

غلامحسین توکلی

# عدل الہی

## مقدمه

آن چه خداوند را نزدیک و دوست داشتنی می‌کند، نوعی الفت و عشق میان انسان با او پدید می‌آورد و زمینه را برای پرستش و راز و نیاز آماده می‌سازد نه صفات مابعدالطبیعی خداوند، بلکه صفات اخلاقی اوست و از جمله مهم‌ترین 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 می‌داند،<sup>۱</sup> در روایات نیز فراوان از عدل خداوند و این که وی به بندگان ظلم نمی‌کند، سخن رفته است: «وَقَامَ بِالْقِسْطِ فِي خَلْقِهِ وَعَدَلَ عَلَيْهِمْ فِي حُكْمِهِ»<sup>۲</sup> و «عَدْلٌ فِي 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> اشعیاوی نبی یهوه را موطن عدالت می‌نامد،<sup>۵</sup> هم‌چنین داوری‌های 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 هم‌خوانی آن با برخی از آموزه‌های دینی، مثل خلود گناهکاران در جهنم و برخی از واقعیات زندگی، مثل شرور پرشش‌هایی مطرح شده و فیلسوفان و متکلمان مدافع دین نیز به دفع این شبهات کوشیده‌اند: «به این هدف که این آرای غلط را از ذهن افراد بزایند، آرای که خداوند را به عنوان شهسواری خود کامه ارائه می‌کند که چون قدرتی مطلقه و مستبدانه را به کار می‌گیرد، مناسب نیست تا دوست داشته شود و شایستگی محبوب بودن را ندارد.»<sup>۷</sup>

## ۱. معناشناسی عدل

### ۱.۱. معنای عدل

عدل در حوزه‌های 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 می‌دانند، اما در زمینه‌ای از استحقاق‌های متفاوت، رعایت مساوات خود نوعی ظلم است. افلاطون در تعریف عدالت می‌گفت: «عدالت این است که هرکس کار خود را انجام دهد

و به کار دیگران دخالت نکنند. «تعریفی که بعدها در فرهنگ اسلامی رواج یافته و گفته شد: «العدل هو وضع كل شیء فی موضعه»؛ عدل نشانیدن هر چیز در جایگاه بایسته خودش است، احتمالاً ریشه در همین تعریف افلاطون دارد. راسل می‌نویسد: یونانی‌ها هر چیز را دارای جایگاه و وظیفه‌ای معین می‌دانسته‌اند و شالوده تصور افلاطون از عدالت نیز مبتنی بر همین جهان بینی است.<sup>۸</sup> 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<sup>۹</sup> 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 زیاده خواهند 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 پیمان هاست که عدالت معنا می‌یابد، بی‌عدالتی عدم ایفای عهد و پیمان است.»<sup>۱۱</sup> اما عدل «وقتی بر آدمیان اطلاق شود، معنای آن هماهنگی و انطباق شیوه عمل ایشان با عقل است.»<sup>۱۲</sup> منظور وی از انطباق با عقل همان التزام به عهد و پیمان هاست. 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.»<sup>۱۳</sup>

شاید قدر مشترک تعاریف مختلف این باشد که عادل کسی است که اعمال بایسته را انجام دهد و از اعمال نابایسته پرهیزد. 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 چارچوبه 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»<sup>۱۴</sup> یا «کسی درستکار است که مطابق تکلیفی که از او انتظار می‌رود، عمل می‌کند.»<sup>۱۵</sup> 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، برمی‌شمرند.

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 معتزلی‌ها هر گاه گفته می‌شود خداوند عادل است، مراد آن خواهد بود که افعال او همه حسن و پسندیده است، او فعل قبیح انجام نمی‌دهد و از آن چه بر او واجب است فروگذار نمی‌کند.<sup>۱۶</sup>

معمولاً از عدالت خداوند ذیل سه شاخه یاد می‌شود: 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 می‌کند و آنچه را شایسته ماهیات است از آن‌ها دریغ نمی‌کند. در مقام تقنین توان افراد را در نظر می‌گیرد و قوانینی فوق حد توان آنان وضع نمی‌کند. و مهم‌تر از همه در مقام جزا نیکوکاران و بدکاران را پاداش داده و مجازات می‌کند و این پاداش‌ها و مجازات‌ها متناسب با اعمال نیک یا بد آن‌هاست.

### ۲.۱. نسبت عدل در مناسبات انسان‌ها با یکدیگر با عدل در مناسبات خدا با مخلوقات

عمل به بایسته‌ها و پرهیز از نابایسته‌ها در بسیاری از موارد به حقوق افراد ربط می‌یابد، 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 نمی‌کند. اما هر کجا که حق مطرح شود پای تکلیف هم به میان می‌آید. حق دیگران بر گردن یک فرد، وی را نسبت به آن‌ها مکلف می‌سازد 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 تعابیر بی ادبانه و حتی گستاخانه و غیر متدینانه می‌نمایند.

حق و تکلیف در روابط انسان‌ها با یکدیگر معنا می‌یابند. انسان‌ها 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 می‌کند و صاحب کار مکلف به ادای حق اوست. چون هر دو انسانند و قبل از کار در شرایطی مساوی قرار داشته‌اند، 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 می‌کنند. پس کسی که عملی انجام داده نمی‌تواند 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 بی‌معناست. خداوند هر گونه رفتار کند مرتکب بی‌عدالتی 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 انسان‌ها با خداوند است. اگر کسی برای خداوند عملی را انجام دهد، در مقابل بر خداوند حقی پیدا نمی‌کند، اما در ارتباط انسان‌ها با یکدیگر مسئله متفاوت است، اگر کسی به دیگران نیکی کند استحقاق برخوردار از نیکی متقابل را می‌یابد و اگر حقش 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 می‌گذارد 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 می‌شود.

### ۳.۱. ارتباط عدل با حسن و قبح ذاتی اعمال

در جامعه انسانی کسی متصف به خوب می‌شود که آراسته به فضایل و پیراسته از رذایل باشد، به خوب‌ها عمل کند و از اعمال ناشایست پرهیزد و به‌طور خلاصه، در چارچوب ضوابطی که بیرون از اوست و واضح 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 خوب‌ها ملتزم است و از بدها اجتناب می‌کند. در فرهنگ غرب نیز کسانی چون کلارک و لایب نیس همین رأی را دارند.<sup>۱۸</sup>

اما در مورد خداوند قبول ضوابطی مستقل که لازم باشد خداوند خود را با آن‌ها 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 آن‌ها وفق دهد، در این صورت، مرجع نهایی، این ضوابط خواهند بود نه خدا. قبول معیارهایی مستقل از خدا، تنزل خداوند از مقام خدایی و نشان دادن این ضوابط به جای اوست، در حالی که «لازم است خداوند به نحوی بر مردم برتری داشته باشد.»<sup>۱۹</sup> اما مشکل دیگر تحدید قدرت مطلقه اوست. اگر چارچوب‌های لازم‌الرعایه‌ای وجود داشته باشد و لازم باشد خداوند خود را با آن‌ها وفق دهد، در این صورت، او نمی‌تواند هر کاری که خواست انجام دهد.<sup>۲۰</sup> مسیحیان بیش‌تر 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 پردازند.

آیا برخی از افعال بالذات نیک و برخی بالذات بدند؟ اگر کسی بپذیرد که، دست‌کم 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 بی‌دقتی به جای هم به کار می‌روند. در نقطه مقابل، برخی منکر ذاتی بودن حسن و قبح اند؛ اینان را نیز می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: برخی مثل پروتاگوراس، هیوم و هابز خوب و بد را نشأت گرفته از انسان و جامعه و تابع قرارداد می‌دانند و

طبیعی است که در این صورت، خوب‌ها و بد‌ها در فرهنگ‌های مختلف متفاوت خواهند شد؛ اما عده‌ای خوب و بد را نشأت گرفته از خداوند می‌دانند. این گروه نیز دو دسته‌اند: اشاعره که خوب و بد را ناشی از عمل خدا می‌دانند، اما مسیحیان ناشی از ذات خدا. به نظر می‌آید در این میان، ضربه‌پذیرترین موضع، موضع اشاعره باشد. اشاعره ضوابطی مستقل از خداوند قائل نیستند. هر کاری را که خداوند انجام دهد خیر و آن‌چه آن را ترک کند، شرّ می‌دانند. ۲۱ (البته سخنانشان آشفته است، گاهی فعل و ترک خدا، گاهی امر و نهی خدا و گاهی اراده و کراهت خدا ملاک خیر و شرّ دانسته می‌شود و پیداست که این سه معیار همیشه بر هم منطبق نمی‌شوند). بر همین اساس، صفت عدل در بین اشاعره کاربرد چندانی ندارد. در واقع، افعال خشی هستند و هر آن‌چه مورد خواست خداوند باشد، یا آن را انجام دهد و یا امر به انجام آن کند، خوب و مقابل آن بد است.

البته آن‌ها هم می‌گویند که خداوند عادل است، اما به این معنا که هر چه او می‌کند، عدل است و چون مقیاس خوبی و درستی انتخاب‌ها خود اوست، پس هر کاری بکند، علی‌الاصول نمی‌تواند بد باشد، به گونه‌ای که به دلیل آن متصف به ظلم و امثال آن شود. اگر ظلم را به خدا نسبت نمی‌دهیم، نه از این روست که وی کار ظالمانه نمی‌کند، بلکه از این روست که هر آن‌چه بکند، ظالمانه نیست، چون تعیین‌گر خوبی عمل همین اقدام خود اوست.

در جهان مسیحیت هم رأی رایج این است که ضابطه‌های خوب و بد مستقل از خداوند نیستند، جهان چون مخلوق خداوند است خوب است نه این‌که 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 می‌کنند. اسپینوزا با استقلال ضوابط از خداوند به شدت مخالف است و آن را تصور انسان مدارانه از خداوند می‌داند. گویا ما انسان‌ها اقتضاءات خود را بر خدا فرا فکنده‌ایم. خداوند شبیه انسان نیست و لذا لازم هم نیست که انتخاب‌هایش غایت، هدف و وجه عقلانی داشته باشد. ۲۶

اما لایب‌نیس بر خلاف آنان قائل به وجود ملاک‌های خیر مستقل از خداوند است و می‌گوید: جهان را چون خوب است خدا خلق کرده است. همچنین می‌گوید: «اگر بگوییم خوبی امور نه به سبب انطباق با معیار خوبی است، بلکه این امور به دلیل خواست خداوند خوبند، در این صورت، ناخواسته عشق به خداوند را از بین برده‌ایم، 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؟»<sup>۲۷</sup>

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»<sup>۲۸</sup>. «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»<sup>۲۹</sup>.

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 های الوهی 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.»<sup>۳۰</sup> 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 ناملاماتی 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.»<sup>۳۱</sup>

ظاهراً مسیحیان با این راه حل، میان عدلیه و اشاعره قرار می گیرند. آنان قبول ندارند که ضوابط خیر و شر 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. آگستون می گوید: قاتلان 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 آگستون می گوید: ما همین سخن را در باب خدا می گوییم: خداوند بالذات خوب است، اما چرا، این دیگر چرا بردار نیست.

## ۲. وجودشناسی عدل

### ۱.۲. با چه تصویری از خدا می‌توان عدل را به وی نسبت داد؟

در فرهنگ‌ها و ادیان مختلف از خداوند برداشت‌های گوناگون ارائه شده است. در زمانه ما بسیاری از اومانیست‌ها «خداوند را نه موجودی عینی بلکه حاصل جمع آرمان‌های بشر می‌دانند.»<sup>۳۲</sup> آنتونی فریمَن نیز در کتاب خویش *God in Us* می‌نویسد می‌توان خدا را قبول داشت، اما نه به عنوان موجودی واقعی و واقع در خارج، بلکه به عنوان چیزی که در فرهنگ‌ها ساخته می‌شود.<sup>۳۳</sup> 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 دست‌کم در مقام تصور او را از سایر موجودات متمایز کند، نیست. گاهی می‌گویند: خدا همه صفات متقابل و متضاد را با هم دارد.<sup>۳۴</sup> و گاهی می‌گویند: اصلاً صفتی ندارد.<sup>۳۵</sup> طبیعی است که چنین خدایی را درست

نمی‌توان تعقل و تصور کرد و شاید به همین دلیل است که در این فرهنگ‌ها مباحث نظری در باب صفات و مشخصات خداوند رونق چندانی نداشته و عمدتاً با تمرکز و پالایش نفس و سرکوب امیال سعی می‌کنند به وی نزدیک شده یا در آن فانی شوند. چنین خدای بی‌وصفی طبعاً به وصف

عدل نیز متصف نمی تواند شد. بنابراین خداوند برای این که به عدل متصف شود باید متشخص باشد. اما خدای متشخص نیز گاهی ناانسان وار<sup>۳۶</sup> است و گاهی انسان وار<sup>۳۷</sup>. خدای ناانسان وار خدایی است که دارای صفت است، اما صفات وی همه متافیزیکی است، مثل بی مکانی، بی زمانی، عدم تناهی و امثال آن.

خدای ناانسان 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 «فاقد صفاتی اخلاقی مثل خیر و عدالت است و به سعادت انسان بی اعتناست»، 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.<sup>۳۸</sup> اما خدای انسان وار 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 یک از صفات خداوند بایستی با سایر صفات او هماهنگ و هم خوان 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 تعارض مستقیم وجود نداشته باشد، بلکه میان لوازم یک 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 می آید 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 حدّ و رسمی برایش وضع کند. در این صورت، کاری بر او قبیح نیست. اگر کاری بر ما قبیح است از آن روست که از حدّ خود تجاوز کرده‌ایم و به کاری نابایست دست زده‌ایم، اما چون خداوند مملوک و تحت امر کسی نیست، کاری بر او قبیح نیست.»<sup>۳۹</sup>

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 مخمضه می‌رهند.

اما مسلمانان قائل به عدل، مشکل قدرت مطلقه را چگونه حل می‌کنند؟ خواجه نصیر الدین طوسی در تجرید الاعتقاد می‌نویسد: خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود «مع قدرته علیه لعموم النسبه»، علامه حلی در شرح این جمله می‌نویسد: «قدرت خداوند همه ممکنات را در بر می‌گیرد و افعال قبیحه نیز جزء ممکناتند، پس مشمول قدرت حقتند. اما این که گفته می‌شود صدور قبیح از خداوند ممتنع است، این امتناع لاحق است و به امکان اصلی لطمه نمی‌زند.»<sup>۴۰</sup> نلسون پاپیک نیز می‌گوید: قدرت مطلقه، قدرت بر گناه را نیز شامل می‌شود.<sup>۴۱</sup>

طبق این جواب شخص می‌تواند قادر بر قبیح باشد، با این همه، از انجام آن خودداری کند. این که او هیچ گاه مرتکب قبیح نمی‌شود منطقاً مستلزم این نیست که هیچ گاه نمی‌تواند 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 نمی‌شوند که به انسان. سقراط می‌تواند سقراط باشد، اما عادل نباشد، می‌تواند سقراط باشد، اما فیلسوف نباشد، ولی سقراط نمی‌تواند سقراط باشد، اما حیوان نباشد. می‌توان جهان مفروضی را در نظر گرفت که سقراط در آن فیلسوف یا عادل نباشد، با این همه، سقراط باشد، اما نمی‌توان جهانی فرض کرد که در آن سقراط حیوان یا جسم نباشد، با این همه، سقراط باشد.

گفتن این که خداوند می‌تواند مرتکب فعل قبیح شود، اما نمی‌شود، به این معناست که می‌توان 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 نمی‌توان خدایی در نظر گرفت که خدا باشد، اما عادل نباشد. گفتن این که خداوند می‌تواند فعل قبیح مرتکب شود، اما نمی‌شود، به این معناست که او می‌تواند کاری کند که از خدا بودن خارج شود.

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

آکویناس می‌گوید: 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 می‌شود یا به قبیح آن عمل جاهل است یا علم به قبیح دارد، اما خود را نیازمند انجام آن عمل می‌بیند، و جاهل 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 محدودیت‌ها را برای قدرت خداوند بپذیریم؟ مثلاً آیا خداوند می‌تواند دایره مثلث ایجاد کند؟ آیا می‌تواند خود را معدوم کند؟ در این جا هم می‌توان گفت خداوند نمی‌تواند ظلم کند. این درست؛ ولی اگر خدا نمی‌تواند ظلم کند، در آن صورت، عدل ورزیدن اش امری ممدوح می‌تواند بود؟

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

به نظر می‌آید که عدل با خیر خواهی و رحمت خداوند معارض باشد. آن چه ایجاد مشکل می‌کند وسعت و اطلاق خیر خواهی است. دامنه خیر خواهی مطلق، همه اشیا و همه افراد را در همه زمان‌ها در بر می‌گیرد. در قرآن آمده است که وسعت کل شیء رحمته. ۴۳ 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 می‌شود. پس اقتضای رحمت عفو و گذشت است و اقتضای عدالت اجرای مجازات.

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

اما حتی در مورد مجازات‌های تنبیهی هم جای سؤال هست. شخصی الان مجازات می‌شود تا در آینده متنبه شود، خیر آینده وی به قیمت رنج و عذاب فعلی اش به دست می‌آید، پس خیر خواهی، همه احوال و ازمنه او را در بر نگرفته و ظاهراً در این گونه موارد، عدالت، خیر خواهی را محدود کرده است.

از آن سو، گاهی خیر خواهی‌های خداوند عدالت وی را مضیق می‌کند. در موارد فراوانی افرادی که مستحق مجازات بوده‌اند، بخشوده شده‌اند. در این گونه موارد، گفته می‌شود 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 قدرت‌های او خطرناک تر می‌بیند، چون این قدرت یا رحم قانونی می‌تواند حاکم را وسوسه کند تا از سر رحم یک تکلیف محض را نادیده گیرد. برای حل این مشکل جفری مورفی دو مدل از رحم و مغفرت را عنوان می‌کند: یکی مدل قانون جزا<sup>۴۴</sup> و دیگری مدل قانون شخصی.<sup>۴۵</sup> در مورد اول، قاضی مکلف است تا در چارچوب قانون حرکت کند و مجازات‌های عادلانه تعیین شده را تحمیل کند. ماهیت شغل او بر حسب وظایفی مشخص، تعیین شده و هر گونه ترحم شخصی، عدول از این چارچوب‌هاست. و به جای آن که فضیلتی برای قاضی باشد، بی‌لیاقتی و کوتاهی وی را در انجام وظیفه آشکار می‌کند. علت این است که قانون، وظایف قاضی را مشخص کرده و قاضی مکلف است که آن‌ها را انجام دهد.<sup>۴۶</sup> اما مورد خداوند بیش تر شبیه کسی است که حقی دارد، اما می‌خواهد 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 می‌تواند از این حق صرف نظر کند و مستأجر خاطی را مشمول لطف قرار دهد، بی آن‌که این لطف نشانه قصور، بی‌لیاقتی و کوتاهی باشد. این جواب می‌تواند اصل لطف را توجیه کند، اما در مورد توزیع لطف به پاسخی دیگر نیاز است. خداوند بر همه ولایت یکسان دارد. آن‌گاه این سؤال آنسلم مطرح می‌شود که چرا خداوند کسانی را که استحقاق مغفرت ندارند مشمول لطف قرار می‌دهد، اما کسانی دیگر را که به همین میزان نامستحق‌اند، مجازات می‌کند؟<sup>۴۷</sup>

در مورد این اشکال دوم می‌توان گفت که در اعمال مجازات‌ها بایستی حتماً استحقاق‌ها 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. یک مالک حق ندارد از مستأجران مختلف چیزی بیش از حد لازم دریافت کند، اما می‌تواند همه بدهی‌های یکی از آنان را ببخشد. در بخشایش، رعایت تساوی لازم نیست، چون هیچ‌کدام استحقاقی ندارند. بنابراین توزیع نامساوی مغفرت بی‌عدالتی نیست.

اما اگر واقعاً همه به یک میزان بی‌استحقاق باشند و از این میان خداوند فقط عده‌ای را مشمول رحمت قرار دهد، آیا کارش گزافی نیست؟ در این موارد، مشمولان عفو و مغفرت باید از خصوصیتی برخوردار باشند که استناد به آن، مشکل گزاف بودن را حل کند. کسانی که چنین خصوصیتی را لازم می‌شمرند، از چنگ مشکل می‌گریزند. اما بر عهده کسانی که احیاناً مؤید مغفرت بی‌ضابطه‌اند می‌ماند تا این اشکال را از خود دفع کنند.

### ۲. ۲. ۳. رابطه عدل با علم مطلق الهی

آیا عدالت خداوند با علم وی هم‌خوان است؟ خداوند پیشاپیش می‌داند که برخی از افراد اگر به زندگی پاگذارند، مرتکب گناه و معصیت خواهند شد. اقتضای عدالت، مجازات بدکاران است، اما او که خود می‌دانست 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 دیدگاه‌های خود به این نکته اشاره کرده، می‌گوید: سه برادر بودند؛ یکی نیکوکار، یکی کافر و فاسق و دیگری صغیر و کودک. هر سه مرده‌اند، اینک حال آنان چگونه است؟

جبائی می‌گوید: نیکوکار در بهشت است، بدکار در جهنم و کودک از اهل سلامت. اشعری می‌پرسد: اگر آن کودک طالب درجات برادر مؤمن خود باشد، او را اجازه می‌دهند؟ جبائی می‌گوید: نه، زیرا وی دارای طاعات آن برادر نبوده است. اشعری می‌پرسد: اگر آن کودک بگوید که: تقصیر من نیست، زیرا مرا زنده نگذاشتی و بر طاعت قدرت ندادی، جوابش چیست؟

جبائی می‌گوید: خدای تعالی می‌گوید: من داناتر بودم که اگر تو زنده می‌ماندی، معصیت می‌کردی و سزاوار آتش دوزخ می‌شدی، لذا مصلحت تو را رعایت کردم. اشعری می‌پرسد: اگر برادر کافر بگوید که خدایا هم‌چنان که حال او را می‌دانستی، حال مرا هم می‌دانستی، پس چرا مصلحت او را رعایت کردی و مصلحت مرا نه و اهل دوزخم ساختی؟ جبائی می‌گوید: تو دیوانه‌ای.

حاصل این که اگر خداوند از پیش می‌داند که هر کسی چگونه عمل خواهد کرد، آیا اقتضای عدالت اجتناب از خلق کسانی که نهایتاً اهل فلاح نخواهند بود، نیست؟ در رد این اعتراض مدافعان عدل الهی به اختیار انسان اشاره می‌کنند، اما برخی با نگاه از زاویه‌ای دیگر، نه تنها علم خداوند را نافی عدالت او نمی‌دانند، بلکه می‌گویند که این علم مؤید آن است. کلارک می‌گوید: دانستن این که چه کاری بهترین کار است، انگیزه‌ای است برای انجام آن و چون خداوند به نحو کامل اصول و ضوابط تکلیف را می‌داند، پس همواره بهترین کار را برمی‌گزیند و لذا کاملاً خیرخواه است. ۴۸

### ۳.۲. ارتباط عدل الهی با واقعیت‌های ساخت انسانی

#### ۲. ۳. ۱. 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، توصیه‌های اخلاقی و سرزنش و نکوهش چه در حوزه ارتباط انسان‌ها 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 ترک آن باشد. یا به تعبیر مفید، «بتواند فلان کار یا ضد آن را انجام دهد.»<sup>۴۹</sup>

همان گونه که آنسلم می‌گوید، به هنگام اراده، سروکار ما با دو چیز است؛ یکی با «چه» (What) و دیگری با «چرا» (Why). «چه» به چیزی مربوط می‌شود 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 شده‌اند.

گاهی از جبر با استناد به قاعده‌ای که می‌گوید «هر ممکنی نیازمند به علت است» دفاع می‌شود. 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 می‌شود.»<sup>۵۱</sup>

گاهی هم به استناد علم خداوند اختیار انسان نفی می‌شود. 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 بالضروره واقع می‌شود، چون علم او خطا بردار نیست. قضیه P در آینده یا الف (واقع خواهد شد یا ب) واقع نخواهد شد. یک عالم مطلق به طور دقیق می‌داند 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 می‌کند، حال اگر مانند فلاسفه علم خداوند را فعلی و علت وقوع پدیده‌ها بدانیم، مشکل قطعی‌تر 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 انسان‌ها می‌انجامد و جبر نیز همه موازین عدالت را در هم می‌ریزد.

تأکید بر توحید افعالی نیز عامل دیگری بوده که عده‌ای را به جبر کشیده است. به استناد این

دلایل برخی جبر را می‌پذیرند. هر چند بسیاری از متفکران این دلایل را نمی‌پذیرند، آنان خاصیت ذاتی اراده را عدم تعیین می‌دانند. در مورد علم برخی دامنه علم خداوند را مضیق می‌کنند و برخی می‌گویند که انسان مختار است و چون علم خداوند کامل است می‌داند که فرد از سر اختیار مبادرت به شرّ می‌کند، لذا علم پیشین‌وی مستلزم جبر انسان‌ها و در نتیجه بی‌عدالتی نیست. هم‌چنین چون خداوند خود خواسته است که انسان‌ها مختار باشند بین انتساب اعمال اختیاری به انسان با توحید افعالی منافاتی نمی‌بینند.

در هر صورت، جبر با نکوهش و سرزنش ناهم‌خوان است. «چگونه می‌توان 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 توجیه‌اند، جمع کنیم؟»<sup>۵۲</sup> «اصولاً یک نظام اخلاقی معنادار بدون اختیار ممکن نیست»<sup>۵۳</sup>؛ نه تنها مؤاخذه شخص مجبور، عملی غیر اخلاقی است، بلکه قول به جبر مطلق، مسئولیت همه زشت کاری‌های انسان را متوجه خدا می‌کند. بر همین اساس، علامه حلی می‌نویسد: «اشاعره جملگی بر آن رفته‌اند که جمیع قبایح از ظلم و شرک و جور و عدوان، فعل خداست و خداوند به آن راضی است».<sup>۵۴</sup>

با این‌که با پذیرش جبر مسئولیت همه قبایح متوجه خداوند می‌شود، اما مخالفان اختیار حاضر نیستند این مطلب را بپذیرند و علی‌رغم انکار حسن و قبح ذاتی افعال می‌گویند: 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 می‌دهد، افترا می‌نامد.<sup>۵۵</sup> باز در جای دیگر علامه می‌گوید: لازمه جبر این است که خداوند ظالم و عايب باشد، چون اگر خداوند خالق افعال عباد باشد و از جمله خالق افعال قبیح آنان، مثل ظلم و عیب، پس خداوند ظالم و عايب است. تعالی عن ذلک علواً کبیراً.<sup>۵۶</sup>

فضل بن روزبهان پس از این‌که این نسبت‌ها را ترهات می‌نامد، در کوشش برای حلّ مشکل می‌گوید: خداوند خالق هر شیئی است، با این‌همه، میان خلق با فعل فرق است. با این‌که او خالق قبیح است، فاعل قبیح نیست. وی علت چنین افتراءاتی را عدم تمایز حلی میان خالق صفت و متصف به آن صفت می‌داند و می‌گوید: همه محذورات ناشی از این عدم تمایز است. خداوند خالق سیاهی است، ولی آیا رواست که بگوییم: 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: قبایح منحصر در افعال انسان نیست، بی تردید، خداوند خالق خوک 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 قبایح، 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 خوک 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 اشتراک 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 یک 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 ها است 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 حل 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 جزئیات 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 با فرض 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 شده‌اند. آنان می‌گویند: فعل را خداوند خلق می‌کند و عبد کاره‌ای نیست، جز این که آن را کسب می‌کند. قاضی در تفسیر کسب می‌گوید: این عبد است که فعل را متوجه معصیت یا طاعت می‌کند؛ یعنی مسئولیت اصل فعل با خدا و طاعت یا معصیت شدن آن با بنده است.<sup>۵۹</sup> اما قبول این گونه تمایزات، وجه عقلانی ندارد و تنها برای خروج از تنگناست.

### ۲. ۳. ۲. ارتباط عدل الهی با تفاوت های انسان ها

انسان‌ها با شرایط یکسان پا به جهان نمی‌گذارند، استعداد و توان انسان‌ها متفاوت است و این در سعادت و شقاوت آن‌ها مؤثر است. کسی که کور، کر، فلج و یا کندذهن به دنیا می‌آید، طبعاً در زندگی خود از دست یافتن به بسیاری مراتب مادی یا معنوی محروم می‌ماند و چنین تبعیض‌هایی با عدالت ناسازگار است. اگر عدل به معنای مساوات دانسته شود، هر گونه تبعیض خلاف عدالت است، اما اگر عدل به معنای رعایت استحقاق‌ها باشد، در زمینه‌ای از استحقاق‌های مساوی تبعیض خلاف عدالت است.

کسانی که تناسخ را می‌پذیرند، می‌گویند: مسئول همه این آفت‌ها 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 زندگی‌های سابق خویش را پرداخت کند. اما برای اکثریت قاطع مسیحیان و مسلمانان که منکر تناسخ‌اند، این جواب قانع‌کننده نیست. اما برخی می‌گویند که جهان موجود علی‌رغم همه تبعیض‌ها بهترین جهان ممکن است. تبعیض، منحصر به تبعیض در میان انسان‌ها نیست، بلکه میان سایر موجودات با انسان نیز تبعیض وجود دارد. حیوانات هم می‌توانند 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 تبعیض‌ها از میان برداشته می‌شود و بین جماد، نبات، حیوان و انسان تفاوتی نباشد، لازمه‌اش پدید نیامدن این عالم است. حتی در میان انسان‌ها هم تفاوت منحصر به تفاوت میان افراد مفلوج و معیوب با افراد سالم نیست، چون میان افراد سالم نیز تفاوت‌های فراوانی وجود دارد، به شکلی که نمی‌توان دو شخص را یافت که از هر حیث شبیه یکدیگر باشند. می‌توان برای یک لحظه تصور کرد که اگر

همه تفاوت‌ها از میان انسان‌ها 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 نمی‌گویند میان آن‌ها تبعیض وجود دارد. حتی این اصطلاح در قیاس بین دو نوع هم به کار نمی‌رود. میان خرگوش و روباه تفاوت هست، اما تبعیض نه. تبعیض را در بیان تفاوت‌هایی که میان دو فرد از افراد یک نوع وجود دارد، به کار می‌برند مثل انسان نابینا و انسان بینا. البته به هر گونه تفاوت میان افراد یک نوع نیز تبعیض نمی‌گویند، تبعیض جایی است که فردی از افراد یک ماهیت، استحقاق برخوردار از خصوصیتی که به کمال یا نقص مربوط می‌شود مثل بینایی را داشته باشد، اما از آن محروم ماند. پس تبعیض منافی با عدالت، به نحوی با کمال و نقص ربط می‌یابد و اشکال بر سر این گونه تبعیض هاست.

مطابق مشرب اسپینوزا چنین اشکالاتی از اساس ناوارد است. وی می‌گوید: «کمال و نقص در واقع، فقط حالات فکرنده؛ یعنی مفاهیمی هستند که آن‌ها را عادتاً از مقایسه افراد یک نوع یا مصادیق یک جنس با هم به وجود می‌آوریم... ما به مقایسه اشیا با یکدیگر می‌پردازیم و در می‌یابیم که بعضی از اشیا نسبت به بعضی دیگر از وجود یا واقعیت کم‌تری بهره‌مندند، لذا می‌گوییم که بعضی کامل‌تر از بعضی دیگرند.»<sup>۶۰</sup>

تصور کمال و نقص از نظر اسپینوزا بدین ترتیب به وجود می‌آید که ما از یک شیء، مثلاً اسب مصداقی می‌بینیم، بعد مفهومی کلی از اسب در ذهن می‌سازیم، سپس هر اسبی را که دیدیم، اگر در قیاس با آن مفهوم کلی چیزی کم داشت، گمان می‌کنیم که طبیعت یا خداوند چیزی را کم گذاشته، حال آن‌که این کمال و نقص حالات فکر ما و ناشی از مقایسه‌اند. گویا گمان کرده‌ایم که طبیعت یا خدا غرضی دارند و آن آفرینش است، آن‌هم به سبکی که ماتصور کرده و کامل انگاشته‌ایم. حال آن‌که «طبیعت هیچ فعلی را برای غایتی انجام نمی‌دهد زیرا موجود سرمدی و نامتناهی که ما آن را خدا یا طبیعت می‌خوانیم با همان ضرورتی که وجود دارد، عمل هم می‌کند.»<sup>۶۱</sup>

از این رو، از دید وی چیزی به نام کمال یا نقص تحقق عینی خارجی ندارد و همه ساخته ذهن ماست. هر موجودی، همان‌گونه که هست، بالضروره از علت فاعلی خود نشأت گرفته، بی آن‌که غایتی برای تحقق وی وجود داشته باشد.

اما چنین جوابی با مبانی اکثر متفکرانی که جهان را دارای غایت، و خیر و شر را دارای مابازاء

می‌دانند، منطبق نیست و ظاهراً رنج و عذاب دائم مفلوجی که تا نهایت عمر زجر می‌کشد، بدین گونه قابل توجیه نباشد. برخی چنین جواب داده‌اند که خداوند این رنج‌ها را در جهان دیگر جبران خواهد کرد. اما قائلان به احسن بودن نظام فعلی جهان در این مورد می‌گویند: این رنج‌ها معلول علل سابق آن‌هاست. در طبیعت نظام علت و معلولی بی‌چون و چرا حاکم است و اگر پدر و مادر به فلان بیماری مبتلا باشند یا گروه خونی آن‌ها ناهم‌خوان باشد، فرزند آن‌ها مفلوج می‌شود. بر هم زدن نظام علت و معلولی؛ یعنی بر هم زدن نظام طبیعت، حال آن‌که نظام عالم با همین وضع فعلی اش بهترین نظام ممکن است. اما اگر اقتضای عالم طبیعت این همه تبعیض و رنج و الم است، آیا بهتر نمی‌بود خداوند از خلقت آن صرف نظر کند؟ اصرار بر این‌که جهان فعلی با وضع موجودش بهترین جهان ممکن است، به این معناست که خداوند بهترین کاری را که می‌توانسته انجام داده و از این بهتر نمی‌شده و اگر می‌شد از انجام آن دریغ نمی‌کرد.

ولی می‌توان گفت که اگر کامل‌ترین جهان مستلزم وجود این همه رنج و تبعیض باشد، پس عاقلانه‌تر این می‌بود 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، می‌تواند متمم این راه حل باشد.

## ۲. ۳. ۳. 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 می‌دانند. همین امر باعث شده که در بحث از عدل الهی، مسئله شرور، مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین مسئله شود. ظاهراً در وجود شرور فراوان و متنوع در جهان تردیدی نیست، اما این شرور چگونه با عدالت خداوند قابل جمع‌اند؟ این مشکل از دوران باستان مطرح بوده است. در یونان باستان اپیکور به استناد شرور، عدل الهی را مورد سؤال قرار می‌داد. کسانانی چون دیوید هیوم و برتراند راسل این اشکالات را پی گرفته‌اند، در زمانه ما نیز کسانی چون آنتونی فلو و جی. ال. مکی تنسیق‌های جدیدتری از آن ارائه کرده‌اند.

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 تتمیم 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 اختیارند و عامل آن انسان ها هستند نه طبیعت. البته لایب نیستس قسم سوم را هم اضافه می کند که عبارت است از شرّ مابعدالطبیعی. وی امکان را که لازمه همه مخلوقات است، نوعی شرّ می داند. لایب نیستس 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 شرتند 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 و یا 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، شر نیستند، بلکه از آن رو شرند که منشأ عدم می شوند؛ مثلاً باعث می شوند که سلامتی یا جان کسی از دست برود و در غیر این صورت، شر نمی بودند. در فرهنگ اسلامی بسیاری از متفکران از این راه حل دفاع می کنند.<sup>۶۶</sup>

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 شر را زائیده توهّم می داند و معتقد است که انسان ها به دلیل گناه دست خوش توهّم شده اند و چیز ناموجودی، مثل شر را گمان وجود می برند. اما آیا توهّم شر خود یک شر 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.<sup>۶۷</sup>

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 یک بار به اختیار عمل زشتی را ترک 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 یک 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

می‌توان این گونه مطرح کرد: مگر فرشتگان مختار نیستند، چرا اختیار آنان مستلزم وقوع گناه و شرارت نیست؟

در کوشش برای حلّ اولین مشکل، برخی به تبع ایرناتوس شرور طبیعی را نیز ناشی از گناه اولیه انسان و طغیان او در برابر خداوند دانسته و گفته‌اند: شرّ از زمانی به جهان پای نهاد که انسان خداوند را نافرمانی کرد.<sup>۶۸</sup>

در مورد مشکل دوم، آگوستین می‌گوید: «در مورد آدم توان گناه نکردن ادغام شده بود با امکان گناه، اما در مورد قدیسان گناه کردن امکان‌پذیر نیست. آنان نمی‌توانند از گناه لذت ببرند». اما آیا عدم امکان واقعی گناه اختیار را از بین نمی‌برد. آگوستین می‌گوید: 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 می‌بینند. از جمله لایب نیتس می‌نویسد: «از دل این شرور بسیاری از فضایل سر می‌زند، معظم فضایل انسان چون نیک خواهی، شجاعت، هم‌دردی و احسان، فضایی هستند که در صورت فقدان شرور امکان بروز نمی‌یافتند.» تا جایی که می‌گوید: «می‌توان جهان‌هایی تصور کرد که در آن هیچ شرّی نباشد، اما چنان جهان‌هایی در قیاس با جهان فعلی بسیار فروترند.»<sup>۶۹</sup>

کانت با اشاره به این جواب می‌نویسد: برخی می‌گویند که فضیلت کلنجار رفتن با رذایل است و رنج و الم به افزایش ارزش فضیلت مدد می‌رسانند. وی در ردّ این استدلال می‌نویسد: اگر دست‌کم در پایان زندگی شروران مجازات می‌شدند و صاحبان فضیلت تاج افتخار بر سر می‌گذاشتند، امکان داشت این حرف را قبول کنیم، اما تجربه خلاف آن را نشان می‌دهد. «در این صورت، آلام نه برای این رخ داده‌اند که فضیلت شخص صاحب فضیلت خالص شود، بلکه برای آن رخ داده‌اند که فضیلت او خالص بوده و این درست در نقطه مقابل عدالتی است که ما از آن چیزی میدانیم.»<sup>۷۰</sup>

ولی اگر فضیلت یک ارزش باشد و پیدایش چنین ارزشی نه تنها از دل کشاکش با رنج و الم میسر باشد معلوم نیست، لزوماً چه رابطه‌ای می‌تواند میان افزایش و پالایش فضیلت، با مجازات دنیوی وجود داشته باشد؟ آیا کسی که بدون امید به مجازات دنیوی بدکاران به نبرد با بدکاری می‌پردازد، فضیلتش خالص‌تر 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.<sup>۷۱</sup> 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».<sup>۷۲</sup>

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 شر و ج) عالمی ممزوج از این دو که خود به سه حالت قابل تصور است: ج ۱) واجد خیر و شر مساوی، ج ۲) واجد شر غالب بر خیر و ج ۳) واجد خیر غالب بر شر. 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: ترک خیر کثیر به دلیل اجتناب از شر قلیل، خود شر 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.<sup>۷۳</sup>

معترضان 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.<sup>۷۴</sup>

در جواب به این اعتراضات گفته شده است که: «خطاست که بگوییم در سرنوشت انسان رنج بر لذات غلبه دارد، هرچه 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 می‌کنند که در آن دیگر رنج هم احساس نمی‌شود. «<sup>۷۵</sup>

دیوید هیوم نیز به این استدلال اشاره می‌کند، اما کانت این استدلال را نمی‌پذیرد و آن را مغلطه می‌شمارد و می‌گوید: کافی است از کسی که عقلی سلیم دارد و یک بار زندگی را تجربه کرده است، پرسیم که آیا مایل است بار دیگر زندگی این جهانی را تجربه کند. «حتی نمی‌گوییم 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)»<sup>۷۶</sup> اما هیوم در جواب از این استدلال می‌گوید: علت این که ما مرگ را بر نمی‌گزینیم، نه ترجیح زندگی، بلکه ترس از مرگ است. <sup>۷۷</sup> در واقع، هیوم می‌گوید: خوف از رنج و المی به مراتب بزرگ‌تر باعث شده که ما ادامه زندگی را با همه رنج‌هایش برگزینیم.

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

اما مالبرانش در توجیه نابسامانی‌ها و آشفتگی‌های این جهان که خلاف عقل و حکمت می‌نمایند، می‌نویسد: «هر چه اثر کامل‌تر باشد، بیش‌تر کمالات صاحب اثر را آشکار می‌کند، بر این اساس، خداوند کامل بر آن است تا اثرش هر چه کامل‌تر باشد. خداوند می‌خواهد عمل وی مایه مباهاتش باشد، اما این تنها نیمی از مطلب است. او نمی‌خواهد شیوه‌هایی که انتخاب می‌کند مایه عدم مباهات باشد، بلکه می‌خواهد عملش هم مثل اثرش ویژگی‌های او را آشکار کند. لذا صرفاً به این بسنده نمی‌کند که جهان از طریق زیبایی و علو خود باعث مباهاتش شود بلکه می‌خواهد شیوه‌هایی هم که در کار می‌کند از طریق بساطت، غنا و فراگیری و ویژگی‌هایی که بیان‌گر شکوه و عظمت اوست، مایه مباهات او باشند. پس خداوند نمی‌خواسته صرفاً کامل‌ترین اثر ممکن را از خود به جای گذارد، بلکه کامل‌ترین اثری که از بهترین شیوه‌ها ناشی شده باشد... او می‌خواهد 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 می‌توانسته‌اند پدید آیند با همه شیوه‌های 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. «<sup>۷۸</sup>

از دید مالبرانش صرف خوب بودن اثری که فاعل از خود پدید می‌آورد 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 یک رمان است. اگر نویسنده یک رمان از همان ابتدا خیلی ساده و سر راست نتیجه داستان را با خوانندگان در میان گذارد، کار وی نه یک اثر هنری بزرگ و در خور ستایش، بلکه اثری مبتذل خواهد بود. تمام عظمت یک رمان به هنرنمایی نویسنده و به ماجراهای پیچیده، تو در تو و جذابی مربوط می‌شود که خواننده را به همراه خود می‌کشد. به همین سان، خلق یک باره یک جهان کامل و بی کم و کاست، در قیاس با جهانی که از طریق مجموعه‌ای از آشفته‌گی‌های پیچ در پیچ به سمت کمال و تمام حرکت می‌کند، کم تر می‌توانسته مهارت و شأن و مقام و هنرنمایی خالق را نمایان گر سازد.

#### ۲. ۳. ۴. عدالت و مجازات‌های دنیوی و اخروی

خدای عادل نه تنها در حق دیگران ستم روا نمی‌دارد، بلکه به ستم انسان‌ها 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 می‌گریزند و این خلاف عدالت است. «بیش تر افراد عدالت سریع را ترجیح می‌دهند و حکومت‌ها به ویژه در مواردی که جنایت فجیع است، سعی می‌کنند مجرم را سریع تر مجازات کنند.»<sup>۷۹</sup>

اولین جواب از این اشکال این است که هیچ کس نمی‌تواند 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 رد این جواب می‌گوید: «گویا افراد بافضیلت گمان کرده‌اند که بدکاران نیز از همان ساختار روحی فضیلت‌مندان برخوردارند که طبق آن هر چه شخص فضیلت مندتر باشد، عذاب روحی بیش تری احساس می‌کند... در حالی که شروران اگر بتوانند از مجازات خارجی جان سالم به در برند، به حال کسانی که خود را از درون عذاب می‌دهند می‌خندند و ملامت‌هایی که گاه به

گاه سراغ آن‌ها می‌آید نیز یا معلول وجدان نیست و یا اگر هنوز مایه‌ای از وجدان در شخص باقی باشد، به زودی مغلوب لذت‌هایی خاص می‌شود که مجرمان از آن برخوردارند.<sup>۸۰</sup>

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 می‌کند.

اما کسانی که وجود جهان آتی را می‌پذیرند معمولاً چارچوب‌های دیگری برای آن مدنظر می‌گیرند، به ویژه غایت اصلی از برقراری آن جهان را برقراری عدالتی می‌دانند 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 می‌شمارند: «شمار نجات یافتگان محدود است به کسانی که متدین به آن دین و ملتزم به آن باشند»<sup>۸۱</sup> و معتقدند که بی‌دینان در جهنم جاودانند. در قرآن آمده است: «وعدالله المنافقین و المنافقات و الکفار نار جهنم خالدین فیها»<sup>۸۲</sup> در این آیه از خلود کفار و منافقان در آتش جهنم سخن به میان آمده است. برخی از دیگر آیات نیز معصیت کاران را جاودان در آتش می‌داند: «و من یعص الله و رسوله و يتعدّ حدوده یدخله ناراً خالداً فیها»<sup>۸۳</sup>

اما شیخ صدوق می‌نویسد: اعتقاد ما این است که تنها کفار و مشرکان در جهنم خالدند، ولی اهل توحید مشمول رحمت قرار می‌گیرند.<sup>۸۴</sup> شیخ مفید هم می‌گوید: اتفاق و اجماع امامیه بر این است که وعده‌های مربوط به خلود صرفاً متوجه کفار است. خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی نیز بر خلود کفار در جهنم ادعای اجماع می‌کنند<sup>۸۵</sup> و برای این رأی معمولاً به این آیه استناد می‌کنند که: ان الله لا یغفر ان یشرك به و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء.<sup>۸۶</sup>

در کتاب مقدس نیز از خلود گناهکاران در آتش دوزخ سخن به میان آمده است «و آنان به سوی مجازات ابدی می‌روند»<sup>۸۷</sup> و حتی بعضی از مسیحیان تا آن جا پیش می‌روند که می‌گویند: «این که مجازات گناهکار تمام شود با عدالت مطلقه خداوند ناسازگار است.»<sup>۸۸</sup>

اشکال دیگر خلود در نار این است که لازمه خلود تعداد فراوانی از انسان‌ها 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 .»<sup>۸۹</sup> 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 .»<sup>۹۰</sup> کسی ممکن است در یک لحظه مرتکب خطا شده و دستش را به سیم عریان 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 ،<sup>۹۱</sup> در آیه ای هست که : فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ؛<sup>۹۲</sup> 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 کرات مسکون خیر را غالب می کند : «قدمان گمان می کردند یک زمین مسکون هست ... امروزه برای جهان هر حدی قائل شویم باید اعتراف کرد که تعداد نامحدودی کره هست که کره خاکی 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 .»<sup>۹۳</sup>

### ۳. معرفت شناسی عدل الهی

#### ۱.۳. 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 بی‌اعتنایی دلایل خاص خود را دارد. شاید مهم‌ترین دلیل آن بی‌نتیجه 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 گذاشته‌اند.

اما بی‌اعتنایی به مباحث و ادله له و علیه مدعیات دینی لزوماً به معنای بی‌اعتنایی به خود این مدعیات نبوده است. پراگماتیست‌ها، به‌ویژه به سود و زیان حاصل از اعتقادات می‌نگرند. یک اعتقاد اگر مفید باشد و کارکردهای اجتماعی مثبتی داشته باشد، قابل دفاع است و لو اثبات درستی آن، به کمک روش‌های سنتی و یا علی‌الاصول با هیچ روشی، امکان پذیر نباشد. مثلاً جیمز اعتقاد به خدا و رستخیز را دارای کارآیی‌های مفید می‌داند و بر این اساس، از آن دفاع می‌کند.<sup>۹۴</sup> از این منظر عدل الهی اعتقادی است مفید.

اعتقاد به رستخیز 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 پرهیزد و ملتزم به احکام شریعت بوده و آن را مراعات کند. صرف این‌که عادت خداوند تاکنون بر این بوده که به مواعید خویش، مبنی بر پاداش نیکوکاران و مجازات بدکاران، عمل کند، منطقاً مستلزم این نیست که وی عادت خویش را تغییر نخواهد داد.

به نظر می‌آید 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 ناکاستی‌های 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 پی‌گیری کارهای نیک و حذر از کارهایی باشد که می‌تواند عواقبی ناگوار چون مجازات اخروی در پی داشته باشد.

### ۲.۳. دلایل قائلان به عدل الهی

اما خداوند به چه دلیل عادل است؟

دیوید هیوم در کتاب خویش محاوره‌هایی در باب دین طبیعی در بحث از صفات اخلاقی، ردّ این صفات را در قیاس با صفات متافیزیکی سهل می‌بیند و در این بحث، خود را آسوده می‌یابد.

وی می‌گوید: ما بایستی از شواهد و قرائن موجود پی به خیر خواهی خداوند ببریم، اما وضعیت غم‌انگیز انسان و انبوه شرور و نابسامانی‌ها، هیچ‌گاه به ما اجازه نمی‌دهد تا به قدرت و خیر خواهی خدا راه ببریم. حتی اگر خیرهای این جهان ناآمیخته به شرّ و خالص می‌بود «با این همه، به دلیل محدود بودن به کار اثبات خیر خواهی نامحدود نمی‌آمد.»<sup>۹۵</sup>

وی می‌نویسد: 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 کوچک‌تری را برای پرهیز از شرّ بزرگ‌تری 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 نمی‌شود، چون ما صفات اخلاقی خداوند را باید از دل وضعیت موجود و با توجه به شواهد و قرائن انتزاع کنیم. اما شواهد موجود هیچ‌گاه دلیلی برای این فرض که چنین تدبیر و حکمتی در کار بوده، در اختیار ما قرار نمی‌دهد.<sup>۹۶</sup>

اما قائلان به عدالت خداوند می‌گویند: عدل از جمله کمالات است و خداوند چون همه کمالات را واجد است، پس عادل هم هست: هستی و هر آن‌چه 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 آن‌گاه نافذ است که عدل را دارای عینیت و تحقّق خارجی بدانیم. کسانی که آن را مفهومی انتزاعی یا تابع قرارداد می‌دانند، طبعاً می‌گویند که چیزی در خارج به نام عدل نیست که لازم باشد ریشه در خداوند داشته باشد.

از سویی، اثبات عدالت بدین طریق لازمه‌اش این است که مخلوقی باشد و به نحوی خاص

افعالی از او سرزند تا به استناد ملکه راسخ در وی، او را عادل شمیریم، 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 و می دارد. حال آن که خداوند هم عارف به حسن و قبح است و هم بی نیاز.<sup>۹۷</sup> 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 اتصاف فاعل به عدالت ترک قبیح کافی دانسته شود یا عدم الفعل هم فعل به حساب آید.<sup>۹۸</sup> در این صورت، باید طفلی را هم که در طفولیت و قبل از انجام عمل در گذشته عادل شمرد، حال آن که عدالت یک ملکه، یا آن گونه که هابز می گوید یک روش یا رویه است.

علامه حلی در شرح تجرید دلیلی دیگر برای اثبات عدالت ارائه می کند: «خداوند داعی به افعال حسن دارد و صارفی ندارد و صارف از فعل قبیح دارد و داعی ندارد، از سویی، 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.<sup>۹۹</sup> وی همین دلیل را با تقریری مشابه در کتاب دیگر خویش نهج الحق و کشف الصدق بیان کرده است.<sup>۱۰۰</sup>

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 یک سلسله پیش فرض‌ها در مورد نحوه فاعلیت خداوند است که بسیاری از فلاسفه آن را نمی‌پذیرند. ۱۰۱ قبول انگیزه و داعی مشکلاتی را پدید می‌آورد و لذا مشائیان وی را فاعل بالعنايه، اشراقیان فاعل بالرضا و صدرا فاعل بالتجلی می‌دانند که در همه این موارد انگیزه زاید، که این دلیل بر آن متکی است، انکار می‌شود.

فلاسفه خود از راه‌های دیگر اثبات می‌کنند 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

#### پی نوشت‌ها:

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.
7. Leibnize, G. W. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, The Freedom of Man, and the origin of Evil*. tr. by E.M. Huggard, Chicago: Open Court, 1985, p.127.
۸. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه نجف دریابندری، ج ۱، نشر پرواز، چاپ ششم، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۸۱.
۹. همان، ص ۱۳۱.
10. "Pownes. Stephen. M. "Constructivism" in: *Routledge Encyclopedia 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.

14. Meller. David. "Desert and Merit" in: *Routledge Encyclopedia*, Vol.3, p.24.
15. Zaspel. Fred. G. "Four aspect of" WWW. Graceonlinelibrary. Org.
- ۱۶ . عبدالرحمن بدوی، تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام، ترجمه حسین صابری، ج ۱، بنیاد پژوهش‌های آستان قدس، چاپ اول، مشهد ۱۳۷۴، ص ۷۵.
- ۱۷ . همان، ص ۷۳.
18. Rowe. William. "Deism" in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol.2, p.853.
19. "God's Justice" WWW. 2pi. info/bible/plan/God's justice.
- ۲۰ . عبدالکریم شهرستانی، نهایة الاقدام فی علم الکلام، مکتبه الثقافه الدینیّه، بی جا، بی تا، ص ۳۷۰ به بعد؛ ابوالحسن اشعری، اللمع، ص ۱۱۷.
- ۲۱ . شهرستانی، ص ۳۷۹.
22. Calvin, p.268.
23. Alston P. *Divine Nature and Human Language*, London, Cornell University Press, 1989.
24. Craig W. *The indispensibility of Theological Meta-Ethical Foundations of Morality*. in: Paper trails 26June, 2000, p.23.
25. Frame J. "Euthyphro Hume and Biblical God" in *IMM magazine*, winter spring: third will publication, 1999, p.6.
26. Spinoza, p.222.
27. Leibniz. G. W. *Discours on Methaphisics*. Chicago, Open Court Publishing Company, 1902, p.231.
28. Zaspel. Fred G. "Four aspect of" www Graceonlinelibrary. org.
29. Ibid.
30. Craig, Ibid, p.23.
31. Zaspel, Ibid.
32. The Fourth Dimension of Religion: www. faithnet. freeserve. com. uk2 Augustin, on Free will.

33. Ibid.

۳۴. محمدعلی موحد، گیتا، سرود خدایان، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۱۶-۱۱۷؛ ۱۳۹-۱۴۲؛ ۱۶۳.

۳۵. محمد پداراشکوه، اوپانیشادها، با مقدمه و حواشی دکتر تاراچند، دکتر جلالی نائینی، ج ۱، چاپ سوم، انتشارات علمی، ۱۳۶۸، ص ۲۹۸.

36. impersonal

37. personal

38. Rowe, Ibid, p.853.

۳۹. اشعری، همان، ص ۱۱۷.

۴۰. علامه حلی، شرح تجرید، ص ۳۰۶.

41. Paaul Young Maestey, "The Church of Chirist", www. Preciousseed org/articled/ Vol56 n3 pyoung. htm.

42. Is God's Power Limited? www. hathoranet. com/ is god% power limited. htm.

۴۳. مؤمن (۴۰) آیه ۷.

44. Criminal Law model

45. private law modle

46. Murphy. Geffrie, "Forgivness and Mercy". in: *Routledge Encyclopedia of Philo-sophy*, Vol.3, p.700.

47. Ibid.

48. Rowe, Ibid, p.85.

۴۹. مفید، اوائل المقالات فی المذاهب المختارات، ویرایش عباسقلی، ش، واعظ، چاپ دوم، بکرز، چرفدایی، ۱۳۷۱، ص ۹۳.

50. Hopkins. Jasper, "Anselm of Canterbury", in: *Routledge Encyclopedia of Philo-sophy*, Vol.1, p.290.

۵۱. اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، تهران ۱۳۶۴، ص ۴۹.

52. Miller, Ibid, p.24.

53. Hutton. Sarah, "Cudworth, Ralph", in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol.2, p.740.

۵۴. علامه حلی، نهج الحق و كشف الصدق، در: محمدحسن المظفر، دلائل الصدق، ج ۱، دارالعلم للطباعة، نجف ۱۳۰۱، ص ۳۷۸.

۵۵. فضل بن روزبهان، ابطال الباطل، در: محمدحسن المظفر، دلائل الصدق، ج ۱، دارالعلم للطباعة، نجف ۱۳۰۱، ص ۳۷۹.

۵۶. حلی، همان، ص ۴۸۸.

۵۷. روزبهان، همان، ص ۴۸۹.

58. Hopkins, Ibid, p.290.

۵۹. حلی، همان، ص ۳۰۸.

۶۰. اسپینوزا، همان، ص ۲۰۷.

۶۱. همان، ص ۲۰۶.

62. Hume. David, *Dialoges Conserving Natural Religion*, ed. Richard. H. Popkin, Indianapolis: Hackett, 1980, p.159.

63. Leibniz, Ibid, p.124.

64. Ibid, p.125.

۶۵. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۶۷، ص ۲۰۸؛ جان هیک، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، چاپ اول، تهران ۱۳۷۲، ص ۱۰۶-۱۱۲.

۶۶. صدرالمتألهین، اسفار، ج ۲، انتشارات مصطفوی، بی جا، بی تا، ص ۳۴۷-۳۵۶؛ طباطبائی، المیزان، ج ۱، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، ۱۳۷۲، ص ۳۲۱-۳۲۲؛ مطهری، شرح منظومه، ص ۱۰۰-۱۰۱؛ طباطبائی، المیزان، ص ۳۱۰-۳۱۳؛ حلی، كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۵، ص ۳۰؛ ابن سینا، الاشارات

- والتنبیہات، جزء سوم، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳، ص ۲۱.
67. Augustine, "The Free will Defense", www. faithnet. freeserve. com.
68. Hick. John, "Evil", Encyclopedia of Philosiphy, Chif Editor Paul Edwards, Vol.3, p.123.
69. Leibniz, Ibid, p.128.
70. Kant, Immnuel, *Religion and Ratioonal Theology*, tran. by: Allen W. Wood and George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p.29.
- ۷۱ . مطهری، توحید، ص ۳۰۳.
72. Kant, Ibid, p.28.
- ۷۳ . ابن سینا، همان، ص ۳۱۹.
74. Hume, Ibid, p.
75. Kant, Ibid, p.27.
76. Kant, Ibid, p.28.
77. Hume, Ibid, p.
78. Malberanch, Nicolas, *Dialogues on Metaphysics and Religion*, IX, ed. Nicholas Jolley. tr. by: David Scott, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.162-163.
79. Petize, Doug, Pastor, "Accepting God's Justice", www. barabooweg. org/sermons/2000/Justice.
80. Kant, Ibid, p.29.
81. Leibniz, Ibid, p.125-126.
- ۸۵ . توبه (۹) آیه ۶۸ .
- ۸۳ . نساء (۴) آیه ۱۴ .
- ۸۴ . صدوق، ص ۹۰ .
- ۸۵ . علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۴۱۴ .

٨٦ . نساء (٤) آية ٤٨ و ١١٦ .

٨٧ . متاً ، باب ٢٥ ، آية ٤٢ .

88. Does Eternal Punishment Deny God's Justice? www. Cam. org/uni/ Justice. htm.  
4Craig.w.

89. Ibid.

٩٠ . حسن حسن زاده آملی ، التعليقات على الكشف المراد ، در : كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ،  
تصحیح حسن حسن زاده آملی ، مؤسسة النشر الاسلامی ، چاپ پنجم ، قم ١٤١٥ ق ، ص ٦٢٩ .

٩١ . طباطبائی ، همان ، ص ٩٢ .

٩٢ . زلزال (٩٩) آية ٨ .

93. Leibniz, Ibid, p.134-135.

94. Frost. S. E. *Basic Teachings of Great Philosophers*, Anchor Books, 1989. "God's  
Justice" www.2pi. info/bible/plan/ God's Justice.

95. Hume, Ibid, p.159.

96. Ibid, p.162.

٩٧ . عبدالرزاق لاهیجی ، سرمایه ایمان ، تصحیح صادق لاریجانی ، انتشارات الزهراء ، قم ١٣٦٢ ،  
ص ٦٣ ؛ علامه حلی ، ص ٣٧٧-٣٧٨ .

٩٨ . مفید ، اوائل المقالات في المذاهب المختارات ، ص ٢١١ .

٩٩ . علامه حلی ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٣٠٥ .

١٠٠ . همو ، نهيج الحق و كشف الصدق ، در : محمدحسن المظفر ، دلائل الصدق ، ج ١ ، دارالعلم للطباعة ،  
نجف ١٣٠١ ، ص ٣٨٨ .

١٠١ . طباطبائی ، همان ، ص ١٧٢ و ٣٠٩ .

١٠٢ . همان ، ص ٣٠٩ .