چیستی عدل – مجید میلانی
فصلنامه تخصّصی مطالعات قرآن و حدیث **سفینه**
سال چهاردهم، شماره ۵۵ «ویژه عدل الهی»، تابستان ۱۳۹۶، ص ۴۹ – ۹۳

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

چیستی عدل

مجید میلانی*

چکیده: نگارنده شش نکته از مباحث عدل الهی را به بحث می‌گذارد: حوزهٔ بحث عدل الهی، تعاریف عدل در اندیشهٔ بشری، تعریف عدل بر مبنای نصوص وحیانی (معنای تنزیهی)، توحید و عدل به عنوان اساس دین و پیوستگی آن‌ها، ارکان عدل الهی، محکمات و متشابهات در عدل الهی. در این مقاله، دیدگاههای استاد مرتضی‌مطهری در کتاب عدل الهی نقد و بررسی شده و معنای تنزیهی برای عدل الهی پیشنهاد می‌گردد. در ادامه، شش رکن برای باور راستین عدل الهی بیان شده است. همچنین با توضیح محکمات و متشابهات در مبحث عدل الهی روشی برای پژوهش و باور در این حوزه معرفتی ارائه می شود. نگارنده به سخنانی از میرزا مهدی اصفهانی نیز استناد کرده است.

کلیدواژه: عدل الهی – ارکان؛ عدل الهی – تعریف؛ مطهری، مرتضی – دیدگاه در بحث عدل الهی؛ عدل الهی (کتاب) – نقد و بررسی؛ دیدگاه فلسفی در عدل الهی – نقد و بررسی؛ اصفهانی، میرزا مهدی – دیدگاه در عدل الهی؛ عدل الهی – روش پژوهش؛ توحید و عدل.

* پژوهشگر مطالعات دینی Maaref141@yahoo.com

شش نکته در باب عدل الهی

اشاره

این گفتار، چند نکتهٔ مهم در باب عدل الهی را بیان می‌دارد:

۱. مقدمه: حوزهٔ بحث عدل الهی

۲. تعاریف عدل در اندیشهٔ بشری

۳. تعریف عدل بر مبنای نصوص وحیانی (معنای تنزیهی)

۴. اساس دین: توحید و عدل، و پیوستگی آنها

۵. ارکان عدل الهی

۶. محکمات و متشابهات در عدل الهی

یکم. مقدمه: حوزهٔ بحث عدل الهی

حوزهٔ بحث در باب عدل خداوند، افعال اختیاری بندگان است، البته آن گروه از افعال اختیاری که در شرع مشمول امر و نهی شده و ثواب و عقاب برای آن‌ها تعیین گردیده است. گفتنی است که بررسی برخی موضوعات مرتبط با بحث عدل، مانند شرور و نواقص و بلایای طبیعی و امثال آن در حوصله این مختصر نیست. اما ادعای ما این است که اگر در مطالب این نوشتار به خوبی دقت گردد و ظرایف آن مدّ نظر قرار گیرد، پایهٔ اصلی در حلّ بقیه معضلات حوزه عدل استوار می‌گردد.

البته در اینجا دیگر تعاریفی که از عدل الهی ارائه شده نیز بررسی می‌شود. خواهیم دید که مکاتب بشری بر اساس این تعاریف، در صدد توجیه شرور و نواقص و بلایای طبیعی برآمده‌اند، در حالی که از بحث‌های محوری عدل الهی مانند عالم تشریع، اوامر و نواهی و افعال اختیاری بندگان، سخن چندانی به میان نیاورده‌اند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

دوم. تعاریف عدل در مکاتب بشری

مکاتب بشری در تعریف عدل سخن‌ها گفته‌اند. در این مقاله مطالب استاد مرتضی مطهری را مبنا قرار داده‌ایم، که همراه با نقد و بررسی در پی می‌آید.

استاد مطهری در کتاب عدل الهی (صفحه ۵۹) می‌نویسد:

«اولین مسئله‌ای که باید روشن شود، این است که عدل چیست؟ ظلم چیست؟ تا مفهوم اصلی و دقیق عدل روشن نشود، هر کوششی بیهوده است و از اشتباهات مصون نخواهیم ماند. مجموعاً چهار معنی و یا چهار مورد استعمال برای این کلمه هست».

ایشان تصریح می‌نمایند که راه مصونیت از اشتباه در توجیه موضوعات مرتبط با عدل، صِرفاً روشن کردن مفهوم اصلی و دقیق عدل است. در نقد این سخن می‌گوییم: بر اساس مبانی توحیدی که هر مفهومی را برای صفات خدا و یا کمالات او مغایر با صمدیت و تولّه در او می‌دانیم، این گونه تعریف‌ها را نمی‌پذیریم و صرفاً با تنزیه او از ظلم و جور – که آن را هم خود خداوند مجاز دانسته و به ما آموخته است – کوشش در حل معضلات عدل خواهیم داشت. به هر حال، مرحوم مطهری سه تعریف از چهار تعریف را دقیق ندانسته و فقط تعریف چهارم را – که با مبانی فلسفی سازگاری دارد – پذیرفته‌اند. در اینجا به‌اختصار به بیان نظرات ایشان می‌پردازیم و به تعبیر خود ایشان، عدم مصونیت از اشتباه در تعریف عدل را نشان خواهیم داد.

حال که اهمیت عدل الهی در کنار توحید مشخص شد. بنابر اصول تحقیق در مکاتب بشری ابتدا باید تعریف روشنی از عدل در ساحت ربوبی ارائه داد چرا که تا مفهوم اصلی و دقیق عدل الهی روشن نشود بنابر مبانی تحقیقی بشر هر کوششی بیهوده است و از اشتباه مصون نخواهیم بود و بر همین اساس متکلمین و فلاسفه مسلمان تعاریف مختلفی از عدل الهی ارائه داده‌اند که به بررسی آن‌ها خواهیم پرداخت و سپس بیان خود را در این مطلب عنوان خواهیم کرد که بر این اصل بنیادین بنا نهاده شده که قائل شدن به هر مفهومی در خدا و صفات و کمالات او مغایر با صمدیت و توله در اوست. در حقیقت ارائه تعریف از عدل الهی ممتنع

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

عقلی است و باید صرفا با پذیرش معنای تنزیهی عدل الهی و تنزیه ساحت ربوبی از ظلم و جور – که این را هم خدای متعال خود جایز دانسته و تعلیم فرموده است – کوشش در حل معضلات عدل خواهیم داشت.

الف: موزون بودن

استاد مطهری می‌نویسد:

«اگر مجموعه‌ای را در نظر بگیریم که در آن، اجزاء و ابعاض مختلفی به کار رفته است و هدف خاصی از آن منظور است، باید شرایط معیّنی در آن، از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزاء با یکدیگر رعایت شود، و تنها در این صورت است که آن مجموعه می‌تواند باقی بماند و اثر مطلوب خود را بدهد و نقش منظور را ایفا نماید».(عدل الهی/۵۹)

نویسنده کتاب عدل الهی، این معنا از عدل را کافی برای پاسخ به شبهات عدل نمی‌دانند:

«بسیاری از کسانی که خواسته‌اند به اشکالات مربوط به عدل الهی ازنظر تبعیض‌ها، تفاوت‌ها و بدی‌ها جواب بدهند، به‌جای آنکه مسئله را از نظر عدل و ظلم طرح کنند، ازنظر تناسب و عدم تناسب طرح کرده‌اند، و به این جهت قناعت کرده‌اند که همهٔ این تبعیض‌ها و تفاوت‌ها و بدی‌ها از نظر نظام کلی عالم، لازم و ضروری است. شک نیست که از نظر نظام عالم و از نظر تناسب ضروری در مجموعهٔ ساختمان جهان، وجود آنچه هست، ضروری است؛ ولی این مطلب جواب شبههٔ ظلم را نمی‌دهد ».(مطهری، ص۶۰)

با دقّت در این تعریف از عدل الهی می‌بینیم که در این دیدگاه، نظام عالم یک نظام علّی و معلولی محض است که بر اساس ضرورت‌ها شکل‌گرفته، بدون اینکه قدرت و اختیاری در این جهان حاکم باشد. این تعریف، بین عالم تکوین و عالم تشریع تفاوتی نمی‌نهد و همه اجزاء عالم را – اعمّ از تکوینیات و اعمال اختیاری بندگان – شامل می‌شود، چرا که تفاوت‌ها و بدی‌ها را برای آن ضروری می‌دانند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

نویسنده کتاب عدل الهی، نارسا بودنِ این تعریف را آشکارا بیان می‌دارد. مسئلهٔ عدل، همان است که ما حلّ آن را به دنبال وجدان صحیح از عدل الهی می‌دانیم، یعنی اینکه در حوزه‌ای که خداوند به انسان قدرت و اختیار (حرّیت) عطا فرموده و امر و نهی دارد، اطاعت و عصیان به بنده منتسب است و هیچ علّتی سبب انجام فعل نمی‌شود. به روشنی می‌یابیم که حرّیت انسان ناقض وجوب و ضرورت صدور افعال از بندگان است. همچنین می‌یابیم که حوزهٔ افعال اختیاری بندگان (عالم تشریع) کاملاً جدا از حوزه افعال الهی است که عالم تکوین نامیده می‌شود. در تعریف ارائه شده از عدل الهی به این نکته دقیق توجه نشده است که اساساً بحث در مورد عدل الهی، به عالم تکوین بر نمی‌گردد، بلکه موضوع بحث، عالم تشریع است.

ب: تساوی و نفی هرگونه تبعیض

استاد مطهری می‌نویسد:

«گاهی که می‌گویند: فلانی عادل است، منظور این است که هیچ‌گونه تفاوتی میان افراد قائل نمی‌شود. بنابراین، عدل یعنی مساوات.

این تعریف نیازمند به توضیح است. اگر مقصود این باشد که عدالت ایجاب می‌کند که هیچ‌گونه استحقاقی رعایت نگردد و با همه چیز و همه کس به یک‌چشم نظر شود، این عدالت عین ظلم است. اگر اعطاء بالسویه، عدل باشد، منع بالسویه هم عدل خواهد بود. جمله عامیانه معروف:«ظلم بالسویه عدل است» از چنین نظری پیدا شده است. و اما اگر مقصود این باشد که عدالت یعنی رعایت تساوی در زمینهٔ استحقاق‌های متساوی، البته معنی درستی است. عدل، ایجاب می‌کند این چنین مساواتی را، و این‌چنین مساوات از لوازم عدل است، ولی در این صورت ،بازگشت این معنی به معنی سومی است که ذکر خواهد شد.(مطهری،ص ۶۱).ایشان درستی این تعریف را صرفاً منوط به توجّه به استحقاق‌ها دانسته، لذا به تعریف سوم احاله کرده‌اند. نارسایی و عدم‌کفایت این تعریف نیز با احاله به تعریف سوم برای تعریف عدل قطعی است. ما هم این تعریف را به هیچ عنوان نمی‌پذیریم.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

ج: رعایت حقوق افراد و عطا کردن به هر ذی‌حق، حق او را

استاد مطهری می‌نویسد:

«ظلم عبارت است از پامال کردن حقوق و تجاوز و تصرف در حقوق دیگران. معنی حقیقتی عدالت اجتماعی بشری، یعنی عدالتی که در قانون بشری باید رعایت شود و افراد بشر باید آن را محترم بشمارند همین معنی است. این عدالت متکی بر دوچیز است: یکی حقوق و اولویت‌ها... ویکی دیگر خصوصیات ذاتی بشر ...».(مطهری، ص ۶۱و۶۲)

سپس ایشان این تعریف را به دلیلی که پس از آن آورده است، ردّ می‌کنند:

«این معنی از عدل و ظلم، به حکم اینکه از یک طرف، بر اساس اصل اولویت‌ها است؛ و از طرف دیگر، از یک خصوصیت ذاتی بشر ناشی می‌شود که ناچار است یک سلسله اندیشه‌های اعتباری استخدام نماید، و « باید»ها و «نباید»ها بسازد و « حسن و قبح» انتزاع کند، از مختصّات بشری است و در ساحت کبریائی راه ندارد».(مطهری، ص ۶۲)

در این تعریف، اولویت‌ها ضمیمهٔ خصوصیّت ذاتی بشر گردیده (یعنی همان استحقاق‌هایی که در تعریف منتخب ایشان مبنا قرار می‌گیرد). بدین‌روی این تعریف را، ناکافی و نارسا تلقّی کرده و با عبارت فوق مردود دانسته‌اند.

«راه نداشتن مختصّات بشری در ساحت کبریائی» بسیار مهم و ناشی از تلنگری وجدانی است که ما در صدر نوشته خود بدان اشاره کردیم و از ابتدا ملاک خود را بر «تنزیه حقّ متعال از فهم و درک بشر» قرار دادیم.

د: رعایت استحقاق

استاد مطهری چهارمین تعریف را بدین سان توضیح می‌دهد:

«رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود را دارد... ازنظر حکمای الهی، صفت عدل، آن چنانکه لایق ذات پروردگار است و به‌عنوان یک صفت کمال برای ذات احدیت اثبات می‌شود، به این معنی است. و صفت ظلم که نقص است و از او سلب می‌گردد، نیز به همین معنی است که اشاره شد».(مطهری، ص ۶۳)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

سبب گزینش این تعریف برای عدل الهی، از میان چهار تعریفِ ارائه‌شده – که نمونه ای از تعاریف مکاتب بشری است – هم‌خوانی آن با مبانی فکری و فلسفی نویسنده محترم است. از آنجا که ایشان خدشه‌ای بر این مبانی وارد نمی‌داند، لذا این تعریف را لایق عدل پروردگار دانسته است.

فهم کلام استاد مطهری، منوط به دقت در مبانی قطعی ایشان است: اول اینکه استحقاق و قابلیت و ظرفیت را ذاتی اشیاء می‌داند. دوم اینکه افاضه وجود را نیز وجوبی می‌شمارد، به گونه‌ای که حالت امکان در او نیست، لذا فیض وجود علی‌الدّوام و از ازل، از سوی خدا جاری است. سوم اینکه امتناع از افاضه را نیز محال می‌داند.

بر همین مبانی است که می‌نویسد:

«قرآن تصریح می‌کند که نظام هستی و آفرینش، بر عدل و توازن و بر اساس استحقاق‌ها و قابلیت‌ها است. گذشته از آیات زیادی که صریحاً ظلم را از ساحت کبریائی بشدّت نفی می‌کند»(مطهری، ص ۳۶)

پس به نظر آقای مطهری، نفی ظلم از ساحت کبریائی برای توضیح عدل الهی کافی نیست، بلکه استحقاق‌ها و قابلیت‌ها را برای آن ضروری می‌دانند. این امر برخاسته از جهان‌بینیِ فلسفی ایشان است که در بالا به آن اشاره شد. سپس این‌گونه توضیح می‌دهند:

«هر موجودی در هر مرتبه‌ای هست، از نظر قابلیت استفاضه، استحقاقی خاصّ به خود دارد. ذات مقدس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی الاطلاق است، به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است، از وجود و کمال وجود، اعطا می‌کند و امساک نمی‌نماید. عدل الهی در نظام تکوین، طبق این نظریه، یعنی: هر موجودی، هر درجه از وجود و کمال وجود که استحقاق و امکان آن را دارد، دریافت می‌کند. ظلم یعنی منع فیض و امساک وجود از وجودی که استحقاق دارد.»(مطهری، ص ۶۳)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

با دقت در این جمله، می‌بینیم که قابلیت استفاضه، شرط لازم برای اعطا دانسته شده است و این قابلیت و استحقاق – چنانکه در آینده بیان می‌دارند – ذاتیِ همهٔ اشیاء است. لذا چون خداوند، فیاض علی الاطلاق است، منع فیض از ناحیهٔ قدسی او محال است. در نتیجه ظلم از ساحت خدایی منتفی می‌گردد، و تمام کمبود و تفاوت و انحراف و معصیت‌ها به عدم استحقاق و ظرفیت آفریدگان بر می‌گردد و بر ساحت کبریایی گردی نخواهد نشست.

باز هم توجه می‌دهیم که بر اساس مبانی فلسفی که آن را حکمت الهی می‌دانند، نظام جهان یک نظام تامّ است، گردش افلاک بر یک نظام در حرکت‌اند و معلول علت تامّه‌ای است که تخلف از آن غیر ممکن است. به همان‌گونه، افعال اختیاری انسان‌ها یا به‌طورکلی هر قادر مختاری را باید در این نظام علّی و معلولی بررسی کرد.

ایشان در تبیین مبانیِ پیشگفته می‌نویسند:

«اگر با این مقیاس که تنها مقیاس صحیح است، بخواهیم بررسی کنیم، باید ببینیم در میان همهٔ آن چیزهایی که "شرّ"، "تبعیض" ، "ظلم" و غیره پنداشته شده است، آیا واقعاً موجودی از موجودات، امکان وجود در نظام کل هستی داشته و وجود نیافته است؟ و یا امکان یک کمال وجودی در نظام کلی داشته و از او دریغ شده است؟ آیا به یک موجودی، چیزی داده شده که "نبایست" داده شود؟ یعنی آیا از ناحیهٔ ذات حق بجای آنکه خیر و رحمت افاضه شود، چیزی داده شده که نه خیر و رحمت، بلکه شرّ و نقمت است، و نه کمال، بلکه عین نقص است؟»(مطهری، ص ۶۴)

ایشان این تعریف و این معیار را «تنها مقیاس صحیح» دانسته‌اند. لذا مجدّداً اشاره می‌کند که بر طبق نظامی که خالق آن فیّاض علی‌الاطلاق است، محال است که از موجودی خیری دریغ گردد و یا بجای آن شری عاید او شود، بلکه مطمئناً خودش ظرفیت و استحقاق خیر نداشته، بلکه استحقاق شر نیز داشته است. البته تذکر این نکته ضروری است که موضوع مورد بحث ما، خیر و شرّ نیست؛ اما دامنهٔ این خیر و شرّها تا به اطاعت و عصیان و نهایتاً به ثواب و عقاب

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

دنیایی و آخرتی منتهی می‌شود، و اگر همه این‌ها به استحقاق‌ها برگردد، همچنان خدای قدّوس متّهم به ظلم خواهد گردید. بدین روی، ما در این مقاله به اختصار متعرّض آن شده‌ایم.

به هر حال، استاد مطهری می‌نویسد:

«پاسخ این است که مفهوم حقّ و استحقاق در بارهٔ اشیاء نسبت به خداوند، عبارت است از نیاز و امکان وجود یا کمال وجود. هر موجودی که امکان وجود یا امکان نوعی از کمال وجود داشته باشد، خداوند متعال به حکم آنکه تامّ‌الفاعلیهٔ و واجب‌الفیّاضیّهٔ است، افاضهٔ وجود یا کمال وجود می‌نماید. عدل خداوند، همچنان که از صدر المتألهین نقل کردیم، عبارت است از فیض عام و بخشش گسترده در مورد همهٔ موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی دارند، بدون هیچ‌گونه امساک یا تبعیض. اما اینکه ریشهٔ اصلی تفاوت امکانات و استحقاق‌ها در کجاست؟ چگونه است که با اینکه فیض باری‌تعالی عامّ و لایتناهی است، اشیاء در ذات خود از نظر قابلیّت و امکان و استحقاق متفاوت می‌شوند، مطلبی است که به حول و قوّهٔ الهی ضمن پاسخ به ایرادها و اشکال‌ها تشریح خواهد شد».(همان، ص ۶۶)

«منظور از عادل بودن خدا، این است که استحقاق و شایستگی هیچ موجودی را مهمل نمی‌گذارد و به هر کس هر چه را استحقاق دارد می‌دهد. و منظور از حکیم بودن او این است که نظام آفرینش، نظام احسن و اصلح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است».(همان، ص ۷۰)

در این جمله، منظور از عادل بودن خدا صراحتاً بیان شده است. بر این مبنا، نظام معلول علم الهی نظامی احسن و اصلح و نیکوترین نظامات است که از آن به «نظام تامّ امکانی بر اساس نظام شریف علمی ربانی» تعبیر شده است.

با توجه به این تصریحات نتیجه می‌شود که آنچه در تعریف عدل از دیدگاه ایشان عامل تعیین کننده است، همان استحقاق‌ها و ظرفیّت‌ها است و جهت این تعریف همان بریّ دانستن خداوند، از نسبت شرور و قبایح است، به این معنی که هر که هر چه را داراست و یا فاقد

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

است، ذات خودش بوده و نباید به دنبال علتی برای آن گشت، چرا که در این صورت، آن علت نیز به سلسله علل منتهی به علت‌العلل (خداوند) می‌گردد.

در ادامه چون ایشان صِرف طرح استحقاق‌ها را برای توجیه عدل الهی کافی نمی‌بینند، مبدأ این استحقاق‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهند:

«اکنون وارد اصل جواب می‌شویم. مطلب عمده این است که نظام عالم را بشناسیم. آیا نظام عالم یک نظام قراردادی است یا یک نظام ذاتی؟ معنی خلقت و آفرینش از این نظر چیست؟ آیا معنی آن این است که خداوند مجموعی از اشیاء و حوادث می‌آفریند، درحالی‌که هیچ رابطه واقعی و ذاتی میان آن‌ها نیست، بعد آن‌ها را به صف می‌کشد و یکی را پشت سر دیگری قرار می‌دهد و از این قرارداد، نظام و سنت و مقدمه و نتیجه، و مغیا و غایت پیدا می‌شود؟ یا آنکه روابط علل و اسباب با معلولات و مسببات، و روابط مقدمات با نتایج، و روابط مغیاها با غایت‌ها طوری است که قرار گرفتن هر معلولی و مسببی در دنبال علت و سبب خود، و قرار گرفتن هر نتیجه به دنبال مقدمه خود، و قرار گرفتن هر غایت به دنبال مغیای خود، عین وجود آن است، و به‌اصطلاح: "مرتبه هر وجود در نظام طولی و عرضی جهان مقوم ذات آن وجود است"، آن چنانکه مراتب اعداد هستند. اینک توضیح و مثالی از اعداد: در اعداد می‌بینیم که عدد "یک" قبل از عدد "دو" ، و عدد "دو " قبل از عدد "سه" و بعد از عدد "یک" است ، و همچنین هر عددی غیر از عدد "یک"، بعد از عددی و قبل از عدد دیگر است. هر عددی مرتبه‌ای را اشغال کرده است و در مرتبه خود احکام و آثاری دارد و مجموع اعداد که محدود به حدی نیستند نظامی را به وجود آورده‌اند . اعداد چه وضعی دارند؟ آیا وجود و ماهیت اعداد ، با درجه و مرتبه آن‌ها دو امر جداگانه‌اند و هر یک از اعداد از خود، وجود و ماهیتی مستقلّ از درجه و مرتبهٔ خود دارد و می‌تواند هر مرتبه و درجه‌ای را اشغال کند ، مثلاً عدد پنج به‌هرحال عدد پنج است و فرقی نمی‌کند که میان عدد چهار و عدد شش باشد و یا میان عدد شش و عدد هشت، و آن چیزی که میان عدد چهار و عدد شش قرار می‌گیرد عدد هفت باشد؟

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

آیا این‌طور است؟ آیا وقوع هر یک از اعداد در هر مرتبه‌ای با حفظ ماهیت آن‌ها ممکن است؟ مانند انسان‌هایی که در اجتماع، مراتبی را اشغال می‌کنند و آن مراتب اجتماعی تأثیری در هویت و ماهیت آن‌ها ندارد ، هویت و ماهیتشان هم هیچ بستگی به آن راتب ندارد، یا کار برخلاف این است؟ عدد پنج، ماهیتش پنج است، و پنج بودن پنج، با مرتبه و درجه‌اش ، یعنی با اینکه میان عدد چهار و عدد شش باشد یکی است نه دو تا، فرض وقوع عدد پنج در میان عدد شش و عدد هشت مساوی است با اینکه پنج، پنج نباشد ، و خود هفت باشد ، یعنی پنج مفروض و خیالی ما پنج نیست ، بلکه همان هفت است که در جای خود قرار دارد و ما به‌غلط و توهم، نام آن را پنج گذاشته‌ایم . به‌عبارت‌دیگر : فرض اینکه عدد پنج در جای عدد هفت قرار گیرد صرفاً یک تخیل پوچ و بی‌معنی و غیرمعقولی است که خیال و واهمه ما انجام می‌دهد.»(مطهری، ص ۱۰۸)

خلاصه مطلب این است که استحقاق و ظرفیت، ذاتی اشیاء است. و بر اساس قاعدهٔ فلسفی «الذاتی لایعلّل»، دیگر شما دنبال علت برای این استحقاق نگردید. باید دقت داشت که در سیستم فلسفی حکما، کلّ نظم ممکنات یک نظام تامّ است که همهٔ اشیاء را اعم از تکوین و تشریع شامل می‌شود؛ یعنی همچنان که نظام تکوینیات – مثلاً گردش آسمان‌ها و زمین و اعمال خارج از حیطه قدرت و اختیار بندگان – را شامل می‌شود، اعمال اختیاری بندگان را نیز – که همگان حریّت و آزادی خود را در آن افعال می‌یابند – دربر می‌گیرد. احکام الهی در کلّ این نظام که نظام تامّ امکانی است، یکسان است و سیستم علّی و معلولی نیز در افعال اختیاری جاری است. به بیان روشن، اختیار و انتخاب فاعل مختار نیز علّتی دارد و این فعل اختیاری نیز معلول آن علّت است.

دقت در جمله زیر بسیار روشنگر است:

« از این‌رو ارادهٔ باری تعالی به وجود هر شیء، تنها از راه ارادهٔ وجود سبب آن چیز صورت می‌گیرد، و ارادهٔ وجود آن سبب، از راه ارادهٔ وجود سببِ سبب صورت می‌گیرد، و جز این،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

محال است. موجوات در نظام طولی،منتهی می‌شوند به سببی که مستقیماً ارادهٔ حق به او تعلق گرفته است. ارادهٔ حق وجود او را، عین ارادهٔ ارادهٔ وجود همههٔ اشیاء و همهٔ نظامات است. «و ما امرنا الّا واحدهٔ»(مطهری، ص۱۱۱)

پس اراده‌ای جز ارادهٔ حق نیست و در این سیستم طولی، صرفاً ارادهٔ واحد است که آن هم ارادهٔ الهی است که علت همه اشیاء است و واجب‌المشیّهٔ بودنِ خدای متعال به این معناست که غیر از خدا – که واجب‌الوجود من جمیع‌الجهات است – بقیه مشیت و ارادهٔ امکانی دارند که به مشیت و ارادهٔ واجب خداوند منتهی می‌شود. (اشیاء اعم از تکوینیات و اعمال اختیاری بندگان می‌باشند.)

استاد مطهری می‌نویسد:

«علی‌هذا دربارهٔ باری تعالی نیز، در عین لایتناهی بودن قدرت و اراده، و در عین اینکه او مقهور نظامی که خود آفریده نیست ، هم حکمت صدق می‌کند و هم مصلحت. معنی حکمت باری‌تعالی این است که اشیاء را به غایات و کمالات وجودی شان می‌رساند . ولی معنی حکمت در فعل بشر این است که کاری را برای رسیدن خودش به‌غایت و کمالی انجام می‌دهد. چون وجود مسبب و انتساب و ارتباطش با سبب خودش یکی است و دو چیز نیست تا فرض تفکیک در آن بشود ، پس ارادهٔ باری تعالی او را ، عبارت است از ارادهٔ ارتباط او با سبب خاصّ خودش، و ارادهٔ آن سبب نیز مساوی است با ارادهٔ ارتباط آن با سبب خاصّ خودش ، تا می‌رسد به سببی که ارادهٔ آن سبب ، مساوی است با ارتباط با ذات حق ، و ارادهٔ حق او را ، مساوی است با ارادهٔ همه اشیاء و همهٔ روابط و همه نظامات.(مطهری، ص ۱۱۱)

این دیدگاه، درست برخلاف وجدان تمام آحاد بشر است که در افعال اختیاری، فعل را منتسب به خود می‌دانند. اگر تمام مجرمان در تمام دادگاه‌ها به این اصل فلسفی و این نگرش به نظام خلقت پایبند بودند که:«ارادهٔ همهٔ اشیاء و همهٔ روابط و همهٔ نظامات به سببی باشد که صرفاً مساوی است با ارتباط با ذات حق»، و اگر قضات هم بر این اساس حکم می‌کردند،

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

تمامیِ این قوانین و دادگاه‌ها و به‌تبع آن مجازات ها تعطیل می‌شد و هرکس هر کاری را که دلخواهش بود، انجام می‌داد؛ با این توجیه که فعل ما همان است که به خواست خدا بوده و مسخّر آن علت‌العلل بوده‌اند و همه هم می‌دانستند که علت در افعال منتهی به علت‌العلل می‌گردد که خداست.

در توضیحات فوق هنوز جای پاسخ این سؤال همگانی باقی است که: استحقاق‌ها از کجا آمده‌اند که سبب تفاوت‌ها شده است؟

حال پاسخ این سؤال دشوار را که خود این جهان‌بینی موجد آن بوده است، این‌گونه بیان می‌فرمایند:

«راز تفاوت‌ها یک کلمه است: "تفاوت موجودات، ذاتی آن‌ها است و لازمهٔ نظام علّت و معلول است". جملهٔ سنگینی است، ولی چاره‌ای نیست، باید توضیح داده شود. در اینجا ناچاریم آنچه یک نوبت گفته‌ایم ، بار دیگر با بیانی دیگر تکرار کنیم و بالاخره دشواریِ یک بحث عمیق را بر خود هموار سازیم و به امید دست یافتن به نتیجه‌ای عالی و دل‌چسب، دنبالهٔ بحث پیشین را بگیریم و اجباراً قدری فیلسوف شویم».(مطهری، ص ۱۱۵)

ایشان پاسخ را صرفاً در فیلسوف شدن می‌دانند. این فیلسوف شدن، به تعبیری یعنی اینکه: معیار و میزان برای درک مطلب، همان است که ما می‌گوییم، نه وجدان و یافتِ وجدانی افراد. این گفته به این می‌ماند که دو نفر در وزن یک شئ با یکدیگر اختلاف دارند، و یک از طرفین می‌گوید: اگر می‌خواهی ببینی آنچه من می‌گویم درست است یا نه، بیا با این ترازویی که من درست کرده‌ام وزن کن.

اما تمام سخن ما در تمامی مباحث اعتقادی، بر میزان و معیاری است که بین تمام بشر مشترک است و یک یکِ افراد بشر، واجد آن هستند و درستی و نادرستیِ هر مطلب را با آن معیار و میزان می‌توانند تشخیص دهند. این معیار، وضع هیچ مسلک و مرامی نیست و ودیعهٔ گران‌بهای الهی و گوهر نوریّ الذاتی است که همگان مفطور بدان می‌باشند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

ایشان می‌نویسند:

«راه‌ها و مسلک‌ها در حلّ مشکلات مربوط به عدل الهی متفاوت است . معمولاً اهل ایمان که در پرتو دین و مذهب به خداوند ایمان دارند با یک پاسخ اجمالی وجدان خود را قانع می‌سازند، با خود چنین می‌اندیشند که ادلّهٔ قاطع ،وجود خدای قادر علیم حکیم، را اثبات کرده است، دلیلی ندارد که خدای قادر علیم حکیم، ظلم کند، مگر خداوند با کسی دشمنی دارد که به انگیزهٔ دشمنی، حق او را از بین ببرد، و یا نیازمند است که حق کسی را برباید و به خود اختصاص دهد؟! انگیزهٔ ظلم، یا عقده‌های روحی است و یا نیازها و احتیاج‌ها. و چون انگیزهٔ ظلم در خداوند وجود ندارد، پس ظلم دربارهٔ خداوند معنی ندارد. او قادر مطلق و علیم مطلق و حکیم مطلق است، هم عالم به نظام احسن و اصلح است و هم قادر به ایجاد آن. علی‌هذا دلیلی ندارد که خداوند، جهان را طوری بیافریند که برخلاف وضع احسن و اصلح باشد . مسلماً آنچه به نام شرور نامیده می‌شود، اگر بر ضد نظام احسن و اصلح بود، آفریده نمی‌شد. این گروه، احیاناً اگر جریاناتی را مشاهده کنند که از نظر خودشان قابل توجیه نباشد، آن را به‌نوعی حکمت و مصلحت که بر ما مجهول است و فقط خداوند از راز آن آگاه است، توجیه می‌کنند و به عبارت دیگر، آن را به"سرّ قَدَر" تعبیر می‌کنند».(مطهری، ص ۱۰۱)

می‌بینیم که ایشان برخورد تعبّدی را کافی برای پاسخ به اشکال نمی‌دانند، لذا در پی پاسخی با مبانی استدلالی می‌باشند. بدین روی می‌نویسند:

«شک نیست که این طرز تفکر و نتیجه‌گیری، خود، نوعی استدلال است و استدلال صحیحی هم هست. این دسته می‌توانند بگویند فرضاً مشکل بعضی از شرور قابل توجیه نباشد، به واسطهٔ قصور فهم بشر از رازها و اسرار جهان است.

بشر وقتی که خود را در جهانی می‌بیند پر از راز و پر از حکمت، طبعاً اگر در چند مورد خاص به راز حکمت و سرّ مصلحت پی نبرد، نباید در اصل مطلب تردید کند.(مطهری، ص ۱۰۱)

آقای مطهری در نهایت، در پاسخ به اشکال تبعیض‌ها و تفاوت‌ها می‌نویسند:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

«از بحث طولانی و شاید خسته‌کننده‌ای که در این بخش داشتیم، پاسخ اشکال تبعیض‌ها و تفاوت‌ها بدین نحو خلاصه می‌شود:

۱. جهان هستی با یک سلسله نظامات و قوانین ذاتی و لایتغیّر اداره می‌شود و به‌موجب آن، هر شیء و هر پدیده، مقام و مرتبه و موقع خاصّی دارد، تغییر و تبدیل را در آن راه نیست.

۲. لازمهٔ نظام داشتنِ هستی، وجود مراتب مختلف و درجات متفاوت برای هستی است و همین مطلب منشأ پیدایش تفاوت‌ها و اختلاف‌ها و پیدایش نیستی‌ها و نقص‌ها است.

۳. تفاوت و اختلاف، آفریده نمی‌شود، بلکه لازمه ذاتی آفریدگان می‌باشد. و این پندار، خطاست که کسی گمان کند آفریدگار، ما بین موجودات، تبعیضی روا داشته است .

۴. آنچه نقض بر عدالت یا حکمت می‌تواند باشد، تبعیض است نه تفاوت، و آنچه در جهان وجود دارد تفاوت است نه تبعیض.»(مطهری، ص ۱۳۵)

نقد و بررسی

با این پاسخ ایشان، خواننده همچنان در این کلاف سردرگم باقی‌مانده است که تفاوت‌ها و تبعیض‌ها که عدالت خدا را نقض نمی‌کنند، آیا با همه این تفاوت‌ها، هنوز نظام، نظام عادلانه است، آن‌گونه که همگان از عدالت و نفی ظلم وجدان می‌کنند؟ چکیده این مطلب این است که:اصلاً بیاییم و عدالت را از معنای حقیقی آن که همگان می‌یابند، منصرف می‌کنیم و یک اصطلاح بین خودمان قرار دهیم که تفاوت‌ها یعنی عدالت، و به این شکل، پروندهٔ بحث را مختومه اعلام کنیم.

زیرا قطعاً بشر خود، خواهان این کمبودها و کم ظرفیتی‌ها بوده و درعین حال راضی به آن‌ها نیست. پس این تعریف از عدل، فقط این خاصیت را داشت که خدا به کسی فیض کم نداده است. غافل از آن که با این سخن، نوعی دست بسته بودنِ خدا را اثبات کرده‌ایم. وقتی خدا نتواند آنچه را می‌خواهد اعطاء نماید، از سلطنت خود عزل شده، یعنی از خدایی ساقط شده و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

این همان تخریب توحید و هدف شیطان است؛ در حالی که هر موحّدی عقیده دارد که او فعّال‌لمایشاء است و دستش بسته نیست.

همچنین اگر افاضهٔ وجود، ضروری و وجوبی باشد، باز هم آزادی و خواست او دیگر معنا نخواهد داشت. نیز امتناع از افاضه اگر محال باشد، باز هم دست خدا بسته خواهد بود. این نکته کاملا وجدانی و مطابق با عقل سلیم و نقل استوار (آیات قرآن و روایات معتبر) است، در حالی که دست بسته بودنِ خداوند، قول یهود است که در قرآن به جهت این عقیده لعن شده‌اند. خداوند می‌فرماید: « وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْديهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ»(مائده، ۶۴)

استاد مطهری در ادامهٔ بحث، مطلبی را از کتاب اسفارارابعه ملاصدرا در موضوع صور نوعیّه آورده و عدل الهی را چنین تعریف می‌کنند:

«عدل ایجاب می‌کند که مادهٔ این صورت به آن یکی داده شود و مادهٔ آن یکی به این، و به این ترتیب مادّه در میان صورت‌ها دست به دست شود. به خاطر همین عدل و رعایت استحقاق‌هاست که نظام عالم بر بقاء انواع است نه افراد. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، ص: ۸۳

این رباعی را به خیام نسبت داده‌اند:

گر کار فلک به عدل سنجیده بُدی احوال فلک جمله پسندیده بُدی

ور عدل بُدی به کارها در گردون کی خاطر اهل فضل رنجیده بُدی

این رباعی خیام ناظر به همین معانی است که عدل خدا را بدان وصف کرده‌اند.

نتیجه بحث این که آنچه در معنای عدل آورده‌اند، راجع به عدلی است که در عالم موجودات تعریف شده است و یا تعریفی است که بتواند با مبانی فلسفیِ مبتنی بر علّیت و ضرورت، سازگاری داشته باشد. اکنون اگر با تعاریفی که از عدل شده است، بخواهیم عدل خدا را معنا کنیم، از اصل توحید یعنی وَلَه در ذات و صفات و افعال خدای متعال و تنزّه ذات

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

مقدّسش از شبیه و مانند، دور شده ایم؛ به علاوه آنکه هنوز پرسش‌های بشر در حوزهٔ عدل الهی (که همان توحید اوست) بی پاسخ مانده است.

سوم. معنای عدل بر اساس نصوص وحیانی (تنزیهی)

نصوص وحیانی، (به دنباله حکم عقلی و وجدانی) ما را از سخن گفتن در بارهٔ خدای متعال باز داشته‌اند، مگر بدانچه خودش خود را وصف می‌کند. در قرآن می‌فرماید: « سبحان الله عمّا یصفون إلّا عباد الله المخلصین»(صافات، ۱۵۹ و ۱۶۰) و این عباد مخلَص (به فتح لام) کسی جز چهارده نور پاک نیست، که عصمت دارند و هیچ سخنی جز وحی نمی‌گویند. بر اساس آموزه‌های آن ذوات مقدسه، در مقولهٔ صفات الهی، آنچه می‌توان گفت، نفی هرگونه عجز و ضعف از حضرت باری تعالی است. طبعاً در بارهٔ عدل، سخن ما، منحصر است به نفی هرگونه ظلم و ستم از خداوند حکیم. به چند آیه و چند حدیث به عنوان نمونه بنگریم:

یکم. «إِنَّ اللَّهَ لا یَظْلِمُ مِثْقالَ ذَرَّةٍ»(نساء، ۴۰)

در عقوبت بندگان چند حالت ناصواب متصوّر است:

الف: خداوند، بندگان را امر و نهی فرموده، در حالی که ایشان در اعمال خود اختیار و توانایی انجام و ترک فعل را ندارند.(تکلیف مالایطاق)

ب: بندگان را بدون امر و نهی نسبت به اعمالشان کیفر دهد.(عقاب بلابیان و ...)

ج: شروری که متوجه بندگان شود یا حقی از ایشان که تضییع شده باشد.

در تمام این موارد، باید دانست که خداوند، چنانکه خود فرموده است، به اندازه ذرّه‌ای هر چند ناچیز، ظلم نمی‌کند. خود فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لا یَظْلِمُ النَّاسَ شَیْئاً وَ لکِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ یَظْلِمُون.»(یونس، ۴۵)

در این آیه، افعال اختیاری بندگان که موجب پیامدهای ناگوار و شرّ برای ایشان می‌گردد، بیان شده است.

دوم. « وَ ما کانَ رَبُّکَ لِیُهْلِکَ الْقُری بِظُلْمٍ وَ أَهْلُها مُصْلِحُون »(هود، ۱۱۷)

در این آیه، عذاب‌ها را متذکّر می‌گردد و آن را نتیجهٔ اعمال خود بشر می‌داند.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

معنای عدل الهی در لسان روایات:

در احادیث معتبر نیز عدل به معنای نفی ظلم، تبیین شده است. چند نمونه از روایات را مرور می‌کنیم.

یکم. در نهج‌البلاغه آمده است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام در پاسخ به پرسشی در بارهٔ توحید و عدل فرمودند:«التَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمَهُ وَ الْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَّهِمَهُ.»(رضی، ص ۵۵۸، حکمت ۴۷۰)

وقتی از حضرتش در مورد توحید و عدل پرسش می‌شود، می‌فرمایند: توحید این است که خدا را توهّم نکنی، و عدل این است که او را متهم ندانی. در این تعبیر، معنای تنزیهی از عدل الهی بیان شده است، چنانکه در باب توحید نیز، معنای تنزیهی بیان فرموده‌اند.

دوم. امام سجاد علیه‌السلام در یک جمله، عدل را معنا می‌کنند: «عَدْلًا مِنْ قَضَائِكَ لَا تَجُورُ فِيه» (صحیفه، دعای ۴۶) حکم الهی چنان است که هیچ جور و ستمی در آن نیست.

بنابر آنچه در قرآن و روایات آمده، منظور از عدل الهی، نفی ظلم از ساحت خداوند عَزَّوَجَلَّ است. آیات فوق این نکته را می‌رساند که ما قادر به تعریف عدل الهی نیستیم. پس هر تعریفی که از عدل شده است، به خدا برنمی‌گردد، مگر به معنای تنزیه حق‌تعالی از صفت ظلم و جور؛ یعنی که خدا را متهم نکنیم. متهم کردن خدای متعال، هنگامی است که ظلمی را به او نسبت بدهیم.

سوم. امام عسکری علیه‌السلام می‌فرماید: «وَ مَا اللَّهُ بِغافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ، بَلْ عَالِمٌ بِهِ، يُجَازِيكُمْ عَنْهُ بِمَا هُوَ بِهِ عَادِلٌ عَلَيْكُمْ وَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لَكُم»(تفسیر امام عسکری علیه‌السلام، ص ۲۸۴)

عالِم بودن خدا به این معنا شده است که او غافل از اعمال شما نیست. عادل بودن خدا نیز ترجمانش همان ظالم نبودن اوست. لذا ما نباید به دنبال مفهومی جز تنزیه حق متعال برای تعریف عدل باشیم؛ تنزیه حق متعال به این معناست که آنچه ما از فعل خداوند می‌یابیم، فقط انفعال ماست به آن فعل، وگرنه فعل خدای متعال برای ما مفهوم و معقول واقع نمی‌گردد. به عنوان مثال وقتی مخلوقیت خودمان را می‌یابیم، پی به خالقیت او می‌بریم، بدون اینکه طور خالقیت او برای ما روشن شده باشد. باید دقت داشت همانطور که معرفت خدای متعال فعل

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

خود اوست و بندگان هیچ صنعی در آن ندارند، شناخت فعل خدای متعال نیز فقط به معرفی خود او صورت می‌پذیرد و بندگان قادر به شناخت فعل خداوند نیستند.

توجه به معنای تنزیهی عدل الهی بسیار مهم است و تمام مسائل مرتبط با عدل الهی – مثل خیر و شرّ، جبر و اختیار، امر و نهی و ... – پایه در نفی ظلم از ساحت خداوند متعال دارد.اما متأسفانه عموم کسانی که در این موضوع وارد شده‌اند درصدد تعریفی بشری و خودساخته برای عدل بوده‌اند که بتوانند امور مرتبط با آن را مانند: تبعیض‌ها، شرور و ... نیز توجیه نمایند. به علاوه ناظر به عالم تشریع در این موضوع بحث ننموده‌اند، زیرا نظام عالم را یک نظام تامّ – اعمّ از تکوین و تشریع – می‌دانند.

چهارم. اساس دین: توحید و عدل؛ پیوستگی این دو

۱. سخن در این باب را با کلام نورانی امام سجاد علیه‌السلام آغاز می‌کنیم. حضرتش فرمودند: « وَ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الضَّعِيفُ، وَ قَدْ تَعَالَيْتَ- يَا إِلَهِي- عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً»(صحیفه، دعای ۴۸)

دیدیم که معنای تنزیهی عدل الهی نفی هر گونه ظلم از ساحت قدس ربوبی است. در این حدیث نیز، حضرت سجاد علیه‌السلام ظلم را نشانه ضعف دانسته‌اند. لذا نسبت دادن ظلم به خدای متعال، با خداییِ خدا نقیض خواهد بود. خدایی که با ظلم کردنش ضعف خود را نشان دهد، شایستهٔ عبادت نیست. به همین سبب کسی که در عدل انحراف داشته باشد، در توحید هم دچار انحراف می شود.

باید توجه داشت این سخن که "خدا می‌تواند ظلم کند اما نمی‌کند" اساساً غلط است. امام سجاد علیه‌السلام به همین نکته اشاره فرموده‌اند که ظلم نشانهٔ احتیاج است، در حالی که خدا محتاج نیست. یک مثال روشن برای این جمله (خدا می‌تواند ظلم بکند اما نمی‌کند) همین شبهه کودکانه است که: "آیا خدا می‌تواند وزنه‌ای بسازد که خودش نتواند بلند کند؟". دقت کنید که در این سؤال، جمع نقیضین مورد سؤال قرار گرفته که محال است (می‌تواند و نتواند).
پاسخ امیرالمؤمنین علیه‌السلام به پرسش اخیر، خواندنی است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ علیه‌السلام قَالَ: قِيلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ علیه‌السلام : هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ أَنْ يُدْخِلَ الدُّنْيَا فِي بَيْضَةٍ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُصَغِّرَ الدُّنْيَا أَوْ يُكَبِّرَ الْبَيْضَةَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَ الَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ»(صدوق، توحید، ص ۱۳۰، باب القدرة)

این به معنای امتناع عقلی و نقیض بودن دو مورد است.

احتیاج و قدرت نقیض یکدیگرند، لذا ظلم از ساحت ربوبی به‌کلی منتفی است، نه اینکه بگوییم می‌تواند ظلم کند اما منزّه است از اینکه قبیح انجام دهد. در حقیقت وقتی تسبیح خدا می‌کنیم و«سبحان الله» می‌گوییم، این سخن و عقیده ناظر به نفی احتیاج او به ظلم است، یعنی تنزیه او از احتیاج و نقص در قدرت. امام سجاد علیه‌السلام در روایت پیشین به پیشگاه خداوند متعال عرضه می‌دارند: «وَ قَدْ تَعَالَيْتَ- يَا إِلَهِي- عَنْ ذَلِكَ عُلُوّاً كَبِيراً».(صحیفه، دعای ۴۸)

۲. معارف قرآن و عترت علیهم‌السلام اساس دین را توحید و عدل می‌دانند. (به عنوان دو پایه که اساس دین بر آن دو استوار می‌شود). شیطان وقتی نمی‌تواند از درِ توحید وارد شود و توحید را خراب کند، از پنجره عدل وارد می‌شود، انحراف در توحید ایجاد می‌کند. به عنوان مثال در هنگام بروز بلایا، خدا را متّهم به ظلم می‌کند؛ و چون عقلاً خدای ظالم دیگر خدا نیست، توحید تعطیل خواهد شد. مسئله عدل، بدین جهت بسیار حائز اهمیت است.

استاد مطهری این تعارض را چنین توضیح داده‌اند:

«از نظر حکما و همچنین از نظر متکلمین غیر اشعری، اشکالات مربوط به عدل الهی که بعداً طرح خواهد شد، به صورت یک سلسله مسائل که باید راه‌حل آن‌ها را ارائه داد، مطرح است... ولی این راه برای این دسته، راه منحصر است.

و چون راه منحصر است، اگر در متن خلقت با مسائلی مواجه گردند که توجیه آن از نظر عدل و ظلم و نظام احسن، مشکل باشد، اساس ایمان و اندیشه‌شان در باره خداوند، متزلزل می‌گردد. آن‌ها خداوند را تنها در آیینه مخلوقات مشاهده می‌کنند. بدیهی است که اگر این آیینه در ارائه عدل الهی اندکی تیره باشد و یا ضد آن را ارائه دهد که از اساس متزلزل است. از نظر این دسته، تا معمای عدل و ظلم حل نگردد، نمی‌توان در بارهٔ وجود خداوند نظر قاطع داد، زیرا اشکالات مربوط به عدل الهی، دلیل وجود خداوند را، یعنی کمال و تمامیت نظام خلقت

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

را مخدوش می‌سازد. علامه حلی در شرح «تجرید»، آنجا که در بارهٔ علم باری بحث می‌کند، تصریح می‌کند که اگر اشکالات شرور و نواقص خلقت حل نشود، نقضی بر علم و حکمت باری تلقی می‌گردد».(مطهری، ص ۵۷)

نویسنده محترم کتاب عدل الهی، بر پیوستگی بحث توحید و عدل تصریح دارد و بحث عدل را صرفاً ناظر به یکی از صفات خدا بررسی نمی‌کند، بلکه خدشه در عدل را خدشه در توحید می‌داند؛ و تاکید دارد که: «تا معمای عدل و ظلم حل نگردد، نمی‌توان در باره وجود خداوند نظر قطعی داد».

۳.اینک از زاویه‌ای دیگر به این حقیقت بنگریم، دینی که ما می‌گوییم، به معنای دین حنیف است، یعنی دینی که از ناحیه خدا آمده است. از آن تعبیر به شرایع الهیه می‌گردد، یعنی آنچه خدای حکیم توسط پیامبران برای بشر فرستاده است و سابقه آن از عوالم قبل است، آن عالَم که خدا خودش و پیامبر و اوصیای پیامبرش را معرفی کرده و میثاق‌ها گرفته است. آن سابقه و معرفی خدا در این جا هم استمرار یافته، چنانکه خدای متعال می‌فرماید: «فطرة الله التی فطر الناس علیها ... ذلک الدین القیم»(روم، ۳۰)

این معنا از دین با معنای بشری تفاوت دارد. دین اصطلاحی در علوم بشری یعنی روش زندگی، که احتیاجی به وجود شارع و خدا ندارد. در این دانش، بنایی می‌گذارند و قوانین اجتماعی را وضع می‌کنند. لذا فلسفه دین لزوما به معنای ادیان الهی نیست، بلکه در هر جامعه‌ای روش زندگی نام فلسفه دین به خود می‌گیرد.

اما مراد ما از دین، شرایع الهی است. اساس شرایع بر این مبنا استوار است که: ما خدایی داریم و عقلاً (نه جبراً) منکر او نمی‌توانیم بشویم و این خدا ظلم و ستم نمی‌کند. خدا ما را یله و رها نگذاشته، بلکه همچنان که در حیات دنیایی ما همه نیازمندی‌ها را برای ما تأمین کرده است، در جنبهٔ حیات معنوی ما نیز، همه چیز را به تنبّهات و تعالیم انبیاء فراهم آورده است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

چرا بشر تعالیم دین را فقط منحصر به قوانین اجتماعی و مفید به امور دنیا می‌داند؟ برای اینکه دین را یک روش زندگی در دنیا می‌داند که مهم نیست در کنار آن خدا باشد یا نباشد. به همین جهت مباحث فلسفه دین مستقل از اعتقادات بشر مطرح می‌شود. آن‌ها فلسفهٔ دین را «روش اجتماعی برای اداره بشر» می‌دانند و نهایتا مباحث اخلاقی را چاشنی آن می‌کنند که انسان دروغ نگوید، خیانت نکند و... آنوقت در کنار این تقیدات اخلاقی، رویکرد اعتقادی امری فردی است که به خود انسان مربوط است نه دیگری.

تنها در شرایع است که اصل دین، اعتقادات را به معنای توحید و نبوت و امامت دربر می‌گیرد. فلاسفه فقط دینی را که به معنای روش زندگی تعبیر می‌کنند، کار انبیا می‌دانند و شأن نبی را به تدبیر منزل، سیاست مدن و اخلاق منحصر می‌دانند. تا آنجا که فلاسفه مسلمان، کسی را که هم این سه مورد را بپذیرد و بدان‌ها عامل باشد، صرف نظر از اعتقاداتش – حتی در قیامت – مأجور می‌دانند و ثواب و عقاب را ضامن اجرائی این سه مورد می‌دانند. چرا؟ چون خطا نکرده و متخلق به اخلاق‌الله بوده است(وحی و نبوت/۳۸)

اما دیدیم که بر مبنای معارف اهل بیت‌علیهم‌السلام اساس دین، توحید و عدل است، که این آموزه با آنچه در مکاتب بشری به عنوان فلسفه دین گفته می‌شود، کاملا مغایر است.

۴. نکتهٔ دیگر در این باب آن است که «اساس دین» بر «دعائم دین» مقدّم است. در روایت فرموده‌اند: «**ان اساس الدین التوحید و العدل**»(صدوق، توحید، ص ۹۶، باب ۵)

از سوی دیگر، در برخی از روایات، «دعائم دین» را نماز و روزه و ولایت یا نماز و روزه و حج و زکات دانسته‌اند. دعائم در درجه‌ای پس از «اساس دین» مطرح است. اگر کسی موحّد بود و اساس دین را پذیرفت، دین‌داری او با «دعائم دین» تثبیت می‌شود. اما اصل دین به همان معنایی است که در قرآن آمده است:« **فطرة الله التی فطر الناس علیها ذلک الدین القیم** »(روم،۳۰) ما مفطور به خداشناسی و پیامبر شناسی و امام شناسی هستیم. دین یعنی معرفت حقایق توحیدی، از مبدأ تا معاد که همه نیازهای انسان را شامل می‌شود، از جمله دنیا و مسائل اجتماعی و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

اخلاقی و ... تفاوت این دیدگاه با فلسفهٔ دین رایج، در این است که ما اساس دین را اعتقادات می‌دانیم و احکام پس از آن باید مطرح شود.

امَام باقر علیه‌السلام در تفسیر آیهٔ «فطرة الله التی فطر الناس علیها» (روم ۳۰) فرمود: « هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيُّ اللَّهِ إِلَى هَاهُنَا التَّوْحِيد»(قمی، ج ۲ ص ۱۵۵)

امام صادق علیه‌السلام در کلام ارزشمندی به تفصیل تمام، برترین فرائض را بیان می‌دارد که گزیده‌ای از آن نقل می‌شود:

«إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَ أَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَ الْإِقْرَارُ لَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ، وَ حَدُّ الْمَعْرِفَةِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَ لَا شَبِيهَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ لَهُ... وَ بَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الرَّسُولِ وَ الشَّهَادَةُ لَهُ بِالنُّبُوَّةِ ،.... وَ بَعْدَهُ مَعْرِفَةُ الْإِمَامِ الَّذِي بِهِ يَأْتَمُّ بِنَعْتِهِ وَ صِفَتِهِ وَ اسْمِهِ فِي حَالِ الْعُسْرِ وَ الْيُسْرِ ...»(خزاز قمی، ص ۲۶۲ – ۲۶۳)

و در حدیث دیگر فرمود: «مَا أَعْلَمُ شَيْئاً بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ أَفْضَلَ مِنْ هَذِهِ الصَّلَاة»(کلینی ج ۳ ص ۲۶۴)

بر اساس این‌گونه احادیث است که شیخ مفید در کتاب المُقنعهٔ – کتاب فتوایی او که شیخ طوسی کتاب «تهذیب الاحکام» را در شرح آن نوشته است – در باب نماز و رابطهٔ آن با معرفت می‌گوید:

« و الصلاة عماد الدين بعد المعرفة بالله و رسوله و الأئمة الراشدين علیهم‌السلام..... و هي خمس صلوات في اليوم و الليلة على ترتيب مخصوص، و هي أفضل الفرائض بعد المعرفة »(مفید، ص ۳۴)

کسی بدون اعتقاد صحیح نمی‌تواند به نماز واقعی بایستد، زیرا هدف نماز، «ذکر الله» است.(أقم الصلاة لذکری، طه، ۱۴)

نمازگزار باید بداند که چگونه خدایی را عبادت می‌کند؟ خدای منزّه از زشتی‌ها یا خدایی را که به زشتی‌ها امر فرموده و بدان رضایت داده است؟ تا زمانی که نداند در مقابل چه کسی ایستاده است، چه نمازی ادا می‌کند؟

۵. تقسیم بندی اصول دین و اصول مذهب :

تقسیم مبانی دین به اصول سه گانه دین و پنج گانه مذهب، بحثی کلامی است که متکلمان در بارهٔ آن اختلاف نظر دارند. قول مشهور اصول دین را سه مورد می‌داند: توحید و نبوت و معاد. و دو اصل دیگر (عدل و امامت) را اصول مذهب می‌شمارد. بر اساس این نظر، همه

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

گروه‌های مسلمان در آن سه اصل مشترک‌اند، اما در عدل و امامت اختلاف دارند. گروهی سه اصل اول را پذیرفته‌اند، اما در بحث عدل، قائل به جبر یا تفویض هستند. لذا امامت و عدل اصول مذهب شیعه است.

اما باید توجه داشت که عدل الهی همان توحید خداست، به گونه‌ای که نمی‌توان بدون عقیده به عدل الهی ادعای توحید داشت، همان سان که عقیده به نبوت لازمهٔ توحید است. بسیاری از این گروه‌های قائل به جبر یا تفویض مانند معتزله، اشاعره، عرفا و مانند آن‌ها، در توحید دچار انحراف شده‌اند.

میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

« اعلم أن أصول التوحيد و العدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين عليه السلام و خطبه، فإنها تتضمن ذلك بما لا مزيد عليه و لا غاية وراه. و من تأمّل المأثور في ذلك، علم أن جميع ما أطنب المتكلمون في تصانيفهم تفصيل لتلك الأصول».

بدان که اصول توحید و عدل، از کلام امیرالمؤمنین و خطبه‌های حضرتش برگرفته شده است. زیرا این حقایق را تا آخرین درجه‌اش دربر دارد، به گونه‌ای که بر آن نمی‌توان افزود و نهایتی پس از آن نیست. کسی که در احادیث مأثور در این زمینه بنگرد، می داند که تمام آنچه متکلّمان در آثار خود به تفصیل گفته‌اند، شرح و بسط همین اصول است.

۶. اساس دین توحید و عدل است، به گونه‌ای که مانند دو روی یک سکه، جدای از هم نیستند. نبوت (و ادامه‌اش: امامت) و معاد را از لوازم همین عدل می‌توان دانست. وقتی خدا را عادل دانستیم، می‌گوییم: پیغمبرانی می‌فرستد تا به ما امر و نهی کنند، راه را از بیراهه به ما نشان دهند، و اتمام حجت کنند تا در قیامت، کسی بدون بیان گرفتار کیفر نشود.

۷. این حقیقت در روایات متعدّد بیان شده است. چند حدیث در این باب می‌خوانیم:

یک.عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ قَالَ: يُجَاءُ بِأَصْحَابِ الْبِدَعِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَتَرَى الْقَدَرِيَّةَ مِنْ بَيْنِهِمْ كَالشَّامَةِ الْبَيْضَاءِ فِي الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مَا أَرَدْتُمْ فَيَقُولُونَ

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

أَرَدْنَا وَجْهَكَ فَيَقُولُ قَدْ أَقَلْتُكُمْ عَثَرَاتِكُمْ وَ غَفَرْتُ لَكُمْ زَلَّاتِكُمْ إِلَّا الْقَدَرِيَّةَ فَإِنَّهُمْ دَخَلُوا فِي الشِّرْكِ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ.(مجلسی، ج۵ ص ۱۱۹؛ صدوق، عقاب الاعمال ص ۲۱۳)

چون روز قیامت شود بدعتگذاران را حاضر سازند، و قدریان در میان آن‌ها مانند خال سفید در پیکر گاو سیاه رنگ مشخّص و پیدا باشند، پس خداوند جملگی را خطاب فرماید که چه میخواهید؟ گویند: رضای تو را خواستاریم، خداوند فرماید: گناهانتان را بخشیدم و از لغزش همه شما در گذشتم جز قدری‌ها که آن‌ها را نخواهم بخشید، زیرا اینان از راهی که بدان علم نداشتند ناخودآگاه مشرک شدند. (و گناه شرک بخشودنی نیست).

طبق این حدیث، همه را خدا می‌آمرزد مگر قدریه را. زیرا آن‌هایی که قائل به تفویض شدند، به شرک داخل شدند.

دو. در گروهی از روایات، جبریه را کافر می‌داند. «لا جبر و لا تفویض» اصلی مسلّم است و هر که در آن دو افتاد، یا کافر است یا مشرک. یعنی به هر حال، موحد نیست.

الْأَفْطَسِ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام : مَا غَلَا أَحَدٌ فِي‌الْقَدَرِ إِلَّا خَرَجَ‌مِنَ الْإِيمَانِ. (همان). کسی در باب قدر سخن ناروا نگوید مگر اینکه از ایمان خارج گردد.

سه.عَنْ يَحْيَى بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: مَا اللَّيْلُ بِاللَّيْلِ وَ لَا النَّهَارُ بِالنَّهَارِ أَشْبَهَ مِنَ الْمُرْجِئَةِ بِالْيَهُودِيَّةِ وَ لَا مِنَ الْقَدَرِيَّةِ بِالنَّصْرَانِيَّةِ.(همان)

امام باقر عليه السلام فرمود: شب نسبت به شب و روز نسبت به روز مانندتر از مرجئهٔ به یهود و قدریّه به نصاری نیست.

معتقدان به جبر و تفویض که ظاهراً خدای متعال را منکر نشده‌اند، چرا مشرک یا کافر شمرده می‌شوند؟ چون ویرانی بنای عدل، توحید یعنی تمام دین را ویران می‌کند .

تصریح بر اینکه مرجئه همان یهود هستند که قائل به جبر بودند و قدریه هم به نصرانیت.

چهار. رُوِيَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام حِينَ أَتَاهُ نَجْدَةُ يَسْأَلُهُ عَنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ. قَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا ذَا عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ عليه السلام: بِالتَّمْيِيزِ الَّذِي خَوَّلَنِي، وَ الْعَقْلِ الَّذِي دَلَّنِي. قَالَ: أَ فَمَجْبُولٌ أَنْتَ عَلَيْهِ؟ قَالَ: لَوْ كُنْتُ مَجْبُولًا مَا كُنْتُ مَحْمُوداً عَلَى إِحْسَانٍ وَ لَا مَذْمُوماً عَلَى إِسَاءَةٍ، وَ كَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِاللَّائِمَةِ مِنَ الْمُسِيءِ. فَعَلِمْتُ أَنَّ اللَّهَ قَائِمٌ بَاقٍ وَ مَا دُونَهُ حَدَثٌ حَائِلٌ زَائِلٌ، وَ لَيْسَ الْقَدِيمُ الْبَاقِي كَالْحَدَثِ الزَّائِلِ.

قَالَ نَجْدَةُ: أَجِدُكَ أَصْبَحْتَ حَكِيماً يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ. قَالَ: أَصْبَحْتُ مُخَيَّراً، فَإِنْ أَتَيْتُ السَّيِّئَةَ بِمَكَانِ الْحَسَنَةِ، فَأَنَا الْمُعَاقَبُ عَلَيْهَا.(حرانی، ص ۴۶۸)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

از امیر مؤمنان علیه‌السلام روایت شده است که چون نجدهٔ نزد آن حضرت آمد و از شناخت خدا پرسید، عرض کرد: ای امیرمؤمنان، پروردگارت را به چه شناختی؟ (امام) علیه‌السلام فرمود: به تمیز و تشخیصی که به من داده و به خردی که مرا رهنمون گشته.

نجده عرض کرد: آیا نسبت به این معرفت و شناخت به اکراه واداشته شده ای؟

فرمود: اگر واداشته شده بودم برای نکوکاری ستوده و برای تبهکاری ناستوده نبودم، و نکوکار از تبهکار به سرزنش سزاوارتر می‌بود، پس دانستم که خداوند پاینده ماندگار است و آنچه جز اوست پدیده دگرگونی‌پذیر و نابودشونده، و پاینده دیرین چون پدیده نابودی پذیر نیست. نجده عرض کرد: ای امیرمؤمنان می‌بینم که حکیم شده‌ای. فرمود: من «مختار» شده‌ام، اگر به جای نیکی بدی کنم خود بر آن کیفر بینم.

۸. اولین فعل اختیاری که مدح وذم بر آن تعلق گرفته است ایمان و تصدیق معرفت است و بقیه اعمال به دنبال آن مورد امر و نهی و ثواب و عقاب واقع می‌شود. غالباً از این مهم غفلت می‌شود، لذا حوزه اختیار و امر و نهی را منحصر به اعمال جوارحی می‌دانند و از بزرگ‌ترین عمل قلبی که ایمان در مقابل کفر است، غافلند. در حالی که نصوص معتبر وحیانی، گاهی از هر دو گروه وظایف در کنار هم سخن می‌گوید، مانند جمله دعای کمیل: « قوّ علی خدمتک جوارحی و اشدد علی العزیمة جوانحی. » و گاه محوریت را به فرائض قلبی می‌دهد، مثلاً در سراسر دعای کمیل، بندهٔ داعی برای نجات خود از عذاب دوزخ، تنها به ایمان قلبی استناد می‌کند نه اعمال جوارحی.

مثلاً این عبارات:

«أ تراک معذّبي بنارک بعد توحیدک و بعد ما انطوی علیه قلبي من معرفتک و لهج به لساني من ذکرک و اعتقده ضمیری من حبّک و بعد صدق اعترافي و دعائي خاضعاً لربوبیتک».

همین مضمون را بارها در صحیفهٔ سجادیه می‌بینیم. مثلاً در دعای ۳۲ می‌فرماید:

«وَ لَا أَسْتَشْهِدُ عَلَى صِيَامِي نَهَاراً، وَ لَا أَسْتَجِيرُ بِتَهَجُّدِي لَيْلًا، وَ لَا تُثْنِي عَلَيَّ بِإِحْيَائِهَا سُنَّةٌ حَاشَا فُرُوضِكَ الَّتِي مَنْ ضَيَّعَهَا هَلَكَ. وَ لَسْتُ أَتَوَسَّلُ إِلَيْكَ بِفَضْلِ نَافِلَةٍ مَعَ كَثِيرِ مَا أَغْفَلْتُ مِنْ وَظَائِفِ فُرُوضِكَ، وَ تَعَدَّيْتُ عَنْ مَقَامَاتِ حُدُودِكَ إِلَى حُرُمَاتٍ انْتَهَكْتُهَا، وَ كَبَائِرِ ذُنُوبٍ اجْتَرَحْتُهَا، كَانَتْ عَافِيَتُكَ لِي مِنْ فَضَائِحِهَا سِتْراً. وَ هَذَا مَقَامُ مَنِ اسْتَحْيَا لِنَفْسِهِ مِنْكَ، وَ سَخِطَ عَلَيْهَا، وَ رَضِيَ عَنْكَ، فَتَلَقَّاكَ بِنَفْسٍ خَاشِعَةٍ، وَ رَقَبَةٍ خَاضِعَةٍ، وَ ظَهْرٍ مُثْقَلٍ مِنَ الْخَطَايَا وَاقِفاً بَيْنَ الرَّغْبَةِ إِلَيْكَ وَ الرَّهْبَةِ مِنْكَ.»

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

خلاصه اینکه امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرموده‌اند: «**شمة من المعرفة خیر من کثیر العمل**»(طبرسی، نثر اللئالی ص ۷۶)

۹. بشر چون نتوانسته است تحلیل وجدانی از حریت و عدل الهی داشته باشد، کارش به انکار حسن و قبح عقلی انجامیده است، نه اینکه ابتدا منکر حسن و قبح عقلی شود، آنگاه به جبر بگراید.

عدل الهی فعل خداست، لذا مفهوم و معقول بشر واقع نمی‌شود (عقل و فهم، مخلوق اند و مخلوق بر خالق احاطه نمی‌یابد). در مباحث توحیدی بیان شده است که معرفت ما از آن، در حدّ خروج عن الحدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشبیه) است و شبیه و نظیری ندارد. در بحث عدل نیز، کلام ما، خروج عن الحدّین است. بشر از سویی می‌یابد که حرّیت و آزادی در افعال اختیاری خود دارد، و از سویی می‌یابد که فعل او به قدرت و توانایی خودش واقع نمی‌شود و این قدرت منتسب به خداست. **لا حول و لا قوه الا بالله.**

از سوی دیگر می‌خواهد چگونگی آن را معقول و مفهوم خود کند. نتیجتاً از صراط مستقیم – که همان خروج عن الحدین است – خارج می‌شود. این نکته در تمام ابواب معرفت عدل خدا، در روایات تنبّه و تذکر داده شده و اثارهٔ عقول بدان گردیده است. ما عقلاً می‌رسیم به اینکه باید حدود را نگاه داریم، وگرنه به یکی از دو طرف باطل تعطیل و تشبیه خواهیم افتاد.

۱۰. از مهم‌ترین نکاتی که روایات در بحث عدل تذکر داده‌اند، «**لا جبر و لا تفویض**» است که بین آن دو، دیگر مفهوم و معقول نیست، ضمن آن که هر دو طرف آن کاملا معقول و وجدانی است. لا جبر، به این معنا است که ما می‌یابیم در فعلی که منتسب به ما می‌شود مجبور نبوده‌ایم. و لا تفویض یعنی نمی‌توانیم تمام کارهای دلخواه خود را انجام دهیم و قدرت و توان ما محدود است. ما به دو وجدان خود پوچی بحث جبر و تفویض را می‌یابیم: اول به وجدان انفعالی خود، اشتباه بودن تفویض را می‌یابیم، دوم به وجدان فعالیت خود اشتباه بودن جبر را می‌یابیم. پس به دو وجدان انفعال و فعالیت خود، می‌یابیم که «**لاجبر و لاتفویض**» صحیح است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

آنگاه مباین این دو (نه تلفیقی از این دو) همان امر بین الامرین است که مفهوم و معقول ما نیست.

لذا ائمه علیهم‌السلام در باب سرّ قدر به ما متذکر شده‌اند که وارد آن نشویم: «**بحر عمیق فلا تلجوه**»(نهج البلاغه، ص ۵۲۶ حکمت ۲۸۷)

این یک نهی ارشادی نیست، بلکه تذکر عقلی به این حقیقت مهم است که بشر را تواناییِ فهم و درک تعقّل فعل خدا نیست. چون بشر بدین کار توانا نیست، ناچار در یکی از دو مهلکهٔ جبر و تقویض خواهد افتاد که هر دو خروج از دایرهٔ ایمان است، لذا حدیث، تحذیر از این مهلکه است نه اینکه فقط عدل شناسی یک پژوهش‌گر خدشه‌دار شده باشد. لذا می‌گوییم: مبحث عدل، منفذ شیطان است تا توحید را خراب کند و بشر را به شرک یا کفر بکشاند، به این خیال که هنوز موحد است.

امام صادق علیه‌السلام فرمود:

«**إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدَرِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَى الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهَ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مُفَوَّضٌ إِلَيْهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهَ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَ رَجُلٌ يَزْعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يُطِيقُونَ وَ لَمْ يُكَلِّفْهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ وَ إِذَا أَحْسَنَ حَمِدَ اللَّهَ وَ إِذَا أَسَاءَ اسْتَغْفَرَ اللَّهَ فَهَذَا مُسْلِمٌ بَالِغٌ.** » (صدوق، توحید، ص ۳۶۱)

حضرت صادق علیه‌السلام فرمود: مردم در باب قدر بر سه وجه‌اند: (اول) کسی که گمان می‌کند خدای عَزَّوَجَلَّ مردم را بر گناهان جبر کرده، پس اینک خدا را در حکمش ظالم دانسته و باین جهت کافر است. و (دوم) شخصی که می‌پندارد که امر به ایشان منصوص است، پس اینک خدا را در سلطنتش سست گردانیده و به این سبب کافر است. و (سوم) فردی که می‌گوید که خدا بندگان را تکلیف کرده به آنچه طاقت دارند، و ایشان را به آنچه طاقت ندارند تکلیف نکرده است.

چنین فردی چون نیکی کند خدا را ستایش نماید و چون بدی کند از خدا آمرزش طلبد و اینک مسلمانی است رسا.

نتیجه اینکه چیستیِ عدل، تقید به تنبهاتی است که در روایات بیان شده، در اینکه این صفت الهی و فعل الهی، معقول و مفهوم بشر واقع نمی‌شود.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

پنجم – ارکان عدل

این ارکان صرفاً بر مبنای وجدان و عقل و باور همه انسان‌ها پایه‌ریزی شده، نه برای توجیه عدل با موازین توهمی مکاتب مختلف بشری؛ و ضمناً (به حکم مطابقت عقل سلیم با نقل معتبر) کاملاً با موازین شریعت تطابق دارد:

۱- قدرت فاعل بر انجام و ترک: اگر بنده در خود قدرت بر انجام فعلی را نبیند، فعلی را نمی‌تواند مرتکب شود، چه در افعال اشرف نفس (قلبی) و چه در افعال اخسّ نفس(جوارحی). با ذکر مثالی قدرت قبل از فعل در افعال نفسی را روشن می‌کنیم. مثلا وقتی به کسی که الفبای فارسی را می‌داند، بگوییم: یک حرف «ج» در ذهن خود ایجاد کن. او چون فارسی می‌داند، هم در درون خود، قادر بر ایجاد حرف «ج» است، و هم در خارج با ابزار خاصّ خود، قادر بر نوشتن و یا خواندن این حرف می‌باشد. اما وقتی الفبای ژاپنی را نمی‌داند، اگر به او بگوییم حرف پنجم حروف ژاپنی را در ذهن خود ایجاد کن و یا آن را روی کاغذ بنویس، پاسخ خواهد داد که نمی‌توانم و یا نمی‌دانم یعنی به آن علم ندارم. این همان توانایی و قدرت بر انجام فعل قبل از فعل است. نتیجه اینکه تکلیف کردن بر غیر قادر، قبیح است. و خداوند، هیچ‌گاه کسی را که توانایی بر انجام و ترک فعلی ندارد، مکلف نفرموده است. خودش فرمود: «لایکلف الله نفسا الّا وسعها »(بقره، ۲۸۶) پس هر فعلی که مشمول این قدرت و توانایی باشد، در حوزهٔ مقدورات واقع خواهد شد و اطاعت و عصیان پس از آن معنا می‌گیرد.

۲- حرّیت فاعل: حرّیت همان وجدان آزادی است که بندگان در افعال اختیاری خود وجدان می‌کنند و تعریفی (به شیوهٔ مکاتب بشری) برای آن نیست، جز همین امر وجدانی که با تنبّه و تذکر دادن، انسان‌ها آن را می‌یابند. حریت و آزادی وقتی معنا پیدا می‌کند که قدرت بر هر دو طرف (هم بر انجام و هم بر ترک) باشد. لذا اگر تنها به یک طرف قدرت داشته باشد، حریت بی معنا خواهد بود. پس انسان، با قدرت و حریت توأمان، فاعل مختار نامیده می‌شود و آنگاه انتساب افعال به افراد معنا می‌گیرد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

استاد مطهری می‌نویسد:

«بحث جبر و اختیار، بحث عدل را به میان می‌آورد، زیرا رابطهٔ مستقیمی میان اختیار و عدل از یک طرف، و جبر و نفی عدل از طرف دیگر می‌باشد. یعنی تنها در صورت اختیار است که تکلیف و پاداش و کیفر عادلانه مفهوم و معنی پیدا می‌کند. اگر انسان آزادی و اختیار نداشته باشد و در مقابل اراده الهی و یا عوامل طبیعی دست بسته و مجبور باشد، دیگر تکلیف و پاداش و کیفر، مفهوم خود را از دست می‌دهد.»(مطهری، ص ۱۴)

این بیان مرحوم مطهری همان تذکر به وجدان انسان است، نسبت به این یافت انسانی که اختیار و عدل با جبر و نفی عدل مناقض است. هر بیانی منجرّ به این نتیجه شود که این اراده و اختیار عبد در طول اراده و اختیار دیگری است (این دیگری چه آفریده باشد و چه آفریدگار)، عدل خدا تبیین نشده است، بلکه عملا جبر از آن نتیجه می‌شود که کار را به نفی عدل از خدا می‌کشاند. قائلان به ضرورت علّی و معلولی همین عقیده را دارند.

علامه طباطبائی در بحث ضرورت و امکان می‌گوید:

«آیا در مورد افعال انسان، جبر باید قائل شد یا تفویض یا امر بین امرین؟ و به عبارت دیگر، آیا افعال انسان صد در صد تحت تأثیر علتی خارج از انسان بوده هیچ‌گونه تأثیری در فعل ندارد و انسان مجبور است ... و یا افعال انسان صد در صد در تحت تأثیر اراده بوده، هیچ‌گونه استنادی به فاعل دیگر ندارد و انسان در افعال خود، از قید علّت خارج از خود آزاد می‌باشد؟ – این است معنی تفویض، نه اینکه اختیار به معنی نفی ضرورت بوده باشد– و یا اینکه افعال انسان، هم استناد به ارادهٔ وی و هم استناد به علّتی فوق انسان دارد، ولی در طول همدیگر نه در عرض همدیگر، یعنی علتی فوق انسان فعل انسان را از راه ارادهٔ انسان اراده می‌کند و انسان فعل را به واسطهٔ اراده، اختیار و انتخاب کرده و با موافقت بقیهٔ اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی ارادهٔ انتخاب کنندهٔ فعل را در انسان ایجاد می‌کند. پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند، ولی در اراده

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

تحت تأثیر علّتی خارج از خودش است، و این است معنی امر بین امرین که میان دو قول جبر و تفویض واقع است»(طباطبایی/اصول فلسفه/ج۳، ص ۱۵۷)

از صراحت گفتار ایشان برمی‌آید که افعال انسان، هم به ارادهٔ اوست و هم استناد به علتی فوق انسان دارد که ارادهٔ انتخاب کنندهٔ فعل را در انسان ایجاد می‌کند. نکتهٔ حسّاسی که در بیان ایشان باید دقت شود، اینکه فعل به اراده برمی‌گردد و اراده به علتی خارج از خودش منتهی می‌شود. و این همان سلسلهٔ علّی و معلولی است که ارادهٔ انسان نیز یکی از اجزاء این سلسله است و درحقیقت انتساب فعل به سلسلهٔ علل، منتهی به علت العلل خواهد شد.

نکته دیگر اینجاست که وقتی علتی فوق انسان ارادهٔ انتخاب کنندهٔ فعل را در انسان ایجاد می‌کند، خود این اراده لزوماً ایجاد شده و کاملا مناقض حرّیت است، زیرا حرّیت و وجوب، نقیضین‌اند. اما وقتی ما از حرّیت وجدانی خود سخن می‌گوییم، مبدأیت برای آن قائلیم. و آن را به فاعلی که از سرِ آزادی و بدون هیچ نوع تأثیر وجوب دهنده‌ای این فعل را انجام می‌دهد نسبت می‌دهیم، نه به هیچ عامل دیگر. این مطلب، بدیهی و وجدانی برای کلیه آحاد بشر است. به خیام نسبت داده‌اند:

بر من قلم قضا، چو بی من رانند پس نیک و بدش ز من چرا می‌دانند؟

دی بی من و امروز چو دی بی من و تو فردا به چه حجتم به داور خوانند؟

در این شعر، آنچه فعل را مستند به فاعل آن می‌کند، ردّ شده است، بلکه اراده و علّتی فوق انسان، افعال ارادی او را اراده می‌کنند. این همان نکته‌ای است که برای وجدان‌ها و عقلا پذیرفتنی نیست که به تعبیردیگر انسان را در نوعی حلقهٔ «دوز بازی» بیندازد که انسان از سویی به اختیار خود، مسخّر آن ارادهٔ فوق انسانی بوده باشد، و از سوی دیگر، نهایتاً عواقب کارش به عهدهٔ خودش به عنوان فاعل آن برگردد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

« و اما انه هل یساعد الفاعل احد ام لا، فنقول: وجدان الانسان ذاته الوجودیّ اشدّ من کل الوجدانیات و اتمّ من جمیع المشهودات. فلو انکره احد، فعلی جمیع العلوم السلام. فاذن المتخلّی عن الاوهام متی راجع نفسه، یجد انّ فی مقام صدور الافعال لا یساعده احد فی فعله، الذی هو التوجّه الی المهیّات، و یشهد انّ المتوجّه هو نفس ذاته فقط، من دون ان یشارکه او یساعده احد، عرضا او طولا، و من دون ان یدخل احد اصبعا فی ذاته، بل یشهد انّه هو المتوجّه بنفسه لیس الّا. و لهذا یری انّه لا یصحّ استناد الفعلّ ای التوجه الی غیره ابداً، و لو بالاستناد الادبی المجازی، فضلا عن الحقیقی، فضلا عن الاستناد الفلسفی الدقیق العقلیّ. و یری عدم صحّة القول بانّ الله تعالی او العلل الغائیة بانفراد او باشتراک مع الفاعل توجهوا. و هذا من البدیهیات الاولیّة التی یجدها کلّ عاقل توجّه الی کیفیة صدور افعاله الاختیاریة. و لهذا یلوم العقلاء من ارتکب قبیحاً او تکلّم بکلام قبیح شنیع، و یستکرهون عن التخاطب معهم بالکلمات القبیحة. و لو لا انفراد الفاعل فی المصدریة، لما کان وجه للّوم او الاستکراه. فلو جوّزنا صحّة الاستناد الی الله تعالی و لو بالمجاز الادبی او العرفانی، لزم الالتزام بکلام ارذل من کلام الطبیعیین، لانّهم یُنکرون الله تعالی فقط، و الجبری یُثبت الاله المرتکب لجمیع القبایح!»(تقریرات هناک/تولائی/ص۲ خطی)

آیا کسی در ارادهٔ فعل، به فاعل کمک می کند یا نه؟ می‌گوییم: انسان ذات وجودی خود را، شدیدتر از تمام وجدانیات و تمام‌تر از تمام شهودات وجدان می‌کند، به گونه‌ای که اگر کسی آن را منکر شود، باید فاتحهٔ تمام علوم را خواند. کسی که خود را از اوهام پیراسته است، وقتی به نفس خود رجوع کند، می‌یابد که در جایگاه صدور افعال، هیچ کس نیست که او را در فعلش مساعدت کند که توجه به ماهیات است. و گواهی می‌دهد که او خود به نفسش توجه کرده و سخنی جز این نیست.

بدین روی می‌بیند که استناد فعل – یعنی توجّه – به دیگری هرگز صحیح نیست، گرچه به استناد ادبی مجازی، تا چه رسد به استناد حقیقی، یا استناد فلسفی دقیق عقلی. همچنین می‌بیند که «عقیده به اینکه خدای تعالی یا علل غائی، به انفراد یا به اشتراک همراه با فاعل، توجه به فعل کرده‌اند» سخت خطا است.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

این از بدیهیات اولیه است که هر عاقلی که به کیفیت صدور افعال اختیاری خود توجه کند، می‌یابد. بدین روی، عاقلان کسی را که کاری زشت کرده یا سخنی ناروا گوید، ملامت می‌کنند و دوست ندارند به سخنان زشت با آن‌ها سخن گویند. اگر چنین نبود که فاعل، تنها مصدر برای فعلش باشد، وجهی برای سرزنش یا چنین اکراهی نبود.

پس اگر صحت استناد فعل به خدای تعالی را بپذیریم، گرچه به استناد مَجاز ادبی یا عرفانی باشد، التزام به عقیده‌ای لازم می‌آید که از کلام طبیعت پرستان بدتر است، زیرا آن‌ها فقط وجود خدای تعالی را انکار می‌کنند، ولی جبرگرایان خدایی را اثبات می‌کنند که تمام کارهای زشت را مرتکب می‌شود.

۳- مولویت مولا و عبودیت عبد:

کسی می‌تواند در مقام امر و نهی قرار گیرد که حق امر و نهی را از طرف خداوند حکیم داشته باشد، وگرنه امر و نهی کردن او عبث است.

این حق امر و نهی کردن دو وجه دارد: اوّل مولویّت آن مولا و دوم عبودیت این بنده. وقتی این دو لازم و ملزوم شدند، امر و نهی معنا می‌یابد. تمام دارایی و امکانات انسان به خداست، خداوند بشر را آفریده و قدرت و حریت داده است و همه کمالاتش به اوست. در حقیقت، انسان مانند اجیری است که برای او استخدام شده است. این عدم استقلال، عبودیت عبد و مولویت مولا را توأما برای ما نشان می‌دهد. به همین دلیل، کسی که بندگان را به اوامر و نواهی خود می‌خواند، چنانچه مأذون از ناحیه مولای حقیقی نباشد، فراخوان او استکبار در برابر خداوند به شمار آمده و نوعی ادعای خدایی و در نتیجه شرک خواهد بود. مولویت خدای متعال، وجدانی همه بندگان است (گرچه گاهی آن را به زبان انکار می‌کنند و بدین سان کافر می‌شوند، یعنی این حقیقت روشن را می‌پوشانند). از سوی دیگر، بندگان خود را تحت ولایت خداوند تعالی نیز می‌یابند و فرمانبری از او را بر خود – به حکم عقل و فطرت – ضروری و واجب می‌دانند. خداوند فرمود: «انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون.»(مائده، ۵۵)چنانچه کسی محروم از عقل باشد(مجانین و مستبهمین و

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

امثالهم) بر او تکلیفی نیست، زیرا امر و نهی متوجه مجانین نمی‌شود و مطیع و عاصی نخواهند داشت، در نتیجه ثواب و عقابی برایشان نیست.

۴- لازمه عدالت، مشخص کردن تکالیف است (قبح عقاب بلا بیان)

این مبحث را با دو نکته پی می‌گیریم:

یکم. این حقیقت خردپسند در آیات متعدّد بیان شده است، از جمله:

«وَ لَوْ أَنَّا أَهْلَكْناهُمْ بِعَذابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقالُوا رَبَّنا لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آياتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَ نَخْزى» (طه ۱۳۴)

«وَ لَوْ لا أَنْ تُصيبَهُمْ مُصيبَةٌ بِما قَدَّمَتْ أَيْديهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنا لَوْ لا أَرْسَلْتَ إِلَيْنا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آياتِكَ وَ نَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنين»(قصص ۴۷)

وقتی حجت بر بندگان تمام می‌شود که تکلیف برای آن‌ها روشن شده باشد، چنانکه خداوند در این آیه عذر کسانی را که برایشان رسولی ارسال نشده پذیرفته است. خداوند به دلیلِ همین معذور بودن چنین افرادی، ارسال رسل را شأن خود می‌داند تا اینان حجّتی برای احتجاج در پیشگاه الهی نداشته باشند. ظالم نبودن خدا فقط زمانی محقق می شود که در جاهایی که به ما امر و نهی فرموده است، ما دارای حرّیت و اختیار باشیم؛ به این معنا که دو طرف انجام و ترک در قدرت ما باشد و ما به رأی و حریت خود یکی از دو طرف را انتخاب کنیم. اگر اختیار داشته باشیم، اما به ما امر و نهی نشده باشد، هر کاری را که به دلخواه خود، مخالف یا موافق رضای خدا بدانیم، انجام می‌دهیم، آنگاه به هیچ وجه خداوند نمی‌تواند ما را مؤاخذه کند، چون می‌توانیم به او بگوییم که تکلیف برای ما معین نکرده بودی. از طرف دیگر، اگر امر و نهی کرده باشد، بدون اینکه به ما اختیار دهد، (مانند آنچه فلاسفه بیان می‌کنند که ما اختیار نداریم یا اختیار ما به اختیار خداست که در بحث ضرورت و امکان بیان می‌کنند)، آنجا نیز عدل خدا و نفی ظلم از حضرت او معنا پیدا نخواهد کرد.

دوم. از احکام عقل، تسلیم در برابر خدای تعالی و شکر منعم است که این همان معنای عبودیت است. از طرفی خداوند تعالی بندگان را به حال خود رها نکرده و در تمام امور، برای

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

آن‌ها اوامر و نواهی (یعنی برنامه‌ای مدوّن از بایدها و نبایدها) مقرّر فرموده است تا بندگان، راهی به احکام عقلی خود یابند: چگونگیِ تسلیم در برابر مولا و نیز چگونگی شکر منعم. اگر خداوند، اوامر و نواهی خود را توسط رسولان خویش بیان نمی‌فرمود، ایشان را در بهیمیت رها کرده بود. امام سجاد علیه‌السلام در نخستین دعای صحیفه این جکمت بلند را بدین سان بیان می‌فرماید:

«وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَةَ حَمْدِهِ عَلَى مَا أَبْلَاهُمْ مِنْ مِنَنِهِ الْمُتَتَابِعَةِ، وَ أَسْبَغَ عَلَيْهِمْ مِنْ نِعَمِهِ الْمُتَظَاهِرَةِ، لَتَصَرَّفُوا فِي مِنَنِهِ فَلَمْ يَحْمَدُوهُ، وَ تَوَسَّعُوا فِي رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ.»

« وَ لَوْ كَانُوا كَذَلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَى حَدِّ الْبَهِيمِيَّةِ فَكَانُوا كَمَا وَصَفَ فِي مُحْكَمِ كِتَابِهِ: «إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا.»

حمد و سپاس خداوندی را که اگر معرفتِ حمد خویش را از بندگان خود دریغ می‌داشت، در برابر آن همه نعمت‌ها که از پس یکدیگر بر آنان فرو می‌فرستاد، آن نعمت‌ها به کار می‌داشتند و لب به سپاسش نمی‌گشادند، به رزق او فراخ روزی می‌جستند و شکرش نمی‌گفتند. و اگر چنین می‌بودند از دایره انسانیت برون می‌افتادند و در زمره چارپایان در می‌آمدند. چنان می‌شدند که خدای تعالی در محکم تنزیل خود گفته است: «چون چارپایانند، بل از چارپایان هم گمراه‌تر.» اگر خداوند معرفت حمد خود را از بندگان دریغ داشته بود، در آفرینش انسان فعل عبث انجام داده بود؛ چرا که امتیاز انسان بر چارپایان همین عقل است که می‌یابد تصرّف در مال غیر، جز به اذن او مجاز نیست. به علاوه به وجوب عقلی بر او واجب است که حمد و شکر مالک نعمت را بجای آورد. در این حال، اگر خداوند روش و برنامهٔ حمد را به انسان نیاموزد، در حقیقت او را یله و رها در انجام این وظیفهٔ عقلی رها کرده، و آنگاه آنان از حد انسانیت خارج می‌شوند، در حالی که خدای حکیم انسان را بدین منظور آفریده است تا ممتاز از بهائم باشد.

امام حسن عسکری علیه‌السلام ضمن هشدارنامه‌ای که برای نیشابوریان نوشته و فرستاده، به این مطلب اشاره می‌کند؛ که می‌فرماید:

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

« فَفَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ وَ إِقَامَ الصَّلَاةِ وَ إِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمَ وَ الْوَلَايَةَ وَ جَعَلَ لَكُمْ بَاباً تَسْتَفْتِحُونَ بِهِ أَبْوَابَ الْفَرَائِضِ وَ مِفْتَاحاً إِلَى سَبِيلِهِ لَوْ لَا مُحَمَّدٌ وَ الْأَوْصِيَاءُ مِنْ وُلْدِهِ لَكُنْتُمْ حَيَارَى كَالْبَهَائِمِ لَا تَعْرِفُونَ فَرْضاً مِنَ الْفَرَائِضِ وَ هَلْ تُدْخَلُ مَدِينَةٌ إِلَّا مِنْ بَابِهَا »

از این‌رو حجّ و عمره و بپاداشتن نماز و پرداخت زکات و روزه‌داری و (قبول) «ولایت» را بر شما واجب فرمود و دری نیز به روی شما گشوده تا انواع واجبات و تکالیف را بفهمید و کلیدی برای راهگشایی داده است، اگر محمدﷺ و اوصیایی که از فرزندان اویند نمی‌بودند به راستی شما چون چارپایان سرگردان (و بی‌هدف) بودید که هیچ یک از واجبات را نمی‌دانستید. آیا به شهری جز از دروازه آن درآیند؟

۵- مطیع و عاصی:

اطاعت و عصیان، امری واقعی است که بر مبنای اطاعت اوامر و نواهی مولی یا سرپیچی از اوامر و نواهی او مشخص می‌گردد، نه اینکه امری مجازی یا تعریف و اصطلاح محض باشد. پس چنانچه در بحث مطیع و عاصی کلماتی گفته شد که از این حقیقت دور بود، باور به عدل الهی خدشه‌دار شده است. مثلاً گفته‌اند: چنانچه ارادهٔ تکوینی الهی با اراده تشریعی‌اش منطبق شد، فرد مطیع می‌شد. و وقتی ارادهٔ تکوینی الهی با ارادهٔ تشریعی‌اش منطبق نشود، فرد عاصی خواهد بود.(کفایه الاصول ج۱/ص۹۹و۱۰۰)

همین مضمون را به بیان شاعرانه چنین آورده‌اند:

بر رهگذرم هزار جا دام نهی　　گویی که بگیرمت اگر گام نهی

یک ذره ز حکم تو جهان خالی نیست　　حکمی تو کنی و عاصی‌ام نام نهی

۶- ثواب و عقاب:

به حکم عقل سلیم، تکلیف بدون ثواب و عقاب عبث است. این حکم عقلی در آیات و روایات نیز بازگو شده است. در قرآن می‌فرماید:

یکم.«وَ وُضِعَ الْكِتابُ فَتَرَى الْمُجْرِمينَ مُشْفِقينَ مِمَّا فيهِ وَ يَقُولُونَ يا وَيْلَتَنا ما لِهذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغيرَةً وَ لا كَبيرَةً إِلاَّ أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدا»(کهف، ۴۹)

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

دوم. «وَ نَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ إِنْ كانَ مِثْقالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنا بِها وَ كَفى بِنا حاسِبِين»(انبیاء، ۴۷)

سوم. «فَالْيَوْمَ لا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ لا تُجْزَوْنَ إِلاَّ ما كُنْتُمْ تَعْمَلُون»(یس، ۵۴)

چهارم. «الْيَوْمَ تُجْزى كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِساب»(مؤمن، ۱۷)

پنجم. «ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ أَيْديكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبيد».(انفال، ۵۱)

در روایات نیز همین مضمون آمده است، از جمله:

یکم. «فَإِنْ تُعَذِّبْنِي فَأَنْتَ غَيْرُ ظَالِمٍ لِي»(صحیفه، دعای ۱۶)

دوم. «فَكُلُّ الْبَرِيَّةِ مُعْتَرِفَةٌ بِأَنَّكَ غَيْرُ ظَالِمٍ لِمَنْ عَاقَبْتَ»(صحیفه، دعای ۳۷)

سوم. «فَإِنْ تُعَذِّبْنِي فَبِذُنُوبِي غَيْرَ ظَالِمٍ لِي»(طوسی، امالی، ص ۴۱۵ مجلس ۱۴)

وقتی خداوند اتمام حجت کرد، و اوامر و نواهی و رضا و سخط خود را توسّط پیامبرانش اعلام داشت، آنگاه مؤاخذه و ثواب و عقاب معنا خواهد یافت. پاداش بندگان مطیع، به فضل الهی وابسته است و کیفر بندگان عاصی نیز به عدل خداوند صورت می‌گیرد. این دو نیز، حقیقی و مورد بشارت و انذار الهی است. آیات فراوان قرآن، این نویدها و هشدارها را به روشنی بیان می‌دارد.

حال ممکن است کسی بخواهد ثواب و عقاب را به گونه‌ای توجیه کند که با مبانی خودساختهٔ ضرورت علّی و معلولی و یا تطوّر تطبیق کند (چنانکه در بند دوم مختصراً اشاره شد)؛ در عین حال، گزندی متوجّه اراده کنندهٔ اصلی هم نباشد و متهم به ظلم نشود. مثلا عذاب را از «عَذب» بداند و آن را ملایم طبع فرد معذّب پندارد. آنگاه در توجیه این تأویل ناروا بگوید: هر کس به هر آنچه ملایم طبعش باشد، در آن دنیا خواهد رسید. (شرح قیصری بر کتاب فصوص الحکم، فص اسماعیلی صفحات ۲۱۰ و ۲۱۱). چنین کسی عدل الهی را – نعوذ بالله – به سخره گرفته و توحید را نپذیرفته است. آیا تعبیرهایی

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

مانند «عذاب أليم» (آل عمران، ۷۷) را چگونه معنا می‌کنند؟ و اساسا هشدار دادن به کیفر قیامت چه حایگاهی می‌یابد؟ یا با این آیه چه می‌کنند؟

«يُبَصَّرُونَهُمْ يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدِي مِنْ عَذابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيه وَ صاحِبَتِهِ وَ أَخِيه وَ فَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيه وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ يُنْجِيه كَلاَّ إِنَّها لَظى نَزَّاعَةً لِلشَّوى»(معارج، ۱۱ تا ۱۶)

این توجیه نیز به زبان شعری چنین بیان شده است:

گویند به حشر گفتگو خواهد بود وان یار عزیز تند خو خواهد بود

از حشر مگو به جز نکویی ناید خوش باش که عاقبت نکو خواهد بود

هرکدام از این شش رکن مورد خدشه قرار گیرد، خداوند تعالی متّهم خواهد شد و آموزهٔ اساسی عدل الهی آسیب می‌بیند.

کلام راهگشای رضوی نیز تأکیدی بر اصول پیشگفته است که در پی می‌آید.

صدوق روایت می‌کند:

عَنْ أَبِي الصَّلْتِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَأَلَ الْمَأْمُونُ يَوْماً عَلِيَّ بْنَ مُوسَى الرِّضَا عليه السلام. فَقَالَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا مَعْنَى قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاس حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؟

فَقَالَ الرِّضَا عليه السلام: حَدَّثَنِي أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيه جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيه مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيه عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيه الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيه عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليهم السلام أَنَّ الْمُسْلِمِينَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه و آله: لَوْ أَكْرَهْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ قَدَرْتَ عَلَيْهِ مِنَ النَّاسِ عَلَى الْإِسْلَامِ لَكَثُرَ عَدَدُنَا وَ قَوِينَا عَلَى عَدُوِّنَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه و آله: مَا كُنْتُ لِأُلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ بِبِدْعَةٍ لَمْ يُحْدِثْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئاً، وَ ما أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ.

فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى: يَا مُحَمَّدُ! وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً، عَلَى سَبِيلِ الْإِلْجَاءِ وَ الِاضْطِرَارِ فِي الدُّنْيَا كَمَا يُؤْمِنُونَ عِنْدَ الْمُعَايَنَةِ وَ رُؤْيَةِ الْبَأْسِ فِي الْآخِرَةِ. وَ لَوْ فَعَلْتُ ذَلِكَ بِهِمْ لَمْ يَسْتَحِقُّوا مِنِّي ثَوَاباً وَ لَا مَدْحاً، لَكِنِّي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مُخْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ لِيَسْتَحِقُّوا مِنِّيَ الزُّلْفَى وَ الْكَرَامَةَ وَ دَوَامَ الْخُلُودِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ. أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؟

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

وَ أَمَّا قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، فَلَيْسَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ تَحْرِيمِ الْإِيمَانِ عَلَيْهَا، وَ لَكِنْ عَلَى مَعْنَى أَنَّهَا مَا كَانَتْ لِتُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَ إِذْنُهُ أَمْرُهُ لَهَا بِالْإِيمَانِ مَا كَانَتْ مُكَلَّفَةً مُتَعَبَّدَةً وَ إِلْجَاؤُهُ إِيَّاهَا إِلَى الْإِيمَانِ عِنْدَ زَوَالِ التَّكْلِيفِ وَ التَّعَبُّدِ عَنْهَا.

فَقَالَ الْمَأْمُونُ: فَرَّجْتَ عَنِّي يَا أَبَا الْحَسَنِ فَرَّجَ اللَّهُ عَنْكَ.(صدوق، عیون ج ۱ ص ۱۳۵)

مأمون گفت: معنی این آیه چیست: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَ فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ. وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؟ (اگر پروردگارت می‌خواست تمام کسانی که بر روی زمین زندگی می‌کنند، همگی ایمان می‌آوردند، آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور کنی تا مؤمن شوند؟ در حالی که هیچ کس ایمان نمی‌آورد مگر با اذن و اجازه خدا- یونس: ۱۰۰ و ۹۹)

امام علیه‌السلام فرمود: پدرم موسی بن جعفر از پدرش جعفربن‌محمّد و او از پدرش محمّدبن‌علیّ و او از پدرش علیّ‌بن‌الحسین و او از پدرش حسین‌بن‌علیّ و او از پدرش علیّ‌بن‌أبی‌طالب علیه‌السلام نقل کرده است که: مسلمانان به پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله عرضه داشتند: یا رسول اللّه! اگر آن کسانی را که بر آن‌ها قدرت داشتی، مجبور می‌کردی مسلمان شوند، تعداد ما زیاد می‌شد و در مقابل دشمنان نیرومند می‌شدیم، حضرت فرمودند: من نمی‌خواهم با بدعتی که خداوند در مورد آن، دستوری به من نداده است، خداوند را ملاقات کنم و من کسی نیستم که بخواهم در کاری که به من مربوط نیست دخالت کنم.

سپس خداوند آیه فوق را نازل فرمود و معنی آیه این است که: اگر خدا می‌خواست همه را مجبور می‌کرد که در دنیا ایمان آورند همان طور که در موقع دیدن سختی‌ها، در آخرت، ایمان می‌آورند، و اگر این کار را با آن‌ها انجام می‌دادم دیگر مستحقّ مدح و ثواب از جانب من نبودند لکن من می‌خواهم از روی اختیار و بدون اجبار ایمان آورند تا مستحقّ احترام و اکرام و نزدیکی به من و جاودانگی در بهشت جاودان باشند. «آیا تو می‌خواهی مردم را مجبور کنی که ایمان آورند؟»

و امّا این قسمت از آیه که می‌فرماید: «وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (کسی نمی‌تواند ایمان آورد مگر با اذن و اجازه و خواست خدا) به این معنی نیست که انسان‌ها از ایمان آوردن

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

محروم هستند بلکه به این معنی است که بدون خواست خدا نمی‌توانند ایمان آورند، و اذن و خواست خدا، عبارتست از: امر و فرمان او به ایمان آوردن مردم در دنیا که دار تکلیف و تعبّد است و مجبور نمودن مردم به ایمان در موقعی است که تکلیف از آن‌ها برداشته شود (یعنی بعد از مرگ و هنگام دیدن عذاب الهی).

در اینجا مأمون مجدّدا گفت: خاطرم را آسوده کردی یا اباالحسن! خداوند خاطرت را آسوده نماید!

در این روایت چند نکته باید دقت شود ۱- اعطاء حریت ۲- امر و نهی . که بر این مبنا، فعل اختیاری معنا پیدا می‌کند.

ششم. محکمات و متشابهات در عدل الهی

یکی از مباحث مهم در بحث عدل الهی، محکماتی است که می‌توانیم و باید بر آن مبنا تکیه کنیم و متشابهات را به آن برگردانیم. آن مبنا و پایهٔ قابل اتکا، وجدان آحاد بشر است نسبت به حریت و اختیارخودشان، با مبانی فطری که پیشتر بیان شد.

میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

«هذا و لکن هناك مطلب نفیس عال شامخ ینحل به عقدة اکابر فضلاء الاسلام حیث ان ذهابهم الی الجبر او الی جواز الترجیح بلا مرجح کما عن بعض المتکلمین لیس الا لاجل عقد غیر منحلة. فلهذا دار الامر بین احد هذین الکفرین: اما القول بالجبر و اسناد القبایح الی الله تعالی کی لا یلزم الترجح بلا مرجح، او القول بالاختیاریة و تسلیم جواز الترجیح بلا مرجح. و لنا بفضل الله و منه مسلك لا یلزم فیه احد هذین الکفرین، بل نتسلم بطلان الترجح بلا مرجح.(تقریرات هناک/تولائی/ص۶ خطی)

و الواجب علی کل مطالع لهذه الاوراق ان یراجع الی نفسه بعد النظر فی کلماتنا هذه، و یطالع نفسه و حقیقة افعاله مطالعة وجدانیة کی یشاهد و یعاین ما نکتبه بالشهود العیانی الوجدانی الحضوری. فلا یکن له النظر الاستقلالی الی مفاهیم هذه المسطورات!

فاذن نقول: حقیقة القدره لیس الا واجدیة القادر مقدوره فی مقام ذاته وجدانا اشرف و اعلی و ابسط.(تقریرات هناک/تولائی/ص۶ خطی)

و لیس الصدور عن قدرة کصدور الاحراق عن النار و الاضائه عن النور، و لیس الفرق بین فعله و فعل النار و النور منحصرا بصرف الشعور فیه دونهما کما توهمه القوم، حیث یقولون بانا بالحقیقة مسخرون

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

مقهورون تحت قهر المرجحات و الدواعی، و لیس بیننا و بین النار و النور فرق الا بکوننا شاعرین عالمین مدرکین لما یصدر عنا دونهما.

و الغرض انه لو فرضنا کون النار و النور مدرکین شاعرین لفعلهما لکان بین افعالنا و افعالهما فرق بین بالضرورة من الوجدان. فان صدور الاحراق عن النار امر ضروری لا مناص لها عنه، و یصدر عنها باللابدیة بخلافنا، حیث نجد اننا نفعل الفعل عن کمال الغنی و الاستغناء من دون لابدیة. فعند تمامیة المرجحات و صدور الفعل عن مرجح نحن نفعل الفعل لا ان الفعل یتحقق «ما فعل را بقدرت خود می کنیم نه اینکه فعل بشود، و بعد از تمامیت مرجحات بخودی خود متحقق بشود». و هذا المطلب المذکور امر وجدانی نعلمه و نشاهده بالشهود الحضوری الوجدانی.(تقریرات هناک/تولائی/ص۸ خطی)

و ایضا من الکمالات الوجودیة التی نشاهدها بالوجدان هی المختاریة و صدور الفعل عن اختیار. و حقیقة الاختیار لیس کما توهمه صدر المتالهین فی بحث القدرة من مباحث الکیفیات النفسانیة فی السفر الثانی من الاسفار ای الفن الطبیعی حیث قال« الاختیار فی الحیوان عبارة عن علمه»، و لا کما توهمه تلمیذه فی کتاب الشوارق فی بحث ارادة الواجب المتعال فی المقصد الثالث حیث قال« ثم الفرق بین الاراده و الاختیار هو ان الاختیار ایثار لاحد الطرفین و میل الیه، و الارادة هی القصد الی اصدارمایؤثره و یمیل الیه فکان المختار ینظر الی الطرفین و یمیل الی احدهما، و المرید ینظر الی الطرف الذی یمیل الیه» انتهی. والعجب مخالفة التلمیذ مع استاذه فی حقیقة الاختیار!»(تقریرات هناک/تولائی/ص۹ خطی)

در اینجا یک مطلب نفیس والای شامخ وجود دارد که گرهی از کار فاضلان بزرگ مسلمان می‌گشاید، زیرا عقیدهٔ آنها به جبر، یا جواز ترجیح بلا مرجّح – چنانکه از برخی از متکلّمان نقل شده – فقط برای بستن مطلبی گشوده است. بدین روی، کلام بین دو طرف قرار گرفته که هر دو به کفر می‌انجامد: یک طرف عقیده به جبر و نسبت دادن زشتی‌ها به خدای تعالی برای اینکه ترجیح بلا مرجّح لازم نشود. طرف دیگر، اختیاریت و پذیرش جواز ترجیح بلا مرجح. ما به فضل و منّت الهی، راهی تازه گشوده‌ایم که بر اساس آن این الزام‌ها پیش نمی‌آید. بلکه بطلان ترجیح بلا مرجح را گردن می‌نهیم. چرا که هر مطالعه کنندهٔ این اوراق باید پس از نظر به این کلمات ما، به درون خود رجوع کند، کتاب نفس خود و حقیقت کارهایش را با نگرش وجدانی بخواند، تا آنچه را نوشته‌ایم، به شهود عیانی وجدانی حضوری مشاهده کند و عیناً ببیند. پس نظر استقلالی به مفاهیم این نوشتارها نداشته باشد.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

در این حال می‌گوییم: حقیقت قدرت چیزی نیست مگر اینکه قادر، مقدور خود را در مقام ذات، واجد باشد، به وجدان اشرف و اعلی و ابسط. صدور از قدرت، چیزی نیست جز صدور احراق از آتش و اضائه از نور. فرق بین فعل او و فعل نار و نور، منحصر به این نیست که این یک شعور دارد و آن‌ها ندارند، چنانکه بیشتر عالمان پنداشته‌اند. آنان گفته‌اند که ما، در حقیقت، مسخّر و مقهور زیر قهر مرجّحات و دواعی هستیم، و تنها تفاوت میان ما با نار و نور، آن است که ما شعور و علم و ادراک داریم و آن‌ها ندارند، به دلیل آنچه تنها از ما صادر می‌شود نه از آن‌ها.

هدف این است که حتی اگر نار و نور را اهل شعور و ادراک نسبت به کارشان بدانیم، باز هم بین افعال ما و افعال آن‌ها، تفاوت آشکاری است، که این ضروریِ وجدان است. زیرا صدور احراق از آتش، امری ضروری و ناگزیر است و خواه ناخواه از آن صادر می‌شود، برخلاف ما که می‌یابیم که فعل خود را از روی کمال غنا و استغنا انجام می‌دهیم، بدون اینکه ناگزیر باشیم. وقتی مرجحات تمام شد و صدور فعل از مرجح انجام شد، این ماییم که کار را انجام داده‌ایم نه اینکه فعل، خودش تحقق یافته باشد.

ما فعل را به قدرت خود می کنیم، نه اینکه فعل بشود و بعد از تمامیت مرجحات، به خودیِ خود متحقق بشود. این مطلب مذکور، امری وجدانی است که می‌دانیم و به شهود حضوری وجدانی مشاهده می‌کنیم.

نیز، از کمالات وجودی که به وجدان مشاهده می کنیم، مختار بودن و صدور فعل از روی اختیار است.

صدرالمتألهین در بحث قدرت از مباحث کیفیّات نفسانی در سفر دوم اسفار (یعنی فن طبیعی) می‌گوید: «اختیار در حیوان، عبارت است از علمش». شاگرد او (عبدالرزاق لاهیجی) در بحث ارادهٔ واجب متعال در مقصد سوم کتاب شوارق گوید: «تفاوت بین اراده و اختیار آن است که اختیار، برگزیدن یکی از دو طرف و میل به آن است، ولی اراده قصد فاعل است به اینکه کاری

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

را که برگزیده و میل به آن یافته صادر کند. پس مختار، به هر دو طرف می‌نگرد و به یکی تمایل می‌یابد، اما مرید فقط به طرفی می‌نگرد که بدان تمایل یافته است».

هیچ یک از این دو دیدگاه صحیح نیست، و مخالفت شاگرد با استاد در باب حقیقت اختیار، شگفت است.

گفت و شنود در هر مبحثی از مباحث مرتبط با عدل الهی، نباید این محکمات را مورد تردید و آسیب قرار دهد. چنانچه مطالب متشابه، با این محکمات عقلی و وجدانی (و در پیِ آن با محکمات آیات و روایات) در تعارض قرار گیرد، باید به حکم عقل، آن امر متشابه باید به این محکمات لبّی و وجدانی توجیه گردد.

اما گاهی برخی از افراد، این متشابهات را مستمسک برای تخریب این محکمات عقلی و وجدانی و دینی می‌گردانند. این نکتهٔ ظریفی است که عموماً از آن غفلت می‌کنند. اینان گاهی متشابهات را محکم می‌پندارند، و به سبب آن محکمات عقلی و نقلی را ویران می‌سازند. گفتنی است که آنان به گونه‌ای نصوص وحیانی را با مبانی خودساختهٔ فلسفی و عرفانی تطبیق و توجیه می‌کنند که شگفتی را بر می‌انگیزد.

به عنوان مثال، ملا صدرا در شرح روایت «**لا جبر و لا تفویض**» به آیه‌ای از قرآن – که خود در نگاه اول، از امور متشابه است – تمسّک می‌جوید تا بتواند جبری را که به ضرورت علّی و معلولی ناگزیر از آن شده، توجیه کند. این آیه چنین است: «**و ما رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی**»(انفال، ۱۷) (صدرا، شرح کافی ج ۴ ص ۳۲۳)

در حالی که این آیه، منحصر است به آن فعل خاص نه هر فعلی، مورد خاصّ، یعنی فعل پیامبر نه دیگران، در آن موضع خاص نه همه جا. و تعمیم آن به افعال دیگر، اشخاص دیگر، زمان‌ها و مکان‌های دیگر، خلاف عقل و نقل است.

نتیجه اینکه آنچه را ما وجداناً و عقلاً می‌یابیم، همان صحیح است. چنانچه عدل خدا با هر چیزی حتی آیات و روایات مورد خدشه واقع شد، باید در صدد معرفت واقعی و حقیقی به آن آیه و روایت برآییم. خداوند به بشر، ابزار و امکاناتی عطا فرموده که سره را از ناسره تشخیص

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

دهد و تمام مبانی را با آن بسنجد، و آن عقل و وجدان است. پس چنانچه در نخستین برخورد با برخی روایات و آیات قرآن، مخالف حکم صریح عقلی و معرفت وجدانی به نظر رسید، باید در صدد یافتن بینشی صحیح از مطلب یاد شده باشیم، نه آنکه در این احکام عقلی و وجدانی که خداوند حجّت بالذّات قرار داده است، تردید کنیم.

متأسفانه موارد آن در مباحث اعتقادی بشری ، به ویژه در بحث عدل، در اشعار شعرا و مطالب عرفا و صوفیه فراوان یافت می‌شود. مثلاً به خیام نسبت داده‌اند که می‌گوید:

می خوردن من حق ز ازل می‌دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود

این شعر بنیان عقیده به عدل خدا را هدف گرفته و منظور از آن، توجیه کوتاهی بندگان در اعمال خویش است؛ در حالی که بر همگان بر اساس وجدان روشن است که این معصیت به حرّیت و اختیار بنده واقع شده است. به همین جهت، در هر محکمه‌ای در عالم، هر صدمه و لطمه‌ای که به سبب این مستی متوجه افراد شده باشد، فرد مست مورد مؤاخذه و عقوبت قرار می‌گیرد. و هیچ فرد یا محکمه‌ای این عذر را نمی‌پذیرند که علم الهی علت فعل بنده باشد.(درست برخلاف همه فلاسفه که به اختلاف مشرب که خدا را فاعل بالقصد یا فاعل بالعنایه و یا فاعل بالتجلی و یا فاعل بالعشق می‌دانند علم الهی علت برای نظام است) که این نکته مجالی را میطلبد که با مبانی عقلی و وجدانی تبیین گردد که علم هیچ‌گاه و برای هیچکس علت برای فعلش نیست.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]

[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]

منابع

قرآن

نهج البلاغه

صحیفه سجادیه

تفسیر امام حسن عسکری علیه‌السلام

اصفهانی، مهدی. هناک ثلاثهٔ مطالب. به تقریر محمود حلبی. نسخه خطی آستان قدس رضوی.

حرانی، حسن بن شعبه. تحف العقول. تصحیح علی اکبر غفاری. قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.

خراسانی، محمد کاظم. کفایهٔ الاصول. قم: مؤسسه آل البیت علیهم‌السلام.

خزاز قمی، علی بن محمد. کفایهٔ الاثر. تصحیح سید عبداللطیف کوهکمری. قم: بیدار، ۱۴۰۱ ق.

صدرا، محمد بن ابراهیم. شرح اصول الکافی. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.

صدوق، محمد بن علی. التوحید. تصحیح سید هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق.

----------. ثواب الاعمال و عقاب الاعمال. قم: شریف رضی، ۱۴۰۶ ق.

----------. عیون اخبار الرضا علیه‌السلام. تصحیح سید مهدی لاجوردی. تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.

طباطبایی، سید محمد حسین. اصول فلسفه و روش رئالیسم.قم: دارالعلم.

طبرسی، فضل بن حسن. نثراللئالی. ترجمه حمیدرضا شیخی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۸۴ ش.

طوسی، محمد بن حسن. الامالی. قم: دار الثقافهٔ، ۱۴۱۴ ق.

قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. تصحیح سید طیب جزائری. قم: دارالکتاب، ۱۴۰۴ ق.

قیصری،داود. شرح فصوص الحکم. چاپ قدیم.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیهٔ، ۱۴۰۷ ق.

مجلسی، محمد باقر. بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.

مطهری، مرتضی. عدل الهی. تهران: صدرا، ۱۳۵۷.

----------. مجموعه آثار استاد شهید. تهران: صدرا.

----------. وحی و نبوت. تهران: صدرا.

مفید، محمد بن نعمان. المقنعهٔ. قم: کنگره هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۳ ق.

[Downloaded from mail.safinahmagazine.ir on 2026-11-20]
[DOR: 20.1001.1.17350689.1396.14.55.5.9]