنی، بیان شده است که هر چند ماده خلقت ارواح با ابدان در جوهر اصلی، یعنی آب مشترک است، ولی از نظر عوارض با هم متفاوت اند.^۲

ابتلاء و امتحان در مراحل بعد و عوالم پیش از عالم دنیا نیز ادامه پیدا کرد و در هر مرحله در نتیجه آزمون‌ها، تأثیراتی جدی در اختلاف درجات خلق ایجاد شد. عبدالله بن سنان می‌گوید: به امام صادق علیه السلام عرض کردم:

فدايت شوم، من بعضی از دوستانمان را می‌بینم که سبک سر و تندخو و بی‌پروا هستند و از این سخت ناراحتم و برخی از مخالفان را می‌بینم که خوش‌روش‌اند.

حضرت فرمود: نگو «خوش‌روش‌اند (=حسین السمیت)»؛ زیرا «سمت» جهت راه را می‌گویند. بگو: خوش‌سیما هستند.

او می‌گوید: گفتم: بعضی از مخالفان را می‌بینم که خوش‌سیما و بردبارند و از این جهت هم ناراحت می‌شوم.

حضرت فرمود: از سبک سری و تندخویی دوستان و خوش‌سیما بودن مخالفان ناراحت مباش. همانا خداوند متعال وقتی خواست آدم علیه السلام را خلق کند، دو طینت را آفرید و آن دو را از هم جدا کرد و به اصحاب یمین

۱. کافی ۲ / ۲ و ر.ک: بحارالانوار ۵ / ۲۳۹؛ علل الشرایع ۱ / ۱۱۶.

۲. بحارالانوار ۲۵ / ۱۰.

فرمود: به اذن من خلق شوید. پس خلقی به صورت ذره‌های ریز به وجود آمدند که حرکت می‌کردند. به اهل شمال هم فرمود: به اذن من خلق شوید. پس آنها هم به اندازه ذره‌های ریز پدید آمدند که حرکت می‌کردند.

آن‌گاه آتشی برای آنها افروخت و فرمود: به اذن من داخل آتش شوید. نخستین کسی که وارد آن شد محمد ﷺ بود و به دنبال او رسولان اولوالعزم و اوصیاء و پیروانشان داخل شدند.

آن‌گاه به اصحاب شمال فرمود: به اذن من وارد آتش شوید. گفتند: پروردگارا! ما را آفریدی تا بسوزانی؟ و از دستور خدا سرپیچی کردند.

پس به اصحاب یمین فرمود: به اذن من از آتش بیرون آید. آتش در آنها هیچ اثری نگذاشته بود. وقتی اصحاب شمال آنان را دیدند، گفتند: پروردگارا! دوستانمان را می‌بینیم که سالم از آتش بیرون آمدند؛ از حکم قبلی درباره ما صرف نظر کن و ما را دوباره امر به دخول در آتش کن.

خداوند فرمود: از حکم شما صرف نظر کردم، پس داخل آتش شوید. وقتی نزدیک آتش شدند و شعله آتش به آنها رسید، به عقب برگشتند و گفتند: پروردگارا! ما تحمل سوخته شدن را نداریم. و از اجرای دستور الهی سرپیچی کردند.

خدای تعالی برای بار سوم آنها را به دخول در آتش امر کرد. باز هم معصیت کردند و برگشتند. اصحاب یمین را هم سه بار امر فرمود و در هر سه بار، داخل آتش شدند و سالم بیرون آمدند.

بعد از همه این‌ها خدای تعالی همه را به اذن خود تبدیل به گل کرد و از آنها آدم را آفرید.

امام علیؑ فرمود: ... سبک‌سری و تندخویی که در دوستانت می‌بینی، از آمیخته شدن با اصحاب شمال به آنها رسیده است و حسن سیما و وقار که در مخالفان می‌بینی، از اصحاب یمین به آنها رسیده است.

سبب پیدایش اختلاف درجات اشیا / ۱۰۷

در این روایت، از دو طینت سخن به میان آمده که بر اساس روایات، این دو دستگی نیز به دنبال امتحان ایجاد شده است.^۱ سپس خداوند این دو گروه را بار دیگر امتحان کرد و اصحاب یمین از این آزمون سر بلند بیرون آمدند. بر اساس روایت فوق، خداوند جهت آزمایش مجدد خلایق در این دنیا، طینت‌های دو گروه مذکور را با هم آمیخته است.

در روایتی دیگر که از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده، اختلاف آدمیان به سبب اختلاف خاک‌هایی برشمرده شده که هنگام خلقت حضرت آدم از زمین گرفته شده است.^۲ بر اساس آنچه گفته شد، اختلاف خاک‌ها نیز در نتیجه امتحان پدید آمده است. و در روایتی دیگر آمده است:

فَمَا كَانَ مِنَ النَّاسِ مِنْ جَمَالٍ وَحُسْنِ خَلْقٍ فَهُوَ مِنَ الْحَوْرَاءِ وَ مَا كَانَ فِيهِمْ مِنْ سُوءِ الْخَلْقِ فَمِنْ بَنَاتِ الْجَانِّ.^۳

آنچه از زیبایی و حسن خلق در انسان‌ها یافت می‌شود، از ناحیه حوریه‌ای است [که یکی از فرزندان حضرت آدم با او ازدواج کرد] و آنچه از سوء خلق دیده می‌شود، از ناحیه دختر جنی است [که فرزند دیگر حضرت آدم با او ازدواج کرد].

تکثیر نسل از طریق حوریه یا دختر جنی نیز تقدیری متأثر از آزمون‌های قبلی بوده است. امیرالمؤمنین علیه السلام درباره اختلاف مردم می‌فرماید:

إِنَّمَا فَرَّقَ بَيْنَهُمْ مَبَادِي طِينِهِمْ وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ كَانُوا فَلَقَةً مِنْ سَبِيحِ أَرْضٍ وَ عَذْبِهَا وَ حَزْنِ ثُرَيَّةٍ وَ سَهْلِهَا، فَهُمْ عَلَى حَسَبِ قُرْبِ أَرْضِهِمْ يَتَفَارِقُونَ وَ عَلَى قَدْرِ اخْتِلَافِهِمْ يَتَفَاوَتُونَ؛ فَتَأْمُّ الرُّوَاءِ نَاقِصُ الْعَقْلِ وَ مَادُّ الْقَامَةِ قَصِيرُ الْهِمَّةِ وَ زَاكِي الْعَمَلِ قَبِيحُ الْمُنْظَرِ وَ قَرِيبُ الْقَعْرِ بَعِيدُ السَّبْرِ وَ مَعْرُوفُ الضَّرْبِ بِيَّةٌ مُنْكَرٌ

۱. ر.ک: تفسیر عیاشی ۱ / ۱۸۶؛ تفسیر قمی ۲ / ۶۹.

۲. بحارالانوار ۱۵ / ۳۲ و ر.ک: بحارالانوار ۵ / ۲۳۹.

۳. مستدرک الوسائل ۱۴ / ۳۶۳؛ علل الشرایع ۱ / ۱۰۳؛ بحارالانوار ۱۱ / ۲۳۶.

الْجَلْبِيَّةِ وَنَائِرُ الْقَلْبِ مُتَفَرِّقُ اللَّبِّ وَطَلِيقُ اللِّسَانِ حَدِيدُ الْجَنَانِ.^۱

اختلاف انسان‌ها از مبادی طینتشان است؛ زیرا آنان قطعه‌ای از زمین شور و شیرین و سخت و سست بوده‌اند بر حسب نزدیک بودن خاکشان با هم نزدیک‌اند و به دوری خاکشان از هم تفاوت پیدا می‌کنند. برخی خوش‌منظر اما کم‌خردند و برخی بلند قامت ولی کم‌همت‌اند و برخی پاکیزه عمل اما بدمنظرند و برخی قد کوتاه اما خوش‌فکرند. برخی طبیعتی خوب دارند، اما کارهای بدی از آن‌ها سر می‌زند و برخی قلبشان حیران و افکارشان پراکنده است و برخی سخنورند و قلبی قوی دارند.

تأثیر طینت و خمیر مایه خلقت انسان‌ها در صفات ظاهری و باطنی و اعمال و کردارشان از نظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام امری مسلم است. استاد معارف الهی، مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله می‌فرماید:

بعد از تحقق طاعت و عصیان در مرتبه عرض ولایت بر اشیا، اختلاف در آن‌ها پدید آمد و برخی خوب و مرغوب و بعضی پست و نامرغوب و برخی پاکیزه و برخی خبیث شدند و آثار متفاوت در آن‌ها بوجود آمد.

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

ثمّ لمكان اختلاط الإنسان المخلوق كالذّرّ يولد الكافر من المؤمن و المؤمن من الكافر و لمكان اختلاط الطينتين باللّطخ و المسحة يتولّد المؤمنون بالصورة القبيحة المنكرة و يتولّد الكافر بصورة جميلة و يظهر من المؤمنین الأخلاق السيّئة و من الكفّار الأخلاق الجميلة.^۲

سپس به جهت اختلاط انسان ذرّی، کافر از مؤمن و مؤمن از کافر به دنیا می‌آید. و به جهت اختلاط طینت طیب با خبیث - که به واسطه آغشته شدن و تماس آن دو با همدیگر حاصل شد، - مؤمنان با صورتی زشت و منکر متولّد می‌شوند و کافران با صورتی زیبا به دنیا می‌آیند. و از

۲. معارف القرآن، نسخه صدرزاده / ص ۵۹۰.

۱. نهج البلاغه / ۳۵۴؛ بحار الانوار ۶۴ / ۹۴.

مؤمنان اخلاق بد و از کافران اخلاق خوب هویدا می‌شود.

حاصل آن‌که خدای تعالی به اقتضای عدل خویش همه خلایق را در اولین مرحله خلقت، در عرض واحد و مساوی یکدیگر خلق کرده است. امتحانات الهی در هر مرحله، سبب بروز اختلاف درجات و مراتب مخلوقات شده است؛ یعنی همه موجودات در به وجود آمدن جایگاه و مرتبه خود نقشی اساسی داشته‌اند در نتیجه، پس از پیدایش درجات مختلف، عدل خدا ایجاب می‌کند که هر موجودی را در جایگاه لایق آن قرار دهد و طبق آنچه خود موجودات کسب کرده‌اند، با آن‌ها رفتار کند.

البته خدای تعالی می‌توانست با یک امتحان جایگاه ابدی هر موجودی را تعیین فرماید؛ اما به لطف و احسان خویش فرصت‌های متعددی برای خلایق ایجاد کرد تا برخی از آنان که در امتحانات قبلی مردود شده بودند، با قدرت و حسن اختیار به راه صواب بازگردند و این دنیا نیز مهلتی دیگر برای کسب سعادت و رستگاری شود.

نکته مهم دیگری که درباره اختلافات موجود در اشیا در خور توجه است دو قسمت شدن آب در اولین امتحان است. ممکن است این سؤال ایجاد شود که آیا ممکن نبود خداوند متعال از ابتدا با توجه به مراتب و درجات مختلف اطاعت و عصیان تقسیمات بی‌شماری در آن آب ایجاد کند و هر قسمت را به صورت خاصی درآورد؟ در پاسخ باید گفت که هرچند این امر ممکن است اما شاید فهم بروز اختلافات بسیار فراوان به سبب یک امتحان مشکل باشد. بدین روی خدای متعال بر اساس حکمت خویش امتحان‌های متعددی گرفته و به تدریج تغییرات و اختلافاتی در خلق ایجاد کرده است تا سبب این اختلافات به روشنی قابل فهم گردد. چنان‌که میان انسان‌ها نیز همین امر مرسوم است و معلم در مراحل مختلف، امتحان‌های متعددی از دانش‌آموزان می‌گیرد و در هر مرحله امتیازات و نمراتی در نظر می‌گیرد. البته تعیین دفعات و نوع امتحان و نیز امتیاز هر امتحان از سوی مربیان صورت می‌گیرد و وظیفه دانش‌آموزان تنها پاسخ دادن به سؤالات است. در امر

خلقت نیز تعداد امتحان‌ها و تکالیف و امتیاز هر یک از آن‌ها و نیز نوع اختلافات از سوی خدا تعیین و تقدیر می‌شود و خلق پس از امتحان نتیجه تلاش خود را کسب می‌کنند.

خلاصه درس ششم

- همه موجودات در اولین مرتبه خلقت با یکدیگر مساوی بودند.
- عکس‌العمل‌های متفاوت در برابر امتحان الهی موجب پیدایش درجات مختلف در موجودات شده است.
- اصل همه مخلوقات آب است.
- به جهت تکلیف و امتحان موجودات، همراه با خلق آب، علم و قدرت و حیات بر آن حمل شده است.
- آب در ابتدای خلقت، شیرین و گوارا بوده و پس از امتحان، متناسب با اطاعت و عصیان به دو قسم گوارا و شور و تلخ تقسیم شده است.
- در مرحله بعد، طینت مؤمنان از آب گوارا و طینت کافران از آب شور و تلخ آفریده شده است. امتحان و تکلیف در این مرحله نیز تأثیراتی بر طینت‌ها داشته است.
- خداوند در مراحل بعد به ترتیب، روح و بدن مؤمنان را از طینت علّیین و پایین‌تر از علّیین و روح و بدن کافران را از طینت سجّین خلق کرده است.
- جهت آزمایش مجدد خلاق در این دنیا، طینت‌های دوگروه با هم خلط شده‌اند.
- در برخی روایات، علت اختلاف مردم اختلاف خاک‌های آن‌ها بیان شده که اختلاف خاک‌ها نیز ناشی از اطاعت و عصیان آن‌ها بوده است.
- گاهی نیز اختلاف بین مردم به حوریّه یا دختر جنّی که با هر یک از فرزندان آدم

سبب پیدایش اختلاف درجات اشیا / ۱۱۱

ازدواج کرده‌اند، نسبت داده شده است. در این مورد نیز تقدیر این ازدواج‌ها به سبب آزمون‌های قبلی بوده است.

خودآزمایی

۱. جوهر اصلی خلقت چیست؟
۲. عبارت ﴿وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾ را تفسیر کنید.
۳. منشأ اختلاف درجات اشیا را بنویسید.
۴. روح و بدن مؤمنان و روح و بدن کافران از چه چیزی آفریده شده‌اند.
۵. رفتارهای ناشایست مؤمنانی که از طینت علیین هستند، از چه عاملی نشأت می‌گیرد؟

«درس هفتم»

● مراتب و جایگاه‌های موجودات
و امکان تغییر در آنها

اشاره:

از دانشجوی انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، بتواند با استفاده از آیات و روایات تغییر و تبدیل در مراتب، درجات و ذات اشیا را اثبات کند؛ با نظریه‌های مخالف در این باره، آشنا شود و با تکیه بر تعالیم وحی، به نقد و بررسی آنها بپردازد.

آثار طینت‌ها و تأثیر آنها در کردار انسان‌ها

در درس پیش بیان شد که بسیاری از امور ظاهری و باطنی انسان‌ها در عوالم پیشین و قبل از آن‌که قدم به این دنیا بگذارند، به دست خود آن‌ها رقم خورده است و هر انسانی با کوله باری پر و پیشینه‌ای بسیار دراز دامن به دنیا قدم گذاشته و ریشه‌ها و زمینه‌های بسیاری از اعمال و کردار و صفات ظاهری و باطنی خویش را در آن عوالم درست کرده است؛ ولی هیچ کدام از این‌ها بدان معنا نیست که پرونده انسان‌ها در آن عوالم بسته شده و تکلیف و امتحان خاتمه یافته است؛ بلکه مسلم است که در این دنیا نیز ابتلاء و امتحان وجود دارد و تکلیف برقرار است. بنابراین می‌توان گفت پرونده آدمی باز بوده و امکان تغییر و تبدیل در آن وجود دارد.

مراتب و جایگاه‌های موجودات و... / ۱۱۵

هر عملی از هر انسانی در هر جایی سر بزند، آثاری خواهد داشت که در آینده او نقش دارد. اعمال و رفتارهای سابق از این عالم هم از این امر مستثنی نیست و خداوند متعال طینت انسان‌ها را بر اساس اعمال و کردار آن‌ها سرشته است.

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله علیه تأثیر این زمینه‌ها را در افعال عباد با مثالی این گونه بیان می‌کند که وقتی انسان بدن خویش را با آتش می‌سوزاند، روشن است که سوزاندن اثر آتش است؛ ولی چون اثر آتش با توجه به قدرت انسان بر جلوگیری از آن در بدن او تحقق پیدا می‌کند، پس او مؤاخذه و عذاب می‌شود. وی تصریح می‌کند که آثار سوء بدی‌ها و زشتی‌ها همه به زمینه‌ها و دواعی مستندند، نه به قدرت انسان؛ ولی چون قدرت بر منع در انسان وجود دارد، پس عذاب نمودن فاعل اشکالی نخواهد داشت.^۱

ایشان در جای دیگر می‌نویسد:

و نیز در مرتبه اخذ عهد و میثاق در عالم ارواح قبل از ابدان و در عالمی که ارواح با ابدان بودند، اطاعت و معصیت از آن‌ها سر زد و بعد از آن بر انسان‌ها عَرْض‌ها و خصوصیاتِی به خاطر این اطاعت و عصیان عارض گردید که این ویژگی‌ها هم سنخ خود را طالب بود و دوست داشت. و بدین ترتیب، زمینه‌ها و دواعی به افعال عباد در خود آن‌ها پدید آمد. و این مطلب با توجه به تأثیر آتش در سوزاندن و آب در خنک نمودن و تمایل افراد فاسد و شرور به اعمال بد و زشت و تمایل طبیعی افراد نیک به اعمال خوب معلوم است.^۲

بدیهی است که قدرت انسان همواره بر همه عوامل تأثیرگذار در ایمان و اخلاق حاکم است. طینت‌ها که در عوالم قبل رنگ گرفته و مختلف شده‌اند، زمینه و اقتضایی بیش نیستند و انسان با توجه به قدرت و اختیار خویش توانایی غلبه بر آن را دارد؛ یعنی با وجود این زمینه‌ها باز هم قدرت بر خیر از هیچ مکلفی گرفته نشده

۱. معارف القرآن / ۵۸۵.

۲. معارف القرآن / ۵۸۱.

است. بنابراین، اولاً اختلاف طینت‌ها و درجات اشخاص نتیجه اعمال خود آن‌ها در برابر امتحانات الهی است و ثانیاً این اختلاف‌ها زمینه و اقتضایی بیش نیستند و قدرت انسان بر آن‌ها حاکم است؛ پس آثار سوء ناشی از این اختلافات نیز متوجه خود انسان است.

یکی از اهداف مهم تداوم تکلیف و امتحان و حرّیت و آزادی در انتخاب، آن است که انسان بتواند سابقه بد خود را اصلاح کند و اگر سابقه‌ای خوب داشت آن را حفظ کند. کسی که سابقه خوبی نداشته و سرشتش خوب نهاده نشده و نیز کسی که اعمال بد او را احاطه نموده و تاریکی بر او غلبه کرده است، باید زحمت بیشتری بکشد و با تلاش و کوشش فراوان، علاوه بر این که پرده‌های معاصی و تاریکی‌های گناهان خویش را کنار می‌زند، به تدریج، نور و روشنایی را در خود افزایش دهد تا بتواند در سایه آن راه راست را بر خود روشن نماید و ادامه مسیر برای او سهل و آسان گردد. و البته هر کس اراده کند، می‌تواند. همچنین هر کس برای پاکسازی پرونده خود پیش قدم شده و کمر همّت ببندد، خدای تعالی هم او را در این راه یاری می‌کند و نور امید را در دل او روشن و قدم به قدم با او همراهی می‌نماید.

مسئلاً کسی هم که سابقه خوبی دارد، نباید مغرور شود و باید با دلی امیدوار، همراه با ترس و خوف به راه راست ادامه دهد و هیچ‌گاه از شیطان و ایادی او غافل نباشد و با احتیاط کامل، رو به سوی هدفی عالی و آینده‌ای روشن در حرکت باشد. چنین کسی هرگاه اندکی انحراف پیدا کرد، باید به سرعت به راه برگردد و هیچ‌گاه به خود اجازه ندهد که راه منحرف را ادامه دهد.

با این بیان، روشن گردید که اگر چه طینت و سرشت و خمیرمایه‌ای که به واسطه اطاعت و عصیان سابق برای انسان‌ها از سوی خدای تعالی تقدیر شده است و هر طینتی آثاری مخصوص به خود دارد، ولی با وجود این، انسان می‌تواند مانع بروز و تحقق آن آثار از آن طینت‌ها گردد. مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمته‌الله علیه این مطلب را

چنین بیان کرده است:

خدای تعالی قدرت بر تغییر طینت‌های خبیث و رفع شقاوت از آن‌ها را دارد؛ زیرا که اختلاف آن‌ها به اعراض است، و چون می‌تواند آن‌ها را در همان حال نگه دارد، پس با فضل و احسان شگفت‌آور خویش برای هر یک از انسان‌ها منزلی در بهشت و منزلی در جهنم خلق فرمود و آن‌ها که معصیت می‌کنند، از خانه بهشتی خویش محروم می‌شوند و مؤمنان وارث آن‌ها می‌شوند و کافران هم وارث خانه‌های مؤمنان در جهنم می‌شوند...^۱

مبانی فلسفه و عرفان و عدم امکان تغییر در نظام آفرینش

پس بر اساس تعالیم دینی، روشن است که منشأ اختلافات در اشیا، اختیار و انتخاب آن‌ها در برابر تکالیف الهی بوده است. اما برخی معتقدند منشأ اختلافات و تفاوت‌ها اقتضای ذاتی اشیا و لازمه نظام علت و معلول است^۲ و بر این اساس قائل اند که جایگاه هر شیء ثابت است و هیچ تغییری در آن راه ندارد. بیت زیر از شیخ محمود شبستری هم به این سخن نظر دارد:

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای^۳

لاهیجی در شرح این بیت می‌نویسد:

چون به مقتضای علم ازلی ترتب موجودات بر یکدیگر به طریق تأثیر و تأثر و علیت و معلولیت واقع است و هر چه در مراتب موجودات می‌بینی، نسبت به ما فوق خود معلولیتی و ربوبیتی دارد و نسبت به ما تحت خود علیتی و ربوبیتی، چنانچه علیت و ربوبیت من کل الوجوه غیر حضرت الوهیت را نیست و معلولیت و ربوبیت مطلق غیر از انسان را نیست. پس اگر فرض کنند که یک ذره از این عالم منعدم گردد، به انعدام ذره، انعدام جمیع عالم لازم آید؛ زیرا عدم معلول واحد - چنانچه گفته‌اند - مستلزم

۱. معارف القرآن / ۸۲۳.

۲. عدل الهی / ۱۰۲.

۳. گلشن راز، ۲۵۰.

عدم تمام علل و معلولات است.

دیگر آن‌که حقیقت یک ذره و مجموع عالم شیئی واحد است. اگر بالفرض، حقیقت ذره معدوم شود، همه عالم معدوم گردد.

دیگر آن‌که مجموع اجزاء عالم را به ترتیبی که واقع است، وضعی خاص است. و هرگاه که یک ذره را از جای خود برگیرند، آن وضع نماند و ترتیب عالم که واقع بود، مختل گردد پس همه عالم خلل یافته شود.^۱

مرحوم میرداماد می‌نویسد:

فألصور النوعية فائضة عن بارئها مختلفة و إنما انتهؤها و استنادها إلى
عناية الباري الوهاب، فهو سبحانه باختياره الحق يهبها للمواد المستحقة
حسبما تستوهم و تسأل بلسان الاستعداد. فالفعال المختار لا يختار إلا
باستحقاق مخصص و لا يفعل إلا بحكمة من حجة.^۲

صورت‌های نوعیّه با اختلاف‌هایی که دارند، از سوی خالق آن‌ها به اشیا می‌رسند و همه آن‌ها به عنایت خالق بخشنده منتهی و مستند می‌شوند. پس خداوند سبحانه به اختیار حق خویش آن صور نوعی را به موادی که مستحق آن‌ها هستند می‌بخشد و این بخشش بر اساس درخواست آن‌ها به زبان استعدادشان است. پس خدای فاعل مختار چیزی را اختیار نمی‌کند جز این‌که استحقاقی در میان باشد تا مرجح و مخصص اختیار او گردد و فعلی را انجام نمی‌دهد جز این‌که حکمتی داشته باشد که از روی حجت باشد.

مرحوم ملاصالح مازندرانی هم در نقل و ردّ چنین دیدگاهی می‌نویسد:

وهاهنا سؤال مشهور و هو أنه لم يخلقهم سواء؟ و ما الباعث على هذا
التفاوت و ما المصلحة فيه؟ فأجاب عنه الأشاعرة بأنه فاعل مختار يفعل في
ملكه ما يشاء و يحكم ما يريد لا يسأل عما يفعل و هم يسألون.

۲. مصنّفات میرداماد / ۷۳.

۱. شرح گلشن راز / ۱۲۴ و ۱۲۵.

مراتب و جایگاه‌های موجودات و... / ۱۱۹

وَأَجَابَ بَعْضُ الْحُكَمَاءِ بِأَنَّ هَذَا التَّفَاوُتَ لِلتَّفَاوُتِ فِي الْقَابِلِيَّةِ وَالْقَابِلِيَّةِ شَرْطٌ فِي الْإِفَاضَةِ.

وَهَذَا إِلَى الْإِيجَابِ أَقْرَبُ وَ مِنْ ظَاهِرِ الشَّرِيعَةِ أْبَعْدُ.

وَأَجَابَ بَعْضُ آخَرِ مَنْهُمْ بِأَنَّهُ لِمَصْلَحَةِ نِظَامِ الْكُلِّ الَّذِي لَا نِظَامَ أَكْمَلُ مِنْهُ لِأَنَّهُ لَوْ خُلِقَ كُلُّ فَرْدٍ عَلَى الْوَجْهِ الْأَكْمَلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ وَحَدَهُ لَفَاتِ نِظَامُ الْكُلِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ كُلُّ بَلِّ فَاتِ نِظَامِ كُلِّ فَرْدٍ أَيْضاً. مِثْلًا لَوْ جَعَلَ كُلُّ فَرْدٍ فَاضِلًا عَامِلًا لَمَا انْتَضَمَ الْمَصَالِحُ الْجَزِئِيَّةُ الَّتِي لَا بَدَّ فِي مِزَاوَلَتِهَا خَسَّةٌ. وَالْحَقُّ أَنَّ هَذَا التَّفَاوُتَ بَوَاعِثَ وَمَصَالِحَ جَمَّةٍ وَالْعُقُولَ النَّاغِصَةَ قَاصِرَةً مِنْ مَعْرِفَةِ تَفَاصِيلِهَا.^۱

این جا سؤالی مشهور وجود دارد و آن این که چرا خداوند همه مخلوقات را یکسان خلق نکرده است؟ هدف و مصلحت این تفاوت چیست؟

اشاعره به این سؤال چنین پاسخ داده‌اند که خداوند فاعل مختار است و در ملک خویش هر آنچه بخواهد، می‌کند و آنچه اراده کند، حکم می‌نماید و از آنچه می‌کند، سؤال نمی‌شود و این بندگانند که از کارهای خویش سؤال می‌شوند.

و برخی از حکما جواب داده‌اند که تفاوت اشیا به تفاوت در قابلیت آنها بر می‌گردد و قابلیت، شرطِ افاضه است.

و این نظریه به ایجاب در فعل جبر نزدیک‌تر و از ظاهر شریعت دورتر است.

و بعضی دیگر از حکما پاسخ داده‌اند که این اختلاف به صلاح نظام همه موجودات است که نظامی کامل‌تر از آن وجود ندارد، زیرا اگر هر فرد به تنهایی و با توجه به خودش کامل‌تر خلق شود، نظام کلی از بین می‌رود، بلکه با نابودی نظام کلی نظام هر یک از افراد هم از بین می‌رود. مثلاً اگر همه افراد جامعه عالم و فاضل باشند، مصالح جزئی که یادگیری و عمل به

۱. شرح اصول کافی ملاصالح مازندرانی ۱ / ۴۱ - ۴۰.

آن‌ها فرو مایگی می‌آورد، شکل نمی‌گیرد.

و حق آن است که تفاوت بین موجودات اهداف و مصالح عمومی دارد و عقل‌های ناقص از شناخت تفصیلی آن‌ها کوتاه هستند.

در کتاب عدل الهی می‌خوانیم:

اختلاف‌ها و تفاوت‌هایی که مجموعه جهان را به صورت یک تابلوی کامل و زیبا در آورده است، اختلاف‌های ذاتی است. پُست‌ها و موقعیت‌هایی که در آفرینش برای موجودات، معین شده است، مانند پُست‌های اجتماعی نیست که قابل تبدیل و تغییر باشند...

این‌که جمادات، رشد و درک ندارند و گیاهان رشد دارند و درک ندارند و حیوان، هم رشد دارد و هم درک دارد، ذاتی مرتبه وجود جماد و نبات و حیوان است^۱؛ نه آن‌که همه اول یکسان بوده‌اند و بعد آفریدگار به یکی خاصیت درک و رشد داده و به دیگری هیچ‌کدام را نداده است. و به سومی یکی را داده و یکی را نداده است....

خدا اشیا را آفریده است و آن‌ها ذاتاً اختلاف دارند.^۲

به نظر می‌رسد که ذاتی بودن اختلاف اشیا بر اساس مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، دچار مشکل اساسی است؛ زیرا ماهیتی که در خارج عینی ندارد و اعتباری بیش نیست، چگونه می‌تواند منشأ اختلافات واقعی اشیا در خارج و حقیقت باشد؟! اشکال دیگری که به نظر می‌رسد.

در صورتی که بر اساس آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام چنین امر ثابتی که هیچ‌گونه تغییر و تبدیل در آن ممکن نباشد، وجود ندارد؛ بلکه بر اساس مطالب

۱. این‌که جماد و نبات درک و شعور ندارند سخنی قابل تأمل است؛ چه بسا آن‌ها هم مانند موجودات دیگر ادراک و شعور دارند، ولی ما انسان‌ها از کیفیت شعور و ادراک آن‌ها اطلاعی نداریم. صریح آیات و روایات حاکی از وجود ادراک و شعور در همه موجودات اعم از جماد و نبات و حیوانات است.

۲. عدل الهی / ۱۴۶ - ۱۴۷.

مراتب و جایگاه‌های موجودات و ... / ۱۲۱

پیشین و به تصریح قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام تکلیف و امتحان ادامه دارد و اطاعت و عصیان در تغییر درجات اشیا و حتی تبدیل طینت آن‌ها تأثیر فراوانی دارد. خداوند متعال در مورد گروهی از بنی اسرائیل که به مخالفت با امر الهی در روز شنبه به صید ماهی پرداختند، می‌فرماید:

فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ.^۱

به آنان گفتیم به صورت بوزینه‌های طرد شده در آید.

و در آیه‌ای دیگر از مسخ انسان‌ها به صورت بوزینه و خوک خبر می‌دهد و می‌فرماید:

هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنِ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ.^۲

بگو آیا شما را از کسانی که موقعیت و پاداششان نزد خدا بدتر از این است، باخبر کنم: کسانی که خدا از رحمت خود دورشان ساخته و بر آنان خشم گرفته و از آن‌ها، میمون‌ها و خوک‌هایی پدید آورده است.

تبدیل عصای حضرت موسی به مار و تبدیل مجدد آن به عصا هم نمونه‌ای دیگر از تغییر در ذات اشیا براساس نص قرآن کریم است. در روایات معصومان علیهم‌السلام نیز نمونه‌های فراوانی از این تغییر و تبدیل‌ها دیده می‌شود. علی بن یقطین می‌گوید:

اَشْتَدُّ عَلَى الرَّشِيدِ رَجُلًا يُبْطِلُ بِهِ أَمْرَ أَبِي الْحَسَنِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ علیه‌السلام وَيَقْطَعُهُ وَيُجْعَلُهُ فِي الْمَجْلِسِ. فَاتْتَدِبَ لَهُ رَجُلٌ مُعَزَّمٌ. فَلَمَّا أَحْضَرَتِ الْمَائِدَةَ عَمِلَ نَامُوسًا عَلَى الْخُبْزِ فَكَانَ كُلُّمَا رَامَ خَادِمٌ أَبِي الْحَسَنِ علیه‌السلام تَنَاوَلَ رَغِيفًا مِنَ الْخُبْزِ طَارَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَاسْتَفَزَّ هَارُونَ الْفَرَحُ وَالضَّحْكُ لِذَلِكَ فَلَمْ يَلْبَثْ أَبُو الْحَسَنِ علیه‌السلام أَنْ رَفَعَ رَأْسَهُ إِلَى أَسَدٍ مُصَوَّرٍ عَلَى بَعْضِ السُّتُورِ فَقَالَ لَهُ: يَا أَسَدَ

۱. بقره (۲) / ۶۵ و رک: اعراف (۷) / ۱۶۶. ۲. مائده (۵) / ۶۰.

اللَّهُ خُذْ عَدُوَّ اللَّهِ. قَالَ: فَوَثَّيْتُ تِلْكَ الصُّورَةَ كَأَعْظَمِ مَا يَكُونُ مِنَ السَّبَاعِ
فَأَفْتَرَسْتُ ذَلِكَ الْمُعْزَمَ فَخَرَّ هَارُونُ وَ نَدَمَاؤُهُ عَلَى وَجْهِهِمْ مَعْشِيًا عَلَيْهِمْ وَ
طَارَتْ عُقُوبُهُمْ خَوْفًا مِنْ هَوْلِ مَا رَأَوْهُ. فَلَمَّا أَفَاقُوا مِنْ ذَلِكَ بَعَدَ حِينَ قَالَ
هَارُونُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: أَسْأَلُكَ بِحَقِّي عَلَيْكَ لِمَا سَأَلْتَ الصُّورَةَ أَنْ تَرُدَّ الرَّجُلَ.
فَقَالَ: إِنْ كَانَتْ عَصَا مُوسَى رَدَّتْ مَا ابْتَلَعْتَهُ مِنْ حِبَالِ الْقَوْمِ وَ عَصِيهِمْ فَإِنَّ
هَذِهِ الصُّورَةَ تَرُدُّ مَا ابْتَلَعْتَهُ مِنْ هَذَا الرَّجُلِ»^۱.

هارون الرشید مردی را خواست تا به دست وی امر موسی بن جعفر علیه السلام را ابطال و او را در مجلس سرافکنده کند. مرد جادوگری را نزد وی خواندند. آن‌گاه که سفره پهن شد، او بر نان اسمی نوشت. پس هرگاه خدمتکار امام می‌خواست قرص نانی بردارد، قرص نان از پیش روی او بلند می‌شد و هارون از این کار خوشحال می‌شد و به خنده می‌افتاد. چیزی نگذشت تا این‌که آن حضرت سر مبارک خویش را به سوی تصویر شیری که بر پرده‌ای بود، بلند کرد و به آن فرمود: ای شیر خدا دشمن خدا را بگیر. علی بن یقطین می‌گوید: آن تصویر شیر همانند بزرگ‌ترین شیر درنده پرید و جادوگر را درید. هارون و مهمانانش غش کرده و روی بر زمین افتادند و از ترس آنچه مشاهده کرده بودند از خود بی‌خود شدند. آن‌گاه که به خود آمدند، هارون به امام گفت: به حقی که بر تو دارم، از شیر بخواه که آن مرد را برگرداند. امام علیه السلام فرمود: اگر عصای موسی همه آن طنابها و چوب دستی‌های ساحران را برگردانده بود، این شیر پرده نیز آنچه از این مرد بلعید، برمی‌گرداند.

بنابراین، تغییر در اشیا امری روشن و بدیهی است و از نظر کتاب و سنت هیچ‌گونه اشکالی در آن وجود ندارد.

اختلاف‌ها و تفاوت‌های موجود در خلق، به جعل الهی صورت گرفته و می‌گیرد و مشیت و اراده الهی در همه آن‌ها نقش اساسی دارد؛ ولی می‌دانیم که هیچ یک از

۱. عیون الاخبار ۱ / ۹۶؛ مناقب ۴ / ۲۹۹؛ بحارالانوار ۴۸ / ۴۱.

مراتب و جایگاه‌های موجودات و... / ۱۲۳

افعال الهی بی حکمت صورت نمی‌گیرد. بنابراین در نظام آفرینش علیّت - به معنای فلسفی آن - حاکم نیست و خلقت هرگز به صورت خودکار و اتوماتیک انجام نمی‌گیرد بلکه دو دست علم و قدرت (و آفرینشگری) خداوند همواره در کار است.

همچنین چنان‌که پیشتر بیان شد، بر اساس عدل الهی از ابتدا تفاوتی در خلق الهی وجود نداشته و اختلاف‌ها و تفاوت‌ها و ظرفیت‌ها بر اساس تکالیف و امتحان‌ها و با توجه به افعال موجودات به وجود آمده است و با ادامه تکلیف، تغییرات هم ادامه خواهد داشت.

بر اساس آنچه تا کنون مطرح شد، معلوم گردید که دوستان خدای تعالی به واسطه امتحان و تکلیف از دشمنان جدا شده‌اند. آنان که از امتحان با سر بلندی بیرون آمده و نمره قبولی دریافت کرده‌اند، دوست خدا محسوب شده و مورد لطف و احسان الهی قرار گرفته‌اند و خمیر مایه آن‌ها از آب شیرین و گوارا سرشته شده است و آنان که نمره قبولی دریافت نکرده‌اند، خمیر مایه شان از آب تلخ و شور سرشته شده است.

درباره موجودات دیگر هم روایاتی وارد شده که به همه آن‌ها عرض ولایت گردیده و پذیرش و عدم پذیرش ولایت موجب اختلاف و تفاوت آن‌ها شده است. مثلاً شیرینی و تلخی خربزه به همین امر مستند شده است. سنگ‌های قیمتی همچون عقیق، فیروزه و یاقوت به سبب پذیرش ولایت کرامت و ارزش پیدا کرده‌اند. نیز گوارا و شیرینی آب و تلخی و شوری آن هم به پذیرش و عدم پذیرش ولایت مستند شده است. همین‌طور در مورد پرندگان آمده است که نخستین پرنده‌ای که اقرار به ولایت کرد قوش شکاری سفید و چکاوک بوده است.^۱

همچنین از آنچه در تغییر و تبدیل بعضی از انسان‌ها به صورت بوزینه و خوک نقل گردید، معلوم شد که از نظر قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام این امر که اساس

۱. ر.ک: بحارالانوار ۲۷ / ۲۸۰ - ۲۸۴ و ج ۴۱ / ۲۴۱ و ۲۴۵ و ج ۶۴ / ۴۷ و ج ۶۵ / ۲۱۶.

اختلاف‌ها و تفاوت‌ها به تکلیف و امتحان مستند شده است، تنها اختصاص به اصل خلقت ندارد، بلکه در این دنیا هم اطاعت و عصیان، تأثیر فراوانی در رسیدن برخی از نعمت‌ها و کمالات و درجات بالایی از آن‌ها برای موجودات دارد. این امر از مسلمات روایات معصومان علیهم‌السلام است. آیه شریفه **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**^۱ و آیه **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**^۲ و آیات و روایات فراوان دیگری که در جزای اعمال در این دنیا وارد گشته به صراحت بر این امر دلالت دارند.

خلاصه درس هفتم

- بسیاری از امور ظاهری و باطنی انسان‌ها در عوالم پیشین به دست خود آن‌ها رقم خورده است؛ اما پرونده انسان‌ها بسته نشده و تکلیف و امتحان خاتمه نیافته است.
- هر عملی آثاری در پی دارد، اما تداوم تکلیف و امتحان موجب می‌شود که انسان سابقه خود را اصلاح کند یا پرونده خویش را سیاه‌تر گرداند.
- طینت‌ها - که در عوالم قبل مختلف شده‌اند - اقتضایی بیش نیستند و انسان با قدرت و اختیار خویش می‌تواند بر آثار طینتش غلبه کند.
- برخی معتقدند که اختلاف اشیا، ذاتی آن‌ها و لازمه نظام علت و معلول است و در نتیجه، جایگاه اشیا ثابت و تغییرناپذیر است؛ اما به تصریح قرآن و روایات اهل بیت علیهم‌السلام ادامه تکلیف و امتحان و اطاعت و عصیان بندگان در این دنیا در تغییر درجات اشیا و حتی تبدیل طینت‌ها تأثیر فراوانی دارد.
- نمونه‌های فراوانی از مسخ انسان‌ها و تغییر و تبدیل طینت‌ها در آیات و روایات مطرح شده است.

۱. رعد (۱۳) / ۱۱.

۲. انفال (۸) / ۵۳.

مراتب و جایگاه‌های موجودات و... / ۱۲۵

■ اختلاف‌ها و تفاوت‌ها بر اساس تکلیف و امتحان، اختصاص به اصل خلقت ندارد و در این دنیا هم ادامه دارد.

خودآزمایی

۱. تأثیر تکلیف و امتحان را بر بروز اختلاف درجات اشیا در عوالم سابق و عالم دنیا توضیح دهید.
۲. تأثیر طینت‌های مختلف بر تکلیف و امتحان بندگان در این دنیا در چه حدی است؟ این بحث را با توجه به قدرت و اختیار انسان در دنیا تبیین کنید.
۳. از نظر فلاسفه، منشأ اختلافات اشیا چیست؟ این رأی را با استناد به آیات و روایات نقد کنید.
۴. آیا از نظر متون دینی انقلاب ماهیت امری ممکن است؟ توضیح دهید.
۵. آیا تغییر و تبدیل موجودات اختصاص به اصل خلقت دارد؟ توضیح دهید.

درس هشتم

● عدل الهی اصل اساسی ادیان الهی

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، نقش اعتقاد به عدل الهی را در دینداری بداند؛ با اقوال متکلمان و عالمان درباره اصول دین و اصل بودن یا نبودن عدل آشنا شود و این اقوال را با معیار احادیث اهل بیت علیهم‌السلام بسنجد.

اصول دین اسلام و عدل الهی

در درس نخست، به طور خلاصه، گفتیم که عادل دانستن خداوند متعال، اساس دینداری است و عدم اعتقاد به عدل الهی موجب برهم خوردن تکالیف و از بین رفتن دین می‌شود. با عدم اعتقاد به عدل الهی هیچ اصلی در جوامع بشری ثابت و پایدار نمی‌ماند و تمام اصول حقیقی انسانی به هم می‌ریزد. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

إِنَّ أَسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ.^۱

۱. توحید صدوق / ۹۶؛ بحارالانوار / ۴ / ۲۶۴.

همانا اساس دین توحید و عدل است.

در این روایت، توحید و عدل، اساس دین معرفی شده‌اند و از ظاهر حدیث، به دست می‌آید که مراد از دین در این جا دین همه پیامبران الهی است؛ یعنی حقیقت همه ادیان الهی بر این دو امر استوار است؛ یعنی دین الاهی - که همه پیامبران الهی مردم را به آن دعوت کرده‌اند - عبارت است از توحید خداوند متعال و اعتقاد به عدل الهی. روشن است که توحید، تمام مباحث مربوط به خداشناسی را دربرمی‌گیرد و عدل زیربنای نبوت و رسالت پیامبران و رسولان و وصایت اوصیا و امامت اولیا و شرایع الهی و مجازات اعمال و قیامت و معاد انسان‌هاست. پس در حقیقت، اقرار به این دو امر زمینه ورود به دین الهی است.^۱ به همین جهت، از نظر شیعه، عدل یکی از اصول و ارکان دین شمرده می‌شود و شیعیان بر این باورند که عدم اعتقاد به این اصل موجب خروج از دین می‌شود. مرحوم سید مرتضی می‌فرماید:

متکلمان، اصول دین را توحید، عدل، وعد و وعید، المنزلة بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر دانسته‌اند و نبوت را ذکر نکرده‌اند... و برخی از متأخران اصول دین را در توحید و عدل خلاصه کرده‌اند و اصول دیگر را در ابواب عدل جای داده‌اند.

پس کسی که اراده اجمال دارد، به توحید و عدل اکتفا می‌کند و نبوت و امامت را که نزد ما از واجبات و از اصول بزرگ است، داخل در ابواب عدل می‌کند. و آن که اراده تفصیل و شرح دارد، اضافه بر پنج اصل مزبور، نبوت و امامت را هم یاد می‌کند.^۲

متکلمان در کلام سید مرتضی قطعاً متکلمان معتزلی‌اند که معتقد به پنج اصل مزبورند. سید مرتضی دو اصل توحید و عدل را به عنوان دو اصل دین کافی دانسته،

۱. البته روشن است که برای ورود به هر دین خاص اقرار به پیامبر خاص و شریعت او لازم است.

۲. رسائل شریف مرتضی ۱ / ۱۶۵.

ولی نبوت و امامت را هم از امور اصلی دین شمرده است. شیخ طوسی هم در برخی از آثار خویش تأکید می‌کند که ایمان با پنج رکن تحقق پیدا می‌کند وی می‌نویسد:

و إذ سألك سائل و قال لك: ما الإيمان؟ فقل: هو التصديق بالله وبالرسول و بما جاء به الرسول و الأئمة عليهم السلام.

كل ذلك بالدليل لا بالتقليد. و هو مركب على خمسة أركان؛ من عرفها فهو مؤمن و من جهلها كان كافراً. و هي التوحيد و العدل و النبوة و الإمامة و المعاد.^۱

اگر کسی از تو سؤال کرد که ایمان چیست، بگو: ایمان تصدیق خدا و تصدیق رسول و همه آنچه آورده و تصدیق امامان عليهم السلام، است. و همه این‌ها باید به دلیل باشد نه به تقلید. و ایمان از پنج رکن تشکیل یافته است: کسی که آن‌ها را بشناسد (معتقد باشد و تصدیق کند) مؤمن است و کسی که به آن‌ها جاهل باشد (انکار کند) کافر است؛ و آن‌ها عبارت‌اند از: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد.

مرحوم شیخ طوسی در این مورد با این‌که کلمه ایمان را ذکر نموده، ولی چون در مقابل ایمان کفر را به کار برده، معلوم است که مرادش از ایمان به معنای خاص آن نیست و منظورش از ایمان همان اولین درجه آن است که با اسلام هم قابل جمع است. و روشن است که منظور وی از کفر خروج از اسلام است. مرحوم محقق کرکی هم در این رابطه می‌نویسد:

يجب على كل مكلف حرّ و عبدٍ ذكرٍ و أنثى أن يعرف الأصول الخمسة التي هي أركان الإيمان؛ و هي التوحيد و العدل و النبوة و الإمامة و المعاد بالدليل لا بالتقليد. و من جهل شيئاً من ذلك لم ينتظم في سلك المؤمنين و استحقّ

العقاب الدائم مع الکافرين.^۱

بر هر مکلفی اعم از حرّ و عبد، مرد و زن، واجب است که اصول پنجگانه را که ارکان ایمان است، بشناسد و آنها عبارت‌اند از: توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد. این شناخت باید به دلیل باشد نه به تقلید. کسی که یکی از آنها را جاهل باشد، از گروه مؤمنان نخواهد بود و مستحقّ عقاب ابدی با کفّار خواهد گشت.

مرحوم محقّق کرکی نیز مانند مرحوم شیخ طوسی عدل را از اصول دین شمرده و عدم اعتقاد به آن را موجب خروج از دین دانسته است؛ اما در میان شیعیان، عالمانی هستند که عدل را از اصول مذهب شیعه می‌دانند نه از اصول دین اسلام و عدم اعتقاد به آن نزد ایشان، موجب کفر نیست. این باور به سبب آن است که اشاعره - که براساس ملل و نحل فرقه‌ای از مسلمانان شمرده می‌شوند - به عدل الهی اعتقاد ندارند و چنانچه عدل الهی را از اصول دین شماریم، اشاعره را نمی‌توان جزو مسلمانان قرار داد.

این مشکل در امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و یازده فرزند ایشان علیهم السلام نیز وجود دارد. آنان که عدل و امامت را از اصول دین می‌شمارند، یا باید عدل و امامت را به معنایی بگیرند که اشاعره و فرقه‌های به ظاهر اسلامی غیر شیعه نیز از شمول اسلام خارج نشوند یا معتقد باشند که غیر شیعه در واقع، از معتقدان به اسلام نیستند.

در مقابل، کسانی که اصول دین را سه اصل توحید، نبوت و معاد دانسته و امامت و عدل را از اصول مذهب شمرده‌اند، عدم اعتقاد به عدل و امامت امیرالمؤمنین علی علیه السلام و یازده فرزند ایشان را موجب خروج از اسلام نمی‌دانند و بر این باورند که اسلام با اعتقاد به توحید و نبوت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم و معاد تحقق پیدا می‌کند و اعتقاد به عدل الهی و امامت علاوه بر اسلام، تشیع را موجب می‌شود.

حال باید دید اصل این مطلب که اصول دین پنج است یا سه از کجاست و چگونه می‌توان این اختلاف را به متون دینی مستند کرد.

پنج یا سه بودن اصول دین، به این صورت، در کلمات و روایات اهل بیت علیهم‌السلام مطرح نشده است. مرحوم ملا احمد نراقی در این زمینه می‌نویسد:

اولاً بدان که به این عبارت که «اصول دین پنج است» بخصوصه در احادیث بر نخورده‌ام. و در کلمات قدمای امامیه - رضی الله عنهم - ندیده‌ام. بلی در بعضی از کتب و رسائل بعضی از علمای متوسطین و بعضی از متأخرین و متأخرین متأخرین این عبارت مذکور است.^۱

بنابراین از نظر مرحوم ملا احمد نراقی پنج اصل بودن اصول دین از نظر قدمای عالمان شیعی مسلّم نیست. البتّه روشن است که در آن زمان، این بحث به این صورت مطرح نبوده و بنابراین نمی‌توان گفت آنان اعتقاد به عدل الهی و امامت را از اصول دین اسلام نمی‌دانستند، بلکه شواهد زیادی برخلاف این مدعا وجود دارد.

همان‌طور که از سیّد مرتضی نقل شد، ایشان معتقد است که عدل از اصول مهم و اساسی دین است و شیخ طوسی به این امر تصریح کرده و محقق کرکی نیز آن را عیناً قبول داشته است؛ اما این که در روایات اصول دین به این صورت مطرح نشده، روشن و آشکار است. در روایات گاهی به این صورت تعبیر شده است که:

أَثَابِي الْإِسْلَامِ ثَلَاثَةٌ الصَّلَاةُ وَالزَّكَاةُ وَالْوَلَايَةُ.^۲

اسلام بر سه پایه نماز، زکات و ولایت استوار است.

أَثَابِي سَنَگ‌های اجاق را می‌گویند که حدّ اقل باید سه تا باشد. گاهی نیز تعبیر شده است که:

بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالْحُجِّ وَالصَّوْمِ وَ

۱. رسائل و مسائل ۳ / ۱۴۳.

۲. کافی ۲ / ۱۸؛ بحار الانوار ۶۵ / ۳۳۰.

الْوَلَايَةُ ١

اسلام بر پنج امر بنا شده است: نماز، زکات، حج، روزه و ولایت.

و در روایتی عیسی بن سرّی می گوید که به امام صادق ع عرض کردم:

أَخْبِرْنِي بِدَعَائِمِ الْإِسْلَامِ الَّتِي لَا يَسَعُ أَحَدًا التَّقْصِيرُ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا
الَّذِي مَنْ قَصَرَ عَنْ مَعْرِفَةِ شَيْءٍ مِنْهَا فَسَدَ دِينُهُ وَلَمْ يَقْبَلِ جَالِلَهُجٍ مِنْهُ
عَمَلُهُ. ٢

ستون‌های اسلام - که احدی از معرفت چیزی از آن‌ها نمی‌تواند کوتاهی کند - چیست؟ اموری که اگر کسی از معرفت چیزی از آن‌ها کوتاهی کند، دینش تباه و عملش مقبول نخواهد بود.

حضرت صادق ع در جواب فرمود:

شَهَادَةٌ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَالْإِيمَانُ بِأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْإِقْرَارُ بِمَا
جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَحَقُّ فِي الْأَمْوَالِ الزَّكَاةَ وَالْوَلَايَةَ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ
بِهَا. ٣

شهادت و گواهی به یگانگی خداوند و ایمان به این‌که محمد رسول خداست و اقرار به همه آنچه از سوی خدا آورده است و زکات که حقی است در اموال و ولایت که خداوند بدان امر کرده است.

نیز در روایتی که در باب عرضه دین وارد شده، مطالبی از این قبیل ذکر گردیده است. حمران بن اعین در محضر امام صادق ع دین خویش را به این صورت عرضه می‌نماید:

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَمْ يَتَّخِذْ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا خَارِجٌ

۱. کافی ۲ / ۱۸؛ من لایحضره الفقیه ۲ / ۷۴؛ بحارالانوار ۶۵ / ۳۳۲.

۲. کافی ۲ / ۱۹؛ بحارالانوار ۶۵ / ۳۳۷. ۳. کافی ۲ / ۲۰؛ بحارالانوار ۶۵ / ۳۳۷.

مِنَ الْحَدِيثِ حَدُّ التَّعْطِيلِ وَحَدُّ التَّشْبِيهِ وَأَنَّ الْحَقَّ الْقَوْلُ بَيْنَ الْقَوْلَيْنِ لَا جَبْرَ وَ لَا تَفْوِيضَ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ... أَنَّ النَّارَ حَقٌّ وَأَنَّ الْبُعْثَ بَعْدَ الْمَوْتِ حَقٌّ وَأَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ لَا يَسَعُ النَّاسَ جَهْلُهُ... فَمَنْ خَالَفَكُمْ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ فَهُوَ زَنْدِيقٌ.^۱

گواهی می‌دهم که خدایی جز الله نیست، همسر و فرزندى برای خود نگرفته است. او از حدّ تعطیل و تشبیه خارج است. و شهادت می‌دهم که حقّ اعتقاد به قول بین القولین (امر بین الامرین) است؛ نه جبر است و نه تفویض و محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عبد و رسول خداست... و بهشت و جهنّم حق است. و زنده شدن بعد از مرگ حق است. و علی حجّت خدا بر خلقش است و جهل مردم در این امر پذیرفته نیست... امام فرمود:... کسی که با تو در این امر مخالفت کند زندیق است.

معلوم است اموری که در این روایات به عنوان ستون‌های دین یا زیر بنای دین مطرح شده است، همان اصول دین مصطلح نیست. در برخی از این روایات، نه از توحید و معاد و نبوّت خبری هست و نه از عدل. در برخی دیگر زکات در کنار توحید ذکر گردیده است. پس روشن است که در روایات اهل بیت عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اصول دین به معنای مصطلح مطرح نبوده است. همچنین در حدیثی که در اوّل این درس ذکر شد، اساس دین توحید و عدل دانسته شده و در آن هم از نبوّت و معاد و امامت خبری نیست.

به نظر می‌رسد که آنچه از نظر عالمان دینی مسلم است، این است که در ورود به دین، شهادت به توحید و نبوّت کافی است و کسی که به زبان بر این دو شهادت دهد، مسلمان محسوب می‌گردد و احکام اسلام در حقّ او جاری می‌شود. در این‌که مقصود از شهادت به توحید چیست و نبوّت چه اموری را در ضمن خود دارد، در کتب فقهی مباحث مفصّلی وجود دارد که در این جا نمی‌توان به تفصیل در باره آن

۱. معانی الاخبار / ۲۱۳ - ۲۱۲؛ بحار الانوار / ۶۶ / ۴ - ۳.

سخن گفت.

اما روشن است که از نظر فقها کسی که یکی از ضروریات دین را انکار کند، از اسلام خارج می‌گردد و در فقه از او به عنوان «مرتد» تعبیر می‌شود. در این صورت، حتی انکار یکی از احکام فرعی فقهی مثل قصاص، حجاب و امثال آن - که از نظر تمام مسلمانان جزء دستورها و وظایف اسلامی است - موجب ارتداد و خروج از اسلام می‌شود.

اما در این میان، مسأله نفاق هم مطرح است. ممکن است شخص به زبان به توحید و نبوت شهادت دهد، اما کفر و انکار قلبی خویش را پنهان کند. درباره چنین شخصی هم بین فقها بحث است که آیا در صورت احراز چنین امری از شخص، می‌توان او را مسلمان دانست و احکام اسلام را در مورد او پیاده کرد یا نه؟ برای تفصیل این مطلب نیز باید به کتب فقهی و اصولی مراجعه کرد.

اما بحث در این است که چگونه می‌توان انکار قصاص و حجاب را موجب ارتداد دانست، اما انکار ولایت امیر المؤمنین و عدل الهی را نه؟!

خلاصه درس هشتم

- حقیقت همه ادیان الهی بر دو امر توحید و عدل استوار است.
- بدون اعتقاد به عدل الهی نبوت‌ها و رسالت‌ها، شرایع، حساب و معاد بی‌معنا خواهد بود.
- از نظر متکلمان معتزله اصول دین شامل توحید، عدل، وعد و وعید، المنزله بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر است.
- سید مرتضی دو اصل توحید و عدل را به عنوان دو اصل دین کافی دانسته و نبوت و امامت را از واجبات و اصول بزرگ شمرده است.

- شیخ طوسی توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد را پنج رکن ایمان معرفی کرده و جهل به این امور را موجب کفر دانسته است.
- مرحوم کرکی شناخت اصول پنج‌گانه را واجب معرفی کرده و معتقد است که این شناخت باید به دلیل باشد نه به تقلید.
- برخی از عالمان با نظر به برخی فرقه‌های مسلمان، اصول دین را سه اصل توحید، نبوت و معاد معرفی کرده‌اند و دو اصل عدل و امامت را از اصول مذهب برشمرده‌اند.
- در روایات، اصول دین به معنای معروف آن مورد نظر قرار نگرفته است؛ اما اعتقاد قلبی به توحید و عدل الهی شرط تحقق دینداری و ورود به دایره ایمان معرفی شده است.

خودآزمایی

۱. لوازم عدم اعتقاد به عدل الهی را بیان کنید.
۲. عبارت «إنَّ أساسَ الدین التوحید و العدل» را شرح دهید.
۳. پنج یا سه بودن اصول دین را از نظر روایات بررسی کنید.
۴. چرا برخی از عالمان اصول دین را سه اصل می‌دانند؟ منشأ این نظر چیست؟
۵. مراد از اصول دین چه اموری است؟ ضمن اشاره به دو دیدگاه در این مورد، اصل دین بودن عدل را با توجه به این دیدگاه‌ها بررسی کنید.

﴿ درس نهم ﴾

● عدل الهى و حكمت و مالكيت

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، با تفاسیر مختلف پیرامون آیه شریفه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ آشنا شود و ارتباط این آیه را با عدل الهی از منظر اشاعره و فلاسفه، تبیین و با استناد به روایات نقد کند و ارتباط عدل و حکمت و نیز رابطه عدل و مالکیت خداوند متعال را بشناسد.

عدل الهی و مالکیت خدا

در درس‌های گذشته بیان شد که خداوند متعال برای بندگان خود حقوقی قرار داده و اقتضای عدل او آن است که حقوق بندگان را به ایشان عطا کند. روشن است که عدم اعطای این حق ظلم خواهد بود. درباره ظلم و مراتب آن نیز سخن به میان آمد.

مرحوم استاد مطهری با استناد به آیه ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ معتقد است که بندگان هیچ‌گونه حقی در مقابل اعمال و کردارشان بر خدای تعالی ندارند؛ در نتیجه، نفی ظلم از خداوند متعال سالبه به انتفاء موضوع است. ایشان می‌نویسد:

«وجه دیگری که در این آیه احتمال داده می‌شود، این است که خداوند هر گونه تصرفی که در عالم و مخلوقات بکند، جای سؤال به معنای اعتراض نیست. البته نه اعتراض به کار لغوی که نبایست صورت می‌گرفت، بلکه اعتراض به کاری که از حد و حریم خود تجاوز کرده و ظلم صورت گرفته است.

یک وقت در مورد کاری سؤال می‌شود که چرا کردی؟ یعنی چرا این کار لغو و بیهوده را کردی؟ یعنی او را ملامت می‌کنیم از نظر خودش که چرا کار بیهوده انجام داده‌ای؟

ولی اگر به یک آدم متجاوز چرا بگویید، نمی‌خواهید به بیهوده و بی‌غرض بودن کار او اعتراض کنید، بلکه شما به اصل غرضش اعتراض دارید. یعنی می‌خواهید بگویید که تو چرا رعایت این حق را در این جا نمی‌کنی؟ مثلاً می‌گویید: چرا به مال غیر تجاوز کردی؟...

با این تعبیر آیه ناظر به مسأله حکمت و عبث نیست، ناظر به مسأله عدل و ظلم است. از جنبه عدل و ظلم، معنا ندارد سؤال شود که چرا خداوند چنین کاری کرده است. برای این که خداوند مالک علی‌الإطلاق همه عالم هستی است. مالکیت‌هایی که در میان مخلوقات و در عالم هستی هست، در مقابل یکدیگر درست است. مالکیت شما در مقابل من و من در مقابل شما معنا دارد. من مالک کتاب خود هستم و شما مالک کتاب خودتان؛ یعنی شما اولویتی نسبت به آن کتاب دارید و من اولویتی نسبت به این کتاب دارم. اگر من کتاب شما را بدون اجازه شما تصرف کنم، ظلم است و اگر شما هم بدون اجازه من در کتاب من تصرف کنید، ظلم است.

ولی آیا می‌شود موجودی در یک چیزی نسبت به خدا اولویت پیدا کند؟ آیا می‌شود کسی چیزی داشته باشد که در داشتن آن نسبت به خدا اولی باشد، به طوری که اگر خدا بخواهد در آن تصرف کند، باید مطابق میل و رضای صاحبش انجام دهد؟ مثل این که کسی بگوید من حیات و زندگی دارم؛ اگر خدا بخواهد این زندگی را بدون اجازه من از من بگیرد، ظلم است؛ او در مال من بدون رضا و اجازه من تصرف کرده است. مثل آن که

گفته:

خلقت من در جهان یک وصله ناجور بود
من به خود راضی نبودم خلقت من زور بود

من باید خود راضی باشم؛ چرا من - که راضی نبودم - مرا خلق کرد؟

این یک حرف بی جا و بی مورد است. موجودات نسبت به هر چه مالک باشند، خداوند - به تعبیر امیرالمؤمنین علیه السلام - املک از آنهاست. هر چه را به موجود داده و به تملیک او در آورده، در حالی است که خداوند خود املک است. در این صورت، در قبال مالکیت او «لیس فی الدار غیره دیار» یعنی در عرض او مالکی وجود ندارد. وقتی که او مالک علی الاطلاق باشد و هیچ موجودی در عرض او هیچ حقی نداشته باشد آیا جای سؤال هست که کسی بگوید این کار ظلم بود یا نبود؟

این است که اگر با نظر دقیق بخواهیم توجه کنیم، درباره خداوند فرض ظلم هم نمی شود؛ یعنی یک کار را از آن جهت که او می کند، چون در ملک خودش است، بنابراین، له تصرف فی ما ملک کیف شاء و بما شاء بل لله الأمر جمیعاً^۱.

مرحوم مطهری در جای دیگری، تحت عنوان بررسی قول علامه طباطبایی رحمته الله ذیل آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» که می گوید:

علامه طباطبایی رحمته الله می نویسد:

چون خداوند مالک مطلق است، از فعل او سؤال نمی شود.

... بنابراین تقریر، بحث از باب حکمت خارج می شود و در باب عدالت وارد می شود. یک وقت سخن از این است که «إِنَّهُ حَكِيمٌ» در مقابل «إِنَّهُ عَابِثٌ» و یک وقت سخن در این است که «إِنَّهُ عَادِلٌ» در مقابل «إِنَّهُ ظَالِمٌ». پس بنابراین، نظر آیه به مسأله عدل و ظلم مربوط است. از دیگران فعلشان سؤال می شود چرا؟ برای این که در فعل دیگران دو وجه هست:

یک وجه تصرف در مایملک خود و آنچه مال خودشان است و یک وجه دیگر تصرف در آنچه که مال آن‌ها نیست. مثلاً از جنبه عدل و ظلم من یک محدوده‌ای دارم که آن محدوده به خود من تعلق دارد و ما ورای این محدوده به من تعلق ندارد. در محدوده خودم از تصرفاتم سؤال نمی‌شود؛ چون «الناس مسلطون علی أموالهم» (به معنای واقعی‌اش نه به مفهومی که حالا دیگر روزنامه‌ای شده است). یک امر طبیعی و منطقی است؛ یعنی اگر چیزی مملوک کسی باشد، در حدی که مملوک اوست، لازمه این مملوکیّت حق تصرف است، یعنی معنا ندارد که چیزی مملوک من است، ولی من حق تصرف در آن را ندارم، محجور از تصرف هستم... در مورد ذات حق تعالی عدل و ظلم به این معنا اصلاً مفهوم و معنا ندارد؛ برای این که هر چه را که ما در عالم تصرف کنیم و هر چه که به هر کس تعلق داشته باشد، بیش از آن اندازه که به آن کس تعلق داشته باشد، به خدا تعلق دارد؛ یعنی مال اوست. حیات من بیش از آن اندازه که مال من باشد، مال اوست. سلامت من، عضو من، جارحه من، مال من، ثروت من، فرزند من و هر چه که من دارم، همه مال اوست، من به عنوان پدر، صاحب این فرزند هستم و او به عنوان یک خالق صاحب این فرزند است. او به هزار مرتبه بیش از من مالک اوست و حتی همان مالکیتی که من دارم، در طول مالکیت او دارم نه در عرض او.^۱

بنابراین از نگاه مرحوم علامه طباطبایی و استاد مطهری، آیه شریفه «لایسأل عمّا یفعل» درباره خداوند متعال اگر ناظر به باب عدل باشد در حقیقت، به معنای آن است که هیچ کس چنان جایگاهی ندارد که از خدا بپرسد، چرا در حق من ظلم کردی؟ زیرا کسی حقی بر گردن خدا ندارد تا از خدا چنین سؤال کند. پس نفی ظلم از خدا سالبه به انتفاء موضوع است. به عبارت دیگر، ظلم در جایی است که حقی برای کسی بر عهده خدا ثابت شود تا گفته شود که خدا در حق او ظلم نمی‌کند و چون هیچ کسی حقی بر عهده خدا ندارد، پس نفی ظلم از خدا نفی امری است که

درباره او هیچ موضوعیتی ندارد. او هر کاری بکند، عین عدل و حق اوست و ظلم درباره او بی معناست؛ نه این که چون ظلم نمی کند پس نباید از او سؤال کرد؛ بلکه ظلم درباره ذات احدیت معنایی ندارد.

همان طور که در درس های پیش تذکر داده شد، این سخن اگرچه در نگاه اول درست و بجاست، اما دقت علمی اقتضا می کند که درباره اش تأمل شود و آنچه مطابق حق و واقع است، مورد تأیید قرار گیرد. بنابراین لازم است مالکیت خداوند متعال و مالکیت بندگان و نیز حقوق بندگان بر عهده خدا و حقوق خدای تعالی بر بندگان مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

می دانیم که خداوند مالک همه اشیا است. صفت مالکیت خدای تعالی در قرآن کریم به تعبیر مختلفی بیان شده است. در یکی از آیات می خوانیم:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمَلِكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمَلِكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِسَيِّدِكَ الْخَيْرِ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.^۱

بگو: بارخدا، ای مالک پادشاهی، به هر که خواهی، پادشاهی می دهی و از هر که خواهی، پادشاهی را می ستانی؛ و هر که را خواهی عزت بخشی و هر که را خواهی، خوار گردانی. همه خوبی به دست توست. همانا تو بر هر چیز توانایی.

و در آیه دیگر می خوانیم:

عِنْدَ مَلِيكَ مُقْتَدِرٌ.^۲

نزد سلطانی با اقتدار است.

در آیات فراوان دیگری آمده است که:

لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. ۱

سلطنت آسمان‌ها و زمین برای خداست.

امیرالمؤمنین علیه السلام هم مالکیت خداوند سبحان را نسبت به بندگان، به این صورت بیان می‌کند:

فَأِنَّمَا أَنَا وَ أَنْتُمْ عِبِيدٌ مَّمْلُوكُونَ لِرَبِّ لَا رَبَّ غَيْرُهُ؛ يَمْلِكُ مِنَّا مَا لَا تَمْلِكُ مِنْهُ
أَنْفُسِنَا. ۲

بی‌گمان، من و شما بندگان و مملوک آن خداوندگاری هستیم که جز او خداوندگاری نیست. او از ما، آنچه را خود مالکش نیستیم، مالک است.

پس ما انسان‌ها بنده خداییم و از خود هیچ نداریم و هر چه داریم، از او و از آن اوست.

مالکیت خدای تعالی مالکیت حقیقی است نه تملیکی؛ یعنی او به تملیک و اعطای دیگری مالک نشده بلکه منشأ مالکیت او آن است که همه مخلوق اویند و همه را او وجود بخشیده است. بدیهی است که خالق شیء مالک آن هم است؛ بنابراین، او هر تصرفی در بندگان کند، در ملک خود تصرف نموده. و تصرف در ملک تنها حق مالک است. اشاعره که قائل به جبر در افعال عبادند، برای اثبات صحت عقاب بندگان در مقابل افعالی که اختیاری در آن ندارند، به مالکیت الهی تمسک کرده و گفته‌اند: چون خدای تعالی مالک مطلق بندگان است، اگر بنده مطیع خویش را به جهنم برد و گناهکار را به بهشت، هیچ‌گونه ظلم و ستمی را مرتکب نشده است؛ زیرا ستم و ظلم در صورتی تحقق پیدا می‌کند که تصرف در ملک غیر باشد و در قبال خداوند متعال مالکی وجود ندارد که خداوند در ملک او تصرف کرده باشد و بندگان هیچ‌گونه حقی در قبال خدا ندارند که خداوند در حق

۱. آل عمران (۳) / ۱۸۹.

۲. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶؛ کافی ۸ / ۳۵۷ - ۳۵۶؛ بحارالانوار ۲۷ / ۲۵۳.

آن‌ها تعدی کند تا ستم لازم آید. پس نسبت ظلم و ستم درباره‌ی خدای سبحان مفهومی بی‌مصادق خواهد بود.^۱ برای نمونه در این جا کلامی از یکی از اشاعره نقل می‌شود: غزالی می‌گوید:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ إِيْلَامُ الْخَلْقِ وَتَعْذِيبُهُمْ مِنْ غَيْرِ جَرْمٍ سَابِقٍ لِأَنَّهُ مُتَصَرِّفٌ فِي مَلِكِهِ وَالظُّلْمُ عِبَارَةٌ عَنِ التَّصَرُّفِ فِي مَلِكِ الْغَيْرِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ وَهُوَ مُحَالٌ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى فَإِنَّهُ لَا يَصَادَفُ لَغَيْرِهِ مَلِكًا حَتَّىٰ يَكُونَ تَصَرُّفَهُ فِيهِ ظُلْمًا.

همانا خدای عزوجل می‌تواند خلق را بدون این‌که جرمی مرتکب شوند، عذاب و عقاب کند؛ زیرا او در ملک خود تصرف می‌کند و ظلم عبارت از تصرف در ملک دیگری بدون اذن اوست. و این امر در مورد خداوند محال است چون در قبال او مالکی وجود ندارد تا تصرفش در ملک او ستم به شمار آید.^۲

وی در جای دیگر می‌گوید:

اگر همه را بدون اطاعت به بهشت ببرد، حق اوست و اگر همه را بدون لغزش از آنان به جهنم ببرد، حق اوست؛ زیرا این امر تصرف مالک آن‌ها در ملک خود است و کسی بر عهده او حقی ندارد. اگر ثوابی دهد، به فضل است و اگر عذاب کند، به جهت مالکیتش است.^۳

معلوم است که بنده هر قدر هم که اطاعت و عبادت کند، تنها وظیفه‌ی بندگی خویش را ادا کرده است و حقی بر خداوند متعال پیدا نمی‌کند؛ ولی اگر مالک، بنده مؤمن و مطیع و فرمانبر خویش را سرزنش و عذاب و عقاب کند و در مقابل، بنده عاصی و نافرمان را حمد و ثنا نموده و مورد لطف و احسان خویش قرار دهد و تا ابد

۱. ر.ک: شهرستانی، ملل و نحل ۱ / ۴۱؛ فخر رازی، شرح اسماء حسنی / ۲۴۵؛ همو، قضا و قدر / ۲۷۱؛

طباطبایی، المیزان ۱۴ / ۱۰۵ - ۱۰۰ تفسیر سوره‌ی مریم آیه ۶۶ - ۷۳ و ج ۱۵ / ۳۵۷ - ۳۵۴ آیه ۲۲۷ - ۱۹۲ سوره‌ی شعراء؛ مطهری، مجموعه آثار ۸ / ۴۲۲ - ۴۱۳ و ۴۴۷ - ۴۳۶.

۲. قواعد العقائد / ۲۰۴ - ۲۰۶. ۳. همان / ۲۰۵.

در بهشت جای دهد، گرچه با توجّه به مالکیت هیچ اشکالی متوجّه او نمی شود، ولی آیا چنین مالکی را می توان حکیم و عادل به شمار آورد؟ مسلّم است که چنین مالکی را نمی توان عادل و حکیم دانست؛ زیرا به حکم عقل، عبد فرمانبر و مطیع با عبد عاصی و نافرمان یکسان نیست و حقّ مطیع آن است که با او همچون عاصی برخورد نشود. به همین جهت است که می بینیم اشاعره برای این که لوازم قول به جبر را از بین ببرند حسن و قبح عقلی را هم نفی کرده اند.^۱ البتّه اگر از حسن و قبح عقلی نیز صرف نظر کنیم، باز هم اشکال متوجّه آنان است؛ زیرا آنان معتقدند خوب آن است که خدا به آن امر کرده باشد و بد آن است که خدا آن را بد دانسته باشد، حال آن که خداوند در قرآن کریم فرموده است:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.^۲

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا.^۳

خدای تعالی به صراحت، در این دو آیه خبر می دهد که ما هیچ انسانی را بیشتر از وسع و طاقت او تکلیف نمی کنیم و بدون بیان و اتمام حجّت عقاب نمی کنیم. پس با توجّه به معنای دو آیه مذکور خدای تعالی با این اخبارش حقّی بر عهده خود نسبت به بندگان قرار داده است که بندگان می توانند بر این اساس، با او محاجّه کنند. خداوند در آیات دیگری، به بندگان که ایمان آورده و عمل صالح انجام دهند، وعده بهشت داده است و در جای دیگر، فرموده است که خلف وعده نمی کند. خداوند با این وعده نیز حقّی بر عهده خود قرار داده است که با ترک آن بندگان مؤمن می توانند با او محاجّه کنند.

اضافه بر این، در آیات فراوانی اخبار از عدم تساوی عالم و نادان و مطیع از غیر مطیع شده است. آیا مضمون این آیات بی معنا و مفهوم اند؟ مسلّماً چنین نیست.

۱. در آینده در این باره بحث خواهیم کرد.

۲. بقره (۲) / ۲۸۶.

۳. اسراء (۱۷) / ۱۵.

بنابراین، کسی که بخواهد از قول به لغویت این آیات الهی و به طور کلی شرایع آسمانی و نبوت و رسالت‌ها دوری کند، باید معتقد به اختیار و آزادی انسان‌ها و حسن و قبح عقلی باشد.

ضمن این‌که براساس روایات، سؤال نشدن از کارهای خداوند به جهت حکمت الهی و محکم بودن کارهای اوست و نه مالکیت علی الاطلاق الهی. ضمن این‌که در هیچ روایتی آیه مورد نظر به مالکیت الهی تفسیر نشده است. در حدیثی، جابر از امام باقر علیه السلام سؤال می‌کند:

ای فرزند رسول خدا، چرا نمی‌توان از آنچه خدا می‌کند، پرسید؟ فرمود:
زیرا همه کارهای او بر حکمت و حق است.^۱

پس بحث از جایز نبودن سؤال اعتراضی نسبت به افعال خداوند متعال به سبب عدالت و حکمت اوست؛ یعنی خدا کار لغو و غیر عادلانه نمی‌کند البته این بدان معنا نیست که خداوند توان کار لغو و غیر عادلانه را ندارد و این امور از خداوند بی‌معنا و نامعقول و سالبه به انتفاء موضوع است، بلکه خدا در عین توانایی بر کار لغو و غیر عادلانه هرگز آن را انجام نمی‌دهد و به همین جهت سؤال اعتراضی در حق او درست نیست. اعتراض به خداوند در حقیقت به معنای زیر سؤال بردن حکمت و عدل الهی است، در حالی که معترض، خدا را به عدل و حکمت قبول دارد. بدون شک نظر غزالی، استاد مطهری و علامه طباطبایی صحیح نیست که می‌گویند: خدای تعالی می‌تواند انسان مطیع و پرهیزکار را بی‌آن‌که مرتکب تخلفی شده باشد، توبیخ کند و به عقاب ابدی دچار سازد و در مقابل می‌تواند انسان عاصی و خلافکار را مدح کند و تا ابد مورد لطف و محبت خود قرار دهد. زیرا نمی‌توان گفت ظلم درباره خدای تعالی بی‌معنا و نامعقول و سالبه به انتفاء موضوع است.

عدل الهی و حکمت خدا

حکیم از حکم مشتق شده که به معنای منع و جلوگیری است. حکیم یکی از صفات الهی است که خداوند متعال در قرآن کریم در آیات فراوانی خود را با آن وصف کرده است. این صفت به طور معمول با صفات دیگری همچون «علیم»، «واسع»، «عزیز»، «علی»، «حمید» و «خبیر» همراه شده است:

فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ.^۱

خدا گمراه می‌کند هر که را بخواهد و هدایت می‌کند هر که را بخواهد و او عزیز و حکیم است.

وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.^۲

خدا آیات را برای شما تبیین می‌کند و خدا علیم و حکیم است.

تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ.^۳

[قرآن] از سوی حکیم حمید نازل شده است.

وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلاًَّ مِنْ سَعْتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعاً حَكِيمًا.^۴

اگر آن دو از هم جدا شوند، خدا هر یک از آنان را از گشایش خویش غنی می‌کند و خداوند واسع و حکیم است.

وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ.^۵

او بر بندگانش مسلط است. و او حکیم و خبیر است.

با توجه به معنای لغوی و موارد استعمال واژه حکیم در قرآن کریم و روایات، معلوم می‌شود که حکیم از صفات فعل خداوند متعال است و خداوند سبحان

۱. ابراهیم (۱۴) / ۴.

۲. نور (۲۴) / ۱۸.

۳. فصلت (۴۱) / ۴۲.

۴. نساء (۴) / ۱۳۰.

۵. انعام (۶) / ۱۸.

افعال خویش را با این وصف توصیف نموده است؛ یعنی تمام افعال الهی، اعم از افعال تکوینی و تشریحی، حکیمانه است. هیچ قانونی از سوی خدای تعالی جعل نمی‌شود و هیچ شیئی در خلقت موجود نمی‌گردد، مگر این‌که دارای غایتی حکیمانه است و در نظام امور خلائق جایگاهی ویژه دارد و بیهودگی در آن راه ندارد. پس تمام کارهای الهی محکم و نفوذناپذیر است و هیچ‌گونه نقص و عیب در آن‌ها یافت نمی‌شود. از این رو، جای سؤال و اشکال برای کسی باقی نمی‌ماند. حال اگر کسی خداشناس باشد و خداوند را حکیم بداند، در هیچ یک از کارهای الهی برای خود حق اعتراض و اشکال قائل نمی‌شود و اشکال بر کارهای الهی را نادرست و ناشی از جهل و نادانی خود می‌شمارد؛ به همین جهت هنگامی که فرزند نوح در حال غرق شدن بود خدای تعالی خطاب به نوح عَلَيْهِ السَّلَامُ درباره او فرمود:

إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ.^۱

همانا او عملی غیر صالح است؛ پس چیزی را که بدان علم نداری از، من نخواه.

با توجه به این مطلب، معنای آیه شریفه زیر روشن می شود.

لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ^۱

از آنچه می کند، سؤال نمی شود و آنان سؤال می شوند.

یعنی هیچ کس حق اعتراض در کارهای خداوند را ندارد؛ زیرا روشن است کسی می تواند اعتراض و اشکال کند که به تمام جوانب خلقت و کارهای الهی آگاهی کامل داشته باشد. و چون کسی چنین علمی را ندارد، از این جهت حق سؤال هم برای او باقی نمی ماند. البته باید توجه داشت مراد از نفی سؤال در آیه شریفه، سؤال اعتراضی است و صحت سؤال استفهامی از سوی بندگان نفی نمی شود.

همچنین روشن است که کار محکم و حکیمانه مطابق عدل نیز است؛ زیرا چنان که پیشتر بیان شد، عدل به معنای قرار دادن هر چیزی در جایگاه شایسته آن است. و اگر هر چیزی در جایگاه خود قرار گیرد، مسلماً محکم و نفوذناپذیر خواهد بود؛ یعنی هر فعلی که از خدای تعالی سر می زند، از سر عدل و حکمت و فضل است. بدین صورت که فعل صادره از آن جهت که در جایگاه خود انجام گرفته عادلانه است، از جهت محکم و غیر قابل نفوذ بودن حکیمانه است و فضل بودن آن نیز بدان جهت است که خدای تعالی ابتداءً و بدون این که کسی استحقاقی داشته باشد، شروع به کار کرده است در حالی که می توانست خلق را آغاز نکند و هیچ حقی را نسبت به هیچ موجودی بر عهده نگیرد.

خلاصه درس نهم

- برخی با استناد به آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» و طرح مالکیت خداوند متعال نفی ظلم از خدا را سالبه به انتفاء موضوع می دانند.
- استاد مطهری معتقد است که آیه یاد شده ناظر به مسأله حکمت و عبث نیست، بلکه ناظر به مسأله عدل و ظلم است.
- علامه طباطبایی معتقد است این آیه باید در باب عدالت بررسی و تقریر شود نه در باب حکمت.
- خداوند متعال مالک همه اشیا است و صفت مالکیت خدای تعالی در قرآن کریم به تعبیر مختلفی بیان شده است. اشاعره با استناد به این موضوع، عقاب بنده مطیع و ثنای بنده عاصی را بر خدا جایز می شمارند.
- عقاب بنده مطیع و حمد و ثنای بنده عاصی با توجه به مالکیت خداوند، اشکالی را متوجه او نمی کند؛ اما با عدل و حکمت الهی تعارض دارد.
- اشاعره قائل به جبر در افعال بندگانند؛ از این رو، با نفی حسن و قبح عقلی در صدد از بین بردن لوازم قول به جبر هستند.
- بر اساس روایات اهل بیت علیهم السلام آیه «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» ناظر به حکمت خداوند متعال و محکم بودن کارهای اوست.
- حکیم از حکم مشتق شده و به معنای منع و جلوگیری است. خداوند در آیات فراوانی خود را به صفت حکیم وصف کرده است.
- هیچ امری در خلقت موجود نمی گردد، مگر این که دارای غایتی حکیمانه بوده و در نظام امور خلاق جایگاهی ویژه دارد.

خودآزمایی

۱. آیه **﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾** نظر به مالکیت خداوند متعال دارد یا حکمت او؟ موضوع را از نظر اشاعره، فلاسفه و روایات بررسی کنید.
۲. آیا نفی ظلم از خداوند در آیات قرآن موضوعیت دارد؟ ضمن توضیح مطلب، نظر اشاعره و فلاسفه را در این زمینه بررسی کنید.
۳. رابطه مالکیت خداوند متعال و عدل الهی را تبیین کنید.
۴. آیا عقاب بنده مطیع، و حمد و ثنای بنده عاصی، بر خداوند متعال جایز است؟ چرا؟

﴿ درس دہم ﴾

● **عدل الہی و حسن و قبح**

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، عقلی بودن حسن و قبح را از نظر قرآن و روایات دریابد؛ از نظر فلاسفه، منطقیین، اصولیان و اشاعره در این زمینه، آگاه شود و علت نفی حسن و قبح عقلی را از سوی اشاعره تبیین کند؛ با مفهوم حسن و قبح فعلی و فاعلی آشنا شود و تأثیر جبر و اختیار را در حسن و قبح عقلی فعل و حسن و قبح فاعلی بداند.

عدل الهی و حسن و قبح عقلی

عدلیّه معتقدند که خداوند به حکم عقل انسانی، عادل است. از نظر این گروه، افعال فی حدّ نفسه دارای حسن و قبح اند و عقل حسن و قبح افعال را درک می‌کند. عمل به فعل حسن و ترک فعل قبیح به حکم عقل بر همگان واجب است و از آنجا که عقل حجّت خداوند است، خود او هم به هیچ وجه، خلاف حکم حجّت خود عمل نمی‌کند؛ نه این که خداوند نمی‌تواند قبیح انجام دهد یا قبیح از خداوند متعال قبیح نمی‌شود. از روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز به روشنی استفاده می‌شود که خدای تعالی برخلاف حکم عقل عمل نمی‌کند و آنچه را خود حجّت قرار داده است، از

حجیت ساقط نمی‌کند. حُسن عدل و قبح ظلم، حکم عقل است و در این حکم بین خدا و خلق فرقی نیست. پس خداوند باید به عدل رفتار کند و از ظلم بپرهیزد. اما در این میان، اشاعره، فلاسفه، منطقیین و حتی برخی از اصولیان حسن و قبح را اعتباری شمرده و عقل را در شناخت حسن و قبح فاقد استقلال می‌دانند و بدین طریق قائلند که نمی‌توان حکم اعتباری را به فراتر از مورد اعتبارش سرایت داده و حسن و قبح به افعال الهی نیز تعمیم داد.

بنابراین، بحث حُسن و قبح افعال رابطهٔ نزدیک و مستقیمی با اعتقاد به عدل الهی دارد. بدین روی، در این درس به بررسی نظریات مختلف در این زمینه خواهیم پرداخت.

حسن و قبح از نظر فلاسفه و منطقیین و برخی از اصولیان

از نظر این گروه، حسن عدل و قبح ظلم - که از اصول مدرکات عقل عملی است - از جمله مشهوراتی است که عقلاً به جهت مصلحت نظام حیات اجتماعی انسان آن را اعتبار کرده‌اند. بنابراین، حسن عدل و قبح ظلم و همین‌طور همهٔ مدرکات عقل عملی از اموری اعتباری‌اند که آن‌ها را وراء اعتبار عقلاً حقیقتی نیست. ابن‌سینا می‌گوید:

هرگاه خواستی فرق میان شایع و مشهور را با امر فطری بفهمی، قضیهٔ «عدل زیباست و دروغ بد است» را بر فطرت خویش عرضه کن و سعی نما در آن دو شک کنی. در این صورت، خواهی یافت که شک در این دو جایز و ممکن است؛ ولی در قضیهٔ «کل از جزء بزرگ‌تر است» ممکن نیست.^۱

مرحوم شیخ محمد حسین غروی اصفهانی از اصولیان بزرگ هم می‌گوید:

المُرَاد بَأَنَّ الْعَدْلَ يَسْتَحَقُّ عَلَيْهِ الْمَدْحَ وَالظُّلْمَ يَسْتَحَقُّ عَلَيْهِ الذَّمَّ، هُوَ أَنَّهُمَا
كَذَلِكَ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ وَبِحَسَبِ تَطَابُقِ آرَائِهِمْ لِأَفِي نَفْسِ الْأَمْرِ.

استحقاق ستایش بر عدل و نکوهش بر ظلم فقط نزد عقلا و به جهت تطابق آراء آنهاست؛ نه این که در حقیقت، عدل استحقاق مدح و ظلم استحقاق ذم داشته باشد.^۱

ولی در مقابل، عده‌ای از عالمان را اعتقاد بر آن است که مدرکات عقل عملی هم مانند مدرکات عقل نظری است؛ یعنی چنان که مدرکات عقل نظری بر دو قسم بدیهی و نظری هستند، مدرکات عقل عملی هم بر این دو قسم بوده و نیز همان طور که مدرکات عقل نظری و واقعی و عینی هستند، مدرکات عقل عملی هم واقعیت و عینیت داشته و اموری اعتباری نیستند. استاد محمد تقی مصباح می‌گوید:

نظریه سوم این است که اصول اخلاق و حقوق از بدیهیات عقل عملی است. و مانند بدیهیات عقل نظری، برخاسته از فطرت عقل و بی‌نیاز از دلیل و برهان می‌باشد و ملاک صدق و کذب آنها موافقت و مخالفت با وجدان انسان‌هاست.^۲

استاد حاج شیخ حسین وحید خراسانی هم در درس خارج اصولشان، در این زمینه فرمودند:

«در این باره، مرحوم اصفهانی [کمپانی] نظری دارد؛ و آن این که در موارد حسن و قبح عقلی ما قضیه برهانی نداریم، بلکه از مشهوراتی است که تطابقت علیها آراء العقلاء حفظاً للنظام. پس حسن عدل و قبح ظلم نه از اولیات است و نه از فطریات و نه از تجربیات و نه از حدسیات و نه از متواترات و نه از حسیات ظاهری و باطنی. از هیچ یک از این اقسام نیست که برهان از آنها تنظیم شود؛ یعنی از مبادی برهان نیست. این نظریه اشکالاتی دارد... اشکال دوم این که: لزوم طلب و فحص از اصول و مبانی دین یعنی مبدأ و معاد و نبوت و غیر این‌ها همه شان منتهی به حسن و قبح

۱. نهاية الدراية ۲ / ۱۲۵.

۲. آموزش فلسفه ۱ / ۲۳۰.

می‌شود و اگر این دو هم جعلی عقلایی باشند، چه مُلزمی برای فحص از آن‌ها می‌ماند.

اشکال سوم این است که اگر حسن عدل و قبح ظلم جعلی عقلایی باشد و معلل به تحفظ بر مصالح و تحرّز از مفاسد به جهت حفظ نظام باشد، باید ملتزم شویم در مواردی که مفسده‌نوعی بر ظلم نباشد، نباید آن ظلم قبیح باشد. و همین‌طور مصلحت‌نوعی اگر بر فعلی نبود، نباید آن فعل حسن باشد. و در این صورت، باید ملتزم به انتفای حسن و قبح و مدح و ذمّ و ثواب و عقاب در بیشتر احکام شرعی به‌ویژه عبادات شد. و این سخن را کسی ملتزم نمی‌شود.

حرف صحیح در این باره آن است که حسن عدل و قبح ظلم چون قضیه کل بزرگ‌تر از جزء است، می‌باشد. و عقل درک می‌کند که ظلم بر مولای حقیقی قبیح است و استحقاق عقاب دارد. چه عاقلی و عقلایی در عالم باشد که اعتبار قبح کند و چه نباشد. پس حسن عدل و قبح ظلم نه دائر مدار وجود مصلحت و مفسده‌نوعی است و نه دائر مدار حفظ نظام. و وزانش عین وزان اعظمت کل از جزء است.»

چنان‌که پیشتر اشاره کردیم، براساس اعتباری شمردن حسن و قبح، افعال ذاتاً دارای حسن و قبح نخواهند بود و عقل، حسن و قبح را درک نمی‌کند، بلکه حسن و قبح، امری عقلایی و قراردادی است که عقلا به دلایل مختلف، از جمله منافع اجتماعی خویش، حسن و قبح را جعل نموده‌اند. مرحوم علامه طباطبایی در شکل‌گیری حسن و قبح و تبیین اعتباری بودن آن می‌فرماید:

انسان نخستین بار، با مشاهده جمال، یعنی تناسب اعضا و اعتدال خلقت در هم‌نوعانش به‌ویژه در صورت، متوجه معنای حسن شد... و خلاف تناسب و اعتدال را قبیح و بد دانست... پس آن را به افعال و معانی اعتباری و امور مطلوب اجتماعی تعمیم داد و آنچه موافق با غرض اجتماع و سعادت زندگی انسانی و لذایذ حیات او بود، خوب شمرد و غیر موافق را بد دانست. پس عدل و احسان به مستحق و تعلیم و تربیت و نصیحت و

اموری دیگر از این قبیل، خوب نامیده شد و ظلم و دشمنی و نظایر آن، بد شمرده شد... برخی از این افعال، مانند عدل، به جهت توافق دائمی با اهداف اجتماع انسانی پیوسته خوب به شمار آمدند، و برخی دیگر همواره بد محسوب شدند. ولی برخی از افعال با اختلاف اوضاع و احوال و زمان و مکان و اجتماعات، خوب و بدی‌شان مختلف می‌شود. مثلاً خنده و شوخی در پیش بزرگان بد، ولی نزد دوستان خوب است.^۱

اعتباری شمردن حسن و قبح نه تنها از کار انداختن استقلال عقل در شناخت حسن و قبح است، بلکه موجب می‌شود به هیچ وجه، نتوان حسن افعال الهی را درک و به آن حکم کرد. استاد مطهری در این زمینه می‌فرماید:

از نظر حکما اندیشه حسن و قبح و نیکی و بدی کارها در انسان که وجدان اخلاقی بشر از آن تشکیل شده است، اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. ارزش اندیشه اعتباری، ارزش عملی است نه علمی و کشفی. همه ارزشش این است که واسطه و ابزار است. فاعل بالقوه برای این که به هدف کمالی خود در افعال ارادی برسد، ناچار است به عنوان «آلت فعل» این گونه اندیشه‌ها را بسازد و استخدام نماید. ذات مقدس احدیت که وجود صرف و کمال محض و فعلیت خالص است، از این گونه فاعلیت‌ها و این گونه اندیشه‌ها و از استخدام «آلت» به هر شکل و هر کیفیت منزّه است.^۲

در تحلیل این نظریه در تفسیر پیام قرآن می‌خوانیم:

بعضی در تعریف حسن و قبح و تشخیص موارد و مصادیق آن، توافق میان عقلا را شرط دانسته‌اند و گفته‌اند: حسن چیزی است که عقلا توافق بر مدح فاعل آن داشته باشند و قبح چیزی است که عقلا متفق بر مذمت او باشند.

در حالی که این یک اشتباه است. موافقت عقلا در یک امر مربوط به قوانین قرار

۲. عدل الهی / ۵۲.

۱. المیزان ۵ / ۱۰، نساء (۴) / ۷۷ - ۸۰.

عدل الهی و حسن و قبح / ۱۶۱

دادی و به اصطلاح، تشریحی است... اما اموری که جنبهٔ قراردادی ندارد بلکه عینی و تکوینی دارد معیار در آن، درک انسانی است...

در مسألهٔ درک حسن و قبح احسان و ظلم، هیچ نیازی به این نیست که در انتظار توافق عقلا و قضاوت عمومی آن‌ها بنشینیم. این مطلبی است که آن را ما به صراحت وجدان، درک می‌کنیم مانند سایر ادراکات ما در مورد زشتی‌ها و زیبایی‌ها...

کوتاه سخن آن‌که حسن و قبح عقلی است؛ نه عقلایی و تفاوت میان این دو بسیار است.^۱

شهید سید محمد باقر صدر، قائلان اعتباری بودن حسن و قبح را با اشاعره - در انکار حسن و قبح عقلی - مشترک دانسته، متذکر شده که اشاعره به صراحت، منکر حسن و قبح عقلی شده‌اند، ولی فلاسفه به صورت پنهان؛ زیرا حسن و قبح عقلی را به امور عقلایی و قضایای مشهوره برگردانده‌اند.^۲ ایشان در جای دیگری، عقلایی شمردن حسن و قبح را مخالف وجدان و تجربه شمردن و نوشته است:

وجدان انسان قبح ظلم را با صرف نظر از جعل هر جا علی ثابت می‌داند؛ مانند امکان ممکن. و تجربه هم حسن و قبح را تابع مصالح و مفسد در خارج نمی‌داند. زیرا گاهی اوقات مصلحت در قبیح بیشتر از مفسده می‌شود، ولی با وجود این عقلا اتفاق بر قبح آن دارند. به عنوان مثال اگر کشتن انسانی برای بیرون آوردن دارویی از قلب او برای نجات دو انسان دیگر باشد - اگر از نظر مصالح و مفسد ملاحظه شود - مصلحت آن از مفسده‌اش بیشتر است، با وجود این، احدی در قبیح و ظلم بودن آن شک نمی‌کند.^۳

اشاعره از آن جا که قائل به جبر در افعال انسان‌اند، حسن و قبح عقلی را انکار کرده‌اند؛ زیرا نمی‌توان افعال آدمیان را جبری دانست و عذاب و عقاب الهی را برای

۲. بحوث فی علم الاصول ۲ / ۳۱.

۱. پیام قرآن ۴ / ۴۲۴ - ۴۲۵.

۳. دروس فی علم الاصول ۲ / ۲۵۶.

همان افعال درست تلقی کرد و در عین حال به حسن و قبح عقلی نیز معتقد بود، بدین جهت اشعریان با قائل شدن حسن و قبح شرعی می‌گویند: خداوند هیچ مؤمنی را به آتش نمی‌اندازد و هیچ کافر و مشرکی را به بهشت نمی‌برد، چون از بهشت بردن مؤمنان و عقاب کافران خبر داده و راه یافتن کذب به اخبار الهی ممکن نیست.

از همین پاسخ اشعریان می‌توان به زیان آنان سود جست؛ زیرا اگر دروغ، و خلف وعده از نظر عقل قبیح نباشد چرا کذب و خلف وعده در اخبار الهی ممکن نباشد؟ بدین ترتیب، روشن می‌شود که با نفی حسن و قبح عقلی و اعتباری دانستن آن در اثبات شرایع الهی و نظام بخشیدن به اخلاق و ارزش‌های انسانی مشکلات فراوانی پدید می‌آید؛ زیرا التزام به اعتبارات، به اعتباری دیگر نیازمند خواهد بود و همین اعتبار باز هم وجوب التزامش نیاز به اعتبار دیگر خواهد داشت و در نتیجه پایه‌اساسی اعتباری بودن احکام عقل عملی سست و غیرقابل پذیرش خواهد بود.

حسن و قبح در قرآن و حدیث

حال که اندکی با آرا و نظرهای عالمان مسلمان درباره عقلی یا اعتباری بودن حسن و قبح آشنا شدیم؛ شایسته است این آراء را بر متون دینی عرضه نموده تا سره را از ناسره باز شناسیم. خدای تعالی می‌فرماید:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ
دَسَّاهَا.^۱

سوگند به نفس و آن که آن را به سامان کرد. سپس پلیدی‌ها و پرهیزکاریش را به او الهام کرد. به تحقیق، رستگار شد آن که نفس خویش را تزکیه کرد و بی‌بهره گشت کسی که آن را [زیر ناپاکی‌ها] پنهان کرد.

عدل الهی و حسن و قبح / ۱۶۳

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه می فرماید:

بَيْنَ لَهَا مَا تَأْتِي وَ مَا تَتْرُكُ.^۱

برای او روشن کرد که چه بکند و چه نکند.

و در حدیثی دیگر فرمود:

مَعْرِفَةَ الْحَقِّ مِنَ الْبَاطِلِ.^۲

خداوند متعال شناخت حق و باطل را به او الهام کرد.

با توجه به آیه شریفه و روایاتی که در تفسیر آن نقل گردید، معلوم می شود که خداوند متعال هر شخصی را آن گاه که به کمال می رسد، از حق و باطل و خوبی و بدی آگاه می کند. اما در این آیه بیان نشده که این آگاهی چگونه صورت می گیرد و تنها با واژه الهام از آن تعبیر شده است. لیکن این امر در روایات دیگری که از اهل بیت علیهم السلام نقل گردیده به خوبی، روشن شده است. در آن روایات، از امری که موجب می شود انسان به واسطه آن حسن و قبح و حق و باطل را بشناسد، با عنوان «عقل» تعبیر شده است. رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید:

الْعَقْلُ نُورٌ فِي الْقَلْبِ يُفَرِّقُ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَ الْبَاطِلِ.^۳

عقل نوری در قلب است که حق و باطل با آن تمیز داده می شود.

و خداوند متعال هم می فرماید:

وَ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ.^۴

و بدانید که خدا میان انسان و قلب او حایل می شود.

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه می فرماید:

۱. کافی / ۱ / ۱۶۳؛ المحاسن / ۱ / ۲۷۶؛ بحار الانوار / ۵ / ۱۹۶.

۲. بحار الانوار / ۲۴ / ۷۲.

۳. ارشاد القلوب / ۱ / ۱۹۸.

۴. انفال (۸) / ۲۴.

لَا يَسْتَيْقِنُ الْقَلْبُ أَنَّ الْحَقَّ بَاطِلٌ أَبَدًا وَلَا يَسْتَيْقِنُ أَنَّ الْبَاطِلَ حَقٌّ أَبَدًا.^۱

قلبت هیچ‌گاه به حدی نمی‌رسد که باطل را حق و حق را باطل بداند.

از پیامبر خاتم هم نقل شده است که فرمود:

فَيَقَعُ فِي قَلْبِ هَذَا الْإِنْسَانِ نُورٌ فَيَفْهَمُ الْفَرِيضَةَ وَالسُّنَّةَ وَالْجَيِّدَ وَالرَّدِيءَ. أَلَا
وَمَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ.^۲

پس در قلب این انسان نوری واقع می‌شود که فریضه و سنت و خوب و بد را به واسطه آن می‌فهمد. بدان که عقل در قلب مانند چراغی است در وسط خانه.

و به وجود این نور است که حجّت بر بندگان تمام می‌شود:

حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيِّ وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ اللَّهِ الْعَقْلُ.^۳

حجّت خدا بر بندگان پیامبر و حجّت بین بندگان و خدا عقل است.

و در حدیثی دیگر، ابن سکّیت از امام رضا علیه السلام از حجّت خدا سؤال می‌کند و امام علیه السلام در جواب می‌فرماید:

الْعَقْلُ يُعْرِفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللَّهِ فَيُصَدِّقُهُ وَالْكَاذِبُ عَلَى اللَّهِ فَيُكَذِّبُهُ.^۴

امروز حجّت خدا بر خلق، عقل است که با آن کسی را که به راستی خود را پیامبر می‌نامد، می‌شناسد و تصدیق می‌کند و کسی را که به دروغ خود را نبی می‌نامد، می‌شناسد و تکذیب می‌کند.

بنابراین از نظر آیات و روایات، هر انسانی با توجه به نور عقل خویش، بدون توجه به اجتماع انسانی و احکام مربوط به آن، خوبی و بدی و حق و باطل را

۱. تفسیر عیاشی ۲ / ۵۳.

۲. علل الشرایع ۱ / ۹۸؛ مستدرک الوسائل ۱ / ۸۱؛ بحارالانوار ۱ / ۹۹.

۳. کافی ۱ / ۲۵. ۴. کافی ۱ / ۲۵؛ بحارالانوار ۷۵ / ۳۴۴.

عدل الهی و حسن و قبح / ۱۶۵

می‌شناسد و عقل او را موظف می‌کند که براساس درک و کشف عقلی خود رفتار و به خوبی‌ها عمل کند و از بدی‌ها و زشتی‌ها دوری‌ها گزیند. انسان عاقل که کار زشت می‌کند، خود را نکوهش می‌کند و از عمل خویش بیزاری می‌جوید. به همین جهت انجام دهنده کار زشت همیشه دنبال توجیه عمل زشت خویش است. پس با وجود نور عقل در انسان و کمک و یاری و اثارة^۱ پیامبران علیهم‌السلام - که حجّت‌های ظاهری خداوند متعال‌اند، حجّت بر او تمام می‌شود و مورد مدح و سرزنش و ثواب و عقاب قرار می‌گیرد.

حسن فاعلی و حسن فعلی

تا این‌جا روشن گردید که درباره حسن و قبح عقلی افعال، میان علمای مسلمان دو نظریه اساسی وجود دارد:

اول: حسن و قبح افعال عقلی نیست. قائلان به این قول دو فرقه‌اند: فرقه اول اشاعره‌اند که حسن و قبح عقلی افعال را به طور کلی و به صراحت، منکرند و آن را تنها شرعی می‌دانند و برای عقل در آن نقشی قائل نیستند.

فرقه دوم اکثر فلاسفه و تعدادی از اصولیان هستند که قائل‌اند، حسن و قبح افعال اعتباری و عقلایی است. این گروه به صراحت منکر حسن و قبح عقل نمی‌شوند، ولی معلوم است که عقلایی پنداشتن آن و از مشهورات شمردنش ملازم با انکار آن است.

دوم: حسن و قبح افعال عقلی است. این قول بیشتر فقها و متکلمان و مجتهدان اصولی است. درباره آن نیز توضیحی داده شد.

حال بحث در این است که اگر حسن و قبح افعال عقلی است و مدح و ذم بر آن

۱. اشاره به کلام امیرالمؤمنین علیه‌السلام در خطبه اول نهج البلاغه است که آن حضرت یکی از اهداف بعثت پیامبران را اثارة (= بیرون آوردن) دفینه‌های خرده‌های انسانی شمرده است.

استوار است، چرا دربارهٔ برخی از اشخاصی که مرتکب افعال بد یا خوب می‌شوند، مدح و ذم به دنبال نمی‌آورد و افزون بر این، فاعل قبیح مورد ثنا و ستایش قرار می‌گیرد و فاعل کار نیک ستایش و نکوهش می‌شود. به عنوان مثال، اگر شخصی نادانسته مرتکب ظلم و ستمی شود، مثلاً مال یتیمی را تباه کند و به غفلت و بدون اراده سبیلی به گوش کسی زند، معلوم است که این فعل از او سرزده است، ولی کسی از خردمندان او را نکوهش نمی‌کند؛ و همین طور است کسی که کاری نیک انجام می‌دهد، اما کار نیک او به غفلت و بی‌اختیار از او سر می‌زند. و اگر شخصی لیوانی پر از شراب را به اعتقاد این‌که آب است، به تشنه‌ای دهد تا او سیراب شود و او آن را بنوشد و بعد معلوم شود که آن لیوان پر از شراب یا زهری کشنده بوده است؛ یا مایعی را به اعتقاد این‌که حاوی زهر است، به انسان یا حیوانی دهد تا او را به قتل رساند، ولی در واقع آن لیوان آب گوارا بوده باشد، معلوم است که در این موارد، خردمندان در صورت نخست، نه تنها فاعل قبیح را نکوهش نمی‌کنند، بلکه مدح و ستایش می‌کنند و در صورت دوم، نه تنها فاعل را مدح و ثنا نمی‌کنند، بلکه نکوهش هم می‌کنند. پس اگر حسن و قبح فعل عقلی است، چرا در این موارد مدح و ذم به دنبال فعل برای فاعل آن تحقق پیدا نمی‌کند.

جواب این پرسش هم روشن است؛ زیرا نظر به فعل به دو صورت است:

اول: فعل فی حدّ نفسه و بدون توجه به فاعل آن نگاه شود. در این صورت، عقل انسانی خود فعل را قبیح یا نیک می‌شناسد.

دوم: فعل با توجه به فاعل آن در نظر گرفته شود. در این صورت، عقل می‌گوید باید دید فاعل این فعل آن را به صورت آزادانه و با آگاهی کامل انجام داده است یا نه؟ اگر با اختیار و آگاهی صورت گرفته، آیا با توجه به این‌که فعل خوب یا بد است انجام شده یا بر عکس آن. یعنی فاعل با این‌که می‌داند این فعل بد است، ولی بدی آن را به طور کلی در هنگام انجام آن به نظر نمی‌آورد، بلکه به قصد این‌که کاری خوب است آن را انجام می‌دهد. مثلاً لیوان آب را با این‌که می‌داند آب است ولی با

نیت این‌که شراب است می نوشد.

روشن است که در صورتی که انسان به غفلت یا بی اختیار، فعلی را انجام دهد، مورد مدح و ذم قرار نمی‌گیرد و چنین فاعلی نه ستایش می‌شود و نه نکوهش. اما خود فعل یا خوب است یا بد. و اگر دانسته فعلی را انجام دهد، ولی در اعتقاد و یقین خود خطا رفته باشد؛ مثلاً لیوان آبی را به اعتقاد این‌که حاوی زهر است به انسان تشنه‌ای بدهد، در این صورت، اگر چه فعل نیک است، ولی فاعل آن در نظر عقل کار بدی انجام داده است. چون کاری که او با اختیار انجام داده، دادن لیوان حاوی زهر بوده است و آب بودن آن در واقع، مورد نظر نبوده است. و اگر با علم به این‌که شراب است، به قصد خوردن آب آن را بنوشد، باز هم فعل او قبیح خواهد بود؛ از این رو می‌توان گفت سوء نیت او از شخصی که شراب واقعی را به قصد شراب می‌خورد، بیشتر خواهد بود.

بنابراین در مورد انتساب فعل به فاعل، قصد و نیت فاعل ملاحظه می‌شود و او را بر اساس فعل خود او که قصد و نیتش است، ستایش یا نکوهش می‌کنند. و چون فعل انسان فقط قصد او است، اگر کار نیک را قصد کرد، مورد مدح و ثنا قرار می‌گیرد، هر چند در واقع، فعل مطابق قصد او نباشد و اگر کار بد را قصد نمود، ذم و نکوهش می‌شود؛ اگر چه کار او خوب و پسندیده بوده باشد.

حسن و قبح عقلی و جبر و اختیار

با توجه به بحث قبلی، معلوم است که جبر و اختیار انسان در حسن و قبح عقلی فعل تأثیر ندارد؛ یعنی عقل با توجه به نفس هر فعلی آن را خوب یا بد می‌یابد؛ ولی تأثیر جبر و اختیار در حسن و قبح فاعلی بدیهی است. زیرا فاعل هنگامی متصف به فعل خوب یا بد می‌شود که تمام جهات نسبت فعل در او جمع شده باشد؛ یعنی فعل با علم و آگاهی و حریت و آزادی و قصد و اراده از او سرزده باشد و اگر هر کدام از این امور از او منتفی شده باشد، دیگر متصف به فاعلیت آن فعل نشده و به همین

جهت از سوی عقلا و خردمندان هم مورد مدح و سرزنش قرار نمی‌گیرد.

خلاصهٔ درس دهم

- عدلیه معتقدند که حسن عدل و قبح ظلم، حکم عقل است و در این حکم، بین خدا و خلق فرقی نیست؛ پس خداوند متعال به حکم عقل انسانی، عادل است.
- فلاسفه، منطقیین و برخی اصولیان حسن عدل و قبح ظلم و همهٔ مدرکات عقل عملی را از امور اعتباری می‌دانند.
- برخی از علما نیز معتقدند که مدرکات عقل عملی همانند مدرکات عقل نظری واقعیت و عینیت دارند و اموری اعتباری نیستند.
- اعتباری شمردن حسن و قبح موجب از بین رفتن استقلال عقل در شناخت حسن و قبح می‌شود و از تعمیم معنای حسن و قبح به افعال الهی مانع می‌گردد.
- از آن‌جا که اشاعره قائل به جبر در افعال انسان‌اند، حسن و قبح عقلی را انکار کرده و قائل به حسن و قبح شرعی‌اند.
- خداوند متعال با اعطای نور عقل به انسان او را از حق و باطل و خوبی و بدی آگاه ساخته است.
- با وجود نور عقل در انسان و اثارهٔ آن توسط پیامبران، حجّت بر انسان تمام می‌شود و انسان ستایش یا سرزنش و سزاوار پاداش یا کیفر می‌شود.
- اگر به فعل فی حدّ نفسه و بدون توجه به فاعل آن نگاه شود، عقل، خود فعل را حسن یا قبیح می‌شناسد (حسن و قبح فعلی).
- در انتساب فعل به فاعل، قصد و نیت فاعل ملاک و معیار است (حسن و قبح فاعلی).
- جبر و اختیار در حسن و قبح فعلی تأثیر ندارد؛ ولی در حسن و قبح فاعلی مؤثر

است.

خودآزمایی

۱. نظر فلاسفه و منطقیان درباره حسن عدل و قبح ظلم چیست؟
۲. درباره مدرکات عقل عملی چند نظریه وجود دارد؟ بیان کنید.
۳. اعتباری شمردن حسن و قبح، چه آثار و لوازمی در پی دارد؟
۴. اشاعره از چه روی، حسن و قبح عقلی را انکار می‌کنند؟ این گروه به چه نوع از حسن و قبح معتقدند؟ ضمن توضیح درباره عقیده اشاعره آن را بررسی و نقد کنید.
۵. با تأمل در آیات و روایات، چه نوع از حسن و قبح ثابت می‌شود؟ با استناد به چند آیه و روایت، مدّعی خود را ثابت کنید.
۶. حسن فعلی و حسن فاعلی را تعریف کنید.
۷. تأثیر جبر و اختیار را در حسن فاعلی اعمال انسان تشریح کنید.

﴿ درس يازدهم ﴾

● **عبد الہی و خیر و شر**

اشاره:

پس از مطالعه این درس، فراگیری و فهم دقیق موارد زیر از دانشجو مورد انتظار است:

۱. وجودی بودن شرور؛
۲. علت عدمی معرفّی کردن شرور از سوی فلاسفه؛
۳. انواع شرور؛
۴. رابطه خیر و شر با توحید؛
۵. رابطه خیر و شر با عدل الهی؛
۶. رابطه شرور با حکمت الهی.

ارتباط مسأله خیر و شرّ با مباحث خداشناسی

مسأله خیر و شرّ از سه جهت با مباحث خداشناسی در ارتباط است:

۱. در رابطه با توحید خدا؛
۲. در رابطه با عدل الهی؛

۳. در رابطه با حکمت الهی.

الف) توحید و خیر و شر:

در بررسی منشاء و پیدایش ثنویت باید گفت براساس مبانی تفکر بشری، اگر به علیّت خداوند متعال برای تمامی موجودات امکانی قائل شویم و از سوی دیگر، به وجودی بودن خیر و شر قائل باشیم، ناچار، باید به خدای خیر و خدای شرّ قائل شویم؛ زیرا بر اساس علیّت، خدای خیر نمی‌تواند علّت شرّ باشد و همین‌طور خدای شرّ نمی‌تواند علّت و به وجود آورنده خیر گردد (از کوزه همان برون تراود که در اوست). چون هر چه در معلول هست، عیناً و به صورت کامل‌تر، در علّت نیز وجود دارد و از علّت نمی‌تواند چیزی برون آید که در ذات او وجود ندارد. بنابراین، برای رفع این مشکل یا باید از علّت بودن خداوند متعال نسبت به موجودات امکانی صرف نظر کرد یا وجودی بودن شر را منکر شد. فیلسوفان موحد، وجودی بودن شر را منکر شده و سعی کرده‌اند که جهان به ظاهر پر از شرور را جهانی کاملاً خیر و اصلح بشمارند. استاد مطهری در این زمینه می‌گوید:

یک تحلیل ساده نشان می‌دهد که ماهیت شرور عدم است؛ یعنی بدی‌ها همه از نوع نیستی و عدم‌اند. این مطلب سابقه زیادی دارد. ریشه این فکر از یونان قدیم است. در کتب فلسفه، این فکر را به یونانیان قدیم و خصوصاً افلاطون نسبت می‌دهند... و ما چون این مطلب را صحیح و اساسی می‌دانیم، در این جا، در حدودی که متناسب با این کتاب است، طرح می‌کنیم...

ایشان سپس عدمی بودن شرور را با ادله‌ای اثبات می‌کند و می‌نویسد:

اکنون که دانسته شد بدی‌ها همه از نوع نیستی هستند، پاسخ ثنویّه روشن می‌گردد. شبهه ثنویّه این بود که چون در جهان دو نوع موجود هست،

ناچار دو نوع مبدأ و خالق برای جهان وجود دارد.

پاسخ این است که در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی‌هاست. بدی‌ها همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست. نیستی از خلق نکردن است نه از خلق کردن....

این است معنی سخن حکما که می‌گویند: شرور مجعول بالذات نیستند؛ مجعول بالتبع و بالعرض اند.^۱

در تفسیر پیام قرآن در این باره می‌خوانیم:

خیر به چیزی گفته می‌شود که هم‌آهنگ با وجود ما و مایهٔ پیشرفت و تکامل آن است. و شر چیزی است که نا هم‌آهنگ با آن باشد و مایهٔ عقب‌ماندگی و انحطاط گردد. و از این جا به خوبی، روشن می‌شود که خیر و شر جنبهٔ نسبی دارد. ممکن است امری دربارهٔ ما خیر باشد و برای دیگران شر یا برای تمام انسان‌ها خیر باشد و نسبت به نوعی از حیوانات مایهٔ شر گردد.^۲

در همین کتاب، بعد از توضیحاتی در این باره آمده است:

ولی شرّ نسبی (چیزی که از جهتی خیر و از جهتی شرّ باشد) مسلماً بهره‌ای از وجود دارد، یا به تعبیر دیگر آمیزه‌ای است از وجود و عدم.^۳

در کتاب مزبور عدمی بودن شرور نیز مورد بحث قرار گرفته است. در این باره آمده است:

معروف میان فلاسفه و دانشمندان این است که شرّ در تحلیل نهایی، بازگشت به یک امر عدمی (یا یک امر وجودی که سرچشمهٔ آن عدم است) می‌کند... معمولاً برای روشن ساختن عدمی بودن شرور به این مثال ساده دست می‌زنند که ما می‌گوییم: سر بریدن یک انسان بی‌گناه شر است، ولی ببینیم در این جا چه چیز شرّ است؟ آیا زور بازوی قاتل، یا

۱. همان / ۱۲۹.

۲. پیام قرآن ۴ / ۴۸۵ - ۴۸۶.

۳. همان / ۴۸۸.

تیزی کارد و برندگی آن، یا تأثیر پذیری گردن مقتول و لطافت آن که مایه قدرت بر هر گونه حرکت گردن می شود؟ مسلماً هیچ یک از اینها ذاتاً نقص و شرّ نیست. آنچه در این میان شرّ است، جدایی افتادن در میان اجزای گردن و رگها و استخوانهاست و می دانیم جدایی چیزی جز یک امر عدمی نیست....

از این جا پاسخ این سؤال که شرور را که آفریده است، برای همگان روشن می شود؛ زیرا وقتی شرور امور عدمی هستند، اصولاً آفرینش و آفریدگاری در مورد آنها تصور نمی شود.

آری، اموری که احیاناً موجب عدم می شوند، می توانند وجودی باشند؛ مانند غذای مسموم؛ ولی همان گونه که گفتیم، اگر خیر و شرّ آنها مساوی، یا شرّ آن غالب و یا شرّ مطلق باشند، هرگز با توجه به حکمت خداوند لباس وجود بر اندام آنها پوشیده نخواهد شد.^۱

به نظر می رسد که مؤلف این کتاب در نهایت، پذیرفته است که در جهان ممکنات، اموری وجودی هستند که اگر چه خود متّصف به شرّ نیستند، ولی موجب اعدامی می شوند که شرورند. در بررسی این دیدگاه جای این سؤال اساسی وجود دارد که در این صورت چگونه می توان فاعلیت خداوند متعال را نسبت به شروری که وجودی اند توجیه نمود؟!

بنابر آنچه گذشت روشن است که عدمی بودن شرور را نمی توان با دلیل و برهان عقلی اثبات کرد؛ بلکه برخی با تحلیل مواردی از شرور و توجیه و تأویل آنها سعی کرده اند صورت مسأله را پاک کنند و مشکل وجودی بودن و نیاز شرور به فاعل را اینگونه حل کنند در حالی که با نگاه منطقی، مشکل همچنان به جای خود باقی است. درباره مثالی که آورده شد و تحلیلی که صورت گرفت، اشکالاتی وجود دارد؛ از جمله اینکه معلوم است که عدمی شمردن بریدن بدن انسانی با کارد و امثال آن و

ایجاد انفصال بین اجزای آن، پذیرفتنی نیست و تحلیل بریدن به انتفای اتصال هم مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا در مقابل، می‌توان گفت که اتصال، برداشتن فاصله بین دو امر است؛ یعنی چنان‌که می‌توان انفصال را به امر عدمی برگرداند، اتصال را هم می‌توان به صورت عدمی تحلیل و معنا کرد.

به علاوه، خداوند متعال می‌توانست این بدن را به صورتی بیافریند که در مقابل کارد و امثال آن مقاوم باشد و اتصال خود را از دست ندهد؛ یعنی هم قابل انعطاف و نرم باشد و هم در مقابل تیزی و برندگی چاقو و امثال آن مقاوم باشد.

گذشته از این، اشکال مهم‌تری که در این مثال وجود دارد، این است که ما با این بیان اگرچه توانستیم عدمی بودن انفصال و بریده شدن را اثبات کنیم، ولی روشن است که مسأله در همین جا تمام نمی‌شود؛ زیرا همین عدم انفصال موجب دردی سخت می‌شود که آرامش انسان را به هم می‌ریزد. و بدیهی است که این درد امری وجودی است که ناشی از آن امر عدمی است.

حال اگر کسی بگوید: درست است که درد امری وجودی است، ولی وجود آن لازم و خیر است؛ زیرا اگر انسان احساس درد نکند، متوجه وجود نقص در بدن خود نمی‌شود و به دنبال رفع آن نمی‌رود.

جواب این امر هم روشن است. چون این سخن در صورتی صحیح است که احساس درد علامت انحصاری وجود نقص در انسان باشد در صورتی که می‌دانیم خداوند متعال می‌تواند به صورت‌های مختلف انسان‌ها را از وجود نقص در بدن خود آگاه کند، بدون این‌که او را به درد آورده باشد.

اشکال مهم دیگری که بر عدمی بودن شرور متوجه است، این است که اگر همه افعال ناشایست و فسق و فجورهایی که از انسان‌ها سر می‌زند امری عدمی باشند و برای امور عدمی فاعلی در کار نباشد، چرا باید کسانی که مرتکب چنین اموری می‌شوند، مورد سرزنش و نکوهش قرار گیرند و در مقابل اعمال ناکرده خویش به

عذابی سخت و دردناک دچار آیند؟

بدین ترتیب روشن می‌شود که این همه تلاش که برای عدمی شمردن شرور صورت گرفته، پایه و اساس ثابت و استواری ندارد و همان درک و فهم عرفی انسان‌ها درباره شرور، صحیح و قابل اعتماد است که شرور، اموری وجودی می‌دانند.

بنابراین، برای حل مشکل توحید خالق باید چاره دیگری اندیشید. منشأ این مشکل نگرش علی و معلولی به خالق و مخلوقات است؛ درحالی که چنین نگرشی صحیح نیست و در متون مقدس دینی نیز درباره فاعلیت خداوند متعال از علیت به معنای فلسفی و اصطلاحی آن خبری نیست؛ بلکه تصریح آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام این است که فاعلیت خداوند متعال به مشیّت و اراده است و خلقت مخلوقات از ماده‌ای سابق و ازلی نیست و واژه‌هایی همچون بدء، بدع، انشاء و ابداع و اختراع و حتی خلق و فطر این معنا را اثبات می‌کند. افزون بر این، روایات فراوانی که در توحید خالق و بینونت میان خلق و مخلوق به تمام معنا و نیز روایاتی که در خالی بودن خلق از خالق و تهی بودن خالق از خلق وارد شده است، این معنا را اثبات می‌کند. امام امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

كُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ مَا خَلَقَ.^۱

هر صنعتگری مصنوع خود را از چیزی می‌سازد و خداوند مخلوق خود را از چیزی نمی‌سازد.

با این بیان، اشکال ثنویه هم حل می‌شود و وجودی بودن شرور اشکالی در توحید خداوند سبحان ایجاد نمی‌کند.

شرور در آیات و روایات

۱. کافی ۱/ ۱۳۵؛ توحید صدوق / ۴۳؛ بحارالانوار ۴ / ۲۷۰.

حال که حقیقت شرور از نظر فیلسوفان روشن گردید و معلوم شد که عدمی دانستن شرور خروج از درک عموم انسان‌ها از شرور است و روشن گردید که وجودی بودن شرور اشکالی در توحید خدای سبحان ایجاد نمی‌کند، باید دید شرور در آیات و روایات چگونه طرح شده است. ما در این جا، ابتدا آیات و روایاتی در باب خیر و شر نقل کرده و سپس مسأله شرور در آیات و روایات را بررسی می‌کنیم. خدای تعالی می‌فرماید:

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا.^۱

به یقین، انسان حریص آفریده شده است. وقتی شر به او می‌رسد، بی‌تابی می‌کند و وقتی خیر به او می‌رسد، بخل می‌ورزد.

وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ.^۲

و کسانی که به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است، بخل می‌ورزند، هرگز، گمان نکنند که آن برای آنان خیر است، بلکه آن برایشان شر است.

وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً.^۳

شما را با شر و خیر امتحان می‌کنیم.

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ.^۴

پس هر کس به اندازه ذره‌ای کار خیر انجام دهد، آن را می‌بیند و هر کس به اندازه ذره‌ای کار بد کند، آن را می‌بیند.

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ...^۵

۲. آل عمران (۳) / ۱۸۰.

۴. زلزله (۹۹) / ۷ و ۸.

۱. معارج (۷۰) / ۱۹ - ۲۱.

۳. انبیاء (۲۱) / ۳۵.

۵. فلق (۱۱۳) / ۱-۲.

عدل الهی و خیر و شرّ / ۱۷۹

بگو: پناه می‌برم به خداوندگار سپیده دم از شر آنچه خلق کرده است.

قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ...^۱

بگو: آیا شما را از کسانی که کیفرشان نزد خدا بدتر از این است با خبر کنم؟ کسانی که خداوند آن‌ها را از رحمت خود دور ساخته و بر آنان خشم گرفته است ...

اینک روایاتی درباره خیر و شرّ امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ وَأَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَالِقُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ.^۲

و تو خدایی. جز تو معبودی نیست. خالق خیر و شرّی. و تو خدایی. جز تو معبودی نیست. خالق بهشت و جهنمی.

فَخَلَطَ حَلَالَهَا بِحَرَامِهَا وَ خَيْرَهَا بِشَرِّهَا وَ حَيَاتَهَا بِمَوْتِهَا وَ حُلُوهَا بِمِرِّهَا... خَيْرَهَا زَهِيدٌ وَ شَرُّهَا عَتِيدٌ.^۳

پس حلال دنیا را به حرامش و خیر آن را به شرّش و حیاتش را به مرگش و شیرینی آن را به تلخی اش آمیخت ... خیر آن کم و شر آن آماده است.

فَاخْذَرُوا عِبَادَ اللَّهِ الْمَوْتَ وَ قُرْبَهُ وَ أَعِدُّوا لَهُ عُدَّتَهُ فَإِنَّهُ يَأْتِي بِأَمْرِ عَظِيمٍ وَ خَطْبٍ جَلِيلٍ بِخَيْرٍ لَا يَكُونُ مَعَهُ شَرٌّ أَبَدًا أَوْ شَرٍّ لَا يَكُونُ مَعَهُ خَيْرٌ أَبَدًا.^۴

ای بندگان خدا! از مرگ و نزدیک بودنش بترسید و ساز و برگ لازم را برای آن فراهم سازید که امری عظیم و حادثه‌ای پراهمیت به همراه می‌آورد؛ خیری که هرگز آلوده به شرّ نیست یا شرّی که هیچ‌گاه خیر با آن

۱. مائده (۵) / ۶۰.

۲. کافی ۲ / ۵۱۶؛ محاسن ۱ / ۳۸؛ جامع الاخبار / ۵۲؛ بحارالانوار ۹۰ / ۲۲۰.

۳. نهج البلاغه، خطبه ۱۱۳.

۴. نهج البلاغه، نامه ۲۷؛ مجموعه ورام ۱ / ۱۱؛ بحارالانوار ۳۳ / ۵۸۱.

نخواهد بود.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

الْخَيْرُ وَالشَّرُّ حُلُوهُ وَ مُرُّهُ وَ صَغِيرُهُ وَ كَثِيرُهُ مِنَ اللَّهِ. ^۱

خیر و شر، شیرین و تلخ آن، کوچک و بزرگ آن، از خداست.

در دعای قنوت امیرالمؤمنین علیه السلام آمده است:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ خَيْرَ الْخَيْرِ رِضْوَانِكَ وَ الْجَنَّةَ وَ أَعُوذُ بِكَ مِنَ شَرِّ الشَّرِّ
سَخِطِكَ وَ النَّارِ. ^۲

خداوندا، همانا من از تو بهترین خیرها، یعنی خوشنودی و بهشتت را می‌خواهم و از بدترین شرها یعنی خشم و آتش [دوزخ] به تو پناه می‌برم.

با توجه به آیات و روایاتی که ذکر گردید، به یقین، می‌توان گفت که خیر و شر هر دو اموری وجودی‌اند و برخی از شرور به طور تکوینی مخلوق خدای تعالی هستند و برخی دیگر فقط به حسب تقدیر مخلوق خداوند متعال‌اند به طور کلی، می‌توان موارد شرور را بر حسب آیات و روایات در چهار امر خلاصه کرد:

۱. جنایات و مفسد و گناهان و تجاوزها و به طور کلی، کارهای زشت و ناشایست بندگان خدا. شر به این معنا فعل بندگان بوده که با اراده و حریت خود این نوع از شرور را ایجاد می‌کنند و خداوند متعال هم تنها در تقدیر این شرور دخالت می‌کند و بندگان را از انجام شرور باز نمی‌دارد و چون این شرور افعال بندگان‌اند، خداوند متعال از آنها منزّه است.

۲. بلایا و گرفتاری‌ها و امتحانات و فقر و مرض که فعل خداوند متعال بوده و

۱. محاسن ۱ / ۲۸۴؛ بحارالانوار ۵ / ۱۶۱.

۲. من لایحضره الفقیه ۱ / ۴۹۲؛ ارشاد القلوب ۱ / ۸۲؛ بحارالانوار ۸۴ / ۲۷۰.

عدل الهی و خیر و شر / ۱۸۱

برخی از بندگان را برای امتحان به آن‌ها مبتلا می‌کند ﴿نَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً...﴾

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه مزبور فرمودند: امیر المؤمنین علیه السلام روزی مریض شد. گروهی به عیادت وی آمدند و گفتند:

كَيْفَ أَصْبَحْتَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ: أَصْبَحْتُ بِشَرٍّ. فَقَالُوا: سُبْحَانَ اللَّهِ، هَذَا كَلَامٌ مِثْلِكَ فَقَالَ: يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى وَنَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِنَّا تُرْجَعُونَ. فَالْخَيْرُ الصِّحَّةُ وَالْغِنَى وَالشَّرُّ الْمَرَضُ وَالْفَقْرُ ابْتِلَاءٌ وَاخْتِبَارًا.^۱

ای امیر المؤمنین، حالت چه طور است؟ آن حضرت فرمود: گرفتار شرم. به او عرض کردند: منزّه است خداوند، این سخن از سوی چون شمایمی بعید است. پس فرمود: خدای متعال می‌فرماید: «شما را با خیر و شرّ می‌آزماییم...» پس صحّت و غنا خیر است و مرض و فقر شرّ است و هر دو برای آزمون و امتحان‌اند.

شر به این معنا، امری وجودی است که خداوند متعال تکویناً آن را به جهت مصلحتی ایجاد می‌کند و به تصریح آیه شریفه، یکی از مصالح مهم آن امتحان و ابتلاست.

۳. نعمت‌ها و امکانات و قدرت و مقام و آسایش و رفاه و سلامتی و غنایی که خداوند متعال به بندگان عاصی خویش از باب استدراج عطا می‌کند. این نعمت‌ها و کمالات در اصل خیر هستند، ولی چون کافران به اختیار خود آن‌ها را در معاصی و گناهان به کار می‌گیرند، موجب عذاب می‌شوند و برای کافران شر خواهند بود. خدای تعالی می‌فرماید:

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمِلُّهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمِلُّهُمْ لِيَرِدَادُوا إِلَيْنَا
وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ... وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ

۱. مستدرک الوسائل ۲ / ۱۴۹؛ الدعوات / ۱۶۸؛ بحار الانوار ۷۸ / ۲۰۹.

خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ. ۱

آنان که کافر شدند گمان نکنند مهلتی که به آنها دادیم؛ برایشان خیر است. همانا آنان را مهلت دادیم تا برگناهانشان بیفزایند و برای آنها عذابی خوار کننده است... و کسانی که به آنچه خدا از فضل خود به آنان داده است، بخل می‌ورزند، هرگز، گمان نکنند که آن برای آنان خیر است، بلکه آن برایشان شرّ است.

پس اطلاق شرّ به این امور به اعتبار آثار و نتایجی است که بر آنها بار می‌شود، نه این‌که این امور از اصل شر بوده باشند. اصل این نعمت‌ها خیر است، ولی چون کافران از این امور استفاده خوب نمی‌کنند، نتیجه‌ای که برایشان بار می‌آورد، از ندادن این نعمت‌ها به آنان، بدتر است. پس اطلاق شرّ به این قسم از امور از سر تسامح و مجاز است و در واقع از شرور به حساب نمی‌آید. امیرالمؤمنین علیه السلام در این باره می‌فرماید:

مَا خَيْرٌ بِخَيْرِ بَعْدَهُ النَّارُ وَمَا شَرٌّ بِشَرِّ بَعْدَهُ الْجَنَّةُ وَكُلُّ نَعِيمٍ دُونَ الْجَنَّةِ مَحْقُورٌ وَ
كُلُّ بَلَاءٍ دُونَ النَّارِ عَافِيَةٌ. ۲

خیری که به دنبال آن دوزخ باشد، خیر نیست. و شرّی که به دنبال آن بهشت باشد، شرّ نیست.

هر نعمتی در برابر بهشت، کوچک است و هر بلا و رنجی در برابر دوزخ، عافیت و تندرستی.

پس معلوم است هر چند رنج‌های دنیا شرّ است، ولی چون صبر و تحمل در مقابل آنها سبب ورود انسان به بهشت می‌شود می‌توان آنها را برای خویش خیر شمرد؛ چنان‌که عافیت و سلامتی هم خیری است که برای دست‌یابی به آن، تحمل دردهای ناشی از درمان بیماری، آسان به شمار می‌رود.

۱. آل عمران (۲) / ۱۷۸ و ۱۸۰.

۲. نهج البلاغه، حکمت ۳۸۷؛ کافی ۸ / ۲۴؛ من لایحضره الفقیه ۴ / ۳۹۲؛ بحارالانوار ۸ / ۱۹۹.

عدل الهی و خیر و شرّ / ۱۸۳

۴. سختی‌ها و عذاب‌هایی که برای گناهکاران و ستمگران قرار داده شده است. و فرقی نمی‌کند که این عذاب‌ها و عقاب‌ها در دنیا بر آن‌ها وارد شود یا در آخرت. خدای تعالی می‌فرماید:

أَفَأُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِمَّنْ ذَلِكُمُ النَّارُ وَعَدَّهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَبِئْسَ
الْمَصِيرُ.^۱

آیا شما را به بدتر از این خبر دهم؟ آتش که خدای تعالی به کافران وعده داده است و چه سرانجام بدی است.

شرّ به این معنا، مخلوق تکوینی خدای تعالی است؛ ولی خلق ابتدایی خدای تعالی نیست؛ بلکه خداوند این امور را برای مجازات اعمال زشت بندگانش آفریده است؛ یعنی اگر عصیان و سرکشی از بندگان تحقق نمی‌یافت، خداوند متعال هم این امور را نمی‌آفرید.

ب) عدل الهی و شرور

برخی بر این تصورند که عدل الهی با وجود شرور در عالم تناسب نداشته و عدل الهی اقتضای آن را دارد که همه باید به اندازه مساوی از کمالات و جود بر خوردار گردند.

دفع چنین توهمی با توجه به مباحث پیشین، روشن است. وجود شرور و کاستی‌ها در عالم خلقت، با عدل الهی به معنای وضع هر چیزی در موضع خود منافاتی ندارد؛ زیرا چنان‌که گفتیم، وقتی می‌توانیم درباره وجود ظلم و ستم سخن بگوییم که موضع هر چیزی را به خوبی بشناسیم و از حقیقت همه اشیا به طور کامل اطلاع پیدا کنیم؛ لیکن بدیهی است که انسان از چنین امری عاجز و ناتوان است. او می‌تواند تنها از ظاهر حیات دنیا آگاهی یابد و از ژرفای وجود آن بی‌خبر است. پس

۱. حج (۲۲) / ۷۲.

با این وجود، چگونه می‌تواند درباره‌ی موضع اشیا نظر دهد. خداوند متعال می‌فرماید:

يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ^۱

آنان تنها ظاهری از زندگانی دنیا را می‌دانند و از آخرت غافل‌اند.

و در آیه‌ی دیگر علم انسان را اندک می‌شمارد و می‌فرماید:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا^۲

از تو درباره‌ی روح می‌پرسند. بگو: روح از امر خداوندگارم است. و به شما جز اندکی از علم داده نشده است.

حال اگر خداوند متعال یکی را در دنیا سلامت و تندرستی و توانگری فراوان دهد و دیگری را همیشه به فقر و ناداری و سختی و مرض مبتلا کند، آیا می‌توان گفت عدل را درباره‌ی آنان مراعات نکرده است؟ اگر سیل جاری شود و زلزله پدید آید و در اثر آن، عده‌ای مؤمن و غیر مؤمن دچار گرفتاری شوند و عده‌ای از دنیا بروند، آیا می‌توان گفت در حق عده‌ای از این انسان‌ها که دچار چنین حادثه‌ای شده‌اند، ظلم و ستم شده است؟

با توجه به آیات و روایاتی که نقل شد، معلوم گردید که همه‌ی سختی‌ها و بلاها دو جهت دارند: یا به جهت ابتلا و امتحان است یا به عنوان مجازات و عقاب اعمال انسان‌ها. آسایش و رفاه و سلامتی هم از این دو جهت خالی نیست. بنابراین، زلزله و حوادثی مانند آن، وقتی در رابطه با عاصیان و کافران و ستمگران در نظر گرفته می‌شود، به جهت مجازات و عقاب است و هنگامی که در رابطه با مؤمنان ملاحظه می‌شود، ابتلا و امتحان به شمار می‌آید. پس مؤمنی که در برابر این ناملازمات صبر

پیشه می‌کند و از ایمان خود دست بر نمی‌دارد و بر آن ثابت و استوار باقی می‌ماند، به لذتی خالص و نعمتی بزرگ دست می‌یابد که رسیدن به آن بدون تحمّل آن سختی‌ها ممکن نبوده است.

البته کافران و مشرکان و ستمگران هم باید با دیدن آیات الهی از خواب غفلت بیدار شوند و به درگاه خداوند متعال توبه کنند تا مورد بخشش و آمرزش قرار گیرند. پس شرور با این‌که اموری وجودی‌اند اما هیچ‌گونه منافاتی با عدل الهی ندارند.

ج) شرور و حکمت الهی

حکمت الهی مقتضی آن است که کارهای خداوند متعال بر اساس هدف و غایتی صورت پذیرد و جای هیچ‌گونه سؤال و اعتراض بر جای نگذارد. چنان‌که گفتیم، حتی شروری که به طور تکوینی مخلوق خدای تعالی هستند، هیچ‌گونه مشکلی از جهت حکمت الهی ندارند؛ زیرا همه آن‌ها غایتی حکیمانه و هدفی خردمندانه دارند و این مطلب با توجه به آنچه ذکر شد روشن است. زیرا معلوم است که ابتلا و امتحان و اتمام حجت بر خلق، هدف و غایتی حکیمانه است که در خلق شرور مورد عنایت است. همچنین خلق شرور برای مجازات بندگان عاصی و کافران و مشرکان و ستمگران امری معقول و حکیمانه است و همه این‌ها در خلق مخلوقی قادر و مختار و آزاد که هوای نفس و جهل و نادانی هم در وجودش نهاده شده، به حکم و بداهت عقل، لازم و ضروری است.

افزون بر این، یادآوری و توجه دادن به خدای سبحان را می‌توان از اهداف دیگر شرور و سختی‌ها دانست؛ زیرا زمانی که انسان به سختی‌ها و دشواری‌ها مبتلا می‌شود، از خواب غفلت بیدار می‌گردد و به یاد خدای خویش می‌افتد و دست نیاز به درگاه او بلند می‌کند.

خلاصه درس یازدهم

■ مسأله خیر و شر از سه جهت توحید، عدل و حکمت الهی با مباحث خداشناسی در ارتباط است.

■ قول به علیّت خداوند متعال یا منجر به ثنویت می شود یا به انکار وجودی بودن شرور می انجامد.

■ قول به عدمی بودن شرور پایه و اساس ثابت و استواری ندارد و خلاف فهم روشن و درک صحیح همه انسان هاست.

■ در متون دینی، سخن از خلق و ایجاد به مشیّت و اراده خداوند است و از علیّت به معنای اصطلاحی و فلسفی آن خبری نیست؛ در نتیجه، خلق خیر و شرّ از سوی خدای واحد با اشکالی مواجه نمی شود و نفی وجودی بودن شرور لازم نمی آید.

■ شرور بر حسب آیات و روایات در چهار امر خلاصه می شود:

الف) جنایات، مفاسد، گناهان و کارهای زشت و ناشایست بندگان؛

ب) بلایا، گرفتاری ها، فقر و مرض که خداوند به جهت امتحان بندگان آنها را به این امور مبتلا می کند؛

ج) امکانات، رفاه، غنا، سلامتی و نعمت هایی که خداوند از باب استدراج به بندگان عاصی خود عطا می کند؛

د: سختی ها و عذاب هایی که برای گناهکاران و ستمگران قرار داده شده است؛

■ وجود شرور در عالم خلقت با عدل الهی منافاتی ندارد و با حکمت خداوند هم سازگار است.

خودآزمایی

۱. چرا فلاسفه قائل به عدمی بودن شرور هستند؟

۲. وجودی دانستن شرور چه ارتباطی با ثنویت دارد؟ آیا می توان هم شرور را

اموری وجودی دانست و هم خالق خیر و شر را یکی شمرد؟

۳. آیا قائلان به عدمی بودن شرور دلیل و برهان ثابت و استواری برای قول خود دارند؟ این گروه از چه طریقی قول خود را مدلل می سازند؟

۴. با توجه به آیات و روایات اقسام مختلف شرور را بنویسید.

۵. آیا می توان برای رفاه، سلامتی، غنا و نعمت‌ها جنبه شرّی لحاظ کرد؟ توضیح دهید.

۶. آیا وجود شرور با اقتضای عدل الهی سازگار است؟

۷. وجود شرور چگونه با حکیم بودن خداوند جمع می شود؟

﴿ درس دوازدهم ﴾

● **عبدل الہی و فلود**

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود که پس از مطالعه این درس، این سؤال را به درستی پاسخ گوید که چگونه می‌شود گناهی اندک و محدود، عقابی شدید و نامحدود در پی داشته باشد؟

عدل الهی و خلود

اختلاف درجات و مراتب گناهان و معاصی موجب اختلاف درجات و مراتب مجازات است. گناه هرچه بزرگ‌تر باشد، مجازاتش شدیدتر خواهد بود. بر اساس قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام برای برخی از گناهان مجازات ابدی قرار داده شده است. خداوند متعال می‌فرماید:

مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.^۱

کسانی که کار بدی کنند و گناهشان آنان را احاطه کند، اهل دوزخ خواهند

بود و تا ابد در آن باقی خواهند ماند.

و درباره کافران می فرماید:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ
أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.^۱

سرپرستان کافران طاغوت‌هایند که آنان را از نور هدایت بیرون می‌آورند و به ظلمت‌های جهل و گمراهی داخل می‌کنند. آنان اهل دوزخ‌اند و تا ابد در آن باقی خواهند بود.

بنابراین آیات همه آنانی که از هدایت پروردگار عالمیان اعراض کرده و از تسلیم در مقابل آن سرپیچی کرده‌اند و کفر و شرک را پیشه خود ساخته و در زمین فساد کرده و به بندگان خدا ستم روا داشته‌اند، در عذاب جهنم جاودان خواهند بود.

حال باید پرسید که چگونه می‌شود شخصی که گناهی اندک و محدود مرتکب شده است گرفتار کیفری نامحدود و دردناک گردد. آیا این ظلم و ستم در حق بندگان نیست؟

جواب این سؤال نیز از مطالبی که در توضیح عدل الهی بیان شد، معلوم است؛ زیرا چنان‌که گفتیم، عدل عبارت است از وضع هر چیزی در موضع خودش. همچنین گفتیم در غیر مستقلات عقلی، شناخت موضع اشیا از توان درک بشر خارج است و این سؤال هم از مواردی است که خارج از حکم مستقل عقل است؛ زیرا چنان‌که گفتیم، آنچه عقل آن را قبیح می‌داند، عبارت است از قبح عقاب بلایان، نه هر عقاب و مجازاتی. عقل انسان از درک حدود و کیفیت عقاب و کیفر گناهان ناتوان است؛ چراکه درک درجات عصیان از حدود عقل بیرون است. امام سجاده علیه السلام به خداوند متعال عرض می‌کند:

فَأَمَّا الْعَاصِي أَمْرَكَ وَالْمُؤَاقِعُ نَهْيِكَ ... لَقَدْ كَانَ يَسْتَحِقُّ يَا إِلَهِي فِي أَوَّلِ مَا هَمَّ
بِعُصْيَانِكَ كُلَّ مَا أَعْدَدْتَ لِجَمِيعِ خَلْقِكَ مِنْ عُقُوبَتِكَ. فَجَمِيعُ مَا أَخْرَتَ عَنْهُ
مِنْ وَقْتِ الْعَذَابِ وَابْطَأَتْ عَلَيْهِ مِنْ سَطَوَاتِ النَّقْمَةِ فَتَرَكَ مِنْ حَقِّكَ، وَ
رَضِيَ بِدُونِ وَاجِبِكَ.^۱

اما آن که از امر تو سر می‌پیچد و مرتکب محرمات می‌شود... با نخستین
قصد معصیت، مستحق همه عقوبتهایی که برای همه خلایق مهیا کردی،
می‌شود. پس تأخیر عذاب او و درنگ در عقوبت او گذشتن از حد خویش
است و رضایت به کمتر از آنچه در حق او واجب است.

در دعای دیگری از آن امام نقل شده است:

إِنِّي لَأَعْلَمُ أَنَّ وَاحِدًا مِنْ ذُنُوبِي يُوجِبُ لِي أَلِيمَ عَذَابِكَ وَ يَحِلُّ لِي شَدِيدُ
عِقَابِكَ.^۲

همانا من می‌دانم که یک گناه از گناهانم موجب عذاب دردناک تو برایم
می‌شود و عقاب سخت تو را بر من وارد می‌کند.

و نیز می‌فرماید:

إِلَهْنَا وَ سَيِّدَنَا وَ مَوْلَانَا لَوْ بَكَيْنًا حَتَّى تَسْقُطَ أَشْفَارُنَا وَ انْتَحَبْنَا حَتَّى يَنْقَطِعَ
أَصْوَاتُنَا وَ قُمْنَا حَتَّى تَيْبَسَ أَقْدَامُنَا وَ رَكَعْنَا حَتَّى تَتَخَلَّعَ أَوْصَالُنَا وَ سَجَدْنَا حَتَّى
تَتَفَقَّأَ أَحْدَاقُنَا وَ أَكَلْنَا تَرَابَ الْأَرْضِ طُولَ أَعْمَارِنَا وَ ذَكَرْنَاكَ حَتَّى تَكِلَ السِّنْتُنَا
مَا اسْتَوْجَبْنَا بِذَلِكَ مَحْوَ سَيِّئَةٍ مِنْ سَيِّئَاتِنَا.^۳

ای خدا و آقا و مولای ما، اگر به اندازه‌ای گریه کنیم که پلک‌های ما بریزد و
آن قدر فریاد بزنیم که صداهايمان بریده شود و آن اندازه بایستیم که
پاهایمان خشک گردد و آن قدر رکوع کنیم که بندهای بدنمان از هم بگسلد

۱. صحیفه سجادیة جامعه / ۱۶۴.

۲. بحارالانوار ۹۱ / ۱۳۲.

۳. بحارالانوار ۹۱ / ۱۳۸؛ عدد القویة / ۳۲۰.

و آن اندازه سجده کنیم که چشمانمان از کاسه درآید و در همه عمر خویش خاک زمین را بخوریم و تو را یاد کنیم تا این که زبان هایمان بند آید، با این همه شایسته از میان رفتن یکی از گناهانمان نخواهیم شد.

این ها نمونه هایی از اهمیت معصیت و نافرمانی پروردگار جهان است که امام سجاده علیه السلام در دعاها و مناجات خویش با خدایش مطرح می کند. روشن است که این مطالب عین حقیقت است که بر زبان مبارک امام علیه السلام جاری شده و امام در این جا در مقام مبالغه گویی نیست؛ زیرا بدیهی است که نافرمانی از امر مولای حقیقی - که عظمتش را نهایتی نیست - گناهی بزرگ و نابخشودنی است. پس خلود در آتش بعد از مرگ نه تنها ظلم در حق کافران و مشرکان نیست، بلکه تأخیر در عذاب آنان و مهلت دادن به ایشان در این دنیا - با طول عمرشان - لطفی از سوی خدای تعالی در حق آنان است. شیخ صدوق در امالی خود - با ذکر سند - از طاووس یمانی نقل می کند که حضرت سجاده علیه السلام بر این دعا مداومت داشت:

إِلَهِي وَعِزَّتِكَ وَجَلَالِكَ وَعَظَمَتِكَ لَوْ أَنِّي مُنْذُ بَدَعْتُ فِطْرَتِي مِنْ أَوَّلِ الدَّهْرِ
عَبَدْتُكَ دَوَامَ خُلُودِ رُبُوبِيَّتِكَ بِكُلِّ شَعْرَةٍ فِي كُلِّ طَرْفَةٍ عَيْنٍ سَرْمَدَ الْأَبَدِ بِحَمْدِ
الْخَلَائِقِ وَشُكْرِهِمْ أَجْمَعِينَ لَكُنْتُ مُقْصِرًا فِي بُلُوغِ أَدَاءِ شُكْرِ أَخْفَى نِعْمَةٍ مِنْ
نِعْمَتِكَ [نِعْمِكَ] عَلَيَّ وَ لَوْ أَنِّي كَرَبْتُ مَعَادِنَ حَدِيدِ الدُّنْيَا بِأَنْيَابِي وَ حَرَثْتُ
أَرْضِيهَا بِأَشْفَارِ عَيْنِي وَ بَكَيْتُ مِنْ خَشْيَتِكَ مِثْلَ جُحُورِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِينَ
دَمًا وَ صَدِيدًا لَكَانَ ذَلِكَ قَلِيلًا فِي كَثِيرٍ مَا يَجِبُ مِنْ حَقِّكَ عَلَيَّ وَ لَوْ أَنَّكَ إِلَهِي
عَدَدْتَنِي بَعْدَ ذَلِكَ بِعَذَابِ الْخَلَائِقِ أَجْمَعِينَ وَ عَظَّمْتَ لِلنَّارِ خُلُقِي وَ جِسْمِي وَ
مَلَأْتَ جَهَنَّمَ وَ أَطْبَقَهَا مِنِّي حَتَّى لَا تَكُونَ فِي النَّارِ مُعَذَّبٌ غَيْرِي وَ لَا يَكُونَ
لِجَهَنَّمَ حَطْبٌ سِوَايَ لَكَانَ ذَلِكَ بِعَدْلِكَ عَلَيَّ قَلِيلًا فِي كَثِيرٍ مَا اسْتَوْجَبْتُهُ مِنْ
عُقُوبَتِكَ. ١

خداوندا، سوگند به عزّت و جلال و عظمتت، اگر من - از آن هنگامی که در آغاز روزگار، آفرینش مرا آغاز کردی تا جاودانگی ربوبیتت، با هر یک از موهامیم، در هر چشم به هم زدنی، تا ابد، تو را با حمد همه خلایق و شکرشان عبادت کنم، در ادای شکر پنهان‌ترین نعمتی که بر من داری، مقصّر خواهم بود.

و اگر معادن آهن دنیا را با دندان‌هایم بکنم و زمینش را با پلک‌های چشمانم زیر و رو کنم، و از بیم تو مانند دریا‌های آسمان‌ها و زمین، خون گریه کنم، در مقابل حقّ بی‌پایانی که بر گردن من داری، بسیار اندک خواهد بود.

و اگر تو - ای خدای من - بعد از همه این گفته‌ها مرا به اندازه همه آفریدگان عذاب کنی، و تن و پیکرم را [به اندازه‌ای] بزرگ کنی که جهنّم و طبقاتش را [تنها] با آن پر کنی تا به حدّی که در آتش عذابت کسی و برای جهنّم هیزمی جز من نباشد، این در عدل تو - در مقابل کیفرهای زیادی که من مستوجب آنها هستم - اندک خواهد بود.

بنابراین، با توجه به عظمت بی‌نهایت خداوند متعال یک نافرمانی کوچک از او بسیار بزرگ و زشتی آن از درک عقول ما خارج است. پس چگونه می‌توان درباره ثواب و عقاب او با خرده‌های ناقص خویش سخن گفت، درحالی‌که آنان که در درجات عالی معرفت و شناخت او قرار دارند. با او این‌گونه راز و نیاز می‌کنند؟! اما این بدان معنا نیست که لطف او شامل بندگانش نیست. او نسبت به بندگانش مهربان‌تر از هر کس دیگر است. با این‌که او مشرکان و کافران و منافقان را به خلود در عذاب تهدید کرده است، آنها نیز اگر در این دنیا نیکی کنند دست خالی نخواهند ماند و نیکی‌هایشان در درجات عذابشان تأثیر فراوان خواهد داشت. حتی بعضی از آنها - چنان‌که از برخی روایات ظاهر می‌شود - یا عذابی در آن‌جا نخواهند داشت یا اگر عذابی هم داشته باشند، بسیار اندک خواهد بود. امام موسی بن جعفر علیه السلام می‌فرماید:

كَانَ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ وَكَانَ لَهُ جَارٌ كَافِرٌ فَكَانَ يُرْفِقُ بِالْمُؤْمِنِ وَ
يُوَلِّيهِ الْمَعْرُوفَ فِي الدُّنْيَا فَلَمَّا أَنْ مَاتَ الْكَافِرُ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي النَّارِ مِنْ طِينٍ
فَكَانَ يَقِيهِ حَرَّهَا وَيَأْتِيهِ الرِّزْقُ مِنْ غَيْرِهَا وَقِيلَ لَهُ هَذَا بِمَا كُنْتَ تَدْخُلُ عَلَى
جَارِكَ الْمُؤْمِنِ فَلَانَ بْنِ فَلَانَ مِنَ الرَّفِيقِ وَتُوَلِّيهِ مِنَ الْمَعْرُوفِ فِي الدُّنْيَا.^۱

در بنی اسرائیل، مردی مؤمن همسایه‌ای کافر داشت که با مؤمن با رفاقت و دوستی برخورد می‌کرد و به او نیکی می‌نمود. آن‌گاه که کافر مرد خداوند متعال در جهنم خانه‌ای از گل برایش ساخت که از حرارت آتش او را حفظ می‌کرد و روزی او از جای دیگر - غیر از جهنم - می‌آمد. به او گفتند: این در مقابل مدارا و نیکی‌هایی است که تو در دنیا نسبت به فلانی فرزند فلانی داشتی.

علامه مجلسی در ذیل این حدیث می‌فرماید:

بيان: هذا الخبر الحسن الذي لا يقصر عن الصحيح يدل على أن بعض أهل النار من الكفار يرفع عنهم العذاب لبعض أعمالهم الحسنة فلا يبعد أن يخصص الآيات الدالة على كونهم معذبين فيها لا يخفف عنهم العذاب، لتأييده بأخبار آخر سيأتي بعضها.^۲

این حدیث حسن - که اعتبارش از احادیث صحیح کمتر نیست - دلالت دارد که عذاب بعضی کافران دوزخی - به خاطر پاره‌ای اعمال نیکشان - برداشته می‌شود. پس بعید نیست آیاتی که می‌گوید کفار در آتش، عذاب خواهند شد و از عذاب آنان کاسته نخواهد شد با این روایت تخصیص بخورد؛ زیرا روایات دیگری نیز در این زمینه وجود دارد که حدیث مذکور را تأیید می‌کند.

در حدیثی دیگر امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

۱. وسائل الشیعة ۱۶ / ۲۸۹؛ ثواب الاعمال / ۱۶۹؛ بحار الانوار ۸ / ۲۹۶.

۲. بحار الانوار ۸ / ۲۹۷.

إِنَّ مُؤْمِنًا كَانَ فِي مَمْلَكَةٍ جَبَّارٍ فَوَلَعَ بِهِ فَهَرَبَ مِنْهُ إِلَى دَارِ الشُّرْكِ فَزَلَّ بِرَجُلٍ
مِنْ أَهْلِ الشُّرْكِ فَأَظْلَمَهُ وَأَرْفَقَهُ وَأَضَافَهُ فَلَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ
جَلَّ إِلَيْهِ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي لَوْ كَانَ لَكَ فِي جَنَّتِي مَسْكَنٌ لَأَسْكَنْتُكَ فِيهَا وَلَكِنَّهَا
مُحَرَّمَةٌ عَلَيَّ مَنْ مَاتَ فِي مُشْرِكًا وَ لَكِنْ يَا نَارُ هَيْدِيهِ وَلَا تُؤْذِيهِ. وَيُؤْتِي بِرِزْقِهِ
طَرَفِي النَّهَارِ. قُلْتُ مِنَ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: مِنْ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ.^۱

مرد با ایمانی در کشور پادشاه ستمگری زندگی می‌کرد. ستمگر به او سوء قصد کرد و او از دستش به دیار شرک فرار کرد. و در آن جا به خانه مشرکی وارد شد و آن شخص مشرک از او حمایت کرد و با او دوستی نمود و به او نیکی کرد. آن‌گاه که مشرک مرد، خداوند متعال به او وحی کرد: سوگند به عزت و جلالم، اگر در بهشتم جایی برای تو بود، تو را در آن جا سکنی می‌دادم؛ ولی بهشت بر کسی که در حال شرک بمیرد حرام است. اما ای آتش او را نسوزان و آزارش مکن. و روزی وی صبح و عصر به او می‌رسد. راوی پرسید: از بهشت می‌رسد؟

حضرت باقر علیه السلام فرمود: از هر جا که خدا خواهد.

راوندی هم از رسول خدا نقل می‌کند:

إِنَّ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا ابْنُ جُدْعَانَ. فَقِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا بَالَ ابْنِ
جُدْعَانَ أَهْوَنَ أَهْلِ النَّارِ عَذَابًا؟ قَالَ إِنَّهُ كَانَ يُطْعِمُ الطَّعَامَ.^۲

آسان‌ترین و سبک‌ترین دوزخیان از نظر عذاب ابن جُدعان است. گفته شد: ای رسول خدا! دلیل این‌که ابن جُدعان عذابش سبک‌تر است چیست؟ فرمود: او پیوسته اطعام می‌کرد.

۱. کافی ۲ / ۱۸۹؛ بحارالانوار ۸ / ۳۱۴.

۲. مستدرک الوسائل ۱۶ / ۲۴۳؛ بحارالانوار ۸ / ۳۱۶.

پس جهنم با این‌که برای عذاب خلق شده است، خداوند سبحان با لطف و عنایت خویش عده‌ای از گرفتاران آن را از درد و رنج و حرارت آتش در امان نگه می‌دارد یا درد ورنجشان در آن خیلی اندک خواهد بود. ولی او به هیچ وجه، عذاب را از همه جهنم بر نخواهد داشت؛ چنانکه در زمین جهنم هیچ رویدنی وجود نخواهد داشت. «موفق» - غلام امام رضا علیه السلام - نقل می‌کند که مولایم امام موسی بن جعفر علیه السلام هر وقت به خریدن سبزی امر می‌کرد دستور می‌داد سبزی و ترتیزک زیاد بخریم و ما هم برایشان می‌خریدیم. و می‌فرمود:

مَا أَحَقَّ بَعْضَ النَّاسِ يَقُولُونَ إِنَّهُ يَنْبُتُ فِي وَادٍ فِي جَهَنَّمَ وَاللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ
وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ فَكَيْفَ تَنْبُتُ الْبُقُلُ^۱.

برخی از مردم چقدر کودن‌اند که می‌گویند: در یکی از دره‌های دوزخ ترتیزک می‌روید؛ درحالی‌که خدای تعالی می‌فرماید: «آتش‌زنه جهنم مردم و سنگ است» پس چگونه می‌شود در آن سبزی بروید؟!

پس معلوم می‌شود تا جهنم وجود دارد، عذاب و آتش و امور دیگری که مایه درد و رنج و ناراحتی است، در آن وجود خواهد داشت؛ ولی این امر در مورد همه دوزخیان یکسان نخواهد بود و آنان درجات مختلف دارند و عذاب آنان نیز درجات مختلف خواهد داشت.

آنچه بی‌تردید می‌توان ادعا نمود، این است که جهنم به هیچ وجه جای لذت و خوشگذرانی و شادمانی نیست و تنها ممکن است در مورد عده‌ای از دوزخیان، عذابی در کار نباشد؛ چنان‌که به تصریح برخی روایات این امر روشن گردید.

خلاصه درس دوازدهم

- همه کسانی که از هدایت پروردگار عالمیان اعراض و از تسلیم در مقابل او سرپیچی کنند و کفر و شرک را پیشه خود سازند، در عذاب جاودان خواهند بود.
- عقل انسان از درک حدود و کیفیت عذاب و کیفر گناهان ناتوان است.
- معصیت و نافرمانی از امر مولای حقیقی که عظمتش را نهایتی نیست، گناهی بزرگ و نابخشودنی است.
- زشتی و عظمت یک گناه کوچک در مقابل بزرگی و عظمت خداوند خارج از درک عقول ماست.
- بنده با کوچک‌ترین گناه مستحق بالاترین درجه عذاب می‌شود؛ اما لطف خداوند همواره بر بندگانش سایه افکنده است.
- حتی مشرکان و کافران نیز از لطف خدا بهره‌مندند و درجات عذاب ایشان در جهنم متفاوت است؛ تا آن‌جا که برخی از آن‌ها، با آن‌که در جهنم‌اند، عذاب نمی‌شوند و عذاب برخی از ایشان بسیار اندک است.
- جهنم به هیچ وجه محل لذت و خوشگذرانی و شادمانی نیست.

خودآزمایی

۱. بر اساس آیات قرآن، چه کسانی همیشه در عذاب جهنم خواهند بود؟
۲. آیا عقل قادر به درک حدود و کیفیت عقاب و مجازات معاصی است؟ چرا؟
۳. آیا عذاب و عقاب جهنمیان مراتب دارد؟ این سخن که کم‌ترین نافرمانی بنده، او را مستحق بالاترین درجه عذاب می‌کند، چگونه با مرتبه داشتن درجات عذاب عاصیان قابل جمع است؟

﴿ درس سيزدهم ﴾

● **عدل الهى و شفاعت**

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود که پس از مطالعه این درس، با معنای شفاعت آشنا شود؛ شفاعت کنندگان و محدوده شفاعت ایشان را بشناسد؛ از شفاعت شونده‌گان و شرایط شفاعتشان آگاهی یابد و عدم منافات بین شفاعت با عدل و حکمت الهی را به خوبی درک کند.

شفاعت از ماده شَفَعَ به معنای جفت است. شفیع کسی را گویند که برای دیگری طلب عفو و بخشش کند. و مشفَع آن است که شفاعتش مورد قبول قرار گرفته باشد.^۱

شفاعت به معنای یاد شده در میان عقلای همه جوامع انسانی مرسوم و رایج است و هیچ جامعه‌ای از آن خالی نیست. این امر درباره گناهکاران امت پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم از سوی خداوند متعال در نظر گرفته شده و با شرایطی خاص مورد قبول خدای سبحانه قرار گرفته است.

بدیهی است که عفو و بخشش گناهان بندگان، تنها، حق مسلم خداوند متعال

۱. نهاییه ابن اثیر ۲ / ۴۸۵.

است و کسی دیگر جز ذات مقدّس او از چنین حقی برخوردار نیست؛ زیرا او مالک و صاحب اختیار بندگانش است و نافرمانی بندگان متوجه اوست و تنها اوست که می‌تواند بندگان نافرمان خویش را مجازات کند و هیچ کس جز او از چنین حقی به صورت مستقل، برخوردار نیست. پس تنها اوست که می‌تواند از گناه بندگانش بگذرد یا آن‌ها را مجازات کند. لیکن این منافات ندارد که پیامبر خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و برخی از مؤمنان امتش به اذن خدای تعالی از چنین حقی برخوردار باشند؛ چنان‌که در آیات قرآن کریم و روایات معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام نیز به این امر تأکید شده است. آیات شفاعت در قرآن کریم، چند دسته‌اند. در برخی آیات، شفاعت از غیر خداوند متعال به طور مطلق نفی شده است:

قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ.^۱

بگو شفاعت همه‌اش از آن خداست. پادشاهی آسمان‌ها و زمین تنها از آن اوست. سپس به سوی او باز خواهید گشت.

لَا يَنْفَعُ فِيهِ وَلَا حُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ.^۲

در آن روز، نه معامله‌ای هست و نه دوستی و نه شفاعتی.

در این آیات شریفه، شفاعت به خدای تعالی اختصاص یافته و ظاهر آیه اول دلالت دارد که کسی دیگر جز خداوند متعال از چنین حقی برخوردار نیست؛ ولی آیات دیگری این امر را برای برخی دیگر اثبات و به قبولی شفاعت آن‌ها تصریح می‌کند.

وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ.^۳

و کسانی که به جای او می‌خوانند، اختیار شفاعت ندارند، مگر آن کسانی که آگاهانه به حق شهادت داده باشند.

۲. بقره (۲) / ۲۵۴.

۱. زمر (۳۹) / ۴۴.

۳. زخرف (۴۳) / ۸۶.

يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا...^۱

در آن روز، شفاعت فایده‌ای ندارد؛ جز شفاعت کسی که خدای رحمان به او اجازه دهد و سخن او را بیسندد.

بنابراین می‌توان گفت از نظر آیات قرآن کریم، در ثبوت شفاعت و استفاده از آن برای عده‌ای از بندگان خاص خداوند جای هیچ تردیدی نیست. و همان‌طور که گفتیم این امر با الوهیت و ربوبیت و هیچ کمالی از کمالات الهی در تنافی نیست؛ بلکه نشانی روشن و آشکار از محبت و مهربانی و بزرگواری و کرامت خدای تعالی نسبت به بندگان است.

شفاعت در روایات

در فرهنگ تشیع اعتقاد به شفاعت با توجه به روایات معصومان علیهم‌السلام لازم و ضروری است. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

مَنْ أَنْكَرَ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ فَلَيْسَ مِنْ شِيعَتِنَا الْمِعْرَاجَ وَالْمَسَاءِلَةَ فِي الْقَبْرِ وَالشَّفَاعَةَ.^۲

هرکه سه چیز را انکار کند از شیعیان ما محسوب نمی‌شود: معراج و سؤال قبر و شفاعت.

و در حدیث دیگری، امام رضا علیه‌السلام اقرار به شفاعت را از علائم مؤمن حقیقی شمرده و فرموده است:

مَنْ أَقَرَّ بِتَوْحِيدِ اللَّهِ... وَالْحَوْضِ وَالشَّفَاعَةِ وَخَلْقِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ... فَهُوَ مُؤْمِنٌ حَقًّا وَهُوَ مِنْ شِيعَتِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ.^۳

۱. طه (۲۰) / ۱۰۹.

۲. امالی صدوق / ۲۹۵؛ روضة الواعظین ۲ / ۵۰۱؛ بحارالانوار ۶ / ۲۲۳.

۳. صفات الشیعة / ۵۱؛ بحارالانوار ۸ / ۱۹۷.

عدل الهی و شفاعت / ۲۰۵

کسی که به توحید و... حوض و شفاعت و آفریده شدن بهشت و جهنم اقرار کند،... او مؤمن حقیقی و از شیعیان ما اهل بیت است.

بنابراین، کسی که شفاعت پیامبر ﷺ و اوصیایش را انکار کند، از شیعیان و پیروان ائمه معصومین نخواهد بود. پس اصل ثبوت شفاعت از نظر شیعه، امری ضروری و بدیهی است و حتی اعتقاد به آن در تشیع شخص نقش اساسی دارد. ولی این که چه کسانی حق شفاعت دارند و چه کسانی مورد شفاعت قرار می‌گیرند، جای بحث دارد که در روایات به شرایطی در این باره بر می‌خوریم:

شرایط شفاعت کنندگان

گفتیم که از نظر قرآن کریم، مؤاخذه و عقاب و عفو و بخشش از گناهان، حق مسلم خداوند متعال است و هیچ کس دیگری جز ذات مقدس او از چنین حقی برخوردار نیست، با وجود این، خداوند متعال به عده‌ای از بندگان خویش اذن داده که در حق برخی از بندگان گناهکار و عاصی از او طلب عفو و بخشش کنند، ولی باید دید که حدود این امر چگونه است و در کدامین مواقع آخرت به آن‌ها حق شفاعت داده شده است.

اگر چه تفصیل این امر روشن نیست؛ اما تا حدودی مسلم است که قیامت و بعد از برزخ، یکی از مواقع مهم استفاده از حق شفاعت می‌باشد و شفاعت کنندگان عبارت‌اند از پیامبران و اوصیا و مؤمنان و ملائکه و قرآن و اقربا و امانت و...

بزرگ‌ترین شفاعت‌کننده در روز قیامت پیامبر گرامی اسلام ﷺ و اهل بیت او ﷺ هستند:

إِنِّي لَأَشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَشْفَعُ وَ يَشْفَعُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي تَالِبٍ فَيَشْفَعُ وَ يَشْفَعُ أَهْلُ بَيْتِي
فَيُشَفَّعُونَ.^۱

۱. مناقب ۲ / ۱۶۵؛ بحار الانوار ۸ / ۴۳.

روز قیامت، من شفاعت می‌کنم و شفاعتم قبول می‌شود و علی شفاعت می‌کند و شفاعت او هم قبول می‌شود و اهل بیت شفاعت می‌کنند و شفاعتشان قبول می‌شود.

امام صادق علیه السلام در مورد شفاعت مؤمن می‌فرماید:

إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُشْفَعُ لِحَمِيمِهِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ نَاصِبًا.^۱

مؤمن برای دوست خود شفاعت می‌کند، مگر این‌که ناصبی باشد.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید:

إِنَّ أَدْنَى الْمُؤْمِنِينَ شَفَاعَةً لَيُشْفَعُ لِثَلَاثِينَ إِنْسَانًا.^۲

همانا مؤمنی که از کمترین حَقِّ شفاعت بهره‌مند است، برای سی انسان شفاعت می‌کند.

و امیرالمؤمنین علیه السلام نیز درباره شفاعت قرآن می‌فرماید:

اعْلَمُوا أَنَّهُ شَافِعٌ مُشَفَّعٌ وَقَائِلٌ مُصَدَّقٌ وَأَنَّهُ مَنْ شَفَعَ لَهُ الْقُرْآنُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
شُفِّعَ فِيهِ.^۳

بدانید که قرآن شفاعت‌کننده‌ای است که شفاعتش قبول می‌شود و گوینده‌ای است که مورد تصدیق قرار می‌گیرد و کسی که قرآن در روز قیامت برایش شفاعت کند، شفاعتش درباره او پذیرفته می‌شود.

شفاعت شونندگان

گفتیم عفو و بخشش حَقِّ مسلم خداوند متعال است، ولی او با لطف و کرم خویش اذن داده است که برخی از انسان‌ها و همین‌طور فرشتگان و قرآن و... درباره

۱. محاسن ۱ / ۱۸۶؛ بحارالانوار ۸ / ۴۱.

۲. کافی ۸ / ۱۰۱؛ تأویل الآیات ۳۸۷ / بحارالانوار ۸ / ۵۷.

۳. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۶؛ مستدرک الوسائل ۴ / ۲۳۹؛ بحارالانوار ۸۹ / ۲۴.

برخی انسان‌ها شفاعت کنند و از خدای تعالی عفو و بخشش آن‌ها را بخواهند. این اذن الهی هم در ناحیه کسانی که از این مقام بهره‌مند شده‌اند (شفاعت کنندگان) و هم در ناحیه شفاعت شونندگان، محدودیتی خاص دارد. محدودیتی که در ناحیه شفاعت کنندگان بود، گفته شد و معلوم شد که این اجازه به اشخاصی مخصوص در محدوده‌ای معین داده شده است؛ مثلاً مؤمن به قدر ایمانش شفاعت می‌کند و درجه ایمانش هر قدر بالاتر باشد، بیشتر می‌تواند شفاعت کند و پایین‌ترین مؤمنان از حیث برخورداری از حق شفاعت، درباره‌ی سی نفر می‌تواند شفاعت کند.

درباره شفاعت شونندگان هم مسلم است که تنها کسانی مورد شفاعت قرار می‌گیرند که از شرک و کفر و انکار ولایت اولیای الهی و همین‌طور انکار شفاعت پیامبر گرامی اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به دور بوده باشند. رسول خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید:

وَالَّذِي بَعَثَنِي بِالْحَقِّ بِبَشِيرًا وَنَذِيرًا لَا يُعَذِّبُ اللَّهُ بِالنَّارِ مُوحِّدًا أَبَدًا وَإِنَّ أَهْلَ التَّوْحِيدِ يَشْفَعُونَ فَيُشْفَعُونَ.^۱

سوگند به آن که مرا به حق، بشارت دهنده و انذار کننده مبعوث کرد، خداوند هیچ موحّدی را با آتش عذاب نمی‌کند و اهل توحید شفاعت می‌کنند و شفاعتشان قبول می‌شود.

نیز می‌فرماید:

شَفَاعَتِي لِأُمَّتِي مَنْ أَحَبَّ أَهْلَ بَيْتِي وَهُمْ شِيعَتِي.^۲

شفاعت من تنها به کسانی از ائمتّم می‌رسد که اهل بیتم را دوست بدانند و آنان شیعیان من هستند.

همچنین در مورد قدریه که قائل اند خیر و شرّ به آنان تفویض شده است،

می‌فرماید:

۱. بحار الانوار ۸ / ۳۵۹؛ روضة الواعظین ۱ / ۴۲.

۲. کنز العمال ۱۲ / ۱۰۰.

لَيْسَ لَهُمْ فِي شَفَاعَتِي نَصِيبٌ وَلَا أَنَا مِنْهُمْ وَلَا هُمْ مِنِّي.^۱

آنان در شفاعت من نصیبی ندارند؛ نه من از آن‌هایم و نه آنان از من.

و درباره کسی که به شفاعتش ایمان نیاورده باشد، می‌فرماید:

مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِشَفَاعَتِي فَلَا أَنَالَهُ اللَّهُ شَفَاعَتِي.^۲

کسی که ایمان به شفاعت من نداشته باشد، خداوند شفاعت مرا به او نمی‌رساند.

امیرالمؤمنین نیز در این باره می‌فرماید:

مَنْ كَذَبَ بِشَفَاعَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَمْ تَنْلُهُ.^۳

کسی که شفاعت پیامبر ﷺ را دروغ شمارد به آن نایل نمی‌شود.

رسول خدا ﷺ در مورد اهل شرک و کفر می‌فرماید:

الشَّفَاعَةُ لَا تَكُونُ لِأَهْلِ الشُّكِّ وَالشُّرْكِ وَلَا لِأَهْلِ الْكُفْرِ وَالْجُحُودِ بَلْ تَكُونُ لِلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ.^۴

شفاعت به اهل شک و شرک و کفر و انکار نمی‌رسد. بلکه برای مؤمنان اهل توحید است.

رسول خدا ﷺ در مورد ناصبی می‌فرماید:

يَا فَاطِمَةُ لَوْ أَنَّ كُلَّ نَبِيٍّ بَعَثَهُ اللَّهُ وَكُلَّ مَلِكٍ قَرَّبَهُ شَفَعُوا فِي كُلِّ مُبْغِضٍ لَكَ غَاصِبٍ لَكَ مَا أَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنَ النَّارِ أَبَدًا.^۵

ای فاطمه، اگر همه پیامبران مبعوث شده و فرشتگان مقرب درباره دشمن

۱. همان ۱ / ۱۳۷.

۲. امالی شیخ صدوق / ۷؛ کشف الغمّة ۲ / ۲۸۶؛ بحارالانوار ۸ / ۳۴.

۳. عیون الاخبار ۲ / ۶۶؛ بحارالانوار ۸ / ۴۱. ۴. بحارالانوار ۸ / ۵۸.

۵. بحارالانوار ۷۳ / ۳۵۵؛ کنز الفوائد ۱ / ۱۵۰.

عدل الهی و شفاعت / ۲۰۹

تو و غاصب حقّ تو شفاعت کنند، خداوند، هرگز، او را از آتش بیرون نخواهد آورد.

و امام باقر علیه السلام می فرماید:

إِنَّ الشَّفَاعَةَ لَمَقْبُولَةٌ وَمَا تُقْبَلُ فِي نَاصِبٍ^۱.

همانا شفاعت قبول می شود؛ لیکن درباره ناصبی قبول نخواهد شد.

و نیز می فرماید:

إِنَّ أَعْدَاءَ عَلِيٍّ هُمُ الْخَالِدُونَ فِي النَّارِ لَا تُدْرِكُهُمُ الشَّفَاعَةُ^۲.

همانا دشمنان علی در آتش جاودان خواهند بود و شفاعت به آنان نخواهد رسید.

پس خداوند متعال به شفاعت کنندگان اذن داده که تنها برای اشخاصی خاص شفاعت کنند و آنان به هیچ وجه، برای اهل شرک و کفر و منکران شفاعت و دشمنان اهل بیت علیهم السلام و منکران ولایت ایشان شفاعت نخواهند کرد.

محل شفاعت

مهم ترین محلی که شفاعت در آن صورت می گیرد، روز قیامت است. روزی که به حسابها رسیدگی می شود و پروندهها باز می گردد و اهل بهشت و جهنم مشخص می شوند و بهشتیان روانه بهشت و جهنمیان روانه جهنم می گردند؛ ولی شفاعت به همین جا ختم نمی شود؛ بلکه شفاعت حتی بعد از ورود گناهکاران به جهنم، ادامه می یابد و تعدادی از گناهکاران اهل توحید و پیرو ولایت که داخل دوزخ شده اند، با شفاعت اولیای الهی و مقربان درگاه خداوند متعال، از جهنم بیرون می آیند و وارد بهشت می شوند. در روایات آمده است که پیش از قیامت و به

۱. کافی ۸ / ۱۰۱؛ تأویل الآیات / ۳۸۷؛ بحارالانوار ۸ / ۵۶.

۲. زهد / ۹۶؛ بحارالانوار ۸ / ۳۶۱.

هنگام سؤال و جواب در قبر و پیش از آن، در حال احتضار نیز شفاعت وجود دارد. البته تحقق آن در دنیا هم با توجه به آیات قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم‌السلام واضح و روشن است. خداوند متعال پیامبر گرامی اسلام را توصیه می‌کند که با امت خویش مدارا نماید و با مهربانی و محبت با آنان رفتار کند تا از دور او پراکنده نشوند. سپس می‌فرماید:

فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ.^۱

از آنان بگذر و برایشان استغفار کن و در امر با آنان مشاوری کن.

و می‌فرماید:

وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوَجَدُوا اللَّهَ تَوَّابًا رَحِيمًا.^۲

اگر آنان آن‌گاه که به خود ستم کردند، پیش تو می‌آمدند و از خداوند طلب آمرزش می‌کردند و رسول نیز برای آن‌ها طلب بخشایش می‌کرد، البته خدا را مهربان و توبه‌پذیر می‌یافتند.

و ماجرای حضرت یعقوب در مورد طلب مغفرت برای فرزندانش در قرآن کریم به صراحت بیان شده است.^۳ و نیز تأثیر دعاها در حق مؤمنان و گناهکاران و رفع بلاها و گرفتاری‌ها و سختی‌ها از نظر قرآن کریم و روایات روشن و واضح است. امام رضا علیه‌السلام دربارهٔ آنان که داخل جهنم شده‌اند می‌فرماید:

مُذْنِبُوا أَهْلَ التَّوْحِيدِ يَدْخُلُونَ النَّارَ وَيَخْرُجُونَ مِنْهَا وَالشَّفَاعَةُ جَائِزَةٌ لَهُمْ.^۴

گناهکاران اهل توحید داخل آتش می‌شوند و از آن بیرون می‌آیند و شفاعت دربارهٔ آنان پذیرفته است.

۱. آل عمران (۳) / ۱۵۹.

۲. نساء (۴) / ۶۴.

۳. یوسف (۱۲) / ۹۷-۹۸.

۴. عیون الاخبار ۲ / ۱۲۵؛ بحارالانوار ۸ / ۳۶۲.

و امام باقر علیه السلام درباره گناهکاران اهل توحید - که به سبب گناهانشان به جهنم رفته‌اند و در مواقف قیامت و پیش از آن، از گناهان و آلودگی‌ها پاک نشده‌اند - می‌فرماید:

إِنَّ قَوْمًا يُحْرَقُونَ فِي النَّارِ حَتَّى إِذَا صَارُوا حُمًّا أَدْرَكَتْهُمُ الشَّفَاعَةُ. قَالَ فَيُنْتَلَقُ بِهِمْ إِلَى نَهْرٍ يُخْرَجُ مِنْ رَشْحِ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَغْتَسِلُونَ فِيهِ فَتَنْبُتُ لِحْوَمُهُمْ وَ دِمَاؤُهُمْ وَ تَذْهَبُ عَنْهُمْ قَسْفُ النَّارِ وَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ فَيَسْمُونَ الْجَهَنَّمِيِّينَ فَيُنَادُونَ بِأَجْمَعِهِمُ اللَّهُمَّ أَذْهِبْ عَنَّا هَذَا الْإِسْمَ قَالَ فَيَذْهَبُ عَنْهُمْ.^۱

همانا قومی در آتش سوخته می‌شوند، تا وقتی که زغال شوند، شفاعت آنان را درمی‌یابد. پس آنان به سوی نهری آورده می‌شوند که از تراوش‌های اهل بهشت بیرون می‌آید. پس آنان در آن نهر، خود را می‌شویند و گوشت‌هایشان دوباره می‌روید و خون در رگ‌هایشان جاری می‌گردد و آثار آتش از آن‌ها محو می‌شود و داخل بهشت می‌شوند. آنان در بهشت به اسم «جهنمیون» نامیده می‌شوند. پس آنان خدایشان را می‌خوانند که: خداوندا این اسم را از ما بردار. پس خداوند هم آن را برمی‌دارد.

از برخی روایات استفاده می‌شود که ائمه علیهم السلام نسبت به عذاب برزخ خیلی توصیه کرده‌اند که شیعیان مواظب عذاب برزخ باشند. عمرو بن یزید می‌گوید:

به امام صادق علیه السلام عرض کردم: من از شما شنیدم که فرمودید:

كُلُّ شَيْعَتِنَا فِي الْجَنَّةِ عَلَى مَا كَانَ فِيهِمْ... فَقَالَ: أَمَّا فِي الْقِيَامَةِ فَكُلُّكُمْ فِي الْجَنَّةِ بِشَفَاعَةِ النَّبِيِّ الْمَطَاعِ أَوْ وَصِيِّ النَّبِيِّ وَ لِكِنِّي وَ اللَّهُ أَتَخَوَّفُ عَلَيْكُمْ فِي الْبَرْزَخِ. قُلْتُ: وَ مَا الْبَرْزَخُ؟ قَالَ: الْقَبْرُ مِنْذُ حِينَ مَوْتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.^۲

همه شیعیان ما در بهشت‌اند با وجود آنچه در آن‌ها هست.

۲. کافی ۳ / ۲۴۲؛ بحار الانوار ۶ / ۲۶۷.

۱. زهد / ۹۶؛ بحار الانوار ۸ / ۳۶۱.

پس فرمود: اما در قیامت، همه شما در بهشت هستید به شفاعت پیامبر
مطاع یا جانشین او؛ ولی من بر شما از برزخ بیمناکم.

گفتم: برزخ چیست؟

فرمود: عالم قبر از هنگام مرگ تا روز قیامت.

از این روایت استفاده می‌شود که بیشترین و مهم‌ترین محل شفاعت قیامت
است و آن جاست که پیامبران و امامان و فرشتگان و همه اولیای الهی کمر همّت
می‌بندند که شیعیان و موالیان اهل بیت را از آتش جهنم نجات دهند. امام رضا علیه السلام
برای زائران خود شفاعت در سه موقف از موافق قیامت را ضمانت کرده و فرموده
است:

مَنْ زَارَنِي عَلَى بُعْدِ دَارِي أَتَيْتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي ثَلَاثَةِ مَوَاطِنَ حَتَّى أُخَلِّصَهُ مِنْ
أَهْوَالِهَا إِذَا تَطَايَرَتِ الْكُتُبُ بَيْنَنَا وَشِمَالًا وَعِنْدَ الصَّرَاطِ وَعِنْدَ الْمِيزَانِ.^۱

کسی که مرا با وجود دوری خانه‌ام زیارت کند، در قیامت در سه جا، به
سراغ او می‌آیم تا او را از شداید آن خلاص کنم: آن‌گاه که کتاب‌ها به
راست و چپ داده شود نزد صراط و نزد میزان.

درباره حضور ائمه علیهم السلام نزد محتضر و توصیه آنان به فرشته مرگ و نیز درباره قبر و
سؤال نکیر و منکر و حضور نماز و صبر و زکات در آن جا و کمک آنان به مؤمن
روایاتی وارد شده است. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِذَا دَخَلَ الْمُؤْمِنُ قَبْرَهُ كَانَتِ الصَّلَاةُ عَنْ يَمِينِهِ وَ الزَّكَاةُ عَنْ يَسَارِهِ وَ الْبُرُ يُبْلُ
عَلَيْهِ وَ يَتَنَحَّى الصَّبْرُ نَاحِيَةً وَ إِذَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْمَلَكَانِ اللَّذَانِ يَلْيَانِ مَسَاءَ لَتَهُ
قَالَ الصَّبْرُ لِلصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ دُونَكُمَا صَاحِبِكُمْ فَإِنْ عَجَزْتُمْ عَنْهُ فَأَنَا دُونَهُ.^۲

آن‌گاه که مؤمن وارد قبر خویش می‌شود، نماز در طرف راست و زکات در

۱. من لایحضره الفقیه ۲ / ۵۸۴؛ عیون الاخبار ۲ / ۲۵۵؛ بحارالانوار ۹۹ / ۳۴.

۲. کافی ۳ / ۲۴۰؛ بحارالانوار ۶ / ۲۳۰.

عدل الهی و شفاعت / ۲۱۳

طرف چپ او قرار می‌گیرد و نیکی سایه بر سرش می‌افکند و صبر در گوشه‌ای می‌ایستد وقتی فرشتگانی که مسئول پرسش از او هستند وارد می‌شوند، صبر به نماز و زکات می‌گوید: دوست خود را همراهی کنید و اگر ناتوان شدید، من همراه او خواهم شد.

پیامبر ﷺ به امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ فرمود:

وَأَمَّا وَلِيُّكَ فَإِنَّهُ يَرَاكَ عِنْدَ الْمَوْتِ فَتَكُونُ لَهُ شَفِيعًا وَ مُبَشِّرًا وَ قُرَّةَ عَيْنٍ.^۱

و اما دوستدار تو، او در هنگام مرگ تو را خواهد دید و تو او را شفاعت خواهی کرد و بشارت خواهی داد و نور چشم او خواهی بود.

پس شفاعت در تمام مراحل زندگی بشر با او همراه است و خداوند سبحان در دنیا و آخرت، اسباب مغفرت و آمرزش و بخشش را برای بندگانش فراهم کرده است تا بتوانند از عذاب جهنم خلاص شوند، ولی بیشتر بندگان از این لطف و مرحمت الهی استفاده نمی‌کنند و برگناهان اصرار می‌ورزند. به همین جهت است که امامان معصوم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تأکید کرده‌اند که مؤمنان باید اهل عمل صالح باشند و از گناه بپرهیزند و عقاب الهی را کوچک نشمارند و به شفاعت متکی نباشند. امیرالمؤمنین عَلَيْهِ السَّلَامُ می‌فرماید:

فَأَمَّا وَلِيُّنَا الْمُطِيعُ لَأَمْرِنَا فَهُوَ الْمُبَشِّرُ بِنَعِيمِ الْأَبَدِ وَ أَمَّا عَدُوُّنَا الْمُخَالِفُ عَلَيْنَا فَهُوَ الْمُبَشِّرُ بِعَذَابِ الْأَبَدِ وَ أَمَّا الْمُبْهَمُ أَمْرُهُ الَّذِي لَا يُدْرِي مَا حَالُهُ فَهُوَ الْمُؤْمِنُ الْمُسْرِفُ عَلَى نَفْسِهِ لَا يُدْرِي مَا يَتَوَلَّى إِلَيْهِ حَالُهُ يَأْتِيهِ الْخَبْرُ مِنْهَا مَخُوفًا ثُمَّ لَنْ يُسَوِّبَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بِأَعْدَائِنَا لَكِنْ يُخْرِجُهُ مِنَ النَّارِ بِشَفَاعَتِنَا. فَاعْمَلُوا وَ أَطِيعُوا وَ لَا تَتَكَلَّمُوا وَ لَا تَسْتَضَعِرُوا عُقُوبَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَإِنَّ مِنَ الْمُسْرِفِينَ مَنْ لَا تَلْحَقُهُ شَفَاعَتُنَا إِلَّا بَعْدَ عَذَابٍ ثَلَاثِمِائَةِ أَلْفِ سَنَةٍ.^۲

اما دوست و ولی ما که از امر ما فرمانبرداری می‌کند، اوست که به نعمت

۱. تفسیر فرات / ۱۱۶؛ بحار الانوار / ۶ / ۱۹۴. ۲. معانی الاخبار / ۲۸۸؛ بحار الانوار / ۶ / ۱۵۴.

جاودانی مژده داده شده است و اما دشمن ما که با ما به مخالفت برخاسته، در عذاب ابدی خواهد بود. و اما کسی که امرش مبهم است و حالش دانسته نمی‌شود، مؤمنی است که به خود ستم کرده است و نمی‌داند سرانجام چه بر سر او می‌آید. خبر به او مبهم و ترسناک می‌رسد. پس خداوند متعال او و مخالفان ما را به یک چشم نگاه نمی‌کند و او را به شفاعت ما از آتش بیرون می‌آورد. پس عمل صالح انجام دهید و خدا را اطاعت کنید و به شفاعت متکی نباشید و عذاب الهی را کوچک مشمرید که شفاعت ما به اسرافکاران نمی‌رسد جز بعد از عذاب سیصد هزار سال.

شفاعت و عدل و حکمت الهی

با توضیحی که درباره شفاعت و شرایط آن داده شد، روشن گردید که شفاعت به معنایی که در قرآن کریم وارد شده است و روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز بر آن تأکید دارد، هیچ منافاتی با عدل و حکمت الهی ندارد.

شفاعت به معنای مذکور نه تنها در روایات شیعه، بلکه در روایات عامه نیز فراوان دیده می‌شود و به طور کلی، امری نیست که بتوان آن را انکار نمود. از این رو، کسی که با شفاعت مخالفت می‌کند، یا از آنچه در قرآن کریم و روایات معصومان در این باره رسیده، اطلاعی ندارد یا امر بر او مشتبه شده و گمان کرده است که شفاعت در دستگاه الهی هم - نعوذ بالله - مانند دستگاه‌های بشری است که اشخاص با استفاده از صاحب‌منصبان و متنفذان در دستگاه‌های حکومتی، حقوق اشخاص دیگر را پایمال می‌کنند تا به مقامی یا ثروتی دست یابند که به هیچ وجه، شایستگی آن را ندارند. اگر شفاعت به این معنا باشد، با عدل الهی و حکمت خداوند متعال سازگار نیست، زیرا روشن است که انسان حکیم کاری نمی‌کند که مورد اشکال و اعتراض دیگران قرار گیرد و شخص عادل هرگز حق دیگری را پایمال نمی‌کند و حق هر کسی را به او می‌دهد همچنین روشن است که شفاعت با توضیحی که داده شد، نه راه بندگان را به عصیان الهی باز می‌کند و نه بندگان عاصی را در عصیانشان

گستاخ می‌نماید؛ بلکه نتیجهٔ ارجمند شفاعت ایجاد امید در دل بندگان - به ویژه برای گناهکاران - است؛ نظیر توبه که خداوند متعال برای بندگان عاصی قرار داده تا امید بندگی در آنها احیا شود و آنان دوباره خود را در گروه فرمانبران الهی قرار دهند.

خلاصهٔ درس سیزدهم

- شفاعت از مادهٔ شفیع به معنای جفت است.
- شفیع کسی را گویند که برای دیگری طلب عفو و بخشش کند و مشفّع آن است که شفاعتش پذیرفته شود.
- مؤاخذه و عقاب و عفو و بخشش حق مسلم خداوند متعال است، ولی خدای تعالی به عده‌ای از بندگان خویش اذن داده است که در حق برخی از بندگان گناهکار از او طلب آمرزش کنند.
- اصل ثبوت شفاعت از نظر شیعه، امری ضروری و بدیهی است و هر کس شفاعت پیامبر ﷺ و اوصیایش را انکار کند، از شیعیان نیست.
- شفاعت کنندگان عبارت‌اند از: پیامبران، اوصیا، مؤمنان، ملائکه، قرآن، اقربا، امانت و...
- تنها کسانی مورد شفاعت قرار می‌گیرند که از شرک، کفر، انکار ولایت اولیای الهی و انکار اصل شفاعت به دور باشند.
- روشن‌ترین محل شفاعت روز قیامت است؛ ولی در دنیا، هنگام احتضار و سؤال و جواب قبر و حتی پس از ورود گناهکاران موحد به جهنم نیز شفاعت ممکن است.
- شفاعت در دستگاه الهی برای پایمال کردن حقوق دیگران از سوی صاحب

منصبان و متنفذان نیست و نباید با واسطه تراشی های بشری اشتباه شود.

خودآزمایی

۱. شفاعت به چه معناست؟ شفیع و مشفع را معنا کنید.
۲. آیا این حقیقت که عقاب یا عفو و بخشش حقّ مسلّم خداوند است، با شفاعت در تعارض نیست؟ توضیح دهید.
۳. چه کسانی حقّ شفاعت دارند؟ شفاعت در مورد چه کسانی نفی شده است؟
۴. محل هایی که شفاعت در آنها جایز است کدامند؟
۵. چرا امامان معصوم علیهم السلام تأکید کرده اند که مؤمن بیشتر از شفاعت باید به اعمال خویش متکی باشد؟
۶. آیا شفاعت با عدل و حکمت الهی هیچ تعارضی ندارد؟ توضیح دهید.

بخش دوم

بدا

﴿ درس چهاردهم ﴾

● معنای بدا

اشاره:

از دانشجوی انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، با معنای لغوی و اصطلاحی بداء آشنا شود و تعریف آن را از نظر متکلمان بداند و ضمن مقایسه آن با معنای برگرفته از متون و حیانی، به اشکالات آن واقف گردد.

معنای بداء در لغت

بداء از نظر لغویان، به معنای مطلق ظهور است. فراهیدی می‌گوید:

بدا یبْدُو؛ أي: برز وَ ظهر.^۱

بداء یعنی بارز و آشکار شد.

و نیز می‌نویسد:

بدا الشيء بیدو، بَدُوًّا؛ أي: ظهر.^۲

احمد بن فارس هم می‌گوید:

«بدو»: الباء والدا والواو أصل واحد وهو ظهور الشيء. يقال بدأ الشيء

۲. همان ۸ / ۸۳.

۱. کتاب العین ۳ / ۱۰۲.

یبِدو إذا ظهَر.^۱

«باء» و «دال» و «واو» اصل واحدی است و آن ظاهر شدن چیز است بداء یعنی آشکار شد.

و جوهری می‌گوید:

بدا الأمر بدواً مثل قعد قعوداً؛ أي: ظهَر. و أبديته: أظهرته... وبداله في هذا الأمر بداء، ممدود، أي: نشأ له فيه رأي.^۲

ایشان افزون بر آن که بداء را مانند لغویان دیگر به مطلق ظهور معنا می‌کند، معتقد است که به پدید آمدن رأی نیز بداء می‌گویند، البتّه روشن است که پدید آمدن رأی با معنای ظاهر شدن به معنای مطلق آن منافاتی ندارد؛ چنان‌که ابن‌منظور در معنای بداء می‌گوید:

بدا الشيء يبدو بدواً و بُدواً و بداءً و بدأ... ظهَر. و أبديته أنا: أظهرته. و بداءة الأمر: أوّل ما يبدو منه. هذه عن اللّحياني. و قد عامته ذلك في الهمز. و بادِي الرأي: ظاهره - عن ثعلب - وقد ذكر في الهمز.^۳

ابن‌منظور از لّحياني و ثعلب نقل می‌کند که آن دو، معنای ظهور و آشکار شدن را هم در «بَدَوْ» و هم در «بَدَاء» آورده‌اند. وی افزوده است: همه آنچه در «بدو» نقل شد لّحياني در «بداء» آورده است. پس می‌توان نتیجه گرفت که ظهور - به معنای مطلق کلمه - هم درباره آغاز پیدایش هر امری و هم درباره آشکار شدن امور پنهان به کار می‌رود و به همین جهت است که جوهری بداء را به «پدید آمدن رأی» معنا می‌کند. بنا بر این در بیان تفاوت دو واژه «بدو» و «بداء» می‌توان گفت: «بداء» به اولین ظهور و پدید آمدن هر چیزی بدون هیچ‌گونه سابقه وجودی اختصاص دارد اما

۲. صحاح اللغة ۶ / ۲۲۷۸.

۱. معجم مقاييس اللغة ۱ / ۲۱۲.

۳. لسان العرب ۱۴ / ۶۵.

«بدو» افزون بر آن، درباره آشکار شدن امور پنهان موجود نیز به کار می‌رود. بنابراین بداء از نظر لغوی، به معنای مطلق ظهور و آشکار شدن است، اعم از ظهور امور موجود پنهان یا پدید آمدن اموری که هیچ‌گونه سابقه وجودی ندارند.

معنای اصطلاحی بداء

بداء یک اصطلاح دینی است که در تمام ادیان الهی وجود داشته است و در اسلام نیز به عنوان امری مسلم در میان تمام گروه‌های اسلامی مطرح بوده و هست. اما درباره تبیین حقیقت آن اختلافاتی وجود دارد که در این میان، تبیین صحیح از آن امامان اهل بیت علیهم‌السلام است.

این لفظ در قرآن کریم به خداوند متعال نسبت داده نشده است، اما با توجه به تبیین ائمه شیعه علیهم‌السلام روشن می‌گردد که مضمون آن در قرآن مجید فراوان آمده است؛ به طوری که از نظر امامان علیهم‌السلام بداء آموزه‌ای قرآنی است که توحید و تعظیم خداوند متعال بدون اعتقاد به آن بی‌معنا خواهد بود. امام رضا علیه‌السلام در مناظره با سلیمان مروزی می‌فرماید:

مَا أَنْكَرْتَ مِنَ الْبَدَاءِ يَا سُلَيْمَانُ وَاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ^۱

أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً؟ ^۲

وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ: وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ. ^۳

وَيَقُولُ: بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ. ^۴

وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ: يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ. ^۵

۱. توحید صدوق / ۴۴۳؛ بحارالانوار ۴ / ۹۵. ۲. مریم (۱۹) / ۶۷.
 ۳. روم (۳۰) / ۲۷. ۴. بقره (۲) / ۱۱۷؛ انعام (۶) / ۱۰۱.
 ۵. فاطر (۳۵) / ۱.

وَيَقُولُ: وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ.^۱

وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ: وَآخَرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ.^۲

وَيَقُولُ عَزَّ وَجَلَّ: وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمْرِهِ إِلَّا فِي كِتَابٍ.^۳

حضرت امام رضا علیه السلام در این مناظره، ضمن تذکر و اشاره به آیاتی که مثبت وجود بداء در رأی و فعل خداوند است، سلیمان را به خاطر انکار بداء بازخواست می‌کند. و در حقیقت با این بیان، معنای بداء را برای سلیمان تبیین می‌کند و او را به سلطنت مطلق و آزادی خداوند در کارهای خویش توجه می‌دهد؛ تا مبادا گمان شود که خداوند متعال در خلقت موجودات محدودیتی دارد. او در اصل آفرینش موجودات و ابقا و از بین بردن و جایگزینی آن‌ها حاکمیت و اقتدار تام دارد و هرگاه بخواهد، آفرینش را آغاز و هرگاه بخواهد، آفریده‌ها را محو می‌کند و از میان برمی‌دارد.

اما بداء در اصطلاح برخی از عالمان، با آنچه در روایات اهل بیت علیهم السلام مطرح شده است، تفاوت دارد، به عنوان مثال، سید مرتضی رحمته الله علیه می‌نویسد:

البداء هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهي عنه أو النهي عنه بعد الأمر به مع اتحاد الوقت والوجه والأمر والمأمور.^۴

بداء یعنی امر به فعل بعد از نهی از آن، یا نهی از فعل بعد از امر به آن، با وجود اتحاد در وقت و وجه و امر کننده و امر شده.

مرحوم ابوالصلاح حلبی در توضیح معنای بداء و جایز نبودن نسبت آن به خدای تعالی تعریفی نظیر سخن سید مرتضی دارد. وی می‌نویسد:

۱. سجده (۳۲) / ۷.

۲. توبه (۹) / ۱۰۶.

۳. فاطر (۳۵) / ۱۱.

۴. رسائل الشریف المرتضی ۲ / ۲۶۴.

وقلنا إنّما جمع هذه الشروط بقاء لأنّه لا وجه له إلاّ ظهور وجه الصلاح بعد خفائه وهو جائز من كلّ محدث و غیر قبیح لكون جميعهم غير عالم بوجه الصلاح في المستقبل و أنّما يثبتون تكاليفهم على الظنون التي يجوز إن تحقّق و غیر جائز على القديم سبحانه.^۱

علّت این که گفتیم بقاء با اجتماع همه این شروط است، آن است که بقاء وجهی جز ظهور و آشکار شدن بعد از پنهان بودن ندارد. و این امر درباره همه موجودات حادث جایز و غیر قبیح است زیرا همه آنها به مصلحت در آینده علم ندارند و تکالیف خویش را با ظنّ و گمان اثبات می‌کنند که تحقّق آن جایز است اما چنین امری بر خدای قدیم سبحانه جایز نیست.

او نیز معتقد است که در بقاء اتّحاد در وقت و جهت و امر و مأمور لازم است. پس بقاء با این شرایط به هیچ وجه، در مورد خداوند متعال ممکن نیست؛ زیرا محال است که خداوند متعال به فعلی در وقت خاص امر و از همان فعل در همان وقت خاص نهی کند، در حالی که جهت امر و نهی و مأمور هم متّحد باشد؛ زیرا نسبت چنین امری به خداوند متعال - نعوذ بالله - مساوی با نسبت جهل به اوست.

به همین جهت، از نظر ایشان بقاء به این معنا در احکام جاری نیست و آنچه در احکام نسبت به خدای تعالی وجود دارد، نسخ است و آن هم در صورتی است که حداقل یکی از شروط مزبور منتفی شود. یعنی وقت نهی از فعل غیر از وقت امر به آن باشد یا جهت امر به فعل با جهت نهی از آن متفاوت باشد یا مخاطب امر غیر از کسی باشد که مخاطب نهی است. مرحوم شیخ طوسی بعد از بیان نسخ و شرایط و اثبات جواز آن می‌نویسد:

ومتی قالوا: إنّ ذلك يؤدّي إلى البقاء، قلنا: ليس ذلك بقاء لأنّ البقاء ما جمع شروطاً أربعة: أحدها أن يكون المأمور به هو المنهي عنه بعينه وثانيها أن

يكون الوجه واحداً وثالثها أن يكون الوقت واحداً و رابعها أن يكون المكلف واحداً. والنسخ بخلاف ذلك.^۱

اگر بگویند: نسخ در نهایت همان بدهاء است. می‌گوییم: نسخ بدهاء نیست زیرا بدهاء در صورتی است که چهار شرط جمع باشد:

۱. مورد امر عین مورد نهی باشد. ۲. وجه امر و نهی یکی باشد. ۳. وقت آن دو هم یکی باشد. ۴. مکلف هم یکی باشد. در حالی که نسخ بر خلاف این است.

شیخ طوسی نیز همانند سید مرتضی و ابوالصلاح حلبی بدهاء را در احکام جایز نمی‌داند، اما نسخ در احکام از نظر ایشان جایز است.

در خور توجه است که در کلام این بزرگواران در غیر احکام - مثلاً در خیر دادن از حقایق خارجی - سخنی از بدهاء دیده نمی‌شود. اما اشعری نقل می‌کند که معتزله به طور کلی، بدهاء و نسخ را در غیر از احکام در سایر امور حقیقی خارجی جایز نمی‌دانند.

اتفقت المعتزلة على أن الباري سبحانه ليس بذي علم محدث يعلم به ولا يجوز أن تبدو له البدوات ولا يجوز على إخباره النسخ لأن النسخ لو جاز على الإخبار لكان إذا أخبرنا أن شيئاً يكون ثم نسخ ذلك بأن أخبر أنه لا يكون لكان لا بد من أن يكون أحد الخبرين كذباً. قالوا: وإنما النسخ والمنسوخ في الأمر والنهي.^۲

همه معتزله معتقداند که خداوند متعال علم حادثی ندارد که با آن به اشیا آگاه شود و امکان ندارد برای خدای تعالی چیز تازه و جدیدی آشکار شود، و در اخبار او نسخ راه ندارد؛ زیرا اگر نسخ در اخبار روا باشد، این مشکل پیش می‌آید که خدا به ما خبر دهد که امری در عالم خارج، محقق

خواهد شد و سپس آن را نسخ کند و خبر دهد که آن امر محقق نخواهد شد که در این صورت، ناگزیر، یکی از دو خبر دروغ خواهد بود. آنان می‌گویند: ناسخ و منسوخ تنها در امر و نهی است.

بنابراین، از نظر معتزله، به هیچ وجه، جایز نیست که خدای تعالی، اول، اخبار از وقوع امری بکند و سپس آن را نسخ کند و بگوید: آنچه گفته بودم، واقع نخواهد شد؛ اما اگر به چیزی امر کند و بعد آن را نسخ کند و امر خود را به نهی تبدیل کند، اشکالی ندارد.

ظاهراً همه قبول دارند که در احکام، اگر جهت امر و نهی مختلف باشد، نسخ اشکالی ندارد و بر خدای تعالی جایز است که از چیزی خاص در وقتی خاص نسبت به شخصی به جهتی، نهی کند، بعد او را به همان چیز در همان وقت اما به جهتی دیگر، امر کند. همچنین همه قبول دارند که چنین امری را نسخ گویند نه بداء و نسخ به این معنا را بر خدای تعالی روا می‌دانند و معتقدند که بداء در آن جا است که حتی در امر و نهی، اختلاف جهت هم وجود ندارد؛ یعنی بداء آن جاست که مثلاً خدای تعالی پیامبرگرمی اسلام ﷺ و امت او را به جهت خاصی، به اقامه نماز به سوی بیت المقدس امر کند، بعد به همان جهت، او را از اقامه نماز به سوی بیت المقدس نهی کند. اما معتزله درباره اخبار معتقدند که بداء و نسخ هیچ کدام بر خدای تعالی روا نیست، زیرا موجب می‌شود که در اخبار الهی دروغ راه یابد.

شیخ مفید بر این باور است که بداء در تکوینیات و امور واقعی و اخبار از آنها همانند نسخ وجود دارد. او می‌گوید:

أقول في معنا البداء ما يقول المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء والإمراض بعد الإعفاء والإماتة بعد الإحياء وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال. فأما إطلاق لفظ البداء. فإنما صرت إليه بالسمع الوارد عن الوسائط بين

العباد وبين الله عزوجل^۱.

در معنای بداء معتقدم به آنچه همه مسلمانان در معنای نسخ و امثال آن معتقدند؛ از جمله فقیر گرداندن بعد از دارا کردن و بیمار گرداندن بعد از عافیت دادن و میراندن پس از زندگی بخشیدن و آنچه اهل عدل به طور خاص به آن قائل اند مانند افزایش در مدت حیات و روزی و کاستن از آن‌ها به واسطه اعمال. من اطلاق لفظ بداء بر این امور را به دلیل نقل و سائط بین خدا و بندگانش قبول دارم.

پس شیخ مفید بر این باور است که زیادت در اجل و روزی و نقصان در آن‌ها از نظر شیعه صحیح است و هیچ اشکالی ندارد. این معنا در صورتی است که ابتدا اخباری از سوی خدای تعالی صورت گرفته باشد و سپس همان خبر تغییر پیدا کند و روشن است که تغییر هم به واسطه اعمال بندگان صورت می‌گیرد.

شیخ مفید با این سخن، به صراحت، در مقابل معتزله قرار می‌گیرد؛ چرا که بنا بر نقل اشعری، معتزله هرگونه تغییر در اخبار الهی را بر خدای تعالی روانمی‌دانند؛ در حالی که شیخ مفید معتقد است که خدای تعالی از اجل و روزی انسان‌ها خبر می‌دهد؛ سپس آن‌ها را زیاد یا کم می‌کند و چنین امری موجب دروغ دانستن اخبار الهی نیز نمی‌گردد. او در توضیح این سخن در کتاب دیگر خویش می‌نویسد:

فالبداء من الله تعالى يختص ما كان مشروطاً في التقدير وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة ولا من تعقب الرأي. تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً.^۲

پس بداء نسبت به خدای تعالی به آنچه در تقدیر مشروط است، اختصاص دارد. بداء انتقال از عزمی به عزم دیگر و پی آمدن یک رأیی به دنبال رأی دیگر نیست. خدای تعالی از آنچه باطل‌گرایان می‌گویند منزّه و متعالی است.

۱. اوائل المقالات / ۸۰.

۲. تصحیح الاعتقاد / ۶۷.

پس شیخ مفید معتقد است که خداوند متعال ابتدا تقدیری مشروط به عدم امری می‌کند، اما بعد وقتی آن امر در خارج تحقق پیدا کرد و شرط منتفی شد، تقدیر را عوض می‌کند و این بدان معنا نیست که رأی خداوند متعال ابتدا به اجل خاص تعلق گرفته و سپس او از رأی خویش بازگشته و اجلی دیگر تقدیر کرده است.

شیخ طوسی رحمته الله نیز در بحث سبب تأخیر در فرج - که در روایت آمده است - بدهاء را به همین صورت پذیرفته است. به اعتقاد او بر خدای تعالی جایز است که فرج را در وقتی خاص قرار داده باشد و سپس اموری به وجود آید و مصلحت عوض شود و در نتیجه، وقت فرج نیز تأخیر پیدا کند. او می‌گوید:

يكون الوقت الأوّل و كلّ وقت يجوز أن يؤخّر مشروطاً بأن لا يتجدّد ما يقتضى المصلحة تأخيره إلى أن يجيء الوقت الذي لا يغيّره شيء فيكون محتوماً.

وعلى هذا يتأوّل ما روي في تأخير الأعمار عن أوقاتها والزيادة فيها عند الدعاء والصدقات و صلة الأرحام و ما روي في تنقيص الأعمار عن أوقاتها إلى ما قبله عند فعل الظلم و قطع الرحم و غير ذلك، وهو تعالى و إن كان عالماً بالأمرين، فلا يمتنع أن يكون أحدهما بشرط و الآخر بلا شرط. وهذه الجملة لا خلاف فيها بين أهل العدل.

و على هذا يتأوّل أيضاً ما روي من أخبارنا المتضمّنة للفظ البداء و يبيّن أنّ معناها النسخ على ما يريده جميع أهل العدل، فيما يجوز فيه النسخ أو تغير شروطها إن كان طريقها الخبر عن الكائنات، لأنّ البداء في اللّغة هو الظهور فلا يمتنع أن يظهر لنا من أفعال الله تعالى ما كان نظنّ خلافه أو نعلمه و لانعلم شرطه.^۱

پس اولین وقت مقدر برای ظهور صاحب الزمان عجل الله فرجه و به طور کلی هر وقتی که تأخیر در آن امکان دارد؛ مشروط به این است که مصلحتی در تأخیر آن پیدا نشود [و اگر مصلحتی در تأخیر بوده باشد تأخیر روی خواهد داد] تا این که وقتی فرا رسد که هیچ چیزی موجب تغییر آن نگردد که در این صورت، آن وقت حتمی خواهد بود.

و همه روایاتی که در تأخیر عمرها از وقتشان و افزوده شدن بر عمرها به هنگام دعا و صدقه و صلۀ ارحام نقل شده و روایاتی که در کوتاه شدن عمرها از وقت هایشان به قبل از آن به سبب ظلم و ستم و قطع رحم و غیر آن‌ها وارد شده، همه، به همان که گفتیم باز می‌گردد. و خدای تعالی به هر دو، علم و آگاهی دارد. پس هیچ امتناعی در مشروط بودن یکی و مشروط نبودن دیگری وجود ندارد. و در این مطلب هیچ اختلافی میان عدلیه وجود ندارد.

و لفظ بداء - که در اخبار و احادیث ما نقل شده است - به همین معنا بر می‌گردد. بنابراین، روشن می‌گردد که معنای بداء همان است که همه عدلیه از نسخ - در موارد جواز آن - اراده می‌کنند یا این که مقصود از آن تغییر شروط است، اگر موضوع آن اخبار از کائنات باشد؛ زیرا بداء در لغت به معنای ظهور است. پس هیچ امتناعی ندارد که برای ما از افعال خدای تعالی چیزی ظاهر گردد که ما خلاف آن را اعتقاد داشتیم یا چیزی از افعال خدا برای ما معلوم شود، اما شرط آن معلوم نباشد.

پس شیخ طوسی رحمته الله نیز همانند شیخ مفید رحمته الله بداء در غیر احکام را قبول دارد و بداء در اخبار را نظیر نسخ در احکام می‌داند. میرداماد در تعریف نسخ می‌نویسد:

و حقيقة النسخ مطلق بیان انتهاء حکم شرعی و بت استمراره و الکشف عن غایته لرفع الحکم و ابطاله و بیان ارتفاعه عن الواقع.^۱

حقیقت نسخ مطلق بیان انتهای زمانی حکم شرعی و قطع استمرار آن و

كشفا از غايت و نهايت آن است، نه اين كه مقصود از آن رفع حكم و ابطال آن و بيان ارتفاع آن از واقع باشد.

ميرداماد رحمته الله در مورد بدهاء مى نويسد:

و أمّا بحسب الاصطلاح فالبدء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع، فما في الأمر التشريعي والأحكام التشريعية التكوينية والوضعية المتعلقة بأفعال المكلفين نسخ، فهو في الأمر التكويني والإفاضات التكوينية في المعلومات الكونية والمكونات الزمانية بدهاء؛ فالنسخ كأنه بدهاء تشريعي والبدء كأنه نسخ تكويني، فلا بدهاء في القضاء ولا بالنسبة إلى جناب القدوس الحق والمفارقات المحضة من ملائكته القدسية، ولا في متن الدهر الذي هو ظرف الحصول القار، والثبات البات، ووعاء نظام الوجود كله؛ إنما البدء في القدر وفي امتداد الزمان الذي هو أفق التقضي والتجدد وظرف السبق واللاحق والتدرج والتعاقب، وبالنسبة إلى الكائنات الزمانية والهويات الهيولانية؛ وبالجملة بالنسبة إلى من في عالمي المكان والزمان و من في عوالم المادة وأقاليم الطبيعة.

وكما حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي و انقطاع استمراره لارفعه وارتفاعه من وعاء الواقع، فكذلك حقيقة البدء عند الفحص البالغ واللاحظ الغاير انبتات استمرار الأمر التكويني و انتهاء اتصال الإفاضة و نفاذ تمادي الفيضان في المفعول الكوني والمعلول الزماني، ومرجعه إلى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الإفاضة بحسب اقتضاء الشرائط والمعدات، واختلاف القوابل والاستعدادات لا أنه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه و بطلانه في حد حصوله.^١

اما بر اساس اصطلاح، منزلت بدهاء در تکوین همان منزلت نسخ در تشریح است. به آنچه در امر تشریحی و احکام تشریحی تکلیفی وضعی که به افعال مکلفین تعلق دارد، نسخ گفته می‌شود، در امر تکوینی و افاضات تکوینی در معلومات کونی و موجودات زماندار بدهاء گفته می‌شود. پس نسخ گویا [همان] بدای تشریحی است و بدهاء گویا [همان] نسخ تشریحی است.

در مرتبه قضا بدهاء وجود ندارد و نسبت به جناب قدوس الهی و مجردات محض - که عبارت‌اند از فرشتگان قدس - و نیز در متن دهر - که ظرف حصول راسخ و ثبات قطعی و ظرف همه نظام وجود است - بدهاء راه ندارد. بدهاء فقط در تقدیرات و در امتداد زمان - که افق گذران و تجدد امور و ظرف پیشینی و پسینی و تدریج و پی آمدن است - وجود دارد. و نیز نسبت به موجودات زماندار و ماهیات هیولایی و به طور کلی نسبت به همه آنچه در دو عالم زمان و مکان و آنچه در عوالم ماده و اقلیمهای طبیعت قرار دارد، بدهاء وجود دارد. و همان طور که حقیقت نسخ با تحقیق و بررسی، انتهای حکم تشریحی و انقطاع استمرار آن است، نه رفع و ارتفاع آن از ظرف واقع، همین طور حقیقت بدهاء با توجه به فحص بالغ و ملاحظاتی عمیق انقطاع استمرار امر تکوینی و انتهای اتصال افاضه و تمام شدن تداوم فیضان در مجعول کونی و معلول زمانی است و در حقیقت، به تحدید زمان وجود و تحقق و تخصیص وقت افاضه بنا بر اقتضاء شرایط و معدّات و اختلاف قابل‌ها و استعدادها برمی‌گردد؛ نه ارتفاع معلول موجود از وقت وجودش و بطلان آن در حد حصولش.

میرداماد بدهاء در خدای تعالی و مجردات و به طور کلی عالم غیر ماده را قبول ندارد و معتقد است که بدهاء در تکوینیات همچون نسخ در تشریحیات است.

ملاصالح مازندرانی نظر دیگری دارد. ایشان می‌گوید:

النسخ أيضاً داخل في البدهاء كما صرح به الصدوق في كتابي التوحيد و الاعتقادات. و من أصحابنا من خصّ البدهاء بالأمر التكويني وأخرج النسخ

عنه. لیس لهذا التخصیص وجه یعدّ به.^۱

بداء، نسخ را نیز در بردارد، همان‌گونه که صدوق رحمه الله در دو کتاب توحید و اعتقادات به آن تصریح دارد. و برخی از اصحاب ما بداء را مختصّ به امر تکوینی دانسته و نسخ را از آن خارج ساخته است. این مطلب دلیل قابل قبولی ندارد.

از آن‌جا که بداء و نسخ از آموزه‌های دینی‌اند؛ در تبیین آن‌ها چاره‌ای جز مراجعه به متون دینی نیست؛ چنان که شیخ مفید نیز به این حقیقت تصریح کرده است. با مراجعه به متون دینی، روشن می‌گردد که درباره بداء دلالت آیات قرآن و روایات بسیار روشن است. و از نگاه متون دینی، بداء به معنای محو امر ثابت و اثبات امری است که وجود نداشته است.

نسخ در لغت، به معنای ازاله و ابطال است و با بداء در این جهت اتفاق دارد؛ یعنی بداء شامل نسخ نیز است. اما انتهای وقت حکم با معنای لغوی نسخ سازگار نیست؛ زیرا در این صورت، واقعاً ازاله و رفع حکمی صورت نگرفته است، همان‌طور که مرحوم میرداماد بدان تصریح می‌کند. به همین دلیل، بداء نیز به معنای انتهای استمرار افاضه الهی نیست، بلکه به معنای محو و اثبات است.^۲

با این بیان، حتی اصل خلقت هم در حقیقت، بداء شمرده می‌شود؛ زیرا روشن است که خدای تعالی پیش از آفرینش خلق با این که به همه خلق و تمام نظام‌های ممکن، عالم بود، چیزی نیافریده بود. یعنی نبود خلق به سبب آن بود که خدا مشیّتی و نظری به خلق نداشت و آن‌گاه که او مشیّت کرد، خلق به وجود آمد و همین خلق موجود هم به مشیّت او محو و نابود می‌شود. پس هر چیزی که به مشیّت الهی به وجود آمده باشد، نابودی آن نیز به مشیّت خواهد بود و هر حکمی که به جعل و

۱. شرح اصول کافی ۴ / ۳۱۵.

۲. در توضیح آیات قرآنی در باب بداء به این موضوع خواهیم پرداخت.

مشیت الهی تشریح شده باشد، رفع آن نیز به مشیت او خواهد بود؛ بنابراین اگر حکمی ذاتی فعلی باشد، نسخ و بداء در آن راه نخواهد داشت، اما بداء در تمام خلقت جاری است؛ زیرا همه خلق به مشیت و نظر الهی پدید آمده و بقای آن نیز به مشیت و نظر او وابسته است و هیچ امری - اعم از کمالات نوری و موجودات مادی - بدون مشیت الهی محقق نمی شود.

بنابراین هر جا امر جدیدی پدیدار شود و نیز هر جا موجودی نابهنگام از بین رود، بداء پدید آمده است. این بدان معنا نیست که بداء تنها در این موارد صورت می گیرد، بلکه بداء - همانطور که ذکر شد - در آغاز خلقت هر مخلوقی صورت می گیرد؛ ولی در حال حاضر، آنچه بشر را به نظر و مشیت خاص الهی متوجه می کند، همین دو موردی است که در عالم خلق نابهنگام ظاهر می شود؛ یعنی حتی سوزاندن آتش، - که به طور طبیعی اتفاق می افتد - با مشیت و نظر الهی است؛ ولی انسان معمولاً به مشیت الهی توجه ندارد و این توجه غالباً هنگامی رخ می دهد که از حالت طبیعی بیرون باشد. مثل آن که آتش همه جا را فراگیرد و همه بسوزند، ولی در این میان، یک چیزی که زودتر از همه باید می سوخت، بدون هیچ گونه تأثیری از آتش، باقی بماند.

پس بداء از نظر قرآن و روایات، به معنای ایجاد غیر موجود و محو موجود است و چون همه موجودات به مشیت الهی موجودند، پس خدای تعالی در تمام مراحل خلقت، به معنای واقعی کلمه دارای بداء بوده است؛ یعنی رأی و نظر تازه ای از خدای تعالی تحقق یافته است و چنین نیست که رأی و نظر خدای تعالی تنها یک بار صورت گرفته و تمام شده باشد؛ بلکه او همواره صاحب رأی و نظر است و آفرینش همواره به رأی و نظر او وابسته است.

متأسفانه برخی افراد به رغم آنچه به روشنی از متون دینی استفاده می شود، معتقدند که خدای تعالی تنها یک مشیت ازلی دارد و پرونده همه آنچه را تا آخر خلقت روی خواهد داد، به یکباره، تنظیم کرده است. از نظر آنان، در جهان خلق،

هیچ امر تازه‌ای رخ نمی‌دهد. و همه آنچه در جهان آفرینش به وجود می‌آید، در مشیّت ازلی الهی (یا همان علم خداوند به نظام اصلح) وجود دارد و این علم لازم خود ذات یا همان علم به ذات و لوازم آن است؛ یعنی از نظر آنان، مشیّت، فعلی نیست که از سر سلطنت، اقتدار و حریت خداوند ایجاد شده باشد. پس بر پایه این نظریّه، آنچه در جهان پدید می‌آید، همه در درون ذات الهی به صورت نظام اشرف ربّانی موجود است و آنچه در عالم امکان صورت می‌بندد، عیناً مطابق همان نظام شریف ربّانی است. و آن لازم خود ذات ربوبی است که از آن به مشیّت ازلی و قضا و عنایت ربّانی تعبیر می‌گردد. عوالم عقول مجردّه و انوار قدسیّه نیز مراتبی از همان نظام شریف به شمار می‌روند. با این بیان، روشن است که بداء در حقّ خدای تعالی و عقول مجردّه و انوار قدسیّه، به هیچ وجه، معنا نخواهد داشت؛ زیرا همه آنچه در نظام آفرینش پدید می‌آید، به یکباره و به وجود تجرّدی، در آن جا موجود است و تحقّق رأی و نظر جدید در آن جا به هیچ وجه، درست نیست.

به تعبیر دیگر، آنچه در جهان اتّفاق می‌افتد، عیناً همان است که قلم ازلی بر لوح محفوظ ثبت کرده و لوح محفوظ هم چیزی نیست جز آثار و لوازم ذات ربوبی. و هیچ چیزی خارج از آن در جهان به وجود نمی‌آید.

به همین جهت است که آنان نسخ در تشریعیّات را به انتهای وقت حکم و بداء در تکوینیّات را به نهایت رسیدن افاضه الهی یا تمام شدن اسباب وجودی آن - که در مرتبه ذات ربوبی شکل گرفته - معنا می‌کنند. میرداماد این مطلب را به این صورت بیان می‌کند:

إنّ الباریء الفیاض سبحانه، یصبّ الفیض علی عالم الجواز فی وعاء التقرّر
الصرف الّذی هو الدهر أبداً، صبتّه واحده فلا یزال یفیض جملة العوالم معاً
مرّة واحده غیر زمانیّة.^۱

همانا خالق فیاض سبحانه فیض خویش را بر عالم امکان، در ظرفِ ثبوتِ صرف، یعنی دهر، به یکباره می‌ریزد؛ پس همواره همهٔ عوالم با هم و به یکباره و بدون هیچ زمانی، افاضه می‌شوند.

او در ادامه، مراتب علم به نظام را از مرتبهٔ ذات ربوبی - که علم بسیط مطلق به همهٔ اشیاست - شروع کرده، قلم را - که جوهر عقلی است - دوم دانسته و قائل است صور همهٔ موجودات به صورت تجریدی در آن متمثل گردیده است. لوح محفوظ مرتبهٔ سوم و عبارت است از نفوس مجرد عالی که صور به صورت کلی در آن‌ها نقش بسته است و چهارم، لوح محو و اثبات است که مراد از آن قوای علوی است که صور جزئیات در آن نقش می‌بندد.^۱ شاید به همین جهت است که مرحوم علامه مجلسی در بحث بداء می‌فرماید:

إنهم عليه السلام إنما بالغوا في البداء ردّاً على اليهود الذين يقولون إن الله قد فرغ من الأمر، و على النظام و بعض المعتزلة الذين يقولون إن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن و نباتاً و حيواناً و إنساناً و لم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده و التقدم إنما يقع في ظهورها لا في حدوثها و وجودها.

و إنما أخذوا هذه المقالة من أصحاب الكمون و الظهور من الفلاسفة و على بعض الفلاسفة القائلين بالعقول و النفوس الفلكية و بأن الله تعالى لم يؤثّر حقيقة إلا في العقل الأوّل فهم يعزلونه تعالى عن ملكه و ينسبون الحوادث إلى هؤلاء، فنقول عليه السلام ذلك و أثبتوا أنه تعالى كل يوم في شأن من إعدام شيء و إحداث آخر و إمامة شخص و إحياء آخر، إلى غير ذلك، لئلا يتركوا العباد التضرع إلى الله و مسألته و طاعته و التقرب إليه بما يصلح أمور دنياهم و عقباهم و ليرجوا عند التصدق على الفقراء و صلة الأرحام و برّ الوالدين و

المعروف و الإحسان ما وعدوا علیها من طول العمر و زیادة الرزق و غیر ذلك.^۱

اهل بیت علیهم السلام به سبب مسائل مهمی بر بحث بداء اصرار و تأکید فراوان دارند:

۱. به سبب ردّ یهود که می‌گویند: خداوند از اداره امور و نظام خلق فارغ شده است.

۲. برای رد نظام و بعضی از معتزله که می‌گویند: خداوند موجودات را - اعم از معدن و گیاه و حیوان و انسان - به یکباره، به همین صورتی که هستند، خلق کرده است و خلق آدم بر خلق اولادش پیشی نگرفته است و تقدم در ظهور آنهاست، نه در حدوث و وجودشان. آنان این اعتقاد را از اصحاب کمون و ظهور، از فلاسفه، اخذ کرده‌اند.

۳. برای رد برخی از فلاسفه است که به عقول و نفوس فلکی معتقدند و می‌گویند خداوند حقیقتاً فقط در عقل اول تأثیر می‌گذارد. پس آنان خدا را از سلطنت خویش عزل می‌کنند و حوادث را به عقول و نفوس فلکی نسبت می‌دهند.

ائمّه علیهم السلام این سه قول را نفی کرده و اثبات می‌کنند که خداوند متعال هر لحظه در شأنی است؛ چیزی را از بین می‌برد و دیگری را ایجاد می‌کند؛ یکی را می‌میراند و دیگری را زنده می‌کند و اموری دیگر غیر از این‌ها. آنان این امور را برای این مطرح می‌کنند که بندگان به سوی خدا تضرع کنند و دست به درگاه او بلند نمایند و اطاعت او را پیشه سازند و با اعمالی که دنیا و آخرتشان را اصلاح می‌کند، به او تقرّب جویند و به موقع صدقه دادن به فقرا و صلّه ارحام و نیکی به پدر و مادر و نیکوکاری و احسان، به طول عمر و فزونی روزی و امور دیگر امیدوار باشند که خداوند این نتایج را در مقابل اعمال یاد شده وعده داده است.

خلاصه درس چهاردهم

- بداء از نظر لغویان به معنای مطلق ظهور است.
- «بداء» به اولین ظهور و پیدایش چیزی بدون سابقه وجودی اختصاص دارد و «بدو» افزون بر آن برای آشکار شدن امور پنهان موجود نیز به کار می‌رود.
- بر اساس روایات، مضمون بداء در بسیاری از آیات قرآن کریم آمده است.
- قول به بداء در حقیقت، به معنای پذیرش سلطنت، اقتدار و حریت مطلق خداوند در کارهای خویش است.
- بداء از نظر برخی متکلمان شیعه به معنای امر به فعلی پس از نهي از آن، یا نهي از فعلی بعد از امر به آن است و در آن اتحاد در وقت، جهت و امر و مأمور لازم است.
- معتزله معتقدند که در اخبار، بداء و نسخ بر خداوند روا نیست.
- از نظر شیخ مفید^{رحمه الله} بداء در تکوینات، امور واقعی و اخبار از آن‌ها همانند نسخ جایز است.
- میرداماد بداء در خدای تعالی و مجردات و به طور کلی بداء در عالم مجردات را قبول ندارد.
- بداء از نظر قرآن و روایات، به معنای ایجاد غیر موجود و محو موجود است.
- بر اساس آموزه‌های دینی، همه خلق به مشیت و نظر خداوند پدید آمده‌اند و بداء در تمام خلقت جاری است.
- اعتقاد به مشیت ازلی در حقیقت، بسته دانستن دست خدای تعالی است.

خودآزمایی

۱. معنای بداء در لغت و تفاوت دو واژه «بدو» و «بداء» را بنویسید.

۲. بداء در اصطلاح قرآن و روایات به چه معناست؟

۳. معنای بداء و شرایط آن را از نظر متکلمان شیعه و معتزله بنویسید.

۴. فرق نسخ و بداء چیست؟

۵. اشکالات ناشی از قول به مشیت ازلی را بنویسید.

«درس پانزدهم»

● **بدا، در آیات قرآن کریم**

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود که پس از مطالعه این درس، با آیاتی که به گونه‌ای بیانگر بداء هستند، آشنا شود و رابطه بداء و استجابات دعا و پذیرش توبه بندگان را تبیین کند.

بداء در آیات قرآن کریم

بیشتر اشاره شد که لفظ بداء درباره خدای تعالی در قرآن کریم به کار نرفته است؛ اما مضمون آن در آیات فراوانی دیده می‌شود. در ادامه، برخی از این آیات مطرح می‌گردد.

۱. آیه محو و اثبات

وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ.^۱

بداء در آیات قرآن کریم / ۲۴۳

هیچ رسولی را نرسد که بدون اذن خدا آیه‌ای بیاورد. برای هر اجلی نوشته‌ای است. خدا آنچه که می‌خواهد، محو و آنچه را می‌خواهد، اثبات می‌کند. و نزد اوست اصل کتاب.

در این آیه شریفه، خداوند متعال ابتدا می‌گوید: هر اجلی نوشته‌ای دارد. سپس می‌فرماید: خداوند آنچه را بخواهد، محو می‌کند؛ یعنی از آن کتاب، هر آنچه را بخواهد پاک می‌کند؛ و آنچه را بخواهد، اثبات می‌کند؛ یعنی چیزی را که در آن ثبت نشده بود، ثبت می‌کند. آن‌گاه یادآور می‌شود که اصل همه این نوشته‌ها نزد اوست. این نشان می‌دهد که تمام آنچه در این کتاب و نوشته‌ها اتفاق می‌افتد، به علم و آگاهی کامل الهی است و هیچ چیزی در جایی ثبت نمی‌شود و هیچ چیزی از کتابی پاک نمی‌شود، مگر این‌که خدای تعالی به همه آن‌ها آگاهی کامل دارد. امام صادق علیه السلام در توضیح آیه شریفه می‌فرماید:

هَلْ يُحْيِي إِلَّا مَا كَانَ ثَابِتًا وَ هَلْ يُثَبِّتُ إِلَّا مَا لَمْ يَكُنْ^۱.

آیا جز آنچه ثبت شده است، محو می‌شود و آیا جز آنچه نیست، ثبت می‌گردد؟

بر اساس این روایت، محو به امری تعلق می‌گیرد که ثابت است؛ یعنی تا چیزی در جایی ثبت نشده باشد، پاک کردن آن معنا ندارد. نیز اگر چیزی در جایی ثبت شده باشد، ثبت کردن آن بی‌معناست. همین‌طور، پاک کردن وقتی معنا دارد که چیزی ثبت شده باشد و چیزی ثبت می‌شود که پیش از آن نبوده است.

۲. آیه قدر

تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ^۲.

در آن شب [قدر] فرشتگان و روح به اذن خداوندگارشان با همه امور فرود

۲. قدر (۹۷) / ۴.

۱. کافی ۱ / ۱۴۷.

می‌آیند.

خداوند متعال در این سوره، از شبی سخن می‌گوید و از آن به «شب قدر» تعبیر می‌کند و آن را از هزار ماه برتر می‌شمارد و یادآور می‌شود که در آن شب، فرشتگان به همراه روح تمام امور تقدیر شده را به زمین فرود می‌آورند. با توجه به این که این شب در هر سال تکرار می‌شود، پس در هر سال، تقدیر تازه‌ای توسط خداوند متعال صورت می‌گیرد یا فرشتگان و روح، تقدیری را که از پیش صورت گرفته بود، در آن شب، به زمین می‌آورند.

بر اساس ظاهر سوره مبارکه قدر، در این شب، تقدیرات جدیدی توسط خدای تعالی صورت می‌گیرد، نه این که تقدیرات ازلی در این شب، توسط فرشتگان و روح به زمین آورده شود؛ زیرا ظهور نام‌گذاری این شب به شب قدر با نزول تقدیرات ازلی سازگاری ندارد. افزون بر این که خداوند متعال در سوره دخان درباره این شب می‌فرماید:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ^۱

ما آن کتاب را در شبی مبارک فرو فرستادیم. ما همواره بیم‌دهنده‌ایم. در آن شب، همه امور حکیمانه جدا می‌شود.

تعبیر «فیها یفرق» دلالت دارد که این تفکیک و جدایی و تقدیر در همان شب صورت می‌گیرد و اموری که باید در طی این شب قدر تا شب قدر دیگر اتفاق بیفتد تقدیر می‌گردد و هر آنچه اتفاق خواهد افتاد، حکیمانه است و به همین دلیل، کسی حق اشکال و خدشه در آن ندارد؛ پس وجود شب قدر و تکرار آن در هر سال، نشان از آن دارد که خداوند متعال پرونده خلقت را باز گذاشته است و همواره در آن دخل و تصرف می‌کند و اموری را در آن می‌افزاید و برخی را از آن کم می‌کند یا اموری را پیش می‌اندازد و در امور دیگر تأخیر می‌افکند.

بداء در آیات قرآن کریم / ۲۴۵

آیه شریفه نسبت به ایجاد تغییر در آن چه در شب قدر مورد تقدیر قرار می‌گیرد، ساکت است؛ اما روایاتی که در تفسیر آیه شریفه وارد شده است و نیز آیات دیگری که بداء را به صورت مطلق برای خدای تعالی اثبات می‌کنند، ایجاد تغییر در تقدیرات شب قدر را نیز ممکن می‌دانند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

إِذَا كَانَ لَيْلَةُ الْقَدْرِ، نَزَلَتِ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ وَ الْكُتُبَةُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَكْتُبُونَ مَا يَكُونُ مِنْ قَضَاءِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي تِلْكَ السَّنَةِ. فَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يُقَدِّمَ أَوْ يُؤَخِّرَهُ أَوْ يَنْقُصَ شَيْئًا أَوْ يَزِيدَهُ أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَحْوِيَ مَا يَشَاءُ ثُمَّ أَثْبَتَ الَّذِي أَرَادَ.

قُلْتُ: وَ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ عِنْدَ اللَّهِ مُثَبَّتٌ فِي كِتَابِهِ؟

قَالَ: نَعَمْ.

قُلْتُ: فَأَيُّ شَيْءٍ يَكُونُ بَعْدَهُ؟

قَالَ: سُبْحَانَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَدِّثُ اللَّهُ أَيْضًا مَا يَشَاءُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى.^۱

آن‌گاه که شب قدر می‌شود، فرشتگان و روح و نویسندگان به آسمان دنیا فرود می‌آیند و همه آنچه را که خدای تعالی در این سال حکم کرده، می‌نویسند. پس وقتی خدا بخواهد چیزی را مقدم دارد یا به تأخیر اندازد یا چیزی را بکاهد یا فزونی دهد، امر می‌کند و آنچه را می‌خواهد، پاک می‌کند و سپس آنچه را می‌خواهد، ثبت می‌کند.

سؤال کردم: و همه چیز نزد او در کتابش به اندازه ثبت شده است؟

امام علیه السلام فرمود: آری.

سؤال کردم: پس بعد از آن چه چیزی ثبت خواهد شد؟

فرمود: خداوند پاک و منزّه است. سپس خدای متعال آنچه را بخواهد،

ایجاد می‌کند.

در این حدیث شریف، به روشنی، بیان شده است که خداوند تقدیراتی را که در شب قدر حکم می‌کند، می‌نویسد و تقدیم و تأخیرها و افزایش‌ها و کاهش‌ها را انجام می‌دهد و در کتاب ثبت می‌کند. علاوه بر این، حدیث دلالت دارد که امور ثبت شده نیز دست خدا را نمی‌بندد، بلکه دست خدا همچنان باز است و او غیر از آنچه در این شب تقدیر و در کتاب نوشته شده است، هر چه خواهد، ایجاد می‌کند.

۳. آیه بسته نبودن دست خدا

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ^۱

جهودان گفتند: دست خدا بسته است. دست‌های آن‌ها بسته باد و به سزای آنچه گفتند، لعنت بر آنان باد؛ بلکه دو دست خدا باز است؛ هر گونه بخواهد، انفاق می‌کند.

در این آیه شریفه، خداوند متعال سخن یهود را نقل می‌کند که آنان با نادانی خویش می‌گویند: دست خدا بسته است. مقصود از این سخن، آن است که آنان گمان می‌کنند که خداوند متعال از سرپرستی امور خلق فارغ شده و هر آنچه قرار بوده انجام گیرد، انجام داده است و هیچ چیز جدیدی ایجاد نمی‌کند. این مطلب در روایات هل بیت عليه السلام نیز به وضوح کامل در تفسیر آیه کریمه بیان شده است.

قَالُوا قَدْ فَرَغَ مِنَ الْأَمْرِ فَلَا يُزِيدُ وَلَا يُنْقِصُ، فَقَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَالُهُ تَكْذِيبًا لِقَوْلِهِمْ: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾. أَلَمْ تَسْمَعْ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^۲.

۱. مانده (۵) / ۶۴.

۲. توحید صدوق / ۱۶۷؛ بحارالانوار / ۴ / ۱۰۴.

بداء در آیات قرآن کریم / ۲۴۷

بهود می‌گویند: خداوند از امر آفرینش فارغ شده است و از این رو، نه در آن می‌افزاید و نه از آن می‌کاهد. اما خداوند سخن آنان را تکذیب می‌کند و می‌فرماید: «دست آن‌ها بسته باد...» آیا نشنیدی که خدای تعالی می‌فرماید: «خداوند پاک می‌کند آنچه را می‌خواهد و اثبات می‌کند و نزد اوست اصل کتاب.»

۴. آیه «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»

يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ.^۱

همه آنان که در آسمان‌ها و زمین‌اند دست‌نیز به درگاه او دراز می‌کنند. او هر روز در شأنی است.

خدای تعالی در این آیه شریفه، خبر می‌دهد که همه خلایق همواره به سوی او دست بلند کرده و نیازهای خویش را از او می‌خواهند و او همواره خواسته‌های آن‌ها را می‌شنود و آنچه مصلحت آن‌ها باشد، به آنان عطا می‌کند. به همین جهت است که می‌فرماید: «خداوند هر لحظه در شأنی است»؛ یعنی خداوند نه تنها لحظه‌ای از امور بندگان خویش دست‌باز نداشته و همواره و در هر لحظه، او را شأنی خاص است که در لحظه قبل در آن شأن نبود، بلکه در هر لحظه او را شئون بی‌نهایت وجود دارد؛ زیرا هیچ شأنی خدا را از شأنی دیگر باز نمی‌دارد. پیامبر گرامی اسلام ﷺ در این باره می‌فرماید:

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ فَإِنَّ مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يُعْفِرَ ذَنْبًا وَيُفْرِجَ كَرْبًا وَيَرْفَعَ قَوْمًا وَيَضَعَ آخَرِينَ.^۲

هر روز خدا در شأنی است. پس از جمله شئون او این است که گناهی را ببخشد و اندوهی را رفع کند و مقام گروهی را بالا برد و گروهی دیگر را پایین آورد.

۲. امالی طوسی / ۵۲۲؛ بحارالانوار ۴ / ۷۱.

۱. الرحمن (۵۵) / ۲۹.

امیرالمؤمنین علیه السلام هم می‌فرماید:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَلَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ لِأَنَّهُ كُلَّ يَوْمٍ فِي شَأْنٍ مِنْ إِحْدَاثِ
بَدِيعٍ لَمْ يَكُنْ.^۱

ستایش و سپاس خدای راست که مرگ ندارد و کارهای شگفتش تمام نمی‌شود؛ زیرا او هر روز در شأنی است که عبارت است از ایجاد چیز تازه‌ای که وجود نداشت.

این حدیث شریف نیز روشن می‌کند که خدای تعالی هر آن و هر لحظه، کاری جدید و تازه انجام می‌دهد که بر اساس ضابطه و قاعده و سنت خاص الهی نیست؛ یعنی کارهای خداوند متعال این‌گونه نیست که همواره و بدون هیچ تَخَلُّفی، بر اساس اسباب و علل و ضوابط خاصی صورت بگیرد که همگان از آن اطلاع داشته باشند؛ بلکه کارهای شگفت او فراوان است و نهایی ندارد و خداوند هر لحظه ممکن است کاری تازه انجام دهد که بر اساس هیچ کدام از اصول و ضوابط حاکم بر جهان طبیعت نباشد. معلوم است که چنین کاری نشانه اقتدار و حریت و عظمت و عدم محدودیت خدای سبحانه است.

۵. آیاتی که بر فزونی و کاهش در خلق و عمر دلالت دارند

الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةَ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى
وَتِلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.^۲

ستایش و سپاس خدای راست که آفریننده آسمان‌ها و زمین است و فرشتگان را رسول قرار داده است. فرشتگانی که بال‌هایی دوگانه و سه‌گانه و چهارگانه دارند. هرچه خواهد، در آفرینش بیفزاید همانا

۱. کافی ۱ / ۱۴۱؛ توحید صدوق / ۳۱؛ بحارالانوار ۴ / ۲۶۵.

۲. فاطر (۳۵) / ۱.

خداوند بر هر چیزی تواناست.

این آیه بیانگر آن است که خلق الهی اتمام نیافته و همواره دست خداوند متعال در خلق باز است و هر چه بخواهد، در خلق موجود می‌افزاید و این افزودن بدان معنا نیست که خداوند از پیش مقرر کرده باشد که در فلان وقت، خلقی جدید به وجود بیاید و به طور خودکار و براساس نظام علی و معلولی، در همان وقت، آن موجود به وجود بیاید و او همه را از پیش تعیین کرده و هیچ کار جدیدی در عالم واقع، از او سر نمی‌زند و تصور فزونی و کاستی، ناشی از ناآگاهی و محدودیت خلق به زمان و مکان فرض شود.

در این آیه، این پندار نفی شده و آیه به صراحت بیان می‌کند که واقعاً و حقیقتاً در عالم خلق، توسط خداوند متعال فزونی و کاستی پدید می‌آید.

خدای تعالی در آیه‌ای دیگر می‌فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ * إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكُ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ^۱

ای مردم، شما باید نیازمندان به خدا و خدا بی‌نیاز و ستوده است. اگر بخواهد، شما را از بین می‌برد و خلقی تازه می‌آورد. و این امر بر خدا دشوار نیست.

خدای تعالی در این آیه، بندگان را به فقرشان تذکر می‌دهد و به آنان یادآوری می‌کند که همه خلق با تمام آنچه دارند، همواره به لطف و فضل و احسان او محتاج‌اند و هیچ کس از خود هیچ ندارد و همه چیز از آن اوست. حقیقت همه به او و از اوست؛ بنابراین هر گاه بخواهد، انسان را با تمام دارایی‌هایش از بین می‌برد و اثری از او باقی نمی‌گذارد و به جای او خلقی دیگر می‌آورد که پیش از آن هیچ اسم و رسمی نداشته و اساساً هیچ شیئی نداشتی نداشته است. از واژه «جدید» استفاده

می‌شود که آن خلق در مرتبه تقدیر و مشیت ازلی وجودی نداشته و به هیچ نحو در علت خویش موجود نبوده است؛ چرا که در غیر این صورت، نمی‌توان او را به معنای واقعی کلمه، خلق جدید شمرد؛ بلکه جدید بودنش امری نسبی خواهد بود.

۶. آیاتی که بر استجاب دعا و غفران و قبولی توبه دلالت می‌کنند

وَأَخْرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ.^۱

و دیگران امیدوار به امر خدا هستند که یا عذابشان کند یا بر آنها باز گردد و خداوند دانا و حکیم است.

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ.^۲

و خداوندگارتان گوید: مرا بخوانید تا شما را اجابت کنم.

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ
الدُّعَاءِ * فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيحْيَى
مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ.^۳

آن‌گاه بود که زکریا خداوندگارش را خواند و گفت: خداوندا از پیش خود مرا فرزند پاکیزه عطا کن که تو شنوای دعا هستی. پس درحالی که او در محراب نماز می‌خواند، فرشتگان ندایش دادند: خدا تو را به یحیی بشارت می‌دهد که تصدیق کننده کلمه‌ای از سوی خداست و سرور و پارسا و پیامبری از صالحان است.

این‌گونه آیات دلالت دارند که خداوند متعال از امر خلق فارغ شده و همواره، دعا‌های بندگانش را می‌شنود و آنها را پاسخ می‌دهد و دعاها و توبه‌های آنان در

۱. توبه (۹) / ۱۰۶.

۲. غافر (۴۰) / ۶۰.

۳. آل عمران (۳) / ۳۸ و ۳۹.

بداء در آیات قرآن کریم / ۲۵۱

نظام تقدیرات الهی تغییراتی ایجاد می‌کند و چنین نیست که خدای تعالی همه آنچه را تا ابد در این نظام رخ خواهد داد، به یک مشیت و فعل تحقق بخشیده باشد و این‌گونه نیست که همه آنچه قرار است اتفاق بیفتد، در حقیقت اتفاق، افتاده است و این ما هستیم که از آن اطلاع نداریم.

۷. آیاتی که بر تغییر در خلق به سبب کردار بندگان دلالت می‌کند

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.^۱

اگر اهل آبادی‌ها ایمان می‌آوردند و تقوا پیشه می‌کردند، برکات آسمان و زمین را بر آن‌ها می‌گشودیم.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ.^۲

همانا خدا وضع هیچ گروهی را تغییر نمی‌دهد تا این‌که آن‌ها حال خود را تغییر دهند. و هرگاه خدا برای قومی بدی خواهد، هیچ برگشتی برای آن نیست و برای آن‌ها حمایت‌کننده‌ای جز او نباشد.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.^۳

فساد در خشکی و دریا به سبب کرده‌های مردمان، پدیدار شد؛ تا [کیفر] بعضی از کارهایشان را به آن‌ها بچشانند؛ باشد که باز گردند.

این آیات دلالت دارد که خدای تعالی آثار بعضی از اعمال بندگان را در همین دنیا برایشان ظاهر می‌کند تا آنان با دیدن آثار بدی‌های خود، از آنچه انجام می‌دهند، باز گردند و او را بندگی کنند. در مقابل، بعضی آثار بندگی هم در این دنیا

۱. اعراف (۷) / ۹۶

۲. رعد (۱۳) / ۱۱

۳. روم (۳۰) / ۴۱

برای بندگان مؤمن آشکار می‌شود تا آنان نیز در کردار خویش محکم و استوار گردند. این آیات نشان می‌دهد که مجازات اعمال انسان‌ها از همین دنیا توسط خداوند متعال آغاز می‌شود؛ اما مجازاتی که در این دنیا به انسان‌ها می‌رسد، تنها اندکی از آن است و اصل مجازات به دنیای دیگر موکول شده است. پس بسیاری از کاستی‌ها و بلاهایی که در این دنیا اتفاق می‌افتد، نتیجه اعمال انسان‌هاست. همچنین بلاهای بسیاری به واسطه اعمال خوب بندگان مطیع رفع می‌گردد. ظاهر این آیات نیز دلالت دارد که همه این امور به واسطه اعمال بندگان برای آن‌ها مقدر می‌شود و این تقدیر، پیوسته، صورت می‌گیرد؛ نه این‌که همه به یکباره، در اول خلقت، تقدیر شده باشد.

خلاصه درس پانزدهم

- بر اساس آیه محو و اثبات، هر اجلی نوشته‌ای دارد و خداوند هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد اثبات می‌کند.
- بر اساس روایات، محو به امری تعلق می‌گیرد که ثبت شده است و ثبت چیزی هنگامی معنا دارد که پیش از آن نبوده باشد.
- بر اساس آیه شریفه قدر، هر سال در شب قدر، تقدیرات جدیدی توسط خدا صورت می‌گیرد و توسط فرشتگان و روح به زمین نازل می‌گردد.
- تکرار شب قدر در هر سال، نشان می‌دهد که پرونده خلقت باز است و خداوند همواره در آن دخل و تصرف می‌کند و کاستی و فزونی و تقدیم و تأخیر در امور ممکن است.
- در شب قدر، تقدیرات، تقدیم و تأخیرها و نیز فزونی‌ها و کاستی‌ها ثبت می‌شود؛ اما همین امور ثبت شده نیز دست خدا را نمی‌بندد؛ بلکه دست خدا همچنان باز است و می‌تواند آن‌ها را تغییر دهد.
- یهود دست خدا را بسته می‌دانند؛ بدین معنا که گمان می‌کنند خداوند از

بداء در آیات قرآن کریم / ۲۵۳

سرپرستی امور خلق فارغ شده است؛ اما خداوند در قرآن به شدت این مطلب را نفی می‌فرماید.

■ خدای تعالی هر لحظه، در کار جدیدی است و در هر آن، ممکن است کار شگفت جدیدی انجام دهد که بر اساس هیچ یک از اصول و ضوابط حاکم بر جهان طبیعت نباشد.

■ آفرینش خداوند پایان نیافته و دست خداوند حقیقتاً در خلق و تغییر و ایجاد فزونی و کاستی در آن باز است.

■ خداوند استغفار و دعا‌های بندگان را می‌شنود و با توجه به درخواست‌ها و توبه‌های آنان در نظام تقدیرات خویش تغییراتی ایجاد می‌کند.

■ اعمال بندگان در امور مقدر شده از سوی خداوند، مؤثرند.

خودآزمایی

۱. با توجه به آیه شریفه ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ حقیقت بدای الهی را تبیین کنید.

۲. رابطه نزول فرشتگان در شب قدر و بدای الهی را تشریح کنید.

۳. رابطه انکار بداء و بسته دانستن دست خداوند را توضیح دهید.

۴. آیه ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ چه ارتباطی با بداء دارد؟

۵. ارتباط فزونی و کاستی عمر با بدای الهی را بنویسید.

۶. آیا با انکار بداء، استجاب دعا، غفران و پذیرش توبه بندگان معنای صحیحی خواهد داشت؟ توضیح دهید.

۷. تأثیر افعال بندگان در تقدیرات الهی و رابطه آن با بداء را بنویسید.

«درس شانزدهم»

● **بدا، در روایات**

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، با اهمیّت و آثار اعتقاد به بداء از نظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام و نیز با رابطه بداء و علم پیامبران و ائمه اطهار علیهم‌السلام آشنا شود.

بداء در روایات

با توجه به معنای بداء، روشن می‌شود که انسان با اعتقاد به بداء، در حقیقت حضور خداوند متعال را به همراه خود احساس می‌کند و او را همواره ناظر کارهای خویش می‌یابد و به سلطنت و آگاهی او بر تمام امور عالم معترف می‌شود و اذعان می‌کند که او هر لحظه بخواهد، می‌تواند نظام موجود را بردارد و نظامی دیگر جایگزین آن کند و هر لحظه بخواهد، می‌تواند شقاوت و عصیان افراد شقی و سرکش را خاتمه دهد و از وقوع هرگونه ظلم و خلاف در عالم خلق مانع گردد. به طور کلی، اعتقاد به بداء یعنی یقین به این‌که دست خدا هرگز در آفرینش بسته نشده و مدیریت او بر جهان هستی همچنان ادامه دارد و او پیوسته در کار آفرینش مخلوقات جدید یا محو و نابودی مخلوقات موجود است. در نتیجه، کسی که به

بداء در روایات / ۲۵۷

بداء اعتقاد دارد، همیشه از مخالفت با خدای خویش هراس دارد و در کارهای خیر، همواره به لطف و احسان جدید او امیدوار است. به همین جهت امام رضا علیه السلام اعتقاد به بداء را یکی از شروط بعثت پیامبران الهی می‌شمارد و می‌فرماید:

مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطُّ إِلَّا بِتَحْرِيمِ الْخُمْرِ وَأَنْ يُقَرَّ لِلَّهِ بِالْبَدَاءِ.^۱

خداوند هیچ پیامبری را به نبوت مبعوث نکرد؛ جز به تحریم خمر و اقرار به بداء برای خدا.

و این از جایگاه بلند و اهمیّت بسیار عالی بداء نزد خداوند حکایت دارد تا آن جا که خداوند اقرار به بداء را شرط اعطای نبوت به همه پیامبران قرار داده است.

و به همین جهت است که در نظر اهل بیت علیهم السلام خداوند متعال با هیچ چیز دیگر همانند بداء مورد تعظیم قرار نمی‌گیرد. زراره از امام صادق یا امام باقر علیهما السلام نقل می‌کند:

مَا عُبدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِشَيْءٍ مِثْلِ الْبَدَاءِ.^۲

خداوند به چیزی مانند بداء پرستش نمی‌شود.

و هشام بن سالم نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام فرمود:

مَا عَظَّمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِثْلَ الْبَدَاءِ.^۳

خداوند با چیزی به مانند بداء تعظیم نمی‌شود.

از این دو حدیث شریف، استفاده می‌شود که یکی از بهترین و بزرگ‌ترین راه‌های بندگی خدای تعالی اعتقاد به بداء است. اگر بندگان به بداء اعتقاد داشته باشند، راه بندگی برای آنان هموار می‌شود؛ و در مقابل، اگر کسی پرونده خلقت را بسته بداند

۱. کافی ۱ / ۱۴۸؛ توحید صدوق / ۳۳۴؛ بحارالانوار ۴ / ۱۰۸.

۲. کافی ۱ / ۱۴۶؛ توحید صدوق / ۳۳۲؛ بحارالانوار ۴ / ۱۰۷.

۳. توحید صدوق / ۳۳۳؛ بحارالانوار ۴ / ۱۰۷.

و معتقد باشد که هر آنچه در آن نوشته شده، همان خواهد شد و جز آن امکان ندارد، در این صورت به تغییر و تحول و بهبود اوضاع هیچ امیدی نخواهد داشت و نیز بیم و امید در او از بین خواهد رفت و در نتیجه، خضوع و خشوع و بندگی در مقابل خدا به سختی صورت خواهد گرفت.^۱

عدم اعتقاد به بداء همچنین موجب می‌شود که خداوند متعال در نظر انسان، عاجز و ناتوان گردد و عظمت او نزد بندگان پایین آید. در نتیجه، بهترین راه تعظیم خدای تعالی آن است که دست او را همواره در کار ببینیم و هرگز فکر ناتوان بودن او را به ذهن خود راه ندهیم و او را از نسبت دادن اموری که موجب توهم ضعف و ناتوانی اش می‌شود، تنزیه کنیم و والاتر و بلندتر از آن بدانیم.

در روایات شیعه نیز همین امر به صورت روشن‌تری تبیین شده است. بر اساس این روایات، حتی تقدیرهایی که خود خدای تعالی با علم و آگاهی خویش برای خلق مقدر می‌کند، اقتدار و سلطنت و حاکمیت او را محدود نمی‌کند و او همچنان بر اریکه سلطنت تکیه زده و همواره در خلق خویش تقدیرات جدیدی دارد. البته

۱. برخی معتقدند که خداوند هر کاری را که قرار بوده تا ابد انجام دهد، به یکباره انجام داده و طبق ضوابط و قواعد علل و معلولات همه موجودات را به هم آورده است و هیچ‌کدام از وقایعی که قرار است تا ابد اتفاق بیفتند از جایگاه خویش تغییر نمی‌کند؛ زیرا نظام و رشته‌های این وقایع چنان به هم تنیده شده‌اند که با تغییری از آن‌ها همه نظام به هم می‌ریزد و احدی - حتی خود خدا - نمی‌تواند در آن تغییری ایجاد کند. به تعبیر دیگر، تغییر جزئی در نظام به تغییر در اصل نظام می‌انجامد و نظامی که بتوان به سادگی در آن تغییری ایجاد کرد، نظام احسن و متقن و محکم نیست. آنان بر این باورند که این نظام لازم ذات پروردگار متعال است. به همین جهت، خود او هم نمی‌تواند در آن تغییری ایجاد کند. اما خداوند متعال این نظریه را به یهود نسبت می‌دهد و به صورت اجمالی از قول آنان نقل می‌کند که دست‌های خداوند متعال بسته است و دیگر نمی‌تواند کاری بکند و این بسته شدن یا توسط خود او صورت گرفته که همه امور خلاق را به یکباره انجام داده و تمام شده است یا این امر لازمه ذات خود او بوده است.

در برابر این انگاره، خدای تعالی در آیات فراوانی از قرآن کریم به این مسأله پرداخته و دست‌های خدا را همواره باز دانسته و تصریح کرده که خدای سبحان همیشه در خداوندگاری خویش باقی است و به هیچ وجه، دست خود را بسته است.

این به هیچ وجه نباید موجب نسبت دادن جهل به خداوند گردد، زیرا همه این تقدیرهایی که در عالم تحقق می‌یابند و همه آن‌هایی که تقدیر شده و برداشته می‌شوند یا تاخیر و تقدیم در آن‌ها صورت می‌گیرد و نیز امور بی‌شماری که ممکن بود تقدیر شود اما تقدیر نگردیده، همه نسبت به علم خداوند متعال مساوی‌اند و هیچ‌کدام علم پروردگار متعال را محدود نمی‌کنند. به همین جهت است که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام تأکید فراوان شده که بداء حتماً با علم و آگاهی کامل صورت می‌گیرد. امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَبْدُو لَهُ فِي شَيْءٍ الْيَوْمَ لَمْ يَعْلَمْهُ أَمْسٍ فَأَبْرُؤْوا مِنْهُ.^۱

از کسی که می‌پندارد امروز برای خدا چیزی پیدا می‌شود که دیروز آن را نمی‌دانست، دوری کنید.

در حدیث دیگری از امام صادق علیه‌السلام آمده است:

إِنَّ لِلَّهِ عِلْمَيْنِ عِلْمٌ مَكْنُونٌ مَخْزُونٌ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ؛ مِنْ ذَلِكَ يَكُونُ الْبَدَاءُ وَ عِلْمٌ عَلَّمَهُ مَلَائِكَتُهُ وَرُسُلُهُ وَ أَنْبِيَآءُهُ فَتَحْنُ نَعْلَمُهُ.^۲

همانا خدای را دو علم است: علمی مکنون و مخزون که جز او کسی از آن آگاهی ندارد که بداء از آن علم است، و علمی که به فرشتگان و رسولان و پیامبران تعلیم داده شده و ما آن را می‌دانیم.

پس باید توجه داشت علمی که در آن بداء می‌شود (فیه البداء) غیر از علمی است که از آن بداء می‌شود (منه البداء) پس خداوند متعال به علمی که بداء از آن است، به همه آنچه در نظام خلق تقدیر می‌شود و همه آنچه مورد تقدیر قرار نمی‌گیرد، آگاهی کامل دارد و بداء از آن و به واسطه آن صورت می‌گیرد. به‌طور کلی، خلقت به علم آغاز می‌شود و به علم جریان دارد و به علم در آن تغییر داده می‌شود.

۱. کمال‌الدین و تمام‌النعمه ۱ / ۷۰. ۲. کافی ۱ / ۱۴۷؛ بحارالانوار ۴ / ۱۱۰.

بداء و علم پیامبران و ائمه علیهم‌السلام

روایات در باب بداء بسیار بیشتر از آن است که بتوان در این مجموعه آن‌ها را جمع کرد؛ اما از آیات قرآن کریم در باب بداء و توضیحاتی که در این زمینه داده شد، روشن می‌شود که همه مضامینی که در آیات قرآنی آمده، در روایات نیز به همان‌ها تصریح و مصادیق فراوانی برای آن بیان شده است؛ لذا نیازی به ذکر آن‌ها دیده نمی‌شود. در ادامه، به نحوه آگاهی پیامبران و اولیای الهی از تغییر در تقدیرات می‌پردازیم.

بر اساس آیات قرآن کریم و روایات فراوانی که در کتب معتبر روایی از پیامبر گرامی اسلام و امامان اهل بیت علیهم‌السلام نقل شده، روشن است که بر علم پیامبر و امام افزوده می‌شود خدا در قرآن کریم به پیامبر گرامی اش می‌فرماید:

قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا.^۱

خداوندگارا، بر علم من بیفزای.

در روایات تصریح شده که اگر بر علم ما (اهل بیت علیهم‌السلام) افزوده نشود، علم ما تمام می‌شود. زراره می‌گوید: امام باقر علیه‌السلام فرمود:

لَوْ لَا أَنَا زِدَادٌ لَأَنْفَدْنَا. قَالَ قُلْتُ: تَزِدَادُونَ شَيْئًا لَا يَعْلَمُهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟
قَالَ: أَمَّا إِنَّهُ إِذَا كَانَ ذَلِكَ عُرِضَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنَّمَّ عَلَى الْأُمَّةِ ثُمَّ انْتَهَى
الْأَمْرُ إِلَيْنَا.^۲

اگر به علم ما افزوده نشود، علم ما تمام می‌شود.

زراره می‌گوید: گفتم: آیا علمی به شما داده می‌شود که رسول خدا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آن را نمی‌دانست؟

فرمود: بدان و آگاه باش، همانا وقتی علمی به ما داده می‌شود، ابتدا به

۱. طه (۲۰) / ۱۱۴.

۲. کافی ۱ / ۲۵۵؛ بحارالانوار ۱۷ / ۱۳۶.

رسول خدا ﷺ عرضه می‌شود و بعد به امامان علیهم‌السلام و سپس امر به ما منتهی می‌شود.

از ظاهر این روایت و روایات دیگری که در فزونی علم امام وارد شده، چنین برداشت می‌شود که امامان و پیامبر - صلوات الله علیهم - از برخی اموری که در آینده واقع خواهد شد، آگاهی کامل و حتمی ندارند؛ مانند اموری که تقدیری از سوی خداوند متعال در آن مورد صورت نگرفته یا تقدیر شده، ولی به مرحله امضا نرسیده و وقوع آن حتمی نشده و خداوند متعال وقوع آن را به طور حتمی، امضا نکرده است.

با توجه به این روایات، می‌توان نتیجه گرفت که علم به تقدیراتی که به طور مستمر و به تدریج، از سوی خداوند متعال صورت می‌گیرد، در همان زمان، به پیامبر و از طریق او به ائمه علیهم‌السلام می‌رسد. اما در این میان، از ظاهر برخی روایات استفاده می‌شود که علم تمام آنچه تا قیامت اتفاق خواهد افتاد، به امام داده شده است. سیف تمار می‌گوید: با جماعتی از شیعیان در حجر با امام صادق علیهم‌السلام بودیم. حضرتش فرمود:

وَرَبُّ الْكَعْبَةِ وَرَبُّ الْبَيْتَةِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لَوْ كُنْتُ بَيْنَ مُوسَى وَ الْخَضِرِ
لَأَخْبِرْتُهُمَا أَنِّي أَعْلَمُ مِنْهُمَا وَلَا نَبَأُتُهُمَا بِمَا لَيْسَ فِي أَيْدِيهِمَا لِأَنَّ مُوسَى وَ
الْخَضِرَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أُعْطِيَا عِلْمَ مَا كَانَ وَ لَمْ يُعْطِيَا عِلْمَ مَا يَكُونُ وَ مَا هُوَ كَائِنٌ حَتَّى
تَقُومَ السَّاعَةُ وَ قَدْ وَرَّثْنَاهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَرِاثَةً^۱.

سوگند به خداوند کعبه، سوگند به خداوند این خانه، (سه مرتبه سوگند خورد) که اگر من با موسی و خضر بودم، به آن دو می‌گفتم که از آن‌ها دانایترم و به آن دو خبر می‌دادم از آنچه در اختیارشان نبود؛ زیرا موسی و خضر علیهم‌السلام علم گذشته را داشتند و علم حال و آینده تا قیامت را نداشتند و

۱. کافی ۱ / ۲۶۱؛ تأویل الآیات / ۱۱۱.

ما آن را از رسول خدا ﷺ به ارث برده‌ایم.

در خور توجه است که از سرگذشت موسی و خضر در قرآن نمی‌توان استفاده کرد که حضرت خضر علیه السلام از همه امور اطلاع داشته است، فقط می‌توان گفت علم برخی از وقایعی - که به آن دو ولی خدا مربوط بوده - به حضرت خضر علیه السلام داده شده بود و حضرت موسی علیه السلام از آن‌ها اطلاع نداشت.

در حدیثی دیگر، عده‌ای از اصحاب از جمله عبدالاعلی، ابو عبیده و عبدالله بشر نخعی، نقل کرده‌اند که امام صادق علیه السلام می‌فرمود:

إِنِّي لَأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وَأَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ وَأَعْلَمُ مَا كَانَ وَمَا يَكُونُ.^۱

همانا من آنچه در آسمان‌ها و زمین است می‌دانم و آنچه در بهشت و جهنم است می‌دانم و گذشته و آینده را می‌دانم.

در حدیث اول، تصریح شده بود که امام علیه السلام تا قیامت هر آنچه را خواهد شد، می‌داند، اما این حدیث، هر چند از علم امام علیه السلام به آینده خبر می‌دهد، ولی در آن به علم امام از تمام امور تا قیامت تصریح نشده است. با وجود این، از ظاهر این روایات به روشنی، استفاده می‌شود که امام علیه السلام از همه آنچه تا قیامت روی خواهد داد، اطلاع دارد.

اما بر اساس روایاتی که بیانگر افزوده شدن علم امامان علیهم السلام بودند، امام علیه السلام از برخی اموری که در آینده واقع خواهد شد اطلاعی ندارد؛ زیرا در آن مورد تقدیری صورت نگرفته یا اگر تقدیر هم شده باشد، وقوع آن حتمی نشده و ممکن است در آن تغییری پدید آید.

ممکن است برای رفع تعارض ظاهری میان این دو دسته روایات بگوییم روایاتی

بداء در روایات / ۲۶۳

که بر آگاهی امام علیه السلام از همه وقایع تا قیامت دلالت دارد، کیفیت و چگونگی دانش امام علیه السلام به آن‌ها را بیان نکرده است و روایاتی که بر افزایش دانش امام و وجود تقدیرهای جدید به صورت تدریجی دلالت دارد، این نکته را مورد توجه قرار داده که امام به اموری که بدون هیچ تغییری در آینده واقع خواهد شد، از همان آغاز تقدیر، علم دارد؛ اما از اموری که به تدریج مورد تقدیر قرار می‌گیرند، به هنگام تقدیر شدن، آگاه می‌شود. پس به طور کلی، امام علیه السلام از همه وقایع تا قیامت پیش از وقوعشان اطلاع دارد. شاهد این مطلب روایاتی است که در آن‌ها امام علیه السلام تصریح می‌کند: اگر آیه‌ای در کتاب خدا نبود، به شما از همه آنچه واقع خواهد شد خبر می‌دادم. زراره می‌گوید: امام باقر علیه السلام فرمود:

علی بن الحسین علیه السلام می‌فرمود:

لَوْ لَا آيَةٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ لَحَدَّثْتُكُمْ بِمَا يَكُونُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. فَقُلْتُ آيَةٌ آيَةٌ؟ قَالَ
قَوْلُ اللَّهِ ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾.^۱

اگر آیه‌ای در کتاب خدا نبود، به شما آنچه را تا قیامت اتفاق خواهد افتاد خبر می‌دادم.

گفتم: کدام آیه است؟

فرمود: [این] گفته خدا «خدا محو می‌کند آنچه را می‌خواهد و اثبات می‌کند و نزد اوست اصل کتاب.»

ابو حمزه ثمالی می‌گوید: امام باقر و امام صادق علیه السلام فرمودند:

يَا أَبَا حَمْزَةَ إِنَّ حَدِيثَنَا بِأَمْرٍ أَنَّهُ يَحْيِي مِنْ هَاهُنَا فَجَاءَ مِنْ هَاهُنَا فَإِنَّ اللَّهَ
يَصْنَعُ مَا يَشَاءُ وَإِنْ حَدِيثُنَا الْيَوْمَ بِحَدِيثٍ وَحَدِيثُنَا غَدًا بِخِلَافِهِ فَإِنَّ اللَّهَ
يَمْحُو مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ.^۲

۱. تفسیر عیاشی ۲ / ۲۱۵؛ بحار الانوار ۴ / ۱۱۸.

۲. تفسیر عیاشی ۲ / ۲۱۷؛ بحار الانوار ۴ / ۱۱۹.

ای ابو حمزه، اگر ما تو را اخبار کردیم به این که امری از این جا خواهد آمد و آن هم از این جا آمد، پس خدا آنچه را بخواهد می‌سازد و اگر امروز خبری به شما دادیم و فردا به خلاف آن به تو اخبار کردیم، پس خدا محو می‌کند آنچه را بخواهد و اثبات می‌کند.

این احادیث دلالت دارند که امامان علیهم‌السلام همه تقدیرهایی را که از سوی خدای تعالی صورت گرفته است می‌دانند، اما فقط موقعی از آن‌ها اخبار می‌کنند که بدانند خداوند متعال در آن‌ها تغییری نمی‌دهد. البته گاهی ممکن است به برخی از اصحاب که معرفتشان نسبت به امامشان بالاتر است، اموری را اخبار کنند و آن امور واقع نشود؛ به همین جهت است که امام علیه‌السلام به ابو حمزه می‌فرماید: اگر امروز امری را به شما اخبار کردم و فردا خلاف آن را گفتم، بدان که مربوط به امری بوده که در آن از سوی خدای تعالی بداء صورت گرفته و خدای تعالی علم آن را به ما رسانده است.

بحث درباره علم امام و بداء بسیار مهم و اساسی است؛ اما در این جا به همین اندازه اکتفا می‌شود. طالبان تفصیل به بحث امامت از این مجموعه مراجعه کنند.

خلاصه درس شانزدهم

■ کسی که به بداء اعتقاد داشته باشد، از مخالفت با خدا می‌ترسد و در کارهای خیر همواره به لطف و احسانی جدید از سوی او امیدوار است.

■ اقرار به بداء یکی از شرایط اعطای نبوت به پیامبران بوده است.

■ یکی از بهترین و بزرگ‌ترین راه‌های بندگی، تعظیم و تنزیه خدا، اعتقاد به بداء است.

■ اعتقاد به بداء هرگز موجب نسبت دادن جهل به خداوند نمی‌شود؛ زیرا تمام تقدیرهای بی‌شمار ممکن و تقدیم و تأخیر امور نسبت به علم خدا مساوی‌اند و آن

بداء در روایات / ۲۶۵

را محدود نمی‌کنند. خداوند به علمی که بداء از آن است (منه البداء) به همه آنچه در نظام خلق تقدیر می‌شود یا مورد تقدیر قرار نمی‌گیرد آگاهی کامل دارد.

■ علم به تقدیرهایی که به طور مستمر و به تدریج از سوی خداوند متعال صورت می‌گیرد، همان زمان به پیامبر و از طریق ایشان به ائمه علیهم‌السلام می‌رسد.

■ امامان علیهم‌السلام همه تقدیرهایی را که از سوی خدای تعالی صورت گرفته است می‌دانند؛ اما فقط موقعی از آنها به عموم خبر می‌دهند که بدانند در آن تغییری ایجاد نخواهد شد.

خودآزمایی

۱. اهمیت و جایگاه اعتقاد به بداء را از نظر روایات اهل بیت علیهم‌السلام تبیین کنید.
۲. رابطه علم خدا و بدای الهی را بنویسید.
۳. رابطه بداء و افزوده شدن بر علم پیامبران و ائمه علیهم‌السلام را بیان کنید.
۴. علت عدم اخبار از حوادث و وقایع آینده از سوی امامان علیهم‌السلام را بنویسید.

بفئش سهه

﴿ جبر و تفويض و امر بين الامرين ﴾

﴿ درس ہفتم ﴾

● معنای واژگان کلیدی

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، با معانی واژه‌هایی همچون جبر، اکراه، اضطرار، اختیار و تفویض آشنا شود و به حقیقت امر بین الامرین پی ببرد.

مسأله جبر و اختیار از جمله مسائل اساسی و مهم در زندگی بشر بوده و هست. این مسأله در طول تاریخ زندگی اجتماعی بشر، همواره، فکر اندیشمندان را به خود مشغول کرده است. حاکمان و سیاستمداران از آن به نفع خود استفاده کرده و ظالمان و ستمگران کارهای زشت و قبیح خود را با جبر توجیه کرده‌اند. به یقین، می‌توان گفت که یکی از درگیری‌های مهم عالمان دینی در تاریخ ادیان الهی به ویژه دین اسلام، حل شبهات مربوط به جبر در زندگی بشر بوده است.

بنابر گزارش اندیشه‌نگاران در میان مسلمانان، اشاعره معتقد به جبر، معتزله قائل به تفویض و شیعه به امر بین الامرین معتقد است.

در این بخش، در صد دیم که با تبیین مسائل مربوط به بحث جبر و تفویض و با بیان معنای واژگان کلیدی در این زمینه، به مسائل مربوط به این باب پردازیم و آن‌ها را با توجه به آیات قرآن و روایات امامان اهل بیت علیهم‌السلام، بررسی کنیم.

معنای واژگان کلیدی

در آغاز بررسی مسائل مربوط به بحث جبر و تفویض، لازم است معنای لغوی و اصطلاحی واژه‌های جبر، اکراه، اضطرار، اختیار و تفویض و امر بین الامرین، به طور اجمالی، ذکر گردد و درباره هر یک از آنها توضیح مختصری ارائه شود.

الف) جبر

«جبر» در لغت، به معنای بستن استخوان شکسته، غنی کردن و کسی را به زور بر کاری وادار کردن آمده است. هرچند در لغت عرب، جبر به معنای اجبار نیز استعمال شده است، اما کاربرد این واژه در این معنا در لغت عرب رایج نیست. فراهیدی می‌گوید:

الجبر... و هو أن تجبر انساناً علی ما لا یرید و تکرهه جبریّة علی کذا.
... والجبر أن تجبر کسراً... و جبرت فلانا فاجتبر أي نزلت به فاقاة فأحسنت الیه...^۱

جبر... آن است که انسانی را بر آنچه نمی‌خواهد، مجبور کنی و به جبر او را بر امری وادار کنی... و جبر آن است که چیز شکسته‌ای را درست کنی... فلانی را جبران کردم؛ یعنی: او نیازمند شد و من به او احسان کردم.

جوهری می‌نویسد:

الجبر أن تغنی الرجل من فقر أو تصلح عظمه من کسر... و أجبرته علی الامر... أکرهته علیه و أجبرته أيضاً: إذ نسبته إلى الجبر.^۲

جبر آن است که مردی را از فقر [نجات دهی و او را] بی‌نیاز کنی یا استخوان شکسته او را ترمیم کنی... او را بر امری مجبور کردم، یعنی بر آن

۱. العین ۶ / ۱۱۶.

۲. صحاح اللغه ۲ / ۶۰۷.

و ادا را ساختم. و اجبار کردم او را یعنی به او نسبت جبر دادم.

و احمد بن فارس می‌گوید:

جبر... اصل واحد و هو جنس من العظمة والعلو والاستقامة فالجبار الذي
طال... و يقال: أجبرت فلاناً على الأمر ولا يكون ذلك إلا بالقهر و جنس من
التعظم عليه.^۱

جبر... یک اصل است و آن قسمی از عظمت و بلندی و استقامت است.
جبار شخص سرکش را گویند... گفته می‌شود: فلانی را بر آن امر مجبور
کردم و آن جز با قهر و بزرگی بر او (= شخص مجبور) تحقق پیدا نمی‌کند.

ب) اکراه

اکراه در لغت، به معنای وادار کردن کسی به کاری است که به انجام آن مایل نبوده
است. فراهیدی می‌گوید:

و أكرهته: حملته على أمر وهو كاره.^۲

اکراه کردم او را یعنی او را بر کاری وادار کردم، در حالی که از آن بدش
می‌آمد.

جوهری از فراء نقل می‌کند که «گره» سختی و مشقت را گویند. و «گره» به معنای
وادار کردن انسان به امری است که به آن میل ندارد؛ ولی برخی معتقدند که آن دو
در لغت به یک معنا هستند. جوهری کراهت داشتن را مقابل دوست داشتن
می‌داند.^۳

احمد بن فارس می‌گوید:

۲. العین ۳ / ۳۷۶.

۱. معجم مقاییس اللغة ۱ / ۵۰۱.

۳. العین ۶ / ۲۲۴۷.

کره... اصل صحیح واحد يدلّ على خلاف الرضا والمحبة.^۱

کره... یک اصل صحیح واحد است که بر خلاف خشنودی و محبت دلالت می‌کند.

ج) اضطرار

جوهری در معنای اضطرار می‌نویسد:

وقد اضطرَّ إلى الشيء أي ألجىء إليه.^۲

مضطرّ به شیء شد؛ یعنی: به آن نیازمند شد.

ابن منظور می‌گوید:

الاضطرار: الاحتياج إلى الشيء.^۳

اضطرار: احتیاج به شیء را گویند.

در معنای لغوی، هیچ‌کدام از سه واژه‌ای که ذکر گردید، اثری از مفهوم جبر به معنای اصطلاحی آن نیست؛ زیرا در هر سه واژه، اختیار به تمام معنا از فاعل برداشته نشده است، بلکه دایره و گستره آن تنگ گردیده است. در کاری که به جهت رفع نیاز انجام می‌شود و نیز در کاری که بدون رغبت و به جهت قرار گرفتن تحت استیلا و اقتدار دیگری انجام می‌شود، فاعل مختار است و می‌تواند درد ورنج و در نهایت مرگ را تحمّل کند و از انجام کاری که به آن واداشته شده، خودداری کند یا کار را انجام دهد و خود را از درد ورنج یا مرگ رها سازد. در فعل اکراهی و اضطراری هم جبر به معنای اصطلاحی وجود ندارد؛ زیرا در هر دو مورد انسان مُکْرَه و مضطر در حد محدودی اختیار دارد. پس اگر جبر و اکراه و اضطرار به معنای لغوی

۱. مقایس الّغه ۵ / ۱۷۲.

۲. صحاح الّغه ۲ / ۷۲۰.

۳. لسان العرب ۴ / ۴۸۳.

در مقابل اختیار به کار برده می‌شود، منظور آن نیست که در این گونه افعال هیچ اختیاری وجود ندارد؛ بلکه مقصود آن است که دایره اختیار انسان بسیار تنگ شده به تمام معنا در انجام آن آزاد نبوده است. البته باید توجه داشت که محدودیت برای انسان در هر شرایطی وجود دارد، اما گاهی محدودیت بسیار زیاد و فراتر از حد معمول است. در این صورت، جبر و اکراه و اضطرار تحقق پیدا می‌کند.

ابوهلال عسکری در معنای اختیار می‌نویسد:

مختار کسی را گویند که از میان دو چیز، بی اجبار و اضطرار، بهترین را برگزیند؛ چه این بهتر بودن امری حقیقی باشد یا او بیندارد که آن چیز بهتر است. و اگر انسان ناچار شود یکی را برگزیند دیگر مختار نخواهد بود.^۱

پس اگر انسان آگاه در برخی افعالش با یک عامل بیرونی یا درونی، از حق انتخاب محروم شود، قطعاً، نسبت به آن فعل مختار نخواهد بود؛ البته نه به این معنا که به طور مطلق، اختیار از او سلب شود؛ بلکه او همچنان می‌تواند بین فعل و ترک مختار باشد و از آنچه خلاف میل و رغبتش است، صرف نظر کند؛ هرچند که این ترک موجب مرگ او گردد؛ یعنی در حقیقت، او بین مرگ و بقا، مختار است، اما گزینش مرگ با شرایط خاصی صورت گرفته که اگر شرایط به گونه‌ای دیگر بود، او هرگز به مرگ تن نمی‌داد.

پس جبر به معنای مصطلح و آنچه در این مجموعه مورد نظر است، در معنای لغوی الفاظ مذکور لحاظ نشده است. در این بحث، مراد جبر مطلق است که در مقابل اختیار مطلق قرار می‌گیرد و منظور از جبریّه گروهی است که معتقد است انسان در افعال خود هیچ اختیار و اراده‌ای ندارد و افعال ناخواسته از او سر می‌زند؛ بدون این‌که خود او در فعل خویش نقشی داشته باشد؛ مانند تپش قلب انسان که از اختیار وی خارج است و انسان چه بخواهد و چه نخواهد، قلبش همواره می‌تپد.

البته در جایی که دست و پای انسان را محکم ببندند و به زور آبی را در حلق او بریزند، به گونه‌ای که او نتواند مانع این کار شود، جبر به معنای لغوی است؛ زیرا در حقیقت، فعلی صورت گرفته که به طور معمول، به اختیار از انسان سر می‌زند؛ ولی همان فعل اختیاری این بار بدون اختیار شخص انجام گرفته است. اما در تپش قلب، فعل به طور طبیعی و بدون هیچ‌گونه اراده و آگاهی انجام می‌گیرد؛ بدون آن‌که انسان توان پیش‌گیری از آن را داشته باشد. در این جا معنای جبر خیلی تناسب ندارد و مناسب آن است که چنین فعلی، فعل طبیعی نامیده شود تا فعل جبری.

امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه‌ای به معاویه می‌نویسد:

بَايَعَنِي النَّاسُ غَيْرَ مُسْتَكْرَهِينَ وَلَا مُجْبَرِينَ بَلْ طَائِعِينَ مُخِيرِينَ.^۱

مردم بی هیچ اکراه و اجباری، و با میل و اختیار با من بیعت کردند.

در این کلام امیرالمؤمنین علیه السلام، فعل اجباری و اکراهی در مقابل فعلی قرار داده شده است که انسان به میل و رغبت و به اختیار انجام می‌دهد. این نشان می‌دهد که جبر و اختیار دو امر متقابل اند و در جایی معنا می‌یابند که هر دو حقیقتاً بتوانند موجود شوند.

شیخ مفید در تعریف جبر می‌گوید:

الجبر هو الحمل على الفعل و الاضطرار إليه بالقهر والغلبة؛ و حقيقة ذلك إيجاد الفعل في الخلق من غير أن يكون لهم قدرة على دفعه و الامتناع من وجوده فيه. وقد يعبر عما يفعله الإنسان بالقدرة التي معه على وجه الإكراه له على التخويف والإلجاء أنه جبر. والأصل فيه ما فعل من غير قدرة على امتناعه منه حسب ما قدّمناه.^۲

۱. نهج البلاغه، نامه ۱؛ الجمل / ۲۴۴؛ بحارالانوار ۳۲ / ۸۴.

۲. تصحيح الاعتقاد / ۴۶.

جبر این است که کسی را به زور و سلطه، بر فعلی وادار کنند و او چاره‌ای جز انجام آن نداشته باشد. و حقیقت آن ایجاد فعلی در شخص است، بدون این که او توان دفع آن را داشته باشد و نتواند از تحقق فعل در خود دوری کند. و گاهی به فعلی گفته می‌شود که انسان با قدرتی که دارد، آن را به اکراه انجام می‌دهد یا به خاطر ترس یا به خاطر اضطرار. و جبر در حقیقت [همانطور که گفتیم] فعلی است که از انسان سر بزند بدون این که توان دوری از آن را داشته باشد (معنای اول).

بر اساس این تعریف، تشخیص جبری یا اختیاری بودن فعل به وجدان خود انسان است. وقتی انسان با شنیدن صدای وحشتناکی از پرتگاه سقوط می‌کند یا گنجشکی با دیدن ماری از پریدن باز می‌ماند یا شخصی را به زور از بالا به پایین پرت می‌کنند و... همه از مصادیق روشن فعل جبری‌اند و فاعل در هیچ یک از این افعال، اختیار و توانی برای ممانعت و مقابله ندارد. اما هر جا انسان در نفس خود توان مقابله و ممانعت از فعلی را بیابد، در آن صورت، فعل جبری نخواهد بود. به همین جهت، در مباحث کلامی و نیز در آثار روایی بحث «خلق اعمال» مطرح شده است. یعنی آیا خود انسان خالق اعمال خویش است یا خدای تعالی اعمال او را ایجاد می‌کند؟ در حدیثی از امام صادق ع نقل شده است:

إِنَّ أَفْعَالَ الْعِبَادِ مَخْلُوقَةٌ خَلَقَ تَقْدِيرًا لَا خَلْقَ تَكْوِينًا.^۱

همانا افعال بندگان به خلق تقدیری مخلوق خداست، نه به خلق تکوینی.

سید مرتضی می‌نویسد:

أَمَّا أَفْعَالَ الْعِبَادِ فَلَيْسَتْ مَخْلُوقَةٌ لِلَّهِ عَزَّوَجَلَّ وَكَيْفَ يَكُونُ خَلْقًا لَهُ وَهِيَ مِضَافَةٌ إِلَى الْعِبَادِ إِضَافَةٌ الْفَعْلِيَّةُ.^۲

اما افعال بندگان مخلوق خدای تعالی نیست. چگونه می‌شود مخلوق خدا

۱. توحید صدوق / ۴۱۶؛ بحارالانوار / ۴ / ۲۰۷. ۲. رسائل الشریف المرتضی / ۱ / ۱۲۶.

باشد، درحالی که به عنوان فعل به بندگان نسبت داده می شود.

و امام رضا علیه السلام می فرماید:

مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ أَفْعَالَنَا ثُمَّ يُعَذِّبُنَا عَلَيْهَا فَقَدْ قَالَ بِالْجُبْرِ.^۱

هر که گمان کند خداوند افعال ما را انجام می دهد، سپس ما را به سبب آن ها عذاب می کند، به جبر قائل شده است.

د) تفویض

تفویض در لغت، به معنای واگذار کردن و سپردن امر به دیگری است. فراهیدی می نویسد:

فَوَضَّ إِلَيْهِ الْأَمْرَ؛ أَي: جعلته إليه.^۲

امر را به او تفویض کردم؛ یعنی: برای او قرار دادم.

جوهری می گوید:

فَوَضَّ الْأَمْرَ؛ أَي: ردّه إليه.^۳

امر را به او تفویض کرد؛ یعنی: به او برگرداند.

احمد بن فارس می گوید:

فوض: الفاء والواو والضاد اصل صحيح يدلّ على اتكال في الأمر على آخر

ورده عليه فيعود إليه ما يشبهه من ذلك.^۴

«فاء» و «واو» و «ضاد» اصل صحیحی است که بر سپردن امر به دیگری و برگرداندن آن به او دلالت می کند؛ پس همه موارد استعمال دیگر به همین

۱. عیون الاخبار ۱ / ۱۲۴؛ وسائل الشیعة ۲۸ / ۳۴۰؛ بحار الانوار ۵ / ۱۱.

۲. العین ۷ / ۶۴. ۳. صحاح اللّغه ۳ / ۱۰۹۹.

۴. معجم مقاییس اللّغه ۴ / ۴۶۰.

معنا باز می‌گردد.

بنابراین تفویض در لغت، به معنای واگذار کردن و برگرداندن و سپردن امری به دیگری است؛ اما معنای آن در اصطلاح و معنای مورد نظر در این بحث، امری است که در مقابل جبر به کار می‌رود. همان‌طور که گفته شد، جبر در اصطلاح، عبارت است از ایجاد فعل در غیر، بدون این‌که او قدرت ممانعت از آن را داشته باشد. تفویض معنای مقابل آن است؛ یعنی ایجاد فعل توسط شخص بدون این‌که او در این فعل از دیگری اثری پذیرفته باشد یا از چیزی متأثر شده باشد.

در میان دانشمندان مسلمان و بیشتر کتاب‌های کلامی و رساله‌های مربوط به جبر و اختیار، اعتقاد به تفویض، به معتزله نسبت داده شده است. فخر رازی تفویض معتزلی را به این صورت توضیح می‌دهد:

ابو الحسن اشعری معتقد است که قدرت عبد، به هیچ وجه، در مقدرش تأثیر ندارد؛ بلکه قدرت و مقدر او هر دو به قدرت الهی تحقق می‌یابند... و همه معتزله معتقدند که بنده، افعال خویش را تنها خود و به اختیار، نه به ایجاب، ایجاد می‌کند.^۱

در لسان روایات و نیز در کتب کلامی، معانی دیگری برای تفویض مطرح شده که بر اساس برخی از آن‌ها تفویض در مقابل جبر قرار گرفته است. در حدیثی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که مردی به ایشان گفت:

جُعِلْتُ فِدَاكَ أَجْبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟

فَقَالَ: اللَّهُ أَعْدَلُ مِنْ أَنْ يُجْبِرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ عَلَيْهَا.

فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَفَوَّضَ اللَّهُ إِلَى الْعِبَادِ؟

قَالَ: فَقَالَ: لَوْ فَوَّضَ إِلَيْهِمْ لَمْ يَحْضُرْهُمْ بِالْأَمْرِ وَالنَّهْيِ.

فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فَبَيَّنْهُمَا مَازِلَةً؟

قَالَ: فَقَالَ: نَعَمْ أَوْسَعُ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.^۱

فدایت گردم، آیا خدا بندگان را بر معصیت‌ها مجبور کرده است؟
امام فرمود: خدا عادل‌تر از آن است که بندگان را بر گناه مجبور کند،
سپس به سبب آن‌ها آنان را عقاب کند.
گفت: فدایت شوم، آیا به بندگان تفویض کرده است؟
امام فرمود: اگر به آن‌ها تفویض کرده بود، در تنگنای امر و نهی قرارشان
نمی‌داد.

به او گفتم: آیا بین جبر و تفویض، سومی هم وجود دارد؟

امام فرمود: آری، گسترده‌تر از آنچه بین آسمان و زمین است.

امام علیه السلام در این حدیث، اشاره می‌کند که تکلیف بندگان از ناحیه خدای تعالی،
نشانه عدم تفویض در افعال است. مرحوم صدوق در توضیح این بحث می‌نویسد:

إن الله تبارك و تعالی لم يجبر عباده على المعاصي و لم يفوض إليهم أمر الدين
حتى يقولوا فيه بأرائهم و مقائسهم فإنه عزوجل قد حد و وظف و شرع و
فرض و سنّ و أكمل لهم الدين فلا تفويض مع التحديد و التوظيف و الشرع
و الفرض و السنة و إكمال الدين.^۲

همانا خدای متعال بندگان را بر معصیت مجبور نساخته و امر دین را به
آن‌ها تفویض نکرده است تا آنان با رأی و قیاس در آن نظر دهند؛ پس
خدای تعالی برای آن‌ها حد و وظیفه و شرع و واجب و سنت قرار داده و
دینش را کامل کرده است. پس با وجود حد و وظیفه و شرع و فرض و
سنت و اكمال دین، تفویض وجود ندارد.

در رساله اهوازیه امام علی النقی علیه السلام آمده است:

۲. توحید صدوق / ۲۰۶.

۱. کافی / ۱ / ۱۵۹.

فَأَمَّا التَّفْوِيضُ الَّذِي أَبْطَلَهُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَحَطَّ مَنْ دَانَ بِهِ فَهُوَ قَوْلُ الْقَائِلِ «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَوَّضَ إِلَى الْعِبَادِ اخْتِيَارَ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ وَأَهْمَلَهُمْ...» لَوْ فَوَّضَ اللَّهُ أَمْرَهُ إِلَيْهِمْ عَلَى جِهَةِ الْإِهْمَالِ لَكَانَ لَازِمًا لَهُ رِضًا مَا اخْتَارَهُ وَاسْتَوْجَبُوا بِهِ مِنَ الثَّوَابِ وَلَمْ يَكُنْ عَلَيْهِمْ فِيهَا اجْتِرَامُ الْعِقَابِ... فَمَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ فَوَّضَ قَبُولَ أَمْرِهِ وَنَهْيِهِ إِلَى عِبَادِهِ فَقَدْ أَثْبَتَ عَلَيْهِ الْعَجْزَ وَأَوْجَبَ عَلَيْهِ قَبُولَ كُلِّ مَا عَمِلُوا مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ وَأَبْطَلَ أَمْرَ اللَّهِ تَعَالَى وَنَهْيَهُ.^۱

اما تفویضی که امام صادق علیه السلام آن را باطل دانسته و معتقد به آن را تخطئه کرده، عبارت است از سخن کسی که می‌گوید: «خدای تعالی اختیار امر و نهی خویش را به بندگانش واگذار کرده و آن‌ها را به حال خود رها کرده است...» اگر خدای تعالی از سرِ اهمال امر خویش را به بندگان واگذار کرده بود، برای او لازم می‌آمد که از آنچه آن‌ها برمی‌گزینند، خوشنود باشد و آن‌ها مستوجب ثواب باشند و خدا در مقابل گناه عقابشان نکند... پس کسی که گمان می‌کند خداوند قبول امر و نهی خویش را به بندگان سپرده است، خدا را عاجز و ناتوان شمرده و بر او واجب و لازم دانسته که هر خیر و شری که بندگان انجام می‌دهند، قبول کند و در حقیقت، امر و نهی خدا را ابطال کرده است.

مرحوم شیخ مفید می‌نویسد:

التفويض هو القول برفع الحظر عن الخلق في الأفعال والإباحة لهم مع ما شاؤوا من الأعمال. وهذا قول الزنادقة وأصحاب الإباحات والواسطة بين هذين القولين أن الله تعالى أقدر الخلق على أفعالهم ومكّنهم من أعمالهم وحدّ لهم الحدود في ذلك و رسم لهم الرسوم ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد فلم يكن بتمكينهم من الأعمال مجبراً لهم عليها ولم يفوض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم

۱. احتجاج ۲ / ۴۵۲؛ بحار الانوار ۵ / ۲۳.

بحسنها و نهام عن قبيحها.^۱

تفویض یعنی اعتقاد به رفع مانع از خلق در افعال و مباح بودن هر عملی که بندگان بخواهند. این قول بی‌دین‌ها و اباحه‌گراهاست. واسطه بین قول به جبر و تفویض آن است که خداوند خلق را بر افعالشان توانا ساخته و بر کردارشان تسلط داده و در اعمالشان حدود و رسومی برای آنان تعیین کرده و از افعال قبیح با تحذیر و وعده و وعید نهی‌شان کرده است. پس با قدرت دادن آنان بر افعال، نمی‌توان گفت خدا آنان را مجبور و در اعمالشان به خود واگذار کرده است؛ زیرا آنان را از بیشتر کارها منع و برای آن‌ها حدودی تعیین کرده و به افعال خوب دستور داده و از افعال بد نهی کرده است.

بنابراین، تفویض به این معنا هم در روایات و هم در کلام متقدمین از متکلمان امامیه آمده است و در هر دو در برابر جبر قرار داده شده است. شیخ مفید معتقد است که قول به تفویض با اباحه‌گری و بی‌دینی یکسان است و یک معتقد دین‌هرگز نمی‌تواند به تفویض عقیده‌مند باشد. حال اگر کسی با اعتقاد به خدای تعالی، معتقد باشد که او بندگان خویش را به حال خود رها ساخته و هیچ امر و نهی به آن‌ها نکرده است، لازمه این اعتقاد، معزول دانستن خداوند متعال از سلطنت و حاکمیت خلق است، چنان‌که نتیجه اعتقاد به تفویض به معنای اول نیز همین بود. در روایات نیز به این امر تصریح شده که اگر خدا، خلق را بیافریند و بدون هیچ تکلیفی آن‌ها را به حال خودشان رها کند، در این صورت، حق سؤال و بازخواست از آن‌ها را ندارد. منشأ چنین اعتقادی یا برخاسته از عدم اعتقاد به مولویت خدای تعالی و خالق طبیعی دانستن اوست یا به جهت عاجز شمردن خداوند از اعمال مولویت است.^۲

خلاصه درس هفدهم

۱. تصحیح اعتقادات الامامیه / ۴۷.

۲. در ادامه به تبیین این بحث می‌پردازیم.

- جبر در لغت به معنای بستن استخوان شکسته، غنی کردن و کسی را به زور به کاری وادار ساختن است.
- اکراه در لغت به معنای وادار کردن کسی به کاری است که به انجام آن مایل نبوده است.
- اضطرار به معنای احتیاج پیدا کردن است.
- مقصود از جبر، اکراه و اضطرار به معنای لغوی، آن است که دایره اختیار انسان بسیار تنگ شده باشد؛ نه این‌که در آن مورد هیچ اختیاری وجود نداشته باشد.
- جبر به معنای مصطلح، در معانی لغوی واژه‌های جبر، اکراه و اضطرار لحاظ نشده است.
- تشخیص جبری یا اختیاری بودن فعل به وجدان خود انسان است.
- افعال بندگان به خلق تقدیری مخلوق خداست؛ نه به خلق تکوینی. یعنی چنین نیست که خداوند افعال ما را انجام دهد.
- تفویض در لغت، به معنای واگذار کردن و سپردن امر به دیگری است و در اصطلاح عبارت است از ایجاد فعل توسط شخص بدون این‌که از کسی یا چیزی متأثر شود.
- از نظر شیخ مفید، قول به تفویض مساوی با اباحه‌گری و بی‌دینی است و لازمه چنین اعتقادی، معزول دانستن خداوند از سلطنت و حاکمیت است.

خودآزمایی

۱. معنای واژه‌های «جبر»، «کُره»، «کُره» و «اضطرار» را از دیدگاه لغت‌شناسان بنویسید.
۲. از دیدگاه ابو‌هلال عسکری، به چه کسی «مختار» گویند؟

معنای واژگان کلیدی / ۲۸۳

۳. شیخ مفید «جبر» را چگونه تعریف کرده است؟

۴. «خلق تقدیر» و «خلق تکوین» را تعریف کنید و نشان دهید که با توجه به روایات، افعال بندگان جزء کدام یک از آن دو است؟

۵. تفویض در لغت و اصطلاح به چه معناست؟

۶. معنای تفویض را از دیدگاه شیخ مفید رحمته الله بنویسید.

﴿ درس بجدتم ﴾

● ابطال جبر و تفویض

اشاره:

از دانشجویان انتظار می‌رود پس از مطالعه این درس، از دلایل باطل بودن قول به جبر و تفویض آگاه شود و پیامدهای فاسد هر یک از آن دو را دریابد.

ابطال جبر و تفویض

با توجه به اصول اعتقادی شیعه که از امامان اهل بیت علیهم‌السلام اخذ شده است، بطلان جبر و تفویض - به معنایی که ذکر شد - روشن و واضح است؛ با وجود این، لازم است در ابطال آن دو به برخی از آثار رسیده از آن بزرگواران توجه داده شود. امیرالمؤمنین علیه‌السلام قائلان به جبر را قدریۀ امت پیامبر نامیده و درباره کسی که گمان می‌کند آنچه خدای تعالی در افعال بندگان اراده و قضا و قدر حتمی کرده خواهد شد و همه افعال بندگان هم به این صورت مورد قضا و قدر الهی قرار گرفته، فرموده است:

إِنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَالْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَالزَّجْرُ مِنَ اللَّهِ وَ
سَقَطَ مَعْنَى الْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ فَلَمْ تَكُنْ لَأئِمَّةٍ لِلْمُذْنِبِ وَلَا مُحَمَّدَةٌ لِلْمُحْسِنِ وَ

لَكَانَ الْمُذْنِبُ أَوْلَىٰ بِالْإِحْسَانِ مِنَ الْمُحْسِنِ وَ لَكَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَىٰ بِالْعُقُوبَةِ مِنَ الْمُذْنِبِ. تِلْكَ مَقَالَةُ إِخْوَانِ عَبْدَةِ الْأَوْثَانِ وَ خُصَمَاءِ الرَّحْمَنِ وَ حِزْبِ الشَّيْطَانِ وَ قَدْرِيَّةِ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَ مَجُوسِهَا إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَىٰ كَلَّفَ تَخْصِيْرًا وَ نَهَىٰ تَحْذِيْرًا وَ أَعْطَىٰ عَلَى الْقَلِيلِ كَثِيْرًا وَ لَمْ يُعْصِ مَغْلُوبًا وَ لَمْ يُطْعَ مُكْرَهًا وَ لَمْ يُمْلِكْ مُفَوَّضًا وَ لَمْ يَخْلُقِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا وَ لَمْ يَبْعَثِ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنْذِرِينَ عَبَثًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ.^۱

اگر انسان در افعالش مجبور بود، ثواب و عقاب و امر و نهی و تحذیر الهی باطل می‌گشت و وعد و وعید بی‌معنا می‌شد و هیچ نکوهشی بر گناهکار و هیچ ستایشی بر نیکوکار روا نمی‌بود؛ بلکه گناهکار از نیکوکار به ستایش سزاوارتر و نیکوکار از گناهکار به عقوبت سزاوارتر می‌بود. این سخن بت‌پرستان و دشمنان خدا و حزب شیطان و قدریه این امت و مجوس آن است.

همانا خداوند متعال مردم را با اختیار دادن به آنها تکلیف کرده و با تحذیر، آنها را نهی کرده است. او بر کار خوب اندک، ثوابی بسیار می‌دهد و کسی که از امر او نافرمانی می‌کند، بر او غالب نمی‌شود و کسی هم به زور از او فرمان نمی‌برد و به هیچ کس چیزی را با تفویض، تملیک نمی‌کند و آسمان‌ها و زمین و آنچه را در میان آن دو است، باطل نیافریده و پیامبران بشارت‌دهنده و انذارکننده را بیهوده مبعوث نکرده است. این خیال کافران است و وای بر آنان از آتش دوزخ.

امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث شریف، علل بطلان قول به جبر و تفویض را شمرده و بسیار دقیق، پیامدهای باطل آن دورا تذکر داده است. بر اساس کلام آن حضرت، چنین اعتقادی دور از خرد انسانی است و با توحید و خداوندگاری خدای تعالی قابل جمع نیست. پس کسی که در اعمال بندگان به جبر یا تفویض اعتقاد

داشته باشد، در حقیقت با ربوبیت خدای تعالی به دشمنی برخاسته و تمام شرایع آسمانی را به سخره گرفته است. چگونه ممکن است که خدای تعالی انسان‌ها را بیافریند و برای آن‌ها تکالیفی معین کند، پیامبرانی ارسال کند تا به آن‌ها بشارت دهند و از آتش دوزخ بترسانند و در مقابل اطاعتی اندک، ثوابی بس عظیم قرار دهد اما این بندگان در هیچ فعلی آزاد و مختار نبوده و توان مخالفت نداشته باشند؟! آیا در این صورت، کسی که دنبال کارهای نیک می‌رود و خود را از لذایذ مادی محروم می‌کند، از آن کسی که خود را به هیچ قیدی مقید نمی‌کند، به عقوبت سزاوارتر نیست؟! در جوامع انسانی، رهایی از قید و بندهای عقلایی، سخت و دشوار است و آن که کار سخت و دشوار را برمی‌گزیند به ستایش و ثنا سزاوارتر است.

امیرالمؤمنین علیه السلام ضمن ابطال جبر، رهایی انسان از سلطه الهی را ابطال کرده و آن را نیز همانند گفتار جبرگرایان موجب بطلان توحید و سلطنت و مولویت خداوند متعال و قول به مغلوبیت او دانسته و در نهایت، اعتقاد به اختیار و آزادی انسان در افعال خویش را با حفظ سلطنت و مالکیت و اقتدار تام الهی در نظارت بر افعال او، صحیح شمرده است. در حدیثی، از امام رضا علیه السلام سؤال می‌شود:

اللَّهُ فَوْضَ الْأَمْرِ إِلَى الْعِبَادِ؟

قَالَ: اللَّهُ أَعَزُّ مِنْ ذَلِكَ.

قُلْتُ: فَجَبَرَهُمْ عَلَى الْمَعَاصِي؟

قَالَ: اللَّهُ أَعْدَلُ وَأَحْكَمُ مِنْ ذَلِكَ.^۱

آیا خدای تعالی امر را به بندگان تفویض کرده است؟

فرمود: خداوند عزیزتر از آن است.

عرض کردم: آنان را بر گناهان مجبور ساخته است؟

۱. کافی ۱ / ۱۵۷؛ بحارالانوار ۵ / ۱۵.

فرمود: خداوند عادل‌تر و حکیم‌تر از آن است.

این کلام امام رضا علیه السلام نیز همانند کلام امیرالمؤمنین علیه السلام برای نشان دادن بطلان قول به تفویض، به سلطنت و عزت خداوند متعال تذکر می‌دهد و یادآور می‌شود که با قول به تفویض، در حقیقت، عزت و نفوذناپذیری خدای تعالی زیر سؤال می‌رود و با قول به جبر عدل و حکمت او. یعنی در حقیقت، نمی‌توان با وجود ثواب و عقاب در افعال عباد قائل به جبر شد؛ زیرا در این صورت، یا عدل الهی زیر سؤال خواهد رفت یا حکمت او. اگر ثواب و عقاب حق و واقعی باشد، این از عدل الهی به دور خواهد بود و اگر واقعی نباشد، تمام آن تکالیف و بشارت‌ها و اندازها بیهوده خواهد گشت. در حدیثی دیگر از امام باقر و امام صادق علیهما السلام همین تعبیر به صورت دیگری آمده است:

إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ مُخَلِّقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبَرَ خَلْقَهُ عَلَى الذُّنُوبِ ثُمَّ يَعَذِّبُهُمْ عَلَيْهَا وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يُرِيدَ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ.^۱

خداوند متعال به خلق خویش مهربان‌تر است از این‌که آن‌ها را بر گناهان مجبور کند، سپس به سبب آن‌ها آنان را عذاب کند. همچنین، خداوند عزیزتر از آن است که امری را اراده کند، ولی واقع نشود.

در این حدیث شریف، به جای آن‌که قول به جبر مخالف عدل و حکمت خداوند معرفی شود، مخالف رحمت الهی شمرده شده است. یعنی چطور ممکن است خدایی که دارای صفت رحمت است، بنده‌ای را به فعلی مجبور کند و با وجود آن او را عذاب کند؟! این امر هرگز با رحمت الهی سازگاری ندارد. همچنین در این حدیث، تفویض با اراده الهی ناسازگار دانسته شده؛ یعنی کسی که خدا را مرید می‌شمارد و معتقد است که او صاحب اراده است، چگونه می‌تواند در افعال بندگان به تفویض و رها شدن از تحت نفوذ اراده الهی معتقد باشد؟! در حدیثی

دیگر، امام صادق علیه السلام همین مطلب را به بیان دیگری مورد تأکید قرار می‌دهد:

اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ مَا لَا يُطِيقُونَ. وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ.^۱

خداوند کریم‌تر از آن است که مردم را به آنچه فراتر از طاقتشان است، تکلیف کند. و خداوند عزیزتر از آن است که در سلطنت او چیزی واقع شود که او آن را اراده نکرده است.

در این حدیث، به کرامت خداوند متعال توجه داده شده و تکلیف انسان به امری فراتر از طاقت، با کرم الهی، و قول به تفویض با اعتقاد به سلطنت الهی، ناسازگار دانسته شده است.

در حدیث دیگری از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل شده که ابوحنیفه از ایشان سؤال کرد: معصیت از کیست؟

آن حضرت فرمود:

لَا تَخْلُو مِنْ ثَلَاثَةٍ:

إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَيْسَتْ مِنْهُ فَلَا يَنْبَغِي لِلْكَرِيمِ أَنْ يُعَذِّبَ عَبْدَهُ بِمَا لَمْ يَكْتَسِبْهُ.

وَ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ مِنَ الْعَبْدِ فَلَا يَنْبَغِي لِلشَّرِيكِ الْقَوِيِّ أَنْ يُظْلِمَ الشَّرِيكَ الضَّعِيفَ. إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ وَ هِيَ مِنْهُ فَإِنْ عَاقَبَهُ اللَّهُ فَبِذَنْبِهِ وَإِنْ عَفَى عَنْهُ فَبِكَرَمِهِ وَ جُودِهِ.^۲

از سه حال بیرون نیست:

یا از خدای تعالی است - که چنین نیست - پس شایسته نیست که خدای کریم بنده‌اش را به سبب چیزی که کسب نکرده است، عذاب کند.

۲. امالی صدوق / ۴۱۰؛ بحارالانوار / ۵ / ۴.

۱. کافی / ۱ / ۱۶۰؛ بحارالانوار / ۵ / ۴۱.

یا از خدای تعالی و عبد هر دو است، پس خدای تعالی که شریک قوی است، شایسته نیست به بنده که شریک ضعیف است، ستم روا دارد. یا از بنده است - که حتماً از او است - پس خدای تعالی اگر عذابش کند در مقابل گناهش است و اگر عفو کند به کرم و جودش است.

به نظر می‌رسد که این حدیث بیشتر ناظر به بحث جبر باشد و درباره تفویض سخنی در آن، به میان نیامده است. به همین جهت است که بحث از عدل و ظلم و کرم خداوند متعال مطرح شده است.

مرحوم سید ابن طاووس در ردّ جبر مثال‌های زیادی مطرح و ادله فراوانی در این مورد بیان کرده است. او جبرگرایان را زورگو می‌شمرد و می‌گوید:

أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا رَمَاهُ إِنْسَانٌ بِحِجْرٍ فَإِنَّهُ يَذِمُّ الرَّامِيَ مَتَى عِلْمُ مَنْهُ الْقَصْدُ لِأَذَاهُ
وَيَذِمُّهُ كُلٌّ مِنْ عِلْمٍ ذَلِكَ مِنْهُ مِنَ الْعَقْلَاءِ وَ لَوْ كَانَ يَعْلَمُ أَحَدٌ مِنَ الْعَقْلَاءِ أَوْ
يَجُوزُ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَكْرَهَ الرَّامِيَ عَلَى الرَّمِي كَمَا أَنَّ الْحِجْرَ مَكْرَهٌ عَلَى الرَّمِي لَكَانَ
الْحِجْرُ وَالرَّامِيَ سَوَاءً.^۱

وقتی کسی انسانی را با سنگ هدف قرار می‌دهد، اگر بداند که پرتاب‌کننده سنگ قصد اذیت او را داشته است، نکوهش و مذمتش می‌کند و همه عقلا هم او را مورد نکوهش قرار می‌دهند. اگر عاقلی از میان خردمندان می‌دانست یا تجویز می‌کرد که خدا او را بر انداختن سنگ مجبور کرده است، همان‌طور که سنگ بر افتادن مجبور گردیده، در این صورت، سنگ با او در این عمل یکسان بود.

سید حکایات و لطایف فراوانی در این کتاب در مناظرات جبرگرایان با عدلیه ذکر کرده است. وی در حکایتی می‌نویسد:

شخصی عدلی که بر مرکبی سوار بود، از کنار شخصی جبرگرا عبور کرد.

جبری به او گفت: از مرکب خویش پایین بیا؛ من از تو سؤال دارم.

عدلی گفت: آیا قدرت سؤال کردن از من را داری؟

جبری گفت: خیر.

عدلی گفت: آیا من قدرت سؤال کردن یا جواب دادن به شما را دارم؟

جبری گفت: خیر.

عدلی گفت: پس چگونه از من می‌خواهی پیاده شوم، حال آن‌که نه تو توان

سؤال کردن داری و نه من توان پاسخ دادن؟

جبری دیگر حرفی برای گفتن نداشت.^۱

در حکایتی دیگر نقل می‌کند که گروهی از یهود گرد ابوبحر خاقانی آمدند و

گفتند:

تو در میان مسلمانان سلطان عادل و با انصافی هستی، درحالی‌که در قلمرو

حکومت تو گروهی جبرگرا هستند که گفتار و کردارشان اعتبار دارد. آنان

به ما شهادت می‌دهند که ما بر اسلام و ایمان آوردن قادر نیستیم؛ پس شما

چگونه از قومی که قدرتی بر اسلام و ایمان آوردن ندارند، جزیه و خراج

می‌گیری؟ سلطان جبریان را گرد آورد و به آن‌ها گفت: درباره‌ی احتیاج

یهود چه می‌گویید؟

آن‌ها گفتند: ما می‌گوییم آن‌ها بر اسلام و ایمان آوردن قدرت ندارند.

سلطان از آن‌ها بر این سخنشان دلیل خواست و آن‌ها نتوانستند دلیلی

بیاورند و در نتیجه، آنان را طرد کرد.^۲

از این حکایات هم روشن می‌شود که هیچ انسان عاقلی مجبور بودن انسان در

افعالش را تأیید نمی‌کند و همه‌ی انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود بر اساس حسن

وقبح افعال و نکوهش و ثنای نیکوکاران و بدکاران رفتار می‌کنند و حتی کسی که

معتقد به جبر است، در سیره‌ی عملی خود به اعتقاد خویش پای‌بند نیست و

۱. همان / ۲۳۱.

۲. همان / ۳۳۲.

برخلاف آن رفتار می‌کند. این حاکی از وجدانی و فطری بودن اختیار و آزادی انسان در اعمال خویش است.

اما تفویض به معنای این‌که انسان در انجام هر کاری مطلقاً آزاد باشد و هیچ قدرتی بر او حاکم نباشد و او در اعمال قدرت خویش هیچ محدودیتی احساس نکند و در حیات خویش همواره با توان و قدرتی که دارد به خواسته‌های خویش رسیده باشد، چنین امری نیز خلاف وجدان و فطرت است.

روشن است که هیچ انسان عاقلی نمی‌تواند به یقین، از قدرت خویش بر انجام دادن کاری در آینده حتی یک لحظه دیگر سخن بگوید. و کسی نمی‌تواند ادعا کند که کاری را که در حال انجام دادن آن است، به پایان خواهد رساند و بدون هیچ تحدید و تقییدی، توان اتمام آن را دارد؛ بلکه هر کس در طول حیات خویش، فراوان، تجربه می‌کند که خیلی از کارها را می‌خواهد انجام دهد، اما هیچ‌گاه آن کار عملی نمی‌شود؛ با این‌که به ظاهر، قدرت انجام دادن آن را دارد. امیرالمؤمنین علیه السلام این حقیقت را مایه تذکر به توحید خداوند متعال دانسته و فرموده است:

عَرَفْتُ اللَّهَ سُبْحَانَهُ بِفَسْخِ الْعَزَائِمِ وَ حَلِّ الْعُقُودِ.^۱

خدا را با به هم زدن اراده‌ها و گشودن گره‌ها شناختم.

در حدیثی دیگر از امیرالمؤمنین علیه السلام سؤال می‌شود:

يا أمير المؤمنين بماذا عرفت ربك؟

قال: بِفَسْخِ الْعَزْمِ وَ نَقْضِ الْهَمِّ لَمَّا هَمَمْتُ فَحِيلَ بَيْنِي وَ بَيْنَ هَمِّي وَ عَزَمْتُ

فَخَالَفَ الْقَضَاءُ عَزْمِي؛ عَلِمْتُ أَنَّ الْمُدَبِّرَ غَيْرِي.^۲

ای امیرالمؤمنین خداوندت را با چه شناختی؟

۱. نهج البلاغه / ۵۱۱؛ غرر الحکم و درر الکلم / ۸۱؛ بحار الانوار / ۵ / ۱۹۷.

۲. توحید صدوق / ۲۸۸؛ روضة الواعظین / ۱ / ۳۰.

فرمود: به ابطال عزم و شکستن قصد و اراده. آن‌گاه که همتی کردم، میان من و همت‌ام حائل شد و آن‌گاه که بر امری عزم نمودم قضا به خلاف عزم من شد؛ پس فهمیدم که مدبر، کسی جز من است.

پس روشن است که هیچ انسانی نمی‌تواند در امور و افعال و حتی در عزم و نیت خود ادعای تفویض داشته باشد؛ زیرا در همه این امور کسی را فراتر از خویش می‌بیند که اگر خلاف آن چیزی را بخواهد - که من و امثال من می‌خواهیم - همان خواهد شد که او می‌خواهد؛ چون خواست او بر خواست من مقدم است و اگر او نیز خواسته مرا بخواهد و اذن دهد و مانع آن نشود، آن کار تحقق خواهد یافت. این امری نیست که کسی در زندگی عملی خویش آن را به وجدان نیافته باشد.

امام صادق علیه السلام به کسی که حیران و سرگردان مانده، دعایی تعلیم می‌دهد که از آن به دعای غریق تعبیر می‌کند. در این دعا از خداوند می‌خواهیم:

يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّثْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ.^۱

در این دعا از خدای تعالی با عنوان مقلب و تغییردهنده دل‌های انسان‌ها یاد شده. این بدان معناست که قلب و دل انسان - که فرمانده اعضای بدن اوست - باز هم به مشیت و اراده الهی در تغییر و تحول است و اگر خداوند بخواهد دلی را دگرگون کند، هیچ امری مانع او نتواند بود. پس نظریه تفویض با توجه به آنچه انسان در زندگی عملی خویش درمی‌یابد، پذیرفتنی نیست و همانند نظریه جبر برخلاف وجدان انسان است و سیره عملی انسان‌ها در حیات اجتماعی خودشان نیز با آن ناسازگار و حتی برخلاف آن است.

۱. در ادامه، راوی می‌گوید من هم گفتم: «يَا اللَّهُ يَا رَحْمَانُ يَا رَحِيمُ يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ وَ الْأَبْصَارِ ثَبِّثْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ». آن حضرت فرمود خداوند مقلب قلوب و دیدگان است، اما همان‌طور بگو که من گفتم.

خلاصه درس هجدهم

■ بر اساس کلام امیرالمؤمنین علیه السلام اعتقاد به تفویض از خردورزی دور و با توحید و خداوندگاری خدا ناسازگار است.

■ امیرالمؤمنین علیه السلام ضمن ابطال جبر، خارج بودن انسان از قلمرو سلطنت خدا را نیز مردود شمرده و این هر دو را موجب بطلان توحید و اعتقاد به مغلوبیت خدا دانسته است.

■ حضرت امام رضا علیه السلام اعتقاد به تفویض را با عزت و حکمت خدای تعالی ناسازگار می داند.

■ در برخی احادیث، اعتقاد به جبر مخالف رحمت الهی شمرده شده است.

■ هیچ انسان عاقلی مجبور بودن انسان در افعالش را نمی پذیرد.

■ اعتقاد به تفویض خلاف وجدان و فطرت انسانی است و کسی نمی تواند در افعال و حتی عزم و نیت خود ادعای تفویض داشته باشد.

■ قلب و دل انسان که فرمانده اعضای بدن است نیز تحت مشیت و اراده الهی و در تغییر و دگرگونی است.

خودآزمایی

۱. پیامدهای فاسد اعتقاد به جبر در افعال بندگان را بنویسید.

۲. دلایل باطل بودن اعتقاد به جبر و تفویض را با توجه به حدیث امیرالمؤمنین علیه السلام بنویسید.

۳. مخالفت اعتقاد به جبر با رحمت الهی را توضیح دهید.

۴. حضرت موسی بن جعفر علیه السلام برای نسبت دادن معصیت به خدا یا انسان سه وجه بیان فرموده اند. آن‌ها را بنویسید و وجه صحیح را مشخص کنید.

۵. با توجه به حدیث شریف «عرفت الله سبحانه بفسخ العزائم وحل العقود»، اعتقاد به تفویض را ابطال کنید.

﴿ درس نوزدهم ﴾

● امر بين الامرین

اشاره:

از دانشجو انتظار می‌رود که پس از مطالعه این درس، معنی امر بین الامرین و لطف بودن آن را دریابد و به اهمّیت و آثار اعتقاد به آن واقف شود. همچنین با معنای اموری همچون توفیق، امداد، حیلولة و عصمت الهی و مفاهیم متقابل آن‌ها، یعنی خذلان، امهال و استدراج آشنا شود و از معنای صحیح استطاعت عبد بر فعل آگاهی یابد و در نهایت، بتواند نسبت و رابطه فعل بندگان با مشیّت و اراده الهی را تبیین کند.

امر بین الامرین

روشن شد که جبر و تفویض، هر دو، باطل و بر خلاف وجدان و سیره عملی حیات همه انسان‌هاست؛ حتی بر خلاف وجدان کسانی است که در مقام تعلیم و تعلّم یا به جهت گرایش‌های مذهبی، به جبر یا تفویض معتقدند. به همین جهت، امامان اهل بیت علیهم‌السلام جبر و تفویض را باطل شمرده و تأکید کرده‌اند که امر در افعال انسان بین دو امر است؛ یعنی نه جبر است و نه تفویض؛ بلکه امر سومی غیر از آن دو است؛ نه این‌که آمیزه‌ای از جبر و تفویض باشد. یعنی این‌گونه نیست که انسان در

برخی از افعالش مجبور و برخی دیگر به او تفویض شده باشد و نیز این‌گونه نیست که هر عملی که از هر انسانی سر می‌زند، مخلوطی از جبر و تفویض باشد؛ بلکه مراد از «امر بین الامرین» حقیقتی و رای جبر و تفویض است. برای توضیح بیشتر در این مورد، به روایات اهل بیت علیهم‌السلام و نکاتی که در تبیین این حقیقت وارد شده است، اشاره می‌شود:

مردی از امام صادق علیه‌السلام پرسید:

أَجْبَرَ اللَّهُ الْعِبَادَ عَلَى الْمَعَاصِي؟

قَالَ: لَا.

قُلْتُ: فَفَوَّضَ إِلَيْهِمُ الْأَمْرَ؟

قَالَ: قَالَ: لَا.

قَالَ: قُلْتُ: فَمَاذَا؟

قَالَ: لُطْفٌ مِنْ رَبِّكَ بَيْنَ ذَلِكَ.^۱

آیا خداوند بندگان را به گناهان اجبار کرده است؟

امام فرمود: خیر.

گفتم: امر را به آن‌ها تفویض کرده است؟

راوی گفت: آن حضرت فرمود: نه.

راوی می‌گوید: گفتم: پس چیست؟

امام فرمود: لطفی از خداوندگارت میان آن دو.

در این حدیث، حضرت صادق علیه‌السلام از «امر بین الامرین» به لطف الهی تعبیر کرده است. این تعبیر یعنی این‌که اگر خداوند امر را به بندگان واگذار می‌کرد یا آن‌ها را در

کارهایشان مجبور می ساخت، لطفی در حق آنها نکرده بود و امر بین الامرین لطفی است که خداوند متعال در حق خلق کرده و ضمن این که آنها را مجبور نکرده و آزادی داده، به حال خودشان نیز رها نکرده است. لطف بودن امر بین الامرین از روایات دیگری که پیشتر در بحث ابطال جبر و تفویض ذکر شد، به روشنی، قابل استفاده بود؛ زیرا در آنها تصریح شده بود که خداوند مهربان تر از آن است که بندگان را مجبور کند یا کریم تر از آن است که آنان را در کارهایشان مجبور سازد.

در حدیث دیگری راوی از امام صادق و امام باقر علیهما السلام می پرسد:

هَلْ بَيْنَ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ مَنزِلَةٌ تَالِثَةٌ؟

قَالَا: نَعَمْ أَوْسَعُ مِمَّا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ.^۱

آیا بین جبر و قدر منزلت سومی هم وجود دارد؟

آن دو امام فرمودند: آری، گسترده تر از آنچه میان آسمان و زمین است.

این حدیث شریف هم توضیح می دهد که خداوند متعال با اعطای اختیار و آزادی به بندگان، هرگز بر آنها تنگ نگرفته و نیز آنها را به حال خودشان رها نکرده تا خود زندگی را بر همدیگر تنگ گیرند. همچنین انسان ها با وجود آزاد بودن، از تحت سیطره و حاکمیت خدای خویش خارج نشده اند و او همواره آنها را طبق رحمت و لطف و عدل خویش زیر نظر دارد و هر جا لازم باشد، راهنمایی می کند و هر جا لازم ببیند، آنها را مبتلا می سازد و از ظلم و ستم و تجاوز آنها مانع می شود.

در حدیث دیگری امام صادق علیه السلام امر بین الامرین را چنین توضیح می دهد:

لَا جَبْرَ وَلَا قَدَرَ وَ لَكِنْ مَنزِلَةٌ بَيْنَهُمَا فِيهَا الْحَقُّ الَّتِي بَيْنَهُمَا لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْعَالِمُ
أَوْ مَنْ عَلَّمَهَا إِيَّاهُ الْعَالِمُ.^۲

۱. کافی ۱ / ۱۵۹؛ توحید صدوق / ۳۶۰؛ بحار الانوار ۵ / ۵۱.

۲. کافی ۱ / ۱۵۹.

امر بین الامرین / ۳۰۱

نه جبر است و نه قدر؛ بلکه منزلتی میان آن دو است که حق در آن است. آن منزلت را کسی جز عالم (= بهره‌مند از علم صحیح و حقیقی) یا کسی که عالم تعلیمش دهد، در نمی‌یابد.

در این حدیث، از امر بین الامرین به حق تعبیر شده است. با این بیان، روشن می‌شود که ثبات و جایگاه شایسته برای انسان، تنها در امر بین الامرین است؛ نه جبر و نه تفویض و در هیچ‌کدام از آن‌ها حق (که عین عدل و ثبات اشیاء در جایگاه خودشان است) به دست نمی‌آید.

با امر بین الامرین مولویت خدای بزرگ در میان خلق حفظ می‌شود و عبودیت بندگان برای آن‌ها آشکار می‌گردد؛ برخلاف جبر و تفویض که هم شأن خدای تعالی را از بین می‌برد و هم بندگی بندگان جایگاهش را از دست می‌دهد. از سوی دیگر، حضرت صادق علیه السلام تذکر می‌دهد که این امر را - که عین حق و عدل است - کسی جز عالم حقیقی و کسانی که با چنین عالمی در ارتباط باشند، نمی‌دانند و نمی‌توانند از آن آگاه شوند. پیشتر در بحث عدل الهی، توضیحی مفصل درباره عدل و حق داده شد و روشن گردید که بدون احاطه کامل به اشیا نمی‌توان عدل الهی را در آن‌ها مشاهده کرد.

در احادیث دیگر، این امر به صورت‌های دیگری نیز بیان شده است. به برخی از آن‌ها نیز اشاره می‌شود. در حدیثی از امام رضا علیه السلام از استطاعت سؤال می‌شود. حضرتش در جواب می‌فرماید:

يَسْتَطِيعُ الْعَبْدُ بَعْدَ أَرْبَعِ خِصَالٍ: أَنْ يَكُونَ مُحَلِّي السَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ سَلِيمَ
الْجَوَارِحِ لَهُ سَبَبٌ وَارِدٌ مِنَ اللَّهِ.

قَالَ: قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ فَسَّرَ لِي هَذَا.

قَالَ: أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ مُحَلِّي السَّرْبِ صَحِيحَ الْجِسْمِ، سَلِيمَ الْجَوَارِحِ يُرِيدُ أَنْ
يُرْنِي فَلَا يَجِدُ امْرَأَةً ثُمَّ يَجِدُهَا فَأَمَّا أَنْ يَعِصَمَ نَفْسَهُ فَيَمْتَنِعَ كَمَا امْتَنَعَ

يُوسُفُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَوْ يُخَلِّي بَيْنَهُ وَبَيْنَ إِرَادَتِهِ فَيَزِنِي فَيُسَمِّي زَانِيًا وَ لَمْ يُطِعِ اللَّهَ بِإِكْرَاهٍ وَ لَمْ يَعْصِهِ بِعَلْبَةٍ.^۱

بنده با داشتن چهار خصلت مستطیع می‌شود: این‌که آسوده خاطر و تندرست بوده و اعضا و جوارحش سالم باشند و سببی از سوی خدای تعالی به او برسد. راوی می‌گوید: گفتم: فدایت شوم، این مطلب را برایم تفسیر کن.

آن حضرت فرمود: بنده با ذهن و ضمیری آسوده و پیکر و اعضای سالم اراده زنا می‌کند، اما زنی پیدا نمی‌کند و بعد از یافتن نیز یا عصمت الهی شامل حالش می‌شود و امتناع می‌کند، همان‌طور که یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ امتناع کرد یا به اختیار و اراده خود رها می‌شود و او مرتکب زنا شده و زانی نامیده می‌شود. خداوند به اکراه اطاعت نمی‌شود و با معصیت کردن مغلوب نمی‌گردد.

حضرت امام رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ در این حدیث، همهٔ زمینه‌هایی را که برای تحقق یک فعل اختیاری لازم است، به خوبی بیان کرده است. اول این‌که انسان فراغت خاطر داشته باشد. کسی که خیالش مشغول و دلش مضطرب است بر انجام فعل، قاطع نمی‌شود و اراده و عزمی برای آن از او صورت نمی‌گیرد. دوم این‌که تندرست باشد و اگر جسم سالم نباشد، باز هم دنبال آن کار نخواهد رفت و سوم سلامت اعضاست. ممکن است فرق بین صحت جسم و سلامت اعضا در این باشد که اولی ناظر به بیماری باشد و دومی مربوط به معیوب بودن اعضا.

حضرت رضا عَلَيْهِ السَّلَامُ روشن می‌کند که انسان با وجود همهٔ این شرایط، وقتی به انجام فعلی قادر می‌شود که خدای تعالی مانعی میان او و اراده‌اش ایجاد نکند و او را از انجام کار دور نسازد. اما اگر خدای تعالی بخواهد که او آن کار را انجام دهد، میان او و اراده‌اش حائل نمی‌شود و فعل از او سر می‌زند. ممکن است گفته شود حائل

۱. کافی ۱ / ۱۶۰؛ بحارالانوار ۵ / ۳۷.

شدن بین انسان و اراده او، در حقیقت به معنای سلب اختیار و مجبور ساختن او به ترک فعل است. اما در این روایت، حضرت یوسف به عنوان مثال ذکر شده و روشن است که هرچند لطف خداوند شامل حضرت یوسف شد و او را به حقیقت عملی که پیش رویش قرار گرفته بود، آگاه کرد، اما این خود حضرت یوسف بود که در سایه لطف الهی از گناه دوری جست. حدیث هم در نهایت، امتناع به واسطه عصمت الهی را به شخص دوری جوینده از گناه نسبت می دهد.

پس امام علیه السلام در این روایت، به لطف و توفیق و امداد الهی در برابر خذلان و امهال و استدراج اشاره می کند که هیچ کدام از اینها موجب جبر در اعمال بنده نیست و از سوی دیگر، بندگان نیز به حال خود رها نیستند. اما این که توفیق و امداد الهی شامل چه کسانی می گردد و خذلان و استدراج دامن چه اشخاصی را می گیرد، از اموری است که هر کس با مراجعه به وجدان خویش آن را درخواهد یافت.

بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِرَهُ^۱.

بلکه آدمی به نفس خویش بصیر است؛ هرچند که بهانه تراشی کند.

پس با وجود این که تندرستی و آسودگی خاطر و سلامت اعضا که همه به فضل و احسان الهی است، در معصیت شرط است، اما رابطه میان انسان و خدا و میزان بندگی او، در انجام عمل، نقش تعیین کننده ای دارد. اگر کسی برای خدای تعالی بنده خوبی باشد، خدای تعالی به هیچ وجه راضی نخواهد شد که او گرفتار اغوای شیطان گردد و اگر بنده خوبی نباشد خدای تعالی هم برای او تقدیر خوبی نخواهد کرد و هیچ گاه به او یاری نخواهد رساند. در حدیثی دیگر امام صادق علیه السلام می فرماید:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخُلُقَ فَعَلِمَ مَا هُمْ صَائِرُونَ إِلَيْهِ وَ أَمَرَهُمْ وَ نَهَاَهُمْ فَمَا أَمَرَهُمْ بِهِ مِنْ شَيْءٍ فَقَدْ جَعَلَ لَهُمُ السَّبِيلَ إِلَىٰ تَرْكِهِ وَ لَا يَكُونُونَ آخِذِينَ وَ لَا تَارِكِينَ إِلَّا

بِإِذْنِ اللَّهِ^۱

همانا خدای تعالی خلق را آفرید و آینده آنان را می‌دانست. آنان را امر و نهی کرد و راه و وسیله عمل به چیزی را که به آنها امر کرده و نیز راه و وسیله ترک آنچه را نهی کرده در اختیارشان قرار داد و آنها [به کاری] اقدام یا آن را ترک نمی‌کنند، مگر به اذن خدای تعالی.

حضرت صادق علیه السلام در این حدیث توضیح می‌دهد که خدای تعالی افزون بر مهیا ساختن اسباب فعل و ترک برای انسان در تکالیف، انجام دادن یا ترک آن را به اذن خویش مشروط کرده است. پس وجود قدرت، علم و اسباب و امور طبیعی در هر کاری لازم و ضروری است، اما تا اذن خداوند در کار نباشد، آن فعل از انسان سر نمی‌زند. اما اذن خدا به این معنا نیست که خدای تعالی آن فعل را ایجاد می‌کند، بلکه وقتی بنده‌ای با وجود تمام شرایط، بخواهد آن کار را انجام دهد، خدا می‌تواند مانع ایجاد آن گردد؛ به طوری که انسان به اختیار خویش از تصمیم خود بر انجام آن فعل منصرف شود. از این امر در روایات پیشین به تغییر در عزم و قصد و حائل شدن میان انسان و قلب او تعبیر شد و در این روایت به اذن تعبیر شده است. در حدیث دیگری از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است:

مَرَّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِجَمَاعَةٍ بِالْكُوفَةِ وَ هُمْ يَخْتَصِمُونَ بِالْقَدَرِ فَقَالَ لِمُتَكَلِّمِهِمْ:
 أَيْ بِاللَّهِ تَسْتَطِيعُ أَمْ مَعَ اللَّهِ أَمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ؟ فَلَمْ يَدْرِ مَا يَرُدُّ عَلَيْهِ.
 فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: إِنْ زَعَمْتَ أَنَّكَ بِاللَّهِ تَسْتَطِيعُ فَلَيْسَ إِلَيْكَ مِنَ الْأَمْرِ
 شَيْءٌ وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّكَ مَعَ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ فَقَدْ زَعَمْتَ أَنَّكَ شَرِيكٌ مَعَهُ فِي مَلِكِهِ
 وَإِنْ زَعَمْتَ أَنَّكَ مِنْ دُونِ اللَّهِ تَسْتَطِيعُ فَقَدْ ادَّعَيْتَ الرُّبُوبِيَّةَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
 تَعَالَى.

فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، لَا بَلْ بِاللَّهِ أَسْتَطِيعُ.

۱. کافی ۱ / ۱۵۸؛ توحید صدوق / ۳۵۹؛ بحارالانوار ۵ / ۳۷.

فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: أَمَا إِنَّكَ لَوْ قُلْتَ غَيْرَ هَذَا لَضَرَبْتُ عَنْقَكَ.^۱

امیرالمؤمنین علیه السلام در کوفه به گروهی برخورد که درباره قدر با هم بحث می‌کردند. به یکی از آنان که در حال سخن بود فرمود:

آیا از خدا استطاعت می‌یابی یا با خدا یا بدون خدا استطاعت داری؟
او ندانست چه پاسخی دهد.

امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: اگر معتقد باشی که به واسطه خدا مستطیع می‌شوی، از قدریه نیستی و اگر اعتقاد داری که با خدا (و همراه او) توانایی می‌یابی، معتقد هستی که با خدا در سلطنتش شریک هستی و اگر معتقدی که در استطاعت مستقل از خدایی، مدعی ربوبیت برای خود هستی نه برای خدای سبحانه.

او گفت: یا امیرالمؤمنین، نه، بلکه معتقدم به واسطه خدا استطاعت دارم.
امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: اگر جز این را می‌گفتی، سراز تنت جدا می‌کردم.

در این حدیث شریف، امیرالمؤمنین علیه السلام به روشنی، استطاعت بر فعل را توضیح می‌دهد و اثبات می‌کند که جبری در کار نیست؛ زیرا انسان استطاعت فعل را دارد و استطاعت داشتن درست نقطه مقابل جبر است. کسی که استطاعت دارد هم می‌تواند کاری را انجام دهد و هم می‌تواند آن را ترک کند.

همچنین بیان می‌کند که این استطاعت همواره به اذن و اراده و مشیت الهی اعطا می‌شود؛ بدون آن که خدای تعالی از سلطنت و حاکمیت خویش معزول گردد؛ بلکه او بر آنچه تملیک کرده، همواره سلطنت دارد. این تملیک لحظه به لحظه از سوی خدای تعالی به بنده صورت می‌گیرد و بنده در هیچ لحظه‌ای نمی‌تواند بدون خواست الهی و تملیک او کاری انجام دهد. او کار را به انسان تملیک نمی‌کند، بلکه استطاعت به کار را به او می‌دهد و او با وجود استطاعت نیز همواره نیازمند لطف و

۱. توحید صدوق / ۳۵۳ - ۳۵۲؛ بحارالانوار / ۵ / ۳۹.

فضل و احسان خداوند است و در این حالت است که با ابطال جبر در حقیقت، تفویض نیز از بین رفته است؛ زیرا تفویض در صورتی است که خداوند با تملیک فعل از سلطنت و خداوندگاری خویش عزل گردد؛ در صورتی که با این بیان سلطنت و خواست خداوند متعال همواره و در همه حالات، محفوظ است؛ و این یعنی «امر بین الامرین».

البته روشن است که خداوند متعال در کارهای خیر اضافه بر تمام آنچه گفته شد، معاونت و یاری نیز دارد و این لطف و احسان الهی درباره همه انسان‌ها تا زمانی که بر گناه اصرار نداشته باشند، اعمال می‌شود. امام رضا علیه السلام در تفسیر آیه «وَتَرَكْهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ»^۱ و آنان را در تاریکی‌ها رها کرد تا هیچ نبینند ﴿﴾ می‌فرماید:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُوصَفُ بِالْتَّرَكِّ كَمَا يُوصَفُ خَلْقُهُ وَ لَكِنَّهُ مَتَى عَلِمَ أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ عَنِ الْكُفْرِ وَالضَّلَالِ مَنَعَهُمُ الْمَعَاوَنَةَ وَاللُّطْفَ وَ خَلَّى بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ اخْتِيَارِهِمْ.^۲

خدای تعالی به ترک کردن وصف نمی‌شود، همان‌طور که خلقش به آن وصف می‌شوند. اما خدا آن‌گاه که دانست بندگان از کفر و ضلالت باز نمی‌گردند، یاری و لطف خویش را از آنان دریغ و آن‌ها را به اختیار خودشان رها می‌کند.

پس خدای تعالی علاوه بر اعطای استطاعت و آزادی و اختیار، از سر لطف و احسان، بندگان نیکوکاری را که به راه حق رفته از کارهای زشت بیزارند، یاری می‌کند و مورد تأیید و توفیق خود قرار می‌دهد؛ اما بنده عصیان‌گری که همواره به دنبال زشتی‌هاست و خدا نیز می‌داند که او از ظلم و اعمال ناشایست خویش باز نخواهد گشت، به حال خود رها می‌شود و توفیق و نصرت خود را شامل حال او نمی‌کند. ولی این بدان معنا نیست که خدا او را در معصیت یاری کرده، بلکه صرفاً

۱. بقره (۲) / ۱۷.

۲. عیون الاخبار / ۱ / ۱۲۳؛ بحار الانوار / ۵ / ۱۱.

امر بین الامرین / ۳۰۷

به هنگام معصیت مانعی برای او ایجاد نمی‌کند. در حدیثی دیگر از امام صادق علیه السلام درباره فعل بندگان سؤال شده است:

أَلَيْسَ فَعَلُهُ [فِعْلُهُ] بِالْأَلَةِ الَّتِي رَكِبَهَا فِيهِ؟

قَالَ: نَعَمْ وَ لَكِنْ بِالْأَلَةِ الَّتِي عَمِلَ بِهَا الْخَيْرَ قَدَّرَ بِهَا عَلَى الشَّرِّ الَّذِي نَهَاهُ.^۱

آیا خداوند آلت انجام فعل را به آن‌ها نداده است؟

امام فرمود: آری، اما با همان آلتی که کار نیک انجام می‌دهد می‌تواند با همان کار زشتی انجام دهد که خداوند از آن نهی فرموده است.

بر اساس این حدیث، آنچه برای انجام دادن کار در اختیار بندگان قرار گرفته، به خیرِ تنها یا شرِّ تنها اختصاص ندارد، بلکه در همان حال که انسان با آن آلات می‌تواند کار خوب انجام دهد، در همان حال می‌تواند کار بد را که خدا از آن نهی کرده است نیز انجام دهد. پس خدا حتی در اسباب و آلات نیز انسان را به یک سو سوق نداده است. اما این امر یاری خداوند متعال را در کارهای خیر نفی نمی‌کند و روشن است که معاونت بعد از این مرحله است.

در حدیث دیگری امیرالمؤمنین علیه السلام این مطلب را به عبایه بن ربیع اسدی، به این صورت توضیح می‌دهد:

تَقُولُ: تَمْلِكُهَا بِاللَّهِ الَّذِي يَمْلِكُهَا مِنْ دُونِكَ. فَإِنْ مَلَكَهَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ عَطَائِهِ
وَإِنْ سَلَبَهَا كَانَ ذَلِكَ مِنْ بَلَائِهِ وَهُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَكَ وَ الْمَالِكُ لِمَا عَلَيْهِ
أَقْدَرَكَ. أَمَا سَمِعْتَ النَّاسَ يَسْأَلُونَ الْحَوْلَ وَالْقُوَّةَ حَيْثُ يَقُولُونَ لَا حَوْلَ وَلَا
قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ؟

فَقَالَ الرَّجُلُ: وَمَا تَأْوِيلُهَا يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟

قَالَ: لَا حَوْلَ لَنَا عَنْ مَعَاصِي اللَّهِ إِلَّا بِعِصْمَةِ اللَّهِ وَ لَا قُوَّةَ لَنَا عَلَى طَاعَةِ اللَّهِ

إِلَّا يِعْوَنَ اللَّهُ. ۱

می‌گویی: مالک [استطاعت] می‌شوم به اعطای خدایی که بدون من مالک آن است. پس اگر او را به تو تملیک کند، آن از عطای اوست و اگر از تو بگیرد، آن امتحانی است از او. او مالک چیزی است که به تو تملیک می‌کند و مالک چیزی است که تو را بر آن توانا کرده است. آیا نشنیدی که مردم از خدای تعالی نیرو و توانایی طلب می‌کنند و می‌گویند: «حول و قوه‌ای جز به خدا نیست؟»

آن مرد گفت: ای امیرالمؤمنین معنای آن چیست؟

فرمود: از معاصی الهی جز به حفظ و نگاهداشت او نمی‌توان رست و بر اطاعت او جز به یاری او نیرو و قدرتی نیست.

پس کسی که از معاصی دوری و به طاعت الهی عمل می‌کند، حتماً با عصمت الهی یاری شده و بر این کار توفیق یافته است. البته نقش بندگان در حفظ و نگهداری این توفیق و عصمت و یاری الهی بسیار مهم است؛ یعنی انسان باید همیشه شکرگزار نعمت‌های الهی باشد تا نعمت توفیق الهی استمرار داشته باشد؛ اگرچه خود این شکر نیز به لطف و فضل او صورت می‌گیرد. پس هیچ انسانی بدون اذن و نظر خداوند نمی‌تواند هیچ کاری انجام دهد و هر کاری از هر کسی سرزند، حتماً زیر نظر خدای تعالی و با توجه او و به خواست و مشیت و اذن او صورت می‌گیرد.

مشیت و اراده و قضا و قدر الهی در افعال بندگان

هیچ امری در جهان خلق پدید نمی‌آید؛ مگر آن‌که مشیت الهی به آن تعلق گرفته باشد؛ و مشیت و اراده خداوند فعل اوست. امام رضا علیه السلام می‌فرماید:

المشيئة والإرادة من صفات الأفعال.^۱

در حدیثی دیگر «مشیت» آغاز و شروع فعل، و «اراده» ثبوت آن معرفی شده است.

یونس می‌گوید به امام رضا علیه السلام عرض کردم:

لَا يَكُونُ شَيْءٌ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَ أَرَادَ وَ قَدَّرَ وَ قَضَى. قُلْتُ: مَا مَعْنَى شَاءَ؟

قَالَ: ابْتِدَاءُ الْفِعْلِ.

قُلْتُ: فَمَا مَعْنَى أَرَادَ؟

قَالَ: التُّبُوتُ عَلَيْهِ.

قُلْتُ: فَمَا مَعْنَى قَدَّرَ؟

قَالَ: تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طُولِهِ وَ عَرْضِهِ.

قُلْتُ: فَمَا مَعْنَى قَضَى؟

قَالَ: إِذَا قَضَى أَمْرًا.^۲

چیزی پدید نمی‌آید جز آن‌که خدا مشیت و اراده و تقدیر و قضا کند.

پرسیدم: معنای «شاء» چیست؟

حضرت فرمود: ابتدای فعل.

عرض کردم: اراده به چه معناست؟

فرمود: ثبوت فعل است.

عرض کردم: تقدیر یعنی چه؟

فرمود: اندازه‌گیری شیء از طول و عرض.

۱. توحید صدوق / ۳۳۷.

۲. کافی / ۱ / ۱۵۰؛ بحارالانوار / ۵ / ۱۲۲.

عرض کردم: قضا یعنی چه؟
فرمود: آن‌گاه که قضا آید امضا می‌شود.

در حدیثی امام صادق علیه السلام می‌فرماید:

لَا يَكُونُ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ إِلَّا يَهْدِيهِ الْخِصَالِ السَّبْعِ بِمَشِيَّتِهِ وَ
إِرَادَةِ وَقَدَرٍ وَقَضَاءٍ وَإِذْنٍ وَكِتَابٍ وَأَجَلٍ.^۱

در زمین و آسمان، چیزی پدید نمی‌آید، مگر به این هفت امر: به مشیت و اراده و قدر و قضا و اذن و اجل و کتاب.

افعال بندگان هم به ظاهر، نباید از این هفت امر خارج باشد. در حدیث، به این مطلب تصریح نشده، اما در احادیث دیگر این امر، به روشنی، آمده است. ابن‌حمران می‌گوید نزد امام صادق علیه السلام رفتم و از استطاعت پرسیدم، جواب نداد. بار دوم وارد شدم و گفتم:

أَصْلَحَكَ اللَّهُ فَإِنِّي أَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يُكَلِّفِ الْعِبَادَ إِلَّا مَا يَسْتَطِيعُونَ وَ إِلَّا
مَا يُطِيقُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يَصْنَعُونَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ مَشِيَّتِهِ وَ قَضَائِهِ
وَ قَدَرِهِ.

قَالَ: هَذَا دِينُ اللَّهِ الَّذِي أَنَا عَلَيْهِ وَ آبَائِي...^۲

خدا حال شما را نیکو گرداند، من می‌گویم: همانا خدای تعالی بندگان را تکلیف نمی‌کند، مگر به آنچه بر انجام آن توانایی دارند. پس بندگان هیچ تکلیفی انجام نمی‌دهند، مگر به اراده و مشیت و قضا و قدر الهی.

حضرت صادق علیه السلام فرمود: این دینی است که من و پدرانم بر آن هستیم.

در این حدیث، امام علیه السلام سخن ابن‌حمران را در تعلق اراده و مشیت و قدر و قضا به اعمال بندگان مورد تأیید قرار داده است.

۲. توحید صدوق / ۳۴۶؛ بحارالانوار / ۵ / ۳۶.

۱. کافی / ۱ / ۱۴۹؛ بحارالانوار / ۵ / ۱۲۱.

در حدیثی دیگر امام صادق علیه السلام می فرماید:

اللَّهُ أَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُكَلِّفَ النَّاسَ مَا لَا يُطِيقُونَ وَاللَّهُ أَعَزُّ مِنْ أَنْ يَكُونَ فِي سُلْطَانِهِ مَا لَا يُرِيدُ.^۱

خدا کریم تر از آن است که مردم را به امری که طاقت آن را ندارند، تکلیف کند و عزیزتر از آن است که در سلطنت او امری واقع شود که آن را اراده نکرده باشد.

این حدیث هم دلالت دارد که هیچ فعلی بدون اراده الهی در عالم واقع نمی شود.

در حدیثی دیگر، مردی از امیرالمؤمنین علیه السلام به هنگام مراجعت از شام، سؤال می کند که خروج ما به شام به قضا و قدر الهی بود؟ آن حضرت در پاسخ او می فرماید:

مَا عَلَوْكُمْ تَلَعَةً وَلَا هَبَطُمْ بَطْنَ وَإِذَا بِقَضَاءٍ مِنَ اللَّهِ وَقَدَرِهِ.
فَقَالَ الرَّجُلُ: عِنْدَ اللَّهِ أَحْتَسِبُ عَنَائِي وَاللَّهِ مَا أَرَى لِي مِنَ الْأَجْرِ شَيْئًا. فَقَالَ عَلِيُّ علیه السلام بَلَى فَقَدْ عَظَّمَ اللَّهُ لَكُمْ الْأَجْرَ فِي مَسِيرِكُمْ وَأَنْتُمْ ذَاهِبُونَ وَعَلَى مُنْصَرَفِكُمْ وَأَنْتُمْ مُنْقَلِبُونَ وَلَمْ تَكُونُوا فِي شَيْءٍ مِنْ حَالَاتِكُمْ مُكْرَهِينَ. فَقَالَ الرَّجُلُ: وَكَيْفَ لَا نَكُونُ مُضْطَرِّينَ وَالْقَضَاءُ وَالْقَدَرُ سَاقَاتَانَا وَعَمَهُمَا كَانَ مَسِيرُنَا فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ علیه السلام لَعَلَّكَ أَرَدْتَ قَضَاءً لَازِمًا وَقَدْرًا حَتْمًا لَوْ كَانَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لَبَطَلَ الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ وَسَقَطَ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالْأَمْرُ مِنَ اللَّهِ وَالنَّهْيُ.^۲

از هیچ بلندی بالا نرفتید و از هیچ دره‌ای فرود نیامدید، مگر به قضا و تقدیر الهی.

۲. احتجاج ۱ / ۲۰۸؛ بحار الانوار ۵ / ۹۵.

۱. کافی ۱ / ۱۶۰؛ بحار الانوار ۵ / ۴۱.

آن مرد گفت: پس این همه زحمت ما بی‌فایده بود و ما نزد خدا پاداشی نخواهیم داشت.

آن حضرت فرمود: چرا، خداوند در رفتن و آمدن شما پاداشی بزرگ قرار داده است و تمام رفتن و آمدن شما به میل و اختیار بود نه با اکراه.

آن مرد گفت: چگونه ممکن است اکراه و اضطرار در رفت و آمد ما نباشد، در حالی که ما به قضا و قدر الهی به این مسیر رفتیم.

حضرت امیر فرمود: گویا مقصود تو قضای لازم و قدر حتمی است. اگر این‌گونه باشد، ثواب و عقاب باطل می‌شود و وعد و وعید و امر و نهی الهی ساقط می‌گردد.

امیرالمؤمنین علیه السلام در این حدیث شریف، اراده و مشیت و قدر و قضای الهی را در افعال بندگان می‌پذیرد، اما به این نکته تذکر می‌دهد که قضا و قدر الهی دو گونه است: قضا و قدر «حتمی» و «غیر حتمی». منظور از «حتمی» در این جا قضا و قدری است که به اضطرار و اجبار می‌انجامد؛ نه حتمی به معنایی که در بحث بداء مطرح است.^۱ با این بیان روشن می‌شود که مشیت و اراده و قدر و قضا دو گونه است:

۱. مشیت و اراده و قدر و قضایی که مربوط به اموری است که خداوند متعال تحقق آن‌ها را به صورت حتمی می‌خواهد و در حقیقت می‌گوید: «کن» و آن‌ها تحقق پیدا می‌کنند.^۲

۲. مشیت و اراده و قدر و قضایی که در آن‌ها بداء وجود دارد و محو و اثبات و تقدیم و تأخیر در آن‌ها راه دارد. این امور در حقیقت، مراحل طرح‌ریزی پیشین امور عالم است که خداوند قبل از موجود شدن، آن‌ها را در کتابی نوشته است و همه

۱. یعنی تقدیراتی که خدای تعالی تحققش را حتمی کرده است و چون می‌داند بندگان چه امری را اختیار خواهند کرد، بر اساس آن، تقدیرات حتمی قرار داده است که در آن‌ها بداء صورت نمی‌گیرد؛ نه این‌که امکان بداء در آن‌ها وجود ندارد.

۲. البته حتی به گفتن کلمه «کن» هم نیازی ندارد بلکه همین که بخواهد آن امر موجود می‌شود.

قابل تغییر و تبدیل اند و هیچ الزام و اجباری در به وجود آمدن آنها نیست و چون تقدیر علمی اند، با اختیار در افعال انسانی نیز منافاتی ندارند. این نشان می دهد که آنچه در عالم واقع می شود حتماً پیش از وقوع توسط خداوند متعال ثبت شده است و فرقی نمی کند که آنچه ثبت می شود تا آخر بدون تغییر باقی بماند و به همان صورت در خارج واقع شود، یا این که محو شود و امر دیگری به جای آن ثبت گردد یا تأخیر و تقدیم در آن رخ دهد و این تغییرات دوباره در کتاب نوشته شود.

همانطور که گفتیم این امر در همه حال، از عظمت و عزت و خداوندگاری خداوند و باز بودن دست او حکایت دارد. به همین جهت است که انسان ها همیشه از خداوند متعال برای خویش تقدیر خیر می طلبند و برخی که به مقام رضا و تسلیم نایل شده اند، به آنچه خدا درباره شان تقدیر کرده سر می سپارند و هیچ شکایتی از خود نشان نمی دهند و زبانشان پیوسته به این دعا گویاست که «إلهی: رضاً برضاک و تسليماً لقضائک». البته این امر اعم از خیر و شر واقع در عالم طبیعت و افعال بندگان است، اما از آن جا که خیلی از این شرور در عالم طبیعت به دست بندگان رقم می خورد، پس می توان گفت که غالب شرور تقدیراتی است که توسط خداوند به خاطر افعال بندگان صورت می گیرد.

خلاصه درس نوزدهم

■ امامان اهل بیت علیهم السلام جبر و تفویض را باطل شمرده و تأکید کرده اند که امر در افعال انسان بین الامرین است.

■ مراد از «امر بین الامرین» حقیقتی و رای جبر و تفویض است.

■ بر اساس روایات امر بین الامرین لطفی از سوی خدای تعالی در حق بندگان و عین عدل و ثبات اشیاء در جایگاه خودشان است.

■ خداوند با اعطای اختیار به بندگان کار را بر آنها تنگ نگرفته و آنها را به حال

خودرها نساخته تا عرصه را بر یکدیگر تنگ سازند.

■ بر اساس حدیث امام رضا علیه السلام، انسان با وجود فراهم بودن تمام شرایط گناه وقتی به معصیت آلوده می شود که خداوند میان او و اراده اش مانعی ایجاد نکند.

■ لطف، توفیق، امداد الهی، حیلولة و عصمت و در مقابل آنها خذلان، امهال و استدراج هیچ یک موجب جبر در افعال بندگان نمی شوند.

■ رابطه میان انسان و خدا و میزان بندگی او در توفیق و خذلان بندگان نقش تعیین کننده ای دارد.

■ خداوند افزون بر مهیا ساختن اسباب فعل و ترک در تکالیف، انجام یا ترک فعل را به اذن خویش مشروط کرده است.

■ انسان با دارا شدن استطاعت از ناحیه خدای تعالی می تواند فعل را انجام دهد یا آن را ترک کند و این استطاعت آن به آن به اذن و اراده و مشیت الهی به او اعطا می شود و بدین ترتیب ضمن انتساب فعل به انسان، خدا نیز هرگز از سلطنت و حاکمیت خویش منعزل نمی گردد.

■ انسان باهمان آلاتی که می تواند کار خوب انجام دهد در همان حال و باهمان آلات می تواند کار بد انجام دهد.

■ انسان بدون اذن و نظر خداوند نمی تواند فعلی انجام دهد و تمام افعال انسانها تحت نظر خدای تعالی و با توجه و خواست و اذن او صورت می گیرد.

■ مشیت و اراده و قدر و قضا دو گونه است: یک گونه مربوط به اموری است که خداوند تحقق آنها را به صورت اجباری و حتمی خواسته است و گونه دیگر مربوط به اموری است که در آنها بداء وجود دارد.

خودآزمایی

۱. امر بین الامرین در افعال بندگان را توضیح دهید و نسبت آن را با جبر و تفویض تشریح کنید.
۲. لطف بودن امر بین الامرین در افعال بندگان را توضیح دهید.
۳. آثار اعتقاد به امر بین الامرین را بنویسید.
۴. رابطه توفیق، امداد، حیلولة و عصمت الهی و در مقابل خذلان، امهال و استدراج را با افعال بندگان توضیح دهید.
۵. معنای صحیح استطاعت عبد بر فعل را بنویسید.
۶. رابطه فعل بندگان با مشیت و ارادة الهی را تبیین کنید.

فهرست منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه.

صحیفه سجّادیه

۱. اختصاص؛ مفید، محمد بن محمد نعمان، کنگره شیخ مفید، ۱۴۱۳ هـ.ق، قم.
۲. ارشاد القلوب؛ دیلمی، حسن بن محمد، تحقیق سید هاشم میلانی، دار الاسوه للطباعة و النشر تهرانی، ۱۳۷۵ هـ.ش.
۳. الاحتجاج؛ طبرسی، احمد بن علی، تحقیق شیخ ابراهیم بهادری و شیخ محمد هادی، انتشارات اسوه قم ۱۴۲۲ هـ.ق.
۴. التوحید؛ صدوق، محمد بن علی، تصحیح سید هاشم حسینی، جامعه مدرسین قم، ۱۳۵۸ هـ.ش.
۵. الجمل، یک جلد؛ مفید، انتشارات کنگره جهانی شیخ مفید قم، ۱۴۱۳ هجری قمری.
۶. الدعوات؛ راوندی، قطب الدین، یک جلد، انتشارات مدرسه امام مهدی (عج) قم، ۱۴۰۷ هجری قمری.

۷. الزهد؛ اهوازی، حسین بن سعید، چاپ سید ابوالفضل حسینیان، ۱۴۰۲ هجری قمری.
۸. العدد القویة؛ حلی، رضی الدین علی بن یوسف، یک جلد، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی قم، ۱۴۰۸ هجری قمری.
۹. المحاسن؛ برقی، احمد بن محمد، تحقیق سید مهدی رجائی، المجمع العالمی لاهل البيت ۱۴۱۶ هـ.ق.
۱۰. المصباح المنیر؛ کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، انتشارات رضی، ۱۴۰۵ هـ.ق، قم.
۱۱. بصائر الدرجات؛ صفار قمی، محمد بن الحسین، تصحیح، میرزا محسن کوچه باغی، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ هـ.ق.
۱۲. تأویل الآيات الظاهرة؛ حسینی استرآبادی، سید شرف الدین، یک جلد، انتشارات جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۹ هجری قمری.
۱۳. تحف العقول؛ بحرانی، ابن شعبه، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین قم ۱۳۶۳ هـ.ش.
۱۴. تصنیف غرر الحکم و درر الکلم؛ آمدی، عبدالواحد، تحقیق مصطفی الدرایتی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم.
۱۵. تفسیر عیاشی؛ عیاشی، محمد بن مسعود، تحقیق سید هاشم رسولی - قم.
۱۶. تفسیر فرات؛ کوفی، فرات بن ابراهیم، موسسه چاپ و نشر، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۱۷. تفسیر قمی؛ قمی، علی بن ابراهیم بن هاشم، موسسه دارالکتاب، ۱۴۰۴ هـ.ق، قم.
۱۸. توحید مفضل؛ کوفی، مفضل بن عمر جعفی، یک جلد، انتشارات مکتبه الداوری قم، ۱۹۶۹ میلادی.
۱۹. تهذیب الاحکام؛ طوسی، محمد بن الحسن، تحقیق: علی اکبر غفاری، مکتبه الصدوق، تهران، ۱۴۱۷ هـ.ق.

۲۰. ثواب الاعمال؛ صدوق، محمدبن علی، تحقیق: علی اکبر غفاری، مكتبة الصدوق، تهران، ۱۳۹۱ هـ ق.
۲۱. جامع الاخبار؛ شعیری، تاج الدین، انتشارات رضی، ۱۳۶۳ هـ ش، قم.
۲۲. جمال الأسبوع؛ ابن طاوس، سید علی بن موسی، یک جلد، انتشارات رضی قم.
۲۳. روضة الواعظین؛ نیشابوری، محمدبن الفتال، تحقیق سید محمد مهدی سید حسن خراسان، منشورات الرضی، قم.
۲۴. صفات الشیعة؛ صدوق، یک جلد، انتشارات اعلمی تهران
۲۵. علل الشرايع؛ صدوق، محمدبن علی، المكتبة الحیدریة، نجف، ۱۳۸۵.
۲۶. عوالی اللآلی؛ احسانی، ابن ابی جمهور، تحقیق شیخ مجتبی عراقی، مطبعة سید الشهداء، ۱۳۷۶ هـ ش، قم.
۲۷. عیون الاخبار الرضا؛ صدوق، محمدبن علی، تصحیح سید مهدی حسینی، رضا مشهدی، مشهد ۱۳۶۳ هـ ش.
۲۸. کتاب الخصال؛ صدوق، محمدبن علی، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین قم ۱۳۶۲ هـ ش
۲۹. كشف الغمّة، دو جلد؛ إربلی، علی بن عیسی، چاپ مكتبة بنی هاشمی تبریز، ۱۳۸۱ هجری قمری.
۳۰. كنز الفوائد؛ كراچکی، ابوالفتح، تحقیق شیخ عبدالله نعمة، دار الاضواء بیروت ۱۴۰۵ هـ ق.
۳۱. مجموعة ورّام، دو جلد در یک مجلد؛ ورام بن ابی فراس، انتشارات مكتبة الفقيه قم.
۳۲. مستدرک الوسائل؛ نوری طبرسی، میرزا حسین، تحقیق و نشر: موسسه آل البيت، قم، ۱۴۰۷ هـ ق.
۳۳. مشکاة الانوار؛ طبرسی، ابوالفضل علی بن حسن، یک جلد، کتابخانه حیدریه نجف اشرف،

۱۳۸۵ هجری قمری.

۳۴. معانی الاخبار؛ صدوق، محمدبن علی، تحقیق علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۳ هـ.ش.

۳۵. معارف القرآن؛ صدرزاده، نسخه خطی صفحه ۵۹۰

۳۶. مناقب آل ابی طالب (ع)، چهار جلد؛ مازندرانی، ابن شهر آشوب، مؤسسه انتشارات علامه قم، ۱۳۷۹ هجری قمری.

۳۷. من لایحضره الفقیه؛ صدوق، محمدبن علی، تصحیح علی اکبر غفاری، جامعه مدرسین قم ۱۴۱۳ هـ.ق.

۳۸. مهج الدعوات؛ ابن طاووس، علی بن موسی، دار الذخائر، ۱۴۱۱ هـ.ق، قم.

۳۹. وسائل الشیعه؛ حرّ عاملی، محمدبن الحسن، تحقیق موسسه آل البيت، چاپ مهر، ۱۴۰۹ هـ.ق.