

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حساری در عدل الهی

و

کفتاری در مسأله شتر

دروس
هادی نجفی

به قلم
محمود صادقی

انتشارات چتر دانش

فهرست مطالب

پیشگفتار ۷

فصل اول: جستاری در عدل الهی / ۹

عدل یکی از اصول مذهب تشیع ۱۱

اهمیت بحث از عدل ۱۱

معنای لغوی و اصطلاحی عدل ۱۳

عدالت پروردگار از دیدگاه قرآن ۲۳

آیه اول: مشیت پروردگار براساس عدالت ۲۳

آیه دوم: اجرای عدالت، مأموریت اصلی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله ۲۳

آیه سوم: اهمیت همراهی مردم در پیاده‌سازی عدالت ۲۶

آیه چهارم: ملکه‌بودن صفت عدالت در مؤمن ۲۷

آیه پنجم: عدالت، پشتوانه مؤمن در برابر دشمن ۲۸

آیه ششم: نگاه جهان‌شمول اسلام نسبت به تحقق عدالت ۳۰

آیه هفتم: عدالت حاکمان، زیربنای جامعه سالم ۳۳

آیه هشتم: ویژگی‌های منادیان عدالت ۳۴

آیه نهم: احسان و نیکی، مکمل عدالت ۳۵

عدالت پروردگار از دیدگاه روایات ۳۸

روایت اول: جبر و اختیار و رابطه آن با عدالت پروردگار ۳۸

روایت دوم: قضا و قدر الهی و رابطه آن با عدالت پروردگار ۴۱

روایت سوم: پایه و اساس توحید و عدل پروردگار ۴۳

روایت چهارم: توحید و عدالت از دیدگاه امام صادق علیه السلام ۴۴

روایت پنجم: قضا و قدر الهی و عدالت پروردگار ۴۵

- عدالت از دیدگاه عقل ۴۸**
- دلیل اول: فطرت انسان، گواهی بر نیکی و حُسن عدالت..... ۴۸
- دلیل دوم: رفتار به عدالت، مطابق با حکمت الهی..... ۴۹
- دلیل سوم: منزه بودن خداوند، از جهل، عجز و کار بیپوده..... ۵۲
- دلیل چهارم: خداوند، کمال علی الاطلاق..... ۵۳
- دلیل پنجم: صادر نشدن فعل قبیح از ذات اقدس الهی..... ۵۴
- بررسی مفهوم ظلم ۵۵**
- مراتب و اقسام ظلم ۵۷**
- رابطه قصد فاعل با تحقق عدل و ظلم ۶۱**
- ظلم و ستم از دیدگاه قرآن ۶۳**
- آیه اول: ظالم، مشمول عفو و بخشش الهی نمی شود..... ۶۳
- آیه دوم: ظلم پایدار نمی باشد..... ۶۴
- آیه سوم: جایگاه ظالمان در قیامت..... ۶۴
- آیه چهارم: عذاب ظالم در دنیا و آخرت..... ۶۶
- آیه پنجم: ظلم، عامل اصلی فروپاشی و سقوط تمدن ها..... ۶۷
- آیه ششم: مرگ جامعه، نتیجه ظلم و ستم..... ۶۸
- آیه هفتم: ظلم و ستم بیماری فراگیر..... ۶۹
- آیه هشتم: انتقام سخت پروردگار از ظالمان..... ۷۱
- آیه نهم: خداوند به بندگان ظلم نمی کند..... ۷۱
- آیه دهم: کیفر و مجازات الهی بازتاب ظلم و ستم افراد..... ۷۳
- آیه یازدهم: بازتاب ظلم و ستم در زندگی انسان..... ۷۳
- آیه دوازدهم: منزه بودن خداوند متعال از ظلم به بندگان..... ۷۵
- ظلم و ستم از دیدگاه روایات ۷۸**
- روایت اول: شدت غضب پروردگار نسبت به ظالم..... ۷۸
- روایت دوم: بازگشت سریع ظلم به عامل آن..... ۷۹
- روایت سوم: اقسام ظلم..... ۷۹
- روایت چهارم: توقفگاه ظالم در قیامت..... ۸۰
- روایت پنجم: هشدار پروردگار به زمامداران..... ۸۰
- روایت ششم: نتیجه همراهی و تأیید ظالم..... ۸۱
- روایت هفتم: لعنت و دوری از رحمت الهی در نتیجه ظلم..... ۸۱

۸۳ مکافات عمل
۸۸ بررسی شبهات وارده بر عدالت پروردگار
۸۸ شبهه اول: فلسفه و حکمت تبعیض‌ها و تفاوت‌ها در میان موجودات
۹۱ الف: پاسخ اجمالی: عدم آگاهی از حکمت و مصلحت پروردگار
۱۰۲ ب: پاسخ تفصیلی: وجود تفاوت در میان موجودات آری، تبعیض نه
۱۰۸ نظام طولی آفرینش
۱۱۰ نظام عرضی آفرینش
۱۱۵ شبهه دوم: جایگاه عقل در ادراک حُسن و قُبْح افعال
۱۱۵ اعتقاد اشاعره درباره حُسن و قُبْح عقلی
۱۱۶ دلایل اشاعره بر بطلان حُسن و قُبْح عقلی
۱۱۷ بررسی دلایل اشاعره و نقد دلایل آنها
۱۲۵ شبهه سوم: تعارض وجود شرّ با عدل الهی

فصل دوم: گفتاری در مسأله شرّ / ۱۲۷

۱۲۹ پیشینه گفتگو درباره شرّ
۱۳۲ تعریف شرّ
۱۳۸ تقریر شبهه شرّ
۱۴۰ راهکارهای حلّ مسأله شرّ
۱۴۰ راه حل اول: ارگانیسیم جهانی
۱۴۱ راه حل دوم: دوگانه‌پرستی
۱۴۲ راه حل سوم: نظریه کرانمندی صفات خدا
۱۴۳ راه حل چهارم: نظریه توهم‌انگارانه شرّ
۱۴۵ راه حل پنجم: شرّ، مکافات عمل
۱۴۸ راه حل ششم: نظریه نیستی‌انگارانه شرّ (عدمی بودن شرّ)
۱۵۱ سخنان حکمای اسلامی درباره عدمی بودن شرّ
۱۵۳ سخنان فلاسفه مغربّ زمین درباره عدمی بودن شرّ
۱۵۵ دلایل عدمی بودن شرّ
۱۵۵ دلیل اول: بداهت
۱۵۶ دلیل دوم: استقراء

- ۱۶۰..... دلیل سوم: برهان.....
- ۱۷۰..... تذییل: بررسی شرّ ادراکی.....
- ۱۷۱..... وجودی بودن شرّ ادراکی.....
- ۱۷۱..... دلایل موافقان وجود شرّ ادراکی.....
- ۱۷۲..... توجیه قائلین عدمی بودن شرّ در ارتباط با شرّ ادراکی.....
- ۱۷۴..... اثبات عدمی بودن شرّ ادراکی توسط مآصدرا.....
- ۱۷۶..... نقد فلاسفه بر برهان مآصدرا.....
- ۱۸۲..... عدول مآصدرا از نظریه عدمی بودن شرّ.....
- ۱۸۴..... توجیه عدمی بودن شرّ ادراکی توسط مآ هادی سبزواری.....
- ۱۸۵..... توجیه عدمی بودن شرّ ادراکی توسط علامه طباطبایی.....
- ۱۸۶..... تحلیل و بررسی نظریه حاجی سبزواری و علامه طباطبایی.....
- ۱۸۸..... راه حل هفتم: نظریه تقسیم‌گرایانه شرّ.....
- ۱۹۵..... راه حل هشتم: شرّ، امری نسبی.....
- ۱۹۸..... راه حل نهم: شرور، لازمه خیرهای برتر.....
- ۱۹۸..... رکن اول: کثرت خیرات و قلت شرور.....
- ۱۹۹..... رکن دوم: ملازمه شرور و خیرات با یکدیگر و عدم انفکاک آنها از هم.....
- ۲۰۱..... رکن سوم: مساوق بودن ترک خیر کثیر با شرّ کثیر.....
- ۲۰۳..... راه حل دهم: شرّ لازمه تعالی روح و بروز نیروهای نهفته در انسان.....
- ۲۰۷..... راه حل یازدهم: شرور، مبدأ خیرات.....
- ۲۰۷..... ۱- زشتی، نمایانگر زیبایی‌ها.....
- ۲۰۸..... ۲- راه رسیدن به خوشبختی.....
- ۲۱۰..... ۳- سوق به کمال.....
- ۲۱۰..... ۴- آثار تربیتی شرور.....
- ۲۱۳..... راه حل دوازدهم: شرّ، معلول جهل انسان نسبت به حقیقت.....
- ۲۱۹..... راه حل سیزدهم: شرّ، لازمه اختیار.....
- ۲۲۰..... مبادی شرّ اخلاقی.....
- ۲۲۳..... فهرست منابع.....

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيّدنا محمّد وآله أجمعين سيّما الإمام
الحجّة القائم المتظر المهدي عجل الله فرجه.

آنچه در این دفتر می‌خوانید تحریر تقریر بیست و سه جلسه درس
از دروس کلام و عقائد اینجانب است.

نُه جلسه اول آن درباره عدل الهی و از تاریخ ۱۳۹۲/۸/۲۶ تا
۱۳۹۲/۹/۲۴ بر دوستان حاضر در جلسه درس القاء شده است؛ و
چهارده جلسه دیگر از تاریخ ۱۳۹۳/۳/۱۱ تا ۱۳۹۳/۷/۲۳ درباره مسأله
شروع بحث شده است؛ که از کتاب خدا و مسأله شرّ تألیف استاد
ارجمند آقای دکتر محمدحسن قدردان قراملکی حفظه الله به‌عنوان
درس‌نامه بهره برده‌ام.

این تحریر به قلم توانای برادر ارجمند و فاضلم حجة الاسلام آقای
شیخ محمود صادقی حفظه الله تدوین گردیده است؛ از زحمات فراوان وی
در تحریر و تألیف این اثر صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نمایم.

اگر این تحریر با تقریر صوتی آن در جایی مطابقت نداشته باشد،
اصل، تقریر صوتی است که بر روی سایت به آدرس AlNajafi.ir با
عنوان دروس کلام و عقائد موجود است.

این چند خط را در حالی نوشتم که چشمانم از مرگ ناباورانه مادر
مهربانم حاجیه خانم فاطمه (عذرا) نجفی رحمة الله علیها تر است و هنوز
کمتر از سی و شش ساعت از درگذشت او و کمتر از بیست و چهار
ساعت از دفنش می‌گذرد؛ اگر در تقریر این دروس ثوابی مترتب باشد،
آن را به روحش اهدا می‌کنم؛ و از خداوند رحمان رحیم برای او طلب
عفو و مغفرت و علو درجات دارم.

إِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

یکشنبه دوم جمادی الآخرة ۱۴۴۷

برابر با دوم آذر ۱۴۰۴

اصفهان - هادی نجفی



فصل اوّل:
جستاری در عدل الهی

عدل یکی از اصول مذهب تشیع

عدل یکی از صفات ذات اقدس الهی می‌باشد که در مذهب شیعه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است و اعتقاد به آن، یکی از اصول مذهب شمرده می‌شود؛ به‌گونه‌ای که گفته‌اند: «العدل والتوحید علویان والجهیر والتشبیہ امویان».

عقیده به عدل و توحید زیربنای مکتب علوی است و عقیده به حبر و تشبیه خداوند به موجودات از اعتقادات بنی‌امیه می‌باشد.

اهمیت بحث از عدل

سؤالی که در ابتدای بحث مطرح می‌شود، این است که چرا از میان تمام صفات الهی، صفت عدل برجستگی و جایگاه خاصی پیدا کرده است، تا جایی که یکی از ریشه‌ها و اصول دین در مذهب شیعه به‌شمار می‌آید؟

در پاسخ باید گفت: مذهب شیعه و پیروان آن و همچنین معتزله - یکی از فرق اهل سنت - معتقد هستند که خداوند متعال عادل است و براساس عدالت با بندگان رفتار می‌نماید، لذا به شیعه و معتزله، عدلیه گفته می‌شود.

در طرف مقابل، اشاعره - یکی از فرق اهل سنت - عدل الهی مبتنی بر حُسن و قبح عقلی را نپذیرفته‌اند و آن را بر خداوند لازم نمی‌دانند و در نهایت معتقد به جبر می‌باشند.

به همین منظور دیر زمانی است که بحث از عدل در میان متکلمان اسلامی مطرح بوده و صفت عدل از میان صفات ذات باری تعالی از جایگاه خاصی برخوردار است.

البته باید متذکر بشویم، شیعه در مسأله امامت، با تمام فرق کلامی اهل سنت اختلاف نظر دارد و می‌توان گفت که عدل الهی به انضمام مسأله امامت از اصول و مختصات اعتقادی مذهب تشیع محسوب می‌شود.

از سوی دیگر اگر به دامنه بحث از عدل و عدالت توجه گردد، مشاهده می‌شود که بحث درباره آن منحصر به ذات اقدس الهی نمی‌باشد و در میان عموم مردم آن قدر توسعه دارد که تمام شئون زندگی ایشان را دربر می‌گیرد و بحث از عدل، عدالت و عادل بودن در مسیر حیات و زندگی تمام انسان‌ها ساری و جاری می‌باشد و در زندگی فردی و اجتماعی ایشان نقش بسیار مهمی را ایفا می‌کند. مثلاً در محاکم قضایی قاضی باید عادل باشد و شاهدی که برای شهادت در دادگاه نزد قاضی حاضر می‌شود باید از عدالت ظاهری برخوردار باشد، تا شهادتش مورد پذیرش قاضی قرار گیرد.

در مباحث فقهی اگر شخصی بخواهد در یک فرع فقهی از یک مجتهد و مرجع دینی تقلید نماید، آن مجتهد باید فردی عادل باشد و صفت عدالت در او ملکه باشد؛ و یا در نماز جماعت شرط است که امام جماعت واجد ملکه عدالت باشد و... .

شایان ذکر است که برخی از مباحث کلامی در رابطه با عدل الهی،

یک بحث علمی محض است که در میان اقشار مردم جایگاهی ندارد. برای مثال چگونگی و کیفیت عینیت و یکی بودن صفات الهی با ذات اقدس الهی یکی از مباحث کلامی می‌باشد که عموم مردم توجهی به آن ندارند و به‌عنوان یک مبحث صِرْفِ کلامی کاربرد دارد.

معنای لغوی و اصطلاحی عدل

کلمه عدل از لحاظ لغوی در مقابل ظلم قرار می‌گیرد و معنایی برای عدل پذیرفته می‌شود که شبههاتی که دربارهٔ عدل و ظلم طرح شده را پاسخگو باشد.

برای عدل در لغت چهار معنا بیان گردیده است:

معنای اول عدل: عده‌ای می‌گویند که عدل به معنای موزون بودن می‌باشد؛ یعنی تناسب و توازن میان اجزای یک مجموعه رعایت گردد، به‌گونه‌ای که در آن مجموعه اجزا از لحاظ کیفیت و کمیت به شکلی در کنار یکدیگر قرار بگیرند، که تعادل در آن مجموعه حفظ شود و جزء جزء آن مجموعه در خدمت کل مجموعه باشد، تا بتواند هدف و مصلحت مورد نظر سازنده آن را محقق سازد.

برای مثال در یک ماشین سواری باید موتور، چرخ‌ها و تک‌تک اجزاء متناسب با بدنه ماشین ساخته شود تا استفاده بهینه از ماشین محقق شود و اگر چرخ‌ها و لاستیک‌های بسیار بزرگ در ماشین سواری استفاده شود، نتیجه مطلوب بدست نمی‌آید.

عدل به معنای موزون و متعادل بودن در آیات نورانی قرآن آمده

است.

خداوند ﷻ می‌فرماید: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾^(۱).

خداوند آسمان را برافراشت و میزان و حسابی در آن گذاشت.

اگر به معنای آیه شریفه توجه شود، خداوند تبارک و تعالی نسبت‌سنجی فرموده و هر چیز در آسمان، موزون و حساب شده و در جای خود قرار گرفته است؛ به‌گونه‌ای که اگر خورشید نسبت به زمین فاصله کم‌تری داشت، حرارت بالای آن سبب می‌شد که تمام آنچه در زمین است از بین برود و بسوزد و اگر فاصله خورشید نسبت به زمین از فاصله کنونی بیشتر بود، هر آنچه که روی زمین بود منجمد می‌شد و به‌طور کلی حیات از کره زمین سلب می‌شد.

در ذیل این آیه شریفه، رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ

السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ»^(۲).

آسمان‌ها و زمین به عدل، قائم و پابرجا شده است و هر چیزی در جهان آفرینش سر جای خودش قرار گرفته است.

اگرچه معنای موزون‌بودن برای کلمه عدل صحیح است، ولی در مبحث عدل الهی نمی‌توان از این معنا استفاده نمود؛ زیرا هیچ ارتباط معنایی میان موزون‌بودن و ظلم قابل تصوّر نمی‌باشد و شبهه‌ای که تحت عنوان ظلم و تبعیض مطرح است را نمی‌توان با این معنا پاسخ داد.

شبهه‌ای که تحت عنوان ظلم و تبعیض مطرح می‌کند، می‌گوید: خداوند متعال هر چیزی را در جهان هستی سر جای خود قرار داده

(۱) سوره الرحمن، آیه ۷.

(۲) کنز الدقائق، ج ۲، ص ۵۶۱.

است و تناسبی که بین اجزای جهان وجود دارد برای بقای آن لازم و ضروری است؛ اما در عین این توازن و تناسب، خداوند تبارک و تعالی نسبت به انسان‌ها ظلم روا داشته و بین افراد بشر تبعیض قائل شده است.

برای مثال، چرا فردی در یک خانواده ثروتمند و مرقه به دنیا آمده و در کمال آسایش روزگار می‌گذراند و دیگری در یک خانواده فقیر متولد شده و محتاج به یک وعده غذای گرم می‌باشد؟

چرا فردی در کمال زیبایی و با اندامی متناسب و موزون خلق شده است و دیگری زشت، کریه و دارای نقص عضو در اندام می‌باشد و با چنین قیاس‌هایی نتیجه می‌گیرد که العیاذُ بالله، خداوند ظالم است.

از آنجایی که نمی‌توان شبهه ظلم و تبعیض را با معنای موزون بودن عدل پاسخ داد، این معنا نمی‌تواند مراد ما در بحث عدل الهی باشد.

معنای دوم عدل: عده‌ای می‌گویند عدل به معنای تساوی و نفی هرگونه تبعیض می‌باشد و عادل به کسی گفته می‌شود که تفاوتی بین افراد نمی‌گذارد و همه را به یک چشم نگاه می‌کند.

در بحث قضاوت در بیان آداب قاضی آماده است که اگر قاضی در مجلس قضاوت نشست است و دو نفر برای طرح دعوا نزد ایشان آمدند، قاضی در سلام کردن به طرفین دعوا باید یکسان سلام یا جواب بدهد و در نگاه و اشاره و طریقه نشستن باید مساوات را رعایت نماید.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: «مَنْ ابْتُلِيَ بِالْقَضَاءِ فَلْيُؤَسِّمْ بَيْنَهُمْ فِي الْإِشَارَةِ وَفِي النَّظَرِ وَفِي الْمَجْلِسِ»^(۱).

(۱) کافی، ج ۷، ص ۴۱۳، ح ۳.

قاضی در اشاره کردن و نگاه به دو طرف دعوا و در طریقه نشستن به نسبت به ایشان، باید مساوات را رعایت نماید.

همان طور که مشاهده می‌کنید، عدل به معنای تساوی و نفی هرگونه تبعیض در مورد قاضی صادق می‌باشد، اما نمی‌توان این معنا را برای یک معلم در نظر گرفت. اگر معلّمی به تمام دانش‌آموزان کلاس نمره کامل بدهد، در حق دانش‌آموزانی که خوب درس می‌خوانند، ظلم کرده است؛ زیرا تعدادی از آنان در اثر کاهلی و درس نخواندن استحقاق نمره کامل را ندارند.

در یک خانواده، مقام و منزلت فرزندان و جایگاه آنها نزد والدین متفاوت می‌باشد و نمی‌توان بالسویّه به آنها نگاه کرد. برای مثال رسیدگی به فرزند شیرخوار از جانب پدر و مادر نسبت به سایر فرزندان بیشتر است که این رسیدگی به خودی خود گویای نوعی تبعیض می‌باشد.

درجات نظامی در ارتش‌های جهان، گواه دیگری است که نمی‌توان تمام افراد شاغل در ارتش را به یک چشم نگرست و تبعیضی بین افراد قائل نشد. اگر شما فردی را که دارای درجه بالای نظامی می‌باشد، سرباز نامیدید به او جسارت و توهین کرده و مورد توبیخ قرار می‌گیرید. در یک مقطع زمانی، کشورهای کمونیستی تصمیم گرفتند در مسائل اقتصادی، مالکیت را مُلغی کرده و تمام افراد جامعه را در مالکیت، مساوی قرار دهند؛ اما در پیاده‌سازی آن شکست خوردند و بساط کمونیست برچیده شد؛ زیرا بزرگان آنها زندگی بسیار مرفّه و ثروت‌های زیادی داشتند و امکان نداشت که زندگی ایشان با یک کارگر ساده هماهنگ و به یک شکل باشد.

اگر بپذیریم که عدل به معنی رعایت مساوات در تمام امور می‌باشد،

جمله معروف «الظلم بالسوية عدل»^(۱) صحیح می‌باشد. اگر فرد ظالمی بدون دلیل حکم کند که تمام افراد برای خروج از خانه باید مبلغ مشخصی را پرداخت کنند و فرقی بین افراد جامعه اعم از ثروتمند و فقیر نگذارد، حکم او ظلمی آشکار است که به مساوات و عدالت لحاظ گردیده است.

در بین بزرگان نجف، آیه‌الله آقای حاج شیخ حسین حلی از ناحیه یک چشم نابینا بود؛ لذا در بین طلاب معروف شده بود که تنها فردی که همه را به یک چشم نگاه می‌کند و تفاوتی میان افراد قائل نمی‌باشد، آقا شیخ حسین حلی است.

در مبحث عدل الهی نمی‌توان پذیرفت که تساوی و نفی هرگونه تبعیض از مصادیق و معانی عدل باشد.

معنای سوم عدل: عده‌ای می‌گویند که عدل به معنای مراعات حقوق افراد می‌باشد به‌گونه‌ای که حق هر صاحب حقی به او اعطا شود و از پایمال شدن حقوق او و هرگونه تصرف در حقوق او جلوگیری به عمل آید. این معنا برای عدالت، صحیح و مصداق بارز و حقیقی عدالت اجتماعی می‌باشد.

شایان ذکر است که اگر عدالت به معنای واقعی کلمه بخواهد در جامعه محقق بشود و حق هر فردی در جامعه ایفا گردد و پایمال نشود، باید دو اصل مورد توجه قرار گیرد:

الف: رعایت حقوق و اولویت‌ها که نسبت به افراد متفاوت می‌باشد و باتوجه به اولویت‌ها، باید حقوق افراد ایفا گردد.

(۱) رواداشتن ظلم به‌صورت یکسان نسبت به افراد، عدل است.

برای درک بهتر مطلب مثالی ارائه می‌گردد. اگر خانمی که صاحب فرزند شیرخوار است، فرزند شیرخوار خود را گرسنه بگذارد و فرزند شیرخوار فرد دیگری را شیر بدهد، این مادر حق فرزند خود را مراعات نکرده و به او ظلم کرده است؛ زیرا خداوند تبارک و تعالی شیر را در پستان مادر جاری ساخته تا فرزندش را سیراب کند و حق شیر برای فرزند ثابت و اولویت بهره‌مند شدن از شیر برای فرزند محفوظ می‌باشد. اگر شخصی که باید هزینه درمان مادر بیمار خود را پرداخت کند و او را برای معالجه نزد پزشک ببرد، مادر را رها کرده و شخص بیمار فقیری را نزد پزشک ببرد و هزینه درمان او را پرداخت کند، این شخص حق مادر خود را پایمال کرده و به او ظلم نموده است. بله، اشکالی ندارد که بعد از رسیدگی به امور مادرش، هزینه آن بیمار فقیر را نیز تأمین کند.

خداوند متعال در قرآن به این اصل اشاره فرموده است: ﴿وَأُولُوا

الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾^(۱).

خویشاوندان نسبت به یکدیگر در احکامی که خدا مقرر کرده است،

سزاوارترند.

از آنجا که ارحام و خویشاوندان که آیه شریفه به آن اشاره می‌کند، توسعه دارد و شامل افراد بی‌شماری می‌شود، خداوند تبارک و تعالی با رتبه‌بندی مراتب ارحام و خویشاوندان، عده‌ای را مقدم می‌داند و می‌فرماید هرچه رحم و خویشاوند نزدیک‌تر باشد، دایره وظایف نسبت به او بیشتر خواهد بود و حقوق بیشتری باید مراعات گردد.

(۱) سوره انفال، آیه ۷۵.

ب: باید خصوصیات و برجستگی‌های ذاتی که خداوند متعال در افراد قرار داده، مراعات گردد؛ زیرا نادیده گرفتن آنها سبب محقق شدن ظلم می‌شود.

برای مثال پدر من طبق آفرینش و خواست و اراده پروردگار او به این جایگاه رسیده و من فرزند او می‌باشم؛ هرچند که این امر مورد پذیرش من نباشد و رضایت به آن نداشته باشم؛ اما با تمام این احوال هرکدام از ما نسبت به یکدیگر حقوق و وظایفی داریم که باید باتوجه به جایگاه خود، آن حقوق را مراعات نماییم.

شخصی وسیله‌ای را اختراع کرده و مالک تمام حقوق مادی و معنوی آن اختراع می‌باشد و باید حقوق او مراعات گردد. حال اگر کسی اختراع او را به تولید انبوه رسانیده و سود کلانی از فروش آن به دست آورد و مخترع آن را از سود فروشش محروم نماید، در حق او ظلم کرده است.

هرچند که معنای سوم برای عدل صحیح می‌باشد، اما در مبحث عدل الهی، جایگاهی ندارد و این معنا در مورد خداوند تبارک و تعالی صادق نمی‌باشد؛ زیرا آفرینش، ملک خداوند متعال می‌باشد و خداوند، خالق^(۱) و مالک علی الاطلاق^(۲) آنها می‌باشد و فضل و رحمت واسعه او، آفرینش را دربرگرفته است^(۳) و هیچ موجودی در مقایسه با پروردگار نسبت به آفرینش، اولویت ندارد؛ در نتیجه هیچ کس حق اعتراض به خداوند تبارک و تعالی را ندارد و در هیچ دادگاهی نمی‌توان از خداوند

(۱) سوره زمر، آیه ۶۲.

(۲) سوره آل عمران، آیه ۲۶.

(۳) سوره اعراف، آیه ۱۵۶.

تبارک و تعالی شکایت کرد که خداوند حقی از من را پایمال کرده است.

معنای چهارم عدل: این معنا مراد ما در مبحث عدل الهی می‌باشد و می‌گوید: عدل به معنای رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه که امکان وجود و یا کمال را دارد، می‌باشد.

در توضیح تعریف بالا، باید توجه داشت که در نظام آفرینش قابلیت‌هایی وجود دارد که خداوند تبارک و تعالی، فیض خود را براساس آن قابلیت‌ها ساری و جاری می‌نماید؛ در نتیجه هر کس استمداد فیض از ذات لایتناهی فیض کند، خداوند تبارک و تعالی، نه تنها او را از فیض خود محروم نمی‌کند بلکه براساس قابلیتش او را بهره‌مند می‌نماید.

برای تقریب به ذهن مثالی آورده می‌شود: در مکانی غذا به صورت رایگان داده می‌شود و افراد برای دریافت غذا به اختیار خود، ظرف‌هایی را به همراه خود آورده‌اند. آشپز ظرف‌ها را از افراد می‌گیرد و به تمام آنها به اندازه ظرف غذایی که به همراه آورده‌اند، غذا می‌دهد. اگر فردی ظرف بزرگی را ارائه نماید، به مراتب نسبت به فرد دیگری که ظرف کوچکی را با خود آورده است، بیشتر غذا دریافت می‌کند. این دریافت باتوجه به ظرفی است که افراد آورده‌اند و آشپز هیچ تبعیضی نسبت به افراد قائل نشده است تا کسی بگوید او در حق من ظلم کرده است.

در رابطه با عدل الهی نیز باید گفت: خداوند تبارک و تعالی فیض است و فیض و رحمت خود را از هیچ موجودی دریغ نمی‌کند؛ اما باتوجه به آن که قابلیت‌های وجودی آنها برای دریافت فیض متفاوت می‌باشد، خداوند متعال به هر موجود با توجه به قابلیت آن موجود،

فیض می‌رساند. به معنای دیگر، خداوند تبارک و تعالی در نظام تکوین و آفرینش، با توجه به ظرفیت‌های موجودات و در حدّ کمال آنها، اعطای فیض به ایشان کرده است و اگر در جایی عنایت نشده است، به سبب آن است که ظرفیت وجودی و قابلیت در قابل وجود نداشته است؛ هرچند نباید از این موضوع غفلت کرد که خداوند تبارک و تعالی توانمند در اعطای فیض بوده و ضعف یا نقصی متوجه ذات اقدس الهی نمی‌باشد. در نتیجه خداوند تبارک و تعالی، عادل است و صفت عدالت، یک صفت کمالی برای ذات باری تعالی می‌باشد.

با توجه به این معنا، ظلم زمانی تحقق پیدا می‌کند که قابل، ظرفیت و قابلیت را دارا باشد و خداوند تبارک و تعالی از اعطای فیض به او امتناع کرده باشد و می‌دانیم که ساحت قدس الهی از این ظلم مبرأ می‌باشد؛ چراکه فیاض علی الاطلاق است و فیض خود را از هیچ یک از موجودات دریغ نمی‌کند.

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: **الْحَقُّ أَوْسَعُ الْأَشْيَاءِ فِي التَّوَأُصْفِ وَأَضْيَقُهَا فِي التَّنَاصُفِ لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ وَلَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَلَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصاً لِّلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ لِقُدْرَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ وَلِعَدْلِهِ فِي كُلِّ مَا جَرَتْ عَلَيْهِ صُرُوفُ قَضَائِهِ.**^(۱)

حقّ گسترده‌تر از آن است که وصفش کنند. ولی به هنگام عمل، تنگنایی بی‌مانند دارد. حقّ اگر به سود کسی اجرا شود، ناگزیر روزی به زیان او به کار می‌رود و چون به زیان کسی اجرا شود، روزی به سود او نیز جریان خواهد داشت.

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.

اگر بنا باشد که حقّ به سود کسی جریان پیدا کند و زیانی را برای او به ارمغان نیاورد، این حقّ فقط مخصوص خداوند سبحان است و نه دیگر آفریده‌ها. زیرا صاحب قدرت می‌باشد و عدالتش بر تمام موجوداتی که فرمانش بر آنها جاریست، حکم فرماست. این خداوند تبارک و تعالی است که حقّ بر بندگان دارد و هیچ فرد و موجودی، حقّ و طلبی از خداوند ندارد. زیرا خداوند به عدالت حکمرانی می‌کند و عدالت او در جهان هستی ساری و جاری می‌باشد.

عدالت پروردگار از دیدگاه قرآن

باتوجه به اهمیت بحث عدالت، آیاتی از قرآن کریم را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

آیه اول: مشیت پروردگار براساس عدالت

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ ۗ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(۱).

و سخن پروردگارت از روی راستی و عدل کامل شد. سخنان او را تغییردهنده‌ای نیست و او شنوا و داناست.

مراد از ﴿كَلِمَتُ﴾ در این آیه مشیت و خواست الهی می‌باشد که این مشیت بر دو محور اساسی استوار است:
الف) صدق، راستی و درستی؛
ب) عدل

آیه دوم: اجرای عدالت، مأموریت اصلی پیامبر اکرم ﷺ

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿فَلِذَلِكَ فَادَّعُ ۗ وَأَسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ۗ وَقُلْ ءَأَمِنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ ۗ اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۗ لَنَا أَعْمَلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَلُكُمْ ۗ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ۗ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾^(۲).

(۱) سوره انعام، آیه ۱۱۵.

(۲) سوره شوری، آیه ۱۵.

آنان را به سوی همان آیینی که به تو وحی شده، دعوت کن و همان گونه که مأمور می‌باشی بر این دعوت، استقامت و پایداری کن و از هواهای نفسانی آنان پیروی مکن و بگو: به هر کتابی که خداوند نازل فرموده، ایمان آوردم و مأمور هستم که در میان شما به عدالت رفتار کنم. خدا، پروردگار ما و شماست. اعمال ما برای خودمان و اعمال شما برای خودتان است. پس از روشن‌شدن حقایق، هیچ حجّت و برهانی میان ما و شما وجود ندارد. خدا، ما و شما را در عرصه قیامت جمع می‌کند و بازگشت به سوی اوست.

از این آیه فهمیده می‌شود که مأموریت اصلی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اقامه عدالت در جامعه می‌باشد.

خداوند متعال در این آیه، به استوانه‌های اصلی عدالت در جامعه اشاره می‌کند و می‌فرماید:

۱- رمز موفقیت اقامه عدالت در جامعه، درخواست و دعوت از همه مردم برای مشارکت عمومی در پیاده‌سازی عدالت می‌باشد. ﴿فَادْعُ لِئِكَ﴾

۲- پیامبر به‌عنوان مجری عدالت در دعوت خود، باید مقاوم و پایدار و دارای پشت کار باشد تا کار به نتیجه مطلوب برسد. ﴿وَأَسْتَقِمَّ كَمَا أُمِرْتُ﴾

۳- در مسیر برپایی عدالت، مجری عدالت نباید از هوای نفس و خواهش‌های نفسانی افراد تبعیت کند؛ زیرا هوای نفس و خواهش‌های نفسانی، سبب گرایش انسان به سوی خویشتن و دوری او از خواست و اراده پروردگار می‌شود.

از طرف دیگر با وجود هوای نفس و نادیده‌گرفتن اراده پروردگار،

انسان خواسته یا ناخواسته، گرایش به بدی پیدا می‌کند؛ تا جایی که کم‌کم گرفتار ظلم و ستم، فتنه، جنایت، فساد و گمراهی و ارتکاب معاصی شده و از صراط مستقیم دین و از مسیر عدالت، خارج می‌شود.

﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾

۴- قرآن کتابی است که از جانب خداوند که فیاض علی الاطلاق است، نازل شده و ایمان به آن و به کار بستن راهکارهای ارائه شده در آن، تنها راه رسیدن به عدالت در جامعه و تنها مسیر رسیدن به سعادت و خوشبختی برای بشریت می‌باشد. ﴿وَقُلْ ءَامَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ﴾

۵- هدف از ارسال پیامبران الهی در کتاب آسمانی، اقامه عدالت در جامعه بشری و اجراکردن آن در میان تمام افراد می‌باشد و وظیفه و مأموریت اصلی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از جانب خداوند، رفتار به عدالت می‌باشد. ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾

۶- ملاک و معیار و نماد حقیقی عدالت، خداوند تبارک و تعالی می‌باشد؛ زیرا خالق و آفریننده جهان هستی و موجودات است و پیامبران الهی و اوصیای ایشان، مجریان عدالت می‌باشند. هر فردی که مدّعی عدالت باشد و تحت ربوبیت پروردگار نباشد، کذاب و ظالم است. در طول تاریخ افراد زیادی مدّعی عدالت بودند و خود را نماد عدالت معرفی می‌کردند، در حالی که با بررسی عملکرد ایشان، چیزی به جز ظلم در کارنامه ایشان ثبت نشده است. مثل مائو در چین، استالین در شوروی، هیتلر در آلمان و حاکمان فعلی آمریکا که دستشان به خون هزاران نفر از ساکنان اصلی قاره آمریکا آلوده است.

به افلاطون نسبت داده شده که می‌گوید: اوست (خدا) که مالک و

مقیاس عدالت مخلوقات در همه اشیاء است و اگر بخواهیم کودکانمان را درست تربیت کنیم، می‌بایست نسبت به اعتقادات آنان، سه اصل را از کودکی به ایشان بیاموزیم که عبارتند از: وجود خدا، نظارت خدا بر جهان هستی، عدالت خدا.

باید دقت داشت که اگر ملاک و معیار در عمل، خداوند تبارک و تعالی باشد، انسان به سمت ارباب قدرت تمایل پیدا نمی‌کند و به نفع طبقه حاکم جامعه که صاحب سلطه و قدرت و ثروت می‌باشند، حکم نمی‌کند؛ بلکه بر طبق خواست و اراده الهی و براساس کتاب خدا به عدالت حکم می‌کند. ﴿اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ﴾.

۷- مقتضای عدالت آن است که هر فردی در گرو اعمال خویش می‌باشد و مرهون کردار خود است و پاداش و سزای اعمال خویش را دریافت می‌کند و اعمال کسی را برای دیگری ثبت و ضبط نمی‌کنند. ﴿لَنَا أَعْمَلْنَا وَلَكُمْ أَعْمَلَكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا﴾.

۸- عدالت حکم می‌کند که ثواب و عقابی وجود داشته باشد تا هدف از خلقت و ارسال پیامبران و نزول کتاب‌های آسمانی، عبث و بیهوده نباشد و خداوند متعال براساس عدالت با بندگان خود رفتار نموده و در مقابل عمل نیکو به او پاداش می‌دهد و یا در اثر نافرمانی و عمل ناشایست او را عقاب می‌کند. ﴿اللَّهُ تَجَمَّعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾.

آیه سوم: اهمیت همراهی مردم در پیاده‌سازی عدالت

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا

مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴿۱﴾.

همانا ما پیامبران خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و ترازوی تشخیص حق از باطل را نازل کردیم تا مردم به عدالت برخیزند.

این آیه شریفه بیانگر حقیقتی بزرگ است که خداوند تبارک و تعالی با دلایل آشکار و روشن، پیامبران خود را برای هدایت مردم به سوی برپایی عدالت در جامعه فرستاده و با نزول کتاب و میزان که وسیله سنجش حق از باطل است، آنان را یاری فرموده است؛ اما در پیاده‌سازی عدالت به صورت فراگیر خواست خود مردم و حضور آنان در صحنه اهمیت بالایی دارد؛ به گونه‌ای که عملیاتی‌شدن عدالت و قسط در جامعه بر عهده خود مردم است و تا آنان در صحنه اقامه عدالت حضور مستمر نداشته باشند، این امر تحقق پیدا نخواهد کرد. در نتیجه مردم در پیاده‌سازی و اقامه عدالت در جامعه نقش کلیدی دارند.

آیه چهارم: ملکه بودن صفت عدالت در مؤمن

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَاقِرًا فَإِنَّ لِلَّهِ أَوْلَىٰ ۗ فَلَآ تَتَّبِعُوا أَهْوَىٰ ۗ أَن تَعْدِلُوا ۗ وَإِن تَلَوُّا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ لِلَّهِ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿۲﴾.

ای اهل ایمان همواره در همه امور زندگی قیام‌کننده به عدل و

(۱) سوره حدید، آیه ۲۵.

(۲) سوره نساء، آیه ۱۳۵.

گواهی‌دهنده برای خدا باشید؛ هرچند به زیان خود یا پدر و مادر و خویشاوندان شما باشد. اگر یکی از دو طرف توانگر یا فقیر باشد، با لحاظ کردن وضع آنان برخلاف خدا گواهی ندهید؛ زیرا خداوند به حمایت از آنان و رعایت حالشان سزاوارتر است. پس در هنگام گواهی‌دادن از هوای نفس پیروی نکنید تا از حق منحرف شوید و اگر زبانتان را به سوی گواهی ناحق و دروغ بچرخانید یا از گواهی‌دادن روی برتابید، یقیناً خدا همواره به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.

در این آیه شریفه، خداوند متعال اشاره به دو موضوع دارد:

الف) مؤمن باید صفت عدالت که از صفات ذات باری تعالی می‌باشد را به صورت همیشگی و لحظه به لحظه دارا باشد و به صورت مستمر به عدالت و قسط قیام نماید؛ به گونه‌ای که این صفت درون او ملکه شده و در عمل او آشکار باشد؛ اگرچه نتیجه عدالت، به ضرر خود او و یا پدر و مادر و خویشاوندان او تمام شود. ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلّٰهِ وَلَوْ عَلَىٰ اَنْفُسِكُمْ اَوْ الْوَالِدِيْنَ وَالْاَقْرَبِيْنَ ؕ اِنْ يَكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰىٰ بِهَمَا ۗ﴾.

ب) جمع بین عدالت و هوای نفس محال است و امکان ندارد و جمع بین نقیضین می‌باشد و انسان با تبعیت از هوای نفس از عدالت خارج شده و منحرف می‌گردد، ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا اَهْوٰى اَنْ تَعْدِلُوْا ۗ﴾.

آیه پنجم: عدالت، پشتوانه مؤمن در برابر دشمن

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا

قَوْمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۗ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا ۗ
 أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١﴾

ای اهل ایمان در همه امور قیام کننده برای خدا و گواهان به عدل باشید و نباید دشمنی با گروهی شما را وادار نماید که عدالت نورزید. عدالت پیشه کنید که آن به پرهیزکاری و تقوا نزدیکتر است و از خدا پروا کنید؛ زیرا خدا به آنچه انجام می‌دهید، آگاه است.

براساس این آیه، دشمنی و عداوت با گروهی نباید موجب انحراف مؤمنین از صفت عدالت و بروز بی‌عدالتی نسبت به آن گروه بشود؛ زیرا رفتار به عدالت نسبت به دشمن خود، به تقوا نزدیکتر است.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) بعد از ضربت خوردن در وصیت به فرزندان خود می‌فرماید: أَنَا بِالْأَمْسِ صَاحِبُكُمْ وَالْيَوْمَ عِبْرَةٌ لَكُمْ وَعَدَا مُفَارِقُكُمْ إِنِ ابْتَقْنَا
 وَبِي دَمِي وَإِنْ أَفْنَا فَالْفَنَاءُ مِيعَادِي وَإِنْ أَعْفُ فَالْعَفْوُ لِي قُرْبَةٌ وَهُوَ لَكُمْ حَسَنَةٌ فَاعْفُوا
 أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ. (۲)

من دیروز همراہتان بودم و امروز مایهٔ عبرت شما می‌باشم و فردا از شما جدا می‌گردم. اگر زنده ماندم، خود اختیار خون خویشتن را دارم و اگر بمیرم، مرگ و عداوت من است. اگر عفو کنم، برای من نزدیک شدن به خدا و برای شما نیکی و حسن است، پس عفو کنید. آیا دوست ندارید که خدا شما را ببامرزد؟

امیرالمؤمنین (علیه السلام) در وصیت دیگری می‌فرماید: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَا

(۱) سوره مائده، آیه ۸.

(۲) نهج البلاغة، نامه ۲۳.

أَلْفَيْتَكُمْ تَحْضُونَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ خَوْضًا تَقُولُونَ قَتَلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ أَلَا لَا تَقْتُلُنَّ بِي إِلَّا قَاتِلِي أَنْظَرُوا إِذَا أَنَا مِتُّ مِنْ ضَرْبَتِهِ هَذِهِ فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً بِضَرْبَةٍ وَلَا تُمْتَلُوا بِالرَّجُلِ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ إِيَّاكُمْ وَالْمَثَلَةَ وَلَوْ بِالْكَلْبِ الْعَقُورِ. (۱)

ای فرزندان عبدالمطلب مبدا پس از من دست به کشتار بزنید و دستتان به خون مسلمین آغشته شود و بگوئید امیرمؤمنان کشته شد. بدانید جز قاتل من کس دیگری نباید کشته شود. درست بنگرید، اگر من از ضربت او از دنیا رفتم، او را تنها یک ضربت بزنید و دست و پا و دیگر اعضای او را قطع نکنید. من از رسول خدا ﷺ شنیدم که فرمود: از بریدن اعضای مرده، هرچند که سگ دیوانه‌ای باشد، پرهیزید.

آیه ششم: نگاه جهان‌شمول اسلام نسبت به تحقق عدالت

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُفْتَلَوْكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (۲).

خداوند، شما را از نیکی کردن و رفتار به عدالت نسبت به کسانی که در کار دین، با شما جنگ نکرده و شما را از سرزمینتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد؛ زیرا خدا عدالت‌پیشگان را دوست دارد.

قرآن با ترسیم زیبا و جامع از عدالت، همه افراد جامعه با هر عقیده و تفکری را محترم معرفی می‌کند که باید حقوق آنها مراعات و به عدالت با آنها رفتار شود و نیکی کردن نسبت به آنها مانعی ندارد؛ زیرا

(۱) نهج البلاغه، نامه ۴۷.

(۲) سوره ممتحنه، آیه ۸.

آزار و اذیت و ظلمی از ایشان به مسلمانان نرسیده است. البته نیکی کردن و مراعات عدالت تا زمانی ادامه دارد که وارد جنگ دینی و اعتقادی با مسلمانان نشده و سبب اخراج مسلمانان از سرزمینشان نشده‌اند؛ در نتیجه اگر آنان وارد جنگ دینی با مسلمانان شدند و یا مسلمانان را از سرزمین مادری خود اخراج نمودند، مراعات عدالت و نیکی کردن نسبت به آنها معنایی ندارد. در واقع دین اسلام نگاه جهان شمولی نسبت به تحقق عدالت دارد و با توسعه دایره عدالت در جامعه، مانع بسیاری از افراطها و تفریطها می‌شود.

متأسفانه در جامعه امروزی افرادی با تفکرات بسیار بسته دیده می‌شوند که فقط خود و هم‌صنفان همراه و هم‌فکر خود را لحاظ کرده و به سایر افراد به چشم دشمن، نگاه می‌کنند. نکته مهمی که باید متذکر شویم آن است عقیده دینی، غیر از عقیده سیاسی می‌باشد و هیچ‌کس حق ندارد مخالفان سیاسی خود را به اعدام و تبعید و زندان محکوم نماید.

امیرالمؤمنین علیه السلام در نامه خود به مالک اشتر نخعی رضی الله عنه می‌فرماید:
 وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ وَاللُّطْفَ بِهِمْ وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا
 ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَكْلَهُمْ فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحُّ لَكَ فِي الدِّينِ وَإِمَّا نَظِيرُكَ فِي الْخَلْقِ.

مهربانی به مردم و دوست داشتن آنها و لطف در حق ایشان را شعار دل خود بساز. مبدا نسبت به آنان همانند حیوان درنده‌ای باشی که خوردنشان را غنیمت شماری؛ زیرا آنان دو دسته‌اند: یا برادر دینی تو هستند و یا در آفرینش و خلقت، همانند تو می‌باشند.

در زمان حکومت امیرالمؤمنین علیه السلام، ایشان پیرمرد فرتوت و نابینایی را در حال گدایی مشاهده کرد. امام علیه السلام از همراهان خود سؤال کرد:

این مرد کیست و چرا گدایی می‌کند؟

جواب دادند: ای امیرالمؤمنین او مردی مسیحی می‌باشد.

امام علیه السلام فرمود: تا زمانی که قدرت کارکردن داشت، از او کار کشیدید و حالا که پیر شده و قدرت کارکردن ندارد، از تأمین روزی وی دریغ می‌ورزید؟ از بیت‌المال زندگی او را تأمین کنید.^(۱)

مُصادف غلام امام صادق علیه السلام می‌گوید: در بین راه مکه و مدینه مردی را دیدیم که خود را روی تنه درختی انداخته و در شرایط عادی نمی‌باشد.

امام صادق علیه السلام فرمود: نزد او برویم؛ شاید از تشنگی بی‌حال شده است. نزد آن مرد رفتیم.

امام علیه السلام از او پرسید: تشنه‌ای؟

گفت: بله.

امام علیه السلام به من فرمود: پیاده شو و به آن مرد آب بده.

از قیافه، لباس و هیأت آن مرد معلوم بود که مسلمان نیست و مسیحی است. بعد از این واقعه از امام علیه السلام پرسیدم: آیا صدقه‌دادن به فرد مسیحی جایز است؟

امام علیه السلام در پاسخ فرمود: در موقع ضرورت، مثل چنین حالی، مانعی ندارد.^(۲)

(۱) عن محمد بن أبي حمزة عن رجل بلغ به أمير المؤمنين عليه السلام قال: مرَّ شيخٌ مكفوفٌ كبيرٌ يسألُ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: ما هذا؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين نصرانيٌّ؛ قال: فقال أمير المؤمنين عليه السلام: استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتُموه! أنفقوا عليه من بيت المال. (تهذيب الأحكام، ج ۶، ص ۲۹۲، ح ۱۸).

(۲) عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن علي بن حديد عن مزارم عن مُصادفٍ قال:

آیه هفتم: عدالت حاکمان، زیربنای جامعه سالم

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(۱).

خداوند به شما فرمان می‌دهد که امانت‌ها را به صاحبان آن برگردانید و چون میان مردم قضاوت و داوری می‌کنید به عدالت داوری کنید. آنچه خدا شما را به آن پند می‌دهد، نیکوست. به‌راستی که خدا شنوا و بیناست.

منظور از ﴿حَكَمَ﴾ در این آیه، هم می‌تواند قضاوت و داوری باشد و هم می‌تواند سلطنت و حکومت بر مردم باشد. هرکدام از این دو معنی را که لحاظ کنیم، باید این نکته در نظر گرفته شود که خداوند تبارک و تعالی امر می‌کند که باید در قضاوت و حکومت‌داری، عدالت مراعات شود تا در پرتو تحقق عدالت در جامعه، هرگونه تبعیض و امتیاز نا به جا و ظلم و فساد از بین برود.

به بیان دیگر باید گفت که زیر بنای یک جامعه سالم انسانی در گرو

→ كُنْتُ مَعَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ فَمَرَرْنَا عَلَى رَجُلٍ فِي أَصْلِ شَجَرَةٍ وَقَدْ أَلْقَى بِنَفْسِهِ فَقَالَ: مَلَأَ بِنَا إِلَى هَذَا الرَّجُلِ فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَصَابَهُ عَطَشٌ، فَمِلْنَا إِلَيْهِ فَإِذَا رَجُلٌ مِنَ الْفَرَاشِينَ طَوِيلُ الشَّعْرِ فَسَأَلَهُ أَعْطَشَانُ أَنْتَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لِي: أَنْزِلْ يَا مُصَادِفُ فَاسْقِهِ، فَزَلْتُ وَسَقَيْتُهُ ثُمَّ رَكِبْتُ وَسِرْنَا، فَقُلْتُ! هَذَا نَصْرَانِيٌّ أَفَتَتَّصَدَّقُ عَلَى نَصْرَانِيٍّ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، إِذَا كَانُوا فِي مِثْلِ هَذَا الْحَالِ. (وسائل الشيعة، ج ۹، ص ۴۰۹).

(۱) سوره نساء، آیه ۵۸.

رعایت عدالت از سوی حاکمان آن و قضاوت و داوری عادلانه در میان مردم می‌باشد که در پرتو آن، رشد و ترقی و سعادت جامعه تأمین می‌گردد.

روزی دو کودک خطی را نوشتند و برای داوری و انتخاب بهترین خط به محضر امام حسن مجتبی (علیه السلام) رسیدند. امیرالمؤمنین (علیه السلام) که ناظر این صحنه بود، خطاب به امام حسن (علیه السلام) فرمود: فرزندم درست دقت کن که چگونه داوری می‌کنی. این خود یک نوع قضاوت است و خداوند در روز قیامت درباره آن از تو سؤال می‌کند.^(۱)

آیه هشتم: ویژگی‌های منادیان عدالت

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهُهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(۲).

خداوند مثلی زده است: دو مرد را که یکی از آنان لال مادرزاد است و قدرت بر انجام هیچ کاری را ندارد و سربار سرپرست خویش می‌باشد. او را هر کجا روانه می‌کند منفعت و سودی نمی‌آورد. آیا چنین فرد لال بی‌قدرت و بدون منفعت با کسی که گویا و شنواست و به عدالت و انصاف فرمان می‌دهد و بر صراط مستقیم قرار دارد، یکسان و

(۱) ورد في الآثار أن الصبيين ارتفعا إلى الحسن بن علي في خط كتبه وحكماه في ذلك ليحكم أي الخطين أجد فبصر به علي فقال يا بني أنظر كيف تحكم فإن هذا حكم والله سائلك عنه يوم القيامة؛ (مجمع البيان، ج ۳، ص ۹۹).

(۲) سوره نحل، آیه ۷۶.

مساوی است؟

خداوند متعال، در این آیه درصدد بیان شاخص‌ها و ویژگی‌های منادیان عدل و عدالت می‌باشد، تا مشخص گردد که هرکس لیاقت برافراشتن پرچم عدالت در جامعه را ندارد.

براساس این آیه، ویژگی‌های منادیان عدالت عبارت است از:

۱. بصیرت در دین
۲. آزادی و شجاعت
۳. قدرت و سلامت در انجام کارها
۴. هماهنگی با نظام توحیدی آفرینش و داشتن تفکر منطقی تا در پرتوی آن بر صراط مستقیم گام بردارد.
۵. رسوخ عدالت در فرد به شکلی که به صورت دائم و مستمر و همیشگی به عدالت رفتار می‌کند.

امام باقر (علیه السلام) در ذیل آیه شریفه ﴿هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ﴾ می‌فرماید: منظور علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) است که به عدالت امر می‌کند و در صراط مستقیم است.^(۱)

آیه نهم: احسان و نیکی، مکمل عدالت

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ عِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ

(۱) حمزة بن عطاء عن أبي جعفر (عليه السلام) في قوله هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل قال هو علي بن أبي طالب يأمر بالعدل وهو على صراط مستقيم. (مناقب آل ابی طالب (علیه السلام) ج ۲، ص ۱۰۷).

تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾.

خداوند فرمان به عدل و احسان و بخشش به نزدیکان می‌دهد و از فحشاء و منکر و ظلم و ستم نهی می‌کند. خداوند به شما پند و اندرز می‌دهد، شاید متذکر شوید.

خداوند متعال با بیان اصول شش‌گانه‌ای که از جامع‌ترین تعلیمات اسلامی در زمینه مسائل اجتماعی و انسانی و اخلاقی می‌باشد، درصدد ارائه نقشه راهی می‌باشد که افراد بشر با احیاء و اجرا و پیاده‌سازی آن در جامعه، می‌توانند زندگی زیبا، آرام و آبادی را برای خویشان به ارمغان بیاورند.

این اصول شش‌گانه، مجموعه‌ای از بایدها و نبایدهاست که عبارتند از:

۱. قانونی به نام عدل، که تمام نظام هستی بر محور آن استوار است و آسمان‌ها و زمین و همه موجودات را فراگرفته و جامعه انسانی که گوشه کوچکی از جهان هستی می‌باشد، نمی‌تواند از این قانون جهان شمول برکنار بوده و بدون عدل به حیات سالم خود ادامه دهد.

۲. احسان و نیکی‌کردن که مکمل عدالت و عامل شکوفایی آن می‌باشد.

۳. نیکی و بخشش به نزدیکان و خویشاوندان.
۴. مبارزه با فحشاء که اشاره به گناهان پنهانی دارد.
۵. مبارزه با منکر که اشاره به گناهان آشکار دارد.
۶. مبارزه با بَغی که شامل هرگونه تجاوز از حق خویش و ظلم و

(۱) سوره نحل، آیه ۹۰.

خود برترینی نسبت به دیگران است.

رسول خدا ﷺ می‌فرماید: **جَمَاعُ التَّقْوَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾**.^(۱)

مجموعه تقوا در این گفتار خداوند است که می‌فرماید: خداوند به عدل و احسان فرمان می‌دهد.

رسول خدا ﷺ می‌فرماید: در روز قیامت آتش دوزخ با سه گروه سخن می‌گوید: فرمانروا و حاکم، قاری و ثروتمند. به فرمانروا و حاکم می‌گوید: خداوند به تو سلطنت و قدرت داد، اما اصل عدالت را به کار نبستی؛ پس او را می‌بلعد؛ همان‌گونه که پرنده، دانه کنجد را می‌بلعد.

به قاری می‌گوید: ظاهر خود را برای مردم زیبا ساختی اما به معصیت و نافرمانی خدا پرداختی؛ پس او را می‌بلعد. به ثروتمند می‌گوید: خداوند به دنیای تو وسعت داد و امکانات بسیاری به تو بخشید و فقیری از تو درخواست کرد که اندکی از دارایی خود را به او قرض دهی اما تو بخل ورزیدی؛ پس او را می‌بلعد.^(۲)

(۱) روضة الواعظین، ج ۲، ص ۴۳۷.

(۲) حَدَّثَنَا أَبِي رضي الله عنه قَالَ: حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ أَبِي هَمَّامٍ إِسْمَاعِيلَ بْنِ هَمَّامٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ غَزْوَانَ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: تَكَلَّمَ النَّارُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَلَاثَةَ أَمْيِرًا وَقَارِئًا وَذَا ثُرَّةٍ مِنَ الْمَالِ فَتَقُولُ لِلْأَمِيرِ: يَا مَنْ وَهَبَ اللَّهُ لَهُ سُلْطَانًا فَلَمْ يَعْدِلْ فَتَزِدْهُ كَمَا يَزِدُّ الطَّيْرُ حَبَّ السَّمْسِمِ، وَتَقُولُ لِلْقَارِئِ: يَا مَنْ تَزَيَّنَ لِلنَّاسِ وَبَارَزَ اللَّهُ بِالْمَعَاصِي فَتَزِدْهُ، وَتَقُولُ لِلْغَنِيِّ: يَا مَنْ وَهَبَ اللَّهُ لَهُ دُنْيَا كَثِيرَةً وَاسِعَةً فَيَضَا وَسَأَلَهُ الْفَقِيرُ الْيَسِيرَ قَرْضًا فَأَبَى إِلَّا بُخْلًا فَتَزِدْهُ. (خصال، ج ۱، ص ۱۱۱).

عدالت پروردگار از دیدگاه روایات

در روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام، به طور بسیار گسترده به عدالت پروردگار اشاره شده است که به بررسی تعدادی از آنها می پردازیم:

روایت اول: جبر و اختیار و رابطه آن با عدالت پروردگار

روزی ابوحنیفه با عبدالله بن مسلم وارد شهر مدینه شدند. عبدالله بن مسلم به او گفت: در این شهر یکی از دانشمندان از خاندان حضرت محمد صلی الله علیه و آله به نام جعفر بن محمد علیهما السلام زندگی می کند. بیا نزد او برویم و از دانش او بهره مند گردیم و چیزی بیاموزیم.

زمانی که به درب خانه حضرت رسیدند، گروهی از دانشمندان و علماء را مشاهده کردند که در ورودی خانه ایستاده اند که یا به درون خانه بروند و یا منتظرند تا آن حضرت از خانه بیرون آمده و از او بهره مند گردند. ناگهان پسر بچه کم سن و سالی از خانه خارج شد و همه مردم از هیبت و بزرگی او برخاستند.

ابوحنیفه از همراهش پرسید: ای پسر مسلم آن پسر کیست؟
عبدالله بن مسلم به او گفت: او موسی فرزند جعفر بن محمد است.
ابوحنیفه گفت: به خدا سوگند او را در محضر شیعیانش شرمنده

می‌کنم.

عبدالله بن مسلم گفت: آرام باش! تو هرگز قدرت و توان چنین کاری را نداری.

ابوحنیفه گفت: به خدا سوگند این کار را انجام می‌دهم.

به طرف حضرت موسی بن جعفر علیه السلام برگشت و گفت: ای پسر! فرد غریبی که به شهر شما آمده است؛ او کجا می‌تواند قضای حاجت کند؟ حضرت در پاسخ فرمود: **يَتَوَارَى خَلْفَ الْجِدَارِ وَيَتَوَقَّى أَعْيُنَ الْجَارِ وَيَتَجَنَّبُ شُطُوطَ الْأَمْهَارِ وَمَسَاقِطَ الثَّمَارِ وَأَفْنِيَةَ الدُّورِ وَالطَّرِيقَ النَّافِذَةَ وَالْمَسَاجِدَ وَلَا يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَلَا يَسْتَدْبِرُهَا وَيَرْفَعُ وَيَضَعُ بَعْدَ ذَلِكَ حَيْثُ شَاءَ.**

به پشت دیوار برود و از قضای حاجت نزد همسایه و از کنار رودخانه‌ها و محل افتادن میوه‌های درختان پرهیز کند و رو به قبله و یا پشت به قبله قضای حاجت نکند و دیگر هر جا که خواست قضای حاجت کند.

ابوحنیفه می‌گوید: با شنیدن این جواب، نسبت به ایشان بزرگی و عظمت خاصی درون قلبم احساس کردم و گفتم: ای پسر! گناه و معصیت از چه کسی صادر می‌شود؟

ایشان نگاهی به من کرد و فرمود: بنشین تا تو را آگاه سازم.

سپس فرمود: **يَا شَيْخُ لَا تَخْلُو مِنْ ثَلَاثٍ إِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ اللَّهِ وَكَيْسَ مِنَ الْعَبْدِ شَيْءٌ فَلَيْسَ لِلْحَكِيمِ أَنْ يَأْخُذَ عَبْدَهُ بِمَا لَمْ يَفْعَلْهُ وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ وَمِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ أَقْوَى الشَّرِيكِينَ فَلَيْسَ لِلشَّرِيكِ الْأَكْبَرِ أَنْ يَأْخُذَ الشَّرِيكَ الْأَصْغَرَ بِذَنْبِهِ وَإِمَّا أَنْ تَكُونَ مِنَ الْعَبْدِ وَكَيْسَ مِنَ اللَّهِ شَيْءٌ فَإِنْ شَاءَ عَفَا وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَ.**

ای پیرمرد! معصیت از سه حالت خارج نمی‌باشد:

[الف] اگر آن معصیت از خداوند متعال صادر شده و بنده در آن

نقشی ندارد، در این صورت خداوند عادل‌تر و منصف‌تر از آن است که به بنده‌اش ظلم نماید و او را به سبب گناهی که نکرده است، مؤاخذه کند.

[ب] اگر آن معصیت از بنده و خداوند صادر شده و در ارتکاب آن با یکدیگر شریک می‌باشند؛ در این صورت خداوند، شریک قوی‌تر است و شایسته نیست که شریک بزرگ‌تر، شریک کوچک‌تر را به سبب گناه و معصیتی که مرتکب شده، مؤاخذه نماید.

[ج] اگر آن معصیت فقط از بنده صادر شده و خداوند در آن نقشی ندارد؛ در این صورت، امر متوجه خداوند می‌باشد. اگر بخواهد بنده‌اش را عفو کرده و از گناه او گذشت می‌کند و اگر بخواهد بنده‌اش را به سبب آن معصیت، عقوبت و مجازات می‌نماید.

عبدالله می‌گوید: ابوحنیفه در جای خودش خشک شد و تکان نمی‌خورد، گویی که در دهانش تکه سنگی انداخته‌اند و نمی‌توانست سخن بگوید. به او گفتم: مگر به تو نگفتم که متعرض به فرزندان رسول خدا صلی الله علیه و آله نشو؟^(۱)

در توضیح این روایت می‌گوییم: مذهب اعتقادی ابوحنیفه، جبر است و براساس اعتقاد او، گناهان و معاصی بندگان به خواست و اراده پروردگار انجام می‌پذیرد و بنده هیچ اراده و اختیاری از خود ندارد. در حالی که اعتقاد صحیح آن است که اعتقاد به جبر باطل می‌باشد و این بنده است که با اختیار خود، مرتکب معصیت و گناه می‌شود و خداوند تبارک و تعالی می‌تواند از گناه او چشم‌پوشی کرده و او را عفو نماید و وارد در بهشت نماید و یا او را مجازات نموده و در جهنم وارد نماید.

(۱) بحار الأنوار، ج ۵، ص ۲۷، ح ۳۳.

روایت دوم: قضا و قدر الهی و رابطه آن با عدالت پروردگار

مردی از امام صادق علیه السلام درباره قضا و قدر سؤال کرد. امام علیه السلام در پاسخ فرمود: مَا اسْتَطَعْتَ أَنْ تَلُومَ الْعَبْدَ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنْهُ وَمَا لَمْ تَسْتَطِعْ أَنْ تَلُومَ الْعَبْدَ عَلَيْهِ فَهُوَ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لِلْعَبْدِ لِمَ عَصَيْتَ لِمَ فَسَقْتَ لِمَ شَرِبْتَ الْخَمْرَ لِمَ زَيَّيْتَ فَهَذَا فِعْلُ الْعَبْدِ وَلَا يَقُولُ لَهُ لِمَ مَرَضْتَ لِمَ قَصُرْتَ لِمَ ائْتَصَصْتَ لِمَ اسْوَدَدْتَ لِأَنَّهُ مِنْ فِعْلِ اللَّهِ تَعَالَى.^(۱)

هر عملی که به سبب انجام آن بتوانی بنده را ملامت نمایی، آن عمل، عمل بنده است و هر عملی که به سبب آن قدرت ملامت و سرزنش بنده از تو سلب گردد و استطاعت ملامت او را نداری، آن عمل فعل خداوند متعال می‌باشد.

خداوند متعال به بنده‌اش می‌فرماید: چرا نافرمانی کردی؟ چرا فاسق شدی؟ چرا شراب نوشیدی؟ چرا زنا کردی؟ پس می‌توان نتیجه گرفت این امور از افعال بنده است.

از طرف دیگر خداوند به بنده‌اش نمی‌گوید: چرا بیمار شدی؟ چرا قد و قامت تو کوتاه است؟ چرا رنگ پوست تو سفید است؟ چرا سیاه‌پوست هستی؟ زیرا این امور فعل خداوند است.

در توضیح این روایت می‌گوییم: بسیاری از افراد، زمانی که مورد سرزنش و توبیخ قرار می‌گیرند، مقصر اصلی شرایط نابسامان و بحرانی خود را خداوند متعال معرفی می‌کنند و می‌گویند: خواست و اراده پروردگار چنین بوده است. قضاوت خداوند و مصلحت او چنین بوده است. تقدیر و سرنوشت و پیشانی نوشت ما این بوده است. چنین

(۱) بحار الأنوار، ج ۵، ص ۵۹، ح ۱۰۹.

افرادی کم‌کاری، تنبلی، بی‌حالی، کسالت و اشتباهات خود را نادیده گرفته و منظور نمی‌کنند و دامان خود را از بدی‌ها پاک و مبراء می‌دانند.

چو قسمت ازلی بی‌حضور ما کردند

گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر^(۱)

بنابراین باید بررسی شود که آیا سرنوشت انسان، از پیش نوشته شده و او در سرنوشت خود دخالتی ندارد و اختیار از او سلب شده است و باید در مسیری که خداوند برای او تعیین کرده، حرکت نماید و یا آنکه هر انسانی دارای قدرت اختیار و انتخاب است و در سرنوشت خود، اثرگذار می‌باشد.

امام صادق (علیه السلام) در پاسخ به این سؤال، امور انسان را به دو دسته تقسیم می‌کند:

الف) اموری که انسان با انتخاب و اختیار خود، انجام می‌دهد و می‌توان او را به سبب انجام آن امور تحسین کرد و یا او را مورد توبیخ قرار داد و در مقابل آن امور، فرد مستحق پاداش و یا عقاب است. مانند: گناه کردن، شراب خوردن و

ب) اموری که انسان در شکل‌گیری آن دخالتی نداشته و قدرت اختیار و انتخاب از او سلب شده و در مقابل آنها تسلیم می‌باشد. این امور فعل خداوند متعال می‌باشد و انسان به سبب وجود آن امور، مشمول عقاب و یا ثواب نمی‌شود. مانند کوتاهی و بلندی قامت، رنگ پوست و هر آن‌چه که مرتبط با خلقت انسان می‌باشد.

(۱) دیوان حافظ، غزل شماره ۲۵۶.

روایت سوم: پایه و اساس توحید و عدل پروردگار

مردی از امام صادق علیه السلام سؤال کرد: اساس و بنیان دین، توحید و عدالت است و دامنه علم دین درباره آن، بسیار گسترده و وسیع است و هر فرد عاقلی ناچار است که آن را یاد بگیرد؛ در نتیجه اساس توحید و عدالت را به گونه‌ای بیان فرمایید که فهمیدن آن آسان باشد و آمادگی برای حفظ آن، مهیا باشد؟

امام علیه السلام در پاسخ فرمود: **أَمَّا التَّوْحِيدُ فَأَنْ لَا تُجَوِّزَ عَلَى رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ وَأَمَّا الْعَدْلُ فَأَنْ لَا تَنْسِبَ إِلَى خَالِقِكَ مَا لَمْ يَكَمْ عَلَيْهِ.**^(۱)

توحید عبارت است از آن که معتقد باشی آنچه که بر تو به‌عنوان یک انسان، جایز است، برای پروردگارت تجویز نکنی؛ و عدل عبارت است از آن که به خالق و آفریدگارت هر آنچه را که به سبب انجام آن ملامت می‌شوی، نسبت ندهی.

در توضیح این روایت می‌گوییم: صفات و افعال انسان قابل مقایسه با صفات و فعل خداوند متعال نمی‌باشد و قیاس صفات و افعال انسان با صفات و افعال ذات اقدس الهی یک قیاس مع الفارق می‌باشد؛ زیرا انسان نسبت به انجام اموری عاجز و ناتوان است و نسبت به خیلی از امور جهل دارد، گناه می‌کند، ظلم به خود و دیگران می‌ورزد؛ اما هیچ‌یک از این افعال و صفات برای ذات اقدس الهی صادق نمی‌باشد و او از تمام آنها مبراء و پاک و منزّه می‌باشد.

از طرف دیگر چه‌بسا انسان عملی را انجام می‌دهد که به سبب ارتکاب آن مورد سرزنش و توبیخ قرار می‌گیرد؛ او نمی‌تواند آن عمل را

(۱) توحید صدوق، ص ۹۶، ح ۱.

به خداوند نسبت دهد و بگوید: من نکردم و خدا کرد و یا خواست و اراده پروردگار این چنین بوده است. برای مثال او مرتکب جنایت و قتلی شده است و فردی را کشته است و یا دروغی گفته و یا عمل گناهی را مرتکب شده است که در آن صورت نه تنها خداوند متعال بلکه افراد دیگر و حتی نفس لوامه، او را در خلوت خود به سبب ارتکاب به آن عمل، مورد سرزنش و توبیخ قرار می‌دهد.

روایت چهارم: توحید و عدالت از دیدگاه امام صادق (علیه السلام)

امام صادق (علیه السلام) به هشام بن حکم می‌فرماید: آیا دوست داری که جمله‌ای درباره عدل و توحید برای تو بازگو نمایم؟
هشام می‌گوید: بله فدایت شوم.

امام (علیه السلام) فرمود: **مِنَ الْعَدْلِ أَنْ لَا تُتَّهِمَهُ وَمِنَ التَّوْحِيدِ أَنْ لَا تُتَوَهَّمَهُ.**^(۱)

از جمله ویژگی‌های عدل آن است که خدا را متهم نکنی و یکی از پایه‌های توحید آن است که خدا را در وهم، پندار و خیال نیآوری.

در توضیح این روایت می‌گوییم: خداوند تبارک و تعالی برتر از آن است که به کنه ذاتش شناخته شود و بالاتر از آن است که در وهم و خیال انسان جای گیرد و کسی می‌تواند به توحید برسد که ذهن و فکر خود را از توهمات نسبت به ذات اقدس الهی تخلیه نماید.

از طرف دیگر کسی می‌تواند خداوند تبارک و تعالی را عادل بداند که هر آن‌چه را که خداوند برای او مقدر نموده، با جان و دل بپذیرد و در حوادث روزگار، خداوند متعال را متهم ننماید.

(۱) اعلام الدین، ص ۳۱۸.

روایت پنجم: قضا و قدر الهی و عدالت پروردگار

حجاج بن یوسف ثقفی نامه‌هایی را به چهار نفر از علماء و دانشمندان معروف آن زمان نوشت: حسن بصری، عمرو بن عبید، واصل بن عطاء و عامر شعبی که بهترین کلامی را که درباره قضا و قدر به شما رسیده است، را برای من بازگو کنید.

حسن بصری چنین نوشت: بهترین کلامی که در این زمینه شنیده‌ام، سخنی از امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام است که می‌فرماید: يَا ابْنَ آدَمَ أَ تَظُنُّ أَنَّ الَّذِي مَهَاكَ دَهَاكَ وَإِنَّمَا دَهَاكَ أَ سَفَلُكَ وَأَعْلَاكَ وَاللَّهُ بَرِيءٌ مِنْ ذَلِكَ.

ای فرزند آدم! آیا گمان می‌کنی کسی که تو را از انجام عملی نهی کرده، گرفتارت کرده است. جز این نیست که پایین‌تنه و بالاتنه‌ات تو را گرفتار کرده‌اند و خداوند از آن، بیزار و مبراء می‌باشد.

عمرو بن عبید نوشت: بهترین کلامی که در قضا و قدر شنیده‌ام، سخن امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام است که می‌فرماید: لَوْ كَانَ الْوِزْرُ فِي الْأَصْلِ مَحْتُمًا كَانَ الْمَوْزُورُ فِي الْقِصَاصِ مَظْلُومًا.

اگر گناه از اساس و ریشه، حتمی باشد و با جبر همراهی کند، گنهکار اگر قصاص شود، مظلوم واقع شده است.

واصل به عطاء نوشت: بهترین کلامی که درباره قضا و قدر شنیده‌ام، سخنی از امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب علیه السلام است که می‌فرماید: أ يَدُلُّكَ عَلَى الطَّرِيقِ وَيَأْخُذُ عَلَيْكَ الْمَضِيقَ.

آیا صحیح است که خداوند راه را به تو نشان می‌دهد و آنگاه تو را به‌خاطر ترک اموری که از قدرتت بیرون است، مؤاخذه و عقاب نماید؟ عامر شعبی نوشت: بهترین کلامی که در قضا و قدر شنیده‌ام،

سخنی از امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام است که می‌فرماید: **كُلُّ مَا اسْتَغْفَرْتَ اللَّهُ تَعَالَى مِنْهُ فَهُوَ مِنْكَ وَكُلُّ مَا حَمَدْتَ اللَّهُ تَعَالَى فَهُوَ مِنْهُ.**

هر عملی که به سبب ارتکاب آن، از خدای تعالی طلب بخشش و استغفار می‌کنی، آن عمل تو می‌باشد و هر عملی که به سبب آن خدای تعالی را شکر می‌کنی، آن عمل از ناحیه خداوند است.

هنگامی که پاسخ‌نامه‌ها به حجاج رسید و از مضمون نامه‌ها آگاهی یافت، گفت: به یقین این کلمات از چشمه صاف و زلالی گرفته شده است.^(۱)

در توضیح این روایت می‌گوییم: شاهد مثال ما قسمت آخر روایت است که باتوجه به آن، هر عملی که انسان به سبب آن نیازمند استغفار باشد، فعل و عمل خود انسان است و هر عملی که بعد از آن انسان، شکر و ستایش الهی را بر زبان جاری می‌کند، فعل خداوند تبارک و تعالی است که توفیق انجام آن عمل را به انسان ارزانی داشته است و خداوند منزّه و پاک از آن است که انسان فعل قبیح خود را به خداوند تبارک و تعالی نسبت دهد.

در زمان حضرت داود علیه السلام، بانوی فقیری زندگی می‌کرد که با پول کم خود، مقداری پشم و پنبه می‌خرید و به کلاف نخ تبدیل می‌نمود و کلاف‌ها را می‌فروخت و هزینه زندگی خود را از این راه تأمین می‌کرد. روزی کلاف نخ خود را برای فروش به بازار برد. ناگهان کلاغی آمد و آن کلاف را ربود و با خود برد. آن زن با ناراحتی نزد حضرت داود علیه السلام آمد و پس از بیان ماجرای زندگی خود و اتفاق پیش آمده، عرض کرد

(۱) طرائف، ج ۲، ص ۳۲۹.

عدالت خدا کجاست؟

حضرت داود (علیه السلام) به او فرمود: بنشین تا درباره تو قضاوت کنم. از سوی دیگر، گروهی با یک کشتی در حال عبور از دریا بودند که در اثر سوراخ شدن کشتی در خطر غرق شدن بودند و نذر کردند که اگر نجات پیدا کردند، هزار دینار به فقیر بدهند. خداوند به آنها لطف کرده و آن کلاغ را مأمور ربودن کلاف از دست آن زن کرد تا آن را به درون کشتی بیندازد. سرنشینان کشتی به وسیله آن کلاف، تخته های کشتی را محکم کرده و سوراخ ها را ترمیم کردند و از مرگ نجات پیدا کردند. وقتی کشتی به ساحل رسید، برای ادای نذر خود نزد حضرت داود (علیه السلام) آمدند و هزار دینار را به حضرت دادند و ماجرای خود را شرح دادند.

حضرت داوود حکمت و عدالت و احسان خداوند را برای زن بازگو کرد و هزار دینار را به او داد. آن زن درحالی که خشنود از این احسان بود، دریافت که عادل تر و بخشنده تر از خداوند کسی نیست.

عدالت از دیدگاه عقل

متکلمین شیعه، پنج دلیل عقلی برای اثبات عدالت پروردگار اقامه کرده‌اند:

دلیل اول: فطرت انسان، گواهی بر نیکی و حُسن عدالت

خداوند تبارک و تعالی در فطرت همه انسان‌ها، نیکوبودن عدل و بدی ظلم را به ودیعه گذاشته است و فطرت هر انسانی اعم از مؤمن و کافر، عادل و ظالم، به نیکوبودن عدالت و بدی و زشتی ظلم گواهی می‌دهد.

اگر به یک فرد ظالم که به صورت علنی و عیان ظلم می‌کند، نسبت ظلم داده شود و به او بگویند: تو ظالم و ستمکاری می‌باشی، اعتراض می‌کند و می‌گوید: چرا به من ظالم می‌گویید؟ و از این انتساب ناراحت می‌گردد.

اگر قاضی یک پرونده به سبب وجود مصالحی از قبیل قدرت، پول و یا ترس مراعات حال فرد ظالم را کرده و به نفع او رأی بدهد، هرچند که آن فرد ظالم از نتیجه قضاوت خشنود و راضی می‌باشد؛ اما به حکم فطرت خود، از قاضی متنفر می‌شود؛ چراکه قاضی از روی عدالت و انصاف، حکم نکرده و حقوق دیگری پایمال شده است.

پس براساس فطرت الهی، هر انسانی حُسن عدل و قبح ظلم را به خوبی درک می‌کند و خداوند متعال، انسان را به این گوهر با ارزش و گرانبها زینت داده است. و این دلیلی است بر حُسن عدالت؛ و خداوند تبارک و تعالی صاحب همه حُسن‌هاست.

دلیل دوم: رفتار به عدالت، مطابق با حکمت الهی

خداوند تبارک و تعالی خود را قیام‌کننده به عدالت و قسط، معرفی نموده و شهادت بر عدالت خویشتن می‌دهد و می‌فرماید: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ ۚ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(۱).

خدایی که همواره به عدل و قسط قیام می‌کند، گواهی داده که معبودی جز او نیست و فرشتگان و صاحبان دانش نیز به یگانگی او گواهی داده‌اند، جز او که مقتدر حکیم است، معبودی نیست.

او خود را ملزم می‌داند که به عدالت، امر کند و می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾^(۲).

به‌راستی که خداوند به عدالت و احسان فرمان می‌دهد.

خداوند متعال برای رساندن پیام عدالت، خطاب به رسول خدا ﷺ می‌فرماید: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾^(۳).

(۱) سوره آل عمران، آیه ۱۸.

(۲) سوره نحل، آیه ۹۰.

(۳) سوره اعراف، آیه ۲۹.

بگو: پروردگارم به عدالت و قسط امر کرده است.
و به ایشان امر می‌فرماید که به عدالت رفتار کند و در پیاده‌سازی
عدالت در جامعه، کوشا باشد.
به‌طور کلی می‌توان گفت: خداوند متعال، افراد عادل را محبوب خود
معرفی می‌کند ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
الْمُقْسِطِينَ﴾^(۱).

و اگر خواستی بین آنها داوری کنی، به عدالت داوری کن؛ زیرا
خداوند عدالت‌پیشگان را دوست دارد.
خداوند تبارک و تعالی خطاب به حضرت داود (علیه السلام) می‌فرماید:
﴿يٰۤاٰدٰمُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ فَاَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ
الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيْلِ اللّٰهِ﴾^(۲).

ای داود! به تحقیق تو را در زمین جانشین و نماینده خود قرار
دادیم. پس در میان مردم به حقّ داوری کن و از هوای نفس پیروی
مکن که تو را از راه خدا منحرف می‌کند.
از طرف دیگر خداوند تبارک و تعالی در آیات متعدد قرآن، قبح و
زشتی ظلم را گوشزد می‌کند و با بیان مصادیقی از ظلم، بندگانش را از
ارتکاب به آن نهی فرموده و افراد ظالم را مبعوض خود معرفی می‌نماید
و عاقبت ظلم و ظالم را دوری از رحمت و رأفت خود، عذاب، توبیخ و
مجازات در دنیا و آخرت بیان می‌کند.

(۱) سوره مائده، آیه ۴۲.

(۲) سوره ص، آیه ۲۶.

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^(۱).
 به تحقیق که خداوند به اندازه سنگینی ذره‌ای ظلم نمی‌کند.
 و در بیان اراده خویشتن نسبت به بندگانش می‌فرماید: ﴿وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾^(۲).

خداوند برای بندگانش، اراده ظلم نمی‌کند.

و در تبیین مواضع خود می‌فرماید: ﴿أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾^(۳).
 به تحقیق خداوند به بندگانش هرگز ظلم و ستم نمی‌کند.
 خداوند تبارک و تعالی برای بیان انزجار و نفرت خویشتن از افراد
 ظالم و ستمکار می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾^(۴).
 خداوند ظالمین را دوست ندارد.

و عاقبت ستمکاران را خسران و زیان معرفی کرده و می‌فرماید:
 ﴿إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾^(۵).

به تحقیق ظالمان و ستمکاران رستگار نمی‌گردند.

با وجود این آیات، می‌توان نتیجه گرفت خدایی که امر به عدالت
 می‌کند، باید خودش عامل به عدل باشد و از ظلم پرهیز نماید و خلاف
 مقتضای حکمت الهی است که از ظلم، نهی کرده و خود عامل به ظلم
 باشد و محال است که امر به عدل کند و خود برخلاف آن عمل نماید.

(۱) سوره نساء، آیه ۴۰.

(۲) سوره غافر، آیه ۳۱.

(۳) سوره آل عمران، آیه ۱۸۲.

(۴) سوره آل عمران، آیه ۵۷.

(۵) سوره یوسف، آیه ۲۳.

دلیل سوم: منزّه بودن خداوند از جهل، عجز و کار بیهوده

اگر به ریشه‌های ظلم و ستم توجه شود، سه منشأ و ریشه اصلی برای ظلم وجود دارد که عبارتند از: (جهل، عجز و ناتوانی، لغو و بیهودگی) و ذات اقدس الهی از این صفات پاک و منزّه می‌باشد و هیچ‌یک از این صفات در خداوند راه ندارد؛ در نتیجه خداوند ظالم نیست و نسبت به بندگان به اندازه ذره‌ای ظلم نمی‌کند.

در توضیح این استدلال می‌گوییم: اگر منشأ و ریشه‌های ظلم را

بررسی کنیم، سه منشأ اصلی برای آن پیدا می‌شود:

الف. جهل ظالم به قبح و بدی ظلم

ب. عجز و ناتوانی ظالم برای رسیدن به اهداف خود

ج. لغو و عبث بودن ظلم برای ظالم

در توضیح منشأ اول ظلم می‌گوییم: اگر فردی نسبت به زشتی

و قبیح بودن ظلم و ستم، جاهل است و ناخواسته در حق فرد دیگری ظلمی مرتکب شد، نمی‌توان به سبب آن ظلم، بر او خرده گرفت و او را تقبیح کرد؛ زیرا برای کار خود دلیلی دارد و می‌گوید: نمی‌دانستم که این عمل، مصداقی از مصادیق ظلم و ستم می‌باشد.

ما می‌دانیم خداوند متعال، علم محض است و جهلی در او راه ندارد. بنابراین محال است خداوند از روی جهل مرتکب کار ظلم شود و همچنین اگر او را به خاطر وجود جهل، ظالم معرفی نماییم، دیگر آن موجود خدا نمی‌باشد ﴿سُبْحٰنَ اللّٰهِ عَمَّا یَصِفُوْنَ﴾^(۱).

در توضیح منشأ دوم ظلم می‌گوییم: اگر کسی از رسیدن به

(۱) سوره‌های: مؤمنون، آیه ۹۱؛ صافات، آیه ۱۵۹.

اهداف خود عاجز و ناتوان باشد، در موضع‌گیری نسبت به دیگران یا مقدماتی را فراهم می‌کند که دیگران هم به آن اهداف نرسند و یا آنکه عجز و ناتوانی خودش را با ظلم به دیگران، جبران می‌نماید و ساحت اقدس الهی از عجز و ناتوانی منزّه است و قادر علی الاطلاق می‌باشد.

در توضیح منشأ سوم ظلم می‌گوییم: بعضی از افراد برای سرگرمی و تفریح به دیگران ظلم می‌کنند و از ظلم کردن به دیگران، لذت می‌برند و هدفی را از این ظلم دنبال نمی‌کنند. درحالی که می‌دانیم خداوند، کار عبث و بیهوده انجام نمی‌دهد و تمام افعال پروردگار از روی حکمت لایتنهایی می‌باشد؛ درنتیجه خداوند عادل است و از ظلم و ستم منزّه و مبراء می‌باشد.

دلیل چهارم: خداوند، کمال علی الاطلاق

اگر ظلمی از جانب خداوند متوجه بندگانش بشود، این ظلم نشان‌دهنده نقصی در ذات اقدس الهی می‌باشد و اثبات می‌کند که خداوند متعال، مرکب از نقص و کمال است و حدی برای ذات او، تصوّر می‌شود؛ درحالی که می‌دانیم خداوند متعال کمال علی الاطلاق است و حدی برای کمال او، قابل تصوّر نیست. پس می‌توان نتیجه گرفت که خداوند متعال از هر نقصی، مبراء و منزّه است و عادل علی الاطلاق می‌باشد.

در توضیح این دلیل می‌گوییم: ظلم، نشان‌دهنده نقص و کمبود در عامل آن می‌باشد که ظالم با ظلم کردن درصدد پوشاندن آن نقص و کمبود است.

اگر این نقص و کمبود را برای خداوند تصوّر کنیم و بگوییم خداوند ظالم است، ناخواسته خداوند را موجودی تصوّر کرده‌ایم که مرکب از نقص و کمال می‌باشد و حال آنکه در صفات سلبيه اثبات می‌شود که

خداوند موجودی بسیط است و از هر نوع ترکیب، پاک و منزّه می‌باشد و محال است که ذات باری تعالی مرگب از نقص و کمال باشد؛ زیرا این ترکیب، بدترین نوع ترکیب است.

برای تقریب به ذهن مثالی می‌آوریم: معلم برای اداره کلاس درس و جلوگیری از سر و صدای دانش‌آموزان، از آنجا که قدرت رویارویی با دانش‌آموزان قوی‌هیكل را ندارد، یکی از ضعیف‌ترین دانش‌آموزان را انتخاب می‌کند و بدون دلیل او را تنبیه می‌کند تا بقیه دانش‌آموزان حساب کار دستشان بیاید و ساکت شوند و با این کار هم کلاس را ساکت می‌کند و هم بر نقص خود که رویارویی با دانش‌آموزان قدرتمند است، سرپوش گذاشته و خود را قدرتمند و صاحب نفوذ معرفی می‌کند؛ هرچند که در واقع نسبت به دانش‌آموز ضعیف ظلم کرده است.

دلیل پنجم: صادرنشدن فعل قبیح از ذات اقدس الهی

فعل قبیح، نشان‌دهنده جهل عامل آن به مفسده فعل خود و بیانگر نوعی احتیاج و نیاز در صادرکننده فعل قبیح می‌باشد و هیچ‌یک از این دو علت در ذات اقدس الهی راه ندارد؛ زیرا خداوند متعال عالم علی الاطلاق است که تمام مصالح و مفاسد را می‌داند و براساس حکمت عمل می‌کند و احتیاج و نیاز برای خداوند معنا ندارد؛ زیرا خداوند غنی بالذات است. در نتیجه فعل قبیح از ذات اقدس الهی صادر نمی‌شود.

هیچ‌کدام از این پنج دلیل عقلی قابل مناقشه نمی‌باشد و این دلایل نزد هر صاحب عقل و بصیرتی عیان و آشکار و تمام است.

بررسی مفهوم ظلم

برای درک بهتر معنای عدل، باید مفهوم ظلم مورد بررسی قرار گیرد تا با شناخت آن، جایگاه عدل و اهمیت آن و ارتباط صفت عدل با پروردگار، آشکار گردد.

متأسفانه دامنه ظلم در جوامع بشری و در بین انسان‌ها، رواج فراوانی دارد تا آنجا که منتبّی در قصیده‌ای که سی و شش بیت است، می‌گوید:

الظُّلْمُ مِنْ شِيَمِ النَّفْسِ فَإِنْ تَجِدَ ذَاعِفَةً فَلِعَلَّةٍ لَا يَظْلِمُ^(۱)

ظلم خصوصیت ذاتی و فطری انسان است و در تمام نفوس انسانی ظلم وجود دارد و اگر انسان با عفت و پاکدامنی را یافتی که ظلم نمی‌کند، باید جستجو کرد که علت آن چیست؟

با بررسی و واکاوی ظلم و علت آن می‌توان دو ریشه و منشأ را برای آن تصوّر کرد:

- الف. خباثت درونی و وقاحت اخلاقی افراد
 - ب. سودجویی، خودکامگی و خودخواهی افراد
- همان‌طور که مشاهده می‌شود ریشه‌های ظلم به صفات درونی

(۱) دیوان منتبّی، قصیده ۳۲۳.

افراد، مرتبط می‌باشد. بعضی از افراد که متأسفانه تعداد آنها زیاد می‌باشد، به سبب پلیدی و خباثت درونی خود به حقوق دیگران تعدی و تجاوز می‌کنند و ممکن است این خباثت، آنها را به جایگاه و نقطه‌ای برساند که از ظلم به دیگران و دیدن درد و رنج افراد و اذیت و آزار آنها لذت ببرند. در تاریخ بشریت اسم تعدادی از آنها ثبت گردیده است. در حالات نرون امپراطور روم آمده است که بعد از کشتن قریب به سیصد هزار نفر و کشتن مادر خود، روی تپه‌ای که مُشرِف به شهر بود، نشست و شروع به نواختن آهنگ کرد و خودش را هنرمندترین مردم می‌دانست.

نقل است که حجاج بن یوسف ثقفی لعنة الله علیه برای آنکه با اشتها غذا بخورد، دستور می‌داد فردی را جلویش سر ببرند تا با نگاه به آن فرد که در خون می‌غلطد، بتواند بهتر غذا بخورد. در مورد او نیز گفته‌اند که در حدود سیصد هزار نفر را قتل‌عام کرده است. چنگیزخان مغول، تیمورلنگ، آتیلا، هیتلر، بنیامین نتانیاهو اسرائیلی و حامیان آمریکائیش و امثال آنها به خونریزی‌های خود افتخار کرده و خود را قهرمان می‌دانند. درحالی‌که مردم بی‌گناه زیادی را قتل‌عام کرده و به خاک و خون کشیده‌اند.

اگر به شخصیت این افراد دقت شود، نتیجه می‌گیریم که آنها از یک بیماری روانی رنج می‌برند که از ظلم کردن به دیگران و قتل‌عام انسان‌ها لذت می‌برند.

اما در ارتباط با ریشه دوم ظلم که یک بیماری عمومی در جامعه می‌باشد و افراد زیادی مبتلای به آن می‌باشند، باید گفت: عامل اصلی تجاوز و تعدی به حقوق دیگران و پایمال کردن حقوق افراد رسیدن به منافعی نظیر سودجویی، ریاست طلبی، خودخواهی و خودکامگی می‌باشد.

مراتب و اقسام ظلم

ظلم و ستم دارای مراتب و اقسامی می‌باشد که عبارتند از:

۱. **ظلم مالی:** یکی از شایع‌ترین ظلم‌ها در دنیای امروز، پایمال کردن حقوق مالی افراد و ضرر رساندن مالی به آنها می‌باشد.

۲. **ظلم جانی:** کشتن به ناحق کسی و یا وارد کردن ضرر بدنی به افراد اعمّ از قطع عضو و یا از کارافتادگی عضو و فلج آن و ایجاد هرگونه نقص در بدن را شامل می‌شود که به مراتب بدتر و شدیدتر از ظلم مالی می‌باشد و قرآن کریم به شدّت با آن برخورد می‌کند.

از دیدگاه خداوند متعال در قرآن، انسان‌ها در حقّ حیات با یکدیگر برابر می‌باشند و احترام به هریک از آنها در هر جایگاه و مقامی که باشند، واجب است و یک پیوند ناگسستنی در بین انسان‌ها وجود دارد که ظلم جانی در حق فردی از آنها، سبب گرفتارشدن افراد بی‌شماری می‌شود.

اگر کسی نسبت به جان مردم تعرّض کند و به آنها ظلم نماید، خداوند متعال درک، شعور و فهم او نسبت به حقایق و واقعیت‌های جهان را از او سلب می‌کند؛ به‌گونه‌ای که موجب می‌شود ظالم مرتکب خطای بزرگ‌تری شود و در ظلم خود غوطه‌ور گردد.

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾^(۱).

بر بنی اسرائیل لازم و مقرّر کردیم که هرکس انسانی را بدون

(۱) سوره مائده، آیه ۳۲.

ارتکاب قتل و بدون آن که فسادى در زمین مرتکب شده باشد، به قتل برساند، چنان است که گویا همه انسان‌ها را کشته است و کسی که انسانی را از مرگ نجات دهد، گویا همه انسان‌ها را از مرگ نجات داده است.

۳. **ظلم اعتباری:** تعدی و تجاوز به عرض، اعتبار، آبرو، شرف، ناموس و حیثیت دیگران را ظلم اعتباری می‌گویند. چه بسیار جنایات بزرگی که امروز در سایه ضرر رساندن به آبروی مردم در جامعه انجام می‌شود و مراتب علمی و کمالات افراد بی‌شماری را با دروغ، غیبت و امثال آن زیر سؤال می‌برند.

امام باقر علیه السلام می‌فرماید: **إِنَّ الرَّجُلَ لَيَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَهُ قَدْرٌ مِّمَّ حِجْمَةٍ مِنْ دَمٍ! فَيَقُولُ: وَاللَّهِ مَا قَتَلْتُ وَلَا شَرَكْتُ فِي دَمٍ.**
فَيَقَالُ: بَلَى ذَكَرْتَ فَلَنَا فَنَرَفَى ذَلِكَ حَتَّى قُتِلَ فَأَصَابَكَ هَذَا مِنْ دَمِهِ.^(۱)

روز قیامت فردی وارد می‌شود در حالی که به اندازه یک مرتبه حجامت، خون به همراه دارد. می‌گوید: به خدا سوگند که من کسی را نکشته‌ام و در خون کسی شرکت نکرده‌ام.
 به او گفته می‌شود: بله، درباره فلانی سخنی بیان کردی؛ پس آن سخن فراتر رفت تا اینکه آن شخص، کشته شد. این خون اوست که به همراه تو می‌باشد.

روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله نگاهی به کعبه انداخته و فرمودند: آفرین بر این خانه چه بزرگواری؛ و حرمتت نزد خداوند بزرگ است. به خداوند سوگند برای مؤمن حرمتی بزرگ‌تر از تو وجود دارد؛ زیرا خداوند به تو یک حرمت منظور فرموده در حالی که برای مؤمن سه حرمت در نظر

(۱) کافی، ج ۷، ص ۲۷۳، ح ۱۰.

گرفته است؛ حرمت در مال، حرمت در خون و حرمت در آبرو که مبدا نسبت به او گمان بد برده شود.^(۱)

در صحیحۀ ابراهیم بن عمر نقل شده است که امام صادق علیه السلام فرمودند: **الْمُؤْمِنُ أَعْظَمُ حُرْمَةً مِنَ الْكَعْبَةِ.**^(۲)

حرمت مؤمن، بالاتر و برتر از خانه خداست.

رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید: **مَرَزْتُ لَيْلَةَ أُسْرِي بِي عَلَى قَوْمٍ يَحْمِسُونَ وَجُوهَهُمْ بِأَظْفِيرِهِمْ فَقُلْتُ: يَا جَبْرَيْلُ مَنْ هَؤُلَاءِ؟**
قَالَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَغْتَابُونَ النَّاسَ وَيَقْعُونَ فِي أَعْرَاضِهِمْ.^(۳)

در شب معراج بر قومی گذر کردم که با ناخن های خود صورت هایشان را می خراشیدند. از جبرئیل حال آنها را جویا شدم.

در پاسخ عرضه داشت: اینان کسانی هستند که غیبت مردم را می کردند و حیثیت و آبروی آنها را لگه دار می ساختند.

رسول خدا صلی الله علیه و آله می فرماید: **أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ إِلَيَّ أَنْ تَلْقُوا رَبَّكُمْ.**^(۴)

ای مردم ریختن خون یکدیگر و لطمه زدن به حیثیت و آبروی دیگران، تا وقت مردن و لقای پروردگارتان بر شما حرام است.

همان طور که مشاهده می شود شریعت اسلام برای آبروی انسان

(۱) **رُوي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلی الله علیه و آله نَظَرَ إِلَى الْكَعْبَةِ. فَقَالَ: مَرَحَبًا بِالْبَيْتِ مَا أَعْظَمَكَ وَأَعْظَمَ حُرْمَتَكَ عَلَى اللَّهِ وَاللَّهُ لِلْمُؤْمِنِ أَعْظَمُ حُرْمَةً مِنْكَ لِأَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ مِنْكَ وَاحِدَةً وَمِنَ الْمُؤْمِنِ ثَلَاثَةَ مَالِهِ وَدَمَهُ وَأَنْ يُظَنَّ بِهِ ظَنُّ السَّوَاءِ.** (روضة الواعظین، ج ۲، ص ۲۹۴).

(۲) ألف حدیث فی المؤمن، ص ۱۷۰، ح ۴۸۵.

(۳) کشف الريبية، ص ۶.

(۴) تحف العقول، ص ۳۱.

همانند جان او ارزش ویژه‌ای قائل شده است و نسبت به افراد ظالمی که با آبرو و حیثیت دیگران بازی می‌کنند بسیار با شدت برخورد می‌کند.

۴. ظلم فکری: شامل تعدّی و تجاوز به حریم فکری و اعتقادی و مبانی اخلاقی افراد می‌شود و خود دارای مراتبی می‌باشد:

الف. اگر کسی از اندیشه و فکر خود برای رسیدن به خواسته‌ها و هوس‌های نفسانی خویشتن بهره ببرد و از آن در مسیر امیال شیطنی و نفسانی استفاده نماید، به خود و دیگران ضرر رسانده و در حق خود و جامعه ظلم می‌کند.

ب. اگر کسی از فکر و اندیشه خود برای توجیه عمل افراد ظالم استفاده نماید و به ظلم و ستم آنها مشروعیت بخشیده و یا به ظلمی که خود او نسبت به افراد انجام داده، لباس شرع و قانون و عدالت بپوشاند و آن را صحیح جلوه دهد، نه تنها به خود بلکه به جامعه خیانت کرده و در حق آنها ظلم و ستم نموده است.

ج. اگر کسی با استفاده از افکار پلید و اندیشه مسموم خود، جامعه انسانی را از مسیر حقّ و حقیقت منحرف کرده و با تزریق آن افکار به جامعه، مانع از رسیدن حقایق به مردم شود و آنان را از درک حقایق محروم کند، ظلم و گناه نابخشودنی را مرتکب شده و سدّ راه مردم برای رسیدن به خداوند شده است. برای مثال با قلم زیبا و با بهره‌بردن از قدرت تخیل خود، داستانی نوشته که افراد با خواندن آن از دین برائت جسته و نسبت به خدا و اولیای الهی بدبین شده و از اخلاق و معنویت فاصله گرفته‌اند.

ظلم فکری به مراتب از ظلم جانی، سهمگین‌تر و خطرناک‌تر است؛ چراکه حیات معنوی افراد و جامعه را تهدید می‌کند.

۵. ظلم روحی و روانی: از مهلک‌ترین اقسام ظلم است که در آن

افراد را از لحاظ روحی و روانی تحت فشار و شکنجه قرار می‌دهند و آن‌قدر آزار و اذیت به او می‌رسانند که در اثر فشار و شکنجه روحی شخص یا مبتلا به بیماری‌های مزمن و حاد می‌شود و یا کارش به جنون و دیوانگی کشیده می‌شود و حتی در مواردی به مرگ افراد منتهی می‌شود؛ هرچند که به مال یا جان یا آبروی او تعرضی نشده است.

رابطه قصد فاعل با تحقق عدل و ظلم

هر فعلی که در جهان هستی به وقوع می‌پیوندد، زمانی می‌توان به حُسن و خوبی آن فعل و یا قُبْح و بدی آن فعل حکم کرد که سه امر در آن ملاحظه گردد:

الف. حُسن و قُبْح خود فعل

ب. خوبی و بدی فاعل آن

ج. قصد فاعل

از آنجا که عدل و ظلم، هر دو از امور قصدی می‌باشند؛ قبل از آنکه حکم کنیم که فاعل، ظالم است و یا عادل و قبل از آنکه حکم کنیم که فعل پسندیده و خوب است و یا فعلی قبیح و بد می‌باشد، باید قصد و نیت فاعل، مورد بررسی قرارگیرد تا باتوجه به قصد و نیت او بتوانیم به عادل بودن و یا ظالم بودن آن فاعل در فعل خود حکم کنیم و بتوانیم بگوییم آن فعل، فعلی نیکو و پسندیده است و یا فعلی قبیح و بد می‌باشد. در نتیجه به صرف دیدن امر قبیح و ناپسندی نمی‌توان به سرعت حکم به بدی و ناپسند بودن آن فعل کرد و فاعل آن را فردی ظالم دانست.

شما شاهد کتک‌خوردن کودک یتیمی می‌باشید. آیا به صرف مشاهده این صحنه می‌توانید نتیجه بگیرید که ضارب، فردی ظالم

است؟ و یا باید از قصد و نیت ضارب آگاه و مطلع شوید و بعد حکم به ظالم بودن آن فرد نمایید؟

اگر ضارب به سبب عمل بدی که از کودک یتیم سرزده است، یتیم را کتک می‌زند تا او را تأدیب کند، نمی‌توان حکم به ظالم بودن ضارب کرد. اما اگر ضارب بی‌جهت و یا به قصد اذیت کردن کودک یتیم، او را کتک می‌زند، می‌توان حکم به ظالم بودن ضارب کرد.

شخصی جهت درمان بیماری خود به طبیب حاذقی مراجعه می‌کند. طبیب باتوجه به دانشی که آموخته و از روی علائم بیماری برای بیمار نسخه‌ای را تجویز می‌کند. بیمار داروها را استفاده کرده اما یا داروها اثر نمی‌کند و بیمار بهبودی پیدا نکرده و یا آنکه داروها نتیجه عکس داده و بیمار از دنیا می‌رود. آیا می‌توان گفت که فعل طبیب قبیح بوده و یا طبیب گنهکار است و قصد کشتن بیمار را داشته است؟

در فرض دیگری اگر طبیب در تشخیص بیماری و تجویز دارو اشتباه کرده باشد. طبیب گمان می‌کرده که تشخیص و تجویز او صحیح بوده اما متأسفانه این تجویز اشتباه، سبب مرگ بیمار شده است، آیا می‌توان حکم کرد که طبیب ظالم است و یا فقط می‌توان گفت که فعل طبیب اشتباه و قبیح بوده است؟

مادری برای سلامتی فرزند خود، داروی تلخی را به او می‌دهد. آیا آن مادر ظالم است یا عادل؟

بنابراین باید تمام جهات، اعم از خود فعل، فاعل و قصد او را در نظر گرفت تا بتوان حکم کرد که فاعل، ظالم است و مرتکب ظلمی شده یا عادل می‌باشد و به عدالت رفتار نموده است و به اشتباه جای ظالم با عادل و عادل با ظالم عوض نشود.

ظلم و ستم از دیدگاه قرآن

ظلم در نقطه مقابل عدل واقع شده است و در بین آیات قرآن کریم در حدود ۲۹۰ آیه به موضوع ظلم و ظالم، بررسی ریشه‌ها و عوامل ظلم، عقوبت و نتایج ظلم، پیکار و مبارزه با ظلم و ستمکاری و دفاع از مظلومان اختصاص یافته است.

آیه اول: ظالم، مشمول عفو و بخشش الهی نمی‌شود

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا * إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾^(۱).

بی‌تردید کسانی که کافر شدند و ستم ورزیدند، خداوند بر آن نیست که آنان را بیامرزد و به راهی مستقیم و استوار هدایت کند؛ * مگر به راه دوزخ که در آن جاودانه هستند و این کار برای خدا آسان است.

براساس این آیات افراد کافر و ظالم، مشمول عفو، بخشش، غفران و

(۱) سوره نساء، آیات ۱۶۸ و ۱۶۹.

آمزش الهی قرار نمی‌گیرند و بخشش آنها هرگز شایسته مقام خداوند متعال نیست.

البته باید مشخص شود که کفر، جایگاه بدتری نزد پروردگار دارد یا ظلم؟ که درباره آن بحث خواهد شد.

آیه دوم: ظلم پایدار نمی‌باشد

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾^(۱).

به‌زودی آنها که ستم کرده‌اند، خواهند دانست بازگشتشان به کجاست؟ و سرنوشتشان چگونه است؟

این آیه متذکر می‌شود که ظلم همیشه پایدار نیست و افراد ظالم روزی به پایان کار خود می‌رسند و زمانی خواهد رسید که آنها باید جوابگوی ظلم و ستم خویش باشند.

آیه سوم: جایگاه ظالمان در قیامت

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابِ يَوْمِ إِلِيمٍ﴾^(۲).

پس وای بر کسانی که ستم ورزیدند و ظلم کردند از عذاب روزی که بسیار نزدیک است.

کلمه ﴿وَيْلٌ﴾ از تعبیری است که قرآن مجید در موارد متعددی از

(۱) سوره شعراء، آیه ۲۲۷.

(۲) سوره زخرف، آیه ۶۵.

آن استفاده کرده است و شامل کفار^(۱)، مشرکان^(۲)، تحریف‌کنندگان و پنهان‌کنندگان کتاب‌های آسمانی^(۳)، تکذیب‌کنندگان^(۴)، کم‌فروشان^(۵)، نمازگزاران ریاکار^(۶)، افراد بسیار دروغگو و گنهکار^(۷)، عیب‌جویان و مسخره‌کنندگان^(۸) می‌شود.

یکی از موارد پرکاربرد کلمه ﴿وَيْلٌ﴾ در قرآن در رابطه با افراد ظالم می‌باشد و چه‌بسا بتوان گفت که تمام موارد بالا از مصادیق ظلم است. کلمه ﴿وَيْلٌ﴾ لفظی است که شخص آن را در زمانی به کار می‌برد که در مهلکه‌ای واقع شده و حکایت از بدبختی و عذاب دارد؛ خواه این کلمه را شخص گرفتار خودش بگوید و خواه از شخصی به جهت شخص دیگر باشد.^(۹)

براساس برخی از روایات ﴿وَيْلٌ﴾ چاهی در پایین‌ترین نقطه جهنم است.

امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) می‌فرماید: روزی رسول خدا ﷺ به من فرمود: ای علی می‌دانی که جبرئیل (علیه‌السلام) به من خبر داد که امّت من پس از من با تو مخالفت کرده و پیمان می‌شکنند. پس «ویل و

(۱) سوره ذاریات، آیه ۶۰.

(۲) سوره فصلت، آیه ۶.

(۳) سوره طه، آیه ۶۱.

(۴) سوره طور، آیه ۱۱.

(۵) سوره مطففین، آیه ۱.

(۶) سوره ماعون، آیه ۴.

(۷) سوره جاثیه، آیه ۷.

(۸) سوره همزه، آیه ۱.

(۹) قاموس قرآن، ج ۷، ص ۲۵۷.

ویل و ویل» بر ایشان باد و سه مرتبه این جمله را تکرار فرمودند.

عرضه داشتم: ای رسول خدا ﴿وَيْلٌ﴾ چیست؟

فرمود: دره‌ای در جهنم است که بیشتر اهل آن را دشمنان تو و قاتلین فرزندان تو و کسانی که بیعت تو را نادیده گرفته و می‌شکنند، تشکیل می‌دهند. سپس سه مرتبه فرمود: (طوبی و طوبی و طوبی) بر آن کس که تو را دوست دارد و به تو وفادار است.

عرضه داشتم: ای رسول خدا (طوبی) چیست؟

فرمود: درختی در خانه بهشتی تو می‌باشد و هیچ خانه‌ای از خانه‌های شیعیان تو در بهشت نیست مگر اینکه شاخه‌ای از آن درخت در آن خانه وجود دارد و هرچه دلشان بخواهد به آنان تقدیم می‌شود.^(۱)

آیه چهارم: عذاب ظالم در دنیا و آخرت

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ

كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾^(۲).

کیست ستمکارتر از کسی که به خدا دروغ بسته یا آیات او را تکذیب

(۱) فُرَاتٌ قَالَ: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ مُعْنَعًا عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله ذَاتَ يَوْمٍ: يَا عَلِيُّ عَلِمْتُ أَنَّ جَبْرَيْلَ عليه السلام أَخْبَرَنِي أَنَّ أُمَّتِي تَغْدُرُ بِكَ مِنْ بَعْدِي فَوَيْلٌ لِمَنْ وََيْلٌ لِمَنْ وََيْلٌ لِمَنْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا وََيْلٌ؟ قَالَ: وَادٍ فِي جَهَنَّمَ أَكْثَرُ أَهْلِهِ مُعَادُوكَ وَالْقَاتِلُونَ لِدُرِّيَّتِكَ وَالنَّاكِبُ لِبَيْعَتِكَ فَطُوبَى لِمَنْ طُوبَى لِمَنْ طُوبَى ثَلَاثَ مَرَّاتٍ لِمَنْ أَحْبَبَكَ وَوَفَى لَكَ، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا طُوبَى؟ قَالَ: شَجَرَةٌ فِي دَارِكَ فِي الْجَنَّةِ لَيْسَ دَارٌ مِنْ دُورِ شَيْعَتِكَ فِي الْجَنَّةِ إِلَّا وَفِيهَا عُصْنٌ مِنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ تَهْدِي عَلَيْهِمْ بِكُلِّ مَا يَشْتَهُونَ. (تفسیر فرات کوفی، ص ۲۱۵، ح ۲۸۸).

(۲) سوره انعام، آیه ۲۱.

کرده است؟ یقیناً ستمکاران، رستگار و سعادت‌مند نخواهند شد. این آیه درصدد بیان آن است که افراد ظالم در دنیا و آخرت به عذاب، اضطراب، نگرانی و افسردگی دچار شده و به‌طور معمول چنین است که به خوشبختی و آرامش و سعادت نخواهند رسید.

آیه پنجم: ظلم، عامل اصلی فروپاشی و سقوط تمدن‌ها

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا^ع وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ^(۱)﴾.

دنباله و ریشه کسانی که ستم ورزیدند، بریده شد و همه ستایش‌ها ویژه خداوند است که پروردگار جهانیان است.

قرآن کریم یکی از علت‌های اصلی سقوط و فروپاشی و از بین رفتن اشخاص، حکومت‌ها و حتی تمدن‌ها را ظلم و ستم معرفی می‌کند و می‌فرماید: یکی از سنت‌های الهی آن است که اگر ظلم و ستمی واقع شود، استمرار و دنباله آن ظلم قطع خواهد شد و ظالم با ستمی که روا می‌دارد درواقع بنیان و اساس خودش را هدف قرار داده و به‌سوی سراشیبی نابودی سوق پیدا کرده است؛ اگرچه خود آن ظالم متوجه حقیقت نباشد.

اگر به تاریخ مراجعه کنید، هر تمدنی که به‌وجود آمده و ظهور پیدا کرده است، در گذر زمان به یک رشد و توسعه و بالندگی دست یافته و پیشرفت‌های مادی و معنوی کرده و به یک نقطه اوج می‌رسد؛ اما چه‌بسا، دستخوش حوادثی بشود که منجر به زوال و نابودی آن تمدن شده و جز نامی از آن در تاریخ ثبت نشده باشد. درست همانند کودکی

(۱) سوره انعام، آیه ۴۵.

که به دوران جوانی و بالندگی می‌رسد و پس از آن در سرایشی پیری قرار گرفته تا به مرگ او منتهی شود.

قرآن کریم یکی از عوامل سقوط و نابودی تمدن‌ها را ظلم و ستم بیان می‌کند و با آوردن فعل ماضی مجهول ﴿قُطِعَ﴾ این نکته را گوشزد می‌کند که دامنه نابودی ظالمین، هم دربرگیرنده افراد ظالمی است که در گذشته می‌زیستند و هم شامل کسانی می‌شود که در آینده خواهند آمد و آلوده به ظلم می‌شوند.

رسول خدا ﷺ می‌فرماید: أَحْسِنُوا إِلَى رَعِيَّتِكُمْ فَإِنَّهَا أُسَارَاكُمْ وَقِيلَ الْمَلِكُ يَتَّقِي بِالْعَدْلِ مَعَ الْكُفْرِ وَلَا يَتَّقِي الْجَوْرَ مَعَ الْإِيمَانِ.^(۱)

به مردم و رعیت خود نیکی کنید؛ زیرا آنان اسیرانی در دست شما می‌باشند. گفته شده است که مُلک و پادشاهی، اگر همراه با عدالت باشد، هرچند صاحب آن کافر باشد، باقی می‌ماند؛ در حالی که اگر مُلک و پادشاهی با ستم و ظلم همراه باشد، هرچند صاحب آن باایمان باشد، بقایی نخواهد داشت.

آیه ششم: مرگ جامعه، نتیجه ظلم و ستم

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَقَدْ أَهَلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ﴾^(۲).

یقیناً اقوام پیش از شما را هنگامی که به ظلم آلوده شدند و ستم

(۱) جامع الاخبار، ص ۱۱۹.

(۲) سوره یونس، آیه ۱۳.

ورزیدند، هلاک کردیم؛ در حالی که پیامبرانشان برای آنان دلایل روشن و آشکاری اقامه می‌کردند ولی آنان ایمان نمی‌آوردند. این چنین قوم گناهکار را کیفر می‌دهیم.

کلمه ﴿الْقُرُونُ﴾ ظرف زمان است و زمان یک وجود منصرف و غیرقارّ است و معنا ندارد که بگوییم قرون را هلاک کردیم؛ بلکه منظور از ﴿الْقُرُونُ﴾ اقوام و اجتماعات و نسل‌هایی هستند که در گذشته زندگی می‌کرده‌اند.

خداوند متعال در این آیه علت اصلی نابودی و هلاکت جوامع و تمدن‌ها در قرون گذشته را بروز و ظهور ظلم و ستم در میان آنها بیان می‌کند. از طرف دیگر واژه ظلم، آن چنان مفهوم جامعی دارد که هرگونه فساد و گناهی را دربر می‌گیرد.

پس می‌توان نتیجه گرفت که مرگ یک جامعه و یک تمدن از دیدگاه پروردگار زمانی فرا می‌رسد که آن جامعه، آلوده به ظلم، ستم، جرم و خباثت شود.

آیه هفتم: ظلم و ستم بیماری فراگیر

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَمَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾^(۱).

و آن شهرها و آبادی‌ها هنگامی که ساکنان و اهالی آنها به خود ستم ورزیدند، هلاکشان کردیم و برای هلاکت و نابودی‌شان زمان و وقت معلومی مقرر نمودیم.

(۱) سوره کهف، آیه ۵۹.

این آیه بیانگر یک درس و حقیقت بزرگ تاریخی می‌باشد که ظلم و ستم، جامعه‌ها و تمدن‌ها را هرچند از لحاظ رفاه مادی، علمی و صنعتی دارای پیشرفت و توسعه بالایی باشند، در سرایشی زوال، نابودی و هلاکت قرار می‌دهد.

از طرف دیگر کلمه ﴿الْفُرَى﴾ درصدد بیان این واقعیت است که گستره و دامنه نابودی و هلاکت در اثر ظلم و ستم، فقط شامل افراد ظالم و ستمکار نمی‌باشد؛ بلکه وجود ظلم و ستم و اشخاص ظالم در یک جامعه، عموم افراد آن جامعه را به کام زوال و نابودی و هلاکت می‌کشاند؛ تا جایی که هیچ اثری از آن افراد به‌جز نامی در تاریخ باقی نمی‌ماند و حتی آثار و نشانه‌های تمدنی آنها نیز از بین خواهد رفت؛ زیرا چنین جامعه‌ای، گرفتار پایمال شدن ارزش‌ها و کرامت‌های انسانی شده و ارزش‌ها و محاسن آن جامعه، زائل و از خطوط قرمز الهی و نواهی پروردگار عبور کرده است.

به بیان دیگر باید گفت: ظلم و ستم یک بیماری اختیاری، مُسری و فراگیر است که شخص ظالم با قصد و نیت سوء و از روی تعمد و اختیار، حقوق دیگران را پایمال کرده است؛ به‌گونه‌ای که اگر جلوی او گرفته نشود، در اثر سکوت دیگران و یا در نتیجه همراهی و همکاری گروهی با او، قبح عملش ریخته می‌شود و تمام افراد آن جامعه به خود اجازه می‌دهند که باتوجه به مصالح و منافع موردنظر خود به دیگران ظلم کرده و حقوق دیگران را پایمال نمایند. با شیوع و فراگیر شدن ظلم، درنده‌خویی و فساد جامعه را فرا می‌گیرد و جواز ظلم به دیگران صادر و در اثر خود بیگانگی افراد، جامعه و تمدن به سمت و سوی زوال و نابودی می‌رود.

در قرآن از اقوامی مثل لوط، عاد و ثمود یاد شده است که هیچ

اثری از آثار تاریخی آنها یافت نمی‌شود و فقط نام آنها در تاریخ، ثبت شده است.

آیه هشتم: انتقام سخت پروردگار از ظالمان

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْقُرَى نَقُصُّهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ * وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ﴾^(۱).

ما از اخبار شهرهایی برای تو حکایت می‌کنیم که برخی از آن شهرها هنوز پابرجا هستند و آثارشان باقیست و برخی از بین رفته و به کلی نابود شده‌اند * و ما بر آنان ظلم و ستم نکردیم؛ ولی آنان خودشان ستمکار و ظالم بودند.

قانون عمومی و سنت همیشگی پروردگار آن است که هر قوم و ملتی، دست به ظلم و ستم بیالاید و پا را از مرز فرمان‌های الهی فراتر نهد و به رهبری و راهنمایی و اندرزهای پیامبران اعتنا نکند، خداوند آنها را در پنجه عذاب می‌فشارد و انتقام سختی از آنها می‌گیرد. این مجازات و عذاب، در واقع نتیجه ظلم و ستم‌هایی می‌باشد که آنها نسبت به خویشان مرتکب شده‌اند و در ظلم و بیدادگری به اندازه‌ای غرق شده‌اند که گویی شهرها و آبادی آنها یکپارچه پر از ظلم و ستم شده است.

آیه نهم: خداوند به بندگان ظلم نمی‌کند

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا مَا

(۱) سوره هود، آیات ۱۰۰ و ۱۰۱.

قَصَصْنَا عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴿١﴾.

و آنچه را که پیش از این بر تو شرح دادیم، بر یهود حرام کردیم. ما به آنان ستم نکردیم؛ بلکه آنان به خودشان ستم می‌کردند. قوم یهود در عمل به شریعت، خودسری کرده و به قوانین الهی احترام نمی‌گذاشتند تا آنجا که احکام شریعت را به سود خود تغییر می‌دادند. اموال مردم را به ناحق غصب کرده و ظلم و ستم نسبت به ضعفای جامعه روا می‌داشتند.

خداوند تبارک و تعالی برای تنبیه و مجازات ایشان برخی از حلال‌های خود را بر ایشان حرام و آنان را از استفاده از برخی از نعمت‌ها محروم می‌ساخت.

در سوره انعام خداوند متعال در رابطه با تحریم‌های یهود می‌فرماید:

﴿وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَمًا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَمًا عَلَيْهِمْ شُحُومُهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ (۲).

و بر یهودیان هر حیوان صاحب ناخن را حرام کردیم و از گاو و گوسفند تنها پیه و چربی‌شان را حرام نمودیم؛ مگر چربی‌هایی که بر پشت آنها باشد و یا در دو طرف پهلویشان باشد و یا چربی‌هایی که به استخوان آنها چسبیده باشد. این تحریم‌ها را به‌خاطر تجاوز و ظلم و ستم آنها به‌عنوان کیفر قرار دادیم و ما راست می‌گوییم. درحقیقت این محرمات اضافی جنبه مجازات و کیفر در برابر مظالم

(۱) سوره نحل، آیه ۱۱۸.

(۲) سوره انعام، آیه ۱۴۶.

و ستم‌های یهودیان داشته و خداوند خداوند به ایشان ظلم نکرده است؛ بلکه آنها به خویشتن ستم روا می‌داشتند.

آیه دهم: کیفر و مجازات الهی بازتاب ظلم و ستم افراد

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتَهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(۱).

داستان آنچه کافران در این زندگی دنیا هزینه می‌کنند مثال بادی آمیخته با سرمایی سخت است که به‌عنوان مجازات به کشتزار قومی که به خود ستم کرده‌اند، برسد و آن را نابود کند و خداوند به آنان ستم نکرده است ولی آنان به خویشتن ستم می‌ورزند.

خداوند متعال گوشزد می‌کند که کافران به‌واسطه ظلم و ستم‌هایی که در حق خودشان می‌کنند و با دست خود، آینده خود و نسل‌های بعد از خود را نابود می‌کنند.

اگر به مثال موجود در آیه دقت شود هرچند آن تندباد و طوفان را خداوند متعال فرستاده تا کشتزار آنها را نابود کند، اما در واقع علت حقیقی آن، ظلم‌ها و ستم‌هایی می‌باشد که کافران نسبت به خویشتن روا داشته و وقوع چنین طوفانی جنبه کیفر و مجازات و تنبیه دارد.

آیه یازدهم: بازتاب ظلم و ستم در زندگی انسان

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ

(۱) سوره آل عمران، آیه ۱۱۷.

الْمَلِئِكَةُ أَوْ يَأْتِي أَمْرٌ رَبِّكَ ۚ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۚ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ
وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ * فَأَصَابُهُم سَيِّئَاتُ مَا عَمِلُوا وَحَاقَ بِهِم مَّا
كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿١﴾.

آیا کافران جز اینکه فرشتگان مأمور قبض روح به سراغشان آیند یا فرمان پروردگارت در مورد عذابشان برسد، انتظار دارند؟ کسانی که پیش از آنان بودند نیز چنین کردند. خداوند به آنها ستم نکرد ولی آنان به خویشتن ستم نمودند. * سرانجام بدی اعمالشان به آنان رسید و آنچه از وعده‌های عذاب را که استهزاء می‌کردند بر آنها وارد شد. از آنجا که افراد ظالم، واقف بر عملکرد خویش می‌باشند و به‌خوبی می‌دانند که چه اعمال و جنایت‌هایی را انجام داده‌اند، در طول زندگی خود منتظر عاقبت جنایت‌هایشان هستند و می‌ترسند که همانند آن جنایت‌ها و ظلم‌ها متوجه خودشان بشود یا آنکه عذابی از جانب پروردگار نازل شده و دودمان آنها را به باد بدهد و نابودشان گرداند. آنان به‌خوبی می‌دانند و آگاهی دارند که ظلمشان بازتاب در زندگی خودشان دارد.

بنابراین اگر عذابی در دنیا و آخرت متوجه انسان بشود، این عذاب در نتیجه اعمال خودش می‌باشد و بازتابی از ظلم و ستم‌هایی است که انسان در حق خویشتن روا داشته است و خداوند به بندگان ظلم نمی‌کند. در باب مکافات عمل درباره آن بحث می‌شود.

آیه دوازدهم: منزّه بودن خداوند متعال از ظلم به بندگان

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَعِفَهَا وُيُوتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(۱).

قطعاً خداوند به اندازه سنگینی ذره‌ای ستم نمی‌کند و اگر کار نیکی انجام دهند، آن را مضاعف می‌سازد و از جانب خود اجر و پاداش بزرگی به آنها می‌دهد.

ظلم و ستم معمولاً یا در اثر جهل و نادانی فرد به وجود آمده است و یا ریشه، آن را می‌توان در احتیاج و نیاز فرد جستجو کرد و یا از عقده‌ها و کمبودهای روانی نشأت می‌گیرد و هیچ‌یک از این عوامل در خداوند تبارک و تعالی راه ندارد؛ زیرا خداوند متعال نسبت به همه چیز و همه کس، علم و آگاهی دارد و جهلی در او راه ندارد و از همه کس و همه چیز بی‌نیاز است و هیچ کمبودی در ذات او راه ندارد و ساحت قدسی او از هرگونه ظلم و ستمی مبراء و پاک می‌باشد.

کلمه ﴿ذَرَّةٍ﴾ در اصل به معنی مورچه‌های بسیار کوچکی است که با زحمت دیده می‌شوند و یا در اصل به معنای اجزای فوق‌العاده کوچکی از غبار است که در هوا معلق است و به هنگام تابش آفتاب از روزنه کوچکی به نقاط تاریک، آشکار می‌شوند.

کلمه ﴿مِثْقَالَ﴾ به معنای سنگینی یک جسم است.

تعبیر ﴿مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ در این آیه بیانگر عدالت خداوند متعال است که به سنگینی یک جسم فوق‌العاده کوچک در حق بندگان ستم روا

(۱) سوره نساء، آیه ۴۰.

نمی‌دارد؛ بلکه با هرکس طبق شایستگی‌ها و براساس اعمال او رفتار می‌کند.

از طرف دیگر فقط و فقط انسان است که به‌خاطر زیاده‌خواهی‌ها، شهوات و هواهای نفسانی، مرتکب جنایت و ظلم و تجاوز نسبت به خود و دیگران می‌شود.

خداوند متعال درباره حقیقت آتش جهنم می‌فرماید: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوًا أَنفُسُهُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾^(۱).

ای مؤمنان خود و خانواده خود را از آتشی که هیزم آن انسان‌ها و سنگ‌هاست، حفظ کنید.

متأسفانه عده‌ای فکر می‌کنند که آتش جهنم و عذاب، فقط مخصوص برزخ و قیامت و بعد از مرگ است؛ در حالی که این آتش عذاب در دنیا نیز وجود دارد. هرچند که انسان‌ها متوجه آن نمی‌شوند و با چشم ظاهر آن آتش را نمی‌بینند و در جهنمی که خودشان برای خود ساخته‌اند، زندگی می‌کنند، بدون آنکه متوجه باشند.

به‌همین خاطر خداوند متعال می‌فرماید: ﴿يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^(۲).

و آنها با عجله از تو عذاب را می‌خواهند درحالی که قطعاً جهنم بر کافران احاطه دارد.

اگرچه احاطه جهنم بر افراد ظالم، در دنیا قابل رؤیت نیست ولی در آخرت، آشکار است و زبانه می‌کشد.

(۱) سوره تحریم، آیه ۶.

(۲) سوره عنکبوت، آیه ۵۴.

خداوند متعال دربارهٔ افرادی که با تصرف‌های ناروا و به ناحق و از روی ظلم، اموال یتیمان را می‌خورند، می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾^(۱). بی‌تردید کسانی که اموال یتیمان را به ناحق از روی ظلم تصرف می‌کنند، در حقیقت آتش خورده‌اند و به‌زودی به آتش افروختهٔ دوزخ درآیند.

خداوند متعال دربارهٔ کسانی که با کتمان حقایق و تحریف آیات الهی، منافی به دست می‌آورند، می‌فرماید: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتُرُونَ بِهِ نَمْنًا قَلِيلًا ۗ أُولَٰئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^(۲).

کسانی که آیات خدا را کتمان می‌کنند و به‌وسیله آن درآمد ناچیزی فراهم می‌نمایند، آنها جز آتش چیزی نمی‌خورند. براساس این آیات اثبات می‌شود که آتش عذاب برای ظالمین، از همین دنیا آغاز شده و این آتش نتیجهٔ اعمال خود آنهاست و ساحت اقدس پروردگار از هرگونه ظلم و ستم، پاک و مبراء می‌باشد.

(۱) سوره نساء، آیه ۱۰.

(۲) سوره بقره، آیه ۱۷۴.

ظلم و ستم از دیدگاه روایات

در روایات اهل بیت (علیهم السلام) هر جا سخن از ظلم به میان آمده است، با ذمّ شدید و تهدید همراه می‌باشد؛ چراکه واژه ظلم، مذمت و عقوبت را با خود حمل می‌کند. برای بررسی تفصیلی روایات باب ظلم می‌توانید به کتاب موسوعة أحاديث أهل البيت (علیهم السلام)^(۱) و کتاب سفينة البحار^(۲) مراجعه نمایید.

روایت اول: شدت غضب پرودگار نسبت به ظالم

امیرالمؤمنین (علیه السلام) از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نقل می‌کند که ایشان فرمودند: خداوند (عز و جل) می‌فرماید: **اَشْتَدَّ غَضَبِي عَلَى مَنْ ظَلَمَ مَنْ لَا يَجِدُ نَاصِرًا غَيْرِي**.^(۳)
خشم و غضب من بر کسی شدت دارد که نسبت به فردی که جز من یار و یاورى ندارد، ظلم و ستم نماید.

(۱) موسوعة أحاديث أهل البيت (علیهم السلام)، ج ۶، ص ۳۴۹.

(۲) سفينة البحار، ج ۳، ص ۲۶۸.

(۳) امالی طوسی، ص ۴۰۵، مجلس ۱۴، ح ۵۶.

روایت دوم: بازگشت سریع ظلم به عامل آن

امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام می فرماید: **فَاللَّهُ اللَّهُ فِي عَاجِلِ الْبَغْيِ وَآجِلِ وَخَامَةِ الظُّلْمِ.**^(۱)

خدا را خدا را در کیفر سریع و فوری تجاوز و ستم و آئنده ناگوار آن، که صاحب آن سریع به مکافات عملش در دنیا می رسد و ظلم او به خودش باز می گردد.

روایت سوم: اقسام ظلم

امام باقر علیه السلام می فرماید: **الظُّلْمُ ثَلَاثَةٌ ظَلَمْتُ يَغْفِرُهُ اللَّهُ وَظَلَمْتُ لَا يَغْفِرُهُ اللَّهُ وَظَلَمْتُ لَا يَدَعُهُ اللَّهُ فَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يَغْفِرُهُ فَالشِّرْكُ وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي يَغْفِرُهُ فَظَلَمْتُ الرَّجُلِ نَفْسَهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ اللَّهِ وَأَمَّا الظُّلْمُ الَّذِي لَا يَدَعُهُ فَالْمُدَايَنَةُ بَيْنَ الْعِبَادِ.**^(۲)

ظلم و ستم بر سه قسم است: ظلمی که خداوند می بخشد و ظلمی که خداوند نمی بخشد و ظلمی که خداوند آن را رها نمی کند و تعقیب می نماید.

ظلمی که خداوند نمی بخشد، عبارت است از شرک به خدا و شریک قراردادن برای خداوند می باشد و ظلمی که خداوند می بخشد عبارت است از ظلمی که انسان به خودش روا می دارد و بین او و خداوند می باشد و ظلمی که خداوند آن را رها نمی کند و نادیده نمی گیرد عبارت است از حقوق و دیون بندگان نسبت به یکدیگر.

رجال سند همه معتبرند؛ ولی در سند روایت، مفضل بن صالح ابی جمیله قرار دارد که عدهای او را معتبر و عدهای او را ضعیف

(۱) نهج البلاغة، خطبه ۱۹۲.

(۲) کافی، ج ۴، ص ۲۳، ح ۱.

می دانند.

روایت چهارم: توقفگاه ظالم در قیامت

امام صادق (علیه السلام) در تفسیر قول خداوند (عز وجل) ﴿إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ﴾^(۱) می فرماید: قَنْطَرَةٌ عَلَى الصِّرَاطِ لَا يَجُوزُهَا عَبْدٌ بِمَظْلَمَةٍ.^(۲)

مرصاد و کمینگاه، گذرگاه و پلی بر روی صراط در قیامت است که هر بنده‌ای که حقّی از حقوق مردم بر عهده اوست، نمی‌تواند از آن عبور کند.

روایت پنجم: هشدار پروردگار به زمامداران

در معتبره اسحاق بن عمار آمده است که امام صادق (علیه السلام) فرمود: إِنَّ اللَّهَ (عز وجل) أَوْحَى إِلَى نَبِيٍِّّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ فِي مَمْلَكَةِ جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَّارِينَ أَنْ ائْتِ هَذَا الْجَبَّارَ فَقُلْ لَهُ إِنَّنِي لَمْ أَسْتَعْمِلْكَ عَلَى سَفْكِ الدِّمَاءِ وَاتِّخَاذِ الْأَمْوَالِ وَإِنَّمَا اسْتَعْمَلْتُكَ لِتَكْفَ عَنِّي أَصْوَاتِ الْمَظْلُومِينَ فَإِنِّي لَمْ أَدْعُ ظَلَامَتَهُمْ وَإِنْ كَانُوا كُفَّارًا.^(۳)

خداوند (عز وجل) به پیامبری از پیامبرانش که در کشور یکی از پادشاهان سرکش و جبار زندگی می‌کرد، وحی فرمود: نزد این مرد جبار برو و به او بگو: من تو را برای خونریزی و گرفتن اموال مردم به کار نگرفتم؛ بلکه تو را به کار گرفتم تا ناله‌های مظلومین و ستم‌دیدگان را از من کوتاه کنی و به امور آنها رسیدگی کنی و ستم را از آنان دفع نمایی. من ظلم در حقّ مردم را نادیده نمی‌گیرم و رها نمی‌کنم، اگرچه آن مردم

(۱) سوره فجر، آیه ۱۴.

(۲) کافی، ج ۴، ص ۲۳، ح ۲.

(۳) کافی، ج ۴، ص ۲۹، ح ۱۴.

کافر باشند.

روایت ششم: نتیجه همراهی و تأیید ظالم

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: مَنْ عَدَرَ ظَالِمًا بِظُلْمِهِ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَنْ يَظْلِمُهُ فَإِنْ دَعَا لَمْ يَسْتَجِبْ لَهُ وَلَمْ يَأْجُرْهُ اللَّهُ عَلَى ظُلَامَتِهِ.^(۱)

هر کس برای ستمکاری در ظلم و ستمی که کرده است، عذر بتراشد و درصدد دفع سرزنش و ملامت افراد، نسبت به او برآید؛ خداوند کسی را بر او مسلط می‌کند که به او ستم کند و اگر دعا کند که خداوند، آن ستم را از او دور کند، دعایش مستجاب نمی‌گردد و در برابر ستمی که به او رسیده است، خداوند پاداش و اجری به او ارزانی نمی‌دارد.

هر چند سند این روایت به خاطر وجود ابی نَهْشَل ضعیف می‌باشد، اما مضمون این روایت را باید با آب طلا نوشت و قاب کرد که هیچ‌گاه نسبت به ظلم اظهار رضایت نکنیم و در هیچ شرایطی ظالم را در ظلمی که کرده است، تأیید نماییم و او را معذور ندانیم و خطاب به مظلوم نگوییم حقش بود و می‌خواست این حرف را نزند یا این کار را انجام ندهد؛ زیرا روزی خودمان، گرفتار همان ظلم، و فرد ظالمی خواهیم شد.

روایت هفتم: لعنت و دوری از رحمت الهی در نتیجه ظلم

رسول خدا صلی الله علیه و آله می‌فرماید: أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ أَنْ يَا أَيُّهَا الْمُرْسَلِينَ يَا أَيُّهَا الْمُنْذِرِينَ أَنْذِرْ قَوْمَكَ لَا يَدْخُلُوا بَيْتًا مِنْ بَيْتِي وَلَا أَحَدٍ مِنْ عِبَادِي عِنْدَ أَحَدٍ مِنْهُمْ مَظْلَمَةٌ فَإِنِّي أَلْعَنُهُ مَا دَامَ قَائِمًا يُصَلِّي بَيْنَ يَدَيَّ حَتَّى يَرُدَّ تِلْكَ الظُّلَمَةَ إِلَى أَهْلِهَا

(۱) کافی، ج ۴، ص ۳۱، ح ۱۸.

فَأَكُونُ سَمْعُهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَأَكُونُ بَصَرُهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَكُونُ مِنْ أَوْلِيَائِي
وَأَصْفِيَائِي وَيَكُونُ جَارِي مَعَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ فِي الْجَنَّةِ.^(۱)

خداوند به من وحی فرمود: ای برادر پیامبران و ای برادر انذاردهندگان به قومت انذار بده و ایشان را بترسان از اینکه وارد خانه‌ای از خانه‌های من شوند در حالی که حقی از بندگان من برعهده آنان است؛ زیرا تا مادامی که این فرد در برابر من نماز می‌گزارد، او را لعنت می‌فرستم تا آنکه آن حق را بازگرداند.

اگر او حق را به صاحبش برگرداند، من گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند. او در زمره دوستان و برگزیدگان من وارد می‌گردد و در بهشت با پیامبران، راستگویان، شهیدان و صالحان، همسایه من می‌شود.

(۱) تنبیه الخواطر، ج ۱، ص ۵۳.

مکافات عمل

افراد ساده لوح و ظاهربین، مسبب اصلی تمام بدبختی‌ها و گرفتاری‌های خود را خداوند متعال معرفی کرده و خداوند را مقصر بروز مشکلات و ناراحتی‌های موجود در زندگی خود می‌دانند؛ در حالی که اگر تاریخ اندیشه و تفکر بشری از ابتدای خلقت تا به امروز مورد بررسی قرار گیرد، خواهید دید که هیچ متفکر و اندیشمندی در غرب و شرق یافت نمی‌شود مگر آنکه ذات اقدس الهی را از هر ظلم و ستم به بندگان پاک و مبراء می‌داند.

از طرف دیگر اگر به چیستی و چرایی و فلسفه مشکلات و ناراحتی‌های موجود در زندگی افراد دقت شود، اکثر مشکلات و ناراحتی‌ها را می‌توان در دو امر خلاصه نمود:

(الف) مشکلات و ناراحتی‌ها، محصول اشتباهات خود فرد است.
(ب) ریشه و اساس مشکلات و ناراحتی‌ها را می‌توان در اشتباهات اطرافیان آنها از جمله پدران و حتی اجداد ایشان جستجو کرد، که ثمره آن اشتباهات در حال حاضر در زندگی فرزندان‌شان، آشکار و منعکس شده است.

خداوند متعال درباره تأثیر اعمال در زندگی افراد می‌فرماید: ﴿إِنَّ أَحْسَنَتُمْ أَحْسَنَتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾^(۱).

(۱) سوره اسراء، آیه ۷.

اگر نیکی کنید، به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید، به خود بدی کرده‌اید.

بنابراین هر فردی که گمان می‌کند حقوقی از او پایمال و ضایع شده است، قبل از آنکه به دنبال عوامل خارجی مؤثر در آن اتفاق برود و یا انگشت اتهام به سمت دیگران دراز نماید و یا به ذات اقدس الهی افتراء ببندد که خداوند به من ظلم کرده است؛ باید به عملکرد خود مراجعه نماید که حقّ چه کسی را ضایع و پایمال کرده و در حقّ چه کسی ظلم روا داشته است.

در قاموس دینی ما و حتی در بین عموم مردم، قانون و اصطلاحی است به نام مکافات عمل، که می‌گوید: هر عملی را انجام دهی و مرتکب شوی، همانند آن عمل را با تو انجام می‌دهند و به بیان دیگر هر عملی که از انسان سرمی‌زند، بازتاب و عکس العملی خواهد داشت که آن بازتاب، متوجه فاعل آن می‌شود.

اگر فردی دانه گندمی بکارد، محصول آن دانه، گندم خواهد بود و نباید انتظار رویدن جو و یا محصول دیگری را داشته باشد.

اگر فردی مقابل کوهی شروع به فریاد کشیدن کند، آن صدا بعد از برخورد کوه انعکاس پیدا کرده و سمت خود شخص برمی‌گردد. اعمال انسان نیز در دنیا همانند آن صدا در مقابل آن کوه است که آثار و نتایج آنها در دنیا متوجه فرد و اطرافیان او و حتی نسل‌های بعد از او می‌شود و راه فراری در مقابل آن وجود ندارد.

رسول خدا ﷺ می‌فرماید: **الذَّنْبُ لَا يُنْسَى وَالْبِرُّ لَا يَبْلَى وَكُنْ كَيْفَ شِئْتَ**

فَكَمَا تَدِينُ تُدَانُ.^(۱)

(۱) نزهة الناظر، ص ۱۶، ح ۳۱.

گناه، فراموش نشود و نیکی، کهنه و فرسوده نگردد. هر عملی که می‌خواهی، انجام بده؛ به تحقیق از هر دستی که بدهی، از همان دست پس می‌گیری.

امام صادق علیه السلام می‌فرماید: لَا تَعْتَبْ فِتْنَتَبْ وَلَا تَحْفِرْ لِأَخِيكَ حُفْرَةً فَتَمَعَّ فِيهَا فَإِنَّكَ كَمَا تَدِينُ تُدَانَ. ^(۱)

از کسی غیبت مکن؛ چراکه در صورت ارتکاب، شخص دیگری از تو غیبت خواهد کرد و برای برادرت چاهی مکن که خودت در آن خواهی افتاد؛ زیرا هرگونه که رفتار کنی، همان‌گونه با تو رفتار می‌شود. حضرت موسی علیه السلام در سفری که با حضرت خضر علیه السلام همراه شد، به قریه‌ای رسیدند. از اهالی قریه درخواست غذا کردند؛ اما آنها از مهمان کردن حضرت موسی و حضرت خضر خودداری کردند. در آن قریه، این دو بزرگوار دیواری را مشاهده کردند که در حال فرو ریختن بود.

حضرت خضر علیه السلام دست به کار شد و آن دیوار را بازسازی کرد. حضرت موسی علیه السلام نسبت به این عمل به شدت اعتراض کرد. حضرت خضر علیه السلام در پاسخ فرمود: این دیوار متعلق به دو نوجوان یتیم است که زیر آن، گنجی برای آنها پنهان می‌باشد. پدر آنها مرد صالحی بوده است و خداوند اراده فرموده که آنها به سنّ بلوغ رسیده و خودشان گنج مخفی را خارج کنند. کار من نیز رحمتی از جانب پروردگار بود. ^(۲)

امام صادق علیه السلام در ذیل این داستان می‌فرماید: لَمَّا أَقَامَ الْعَالِمُ الْجِدَارَ

(۱) امالی صدوق، ص ۴۲۰، مجلس ۵۶، ح ۱۰.

(۲) سوره کهف، آیات ۷۷-۸۲.

أَوْحَى اللَّهُ إِلَىٰ مُوسَىٰ (ﷺ) أَنِّي مُجَازِي الْأَبْنَاءِ بِسَعْيِ الْأَبَاءِ إِنَّ خَيْرَ فَخَيْرٍ وَإِنَّ شَرَّ شَرِّ لَا تَزْنُوا فَتَزْنِي نِسَاؤُكُمْ وَمَنْ وَطِئَ فِرَاشَ امْرِئٍ مُّسْلِمٍ وَطِئَ فِرَاشَهُ كَمَا تَدِينُ ثُدَانٌ. (۱)

زمانی که حضرت خضر (ﷺ) آن دیوار را می‌ساخت، خداوند به موسی (ﷺ) وحی فرمود: من فرزندان را به‌خاطر تلاش پدرانشان، پاداش می‌دهم. اگر تلاش پدران نیک و خیر باشد، پاداش فرزندان نیز خیر خواهد بود و اگر تلاش پدران در مسیر شرّ و بدی باشد، پاداش فرزندان آنها نیز شرّ و بدی خواهد بود. بنابراین زنا نکنید که با زنان شما زنا خواهند کرد و هرکس با همسر مرد مسلمانی آمیزش کند، با همسرش آمیزش خواهد شد. همان‌گونه که رفتار کنی، همانند آن با تو رفتار می‌شود.

در زمان حکومت حضرت داوود (ﷺ)، زنی بود که مردی نزد او می‌رفت و به زور از وی کام می‌گرفت. روزی خداوند (ﷻ) در دل آن زن چنین افکند که به آن مرد بگوید: هر بار که تو نزد من می‌آیی، مردی هم به سراغ زنت می‌رود.

مرد با شنیدن این کلام، سراسیمه به خانه خود رفت و مشاهده کرد که مردی نزد زنت می‌باشد. آن مرد را گرفت و نزد حضرت داوود (ﷺ) آورد و گفت: ای پیامبر خدا بلایی سرم آمده که بر سر احدی نیامده است.

حضرت داوود (ﷺ) فرمود: آن بلا چیست؟

مرد گفت: این مرد را پیش زنتم یافتم.

خداوند تعالی به حضرت داوود وحی فرمود که به او بگو: (كَمَا تَدِينُ

(۱) محاسن، ج ۱، ص ۱۰۷، ح ۹۴.

تُدَانُ)؛ از هر دستی که بدهی، از همان دست پس می‌گیری.^(۱)
 امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: بَرُّوا آبَاءَكُمْ يَبْرِكُمْ أَبْنَاؤُكُمْ وَعَفُوا عَنْ نِسَاءِ
 النَّاسِ تَعِفَّ نِسَاؤُكُمْ.^(۲)

با پدران و مادرانتان خوش‌رفتاری کنید تا فرزندانتان با شما
 خوش‌رفتاری کنند و نسبت به زنان مردم، عفت و پاکدامنی پیشه کنید
 تا زنان شما، عقیف و پاکدامن گردند.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: مَكْتُوبٌ فِي التَّوْرَةِ ابْنُ آدَمَ كُنْ كَيْفَ شِئْتَ كَمَا
 تَدِينُ تُدَانُ مَنْ رَضِيَ مِنَ اللَّهِ بِالْقَلِيلِ مِنَ الرِّزْقِ قَبْلَ اللَّهِ مِنْهُ الْيَسِيرَ مِنَ الْعَمَلِ وَمَنْ
 رَضِيَ بِالْيَسِيرِ مِنَ الْحَلَالِ خَفَّتْ مِثْوَتُهُ وَزَكَتْ مَكْسَبَتُهُ وَخَرَجَ مِنْ حَدِّ الْفُجُورِ.^(۳)

در تورات نوشته شده: ای فرزند آدم هر عملی که می‌خواهی،
 انجام بده؛ به تحقیق از هر دستی که بدهی، از همان دست پس
 می‌گیری. هرکس از خداوند به روزی کم، خشنود و راضی است،
 خداوند نیز در مقابل، عمل کم او را می‌پذیرد. هرکس به حلال اندک،
 خشنود و راضی باشد، هزینه‌اش سبک و کسب و درآمدش پاکیزه و از
 جرگهٔ بدکاران بیرون می‌رود.

برای مطالعهٔ بیشتر می‌توانید به کتاب موسوعة أحاديث أهل
 البيت^(۴) (علیه السلام) مراجعه نمایید.

(۱) من لا يحضره الفقيه، ج ۴، ص ۲۱.

(۲) کافی، ج ۱۱، ص ۲۷۷، ح ۵.

(۳) کافی، ج ۲، ص ۱۳۸، ح ۴.

(۴) موسوعة أحاديث أهل البيت (علیه السلام)، ج ۱۰، ص ۴۰۲.

بررسی شبهات وارده بر عدالت پروردگار

بعد از اثبات عدالت برای ذات اقدس الهی، باید به شبهات و اشکالاتی که دربارهٔ عدالت خداوند مطرح شده، پاسخ مُتَقَن و قابل پذیرش داده شود؛ زیرا در صورت عجز و ناتوانی از جواب، نقص آشکاری بر عدالت پروردگار وارد می‌شود و چه بسا این نقص منجر به بی‌اعتقادی و شک افراد نسبت به وجود خداوند متعال و اصل آفرینش گردد.

شبهه اول: فلسفه و حکمت تبعیض‌ها و تفاوت‌ها در میان موجودات

اعتقاد ما این است که همه موجودات، مخلوق و آفریدهٔ خداوند هستند و خداوند متعال، خالق همه آنهاست و در یک کلام، همهٔ موجودات با ذات اقدس الهی نسبت متساوی دارند.

اما با مشاهده و نگاه به گوناگونی مخلوقات و موجودات، شاهد تبعیض‌ها و تفاوت‌هایی در میان آنها می‌باشیم. اولین سؤالی که به ذهن تراوش می‌کند، این است که حکمت و فلسفهٔ این تبعیض‌ها و تفاوت‌ها در میان موجودات چیست؟

چرا موجودات، مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند؟ چرا یکی سیاه هست و دیگری سفید؟ چرا یکی زشت است و دیگری زیبا؟ چرا یکی کامل است و دیگری ناقص؟ چرا یکی فرشته است و دیگری انسان،

سومی حیوان، چهارمی نبات و پنجمی جماد؟ چرا به عکس نشد؟ چرا حیوان، فرشته و فرشته، حیوان نشد؟

چرا در میان مخلوقات، فقط انسان استعداد تکلیف و ثواب و عقاب را دارد و سایر موجودات تکلیفی نداشته و ثواب و عقابی برای آنها وجود ندارد؟ اگر تکلیف و ثواب و عقاب، نیکو است، پس چرا تمام موجودات از آن بهره‌مند نیستند؟ و اگر تکلیف و ثواب و عقاب، بد است، چرا خداوند انسان را در چنین موقعیتی قرار داده است؟ تمام این‌ها درحالی است که خداوند خالق و آفریننده و پدیدآورنده همه موجودات است.

اگر از تفاوت‌های موجودات چشم‌پوشی کنیم و فقط بر انسان تمرکز کنیم، به سبب وجود تبعیض‌ها و تفاوت‌های بسیار میان انسان‌ها، اعتراض شدیدتر می‌شود.

چرا فردی سفید است و دیگری سیاه؟ چرا یکی زیبا و پری طلعت است و دیگری بد هیأت و زشت‌روی؟ چرا فردی در خانواده‌ای مرقه و ثروتمند متولد شده و دیگری در خانواده‌ای فقیر و نیازمند و تهی‌دست؟ چرا فردی از لحاظ بدنی سالم است و دیگری معیوب و دارای نقص بدنی و از سلامت، محروم است؟

این موضوع آن‌قدر حائز اهمیت است که در ادبیات و در صنعت شعر نیز به آن اشاره شده و شاعران نامی، زبان به اعتراض نسبت به عدالت پروردگار گشوده و با بیان تفاوت‌ها و تبعیض‌ها، علت آنها را جویا شده‌اند؛ که چرا خداوندی که دادگر و عادل است، این همه تبعیض و تفاوت در میان انسان‌ها قائل شده و این تبعیض‌ها و تفاوت‌ها نشان از بی‌عدالتی پروردگار دانسته‌اند.

خیّام از جمله شاعرانی است که در اشعار و رباعیات خود، بر عدل الهی خرده گرفته است؛ هرچند برای ما روشن نیست، آیا او از روی انتقاد و اعتراض و براساس اعتقاد به جبر، این اشعار را سروده است و یا

دلّال عارف^(۱) است؟

او می گوید:

دارنده که ترکیبِ طبایع آراست

از بهر چه اوفکُنْدَش اندر کم و کاست؟

گر نیک آمد، شکستن از بهر چه بود؟

ور نیک نیامد این صُور، عیب که راست؟^(۲)

ناصر خسرو نیز می گوید:

بار خدایا اگر ز روی خدایی

طینت انسان همه جمیل سرشتی

چهره رومی و صورت حبشی را

مایه خوبی چه بود و علت زشتی

طلعت هندو و روی ترک چرا شد

همچو دل دوزخی و روی بهشتی

از چه سعید اوفتاد و از چه شقی شد

زاهد محرابی و کشیش کُنشتی

چیست خلاف اندر آفرینش عالم

چون همه را دایه و مُشاطه تو گشتی

(۱) دلّال عارف به کسی می گویند که جواب سؤال را به خوبی می داند، اما با مطرح کردن سؤال درصدد آن است که مخاطب برای یافتن جواب صحیح به جستجو و تحقیق بپردازد.

(۲) رباعیات حکیم عمر خیام، رباعی ۲۶.

گیرم دنیا ز بی‌محلّی دنیا
 بر گرهی خربط و خسیس بهشتی
 نعمت مُنعم چرا است دریا دریا
 محنت مُفلس چرا است کشتی کشتی^(۱)

پاسخ به این شبهه و اشکال به دو نحو اجمالی و تفصیلی می‌باشد:

الف: پاسخ اجمالی: عدم آگاهی از حکمت و مصلحت پروردگار

در پاسخ به شبهه‌کننده باید گفت: تمام موارد بیان شده، موارد نقص بر عدالت پروردگار نمی‌باشد؛ بلکه مجهولاتی است که انسان جواب آنها را نمی‌داند.

چرا خداوند، فلانی را کور مادرزاد آفریده است؟ چرا خداوند، به فلانی استعداد و حافظه قوی عطا نفرموده است؟ و چرا فلانی از لحاظ ظاهری، زیبا نیست؟

در پاسخ به این چراها فقط باید گفت که: علّت را نمی‌دانم. ما خداوند تبارک و تعالی را با صفاتی نظیر علیم، حکیم، غنی بالذات، کامل، عادل و جواد می‌شناسیم و معتقد هستیم که آنچه از جانب خداوند انجام می‌شود، مبتنی بر حکمت و مصلحت می‌باشد؛ هرچند ما قدرت درک آن حکمت و مصلحت را نداشته باشیم و از آن آگاه نباشیم. آیا کسی می‌تواند بگوید: از آنجا که من راز و حکمت و مصلحت این فعل پروردگار را درک نمی‌کنم؛ در نتیجه معلوم می‌شود این کار عیب دارد؟

(۱) عدل الهی، ص ۹۵.

انسانی که با گذشت قرن‌های متمادی، نسبت به بدن و کالبد خویش علم و آگاهی کاملی ندارد و مجهولات و ناشناخته‌های بسیاری نسبت به آن برای او وجود دارد، چگونه می‌تواند از ستر وجود کهکشان‌ها و رازهای پنهان جهان هستی و مصالح کلی الهی آگاهی پیدا کند و به‌طور متقن و از روی علم و آگاهی و با اطمینان کامل بگوید: در جهان هستی عیب و نقایصی وجود دارد؟!

بنابراین بسیار طبیعی است که حکمت و مصلحت کاری برای ما مشخص نباشد، اما با توجه به آنکه خدا را حکیم و علیم می‌دانیم که مصالحی را لحاظ فرموده که ما از درک آن عاجز هستیم، تسلیم خواست و اراده پروردگار باشیم.

اگر کسی بر ما عیب بگیرد که این چه مصالحی است که شما علم به وجود آن ندارید؛ در پاسخ می‌گوییم: مجهولات فراوانی در جهان هستی وجود دارد که ما نسبت به آنها علم نداریم و این از قصور و نقصان ما سرچشمه می‌گیرد و عیب و نقصی متوجه پروردگار نمی‌شود. از طرف دیگر کسی منکر وجود تفاوت‌ها و اختلاف‌های موجود در جهان هستی نمی‌باشد؛ اما در برابر همه آنها انسان باید سر تعظیم فرود آورده و بگوید ستر، مصلحت و حکمت آن را نمی‌دانم.

قطعاً اگر خداوند متعال، نعمتی را از کسی دریغ کند، نعمت دیگری را جایگزین آن می‌کند. هرچند آن شخص متوجه آن نعمت نباشد. بسیار مشاهده شده است کسانی که از نعمت داشتن چشم محروم هستند، نوعاً از حافظه بسیار قوی برخوردار می‌باشند.

ابوبصیر می‌گوید: نزد امام صادق علیه السلام رفتم و به ایشان عرضه داشتم:

آیا شما وارث علم رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشید؟

فرمود: بله.

عرضه داشتم: رسول خدا وارث علم انبیا می‌باشد و تمام علوم انبیا

را دارا بوده؟

فرمود: بله.

عرضه داشتیم: آیا شما قدرت و توانایی دارید تا مردگان را زنده و کور مادرزاد را بینا و بیماری پیسی را شفا دهید؟

فرمود: بله، به اذن خداوند قادر می‌باشیم.

سپس خطاب به من فرمود: نزدیک بیا و با دست مبارکش چشم و صورت مرا مسح نمود و چشمان نابینای من بینا شد.

به خورشید و آسمان و زمین و خانه و وسایل خانه نگاه کردم.

امام علیه السلام فرمود: آیا دوست داری بینا باشی و فردای قیامت همان‌طور که از مردم حسابرسی می‌شود، از تو هم حسابرسی شود و یا آنکه نابینا باشی و بدون حساب به بهشت بروی؟

عرضه داشتیم: می‌خواهم نابینا باشم. پس با دستان مبارکش چشمانم را مسح کرد و نابینا شدم.^(۱)

در اینجا متذکر می‌شویم که این جواب اجمالی برای کسانی کاربرد

(۱) حَدَّثَنِي أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ مُنَنَّى الْحَنَاطِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام وَأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام وَقُلْتُ لَهُمَا: أَنْتُمَا وَرَثَةُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله؟ قَالَ: نَعَمْ، قُلْتُ: فَرَسُولُ اللَّهِ وَارِثُ الْأَنْبِيَاءِ عَلِمَ كُلُّمَا عَلِمُوا؟ فَقَالَ لِي: نَعَمْ، فَقُلْتُ: أَنْتُمْ تَقْدِرُونَ عَلَى أَنْ تُحْيُوا الْمَوْتَى وَتُبْرِئُوا الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ؟ فَقَالَ: لِي نَعَمْ بِإِذْنِ اللَّهِ. ثُمَّ قَالَ: اذْنُ مِنِّي يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، فَمَسَحَ يَدَهُ عَلَى عَيْنَيْي وَوَجْهِي وَأَبْصَرْتُ الشَّمْسَ وَالسَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَالْبَيْوتَ وَكُلَّ شَيْءٍ فِي الدَّارِ. قَالَ: أَلْحَبُّ أَنْ تَكُونَ هَكَذَا وَلَكَ مَا لِلنَّاسِ وَعَلَيْكَ مَا عَلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَوْ تَعُودَ كَمَا كُنْتَ وَلَكَ الْجَنَّةُ خَالِصًا؟ قُلْتُ: أَعُودُ كَمَا كُنْتُ، قَالَ: فَمَسَحَ عَلَى عَيْنَيْي فَعُدْتُ كَمَا كُنْتُ.

قَالَ عَلِيُّ فَحَدَّثْتُ بِهِ ابْنَ أَبِي عُمَيْرٍ فَقَالَ أَشْهَدُ أَنَّ هَذَا حَقٌّ كَمَا أَنَّ النَّهَارَ حَقٌّ. (بصائر الدرجات، ج ۱، ص ۲۶۹، ح ۱).

دارد که خداوند تبارک و تعالی را به‌عنوان یک اصل موضوعی قبول دارند و معتقدند که خداوند براساس علم و حکمت و به مقتضای مصلحت خویش، عمل می‌کند.

به بیان دیگر می‌توان گفت: این پاسخ زمانی کاربرد دارد که جهان هستی را از منظر خدایی که آفریدگار جهان و دانا به مصالح و مفاسد آن است، نظاره‌گر باشیم و معتقد باشیم که خداوند تبارک و تعالی براساس حکمت و مصلحت عمل می‌کند.

براساس این نگرش، در جهان هستی هر چیزی در جای خود قرار گرفته است و عیب و نقصی در موجودات وجود ندارد و خطا و اشتباهی در آفرینش واقع نشده است؛ هرچند تفاوت‌های بسیاری در بین موجودات وجود دارد.

حافظ می‌گوید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع زرفت

آفرین بر نظر پاکِ خطاپوشش باد^(۱)

بیشتر اعتراض‌ها زمانی مطرح می‌شود که انسان از منظر و دیدگاه خودش به جهان هستی نگاه می‌کند و از آنجایی که از مصالح و حکمت‌های آفرینش آگاهی ندارد، تبعیض‌ها، تناقضات و خطایی را بر جهان وارد می‌داند و زبان به اعتراض باز می‌کند.

برای تقریب به ذهن مثالی را بیان می‌کنم: اگر شخصی دستگاهی را اختراع کرده که به‌خوبی کار می‌کند و به‌طور دقیق هدف مخترع را تأمین کرده است؛ به این دستگاه از چند جانب می‌توان نگریست. شخصی که هیچ علم و آگاهی و سررشته‌ای در صنعت ندارد، بگوید:

(۱) دیوان حافظ شیرازی، غزل شماره ۱۰۴.

چرا این قطعه کوچک است؟ چرا فلان قطعه بزرگ است؟ و نسبت به تک تک اجزا خورده بگیرد.

مخترع در پاسخ او می‌گوید: عملکرد دستگاه زمانی عالی است که قطعات به همین چینش فعلی قرار داده شوند.

اگر قطعات نسبت به هم معترض باشند که چرا فلان قطعه، از من بزرگ‌تر است؟ و یا چرا شکل او با من متفاوت است؟ و

در اینجا مخترع پاسخ می‌دهد: تبعیض‌ها، تفاوت‌ها، تضادهای بسیاری دیده می‌شود؛ اما باتوجه به هدفی که منظور کرده‌ام باید این تفاوت‌ها و تبعیض‌ها و تضادها وجود داشته باشد، تا هدف محقق شود.

در نتیجه بهترین سبک نگاه به آن دستگاه آن است که از منظر و دیدگاه مخترع و آفریننده دستگاه به آن نگاه شود.

اشکالی که بر پاسخ اجمالی وارد شده، آن است که: آیا وجود مصلحت و حکمت می‌تواند دربارهٔ خداوند تبارک و تعالی، معنی و مفهوم داشته باشد؟

آیا می‌توان گفت: خداوند فلان کار را به خاطر فلان مصلحت انجام داده و یا حکمت فلان کار خداوند، چنین و چنان است؟

اشکال این نوع نگرش به جهان هستی در واقع ناشی از قیاس کردن فعل خداوند با مخلوقاتش می‌باشد، که این قیاس، قیاسی مع الفارق است؛ زیرا انسان‌ها همیشه برای رسیدن به هدف موردنظر خود، امور را براساس حکمت و مصلحت برنامه‌ریزی می‌کنند؛ اساساً انسان‌ها در یک نظام علت و معلولی و سبب و مسببی واقع شده‌اند که به‌ناچار باید یک سری از علت‌ها و سبب‌ها کنار یکدیگر قرار بگیرند تا نتیجه مطلوب حاصل شود؛ پس می‌توان نتیجه گرفت که مصلحت و حکمت درباره موجودی صادق است که جزئی از نظام آفرینش باشد و قدرت محدودی داشته باشد.

اما برای خدایی که خود خالق و آفریننده همه مخلوقات است، حکمت و مصلحت معنا و مفهومی ندارد. زیرا خداوند متعال چه نیازی دارد که برای رسیدن به یک هدف، متوسل به اسباب و علل شود تا گفته شود فلان کار او حکیمانه بوده و فلان کار او غیرحکیمانه بوده است؛ در در یک کلام خداوند علم مطلق و قادر متعال است.

از طرف دیگر قرار نیست، سود و منفعتی از جانب مخلوقات متوجه ذات اقدس الهی بشود تا مصلحت و حکمتی را در امور خود لحاظ نماید. پس می‌توان نتیجه گرفت، در نظر گرفتن مصالح و حکمت‌ها نتیجه قیاس کردن خداوند با انسان‌ها است و اساساً درباره خداوند، حکمت و مصلحت مفهوم و معنی ندارد.

برای مثال مصلحت اقتضا می‌کند که درد و رنجی وجود داشته باشد تا سلامتی و آسایش و عافیت معنی پیدا کند یا باید گرسنگی وجود داشته باشد تا سیری معنا پیدا کند و یا حکمت ایجاب می‌کند که مادر پستان شیرده داشته باشد تا فرزند غذای آماده‌ای داشته باشد و یا حکمت و مصلحت ایجاب می‌کند که فلان حیوان شاخ داشته باشد تا در برابر هجوم دشمن از خود دفاع کند. این مثال‌ها برای انسان صحیح است؛ اما در رابطه با خداوند متعال که علیم است و جهلی در او راه ندارد و قدرت بر انجام هر فعلی را دارد، صحیح نمی‌باشد؛ زیرا خداوند می‌تواند بدون آنکه انسان، متحمل رنج و عذابی بشود، مفهوم و معنی لذت را به او بچشانند و بدون آنکه انسان متحمل گرسنگی شود، تمام انسان‌ها را از نعمت سیری برخوردار کند و بدون آنکه بچه نیازی به پستان پرشیر مادر داشته باشد او را از شیر مادر بی‌نیاز نماید و...

عده‌ای از حکمای اسلامی در پاسخ به این اشکال گفته‌اند:

خداوند سبحان، جهان هستی را منظم و براساس علت‌ها و اسباب و مقدمات و نتایج قرار داده تا علم و حکمت خود را برای بندگانش آشکار

سازد و بندگان بتوانند با شناخت پیدا کردن نسبت به آن حکمت‌ها و پی بردن به مصالح، معرفت و شناخت نسبت به ذات ذوالجلال و الاکرام پیدا کنند.

برای مثال مادر در بدو تولد فرزندش باید درد زیادی را متحمل شود تا آن کودک به دنیا بیاید. سؤال اینجاست که چه مصلحت و حکمتی می‌تواند در این درد وجود داشته باشد؟ آیا خداوندی که حکیم و داناست، قدرت نداشت که زایمان را به گونه‌ای قرار دهد که مادر متحمل درد نشود؟ اگر خداوند قادر به چنین کاری می‌باشد، پس چرا چنین نکرده است؟

ایرادی که به جواب این حکمای اسلامی وارد آن است که می‌گویند: خداوند می‌تواند همه آثار و فوایدی که منتهی به معرفت و شناخت خدا می‌شود را به وجود آورد، بدون آنکه موجبات ناراحتی و سختی برای موجودات داشته باشد.

در نتیجه اصل اشکال، هنوز پاسخ داده نشده است که مصالح و حکمت‌ها در شأن انسان می‌باشد که با توسل به اسباب و علت‌ها و مقدمات و نتایج بخواهد به حکمت‌ها و مصالح پی ببرد و در شأن ذات اقدس الهی نمی‌باشد. بنابراین حکمت و مصلحت در رابطه با خداوند مفهوم و معنی ندارد و در اینجا خداوند و خالق جهان هستی با مخلوق قیاس شده است.

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: اشکال‌کننده گرفتار تصوّر اشتباهی از خلقت و جهان هستی و نظامندی جهان آفرینش شده است. او تصوّر کرده است که نظام موجود در جهان هستی، یک نظام قراردادی است که خداوند در ابتدا مجموعه‌ای از اشیا را آفرینش کرده درحالی‌که هیچ رابطه واقعی و ذاتی در میان آنها وجود نداشته، سپس آنها را براساس مصلحت و حکمت خود پشت سر هم قرار داده است و

یک رابطه علّت و معلولی و سبب و مسببی بین آنها ایجاد کرده است و موجودات را به مراتب وجودی‌شان در جایگاه معینی قرار داده است. درست همانند یک مخترع که اجزای یک دستگاه را یک به یک درست می‌کند و در مرحله بعد آنها را کنار یکدیگر قرار داده و به اجزا یک نظام واحدی می‌دهد، تا دستگاه شروع به کار کند و نتیجه موردنظر مخترع حاصل شود.

به تصوّر ایشان، خداوند در عالم کهکشان‌ها، خورشید را جداگانه آفریده، سپس ماه را جداگانه و ستارگان را هرکدام جداگانه و سایر سیّارات را به همین شکل جداگانه خلق کرده است و در مرحله بعد نظام داده تا به شکل واحدی هرکدام در جای معین خود قرار گرفته و کار مخصوص به خود را انجام دهد و در همه موجودات خداوند به این شکل عمل کرده است؛ تا جهان هستی شکل گرفته و نظم و نظام واحدی پیدا کرده است. درحالی‌که این تصوّر از آفرینش تصور و گمان باطلی می‌باشد.

اشکال‌کننده تصوّر کرده است که خداوند جهان آفرینش را همانند یک پازل آفریده است که قطعات آن، در ابتدا جداگانه خلق شده، سپس خداوند شروع به چینش آن کرده است. اگر آفرینش به این شکل باشد، افراد می‌توانند نسبت به این چینش الهی اعتراض کنند که چرا من در این زمان و مکان خاص قرار دارم و چرا در فلان زمان و فلان مکان نبوده‌ام؟

در پاسخ به تصور اشتباه اشکال‌کننده باید گفت: نظام حاکم بر جهان هستی، یک نظام قراردادی نمی‌باشد که اشیا جداگانه آفرینش شده باشند و در ابتدای هیچ رابطه‌ای واقعی بین آنها وجود نداشته و خداوند به اراده خود آنها را نظم داده و رابطه‌ای بین آنها برقرار نموده است؛ بلکه صحیح آن است که بگوییم: نظام جهان هستی، ذاتی جهان

هستی می‌باشد و خداوند دفعهٔ واحدهٔ، جهان را آفرینش کرده و در همان دفعهٔ واحدهٔ به آن نظام بخشیده است؛ به گونه‌ای که هر شیء و موجودی در آن نظام، باتوجه به شرایط مادی و اعدادی خود و باتوجه به رابطهٔ علت و معلولی و سبب و مسببی خود، در جای مخصوص خود قرار گرفته است و اگر رتبه و نظام او چه از لحاظ مادی و چه از لحاظ سببی از او سلب شود، محکوم به فنا و نابودی می‌باشد.

به عبارت دیگر، ترتیب و نظام موجودات، عین وجود آنها می‌باشد که از ناحیهٔ ذات باری تعالی افزوده شده است.

البته باید توجه داشت که این ترتیب و نظام به معنای دوگانگی در ارادهٔ پروردگار نمی‌باشد که گفته شود با یک اراده آنها را آفریده و با اراده بعدی به آنها نظام بخشیده است؛ زیرا در آن صورت، اگر اراده به نظام برداشته شود، اراده به اصل آفرینش، باقی می‌ماند.

به بیان دیگر، وجود موجودات و مرتبه وجودی آنها یکی می‌باشد و وجود آنها، عین اراده نظام آنها و ارادهٔ نظام آنها، عین اراده وجود آنها می‌باشد. به بیان دیگر رابطهٔ علت با معلول و رابطهٔ سبب و مسبب و رابطهٔ مقدمه با نتیجه، به گونه‌ای است که قرارگرفتن هر معلولی به دنبال علت خود و هر مسببی به دنبال سبب خود و قرار گرفتن هر نتیجه به دنبال مقدمهٔ خود، عین وجود آن می‌باشد.

در اصطلاح فلسفی می‌گویند: مرتبهٔ هر وجود در نظام طولی و عرضی جهان، مقوم ذات آن وجود است.

منظور از نظام طولی، نظام علت و معلولی و ترتیب در آفریدن و خلق اشیا و به اصطلاح ترتیب در فاعلیت خداوند نسبت و صدور اشیا از او می‌باشد.

منظور از نظام عرضی، شرایط مادی و اعدادی است که برای به وجود آمدن یک پدیده، لازم است و براساس آن مشخص می‌شود که در

مکان و زمان خاصی پدید می‌آید.

برای درک بهتر مطلب، چاره‌ای نیست جز آنکه مثال‌هایی آورده شود.

مثال اول. اعداد از صفر شروع می‌شود تا بی‌نهایت ادامه دارند. عدد شش بین اعداد پنج و هفت واقع شده است. اگر کسی بگوید من عدد شش را جایگزین عدد نه و عدد نه را جایگزین عدد شش می‌کنم. آیا می‌توان این کار را انجام داد؟ خیر؛ زیرا قوام اعداد به رتبه و درجه آنهاست و اگر رتبه‌اش را از او بگیری، ذات و تمام هستی‌اش را از او گرفته‌ای. پس دیگر آن عدد شش که جایگزین نه شده، عدد شش نیست و عدد نه هم متقابلاً عدد نه نمی‌باشد. در نتیجه امکان جابه‌جایی در اعداد وجود ندارد.

داستان مراتب و نظام هستی نیز همانند مراتب و نظام عددها می‌باشد. در نظام آفرینش هم، اگر رتبه‌ی شیء را از او سلب کنیم، چه رتبه طولی و چه رتبه عرضی، آن شیء محکوم به نابودی می‌باشد؛ زیرا در حقیقت ذاتش را از او گرفته‌ایم.

مثال دوم. هر نقطه و مکانی در روی زمین، مختصات جغرافیایی مخصوص خود را دارد و دارای طول و عرض جغرافیایی مخصوص خود می‌باشد. مثلاً شهر اصفهان دارای مختصات جغرافیایی خاص برای خود و شهر یزد هم دارای مختصات جغرافیایی مخصوص به خود می‌باشد. حال اگر کسی بگوید من می‌خواهم طول و عرض جغرافیایی یزد را به اصفهان اختصاص دهم، در این صورت آن نقطه دیگر شهر اصفهان نمی‌باشد؛ هرچند یک جابه‌جایی اسمی انجام شده، اما در واقع ماهیت اصفهان را از آن گرفته شده است.

مثال سوم. حافظ شیرازی شاعر قرن هشتم و ملا محسن فیض کاشانی دانشمند و شاعر قرن یازدهم می‌باشند. زمان و مکان ولادت و

پدر و مادر آنها مشخص می‌باشد. آیا می‌شود جای این دو فرد را جابه‌جا کنیم و حافظ را به قرن یازدهم و ملا فیض کاشانی را به قرن هشتم ببریم؟ در صورت جابه‌جایی، حافظ و ملا محسن فیض کاشانی، وجود خارجی نخواهند داشت؛ زیرا در نظام طولی آفرینش یعنی نظام علت و معلولی و سبب و مسببی، هر موجودی سر جای خودش قرار دارد و همچنین در نظام عرضی و مادی آفرینش.

بنابراین در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: خدا نظام هستی را آفرینش کرده است و این نظام، ذاتی جهان هستی می‌باشد و اگر این نظام از آن سلب شود، وجود و ذات، از آن سلب شده است و محکوم به نابودی و فنا می‌باشد. در نتیجه در نظام آفرینش، قرار گرفتن هر معلولی در جای خود یک امر ضروری و قطعی است و نظام آفرینش، عین وجود آن می‌باشد و وجود و مرتبه وجودی هر موجودی، عین ذات آن می‌باشد.

پس می‌توان گفت: در نظام آفرینش، جماد، جماد و نبات، نبات و حیوان، حیوان و انسان، انسان خلق شده است و هر موجودی در یک نقطه طولی و عرضی خاصی قرار گرفته است. برای مثال هر انسانی، پدر و مادرش و محیط و زمان و مکان زندگی‌اش، مشخص می‌باشد و هر کدام از این مختصات، اگر از او سلب شود درست مثل آن است که وجود خود را نخواسته باشد؛ زیرا تمام اینها قوام ذات انسان می‌باشد.

اگر فردی بگوید: دوست دارم که از پدر و مادر فعلی خودم متولد نمی‌شدم، این فرد با این کلام در واقع وجود خودش را انکار کرده است؛ زیرا یا من نباید باشم و یا اگر بناست خداوند مرا خلق نماید، همه چیز به همین شکل فعلی که خلق شده است، باید باشد؛ در غیر این صورت، دیگر آن شخص من نیستم.

از طرف دیگر باید توجه داشت که مصلحت و حکمت فعل پروردگار

با مصلحت و حکمت فعل انسان‌ها متفاوت می‌باشد. در رابطه با مصلحت و حکمت فعل پروردگار، باید گفت: خداوند متعال کمال مطلق است و مبراء از هر نقص و عیب می‌باشد؛ در نتیجه اراده فرموده است که موجودات به غایت‌ها و کمالات وجودیشان برسند؛ اما مصلحت و حکمت در فعل انسان‌ها از آن جهت است که هر فعلی را انسان برای رسیدن خویش به غایت و کمالی انجام می‌دهد.

ب: پاسخ تفصیلی: وجود تفاوت در میان موجودات آری، تبعیض نه

در ابتدا باید دو امر مورد بررسی قرار گیرد:

الف. تفاوت

ب. تبعیض

کسی که تصوّر می‌کند که در جهان هستی تبعیض حکم فرماست، در واقع انگشت اتهام را به طرف خداوند متعال نشانه می‌رود و می‌گوید: خداوندی که خالق و فیاض است، چرا در بین مخلوقات خود، در رساندن فیض تبعیض قائل شده است؟ فردی در سلامت کامل و دیگری ناقص الخلقه آفریده شده است! شخصی در فقر مطلق و دیگری در کمال ثروت روزگار می‌گذراند! یکی باهوش و دارای ذهن خلاق و دیگری کند ذهن و کم استعداد می‌باشد! تمام این تبعیض‌ها گواه و نشانه‌ای از بی‌عدالتی و ظالم‌بودن پروردگار است.

از طرف دیگر او در تصوّر خود به این نتیجه رسیده است که، موجودات دارای شرایط مساوی و استحقاق‌های همسان می‌باشند و خداوند در بین آنها تفاوت و تبعیض قائل شده است.

برای مثال معلمی بین دو دانش‌آموز که سؤالات امتحانی را به یک شکل پاسخ داده‌اند، تبعیض قائل شده و به سلیقه خود به آنها نمره می‌دهد و به دانش‌آموزی نمره کامل و به دیگری نیمی از نمره را

اختصاص می‌دهد. در اینجا بی‌عدالتی و ظلم حاکم است و تبعیض مشهود است.

یا مثلاً اگر دو ظرف را که هرکدام ظرفیت ده لیتر آب دارند، در مقابل شیر آب قرار دهیم و در یکی ده لیتر آب ریخته شود و در دیگری پنج لیتر آب بریزیم. در اینجا تبعیضی صورت گرفته است.

در پاسخ به این تصوّرات غلط و اشتباه می‌گوییم:

اولاً: ذات اقدس الهی، کمال مطلق، خیر مطلق و فیاض علی الاطلاق است و فیض او در میان بندگانش ساری و جاری می‌باشد و به هر موجودی آنچه از وجود و کمال که ممکن است، اعطا فرموده و او را از فیض خود بهره‌مند می‌کند و در افاضه فیض نسبت به هیچ موجودی دریغ و امساک نمی‌نماید.

ثانیاً: عدل الهی در آفرینش بدین معناست که هر موجودی بنا بر ظرفیت وجودی خود، هر آنچه که استحقاق و امکان دارد، دریافت می‌کند و ظلم زمانی معنا پیدا می‌کند که از جانب خدا به وجودی که استحقاق آن را دارد، منع فیض و امساک صورت گرفته باشد.

ثالثاً: موجودات در نظام آفرینش از نظر قابلیت‌ها و امکان فیض‌گیری از مبدأ هستی، با یکدیگر متفاوت می‌باشند و ظرفیت وجودی موجودات چه در امور مادی و چه در امور معنوی یکسان نمی‌باشد و هر موجودی باتوجه به ظرفیت خود از فیض الهی بهره‌مند می‌شود.

در نتیجه خداوند تبارک و تعالی، در بین موجودات و به‌طور کلی در نظام آفرینش تبعیضی قائل نشده است.

بله آنچه در نظام هستی و در بین موجودات اعمّ از انسان‌ها، حیوانات، جمادات و... مشهود و مسلم است و همه خردمندان و عقلا نسبت به آن اقرار می‌کنند و کسی آن را انکار نمی‌کند، عبارت است از

آنکه تفاوت‌هایی در میان موجودات وجود دارد. خواه همه آن موجودات از یک جنس باشند و خواه موجودات از جنس‌های متفاوت با هم قیاس شوند.

در نتیجه عنوان بحث تغییر پیدا می‌کند و می‌گوییم: تفاوت در جهان هستی وجود دارد و قابل انکار نیست؛ اما تبعیضی در آن وجود ندارد.

بنابراین نکته اصلی این است که تفاوت مربوط به گیرنده فیض است که موجودات می‌باشند و ذات اقدس الهی مبراء و پاک از هرگونه ظلم و تعدی نسبت به آنها می‌باشد.

برای مثال چشمه آبی است که افراد برای استفاده از آب آن، ظرفی را آورده‌اند؛ اما ظرفیت هر کدام از ظرف‌ها نسبت به دیگری متفاوت است. یک نفر ظرف نیم لیتری، دیگری ظرف چهارم لیتری و نفر سوم ظرف ده لیتری و... در نتیجه هر کس براساس ظرفیت خود، از آب چشمه استفاده می‌کند. این مثال برای انسان‌ها نیز صدق می‌کند؛ زیرا ظرفیت‌های انسان‌ها چه در امور مادی و چه در امور معنوی مختلف است و هر کس باتوجه به ظرفیت وجودی خود، از فیض نهایت پروردگار متعال بهره‌مند می‌شود. هر چند همه به‌طور یکسان در معرض فیض الهی قرار دارند.

اگر آموزگاری همه شاگردان خود را تعلیم دهد و سؤالات یکسانی را برای امتحان طرح نماید و در اختیار دانش‌آموزان قرار دهد، دانش‌آموزان در پاسخگویی به سؤالات متفاوت می‌شوند. برخی از آنان به‌طور کامل به سؤالات پاسخ می‌دهند و عده‌ای نیمی از سؤالات و چه‌بسا دانش‌آموزی قدرت پاسخگویی به یک سؤال را هم ندارد. در اینجا آموزگار براساس استحقاق و قدرت پاسخگویی دانش‌آموزان، به آنها نمره می‌دهد. با آن‌که نحوه تعلیم یکی بوده و سؤالات یکسان است؛

اما نمره‌ها متفاوت و براساس لیاقت و استحقاق افراد است. در نتیجه تفاوت هست؛ اما تبعیضی وجود ندارد. در این گونه موارد فرق گذاشتن، عین عدالت و مساوات و فرق نگذاشتن، عین تبعیض و ظلم است. در امور معنوی نیز ظرفیت وجودی افراد در کسب معارف و قرب الی الله متفاوت می‌باشد، هرچند فیض باری تعالی بر همهٔ بندگان به‌طور یکسان جریان دارد.

امام باقر (علیه السلام) می‌فرماید: روزی نزد پدرم امام سجاد (علیه السلام) سخنی در ارتباط با تقیه بیان نمودم.

پدرم فرمود: وَاللَّهِ لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ وَلَقَدْ آخَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَيْنَهُمَا فَمَا ظَنُّكُمْ بِسَائِرِ الْخَلْقِ.

إِنَّ عِلْمَ الْعَالَمِ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ لَا يَحْتَمِلُهُ إِلَّا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ عَبْدٌ مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيْمَانِ.

قَالَ: وَإِنَّمَا صَارَ سَلْمَانُ مِنَ الْعُلَمَاءِ لِأَنَّهُ امْرُؤٌ مِّنْ أَهْلِ الْبَيْتِ ﷺ فَلِذَلِكَ نَسَبُهُ إِلَيْنَا. (۱)

به خدا سوگند اگر ابوذر از آنچه در قلب سلمان بود، آگاهی پیدا می‌کرد، او را به قتل می‌رسانید، در حالی که رسول خدا ﷺ بین آنها عقد اخوت خوانده بود. پس گمان و ظنّ شما نسبت به سایر افراد چگونه است؟

همانا علم دانشمند و عالم، دشوار و سخت می‌باشد؛ به گونه‌ای که هیچ فردی توان تحمل آن را ندارد؛ مگر آنکه پیامبری از فرستادگان الهی باشد و یا فرشته‌ای از فرشتگان مقرب درگاه الهی باشد و یا آنکه

(۱) کافی، ج ۲، ص ۳۳۲، ح ۲.

عبد مؤمنی باشد که خداوند قلبش را به ایمان آزموده است. همانا سلمان در زمرة علماء می‌باشد؛ زیرا مردی از اهل بیت است. به همین سبب او را در ردیف علماء یاد کردم و به ما نسبت داده شده است.

از این روایت مشخص می‌شود که ظرف وجودی ابوذر نسبت به ظرف وجودی سلمان در امور معنوی متفاوت است؛ چراکه با آگاهی ابوذر از قلب سلمان، یقین به کافر بودن سلمان پیدا می‌کرد و او را می‌کشت.

رسول خدا ﷺ می‌فرماید: **إِنَّا أُمِرْنَا مَعَاشِرَ الْأَنْبِيَاءِ أَنْ نَكَلَّمَ النَّاسَ بِقَدْرِ عُقُولِهِمْ.**^(۱)

به‌درستی که ما پیامبران مأمور می‌باشیم که با مردم به اندازه خرد و عقلشان، سخن بگویم.

از این روایت استفاده می‌شود که اندیشه و خرد افراد نسبت به یکدیگر متفاوت می‌باشد و هر فردی باتوجه به خرد و استحقاق عقلی خود، می‌تواند از رسول خدا ﷺ بهره‌مند گردد.

در اینجا قهراً این اشکال به ذهن خطور می‌کند که خدا را نمی‌توان با آموزگار قیاس کرد؛ زیرا خدا آفریننده و خالق موجودات است و هر تفاوتی که وجود دارد از ناحیه او به وجود آمده است. ولی یک آموزگار خالق دانش‌آموزان نیست. اگر یکی از آنها باهوش و دیگری کم‌استعداد و کندذهن است، به آموزگار مربوط نیست.

این در حالی است که در مورد خداوند و جهان هستی باید اعتراف کرد که همه تفاوت‌ها و اختلاف‌ها به دست خداست و خداوند

(۱) امالی طوسی، ص ۴۲۱، ح ۱۹.

می‌توانست در همان ابتدای خلقت، همه را با ظرفیت وجودی یکسان بیافریند تا تفاوتی در خلقت او نباشد.

خلط و اشتباهی که در این اشکال وجود دارد، عبارت است از آنکه فرد معترض تصوّر کرده است که خداوند در دو مرحله خلقت را انجام داده است. در مرحله اول موجودات را متفاوت آفریده است و در مرحله دوم، براساس تفاوت‌های آنها، به هریک، آنچه را استحقاق داشته، داده است. اگر این چنین باشد، سؤال‌های متعددی مطرح می‌گردد و اعتراض وارد است و می‌توان گفت: چرا فردی در رأس ایمان و عبودیت و دیگری در ادنی درجه و پایین‌ترین رتبه ایمانی قرار گرفته است.

در پاسخ می‌گوییم: تفاوت موجودات با یکدیگر، ذاتی آنها می‌باشد و لازمه نظام علّت و معلولی است و خداوند تبارک و تعالی همه موجودات را با یک اراده واحد و بسیط ایجاد فرموده است.

خداوند متعال می‌فرماید: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ * وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾^(۱).

قطعاً ما هر چیزی را به اندازه مشخص خلق کرده‌ایم * و فرمان ما یک مرتبه بیشتر نیست؛ همانند چشم برهم‌زدن.

در بررسی این آیات به نکاتی اشاره می‌شود:

الف. ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾: بیانگر عمومیت در خلقت و دربرگیرنده تمام

مخلوقات می‌باشد.

ب. ﴿خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾: از کلمه ﴿بِقَدَرٍ﴾ فهمیده می‌شود که آفرینش

و خلقت هستی، نظامند می‌باشد و قوام هر چیزی باتوجه به اندازه و

(۱) سوره قمر، آیات ۴۹ و ۵۰.

ظرفیت آن و براساس محاسبه دقیق می‌باشد؛ در نتیجه ظرف و اندازه هر شیء، ذاتی آن می‌باشد و قوام هر شیء با توجه به اندازه و ظرف آن شیء می‌باشد.

ج. ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾: این آیه آنی بودن خلقت را بیان می‌کند که نظام آفرینش به صورت یکجا و در یک لحظه به وجود آمده است و اراده و فعل خداوند متعال را نمی‌توان با اراده افعال بندگان قیاس نمود. اراده خداوند به وجود اشیاء، عین اراده نظام است.

د. ﴿كَلِمَاحٍ بِالْبَصَرِ﴾: چشم برهم‌زدن مثالی برای آنی خلق شدن جهان است که خدا نیازمند زمان، وسایل و اسباب و غیره نمی‌باشد تا در یک محدوده و بازه زمانی خاص، بخواهد خلقت خویش را کامل نماید؛ بلکه همه جهان هستی از آغاز تا انجام با یک اراده الهی و به صورت آنی به وجود آمده است. باید دقت شود که منظور آنی بودن خلقت، ضیق در معناست و زمان مطرح نمی‌باشد.

برای روشن شدن این مطلب، نظام آفرینش را دو قسمت نظام طولی و نظام عرضی توضیح می‌دهیم.

نظام طولی آفرینش

منظور از نظام طولی، ترتیب در آفرینش و به اصطلاح ترتیب در فاعلیت خداوند متعال نسبت به اشیا و صدور اشیا از او می‌باشد می‌باشد.

از آنجا که آفرینش خداوند متعال، نظام‌مند می‌باشد، سلسله‌ای از علّت‌ها و معلول‌ها و اسباب و مسببات در نظام آن، حکم فرماست و براساس آن هر معلولی از علّت خاصی انتاج پیدا می‌کند و از هر علّتی، معلول خاصی متولّد می‌شود و یک سنخیت ذاتی بین علّت و معلول وجود دارد.

لذا ابوعلی سینا می گوید: «ما جعل الله المِشْمِشَةَ مِشْمِشَةً بَلْ أَوْجَدَهَا»^(۱).
خداوند زردآلو را زردآلو قرار نداد، بلکه خداوند زردآلو را
زردآلو آفرید.

برخی به اشتباه گمان کرده‌اند که خداوند خمیرمایه میوه‌ها را
آفرید و بعد دستور داد که تو باید زردآلو بشوی و به دیگری فرمود تو
باید خربزه بشوی و... .

اگر این تصوّر صحیح بود، جای اعتراض برای هر میوه‌ای باقی بود و
چراهای متعددی پیش می‌آمد. در نتیجه باید گفت: خداوند زردآلو را
زردآلو آفرید و خربزه را خربزه و... .

بنابراین باید گفت: خداوند تبارک و تعالی، جهان هستی را به صورت
یکجا و براساس یک نظام خاص و ترتیب مشخص، آفریده است و مرتبه
وجودی هر موجودی عین ذات او می‌باشد و تخلف‌ناپذیر است. درست
همانند مراتب اعداد که نمی‌توان جای آنها را تغییر داد. رتبه عدد پنج
قرار گرفتن بعد از عدد چهار است و امکان ندارد که قبل از آن قرار
بگیرد و قبل از عدد چهار به جز عدد سه، عدد دیگر نمی‌تواند باشد؛
حتی اگر آن را پنج هم بنامیم، فقط نام را تغییر داده‌ایم و محال است
که واقعیت سه تغییر پیدا کند.

پذیرش این امر سبب می‌شود که:

الف. از قیاس خداوند تبارک و تعالی با انسان خودداری شود.

ب. از قیاس نظام ذاتی جهان با نظام قراردادی و اعتباری جوامع

(۱) این جمله در مؤلفات ابن سینا نیست ولی منتسب به ایشان است و شاید در
مجلس درسش فرموده باشد. شهید مطهری نیز این جمله را از وی نقل
می‌کند. (مجموعه آثار، ج ۱، ص ۱۷۱، تهران، نشر صدرا، ۱۳۷۴).

انسانی جلوگیری شود.

ج. پذیرفتن نظام طولی معین در بین موجودات سبب می‌شود که دیدگاه ما به جهان هستی، نظام‌مند باشد و بپذیریم که خالق و فیاض علی الاطلاق، جهان هستی را با اراده بسیط خود خلق فرموده و اراده او نسبت به وجود، عین اراده نظام است و علت بودن هر علتی برای معلولی معین و معلول واقع شدن هر معلولی برای یک علت معین، جعلی و قراردادی نمی‌باشد، بلکه ذاتی آن می‌باشد. در نتیجه هر شیئی نمی‌تواند منشأ ایجاد هر شیئی باشد.

نظام عرضی آفرینش

نظام عرضی، بیانگر شرایط مادی و اعدادی به وجود آمدن یک پدیده می‌باشد، که به موجب آن هر پدیده باید با ماده مخصوص به خود، در زمان خاص و مکان خاص خودش واقع بشود و قدرت خارج شدن از آن مکان خاص و زمان خاص را ندارد و امکان جابه‌جایی آن پدیده، چه از لحاظ مکانی و چه از لحاظ زمانی، وجود ندارد و محال می‌باشد.

لذا فلاسفه می‌گویند: «كُلُّ حَادِثٍ مَسْبُوقٌ بِإِدَّةٍ وَ مُدَّةٍ».

هر پدیده‌ای در چهارچوب ماده و زمان و مکان خاص واقع می‌شود. زیرا هر پدیده‌ای معلول یک سلسله علل مخصوص و وابسته به شرایط معینی است که با تحقق آنها، آن پدیده حادث می‌شود و یک پیوند ناگسستنی و تجزیه‌ناپذیر در بین پدیده‌ها در جهان هستی وجود دارد و هیچ پدیده‌ای در جهان هستی منفرد و مستقل از سایر پدیده‌ها به وجود نمی‌آید.

به عبارت دیگر در نظام عرضی آفرینش یک وحدت ارگانیک و اندام‌وار در بین موجودات وجود دارد که تمام موجودات و همه اجزای جهان به یکدیگر متصل و مرتبط می‌باشند؛ به گونه‌ای که هر پدیده با

پدیده قبل از خود و پدیده بعد از خود ارتباط و اتصال دارد. هرچند که ما در ظاهر هیچ ارتباطی بین پدیده‌ها نمی‌بینیم و یا از علت و جنبه پیوند آنها آگاهی نداریم. درست همانند حلقه‌های زنجیر که به هم پیوسته می‌باشند. در نتیجه نمی‌توان پدیده‌های جهان آفرینش را به تنهایی و به صورت مجزا مورد بررسی قرار داد، بلکه باید وجوه ارتباطی بین پدیده‌ها بررسی شود تا مصلحت و حکمت نهفته در بین آنها فهمیده شود.

برای مثال مشاهده می‌شود که طبیب، مریضی را تحت عمل جراحی قرار داده است. شخصی در حال نقاشی ساختمان است. دیگری مشغول رفوکردن فرشی می‌باشد و فردی در حال تعمیر لوازم خانگی برقی است. این افراد در نگاه اول هیچ ارتباطی با یکدیگر ندارند؛ ولی با کاوش بیشتر متوجه می‌شویم که در مکانی آتش‌سوزی اتفاق افتاده که در اثر آن، شخصی دچار سوختگی شده و طبیب در حال درمان سوختگی اوست. نقاش ساختمان خانه او را نقاشی می‌کند تا آثار آتش از بین برود و رفوگر در حال درست کردن قسمت سوخته فرش می‌باشد و تعمیرکار، لوازم خانگی آن خانه را تعمیر می‌کند. پس همان‌گونه که مشاهده می‌شود، هرچند در نگاه اول این امور ارتباطی با یکدیگر نداشتند، اما با تحقیق بیشتر فهمیده می‌شود که این پدیده‌ها در عرض یکدیگر قرار دارند و پیوندی در بین آنها وجود دارد.

نکته مهمی که باید مورد توجه قرار گیرد آن است که، هر پدیده‌ای که در جهان هستی، تحقق خارجی پیدا می‌کند، سبب آفرینش و زایش پدیده‌های بعد از خود می‌شود و بین علت و معلول، یک رابطه ضروری و قطعی وجود دارد. زیرا علت هر پدیده، یا وجود دارد و یا علتی برای آن یافت نمی‌شود و علتش مفقود است و از این دو حالت نمی‌باشد. حال اگر علت آن موجود باشد، وجود این پدیده حتمی و قطعی خواهد

بود و اگر علت آن مفقود باشد، عدم وجود آن حتمی خواهد بود و تحقق پیدا نخواهد کرد.

پس می‌توان نتیجه گرفت از آنجایی که یک رابطه علت و معلولی در جهان هستی حاکم است و تمام علت‌ها و معلول‌ها به علت العلل که ذات اقدس الهی می‌باشد، منتهی می‌شود، آنچه در خارج محقق می‌شود، قطعی و ضروری خواهد بود.

اصولی که این پیوستگی ضروری و عمومی را اثبات می‌کند، عبارتند از:

اصل اول: قانون علت و معلول عمومی

در سراسر هستی قانون بدیهی علّیت جاری است که براساس آن، هر جا اتفاقی رخ می‌دهد در مقابل آن چرا آورده می‌شود. این قانون پایه و اساس همه علوم است که در جهان هستی وجود دارد و اگر کسی آن را انکار کرد، سوفسطایی است.

شخص سوفسطایی معتقد است که در جهان آفرینش، وجود علت و معلول معنا ندارد و همان چیزی که علت است، می‌تواند معلول باشد و معلول هم می‌تواند علت باشد. براساس این اعتقاد آفرینش خالق ندارد و همه چیز به صورت تصادفی به وجود آمده است. اگر پزشکی که موظف به درمان بیماری است، بگوید علتی برای بیماری وجود ندارد، باید به عقل او شک کرد؛ زیرا برای هر بیماری علتی وجود دارد.

اصل دوم: ضرورت علت و معلول

بر طبق آن، هر معلول زمانی به وجود می‌آید که نه تنها علت آن موجود باشد بلکه از ناحیه وجود علت، ضرورت پیدا کرده باشد و تا زمانی که علت موجود ضرورت پیدا نکرده است، محال است که معلول، متولد و موجود شود؛ و بالعکس زمانی که علت تامه یک شیء محقق

شود، معلول ضروراً به وجود می‌آید و موجودنشدن آن محال می‌باشد. در نتیجه محال است اگر بخواهیم معلولی را داشته باشیم که علت تامه آن تحقق پیدا نکرده است و در طرف مقابل به محض اینکه علت تامه تحقق پیدا کرد، معلول آن، بدون شک و از روی ضرورت تحقق پیدا کرده است.

اصل سوم: وجود سنخیت بین علت و معلول

این اصل ارتباط مشخص علت و معلول را تضمین می‌کند و می‌گوید هر علت خاصی، معلول خودش را به وجود می‌آورد و هر معلولی از علت خاص خودش پدید می‌آید و بین علت و معلول، سنخیت و تجانس وجود دارد.

بر اساس این سنخیت، محال است که هر معلولی بتواند از هر علتی به وجود بیاید و از هر علتی هر معلولی به وجود آید و سنخیتی بین علت و معلول وجود نداشته باشد. در نتیجه هیچ علتی نمی‌تواند به جای معلول خودش، معلول دیگری را به وجود آورد و هیچ معلولی ممکن نیست از غیر علت خودش به وجود آید، پس باید بین معلول و علت، تناسب، سنخیت و تجانس وجود داشته باشد تا معلول ایجاد شود. از کنار هم گذاشتن این سه اصل فهمیده می‌شود که جهان هستی یک مجموعه نظام‌مند می‌باشد.

اصل چهارم. منتهی شدن جهان هستی به یک علت العلل (توحید مبدأ)

علت العلل، قدرتی است که خود علتی ندارد و تمام علت‌ها به او ختم می‌شود و او موجد و پدید آورنده همه علت‌ها می‌باشد. در نتیجه می‌توان گفت: از رأس هرم که علت العلل است تا پایین‌ترین مرتبه از علت‌ها که در جهان هستی وجود دارد، یک ارتباط و پیوستگی بین حوادث وجود دارد که یک نظام هماهنگ بین علت‌ها و

معلول‌ها را به وجود می‌آورد.

بنابراین باید توجه داشت که خداوند متعال، جهان هستی را جهانی نظام‌مند آفرینش فرموده است و لازمه چنین نظامی، وجود تفاوت‌ها و اختلافات بین موجودات آن می‌باشد؛ تا هرکدام از آنها بتوانند به کمال خود برسند. البته کمالی که خداوند برای آنها ترسیم فرموده و براساس آن خلقت کرده است و فیض خویش را که حد و حصر و اندازه‌ای ندارد، بر تمام آفرینش، ساری و جاری فرموده و هر موجودی به اندازه ظرفیت وجودی خود، از فیض الهی بهره‌مند می‌شود و هیچ تبعیضی در رساندن فیض به موجودات قائل نشده است تا به موجودی ظلم شود.

در نتیجه خداوند تبارک و تعالی هر یک از موجودات را در یک نظام طولی و یک نظام عرضی مشخص آفرینش فرموده که امکان جابه‌جایی در آن وجود ندارد و هر موجودی درست در جایگاهی قرار گرفته است که لیاقت آن را دارد. به عبارت دیگر در نظام هدفمند آفرینش، هر جزئی از اجزاء، آفرینش معینی دارد که خداوند آن آفرینش معین را به او عطا فرموده و آن را به سوی مسیر خاص خود هدایت فرموده است.

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ

ثُمَّ هَدَىٰ ﴿١﴾.

پروردگار ما کسی است که به هر موجودی آفرینش خاص و ویژه او، آن‌گونه که سزاوارش می‌باشد را عطا کرده و سپس آن را هدایت کرده است.

حکمای اسلامی از این نظام هدفمند تعبیر به نظام احسن یعنی برترین نظام می‌کنند که گویای بهترین امکان آفرینش می‌باشد.

(۱) سوره طه، آیه ۵۰.

شبهه دوم: جایگاه عقل در ادراک حُسن و قُبْح افعال

یکی از مبانی و پایه‌های مبحث عدل الهی، پذیرش حُسن و قُبْح عقلی می‌باشد.

حُسن و قُبْح عقلی عبارت است از آنکه عقل به‌طور مستقل و بدون کمک شارع، خوبی و بدی، زشتی و زیبایی، پسندیده و ناپسندیده بودن افعال را درک می‌کند و فرد با انجام عمل خوب و نیکو مورد تحسین و ستایش دیگران واقع شده و با انجام عمل زشت و قبیح مورد سرزنش و نکوهش و کیفر قرار می‌گیرد؛ مانند درک خوبی عدالت و بدی ظلم.

درواقع درک خوبی و زیبایی افعال و بدی و زشتی آنها و تمیزشان از یکدیگر، از امتیازات عقل می‌باشد و هرکس منکر آن بشود، در واقع خودش را انکار کرده است و این موضوع بالاتفاق مورد پذیرش تمام ادیان می‌باشد و کسی آن را انکار نمی‌کند.

اعتقاد اشاعره درباره حُسن و قُبْح عقلی

در میان فرقه‌های اسلامی، اشاعره، حُسن و قُبْح عقلی را انکار می‌کنند و می‌گویند: عقل نسبت به حُسن و قُبْح افعال، حکمی ندارد و فعل نیکو و پسندیده، فعلی است که مورد رضایت و پسند خداوند است و خداوند نسبت به انجام آن امر فرموده و خودش آن را انجام می‌دهد. در مقابل فعل قبیح و ناشایست، فعلی است که خداوند آن را تقبیح

کرده و آن را ترک نموده است. در این میان عقل به تنهایی و به صورت مستقل، قابلیت و قدرت درک حُسن و قُبْح افعال را ندارد. براساس این تفکر، اگر خداوند تبارک و تعالی، (العیاذ باللّٰه) در روز قیامت امام حسین (علیه السلام) را به جهنم ببرد و یزید ملعون را به بهشت ببرد، این فعل خداوند، عین عدالت است؛ زیرا خداوند و افعال او، عین عدل می باشد.

دلایل اشاعره بر بطلان حُسن و قُبْح عقلی

اشاعره برای اثبات مدعای خود دو استدلال اقامه کرده اند که شرح تفصیلی آن، در کتاب شرح مواقف^(۱) و شرح مقاصد^(۲) بیان شده است.

دلیل اول اشاعره: دروغ، زشت و قبیح است و عقل بر قُبْح و بدی آن، شهادت می دهد.

حال اگر فردی دروغی بگوید که به موجب آن دروغ، پیامبری از پیامبران الهی، از هلاکت و قتل به دست ظالمین نجات پیدا کند و یا دروغی بگوید که به سبب آن، بین دو طرف دعوا صلح و سازش برقرار شود یا آنکه آن دروغ، موجب حفظ جان و ناموس افراد شود؛ آیا این دروغ محکوم به قُبْح و بدی است و صاحب آن نکوهش می شود؟

اگر بگویید که دروغ، زشت و قبیح است، منافی است که بر آن دروغ حمل شده است نیز باید قبیح باشد؛ درحالی که هیچ عقل سلیمی، بدی آن را انکار نمی کند و اگر بگویید که دروغ، خوب و نیکو می باشد، پس باید اقرار کنید که عقل، قُبْح و زشتی دروغ را انکار کرده است. در نتیجه حُسن و قُبْح عقلی، وجود ندارد.

(۱) شرح المواقف، ج ۸، ص ۱۸۱.

(۲) شرح المقاصد، ج ۴، ص ۲۸۴.

دلیل دوم اشاعره: وفای به عهد خوب و نیکو می‌باشد و عقل بر خوب بودن آن شهادت می‌دهد.

حال اگر فردی عهد کند که فردا عمل خلافی انجام دهد، آن عمل از دو حالت خارج نمی‌باشد:

الف) آن عمل را انجام می‌دهد و عقل از آنجا که به عهد خود وفا کرده بر نیکوبودن عمل او شهادت می‌دهد و فعل حرام و عمل خلاف او را نادیده می‌گیرد.

ب) از عهد خود پشیمان شده و از ارتکاب عمل خلاف خودداری می‌کند؛ در این صورت، عقل به دلیل خُلف وعده، بر قُبْح و بدی آن شخص شهادت می‌دهد و او را توبیخ می‌کند. پس می‌توان نتیجه گرفت که عقل، حُسن و قُبْح افعال را درک نمی‌کند.

برای مثال فردی با خود عهد می‌بندد که فردا در دادگاه، شهادت دروغ بدهد. اگر این فرد در دادگاه حاضر شود و شهادت دروغ بدهد، آیا فعل او قبیح است یا نیکو؟ اگر از عهدی که با خود بسته، پشیمان شده و در دادگاه حاضر به دادن شهادت دروغ نشود، آیا فعل قبیحی مرتکب شده و یا عمل او، خوب و نیکو می‌باشد؟

بررسی دلایل اشاعره و نقد دلایل آنها

برای پاسخ به ادعای اشاعره باید مقدمه‌ای بیان شود، سپس دلایل آنها را نقد و مورد بررسی قرار کرد.

افعال اختیاری انسان از سه حالت خارج نمی‌باشد:

الف) افعالی که عقل همواره بر حُسن و قُبْح آنها شهادت می‌دهد و حُسن و قُبْح، ذاتی آنها می‌باشد و از آنها جدا نمی‌شود.

در توضیح آن باید گفت: اگر در جایی عِلّت تامه‌ای وجود داشته باشد، قطعاً و به یقین، معلول موجود خواهد بود. همانند حُسن عدل و

قُبْحِ ظلم. هر جا که عدل، وجود داشته باشد، عقل به نیکو بودن آن حکم می‌کند و هر جایی که ظلم، وجود داشته باشد، عقل به بدی و قبح آن شهادت می‌دهد. در نتیجه باید اعتراف کرد که حُسن برای عدل و قُبْح برای ظلم، ذاتی آنها می‌باشد و عقل بر آن شهادت می‌دهد و قابل انفکاک و جداسدن از آن نمی‌باشند.

پس نمی‌توان دید که در جایی عدل وجود دارد و شخصی بگوید: این عدل، در حقیقت عدل است، در حالی که عقل، آن را قبیح می‌داند و یا در جایی ظلم حاکم باشد و شخصی بگوید: این ظلم، در حقیقت ظلم است، در حالی که عقل، آن را نیکو و خوب می‌داند.

از طرف دیگر احکام عقلی، قابل تخصیص و تقیید نمی‌باشند. از آنجا که حُسن، ذاتی عدل و قُبْح، ذاتی ظلم شد و عقل بر حُسن و قُبْح آن، شهادت می‌دهد، نمی‌توانید جایی را مشاهده کنید که عدلی وجود دارد، اما نیکو نباشد و در جایی ظلمی وجود داشته باشد، اما قبیح نباشد.

در نتیجه اگر در جایی مشاهده شود که ظلمی انجام می‌شود، اما نمی‌توان به قُبْح آن حکم کرد، معلوم می‌شود که آن عمل ظلم نیست و اگر در جایی مشاهده شود که عدلی واقع شده، اما نمی‌توان به خوبی آن حکم کرد، معلوم می‌شود که آن عمل، عدل نمی‌باشد.

برای مثال دو نفر مشغول کتک زدن بچه یتیمی می‌باشند. زمانی که علّت را جويا می‌شویم، مشخص می‌شود نفر اول بدون جهت و از روی ظلم، یتیم را کتک می‌زند؛ ولی نفر دوم به جهت تأدیب این کار را انجام می‌دهد. عقل نسبت به ضارب اول حکم به ظالم بودن می‌کند. اما عقل نه تنها عمل ضارب دوم را تقبیح نمی‌کند؛ بلکه او را تحسین می‌نماید. در نتیجه عمل ضارب دوم از مصادیق ظلم نمی‌باشد و حکم به قبح آن نمی‌شود.

بنابراین می‌توان گفت: برخی از افعال تخصصاً از موضوع خارج می‌شود و عنوان موضوع به‌طور کلی تغییر می‌کند. در مثال بالا، زدن بچه یتیم جهت تأدیب او ظلم نمی‌باشد.

البته باید توجه داشت که چه‌بسا فعلی از عدالت خارج شود و منتهی به ظلم بشود و از آنجا که در انتها به ظلم خاتمه پیدا کرد، حکم به ظلم‌بودن آن بشود. برای مثال یک نفر به قتل رسیده است و خانواده او در ازای آن قتل شروع به کشتن عموم مردم بکنند. در اینجا عدالت حکم می‌کند که قاتل باید به سزای عمل قبیح خود برسد و کشته شود، اما کشتن عموم مردم به این بهانه ظلم به شمار می‌رود.

ب) افعالی که هم اقتضای حُسن و هم اقتضای قُبْح را دارند و حُسن و قُبْح ذاتی آنها نمی‌باشد و قابلیت انفکاک و جداشدن از حُسن و قُبْح را دارند.

برای مثال اگر بگوییم که صداقت و راستگویی، نیکو و پسندیده است و دروغگویی زشت و ناپسند می‌باشد؛ این جمله صحیح است، اما حُسن ذاتی برای صداقت و قُبْح ذاتی برای دروغگویی نمی‌باشد. پس بهتر است که گفته شود اقتضای صداقت و راستگویی، نیکو و پسندیده‌بودن آن است و اقتضای کذب و دروغگویی، زشتی و ناپسندبودن آن می‌باشد؛ زیرا اگر مانعی حادث شود، حکم آنها متفاوت خواهد شد.

برای مثال می‌دانیم صداقت و راستگویی، نیکو می‌باشد و دروغگویی، زشت و ناپسند. اما اگر فردی در نزد ظالمی راست بگوید، در نتیجه این راستگویی جان یا ناموس و یا مال و یا آبروی مسلمانی به خطر می‌افتد. اما اگر دروغ بگوید آن مسلمان نجات پیدا می‌کند. در اینجا وظیفه چیست؟ آیا آن فرد راست بگوید یا دروغ؟

در اینجا نجات جان یا ناموس و یا مال و یا آبروی مسلمان اولویت

دارد و حفظ آنها بر هر مسلمانی واجب است و صداقت و راستگویی نه تنها عملی نیکو و مورد پسند نمی‌باشد، بلکه غایت قبح و بدی را دارد و دروغ گفتن در این مورد نه تنها عمل زشت و قبیحی به شمار نمی‌آید، بلکه غایت حُسن را دارد.

زراره می‌گوید: به امام باقر (علیه السلام) عرض کردم: با مالی که برای تجارت به همراه داریم، به گمرک می‌رسیم و متصدیان گمرک از ما می‌خواهند که سوگند بخوریم که حقیقت را در مورد اجناس و اموال همراه خود بیان می‌کنیم تا راه را برای ما باز کنند و اجازه خروج یا ورود دهند و بدون سوگند اجازه ورود و یا خروج به ما نمی‌دهند. در اینجا وظیفه ما چیست؟

امام (علیه السلام) فرمود: **فَاخْلِفْ لَهُمْ فَهُوَ أَحَلُّ مِنَ التَّمْرِ وَالزُّبْدِ**.^(۱)

سوگند بخورید که آن سوگند از خرما و کره شیرین‌تر و گواراتر است.

در توضیح این روایت می‌گوییم: از آنجا که دستگاه حکومتی، طاغوت بوده است، امام (علیه السلام) اجازه می‌دهد برای حفظ مال مسلمین سوگند دروغ بخورند.

در مبحث اصلاح بین افراد و گروه‌ها و اقوام و در هر جایی که اختلاف، ناراحتی، کدورت و فتنه‌ای پیش آمده، اگر فردی برای مرتفع‌ساختن آن اختلاف و اصلاح بین آنها دروغ بگوید، درحالی‌که به دروغ بودن آن واقف باشد، کار نیکو و پسندیده‌ای انجام داده و مورد تحسین قرار می‌گیرد.

امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: هر دروغی روزی مورد بازخواست قرار

(۱) من لا یحضره الفقیه، ج ۳، ص ۳۶۳، ح ۴۲۸۶.

خواهد گرفت، مگر در سه مورد:

۱- مردی که در هنگام نبرد حيله می کند و نیرنگ می زند، گناهی بر او نیست.

۲- مردی که قصد اصلاح بین دو نفر را دارد و به یکی از آنها سخنی غیر آن چه که به دیگری گفته را بگوید و با این دروغ، اراده اصلاح بین آنها را داشته باشد.

۳- مردی که به خانواده اش وعده چیزی را دهد، درحالی که قصد انجام آن را ندارد.^(۱)

ج) افعالی که نه اقتضای حُسن و نه اقتضای قُبْح دارد و به قصد و نیت افراد بستگی دارد.

برای مثال پیاده روی به خودی خود، اقتضای حُسن و قُبْح را ندارد؛ اما اگر دلیل آن، از شخص پرسیده شود او می گوید: برای سلامتی مشغول پیاده روی هستم. در این صورت فعلی نیکو و پسندیده است. اما اگر بگوید: برای شرکت در مجلس معصیت و گناه، پیاده روی می کنم، در این صورت فعلی زشت و ناپسند است.

بنابراین در افعال خنثی به قصد و نیت و نتیجه فعل توجه می شود که اگر نتیجه خوب و پسندیده بود، گفته می شود که آن فعل خوب و نیکو می باشد و اگر نتیجه آن ناپسند و قبیح است، محکوم به زشتی و

(۱) عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ أَبِي مُحَمَّدٍ السَّرَّاجِ عَنْ عِيسَى بْنِ حَسَّانَ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) يَقُولُ: كُلُّ كَذِبٍ مَسْئُولٌ عَنْهُ صَاحِبُهُ يَوْمًا إِلَّا كَذِبًا فِي ثَلَاثَةٍ؟ رَجُلٌ كَاثِدٌ فِي حَرْبِهِ فَهُوَ مَوْضُوعٌ عَنْهُ، أَوْ رَجُلٌ أَصْلَحَ بَيْنَ اثْنَيْنِ يَلْقَى هَذَا بِغَيْرِ مَا يَلْقَى بِهِ هَذَا يُرِيدُ بِذَلِكَ الْإِصْلَاحَ مَا بَيْنَهُمَا، أَوْ رَجُلٌ وَعَدَ أَهْلَهُ شَيْئًا وَهُوَ لَا يُرِيدُ أَنْ يُرِيدَ هُمْ. (كافي، ج ۲، ص ۳۴۲، ح ۱۸).

قُبْح است.

باتوجه به مقدمه بالا فهمیده می‌شود که اشاعره در استدلال‌های خود افعال اختیاری انسان را برای طرح دعوا انتخاب نموده‌اند. افعالی که حُسن و قُبْح آنها ذاتی نمی‌باشد و قابلیت تخصیص و انفکاک و جدایی از حُسن و قُبْح را دارد.

در نقدِ دلیل اول اشاعره می‌گوییم: صدق و راستگویی، اقتضای حُسن، کذب و دروغگویی، اقتضای قُبْح دارد و درجایی که مانعی حادث شود، صدق اقتضای حُسن خود و کذب اقتضای قُبْح خود را از دست می‌دهد.

بنابراین می‌توان گفت: صدق و راستگویی درجایی نیکو و پسندیده است که مفسده‌ای بر آن مترتب نشود و کذب و دروغگویی درجایی زشت و قبیح است که مفسده‌ای بر آن مترتب باشد.

درنتیجه اگر راستگویی و صداقت موجب مفسده‌ای بشود، دیگر نیکو و پسندیده نمی‌باشد و قبیح و زشت می‌باشد و اگر دروغ و کذب مصلحتی را به دنبال داشته باشد، نه‌تنها زشت و قبیح نخواهد بود؛ بلکه نیکو و پسندیده می‌باشد.

برای مثال شما مطلبی را درباره ظالمی از فردی شنیده‌اید و ظالم به سبب آن کلام، قصد جان آن فرد را کرده و به شهادت شما نیازمند است. اگر شما به دروغ شهادت بدهید و در دادگاه سوگند یاد کنید که آن فرد اصلاً سخنی درباره آن ظالم نگفته است، در این‌جا نه‌تنها این شهادت و سوگند دروغ، قبیح نمی‌باشد؛ بلکه فعلی پسندیده و نیکو می‌باشد؛ زیرا آن فرد مظلوم را از دست ظالمی نجات داده‌اید.

مثال دیگر: شما شاهد گناهی بوده‌اید که اگر بیان شود سبب فتنه و مفسده و درگیری در خانواده‌ای می‌شود. هرچند آن عمل، گناه و معصیتی بزرگ بوده و نباید انجام می‌شد، اما اگر شما از روی صداقت

آن را بازگو کنید، فساد و فتنه بزرگ‌تری برپا می‌شود و آبرو یا خونی به‌خاطر صداقت شما ریخته می‌شود. در نتیجه این صداقت و راستگویی در اینجا نیکو و پسندیده نمی‌باشد.

ضرب‌المثلی وجود دارد که می‌گوید: جز راست نباید گفت، هر راست نشاید گفت. به همین سبب در شریعت مجوزی برای دروغ در مواردی مثل اکره، اضطرار و اصلاح بین افراد صادر شده است.

در نقدِ دلیل دوم اشاعره می‌گوییم: وفای به عهد، عملی پسندیده نیکو و خلف وعده، امری ناپسند و قبیح می‌باشد و قرآن هم تأکید فراوانی بر وفای به عهد و دوری از عهدشکنی کرده است.

حال اگر مانعی حادث شد، از آنجا که حُسن و قُبْح ذاتی آن نمی‌باشد، اقتضای خود را از دست داده و تخصیص می‌خورد و وفای به آن عهد لازم و واجب نمی‌باشد.

خداوند تبارک و تعالی درباره اهمیت وفای به عهد می‌فرماید:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(۱).

ای کسانی که ایمان آورده‌اید به همه قراردادهای وفا کنید.

امام صادق (علیه السلام) در ذیل این آیه می‌فرماید: منظور آن است که به عهدها و پیمان‌ها وفا کنید.^(۲)

خداوند تبارک و تعالی در وصف مؤمنین می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ

(۱) سوره مائده، آیه ۱.

(۲) عن النضر بن سويد عن بعض أصحابنا عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾. قال: العهد. (تفسیر برهان، ج ۲، ص ۲۱۶، ح ۲۸۷۱).

لَا مَنَنْتَهُمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴿۱﴾.

کسانی که امانت‌ها و پیمان‌های خود را رعایت می‌کنند.

و در وصف متقین می‌فرماید: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ بَعْدَهُمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ ﴿۲﴾.

و زمانی که عهد و پیمانی با کسی بستند، وفا کنند.

خداوند تبارک و تعالی درباره عهد و پیمان تأکید می‌فرماید:

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ ﴿۳﴾.

به عهد و پیمان وفا کنید که قطعاً عهد و پیمان مورد سؤال واقع

می‌شود.

پس می‌توان نتیجه گرفت که حُسن و قُبْح ذاتی وجود دارد و منحصر در عدل و ظلم می‌باشد، و در سایر افعال یا باید به اقتضای آنها و نبودن مانع توجه شود و یا به ثمره و نتیجه حاصل از آنها، توجه گردد تا فهمیده شود که عمل، پسندیده و نیکو است یا قبیح و ناپسند.

برخی به اشتباه تصوّر کرده‌اند، وقتی بیان می‌شود که عقل حاکم بر حُسن عدل و قُبْح ظلم است، نتیجه آن تعیین تکلیف برای خداوند متعال می‌شود که خداوند باید چنین کند، درحالی که منظور از حکومت عقل در اینجا، ادراک و فهم صحیح عقل از حُسن عدل و قُبْح ظلم می‌باشد و هیچ تعیین تکلیفی را برای خداوند متعال در پی ندارد.

(۱) سوره مؤمنون، آیه ۸.

(۲) سوره بقره، آیه ۱۷۷.

(۳) سوره اسراء، آیه ۳۴.

شبهه سوم: تعارض وجود شرّ با عدل الهی

وجود کژی‌ها، کاستی‌ها و شرّ در جهان هستی، شبهاتی را ایجاد می‌کند که با عدالت پروردگار سازگاری ندارد.

مثلاً برای هر فردی این سؤال مطرح می‌شود که اگر آفریننده جهان هستی، دانا و توانا و خیرخواه و عادل است، پس چگونه اجازه داده است که بی‌عدالتی‌ها، کژی‌ها و در رأس آن شرّ در جهان هستی نمایان شود و موجبات درد و رنج و ناراحتی فراوانی را برای انسان به ارمغان آورد.

برای واکاوی بیشتر، مسأله شرّ در فصل بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرد.



فصل دوم:
گفتاری در مسألهٔ شرّ

پیشینه گفتگو دربارهٔ شرّ

مسألهٔ خیر و شرّ، آفات، بلاها، نقایص و شرور از جمله مسائلی است که از دیرباز توجه دانشمندان بزرگ جهان را به خود جلب نموده و هر فردی مطابق با طرز تفکر خویش به حلّ آن پرداخته است.

دانشمندان مسیحی براساس آموزه‌های دینی خود معتقدند که تاریخچه بحث شرور، به زمان قبل از هبوط حضرت آدم (علیه السلام) از بهشت برمی‌گردد و نقطه آغازین آن مربوط به خوردن آدم (علیه السلام) از شجرهٔ ممنوعه می‌باشد که به موجب آن، از بهشت رانده شده است. به همین سبب از نافرمانی حضرت آدم (علیه السلام) به عنوان شرّ بنیادی یاد می‌کنند.

ایشان بر این باورند که در سرنوشت و خمیر مایه و بنیاد تمام فرزندان حضرت آدم (علیه السلام)، به تبعیت از ایشان شرّ وجود دارد؛ اما حضرت مسیح (علیه السلام) با فدیهدادن جان خود، این گناه را از پیروان خود برداشته و دور کرده است و به همین سبب حضرت مسیح (علیه السلام) را (الفادی)^(۱) می‌نامند. بنابر این باتوجه به اعتقاد مسیحیت پیشینهٔ بحث از شرّ به روزهای نخستین حیات بشری برمی‌گردد.

(۱) الفادی به کسی گفته می‌شود که جان خود را فدای دیگران کرده است.

در آیین هندو، کتابی است به نام «ریگ ودا - سامهیتا» که قدمت آن به ۱۲ تا ۱۵ قرن قبل از میلاد حضرت مسیح (علیه السلام) می‌رسد. در این کتاب شرّ را توهم و خیال معرفی کرده و معتقد است که هیچ شرّی در جهان هستی وجود ندارد.^(۱)

در کتاب اوستا که متعلق به زرتشت است و قدمت آن به دو قرن قبل از میلاد حضرت مسیح (علیه السلام) می‌رسد، پدیده‌های جهان هستی را به دو دسته خیر و شرّ تقسیم نموده و برای هر کدام، خالق جداگانه‌ای معرفی نموده است.

زرتشتیان چنین تصوّر کردند که باید میان خالق و مخلوق یک نوع رابطه‌ای وجود داشته باشد و موضوع خلقت و آفریدن چیزی منهای این ارتباط نیست. هرگاه آفریدگار خوب و نیکخواه باشد، از آنجا که ذات او سراسر خیر و خوب است نمی‌تواند شرور و بدی‌ها را بیافریند و یا لااقل نمی‌آفریند. ولی اگر آفریدگار بدخواه باشد، جریان برعکس شده و خوبی‌ها و نیکی‌ها را ایجاد نمی‌کند. در نتیجه آنها معتقد به ثنویت و دوگانه‌پرستی شده و فاعل خوبی‌ها را اهورامزدا و یزدان نامیده و آفریننده شرور و بدی‌ها را اهریمن معرفی نموده‌اند.^(۲)

در فلسفه اسلامی با دلایل محکم و استوار، یگانگی آفریننده جهان آفرینش را اثبات نموده است و آشکار می‌سازد که برای جهان خروشان هستی، فقط یک مبدأ وجود دارد که هستی تمام پدیده‌ها از ذات او سرچشمه می‌گیرد و جز او خالق دیگری وجود ندارد. در نتیجه بر اعتقاد به ثنویت خط بطلانی کشیده و آن را توهم و افسانه می‌داند.

(۱) ادیان زنده جهان، ص ۳۵۸-۹۵۳.

(۲) تاریخ جامع ادیان، ص ۴۴۷.

دانشمندان اسلامی با شعار یکتاپرستی با هر نوع دوگانه‌پرستی و اعتقاد به ثنویت مبارزه وسیعی نموده و وجود هر نوع رقیبی را برای خداوند در صحنه خلقت به شدت محکوم می‌کنند. ایشان با تأکید تمام، خدای جهان را خالق همه پدیده‌ها و همه موجودات معرفی نموده و برای تبیین این حقیقت، آیات نورانی قرآن را چراغ راه خود قرار داده‌اند.

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾^(۱).

بگو: خدا آفریننده همه چیز است و او یگانه و غالب و نیرومند است.

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿ذَٰلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَلِقُ كُلَّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾^(۲).

اوست خدای شما که جز او خدایی نیست. آفریننده همه چیز است. پس او را پرستید.

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾^(۳).

همه چیز را آفرید و آنها را اندازه‌گیری نمود. براساس اندیشه اسلامی، همه خوبی‌های هستی و پدیده‌های مفید

(۱) سوره رعد، آیه ۱۶.

(۲) سوره انعام، آیه ۱۰۲.

(۳) سوره فرقان، آیه ۲.

و سودمند جهان آفرینش مانند ماه و خورشید، برف و باران، گیاه و درخت و... از ذات او سرچشمه می‌گیرد و مخلوق او هستند. همچنین شرور هستی و آفات و بلاها مانند تاریکی، خشکسالی، سیل، زلزله، بیماری، درندگان و... نیز از او سرچشمه گرفته و خالق دیگری ندارد. در این میان از آنجا که وجود شرور و آفات، مصائب و بلاها در جهان هستی سبب پایمال شدن حقوق گروهی ضعیف و ناتوان شده است، عده‌ای زبان به اعتراض گشوده و وجود شرور را منافی با حکیم‌بودن خالق هستی و متعارض با عدل الهی معرفی کرده‌اند که ضربه مهلکی بر نظام آفرینش وارد کرده است. به همین مناسبت با طرح مسأله شرّ به بررسی ابعاد مختلف آن پرداخته تا شبیه تعارض شرّ با عدل الهی مرتفع گردد.

تعریف شرّ

بهترین روش برای شناخت تعریف حقیقی شرّ، شناخت نقطه مقابل آن می‌باشد. اگر خیر معنا شود، متقابلاً معنای شرّ فهمیده خواهد شد. همانند نور و تاریکی که اگر معنای نور فهمیده شود، تاریکی مفهوم حقیقی خود را پیدا می‌کند و همانند زیبایی و زشتی که اگر ما تصویری از زیبایی را نزد خود ترسیم کنیم، زشتی معنا پیدا می‌کند. برای واژه خیر، تعاریف متعددی ارائه شده است که به بررسی آنها می‌پردازیم:

الف. عده‌ای در تعریف خیر می‌گویند: خیر مساوق و مترادف و برابر است با وجود. در نتیجه آنچه که وجود دارد، خیر است و شرّ وجود خارجی ندارد.

از این تعریف دانسته می‌شود که شرّ عبارت است از: عدم و نیستی.

اگر این تعریف پذیرفته شود شبهات درباره شرّ حلّ می‌شود؛ زیرا عدم و نیستی، نیازمند به خالق و آفریننده نمی‌باشد.

ب. عده‌ای در تعریف خیر می‌گویند: خیر عبارت است از وجود مطلوبی که همه افراد، تمنای رسیدن به آن را دارند و آن را طلب می‌کنند.

بر مبنای این تعریف، شرّ عبارت است از وجود نامطلوبی که هیچ‌کس آن را طلب نمی‌کند و خواهان رسیدن به آن نمی‌باشد. برخلاف تعریف اول که شرّ را عدم و نیستی معرفی می‌کرد، در اینجا شرّ را امری وجودی معرفی می‌کند، که مطلوب هیچ‌کسی یا شیئی نمی‌باشد.

ابوعلی سینا می‌گوید: «الخير ما يتشوقه كل شيء»^(۱).

خیر آن چیزی است که همه اشیا مشتاق رسیدن به آن می‌باشند. ملاصدرا می‌گوید: «إنَّ الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ویتّم به قسطه من الكمال الممكن في حقّه...»^(۲).

خیر چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و میل دارد و با آن سهمی از کمال خود متحقّق می‌شود.

میرداماد می‌گوید: خیر چیزی است که تمام اشیا به آن اشتیاق و تمایل نشان می‌دهند و آن را طلب می‌کنند و با آن قسمتی از وجودشان کامل می‌شود.^(۳)

(۱) الهیات شفاء، مقاله ۸، فصل ۶؛ النجاة، ص ۲۲۹؛ التعليقات، ۷۲-۷۷ از ابونصر فارابی.

(۲) اسفار، ج ۷، ص ۵۸.

(۳) القبسات، ص ۴۲۸.

علامه طباطبایی می‌گوید: «الخير ما يطلبه وما يقصده ويحبّه كل شيء ويتوجّه إليه كل شيء بطبعه»^(۱).

خیر آن چیزی است که همه اشیا آن را طلب و قصد کرده و محبوب آنها می‌باشد و هر شیئی باتوجه به طبیعتش، متوجه آن می‌شود.

ج. عده‌ای در تعریف خیر می‌گویند: خیر و شرّ جزء معقولات ثانویه فلسفی می‌باشد. بدین معنا که خیر و شرّ، مصداق و ما به ازای خارجی ندارد و آنچه که در خارج وجود دارد، منشأ اتّصاف اشیا به خیر و شرّ می‌باشد.

برای مثال مفهوم امکان، در خارج مصداقی ندارد و این مفهوم از اشیا بی‌که در خارج هستند که ممکن الوجود می‌باشند، انتزاع می‌شود. مفهوم علیّت، مصداقی در خارج ندارد و از وجود علّت و معلول در خارج، مفهوم علیّت انتزاع می‌شود.

علامه مصباح یزدی می‌گوید: «خیر و شرّ از قبیل معقولات ثانی فلسفی است. هیچ موجود عینی یافت نمی‌شود که ماهیت آن، خیر محض یا شرّیت باشد. خیریت و شرّیت، عناوینی انتزاعی می‌باشند که تنها منشأ انتزاع آنها را باید در خارج جستجو کرد، نه ما به ازای عینی آنها را»^(۲).

البته ایشان در تعلیقی که بر کتاب نه‌ایة الحکمة دارد، از نظر خود برگشته و معتقد است که خیر وجود و شرّ عدم و نیستی می‌باشد.^(۳)

(۱) نه‌ایة الحکمة، ص ۲۷۲.

(۲) آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۴۲۲.

(۳) تعلیقة نه‌ایة الحکمة، تعلیقه ۴۵۴.

اسپینوزا از فلاسفه مغرب زمین می‌گوید: «اما در خصوص خیر و شتر باید توجه کرد که این اصطلاحات در نفس اشیاء به چیز مثبتی دلالت نمی‌کند و آنها چیزی جز حالات فکر یا مفاهیمی که از مقایسهٔ اشیاء با یکدیگر ساخته‌ایم، نیستند. زیرا ممکن است یک چیز در زمان واحد هم خوب باشد و هم بد و هم نه خوب باشد و نه بد، مثلاً موسیقی برای آدم مالیخولیایی خوب است، برای شخص سوگوار بد است، در صورتی که نسبت به آدم ناشنوا نه خوب است و نه بد»^(۱).

برای مثال خانه‌ای فروخته شده است. فردا صبح قیمت‌ها بالا می‌رود. خریدار سود بسیار زیادی کرده و فروشنده ضرر قابل توجهی کرده است. از دیدگاه خریدار این معامله خیر است و از دیدگاه فروشنده این معامله شتر می‌باشد. پس می‌توان گفت که خیر و شتر، مصداق خارجی ندارد و از منشأ انتزاع آنها که در این مثال، معامله خانه بود، خیر و شتر معنا پیدا کرد.

اگر دقت کنیم، در تعریف اول و سوم، شتر یک امر عدمی می‌باشد که مصداق خارجی ندارد. در نتیجه این دو تعریف، با وجود شتر ادراکی نقض می‌شوند.

شتر ادراکی به شتری گفته می‌شود که فرد، بدی آن را احساس می‌کند و به وجود آنها اعتراف و اقرار دارد. مانند: درد، رنج، اندوه و... . شخصی بیمار است و از درد به خود می‌پیچد.

اگر تعریف اول را بپذیریم و به او بگوییم: درد یکی از مصادیق شتر است و امری عدمی می‌باشد و تو خیال می‌کنی که درد داری، در اینجا بیمار به ما اعتراض می‌کند.

(۱) اخلاق، ص ۲۰۸.

اگر تعریف سوم را بپذیریم و به بیمار بگوییم: این درد از قبیل معقول ثانی فلسفی می‌باشد و وجود خارجی ندارد و شما منشأ انتزاع آن هستید. در اینجا بیمار به انسان می‌خندد.

شخصی، عزیز خود را از دست داده و در اثر این مصیبت، غمگین و ناراحت است. آیا این غم وجود دارد و یا یک امر عدمی می‌باشد؟

ما در جهان هستی، شاهد وجودهایی هستیم که شرّ محض می‌باشند و همه موجودات با تمام وجود آنها را لمس می‌کنند و خیری برای آنها قابل تصوّر نیست. مانند: سیل، زلزله و رانش زمین و... آیا باتوجه به تعریف اول و سوم می‌توان گفت که شرّ امری عدمی می‌باشد؟ بچه‌ای ناقص الخلقه به دنیا آمده و پدر و مادر، از او پرستاری می‌کنند و این بچه بستر غذایی برای آنها شده است تا جایی که می‌گویند اگر قتل جایز بود، او را راحت می‌کردیم. در نتیجه هیچ‌کدام از این دو تعریف قابل پذیرش نیست.

اما در ارتباط با تعریف دوم، که شرّ را امری وجودی فرض می‌کند که در اثر نامطلوب‌بودن، کسی آن را طلب نمی‌کند و مشتاق وصال آن نمی‌باشد، می‌گوییم این تعریف موارد نقضی دارد که عبارتند از: شرور عدمی مثل جهل و عجز و...

از طرف دیگر از تقابل بین شرّ و خیر هم نمی‌توان فهمید که نسبت بین آنها تضاد می‌باشد؛ تا بتوان با شناخت یکی از آن دو، دیگری را شناخت؛ زیرا شرّ عدمی نمی‌تواند ضد برای خیر قرار گیرد؛ زیرا در تعریف تضاد می‌گوییم وجودهایی هستند که قابلیت اجتماع ندارند.^(۱)

(۱) ضدّان: وجودان لا یجتمعان ولکن یرتفعان.

در نتیجه هیچ کدام از سه تعریف کامل نمی باشد و قابل پذیرش نیست. عده‌ای از حکمای اسلامی مصداقی از شرّ را به عنوان تعریف برای شرّ می پذیرند.

آنان در تعریف شرّ می گویند حال که تعریف مفهومی شرّ امکان پذیر نمی باشد؛ به جای تعریف مفهومی، خود مصداقی را ذکر می کنیم تا معنای شرّ روشن شود. مصداقی شرور عبارتند از:

۱- شرّ طبیعی که عبارت است از: شری که از طرف طبیعت، آفات، بلایا، رنج‌ها و آلام را بر انسان عارض می کند؛ مانند: زلزله، سیل، مرض‌های کشنده، مرگ و فقر که از خارج، انسان را مورد تهدید قرار می دهد.

۲- شرّ اخلاقی که عبارت است از: شری که از طرف انسان به طور اختیاری بروز می کند؛ یعنی همان افعال ناشایست و معاصی که از انسان‌ها صادر می شود. همانند ظلم، دزدی، آدم کشی، تکبر و

۳- شرّ متافیزیکی که عبارت است از: شری که همه موجودات و مخلوقات خداوند به آن مبتلا بوده و قابل انفکاک از آنان نمی باشد. منظور از شرّ متافیزیکی، محدودیت همه موجودات ممکن در قبال کمال نامتناهی خداوند است. به دلیل آن که هر محدودیتی، نقص و ضعف به شمار می آید و هر نقصی نیز مشمول شرور عالم است. از این رو محدودیت، فقر و امکان وجودی، شرّ محسوب می شود.

شرّ متافیزیکی از میان این سه قسم از شرور، از بحث ما خارج است و دو قسم دیگر مورد بررسی قرار می گیرد.

براساس این تعریف اگر بخواهیم ملاکی برای شناسایی شرّ ارائه دهیم، آن ملاک عبارت است از: احساس درد و رنج و اندوه و سایر

اموری که متّصف به شرّ می‌شوند، درحقیقت آنها موجبات شرّ را تشکیل می‌دهند، شرّیت آنها بالتبع و بالعرض می‌باشد و خودشان اساساً شرّ نمی‌باشند.

بنابراین برای تعریف شرّ باید هر چهار تعریف را با هم ادغام کنیم تا بتوانیم تعریف کاملی ارائه دهیم.

تقریر شبهه شرّ

از منظر اسلام در جهان هستی هیچ‌گونه شرّ و بدی وجود ندارد و آن‌چه لباس هستی به خود پوشیده است، سراسر خیر محض و نیک می‌باشد و نظام حاکم بر جهان هستی، نظام احسن است و زیباتر از آنچه که وجود دارد، امکان آفرینش بهتری قابل تصوّر نمی‌شود.

اشکالی که در این میان طرح می‌شود این است که ما در جهان هستی، شاهد پدیده‌ای به نام شرّ می‌باشیم.

حال اگر بگوییم خالق شرّ، خداوند تبارک و تعالی نمی‌باشد و شرّ خالق دیگری دارد، قائل به ثنویت و دوگانه‌پرستی شده‌ایم که با اصل توحید منافات دارد.

اگر بگوییم خالق شرّ، خداوند تبارک و تعالی می‌باشد، دو اشکال به وجود می‌آید:

اول اینک: آیا خداوند، عالم، دانا و آگاه به وجود شرّ نبوده است؟ اگر بگوییم خداوند، عالم و آگاه نسبت به شرّ نبوده است که دیگر خدا نیست و اگر بگوییم که خداوند نسبت به شرّ بودن امور، علم دارد، پس فلسفه و حکمت آفرینش شرّ چیست؟

دوم اینک: خداوندی که خالق شرّ است، آیا قدرت جلوگیری به‌وجود آمدن شرّ را ندارد؟ پس اگر خداوند قدرت دارد، چرا مانع از به

وجود آمدن شرّ نشده است؟
از طرف دیگر وجود شرّ با عدالت پروردگار تنافی دارد؛ زیرا خداوند
متعال با ایجاد شرّ، در حق موجودات ظلم روا داشته و به آنها ستم
کرده است.

راهکارهای حلّ مسأله شرّ

متفکران و فلاسفه و پیروان ادیان، جواب‌ها و راه‌حل‌های متعددی برای حل مسأله شرّ ارائه کرده‌اند که به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

راه حل اول: ارگانسیم جهانی

افراد مادی، عقیده دارند که جهان هستی محصول حرکت ماده و معلول عوامل طبیعی و رویدادهای اتفاقی است و در پیدایش آن، نه اراده حکیمانه وجود داشته و نه اندازه‌گیری و محاسبه عالمانه‌ای به کار رفته است و اساساً خدایی وجود ندارد. ایشان در واقع تمام امور در جهان هستی را معلول طبیعت دانسته که علم و قدرتی پشتوانه آن نمی‌باشد و همه چیز به صورت تصادفی به وجود آمده است.

باتوجه به این اعتقاد هر آنچه از بدی، شرور، بی‌نظمی و بی‌حسابی‌هایی که در جهان هستی دیده می‌شود، همه و همه کار طبیعت است. برای مثال زلزله‌ای اتفاق می‌افتد و در اثر آن چه بسیار شهرهای آبادی که نابود شده و هزاران نفر جان خود را از دست می‌دهند. منشأ این زلزله طبیعت و در اثر فعل و انفعالاتی است که درون زمین اتفاق افتاده است. بر پایه این اعتقاد مشکل شرّ موجود در جهان هستی به کلی مرتفع می‌گردد.

این نظریه، فاقد اعتبار است و قابل پذیرش نیست.

راه حل دوم: دوگانه پرستی

عده‌ای با طرح مسأله ثنویت، پدیده‌های جهان را به دو دسته خیر و شرّ تقسیم نموده و برای هر کدام خالق جداگانه‌ای فرض کرده‌اند. آنها با پذیرش دو خالق برای آفرینش، در واقع خداوند تبارک و تعالی را از بدی‌ها و شرور تبرئه کرده و پیراسته می‌دانند و با جداکردن بدی‌ها و شرور و انتصاب آنها به خالق دیگری مسأله شرّ را حلّ کرده‌اند. آنها درواقع جهان هستی را به‌سان سکه‌ای دو رو فرض کرده‌اند که در یک روی آن خوبی‌ها، زیبایی‌ها و نیکی‌ها، نقش بسته و روی دیگر آن بدی‌ها، زشتی‌ها، رنج‌ها و بدبختی‌ها نوشته شده است و هر کدام از آنها خالق جداگانه خود را دارد. آنها به زعم و اندیشه خود، از این راه، مسأله شرور را حل نموده‌اند.

این نظریه مردود می‌باشد و قابل پذیرش نیست.

راه حل سوم: نظریه کرانمندی صفات خدا

گروهی با محدود دانستن یک سری از کمالات و صفات خداوند تبارک و تعالی از قبیل علم و قدرت الهی، پاسخی برای مسأله شرّ ارائه کرده‌اند. آنها دایره صفات علم و قدرت الهی را محدود به خوبی‌ها می‌دانند و می‌گویند راه گریزی از وجود شرّ در عالم وجود ندارد. این نظریه نیز قابل پذیرش نمی‌باشد؛ زیرا گستره علم و قدرت الهی، عام، مطلق و نامحدود است و هیچ نقصی در او راه ندارد.

راه حل چهارم: نظریهٔ توهم‌انگارانهٔ شرّ

گروهی معتقدند شرّ، یک پندار و توهم می‌باشد و حقیقت خارجی ندارد. براساس این اعتقاد، جهان هستی یک پندار و توهم، خواب و سرابی می‌باشد که هیچ‌چیز در آن حقیقت و واقعیت خارجی ندارد و شرور هم که جزئی از این عالم مادی می‌باشد، توهم و پنداری بیش نیست که وجود خارجی ندارند. به این اعتقاد در زبان انگلیسی «مایا» می‌گویند.

در بین آیین‌های کهن هند، طرفداران مکتب و آیین «ودان تا» معتقدند که تمام جهان مایا یعنی فریب و توهم است. در میان فرقه‌های معرفت مسیحی، فرقه‌ای است به نام هریت‌تیانسینس (Hrittianscine) که مبتکر آن خانم مری بیکر اِدی (۱۸۲۱-۱۹۱۰م) می‌باشد. آنها نیز معتقدند که شرّ موجودیت خارجی ندارد و توهمی است که ساختهٔ ذهن بشر است.

در پاسخ به این اعتقاد می‌گوییم: تمام ادیان الهی نه‌تنها جهان ماده را توهم فرض نمی‌کنند بلکه به جهان ماده اعتراف دارند و آن را حقیقتی انکارنشده می‌دانند که از آنها به‌عنوان مکتب رئالیست نام برده می‌شود.

از طرف دیگر اگر بپذیریم که شرّ یک توهم و خیال است، سؤال

اینجاست که آیا این توهم وجود دارد یا نه و حداقل باید بپذیریم که توهم و خیال، در ظرف ذهن وجود دارد و ذهن از واقعیت آن پرده‌برداری می‌کند.

برای مثال کسی که خواب می‌بیند، خواه این خواب وحشتناک و ترسناک باشد و خواه خوابی زیبا و لذت بخش. زمانی که شخص از خواب بیدار شد، آثار آن خواب در وجود او نمایان است؛ که یا وحشت‌زده و هراسان از خواب بیدار می‌شود و یا در اثر دیدن خواب زیبا و مطلوب خود، با مسرت و شادمانی بیدار می‌شود.

کودکی از تاریکی به سبب توهم غلطی می‌ترسد، هرچند که ترس او اساس و پایه‌ای ندارد، آیا این توهم، آن کودک را اذیت می‌کند یا نه؟ اشکال دیگری که بر این نظریه وارد شده آن است که معتقدین به خیال‌بودن و توهم شرّ، هیچ راه‌حل و راهکاری برای درمان آلام و دردهای انسان ارائه نکرده است، هرچند از دیدگاه ما این نظریه قابل پذیرش نیست اما اشکال اخیر هم وارد نمی‌باشد؛ زیرا طبیبی، بیماری را تشخیص می‌دهد اما راه‌حلی برای درمان آن نمی‌تواند ارائه دهد.

راه حل پنجم: شرّ، مکافات عمل

برخی از پیروان آیین هندو بر این باورند که روح انسان شرور و گنهگار، بعد از مرگ در گردنه‌ای به نام «کاراما» قرار می‌گیرد و می‌بایست مکافات اعمال بد و شرارت‌های خویش را ببیند. در نتیجه این روح شرور دوباره به دنیا برمی‌گردد؛ اما در این بازگشت دوم به شکل انسان‌های پست که گرفتار بیماری، مشکلات، دردها، رنج‌ها و سختی‌های بسیاری هستند و یا به شکل حیوانات رنجکش و ضعیف و یا در کالبد درختان و نباتات و حتی به شکل جمادات پا به عرصه وجود می‌گذارد.

بنابراین نظریه، شرّ عبارت است از مکافات عمل که در اثر آن روح از کالبدی به کالبد دیگر منتقل شده است. به این حلول و انتقال در آیین هندو «سَمسارا» و یا تناسخ گفته می‌شود.

صدر المتألهین در ارتباط با تناسخ می‌گوید: تناسخ اقسامی دارد که

عبارتند از:

الف. نَسَخ: برگشتن نفس و روح انسانی بعد از مرگ به بدن انسان

دیگر.

ب. مَسَخ: حلول و برگشتن نفس و روح انسانی بعد از مرگ او در

کالبد حیوان.

ج. فسخ: حلول و برگشتن نفس و روح انسانی بعد از مرگ او در کالبد گیاهان.

د. رسخ: حلول و برگشتن نفس و روح انسانی بعد از مرگ اول در قالب جمادات و موجوداتی که جان ندارند، مثل سنگ.^(۱)

در پاسخ به این اعتقاد به صراحت می‌گوییم: تمام ادیان توحیدی، منکر تناسخ می‌باشند و گردونه «کاراما» را قبول ندارند و به جای آن معاد را می‌پذیرند؛ براساس اعتقاد به معاد، روح به دنیای دیگری به نام برزخ منتقل می‌شود و در آنجا ثواب و پاداش و یا عقاب و عذاب اعمال خود را می‌بیند.

از طرف دیگر اگر گردونه «کاراما» را بپذیریم، راز آلام، دردها، رنج‌ها و مصیبت‌هایی که در دنیا متوجه پیامبران اولیای الهی و افراد پاک و انسان‌های خوبی که از ظلم و شرّ پرهیز کرده‌اند و آلوده به شرّ نشده‌اند، چیست؟ چرا آنها باید گرفتار سختی، رنج، آلام و شرور بشوند؟^(۲)

رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «مَا أُوذِيَ نَبِيٍّ مِثْلَ مَا أُوذِيَ»^(۳) هیچ پیامبری همانند آزار و اذیتی که من دیدم، اذیت نشد.

علاوه بر این دو پاسخ، به فرض که مسأله تناسخ پذیرفته شود، علت مبتلاشدن افرادی که برای نخستین بار پا به عرصه وجود گذاشته‌اند، به درد و رنج و مصیبت چیست؟

در این میان سؤالی بی‌پاسخ می‌ماند که می‌گوید: خدایی که این

(۱) اسفار، ج ۹، ص ۴.

(۲) المنقذ من التقليد، ج ۲، ص ۳۱۳.

(۳) مناقب آل ابی‌طالب، ج ۳، ص ۲۴۷.

جهان هستی را آفریده، چرا شرّ را به وجود آورده و چه حکمت و فلسفه‌ای از پدید آوردن شرّ داشته است؟

بله، می‌پذیریم که خداوند تبارک و تعالی یک قانون و سنتی به نام مکافات عمل برای دنیا در نظر گرفته است که براساس آن اگر انسان عملی انجام داد، چه بسا در همین دنیا قبل از رسیدن مرگش، نتیجه آن عمل را مشاهده می‌کند؛ خواه آن عمل نیکو باشد و خواه شرّ و بد باشد. البته باید به این نکته توجه داشت که دنیا گنجایش و قابلیت این را ندارد که انسان نتیجه تمام اعمالی را که انجام داده است، در دنیا ببیند و نتیجه اعمال خود را بعد از مرگ و در برزخ و قیامت دریافت می‌کند.

راه حل ششم: نظریه نیستی انگارانه شرّ (عدمی بودن شرّ)

در جهان آفرینش آنچه لباس هستی به خود پوشیده است، سراسر خوب و نیک است و هیچ‌گونه بدی در آن یافت نمی‌شود. به عبارت روشن‌تر، وجود و هستی مساوی و مساوق با خیر و نیکی و خوبی است و شرّ، یک امر عدمی و نیستی و فقدان می‌باشد که بهره‌ای از وجود ندارد. در نتیجه شرّ نیاز به خالق ندارد که به دنبال آفریننده آن باشیم.

به‌طورکلی در هر جایی که شرّی و یا موجود نامطلوبی به چشم می‌خورد با یک بررسی معلوم می‌گردد، که این شرّ و امر نامطلوب، با عدم همراه می‌باشد. مثلاً بیماری از آن جهت نامطلوب و شرّ به‌شمار می‌رود که شخص بیمار فاقد صحت و عافیت می‌باشد. شخص نابینا و ناشنوا از این نظر که یک انسان متفکر و آراسته به فضایل است، کمال مطلوبیت را دارد، ولی نابینایی و ناشنوایی واقعیتی نیست که در چشم و گوش وجود داشته باشد، بلکه آنها همان فقدان و نداشتن بینایی و شنوایی است و واقعیتی جز همین امر عدمی ندارند. بنابراین هر کجا که سخن از بدی و شرّ است، پای یک نوع فقدان و نیستی در میان می‌باشد که از هر فاعل و آفریننده‌ای بی‌نیاز است، و تمام بدی‌ها و زشتی‌ها از آن نظر بد و شرّ شمرده می‌شوند که فاقد هستی یا مستلزم نیستی می‌باشند.

هرکدام از درندگان و گزندگان و بلاها و آفت‌ها از آن نظر بد هستند که منجر به فقدان یک رشته هستی شده و هستی‌هایی را از دست می‌دهند؛ زیرا این عوامل، موجب مرگ هستند و یا مایه از دست دادن عضو و نیرویی می‌گردند و یا مانع از رشد و پرورش استعدادهایی می‌شوند و اگر همین شرور، چنین نتایجی را در برنداشتند، هیچ‌گاه زلزله و آفت‌های نباتی و حیوانی بد و زشت و یا شتر شمرده نمی‌شدند. جهل و نادانی، براساس کمبودهایی است که در فرد احساس می‌شود، مرگ، شتر محسوب می‌شود؛ زیرا علم و کمال و واقعیت، حیات حقیقی می‌باشد و انسان جاهل، فاقد آن می‌باشد. فقر، زشت شمرده می‌شود؛ زیرا به دنبال فقر کمبودهایی به چشم می‌خورد که انسان فقیر با آن روبرو می‌باشد، اما افراد ثروتمند دارای آن کمبودها نیستند. در صفات زشت و رذایل اخلاقی نیز جریان به همین منوال است. ظلم از آن نظر زشت شمرده می‌شود که حق مظلومی را از میان می‌برد و یا خود ستمگر اجتماع را از رشد و بالندگی باز می‌دارد. خلاصه آنکه در جهان هستی، یک نوع موجود بیشتر وجود ندارد و آن خوبی‌هاست و شرور و بدی‌ها هم از نوع نیستی هستند و نیستی مخلوق نیست که نیازمند خالقی باشد؛ بلکه از خلق نکردن است نه از خلق کردن.

اگر شاخصی را در مقابل آفتاب قرار دهیم، قسمتی را که به خاطر وجود شاخص تاریک مانده و از نور آفتاب روشن نشده است، سایه می‌نامیم.

سایه چیست؟ سایه ظلمت است و ظلمت چیزی جز نبودن نور نیست. وقتی می‌گوییم که نور از کانون جهان افروز خورشید، تشعشع یافته است، نباید پرسید که سایه و ظلمت از چه به وجود آمده است؛ بلکه این دو از چیزی تشعشع نکرده و از خود، مبدأ و کانون استقلالی

ندارند.

اگر بخواهیم این فرضیه که شرّ، مساوق با عدم و نیستی و فقدان است را به صورت قضیه منطقی بیان نماییم؛ این قضیه به دو شکل مطرح می‌شود:

الف. قضیه سلب محصل؛ که می‌گوید: شرّ و بدی در جهان نیست. براساس این قضیه، در ساختار جهان هستی گزینه‌ای به نام شرّ وجود ندارد و شرّ از پایه و اساس انکار می‌شود.

ب. قضیه موجه معدوله، که می‌گوید: شرّ و بدی در جهان، از قبیل نیستی می‌باشد. براساس این قضیه، اقرار به وجود شرّ در جهان هستی داریم، اما شرّ را عدم و نیستی و فقدان در نظر می‌گیریم. برای مثال به وجود ظلمت و تاریکی اقرار می‌کنیم ولی سبب این ظلمت و تاریکی را نبودن نور می‌دانیم.

از میان حکمای یونان، این نظریه به افلاطون نسبت داده شده است. اما در آثار او این نظریه یافت نمی‌شود؛ بلکه در مواردی، خلاف این نظریه در آثار او دیده می‌شود. اولین فردی که این نظریه را به افلاطون نسبت می‌دهد، میرداماد^(۱) در قرن یازدهم هجری می‌باشد و بعد از او حاجی سبزواری^(۲) مکرراً در مصنفاتش این نظریه را به افلاطون نسبت می‌دهد. علامه طباطبایی نیز عدمی بودن شرّ را به افلاطون نسبت می‌دهد.^(۳) فیلوپین از فلاسفه قرن سوم میلادی که

(۱) القبسات، ص ۴۳۴.

(۲) شرح الأسماء، صص ۲۵۱ و ۳۴۳؛ و تعلیقات سبزواری بر کتاب الشواهد الربوبیة، ص ۵۹۷ با تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی.

(۳) المیزان، ج ۱۳، ص ۱۸۷.

شارح آثار افلاطون می‌باشد، این نظریه را به افلاطون نسبت می‌دهد.

سخنان حکمای اسلامی دربارهٔ عدمی بودن شرّ

فارابی می‌گوید: «الخیر بالحقیقة هو کمال الوجود وهو واجب الوجود والشرّ عدم ذلك الكمال»^(۱).

خیر عبارت است از کمال وجود و کمال وجود، همان واجب الوجود است و شرّ عبارت است از نبودن آن کمال.

ابوعلی سینا می‌گوید: «الشرّ لا ذات له بل هو إمّا عدم جوهر أو عدم صلاح لحال الجوهر»^(۲).

شرّ ذاتی ندارد؛ بلکه شرّ یا نیستی جوهر است و یا نیستی و عدم صلاحیت حال برای جوهر.

بهمنیار می‌گوید: «کلّ ما وجوده علی کماله الأقصى و لیس فیهِ ما بالقوة فلا یلحقه شرّ فانّ الشرّ هو عدم وجود أو عدم کمال وجود کلّ ذلك حیث یكون ما بالقوة»^(۳).

هر وجودی اگر به کمال نهایی و بالاترین درجهٔ خود برسد، تمام وجودش تبدیل بالفعل می‌شود و وجود بالقوه‌ای در آن یافت نمی‌شود و هیچ شرّی به آن ملحق نمی‌گردد؛ زیرا شرّ عدم وجود است و یا نرسیدن به کمال وجودی خویشتن به گونه‌ای که این کمال در وجودش بالقوه وجود دارد.

(۱) رسائل فارابی، کتاب تعلیقات، ص ۱۱.

(۲) مبدأ و معاد، ص ۱۰.

(۳) التحصیل، ص ۶۶۰ و ۶۶۱.

خواجه نصیرالدین طوسی در مورد وجود می‌گوید: «وهو خیر محض»^(۱)، «المسألة السابعة في أنّ الوجود خیر والعدم شرّ وهو خیر محض»^(۲).
وجود خیر است و شرّ عدم و نیستی‌اش می‌باشد و وجود خیر محض است که شرّی در آن یافت نمی‌شود.
میرداماد می‌گوید: «انّ الشرّ بالذات هو العدم ولا كلّ عدم بل عدم مقتضی طباع الشیء من الكمالات الثانیة لنوعه وطبیعته والشرّ بالعرض هو المعدم أو الحابس للکمال عن مستحقّه»^(۳).

ذات شرّ عدم و نیستی می‌باشد و هر عدمی شرّ نمی‌باشد؛ بلکه عدمی شرّ است که مقتضای طبیعت شیء را که دربرگیرنده کمالات ثانویه در نوع و طبیعت می‌باشد را دارا نباشد. در نتیجه شرّ عرضی است و عبارت است از نبودن و نیستی و یا حبس شدن کمالی که شیء استحقاق آن را دارد.

ملاصدرا می‌گوید: «وأما الوجودات فهي كلّها خیرات إمّا مطلقاً - أي بالذات وبالقیاس جميعاً - أو بالذات لكن قد يعرضها بالقیاس إلى بعض الأشياء أن يؤدي إلى عدمه أو عدم حال من أحواله ويقال لها الشرّ بالعرض وهو المعدم المزیل أو الحابس المانع للخیر عن مستحقّه أو المضاد المنافی لکمال یقابله وخیر یضاده»^(۴).

(۱) تجرید الاعتقاد، ص ۱۰۷.

(۲) کشف المراد، ص ۲۹.

(۳) القبسات، ص ۴۳۱.

(۴) اسفار، ج ۷، ص ۶۱.

و اما همهٔ اقسام وجود، سراسر خیر است یا مطلقاً - یعنی به ذات خود و به قیاس به بقیهٔ موجودات - یا به ذاتش خیر است. ولی گاهی ممکن است منجر به عدم بعضی از موجودات دیگر یا عدم برخی از حالات موجودات دیگر شود و بدین جهت به آن شرّ بالعرض گفته می‌شود و این قسم اخیر که عدم دیگران یا زائل‌کننده برخی از حالات آنها را در پی دارد یا حبس‌کننده‌ای است که مانع از رسیدن خیر به مستحق آن می‌گردد یا منافی کمال موجود دیگری یا منافی خیری است که با آن ضدیت دارد، به همهٔ این موارد شرّ بالعرض اطلاق می‌گردد.

حاجی سبزواری می‌گوید:

والشرّ اعدام فکم قد ضلّ من يقول باليزدان ثمّ الأهرمن^(۱)

شرّ عدم و نیستی می‌باشد و کسی که می‌گوید دو خالق وجود دارد، یزدان و دیگری اهریمن، چقدر گمراه می‌باشد.

سخنان فلاسفه مغرب زمین دربارهٔ عدمی بودن شرّ

در میان فلاسفه مغرب زمین افرادی به عدمی بودن شرّ در جهان اقرار کرده‌اند؛ جان هیک در گزارش نظریهٔ سنت اگوستین، فیلسوف قرن پنجم میلادی، می‌گوید^(۲): «موضع عمدهٔ فلسفی او قول به ماهیت عدمی داشتن شرّ است. اگوستین جداً به این عقیدهٔ یهودی - مسیحی باور دارد که عالم خیر است؛ یعنی این که عالم، آفرینش خدایی نیکوکار (خیر) برای غایتی خیر است.

به اعتقاد اگوستین، خیرهای عالی و دانی، بزرگ‌تر و کوچک‌تر به

(۱) شرح منظومه، ص ۱۵۵.

(۲) فلسفه دین، ص ۹۳ و ۹۴.

فراوانی و به صورت‌های مختلف وجود دارد. به هر حال، هر چیزی که از هستی برخوردار است، بهره‌ای از خیر دارد؛ مگر آن که به تباهی یا فساد دچار شده باشد. شرّ، و یا اراده‌ی شر را، موردی از درد و رنج، یا نوعی بی‌نظمی و فساد در طبیعت باشد، خداوند در عالم ایجاد نکرده، بلکه شر به انحراف گراییدن چیزی است که ذاتاً خیر است. به عنوان مثال اگوستین به نابینایی اشاره می‌کند؛ نابینایی یک «چیز» - یعنی امر وجودی - نیست. تنها چیزی که در اینجا وجود دارد چشم است که فی نفسه خیر است. شربودن نابینایی در اینجا فقدان کارکرد صحیح چشم است».

توماس آگونیاس، فیلسوف قرن سیزدهم میلادی^(۱) می‌گوید: «ظهور آیین دوگانه‌پرستی و قول به وجود خدای خیر و خدای شرّ، که در فرقه‌ای به نام «مانوی» در کلام مسیحیت ظهور و نمود پیدا کرده بود، تهدید بسیار جدی برای آیین مسیحیت به‌شمار می‌رود. این خطر، متکلمان مسیحی را - که در رأس آنها متفکر شهیر و برجسته‌ای به نام توماس آگونیاس قرار داشت - بر آن داشت که با قول به مساوقت وجود و خیر و نیستی‌انگارانه شرّ، به مواجهه با آن پردازند.

اتین ژیلسون در این باره می‌نویسد: ثنویت مانوی که در آن زمان، تهدید بسیار جدی برای دین مسیحی به‌شمار می‌رفت، متکلمان مسیحی را فراخواند تا بر عینیت و یکسانی خیر و وجود تأکید ورزند و به این‌گونه ثنویت خیر و شرّ - که به عنوان اصول اولیه واقعیت تلقی می‌گردید - به کلی از میان بردارند».

لایب نیتز، فیلسوف قرن هجدهم میلادی و صاحب کتاب تنویدیسه

(۱) مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۴۸۴.

«عدل الهی» می‌گوید^(۱): «شرّ امری عدمی است و امر عدمی فاعلی ندارد».

باربور درباره نظریه کارل بارت فیلسوف قرن بیستم میلادی می‌گوید^(۲): «بارت، شرّ را چیزی مستقیماً برخلاف اراده خداوند تعریف می‌کند. و مع الوصف می‌گوید همه رویدادها به اراده خداوند است. شرّ نوعی «غیرواقعی» و «ناموجود» است و با این وصف نیرویی پر قدرت است که بر جهان چیره است».

دلایل عدمی بودن شرّ

افرادی که معتقد به عدمی بودن شرّ در جهان هستی می‌باشند، دلایلی را اثبات نظریه خود اقامه می‌کنند که به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

دلیل اول: بداهت

خیر بدیهی و فطری بشر است و همه افراد درک می‌کنند که وجود منشأ همه خوبی‌ها و خیرات و خیر محض است. در نتیجه به طور بدیهی جایگاهی برای شرّ در وجود باقی نمی‌ماند و امری معدوم می‌باشد که تحقق خارجی ندارد.

به عبارت دیگر وجود، منشأ همه خیرات است و در خیر بودن تمام هستی، تردیدی نیست و بدیهی بودن آن را تمام حکما و دانشمندان قبول دارند که نیازمند استدلال و اقامه برهان نمی‌باشد. در نتیجه، شرّ یک امر عدمی می‌شود که جایگاهی در وجود ندارد.

(۱) تئودیسه، فصل ۲، بند ۲۰ و ۳۲.

(۲) علم و دین، ص ۴۵۳.

در نقد این دلیل می‌گوییم:

۱- قبول داریم که وجود خیر است، اما در عالم وجود مواردی را مشاهده می‌کنیم که شرّ می‌باشند و وجود خارجی دارند؛ مانند شرّ ادراکی از قبیل بیماری‌ها و وجود آلام و دردها که هیچ‌کس منکر آنها نمی‌تواند باشد؛ مانند بلایای طبیعی مثل زلزله، سیل و... مانند افراد ناقص الخلقه و... .

آیا این‌ها هستند و وجود دارند یا نیستند و عدمی می‌باشند؟ آیا می‌توان اسم این موارد را خیر نامید؟
در نتیجه نمی‌توان گفت: وجود خیر محض است و شرّ عبارت است از عدم و نیستی.

اگر به کسی که از درد بیماری به خود می‌پیچد، گفته شود: درد شرّ است و سلامتی، وجود است و عدم سلامتی را بیماری می‌گویند و یکی از علائم بیماری، درد است. از آنجا که بیماری، امری عدمی می‌باشد؛ در نتیجه درد، از عدم و نیستی می‌باشد و وجود خارجی ندارد. آیا این سخن را بیمار قبول می‌کند؟

بله، می‌پذیریم که وجود خیر محض است و بدیهی می‌باشد؛ اما نمی‌پذیریم که شرّ، یک امر عدمی محض باشد؛ زیرا درد و الم که جزء شرور است، یک امر وجودی می‌باشد.

۲- افرادی که معتقدند که شرّ وجود خارجی ندارد، آیا می‌توانند ادعا کنند که شرّ امر بدیهی نمی‌باشد؟ در حالی که فطرت انسان بر وجود شرّ گواهی می‌دهد؛ زیرا نفس و طبیعت انسان، از وجود شرّ متنقّر می‌باشد.

دلیل دوم: استقراء

اگر هر آنچه از شرور در جهان هستی وجود دارد را مورد تجزیه و

تحلیل قرار دهیم، مشاهده می‌شود که همه آنها به عدم و نیستی بازگشت دارد.

علامه حلی در کشف المراد که شرحی بر تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی می‌باشد، مثالی را بیان می‌کند که قابل تأمل می‌باشد.

ایشان می‌گوید: اگر قتلی اتفاق افتاد، تمام عقلا به شَرّ بودن آن اعتراف می‌کنند؛ اما اگر به اعتبار آنکه شَرّ، امری عدمی می‌باشد، آن قتل را مورد بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که قتل شَرّ نمی‌باشد؛ زیرا قتل متضمن و معرّف قدرتی برای فاعل آن می‌باشد و صفت قدرت، کمالی برای انسان محسوب می‌شود و برندگی برای آلت قتل نیز کمال آن می‌باشد و در حرکت اعضا و جوارح قاتل نیز شَرّی دیده نمی‌شود و نرمی بدن مقتول نیز عیبی برای او محسوب نمی‌شود. در این میان فقط جان دادن مقتول باقی می‌ماند که عدم الحیات است و امری عدمی می‌باشد.^(۱)

میرداماد، در کتاب القبسات مثال دیگری بیان می‌کند؛ ایشان می‌گوید: «مثلاً برودت هوا در ذات خود، نسبت به اسباب و علل فراهم آورنده‌اش، نه‌تنها شَرّ نیست، بلکه کمالی از کمالات محسوب می‌شود و شَرّیت این امور نسبت به افساد و نابودی برگ و بار است. پس شرّ حقیقی همانا محو کمالات و خواص مطلوب میوه‌هاست و این امر عدمی است. اما خود سردی هوا، شَرّ عرفی است؛ به دلیل این‌که موجب شرّ حقیقی می‌شود. همین‌طور است شَرّیت آلام و دردهای جسمی و روحی، برای این‌که خود آلام به خاطر این‌که علم و ادراک امور دیگر

(۱) کشف المراد، ص ۴۲.

هستند، امر وجودی و کمالی هستند. اما شرّیت آنها به خاطر نیستی و عدم هماهنگی و اتصال عضوی از بدن است... پس در تمام این امور شرّ حقیقی همانا فقدان و از دست دادن موجودی یکی از کمالات لایق به شأن خود می باشد، و اطلاق شرّ به اسباب آن بالعرض است»^(۱).

دکتر مهدی حائری یزدی در کتاب علم کلی می گوید: «پاسخ منطقی و صحیح این است که ما به طریق استقراء هرچه نام شرّ بر آن گفته می شود، زیرنظر قرار دهیم و هریک را تجزیه و تحلیل کنیم، آن گاه به این نتیجه قطعی می رسیم که شرور، یا خود مستقیماً امور عدمی هستند و یا در نابودی اشیای دیگر عامل مؤثر، قلمداد می شوند»^(۲).

در نقد این دلیل می گوئیم: استقراء بر دو قسم است: استقراء تام و استقراء ناقص.

اگر استقراء تام باشد، می توان گفت که برهان تمام است و یک حکم کلی را اثبات کرد؛ اما اگر استقراء ناقص باشد، علم آور نمی باشد و نمی توان به واسطه آن، حکم کلی را اثبات نمود.

آنچه که بزرگان برای اثبات عدمی بودن شرور در اینجا تحت عنوان استقراء بیان نموده اند، استقراء ناقص می باشد و با آوردن چند شاهد مثال می خواهند، اثبات کنند که شرور عدمی می باشند. در نتیجه این بیان کامل نیست و قابل پذیرش نمی باشد.

فخر رازی در شرحی که بر کتاب اشارات ابن سینا دارد، می گوید:

(۱) القبسات، ص ۴۳۲.

(۲) علم کلی، ص ۷۲.

«فهو تعویل علی مجرد المثال وقد عرفت انه لا يفيد اليقين»^(۱).

بیانات ابن سینا در عدمی بودن شتر بازگشت به چند مثال دارد که این مثال‌ها یقین‌آور نمی‌باشد.

قوشجی در شرح تجرید الاعتقاد می‌گوید: «هذه الدعوى ما صحوها برهان بل اکتفوا فیها بمجرد استقراء غیر تام والظاهر أنها اقناعیة»^(۲).

از آنجا که این نظریه بر پایه برهان نمی‌باشد، صحیح نیست؛ بلکه در اثبات آن به استقراء ناقص، اکتفا شده که علم‌آور نمی‌باشد و ظاهر آن است که این دلیل فقط اقناعی می‌باشد و نمی‌تواند مدعای خود را اثبات کند.

ملاصدرا متوجه این اشکال بوده و در پاسخ به نقد وارد شده، می‌گوید: «مراد از مثال‌هایی که در توجیه شتر، بیان می‌شود استدلال بر مدعا از طریق استقراء یا مجرد تمثیل نیست؛ بلکه دفع نقض‌هایی است که از طریق این مثال‌ها به مساوقت خیر و وجود وارد می‌شود.

همچنین هدف توضیح شتر بالذات و بالعرض است، تا روشن است شتر در تمام مواردی که شتر تلقی می‌گردد، به اعدام برمی‌گردد؛ اما برهان دلیل منطقی مدعا، غیر از اصل استقراء می‌باشد»^(۳).

ایشان در ادامه می‌گویند: برای اثبات آنکه شرور عدمی می‌باشد، برهانی اقامه شده است که بتواند این حکم را اثبات کند. این برهان را به‌عنوان دلیل سوم، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

(۱) حواشی اشارات فخر رازی، ج ۲، ص ۸۰.

(۲) شرح تجرید الاعتقاد، صص ۱۴ و ۱۵.

(۳) اسفار، ج ۷، ص ۶۲.

دلیل سوم: برهان

شاید بتوان گفت اولین فردی که این برهان را اقامه کرده است، قطب‌الدین شیرازی شارح کتاب حکمة الاشراق می‌باشد. وی می‌گوید: شرّ، هیچ ذاتی ندارد. بلکه شرّ، عدم ذات و یا عدم کمال ذات است و آنچه که به نام شرّ پدید می‌آید، همانا به دلیل کشاندنش به سوی گونه‌ای نیستی می‌باشد. زیرا اگر شرّ یاد شده موجود باشد و چیزی را بر دیگری تقویت نکند، پس برای دیگری شرّ نیست و برای خودش نیز شرّ نمی‌باشد؛ زیرا وجود شیء، نه مقتضی عدم آن و نه مقتضی عدم کمال آن است و اگر شیء نیستی برخی کمالاتش را اقتضاء کند، هر آینه شرّ، آن نیستی می‌باشد؛ نه شیء مزبور. گذشته از اینکه اقتضای عدم خود و یا عدم کمال خود، نامعقول است. زیرا اشیا خواستار رسیدن به کمالات خویشتن می‌باشند، نه آنکه اقتضاکننده عدم آنها، از آن جهت که کمال هستند.

از این استدلال لازم می‌آید که شرّ اگر موجود باشد، آن شرّ دیگر شرّ نیست؛ زیرا آن شرّ موجود یا برای خودش شرّ است یا برای دیگری. درحالی که می‌دانیم نه شرّ برای خودش است و نه برای دیگری. مگر به ملاحظه اقتضای عدم ذات یا کمال دیگری؛ پس شرّ موجود نیست.^(۱)

تقریر اوّل

این برهان در قالب یک قیاس استثنایی بیان گردیده است که در سه صورت قابل تصوّر می‌باشد و صورت چهارمی ندارد. برای درک بهتر این قیاس آن را در قالب موجود «الف» و «ب» توضیح می‌دهیم.

(۱) شرح حکمة الإشراق، مقاله ۵، ص ۵۱۹ و ۵۲۰.

صورت اول: موجود «الف» برای خودش شرّ باشد و موجب نابودی و عدم خودش و یا نابودی صفات کمالی خودش بشود. تحقّق این صورت مستحیل است. زیرا محال است که شیء از وجود خودش، عدمش ناشی بشود. زیرا به محض این که وجود پیدا می‌کند، وجودش، موجب عدمش می‌شود و چنین چیزی تحقّق خارجی ندارد. اگر کسی بگوید: شرّ موجب عدم خودش نمی‌شود ولی صفات کمالی خود را نابود می‌کند؛ در پاسخ به او می‌گوییم: این فرضی محال است و عقلانی نمی‌باشد. زیرا تمام موجودات می‌خواهند به کمال خودشان برسند و هیچ کدام حاضر نیستند که صفت کمالی خود را از دست بدهند.

صورت دوم: موجود «الف» بر موجود «ب» اثر می‌گذارد و موجود «ب» را نابود می‌کند و یا بر صفات کمالی موجود «ب» اثر می‌گذارد و صفات کمالی موجود «ب» را نابود می‌کند. مثل بیماری که بر انسان اثر می‌گذارد و انسان را از بین می‌برد و یا در بدن انسان اثر می‌گذارد و او را از لحاظ قوای جسمانی تضعیف می‌کند. در این فرض شرّ، وجود خارجی پیدا می‌کند و این خلاف تعریف آن می‌باشد. زیرا: اولاً: وجود مساوق و مساوی با خیر محض است و شرّ، عدم می‌باشد.

ثانیاً: موجود «الف» نسبت به خودش، خیر محض است. در نتیجه شرّی برای او وجود ندارد و موجود «ب» دارای ضعف و نقص می‌باشد و باید آن را مرتفع سازد. مثلاً سمّ مار و زهر عقرب و درندگی گرگ برای خود آنها بد نیست و با وجود آنها کمال سازگاری را دارد و مایهٔ تکامل بقای زندگی آنهاست؛ بلکه تنها از آن نظر شرّ و بد است که مایهٔ فنای انسان و آسیب‌پذیری اوست.

صورت سوم: موجود «الف» نه موجب نابودی خود و کمالات وجودیش می‌شود و نه با موجود «ب» کاری دارد و او را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در اینجا موجود «الف» خیر محض است و شتر وجود ندارد. از بررسی این سه صورت می‌توان نتیجه گرفت در جهان هستی چیزی به نام شتر وجود ندارد.

تقریر دوم

تقریر دومی^(۱) نیز برای این برهان بیان شده است که می‌گوید: وجود و هستی باقطع نظر از بقیه موجودات، در ذات و نفس خود، خیر محض است و هیچ شتری در آن راه ندارد. زیرا اگر قرار باشد در این وجود، شتری تحقق پیدا کند، آن شتر در همه موجودات تسری و جریان پیدا می‌کند و حال آنکه می‌دانیم هر موجودی نسبت به ذات خودش خیر محض است و شتر در موجودات تسری و جریان ندارد. پس می‌توان نتیجه گرفت که شتر در هیچ موجودی نسبت به ذات خودش وجود ندارد.

ظاهر این است که این برهان با هر دو تقریر، قابلیت پذیرش ندارد و مناقشاتی بر آن وارد است. در نقد این دلیل می‌گوییم:

۱. مصادره به مطلوب

در این برهان مصادره به مطلوب وجود دارد؛ زیرا حدّ وسطی که در این برهان بیان شده است، در واقع همان نتیجه‌ای است که برهان برای

(۱) این تقریر از حکیم میرزا حسن لاهیجی است، رجوع شود به: زواهر الحکم (به نقل از منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۳، ص ۲۳۶).

اثبات آن اقامه شده و نتیجه همان تکرار حدّ وسط می‌باشد و پیش فرض در حدّ وسط آن است که شتر، امری عدمی می‌باشد؛ درحالی‌که درصدد آن هستیم که اثبات کنیم شتر، امری عدمی است.

اشکال برهان این‌جاست که شما از کجا می‌گویید که اگر چیزی شتر برای خودش و برای دیگران باشد، لازم می‌آید که صفات خود یا صفات کمالی خود و یا ذات دیگری و یا صفات کمالی دیگری را از بین ببرد؟ پس مشخص است که شما در پیش فرض خود شتر را به‌عنوان عدمی فرض کرده‌اید.

۲. دور

در این برهان دور اتفاق افتاده است و بازگشت و توقف دلیل بر خود مدعا می‌باشد. در دلیل آمده است که شتر یک امر عدمی می‌باشد که یا موجب اعدام خود می‌شود و یا موجب اعدام دیگران می‌گردد و حال آن‌که می‌خواهید اثبات کنید شتر، امر عدمی می‌باشد. این اشکال در حقیقت بازگشت به همان اشکال اول است و برخی آن را با اشکال اول یکی فرض کرده‌اند.

۳. فقدان ملاک تفکیک امر وجودی از عدمی

در این برهان هیچ ملاکی برای گزینش وجودی یا عدمی بودن اشیا ارائه نشده است.

در این برهان حیات را وجود و مرگ را عدم و نیستی، سلامتی و صحت را وجود و بیماری را عدم، دانایی و علم را وجود و جهل و نادانی را عدم فرض کرده است.

بنابراین هر آن‌چه را که خیر تصوّر کرده است، در دایره وجود و خیر و آن‌چه را که شتر و بدی تصوّر کرده است، در دایره اعدام قرار داده

است، و ملاکی برای وجود و عدم ارائه نشده است و این درحالی است که می‌توان چینش وجود و عدم را عکس آن، فرض کرد؛ درنتیجه مرگ را می‌توان وجود و حیات را عدم الموت فرض کرد و بیماری را وجود و سلامتی را عدم المرض و نادانی و جهل را وجود و علم را عدم الجهل، فرض کرد.

درنتیجه در این برهان ملاکی برای خیربودن و شرّبودن اشیا بیان نشده است تا در مرحله بعد ملاحظه شود که آیا آن مواردی را که خیر می‌دانیم، همه وجودی هستند یا نه؟ و آن مواردی را که شرّ می‌دانیم، همه عدمی هستند یا نه؟

برای مثال مرگ یکی از شرور است که آن را عدمی فرض می‌کنند؛ یعنی از هستی به نیستی رفتن. درحالی‌که تمام ادیان الهی، مرگ را عدم و نیستی نمی‌دانند؛ بلکه مرگ را انتقال از مرحله‌ای از زندگی به مرحله بالاتر از آن می‌دانند. از طرف دیگر مرگ، شرّ نمی‌باشد و چه بسا افرادی که مرگ برای آنها خیر است و از زندان دنیا رهایی پیدا کرده و به سعادت نائل می‌آیند. برای نمونه شهادت از جمله مرگ‌هایی است که بسیاری از افراد آزاده و اولیای خدا از آن استقبال می‌کنند.

رسول خدا ﷺ در توصیف اولیاء الهی می‌فرماید: **لَوْ لَا الْأَجَالُ الَّتِي قَدْ كُتِبَتْ عَلَيْهِمْ لَمْ تَقْرَأْ أَرْوَاحُهُمْ فِي أَجْسَادِهِمْ خَوْفًا مِنَ الْعَذَابِ وَشَوْقًا إِلَى الثَّوَابِ.**^(۱)

اگر خداوند برای اولیای خود زمان مشخصی را تعیین نفرموده بود، از ترس عذاب و شوق رسیدن به ثواب، جان‌های آنها در کالبدشان بر

(۱) کافی، ج ۲، ص ۲۳۷، ح ۲۵.

جای نمی‌ماند.

علامه جعفری در کتاب تحلیل شخصیت خیام می‌گوید: «به‌نظر می‌رسد درباره شتر اصل مطلب را گم کرده‌اند. حتی فلاسفه و حکمایمانند ابن سینا و خیام علت شتر بودن یک چیز را بیان ننموده‌اند، یا اصلاً شتر را تعریف ننموده‌اند»^(۱).

۴. اشکال نقضی

وجود شتر ادراکی در جهان هستی، مورد نقضی است که عدمی بودن شرور را زیر سؤال می‌برد. شتر ادراکی، شتری است که همه افراد آن را درک کرده و به وجود آن اقرار می‌کنند. همانند درد، غم و غصه، رنج و ...

آیا کسی یافت می‌شود که بگوید من در طول عمرم، هیچ غم، غصه و رنجی نداشته‌ام؟

بیماری یک وجود است که آنها فقط اسم آن را تغییر می‌دهند و می‌گویند بیماری یعنی عدم الصحة. بیمار از شدت درد به خود می‌پیچد. اگر کسی به او بگوید درد و بیماری شتر است و شتر عدمی می‌باشد و وجود خارجی ندارد؛ در عقل چنین فردی باید شک کرد.

سیل چه‌بسا در چند دقیقه هزاران خانه را ویران و افراد بسیاری را از بین می‌برد. آیا این امور خیر است یا شر؟ اگر این امور شتر هستند آیا وجودی می‌باشند یا عدمی؟

تصادفی اتفاق افتاده و چند نفر مجروح و چند نفر جان خود را از دست داده‌اند. آیا فردی از عقلای عالم می‌تواند منکر شتر بودن آن بشود؟

(۱) تحلیل شخصیت خیام، ص ۷۵.

علاوه بر آن در آموزه‌های دینی، نه تنها وجود شرّ انکار نشده است؛ بلکه وجود شرّ تصدیق می‌شود.

خداوند متعال دربارهٔ خلقت انسان می‌فرماید: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ

فِي كَبَدٍ﴾^(۱)

قطعاً ما انسان را در رنج آفریدیم.

اشکال شرّ ادراکی در مسأله شرور از اهمیت بالایی برخوردار است و تا جواب متقنی به آن داده نشود، تعارض بین شرّ و عدل الهی برطرف نخواهد شد.

۵. عدم توجیه صفت حکمت و عنایت الهی

با پذیرش این برهان اشکال ثنویت مرتفع می‌گردد؛ زیرا اساس افسانهٔ ثنویت این است که تصوّر شده است که بدی‌ها و زشتی‌ها همانند خوبی‌ها مرتبهٔ مستقلی از هستی را تشکیل می‌دهند. پس باید به دنبال آفریننده آنها رفت؛ ولی هرگاه بگوییم که تمام ناهمواری‌ها از نیستی و عدمی برمی‌خیزد و خلأ و کمبود است که موجب مصائب و بدبختی‌ها می‌گردد، در این صورت دیگر صحیح نیست که در جستجوی خالق آن باشیم. زیرا عدم و خلأ و کمبود و فقدان، چیزی نیست که خالق داشته باشد.

به عبارت روشن‌تر، وجود و هستی با خیر و نیکی و خوبی مساوی است و شرّ یک امر عدمی و نیستی است و چنین چیزی نیاز به خالق ندارد که به دنبال آفریننده آن برویم.

به قول حاجی سبزواری که می‌گوید:

(۱) سوره بلد، آیه ۴.

والشتر اعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثم الأهرمن

اما با پذیرش عدمی بودن شتر نمی‌توان اشکالاتی که بر علم الهی و قدرت الهی و حکمت پروردگار وارد می‌شود را پاسخگو باشد. اگر بپذیریم شتر امری عدمی می‌باشد، با پذیرش آن نمی‌توان به این سؤال پاسخ داد که آیا خداوندی که علم علی‌الاطلاق و قدرت علی‌الاطلاق است، نمی‌توانست جهان را به‌گونه‌ای خلق نماید که امور شتری همانند درد، رنج، غم و غصه، بیماری و جنگ و... در آن وجود نداشته باشد؟

شهید مطهری در کتاب عدل الهی می‌گوید: مسأله عدمی بودن شرور به تنهایی برای حلّ مشکل عدل الهی کافی نیست تا آنجا که می‌گوید: از دیدگاه عدل الهی، سخن از دوگانگی اشیا نیست. سخن در این است که خواه اشیا دوگونه باشند یا یک‌گونه؛ چرا نقص و کاستی و فنا و نیستی در نظام هستی راه یافته است؟ چرا یکی کور و دیگری کر و سومی ناقص الخلقه است؟ عدمی بودن کوری و کری و سایر نقصانات برای حلّ اشکال کافی نیست؛ زیرا سؤال باقی است که چرا جای این عدم را وجود نگرفته است؟ آیا این، نوعی منع فیض نیست؟ و آیا منع فیض، نوعی ظلم نیست؟ در جهان خلأهایی وجود دارد که همان ناراحتی‌های این جهان است، عدل الهی ایجاب می‌کند که این خلأها پر شود.

یک سلسله امور وجودی نیز هستند که زائیده نیستی‌هایی از قبیل جهل و عجز و فقرند و به نوبه خود همان‌ها سبب یک سلسله نقص‌ها و کمبودها و فناها و نیستی‌ها می‌شوند. بیماری‌ها و طوفان‌ها و حریق‌ها و

زلزله‌ها از این قبیله است. عدل الهی ایجاب می‌کند که این امور نباشند تا آثار آنها که همان نقص‌ها و کاستی‌ها است نیز نباشد.^(۱)

علامه جعفری می‌گوید: «این استدلال صحیح نیست، زیرا جعل هر چیزی، جعل لوازم ضروری آن نیز می‌باشد. در نتیجه اگر تضاد منشأ عدم فرض شود و عدم منشأ شر قطعاً به وجود آمدن شر مستند به خدا می‌باشد»^(۲).

فلاسفه مغرب‌زمین نیز به عدمی بودن شرّ اشکال وارد کرده‌اند. شلایر ماخر می‌گوید: «عالمی که خداوند با قدرت مطلقه خود آفریده و دقیقاً همان چیزی است که خدا می‌خواسته و شامل هیچ نوع شرّی نیست، با وجود این به انحراف گراییده است... بنابراین انتقاد اساسی این است که یک آفرینش بی‌عیب هرگز به انحراف نخواهد گرایید و اگر در واقع آفرینش به انحراف میل کند، مسئولیت نهایی آن به دوش آفریننده آن خواهد بود؛ زیرا این جایی است که نمی‌توان مسئولیت را به گردن دیگران انداخت»^(۳).

هاسپرز نیز در نقد نظریه نیستی‌انگاران شرّ می‌نویسد: «اما گفتن این که شرّ، سلبی است، نوعی بازی با الفاظ است. من سؤال می‌کنم که آیا جنگ، سلبی است؛ یعنی فقدان صلح است یا صلح سلبی است؛ یعنی فقدان جنگ است؟ هر کدام از این دو را که قبول کنیم واقعیت هر دو به یک اندازه است. جنگ و صلح، غم و شادی، خیر و شرّ و... وجود دارد و با طبقه‌بندی کردن آنها تحت امر سلبی و ایجابی هیچ

(۱) عدل الهی، ص ۱۳۷؛ توحید، ص ۲۸۹.

(۲) تحلیل شخصیت خیام، ص ۷۴.

(۳) فلسفه دین، ص ۹۶.

تغییری در آنها ایجاد نمی‌کند. درد و رنج وجود دارد و با پنداشتن این‌که چنین چیزی فقط سلبی است، کم‌ترین کاهش در آن صورت نمی‌گیرد»^(۱).

(۱) فلسفه دین، ص ۱۰۹.

تذییل: بررسی شرّ ادراکی

فیلسوفان برهانی را به نحو موجبۀ کلیّۀ اقامه می‌کنند که به موجب آن، وجود خیر محض است و بازگشت شرّ به عدم و نیستی می‌باشد. حال اگر یک مورد پیدا شود که شرّ است و وجود دارد و همه عقلا به شرّ بودن آن اقرار دارند؛ با همین یک مورد نظریه عدمی بودن شرّ نقض می‌شود.

بزرگ‌ترین نقص به برهان عدمی بودن شرّ، وجود شرّ ادراکی می‌باشد که اولاً: وجود دارد و همه افراد به وجود آن اقرار می‌کنند و ثانیاً: کسی در شرّ بودن آن شک و تردیدی ندارد.

با وجود شرّ ادراکی ثابت می‌شود که وجود، خیر محض نیست و شرّ هم می‌تواند لباس وجود و هستی بر خود بیپوشاند و تحقق خارجی داشته باشد. وجود دردها، رنج‌ها و اندوه‌ها برای انسان، شاهدهی آشکار بر وجود شرّ می‌باشد که اموری وجدانی می‌باشند و هیچ فردی نمی‌تواند آنها را انکار نماید.

اگر خبر مرگ فرزندی به پدر و مادرش داده شود، اگرچه در ظاهر جایی از بدن آنها درد نمی‌گیرد، ولی غم و اندوهی که در اثر این مصیبت بر آنها مستولی می‌گردد، قابل انکار نیست و چه بسا آثار شکستگی را بتوان در ظاهر آنها مشاهده کرد.

بنابراین نمی‌توان معتقد بود که همه شرور عدمی می‌باشند؛ بلکه باید گفت بعضی از شرور عدمی هستند و مورد نقض اعتقاد به

عدمی بودن شرور، وجود شتر ادراکی است.

وجودی بودن شتر ادراکی

ابن سینا در کتاب اشارات در تعریف لذت و الم می گوید: «إِنَّ اللَّذَّةَ هِيَ إِدْرَاكٌ وَنَيْلٌ لَوْصُولِ مَا هُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ كَمَا لَوْ خَيْرٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ كَذَلِكَ وَالْأَلَمُ هُوَ إِدْرَاكٌ وَنَيْلٌ لَوْصُولِ مَا هُوَ عِنْدَ الْمُدْرِكِ آفَةٌ وَشَرٌّ»^(۱).

لذت عبارت است از ادراک و فهم و رسیدن به آن چیزی که فرد آن را کمال می داند و خیر از آن جهت که خیر است، نوعی لذت می باشد. از طرف دیگر درد و الم عبارت است از ادراک و فهم و رسیدن به آن چیزی که فرد آن را آفت و شرّ می داند.

بنابراین درد و الم، شترّی است که درک می شود و همه افراد آن را احساس کرده و وجدان انسان بر وجود آن و بدیهی بودن آن اقرار دارد؛ هرچند که با چشم ظاهر دیده نمی شود.

دلایل موافقان وجود شتر ادراکی

فخر رازی در کتاب شرح اشارات می گوید: علم ضروری - بدهت - حاکم است که الم و درد، وجودی است و در این مسأله بین عقلاء اختلافی وجود ندارد. اما در مسأله وجودی بودن لذت اختلاف وجود دارد. بعضی لذت را امری عدمی دانسته اند و می گویند لذت یعنی زوال و عدم درد و حتی در میان این بعض نیز اختلافی در وجودی بودن الم نیست.^(۲)

(۱) شرح اشارات (محقق طوسی)، ج ۲، ص ۸۷، نمط ۸.

(۲) شرح اشارات (محقق طوسی)، ج ۲، ص ۸۰، نمط ۷.

محقق دوانی در حاشیه‌ای که بر شرح تجرید قوشجی دارد، می‌گوید: شرّیت شرّ ادراکی به‌خاطر این است که آن ادراکی است که متعلّق به امر منافی و مصاد شده است و این ادراک امر ثبوتی است که متعلّق به امر عدمی شده است. ادراک از این لحاظ متصف به شرّیت ذاتی می‌شود اگرچه متعلّق آن، شرّ دیگری است. این مسأله امر روشن و آشکاری است که هیچ عاقلی آن را انکار نمی‌کند.

ایشان در تحلیل و نقد ادله کسانی شرّ را عدمی می‌دانند، می‌گوید: قول محققانه آن است که اگر مراد فلاسفه از نظریه عدمی بودن شرّ، این است که منشأ شرّ به امور عدمی برمی‌گردد، این نظر صحیح است و ایراد ما بر آن وارد نیست. اما اگر مقصودشان این باشد که شرّ حقیقی و بالذات منحصر به اعدام است و آنچه از بعضی وجودات به شرّیت متّصف می‌گردد، از باب عرفی و مجاز است، در این فرض ایراد ما بر فلاسفه موجه است [که وجودی بودن درد و الم، امر بین و آشکاری است].

ایشان با ذکر مثالی در صدد اثبات وجودی بودن شرّ می‌باشد و می‌گوید: «در مسأله قطع عضوی از بدن، چرا جایز نیست که شرّیت واقعی قطع از جهت الم و درد باشد که امر وجودی است و خصم باید برای نفی و انکار آن دلیل و برهان اقامه کند و زمانی که در یک موردی مثل قطع عضو، برهان خصم تمام نباشد، این نقض کلیت ادعای مخالفان است»^(۱).

توجیه قائلین عدمی بودن شرّ در ارتباط با شرّ ادراکی

طرفداران نیستی‌انگارانه شرّ برای رهایی از اشکال نقضی شرّ

(۱) حاشیه شرح تجرید (قوشجی)، ص ۱۵.

ادراکی، متمسک به تفسیر و توجیه ادراک الم شده‌اند و می‌گویند: ادراک امر وجودی است و شتری در آن یافت نمی‌شود؛ بلکه شتریت درد و الم نسبت به شخص دردمند است که ترکیب اتصالی عضوی از بدن خود را از دست داده است و لذا شتریت ادراک الم و درد، به امور عدمی برمی‌گردد.

درواقع قطع عضو، سبب می‌شود که هیأت ترکیبی بدن از بین برود و تبدیل به عدم هیأت ترکیبی شود. بنابراین این شتر بودن در واقع عدم هیئت ترکیبی است که عدمی می‌باشد.

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات می‌گوید: آلام و دردها از جهت اینکه ادراکات، امور [منافی] هستند، متّصف به شتر نمی‌شود و همین‌طور حضور امور منافی (مدرکات) و یا صدور آنها از علل خود، نمی‌توان آنها را از این جهت متّصف به شتریت کرد؛ بلکه شتر نسبت به انسان دردمند است که حالت اتصالی عضوی از بدن خود که می‌بایست متصل و هماهنگ باشد را از دست داده است.^(۱)

میرداماد در القبسات می‌گوید: آلام از جهت ادراکات و وجود مدرکات یا صدور آنها از علل خاص خود به‌هیچ‌وجه شتر نیستند، بلکه شتریت آنها نسبت به حال انسان دردمند است که فاقد ترکیب اتصالی است.^(۲)

ملا شمس‌گیلانی می‌گوید: المی که عارض عضوی می‌شود به این اعتبار که الم موجود در عضو است، شتر بالذات نیست؛ بلکه شتر بودن الم به اعتبار مصاحبت شتر بالذات است که آن عدم راحت بدن است و عدم

(۱) شرح اشارات، ج ۲، ص ۷۹.

(۲) القبسات، ص ۴۳۲.

بعض ملایمت بدن.^(۱)

ملاصدرا در صدد حلّ شتر ادراکی برآمده و می‌گوید: بدان که در باب شتر اشکال و معضل عظیمی وجود دارد که گره آن تا عصر حاضر باز نشده و من با استعانت الهی آن را حل خواهم کرد.^(۲)

اثبات عدمی بودن شتر ادراکی توسط ملاصدرا

ملاصدرا بعد از بیان کلام محقق دوانی به نقد آن می‌پردازد و می‌گوید: مقصود فلاسفه از شتر، شتر حقیقی عدمی است و ایراد دوانی بر فلاسفه موجه نیست.

برای این که الم عبارت است از ادراک منافی عدمی مانند گسیختگی اعضای بدن با علم حضوری که در آن علم و معلوم متحد است، نه با علم حصولی تا دو امر متفاوت [همان طوری که دوانی ادعا کرده بود] به نام تفرّق اتصالی و صورت حاصل از تفرّق در صقع نفس انسانی، وجود داشته باشد، بلکه فقط یک شیء وجود دارد و آن هم حضور امر عدمی که الم واقعی است.

ملاصدرا در پاسخ به سؤال مقدر که آیا حضور امر منافی و عدمی از قسم ادراکات است یا از نوع اعدام؟ می‌گوید: حضور امر منافی عدمی اگرچه نوعی از ادراک محسوب می‌شود، ولی در عین حال از افراد عدم است.

ایشان برای توجیه اینکه یک شیء چگونه ممکن است هم در شمار ادراکات که نوعی امر وجودی است و هم در بوته اعدام قرار گیرد،

(۱) رساله اظهار الکیال علی أصحاب الحقیقة والحال (منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران)، ج ۱، ص ۴۵۵.

(۲) اسفار، ج ۷، ص ۶۲.

متوسل به عدم ملکه می‌شود که حظّی از وجود دارد و می‌گوید: عدمی بودن حضور امر منافی که نوعی ادراک است، عدم مطلق نیست؛ بلکه برای آن یک نحو ثبوت و وجودی است مانند وجود عدم و ملکه مثل کوری. از طرفی چون مستدلّ شده که وجود یک شیء عین ماهیت آن است، پس وجود عدم، عین عدم است. همان طوری که وجود انسان، عین انسان؛ و وجود فلک، عین فلک است. در فلسفه آشکار و مُبرهن است که علم هر شیئی، عین معلوم بالذات است و هکذا. در محل بحث [چون ادراکات متعلّق به امر عدمی شده است] وجود شرّ، عین تفرّق و انقطاع است که امر عدمی است و ادراکی که به آن متعلّق می‌شود، نیز عین وجود مُدرک خواهد شد یعنی امر عدمی.^(۱) ملاًصدرا در راستای اثبات عدمی بودن شرّ، برهانی را در سه مقدمه ارائه می‌دهد:

۱- حصول ادراک منافی با علم حضوری نه با علم حصولی: ادراک درد و الم که متعلّق به انفصال بدنی می‌شود، از طریق علم حضوری انجام می‌گیرد. «ان الالم ادراك للمنافي كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضورى وهو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة أخرى حاصلة منه».

۲- اتحاد وجود و ماهیت: وجود و ماهیت هر شیئی با هم متحد است، لذا وجود عدم همان عدم است. «وجود كلّ شيء عین ماهیته فوجود العدم عین ذلك العدم كما أنّ وجود الانسان عین الانسان».

(۱) اسفار، ج ۷، ص ۶۳.

۳- اتحاد علم و معلوم: از آنجا که علم منافی با طبیعت انسان عدمی می‌باشد، (معلوم) پس علم شما هم عدمی خواهد بود. بنابراین ادراک منافی با طبیعت، یک امر عدمی می‌باشد. «الوجود [الإدراکی] عين التفرّق أو الإنقطاع أو الفساد الذي هو أمر عدمي و الإدراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذي هو نفس الأمر العدمي»^(۱).

نتیجه‌ای که ملاحظه‌ای از این برهان می‌گیرد عبارت است از اینکه: ادراکی که شخص دردمند از الم و درد دارد، متعلق به امر عدمی (انفصال بدنی) است و چون وجود امر عدمی نیز همان عدم است و نمی‌تواند تغییر ماهیت دهد، پس معلوم و مُدْرَک متألّم عبارت است از: فقدان اتصالی بدن که امر عدمی می‌باشد و علم به معلوم عدمی نیز مطابق اتحاد علم و معلوم عدمی خواهد بود. پس ادراک درد یعنی ادراک انفصال و عدم که هر دو قسم عدمی می‌باشند.

نقد فلاسفه بر برهان ملاحظه‌ای

ظاهر آن است که فلاسفه اشکالاتی را درباره‌ی این برهان طرح نموده‌اند.

علامه طباطبایی در تعلیقاتی که بر اسفار دارد، دو اشکال بر مقدمه‌ی اول ملاحظه‌ای وارد می‌داند.

اشکال اول: اصل اشکال در شرّ ادراکی منحصر به شرّ ادراکات حسی مانند قطع عضو بدن نیست تا ادّعی علم حضوری شود؛ بلکه اشکال اعمّ از ادراک حسی و غیرحسی است و شامل علوم تصدیقی

(۱) اسفار، ج ۴، ص ۱۲۲.

خیالی می‌شود. مانند درد حاصل از ادراک موت دوست و نزدیکان که در آن علم حضوری وجود ندارد. پدری فرزند خود را از دست داده است ولی از موضوع بی‌اطلاع می‌باشد و کسی او را باخبر نکرده است. علم پدر به این مصیبت، حضوری است یا حصولی؟ بدیهی است که حصولی خواهد بود.

اشکال دوم: اگر فرضاً اصل اشکال را محدود به شتر ادراکی حسی بدانیم، باز ادعای علم حضوری در آن مخدوش است. به دلیل اینکه در ادراک امور حسی، خطاهای علم به قدری فراوان و شایع است که ادعای وجود هرگونه علم حضوری را گزاف و ناصحیح تلقی می‌دهد.^(۱) [درحالی که می‌دانیم در علم حضوری، امکان خطا و اشتباه راه ندارد.] به‌عنوان مثال می‌توان به درد و رنج شخص بیماری اشاره کرد که پایش را در اثر عمل جراحی از دست داده است. اما تا چند روز بعد از عمل جراحی درد را در ناحیه عضو قطع شده احساس می‌کند و او اطلاعی از قطع عضو ندارد و بعد از عمل جراحی می‌گوید انگشتان پای من درد می‌کند.

اشکال سوم: علامه مصباح یزدی بر مقدمه اول ملاحظه‌ها یک اشکال مبنایی را مطرح می‌کند و می‌گوید: در میان فلاسفه در حقیقت لذت و درد و الم اختلاف وجود دارد که آیا لذت و درد، همان ادراک منافی است یا مرتبه فوق و متأخر از آن که کیفیت ادراکی محسوب می‌شود.^(۲)

ابوعلی سینا در کتاب الأدوية القلبية این رأی را می‌پذیرد و

(۱) تعلیقات علامه طباطبایی بر اسفار، ج ۷، ص ۶۳.

(۲) تعلیقه بر نه‌ایة الحکمة، رقم ۱۸۸.

می‌گوید: حقیقت مسأله تا الآن با براهین مشخص ثابت نشده است، لکن به نظر می‌رسد که درد و الم غیر از ادراک منافی است.^(۱) بنابراین نظریه اگر کسی درد و الم را غیر ادراک منافی تفسیر کند، می‌تواند بر مقدمه اول اشکال وارد کند که درد و الم ادراک منافی نیست که ملاًصدرا آن را در مقدمه اول اخذ کرده است.

به نظر می‌رسد این قول هرچند که غیر مشهور است، اما صحیح می‌باشد؛ چراکه ما یک درد داریم و یک دردکشیدن و ادراک یعنی دردکشیدن. چه بسا در بیماری‌ها با داروهای مُسکن بتوانند دردکشیدن انسان را کنترل کنند و او را از دردکشیدن نجات دهند، اما اصل درد هنوز باقی است و درمان نشده است.

پس می‌توان گفت که دو قول در حقیقت لذت و الم وجود دارد:
 الف) قول مشهور که می‌گوید: ادراک مطابق با طبع، لذت نامیده می‌شود و ادراک منافی با طبع، الم و درد نامیده می‌شود.
 ب) قول غیر مشهور که لذت و درد را مرتبه‌ای بعد از ادراک می‌داند.

ملاًصدرا قول مشهور را می‌پذیرد و می‌گوید: الم و درد، عین ادراک منافی می‌باشد^(۲) ولی به نظر می‌رسد که قول غیر مشهور صحیح می‌باشد.

اشکال چهارم: این ایراد بر مقدمه اول و مقدمه دوم ملاًصدرا وارد است. اگر فرضاً بپذیریم که ادراک منافی با علم حضوری انجام می‌گیرد،

(۱) به نقل از المباحث المشرقیة، ص ۳۸۸ (چاپ تهران)، ج ۱، ص ۵۱۳ (چاپ بیروت).

(۲) اسفار، ج ۷، ص ۶۳.

متعلق آن نمی‌تواند یک امر عدمی باشد. زیرا امر عدمی، عدم محض است و نمی‌تواند متعلق و مضاف الیه امری وجودی قرار گیرد. پس چگونه ممکن است امر عدمی (فقدان اتصال) دارای اثر (الم و درد) باشد.

ظاهراً خود ملاًصدرا متوجه این اشکال بوده و سعی کرده تا آن را با پیش کشیدن عدم ملکه حلّ کند. لذا می‌گوید: «لکن له ثبوت علی نحو ثبوت أعدام الملكات»^(۱).

مرحوم حاجی سبزواری در نقد این توجیه ملاًصدرا می‌گوید: این توجیه ملاًصدرا افتادن به دام چیزی است که انسان از آن فرار می‌کند. زیرا در این صورت شتر، امر وجودی می‌شود؛ درحالی‌که هدف ملاًصدرا از این برهان اثبات عدمی بودن شتر و نفی آن می‌باشد.^(۲)

برای مثال فردی می‌گوید: من غول را شناختم. درحالی‌که می‌دانیم غول، یک امر عدمی است. از او سؤال می‌شود از کجا غول را شناختی درحالی‌که وجود خارجی ندارد؟! شخص دیگری می‌گوید: من پری دریایی را دیدم؛ درحالی‌که پری دریایی وجود خارجی ندارد. چگونه دیدن که یک امر وجودی است، به یک امر عدمی تعلق گرفته است؟! دیگری می‌گوید: من سیمرغ را دیدم. درحالی‌که می‌دانیم سیمرغ یک پرنده افسانه‌ای است. چگونه سیمرغی که وجود خارجی ندارد، قابل رویت شده است!؟

به بیان دیگر اگر ادراک منافی از طریق علم حضوری می‌باشد، این

(۱) اسفار، ج ۷، ص ۶۵.

(۲) حاشیه سبزواری بر اسفار، ج ۷، ص ۶۳.

علم حضوری باید موجود باشد. حال چگونه می‌تواند یک امر وجودی به یک امر عدمی تعلق بگیرد. باید بتوان گفت که من آن را شناختم و من آن را دیدم.

ملاصدرا در توجیه آن می‌گوید: این عدم، عدم محض نیست؛ بلکه یک نحو از ثبوت و وجود را دارا می‌باشد. مثل عدم و ملکه. در اینجا به ملاصدرا می‌گوییم: شما در صدد اثبات این بودید که شرّ، نیستی و عدم است و حال آنکه ثابت کرده‌اید که شرّ بهره‌ای از وجود را داراست.

اشکال پنجم: این ایراد به مقدمه دوم ملاصدرا وارد می‌شود. اگر قبول کنیم که متعلق ادراک، امر عدمی است ولی از آن استنتاج نمی‌شود که خود ادراک نیز امر عدمی باشد.

اگر ادراکی در بین باشد، خواه متعلق آن را امر وجودی فرض کنیم و خواه متعلق آن را امر عدمی فرض کنیم، نمی‌توان وجودی را به بهانه اینکه متعلق آن امر عدمی است، انکار کرد. همان‌طور که اگر متعلق علم، عدم ملکه باشد، این به معنای نفی علم نیست؛ بلکه عین علم به شیئی است که شأنش وجود است، نه اینکه به معنای مطلق نفی علم است.

لذا مقدمه دوم ملاصدرا که دلالت بر اتحاد وجود عدم با ماهیت عدم می‌کند، نامعقول به نظر می‌رسد. زیرا اگر عدم در بوته عدمیت باقی می‌ماند، کلام ملاصدرا صحیح است. اما اگر عدم از عدمیت خارج و جامه وجود بر تن کرد، دیگر نمی‌توان گفت که باز وجود عدم، عین عدم است.

برای مثال شریک الباری عدمی می‌باشد؛ زیرا ممتنع الوجود است. حالا که علم دارم که شریک الباری ممتنع الوجود است، متعلق علم

من، امتناع تحقق شریک الباری می‌باشد که یک امر عدمی است. اما ادراک علم من نسبت به شریک الباری یک امر وجودی می‌باشد و عدمی نیست.

ملاصدرا قطع عضو را عدمی می‌داند و می‌گوید: «عدم هیأت ترکیبی»؛ اما ادراک آن عبارت است از وجود درد، یک امر وجودی می‌باشد. بنابراین اگر متعلق یک امر عدمی باشد، دلالت نمی‌کند که خود ادراک نسبت به آن هم امر عدمی باشد. بلکه می‌تواند ادراک آن امر وجودی باشد.

اشکال ششم: این ایراد برگشت به مقدمه سوم ملاصدرا (اتحاد علم و معلوم) دارد که ایشان در چینش مقدمات، درد را امر منافی عدمی معرفی می‌کند و می‌گوید: «إِنَّ الْأَلْمَ هُوَ إِدْرَاكٌ لِلْمَنَافِي كَتَفَرَّقَ الْاِتِّصَالُ».

اما در نتیجه‌گیری از کلمه منافی چشم‌پوشی کرده و آن را حذف کرده و می‌گوید: امر عدمی تا بتواند عدمی بودن الم و درد را اثبات کند. در نتیجه برهان او شباهت به مغالطه پیدا می‌کند و مصادره به مطلوب است.

زیرا امر عدمی با امر منافی عدمی متفاوت می‌باشد. امر منافی حتماً باید امر وجودی باشد تا تنافی معنا پیدا کند؛ به خلاف امر عدمی که حظی از وجود ندارد.

بنابراین معلوم و مُدْرِك در مسأله الم و درد نزد ملاصدرا امر منافی عدمی است نه امر عدمی. لذا اگر قرار است که از اتحاد و این همانی علم و معلوم در مسأله الم و درد نتیجه‌ای استنتاج گردد، باید اتحاد درد با امر منافی باشد؛ نه با امر عدمی.

پس آنچه نزد دردمند و نفس متألم حاضر است، امر منافی عدمی

می‌باشد. اما ملاًصدرا در اخذ نتیجه از مقدمات استدلال خود از کلمه منافی چشم‌پوشی کرده و سخن از اتحاد ادراک با امر عدمی به میان آورده است.

عدول ملاًصدرا از نظریه عدمی بودن شرّ

ملاًصدرا در اکثر تألیفات خود از نظریه عدمی بودن شرّ دفاع و آن را برهانی دانسته است. اما در شرحی که بر اصول کافی دارد، از نظریه پیشین خود عدول کرده که به نظر می‌رسد این شرح جز آخرین مؤلفات ایشان بوده است.

ایشان در شرح حدیث چهاردهم از کتاب جنود عقل و جهل ابتدا به اثبات نظریه عدمی بودن شرّ می‌پردازد و می‌گوید: «والتحقیق انّ الشرّ بالذات هو العدم» سپس می‌گوید: «والتحقیق عندي أنه شرّ بالذات بل شرّ مُتأكّدٌ فإنّ وجود كلّ معنی هو تأكّد ذاته وماهیته ففي هذا النوع شرّ مضاعفٌ، ثمّ كلّما كانت القوة المدركة لفقد كمالها أقوى والكمال المفقود منها أكثر، كان ألمه أشدّ وشره أعظم فافهم ما ذكرناه فإنه أمرٌ عجيبُ الشأن إنساقُ إليه البرهانُ؛ أعني كون ضربٍ من الوجود شرّاً محضاً... ومن هذا القبيل أعني شریة الوجودية عذابُ الجهل المركب لكونه مع الإدراك»^(۱).

قول محققانه نزد من این است که شرّ ادراکی درحقیقت شرّ بالذات است؛ بلکه شرّ مضاعف است. برای اینکه تحقق هر معنایی تأکید ذات و ماهیت خودش است. پس در این نوع شرّ ادراکی، شرّ مضاعفی وجود دارد. پس هرگاه قوه ادراک‌کننده شرّ، قوی‌تر باشد و یا کمالی

(۱) شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴۲ و ۳۴۴.

که مفقود می‌شود، بیشتر باشد، در این صورت درد شدیدتر و شرّ هم بیشتر خواهد بود. در این مطلب خوب دقت کن؛ زیرا امری عجیب و با شأن بالاست که برهانی بر آن دلالت می‌کند که شرّ وجود دارد منظور من آن است که شرّ محض بودن بعضی موجودات اقامه شده است. برای نمونه عذاب جهل مرکب است که از قبیل شرّ وجودی است. زیرا در جهل مرکب، ادراک وجود دارد. [به خلاف جهل بسیط که فاقد ادراک و عدم می‌باشد].

بنابراین ملاحظه می‌پذیرد که شروری داریم که وجود دارند. زیرا برهان او در برابر یک امر بدیهی قرار گرفته است. سپس ملاحظه در مقام استقراء برای شرّ چهار مصداق را ذکر می‌کند:

الف. شرور عدمی مثل فقر و موت

ب. شرّ ادراکی مانند الم و اذیت و جهل مرکب «کل ما یخلو عن إدراک

من صاحبه».

ج. شرور اخلاقی مثل افعال قبیح مانند قتل و زنا.

د. شروری که از مبادی افعال قبیح سرچشمه می‌گیرد؛ مثل شهوت، غضب، بخل.

ایشان دو مصداق اول را شرّ بالذات و دو مصداق اخیر را شرّ بالعرض معرفی می‌کند.

ملاحظه در ادامه برای جلوگیری از شبهه‌ای که می‌گوید آیا شرور وجودی نیز از خداوند صادر می‌شود؟ تقسیم معروف پنج‌گانه ارسطو را بیان می‌کند و می‌گوید: «لکنّ الصادرَ عنه تعالیٰ بالذات إمّا خیرٌ محضٌ کالجواهر العقلیة أو خیرٌ کثیرٌ یلزمه شرٌّ قلیلٌ کالتفوسِ والأجرامِ الفلکیة و غیرها، وأمّا الثلاثة الأخریة فغیرٌ صادره عنه تعالیٰ إلا علی سبیل التبع واللزوم

لَأْتِيهَا إِمَّا عَدَمِيَّاتٌ مَحْضَةٌ فَهِيَ غَيْرُ مَنْسُوبَةٍ إِلَى سَبَبٍ وَجَاعِلٍ وَإِمَّا شُرُورٌ وَجُودِيَّةٌ فَهِيَ قَلِيلَةٌ الْعَدَدِ وَالْبَقَاءِ وَهِيَ مَعَ ذَلِكَ لَازِمَةٌ لِلْخَيْرَاتِ الْكَثِيرَةِ وَنَافِعَةٌ فِي حَصُولِ خَيْرَاتٍ كَثِيرَةٍ»^(۱).

آنچه از مقام الهی صادر می‌شود یا خیر محض است، مانند جواهر عقلیه یا خیر برتر و کثیر است که ملازم با شرّ اندک است، مانند نفوس و اجرام سماوی و... اما سه صورت دیگر [شرّ کثیر و خیر کمتر، شرّ و خیر مساوی، شرّ محض] بر سبیل تبعیت و لزوم وجود آنها از خداوند تبارک و تعالی صادر می‌شود؛ زیرا آنها یا امور عدمی محض می‌باشند که بی‌نیاز از علّت و آفریننده هستند و یا شرور وجودی هستند که تعداد آنها کم و مدت بقای آنها نیز اندک است؛ زیرا وجود این شرور برای تحقق خیرات کثیر لازم و در حصول خیرات کثیر دارای منافی می‌باشد [به‌گونه‌ای که اگر از وجود شرّ قلیل امتناع شود، باید از تحقق خیرات بی‌شمار چشم‌پوشی کرد و چه‌بسا شرور اندک، خود مبدأ و مادر خیرات کثیر است].

توجیه عدمی بودن شرّ ادراکی توسط ملاً هادی سبزواری

حاجی سبزواری بر خلاف ملاً صدرا در مسأله شرّ ادراکی قائل به وجودی بودن ادراک منافی «الم» شده است و آن را امر وجدانی می‌داند و بین خیر واقعی و امر ملایم و موافق طبع فرق قائل شده است؛ اما می‌گوید این‌گونه نیست که هر امر ملایم و موافق با طبع را خیر و هر امری که منافی با طبع انسانی باشد، را شرّ بدانیم.

از طرف دیگر شکی نیست که طبع انسانی از هر درد و رنجی متنقّر

(۱) شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴۴.

می‌باشد و در تضاد با آن است. اما باید متوجه بود که منشأ این درد و رنج، عدم ملایم‌بودن و سازگاری آن با طبع می‌باشد که امری عدمی است. بنابراین منشأ درد و رنج، یک امر عدمی می‌باشد. اما نمی‌توان نتیجه گرفت که عدم ملائمت با طبع، دلیل بر شتر بودن آن است. چه بسا امری با طبع انسانی سازگاری ندارد، اما خیر انسان در آن نهفته است. برای مثال طبیب برای بیمار دارویی را تجویز می‌کند که بسیار تلخ است و با طبع بیمار سازگار نیست؛ اما نجات بیمار در گرو استفاده از آن دارو می‌باشد.

حاجی سبزواری برای تبیین بیشتر فوایدی را آلام دردها و رنج‌ها بیان می‌کند و می‌گوید:

۱- آلام، معلول علة الاولى می‌باشند. از این رو ملائم و مقتضی ذات ربوبی و متّصف به خیر می‌شوند.

۲- آلام، پل ترقی و تکامل برای انسان‌های مقرب و سعید می‌باشد که در نتیجه آنها به مقامات عالیه از قبیل صبر، رضا و تسلیم نائل می‌شوند.

۳- آلام، دردها و رنج‌ها موجب می‌شود انسان نسبت به افراد دردمند و نیازمندی‌های آنها اطلاع پیدا کند و برای آنها دادخواهی و درخواست کمک کند و به امور آنها رسیدگی نماید و از آنها غافل نباشد.^(۱)

توجه عدمی بودن شتر ادراکی توسط علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز همانند حاجی سبزواری قائل به وجودی بودن

(۱) حاشیة اسفار، ج ۷، ص ۶۵؛ شرح الأسماء، ص ۶۸۴.

ادراک منافی «الم» می‌باشد و ادراک الم و درد را از آنجا که موجب استکمال نفس انسانی می‌شود، خیر تلقی کرده و شتر نمی‌داند. ولی به سبب فقدان خارجی آن را شتر توصیف می‌کند.

ایشان می‌گوید: «... ویمکن دفع أصل الإشکال بأن صورة العلیمة التي يتألم بها هي من حيث ان الإنسان مثلاً مستكمل بها ليس بشرّ ولا ألم وهو أمر وجودي ومن حيث أنّها عين ما في الخارج مثلاً من قطع العضو وزوال الاتصال أمر عدمي والشترّ والألم هناك وكذا في غيره الأمثلة»^(۱).

ممکن است اصل اشکال به این صورت دفع شود که صورت علمیّه آلام (ادراک درد) از جهت اینکه موجب استکمال نفس انسان می‌شود، شترّ و درد و الم نیست و امری وجودی می‌باشد ولی از جهت آنکه عین معلوم خارجی است، مثلاً از جهت قطع عضو و زوال اتصال از بدن، امری عدمی و شترّ و درد محسوب می‌شود؛ و همچنین در غیر این موارد.

تحلیل و بررسی نظریه حاجی سبزواری و علامه طباطبایی

اشکالاتی بر استدلال حاجی سبزواری و علامه طباطبایی وارد است: **اشکال اول:** علامه طباطبایی بر نظریه ملاصدرا ایراد می‌گیرد که نمی‌توان مبدأ تمام شترّ ادراکی را به امور حسی و به امور عدمی منتسب کرد.

اشکال دوم: که مهم نیز به نظر می‌رسد این است که استدلال علامه طباطبایی خروج از محل بحث است. برای اینکه آنچه واقعاً و بالذات برای انسان شترّ و درد محسوب می‌شود، همان ادراک و صور

(۱) حاشیه اسفار، ج ۷، ص ۶۴.

علمیه متعلق به امر منافی است.

به بیان دیگر اگر فرضاً بپذیریم که مبدأ و علت تحقق شرّ ادراکی، امور عدمی می‌باشد، این پذیرش موجب نمی‌شود که شرّیت و ادراک درد تغییر کند و انسان از این ناحیه متألم و دردمند و معذب نشود. علامه طباطبایی خود نیز به این نکته معترف است آنجا که می‌گوید: به واسطه صور علمیه است که انسان به درد و عذاب مبتلا می‌گردد.

اشکال سوم: کسی منکر فواید شرّ ادراکی نیست؛ اما پذیرش فواید آنها، سبب خارج شدن آنها از شرّ بودن نمی‌شود؛ هرچند خیرات فراوانی بر آنها مترتب باشد. به همین سبب شخص اعتراض می‌کند که آیا خداوند نمی‌توانست بدون آنکه شرّی را متوجه انسان کند، خیرات را به سوی او سرازیر نماید؟

بنابراین گفتار حاجی سبزواری و علامه طباطبایی نیز عدمی بودن شرّ ادراکی را اثبات نمی‌کند.

فخر رازی می‌گوید: فلاسفه در جعل اصطلاح، آزاد هستند که شرّ را برای امور عدمی و خیر را برای امور وجودی به کار ببرند؛ اما نمی‌توانند حقیقت و ماهیت درد و الم را و بودن یک امر واقعی را با جعل اصطلاح، عوض یا انکار کنند.^(۱)

شاید خود علامه نیز متوجه ضعف پاسخ خود بوده و به همین سبب استدلال خود را با «یمكن» که ظاهر در عدم اتقان و جزم است، شروع کرده است.

(۱) شرح اشارات، ج ۲، ص ۸۰، نمط ۷.

راه حل هفتم: نظریه تقسیم‌گرایانه شرّ

ارسطو برخلاف استادش افلاطون که شرور را عدم و نیستی می‌دانست، عدمی بودن شرور را نپذیرفته و برای آن تحلیل دیگری ارائه داده است.

وی می‌گوید: شیء بر حسب تقسیم ابتدایی بر پنج قسم است:

۱. خیر محض

۲. شرّ محض

۳. خیر غالب (خیر کثیر و شرّ اندک)

۴. شرّ غالب (شرّ کثیر و خیر اندک)

۵. خیر و شرّ به صورت مساوی

از میان این اقسام پنج‌گانه فقط قسم اول و سوم می‌تواند وجود خارجی پیدا کند.

قسم اول، خیر محض است و از این جهت هیچ اشکالی در به‌وجود آمدنش متصور نیست.

و اما قسم سوم که خیرش غالب و شرّ آن اندک باشد، آن هم باید وجود پیدا کند؛ زیرا در عدم ایجادش، شرّ کثیر به وجود خواهد آمد. به بیان دیگر در صورت عدم ایجاد خیر کثیر به سبب شرّ قلیل، شرّ کثیر به‌وجود می‌آید و هیچ خردمندی نمی‌پذیرد که خیر کثیر فدای شرّ

قلیل شود.

اما هیچ یک از سه قسم باقیمانده وجود خارجی پیدا نخواهند کرد، زیرا شتر محض که هیچ مصلحتی در ایجادش وجود ندارد و شتر غالب هم مانند شتر محض است. زیرا مقداری از مصلحتش در برابر مقداری مفسده‌اش نابود می‌شود و مقداری دیگر از مفسده که بدون مصلحت است، باقی می‌ماند.

اما قسم پنجم که خیر و شتر آن مساوی می‌باشد، ایجاد آن بی‌فایده و لغو خواهد بود و ترجیح بلامرغ لازم می‌آید و مستحیل است. مثالی که برای قسم اول آورده می‌شود، عالم مجردات است که به سبب تجرد از عالم ماده، خالی از هرگونه شرور می‌باشد. زیرا شتر معلول محدودیت و حرکت و فقدان است و عالم مجردات، این اوصاف را ندارد و خداوند، خالق و آفریننده آن است. [این مثال قابل مناقشه می‌باشد]. مثالی که برای قسم سوم آورده می‌شود، عالم ماده است. زیرا در عالم ماده، خیرات فراوانی وجود دارد. اما شروری هم یافت می‌شود و وجود این شرور به سبب محدودیتی است که از ناحیه ماده ناشی می‌شود و لابد از آن است و خداوند، خالق عالم ماده می‌باشد.

ابن‌سینا همانند ارسطو این تقسیم پنج را می‌پذیرد و می‌گوید: «الأمور الممكنة في الوجود منها أمورٌ يجوزُ أن يتعري وجودها عن الشرِّ والخللِ والفسادِ أصلاً ومنها أمورٌ لا يمكن أن تكونَ فاضلةً فضيلتها إلا وتكون بحيثُ يعرض منها شرٌّ ما عندَ إزدحاماتِ الحركاتِ ومصادماتِ المتحركاتِ وفي القسمةِ أمورٌ شرّيةٌ إما على الإطلاقِ وإما بحسبِ الغلبةِ وإذا الجوادُ المحضُ مبدأ الفيضانِ

الوجود الخيري الصوابِ كانَ وجودُ القسمِ الأوّلِ واجباً فيضائه مثل وجود الجواهر العقلية وما شبهها وكذلك القسم الثاني»^(۱).

امر ممکن الوجود اقسامی دارد:

- [۱] اموری که وجودشان عاری از شرّ و خلل و فساد می‌باشد.
 [۲] اموری که فضیلت‌های بی‌شماری دارند، اما شرّ هم به دلیل ازدحام حرکات و برخورد متحرکات بر آنها عارض شده است.
 [۳ و ۴] امور شرّی که یا مطلقاً شرّ می‌باشند و یا شرّ در آنها غلبه دارد.

و خدایی که جواد محض و مبدأ فیض و وجود خیر است، صحیح است که بگوییم از چنین خدایی واجب است که قسم اول وجود پیدا کند، همانند جواهر عقلی و آنچه شبیه آن است و همچنین قسم دوم...
 ابن سینا علاوه بر این پنج قسم صورت ششمی را اضافه می‌کند و می‌گوید: «لا اقتضا» یعنی اموری که نه اقتضای خیر دارد و نه اقتضای شرّ؛ این صورت نیز نمی‌تواند تحقق خارجی پیدا کند. زیرا وجودش هیچ اثری ندارد و خداوند کار لغو و بیهوده نمی‌کند.
 میرداماد نیز این تقسیم ارسطو را پذیرفته و می‌گوید: دو قسم اول واجب الصدور است ولی سه قسم اخیر (شرّ محض، خیر قلیل و شرّ کثیر، خیر و شرّ متساوی) صدور آنها از خیر بالذات که فیاض است و به بندگانش عنایت دارد و حکیم علی الاطلاق است، ممتنع می‌باشد.^(۲)
 ملاًصدرا در اسفار درباره قسم دوم «خیر کثیر و شرّ قلیل»

(۱) شرح اشارات، ج ۲، ص ۷۸؛ النجاة، ص ۲۸۹؛ الهیات شفا، ص ۴۲۱.

(۲) القبسات، ص ۴۳۳.

می گوید: «يجب وجود هذا القسم أيضًا لأنّ تركه لأجل شرّه القليل ترك الخیر الكثير وترك الخیر الكثير شرّ كثير فلم یجز تركه»^(۱).

وجود قسم دوم واجب است. زیرا ترک آن به سبب وجود شرّ کم، موجب می شود که انسان خیر کثیری را رها کند و رها کردن خیر زیاد سبب ایجاد شرّ می شود؛ در نتیجه ترک آن جایز نمی باشد.

آیه الله جوادی آملی در کتاب مبدأ و معاد^(۲) می گوید: «با اثبات مبدأ حکیم و منزّه از جزاف، صدور چیزی که شرش غالب یا برابر با خیرش باشد، ممتنع اعلام می شود. زیرا در فرض اول ترجیح مرجوح بر راجح و در فرض دوم ترجیح یکی از دو مساوی بر دیگری لازم می آید که هر دو محذور محال می باشد. پس صدور این دو قسم از مبدأ حکیم ممتنع خواهد بود؛ چه این که شر محض نیز ذاتاً محال می باشد؛ یعنی چیزی که ذاتاً شر بوده حتی نسبت به خودش شر باشد ممتنع می باشد. و جهت امتناع آن این است که هرگز وجود یک شیء نه مقتضی عدم خودش می باشد و نه عین خود خواهد بود.»

اشکالی که بر این تقسیم بندی و نظریه وارد می شود آن است که: آیا این تقسیم را نسبت به عوالم وجود فرض کرده اید یا تقسیم را نسبت به وجود فرد فرد موجودات عالم هستی لحاظ کرده اید؟

در اینجا گروهی از فلاسفه عوالم وجود را فرض کرده و گروهی تقسیم را نسبت به موجودات خارجی فرض کرده اند. این موضوع از بحث ما خارج است و متعرض آن نمی شویم.

(۱) اسفار، ج ۷، ص ۶۹.

(۲) مبدأ و معاد، ص ۲۳۷.

در اینجا مناقشه‌ای در مورد قسم چهارم وجود دارد که می‌گوید: محال است خداوند تبارک و تعالی، عالمی را که خیرش کم و قلیل و شرّ آن زیاد و کثیر است، خلق نماید. فرض این قسم استحاله‌ای ندارد؛ زیرا خالق به کیفیت عالم نظر دارد و نه به کمیت آن.

در داستان خلقت حضرت آدم علیه السلام فرشتگان اعتراض کردند: ﴿أَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَحَنُنُ نُسُحٍ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾^(۱).

آیا کسی را که در زمین فساد و خونریزی می‌کند در زمین جانشین قرار می‌دهی؟ درحالی‌که ما تسبیح و حمد تو را می‌کنیم و تو را پاک، معرفی می‌نماییم.

خداوند متعال در پاسخ آنها فرمود: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(۲).

من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید.

زیرا قرار است در نسل حضرت آدم علیه السلام انوار مقدسه معصومین علیهم السلام پا به عرصه وجود بگذارند که «لا يقاس بأل محمد من هذه الأمة احد»^(۳).

اگر حضرت آدم علیه السلام خلق نشده بود، وجود خارجی این انوار مقدس علیهم السلام تحقق پیدا نمی‌کرد. بنابراین اگر کسی بگوید: نظر خداوند متعال، تقدّم کیفیت است بر کمیت و خداوند به وجود تعداد کمی از پاکان که در میان افراد شرور و ظالم زندگی می‌کنند، مباحثات می‌کند.

(۱) سوره بقره، آیه ۳۰.

(۲) سوره بقره، آیه ۳۰.

(۳) نهج البلاغه، خطبه ۲.

به بیان دیگر هرچند بسیاری از انسان‌ها در زمین، فساد به راه می‌اندازند و در حق یکدیگر ظلم کرده و خونریزی می‌کنند، اما وجود افراد اندکی که پاک و عادل می‌باشند، هدف از خلقت را محقق می‌سازد. به نظر می‌رسد این کلام صحیح و متینی است و براساس آموزه‌های قرآنی می‌باشد.

وجود یک یوسف در میان بت‌پرستان و افراد فاسد سبب می‌شود که خداوند متعال داستان او را نقل کند و پاکی او را گوشزد کند که:

﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(۱).

به تحقیق در داستان ایشان عبرت‌هایی برای صاحبان مغز وجود دارد.

در روز عاشورا خداوند به وجود امام حسین (علیه السلام) و اصحابش در مقابل آن همه افراد کافر مباهات می‌کند. اگر دقت کنید، خداوند در آیات قرآن اکثریت را رد کرده است و می‌فرماید:

﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(۲)، ﴿وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(۳)، ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(۴)، ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(۵)، ﴿أَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَرِهُونَ﴾^(۶)،

(۱) سوره یوسف، آیه ۱۱۱.

(۲) سوره بقره، آیه ۱۰۰.

(۳) سوره آل عمران، آیه ۱۱۰.

(۴) سوره مائده، آیه ۱۰۳.

(۵) سوره انعام، آیه ۳۷.

(۶) سوره مؤمنون، آیه ۷۰.

﴿وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾^(۱)، ﴿أَكْثَرُهُمْ مُشْرِكِينَ﴾^(۲) و در مقابل می فرماید: ﴿قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾^(۳)، ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾^(۴)، ﴿قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ﴾^(۵).

پس می توان نتیجه گرفت آنچه که خداوند متعال در قرآن تحت عنوان اکثریت نقل می کند، ذمّ و بدی می باشد و آنچه درباره اقلیت بیان می کند، مدح است. بنابراین اگر با نظر کیفیت به جهان هستی نگاه شود، خلقت شرّ کثیر و خیر قلیل، محال نمی باشد.

نکته ای که باید مورد توجه قرار گیرد، تفاوت دیدگاه ارسطو با استادش افلاطون می باشد. افلاطون معتقد است که در جهان هستی شرّ وجود ندارد ولی شاگرد او ارسطو، معتقد است که در جهان هستی شرّ قلیل وجود دارد.

اگرچه در نگاه اول بین دو نظریه اختلاف وجود دارد و مشهود است، ولی شاید بتوان بین کلام استاد و شاگرد را جمع کرد و گفت: شرّ ذاتی و حقیقی در جهان هستی، وجود ندارد و نمی توان در جهان به وجودی اشاره کرد که از همه جهات حتی برای خود و برای دیگران شرّ باشد و آنچه از شرّ که در خارج محقق می شود، شرّ نسبی و عرضی می باشد.

(۱) سوره اعراف، آیه ۱۷.

(۲) سوره روم، آیه ۴۲.

(۳) سوره حاقة، آیه ۴۲.

(۴) سوره سبأ، آیه ۱۳.

(۵) سوره حاقة، آیه ۴۱.

راه حل هشتم: شرّ، امری نسبی

واژه‌های حقیقی و نسبی اصطلاح رایجی است که در بسیاری از علوم انسانی و تجربی به کار می‌رود. هر موجودی را که با صفتی توصیف کنیم، از دو حال خارج نیست:

الف) این موجود آن صفت را در هر حال با قطع نظر از هر چیزی داراست که در این صورت، چنین صفتی را صفت حقیقی می‌نامیم. مثلاً یک موجود زنده مطلقاً زنده است و صفت حیات برای آن حقیقتاً ثابت است و در توصیف آن به صفت حیات، نیازی به هیچ نوع مقایسه و ملاحظه‌ای نداریم. از این جهت باید گفت: حیات برای یک موجود زنده، یک وصف حقیقی و واقعی است.

ب) در برابر اوصاف حقیقی، اوصاف نسبی مطرح است. بدین معنا که تا شیئی را با چیز دیگری مقایسه نکنیم و پای موجود دیگری را به میان نیاوریم، هیچ‌گاه نمی‌توان آن را به چنین صفتی توصیف نمود. مثلاً کوچکی و بزرگی از اوصاف نسبی هستند، نه حقیقی و یک شیء با دو نظر می‌تواند کوچک و هم بزرگ قلمداد گردد. مثلاً زمین از ماه بزرگ‌تر و از خورشید کوچک‌تر است. کوچکی و بزرگی زمین، یک صفت حقیقی و واقعی برای زمین نیست؛ در غیر این صورت امکان نداشت با دو صفت متضاد توصیف شود؛ بلکه این وصف دو حالت برای زمین است که موقع مقایسه آن به خورشید و ماه بر آن عارض می‌گردد و می‌توانیم آن را با این دو صفت توصیف کنیم.

از این مقایسه می‌توان نتیجه گرفت که صفات حقیقی اشیاء در خارج تحقق دارد و نیازمند به داشتن فاعل و آفریدگار است؛ ولی صفات نسبی از آن نظر که از یک واقعیت خارجی برخوردار نیستند، بلکه ساخته ذهن و مخلوق فکر ما در لحظه مقایسه می‌باشند، هرگز نیازمند به خالق و آفریدگار نیستند. زیرا واقعیتی ندارند که نیاز به خالق داشته باشند.

از این بیان مشخص می‌شود که شرّ و بدی، یک امر نسبی است و نه حقیقی و هرگز هیچ موجودی در حدّ ذات خود، بد و شرّ نیست و بدی یک نوع حالتی است که در موقع برقراری مقایسه میان دو شیء پدید می‌آید.

مثلاً سمّ مار و زهر عقرب و درندگی گرگ برای خود آنها بد نیست و با وجود آنها کمال سازگاری را دارد و مایه تکامل و بقای حیات و زندگی آنهاست؛ بلکه تنها از این نظر بد است که مایه فناى انسان و آسیب‌پذیری اوست.

باران سیل‌آسایی که می‌بارد، هرگز به خودی خود بد و زشت نیست؛ بلکه موقع مقایسه با امور مختلف، به خوبی یا بدی توصیف می‌گردد. مثلاً از آن جهت که در فصل مناسبی ببارد و دشت و باغ و بوستان در سایه آن سبز گردد، خوب و خیر خواهد بود؛ ولی از آن نظر که مایه خرابی و ویرانی یک خانه می‌گردد، شرّ و بد نامیده می‌شود.

بنابراین اگر بدی و زشتی و شرّ از اوصاف حقیقی بود و حظی از هستی داشت، در این صورت جا داشت که فردی به دنبال خالق و فاعل آنها باشد و بگوید: مبدائی که خیر مطلق است، رابطه‌ای با این شرور ندارد، پس به ناچار مبدأ دیگری لازم است که بر اثر رابطه‌ای که با این شرور دارد، آنها را بیافریند. بنابراین سمّ عقرب از این جهت که سهمی

از واقعیت دارد، از وجود آفریدگار بی‌نیاز نخواهد بود ولی بدی و شتر بودن آن در مقایسه او نسبت به دیگران نسبی می‌باشد. در نتیجه فلاسفه در بیان نسبت شرور به آفریدگار گفته‌اند: تمام موجودات جهان، از آن نظر که دارای وجود و هستی می‌باشند، مخلوق خدا و معلول بالذات او می‌باشند؛ ولی از آن نظر که به بدی و زشتی توصیف می‌گردند، مورد تعلق آفرینش نبوده، بلکه یک نسبت عرضی و مجازی با مبدأ آفرینش دارند.

استاد شهید مطهری می‌گوید: «بدی‌ها و شرور دو نوع‌اند، بدی‌ها و شرّ‌هایی که خود عدمی هستند و بدی‌ها و شرّ‌هایی که امور وجودی‌اند، اما از آن جهت بد و شرّ هستند که منشأ یک سلسله امور عدمی می‌گردد. شروری که خود عدمی هستند مانند: جهل، عجز و فقر، صفاتی حقیقی (غیرنسبی) ولی عدمی هستند، اما شروری که وجودی هستند و از آن جهت بد هستند که منشأ امور عدمی می‌باشند، مانند سیل و زلزله و گزنده و درنده و میکروب بیماری، بدون شک بدی اینها نسبی است. از این‌گونه امور، آنچه بد است، نسبت به شیء یا اشیاء معینی بد است. زهر مار، برای مار بد نیست، برای انسان و سایر موجوداتی که از آن آسیب می‌بینند بد است. گرگ برای گوسفند بد است ولی برای خودش و برای گیاه بد نیست، همچنان‌که گوسفند هم نسبت به گیاهی که آن را می‌خورد و نابود می‌کند بد است ولی نسبت به خودش یا انسان یا گرگ بد نیست»^(۱).

با پذیرش نسبی بودن شرّ، قسمتی از مبحث عدمی بودن شرّ حلّ می‌شود؛ اما همچنان شبهه شرّ ادراکی بدون پاسخ می‌ماند.

(۱) عدل الهی، ص ۱۵۰.

راه حل نهم: شرور، لازمه خیرهای برتر

گروهی از اندیشمندان و فلاسفه می‌گویند: جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، جهان ماده است. یکی از ویژگی‌های جهان ماده، تأثیر و تأثر و فعل و انفعال می‌باشد، که به دلیل محدودیت ماده به ناچار کاستی‌ها، آفات و شروری را با خود به ارمغان می‌آورد. به عبارت دیگر وجود پدیده‌هایی همانند آفات و شرور از لوازم جهان ماده است که سبب به وجود آمدن خیرهای برتر در نظام هستی می‌شود. این نظریه دارای سه رکن می‌باشد:

رکن اول: کثرت خیرات و قلت شرور

آنچه در آفرینش و در سراسر هستی وجود دارد، بهترین نوع آفرینش می‌باشد و امکان خلقت بهتر از این در جهان هستی قابل تصور نمی‌باشد و از آن به نظام احسن تعبیر می‌شود.

طرفداران این نظریه با پذیرش و اذعان به وجود شرور در جهان هستی، آن را لازمه عالم مادی می‌دانند که متضمن خیرهای برتر و کثیر است تا آنجا که اگر قرار بود از شرور اندک عالم مادی چشم‌پوشی می‌شد، می‌بایست از آفرینش اصل عالم موجود صرف نظر می‌شد.

از طرف دیگر خداوند که خالق و آفریننده جهان هستی می‌باشد، عالم، قادر، جواد و فیاض علی الاطلاق است که آنچه برای انسان بهترین است را می‌داند و توانایی ایجاد برترین و بهترین را دارد و بخیل نمی‌باشد. در نتیجه آنچه را که آفریده است، بهترین و برترین نظام

آفرینشی می‌باشد به‌گونه‌ای که برتر از آن نظام نمی‌تواند وجود پیدا کند.

رکن دوم: ملازمه شرور و خیرات با یکدیگر و عدم انفکاک آنها از هم

آنچه از شرور که در عالم طبیعت دیده می‌شود، قابلیت جدایی از طبیعت را ندارد و باید حتماً وجود داشته باشد تا نظام احسن تحقق پیدا کند.

اگر کسی اشکال کند که آیا خداوند قادر نبود، نظام احسن را به‌گونه‌ای آفرینش کند که شرور در آن وجود نداشته باشد؟

در پاسخ می‌گوییم: قابلیت تفکیک این شرور از نظام هستی وجود ندارد و به‌ناچار باید تحقق خارجی داشته باشد و نمی‌توان نظام هستی را بدون شرور در نظر گرفت.

ابن سینا می‌گوید: «فان قيل: فَلِمَ لَمْ تَمْنَعِ الشَّرَّيَّةَ عَنْهُ أَصْلًا حَتَّىٰ كَانُ يَكُونُ كُلُّهُ خَيْرًا»^(۱)

اگر گفته شود چه مانعی وجود دارد که شرّ اصلاً در عالم ماده وجود نداشته باشد و سراسر عالم ماده خیر و نیکی بود.

ایشان در پاسخ شبهه‌ای که خود مطرح کرده است، می‌گوید: «اگر عالم مادی که تلازم اجتناب‌ناپذیر با شرور دارد، طوری خلق می‌شد که در آن اصلاً شرّی متحقق نباشد، دیگر این عالم مادی نبود؛ بلکه عالم دیگری بود که صرف خیر محض است؛ در حالی که خداوند پیش از این چنین عالمی را خلق کرده است»^(۲) [عالم مجردات].

قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق می‌گوید: «وَأَمَّا أَنَّهُ لَمْ يُمْ

(۱) الهیات شفا، ص ۴۲۱.

(۲) الهیات شفا، ص ۴۲۱.

يخلق هذا القسم بريئاً من الشرّ فيجاب بأنّ هذا السؤال فاسدٌ لأنّه متضمنٌ أنّ هذا القسم لمّا جعل غير نفسه ولمّ جعل الماء ماءً أو النار ناراً ولو تجرّد عنه لكان هو القسم الأوّل»^(۱).

و اما اگر پرسیده شود که چرا عالم ماده بدون شرّ خلق نشده است؟ در پاسخ باید گفت: که این سؤال فاسد است. زیرا متضمّن آن است که چرا خدا دنیا را غیر خودش قرار نداده است و چرا آب را آب و آتش را آتش قرار داد و اگر عالم ماده مجرد از شرّ باشد، بدون شک، خیر محض می‌شد.

در نتیجه باید متوجه باشیم که خلقت عالم ماده به این شکل که شرور در آن وجود دارد، به خاطر نقص در عالم و قدرت الهی نمی‌باشد؛ زیرا ذات باری تعالی محدودیتی ندارد و کمال و فیض الهی لایتناهی است، بلکه به سبب نقض وجودی دنیای مادی است که ظرفیت آن محدود است و گنجایش ظرفیتی بیش از این در عالم مادی وجود ندارد.

ملاصدرا می‌گوید: «فكأنك قلت: لمّ يجعل النار غير النار ومن المستحيل أن يجعل النار غير النار ومن مستحيل أن يكون النار ناراً وتمسّ ثوب ناسك ولا مانع من الحرق ولا تحرقه»^(۲).

توضیح عبارت فوق: این سخن - که چرا شرور آفریده شده و بهتر آن نبود که وجود نداشت - مثل آن است که بگویید چرا خداوند آتش را غیر آتش قرار نداد و محال است که آتشی داشته باشیم درحالی که

(۱) شرح حکمة الاشراف، ص ۵۲۱.

(۲) اسفار، ج ۷، ص ۷۸.

آتش نیست و محال است که آتش داشته باشیم که آتش باشد و به لباس برخورد کند و آن را نسوزاند و مانع از آتش گرفتن آن بشود؛ در نتیجه وجود آتش که احدی در خیربودن آن تردید نمی‌کند، موجب ضرر و شروری هم می‌شود؛ اما با این وجود کسی مخالف وجود داشتن آن نیست.

لایب نیتز از فلاسفه مغرب‌زمین در کتاب تئودیه می‌گوید: «از آنجا که شرور لازمه وجود خیرات بزرگتر است، خداوند به وجود آنها رضا داده است و خداوند شرّ را هرگز اراده نکرده است؛ ولی به وجود شرّ رضا داده است»^(۱).

رکن سوم: مساوق بودن ترک خیر کثیر با شرّ کثیر

از آنجا که لازمه ماده، وجود شرّ است، اگر کسی بگوید فلان شیء شرّ است، پس بهتر است که خلق نمی‌شد، در صورت تحقق چنین امری، خیرات کثیری که بر وجود آن شیء مترتب بود، از میان می‌رفت و بالعکس شرّ کثیر بر آن مترتب می‌شد.

برای مثال اگر کسی بگوید به‌خاطر خطرانی که بر آتش مترتب است، بهتر آن است که نباشد، در این صورت تمام خیراتی که بر آتش مترتب می‌شد، از میان می‌رود و نبودن آتش شرور کثیر دیگری را به ارمغان خواهد آورد.

به‌بیان دیگر ترک خیر کثیر به‌خاطر شرور قلیلی که بر آن مترتب است، ترجیح مرجوح بر راجح است که موجب ایجاد شرّ کثیر در عالم ماده می‌شود.

(۱) تئودیه، فصل ۲، بند ۲۲ و ۲۳.

قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: «خیرٌ کثیرٌ یلزمه شرٌّ قلیلٌ یجب وجوده عن الواجب ولا یجوز إهماله علی رحمة المبدع فإنَّ تركَ خیرٍ کثیرٍ لشرٍّ قلیلٍ شرٌّ کثیرٌ لا یجوز فی رحمته إهمالُ المصالح والخیراتِ الکلیّة لشرٍّ جزئیٍّ ألم ترَ أنَّ الحکمة توجب قطع عضو لسلامة جسد»^(۱).

خیر کثیر در عالم ماده ملازم با وجود شرّ قلیل است که وجود آن شرّ قلیل از جانب خداوند متعال واجب است و نبودن آن از جانب رحمت الهی جایز نمی‌باشد. زیرا خیر کثیر به سبب شرّ قلیلی که بر آن مترتب است، موجب می‌شود که مصالح و خیرات کلیه‌ای به سبب شرّ جزئی مهمل و نابود گردد که رحمت الهی با آن سازگار نمی‌باشد. آیا نمی‌بینی که حکمت اقتضا دارد که عضو بدن شخصی قطع گردد تا بدنش سلامت بماند و بیماری پیشروی نکند.

بنابراین باید گفت: در ترک خیر غالب برای پرهیز از شرّ مغلوب، همان محذور ترجیح مرجوح بر راجح می‌باشد که خود یک شرّ غالب را دربر دارد؛ زیرا چیزی که خیرش فراوان و شرّش اندک است، اگر وجود پیدا نکند خیر بی‌شماری فوت خواهد شد و همین زوال خیر، شرّ بی‌شماری می‌باشد.^(۲)

این نظریه به شکل موجبه جزئیه قابل پذیرش می‌باشد و با مواردی در عالم ماده تطبیق می‌کند.

(۱) شرح حکمة الاشراف، ص ۵۲۱.

(۲) مبدأ و معاد، ص ۲۳۸.

راه حل دهم: شرّ لازمهٔ تعالی روح و بروز نیروهای نهفته در انسان

براساس این نظریه، شرور و بدی‌ها، اسباب رسیدن به کمالات بوده و سعادت و خوشبختی واقعی بدون سختی و الم در این جهان مسیر نمی‌باشد. بلکه آنچه این جهان برای انسان‌ها فراهم می‌کند، ایجاد انواع مصائب به‌عنوان نردبانی برای ترقی و کمال است که با اعمال نیکو و شایسته، نفس انسان‌ها از شرور تطهیر یافته و زمینهٔ تکامل و تعالی روحی ایجاد می‌شود.

به‌عبارت دیگر سختی‌ها، ناراحتی‌ها و شرور همانند مادر برای راحتی‌ها، خیرها و خوشی‌ها می‌باشد و یک رابطهٔ علی و معلولی بین آنها وجود دارد.

آدمی باید مشقّت‌ها و مرارت‌ها را تحمل کند تا به هستی لایق خود دست یابد. آنچه خداوند به هر انسانی می‌دهد، وجودی است که استعداد کمالات بسیاری در آن نهفته است، لذا در این مسیر، رنج‌ها و سختی‌هایی پیش پای انسان‌ها می‌گذارد تا انسان را به آنچه باید بدان برسند، سوق دهد.

اگر جهان هستی، جهانی بود که در آن همهٔ مردم بدون درد و رنج و در کمال راحتی و رفاه زندگی می‌کردند، دیگر زمینهٔ رشد و تعالی و

تکامل برای روح و زمینه بروز نیروهای نهفته انسانی پدیدار نمی‌شد؛ زیرا تا انسان مبتلا به سختی و مصیبتی نشود صفت صبوری و بردباری در او تجلی پیدا نخواهد کرد و اگر طعم فقر و نیازمندی را در زندگی نچشد، روحیه نودوستی و ایثار در او ظهور پیدا نخواهد کرد.

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ * الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ﴾^(۱).

و بی‌تردید شما را به چیزی از قبیل ترس و گرسنگی و کاهش بخشی از اموال و جان‌ها و محصولات آزمایش می‌کنیم و صبرپیشگان را بشارت بده * همان کسانی که چون بلا و آسیبی به آنان می‌رسد، گویند: ما از آن خدا هستیم و به سوی او بازمی‌گردیم.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که بارور شدن ملکات حسنه‌ای که خداوند در فطرت و سرشت انسان به بدی گذشته است، متوقف بر وجود مصائب و ناملایمات می‌باشد تا روح انسان در پرتو آنها به تعالی و رشد و شکوفایی برسد.

ایرادهایی بر این نظریه وارد است که عبارتند از:

۱- عدم حصول غایت: این نظریه مدعی است که خداوند متعال، انسان را برای تکامل و تعالی روح انسانی مبتلا به انواع آلام و بلاها می‌کند.

حال باید پرسید که آیا واقعاً انسان‌ها توانسته‌اند در این مسیر که مطلوب پروردگار است، گام بردارند؟ درحالی‌که شاهد افرادی هستیم

(۱) سوره بقره، آیات ۱۵۵ و ۱۵۶.

که نه تنها تعالی و تکامل روحی پیدا نکرده، بلکه در شمار مغضوبین و ظالین قرار گرفته‌اند.

۲- ناسازگاری با قدرت مطلق پروردگار: خداوند متعال که قادر مطلق است می‌تواند از روز اول آفرینش برای رسیدن انسان به کمال و تعالی روحی، مسیری را برگزیند که انسان این همه درد و رنج و مصیبت را متحمل نشود و وجود این شرور با قدرت پروردگار ناسازگاری دارد.

متکلمان اسلامی این شرور را وارد نمی‌دانند و یادآوری می‌کنند که خداوند متعال بی‌هیچ شکی بر چنین فرضی قادر و توانا است؛ اما استکمال و تعالی نفس و روح و استحقاق ثواب و رسیدن به مقام خلیفة اللہی از رهگذر جهان تکلیف و محنت، حاصل می‌شود.

۳- عدم کلیت ادعا: در این نظریه ادعا شده است که وجود شرور می‌تواند در تربیت و استکمال روح انسان مؤثر می‌باشد، درحالی‌که شاهد برخی از شرور در جهان هستی می‌باشیم که آثار سوئی را به دنبال دارد و فاقد اثر تربیتی هستند و اثری در تعالی روح انسان ندارد. برای مثال؛ شرور، آلام و سختی‌ها، برخی افراد سست‌ایمان را به پروردگار بدبین کرده تا جایی که زبان به اعتراض نسبت به خداوند تبارک و تعالی گشودند.

اگر دقت شود آثار فساد و انحراف در طبقات فقیر و محروم جامعه بسیار به چشم می‌خورد که این موارد نقض آشکاری بر مدعا می‌باشد. در پاسخ به این ایراد می‌گوییم: هرچند نمی‌توان منکر این واقعیت شد، اما باید توجه داشت که برخی از شرور یا موجب استکمال و تعالی روح انسان می‌گردد و یا موجب استحقاق ثواب‌ها و کاستن عذاب‌های اخروی انسان‌ها می‌شود.

۴- عدم توجیه شرور اخلاقی: این نظریه هرچند در توجیه شرور طبیعی موفق می‌باشد، اما در توجیه شرور اخلاقی مانند: سرقت، غیبت، قتل و امثال اینها راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا چنین شروری موجب تکدّر نفس و تنزّل انسان از مرتبه انسانیت خویش است.

۵- عدم توجیه عذاب جاودانه: محور اصلی این نظریه، برپایه وعده بهشت و سعادت ابدی برای همه انسان‌ها می‌باشد، درحالی که در بسیاری از آموزه‌های دینی شاهدیم که جمع بسیاری از انسان‌ها نه تنها به تعالی روحی نمی‌رسند، بلکه مستحق عذاب جاودانه در جهنم و خلود در آنجا می‌باشد.

این نظریه به صورت موجبه جزئیه قابل پذیرش می‌باشد و برخی از شرور را برای تعالی و تکامل روح انسان و بروز صفات و نیروهای نهفته انسانی معرفی می‌کند.

راه حل یازدهم: شرور، مبدأ خیرات

نظریه پیشین مدعی بود که شرور در تکامل و تصفیه نفس، نقش عمده‌ای را ایفا می‌کنند و موجب تحقق سعادت ابدی در آخرت می‌شوند.

این نظریه نیز مدعی چنین اثری است با این تفاوت که شروری که مبدأ خیرات برتر می‌شوند، بالفعل در دنیای کنونی متحقق هستند. تضادها و کشمکش‌های زندگی، وسیله تکامل موجود زنده و سختی‌ها محرک عزم و اراده انسان هستند که هرچه بیشتر با انسان تماس داشته باشند، او را فعال‌تر و مصمم‌تر می‌سازد.

بنابراین مصائب و سختی‌ها و شرور مقدمه‌ای برای رسیدن انسان به کمال، سعادت و پیدایش خیرات و برکات و راحتی‌ها به حساب می‌آید و یک رابطه علت و معلولی بین سختی‌ها و شرور از یک طرف و آسایش و نیکی از طرف دیگر وجود دارد.

طرفداران این راه‌حل برای تأیید مدعای خود آثار و فوایدی را برای شرور بیان می‌کنند.

فواید و آثار شرور عبارتند از:

۱- زشتی، نمایانگر زیبایی‌ها

اگر در جهان زشتی نبود، زیبایی معلوم نبود. اگر همه مردم زیبا

بودند، هیچ کس زیبا به نظر نمی آمد. هم چنان که اگر همه مردم زشت بودند، هیچ کس زشت به نظر نمی آمد. هم چنان که اگر معاویه نبود، علی بن ابی طالب (علیه السلام) با آن همه شکوه و حُسن، شناخته نمی شد. اینک مردم به سوی زیباییها کشانیده می شوند و مجذوب آنها می گردند و تحرک و کششی به سوی زیبایی پیدا می کنند، به خاطر این است که زشتیها را می بینند و از آن روگردان می شوند. درحقیقت جاذبه زیبارویان از دافعه زشت رویان نیرو می گیرند. از این رو یکی از فواید شرّ، این است که خیرات به انسان رهنمون می شوند.

۲- راه رسیدن به خوشبختی

مصائب و مشکلات جاده ای به سوی خوشبختیها و مقدمه وجود زیباییها و آفریننده و پدیدآورنده آنهاست. در دل گرفتاریها و مصیبتها، نیکبختیها و سعادتها نهفته است. هم چنان که گاهی هم در درون سعادتها، بدبختیها تکوین می یابند و این فرمول جهان مادی است.

خداوند تبارک و تعالی می فرماید: ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ

فِي اللَّيْلِ﴾^(۱).

خداوند شب را در روز و روز را در شکم شب فرو می برد.

اگر همیشه روز بود، انسان مفهوم شب را درک نمی کرد و اگر همیشه شب و جهان تاریک بود، انسان به هیچ وجه متوجه مفهوم روز و روشنایی نمی شد.

(۱) سوره حج، آیه ۶۱.

خداوند تبارک و تعالی برای بیان تلازم سختی‌ها و آسایش‌ها در سوره انشراح می‌فرماید: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^(۱). پس به تحقیق با سختی، آسانی است. * حتماً با سختی، آسانی است. در این آیه خداوند متعال نمی‌فرماید که بعد از سختی، آسانی است؛ بلکه تعبیر قرآن این است که سختی و آسانی با هم همراهی و معیت دارند و با سختی، آسانی است. یعنی آسانی در شکم سختی و همراه آن است. از اینجا فهمیده می‌شود که مصیبت‌ها و شدائد برای تکامل بشر ضرورت دارد و آدمی باید مشقت‌ها و سختی‌ها را تحمل کند تا به کمال مطلوب برسد.

امیرالمؤمنین علی بن ابی‌طالب (علیه السلام) در نامه‌اش به عثمان بن حنیف فرماندار بصره گوشزد می‌کند که: در ناز و نعمت زیستن و از سختی‌ها دوری گزیدن، موجب ضعف و ناتوانی می‌گردد و برعکس زندگی کردن در شرایط دشوار و ناهموار آدمی را نیرومند و چابک می‌سازد و جوهر هستی او را آب دیده و توانا می‌گرداند.

ایشان با بیان مثالی زیبا راز زندگی در شرایط دشوار را بیان می‌کند که درختان بیابانی که از مراقبت و رسیدگی باغبان محروم می‌باشند، چوب محکم‌تر و دوام بیشتری دارند و درختان باغستان‌ها که دائماً آبیاری شده و باغبان به آنها رسیدگی کرده است، دارای پوست نازک و کم‌استقامت می‌باشند.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: **أَلَا وَإِنَّ الشَّجَرَةَ الْبَرِّيَّةَ أَصْلَبُ عُدَاً**

(۱) سوره انشراح، آیات ۵ و ۶.

وَالرَّوَاتِعَ الْخِصْرَةَ أَرْقُ جُلُوداً وَالنَّائِبَاتِ الْعِذِيَةَ أَقْوَى وَقُوداً وَأَبْطَأُ حُمُوداً.^(۱)

بدانید درختان بیابانی، چوبشان سخت‌تر و درختان سرسبز، پوستشان نازک‌تر و گیاهان صحرایی آتششان قوی‌تر و خاموشی آنها دیرتر است.

۳- سوق به کمال

وجود شرور و نبودها در تکمیل وجود موجودات و ایجاد حرکت و جنبش و سوق دادن آنها به کمال و صیقل دادن آنها مفید و مؤثر و شرط حتمی است. اگر رقابت‌ها و عداوت‌ها نباشد، تکاپو و جنبش و مسابقه هم نیست. اگر جنگ و خونریزی نباشد، پیشرفت و تمدن هم نیست.

پس باتوجه به اینکه جهان طبیعت، جهان تدرج و تکامل و حرکت از نقص به کمال و از قوه به فعل است و باتوجه به اینکه حرکت‌ها و جنبش‌ها و سوق به کمال، بدون تراحم و تضاد و بطلان و انهدام حاصل نمی‌شود؛ اگر حوادث و مشکلات نبود، بشر به این پیشرفت‌های چشمگیر در زمینه‌های مختلف از جمله هواشناسی، جغرافیا، طب، زیست، فیزیک، حشره‌شناسی و غیره دست نمی‌یافت.

۴- آثار تربیتی شرور

سختی‌ها و گرفتاری‌ها، بیدارکننده افراد و ملت‌ها می‌باشند. سختی‌ها در واقع بانگ بیدارکننده و هوشیارکننده انسان‌های خفته و تحریک‌کننده عزم‌ها و اراده‌ها است. شدائد همچون صیقلی که به آهن

(۱) نهج البلاغة، نامه ۴۵.

و فولاد می‌دهند، هرچه بیشتر با روان آدمی تماس گیرد، افراد را مصمم‌تر و فعال‌تر و برنده‌تر می‌کند.

درواقع شرور و سختی‌ها و مصائب نقش توجه‌دهی و غفلت‌زدایی برای انسان را دارد؛ زیرا انسان به‌گونه‌ای آفریده شده که اگر همیشه برخوردار از نعمت‌ها باشد، دچار غفلت از خداوند و مسائل اخروی می‌شود و این غفلت‌ها عامل سقوط و شقاوت او می‌شوند.

خداوند تبارک و تعالی می‌فرماید: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ * أَسْتَغْنَى﴾^(۱).

مسئلاً انسان سرکشی می‌کند، * برای این که خود را بی‌نیاز می‌پندارد.

همچنین خداوند تبارک و تعالی نتیجه غفلت در دنیا را خسارت و سقوط معرفی می‌کند و ذم افرادی که خود شیفته به اعمال خویش می‌باشند، می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^(۲).

کسانی که تلاششان در زندگی دنیا به هدر رفته و خود می‌پندارد که کار خوب انجام می‌دهند.

اگر انسان هرگز مریض نشود، زمینه‌ای برای غفلت، تکبر، غرور و عیاشی او فراهم می‌شود. اما بیماری سبب می‌شود که انسان به ضعف خود پی ببرد و درصدد جبران گذشته خود اقدام کند و خداوند متعال را به سبب ارزانی نعمت سلامت و حیات، سپاسگزاری کند.

(۱) سوره علق، آیات ۶ و ۷.

(۲) سوره کهف، آیه ۱۰۴.

مرگ، زنگ خطری است برای آنکه انسان به دنیای فانی دل نبندد و عاقبت اندیشی کند.

این نظریه به صورت موجبه جزئیه قابل پذیرش می باشد ولی کلیت ندارد؛ زیرا که این راه حلّ در توجیه شرور اخلاقی عاجز است. در شرور اخلاقی مثل سرقت، زنا و غیره هیچ خیری قابل تصوّر نیست.

از طرف دیگر این نظریه نسبت به افرادی که مبتلای به مصیبت و سختی هستند، راه علاجی معرفی نکرده است. مثلاً هرچند که بیماری افراد، سبب پیشرفت پزشکی می شود، اما این بیماری موجب از دست دادن جان افراد شده و خیری متوجه آنها نشده است.

ایراد بزرگی که بر این نظریه وارد می شود آن است که باتوجه به فوائد و ثمرات بی شماری که برای شرّ وجود دارد، ماهیت شرّ نمی تواند انقلاب به خیر پیدا کند و شرّ، همان شرّ است.

راه حل دوازدهم: شرّ، معلول جهل انسان نسبت به حقیقت

این نظریه می‌گوید هرآنچه ابتدا برای انسان درد و رنج و ضرر تلقی می‌شود و انسان شتابزده حکم به شرّ بودن آن می‌کند، ناشی از جهل و عدم شناخت ابعاد و جوانب قضیه می‌باشد. اگر پرده‌های جهل کنار برود و واقعیت آن‌گونه که هست، نمایان شود، انسان عجولانه حکم به شرّ بودن چیزی نمی‌کند.

مثلاً ما انسان‌ها در مواجهه با شرور مثلاً آن کودکی است که با فریاد و ناله از شربت تلخ می‌گریزد که در واقع بهبودی او در آن نهفته است.

می‌توان با دو دیدگاه به جهان هستی و حوادث آن نگاه کرد: اگر انسان به حوادث دنیا جزئی نگر باشد، بسیاری از امور دنیا را شرّ و بدی تلقی می‌کند و خود را در محاصره شرور و بدی‌ها، سختی‌ها و مصائب، بلاها و گرفتاری‌ها می‌بیند. اما اگر حوادث دنیا را از منظر الهی رصد کند و کلیّ نگر باشد، این‌گونه حکم می‌داند که همان شرور در دراز مدت، تبدیل به خیر و نیکی می‌شود. بنابراین باید دیدگاه انسان نسبت به جهان هستی و خالق آن تغییر کند و از منظر الهی به حوادث و بلاها و سختی‌ها و شرور نگاه کند.

اشتباه اکثر انسان‌ها ناشی از این امر است که خود را محور جهان

هستی فرض می‌کنند و می‌گویند هستی یعنی من. در نتیجه ملاک خیر و شرّ را بر پایه منافع و ضررهای زودگذر خود تفسیر می‌کند و می‌گویند آنچه که به منافع من مخصوصاً منافع فعلی و ظاهری من آسیب وارد می‌کند، شرّ است و آنچه که منافع و خواسته‌های مرا تأمین کرده و مورد رضایت من می‌باشد، خیر است.

برای مثال سقف منزل من عایق‌بندی نشده است. حال اگر بارانی آمد، من آن را شرّ تلقی می‌کنم، درحالی‌که اگر کمبود آب و تشنگی زمین و قحطی ناشی از خشکسالی را نظاره کنم، نه تنها بارندگی شرّ نیست، بلکه خیر محض است.

در نتیجه می‌توان گفت: اشتباه راهبردی انسان‌ها در تشخیص شرّ و خیر از جهل آنها ناشی می‌شود که اولاً در مورد حوادث جزئی نگری می‌کنند و ثانیاً خود را محور جهان هستی تلقی می‌کنند و حیات را منحصر در وجود خود می‌دانند.

انسان اگر حوادث جهان هستی را از منظر پروردگار که خالق آن است، نگاه کند، در می‌یابد که خداوند متعال باید مصالح کل عالم وجود را لحاظ کند و این مصالح یا با مصلحت من هماهنگ است و یا آنکه با مصالح من در تضاد و تعارض می‌باشد و انسان باید در هر دو حالت نسبت به فعل خداوند متعال تسلیم و رضا باشد.

برای مثال مرگ شاید برای میّت و اطرافیان او، بد و سخت باشد؛ اما اگر تصوّر می‌شد که مرگی وجود نداشت، شرور و فسادهای متعدد و اتفاق‌های بدی را رقم می‌زد. در نتیجه وجود مرگ در نظام آفرینش، لازم و ضروری است و گریزی از آن نیست. این نظریه را می‌توان از آیات قرآن استنتاج نمود.

خداوند تبارک و تعالی در مورد جهل و عدم شناخت انسان نسبت

به واقعیت امور و خطای او در تشخیص خیر و شرّ حوادث می‌فرماید:

﴿وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(۱).

بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و از آن کراهت دارید درحالی‌که آن برای شما خوب است و چه‌بسا چیزی را دوست دارد، درحالی‌که آن برای شما بد است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

همچنین در سوره نساء می‌فرماید: ﴿فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(۲).

پس چه‌بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و از آن کراهت دارید، درحالی‌که خدا در آن خیر فراوانی قرار می‌دهد.

امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید: وَأَعْلَمَ أَنَّ مَالِكَ الْمَوْتِ هُوَ مَالِكُ الْحَيَاةِ وَأَنَّ الْخَالِقَ هُوَ الْمُمِيتُ وَأَنَّ الْمُفْنِيَّ هُوَ الْمُعِيدُ وَأَنَّ الْمُبْتِئِيَّ هُوَ الْمُعَافِي وَأَنَّ الدُّنْيَا لَمْ تَكُنْ لِتَسْتَوِرَّ إِلَّا عَلَىٰ مَا جَعَلَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ مِنَ النِّعْمَاءِ وَالْإِبْتِلَاءِ وَالْجُزْءِ فِي الْمَعَادِ أَوْ مَا شَاءَ بِمَا لَا تَعْلَمُ فَإِنَّ أَشْكَلَ عَلَيْكَ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَاحْمِلْهُ عَلَىٰ جِهَالَتِكَ فَإِنَّكَ أَوَّلُ مَا خُلِقْتَ بِهِ جَاهِلًا ثُمَّ عَلَّمْتَ وَمَا أَكْثَرَ مَا تَجْهَلُ مِنَ الْأَمْرِ وَيَتَحَيَّرُ فِيهِ رَأْيُكَ وَيَضِلُّ فِيهِ بَصْرُكَ ثُمَّ تُبْصِرُهُ بَعْدَ ذَلِكَ.^(۳)

بدان‌که مالک مرگ همان مالک حیات است و آفریننده همان است که جان‌ها را می‌ستاند، فناکننده همان بازگرداننده است و گرفتاری در

(۱) سوره بقره، آیه ۲۱۶.

(۲) سوره نساء، آیه ۱۹.

(۳) نهج البلاغة، نامه ۳۱.

دست همان کسی است که نجات در دست اوست. دنیا جاودانه نیست و آن گونه که خدا خواسته است برقرار است. از عطا کردن نعمت‌ها و انواع آزمایش‌ها و پاداش‌دادن در معاد و یا آنچه را که او خواسته است و تو نمی‌دانی. اگر دربارهٔ جهان و تحولات روزگار مشکلی برای تو پدید آمد، آن را به عدم آگاهی ارتباط بده؛ زیرا تو ابتدا با نا آگاهی متولد می‌شوی و سپس علوم را فرا گرفتی و چه بسیار است آنچه را که نمی‌دانی و خدا می‌داند و اندیشه سرگردان و بینش تو در آن را ندارد، سپس آن را می‌شناسی.

ابن میمون در کتاب دلالة الحائرین (راهنمای سرگشتگان) در ردّ ادعای کسانی که می‌گویند انسان باید محور هستی باشد و همه چیز باید با انسان قیاس شود، می‌گوید: «وَسَبَبُ هَذَا الْغَلَطِ كُلُّهُ كَوْنُ هَذَا الْجَاهِلِ وَأَمْثَالِهِ مِنَ الْجُمْهُورِ لَا يُعْتَبَرُ الْوُجُودَ إِلَّا بِشَخْصِ انْسَانٍ لَا غَيْرَ وَيَتَخَيَّلُ كُلُّ جَاهِلٍ أَنَّ الْوُجُودَ كُلَّهُ مِنْ أَجْلِ شَخْصِهِ وَكَأَنَّ لَيْسَ تَمَّ وَجُودُهُ إِلَّا هُوَ فَقَط. فَإِنَّ جَاءَ الْأَمْرُ بِخِلَافٍ مَا يُرِيدُ قَطَعَ قِطْعاً أَنَّ الْوُجُودَ كُلَّهُ شَرٌّ فَلَوْ اعْتَبَرَ الْإِنْسَانُ الْوُجُودَ وَتَصَوَّرَهُ وَعَلِمَ نِزَاوَةَ حَظِّهِ مِنْهُ لَتَبَيَّنَ لَهُ الْحَقُّ»^(۱).

و علت پیدایش این خطا چنین است که: این نادان و امثال او از میان عموم مردم، وجود را فقط به فرد و شخص انسانی می‌سنجند نه غیر آن؛ و هر نادانی چنین می‌پندارد که تمام هستی به خاطر فرد او است؛ گویا در عالم هستی فقط وجود شخص او تحقق دارد. پس اگر امری به خلاف ارادهٔ او حاصل شود به یقین قطعی می‌رسد که تمام آن امر شرّ است؛ درحالی‌که اگر انسان وجود را در جایگاه خودش تصور کند و

(۱) دلالة الحائرین، ص ۵۰۰.

بداند که او از آن وجود فقط بهره‌ خاص و جزئی دارد، حقیقت مطلب بر او آشکار می‌گردد.

ابوطالب مکی (قرن چهارم) در قوت القلوب از ابو سلیمان دارانی نقل می‌کند که او همیشه می‌گفت: انسان باید امور عالم را از پشت بام عالم ببیند تا طعم خوش آن را احساس کند.^(۱)

جلال‌الدین سیوطی می‌گوید: هر چیزی اگر شرّیتی از او انتزاع شد، نسبت به ما و دید محدود ماست. اگر نسبت به خدا بسنجیم همه چیز خوب است. سپس از صوفی‌ها نقل می‌کند که در دعا می‌گفتند: یا مَنْ افساده صلاح.^(۲)

در اینجا متذکر می‌شویم فسادی در جهان هستی به خداوند تبارک و تعالی منتسب نمی‌باشد و از کوتاه‌بینی صوفیه آن است که جهان هستی را با دید محدود و جزئی نگاه کرده و فساد را در آن متصوّر شده‌اند و به خداوند تبارک و تعالی نسبت می‌دهند.

بهمنیار می‌گوید: «فَإِنْ وُجِدَ نَوْعٌ مَا [مِنَ الْأَجْسَامِ الطَّبِيعَةِ] يَفْسُدُ الْإِنْسَانَ مَعَ أَنَّهُ فِي ذَاتِهِ كَامِلٌ فَإِنَّهَا يَعْذُوهُ مِنَ الشَّرِّ مَنْ ظَنَّ أَنَّ خَلْقَ الْعَالَمِ لِإِجْلِ الْإِنْسَانِ وَقَدْ عَرَفَتْ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ»^(۳).

اگر چیزی در بین اجسام طبیعی پیدا شود که انسان را فاسد می‌کند و برای انسان ضرر دارد در حالی که انسان در ذات خودش کامل است، انسان آن را شرّ می‌شمارد؛ زیرا گمان می‌کند که خلق جهان هستی به سبب وجود انسان است و به تحقیق دانستی که چنین نیست.

(۱) قوت القلوب، ج ۳، ص ۵۳.

(۲) تشدید الأركان في قاعدة ليس في الوجود أصلح ممّا كان، ص ۲۳.

(۳) التحصيل، ص ۶۶۱.

روزی مگسی بر صورت منصور دوانقی نشست و منصور با دست خود آن را دور ساخت. مگس بار دیگر برگشت و بر همان جای اول نشست و باز منصور آن را دور کرد و این کار چند مرتبه تکرار شد تا آن که منصور به خشم آمد.

در همان حال امام صادق (علیه السلام) وارد شد.

منصور گفت: ای فرزند رسول خدا، برای چه خداوند متعال مگس را آفریده است؟

حضرت در پاسخ فرمود: برای آن که به وسیله آن، جبّاران را ذلیل و متواضع گرداند.^(۱)

(۱) حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلَوَيْهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ عَمِّهِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْقَاسِمِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنِ الرَّبِيعِ صَاحِبِ الْمَنْصُورِ قَالَ: قَالَ الْمَنْصُورُ يَوْمًا لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَقَدْ وَقَعَ عَلَى الْمَنْصُورِ ذُبَابٌ فَذَبَّهُ عَنْهُ ثُمَّ وَقَعَ عَلَيْهِ فَذَبَّهُ عَنْهُ ثُمَّ وَقَعَ عَلَيْهِ فَذَبَّهُ عَنْهُ فَقَالَ: يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ لِأَيِّ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الذُّبَابَ؟ قَالَ: لِيُذِلَّ بِهِ الْجَبَّارِينَ. (علل الشرايع، ج ۲، ص ۴۹۶، ح ۱).

راه حل سیزدهم: شرّ، لازمهٔ اختیار

این راه حل مختص به شرور اخلاقی می‌باشد. مطابق این نظریه، اصل آزادی و اختیار که نعمت و گوهر گرانبه‌ای پروردگار است، راه تکامل و سعادت و سیر ابدی را برای انسان هموار می‌سازد؛ اما در عین حال این اصل شرور و پیامدهای سوء و اجتناب‌ناپذیر را متوجه انسان می‌کند.

شرّ اخلاقی از دیدگاه کسانی که ادیان الهی را قبول دارند و پایبند به شریعت‌های آسمانی هستند، عبارت است از: هر رویداد منفی اخلاقی که در اثر عمل یا عدم اقدام عمدی از انسان سر می‌زند و دین و شریعت از انجام آن عمل نهی کرده و یا برعکس ترک آن عمل را قبیح شمرده است و فطرت انسانی و عقل نیز بر قبیح بودن آن شهادت می‌دهد و از الفاظی همانند جرم، اثم، ذنب و ظلم از آنها یاد کرده است.

اما از دیدگاه کسانی که خداوند متعال را قبول ندارند و پایبند به شریعت‌های آسمانی نمی‌باشند، شرّ اخلاقی عبارت است از افعال ناشایستی که به صورت اختیاری از انسان سر می‌زند و عقل بر زشتی آنها شهادت می‌دهد و آن را قبیح می‌داند و از انجام آن نهی می‌کند؛ همانند سرقت، جنگ، قتل و... .

مبادی شرّ اخلاقی

شرّ اخلاقی هم می‌تواند متأثر از صفات درونی انسان باشد که صفات رذیله نفسانی و شیطانی، انسان را وادار به بدی و شرّ می‌کند و هم می‌تواند متأثر از عوامل بیرونی به نام شیاطین انسی و جنّی باشد که قسم دوم از مبحث خارج است.

در نظام آفرینش هر فردی از افراد، کتابی دارد به نام کتاب سرنوشت که خداوند متعال اول و آخر آن را نگارش فرموده است، اما فصل‌های میانی این کتاب سرنوشت را هر انسانی با آزادی و از روی اختیار خود، نگارش می‌کند و خداوند تبارک و تعالی با فیض و رحمت بی‌نهایت خود و با مقدرات خیرات و خوبی‌ها، انسان را یاری می‌فرماید.

فصل اول این کتاب عبارت است از ولادت که او در چه خانواده‌ای به دنیا بیاید و پدر و مادر او چه کسانی باشند. فصل آخر این کتاب عبارت است از مرگ که انسان دخالتی در آن ندارد و نمی‌داند چه زمانی مرگ به سراغ او می‌آید و به چه مرگی از دنیا می‌رود و در چه سرزمینی پایان زندگی او رقم خواهد خورد.

در این میان فصل میانی این کتاب را هر انسانی با اراده و خواست خود و باتوجه به اصل آزادی و اختیار نگارش می‌کند و با اختیار راه تکامل و سعادت ابدی را در پیش می‌گیرد و یا با اختیار شرور و بدی‌ها، در سراشیبی بدبختی و خسران گام برمی‌دارد.

به عبارت دیگر انسان با اختیار خود در دنیا، حق و باطل را انتخاب می‌کند که در کدام جبهه قرار گیرد و شرک و کفر را اختیار نماید و یا توحید و ایمان را، تا با اتکاء به اختیار خود، کسب فضایل و کمالات کند و یا مسیر خسران و بدبختی را انتخاب نماید.

به بیان دیگر خداوند متعال در حین آفرینش انسان یا باید او را

مجبور و فاقد اختیار خلق می‌کرد تا به این وسیله از او کوچک‌ترین گناهی سر نزند و یا اینکه انسان را مختار و آزاد خلق می‌فرمود تا به اختیار خود یا خوبی را انتخاب نماید و از ملائکه الهی بالاتر قرار گیرد و یا آنکه بدی و شرور را انتخاب کرده و از حیوانات پست‌تر و ذلیل‌تر گردد.

خداوند تبارک و تعالی در معرفی مقام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾^(۱).

سپس نزدیک آمد و نزدیک‌تر شد * تا فاصله‌اش به اندازه دو انتهای کمان یا نزدیک‌تر شد.

در ذیل آیه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده: چون به آسمان هفتم رسیدم، تمام فرشتگان آسمان‌ها که همراه من بودند و جبرئیل و ملائکه مقرب، همه از تبعیت من باز ماندند. رسیدم به حجاب پروردگارم. میان هفتاد حجاب داخل شدم که بین حجابی با حجاب دیگر حائل‌هایی از عزّت، قدرت، کبریا، نور و ظلمت و غیر آن قرار داشت تا آن که به حجاب جلال رسیدم و با پروردگار خود مناجات کرده و در حضور وی ایستادم.^(۲)

خداوند تبارک و تعالی درباره افراد شرور می‌فرماید: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ

عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(۳).

بی‌تردید بدترین جنبنندگان نزد خداوند کسانی هستند که کفر

(۱) سوره نجم، آیات ۸ و ۹.

(۲) سنن النبی صلی الله علیه و آله، ص ۴۱۰.

(۳) سوره انفال، آیه ۵۵.

ورزیدند و ایمان نمی‌آورند.

و در آیه دیگری می‌فرماید: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(۱).

قطعاً بدترین جنبندها نزد خداوند ناشنویان حقیقت و زبان‌هایی است که بدان گویا نیست کسانی که نمی‌اندیشند.

خداوند تبارک و تعالی از چنین افراد شروری تعبیر به حیوان کرده که از مقام انسانیت سقوط کرده و فقط حیات حیوانی دارند. در پایان باید یادآور شویم که نمی‌توان گفت که اختیار باشد و زشتی و بدی و شرّ وجود نداشته باشد و این امور شرّ در دنیا لازمه اختیار انسان است. البته باید توجه داشت که مسأله اختیار تنها ناظر بر شرور اخلاقی است و جوابگوی شرور طبیعی مثل زلزله و سیل و غیره نیست.

آنچه در مسأله شرّ مشهود است آن است که:

الف: شرور در جهان هستی وجود دارد.

ب: یک راه‌حلّ کلی وجود ندارد که به‌وسیله آن بتوانیم تمام شبهات وارد بر شرور را پاسخگو باشیم و هرکدام از راه‌حل‌های ارائه شده پاسخگوی قسمتی از شبهات وارده می‌باشد.

(۱) سوره انفال، آیه ۲۲.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
- آموزش فلسفه، محمدتقی مصباح یزدی، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶ش.
- اخلاق، باروخ اسپینوزا، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴ش.
- اعلام الدین في صفات المؤمنین، حسن بن محمد دیلمی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۸ق.
- الأمالی، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، تهران: کتابچی، ۱۳۷۶ش.
- الأمالی، محمد بن حسن طوسی، قم: دارالثقافة، ۱۴۱۴ق.
- بحار الأنوار، محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، بیروت: دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ق.
- بصائر الدرجات في فضائل آل محمد عليهم السلام، محمد بن حسن صفّار، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ۱۴۰۴ق.
- البرهان في تفسير القرآن، سيد هاشم بن سليمان بحراني، قم: مؤسسة بعثة، ۱۳۷۴ش.
- تجريد العقاید، خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
- التحصيل، مرزبان بهمنیار، تصحیح: مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ش.

- تحف العقول عن آل الرسول عليهم السلام، حسن بن علی ابن شعبه حرانی، قم: جامعه مدرسین قم، ۱۴۰۴ق.
- تحلیل شخصیت خیام، محمدتقی جعفری، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۵ش.
- التعليقة على نهاية الحكمة، محمدتقی مصباح یزدی، قم: مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ق.
- تفسیر فرات الکوفی، فرات بن ابراهیم کوفی، تهران: مؤسسه الطبع والنشر في وزارة الإرشاد الإسلامي، ۱۴۱۰ق.
- تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعة، محمد بن حسن حرّ عاملی، قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
- تنبیه الخواطر ونزهة النواظر، مسعود بن عیسی وژام بن ابی فراس، قم: مکتبه فقیه، ۱۴۲۰ق.
- التوحید، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
- تهذیب الأحکام، محمد بن حسن طوسی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- جامع الأخبار، محمد بن محمد شعیری، نجف: مطبعة حیدریة.
- حاشیه اسفار، سید محمدحسین طباطبایی، چاپ شده در پاورقی کتاب الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
- حاشیه اسفار، ملا هادی سبزواری، چاپ شده در پاورقی کتاب الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم: منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
- الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، صدرالدین شیرازی (ملاً صدرا)، قم: مصطفوی.
- خدا و مسئله شرّ، محمدحسن قدردان قراملکی، چاپ سوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۸ش.
- الخصال، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ش.
- دلالة الحائرین، ابن میمون اندلسی، تحقیق: حسین آقایی، دانشگاه الهیات آنقره، ۱۹۷۲م.

- رباعیات حکیم عمر خیام (با ترجمه به زبان‌های: عربی - اردو - انگلیسی - فرانسه - آلمانی)، حکیم عمر خیام، چاپ هشتم، تهران: اقبال، ۱۳۶۹ش.
- رسائل فارابی، ابونصر فارابی، تحقیق: موفق فوزی الجبر، دمشق: دار الینابیع، ۲۰۰۶م.
- روضة الواعظین و بصیرة المعتظین، محمد بن احمد فتال نیشابوری، قم: انتشارات رضی، ۱۳۷۵ش.
- زواهر الحكم لزهو نجومها في غياهب الظلم، حسن بن عبدالرزاق لاهیجی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- سفینه البحار، شیخ عباس قمی، تقدیم و اشراف: علی‌اکبر الهی خراسانی، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ۱۳۸۴ش.
- سنن النبي ﷺ، سید محمدحسین طباطبائی، ترجمه: حسین استاد ولی، تهران: پیام آزادی، ۱۳۸۲ش.
- شرح الأسماء، ملا هادی سبزواری، تحقق: نجفعلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲ش.
- شرح الإشارات، خواجه نصرالدین طوسی (با حواشی فخر رازی)، قم: کتابخانه آیه‌الله نجفی، ۱۴۰۳ق.
- شرح اصول کافی، صدرالدین شیرازی (ملاً صدرا)، تصحیح: محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
- شرح تجرید الاعتقاد، علاءالدین قوشچی، طبع قدیم.
- شرح حکمة الاشراق، قطب‌الدین شیرازی، قم: انتشارات بیدار.
- شرح المقاصد، سعدالدین تفتازانی، قم: الشریف الرضی، ۱۴۰۹ق.
- شرح المواقف، میر سید شریف ایجی، قم: الشریف الرضی، ۱۳۲۵ق.
- شرح المنظومة، ملا هادی سبزواری، قم: کتابفروشی مصطفوی.
- شواهد الربوبیة، صدرالدین شیرازی (ملاً صدرا)، تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی (با حواشی ملا هادی سبزواری)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ش.
- الطوائف في معرفة مذاهب الطوائف، سید بن طاوس حسنی، قم: خیام،

۱۴۰۰ق.

- عدل الهی، مرتضی مطهری، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۵۷ش.
- علل الشرایع، محمّد بن علی بن بابویه (صدوق)، تهران: نشر جهان، ۱۳۷۸ق.
- علم کلی، مهدی حائری یزدی، تهران: نشر فاخته، ۱۳۷۲ش.
- علم و دین، ایان باربور، ترجمه: بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش.
- قاموس قرآن، سیّد علی اکبر قرشی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۳۷۱ش.
- القبسات، محمّدباقر بن محمّد میرداماد، تعلیق و تصحیح: مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
- قوت القلوب: فی معامله المحبوب ووصف طریق المرید إلى مقام التوحید، محمّد بن علی بن عطیه ابی طالب مکی، تحقیق و تعلیق: محمود ابراهیم محمّد رضوی، قاهره: مکتبه دارالتراث، ۱۴۲۲ق.
- الکافی، محمّد بن یعقوب بن اسحاق کلینی، تهران: دارالکتب الاسلامیة، ۱۴۰۷ق.
- کشف المراد، حسن بن یوسف حلّی، قم: مصطفوی.
- کشف الریبة عن أحكام الغیبة، زین الدین بن علی عاملی (شهید ثانی)، مترجم و شارح: حسن زارعی، تهران: زعیم، ۱۳۸۷ش.
- کنز الدقائق و بحر الغرائب، محمّد بن محمّد رضا قمی مشهدی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ش.
- المباحث المشرقیة، فخرالدین رازی، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ق.
- مباحث فلسفه مسیحیت، اتین ژیلسون، ترجمه: محمّد رضایی و سیّد محمود موسوی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی قم، ۱۳۷۵ش.
- مبدأ و معاد، عبدالله جوادی آملی، تهران: انتشارات الزهرا سلام الله علیها، ۱۳۶۳ش.
- مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تهران: انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۷۲ش.
- مجموعه آثار استاد شهید مطهری، مرتضی مطهری، تهران: انتشارات صدرا،

- ۱۳۸۸ش.
- المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، قم: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ق.
- مناقب آل ابی طالب (علیه السلام) محمد بن علی بن شهر آشوب مازندرانی، قم: علامه، ۱۳۷۹ق.
- المنقذ من التقليد، سدیدالدین محمود حمصی رازی، قم: انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲ق.
- من لا یحضره الفقیه، محمد بن علی بن بابویه (صدوق)، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ق.
- المیزان فی تفسیر القرآن، سید محمدحسین طباطبائی، قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
- موسوعة أحاديث أهل البيت (علیهم السلام)، هادی نجفی، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۴۲۳ق.
- نهاية الحكمة، سید محمدحسین طباطبائی، قم: مرکز الطباعة والنشر، فرع دارالتبلیغ الإسلامی.
- نزهة الناظر وتنبيه الخاطر في كلمات النبي (صلى الله عليه وآله) وأهل بيته (عليهم السلام)، حسين بن محمد بن حسن بن نصر حلوانی، تحقیق: محمد کاظم محمودی، قم: مجمع احیاء فرهنگ اسلامی.
- نهج البلاغة، محمد بن حسین شریف رضی، قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.