

# عدالت اسلامی

## مقدمه

آن چه خداوند را نزدیک و دوست داشتنی می کند، نوعی الفت و عشق میان انسان با او پدید می آورد و زمینه را برای پرستش و راز و نیاز آماده می سازد نه صفات مابعدالطبیعی خداوند، بلکه صفات اخلاقی اوست و از جمله مهم ترین این صفات عدالت است. این است که تقریباً در همه ادیانی که به خدایی متشخص اعتقاد دارند، یکی از صفات خداوند عدالت اوست. قرآن در موارد مختلف خداوند را قائم به قسط می داند،<sup>۱</sup> در روایات نیز فراوان از عدل خداوند و این که وی به بندگان ظلم نمی کند، سخن رفته است: و قام بِالْقِسْطِ فِی خَلْقِهِ و عَدَلَ عَلَیْهِمْ فِی حُكْمِهِ،<sup>۲</sup> و عَدَلَ فِی كُلِّ مَا قَضَى.<sup>۳</sup> در کتاب مقدس نیز چه در عهد عتیق و چه در عهد جدید از عدالت خداوند سخن بسیار به میان آمده است.<sup>۴</sup> اشعیای نبی یهوه را موطن عدالت می نامد،<sup>۵</sup> هم چنین داوری های او از روی عدل و انصاف دانسته شده است.<sup>۶</sup> بنابراین، مسلمانان، یهودیان و مسیحیان، همه بر عدالت خداوند متفقند. اما در باب معنای عدالت و سازواری آن با سایر صفات خداوند و هم خوانی آن با برخی از آموزه های دینی، مثل خلود گناهکاران در جهنم و برخی از واقعیات زندگی، مثل شرور پرسش هایی مطرح شده و فیلسوفان و متکلمان مدافع دین نیز به دفع این شبهات کوشیده اند: (به این هدف که این آرای غلط را از ذهن افراد بزایند، آرای که خداوند را به عنوان شهسواری خود کامه ارائه می کند که چون قدرتی مطلقه و مستبدانه را به کار می گیرد، مناسب نیست تا دوست داشته شود و شایستگی محبوب بودن را ندارد).<sup>۷</sup>

## ۱. معنانشناسی عدل

### ۱.۱. معنای عدل

عدل در حوزه های مختلفی چون اخلاق، سیاست و اقتصاد کاربرد دارد. کوشش برای ارائه تعریفی دقیق از عدل را یونانیان شروع کردند و دیگران ادامه دادند. برخی عدل را رعایت مساوات می دانند، اما در زمینه ای از استحقاق های متفاوت، رعایت مساوات خود نوعی ظلم است. افلاطون در تعریف عدالت می گفت: (عدالت این است که هرکس کار خود را انجام دهد و به کار دیگران دخالت نکند.) تعریفی که بعدها در فرهنگ اسلامی رواج یافته و گفته شد: (العدل هو وضع کل شیء فی موضعه)؛ عدل نشان دادن هر چیز در جایگاه بایسته خودش است، احتمالاً ریشه در همین تعریف افلاطون دارد. راسل می نویسد:

یونانی‌ها هر چیز را دارای جایگاه و وظیفه‌ای معین می‌دانسته‌اند و شالوده‌تصور افلاطون از عدالت نیز مبتنی بر همین جهان بینی است. ۸. مطابق این گونه تعاریف، نهادها و آرای اخلاقی بیان‌گر وجوه بنیادین هستی‌اند. خیر، شر و مفاهیمی پیوسته با آن چون عدل و ظلم ریشه در هستی دارند و تابع وضع و قرارداد و قابل تغییر نیستند، عادل کسی است که جهان واقعی خارجی را آن گونه که هست بشناسد و مطابق با مقتضیات آن عمل کند.

اما عده‌ای خیر، شر، عدل، ظلم و... را قابل ارجاع به خارج نمی‌دانند، بلکه یا مثل پروتاگوراس انسان را مقیاس همه چیز می‌دانند و یا چون هیوم آن را یک فضیلت ساختگی می‌شمردند<sup>۱۰</sup> و یا مثل هابز جامعه و نیازهای آن را منشأ جعل و اعتبار این امور می‌شمردند. هابز می‌گوید: (آدمیان در شرایط طبیعی متجاوز و زیاده‌خواهند و هر کس در فکر منافع شخصی خویش است، اما طبیعی است در این وضع کسی دوام نمی‌آورد. این است که افراد با هم عهد و پیمان می‌بندند و بسیاری از حقوق خود را وا می‌گذارند تا متقابلاً امتیازاتی چون امنیت را تحصیل کنند. پس از انعقاد این پیمان‌هاست که عدالت معنا می‌یابد، بی‌عدالتی عدم ایفای عهد و پیمان است). ۱۱. اما عدل (وقتی بر آدمیان

اطلاق شود، معنای آن هماهنگی و انطباق شیوه عمل ایشان با عقل است). ۱۲. منظور وی از انطباق با عقل همان التزام به عهد و پیمان‌هاست. اما از نظر حکمای مدرسی (عدالت عبارت است از اراده دائمی و پایدار، مبنی بر این که هر کس به حق خود، یعنی به آن چه از آن اوست، برسد). ۱۳. شاید قدر مشترك تعاریف مختلف این باشد که عادل کسی است که اعمال

بایسته را انجام دهد و از اعمال نابایسته بپرهیزد. طبیعی است که تفسیر ادیان، فرهنگ‌ها، و سیستم‌های فکری مختلف از بایسته‌ها و نابایسته‌ها متفاوت است، اما به هر حال، هر یک مجموعه بایسته‌ها و نابایسته‌ها را که بالاخص تکالیف خوانده می‌شود، پذیرفته‌اند و کس یا کسانی را که در این چارچوب حرکت کنند، عادل می‌شمردند. این است که گفته می‌شود: (عدالت عبارت است از این که با مردم به گونه‌ای رفتار شود که شایستگی آن را دارند) ۱۴ یا (کسی درستکار است که مطابق تکلیفی که از او انتظار می‌رود، عمل می‌کند). ۱۵. طبیعی است آنان که معتقدند جهان خارجی و نظام حاکم بر آن منشأ این شایستگی است، عدل را انطباق با عالم خارجی می‌دانند و کسانی که استحقاق‌ها و تکالیف را با ارجاع به قوانین موضوعه تعیین می‌کنند، عدالت را تبعیت از این قوانین و رعایت حقوقی که دیگران به موجب قانون از آن برخوردارند، برمی‌شمردند.

در هر حال، عدلی که به خداوند نسبت داده می‌شود جزء صفات اخلاقی اوست و با این که تعیین دقیق مراد در نحوه حل و فصل مسائل و مشکلات

پیوسته به عدل الهی نقشی اساسی دارد، با این همه، تعریفی دقیق و مورد اتفاق از آن ارائه نشده است. از نظر معتزلی ها هر گاه گفته می شود خداوند عادل است، مراد آن خواهد بود که افعال او همه حَسَن و پسندیده است، او فعل قبیح انجام نمی دهد و از آن چه بر او واجب است فروگذار نمی کند. ۱۶. معمولاً از عدالت خداوند ذیل سه شاخه یاد می شود: عدل تکوینی، عدل تقنینی و عدل جزایی. در مقام تکوین (که عبارت است از اصل آفرینش و حفظ، استمرار یا تکرار آفرینش) خداوند عدالت را رعایت می کند و آن چه را شایسته ماهیات است از آن ها دریغ نمی کند. در مقام تقنین توان افراد را در نظر می گیرد و قوانینی فوق حدّ توان آنان وضع نمی کند. و مهم تر از همه در مقام جزا نیکوکاران و بدکاران را پاداش داده و مجازات می کند و این پاداش ها و مجازات ها متناسب با اعمال نیک یا بد آن هاست.

## ۱،۲. نسبت عدل در مناسبات انسان ها با یکدیگر با عدل در مناسبات خدا با مخلوقات

عمل به بایسته ها و پرهیز از نابایسته ها در بسیاری از موارد به حقوق افراد ربط می یابد، حتی گفته شده که اصولاً معنای لغوی عدل عبارت است از (کامل ادا کردن حق دیگران و کامل گرفتن حق از آنان). ۱۷. عادل کسی است که حقوق دیگران را پایمال نمی کند. اما هر کجا که حق مطرح شود پای تکلیف هم به میان می آید. حق دیگران بر گردن يك فرد، وی را نسبت به آن ها مکلف می سازد و اقتضای عدالت آن است که وی به تکلیف خود عمل کرده، حق آنان را ادا کند. ولی گفتن این که خداوند مکلف است چنین و چنان کند، تعبیری مناسب با شأن و مقام و جلال و جبروت خداوند نیست و در این مقام، این تعبیر بی ادبانه و حتی گستاخانه و غیر متدینانه می نمایند.

حق و تکلیف در روابط انسان ها با یکدیگر معنا می یابند. انسان ها در اساس مساویند، کسی به طور طبیعی نه مدیون دیگران است نه طلبکار، لذا کسی که کارگری را به کار وامی دارد، آن کارگر در برابر عملی که انجام داده حقی پیدا می کند و صاحب کار مکلف به ادای حق اوست. چون هر دو انسانند و قبل از کار در شرایطی مساوی قرار داشته اند، صاحب کار نه مالک آن کارگر بوده و نه مالک نیروی کار او.

اما این سخن در مورد خداوند درست نیست. هیچ کس با خداوند در شرایط مساوی نیست تا با فلان عمل خویش استحقاق خاصی پیدا کرده و از این طریق، خداوند مکلف شود. خداوند خالق افراد، نیروهای آنان و شرایط و بستری است که در آن عمل می کنند. پس کسی که عملی انجام داده نمی تواند مدعی حقی در برابر خداوند باشد. و متقابلاً خداوند در برابر کسی مکلف

نیست. در این صورت، عدالت به معنای عمل به تکلیف و ادای حق دیگران در این جا بی معناست. خداوند هر گونه رفتار کند مرتکب بی عدالتی نشده، چون حقی را از دیگری تضییع نکرده است.

در این صورت، سخن گفتن از عدالت خداوند چه معنایی دارد؟ شاید گفته شود استدلال فوق ناظر به رابطه انسان ها با خداوند است. اگر کسی برای خداوند عملی را انجام دهد، در مقابل بر خداوند حقی پیدا نمی کند، اما در ارتباط انسان ها با یکدیگر مسئله متفاوت است، اگر کسی به دیگران نیکی کند استحقاق برخورداری از نیکی متقابل را می یابد و اگر حقی تضییع شد، آیا به جا نیست که انتظار داشته باشد خداوند حق تضییع شده وی را اعاده کند؟ ولی در این موارد هم حق او تکلیفی را بر گردن دیگران می گذارد و نه خداوند. پس باید برای تصحیح عدالت خداوند و معنادار شدن آن دنبال مبنایی دیگر غیر از حق باشیم.

خداوند خود وعده کرده که به نحوی خاص عمل کند. گفته است کسی که با او رابطه درست برقرار کرده و طاعات و عبادات را انجام دهد و یا کسی که در حوزه ارتباطات اجتماعی به تکالیف مقرر توسط او عمل کند، مستحق بهشت است، اما متخلف مستحق مجازات است. اگر خداوند به مواعید خود عمل نکند، خلف وعده کرده است. قبح پیمان شکنی مستلزم آن است که خداوند به عهد و پیمانش وفادار باشد. در این جا، مسئله مبنایی تر عقلی یا شرعی بودن حسن و قبح مطرح می شود.

## ۱،۲. ارتباط عدل با حسن و قبح ذاتی اعمال

در جامعه انسانی کسی متصف به خوب می شود که آراسته به فضایل و پیراسته از رذایل باشد، به خوب ها عمل کند و از اعمال ناشایست پرهیزد و به طور خلاصه، در چارچوب ضوابطی که بیرون از اوست و واضع آن دیگرانند، عمل کرده و خود را با آن منطبق کند. در جهان اسلام، عدلیه (شامل شیعه و معتزله) قائلند که ضوابط خیر و شر مستقل از خداوند وجود دارند و خداوند از آن رو خوب است که به خوب ها ملتزم است و از بدها اجتناب می کند. در فرهنگ غرب نیز کسانی چون کلارک و لایب نیتس همین رأی را دارند. ۱۸

اما در مورد خداوند قبول ضوابطی مستقل که لازم باشد خداوند خود را با آن ها وفق دهد، از دو حیث مشکل ساز است: اول این که با قبول این ضوابط دیگر خداوند معیار غایی نخواهد بود. اگر ضوابط و معیارهایی مستقل از خدا وجود داشته و لازم باشد که خداوند برای خوب بودن، یا در بحث فعلی عادل بودن، خود را با آن ها وفق دهد، در این صورت، مرجع نهایی، این ضوابط خواهند بود نه خدا. قبول معیارهایی مستقل از خدا، تنزل خداوند از مقام خدایی و نشانیدن این

ضوابط به جای اوست، در حالی که (لازم است خداوند به نحوی بر مردم برتری داشته باشد.) ۱۹ اما مشکل دیگر تحدید قدرت مطلقه اوست. اگر چارچوب های لازم الرعايه ای وجود داشته باشد و لازم باشد خداوند خود را با آن ها وفق دهد، در این صورت، او نمی تواند هر کاری که خواست انجام دهد. ۲۰ مسیحیان بیش تر روی نکته اول حساسیت داشتند و مسلمانان روی نکته دوم. این حساسیت باعث شد تا هر دو گروه به تأمل در حسن و قبح ذاتی افعال بپردازند.

آیا برخی از افعال بالذات نیک و برخی بالذات بدند؟ اگر کسی بپذیرد که دست کم برخی از افعال بالذات نیک و برخی بالذات ناپسندند، قائل به حسن و قبح ذاتی است. حال چنین کسی اگر بگوید گذشته از آن که حسن یا قبح افعال ذاتی است عقل نیز توان شناخت حسن یا قبح را داراست، هم حسن و قبح ذاتی را پذیرفته و هم حسن و قبح عقلی را، لذا این دو یکی نیستند، هر چند در بسیاری از موارد از سر بی دقتی به جای هم به کار می روند. در نقطه مقابل، برخی منکر ذاتی بودن حسن و قبح اند؛ اینان را نیز می توان به دو گروه تقسیم کرد: برخی مثل پروتاگوراس، هیوم و هابز خوب و بد را نشأت گرفته از انسان و جامعه و تابع قرارداد می دانند و طبیعی است که در این صورت، خوب ها و بدها در فرهنگ های مختلف متفاوت خواهند شد؛ اما عده ای خوب و بد را نشأت گرفته از خداوند می دانند. این گروه نیز دو دسته اند: اشاعره که خوب و بد را ناشی از عمل خدا می دانند، اما مسیحیان ناشی از ذات خدا. به نظر می آید در این میان، ضربه پذیرترین موضع، موضع اشاعره باشد. اشاعره ضوابطی مستقل از خداوند قائل نیستند. هر کاری را که خداوند انجام دهد خیر و آن چه آن راترك کند، شرّ می دانند. ۲۱ (البته سخنانشان آشفته است، گاهی فعل و ترك خدا، گاهی امر و نهی خدا و گاهی اراده و کراهت خدا ملاک خیر و شرّ دانسته می شود و پیداست که این سه معیار همیشه بر هم منطبق نمی شوند.)

بر همین اساس، صفت عدل در بین اشاعره کاربرد چندانی ندارد. در واقع، افعال خنثی هستند و هر آن چه مورد خواست خداوند باشد، یا آن را انجام دهد و یا امر به انجام آن کند، خوب و مقابل آن بد است. البته آن ها هم می گویند که خداوند عادل است، اما به این معنا که هر چه او می کند، عدل است و چون مقیاس خوبی و درستی انتخاب ها خود اوست، پس هر کاری بکند، علی الاصول نمی تواند بد باشد، به گونه ای که به دلیل آن متصف به ظلم و امثال آن شود. اگر ظلم را به خدا نسبت نمی دهیم، نه از این روست که وی کار ظالمانه نمی کند، بلکه از این روست که هر آن چه بکند، ظالمانه نیست، چون تعیین گر خوبی عمل همین اقدام خود اوست.

در جهان مسیحیت هم رأی رایج این است که ضابطه های خوب و بد مستقل از خداوند نیستند، جهان چون مخلوق خداوند است خوب است نه این که چون خوب بوده خداوند آن را خلق کرده باشد. فیلسوفانی چون دکارت، اسپینوزا، کالون، ۲۲ آلستون، ۲۳ کرگ، ۲۴ و فریم، ۲۵ هم از این رأی دفاع می کنند. اسپینوزا با استقلال ضوابط از خداوند به شدت مخالف است و آن را تصور انسان مدارانه از خداوند می داند. گویا ما انسان ها اقتضات خود را بر خدا فرا فکنده ایم. خداوند شبیه انسان نیست و لذا لازم هم نیست که انتخاب هایش غایت، هدف و وجه عقلانی داشته باشد. ۲۶

اما لایب نیتس بر خلاف آنان قائل به وجود ملاک های خیر مستقل از خداوند است و می گوید: جهان را چون خوب است خدا خلق کرده است. همچنین می گوید: (اگر بگوییم خوبی امور نه به سبب انطباق با معیار خوبی است، بلکه این امور به دلیل خواست خداوند خوبند، در این صورت، نا خواسته عشق به خداوند را از بین برده ایم، چون اگر خداوند می توانسته خلاف چیزی را که اینک انجام داده، انجام دهد و با این همه، در خور ستایش باشد، برای چه وی را به سبب کار فعلی اش ستایش کنیم؟) ۲۷

کسانی که خداوند را معیار غایی خیر می دانند، می گویند که: (باید مواظب باشیم نکند او را به ضابطه ای جدا و بیرون از او مقید سازیم. او را موضوع قاعده و ضابطه ای بیرونی کردن به معنای فرود آوردن او از مقام خدایی است. نه، او با چیزی یا با کسی منطبق نیست، تنها منطبق با خود است.) ۲۸ (اگر خداوند چیزی را می خواهد نه به این دلیل است که آن چیز عادلانه و درست است، بلکه چون او می خواهد، عادلانه و درست است.) ۲۹

اما اگر خداوند خود ملاک خیر و شر باشد، در این صورت، عادل بودن او به چه معناست؟ اگر وی ملاک نهایی باشد، معنایش این خواهد شد که او هر کاری را که بخواهد، می کند. جواب آنان این است که: (خداوند ماهیت اخلاقی خویش را در مورد ما در قالب فرمان هایی الهی که عبارت اند از تکالیف و وظایف ما، بروز می دهد، اما این دستورات هیچ گاه، دل بخواهانه نیستند و بالضروره از ماهیت اخلاقی او سرچشمه می گیرند.) ۳۰ با این همه، گفتن این که وی عادل است چیزی بیش از این است که او مطابق ذاتش عمل می کند: (او متعالی است و از طریق اراده خویش حکم می راند، اما وقتی گفته می شود که وی به عدل حکم می کند، چیزی بیش از این گفته ایم که او به اراده خود حکم می کند. می خواهیم بگوییم که علی رغم همه تبعیض های موجود در زندگی، علی رغم همه لطفی که به بدکاران نشان می دهد و علی رغم ناملایماتی که نیکان تحمل می کنند، خداوند عادل است و آن چه را درست است انجام می دهد، گو این که فهم آن در شرایط فعلی برای ما مشکل است.) ۳۱



ظاهراً مسیحیان با این راه حل، میان عدلیه و اشاعره قرار می گیرند. آنان قبول ندارند که ضوابط خیر و شرّ مستقل از خداوند باشد، از این رو، از عدلیه فاصله می گیرند، اما حاضر نیستند بگویند که او هر کاری را که خواست می تواند انجام دهد، بنابراین، از اشاعره هم فاصله می گیرند. آنان می گویند: او مطابق اقتضای ذات خود عمل می کند و چون ذات او خیر است اعمال و خواسته های او هم خیر است. آلستون می گوید: قائلان به حسن و قبح ذاتی (مثل عدلیه) باید به هر حال، در جایی توقف کنند. وقتی می پرسیم چرا فلان کار خوب است، می گویند: چون عادلانه است، اما چرا عدل خوب است، می گویند: خوب بودن عدل ذاتی آن است. حال آلستون می گوید: ما همین سخن را در باب خدا می گوئیم: خداوند بالذات خوب است، اما چرا، این دیگر چرا بردار نیست.

## ۲. وجودشناسی عدل

### ۲.۱. با چه تصویری از خدا می توان عدل را به وی نسبت داد؟

در فرهنگ ها و ادیان مختلف از خداوند برداشت های گوناگون ارائه شده است. در زمانه ما بسیاری از اومانیست ها (خداوند را نه موجودی عینی بلکه حاصل جمع آرمان های بشر می دانند). ۳۲ آنتونی فریمن نیز در کتاب خویش God in US می نویسد می توان خدا را قبول داشت، اما نه به عنوان موجودی واقعی و واقع در خارج، بلکه به عنوان چیزی که در فرهنگ ها ساخته می شود. ۳۳ برخی از ادیان نیز مثل آیین بودا و هندوئیسم، خدایشان، اگر بتوان نام خدا بر آن نهاد، غیر متشخص است و متصف به اوصافی خاص که دست کم در مقام تصور او را از سایر موجودات متمایز کند، نیست. گاهی می گویند: خدا همه صفات متقابل و متضاد را با هم دارد. ۳۴ و گاهی می گویند: اصلاً صفتی ندارد. ۳۵ طبیعی است که چنین خدایی را درست نمی توان تعقل و تصور کرد و شاید به همین دلیل است که در این فرهنگ ها مباحث نظری در باب صفات و مشخصات خداوند رونق چندانی نداشته و عمدتاً با تمرکز و پالایش نفس و سرکوب امیال سعی می کنند به وی نزدیک شده یا در آن فانی شوند. چنین خدای بی وصفی طبعاً به وصفِ عدل نیز متصف نمی تواند شد. بنابراین خداوند برای این که به عدل متصف شود باید متشخص باشد. اما خدای متشخص نیز گاهی نائسان وار ۳۶ است و گاهی انسان وار. ۳۷ خدای نائسان وار خدایی است که دارای صفت است، اما صفات وی همه متافیزیکی است، مثل بی مکانی، بی زمانی، عدم تناهی و امثال آن.

خدای نائسان وار یکسره بی شباهت به انسان هاست و طبعاً نمی تواند دارای اوصافی اخلاقی چون عدل باشد. برخی دئیست ها خداوند را چونان یک ساعت ساز، خالق اولیه جهان و واضع قوانین آن می دانند، اما می گویند: وی

فایده‌های اخلاقی مثل خیر و عدالت است و به سعادت انسان بی‌اعتناست)، آنان ثواب و عقاب اخروی و حتی وحی را منکرند و برخی از آنان نه تنها صفات اخلاقی خداوند، بلکه حتی کنترل او بر کارکردهای طبیعی جهان را هم منکرند. ۲۸ اما خدای انسان‌وار خدایی است که دست کم برخی از صفات انسانی را مثل رحمت، غضب، علم و امثال آن داراست، هر چند به حد کمال و تمام. خدای مسلمانان، مسیحیان و یهودیان این گونه است.

## ۲,۲. ارتباط عدل الهی با سایر صفات و افعال الهی

هر يك از صفات خداوند بایستی با سایر صفات او هماهنگ و هم‌خوان باشند. منطقی نیست خداوند در آن واحد دارای دو وصف متعارض باشد. تعارض گاهی محسوس و مشهود است و گاهی نامشهود. نه تنها بایستی میان دو صفت متعارض مستقیم وجود نداشته باشد، بلکه میان لوازم يك صفت با لوازم صفت دیگر نیز نبایستی تعارضی باشد. وجود تعارض نشانه آن است که حد اقل، در انتساب یکی از دو صفت اشتباهی صورت گرفته است و بایستی یکی از آن دو یا حذف شود و یا به گونه ای حک و اصلاح شود که تعارض از میان برخیزد. اینک به نظر می‌آید که عدل الهی با برخی از دیگر صفات وی متعارض باشد:

### ۲,۲,۱. رابطه عدل با قدرت مطلقه

خداوند قادر مطلق است، پس باید بتواند هر کاری را که خواست انجام دهد. اما اگر خداوند عادل است، بایستی برخی کارها را انجام دهد و از انجام برخی کارها پرهیز کند. کسی که هر کاری را خواست انجام دهد، دیگر عادل نیست. اما محدود کردن خدا با قدرت مطلقه او سازگار نیست، لذا ابوالحسن اشعری می‌گوید: (دلیل بر این که خداوند می‌تواند هر چه خواست بکند این است که او مالک است و قاهر، نه مملوک کسی. فوق او کسی نیست که بخواهد کاری را مجاز کند. نه آمری است، نه مانعی و نه رادعی و نه کسی که حد و رسمی برایش وضع کند. در این صورت، کاری بر او قبیح نیست. اگر کاری بر ما قبیح است از آن روست که از حد خود تجاوز کرده ایم و به کاری نابایست دست زده ایم، اما چون خداوند مملوک و تحت امر کسی نیست، کاری بر او قبیح نیست.) ۲۹

دغدغه دفاع از قدرت مطلقه اشاعره را به انکار حسن و قبح و حتی انکار علیت کشاند. از سویی، چون با قبول حسن یا قبح افعال است که عدالت معنا می‌یابد، آنان عدالت به این معنا را هم منکرند و لذا صف خود را از عدلیه (شیعه یا معتزله) جدا کرده و بدین سان، از مخمصه می‌رهند. اما مسلمانان قائل به عدل، مشکل قدرت مطلقه را چگونه حل می‌کنند؟



خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد می نویسد: خداوند مرتکب قبیح نمی شود (مع قدرته علیه لعموم النسبه)، علامه حلی در شرح این جمله می نویسد: (قدرت خداوند همه ممکنات را در بر می گیرد و افعال قبیحه نیز جزء ممکناتند، پس مشمول قدرت حقند. اما این که گفته می شود صدور قبیح از خداوند ممتنع است، این امتناع لاحق است و به امکان اصلی لطمه نمی زند.) ۴۰ نلسون پایک نیز می گوید: قدرت مطلقه، قدرت بر گناه را نیز شامل می شود. ۴۱

طبق این جواب شخص می تواند قادر بر قبیح باشد، با این همه، از انجام آن خودداری کند. این که او هیچ گاه مرتکب قبیح نمی شود منطقاً مستلزم این نیست که هیچ گاه نمی تواند مرتکب قبیح شود، همان گونه که یک عاقل هیچ گاه در طول زندگی خویش سم نخواهد خورد، اما عدم وقوع این فعل دلیل بر عدم قدرت وی بر آن نیست.

آیا این پاسخ قانع کننده است؟ صفاتی مثل خیر خواهی، عدالت و قدرت به همان وجه به خدا نسبت داده نمی شوند که به انسان. سقراط می تواند سقراط باشد، اما عادل نباشد، می تواند سقراط باشد، اما فیلسوف نباشد، ولی سقراط نمی تواند سقراط باشد، اما حیوان نباشد. می توان جهان مفروضی را در نظر گرفت که سقراط در آن فیلسوف یا عادل نباشد، با این همه، سقراط باشد، اما نمی توان جهانی فرض کرد که در آن سقراط حیوان یا جسم نباشد، با این همه، سقراط باشد.

گفتن این که خداوند می تواند مرتکب فعل قبیح شود، اما نمی شود، به این معناست که می توان جهان مفروضی در نظر گرفت که در آن خداوند، خدا باشد، اما عادل نباشد. اما این سخن با عینیت صفات با ذات منافات دارد. خدا عادل است به این معنا نیست که ذاتی دارد که به عدل متصف شده، بلکه به این معناست که ذات او عین عدل است. در این صورت، حتی در مقام فرض نمی توان خدایی در نظر گرفت که خدا باشد، اما عادل نباشد. گفتن این که خداوند می تواند فعل قبیح مرتکب شود، اما نمی شود، به این معناست که او می تواند کاری کند که از خدا بودن خارج شود.

پس بایستی گفت که خداوند نمی تواند مرتکب قبیح شود، اما این نقصی بر او نیست، بلکه نشانه کمال اوست.

آکوپناس می گوید: کار باید شدنی باشد تا متعلق قدرت قرار گیرد. گناه کردن عبارت است از ناکامی از انجام عمل درست. بنابراین، قدرت بر گناه عبارت است از ناکامی از انجام عمل تام و کامل، که به نوبه خود با قدرت مطلقه سازگار نیست. ۴۲ مطابق این رأی اساساً قدرت بر قبیح تعبیر درستی نیست، کسی که مرتکب قبیح می شود یا به قبح آن عمل جاهل است یا علم به قبح دارد، اما

خود را نیازمند انجام آن عمل می بیند، و جهل و نیاز هر دو نشانه عجزند، پس باید گفت، عجز از عدم ارتکاب قبیح، نه قدرت بر ارتکاب قبیح. خداوند قادر، عجز از عدم ارتکاب قبیح ندارد.

و مگر نه این است که ما در هر حال بایستی برخی از محدودیت ها را برای قدرت خداوند بپذیریم؟ مثلاً آیا خداوند می تواند دایره مثلث ایجاد کند؟ آیا می تواند خود را معدوم کند؟ در این جا هم می توان گفت خداوند نمی تواند ظلم کند. این درست؛ ولی اگر خدا نمی تواند ظلم کند، در آن صورت، عدل ورزیدن اش امری ممدوح می تواند بود؟

## ۲،۲،۲. ارتباط عدل با خیر خواهی و رحمت الهی

به نظر می آید که عدل با خیر خواهی و رحمت خداوند معارض باشد. آن چه ایجاد مشکل می کند وسعت و اطلاق خیر خواهی است. دامنه خیر خواهی مطلق، همه اشیا و همه افراد را در همه زمان ها در بر می گیرد. در قرآن آمده است که وسعت کل شیء رحمته. ۴۲ مسیحیان نیز بر شمول رحمت تأکیدی وافر دارند.

حال اگر جرمی واقع شود، اقتضای عدالت مجازات مجرم است، اما خیر خواهی اگر مطلق باشد، شامل حال مجرم هم می شود. پس اقتضای رحمت عفو و گذشت است و اقتضای عدالت اجرای مجازات.

برای حل مشکل آیا می توان گفت خیر مجرم در مجازات شدن است؟ اولاً، این سخن اگر درست باشد در مورد مجازات های تنبیهی که شخص را متنبه می کند، صحیح است. اما همه مجازات ها از این سنخ نیستند؛ گاهی شخص برای تنبه دیگران و یا تشفی مجنی علیه مجازات می شود. در این گونه موارد، اگر بتوان تشفی و تنبه را خیر دانست، این خیر عاید دیگران شده نه شخص مجرم. هم چنین در همه مجازات های اخروی تنبه منتفی است بخصوص معنا ندارد بگوییم که خلود در نار به نفع کسی است که در نار خالد است.

اما حتی در مورد مجازات های تنبیهی هم جای سؤال هست. شخصی الان مجازات می شود تا در آینده متنبه شود، خیر آینده وی به قیمت رنج و عذاب فعلی اش به دست می آید، پس خیر خواهی، همه احوال و ازمه او را در بر نگرفته و ظاهراً در این گونه موارد، عدالت، خیر خواهی را محدود کرده است. از آن سو، گاهی خیر خواهی های خداوند عدالت وی را مضیق می کند. در موارد فراوانی افرادی که مستحق مجازات بوده اند، بخشوده شده اند. در این گونه موارد، گفته می شود که لطف خداوند شامل حال این گونه افراد شده است. اما لطف کردن به کسی که قانوناً مستحق مجازات است با عدالت ناسازگار است، به همین دلیل، کانت قدرت حکمران بر عفو را در قیاس با همه

دیگر قدرت های او خطرناک تر می بیند، چون این قدرت یا رحم قانونی می تواند حاکم را وسوسه کند تا از سر رحم يك تکلیف محض را نادیده گیرد. برای حل این مشکل جفری مورفی دو مدل از رحم و مغفرت را عنوان می کند: یکی مدل قانون جزا ۴۱ و دیگری مدل قانون شخصی. ۴۵ در مورد اول، قاضی مکلف است تا در چارچوب قانون حرکت کند و مجازات های عادلانه تعیین شده را تحمیل کند. ماهیت شغل او بر حسب وظایفی مشخص، تعیین شده و هر گونه ترحم شخصی، عدول از این چارچوب هاست. و به جای آن که فضیلتی برای قاضی باشد، بی لیاقتی و کوتاهی وی را در انجام وظیفه آشکار می کند. علت این است که قانون، وظایف قاضی را مشخص کرده و قاضی مکلف است که آن ها را انجام دهد. ۴۶ اما مورد خداوند بیش تر شبیه کسی است که حقی دارد، اما می خواهد از آن گذشت کند، مثل قراردادی که میان مالک و مستأجر منعقد شده و مستأجر طبق آن مکلف است ماهیانه فلان مقدار پرداخت کند، چون در این جا حق شخصی مالک مطرح است، وی می تواند از این حق صرف نظر کند و مستأجر خاطی را مشمول لطف قرار دهد، بی آن که این لطف نشانه قصور، بی لیاقتی و کوتاهی باشد.

این جواب می تواند اصل لطف را توجیه کند، اما در مورد توزیع لطف به پاسخی دیگر نیاز است. خداوند بر همه ولایت یکسان دارد. آن گاه این سؤال آنسلم مطرح می شود که چرا خداوند کسانی را که استحقاق مغفرت ندارند مشمول لطف قرار می دهد، اما کسانی دیگر را که به همین میزان نامستحق اند، مجازات می کند؟ ۴۷

در مورد این اشکال دوم می توان گفت که در اعمال مجازات ها بایستی حتماً استحقاق ها رعایت شود، اما در عفو و غفران چنین چیزی لازم نیست. در مجازات حق و حقوق مجرم محل توجه است، در لطف حق و حقوق مدعی. يك مالک حق ندارد از مستأجران مختلف چیزی بیش از حد لازم دریافت کند، اما می تواند همه بدهی های یکی از آنان را ببخشد. در بخشایش، رعایت تساوی لازم نیست، چون هیچ کدام استحقاقی ندارند. بنابراین توزیع نامساوی مغفرت بی عدالتی نیست.

اما اگر واقعاً همه به يك میزان بی استحقاق باشند و از این میان خداوند فقط عده ای را مشمول رحمت قرار دهد، آیا کارش گزافی نیست؟ در این موارد، مشمولان عفو و مغفرت باید از خصوصیات برخوردار باشند که استناد به آن، مشکل گزاف بودن را حل کند. کسانی که چنین خصوصیتی را لازم می شمردند، از چنگ مشکل می گریزند. اما بر عهده کسانی که احیاناً مؤید مغفرت بی ضابطه اند می ماند تا این اشکال را از خود دفع کنند.

**۲،۲،۲. رابطه عدل با علم مطلق الهی**

آیا عدالت خداوند با علم وی هم خوان است؟ خداوند پیشاپیش می داند که برخی از افراد اگر به زندگی پاگذارند، مرتکب گناه و معصیت خواهند شد. اقتضای عدالت، مجازات بدکاران است، اما او که خود می دانست آنان بدکار خواهند شد، چرا آنان را خلق کرد؟

ابوالحسن اشعری که معتقد به جبر و منکر حسن و قبح ذاتی اعمال است، در مناظره معروف با استاد خود جبائی در دفاع از دیدگاه های خود به این نکته اشاره کرده، می گوید: سه برادر بودند؛ یکی نیکوکار، یکی کافر و فاسق و دیگری صغیر و کودک. هر سه مرده اند، اینک حال آنان چگونه است؟ جبائی می گوید: نیکوکار در بهشت است، بدکار در جهنم و کودک از اهل سلامت.

اشعری می پرسد: اگر آن کودک طالب درجات برادر مؤمن خود باشد، او را اجازه می دهند؟

جبائی می گوید: نه، زیرا وی دارای طاعات آن برادر نبوده است. اشعری می پرسد: اگر آن کودک بگوید که: تقصیر من نیست، زیرا مرا زنده نگذاشتی و بر طاعت قدرت ندادی، جوابش چیست؟

جبائی می گوید: خدای تعالی می گوید: من داناتم بودم که اگر تو زنده می ماندی، معصیت می کردی و سزاوار آتش دوزخ می شدی، لذا مصلحت تو را رعایت کردم.

اشعری می پرسد: اگر برادر کافر بگوید که خدایا هم چنان که حال او را می دانستی، حال مرا هم می دانستی، پس چرا مصلحت او را رعایت کردی و مصلحت مرا نه و اهل دوزخم ساختی؟

جبائی می گوید: تو دیوانه ای. حاصل این که اگر خداوند از پیش می داند که هر کسی چگونه عمل خواهد کرد، آیا اقتضای عدالت اجتناب از خلق کسانی که نهایتاً اهل فلاح نخواهند بود، نیست؟

در ردّ این اعتراض مدافعان عدل الهی به اختیار انسان اشاره می کنند، اما برخی با نگاه از زاویه ای دیگر، نه تنها علم خداوند را نافی عدالت او نمی دانند، بلکه می گویند که این علم مؤید آن است. کلارک می گوید: دانستن این که چه کاری بهترین کار است، انگیزه ای است برای انجام آن و چون خداوند به نحو کامل اصول و ضوابط تکلیف را می داند، پس همواره بهترین کار را برمی گزیند و لذا کاملاً خیرخواه است. ۴۸

**۲،۲. ارتباط عدل الهی با واقعیت های ساحت انسانی**  
**۱،۲،۳. ارتباط عدل با جبر و اختیار**

عدالت با اختیار انسان پیوندی غیر قابل انکار دارد. عدالت، چه در حوزه تقنین و چه در حوزه جزا، وقتی معنا دارد که انسان از اختیار و آزادی برخوردار باشد. امر، نهی، توصیه های اخلاقی و سرزنش و نکوهش چه در حوزه ارتباط انسان ها با یکدیگر و چه در حوزه ارتباط انسان با خدا، تنها وقتی معقول است که انسان مختار باشد؛ به این معنا که قادر به فعل یا ترك آن باشد. یا به تعبیر مفید، (بتواند فلان کار یا ضد آن را انجام دهد). ۴۹ همان گونه که آنسلم می گوید، به هنگام اراده، سروکار ما با دو چیز است؛ یکی با (چه) (What) و دیگری با (چرا) (Why). (چه) به چیزی مربوط می شود که اراده به آن تعلق گرفته، اما (چرا) سؤال از این است که چرا اراده به فلان گزینه تعلق گرفته و نه به گزینه دیگر. ۵۰ معمولاً مدافعان جبر روی دومی تأکید دارند و از این طریق، به جبر کشیده شده اند.

گاهی از جبر با استناد به قاعده ای که می گوید سهر ممکنی نیازمند به علت استز دفاع می شود. علت عمل، اراده است، ولی (این که اراده به فلان چیز تعلق گرفته، خود دلیلی دارد و اگر آن خود اراده، دلیل دیگر باشد، منتهی به تسلسل می شود. ۵۱

گاهی هم به استناد علم خداوند اختیار انسان نفی می شود. غالب مسلمانان و مسیحیان بر آنند که خداوند دارای علم مطلق است. علم خداوند وقتی مطلق است که رخدادهای آتی را نیز در بر گیرد. اگر خداوند، فاقد این علم باشد، علمش محدود خواهد شد. اینک اگر خداوند چیزی را بداند، آن چیز بالضرورة واقع می شود، چون علم او خطا بردار نیست. قضیه  $p$  در آینده یا الف (واقع خواهد شد یا ب) واقع نخواهد شد. يك عالم مطلق به طور دقیق می داند که در مورد قضیه  $p$ ، شق الف درست است یا ب و اگر مثلاً بداند که در مورد قضیه  $p$ ، شق الف درست است، بر اساس این فرض که علمش عاری از خطا باشد، قضیه  $P$  حتماً در آینده واقع خواهد شد. پس صرف علم به آینده، حوادث آتی را جبری می کند، حال اگر مانند فلاسفه علم خداوند را فعلی و علت وقوع پدیده ها بدانیم، مشکل قطعی تر خواهد شد.

به تعبیر لایب نیتس، علم خداوند، علم بی طرفانه و بر کنارانه نیست. این علم است که باعث پیدایش عالم شده، در این صورت، همه اعمالی که بایستی پاداش یابند و یا مجازات داده شوند، پیشاپیش معلوم خدا هستند. اگر این گونه است، این عادلانه نخواهد بود که خداوند فردی را به دلیل انجام عملی مکافات کند، که علت اصلی پیدایش آن عمل نه آن شخص که خود خداوند بوده است. پس بایستی خداوند یا عالم نباشد و یا عادل نباشد چون علم وی به جبر انسان ها می انجامد و جبر نیز همه موازین عدالت را در هم می ریزد.

تأکید بر توحید افعالی نیز عامل دیگری بوده که عده ای را به جبر کشیده است . به استناد این دلایل برخی جبر را می پذیرند. هر چند بسیاری از متفکران این دلایل را نمی پذیرند، آنان خاصیت ذاتی اراده را عدم تعین می دانند . در مورد علم برخی دامنه علم خداوند را مضیق می کنند و برخی می گویند که انسان مختار است و چون علم خداوند کامل است می داند که فرد از سر اختیار مبادرت به شرّ می کند، لذا علم پیشین وی مستلزم جبر انسان ها و در نتیجه بی عدالتی نیست. هم چنین چون خداوند خود خواسته است که انسان ها مختار باشند بین انتساب اعمال اختیاری به انسان با توحید افعالی منافاتی نمی بینند.

در هر صورت، جبر با نکوهش و سرزنش ناهم خوان است. (چگونه می توان این باور خود را که مردم برای این که استحقاق مدح و ذم داشته باشند، بایستی مسئول اعمال خویش باشند با این رأی که جبر حاکم است و همه اعمال بر اساس چرخه علت و معلولی قابل توجیه اند، جمع کنیم؟) ۵۲ (اصولاً يك نظام اخلاقی معنادار بدون اختیار ممکن نیست) ۵۳؛ نه تنها مؤاخذه شخص مجبور، عملی غیر اخلاقی است، بلکه قول به جبر مطلق، مسئولیت همه زشت کاری های انسان را متوجه خدا می کند. بر همین اساس، علامه حلی می نویسد: (اشاعره جملگی بر آن رفته اند که جمیع قبايح از ظلم و شرك و جور و عدوان، فعل خداست و خداوند به آن راضی است). ۵۴.

با این که با پذیرش جبر مسئولیت همه قبايح متوجه خداوند می شود، اما مخالفان اختیار حاضر نیستند این مطلب را بپذیرند و علی رغم انکار حسن و قبح ذاتی افعال می گویند: هر فعلی را که خداوند انجام دهد، حسن است . آنان حاضر نیستند به لوازم منطقی قول خود پای بند باشند، لذا فضل بن روزبهان اشعری نسبتی را که علامه حلی به آنان می دهد، افترا می نامد. ۵۵. باز در جای دیگر علامه می گوید: لازمه جبر این است که خداوند ظالم و عايب باشد، چون اگر خداوند خالق افعال عباد باشد و از جمله خالق افعال قبيح آنان، مثل ظلم و عيب، پس خداوند ظالم و عايب است. تعالی عن ذلك علواً كبيراً ۵۶. فضل بن روز بهان پس از این که این نسبت ها را تُّرّهات می نامد، در کوشش برای حلّ مشکل می گوید: خداوند خالق هر شیئی است، با این همه، میان خلق با فعل فرق است. با این که او خالق قبيح است، فاعل قبيح نیست. وی علت چنین افترااتی را عدم تمایز حلی میان خالق صفت و متصف به آن صفت می داند و می گوید: همه محذورات ناشی از این عدم تمایز است. خداوند خالق سیاهی است، ولی آیا رواست که بگوئیم: خداوند سیاه است؟ به همین ترتیب، هر چند خداوند خالق ظلم است، اما نمی توان گفت که ظالم است . وی جوابی نقضی هم ارائه می کند: قبايح منحصر در افعال انسان نیست، بی



تردید، خداوند خالق خوك و حشرات موذی است و کسی نمی تواند خالقیت خداوند را به این امور انکار کند. حال اگر بپذیرند که این ها مخلوق اویند، اگر قبیح و شرّ بودن آن ها را منکر شوند، منکر امر ضروری شده اند، پس اگر خلق قبیح موجب اتصاف خالق به قبح و ظلم شود، خلق این قبايح، که مورد قبول مخالفان اشاعره است و به فعل انسان هم ربطی ندارد، موجب استناد قبح به خداست. ۵۷

جواب نقضی روز بهان جواب ضعیفی است. معلوم نیست خوك و حشرات موذی چگونه قبیح اند. اصولاً حسن و قبح یا نیک و بد در حوزه اخلاق فقط به افعال مربوط می شود. اگر گاهی اشیا هم حسن یا قبیح نامیده می شوند، صرفاً به دلیل اشتراك لفظی است. در این موارد (که عمدتاً به حوزه زیبایی شناسی ربط می یابد) بد به معنای زشت یا زیان آور است. جواب حلی او نیز قانع کننده نیست، چون اولاً، خلق نیز خود يك فعل است و ثانیاً، اگر انسان ها واقعاً مجبور باشند، فاعل حقیقی فعلی که از انسان ها سر می زند، نه انسان که خداست؛ یعنی خداوند نه تنها خالق قبیح است، بلکه به علت هیچ کاره بودن انسان، فاعل قبیح نیز هست. گذشته از آن، این سخن در مورد افعال نیک نیز جاری است. خداوند خالق آن هاست نه فاعل آن ها، پس نباید به آن متصف شود و این امر به ویژه با نقل و رویه خود اشاعره نیز معارض است. اما آنسلم برای حلّ این مشکل می گوید: همه اعمال چه آن ها که با اراده خیر صورت می گیرد و چه آن ها که با اراده سوء انجام می شود معلول خداوندند، اما در مورد اعمال خیر خداوند هم علت است برای این که این اعمال آن چه هستند باشند و هم علت برای این واقعیت که این ها خوب باشند، ولی در مورد اعمال شرّ وی علت برای خود اعمال هست، اما علت برای شرّ بودن آن نیست. ۵۸. پس از نظر آنسلم در اعمال خوب، خداوند هم علت است برای پیدایش ذات فعل و هم علت است برای اتصاف آن فعل به صفت خوب، اما در مورد اعمال شرّ، خداوند علت برای ذات فعل هست، اما علت برای اتصاف نیست. این سخن نیز به جای آن که پاسخ به اشکال باشد، تکرار جزمیات و معتقدات پیشین قائل است، معتقداتی که اینک با اعتقاد به جبر در معرض سؤال قرار گرفته اند. و چه این تمایز معلوم نیست، اگر انسان مجبور باشد، ذات فعل چه خوب و چه بد، معلول خداست و بافرض پذیرش حسن و قبح ذاتی افعال، فعل به محض صدور به یکی از این دو وصف متصف می شود.

جواب آنسلم با اندکی تفاوت مشابه نظریه کسب اشاعره است که کسانی چون ضرار بن عمرو، نجار، حفص و ابوالحسن اشعری بدان قائل شده اند. آنان می گویند: فعل را خداوند خلق می کند و عبد کاره ای نیست، جز این که آن را کسب می کند. قاضی در تفسیر کسب می گوید: این عبد است که فعل را

متوجه معصیت یا طاعت می کند؛ یعنی مسئولیت اصل فعل با خدا و طاعت یا معصیت شدن آن با بنده است. ۵۹ اما قبول این گونه تمایزات، وجه عقلانی ندارد و تنها برای خروج از تنگناست.

## ۲,۲,۲ ارتباط عدل الهی با تفاوت های انسان ها

انسان ها با شرایط یکسان پا به جهان نمی گذارند، استعداد و توان انسان ها متفاوت است و این در سعادت و شقاوت آن ها مؤثر است. کسی که کور، کر، فلج و یا کندذهن به دنیا می آید، طبعاً در زندگی خود از دست یافتن به بسیاری مراتب مادی یا معنوی محروم می ماند و چنین تبعیض هایی با عدالت ناسازگار است. اگر عدل به معنای مساوات دانسته شود، هر گونه تبعیض خلاف عدالت است، اما اگر عدل به معنای رعایت استحقاق ها باشد، در زمینه ای از استحقاق های مساوی تبعیض خلاف عدالت است.

کسانی که تناسخ را می پذیرند، می گویند: مسئول همه این آفت ها و نقایص، خود شخص است؛ شخص در زندگی قبلی اش خطاها و گناهانی مرتکب شده و چرخه علت و معلولی کرمه باعث شده تا وی اینک عواقب کارهای ناشایست زندگی های سابق خویش را پرداخت کند. اما برای اکثریت قاطع مسیحیان و مسلمانان که منکر تناسخ اند، این جواب قانع کننده نیست. اما برخی می گویند که جهان موجود علی رغم همه تبعیض ها بهترین جهان ممکن است. تبعیض، منحصر به تبعیض در میان انسان ها نیست، بلکه میان سایر موجودات با انسان نیز تبعیض وجود دارد. حیوانات هم می توانند زبان به اعتراض گشوده، بگویند که چرا ما را انسان نساختند تا از کمالات انسانی برخوردار شویم. اما اگر بنا باشد به معنای واقعی همه تبعیض ها از میان برداشته می شود و بین جماد، نبات، حیوان و انسان تفاوتی نباشد، لازمه اش پدید نیامدن این عالم است. حتی در میان انسان ها هم تفاوت منحصر به تفاوت میان افراد مفلوج و معیوب با افراد سالم نیست، چون میان افراد سالم نیز تفاوت های فراوانی وجود دارد، به شکلی که نمی توان دو شخص را یافت که از هر حیث شبیه یکدیگر باشند. می توان برای يك لحظه تصور کرد که اگر همه تفاوت ها از میان انسان ها برخیزد، چه دنیای خسته کننده و کسالت باری خواهیم داشت.

اشکال این پاسخ این است که تفاوت با تبعیض یکی نیست. میان نبات و حیوان تفاوت هست، اما نمی گویند میان آن ها تبعیض وجود دارد. حتی این اصطلاح در قیاس بین دو نوع هم به کار نمی رود. میان خرگوش و روباه تفاوت هست، اما تبعیض نه. تبعیض را در بیان تفاوت هایی که میان دو فرد از افراد يك نوع وجود دارد، به کار می برند مثل انسان نابینا و انسان بینا. البته به هر گونه تفاوت میان افراد يك نوع نیز تبعیض نمی گویند، تبعیض جایی است که فردی از افراد

يك ماهيت، استحقاق برخورداري از خصوصيتي كه به كمال يا نقص مربوط مي شود مثل بينايي را داشته باشد، اما از آن محروم ماند. پس تبعيض منافي با عدالت، به نحوي با كمال و نقص ربط مي يابد و اشكال بر سر اين گونه تبعيض هاست.

مطابق مشرب اسپينوزا چنين اشكالاتي از اساس ناوارد است. وي مي گويد: (كمال و نقص در واقع، فقط حالات فكريند؛ يعني مفاهيمي هستند كه آن ها را عادتاً از مقايسه افراد يك نوع يا مصاديق يك جنس با هم به وجود مي آوريم... ما به مقايسه اشيا با يكديگر مي پردازيم و در مي يابيم كه بعضي از اشيا نسبت به بعضي ديگر از وجود يا واقعييت كم تري بهره مندند، لذا مي گوييم كه بعضي كامل تر از بعضي ديگرند.) ۶۰

تصور كمال و نقص از نظر اسپينوزا بدین ترتيب به وجود مي آيد كه ما از يك شئي، مثلاً اسب مصداقي مي بينيم، بعد مفهومي كلي از اسب در ذهن مي سازيم، سپس هر اسبي را كهديديم، اگر در قياس با آن مفهوم كلي چيزي كم داشت، گمان مي كنيم كه طبيعت يا خداوند چيزي را كم گذاشته، حال آن كه اين كمال و نقص حالات فكر ما و ناشي از مقايسه اند. گویا گمان کرده ایم كه طبيعت يا خدا غرضي دارند و آن آفرينش است، آن هم به سبكي كه ماتصور کرده و كامل انگاشته ایم. حال آن كه (طبيعت هيچ فعلی را برای غایتی انجام نمی دهد زیرا موجود سرمدی و نامتناهی كه ما آن را خدا يا طبيعت مي خوانيم با همان ضرورتی كه وجود دارد، عمل هم مي كند). ۶۱

از اين رو، از دید وي چيزي به نام كمال يا نقص تحقق عيني خارجي ندارد و همه ساخته ذهن ماست. هر موجودي، همان گونه كه هست، بالضروره از علت فاعلي خود نشأت گرفته، بي آن كه غايتي برای تحقق وي وجود داشته باشد.

### Translation Movement

اما چنين جوابي با مباني اكثر متفكراني كه جهان را داراي غايت، و خير و شر را داراي مابازاء مي دانند، منطبق نيست و ظاهراً رنج و عذاب دائم مفلوجي كه تا نهايت عمر زجر مي كشد، بدین گونه قابل توجه نباشد. برخي چنين جواب داده اند كه خداوند اين رنج ها را در جهان ديگر جبران خواهد كرد. اما قائلان به احسن بودن نظام فعلی جهان در اين مورد مي گویند: اين رنج ها معلول علل سابق آن هاست. در طبيعت نظام علت و معلولی بي چون و چرا حاكم است و اگر پدر و مادر به فلان بيماري مبتلا باشند يا گروه خونی آن ها ناهم خوان باشد، فرزند آن ها مفلوج مي شود. بر هم زدن نظام علت و معلولی؛ يعني بر هم زدن نظام طبيعت، حال آن كه نظام عالم با همين وضع فعلی اش بهترين نظام ممكن است. اما اگر اقتضای عالم طبيعت اين همه تبعيض و رنج و الم است، آیا بهتر نمی بود خداوند از خلقت آن صرف نظر کند؟ اصرار بر اين كه

جهان فعلی با وضع موجودش بهترین جهان ممکن است، به این معناست که خداوند بهترین کاری را که می توانسته انجام داده و از این بهتر نمی شده و اگر می شد از انجام آن دریغ نمی کرد.

ولی می توان گفت که اگر کامل ترین جهان مستلزم وجود این همه رنج و تبعیض باشد، پس عاقلانه تر این می بود که خداوند از اصل خلقت صرف نظر کند. راه حل ارسطو که در بحث عدل و رابطه آن با شرور به آن اشاره خواهد شد، می تواند متمم این راه حل باشد.

## ۲ . ۲ . ۲ ارتباط با شرور

اقتضای عدالت بر خلاف ظلم خودداری از ستم در حق دیگران است. اما بسیاری از معترضان شرور موجود در عالم را ستمی در حق انسان می دانند. همین امر باعث شده که در بحث از عدل الهی، مسئله شرور، مهم ترین و بحث انگیزترین مسئله شود. ظاهراً در وجود شرور فراوان و متنوع در جهان تردیدی نیست، اما این شرور چگونه با عدالت خداوند قابل جمع اند؟ این مشکل از دوران باستان مطرح بوده است. در یونان باستان اپیکور به استناد شرور، عدل الهی را مورد سؤال قرار می داد. کسانی چون دیوید هیوم و برتراند راسل این اشکالات را پی گرفته اند، در زمانه ما نیز کسانی چون آنتونی فلو و جی. ال. مکی تنسیق های جدیدتری از آن ارائه کرده اند. تقریر اشکال به روایت هیوم این است: (چرا باید در جهان مصیبتی باشد؟ حتماً تصادفی نیست، پس علتی دارد. آیا خدا چنین خواسته؟ ولی او کاملاً خیر خواه است. آیا خلاف خواست اوست؟ ولی مگر او قادر مطلق نیست. استحکام این دلیل، به این کوتاهی، به این وضوح و به این قاطعیت را هیچ چیز نمی تواند متزلزل کند. ۶۲

برای متمم اشکال باید علم مطلق را هم به خیرخواهی و قدرت اضافه کرد. آن چه ایجاد اشکال می کند قید اطلاق در سه گزاره ناظر به صفات خداست. اگر قدرت، خیرخواهی و علم خداوند و یا دست کم یکی از این ها محدود می بود، مشکل حل می شد. اما اکثر مسیحیان و مسلمانان حاضر نیستند که نه از اصل این صفات و نه از قید اطلاق دست کم یکی از آن ها دست بردارند. شرور را معمولاً دو قسم می کنند، شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی. حوادثی مثل سیل، زلزله و توفان شرور طبیعی اند، شرور اخلاقی مثل گناه، جرم و ظلم و ستم، که حاصل سوء استفاده انسان ها از اختیارات و عامل آن انسان ها هستند نه طبیعت. البته لایب نیتس قسم سومی را هم اضافه می کند که عبارت است از شرّ مابعد الطبیعی. وی امکان را که لازمه همه مخلوقات است، نوعی شرّ می داند. لایب نیتس در تقریر اشکال می گوید: (خداوند هم در

شرور اخلاقی شریک است و هم در شرور طبیعی و شرکت وی در هر دو قسم، هم طبیعی است و هم اخلاقی، انواع شرّ منحصر در دو نوع نیست، ۶۳ چون طبیعت و انسان ساخته خداست، پس شرور ناشی از این دو منسوب به اوست و چون او با آزادی کامل عمل می کند و در مورد شیء و پیامدهایی که ممکن است داشته باشد، معرفت کامل دارد، علت اخلاقی شرور هم هست، ۶۴ اما چون همه شرور از آن رو شرنند که به درد و رنج آدمی منجر می شوند می توان تنها شر را درد و رنج دانست.

برای حلّ مشکل یا باید نشان داد که دست کم یکی از چهار گزاره خدا عالم است، خدا قادر است، خدا خیر است و شرور وجود دارد، کاذب است ویا نشان داد که این چهار گزاره علی رغم ناهم خوانی ظاهری با هم قابل جمع اند. در الهیات پویشی، قدرت مطلقه خداوند انکار می شود، اختیار انسان ها نوعی قدرت دانسته می شود و لذا مخلوقات متناهی نیز هسته هایی از قدرتند، بنابراین، الاهی دانان پیرو الاهیات پویشی قبول نمی کنند که قدرت خداوند نامحدود باشد. ۶۵

این مسیر شاید مخالفان را خرسند کند، اما اکثریت اهل دین حاضر به پذیرش آن نیستند.

اگر کسی اصل وجود شرور را منافی عدالت بداند، تنها از طریق انکار وجود شرور می تواند از عدالت الهی دفاع کند. بدین ترتیب، در معروف ترین راه حل ها که به افلاطون منسوب است، گزاره چهارم حذف می شود. مطابق این رأی شرور یا عدمند یا عدمی. جهل و فقر در واقع، چیزی نیستند جز نبود علم و نبود مال. برخی از شرور هم، گرچه موجودند، مثل مار و عقرب و سیل، اما از آن حیث که موجودند، شرّ نیستند، بلکه از آن رو شرنند که منشأ عدم می شوند؛ مثلاً باعث می شوند که سلامتی یا جان کسی از دست برود و در غیر این صورت، شرّ نمی بودند. در فرهنگ اسلامی بسیاری از متفکران از این راه حل دفاع می کنند. ۶۶

با این همه، جای این سؤال هست که خدای قادر مطلق چرا موجودات را به گونه ای نیافرید که هم برای خود منشأ خیر باشند و هم برای دیگران. خانم مری بیکر ادی نیز شرّ را زاییده توهم می داند و معتقد است که انسان ها به دلیل گناه دست خوش توهم شده اند و چیز ناموجودی، مثل شرّ را گمان وجود می برند. اما آیا توهم شرّ خود یک شرّ نیست.

از این چند مورد که بگذریم، اکثریت قاطع راه حل ها تلاشی است برای نشان دادن این که چهار گزاره فوق هم خوانند. از جمله معروف ترین دفاعیه ها، دفاع مبتنی بر اختیار است. حاصل آن این است که خداوند خواسته که انسان ها شبیه به او و مختار باشند. اختیار فضیلتی بزرگ است که در میان جانداران تنها

انسان از آن برخوردار شده و لازمه اختیار امکان وقوع کردارهای زشت است. اگر انسان نتواند گناه کند، حقیقتاً مختار نخواهد بود. در واقع، مختار بودن انسان برای خداوند چنان اهمیتی داشته که او حاضر شده است شرور ناشی از آن را نیز بپذیرد. ۶۷

به این راه حل، دو اشکال عمده وارد است: اولین اشکال این است که این پاسخ بر فرض توفیق، شرور طبیعی مثل سیل و زلزله را پوشش نمی دهد، چون این گونه شرور به سوء استفاده انسان ها از اختیارشان ربطی ندارند. دومین اشکال این است که حتی در حوزه اعمال اختیاری نیز داشتن اختیار مستلزم وقوع شر نیست. کسانی چون آنتونی فلو و جی. ال مکی می گویند: (اگر منطقاً محال نیست موجود مختاری بی گناه باشد، پس خداوند می توانست همه موجودات را این گونه بیافریند.) به تعبیر دیگر، آیا امکان آن هست که انسانی برای يك بار به اختیار عمل زشتی را ترك کند؟ پاسخ مثبت است، آیا امکان آن هست که وی این نحوه عمل را تکرار کند؟ و در طول عمر مرتکب گناه نشود؟ اگر برای يك کس منطقاً محال نباشد که در همه عمر از گناهان دوری کند، برای دیگران چنین امکانی وجود دارد. پس خداوند می توانست جهانی بیافریند که همه انسان ها در آن مختار باشند، اما کسی مرتکب شر نشود. در قالب باورهای دینی اشکال را می توان این گونه مطرح کرد: مگر فرشتگان مختار نیستند، چرا اختیار آنان مستلزم وقوع گناه و شرارت نیست؟ در کوشش برای حل اولین مشکل، برخی به تبع ایرنائوس شرور طبیعی را نیز ناشی از گناه اولیه انسان و طغیان او در برابر خداوند دانسته و گفته اند: شر از زمانی به جهان پای نهاد که انسان خداوند را نافرمانی کرد. ۶۸

در مورد مشکل دوم، آگوستین می گوید: (در مورد آدم توان گناه نکردن ادغام شده بود با امکان گناه، اما در مورد قدیسان گناه کردن امکان پذیر نیست. آنان نمی توانند از گناه لذت ببرند). اما آیا عدم امکان واقعی گناه اختیار را از بین نمی برد. آگوستین می گوید: نه، کما این که در مورد خداوند از بین نبرده است. برخی نیز شرور موجود را برای این که جهان موجود بهترین جهان ممکن بشود، لازم می بینند. از جمله لایب نیتس می نویسد: (از دل این شرور بسیاری از فضایل سر می زند، معظم فضایل انسان چون نیک خواهی، شجاعت، هم دردی و احسان، فضایی هستند که در صورت فقدان شرور امکان بروز نمی یافتند.) تا جایی که می گوید: (می توان جهان هایی تصور کرد که در آن هیچ شری نباشد، اما چنان جهان هایی در قیاس با جهان فعلی بسیار فروترند.) ۶۹

کانت با اشاره به این جواب می نویسد: برخی می گویند که فضیلت کلنجار رفتن با رذایل است و رنج و الم به افزایش ارزش فضیلت مدد می رسانند. وی در رد این استدلال می نویسد: اگر دست کم در پایان زندگی شروران مجازات



می شدند و صاحبان فضیلت تاج افتخار بر سر می گذاشتند، امکان داشت این حرف را قبول کنیم، اما تجربه خلاف آن را نشان می دهد. (در این صورت، آلام نه برای این رخ داده اند که فضیلتِ شخص صاحب فضیلت خالص شود، بلکه برای آن رخ داده اند که فضیلت او خالص بوده و این درست در نقطه مقابل عدالتی است که ما از آن چیزی میدانیم). ۷۰

ولی اگر فضیلت يك ارزش باشد و پیدایش چنین ارزشی نه تنها از دل کشاکش با رنج و الم میسر باشد معلوم نیست، لزوماً چه رابطه ای می تواند میان افزایش و پالایش فضیلت، با مجازات دنیوی وجود داشته باشد؟ آیا کسی که بدون امید به مجازات دنیوی بدکاران به نبرد با بدکاری می پردازد، فضیلتش خالص تر از کسی نیست که تنها در صورت اطمینان به پیروزی نهایی و مغلوب شدن این جهانی بدکاران حاضر است به نبرد با آنان برود؟

جواب دیگر این است که شرور لازمه گریزناپذیر طبیعت است. اقتضای طبیعت انسانی وقوع شرور اخلاقی است. ۷۱ غلبه احساسات دردانگیز بر احساسات لذت بخش از ماهیت انسان جدایی ناپذیر است. و اقتضای طبیعت غیر انسانی وقوع شرور طبیعی است. خداوند فقط به قیمت دست کشیدن از اصل خلقت می توانسته مانع وقوع شرور شود.

کانت در اعتراض به این راه حل می گوید: (اگر قضیه این گونه است، سؤالی دیگر سر بر می آورد. چرا خالق هستی ما را به زندگی فرا خوانده است، وقتی که چنین حیاتی مطلوب ما نیست؟ چنگیز خان در جواب به اعتراض آن زن هندی گفت: من نه مصیبت هایی را که تاکنون بر سر تو آمده، می توانم جبران کنم و نه قادرم امنیت آتی تو را تأمین کنم. جواب آن زن این بود که اگر نمی توانی از ما حمایت کنی، چرا ما را تسخیر می کنی). ۷۲

برای حل این اشکال لازم است که مدافعان عدل الهی نشان دهند که مجموعه خیرات عالم از شرور آن افزون است. و این جا راه حل ارسطو مطرح می شود:

خداوند می توانسته عوالمی مختلف بیافریند: الف) عالمی یکسره خیر، ب) عالمی یکسره شرّ و ج) عالمی ممزوج از این دو که خود به سه حالت قابل تصور است: ج ۱) واجد خیر و شرّ مساوی، ج ۲) واجد شرّ غالب بر خیر و ج ۳) واجد خیر غالب بر شرّ. با گزینه اول کسی سر مخالفت ندارد و خداوند نیز آن را آفریده است و آن عالم مجردات است. سه گزینه بعدی هم قابل دفاع نیستند و با حکمت ناسازگارند. می ماند آخرین گزینه ارسطو که می گوید: ترك خیر کثیر به دلیل اجتناب از شرّ قلیل، خود شرّ کثیر است، پس اقتضای حکمت خلق چنین جهانی است و خداوند نیز آن را خلق کرده است. ابن سینا نیز این راه حل را مورد تأیید قرار می دهد. ۷۳

معتراضاً عزم خود را جزم کرده اند تا نشان دهند که بر عکس این ادعا، شرور بر خیرات غالب اند، به ویژه درد و رنج انسان بر لذت های او غالب است. دیوید هیوم به تفصیل انواع رنج های انسان را مورد بحث قرار می دهد. ۷۴ در جواب به این اعتراضات گفته شده است که: (خطاست که بگوییم در سرنوشت انسان رنج بر لذات غلبه دارد، هر چه قدر هم وضع کسی بد باشد، او زندگی می کند و به مرگ تن نمی دهد. این نشانه آن است که او خود به غلبه لذات بر رنج ها معترف است. کسانی هم که طالب مرگند تا زمانی که زندگی می کنند، مرگ را به تأخیر می اندازند و بدین وسیله به غلبه لذت بر الم معترفند، اما حتی اگر آن قدر احمق باشند که خودکشی کنند، خود را به حالت عدم احساس منتقل می کنند که در آن دیگر رنج هم احساس نمی شود). ۷۵ دیوید هیوم نیز به این استدلال اشاره می کند، اما کانت این استدلال را نمی پذیرد و آن را مغلطه می شمارد و می گوید: کافی است از کسی که عقلی سلیم دارد و يك بار زندگی را تجربه کرده است، بپرسیم که آیا مایل است بار دیگر زندگی این جهانی را تجربه کند. (حتی نمی گوییم در همان شرایط قبلی، بلکه هر شرایطی که خود بخواهد، به شرط آن که آن شرایط مربوط به جهانی دیگر نباشد، بلکه مربوط به همین جهان باشد. (و حتماً جواب وی منفی است)) ۷۶ اما هیوم در جواب از این استدلال می گوید: علت این که ما مرگ را بر نمی گزینیم، نه ترجیح زندگی، بلکه ترس از مرگ است. ۷۷ در واقع، هیوم می گوید: خوف از رنج و المی به مراتب بزرگ تر باعث شده که ما ادامه زندگی را با همه رنج هایش برگزینیم.

ولی ظاهراً اگر آزمون پیشنهادی کانت صورت پذیرد و از افراد بپرسند که آیا حاضرند يك بار دیگر زندگی را در همین جهان که تابع قوانین فعلی است از سر گیرند، اکثریت قاطع پاسخشان مثبت است و طبعاً معلوم می شود که ادامه زندگی نیز نه به دلیل خوف از مرگ، بلکه به دلیل لذاتی است که افراد، هر چند به توهم، احساس می کنند.

اما مالبرانش در توجیه نابسامانی ها و آشفتگی های این جهان که خلاف عقل و حکمت می نمایند، می نویسد: (هر چه اثر کامل تر باشد، بیش تر کمالات صاحب اثر را آشکار می کند، بر این اساس، خداوند کامل بر آن است تا اثرش هرچه کامل تر باشد. خداوند می خواهد عمل وی مایه مباهاتش باشد، اما این تنها نیمی از مطلب است. او نمی خواهد شیوه هایی که انتخاب می کند مایه عدم مباهات باشد، بلکه می خواهد عملش هم مثل اثرش ویژگی های او را آشکار کند. لذا صرفاً به این بسنده نمی کند که جهان از طریق زیبایی و علو خود باعث مباهاتش شود بلکه می خواهد شیوه هایی هم که در کار می کند از طریق بساطت، غنا و فراگیری و ویژگی هایی که بیان گر شکوه و عظمت

اوست، مایه مباحثات او باشند. پس خداوند نمی خواسته صرفاً کامل ترین اثر ممکن را از خود به جای گذارد، بلکه کامل ترین اثری که از بهترین شیوه ها ناشی شده باشد... او می خواهد تا آن جا که میسر است خداوار عمل کند. پس نحوه عمل وی هم مثل اثر وی باید تجلی صفات او باشد. خداوند از ازل همه کارهایی را که می توانسته اند پدید آیند با همه شیوه های مربوط در نظر گرفته است، اما اقتضای ذات وی و مجد و عظمت وی این است که هم اثر و هم شیوه پیدایش اثر، روی هم رفته بهترین باشد. (۷۸)

از دید مالبرانش صرف خوب بودن اثری که فاعل از خود پدید می آورد کافی نیست، بلکه باید شیوه پیدایش آن هم بهترین باشد. نه بهترین شیوه به تنهایی کافی است و نه بهترین اثر، مهم آن است که بهترین اثری که با بهترین شیوه امکان تحقق دارد، پدید آید و نتیجه پیدایش این جهان بوده است. ظاهراً از دید مالبرانش خالق جهان مثل خالق يك رمان است. اگر نویسنده يك رمان از همان ابتدا خیلی ساده و سر راست نتیجه داستان را با خوانندگان در میان گذارد، کار وی نه يك اثر هنری بزرگ و در خور ستایش، بلکه اثری مبتذل خواهد بود. تمام عظمت يك رمان به هنرنمایی نویسنده و به ماجراهای پیچیده، تو در تو و جذابی مربوط می شود که خواننده را به همراه خود می کشد. به همین سان، خلق يك باره يك جهان کامل و بی کم و کاست، در قیاس با جهانی که از طریق مجموعه ای از آشفتگی های پیچ در پیچ به سمت کمال و تمام حرکت می کند، کم تر می توانسته مهارت و شأن و مقام و هنرنمایی خالق را نمایان گر سازد.

## ۲،۳،۴. عدالت و مجازات های دنیوی و اخروی

خدای عادل نه تنها در حق دیگران ستم روا نمی دارد، بلکه به ستم انسان ها بر یکدیگر نیز راضی نیست، پس در مقام داور و قاضی اقتضای عدالت این است که الف) بدکاران مجازات شوند و ب) در مقام مجازات، میان جرم و مکافات تناسب برقرار باشد، اما الف) در این دنیا بسیاری از بدکاران از چنگ مجازات می گریزند و این خلاف عدالت است. (بیش تر افراد عدالت سریع را ترجیح می دهند و حکومت ها به ویژه در مواردی که جنایت فجیع است، سعی می کنند مجرم را سریع تر مجازات کنند.) (۷۹)

اولین جواب از این اشکال این است که هیچ کس نمی تواند از چنگ مجازات بگریزد، چون هر جرمی پیشاپیش مجازات و تنبیه لازم را با خود دارد و آن عذاب وجدانی است که مجرم را از آن رهایی نیست.

کانت در ردّ این جواب می گوید: (گویا افراد بافضیلت گمان کرده اند که بدکاران نیز از همان ساختار روحی فضیلت مندان برخوردارند که طبق آن هر چه شخص

فضیلت مندتر باشد، عذاب روحی بیش تری احساس می کند... در حالی که شروران اگر بتوانند از مجازات خارجی جان سالم به در برند، به حال کسانی که خود را از درون عذاب می دهند می خندند و ملامت هایی که گاه به گاه سراغ آن ها می آید نیز یا معلول وجدان نیست و یا اگر هنوز مایه ای از وجدان در شخص باقی باشد، به زودی مغلوب لذت هایی خاص می شود که مجرمان از آن برخوردارند.) ۸۰

جواب دیگر این است که در جهان آتی وضعی حاکم خواهد شد متفاوت با وضع فعلی و به مجرمان آن خواهد رسید که قوانین اخلاقی اقتضای آن را دارد. در اعتراض به این جواب ممکن است کسانی مثل کانت بگویند که بخردانه آن است که فکر کنیم جهان آتی نیز بر حسب قوانین همین جهان عمل می کند. اما کسانی که وجود جهان آتی را می پذیرند معمولاً چارچوب های دیگری برای آن مدنظر می گیرند، به ویژه غایت اصلی از برقراری آن جهان را برقراری عدالتی می دانند که به هر دلیل تأمین آن در این جهان میسر نشده است.

ب) میان جرم و مکافات باید نسبتی برقرار باشد. هیچ جرمی آن قدر بزرگ و عظیم نیست که مجازات آن جاویدان ماندن در آتش باشد. اما معمولاً اصحاب هر دین دیگران را خارج از دین و مستحق دوزخ می شمارند؛ (شمار نجات یافتگان محدود است به کسانی که متدین به آن دین و ملتزم به آن باشند) ۸۱ و معتقدند که بی دینان در جهنم جاودانند. در قرآن آمده است: (وعدالله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم خالدین فیها) ۸۲ در این آیه از خلود کفار و منافقان در جهنم سخن به میان آمده است. برخی از دیگر آیات نیز معصیت کاران را جاودان در آتش می داند: (و من یعص الله و رسوله و یتعدّ حدوده یدخله ناراً خالداً فیها) ۸۳

اما شیخ صدوق می نویسد: اعتقاد ما این است که تنها کفار و مشرکان در جهنم خالدند، ولی اهل توحید مشمول رحمت قرار می گیرند. ۸۴ شیخ مفید هم می گوید: اتفاق و اجماع امامیه بر این است که وعده های مربوط به خلود صرفاً متوجه کفار است. خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی نیز بر خلود کفار در جهنم ادعای اجماع می کنند ۸۵ و برای این رأی معمولاً به این آیه استناد می کنند که: إِنَّ اللَّهَ لَا يُغْفِرُ ان يُشْرَكَ بِهِ وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ. ۸۶

در کتاب مقدس نیز از خلود گناهکاران در آتش دوزخ سخن به میان آمده است (و آنان به سوی مجازات ابدی می روند) ۸۷ و حتی بعضی از مسیحیان تا آن جا پیش می روند که می گویند: (این که مجازات گناهکار تمام شود با عدالت مطلقه خداوند ناسازگار است.) ۸۸

اشکال دیگر خلود در نار این است که لازمه خلود تعداد فراوانی از انسان ها در

آتش این است که مجموعه خیرهای عالم در قیاس با شرور آن بسیار محدودتر باشد و صدور چنین عالمی از خدا که خیر علی الاطلاق است بی وجه است. از جمله جواب های اولین اشکال این است که: (خداوند نامحدود است، گناهکار در برابر خدای نامحدود طغیان کرده و چنین طغیانی، طغیانی است نامحدود، و بایستی مکافات گناهکار با جرمش متناسب باشد.) ۸۹ اما در این جواب نشان داده نمی شود که چگونه طغیان در برابر نامحدود باعث می شود که آن گناه نیز نامحدود شود .

پاسخ رایج تر به این اشکال هم در جهان اسلام و هم در جهان مسیحیت این است که رابطه مکافات های اخروی با جرایم و گناهان دنیوی رابطه قراردادی نیست. (رعایت مناسبت بین جرم و مجازات به قوانین وضعی مربوط می شود، اما رابطه جرم با مجازات های اخروی رابطه علت و معلولی است.) ۹۰ کسی ممکن است در يك لحظه مرتکب خطا شده و دستش را به سیم جریان برق نزدیک کند، اما چون رابطه، علت و معلولی است نمی تواند انتظار داشته باشد که آثار برق گرفتگی نیز به اندازه و مناسب با خطای او باشد.

گاهی هم گفته می شود که چهره دیگر خود این اعمال است که در آخرت ظاهر می شود، ۹۱ در آیه ای هست که: فمن يعمل مثقال ذره شراً یره؛ ۹۲ آیه نمی گوید آثار عمل، بلکه می گوید خود عمل را می بیند. برخی هم خلود گناهکاران حتی خلود کفار را در آتش نمی پذیرند و می گویند: (آن چه در متون مقدس آمده است این است که آتش جاودان است، جاودان بودن جهنم و آتش لزوماً به معنای جاودان بودن افراد در آن نیست و حتی کفار نهایتاً مشمول رحمت قرار می گیرند.)

اما در جواب به دومین اشکال که غلبه شرور بر خیرات است، لایب نیتس با گسترش کُرات مسکون خیر را غالب می کند؛ (قدما گمان می کردند يك زمین مسکون هست... امروزه برای جهان هر جدی قائل شویم باید اعتراف کرد که تعداد نامحدودی کُره هست که کُره خاکي ما نسبت به آن ها چیزی نیست و این کرات به اندازه کره ارض شایسته اند تا ساکنان عاقل داشته باشند ولو انسان نباشند... زمین ما فقط یکی از شش سیاره ای است که به گرد خورشید می چرخد و اگر توجه کنیم که دیگر ثوابت هم مثل خورشید ما هستند، حقارت کره ارض را در می یابیم. این احتمال هست که همه این ثوابت مسکون باشند و همه مشمول لطف خدا. هیچ چیز ما را ملزم نمی کند تا بگوییم تعداد مطرودان بیش تر است.) ۹۳.

## ۲. معرفت شناسی عدل الهی

### ۳.۱. آثار و نتایج مترتب بر باور و یا عدم باور به عدل الهی

بسیاری از متفکران جدید به مباحث سنتی له و علیه باورهای دینی اعتنای چندانی ندارند. این بی اعتنایی دلایل خاص خود را دارد. شاید مهم ترین دلیل آن بی نتیجه ماندن انبوه مشاجراتی است که از صدر تاریخ تاکنون بین موافقان و مخالفان آرای دینی در جریان بوده است و دلیل دیگرش نفوذ کانت و سخن اوست که: متافیزیک برای عقل نظری دست نیافتنی است. از این رو، افراد زیادی مباحث مرتبط با مدعیات دینی، چه له و چه علیه را بیهوده یافته، آن را کنار گذاشته اند.

اما بی اعتنایی به مباحث و ادله له و علیه مدعیات دینی لزوماً به معنای بی اعتنایی به خود این مدعیات نبوده است. پراگماتیست ها، به ویژه به سود و زیان حاصل از اعتقادات می نگرند. يك اعتقاد اگر مفید باشد و کارکردهای اجتماعی مثبتی داشته باشد، قابل دفاع است و لو اثبات درستی آن، به کمک روش های سنتی و یا علی الاصول با هیچ روشی، امکان پذیر نباشد. مثلاً جیمز اعتقاد به خدا و رستاخیز را دارای کارایی های مفید می داند و بر این اساس، از آن دفاع می کند. ۹۴ از این منظر عدل الهی اعتقادی است مفید. اعتقاد به رستاخیز که بسیاری به مفید بودنش اذعان دارند، بدون اعتقاد به عدل الهی ثمری نخواهد داشت، اگر کسی واقعاً مثل اشاعره گمان کند که بر خداوند رواست که هر کاری انجام دهد، معلوم نیست به چه داعی باید دنبال فضایل بوده و از رذایل بپرهیزد و ملتزم به احکام شریعت بوده و آن را مراعات کند. صرف این که عادت خداوند تاکنون بر این بوده که به مواعید خویش، مبنی بر پاداش نیکوکاران و مجازات بدکاران، عمل کند، منطقی مستلزم این نیست که وی عادت خویش را تغییر نخواهد داد.

به نظر می آید اعتقاد به عدل تکوینی، اثرش نوعی رضای خاطر و آرامش و پذیرش وضعیت موجود انسانی و تمکین در برابر آن باشد. اعتقاد به عدل تشریحی، اثرش رغبت بشر به مراعات قوانین و توجیه ناکاستی های ظاهری آن با ارجاع به عقل و عدل نهفته در ورای آن است و اعتقاد به عدل جزایی، نگاه همراه با خوف و رجا به آینده و پی گیری کارهای نیک و حذر از کارهایی باشد که می تواند عواقبی ناگوار چون مجازات اخروی در پی داشته باشد.

## **۲,۲. دلایل قائلان به عدل الهی اما خداوند به چه دلیل عادل است؟**

دیوید هیوم در کتاب خویش محاوره هایی در باب دین طبیعی در بحث از صفات اخلاقی، ردّ این صفات را در قیاس با صفات متافیزیکی سهل می بیند و در این بحث، خود را آسوده می یابد.

وی می گوید: ما بایستی از شواهد و قراین موجود پی به خیر خواهی خداوند



ببریم، اما وضعیت غم انگیز انسان و انبوه شرور و نابسامانی ها، هیچ گاه به ما اجازه نمی دهد تا به قدرت و خیر خواهی خدا راه ببریم. حتی اگر خیرهای این جهان نا آمیخته به شرّ و خالص می بود (با این همه، به دلیل محدود بودن به کار اثبات خیر خواهی نامحدود نمی آمد). ۹۵

وی می نویسد: حتی اگر از قید اطلاق صرف نظر شود و گفته شود که خداوند از کمالی محدود، هر چند بسیار فراتر از انسان، برخوردار است و شاید شرّ کوچک تری را برای پرهیز از شرّ بزرگ تری برگزیده و بالاخره خیر خواهی او با حکمت او سامان یافته و غرض این بوده که با پذیرش برخی مشکلات، غایاتی مطلوب به دست آید، مشکل حلّ نمی شود، چون ما صفات اخلاقی خداوند را باید از دل وضعیت موجود و با توجه به شواهد و قراین انتزاع کنیم. اما شواهد موجود هیچ گاه دلیلی برای این فرض که چنین تدبیر و حکمتی در کار بوده، در اختیار ما قرار نمی دهد. ۹۶

اما قائلان به عدالت خداوند می گویند: عدل از جمله کمالات است و خداوند چون همه کمالات را واجد است، پس عادل هم هست: هستی و هر آن چه در آن است وابسته به اوست و همه ماهیات به طفیل او موجودند، پس هر کمالی که در ماهیات یافت شود، چه کمال اولیه باشد، چه ثانویه، به نحو اتمّ و اشرف در خداوند موجود است، چرا که: فاقد الشیء لیس بمعطیه. این استدلال آن گاه نافذ است که عدل را دارای عینیت و تحقّق خارجی بدانیم. کسانی که آن را مفهومی انتزاعی یا تابع قرارداد می دانند، طبعاً می گویند که چیزی در خارج به نام عدل نیست که لازم باشد ریشه در خداوند داشته باشد. از سویی، اثبات عدالت بدین طریق لازمه اش این است که مخلوقی باشد و به نحوی خاص افعالی از او سرزند تا به استناد ملکه راسخ در وی، او را عادل شمریم، آن گاه به استناد چنین عدلی که هم کمال است و هم دست کم از وجودی عرضی برخوردار است، برای خداوند نیز اثبات عدالت شود، در این صورت، چگونه خداوند در مقام ذات و قبل از آفریدن اشیا به عدالت متصف خواهد بود؟

دلیل دیگر بر عدالت خدا این است که آن کس که مرتکب ظلم می شود یا از ظلم بودن آن بی اطلاع است و یا علی رغم اطلاع، نیاز و احتیاج او را به انجام آن عمل ظالمانه وا می دارد. حال آن که خداوند هم عارف به حسن و قبح است و هم بی نیاز. ۹۷ پس طبعاً مرتکب قبیح نخواهد شد.

در این دلیل حسن و قبح ذاتی افعال مفروض گرفته شده، اما حتی با قبول ذاتی بودن حسن و قبح، این دلیل حداکثر نشان می دهد که خداوند ظالم نیست، و معلوم نیست ظالم نبودن مساوی با عادل بودن باشد، مگر این که برای اتصافِ فاعل به عدالت ترك قبایح کافی دانسته شود یا عدم الفعل هم

فعل به حساب آید. ۹۸ در این صورت، باید طفلی را هم که در طفولیت و قبل از انجام عمل در گذشته عادل شمرده، حال آن که عدالت يك ملکه، یا آن گونه که هابز می گوید يك روش یا رویه است.

علامه حلی در شرح تجرید دلیلی دیگر برای اثبات عدالت ارائه می کند: (خداوند داعی به افعال حَسَن دارد و صارفی ندارد و صارف از فعل قبیح دارد و داعی ندارد، از سوئی، خداوند بر هر مقدوری قادر است و با وجود قدرت و داعی فعل واجب می شود. اگر کسی عالم به افعال نیک و توانا بر آن باشد و آن فعل مستلزم مفسده ای نباشد، آن را ایجاد می کند). وی در توضیح مطلب می گوید: فعل بالذات ممکن است، اما هر شیء ممکن، اگر علت تامه اش فراهم آید، واجب می شود (واجب بالغیر) و لازم است که پدید آید و اما علت پیدایش افعال قدرت و انگیزه فاعل است و اگر این دو فراهم بود علت کامل شده و طبعاً معلول ایجاد می شود. ۹۹ وی همین دلیل را با تقریری مشابه در کتاب دیگر خویش نهج الحق و کشف الصدق بیان کرده است. ۱۰۰ مطابق این دلیل نیک بودن برخی از اعمال موجب می شود که در خداوند انگیزه لازم برای انجام آن پدید آید. در انسان ها صرف انگیزه کافی نیست، چون چه بسا با وجود انگیزه، قدرت بر انجام فعل نداشته باشند، اما خداوند قدرت انجام فعل را نیز داراست، از این رو، با تحقق انگیزه و قدرت، فعل حسن از وی صادر می شود.

اما گفتن این که خداوند داعی بر فعل نیک دارد مستلزم قبول يك سلسله پیش فرض ها در مورد نحوه فاعلیت خداوند است که بسیاری از فلاسفه آن را نمی پذیرند. ۱۰۱ قبول انگیزه و داعی مشکلاتی را پدید می آورد و لذا مشائیان وی را فاعل بالعنايه، اشراقیان فاعل بالرضا و صدرا فاعل بالتجلی می دانند که در همه این موارد انگیزه زاید، که این دلیل بر آن متکی است، انکار می شود. فلاسفه خود از راه های دیگر اثبات می کنند که خداوند تام و فوق تمام است و افعال وی چون نشأت گرفته از ذاتی کامل اند، پس این افعال کامل و تمامند و لذا اوصافی مثل عدالت که نشان دهنده تمامیت ذات یا افعال اویند، قابل انتساب به خدا هستند. ۱۰۲

غلامحسین نوکلی

---

**پی نوشت ها:**

۱. آل عمران(۳) آیه ۱۸; انبیاء (۲۱) آیه ۴۷,
۲. نهج البلاغه, خطبه, ۱۸۵,
۳. همان, خطبه, ۱۹۱,
۴. ارمیا, باب ۵۰, آیه ۷,
۵. اشعیا, باب ۵۰, آیه ۷,
۶. مزامیر, باب ۱۱۹, آیه ۷۵,
۷. Theodicy: Essays on the Goodness of God, The Leibnize, G. W. Evil. tr. by E.M. Huggard, Chicago: Freedom of Man, and the origin of .Open Court, 1985, p.127
۸. برتراندراسل, تاریخ فلسفه غرب, ترجمه نجف دریابندری, ج ۱, نشر پرواز, چاپ ششم, تهران, ۱۳۷۳, ص, ۱۸۱,
۹. همان, ص, ۱۳۱,
۱۰. "Constructivism" in: Routledge Encyclopedia "Pownes. Stephen. M". of Philosophy Vol.2, p.624
۱۱. هابز, لویاتان, ترجمه حسین بشیریه, نشر نی, چاپ اول, تهران ۱۳۸۰, ص ۱۷۱-۱۷۳,
۱۲. همان, ص, ۱۷۴,
۱۳. همان, ص, ۱۷۱,
۱۴. "Desert and Merit" in: Meller. David. Routledge Encyclopedia, Vol.3, p.24
۱۵. "Four aspect of Zaspel. Fred. G." WWW. Graceonlinelibrary. Org
۱۶. عبدالرحمن بدوی, تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام, ترجمه حسین صابری, ج ۱, بنیاد پژوهش های آستان قدس, چاپ اول, مشهد ۱۳۷۴, ص, ۷۵,
۱۷. همان, ص, ۷۳,
۱۸. "Deism" in: Rowe. William. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol.2, p.853
۱۹. "God's Justice" WWW. 2pi.com/info/bible/plan/God's justice
۲۰. عبدالکریم شهرستانی, نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام, مکتبه الثقافه الدینیة, بی جا, بی تا, ص ۳۷۰ به بعد; ابوالحسن اشعری, اللمع, ص, ۱۱۷,
۲۱. شهرستانی, ص, ۳۷۹,
۲۲. Calvin, p.268
۲۳. Alston P. Divine Nature and Human Language, London, Cornell University Press, 1989
۲۴. Craig W. The indispensibility of Thellogical Meta-Ethical Foundations of Morality. in .Paper trails 26June, 2000, p.23
۲۵. "Euthyphro Hume and Biblical God" in IMM magazine, Frame J. .winter spring: third will publication, 1999, p.6
۲۶. Spinoza, p.222
۲۷. Leibniz. G. W. Discours on Methaphisics. Chicago, Open Court Publishing Company, 1902, p.231
۲۸. "Four aspect of Zaspel. Fred G." www Graceonlinelibrary. org
۲۹. Ibid
۳۰. Craig, Ibid, p.23
۳۱. Zaspel, Ibid

۲۲. com. .The Fourth Dimention of Religion: www. faithnet. freeserve .uk2 Augustin, on Free will .Ibid .۲۳
- ۲۴ . محمدعلی موحد، گیتا، سرود خدایان، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ۱۳۹-۱۴۲؛ ۱۶۳، ۲۵ . محمد پدارا شکوه، اوپانیشادها، با مقدمه و حواشی دکتر تاراچند، دکتر جلالی نائینی، ج ۱، چاپ سوم، انتشارات علمی، ۱۳۶۸، ص، ۲۹۸
- ۳۶ impersonal .۳۷ personal .۲۸ .Rowe, Ibid, p.853 .۲۹ . اشعری، همان، ص، ۱۱۷ . ۴۰ . علامه حلی، شرح تجرید، ص، ۳۰۶ .۴۱ Preciousseed .Paaul Young Maestey, "The Church of Chirist", www .org/articled/ Vol56 n3 pyoung. htm .۴۲ www. hathoranet. com/ is god% power ?s Power Limited .limited. htm . ۴۳ . مؤمن (۴۰) آیه ۷، Criminal Law model .۴۴ private law modle .۴۵ and Mercy". in: Routledge Murphy. Geffrie, "Forgivness .۴۶ .Encyclopedia of Philosiphy, Vol.3, p.700 .Ibid .۴۷ .Rowe, Ibid, p.85 .۴۸ . مفید، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات، ویرایش عباسقلی، ش، واعظ، چاپ دوم، بکریر، چرفدابی، ۱۳۷۱، ص، ۹۳ .۵۰ Hopkins. Jasper, "Anselm of Canterbury", in: Routledge .Philosiphy, Vol.1, p.290 Encyclopedia of . ۵۱ . اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۴، ص، ۴۹ .Miller, Ibid, p.24 .۵۲ Sarah, "Cudworth, Ralph", in: Routledge Encyclopedia of .Hutton .۵۳ .p.740 ,Philosiphy, Vol.2 . ۵۴ . علامه حلی، نهج الحق و كشف الصدق، در: محمدحسن المظفر، دلایل الصدق، ج ۱، دارالعلم للطباعه، نجف ۱۳۰۱، ص، ۳۷۸ . ۵۵ . فضل بن روزبهان، ابطال الباطل، در: محمدحسن المظفر، دلایل الصدق، ج ۱، دارالعلم للطباعه، نجف ۱۳۰۱، ص، ۳۷۹ . ۵۶ . حلی، همان، ص، ۴۸۸ . ۵۷ . روزبهان، همان، ص، ۴۸۹ .Hopkins, Ibid, p.290 .۵۸ . حلی، همان، ص، ۳۰۸ . ۵۹ . اسپینوزا، همان، ص، ۲۰۷ . ۶۰ . همان، ص، ۲۰۶ . ۶۱ David, Dialoges Conserving Natural Religion, ed. Richard. H. .Hume .۶۲ .Indianapolis: Hackett, 1980, p.159 ,Popkin

٦٣. Leibniz, Ibid, p.124.
٦٤. Ibid, p.125.
٦٥. مايكل پترسون و ديگران, عقل و اعتقاد ديني, انتشارات طرح نور, تهران ١٣٦٧, ص٢٠٨; جان هيك, فلسفه دين, ترجمه بهرام راد, انتشارات بين المللي الهدى, چاپ اول, تهران ١٣٧٢, ص١٠٦-١١٢.
٦٦. صدرالمتألهين, اسفار, ج٢, انتشارات مصطفوي, بي جا, بي تا, ص٢٥٦٢٤٧; طباطبائي, الميزان, ج١, دارالكتب الاسلاميه, چاپ پنجم, ١٣٧٢, ص٣٢٢-٣٢١; مطهري, شرح منظومه, ص١٠٠-١٠١; طباطبائي, الميزان, ص٢١٠-٢١٣; حلي, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد, تصحيح حسن حسن زاده آملی, مؤسسه النشر الاسلامی, چاپ پنجم, ١٤١٥, ص٣٠; ابن سینا, الاشارات والتنبيهات, جزء سوم, دفتر نشر کتاب, چاپ دوم, ١٤٠٣, ص٢١, ٦٧. Augustine, "The Free will Defense", www. faithnet. freeserve. com.
٦٨. Hick. John, "Evil", Encyclopedia of Philosiphy, Chif Editor Paul Edwards, Vol.3, p.123.
٦٩. Leibniz, Ibid, p.128.
٧٠. Religion and Ratioonal Theology, tran. by: Allen W. ,Kant, Immanuel. Wood and George di Giovanni Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.29.
٧١. مطهري, توحيد, ص٣٠٢.
٧٢. Kant, Ibid, p.28.
٧٣. ابن سینا, همان, ص٢١٩.
٧٤. Hume, Ibid, p.
٧٥. Kant, Ibid, p.27.
٧٦. Kant, Ibid, p.28.
٧٧. Hume, Ibid, p.
٧٨. Malberanch, Nicolas, Dialogues on Metaphysics and Religion, IX, ed. Nicholas Jolley. tr. by: David Scott, Cambridge: Cambridge University Press, ١٩٩٧, p.162-163.
٧٩. Petize, Doug, Pastor, "Accepting God's Justice", www.barabooweg. org/sermons/2000/Justice.
٨٠. Kant, Ibid, p.29.
٨١. Ibid, p.125-126, Leibniz.
٨٥. توبه (٩) آیه ٦٨.
٨٣. نساء (٤) آیه ١٤.
٨٤. صدوق, ص٩٠.
٨٥. علامه حلی, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد, ص٤١٤.
٨٦. نساء (٤) آیه ٤٨ و ١١٦.
٨٧. متا, باب ٢٥, آیه ٤٢.
٨٨. God Does Eternal Punishment Deny Justice? www. Cam. 4Craig.w. org/uni/ Justice. htm.
٨٩. Ibid.
٩٠. حسن حسن زاده آملی, التعليقات على الكشف المراد, در: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد, تصحيح حسن حسن زاده آملی, مؤسسه النشر الاسلامی, چاپ پنجم, قم ١٤١٥ ق, ص٦٢٩.

- ٩١ . طباطبائي, همان, ص, ٩٢  
٩٢ . زلزال (٩٩) آيه ٨.  
٩٣ .Ibid, p.134-135 ,Leibniz  
Anchor Books, ,Frost. S. E. Basic Teachings of Great Philosophers .٩٤  
"God Justice s Justice" www.2pi. info/bible/plan/ God ص1989.  
٩٥ .Hume, Ibid, p.159  
٩٦ .Ibid, p.162  
٩٧ . عبدالرزاق لاهيجي, سرمايه ايمان, تصحيح صادق لاريجاني, انتشارات  
الزهراء, قم ١٣٦٢, ص٦٣; علامه حلي, ص٣٧٧-٣٧٨,  
٩٨ . مفيد, اوائل المقالات في المذاهب المختارات, ص٢١١  
٩٩ . علامه حلي, كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد, ص٣٠٥  
١٠٠ . همو, نهج الحق و كشف الصدق, در: محمدحسن المظفر, دلائل الصدق,  
ج١, دارالعلم للطباعه, نجف ١٣٠١, ص٢٨٨,  
١٠١ . طباطبائي, همان, ص١٧٢, و٣٠٩,  
١٠٢ . همان, ص٣٠٩.



نهضة ترجمه  
Translation Movement  
.IMS