



A comparative reading of the theological foundations of the creation of disabled children from the perspective of the Imamiyyah and Ash'ari in the light of divine justice

Faranak Bahmani^{1*} Hakime Mohamadi²

¹ * Corresponding Author, Assistant Professor of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Studies, Faculty of Literature and Humanities, Yasouj University, Yasouj, Iran fbahmani@mail.yu.ac.ir
². Level 3 student of Hazrat Narges Sisters Seminary, Jahrom, Iran. chharbaghchhe@gmail.com

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received
September 11, 2023
Accepted
November 22, 2023

Keywords:
Theological
foundations, creation,
efficacy, justice,
...Imamia, Ash'ari

ABSTRACT

One of the most frequent questions of faith is always the question of the difference between humans during creation. According to the verses and narrations, God has created man to the utmost possible perfection, but it is seen that some people are born with defects. The present study aims to compare the theological foundations of the creation of disabled children from the perspective of the Imamiyyah and Ash'areh in the light of divine justice. Therefore, this paper intends to present a clear picture of how these people were created and to answer the upcoming challenges. The research method is analytical-inferential; the research data has been analyzed through document review, record taking, and with an argumentative approach. The sources of Imamiyyah and Ash'ari theologians, the research community and other sources related to the objectives of the research have been used as explanatory and supplementary sources. From the point of view of Ash'ari theologians, creation is a direct act of God and other beings have no deliberate intervention, and justice is nothing but a divine act, but the Imamiyyah believes in a long chain of actors, and they consider an important role for humans in creation; therefore, they clear all imperfection from God.



خوانش تطبیقی مبانی کلامی خلق کودکان معلول از منظر امامیه و اشاعره در پرتو عدل الهی

فرانک بهمنی^{۱*}، حکیمه محمدی^۲

۱. استادیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه معارف اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران

fbahmani@mail.yu.ac.ir

۲. طلبه سطح ۳ حوزه علمیه خواهران حضرت نرگس (س)، جهرم، ایران. chharbaghchhe@gmail.com

اطلاعات مقاله

دریافت مقاله:

۱۴۰۲/۰۶/۲۰

پذیرش نهایی:

۱۴۰۲/۰۹/۰۱

واژگان کلیدی:

مبانی کلامی، خلقت، فاعلیت، عدالت، امامیه، اشاعره.

چکیده

یکی از پرسامدترین پرسش های اعتقادی همواره سوال از تفاوت انسان ها هنگام ایجاد است. بر اساس آیات و روایات خداوند انسان را در نهایت کمال ممکن آفریده است لکن در مقام ثبوت مشاهده می گردد که برخی انسان ها با نقص متولد شده اند پژوهش حاضر با هدف خوانش تطبیقی مبانی کلامی خلق کودکان معلول از منظر امامیه و اشاعره در پرتو عدل الهی در صدد است تصویر روشنی از چگونگی ایجاد این افراد ارائه دهد و چالش های پیش رو را پاسخ دهد. روش پژوهش تحلیلی- استنتاجی است، داده های تحقیق از طریق بررسی اسنادی، فیش برداری و با رویکرد استدلالی تحلیل شده است. منابع متکلمین امامیه و اشاعره، جامعه تحقیق و سایر منابع ناظر به اهداف پژوهش، به عنوان منابع تبیینی و تکمیلی مورد استفاده قرار گرفته است. یافته ها: از منظر متکلمین اشعری، خلقت فعل مستقیم الهی است و موجودات دیگر مداخله اختیاری ندارد و عدالت نیز چیزی جز فعل الهی نیست، لکن امامیه قائل به سلسله طولی فاعلان بوده، نقش مهمی برای انسان در خلق و ایجاد قائل هستند بنابراین ساحت الهی را از خلق ناقص منزه برمی شمرد.

۱- مقدمه

یکی از چالش‌های معرفتی و عاطفی جامعه بشری که تاثیر بسزایی بر سبک زندگی او دارد مسأله عدالت الهی به ویژه در حوزه تکوین و جزا است. بر اساس آیات و روایات اسلامی، نظام عالم، نظام احسن است و هیچ خللی در آن راه ندارد (فیا ضی، ۱۳۸۶، ج ۴: ص ۱۱۹۰) بنابراین آفرینش انسان نیز به بهترین نحو صورت گرفته است «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» (تین/۵). چنانچه دستگاه آفرینش از هر نقص و عیبی پیراسته باشد انسان نیز به عنوان یکی از مخلوقات در هستی باید پیراسته از نقص خلقتی باشد و در نهایت کمال آفریده شود؛ لکن جامعه بشری با میلاد کودکان معلول در مقام ثبوت مواجه است. این پدیدار سامانه نظری انسان را با پارادوکسی به ظاهر غیر قابل حل مواجه می‌نماید.

پژوهش حاضر برای حل پارادوکس مطرح شده به بررسی و تحلیل مبانی کلامی دو نحله امامیه و اشاعره در حوزه هستی‌شناسی، انسان‌شناسی (فاعلیت انسان) و صفات الهی (عدالت) پرداخته است تا پاسخی استدلالی و اقناعی ارائه دهد. از آنجا که عدل الهی دارای سه ساحت تکوین، تشریع و جزا است مشخص می‌گردد که محور بحث پژوهش حاضر، عدالت الهی در ساحت تکوین است.

هر دو نحله امامیه و اشاعره قائل به عدالت الهی هستند، لکن هر گروه با تبیین متفاوت از توحید افعالی و نقش فاعلی انسان، عدالت الهی را از زاویه مبانی کلامی خویش معنای می‌نماید. 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، علیرغم رفع بسیاری از شبهات ساحت تکوین، زمینه فهم نقش انسان را در مقام ثبوت فراهم می‌آورد.

در پژوهش حاضر از روش تحلیلی و روش استنتاجی استفاده گردیده است. لذا پس از مشخص شدن پرسش‌های پژوهش، ابتدا منابع مرتبط و معتبر اعم از پایگاه‌های اطلاعاتی و منابع کتابخانه‌ای شناسایی و تهیه شدند. سپس متن خوانی، فیش‌برداری و استخراج و مطالب مورد نظر به ترتیب انجام گرفت و پس آن استنتاج صورت گرفت. جامعه تحلیلی این مطالعه شامل، منابع و آثار در ارتباط با مبانی کلامی امامیه و اشاعره است.

این پژوهش را می‌توان دارای دو مرحله عمده دانست. مرحله نخست: شناسایی و تبیین و تدوین مبانی کلامی مبتنی بر مفاهیم پژوهش و چارچوب نظری آن و مرحله دوم استنتاج و استنباط دلالت‌های عقلانی در سه گانه خداوند، انسان و کودکان معلول و تبیین عدالت الهی.

۲. 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 لکن برای تحقق آن کافی نیست. تبیین این واقعیت، پاسخگوی سؤالات ذیل خواهد بود؛ آیا نظام هستی مبتنی بر روابط علی و معلولی است؟ و آیا خداوند تنها علت مرید ایجاد هستی و موجودات است؟ یا اراده انسان نیز در خلق و ایجاد موثر است؟

۲-۱. هستی‌شناسی اشاعره

هستی‌شناسی متکلمین اشعری مبتنی بر علیت نیست زیرا پذیرش علیت را مساوق فاعلیت موجب دانستن خداوند برمی‌شمرد. علیت امامیه در مشرب اشاعره تنها مقارنه‌ای تکراری در افعال الهی است. غزالی متکلم و متصوف اشعری این اعتقاد را به صورت زیر بیان می‌کند:

«مقارنه میان آن چه بر حسب عادت، سبب و آن چه به همین طریق، مسبب نامیده می‌شود، 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 می‌کند.

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 می‌گردد، هیچ گونه رابطه ضروری و علی وجود ندارد، همراهی دو یا چند چیز با یکدیگر، ناشی از تقدیر خداوند است... در حقیقت خداوند می‌تواند سیر شدن را بدون خوردن ممکن‌سازد، و در تمامی تقارن‌ها واقعیت بدین صورت است» (غزالی، ۱۹۲۷م: ص ۲۳۹-۲۴۰).

با این رویکرد نیروهای جسمانی منشاء اثر نیستند به همین سبب ظهور افعال آنها مشروط به وضع و مواجهه موثر و متأثر نیست و نیز استمرار و دوام آن افعال نیز ممتنع نیست زیرا خداوند می‌تواند اثر را بدون وضع و بطور دائم خلق کند (تفتازانی، ۱۵۱۲ق، ج ۲: ص 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 می‌گردد، اما این اعتقاد نزد ما باطل است» (رازی، ۱۳۵۹: ص ۲۳۵). بر این اساس، هیچ مؤثری جز خداوند نیست، حصول علم بعد از نظر نیز حادث است و نیازمند به مؤثر می‌باشد، 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، همانگونه که عادت الهی بر این متعین گردیده است که خورشید هر روز طلوع کند (همان، ص ۶۰). این نظر اشاعره به نام «عاده 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؛ مجموع افعال با اختیار و اراده واجب متعال تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۵۰۳). نکته قابل تامل در دیدگاه اشاعره این است که ایشان منکر علیت و معلولیت بین اشیاء جهان هستند لکن اصل علیت خداوند نسبت به جهان را قبول دارند. علامه طباطبایی انحصار علیت فاعلی در خداوند و ارجاع رابطه علت و معلولی بین اشیاء را به عادت الهی، مساوق با ابطال قانون علیت برمی‌شمرد که بسیاری از دانشمندان هستی شناس به ویژه دانشمندان علوم تجربی آن را پذیرفته‌اند. قانونی که مبنای احکام عقلی است و بطلان آن اثبات صانع را نیز ناممکن می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷: ص ۲۹۸). بنابراین می‌توان گفت این نوع هستی‌شناسی مبتنی بر پارادوکس است.

۲-۲. هستی‌شناسی امامیه

متکلمین امامیه معتقد به توحید در خالقیت هستند؛ لکن مناقشه ایشان با اشاعره بر پذیرش خداوند به عنوان تنها علیت در هستی است. آنان قائل به قطعیت برقراری نظام علیت میان پدیدارهای هستی هستند، و معتقدند بدین جهت که خداوند هستی را این چنین آفریده است، فاعلیت سایر موجودات تحت فاعلیت الهی بوده و ناقض توحید افعالی نیست.

بدین ترتیب که سایر موجودات به ویژه انسان، نقشی فاعلی و مختارانه در نظام هستی دارند، بدین صورت که انسان مانند سایر ذوات طبیعی، وجودش مستند به اراده الهی می‌باشد، افعال وی نیز با تحفظ اختیار، مستند الوجود به اراده الهی است. این استناد، استنادی وجودی است، پس مجموع خصوصیات وجودی معلول در این استناد موثر است، بنابراین معلول با حد وجودی خویش، مستند به علت خود است، در نتیجه همانطور که آدمی با تمام حدود وجودیش، اعم از پدر، مادر، زمان، مکان، شکل، اندازه، و سایر عوامل مادی خویش، مستند به علت اولی است، همچنین فعل او نیز با تمامی ویژگی‌های وجودی، مستند به علت اولی است.

بنابراین استناد فعل آدمی به علت اولی و اراده الهی، موجب بطلان تاثیر اراده او 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 (همان، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۸). خواجه نصیر می‌فرماید: «کل شیء یصدر عنه امر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الامر، و الامر معلول له» (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ص ۱۱۴).

تبیین دوم با تفکیک علت حقیقی و علت اعدادی شکل گرفته است، علت حقیقی تنها خداست که مستقل، قائم بذات است و علل طبیعی از جمله اختیار انسان، علت اعدادی هستند که نقش آنها با نزدیک کردن معلول به علت، معنایی یابد. آیت الله جوادی آملی معتقدند راه سومی نیز وجود دارد؛ از منظر ایشان به جای طرح علیت، مظهریت و تشان 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 تاثیرگذاری را اعطا نموده است. پس علیت ما سوی الله در نظام هستی مربوط به تشان آنان است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ص ۴۵). علامه نیز قائل به حیثیت صدور هستند و می‌فرمایند: «هو ما یعم صدور الوجود بالتأثیر كما فی الفاعل او بالبعث كما فی العلة الغائبة و صدور التقوم كما فی العلة المادية و الصورية» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ص ۲۲۵).

۳. «علیت» و «قضا و قدر»

امامیه: قانون علیت با قضا و قدر الهی همسو است و بدین معنا که یک واقعیت هستند با دو بیان، 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: ص ۱۰۱). لکن اینکه هر موجودی چه اثراتی داشته باشد و چه تاثیراتی بپذیرد، همگام با خلق هستی متعین و موجود شده است و سایر موجودات نقشی در آن ندارند به عبارت دیگر قضاء الهی و علّیت حاکم بر هستی نتیجه چگونگی خلقت خداوند و تعیین ماهیت موجودات است که از اراده و علم ذاتی و ازلی خداوند نشأت می‌گیرد؛ بنابراین خداوند فاعل بعید و انسان فاعل قریب قضای الهی است. اشاعره: تعیین روابط توسط اراده الهی صورت گرفته است؛ قطعیت و ظهور روابط در عالم هستی نیز انحصاراً توسط خداوند صورت می‌گیرد و سایر موجودات فقط نقشی ابزاری و وسیله‌ای دارند.

«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 والا تر (عالم مثال) پیدا می‌کنند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴: ص ۱۱۴۴-۱۱۴۷). بدین ترتیب هر دو گروه معتقدند انسان نقشی در تعیین میزان قدر ندارد، لکن در ایجاد قدر نقش دارد.

۴. فاعلیت انسان در خلقت

پس از تبیین دیدگاه امامیه و اشاعره در مورد حاکمیت نظام علّی، اکنون به تبیین فاعلیت انسان در این نظام، پرداخته خواهد شد تا جایگاه او در میلاد کودکان ناقص الخلقه مشخص شود.

۴-۱. فاعلیت انسان در منظومه اشعریون

متکلمان اشعری بر این عقیده، متفق هستند که خداوند یگانه موجود موثر در عالم هستی است. خداوند متعال تنها فعال ما یشاء است، و سایر موجودات، قدرت هیچ نوع خلق یا فعل مایشاء را ندارند. ملاصدرا در رساله «جبر و تفویض» نظریه اشاعره را چنین بیان کرده است: «ما ذهب طائفة إلى أن لا مؤثر فی الوجود إلاّ الله المتعالی عن الشریک فی الخلق والایجاد، یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید ولا رادّ لقضائه ولا معقب لحکمه لا یسنل عمّا یفعل وهم یسنلون...» (ملاصدرا، ۱۳۹۶: ص ۳).

فخرالدین رازی نیز در توضیح دیدگاه اشعریان 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: «انَّ الموءثر فی حصول هذا الفعل هو قدرة الله تعالى وليس لقدرة العبد فی وجوده أثر وهذا قول أبي الحسن الأشعری وأكثر أتباعه لقاضی أبي البکر الباقلائی وابن فورک....» (فخرالدین رازی، ۱۴۱۴ق، ص 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 (اشعری، ۱۹۵۵، ج ۱: ص ۶۹-۷۸؛ ابن حزم، ۱۹۸۳، ج ۳: ص ۲۲؛ فخررازی، ۱۹۸۷، ج ۹: ص ۹؛ جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸: ص ۱۴۶؛ بیاضی، ۱۹۴۹، ج ۱: ص ۲۵۵؛ بدوی، ۱۹۸۳، ج ۱: ص ۵۵۵-۵۶۳).

برخی بزرگان اشاعره با ایجاد تشکیک تلاش کردند نقش اندکی در ایجاد برای انسان قائل شوند از جمله: ابوبکر باقلانی که گرچه برای قدرت حادث از انسان، صلاحیت ایجاد قائل نیست لکن معتقد است قدرت خداوند به اصل افعال و قدرت از انسان به احوال و اوصاف افعال تعلق می‌گیرد، یعنی به طاعت بودن یا معصیت بودن افعال. اسفرائینی نیز از جبر مطلق عدول کرده و داشتن دو مؤثر - خدا و انسان - را بر اثر واحد ممکن دانسته است بدین ترتیب که هر پدیداری نتیجه دو قدرت است، قدرت قدیم خدا و قدرت حادث انسان.

مشهور است ابوالمعالی جوینی نیز اشعری دیگری است که به تأثیر قدرت حادث علاوه بر قدرت خداوند در ایجاد پدیدار قائل است. بدین ترتیب که قدرت انسان، متعلق قدرت قدیم خداوند است و فعل انسان متعلق قدرت حادث انسان است و وقوع و صدور فعل از قدرت حادث بر سبیل ایجاب و امتناع تخلف معلول از علت می‌باشد (شهرستانی، ۱۹۶۷، ج ۱: ص ۹۸-۹۹؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۴: ص ۲۲۴؛ جرجانی، ۱۹۰۷، ج ۸: ص ۱۴۷). در حالی که جوینی پس از این قول در کتاب الارشاد، خلاف آن را نیز آورده است: «تمام حوادث به قدرت خدای متعال حادث شده است، چه قدرت بندگان به آن تعلق یابد چه قدرت خداوند به تنهایی تعلق گیرد» (جوینی، ۱۹۵۰، ج ۱، ص ۱۸۷). مضمون مطلب دلالت دارد بر این دارد جوینی معتقد است هر مقدوری برای هر قادری، در واقع مقدور خدای متعال است و تنها خداوند قادر بر آن است.

شهرستانی و برخی دیگر از متکلمین اشعری در پاسخ به اشکال بی‌معنایی و ناعادلانه بودن جزا مطابق این دیدگاه قائل به کسب گردیده و می‌گویند: «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» (شهرستانی، ۱۹۶۷، ج ۱: ص ۹۷). بدین ترتیب، 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 بر حسب اراده انسان خلق می‌کند؛ در نتیجه، جزای اعمال معنادار و عادلانه است.

۴-۲. فاعلیت انسان در منظومه امامیون

متکلمین امامیه و فلاسفه شیعه معتقدند، 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 تام شود، نسبت تساوی با وجود و عدم را تغییر می‌دهد، و وجود معلول ضروری و واجب بالغیر می‌گردد. انسان علت فاعلی قریب فعل خویش است و این امر تحت اراده و اختیار اوست؛ لکن در سلسله معالیل، هر واجب الوجود بالغیری از جمله انسان به ذات واجب متعال منتهی می‌گردد؛ بنابراین خداوند علت اولی برای افعال انسان است «علت علی شیء، علت طولی شیء است». خداوند نیز علت طولی هر معلولی در هستی است؛ انشاء یا ایجاد باشد، و توحید افعالی و توحید در خالقیت نیز به همین معناست.

با توجه به این واقعیت از سلسله معالیل، 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 نمی شود که اجتماع آنها را ناممکن سازد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۵۰۰).

به عبارت ساده تر چگونگی تعلق اراده خداوند متعال به افعال اختیاری انسان این چنین است که خداوند متعال اراده کرده است انسان افعال و اعمال خویش را مختارانه به انجام رساند، بنابراین تعلق اراده الهی؛ صورت پذیری افعال انسان با اختیار است، این توانایی از جانب خداوند متعال به انسان داده شده است لذا اراده و خواست انسان، تحت اراده خداوند با متمم کردن او از توانایی و اختیار است. بنابراین اراده الهی نه تنها موجب سلب و لغو اراده انسان نمی گردد بلکه اراده الهی موجب اختیار و اراده انسان و موهبتی خاص از جانب خداوند است که فقط به آدمی اعطا گردیده است.

علامه حلی نقش انسان (و همچنین سایر عوامل) را جزئی از علت تامه تحقق فعل یا هر آنچه وابسته به او و صادر از اوست، می داند و می گوید: «علة الشيء ما يحتاج الشيء في وجود اليه وهو اما تامه او ناقصة، فالتامة جميع ما يتوقف عليه وجود الشيء من الفاعل والقابل والشرط وعدم المانع وكل ماله مدخل في التأثير والناقصة بعض ما يتوقف عليه وجود الشيء كالفاعل لماله علة مادية، والمادة له، والصورة والغاية وكل واحدة يقال له علة ناقصة لانه لا يجب في وجودها الشيء ولها (ولاله) مدخل في التأثير» (علامه حلی، ۱۳۳۷: ص ۹۴).

۵. عدالت

ابوالحسن اشعری همسو با اهل حدیث و حنابله معتقد است عقل توانایی درک فعل حسن و فعل قبیح یا اصلح و غیر اصلح را ندارد، زیرا قبول این نوع توانایی برای عقل، مستلزم محدود نمودن مشیت و اراده الهی است. بنابراین، به جهت تحفظ اطلاق مشیت الهی، نمی توان حسن و قبح عقلی یا ذاتی را پذیرفت و قائل شد که 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 (جرجانی، ۱۹۰۷م، ج ۸: ص ۱۸۱-۱۸۲).

اشاعره با این تعبیر که قائلان به حسن و قبح عقلی، در حقیقت عقل خود را بر خداوند متعال حاکم می سازند و برای او تعیین اجرای نوع حکم می کنند، می گویند این اعتقاد با آزادی و قدرت بی کران خداوند متناقض است؛ لازمه اطلاق قدرت الهی برداشتن هر نوع وجوب از افعال خداوند است (اشعری، ۱۹۵۵: ص ۵۲؛ باقلانی، ۱۹۵۷: ص ۳۱۷). بنابراین اشاعره معتقد حسن و قبح دایر مدار امر الهی و مبتنی بر شرع است و صفت عدل نیز منتزع از فعل الهی است، بدین معنا که افعال در ساحت الهی فی حد ذاته متصف به عدل یا ظلم نمی گردند بلکه هر آنچه از ذات باری تعالی صادر گردد عادلانه است.

متکلمین امامیه معتقد به استقلال عقل در فهم حسن و قبح هستند، و به دلالت التزامی معتقدند خداوند حکیم و عادل آنچه مقدر نموده و بر آن امر کرده است عقلاً حسن و آنچه ممنوع و حرام نموده عقلاً قبیح است. حسن و قبح امری وجودی است و به اعتبار مقام ثبوت تعیین می گردد و عقل انسان با قطع نظر از حکم شارع، قادر است حسن و قبح کلی افعال را درک نماید. در مجموع از منظر امامیه، عدل الهی مبنی بر آن است که اوامر خداوند منحصر در امور حسن و شایسته است و نواهی منحصر در امور قبیح و ناشایست است؛ 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، 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 (علامه حلی، ۱۴۰۷ق: ص ۳۰۲).

شیخ محمد جواد مغنیه از بزرگان امامیه بر این مهم تاکید کرده، می گوید: «تمسک به ظواهر کتاب و سنت در اعتقاداتی از این نوع نادرست است، بلکه باید در گام اول به حکم عقل و در گام دوم به لفظ ثابت شارع حکیم توجه نمود؛ بنابراین اگر ظاهر لفظ، موافق حکم عقلی باشد پذیرفته شود، در غیر این صورت آنچه موافق عقل است به گونه ای که متناسب معارف دین اسلام و ضروریات آن

با شد تأویل می‌گردد؛ از این رو هرگز نمی‌توان گفت احکام عقلی از اعتبار ساقطاند، زیرا می‌توان از منابع نقلی مانند آیات قرآن، هم صحت جبر و هم صحت تفویض را برداشت کرد در حالی که جبر و تفویض متناقض هستند» (صانع پور، ۱۳۹۴: ص ۸۵-۸۷).

۶. انواع عدالت

اشاعره با این التزام که اولاً افعال بطور ذاتی نه قبیح هستند و نه حسن، و امر و نهی الهی موجب ارزشگذاری آنان می‌گردد و ثانیاً انسان قادر به تشخیص حسن و قبیح نیست بنابراین نمی‌تواند و نباید خداوند را با عقل محدود خویش بسنجد، معتقدند خداوند در هر صورت عادل است چه فعلی از او صادرگردد که از منظر انسانی متصف به حسن گردد یا متصف به قبح گردد. بنابراین عدالت نزد اشاعره دارای انواع نیست، و نمی‌توان تعریفی جز «هر آنچه فعل الهی باشد» برای آن ارائه نمود. لکن امامیه با پذیرش توانایی عقل در فهم حسن و قبح افعال معتقدند آنچه از خداوند متعال صادر می‌گردد حسن است و عدالت الهی نیز مقتضی این اصل است. امامیه با این بنیان نظری عدالت را در سه ساحت تبیین می‌نماید که عبارتند از:

۶-۱. عدالت در تکوین

قرآن به صراحت اشاره کرده است که شالوده نظام هستی مبتنی بر عدل است «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (رحمن/ ۷). در تفسیر آیه، رسول خدا (ص) فرمودند: «بِالْعَدْلِ قَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ». در برخی آیات، حق را اساس خلقت برشمرده است، که ملازم با عدل است «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ» (عنکبوت/ ۴۴) و آیات: یونس/ ۵؛ انعام/ ۷۳؛ ابراهیم/ ۱۹؛ حجر/ ۸۵؛ نحل/ ۳؛ روم/ ۸؛ زمر/ ۵؛ دخان/ ۳۹؛ جاثیه/ ۲۲؛ احقاف/ ۳؛ تغابن/ ۳ و در برخی از آیات از مقام فاعلیت و تدبیر الهی به عنوان مقام قیام به عدل تعبیر می‌شود «...قَائِمًا بِالْقِسْطِ...» (آل عمران/ ۱۸). روایات بسیاری نیز موید این حقیقت هستند «آسمان‌ها و زمین با عدل برپایند» (فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۲: ص ۶۳۸).

امامیه عدالت را از صفات کمالی خداوند می‌دانند که اساس خلقت بر آن استوار است. (خمینی، الف ۱۳۸۸: ص ۱۱۲-۱۱۳) 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 بدست آورد، اسباب و شرایط لازم را فراهم آورده است (ربانی گلیپایگانی، ۱۳۸۳: ۱۲۵). به عبارت دیگر هر موجودی به اندازه ظرفیتی که دارد از مواهب و نعمتهای تکوینی خداوند متعال بهره‌مند می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۸: ص ۶۳). ظرفیت انسان در برهه اول آفرینش منحصر در فعل الهی و پس از آن متناسب با چگونگی افعال اختیاری انسان توسعه یا محدودیت می‌یابد.

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 چرا که تبعیض قبیح است و خداوند عادل مطابق عقل مرتکب قبیح نمی‌گردد.

۶-۲. عدالت در تشریع

عدل تشریعی به معنای رعایت اصل عدل در نظام جعل، وضع و تشریع قوانین برای بشر است. «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَلَدَيْنَا كِتَابٌ يَنْطِقُ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ» (مؤمنون/ ۶۲) امام خمینی عدالت در تشریع 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» (خمینی، ب: ۱۳۸۸: ص ۲۹۱). عدالت تشریعی خداوند، دارای لوازمی است که عبارتند از:

۱. وجود قدرت در امثال تکلیف: تکالیف الهی متناسب با توان انسان است (خمینی، ۱۳۸۷، ج ۳: ص ۳۵۸).
۲. تکلیف نکردن به اطاعت از ظالمان: مقتضای عدالت تشریعی، 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 (خمینی، بی‌تا: ص ۱۰۹-۱۱۰).

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

البته اشاعره برای رهایی از این پیامد، قائل به «کسب» شده‌اند، با این توضیح که خداوند خالق افعال بشر و انسان کسب‌کننده افعال خود است و قلمرو افعال خداوند غیر از افعال انسان است.

در مجموع حقیقت عدل تشریعی در دو ساحت به ظهور می‌رسد، ساحت دنیا که نظام تشریع توسط وحی به پیامبران و توسط آنان به مردم انتقال می‌یابد و تمام لوازم عدالت در آن منظور شده‌است. ساحت عوالم پس از دنیا که داوری اعمال و چگونگی زیست اخروی است.

۶-۳. عدالت در جزا و پاداش

جزا به سه دسته تقسیم می‌گردند:

الف) **جزای قراردادی:** این دسته از جزاها، مقررات جزائی جوامع بشری‌اند که قانونگذاران برای پیشگیری و تادیب فرد خاطی وضع می‌کنند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱: ص ۲۲۵). این نوع جزا، اغلب در معنای منفی یعنی تنبیهی بکار برده می‌شود، لکن جزای مثبت قراردادی نیز وجود دارد مانند ارتقای اعضای هیات علمی با رعایت حد نصاب پژوهش. از آنجا که این دسته از جزاها قراردادی و وضعی هستند در فرهنگ‌ها و جوامع مختلف متفاوت‌اند و قابلیت تغییرپذیری دارند.

ب) **جزای طبیعی:** این نوع جزا نتیجه طبیعی اعمال انسان است؛ در معنای منفی به آنها «مکافات عمل» یا «اثر وضعی گناه» می‌گویند (همان، ج ۱، ص ۲۲۷)، و در معنای مثبت به آنها «جزای خیر» گفته می‌شود. میان عمل و نتیجه آن رابطه علی و معلولی وجود دارد، رابطه تکوینی است و تخطی از آن ممکن نیست، روابط علی و معلولی عالم، بسیار پیچیده، گسترده است و نظام مادی و فرامادی را توان دربر می‌گیرد. می‌توان گفت در این نوع جزا، بسیاری از افراد دانسته یا ندانسته با اختیار خود مرتکب عملی می‌گردند که راغب به نتیجه آن نیستند و برعکس، در نظام و روابط «فرامادی» و روابط «مادی و فرامادی» علاوه بر معارف و حیانی، علم بشری نیز بسیار مفید بوده و همچنان با کاشفیت از این حقایق راه را برای خویش هموار می‌نماید.

نکته قابل تامل در این دسته از جزا، این است که جهان طبیعت به نحوی آفریده شده است که در 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.

ج) **جزای اخروی:** این گونه جزاها رابطه مستقیم‌تری با اعمال دارند زیرا عوامل تاثیرگذار بر آن بسیار محدودند. بسیاری از فلاسفه و متکلمین امامیه مانند ملاصدرا و امام خمینی، رابطه عمل و جزا در آخرت را رابطه، عینیت و اتحاد برمی‌شمردند (همان، ج ۱، ص ۲۳۰). و پاداش و کیفری که در آخرت نصیب آدمی می‌گردد، تجسم اعمال خود اوست. آیات فراوانی نیز به این واقعیت اشاره کرده‌اند از جمله: کهف/ ۴۹؛ زلزال/ ۶-۸؛ بقره/ ۲۸۰؛ نساء/ ۱۰؛ 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 (خمینی، ب: ۱۳۸۸؛ ص ۲-۳؛ خمینی، ۱۴۱۰ق: ص 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 با عدل الهی ناسازگار است، چنان‌که عفو و بخشش الهی نیز چنانچه موجب تضییع حقوق دیگران گردد، خلاف عدالت است (خمینی، ۱۴۰۰، ج ۷: ص ۲۴۲).

با توجه به اینکه اشاعره قائل به حسن و قبح شرعی هستند از منظر ایشان 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 (قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲ق: ص ۲۳۴؛ تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲: ص ۱۵۰).

۷- بحث و تحلیل

اشاعره قائل به عمومیت اراده الاهی، کسب و حسن و قبح تشریعی هستند و معتقدند توحید افعالی این است که تمام افعال توسط ذات باری تعالی صورت می‌پذیرد 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. مصحح تکلیف و جزا و پاداش را نیز کسب می‌دانند. در نتیجه خالق آلام طبیعی و شرور ناشی از اراده انسان نیز خدا است (باقلانی، ۱۴۲۶ق: ص ۴۲).

عدالت الاهی 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 مولفه استوار است: ۱. فعل الاهی ۲. خواست الاهی؛ بنابراین چنانچه خداوند نیکان را به جهنم برد و اشرار را به بهشت عادلانه است زیرا این امر، فعل و خواست خداوند است.

میلاد کودکان معلول نیز بهر دلیل مستلزم فعل و خواست الاهی است زیرا مطابق این نوع هستی‌شناسی اساساً فاعل موثری 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، زیرا 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 الاهی مطرح گردیده است، نه از باب وجوب عقلی بر خداوند پس هر آنچه انجام شده عین عدل و حکمت الاهی است.

توضیح بیشتر اینکه بر این اساس، معذور ظلم در التزام به تکلیف مالایطاق (عدل تشریعی) یا خلق کودکان معلول (عدل تکوینی) پیش‌نمی‌آید زیرا صفت عدل، منتزع است از فعل خداوند، از آن جهت که خداوند یگانه خالق است. هیچ ضابط دیگری نیز وجود ندارد که با اتکاء به آن، سنجش صورت گیرد 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 (مطهری، ۱۳۸۸: ص ۵۰؛ اشعری، ۱۹۵۵، ج ۱: ص ۷۱). در نهایت می‌توان گفت اشاعره نه تنها میلاد کودکان ناقص‌الخلقه بلکه ظهور هر نوع رنج و ناترازی در هستی را از جانب خداوند دانسته و چون خواست الاهی بر آن تعلق گرفته است، عین عدالت نیز می‌باشد.

دیدگاه امامیه و اشاعره در پذیرش اصل عدل الاهی و توحید فاعلی همسو است لکن به جهت تفاوت آنها در مبانی، توصیف و تبیینی متفاوت در مفهوم و مصداق دارند. همانگونه که گذشت امامیه قائل به حسن و قبح ذاتی و عقلی هستند، با این مبنا، خداوند عادل است یعنی، خداوند مرتکب قبیح نمی‌گردد، حسن را ترک نمی‌نماید و به تمام موجودات کمال مطابق ظرفیت ایشان را اعطا کرده و می‌کند. نکته اول: مطابق این مبنا آفرینش کودکان ناقص‌الخلقه امری قبیح است و هیچگاه خداوند عادل چنین نخواهد کرد.

امامیه با اعتقاد به توحید افعالی، برای انسان در نظام علی، نقش فاعلی قائل هستند 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 الاهی و انسانی در طول یکدیگرند، باری تعالی اولین علت در سلسله معالیل بوده و چنین اراده نموده است که سایر موجودات نیز به تناسب وجودی خویش اثربخش باشند. با این توضیح افعال انسان، نتیجه افکار و عملکرد خود اوست، ثواب و عقاب نیز منبعث و متأثر از هویتی است که انسان برای خود ساخته است.

بنابراین اختیار و تاثیر 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 سرا سر هستی جاری است بدون آن که نتیجه‌اش بی‌اختیاری یا جبر در انسان گردد. نکته دوم: میلاد کودکان ناقص الخلقه، سرنوشت از پیش تعیین شده آنها توسط خداوند نیست که شبهه بی‌عدالتی خداوند مطرح گردد. بلکه نتیجه عملکرد انسان است.

توضیح بیشتر این که امامیه قائل به حاکمیت نظام علی بر طبیعت هستند و هر موجودی متناسب با ساحت وجودی خویش هم متاثر و هم تاثیرگذار است. انسان از این قاعده مستثنا نیست، بر خورداری آدمی از جایگاهی واقعی در عالم به این معنا است که انسان در رویدادهای جهان دخیل است (علیزاده، ۱۳۹۱: ص ۱۸۲). پس انسان قادر است با استفاده از این نظام، فرزندان باهوش‌تر، سالم‌تر یا زیباتر به دنیا آورد همچنان که یکی از دغدغه‌های علم پزشکی استفاده از نظام علی در جهت اصلاح ژنتیکی یا مانند آن است؛ و قادر است با استفاده از این نظام فرزندان با هوش کمتر، یا نقص عضو به دنیا آورد.

در این دیدگاه هر قول یا فعل یا حتی فکر انسان، حصه‌ای از وجود دارد پس واجد تاثیر متناسب خویش است هر چند انسان مشعر به آن نباشد و هر تاثیری جزئی از علت تامه است، هنگامی که مجموعه معالیل 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 قیدهای موجودات موجب خروج آنها از اطلاق شده، تشخیص و تخصّص می‌یابد. ضمن آنکه همه موجودات جهان هستی در جهات طولی و عرضی به یکدیگر وابسته و بر هم تاثیرگذارند بنابراین «افاضه و ایجاد يك موجود، مستلزم افاضه کل هستی است و افاضه وجودی از جانب حق تعالی یکی بیش نیست و هر موجود بر حسب ظرفیت و توان خود از آن فیض بهره‌مند است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ص ۵۰۳).

به لحاظ علمی نیز هیچ حیوان ناقصی در گذشته نبوده لکن با آلوده شدن هوا، آب و خاک اکنون شاهد تولد حیواناتی با نقایص مادرزادی هستیم، در مورد انسان نیز همین واقعیت جاری است با این تفاوت که نظام علی انسان مرکب از مادی و فرامادی است. بنابراین خداوند نظام را احسن آفرید و به انسان عقل و اختیار بخشید تا در جهت تکامل خود و فرزندانش از آنها استفاده کند و از بهترین نعمات دنیوی و اخروی بهره‌مند گردد لکن انسان با ظلم به خویش و حتی طبیعت، منشاء بسیاری از شرور طبیعی گردید که موجب تعذب و تزلّ وی شد. ضمن آنکه اگر یک مسافر در کشتی مبادرت به سوراخ نمودن مرکب کند، همه آسیب می‌بینند؛ در مرکب هستی نیز اشتباهات انسان فقط متوجه خطاکننده نیست بلکه به نحوی از انحاء به سایرین نیز آسیب وارد می‌شود و نمی‌توان جزئی از اکوسیستم هستی را جدای از آن فرض کرد. حقیقت تلخ میلاد کودکان ناقص الخلقه نیز چنین است.

۸- نتیجه‌گیری

عدالت در تکوین یکی از مشترکات امامیه و اشاعره است که در نزد امامیه به عنوان يك اصل پذیرفته شده و اشاعره، اگرچه آن را یکی از اصول دین نمی‌داند؛ اما نفی هم نمی‌کند. توحید افعالی و توحید در خلقت نیز مورد توافق هر دو گروه می‌باشد. لکن تعقل و تفکر شیعی در این حوزه با تفکر اشعری که اصالت را از عقل گرفته و آن را تابع ظواهر الفاظ می‌کند، مخالف و مغایر است، توحید از منظر امامیه، با پذیرش سلسله معالیل و در راس قرارگرفتن خداوند در رأس هرم هستی، با اصل عدل الهی، حسن و قبح ذاتی و اختیار انسان هماهنگی دارد.

وجود کودکان با نقص مادرزادی در خلقت خللی به بحث عدل الهی وارد نمی‌سازد زیرا آنچه مصداق ظلم محسوب می‌گردد «تبعیض» است نه «تفاوت»، تبعیض، متفاوت رفتارکردن با موجودات در شرایط مساوی و استحقاقهای همسان است و تفاوت، تمایز میان موجودات است در شرایط مختلف و استحقاق‌های ناهمسان. تفاوت در موجودات به دلیل شرایط متفاوت نسلی، زمانی، مکانی، رفتاری و مانند آن است؛ لذا منشاء تفاوت‌های درون نوعی سلبی یا ایجابی از ناحیه خود موجودات است و فاعلان قریب آنها است. شهید مطهری در این باره آورده است: «خداوند فیض و رحمت، بلا و نعمت خود را بر اساس استحقاق‌های ذاتی و قبلی

انسان می‌دهد (که تعیین کننده آن اغلب خود انسان است) و در نظام آفرینش از نظر فیض، رحمت، پاداش و کیفر الهی نظام خاصی برقرار است (مطهری، ۱۳۷۴: ص ۱۸۰).

نظام عالم و روابط آن، قراردادی نیست بلکه تکوینی است. بدین معنا که عالم با مجموعه‌ای از روابط علت و معلولی خلق شده است که میان آنها روابط واقعی و ذاتی برقرار است. این نظام مطابق یافته‌های علمی و قرآنی از نظم حقیقی برخوردار است. به این ترتیب قوانین، محکوم ذات و ذاتیات پدیده‌ها هستند، نه حاکم بر آنها، به عبارت دیگر هر موجودی با توجه به آنچه اقتضای ذات اوست موجود می‌شود. 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 ایجاد کننده موجود، خواسته یا ناخواسته، قابلیت و استعداد دریافت کمالات آن موجود را تعیین کرده‌اند و نرسیدن موجودات به برخی کمالات از آن روست که به دلیل قوانین حاکم بر هستی، یا بطور ذاتی قابلیت دریافت چنین کمالاتی را ندارند یا قابلیت دریافت، تحت قوانین علی در آنها تضعیف یا از بین رفته است. به دیگر سخن، گستره فیض الهی مشمول تمام انسان‌ها می‌گردد، لکن با توجه به علل متوسط یا قریب هر موجودی، ظرفیت و قابلیت دریافت فیض الهی از طرف مخلوقات، محدود یا وسیع می‌گردد؛ محدودیت و توسعه قابلیت نیز از ویژگیهای لاینفک عالم است. میلاد کودکان ناقص الخلقه نیز نتیجه ایجاد محدودیت در قابلیت این افراد از سوی علل متوسط یا قریب آنها است



منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن حزم، علی بن محمد (۱۹۸۳م). الفِصل فی الملل و الاهواء و النحل، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳. ابن فارس، احمد (۱۴۱۱ق). معجم مقائیس اللغه، بیروت: دارالفکر.
۴. اسفرائینی، شاهفور (۱۹۷۱م). التبصیر فی الدین، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵. اشعری، علی بن اسماعیل (۱۹۵۵م). اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، مصر: حموده غرابه.
۶. باقلانی، محمد بن طیب (۱۹۷۵م). التمهید، بیروت: المكتبة الشریة.
۷. باقلانی، محمد (۱۴۲۶ق). الانصاف، بیروت: عالم الکتاب.
۸. بدوی، عبدالرحمان (۱۹۸۳م). مذاهب الاسلامیین، بیروت: بی نا.
۹. بیاضی، احمد بن حسن (۱۹۴۹م). اشارات المرام من عبارات الامام، قاهره: بی نا.
۱۰. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۱۲ق). شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۱۱. حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۰۷ق). کشف المراد، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۲. حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۳۳۷). ایضاح المقاصد، تهران: دانشگاه تهران.
۱۳. جرجانی، علی بن محمد (۱۹۰۷م). شرح المواقف، مصر: محمد بدرالدین نعسانی حلبی.
۱۴. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۵). توحید در قرآن، قم: اسراء.
۱۵. جوینی، عبدالملک بن عبد الله (۱۹۵۰م). الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد، مصر: محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید.
۱۶. خمینی، روح الله (۱۳۸۷). تهذیب الاصول، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۷. خمینی، روح الله (۱۴۰۰). دانشنامه امام خمینی، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۸. خمینی، روح الله (۱۴۱۰ق). تعلیقات علی شرح الفصوص الحکم و مصباح الانس، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۹. خمینی، روح الله (الف ۱۳۸۸). شرح چهل حدیث، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۰. خمینی، روح الله (ب ۱۳۸۸). آداب الصلاة، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۱. خمینی، روح الله (بی تا). کشف الاسرار، تهران: تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۲. رازی، فخرالدین (۱۳۵۹). تلخیص المحصل، تهران: دانشگاه تهران.
۲۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالشامیه.
۲۴. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۶۸). جبر و اختیار، قم: مؤسسه تحقیقاتی سیدالشهداء.
۲۵. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۲ق). الالهیات علی هدی الکتاب والسنة والعقل، تالیف حسن مکی العالمی، بیروت: دارهشام.
۲۶. شبر، سیدعبدالله (۱۴۲۴ق). حق الیقین فی معرفه اصول الدین، قم: انوارالهدی.
۲۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۹۶۷م). الملل والنحل، قاهره: محمد بن فتح الله بدران.
۲۸. صانع پور، مریم (۱۳۹۴). «نقش مبنایی عدل در امامت علوی»، پژوهش نامه علوی، سال ۶، ش ۲، ۸۷-۸۵.

۲۹. صدرای شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۹۶). خلق الاعمال، ترجمه علی بابایی، تهران: مولى.
۳۰. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۶). نهایه الحکمه (تعلیقات غلامرضا فیاضی)، قم: موسسه امام خمینی.
۳۱. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۷۴). ترجمه تفسیر المیزان، سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۷). نهایت فلسفه، قم: بوستان کتاب.
۳۳. علیزاده، بهرام (۱۳۹۱). مساله اختیار- آیا اراده آگاهانه توهم است؟، قسبات، سال ۱۷، ش ۱۸۱، ۶۶-۲۰۲.
۳۴. غزالی، ابوحامد محمدبن محمد (۱۹۲۷م). تهافت الفلاسفه، بیروت: المطبعة الکاتولویکیه.
۳۵. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله (۱۴۱۲ق). الاعتماد فی شرح واجب الاعتقاد، مشهد: آستانة الرضویة المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية.
۳۶. فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۴۱۴ق). القضا والقدر، بیروت: دارالکتب العربی.
۳۷. فخرالدین رازی، محمدبن عمر (۱۹۸۷م). المطالب العالیه من العلم الالهی، بیروت: احمد حجازی سقا.
۳۸. فیض کاشانی، محسن (۱۴۱۶ق). التفسیر الصافی، قم: مؤسسة الهادی.
۳۹. فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: مؤسسه دارالهجره.
۴۰. قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲ق). شرح الأصول الخمسة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
۴۲. مطهری، مرتضی (۱۳۸۸). عدل الهی، تهران: صدرا.
۴۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). آشنایی با علوم اسلامی، تهران: صدرا.