



Justice and Wisdom

عدل از واژگانی است که قرین حیات انسان بوده و هست. از آن زمان که آدمی خود را شناخت همواره در پی یافتن فلسفه‌ی آفرینش بوده و تفاوت‌ها و چندگانگی‌ها او را به اندیشه واداشت که آیا آفریدگار انسان و جهان به عدالت میان خلایق رفتار کرده یا چونان که برخی پنداشته‌اند چون خداست هر چه کند عین عدل است؛ هر چند در واقع ظلم باشد.

در نوشته‌ی حاضر ضمن تبیین این نکته که حسن و قبح عقلی است نه شرعی و هرگز خداوند ظلم به موجود نمی‌کند به مباحثی از قبیل عدل و ظلم، قضا و قدر، تفاوت و تبعیض، شرور و بلایا و جبر و اختیار که به نوعی به عدل و حکمت خدای متعال مربوط‌اند پرداخته و به پرسش‌هایی در این زمینه پاسخ داده می‌شود:

- آیا انسان مجبور است یا مختار؟
- رابطه‌ی اراده‌ی الهی با اراده و افعال انسان‌ها چیست؟
- فلسفه‌ی وضع تکلیف برای انسان چیست؟
- چرا این همه تبعیض در عالم وجود دارد؟
- فلسفه‌ی بلایای طبیعی چیست و چگونه با عدل الهی سازگار است؟
-



<http://www.andisheqom.com>
Email: howzeh@andisheqom.com
ص. پ: ۴۴۶۶/۳۷۱۸۵ نمابر: ۰۲۵۱-۷۷۳۷۲۱۳



عدل و حکمت

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات
علیه تقوی - حسین صادق

کتابخانه



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عدل و حکمت

علی تقوی

و

حسین صادقی



مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

تهیه کننده:

مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

۱۳۹۰

تقوی، علی.
عدل و حکمت / علی تقوی، حسین صادقی؛ تهیه‌کننده مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات. -
قم: مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۹۰.
ده، ۱۸۰ص.

ISBN ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۲۶۳۸ - ۴۴ - ۴: ریال ۳۲۰۰۰

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۱۷۵] - ۱۸۰؛ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. عدل (اصول دین) - پرسش‌ها و پاسخ‌ها. ۲. خدا - صفات - پرسش‌ها و پاسخ‌ها. ۳.
خیر و شر (اسلام) - پرسش‌ها و پاسخ‌ها. ۴. جبر و اختیار (اسلام) - پرسش‌ها و
پاسخ‌ها. ۵. کلام شیعه امامیه. الف. صادقی، حسین، نویسنده همکار. ب. حوزه‌ی علمیه‌ی قم.
مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات. ج. مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه. د. عنوان.

ع ۴ ت ۷ / BP ۲۱۹/۳
۲۹۷/۴۱

مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم
مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات



نام کتاب: عدل و حکمت

مؤلفان: علی تقوی و حسین صادقی

تهیه‌کننده: مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

ناشر: انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه

ویراستار: سید محمدحسن جواهری

چاپ: اول / ۱۳۹۰

شمارگان: ۳۰۰۰ نسخه

قیمت: ۳۲۰۰ تومان

قم: صندوق پستی ۳۷۱۸۵/۶۶۴۴ تلفن: ۷۷۳۷۲۱۷

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۳۸-۴۴-۴

مراکز پخش:

قم: خ معلم، کوچه‌ی شماره‌ی ۱۲، بن بست اول سمت چپ (جنب ساختمان جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه، مرکز

مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات تلفن: ۷۷۳۷۲۱۷، تلفکس: ۷۷۳۷۲۱۳

قم: مدرسه‌ی عالی دارالشفاء، انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، تلفن: ۷۷۴۸۳۸۳

کلیه‌ی حقوق برای تهیه‌کننده محفوظ است.

با قدردانی از تمام کسانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند، از جمله آقایان: حمید کریمی، مدیر گروه کلام و فلسفه ● احمد
رمضانی: مسئول آماده‌سازی آثار ● نهضت الله عظیمی: حروف‌نگار و صفحه‌آرا.

رئیس مرکز: حسن رضایی‌مهر

تقدیم به:

**آنکه آینه‌دار عدل و حکمت خداوند
بی‌همانند است و چون بیاید، عادلانه و
حکیمانه حکمرانی می‌کند.**

۳۱	چرایی فراوانی نعمت در میان کافران و گنهکاران
۳۶	فلسفه‌ی خلقت انسان‌های معصیت‌کار علی‌رغم علم پیشین الهی

فصل دوم: قضا و قدر

۴۷	معنای قضا و قدر
۴۹	اقوال و تفاسیر در قضا و قدر
۵۱	تفسیر متکلمان شیعه
۵۳	قضا و قدر و اختیار آدمی
۵۴	رابطه‌ی قضا و قدر با اختیار
۵۵	رابطه‌ی علم خداوند و اختیار
۵۷	رقم خوردن سرنوشت انسان‌ها از ازل
۶۰	تأثیر شانس در زندگی
۶۴	دیدگاه امامیه در باب بدهاء
۶۵	عقیده‌ی شیعه درباره‌ی بدهاء
۶۸	بدهاء در آیات و روایات

فصل سوم: جبر و اختیار

۷۳	اقوال در جبر و اختیار آدمی
۷۴	۱. جبرگرایی
۷۶	۲. تفویض
۷۷	۳. راه میانه یا امر بین الامرین
۷۹	امر بین الامرین در قرآن و روایات
۸۰	رابطه‌ی اراده‌ی الهی با اراده‌ی انسان‌ها

فهرست مطالب

مقدمه	نه
-------	----

فصل اول: عدل و ظلم

دیدگاه عدلیه در حسن و قبح عقلی	۳
۱. بدیهی بودن حسن و قبح برخی افعال	۶
۲. انکار حُسن و قبح عقلی، انکار حسن و قبح شرعی را به دنبال دارد	۷
۳. انکار این قاعده به بسته شدن راه شناخت پیامبران می‌انجامد	۷
تعریف عدل	۸
چرایی عدالت و حکمت خداوند	۱۲
عادل بودن خدا، تکلیف یا تخییر	۱۴
جایگاه عدل در اصول دین	۱۶
بررسی دلیل برخی از شیعیانی که عدل را جزء اصول دین نمی‌دانند	۱۹
جایگاه منکران نظریه‌ی امامیه در باب عدل	۲۰
عذاب دنیوی بچه‌های کفار	۲۱
حکمت جلوگیری نکردن خدا از ظلم حاکمان جور	۲۶

۱۵۱	چرایی خلق مرض‌ها و بیماری‌ها
۱۵۲	کوتاهی و ظلم والدین در نرسیدن کودک به کمال و سعادت
۱۵۵	رابطه‌ی بین گرفتاری و سختی و درجات ایمان
۱۶۰	حکمت نزول بلاها بر مؤمنان
۱۶۶	رابطه‌ی بین گرفتاری‌ها و عملکرد انسان‌ها
۱۷۰	تحفه‌ی دنیا و رنج‌های فراوان آن برای پیامبر ﷺ
۱۷۵	فهرست منابع

۸۱	قدرت و اراده‌ی گسترده‌ی خدا نسبت به همه‌ی پدیده‌ها
۸۲	دلیل گستردگی اراده‌ی خداوند
۸۴	گستردگی اراده‌ی خدا و مسأله‌ی جبر
۸۷	حدود تأثیرگذاری غرایز درونی انسان با رفتار اختیاری
۹۲	چگونگی بازخواست از اعمال با اختیاری نبودن آفرینش انسان و مرگ او
۹۵	وضع تکالیف و اختیار انسان
۹۹	خیر از طرف خدا و شر از سوی انسان
۱۰۲	گمراهی کفار از سوی خدا یا خود انسان؟
۱۰۸	توجیه روایت تعیین شقی و سعید در رحم مادر
۱۰۸	اقسام سعادت و شقاوت

فصل چهارم: انسان و تفاوت‌ها

۱۱۵	فلسفه‌ی تفاوت‌ها و تبعیض‌ها در انسان‌ها
۱۲۲	رابطه‌ی بین تکامل و قرب انسان‌ها با استعدادات و امکانات متفاوت
۱۲۶	چرایی تبعیض بین متولدان در خانواده‌های مسلمان با دیگران
۱۳۲	شفاعت و تبعیض
۱۳۵	مراد از نقصان عقل در زنان

فصل پنجم: شرور و مصائب

۱۴۳	حکمت و راز شرور در عالم
۱۴۳	الف - شرور اخلاقی
۱۴۵	ب - شرور طبیعی
۱۴۷	تقصیر معلولان و بچه‌های ولدالزنا

چیست؟ چرا خداوند، گروهی را ثروتمند و برخی را فقیر و بدبخت قرار داده است؟ آیا با عدالت خداوند سازگار است که گروهی علیل و ناقص زندگی کنند؟ آیا این همه شر و مصیبت و فلاکت در عالم با وجود خدایی دانا و عادل سازگار است؟

چنین پرسش‌هایی از جمله دغدغه‌های همیشگی ذهن بشریت بوده است. جماعت بسیاری از متکلمان، فلاسفه و عرفا به تبع انبیا و اولیا، در پی ناتوانی علوم تجربی از پاسخ به پرسش‌های فراروی، در صدد برآمدند تا گوشه‌ای از شبهات موجود در باب چنین مسائلی را از ذهن بشر بزدایند. ما نیز به پیروی از این بزرگان، در این وجیزه، رشحه‌ای از رشحات بی‌کران تعالیم اسلام و حقایق قرآنی، درباره‌ی حل غوامض و معضلات مسأله‌ی شرور و تفاوت‌های موجود در عالم را پیش چشم خوانندگان محترم قرار می‌دهیم. امید است اثر حاصل بتواند گوشه‌ای هر چند ناچیز از مشکلات و مشغولیت‌های فکری عزیزان را حل کند.

در پایان از مؤلفان محترم آقایان علی تقوی و حسین صادقی و ارزیابان محترم، حجج اسلام، آقایان: محمدرضا بهدار، سید محمدعلی داعی‌نژاد، عبدالرحیم سلیمانی، بهبهانی و حمید کریمی تشکر می‌شود.

حسن رضایی‌مهر

رئیس مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

مقدمه

خداوند تبارک و تعالی دارای اسماء و صفات نامتناهی است؛ به گونه‌ای که شناخت و درک و فهم اسمای او از حیطةی ذهن و فکر آدمی خارج است. یکی از صفات وی، عدل است. منشأ عدل خداوند، علم و حکمت اوست. ما به عنوان یک انسان متدین، صفت عدالت را در او پذیرفته‌ایم؛ اما این سؤال وجود دارد که شر و تفاوت در عالم، ناشی از چیست؟

مسأله‌ی «شر» یکی از کهن‌ترین مسائلی است که از دیرباز، اندیشه‌ی آدمی را به خود مشغول داشته است. از آن هنگام که انسان پا به عرصه‌ی خاک گذاشت، خویشتن را هم آغوش رنج و رنجوری یافت و همواره با شیرینی لذت و کامیابی، تلخی محنت و ناکامی را چشید و به زودی دانست که زندگی آکنده از نیکی و پیراسته از هر شر و بدی، آرزویی دست‌نیافتنی و محال است. مواجهه‌ی آدمی با رویه‌ی دردآلود و اندوه‌بار زندگانی و رویارویی او با مصیبت‌ها، پرسش‌های زیادی را فرا روی ذهن جستجوگر او قرار می‌دهد. پرسش‌هایی که امروزه و پس از گذشت هزاران سال، هنوز تازه هستند.

دلیل وجود شر در عالم چیست؟ تفاوت‌های موجود در این دنیا ناشی از

فصل اول

عدل و ظلم

در مورد حسن و قبح عقلی دو قول عمده وجود دارد: یکی قول عدلیه (امامیه و معتزله) که حسن و قبح عقلی را پذیرفته‌اند و گفته‌اند: عقول ما بدون اینکه به ارشاد شرع نیاز داشته باشد، بعضی حقایق مسلم و حُسن و قبح آن‌ها را درک می‌کند و در مقابل، قول اشاعره است که حسن و قبح افعال را اموری نسبی و تابع شرایط خاص قرار داده‌اند و عقل را در درک آن، تابع راهنمایی شرع دانسته‌اند؛ یعنی هرچه را شارع نیکو بشمارد و به آن امر کند، حَسَن است و هرچه را نیکو نشمارد و از آن نهی کند، قبیح است.^۱ البته فهم دقیق این قاعده به توضیح بیشتری نیاز دارد که در ادامه به اجمال خواهد آمد. برای حُسن و قبح، چند معنای معروف بیان شده که عبارت‌اند از:

الف) مصالح و مفاسد: انسان از آن جهت که دارای عقل و فکر است، در حیطه‌ی فردی و اجتماعی اغراض و مصالحی دارد، و هر امری که با آن اغراض و مصالح موافق باشد، حسن، و آنچه با آن‌ها مخالف باشد، قبیح نامیده می‌شود؛ برای نمونه، آزادی و حریت حسن و نیکو، و استعمار و بردگی قبیح شمرده می‌شود.

ب) همخوانی و بیگانگی با طبع: آنچه با طبع همخوان باشد، حَسَن و آنچه با طبع بیگانه باشد، قبیح است؛ برای مثال، بوی گل، حَسَن، و بوی اشیای بدبو، قبیح می‌باشد.

ج) مدح و ذم: حَسَن، امری است که فاعلِ آن را مدح کنند و قبیح، امری

○ چرا عدلیه به حسن و قبح عقلی قائل‌اند و حال آن‌که عقل به تنهایی توان ادراک حُسن و قبح افعال را ندارد؟

از آن‌جا که حُسن و قبح عقلی، بحثی بسیار مهم و زیربنای بسیاری از مباحث کلامی، اخلاقی، اصولی و فقهی است، از دیر باز مورد توجه دانشمندان مسلمان بوده است. ما در این مجال اندک نمی‌توانیم همه‌ی فواید و آثار مترتب بر آن را بیان کنیم، ولی به اجمال می‌گوییم این قاعده در علم کلام مورد بحث و تحقیق قرار گرفته و مسائل بسیاری همچون لزوم معرفت عقلی خداوند، وجوب منزّه بودن خداوند از کارهای بیهوده، لزوم تکلیف بندگان و لزوم فرستادن و بعثت انبیا هر کدام به گونه‌ای به این قاعده مربوط شده است. همچنین این قاعده، زیربنای بسیاری از مسائل اخلاقی است؛ از این‌رو، برخی از غربا (بیگانگان) تشکیک در این قاعده را هدف خویش قرار داده و بسیاری از فضایل و هنجارهای اخلاقی را نادیده گرفته‌اند.^۱

۱. شرح المقاصد، سعدالدین تفتازانی، ج ۴، ص ۲۸۲؛ تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۳۹؛ گوهر مراد، فیاض لاهیجی، ص ۳۴۳؛ انوارالملکوت، علامه حلی، ص ۱۰۵؛ کشف المراد، علامه حلی، ص ۵۶؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۴۴ (عدل الهی).

۱. رساله فی التحسین و التقیح العقلین، جعفر سبحانی، ص ۵.

است که فاعل آن سرزنش شود؛ مانند کسی که به عدالت رفتار می‌کند و مدح می‌شود و کسی که افعال ظالمانه انجام می‌دهد و سرزنش می‌شود.

از بین معانی یاد شده، در معنای اول و دوم بین عدلیه و اشاعره نزاع و اختلافی نیست و نزاع در معنای سوم است؛^۱ یعنی عدلیه معتقدند عقل، افزون بر دو معنای اول، در معنای سوم نیز می‌تواند از خود استقلال داشته باشد و بعضی افعال را مدح یا مذمت کند، ولی اشاعره بر این باورند که عقل انسان به تنهایی و بدون ارشاد شرع نمی‌تواند به مدح و ذم افعال پردازد، بلکه شارع باید چنین کاری را انجام دهد. انکار این قاعده از سوی اشاعره باعث شد آنان در بسیاری از عقاید، راه باطل را در پیش گیرند؛ برای نمونه، برخی امور را که عقل قبیح دانسته، به خداوند نسبت داده‌اند؛ زیرا در این گونه موارد، عقل را مستقل نمی‌دانند.

فخر رازی - از علمای اهل سنت - می‌گوید: «تکلیف به مالایطاق بر خداوند قبیح نیست؛ زیرا خداوند کافران را به ایمان آوردن امر کرده و حال آن که علم دارد آنان ایمان نمی‌آورند؛ پس ایمان آوردن آنان محال است و خداوند به محال امر کرده است.»^۲ البته سستی این سخن، روشن است؛ زیرا علم پیشین الهی با اراده و اختیار انسان هیچ منافاتی ندارد و علم خداوند با قید اختیاریت به افعال انسان تعلق می‌گیرد؛ پس علم خداوند سبب جبر نیست تا امر او به کافر امر به مالایطاق باشد.^۳

۱. شرح المقاصد، همان؛ تلخیص المحصل، همان؛ گوهر مراد، همان؛ انوار الملکوت، همان؛ کشف المراد، همان؛ نهج الحق و کشف الصدق، علامه حلی، ص ۸۲.

۲. المحصل، فخر رازی، ص ۴۷۹.

۳. تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۴۰؛ رساله فی التحسین و التقیح العقلیین، جعفر سبحانی، ص ۷۷.

برای نظریه‌ی حُسن و قبح عقلی که قول حق است، دلایل زیادی بیان شده که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. بدیهی بودن حسن و قبح برخی افعال

هرگاه انسان به نفس خود رجوع کند، می‌یابد که بعضی افعال، حَسَن و نیکو و بعضی دیگر، زشت و قبیح است و هر زمان کسی با این امور رو به رو شود، به سوی کار نیکو متمایل و از کار قبیح و زشت روی گردان می‌شود.^۱ خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد می‌فرماید: «و هما عقلیان للعلم بحسن الاحسان و قبح الظلم من غیر شرع؛ یک دلیل بر حُسن و قبح عقلی این است که ما به نیکو بودن احسان و قبیح بودن ظلم علم داریم، بدون این که در این حکم به شرع نیازی داشته باشیم.» علامه‌ی بزرگوار حلی در شرح این قول آورده است: «ما بالضرورة به حُسن و قبح بعضی افعال علم داریم، بدون این که به شرع نیازی داشته باشیم؛ زیرا هر عاقلی به نیکو بودن احسان یقین دارد و آن را می‌ستاید و همچنین به زشت بودن ظلم جزم دارد و آن را نکوهش می‌کند، و در این حکم ضروری، هیچ شکی وجود ندارد و به شرع نیز نیازی نیست؛ چرا که براهمه و ملاحظه، که هیچ شریعتی را قبول ندارند، به این مطلب اعتراف دارند.»^۲

۱. قواعد المرام، ابن میثم بحرانی، ص ۱۰۴؛ نهج الحق، ص ۸۳؛ انوار الملکوت، ص ۱۰۴؛ ارشاد الطالبین،

سیوری حلی، ص ۲۵۴؛ الباب الحادی عشر، علامه حلی، ترجمه عقیقی بخشایشی، ص ۱۱۱.

۲. «براهمه» کسانی هستند که وجود خدا را قبول دارند، ولی شرایع را قبول ندارند؛ اما ملاحظه وجود خدا را نیز قبول ندارند.

۲. انکار حُسن و قبح عقلی، انکار حسن و قبح شرعی را به دنبال دارد گفته شد که اشاعره فقط حسن و قبح شرعی را پذیرفته‌اند؛ یعنی آنچه را شارع نیکو بداند، حَسَن است و آنچه را نیکو نشمارد، قبیح است، ولی از این نکته غافل‌اند که انکار این قاعده موجب انکار حُسن و قبح شرعی نیز می‌شود؛ زیرا اگر شارع حُسن یا قبح فعلی را بیان کرد، زمانی برای ما حجت است که در قول او احتمال کذب و دروغ ندهیم و یقین کنیم که راست گفته است و این یقین زمانی تحقق می‌یابد که عقلاً دروغ گفتن برای او قبیح باشد، و حتی اگر خود شارع نیز بگوید من راست می‌گویم، کافی نیست؛ چون اشکال دور مطرح می‌شود؛ یعنی نمی‌توان قول شارع را با گفته‌ی خودش اثبات کرد.^۱

۳. انکار این قاعده به بسته شدن راه شناخت پیامبران می‌انجامد

عمده‌ترین راه برای مردم در شناخت نبی و تصدیق گفتار او، دیدن معجزه است و این کار نیز بر یک مقدمه‌ی عقلی روشن و بدیهی متوقف است، و آن این‌که اعطای معجزه به شخصی که به دروغ ادعای نبوت می‌کند، بر خداوند، قبیح بوده و خداوند از کار قبیح، منزّه است. حال اگر این مقدمه‌ی عقلی را نپذیریم، لازم می‌آید که شخص کاذب در دعوی نبوت نیز بتواند معجزه بیاورد که در این صورت، راه شناخت و معرفت نبی، بر مردم بسته خواهد شد.^۲

از مطالب بیان شده روشن می‌شود که اشاعره، حُسن و قبح عقلی را به صورت

کلی (سالبه‌ی کلیه) انکار می‌کنند و معتقدند که عقل، قدرت درک حُسن و قبح را در هیچ امری ندارد، ولی عدلیه حُسن و قبح عقلی را به صورت جزئی (موجه‌ی جزئی) می‌پذیرند و بر این باورند که عقل می‌تواند در برخی امور حسن و قبح افعال را درک کند، اگرچه در برخی امور به تنهایی چنین قدرتی را ندارد و از شرع کمک می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، ادراکات عقل بر سه قسم است:

۱. اموری که عقل بدون تأمل و نظر، آن‌ها را درک می‌کند، مانند حُسنِ عدل و قبح ظلم.
۲. اموری که عقل با تأمل و نظر، آن‌ها را درک می‌کند؛ مانند حُسن کذب نافع و قبح صدق ضار.
۳. اموری که عقل در درک آن‌ها به حکم شرع نیاز دارد؛ مانند وجوب نماز.^۱

○ معنای عدل چیست و عادل بودن خداوند به چه معناست؟

برای «عدل» در کتب لغت، چند معنا^۲ بیان شده است که عبارت‌اند از:

۱. موزون بودن: اگر مجموعه‌ای را در نظر بگیریم که در آن اجزای مختلفی به کار رفته و هدف خاصی از آن منظور باشد، باید از حیث مقدار لازم هر جزء و از لحاظ کیفیت ارتباط اجزا با یکدیگر، شرایط معینی رعایت شود؛ مانند یک ماشین مکانیکی.
۲. تساوی: بر اساس این معنا، وقتی گفته می‌شود: «فلانی عادل است»، به این

۱. حق الیقین، عبدالله شیر، ج ۱، ص ۸۴؛ بدایة المعارف فی شرح عقاید الامامیه، محسن خرازی، ص ۱۱۲.

۲. رک: معجم مقاییس اللغه، ابن فارس، ماده‌ی «عدل»؛ لسان العرب، ابن منظور، همان؛ التعریفات، شریف

جرجانی، ص ۱۰۶.

۱. کشف المراد، علامه حلی، ص ۵۹؛ ارشاد الطالبین، سیوری حلی، ص ۲۵۶؛ نهج الحق، ص ۸۴؛ رساله

فی التحسین و التقیح العقلین، ص ۵۱؛ الباب الحادی عشر، همان.

۲. نهج الحق، همان؛ ارشاد الطالبین، همان؛ رساله فی التحسین و التقیح العقلین، ص ۵۶.

معناست که وی هیچ تفاوتی بین افراد قائل نمی‌شود، به عبارت دیگر، عدل یعنی مساوات.

۳. حد وسط و میانه: یعنی دوری کردن از افراط و تفریط.

۴. استقامت: یعنی مستقیم بودن و عدم انحراف و کجی در آن.

این معانی اگرچه به ظاهر متفاوت‌اند، ولی همه‌ی آنها مصادیق یک معنای عام و کلی هستند که عبارت است از: «وضع کل شیء فی موضعه»؛ یعنی قرار دادن هر چیزی در جای مناسب و شایسته‌اش. این معنای عام، با حکمت مترادف می‌باشد؛^۱ بر این اساس، کار عادلانه با کار حکیمانه مساوی است؛ زیرا حکیم به کسی گفته می‌شود که افعالش دارای اتقان و احکام بوده و از انجام دادن افعال قبیح، منزّه باشد و روشن است که چنین معنا و مفهومی از حکمت، مساوی با معنای کلی عدل است؛ یعنی قرار دادن هر چیز در جای مناسب خودش؛ زیرا حکیمی که افعالش در نهایت اتمام و اکمال و استحکام باشد و فعل قبیح نیز انجام ندهد، هر چیزی را در جای مناسب و لایق و شایسته‌ی آن قرار خواهد داد.

اما درباره‌ی عدل الهی بحث‌های فراوانی وجود دارد که به اختصار بیان می‌کنیم. برخی علمای اسلامی بر این باورند که معنای عدل در مورد خداوند عبارت است از: «اعطاء کل ذی حقّ حقّه»^۲ عطا کردن و دادن حق هر صاحب

۱. التعریفات، ص ۶۶، ماده‌ی «حکم»؛ پیام قرآن، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۴، ص ۴۰۱؛ بدایة المعارف، محسن خرازی، ص ۱۰۴.

۲. شرح الاسماء الحسنی، ملاهادی سبزواری، ص ۶۹۵؛ المنقذ من التقلید، حمصی رازی، ج ۱، ص ۱۵۱؛ محسن خرازی، ص ۱۱۲.

حقی به او.» با توجه به این معنا، مفهوم عادل بودن خداوند این است که هیچ حقی را پایمال نمی‌کند و صاحبان حق را به حقوقشان می‌رساند.

برخی دیگر اعتقاد دارند که هیچ موجودی از موجودات عالم بر خداوند حقی ندارد تا خداوند بخواهد آن حق را به آنان عطا نماید و با دادن آن حق، عادل شمرده شود. شاهد آن‌ها سخن علی علیه السلام در نهج البلاغه است که می‌فرماید: «و لو کان لاحد ان یجری له و لایجری علیه لکان ذلک خالصاً لله سبحانه دون خلقه لقدرته علی عبادته»^۱ و اگر قرار بود حق به سود کسی جریان یابد و مسئولیت برایش ایجاد نکند، این مخصوص خداوند بود نه مخلوقش، و این به واسطه‌ی قدرتش بر بندگان است.» پس به نظر آنان باید تعریف و معنایی جامع‌تر و دقیق‌تر برای عادل بودن خداوند بیان شود که عبارت است از: «رعایت استحقاق‌ها در افاضه‌ی وجود»؛ توضیح این که در نظام هستی، موجودات از نظر قابلیت‌ها و امکان فیض‌گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوت‌اند و هر موجودی در هر مرتبه‌ای که هست از نظر قابلیت استفاضه، استحقاقی خاص به خود دارد و خداوند که کمال مطلق و خیر محض و فیاض علی الإطلاق است، به هر موجودی آنچه را که از وجود و کمال برای او ممکن است، عطا می‌کند؛ پس عادل بودن خداوند به این معناست که خداوند به هر موجودی در حدّ توان و استعداد و استحقاقش وجود افاضه می‌کند و از رحمت گسترده‌اش تفضّل می‌نماید.^۲

البته ممکن است این دو قول را به گونه‌ای با هم جمع کرد؛ به این صورت که

۱. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۱۶.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۸۲.

منظور گروه اول از حق بندگان بر خداوند، حق اولی و ذاتی نیست تا اشکال شود هیچ موجودی بر خداوند حقی ندارد، بلکه منظور، حقوقی است که خداوند از جهت تفضل و از باب رحمت و اسعاهش، به بندگان عطا نموده است. شاهد بر این مطلب، ادامه‌ی همان خطبه است: «و لکنه سبحانه جعل حقه علی العباد ان یطیعوه و جعل جزاءهم علیه مضاعفة الثواب تفضلا منه و توسعاً بما هو المزید اهله؛ اما خداوند، حق خود را بر بندگان، این قرار داده که اطاعتش کنند و در برابر، از جهت فضلش پاداش آنان را حقی برای آنها در برابر خویش و چندین برابر قرار داده و حتی بیشتر از آن برای کسانی که اهلش باشند، مقرر فرموده است.»

اما عدل در مورد خداوند، خود بر چند قسم است:

۱. عدل تکوینی: به این معنا که خداوند به هر موجودی به اندازه‌ی استحقاق و لیاقتش وجود اعطا می‌کند و هیچ قابلیت و استعدادی را رها شده نمی‌گذارد.
۲. عدل تشریحی: یعنی خداوند هیچ تکلیفی را که در بردارنده‌ی کمال و سعادت انسان بوده و قوام حیات مادی و معنوی او به آن وابسته است، رها نمی‌کند و نیز به هیچ کس، بیش از طاقتش تکلیف نمی‌کند.
۳. عدل جزایی: یعنی خداوند در مقام جزا، بین مؤمنی که عمل صالح انجام داده و مشرکی که به گناه و معصیت آلوده شده، تساوی برقرار نمی‌کند، بلکه هر کسی را با توجه به اعمالش جزای خیر و شر می‌دهد.^۱

بنابراین، لازمه‌ی عدل برابر قرار دادن همه‌ی انسان‌ها یا همه‌ی اشیا نیست و مقتضای حکمت و عدل الهی این نیست که همه‌ی مخلوقات را یکسان بیافریند و

۱. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۲۹۰.

برای مثال، به انسان نیز شاخ و یال و بال و غیره بدهد، بلکه اقتضای حکمت آفریدگار این است که جهان را به گونه‌ای بیافریند که بیشترین خیر و کمال بر آن مترتب شود و موجودات مختلف را که اجزای آن را تشکیل می‌دهند، به گونه‌ای خلق کند که با آن هدف نهایی متناسب باشد، و نیز مقتضای حکمت و عدل الهی این است که برای هر کس به اندازه‌ی استعدادش تکلیف قرار دهد و سپس با توجه به توانایی و تلاش اختیاری‌اش، درباره‌ی او قضاوت کند، و سرانجام، پاداش یا کیفری در خور اعمالش برای او رقم زند.^۱

○ چه لزومی دارد که خداوند، عادل و حکیم باشد؟

در ابتدا دو برهان بر لزوم عادل و حکیم بودن خداوند متعال بیان می‌کنیم: برهان اول: واجب الوجود، وجودی دارای تمامی کمالات است که هیچ نقصی در او راه ندارد و هر کمال وجودی که فرض شود، در ذات واجب الوجود به صورت اکمل و اتم موجود است؛^۲ زیرا واجب الوجودی که علت هستی‌بخش تمام موجودات است، باید کمالات همه‌ی معلول‌ها را به صورت کامل‌تری دارا باشد. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «ان کلما تحقق شیء من الکمالات الوجودیه فی موجود من الموجودات فلا بد أن یوجد اصل ذلک الکمال فی علته علی وجه اعلی و اکمل؛^۳ هرگاه یکی از کمالات وجودی در موجودی تحقق یابد، لازم

۱. رک: آموزش عقاید، همان، ص ۱۹۴.

۲. الحکمة المتعالیه، صدر المتألهین، ج ۶، ص ۱۱۰ - ۱۱۱؛ نهایة الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، ص ۲۷۶؛ گوهر مراد، فیاض لاهیجی، ص ۱۹۹.

۳. الحکمة المتعالیه، صدر المتألهین، ج ۶، ص ۲۶۹.

است اصل آن کمال به صورت کامل تر و برتر در علتش موجود باشد.» از این رو، عدل و حکمت چون از کمالات وجودی به شمار می آیند - یعنی برخورداری هر موجودی از هر یک از آن دو، نوعی کمال و برتری برای او محسوب می شود - لازم است در ذات خداوند متعال نیز که علت هستی بخش تمام موجودات و به تعبیر دیگر، علت العلل است به صورت اکمل و اتم وجود داشته باشند و اگر این دو صفت در ذات الهی به صورت کامل تر و تمام تر موجود نباشند، مستلزم نقص در ذات الهی است و ثابت شد که ذات باری تعالی دارای همه ی کمالات وجودی است و هیچ نقصی در او راه ندارد.^۱

برهان دوم: در بحث حسن و قبح عقلی به اثبات رسید^۲ که عقل انسان می تواند حُسن عدل و قُبْح ظلم را درک کند، بدون این که به شرع نیازی داشته باشد، و روشن است که فعل قبیح بر خداوند محال است؛ زیرا فعل قبیح یا به دلیل جهل به قبح و یا به سبب احتیاج و یا عدم قدرت بر ترک آن است و خداوند از تمام این نقایص مبرا است.^۳

با توجه به این مطلب، عقل، ظلم را بر خداوند، قبیح و ذات الهی را از آن مبرا می داند؛ از این رو، عادل و حکیم بودن خداوند امری ضروری و بدیهی است؛ یعنی خداوند با خلق کردن نظامی نیکو و احسن که همه چیز در آن در جای مناسب خود قرار گرفته، حقوق تمام موجودات را عطا کرده و در حد استحقاقشان

۱. کشف المراد، علامه حلّی، ص ۳۰۱.

۲. فصل اول، سؤال از حسن و قبح عقلی.

۳. انوار الملکوت، علامه حلّی، ص ۸۹؛ کشف المراد، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.

وجود افاضه می کند.

○ آیا خداوند متعال مخیر است که عادل و حکیم باشد، یا مکلف و

موظف است؟

صفات خداوند به دو دسته تقسیم می شوند: صفات ذاتیه و صفات فعلیه. مفاهیمی که با توجه به نوعی کمال، از ذات الهی انتزاع می شوند و به عبارت دیگر، صفاتی که برای توصیف ذات الهی به آنها، خود ذات، کافی است و به چیز دیگری نیاز نیست، صفات ذاتیه نامیده می شوند؛ مانند حیات، علم و قدرت؛ اما مفاهیمی که از نوعی رابطه ی بین خدای متعال و مخلوقاتش انتزاع می شوند، صفات فعلیه اند؛ مانند عدالت، حکمت و رزّاقیت. البته در مقام انتزاع، برخی صفات را فعلیه می نامیم، ولی همه ی افعال الهی از صفات ذاتیه سرچشمه می گیرند؛ از این رو، اتصاف خدای متعال به صفات فعلیه به این معنا نیست که تغییری در ذات الهی حاصل شود یا چیزی بر آن عارض شود.^۱

اکنون با توجه به این مقدمه، عدل و حکمت از صفات فعل بوده و آشکار است که این صفات از ذات الهی سرچشمه می گیرند و ذات خداوند نیز همه ی کمالات وجودی را در بر دارد؛ پس عدل و حکمت که از کمالات وجودی به شمار می روند، از نوعی کمال در ذات حق حکایت دارند و مقتضی کمال مطلق بودن ذات اویند؛ زیرا اگر این صفات برای خداوند ضروری نباشد و امکان سلب آنها وجود داشته باشد، احتمال ثبوت نقیض آنها که همان ظلم یا قبح است، بر خداوند

۱. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۸۴؛ نهایة الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، ص ۲۸۸.

جایز می‌شود و این محال است؛ چنان که مرحوم طبرسی ذیل آیهی ﴿إِنَّ عَلَيْنَا لَلْهُدَىٰ﴾ آورده است: «این که خداوند خیر داده که هدایت بر او واجب است، به این دلیل است که اگر گمراه کردن بر خداوند جایز بود، هدایت واجب نمی‌بود.»^۲ بنابراین، صحیح نیست که گفته شود خداوند در این دو صفت مخیر است یا مکلف. گذشته از این، مکلف یا موظف بودن خداوند زمانی تصور می‌شود که نیرویی مافوق قدرت او وجود داشته باشد، در حالی که چنین نیرویی قابل تصور نیست و صفت قدرت به صورت اکمل و اتم مخصوص خداوند است؛ زیرا او است که کمالات همه‌ی معلول‌ها، از جمله قدرت، را به صورت کامل‌تری دارد؛ قدرت مطلق و بی‌نهایت از آن او است و تمام موجودات عالم مقهور قدرت اویند و او تحت هیچ نیرویی قرار نمی‌گیرد.

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که وقتی گفته می‌شود فلان فعل یا صفت بر خداوند لازم می‌باشد، مثلاً لازم است که خداوند عادل و حکیم باشد، این لزوم و وجوب به معنای فقهی آن نیست؛ یعنی این چنین نیست که کسی چیزی را بر خداوند لازم و واجب کند، بلکه به این معناست که چون عقل این صفات را پسندیده می‌داند، کشف می‌کند که ذات خداوند ضرورتاً این صفات را داراست؛^۳ از این‌رو، ذات حق را به این صفات متصف می‌کند و آنها را برای

۱. لیل، ۱۲.

۲. مجمع البیان، طبرسی، ذیل آیهی فوق.

۳. گوهر مراد، فیاض لاهیجی، ص ۳۴۸؛ تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۳۴۲؛ القواعد

الکلامیه، علی ربانی گلپایگانی، ص ۷۵.

خداوند لازم می‌داند؛ برای مثال، در قرآن کریم آمده است: ﴿وَأَنَّ عَلَيْنَا النُّشَاةَ الْأُخْرَىٰ﴾؛^۱ «به درستی که بر خداست ایجاد عالم آخرت.» و چون خداوند وعده‌ی ثواب داده است و عقل وفای به وعده را نوعی کمال و ترک آن را قبیح می‌داند، در نتیجه، عقل کشف می‌کند که واجب الوجود، این کمال را داراست و به یقین به وعده‌هایش وفا و عالمی دیگر برای این کار برپا خواهد کرد.

پس روشن می‌شود که لفظ وجوب، مشترک لفظی است و این که برخی اوصاف بر خداوند واجب و لازم دانسته می‌شود، منظور، اصطلاح کلامی آن است، نه فقهی.^۲

○ چرا شیعیان، عدل را از اصول دین می‌دانند؟

مفهوم عدل از روشن‌ترین مفاهیمی است که بشر از آن آگاهی داشته و از دیر باز موضوع بحث‌های فلسفی و غیرفلسفی بوده است. پیش از طلوع خورشید اسلام، عدل بیشتر به عنوان وصف بشر یا عدل اخلاقی مطرح بود، ولی پس از ظهور اسلام، عدل به عنوان صفتی از اوصاف خداوند - تبارک و تعالی - یا عدل کلامی نیز مطرح شد که سرچشمه‌ی آن، آیات الهی و احادیث نبوی است. خداوند سبحان می‌فرماید: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ﴾؛^۳ «خداوند گواهی می‌دهد که معبودی جز او نیست و فرشتگان و صاحبان

۱. نجم، ۴۷.

۲. تلخیص المحصل، همان.

۳. آل عمران، ۱۸.

دانش نیز گواهی می‌دهند، در حالی که [خداوند] به پادارنده‌ی عدل و قسط است. و «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»^۱ «و خداوند هرگز به بندگان ظلم نمی‌کند.» در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است: «پیامبر صلی الله علیه و آله در مسجد بود، مردی یهودی وارد شد و از آن حضرت صلی الله علیه و آله پرسش‌هایی کرد و پاسخ شنید؛ از جمله پرسید: «أخبرني عن ربك هل يفعل الظلم؟»؛ خبر بده به من که آیا پروردگارت ظلم می‌کند؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «خیر؛ زیرا خداوند به قبح ظلم علم دارد و هیچ نیازی نیز به انجام دادن آن ندارد.»^۲

با توجه به آنچه گذشت، روشن است که هیچ یک از مسلمانان در عادل بودن خداوند تردید نکرده‌اند و «عدل» مانند دیگر صفات خداوند از قبیل علم، اراده و قدرت، مورد اتفاق همه‌ی فرقه‌های اسلامی است؛ اما در تفسیر عدل، عدلیه (معتزله و شیعه) با اشاعره اختلاف دارند و ریشه‌ی این اختلاف به بحث حُسن و قبح عقلی مربوط است. اشاعره، این قاعده‌ی عقلی را انکار می‌کنند و معتقدند هرچه خداوند انجام دهد، نیکو و از روی عدالت است، هر چند عقل ما آن را قبیح بداند؛ از این رو، مؤسس فرقه‌ی اشعریه می‌نویسد: «و لا یقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم و ادامته و لا یقبح منه ان یعذب المؤمنین و یدخل الکافرین الجنان»^۳ بر خداوند قبیح نیست اگر انسان‌ها را بدون تکلیف و به صورت ابتدایی عقاب کند و این عقاب را ادامه دهد؛ همچنین بر خداوند قبیح نیست که اهل ایمان را عقاب

۱. حج، ۱۰.

۲. التوحید، شیخ صدوق، ص ۳۹۸.

۳. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۲۴۹.

کند و کافرین را وارد بهشت نماید.»

برخلاف اشاعره، عدلیه که به حسن و قبح عقلی باور دارند و قائل‌اند که عقل ما می‌تواند در برخی موارد حسن و قبح افعال را درک کند، با همین معیار، عدل را تفسیر کرده و گفته‌اند: آنچه عقلاً قبیح است، خداوند انجام نمی‌دهد. خدا بر انجام فعل قبیح توانایی دارد، ولی چون به قبیح علم دارد و از انجام آنها بی‌نیاز است، هیچ گاه مرتکب افعال قبیح نمی‌شود؛^۱ از این رو، عدلیه تفسیر اشاعره را با انکار عدل برابر می‌دانند و در واقع آنان را منکران ناخواسته‌ی عدل می‌شمارند.

با توجه به مطالب بیان شده، عدلیه برای جدا کردن خود از اشاعره، عدل را از اصول مذهب خود به شمار آوردند؛ همان گونه که امامیه برای تمایز خود از معتزله، امامت را جزو اصول مذهب خود قرار دادند.^۲

پاسخ دیگر این است که «عدل» مانند دیگر صفات باری تعالی همچون علم، قدرت و اراده است، ولی اهمیت و جایگاه ویژه‌ای دارد و در بسیاری از اصول فروع دین اسلام ریشه دوانیده است، بدین سبب، علمای عدلیه آن را جزو اصول دین خود قرار داده‌اند.^۳ علامه مطهری در این باره می‌فرماید: «در سایر مسائل الهیات اگر شبهات و اشکالاتی هست برای طبقه‌ی متکلمین و فلاسفه و اهل فن

۱. کشف المراد، علامه‌ی حلی، ص ۳۰۵ و ۳۰۶؛ انوار الملکوت، علامه حلی، ص ۸۹؛ حق الیقین، عبدالله شبر، ج ۱، ص ۷۳.

۲. اصل الشیعه و اصولها، محمدحسین آل کاشف الغطاء، ص ۲۲۹؛ القواعد الکلامیه، علی ربانی گلپایگانی، ص ۱۴۶.

۳. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۸۶؛ آموزش عقاید، محمدتقی مصباح یزدی، ص ۱۹۰؛ تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۴، ص ۳۰۱.

مطرح است. آن مطالب هر چند دشوار باشد، ولی چون از قلمرو افکار عامه‌ی مردم خارج است، اشکال و جواب آنها هر دو در سطحی بالاتر از سطح درک توده‌ی مردم طرح می‌شود؛ اما ایرادها و اشکال‌های عدل الهی در سطح پایین و وسیع عامه نیز جریان دارد. در این مسأله هم بی‌سواد می‌اندیشد و هم فیلسوف متفکر؛ از این جهت، مسأله‌ی عدالت دارای اهمیتی خاص و موقعیتی بی‌نظیر است و همین جهت را می‌توان توجیهی فرض کرد برای این که علمای اسلامی [عدلیه] عدل را در ردیف ریشه‌های دین قرار دهند.^۱

○ چرا مؤلف کتاب اصل الشیعه و اصولها، عدل را از اصول دین به حساب نیاورده است؟

این که چرا مؤلف کتاب اصل الشیعه و اصولها عدل را از اصول دین قرار نداده است، باید توجه کنیم که اصول دین دو اصطلاح و استعمال دارد؛ گاهی به معنای اصول سه‌گانه‌ی مشترک بین مسلمانان است که انکار یا حتی تشکیک در آن باعث خروج از دین اسلام و ورود به مهلکه‌ی کفر می‌شود. براساس این معنا «عدالت» از اصول دین نیست؛ زیرا منکر آن کافر شمرده نمی‌شود. امامت که از اصول پنج‌گانه‌ی شیعیان است و امر به معروف و نهی از منکر که از اصول پنج‌گانه‌ی معتزله است نیز چنین حکمی دارند. اما گاهی اصول دین به معنای اصول معرفت یک مذهب است که در این صورت، اصول سه‌گانه‌ی یاد شده به همراه عدل و امامت، معرفت مذهب تشیع می‌باشند و هر کس که منکر آنها شود،

۱. مجموعه آثار، همان.

از مذهب تشیع خارج است. طبق این معنا، به آنها «اصول مذهب» نیز گفته می‌شود.^۱

با توجه به این نکته، کتاب یاد شده مانند برخی کتاب‌های دیگر همچون کشف الغطاء^۲ که عدل را جزو اصول دین به شمار نیاورده‌اند، مرادشان معنای اول است، و به یقین عدل را از اصول دین به معنای دوم که اصول مذهب نیز نامیده می‌شود، می‌دانند.

○ آیا کسانی که عدل را از اصول دین نمی‌دانند کافرند؟

به طور مسلم نمی‌توان به سادگی به یک مسلمان، نسبت کفر داد. احادیث بسیاری از پیامبر گرامی اسلام ﷺ در مورد منع از تکفیر مسلمانان وارد شده است که برای نمونه به ذکر یکی از آنها بسنده می‌کنیم: ابن عمر نقل می‌کند که پیامبر ﷺ فرمود: «ایما رجل مسلم أكفر مسلماً فان كان كافراً و الا كان هو الکافر»^۳ هر مسلمانی که به مسلمان دیگر نسبت کفر دهد، اگر آن شخص کافر نباشد، شخصی که چنین نسبتی می‌دهد، خود کافر است.»

آنچه از روایات اسلامی به دست می‌آید این است که هر کسی به سه اصل اقرار کند، در زمره‌ی مسلمانان است و نمی‌توان به او نسبت کفر داد. آن سه اصل عبارت‌اند از: ۱. ایمان به خداوند و توحید؛ ۲. ایمان به رسالت پیامبر ﷺ و آنچه از جانب خداوند آورده است؛ ۳. ایمان به آخرت و برانگیخته شدن مردم در آن

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۸۶.

۲. کشف الغطاء، شیخ جعفر کاشف الغطاء، ج ۱، ص ۶.

۳. سنن ابی داوود، ج ۲، ص ۴۰۹، رقم ۴۶۸۷.

روز.^۱ از این مطالب روشن می‌شود کسانی که عدل (طبق تفسیر عدلیه) را انکار کنند و آن را از اصول دین بشمارند، مسلمان هستند و نمی‌توان به آنان نسبت کفر داد؛ به تعبیر دیگر، کسی که به سه اصل یاد شده معتقد باشد، از نظر فقهی به او مسلمان گفته می‌شود و احکام اسلام که در متون فقهی بیان شده، درباره‌ی او اجرا می‌شود. البته به باور شیعه، چنین اسلامی، سبب نجات و سعادت انسان در آخرت نمی‌شود و لازم است اعتقاد به عدل و امامت به آن اصول سه‌گانه اضافه شود تا سبب رستگاری او شود.^۲

○ چرا بچه‌های کفار دچار عذاب می‌شوند؛ برای مثال در زمان حضرت نوح، عذاب الهی، همه‌ی کافران و حتی بچه‌های آنان را در بر گرفت؟

براساس آیات و روایات و متون اسلامی، سنت اولی خداوند بر عذاب و نابودی هیچ قومی قرار نگرفته است، بلکه رحمت واسعه و فیض دائمی و حکمت او اقتضا دارد تمامی انسان‌ها از نعمت‌های بی‌کران او بهره‌گیرند تا به سعادت و تکامل برسند، و به همین دلیل، خداوند به افراد نیکوکار ده برابر پاداش می‌دهد، ولی افراد معصیت‌کار فقط به میزان گناه‌شان کیفر می‌شوند؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ»^۳ «هر کس کار نیکی بیاورد، ده برابر آن پاداش خواهد داشت و هر کس کار بدی بیاورد، جز به مقدار آن کیفر نخواهد دید و ستمی بر آنها

نخواهد شد.»

همچنین در سوره‌ی مؤمن آمده است: «غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ»^۱ «خداوندی که آمرزنده‌ی گناهان و توبه‌پذیر و شدید العقاب و صاحب نعمت فراوان است. در این آیه، در مقابل یک صفت که بر غضب خداوند دلالت دارد، سه صفت بیان شده که بر رحمت او دلالت می‌کنند، و از این رو، در دعای جوشن کبیر می‌خوانیم: «یا مَنْ سَبَقَتْ رَحْمَتُهُ غَضَبَهُ؛ ای کسی که رحمتش بر غضبش پیشی دارد.»

علامه طباطبائی در این باره می‌گوید: «فخلقه تعالی الانسان حکمته، بلوغ الانسان الی غایته الکمالیه؛ حکمت خداوند در خلقت انسان بر این است که همگی به غایت و نهایت کمال، نایل آیند.»^۲ اما برخی انسان‌ها و قوم‌ها با پافشاری بر اعتقادات باطل خود، به گسترش فساد و تباهی دامن می‌زنند و راهنمایی و هدایت رسولان الهی برای آنان هیچ اثری ندارد؛ از این رو، خداوند متعال با نشان دادن شمه‌ای از قدرت بی‌پایان خود و با فرستادن عذاب، عالم را از لوث وجود کافران پاک می‌گرداند تا عبرتی برای دیگران باشد و از گسترش فساد در جامعه جلوگیری شود؛ برای مثال، قوم نوح پس از ۹۵۰ سال تبلیغ آن حضرت و سرپیچی از دستوره‌های او، گرفتار عذاب الهی شدند^۳: «وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ...

۱. مؤمن، ۳.

۲. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۴۷.

۳. ترجمه‌ی تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، ج ۱۰، ص ۳۶۴.

۱. بحوث القرآنیه، جعفر سبحانی، ص ۱۴.

۲. اصل الشیعه و أصولها، محمد حسین کاشف الغطاء، ص ۲۴۴.

۳. انعام، ۱۶۰.

ثُمَّ أَعْرَقْنَا الْأَخْرِينَ^۱ «و او [نوح] و خاندانش را از اندوه بزرگ، رهایی بخشیدیم...؛ سپس دیگران [دشمنان او] را غرق کردیم.»

اما این که چرا فرزندان آنها نیز گرفتار عذاب شدند، اولاً: روشن است که عذاب‌های الهی از راه‌های طبیعی و بر مجرای امور تکوینی واقع می‌شود؛ مانند زلزله، سیل و صاعقه‌ی آسمانی. شاهد مطلب این است که عذاب اقوام پیشین (قوم لوط، فرعون، عاد، ثمود و نوح) از همین مجاری طبیعی بوده است،^۲ و از آن‌جا که این امور، اموری مادی و طبیعی و مقتضای عالم ماده، نظام سبب و مسبب یا علت و معلول است،^۳ وقتی زلزله یا سیلی می‌آید، مقتضای آن ویران کردن است و وقتی آتشی حادث می‌شود، مقتضای آن سوزاندن است و نمی‌توان انتظار داشت که زلزله و سیل نسبت به برخی اشیا و افراد بی‌اثر باشد و یا آتش، برخی اشیا و افراد را نسوزاند. با توجه به این مطلب، اگر عذاب الهی بر قومی نازل شود، همه چیز و همه کس حتی بچه‌ها و حیوانات را نیز در بر می‌گیرد؛^۴ زیرا این مقتضای عالم ماده و نظام علیت و معلولیت است و اگر بنا باشد این علل طبیعی در برخی موارد تأثیرگذار باشند و در برخی موارد بدون تأثیر، برای مثال زلزله و سیل افراد بالغ را در برگیرند، ولی نسبت به بچه‌ها بی‌تأثیر باشند، نظام حاکم بر جهان هستی که بر

۱. صافات، ۷۶-۸۲.

۲. رک: تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۲۲، ص ۳۶۹.

۳. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۶؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۳۴؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، سید محمد حسین طباطبائی، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۱۰۶.

۴. «وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَّا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً»؛ «از فتنه ای [بلا و عذاب] پرهیزید که تنها دامن ستمکاران شما را نمی‌گیرد [بلکه همه را فرا خواهد گرفت].» انفال، ۲۵.

اساس حکمت الهی شکل گرفته، از بین خواهد رفت و همچنین لازم می‌آید که هیچ عذابی فرستاده نشود، زیرا امور متضاد و متقابل، لازمه‌ی عالم ماده و جزء لاینفک و جدانشدنی آن هستند و به گفته‌ی علامه‌ی طباطبائی: «سؤال از این که چرا عالم ماده خالی از شرور آفریده نشده، برمی‌گردد به این که چرا خداوند عالم ماده را خلق کرده است.»^۱

اما در پاسخ این پرسش که چرا بچه‌های کفار دچار رنج و سختی می‌شوند؟ باید گفته شود: خداوند، عادل است و به کسی ظلم نمی‌کند: «أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»^۲ «همانا خداوند به بندگان [خود] ظلم نمی‌کند.» از این رو، در مواردی که بر اثر حوادث ناگوار طبیعی به کسی سختی و رنجی وارد شود که مستحق آن نباشد، خداوند در جهان آخرت عوض آن را به او خواهد داد.

سیدمرتضی - از علمای بزرگ اسلام - در این باره می‌گوید: «هر رنجی و دردی که از سوی خداوند به انسان عاقل و مکلف یا غیرمکلف، مانند بچه، برسد، خداوند عوض آن را به او می‌دهد.»^۳

علامه حلی نیز می‌گوید: «عدلیه بر این مطلب اتفاق نظر دارند که اگر رنجی و دردی از سوی خداوند به افراد مکلف و غیرمکلف برسد، بر خداوند لازم است که عوض آن را به او بدهد؛ زیرا در غیر این صورت ظالم بودن خداوند لازم می‌آید.»^۴

۱. الحکمة المتعالیه، صدر المتألهین، تعلیقه‌ی سید محمد حسین طباطبائی، ج ۷، ص ۷۸.

۲. آل عمران، ۱۸۲.

۳. الذخیره، سید مرتضی، ص ۲۳۹.

۴. انوارالملکوت، علامه حلی، ص ۱۲۷.

ثانیاً: قبلاً گفته شد^۱ که خداوند در بردارنده‌ی تمام کمالات وجودی است و بدیهی است که عدل و حکمت نیز جزو آنهاست و خداوند آن دو را به صورت تام و کامل دارد؛ بنابراین، اگر در برخی افعال و امور به علل، اسرار و حقایق آنها پی نبردیم، نمی‌توانیم بگوییم که فلان فعل خلاف عدل و حکمت است، به ویژه که ما انسان‌ها به حکم «وَمَا أُوتِيتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^۲ از درک علل و اسباب امور، عاجز و ناتوانیم و علم و دانش ما را محدود ساخته است.

در ادامه، بحث را با کلامی از علامه بزرگوار مجلسی دنبال می‌کنیم: «وقتی ما علم داریم که خداوند متعال، حکیم است و فعلی که برخلاف حکمت باشد، انجام نمی‌دهد، یقین پیدا می‌کنیم که تمام امور و حوادث عالم از روی حکمت انجام شده، اگرچه به آن حکمت علم نداشته باشیم»^۳.

برای روشن شدن مطلب، مثالی می‌آوریم: اگر پدری که عدل و حکمتش با دلایل قطعی و یقینی اثبات شده، فرزندش را تنبیه کند و ما علت و سبب تنبیه کردن را ندانیم، جایز نیست آن را خلاف عدل و حکمت قلمداد کنیم و چیزی را که با برهان قطعی ثابت شده، نقض نماییم؛ زیرا می‌دانیم آن شخص بر طبق مصلحت و عدل و حکمت با فرزندش رفتار می‌کند و بی‌تردید برای تنبیه کردن فرزندش، مصلحتی را در نظر گرفته است.^۴

۱. فصل اول، سؤال از لزوم عدل و حکمت برای خداوند.

۲. «و جز اندکی دانش به شما داده نشده است.» اسراء، ۸۵.

۳. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵۱، ص ۱۸۷.

۴. رک: التوحید، شیخ صدوق، باب الأطفال، ص ۳۹۶.

○ چرا جانمایی همچون فرعون‌ها و نمرودها، صدها سال بر مردم حکومت می‌کنند و ظلم‌های بسیاری را روا می‌دارند و خداوند قادر و متعال نظاره‌گر این بی‌عدالتی‌ها است؛ فلسفه‌ی جلوگیری نکردن از این جانیان چیست؟

مقدمه: خداوند، انسان را بیهوده و بی‌هدف خلق نکرده، بلکه هدفی والا و رفیع در نظر داشته است که همان رسیدن به تکامل و قرب به او می‌باشد، و برای این کار، همه‌ی وسایل و لوازم را برای او فراهم کرده، خواه به زندگی مادی او مربوط باشد و خواه به روح و روانش ارتباط یابد؛ از این‌رو، پیامبران و امامانی را قرار داده تا به طور دائم او را هدایت و رهبری کنند و به سرمنزله مقصود سوق دهند و در این میان، انسان موجودی مختار خلق شده تا با اختیار خود راه را انتخاب نماید، یا به گروه هابیلیان بپیوندد و یا به جمع قابیلیان وارد شود؛ خداوند می‌فرماید: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۱ «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد و خواه ناسپاس».

پس از ذکر این مقدمه، برای رسیدن به پاسخی مناسب، باید موضوع را از چند جهت بررسی کرد.

۱. همان‌گونه که در مقدمه بیان شد، انسان، موجودی است مختار؛ یعنی اگر چه خداوند، خالق هر چیزی است «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»^۲ ولی قضا و اراده‌ی الهی بر این تعلق گرفته که انسان موجودی مختار باشد و راه سعادت یا شقاوت را به اختیار خود برگزیند. خداوند متعال می‌فرماید: «ذَلِكِ بِمَا

۱. انسان، ۳.

۲. رعد، ۱۶.

قَدَّمْتُ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»^۱ «این [عذاب] به خاطر چیزی است که دستهای شما از پیش فرستاده و خداوند بر بندگان خود ظلم نمی‌کند.»

البته برای مختار بودن انسان، افزون بر آیات و روایات بسیار، دلایلی عقلی نیز بیان شده است؛ برای نمونه، خواجه نصیرالدین طوسی اختیار انسان را امری ضروری و بدیهی دانسته و علامه حلی در شرح آن گفته است: «فرق بین حرکت اختیاری موجود زنده و حرکت سنگی که از بلندی فرو می‌افتد، روشن و بدیهی است و دلیل آن، وجود قدرت و اختیار در یکی و عدم آن در دیگری [سنگ] است.»^۲ همچنین علامه طباطبائی می‌فرماید: «اوامر و نواهی و تمام احکام تشریحی خداوند، بر اختیار انسان دلالت دارند. همچنین ثواب و عقاب تعلق نمی‌گیرد مگر به افعالی که از روی اختیار انجام شود.»^۳ بنا به گفته‌ی شما، اگر خداوند بخواهد پیش از ارتکاب جرم، جلوی مجرم را بگیرد، با اختیار آنان منافات دارد، اگرچه تعداد آن‌ها زیاد باشد؛ برای مثال، اگر معلمی یقین دارد که بیشتر دانش‌آموزان در درس مربوطه، نمره‌ی قبولی را نمی‌گیرند، نمی‌تواند آن‌ها را بدون شرکت در امتحان مردود کند؛ زیرا در این صورت، دانش‌آموزان می‌گویند ما امتحانی نداده‌ایم؛ پس اگر خداوند بخواهد پیش از تحقق ظلم و گناه، از آن‌ها جلوگیری کند، با اختیاراتشان منافات دارد و موجب سلب اختیار می‌شود، و به اصطلاح، این قصاص قبل از جنایت است و خداوند، متعالی و منزّه از چنین کاری است.

۱. آل عمران، ۱۸۲.

۲. کشف المراد، علامه‌ی حلی، ص ۲۳۹.

۳. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۱، ص ۹۵.

۲. اما این که چرا جانمایی همچون فرعون، نمرود، هیتلر و مانند این‌ها چنین قدرتی و امکاناتی در اختیار دارند تا ظلم و جنایت کنند؟ باید دانست یکی از سنت‌های خداوند که در واقع نوعی عذاب است، «استدراج»^۱ می‌باشد؛ به این معنا که خداوند طغیان‌گران جسور و زورمند را به سرعت گرفتار مجازات نمی‌کند، بلکه درهای نعمت را به روی آن‌ها می‌گشاید و هرچه بیشتر در مسیر طغیان گام بردارند، نعمت خود را بیشتر می‌کند. دلیل بر این مطلب آیات و روایات بسیاری است که نمونه‌هایی از آن‌ها را ذکر می‌کنیم:

خداوند می‌فرماید: «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلَى لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»^۲ «و آن‌ها که آیات ما را تکذیب کردند، به تدریج از جایی که نمی‌دانند گرفتار مجازات‌شان خواهیم کرد و به آن‌ها مهلت می‌دهم [تا مجازات‌شان دردناک‌تر باشد] زیرا طرح و نقشه‌ی من قوی و حساب شده است.» همچنین در جای دیگر می‌فرماید: «فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمُ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ»^۳ «هنگامی که [اندرزها سودی نبخشید و] آنچه را به آن‌ها یادآوری شده بود، فراموش کردند، درهای همه چیز [از نعمت‌ها] را به روی آن‌ها گشودیم تا کاملاً خوشحال شدند،

۱. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۷، ص ۳۲، ذیل آیه‌ی ۱۸۲ و ۱۸۳ اعراف؛ تفسیر المیزان،

سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۳۴۶، ذیل آیات فوق؛ التفسیر الکبیر، فخر رازی، ج ۱۵، ص ۱۶۰؛

بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵، باب ۸، ص ۲۱۰-۲۲۰.

۲. اعراف، ۱۸۲ - ۱۸۳.

۳. انعام، ۴۴.

ناگهان آنها [نعمت‌ها] را گرفتیم.» و نیز در روایتی از پیامبر ﷺ نقل شده است که فرمود: «اذا رأيت الله يعطى العبد من الدنيا على معاصيه ما يحب فانما هو استدراج»^۱ اگر دیدی خداوند به شخص معصیت کار نعمتی را که دوست دارد، عطا می‌کند، چیزی نیست مگر عذاب استدراج. پس روشن است که استدراج در ظاهر، نعمت و ثروت و قدرت است، ولی در حقیقت چیزی جز نعمت و عذاب الهی نیست؛ بنابراین، اگر ظالمان و ستمکاران از ابزار و قدرتی که در اختیار آنهاست، در جهت ظلم و تباهی و ستم به دیگران استفاده می‌کنند و همچنین معصیت‌کاران از نعمت و امکانات موجود در جهت گمراهی و عصیان بهره می‌گیرند، چه بسا همه عذاب الهی باشد که در قالب قدرت، ثروت و نعمت در اختیارشان قرار گرفته و خودشان از این امر غافل‌اند.

ممکن است این پرسش به ذهن خطور کند که این امر، نسبت به مجرمان استدراج است، ولی چرا مظلومان، وسیله‌ای برای این استدراج قرار می‌گیرند؟ پاسخ این است که خداوند، انسان را به بهترین وجه و نظام خلق کرده است «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۲ که مختار است و دائماً بر سر دو راهی تضادها قرار می‌گیرد و باید به حکم اختیار، یکی از دو راه را برگزیند. همان گونه که در وجود انسان عقل نهاده شده، شهوت و غضب نیز قرار داده شده است و چه بسیار انسان‌هایی که خشم و غضب‌شان بر عقل‌شان غلبه می‌نماید و به ظلم و تباهی دست زده و بر مظلومان طغیان می‌کنند؛ بنابراین، وجود ظالم و مظلوم لازمه‌ی

۱. تفاسیر نورالتقلین، مجمع البیان و نمونه، ذیل آیه‌ی ۴۴ انعام.

۲. تین، ۴.

لاینفک عالم مادی است؛^۱ زیرا اگر چنین نباشد دیگر اختیار، اراده، امتحان و آزمایش الهی و ده‌ها مفهوم دیگر تحقق نمی‌یابد؛ در نتیجه ممکن نیست انسان به گونه‌ای خلق شود که نتواند هیچ ظلم، طغیان و معصیتی مرتکب شود و کسی مظلوم واقع نشود؛ چرا که ظلم، مفهومی است که بدون ظالم و مظلوم محقق نمی‌شود و فرض نظامی بدون ظلم و معصیت، مساوی است با خلق نکردن انسان؛ زیرا انسان در این صورت مانند ملائکه است که هیچ گناه و معصیتی از آنان سر نمی‌زند و کارشان تنها عبادت و اطاعت از خداوند است.

۳. مطلب مهم دیگر این است که نظام حاکم بر جهان، نظامی علی و معلولی و سبب و مسببی است؛ یعنی هر معلولی علتی خاص و هر علتی، معلولی مخصوص دارد؛^۲ برای مثال، آتش می‌سوزاند چه هیزم در آن بریزند و چه انسان؛ چاقو می‌برد چه گوشت گوسفند باشد و چه بدن انسان، و اگر خداوند بخواهد مانع علل و تأثیر آنها و یا مانع ظالمان شود، نظام کلی حاکم بر جهان هستی از بین می‌رود و اگر از ابتدا بخواهد کاری کند که ظالمان چنین کارهایی را مرتکب نشوند، با اختیار انسان منافات دارد. استاد شهید مرتضی مطهری می‌گوید: «لازمه‌ی ضروری بودن نظام موجودات، این است که هر حادثه‌ای در جهان هستی واقع می‌شود، واقع شدنش قطعی و حتمی و خلاف‌ناپذیر است و آن حادثه، رابطه‌ی ذاتی و تکوینی با سایر موجودات جهان دارد.»^۳

۱. ر.ک: الحکمة المتعالیه، صدرالمآلهین، ج ۷، فصل ۴؛ و ر.ک: مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۳.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۶؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۳۴.

۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، سید محمد حسین طباطبائی، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۹۸.

○ چرا برخی جوامع با تمام مفاسدی که دارند، از وفور نعمت برخوردارند و چرا برخی گنهکاران به هیچ نوع گرفتاری مبتلا نمی‌شوند؟

وقتی که انسان، گناهی مرتکب می‌شود، از سه حالت بیرون نیست:

۱. به گناهش پی می‌برد و توبه می‌کند و به سوی خدا باز می‌گردد.

۲. گناهان، قلب او را تیره می‌سازند، تا آنجا که به خودی خود به اشتباه‌ها و بدی افعال خود پی نمی‌برد؛ از این‌رو، خداوند تازیانه‌ی بلا را بر او می‌نوازد تا در اثر مصیبت‌ها و گرفتاری‌ها به خود آمده، از خواب غفلت بیدار شود و به راه هدایت باز آید: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^۱ «فساد در خشکی و دریا به خاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند، آشکار شده، خداوند می‌خواهد نتیجه‌ی بعضی از اعمالشان را به آن‌ها بچشاند، شاید به سوی حق باز گردند.»

۳. انسان آن قدر در گناه غوطه‌ور می‌شود که با سختی‌ها و بلاها به اشتباه خود پی نمی‌برد و همچنان به معصیت ادامه می‌دهد، در این صورت، خداوند به او به جای بلا، نعمت و به جای گرفتاری، آسایش می‌دهد و انسان بیش از پیش در غفلت فرو می‌رود و از خودسازی و رسیدن به کمال باز می‌ماند. این سنت الهی «استدراج» نامیده می‌شود؛^۲ به این معنا که خداوند گنه‌کاران را به تدریج به

هلاکت ابدی نزدیک می‌کند، در حالی که خودشان غافل‌اند. خداوند سبحان می‌فرماید: «فَذَرْنِي وَمَنْ يُكذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ»^۱ «مرا با آن‌ها که این سخن را تکذیب می‌کنند، رها کن و ما آن‌ها را از آن جا که نمی‌دانند، به تدریج به سوی عذاب پیش می‌بریم.»

روشن است کسانی که در گناه غوطه خورده و طغیان و نافرمانی را به نهایت برسانند، خداوند آن‌ها را به حال خود وا می‌گذارد و به آن‌ها میدان می‌دهد تا کوله‌بارشان از گناه، سنگین شود و استحقاق حداکثر مجازات را پیدا کنند. این‌ها کسانی هستند که تمام پله‌های پشت سر خود را ویران کرده و راهی برای بازگشت نگذاشته و پرده حیا و شرم را دریده و لیاقت و شایستگی هدایت الهی را به طور کامل از دست داده‌اند.^۲

بانوی شجاع اسلام، زینب کبری علیها السلام در شام در برابر حکومت خودکامه‌ی یزید خطبه‌ای ایراد فرمود و در قسمتی از آن به یزید چنین خطاب کرد: «تو امروز شادی می‌کنی و چنین می‌پنداری که چون فراخنای جهان را بر ما تنگ کرده‌ای و کرانه‌های آسمان را بر ما بسته‌ای و ما را همچون اسیران از این دیار به آن دیار می‌بری، نشانه‌ی بی‌ارزشی ما نزد خدا و برتری تو بر ما، و نشانه‌ی قدر و منزلت تو نزد خداست؟! به یقین اشتباه می‌کنی. آیا فراموش کرده‌ای کلام خداوند را که می‌فرماید: «وَلَا يَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ خَيْرٌ لَّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمَلِّئُهُمْ

۱. روم، ۴۱.

۲. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۳۴۶، (ذیل آیه‌ی ۱۸۲ اعراف)؛ تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۷، ص ۳۲، (ذیل آیات ۱۸۲ و ۱۸۳ اعراف)؛ التفسیر الکبیر، فخر رازی، ج ۱۵، ص ۱۶۰.

۱. قلم، ۴۴-۴۵.

۲. تفسیر نمونه، ج ۳، ص ۱۸۳.

لِيَزِدُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ^۱ «آن‌ها که کافر شدند، تصور نکنند که اگر به آن‌ها مهلت می‌دهیم، به سود آن‌هاست؛ ما به آن‌ها مهلت می‌دهیم که بر گناهان خود بیفزایند و عذاب خوارکننده‌ای برای آن‌ها می‌باشد»^۲

در روایات اسلامی نیز بر این سنت الهی تأکید شده و به انسان‌ها در مورد گرفتار شدن در آن هشدار داده شده است؛

از جمله در روایتی از امام صادق علیه السلام آمده است ایشان در پاسخ به پرسشی درباره‌ی استدراج فرمودند: «هو العبد يذنب الذنب فيملي له و تجدد له عندها النعم فتلهيه عن الاستغفار من الذنوب فهو مستدرج من حيث لا يعلم»^۳ انسان گناه می‌کند، ولی در عوض به او مهلت داده می‌شود و در این حالت، نعمت‌ها پی در پی بر او فرود می‌آیند تا او را از استغفار و توبه غافل کنند. بنابراین انسان از جایی که توجه ندارد، در گناه و عذاب فرو می‌رود. «از این‌رو، مسلمانان بیدار و آگاه به هنگام وفور نعمت از این عذاب الهی می‌ترسیدند، چنان که یکی از یاران امام صادق علیه السلام به ایشان عرض کرد: من از خداوند مالی طلب کردم که به من روزی فرمود، فرزندی می‌خواستم که به من بخشید، خانه‌ای طلب کردم که به من مرحمت کرد؛ از این‌رو می‌ترسم که شاید استدراج باشد، امام فرمود: اگر این‌ها با حمد و شکر الهی توأم باشند، استدراج نیست و نعمت است»^۴.

۱. آل عمران، ۱۷۸.

۲. اللهوف علی قتلی الطفوف، ابن طاووس، ص ۱۰۵.

۳. بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵، ص ۲۱۸؛ اصول کافی، مرحوم کلینی، ج ۲، ص ۴۵۲.

۴. تفسیر نورالثقلین، عروسی حویزی، ج ۵، ص ۳۹۷ (ذیل آیه‌ی ۴۴ قلم).

از آیات و روایاتی که بیان شد، استفاده می‌شود که هر آسایش و نعمتی که به کسی می‌رسد، دلیل بر خوب و درست کار بودن او نیست و هر بلا و گرفتاری که به کسی می‌رسد، نشانه‌ی بد بودن و شقاوت او نیست، بلکه امری نسبی است که با توجه به اعمال و رفتار و نیات آن شخص معلوم می‌شود. پس گنهکارانی که به معصیت مشغول‌اند و در آسایش و رفاه به سر می‌برند و از نتیجه‌ی اعمال خود غافل هستند، در واقع به نعمت و بلا گرفتارند و این نعمت‌های ظاهری، مقدمه‌ی عذاب آن‌هاست و آن‌ها را بدون آن‌که متوجه باشند، به تدریج به سوی عذاب الهی پیش می‌برد. البته گفتنی است که اولاً: مجازات‌های الهی از جمله استدراج برای انتقام‌جویی و قدرت‌نمایی نیست؛ زیرا به واسطه‌ی گناهان بندگان نه زیان و ضرری به خداوند می‌رسد که بخواهد آن را جبران کند و نه به چنین مجازات‌هایی نیاز دارد، تا به واسطه‌ی آن خود را کامل نماید؛ چرا که همه‌ی این‌ها لازمه‌ی نقص‌ها و کمبودهاست که ذات پاک خداوند از آن‌ها مبرا است، بلکه این مجازات‌ها همگی بازتاب اعمال خود انسان‌هاست که با اراده و اختیار برای خود رقم می‌زنند. خداوند متعال می‌فرماید: «مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَأَمْتُمْ»^۱ «خدا چه نیازی به مجازات شما دارد، اگر شکرگزاری کنید و ایمان آورید.» روشن است که اگر گنهکاران ایمان و عمل صالح داشته باشند، به چنین سرنوشتی گرفتار نخواهند شد.

ثانیاً: خداوند پیش از این که عذابی بفرستد، ابتدا حجّت را بر آنان تمام می‌کند و به آنان برای بازگشت به صراط مستقیم مهلت کافی می‌دهد؛ چنان که خداوند

۱. نساء، ۱۴۷.

می‌فرماید: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ»^۱ «پروردگار تو هرگز شهرها و آبادی‌ها را هلاکت نمی‌کند، مگر این‌که در کانون آن‌ها پیامبری مبعوث کند که آیات ما را بر آنان بخواند و ما هرگز آبادی‌هایی را هلاک نکردیم مگر آن‌که اهلش ظالم بودند.»

پاسخ دیگر به این پرسش این است که اراده‌ی الهی بر این تعلق گرفته که نظام کلی حاکم بر جهان، نظام علی و معلولی و سبب و مسببی باشد؛^۲ یعنی هر معلولی، علتی خاص و هر علتی، معلولی مخصوص داشته باشد که در این صورت، بسیاری از فعل و انفعالات و حوادث موجود در این عالم طبیعی در این نظام قرار می‌گیرد، مگر در موارد خاصی که به اذن خداوند به جهت مصلحت یا مفسده‌ای، امری خارج از این چهارچوب طبیعی واقع می‌شود. مسائل آب و هوایی، میزان بارش باران و بسیاری از حوادث جغرافیایی و طبیعی دیگر از همین قاعده پیروی کرده، در یک نظام منسجم علی و معلولی قرار می‌گیرند؛ پس کاملاً طبیعی است که در غالب کشورهای اروپایی که در یک منطقه‌ی آب و هوایی مناسب واقع شده‌اند، پوشش گیاهی مناسب و بارش باران در حد مطلوب وجود داشته باشد.

استاد مطهری درباره‌ی این نظام می‌گوید: «تفاوت موجودات، ذاتی آن‌ها می‌باشد و لازمه‌ی نظام علت و معلول است.»^۳ حال اگر خداوند بخواهد مانع علل

۱. قصص، ۵۹.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۳۹۹؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۳۴؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم، سیدمحمدحسین طباطبائی، پاورقی مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۱۰۶.

۳. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۶.

طبیعی و تأثیرگذاری آن‌ها شود، اگرچه بر چنین کاری توانایی دارد، ولی موجب از بین رفتن نظم کلی حاکم بر جهان می‌شود.

اما قسمت دیگری از توانمندی‌ها و امکانات رفاهی کشورهای اروپایی که به امور اقتصادی، صنعتی و غیره مربوط می‌شود، نتیجه‌ی عملکرد صحیح آن‌ها بعد از انقلاب صنعتی تاکنون و استفاده‌ی بهینه از استعدادهای انسانی و غیرانسانی (طبیعی) است؛ مسائلی که متأسفانه در طول چند سده‌ی اخیر در کشورهای اسلامی مورد غفلت قرار گرفته و حاصل آن، عقب‌ماندگی برخی کشورهای اسلامی از نظر اقتصادی و فرهنگی است. روشن است که قسمت عمده‌ای از این پیشرفت‌ها حاصل تلاش خود آن‌هاست؛ چنان که خداوند در قرآن می‌فرماید: «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى»^۱ «و اینکه برای انسان، بهره‌ای جز سعی و کوشش او نیست.»

○ خداوند از ازل می‌داند که برخی بندگانش معصیت‌کار و گرفتار عذاب خواهند شد، آیا خداوند که رحمان و رحیم است و نمی‌خواهد کسی گرفتار عذاب شود، قادر نیست او را از ابتدا خلق نکند و یا درست کار بیافریند؟

برای دست یافتن به پاسخی مناسب، لازم است پرسش به دو بخش تقسیم شود.

اول، آیا حذف کافر از مجموعه‌ی عالم هستی و عدم خلقت او، ممکن است یا

خیر؟

۱. نجم، ۳۹.

دوم، کفر کافر و در نهایت عذاب او از کجا ناشی می‌شود؟

پاسخ بخش اول

اولاً: نظام حاکم بر جهان، نظام علیت و معلولیت است و هر پدیده‌ای بر اساس علتی خاص رخ می‌دهد و تمام اجزای این عالم که از علت‌ها و معلول‌ها یا اسباب و مسببات تشکیل شده است، به صورت یک مجموعه‌ی منظم با یکدیگر در ارتباطاند^۱ و اگرچه این مجموعه در نگاه اول قابل تفکیک و تجزیه به نظر می‌رسد، ولی اگر با دقت عقلی به آن بنگریم، اجزای آن چنان به یکدیگر گره خورده و با هم در ارتباطاند که تفکیک آن‌ها ممکن نیست. شهید مطهری در این باره چنین می‌گوید: «هیچ حادثه‌ای در جهان، منفرد و مستقل از سایر حوادث نیست. همه‌ی قسمت‌های جهان با یکدیگر متصل و مرتبط است. این اتصال و ارتباط، همه‌ی اجزای جهان را شامل می‌شود و یک پیوستگی عمومی و همه‌جانبه را به وجود می‌آورد: اصل وابستگی اشیا به یکدیگر و به عبارتی «اصل وحدت واقعی جهان» اصلی است که حکمت الهی تکیه فراوان بر آن دارد، اصل وابستگی اشیا در حکمت الهی مفهوم جدی‌تری پیدا می‌کند و آن مفهوم تجزیه‌ناپذیری جهان است»^۲.

بنابراین، از وجود کافر کشف می‌کنیم که علت تامه‌ی او موجود بوده، که با وجود آن، تحقق معلول ضروری و تخلف آن از علتش، محال است. پس این طور نیست که کافر، هم امکان وجود داشته باشد و هم امکان عدم ولی بدون هیچ علتی

جانب وجودش ترجیح پیدا کرده باشد، بلکه با وجود علت تامه، جایی برای عدم وجود کافر باقی نمی‌ماند. البته ضروری بودن وجود کافر در این نظام به معنای تحدید قدرت خداوند نیست، زیرا قدرت همیشه بر ممکن تعلق می‌گیرد^۱ و حال آن‌که وجود نداشتن کافر با وجود علت تامه‌اش، امتناع ذاتی دارد و به اجتماع نقیضین می‌انجامد؛ یعنی با وجود علت تامه، وجود معلول ضروری است، حال اگر معلول موجود نشود، لازم می‌آید که معلول هم موجود بشود و هم موجود نشود و این اجتماع دو امر، متناقض و عقلاً محال است.

با وجود این، ممکن است کسی بگوید خداوند می‌توانست با از بین بردن تمام علت‌هایی که به ایجاد کافر می‌انجامد، جهانی عاری از کفر بیافریند.

پاسخ این است که چنین چیزی ممکن نیست؛ زیرا - چنان که بیان شد - ممکن نیست جزئی از اجزای عالم از مرتبه‌ی وجودی خود حذف شود، بلکه جهان به گونه‌ای آفریده شده که همه‌ی اجزای آن یا باید با هم موجود و یا معدوم باشند و تفکیک یک جزء از دیگر اجزا ممکن نیست. در ادامه، توضیح بیشتر را از زبان علامه طباطبائی می‌آوریم: «عالم خلقت با همه‌ی وسعتی که دارد، تمامی اجزایش به یکدیگر مربوطاند و مانند یک زنجیر، اولش بسته و مربوط به آفرینش می‌باشد، به طوری که ایجاد جزئی از آن مستلزم ایجاد همه‌ی آن و اصلاح جزئی از آن مستلزم اصلاح همه‌ی آن است. اگر معصیتی نبود قهراً انجام خواسته‌ی مولی امری ضروری و اجباری می‌شد و امر مولی معنا نداشت و در چنین فرضی، اطاعت نیز مصداق نخواهد داشت، و وقتی اطاعت و معصیتی نبود، مدح و ذم و ثواب و

۱. فلسفتنا، محمدباقر صدر، ص ۲۹۰؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۵۷.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۳۲.

۱. کشف المراد، علامه حلی، ص ۲۸۳؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۱۴۰.

عقاب و وعده و وعید و انذار و بشارتی نیز وجود نداشت و در این فرض، شریعت و نبوتی نیز نبود، و در نتیجه اجتماع و مدنیته نیز وجود نمی‌داشت؛ بنابراین، نبودن یک چیز مستلزم نبودن همه‌ی اجزای عالم است.^۱ پس وجود معصیت و کفر در کنار طاعت و ایمان و هم چنین وجود تمام امور متضاد، لازمه‌ی جدانشدنی این عالم ماده است.

ثانیاً: طبق نظر برخی فلاسفه، خداوندی که جز کمال محض نیست، آفرینش و گسترانیدن رحمت خویش بر مخلوقات لازمه‌ی صفات ذات او است. خدا رحمان و فیاض است و رحمانیت و فیاضیت او محدودیت‌بردار نیست و اگر چیزی امکان هستی یافتن داشته باشد، خداوند، فیض هستی را از وی دریغ نمی‌کند؛ زیرا دریغ داشتن، نقص است و با کمال مطلق بودن خدا سازگار نیست.^۲ شاهد این گفتار، آیاتی از قرآن کریم است؛ از جمله: «وَمَا كَانَ عَطَاءَ رَبِّكَ مَحْظُورًا»^۳ «و عطای پروردگارت هرگز از کسی منع نشده است.» و «الرحمن»^۴ «خداوند رحمن است.» پس رحمت و اسعه‌ی الهی شامل همه‌ی بندگان می‌شود؛ یعنی به همه‌ی آنها افاضه‌ی وجود می‌کند تا راه کمال و سعادت را در پیش گیرند.

قسم دیگری از رحمت خداوند، رحمتی خاص است که شامل بندگان مؤمن و صالح می‌شود؛ انسان‌هایی که شایستگی رسیدن به درجات عالی کمال را دارند،^۵

و خداوند به خاطر عده‌ای که راه کفر را در پیش می‌گیرند، رحمت خود را از این بندگان مقرب درگاه خود که به سعادت اخروی نایل خواهند شد، دریغ نمی‌کند؛ زیرا - چنان که گفته شد - خلق نکردن جزئی از عالم ماده با خلق نکردن همه‌ی آن برابر است. خداوند متعال می‌فرماید: «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^۱ «[خداوند] رحمت و بخشش را بر خود حتم کرده؛ همه‌ی شما را به یقین در روز قیامت گرد خواهد آورد.» پس رحمت الهی اقتضا دارد موجوداتی که استحقاق افاضه‌ی وجود و رسیدن به ثواب و منزلت اخروی را دارند، بیافریند و به آنان رحمت افاضه کند.

آری، وقتی معلمی که نسبت به همه‌ی دانش آموزان مهربان است و دوست دارد همه‌ی آنها به درجات بالایی از علم و دانش برسند، بستر تعلیم و تربیت را برای آنان آماده کرده، آنها را می‌آزماید تا کسانی که لایق رسیدن به مراتب بالایی هستند، انتخاب شوند. البته در این بین، عده‌ای از دانش آموزان از رسیدن به درجات بالا باز می‌مانند، ولی این مسأله، باعث نمی‌شود معلّم، حق دانش آموزان دیگر را نادیده بگیرد و هیچ امتحانی برگزار نکند. از سوی دیگر، اگر معلم بخواهد همه‌ی دانش آموزان را بدون امتحان به مرحله‌ی بالاتری منتقل کند، این نیز مصداقی از ظلم و نابرابری است.

در نتیجه، روشن است که هدف از خلقت انسان‌ها رشد و تکامل و سعادت اخروی است، ولی عده‌ای، راه کفر را در پیش می‌گیرند و به اختیار خود، رحمت و فیض الهی را در مسیر ناصواب قرار داده، خود را گرفتار عذاب الهی می‌کنند.

۱. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۳۸.

۲. رک: همان، ج ۱۳، ص ۷۵؛ نهاية الحكمة، سید محمد حسین طباطبائی، ص ۳۲۶.

۳. اسراء، ۲۰.

۴. الرحمن، ۱.

۵. رک: تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۷، ص ۲۵.

پاسخ بخش دوم

برای یافتن علت کفر کافران و این که آیا از ابتدا کافر آفریده شده و هیچ راهی جز انتخاب این راه نداشته‌اند، یا در ابتدا انسانی عاری از هر صفت بوده و با سوء اختیار خود این راه را برگزیده‌اند؟ باید دانست که علم ازلی خداوند و خلق کردن او اقتضا ندارد که انسان به کفر کشیده شود و هرگز خداوند کسی را کافر نمی‌آفریند، بلکه خلقت انسان را به بهترین و نیکوترین وجه قرار داده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ»^۱ «ما انسان را در بهترین صورت و نظام آفریده‌ایم.»

افزون بر این، خداوند تمامی اسباب هدایت و رسیدن به کمال را فراروی انسان قرار داده تا راه سعادت خویش را هموار و خود را به مقام خلیفه‌اللهی نزدیک سازد: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۲ «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد و خواه ناسپاس.» ولی برخی انسان‌ها با سوء اختیار، مسیر ضلالت را انتخاب کرده و با بودن راه، چاه را بر می‌گزینند و به جای اینکه سر به آستان حضرت حق بسپارند، تن به ولایت شیطان و هوای نفس می‌دهند.

آنچه از طریق حکمت به اثبات رسیده، این است که عقوبت انسان در آخرت از لوازم و نتایج اعمال زشت او در دنیا است که به صورت ملکات مذموم و ناپسند تجسم می‌یابند؛^۳ چنان که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَنَّما هي أعمالكم تُرَدُّ اليكم»^۴

۱. تین، ۴.

۲. انسان، ۳.

۳. الحکمة المتعالیه، صدر المتألهین، ج ۷، ص ۸۱-۸۳.

۴. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۳، ص ۹۰.

در حقیقت همان اعمال شماست که به سوی شما باز گردانده می‌شود.» و به قول شاعر:

گر ز خاری خسته‌ای خود کشته‌ای
ور حریر و قزدری خود رشته‌ای^۱
بنابراین، درست نیست گفته شود چرا خداوند، کافر را خلق کرده است، بلکه حق این است که بگوییم: چرا برخی انسان‌ها با وجود علم و برخوردارگی از هدایت الهی، راه کفر را اختیار می‌کنند؟ علامه‌ی طباطبائی در این باره می‌فرماید: «نباید اشکال کرد و گفت چرا خدای متعال کافر را آفریده؟ او کافر نیافریده، او هر که را آفریده فرض اولی و ذاتیش این بوده که به سعادت و انسانیت نایل آید...، حال اگر عده‌ای به اختیار خود، خود را از سعادت محروم کردند، آیا این محرومیت را باید به خدا نسبت داد؟... حاشا...؛ زیرا گفتیم که علت تامه‌ی کفر، عوامل و اسباب خارجی زیادی دارد که دست به دست هم داده و در آخر، اختیار خود کافر هم به آن ضمیمه شده و کفر را به وجود آورده است.»^۲

در پایان، توجه به این نکته ضروری است که علم ازلی خداوند به آنچه که بعداً رخ خواهد داد، به معنای مجبور کردن انسان‌ها نیست، بلکه به این معناست که خداوند در ازل علم دارد که انسان‌ها با اختیار خود چه راهی را انتخاب خواهند کرد. ضمن اینکه خداوند متعال با باز کردن درهای رحمت مثل توبه، شفاعت، بخشش گناهان در ازای سختی‌های زندگی و بیماری‌ها به هر وسیله‌ی ممکن سعی در پذیرش و پاک شدن بندگان دارد.

۱. مثنوی معنوی، دفتر سوم.

۲. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۴۷.

به علاوه اینکه خدا می‌داند سلمان، مؤمن می‌شود و ابوجهل، کافر می‌شود، موجب نمی‌شود تا انسان را خلق نکند، بلکه خداوند موجودات را خلق می‌کند تا نمرات وجودی آنها در عالم واقع مترتب شود، والا انسان فرضی و ذهنی که خوب و بد، رشد و کمال و آثار خارجی ندارد. نظیر اینکه شما به نجار و صنعتگر بگویید تو که می‌دانی این صندلی یا ماشین را می‌سازی یا مورد استفاده خوب قرار می‌گیرد یا می‌شکند و از بین می‌رود، پس چرا از اول آنها را می‌سازی!!؟ صندلی و ماشین ذهنی و خیالی که ثمره‌ای ندارد. باید درست شود تا سپس آثار خارجی و واقعی بر آن مترتب شود. انسان نیز باید خلق شود و پا به دنیای خارج بگذارد، به راه راست یا غلط برود تا آثار واقعی اعمال و رفتار و اندیشه‌های خود را ببیند.

فصل دوم

قضا و قدر

أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ^۱ «خدایت چنین حکم کرد و دستور داد که غیر او را نپرستید.»
 این معانی متعدد، همگی به یک مفهوم عام و کلی باز می‌شوند. ابن فارس - لغوی معروف - می‌گوید: «اصل صحیح یدل علی احکام امر و اتقانه و انفاذه؛^۲ قضا یک معنای اصلی دارد [و معانی دیگر به آن باز می‌شوند] که بر محکم کردن و متقن نمودن و اجرا کردن، دلالت دارد.»

قدر:

قدر در لغت به معانی گوناگونی^۳ آمده که برخی از آنها عبارت‌اند از:
 الف - خلق کردن؛ چنان که خداوند سبحان می‌فرماید: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا﴾^۴ «و در آن مواد غذایی آفرید.»

ب - بیان کردن؛ مانند کلام خداوند که می‌فرماید: ﴿إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا مِنْ الْغَابِرِينَ﴾^۵ «به جز همسرش که بیان نمودیم از باقی ماندگان باشد.»

ج - قدر و اندازه‌ی چیزی؛ مانند این آیه‌ی شریفه که می‌فرماید: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾^۶ «خداوند برای هر چیزی اندازه و محدوده‌ای قرار داده است.»

راغب در مفردات الفاظ القرآن، در مورد معنای قدر آورده است: «القدر و التقدير

۱. اسراء، ۲۳.

۲. معجم مقاییس اللغة، ابن فارس، ماده‌ی «قضى».

۳. كشف المراد، علامه حلی، ص ۳۱۵؛ لسان العرب، ابن منظور، ماده‌ی «قدر»؛ شرح المقاصد، تفتازانی،

ص ۲۶۵؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۱۷۹.

۴. فصلت، ۱۰.

۵. نمل، ۵۷.

۶. طلاق، ۳.

○ مفهوم «قضا» و «قدر» را توضیح دهید؟

نخست معانی قضا و قدر را بررسی می‌نماییم.

قضا:

قضا در لغت به معانی گوناگونی^۱ آمده است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

الف - خلق کردن؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنٍ﴾^۲ «آسمان‌های هفت گانه را در طول دو روز خلق کردیم.»

ب - اعلان کردن و خبر دادن؛ چنان که در قرآن آمده است: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ﴾^۳ «در کتاب به بنی اسرائیل خبر دادیم و اعلام کردیم.»

ج - حکم کردن و دستور دادن؛ مانند کلام خداوند که می‌فرماید: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ

۱. صحاح اللغة، جوهری، ماده «قضى»؛ شرح المقاصد، تفتازانی، ج ۴، ص ۲۶۵؛ كشف المراد، علامه حلی،

ص ۳۱۵؛ تصحيح الاعتقادات الامامية، شيخ مفيد، تحقيق حسين درگاهی، ص ۵۴.

۲. فصلت، ۱۲.

۳. اسراء، ۴.

تبيين كمية الشيء^۱ يعنى قدر و تقدير، بيان كردن كميت و اندازه‌ي چيزي است.

اقوال و تفاسير در قضا و قدر

قضا و قدر از مسائلي است که از ديرباز بين متکلمان و علمای مذاهب اسلامي درباره‌ي آن بحث و گفتگو بوده است. همچنين حکام و رهبران سياسي از اين واژه سوء استفاده مي‌کردند و آن را حربه‌اي براي ظلم و جور خود قرار داده، اعمال و کردار پليد خود را در پس قضا و تقدير الهی مخفی مي‌ساختند، و علت چنين رفتارهايي، تفسيرهاي نابه‌جايي بود که براي اين دو واژه بيان مي‌شد؛ از اين رو لازم است در ادامه، برخي اقوال و نظريات، از جمله تفسير صحيحي که از سخنان اهل بيت^{علیهم‌السلام} برگرفته شده، بيان شود.

قول اهل حديث و اشاعره: اينان قضای الهی را به اراده‌ي ازلي خداوند تفسير کرده‌اند؛ به اين معنا که در ازل، اراده‌ي خداوند، بر اين بوده که اشياي عالم را آن چنان که هم اکنون موجودند، بيافريند و قدر الهی را ايجاد اشيا به قدر و اندازه‌ي مخصوص مي‌دانند.^۲ احمد بن حنبل در اين باره مي‌گويد: «خداوند بر بندگان خود قضا و حکم قطعی نموده و کسی را توان مخالفت با قضای الهی نيست و همهی انسان‌ها بايد همان راهی را طی کنند که برای آنان مقرر شده است... . شراب‌خواری، دزدی و همهی گناهان ديگر، به قضا و قدر الهی است و هيچ کس حق احتجاج با خدا را ندارد.» و نیز اهل حديث مي‌گويند: «همانا

معاصی بندگان و ديگر اعمال آن‌ها را خداوند خلق مي‌کند و بندگان از خود هيچ قدرتي ندارند... و تمام امور خير و شر به قضا و قدر الهی است.»^۱

روشن است که چنين تفسيري از قضا و قدر نتايج نامطلوبي به همراه دارد از جمله:

۱. معاصی و مفاسدي که از انسان‌ها سر مي‌زند، همگی به خداوند نسبت داده مي‌شود.

۲. انسان، موجودی مجبور و بی‌اراده است و سعی و تلاش او هيچ اثری ندارد.

۳. با توجه به مجبور بودن انسان، امر به تکاليف از سوی خداوند، خلاف عدل و حکمت خواهد بود.

۴. موجب رکود در جامعه مي‌شود و کسی به اصلاح شخصيت خویش نمی‌انديشد و همه چيز به قضا و تقدير الهی سپرده مي‌شود.^۲

قول قدریه و معتزله: اين گروه قضا و قدر الهی را تنها در قالب لفظ قبول دارند و حقيقت آن را نمی‌پذيرند و افعال انسان‌ها را خارج از محدوده‌ي قضا و قدر تفسير مي‌کنند؛ زیرا انسان را موجودی کاملاً مختار مي‌دانند که خداوند تمام امور را به او واگذار کرده است؛ از اين رو، انسان را خالق و پديدآورنده‌ي تمام افعال خویش مي‌دانند.^۳ عبدالجبار معتزلی از استادش نقل مي‌کند: «معتزله، اتفاق نظر دارند که کارهای انسان، همه از جانب خودش حادث مي‌شود و غير از او هيچ فاعل و مؤثری نيست و خداوند فقط به آن‌ها قوت داده است.»

۱. مقالات الاسلاميين، ابوالحسن اشعري، ج ۱، ص ۳۴۶.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۳۷۵ (انسان و سرنوشت)؛ آموزش عقايد، محمد تقی مصباح يزدي، ص ۱۴۱.

۳. شرح المواقف، جرجاني، ص ۱۸۱.

۱. المفردات، راغب اصفهانی، ماده‌ي «قدر».

۲. شرح المواقف، جرجاني، ج ۸، ص ۱۸۰.

بر طبق این تفسیر اگرچه اشکالات سه‌گانه‌ی قبل برطرف می‌شود، مشکل بزرگ‌تری پیش می‌آید و آن انکار توحید افعالی است؛ یعنی این قول با آیات و روایات زیادی که فقط خدا را آفریننده و مدبّر جهان می‌دانند، منافات دارد، و لازمه‌ی آن انکار قضا و قدر الهی در افعال اختیاری انسان است.

استاد مطهری در این باره می‌گوید: «معتزله، توحید افعالی را به خیال خود فدای عدل کردند و اشاعره به گمان خود عدل را فدای توحید افعالی نمودند، اما در حقیقت نه معتزله توانستند عدل را به شکل صحیحی توجیه کنند و نه اشاعره به عمق توحید افعالی رسیدند.»^۱

تفسیر متکلمان شیعه: یکی از مهم‌ترین عوامل پیدایش دو تفسیر قبل که به نتایج نامقبول انجامید، کوتاهی و محرومیت از علم اهل بیت علیهم‌السلام است؛ کسانی که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم آنان را عدل و همسنگ قرآن و مفسران واقعی آن معرفی کرده است. بر خلاف دو تفسیر یاد شده،^۲ علمای شیعه به تبعیت از اهل بیت علیهم‌السلام تفسیری ارائه داده‌اند که افزون بر روشن نمودن مفهوم صحیح قضا و قدر، از اشکالاتی که بر آن دو وارد می‌شد، مبرا است.

بنابراین تفسیر، «قضا» بر دو قسم است: قضای ذاتی یا علمی و قضای فعلی یا عینی. قضای ذاتی یا علمی همان علم ازلی خداوند به حتمیت وجود اشیاست؛ یعنی خداوند در ازل می‌داند که در عالم چه اتفاقاتی به طور حتم و قطع رخ خواهد داد؛ اما قضای فعلی یا عینی، حتمیت و ضروری بودن وجود هر چیزی است هنگامی که علت تامه‌ی آن موجود باشد؛ برای مثال، اگر تمام علت‌هایی که برای آتش گرفتن

یک شیء لازم است، آماده باشد، به طور حتم آن شیء خواهد سوخت. با توجه به این مطلب، «قدر» نیز بر دو قسم است: قدر ذاتی یا علمی و قدر فعلی یا عینی. قدر ذاتی یا علمی عبارت است از: خصوصیات و کمیات اشیا در علم ازلی خداوند؛ یعنی خداوند در ازل به خصوصیت و قدر و اندازه‌ی هر چیزی آگاه است؛ اما قدر فعلی یا عینی به این معناست که هر شیئی در موقع تحقق و وجود پیدا کردن در عالم، قدر و اندازه‌ی مخصوصی دارد؛^۱ به عبارت دیگر، برای هر شیئی اندازه و کانال وجودی مشخص قرار داده شده و آن شیء با شرایط و خصوصیات معین و از مجاری مخصوصی تحقق می‌یابد؛ زیرا در عالم امکان، چیز نامحدود وجود ندارد و حتی افعال اختیاری انسان نیز حدود و قیودی دارند؛ برای مثال، صحبت کردن انسان عملی است اختیاری، ولی به این معنا نیست که هیچ قیدی ندارد، بلکه باید از مجاری خاصی تحقق یابد. انسان از راه چشم نمی‌تواند حرف بزند بلکه شش، حنجره، تارهای صوتی، زبان، دندان، لب و... باید سالم باشند تا بتواند سخن بگوید. پس روشن می‌شود که بازگشت تقدیر عینی به ایجاد علل ناقصه است؛ یعنی ایجاد مقدماتی که پیدایش یک پدیده بر آن‌ها متوقف و به نحوی در تعیین حد و اندازه‌ی آن شیء مؤثر است.^۲

روشن است که این تفسیر از قضا و قدر، با عقیده‌ی اهل بیت علیهم‌السلام در مسأله‌ی جبر و اختیار که همان امر بین الأمرین است، رابطه‌ی نزدیکی دارد؛ به این معنا که انسان نه موجودی مجبور فرض می‌شود که هیچ تأثیری در سرنوشت خویش

۱. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۱۷۱؛ آموزش عقاید، محمد تقی مصباح یزدی، ص ۱۵۲.

۲. رک: معارف قرآن، محمد تقی مصباح یزدی، ص ۲۰۴-۲۱۰.

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۵۱ (عدل الهی).

۲. حدیث ثقلین.

نداشته و همه چیز به قضا و تقدیر الهی وابسته باشد، و نه تمام امور به انسان تفویض می‌شود که با توحید افعالی خداوند ناسازگار باشد، بلکه راه میانه و به تعبیری «امر بین الأمرین» مورد قبول است. در این صورت، قضا و قدر الهی با اختیار انسان و قدرت او بر تعیین سرنوشت خویش، هیچ منافاتی ندارد؛ زیرا اراده‌ی انسان نیز، از اجزا و اسباب تحقق یک فعل به شمار می‌رود و با ضمیمه شدن اراده‌ی انسان به علل و اسباب دیگر، یک فعل تحقق می‌یابد.

در روایتی از امیرالمؤمنین علی علیه السلام آمده است که ایشان در پاسخ پرسشی در باره‌ی قضا و قدر فرمود: «لا تقولوا وکلهم الله الی انفسهم فتوهنوه و لا تقولوا أجبرهم علی المعاصی فتظلموه و لکن قولوا الخیر بتوفیق الله و الشر بخذلان الله و کل سابق فی علم الله؛^۱ نگوئید خداوند تمام امور را به انسان واگذار کرده که در این صورت به خداوند وهن و سستی را نسبت داده‌اید و نیز نگوئید خداوند، انسان را بر هر کاری حتی معاصی مجبور کرده که در این صورت، ظلم را به خداوند نسبت داده‌اید، بلکه بگوئید امور خیر به واسطه‌ی توفیق و یاری خداوند، و امور شر به سبب عدم یاری خداوند بوده و همه چیز در حیطه‌ی علم او است.»

○ چگونه می‌شود، هم بگوییم انسان، مختار است و هم تحت قضا و قدر الهی؟

چنان که پیش‌تر گفته شد،^۲ برای قضا و قدر، قول‌ها و تفسیرهای زیادی وجود

دارد که بیشتر آن‌ها یا راه افراط را می‌پیمایند و یا راه تفریط را؛ یا خداوند را خالق همه چیز حتی افعال انسان می‌دانند و انسان را موجودی مجبور به قضا و تقدیر الهی می‌پندارند که هیچ اراده‌ای از خود ندارد، و یا بر این باورند که تمام امور در حیطه‌ی قدرت انسان است که به او تفویض شده و افعال او خارج از محدوده‌ی قضا و قدر الهی می‌باشد. اما با رجوع به کلمات و سخنان امامان معصوم علیهم السلام هم معنا و مفهوم صحیح قضا و قدر روشن می‌شود و هم حیطه‌ی قدرت انسان بر افعال خویش آشکار می‌شود.

بنابر تقسیم صحیح، قضای الهی بر دو قسم است:

۱. قضای ذاتی یا علمی؛ ۲. قضای فعلی یا عینی. قضای علمی، همان علم ازلی خداوند به حتمیت وجود اشیا است؛ یعنی خداوند در ازل می‌داند که در عالم چه اتفاقاتی به طور حتم و قطع به وقوع خواهد پیوست. اما قضای عینی، حتمیت و ضروری بودن وجود هر چیزی است به هنگامی که علت تامه‌ی آن موجود باشد؛ برای نمونه، اگر همه‌ی عواملی که برای آتش گرفتن یک شیء لازم است، آماده باشد، به طور حتم خواهد سوخت؛ بنابراین، «قدر» هم بر دو قسمت است: ذاتی یا علمی، و فعلی یا عینی. قدر علمی عبارت است از: خصوصیات و کمیات اشیا در علم ازلی خداوند؛ اما قدر عینی به این معناست که هر شیئی در موقع تحقق و وجود پیدا کردن در عالم، قدر و اندازه‌ی مخصوصی دارد که برگرفته شده از علت تامه و به وجود آورنده‌ی آن است.

رابطه‌ی قضا و قدر با اختیار

با توجه به تفسیر صحیح از قضا و قدر، روشن می‌شود هیچ منافاتی بین اختیار انسان و قضا و قدر وجود ندارد؛ زیرا حتمیت یافتن یک کار با خصوصیات و

۱. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵، ص ۹۶.

۲. ر.ک: فصل دوم (قضا و قدر).

کمیات معین در صورتی است که تمام اجزا، اسباب و علل آن فراهم باشد و یکی از اجزا و اسباب نیز اراده‌ی انسان است و در حقیقت با ضمیمه شدن اراده‌ی انسان به دیگر علل و اسباب، فعل محقق می‌شود.

استاد شهید مطهری می‌گوید: «تفاوتی که میان بشر و آتش که می‌سوزاند و آب که غرق می‌کند و گیاه که می‌روید و حتی حیوان که راه می‌رود، وجود دارد، این است که هیچ یک از آن‌ها کار و خاصیت خود را از چند کار و خاصیت برای خود انتخاب نمی‌کنند، ولی انسان انتخاب می‌کند، او همیشه در برابر چند کار و چند راه قرار گرفته است و قطعیت یافتن یک راه و یک کار فقط به خواست شخصی او مرتبط است.»^۱

به عبارت دیگر، قضا و تقدیر الهی بر این است که امور این عالم بر اساس یک نظام علی و معلولی یا اسباب و مسببات انجام پذیرد و یکی از علل و اسباب نیز اراده و اختیار انسان است؛ پس این که انسان، قادر است افعال خود را با اختیار و اراده انجام دهد و در سرنوشت خویش تأثیر بگذارد، نوعی قضای الهی است.

رابطه‌ی علم خداوند و اختیار

در تعریف قضا و قدر علمی گفته شد که «خداوند در ازل می‌داند چه اتفاقات و کارهایی به طور حتم و قطع به وقوع خواهد پیوست و به خصوصیات و قدر و اندازه‌ی هر چیز آگاه است.» با کمی دقت و تأمل روشن می‌شود که این سخن به هیچ وجه به معنای مجبور بودن انسان به قضا و تقدیر الهی نیست؛ زیرا اولاً: علم

خداوند به این امور با قید اختیار و اراده‌ی انسان است؛ یعنی خداوند علم دارد که انسان با اختیار خود چه کارهایی را با چه ویژگی‌ها و اندازه‌ی انجام می‌دهد و چه راهی را انتخاب می‌کند و به دیگر سخن، اگر چیزی دارای علم و شعور و اراده و اختیار باشد، مانند انسان، علم خداوند به صدور افعال او با در نظر گرفتن همین ویژگی‌هاست؛ یعنی خداوند به افعالی که از روی علم و شعور و اراده و اختیار انجام شده، علم دارد.^۱

ثانیاً: قائلان به جبر الهی تصور کرده‌اند که چون خداوند پیش از تحقق فعل، به فعلی که ما انجام می‌دهیم آگاه است، پس ما مجبوریم؛ در صورتی که این تصور نادرست است و نباید خدا را با خود قیاس کنیم. خداوند، موجودی فراتر از زمان و مکان است و برای او حال و گذشته و آینده مطرح نیست. موجودات مادی اگرچه در افق زمان قرار دارند و نسبت به گذشته و آینده‌ی خود و دیگران به صورت مستقیم، در جهالت و بی‌خبری به سر می‌برند و حوادث به صورت تدریجی برای آن‌ها واقع می‌شود، ولی در مورد خدا که از زمان و مکان فراتر است، حرکت و زمان معنا ندارد و کلیت و تمامیت هستی برای او آشکار می‌باشد؛ زیرا علم خداوند به مخلوقات از نوع علم حضوری است؛ یعنی تمام معلومات، نزد او حاضر است. از سوی دیگر، خداوند نسبت به تمام مخلوقات خود یک نوع سعه‌ی وجودی دارد؛ پس هیچ چیز نمی‌تواند علم خداوند را به قیود زمانی و مکانی محدود کند و از سعه‌ی وجودی او بکاهد.^۲

۱. الحکمة المتعالیة، صدر المتألهین، ج ۶، ص ۳۱۸، الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۱۹۹.

۲. رک: الإلهیات، ج ۱، ص ۱۰۷-۱۲۳؛ انسان شناسی، محمود رجیبی، ص ۱۷۴.

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۳۸۶.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که بین بحث قضا و قدر و قول حق در مسأله‌ی جبر و اختیار که همان امر بین الأمرین است، رابطه‌ی نزدیکی وجود دارد؛ به این معنا که بر طبق تفسیر صحیح قضا و قدر، انسان نه موجودی مجبور است که هیچ تأثیری در سرنوشت خود نداشته باشد و نه موجودی است که همه‌ی امور به او واگذار شده باشد و هیچ قدرتی برتر از قدرت او تصور نشود، بلکه راهی میانه انتخاب شده است که در آن با وجود احاطه‌ی قدرت خداوند بر همه چیز، قضا و تقدیر الهی بر این قرار گرفته که انسان موجودی مختار و مسئول سرنوشت خویش باشد و افعال خود را با اراده و اختیار انجام دهد. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^۱ «هر که خواهد ایمان آورد و هر که خواهد کفر ورزد.»

○ آیا این سخن که سرنوشت انسان‌ها از ابتدای خلقت و حتی پیش از خلقت رقم خورده، صحت دارد؟

به نظر می‌رسد این پرسش برگرفته از مضمون برخی آیات و روایاتی باشد که بیان می‌کنند تمام امور و حوادث و وقایع عالم از قبل به ثبت رسیده است؛ از این رو، لازم است نخست برخی آیات و روایات در این باره بیان شده و سپس معنا و مفهوم صحیح آن‌ها تبیین شود.

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^۲ «هیچ تر و خشکی وجود ندارد مگر این که در کتاب آشکار [کتاب علم خدا] ثبت است.»

و نیز می‌فرماید: ﴿كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾^۱ «این [امور] در کتاب الهی [لوح محفوظ] ثبت است.»

همچنین در روایتی از امام رضا علیه السلام آمده است: «افعال العباد مقدره فی علم الله قبل خلق العباد بألفی عام؛^۲ افعال بندگان دو هزار سال پیش از خلقت بشر در علم خداوند مقدر و معین است.»

پس از ذکر چند نمونه از آیات و روایات، لازم است مفهوم و تفسیر صحیح آن‌ها روشن شود. شاید برخی گمان کنند مفهوم آن‌ها این است که تمام امور و حوادث عالم از جمله سرگذشت تمام انبیا و امامان معصوم علیهم السلام از قبل به ثبت رسیده و همه ناگزیرند بر اساس سرنوشتی که برایشان معین شده، عمل کنند و هیچ کس توان تغییر دادن سرنوشت خویش را ندارد و در این صورت، جایی برای اراده و انتخاب و اختیار باقی نمی‌ماند.

اما با کمی دقت و تدبّر روشن می‌شود که این گمان، تصویری باطل و ناصواب است؛ زیرا اولاً: طبق معنا و تفسیر صحیح قضا و قدر، انسان، موجودی است مختار و با اراده که قادر است در سرنوشت خویش تأثیر بگذارد و راه سعادت یا شقاوت را برگزیند، و با ضمیمه شدن اراده‌ی انسان به دیگر اسباب و علل، یک کار انجام می‌شود.^۳

ثانیاً: اراده و خواست خداوند به این تعلق گرفته که انسان موجودی با اختیار باشد؛

۱. اسراء، ۵۸.

۲. عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۲۴.

۳. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۱۷۱؛ آموزش عقاید، محمد تقی مصباح یزدی، ص ۱۵۳.

۱. کهف، ۲۹.

۲. انعام، ۵۹.

در نتیجه، خداوند با آماده کردن تمام زمینه‌های رشد و تکامل، او را در انتخاب راه آزاد گذاشته است؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^۱ «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد و خواه ناسپاس.»

و نیز می‌فرماید: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^۲ «بگو این حق است از سوی پروردگارتان، هر کس می‌خواهد، ایمان بیاورد و هر کس می‌خواهد، کافر شود. بدیهی است که مجبور بودن انسان به سرنوشتی از قبل تعیین شده، با اراده و حکمت خداوند بر مختار بودن سازگار نیست.»

با توجه به مطالب بیان شده، آیات و روایاتی که در مقدمه بیان شد، همگی بر وسعت علم الهی و نامتناهی بودن آن دلالت دارند. بدون شک خداوند به تمام مخلوقات، پیش از خلقت و پس از آن، و همه‌ی جزئیات و امور زندگی آن‌ها آگاهی دارد: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^۳ «خداوند آنچه را در آسمان‌ها و آنچه در زمین است، می‌داند و خداوند به هر چیزی داناست.» همچنین به هر چه انسان‌ها در پنهانی و آشکارا انجام می‌دهند، عالم است: ﴿أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾^۴ «خداوند آنچه را پنهان می‌دارند یا آشکار می‌کنند، می‌داند.» پس تمام حوادث و وقایع عالم از ابتدای خلقت تا انتها، در حیطه‌ی علم ازل‌ی خداوند بوده و تمامی این امور در خزینه‌ی علم الهی که از آن به لوح محفوظ تعبیر می‌شود، ثبت شده است.

۱. انسان، ۳.

۲. کهف، ۲۹.

۳. مائده، ۹۷.

۴. بقره، ۷۷.

که از آن به لوح محفوظ تعبیر می‌شود، ثبت شده است.

اکنون ممکن است این پرسش مطرح شود که تمام حوادث در حیطه‌ی علم ازل‌ی خداوند و علم الهی نیز تخلف‌ناپذیر است، پس انسان‌ها مجبورند و سعی و تلاش آن‌ها اثری ندارد.

در پاسخ می‌گوییم: علم ازل‌ی و قدیم خداوند با قید اختیار و اراده به اعمال انسان تعلق گرفته است؛ یعنی خداوند می‌داند که فلان شخص به اراده‌ی خودش چه کارهایی انجام می‌دهد و چه حوادثی برای او رخ خواهد داد؛^۱ برای مثال اگر معلمی بداند که در پایان سال چه دانش آموزانی قبول و کدام یک مردود خواهند شد، این آگاهی او موجب جبر و سلب اختیار از دانش آموزان نمی‌شود؛ زیرا معلم با توجه به عمل کرد تحصیلی آن‌ها می‌داند که با اختیار خودشان این نتیجه را کسب خواهند کرد، بدون این که هیچ جبر و اکراهی در کار باشد.

○ شانس و اتفاق چه تأثیری در زندگی دارد؟ آیا شانس و اتفاق

وجود دارد؟

اگر در زندگی روزمره مردم دقت کنیم، در می‌یابیم که برخی از واژه‌ها، مانند اتفاق، شانس و بخت در حدّ زیادی به کار می‌روند؛ برای نمونه، اگر کسی در کار خود موفقیت بزرگی کسب کند که از تصور همگان فراتر باشد، آن را امری اتفاقی و نشان دهنده‌ی بخت خوب یا خوش‌شانسی تلقی می‌شود و برعکس، حوادث ناگوار و زیان‌بار، اتفاقی بد و نشان دهنده‌ی بخت بد یا بدشانسی تلقی

۱. الحکمة المتعالیه، صدر المتألهین، ج ۶، ص ۳۱۸، الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۱۹۹.

می‌شود، و حتی گاه در برخی موارد به این واژه‌ها رنگ و بویی دینی و اعتقادی داده می‌شود و حاکی از قضا و تقدیر الهی و سرنوشتی از قبل تعیین شده برای انسان بیان می‌شوند. اکنون برای روشن شدن واقعیت، نخست به ذکر موارد استعمال این واژه‌ها پرداخته، در نهایت، با توضیح تأثیر یا عدم تأثیر این امور در سرنوشت انسان، بحث را به پایان می‌بریم.

بعضی برای واژه‌ی اتفاق که گاهی اوقات از آن به بخت یا شانس تعبیر می‌شود، معانی و کاربردهایی ذکر کرده‌اند که عبارت‌اند از:

۱. نفی کردن علت فاعلی؛ یعنی حادثه یا فعلی خود به خود پدید آمده باشد بدون آن که علتی آن را به وجود آورده باشد.

۲. نفی کردن علت غایی؛ به این معنا که میان فاعل و غایت یا هدف، رابطه‌ی ضروری و تخلف ناپذیر برقرار نیست و ممکن است فاعل، کاری را برای رسیدن به یک هدف و غایت خاص انجام دهد، ولی فعل او به غایت دیگری که مقصود او نبوده، ختم شود.

۳. گاهی نیز اتفاق، امری حقیقی شمرده می‌شود که علت و سبب برای پاره‌ای حوادث می‌باشد؛ یعنی اتفاق را علتی غیر از علل دیگر می‌دانند.

۴. برخی، اتفاق و شانس را به قضا و قدر مربوط می‌دانند و می‌گویند شانس بد و خوب همان مقدرات الهی است و خداوند سرنوشت انسان‌ها را چنین مقرر کرده که برخی خوش شانس و برخی بدشانس باشند.^۱

با کمی دقت روشن می‌شود که هیچ یک از معانی ذکر شده، درست نیست. مورد اول به این دلیل، باطل است که قانون علت از بدیهی‌ترین اصول مورد قبول متفکران و دانشمندان است. مورد دوم باطل است، زیرا با پذیرش علت فاعلی، جایی برای انکار علت غایی باقی نمی‌ماند و تفکیک این دو از نظر عقل پذیرفته نیست؛ به عبارت روشن‌تر، وقتی شخصی فعلی را برای رسیدن به غایتی انجام می‌دهد، در صورتی که با نتیجه‌ی دیگری رو به رو شود، نمی‌توان گفت امر تحقق یافته، غایت برای آن فعل نبوده است، و نمی‌توان این غایت را از آن فعل جدا کرد؛ زیرا هنگامی که علل مادی و فاعلی تحقق یافت، غایت نیز به یقین محقق خواهد شد. البته ممکن است به خاطر جهل به این غایت، غایت دیگری برای آن فرض شود، و در ادامه بیان خواهد شد که همین جهل منشأ اعتقاد به شانس و اتفاق است؛ برای مثال، وقتی شخصی برای دیدن یکی از دوستان خود مسیری را طی می‌کند ولی به دیدار او موفق نمی‌شود، بلکه با یکی از دشمنان خود رو به رو می‌شود، نمی‌تواند بگوید دیدن دشمن غایت برای فعل من که طی کردن آن مسیر است، نبوده و این غایت از روی اتفاق محقق شده است؛ چرا که از وجود چنین غایتی آگاهی نداشته و این عدم آگاهی موجب چنین توهمی شده است.

مورد سوم نیز باطل است؛ زیرا اتفاق، امری اعتباری و غیرحقیقی است و نمی‌تواند علت برای چیزی باشد، و اما وجه بطلان مورد چهارم این است که با تفسیر صحیح قضا و قدر الهی سازگار نیست؛ زیرا قضا و قدر الهی بنا بر تفسیر صحیح، هیچ منافاتی با اختیار انسان و قدرت دخالت او در سرنوشت خویش ندارد. پس قول حق این است که در عالم وجود، چیزی به نام اتفاق و شانس وجود ندارد و این‌ها صرفاً تصوراتی نادرست از واقعیت‌های موجود است.

۱. ر.ک: مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم) ص ۷۱۰؛ شرح المصطلحات الفلسفی، ص ۹؛ ابضاح الحکمة، علی ربانی گلپایگانی، (دو جلدی)، ج ۲، ص ۸۲؛ مجمع البحوث الاسلامیه، ص ۵.

- توضیح این که در یک تقسیم، امور موجود به چهار قسم تقسیم می‌شوند: ۱. امور دائمی الوجود (مانند وجود روشنایی و گرمی به هنگام طلوع خورشید)؛
۲. امور اکثری الوجود (مانند این که هر یک از دست‌های انسان دارای پنج انگشت است)؛
۳. اموری که وجود و عدم آن‌ها نسبت مساوی دارند (مانند ایستادن و نشستن زید)؛
۴. اموری که وجود آن‌ها نادر و اندک است (مانند انگشت زاید در دست انسان).^۱

با توجه به این مطلب، ما در برخورد اول فقط در امور دائمی الوجود و یا اکثری الوجود، علت فاعلی و غایت را تصور می‌کنیم، ولی در امور نادر الوجود که غالباً از وجود غایت حقیقی در آن‌ها بی‌خبریم، آن‌ها را نوعی اتفاق و شانس تلقی می‌نماییم؛ به این دلیل که در امور نادر الوجود به خاطر ارتباط غایت‌های آن‌ها با علت‌های غیرحقیقی، گمان می‌شود رابطه‌ی تکوینی با علت‌های واقعی خودشان ندارند، در حالی که غایت‌های امور نادر الوجود نیز برای علل خود دائمی و ذاتی می‌باشند و بالعرض و مجازاً به علت‌های دیگر نسبت داده می‌شوند.^۲

برای مثال، کسی زمینی را برای رسیدن به آب حفر می‌کند ولی به گنج می‌رسد، در این مثال، چون در مسیر کنده شدن زمین گنج وجود دارد، هر چند ما

از وجود آن بی‌خبریم، پیدا شدن گنج، غایت برای کندن زمین است، ولی شخصی که زمین را به قصد رسیدن به آب حفر می‌کند، چون از وجود این غایت (گنج) هیچ اطلاعی ندارد و نسبت به آن جاهل است، غایت را به اسباب غیرحقیقی نسبت می‌دهد و می‌گوید: غایت من رسیدن به آب بوده و پیدا شدن گنج، امری اتفاقی و از روی شانس است، و حال آن که اگر به وجود گنج در زمین علم داشت، هیچ گاه آن را امری اتفاقی و شانسی نمی‌پنداشت؛ در نتیجه، علم نداشتن او به غایت و اسباب واقعی آن، باعث چنین تلقی و تفکر نادرستی شده است.

○ «بداء» به چه معناست؟ چرا شیعیان به آن معتقدند؛ در حالی که برخی می‌گویند مستلزم جهل خداوند است؟

«بداء» از جمله مباحث اعتقادی مورد اختلاف بین فرقه‌های اسلامی است. شیعیان، آن را از اعتقادات مسلم و ضروری خود می‌شمارند، ولی اهل سنت، آن را مستلزم نسبت دادن جهل به خداوند دانسته و اعتقاد به آن را باطل می‌پندارند و شیعیان را مورد طعن قرار می‌دهند؛^۱ از این رو، برای روشن شدن بحث و پی بردن به حقیقت امر به توضیح و تبیین آن می‌پردازیم.

«بداء» در لغت به معنای ظاهر شدن و آشکار شدن چیزی است؛ چنان که در لسان العرب آمده است: «بدا الشيء: ظهر»؛^۲ یعنی فلان شیء، ظاهر و روشن شد.

۱. طبیعیات شفاء، ابن سینا، ج ۱، ص ۶۲؛ نه‌ایة الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، ص ۱۸۹؛ بدایة الحکمة، همو، ص ۹۴.

۲. نه‌ایة الحکمة، ص ۱۹۲؛ بدایة الحکمة، ص ۹۵؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۷۱۷.

۱. مقالات الاسلامیین، ابی الحسن اشعری، ج ۱، ص ۱۱۳.

۲. لسان العرب، ابن منظور، ذیل ماده‌ی «بدو».

ظاهر این معنا آن است که چیزی پیش‌تر معلوم نبوده، ولی بعداً ظاهر شده است. اهل سنت در تعریف بداء همان معنای لغوی را بیان کرده و گفته‌اند: بداء به این معناست که چیزی مخفی بوده و بعداً ظاهر و روشن شده است؛ لذا آن را مستلزم جهل در مورد خداوند دانسته و اعتقاد به آن را باطل شمرده‌اند؛ برای مثال، فخر رازی - از مفسران اهل سنت - می‌گوید: «قالت الرافضة: البداء جائز علی الله تعالی و هو أن یعتقد شیئاً ثم یظهر له أن الامر بخلاف ما اعتقده... و اعلم ان هذا باطل لان علم الله من لوازم ذاته المخصوصة؛^۱ شیعیان گفته‌اند بداء در مورد خداوند جایز است و آن عبارت است از این که کسی به چیزی اعتقاد داشته باشد، ولی بعداً برایش ظاهر شود که حقیقت برخلاف چیزی است که اعتقاد داشته...؛ بدان که این عقیده باطل است؛ زیرا علم خداوند از لوازم ذات مخصوص او است.»

اما با رجوع به سخنان اهل بیت (علیهم‌السلام) و متون اسلامی، درمی‌یابیم که شیعیان، هرگز در تفسیر بداء چنین معنایی را به خداوند نسبت نمی‌دهند؛ زیرا همگی بر وسعت علم الهی و احاطه‌ی خداوند بر همه چیز اتفاق نظر دارند و آن را از طریق دلایل نقلی و براهین عقلی اثبات می‌کنند. با این وصف، چگونه ممکن است ائمه‌ی اطهار (علیهم‌السلام) که عام و خاص به عظمت آنان اعتراف دارند، عقیده‌ای را تبلیغ کنند که - العیاذبالله - مستلزم جهل خداوند باشد؟!

عقیده‌ی شیعه درباره‌ی بداء

پیش از تعریف بداء، ذکر این نکته لازم است که تقدیر و قضای الهی دو گونه

۱. التفسیر الکبیر، فخر رازی، ج ۱۹، ص ۶۶، ذیل آیه‌ی ۳۹ رعد.

است: قطعی یا محتوم و معلق یا غیر محتوم. منظور از تقدیر حتمی، مقدراتی است که به هیچ وجه، تغییری در آن‌ها حاصل نمی‌شود؛ مانند عمر محدود برای انسان، و حرکت منظم زمین به دور خورشید، و دیگر سنن ثابت و تغییرناپذیر در مورد جهان و انسان، اما تقدیر غیرمحتوم، مقدراتی است که به صورت تعلیقی و غیرقطعی است، آن گونه که برخی امور می‌توانند آن را تغییر دهند؛ برای مثال، شخص مریض در زمان معینی از دنیا خواهد رفت مگر این که مداوا شود و یا صدقه بدهد.

بدیهی است که خداوند در ازل به هر دو دسته از مقدرات عالم است و حتی در تقدیر غیرحتمی به تحقق موقوف علیه (مانند صدقه دادن در مثال بالا) و عدم آن آگاهی دارد.^۱

با توجه به این مطالب، بداء عبارت است از: «تغییر المصیر و المقدر بالأعمال الصالحة و الطالحة»^۲ یعنی انسان به وسیله‌ی اعمال صالح و یا ناپسند، سرنوشت و مقدرات غیر محتوم خود را تغییر دهد. آنچه از آیات قرآن و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) استفاده می‌شود، این است که یهود درباره‌ی مسأله‌ی قضا و قدر معتقد بودند خداوند در آغاز خلقت، مقدرات همه چیز را تعیین کرده است، به طوری که خود او نیز نمی‌تواند تغییری در آن ایجاد کند؛ از این رو، شعار «جف القلم؛ قلم خشک

۱. ر.ک: الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۲۴۰؛ تصحیح الاعتقادات الامامیه، شیخ مفید، باب معنی البداء؛

مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۳۸۶.

۲. الإلهیات، ج ۲، ص ۲۳۳؛ و ر.ک: تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱۰، ص ۲۴۶؛ مجموعه

آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۳۹۰.

شد [کنایه از عدم تغییر مقدرات] را سر می‌دادند.^۱ در این باره خداوند از قول یهود می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ»^۲ «و یهود گفتند: دست خدا بسته است.» بنابراین، اعتقاد به بداء که از لوازم توحید و از سنن پایدار در زندگی انسان است، در حقیقت ردی بر عقیده‌ی یهود می‌باشد، و پیشوایان دین با تبلیغ و تبیین این عقیده، از رواج و گسترش عقیده‌ی باطل یهود در جوامع اسلامی جلوگیری می‌کردند و مردم را از پیامدهای خطرناک آن آگاه می‌ساختند.

در نتیجه اگر لفظ بداء در مورد خداوند به کار برده می‌شود، نوعی مجاز است؛ زیرا بداء و ظاهر شدن، در اندیشه‌ی مردم است و در باره‌ی خداوند، به معنای «ظاهر کردن آنچه که برای مردم مخفی بوده» می‌باشد.

از مطالب بیان شده روشن می‌شود که اعتقاد به بداء هرگز به معنای نسبت دادن جهل به خداوند نیست و اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} چنین تفسیر نادرستی از بداء را مردود شمرده‌اند؛ چنان که پیشوای ششم شیعیان - امام صادق^{علیه‌السلام} - می‌فرمایند: «من زعم أن لله - عزوجل - يبدو فی شیء لم یعلمه أمس، فابراً و منه؛^۳ کسی که گمان کند برای خداوند امری روشن و ظاهر می‌شود که در گذشته آن را نمی‌دانسته، از او براءت جویند.»

این عقیده، افزون بر آثار اعتقادی، آثار تربیتی مهمی در زندگی انسان دارد؛ از

جمله این که نور امید به آینده را در قلوب مؤمنان ایجاد کرده، اعتقاد به قبول توبه و شفاعت را شدت می‌بخشد و انسان را به سوی اعمال خیر همچون صدقه و دعا سوق می‌دهد.

بداء در آیات و روایات

از آن جا که بداء به معنای تغییر سرنوشت به واسطه‌ی اعمال خوب و بد است، به نمونه‌هایی از آیات و روایات اشاره می‌کنیم که بر تأثیر اعمال انسان در تغییر سرنوشت او دلالت دارند. خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»^۱ «خداوند سرنوشت هیچ قوم و ملتی را تغییر نمی‌دهد مگر آن که آنان خودشان را تغییر دهند.» و نیز می‌فرماید: «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ»^۲ «خداوند هر چه را بخواهد محو و هر چه را بخواهد، اثبات می‌کند.» حاکم نیشابوری طی روایتی از رسول گرامی اسلام^{صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم} نقل می‌کند که فرمود: «لَا يَرُدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدَّعَاءُ وَ لَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ وَ أَنَّ الرَّجُلَ لَيُحْرَمُ الرِّزْقُ بِالذَّنْبِ يُصِيبُهُ»^۳ چیزی قدر را رد نمی‌کند مگر دعا، و چیزی عمر را زیاد نمی‌کند مگر نیکی و احسان، و انسان به واسطه‌ی گناهی که مرتکب شده، از رزق و روزی محروم می‌شود.» همچنین روایاتی از طریق اهل‌بیت^{علیهم‌السلام} در اثبات بداء به عنوان یکی از اصول

۱. رعد، ۱۱.

۲. رعد، ۳۹.

۳. المستدرک، حاکم نیشابوری، ج ۱، ص ۴۹۳.

۱. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۲۳۱؛ تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۴، ص ۴۵۱.

۲. مائده، ۶۴.

۳. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۴، ص ۱۱۱.

اعتقادی وارد شده است؛ از جمله از امام صادق علیه السلام روایت شده است: «ما عظم الله عزوجل - بمثل البداء؛^۱ خداوند به چیزی مانند بداء عظیم و بزرگ نشده است.» همچنین در برخی آیات و روایات عقیده‌ی نسخ به اثبات رسیده است، به طوری که جزو اصول مسلم اعتقادی مسلمانان واقع شده و روشن است که آنچه در معنای نسخ مورد پذیرش مسلمانان می‌باشد، همان است که شیعیان در تفسیر بداء بیان کرده‌اند؛ چرا که نسخ در واقع همان بداء در تشریحات است. شیخ مفید در این باره می‌نویسد: «ما در معنای بداء چیزی می‌گوییم که همه‌ی مسلمانان در بحث نسخ و أمثال آن می‌گویند؛ مانند فقر بعد از غنا و مرض بعد از صحّت و موت بعد از حیات.»^۲

بنابراین، روشن می‌شود نزاع بین شیعه و برخی دیگر از فرق اسلامی در مورد «بداء» لفظی و اختلاف در نام‌گذاری مفاهیمی است که مورد اتفاق همه‌ی مسلمانان می‌باشد.

۱. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۴، ص ۱۰۷.

۲. اوائل المقالات، شیخ مفید، ص ۸۰.

فصل سوم

جبر و اختیار

۳. راه میانه یا امر بین الامرین.^۱

۱. جبرگرایی

عمده‌ی طرفداران این نظریه که «اشاعره» نامیده می‌شوند، بر این باورند که انسان در افعال و کارهای خود هیچ اختیاری ندارد و تمام امور به اراده‌ی ازلی خداوند انجام می‌پذیرد؛ از این‌رو، خداوند را خالق تمام افعال انسان می‌دانند. ابوالحسن اشعری - رئیس مذهب اشعری - در این باره می‌گوید: «و أقرّوا بانه لاخالق ألا الله و أنّ سیئات العباد یخلقها الله و أنّ اعمال العبد یخلقها الله - عز و جل - و ان العباد لا یقدرون ان یخلقوا منها شیئاً»^۲ اهل سنت [اشاعره] معتقدند که هیچ خالقی نیست مگر خداوند، و معاصی بندگان و تمام اعمال دیگر آن‌ها توسط خداوند خلق می‌شود و آن‌ها قادر نیستند هیچ یک از آن افعال را خلق کنند.»

ردّ جبرگرایی: وجود اختیار امری بدیهی و واضح است^۳ و هر انسان روشن ضمیر از طریق عقل و وجدان و به صورت علم حضوری در می‌یابد که در انجام افعال خود کاملاً مختار و آزاد است؛^۴ برای مثال، وقتی تشنه می‌شود احساس

○ آیا ما انسان‌ها مجبوریم یا مختار؟ اقوال مختلف در جبر و اختیار

چیست و قول حق، کدام است؟

در پاسخ به این سؤال ناچاریم به دیدگاه‌های مختلف در خصوص جبر و اختیار انسان اشاره کنیم.

جبر و اختیار از مهم‌ترین مسائلی است که در حوزه‌های مختلف همچون، فلسفه، کلام، روان‌شناسی، اخلاق و حقوق، مورد بحث و نظر قرار گرفته و هر گروه به حسب دیدگاه خاص خود تعریف و تبیین ویژه‌ای برای آن ارائه کرده‌اند؛ از این‌رو، لازم است این موضوع از جنبه‌ی اعتقادی و کلامی مورد بحث قرار گیرد و نظریه‌ها و تفسیرهایی که در این زمینه وجود دارد، به اختصار بیان شود و در پایان با مدد گرفتن از آیات و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام تفسیری دقیق و صحیح ارائه شود.

درباره‌ی اعمال و افعال انسان، سه نظریه وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱. جبر؛

۲. تفویض؛

۱. رک: قواعد العقائد، خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، باب سوم، ص ۷۳؛ کشف المراد، علامه حلی، ص ۲۳۹؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۳۷۲ (انسان و سرنوشت)؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، فصل ششم.

۲. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، ج ۱، ص ۳۴۶.

۳. کشف المراد، ص ۲۴۰.

۴. آموزش عقاید، محمد تقی مصباح یزدی، درس ۱۸، ص ۱۴۵؛ هم چنین رک: جبر و اختیار، علی ربانی گلپایگانی، ص ۲۳.

می‌کند به آب نیاز دارد، ولی با وجود این می‌تواند آب ننوشد، و به قول شاعر:

این که گویی این کنم یا آن کنم
خود دلیل اختیار است ای صنم

روشن است که بین انسان و موجودات دیگر، فرقی اساسی وجود دارد و آن وجود اراده و اختیار در انسان و عدم آن در موجودات دیگر است. استاد شهید مطهری در این باره می‌گوید: «عمل جمادات محدود و یکنواخت است. هر جسم جامدی از کوچک‌ترین ذره گرفته تا بزرگ‌ترین منظومه‌ها، هر خاصیتی را که دارد به طور یکنواخت انجام می‌دهد... میدان عمل نباتات تا حدی وسیع‌تر از جمادات است و نباتات تا حدودی دارای خاصیت انطباق با محیط هستند... میدان عمل حیوانات گسترش بیشتری دارد؛ زیرا حیوانات دارای حرکت ارادی هستند... میدان عمل انسان، خیلی بیشتر از حیوانات گسترش دارد و آزادی تا حد اعلائی که ممکن است فرض شود در او وجود دارد، حیوان هرچند در حرکات مخصوص حیوانی خویش آزاد است، ولی در عین حال اراده و اختیار او محدود است به اطاعت از تمایلات و غرایز حیوانی، و هرچه مورد تصویب و موافقت غرایز و تمایلات حیوان واقع شود، اراده‌ی حیوان بی‌درنگ عملی می‌کند؛ اما انسان علاوه بر آن که از لحاظ تنوع و تکامل غرایز از حیوان غنی‌تر است، یک اختلاف فاحش بین طرز فعالیت انسان و فعالیت حیوان موجود است... نوع فعالیت حیوان، «التذادی» یعنی حرکت بر اساس لذت بردن است و نوع فعالیت انسان، «تدبیری» یعنی حرکت و فعالیت بر اساس فکر و تدبیر است.»^۱

گذشته از این، این عقیده، آثار شوم و منحرف‌کننده‌ای به همراه دارد؛ از

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۶، ص ۶۱۵.

جمله:

- الف - سلب مسئولیت از انسان که به معنای نفی مهم‌ترین ویژگی انسان است.
- ب - پوچی و بیهودگی هر نظام تربیتی و اخلاقی و حقوقی و از جمله نظام تشریحی اسلام.
- ج - منسوب شدن تمام معاصی و قبايح به خداوند که با عدالت خداوند سازگار نیست.
- د - ارتکاب مفساد و ظلم و جور بر ستمدیدگان در پوشش جبر.^۱
- یکی از مهم‌ترین عواملی که موجب رواج و گسترش این گرایش خطرناک شد، اغراض سیاسی حکومت‌های خودکامه و ستمگر بود که در پوشش این عقیده، رفتار و کردار ناشایست خود را توجیه می‌کردند و توده‌ی مردم را از مقاومت و حرکت و قیام باز می‌داشتند.^۲

۲. تفویض

از سوی دیگر، گروهی با مشاهده‌ی پیامدهای خطرناک و ویرانگر جبرگرایی به مقابله با آن پرداختند و چون از تعالیم حیات‌بخش اهل بیت علیهم‌السلام بی‌بهره بودند، در نوعی دیگر از انحراف و کژاندیشی گرفتار شدند و به «تفویض» روی آوردند؛ به این معنا که افعال اختیاری انسان را از دایره‌ی فاعلیت الهی و قلمرو اراده‌ی خداوند بیرون دانستند.

۱. رک: مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۳۷۵ (انسان و سرنوشت)؛ آموزش عقاید، محمد تقی مصباح، ص ۱۴۳.

۲. جبر و اختیار، علی ربانی گلپایگانی، ص ۸؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۳۷۶.

بدیهی است که این عقیده هر چند گرفتار اشکالات قبلی نیست، محذور بزرگ‌تری دارد و آن نفی توحید در خالقیت است و با آیات و روایاتی که اراده و قدرت خداوند را فوق تمام اراده‌ها و قدرت‌ها معرفی می‌کنند، سازگاری ندارد.^۱ خداوند می‌فرماید: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»^۲ بگو خداوند خالق همه چیز است و او یکتا و پیروز است. امام رضا علیه السلام در باره‌ی این عقیده می‌فرماید: «مساکین القدریة أرادوا أن یصفوا الله - عزوجل - بعدله فأخرجوه من قدرته و سلطانه»^۳ بیچارگان قدریه خواسته‌اند خداوند را به عدل متصف سازند، او را از قدرت و سلطنتش خارج ساخته‌اند.»

۳. راه میانه یا امر بین الامرین

یکی از مهم‌ترین عللی که موجب شد اشاعره و معتزله از مسیر حق منحرف شوند، پیروی نکردن از مکتب اهل بیت علیهم السلام بود و اگرچه هدف هر دو گروه این بود که قولی را بپذیرند تا از اشکالات و محذورات عقلی و اعتقادی به دور باشد، در نهایت راهی را پیمودند که هر کدام اشکالات فراوانی را به همراه دارد.

شهید مطهری در این باره می‌گوید: «معتزله توحید افعالی را به خیال خود فدای عدل کردند و اشاعره به گمان خود، عدل را فدای توحید افعالی نمودند، اما در حقیقت نه معتزله توانستند عدل را به شکل صحیحی توجیه کنند و نه اشاعره به

عمق توحید افعالی رسیدند.»^۱

به خلاف اینان، ائمه علیهم السلام با بهره‌گیری از تعالیم حیات‌بخش الهی، تفسیری از جبر و اختیار ارائه کرده‌اند که از هرگونه اشکال و افراط و تفریط به دور است. در این مکتب، انسان نه موجودی بی‌اراده و مسلوب‌الاختیار است که حق هیچ دخالتی در سرنوشت خویش و انجام اطاعت و معصیت نداشته باشد، و نه موجودی است که تمام امور به او واگذار و تفویض شده باشد که در نتیجه، نوعی سلب اختیار از ذات حق و نوعی خداگونگی برای انسان بروز کند و ملازم با شرک باشد، بلکه راهی معتدل و به دور از افراط و تفریط پیش روی انسان‌ها قرار داده است؛ چنان که امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «الیمین و الشمال مضلّة و الطریق الوسطی هی الجادة علیها باقی الكتاب و آثار النبوة»^۲ راه راست و چپ به گمراهی می‌انجامد و راه راست راه میانه است و حرکت در این مسیر موجب بقای کتاب و آثار نبوت می‌باشد.»^۳

علامه طباطبائی برای تصویر صحیح هر سه قول و بیان امر بین الامرین مثال جالبی دارد: «هرگاه یک اربابی یکی از نوکران خود را انتخاب کند و یکی از کنیزان خود را به ازدواج او در بیاورد و برای مدت معینی، خانه و لوازم ضروری زندگی را برای او تهیه کند، سه حالت تصور می‌شود: ۱. اگرچه مولی آن اموال را به عبد خود تملیک کرده، عبد، مالک هیچ کدام از آن‌ها نیست و در زندگی خود هیچ اختیاری

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۵۱.

۲. نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، خطبه‌ی ۱۶.

۳. همان، خطبه‌ی ۱۶.

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۴۸ (عدل الهی).

۲. رعد، ۱۶.

۳. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵، ص ۵۴.

ندارد و همه کاره‌ی مولاست که این، قول جبرگرایان است. ۲. تمام آن اموال، مال عبد شده و مولا دیگر هیچ اختیار و قدرتی ندارد، که این قول قایلان به تفویض است. ۳. هر کدام از مولا و عبد، مالک هستند ولی هر یک در جایگاه و مرتبه‌ی خود؛ یعنی مولا در مقام مولویت و عبد در مقام عبودیت؛ به بیان دیگر، عبد مالک می‌شود ولی در ملک مولا و تحت تسلط و قدرت او، پس مولا مالک است در عین این که عبد نیز مالک است. این صورت همانند قول به امر بین الامرین است.^۱

امر بین الامرین در قرآن و روایات

۱. قرآن: در قرآن، آیات زیادی بر مختار بودن انسان دلالت دارند؛ از جمله: «كُلُّ أَمْرٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ»^۲ «هر کس در گرو اعمال خویش است.» و «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا»^۳ «کسی که عمل صالحی انجام دهد، سودش برای خود او است و هر کس بدی کند، به خویشتن بدی کرده است.» و در مقابل، آیات زیادی بر این مطلب دلالت دارند که همه چیز تحت قدرت خداوند است و هر اتفاقی که در عالم هستی اتفاق می‌افتد، به اذن او است؛ از جمله: «قُلْ لَأَمْلِكَ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ»^۴ «بگو من مالک سود و زیان خویش نیستم مگر آنچه را خدا بخواهد.»

روشن است که مجموعه‌ی اول از آیات، قول به جبر را نفی می‌کنند و دسته‌ی

دوم، قول به تفویض را نفی می‌نمایند، و مقتضای جمع بین دو دسته آیات این است که برای هر فعل دو نسبت را لحاظ کنیم، یک نسبت به خداوند و نسبت دیگر به انسان؛ به این صورت که هر انسان با اختیار و آزادی هر فعلی را که بخواهد، انجام می‌دهد و یا ترک می‌کند ولی تحت قدرت و اراده‌ی الهی، و این قول در حقیقت همان عقیده‌ی امر بین الامرین است.^۱

۲. روایات: از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «لا جبر و لا تفویض و لکن

أمر بین الامرین؛^۲ نه جبر، صحیح است و نه تفویض، بلکه قول حق، امری بین این دو است.»

همچنین آن حضرت فرموده‌اند: «ان الله اكرم من أن يكلف الناس بما لا يطيعون و الله اعز من أن يكون في سلطانه ما لا يريد»^۳ خداوند، بزرگوارتر از آن است که انسان‌ها را بیشتر از قدرت‌شان تکلیف کند [یعنی مجبور به عصیان باشند و از طرفی از آن‌ها اطاعت و ترک معصیت خواسته باشد] و خداوند گرامی‌تر از آن است که در قلمرو قدرت او کاری صورت بگیرد که اراده‌ی او به آن تعلق نگرفته باشد.»

○ رابطه‌ی اراده‌ی الهی با اراده و افعال انسان‌ها چیست؟

ابتدا لازم است برای دست‌یابی به پاسخی جامع‌تر، پرسش فوق را به دو پرسش

۱. الإلهيات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۳۵۲.

۲. توحید، شیخ صدوق، ج ۸، ص ۳۶۲ (باب نفی الجبر و التفویض).

۳. همان، ح ۴، ص ۳۶۰؛ بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵، ص ۴۱.

۱. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۱، ص ۱۰۰.

۲. طور، ۲۱.

۳. فصلت، ۴۶.

۴. اعراف، ۱۸۸.

توضیحی دیگر تقسیم کرده و سپس مطالب مورد نظر را ارایه دهیم:

الف - آیا آنچه در قلمرو هستی رخ می‌دهد، همگی متعلق اراده‌ی خداست، یا در این قلمرو چیزهایی پیدا می‌شود که بدون تعلق گرفتن اراده‌ی خدا بر هستی آن‌ها، تحقق می‌پذیرند؟

ب - اگر اراده‌ی خدا گسترده است و همه‌ی افعال خوب و بد را در بر می‌گیرد، نتیجه‌ی آن این است که افعال زشت انسان، مورد تعلق اراده خدا باشد و اگر اراده خداوند فقط به اعمال خوب انسان‌ها تعلق گرفته، و افعال قبیح را اراده نکرده باشد، پس آن افعال چگونه محقق می‌شوند و آیا این با توحید افعالی منافات ندارد؟

قدرت و اراده‌ی گسترده‌ی خدا نسبت به همه‌ی پدیده‌ها

همه‌ی متفکران اسلامی از حکما و متکلمان (جز معتزله) همه‌ی پدیده‌های جهان را متعلق اراده‌ی خدا دانسته و چیزی را از قلمرو اراده‌ی او خارج نمی‌دانند و اصولاً معتقدند در قلمرو آفرینش و گردونه‌ی قدرت خدا، ممکن نیست پدیده‌ای در جهان بدون اراده و خواست و یا قدرت و توان او تحقق پذیرد،^۱ و اصول توحیدی کاملاً با این نظریه موافق است. البته گروهی از متکلمان، مانند اشاعره، چون نظام (علی و معلولی) را در جهان انکار و خدا را جایگزین تمام اسباب و علل طبیعی و غیرطبیعی می‌نمایند، همه‌ی پدیده‌ها را مخلوق بلاواسطه‌ی قدرت و

اراده او می‌شمارند، ولی حکما و فلاسفه‌ی اسلامی، از جمله متکلمان امامیه، همان گونه که اصل عمومیت و گستردگی اراده‌ی خدا را نسبت به همه‌ی پدیده‌ها پذیرفته‌اند، اصل علیت و معلولیت را نیز استوار و پابرجا می‌دانند، و پیدایش پدیده‌ها را از طریق اسباب و علل ویژه‌ی آنها به قدرت و اراده‌ی خدا منتهی می‌سازند که در این صورت، همه‌ی پدیده‌ها مخلوق و مراد خدا می‌باشند. با توجه به این بیان، باید در این بحث، دو مطلب دیگر مورد توجه و اهتمام قرار گیرد:

۱. دلیل گستردگی اراده‌ی خدا نسبت به تمام پدیده‌ها؛
۲. گستردگی اراده‌ی خدا موجب مجبور بودن انسان نمی‌شود.

دلیل گستردگی اراده‌ی خداوند

دلیل‌های گستردگی اراده‌ی خدا دو گونه است:

الف - دلیل‌های عقلی؛ ب - دلیل‌های نقلی.

دلیل عقلی: موجودات عالم، همگی امکانی و به علت هستی‌بخش نیازمندند و بدون تکیه بر واجب الوجود نمی‌توانند جامه‌ی هستی بر تن کنند، و هر کس ممکن را درست بشناسد به بدهت حکم می‌کند که تمام ممکنات مخلوق خدایند و به او مربوط‌اند و از او جدا نیستند. فعل انسان نیز یکی از پدیده‌های امکانی است که تعلق و وابستگی به واجب الوجود در ذات آن نهفته است؛ در این صورت، چگونه ممکن است فعلی بدون تکیه بر قدرت و اراده‌ی خدا تحقق یابد؟!^۱

دلیل نقلی: نه تنها دلیل‌های عقلی به روشنی بر عمومیت و گستردگی اراده‌ی

۱. کشف المراد، علامه حلی، ص ۱۶؛ گوهر مراد، فیاض لاهیجی، ص ۲۵۶؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۱۳۹.

۱. الإلهیات، ج ۲، ص ۴۵؛ جبر و اختیار، علی ربانی گلپایگانی، ص ۸۳.

خدا نسبت به همه‌ی پدیده‌ها گواهی می‌دهند، بلکه دلیل‌های نقلی نیز این اصل عقلی را تأیید می‌نمایند. ما در این جا نمونه‌هایی را یادآور می‌شویم:

در قرآن کریم، آیات چندی یافت می‌شود که با صراحت تمام بر تعلق اراده‌ی خدا، به افعال اختیاری انسان گواهی می‌دهند: «مَا قَطَعْتُمْ مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ»^۱ «هر نخلی را که بریدید و یا آن را بر ریشه‌های خود رها کردید، همگی به اذن خدا بوده است.» و در آیه‌ی دیگر می‌خوانیم: «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»^۲ «بگو خداوند خالق همه چیز است و اوست یکتا و پیروز.»

احادیث روایت شده از رسول خدا ﷺ و خاندان معصوم ﷺ او نیز به روشنی بر عمومیت و گستردگی اراده‌ی خدا نسبت به همه‌ی پدیده‌ها، از جمله افعال و کارهای اختیاری انسان، گواهی می‌دهد، و از آن جا که اندیشه‌ی محدودیت اراده‌ی خدا و بیرون بودن کارهای اختیاری انسان (خوب یا بد) از قلمرو اراده‌ی الهی به معنای محدود کردن قدرت و سلطنت خدا در نظام هستی است، رسول خدا ﷺ در ردّ این اندیشه می‌فرماید: «من زعم انّ الخیر و الشرّ بغير مشیئة الله اخرج الله من سلطانه»^۳ آن کس که می‌اندیشد خیر و شر [چه در مورد کارهای اختیاری انسان و چه در موارد دیگر] بدون خواست و مشیت خدا تحقق می‌یابد، پس خدا را از قدرت نامحدود و حکمرانی مطلق بیرون کرده است.» و پیشوای

۱. حشر، ۵.

۲. رعد، ۱۶.

۳. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ابواب عدل، ح ۸۵، ص ۵۲.

ششم شیعیان - امام صادق علیه السلام - می‌فرماید: «الاشیاء له سواء علماً و قدرة و سلطاناً و ملکاً؛ تمام اشیا از نظر تعلق علم، قدرت، سلطنت و ملک خداوند به آنها، مساوی‌اند.»^۱

گسترده‌ی اراده‌ی خدا و مسأله‌ی جبر

مسأله‌ی گسترده‌ی اراده‌ی خدا مورد تصدیق عقل و نقل است، ولی برداشت اشاعره از این اصل همچون برداشت آنان از مسأله‌ی توحید در خالقیت، کاملاً ناستوار می‌باشد، زیرا درست است که افعال بشر به عنوان پدیده‌های امکانی، متعلق قدرت و اراده‌ی خدا می‌باشند و درست است که آنچه مورد اراده‌ی تکوینی خدا باشد، حتماً واقع می‌شود، ولی باید دید اراده‌ی او به چه چیز تعلق گرفته است. در این جا است که مجبور بودن انسان و یا آزادی و اختیار او روشن می‌شود.

هرگاه بگوییم اراده‌ی خدا بر تحقق فعلی از افعال انسان بدون هیچ قید و شرطی (اختیار و آزادی) تعلق گرفته است، در این صورت اصل گستردگی اراده‌ی خدا به جبر خواهد انجامید، ولی اگر بگوییم اراده‌ی او به سان تعلق علم او، با قید و شرط به مخلوقات تعلق گرفته است و از جمله قیود و شرایط در مورد بندگان این است که با اختیار و اراده‌ی آنها باشد. در این صورت، چنین اصلی نه تنها مایه‌ی جبر نیست، بلکه پشتوانه‌ی اختیار است؛ زیرا او خواسته است که حرارت از آتش و رطوبت از آب، بدون اختیار صادر شود، ولی در باره‌ی انسان

۱. توحید، شیخ صدوق، ص ۱۳۳.

خواسته است که افعال اختیاری او با اختیار و آزادی صادر شود.^۱

در نتیجه، رسیدن انسان به کمال، بسته به این است که او با این که به بدی میل دارد و مختار است که آن را ترک کند یا انجام دهد، آن را ترک کند و به کمال برسد و حال این که اگر به فعل خوبی مجبور باشد، دیگر به کمال رسیدن او ممکن یا اختیاری نمی‌باشد.

بنابراین، با توجه به توضیحات ذکر شده، روشن می‌شود که استناد وجود افعال اختیاری انسان به خدای متعال، با استناد آن‌ها به خود وی منافاتی ندارد؛ زیرا این استنادها در طول یکدیگرند و با هم تراحمی ندارند؛ به دیگر سخن، استناد فعل به فاعل انسانی در یک سطح و استناد وجود آن به خدای متعال در سطح بالاتری است که در آن سطح، وجود انسان و وجود ماده‌ای که کارش را روی آن انجام می‌دهد و وجود ابزارهایی که برای انجام دادن کار از آن‌ها استفاده می‌کند، همگی مستند به او است؛ پس تأیید اراده‌ی انسان به عنوان «جزء اخیر از علت تامه»، با استناد وجود همه‌ی اجزای علت تامه به خدای متعال منافاتی ندارد، و خدای متعال است که وجود جهان و انسان و همه‌ی شئون وجودی او را در «پد» قدرت خود دارد و همواره به آن‌ها وجود می‌بخشد و هیچ موجودی در هیچ حالی و در هیچ زمانی از او بی‌نیاز نیست و از او استقلالی ندارد؛ بنابراین، کارهای اختیاری انسان نیز بی‌نیاز از خدای متعال و خارج از قلمرو و اراده‌ی او نخواهد بود و چنان نیست که یا باید مستند به اراده‌ی انسان باشد و یا مستند به اراده‌ی خدا؛

زیرا این دو اراده در عرض یکدیگر نیستند، بلکه اراده‌ی انسان، مانند اصل وجود او، به اراده‌ی الهی وابسته است و اراده‌ی خدای متعال برای تحقق آن ضرورت دارد.^۲ قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^۳ «و شما اراده نمی‌کنید مگر این که خداوند که پروردگار جهانیان است، بخواهد.»

از مطالب گذشته - پاسخ پرسش دوم - نیز روشن و معلوم شد که افعال انسان‌ها اعم از خوب و بد به اراده‌ی خودشان است؛ پس اگر فعل قبیحی انجام دهد، اراده و اختیار او محقق‌کننده‌ی علت تامه‌ی فعل او است. البته لازم است این نکته بیان شود که تمامی افعال انسان در تکوین مورد اراده‌ی خداوند می‌باشد، ولی در تشریح آن‌ها را از انجام افعال قبیح نهی کرده است؛ بنابراین، قبح فعل به عبد باز می‌گردد. در حدیث معروفی از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده است: «الاعمال علی ثلاثة احوال: فرائض و فضائل و معاصی؛ فأما الفرائض فبأمر الله تعالى و برضى الله و بقضائه و تقديره و مشيئته و علمه، و أما الفضائل فليست بأمر الله و لكن برضى الله و بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئته و بعلمه، و أما المعاصي فليست بأمر الله و لكن بقضاء الله و بقدر الله و بمشيئته و بعلمه ثم يعاقب عليها؛^۴ اعمال بر سه قسم‌اند: واجبات و مستحبات و محرمات؛ أما واجبات پس به امر خدا و رضا و قضا و قدر و مشيئت و اراده‌ی او است، و أما فضائل، پس آن‌ها به امر و جویی خدا نیست، لیکن به رضایت و قضا و قدر و مشيئت و علم او است، و أما معاصی، پس

۱. آموزش عقاید، محمد تقی مصباح یزدی، ص ۱۵۳.

۲. تکویر، ۲۹.

۳. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵، ص ۲۹؛ توحید، شیخ صدوق، ص ۳۷۰ (باب القضاء و القدر).

۱. الحکمة المتعالیه، صدر المتألهین، ج ۶، ص ۳۸۵؛ نهاية الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، مرحله‌ی

۱۲، فصل ۱۴.

آن‌ها نیز به امر تشریحی خداوند نیست، لیکن به قضا و قدر و مشیت و علم او است، و سپس بندگان را به خاطر انجام معاصی عقاب می‌کند.»

○ آیا تأثیر میل‌های درونی و عوامل برانگیزنده‌ی آن در افعال و رفتار، با اختیار انسان منافاتی دارد؟

بی‌شک در وجود انسان امیال و غرایزی نهفته است که هر یک انسان را به سمتی سوق می‌دهد. اگر این امیال و کشش‌های درونی در چهارچوب دین و عقل جای گیرند، تکامل انسان و رسیدن به مقام خلیفه‌ی الهی را به ارمغان می‌آورند، ولی اگر به حال خود رها شوند، موجب سقوط به مرتبه‌ی حیوانیت می‌شوند، و یکی از زوایای حکمت الهی این است که انسان مختار آفریده شده و می‌تواند با عقل و درایت و اراده‌ی خویش راه سعادت و کمال را برگزیند.

اکنون لازم است به این نکته پرداخته شود که عوامل برانگیزنده و امیال درونی کدام‌اند و سپس بیان شود که آیا این عوامل اختیار را از انسان سلب می‌کنند یا خیر؟

عوامل درونی: عواملی همچون غرایز (عواطف)، انفعالات و احساسات در وجود هر انسانی نهفته است^۱ و هر یک به نوعی در رفتار و شخصیت او تأثیرگذار است.

بنابر تقسیمی که از علمای اخلاق نقل شده، نفس انسان چهار قوه دارد: وهم (خیال)، شهوت، غضب و عقل، که هر یک از آن‌ها انگیزه‌های گوناگونی را در

انسان ایجاد می‌کند؛^۱ بنابراین، اصل تأثیرگذاری این عوامل تا حدودی پذیرفته شده است.

عوامل بیرونی: عواملی هستند خارج از وجود و فطرت انسان، ولی از بیرون بر شخصیت و رفتار انسان تأثیر می‌گذارند؛ مانند امور تربیتی که نمونه‌ی بارز آن، تربیت انسان توسط پدر و مادر و معلم است. همچنین محیط اجتماعی و محیط طبیعی نیز به نوعی بر انسان تأثیر می‌گذارند.^۲

بنابراین، عواملی چند که بعضی درونی و بعضی بیرونی هستند، فی‌الجمله در رفتار و کردار انسان تأثیر می‌گذارند، ولی باید مشخص شود که آیا این عوامل اختیار و اراده و قدرت تصمیم‌گیری انسان را سلب کرده، به تنهایی موجب شکل‌گیری قالب‌های شخصیتی و رفتاری او می‌شوند، یا در ورای این تمایلات و کشش‌ها، اراده و اختیار انسان قرار دارد که تصمیم‌نهایی را گرفته و حکم قطعی را صادر می‌کند؟ روشن است که عوامل یاد شده در حدی نیستند که اختیار را از انسان سلب کنند و تمام حرکات و افعال او را تحت الشعاع خود قرار دهند و او را همچون شیئی بر روی امواج دریا به هر طرف که بخواهند، حرکت دهند. انسان به دلیل وجود قوه‌ی عقل در او و عزم و اراده‌اش می‌تواند برخلاف تمام تمایلات و خواست‌های نفسانی‌اش و برخلاف تمام عوامل تأثیرگذار بیرونی، حرکت کرده و تصمیم بگیرد. اکنون به ذکر دلایلی بر این مطلب پرداخته می‌شود:

۱. هرگاه حرکات و افعال انسان و حیوان با هم مقایسه شود، تفاوتی بسیار

۱. ر.ک: معراج السعادة، ملاحمد نراقی، ص ۲۵.

۲. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۳۱۷.

۱. معارف قرآن، محمد تقی مصباح یزدی، ج ۳-۱، ص ۴۲۲ (انسان شناسی).

مشاهده شده و برتری انسان بر حیوان آشکار می‌شود. ریشه‌ی این تفاوت و اختلاف از آن جا ناشی می‌شود که نوع فعالیت در حیوان، التذادی ولی در انسان تدبیری است؛ یعنی دامنه‌ی گسترده‌ی حرکات حیوان به غرایز و تمایلات او محدود است، بر خلاف انسان که به حکم عقل و خرد، پیش از انجام کار مآل‌اندیشی می‌کند و بر فعل یا ترک آن تصمیم می‌گیرد. استاد شهید مطهری در شرح بیانات علامه طباطبائی چنین می‌نویسد: «اراده و اختیار حیوان، محدود است به اطاعت از تمایلات و غرایز او، و هر چه مورد تصویب و موافقت غرایز و تمایلات حیوان واقع شود، اراده‌ی حیوان بی‌درنگ عملی می‌کند...، ولی در انسان، این محدودیت از بین رفته است. انسان علاوه بر آن که از لحاظ تنوع و تکامل غرایز و تمایلات غنی‌تر است، حکومت مستبدانه و بلاشرط غرایز نیز در انسان وجود ندارد... این اختلاف فاحش، روی این جهت است که نوع فعالیت حیوان التذادی است و نوع فعالیت انسان، تدبیری.»^۱

به بیان دیگر، علت تامه‌ی حرکات حیوان همان تمایلات و غرایز او است، ولی علت تامه‌ی فعل انسان، مرکب است از مجموع غرایز، تمایلات، عواطف، سوابق ذهنی، قوه‌ی عقلی، سنجش، موازنه، مآل‌اندیشی، قدرت عزم و اراده‌ی او،^۲ و به قول یکی از بزرگان، کسانی که عوامل مؤثر در شخصیت و رفتار انسان را موجب سلب شدن اختیار او می‌دانند، بین ایجاب و اقتضا و نیز بین علت تامه و علت ناقصه

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، سید محمد حسین طباطبائی، با تعلیقات مرتضی مطهری، ج ۳، ص ۱۵۸؛ ر.ک: مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۳۹۵، (انسان و سرنوشت).

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۵۴؛ معارف قرآن، ص ۳۹۰.

خلط کرده‌اند.^۱

۲. اگر تمایلات و کشش‌ها جبرآور باشند، تناقض لازم می‌آید؛ زیرا در درون هر انسان تمایلات گوناگون و بعضاً متضادی وجود دارد که هر کدام، انسان را به سمتی سوق می‌دهند. حال اگر این تمایلات بخواهند اختیار انسان را سلب کنند، لازمه‌ی آن این است که انسان کاری را هم انجام بدهد و هم انجام ندهد؛ برای مثال، بعضی تمایلات، انسان را به کسب دانش و تحصیل معارف تشویق می‌کنند و برعکس، بعضی دیگر از تمایلات، او را به راحت‌طلبی و عدم کسب دانش دعوت می‌نمایند و اگر این تمایلات، جبرآور باشند، لازم می‌آید انسان هم دانش کسب کند و هم کسب نکند و این تناقض است.

۳. شواهد تاریخی: با مشاهده‌ی زندگی انسان‌های اطراف خود و مطالعه‌ی زندگی پیشینیان، به روشنی در می‌یابیم انسان‌هایی بوده و هستند که بر خلاف کشش‌ها و عوامل برانگیزنده‌ی درونی و بیرونی که آنان را به یک سو سوق می‌داده‌اند، راه دیگری را برگزیده‌اند، و حال آن‌که اگر این تمایلات جبرآور بودند، این افراد نباید به سوی دیگری گرایش می‌یافتند. اکنون می‌توان به چند نمونه‌ی تاریخی که در قرآن کریم بیان شده است، اشاره کرد:

الف - فرعون، انسانی بود ستمگر و عصیانگر که بسیاری از انسان‌ها را مقهور قدرت خود ساخته بود. او زنی داشت به نام «آسیه». آسیه با این که تمام عوامل او را به سوی کفر و دوری از خدا سوق می‌داد، راه حق را برگزید و در نهایت به دست فرعون به شهادت رسید. در باره‌ی او در قرآن می‌خوانیم: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا

۱. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۳۱۸.

لَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةً فِرْعَوْنَ...»^۱ «خداوند برای مؤمنان زن فرعون را برای نمونه ذکر کرده است...»

ب - نمونه‌ی دیگر، ماجرای حضرت یوسف علیه السلام است. هنگامی که همسر عزیز مصر قصد داشت یوسف را فریب دهد و او را در دام شهوت گرفتار کند، تمام عوامل و زمینه‌ها برای ارتکاب گناه آماده بود، ولی آن حضرت برخلاف تمام تمایلات شیطنی و شرایط موجود، از انجام گناه دوری کرد و به خدا پناه برد. در قرآن آمده است: «وَعَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ...»^۲ «همسر عزیز مصر [درها را بست و به یوسف گفت: من برای تو آماده‌ام، ولی یوسف به خدا پناه برد و گفت: معاذالله.»

ج - در مقابل، انسان‌هایی بوده‌اند که با توجه به فراهم بودن بسیاری از عوامل بازدارنده از گناه و کفر، راه کفر و عصیان را در پیش گرفته‌اند؛ از جمله می‌توان به همسر نوح و نیز همسر لوط اشاره کرد که با وجود حضور در خانه‌ی پیامبر و برخورداری از تعلیمات او و فراهم بودن زمینه‌ی هدایت و تکامل، راه ضلالت را در پیش گرفتند: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأةً نُوحٍ وَامْرَأةً لُّوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا»^۳ «خدا برای کافران، زن نوح و زن لوط را مثال آورد که تحت فرمان دو بنده‌ی صالح ما بودند و به آن‌ها خیانت کردند و آن دو شخص نتوانستند آن‌ها را از قهر خدا برهانند.»

۱. تحریم، ۱۱.

۲. یوسف، ۲۳.

۳. تحریم، ۱۰.

○ آیا وقتی ما به دنیا آمده‌یم کسی پرسید تمایل دارید در دنیا زندگی کنید، یا خیر؟ و یا وقتی می‌میریم، کسی از ما می‌پرسد آیا می‌خواهید بمیرید؟ با این وصف، چگونه از ما و از اعمال ما بازخواست می‌کنند؟

در بحث جبر و اختیار، اقوال زیادی وجود دارد، ولی در همه‌ی آن‌ها بحث در افعال اختیاری انسان است نه در تکوینیات و خلقت. البته در به دنیا آمدن و مردن، هیچ اختیاری از خود نداریم، ولی این، نوعی لطف، جود و فیض رساندن از سوی خداوند بر بندگان است: «وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا؛ و عطای پروردگارت هرگز از کسی منع نشده است.»

در ادامه، پاسخ را در دو بخش ارائه می‌کنیم.

بخش اول

چنان که پیش‌تر بیان شد، فرقه‌ها و نحله‌های اسلامی در بحث جبر و اختیار هر کدام قول و عقیده‌ای دارند. گروهی به جبر و مجبور بودن انسان قایل‌اند، گروهی دیگر به تفویض و واگذاری تمام امور به ایشان عقیده دارند، و گروهی دیگر که قولشان با عقل و نقل موافق است، امری بین این دو را پذیرفته‌اند^۱ (الامر بین الأمرین)، ولی این اختلافات و تشتت آرا، تنها و تنها در افعال اختیاری انسان است و در تکوینیات و خلقت انسان، همگی قایل‌اند که دامنه‌ی این بحث شامل آن نمی‌شود. شهید مطهری رحمته الله بعد از پذیرش جبر در خلقت، می‌گوید: «جبر در خلقت معنایش این است که این دنیایی که ما در آن هستیم، این خلقت و آفرینش، یک

۱. رک: قواعد العقائد، خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق علی گلپایگانی، باب سوم، ص ۷۳.

سلسله قوانین قطعی و ضروری و حتمی و غیر قابل تخلفی دارد و هرج و مرج نیست...؛ مثلاً اگر نطفه‌ای در رحم قرار گیرد، در شرایط خاصی هسته‌ی وجود یک فرزند لزوماً تشکیل می‌شود.^۱

پر واضح است که به دنیا آمدن و مردن مقوله‌ای جدای از اعمال اختیاری ماست و جبر در یکی مستلزم جبر در دیگری نیست تا نتیجه بگیریم چون در خلقت و مرگ خود هیچ اختیاری نداریم، پس در افعال اختیاری نیز نباید مورد بازخواست قرار گیریم.

همچنین در معنای قدر عینی بیان شد که در این عالم هر چه موجود می‌شود، حدود، قیود و مشخصاتی دارد و چیز نامحدود، موجود نیست؛ همه‌ی موجودات دارای حدودند، و همین گونه است افعال اختیاری و غیراختیاری و فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی و فعل و انفعالات عالم نباتات و حیوانات و انسان؛ بنابراین، بحث به دنیا آمدن و مردن از جمله مقدراتی است که جای اعمال اختیار نیست.^۲

بخش دوم

ما انسان‌ها در امور تکوینی و خلقت و مرگ خود اختیاری نداریم، ولی این عدم اختیار، مستلزم هیچ ظلمی از سوی خداوند بر انسان نیست و هیچ نقصی بر خداوند لازم نمی‌آید، بلکه نوعی جود و فیض رساندن و لطف در حق بندگان بوده و خلقت انسان، لازمه‌ی صفات ذات حق تعالی است؛ یعنی خداوند رحمان و فیاض است و اگر چیزی امکان هستی یافتن را داشته باشد، خدا فیض هستی را از

وی دریغ نمی‌کند، زیرا که دریغ داشتن نقص است و با کمال مطلق بودن خداوند سازگار نیست؛ چنان که در قرآن آمده است: «وَمَا كَانَ عَطَاءَ رَبِّكَ مَحْظُورًا»^۱ «و عطای پروردگارت هرگز از کسی منع نشده است.»

علامه طباطبائی می‌فرماید: «خداوند، علت تامه و خالق تمام موجودات عالم و منبع هر خیر و رحمت است... پس جود و رحمت او اقتضا دارد که آثار و برکات آن را به ظهور برساند و انتشار دهد. هر موجودی نیز به اندازه‌ی استعداد استحقاق خود از این نعمت‌ها بهره‌مند می‌شود و این اختلاف در استحقاق امری است که به خود انسان‌ها مربوط است نه مبدأ خیر.»^۲ همچنین یکی از بزرگان می‌فرماید: «ذات خدای متعال، به تعبیر فلسفی، وجود صرف است و نقصی ندارد؛ لذا با عدم محض هیچ تناسبی ندارد. اگر خدا هیچ چیز نمی‌آفرید، یعنی اراده‌اش تعلق می‌گرفت بر عدم عالم، این اراده با ذات او سنخیت نداشت؛ چون او وجود محض است.»^۳

برای روشن‌تر شدن مطلب به بیان مثالی می‌پردازیم: اگر شخصی از روی جود و کرم مبلغی پول به دوستش که از صحت و سلامت جسمی و روحی برخوردار است، هدیه بدهد، در صورتی که شخص هدیه گیرنده با آن پول مقداری سم بخرد و بخورد و جان خود را به خطر اندازد، هیچ عاقلی شخص هدیه دهنده را مذمت نمی‌کند، بلکه او را می‌ستاید، ولی شخص دیگر را مذمت می‌کند که چرا به جای استفاده‌ی صحیح از مال، آن را در مسیری نادرست استفاده کرده و خود

۱. اسراء، ۲۰.

۲. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۴۵.

۳. معارف قرآن، ص ۱۴۳.

۱. خاتمیت، مرتضی مطهری، ص ۷۶.

۲. رک: معارف قرآن، محمد تقی مصباح یزدی، ص ۲۰۵-۲۰۷.

را در معرض هلاکت قرار داده است.

○ فلسفه‌ی وضع کردن تکالیف برای انسان چیست؟ آیا این کار با اختیار و آزادی انسان سازگار است و نوعی جبر به شمار نمی‌رود؟

در مورد فلسفه‌ی وضع تکالیف باید دانست که بنا بر یک تقسیم، موجودات عالم بر سه دسته‌اند: ۱. فرشتگان که کارشان فقط عبادت و اطاعت و فرمان‌برداری از خداوند است. ۲. حیوانات که کارشان منحصر در ارضای شهوات و غرایز است. ۳. انسان‌ها که آمیزه‌ای از جسم و روح و مرکب از دو بعد «حیوانی» و «روحانی» هستند؛^۱ بُعد حیوانی، انسان را به سمت ارضای غرایز و شهوات می‌کشاند، و بُعد روحانی تلاش می‌کند که انسان را از قید و بند جهان مادی و شهوات رها کند و او را به تعالی و تکامل برساند.

این خصوصیت ویژه در انسان سبب شده که خداوند متعال، او را نیکوترین خلایق بداند ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾؛^۲ «چه خوب است خدایی که بهترین خلق کننده است.» از این رو، از انسان به شاهکار خلقت تعبیر شده است.

زندگی انسان دارای ابعادی همچون فردی، اجتماعی، جسمی و روحی است که تعالی و تکامل او در گرو برآورده شدن خواسته‌ها و نیازهای او در تمامی این زمینه‌هاست؛ از این رو، انسان برای رسیدن به کمال و صعود بر قله‌های سعادت نیازمند برنامه‌ای جامع و هماهنگ است که تمام نیازهای او را برآورده سازد.

اکنون چه کسی می‌تواند بهترین و بی‌نقص‌ترین قانون تکامل انسان را تدوین کند؟ آیا انسان‌ها می‌توانند چنین برنامه‌ای تنظیم کنند که خواسته‌های جسمانی و روحانی آنان را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را برایشان به ارمغان آورد؟ آیا انسان می‌تواند از طریق فطرت و عقل و شناخت‌های حسی و تجربی، راه سعادت را در پیش گیرد؟ روشن است که تدوین برنامه‌ای جامع و بی‌نقص با ابزارهای شناخت که در اختیار انسان است، ممکن نیست؛ زیرا فطرت در مسیر خود با موانع زیادی رو به رو است که هر کدام می‌توانند آن را از مسیر اصلی منحرف کنند.^۱ از سوی دیگر، نارسایی دانش انسان اعم از عقلی و حسی بر همگان آشکار است و انسان‌ها پس از گذشت قرن‌ها هنوز نتوانسته‌اند یک برنامه‌ی جامع و بی‌نقص حقوقی و اجتماعی تدوین کنند؛ بنابراین، لازم است خالق، مالک و رازق انسان که حق قانون‌گذاری بالذات تنها در اختیار او است^۲ و به ابعاد وجودی انسان و نیازمندی‌های جسمی و روحی آنان احاطه‌ی کامل دارد، برنامه‌ای کامل و جامع ارسال کرده و آنان را به پیروی از آن موظف کند. ژان ژاک روسو می‌گوید: «برای کشف بهترین قوانین که به درد ملل بخورد، یک عقل کل لازم است که تمام شهوات انسانی را ببیند ولی خود هیچ حس نکند، با طبیعت رابطه نداشته باشد ولی کاملاً آن را بشناسد، سعادت او مربوط به ما نباشد ولی

۱. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۴۰.

۲. همان، ص ۳۲؛ آموزش عقاید، محمد تقی مصباح یزدی، ص ۱۸۴.

۱. علل الشرایع، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۵؛ بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵۷، ص ۲۹۹.

۲. مؤمنون، ۱۴.

حاضر باشد که به سعادت ما کمک کند.^۱

اما در پاسخ به این پرسش که تکالیف برای انسان نوعی جبر است، باید گفته شود که اولاً: اگر جبر برای شخص مجبور هیچ خیر و مصلحتی نداشته باشد و موجب هلاکت و دور شدن از مسیر هدایت و سعادت شود، ناپسند است، چنان که کسی را مجبور کنند خودکشی کند و یا سم بخورد، ولی روشن است که تکالیف، سبب تکامل جسم و روح می‌شود و موجب می‌شود انسان به سعادت ابدی دست یابد و از دریای بی‌کران رحمت الهی بهره‌مند شود؛ چنین امری، اگرچه با تسامح در تعبیر نام «جبر» بر آن گذاشته شود، قابل ستایش و پسندیده است و جز خیر و برکت نتیجه‌ای به همراه ندارد؛ برای نمونه، اگر فرزندی دچار بیماری شده باشد و والدینش، او را به خوردن دارو اجبار کنند، هیچ یک از عقلا این کار را مذمت نمی‌کنند، بلکه آن را کاری نیک می‌دانند و فاعل آن را می‌ستایند. ثانیاً: این برنامه‌ی کامل هدایت که از سوی خداوند در قالب اوامر و نواهی و تحت عنوان تکالیف به واسطه‌ی پیامبران الهی برای بشر فرستاده شده است، اگرچه برای جسم مشقت و سختی به همراه دارد و نوعی قید و بند به حساب می‌آید، ولی نسبت به جنبه‌ی روحانی نه تنها مشقت و سختی نیست، بلکه وسیله‌ای بسیار مؤثر برای تعالی روح و رهایی آن از قیود و تعلقات مادی است. البته نسبت به جسم نیز ممکن است گاه موجب سختی و مشقت شود، ولی در

۱. منشور جاوید، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۳۵۲.

بسیاری موارد صحّت و سلامت را برای آن به ارمغان می‌آورد؛ مانند نهی از خوردن مشروبات الکلی که آثار مخرب زیادی برای سلامتی انسان دارد و حتی ممکن است پیامدهای سوء آن از طریق عوامل وراثتی به نسل‌های بعد منتقل شود. بنابراین، تکلیف در حقیقت، لطفی است از سوی خداوند که ضامن سعادت و

کمال مطلوب انسان است، بدون این که هیچ نفعی برای خداوند داشته باشد.

علامه طباطبائی در این باره می‌گوید: «تکلیف به حسب ملکات و حالات نفسانی، سیر تدریجی به سوی کمال و سعادت است و انسان به واسطه‌ی پیمودن این راه و عمل به آن، کامل می‌شود و همان گونه که گیاه به واسطه‌ی غذا رشد و نمو می‌یابد، انسان هم به واسطه‌ی تکالیف رشد و نمو می‌کند.»^۱

از سویی، خداوند نعمت‌های بی‌شماری از باب لطف و رحمت و اسعاه‌اش به ما ارزانی داشته است؛ از این‌رو، هر عقل سلیمی حکم می‌کند که شکرگزاری خداوند و اطاعت از دستورهای او بر ما لازم و واجب است، هرچند عمل به تکالیف و اوامر الهی نمی‌تواند برای شکرگزاری نعمت‌های بی‌پایان خداوند، کافی باشد و همچون قطره‌ای از یک اقیانوس بی‌کران است. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: «و انهم علی مکانهم منک... لو عاینوا کنه ما علیهم منک لحقروا اعمالهم و لزرروا علی انفسهم و لعرفوا انهم لم یعبدوک حقّ عبادتک و لم یطیعوک حقّ طاعتک؛ آنان [ملائک] با آن مقامی که نزد تو دارند... اگر آنچه بر آنان پوشیده است، بدانند، همه‌ی کارهای خود را کوچک و ناچیز می‌شمارند و بر خویش

۱. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۴۹.

ایراد می‌گیرند و می‌دانند آن گونه که باید، تو را عبادت نکرده‌اند و آن چنان که سزاوارتر است، فرمان بردار نبوده‌اند.^۱

○ در سوره‌ی نساء آیه‌ی ۷۸ آمده است: «هر شری و خیری از سوی خداست»؛ ولی در آیه‌ی ۷۹ همان سوره می‌خوانیم: «هر خیری که به تو رسد، از جانب خدا است و هر شری که به تو رسد، از جانب خود تو است»، لطفاً علت این دوگانگی و مغایرت را بیان فرمایید؟

خدای متعال در آیه‌ی شریفه‌ی ۷۸ سوره‌ی نساء می‌فرماید: ﴿وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...﴾؛ «و اگر به آن‌ها خوبی رسد، می‌گویند: این از ناحیه‌ی خداست و اگر به آن‌ها بدی برسد، می‌گویند: این از ناحیه‌ی تو است. بگو: همه‌ی این‌ها از ناحیه‌ی خداست.» و به دنبال آن، در آیه‌ی ۷۹ سوره‌ی نساء می‌فرماید: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ...﴾؛ «آنچه از نیکی‌ها به تو می‌رسد، از سوی خداست و آنچه از بدی به تو می‌رسد، از سوی خود تو است.»

با مطالعه‌ی این دو آیه که پشت سر هم قرار گرفته‌اند، این پرسش مطرح می‌شود که چرا خداوند در آیه‌ی ۷۸ می‌فرماید همه‌ی نیکی‌ها و بدی‌ها از خداست و در آیه‌ی ۷۹ تفکیک و جدا کرده است و می‌فرماید: نیکی از جانب خداست و بدی از جانب خود ماست؟

پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش داده شده است. ما به ذکر برخی از آن‌ها

بسنده می‌کنیم:

۱. اگر سیئات و بدی‌ها را تجزیه و تحلیل کنیم، دو جنبه دارند: یکی مثبت و دیگری منفی، و همین جنبه‌ی منفی است که ظاهری ناپسند به آن می‌دهد و به شکل «زیان نسبی» در می‌آورد؛ برای مثال، انسانی که به وسیله‌ی سلاح گرم یا سرد بی‌گناهی را به قتل می‌رساند، بی‌تردید مرتکب گناه شده است. اکنون عوامل به وجود آمدن این کار ناپسند را بررسی می‌کنیم. در میان این عوامل توانایی و فکر انسان، قدرت یک اسلحه‌ی سرد یا گرم، نشانه‌گیری صحیح، استفاده از فرصت مناسب، تأثیر و قدرت گلوله دیده می‌شود که تمام این‌ها جنبه‌ی مثبت آن است؛ زیرا همه‌ی آن‌ها می‌توانند سودمند باشند و اگر در جای مناسب خود به کار گرفته شوند، مشکلات بزرگی را برطرف می‌نمایند. در این مثال، تنها جنبه‌ی منفی این است که تمامی این قدرت‌ها و نیروها در غیر مورد خود به کار گرفته شده است؛ برای مثال، به جای این که به وسیله‌ی آن‌ها خطر حیوان درنده و یا یک قاتل جانی و خطرناک رفع شده باشد، در مورد انسان بی‌گناهی به کار رفته است. همین جنبه‌ی منفی است که آن را به صورت «سیئه و بدی» در می‌آورد، و گرنه قدرت نشانه‌گیری انسان، نیروی باروت و نفوذ گلوله چیزهای بدی نیستند و همگی منابع قدرت، و در جای خود، قابل استفاده‌ی فراوان هستند.

نتیجه این که اگر می‌بینیم که در آیه‌ی ۷۸ تمام حسنات و سیئات به خداوند نسبت داده شده، به این خاطر است که تمام منابع قدرت، حتی قدرت‌هایی که از آن سوء استفاده می‌شود، از ناحیه‌ی خداست و او سرچشمه‌ی قسمت‌های سازنده و مثبت می‌باشد، و اگر در آیه‌ی ۷۹ سیئات و بدی‌ها به مردم نسبت داده شده، اشاره به همان «جنبه‌های منفی» قضیه و سوء استفاده از مواهب و قدرت‌های

۱. نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، ص ۱۰۹.

خدادادی است، و این درست به آن می‌ماند که پدری سرمایه‌ای به فرزند خود برای ساختن خانه‌ی خوبی بدهد، ولی او آن را در راه دایر کردن مرکز فساد به کار گیرد، در این صورت، هر چند او از نظر اصل سرمایه مدیون پدر است (و به پدر نسبت داده می‌شود) ولی سوء استفاده مستند به خود او است.^۱

۲. همه‌ی حوادث جهان، حتی اعمال و افعال ما، خواه نیک باشد و یا بد و سیئه، از یک نظر به خدا مربوط است؛ زیرا او است که به ما قدرت داده و اختیار و آزادی اراده بخشیده است؛ بنابراین، آنچه ما اختیار می‌کنیم و با آزادی اراده می‌نماییم، برخلاف خواست خدا نیست؛ ولی در عین حال، اعمال ما به ما نسبت دارد و از وجود ما سرچشمه می‌گیرد؛ زیرا عامل تعیین کننده‌ی عمل، اراده و اختیار ما است و به همین دلیل، ما در برابر اعمالمان مسئولیم و استناد اعمال ما به خدا - آن چنان که اشاره شد - از ما سلب مسئولیت نمی‌کند و موجب عقیده‌ی جبر نمی‌شود؛ بنابراین، آن‌جا که می‌فرماید: حسنات و سیئات از خداست، به همان فاعلیت خداوند نسبت به همه چیز اشاره می‌کند، و آن‌جا که می‌فرماید: بدی‌ها از شماست، به فاعلیت ما و مسأله‌ی اراده و اختیار ما اشاره می‌کند؛^۲ بنابراین، فاعل و خالق مجموع خوبی‌ها و بدی‌ها خداست، ولی گاهی فرد با گزینشی نادرست، مرتکب گناه و بدی می‌شود. خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا أَصَابَك مِّن سَيِّئَةٍ فَمِن مَّرْتَبِكُمْ﴾

۱. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۴، ص ۲۱؛ تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۵، ص ۱۲.
۲. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۴، ص ۲۲.

نَفْسِكَ﴾، نیز می‌فرماید: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...﴾؛^۱ «آنچه رنج و مصایب بر شما می‌رسد، همه از اعمال زشت خود شماست.»

۳. منظور از سیئات، کیفرهای اعمال، مجازات‌ها و عقوبت‌های معاصی است. شکی نیست که این کیفرها از ناحیه‌ی خداوند است، ولی چون نتیجه‌ی اعمال و افعال بندگان می‌باشد، از این جهت گاهی به بندگان نسبت داده می‌شود و گاهی به خداوند، و هر دو صحیح است؛ برای مثال، اگر گفته شود قاضی دست دزد را قطع کرد و یا اگر گفته شود خود دزد دست خود را قطع کرد، هر دو درست است؛^۲ اما این که گفته شده حسنات از سوی خداوند می‌باشد؛ از این رو است که انسان بذاته، مستحق هیچ پاداش و نعمتی نیست، ولی خداوند از روی تفضل به آن‌ها عطا می‌کند.^۳

○ چرا قرآن در آیه‌ی هفتم از سوره‌ی بقره، فرموده است ما بر دل‌های کافران مهر نهادیم.^۴ آیا این نشان نمی‌دهد که خداوند، خود بعضی از بندگان را گمراه می‌کند؟

برای پاسخ به این پرسش، نخست توضیحی درباره‌ی «هدایت عمومی و خصوصی» از منظر قرآن ارائه می‌کنیم و سپس با تدبیر و تحلیل در رابطه با هدایت خصوصی، به بیان معنای اضلال و گمراه ساختن خداوند متعال می‌پردازیم.

۱. شوری، ۳۰.
۲. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۴، ص ۲۳.
۳. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۳۶۷.
۴. ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾

هدایت عمومی و همگانی: مقصود از این نوع هدایت این است که خداوند متعال از طریق دعوت و کشش فطرت، عقل و خرد و اعزام پیامبران، راه سعادت و شقاوت را برای تمام بشر نمایان می‌کند. آیات زیادی در قرآن بر این نوع هدایت گواهی می‌دهند: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^۱ «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شاکر باشد و خواه ناسپاس.»

﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^۲ «بگو: ای مردم، حق از جانب پروردگارتان برای شما آمده است؛ پس هر که هدایت یابد، به سود خویش هدایت می‌یابد، و هر که گمراه شود، به زیان خویش گمراه می‌شود، و من بر شما نگهبان نیستم.»

خداوند متعال در این آیات از هدایتی عمومی و گسترده خبر می‌دهد که همگان را در بر می‌گیرد؛ همه می‌توانند از وسایلی که خداوند آماده کرده، بهره‌گیرند و هدایت‌پذیری از آن، در اختیار خود انسان است. این نوع هدایت را می‌توان، هدایت ابتدایی نامید در مقابل هدایت خصوصی که هدایت ثانوی است.

هدایت خصوصی: خداوند متعال، افزون بر هدایت عمومی ابتدایی، هدایت ویژه‌ای به صورت پاداش برای انسان مقدر کرده که کمک‌های غیبی و امدادهای خارج از اختیار انسان است و رفتن انسان در طریق کمال و قرب حق را آسان‌تر و سریع‌تر می‌کند. این نوع هدایت، از آن کسانی است که از هدایت نخست بهره

۱. انسان، ۳.

۲. یونس، ۱۰۸.

گرفته باشند؛ یعنی با کشش فطرت و راهنمایی عقل و دعوت پیامبران، مخالفت نکرده، خود را در مسیر وزش نسیم رحمت الهی قرار داده باشند؛^۱ چنان که خداوند می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾^۲ «و آنان که به هدایت گرویدند [خدا] آنان را هر چه بیشتر هدایت بخشید.» و نیز می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^۳ «و کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین راه‌های خود را بر آنان می‌نماییم و در حقیقت، خدا با نیکوکاران است.»

«اضلال» را نیز می‌توان به دو صورت فرض کرد:

۱. اضلال ابتدایی: به این معنا که خداوند از ابتدا بشر را گمراه کند؛ مثلاً شریعت باطل را بفرستد و انسان‌ها را گمراه کند. روشن است که چنین فرضی با حق محض بودن خداوند در تضاد و غیرممکن است: ﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾^۴ و یا این که خداوند متعال از ابتدا همه‌ی انسان‌ها و یا یک گروه خاص را گمراه کند و به تعبیر دیگر، آن‌ها را به حال خود رها کند و وسایل هدایت آن‌ها را فراهم نیاورد. این فرض نیز صحیح نیست؛ زیرا با هدایت عمومی و ابتدایی خداوند که آیات قرآن به آن اشاره دارد، ناسازگار است.

۲. اضلال کیفری و ثانوی: به این معنا که خداوند، عنایت ویژه و هدایت مخصوص خود را از گروه معینی قطع کند. این اضلال در مورد کسانی است که

۱. جبر و اختیار، علی ربانی گلیپاگانی، ص ۱۴۴.

۲. محمد، ۱۷.

۳. عنکبوت، ۶۹.

۴. طه، ۱۱۴.

از پذیرش هدایت عمومی و ابتدایی سر باز زنند و با اصرار بر اعمال زشت و ناشایست، با عوامل هدایت عمومی خداوند مخالفت کنند. چنین گروهی هیچ‌گاه از عنایات خاص الهی بهره‌مند نمی‌شوند و در تاریکی و ظلمت سرگردان می‌مانند، و در این حالت، تقصیر متوجه هیچ‌کس جز خود آن‌ها نیست، زیرا وقتی انسان با فراهم بودن وسایل هدایت و سعادت، مانند عقل، فطرت، کتاب و سنت، زمینه و امکان استفاده از آن‌ها را در خود از بین ببرد و به بیراهه رود و با باز بودن درب توبه بر روی او، همچنان بر عصیان و طغیان اصرار ورزد و در مقابل حق لجاجت کند و روزنه‌ای برای تابش رحمت الهی بر جانش باقی نگذارد تا از نور هدایت الهی برخوردار شود، مانند فردی است که خداوند متعال نعمت بینایی را به او عطا کرده، ولی با اختیار خود چشمش را کور کند و هیچ قابلیت برای دیدن باقی نگذارد. در این جا هیچ‌کس جز خود او مسئول و باعث فرو رفتن در تاریکی و عدم بهره‌مندی از بینایی نیست.^۱

اگر این گروه، مقدار خیلی کمی از قابلیت هدایت در خودشان باقی می‌گذاشتند، بی‌تردید خداوند مهربان از رحمت بی‌کران خود نسبت به آن‌ها دریغ نمی‌کرد، همان‌گونه که در قرآن می‌فرماید: «إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الضُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يُعْقِلُونَ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ»^۲ «بی‌تردید بدترین جنبنندگان نزد خدا کرها و لال‌هایی هستند که نمی‌اندیشند [کنایه از انسان‌های کافر و لجوج است] و اگر خدا در آنان خیری

می‌یافت، به قطع شنوایشان می‌ساخت، و اگر آنان را شنوا می‌کرد، حتماً باز به حال اعراض، روی بر می‌تافتند.»

خداوند در این آیه به صراحت، هرگونه خیر و قابلیت را در آن‌ها نفی می‌کند؛ بنابراین، اگر خداوند بخواهد با نبود هیچ زمینه‌ی هدایتی، آن‌ها را هدایت کند، این خود، نوعی جبر است و با هدف خلقت انسان که باید با پای اختیار و اعمال خود راه کمال را طی کند، ناسازگار است.

البته با یک نگاه خاص می‌توان گفت که محروم ماندن افراد لجوج و متعصب از هدایت خاص الهی، نتیجه‌ی افعال زشت و صفات شوم آن‌هاست. با این بیان که خداوند متعال در این اعمال، خاصیت‌های ذکر شده در آیات را، مانند، طبع، ختم، اضلال و... قرار داده است، درست همانند خاصیتی که خداوند متعال در سمّ کشنده قرار داده است، و وقتی انسان با اختیار خود این سمّ را مصرف کند، خاصیت آن در بدن انسان اثر می‌گذارد، و در این حال، تمامی تقصیر و سرزنش متوجه خود فرد است.^۱

اساساً این مطلب، امری طبیعی است که اگر انسان به هر کار خوب یا بدی ادامه دهد، به تدریج با آن انس می‌گیرد. نخست یک «حالت» است، بعد یک «عادت» می‌شود، سپس به یک «ملکه» تبدیل می‌شود و جزء بافت جان انسان می‌شود و در نهایت به صورت «شاکله» و سنخیت ذاتی در می‌آید. اگر آن عمل، خوب باشد او مجسمه‌ی هدایت و نور می‌شود و اگر بد باشد، به مجسمه‌ی

۱. منشور جاوید، جعفر سبحانی، ج ۳، ص ۱۵۳ - ۱۵۶.

۲. انفال، ۲۲ و ۲۳.

۱. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱، ص ۸۳.

ضلالت و سیاهی تبدیل می‌شود.^۱

آیاتی که به نوعی ضلالت و گمراهی را به خدا نسبت داده، به همین «اضلال کفری» اشاره دارد؛ به این معنا که خداوند، کفار را به دلیل سوء اختیارشان در این دنیا گرفتار عذاب می‌کند؛^۲ چنان که در روایتی در تفسیر آیه‌ی ۷ سوره‌ی بقره از امام رضا علیه السلام آمده است: «الْخْتَمُ هُوَ الطَّبِيعُ عَلَى قُلُوبٍ؛^۳ عذاب آن‌ها به سبب کفرشان.»

- «خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً»؛^۴ «خداوند بر دل‌های آنان، و بر شنوایی ایشان مُهر نهاده، و بر دیدگان‌شان پرده‌ای است.»

- «بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ»؛^۵ «بلکه خدا به دلیل کفرشان بر دل‌هایشان مُهر زده است.»

«ختم»، «طبع» و مانند این‌ها، به طور کلی بر گمراهی دلالت می‌کنند و همان گونه که از آیات استفاده می‌شود، نتیجه‌ی «فسق»، «کفر»، «اسراف»، «تکبر» و «هوای نفس خود را اله قرار دادن» است.

مرحوم علامه طباطبائی رحمته الله در تفسیر آیه‌ی ۷ سوره‌ی بقره می‌فرماید: «از این که خداوند مُهر نهادن بر دل و گوش‌های کافران را به خود نسبت داده است و پرده افتادن بر چشم‌هایشان را به خود کافران، فهمیده می‌شود که در این افراد دو نوع

حجاب وجود دارد؛ حجابی از جانب خود آن‌هاست و حجابی از سوی خداوند که بر اثر کفر و نافرمانی آن‌ها ایجاد شده است.»^۱

پاسخ دیگر که جمعی از مفسران بیان کرده‌اند، این است که مراد از «ختم» در این آیه، شهادت و حکم خداوند است به این که برخی از کافران خود بر قلوبشان مهر زده‌اند و ایمان نخواهند آورد؛^۲ پس بر طبق این تفسیر کار خداوند فقط خبر دادن از یک واقعت تلخی است که کافران خود را دچار آن کرده‌اند.

○ از پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم روایت شده که شقی و سعید در رحم مادر شقی و سعید می‌شوند، آیا این مطلب، با اختیار انسان در تضاد نیست؟

نخست، لازم است معنای سعادت و شقاوت و اقسام آن‌ها بررسی شود و در ادامه، پاسخ به شیوه‌ای مطلوب تبیین شود.

«سعادت» به این معناست که چیزی به کمال وجودی متناسب با وجودش برسد و «شقاوت» به این معناست که چیزی از کمال وجودی متناسب خودش باز بماند و به آن نرسد.^۳

اقسام سعادت و شقاوت

بنابر یک تقسیم، سعادت و شقاوت به دو صورت تصور می‌شوند: ذاتی و

۱. همان، ج ۱، ص ۸۴.

۲. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۱، ص ۹۶؛ مجمع البیان، طبرسی، ج ۱، ص ۱۳۰؛ التفسیر الکبیر، فخر رازی، ج ۲، ص ۵۱.

۳. عیون اخبار الرضا، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۱۱۳.

۴. بقره، ۷.

۵. نساء، ۱۵۵.

۱. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۱، ص ۵۲.

۲. تفسیر مجمع البیان، علامه طوسی، التفسیر الکبیر، فخر رازی، تفسیر کشاف، زمخشری، ج ۱، ص ۵۲.

۳. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۳۷۵.

عرضی. ذاتی به این معناست که از ذات چیزی انتزاع شود و حصولش به ضمیمه شدن چیز دیگری غیر از ذات، نیاز نداشته باشد؛ مانند زوج بودن برای عدد چهار؛ پس سعادت و شقاوت ذاتی به این معناست که از ذات چیزی سرچشمه بگیرند و برای انتزاع آن‌ها از ذات، به چیز دیگری نیاز نباشد؛ اما عرضی، آن است که برای اتصاف شیء به آن، به ضمیمه شدن چیز دیگری نیاز است؛ مانند سفیدی که ذاتی جسم نیست و برای اتصاف جسم به آن، لازم است عرضی به نام سفیدی به آن ضمیمه شود؛ پس سعادت و شقاوت عرضی آن است که در ذات شیء وجود ندارد و برای اتصاف شیء به این دو لازم است چیزی بیرون از ذات به آن ضمیمه شود.^۱

با توجه به مطالب بیان شده، سعادت و شقاوت در مورد انسان، فقط اکتسابی و عرضی است نه ذاتی؛^۲ زیرا هدف خداوند از آفرینش، به وجود آوردن اشرف مخلوقات است و اشرف مخلوقات، موجودی است که دارای علم، قدرت، عقل، اراده و اختیار بوده و با اختیار خود، نیرو و قوای روحی و جسمی خود را در مسیر کارهای شایسته و فرمان برداری از مبدأ آفرینش به کار برد و با این که دارای شهوت و غضب است، از لجام گسیختگی آن‌ها جلوگیری کند و خودش را به اوج سعادت و انسانیت نایل گرداند، و یا بر اثر انجام کارهای ناشایست به شقاوت تن دهد. اما اگر سعادت و شقاوت ذاتی باشند، اولاً: انسان دیگر اشرف مخلوقات نخواهد بود؛ زیرا اگر شقاوت ذاتی او باشد، دیگر اشرف مخلوقات شدن برای او

۱. همان، ص ۳۷۸.

۲. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۹۶؛ تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۹، ص ۲۳۶.

ممکن نخواهد بود و اگر سعادت ذاتی او باشد، به این معنا که در انجام نیکی‌ها و دوری از بدی‌ها مجبور باشد، انجام این امور برای او کمالی به شمار نمی‌رود، و ثانیاً: تعلیم و تربیت، نصیحت و اندرز، ارسال انبیا و نزول کتب آسمانی، توییح و تشویق، و ثواب و عقاب، همه، بی‌فایده خواهد بود.^۱

در ادامه، برای بیان عدم تنافی حدیث مذکور با اراده و اختیار انسان، چند پاسخ را ارائه می‌کنیم:

۱. معنای روایت این است که وقتی انسان در شکم مادر است، خداوند به سعادت و شقاوتی که در آینده با اختیار خود انتخاب می‌کند، آگاه است^۲ و در جای خود بیان شد که علم خداوند به افعال انسان در آینده، با قید اختیار و اراده‌ی انسان است و به هیچ وجه موجب جبر نمی‌شود.^۳ در روایتی آمده است که ابن ابی عمیر از امام کاظم علیه السلام پرسید: معنای این گفته‌ی پیامبر صلی الله علیه و آله چیست که می‌فرماید: «الشقی من شقی فی بطن أمه و السعید من سعد فی بطن أمه؛ انسان، شقی کسی است که در شکم مادر شقی بوده و انسان سعادت‌مند کسی است که در شکم مادر سعید بوده.» امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: معنای این روایت این است که «الشقی من علم الله و هو فی بطن أمه أنه سيعمل اعمال الاشقیاء و السعید من علم الله و هو فی بطن أمه، أنه سيعمل اعمال السعداء؛^۴ از هنگامی که انسان شقی و بدبخت در

۱. تفسیر نمونه، ص ۲۳۷.

۲. تفسیر مجمع البیان، طبرسی، ج ۵، ص ۲۹۶، ذیل آیه‌ی ۱۰۶ هود؛ تفسیر نمونه، ص ۲۳۷.

۳. الحکمة المتعالیة، صدر المتألهین، ج ۶، ص ۳۱۸؛ الإلهیات، ج ۲، ص ۱۹۹.

۴. توحید، شیخ صدوق، ج ۳، ص ۳۵۶ (باب السعادة و الشقاوة).

شکم مادر است، خداوند می‌داند که او در آینده اعمال اشقیا را انجام می‌دهد، و از هنگامی که انسان سعید و خوشبخت در شکم مادر است، خداوند می‌داند که او در آینده اعمال انسان‌های خوشبخت را انجام می‌دهد.»

۲. پاسخ دیگر این است که آن سعادت و شقاوتی که در ابتدای خلقت انسان وجود دارد، به منزله‌ی وجود مقتضی است نه علت تامه؛ به این معنا که بعضی انسان‌ها از طینتی خلق شده‌اند که اقتضا دارد جهت خیر در آن‌ها تقویت شود و برخی از طینتی آفریده شده‌اند که اقتضا دارد جهت شر در آن‌ها تقویت شود؛ برای مثال، فرزندی که از پدر و مادر صالح به وجود آمده، اقتضای سعادت‌مند شدن در او بیشتر است، ولی فرزندی که از راه نامشروع به دنیا آمده، اقتضای شقاوت در او بیشتر می‌باشد. اما نکته‌ی مهم این است که در هیچ یک از این دو گروه اقتضای سعادت و شقاوت به حدّ جبر نمی‌رسد، بلکه انسان می‌تواند با اراده و اختیار خود یا همان اقتضا را به فعلیت برساند و یا برخلاف آن راه دیگری را انتخاب نماید.

علامه طباطبائی رحمته‌الله می‌فرماید: «سعادت و شقاوتی که انسان در ابتدای خلقت و تولّد به آن متصف می‌شود، «قضای مشروط» است و به واسطه‌ی افعال و اعمال اختیاری از حالت اشتراط خارج شده و حتمیت می‌یابد.»^۱

۳. سعادت و شقاوت از مفاهیمی هستند که به حسب متعلّق و مصداق، مفهومی خاص می‌یابند؛ به عبارت دیگر، رسیدن به کمال و یا محروم ماندن از آن در هر چیزی به حسب خودش است؛ از این‌رو، سعادت و شقاوت در مورد انسان از دو

۱. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ص ۹۷.

جهت قابل فرض است: یکی در امور دنیوی و دیگری در امور اخروی، که اراده‌ی هر یک از این دو به قرینه نیاز دارد، در حالی که در روایت مورد بحث هیچ قرینه‌ای وجود ندارد که بفهماند منظور سعادت و شقاوت اخروی است، پس ممکن است منظور سعادت و شقاوت از حیث خلقت و مزاج در شکم مادر باشد.^۱

۴. مرحوم صدوق در ذیل روایت یاد شده آورده است: «این حدیث معنای دیگری نیز دارد و آن این‌که: مادر شقی کنایه از جهنم است، و مادر سعید کنایه از بهشت است؛ چنان که خداوند می‌فرماید: «وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ»^۲ و اما کسی که ترازوهایش سبک است، پناهگاهش دوزخ است.»^۳ پس بر اساس این تفسیر، معنای روایت این است که انسان شقی در نهایت، جایگاهش میانه‌ی دوزخ و انسان سعادت‌مند مأوایش بهشت برین خواهد بود.

۱. الإلهیات، جعفر سبحانی، ص ۳۷۵.

۲. قارعه، ۸ و ۹.

۳. توحید، شیخ صدوق، ص ۳۵۶.

فصل چہارم

تفاوت و تبعیض

در تمام مراحل وجود رهبری کرد.»

اکنون، با توجه به مطالب یاد شده، اگر ما نتوانستیم حکمت تفاوت و اختلافات موجود را درک کنیم، نباید برخلاف معرفت فطری خود قیام کرده، عنان خود را به دست او هام بسپاریم، و اساساً انصاف نیست انسانی که مهر ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^۱ بر پیشانی او جلوه گر است و پس از گذشت چند هزار سال هنوز نتوانسته از اسرار بدن محسوس خود آگاهی کاملی به دست آورد، بخواهد به راز هستی و حکمت تفاوت‌ها و اختلاف‌های آن دست یابد و از حقایق آن پرده بردارد.^۲ در حدیثی زیبا از پیامبر گرامی اسلام ﷺ از جبرئیل آمده است که خداوند فرمود: بعضی از بندگان مؤمن من اراده می‌کنند مرا عبادت کنند، ولی آن‌ها را از انجام عبادت باز می‌دارم تا گرفتار عجب نشده و از این راه به فساد کشیده نشوند، و بعضی از بندگان مؤمن من ایمانشان کامل نمی‌شود مگر به واسطه فقر و اگر آن‌ها را غنی گردانم، آنان را به فساد می‌کشاند، و بعضی از بندگان مؤمن من ایمانشان کامل نمی‌شود مگر به واسطه غنی بودن و اگر آن‌ها را فقیر گردانم، آنان را به فساد می‌کشاند، و بعضی از بندگان مؤمن ایمانشان اصلاح نمی‌شود مگر به واسطه بیماری و اگر به آنان سلامتی عطا کنم، آنان را به تباهی می‌کشاند و برخی بندگان مؤمن ایمانشان اصلاح نمی‌شود مگر به واسطه سلامت جسم و اگر آنان را بیمار گردانم آنان را به فساد می‌کشاند؛ همانا من امور بندگانم را بر وجه نیکو تدبیر می‌کنم به خاطر علم من به آنچه در قلب‌های آنان است، پس هر آینه من علیم و خبیر هستم.»^۳

○ اگر خداوند عادل است، پس چرا این همه تبعیض (مانند زشتی و زیبایی، مرض و سلامت، فقر و غنا، راحتی و زحمت، نقص و کمال، و ایمان و کفر) در انسان و زندگی‌اش وجود دارد؟

با در نظر گرفتن صفات جمال و جلال خداوند و این که او حکیم، عادل و جواد است، به خوبی روشن می‌شود که هر چه بیافریند، نیکو و زیباست، از این رو، نظامی که آفریده، نظام احسن و اکمل است و آنچه در جهان واقع شده، مبتنی بر حکمت و مصلحت می‌باشد؛^۱ چنان که خالق هستی خود از نظام احسن و اکمل بودن این عالم پرده برمی‌دارد و می‌فرماید: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾^۲؛ او همان کسی است که همه چیز را نیکو آفریده.» و در آیه‌ای دیگر از زبان موسی و هارون علیهم‌السلام نقل شده: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^۳ «پروردگار ما همان کسی که به هر موجودی آنچه را لازمی آفرینش او بود، داد و سپس او را

۱. رک: الحکمة المتعالیة، صدر المتألهین، ج ۷، ص ۱۰۶ و ۱۰۹.

۲. سجده، ۷.

۳. طه، ۵۰.

۱. «و جز اندکی دانش به شما داده نشده است.» اسراء، ۸۵.

۲. رک: مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۱۷ - ۱۱۸.

۳. التوحید، شیخ صدوق، ص ۳۹۸.

علامه بزرگوار مجلسی در این باره می‌گوید: «وقتی ما علم داریم که خداوند متعال حکیم است و فعلی که برخلاف حکمت باشد، انجام نمی‌دهد، یقین پیدا می‌کنیم که تمام امور و حوادث عالم از روی حکمت انجام شده است، اگرچه به آن حکمت علم نداشته باشیم.»^۱

دهنده‌ای که به گل نکهد و به گل جان داد

به هر که آنچه سزا دید حکمتش آن داد

پس لازم است که برهان‌های مبدأشناسی و توحید را تقویت کنیم و فطرت خود را بیدارتر سازیم تا اوهام و وسوسه‌های شیطانی بر عقل ما چیره نشود و ما را به شبهات باورسوز و ایمان‌کش، دچار و در دره‌های هلاکت، گرفتار نسازد.

اما از آن‌جا که فطرت و معرفت‌های بشری ممکن است با پرده‌ی اوهام پوشیده شود، در این نوشتار سعی می‌کنیم با کمک آیات و روایات و کلمات بزرگان دین، گامی در جهت پاسخ به این پرسش برداریم.

در پاسخ باید گفت آنچه با عدالت ناسازگاری دارد و هر جا باشد با صدای بلند فریاد بی‌عدالتی سر می‌دهد، تبعیض است و هر عقل سلیمی حکم می‌کند که تبعیض، ویران‌کننده‌ی بنیان عدالت است و از مبدأ عادل و حکیم، چنین کاری سر نمی‌زند؛ اما آنچه از آن با عنوان «تبعیض» یاد شده ناصواب است؛ زیرا در جهان هستی آنچه محقق شده، تفاوت است نه تبعیض، و روشن است که تفاوت نه تنها با عدالت منافاتی ندارد، بلکه عین عدالت است. اگر دانش‌آموزانی باشند که برخی از آن‌ها به جهت تلاش کم‌تر از عهده‌ی امتحان برنیایند، و برخی با تلاش

۱. بحار الأنوار، علامه مجلسی، ج ۵۱، ص ۱۸۷.

بسیار امتحان را با موفقیت پشت سر بگذارند، در این صورت، اگر آموزگار بین آن‌ها تساوی برقرار کند و به تمام آن‌ها نمره‌ی یکسانی بدهد، مرتکب ظلم و بی‌عدالتی شده است؛ زیرا عدالت آموزگار در این است که به هر دانش‌آموز به اندازه‌ی زحمت و تلاشش نمره دهد.^۱

در این جا ممکن است این پرسش بروز کند که خدا را نمی‌توان با آموزگار قیاس کرد؛ زیرا خداوند، خود آفریننده‌ی موجودات است و هر تفاوتی که میان مخلوقات باشد، از ناحیه‌ی او به وجود آمده است، پس منشأ تفاوت‌ها و اختلافات خود او است. در پاسخ این مطلب، نخست باید نکته‌ای را روشن سازیم و آن این‌که وجود و هستی موجودات، فیض از جانب خداوند متعال و بخشایش از جانب مبدأ هستی‌بخش است، و هیچ موجودی ابتداءً حقی بر خداوند نداشته تا به خاطر آن حق، خداوند او را موجود کرده باشد. امیر مؤمنان علی علیه السلام در این باره می‌فرماید: «تنها ذات احدیت است که بر موجودات حق پیدا می‌کند و همه‌ی موجودات در برابر او وظیفه و مسئولیت پیدا می‌کنند، اما هیچ موجودی بر او حق پیدا نمی‌کند.»^۲ بنابراین، تمام موجودات تجلی جود و بخشش بی‌انتهای حضرت حق هستند و هر موجود در هر مرتبه از وجود که باشد، همان مرتبه‌ی فیض و تفضل خداوند است؛ بدیهی است که در این صورت ظلمی وجود ندارد؛ زیرا ظلم به معنای ضایع کردن حق دیگران است، و وقتی حقی در کار نباشد، ضایع کردن و از بین بردن حق تصور نمی‌شود.

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۶.

۲. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۱۶.

اما برای این که به راز و حکمت این اختلاف‌ها و تفاوت‌ها پی ببریم، لازم است به نکاتی اشاره کنیم:

۱. بدیهی است آنچه را خداوند خلق می‌کند، «ممکن» است و ممکن، شرایط محدود دارد و از راه نظام اسباب و مسببات به وجود می‌آید. هر معلولی از راه علت خاصی یا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد و هر علتی نیز معلول خاصی را به وجود می‌آورد؛ چنان که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^۱ «ما هر چیزی را به اندازه آفریدیم.»^۲ از این رو، این مراتب و مراحل گوناگون موجودات و تفاوت‌های موجود، لازمه‌ی جدایی‌ناپذیر این نظام می‌باشند، به گونه‌ای که خلقت عالم بدون این تفاوت‌ها با خلق نکردن آن مساوی است؛^۳ برای مثال، وجود پسر متوقف بر وجود پدر است و تا پدر موجود نشود، پسر موجود نخواهد شد، و با توجه به این که پدر موجودی مختار است و با اختیار خود در موجود مرحله‌ی بعد که پسرش می‌باشد، تأثیرگذار است، شاهد برخی تفاوت‌ها و اختلاف‌ها هستیم.

۲. اگر اختلاف‌ها و تفاوت‌ها نباشند، اجتماع و زندگی بشر قوامی نخواهد داشت؛ زیرا لازمه‌ی زندگی اجتماعی این است که افراد اجتماع بتوانند یکدیگر را شناخته و با هم ارتباط برقرار کنند، و اگر قرار باشد همه‌ی انسان‌ها یک نوع خلقت داشته باشند و هیچ تفاوت و اختلافی بین آن‌ها نباشد، دیگر مجالی برای

۱. قمر، ۴۹.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۸.

۳. الحکمة المتعالیة، صدرالمتألهین، ج ۷، ص ۷۱؛ تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۵۱؛

مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۶۴.

شناسایی یکدیگر و ارتباط متقابل و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری نخواهد بود؛ از این رو، پایه‌های نظام اجتماعی متزلزل خواهد شد.^۱ خداوند متعال می‌فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾^۲ «ای مردم، ما شما را از مرد و زن آفریدیم و تیره‌ها و قبایل قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید.»^۳ اگر تفاوت‌ها و ناهمگونی‌ها نباشند و همه‌ی موجودات یکسان خلق شوند، ابتلا و آزمایش الهی تحقق نخواهد یافت. ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾^۴ «همان کسی که مرگ و حیات را آفرید تا شما را بیازماید که کدام یک نیکوکارترید.»

وقتی تفاوت‌هایی از قبیل فقر و غنا، زشتی و زیبایی، و جز این‌ها نباشد، ابتلا چگونه ممکن خواهد بود؟ آزمایش الهی زمانی محقق خواهد شد که فقر و غنایی باشد تا فقیر در مقابل سختی فقر، و غنی در مقابل رفاه و آسایش غنا آزمایش شود، تا روشن شود که آیا در مقابل آزمایش الهی سربلند و پیروز خواهند بود یا خیر؟ آیا فقیر بر فقر خود شکمیاست تا به درجه‌ی صابران نایل آید و آیا غنی در مقابل نعمت‌های الهی شکرگزاری می‌کند و تکالیفی که بر او واجب شده، انجام می‌دهد تا به مقام شاکران نایل آید؟ خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^۴ «به

۱. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۱۸، ص ۳۲۷.

۲. حجرات، ۱۳.

۳. ملک، ۲.

۴. بقره، ۱۵۵.

یقین همه‌ی شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، زیان مالی و جانی و میوه‌ها آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به استقامت کنندگان.»

در پایان با ذکر یک نکته‌ی مهم، پاسخ را به پایان می‌بریم و آن این‌که هدف اصلی خلقت انسان این است که از طریق معرفت، عبادت و شناخت خداوند، راه کمال و سعادت را طی نماید: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۱ «و جن و انس را خلق نکردم مگر برای این‌که مرا عبادت کنند.» با توجه به این مطلب، تفاوت‌هایی که در زندگی انسان وجود دارند در صورتی موجب بروز اشکال و خرده گرفتن بر عدل الهی می‌شوند که انسان را از رسیدن به کمال و هدف اصلی آفرینش او باز دارند و حال آن‌که هر انسان روشن ضمیر و منصف در وجود خود می‌یابد که می‌تواند با حسن اختیار و انتخاب صحیح به بالاترین درجات کمال راه یابد؛ بنابراین، از نظر تکوینی و تشریحی راه رسیدن به کمال و سعادت برای همه آماده است: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا»^۲ «ما راه را به او نشان دادیم، خواه شکرگزار باشد و یا ناسپاس.» و اگر منعی از رسیدن به کمال باشد، از خود انسان‌هاست: «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.»

به یقین با وجود این تفاوت‌ها، انسان‌هایی هستند که اگرچه از برخی نعمت‌های ظاهری همچون ثروت، زیبایی و... بهره‌ی کم‌تری دارند، در راه رسیدن به کمال و ترقی، گوی سبقت را از دیگران ربوده‌اند و مصداق حقیقی «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ

عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»^۳ شده‌اند. با ورق زدن صفحات تاریخ با نام افرادی چون بلال حبشی برخورد می‌کنیم که با وجود بی‌بهره بودن از بسیاری نعمات ظاهری بر بسیاری از انسان‌های به ظاهر مترقی و متنعم از نعمت‌های ظاهری، برتری یافته و به درجاتی رسیده‌اند که از تیررس درک انسان‌های عادی خارج است.

البته لازم است یادآور شویم که خداوند حکیم، عادل و رحیم به مقتضای اختلاف‌های موجود بین انسان‌ها و استعداد‌های متفاوتشان آنان را تکلیف می‌کند و پاداش و جزا می‌دهد؛ آن‌که از استعداد بالاتری برخوردار است، تکلیف بیشتری دارد و آن‌که از استعداد پایین‌تری برخوردار است، تکلیف کم‌تری دارد و به همان میزان، پاداش و جزا می‌بیند. انسان فقیر به یک صورت و انسان غنی به صورتی دیگر تکلیف می‌شوند و پاداش و جزا داده می‌شوند. خداوند متعال می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۴ «خداوند هیچ‌کس را جز به اندازه‌ی توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند.»

○ از آن‌جا که افراد از نظر استعداد و امکانات و در نتیجه در رشد، کمال و انجام کارهای نیک باهم متفاوت‌اند، آیا در ترقی و تکامل معنوی و قرب به پروردگار و ثواب و مقام اخروی نیز متفاوت‌اند یا خیر؟ اگر تفاوت دارند با عدل خداوند چگونه سازگار است؟
با مشاهده‌ی محیط پیرامون خود در می‌یابیم که انسان‌ها از نظر استعداد و

۱. «همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند با تقواترین شماست.» حجرات، ۱۳.

۲. بقره، ۲۸۶.

۱. ذاریات، ۵۶.

۲. انسان، ۳.

توانمندی‌های خاص در یک سطح نیستند، بلکه مراتبی مختلف دارند و هر کدام بر حسب استعداد خاص خود و امکاناتی که از آن بهره‌مندند، در مسیر زندگی در حرکت‌اند و در این امر جای هیچ شک و تردیدی وجود ندارد؛ اما این پرسش مطرح می‌شود که اختلاف استعدادها معلول چه علت یا علت‌هایی است؟ آیا می‌توان جهانی را فرض کرد که همه‌ی استعدادها برابر و یکسان باشند و آیا زیاد بودن استعداد و امکانات مساوی با تکامل اخروی و سعادت ابدی است، و برعکس آیا کم بودن استعداد و امکانات مساوی با شقاوت و بازماندن از مسیر تکامل است؟ از این رو برآنیم که پاسخی مناسب و اجمالی برای این پرسش‌ها بیابیم. در پاسخ این پرسش که اختلاف در استعداد معلول چه علت یا علت‌هایی است، باید گفت که این تفاوت‌ها به طور مستقیم آفریده‌ی خدا نیست، بلکه لازمه‌ی نظام علی و معلولی و ذاتی خود موجودات است.^۱ در ذات علت خصوصیتی وجود دارد که آن را علت این معلول نموده است، و نیز در ذات معلول خصوصیتی نهفته که آن را معلول این علت کرده است؛ بنابراین، ارتباط هر علت با معلول خودش و ارتباط هر معلول با علت خودش از ذات علت و ذات معلول بر می‌خیزد.^۲ پس در درون این نظام کلی حاکم بر جهان، هزاران علت وجود دارد که هر کدام در صدد به وجود آوردن معلول خویش است و اختلاف در استعداد و امکانات می‌تواند معلول و مسبب برخی از این علل و اسباب مادی باشد؛ برای نمونه، تغذیه‌ی مناسب یا نامناسب، عوامل وراثتی، صلب پدر، رحم

مادر و محیط‌های آموزشی و پرورشی، همه و همه از علل و اسبابی هستند که در رشد و شکوفایی استعداد و یا عدم آن تأثیر گذارند.^۱ از مطالب بیان شده روشن می‌شود که نمی‌توان جهانی را فرض نمود که در آن تمام استعدادها برابر و یکسان باشند؛ زیرا این گونه اختلاف‌ها و تفاوت‌ها لازمه‌ی جدایی‌ناپذیر عالم ماده بوده و فرض نبودن این اختلاف‌ها و تفاوت‌ها، با فرض نبودن و خلق نشدن عالم ماده مساوی است.^۲ شهید مطهری در این باره می‌گوید: «جهان، یک واحد تجزیه‌ناپذیر است؛ یعنی رابطه‌ی اجزای جهان به این شکل نیست که بتوان فرض کرد که قسمت‌هایی از آن قابل حذف و قسمت‌هایی قابل ابقا باشند؛ حذف بعضی، مستلزم بلکه عین حذف همه‌ی اجزاست.»^۳ پس نمی‌توان انتظار داشت که مثلاً استعداد خورشید برای گرما و نور با استعداد یک شمع برای این دو برابر باشد؛ زیرا در درون هر کدام علت‌هایی نهفته است که معلولی متفاوت با دیگری را به دنبال دارد، و همچنین نمی‌توان انتظار داشت که فرزندی که از نطفه‌ای پاک و طاهر و در شرایط مناسب به دنیا آمده است، دارای استعدادی مساوی با فرزندی باشد که از نطفه‌ای غیر پاک و لقمه‌ای غیر حلال به دنیا آمده باشد؛ زیرا در اولی استعداد و مقتضی برای رشد و تکامل معنوی و به تبع آن ثواب اخروی بیشتر است.

اما پرسش اصلی این است که آیا استعداد و امکانات بیشتر به سعادت

۱. رک: عدل الهی از دیدگاه امام، ص ۸۷-۹۵.

۲. الحکمة المتعالیه، صدر المتألهین، ج ۷، ص ۷۰ و ۷۱؛ تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸،

ص ۵۱؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ص ۱۶۴.

۳. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۶۵.

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۳۹۹؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۳۴.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۱۳۱.

می‌انجامد، و استعداد و امکانات کم‌تر به شقاوت؟ پاسخ این است که استعداد و امکانات بیشتر ممکن است زمینه را برای رشد و تکامل معنوی آماده کند، ولی چنین نیست که استعداد و امکانات علت تامه برای رسیدن به تکامل و سعادت اخروی باشد تا بتوان نتیجه گرفت که عدم استعداد و امکانات موجب بازماندن از مسیر تکامل و سعادت و افتادن در گرداب شقاوت و هلاکت است؛ زیرا در ورای تمام علت‌ها و سبب‌ها که اقتضای سعادت یک شخص را دارد، اراده و اختیار نیز هست که جزء اخیر علت تامه برای تحقق تمام افعال می‌باشد؛^۱ بنابراین، ممکن است کسی دارای استعداد و امکانات بسیاری باشد، ولی با سوء اختیار، آن‌ها را در مسیر انحراف و شقاوت قرار دهد، و برعکس چه بسیار انسان‌هایی هستند که از داشتن استعداد فوق العاده و امکانات زیاد محروم‌اند، ولی با حُسن اختیار و انتخاب راه صحیح پله‌های ترقی و کمال را طی کرده و به اوج قلّه‌های سعادت و تکامل رسیده‌اند.

برای نمونه، آسیه - همسر فرعون - با وجود این که تمام عوامل، او را به سوی کفر و عصیان می‌کشید، با حسن انتخاب راه صحیح را برگزید، به طوری که خداوند او را الگو برای مؤمنان معرفی می‌کند و می‌فرماید: «وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ»^۲ «خداوند برای مؤمنان زن فرعون را به عنوان الگو ذکر کرده است.» و در نقطه‌ی مقابل، فرزند نوح با وجود این که زمینه‌ی رشد و تکامل

۱. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۴۷.

۲. تحریم، ۱۱.

برای او فراهم بود، با سوء اختیار راه باطل را برگزید و خود را به هلاکت افکند.^۱ اما ممکن است گفته شود کسی که استعداد و امکانات بهتر و بیشتری دارد، اگر آن‌ها را در مسیر صحیح قرار دهد، آسان‌تر از کسی که از آن‌ها محروم است، می‌تواند مسیر تکامل را طی کند. در پاسخ می‌گوییم: اگر خداوند از همه‌ی انسان‌ها به یک اندازه تکلیف می‌خواست و به همه‌ی آن‌ها به یک میزان ثواب و عقاب می‌داد، عادلانه نبود، ولی خداوند می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»^۲ «خداوند هیچ کس را جز به اندازه‌ی توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند.» پس هر کس به اندازه‌ی توانایی و وسعش تکلیف دارد، و کسانی که از استعداد و امکانات بیشتری برخوردارند، تکلیف و وظیفه‌ی سخت‌تری خواهند داشت؛ چنان که دارندگان مقام عصمت، در مقابل این نعمت بزرگ، وظایف بسیار سختی دارند که افراد عادی توان انجام آن را ندارند؛ از این‌رو، گفته شده است: «حسَنَاتُ الْأَبْرَارِ سَيِّئَاتُ الْمُقْرَبِينَ؛ حسنات نیکان، گناه مقربان محسوب می‌شود.»

○ چگونه با عدل خداوند سازگار است که دو نفر بیافرینند، یکی در کشور مسلمان و با نطفه و لقمه‌ی پاک، و دیگری در خانواده‌ی بی‌دین و کشوری غیرمسلمان، با توجه به این که زمینه‌ی رسیدن به سعادت برای شخص اول فراهم‌تر است؟

قبلاً در ابتدای این فصل - درباره‌ی حکمت برخی تفاوت‌های موجود بین

۱. هود، ۴۲ - ۴۳.

۲. بقره، ۲۸۶.

انسان‌ها مطالبی بیان شد؛ اما در این پرسش به مورد خاصی اشاره شده که عبارت است از تفاوت‌های محیطی و وراثتی و تأثیرگذاری آن‌ها در رشد و تکامل انسان. برای روشن شدن مطلب، آن را در دو بخش بررسی می‌نماییم:

الف - محیط و عوامل ژنتیکی و وراثتی، برخی را به تکامل و برخی دیگر را به انحراف از مسیر رشد مجبور می‌کنند؛ پس رسیدن به تکامل برای برخی، و انحراف برای دیگران، به حکم جبر طبیعت بوده و هیچ فضیلت و نقصی برای دو گروه نخواهد بود.

ب - چگونه با عدل و حکمت خداوند سازگار است که چنین تفاوتی را بین انسان‌ها قرار دهد که در اثر آن برخی به سعادت برسند و رستگار شوند، و برخی دیگر به شقاوت برسند و زیانکار شوند؟

پاسخ بخش اول: این سخن از سوی گروهی مطرح می‌شده و در واقع دست‌آویزی بوده برای فرار از خودسازی و تعهد در قبال وظایف انسانی. ویل دورانت این نگرش را به نام جبر مادی نقل می‌کند و می‌نویسد: «بالاخر از همه، این مطلب مسلم است که رفتار یک شخص نتیجه‌ی خلق او و نتیجه‌ی محیطی است که در آن کار می‌کند. خلق او محصول محیط مقدم (افکار و تصورات) و وراثت او است. ما در زنجیر اسلاف، آخرین حلقه هستیم. ما نه چیزی می‌آفرینیم و نه تصمیم می‌گیریم. آنچه ما را می‌جنباند و راه می‌برد، قوایی است که به کلی از ما بیرون است و از حیز اختیار و قدرت ما خارج.»^۱

با توجه به این که در این نوشتار در صدد حل مسأله‌ی جبر و اختیار نیستیم، ولی

به اختصار بیان می‌کنیم که هر انسانی با رجوع به وجدان و با دقت در رفتار و اعمال خویش به بدهت و روشنی، مختار و ارادی بودن افعال خویش را درک می‌کند:

این که گویی این کنم یا آن کنم خود دلیل اختیار است ای صنم
با توجه به این مطالب، عوامل محیطی و وراثتی اگر علت تامه برای رسیدن به سعادت یا شقاوت بودند و اختیار و اراده را از انسان سلب می‌کردند، اشکال فوق وارد بود؛ به عبارت دیگر، اگر برای رسیدن به سعادت و یا شقاوت غیر از عوامل محیطی و وراثتی، هیچ علت یا سبب دیگری دخالت نداشته باشد، در این صورت اختیار و اراده از انسان سلب خواهد شد و تلاش انسان برای رسیدن به سعادت بی‌فایده خواهد بود، ولی روشن است که عوامل محیطی و وراثتی علت ناقصه و مقتضی برای رسیدن به سعادت یا شقاوت هستند^۱ و به دیگر سخن، در ورای عوامل محیطی و وراثتی اراده و اختیار انسان قرار دارد که جزء اخیر علت تامه برای تحقق پیدا کردن تمام افعال است، و اگر تمام علت‌ها و سبب‌های تحقق یک فعل آماده باشد، ولی اراده‌ی انسان به انجام آن تعلق نگیرد، آن فعل انجام نخواهد شد.

نویسنده‌ی لذات فلسفه می‌گوید: «جبر مادی می‌گوید تمام اعمال ما نتیجه‌ی وراثت و محیط است. در جواب باید گفت: نه کاملاً!... ما فقط مجموعی از نیاکان و محیط خود نیستیم، ما اجزایی از نهر آن نیروی راهبر و قدرت اندیشه و اختیار سازش‌پذیر هستیم که اجداد ما نیز زمانی در آن جاری بوده‌اند. این اجداد ما در حقیقت در وجود ما زنده هستند و عمل می‌کنند؛ اما آن حیات و اراده‌ای که

۱. لذات فلسفه، ویل دورانت، ص ۷۱-۷۲.

۱. الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۹؛ جبر و اختیار، علی ربانی گلپایگانی، ص ۲۲۷-۲۳۴.

زمانی در آن‌ها بود، اکنون در وجود هر یک از فرزندان ما هست و «من مختار» را می‌آفریند.^۱

با وجود این، نه صرف بودن در محیط اسلام و دارای نیاکان خوب بودن، انسان را به سعادت می‌رساند و نه صرف محیط بد و نیاکان غیر خوب داشتن، انسان را به شقاوت گرفتار می‌نماید؛ زیرا بسیاری از انسان‌ها در بهترین محیط‌های دینی زندگی می‌کردند و از بهترین اسلاف بهره‌مند بودند، ولی منحرف شده و بهره‌ای جز شقاوت نبردند، و برعکس عده‌ای با وجود زندگی در محیط‌های غیراسلامی و غیر دینی و داشتن اسلاف غیر نیک، راه سعادت و خوشبختی را پیمودند، از این‌رو، برخی از مفسران آیه‌ی «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ»^۲ را چنین تفسیر کرده‌اند که ممکن است مؤمن از کافر، و کافر از مؤمن پدید آید.^۳

خداوند در ضمیر هر انسانی (چه در مناطق اسلامی باشد و چه در مناطق غیراسلامی و چه دارای اسلاف نیک باشد و چه اسلاف نیکی نداشته باشد) فطرتی خداجوی و کمال‌خواه و حقیقت‌طلب قرار داده است که او را به هدایت و کمال دعوت می‌کند، ولی برخی انسان‌ها با سوء اختیار، این ندای حق‌طلب را اجابت نمی‌کنند و راه شقاوت را در پیش می‌گیرند و با چشم دوختن به لذت‌های محدود و زودگذر دنیا، خود را از دیدن حقایق و رسیدن به آن‌ها محروم می‌سازند.^۴

پاسخ بخش دوم: در مورد بخش دوم باید دانست که تفاوت‌ها و اختلاف‌های

محیطی و وراثتی و جز این‌ها همگی از لوازم جدایی‌ناپذیر این عالم ماده هستند؛ به عبارت دیگر، خداوند عالم ماده را بر اساس نظام علی و معلولی آفریده و هر پدیده در جایگاه خاص خود واقع شده است^۱ و حذف هر یک از این اجزا و پدیده‌ها از این نظام کلی به منزله‌ی حذف کل آن و خلق نشدن آن است.^۲ اما در ورای این تفاوت‌ها، خداوند، زمینه‌ی هدایت را برای تمام انسان‌ها آماده نموده است، اعم از هدایت تکوینی و فطری و تشریحی؛ پس انسان وظیفه دارد تا با تضادها و تفاوت‌های موجود در عالم و همچنین تضادهای موجود بین قوای درونی خود، مانند شهوت و غضب و عقل، دست و پنجه نرم کند و با انتخاب راه صحیح به سعادت و خوشبختی برسد. ذکر این نکته نیز ضروری است که اگرچه محیط‌های سالم و عوامل وراثتی مطلوب و مقتضی برای سعادت و تکامل محسوب می‌شوند و مسیر سعادت را برای انسان هموارتر می‌کنند، ولی چنین نیست که خداوند از همه‌ی انسان‌ها به یک صورت و یک اندازه تکلیف بخواهد، بلکه از هر کس به اندازه‌ی وسع و توانش تکلیف می‌خواهد و بر همین اساس به آن‌ها ثواب و عقاب خواهد داد. خداوند متعال می‌فرماید: «لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا»^۳ «خداوند هیچ کس را جز به اندازه‌ی توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند».

استاد شهید مطهری در این باره می‌فرماید: «بسیاری از ماها مسلمان تقلیدی و

۱. لذات فلسفه، ویل دورانت، ص ۷۹.

۲. «او زنده را از مرده بیرون می‌آورد و مرده را از زنده.» روم، ۱۹.

۳. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۱۶، ص ۱۶۲.

۴. مفاهیم القرآن، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۵۹.

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۶-۳۹۹؛ الإلهیات، ج ۱، ص ۳۴.

۲. الحکمة المتعالیة، صدر المتألهین، ج ۷، ص ۷۱ و ۷۰؛ تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۷، ص ۵۱؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۶۴.

۳. بقره، ۲۸۶.

جغرافیایی هستیم؛ به این دلیل مسلمان هستیم که پدر و مادرمان مسلمان بوده‌اند و در منطقه‌ای به دنیا آمده و بزرگ شده‌ایم که مردم آن مسلمان بوده‌اند. آنچه از نظر واقع‌باارزش است، اسلام واقعی است و آن این است که شخص قلباً در مقابل حقیقت تسلیم باشد، در دل را به روی حقیقت گشوده باشد تا آنچه که حق است، بپذیرد و عمل کند و اسلامی که پذیرفته است، بر اساس تحقیق و کاوش از یک طرف و تسلیم و بی‌تعصبی از طرف دیگر، باشد. اگر کسی دارای صفت تسلیم باشد و به عللی حقیقت بر او مکتوم مانده باشد و او در این باره بی‌تقصیر باشد، هرگز خداوند او را معذب نمی‌سازد، او اهل نجات از دوزخ است. خدای متعال می‌فرماید: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^۱ «و ما کسانی را که رسول بر آنان نفرستادیم [و حجت را بر آنان تمام نکرده ایم] عذاب نمی‌کنیم».^۲

پاسخ دیگر به این بخش، این است که خداوند فیاض علی‌الإطلاق است؛ یعنی فیض بی‌نهایت دارد و فیض خود را از هیچ موجودی دریغ نمی‌کند و هیچ موجودی را از بهره‌مند شدن از خان نعمت‌های خود محروم نمی‌سازد،^۳ و از سوی دیگر، اگر این تفاوت‌ها و اختلاف‌ها و تضادها خلق نمی‌شد، لازمه‌اش این بود که اصلاً عالم ماده خلق نشود و در این صورت، بسیاری از انسان‌ها که توان و امکان سعادت‌مند شدن را دارند، از فیض هستی و بهره‌مندی از نعمت‌های اخروی محروم می‌شدند و این با فیض بی‌نهایت خداوند سازگار نیست.

۱. اسراء، ۱۵.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۲۹۳.

۳. نهاية الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، ص ۳۲۶؛ تفسیر المیزان، همو، ج ۱۳، ص ۷۲.

○ آیا شفاعت، نوعی تبعیض و منافی با عدل الهی نیست؟

«شفاعت» از ریشه‌ی «شفع» گرفته شده و در لغت به معنای زوج و جفت است، در مقابل «وتر» که بر تنها و فرود بودن دلالت می‌کند.^۱ در فرهنگ دینی، شفاعت به معنای واسطه شدن برخی انسان‌های پاک و طاهر برای بخشایش برخی مجرمان است و طبق یک تعریف، شفاعت، کمک کردن اولیای خداست با اذن خدا به افرادی که در عین گنهکار بودن، پیوند ایمان خود را با خدا و اولیا قطع نکرده‌اند.^۲ پس تناسب این تعریف با معنای لغوی این است که شخص مؤمن دارای عمل نیک است، ولی چون عمل او ناقص و ناتمام می‌باشد، با شفاعت شفیعان ضمیمه شده و شخص استحقاق بهشت را بدون مجازات می‌یابد.^۳

شفاعت یکی از باورهای دینی مورد اتفاق بین فرقه‌های اسلامی است و افرادی چون خواجه نصیرالدین طوسی^۴ و فخر رازی^۵ اجماع مسلمانان را بر این مطلب پذیرفته‌اند. این عقیده برگرفته از آیات الهی است و در آیات زیادی این موضوع مورد اهتمام قرار گرفته و بنابر یک تحقیق، در قرآن، سی بار به بحث شفاعت اشاره شده است؛^۶ از جمله در آیه‌ای خداوند می‌فرماید: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^۷ «کسانی را که غیر از او

۱. معجم مقاییس اللغة، ابن فارس، ماده‌ی «شفع».

۲. شفاعت در حکم عقل و قرآن و حدیث، جعفر سبحانی، ص ۳.

۳. رک: تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۱، ص ۱۶۲.

۴. کشف المراد، علامه حلّی، ص ۳۳۰.

۵. التفسیر الکبیر، فخر رازی، ج ۳، ص ۴۹۵، ذیل آیه‌ی ۴۸ بقره.

۶. شفاعت در حکم عقل و قرآن و حدیث، جعفر سبحانی، ص ۵۸.

۷. زخرف، ۸۶.

می خوانند، قادر بر شفاعت نیستند، مگر آن‌ها که شهادت به حق داده‌اند و به خوبی آگاه‌اند.» اما متأسفانه این آموزه‌ی بلند دینی به واسطه‌ی کج‌اندیشی برخی و غرضورزی برخی دشمنان، با بی‌مهری رو به رو شده و تفسیر غلطی از آن ارائه شده است که موجب بروز این تصور در ذهن شده که شفاعت نوعی بی‌عدالتی و به تعبیری، پارتی بازی در حق مجرمان است، و حال آن‌که با اندکی توجه در معنای این واژه و رجوع به تفسیرهایی که ائمه اطهار علیهم‌السلام و به تبع آن‌ها مفسران بزرگ اسلامی بیان کرده‌اند، روشن می‌شود که این تصور و توهم، هیچ پایه و اساسی ندارد.

همان‌گونه که در امور تکوینی، خداوند نظام عالم را بر اساس نظام اسباب و مسببات مقرر کرده، در عالم تشریح نیز چنین است و شفیعان، وسایط و اسباب رسیدن فیض حق به بندگان هستند.^۱ از این مطلب روشن می‌شود که شفاعت در حقیقت از آن خداوند و منحصر در تحت قدرت او است که از طریق اسباب و وسایط به بندگان می‌رسد، «قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعًا»^۲ «بگو که تمام شفاعت از آن خداست.» و به گفته‌ی شهید مطهری: «شفاعت همان مغفرت الهی است که وقتی به خداوند که منبع و صاحب خیرها و رحمت‌هاست، نسبت داده می‌شود، به نام مغفرت خوانده می‌شود و هنگامی که به وسایط و مجاری رحمت منسوب می‌شود، نام شفاعت به خود می‌گیرد.»^۳

با توضیحاتی که بیان شد می‌توان پاسخ را به دو صورت مطرح کرد:

۱. رک: تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۶۱.

۲. زمر، ۴۴.

۳. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۲۵۹.

۱. پاسخ نقضی: مغفرت الهی صفت عام و گسترده‌ای است که در قالب‌های گوناگون تجلی می‌یابد و همان‌گونه که در موارد دیگر مغفرت و بخشش الهی شامل حال گناهکاران می‌شود و آنان را از عذاب و هلاکت نجات می‌دهد، در شفاعت نیز چنین است؛ بنابراین، چنین شبهه‌ای در مورد شفاعت که در واقع همان تجلی مغفرت و بخشش الهی است، جایگاهی ندارد؛ چنان که توبه و استغفار نیز که از مصادیق مغفرت الهی است، چنین توهمی در مورد آن‌ها مطرح نشده است.

۲. پاسخ حلی: چنان که در ابتدا گفته شد، شفاعت به اعمال شخص ضمیمه و موجب می‌شود استحقاق ثواب و نجات از عذاب بیابد؛ در نتیجه چنین نیست که شخص بدون هیچ تلاش و کوششی و به صرف شفاعت، از عذاب الهی نجات یابد، بلکه خود شخص باید اعمال نیک و پسندیده داشته، ارتباط ایمانی خود را با خداوند و اولیای او قطع نکرده باشد، در این صورت است که شخص، استحقاق ثواب و نجات از عذاب را پیدا می‌کند. پس عامل اولیه و ابتدایی در اعمال خود او نهفته و مقداری از راه را به واسطه‌ی ایمان و عمل صالح خود پیموده است و به واسطه‌ی دستگیری شفیع، ادامه‌ی راه برای او هموار می‌شود. حال اگر برخی انسان‌ها از این فیض الهی محروم هستند، به جهت بی‌عدالتی خداوند نیست، بلکه عامل اصلی و اساسی در وجود خودشان است که در انجام اعمال صالح کوتاهی کرده‌اند و نتوانسته‌اند زمینه‌های بهره‌مند شدن از نعمت شفاعت را در وجود خود به وجود آورده، قسمتی از راه سعادت را بپیمایند و خود را به حدی برسانند که شفاعت شفیعان راه‌گشای ادامه‌ی راهشان باشد، و به تعبیر دیگر، ضعف و کوتاهی از ناحیه‌ی قابل است نه از ناحیه‌ی فاعل. شاهد این مطلب روایاتی است که در متون اسلامی وارد و به مواردی اشاره شده که انسان را از نعمت و فیض شفاعت

محروم می‌سازد؛ برای نمونه، از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «ان شفاعتنا لاتنال مستخفاً بالصلاة؛^۱ همانا شفاعت ما اهل بیت به کسی که نماز را سبک بشمارد، نخواهد رسید.»

○ چرا زنان «ناقص العقل» معرفی شده‌اند و مراد از نقص عقل و ایمان آنان چیست؟ اگر عقل آنان در قیاس با مردان و در نسبت تکامل با آنان سنجیده شود، آیا لازمه‌ی حکمت و عدل الهی این نیست که در عقاب و عذاب، سهم کم‌تر و در ثواب سهم بیش‌تری از مردان داشته باشند؟

با توجه به این که در بعضی روایات نقص عقل و یا نقص ایمان به زنان نسبت داده شده، ممکن است این توهّم در ذهن پیدا شود که این امر با عدل الهی سازگار نیست؛ از این رو، برای دفع این توهّم لازم است موضوع بررسی و روشن شود که منظور از نقصان عقل و ایمان در زنان چیست و در ادامه، بحثی کوتاه در باره‌ی خلقت تکوینی زن و مرد ارائه شود.

واژه‌ی «عقل» معانی متعددی دارد^۲ که ذکر همه‌ی معانی آن متناسب این مجال نیست؛ لذا تنها به دو معنای آن که به بحث ما مربوط است، اشاره می‌کنیم:

۱. عقل به معنای چیزی که به واسطه‌ی آن خداوند را عبادت می‌کنیم و بهشت و سعادت اخروی را به دست می‌آوریم؛ چنان که در روایتی آمده است: «العقل ما

عُبد به الرحمن و اكتسب به الجنان؛^۱ عقل چیزی است که به واسطه‌ی آن، خداوند رحمان عبادت می‌شود و به واسطه‌ی آن بهشت به دست می‌آید.»

۲. عقل اجتماعی یا عرفی، یعنی عقلی که انسان در امور اجتماعی، سیاسی، قضاوت و جز این‌ها، مورد استفاده قرار می‌دهد.

به نظر می‌رسد که در پرسش، بین این دو معنای عقل خلط شده است؛ یعنی عقلی که موجب سعادت و تکامل انسان و رسیدن به نعمت‌های اخروی است، عقل به معنای اول می‌باشد که در تمام انسان‌ها به طور یکسان وجود دارد، ولی عقلی که در برخی روایات از آن‌ها سخن به میان آمده، عقل به معنای دوم است که هیچ مانعی در راه سعادت انسان ایجاد نمی‌کند.^۲

البته می‌توان مطلب بیان شده را به صورت دیگری نیز بیان کرد و آن این که احکام و اوصافی که برای زنان مطرح می‌شود، بر دو قسم است: قسمتی از آن‌ها به اصل زن بودن و ذاتی آن‌ها مربوط است، و قسم دیگر ناظر به کیفیت و حالات روحی روانی و عارضی آن‌هاست.^۳

با توجه به این مطلب، این که در برخی موارد نقصان عقل به زنان نسبت داده شده، به این معنا نیست که نقصان عقل در ذات او نهفته و به جنسیت زن مربوط است، بلکه به این معناست که چون زنان احساسی و عاطفی و دارای حالات روحی و روانی خاصی هستند، غالباً تعقل آن‌ها تحت الشعاع عواطف و احساسات

۱. اصول کافی، مرحوم کلینی، ج ۱، ص ۱۱.

۲. زن در آینده‌ی جمال و جلال، عبدالله جوادی آملی، ص ۲۵۰.

۳. همان، ص ۲۹.

۱. بحار الأنوار، محمد باقر مجلسی، ج ۸۲، ص ۲۳۵.

۲. الحکمة المتعالیة، صدر المتألهین، ج ۳، ص ۴۱۸ و ۵۱۳.

آن‌ها قرار می‌گیرد و به همین دلیل است که اسلام شهادت دو زن را مساوی با شهادت یک مرد می‌داند؛ زیرا ممکن است تحت تأثیر عواطف و احساسات خود از تعقل و واقع‌نگری فاصله گیرد. روشن است که نقص عقل به این معنا ممکن است در مردان نیز وجود داشته باشد؛ چنان که امام علی علیه السلام می‌فرماید: «اعجاب المرء بنفسه دلیل علی ضعف عقله؛^۱ خودبینی شخص نشانه‌ی ضعف و نقصان خرد او است.»

بدیهی است که چنین حالت عارضی، چه در زن باشد و چه در مرد، به واسطه‌ی تربیت و تهذیب نفس قابل دفع و زدودن است و وقتی موانع کارآیی و روشنگری عقل کنار برود، دیگر بار عقل شکوفا می‌شود و انسان را به سرمنزل مقصود سوق می‌دهد.

اکنون ممکن است این پرسش مطرح شود که به چه دلیل عقل اجتماعی یا عرفی در زنان نسبت به مردان در مرتبه‌ای پایین‌تر قرار دارد؟ آیا این امر با عدل الهی سازگار است؟

پاسخ این است که زنان و مردان در اصل خلقت از دو ویژگی متمایز از یکدیگر برخوردارند و آن این‌که زنان موجوداتی احساسی و عاطفی هستند که گرایش‌های قبلی در آنان به صورت ظریف و سرشاری وجود دارد. این ویژگی متمایز باعث می‌شود قوه‌ی تعقل در آنان تحت الشعاع قرار گیرد؛ از این‌رو اسلام آنان را در فعالیت‌هایی نظیر قضاوت و جهاد با محدودیت رو به رو ساخته، و این محدودیت هم به نفع خود آن‌هاست و هم به صلاح اجتماع؛ در مقابل، مردان که از این ویژگی بی‌بهره و موجودی کم‌احساس و سخت‌کوش‌اند، از قوه‌ی تعقل

۱. وسائل الشیعه، شیخ حرّ عاملی، ج ۱، ص ۱۰۰.

خود بیشتر استفاده می‌کنند؛ از این‌رو، اموری مانند قضاوت و جهاد بر عهده‌ی آن‌ها گذاشته شده است.

بدیهی است که این دو ویژگی متمایز در زنان و مردان، وقتی در کنار یکدیگر قرار گیرند، موجب تحکیم نظام زندگی و رشد و شکوفایی جامعه و پویایی کانون خانواده خواهند شد؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ»^۱ «آن‌ها [زنان] زینت و پوشش شما هستند و شما [مردان] زینت و پوشش آن‌ها.» اما نقص ایمان زنان که در فرازی از خطبه‌ی امام علی علیه السلام در نهج البلاغه^۲ آمده است؛ به این معنا نیست که ایمان آنان ذاتاً و تکویناً ناقص است تا اشکال شود این امر با عدالت خداوند سازگار نیست، بلکه دو تفسیر قابل قبول برای این عبارت می‌توان ارائه کرد که عبارت‌اند از:

۱. به این دلیل که زنان در ایام خاصی از ماه از خواندن نماز و گرفتن روزه محروم هستند و از آن‌جا که ایمان و عمل در کنار یکدیگر موجب تکامل ایمان می‌شوند؛ از این‌رو، نقصان در عمل موجب نقصان در ایمان خواهد شد، ولی کسی که اندک آشنایی با مبانی و احکام اسلامی داشته باشد، می‌داند که خداوند متعال برای رفع این نقصان راه جبران آن را بیان کرده و آن این است که زنان در آن ایام مخصوص در اوقات خاصی مستحب است رو به قبله بنشینند و مشغول دعا کردن و ذکر گفتن باشند.^۳ این تفسیر از نقص ایمان، در ذیل همان خطبه بیان شده است.

۱. بقره، ۱۸۷.

۲. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۸۰.

۳. تحریر الوسیله، امام خمینی (ره)، ج ۱، ص ۵۰، (القول فی احکام الحائض، مسأله‌ی ۱۶).

۲. تفسیر دیگر این است که، سخن حضرت یک قضیه‌ی شخصیّه است نه قضیه‌ی حقیقیّه؛ به این معنا که مورد خطاب آن حضرت، زنانی هستند که به سرکردگی عایشه در مقابل حضرت علی علیه السلام به مخالفت برخاستند و جنگ جمل را برپا کردند. شاهد این مطلب، این است که در این خطبه که در مسجد شهر بصره و پس از جنگ جمل ایراد شده، روی سخن حضرت با کسانی است که در مخالفت با آن حضرت جنگ جمل را به راه انداختند.^۱

پس از روشن شدن معنای نقصان عقل و ایمان در زنان و بررسی اجمالی برخی روایات، ذکر این نکته ضروری است که خداوند انسان را ابتدا از خاک و پس از آن از یک زن و مرد آفریده است: «وَالَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ»^۲ «و خدا شما را از خاک آفرید.» و «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى»^۳ «ما شما را از یک زن و مرد [آدم و حوا] آفریدیم.» و به هنگام خلق کردن انسان از روح الهی در آن دمیده است: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^۴ «و از روح خود در آن دمیده ام.» بدون این که هیچ تفاوتی بین زن و مرد وجود داشته باشد، و پس از آن، عبادت و معرفت خود را هدف اصلی خلقت انسان معرفی کرده است: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»^۵ «و جن و انس را خلق نکردم مگر این که مرا عبادت کنند.» از این رو،

۱. زن در آینه‌ی جمال و جلال، عبدالله جوادی آملی، ص ۳۵۰.

۲. غافر، ۶۷.

۳. حجرات، ۱۳.

۴. حجر، ۲۹.

۵. ذاریات، ۵۶.

هدایت تکوینی، فطری و تشریحی خود را به صورت عام و گسترده فراروی همگان قرار داده است تا بتوانند راه سعادت و تکامل را به اختیار خود انتخاب کنند و هدف اصلی خلقت انسان را محقق سازند. روشن است که در مسیر هدایت، هیچ تفاوتی بین زن و مرد وجود ندارد و هر دو می‌توانند از سعادت اخروی و نعمت‌های بی‌کران الهی بهره‌مند شوند. شاهد این مطلب زنانی بزرگ هستند که نام آنان در تاریخ می‌درخشد؛ زنانی چون حضرت فاطمه علیها السلام، و یا حضرت مریم و همسر فرعون که در قرآن کریم از آنان به نیکی یاد شده است؛^۱ و حال آن که اگر از نظر تکوینی و در اصل خلقت، زنان دارای نقصان عقل و ایمان بودند، هرگز چنین زنانی نامشان در صفحات تاریخ درخشان نبود و الگوی زنان عالم قرار نمی‌گرفتند.

۱. کوثر، ۱؛ آل عمران، ۴۲؛ تحریم، ۱۱.

فصل پنجم

شور و مصائب

دارند؛ برای نمونه، کمال قوه‌ی شهویّه، این است که حواس ظاهری به کمالات مخصوص خود برسند، مانند شیرینی برای ذائقه، و کمال قوه‌ی غضبیّه غلبه بر دیگران و آزار و اذیت آنان، و کمال قوه‌ی عقلیّه، رسیدن به کمالات انسانی و فضایل اخلاقی است.^۱ البته ممکن است اموری که برای قوای مخصوص خودشان کمال به شمار می‌روند، در مقایسه و به نسبت با قوای دیگر شر محسوب شوند.^۲

از مطالب بیان شده روشن می‌شود که ردایل اخلاقی، مانند ترس، اسراف، کبر، ظلم، زنا، سرقت و غیبت، همگی نسبت به قوای حیوانی (شهویّه و غضبیّه) خیر و کمال محسوب می‌شوند، اگرچه نسبت به کمال قوه‌ی عقلیّه شر به شمار آیند؛ بنابراین، این امور بالذات خیر و کمال‌اند و شر بودن آن‌ها بالقیاس و بالعرض است؛^۳ اما این نکته قابل توجه است که با وجود این کمالات متضاد، خداوند به انسان قدرت اراده و اختیار عطا فرموده، و همین ویژگی سبب تمایز و برتری او بر دیگر موجودات عالم شده است؛ چنان که از او به «شاهکار خلقت» تعبیر می‌شود.

در نتیجه، لازمه‌ی مختار بودن انسان، این است که بتواند هر کاری که اراده می‌کند، انجام دهد، اگرچه آن کار نسبت به دیگران شر محسوب شود، و روشن است که عدم وجود شرور اخلاقی مساوی با مختار نبودن انسان، و مختار نبودن انسان، برابر با عدم خلقت او است.^۴

۱. شرح اشارات، خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، ص ۳۴۵.

۲. همان.

۳. الحکمة المتعالیة، صدر المتألهین، ج ۷، ص ۶۱.

۴. آموزش عقاید، محمد تقی مصباح یزدی، ص ۱۶۷.

○ اگر عالم، تجلی حق است، پس این همه بدی‌ها که در عالم وجود

دارد، چیست و چگونه توجیه می‌شود؟

در دیدی کلی، اموری که در نظر ابتدایی و ظاهری نام «شر» بر آن‌ها می‌گذاریم و آن را با تجلی حق تعالی ناسازگار می‌پنداریم، به دو دسته تقسیم می‌شوند: برخی از آن‌ها در حیطه‌ی افعال اختیاری انسان قرار دارند، همچون گناهان که «شرور اخلاقی» نام دارند، و برخی دیگر از قدرت و اختیار بشر خارج‌اند و بر اثر فعل و انفعالات طبیعی به وجود می‌آیند؛ همچون سیل و زلزله و مرگ و میر که «شرور طبیعی» نامیده می‌شوند؛ از این‌رو، در این مقال بر آنیم تا هر یک از این دو قسم را بررسی نماییم تا روشن شود که اولاً: اطلاق نام «شر» بر آن‌ها درست است یا خیر؟ و ثانیاً: با تجلی حق بودن عالم سازگار است یا خیر؟

الف - شرور اخلاقی

نفس انسان از قوای متعددی تشکیل شده که عبارت‌اند از: قوه‌ی شهویّه، قوه‌ی غضبیّه، قوه‌ی وهمیّه، و قوه‌ی عقلیّه. هر یک از این قوا کمال مخصوص به خود

ب - شور طبیعی

اموری که رخ دادن آن‌ها در حیطه‌ی افعال اختیاری انسان نیست و گاه موجب ورود آسیب بر انسان شده، و از این‌رو «شور» خوانده می‌شود، به چند بیان می‌تواند مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد.

۱. در جهان خلقت، موجودی که بالذات شر باشد، وجود ندارد، بلکه تمام موجودات عالم خیر بالذات هستند^۱ و هر یک از آن‌ها در صدد رسیدن به کمال مخصوص خودشان می‌باشند و هر یک آثاری دارند که با کمال وجودیشان متناسب است. البته ممکن است برخی اشیا نسبت به برخی دیگر شر باشند، ولی به خودی خود کمال محسوب می‌شوند؛ برای مثال، کمال آتش، سوزاندن است، ولی ممکن است آتش، موجب سوختن بدن کسی شود و به همین دلیل نام «شر» بر آن گذاشته شود؛ بنابراین، روشن می‌شود که شر بودن آتش، بالعرض است نه بالذات.

۲. در موجودات عالم از نظر خیر یا شر بودن، پنج احتمال وجود دارد:

- الف) خیر محض باشند؛
- ب) خیر کثیر باشد و شرّ قلیل؛
- ج) خیر و شرّ مساوی باشند؛
- د) شرّ کثیر باشد و خیر قلیل؛
- ه) همگی شر محض باشند.

از بین این اقسام سه قسم اخیر (۳-۴-۵) در عالم وجود ندارد؛ زیرا هر چه در عالم وجود دارد، خیرش به شرش غلبه دارد، ولی دو قسم اول وجودشان

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۵۶؛ الحکمة المتعالیة، ص ۶۱.

ضروری است. قسم اول مانند ملائکه و عقول و مجردات که خیر محض‌اند و هیچ شری ندارند، و قسم دوم مانند دیگر موجودات عالم که همگی بالذات خیرند، ولی بالعرض و با قیاس به غیر خودشان، گاهی بر آن‌ها اطلاق «شر» می‌شود؛^۱ برای مثال، باران، بالذات خیر است و موجب حیات موجودات می‌شود، ولی گاهی اوقات به دلیل بروز سیل و تصادم با کمالات موجودات دیگر، به آن شر گفته می‌شود. روشن است که این شر قلیل و نسبی و بالعرض نمی‌تواند مانع از اصل وجود آن موجود شود؛ زیرا ترک کردن خیر کثیر و بالذات به خاطر شر قلیل و بالعرض قبیح است.^۲

۳. عالم موجود عالم ماده است و عالم ماده چون بر اساس نظام اسباب و مسببات و نظام علی و معلولی بنا نهاده شده است، در پاره‌ای اوقات بین موجودات، تضاد و تنافی به وجود می‌آید و موجب آسیب رسیدن به برخی موجودات و بازماندن آن‌ها از رسیدن به کمال مطلوبشان می‌شود؛ بنابراین، این امور از لوازم عالم ماده است^۳ و نمی‌توان این عالم را بدون تضادها و تصادمات و آسیب‌ها در نظر گرفت؛ برای مثال، آتش، علت سوختن است و همه چیز را می‌سوزاند، هر چند بدن انسان باشد، و نمی‌توان از آتش توقع داشت که چوب را بسوزاند ولی بدن انسان را نسوزاند؛ زیرا فرض آتش بدون سوزاندن، مساوی با فرض نبودن آتش است. در نتیجه، فرض عالم ماده بدون این شور، مساوی با

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۶۸ و شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۲۱ و مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۴، ص ۲۸۸.

۲. الحکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۶۹؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۱۹.

۳. الحکمة المتعالیة، صدر المتألهین، ج ۷، ص ۷۰؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۴، ص ۲۸۶.

فرض عدم خلقت عالم است.^۱ البته ذکر این نکته ضروری است که اگرچه این شور از لوازم عالم ماده است، جهت خیر بودن آن‌ها از جهت شر بودن آن‌ها بیشتر می‌باشد؛ یعنی منفعتی که برای مثال، انسان‌ها در طول تاریخ از آتش می‌برند، قابل مقایسه با ضررهای حاصل از آن نیست.

۴. عدمی بودن شور؛ طبق قاعده‌ای عقلی که بین حکما و فلاسفه وجود دارد، «هر چیزی که شرّ بالذات باشد، از افراد عدم است».^۲

بر اساس این قاعده‌ی مسلم عقلی، ما در جهان چیزی به نام شر بالذات نداریم؛ یعنی هیچ موجودی در جهان به جهت شر بودن آفریده نشده، و شر بالذات امر عدمی و غیر وجودی است و واقعیت خارجی ندارد؛ از این‌رو، اموری مانند بدی، نادانی، جهل و فقر وجود ندارد، بلکه بدی یعنی نبودن خوبی، و نادانی و جهل یعنی فقدان علم، و فقر یعنی ناداری. استاد شهید مطهری در این باره می‌گوید: «در جهان، یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی‌هاست. بدی‌ها همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست؛ نیستی از خلق نکردن است نه از خلق کردن... مثل نیستی مثل آفتاب و سایه است... سایه ظلمت است و ظلمت چیزی جز نبودن نور نیست».^۳

○ افراد ناقص الخلقه و ولد الزنا چه تقصیری دارند که این‌گونه خلق شده‌اند؟

از آن جا که خداوند قدرتی بی‌پایان دارد و بخل در ساحت وجود او راه

ندارد، فیض خود را از هیچ موجودی دریغ نمی‌کند و هر روز و شب هزاران موجود زیبا و کامل را به عرصه‌ی وجود وارد می‌کند و آنان را به لباس‌های رنگارنگ و بی‌همتای هستی مزین می‌نماید، ولی با دقت و بررسی محیط پیرامون خود، با برخی انسان‌ها رو به رو می‌شویم که دچار وضعیت جسمانی نامطلوب و به تعبیر دیگر، دچار نوعی نقص در خلقت خود هستند و ممکن است موجب این توهّم شود که این‌ها با عدل خداوند سازگار نیست؛ از این‌رو، لازم است در حدّ وسع و مجال به بررسی برخی علل نقص در خلقت بپردازیم و نسبت آن را با عدل الهی مورد توجه قرار دهیم.

با توجه به پیشرفت علم و تکنولوژی و رشد و تکامل دانش بشری، منشأ بسیاری از حوادث و اتفاقات که در گذشته برای انسان‌ها مجهول بوده، معلوم و روشن شده است؛ از جمله با رشد روزافزون دانش پزشکی علل بسیاری از بیماری‌ها و معلولیت‌های جسمانی روشن شده است، هرچند انسان به خاطر علم محدود و حسی خود نمی‌تواند به تمامی علت‌ها آگاهی یابد؛ از این‌رو، برآنیم تا به کمک آیات و روایات منشأ برخی ناملایمات جسمانی را بررسی نماییم.

الف - سوء تغذیه: دانشمندان علوم پزشکی سوء تغذیه را مایه‌ی پیدایش بسیاری از بیماری‌ها و معلولیت‌ها می‌دانند و در مقابل، تغذیه‌ی مناسب را عاملی برای پیشگیری از این بیماری‌ها و منشأ رشد و تکامل جسمانی می‌شمارند؛ به همین دلیل در مناطقی از جهان که مردم از امکانات مادی کم‌تری برخوردارند، درصد فرزندان که از ابتدای تولد دچار نوعی نقص جسمانی هستند، بیشتر است. بر اساس یک تحقیق ۸۰ درصد از کودکان ناقص الخلقه جهان و کودکانی که دارای نقصان رشد مغزی و عصبی و جسمی هستند، در دوران بارداری مادرانشان

۱. الحکمة المتعالیه، صدر المتألهین، ج ۷، ص ۷۸؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۴، ص ۲۸۶.

۲. الحکمة المتعالیه، صدر المتألهین، ج ۷، ص ۶۶.

۳. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۵۳.

درست تغذیه نشده‌اند.^۱

از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند: «غذاؤه ممّا تأکل امّه و یشرب ممّا تشرب؛^۲ غذای کودک از آنچه مادر می‌خورد، و آب مورد نیاز او از آنچه مادر می‌نوشد، تأمین می‌شود.» از این رو، عدم تغذیه‌ی مناسب مادر باعث می‌شود انرژی و مواد غذایی مورد نیاز به فرزند نرسد و دچار نقص و مشکلات جسمی و روحی شود.

ب - وراثت: امروزه علم ژنتیک به تجزیه و تحلیل عامل وراثت پرداخته و علل بسیاری از بیماری‌ها را که از والدین به فرزندان و نسل‌های بعدی منتقل می‌شود، کشف نموده است، ولی دستورهای حیات‌بخش اسلام قرن‌ها پیش بسیاری از این اصول را به ما گوشزد کرده است. پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید: «لاتتکحوا القرابة فانّ الولد یخل ضاویاً؛^۳ با خویشاوندان نزدیک ازدواج نکنید؛ زیرا میوه‌ی چنین ازدواجی ناتوانی و لاغری فرزندان شماست.» و در حدیثی دیگر می‌فرماید: «بنگر فرزند [نطفه] خود را کجا قرار می‌دهی، نطفه دسّاس است.»^۴ و منظور از «دسّاس» بودن نطفه، این است که صفات موروثی از طریق نطفه، مخفیانه به فرزند منتقل می‌شود.

ج - اثرهای شوم ظلم و ستم: روشن است که بسیاری از معلولیت‌های جسمانی و آثار شوم دیگر از جنگ و جنایت‌های ستمگران ناشی می‌شود و هر قدر بر

گستره‌ی علم و تکنولوژی در جوامع بشری افزوده شود، این آسیب‌ها بیشتر و بیشتر می‌شود؛ برای مثال، به کار رفتن بمب‌های میکروبی و اتمی در طول سال‌ها، موجب شده که کودکان بسیاری در بدو تولد با مشکلات جسمی و روحی رو به رو شوند و حتی پس از گذشت بیش از پنجاه سال هنوز آثار سوء بمب‌های اتمی آمریکا علیه ژاپن در کودکانی که به دنیا می‌آیند، وجود دارد و موجب معلولیت جسمی و روحی آنان می‌شود. گذشته از این، در طول قرن‌ها چه بسیار کودکانی که بر اثر ترس، اضطراب و صدمات بدنی مادران آن‌ها، در دوران جنینی دچار نوعی نقص جسمانی شده‌اند. بنابر یک تحقیق، بیماری مادرزادی قلب در کودکانی که مادران آن‌ها سیگاری هستند ۵۰ درصد بیشتر از کودکان دیگر است.^۱

د - عدم رعایت دستورهای دینی: دین مبین اسلام یگانه دینی است که در تمام زمینه‌های زندگی اعمّ از فردی و اجتماعی، دستورها و قوانینی کامل ارائه کرده که در بردارنده‌ی مصالحی برای فرد و اجتماع است و تخلف از آن‌ها در بسیاری موارد پیامدهای نامطلوبی را به همراه خواهد داشت؛ از جمله در زمینه‌ی روابط زناشویی قوانینی دقیق و حکیمانه وجود دارد که عمل به آن‌ها آثار و برکات خوبی به همراه دارد و عمل نکردن به آن‌ها در برخی موارد موجب تباهی فرزندان خواهد شد.

از مطالب بیان شده روشن می‌شود که بسیاری از بیماری‌ها و معلولیت‌های جسمانی نوزادان در بدو تولد ناشی از علل طبیعی و یا افراط و بی‌مبالاتی خود انسان‌هاست و بسیاری از آن‌ها قابل پیشگیری است؛ از این رو، نمی‌توان به خاطر آن بر عدل الهی خرده گرفت.

۱. آیین تربیت، ابراهیم امینی، ص ۳۶.

۲. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵۷، ص ۳۴۲.

۳. المحجة البیضاء، فیض کاشانی، ص ۹۴.

۴. مستطرفات السرائر، ابن ادریس حلی، ج ۲، ص ۵۵۹.

۱. آیین تربیت، ص ۵۷.

○ وجود علل و عواملی - در نظام آفرینش - که موجب پدید آمدن بسیاری از بیماری‌ها و معلولیت‌ها می‌شود، برای چیست؟ آیا ممکن نبود که این‌گونه امور اصلاً خلق نشود؟

پاسخ این است که اولاً: عالمی که در آن زندگی می‌کنیم، عالم ماده و یا به تعبیر حکما، عالم «کون و فساد» است و وجود تضاد بین موجودات که در برخی موارد از آن‌ها به «شرور» تعبیر می‌کنیم، امری ضروری و اجتناب ناپذیر و از لوازم جدایی ناپذیر آن است.^۱

برای مثال، خاصیت آتش سوزاندن است، ولی ممکن است آتش بدن انسان را بسوزاند و موجب مجروح شدن یا مرگ او شود، با وجود این نمی‌توان گفت که چرا آتش می‌سوزاند و آیا ممکن است آتشی خلق شود که نسوزاند؟ زیرا خلق آتش بدون خاصیت سوزاندگی با عدم خلقت آن مساوی است. پس این پرسش که چرا این امور در عالم خلق شده، مساوی با این است که چرا این عالم خلق شده، و عدم خلق آن‌ها مساوی با عدم خلق عالم است.^۲ به فرمایش علامه‌ی طباطبائی: معنای این گفته که عالم ماده از شر و فساد و تضاد خالی باشد این است که آن عالم، دیگر عالم ماده نباشد، بلکه عالم مجرد و غیرمادی باشد؛ پس نمی‌توان عالمی یافت که در آن خیر وجود داشته باشد بدون شر، و نفع وجود داشته باشد بدون ضرر.^۳

ثانیاً: از آیات و روایات اسلامی چنین استفاده می‌شود که این دنیا، دار آزمایش و ابتلای الهی است و خداوند به شکل‌های گوناگون انسان را می‌آزماید و در معرض سختی قرار می‌دهد تا او را بسنجد و واکنش او را در مقابل این سختی‌ها ببیند. از این‌رو، برخی مشکلات جسمی که از راه علل و اسباب طبیعی به انسان می‌رسد، در واقع نوعی آزمایش الهی است که مقاومت انسان در برابر آن‌ها سعادت و تکامل او را در پی خواهد داشت. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ»^۱ «قطعاً همه‌ی شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، زیان مالی و جانی و میوه‌ها آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به استقامت‌کنندگان.» و در جای دیگر می‌فرماید: «وَنَبْلُوَنَّكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ»^۲ «و شما را به واسطه‌ی شر و خیر آزمایش می‌کنیم.» بنابراین، نقص جسمی فرزند ممکن است آزمایشی برای پدر و مادر و یا خود او باشد تا در شرایط سخت و دشوار و در کوران حوادث روزگار راه رشد و تکامل را بییماید.

○ اگر در نقص جسمی فرزند، والدین کوتاهی کرده باشند و یا بر اثر ظلم ستمگران باشد، در این صورت گناه کودک چیست و آیا این نقص جسمی مانع از رسیدن او به تکامل و سعادت نمی‌شود؟
با کمی دقت و بررسی، پاسخ‌های متفاوتی را می‌توان بیان کرد که برخی از آن‌ها به قرار زیر است:

۱. بقره، ۱۵۵.

۲. انبیاء، ۳۵.

۱. الحکمة المتعالیة، صدر المتألهین، ج ۷، ص ۷۰.

۲. همان، ص ۷۱؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۶۴.

۳. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۵۱.

۱. نظام حاکم بر جهان، نظامی علی و معلولی است و هر پدیده معلول علتی خاص است؛^۱ برای مثال، برخورد سنگ یا چاقو به چشم موجب آسیب رسیدن به چشم یا کور شدن آن می‌شود و این امری قهری است که به اراده و خواست ما تعلق ندارد، خواه از چنین تأثیری آگاه باشیم یا نباشیم، و خواه آن شخص که چشمش کور می‌شود، ستمگر باشد یا مظلوم، و بازگیری این ویژگی از سنگ و چاقو بر خلاف نظامی است که جهان بر آن استوار شده و در حقیقت، خواستی جاهلانه است که ریشه در جهل به اصول آفرینش دارد؛ بنابراین، روشن است که به طور طبیعی استفاده از مواد مخدر یا مشروبات الکلی و یا روابط جنسی نامشروع و ده‌ها علت دیگر موجب بسیاری از معلولیت‌های جسمانی و امراض گوناگون در نوزادان می‌شود.

۲. کودکانی که بدون هیچ گناهی دچار نقص در خلقت می‌شوند و یا آثار وضعی نامطلوب روابط جنسی نامشروع دیگران را بر دوش می‌کشند، اگرچه در این دنیا با سختی‌هایی رو به رو می‌شوند و از بعضی نعمت‌های الهی بی‌بهره می‌مانند و در راه رشد و تکامل با ناملایمات بسیاری رو به رو می‌شوند، ولی خداوند در قیامت مظلومان را به حقوقشان می‌رساند و عوض آن را به آنان عطا می‌نماید.

علامه حلی در این باره می‌گوید: از آن‌جا که خداوند در این دنیا به ظالمان قدرت داده، با این که می‌توانست با جبر جلوی آن‌ها را بگیرد، مقتضای عدل خداوند این است که در آخرت حق مظلومان را از ظالمان بستاند و عوض ظلمی

که به آن‌ها شده، به آن‌ها داده شود.^۱

۳. خداوند متعال، این جهان را بر اساس نظام احسن آفریده که در آن، موجودات و پدیده‌ها بر اساس روابط و اسباب خاصی با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و راه تکامل خود را می‌پیمایند: «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى»^۲ [موسی] گفت: پروردگار ما همان کسی است که به هر موجودی آنچه را لازمی آفرینش او بوده، داده سپس او را رهبری و هدایت کرده است. این هدایت عام الهی، در انسان با یک ویژگی خاصی همراه است و آن بهره‌مند بودن او از هدایت تشریحی است؛ به عبارت دیگر، افزون بر این که خداوند انسان را به عرصه وجود آورده و تمام ابزار و لوازم رشد را برای او فراهم کرده است، او را از یک نوع هدایت فطری بهره‌مند ساخته و از طریق انبیا و اولیای خود راه و برنامه‌ی کامل سعادت را به او نشان داده است. خداوند سبحان می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا»^۳ «و از میان آن‌ها پیشوایانی را قرار دادیم که به فرمان ما [مردم را] هدایت می‌کنند.»

روشن است که افراد ناقص الخلقه نیز از این هدایت عام و گسترده‌ی الهی بهره‌مند هستند و می‌توانند علی‌رغم شرایط سخت جسمانی، راه سعادت را بیمایند که در این صورت اجر و پاداش بسیاری خواهند داشت و از نعمت‌های بی‌کران الهی منتعم خواهند شد. خداوند متعال در وصف صبرپیشگان می‌فرماید:

۱. انوار الملکوت، علامه حلی، ص ۱۳۰.

۲. طه، ۵۰.

۳. سجده، ۲۴.

۱. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۲۶ و ص ۳۹۹؛ الإلهیات، جعفر سبحانی، ج ۱، ص ۳۴.

«الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»^۱ «آنهايي که هنگام رسيدن مصيبت به آنان، مي گويند: ما متعلق به خدا هستيم و به سوي او باز مي گرديم. رحمت هاي پروردگارش بر آنان باد و آنها همانا هدايت شدگانند.»

همچنين فرزندانى که از راه نامشروع به دنيا آمده اند، اگرچه آثار وضعى آن گناه اقتضاي گمراهي و عدم سعادت دارد، ولي موجب سلب اختيار از آنها نمي شود؛ چرا که اراده و اختيار آنها جزء اخير علت تامه ي افعالشان است،^۲ به حدى که مي توانند با حسن اختيار آثار سوء آن عمل را از ميان بردارند و راه سعادت را در پيش گيرند و هرچه در اين راه سختي تحمل کنند، اجر و پاداش آن را خواهند برد.

○ آيا اين که مي گويند هر چقدر ايمان شخصي بيشتتر شود، سختي و گرفتاري او بيشتتر خواهد شد، با عقل سازگار است يا خير؟

براي روشن شدن پاسخ، نخست به بررسي اجمالي برخي آيات و روايات مي پردازيم و در ادامه با جمع بندي آنها و بيان نوع رابطه ي بين ايمان و بلا، بحث را به پايان مي برسيم.

با دقت در آيات و روايات اهل بيت عليهم السلام با چند دسته از آنها رو به رو مي شويم: دسته اي بر اين مطلب دلالت دارند که رنج ها و مصيبت ها زايده ي اعمال انسان هاست. خداوند متعال مي فرمايد: «أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ

عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُوا مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَّاقٍ»^۱ «آيا آنها روي زمين سير نکردند تا ببينند عاقبت کسانی که پيش از آنان بودند، چگونه بود؟ آنها از نظر قدرت و ايجاد آثار مهمی در زمين از اين ها برتر بودند، ولي خداوند آنها را به گناهانشان گرفت و در برابر عذاب او مدافعي نداشتند.»

در حديثي از امير مؤمنان علي عليه السلام نقل شده که فرمودند: «توقوا الذنوب، فما من بليّة و لا نقص رزق إلاّ بذنب حتّى الخدش و الكبوة و المصيبة»^۲ از انجام گناه پرهيز كنيد؛ زيرا هيچ بلا و گرفتاري و هيچ نقصان در رزق و روزي نيست مگر به واسطه ي گناه، حتّي خراش و كبود و سياه شدن بدن و بلا و مصيبت.»

اما دسته ي ديگر بر اين مطلب دلالت دارند که قسمتي از بلاها و سختي هايي که به انسان مي رسد، به اين دليل است که آنها مورد آزمون و امتحان قرار گيرند تا از اين طريق ميزان ايمان آنها سنجيده شود. خداوند متعال مي فرمايد: «أَحْسِبِ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ»^۳ «آيا مردم گمان مي کنند که به حال خود رها مي شوند و آزمونش نخواهند شد؟! ما کسانی را که پيش از آنان بودند، آزموديم [و اين ها را نيز مي آزمایم].» در روايتي در تفسير آيه ي فوق آمده است: «يفتنون كما يفتن الذهب... و يخلصون كما يخلصون»^۴

۱. مؤمن، ۲۱.

۲. الخصال، شيخ صدوق، ج ۲، ص ۶۱۶؛ بحار الأنوار، محمد باقر مجلسي، ج ۷۰، ص ۳۵۰.

۳. عنكبوت، ۲ و ۳.

۱. بقره، ۱۵۶-۱۵۷.

۲. تفسير الميزان، سيد محمد حسين طباطبائي، ج ۱، ص ۴۷؛ الإلهيات، جعفر سبحاني، ج ۲، ص ۳۱۸.

الذهب؛^۱ آزمایش می‌شوند همان گونه که طلا در کوره آزمایش می‌شود... و خالص می‌شوند همان گونه که فشار آتش ناخالصی‌های طلا را از بین می‌برد.»

با توجه به این دو دسته آیات و روایات، مطلبی که در پرسش به آن اشاره شده، کاملاً درست است و در روایات بسیاری مورد اهتمام می‌باشد؛ برای مثال، در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «انَّ أَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءً الْإِنْبِيَاءَ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ثُمَّ الْأَمْثَلُ فَلِأَمْثَلٍ؛^۲ همانا شدیدترین مردم از نظر مبتلا شدن به بلا و گرفتاری و امتحان الهی انبیا هستند و سپس کسانی که در شرافت از آنها پایین‌ترند و به همین ترتیب تا پایین.»

همچنین از آن حضرت نقل شده که فرمودند: «أَنَّ الْمُؤْمِنَ بِمَنْزِلَةِ الْمِيزَانِ كَمَا زِيدَ فِي إِيْمَانِهِ زَيْدٌ فِي بَلَاءِهِ؛^۳ همانا مؤمن به منزله‌ی دو کفه‌ی ترازو است، هر چقدر ایمان او زیاد شود، گرفتاری او نیز افزون می‌شود.»

اکنون پس از پذیرش اصل رابطه‌ی بین ایمان و امتحان، چند نکته باید مورد توجه قرار گیرد:

۱. این گونه نیست که بلا فقط مخصوص مؤمنان و مقربان درگاه الهی باشد، بلکه گستره‌ی آن وسیع است و همه‌ی انسان‌ها را در بر می‌گیرد، ولی بلایی که به مؤمنان می‌رسد، نعمت است اما بلایی که به غیر مؤمنان می‌رسد، نعمت و عذاب است و به عبارت دیگر، بلا و سختی برای انسان‌های بد عذاب الهی است و برای

آنان نتایج شوم و عاقبتی نامطلوب در پی دارد، ولی برای صالحان نعمت است و باعث رشد و تکامل و رسیدن به سعادت می‌شود، و به همین دلیل است که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: شخص مؤمن اگر بداند که مصیبت‌ها و سختی‌ها چه اندازه اجر و ثواب اخروی به دنبال دارد، آرزو می‌کند که بدن او با قیچی قطعه قطعه شود.^۱

۲. مؤمنان بر دو گروه‌اند، گروهی از آنها ممکن است دچار غفلت و لغزش شده و مرتکب گناهی شوند که در این صورت بلا و مصیبتی که به آنها می‌رسد، ممکن است در اثر گناهی باشد که انجام داده‌اند و آن بلا در واقع کفاره‌ی گناهان آنان است؛ چنان که حضرت علی علیه السلام در فرازی از یک دعا می‌فرماید: «الحمد لله الذی جعل و تمحیص ذنوب شیعتنا فی الدنیا بمحتنهم؛^۲ حمد مخصوص خدایی است که محنت و سختی شیعیان ما را پاک‌کننده‌ی گناهان آنان قرار داده است.» و اما گروهی که از مقربان درگاه الهی هستند و هرگز دامانشان به گناهی آلوده نگشته است، اگر بلا و مصیبتی به آنها برسد، به یقین، آزمایش الهی است و حاصلی جز سعادت و ترفیع درجه برای آنان نخواهد داشت.^۳ البته میزان بلا و امتحان با توجه به مراتب ایمان شخص متفاوت است؛ چنان که در روایتی می‌خوانیم: «و یبتلی المؤمن بعد علی قدر ایمانه و حسن أعماله فمن صح ایمانه و حسن عمله اشتدَّ بلاؤه و من سخط ایمانه و ضعف عمله قل بلاؤه؛^۴ مؤمن به

۱. بحارالانوار، ج ۶۴، ص ۲۱۲.

۲. همان، ج ۶۷، ص ۲۳۲.

۳. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۷۸.

۴. اصول کافی، مرحوم کلینی، ج ۲، ص ۲۰۷؛ بحارالانوار، علامه مجلسی، ج ۶۴، ص ۲۰۷.

۱. نورالثقلین، عروسی حویزی، ج ۴، ص ۱۴۸.

۲. اصول کافی، مرحوم کلینی، ج ۲، ص ۲۵۲؛ بحارالانوار، ج ۶۴، ص ۲۰۰.

۳. اصول کافی، مرحوم کلینی، ج ۲، ص ۲۵۴؛ بحارالانوار، ج ۶۴، ص ۲۱۰.

اندازه‌ی ایمان و اعمالش مورد گرفتاری و بلا قرار می‌گیرد؛ پس اگر ایمان او راسخ و عمل او نیکو باشد، بلا‌ی او بیشتر ولی اگر ایمان او سست و عمل او کم باشد، بلا‌ی او نیز کاسته می‌شود.»

روشن است که این سختی‌ها و مصایب برای شکیبایان باعث تکامل و پیشرفت و ارتقای درجه‌ی ایمان است؛ چنان که در مورد انبیا و اولیای الهی چنین است. در حدیثی از امیرمؤمنان علی علیه السلام نقل شده که فرمودند: «ان البلاء للظالم ادب، و للمؤمن امتحان، و للانبیاء درجه و للاولیاء کرامه»^۱ بلاها برای ظالم تأدیب است، و برای مؤمنان امتحان و برای پیامبران درجه و برای اولیای خدا کرامت. استاد شهید مطهری در این باره می‌گوید: «سختی و گرفتاری هم تربیت‌کننده‌ی فرد و هم بیدارکننده‌ی ملت‌هاست. سختی، بیدار و هوشیارکننده‌ی انسان‌های خفته و تحریک‌کننده‌ی عزم‌ها و اراده‌ها است. شداید همچون صیقلی که به آهن و فولاد می‌دهند، هرچه بیشتر با روان آدمی تماس گیرد، او را مصمم‌تر و فعال‌تر و برنده‌تر می‌کند.... اکسیر حیات دو چیز است: عشق و بلا؛ این دو نوع، نبوغ می‌آفرینند و از مواد افسرده و بی‌فروغ گوهرهایی تابناک و درخشان به وجود می‌آورند.»^۲

همه عمر، تلخی کشیدست سعدی که نامش برآمد به شیرین زبانی

۳. بهشت، مراتب و منازلی دارد که کسی نمی‌تواند به آن‌ها برسد مگر دچار نوعی مصایب و سختی شود؛ چنان که در حدیثی آمده است: «همانا در بهشت مقام و منزلی وجود دارد که انسان به آن نمی‌رسد مگر به وسیله‌ی مبتلا شدن به

بلا‌یای جسمانی.»^۱

از مطالب بیان شده نتیجه می‌گیریم که بلا‌یای و مصایبی که به مؤمنان و مقربان درگاه الهی می‌رسد، اگر کفّاره‌ی گناهان آنان باشد، باعث هموار شدن راه سعادت و نزدیک شدن آن‌ها به مقام قرب الهی می‌شود و اگر ابتلا و آزمایش الهی باشد، آنان را به پاداش و اجر بی‌انتهای الهی واصل می‌کند و درجه و منزلتشان را نزد خدای مهربان بیشتر می‌گرداند؛ بنابراین، هیچ مانع عقلی وجود ندارد که در اثر ازدیاد ایمان، بلا و مصیبت و در معرض آزمایش الهی قرار گرفتن او بیشتر شود و از طریق نوشیدن این جام‌های بلا به مقام قرب الهی نزدیک شود.

○ از آن‌جا که مؤمنان مقرب درگاه الهی هستند، فلسفه‌ی فرو فرستادن بلاها از جانب خداوند برای آن‌ها چیست؟

برای روشن شدن مطلب با استفاده از آیات و روایات و سخن بزرگان، پاسخ را در چند بخش بیان می‌کنیم:

الف - در ضمن پرسش‌ها و پاسخ‌های پیشین دانسته شد که برخی بلاها و مصایب آثار و نتیجه‌ی اعمال خود انسان است؛ از این‌رو، نسبت به برخی مؤمنان می‌توان گفت که آن‌ها خود باعث فرو فرستادن بلا از جانب خداوند هستند؛ به این معنا که در طول زندگی لغزش‌هایی از آن‌ها سر می‌زند که مستوجب تنبیه است و خداوند به خاطر ایمانشان عذاب آن‌ها را در قالب بلا و در این دنیا فرو می‌فرستد و به آخرت وا نمی‌گذارد و به این طریق آن‌ها را از آلودگی پاک کرده و برای

۱. بحارالانوار، ج ۸۱، ص ۱۹۸.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۸۱.

۱. اصول کافی، مرحوم کلینی، ج ۲، ص ۲۵۵.

بهره‌مند شدن از نعمت‌های اخروی آماده می‌گرداند. در حدیثی از امام صادق علیه السلام آمده است: «انَّ العبد اذا كثرت ذنوبه و لم یکن عنده من العمل ما یکفرها ابتلاه بالحرز لیکفرها»^۱ هنگامی که بنده‌ای گناهانش افزون شود و اعمالی که آن را جبران کند، نداشته باشد، خداوند او را گرفتار اندوه می‌نماید تا گناهانش را پاک کند.»

ب - این پرسش که چرا خداوند بر مؤمنان بلا می‌فرستد، ناشی از محدود نگری عده‌ای از انسان‌هاست که تصور می‌کنند عالم محدود به همین دنیا است؛ از این‌رو، به مجرد وارد آمدن سختی و مشکلات داد سخن در می‌دهند که چرا انسان‌های مؤمن که محبوب خداوند هستند، دچار این سختی‌ها و مصایب می‌شوند، ولی اگر به فلسفه‌ی بلاها آگاهی یابند و بدانند که صبر و استقامت در برابر مصایب چه میزان اجر و ثواب اخروی به دنبال دارد، دیگر چنین پرسشی به ذهن آن‌ها خطور نمی‌کند. خداوند متعال می‌فرماید: «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»^۲ «و بشارت ده به استقامت‌کنندگان، کسانی که هرگاه مصیبتی به آن‌ها رسد، می‌گویند: ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می‌گردیم؛ این‌ها همان‌ها هستند که الطاف و رحمت خدا شامل حالشان شده و آن‌ها هدایت یافتگان‌اند.»

پس روشن است که عالم، مجموعه‌ای است از دنیا و آخرت، و سهم دنیا نسبت به آخرت، آن قدر کوتاه و ناچیز می‌باشد که نمی‌توان آن دو را قیاس

۱. همان، ص ۴۴۴.

۲. بقره، ۱۵۵-۱۵۷.

کرد.^۱ اکنون اگر نعمت‌ها و آسایش مؤمنان در آخرت را در نظر بگیریم، به راحتی حکم می‌کنیم که این بلاها در مقابل نعمت‌های اخروی هیچ است؛^۲ برای مثال، شخصی برای قبول شدن در کنکور، وقت زیادی صرف می‌کند و سختی زیادی را متحمل می‌شود، ولی این وقت و سختی با توجه به سربلند شدن در امتحان و تغییر سرنوشت زندگی او و دیگر فواید آن، بسیار ناچیز است.

ج - نسبی بودن بلا و نعمت: مصیبت‌ها و بلاها از جانب خداوند، نعمت‌اند؛ همان گونه که نعمت‌های ظاهری نعمت‌اند؛ به این معنا که خداوند نعمت‌ها و سختی‌ها را بر انسان فرو می‌فرستد تا وسیله‌ای باشند برای تعالی انسان؛ بنابراین، آنچه از جانب خداوند به انسان می‌رسد، خیر بوده و موجب ترقی و کمال انسان است. البته برخورد انسان‌ها در این مورد دو گونه است؛ برخی با اختیار خود زمینه‌ی تکامل و تعالی را با استفاده از این وسایل فراهم می‌کنند؛ در نتیجه این وسایل برای آن‌ها نعمت خواهد بود، خواه به شکل بلا و مصیبت باشد و خواه به شکل نعمت و رفاه، و ممکن است برخی دیگر، از این ابزار هدایت درست استفاده نکنند که در این صورت این ابزار برای آن‌ها بلا و نعمت خواهد بود، خواه به شکل مصیبت و بلا باشد و خواه در قالب رفاه و آسایش دنیوی؛^۳ بنابراین، در هر شرایطی نقش اساسی و تعیین‌کننده را انسان ایفا می‌کند و عکس‌العمل انسان در برابر آن‌ها، نعمت یا نعمت بودن را معین می‌نماید؛ از این‌رو، ممکن است آنچه به

۱. ر. ک: نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳۲.

۲. «قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ»؛ «بگو: سرمایه‌ی زندگی دنیا ناچیز و سرای آخرت برای

کسی که پرهیزگار باشد، بهتر است.» نساء، ۷۷.

۳. ر. ک: مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۸۳.

انسان می‌رسد، در قالب بلا و سختی ظهور کند، ولی انسان با عکس‌العمل مناسب به شکل مطلوبی از آن استفاده کند و به تعالی روح خود پردازد.

شهید مطهری در این باره می‌گوید: «از این نکته نباید غفلت ورزید که مصایب وقتی نعمت هستند که انسان از آن‌ها بهره برداری کند و با صبر و استقامت و مواجهه با دشواری‌هایی که مصایب تولید می‌کنند، روح خود را کمال بخشد؛ اما اگر انسان در برابر سختی‌ها فرار را انتخاب کند و ناله و شکوه سر دهد، در این صورت بلا از برای او واقعاً بلاست.»^۱

د - فواید بلاها: آنچه گفتار گذشته را تأیید می‌کند و فلسفه‌ی نزول بلا را برای مؤمنان و اولیای الهی آشکار می‌سازد، لطف و نعمت پنهان و پوشیده شده در چهره‌ی بلا و گرفتاری است. بلاها هر چند به ظاهر سختی و محنت‌اند، ولی آثار و فواید دارند که آن‌ها را در ردیف برترین نعمت‌های الهی قرار می‌دهد؛ از این رو، در ادامه به پاره‌ای از فواید آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱. یکی از فواید بلاها خارج کردن تکبر و غرور از قلوب انسان‌ها و جایگزین کردن تذلل و خواری در جان‌هاست.^۲ انسان در طول زندگی خود شاهد تضاد و جنگ دو بعد جسمانی و روحانی خویش است، و گرفتاری‌ها با نشان دادن ذلت و فقر انسان به او، او را در این جنگ یاری می‌کنند و زمینه‌ی پیروزی بُعد روحانی بر بُعد جسمانی و شهوانی را فراهم می‌نمایند.
۲. بلا وسیله‌ی تذکر و یادآوری: انسان به سان مسافر در مسیر زندگی خود در

حرکت است و اگر در طول مسیر همیشه در رفاه و آسایش باشد، ممکن است غفلت بر او چیره شده، او را از مسیر اصلی و هدف نهایی باز دارد؛ از این رو، خداوند که أرحم الراحمین و از همگان نسبت به انسان مهربان‌تر است، زنگ بیدار باش را برای انسان در قالب بلا و سختی به صدا در می‌آورد و انسان را از عواقب خطرناک ضلالت و گمراهی باخبر می‌سازد. خداوند متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ»^۱ «و ما نزدیکان و قوم فرعون را به خشکسالی و کمبود میوه‌ها گرفتار کردیم، شاید متذکر شوند.»

همچنین امیر مؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: «انَّ اللَّهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ بِنَقْصِ الثَّمَرَاتِ وَ حَبْسِ الْبَرَكَاتِ وَ إِغْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ لِيَتُوبَ تَائِبٌ وَ يُقْلَعَ مُقْلَعٌ وَ يَتَذَكَّرَ مَتَذَكِّرٌ»^۲ خداوند، بندگان خویش را به هنگامی که کارهای بد انجام می‌دهند، با کمبود میوه‌ها و جلوگیری از نزول برکات و بستن در گنج‌های خیرات به روی آنان، آزمایش می‌کند.»

۳. اجر و پاداش اخروی: بدیهی است که خداوند به کسی ظلم نمی‌کند: «وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ»^۳ «و خداوند هرگز به بندگان ظلم نمی‌کند.» و در کتب کلامی و اعتقادی ذیل عنوان «اعواض الآلام؛ عوض‌های سختی‌ها و رنج‌ها» بیان شده که سختی‌ها و گرفتاری‌ها که از جانب خداوند به انسان‌ها می‌رسد، در آخرت جبران می‌شود. گذشته از این، صبر و استقامت در برابر سختی‌ها و گرفتاری‌ها و پیمودن راه سعادت و تکامل در شرایط سخت و دشوار، أجر و

۱. اعراف، ۱۳۰.

۲. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۴۳.

۳. حج، ۱۰.

۱. همان.

۲. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۲۳۸.

پاداش اخروی بسیاری را نصیب انسان خواهد کرد؛ چنان که در روایتی آمده است: روزی عبدالله بن ابی یعفر نزد امام صادق علیه السلام به شکوه و گلایه پرداخت که من همیشه در سختی و بیماری به سر می‌برم، امام علیه السلام در پاسخ فرمودند: «لو يعلم المؤمن ما له من الأجر في المصائب لتمنى أنه قرض بالمقاريض؛^۱ اگر شخص مؤمن بداند که پایداری در برابر سختی‌ها و گرفتاری‌ها چه اندازه اجر و ثواب دارد، آرزو می‌کند که بدن او با قیچی قطعه قطعه شود.»

۴. سختی زمینه‌ساز تکامل: بلاها و سختی‌ها زمینه‌ساز سعادت و کمال‌اند و به تعبیر استاد مطهری: «بدی‌ها مادر خوبی‌ها و زاییده‌ی آن‌ها هستند.»^۲ و در منطق عقل و شرع سختی‌ها انسان را آبدیده می‌کنند و او را به آسایش و سعادت می‌رسانند و نیروهای بالقوه‌ی او را در مسیر پیشرفت و تکامل به فعلیت می‌رسانند: «فإن مع العسر يسراً»^۳ «همانا به همراه هر سختی آسایش و راحتی است.» آری، اگر انسان در ناز و نعمت و آسایش به سر ببرد نمی‌توان توقع داشت که سخت‌کوش و توانمند شود، چرا که اگر شخصی می‌خواهد فنّ شناگری را یاد بگیرد، تا سختی و مرارت فرو رفتن‌های مکرر در آب را لمس نکند، شناگر خوبی نمی‌شود. امیرمؤمنان علی علیه السلام در فرازی از سخنان خود می‌فرماید: «درختان بیابانی [که از مراقبت و رسیدگی باغبان محروم‌اند] چوب محکم‌تر و دوام بیشتری دارند. درختان باغستان [که دائماً مراقبت شده‌اند] نازک پوست و بی‌دوام‌ترند.»^۴

۱. اصول کافی، مرحوم کلینی، ج ۲، ص ۲۵۵؛ بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۶۴، ص ۲۱۲.

۲. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۷۴.

۳. انشراح، ۵.

۴. نهج البلاغه، نامه‌ی ۴۵.

۵. شناخته شدن صابران: خداوند متعال می‌فرماید: «وَلْيَبْلُوكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوا أَخْبَارَكُمْ»^۱ «ما همه‌ی شما را قطعاً آزمایش می‌کنیم تا معلوم شود مجاهدان واقعی و صابران از میان شما کیانند؟ و اخبار شما را بیازماییم.»

البته ذکر این نکته لازم است که این آزمایش‌ها برای علم پیدا کردن خداوند نیست؛ زیرا خداوند بر همه چیز عالم است، بلکه برای آشکار شدن چهره‌ی انسان‌ها برای خودشان و دیگران است تا در روز قیامت حجّت و دلیل بر همگان تمام باشد. در حدیثی از امام رضا علیه السلام نقل شده که در مورد آیه‌ی شریفه‌ی «...لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا...»^۲ تا بیازماید که کدامین یک از شما نیکوکارترید.» فرمودند: «خداوند، بندگانش را خلق کرد تا آن‌ها را با تکلیف کردن به اطاعت از او و عبادتش، آزمایش کند، ولی نه برای تجربه و علم پیدا کردن؛ زیرا خداوند پیوسته عالم به هر چیز است.»^۳

○ مردم در بیشتر نقاط جهان با گرفتاری‌های زیادی روبه‌رو هستند، آیا تمام این مصیبت‌ها و گرفتاری‌ها نتیجه‌ی اعمال خود آن‌هاست یا خداوند چنین اراده کرده است؟

بلاها و گرفتاری‌هایی که به انسان‌ها می‌رسد، بر اساس تقسیمی، بر چند قسم است:

۱. برخی از آن‌ها در اثر حوادث طبیعی و از راه عادی و نظام اسباب و مسببات به وجود می‌آید و هیچ ربطی به اعمال و کردار انسان ندارد؛ برای مثال، انسان

۱. محمد، ۳۱.

۲. ملک، ۲.

۳. توحید، شیخ صدوق، ص ۳۲۰، ح ۲؛ بحارالانوار، ج ۴، ص ۸۰.

تحت تأثیر علل خاص و فراهم بودن اسباب و مقدمات خاصی به انواع بیماری دچار می‌شود، و یا بر اثر حرکت توده‌های مذاب در زیر زمین فعالیت‌های آتشفشانی به وجود می‌آید که در برخی مواقع باعث نابود شدن انسان‌ها و ویران شدن شهرها و روستاهای زیادی می‌شود. روشن است که این امور از لوازم عالم ماده است؛ عالمی که نظام کلی حاکم بر آن، نظام اسباب و مسببات است و تضاد و فعل و انفعال بین موجودات از لوازم جدایی ناپذیر آن است^۱ و هر رخداد از مسیر طبیعی خود به وجود می‌آید؛ بنابراین، نمی‌توان عالم ماده را بدون این گونه حوادث و فعل و انفعالات و تراحمات مادی در نظر گرفت؛ زیرا در این صورت، دیگر عالم ماده نخواهد بود، بلکه عالمی مجرد و غیرمادی می‌باشد^۲ و این برخلاف حکمت الهی در خلق این عالم است؛ در نتیجه فرض کردن عالم ماده بدون تضادها و حوادث طبیعی که گاهی بانام «شور» از آن‌ها یاد می‌کنیم، مساوی با فرض موجود نشدن عالم است.^۳

۲. اما بخش عمده از بلاها و گرفتاری‌ها که غالباً از راه‌های طبیعی و نظام علی و معلولی حاکم بر جهان به انسان‌ها می‌رسد، بازتاب اعمال و گناهان خود آنهاست، چنان که خداوند متعال می‌فرماید: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ...»^۴ «و هر مصیبتی به شما برسد، به سبب اعمالی است که انجام

داده اید...» این آیه به خوبی نشان می‌دهد مصایب و گرفتاری‌هایی که دامنگیر انسان می‌شود، یک نوع مجازات الهی و هشدار برای گناهکاران است.

در روایتی از امیر مؤمنان علی علیه السلام آمده است که پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله خطاب به ایشان فرمودند: «این آیه ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ...﴾ بهترین آیه در قرآن مجید است. ای علی! هر خراشی که از چوبی بر تن انسان وارد شود و هر لغزش قدمی، بر اثر گناهی است که از او سرزده است.»^۱ و در روایت دیگری از امام صادق علیه السلام آمده است: «من یموت بالذنوب اکثر ممّن یموت بالاجال و من یعیش بالاحسان اکثر ممّن یعیش بالاعمار»^۲ تعداد کسانی که بر اثر گناهان [زودتر] می‌میرند، بیشتر از کسانی است که به سبب سرآمدن اجلشان می‌میرند، و تعداد کسانی که به واسطه‌ی خوبی و احسان بر دیگران زندگی می‌کنند، بیشتر از کسانی است که به عمر مقرر و مقدر شده برای آن‌ها زندگی می‌کنند.» و به گفته‌ی شاعر:

این جهان کوه است و فعل ما ندا باز آید سوی ما از که صدا

البته گاه مصایب، محصول گناهان جمعی است؛ همان گونه که در قرآن مجید می‌خوانیم: «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»^۳ «به سبب آنچه دست‌های مردم فراهم آورده، فساد در خشکی و دریا نمودار شده است تا [سزای] بعضی از آنچه انجام داده‌اند، به آنان

۱. تفسیر مجمع البیان، طبرسی، ج ۹، ص ۴۷؛ شبیه این حدیث در تفسیر درالمنثور، سیوطی (ج ۶، ص ۹) نیز آمده است.

۲. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۵، ص ۱۴۰.

۳. روم، ۴۱.

۱. الحکمة المتعالیة، صدرالمتألهین، ج ۷، ص ۷۰.

۲. تفسیر المیزان، سید محمد حسین طباطبائی، ج ۸، ص ۵۱.

۳. الحکمة المتعالیة، صدرالمتألهین، ج ۷، ص ۷۱؛ مجموعه آثار، مرتضی مطهری، ج ۱، ص ۱۶۴.

۴. شوری، ۳۰.

بپشاند؛ باشد که باز گردند.»

امیرمؤمنان علی علیه السلام نیز می‌فرماید: «هیچ ملتی از آغوش ناز و نعمت زندگی گرفته نشده مگر به واسطه‌ی گناهی که انجام دادند؛ زیرا خداوند هرگز به بندگان خود ستم روا نمی‌دارد.»^۱ پس روشن می‌شود که میان اعمال انسان و نظام تکوینی زندگی او ارتباط و پیوند نزدیکی وجود دارد که اگر بر اساس اصول فطرت و قوانین آفرینش گام بردارند، برکات الهی شامل حال آن‌ها می‌شود و اگر فاسد شوند، زندگی آن‌ها به فساد و تباهی می‌گراید.

البته در مصیبت‌های جمعی، گاه افرادی گرفتار بلا می‌شوند که به ظاهر گناهی مرتکب نشده‌اند که این به دو صورت قابل تحلیل است: یا دلیل آن این است که گناه نکرده‌اند ولی به گناه دیگران راضی بوده‌اند و فریضه‌ی امر به معروف و نهی از منکر را ترک کرده‌اند، و این خود گناهی بس بزرگ است، چنان که حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «الرّاضی بفعل قوم کالداخل فیهم»^۲ آن کس که به کار جمعیتی راضی باشد، همچون کسی است که در آن کار دخالت دارد. و یا این که گناهی مرتکب نشده‌اند و راضی به گناه آن‌ها هم نبوده‌اند و فریضه‌ی امر به معروف و نهی از منکر را نیز انجام داده‌اند که در این صورت مأجورند.

۳. بنا بر آنچه از آیات و روایات اسلامی استفاده می‌شود، بخشی از مصایب و سختی‌هایی که به انسان می‌رسد، در حقیقت ابتلا و آزمایش الهی است و خداوند نسبت به برخی انسان‌ها نعمت‌ها را به سختی تبدیل می‌کند و آن‌ها را به انواع بلاها

و مشکلات گرفتار می‌سازد تا میزان ایمان آن‌ها آشکار شود. خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾^۱ «قطعاً همه‌ی شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، زیان مالی و جانی و میوه‌ها آزمایش می‌کنیم و بشارت ده به استقامت کنندگان.»

در پایان، ذکر این نکته ضروری است که امکان دارد عده‌ای از این حقایق قرآنی و روایی سوءاستفاده کرده و بگویند باید در برابر هر حادثه‌ی ناگواری تسلیم شد، که این نتیجه‌ای معکوس و تخدیری و بسیار خطرناک است. هیچ‌گاه قرآن نمی‌گوید در برابر مصایب تسلیم باش و در رفع مشکلات کوشش نکن و به ظلم‌ها و ستم‌ها و بیماری‌ها تن بده، بلکه می‌گوید: اگر با تمام تلاش و کوششی که انجام داده‌ای باز رفتاری بر تو چیره شد، بدان که یا گناه کرده‌ای و نتیجه‌ی اعمالت دامانت را گرفته است، و یا مورد آزمایش الهی قرار گرفته‌ای.^۲

همچنین ممکن است طرح کنند که چرا برخی افراد و اقوام با وجود گناهان بسیار، در ناز و نعمت بسر می‌برند.

○ این‌که دنیا تحفه‌ی خاص پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خوانده شده، چگونه با بدی دنیا سازگاری دارد؟ از سوی دیگر، این چه تحفه‌ای است که رنج فراوانی برای پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به همراه دارد؟

واژه‌ی دنیا (جهان طبیعت و آفرینش) حدود ۱۱۵ بار در قرآن و بیش از ۵۰ بار

۱. بقره، ۱۵۵.

۲. رک: تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و دیگران، ج ۲۰، ص ۴۴۰.

۱. نهج البلاغه، خطبه‌ی ۱۲.

۲. همان، قصار ۱۵۴.

در نهج البلاغه و صدها بار در سایر احادیث ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام وارد شده و در جایی نیامده است که دنیا تحفه‌ی خاص پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و هدیه برای او و امتش باشد؛ بلکه برخی روایات عکس این مطلب را می‌گویند؛ از جمله این که دنیا فریب می‌دهد؛ زیان می‌رساند؛ گذراست؛ خداوند سبحان راضی نگشت دنیا را پاداش دوستان خود و کيفر دشمنانش قرار دهد و غیر این‌ها.^۱ آری روایاتی داریم که آفرینش این جهان هستی و از جمله دنیا را طفیل وجود پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌دانند؛ یعنی تمام مخلوقات به خاطر وجود پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم خلق شده‌اند؛ چنان که در حدیثی قدسی آمده است: «لولاک لما خلقت الأفلاک»^۲ اگر وجود مبارک تو [پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم] نبود، افلاک را خلق نمی‌کردیم.»

اما در پاسخ به این پرسش که طفیل پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودن این عالم چگونه با بدی و مذموم بودن دنیا سازگار است؟ باید گفت که دنیا به خودی خود مذموم یا ممدوح نیست، بلکه بد یا خوب بودن آن به نوع نگاه و عکس‌العمل ما در برابر آن بستگی دارد؛ اگر دنیا را پلی قرار دهیم برای رسیدن به سعادت و تکامل، ممدوح است، ولی اگر محو شدن در مظاهر پوچ دنیا سبب هلاکت و شقاوت ما شود، مذموم می‌باشد. از امام زین العابدین علیه‌السلام نقل شده که فرمودند: «الدنيا دنیاءان دنیا بلاغ و دنیا ملعونة»^۳ دنیا دو گونه است، دنیایی که به واسطه‌ی آن انسان به سعادت می‌رسد و دنیایی که لعن شده است. «پس مذموم بودن دنیا نتیجه‌ی معاصی و گناهان بندگان

است؛ چنان که دنیا به خودی خود نه برای کسی خوب است و نه بد. اما این که چرا دنیا برای اهل بیت علیهم‌السلام و پیروان راستین آنها با مصیبت و غم همراه است، در پاسخ باید گفت:

اگر دنیا رقیب و در مقابل آخرت قرار گیرد مذموم است و آیات و روایاتی که دنیا را مذمت می‌کنند، به همین معنا توجه دارند.^۱ اما اگر دنیا مقدمه و در طریق کسب آخرت قرار بگیرد، ممدوح و پسندیده می‌باشد و برای همه‌ی انسان‌هایی که دنیا را مزرعه‌ی آخرت قرار می‌دهند، تحفه و هدیه است. هرچه در دنیا باشد، تحفه‌ی خوبی است،^۲ چه مصیبت و درد باشد، چه از دست رفتن عزیزان باشد؛ چه زندان، شهادت، مسموم شدن و یا جز این‌ها؛ مصایبی که بر اهل بیت و انبیا و مؤمنان وارد می‌شود، از نظر ما و دید سطحی، نامطلوب و زشت جلوه می‌کند، ولی از نظر خود آن بزرگواران و دید عمیق، بلا و مصیبت هدیه و موهبت الهی به شمار می‌رود؛ زیرا مایه‌ی تکامل، خودسازی و موجب تقرب بیشتر به خداوند است؛ از این رو، یاران و اصحاب امام حسین علیه‌السلام با این که علم و یقین داشتند که فردا بزرگ‌ترین مصیبت بر آنها وارد می‌شود و شهید و اسیر می‌شوند، شب عاشورا با یکدیگر مزاح می‌کردند و خوشحال بودند و حضرت زینب علیها‌السلام در جواب ابن زیاد ملعون که پرسید کار خدا را با برادران و اهل بیت خود چگونه دیدی؟ فرمود: «از خدا جز نیکی و جمیل ندیدم»^۳

۱. توبه، ۳۸، یونس، ۲۵؛ نهج البلاغه، حکمت ۱۲۸.

۲. اربعین حدیث، امام خمینی، ص ۱۲۰.

۳. منتهی الآمال، ج ۲، ص ۹۴۸.

۱. نهج البلاغه، ترجمه و شرح فیض الاسلام، حکمت ۴۰۷، ص ۱۲۷۹.

۲. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، ج ۱۶، ص ۴۰۶.

۳. همان، ج ۷۰، ص ۲۱.

هر که درین بزم مقرب تر است جام بلا بیشترش می دهند

از مطالب بیان شده روشن می شود که ظلم و بیداد بر انبیا و اولیا و مظلومان و همین طور اذیت و آزار آن ها نسبت به فاعل های انسانی آن، بد و مذموم است و بر آن مؤاخذه می شوند، ولی برای خود صالحان واسطه ی ترقی و کمال است و این دو با هم منافات ندارد و هر کس مسئول اعمال خویش است.

به دیگر سخن، این شبهه ناشی از یک سو نگری و انحصار دید و نظر به زندگی دنیوی و نادیده گرفتن زندگی اخروی است و حال آن که اگر به مجموع دو دنیا در کنار هم نگریسته شود، روشن خواهد شد که انبیا و اولیای الهی در جهان آخرت به سعادت ابدی خواهند رسید و در کمال آسایش و نعمت به سر خواهند برد و بالاترین نعمت و لذات اخروی برای آن ها رضوان الهی است: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^۱ «و رضایت خداوند از همه ی این ها (نعمت های بهشتی) بالاتر است.»

۱۱. انوار الملکوت، حسن بن یوسف مطهر حلی، قم، انتشارات رضی، چاپ دوم، ۱۳۶۳ش.
۱۲. اوائل المقالات، محمد بن محمد بن نعمان مفید، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ق.
۱۳. ایضاح الحکمة، علی ربانی گلپایگانی، نشر اشراق، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
۱۴. الباب الحادی عشر، علامه حلی، شرح مقداد، ترجمه عبدالرحیم عقیقی بخشایشی، قم، دفتر نشر نوید اسلام، چاپ سیزدهم، ۱۳۸۷ش.
۱۵. التعریفات، میر سید شریف جرجانی، تهران، ناصر خسرو، بی تا، و بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۹ق.
۱۶. التوحید، شیخ صدوق، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
۱۷. الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، محمد بن صدراى شیرازی، بیروت، دارالاحیاء التراث، چاپ سوم، ۱۹۸۱م.
۱۸. الخصال، محمد بن علی بن بابویه قمی، قم، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.
۱۹. الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۲۰. الذخیره، سید مرتضی علم الهدی، تحقیق سید احمد حسینی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۱ق.
۲۱. القواعد الکلامیه، علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۴۱۸ق.
۲۲. الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۶۲ش.
۲۳. الکشاف، محمد بن عمر بن محمد الزمخشری، بیروت، دارالکتاب العربی، چاپ سوم، ۱۴۰۷ق.
۲۴. اللهوف علی قتلی الطفوف، سید ابن طاووس، قم، انوارالهدی، چاپ اول، ۱۴۱۷ق.
۲۵. المحجة البيضاء، ملا محسن فیض کاشانی، قم، جامعه مدرسین، چاپ دوم، بی تا.

فهرست منابع

۱. قرآن.
۲. نهج البلاغه.
۳. آموزش عقاید، محمدتقی مصباح یزدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ش.
۴. آیین تربیت، ابراهیم امینی، تهران، انتشارات اسلامی، چاپ دوازدهم، ۱۳۶۸ش.
۵. اربعین حدیث، سید روح الله خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ بیست و ششم، ۱۳۸۱ش.
۶. ارشاد الطالبین، مقداد بن عبدالله سیوری حلی، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ق.
۷. اصل الشیعه و اصولها، محمدحسین آل کاشف الغطاء، قم، مؤسسه الامام علی علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۱۵ق.
۸. اصول فلسفه و روش رئالیسم، سید محمدحسین طباطبائی، با حواشی مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ ششم، ۱۳۶۸ش.
۹. الإلهیات، جعفر سبحانی، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، چاپ چهارم، ۱۴۱۳ق.
۱۰. انسان شناسی، محمود رجبی، مجمع جهانی اهل بیت، ۱۳۸۵ش.

۲۶. المستدرک، ابی‌عبدالله حاکم نیشابوری، بیروت، دارالمعرفة، بی‌تا.
۲۷. المفردات فی غریب القرآن، حسین بن محمد راغب اصفهانی، بیروت، دارالعلم، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۸. المنتقد من التقليد، سدیدالدین محمود حمصی رازی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۲ق.
۲۹. بحارالانوار، محمدباقر مجلسی، بیروت، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، ۱۴۰۳ق.
۳۰. بحوث القرآنیه، جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴ش.
۳۱. بداية الحكمة، سید محمدحسین طباطبائی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، تصحیح غلامرضا فیاضی، بی‌تا.
۳۲. بداية المعارف فی شرح عقاید الامامیه، محسن خرازی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۳۳. پیام قرآن، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، قم، مدرسه الامام علی بن ابی‌طالب، چاپ اول، ۱۳۶۷ش.
۳۴. تحریرالوسیله، سید روح‌الله خمینی، قم، دارالعلم، ۱۳۸۶ش.
۳۵. ترجمه تفسیر المیزان، سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۳۴۷ش.
۳۶. تصحیح الاعتقادات الامامیه، محمد بن محمد بن نعمان مفید، بیروت، دارالمفید، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
۳۷. المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمدحسین طباطبائی، دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۳۸. تفسیر مفاتیح الغیب، محمد بن عمر فخرالدین رازی، بیروت، دارالاحیاء التراث،

- چاپ سوم، ۱۴۲۰ق.
۳۹. تفسیر نمونه، ناصر مکارم شیرازی و همکاران، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.
۴۰. تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، بیروت، دارالاضواء، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
۴۱. جبر و اختیار، علی ربانی گلپایگانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
۴۲. حق الیقین فی معرفة اصول الدین، سید عبدالله شبر، انوارالهدی، ۱۳۸۰ش.
۴۳. خاتمت، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ چهاردهم، ۱۳۸۰ش.
۴۴. رساله فی التحسین و التقیح العقلیین، جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، ۱۴۲۰ق.
۴۵. زن در آینه جمال و جلال، عبدالله جوادی آملی، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم، ۱۳۷۷ش.
۴۶. سنن، ابی داوود ابن الاثعث السجستانی، بیروت، دارالفکر، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
۴۷. شرح الاسماء الحسنی، ملاهادی سبزواری، قم، منشورات مکتبه بصیرتی، چاپ سنگی.
۴۸. شرح الاشارات و التنبیها، خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.
۴۹. شرح المصطلحات الفلسفی، مشهد، مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۴ق.
۵۰. شرح المقاصد، سعدالدین تفتازانی، تصحیح و تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم، منشورات شریف رضی، چاپ اول، ۱۴۰۹ق.
۵۱. شرح المواقف، سید شریف جرجانی، قم، منشورات شریف رضی، ۱۳۷۳ش.
۵۲. شفا (طبیعیات)، ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۵۳. شفاعت در حکم عقل و قرآن و حدیث، جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام،

۱۳۸۵ش.

۵۴. صحاح اللغه، محمد صالح جوهری، بیروت، دارالعلم الملايين، ۱۳۹۹ق.

۵۵. عدل الهی از دیدگاه امام خمینی علیه السلام، تبیان (آثار موضوعی دفتر هفدهم)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، چاپ سوم، ۱۳۸۲ش.

۵۶. علل الشرايع، محمد بن علی بن حسین ابن بابویه قمی، قم، انتشارات دآوری، چاپ اول، بی تا.

۵۷. عیون اخبار الرضا، محمد بن علی بن حسین، ابن بابویه قمی، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۴ق.

۵۸. فلسفتنا، محمدباقر صدر، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۷ش.

۵۹. قواعد العقائد، نصیرالدین طوسی، تحقیق علی ربانی گلپایگانی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۴۱۶ق.

۶۰. قواعد المرام، ابن میثم بحرانی، تحقیق سید احمد حسینی، مکتبه آیت الله العظمی مرعشی نجفی، چاپ دوم، ۱۴۰۶ق.

۶۱. کشف الغطاء، شیخ جعفر کاشف الغطاء، اصفهان، انتشارات مهدوی، چاپ سنگی.

۶۲. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، حسن بن یوسف مظهر حلّی، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، مؤسسه نشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.

۶۳. گوهر مراد، عبدالرزاق فیاض لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۲ش.

۶۴. لذات فلسفه، ویل دورانت، ترجمه عباس زریاب، تهران، نشر اندیشه، ۱۳۴۴ش.

۶۵. لسان العرب، محمد بن مکرم، ابن منظور، قم، نشر ادب الحوزه، ۱۴۰۵ق.

۶۶. مجمع البیان، فضل بن حسن طبرسی، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.

۶۷. مجموعه آثار، مرتضی مطهری، تهران، انتشارات صدرا، چاپ دوازدهم، ۱۳۸۷ش.

۶۸. مستطرفات السرائر، ابن ادریس الحلّی، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۴۱۰ق.

۶۹. معارف قرآن، محمدتقی مصباح یزدی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام، چاپ سوم، ۱۳۸۰ش.

۷۰. معجم مقاییس اللغه، ابوالحسین احمد ابن فارس زکریا، قم، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.

۷۱. معراج السعاده، ملا احمد نراقی، قم، دفتر نشر نوید اسلام، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.

۷۲. مفاهیم القرآن، جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ سوم، ۱۴۲۱ق.

۷۳. مقالات الاسلامیین، ابوالحسن اشعری، بیروت، المکتبه العصریه، ۱۴۱۱ق.

۷۴. منتهی الآمال، شیخ عباس قمی، قم، انتشارات دلیل، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.

۷۵. منشور جاوید، جعفر سبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۳ش.

۷۶. نهاية الحکمة، سید محمد حسین طباطبائی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ چهاردهم، ۱۴۱۷ق.

۷۷. نهج الحق و کشف الصدق، حسن بن یوسف مظهر حلّی، قم، دارالهجره، ۱۴۲۱ق.

۷۸. نورالثقلین، شیخ عبد علی بن جمعه العروسی الحویزی، تحقیق رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم، ۱۴۱۵ق.

۷۹. وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، قم، مؤسسه آل البيت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.

فهرست برخی کتب منتشر شده
مرکز مطالعات و پاسخ‌گویی به شبهات

ردیف	عنوان کتاب	مؤلف	قطع
۱	آخرین سفر	رحیم لطیفی	رقعی
۲	اخلاق و عرفان	رضا رضائی	رقعی
۳	از عدالتخانه تا مشروطه غربی	جواد سلیمانی	وزیری
۴	اسلام و اقلیت‌های مذهبی	محمدباقر طاهری	رقعی
۵	اسلام و دموکراسی	نصر الله سخاوتی	رقعی
۶	آشنائی با تفسیر علمی قرآن	دکتر رضائی - دکتر رفیعی	رقعی
۷	امام مهدی (عج)	رسول رضوی	رقعی
۸	باطن و تأویل قرآن	بابایی - شاکری	رقعی
۹	پرسمان عصمت	حسن یوسفیان	رقعی
۱۰	پرسمان مدرنیسم و پست مدرنیسم	منصور نصیری	رقعی
۱۱	پلورالیسم دینی	جمعی از محققان مرکز	رقعی
۱۲	تبیین و تحلیل سکولاریسم	سیدمحمدعلی داعی‌نژاد	رقعی
۱۳	تحریف ناپذیری قرآن	فتح الله نجارزادگان	وزیری
۱۴	تساهل و تسامح	محمدتقی اسلامی	رقعی
۱۵	تصوف	رحمت الله رضایی - حمیدالله رفیعی	وزیری
۱۶	جامعه علوی در نهج البلاغه	عبدالحسین خسروپناه	رقعی
۱۷	جریان‌شناسی معارضان قیام کربلاء	محمدرضا هدایت‌پناه	رقعی
۱۸	جستاری در وحی	سید محمد حسن جواهری	رقعی
۱۹	جهان‌شناسی در قرآن	حسن رضا رضایی	رقعی

۲۰	جوانان و پرسش‌های اخلاقی	مصطفی خلیلی	رقعی
۲۱	جوانان و پرسش‌های عرفانی	محمدرضا متقیان	رقعی
۲۲	جوانان و تهاجم فرهنگی	محمد کاویانی	رقعی
۲۳	جوانان و روابط	ابوالقاسم مقیمی حاجی	رقعی
۲۴	حجاب شناسی	حسین مهدی‌زاده	رقعی
۲۵	دروس اخلاق اسلامی	سیدمحمدعلی آل‌غفور جزایری	وزیری
۲۶	دین و آزادی	محمدتقی مصباح یزدی	رقعی
۲۷	دین و اقتصاد	غلامرضا مصباحی	رقعی
۲۸	عالم برزخ	رحیم لطیفی	رقعی
۲۹	عصمت	محمد امین صادقی ارزگانی	رقعی
۳۰	قانون اساسی و ضمانت اجرائی آن	عباس کعبی	رقعی
۳۱	قرآن و فرهنگ زمانه	حسن رضا رضایی	رقعی
۳۲	قلمرو دین	عبدالحسین خسروپناه	وزیری
۳۳	کلام جدید	عبدالحسین خسروپناه	وزیری
۳۴	مجمع تشخیص مصلحت نظام	سیدحسین هاشمی	رقعی
۳۵	مدارک و معارف نهج البلاغه	ابوالقاسم طاهری	رقعی
۳۶	مسیحیت	سید محمد ادیب آل علی	رقعی
۳۷	نابینایی، شکاکیت و نسبت‌گرایی	حسین عشاقی	رقعی
۳۸	نبوت و رسالت	فاضل عرفان	رقعی
۳۹	نهیض عاشورا	جمعی از محققان مرکز	رقعی
۴۰	ولایت فقیه	مصطفی جعفر پیشه	رقعی
۴۱	نقد اندیشه‌های وهابیت	اکبر اسد علیزاده	رقعی