

چیستی عدل

چیستی عدل - مجید میلانی

فصلنامه تخصصی مطالعات قرآن و حدیث سفینه

سال چهاردهم، شماره ۵۵ «ویژه عدل الهی»، تابستان ۱۳۹۶، ص ۴۹ - ۹۳

مجید میلانی*

چکیده: نگارنده شش نکته از مباحث عدل الهی را به بحث می‌گذارد: حوزه بحث عدل الهی، تعاریف عدل در اندیشه بشری، تعریف عدل بر مبنای نصوص وحیانی (معنای تنزیه‌ی)، توحید و عدل به عنوان اساس دین و پیوستگی آن‌ها، ارکان عدل الهی، محاکمات و متشابهات در عدل الهی. در این مقاله، دیدگاه‌های استاد مرتضی مطهری 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 محاکمات و متشابهات در مبحث عدل الهی روشی برای پژوهش و باور در این حوزه معرفتی ارائه می‌شود. 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.

شش نکته در باب عدل الهی

اشاره

این گفتار، چند نکته 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. محاکمات 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 مدان نظر قرار گیرد، پایهٔ اصلی در حلّ بقیه معضلات حوزهٔ 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 تشريع، اوامر و نواهی و افعال اختیاری بندگان، سخن چندانی به میان نیاورده‌اند.

دوم. تعاریف عدل در مکاتب بشری

مکاتب بشری در تعریف عدل سخن‌ها گفته‌اند. در این مقاله مطالب استاد مرتضی مطهری را مینا 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 تصویر می‌نمایند که راه مصونیت از اشتباه در توجیه موضوعات مرتبط با عدل، صرفاً 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 توله 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 نخواهیم 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 به اختصار 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 ریوی 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 متكلمين 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

استاد مطهری می‌نویسد:

الف: موزون بودن

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

«اگر مجموعه‌ای را در نظر بگیریم که در آن، اجزاء و بعض مختلفی به کار رفته است و هدف خاصی از آن منظور است، باید شرایط معینی 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 شباهات عدل نمی‌دانند: «بسیاری از کسانی که خواسته‌اند به اشکالات مربوط به عدل الهی ازنظر تبعیض‌ها، تفاوت‌ها و بدی‌ها جواب بدهنند، 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 همه 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 مجموعه ساختمان جهان، وجود آنچه هست، ضروری است؛ ولی این مطلب جواب شبۀ ظلم را نمی‌دهد». (مطهری، ص ۶۰)

با دقّت در این تعریف از عدل الهی می‌بینیم که در این دیدگاه، نظام عالم یک نظام علی 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 – اعم از تکوینیات و اعمال اختیاری بندگان – شامل می‌شود، چرا که تفاوت‌ها و بدی‌ها را برای آن ضروری می‌دانند.

نویسنده کتاب عدل الهی، نارسا بودن این تعریف را آشکارا بیان می‌دارد. مسئله عدل، همان است که ما حل آن را به دنبال وجود از عدل الهی می‌دانیم، یعنی اینکه در حوزه‌ای که خداوند به انسان قدرت و اختیار (حریت) عطا فرموده و امر و نهی دارد، اطاعت و عصیان به بنده متسبب است و هیچ علتی سبب انجام فعل نمی‌شود. به روشنی می‌یابیم که حریت انسان ناقض و جوب و ضرورت صدور افعال از بندگان است. همچنین می‌یابیم که حوزه افعال اختیاری بندگان (عالم تشريع) 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 تشريع 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 زمینه استحقاق‌های متساوی، البته معنی درستی است. عدل، ایجاب می‌کند این چنین مساواتی را، و این چنین 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 توجه به استحقاق‌ها دانسته، لذا به تعریف سوم احواله کرده‌اند. نارسایی و عدم کفاایت این تعریف نیز با احواله به تعریف سوم برای تعریف عدل قطعی است. ما هم این تعریف را به هیچ عنوان نمی‌پذیریم.

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... و یکی دیگر خصوصیات ذاتی بشر...».(مطهری، ص ۶۲)

سپس ایشان این تعریف را به دلیلی که پس از آن آورده است، رد 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 مختصات بشری است و در ساحت کبریائی راه ندارد.»(مطهری، ص ۶۲)

در این تعریف، اولویت‌ها ضمیمه خصوصیت ذاتی بشر گردیده (یعنی همان استحقاق‌هایی که در تعریف منتخب ایشان مبنای قرار می‌گیرد). بدین‌روی این تعریف را، ناکافی و نارسا تلقی کرده و با عبارت فوق مردود دانسته‌اند.

«راه نداشتن مختصات بشری در ساحت کبریائی» بسیار مهم و ناشی از تلنگری وجودی است که ما در صدر نوشته خود بدان اشاره کردیم و از ابتدا ملاک خود را بر «تنزیه حق 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... از نظر حکماء الهی، صفت عدل، آن چنانکه لایق ذات پروردگار است و به عنوان یک صفت کمال برای ذات احادیث 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)

سبب گرینش این تعریف برای عدل الهی، از میان چهار تعریف ارائه شده – 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 لائق عدل پروردگار دانسته است.

فهم کلام استاد مطهری، منوط به دقیقت در مبانی قطعی ایشان است: اول اینکه استحقاق و قابلیت و ظرفیت را ذاتی اشیاء می‌داند. دوم اینکه افاضه وجود را نیز وجودی می‌شمارد، به گونه‌ای که حالت امکان در او نیست، لذا فیض وجود علی‌الدوام 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 بشدت 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 می‌داند. این امر برخاسته از جهان‌بینی 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 خاص به خود دارد. ذات مقدس حق که کمال مطلق و خیر مطلق و فیاض علی‌الاطلاق است، به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است، از وجود و کمال وجود، اعطای می‌کند و امساك 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 امساك وجود از وجودی که استحقاق دارد.» (مطهری، ص ۶۳)

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

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

ایشان در تبیین مبانی پیشگفتہ می‌نویسنده:

«اگر با این مقیاس که تنها مقیاس صحیح است، بخواهیم بررسی کنیم، باید ببینیم در میان همه آن چیزهایی که "شر"، "تبیض"، "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 ناحیه ذات حق بجای آنکه خیر و رحمت افاضه شود، چیزی داده شده که نه خیر و رحمت، بلکه شر 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 مجلداً اشاره می‌کند که بر طبق نظامی که خالق آن فیاض علی الاطلاق 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 شر نیست؛ اما دامنه این خیر و شرها تا به اطاعت و عصیان و نهایتاً به ثواب و عقاب

دنیایی و آخرتی منتهی می‌شود، و اگر همه این‌ها به استحقاق‌ها برگردد، همچنان خدای قدوس مَّهم به ظلم خواهد گردید. بدین روی، ما در این مقاله به اختصار متعرض آن شده‌ایم.
به هر حال، استاد مطهری می‌نویسد:

«پاسخ این است که مفهوم حق و استحقاق در باره 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 تام‌الفاعلیه و واجب‌القیاضیه است، افاضه وجود یا کمال وجود می‌نماید. عدل خداوند، همچنان که از صدر المتألهین نقل کردیم، عبارت است از فیض عام و بخشش گسترده در مورد همه موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی دارند، بدون هیچ‌گونه امساك یا تبعیض. اما اینکه ریشه اصلی تفاوت امکانات و استحقاق‌ها در کجاست؟ چگونه است که با اینکه فیض باری تعالی عام و لایتناهی است، اشیاء در ذات خود از نظر قابلیت و امکان و استحقاق متفاوت می‌شوند، مطلبی است که به حول و قوّه 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 مهم 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 اصلاح، یعنی نیکوترین نظام ممکن است». (همان، ص ۷۰)
در این جمله، منظور از عادل بودن خدا صراحتاً بیان شده است. بر این مبنای، نظام معلوم علم الهی نظامی احسن و اصلاح و نیکوترین نظامات است که از آن به «نظام تام امکانی بر اساس نظام شریف علمی ربانی» تعبیر شده است.

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

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

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

«اکنون وارد اصل جواب می‌شویم. مطلب عمدۀ 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، درحالی که هیچ رابطه واقعی و ذاتی میان آن‌ها نیست، بعد آن‌ها را به صفاتی کشید و یکی را پشت سر دیگری قرار می‌دهد و از این قرارداد، نظام و سنت و مقدمه و نتیجه، و مغایا و غایت پیدا می‌شود؟ یا آنکه روابط علل و اسباب با معلومات و مسببات، و روابط مقدمات با نتایج، و روابط مغایها با غایت‌ها طوری است که قرار گرفتن هر معلومی و مسببی در دنبال مغای خود، عین وجود گرفتن هر نتیجه به دنبال مقدمه خود، و قرار گرفتن هر غایت به دنبال مغای خود، عین وجود آن است، و به اصطلاح: "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 مستقل از درجه و مرتبه 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؟

آیا این طور 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 به غلط و توهם، نام آن را پنج گذاشته‌ایم. به عبارت دیگر: فرض اینکه عدد پنج در جای عدد هفت قرار گیرد صرفاً یک تخیل پوچ و بی‌معنی و غیر معقولی 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 قاعدة فلسفی «الذاتی لایعلّ»، دیگر شما دنبال علت برای این استحقاق نگردید. باید دقت داشت که در سیستم فلسفی حکما، کلّ نظم ممکنات یک نظام تمام است که همه 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 حریت و آزادی خود را در آن افعال می‌یابند - دربر می‌گیرد. احکام الهی در کلّ این نظام که نظام تمام امکانی است، یکسان است و سیستم عالی و معلومی نیز در افعال اختیاری جاری است. به بیان روش، اختیار و انتخاب فاعل مختار نیز عالی دارد و این فعل اختیاری نیز معلوم آن علت است.

دقت در جمله زیر بسیار روشنگر است:

«از این رو اراده باری تعالی به وجود هر شیء، تنها از راه اراده وجود سبب آن چیز صورت می‌گیرد، و اراده وجود آن سبب، از راه اراده وجود سبب سبب صورت می‌گیرد، و جز این،

ما امرنا آلا واحده»(مطهری، ص ۱۱۱)

محال است. موجوات در نظام طولی، منتهی می‌شوند به سبی که مستقیماً اراده حق به او تعلق گرفته است. اراده حق وجود او را، عین اراده اراده وجود همه‌اشیاء و همه نظامات است. «و

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

استاد مطهری می‌نویسد:

«علی‌هذا درباره 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 باری تعالی 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 بهغاایت 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 اراده باری تعالی او را، عبارت است از اراده ارتباط او با سبب خاص خودش، و اراده آن سبب نیز مساوی است با اراده ارتباط آن با سبب خاص خودش، تا می‌رسد به سبی که اراده آن سبب، مساوی است با ارتباط با ذات حق، و اراده حق او را، مساوی است با اراده همه اشیاء و همه روابط و همه نظامات.»(مطهری، ص ۱۱۱)

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

تمامی این قوانین و دادگاه‌ها و به تبع آن مجازات‌ها تعطیل می‌شد و هر کس هر کاری را که دلخواهش بود، انجام می‌داد؛ با این توجیه که فعل ما همان است که به خواست خدا بوده و مسخر 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 موجود آن بوده است، این‌گونه بیان می‌فرمایند:

«راز تفاوت‌ها یک کلمه است: "تفاوت موجودات، ذاتی آن‌ها است و لازمه نظام علت و معلول است". جمله 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 دشواری یک بحث عمیق را بر خود هموار سازیم و به امید دست یافتن به نتیجه‌ای عالی و دل‌جسب، دنباله بحث پیشین را بگیریم و اجباراً قدری فیلسوف شویم». (طهری، 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 وجودان و یافت و جданی افراد. این گفته به این می‌ماند که دو نفر در وزن یک شئ با یکدیگر اختلاف دارند، و یک از طرفین می‌گوید: اگر می‌خواهی بینی آنچه من می‌گوییم 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 افراد بشر، واجد آن هستند و درستی و نادرستی هر مطلب را با آن معیار و میزان می‌توانند تشخیص دهند. این معیار، وضع هیچ مسلک و مرامی نیست و ودیعه گران‌بهای الهی و گوهر نوری الذاتی است که همگان مفظور بدان می‌باشند.

ایشان می‌نویستند:

«راه‌ها و مسلک‌ها در حل مشکلات مربوط به عدل الهی متفاوت است . معمولاً اهل ایمان که در پرتو دین و مذهب به خداوند ایمان دارند با یک پاسخ اجمالی وجودان خود را قانع می‌سازند، با خود چنین می‌اندیشنند که ادلهٔ 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 اصلاح است و هم قادر به ایجاد آن. علی‌هذا دلیلی ندارد که خداوند، جهان را طوری بیافریند که برخلاف وضع احسن و اصلاح باشد . مسلمانًا آنچه به نام شرور نامیده می‌شود، اگر بر ضد نظام احسن و اصلاح 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 مجھول است و فقط خداوند از راز آن آگاه است، توجیه می‌کنند و به عبارت دیگر، آن را به "سرّ قادر" تعبیر می‌کنند». (مطهری، ص ۱۰۱)

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

«شک نیست که این طرز تفکر و نتیجه‌گیری، خود، نوعی استدلال است و استدلال صحیحی هم هست. این دسته می‌توانند بگویند فرضًا مشکل بعضی از شرور قابل توجیه نباشد، به واسطه 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 می‌نویستند:

«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 لایتغیر اداره می‌شود و به موجب آن، هر شیء و هر پدیده، مقام و مرتبه و موقع خاصی دارد، تغییر و تبدیل را در آن راه نیست.
۲. لازمه نظام داشتن 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.» (مطہری، ص ۱۲۵)

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 و جدان 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، پرونده بحث را مختومه اعلام کنیم.

زیرا قطعاً بشر خود، خواهان این کمبودها و کم ظرفیتی‌ها بوده و در عین 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 بودن خدا را اثبات کرده‌ایم. وقتی خدا نتواند آنچه را می‌خواهد اعطاء نماید، از سلطنت خود عزل شده، یعنی از خدایی ساقط شده و

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

همچنین اگر افاضه 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 کاملاً وجدانی و مطابق با عقل سليم و نقل استوار (آیات قرآن و روایات معتبر) است، در حالی که دست بسته بودن خداوند، قول یهود است که در قرآن به جهت این عقیده لعن شده‌اند. خداوند می‌فرماید: «وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غَلْتُ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدُهُ مَبْسُوطَةٌ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائده: ٦٤)

استاد مطهری در ادامه بحث، مطلبی را از کتاب اسفاراربعه ملاصدرا در موضوع صور نوعیه آورده و عدل الهی را چنین تعریف می‌کند:

«عدل ایجاب می‌کند که ماده این صورت به آن یکی داده شود و ماده آن یکی به این، و به این ترتیب ماده 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 فلسفی مبتنی بر علیت و ضرورت، سازگاری داشته باشد. اکنون اگر با تعاریفی که از عدل شده است، بخواهیم عدل خدا را معنا کنیم، از اصل توحید یعنی وله در ذات و صفات و افعال خدای متعال و تنزه ذات

مقدسش از شیوه و مانند، دور شده ایم؛ به علاوه آنکه هنوز پرسش‌های بشر در حوزه 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 وجودانی) ما را از سخن گفتن در باره خدای متعال باز داشته‌اند، مگر بدانچه خودش خود را وصف می‌کند. در قرآن می‌فرماید: «سبحان الله عما يصفون إلّا عباد الله المخلصين» (صفات، ۱۵۹ و ۱۶۰) و این عباد مخلص (به فتح لام) کسی جز چهارده نور پاک نیست، که عصمت دارند و هیچ سخنی جز وحی نمی‌گویند. بر اساس آموزه‌های آن ذات مقدسه، در مقوله صفات الهی، آنچه می‌توان گفت، نفی هرگونه عجز و ضعف از حضرت باری تعالی است. طبعاً در باره 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 لَا يَظْلِمُ مِنْ قَالَ ذَرَّةً» (نساء، ۴۰)

در عقوبت بندگان چند حالت ناصواب متصور 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. (کنیف ملاطیق)

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 ذره‌ای هر چند ناچیز، ظلم نمی‌کند. خود فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَ لَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلَمُونَ». (یونس، ۴۵)

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

دوم. «وَ مَا كَانَ رِبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرْبَى بِظُلْمٍ وَ أَهْلُهُمْ مُصْلَحُونَ» (هود، ۱۱۷)

در این آیه، عذاب‌ها را متذکر می‌گردد و آن را نتیجه اعمال خود بشر می‌داند.



معنای عدل الهی در لسان روایات:

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

یکم. در نهنج‌البلاغه آمده است که امیر المؤمنین علیه السلام در پاسخ به پرسشی در باره توحید و عدل فرمودند: «الْتَّوْحِيدُ أَنْ لَا تَتَوَهَّمُهُ وَالْعَدْلُ أَنْ لَا تَتَقْبِهُ» (رضی، ص ۵۵۸، حکمت ۴۷۰)

وقتی از حضرتش در مورد توحید و عدل پرسش می شود، می فرمایند: 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 علیه السلام در یک جمله، عدل را معنا می کنند: «عَدْلًا مِنْ قَضَائِكَ لَا تَجُورُ فِيهِ» (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 عزوجل است. آیات فوق این نکته را می رسانند که ما قادر به تعریف عدل الهی نیستیم. پس هر تعریفی که از عدل شده است، به خدا برnmی گردد، مگر به معنای تنزیه حق تعالی از صفت ظلم و جور؛ یعنی که خدا را متهم نکنیم. متهم کردن خدای متعال، هنگامی است که ظلمی را به او نسبت بدھیم.

سوم. امام عسکری علیه السلام می فرماید: «وَ مَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ، بَلْ عَالِمٌ بِهِ، يُجَازِيْكُمْ عَنْهُ بِمَا هُوَ بِهِ عَادِلٌ عَلَيْكُمْ وَ لَيْسَ بِظَالِمٍ لَكُمْ» (تفسیر امام عسکری علیه السلام، ص ۲۸۴)

عالیم 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 می باییم، فقط انفعال ماست به آن فعل، و گرنه فعل خدای متعال برای ما مفهوم و معقول واقع نمی گردد. به عنوان مثال وقتی مخلوقیت خودمان را می باییم، بی به خالقیت او می بریم، بدون اینکه طور خالقیت او برای ما روشن شده باشد. باید دقت داشت همانطور که معرفت خدای متعال فعل

خود اوست و بندگان هیچ صنعتی در آن ندارند، شناخت فعل خدای متعال نیز فقط به معنی 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 شر، 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 در صدد 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 نموده‌اند، زیرا نظام عالم را یک نظام تام - اعم 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 علیه السلام آغاز می‌کنیم. حضرتش فرمودند: « وَ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ الْضَّعِيفِ، وَ قَدْ تَعَالَيْتَ - يَا إِلَهِي - عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا ». (صحیفه، دعای ۴۸)

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

باید توجه داشت این سخن که "خدا می‌تواند ظلم کند اما نمی‌کند" اساساً غلط است. امام سجاد علیه السلام به همین نکته اشاره فرموده‌اند که ظلم نشانه احتیاج است، در حالی که خدا محتاج نیست. یک مثال روشن برای این جمله (خدا می‌تواند ظلم بکند اما نمی‌کند) همین شباهه 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 امیر المؤمنین علیه السلام به پرسش اخیر، خواندنی است.

«عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ الْكَفَرُ قَالَ: قَبْلَ لِأَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ الْكَفَرُ: هَلْ يَقْدِرُ رَبُّكَ أَنْ يُدْخِلَ الدُّنْيَا فِي بَيْضَةٍ مِنْ عَيْرٍ أَنْ يُصْغِرَ الدُّنْيَا أَوْ يُكَبِّرَ الْبَيْضَةَ؟ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يُنْسَبُ إِلَى الْعَجْزِ، وَالَّذِي سَأَلْتَنِي لَا يَكُونُ» (صدقوق، توحید، ص ۱۲۰، باب القدرة)

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

احتیاج و قدرت نقیض یکدیگرند، لذا ظلم از ساحت ربوبی به کلی متفق است، نه اینکه بگوییم می‌تواند ظلم کند اما منزه است از اینکه قبیح انجام دهد. در حقیقت وقتی تسییح 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 علیه السلام در روایت پیشین به پیشگاه خداوند متعال عرضه می‌دارند: «وَقَدْ تَعَالَيْتَ - يَا إِلَهِي - عَنْ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا» (صحیفه، دعای ۴۸)

۲. معارف قرآن و عترت علیه السلام اساس دین را توحید و عدل می‌داند. (به عنوان دو پایه که اساس دین بر آن دو استوار می‌شود). شیطان وقتی نمی‌تواند از در توحید وارد شود و توحید را خراب کند، از پنجه عدل وارد می‌شود، انحراف در توحید ایجاد می‌کند. به عنوان مثال در هنگام بروز بلایا، خدا را متهم به ظلم می‌کنند؛ و چون عقلًا 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 راه حل 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 آئینه مخلوقات مشاهده می‌کنند. بدیهی است که اگر این آئینه در ارائه عدل الهی اندکی تیره باشد و یا ضد آن را ارائه دهد که از اساس متزلزل است. از نظر این دسته، تا معماهی عدل و ظلم حل نگردد، نمی‌توان در باره وجود خداوند نظر قاطع داد، زیرا اشکالات مربوط به عدل الهی، دلیل وجود خداوند را، یعنی کمال و تمامیت نظام خلقت

را مخدوش می‌سازد. علامه حلی در شرح «تجرید»، آنجا که در باره 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 معماهی 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 عالم که خدا خودش و پیامبر و اوصیای پیامبرش را معرفی کرده و میثاق‌ها گرفته است. آن سابقه و معرفی خدا در اینجا هم استمرار یافته، چنانکه خدای متعال می‌فرماید: «فطرة الله التي فطر الناس عليها ... ذلك الدين القيم» (روم، ۴۰).

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 لزوماً 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 مبنای 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 جنبه حیات معنوی ما نیز، همه چیز را به تنبهات و تعالیم انبیاء فراهم آورده است.

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 فلسفه دین را «روش اجتماعی برای اداره بشر» می‌دانند و نهایتاً مباحث اخلاقی را چاشنی آن می‌کنند که انسان دروغ نگوید، خیانت نکند و... آنوقت در کنار این تقدیمات اخلاقی، رویکرد اعتقادی امری فردی است که به خود انسان مربوط است نه دیگری.

تنهای 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 پذیرد 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 خطای نکرده و متخلق به اخلاق الله بوده است (وحی و نبوت^(۳۸))

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

۴. نکته دیگر در این باب آن است که «اساس دین» بر «دعائم دین» مقدم است. در روایت فرموده‌اند: «ان اساس الدين التوحيد و العدل» (صدقه، 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 موحد 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 التي فطر الناس عليها ذلك الدين القيم» (روم، ۳۰). ما مفظور 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

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

امام باقر علیه السلام در تفسیر آیة «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (روم ۳۰) فرمود: «**هُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيُّ اللَّهِ إِلَى هَاهُنَا التَّوْحِيد**» (قمی، ج ۲ ص ۱۵۵)

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

«إِنَّ أَفْضَلَ الْفَرَائِضِ وَأَوْجَبَهَا عَلَى الْإِنْسَانِ مَعْرِفَةُ الرَّبِّ وَالْإِفْرَارُ لَهُ بِالْعِبُودِيَّةِ، وَ حَدُّ الْمَعْرِفَةِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ غَيْرُهُ وَ لَا شَبِيهَ لَهُ وَ لَا نَظِيرَ لَهُ... وَ بَعْدِ مَعْرِفَةِ الرَّسُولِ وَ الشَّهَادَةِ لَهُ بِالنِّبِيَّةِ،... وَ بَعْدِ مَعْرِفَةِ الْإِمَامِ الَّذِي يَهِيَّأُتُمْ بِنَعْتَهُ وَ صِفَتَهُ وَ اسْمِهِ فِي حَالِ الْعُسْرِ وَ الْيُسْرِ...» (خنزار قمی، ص ۲۶۲ - ۲۶۳)

و در حدیث دیگر فرمود: «مَا أَعْلَمُ شَيْئًا بَعْدَ الْمَعْرِفَةِ أَفْضَلُ مِنْ هَذِهِ الصَّلَاةِ» (کلینیج ۳ ص ۲۶۴) بر اساس این گونه احادیث است که شیخ مفید در کتاب المقنعة – کتاب فتوایی او که شیخ طوسی کتاب «تهذیب الاحکام» را در شرح آن نوشته است – در باب نماز و رابطه آن با معرفت می‌گوید:

«الصلوة عماد الدين بعد المعرفة بالله و رسوله و الأئمة الراشدين علیهم السلام.... و هي خمس صلوات في اليوم والليلة 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.

(اقم الصلاة للذكري، ط، ۱۴)

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

۵. تقسیم بنده اصول دین و اصول مذهب :

تقسیم مبانی دین به اصول سه گانه دین و پنج گانه مذهب، بحثی کلامی است که متکلمان در باره 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 می‌شمارند. بر اساس این نظر، همه

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، همانسان که عقیده به نبوت لازمه 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 والعدل مأخوذة من كلام أمير المؤمنين عليه السلام و خطبه، فإنها تتضمن ذلك بما لا مزيد عليه و لا غاية و راه. و من تأمل المأثور في ذلك، علم أن جميع ما أطّب 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، می‌داند که تمام آنچه متكلّمان 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 متعدد بیان شده است. چند حدیث در این باب می‌خوانیم:

یک. عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ أَبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَواتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ قَالَ: يُجَاءُ بِأَصْحَابِ الْبَدْعِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَتَرَى الْقَدَرِيَّةَ مِنْ بَيْنِهِمْ كَالشَّامَةِ الْبَيْضَاءِ فِي الثَّوْرِ الْأَسْوَدِ فَيَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَا أَرْدَتُمْ فَيَقُولُونَ



أَرْدَنَا وَجْهَكَ فَيَقُولُ قَدْ أَقْتُلْتُكُمْ عَثَارَاتِكُمْ وَغَفَرْتُ لَكُمْ زَلَّاتِكُمْ إِلَّا الْقَدَرِيَّةَ فَإِنَّهُمْ دَخَلُوا فِي الشَّرْكِ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (مجلسی، ج ۵ ص ۱۱۹؛ صدوق، عقاب الاعمال ص ۲۱۳)

چون روز قیامت شود بدعتنگذاران را حاضر سازند، و قدریان در میان آن‌ها مانند حال سفید در پیکر گاو سیاه رنگ مشخص و پیدا باشند، پس خداوند جملگی را خطاب فرماید که چه میخواهید؟ گویند: رضای تو را خواستاریم، خداوند فرماید: گناهاتتان را بخشیدم و از لغرش 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 بخشدونی 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 مسلم است و هر که در آن دو افتاد، یا کافر است یا مشرک. یعنی به هر حال، موحد نیست.

الْأَفْطَسُ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيرٍ قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَا غَلَّا أَحَدٌ فِي الْقَدْرِ إِلَّا خَرَجَ مِنَ الْإِيمَانِ. (همان). کسی در باب قدر سخن ناروا نگوید مگر اینکه از ایمان خارج گردد.
سَه. عَنْ يَحِيَّيَ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: مَا الَّذِي بِاللَّيْلِ وَلَا النَّهَارَ بِالنَّهَارِ أَشْبَهَ مِنَ الْمُرْجِحَةِ بِالْيَهُودِيَّةِ وَلَا مِنَ الْقَدَرِيَّةِ بِالنَّصْرَانِيَّةِ. (همان)

امام باقر علیه السلام فرمود: شب نسبت به شب و روز نسبت به روز مانندتر از مرجهٔ به یهود و قدریه 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.

تصريح بر اینکه مرجهٔ همان یهود هستند که قائل به جبر بودند و قدریه هم به نصرانیت.

چهار. **رُوِيَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ حِينَ أَتَاهُ نَجْدَةً يَسَّالُهُ عَنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ.** قال: يا أمير المؤمنین بما ذا عرفت ربک؟ قال علیه السلام: **بِالْتَّمِيزِ الَّذِي خَوَّلَنِي، وَالْعَقْلِ الَّذِي دَلَّنِي.** قال: أَفَمَجُولٌ أَنْتَ عَلَيْهِ؟ قال: لو كُنْتُ مَجْبُولًا ما كُنْتُ مَحْمُودًا عَلَى إِحْسَانٍ وَلَا مَدْمُومًا عَلَى إِسَاءَةٍ، وَكَانَ الْمُحْسِنُ أَوْلَى بِاللَّائِنَةِ مِنَ الْمُسِيءِ. فَلَمَّاْتُ أَنَّ اللَّهَ قَاتِمُ بَاقٍ وَمَا دُونَهُ حَدَثَ حَائِلٌ زَائِلٌ، وَلَيْسَ الْقَدِيمُ الْبَاقِي كَالْحَدَثِ الزَّائِلِ.

قال نجدة: أَجِدُكَ أَصْبَحْتَ حَكِيمًا يا أمير المؤمنین. قال: أَصْبَحْتُ مُخَيَّرًا، فَإِنْ أَنْتُ سَيِّدَ بِمَكَانِ الْحَسَنَةِ، فَقَاتَنَا الْمُعَاقَبُ عَلَيْهَا. (حرانی، ص ۴۶۸)

از امیر مؤمنان علیهم السلام روایت شده است که چون نجده نزد آن حضرت آمد و از شناخت خدا پرسید، عرض کرد: ای امیرمؤمنان، پروردگارت را به چه شناختی؟ (امام) علیهم السلام 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 ستد و برای تبهکاری ناستوده نبودم، و نکوکار از تبهکار به سرزنش سزاوارتر می‌بود، پس دانستم که خداوند پایینه ماندگار است و آنچه جز اوست پدیده دگرگونی‌پذیر و نابودشونده، و پایینه 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 و ذم 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، غافلتند. در حالی که نصوص معتبر وحیانی، گاهی از هر دو گروه وظایف در کنار هم سخن می‌گویند، مانند جمله دعای کمیل: «**قُوَّةٌ عَلَى خَدْمَتِكَ** جوارحی و اشدّ علی العزيمة جوانحی.» و گاه محوریت را به فرائض قلبی می‌دهد، مثلاً در سراسر دعای کمیل، بندۀ داعی برای نجات خود از عذاب دوزخ، تنها به ایمان قلبی استناد می‌کند نه اعمال جوارحی.
مثالاً این عبارات:

«أَ تراك معدبي بنارك بعد توحيدك و بعد ما انطوى عليه قلبي من معرفتك و لهج به لسانی من ذكرك
و اعتقده خميري من حبك و بعد صدق اعترافي و دعائي خاصاً لربوبيتك.»

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

«وَ لَا أَسْتَشِدُ عَلَى صِبَامِي نَهَارًا، وَ لَا أَسْتَجِرُ بِتَهَجُّدي لَيَلَى، وَ لَا تُنْتَيْ عَلَيَّ بِإِحْيَائِهَا سُنَّةَ حَاشَا فُرُوضِكَ الَّتِي مَنْ ضَيَّعَهَا هَلَكَ، وَ لَسْتُ أَنْوَسُ إِلَيْكَ بِفَضْلِ نَافِلَةٍ مَعَ كَثِيرٍ مَا أَغْفَلْتُ مِنْ وَظَائِفَ فُرُوضِكَ، وَ تَعَدِّيَتُ عَنْ مَقَامَاتِ حُدُودِكَ إِلَى حُرُومَاتِ اتْنَهَكَتْهَا، وَ كَبَائِرِ ذُنُوبِ اجْتَرَحَتْهَا، كَانَتْ عَافِيَتُكَ لِي مِنْ فَضَائِحِهَا سِتْرًا، وَ هَذَا مَقَامٌ مِنْ اسْتَحْيَا لِنَفْسِهِ مِنْكَ، وَ سَخَطَ عَلَيْهَا، وَ رَضِيَ عَنْكَ، فَتَلَاقَ بِنَفْسِي خَاسِعَةً، وَ رَقَبَةٌ خَاضِعَةٌ، وَ ظَهَرٌ مُنْتَقَلٌ مِنَ الْخَطَايَا وَاقِفًا بَيْنَ الرَّغْبَةِ إِلَيْكَ وَ الرَّهْبَةِ مِنْكَ.»

خلاصه اینکه امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده‌اند: «شمة من المعرفة خير من كثير العمل» (طرسی، نثر اللئالی ص

۹. بشر چون نتوانسته است تحلیل و جدانی 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.

۷۵

عدل الهی فعل خدادست، لذا مفهوم و معقول بشر واقع نمی‌شود (عقل و فهم، مخلوق اند و مخلوق بر خالق احاطه نمی‌باید). در مباحث توحیدی بیان شده است که معرفت ما از آن، در حدّ خروج عن الحدّین (حدّ تعطیل و حدّ تشییه) است و شبیه و نظیری ندارد. در بحث عدل نیز، کلام ما، خروج عن الحدّین است. بشر از سویی می‌باید که حریت و آزادی در افعال اختیاری خود دارد، و از سویی می‌باید که فعل او به قدرت و توانایی خودش واقع نمی‌شود و این قدرت متنسب به خدادست. 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 الحدّین است - خارج می‌شود. این نکته در تمام ابواب معرفت عدل خدا، در روایات تنبیه و تذکر داده شده و اثارة عقول بدان گردیده است. ما عقلاً می‌رسیم به اینکه باید حدود را نگاه داریم، و گرنه به یکی از دو طرف باطل تعطیل و تشییه 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 کاملاً معقول و جدانی است. لا جبر، به این معنا است که ما می‌باییم در فعلی که متنسب 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 می‌باییم: اول به وجودان انفعالی خود، اشتباه بودن تفویض را می‌باییم، دوم به وجودان فعالیت خود اشتباه بودن جبر را می‌باییم. پس به دو وجودان انفعال و فعالیت خود، می‌باییم که «لا جبر و لا تفویض» صحیح است.

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

لذا ائمه علیهم السلام در باب سرّ قدر به ما متذکر شده‌اند که وارد آن نشویم: «بحر عميق فلا تلجهوه» (نیج البلاغ، ص ٥٢٦ حکمت ٢٨٧)

این یک نهی ارشادی نیست، بلکه تذکر عقلی به این حقیقت مهم است که بشر را توانایی فهم و درک تعقل فعل خدا نیست. چون بشر بدین کار توانا نیست، ناچار در یکی از دو مهلکه جبر و تقویض خواهد افتاد که هر دو خروج از دایره ایمان است، لذا حدیث، تحذیر از این مهلکه است نه اینکه فقط عدل شناسی یک پژوهش گر 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 علیه السلام فرمود:

«إِنَّ النَّاسَ فِي الْقَدَرِ عَلَىٰ ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ رَجُلٌ يَزَعُمُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَجْبَرَ النَّاسَ عَلَىٰ الْمَعَاصِي فَهَذَا قَدْ ظَلَمَ اللَّهَ فِي حُكْمِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَرَجُلٌ يَزَعُمُ أَنَّ الْأَمْرَ مُؤْتَصِّلٌ بِإِيمَنِهِمْ فَهَذَا قَدْ أَوْهَنَ اللَّهَ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ كَافِرٌ وَرَجُلٌ يَزَعُمُ أَنَّ اللَّهَ كَلَّفَ الْعِبَادَ مَا يُطِيقُونَ وَلَمْ يُكْلِفْهُمْ مَا لَا يُطِيقُونَ وَإِذَا أَحْسَنَ حَمْدَ اللَّهِ وَإِذَا أَسَأَ إِسْتَغْفَرَ اللَّهَ فَهَذَا مُسْلِمٌ بِالْأَغْرِيَقِ». (صدق، توحید، ص ٣٦)

حضرت صادق علیه السلام فرمود: مردم در باب قدر بر سه وجه‌اند: (اول) کسی که گمان می‌کند خدای عزّ و جلّ 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 سلطاطیش 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 چیستی عدل، تقييد به تنبهاتی است که در روایات بيان شده، در اينکه اين صفت الهی و فعل الهی، معقول و مفهوم بشر واقع نمی شود.

پنجم – ارکان عدل

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

۷۷

پژوهش
علی

۱- قدرت فاعل بر انجام و ترک: اگر بنده در خود قدرت بر انجام فعلی را نبیند، فعلی را نمی‌تواند مرتكب شود، چه در افعال اشرف نفس (قلبی) و چه در افعال اخسن نفس (جوارحی). با ذکر مثالی قدرت قبل از فعل در افعال نفسی را روشن می‌کنیم. مثلاً 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 خاص 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: «لایکل الله نفساً الّا وسعها» (بقره، ۲۸۶) پس هر فعلی که مشمول این قدرت و توانایی باشد، در حوزه مقدورات واقع خواهد شد و اطاعت و عصیان پس از آن معنا می‌گیرد.

۲- حریت فاعل: حریت همان وجدان آزادی است که بندگان در افعال اختیاری خود وجدان می‌کنند و تعریفی (به شیوه مکاتب بشری) برای آن نیست، جز همین امر وجدانی که با تنبه و تذکر دادن، انسان‌ها آن را می‌بینند. 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 توأم، فاعل مختار نامیده می‌شود و آنگاه انتساب افعال به افراد معنا می‌گیرد.

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 وجود انسان است، نسبت به این یافت انسانی که اختیار و عدل با جبر و نفی عدل مناقض است. هر بیانی منجر 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 عملاً جبر از آن نتیجه می‌شود که کار را به نفی عدل از خدا می‌کشاند. قائلان به ضرورت علی 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 علت 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 اراده وی و هم استناد به علتی فوق انسان دارد، ولی در طول هم‌دیگر نه در عرض هم‌دیگر، یعنی علتی فوق انسان فعل انسان را از راه اراده انسان اراده می‌کند و انسان فعل را به واسطه اراده، اختیار و انتخاب کرده و با موافقت بقیه اجزاء علل مادی و صوری و شرایط زمانی و مکانی ایجاد می‌نماید و علت فوق انسان برای ایجاد فعل انسانی اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند. پس انسان فعل را با اراده انتخاب می‌کند، ولی در اراده

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/ج ۳، ص ۱۵۷)

از صراحةً گفتار ایشان بر می‌آید که افعال انسان، هم به اراده اöst و هم استناد به علّتی فوق انسان دارد که اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند. نکتهٔ حسّاسی که در بیان ایشان باید دقت شود، اینکه فعل به اراده بر می‌گردد و اراده به علّتی خارج از خودش متنه می‌شود. و این همان سلسلهٔ علّی و معلولی است که اراده انسان نیز یکی از اجزاء این سلسله است و در حقیقت انتساب فعل به سلسله علل، متنه به علت العلل خواهد شد.

نکتهٔ دیگر اینجاست که وقتی علّتی فوق انسان اراده انتخاب کننده فعل را در انسان ایجاد می‌کند، خود این اراده لزوماً ایجاد شده و کاملاً مناقض حریت است، زیرا حریت و وجوب، نقیضین‌اند. اما وقتی ما از حریت وجودانی 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 وجودانی برای کلیه آحاد بشر است. به خیام نسبت داده‌اند:

بر من قلم قضا، چو بی من راند 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 مستنده به فاعل آن می‌کند، رد شده است، بلکه اراده و علّتی فوق انسان، افعال ارادی او را اراده می‌کنند. این همان نکته‌ای است که برای وجودانها و عقلا پذیرفتنی نیست که به تعبیر دیگر انسان را در نوعی حلقة «دوز بازی» بیندازد که انسان از سویی به اختیار خود، مسخر آن اراده فوق انسانی بوده باشد، و از سوی دیگر، نهایتاً عواقب کارش به عهده خودش به عنوان فاعل آن برگردد.

میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

« و اما انه هل يساعد الفاعل احد ام لا، فنقول: وجдан الانسان ذاته الوجودي اشد من كل الوجدانيات و اتم من جميع المشهودات. فلو انكره احد، فعلى جميع العلوم السلام، فاذن المتخلى عن الاوهام متى راجع نفسه، يجد ان في مقام صدور الافعال لا يساعد احد في فعله، الذى هو التوجه الى المهميات، ويشهد ان المتوجه هو نفس ذاته فقط، من دون ان يشاركه او يساعد احد، عرضا او طولا، و من دون ان يدخل احد اصبعا في ذاته، بل يشهد انه هو المتوجه بنفسه ليس الا. و لهذا يرى انه لا يصح استناد الفعل اي التوجه الى غيره ابداً، و لو بالاستناد الادبي المجازى، فضلا عن الحقيقى، فضلا عن الاستناد الفلسفى الدقىق العقلى. و يرى عدم صحة القول بان الله تعالى او العلل الغائية بانفراد او باشتراك مع الفاعل توجهوا. و هذا من البديهيات الاولية التي يجدها كل عاقل توجه الى كيفية صدور افعاله الاختيارية. و لهذا يلوم العقلاة من ارتكب قبيحاً او تكلم بكلام قبيح شنيع، و يستكرهون عن التخاطب معهم بالكلمات القبيحة. و لو لا افراد الفاعل في المصدرية، لما كان وجه للوم او الاستكراه. فلو جوّزنا صحة الاستناد الى الله تعالى و لو بالمجاز الادبي او العرفاني، لزم الالتزام بكلام ارذل من كلام الطبيعين، لأنهم يُنكرون الله تعالى فقط، و الجبرى يُثبت الاله المركب لجميع القبائح!» (تقريرات هنک/تونلاني/ص ٢ خطى)

آیا کسی در اراده فعل، به فاعل کمک می کند یا نه؟ می گوییم: انسان ذات وجودی خود را، شدیدتر از تمام وجودانیات و تمام‌تر از تمام شهودات وجدان می کند، به گونه‌ای که اگر کسی آن را منکر شود، باید فاتحه 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 توجه – به دیگری هرگز صحیح نیست، گرچه به استناد ادبی مجازی، تا چه رسد به استناد حقيقی، 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.

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 پذیریم، گرچه به استناد مجاز 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 منکب 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، و گرنه امر و نهی کردن او عبث است.

این حق امر و نهی کردن دو وجه دارد: اول مولویت آن مولا و دوم عبودیت این بندۀ. وقتی این دو لازم و ملزم شدند، امر و نهی معنا می‌یابد. تمام دارایی و امکانات انسان به خدادست، 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 توانما 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، وجودانی 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: «إنما ولِيكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا إِذْنُوا الصَّلَاةَ وَيَؤْتُونَ الزَّكُوْنَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (مائده، ۵۵) چنانچه کسی محروم از عقل باشد (مجانین و مستبهمن) و

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

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

این مبحث را با دو نکته پی می‌گیریم:

یک. این حقیقت خردپسند در آیات متعدد بیان شده است، از جمله:

«وَلَوْ أَنَا أَهْلُكُنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزِنَ» (طه ۱۳۴)

«وَلَوْ لَا أَنْ تُصِيبَهُمْ مُصِيبَةً بِمَا قَدَّمْتُ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْ لَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (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 دلیل همین معدور بودن چنین افرادی، ارسال رسول را شأن خود می‌داند تا اینان حجتی برای احتجاج در پیشگاه الهی نداشته باشند. ظالم نبودن خدا فقط زمانی محقق می‌شود که در جاهایی که به ما امر و نهی فرموده است، ما دارای حریت 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

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

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَوْ حَبَسَ عَنْ عِبَادِهِ مَعْرِفَةً حَمْدِهِ عَلَى مَا أَبْلَاهُمْ مِنْ مِنْهُ الْمُتَتَابِعَةِ، وَأَسْبَغَ عَلَيْهِمْ مِنْ نِعَمِهِ الْمُتَظَاهِرَةِ، لَتَصَرَّفُوا فِي مِنْهِ فَلَمْ يَحْمُدُوهُ، وَتَوَسَّعُوا فِي رِزْقِهِ فَلَمْ يَشْكُرُوهُ۔
وَلَوْ كَانُوا كَذِلِكَ لَخَرَجُوا مِنْ حُدُودِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَى حَدَّ الْبَهِيمِيَّةِ فَكَانُوا كَمَا وَصَفَ فِي مُحْكَمٍ كِتَابِهِ:
«إِنْ هُمْ إِلَّا كَآلَّاعَامَ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَيِّلًا».

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 می‌افتدند و در زمرة چارپایان در می‌آمدند. چنان می‌شدند که خدای تعالی در محکم تنزیل خود گفته است: «چون چارپایانند، بل از چارپایان هم گمراحتر». اگر خداوند معرفت حمد خود را از بندگان دریغ داشته بود، در آفریش انسان فعل عبث انجام داده بود؛ چرا که امتیاز انسان بر چارپایان همین عقل است که می‌یابد تصرف 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 برنامه حمد را به انسان نیاموزد، در حقیقت او را یله و رها در انجام این وظیفه 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 بهائیم باشد.

امام حسن عسکری علیه السلام ضمن هشدارنامه‌ای که برای نیشاپوریان نوشته و فرستاده، به این مطلب اشاره می‌کند؛ که می‌فرماید:

«فَفَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ وَالْعُمْدَةَ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَةِ وَالصَّوْمَ وَالْوَلَايَةَ وَجَعَلَ لَكُمْ بَابًا تَسْتَفْتَحُونَ بِهِ أَبْوَابَ الْفَرَائِضِ وَمِقْتَاحًا إِلَى سَبِيلِهِ لَوْلَا مُحَمَّدٌ وَالْأَوْصِيَاءُ مِنْ وِلْدِهِ لَكُنْتُمْ حَيَارَى كَالْبَاهَائِمِ لَا تَعْرُفُونَ فَرْضًا مِنَ الْفَرَائِضِ وَهَلْ تُدْخِلُ مَدِينَةً إِلَّا مِنْ بَابِهَا»

از این رو حج و عمره و بیادشتن 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 محمد ﷺ 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 عصيان، 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 اراده تکوینی الهی با اراده تشریعی اش منطبق شد، فرد مطیع می‌شد. و وقتی اراده تکوینی الهی با اراده تشریعی اش منطبق نشود، فرد عاصی خواهد بود. (کفایه الاصول ج/ص ۹۹ و ۱۰۰)

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 عاصی ام نام نهی

۶- ثواب و عقاب:

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

یکم. «وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيَتَّنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا» (کهف، ۴۹)

دوم. «وَ نَصَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلِمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَ إِنْ كَانَ مِنْ قَالَ حَيَّ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَ كَفَى بِنَا حَاسِبِينَ»(ابناء، ۴۷)

سوم. «فَالْيَوْمَ لَا تُظْلِمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَ لَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُتُبْتُمْ تَعْمَلُونَ»(بس، ۵۴)

چهارم. «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ»(مؤمن، ۱۷)
پنجم. «ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتَ أَيْدِيكُمْ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَالٍ لِلْعَبَيدِ»(إنفال، ۵۱)

در روایات نیز همین مضمون آمده است، از جمله:

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

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

سوم. «فَإِنْ تُعْدِنِي فَبَذِنُوبِي غَيْرُ ظَالِمٍ لِي»(طوسی، امالی، ص ۴۱۵ مجلس ۱۴)

وقتی خداوند اتمام حجت کرد، و اوامر و نواهی و رضا و سخط خود را توسط پیامبرانش اعلام داشت، آنگاه مؤاخذه و ثواب و عقاب معنا خواهد یافت. پاداش بندگان مطبع، 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 خودساخته ضرورت علی و معلولی و یا تطور تطبیق کند (چنانکه در بند دوم مختصراً اشاره شد)؛ در عین حال، گزندی متوجه اراده کننده اصلی هم نباشد و متهم به ظلم نشود. مثلاً عذاب را از «عذب» بداند و آن را ملایم طبع فرد معذب 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

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؟

«يُصَرِّونَهُمْ بِوَدُّ الْمُجْرُمِ لَوْ يَقْتَدِي مِنْ عَذَابٍ يَوْمَئِذٍ بَنِيهِ وَ صَاحِبَتِهِ وَ أَخِيهِ وَ فَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ يُجْيِيهِ كَلَّا إِنَّهَا لَظِي نَزَاعَةٍ لِلشَّوْى» (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

هر کدام از این شش رکن مورد خدشه قرار گیرد، خداوند تعالی منهم خواهد شد و آموزه

اساسی عدل الهی آسیب می‌بیند.

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

صدقوق روایت می‌کند:

عَنْ أَبِي الصَّلَتِ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحِ الْهَرَوِيِّ قَالَ: سَأَلَ الْمَامُونَ يَوْمًا عَلَيَّ بْنَ مُوسَى الرَّضا عَلَيْهِ الْكَفَافُ. فَقَالَ لَهُ يَا بْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا مَعَنِي قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ: «وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»؟

فَقَالَ الرَّضا عَلَيْهِ الْكَفَافُ: حَدَّثَنِي أَبِي مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ جَعْفَرٍ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ أَبِيهِ طَالِبٍ عَلَيْهِ الْكَفَافُ أَنَّ الْمُسْلِمِينَ قَاتَلُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَوْ أَكْرَهْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مِنْ قَدَرْتَ عَلَيْهِ مِنَ النَّاسِ عَلَى الإِسْلَامِ لَكَفَرَ عَدَدُنَا وَ قَوِينَا عَلَى عَدُونَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ شَيْخِهِ مَا كُنْتُ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ بِيَدِهِ لَمْ يُحِدْ إِلَيَّ فِيهَا شَيْئًا، وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُكَلَّفِينَ.

فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبارَكَ وَ تَعَالَى: يَا مُحَمَّدًا! وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا، عَلَى سَبِيلِ الْإِلْجَاءِ وَ الْاَخْسِطَرَارِ فِي الدُّنْيَا كَمَا يُؤْمِنُونَ عِنْدَ الْمُعَايِنَةِ وَ رُؤْيَا الْبَأْسِ فِي الْآخِرَةِ. وَ لَوْ فَعَلْتُ ذَلِكَ بِهِمْ لَمْ يَسْتَحْقُوهُ مِنِي تَوَابَأً وَ لَا مَدْحَأً، لَكِنِي أُرِيدُ مِنْهُمْ أَنْ يُؤْمِنُوا مُخْتَارِينَ غَيْرَ مُضْطَرِّينَ لِيَسْتَحْقُوا مِنِي الرُّفَى وَ الْكَرَامَةَ وَ دَوَامَ الْخُلُودِ فِي جَنَّةِ الْخُلُدِ. أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ؟

وَ أَمَا قَوْلُهُ عَزَّ وَ جَلَّ: وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، فَلَيْسَ ذَلِكَ عَلَى سَيِّلٍ تَحْرِيمِ الْإِيمَانِ عَلَيْهَا، وَ لَكِنْ عَلَى مَعْنَى أَنَّهَا مَا كَانَتْ لِتُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ، وَ إِذْنُهُ أَمْرُهُ لَهَا بِالْإِيمَانِ مَا كَانَتْ مُكَلَّفَةً مُتَبَعِّدَةً وَ إِلْجَاؤهُ إِيَّاهَا إِلَى الْإِيمَانِ عِنْدَ زَوَالِ التَّكْلِيفِ وَ التَّعْبُدِ عَنْهَا.
فَقَالَ الْمُأْمُونُ: فَرَجَّتْ عَنِّي يَا آبَا الْحَسَنِ فَرَجَّ اللَّهُ عَنْكَ. (صدق، عيون ج ۱ ص ۱۳۵)

مأمون گفت: معنی این آیه چیست: «وَ لَوْ شاءَ رَبُّكَ لَامَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَإِنْتَ تُكَرِّهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ؟» (اگر پروردگارت می خواست تمام کسانی که بر روی زمین زندگی می کنند، همگی ایمان می آوردن، آیا تو می خواهی مردم را مجبور کنی تا مؤمن شوند؟ در حالی که هیچ کس ایمان نمی آورد مگر با اذن و اجازه خدا-

یونس: ۹۹ و ۱۰۰

امام عاشیه فرمود: پدرم موسی بن جعفر از پدرش جعفر بن محمد و او از پدرش محمد بن علی و او از پدرش علی بن الحسين و او از پدرش حسین بن علی و او از پدرش علی بن ابی طالب علیه السلام نقل کرده است که: مسلمانان به پیامبر اکرم ﷺ عرضه داشتند: یا رسول الله! اگر آن کسانی را که بر آنها قدرت داشتی، مجبور می کردی مسلمان شوند، تعداد ما زیاد می شد و در مقابل دشمنان نیرومند می شدیم، حضرت فرمودند: من نمی خواهم 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 می خواست همه را مجبور می کرد که در دنیا ایمان آورند همان طور که در موقع دیدن سختی ها، در آخرت، ایمان می آورند، و اگر این کار را با آنها انجام می دادم دیگر مستحق مدح و ثواب از جانب من نبودند لکن من می خواهم از روی اختیار و بدون اجبار ایمان آورند تا مستحق احترام و اکرام و نزدیکی به من و جاودانگی در بهشت جاودان باشند. «آیا تو می خواهی مردم را مجبور کنی که ایمان آورند؟»

و اما این قسمت از آیه که می فرماید: «وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» (کسی نمی تواند ایمان آورد مگر با اذن و اجازه و خواست خدا) به این معنی نیست که انسانها از ایمان آوردن

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 تعبد 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 مجدها 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 مبنای 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 مبنای تکیه کنیم و متشابهات را به آن برگردانیم. آن مبنای پایه قابل اتکا، و جدان آحاد بشر است نسبت به حریت و اختیار خودشان، با مبانی فطری که پیشتر بیان شد.

میرزا مهدی اصفهانی می‌نویسد:

«هذا و لكن هناك مطلب نفيس عال شامخ ينحل به عقدة اكابر فضلاء الاسلام حيث ان ذهابهم الى الجبر او الى جواز الترجيح بلا مرجح كما عن بعض المتكلمين ليس الا لاجل عقد غير منحلة. فلهذا دار الامر بين احد هذين الكفررين: اما القول بالجبر و استناد القبائح الى الله تعالى كى لا يلزم الترجح بلا مرجح، او القول بالاختيارية و تسليم جواز الترجح بلا مرجح. ولنا بفضل الله و منه مسلك لا يلزم فيه احد هذين الكفررين، بل نتسلم بط LAN الترجح بلا مرجح. (تقريرات هناك/تولانی/ص ۶ خطی)

و الواجب على كل مطالع لهذه الاوراق ان يراجع الى نفسه بعد النظر في كلماتنا هذه، و يطالع نفسه و حقيقة افعاله مطالعة وجданية كى يشاهد و يعاين ما نكتبه بالشهاد العيانى الوجданى الحضورى. فلا ي肯 له النظر الاستقلالى الى مفاهيم هذه المسطورات!

فاذن نقول: حقيقة القدرة ليس الا واجدية القادر مقدوره في مقام ذاته وجدانا اشرف و اعلى و ابسط. (تقريرات هناك/تولانی/ص ۶ خطی)

و ليس الصدور عن قدرة كصدر الاحراق عن النار و الاضافه عن النور، و ليس الفرق بين فعله و فعل النار و النور منحصرا بصرف الشعور فيه دونهما كما توهمه القوم، حيث يقولون بانا بالحقيقة مسخرون

مقوهون تحت قهر المرجحات و الدواعی، و لیس بیننا و بین النار و النور فرق الا بكوننا شاعرین عالمین مدرکین لما يصدر عننا دونهما.

و الغرض انه لو فرضنا كون النار و النور مدرکين شاعرین لفعالهما لكان بين افعالنا و افعالهما فرق بين بالضرورة من الوجدان. فان صدور الاحراق عن النار امر ضروري لا مناص لها عنه، و يصدر عنها باللابدية بخلافنا، حيث نجد اننا ن فعل الفعل عن كمال الغنى و الاستغناء من دون لابدية. فعند تمامية المرجحات و صدور الفعل عن مرجع نحن ن فعل الفعل لا ان الفعل يتحقق «ما فعل را بقدرت خود می کنیم» نه اینکه فعل بشود، و بعد از تمامیت مرجحات بخودی خود متحققاً بشود». و هذا المطلب المذكور امر وجданی نعلمه و نشاهد بالشهود الحضوری الوجدانی. (تقریرات هنک/تلرانی/ص ۸ خطی)

و ايضاً من الکمالات الوجودية التي نشاهدها بالوجدان هي المختاریة و صدور الفعل عن اختيار. و حقيقة الاختیار ليس كما توهّمه صدر المتألهین في بحث القردة من مباحث الكیفیات النفسمانیة في السفر الثاني من الاسفار ای الفن الطبیعی حيث قال «الاختیار فی الحیوان عبارۃ عن علمه»، و لا كما توهّمه تلمیذه في كتاب الشوارق في بحث اراده الواجب المتعال في المقصد الثالث حيث قال «ثم الفرق بين الاراده و الاختیار هو ان الاختیار ایثار لاحد الطرفین و میل اليه، و الارادة هي القصد الى اصدار مایوثره و يميل اليه فکان المختار ينظر الى الطرفین و يميل الى احدهما، و المرید ينظر الى الطرف الذي يميل اليه» انتهي. والعجب مخالفة التلمیذ مع استاده في حقيقة الاختیار! (تقریرات هنک/تلرانی/ص ۹ خطی)

در اینجا یک مطلب نفیس والای شامخ وجود دارد که گرھی از کار فاضلان بزرگ مسلمان می‌گشاید، زیرا عقیده آنها به جبر، یا جواز ترجیح بلا مرجع – چنانکه از برخی از متکلمان 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 مرجع لازم نشود. طرف دیگر، اختیاریت و پذیرش جواز ترجیح بلا مرجع. ما به فضل و مفت الهی، راهی تازه گشوده‌ایم که بر اساس آن این الزام‌ها پیش نمی‌آید. بلکه بطلان ترجیح بلا مرجع را گردن می‌نهیم. چرا که هر مطالعه کننده 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 نوشته‌ها نداشته باشد.

در این حال می‌گوییم: حقیقت قدرت چیزی نیست مگر اینکه قادر، مقدور خود را در مقام ذات، واجد باشد، به وجودان اشرف و اعلی و ابسط. صدور از قدرت، چیزی نیست جز صدور احراق از آتش و اضایه 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، مسخر و مقهور زیر قهر مرجحات 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 ضروری وجودان 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 مرجع انجام شد، این ماییم که کار را انجام داده‌ایم نه اینکه فعل، خودش تحقق یافته باشد.

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

نیز، از کمالات وجودی که به وجودان مشاهده می‌کنیم، مختار بودن و صدور فعل از روی اختیار است.

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

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، باید این محکمات را مورد تردید و آسیب قرار دهد. چنانچه مطالب متشابه، با این محکمات عقلی و وجودانی (و در پی آن با محکمات آیات و روایات) در تعارض قرار گیرد، باید به حکم عقل، آن امر متشابه باید به این محکمات لبی و وجودانی توجیه گردد.

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

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

در حالی که این آیه، منحصر است به آن فعل خاص نه هر فعلی، مورد خاص، 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 وجودانی و عقلانی 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

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

متأسفانه موارد آن در مباحث اعتقادی پیشی ، به ویژه در بحث عدل، در اشعار شعراء و مطالب عرفاء و صوفیه فراوان یافت می شود. مثلاً به خیام نسبت داده اند که می گوید:

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

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 وجودان روشن است که این معصیت به حریت و اختیار بندۀ واقع شده است. به همین جهت، در هر محکمه‌ای در عالم، هر صدمه و لطمۀ‌ای 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 بندۀ باشد.(درست برخلاف همه فلاسفه که به اختلاف مشرب که خدا را فاعل بالقصد یا فاعل بالعنایه و یا فاعل بالتجلى و یا فاعل بالعشق می‌دانند علم الهی علت برای نظام است) که این نکته مجالی را می‌طلبید که با مبانی عقلی وجودانی تبیین گردد که علم هیچ‌گاه و برای هیچکس علت برای فعلش نیست.

تفسیر امام حسن عسکری عليه السلام

اصفهانی، مهدی. هنگامه مطالعه. به تحریر 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. کفاية الاصول. قم: مؤسسه آل البيت عليهم السلام.

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

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

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

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

-----. عيون اخبار الرضا عليه السلام. تصحیح سید مهدی لاجوردی. تهران: جهان، ۱۳۷۸ ق.

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

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

طوسی، محمد بن حسن. الامالی. قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ ق.

قمی، علی بن ابراهیم. تفسیر القمی. تصحیح سید طیب جوانری. قم: دارالكتاب، ۱۴۰۴ ق.

قیصری، داود. شرح فصوص الحكم. چاپ قدیم.

کلینی، محمد بن یعقوب. الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالكتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ ق.

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

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

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

-----. وحی و نبوت. تهران: صدراء.

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