

بازتقریر عدالت الهی در پرتو جستاری در هستی‌شناسی کلامی امام خمینی و فخر رازی*

فرانک بهمنی**

چکیده

شناخت خداوند و صفات او، اساس تمام باورهای دینی و شرط لازم ایمان و عمل است، لذا شبهه و اختلال نظری در این حوزه، صدمات جبران ناپذیری بر نظام اعتقادی و در نتیجه سلوک عملی انسان خواهد گذاشت. پژوهش حاضر با هدف تبیین بازتقریر عدالت الهی در پرتو جستاری در هستی‌شناسی متکلمین، درصدد است برخی شبهات وارده بر عدل الهی را رفع نماید. روش پژوهش توصیفی، تحلیلی است و داده‌های تحقیق از طریق بررسی اسنادی، فیش برداری و با رویکرد استدلالی تحلیل شده است. کتاب‌های امام خمینی و فخر رازی، جامعه تحقیق، و سایر منابع ناظر به اهداف پژوهش، به عنوان منابع تبیینی و تکمیلی مورد استفاده قرار گرفته است. یافته‌ها حاکی از آن است که «ایجاد» از منظر فخر رازی، فعل مستقیم الهی است و انسان نقش ایجاد نمی‌دارد. حسن و قبح مبتنی بر اراده شارع است و عادل بودن خداوند نیز بدین جهت است که خداوند است، لیکن امام خمینی معتقد است انسان به عنوان فاعل مختار در خلق و ایجاد نقش دارد و حسن و قبح، ذاتی و مبتنی بر عقل است. بنابراین خداوند عادل است، زیرا مرتکب قبیح نمی‌گردد و ساحت الهی از خلق ناقص منزّه است.

کلید واژه‌ها: عدالت الهی، هستی‌شناسی، فاعلیت انسان، علیت، امامیه و اشاعره.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۲/۱۰/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۳/۲/۲ - نوع مقاله: علمی، پژوهشی.

** استادیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه

مقدمه

وجود شرور در هستی یکی از چالش‌های معرفتی و عاطفی جامعه بشری است؛ از جمله انسان‌هایی که از بدو تولد متفاوت با انسان‌های دیگر به دنیا می‌آیند و به نظر می‌آید تا لحظه مرگ از دردی فزاینده رنج می‌برند. این مسئله اعتقاد به عدالت الهی در مرتبه تکوین را به چالش کشیده و سؤالاتی را به ذهن متبادر می‌نماید.

- آیا اراده مستقیم خداوند سبب ایجاد تفاوت‌های تکوینی است یا اختیار انسان نیز در ایجاد این تفاوت‌ها مؤثر است؟

- جایگاه انسان در نظام فاعلی هستی چیست؟

- قضا و قدر و علیت چه ارتباطی با وجود شرور دارد؟

این سؤالات و سؤالات پرشمار دیگری در این حوزه، افرادی را که به لحاظ هستی‌شناسی دچار فقر معرفتی هستند به تردید و شبهه مبتلا نموده و زمینه بحران اخلاقی و روانی، ایمان‌گریزی و در نهایت تغییر سبک زندگی را فراهم می‌آورد. معاندین و مخالفین فرهنگ سازنده و غنی اسلام نیز همیشه در کمین فرصت‌ها هستند که نسل انقلابی مسلمان را از حقایق دور نموده، مکاتب تحریفی خویش را با استفاده از خلأهای معرفتی، جایگزین معتقدات اصیل اسلامی نمایند.

بدین جهت تلاش در رفع شبهات به ویژه در حوزه خداشناسی و صفات او که پایه و اساس نظام سازی اعتقادی مبتنی بر اسلام است، در اولویت قرار دارد. ضمن آنکه باور به عادلانه بودن تکوین، سبب می‌گردد انسان به جای سوگیری در مشکلات و آسیب‌های وارده نسبت به ذات باری تعالی و تقدیری دانستن مشکلات و آسیب‌ها، در پی علت واقعی آن‌ها برآمده و توان علمی خویش را در شناخت جهان تکوین و روابط علی آن افزایش دهد و مانع تکرار آسیب‌ها و مشکلات گردد.

عدل الهی دارای سه ساحت تکوین، تشریح و جزاست. محور بحث پژوهش حاضر عدالت الهی در ساحت تکوین بوده و در صدد است از منظر دو نحله کلامی، ایجاد شرور به ویژه تولد کودکان معلول را تبیین نماید. امامیه و اشاعره قائل به توحید افعالی و عدالت الهی هستند، لیکن هر گروه توحید افعالی و عدالت الهی

را از زاویه اصول هستی‌شناسانه خویش معنای نمایند. بر این اساس هر کدام دیدگاهی خاص در مسئله قضا و قدر و علیت دارند. تبیین این دو دیدگاه که علی‌رغم نقطه اشتراک در اتصاف مفهوم عدالت به خداوند، در مصادیق، از یکدیگر دور شده و به نوعی در تقابل با یکدیگر هستند، علاوه بر رفع بسیاری از شبهات ساحت تکوین، زمینه فهم نقش انسان را در مقام ثبوت نیز فراهم می‌آورد.

مقالات بسیاری در حوزه هستی‌شناسی و عدالت به رشته تحریر درآمده است، لیکن مقاله‌ای که بر اساس هستی‌شناسی و جایگاه انسان در خلق و ایجاد به تفسیر و تبیین عدالت خداوند از منظر امام خمینی و فخررازی پیردازد یافت نشد. برخی مقالاتی که تعدادی از متغیرهای مقاله حاضر در آن‌ها مورد بررسی قرار گرفته است، عبارت‌اند از:

۱. الگوی عدل الهی با تکیه بر تفاسیر المیزان و اطیب البیان. (خوشفر و رحمانی، ۱۴۰۰)
۲. تحلیل مفهوم‌سازی استاد مطهری از عدل الهی. (فرامرزی قراملکی و ابوالحسنی نیارکی، ۱۳۸۸)
۳. عدل الهی و کارآمدی نظام تربیتی اسلام. (هنرمند، ۱۳۹۱)
۴. فلسفه تفاوت‌های جنسیتی از منظر عدل الهی. (غروی نائینی و کاردوانی، ۱۳۹۶)
۵. عدل الهی و کارکردهای اجتماعی و فردی آن. (عباسی، ۱۳۸۹)
۶. تبیین فلسفی آموزه «عدل» در اندیشه کلامی صدرالمتالهین. (گنجور و همکاران، ۱۳۹۵)
۷. ارزیابی هستی‌شناسی‌ها: بررسی معیارها، رویکردها و سطوح. (فتحیان دستگردی، ۱۳۹۰)
۸. تغییر در مفاهیم دانش: نگاهی به ضرورت تکامل هستی‌شناسی‌ها. (ابراهیم زاده و همکاران، ۱۳۹۵)
۹. بررسی تطبیقی مولفه‌های هستی‌شناسی در شعر حلاج و عطار. (گشتاسبی و جمشیدی، ۱۴۰۰)

۱۰. بن‌مایه‌های فکری هستی‌شناسی‌ها در فلسفه کواين. (شقایق و فدایی، ۱۳۹۴)

۱۱. هستی‌شناسی در کانون پدیدارشناسی رومن اینگاردن. (اصغری، ۱۳۹۶)

۱۲. بررسی تطبیقی آراء مفسران معتزله، اشاعره و امامیه در مسئله ابتلا و رابطه آن با عدل الهی با تاکید بر دیدگاه‌های تفسیری قاضی عبدالجبار، غزالی و فیض کاشانی. (بارانی و همکاران، ۱۳۹۹)

آنچه پژوهش حاضر را از سایر تلاش‌ها متمایز می‌نماید این است که به بازتقریر عدالت الهی با جستار در هستی‌شناسی امام خمینی و فخر رازی پرداخته است و در صدد تبیین نظام فاعلی برای رفع و دفع شبهه در عدالت الهی می‌باشد. متکلم همراه با استفاده از عناصر حجت در پی تبیین واقعیت بوده با نقد مبنای شبهه و لوازم آن، حقیقت را روشن ساخته، شبهه را رفع می‌نماید. (بهمنی، ۱۴۰۲: ۱۴۷)

در این جستار نیز علاوه بر بیان نظرات هستی‌شناسانه، لوازم منطقی آن، اعم از مطالبی یا التزامی آورده شده و تأثیر آن بر تقریر عدالت الهی مشخص شده است.

۱. هستی‌شناسی

منظور از هستی‌شناسی در این پژوهش، بخشی از هستی‌شناسی است که به تبیین نقش خداوند و چگونگی روابط علی هستی در ایجاد می‌پردازد. روابط علی بدین معنا که پدیده‌ها و رخدادها دارای علت تامه هستند و علت تامه، مجموع علل ناقصه است که برای تحقق موجود یا پدیدار دیگری کفایت کند.

علت ناقصه نیز عبارت است از موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است، لیکن برای تحقق آن کافی نیست. تبیین این واقعیت، پاسخگوی سؤالات ذیل خواهد بود:

- آیا نظام هستی مبتنی بر روابط علی و معلولی است؟
- آیا خداوند تنها علت مرید ایجاد هستی و موجودات است یا اراده انسان نیز در خلق و ایجاد مؤثر است؟

۱.۱. هستی‌شناسی امام خمینی

امام خمینی معتقد به توحید در خالقیت هستند، لیکن مناقشه ایشان با اشاعره بر پذیرش خداوند به عنوان تنها علیت مؤثر در هستی است. امام خمینی قائل به قطعیت برقراری نظام علیت میان پدیدارهای هستی بوده و معتقد است بدین جهت که خداوند خالق نظام هستی و موجد تأثیر سایر موجودات است، فاعلیت سایر موجودات تحت فاعلیت الهی بوده و ناقض توحید افعالی نیست. (امام خمینی، ۱۳۸۸(ب): ۳۲۰؛ همو، ۱۳۸۱: ۱/۳۳۸ و ۲/۳۱۰؛ همو، ۱۴۱۲: ۳۶ و ۴۳-۴۱؛ همو، ۱۳۸۸(الف): ۵۸۶)

بدین ترتیب که تمام موجودات به ویژه انسان، با جعل الهی، می‌توانند نقش فاعلی در نظام هستی ایفاکنند. انسان و تمام ذوات طبیعی، وجودی مستند به اراده الهی دارند، لیکن استناد وجودی نافی اختیار در موجودات مرید نمی‌گردد، بلکه این موجودات با تحفظ اختیار، مستند الوجود به اراده الهی هستند.

استناد وجودی بدین معنا که مجموع خصوصیات وجودی معلول در استناد مؤثر است، بنابراین معلول با حد وجودی خویش، مستند به تمام علل خویش است، در نتیجه همان طور که آدمی با تمام حدود وجودیش، اعم از محدودیت در ساحت-های درونی مانند حدود جسمی و روحی یا ساحت‌های بیرونی مانند پدر، مادر، زمان، مکان و سایر عوامل مادی خویش، مستند به علت اولی است، همچنین فعل او نیز با تمامی ویژگی‌های وجودی، مستند به علت اولی است (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۶۳) و استناد فعل آدمی به علت اولی و اراده الهی، موجب بطلان تأثیر اراده خود او در صورت گرفتن فعل نمی‌گردد. اراده واجب الهی، تعلق گرفته است به اینکه فعل انسان با اراده و اختیار صادرگردد، و اگر فعل آدمی هنگام صدور، بدون اراده و اختیار وی صادرگردد، به دلالت التزامی تخلف از اراده الهی صورت گرفته که محال است. (امام خمینی، ۱۴۱۲: ۳۷-۳۵)

تبیین دوم از نظام علیّت در هستی با تفکیک علت حقیقی و علت اعدادی مشخص می‌گردد. تنها علت حقیقی، خداست، بدین معنا که تنها علت مستقل و

قائم به ذات، خداوند متعال است. علل طبیعی از جمله انسان، علت اعدادی هستند که نقش آن‌ها نزدیک کردن معلول به علت است.

آیت الله جوادی آملی معتقد است راه سومی نیز وجود دارد؛ از منظر ایشان به جای طرح علیت، مظهریت و تشآن را باید مطرح نمود. بدین ترتیب که ما سوی الله، واجد درجه‌ای از درجات فاعلیت خداوند سبحان هستند، بنابراین خداوند در مرتبه فعل به هر موجودی به تناسب ظرفیت وجودی اش، شأن و مقامی از شئون و مقامات تأثیرگذاری را اعطا نموده است. پس علیت ما سوی الله در نظام هستی مربوط به تشآن آنان است. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۲/۴۵)

این تبیین از نظام هستی به دلالت التزامی دارای نتایج زیر است:

۱. پذیرش رابطه علت و معلولی میان موجودات هستی؛
۲. اثبات وجود اختیار در هستی؛ بدین معنا که فاعل قریب در تحقق فعل خویش، تأثیری مبتنی بر اختیار و اراده دارد.

نکته قابل تأمل در دیدگاه امام خمینی این است که ایشان اختیار انسان را موجب استقلال تام در فاعلیت نمی‌دانند، لیکن انحصار علیت فاعلی در خداوند را نیز نمی‌پذیرند. موجد رابطه علت و معلولی میان اشیاء، خداوند متعال است و نظام احسن با تدبیر الهی بدین شکل صورت گرفته است.

۲.۱. هستی‌شناسی فخر رازی

هستی‌شناسی فخر رازی مبتنی بر علیت نیست، زیرا پذیرش علیت را مساوق فاعلیت موجب دانستن خداوند برمی‌شمرد و معتقدند پذیرش قوانین قطعی در نظام طبیعت به دلالت التزامی محدودیت قدرت و اراده خداوند را در پی دارد؛ بدین معنا که خداوند نیز مجبور خواهد بود پیرو قوانین باشد، حال آنکه خداوند در صفات خویش لایبشرط است. لذا نمی‌توان علیت را به عنوان قانون حاکم بر هستی پذیرفت، بلکه علیت مقارنه‌ای تکراری در افعال الهی است. (فخر رازی،

۱۴۱۱(الف): ۱/۵۸۴؛ دغیم، ۲۰۰۱: ۷۶۵)

دلیل دوم فخر رازی این است که پذیرش تأثیر واقعی علل بر ایجاد معالیل، مستلزم آن است که علل، شریک خداوند در خلقت گردند. این نظر با اعتقاد به توحید در خالقیّت منافات دارد، بنابراین قبول وجود رابطه علیّ میان موجودات نادرست است. (فخر رازی، ۱۴۱۱ (الف): ۱/۵۹۴-۵۸۸؛ مهدوی نژاد، ۱۳۷۸: ۲۶۸)

مقارنه میان آنچه بر حسب عادت، «سبب» و آنچه به همین طریق، «مسبب» نامیده می شود، در نظر ما ضرورت ندارد، بلکه هر دو چیزی که در نظر گرفته شوند... نه اثبات یکی از آن دو در بردارنده اثبات دیگری است و نه نفی یکی از آن دو دیگری را منتفی می کند. برای مثال، سیراب شدن و نوشیدن، سوزش و برخورد با آتش، روشنی و برآمدن خورشید، ... و مواردی دیگر از این قبیل و بالجمله در کلیه مقارناتی که در پزشکی، نجوم، صناعات و حرفه‌ها بین امور مشاهده می گردد، هیچ گونه رابطه ضروری و علیّ وجود ندارد. همراهی دو یا چند چیز با یکدیگر، ناشی از تقدیر خداوند است... در حقیقت خداوند می تواند سیر شدن را بدون خوردن ممکن سازد، و در تمامی تقارن‌ها واقعیت بدین صورت است. (عریبی، ۱۹۹۲: ۱۴۶؛ قرافی، ۱۴۱۶: ۲/۸۸۰؛ فخر رازی، ۱۹۸۷: ۸/۵۷)

با این رویکرد نیروهای جسمانی منشاء اثر نیستند، به همین سبب ظهور افعال آن‌ها مشروط به وضع و مواجهه مؤثر و متأثر نیست و نیز استمرار و دوام آن افعال نیز ممتنع نیست، زیرا خداوند می تواند اثر را بدون وضع و به طور دائم خلق کند. (تفتازانی، ۱۵۱۲ق: ۲/۱۰۶۶)

اساساً لازمه پذیرش توحید افعالی خداوند، پذیرفتن فعل آزاد و ارادی سایر موجودات در هستی است، حتی حرکت دست انسان معلول اراده انسان نیست. «هنگامی که جسمی را حرکت دهیم، نظر معتزلی این است که حرکت دست ما موجب حرکت آن جسم می گردد، اما این اعتقاد نزد ما باطل است». (فخر رازی، ۱۳۵۹: ۲۳۵)

بر این اساس، هیچ مؤثری جز خداوند نیست، حصول علم بعد از نظر نیز حادث است و نیازمند به مؤثر می باشد، بنابراین حصول علم نیز فعل الهی است و از آنجا که انجام هیچ فعلی بر خداوند واجب نیست، پس حصول علم برای انسان به طریق

عادت است، همان گونه که عادت الهی بر این متعین گردیده است که خورشید هر روز طلوع کند. (همان: ۶۰)

این نظر اشاعره به نام «عادة الله» مشهور است، بدین معنا که روابط علت و معلولی که به صورت تأثیر و تأثر و فعل و انفعال مشهود است، نوعی عادت در حمل محمول بر موضوع است؛ یعنی خداوند بر حسب عادت و روش خاص خویش در اراده و افعال، همواره، امری را مرتب بر امر دیگری نموده و این چنین آن را تحقق می‌بخشد و علل و اسباب هیچ‌گونه تأثیری در معالیل ظاهری خود ندارند؛ معالیل و مسببات نیز، متوقف بر اسباب و علل نیستند. در نتیجه آنچه در جهان وجود دارد، اعم از ذات و صفت، بدون واسطه، فعل حق تعالی است و همه حوادث مستقیماً با فاعلیت و اراده او محقق می‌گردد.

این عقیده به دلالت التزامی دارای نتایج زیر است:

۱. نفی رابطه علت و معلولی میان موجودات هستی؛
۲. نفی اختیار در هستی؛ فاعل قریب در فعل خویش، هیچ‌گونه تأثیر مبتنی بر اختیار و اراده ندارد و مجموع افعال با اختیار و اراده واجب متعال تحقق می‌یابد.

نکته قابل تأمل در دیدگاه فخر رازی این است که علی‌رغم اینکه منکر علیت و معلولیت بین اشیاء جهان است، لیکن اصل علیت خداوند نسبت به جهان را قبول دارد. انحصار علیت فاعلی در خداوند و ارجاع رابطه علت و معلولی بین اشیاء به عادت الهی، مساوق با ابطال قانون علیت است که بسیاری از دانشمندان هستی-شناس به ویژه دانشمندان علوم تجربی آن را پذیرفته‌اند. قانونی که مبنای احکام عقلی و علمی است و بطلان آن اثبات صانع را نیز ناممکن می‌سازد. بنابراین می‌توان گفت این نوع هستی‌شناسی مبتنی بر پارادوکس است.

۳. قضا و قدر در نظام علی

«قضا» به لحاظ لغوی، به معنای فیصله‌دادن، قطعیت و محکم‌کردن (راغب، ۱۴۱۶ق: ۶۷۴-۶۷۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق: ۱۸۶-۱۸۷) و «قدر» به معنای اندازه است؛ «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹؛ فرقان: ۲؛ رعد: ۸) «تقدیر» نیز به

معنای اندازه‌گیری کردن و یا تعیین و تشخیص اندازه شی است. (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۰۶۶)

امام خمینی قضای الهی را نظام نفس‌الامری اتم و اکمل عالم می‌داند که همان فیض مقدس و وجود منبسط است و این امر از جهت خلقی قدر الهی نامیده می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲/۲۸۳-۲۸۵)

ایشان قدر را از منظر عرفانی، ظهور اعیان ثابته در مرتبه واحدیت نیز برشمرده اند. (امام خمینی، ۱۳۸۸(ب): ۲۹۰)

قضا و قدر دو مرتبه دارد:

حقایقی که در حضرت علم به تجلی فیض اقدس و به تبع ظهور اسما و صفات، تقدیر و اندازه‌گیری می‌شود؛ اموری که در قلم اعلی و الواح عالی به تجلی فعلی، تقدیر و تحکیم می‌شوند. (همان: ۳۲۶)

در این مراتب تغییر و تبدل راه‌ ندارد و قضا حتمی است، لیکن هنگامی که حقایق در عالم نازل‌تر ظهور یافتند که عالم خیال منفصل و خیال کل نام دارد، تغییر ممکن است. (امام خمینی، ۱۳۸۸(ب): ۳۲۶-۳۲۷) حقایقی که در لوح قدر نفس‌الامری، موجودند، تقدیرات و اندازه‌گیری آن‌ها توسط ملائکه موکل عالم طبیعت صورت می‌گیرد. در این لوح «قدر» سیال است و قابل تغییر، اگرچه جهت حقانی و غیبی همین اشیاء که ظهور فیض منبسط و ظل ممدود حقیقت علم فعلی خداوند هستند، ثابت می‌باشد. (همان: ۳۲۶-۳۲۷ و ۳۴۳)

بدین جهت امام خمینی معتقد است این تغییرات و تبدلات با همه جزئیات، در لوح قدر عینی که محل تقدیرات است، به دست ولی کامل عَلَيْهِ السَّلَام صورت می‌گیرد و ایشان در هر یک از جزئیات عالم طبیعت که بخواهند تصرف می‌کنند و هر رزقی را که بخواهند گسترش یا کاهش می‌دهد؛ البته اراده امام، ظل و شعاع اراده خداوند متعال است. (امام خمینی، ۱۳۸۸(ب): ۳۲۷)

بنابراین قضا و قدر عینی، غیر حتمی است. قضا در این مرتبه واقعیات و حقایقی هستند که در عالم مثال و لوح قدر واقع می‌شوند و قدر به واسطه استعدادها در اعیان ثابت، تقدیر عینی اشیاء به حسب اوقات و شرایط هر شیئی در خارج محقق می‌گردد. برخی برای قضا و قدر سه معنا برشمرده‌اند؛ خلق، الزام و ایجاب، اعلام (حلی، ۱۴۰۷: ۴۳۳)، لیکن برخی از محققان معتقدند مواردی که در معنای «خلق» یا «اعلام» به کار رفته است نیز مفهوم فیصله‌دادن و قطعی کردن دارد. (مطهری، ۱۳۹۰: ۱۰۶۶) بنابراین، معنای قضای الهی درباره پدیدارها و روابط حاکم بر جهان، این است که این حوادث از ناحیه خداوند قطعیت و حتمیت یافته‌اند و تقدیر الهی این است که موجودات و نظام حاکم بر آنان دارای حد و اندازه‌ای است که توسط ذات اقدس اله معین گردیده است.

قضا عبارت است از «ایجاد نسبت ضروری و قطعی میان موضوع و محمول»؛ تحلیل ثبوتی قضا و انطباق آن بر هر یک از پدیده‌های عینی، بدین معناست که هر پدیداری از سوی علت تامه خود ضرورت و قطعیت یافته است، سپس موجود گردیده است. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۶۸: ۱۰۱) تأثیر و اثر موجودات، هنگام خلق آنان، متعین و موجود شده است. به عبارت دیگر قضاء الهی و علیت حاکم بر هستی، نتیجه چگونگی خلقت خداوند و تعیین ماهیت موجودات است که از اراده و علم ذاتی و ازلی خداوند نشئت می‌گیرد.

«قدر» نیز اندازه و حدود صفات و آثار هر موجود است. تقدیر، تعیین این اندازه و حدود است. تحلیل ثبوتی معنای «قدر» و منطبق ساختن آن بر پدیده‌های عینی، بدین صورت است که «قدر» همان حدودی است که موجودات مادی از جانب هر یک از علت‌های ناقصه خود، متناسب با صورت‌های علمی این حدود در عالم والاتر (عالم مثال) پیدا می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴/ ۱۱۴۴-۱۱۴۷) بدین معانی هر دو اندیشمند معتقدند انسان نقشی در تعیین میزان قدر ندارد، لیکن در ایجاد قدر نقش دارد. سؤال پیش رو این است که آیا قضا و قدر بر افعال انسان نیز شمول دارد؟

۲. فاعلیت انسان در خلقت

پس از تبیین دیدگاه امام خمینی و فخر رازی در مورد حاکمیت نظام علی، اکنون به تبیین فاعلیت انسان در این نظام پرداخته خواهد شد تا جایگاه انسان در ایجاد شرور و در نهایت عدالت الهی تقریر گردد.

۲.۱. فاعلیت انسان در منظومه نظری فخر رازی

فخر رازی بر این عقیده است که خداوند یگانه موجود مؤثر در عالم هستی و تنها فعال ما یشاء است و سایر موجودات، قدرت هیچ نوع خلق یا فعل مایشاء را ندارند. از نظر فخر رازی، لازمه قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» محدود کردن قدرت خداوند بر ایجاد یک معلول است، لذا در کتاب «الاربعین»، قائلین به قاعده «الواحد» را منکر قدرت مطلق و بشرط لا خداوند معرفی نموده است، و سه دلیل برای ردّ این قاعده بیان می‌کند. همچنین در «المباحث المشرقیه» با نقد دلایل چهارگانه مثبتین قاعده «الواحد» و بی‌بنیاد شمردن آن، حق تعالی را مبدأ تمام موجودات می‌داند. (فخر رازی، الف ۱۴۱۱ق: ۱/ ۵۸۸-۵۹۴؛ فخر رازی، ۱۹۸۶م:

۲۷-۲۸ و ۳۲۹؛ فخر رازی، ب ۱۴۱۱ق: ۲۹۰-۲۹۲)

فخرالدین رازی در توضیح می‌نویسد: «ابوالحسن اشعری و اکثر پیروان او در این نکته با یکدیگر اتفاق نظر دارند که قدرت بنده در پیدایش فعل تأثیری ندارد و قدرت خدا سبب پیدایش افعال می‌گردد» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۴: ۳۲) بنابراین انسان موجد فعل خویش نیست، بلکه کاسب آن است.

مقصود از کسب نیز مقارنه قدرت و اراده حادث (انسان) با خلق و ایجاد فعل توسط خداوند است «خداوند سنت خود را بر این جاری ساخته که در پی قدرت حادث یا تحت آن یا با آن، فعل حاصل را تحقق بخشد، اما این در صورتی است که بنده آن را اراده کند و بدان رو آورد». (اشعری، ۱۹۵۵: ۱/ ۷۸-۶۹؛ فخر رازی، ۱۹۸۷: ۹/۹؛ جرجانی، ۱۹۰۷: ۸/۱۴۶)

بنابراین خداوند در صورتی فعل بنده را ایجاد و محقق می‌کند که بنده آن را اراده کند. بدین ترتیب که بنده فعل را اراده می‌کند و خداوند آن فعل را برحسب اراده انسان خلق می‌کند، در نتیجه، جزای اعمال نیز معنادار و عادلانه است.

اشاعره اصطلاح «کسب» را از آیات قرآن بر ساخته‌اند و معتقدند قرآن کریم انسان را «کاسب» افعال می‌داند، نه خالق افعال؛ «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (مدثر: ۳۸) آنان معتقدند این معنا از آیات ۱۳۴ سوره بقره، ۱۱۱ سوره نساء و ۵۱ ابراهیم نیز استفاده می‌شود. بر این اساس، قدرت بنده به فعلی که به قدرت خدای تعالی حاصل می‌شود، تعلق می‌گیرد.

فخر رازی با ایجاد تشکیک تلاش کرده است نقش اندکی در ایجاد برای انسان قائل شود، بدین توضیح که قدرت حادث انسان، صلاحیت ایجاد ندارد، لیکن قدرت خداوند به اصل افعال و قدرت انسان به احوال و اوصاف افعال تعلق می‌گیرد، یعنی به طاعت بودن یا معصیت بودن افعال. بنابراین دو مؤثر - خدا و انسان - بر اثر واحد را ممکن دانسته‌است، بدین ترتیب که هر پدیداری نتیجه دو قدرت است، قدرت قدیم خدا و قدرت حادث انسان. نماز و قتل نفس هر دو از انسان حادث گردیده‌است، لیکن یکی طاعت و دیگری معصیت است، پس «ما به الاشتراک» باید متمایز از «ما به الامتیاز» باشد. اصل حرکت توسط قدرت خداوند متعال ایجاد می‌گردد و خصوصیت وصف طاعت و معصیت به قدرت انسان تعلق می‌گیرد.

فخر رازی، اراده بشری را با اراده الهی لحاظ می‌کند؛ قاعده الواحد فلاسفه را نادرست برمی‌شمرد (رازی، ۱۹۸۶: ۲۳۹ و ۲۷؛ همو، ۱۴۱۱ (الف): ۵۸۸) و با تعلیل به آیه ۳۱ حجر، آفرینش را بی‌واسطه می‌داند. هر موجودی را نیز مقدر و مخلوق خداوند متعال برمی‌شمرد. (رازی، ۱۴۲۰ (ب): ۱۳۴/۷)

وی عامل ایجاد در زمان خاص را اراده الهی می‌داند و می‌گوید اراده الهی مرجح ایجاد است. (رازی، ۱۴۱۱ (ب): ۳۹۲-۳۹۱؛ همو، ۱۹۸۶: ۲۰۷/۱؛ همو، ۱۴۰۶:

با این تبیین از اراده الهی، صادرکننده افعال، خداوند متعال است و انسان فاعل افعال خویش نمی‌باشد. لیکن در جای دیگری می‌گوید: «فلأن ما یصدر عن العبد صادر عنه علی سبیل الاضطرار»، انسان صادر افعال خویش است (رازی، ۱۴۱۱(ب): ۴۷۹) و «مختار کسی است که قادر باشد ترجیح بلامرجح کند». (همان: ۳۸۳) فخر رازی از یک سو انسان را مختار و مرجح برمی‌شمرد با اختیار جبری که سلسله اختیار را به خداوند مستند می‌کند و خداوند را علت العلل می‌داند (رازی، ۱۴۰۶: ۲۴۳) و از سوی دیگر اراده خدا را مرجح افعال بشری برمی‌شمرد. (رازی، ۱۹۸۶: ۱/۲۰۵؛ همو، ۱۴۰۶: ۲۴۲)

مضمون مطلب دلالت دارد بر اینکه هر مقدوری برای هر قادری؛ در واقع مقدور خدای متعال است و انسان فاعلیت ایجاد می‌نماید.

۲. فاعلیت انسان در منظومه نظری امام خمینی

امام خمینی توحید افعالی را به معنای وحدانیت فاعلی دانسته و معتقد است فرض هر گونه شریک برای خداوند متعال، محال ذاتی و وقوعی است. (امام خمینی، ۱۳۸۶(ب): ۱۰۴) ایشان در تبیین انحصار تأثیر و فاعلیت خداوند متعال می‌فرمایند حق تعالی فاعل مستقل است بدین معنا که علیت فاعلی خداوند، ایجاد و صدور او، قائم به ذات است.

استقلال وجودی نیز ملاک و معیار فاعلیت حقیقی و ایجاد است، بنابراین منحصرأ واجب الوجود قدرت ایجاد حقیقی دارد و ممکن الوجود که وجودی ربطی دارد، قدرت بر ایجاد استقلالی ندارد. بنابراین ممکنات واجب بالغیر مؤثر حقیقی به معنای مؤثر استقلالی نیستند (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲/۲۹۸ و ۳۱۶؛ خمینی، ۱۳۸۸: ۹۳-۹۴). تمام حقیقت وجود، خداوند متعال است و سایر موجودات در حیطة وجودی او و به عبارت دیگر ظل الله هستند، لذا ممکنات موجود و افعالشان مظاهر فاعلیت حق هستند. (امام خمینی، ۱۴۱۲: ۶۵-۶۲)

ایشان ادعای اشاعره را مبنی بر مخلوق بودن اراده انسان و محکوم قضای الهی بودن و فاعلیت مضطر انسان در فعل خویش را باطل شمرده، فهم ربط موجودات به

خدای تعالی و دانستن این حقیقت را که انسان عین ربط و فقر به خداوند است موجب دریافتن واقعیت چگونگی اراده انسان تحت اراده خداوند می‌داند، زیرا اشیاء در عین آنکه ظهورات حق تعالی هستند، از آثار و خواصی بهره‌مندند و فاعلیت مختارانه انسان، سایه‌ای از فاعلیت خداوند متعال است. بنابراین تعلق اراده حق تعالی به نظام اتم، منافاتی با ایجاد اختیاری انسان ندارد. (امام خمینی، ۱۴۱۲: ۶۲-۶۴)

فعل اختیاری، امری ممکن الوجود است و مطابق ضرورت عقل، ماهیت ممکن الوجود، با وجود و عدم، نسبتی مساوی دارد، لذا برای رجحان هر یک، طبق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» نیازمند مرجح است. مرجح، فاعل یکی از علل و جزئی از علت تامه می‌باشد. علت موجه یا مرجح هرگاه در فاعلیت خویش، کامل-گردد و علت تامه شود، نسبت تساوی با وجود و عدم را تغییر می‌دهد، و وجود معلول ضروری و واجب بالغیر می‌گردد؛ انسان علت فاعلی قریب فعل خویش و مرجح آن و واجب الوجود بالغیر است، سلسله معالیل ناگزیر به ذات واجب متعال منتهی- می‌گردد در غیر این صورت مستلزم تناقض و خالقیت عدم است که هر دو محال ذاتی هستند، بنابراین خداوند علت اولی هر ایجاد از جمله افعال انسان است و «علتِ علتِ شیء، علتِ طولی شیء است». خداوند متعال نیز علت طولی هر معلولی در هستی است؛ انشاء یا ایجاد باشد. بنابراین امام خمینی به نظام اسباب و مسببات و فاعلیت انسان توأمان قائل است (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۵۵۱-۵۵۰؛ همو، ۱۳۸۶ (ب): ۱۰۴؛ همو، ۱۴۱۲: ۶۴-۶۲)

با توجه به این واقعیت، فعل اختیاری انسان، نسبت ایجاد (ایجاد عامل) با حق تعالی دارد و با عامل (انسان) که فاعل مسخر است و در عین فاعلیت، معلول الهی است، نسبت معلولی دارد. فاعلیت حق تعالی در طول و فوق فاعلیت انسان است، بنابراین بین دو فاعلیت تدافع و تناقض ایجاد نمی‌شود که اجتماع آنها را مستلزم تناقض گردد. توانایی انسان بر انجام افعال اختیاری با اراده خداوند متعال حقیقت یافته است. بنابراین تعلق اراده الهی صورت‌پذیری افعال انسان با اختیار است، لذا اراده و خواست مختارانه انسان، تحت اراده خداوند با متعم کردن او از

توانایی و اختیار است. در این صورت از مسئله، اراده الهی نه تنها موجب سلب و لغو اراده انسان نمی‌گردد، بلکه اراده الهی موجب اختیار و اراده انسان و موهبتی خاص از جانب خداوند است که فقط به آدمی اعطا گردیده است.

۳. حسن و قبح افعال در موازنه عدل

فخر رازی معتقد است علاوه بر اینکه عقل توانایی درک فعل حسن و فعل قبیح یا اصلح و غیراصلح را ندارد، اساساً قبول نظریه حسن و قبح عقلی، قبیح است، زیرا قبول آن مستلزم محدود نمودن مشیت و اراده الهی است. بنابراین، به جهت تحفظ اطلاق مشیت الهی، نمی‌توان حسن و قبح عقلی یا ذاتی را پذیرفت و قائل شد عادل کسی است که انجام حسن بر او واجب و ترک قبیح بر او لازم باشد، بلکه حسن آن است که شارع مقدس آن را حسن دانسته و قبیح نیز آن است که شارع مقدس، آن را قبیح اعلام کرده باشد. (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۴/۱۲۱۲)

فخر رازی با این دلیل که اگر فرض کنیم خداوند فعلی را برای حسن یا قبح آن انجام یا ترک نماید، بدین معناست که خداوند با فعل خود کمالی را کسب کرده و یا نقصی را از خود دور نموده است، درحالی که چنین فرضی در مورد ذات حق محال است، زیرا خداوند کمال لایتناهی است.

باری تعالی، تام و فوق تمام است؛ بدان معنا که همه امور لازم و جایز او را حاصل است و همگان در نیازمندی‌ها محتاج او هستند. او را هیچ نقصانی نیست و دارای جمیع صفات کمال و نعوت جمال است. (۱۸۳)

بنابراین، هیچ‌گونه استکمالی در خداوند راه نداشته و هیچ امر متنافری با ذات حق متصور نیست تا بتوان فرض کرد خداوند با کار خود جلب نفع یا دفع ضرر می‌کند. در نتیجه، اثبات حسن و قبح عقلی در مورد افعال خداوند ناممکن است.

فخر رازی با این تعبیر که قائلان به حسن و قبح عقلی، در حقیقت عقل خود را بر خداوند متعال حاکم می‌سازند و برای او تعیین اجرای نوع حکم می‌کنند، می‌گوید این اعتقاد با آزادی و قدرت بی‌کران خداوند متعال نیز متناقض است؛ لازمه اطلاق قدرت الهی برداشتن هر نوع وجوب از افعال خداوند است (قرافی، ۱۴۱۶، ۱/

۳۳۹-۳۴۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۱(ب): ۲۹۶؛ همو، ۱۹۸۷: ۳/ ۳۱۵-۳۰۵) و پذیرش حسن و قبح عقلی، واجب دانستن التزام عملی به حسن و انجام ندادن قبیح عقلانی است، بنابراین حسن و قبح دائر مدار امر الهی و مبتنی بر شرع است. (فخر رازی، ۱۴۱۱(ب): ۲۹۴-۲۹۳؛ قرافی، ۱۴۱۶: ۱/ ۳۳۷)

امام خمینی معتقد به استقلال عقل در فهم حسن و قبح است (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۱/ ۶۵) که نتیجه آن به دلالت التزامی این است که «خداوند حکیم و عادل آنچه مقدر نموده و بر آن امر کرده است عقلاً حَسَن و آنچه ممنوع و حرام نموده عقلاً قبیح است». حسن و قبح اموری وجودی اند و به اعتبار مقام ثبوت تعیین می گردند و عقل انسان با قطع نظر از حکم شارع، قادر است حسن و قبح کلی افعال را درک نماید. در مجموع از منظر امام خمینی، اوامر خداوند منحصر در امور حسن و شایسته است و نواهی منحصر در امور قبیح و ناشایست است. (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳/ ۱۳)

بدین ترتیب احکام شرعی دایر مدار مصالح و مفاسد واقعی و نفس الامری است و عدم رعایت آن‌ها موجب ابتلا به آسیب و حرمان خواهد شد، لذا خداوند کریم انسان را از طریق وحی از امور دارای مفسده نهی نموده و به امور حسن ترغیب می نماید و با جزا و پاداش آن را پشتیبانی می نماید. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲/ ۳۲۸)

۴. نتیجه ثبوتی دو دیدگاه در موازنه عدل الهی

علی رغم وعد و وعید الهی در قرآن کریم اگر خداوند نیکان را عذاب دهد و اشرار را به بهشت برد در منظومه فخر رازی، فعل ممکن و حسن است و در منظومه امام خمینی فعل محال وقوعی و قبیح است.

۵. فاعل شر در نظام هستی

در اصطلاح فخر رازی، «خیر به معنای هر امر مطلوب و خواستی و شر به معنای هر امر مکروه و ناپسند است» (فخر رازی، ۱۹۸۷: ۳/ ۲۲) و سازگار نبودن با طبع آمده است. (جرجانی، ۱۳۷۰: ۵۵)

امام خمینی خیر و شر را کمال و نقص در ذات یا صفات و در وجود و کمالات وجود می‌داند. (امام خمینی، ۱۳۸۸ (الف): ۶۴۱-۶۴۰) ایشان با این وجود بیان نموده‌اند تعریف نکردن خیر و شر و واگذار کردن فهم آن به وجدان و فهم درونی بهتر است، زیرا حقیقت خیر و شر از فطریات و واضحات است.

امام خمینی در بیان کیفیت وقوع شر در قضای الهی قائل است: «نظام وجود در اعلی مرتبه از کمال و خیریت و حسن جمال بوده و آنچه از سنخ کمال و خیریت است، از حقیقت وجود خارج نیست».

ایشان با استناد به آیه‌ای از قرآن کریم^۱ قائل است که آنچه بالذات متعلق به خلقت و مورد جعل الهی است، خیرات و کمالات می‌باشند.

در مقابل عدم حقیقی به حسب ذات، هیچ حظی از وجود ندارد و بطلان صرف است و همان‌گونه که ذات مقدس حق تعالی از تحدید، نقص و قصور مبرا است، فیض مقدس او نیز از نقص، ماهیت و امکان منزّه است، پس فیض او که ظل جمیل مطلق است، خیر مطلق بوده و چیزی جزء اصل وجود و خیر متعلق جعل واقع نمی‌شود. از طرفی تمام شرور، امراض و حوادث که در این عالم طبیعت وجود دارد، از جهت وجودی آن‌ها نبوده، بلکه به واسطه نقص در این نشئه و تضاد و تراحم بین آن‌هاست و این به حدود و نقایص اشیا بر می‌گردد که از حیطة جعل خارج‌اند، اما این نقایص و شرور، اگر چه مورد جعل ذات نیستند، ولی بالعرض مورد جعل می‌باشند، زیرا این قبیل اعدام، اعدام مطلق و حقیقی نیستند، بلکه عدم مضاف هستند که به تبع ملکات خود تحقق بالعرض دارند. (امام خمینی، ۱۳۸۸ (الف): ۶۴۳-۶۴۴) بنابراین خداوند جاعل و خالق شر نیست.

در تقسیم‌بندی دوم، شر به شر طبیعی مانند سیل و زلزله و شر اخلاقی مانند کفر، شرک و انواع آزار و گناه تقسیم می‌شود. شر طبیعی همچنان که گذشت لازمه تعارض و تراحم موجودات مادی عالم طبیعت است که بالعرض به خداوند نسبت داده

می‌شود (امام خمینی، ۱۴۱۲: ۴۱-۳۹) و در مقایسه با دیگری شر معنای می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲/۹۷-۹۵؛ همو، ۱۴۱۲: ۱۸)

لیکن شر انسانی با فاعلیت اختیاری انسان ممکن می‌گردد، لذا می‌فرمایند:

فطرت مخموره که فطرت انسان است و شر، فطرت محجوبه که محکوم عالم طبیعت و محجوب از روحانیت است می‌باشد». بنابراین فرد شرور اگرچه بنا بر فطرت جبلی خویش، در پی کمال مطلق است و از نقائص منزجر است. (امام خمینی، ۱۴۱۲: ۸۶-۸۵) لیکن فطرتش دچار حجاب و ظلمت شده است و در مصداق کمال، مبتلا به خطا گردیده است.

فخر رازی معتقد است اگر انسان موجد و خالق فعل خویش باشد، به دلالت التزامی باید به تفصیل فعل خود عالم باشد. انسان اشراف علمی بر فعل خویش و چگونگی انجام آن ندارد، بنابراین خالق فعل خود نخواهد بود. (فخر رازی، ۱۴۱۱(ب): ۲۸۱؛ همو، ۱۹۸۶: ۲۳۲؛ ۱۹۸۷: ۹؛ ۱۹۸۶: ۲۳۲)

در «الاربعین» با استناد به آیه «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴) این اصل را که «هر خالق به فعل خود و چگونگی انجام آن علم دارد» مستند و بدیهی برمی‌شمرد و در قضیه شرطیه قیاس از این اصل عقلانی و کبرای کلی برای استنتاج بهره‌می‌گیرد؛ با قبول صحت «هر خالق به فعل خود عالم است»، عکس نقیض آن هم درست خواهد بود «هرکسی که به فعل خود عالم نیست، خالق نیست». کبرای قیاس (انسان به فعل خود و چگونگی انجام آن عالم نیست) نیز از منظر رازی به دلایل گوناگون تصدیق شده است. (فخر رازی، ۱۹۸۷: ۹/۸۹-۸۵؛ ۱۴۱۱(ب): ۲۸۱)

وی در «البراهین»، تحت عنوان «فی خلق الأفعال» با ذکر چهار برهان نتیجه می‌گیرد که «بنده موجد فعل خود نبود» و «فرض قدرت بنده بر ایجاد محال است». نتیجه ثبوتی این دیدگاه در تبیین و تشخیص فاعل شر این است که «خداوند قادر متعال در ابداع مبدعات، خلق مخلوقات و احداث محدثات متفرد است، جز او مبدعی و محدثی نیست. بنابراین، افعال ارادی انسان، از جمله کفر و ایمان و طاعت و عصیان نیز در انحصار قدرت و خلقت اوست».

امام خمینی در مباحث اصولی خود به تحقیق در این موضوع پرداخته و براهین جبریون و مفوضه را باطل نموده است. ایشان عبارت «لا مؤثر فی الوجود الا الله» را مهجور می‌دانند. (امام خمینی، ۱۳۸۸ (الف): ۶۴۲-۶۴۰)

۶. بازتقریر عدالت

«عدل» به معنای تناسب و توازن، برابری، ادای حقّ دیگران، ارج نهادن و توجه به قابلیت‌ها و استحقاق‌ها، پاک‌سازی و تزکیه آورده شده است. (ابن فارس، ۱۴۱۱: ۴/۲۴۶)

مؤلف مصباح المنیر عدل را «القصدُ فی الامور وهو خلاف الجور» معنا کرده است. (فیومی، ۱۴۰۵: ۳۹۶/۲) راغب اصفهانی نیز می‌نویسد: «العدالة و فالعدل هو التقسیت علی سواء المعادلة لفظ یقتضی معنی المساوات». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۵۵۱)

با توجه به آنچه گذشت فخر رازی، صفت عدل را منتزع از فعل الهی می‌داند، بدین معنا که افعال در ساحت الهی فی حد ذاته متصف به عدل یا ظلم نمی‌گردند، بلکه هر آنچه از ذات باری تعالی صادر گردد عادلانه است. بنابراین در این منظومه نظری انسان نه در تکوین، نه در تشریح یا جزا نقشی ندارد. اگرچه فخر رازی برای رهایی از پیامد اتصاف شر به خداوند و بی‌معنایی جزا و پاداش، قائل به «کسب» شده است، با این توضیح که خداوند خالق افعال بشر و انسان کسب‌کننده افعال خود است و قلمرو افعال خداوند غیر از افعال انسان است، لیکن به هر روی انسان در نهایت مجبور است.

فخر رازی قائل به حسن و قبح شرعی است، بنابراین افعال به جهت ذات، موصوف به ظلم یا عدل نمی‌گردند، عادلانه یا ظالمانه بودن اعمال، وابسته به تعیین شارع مقدس و عملکرد او است، تمام افعال الهی، عادلانه است به این دلیل که فعل الهی است؛ در نتیجه، چنانچه خداوند در عالم طبیعت یا عوالم دیگر افراد نیکوکار را کیفر و به گنهکاران پاداش دهد، ظلم نکرده است و همچنان عادل است.

درباره خداوند ظلم قابل تصور نیست زیرا اساساً از منظر این گروه حسن و قبح وجودی نیستند و وام‌دار اعتبار شارع هستند.

عدالت از منظر امام خمینی، عبارت است از منزّه دانستن خداوند از قبیح، لغو و اخلال به واجب که مشروط به دو قید است؛

۱. خداوند ببری از انجام قبیح است و منظور از قبیح، فعلی است که متنافر با عقل بوده، مرتکب آن مستحق ذم و نکوهش است.

۲. خداوند به دلالت التزامی آنچه را لازم است انجام شود، انجام می‌دهد؛ مانند انجام وعد و وعیدهایی که در قرآن است، زیرا فرجام عمل، مانند قطعیت در پاداش ثواب نیکوکاران و مواخذه گناهکاران، نتیجه فعل اختیاری انسان است.

عدالت از این منظر در سه ساحت اعمال گردیده است:

۱. عدالت در تکوین

امام خمینی با اعتقاد به توحید افعالی، و تنزیه ساحت الهی از خلق شرور، عدالت را از صفات کمالی خداوند می‌داند که اساس خلقت و تکوین بر آن استوار است. (امام خمینی، ۱۳۸۸ (الف): ۱۱۳-۱۱۲) بدین معنا که خداوند هر موجودی را در جایگاه مناسب و شایسته خویش قرار داده است و به لحاظ وجودی، کمال بایسته را به او عطا نموده است و متناسب با غایت مطلوبی که بایسته است به دست آورد، اسباب و شرایط لازم را در نظام علیت فراهم آورده است. انسان با افعال اختیاری خویش موجب توسعه یا محدودیت ظرفیت وجودی خود می‌گردد و با تأثیر بر سایرین، ظرفیت آنان را نیز متأثر می‌سازد.

با این وصف، در تعریف این نوع عدل می‌توان گفت عدالت، رعایت تساوی در استحقاق‌های متساوی و رعایت تفاوت در استحقاق‌های متفاوت و نفی هرگونه تبعیض میان موجودات هستی است.

۲. عدالت در تشریح

عدل تشریحی به معنای رعایت اصل عدل در نظام جعل، وضع و تشریح قوانین برای بشر است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدِينَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (مؤمنون: ۶۲) امام خمینی عدالت در تشریح را لازمه عدالت الهی می‌داند و آن را این‌گونه تبیین می‌نماید:

مقتضای عدالت این است که دین در بیان احکام و قوانین و بیان معارف و حقایق که مقصد اصلی ادیان الهی است، در اوج و کمال خود باشد، در غیر این صورت نقص در شریعت و خلاف عدل الهی است. (امام خمینی، ۱۳۸۸(ب): ۲۹۱)

عدالت تشریحی، دارای لوازمی است که عبارت‌اند از:

۱. وجود قدرت در امثال تکلیف؛ تکالیف الهی متناسب با توان انسان است. (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۳/۳۵۸)

۲. تکلیف نکردن به اطاعت از ظالمان؛ مقتضای عدالت تشریحی، امر نکردن به اطاعت از ظالمان است، زیرا سلوک آنان مبتنی بر ظلم است و امر کردن بر اطاعت از آنان، خلاف عدل الهی است (امام خمینی، بی‌تا: ۱۱۰-۱۰۹)

۳. وجود اختیار و نبود جبر؛ عدل تشریحی الهی مقتضی اختیار انسان است، زیرا پاداش و مؤاخذة انسان برای انجام افعالی که در انجام آن‌ها مجبور بوده، خلاف عدل الهی است.

در مجموع حقیقت عدل تشریحی در دو ساحت به ظهور می‌رسد؛ ساحت دنیا که نظام تشریح توسط وحی به پیامبران و توسط آنان به مردم انتقال می‌یابد و تمام لوازم عدالت در آن منظور شده است و ساحت عوالم پس از دنیا که دآوری اعمال و چگونگی زیست اخروی است.

۳. عدالت در جزا و پاداش

جزای طبیعی: این نوع جزا نتیجه طبیعی اعمال انسان است؛ که در معنای منفی «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» نام دارد (مطهری، ۱۳۹۰: ۱ / ۲۲۷)، و در معنای مثبت «جزای خیر» است.

از آنجا که امام خمینی معتقد است میان عمل و نتیجه آن رابطه علی و معلولی وجود دارد، این رابطه تکوینی است و نظام مادی و فرامادی را توأمان در بر می‌گیرد؛ این نوع جزا نیز کاملاً عادلانه است و انسان جزایی متناسب با عمل خویش دریافت می‌کند.

نکته قابل تأمل در این نوع جزا، این است که جهان به نحوی آفریده شده است که روابط علی آن، قابلیت تشدید و تضعیف، استدراج، حبط یا انتقال در عمل و نتیجه آن وجود دارد. مانند حبط اعمال با منت گذاشتن و انتقال اعمال با غیبت کردن، تشدید نتیجه عمل نیک و تبدیل اعمال نادرست به درست با عمل استغفار.

این نظام از ابتدای خلقت بوده و از لوازم قطعی نظام آفرینش می‌باشد؛ پیامبران اولین کسانی هستند که با استفاده از وحی، بشریت را از وجود این گونه روابط در هستی مطلع نموده‌اند.

جزای اخروی: این گونه جزاها رابطه مستقیم‌تری با اعمال دارند، زیرا عوامل تأثیرگذار بر آن بسیار محدودند. امام خمینی، رابطه عمل و جزا در آخرت را رابطه، عینیت و اتحاد برمی‌شمرد و پاداش و کیفری آخرت را تجسم اعمال می‌داند. آیات فراوانی نیز به این واقعیت اشاره کرده‌اند از جمله کهف: ۴۹، زلزال: ۸-۶، بقره: ۲۸۰، نساء: ۱۰ و حشر: ۱۸. بدین جهت که حقیقت و هویت انسان در آخرت، صورت و باطن عمل خود اوست، احتمال هر گونه بی‌عدالتی در جزای اعمال، صفر است چرا که هویت اخروی، عذاب یا تنعم را رقم می‌زند. (امام خمینی، ۱۳۸۸ (ب): ۳-۲؛ همو، ۱۴۱۰: ۱۹۴)

مسائلی چون شفاعت و بهره‌مندی از آن نیز کاملاً وابسته به هویت و اعمال انسان است.، شفاعت بدون ملاک نیست، زیرا طرفه‌ای بودن شفاعت قباحت عقلی دارد

و با عدل الهی ناسازگار است، چنان که عفو و بخشش الهی نیز چنانچه موجب
تضییع حقوق دیگران گردد، خلاف عدالت است. (امام خمینی، ۱۴۰۰: ۷/ ۲۴۲)

بحث و تحلیل:

با توجه به دیدگاه امام خمینی و فخررازی در هستی‌شناسی و تبیین رابطه علی در
هستی و نقش انسان در خلق و ایجاد، کنون پاسخ سؤال «آیا با وجود شرور همچنان
می‌توان گفت خداوند عادل است؟» نیز به روشنی تبیین می‌گردد.

فخررازی قائل به عمومیت اراده الهی، کسب و حسن و قبح تشریحی هستند و
معتقدند توحید افعالی این است که تمام افعال توسط ذات باری تعالی صورت می-
پذیرد، بنابراین تمام محدثات از جمله افعال اختیاری انسان اعم از درست و
نادرست، ایمان و کفر، طاعت و معصیت مشمول اراده و فعل خداوند است.

بر این اساس لازمه توحید افعالی این است که هیچ موجودی دارای اثر وابسته به
خود نباشد، خالق مستقیم افعال بندگان نیز خداوند است و بنده خالق و آفریننده
عمل خود نیست. بنابراین افعال اختیاری انسان از حیث «ایجاد» منتسب به خداوند
و از حیث «کسب» منتسب به انسان می‌گردد. در نتیجه خالق آلام طبیعی و شرور
ناشی از اراده انسان نیز خداست.

بنابراین عدالت الهی با تصور و تصدیق این گونه خلقت انحصاری در تمام سطوح
هستی و عدم پذیرش توانایی عقل در فهم نیک و بد جهان، امری است نامعلوم که
اساساً برای انسان غیر قابل تشخیص است و بر دو مؤلفه استوار است؛ ۱. فعل الهی
و ۲. خواست الهی.

وجود هر گونه شر انسانی در هستی به هر دلیل مستلزم فعل و خواست الهی
است، زیرا مطابق این نوع هستی‌شناسی اساساً فاعل مؤثری غیر از خداوند
وجود ندارد؛ همان گونه که آلام طبیعی و سایر شرور، ناشی از اراده و خواست حق
تعالی است، در عین حال ظلمی از جانب خداوند صورت نگرفته است. اطلاق ظلم
بر خداوند جایز نیست؛ ظلم هنگامی است که تصرف در ملک دیگری صورت
گیرد، اما خداوند هر کاری کند در ملک و ملکوت خویش انجام داده است و اصل

اعواض و انتصاف، چه در دنیا و چه در آخرت که در کتاب و سنت بیان شده‌اند، از باب عادت الهی مطرح گردیده‌است، نه از باب وجوب عقلی بر خداوند پس هر آنچه انجام شده عین عدل و حکمت الهی است.

بر این اساس، معذور ظلم در التزام به تکلیف مالایطاق در عدل تشریحی یا ایجاد شرور در عدل تکوینی لازم نمی‌آید، زیرا صفت عدل، منتزع است از فعل خداوند، از آن جهت که خداوند است. هیچ ضابط دیگری نیز وجود ندارد که با اتکاء به آن، سنجش صورت‌گیرد مثلاً نمی‌توان با اتکاء به اصل عدل، با قطعیت قائل شد که خداوند نیکوکار را پاداش و بدکار را کیفر می‌دهد و به وعد و وعید خود در قرآن عمل می‌نماید.

در منظومه نظری امام خمینی توحید افعالی موجب رفع اختیار و تأثیر او در هستی نمی‌گردد، لذا برای انسان در نظام هستی، نقشی فاعلی قائل است و با اصالت دادن به نظام اسباب و مسببات معتقدند هر معلولی در عین اینکه قائم به سبب قریب خویش است، قائم به حق نیز می‌باشد. علیت الهی در طول علیت انسانی و مافوق آن است. باری تعالی اولین علت در سلسله معالیل بوده و چنین اراده نموده‌است که سایر موجودات نیز به تناسب وجودی خویش اثربخش باشند.

با این توضیح، افعال انسان، نتیجه عملکرد خود اوست، ثواب و عقاب نیز منبعت و متأثر از هویتی است که انسان برای خود ساخته‌است. در نتیجه توحید افعالی عبارت است از اینکه تمام هستی، قدرت خویش را و امدار قدرت الهی است بنابراین هر چه انجام‌پذیرد تحت قدرت اوست.

با این مبنا، اختیار و تأثیر اعمال انسان تأیید می‌گردد، بدون آن که انسان شریک در ملک الهی گردد و اراده الهی مغلوب اراده انسانی تلقی شود. قضا و قدر الهی نیز در سراسر هستی جاری است بدون آنکه نتیجه‌اش بی‌اختیاری یا جبر در انسان گردد. علاوه بر این امام خمینی قائل به حسن و قبح ذاتی و عقلی است، در نتیجه خداوند واجد عدالت تکوینی است. خداوند مرتکب قبیح نمی‌گردد، حسن را ترک نمی‌نماید و به تمام موجودات، کمال مطابق ظرفیت ایشان را اعطا کرده و می‌کند.

امام خمینی قائل به حاکمیت نظام علی بر طبیعت است و هر موجودی متناسب با ساحت و وجودی خویش هم متأثر و هم تأثیرگذار است. انسان از این قاعده مستثنا نیست، برخورداری آدمی از جایگاهی واقعی در عالم به این معنا است که انسان در رویدادهای جهان دخیل است. (علیزاده، ۱۳۹۱: ۱۸۲)

نتیجه:

عدالت در تکوین از مشترکات دیدگاه امام خمینی و فخر رازی است که نزد امام خمینی به عنوان یک اصل پذیرفته شده است و فخر رازی، اگرچه آن را یکی از اصول دین نمی‌داند، اما آن را نفی هم نمی‌کند. وجود شر در عالم خلقت، خللی به بحث عدل الهی در دو دیدگاه وارد نمی‌سازد، زیرا اساساً از منظر فخر رازی عدل صفت فعل الهی است و انسان قادر به فهم حسن یا قبیح آن نیست که موجب قضاوت وی گردد. بنابراین، فخر رازی ظهور هر نوع رنج و ناترازی در هستی از جمله میلاد کودکان معلول را از جانب خداوند دانسته و چون خواست الهی بر آن تعلق گرفته است، به نظر وی عین عدالت نیز می‌باشد.

در مقابل، امام خمینی نظام عالم و روابط آن را مبتنی بر روابط علت و معلولی تکوینی می‌داند که میان آن‌ها روابط واقعی و ذاتی برقرار است. این نظام مطابق یافته‌های علمی و قرآنی از نظمی حقیقی برخوردار است. به این ترتیب قوانین، محکوم ذات و ذاتیات پدیده‌ها هستند، نه حاکم بر آن‌ها، به عبارت دیگر هر قول یا فعل یا حتی فکر انسان، حصه‌ای از وجود دارد پس واجد تأثیر متناسب خویش‌اند، هر چند انسان مشعر به آن نباشد. هر تأثیری نیز جزئی از علت تامه است. هنگامی که مجموعه معالیل ناقصه در بازه زمانی مناسب (که برای هر پدیده و رخدادی متفاوت است ممکن است کسری از یک ثانیه باشد یا سالها به طول انجامد) کامل شدند آنگاه معلول محقق می‌گردد. هر موجود نیز مقید است و قیده‌های موجودات موجب خروج آن‌ها از اطلاق شده، تشخیص و تخصص می‌یابد. ضمن آنکه همه موجودات جهان هستی در جهات طولی و عرضی به یکدیگر وابسته و بر هم تأثیرگذارند. تفاوت تکوینی در میان مخلوقات نیز از لوازم لاینفک قوانینی است که تغییر یا انفکاک آن‌ها از جهان ممکن نیست. در واقع علل و اسباب قریب

ایجادکننده موجود، خواسته یا ناخواسته، قابلیت و استعداد دریافت کمالات آن موجود را تعیین کرده‌اند؛ به عبارت دیگر می‌توان گفت اختیار انسان است که موجب شرور هستی از جمله شرور طبیعی است.

منابع و مأخذ:

قرآن کریم

- ابن فارس، احمد (۱۴۱۱)، معجم مقائیس اللغة، بیروت: دارالفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۵۵)، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، مصر: حموده غرابه.
- بهمنی، فرانک و سعید بهمنی (۱۴۰۲)، «واکاوی روش پاسخ‌دهی ارتباطی قرآن با اصحاب شبهه»، پژوهشنامه کلام، ش ۹، ص: ۱۷۲-۱۴۵.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۲)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
- حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۰۷)، کشف المراد، قم: مکتبه المصطفوی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۹۰۷)، شرح المواقف، مصر: محمد بدرالدین نعسانی حلبی.
- جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۵)، توحید در قرآن، قم: اسراء.
- خمینی، سید روح الله (۱۳۸۷)، تهذیب الاصول، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____ (۱۴۰۰)، دانشنامه امام خمینی، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (۱۴۱۰)، تعلیقات علی شرح الفصوص الحکم و مصباح الانس، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۸) (الف)، شرح چهل حدیث، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- _____ (۱۳۸۸) (ب)، آداب الصلاة، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.

- _____ (بی‌تا). کشف الاسرار، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- _____ (۱۳۹۲)، انوارالهدایه فی التعلیقہ علی الکفایہ، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- _____ (۱۳۸۶)، مصباح الهدایه، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- _____ (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- _____ (۱۴۱۲)، الطلب و الاراده، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- _____ (۱۳۸۶) (ب)، شرح دعاء السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- _____ (۱۳۷۶)، تنقیح الأصول، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.
- دغیم، سمیح (۲۰۰۱)، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدین الرازی، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
- رازی، فخرالدین (۱۳۵۹)، تلخیص المحصل، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۴۱۴)، القضا والقدر، بیروت: دارالکتب العربی.
- _____ (۱۹۸۷)، المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت: احمد حجازی سقا.
- _____ (۱۹۸۶)، الأربعمین فی أصول الدین، قاهره: مكتبة الكليات الأزهرية
- _____ (۱۴۲۰) (الف)، المحصول فی علم أصول الفقه، تحقیق: علی محمد معوض و عادل احمد عبدالموجود، بیروت: المكتبة العصرية.
- _____ (۱۴۲۰) (ب)، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت: دار إحياء التراث العربی
- _____ (۱۴۰۶)، لوامع البینات شرح أسماء الله تعالی والصفات، قاهره: مكتبة
- _____ (۱۴۱۱) (الف)، المباحث المشرقية، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۱۱) (ب)، المحصل، عمان: دار الرازی.

- راجب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶)، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالشامیه.
- ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۶۸)، جبر و اختیار، قم: مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۶)، نهاية الحکمه (تعلیقات غلامرضا فیاضی)، قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۷)، نهایت فلسفه، قم: بوستان کتاب.
- عزیزاده، بهرام (۱۳۹۱)، «مسئله اختیار؛ آیا اراده آگاهانه توهم است؟»، قبسات، ش ۶۶، ص: ۲۰۲-۱۸۱.
- عربی، محمد یاسین (۱۹۹۲)، المنطلقات الفکرية عند الامام الفخر الرازی، بیروت: دار الفکر.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجره.
- قرافی، احمد بن ادریس (۱۴۱۶)، نفائس الاصول فی شرح المحصول، [بی جا]: [بی نا]
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- مهدوی نژاد، محمد حسین (۱۳۸۷)، ایمان گرایی خرد پیشه در اندیشه فخر رازی، تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.