

عدل الهی و حق بشری بررسی رابطه معنای عدالت خداوند و مسئله حق بشر با واکاوی دیدگاه استاد مطهری

سید علی اکبر هاشمی کروی*

DOI: 10.22096/ek.2023.550234.1432

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۹/۰۱]

چکیده

در این مقاله از طریق پژوهش در چپستی معنای عدل الهی مسئله «حق بشر بر خدا» بررسی شده است. بحث از حق بشر بر خدا لازمه پذیرش عدل به معنای «دادن حق هر کس به وی» به منزله معنای عدل الهی است. پرسش اصلی این است که کدام معنا از عدل را می توان به خداوند نسبت داد؟ با توجه به اینکه عدل الهی در سه حوزه تکوین، تشریح و جزا مطرح است، آن معنا از عدل که این سه حوزه را پوشش می دهد «دادن حق هر کس به وی» است. تصور حق داشتن غیر خدا بر خدا آنگاه که مثبت این حق خود خدا باشد مشکلی ندارد. عدل اخلاقی آن معنا از عدل است که جای نسبت دادن آن به خداوند در آثار متفکران به ویژه فیلسوفان ما، خالی است. از بین معانی عدل از نظر شهید مطهری اتفاقاً آن معنایی که تردیدآمیز است همان است که ایشان آن را تنها معنای مناسب عدل برای نسبت دادن به خدا می دانند: عدل تکوینی یا فلسفی. افزون بر این که طرح بحث عدالت در مقام تکوین که هنوز موجودی خلق نشده است، تردیدآمیز است؛ این معنا از عدل نه عدل جزایی و تشریحی را پوشش می دهد و نه تبیین مناسبی برای آیات و روایاتی است که عدل را در همه افعال به خدا نسبت می دهند و وی را از هر ظلمی تنزیه می کنند.

واژگان کلیدی: عدل الهی؛ عدل تشریحی؛ عدل جزایی؛ عدل تکوینی؛ عدل اخلاقی؛ حق بشر بر خدا.



مقدمه

عدل یکی از صفات فعلی مناقشه‌برانگیز و اختلافی منسوب به خداوند است. این اختلاف برمی‌گردد به «استقلال و عدم استقلال» و «پیشینی یا پسینی» دانستن این صفت در مقایسه با گفتار و کردار الهی. اینکه آیا عدل، معیار حاکم و پیشینی بر عملکرد خداست و وی بر اساس عدل، محدود به آن و در دایره‌اش، عمل می‌کند یا صفتی است پسینی که تعریف و مصادیق آن از قول و فعل الهی به دست می‌آید و عمل خداوند معیار عدل است. عدلیه بر دیدگاه اول‌اند و اشاعره معتقدان به دیدگاه دوم‌اند. ریشه این اختلاف نیز به پذیرفتن یا نپذیرفتن حسن و قبح ذاتی برمی‌گردد. نباید گمان کرد که اشاعره به عادل بودن خداوند باور ندارند؛ بلکه اختلاف تنها در این است که عدل و اساساً اخلاق (حسن و قبح) از جهت هستی‌شناختی (حسن و قبح ذاتی) و در گام بعد، از جهت معرفت‌شناختی (حسن و قبح عقلی) امری پیشینی و مستقل از دین است یا پسینی و تابع دین. در صورت اول می‌توان احکام منسوب به دین و بلکه تمامی افعال الهی را بر اساس عدل سنجید، ولی در صورت دوم این کار نادرست و بی‌معناست؛ چراکه در این فرض دین معیار پیشینی اخلاق و عدالت است و اخلاق و عدالتی مقدم بر دین و حاکم بر آن وجود ندارد تا بتواند معیار سنجش دین قرار گیرد.

یکی از مناقشه‌های این بحث در میان عدلیه، بحث در باب معنای عدل الهی است. عدل معنایی متعددی دارد و انتساب هر معنای آن به خداوند لوازم خاص خود را دارد؛ از این‌رو باید دید عدل را دقیقاً به کدام معنا یا معانی می‌توان به خدا نسبت داد و لوازم آن را پذیرفت. مثلاً یکی از تعریف‌های مشهور عدل «دادن حق هر کس به وی» است. حال اگر این معنا از عدل را در مورد خداوند صادق بدانیم؛ این پرسش مطرح می‌شود که مگر کسی بر گردن خداوند حقی دارد که بر اساس ادا شدن یا نشدن حقش در مورد عادلانه بودن یا نبودن عمل خداوند قضاوت کنیم؟ پرسش اصلی ما در این پژوهش این است که کدام معنا یا معانی از عدل را می‌توان و باید به خداوند نسبت داد؟

شهید مطهری در سخنرانی «اصل عدل در اسلام»، بحثی مختصر در باب عدل در مرحله خلقت و تکوین عالم، عدل جزایی در قیامت و عدل تشریعی ارائه می‌دهد.^۱ ایشان در اینجا نزاع بین اشاعره و معتزله را بیان می‌کنند و معتقدند که بنابر نظر اشاعره حق و مصلحت و عدالت فرض‌هایی خیالی‌اند و از این‌رو عقل نمی‌تواند راهنمای ما در استنباط احکام شرع باشد؛ اما نظر عدلیه سبب می‌شود که حق و عدالت و مصلحت اموری واقعی باشند و دخالت عقل و علم در استنباط احکام ممکن باشد. ایشان نوع نگاه اشعری را یکی از سبب‌های گمراهی

۱. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، جلد ۴ (قم: صدرا، ۱۳۷۲)، ۸۱۱-۸۱۲.

انسان‌های دوره جاهلیت می‌دانند؛^۲ بنابراین ایشان در این اثر با دیدگاه متکلمان عدلیه همراه و هم‌دل‌اند. وی حدود ده سال بعد کتاب مفصلِ عدل الهی را در این زمینه به قلم خود نگاشته است و در آن به راهی دیگر رفته که به اذعان خود ایشان مطابق دیدگاه حکما و در برابر نظر متکلمان است.^۳ با توجه به این تأخر و تفصیل می‌توان مدعی شد دیدگاه‌های نهایی ایشان در باب عدل الهی چیزی است که در عدل الهی آمده است. افزون بر این در اینجا در مورد پرسش اصلی ما نیز بحث کرده‌اند و به‌صراحت اعلام نظر نموده‌اند. ما نیز در این مقاله برای بیان و بررسی دیدگاه ایشان این کتاب را اصل قرار می‌دهیم و از طریق بررسی و نقد دیدگاه‌های ایشان در این کتاب دیدگاه خود را ارائه می‌دهیم.

۲ دیدگاه استاد مطهری درباره معنای عدل الهی

استاد معتقد است عدل چهار معنا یا مورد استعمال دارد: الف) توازن، تناسب و تعادل؛ ب) تساوی و نفی هرگونه تبعیض؛ ج) رعایت حقوق و اعطای حق هر صاحب حقی به وی؛ د. رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه هر حدی از وجود و یا کمال وجودی به هر چیزی که امکان و استعداد دریافت آن حد از وجود و یا کمال وجود را دارد.

بر اساس توضیحات ایشان:

عدل به معنای اول:

- از شئون حکیم و علیم بودن خداست؛
- ناظر به کل و مجموع نظام عالم است؛
- در برابر بی‌تناسبی قرار دارد نه ظلم؛

و به همین خاطر نمی‌تواند پاسخ شبهه «نسبت دادن ظلم به خداوند» باشد.

عدل به معنای دوم:

- معنای ساده و ظاهری اش (تساوی مطلق بدون در نظر گرفتن استحقاق‌ها) سر از ظلم (در برابر عدل به معنای سوم) درمی‌آورد؛
- معنای دقیق آنکه رعایت تساوی در استحقاق‌های مساوی است، به معنای سوم برمی‌گردد.

۲. مطهری، مجموعه آثار، جلد ۴، ۸۱۳-۸۱۴.

۳. مطهری، مجموعه آثار، جلد ۱، ۷۶ و ۸۲.

عدل به معنای سوم:

- ظلمی که در برابر آن قرار دارد به معنای پایمال کردن حقوق دیگران است از طریق تجاوز به حقوق دیگران و تصرف در آن؛

- معنای عدالت اجتماعی بشری است که در قانون بشری باید رعایت شود و انسان‌ها باید آن را محترم بشمارند؛

عدل به معنای چهارم:

- در نظام تکوین به این است که هر موجودی آن درجه از وجود و کمال وجودی را دریافت کند که امکان و استحقاقش را دارد؛

- در برابرش ظلم به این است که فیض و جود از وجودی که استحقاقش را دارد منع گردد.^۴
عدل از جهت فضایی که در آن طرح می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد انواع گوناگون دارد. از جمله عدل کلامی، عدل اخلاقی و اجتماعی و عدل فلسفی. با توجه به اینکه تفسیر درست معنای دومی که برای عدل ذکر شد ذیل معنای سوم قرار می‌گیرد، در واقع استاد مطهری سه معنا برای عدل ذکر کرده است: توازن و تناسب، رساندن حق به حق‌دار و رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود یا کمالی از کمالات وجودی.

معنای اول را از دو جهت می‌توان عدل کلامی دانست: یک اینکه از شئون حکمت فعلی (حکمتی که صفت فعل الهی است در برابر حکمتی که صفت علم الهی قرار می‌گیرد) است و بحث از حکمت الهی اولاً و بالذات بحثی کلامی است؛ دیگر اینکه این معنا از عدل است که در برهان نظم که برهانی کلامی برای اثبات وجود خداست، به کار می‌رود.

معنای دوم عدل (سوم در بیان استاد مطهری)، یعنی دادن حق به صاحب حق، عدل اخلاقی است که وقتی در سطح جامعه مورد توجه قرار می‌گیرد «عدل اجتماعی» نامیده می‌شود. به بیان دیگر عدل اجتماعی بسط و به‌کارگیری عدل اخلاقی در سطح کلان جامعه است. از آنجا که ریشه عدل به مثابه صفتی اخلاقی، چنانکه استاد مطهری می‌گوید، حسن و قبح ذاتی افعال است که متکلمان عدلیه به آن قائل‌اند و آن را معیار و مقیاس افعال خدا نیز می‌دانند، می‌توان عدل به این معنا را نیز عدل کلامی دانست؛ معنایی که تفسیر متکلمان از معنای عدل الهی و نفی ظلم از خداوند است. متکلمان عدلیه معتقدند که: الف) حسن و قبح افعال ذاتی است؛ ب) عقل به حسن

۴. مطهری، مجموعه آثار، جلد ۱، ۷۸-۸۲.

عدل و قبیح ظلم حکم می‌کند؛ ج. خدای متعال که عقل محض است همیشه فعل حسن را انجام می‌دهد و از کار قبیح می‌پرهیزد؛ در نتیجه خداوند عدل محض است و هرگز ظلم نمی‌کند.^۵

معنای سوم را می‌توان عدل فلسفی نامید؛ از آن‌رو که «حکما و فیلسوفان» مسلمان آن را معنای درست عدل منتسب به خداوند می‌دانند و نظر متکلمان را نمی‌پذیرند.^۶

استاد انتساب عدل کلامی به معنای اول را به خداوند متعال می‌پذیرد؛ درحالی‌که این معنا از عدل همان حکمت الهی یا از شئون حکمت و علم الهی است^۷ که خود دو صفت مستقل از صفات الهی‌اند و عادل دانستن خداوند این معنا کفایت نمی‌کند. مهم‌تر اینکه در برابر عدل به این معنا ظلم قرار ندارد درحالی‌که در بحث عدل الهی به آن معنا از عدل نیاز داریم که ظلم را از خداوند متعال نفی کند. استاد، چون پاسخ به شبهاتی که ظلم را به خدا نسبت می‌دهند برای ایشان در اولویت است،^۸ معتقد است آن معنا از عدل باید به خدا نسبت داده شود که در برابر ظلم قرار دارد، بنابراین یکی از دو معنای دوم یا سوم از عدل را باید برای خدا اثبات کرد. پس انتساب عدل کلامی به معنای اول به خداوند لازم ولی ناکافی است.

از نظر استاد عدل اخلاقی^۹ در خداوند راه ندارد و در موردش صدق نمی‌کند؛^{۱۰} زیرا این معنا از عدل جایی مطرح است که حقی در کار باشد، ولی غیر خدا بر او هیچ حقی ندارد «که دادن آن حق انجام وظیفه و ادای دین شمرده شود» تا این تعریف از عدل و نیز نفی ظلم به معنایی که در اینجا مطرح است در مورد خداوند صدق کند.^{۱۱}

در نهایت استاد معتقد است که از نظر حکیمان الهی عدل فلسفی که ناظر به عدالت تکوینی است؛ آن معنا از عدل است که لایق ذات پروردگار است و به‌عنوان صفت کمال برایش اثبات می‌شود و ظلم به معنایی که در برابر آن قرار دارد نقضی است که از خداوند متعال نفی می‌شود.^{۱۲}

نگارنده به سخن استاد در مورد معنای دوم عدل یعنی «دادن حق هر صاحب حق به وی» ملاحظاتی دارد و بحث اصلی نیز در این جستار در همین باب است. البته دامنه این ملاحظات به

۵. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۷۵-۷۶.

۶. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۷۶ و ۸۲.

۷. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۸۰.

۸. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۸۰.

۹. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۵۹، ۶۹، ۷۰، ۷۱.

۱۰. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۶۹-۷۰.

۱۱. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۸۲.

۱۲. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۸۲.

معنای چهارم و نظر نهایی استاد نیز کشیده می‌شود؛ از این رو ابتدا تلاش می‌کنم استدلال‌هایی را که از سخنان استاد در نفی عدل به این معنا از خداوند به دست می‌آیند به گونه‌ای منقح تقریر کنم و سپس به دنبال هر استدلال آن را مورد ارزیابی قرار دهم.

۳ استدلال‌های استاد مطهری

۳-۱ استدلال اول. حسن و قبح ذاتی به دو علت نمی‌تواند معیار فعل الهی باشد:

علت یکم. باور به حسن و قبح ذاتی به منزله معیار فعل الهی، خداوند را دست‌بسته می‌کند؛ متکلمان حسن و قبح عقلی (ذاتی) را در حوزه حکمت نظری مطرح کردند و به کار گرفتند. از جمله اینکه آن را معیار افعال باری تعالی قرار دادند و عدل الهی را بر این اساس تفسیر کردند؛ یعنی خداوند بر اساس حسن و قبح ذاتی عمل می‌کند و عدل نیز یکی از چیزهایی است که حسنش بدیهی است و در برابر، قباح ظلم نیز ذاتی است؛ پس حضرت حق، عادل است و هرگز ظلم نمی‌کند؛ اما حکما این کاربرد حسن و قبح را به معنای این می‌دانند که ذات اقدس الهی محکوم قانون «لزوم رفتار در چارچوب حسن و قبح ذاتی» و مجبور به تبعیت از آن دانسته شود که در این صورت به قاهریت مطلق الهی خدشه وارد می‌آید؛ بنابراین فیلسوفان حسن و قبح ذاتی را از حوزه حکمت نظری که حوزه کشف واقع است، به حوزه حکمت عملی که حوزه اعتبارات است، بردند و هرگز از این دو مفهوم در خداشناسی استفاده نکردند و آن را معیار و مقیاس افعال خداوند نپذیرفتند.

بنابراین استدلال استاد در اینجا این است که تفسیر عدل الهی به عدل اخلاقی که حاصل این است که فعل خداوند را تابع حسن و قبح ذاتی بدانیم، سبب می‌شود که حضرت حق دست‌بسته، مجبور و محدود به رعایت قانون اخلاقی دانسته شود و این نوعی تعیین تکلیف برای خداوند متعال است که با قاهر علی‌الإطلاق بودن وی سازگار نیست.^{۱۳}

نقد ۱. فیلسوفان و متکلمان اسلامی قدرت خداوند را در دایره ممکنات منطقی محدود می‌دانند و معتقدند قدرت خداوند به محالات منطقی تعلق نمی‌گیرد.^{۱۴} حال چه منعی دارد فعل الهی را به دایره اخلاق (حسن و قبح ذاتی) نیز محدود بدانیم؟ همان‌گونه که محدود دانستن قدرت الهی به محال «ذاتی» نقصی بر خدا و تقیص قدرت وی دانسته نمی‌شود، محدود دانستن فعل الهی به حسن و قبح «ذاتی» نیز نقصی بر اراده، قدرت و قاهر علی‌الإطلاق بودن وی وارد نمی‌کند

۱۳. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۵۴ و ۷۶-۷۷.

۱۴. محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، جلد ۲ (تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶)، ۳۸۲؛ ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی، گوهر مراد، (تهران: سایه، ۱۳۸۳)، ۲۵۶-۲۵۷.

و بلکه دلالت بر کمال خداوند در مقام فعل دارد. چنانکه حکم به اینکه خداوند ظلم نمی‌کند،^{۱۵} خلف وعده نمی‌کند،^{۱۶} مؤمنان و پرهیزکاران را با مفسدان و فاجران برابر نمی‌نهد،^{۱۷} صادق است^{۱۸} و بنابراین دروغ نمی‌گوید و مواردی مانند این‌ها دلالت بر کمال فعلی حضرت حق دارند نه اینکه نقضی بر وی باشند و وی را به معنای منفی کلمه محدود و دست‌بسته معرفی کنند.

نقد ۲. اساساً تمام احکام اخلاقی جزئی و موردی که از آیات و روایات و دعاهای معتبر در مورد خدا به دست می‌آیند، ذیل حکم کلی «افعال الهی در چهارچوب حسن و قبح ذاتی واقع می‌شوند» قرار دارند. می‌توان از استاد مطهری پرسید عدل را با نفی «امساک فیض وجود» به گونه‌ای توجیه کردید که در آن مسئله حق مطرح نباشد، با سایر صفات اخلاقی چه می‌کنید؟ هر معنایی از هر صفت اخلاقی در نظر بگیریم نوعی، به زعم شما، تعیین تکلیف برای خداست: صداقت، وفای به عهد، ستار العیوب بودن و مانند این‌ها. افزون بر این عدل به معنای وضع الشیء (توازن و تناسب) هم تعیین تکلیف است. در عدل به معنای فلسفی هم خداوند مکلف به این دانسته می‌شود که امکان و اقتضای تکوینی هیچ موجودی را مهمل نگذارد و به همان اندازه به او عطا کند. استاد عدل به معنای اعطای حق را نفی می‌کند چون به معنای عدم تجاوز به حق دیگری است درحالی‌که دیگری بر خدا حقی ندارد. پرسش این است که آیا «یا مَنْ لَا یَعْتَدِی عَلَیْ أَهْلِ مَمْلَکَتِهِ»^{۱۹} به معنی نفی امساک و منع فیض است یا نفی تجاوز به حقوق دیگران؟ این فخره آشکارا به معنی نفی تجاوز به حقوق دیگران است نه نفی «امساک و منع فیض وجود». حکم به اینکه «خداوند نیکان را عذاب نمی‌کند» و احکام این‌چنینی که فراوان‌اند، چارچوب قائل شدن برای خدا نیست؟ اگر گفته شود این‌گونه چارچوب‌ها را خود خدا برای خود قرار داده است، نه تنها مدعای ما را رد نمی‌کند، بلکه آن را تأیید می‌کند؛ زیرا ادعای ما این نیست که غیر خدا می‌تواند برای خدا چارچوب قرار دهد، بلکه سخن در قاعده‌مند بودن رفتار خدا با بندگان است و در اثبات این ادعا تفاوتی ندارد که این قواعد و قوانین را چه کسی بر خدا لازم کرده است.

نقد ۳. مگر اینکه «خداوند به هر موجودی آنچه شایسته‌اش است و استحقاقش را دارد عطا می‌کند»، خود، وی را تابع یک قانون و محکوم آن دانستن نیست؟ قانون «عدم جواز منع فیض از

۱۵. آل عمران، آیه ۱۸۲؛ انفال، آیه ۵۱؛ حج، آیه ۱۰؛ فصلت، آیه ۴۶؛ ق، آیه ۲۹.

۱۶. آل عمران، آیه ۹؛ رعد، آیه ۳۱؛ روم، آیه ۶؛ زمر، آیه ۲۰.

۱۷. ص، آیه ۲۸.

۱۸. نساء، آیه ۸۷ و ۱۲۲.

۱۹. محمدباقر بن محمدتقی مجلسی، زاد المعاد - مفتاح الجنان، محقق: علاءالدین علمی (بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۳ ق)، ۴۳۰ (دعای جوشن کبیر، بند ۶).

هر موجودی تا جایی که استحقاقش را دارد؟» همچنین از نظر استاد مطهری در جایی که اختلافها و تفاوت‌های میان موجودات به قصورهای ذاتی برمی‌گردد، تفاوت‌ها تبعیض به حساب نمی‌آیند؛^{۲۰} بلکه «ذاتی آنها می‌باشد و لازمه نظام علت و معلول است»^{۲۱} و بنابراین «تفاوت و اختلاف، آفریده نمی‌شود، بلکه لازمه ذاتی آفریدگان می‌باشد».^{۲۲} اکنون این پرسش مطرح است که آیا همین «ذاتی» و نسبت دادن اختلاف در قابلیت‌ها به آن به این معنی نیست که خداوند محکوم و مقهور قابلیت‌های ذاتی موجودات است؟ آیا این سخنان با قاهریت علی‌الإطلاق خداوند سازگار است؟ اگر گفته شود که این حکم به اعطای فیض و جود و عدم جواز منع آن لازمه فیاضیت علی‌الإطلاق خداوند است، می‌توان گفت عمل بر اساس حسن و قبح ذاتی و قانون اخلاقی نیز لازمه خیریت مطلق الهی است.

نقد ۴. حکم به اینکه خدا کار حسن را انجام می‌دهد و از قبیح می‌پرهیزد، مانند این حکم است که خداوند حکیمانه عمل می‌کند. اگر قول به عمل بر اساس حسن و قبح بستن دست خداوند باشد و با قاهریت وی ناسازگار، حکم به «بر اساس حکمت عمل کردن خداوند» نیز چنین است؛ و اگر حکم دوم مشکلی نداشته باشد حکم اول نیز مشکلی ندارد؛ از این رو باید پرسید چگونه حکمای ما حکمت فعلی را می‌پذیرند و در آن مشکلی نمی‌بینند، ولی بنا بر گفته استاد مطهری، عمل بر اساس حسن و قبح را نمی‌پذیرند؟

برخی از متفکران پیشین ما، اعم از حکما و متکلمان، به این شبهه که «واجب دانستن ارتکاب یا ترک برخی افعال بر خداوند مطابق با حسن و قبح» بستن دست خداوند است، توجه داشته‌اند و در این باب بحث‌هایی دقیق ارائه داده‌اند. صدرا معتقد است موجب به معنای غیر مختار، کسی است که «فعل بر او واجب است» نه کسی که «فعل از او واجب است». سبزواری در حاشیه به این سخن صدرا که وجوب فعل بر خداوند به معنای موجب و غیر مختار بودن وی است ایراد وارد می‌کند و توضیح می‌دهد که متکلمان محقق‌ی که از ایجاب بر خدا گریزان‌اند هم به «وجوب علی الله» قائل‌اند و هم به «وجوب من الله». در ادامه تلاش می‌کند سخن صدرا را به این نحو توجیه کند که اگر این وجوب فعل بر خدا به واسطه قهر و غلبه «قاهر»ی بر خدا باشد موجبیت، مختار نبودن و دست‌بسته بودن وی را در پی دارد و ایجاب علی الله به این معنا سخن نادرستی است؛^{۲۳} بنابراین

۲۰. مطهری، مجموعه آثار، ۲: ۱۴۵.

۲۱. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۱۲۶.

۲۲. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۱۴۳.

۲۳. محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، جلد ۶ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م)، ۳۴۹.

صرف واجب دانستن فعل بر خداوند مشکلی ایجاد نمی‌کند. سبزواری در جایی دیگر وجوبی را که به خداوند نسبت داده می‌شود بر دو نوع وجوب من الله و وجوب علی الله می‌داند و معتقد است که این هر دو حق و درست‌اند. وی پس از توضیح وجوب من الله که همان ضرورت علی و معلولی است، بیان می‌کند که واجب در وجوب علی الله چیزی است که ترکش جایز نیست از آن‌رو که تارک آن مورد اعتراض و چون‌وچرای عقلا قرار می‌گیرد.^{۲۴} پس ملاهادی سبزواری، یکی از حکیمان بزرگ اسلامی، «وجوب علی الله» را می‌پذیرد و در آن مشکلی نمی‌بیند. شبهه‌ای که در اینجا مطرح است این است که پذیرش «وجوب علی الله» به معنای حاکم ساختن عقل بشری بر خداوند است، درحالی‌که هر فعلی که ما تصور نماییم اگر از خداوند صادر نشود باز خداوند متعال مستحق مذمت نمی‌شود و حتی نمی‌توان در مورد وی استحقاق ذم را تصور کرد.^{۲۵} لاهیجی پس از بیان این شبهه به آن این‌گونه پاسخ می‌دهد:

الف) اینکه عقل حکم می‌کند که فعلی بر خداوند واجب است به این معناست که اگر مخلوق آن را مرتکب نشود مورد مذمت خداوند متعال قرار می‌گیرد، پس خود خداوند علی‌القاعده و به طریق اولی از ارتکاب آن فعل سر باز می‌زند و کاری که شأنیت آن را داشته باشد که فاعل آن مستحق مذمت شود، از خدای متعال سر نمی‌زند؛ مانند ظلم که خداوند بنا بر قبح وی از آن نهی کرده است و فاعل آن در نزد وی مذموم و معاقب است، «پس لامحاله روا نبود و نشاید که خود ظلم کند و این است مراد از وجوب ترک ظلم بر خدای تعالی».^{۲۶}

ب) اینکه عقل حکم می‌کند به اینکه واجب است خداوند متعال به صفات کمال متصف باشد و منزله از صفات نقص از این‌روست که عقل حکم می‌کند به اینکه خداوند باید به نحو اتم و اکمل واجد هر صفت کمال و سراسر منزله از هر صفت نقص باشد و «چون این قاعده در صفات محقق باشد، در افعال نیز همین قاعده و قانون معتبر باید داشت».^{۲۷} خلاصه اینکه این احکام در واقع توصیفات هستند در قالب انشائیات؛ توصیفات‌هایی که از شناخت حضرت حق به منزله واجب‌الوجودی که از جمیع جهات واجب است و واجد همه صفات کمال است سرچشمه می‌گیرند. چنین انشائاتی اصلاً حکم واقعی نیستند تا سبب تلقی وی به مثابه موجودی دست‌بسته و محدود به عقل و قوانین بشری شوند.

۲۴. ملاهادی محقق سبزواری، اسرار حکم، تصحیح: کریم فیضی (قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳)، ۴۵۳.

۲۵. فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ۳۴۸.

۲۶. فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ۳۴۸-۳۴۹.

۲۷. فیاض لاهیجی، گوهر مراد، ۳۴۹.

علت دوم. اندیشه حسن و قبح که تشکیل‌دهنده وجدان اخلاقی بشر است، اندیشه‌ای اعتباری است نه حقیقی. اندیشه اعتباری تنها ارزش عملی دارد و از جهت علمی و کاشف حقیقت بودن تهی از ارزش است.^{۲۸}

در برابر حسن و قبح شرعی، حسن و قبح به دو اصطلاح قرار دارد: یک. حسن و قبح ذاتی که ناظر به هستی‌شناسی افعال است و مدعی است که خوبی و بدی در ذات افعال قرار دارد. دو. حسن و قبح عقلی که مفهومی معرفت‌شناختی است و معنایش این است که حسن و قبح، هرچند به نحو موجبه جزئی، با عقل درک‌شدنی است. اگر حسن و قبح ذاتی (وجودی) را بپذیریم، درک آن هم با عقل ممکن است و هم با شرع؛ یعنی حسن و قبح ذاتی هم عقلی است و هم شرعی؛ اما اگر از لحاظ وجودی به شرعی بودن حسن و قبح باور داشته باشیم، طبیعی است که از جهت معرفتی نمی‌توان امکان درک آن را با عقل پذیرفت و تنها می‌توان مدعی شرعی بودن آن در مقام ادراک بود؛ یعنی حسن و قبح شرعی (از جهت وجودی)، از لحاظ معرفتی نیز تنها شرعی است. به نظر می‌رسد اختلاف اشاعره و عدلیه در این موضوع اولاً و بالذات بر سر حسن و قبح ذاتی است نه عقلی و اختلاف معرفت‌شناختی از لوازم اختلاف هستی‌شناختی است. این مطلب به‌ویژه از این ادعای اشاعره آشکار می‌شود که قبل از جعل شارع افعال از جهت حسن و قبح حکمی ندارند و هرچه شارع برایش حسن را جعل کند حسن می‌شود و هر چه که برایش قبح را جعل کند قبیح می‌شود.^{۲۹} گاهی در برخی مباحث و متن‌ها در این باب دقت کافی صورت نمی‌گیرد و به جای «ذاتی»، «عقلی» آورده می‌شود یا این دو به‌گونه‌ای به هم عطف می‌شوند که گویا یک چیز و به یک معنا هستند و این موجب ابهام در متن و بحث می‌شود. در آثار استاد مطهری و از جمله عدل الهی گاهی چنین کم‌دقتی‌هایی مشاهده می‌شود. استاد با اینکه در مقدمه عدل الهی حسن و قبح ذاتی و عقلی را به خوبی توضیح می‌دهند و یادآور می‌شوند که چون در ادامه بحث حسن و قبح ذاتی این بحث مطرح شد که آیا عقل به‌تهایی می‌تواند حسن و قبح را درک کند یا نه؛ حسن و قبح ذاتی حسن و قبح عقلی نیز خوانده شد؛^{۳۰} با این حال گاهی می‌نویسند «حسن و قبح ذاتی عقلی»،^{۳۱} گاهی «عقلی»^{۳۲} و گاهی هم حسن و قبح را مطلق و بدون قید «ذاتی» یا «عقلی» می‌آورند.^{۳۳}

۲۸. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۷۶.

۲۹. ابوالحسن اشعری، اللمع فی الرد علی أهل الزیغ و البدع، تصحیح: حموده غرابه (قاهره: المكتبة الأزهرية للتراث، بی‌تا)، ۱۱۶؛ عبدالرحمن بن‌أحمد ایچی، المواقف، جلد ۳، تحقیق: عبدالرحمن عمیره (بیروت: دار الجیل، ۱۴۱۷ ق)، ۲۷۰.

۳۰. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۴۳-۴۴.

۳۱. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۴۴.

۳۲. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۷۲ و ۴: ۸۱۲.

۳۳. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۷۶.

با توضیح یادشده استدلال ایشان در این قسمت وضوح بیشتری می‌یابد. استاد حسن و قبح ذاتی را منکرند^{۳۴} و بلکه آن را بی‌معنا می‌دانند،^{۳۵} حسن و قبح عقلی را نیز به معنایی که متکلمان عدلیه طرح کرده‌اند نمی‌پذیرد. وی معتقد است که متکلمان عدلیه مرتکب این خطا شدند که حسن و قبح عقلی را جزء معقولات نظری که ارزش کشف از واقع دارد دانستند، در عوض حکما کار درست و دقیق را انجام دادند و آن را ذیل معقولات عقل (حکمت) عملی قرار دادند که اندیشه‌هایی اعتباری‌اند نه حقیقی و تنها برای عمل به کار می‌آیند و بنابراین صرفاً ارزش عملی دارند نه ارزش علمی برای کشف از واقع.^{۳۶} بنابراین استاد معتقد است در حسن و قبح پای عقل در میان است ولی عقل عملی آن هم فقط برای اعتبار، وضع و جعل حسن و قبح نه کشف حسن و قبح واقعی و عینی. عقلی‌ای که ایشان به عنوان صفت حسن و قبح می‌پذیرد با عقلی مد نظر عدلیه صرفاً اشتراک لفظی دارد و از جهت معنا و کارکرد ربطی به هم ندارند. از نظر عدلیه عقل، عقل نظری و کاشف است ولی از نظر استاد مطهری عقل، عقل عملی و معتبر، جاعل و واضع است. پس استاد نه حسن و قبح ذاتی مد نظر متکلمان را می‌پذیرد و نه حسن و قبح عقلی مد نظر متکلمان را. از نظر ایشان حسن و قبح اندیشه عقلی اعتباری است؛^{۳۷} از این رو معتقد است که با معیار حسن و قبح که مفهومی صددرصد بشری است نمی‌توان افعال باری تعالی را تفسیر کرد.^{۳۸}

نقد و بررسی نظر استاد مستلزم ورود به بحث اثبات حسن و قبح ذاتی است. بحثی مفصل که مجال مستقل و مفصل می‌طلبد؛ درحالی که کار اصلی ما در اینجا اثبات صدق عدل به معنای «اعطای حق» در مورد خداوند است و عمده کار ما باید تبیین این مطلب باشد که اثبات حق برای غیر خدا بر خدا ممکن است و مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ بنابراین در نقد نفی حسن و قبح ذاتی به ذکر چند نکته اکتفا می‌کنیم.

نقد یک. با انکار حسن و قبح ذاتی، برخی اشکالات قوی عدلیه بر اشاعره سر برمی‌آورند؛ از جمله اینکه:

۱. اگر حسن و قبح ذاتی نباشند دیگر نه حسن و قبح ذاتی خواهیم داشت و نه حسن و قبح شرعی؛^{۳۹}

۳۴. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۵۲ و ۷۳ و ۱۳: ۷۳۴؛ مرتضی مطهری، یادداشت‌ها، جلد ۱۱ (تهران: صدرا، ۱۳۸۶)، ۱۲۷.

۳۵. مطهری، یادداشت‌ها، ۱۱: ۲۱۳.

۳۶. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۵۲ و ۷۳.

۳۷. مطهری، مجموعه آثار، ۱۳: ۷۳۴ و ۷۳۹-۷۴۰.

۳۸. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۷۶.

۳۹. خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، تحقیق: حسینی جلالی (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ ق)، ۱۹۷.

۲. در این صورت از کجا می‌توان فهمید که دین، کتاب و نبوت دروغ، شوخی و به اصطلاح، سرکاری نیستند و می‌توان به آن‌ها اعتماد کرد؟^{۴۰}

تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده است در کلمات استاد پاسخ این پرسش‌ها به شیوه حکما که استاد خود را تابع روش و نظر آن‌ها می‌داند،^{۴۱} وجود ندارد و حسن و قبح و عدلی هم که ایشان به آن معتقدند پاسخگوی این اشکال نیست.

نقد دو. چرا حکمت عملی به کار شناخت خدا نیاید؛ مگر ما به شناخت وی در مرحله فعل و شناخت افعال وی نیاز نداریم؟ و مگر بحث از صفات فعلی الهی به همین منظور نیست؟

عقل گاهی برای درک امور مربوط به مسائل نظری به کار گرفته می‌شود که در این مقام به آن عقل نظری اطلاق می‌شود و گاهی برای درک امور مربوط به حیطه عمل تلاش می‌کند که در این صورت «عقل عملی» نامیده می‌شود. پس اولاً یک عقل بیشتر نداریم و ثانیاً کار عقل چیزی جز درک نیست. نکته این است که هر دو مقام ادراکی عقل برای شناخت خداوند نیز کارآمد و لازم است. گاهی عقل تلاش می‌کند آن جنبه‌هایی از حضرت حق را که نظری محض است و ربط مستقیمی به عمل ندارد، درک کند؛ مانند تلاش برای شناخت صفات ذات. گاهی نیز عقل در صدد است که آن جنبه‌هایی از خداوند را درک کند که به عمل مربوط است مانند بحث از صفات فعل الهی؛ بنابراین تنها حکمت نظری برای شناخت خداوند کافی نیست؛ بلکه حکمت عملی هم لازم است. علامه طباطبایی ناکارآمد دانستن عقل نظری و عملی را در شناخت افعال الهی در مرحله تکوین و تشریح، جرم (و اشتباهی) بزرگ می‌داند و معتقد است باطل دانستن احکام عقلی در شناخت ویژگی‌های افعال و سنت‌های جاری الهی در بین مخلوقاتش برابر است با باطل دانستن احکام عقلی در اثبات اصل وجود خداوند.^{۴۲} ایشان در ادامه تصریح می‌کند که احکام عقل عملی در احکام تشریحی خداوند جاری است... و بنابراین عقل حق دارد در باب حسن و قبح احکام شرعی بحث کند و در ادامه نیز آیاتی را شاهد بر مدعای خود می‌آورد.^{۴۳}

۲-۳ استدلال دوم. مفاهیم اخلاقی از جمله عدل و ظلم به معنای رایج یعنی رعایت حقوق دیگران که مبتنی بر حسن و قبح عقلی‌اند مخصوص اجتماع بشری‌اند، از شئون حکمت عملی و قراردادی‌اند، در نتیجه محدود به حیات بشری و حوزه اعمال اختیاری وی هستند؛ از این رو عدل و ظلم اخلاقی برای

۴۰. محمدبن محمدبن نعمان شیخ مفید، النکت الإعتقادیة (قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ ق)، ۳۳.

۴۱. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۴۰.

۴۲. محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۸ (بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق)، ۵۵-۵۶.

۴۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۸: ۵۷-۵۸.

خداوند صفت کمال و نقص به حساب نمی‌آیند و خدا به این معنا نه عادل است و نه ظالم.^{۴۴} عصاره این استدلال این است که اخلاق به معنایی که بین انسان‌ها رایج است در خداوند متعال راه ندارد.

نقد: از پیامبر اکرم نقل شده است که فرمود: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ».^{۴۵} شهید ثانی ضمن بحثی در باب لزوم عیب‌پوشی از دیگران به ستار العیوب بودن خداوند اشاره می‌کند و سپس خواننده را دعوت می‌کند که به حکم «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ»، مانند خدا عمل کند.^{۴۶} و از دیگران عیب‌پوشی نماید. دعوت انسان‌ها به انصاف به صفات خدایی دلالت دارد بر اینکه فی الجمله صفات اخلاقی مشترکی بین خدا و انسان وجود دارد. امام صادق در پاسخ به پرسش از چیستی توحید و عدل فرمود: «التَّوْحِيدُ فَإِنَّ لَا تُجَوِّزُ عَلَيَّ رَبِّكَ مَا جَازَ عَلَيْكَ وَ أَمَّا الْعَدْلُ فَإِنَّ لَا تَسُوبُ إِلَيَّ خَالِفِكَ مَا لَمْ يَكُ عَلَيْهِ».^{۴۷} از این روایت فرق بین صفات ذات و خاص خدا و صفات فعل و مشترک با انسان آشکار می‌شود: توحید از صفات ذات و خاص خداست و از این رو خداوند در آن بینونت کامل با غیر خدا دارد و حضرت در تعریفش فرموده: «توحید آن است که هیچ چیزی را که برای تو (به مثابه یک موجود ممکن) جایز و ممکن است برای خدا جایز ندانی»؛ اما عدل به عنوان یک صفت فعل و یک صفت اخلاقی، بین خدا و انسان مشترک است: «عدل آن است که آنچه خدا تو را بر آن ملامت کرده، به خدا نسبت ندهی»؛ یعنی اولاً معیار عدل همان معیار عام تشخیص حسن از قبیح است که عبارت است از مدح و ذم (ملامت)؛ ثانیاً عادل دانستن خدا به این است که هر آن صفت مذموم اخلاقی را که خداوند نخواست به بندگانش دارا باشند، خدا را نیز از آن منزه بدانی. این بدان معناست که تا جایی که به اخلاق مربوط می‌شود و در حیطه اختیار بشر است، عدل در خدا و انسان معنایی مشترک دارد. از قضا چیزی که از این حوزه مشترک بیرون می‌ماند عدل فلسفی (تکوینی) است که در حوزه مقدرات بشر نیست و اصلاً در مورد وی مطرح نیست.

این دو روایت دلالت می‌کنند بر اینکه اصل بر این است که آن صفات اخلاقی که برای بشر کمال به حساب می‌آیند برای خداوند نیز کمال است و وی نیز به آن صفات متصف است، مگر در مواردی خاص که دلیل داشته باشیم صفتی از صفات کمالی انسان برای خداوند متعال کمال به حساب نمی‌آید؛ مانند تواضع و عبودیت.

۴۴. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۶۹-۷۰، ۷۱ و ۷۶.

۴۵. محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، تحقیق و تصحیح: محمد خواجوی، جلد ۱ (تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳)، ۲۲۷.

۴۶. زین‌الدین بن علی شهید ثانی، شرح مصباح الشریعه، ترجمه عبدالرزاق گیلانی، تحقیق: آقا جمال خوانساری (تهران: پیام حق، ۱۳۷۷)، ۷۳.

۴۷. محمد بن علی ابن بابویه، توحید، تحقیق: هاشم حسینی (قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ق)، ۹۶.

۳-۳ استدلال سوم. بر فرض که عدل و ظلم اخلاقی برای خدا نیز کمال و نقص به شمار آیند؛ نکته مهم این جاست که چون در عدل و ظلم اخلاقی حق غیر مطرح است و هیچ موجودی بر خدا حقی ندارد، صدق عدل و ظلم به این معنا بر خداوند عملاً ممکن نیست و این بحث اصلاً در مورد خداوند متعال مطرح نمی‌شود و وی به مفهوم رایج در اخلاق نه عادل است و نه ظالم. استاد مطهری برای تبیین عدم حق غیر بر خدا بحث را به اولویت و مالکیت می‌کشانند و می‌نویسد که مخلوق هر چه دارد از خالق است و اولویت و مالکیت وی نسبت به هر چیز در طول اولویت و مالکیت خالق است.

نقد ۱. عدل الهی در سه حوزه تکوین، تشریح و جزا مطرح است. شیخ مفید می‌نویسد: «خدای عزّ و جلّ عادل و کریم است^{۴۸}... بر خلاف عدل تواناست، به همان‌گونه که بر عدل تواناست، ولی او ستم و ظلم و کار بد نمی‌کند.^{۴۹}... هیچ کس را به بیش از توانایی وی مکلف نساخته و جز به چیزی که توانایی بر انجام دادن آن دارد فرمان نداده است. در آنچه ساخته هیچ چیز بی‌هوده و در آفرینش او هیچ چیزی برون از اندازه نیست و در فعل او هیچ ناشایستگی و زشتی وجود ندارد. از مشارکت با بندگان در افعال به دور است و از مجبور کردن آنان به کارهایی که می‌کنند منزه است. هیچ کس را جز بر گناهی که مرتکب شده کیفر نمی‌دهد و هیچ بنده‌ای را جز بر کار بدی که کرده سرزنش نمی‌کند: «لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يَضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا».^{۵۰}... و هیچ کس را جز بر گناهی که کسب کرده یا جرمی که مرتکب شده یا کار زشتی که او را از آن بازداشته و وی به آن پرداخته، کیفر نمی‌دهد».^{۵۱} بنا بر آنچه از کلام شیخ مفید به دست می‌آید، عدل الهی سه قسم و به تعبیری، سه مرحله دارد:

الف) عدل تکوینی: عدل در این مرحله به این معناست که خداوند متعال در مقام آفرینش و افاضه، قابلیت هیچ موجودی را مهمل نمی‌گذارد، هیچ موجودی را از استعدادی که امکان دریافت آن را دارد، محروم نمی‌کند و نحوه وجودی را که مستحق آن است به وی عطا می‌کند.

ب) عدل تشریحی: عدل در این مرحله به این معناست که خداوند متعال ۱. هر تکلیفی که برای کمال و سعادت انسان لازم است، تشریح کرده است؛ ۲. بر عهده هر کس به مقدار توانایی اش تکلیف نهاده است^{۵۲} و ۳. تمامی قانون‌هایی که تشریح می‌کند عادلانه است.

۴۸. محمد بن محمد بن نعمان شیخ مفید، *أوائل المقالات في المذاهب والمختارات* (قم: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ۱۴۱۳ق)، ۵۷.

۴۹. شیخ مفید، *أوائل المقالات في المذاهب والمختارات*، ۵۶.

۵۰. نساء، آیه ۴۰؛ شیخ مفید، *أوائل المقالات في المذاهب والمختارات*، ۵۷-۵۸.

۵۱. شیخ مفید، *أوائل المقالات في المذاهب والمختارات*، ۶۱. ترجمه کلام شیخ مفید از کتاب «اندیشه‌های کلامی شیخ مفید»، اثر مارتین مک درموت با ترجمه احمد آرام (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۴) نقل شده است.

۵۲. بقره، آیه ۲۳۳ و ۲۸۶؛ انعام، آیه ۱۵۲؛ اعراف، آیه ۴۲؛ مؤمنون، آیه ۶۲.

ج) عدل جزایی: عدل در این مرحله به این معناست که خداوند متعال ۱. در مقام پاداش و کیفر با نیکوکار و بدکار برخورد متناسب با عملشان دارد نه برخورد مساوی؛ ۲. تنها عصیان‌هایی را کیفر می‌دهد که از روی آگاهی بوده است، زیرا عقاب بلا بیان قبیح است: «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا»^{۵۳} و ۳. عقابش تنها بر افعال ناپسند اختیاری است.

این سخن که انسان هیچ حقی بر خداوند ندارد و حقی نیز پیدا نمی‌کند در هر سه حوزه و مرحله عدل الهی ناپذیرفتنی است. این مطلب در مورد عدل اخلاقی که توضیحش را می‌آوریم، نیز صادق است. این مناقشه را در سه بخش، به ترتیب از وضوح بیشتر مسئله به وضوح کم‌تر و بحث‌برانگیزتر آن (جزایی، تشریحی و اخلاقی) بیان می‌کنیم و پس از آن همین مناقشه را در عدالت تکوینی نیز مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۳-۳ عدل جزایی

آیا اگر خداوند نیکوکار را به جای پاداش کیفر دهد، مرتکب ظلم نشده است؟ اگر چنین باشد پس آیا نیکوکار به واسطه کار نیک این حق را بر خداوند پیدا نمی‌کند که خداوند به وی پاداش عطا کند؟ آیا این حق، دست‌کم به خاطر وعده‌ای که خود خداوند داده است، برای نیکوکار بر خداوند ثابت نیست؟ حقی که اعطای آن به صاحب حق «عدل» و عدم اعطای آن ظلم شمرده می‌شود؟ «لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ»^{۵۴} و «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»^{۵۵}. استاد مطهری عدل فلسفی را مبنای معاد می‌داند.^{۵۶} پرسش این است که عدل به معنای «رعایت استحقاق‌ها در مرحله تکوین» چگونه می‌تواند مبنای معاد قرار گیرد و عدالت جزایی خداوند را تبیین کند؟

۲-۳-۳ عدل تشریحی

آیا بشر که بی اختیار خود در این جهان قرار گرفته، خداوند از او انتظار دارد مسیر صحیح را بیاماید، این حق را ندارد که شریعت الهی که مکلف به پیروی از آن است، دروغین، گمراه‌کننده و موجب شقاوتش نباشد؛ بلکه همان‌گونه که خداوند ادعا کرده است، راستین و در مسیر سعادت و کمال بشر باشد و مایه نجاتش گردد؟ اگر بر فرض شریعت الهی غیر این باشد، خداوند متعال ظالم شمرده نمی‌شود چون این حق بشر را به‌جا نیاورده، آن را به وی عطا نکرده است؟ عدل فلسفی چگونه می‌تواند عدالت تشریحی را توجیه کند؟

۵۳. اسراء، آیه ۱۵.

۵۴. نساء، آیه ۴۰.

۵۵. زلزله، آیه ۷ و ۸.

۵۶. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۷۲.

۳-۳-۳ عدل اخلاقی

بنابر تبیین «حق غیر بر خدا» در دو حوزه تشریح و جزا به نظر نگارنده بر عدل تشریحی و جزایی عنوان مشترک «عدل اخلاقی» که مبتنی بر بحث حق است، صدق می‌کند. این عنوان شامل روی دادهایی نیز می‌شود که برای انسان در زندگی‌اش پیش می‌آید. آن دسته از پیشامدهای روزمره‌ای که از اراده و اختیار انسان خارج‌اند و خداوند متعال به حکم «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»^{۵۷} در آن‌ها دخالت مستقیم و اراده غالب دارد. همچنین در اموری مستمرتر مانند بیماری و فقر. کسی که بهداشت را رعایت می‌کند، ولی به یک بیماری سخت دچار می‌شود؛ کسی نهایت توان و استعداد خود را به کار می‌گیرد و شرافتمندانه تلاش می‌کند، ولی اغلب یا هیچگاه نمی‌تواند از فقر برهد و مانند این‌ها. مقصود ما از عدل اخلاقی در این قسمت، این قسم سوم است که پس از بررسی بحث «حق غیر بر خدا» در مرحله تشریح و جزا، لازم است این مطلب را نیز در این قسمت بررسی کرد.

همان‌گونه که فرزند بر والدینی که به عنوان علل معده نه چیزی بیشتر، وی را از کم عدم به جهان وارد می‌کنند حق و حقوقی دارد؛ می‌توان مدعی شد که انسان و بلکه همه مخلوقات بر خالق حقیقی و علة العلیل هستی حق و حقوقی دارند. انسانی که خلق نشده نه نیازی دارد، نه درد و رنجی و نه به کمک محتاج است؛ ولی انسان خلق شده وضعیتی کاملاً متفاوت دارد. نمی‌شود خداوند انسان را خلق کند و سپس رهایش نماید و بگوید «همین که تو را خلق کردم در حقت لطفی بزرگ کردم» و انتظار داشته باشد هر کس هرگونه و در هر شرایطی قرار دارد راضی باشد و هیچ توقعی نداشته باشد و هیچ حق و حقوقی برای خود در قبال کسی که وی را در موقعیت دشوار زندگی این جهانی^{۵۸} قرار داده قائل نباشد. به نظر می‌رسد بهره‌مندی از کمینه شرایط و امکانات برای زندگی در جایی که بدون انتخاب خود در آن قرار گرفته، حق انسان بر خداوند باشد.

خداوند خود در قرآن کریم می‌فرماید: «هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر اینکه روزی‌اش بر عهده خداوند است».^{۵۹} علامه طباطبایی معتقد است که «عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا» بر وجوب رزق بر خداوند دلالت می‌کند و ثبوت حقی برای دیگران بر خداوند در صورتی که مثبت آن حق بر خداوند متعال، خودش باشد اشکالی ندارد و ممکن است خداوند برای دیگری بر خود حقی قرار دهد. ایشان دو نمونه مشابه دیگر را از قرآن ذکر می‌کنند: «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ»^{۶۰} و

۵۷. الرحمن، آیه ۲۹.

۵۸. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ»؛ بلد، آیه ۴.

۵۹. هود، آیه ۶.

۶۰. انعام، آیه ۱۲.

«وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ»^{۶۲}. اینکه مثبت حق بر خداوند خودش باشد یا دیگری، در بحث ما فرقی ندارد؛ زیرا به هر ترتیب در صورت ثبوت حق برای غیر بر خدا، عدالت به معنای «اعطاء کل ذی حق حقه» در مورد خداوند نیز صدق می‌کند و اساساً، چنانکه گذشت، به نظر نمی‌رسد که با نفی عدالت به معنای «اعطای حق ذی حق» از خدا، بتوان به عدالت تشریحی و به‌ویژه، جزایی خداوند قائل بود. شاید از این‌روست که علامه طباطبایی می‌نویسد: «و اما قول القائل: «لیس لأحد علی الله حق» فکلام واه»؛^{۶۳} بنابراین برای عادل شمردن خداوند چاره‌ای جز پذیرش، به تعبیر استاد مطهری، «عدل اخلاقی» برای خداوند نداریم؛ چیزی که لازمه‌اش پذیرفتن فی‌الجملة حق غیر خدا بر خداست.

نقد ۲. آیا بحث حق فقط در اولویت و مالکیت مطرح است؟ خود ایشان این مطلب را از طرف اشکال‌کنندگان بیان می‌کند که انسانی که خلق نشده حقی ندارد، اما همین که خلق شد طبعاً از جهت لوازم حیات حقی پیدا می‌کند. پس جهل و عجز و ضعف و فقر نوعی ممنوعیت از حق است.^{۶۴} به نظر نویسنده این اشکال بر قائل نشدن هیچ نوع حقی برای انسان در برابر خداوند وارد است و ایشان اگر این سخن را درست نمی‌دانند باید به آن پاسخ گویند؛ اما نگارنده پاسخی از ایشان به این پرسش نیافته است.

۴-۳-۳ عدل تکوینی

نقد ۳. چرا در برابر عدل به معنای فلسفی ظلم قرار دارد ولی در برابر عدل به معنای توازن قرار ندارد؟ با توجه به اینکه در معنای چهارم واژه «استحقاق» نیز به کار رفته است، به نظر می‌رسد در اینجا نیز به نوعی مفهوم حق، شایستگی و اولویتی خوابیده است که باید مراعات شود. گویی امکان، اقتضای تکوینی، استعداد و قابلیت ذاتی، برای هر ممکنی اولییتی را برای وجود یافتن و بهره‌مند شدن از کمالاتی که قابلیت و ظرفیتش را دارد، موجب می‌شود و آن اولویت برایش نوعی حق می‌آورد که باید از سوی خداوند مراعات گردد و در صورت منع و عدم اعطای این حق حاصل از آن اولویت است که ظلم محقق می‌شود. اگر این مطلب را نپذیریم نمی‌توان توجیه کرد که چگونه در برابر عدل به این معنا ظلم قرار دارد و چگونه می‌توان «منع فیض و امساک جود از وجودی که استحقاقش را دارد»^{۶۵} ظلم خواند؟ درست است که می‌توان این منع فیض را با

۶۱. روم، آیه ۴۷.

۶۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱: ۲۲۵-۲۲۶ و ۱۰: ۱۴۸-۱۴۹.

۶۳. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱: ۲۲۶.

۶۴. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۸۵ و ۲: ۱۴۴.

۶۵. مطهری، مجموعه آثار، ۱: ۸۲.

فیاضیت علی الإطلاق الهی ناسازگار دانست؛ اما چرا و به چه توجیهی می‌توان آن را *ظلم* نامید؟ و خود این فیض را عدالت خواند؟

استاد معتقد است اختلاف و تفاوت در میان موجودات در صورتی تبعیض و خلاف حکمت و عدل الهی است که دو موجود، درحالی که قابلیت دریافت درجه‌ای مساوی از وجود و کمالات وجودی را دارند، از وجود و کمالات وجودی یکسان برخوردار نشوند؛ اما در جایی که اختلاف‌ها و تفاوت‌ها به قصورهای ذاتی برمی‌گردد، تفاوت‌ها تبعیض به حساب نمی‌آیند.^{۶۶} اکنون این پرسش مطرح است که این قابلیت‌های ذاتی و تکوینی برای چیزی که هنوز وجود نیافته از کجا می‌آیند؟ ایشان چند سطر بعد می‌نویسند: «خداوند فاعل ایجاد است، او ایجادکننده اشیا با همه قوا و نیروها و خاصیت‌ها و خصلت‌های آن‌هاست»؛^{۶۷} بنابراین سخن ایشان که اختلاف در قابلیت‌هاست رفع اشکال نیست بلکه تنها اشکال را یک گام عقب‌تر می‌برد و آن را در مرحله ایجاد قابلیت‌ها مطرح می‌کند به این صورت که چرا خداوند به موجودات قابلیت‌ها و استعداد‌های یکسان عطا نکرده است؟

بنابراین به هیچ‌روی نمی‌توان بدون در نظر گرفتن بحث حق، بحث عدل را در برابر *ظلم* مطرح کرد. استاد نیز توانسته معنایی از *ظلم* ارائه دهد که در آن بحث حق مطرح نباشد. در نتیجه نفی *ظلم* از خداوند متعال که این همه در آیات و روایات بر آن تأکید شده است و اثبات عدل برای وی، بدون پذیرفتن مواردی از حق بشر بر خداوند ممکن نیست و عدل فلسفی مورد نظر ایشان نمی‌تواند همه حوزه‌های عدل الهی و نیز نفی *ظلم* را که مورد تأکید جدی آیات و روایات است، پوشش دهد.

۴. نتیجه

معنای درست و کامل عدل الهی که همه ساحت‌های عدل الهی را دربرگیرد و با آیات و روایات نفی *ظلم* از خداوند سازگار باشد «اعطای حق هر صاحب حق» است.

مقید، محدود و دست‌نسته نشمردن خداوند به این نیست که او را از هر جهت یله و رها تصویر کنیم. او خود برای خود قیدهایی را برمی‌شمرد. قیدهایی که اغلب اخلاقی‌اند؛ از جمله اینکه: *ظلم* نمی‌کند،^{۶۸} خلف وعده نمی‌کند، مؤمنان و پرهیزکاران در نظرش با مفسدان و فاجران

۶۶. مطهری، مجموعه آثار، ۲: ۱۴۵.

۶۷. مطهری، مجموعه آثار، ۲: ۱۴۶.

۶۸. نساء، آیه ۴۰؛ یونس، آیه ۴۴؛ کهف، آیه ۴۹.

برابر نیستند،^{۶۹} رحمت بر مخلوقات را بر خود واجب کرده است،^{۷۰} روزی بندگان را به منزله تکلیف بر عهده خود نهاده است^{۷۱} و اگر مدعی شویم غیر او بر او تسلط دارد، وی را ضعیف، عاجز و دست بسته (مغلول) شمرده ایم؛ اما اگر معتقد باشیم که همان گونه که از قرآن برمی آید، عمل وی مقید به چارچوب های اخلاقی است بر کمال و ارزشش افزوده ایم چنانکه از جهت متافیزیکی کمال فعل الهی در این دانسته می شود که بر اساس قوانین علت و معلول است. سخن در باب شناخت پروردگاری عادل و مهربان است نه دیکتاتوری مطلق العنان. اینکه هیچ کس توان بازخواست از وی را ندارد «لَا یَسْتَلُّ عَمَّا یَفْعَلُ»^{۷۲} به این معنا نیست که خداوند از جهت اخلاقی هیچ چارچوبی ندارد. به نظر می رسد گاهی در این بحث و در تفسیر این آیه بین امری وجودی (قدرت مطلق الهی) و امری اخلاقی (تقید یا عدم تقید به اخلاق) خلط شده و اطلاق قدرت به اطلاق اخلاقی سرایت داده می شود؛ یعنی از اینکه به لحاظ وجودی کسی توان بازخواست از خدا را ندارد، نتیجه گرفته شده است که پس کسی نه بر خدا حقی دارد و نه حقی پیدا می کند؛ خدا نیز هیچ وظیفه اخلاقی برای خود احساس نمی کند و مجاز است هر کار دلش بخواهد (به تعبیر انسانی که معنایی منفی و غیر اخلاقی دارد) انجام دهد. در حالی که خدا «اهل تقوا» و مراعات اخلاق و حقوق دیگران است. ما انسان ها در بین خود نیز از مطالبه بسیاری از حقوق خود ناتوانیم، اما به این معنا نیست که هیچ حقی بر هیچ قوی تر از خودی نداریم و قدرتمندانی که بر ضعیفان مسلط اند تکلیفی اخلاقی بر عهده ندارند.

به نظر نویسنده در بحث های خداشناسانه نباید تنها به فکر سلطه و اقتدار خداوند بود؛ بلکه باید به فکر آبروی اخلاقی حضرت ارحم الراحمین هم بود؛ به گونه ای که هیچ یک را فدای دیگری نکرد. نگاه اقتدارگرایانه محض (اقتدار منهای اخلاق) نگاهی غیر اخلاقی است؛ چه متعلق آن غیر خدا باشد و چه خدا. خداوند در قرآن کریم همان گونه که نگران اقتدار خویش است، دلواپس وجهه اخلاقی خویش نیز هست و به شدت بر رحیم، غفور، عفو و عادل بودن خود، به ویژه از طریق نفی ظلم از ساحت خود، تأکید دارد.

۶۹. ص، آیه ۲۸.

۷۰. انعام، آیه ۱۲.

۷۱. هود، آیه ۶.

۷۲. انبیاء، آیه ۲۳.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابن بابویه، محمد بن علی. توحید. تحقیق: هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ق.
اشعری، ابوالحسن. اللمع فی الرد علی أهل الزيغ و البدع. تصحیح، تعلیق و تقدیم: حموده غرابه. قاهره:
المکتبة الأزهرية للتراث، [بی تا].

ایچی، عبدالرحمن بن أحمد. المواقف. جلد ۳، تحقیق: عبدالرحمن عمیره. بیروت: دارالجليل، ۱۴۱۷ق.
شهید ثانی، زین الدین بن علی. شرح مصباح الشریعه. ترجمه عبدالرزاق گیلانی، تحقیق: آقا جمال
خوانساری. تهران: پیام حق، ۱۳۷۷.

شیخ مفید. محمد بن محمد بن نعمان. أوائل المقالات فی المذاهب و المختارات. قم: المؤتمر العالمی
للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.

شیخ مفید. محمد بن محمد بن نعمان. النکت الاعتقادیة. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید، ۱۴۱۳ق.
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة. جلد ۶. بیروت: دار
احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. شرح اصول کافی. جلد ۱، تحقیق و تصحیح: محمد خواجوی.
تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۸۳.

طباطبایی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ق.
طوسی، خواجه نصیرالدین. تجرید الاعتقاد. تحقیق: حسینی جلالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۷ق.
فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق. گوهر مراد. تهران: سایه، ۱۳۸۳.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. زاد المعاد مفتاح الجنان. محقق: علاءالدین أعلمی. بیروت: مؤسسه
الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۳ق.

محقق سبزواری، ملاهادی. اسرار حکم. تصحیح: کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

مصباح یزدی، محمدتقی. آموزش فلسفه. جلد ۲. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.

مطهری، مرتضی. مجموعه آثار. جلد های ۱، ۲، ۴ و ۱۳. قم: صدرا، ۱۳۷۲.

مطهری، مرتضی. یادداشت ها. جلد ۱۱. تهران: صدرا، ۱۳۸۶.

مک درموت، مارتین. اندیشه های کلامی شیخ مفید. ترجمه احمد آرام. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۴.