

تحلیل تطبیقی معناسازی عدل الهی در اندیشه امامیه و اشاعره

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۰۵

محمدهادی مقدادی داودی^۱

چکیده

مسئله عدل الهی از مهم‌ترین مباحث در علم کلام اسلامی به شمار می‌آید که متکلمان اشاعره و امامیه هر یک با رویکردی متفاوت به تبیین و تحلیل آن پرداخته‌اند. فهم درست این مفهوم نه تنها در شکل‌گیری مبانی اعتقادی مسلمانان نقش اساسی دارد، بلکه در تبیین رفتارهای اخلاقی و اجتماعی نیز تأثیرگذار است. از این رو، بررسی و مقایسه دیدگاه‌های کلامی در این زمینه می‌تواند به روشن‌تر شدن ابعاد مختلف مسئله عدل الهی کمک کند و زمینه‌ساز طرح و گسترش مباحث کلامی و فلسفی در این حوزه باشد. بر همین اساس، پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با بهره‌گیری از منابع معتبر کتابخانه‌ای، به بررسی دیدگاه‌های متکلمان اشاعره و امامیه درباره مفهوم عدل الهی و تحلیل تطبیقی مبانی این دو دیدگاه می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که متکلمان اشاعره با تأکید بر اراده مطلق الهی و نفی معیارهای مستقل عقلانی، توانایی انسان در درک کامل عدل الهی را محدود می‌دانند. در مقابل، دیدگاه امامیه بر امکان درک عقلانی عدل الهی تأکید کرده و خداوند را در همه افعال خویش عادل می‌داند. بر پایه نتایج این پژوهش، دیدگاه امامیه صحیح‌تر به نظر می‌رسد؛ زیرا این مکتب کلامی به حسن و قبح عقلی قائل است و افعال الهی را هماهنگ با معیارهای عقل و منطق تبیین می‌کند، در حالی که اشاعره حسن و قبح را غیرعقلی دانسته و آن را صرفاً شرعی و مبتنی بر فعل خداوند تلقی می‌کنند.

واژگان کلیدی: عدل الهی، متکلمان امامیه، علامه طباطبائی^{رحمته‌الله}، فخرالدین رازی، اشاعره.

۱. دانش‌پژوه سطح یک، فقه و اصول، مدرسه علمیه ائمه اطهار^{علیهم‌السلام}، قم، ایران.

مقدمه

مبحث عدل الهی از دیرباز از مهم‌ترین و در عین حال پیچیده‌ترین مسائل کلامی در تاریخ اندیشه اسلامی به شمار آمده است. متکلمان مذاهب اسلامی هر یک بر اساس مبانی و رویکردهای خاص خود، به تحلیل و تبیین این مسئله پرداخته‌اند. در این میان، مفهوم‌شناسی عدل الهی نخستین و اساسی‌ترین گام برای دستیابی به فهمی دقیق از این مسئله محسوب می‌شود؛ زیرا شناخت جامع و دقیق مفاهیم مرتبط با عدل الهی، امکان بررسی مستدل و منظم مسائل مرتبط و تحلیل منطقی دیدگاه‌های مختلف را فراهم می‌آورد و معیار مناسبی برای سنجش اعتبار استدلال‌ها در اختیار می‌گذارد.

پژوهش حاضر با هدف تبیین و روشن‌سازی مبانی دیدگاه متکلمان امامیه و اشاعره در مفهوم‌شناسی عدل الهی تدوین شده است. بررسی و تحلیل تطبیقی این دیدگاه‌ها افزون بر فراهم ساختن زمینه‌ای برای فهم دقیق‌تر مبانی هر یک از این مکاتب کلامی، می‌تواند در تقریب میان مذاهب اسلامی، کاهش تنش‌های فکری و ارائه پاسخ‌های مستدل به شبهات و پرسش‌های مرتبط با عدل الهی نیز نقش مؤثری ایفا کند. با توجه به تفاوت‌های بنیادین میان دیدگاه‌های امامیه و اشاعره در تبیین معیار عدالت الهی، تحلیل مبانی و استدلال‌های هریک از این دو جریان کلامی ضروری به نظر می‌رسد. از این رو، شناخت دقیق این تفاوت‌ها و مقایسه نظام‌مند آن‌ها می‌تواند به توسعه فهم کلامی، تبیین جایگاه عقل و مشیت الهی در نظام عدل الهی و ارائه تصویری روشن از مبانی عدالت در اندیشه متکلمان اسلامی کمک کند.

۱. پیشینه

در بررسی پیشینه این پژوهش، سه مقاله برجسته و قابل توجه مشاهده می‌شود که به شرح زیر است:

۱. الگوی عدل الهی با تکیه بر تفاسیر المیزان و اطیب البیان، خوش‌فر، محسن؛ رحمانی، راحله، ۱۴۰۰، شماره ۳۳، صص ۴۱-۵۷.

این مقاله با روش داده‌بنیاد متنی انجام شده و ابعاد مختلف عدل الهی، از جمله

عوامل، مصادیق، محتوا، آثار، انواع و ابعاد کمی آن را از آیات قرآن استخراج کرده و الگویی از عدل الهی در قرآن ارائه داده است. برای جلوگیری از تفسیر به رأی، در این پژوهش از دو تفسیر «المیزان فی تفسیر القرآن» و «اطیب البیان» بهره گرفته شده است. در این مقاله، ابعاد مختلف عدل الهی بر اساس آیات قرآن و دیدگاه مفسران بررسی شده است. وجه تمایز پژوهش حاضر با این مقاله آن است که علاوه بر بررسی دیدگاه مفسران شیعه و اهل سنت در تبیین مفهوم عدل الهی، تحلیل و مقایسه دیدگاه‌های متکلمان امامیه و اشاعره نیز ارائه شده است؛ بدین گونه که افزون بر بُعد تفسیری، بُعد کلامی عدل الهی نیز مورد توجه و تحلیل قرار گرفته است.

۲. عدل الهی، سعادت مصطفوی، سید حسن، پژوهش‌های نهج‌البلاغه، پاییز ۱۳۹۱، شماره ۳۵، صص ۹-۲۴.

در این پژوهش ابتدا به معناشناسی عدل پرداخته شده و سپس ارتباط عدل الهی با موضوعاتی مانند مسئله شرور و حسن و قبح ذاتی مورد بررسی قرار گرفته است. در واقع، این تحقیق بیشتر بر پیوند عدل الهی با سایر مباحث کلامی تأکید دارد. وجه تمایز پژوهش حاضر با این مقاله در آن است که علاوه بر بررسی معنای لغوی عدل و تحلیل آن در آیات قرآن و تفاسیر مفسران، دیدگاه‌های متکلمان امامیه و اشاعره نیز به صورت تطبیقی بررسی شده است.

۳. نجات پیروان ادیان و عدل الهی از منظر استاد مطهری، کربلایی پازوکی، علی، نشریه آینه معرفت، تیر ۱۳۸۸، شماره ۱۹، صص ۱۰۱-۱۲۳.

این پژوهش به بررسی پذیرش اعمال نیک غیرمسلمانان می‌پردازد و این پرسش را مطرح می‌کند که آیا اعمال نیک آنان دارای پاداش اخروی است یا خیر. از دیدگاه شهید مطهری، ایمان به اسلام و عمل صالح دو رکن اساسی نجات و رستگاری به شمار می‌آید. در این پژوهش، مسئله عدل الهی در ارتباط با پیروان ادیان دیگر مورد توجه قرار گرفته است؛ در حالی که پژوهش حاضر به بررسی تفاوت مخلوقات با یکدیگر در چارچوب عدل الهی و نیز تحلیل دیدگاه‌های متکلمان امامیه و اشاعره در این زمینه می‌پردازد.

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که پژوهش‌های جامع درباره عدل الهی در دیدگاه متکلمان اشاعره محدود است و پیشینه‌ای کاملاً مشابه با موضوع حاضر یافت نشد. ازاین‌رو، این امر نشان‌دهنده نوآوری و تازگی تحقیق و جایگاه علمی آن است. بنابراین بررسی پیشینه در این پژوهش به سه اثر یادشده محدود شده است.

۲. مفهوم‌شناسی

برای دستیابی به هدف پژوهش، ابتدا مفهوم عدل الهی در لغت و در قرآن بررسی می‌شود. سپس دیدگاه متکلمان امامیه و اشاعره درباره عدل الهی تبیین خواهد شد و در ادامه، این دو دیدگاه با یکدیگر مقایسه می‌شوند. پس از آن، دیدگاه متکلمان اشاعره با تکیه بر مبانی متکلمان امامیه مورد نقد قرار می‌گیرد و در پایان نیز جمع‌بندی و نتیجه‌گیری ارائه خواهد شد.

۲-۱. عدل در لغت

عدل امری است که در فطرت انسان‌ها ریشه دارد و به عنوان امری صحیح و پسندیده درک می‌شود. در منابع لغوی، عدل در برابر ظلم قرار گرفته است (ابن‌منظور، ۱۳۷۲ش: ۴۳۰/۱۱).

راغب اصفهانی عدل را به دو گونه تقسیم می‌کند:

۱. عدل مطلق: عدلی که عقل بر حسن آن حکم می‌کند و در هیچ زمانی نسخ نمی‌شود و هرگز به ظلم یا تجاوز توصیف نمی‌گردد؛ مانند نیکی کردن به کسی که به انسان نیکی کرده و پرهیز از آزار کسی که از آزار رساندن خودداری کرده است.

۲. عدلی که در شریعت به عدالت شناخته می‌شود: مانند قصاص، دیه جنایات و حکم درباره مال مرتد که ممکن است در شرایط خاصی دچار تغییر شود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۰ش: ۵۵۲/۱). این امر هرگز به معنای ظلم یا بی‌عدالتی نیست، بلکه بیانگر عدالت حکیمانه الهی است؛ بدین معنا که خداوند در هر زمان مناسب‌ترین حکم را برای بندگان مقرر می‌دارد.

ازهری، از علمای اهل سنت، عدل را به معنای «راستی و استقامت» دانسته و می‌گوید: «فَلَانٌ يَعْدِلُ فَلَانًا»، یعنی فلانی با فلانی برابر و هم‌سان است (ازهری، بی‌تا: ۱۲۵/۲). بر این اساس، عدل گاه به معنای برابری و مساوات نیز به کار می‌رود.

یکی از معانی اصلی عدل، اعتدال است که خود دو جنبه دارد: الف) تساوی: گاهی اعتدال به معنای مساوات در اندازه‌گیری است؛ مانند کاربرد ترازو یا دیگر ابزارهای سنجش که هدف از آن‌ها برقرار کردن برابری در سنجش و اندازه‌گیری است. این معنا بیشتر به جنبه‌های کمی مربوط می‌شود.

ب) هماهنگی و تناسب اجزای یک موجود مرکب: در این معنا، اعتدال به معنای قرار گرفتن اجزای یک مجموعه در جایگاه متناسب با شرایط و کارکرد آن‌هاست. در این حالت، لزوماً مساوات میان اجزا مدنظر نیست، بلکه تناسب و هماهنگی میان آن‌ها اهمیت دارد؛ زیرا اگر اجزا صرفاً به‌طور مساوی و بدون توجه به شرایط خود کنار یکدیگر قرار گیرند، ساختار موجود مرکب از میان خواهد رفت. این معنا از عدل، حتی از سوی انسان‌هایی که به خداوند نیز باور ندارند، قابل پذیرش است؛ زیرا بر اصل تناسب و هماهنگی تأکید دارد، نه صرف برابری عددی.

معنای دیگر و در واقع معنای رایج‌تر عدل، رعایت حقوق و دادن حق به صاحب حق است. بر اساس این معنا، هر فرد باید به اندازه حقی که دارد از آن بهره‌مند شود. در مقابل، ظلم یا جور به معنای پایمال کردن حقوق دیگران و تجاوز به حقوق آنان است (سعادت مصطفوی، پژوهش‌های نهج‌البلاغه، «عدل الهی»: ۱۵/۳۵).

۲-۲. عدل الهی در اصطلاح

در اصطلاح، برای عدل معانی گوناگونی ذکر شده است که در این جا به دو معنا اشاره می‌شود:

۱. رعایت حقوق هر صاحب حق؛ بر این اساس، ابتدا باید موجودی دارای حق در نظر گرفته شود تا رعایت آن «عدل» و تجاوز به آن «ظلم» نامیده شود (مصباح یزدی، ۱۳۷۷ش: ۱/۱۶۲).

۲. نهادن هر چیز در جایگاه شایسته خود یا انجام هر کار به وجه مناسب و صحیح.

بر اساس این تعریف، عدل با حکمت ملازم است و کار عادلانه معادل کار حکیمانه به شمار می‌آید (همان). در نظام تکوین و تشریع، هر چیز دارای موقعیت و جایگاه مناسب خود است و عدل آن است که این تناسب رعایت شود و هر چیز در جایگاه شایسته خود قرار گیرد.

با توجه به معانی یادشده، می‌توان گفت معنای اجمالی عدل الهی آن است که خداوند با هر موجودی آن‌گونه که شایسته اوست رفتار می‌کند و او را در جایگاهی که درخور اوست قرار می‌دهد و آن‌چه را مستحق آن است به او عطا می‌کند (سعیدی مهر، ۱۳۷۷ش: ۳۲۶/۱).

پس از بیان این نکات، عدل الهی بر اساس برخی آیات قرآن بررسی می‌شود. در آیه ۵۴ سوره یس آمده است: ﴿قَالِیَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾؛ «در آن روز به هیچ کس ستم نمی‌شود و جز بر اساس اعمالی که انجام داده‌اید جزا داده نخواهید شد».

مرحوم طبرسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: در آن روز از کسی که مستحق پاداش یا عوضی است چیزی کاسته نمی‌شود و نیز کسی به چیزی که استحقاق آن را ندارد گرفتار نمی‌شود؛ بلکه همه امور بر مقتضای عدل جاری است. این معنا در سخن خداوند ﴿وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ به صراحت بیان شده است (طبرسی، ۱۳۶۷ش: ۶۷۰/۸).

طبری نیز در تفسیر این آیه می‌نویسد: خدای متعال می‌فرماید در روز قیامت هیچ کس حتی به اندازه‌ای اندک مورد ستم قرار نمی‌گیرد؛ نه پاداش عمل نیک کسی از او دریغ می‌شود و نه گناه دیگری بر دوش او نهاده می‌شود، بلکه هر نفس بر اساس اعمال خود جزا داده می‌شود و پاداش یا کیفر او متناسب با همان اعمال خواهد بود (طبری، ۱۳۸۰ش: ۴۵۹/۱۹).

همچنین خداوند در آیه ۱۸۲ سوره آل عمران می‌فرماید: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِیْكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ نَیْسٌ بِظُلَامٍ لِّلْعَبِیدِ﴾؛ «این عذاب به سبب اعمالی است که خود پیش فرستاده‌اید و خداوند هرگز در حق بندگان ستم نمی‌کند».

طبرسی در تفسیر این آیه می‌نویسد: این عقاب به سبب اعمال و گناهان شماست که پیش‌تر انجام داده‌اید و خداوند به هیچ‌یک از بندگان خود ستم نمی‌کند. این آیه همچنین دلالت دارد که دیدگاه جبریان باطل است؛ زیرا اگر بدون ارتکاب جرم، عقابی بر بنده وارد شود، ظلم محسوب می‌شود، در حالی که جبریان چنین عقابی را ظلم نمی‌دانند (طبرسی، ۱۳۶۷ش: ۸۹۹/۲).

طبری نیز در تفسیر این آیه می‌نویسد که خداوند در روز قیامت به آنان می‌گوید: عذاب آتش را بجشید به سبب آنچه در دنیا با دستان خود انجام داده‌اید؛ زیرا خداوند عادل است و هرگز به بندگان خود ستم نمی‌کند و هیچ‌کس را بدون استحقاق کیفر نمی‌دهد، بلکه هر نفس را بر اساس اعمالی که کسب کرده است جزا می‌دهد (طبری، ۱۳۸۰ش: ۲۸۳/۶).

با توجه به تفاسیر آیات یادشده و توضیحات ارائه‌شده، و نیز با در نظر گرفتن اینکه ظلم در اصطلاح به معنای قرار دادن چیزی در غیر جایگاه شایسته آن است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۰ش: ۵۳۷/۱)، می‌توان گفت خداوند متعال عادل مطلق است و هیچ‌گونه ظلمی نسبت به بندگان روا نمی‌دارد؛ امری که مورد اتفاق و اجماع علمای شیعه و اهل سنت است.

۳. دیدگاه متکلمین امامیه از عدل الهی

پس از بررسی معنای عدل در لغت و اصطلاح، در این بخش دیدگاه‌های دو مکتب مهم کلامی، یعنی امامیه و اشاعره، در تبیین و تفسیر مفهوم عدل الهی بیان می‌شود.

۳-۱. دیدگاه شهید مطهری

شهید مطهری موقعیت ویژه انسان را در مقایسه با دیگر پدیده‌ها چنین تبیین می‌کند: قرآن کریم به‌طور کلی برای انسان، در برابر همه اشیای عالم، جایگاهی جداگانه در نظر گرفته است. انسان حساسی مستقل دارد. وی در این زمینه به آیه شریفه ﴿سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ۵۳) اشاره می‌کند و می‌نویسد: خداوند می‌فرماید: «ما نشانه‌های خود را در آفاق، یعنی

در عالم طبیعت، و در نفوس خود مردم ارائه می‌دهیم». به باور وی، همین آیه سبب شده است که اصطلاح «آفاق و انفس» در ادبیات اسلامی راه یابد (مطهری، بی‌تا: ۷۱).
بر اساس دیدگاه شهید مطهری، برای فهم دقیق مفهوم عدل، لازم است چهار معنای اصلی این واژه شناخته و از یکدیگر تفکیک شود:

الف) موزون بودن: هر مجموعه‌ای که هدف خاصی دارد، باید اجزای آن از حیث اندازه و کیفیت، تناسب لازم را با یکدیگر داشته باشند تا بتواند اثر مطلوب خود را پدید آورد. برای نمونه، در یک اجتماع، هر امر باید به اندازه نیاز وجود داشته باشد، نه الزاماً به صورت مساوی، تا تعادل برقرار گردد. در این معنا، عدل به معنای تعادل، تناسب کل و رعایت مصلحت عمومی است و نقطه مقابل آن بی‌تناسبی است، نه ظلم.

ب) تساوی و نفی تبعیض: گاهی عدل به معنای مساوات و برابری به کار می‌رود؛ یعنی میان افراد تفاوتی گذاشته نشود. با این حال، اگر عدالت به معنای نادیده گرفتن استحقاق‌ها باشد، چنین عدالتی خود عین ظلم خواهد بود. عدالت در این معنا، رعایت تساوی در استحقاق‌های برابر است و مساوات از لوازم عدل به شمار می‌آید. برای مثال، اگر معلمی در یک مدرسه بخواهد با همه دانش‌آموزان به صورت مساوی رفتار کند و بدون توجه به تلاش و توانایی آنان نمره یکسان بدهد، این کار در ظاهر عادلانه می‌نماید، اما در واقع ظلم است؛ زیرا دانش‌آموزی که بیشتر تلاش کرده و عملکرد بهتری داشته، استحقاق نمره بالاتری دارد.

ج) رعایت حقوق افراد و دادن حق به هر صاحب حق: عدل اجتماعی به معنای رعایت حقوق افراد و جلوگیری از تجاوز به حقوق دیگران است. عدالت اجتماعی بشر بر دو اصل حقوق و اولویت‌ها استوار است. برای نمونه، کسی که با کار خود محصولی تولید کرده است، نسبت به آن محصول اولویت دارد. این حقوق و اولویت‌ها بخشی از عدالت انسانی است که وجدان هر فرد آن را تأیید می‌کند.

د) رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و رحمت: موجودات در جهان هستی از نظر قابلیت‌ها و امکان بهره‌مندی از فیض با یکدیگر متفاوت‌اند. هر موجودی به اندازه قابلیت خود از وجود و کمال بهره‌مند می‌شود و خداوند به همه موجودات، آنچه را که

امکان بهره‌مندی از آن را دارند، عطا می‌کند. عدل الهی در این معنا آن است که هر موجود به اندازه استحقاق و امکان خود از وجود و کمال بهره‌مند شود. بنابراین، هیچ موجودی حقی بر خداوند ندارد که خداوند ملزم به اعطای آن باشد. عدل خداوند عین فضل و جود اوست؛ یعنی خداوند فضل خود را از هیچ موجودی که امکان تفضل به او وجود دارد، دریغ نمی‌کند. به این معنا، عدل الهی همان فیض عام و بخشش گسترده نسبت به همه موجوداتی است که امکان وجود یا کمال وجود دارند. اشیا در ذات خود از نظر قابلیت و امکان متفاوت‌اند و همین تفاوت‌های ذاتی در قابلیت و استحقاق، موجب تنوع و تفاوت در میزان بهره‌مندی موجودات از فیض الهی می‌شود؛ هرچند فیض باری تعالی عام و بی‌نهایت است (همو، ۱۴۰۲ش: ۵۴-۶۰).

شهید مطهری همچنین در میان معانی مختلف عدل، معنای کلامی آن را چنین بیان می‌کند: «رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود و امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود یا کمال وجود دارد» (همو، ۱۳۷۶ش: ۸۱/۱-۸۲). این عبارت را می‌توان چنین توضیح داد که خداوند از اعطای وجود و رحمت به هر موجودی که قابلیت وجود یا رسیدن به کمال را دارد، خودداری نمی‌کند و آنچه را شایسته آن است به او عطا می‌فرماید.

۲-۳. دیدگاه امام خمینی علیه السلام

امام خمینی علیه السلام عدل را از صفات کمالی می‌داند که حق تعالی بر اساس آن نظام عالم را بنا نهاده است (خمینی، ۱۳۸۸ش الف: ۱۱۲-۱۱۳). وی اعتدال هر موجود را مظهری از اسمای الهی می‌داند؛ بدین معنا که موجود، به گونه‌ای کامل و تمام، مظهر همه اسما یا صفات خداوند باشد، به نحوی که مظهریت یک اسم بر اسم دیگر غلبه نداشته باشد و همه اسما به صورت متعادل در آن ظهور یابند. انسان کامل یکی از مظاهر و حقایق وجودی است که در او عدل مطلق و استقامت مطلقه، به معنای مظهریت همه اسما و صفات الهی، با اعتدال تام و بر صراط مستقیم تحقق یافته است.

به بیان روشن‌تر، امام خمینی معتقد است عدل یکی از صفات کمالی خداوند است که جهان بر اساس آن سامان یافته است. از دیدگاه وی، هیچ‌یک از صفات الهی بر

صفت دیگر غلبه ندارد و همه آن‌ها در انسان کامل به صورت متعادل نمایان می‌شوند. انسان کامل نمونه‌ای است که در او عدل مطلق تحقق یافته و مظهر همه اسما و صفات الهی به صورت کامل و متعادل است و در مسیر درست و مستقیم قرار دارد (همو، ۱۳۸۲ش: ۱۴۸-۱۴۷).

امام خمینی به عدل الهی از سه منظر توجه کرده است:

۱. عدالت در تکوین: عدل الهی اقتضا می‌کند که خداوند به هر موجودی کمال شایسته آن را عطا کند (همو، ۱۳۸۶ش: ۵۵). امام خمینی از مصادیق عدالت تکوینی خداوند، یکسان بودن همه افراد بشر در هدف خلقت و نبود تفاوت میان انسان‌ها را می‌داند. از این رو، نور عدل الهی بر همه به صورت یکسان می‌تابد و تنها معیار برتری انسان‌ها تقواست (همو، ۱۳۸۹ش: ۴۵۳/۶).

۲. عدالت در تشریع: امام خمینی با تأکید بر عدالت در تشریع، خاطر نشان می‌کند که مقتضای عدالت آن است که دین در بیان احکام، قوانین، معارف و حقایق - که مقصد اصلی ادیان الهی است - در اوج کمال باشد؛ در غیر این صورت، نقص در شریعت پدید می‌آید و این امر خلاف عدل الهی خواهد بود (همو، ۱۳۸۸ش ب: ۲۹۱).

۳. عدالت در جزا: عدل الهی اقتضا می‌کند که خداوند افراد مطیع را پاداش دهد و افراد عاصی را مؤاخذه کند. البته این مؤاخذه بر پایه ابلاغ احکام و تکالیف به بنده و فراهم بودن امکانات انجام فعل استوار است؛ از این رو، عقاب بندگان بدون ابلاغ احکام و ارسال رسولان، خلاف عدالت الهی و حکم عقل است (همو، ۱۳۸۷ش: ۸۷/۳). بر همین اساس، عدل الهی اقتضا می‌کند افرادی که مستضعف‌اند، از مراکز تمدن دور بوده‌اند، هیچ آگاهی از اسلام نداشته‌اند، یا بر اساس اعتقاد و اطمینان به صحت دین خود اعمال و تکالیفی انجام داده و به دین اسلام توجهی نداشته‌اند، مشمول عذاب جهنم نشوند (همو، ۱۴۰۰ش: ۲۳۹/۷).

۳-۳. دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تحلیل حقیقت عدل می‌نویسد: «اقامة المساواة و الموازنة بين الامور بان يعطى كل من السهم ما ينبغى ان يعطاه. فيتساوى في ان كلا منها واقع في موضعه الذى يستحقه» (طباطبائی، ۱۳۷۳ش: ۳۳۱/۱۲).

بر اساس این بیان، حقیقت عدل عبارت است از برقراری تساوی و توازن میان امور، به گونه‌ای که سهم شایسته هر یک به آن داده شود. در نتیجه، همه امور از این جهت که در جایگاه شایسته خود قرار گرفته‌اند، برابر و یکسان خواهند بود.

علامه طباطبائی در ادامه می‌افزاید که از این معنا روشن می‌شود عدل با حسن ملازمه دارد؛ زیرا حسن و زیبایی در امور آن است که هر چیز به گونه‌ای باشد که نفس انسان آن را پسندد و به آن جذب شود. بدیهی است که قرار گرفتن هر چیز در جایگاه مناسب خود، چنین زیبایی‌ای را در پی خواهد داشت (همان).

وی در تبیین ارتباط عدل الهی با تفاوت مخلوقات بیان می‌کند که عدل الهی در عالم خلقت به این معناست که هر موجود بر اساس نیازها، ظرفیت‌ها و توانمندی‌های خاص خود آفریده شده است و این تفاوت‌ها در نهایت در راستای نظم و حکمت الهی قرار دارد. خداوند به هر موجود، بر اساس استعدادها و اهدافی که برای او در نظر گرفته شده است، امکانات و ظرفیت‌های لازم را عطا می‌کند. همچنین این تفاوت‌ها سبب می‌شود که قوی‌تر از ضعیف‌تر بهره‌برداری کند و فرد غالب از مغلوب سود ببرد. این تفاوت‌ها همچنین می‌تواند زمینه‌ساز فساد، نابودی عدالت اجتماعی و هلاکت انسانیت شود (همان: ۱۸/۲).

حاصل آن که متکلمان امامیه بر این باورند که عدل الهی بر پایه عقل و منطق استوار است و خداوند عملی را انجام نمی‌دهد که برخلاف عدالت و حکمت باشد. از دیدگاه امامیه، افعال خداوند بر اساس معیارهای عقلی و اخلاقی قابل ارزیابی است. به عبارت دیگر، متکلمان امامیه قائل به حسن و قبح عقلی هستند.

۴. دیدگاه متکلمان اشاعره از عدل الهی

اشاعره عدل را صفت ذاتی و ضروری خداوند نمی‌دانند؛ زیرا به باور آنان، قائل شدن به چنین صفتی موجب محدود شدن افعال الهی می‌شود و این محدودیت با مطلق بودن اراده خداوند سازگار نیست. از این رو، عدل را امری نسبی می‌دانند و معتقدند هر آنچه خداوند انجام دهد، عادلانه است؛ حتی اگر از منظر عقل، قبیح یا ظالمانه به نظر برسد. بر همین اساس، افعال قبیح را نیز به خداوند مستند می‌کنند.

برای روشن تر شدن این دیدگاه، در ادامه به آرای برخی از بزرگان اشاعره، از جمله ابوالحسن اشعری، فخرالدین رازی و غزالی، اشاره می‌شود؛ متکلمانی که همگی بر اراده مطلقه الهی و نفی حسن و قبح عقلی مستقل تأکید کرده‌اند.

۱-۴. دیدگاه ابوالحسن اشعری

از دیدگاه اشعری، افعال خداوند سراسر عدل و حکمت است؛ اما ملاک عادلانه و حکیمانه بودن آن‌ها چیزی جز صدورشان از ذات الهی نیست. اگر فعل خداوند عدل است، نه بدان سبب است که معیارهای شناخته‌شده انسانی بر آن صدق می‌کند، بلکه از آن‌روست که چنین فعلی عین عدل است؛ زیرا هیچ حقیقتی برتر از ذات خداوند وجود ندارد تا برای فعل او حد و معیاری تعیین کند. بنابراین، جست‌وجو در حکمت افعال الهی و تلاش برای یافتن نفع یا دفع ضرر در آن‌ها نادرست است؛ زیرا افعال خداوند، حتی با آنکه حکیمانه‌اند، ممکن است مشتمل بر این وجوه نباشند (اشعری، ۱۳۳۱ش: ۷۱/۱).

همه مباحثی که اشعری درباره عدل الهی مطرح می‌کند، بر این اصل استوار است که مبانی حاکم بر نیکی و بدی افعال انسان‌ها را نباید بر افعال الهی جاری دانست. از این اصل با عنوان حسن و قبح شرعی یاد می‌شود؛ در برابر حسن و قبح ذاتی یا عقلی. بنابراین، سخن گفتن از اینکه چه افعالی شایسته ذات الهی نیست، مبنایی جز این ندارد که خود خداوند بندگان را از آن‌ها آگاه کرده باشد (ابن‌فورک، ۱۳۶۵ش: ۱/۱-۱۴۲).

به عقیده اشعری، خداوند می‌تواند نسبت به کافران لطفی روا دارد تا ایمان آورند؛ اما اگر چنین نکند، این امر دلیل بر بخل او نیست، زیرا هیچ آفریده‌ای بر خداوند حقی ندارد (اشعری، ۱۳۳۱ش: ۷۰/۱). از این‌رو، خداوند از نظر عقلی حتی ملزم نیست مؤمنان را وارد بهشت و کافران را وارد دوزخ کند، مگر از آن جهت که خود خداوند چنین خبری داده است و کذب در سخن او جایز نیست (همان: ۷۱/۱).

۲-۴. دیدگاه فخرالدین رازی

فخرالدین رازی، به عنوان متکلم اشعری، معتقد است که خداوند عادل است؛ با این حال، در جهان شرور فراوانی وجود دارد که آن را احاطه کرده است. وی برای تبیین این

مسئله به حسن و قبح شرعی تکیه می‌کند و بر این باور است که انسان‌ها باید به رضای خداوند راضی باشند و نسبت به وجود یا عدم وجود شرور نگرانی نداشته باشند. از دیدگاه او، حسن و قبح افعال ذاتی نیست، بلکه اعتباری است و از سوی شرع تعیین می‌شود. به نظر رازی، بدون در نظر گرفتن بیان شرع، همه افعال یکسان‌اند و حسن و قبح افعال تنها به واسطه شرع ثابت می‌شود (رازی، ۱۳۶۴ش: ۳۴۶/۱-۳۴۹).

از منظر رازی، انسان در افعال خود مجبور است و اعمالی که انجام می‌دهد، نتیجه اجبار است. او تصریح می‌کند که حسن و قبح افعال به وسیله شرع ثابت می‌شود، نه عقل (همان). در مقابل، این اشکال مطرح شده است که اگر حسن و قبح افعال تنها از راه شرع مشخص شود، نمی‌توان درباره حسن یا قبح هیچ فعلی به درستی حکم کرد؛ زیرا هنگامی که پیامبران از قبح دروغ خبر می‌دهند و راست‌گویی را حسن می‌شمارند، در صورت نبود معیار عقلی مستقل، ممکن است خود پیامبر در این گفتار صادق نباشد یا دچار اشتباه شود (سبحانی، ۱۳۸۹ش: ۷۷).

بر پایه توضیحات یادشده، رازی بر این باور است که از دیدگاه اشاعره، معیار عدل، فعل خداوند است، نه عقل و اهداف بشری. بنابراین، اگر خداوند فرد ظالمی را وارد بهشت کند، این امر عین عدل الهی خواهد بود.

۳-۴. دیدگاه غزالی

غزالی معتقد به حدوث مخلوقات است و بر این باور است که موجودات عالم به واسطه قضای الهی تعیین، به اراده الهی تخصیص و به قدرت الهی تحقق یافته‌اند. وی جهان را به سبب سیورورت و حدوث آن، جهانی متغیر می‌داند؛ از این رو، هر یک از موجودات دارای نوعی تخصیص و تمایز بوده و از ویژگی‌ها و صفات خاصی برخوردارند. این تخصیص و تمایز سبب تفاوت در مراتب و درجات موجودات و نیز اختلاف در کمال و نقص آن‌ها در مقایسه با یکدیگر می‌شود و این امر با عدل الهی منافاتی ندارد (غزالی، ۱۳۶۶ش: ۵۵-۵۲).

غزالی در موضعی دیگر تصریح می‌کند که عالم به کامل‌ترین و بهترین وجه ممکن آفریده شده است؛ به گونه‌ای که در عالم امکان، نظامی کامل‌تر و برتر از آن متصور

نیست (همو، بی تا: ۱۸۱/۱۳). از نظر او، هر آنچه در جهان رخ می دهد - از حرکت مورچه ای بر سنگی سیاه در شبی تاریک گرفته تا حرکت ذرات هوا - متعلق علم خداوند و حاصل اراده اوست و تنها او فاعل و خالق این حرکات است (همو، ۱۳۶۶ش: ۵۲-۵۵). البته باید توجه داشت که از دیدگاه غزالی، این سخن که «هر آنچه در جهان رخ می دهد متعلق اراده خداوند است» به معنای نفی اختیار و قدرت انسان نیست؛ زیرا بر اساس نظریه «کسب»، که غزالی و دیگر متفکران اشعری به آن باور دارند، فعل از یک جهت به خداوند مستند است و از جهت دیگر به انسان نسبت داده می شود (همو، بی تا: ۱/۲).

حاصل آنکه متکلمان اشعری بر این باورند که همه افعال خداوند فی نفسه عادلانه است، حتی اگر عقل انجام آن فعل را قبیح بداند. به بیان دیگر، اشاعره قائل به حسن و قبح شرعی هستند و برای حسن و قبح عقلی اعتباری قائل نیستند.

۵. تحلیل تطبیقی؛ مقایسه دو دیدگاه متکلمان اشاعره و امامیه

در این بخش، برای روشن تر شدن تفاوت های بنیادین و نیز نقاط مشترک میان دو مکتب کلامی اشعری و امامیه، ابتدا وجوه اشتراک و سپس وجوه افتراق این دو دیدگاه بررسی می شود. این مقایسه تطبیقی بر پایه منابع کلامی برجسته هر دو مکتب استوار است؛ از جمله آثار ابوالحسن اشعری، فخرالدین رازی و غزالی در سنت اشعری و آثار علامه طباطبائی، امام خمینی و شهید مطهری در سنت امامیه. هدف از این مقایسه، افزون بر تبیین مرزهای اعتقادی دو مکتب، ارزیابی استحکام منطقی و فلسفی هر دیدگاه در مواجهه با مسئله عدالت الهی است.

۵-۱. نقاط اشتراک

الف) اعتقاد به عدالت خداوند: هر دو مکتب اشاعره و امامیه بر این اصل بنیادین اتفاق نظر دارند که خداوند عادل است و افعال او به هیچ وجه متصف به ظلم نمی شود. این باور مشترک مستند به آیات قرآن کریم است؛ از جمله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾ (یونس: ۴۴) و ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...﴾ (نحل: ۹۰). هر دو مکتب، ظلم را از

ساحت الهی منزّه می‌دانند و عدل الهی را بخشی از اعتقاد به توحید تلقی می‌کنند، هرچند در تبیین ماهیت و معیار این عدالت اختلاف دارند.

ب) ایمان به حکمت الهی: هر دو گروه خداوند را حکیم می‌دانند؛ بدین معنا که افعال الهی عبث، بی‌هدف یا فاقد معنا نیست، بلکه بر اساس مصلحت و غایت تحقق می‌یابد. در نگاه اشاعره، حکمت در چارچوب اراده مطلق الهی معنا می‌شود و ممکن است برای عقل انسان به‌طور کامل قابل درک نباشد. در مقابل، امامیه حکمت را به معنای رعایت مصالح واقعی و دفع مفاسد می‌دانند که با داوری عقل هماهنگ است. این اشتراک، افعال الهی را از نسبت عبثیت مبرا می‌سازد و مبنایی برای دفاع از نظام حکیمانه جهان فراهم می‌آورد.

ج) اصالت مشیت الهی: در هر دو مکتب، افعال خداوند بر اساس اراده و مشیت آزادانه او تحقق می‌یابد و هیچ عامل بیرونی بر آن تحمیل نمی‌شود. این دیدگاه، بیانگر حاکمیت مطلق اراده الهی بر جهان و تأکید بر توحید ربوبی است.

۲-۵. نقاط افتراق

الف) معیار عدل الهی

- امامیه: در اندیشه امامیه، معیار عدالت الهی عقل است. افعال خداوند باید با آنچه عقل به عنوان عدالت می‌شناسد - مانند رعایت استحقاق‌ها و تناسب میان عمل و پاداش - هماهنگ باشد. بر این اساس، عقل انسان قادر است عدالت را درک کرده و درباره آن داوری کند؛ برای مثال، نسبت دادن پاداش نیکوکاران به بدکاران با قبح عقلی ظلم‌نا سازگار است.

- اشاعره: در مقابل، اشاعره معیار عدالت را خود فعل خداوند می‌دانند و عقل را فاقد صلاحیت برای داوری مستقل در این زمینه می‌شمارند. بر این اساس، هر آنچه خداوند انجام دهد عادلانه است، حتی اگر از منظر عقل انسانی ظالمانه یا نامتناسب به نظر برسد.

ب) حسن و قبح (خوبی و بدی)

- امامیه: متکلمان امامیه به حسن و قبح عقلی معتقدند؛ یعنی برخی افعال ذاتاً حسن

یا قبیح‌اند و عقل انسان می‌تواند آن‌ها را تشخیص دهد. به عنوان نمونه، عدالت ذاتاً حسن و ظلم ذاتاً قبیح است و خداوند نیز به سبب کمال ذاتی خویش، تنها افعال حسن را انجام می‌دهد.

- اشاعره: در مقابل، اشاعره حسن و قبح را اموری شرعی می‌دانند؛ بدین معنا که خوبی و بدی افعال تنها بر اساس امر و نهی الهی تعیین می‌شود و عقل به‌تنهایی قادر به تشخیص آن نیست. بنابراین، اگر خداوند به فعلی فرمان دهد، آن فعل حسن خواهد بود و اگر از آن نهی کند، قبیح محسوب می‌شود.

ج) مسئولیت افعال انسانی

- امامیه: در اندیشه امامیه، انسان دارای اختیار واقعی است. خداوند قدرت انتخاب را به انسان عطا کرده و او در افعال خود آزاد است؛ ازاین‌رو، مسئولیت اخلاقی و اخروی اعمال بر عهده خود اوست. این اختیار، شرط تحقق عدالت الهی در پاداش و مجازات به شمار می‌آید؛ زیرا بدون آزادی، کیفر یا پاداش معنای عادلانه نخواهد داشت.

- اشاعره: در مقابل، اشاعره در اصل ایجاد فعل، انسان را مجبور می‌دانند؛ بدین معنا که فعل به قدرت الهی آفریده می‌شود و انسان تنها آن را «کسب» می‌کند. بنابراین، مسئولیت انسان از طریق نظریه کسب تبیین می‌شود، نه بر پایه اختیار واقعی.

بر اساس آنچه گذشت، دیدگاه امامیه در مسئله عدل الهی از انسجام عقلانی و استحکام منطقی بیشتری برخوردار است. این مکتب با پذیرش حسن و قبح عقلی و تأکید بر نقش عقل در فهم مفاهیم اخلاقی، عدالت الهی را امری واقعی و قابل درک برای انسان می‌داند و افعال الهی را بر پایه حکمت، مصالح واقعی و رعایت استحقاق‌ها تبیین می‌کند. این رویکرد افزون بر حفظ مفهوم عدالت الهی، نقش عقل را نیز در فهم الهیات تقویت می‌کند و امکان پاسخ‌گویی به شبهاتی مانند مسئله نابرابری‌های ظاهری در جهان را فراهم می‌سازد؛ زیرا تفاوت میان موجودات به معنای تبعیض نیست. در مقابل، اشاعره با نفی حسن و قبح عقلی و تأکید بر اراده مطلق الهی، عدالت را

تابع فعل خداوند می‌دانند؛ به گونه‌ای که معیار عدالت عملاً به «هر آن‌چه خدا انجام دهد» تقلیل می‌یابد. این دیدگاه، هرچند بر اطلاق اراده الهی تأکید می‌کند، اما عدالت الهی را از امکان داوری عقلانی مستقل تهی ساخته و در تبیین برخی چالش‌های فلسفی، از جمله مسئله شر یا نابرابری‌های موجود در جهان، با دشواری بیشتری مواجه می‌شود.

نتیجه‌گیری

در اندیشه امامیه، عدل صفتی ذاتی و کمالی برای خداوند به شمار می‌آید و بر پایه اصل حسن و قبح عقلی قابل درک و ارزیابی عقلانی است. شهید مطهری عدالت را جلوه نظم، توازن و رعایت استحقاق‌ها در نظام آفرینش، تشریع و جزا می‌داند؛ به گونه‌ای که هیچ موجودی جز به اندازه ظرفیت خود از فیض الهی محروم نمی‌شود. امام خمینی نیز عدل الهی را در سه حوزه تکوین، تشریع و جزا متجلی می‌بیند و آن را مبتنی بر اصل اعتدال و حکمت می‌داند. علامه طباطبائی نیز عدالت را به معنای برقراری مساوات و موازنه میان امور و قرار گرفتن هر چیز در جایگاه شایسته خود معرفی می‌کند. در مجموع، در اندیشه امامیه عدل الهی اصلی بنیادین در نظام هستی و تشریع به شمار می‌آید.

در مقابل، متکلمان اشعری با انکار حسن و قبح عقلی، عدالت را تابع محض فعل الهی می‌دانند؛ بدین معنا که هر آن‌چه خداوند انجام دهد عادلانه است، حتی اگر از منظر عقل انسانی قبیح یا ظالمانه به نظر آید؛ زیرا هیچ معیار عقلانی مستقل برای داوری درباره افعال الهی وجود ندارد. بر همین اساس، متکلمانی چون ابوالحسن اشعری، فخرالدین رازی و غزالی افعال الهی را مبتنی بر اراده مطلق الهی دانسته و حسن و قبح را اموری شرعی تلقی می‌کنند.

در مقایسه نهایی، دیدگاه امامیه به سبب تأکید بر نقش عقل، سازگاری با فطرت انسانی و حفظ مسئولیت اخلاقی انسان، از انسجام عقلانی بیشتری برخوردار است. در این دیدگاه، عدل الهی به معنای نفی ظلم، تضمین حکمت در نظام آفرینش و پذیرش اختیار انسان در افعال خویش است؛ در حالی که در اندیشه اشعری، عدالت بیشتر به اطلاق فعل الهی فروکاسته می‌شود.

فهرست منابع

کتاب‌ها

- قرآن کریم

۱. ابن فورک، محمد، (۱۳۶۵ش)، مجرد مقالات الشيخ ابی الحسن الاشعری، به کوشش: دانیل ژیماره، لبنان: دارالمشرق.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم بن علی، (۱۳۷۲ش)، لسان العرب، بیروت: دار صادر، سوم.
۳. ازهری، محمد، (بی تا)، تهذیب اللغة، قم: دار احیاء التراث العربی.
۴. اشعری، علی، (۱۳۳۱ش)، اللمع، به کوشش: ژوزف مک کارتی، لبنان: المكتبة الأثرية للتراث.
۵. خمینی، روح الله، (۱۳۸۲ش)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
۶. —، —، (۱۳۸۶ش)، مصباح الهدایه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. —، —، (۱۳۸۷ش)، تهذیب الاصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. —، —، (۱۳۸۸ش الف)، شرح جهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. —، —، (۱۳۸۸ش ب)، آداب الصلاة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. —، —، (۱۳۸۹ش)، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۱. —، —، (۱۴۰۰ش)، دانشنامه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۲. رازی، فخرالدین بن عمر، (۱۳۶۴ش)، الاربعین فی اصول الدین، قاهره: مكتبة الکلیات الأثرية.
۱۳. راغب اصفهانی، الحسین بن محمد، (۱۳۷۰ش)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دارالشامیه.
۱۴. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۹ش)، حسن و قبح عقلی، به کوشش: علی ربانی گلپایگانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. سعیدی مهر، محمد، (۱۳۷۷ش)، آموزش کلام اسلامی (۱) خدشناسی، قم: طه.

۱۶. طباطبائی، محمدحسین، (۱۳۷۳ش)، *المیزان فی تفسیر المیزان*، قم: منشورات اسماعیلیان.
۱۷. طبرسی، محمد، فضل بن حسن، (۱۳۶۷ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
۱۸. طبری، محمد بن جریر، (۱۳۸۰ش)، *تفسیر الطبری: جامع البیان عن تاویل آی القرآن*، مصر: بی نا.
۱۹. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۶۶ش)، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۰. —، —، (بی تا)، *احیاء علوم الدین*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۷ش)، *آموزش عقاید*، قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۶ش)، *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۲۳. —، —، (۱۴۰۲ش)، *عدل الهی*، تهران: صدرا.
۲۴. —، —، (بی تا)، *انسان کامل*، تهران: صدرا.

مقالات

۱. خوش فر، محسن، رحمانی، راحله، (۱۴۰۰ش)، «الگوی عدل الهی با تکیه بر تفاسیر المیزان و اطبیب البیان»، فصلنامه تحقیقات کلامی، (۳۳)، ۴۱-۵۷.
۲. کربلایی پازوکی، علی، (۱۳۸۸ش)، «نجات پیروان ادیان و عدل الهی از منظر استاد مطهری»، نشریه آینه معرفت، (۱۹)، ۱۰۱-۱۲۳.
۳. سعادت مصطفوی، سید حسن، (۱۳۹۱ش)، «عدل الهی»، پژوهش های نهج البلاغه، (۳۵)، ۲۴-۹.