

سلسله مباحث اعتقدادی

حلقه‌ی ششم

عدل در عالم کنون

دکتر محمد بنی‌هاشمی



سرشناسه: بنی‌هاشمی، سید‌محمد، ۱۳۳۹
عنوان و نام پدیدآور: عدل در عالم تکوین؛ سلسله مباحث اعتقدادی، جلد ششم / سید‌محمد بنی‌هاشمی.
مشخصات نشر: تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، ۱۳۹۹.
مشخصات ظاهری: ۲۳۳ صفحه،
شابک جلد ششم: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۷۴۰-۹
شابک دوره: ۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۶۷۶-۹
وضعیت فهرست‌نویسی: فیما.
موضوع: عدل‌الله
BP ۲۱۹ / ۳
ردیبندی کنگره: ۲۹۷ / ۴۲
ردیبندی دیوبی: ۷۵۳۳۲۹۶
شماره کتابشناسی ملی:



شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۹-۷۴۰-۹ ISBN: 978 - 964 - 539 - 740 - 9

عدل در عالم تکوین

سلسله مباحث اعتقدادی (۶)

سید محمد بنی‌هاشمی

(استادیار دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران مرکزی)

ناشر: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر

نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۰

تیراژ: ۱۰۰۰ نسخه

صفحه‌آرایی: مشکاة

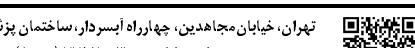
چاپ: صبا

کلیه حقوق اعم از تکثیر، انتشار و بازنویسی (چاپی، صوتی، تصویری،

الکترونیکی و pdf) برای ناشر محفوظ است.



اینستاکرام:
monir_publisher



تهران، خیابان مجاهدین، چهارراه امیرسوار، ساختمان پژوهشکان، واحد
تلفن و فاکس: ۰۲۱۸۳۶ (۶ خط)
پست الکترونیک: info@monir.com



کanal Telegram:
telegram.me/monirpub



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

تقدیم به:

ولی اللہ الاعظم عجل اللہ تعالیٰ فرجہ الشریف
امام طاوسی وحید وغیریب
و «ما معین» می کدکون گمشده تشنگان معرفت است.

از جانب:

پروش یاقوتی مکتب زینب کبری سلام علیہ
دولوخته می صبور داغ سید لشکر علیہ السلام
جانب سکینہ بنت احسین علیہ السلام



<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

فهرست مطالب

۱۵	پیش‌گفتار
۱۷	مقدمه: اساس دین
۱۷	اصل توحید
۱۸	اصل عدل
۱۸	وجوب و حرمت عقلی و شرعی
۱۹	نسبت ندادن گناهان به خداوند
۲۰	متهم نکردن خدای متعال
۲۱	ضعیف انگاشتن خدا در فرض اسناد ظلم به او
۲۳	اساس دین: توحید و عدل
۲۴	تفکیک عالم تکوین از عالم تشريع
۲۷	بخشن اول: عدل و فضل الهی در عالم تکوین
۲۹	فصل ۱: معانی عدل و فضل الهی
۲۹	عدل به معنای «استواء»
۳۰	معنای عدل الهی در عالم تکوین
۳۳	حکم عقل در مورد قرار گرفتن هر چیزی در جای مناسب خود
۳۵	تقدیر و تقسیم روزی براساس عدل

۸ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

۳۶	رعایت صلاح بندۀ توسعه خدای متعال
۳۷	«خیرخواهی» خداوند برای اهل ایمان
۳۸	عدل به معنای «قرار دادن هر چیز در جای خود»
۴۰	دو مصدق «ظلم» در بیان قرآن کریم
۴۲	ترجیح معصوم بر غیر معصوم به نور عقل
۴۴	شمول عدل الهی در همه‌ی عالم
۴۴	عدل به معنای «رعایت حق»
۴۶	کاربرد این مفهوم عدل در احادیث
۴۷	فضل تکوینی: عطای بدون استحقاق
۴۸	جدا بودن معیار عدل و فضل
۵۱	فصل ۲: تحقق عدل و فضل الهی در عالم تکوین
۵۱	خلق تکوینیات بر مبنای فضل الهی
۵۲	ابتدائی بودن نعمت‌های الهی
۵۵	معنای صحیح «جود» خداوند
۵۷	یکی انگاشتن عدل و فضل الهی
۵۸	اشکالات وارد بر یکی دانستن عدل و فضل الهی
۵۹	عمومیت عدل و فضل الهی در عالم خلقت
۶۱	نظریه‌ی ذاتی و ضروری بودن نظام خلقت
۶۳	رابطه‌ی واقعی و غیرذاتی مخلوقات با خدا
۶۴	ضرورت نداشتن آفرینش فعلی از جهت قابلی
۶۴	سلب اختیار از خداوند در نظریه‌ی ذاتی و ضروری بودن خلقت
۶۶	ناسازگاری خالق بودن خدا با ضرورت فعل
۶۷	معنای صحیح «خَلَقَنَا هُنَّا بِقَدْرِ»
۶۷	معنای صحیح «أَعْطَى كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَهُ»
۶۸	تشییه ناروا در استناد به آیه‌ی «أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاً...»
۶۹	تعريف عدل و حکمت خدا در فلسفه‌ی صدرایی
۷۰	بررسی نظریه‌ی «نظام احسن»

۹ فهرست مطالب

۷۱	توضیح مقصود از «نظام احسن» در فلسفه
۷۳	بررسی نظریه‌ی تنها نظام ممکن از دیدگاه فلسفی
۷۴	مصادره به مطلوب در فرضیه‌ی نظام احسن
۷۶	ارتباط حکمت خدا با بحث نظام احسن
۷۷	معنای صحیح «حسن» نظام تکوین
۷۸	مورد سؤال قرار نگرفتن خدا در کارهایش
۸۰	وجود «شر» در عالم تکوین
۸۲	تعارض نداشتن شرور تکوینی با عدل الهی
۸۳	منافات نداشتن شرور تکوینی با حکمت خداوند
۸۴	تفکیک شرور تکوینی از دو نوع شرّ دیگر
۸۷	فصل ۳: حکمت‌های بلایا و شرور تکوینی
۸۷	ظاهر دنیا: شادی، باطن دنیا: فریب
۸۹	بی‌ارزش و مبغوض بودن دنیا نزد خداوند
۹۱	بال مگس، ارزشمندتر از دنیا
۹۲	محرومیّت و دلکنده‌بودن اولیای خدا از دنیا
۹۳	نظر عاقلانه‌ی انبیا و برگزیدگان خدا به دنیا
۹۴	دشمنی دنیا با دوستان و دشمنان خدا
۹۵	خالص و ماندگار نبودن خوشی‌های دنیا
۹۸	مبنای برای رویکرد صحیح نسبت به شرور تکوینی
۹۸	شیرینی و تلخی ظاهر و باطن دنیا
۱۰۰	تلخ‌کامی دنیا برای مؤمن
۱۰۲	مانع شدن خداوند از فریفته‌شدن مؤمنان به دنیا
۱۰۳	خالص و کامل نبودن بهره‌ی مؤمنان از دنیا
۱۰۴	رابطه‌ی معکوس بهره‌ی دنیا و آخرت
۱۰۴	ایمان بالاتر، بالای بیشتر
۱۰۶	بلا، هدیه و تحفه‌ی خدا برای مؤمن
۱۰۷	بنده‌ی محبوب خدا، غرق در بلایا

۱۰ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

۱۰۹	دعای بندۀ مؤمن، حکمت دیگر بلایا
۱۱۰	احترام مؤمن و خواری کافر نزد خداوند
۱۱۱	دنیا نه پاداش مؤمن و نه کیفر کافر
۱۱۲	ابتلای کافران به خاطر دل آزرده نشدن مؤمنان
۱۱۳	مبتلا شدن مؤمن به هر بلایی
۱۱۴	در امان بودن مؤمن از کوردلی در دنیا
۱۱۵	حفظ شدن مؤمن از سلطه‌ی شیطان بر عقلش
۱۱۶	ارتقای معرفت مؤمن، حکمت دیگر بلایا
۱۱۷	امتحان خداوند با شرور تکوینی
۱۱۸	خارج ساختن تکبیر از دل‌ها به‌وسیله‌ی بلایا
۱۱۹	معیار خیر و شرّ واقعی در دنیا
۱۲۰	نفع و ضرر اخروی، معیار خیر و شر
۱۲۱	بلای دنیوی و منزلت اخروی همراه حضرت موسیؑ
۱۲۲	نعمت بودن بلا و مصیبت بودن آسایش
۱۲۳	صبر بر بلایا، حکمت دیگر شرور تکوینی
۱۲۴	آثار تربیتی و سازندگی بلایا
۱۲۵	نظریه‌ی عدمی بودن شرور
۱۲۶	نقد نظریه‌ی عدمی بودن شرور
۱۲۷	جمع‌بندی حکمت‌های شرور تکوینی
۱۲۸	چهارده معصومؑ در قلّه‌ی کمالات ناشی از بلایا
۱۲۹	بلا و رخاء ائمّهؑ، مقدمه‌ی بلاء و رخاء شیعیان
۱۳۰	نمونه‌ای از بلاکشیدن شیعه در غربت امام زمانؑ
۱۳۷	بخش دوم: قدرت و مشیت بندگان: خامن عدل‌اللهی
۱۳۹	فصل ۱: قدرت و استطاعت
۱۴۰	علم انسان به افعال اختیاری و دواعی آن‌ها
۱۴۱	علم بالامعلوم نسبت به ماهیّت فعل و ترك

فهرست مطالب ۱۱

۱۴۱	علم بلا معلوم به دواعی و مرجحات فعل و ترك
۱۴۲	علم بلا معلوم انسان در مهارت هایش
۱۴۳	هم زمانی علم بلا معلوم با فعل یا ترك
۱۴۵	تمرین و ممارست: مقدمه‌ی علم بلا معلوم
۱۴۶	علم بلا معلوم انسان نسبت به همه‌ی افعال اختیاری
۱۴۷	هم رتبه بودن علم و قدرت
۱۴۷	عینتیت قدرت با علم بلا معلوم نسبت به مقدورات
۱۴۹	ظرف و شرط اعطای قدرت
۱۴۹	استطاعت فعل و ترك
۱۵۲	استطاعت: فقط در زمان فعل یا ترك
۱۵۳	سبب وارد از خدا: علم و قدرت نسبت به فعل و ترك
۱۵۵	محبوب نبودن قادر از شناخت قدرت
۱۵۶	معرفت بسیط و ترکیبی نسبت به قدرت
۱۵۷	ظہور ذاتی و ظہیر غیر بودن قدرت
۱۵۸	متصنف نشدن قدرت به اوصاف ظلمانیات
۱۵۹	نور علم و قدرت: عرش الهی
۱۵۹	سر اصرار ائمه <small>علیهم السلام</small> بر نفی استطاعت قبل از فعل
۱۶۰	نبود استطاعت در حال نبود فعل
۱۶۱	تفاوت میان عدم فعل و ترك اختیاری
۱۶۲	استطاعت در هنگام ترك اختیاری فعل
۱۶۳	ترك فعل، نوعی فعل است
۱۶۴	تقدم و جداني استطاعت بر فعل
۱۶۵	تقدم استطاعت بر تکلیف و عمل در احادیث
۱۶۷	قادر و مستطیع شدن بنده به تمییک الهی
۱۶۸	املکیت خدا نسبت به قدرت بنده
۱۶۹	لزوم نفی تشییه در اعتقاد به املکیت خداوند
۱۷۰	نفی ساختیت میان مالکیت خدا و مالکیت بنده
۱۷۱	املکیت خدا در حوزه‌ی مالکیت خلق

۱۲ سلسله مباحث اعتقد‌ای، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

۱۷۳	فصل ۲: مشیت (رأی)
۱۷۳	رأی: اختیار کردن
۱۷۴	دو معنای متفاوت « فعل و ترك»
۱۷۵	شیء شدن شیء به مشیت الهی
۱۷۷	عدم شباهت خداوند با اشیا
۱۷۸	نفی تشبيه در اطلاق «شیء»، «موجود» و «کائن» به خداوند
۱۷۹	معنای «وجود» دانستن خداوند
۱۸۰	تباین «مشیت» با «خداوند» و با «اشیاء ظلمانی»
۱۸۱	طبقه‌بندی حقایق
۱۸۱	نمودار همه‌ی حقایق
۱۸۲	حقیقت رأی: معین بودن (معینیت)
۱۸۳	معرفت بسیط به نور رأی
۱۸۵	معرفت ترکیبی به نور قدرت و رأی
۱۸۶	علو ساحت رأی از اوصاف ظلمانیات
۱۸۷	غیر اختیاری بودن اصل رأی
۱۸۸	ویژگی‌های صاحب اختیار شدن بندہ
۱۸۹	معنای دقیق «امرُ بَيْنِ الْأَمْرَيْنِ»
۱۹۱	معنای «ما تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ»
۱۹۲	تفکیک «اصل مشیت» از «تعلق گرفتن مشیت به فعل و ترك»
۱۹۳	یکی انگاشتن متعلق مشیت خدا و بندہ
۱۹۵	نفی اختیار بندہ: نتیجه‌ی تعلق گرفتن مشیت خدا به فعل بندہ
۱۹۶	نفی فاعلیت حقیقی از غیر خدا در بیان ملاصدرا
۱۹۷	انتساب تمامی افعال به خدا در نظام علی
۱۹۹	انتساب مجازی افعال به بندگان در فلسفه
۲۰۰	نقد و بررسی اصطلاح «توحید افعالی» در بیان فلاسفه
۲۰۲	تنها معنای صحیح اصطلاح «توحید افعالی»
۲۰۲	نفی صریح اختیار در مشرب عرفا

فهرست مطالب □ ۱۳

۲۰۴	دفاع صریح عرفا از مذهب جبر
۲۰۶	مغالطه در استدلال عرفا بر مذهب جبر
۲۰۷	اضطراری بودن همه‌ی افعال انسان از نظر عرفا
۲۰۸	منزله‌ای بین جبر و قدر
۲۱۰	مالک قدرت شدن بندۀ با حفظ مالکیّت خدا
۲۱۱	مُحال عقلی بودن تفویض
۲۱۲	مجوس بودن مفوّضه
۲۱۲	اطلاق قدریّه به جبریّه و مفوّضه
۲۱۵	بالتّه بودن استطاعت بندۀ
۲۱۷	اختیاری نبودن بهره‌مندی از نور رأی
۲۱۸	بهره‌مندی از نور رأی: اختیار کردن
۲۱۸	بیان امام صادق <small>علیه السلام</small> در توضیح امرُّ بین امرين
۲۱۹	شرح امام هادی <small>علیه السلام</small> درباره سخن امام صادق <small>علیه السلام</small>
۲۲۱	نفى جبر در کلام امام هادی <small>علیه السلام</small>
۲۲۲	نفى تفویض تشریعی
۲۲۳	اثبات عجز خداوند در فرض تفویض (تکوینی و تشریعی)
۲۲۷	فهرست منابع

<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

پیش‌گفتار

کتاب حاضر، حلقه‌ی ششم از مجموعه‌ی مباحث اعتقادی است. حلقه‌ی اول و دوم این مجموعه، به ترتیب مربوط به «نور علم» و «نور عقل» می‌باشد. این دو حلقه، سنگ بنای همه‌ی معارف اعتقادی قرآن و اهل بیت ﷺ است. بنابراین باید پیش از ورود در هر بحثی، مورد توجه و دقّت قرار بگیرند. حلقه‌ی سوم (معرفت خدا)، حلقه‌ی چهارم (توحید) و حلقه‌ی پنجم (اسماء و صفات) نیز که به اهمّ مباحث خداشناسی اختصاص یافته‌اند، هرسه منطقاً بر مباحث مربوط به عدل الهی، تقدّم دارند. خوانندگان محترمی که می‌خواهند معارف الهی را به ترتیب منطقی اش دنبال کنند، بهتر است پیش از ورود در حلقه‌ی ششم، سه حلقه‌ی پیشین را مطالعه بفرمایند. اما این حلقه (عدل در عالم تکوین) و دو حلقه‌ی بعدی، مجموعاً مباحث عدل الهی را مورد بررسی قرار داده‌اند.

کتاب حاضر با بیان یک مقدمه‌ی مهم آغاز می‌شود که در آن، جایگاه دو اصل اصیل دینداری یعنی توحید و عدل به صورت فشرده تبیین شده است. پس از مقدمه، بخش اول کتاب به توضیح عدل و فضل الهی اختصاص یافته است. در فصل نخست این بخش، معانی عدل و فضل الهی با استناد به کتاب لغت و تذکرات وحیانی تبیین گردیده و در فصل دوم، قلمرو تحقیق هریک در عالم تکوین روشن شده است. در همین فصل، «شرّ تکوینی» و منافات نداشتن آن با عدل الهی، مورد کاوش دقیق قرار گرفته است.

۱۶ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

فصل سوم به موضوع بسیار مهم «حکمت‌های بلایا و شرور تکوینی» اختصاص دارد که در آن، براساس تعالیم قرآن و اهل بیت علیهم السلام، نه حکمت در خلق این شرور بیان گردیده است. در بخش دوم کتاب، در رکن مهمی که تضمین کنندهی عدل الهی در عالم تکوین می‌باشد (یعنی «قدرت» و «مشیّت» بندگان مختار) به طور کامل مورد بحث قرار گرفته است. فصل نخست این بخش به توضیح وجودی و جدایی «نور قدرت» اختصاص یافته که در پرتو تذکرات نقلی، حقیقت قدرت و نور بودن آن، تبیین شده است. در فصل دوم به معزّفی دقیق مشیّت یا رأی بندگان پرداخته‌ایم که موضوع بسیار مهم و دقیقی است که برای اوّلین بار در این سطح، ارائه می‌گردد. در این بحث، توضیح «امرُ بین امرین» مطابق آموزه‌های وحیانی و وجودی مطرح شده و خوانندگان محترم، تصدیق خواهند فرمود که تنها راه نجات از جبر و تفویض، همین حقیقتی است که ائمّه علیهم السلام بیان فرموده‌اند.

تذکر این نکته لازم است که آن‌چه در این کتاب آمده، با دفتر اوّل کتاب عدل که در سال ۱۳۹۲ ه.ش منتشر شده بود، مطالب مشترکی دارد که البته کمتر از نصف آن را شامل می‌شود. اما در همان مشترکات نیز روی کرد جدیدی ارائه شده که متناسب با سلسله مباحث اعتقادی جدید است. بدیهی است که مطالعه‌ی این مجموعه از مباحث، خوانندگان را از مراجعه به کتاب عدل بی‌نیاز می‌سازد. مطالب گذشته هم اگر با آن‌چه در این حلقات آمده، ناسازگار باشد، قابل اسناد به نویسنده نمی‌باشد. امیدوارم این تلاش ناقابل با امضای حضرت سکینه بنت الحسین علیهم السلام خدمتی ناچیز به مولای غریب و مظلومان محسوب شود و توفیق تکمیل این مجموعه، به بندۀی حقیر عنایت گردد.

سید محمد بنی‌هاشمی

۱۴۴۱ شوال ۲۵

۱۳۹۹ / ۳ / ۲۷

مقدّمه: اساس دین

وقتی به محضر امام صادق علیه السلام عرضه می شود که «إنَّ اسَاسَ الدِّينِ التَّوْحِيدُ وَالْعَدْلُ»، ایشان سخن‌گوینده را تأیید می فرمایند و سپس هریک از این دو اصل اساسی را با عباراتی فشرده و پر مغز، چنین توضیح می دهند:

أَمَّا التَّوْحِيدُ فَإِنَّ لَا تُجُوزَ عَلَىٰ رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ وَ أَمَّا الْعَدْلُ فَإِنَّ
لَا تَنْسِبَ إِلَىٰ خَالِقَكَ مَا لَآمَكَ عَلَيْهِ.^۱

توحید، به این است که آن‌چه بر تو رواست، برای پروردگار特، روا نشماری و
عدل به این است که آن‌چه را [خداؤند] به خاطر انجام دادنش، تو را سرزنش
کرده، به خالق خود نسبت ندهی.

اصل توحید

در مورد اصل توحید، روشن است که قوام آن، به نفی تعطیل و نفی تشبيه از ذات
قدس پروردگار است؛ یعنی در عین این‌که باید وجودش را اثبات و از حدّ نفی و
تعطیل خارجش کنیم، باید ویژگی‌ها و صفات مخلوقات را برابر او روا بشماریم. پس
حفظ توحید، وابسته به نفی تشبيه از خالق مخلوقات است و تشبيه وقتی نفی می شود
که هیچ‌یک از اوصاف خلق را به خالق آن‌ها نسبت ندهیم. مقصود امام صادق علیه السلام که

۱. التوحيد / ۹۶، معانی الاخبار / ۱۱.

۱۸ سلسله مباحث اعتقد‌ای، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

فرموده‌اند: «آن‌چه بر تو رواست، برای پروردگارت رواندانی» همین است که ذات مقدس ربوی را «منزه و مبّرا از هرگونه اتصافی به اوصاف مخلوقات» بدانیم. (نفی تشبيه)

اصل عدل

اماً اصل عدل چیست؟ عادل دانستن خدا به این است که «به او چیز‌هایی را که به خاطر انجام دادن آن‌ها تو را سرزنش کرده، نسبت ندهی». خدا بابت چه اموری انسان را ملامت می‌کند؟

قدر مسلم و متیقّن این امور، کارهایی است که عقل، زشتی یا حرمت آن‌ها را روشن می‌کند. به عنوان مثال ما انسان‌هابه نور عقل، قبح «ظلم کردن» را در می‌یابیم و انجام دهنده‌ی آن را سرزنش می‌کیم. خداوند هم به دلیل حجّیت ذاتی عقل، ظالم را به سبب ارتکاب ظلم، ملامت فرموده است. حال اگر به هر بهانه و جهتی، ظلم را به خدای متعال نسبت دهیم، در واقع او را ظالم دانسته‌ایم و از مسیر اصل «عدل» خارج شده‌ایم؛ همین طور است اگر هر امر ناشایست دیگری را به خدا نسبت دهیم.

این ناشایستگی دوگونه است:

یابه نور عقل کشف می‌شود که در این صورت از قبیل مستقلّات و نبایدّهای عقلی خواهد بود یا این‌که زشتی آن را به راهنمایی و هدایت شرع در می‌یابیم که در این صورت، از قبیل غیرمستقلّات عقلی می‌شود.

وجوب و حرمت عقلی و شرعی

توجه شود که آن‌چه را براساس شرع (قرآن و روایات) زشت و حرام می‌دانیم، متنکی به مستقلّات عقلی‌اند. به طور کلّی، ریشه‌ی وجوب و حرمت شرعی، وجوب و حرمت عقلی است. اگر کسی قائل به وجوب و حرمت عقلی نباشد، وجوب و حرمت شرعی را هم نمی‌تواند بپذیرد. به عنوان مثال، ترک نماز خواندن را شرعاً حرام می‌شماریم. ریشه‌ی این امر، حرمت مخالفت با امر و جویی پروردگار است که به نور عقل روشن می‌شود. اگر (به فرض محال) عدم اطاعت و امتحان‌کردن امر الهی، عقلأً

حرام نبود، دلیلی برای حرمت ترک نماز وجود نداشت. این عقل است که وجوب و لزوم اطاعت از اوامر الهی را برای ما روشن می‌سازد و همین کشف عقلانی، پایه و اساس حرمت ترک نماز است. پس قائل شدن به اموری که عقلان حرام به شمار می‌آیند، مارابه پذیرفتن اموری که شرعاً حرام‌اند نیز ملزم می‌کند.

نسبت ندادن گناهان به خداوند

بر این اساس، می‌توان گفت که خداوند مارابه سبب انجام دادن دوگونه فعل سرزنش می‌کند: یکی کارهایی که حرمت عقلی دارند و دیگر اموری که حرمت آنها از طریق شرع روشن می‌شود. حال اگر هر کدام از این کارهای زشت و حرام را به خالق خود نسبت دهیم، از مسیر اعتقاد به «عدل» در حق او خارج شده‌ایم. بنابراین اگر «ظلم» را به خدای خود نسبت دهیم، خلاف عدل بودنش روشن است، پس اگر گناهان خود را به خداوند، منسوب بدانیم و به نوعی خود را در انجام دادن آنها بی‌قصیر بدانیم (چه گناهانی که فقط حرمت شرعی دارند و چه اموری که هم عقلان و هم شرعاً حرام‌اند). در این صورت، خداوند را ظالم دانسته و از اعتقاد به عدالت او خارج شده‌ایم. چرا؟

چون می‌دانیم که خدای متعال به خاطر انجام دادن گناهان، ما را مستحق کیفر دانسته و تهدید به مجازات نموده است. حال اگر معتقد شویم که ما در ارتکاب گناهان خود بی‌قصیریم و خدا ما را مجبور به انجام دادن آنها کرده است، در این صورت، برای خداوند روا دانسته‌ایم که ما را برای کارهایی که در ارتکابش مقصّر نبوده‌ایم، شایسته‌ی ملامت و کیفر بشمارد و این اعتقاد، نسبت دادن ظلمی بزرگ به پروردگار متعال است. به این ترتیب، از مسیر عادل دانستن خداوند، خارج می‌شویم.

این مطلب در فرمایشی به نقل از رسول گرامی ﷺ چنین آمده است:

مَا عَرَفَ اللَّهَ مَنْ شَبَهَهُ بِخَلْقِهِ وَ لَا وَصَفَهُ بِالْعَدْلِ مَنْ نَسَبَ إِلَيْهِ ذُنُوبَ

عِبَادِهِ.^۱

۱. التوحید / ۴۷.

۲۰ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

کسی که خداوند را به آفریدگانش تشبیه کند، به معرفت او نرسیده و هرگز گناهان بندگان خدا را به او نسبت دهد، وی را متّصف به «عدل» نکرده است. ملاحظه می‌شود که ملاک معرفت صحیح و توحید پروردگار را عدم تشبیه او به آفریدگانش دانسته‌اند. در مورد صفت عدل نیز تصریح کرده‌اند که این ویژگی بانسبت دادن گناهان بندگان به خدا، ناسازگار است. از این جا روشن می‌شود که اعتقاد به «جبر» در مورد افعال اختیاری بندگان، با «عدل» الهی در تضاد است. نمی‌توان به عدالت خدا و فدار ماند و در عین حال قول به «جبر» را پذیرفت. البته این یک حکم عقلی است که فرمایش رسول اکرم ﷺ تذکار و تنبیه‌ی به آن است.

متّهم نکردن خدای متعال

در فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام نیز مطالب بالا با عبارت دیگری بیان شده است. ایشان در تعریف توحید و عدل، چنین فرموده‌اند:

الْتَّوْحِيدُ أَن لَا تَتَوَهَّمُهُ وَ الْعَدْلُ أَن لَا تَتَهْمِهُ.^۱

توحید آن است که او (خدا) را توهّم نکنی و عدل این است که او را متّهم نسازی.

توهّم کردن خدابه این است که صورت‌فکری و ذهنی به او داده شود و این امر، فرع بر تشبیه خداست. تاکسی خداوند را به خلقش تشبیه نکند، نمی‌تواند صورت‌فکری از او در ذهن بیاورد. تصوّر پذیری او، نتیجه‌ی تشبیه اوست. پس لازمه‌ی نفی تشبیه، نفی توهّم نسبت به خداست. از این‌رو، «توحید» را به «نفی توهّم در مورد خدا» تعریف کرده‌اند.

عدل را نیز به نفی اتهام از خداوند دانسته‌اند. اتهام به این است که امر قبیحی به خدا نسبت داده شود. آن‌چه عقل، اسنادش را به خداوند قبیح می‌شمارد باید از اون نفی شود و به این ترتیب پروردگار متعال را از هرگونه اتهامی منزه خواهیم دانست. نفی اختیار بندگان و نسبت دادن گناهان آن‌ها به خدای عزّوجل مصدق روشنی

۱. بخارالانوار / ۵ / ۵۲. نیز: خصائص الائمه علیهم السلام / ۱۲۴ و اعلام الوری / ۲۹۱.

برای متهم دانستن اوست که منافی با اصل عدل است. قوام «عدل» قائل شدن به حریت واقعی (نه صوری و ساختگی) بندگان خداست.

لازم‌هی اعتقاد به حریت بنده این است که کارهای زشت او را فقط به خودش منسوب بدانیم و خدای متعال راشریک درگناه او نشماریم. البته این اعتقاد، ما را به تفویض (خارج دانستن قلمروی اختیار بنده از سلطنت و حکومت الهی) نمی‌کشاند؛ بلکه صرفاً نفی جبر و اثبات اختیار می‌کند.

اصل «تکلیف» و «امر و نهی کردن» خدای متعال، تنها در فرض قائل شدن به اختیار معنا دارد. اگر حریتی نباشد، تکلیف بندگان بی معناست و به تبع آن، استحقاق مؤاخذه و کیفر هم روانخواهد بود. وقتی نتوان بنده‌ای را به انجام دادن کاری مکلف دانست یا ازارتکاب عملی نهی کرد، بازخواست و مؤاخذه او نادرست است و عقوبت کردن او نیز قبیح به شمار می‌آید.

ضعیف انگاشتن خدا در فرض اسناد ظلم به او

ممکن است گفته شود: «به چه دلیل باید خداوند را عادل بدانیم و ظالم دانست اول، چه محذور عقلی دارد؟»

پاسخ این است که: ظلم کردن، نشانه‌ی ضعف و ناتوانی ظالم است. آن‌که به دیگری ظلم می‌کند، در حقیقت عجز و ناتوانی خود را به نمایش می‌گذارد. چرا؟ چون نمی‌تواند با حفظ حقوق دیگری، سلطه و حکومت خود را برابر او حفظ کند. اگر کسی قادر باشد حاکمیت خود را بر دیگران، بدون تضییع حقوق آنان، حفظ نماید، نیازی به پایمال کردن آن حقوق ندارد. خدایی که حیات و علم و قدرت و اختیار داشتن بندگان به دست اوست (به جهت تکوینی) و حقوق و وظایف بندگان را هم خودش بر بندگان، معین فرموده است (از جهت تشریعی) برای حفظ سلطه و حاکمیت خویش بر بندگان، چه نیازی به تضییع حقوق آنان دارد؟ این حقیقت و جدانی، در لسان معصومین ﷺ به صورت دعا در پیشگاه الهی مطرح شده؛ آن‌جاکه در شب عرفه و شب جمعه به خدای خود عرضه می‌داریم:

قَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ فِي حُكْمِكَ ظُلْمٌ ... وَ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى الظُّلْمِ

۲۲ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

الضَّعِيفُ.^۱

[خدایا!] دانستم که همانا در حکم کردن تو ظلمی نیست... و تنها ناتوان است
که به ستمگری نیاز دارد.

اگر بخواهیم این حقیقت را با بیان مصاديقی روشن کنیم، می‌گوییم: «تکلیف مالاً یطاق» مصدق ظلم و قبیح است. حال خداوندی که می‌تواند به بندہ‌اش قدرتی عطا نماید تا تکلیف الهی را انجام دهد، چه نیازی به «تکلیف مالاً یطاق» بر بندہ دارد؟ یا «عقاب بلا بیان» مصدق دیگر ظلم است. خدایی که قادر است «بیان» و «روشنی» تکلیفش را برای بندہ حاصل نماید، چه نیازی پیدا می‌کند که بندہ‌اش را بدون این که بیانی برایش حاصل شود، عقوبت کند؟ پس فرض ظلم کردن برای خدا، نتیجه‌ی قیاس باطل او به بندہ ضعیف و بیچاره است.

به بیان دیگر می‌توان گفت: ظلم کردن قادر متعال با حکیم بودن او، ناسازگار است. اگر کسی بخواهد با ظلم کردن به اهدافش برسد، یا قادر غیر حکیم است و یا عاجز حکیم و فرض سوم این است که از روی حکمت، ظلم کند. به عبارت ساده‌تر، یا قادری است که می‌تواند از طریق عادلانه به اهدافش برسد ولی راه ظلم کردن را انتخاب می‌کند که در این صورت دیگر حکیم نیست و یا حکیمی است که به خاطر ناتوانی در رسیدن به اهدافش با حفظ عدالت، به ظلم کردن روی می‌آورد که در این صورت دیگر قادر نیست. اگر هیچ‌یک از این دو حالت نباشد باید قائل شویم به این‌که: با وجود قدرت داشتن در رسیدن به اهدافش از طریق عدل، حکیمانه ظلم می‌کند که این فرض هم عاقلانه نمی‌باشد.

نتیجه‌ی این‌که: «حکیم قادر» که می‌تواند همه‌ی شرایط را از طریق عدالت، سامان دهد و اهدافش را بدون ظلم کردن برآورده سازد، معنا ندارد که دست به ظلم بزند. ظلم کردن، یا نشانه‌ی قادر نبودن است یا حکیم نبودن. پس نسبت دادن ظلم به « قادر حکیم» وجه معقولی ندارد.

خلاصه‌ی این‌که عقل اسناد هر نقصی را به خداوند مُحال می‌شمارد، چه این نقص،

. ۱. الضَّحِيفَةُ السَّجَادِيَّةُ / دُعَاءٌ ۴۸

ضعف و ناتوانی باشد و چه حکیم نبودن که چیزی جز جهل و نادانی نمی‌باشد. نسبت دادن ظلم به پروردگار متعال یکی از این دو محذور را به دنبال دارد و به همین دلیل عقلاً مجاز نیست.

اساس دین: توحید و عدل

«دین» در لغت به معنای گونه‌ای از انقیاد و خاکساری و اطاعت کردن است. (الدّال و الياء و النّون اصلٌ واحدٌ اليه يرجع فروعه كُلُّها و هو جنسُ من الانقياد و الذُّلّ فالّدين: الطّاعة)^۱ بنابراین دین داری بنده در پیشگاه الهی، به معنای انقیاد و خاکساری و اطاعت کردن بنده در برابر خداست؛ آن‌گونه که او می‌یسنند. «وجوب این انقیاد پس از معرفت خدا» که به لطف او نصیب بنده می‌شود، به برکت نور عقل روشن می‌گردد. هم‌چنین چگونگی اطاعت از خدا پس از ارسال رسول و بیان امام علیهم السلام به نور علم برای بنده حاصل می‌شود. پس برای تحقیق دین داری، اعطای معرفت خدا و رسول و امام علیهم السلام از جانب پروردگار و نیز اعطای نور علم و عقل از سوی خداوند، لازم و ضروری است.

وقتی گفته می‌شود: «دین از سوی خدا بر بندگان نازل می‌شود» منظور این است که راه و رسم انقیاد و تسلیم در برابر خدا، توسط خود او برای بندگان روشن می‌گردد. این روشنایی، حقیقتی جز نور علم و نور عقل ندارد که خداوند پس از اعطای معرفت، به بندگان خود ارزانی می‌دارد. به این ترتیب وقتی «اعطای دین» به خداوند نسبت داده می‌شود، لفظ «دین» به ملزمات انقیاد و طاعت در برابر خدا اطلاق می‌شود که شامل معرفت خداوند، معرفت رسول و امام علیهم السلام هم‌چنین فهم لزوم انقیاد در برابر خدا، پیامبر و امام علیهم السلام به نور عقل و نیز شناخت تکالیف شرعی به نور علم می‌باشد. به این ترتیب لفظ «دین» به ملزمات انقیاد و طاعت خداوند - که همه حقایق نوری‌اند - اطلاق می‌شود و این استعمال، نوعی مجاز از قبیل اطلاق اسم لازم بر ملزم می‌باشد که استعمال شایع و مشهوری است.

۱. معجم مقایيس اللّغة / ۲ / ۳۱۹.

۲۴ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

البته به کار بردن تعبیر «لازم» و «ملزوم» نباید این توهم را به وجود آورد که انقياد و اطاعت بنده، به صورت قهری و غير اختياری حاصل می‌گردد. بلکه اين ملزومات، صرفاً شرایط را برای انقياد اختياری بنده در برابر خداوند، فراهم می‌سازد. به اين ترتیب دین یا دین‌داری بر دو رکن اساسی بنا می‌شود: یکی معبد و دیگری عابد. اوّلاً باید خدایی را بشناسیم که شایسته‌ی عبادت شدن است و ثانیاً باید بنده‌ی مختاری وجود داشته باشد تا از سر حریّت، خدا را عبادت کند.

پس اساس و پایه‌ی دین، یکی معرفت خدا و اعتقاد به الوهیّت اوست و دوم بنده‌ای که با آزادی و اختیار، معبد خود را عبادت کند. لازمه‌ی دینداری، انجام تکالیفی است که با فرض مختار بودن بنده، معنا پیدا می‌کند و ثواب و عقاب الهی در مورد افعال اختياری نیز به تبع همین تکالیف، قابل فرض و پذیرش می‌شود. همه‌ی این‌ها فقط با قبول اصل «عدل» امکان پذیر می‌گردد. اگر کسی منکر اختيار بندگان باشد و گناهان آن‌ها را به خدا منسوب بداند، اصل عدل را نکار کرده است. چنین کسی نه تکالیف دین (امر و نهی‌ها) را می‌تواند پذیرد و نه کیفر و پاداشی را که به دنبال آن‌ها می‌آید. روشن است که در این صورت اصلاً «دین‌داری» تحقق پیدا نمی‌کند.

با این توضیحات، «اساس دین» بودن توحید و عدل برای ماروشن می‌شود. اما آن‌چه گفتیم، بر اساس درک اجمالی از مفهوم «عدل» بود که همه‌ی ما از آن برخورداریم. توضیح دقیق‌تر درباره‌ی مفهوم «عدل الهی» و لوازم آن، متوقف بر تفکیک عالم تکوین از عالم تشريع است.

تفکیک عالم تکوین از عالم تشريع

معیار اصلی در جداسازی این دو عالم از یک دیگر، اختيار داشتن بندگان خداست. اگر خدا، مخلوق مختاری نداشت، همه‌ی مخلوقات، تکوینی بودند و اصلاً عالم تشريعی تحقق پیدا نمی‌کرد. وجود بنده‌ی مختار و افعال اختياری او، عالم تشريع را از عالم تکوین جدا می‌سازد. کلمه‌ی «تشريع» به معنای قرار دادن راه و شریعت و به‌طور خلاصه، قانون‌گذاری است. وقتی موجود مختاری نباشد، «تشريع» معنا ندارد و لوازم آن هم مطرح نمی‌شود. تشريع را می‌توان از جهتی مساوی با «تکلیف کردن» دانست و

لوازم آن در درجه‌ی اوّل، امکان اطاعت یا معصیت کردن فرد مکلف است و در درجه‌ی بعد، فرض پاداش یا کیفری است که مترتب بر طاعت و معصیت می‌شود. همه‌ی این‌ها در قلمروی عالم تشریع قرار می‌گیرند. با این توضیحات، می‌توانیم تعریف اجمالی و دقیقی از هر دو عالم‌تکوین و تشریع ارائه کنیم.

کلمه‌ی «تکوین» به معنای «تحقیق ساختن» است و مراد از «عالم‌تکوین» مجموعه‌ی موجوداتی است که به اختیار بندگان، تحقیق پیدانمی‌کنند و نتیجه‌ی اعمال اختیاری آنان هم نیستند. به این ترتیب، وجود روح و بدن مابه عالم‌تکوین تعلق دارد و همین‌طور وجود سایر انسان‌ها، حیوانات، گیاهان، جمادات و...، همه متعلق به عالم‌تکوین‌اند.

اما اموری که یا اختیاری بندگان‌اند و یا نتیجه‌ی اعمال اختیاری بندگان‌اند، از عالم‌تکوین خارج بوده، به «علم تشریع» تعلق دارند؛ مانند ثواب و عقاب الهی که نتیجه‌ی مستقیم افعال اختیاری بندگان است.

فاعل و خالق ثواب و عقاب، خود خدادست؛ اما اگر طاعت و معصیت بندگان نبود، نه ثوابی در کار بود و نه عقابی، لذا بودن این‌ها نتیجه‌ی اعمال اختیاری بندگان خدادست. بخشی از این ثواب‌ها و عقاب‌ها ممکن است در دنیا محقق شود؛ یعنی بندگان خدا قسمتی از پاداش طاعات یا کیفر معاصر خود را پیش از مرگ دریافت کنند. به عنوان مثال، باران رحمت الهی به سبب انجام گرفتن خیراتی دریک سرزمین نازل شود یا بلا و مصیبیتی مانند زلزله در اثر معصیت‌های برخی بندگان دریک‌جا واقع شود. البته تشخیص این‌که کدام باران، ثواب طاعت بندگان خدا یا کدام بلا، عقوبت معصیت آنان است، با علم عادی بشری ممکن نیست. بنابراین، خط‌کشی روشنی میان همه‌ی امور تکوینی و تشریعی نمی‌توان کرد. باید پذیرفت که دو عالم‌تکوین و تشریع با این‌که از جهت معیار و ملاک، ضابطه‌ی روشن و قابل تشخیصی دارند، از جهت مصاديق، به روشنی از هم‌تفکیک پذیر نیستند و به نوعی درهم تنیده‌اند، ولی ما چون روی معیارها و ملاک‌ها بحث می‌کنیم، نیاز به تشخیص و جدا کردن همه‌ی امور تکوینی و تشریعی از یک دیگر نداریم و در قلمروی تعیین مصاديق، وارد نمی‌شویم.

<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

بخش اول

عدل و فضل الہی در عالم کتوین



<https://entezarschool.ir>



@entezar_school

۱ فصل

معانی عدل و فضل الهی

عدل به معنای «استواء»

اوّلین قدم در بررسی «عدل الهی» توّجّه به معنای لغوی کلمه‌ی «عدل» است. با مراجعه به «معجم مقایيس اللّغة» به دو اصل (ریشه) در معنای «ع، دل» بر می‌خوریم:

الْعَيْنُ وَ الدَّالُ وَ الْلَّامُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ لَكِنْهُمَا مُتَقَابِلَانِ كَالْمَتَضَادَيْنِ
أَحَدُهُمَا يَدْلُلُ عَلَى اسْتِوَاءٍ وَالْآخَرُ يَدْلُلُ عَلَى اعْوِجَاجٍ.^۱

عين و دال و لام دو ریشه‌ی صحیح هستند اما این دو با هم تقابل دارند، همانند [دو تعبیر] متضاد [یا یک‌دیگر]، یکی از آن دو، بر «راستی» و دیگری بر «کثری و ناراستی» دلالت می‌کند.

«استواء» در نقطه مقابل «اعوجاج» و ضدّ آن است و فعل «عدل» به هر دو معنا به کار می‌رود.^۲ مصدر «عدل» هم برای هر دو معنا کاربرد دارد.^۳ «استواء» در زبان عرب در جایی به کار می‌رود که چیزی در مسیر صحیح خود، رشد موزون و مناسب و بدون کجی و انحراف داشته باشد، مانند انسانی که به مرحله‌ی

۱. معجم مقایيس اللّغة / ۴ / ۲۴۶.

۲. همان / ۲۴۷.

۳. كتاب العين / ۲ / ۳۹، الضاح / ۵ / ۱۷۶۱.

۳۰ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

جوانی و رشد جسمی و عقلی کامل خود می‌رسد و در به کمال رسیدنش، وقفه و انحرافی رخ نمی‌دهد.^۱ در این صورت می‌توان گفت که فرد به «استواء» رسیده است. روشن است که وقتی سخن از «عدل الهی» می‌گوییم، مقصودمان همین معنا از «عدل» (استواء) است. یعنی به طور خلاصه می‌خواهیم بگوییم که خداوند در خلقت موجودات (عالم تکوین) و نیز در رفتارش با بندگان مختار خویش (عالم تشریع)، «استواء» را رعایت فرموده و از هر نوع اعوجاجی در این دو حوزه، مبربّی و منزّه می‌باشد. به نظر می‌آید معانی دیگری که برای لغت «عدل» بیان شده، کاربردهای مختلف همین معنای اصلی باشد.

معنای عدل الهی در عالم تکوین

با توجه به ریشه‌ی لغوی «عدل»، می‌توان گفت: عدالت خداوند در عالم تکوین به معنای «مستوى» قرار دادن مخلوقات است که در زبان عرب، «تسویه» نامیده می‌شود.^۲

قرآن کریم به این حقیقت مشهود گواهی می‌دهد، آن‌جاکه می‌فرماید:

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى.

[پروردگارت] آن کسی که [اشیاء را] آفرید، پس [آن‌ها را] مستوی قرار داد. مقصود از «مستوى» قرار دادن مخلوقات، رعایت حساب و کتاب، نظم دقیق و تناسبی است که در خلقت موجودات باهدفی که دارند، اعمال شده است. اگر این امور رعایت نمی‌شد، «اعوجاج» در مخلوقات الهی راه پیدا می‌کرد که ضد عدالت خداست. با این ترتیب باید گفت: عدل الهی در عالم تکوین یعنی این‌که در مخلوقات، نظم و حساب و کتاب دقیق اعمال شده که هر کدام را برای آن‌چه برای آن خلق شده‌اند،

۱. الاستَّوَاء فِي كَلَامِ الْعَرَبِ عَلَى وجْهِيْنِ: أَحَدُهُمَا أَن يَسْتَوِيَ الرِّجْلُ وَيَسْتَهِيْ شَبَابُهُ وَقَوْتُهُ، أَوْ يَسْتَوِيَ عَنْ اعْوَاجَاجٍ. (السان العَرَب / ۱۴ / ۴۱۴ نیز؛ تهذیب اللّغة / ۱۳ / ۸۵).

۲. سَوَّى الشَّيْءَ... جَعَلَهُ سَوِيًّا... السَّوَّى فَعَيْلٌ فِي مَعْنَى مُفْتَعِلٍ أَيْ مُسْتَوٍ. (السان العَرَب / ۱۴ / ۴۱۵ نیز؛ المحكم / ۸ / ۶۴۰، تهذیب اللّغة / ۱۳ / ۸۸).

.۳. الاعلى / ۲.

بخش اول: عدل و فضل الهی در عالم تکوین ۳۱

آماده و مهیا می‌سازد؛ مثلاً اگر در بدن انسان، چشم قرار داده شده که وسیله‌ی دیدن است، این چشم در جایی قرار گرفته که دیدن را ممکن می‌سازد. اگر چشم انسان در کف پای او قرار گرفته بود، جای مناسبی برای ابزار دیدن نبود؛ هم‌چنین است اگر مثلاً گوش انسان که وسیله‌ی شنیدن است، زیر بغل او قرار داده می‌شد! ما می‌بینیم همه‌ی آن چه در بدن انسان تعییه شده، برای استفاده‌ی بهینه از هر کدام، در جای مناسب خود قرار گرفته است. نظم و حساب و کتاب دقیقی که در خلقت انسان و نحوه‌ی ترکیب اجزای او به کار رفته، بسیار حساب شده و متناسب با نیازهای تکوینی اوست. اگر چنین نظمی در آفرینش انسان وجود نداشت، مشکلات فراوان و طاقت‌فرسایی برای رفع هر یک از نیازهای او به وجود می‌آمد که در صورت سلامت و عافیت کامل، هیچ‌یک از آن مشکلات، وجود ندارد.

همین نظم و رعایت تناسب (که دقیقاً براساس نیازهای هر مخلوقی طراحی و اعمال شده) در همه‌ی حیوانات، گیاهان و به طور کلی در جای جای خلقت، مشاهده می‌شود و علوم تجربی بشر سرشار از کشف اسرار مخلوقات خدادست. ما همین معنارا به «اعتدال» در خلقت تعبیر می‌کنیم و مقصود از آن، «رعایت تناسب میان اجزای یک مخلوق برای رفع نیازها و رسیدن به اهداف خوبیش» است.

حدیث مشهور نبوی ﷺ که فرمودند:

إِلَيْكُمْ الْعِدْلُ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ الْأَرْضُ.^۱

آسمان‌ها و زمین فقط بر اساس عدل، به پاداشته شده‌اند.

به همین حقیقت اشاره دارد که قیام آسمان‌ها و زمین به حساب و کتاب و نظم و اعتدالی است که در خلقت آن‌ها به کار رفته؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه انحراف و اختلال در امور آن‌ها پیش نمی‌آید. اگر چنین نبود، دیگر قوامی نداشتند.

سؤال یا شکالی که ممکن است در اینجا پیش آید این است که: «آیا نارسایی‌ها، کمبودها و کثری‌هایی که در برخی موارد، مشاهده می‌شود، ناقص حکمت و تدبیر حساب شده در آن‌ها نیست؟ و آیا وجود این موارد، با رعایت عدل در مخلوقات،

۱. عوالی اللئالی / ۴ / ۱۰۳.

۳۲ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

سازگار است؟»

در پاسخ باید گفت: همه‌ی نارسایی‌ها و کمبودها و اختلالاتی که در مواردی خاص به چشم می‌خورد بر اساس حکمت الهی است؛ گرچه وجه حکیمانه بودن آن‌ها با علم عادی بشر، قابل فهم نباشد. اما چون می‌دانیم که هیچ‌یک خارج از قلمرو اختیار و حکمت الهی نیست، پس وجود این موارد خاص، ناقض عدل الهی در عالم تکوین نیست.

توضیح آن‌که: وقتی با دلایل و شواهد روشن، حکیمانه بودن و اتقان صنع خداوند در جای جای عالم، مشاهده می‌شود، وجود برخی موارد محدود که پشت پرده‌ی آن‌ها برای بشر روشن نیست، عقلاً ناقض حساب و کتاب موجود در عالم نمی‌باشد. عاقل در این‌گونه موارد، به خود اجازه نمی‌دهد که اعمال تدبیر در آن‌ها را نفی کند؛ چراکه می‌داند مشکل در جا هل بودن او نسبت به وجه حکمت در آن‌هاست امام صادق علیه السلام در حدیث معروف مفضل^۱، به همین نکته‌ی ظریف، این‌گونه اشاره کرده‌اند:

لَوْ كَانَ نِصْفُ الْعَالَمِ وَ مَا فِيهِ مُشْكِلاً صَوَابُهُ لَمَّا كَانَ مِنْ حَزْمِ الرَّأْيِ وَ سَمِّتِ الْأَدَبِ أَنْ يُقْضَى عَلَى الْعَالَمِ بِالْأَهْمَالِ لِإِنَّهُ كَانَ فِي النِّصْفِ الْآخِرِ وَ مَا يَظْهَرُ فِيهِ مِنِ الصَّوَابِ وَ الْإِنْقَانِ مَا يَرْدَعُ الْوَهْمَ عَنِ التَّسْرُعِ إِلَى هَذِهِ الْقُضِيَّةِ فَكَيْفَ وَ كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ إِذَا فُتِّشَ وُجِدَ عَلَى غَايَةِ الصَّوَابِ حَتَّى لَا يَخْطُرُ بِالْبَالِ شَيْءٌ إِلَّا وُجِدَ مَا عَلَيْهِ الْخِلْقَةُ أَصَحَّ وَ أَصْوَبَ مِنْهُ.^۱

اگر [بی بردن به] راستی [و اعتدال] نیمی از عالم و چیزهایی که در آن است مشکل بود، از هشیاری نظر و شیوه‌ی ادب نبود که به مهمل [و بیهوده] گذاشتن عالم [از سوی خداوند] قضاوت شود. چراکه در نیم دیگر و مواردی از راستی و استواری که در آن آشکار است، چیزی (مذکوری) بود که فکر را از

۱. بحار الانوار / ۳ / ۱۴۳ به نقل از توحید مفضل.

شتاپ زدگی نسبت به این داوری باز می‌دارد. پس چگونه [جای] چنین داوری‌ای باشد] در حالی که هرچه در آن (عالی) است، وقتی مورد جستجو قرار گیرد، بر نهایت راستی [و اعتدال] یافت می‌شود. تا آن که هیچ چیز به اندیشه نمی‌گذرد، مگر این که آن‌چه آفرینش بر آن قرار گرفته، صحیح‌تر و درست‌تر از آن است.

بیان ایشان یک تذکر عقلی است به این که انسان وقتی با چیزی که در ظاهر نشان از خلاف حکمت و اعتدال در خلقت دارد، برخوردمی‌کند، عقلانباید تسرع در قضاوت داشته باشد و به خاطر جهلهش، رعایت صواب را در آن انکار نماید. به تعبیر امام علی^{علیه السلام} اگر حتی در نیمی از مخلوقات عالم، تشخیص راستی و صواب مشکل بود، با وجود صواب و اتقانی که در نیم دیگر، آشکار و عیان است، حق انکار حکمت و رعایت عدل از سوی خالق متعال را نداشتیم؛ چه رسد به این که اگر پشت پرده‌ی همان موارد مشکوک برای ما آشکار گردد، در خواهیم یافت که در آن‌ها هم صحیح‌ترین و راست‌ترین جهات حکمت و عدالت رعایت شده است.

حکم عقل در مورد قرار گرفتن هر چیزی در جای مناسب خود

بنابراین کسانی که با مشاهده‌ی برخی کثری‌ها در عالم، رعایت حکمت و عدالت الهی در مورد آن‌ها را نمی‌کنند، در قضاوت خویش عاقلانه رفتار نکرده‌اند و صرفاً جهل و ندانی خود را آشکار نموده‌اند. امام صادق علی^{علیه السلام} در ابتدای فرمایش خود به مفصل، با بیان مثالی، حال این‌گونه افراد را چنین توصیف فرموده‌اند:

هُمْ فِي ضَلَالٍ لِهُمْ وَ عَمَاهُمْ وَ تَحِيرٌ لَهُمْ بِمَنْزِلَةِ عُمَيَّانِ دَخَلُوا دَارًا قَدْ بُنِيتُ
أَتْقَنَ بَنَاءً وَ أَخْسَنَهُ وَ فُرِشَتُ بِأَحْسَنِ الْفُرْشِ وَ أَفْخَرَهُ وَ أَعْدَدَ فِيهَا
ضُرُوبُ الْأَطْعَمَةِ وَ الْأَشْرِبَةِ وَ الْمَلَابِسِ وَ الْمَارِبِ الَّتِي يُحْتَاجُ إِلَيْهَا
لَا يُسْتَغْنَى عَنْهَا وَ وُضِعَ كُلُّ شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ مَوْضِعَهُ عَلَى صَوَابٍ مِنَ
الْتَّقْدِيرِ وَ حِكْمَةٍ مِنَ التَّدْبِيرِ فَجَعَلُوا يَتَرَدَّدُونَ فِيهَا يَمِينًا وَ شِمالًا وَ
يَطْلُوفُونَ بِيُوْتَهَا إِذْبَارًا وَ إِقْبَالًا مَحْجُوبَةً أَبْصَارُهُمْ عَنْهَا لَا يُبْصِرُونَ بُنْيَةً

۳۴ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

الدَّارِ وَ مَا أُعِدَّ فِيهَا وَ رُبَّمَا عَنْ بَعْضُهُمْ بِالشَّيْءِ الَّذِي قَدْ وُضِعَ
مَوْضِعَهُ وَ أُعِدَّ لِلْحَاجَةِ إِلَيْهِ وَ هُوَ جَاهِلٌ بِالْمَعْنَى فِيهِ وَ لِمَا أُعِدَّ وَ لِمَا ذَا
جُعِلَ كَذَلِكَ فَتَذَمَّرَ وَ تَسْخَطَ وَ ذَمَ الدَّارَ وَ بَانَيْهَا فَهَذِهِ حَالٌ هَذَا الصِّنْفِ
فِي إِنْكَارِهِمْ مَا أَنْكَرُوا مِنْ أَمْرِ الْخِلْقَةِ وَ ثَبَاتِ الصَّنْعَةِ.^۱

آن‌ها در گمراهی و کوری و سرگردانی‌شان به مانند کورانی هستند که وارد خانه‌ای شده‌اند؛ [خانه‌ای] که به صورت استوارترین و بهترین ساختمان ساخته شده و با بهترین و ارزنده‌ترین زیراندازها فرش شده و گونه‌های [مخالف] خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و پوشیدنی‌ها و [سایر] نیازها که به آن‌ها احتیاج است و نسبت به آن‌ها بی‌نیازی‌ای در میان نیست، در آن آماده گردیده و هر چیزی از آن‌ها بر اساس اندازه‌ریزی صحیح و تدبیر حکیمانه در جایگاه خودش قرار داده شده است. پس شروع می‌کنند در آن به راست و چپ رفت و آمد می‌کنند و با پشت کردن و رو کردن، در اتاق‌های آن می‌گردند؛ در حالی که چشمانشان از آن پوشیده است. ساختار [استوار] خانه و چیزهایی که در آن آماده شده را نمی‌بینند و چه بسا یکی از آن‌ها از چیزی مطلع شود که [واقعاً] در جای خود قرار داده شده و به خاطر نیاز[ای] که [به آن هست در جای مناسب خود] آماده گردیده؛ در حالی که وی نسبت به مقصود در آن و این که برای چه فراهم شده و از چه رو آن‌گونه قرار داده شده، ناآگاه می‌باشد. پس می‌نالد و ناخشنود می‌شود و خانه و سازنده‌اش را سرزنش می‌کند. پس این است وضعیت این گروه در آن چه (حکمتی که) از کار آفرینش و پایداری بر ساختن [عالی] انکار می‌کنند.

امام این افراد را نابینا خوانده‌اند زیرا با چشم خود دیده‌اند در خانه‌ای وارد شده‌اند که هر چیز در جای مناسب خود قرار دارد و همه‌ی نیازهای ساکنان و مهمان‌ها در آن‌جا به نحو شایسته و صحیح پیش‌بینی و تدارک شده است. با این وجود وقتی به چیزی برخورد می‌کنند که آن هم در جای واقعی خود قرار داده شده و برای رفع نیاز

۱. بحار الانوار / ۳ / ۶۰ به نقل از توحید مفضل.

خاصّی جایگاه مناسبی را به آن اختصاص داده‌اند، به خاطر نادانی خود، کورکورانه به قضاوت می‌نشینند و زبان به مذمّت آن خانه و سازنده‌اش باز می‌کنند. این داوری ناعادلانه برخاسته از جهل ایشان به جایگاه آن چیز در خانه است. اگر از وجه قرار گرفتن آن شیء در موضع خاص خودش آگاه شوند، خواهند فهمید که قضاوت غلط ایشان، صرفاً برخاسته از جهل بوده است. پس وجود مواردی که انسان پشت پرده‌ی آن‌ها را نمی‌داند عقلاً به انسان اجازه نمی‌دهد که حکمت و عدالت خداوند را زیر سؤال ببرد چرا که علم او در مقایسه با جهش در این موارد، بسیار ناچیز است.

تقدیر و تقسیم روزی براساس عدل

اکنون برای شناخت برخی مصاديق عدل الهی در میان خلائق، به فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام درباره‌ی تقدیر و تقسیم روزی‌ها، توجه می‌کنیم:

قَدَرَ الْأَرْزَاقَ فَكَثِرَهَا وَ قَلَّهَا وَ قَسَمَهَا عَلَى الْضَّيْقِ وَ السَّعَةِ فَعَدَلَ فِيهَا
لِيَبْتَلِيَ مَنْ أَرَادَ بِمَيْسُورِهَا وَ مَعْسُورِهَا وَ لِيَخْتَبِرَ بِذِلِّكَ الشُّكْرُ وَ الصَّبَرُ
مِنْ غَنِيَّهَا وَ فَقِيرِهَا.^۱

روزی‌ها را اندازه‌گیری فرموده، پس [بعضی را] زیاد و [بعضی دیگر را] کم قرار داده و آن‌ها را با تنگی و گشادگی تقسیم کرده و در مورد آن‌ها عدالت ورزیده است تا کسانی را که می‌خواهد، با آسانی و سختی آن (روزی‌ها) امتحان کند و به این‌وسیله، میزان شکرگزاری و صبر از سوی بی‌نیازان و نیازمندان آن (روزی‌ها) را بیاماید.

خداؤند، روزی خلائق را متفاوت تقسیم کرده است؛ برخی را در تنگی و فشار و بعضی دیگر را در وسعت و گشادگی قرار داده است. امیرالمؤمنین علیه السلام این تقدیر و تقسیم الهی را براساس «عدل» معربی فرموده و یکی از حکمت‌های آن را سنت ابتلا و اختبار خدا دانسته‌اند. فقیر با فقرش مورد امتحان قرار می‌گیرد و ثروتمند با ثروتش. امتحان فقیر به صبر اوست و آزمایش ثروتمند به شکرگزاری او در درگاه الهی.

۱. نهج البلاغة / خ .۹۱

۳۶ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

ملاحظه می‌کیم که چه حساب و کتابی در کم و زیاد قرار دادن روزی خلایق وجود دارد که به سبب همین حساب و کتاب‌ها، رفتار تکوینی خدا با مخلوقات، مصدق «عدل» معزّفی شده است.

رعایت صلاح بندۀ توسعه خدای متعال

یکی از مذکورات عقلی برای رعایت عدل الهی در عالم تکوین، توجّه به این حقیقت است که خداوند، صلاح کار بندۀ خویش را بهتر از هر کسی می‌داند.

امام صادق علیه السلام ضمن بیان حدیثی قدسی، خطاب به حضرت موسی علیه السلام، می‌فرمایند:

أَنَا أَعْلَمُ بِمَا يَصْلُحُ عَلَيْهِ أَمْرٌ عَبْدِي فَلْيَصْبِرْ عَلَى بَلَائِي وَ لْيَسْكُرْ
نَعْمَانِي وَ لْيُرْضَ بِقَضَائِي أَكْتُبْهُ فِي الصَّدِيقَيْنَ عِنْدِي إِذَا عَمِلَ بِرْضَائِي
فَأَطَاعَ أَمْرِي.^۱

من (خدا) به صلاح کار بندۀ خودم آگاه‌ترم. پس باید بر بلایی که من برای او قرار می‌دهم، صبر کند و نعمت مرا شکر گزارد و به قضا و حکم من راضی باشد تا من او را نزد خود جزء صدیقین ثبت کنم؛ اگر آن‌چه را مورد رضای من است، انجام دهد و امر مرا اطاعت کند.

در فرمایش دیگری از امام صادق علیه السلام این‌گونه نقل شده است:

إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَحْسَنُ نَظَرًا لِعِبَادِهِ مِنْهُمْ لَا نَفْسٍ مِّنْهُمْ... إِنَّ اللَّهَ
تَبَارَكَ وَ تَعَالَى لَا يَعْلُمُ لِعِبَادِهِ إِلَّا الْأَصْلَحَ لَهُمْ.^۲

همانا نظر خدای تبارک و تعالی به بندگانش، نیکوتر از نظر آن‌ها نسبت به خودشان است ... همانا خدای تبارک و تعالی جز آن‌چه اصلاح به حال بندگانش است، برای ایشان انجام نمی‌دهد.

طبق این فرمایش‌ها، خدای متعال هم خیر و مصلحت بندگانش را بهتر از خودشان

۱. التوحید / ۴۰۵

۲. همان / ۴۰۳

ودیگران می‌داند و هم برای آنان، خیرخواهی لازم را نجات می‌دهد. این سنت اولی و ابتدایی خدا برای همه‌ی مخلوقات است. اگر بنده‌ای این حقیقت را باور کند و بر همین اساس، شکر خدا را به جا آورد و به قضای او رضایت دهد و در ناملایمات، صبوری نماید، همین سنت «خیرخواهی» در حق او ادامه پیدا می‌کند. اما اگر به خدای خود بدین باشد و تسليم رضای اونگردد، ممکن است به عقوبت گناهان خود گرفتار شود و در این صورت، چه بسابه آن‌چه خیرش در او نیست، مبتلاگردد.^۱

البته عقوبت الهی هم بر اساس عدل می‌باشد و هیچ ظلمی به هیچ بنده‌ای صورت نمی‌پذیرد که در حلقه‌ی هفتم به تشریح این موضوع خواهیم پرداخت.
ان شاء الله.

«خیرخواهی» خداوند برای اهل ایمان

این سنت خیرخواهی به ویژه برای اهل ایمان (معتقدان به توحید، نبوّت پیامبر اکرم ﷺ و ولایت ائمه‌ی طاهرين علیهم السلام) بسیار دقیق و ظریف اعمال می‌شود. در حدیثی قدسی که از وجود مقدس پیامبر اکرم ﷺ نقل شده، چنین می‌خوانیم:

إِنَّ مِنْ عِبَادِيَ الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالْفَقْرِ وَ لَوْ أَعْنَثْتُ
لَا فَسَدَهُ ذَلِكَ وَ إِنَّ مِنْ عِبَادِيَ الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالْغَنَاءِ
وَ لَوْ أَفْقَرْتُهُ لَا فَسَدَهُ ذَلِكَ.

همانا از بندگان مؤمن من (خدا) به یقین کسی هست که ایمانش جز با فقر اصلاح نمی‌شود. اگر او را بی‌نیاز می‌کرد، آن (بی‌نیازی)، سبب تباہی ایمانش می‌شد و همانا از بندگان مؤمن من (خدا) به یقین کسی هست که ایمانش جز به بی‌نیازی اصلاح نمی‌شود؛ اگر نیازمندش می‌کرد، آن (فقر)، سبب تباہی ایمانش می‌شد.

۱. تفصیل این بحث را بنگرید در: گوهر قدسی معرفت / ۸۲ - ۷۱، سلسله درس‌های مهدویت (معرفت و بندگی) / ۸۲ - ۷۳.

۳۸ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

به همین سبب است که معتقد‌یم خداوند در فقیر یا غنی قرار دادن افراد، رعایت مصلحت آن‌ها را کرده و در واقع هر کس را در جایگاه مناسب خود قرار داده است. بسیاری از انسان‌ها فقیر بودن را برای خود نمی‌پسندند؛ ولی خدای حکیم بهتر از خود آن‌ها، صلاحشان را می‌داند و ابتداءً همان را در حق ایشان اعمال می‌کند. دنباله‌ی حدیث فوق چنین است:

وَ إِنَّ مِنْ عِبَادِيَ الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا بِالسُّقْمٍ وَ لَوْ صَحَّتْ
جِسْمَهُ لَا فَسَدَهُ ذَلِكَ وَ إِنَّ مِنْ عِبَادِيَ الْمُؤْمِنِينَ لَمَنْ لَا يَصْلُحُ إِيمَانُهُ إِلَّا
بِالصِّحَّةِ وَ لَوْ أَسْقَمْتُهُ لَا فَسَدَهُ ذَلِكَ إِنِّي أَدْبَرُ عِبَادِيَ لِعِلْمِي بِقُلُوبِهِمْ
فَإِنِّي عَلَيْمٌ خَيْرٌ.^۱

و همانا از بندگان مؤمن من، کسی هست که ایمانش جز به بیماری اصلاح نمی‌شود. اگر بدنش را صحیح و سالم قرار می‌دادم، همین امر، سبب تباہی ایمانش می‌شد و و همانا از بندگان مؤمن من، کسی هست که ایمانش جز به سلامت اصلاح نمی‌شود. اگر بیمارش می‌کردم، همین امر، سبب تباہی ایمانش می‌شد. من بندگانم را از روی آگاهی خود از دل‌هایشان، تدبیر می‌کنم؛ چرا که من بسیار آگاه و با خبرم.

این‌ها مصادیقی از عدل الهی در عالم تکوین است که نشان‌گر «تسویه»‌ی خداوند در مخلوقات می‌باشد.

عدل به معنای «قرار دادن هر چیز در جای خود»

از آن‌چه گذشت با توجه به فرمایشی که امام صادق علیه السلام به مفصل فرمودند و توضیحاتی که در ذیل آن دادیم به بیانی زیبا و دقیق در تعریف «عدل» پی‌می‌بریم که هم در عرف کاربرد دارد و هم در بیانات ائمه علیهم السلام تذکراتی نسبت به آن یافت می‌شود. در این بیان، «عدل» را «وَضْعُ الشَّئْءِ فِي مَوْضِعِهِ» معروفی کرده و آن را در مقابل «ظلم» قرار می‌دهند. در لغت چنین آمده است:

۱. التوحید / ۴۰۰

الظُّلْمُ وَضُعُّ الشَّئْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ.^۱

ظلم، قرار دادن یک چیز در غیر جایگاه خودش است.

در احادیث ائمّه علیهم السلام همین معنا مورد تأیید قرار گرفته است. از امیر المؤمنین علیه السلام در توصیف عدل آمده است:

العَدْلُ يَضَعُ الْأُمُورَ مَوَاضِعَهَا.^۲

عدل، چیزها را در جایگاه‌های خودشان قرار می‌دهد.

نیز در ذیل فرمایشی که مرحوم شیخ صدوق رحمه‌للہ از امام صادق علیه السلام نقل فرموده، چنین آمده است:

الظُّلْمُ وَضُعُّ الشَّئْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ.^۳

روشن است که «وَضُعُّ الشَّئْءِ فِي مَوْضِعِهِ» معنای جدیدی برای لغت «عدل» نیست. این معنا، نتیجه و لازمه‌ی اصل و ریشه‌ی عدل (به معنای استواء) است. در واقع رعایت استواء به این است که هر چیز در موضع و جایگاه مناسب خودش قرار داده شود و اگر چنین نشود، «ظلم» صورت می‌پذیرد و «استواء» نقض می‌گردد. یعنی «شیء» در جایگاه مناسبش قرار داده نمی‌شود.

۱. لسان العرب / ۱۲ / ۳۷۳، تهذیب اللّغة / ۱۴ / ۲۷۴، المحکم / ۱۰ / ۲۳، شمس العلوم / ۷ / ۴۲۴۱ و المصباح المنير / ۳۸۶. نیز: الصحاح / ۵ / ۱۹۷۷.
۲. نهج البلاغة / ح / ۴۳۷.

۳. الخصال / ۱ / ۳۱۰ و معانی الاخبار / ۱۳۱. کل قسمت مورد اشاره در: بحار الانوار / ۲۵ / ۱۹۹ و ۲۰۰ به نقل از کتاب خصال آمده است و مصحح بحار الانوار معتقد است که این، بخشی از حدیث بلندی است که مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام نقل نموده است. (الحدیث طویل مروی عن المفضل بن عمر عن الصادق علیه السلام) ولی این تعبیر و همچنین روایت بعدی ای که نقل کردہ‌ایم (یعنی بذلك... معصوماً) در دو کتاب یاد شده به عنوان بیان مرحوم شیخ صدوق رحمه‌للہ آمده است و مرحوم علی اکبر غفاری - به عنوان مصحح معانی الاخبار - به این نکته تصویر کرده‌اند. (معانی الاخبار / ۱۲۷) اگر مطابق نظر مصحح خصال و معانی الاخبار، این عبارات، کلام خود مرحوم صدوق باشد بیان تذکر به یک حکم عقلی است بنابراین صرف نظر از این که فرمایش امام صادق علیه السلام باشد یا نباشد به عنوان یک حکم عقلی قابل استناد است.

دو مصداق «ظلم» در بیان قرآن کریم

برای روشن تر شدن مفهوم «ظلم» به دو مثال از قرآن کریم، اشاره می‌کنیم که هر دو در بیان امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه‌ی امامت، مورد استشهاد واقع شده است. آیه این است:

وَإِذْ أَبْتَلَ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً
قَالَ: وَمَنْ ذُرِّيَّتِي؟ قَالَ: لَا يَنْأِلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.^۱

و آن‌گاه که ابراهیم علیه السلام را پروردگارش با کلماتی آزمایش کرد و او از عهده‌ی انعام دادن آن‌ها برآمد، [خدا به ابراهیم علیه السلام] فرمود: من تو را برای مردم، امامی قرار می‌دهم. [ابراهیم علیه السلام] گفت: و از فرزندان من [هم به این مقام نائل می‌شوند]؟ [خداؤند] فرمود: پیمان من به ظالمان نمی‌رسد.

سخن درباره‌ی مقام امامت است که خدا آن را پس از گرفتن امتحاناتی از حضرت ابراهیم علیه السلام به ایشان عطا فرمود. آن‌گاه ابراهیم علیه السلام درباره‌ی فرزندانش پرسید: «آیا از میان ایشان کسی به مقام امامت می‌رسد؟» پاسخ خداوند این بود که: «این مقام، عهد و پیمان من است که به ظالمان نخواهد رسید». مرحوم شیخ صدوق رحمه‌للہ در ذیل فرمایشی که از امام صادق علیه السلام درباره‌ی جمله‌ی آخر آیه‌ی شریفه نقل شده، چنین آورده است:

يَعْنِي بِذِلِكَ أَنَّ الْإِمَامَةَ لَا تَصْلُحُ لِمَنْ قَدْ عَبَدَ وَثَنَّا أَوْ صَنَمَأَ أَوْ أَشْرَكَ
بِاللَّهِ طَرْفَةَ عَيْنٍ وَإِنْ أَشْلَمَ بَعْدَ ذَلِكَ. وَالظُّلْمُ وَضْعُ الشَّئْءِ فِي غَيْرِ
مَوْضِعِهِ وَأَعْظَمُ الظُّلْمِ الشَّرُكُ. قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: «إِنَّ الشَّرُكَ لَظُلْمٌ
عَظِيمٌ». ^۲ وَكَذِلِكَ لَا يَصْلُحُ لِلْإِمَامَةِ مَنْ قَدْ ارْتَكَبَ مِنَ الْمَحَارِمِ شَيْئاً
صَغِيرًا كَانَ أَوْ كَبِيرًا وَإِنْ تَابَ مِنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ وَكَذِلِكَ لَا يُقْيِمُ الْحَدَّ مَنْ
فِي جَبِيهِ حَدٌّ فَإِذَا لَمْ يَكُونُ الْإِمَامُ إِلَّا مَعْصُوماً.^۳

۱. البقرة / ۱۲۴ .

۲. لقمان / ۱۳ .

۳. معانی الاخبار / ۱۳۱ .

بخش اول: عدل و فضل الهی در عالم تکوین ۴۱

مقصود از آن (جمله‌ی آخر آیه) این است که [مقام] امامت، شایسته‌ی کسی نیست که بتی را پرستیده یا چشم‌برهه‌ی زدنی به خداوند، شرک ورزیده است؛ هر چند پس از آن اسلام آورده باشد و ظلم عبارت است از قرار دادن یک چیز در غیر جایگاه خود و بزرگ‌ترین ظلم، شرک [به خداوند] است. خدای عزوجل فرمود: «همانا شرک، ظلمی بزرگ است». نیز امامت، شایسته‌ی کسی که مرتکب حرامی، چه صغیره و چه کبیره، شده باشد، نیست؛ هر چند بعداً از آن، توبه کرده باشد. کسی هم که حدّی بر عهده‌اش است، حد را به پا نمی‌دارد (شاپرکی اقامه‌ی حد بر مجرمان نیست). بنابراین، امام جز [فرد] معصوم [از گناه و اشتباه] نیست.

در این فرمايش، صلاحیت چندگروه برای رسیدن به مقام امامت، نفی شده است: اوّل آنان که لحظه‌ای به خدا شرک ورزیده‌اند؛ هر چند که بعداً مسلمان شده باشند. دوم کسانی که گناهی، هر چند صغیره، مرتکب شده‌اند؛ هر چند بعداً از آن توبه کرده باشند.

سوم کسانی که به خاطرات کتاب جنایتی، مستحق خوردن حد شرعی باشند. نتیجه‌ی رد صلاحیت این سه گروه آن است که امام علی‌الله در طول عمر شریف خویش باید از هر شرک و معصیتی به طور کلی معصوم باشد و هیچ گناهی در هیچ لحظه‌ای از عمر خویش مرتکب نشده باشد.

ایشان ضمن رد صلاحیت مشرک برای نیل به مقام امامت، به معنا و مفهوم «ظلم» هم اشاره‌ای فرموده‌اند که ظلم عبارت است از: «قراردادن یک شیء در غیر جایگاه خود». با این بیان برای ما روشن کرده‌اند که پرستیدن بُت، قراردادن «عبادت» در غیر جایگاه آن است. عبادت، خاص خداست و اگر آن را در برابر غیر او انجام دهیم، در حقیقت آن را در غیر موضع خودش قرار داده‌ایم و این ظلم در حق «عبادت» و معبد (حق متعال) است. بنابراین، مشرک، ظالم به خداست و خدا فرموده که امامت به ظالم نمی‌رسد. پس چنان فردی هرگز به مقام امامت نخواهد رسید.

کسی که جایگاه رفیع «امامت» را در قرآن و احادیث بشناسد، به نور عقل تصدیق می‌نماید که مرتکب گناه (هر چند از آن توبه کرده باشد) مناسب جایگاه امامت

۴۲ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

نیست. کسی که در طول عمرش مرتکب لغزش شده، مصونیتی در برابر لغزش‌های دیگر ندارد و اختیارات گسترده‌ای که خداوند برای امام قرار داده، تنها شایسته‌ی کسی است که از ابتدای عمر خویش، مراقبت داشته و هیچ‌گاه از یاد خداوند غافل نبوده است.

مثال امام صادق علیه السلام بسیار روش کننده است. کسی که باید حد بخورد، شایسته‌ی این که حد جاری کند، نمی‌باشد. معلوم است که فرد ناپاک نمی‌تواند، ناپاک را- با حد زدن- پاک کند. او خود باید حد بخورد تا پاک شود. پس تنها کسی شایسته‌ی حد زدن- و در نتیجه پاک کردن مجرم از آلدگی گناهش- است که حدی برگردنش نباشد؛ یعنی باید پاک باشد تا بتواند ناپاکان را به پاکی برساند.

ترجیح معصوم بر غیر معصوم به نور عقل

توجه داریم که تذکر عقلی امام صادق علیه السلام ناظربه واقعیت موجود میان مسلمانان بوده است؛ یعنی با وجود کسانی که هیچ‌گونه آلدگی به گناه از ابتدای عمر خویش نداشته‌اند، افرادی که سابقه‌ی ناپاکی و شرک به خدا در پرونده‌ی اعمالشان بود، مدعی جانشینی رسول خدا علیه السلام بودند. هیچ عاقلي حاضر نمی‌شود امیر المؤمنین علیه السلام را که از بدو تولد هیچ‌گونه آلدگی اعتقادی و عملی نداشته، رها کند و به جای ایشان، افراد گناهکاری را که مدعی توبه بودند، برگزیند. عقل هر انسانی گواهی می‌دهد براین‌که توبه‌ی واقعی کردن، به صرف ادعای شخص، قابل قبول نیست و از این رو عصمت (یعنی حفظ شدن از گناه و انحراف) فقط با معروفی صریح (نص) الهی قابل تشخیص می‌باشد. امام زین العابدین علیه السلام فرمایند:

الإِمَامُ مِنَّا لَا يَكُونُ إِلَّا مَعْصُومًا وَ لَيْسَتِ الْعِصْمَةُ فِي ظَاهِرِ الْخِلْقَةِ
فَيُعْرَفَ بِهَا فَإِذْلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا مَنْصُوصًا.^۱

امام از ما جز معصوم نیست و عصمت، در ظاهر آفرینش [انسان‌ها مشهود] نیست که [امام] به آن شناخته شود. پس بدین خاطر [امام] جز [فردی که] مورد نص [پیامبر اکرم علیه السلام باشد] نیست.

۱. بخارا نوار / ۲۵ / ۱۹۴ به نقل از معانی الاخبار.

امامت، جایگاهی بس رفیع و بی‌بدیل است که هیچ عاقلی سهل‌انگاری در مورد آن را روانی شمارد. کسی که می‌خواهد زمام هدایت همه‌ی انسان‌ها را بر عهده بگیرد، باید از هر جهت قابل اعتماد و اطمینان باشد و هرگونه احتمال لغزشی در او قابل گذشت نیست. پس آن‌که سوء سابقه‌ی گناه و آلوگی دارد، فقط در صورتی صلاحیت تصدی مقام امامت را پیدا می‌کند که یقین و اطمینان به عصمتش، برای عاقل حاصل گردد و چنین اطمینانی جز به نصب الهی و نصّ پیامبر اکرم ﷺ به وجود نمی‌آید. فرآن کریم وقتی به خطیر بودن مقام امامت، تذکر می‌دهد، می‌فرماید:

أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْنَ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى.^۱

آیا آن‌که به سوی حق هدایت می‌کند، شایسته‌تر است که پیروی شود یا آن‌کس که راه نمی‌یابد، مگر آن‌که [توسّط دیگری] هدایت شود؟

یعنی عاقل به نور عقل در می‌یابد که در مقام مقایسه میان کسی که خداوند از ابتدا هدایتش فرموده و هیچ‌گاه او را به حال خود رهانکرده، با آن‌که باید مورد دستگیری واقع شود تا گمراه نشود، نباید به خیال واهی هدایت‌گری دومی، اوّلی را ره‌آکند. هم چنین است مقایسه‌ی آن‌که حدّی بر او واجب نشده با آن‌که با حد خوردن، قابل پاک شدن است. عقل، رها کردن اوّلی و تبعیت از دومی را تجویز نمی‌کند.

نتیجه این‌که قرار دادن فرد آلوه و مجرم در جایگاه امامت، مصدق «وَضْعُ الشَّيْءِ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهِ» است و مصدق «ظلم» می‌باشد. قرآن هم به همین حقیقت عقلی تذکر داده آن‌جا که می‌فرماید:

لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ.^۲

بنابراین خداوند عادل، منزه از این است که یک فرد آلوه و مرتكب گناه را در مقام منیع و رفیع امامت قرار دهد. اگر چنین کند، مصدق «ظلم» خواهد بود.

۱. یونس / ۳۵. نیز: بحار الانوار / ۱۰ / ۱۳۷.

۲. البقرة / ۱۲۴.

۴۴ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

شمول عدل الهی در همه‌ی عالم

در دعایی خدای منان را این‌گونه می‌خوانیم:

يَا كَرِيمَ الْعَفْوِ وَالْعَدْلِ! أَنْتَ الَّذِي مَلَأَ كُلَّ شَيْءٍ عَدْلًا.^۱

ای آن که از روی کرم، عفو می‌کند و عدالت می‌ورزد! توبی آن که عدل او،
همه چیز را پر کرده است.

در دعایی دیگر این‌گونه عرضه می‌شود:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْكَرِيمُ الْعَفْوُ وَالْعَدْلُ الَّذِي مَلَأَ كُلَّ شَيْءٍ عَدْلًا.^۲

معبودی نیست جز خدایی که از روی کرم، عفو می‌کند و عدالت می‌ورزد؛
کسی که عدلش همه چیز را پر کرده است.

هیچ شیئی از اشیاء عالم، خارج از قلمرو عدل الهی نیست. چون در خلقت همه‌ی آن‌ها «تسویه» صورت پذیرفته و به هیچ موجودی هم ظلمی واقع نشده است. درباره‌ی «کریم العدل» بودن خداوند، در ادامه سخن خواهیم گفت. ان شاء الله.

عدل به معنای «رعایت حق»

با توجه به ریشه‌ی اصلی «عدل» که به معنای «استواء» است، به کاربرد شایع و رایجی از این کلمه پی‌می‌بریم که هم ریشه در کتب لغت دارد و هم در قرآن و روايات، شواهد فراوانی برای آن یافت می‌شود. در کتاب العین این‌گونه آمده است:

الْعَدْلُ: الْحُكْمُ بِالْحَقِّ ... تَقُولُ: هُوَ يَعْدِلُ: أَيْ يَحْكُمُ بِالْحَقِّ.^۳

عدل، عبارت است از حکم به حق... می‌گویی: او عدالت می‌ورزد؛ یعنی به حق حکم می‌کند.

همین کتاب لغت در معنای «ظلم» چنین آورده است:

۱. بحارالانوار / ۹۵ / ۹۸ به نقل از مصباح المتهجد نیز؛ اقبال الاعمال / ۱ / ۱۸۲ و البلدامین / ۲۱۶ و المصباح (کفرمی) / ۶۰۶.

۲. بحارالانوار / ۹۴ / ۲۲۳ به نقل از الدروع الواقعية.

۳. کتاب العین / ۲ / ۳۸.

الظُّلْمُ: أَخْدُكَ حَقًّا عَيْرِكَ.^۱

ظلم، عبارت است از این که تو، حق دیگری را بگیری.

راغب اصفهانی هم در مفردات، ظلم را این‌گونه تعریف می‌کند:

الظُّلْمُ يُعَالُ فِي مُجاوَرَةِ الْحَقِّ.^۲

«ظلم» به تجاوز و تعدی نسبت به حق (پایمال کردن حق) گفته می‌شود.

ملحوظه می‌شود که در همه‌ی این تعابیر، مفهوم «حق» مورد توجه قرار گرفته است. در فرضی که حقی برای کسی وجود داشته باشد، رعایت و حفظ آن، مصدق عدل و رعایت نکردن حق و تعدی نسبت به آن، مصدق ظلم محسوب می‌شود. ظلم این است که انسان به حق دیگری تجاوز کند و به آن، احترام نگذارد.

این کاربرد از الفاظ عدل و ظلم بسیار شایع و وجودانی است و در محاورات عُقلا کاربرد فراوان دارد. در همه‌ی جوامع انسانی، عدل و ظلم با همین مفاهیم، کاربرد دارند؛ هر چند که معیار و ملاک حق و حقوق در جوامع، مختلف است. در یک جامعه، حقوقی را برای کسی قائل می‌شوند که در جامعه‌ی دیگر به آن معتقد نیستند، اماً صرف نظر از این که چه حقوقی برای افرادیک جامعه قائل شویم، در این اختلافی نیست که رعایت کردن و احترام گذاشتن به آن حقوق، «عدل» و پایمال کردن و نادیده گرفتن آن، «ظلم» است.

در محکمه‌های بشری، براساس حقوقی که «برای» برخی «بر» برخی دیگر قائل‌اند، قضاوت می‌شود. اگر به آن حقوق احترام گذاشته شود، محکمه‌ی «عدل» نام می‌گیرد و اگر در آن، حقی نادیده گرفته شود، قضاوت ظالمانه تلقی می‌شود. این معنای رایج و وجودانی عدل را می‌توانیم این‌گونه تعریف کیم:

العَدْلُ اعْطاءُ كُلٍّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ.

عدل عبارت از این است که حق هر صاحب حقی، به او داده شود. در مقابل، ظلم

عبارة است از نادیده گرفتن حق صاحب حق.

۱. كتاب العين / ۸ / ۱۶۳ ، المحيط في اللغة / ۱۰ / ۳۲ .

۲. مفردات الفاظ القرآن / ۵۳۷ .

۴۶ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

روشن است که رعایت حق صاحب حق، مصدقاق «تسویه» است و رعایت نکردن آن را می‌توان از مصادیق «اعوجاج» دانست. پایمال کردن حق دیگران، کجی و انحراف از مسیر صحیح و مععدل می‌باشد و بنابراین «ظلم»، مصدقاق «عدم استواء» خواهد بود.

کاربرد این مفهوم عدل در احادیث

همین مفهوم از عدل در احادیث ائمه علیهم السلام مورد تأیید قرار گرفته است؛ به عنوان مثال، از امیر المؤمنین علیه السلام در ضمن بیان حق والی بر رعیت و رعیت بر والی، چنین آمده است:

فَإِذَا أَدَّتِ الرَّعْيَةَ إِلَى الْوَالِي حَقُّهُ وَ أَدَّى إِلَيْهَا الْوَالِي كَذِلِكَ عَزَّ الْحَقُّ
بَيْنَهُمْ فَقَامَتْ مَنَاهِجُ الدِّينِ وَ اعْتَدَلَتْ مَعَالِمُ الْعَدْلِ.^۱

هنگامی که رعیت، حق والی را ادا کند و والی هم حق رعیت را ادا کند، حق میان ایشان عزیز و محترم می‌شود؛ پس راههای روشن دین به پا می‌شود و نشانه‌های عدل، راست و استوار می‌گردد.

حق والی و رعیت را خداوند معین فرموده یا به تعبیر دیگر «مواضع امور» مشخص گردیده است. عدالت و قتی برقرار می‌شود که هر امری در موضع خود قرار بگیرد؛ یعنی هر حقی به صاحب آن حق، که خدا تعیین فرموده، داده شود. عبارت دیگر در این موضوع از حضرت امام موسی بن جعفر علیهم السلام نقل شده که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَتُرُكْ شَيْئًا مِنْ صُنُوفِ الْأَمْوَالِ إِلَّا وَ قَدْ قَسَمَهُ وَ أَعْطَى كُلَّ
ذِي حَقٍّ حَقَّهُ الْخَاصَّةَ وَ الْعَامَّةَ وَ الْفُقَرَاءَ وَ الْمَسَاكِينَ وَ كُلَّ صِنْفٍ مِنْ
صُنُوفِ النَّاسِ.

همانا خداوند، هیچ چیز از گونه‌های [مختلف] اموال را فروگذار نفرموده مگر این‌که آن را [میان مردم] قسمت کرده و حق هر صاحب حق را به او عطا

۱. الکافی / ۸ / ۳۵۳.

فرموده؛ چه افراد خاص و چه عموم افراد و نیازمندان و بیچارگان و هر صنفی از اصناف مردم.

سپس فرمودند:

لَوْ عُدِلَ فِي النَّاسِ لَأَسْتَغْنَوْا.^۱

اگر عدالت بین مردم رعایت شود، حتماً بی نیاز می شوند.

خداؤند در مقام تقسیم اموال، حقوق همگان را رعایت فرموده و هیچ کس - حتی فقرا و مساکین - را از حق خود محروم نکرده است. به تعبیر دیگر موضع هر مالی را تعیین فرموده که حق هر کس چه سهمی از کدام مال می باشد. البته این تقسیم الهی، جنبه‌ی تشریعی دارد و اعمال آن را به خود بندگان و اگذار فرموده است. حال اگر هر مالی در موضعی که خداوند معین فرموده قرار داده شود، عدالت در میان افراد جامعه محقق می گردد (العدل یضع الامور مواضعها) در این صورت همگان بی نیاز می شوند و دیگر نیازمندی یافت نخواهد شد.

ملاحظه می شود که در این دو حدیث شریف، چه ارتباط روشنی میان معنای عدل با مفهوم «اعطای حق به صاحب حق» برقرار شده است.

فضل تکوینی: عطای بدون استحقاق

پس از روشن شدن معنای اخیر عدل (اعطای حق به صاحب حق) و ظلم (منع صاحب حق از حق خود)، این سؤال مطرح می شود: «اگر اصولاً حقی در کار نباشد، عطای بدون استحقاق چه نامیده می شود؟» همه‌ی عطاها براساس استحقاق نیست تا عدل یا ظلم مطرح شود. این گونه عطاها را «فضل» یا «لطف» می نامیم و حساب آن را از عدل و ظلم جدا می دانیم. در عالم انسان‌ها، مصادیق فراوانی از فضل و احسان آن‌ها به یک دیگر وجود دارد که در هیچ‌یک، حق و استحقاقی در کار نیست. عطاهای الهی به انسان هم می تواند این گونه باشد؛ یعنی براساس حق و حقوق آن‌ها نباشد. در این صورت، همه‌ی آن‌ها مصدق فضل، لطف، کرم و احسان خدابر ایشان است.

.۱. الکافی / ۱ / ۵۴۲.

۴۸ □ سلسله مباحث اعتقادی، حلقه‌ی ششم: عدل در عالم تکوین

بنابراین به طور خلاصه، اگر اعطایی وجود داشته باشد، دو حالت فرض می‌شود: یا این اعطای براساس استحقاقی «معطی له» است یا ربطی به استحقاقی او ندارد. در حالت اول، آن اعطای، مصدقاق «عدل» و در حالت دوم، مصدقاق «فضل» خواهد بود؛ اما اگر با وجود استحقاق، منع از اعطای صورت پذیرد، «ظلم» تحقق پیدا می‌کند.

جدا بودن معیار عدل و فضل

با این توضیح روشن می‌شود که «عدل» و «فضل» هر کدام ملاکی جدا از دیگری دارد و هیچ عطایی از جهت واحد، نمی‌تواند مصدقاق هر دوی آنها باشد. در عالم انسان‌ها، اگر کسی از دیگری طلب کار باشد، برگرداندن طلب او از جانب بدھکار، مصدقاق «عدل» است؛ اما اگر طلبی در کار نباشد، اعطای هر چیز به دیگری، مصدقاق «فضل» است. با این ترتیب، نمی‌توانیم ادای حق طلب کار را توسعه بدھکار، «فضل» بنامیم؛ چنان‌که نباید هدیه دادن چیزی را به دیگری، مصدقاق «عدل» بدانیم؛ چون هدیه‌گرفتن، حق او نبوده است.

در ارتباط بین خدا و خلق هم باید به همین معیار ملتزم باشیم. اگر عطایی از جانب خدا به کسی براساس حق او باشد، آن را مصدقاق «عدل» و اگر این اعطای بر مبنای استحقاقی او نباشد، آن را «فضل» می‌دانیم.

به عنوان مثال، اگر خداوند به انسان وعده کرده باشد که پاداشی به او خواهد داد، این وعده‌ی الهی برای او ایجاد حق می‌کند. بر این اساس، در صورت تحقق شرایط وعده، اعطای آن‌چه از جانب خدا به او وعده داده شده، مصدقاق عدل خواهد بود. اما اگر حق و حقوقی برای انسان «بر خدا» در کار نباشد، هر عطایی از طرف خدا به بنده، مصدقاق «فضل» است، نه «عدل». بنابراین، روشن است که عدل (به معنای اعطای حق به صاحب حق) و فضل (به معنای اعطای بدون استحقاق) هیچ‌گاه به جای هم به کار نمی‌روند؛ زیرا هر اعطایی (چه از جانب خدا بر خلق و چه از جانب مخلوقی بر مخلوق دیگر) یا بر مبنای استحقاقی‌گیرنده است یا خیر. آن‌چه به خاطر استحقاقی کسی به او عطا می‌شود، عدل است و فضل نیست و آن‌چه بدون استحقاقی کسی به او می‌بخشند، فضل است و عدل نیست. این در صورتی است که به مفاهیم این دو تعبیر

ملتزم بمانیم و آن‌ها را به معانی دقیقشان به کار ببریم.^۱ در معنای لغوی «فضل» چنین آمده است:

الفاءُ وَ الضادُ وَ اللامُ أصلٌ صَحِيحٌ يَدْلُّ عَلَى زِيادةٍ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكِ
الفضلُ: الرِّيَادَةُ وَ الْخَيْرُ وَ الْأُفْضَالُ: الْأَحْسَانُ وَ رَجُلٌ مُفْضِلٌ.^۲

فاء و ضاد و لام، اصل صحیح است که بر افزوده‌ی در چیزی دلالت می‌کند. از این [اصل] است فضل [به معنای] افزوده و خیر و افضال [به معنای] نیکی کردن و فرد مُفضِل (بخشنده).

اگر در کاربرد این دو کلمه، تسامح به خرج دهیم، چه بسا یکی را به جای دیگری به کار ببریم؛ اما در این صورت، باید مراقب باشیم که معیار و ضابطه‌ی هریک بادیگری خلط نشود و نتیجه‌ی نادرستی از این نحوه کاربرد گرفته نشود. در ادامه می‌باشد، علّت تأکید بر این بحث روشن خواهد شد.

۱. در حلقه‌ی هفتم، معنای دیگری از «فضل» را که به عالم تشریع مربوط می‌شود، توضیح خواهیم داد که البته آن معنا هم با معنای «عدل» تداخل ندارد.

۲. معجم مقایيس اللغا / ۴ / ۵۰۸. نیز بنگرید به معنای ذیل که در دیگر کتب لغت مطرح شده است:

* كُلُّ عَطِيَّةٍ لَا يَلْزُمُ اعْطاؤُهَا لِمَنْ تُعْطَى لَهُ يُقالُ لَهَا فَضْلٌ نَحْوُ وَ سَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ (النساء / ۳۲) (تاجالعروس / ۱۵ / ۵۷۸). هر بخششی که اعطای آن به کسی که به وی عطا شده، لازم و واجب نباشد به آن «فضل» گفته می‌شود. مانند: «از فضل خداوند، درخواست کنید».

* الْفَضْلُ ابْتَدَأُ إِحْسَانٍ بِلَا عِلَّةٍ. (همان) فضل، آغاز کردن به نیکی است؛ بدون علّت [الزالماور]. * التَّفَضُّلُ: التَّطَوُّلُ عَلَى غَيْرِكَ (كتاب العين / ۷ / ۴۴، لسان العرب / ۱۱ / ۵۲۵) تفضل، لطف نمودن به غیر توست.

* كُلُّ عَطِيَّةٍ لَا تَلْزُمُ مَنْ يُعْطِي يُقالُ لَهَا: فَضْلٌ. (مفردات الفاظ القرآن / ۶۳۲) به هر بخششی که بر بخشندۀ لازم و واجب نباشد، «فضل» گفته می‌شود.

<https://entezarschool.ir>



@entezar_school