


Examining the Objections of the Justice Argument in Proving Resurrection

Ruhollah Zeynali ¹

1. Assistant professor, Hakim Sabzevari University, Khorasan Razavi, Sabzevar, Iran.
r.zeynali@hsu.ac.ir

Abstract Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> 	<p>The justice argument is one of the rational reasons for proving resurrection. Shiite theologians have presented four expressions of this argument: the necessity of distinguishing between the guilty and the innocent, the impossibility of implementing justice in the natural world, the necessity of keeping promises, and the necessity of paying compensation for obligations. The present study addresses the issue of what objections these expressions face and do these objections invalidate the justice argument? Through the studies conducted, which were organized in a descriptive and critical manner, seven problems have been introduced: the denial of rational independence and the argument's polemical nature, the meaninglessness of injustice for God, the pure mentality of good and evil, the possibility of eliminating injustice in the natural world, the lack of necessity for following the rules in the case of real corruptions and interests, and the inability to prove the Islamic resurrection. The findings of the study show that none of the objections may oppose the validity of this argument as a reason for proving life after death and its eternity alongside other reasons.</p>
<p>Received: 2025/04/27</p> <p>Accepted: 2025/10/18</p>	
<p>Keywords</p>	<p>Argument of Justice, Four Versions of the Argument of Justice, Good and Evil, Proof of Resurrection, Problems with the Argument of Justice.</p>
<p>Cite this article:</p>	<p>Zeynali, Ruhollah (2025). Examining the Objections of the Justice Argument in Proving Resurrection. <i>Andishe-E-Novin-E-Dini</i>. 21 (3). 73-92. DOI: 10.22034/21.82.71</p>
<p>DOI:</p>	<p>https://doi.org/10.22034/21.82.71</p>
<p>Publisher:</p>	<p>Islamic Maaref University, Qom, Iran.</p>

بحث الإشكالات الواردة علي برهان العدالة في إثبات المعاد

روح اله زينلي^١

١. أستاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة الحكيم السبزواري، خراسان رضوى، سبزوار، ايران.

r.zeynali@hsu.ac.ir

معلومات المادة	ملخص البحث
نوع المقال: بحث	يُعد برهان العدل أحد الأدلة العقلية على إثبات المعاد. وقد قَدّم المتكلمون الشيعة لهذا البرهان أربعة تقريبات: ضرورة التمييز بين المذنب والبريء، استحالة إقامة العدل في عالم الطبيعة، ضرورة الوفاء بالوعد، وضرورة دفع الجزاء مقابل التكليف. يتناول هذا البحث مسألة مواجهة هذه التقريبات لمجموعة من الاعتراضات، وهل تؤدي هذه الاعتراضات إلى إبطال برهان العدل أم لا. ومن خلال دراسة وصفية ونقدية، تمّ تحديد سبعة اعتراضات رئيسية: نفي الاستقلال العقلي وجدلية الاستدلال، عدم معنى الظلم بالنسبة لله، اعتبارية الحسن والقبح، إمكانية رفع الظلم في عالم الطبيعة، عدم وجوب تبعية الأحكام للمفاسد والمصالح الواقعية، وعجز البرهان عن إثبات المعاد الإسلامي. وتُظهر نتائج البحث أن أيّاً من هذه الاعتراضات لا يؤدي إلى فقدان صلاحية برهان العدل كدليل على إثبات الحياة بعد الموت ولا يحد من أهميته إلى جانب الأدلة الأخرى.
تاريخ الاستلام: ١٤٤٦/١٠/٢٧	
تاريخ القبول: ١٤٤٧/٠٤/١٥	
الألفاظ المفتاحية	برهان العدل، التقريبات الأربعة لبرهان العدل، الحسن والقبح، إثبات المعاد، اعتراضات برهان العدل.
الاقتباس:	زينلي، روح اله (١٤٤٧). بحث الإشكالات الواردة على برهان العدالة في إثبات المعاد. مجلة الفكر الديني الجديد. ٢١ (٣). ٩٢ - ٧٣. DOI: 10.22034/21.82.71
رمز DOI:	https://doi.org/10.22034/21.82.71
الناشر:	جامعة المعارف الإسلامية، قم، ايران.



بررسی اشکالات برهان عدالت در اثبات معاد

روح اله زینلی^۱

۱. استادیار، گروه معارف اسلامی دانشگاه حکیم سبزواری، خراسان رضوی، سبزوار، ایران.

r.zeynali@hsu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی (۹۲ - ۷۳)	برهان عدالت یکی از دلایل عقلی اثبات معاد است. متکلمان شیعه برای این برهان چهار تقریر ارائه کرده‌اند: لزوم تفکیک گناه کار و بی‌گناه، ناممکن بودن اجرای عدالت در جهان طبیعت، لزوم وفای به وعده و لزوم پرداخت عوض در برابر تکلیف. پژوهش حاضر به این مسئله می‌پردازد که این تقریرها با چه اشکال‌هایی روبرو هستند و آیا این اشکال‌ها برهان عدالت را بی‌اعتبار می‌کند؟ از گذر بررسی‌های انجام شده که به روش توصیفی و انتقادی سامان یافته هفت اشکال معرفی شده‌اند: نفی استقلال عقلی و جدلی بودن استدلال، بی‌معنایی ظلم برای خداوند، اعتباری بودن حسن و قبح، امکان رفع ظلم در جهان طبیعت، عدم لزوم تبعیت احکام از مفاسد و مصالح واقع و ناتوانی از اثبات معاد اسلامی. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که هیچ یک از اشکال‌ها سبب نمی‌شود صلاحیت این برهان به عنوان دلیلی برای اثبات زندگی پس از مرگ و نا محدود بودن آن در کنار دیگر دلائل از بین برود.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶	برهان عدالت، تقریرهای چهارگانه برهان عدالت، حسن و قبح، اثبات معاد، اشکالات برهان عدالت.
واژگان کلیدی	
استناد:	زینلی، روح اله (۱۴۰۴). بررسی اشکالات برهان عدالت در اثبات معاد. اندیشه نوین دینی. ۲۱ (۳).
کد DOI:	DOI: 10.22034/21.82.71 .۷۳ - ۹۲
ناشر:	https://doi.org/10.22034/21.82.71 دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

مقدمه

عالمان شیعه از گذشته تا کنون کوشیده‌اند تا برای اثبات وقوع معاد دلایل عقلی ارائه کنند. برهان عدالت یکی از مشهورترین آنهاست. دلیل این شهرت را می‌بایست در محور قرار گرفتن مفاهیم عدل و ظلم در برهان دانست. این دو مفهوم و مباحث مرتبط با آنها همچون حسن و قبح جایگاه ویژه‌ای در تاریخ کلام اسلامی دارند و سبب طرح و گسترش مباحث مختلف شده‌اند. با نگاهی به منابع اصلی کلامی می‌توان دریافت که برهان عدالت با تقریرهای مختلف در بسیاری از آنها تکرار شده است (مفید، ۱۴۱۳: ۴۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۰؛ حلی، ۱۴۱۳، ۴۰۶؛ حلی، ۱۳۶۵: ۵۳). گذشته از این سادگی و عمومیت فهم‌پذیری و گستردگی ارتباط مسئله عدل و ظلم در جامعه باعث شده است تا این برهان از سوی بیشتر باورمندان به معاد همواره مورد توجه و استفاده قرار گیرد. از سوی دیگر ابتدای برهان بر مفهوم ظلم و عدل و وابستگی آن به اثبات وجود خدا با صفات کمالی همچون عدالت، آن را در معرض اشکالات واردشده به مبحث عدالت الهی و حسن و قبح عقلی قرار می‌دهد که می‌تواند به ضعف برهان بینجامد. از این رو مسئله اصلی مقاله در قالب سه پرسش از این قرار است: ۱. تقریرهای مختلف برهان عدالت کدام است؟ ۲. تقریرهای مذکور با چه اشکالاتی روبه‌رویند؟ ۳. آیا این اشکال‌ها وارد است و سبب بی‌اعتباری برهان در اثبات وقوع معاد می‌گردد؟

در آثار کلامی تقریرهای مختلف برهان مطرح شده است؛ با این تفاوت که در آثار قدیمی‌تر بیشتر به تقریرهای مبتنی بر مفهوم عوض و وفای به وعده و وعید و قبح تکلیف بدون عوض پرداخته شده است مانند آنچه در کتاب **نکت** شیخ مفید و **تجرید الاعتقاد** خواجه نصیر الدین طوسی و **باب حادی عشر** علامه حلی آمده است. در حالی که در آثار معاصر علاوه بر آنها بر تقریر ناممکن بودن اجرای عدالت در جهان طبیعت تأکید بیشتری شده است، مانند آنچه در کتاب **الهیات** آیت الله سبحانی و آثار آیت الله مکارم آمده است. علاوه بر این در مقاله و نوشته‌هایی نیز به این برهان اشاره شده است. محمدرضایی در مقاله «براهین عقلی اثبات حیات پس از مرگ» به شکل مختصر و در کنار چند استدلال دیگر به برهان عدالت پرداخته است. در هیچ یک از این آثار به نقد و بررسی برهان پرداخته نشده است. از این رو نگارنده اثری مستقل را در تبیین و بررسی برهان عدالت سراغ ندارد.

مفاهیم مبنایی

پیش از ارائه تقریرهای برهان لازم است تا مفاهیمی که به‌گونه‌ای مبنای هر یک از تقریرها به شمار می‌رود معرفی گردد.

عدل و ظلم؛ این دو از مهم‌ترین مفاهیم به‌کاررفته در برهان هستند. در کتاب‌های لغت ظلم به قرار دادن چیزی در غیر جای خود تعریف شده است (فیومی، ۱۴۱۴: ۲ / ۳۸۶) و اصل آن جور دانسته شده است (ابن‌منظور، ۲۰۰۳: ۱۲ / ۳۷۳). از سوی دیگر عدل به ضد جور معنا شده است (ابن‌منظور، ۲۰۰۳: ۱۱ / ۴۳۰)، از این‌رو عدل که ضد جور است به معنای قرار دادن چیزی در جای خود خواهد بود. بنابراین می‌توان گفت که موجودات حقوقی دارند که اگر رعایت گردد عدالت تحقق می‌یابد و اگر رعایت نگردد ظلم محقق می‌شود. این حقوق گاه میان همگان برابر است که در این صورت کار عادلانه همان رعایت مساوات است و گاه نیز برابر نیست که در این صورت رعایت مساوات عادلانه نخواهد بود.

حسن و قبح ذاتی؛ برهان عدالت بر پایه دیدگاه مشهور شیعه امامیه درباره عقلی و ذاتی بودن حسن و قبح شکل گرفته است. طبق این دیدگاه افعال انسان صرف‌نظر از حکم شریعت ذاتاً متصف به خوبی و بدی می‌شوند و عقل می‌تواند در برخی موارد این خوبی و بدی را درک کند، همچون حسن عدل و قبح ظلم (طوسی، ۱۴۰۵: ۴۵۲؛ سید مرتضی، ۱۴۰۵: ۳ / ۱۷۵؛ حلی، ۱۹۸۲: ۸۲). در مقابل اشاعره حسن و قبح را شرعی می‌دانند (ایچی، ۱۳۲۵: ۸ / ۱۸۱).

لزوم وفای به وعده؛ مسئله عمل خداوند به وعده و وعید یکی از مباحث اختلافی میان متکلمان مسلمان است. اشاعره عمل به وعده و وعید را بر خداوند واجب نمی‌دانند و آن را به‌عنوان امری آمده در شریعت پذیرفته‌اند (ایچی، ۱۳۲۵: ۸ / ۳۰۷). معتزله اما عمل به وعده و وعید را به دلیل عقلی و شرعی بر خداوند واجب می‌دانند (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۴۲۲ - ۴۱۱). در این میان شیعه عمل به وعده را به دلیل عقلی و سمعی واجب دانسته‌اند، ولی عمل به وعید را بر خداوند به دلیل سمعی واجب نمی‌دانند (ابن‌بابویه، ۱۴۱۴: ۶۷؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۰۴).

عوض؛ اگر در فعلی خداوند سبب ایجاد ألم (سختی) گردد درحالی‌که آن ألم از جمله اسباب عادی یک فعل نباشد، پرداخت عوض آن بر خداوند واجب است؛ زیرا در صورت عدم پرداخت عوض، آن فعل ظلم خواهد بود. به عبارت دیگر هر فعلی که به امر خدا یا اجازه خداوند و یا به دلیل نیاز به آن انجام شود و استحقاق ألم را نداشته باشد، ولی باعث ألم گردد، پرداخت عوضش بر خداوند واجب است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۳۹). بنابراین عوض این‌گونه تعرف شده است: «نفعی است که به فرد مستحق داده می‌شود و با تعظیم و اجلال همراه نیست (همچون ثواب) و همواره در برابر ألم به کار می‌رود» (طوسی، ۱۴۰۶: ۱۵۰؛ حلی، ۱۳۶۵: ۳۳).

تبیین برهان

در آثار متکلمان شیعه چهار تقریر برای این برهان ارائه شده است که پس از تبیین دقیق هر یک به بررسی اشکالات وارد بر آنها می‌پردازیم.

تقریر نخست: لزوم فرق نهادن میان گناهکار و بی‌گناه

خداوند عادل است و باید طبق مقتضای عدالت عمل کند. بر پایه عدالت، نیکوکار باید پاداش دریافت کند و بدکار نیز باید به سزای اعمالش برسد. انسان‌ها در عالم طبیعت در افعال خود یکسان نیستند و برخی نیکوکار و برخی بدکارند. حال اگر خداوند به همه پاداش دهد و یا همه را کیفر نماید و یا همه را به حال خود رها سازد، باعث تساوی آنان شده که از عدالت به دور است. دادن پاداش و کیفر براساس استحقاق هر فرد در جهان طبیعت امکان ندارد، از این رو برای جلوگیری از این بی‌عدالتی باید عالم دیگری متفاوت با عالم طبیعت وجود داشته باشد تا در آن بر پایه عدالت، هر فرد به حق خود برسد (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۰؛ حلی، ۱۴۱۳: ۴۰۶).

برخی نیز با توجه به شرایط واقعی زندگی دنیوی که در آن مؤمنان مطیع خداوند با مشکلات و کمبودهای فراوان روبه‌رویند و غیرمؤمنان گناهکار برخوردار بیشتری از مواهب مادی دارند، آن را ناعادلانه می‌دانند و برآنند که اگر پس از مرگ عالم دیگری وجود نداشته باشد تا همه طبق اعمال دنیوی پاداش و عقاب ببینند با عدل الهی سازگاری ندارد و آن را به معنای قدرت دادن به ظالم برای ظلم به مظلوم دانسته‌اند که خود ظلمی آشکار است (مروارید، ۱۴۱۸: ۱۹۹).

تقریر دوم: ناممکن بودن اجرای عدالت در جهان طبیعت

انسان در جهان طبیعت در چهار دادگاه می‌تواند محاکمه شود: ۱. وجدان؛ ۲. آثار طبیعی اعمال؛ ۳. جزای اعمال؛ ۴. دادگاه‌های رسمی. هر یک از این دادگاه‌ها به حوزه خاصی از افعال آدمی می‌پردازند. در دادگاه‌های رسمی به همه جرم‌ها پرداخته نمی‌شود و در موارد متعدد نیز محاکمه به درستی و بر طبق عدالت انجام نمی‌پذیرد. محکمه جزای اعمال نیز مشمول همه نیست و برای برخی جرم‌ها و گناهان کیفر مناسب ندارد. و البته هدف در این محاکم ایجاد بازدارندگی و فراهم آوردن زمینه تربیت افراد است. دادگاه آثار طبیعی اعمال نیز بیشتر افعالی را در بر می‌گیرد که اثر عمومی دارند. در این محکمه نیز غالباً کیفر اعمال بلافاصله محقق نمی‌شود تا ارتباط آنها درک شود و اثرگذاری بایسته را داشته باشد. در این میان محکمه وجدان باقی می‌ماند که تنها برای آنان که وجدان بیداری دارند اثرگذار است. علاوه بر این، میزان اثرگذاری آن در مورد گناهان مختلف مناسب و عادلانه نیست. از سوی دیگر وقتی به قوانین و نظامات این جهان مادی می‌نگریم درمی‌یابیم که نظم و عدالت همه موجودات را در بر گرفته است به‌گونه‌ای که کوچک‌ترین انحراف در آن به نابودی تمام خلقت می‌انجامد. از وجود چنین نظام دقیقی پی می‌بریم که در کل هستی این نظام دقیق و عادلانه حاکم است. حال اگر انسان‌ها بتوانند به خاطر محدودیت‌های یادشده از مجازات برخی خطاها و گناهانشان بگریزند، از محکمه عدالت الهی نمی‌توانند

فرار کنند؛ محکمه‌ای که به همه افعال می‌پردازد و مجازات مناسب را برای نیکوکاران و بدکاران در نظر می‌گیرد و اجرا می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۵: ۱۳۴ - ۱۳۰).

نکته‌های کلیدی: ۱. در جهان طبیعت ظلم رخ می‌دهد؛ ۲. رفع ظلم در جهان طبیعت امکان ندارد؛ ۳. رخداد ظلم در صورت نبود معاد به خدا نسبت داده می‌شود.

تقریر سوم: لزوم وفای به وعده

خداوند به مؤمنان نعمت‌های بهشت را وعده داده است. به حکم عقل عمل به وعده واجب است و خلف وعده ظلم است. خداوند متعال ظلم نمی‌کند، بنابراین واجب است به وعده عمل کند. باین حال نعمت‌های بهشتی وعده داده شده در این دنیا محقق نشده‌اند، از این رو باید عالمی غیر از عالم طبیعت وجود داشته باشد و افراد نیز در آن عالم حاضر شوند تا این وعده‌ها در آن تحقق یابد (طوسی، ۱۴۰۷: ۳۰۰؛ همو، ۱۴۰۵: ۴۷۴). این تقریر از یک مقدمه شرعی و یک حکم عقلی تشکیل شده است. مقدمه شرعی وعده نعمت‌های بهشتی به مؤمنان و کیفرهای جهنمی به گناهکاران است که در آیات قرآن کریم (بقره / ۲۵؛ مائده / ۱۰ - ۹؛ توبه / ۲۰، ۶؛ حج / ۲۲) و روایات متعدد آمده است (کلینی، ۱۴۲۹: ۳ / ۲۶۷؛ ابن‌بابویه، ۱۳۷۸: ۲ / ۲۸). مقدمه عقلی حکم عقل به حسن عمل به وعده و قبح تخلف از آن است. این مقدمه نتیجه عقلی و ذاتی دانستن حسن و قبح است. حال اگر معاد وجود نداشته باشد، بسیاری از وعده‌های الهی برای بیشتر مردمان عملی نخواهد شد که چنین عملی از خداوند قبیح است و برای او ظلم به شمار می‌رود. بنابراین رخداد معاد حتمی خواهد بود (حلی، ۱۴۱۳: ۴۰۵؛ استرآبادی، ۱۳۸۲: ۴ / ۲۷۸؛ شعرانی، بی‌تا: ۵۱۴).

نکته‌های کلیدی: ۱. در آیات و روایات به مؤمنان مطیع و گناهکاران وعده پاداش و کیفر داده شده است؛ ۲. خلف وعده ظلم است و ظلم بر خداوند قبیح است؛ ۳. اگر معاد وجود نداشته باشد خلف وعده رخ خواهد داد.

تقریر چهارم: لزوم پرداخت عوض در قبال تکلیف

تقریر چهارم برهان بر پایه دو مفهوم عوض و تکلیف استوار شده است: عقل دلالت دارد بر اعاده کسی که عوض برایش در نظر گرفته شده و کسی که باید عوض دهد (مفید، ۱۴۱۳: ۴۶). اگر معاد نباشد تکلیف قبیح است؛ زیرا تکلیف بدون عوض ظلم است و باری تعالی از هر گونه ظلم به دور است (حلی، ۱۳۶۵: ۱۵). با توجه به مطالب یادشده صورت کامل برهان در این تقریر چنین است: به حکم عقل تکلیف در قبال عوض است. خداوند برای انسان‌ها تکالیفی مشخص کرده است، از این رو باید به آنها تکالیف را انجام داده‌اند عوض بپردازد. در زندگی دنیوی عوض بسیاری از تکالیف پرداخت نمی‌شود.

بنابراین اگر با مرگ زندگی پایان یابد و معاد در کار نباشد، عوض پرداخت نشده است. عدم پرداخت عوض ظلم است و سبب قبح تکلیف می‌شود؛ اما ظلم بر خداوند محال است، بنابراین رخداده معاد ضرورت دارد.

نکته‌های کلیدی: ۱. به حکم عقل پرداخت عوض بر خداوند که تکلیف را ایجاد کرده لازم است؛ ۲. اگر معاد نباشد عوض داده نخواهد شد؛ ۳. تکلیف بدون معاد ظلم است و ظلم برای خداوند محال است.

اشکال‌ها

تقریرهای یادشده با اشکالاتی روبه‌رو هستند که در صورت وارد بودن، دلالت برهان بر معاد را خدشه‌دار خواهد کرد. از این رو ضمن طرح هر اشکال به بررسی آن خواهیم پرداخت. اشکال‌ها را می‌توان در دو بخش شکلی و محتوایی دسته‌بندی کرد.

الف) اشکال‌های شکلی

۱. **تردید در عقلی بودن برهان؛ استدلال یا دلیل عقلی استدلالی است که مقدمات و نتیجه آن عقلی باشد** (مظفر، ۱۳۷۰: ۱ / ۱۸۹). در یک تقسیم‌بندی مشهور دلیل عقلی به دو بخش مستقل و غیرمستقل تقسیم شده است (مظفر، ۱۳۷۰: ۱ / ۱۸۸). اگر همه مقدمات یک استدلال عقلی باشد آن را از مستقلات عقلیه به شمار می‌آورند و اگر یک یا چند مقدمه غیرعقلی (شرعی و غیر آن) باشد آن را از جمله غیرمستقلات عقلیه محسوب می‌کنند. به عبارت دیگر دلیل عقلی مستقل وابسته به خطاب‌های شرعی (و غیر آن) نیست، مانند حسن و قبح عقلی و دلیل عقلی غیرمستقل به خطاب‌های شرعی (و غیر آن) وابسته است، همچون وجوب مقدمه واجب (کلاتری، ۱۴۲۵: ۲ / ۳۱۹). با توجه به تقریرهای یادشده، برهان عدالت را نمی‌توان از نوع دلیل عقلی مستقل به شمار آورد؛ اما غیرمستقل دانستن برهان، پیامدهایی به همراه دارد که باعث بی‌اعتباری یا کم‌اعتباری آن خواهد شد، از جمله تردید در عقلی بودن آن.

تفاوت دلیل مستقل و غیرمستقل عقلی در مبحث مورد نظر در مبدأ مشخص‌کننده مقدمات استدلال است. استدلالی را می‌توان عقلی دانست که همه مقدمات آن برگرفته از حکم یا کشف عقل صرف باشد در غیر این صورت نمی‌توان از عنوان عقلی برای آن استفاده نمود. سخن در اعتبار یا عدم اعتبار چنین استدلالی نیست، بلکه مسئله به کار بردن عنوان دقیق و به تبع آن تعریف کارکرد خاص برای هر استدلال است. برهان به ویژه در دو تقریر سوم و چهارم کاملاً وابسته به خطاب‌های نقلی است و آشکار است که پذیرفتن آن به معنای عمل کردن بر طبق این خطاب‌ها است و از این جهت دلیل عقلی نیست. به عبارت دیگر هر که از وعده قرآن و سنت به بهشت و دوزخ آگاهی یابد با فرض حجت دانستن آنها

لازم است طبق همان گفته‌ها باور کند و عمل نماید و در این زمینه نیازی به این برهان ندارد. در این موارد عقل حکم صادر نمی‌کند، بلکه تنها مدرک گفته‌های شریعت است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۳).

بررسی؛ محور اصلی این اشکال نفی عقلی بودن برهان است. با توجه به توضیحات یادشده این استدلال را می‌توان دلیل غیرمستقل عقلی دانست. این نوع دلیل گرچه در قدرت اثبات‌گری همچون دلیل مستقل نیست، اما می‌توان کارکردهای عقلی دیگری برای آن در نظر گرفت. یکی از آنها اثبات معقولیت است. در این صورت استدلال عدالت گرچه برای اثبات عقلی معاد کارایی ندارد، اما می‌تواند به شکل معقول چرایی معاد را توضیح دهد. به عبارت دیگر پس از اثبات رخداد معاد به کمک شریعت، استدلال عدالت با معرفی چرایی آن، غیرعقلانی بودن معاد را نفی می‌کند و زمینه عقلانی برای پذیرش آن را فراهم می‌سازد. همچون اثبات معقولیت وجوب مقدمه واجب در احکام فقهی. بنابراین استدلال در راستای اثبات معاد همچنان کارایی خواهد داشت.

۲. جدلی بودن استدلال؛ در روند دلیل‌آوری، مقدار یقین به دست آمده از استدلال دارای اهمیت است. گرچه میان میزان یقین و تعداد مقدمات یک استدلال تلازمی وجود ندارد و حتی ممکن است بدون استدلال یقین به وجود آید (سیوطی، ۱۴۲۷: ۲۲۸)، اما با فرض وجود شرایط عامه قیاس، هر استدلالی که مقدمات کمتر داشته باشد نتیجه یقینی‌تر خواهد داشت. همچنین مقدمات استدلال هر چه به بداهت نزدیک‌تر باشد به برهان بودن نزدیک‌تر خواهد بود. به همین دلیل برهان بر دیگر انواع استدلال برتری دارد. با بررسی تقریرهای مختلف استدلال عدالت آشکار می‌شود که این استدلال برهان نیست، بلکه از سنخ استدلال جدلی است.

جدل قیاسی است که از مقدمات مشهور یا مسلم تشکیل شده و هدف آن اقناع مخاطب و الزام او به پذیرش یا رد دیدگاه و رأیی خاص است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵۱؛ طوسی، ۱۳۶۷: ۴۴۴؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۳). مشهورات قضایایی هستند که تنها به سبب شهرتشان از سوی همه یا بیشتر مردم یا علما پذیرفته شده‌اند (فارابی، ۱۴۰۸: ۱ / ۱۹؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ۴ / ۱۷۷) و مسلمات نیز قضایایی هستند که طرف مقابل آنها را پذیرفته و یا در علمی به صورت برهانی اثبات شده و در علم دیگر فرض شده‌اند (مولی عبدالله، ۱۴۱۲: ۱۱۳؛ رازی، ۱۳۷۳: ۴۶۳).

استدلال در تقریر اول و دوم متوقف بر چند مقدمه است: ۱. اثبات وجود واجب‌الوجود؛ ۲. اثبات این همانی واجب‌الوجود و خدای مورد نظر اسلام؛ ۳. اثبات صفت عدالت برای خدا؛ ۴. اثبات رخداد ظلم ناسازگار با عدالت خداوند در جهان طبیعت؛ ۵. اثبات تلازم میان رخداد ظلم و معاد مورد نظر اسلام؛ همچنین در تقریر سوم و چهارم علاوه بر مقدمات یادشده چند مقدمه دیگر نیز اضافه می‌شود: ۶. اثبات

ضرورت پیامبری؛ ۷. اثبات پیامبری پیامبر اسلام ﷺ؛ ۸. اثبات عصمت پیامبر اسلام ﷺ؛ ۹. اثبات وحی بودن قرآن و عدم تحریف آن. این مقدمه‌ها گرچه از سوی مسلمانان پذیرفته شده‌اند، اما هیچ یک بدیهی نیستند و خود نیازمند اقامه دلایل متعدد دیگرند. به عبارت دیگر برای مسلمانان برخی از قبیل مشهوراتند و برخی از جمله مسلمات به شمار می‌روند که در علوم دیگری اثبات می‌شوند. از این‌رو استدلال عدالت جدلی خواهد بود و نمی‌توان در اثبات مسئله مهم معاد به نتایج ظنی آن استناد کرد.

بررسی؛ در گام نخست می‌توان جدلی بودن استدلال را زیر سؤال برد. گفته شد که مقدمات یادشده از مشهورات و مسلمات به شمار می‌روند؛ اما باید توجه داشت که پذیرش آن مقدمات به سبب شهرتشان نبوده، بلکه برای اثبات تمام آنها برهان عقلی ارائه شده است و پذیرش و شهرت آن مقدمات نتیجه همین براهین بوده است. از این‌رو استدلال دیگر جدلی نخواهد بود؛ اما با فرض جدلی بودن استدلال باید به دو نکته توجه نمود. نخست اینکه طبق تعریف، قیاس جدلی از مقدمات مشهور یا مسلم تشکیل می‌شود. مشهورات به مانند یقینیات باب برهان، می‌توانند باور قطعی به وجود آوردند و مبنای عمل قرار گیرند. مشهورات می‌توانند صادق باشند. برخی منطق‌دانان نتیجه برآمده از مشهورات را همچون یقینیات باب برهان مفید تصدیق جازم دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۶۶: ۳ / ۳۷۳). فارابی تصدیق جدلی را نزدیک به یقین (برهانی) می‌داند (فارابی، ۱۴۰۸: ۱ / ۲۶۷). برخی نیز جزم برآمده از جدل را قوی‌تر از ظن و گمان معرفی کرده است (مولی عبدالله، ۱۴۱۲: ۳۷۹). ابن‌سینا جدل را به یقین نزدیک‌تر از ظن و گمان دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۰) و از آن به‌عنوان شبه یقین تعبیر کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۵). بنابراین قدرت اثبات‌گری استدلال جدلی بالاست، گرچه به اندازه برهان نیست.

نکته دیگر فایده‌مندی استدلال جدلی است. به گفته منطق‌دانان در مواضعی که اقامه برهان ممکن نیست و یا فهم آن دشوار است، اولین و نزدیک‌ترین جایگزین، استدلال جدلی است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۴). برخی نیز فایده ذاتی استدلال جدلی را اثبات مبدأ و معاد برای بیشتر مردمان دانسته‌اند، زیرا بیشتر افراد توانایی اقامه و فهم برهان برای اثبات مبدأ و معاد و دفع شبهات مربوط را ندارند، از این‌رو برای ایشان استدلال جدلی می‌تواند فایده زیادی داشته باشد (رازی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۲۱؛ سهلان الساوی، ۱۳۸۳: ۳۸۸). برخی نیز تمرین ذهن و تقویت آن را در تشکیل قیاس‌های متعدد برای یک مسئله دانسته‌اند و انجام بهترین انتخاب و نزدیک‌ترین آنها به حق را از جمله فایده‌های استدلال جدلی معرفی کرده‌اند (مظفر، ۱۳۶۶: ۳ / ۳۷۴). بنابراین می‌توان گفت با اینکه استدلال جدلی است، برای تحکیم باورهای اعتقادی و تأیید عقلانی آنها در کنار دیگر استدلال‌ها کارایی دارد. جدلی بودن زمانی برای این استدلال ایجاد مشکل می‌کند که آن را تنها دلیل اثبات معاد بدانیم، درحالی‌که چنین نیست.

ب) اشکال‌های محتوایی

۱. بی‌معنایی ظلم نسبت به خداوند متعال؛ تمام تقریرهای این برهان بر پایه امکان نسبت دادن ظلم به خداوند استوار شده‌اند. این سخن به معنای آن است که ظلم برای خداوند معنا دار است و خدا می‌تواند ظلم کند، اما با توجه به قبیح بودن ظلم، آن را مرتکب نمی‌شود. در بررسی این دیدگاه نخست باید به ماهیت ظلم در طبیعت توجه نمود. گفته شد که ظلم به معنای قرار دادن چیزی در غیرموضع آن است. این مفهوم فقط برای جامعه انسانی و افعال اختیاری آدمی مصداق می‌یابد؛ یعنی همواره افعال اختیاری انسان است که متصف به ظالمانه یا عادلانه می‌شوند و درباره افعال غیراختیاری انسان و دیگر موجوداتی که اختیار ندارند به کار نمی‌رود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۹۵). به عبارت دیگر ظلم هنگامی رخ می‌دهد که حقی پایمال گردد. پایمال کردن حق نشان‌دهنده رخداد تعدی و تجاوز است و این همه ناشی از مالکیت محدود است. بنابراین درباره خداوند متعال که مالکیت نامحدود دارد و موجودی بر او اثرگذار نیست نمی‌توان مفهوم ظلم را به کار برد. درباره خداوند متعال باید گفت که هر آنچه در جهان آفرینش است از جزئی تا کلی ملک مطلق خداوند است و وجود همه بخشش اوست. چنان نیست که موجودی استحقاق حقی را داشته باشد تا خداوند ناگزیر از ادای آن باشد. هیچ علتی را نمی‌توان فرض کرد که در او اثر گذارد و او را ناچار به فعل یا ترک نماید. هر حقی که فرض شود جاعل و مالک حقیقی آن خداوند است از این رو اگر رخدادی سبب ناخشنودی مخلوقی گردد، خداوند حق آن را داشته است و آن مخلوق حقی علیه خداوند ندارد و آن رخداد نیز اساساً ظلم نخواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۹۷). به تعبیر دیگر، برهان عدالت بر پایه حقیقی دانستن وجود ظلم و نسبت دادن آن به خداوند بنا شده است؛ یعنی پذیرفته شده است که در طبیعت چیزی به نام ظلم وجود دارد که در صورت عدم جبران آن در معاد، به خدا نسبت داده خواهد شد؛ اما چنان که گفته شد ظلم مفهومی اعتباری است که از نقض قواعد و حقوق پذیرفته‌شده میان انسان‌ها اعتبار شده است و چنین نیست که موجودی حقیقی به نام ظلم وجود داشته باشد. بنابراین آنچه ظلم نامیده می‌شود وجود حقیقی ندارد و اعتباری است و چنین اموری در ارتباط با خداوند چالشی را به وجود نمی‌آورند. به عبارت دیگر امور اعتباری وجودی متمایز و جدا از وجود منشأ اعتبارشان ندارند و به تبع آنها موجود دانسته می‌شوند. آنچه به خدا نسبت داده می‌شود همان وجودهای حقیقی است که آنها نیز نسبت به علت ایجادکننده خود خیر محسوب می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۹۶). قراردادهای اعتبارهایی که این موجودات حقیقی برای خود تعریف می‌کنند وجودی علاوه بر وجود خود آنها ندارد.

بررسی؛ هر فعلی از جمله آنچه به عدل و ظلم متصف می‌شود از دو جنبه قابل بررسی است: نخست به‌عنوان یک موجود و آفریده خدا؛ از این جهت در ارتباط با خداوند خیر محض است و عادلانه یا ظالمانه بودن درباره آن بی‌معناست. جنبه دیگر به‌عنوان موجودی در ارتباط با غیرخداوند است. در این صورت

می‌تواند به عدل و ظلم متصف گردد. توضیح اینکه موجودات به‌عنوان مخلوق و آفریده در ارتباط با خدا، جدای از آفریده شدن و به وجود آمدن حق دیگری ندارند، از این‌رو هرگونه به وجود آیند عین حق و عدالت خواهد بود. به عبارت دیگر هیچ چیز پیش از آفرینش، وجودی ندارد تا با دیگری سنجیده شود و به خوبی و بدی و درستی و نادرستی متصف گردد؛ اما پس از آفرینش، هر موجود نسبت به غیر خداوند قابلیت سنجش دارد و حقوق و تکالیفی پیدا می‌کند. برای مثال یک انسان و افعال او آفریده و مخلوق خداوند است و از این جهت هر چه هست حق و عدالت است و اتصاف آن به ظلم و بطلان ناممکن است؛ اما اگر آن را به‌عنوان یک انسان نسبت به دیگر موجودات و انسان‌ها در نظر بگیریم می‌تواند به عادلانه یا ظالمانه و حق و باطل متصف شود. بنابراین از یک جهت عدل و ظلم درباره افعال الهی بی‌معناست و از جنبه دیگر معنادار است. به عبارت دیگر یک موجود یا یک فعل از جهتی به خداوند منسوب است و از جهتی به فاعل خود. از جهت نخست عین حق و عدالت است و از جنبه دوم می‌تواند به ظلم و بطلان متصف گردد. از این جهت تفاوتی میان موجود حقیقی و اعتباری نیز وجود ندارد. همین‌طور تفاوتی میان مالکیت محدود و نامحدود هم نیست؛ یعنی اگر موجود را نسبت به دیگر موجودات بسنجیم و نگاه وجودی به او نداشته باشیم، حتی اگر مالکیت نامحدود هم داشته باشیم ظلم نسبت به آن معنا می‌یابد؛ زیرا هر موجودی پس از وجود یافتن ویژگی‌هایی پیدا می‌کند که او را مستحق حقوقی می‌گرداند که طبق نظام علت و معلول رعایت آن لازم است.

همچنین با لحاظ این تفکیک، می‌توان نگرشی غیرانسان‌وار به خداوند داشت و توضیحی دقیق و همراه با تنزیه از ناممکن بودن رخداد اعتراض به خداوند به دست داد و در عین حال با زبان عرفی از خدا و افعال او سخن گفت. با توجه به تبیین یادشده می‌توان گفت عدل جزایی نیز درباره خداوند معنا می‌یابد. عدل جزایی در واقع پیامدهای ارتباط افعال خداوند با یکدیگر است که از آن با عنوان زنجیره ارتباط علت و معلول نیز یاد می‌شود. با این تحلیل ظلم نکردن خداوند که در زبان شریعت آمده نیز معنای دقیق‌تری پیدا می‌کند و آن تخلف‌ناپذیری نتیجه و پیامد هر فعل از آن است. در قرآن کریم از این نوع رابطه با عنوان سنت‌های تغییرناپذیر الهی یادشده است (فاطر / ۴۳).

۲. اعتباری بودن حسن و قبح؛ گفته شد که شیعیان قائل به حسن و قبح ذاتی هستند؛ اما ذاتی دانستن حسن و قبح پیامدهایی را در ارتباط با خداوند به همراه دارد که پذیرش آنها با اصول خداشناسی شیعه ناسازگار است. همچون انتساب فعل قبیح به خداوند، حاکمیت نگرش انسان‌گرایانه به خدا و پذیرش امکان اعتراض به خداوند. درحالی‌که خداوند متعال خیر مطلق است و صدور قبیح از ذات پاکش محال است. قیاس انسان به خداوند نیز با بی‌همتایی او ناسازگار است و پذیرش مالکیت تام خداوند بر همه

هستی به معنای نفی حق هر گونه اعتراض به اوست (انبیا / ۲۳). رخداد این اشکالات سبب شده است که برخی صاحب‌نظران حسن و قبح را از امور اعتباری بدانند و وجوب این‌گونه امور را بر خداوند بی‌معنا تلقی کنند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۷ / ۲۹۷). لازمه اعتباری بودن حسن قبح آن است که هر موجود به‌عنوان موجود و مخلوق خداوند متصف به حسن و قبح نیست و این عناوین فقط در جامعه انسانی و نسبت به انسان‌ها معنا می‌یابند. از این‌رو نسبت به خداوند نه چیزی حسن و قبح دارد و نه هر آنچه برای انسان‌ها قبیح است برای خداوند هم قبیح است و این امور وجودی متمایز با اصل موجودیت خود ندارند تا از آن جهت بر خداوند واجب باشند. حسن و قبح و خیر و شر و ملائمت و غیرملائمت فقط نسبت به انسان‌ها معنا می‌یابد. برخی از صاحب‌نظران با صراحت بر آن شده‌اند که نمی‌توان چیزی را عقلاً بر خداوند واجب دانست و همه موارد موجود را شرعی دانسته است (طوسی، ۱۴۰۵: ۳۴۳)؛ زیرا آن‌گونه که توضیح داده شد، ظلم برای خداوند بی‌معناست و این‌گونه واژه‌ها و عبارات را باید به تبع کاربرد آنها در شریعت پذیرفت. ضرورت اعطای پاداش نیکوکاران و کیفر بدکاران در معنای عرفی آن را باید به دلیل آمدن در متون دینی پذیرفت و الا در تبیین عقلانی، پاداش و کیفر لازمه وجودی افعال هستند و از آنها جدایی ناپذیرند. بنابراین اثبات معاد با استناد به حکم عقل به قبح خلف وعده و ظلم بودن آن نسبت به خداوند نیز ناممکن و نادرست است و برای اثبات معاد یا باید به شریعت متوسل شد یا دلیل عقلی دیگری ارائه نمود.

بررسی؛ محور اصلی این اشکال ناسازگاری حسن و قبح ذاتی با خداشناسی شیعه است. این اشکال به دلیل برداشت نادرست از ذاتی بودن حسن و قبح به وجود آمده است. اگر ذاتی بودن را به این معنا بدانیم که هر موجود به‌عنوان یک حقیقت وجودی و بدون سنجش با هر موجود دیگر (غیرخداوند) به حسن و قبح متصف می‌شود، اشکال وارد خواهد بود؛ اما اگر مراد از ذاتی بودن، سنجش موجود با دیگر موجودات بدون در نظر گرفتن حکم شرع درباره آن باشد اشکال وارد نخواهد بود؛ زیرا هر موجودی صرف نظر از اینکه در شریعت به خوب و بد متصف شود، نسبت به دیگر موجودات (غیرخداوند) می‌تواند به حسن و قبح متصف شود. حال یا خوبی و بدی بدون کمک شریعت کشف می‌شود و یا برای تشخیص آن نیازمند هدایت شریعت هستیم. در صورت نیازمندی، حکم شریعت فقط آشکارکننده حسن و قبح خواهد بود. با این حال در صورت سنجش یک موجود یا فعل نسبت به خداوند در هر معنای ذاتی باید آن را حق و خیر مطلق دانست و از این جهت اتصاف آن به بطلان و ظلم ناممکن خواهد بود. به همین صورت اعتباری بودن حسن و قبح را نیز باید به معنای نسبی بودن آن دانست؛ یعنی نسبت به برخی موجودات معنادار است و نسبت به برخی دیگر چنین نیست. باید توجه داشت که لازمه قبیح ندانستن خلف وعده برای خداوند انکار علیت و نظامات مبتنی بر آن است. به عبارت دیگر قبیح بودن خلف وعده برای خداوند

به دلیل تناقضی است که در آن رخ می‌دهد. از سویی وعده همان نتیجه و پیامد وجودی فعل است که تحققش ضرورت دارد و از سوی دیگر عمل برخلاف آن به معنای انکار این پیامد است و این سبب رخداد تناقض می‌گردد که امری محال است. رعایت تنزیه درباره خداوند اقتضا می‌کند که با وجود ناچاری به کارگیری زبان عرفی، معنای عرفی برخی مفاهیم را برای خداوند در نظر نگیریم، مانند آنچه درباره صفات خبری منفی‌نما در قرآن گفته می‌شود (زینلی، ۱۳۹۶: ۷۸ - ۶۰).

۳. امکان رفع ظلم در جهان طبیعت؛ در زندگی دنیوی بسیاری از افراد به حقوق بایسته خود دست نمی‌یابند و پاداش یا کیفر شایسته اعمال خود را نمی‌بینند. تقریرهای استدلال بر ناممکن بودن رفع ظلم در جهان طبیعت استوار گردیده است. به عبارت دیگر در صورتی می‌توان میان وجود ظلم در جهان طبیعت و وجود معاد ملازمه برقرار کرد که عدم امکان نفی ظلم در جهان طبیعت پذیرفته شود. در غیر این صورت اگر امکان نفی ظلم وجود داشته باشد، ملازمه یادشده برقرار نخواهد بود. از این‌رو آنچه اهمیت دارد اثبات ناممکن بودن نفی ظلم در جهان طبیعت است. در استدلال فقط توضیح داده شده که در جهان طبیعت ظلم رخ می‌دهد و مظلومان حق شایسته و بایسته خود را دریافت نمی‌کنند، اما دلیلی برای اثبات ناممکن بودن نفی ظلم ارائه نگردیده است. در جهان طبیعت ظلم‌های انسانی بیشتر به سبب نقص در علم، قدرت، خیرخواهی یا سوء استفاده از اختیار رخ می‌دهند. تمام این نقص‌ها را می‌توان برطرف کرد و از رخداد هر گونه ظلم انسانی جلوگیری نمود. همچنین در صورت رخداد این گونه ظلم‌ها، بسیاری را می‌توان در جهان طبیعت کیفر مناسب داد. به عبارت دیگر برای رهایی از جهانی ظالمانه باید عوامل ظلم را برطرف نمود. عواملی همچون جهل، زیاده‌خواهی، ناتوانی، تعصب‌های نادرست، منفعت‌طلبی، بی‌تفاوتی و مانند آن. به همین دلیل باید گفت که دفع و رفع ظلم با منشأ انسانی ناممکن نیست و از این جهت رخداد آنها ملازم با وجود معاد نیست؛ اما ناملازمات دیگری که منشأ انسانی ندارند را نباید ظلم نامید، بلکه آنها شرور طبیعی‌اند یا به تعبیر فلسفی، موجودات و رخدادهای طبیعی هستند که سبب فقد جوهر یا فقد کمالی از کمالات جوهر می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۳). بنابراین آنچه ظلم به شمار می‌رود قابل برطرف شدن است و آنچه غیر قابل نفی است ظلم به شمار نمی‌رود، از این‌رو ملازمه یادشده برقرار نمی‌باشد.

بررسی؛ محور اشکال پذیرش امکان رفع ظلم در جهان طبیعت است. به نظر می‌رسد در اشکال امکان به معنای امکان وقوعی مد نظر است، درحالی‌که آنچه اهمیت دارد و استدلال بر آن استوار شده، امکان تحقق پیشگیری از ظلم و پاسخ به آن است. گاه ممکن است چیزی امکان وقوعی داشته باشد یعنی رخدادش محال نباشد اما با توجه به شرایطی که در آن قرار دارد هیچ‌گاه رخ ندهد. برای مثال در

مورد جوامع انسانی می‌توان شرایطی را فرض کرد که هیچ کس کوچک‌ترین خطایی را مرتکب نشود و از این جهت هیچ‌گونه ظلمی نیز رخ ندهد. این مسئله از نظر وقوعی ممکن است، اما با توجه به شرایط حاکم بر جهان طبیعت و ویژگی‌های انسان هیچ‌گاه رخ نداده و نخواهد داد. از این‌رو در این باره باید گفت پیشگیری از همه انواع ظلم و پاسخ به آن ناممکن است. این مسئله در مورد امکان جبران ظلم بیشتر صدق می‌کند. برای مثال قاتل ده نفر فقط یک‌بار قصاص می‌شود و نمی‌تواند پاسخگوی جان نه نفر دیگر باشد. بنابراین نفی کامل ظلم در جهان طبیعت امکان نخواهد داشت.

۴. خلط محدودیت وجودی و محدودیت در دسترسی؛ شاید بتوان مهم‌ترین علت ناممکن بودن نفی ظلم در جهان طبیعت را محدودیت آن دانست. این مهم را می‌توان از همه تقریرهای برهان برداشت نمود؛ اما به نظر می‌رسد در این تقریرها میان دو معنا از محدودیت خلط شده است: محدودیت وجودی و محدودیت در دسترسی. محدودیت وجودی به معنای عدم امتداد وجودی یک موجود در جهات مختلف است. محدودیت وجودی در جهان طبیعت در دو بخش فضا و زمان قابل تصور است؛ یعنی جهان طبیعت که همان فضا و زمان است مرزهای محدود دارد. محدودیت دسترسی اما مربوط به موجودات مختلف در فضا و زمان است. به این معنا که هر موجود حوزه اثرگذاری، اثرپذیری و بهره‌مندی محدودی دارد. استدلال در صورتی کارآمد است که بر پایه محدودیت وجودی استوار گردد؛ یعنی چون جهان طبیعت از نظر وجودی محدود است نفی مطلق ظلم و تحقق عدالت کامل ممکن نمی‌باشد که لازمه آن ضرورت رخداد معاد در جهانی نامحدود است. به عبارت دیگر محدودیت وجودی غیر قابل رفع است، اما محدودیت در دسترسی مربوط به انسان‌هاست و در غالب موارد رفع آن ممکن است. سبب اصلی محدودیت در دسترسی، نبود ابزار مناسب است که با گذشت زمان و پیشرفت فناوری و ساختن ابزارهای مناسب ممکن است برطرف گردد. در موارد متعددی نیز مدیریت نادرست ابزارهای موجود سبب رخداد ظلم شده است که با مدیریت صحیح می‌توان آنها را نیز برطرف نمود. باین‌حال از توضیحاتی که در تقریر اول و دوم ارائه شده می‌توان دریافت که مراد از محدودیت، محدودیت در دسترسی است؛ یعنی انسان‌ها به دلیل قدرت و علم محدود نمی‌توانند به تمام آنچه می‌خواهند دست یابند تا از رخداد ظلم جلوگیری کنند. این خلط معنایی سبب شده تا تقریرهای مذکور کارایی لازم در اثبات معاد را نداشته باشند.

دو نکته دیگر نیز در ارتباط با محدودیت قابل توجه هستند که با وجود آنها استدلال با تقریرهای مذکور نتیجه نخواهد داشت: نخست انکار محدودیت وجودی عالم طبیعت است. محدودیت مفهومی نسبی است، به همین دلیل مصادیق متعدد و متفاوت دارد. جهان طبیعت گرچه نسبت به دیگر عوالم محدود است، اما با وجود میلیاردها کهکشان و هزاران میلیارد سیاره و ستاره درون آنها نسبت به اندازه

وجودی و نیاز انسان‌ها در طبیعت نامحدود می‌نماید. نباید اینجا و اکنون را فقط معیار قرار داد. ممکن است زمانی فرارسد که انسان‌ها بتوانند به دیگر کرات و کهکشان‌ها بروند و از محدودیت‌های کره زمین رها شوند. این گستردگی شبه نامتناهی می‌تواند میل بی‌نهایت طلب انسان را نیز پاسخ گوید.

نکته دیگر درباره جهانی است که معاد در آن رخ خواهد داد. اولاً هیچ دلیل عقلی وجود ندارد که اگر جهان آخرت نامحدود باشد دسترسی به آن هم برای همگان فراهم باشد، بلکه ممکن است همچنان محدودیت دسترسی در جهانی که معاد در آن رخ می‌دهد وجود داشته باشد. آن جهان به مانند عالم طبیعت قواعد و سنت‌های خود را داراست و چنین نیست که رخداد هر اتفاقی در آن ممکن باشد. دوم اینکه جهان آخرت نیز نسبت به طبیعت نامحدود است، اما نسبت به دیگر عوالم ماوراء طبیعی و یا نسبت به ذات باری تعالی محدود خواهد بود. در عین حال به نظر می‌رسد مرگ مهم‌ترین محدودیتی است که ممکن است با استناد به آن، استدلال همچنان کارایی داشته باشد؛ اما چنان‌که پیش‌تر گفته شد عوامل به وجود آورنده ظلم اموری مشخص هستند که در صورت وجود آنها ظلم همواره رخ خواهد داد، حتی اگر زندگی جاودان باشد و مرگی هم در کار نباشد. برای جلوگیری از رخداد ظلم باید عوامل آن را از بین برد. بررسی؛ رخداد ظلم را نمی‌توان تنها معلول محدودیت در دسترسی دانست، بلکه در بیشتر موارد محدودیت وجودی سبب آن است. حتی می‌توان گفت محدودیت در دسترسی نیز متأثر از محدودیت وجودی شکل گرفته است. بسیاری از جنگ‌ها، قتل‌ها، دزدی‌ها، تجاوزها و دیگر مصادیق ظلم در واقع ناشی از محدودیت وجودی جهان طبیعت و امکانات موجود در آن است. از این‌رو اگر این محدودیت‌ها برطرف شود و هر فرد آنچه را اراده کند به دست آورد دیگر هیچ ظلمی رخ نخواهد داد. همچنین باید توجه داشت که بسیاری از محدودیت‌های در دسترسی قابل برطرف شدن نیست. برای مثال محدودیت در رفتن به کهکشان‌های دور دست یا درون سیاه‌چاله و مانند آن با توجه به یافته‌های علمی جدید اساساً قابل برطرف شدن نیست، اما حتی اگر این محدودیت‌ها برطرف شوند نیز نمی‌توان نامحدود بودن جهان طبیعی را پذیرفت. در هر حال جهان طبیعت محدود است و اگر دو نفر همه آن را بخواهند به اختلاف خواهند افتاد و زمینه رخداد ظلم فراهم گردید. به عبارت دیگر اگر امکانات رفتن به دیگر کرات فراهم شود با توجه به تفاوت آنها در برخورداری از منابع و امکانات، تعداد زیاد کهکشان‌ها و کرات درون آنها از بروز اختلاف‌ها و درگیری‌ها پیشگیری نخواهد کرد، بلکه می‌توان گفت زمینه رخداد این درگیری‌ها بیشتر نیز خواهد شد. به نظر می‌رسد نامحدود بودن جهان آخرت و جاودانگی آن مهم‌ترین دلیل نبود اختلاف و ظلم در آن است. بنابراین تفکیک این دو نوع محدودیت فایده‌مند نخواهد بود.

۵. عدم لزوم تبعیت احکام از مصالح و مفاسد واقعی؛ در تقریر چهارم بر دو مطلب تأکید شده است:

وجود ملازمه میان تکلیف و پرداخت عوض؛ ناممکن بودن پرداخت عوض در صورت نبود معاد. در این باره چند نکته را باید در نظر گرفت:

نخست اینکه طبق تعریف یادشده، عوض همواره در برابر الم به کار می‌رود، درحالی که تکلیف الزاماً با الم همراه نیست، از این رو برای آن واژه ثواب استفاده می‌شود. به نظر می‌رسد در این موضوع واژه‌ها دقیق به کار گرفته نشده‌اند. نکته دیگر وجود رابطه ملازمه میان تکلیف و پرداخت عوض است. این ملازمه اگر به معنای وجوب بر خدا باشد که پیش‌تر نادرستی آن توضیح داده شد و اگر به معنای وجوب از خداوند باشد، عوض همان اثری خواهد بود که هر تکلیف به همراه دارد. این اثر یا وجودی است یا قراردادی و اعتباری. به عبارت دیگر احکام تکلیفی یا الزاماً تابع مصالح و مفاسد واقعی هستند و یا چنین نیست و ممکن است هدف از تکلیف در خود تکلیف نهفته باشد. ملازمه یادشده تنها در صورتی برقرار است که ضرورت تبعیت همیشگی احکام از مصالح و مفاسد واقعی پذیرفته شود، درحالی که چنین ضرورتی قابل اثبات نیست و احکام شرعی الزاماً از مصالح و مفاسد واقعی در متعلق آنها تبعیت نمی‌کنند (علیدوست، ۱۳۸۴: ۱۸). از این رو ممکن است مصلحت در نفس تکلیف باشد و هدف، انجام خود تکلیف باشد. به عبارت دیگر هر تکلیف اثری در فاعل خود می‌گذارد که باعث تغییر ویژگی‌های وجودی و رفتاری او می‌شود، از این رو عوض همیشه یک افزوده جدا از تکلیف نیست. بنابراین، ملازمه تنها در مواردی برقرار است که اثر وجودی باشد. در این موارد نیز عدم پرداخت عوض قابل تصور نیست تا اثبات چنین ملازمه‌ای ضرورت داشته باشد. به عبارت دیگر آثار وجودی در صورت وجود مقتضی و فقدان مانع با هر موجود (اعم از افعال انسان یا غیر آن) همراه هستند و از یکدیگر جدا نمی‌شوند. در مورد ناممکن بودن پرداخت عوض در صورت نبود معاد نیز پیش‌تر در اشکال محدودیت توضیح داده شد که عوض بسیاری از افعال آدمی در همین جهان قابل پرداخت است و عدم پرداخت برخی را نیز نباید به معنای ناممکن بودن پرداخت دانست، بلکه سبب اصلی محدودیت در دسترسی است که این محدودیت در جهان دیگر هم می‌تواند وجود داشته باشد.

بررسی؛ این اشکال بر پایه احکام آمده در متون شرعی استوار شده است. با نگاهی به این متون می‌توان دریافت که در بیشتر موارد برای انجام تکالیف نتایج اخروی وعده داده شده است. با وجود چنین گفته‌های صریحی نمی‌توان پذیرفت که این احکام تابع مفاسد و مصالح واقعی نیستند. به عبارت دیگر می‌توان پذیرفت که مصلحت آمده در یک تکلیف گاهی در خود تکلیف نهفته است، اما در مواردی که با صراحت از نتیجه جدا از تکلیف سخن رفته است دیگر نمی‌توان چنین گفت. همچنین درباره تحلیل پاداش و مجازات افعال نیز می‌توان در همه موارد آنها را وجودی دانست که همواره با فعل همراه هستند؛

یعنی آنجا که هدف از تکلیف در خود آن نهفته است نیز نتایج و پیامدها آثار وجودی هستند. باید دقت کرد که در صورت وجودی بودن نتایج، ملازمه مد نظر به شکلی قوی‌تر برقرار خواهد بود. درباره عامل عدم پرداخت عوض نیز تفاوتی میان محدودیت وجودی و دسترسی وجود ندارد و در هر حال برای مکلف ظلم به شمار می‌رود.

۶. ناتوانی از اثبات معاد اسلامی؛ با توجه به مطالب پیشین می‌توان گفت که استدلال عدالت الزاماً به اثبات معاد روحانی نمی‌انجامد و با معاد جسمانی معروف نیز سازگاری ندارد. به عبارت دیگر اگر بپذیریم که با استناد به این استدلال زندگی پس از مرگ ثابت می‌شود، اما در مورد مادی یا غیرمادی بودن آن چیزی نمی‌گویید. از این رو ممکن است حیات پس از مرگ آن‌گونه که مسلمانان قائل به تناسخ می‌گویند از قبیل بازگشت به جهان مادی باشد تا از گذر چرخه‌های متعدد مرگ و زندگی، عدالت کاملاً محقق گردد (بدوی، ۱۹۷۳: ۵۱۰)، و یا کاملاً روحانی باشد که با دیدگاه مشهور مسلمانان درباره جسمانی بودن معاد سازگار نیست. در معاد جسمانی نیز اگر مراد از جسمانی، جسم عنصری باشد می‌توان گفت که محدودیت‌های آن نیز برقرار خواهد بود که با وجود آنها همچنان عدالت به شکل کامل محقق نخواهد شد و اگر مراد غیر آن باشد با فرض اصلی معاد جسمانی در معنای مشهور یعنی این‌همانی جسم در معاد و جهان طبیعت ناسازگار است. بنابراین از این جهت نیز استدلال از اثبات معاد اسلامی ناتوان خواهد بود.

بررسی؛ کارکرد اصلی استدلال عدالت، اثبات ضرورت وجود حیات پس از مرگ است و در مورد کیفیت این زندگی و مادی و غیرمادی بودن آن ادعایی ندارد. این کار بر عهده دلایل دیگر است. البته بر پایه این استدلال می‌توان نتیجه گرفت که جهان پس از مرگ با دنیای طبیعی تفاوت دارد و در آن محدودیت‌های جهان طبیعت وجود ندارد. از این رو اگر از معاد جسمانی سخن می‌رود باید معنایی در نظر باشد که محدودیت‌های جسم طبیعی عنصری را نداشته باشد.

نتیجه

از بررسی تقریرها و اشکالات برهان عدالت برای اثبات معاد نتایج ذیل قابل برداشت است:
استدلال عدالت گرچه از نوع عقلی غیرمستقل است، اما می‌تواند در اثبات معقولیت معاد به کار رود. جدلی بودن استدلال نیز سبب بی‌فایده شدن آن نمی‌گردد، زیرا از استدلال جدلی به شبه یقین تعبیر شده و برای بیشتر افراد قابل فهم‌تر و قانع‌کننده‌تر است. هر موجود اگر به‌عنوان آفریده و مخلوق خدا در ارتباط با خداوند سنجیده شود خیر محض است و عدل و ظلم درباره آن معنا ندارد؛ اما اگر

به‌عنوان موجودی پس از آفرینش با دیگر موجودات سنجیده شود عدالت و ظلم درباره‌اش معنا خواهد داشت. ذاتی بودن حسن و قبح به معنای سنجش موجود بدون در نظر گرفتن حکم شریعت درباره آن است؛ از این رو چه ذاتی باشد یا نباشد، در سنجش با خداوند به‌عنوان مخلوق متصف به حسن و قبح نمی‌شود، ولی در سنجش با دیگر موجودات متصف می‌شود. رفع ظلم در جهان طبیعت گرچه امکان وقوع دارد، اما امکان تحقق ندارد. بنابراین در جهان طبیعت نمی‌توان همه ظلم‌ها را برطرف ساخت یا به آنها پاسخ شایسته داد. محدودیت وجودی پایه همه محدودیت‌ها از جمله محدودیت در دسترسی است. بنابراین برای رفع ظلم باید این نوع محدودیت برداشته شود. با توجه به متون شرعی که با صراحت وعده ثواب و عقاب داده‌اند نمی‌توان مصلحت را در خود فعل دانست. با استدلال عدالت فقط می‌توان اصل ضرورت حیات پس از مرگ و نامحدود بودن آن را ثابت کرد. برای تبیین کیفیت این زندگی باید دلایل دیگر ارائه گردد.

منابع و مأخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۴). *الاعتقادات*. قم: مؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا*. تصحیح مهدی لاجوردی. تهران: نشر جهان.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴). *الشفاء: المنطق*. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. قم: نشر البلاغة.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۲۰۰۳). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- استرابادی، محمدجعفر (۱۳۸۲). *البراهین القاطعة فی شرح تجرید العقائد الساطعة*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ایجی، میر سید شریف (۱۳۲۵). *شرح المواقف*. قم: الشریف الرضی.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۷۳). *مذاهب الاسلامیین*. بیروت: دارالعلم للملایین.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*. قم: اسراء.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵). *الباب الحادی عشر*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵). *مناهج الیقین فی اصول الدین*. تهران: دار الاسوه.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۹۸۲). *نهج الحق و کشف الصدق*. بیروت: دار الکتاب اللبنانی.

- حلی، حسن بن یوسف (بی تا). **مبادی الوصول العلم الاصول**. نجف: دارالاضواء.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰)، **التنقیح فی شرح العروة الوثقی**. قم: دارالهادی للمطبوعات.
- رازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳). **شرح عیون الحکمه**. تهران: مؤسسه الصادق علیه السلام.
- زینلی، روح الله (۱۳۹۶). معناشناسی صفات منفی نمای خداوند در قرآن از دیدگاه فخر رازی و علامه طباطبایی. **مشکوٰۃ**. ۱۳ (۴). ۷۸ - ۶۰.
- سبحانی، جعفر (۱۴۱۲). **الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل**. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیة.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**. تصحیح هانری کرین و سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهلان الساوی، عمر (۱۳۸۳). **البصائر النصیریة**. تحقیق حسن غفارپور. تهران: شمس تبریزی.
- سید مرتضی (۱۴۱۱). **الذخیره فی علم الکلام**. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- سید مرتضی (۱۴۰۵). **رسائل الشریف المرتضی**. قم: دار القرآن الکریم.
- سیوطی، عبدالرحمن (۱۴۲۷). **صون المنطق و جهد القریحة**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- شعرانی، ابوالحسن (بی تا). **شرح فارسی تجرید الاعتقاد**. تهران: انتشارات اسلامیه.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۶۹). **درة التاج لغرة الدباج**. تصحیح محمد مشکات. تهران: حکمت.
- صدرالدین شیرازی (۱۳۶۲). **اللمعات المشرقية فی الفنون المنطقية**. تصحیح مشکات الدینی. تهران: آگاه.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). **پورسی های اسلامی**. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۹۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶). **الاقتصاد فیما یجب به الاعتقاد**. بیروت: دارالاضواء.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۳۶۷). **اساس الاقتباس**. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۵). **تلخیص المحصل**. بیروت: دارالاضواء.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۷). **تجرید الاعتقاد**. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۴). تبعیت یا عدم تبعیت احکام از مصالح و مفسد واقعی. **فصلنامه حقوق اسلامی**. ۲ (۳). ۳۲ - ۹.

- فارابی، ابونصر (۱۴۰۸). *المنطقیات*. تحقیق محمد تقی دانش پژوه. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۸). *علم الیقین فی اصول الدین*. قم: بیدار.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*. قم: مؤسسه دار الهجرة.
- قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲). *شرح الاصول الخمسه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- کلانتری، ابوالقاسم (۱۴۲۵). *مطرح الانظار*. قم: مجمع الفکر الاسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹). *الکافی*. قم: دارالحديث.
- مروارید، حسنعلی (۱۴۱۸). *تنبيهات حول المبدأ و المعاد*. مشهد: آستان قدس رضوی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۶۶). *المنطق*. قم: اسماعیلیان.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰). *اصول الفقه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳). *النکت الاعتقادیه*. قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۲۵). *المعاد و عالم الاخره*. قم: مدرسه علی بن ابیطالب.
- مولی عبدالله (۱۴۱۲). *الحاشیة علی تهذیب المنطق*. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی