

## نظریه عوض، و راه حل متکلمان مسلمان برای مسأله شرور

کبری اکبری مطلق

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس

### چکیده

مسأله شرور در انواع مختلف طبیعی و اخلاقی آن از دیر زمان با تقریرهای مختلف برای فیلسوفان و الهیدانان ادیان مختلف مطرح بوده و آنها نیز پاسخ‌های مختلفی به آن داده‌اند. در این خصوص، متکلمان مسلمان کوشیده‌اند تا سازگاری شرور (به طور خاص درد و رنج) را با آموزه عدل الهی مدلل سازند؛ و برای تحصیل این غرض نظریه «عوض» را پرورانده‌اند. این نظریه به پیش‌فرض‌هایی نیاز دارد که برای پذیرش آگاهانه آن باید ابتدا آنها را پذیرفت. از جمله این پیش‌فرض‌ها، اصل وجود آلام، حسن بودن وجود آلام ابتدایی، اصل عدل الهی، اصل حسن و قبح ذاتی و عقلی، قاعده لطف و غایتمندی افعال الهی هستند. در ارتباط با نظریه عوض، اعطای عوض و جبران نسبت به درد و رنجی که انسان، مستحق آن نیست بر خداوند واجب است. در این تحقیق، پس از ذکر دیدگاه‌های برخی از متکلمان مسلمان، بویژه امامیه، به تحلیل مبانی این نظریه و ادله عقلی و نقلی آن پرداخته می‌شود. همچنین به ارتباط نظریه انتصاف با آن نیز توجه می‌شود. طبق نظریه انتصاف، استیفای حق مظلوم از ظالم از سوی خداوند متعال ضرورت دارد، یعنی خداوند بر اساس عدالت یا در این دنیا ظالم را به قهر خویش مبتلا می‌کند یا در جهان آخرت حق ستم‌دیده را از ستمگر می‌گیرد و به او بازمی‌گرداند. این نظریه معلوم می‌کند که چگونه با استفاده از این نظریه می‌توان به برخی از چالش‌های ناسازگاری شرور با عدل الهی پاسخ گفت.

**واژگان کلیدی:** مسأله شر، نظریه عوض، متکلمان مسلمان، نظریه انتصاف، آموزه عدل الهی.

## ۱. مقدمه

مسأله شرور با همه تفاسیری که از آن وجود دارد، به مثابه یک مسأله الهیاتی چالش برانگیز ابعاد گوناگونی دارد و در دنیای امروز بعنوان مهم ترین پناهگاه الحاد و خدا ناباوری نامیده می شود. ضمن اینکه، برای خدا باوران نیز مهم ترین مسأله، یافتن پاسخ های منطقی برای مسأله شرور، بویژه شرور اخلاقی است. زیرا ناتوانی در حل معضل شرور، در خوشبینانه ترین حالت موجب نقص در صفات کمالی الهی، و در بدبینانه ترین حالت موجب نفی وجود خداست. علاوه بر این بایستی تاکید گردد که معنای حقیقی زندگی انسان تنها زمانی حاصل شدنی است که او پاسخ های منطقی و معقولی برای پرسش از فلسفه وجودی شرور بیابد. به همین علت، مسأله شرور از مهم ترین دغدغه های کلامی متکلمان مسلمان بوده است. یکی از ابعاد مهم این مسأله در منظر کلامی، ناسازگاری اولیه شرور با برخی از صفات خداوند از جمله قدرت، حکمت، رحمت، خیرخواهی و عدالت است. به تعبیر برخی از اندیشمندان معاصر، «مسأله شرور را می توان تحت عنوان ظلم، ایراد بر عدل الهی به شمار آورد و می توان تحت عنوان «پدیده های بی هدف» نقضی بر حکمت بالغه پروردگار تلقی کرد» (مطهری، ۱۳۶۷: ج ۱/۸۷). متکلمان مسلمان در میان ابعاد مختلف این مسأله عموماً با چالش سازگاری شرور با عدل الهی روبرو بوده اند و کوشیده اند راه حلی را برای پاسخ به این چالش تدارک ببینند که به نظریه «عوض» مشهور است. بنابراین نظریه عوض، از مهم ترین و بهترین پاسخ هایی است که متکلمان مسلمان در پاسخ به شرور، بویژه شرور اخلاقی، در دست دارند. این نظریه، با نظر به محدودیت های این جهان مادی، با گسترش دامنه حیات انسان به جهان دیگر، عوض شرور و آلام این جهانی برخی از انسان ها را به جهان دیگر موکول می کند، که اگر عوض های وعده داده شده محقق شوند، نه تنها وجود شرور، نقضی بر عدالت الهی نیستند، بلکه در راستای فلسفه و هدف از خلقت انسان توسط خدا جایگاه حقیقی خود را بدست می آورند. متکلمان مسلمان نیز با اعتقاد به جهان آخرت و نیز عدل الهی، تلاش دارند تا ابعاد گوناگون این مسأله را تبیین کنند.

در این مقاله کوشش شده است، ضمن ارائه تعاریف لغوی و اصطلاحی آلام بشری، به کنکاش در زوایای گوناگون دیدگاه متکلمان مسلمان در باب نظریه عوض پردازیم. در این

تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۶۷)

زمینه، ضمن استفاده از نظریه انتصاف، به ادله عقلی و نیز نقلی در نگاه متکلمان و نصوص دینی، توجه خاصی می‌شود.

## ۲. جایگاه بحث از آلم در کلام اسلامی

از مقدمات لازم بحث از نقش نظریه عوض در حل چالش ناشی از مساله شرور، مفهوم شناسی و تعیین جایگاه لذات و آلام در مباحث کلامی اسلامی است. براین اساس، متکلمان مسلمان توجه خاصی به معانی مختلف این دو واژه مبذول کرده‌اند. همچنین از آنجا که میان مفهوم الم و مفهوم لذت ارتباط خاصی وجود دارد، معمولاً در بسیاری از مباحث کلامی، این دو مفهوم در کنار هم مطرح می‌شوند. متکلمان به طور معمول در چند جا از مفهوم و معنای لذت و الم بحث کرده‌اند:

۱. در ضمن مباحث مقدماتی علم کلام، هنگام بحث از جوهر و عرض به مناسبت اینکه لذت و آلم کیف نفسانی و از اعراض هستند (حلی، ۱۴۱۳: ۲۵۰)، مورد بحث قرار می‌گیرند.
  ۲. در ضمن مباحث مربوط به صفات خدا، با طرح این عنوان که آیا خداوند، لذت و آلم دارد یا نه؟ در این مبحث، غالب متکلمان مسلمان، خداوند سبحان را منزله از هرگونه درد و لذت حسی می‌دانند؛ ولی حکمای مسلمان و عده‌ای از متکلمان، لذت عقلی را برای ذات الهی اثبات می‌کنند، هرچند از آن به لذت تعبیر نکرده، بلکه آن را «بهجت» و «ابتهاج» نام نهاده‌اند (الموسوی البغدادی، ۱۴۱۱: ۲۱۲).
  ۳. در مبحث معاد و به مناسبت بررسی سعادت و شقاوت، و اینکه در عالم آخرت انسان از چه نوع لذت و آلمی برخوردار است (فیض کاشانی، ۱۴۱۸: ۱۲۸۶)، موضوع الم و لذت و ویژگی‌های آنها مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.
- در بحث حاضر در مقام ارائه و تبیین نظریه عوض برای مدلل و منطقی ساختن سازگاری شرور با عدل الهی، معنا و ویژگی‌های آلام و لذات مورد توجه قرار می‌گیرد.

### ۲.۱. تعریف آلم

تعاریف و تلقی‌های مختلفی از الم و دردها و رنج‌ها وجود دارد. برای مثال تعاریف آنها در فلسفه و کلام، با آنچه که در روان‌شناسی و نیز آنها با آنچه که در علم طب وجود دارد، متفاوت است، اگرچه ممکن است برخی شباهت‌هایی هم باهم داشته باشند. از منظر کلامی

متکلمان مسلمان، خواجه نصیرالدین طوسی در *تجريد الاعتقاد* بر این دیدگاه است که لذت و ألم در یک معنا از توابع مزاج‌اند؛ لذت از توابع اعتدال مزاج، و ألم از توابع سوء مزاج به شمار می‌رود، و این دو معنا تنها در جسم‌ها تحقق می‌یابند. در معنایی دیگر لذت، ادراک امر ملائم، و ألم، ادراک امر منافی است که به این معنا ألم از واجب الوجود منتفی است، زیرا چیزی منافی با واجب تعالی وجود ندارد. اما لذت به معنای ادراک امر ملائم در مورد خداوند صادق است، زیرا او ادراک‌کننده کامل‌ترین موجودات یعنی ذات خودش می‌باشد (حلی، ۱۴۱۳: ۲۵۰). همانطور که در این تلقی کلامی ملاحظه می‌شود، نوع تعریف کلامی از لذت، باعث تسری دادن آن به خدا، و نوع تعریف از ألم، باعث نفی آن از وجود باری تعالی است. در واقع، در اینجا، معنای مادی از لذت متفاوت از معنای عقلی و معنوی آن است، ولی الم عمدتاً به معنای مادی تلقی شده است.

امام محمد غزالی، از متکلمان اشعری، از جمله کسانی است که برای لذت انواع مختلفی را بیان کرده است. با توجه به آنچه غزالی بیان می‌کند، ادراکات انسانی بطور کلی، به عنوان اسم عام در نظر گرفته شده و به سه قسمت لذت، ألم و آنچه نه لذت است و نه ألم، تقسیم می‌شود. در واقع لذت، عین ادراک ملایم، و ألم، عین ادراک منافر است (غزالی، ۱۳۸۲: ۲۴۲-۲۴۳). همچنین، فلاسفه مسلمان غالباً ألم را به «ادراک المنافی» یعنی «ادراک چیزی که منافر با ذات و نفس است» تعریف کرده‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱۱۷).

تعاریف مذکور، بطور نمونه نشان می‌دهند، که ألم و درد به آنچه گفته می‌شود که مطابق طبیعت یک شیء، اعم از مادی و غیرمادی، نیست و وجود آن شیء را دچار نقص یا مشکل می‌سازد؛ درمقابل لذت و خوشی، آن امر مطلوبی است که هم مطابق طبیعت شیء و هم مورد خواست و آرزوی آن است. پس، اشیاء و موجودات، طبیعتاً خواستار لذات و دوری‌کننده از آلام و دردها هستند، زیرا وجود دردها با اصل هستی و صیانت ذات آنها منافات دارد.

## ۲.۲. اقسام آلام

آلام و رنج‌هایی که انسانها متحمل می‌شوند، می‌توانند متنوع و گوناگون باشند، برخی نتیجه گناهان انسانها، برخی زمینه تعالی آنها، برخی پسندیده و مورد طلب و برخی ناپسند و قبیح هستند. بنابراین باتوجه به زمینه‌های مختلف و نوع نسبت ما با آلام، آنها نیز دارای تکثر می‌شوند. در این زمینه، علامه حلی در کتاب *نهج الحق و کشف الصدق*، در بحث اعواض،

تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۶۹)

آلام را به استحقاقی و ابتدایی تقسیم می‌کند. رنجی را که خداوند بر بنده‌ای روا می‌دارد، یا به جهت انتقام و عذاب اوست و بنده سزاوار آن انتقام است، که در چنین رنجی، عوض وجود ندارد. اما جهت دیگر رنج آن است که ابتدایی و بدون گناه بنده باشد و انجام این امر از سوی خدا به دو شرط، پسندیده است: نخست اینکه آن رنج دارای مصلحتی نسبت به رنج‌دیده یا غیر او باشد که این، نوعی لطف است و اگر چنین مصلحتی در میان نباشد، فعل خداوند بیهوده خواهد بود. دیگر اینکه در برابر آن رنج، پاداش و عوضی بیشتر از آن به شخص رنج‌دیده برسد و گرنه از خداوند بر بندگانش، ستم خواهد رسید. زیرا رنجور ساختن و عذاب کردن موجود زنده، بدون گناه یا فایده‌ای که از آن رنج‌دیده باشد، ستم است درحالی که ظلم بر خداوند محال می‌باشد (حلی، ۱۹۸۲: ۱۳۷ و ۱۳۸). برخی هم الم را به حسن و قبیح تقسیم می‌کنند. "الم حسن" دردی است که وارد شدن آن بر متالم خالی از ظلم و عبثیت و مفسده است (الموسوی البغدادی، ۱۴۱۱: ۲۱۵ و ۲۱۶). برخی از متکلمان برای حسن بودن آلام چند وجه را بیان می‌کنند:

- ا- مکلف مستحق آزار باشد مانند درد ناشی از اجرای حد بر دزد.
- ب- ألمی که باعث جلب منفعت و سود برای مکلفان شود مانند آلام ناشی از جهاد.
- ج- ألمی که باعث دفع زیان عظیمی می‌شود مانند درد ناشی از بعضی اعضای فاسد شده بدن در جراحی.
- د- ألمی که امری طبیعی و مطابق با سنت جاری الهی است مانند درد ناشی از سوختن آتش.
- ه- ألمی که برای دفاع مشروع باشد مانند کشتن کسی که به قصد کشتن به فرد حمله کند.
- و- آلام ابتدایی که لازمه لطف الهی در حق شخص دردمند یا دیگری است، مانند دردهایی که برای اطفال پیش می‌آید تا بدین وسیله دیگران متنبه شده و از گناه اجتناب کنند (طوسی، بی تا: ۳۳۰).

اما میان متفکران، درباره قبح دردهای ناپسند و زشت که از آن ظلم و مفسده و عبث لازم آید، اختلاف است. از متکلمان اسلامی، ثنویه همه دردها را قبیح و ناپسند می‌دانند. جبرگرایان همه دردهایی را که از سوی خداوند بر متالم وارد می‌شود را خوب می‌دانند. در مقابل این دو گروه، عدلیه، اهل تناسخ و بکریره معتقد به حسن برخی و قبیح برخی دیگر هستند. در مورد دلیل حسن بودن الم، بین عدلیه و اهل تناسخ و بکریره اختلاف است: بکریره و اهل تناسخ علت

حسن بودن ألم برای متألم را فقط استحقاق می‌دانند و نه غیر آن؛ زیرا معتقدند آلام ابتدایی که به متألم می‌رسد، به سبب این است که در ابدان قبلی که بوده‌اند، گناہانی را مرتکب شده‌اند که در بدن جدید مستحق عقوبت گردیده‌اند. اما عدلیه میان دردها تفاوت قائل‌اند، و می‌گویند که برخی دردها خوب است؛ یعنی فاعل آن درد خوب است و بعضی از دردها زشت است، اما خداوند منزّه است از این که کسی را دچار دردهای زشت کند. یکی از موارد آلام حسن این است که دردمند به خاطر عملی، استحقاق درد می‌یابد. در واقع دردی که به وی می‌رسد نتیجه عمل خود او می‌باشد (همان). پس زشت و قبیح بودن برای "ألم قبیح" به معنای ناپسندی صدور آن از فاعل است، که دارای سه صورت می‌باشد:

أ- ألم عبث، مثل اجیر کردن شخصی برای اینکه از دریا آب بگیرد و دوباره در دریا بریزد.

ب- ألمی که ظلم است، مانند کتک زدن یتیم بدون هیچ دلیل عقلی.

ج- ألمی که فساد به بار می‌آورد، مانند شکنجه کردن سربازان دشمن در صورتی که این کار باعث افزایش ظلم آنها شود.

در مجموع اینکه، از آنجا که هر یک از اینها بیانگر وجود نقصی بوده و قبیح‌اند، از خداوند صادر نمی‌شوند و تنها صدور آنها از انسان متصور است، برخلاف آلام حسن که هم از خدا و هم از انسان صادر می‌شوند (مقداد، ۱۴۰۵: ۲۷۹ و ۲۸۰).

همچنین، ألم حسن را می‌توان به لحاظ حکم آن به "ألم واجب"، "ألم مندوب" و "ألم مباح" تقسیم نمود. برخی از متکلمان، فاعل ألم حسن را هم خداوند می‌دانند و هم انسان و در مورد آلامی که انسان فاعل آن است سه قسم ألم را یادآور می‌شوند:

أ- ألم واجب، مانند ذبح حیوانی که به واسطه نذر یا کفاره واجب می‌گردد؛ که به اعتبار فاعلش به آن "ایلام واجب" گفته می‌شود.

ب- ألم مندوب، مانند ذبح حیوان برای قربانی در اعیاد؛ که به اعتبار فاعلش "ایلام مندوب" نام دارد.

ج- ألم مباح، مانند ذبح حیوان به صورت عادی جهت خوردن گوشت آن؛ که به اعتبار فاعلش آن را "ایلام مباح" می‌نامند. در این سه قسم از ألم، چون حیوان به واسطه ذبح دچار درد و ألم می‌گردد، عوض آن بر عهده خداوند است (بحرانی، ۱۴۰۶: ۱۱۹).

### ۳. نظریه عوض نزد متکلمان مسلمان

همانطور که در مقدمه بیان شده، نظریه عوض یکی از بهترین پاسخ‌هایی است که برای حل مشکل شروری که در این دنیا قابل جبران نیستند، از سوی متکلمان مسلمان طرح شده است. در اینجا، ابعاد گوناگون این نظریه مورد بررسی قرار می‌گیرد. قبل از تبیین نظریه عوض از منظر کلامی متکلمان مسلمان، بهتر است به بیان معانی لغوی و اصطلاحی این واژه بپردازیم. از نظر ابی عبدالرحمن خلیل فراهیدی، لغت شناس معروف، معنای عوض شناخته شده است و نیاز به تعریف ندارد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۹۳). ابن اثیر نیز عوض را به همان معنای بدل و جایگزین به کار برده است (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳۲۰). از دید ابن منظور عوض از مصدر إعاضه به معنای بدل آمده است، که جمع آن نیز أعواض است (ابن منظور، بیتا: ۱۹۲).

امام فخر رازی نیز در تعریف آن می‌گوید: آنچه که برای غرض مقابله و برابر با آنچه از او فوت شده، به جای آن داده می‌شود تا رضایت شخص با آن تأمین شود، یا مطلقاً یا به حسب زمانی (دغیم، ۲۰۰۱: ۵۰۴). از نظر زبیدی، عوض عبارت است از هر چیزی که در مقابل چیز دیگری قرار گیرد، لذا او عوض را به معنای «خلف» می‌داند (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵۰). در فرهنگ بزرگ سخن در معنای عوض آمده است: ۱. آنچه یا آنکه به جای چیز یا کسی قرار گیرد یا به کار رود ۲. آنچه در ازاء چیزی باشد، پاداش، مزد ۳. حقوق مالی که مشتری به خریدار می‌دهد (انوری، ۱۳۸۲: ۵۱۸).

متکلمان، دیدگاه‌های مختلفی درباره معنای اصطلاحی عوض دارند، که لزوماً منطبق برهم نیست. در این زمینه، قاضی عبدالجبار در تعریف عوض می‌گوید: «و هو النفع المستحق لاعلی سبیل التعظیم و الإجلال» یعنی عوض، عبارت است از منفعتی که براساس استحقاق متألم است، بدون آنکه آن منفعت همراه با بزرگ داشتن متألم باشد (زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۵۰). خواجه نصیر الدین طوسی، علامه حلی، سید مرتضی و برخی از متکلمان مسلمان دیگر نیز همین معنا یا شبیه به آن را بیان نموده‌اند. در اینجا، کلمه «النفع» در تعریف به منزله جنس است؛ و تفضل، ثواب و عوض را دربر گرفته و اما با قید «المستحق» تفضل از تعریف خارج می‌شود و با قید «التعظیم و الاجلال» ثواب؛ زیرا در تفضل نیز منفعت هست اما منفعتی که استحقاقی نیست، درحالیکه منفعت در ثواب همراه با بزرگداشت است؛ اما عوض منفعتی است که: اولاً، از روی استحقاق است و ثانیاً، خالی از بزرگداشت می‌باشد. در واقع در معنای اصطلاحی عوض

معنای لغوی آن اخذ شده است که از قید استحقاق می‌توان به آن پی برد؛ زیرا استحقاق در برابر چیزی است و این نفع استحقاقی در مقابل و بدل یک امری قرار گرفته است. البته شیخ مفید، یکی از نخستین کسانی است که در میان متکلمان امامیه، مسئله عوض را متفاوت از آنچه بیشتر متکلمان معتزلی می‌گویند، با مبانی خاص خود در ضمن مسئله عدل الهی بیان کرده است. ایشان پس از بیان تعریف عدل می‌گوید: «از آنجایی که خداوند، کریم، جواد، متفضل و رحیم است، جزای برای اعمال و عوض برای آلام ابتدایی را ضمانت کرده و از روی تفضل خویش، افزون بر آن ضمانت را، وعده داده است» (شیخ مفید، ۱۴۱۴: ۱۰۳).

این تعاریف نشان می‌دهند که عوض در معنای اصطلاحی آن، پرداخت خسارت یا پاداشی به کسی است که شر یا المی را تحمل کرده است که مستحق آن نبوده است. به عبارت دیگر، عوض جبران دنیوی یا اخروی، آسیب‌ها، دردها، رنج‌ها و آلامی است که انسان در این دنیا، یا از ناحیه خدا و یا انسان‌های دیگر متحمل می‌شود، در صورتی که خود او در سببیت برای این شرور و آلام هیچ تقصیر و گناهی بر دوش ندارد؛ ضمن اینکه پرداخت این عوض صرفاً برعهده خداوند است.

### ۳.۱. مبانی عقلی نظریه عوض نزد متکلمان شیعه

متکلمین مسلمان، بویژه شیعه، مبانی نظریه عوض را در پرتو آموزه عدل الهی بررسی می‌کنند؛ یعنی اقتضای عدالت الهی آن است که هرگونه شروری که از ناحیه خدا و غیر متوجه انسانهاست، بطریقی عادلانه باشد و عادلانه جبران گردد. در این زمینه، شیخ مفید صفت عدل الهی را با دیگر صفات خدا پیوند می‌زند و معتقد است که کریم بودن، متفضل و رحیم بودن خدا نیز متضمن آن است تا او برای آلام ابتدایی، جزا و عوض لازم را ضمانت کند و از روی تفضل خویش، افزون بر آنچه که آلام وارد شده است وعده داده و عوض دهد (مفید، ۱۴۱۴، ص ۱۰۳). او همچنین تاکید دارد که عدالت الهی اقتضا دارد که خداوند در برابر الم ابتدایی عوض دهد و به کسی که المی وارد نشده است، عوض ندهد. او همچنین اشاره دارد که عوض ندادن خداوند به آلام ابتدایی انسانها، موجب بی‌معنی شدن صفات الهی چون عدالت، کرامت، حکمت و علم و درنهایت زیر سوال رفتن فلسفه خلقت می‌گردد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۱۰). پس از دید شیخ مفید، مهمترین مبنای کلامی نظریه عوض، صفات الهی چون: عدالت، حکمت، جود و فیض بخشی است که موجب جبران آلام ابتدایی انسانها در قالب



تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۷۳)

عوض می‌شود. شیخ مفید همچنین مصلحت را نیز از موارد مبانی کلامی نظریه عوض می‌داند و معتقد است که تمامی آلامی را که خداوند بر بندگان خود وارد می‌کند به جهت مصلحت آنان است و لذا مرگ و حیات نیز از موارد قاعده اصلح هستند. پس، امتحان‌های الهی نیز می‌توانند از علل آلام ابتدایی بشمار آیند (مفید، ۱۴۱۴، ص ۹۵).

سیدمرتضی نیز در تبیین مبانی کلامی نظریه عوض به حکمت و عدالت نظر دارد و وجود آلام ابتدایی را با دو آموزه لطف الهی و مصلحت بندگان گره می‌زند که باعث می‌شود تا آلام توجیه منطقی خود را داشته باشند. براین اساس، سیدمرتضی شر نامیدن همه سختی‌ها را مجازی می‌داند، زیرا آن سختی‌ها مطابق حکمت، عدالت و صواب و حق است (رک: علم الهدی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۹۳). او در اینجا تاکید بیشتری بر مصلحت و لطف داشته و معتقد است که در برخی از آلام ابتدایی مصلحت و لطف غیرمباشر است که ممکن است براحتی قابل ملاحظه نباشد (علم الهدی، ۱۴۱۱، ص ۲۳۹). علامه حلی نیز بر عدل الهی به عنوان مبنای اصلی نظریه عوض تاکید دارد و آن را در قالب یک قضیه ضروریه موجه کلیه بیان می‌کند که براساس آن هرگاه الهی ابتدایی از طرف خداوند به کسی برسد، بنابر اصل عدل الهی عوض آن بر خداوند واجب است و ندادن عوض از سوی خداوند مساوی با ستم و ظلم است که حق تعالی بری از آن است (حلی، ۱۳۶۵، ص ۷۶).

نتیجه حاصل از دیدگاه‌های متکلمان شیعه، بطور خلاصه آن است که صفات کمالی حق تعالی، مانند عدالت، حکمت، تفضل، کرم، حکمت و علم الهی مبنای کلامی نظریه عوض را تبیین می‌کنند، یعنی وجود این صفات موجب آن است که خداوند عوض هرگونه آلام ابتدایی که بر انسانها وارد می‌شود را جبران نماید، چرا که در ذات الهی ظلم و ستم راه ندارد، پس لازمه منطقی آن، جبران آلام ابتدایی بندگان در این دنیا یا دنیای دیگر است.

### ۳.۲. احکام عوض

متکلمان مسلمان، پس از بیان معنای لفظی و اصطلاحی عوض، برای تعلق آن و نحوه تعلق آن به برخی انسانها، ویژگی‌ها و شروط متعددی را در نظر می‌گیرند، که این شروط باعث تخصیص عوض به آلام و شرور خاصی در انسان‌های خاصی شود، نه اینکه بدون قید شامل همه گردد. در این زمینه، علاوه بر قیود استحقاق و همراه نبودن با بزرگداشت، متکلمان مسلمان، برای عوض احکامی را در نظر گرفته‌اند که آن را از سایر گونه‌های جبران الهی

پیرامون آلام ابتدایی مانند ثواب و تفضل جدا می‌کند. این ویژگی‌ها مانند قیود (استحقاق و همراه نبودن بزرگداشت) مورد اتفاق همه نیست و در آن اختلاف است. از جمله این احکام این است که لازم نیست عوض همیشگی باشد. در این زمینه، برخی متکلمان مسلمان، مانند ابوعلی، ابوهذیل، گروهی از بغدادیه و اسماعیل بن عباد بر این عقیده‌اند که عوض باید دائمی باشد، ولی بعضی از متکلمان مانند ابوهاشم، قاضی عبد الجبار، اکثر معتزله بصره و گروهی از امامیه، مانند سید مرتضی، خواجه نصیرالدین طوسی و علامه حلی بر این دیدگاه هستند که واجب نیست عوض دائمی باشد، چون عوض مقتضای عدل است و اگر عدل الهی به عوض غیردائم حاصل شود کافی است؛ البته باید به اندازه‌ای باشد که اگر بر مظلوم، آن عوض را در مقابل آن مصیبت عرضه بدارند راضی باشد ولی دوام لازم نیست. همچنین واجب نیست که عوض در دنیا باشد چون شاید مصلحت در تأخیر آن باشد. و اگر کسی بگوید که عوض حتماً باید دائم باشد زیرا که اگر منقطع باشد از قطع آن رنج و دردی عارض شده و به عوض دیگر محتاج می‌شویم و هکذا و تسلسل باطل است، ما جواب می‌دهیم که متألم شدن از قطع عوض را قبول نداریم چون شاید قطع تدریجی باشد و نعمت صاحب عوض چندان بسیار باشد که از قطع آن متألم نشود و ثانیاً از محل بحث خارج است، چون گفتیم که عوض یک رنج که منقطع شود رنج دیگر خود عوض دیگر دارد (به نقل از محمدی، ۱۳۷۸: ۳۲۶).

پس، دائمی و موقتی بودن، یکی از مسائل مورد پرسش متکلمان مسلمان است که نوع نظر آنها بستگی به دائمی یا موقتی بودن آلامی است که انسان متحمل می‌شود. در واقع، منطبق درونی نظریه عوض مستلزم آن است که عوض آلام دائمی، یعنی آلامی که کل زندگی انسان را دربر گرفته‌اند، نیز در آخرت دائمی باشد و نیز عوض آلام موقتی، به قدری تداوم یابند که حداقل به اندازه کمیت و کیفیت آلام وارد شده، به شخص آسیب دیده، پاداش و خیر را ارزانی بدارند.

ویژگی و قید دومی که متکلمان مسلمان برای عوض، در نظر می‌گیرند عدم ضرورت علم انسان زیان دیده به عوضی است که به او داده می‌شود. در اینجا این سوال مهم مطرح است که آیا لازم است به کسی که عوض داده می‌شود فهمانده شود که منفعت داده شده به او عوض است یا لازم نیست؟ پاسخ‌های مختلف متکلمان به این پرسش، نشان از عدم اتفاق نظر در این زمینه است. متفکرانی مانند خواجه نصیر الدین طوسی و علامه حلی بر آنند که لازم نیست به

تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۷۵)

مستحق عوض فهمانده شود نعمتی که به او می‌رسد، عوض می‌باشد. این حکم از احکام عوض مایه تفاوت آن با ثواب می‌باشد، و آن این است که لازم نیست به شخص مستحق عوض فهمانده شود که آنچه در اختیار او قرار می‌گیرد، عوض رنج ناحقی است که به او رسیده است، برخلاف ثواب، زیرا ثواب باید همراه با بزرگداشت شخص باشد. این بزرگداشت تنها در صورتی مفید خواهد بود که شخص بدان واقف گردد. اما در مورد عوض، کاملاً ممکن است که شخص بدون آگاهی از این که منفعت‌ها و خوشی‌های فراوانی وجود دارد که شخص، ناآگاه از عوض بودن آنها، از آنها بهره مند می‌شود. بنابراین عوض‌هایی که باید به شخص مستحق در آخرت داده شود باید به گونه‌ای باشد که شخص از برخورداری از آنها آگاه شود و لازم نیست از عوض بودن آنها مطلع باشد. از این رو، خداوند می‌تواند در دنیا به برخی از مستحقان عوض که غیر مکلف هستند، عوض آنها را بدهد و حق برخی از آنان را از برخی دیگر بستاند. پس، اعاده کردن آنها در جهان آخرت لزومی نخواهد داشت (حلی، ۱۴۱۳: ۱۳۶-۱۳۵).

ویژگی سوم عوض آن است که منفعت‌های عوض متعین نیست. این نظر در پاسخ به این پرسش طرح می‌شود که آیا عوض باید چیزی باشد که مورد رغبت و میل مستحق است؟ در جواب گفته می‌شود که بر خداوند واجب نیست تا عوض را در قالب نعمت‌های خاصی به فرد برساند، بلکه می‌تواند آن را با هر چیزی که در آن خواست معوض له حاصل می‌گردد، ادا نمود. برخلاف ثواب، زیرا در ثواب لازم است که از جنس همان لذت‌هایی باشد که مکلف بدانها انس دارد، مانند خوردن، آشامیدن، پوشیدن و آمیزش و... زیرا مکلف برای دست یافتن به چنین لذت‌هایی به تحمل سختی‌ها راغب گشته است. اما عوض اینگونه نیست، زیرا بیان کردیم که می‌توان عوض را به گونه‌ای به شخص رساند که او نداند این نعمت، عوض فلان مصیبتی است که به او رسیده است. پس می‌توانیم نتیجه بگیریم که می‌توان عوض را با هر منفعتی به مستحق رسانید (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۳۸).

ویژگی چهارم آن است که گذشتن از عوض و اسقاط آن صحیح نیست. در این زمینه، برخی از متکلمان مسلمان، مانند ابوهاشم و قاضی القضاة و خواجه نصیر الدین طوسی بر این عقیده‌اند که ساقط کردن عوض یا بخشیدن آن بر کسی که عوض بر عهده اوست، جایز نیست نه در دنیا نه در آخرت، خواه عوض بر عهده خدای متعال باشد، خواه بر عهده ما.

استدلال قاضی القضاات بر مدعایش این است که مستحق عوض قادر بر گرفتن یا مطالبه آن نیست و نیز مقدار عوض و ویژگی‌های آن را نمی‌داند. از این رو او همانند کودکی است که تحت ولایت دیگری است و نمی‌تواند حقش را از بدهکار خود ساقط نماید. اما ابوالحسین و علامه حلی بر این عقیده‌اند که هرگاه ستمگر از ستم‌دیده حلالیت بطلبد و او را در حلیت قرار دهد، اگر عوض آن بر عهده ما باشد، ساقط کردن آن صحیح خواهد بود، اما اگر بر عهده خداوند باشد صحیح نخواهد بود، چون خداوند نفعی از این اسقاط نمی‌برد (علامه حلی، ۱۴۱۳: ۳۳۸). از طرف دیگر عوض بر خداوند واجب است و وجوب آن یا ناشی از صفت جود و فضل خداوند است، که در این صورت دادن عوض براساس یک رابطه یک طرفه است که از کمال الهی نشأت گرفته است و کسی نمی‌تواند مانع از رحمت الهی شود، یا وجوب عوض از عدالت خداوند نشأت گرفته است که در این فرض اگرچه رابطه یک طرفه نیست و فرد سزاوار عوض شده است، ولی اسقاط عوض در مورد خداوند به دلیل غنای محض بی‌معناست. علاوه بر آنکه عوض الهی دارای آن چنان زیادتی است که هیچ عاقلی از آن چشم‌پوشی نخواهد کرد. اما مواردی که عوض را شخصی غیر از خداوند باید بدهد، شخص سزاوار شده عوض می‌تواند از آن بگذرد زیرا در قیامت، که عالم شهود است دیگر کسی به حق خود جهل ندارد تا بر اثر نادانی از حق خود بگذرد، و اگر به فرض چنین باشد خداوند از حق آنها دفاع می‌کند (سروریان، ۱۳۹۲: ۱۱۴).

ویژگی پنجم درباره فاعل عوض و میزان آن است. در این زمینه دیدگاه غالب آن است که عوض یا بر عهده ماست یا بر عهده خداوند متعال. اما اگر عوض بر عهده خداوند باشد باید تاحدی که هر عاقلی بدان رضایت دهد فزونی یابد، و اگر بر عهده ما باشد باید با مصیبت وارد آمده برابر باشد. عوضی که بر عهده خدای متعال است باید بر دردی که با فعل خدا یا با فرمان او یا با مباح کردن او یا با مسلط ساختن غیر عاقل، بر شخص وارد آمده، فزونی داشته باشد، به مقداری که هر عاقلی راضی گردد آن درد را برای رسیدن به آن عوض تحمل کند، چون در غیر این صورت ظلم لازم خواهد آمد. اما با بودن چنین عوضی، گویا آن درد و مصیبت بر شخص وارد نیامده است و از این رو ظلمی نخواهد بود. اما عوضی که بر عهده ما می‌باشد باید با مقدار دردی که بر شخص وارد آمده یا میزان منفعتی که از او تباه شده، برابر باشد و لازم نیست افزون بر آن باشد، چون مقدار زائد بر آنچه به واسطه ضمان مستحق آن شده، ظلم بر

تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۷۷)

ضامن خواهد بود. و ضامن شدن ما موجب نمی‌شود کاری که کرده‌ایم از ظلم بودن و قبیح بودن خارج شود. از این رو لازم نیست ضامن به میزانی برسد که در مورد دردهای وارد آمده از سوی خدا شرط کردیم ( شیروانی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۰۳-۲۰۹).

#### ۴. نظریه انتصاف

در اینجا در تکمیل نظریه عوض، متکلمان مسلمان به نظریه انتصاف نیز توجه دارند که استفاده از آن در حل مشکل مشکل شرور و بسط کارکردهای نظریه عوض کارگشا است. همانطور که قبلاً بیان شد، یکی از اقسام آلام، آلام و ناملایمت‌هایی هستند که توسط انسانهایی که مخلوق الهی هستند و با قدرت و تمکین خداوند در حق دیگران انجام می‌گیرد، مثلاً ظالمی به انسان دیگر جراحات وارد می‌کند یا اموال او را غصب می‌کند یا گروه‌هایی که به کشتار جمعی انسانهای مظلوم می‌پردازند. درست است که ابتداءً خود این افراد مسئول آلام وارده بر دیگران هستند، ولی اگر مظلوم نتواند داد خود را از ظالم بگیرد، چون عمل افراد با قدرت و تمکین پروردگار صورت گرفته است؛ برخداوند واجب است که حق مظلوم را از ظالم بگیرد. متکلمان برای حل این معضل از اصلی یاد کرده‌اند به نام «اصل انتصاف» که به توضیح آن می‌پردازیم. انتصاف در لغت به معنای طلب دادخواهی و گرفتن انتقام از ظالم به صورت عادلانه است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۹: ۳۳۳). اما انتصاف در اصطلاح کلامی به معنای استیفای حق مظلوم از ظالم از سوی خداوند متعال است (حسینی العبدلی، ۱۳۸۱: ۳۴۹)، یعنی اینکه خداوند بر اساس عدالت یا در این دنیا ظالم را به قهر خویش مبتلا می‌کند یا در جهان آخرت حق ستم‌دیده را از ستمگر می‌گیرد و به او بازمی‌گرداند. در واقع بحث انتصاف در علم کلام، شاخه‌ای از مباحث مربوط به عوض است. متکلمان عدلیه بر این باورند که عوض در برابر آلامی که بر فرد غیرمستحق وارد می‌شود، واجب است. و هرگاه آن ناگواری فعل غیر خداوند متعال (انسان و حیوان) باشد، بر غیرخداوند، دادن عوض واجب خواهد بود، اما چون این آلام با تمکین و قدرت خداوند انجام می‌گیرد؛ لذا پرسش از علت آلام متوجه خداوند نیز می‌شود. بنابراین باید حق متألم (مظلوم) را از فاعل ألم (ظالم) بگیرد که این رویه را «انتصاف» می‌نامند. متکلمان عدلیه - امامیه و معتزله - در اصل وجوب انتصاف اتفاق نظر دارند، ولی در نحوه وجوب و چگونگی انجام آن اختلاف نظر دارند. برخی وجوب انتصاف را عقلی و عده -

ای دیگر نقلی می‌دانند و برخی دیگر نیز قائل به هر دو وجه می‌باشند (اسدآبادی، ۱۴۲۲: ۳۴۱). کسانی که انتصاف را واجب عقلی می‌دانند این گونه استدلال آورده‌اند که عدم استیفای حق مظلوم از ظالم از جانب خداوند با وجود قدرت بر آن، باعث از بین رفتن حق مظلوم می‌شود. در واقع این نگرفتن حق، خود ظلمی است بر مظلوم و چنین کاری عقلاً مذموم است. بنابراین عقل به وجوب انتصاف بر خداوند حکم می‌کند و چون خداوند، مدبر بندگان خویش است، از این رو همانند پدر نسبت به فرزندان خود می‌باشد، همان گونه که دفاع از فرزندان و گرفتن حق آنان از ظالم بر پدر واجب است، دفاع از مظلومان و گرفتن حقوق آنان از ستمگران نیز بر خداوند واجب است (همان). دلایل نقلی بر وجوب انتصاف یکی این است که در قرآن کریم به تصریح آمده است که بگو بارالها ای آفریدگار آسمانها و زمین، بارالها و ای دانای غیب و شهود تویی که بین بندگان در آنچه اختلاف می‌کنند، داوری می‌کنی (سوره زمر، ۴۶)، یعنی خداوند داد مظلوم را از ظالم خواهد ستاند. همچنین امام علی علیه السلام فرموده است: «خداوند ستم بندگان بر یکدیگر را نمی‌بخشد و روز قیامت حق مظلوم را از ظالم می‌گیرد و هیچ مظلومه‌ای بدون رسیدگی باقی نخواهد ماند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷: ۲۶۵). ایشان در حدیث دیگری فرموده است: «خداوند در روز قیامت خطاب به بندگان خود می‌گوید: امروز روزی است که در میان شما به عدالت و از روی انصاف داوری می‌کنم و به کسی ظلم نمی‌شود. امروز هرچه به ظلم از کسی گرفته شده از ظالم گرفته و به صاحبش باز می‌گردانم.» (کلینی، ۱۳۶۲: ۱۰۵). خواجه نصیر طوسی نیز در تجرید می‌گوید: «و الانتصاف علیه تعالی واجب عقلاً و سمعاً؛ یعنی انتصاف بر خدا واجب است و این را، هم شرع و دین گفته است و هم با عقل قابل اثبات می‌باشد. پس نظریه انتصاف مبین این حقیقت است که بر خدای تعالی واجب است که داد مظلوم را از ظالم بگیرد؛ چون خدا ظالم را در این دنیا مسلط کرده و به او تمکین داده است؛ لذا: «فلا يجوز تمکین الظالم من الظلم من دون عوض فی الحال یوازی ظلمه» (شعرانی، ۱۳۹۳: ۴۷۲). بدین ترتیب بر خداوند واجب است که عوض ظلم ظالم را چه در دنیا و چه در آخرت، چه با گرفتن عمل خیر ظالم در حال یا آینده برای مظلوم جبران نماید. زیرا هم عدل خداوند اقتضای این مطلب را دارد و هم ادله نقلیه مبنی بر این اصل آماده است و همچنین عوضی که خداوند از ظالم گرفته و به مظلوم می‌دهد، باید مساوی با ظلم و ألم باشد، زیرا کم و زیاد بودن آن خود مستلزم ظلم خواهد بود (حلی، ۱۳۶۴: ۳۳).

## ۵. ادله عقلی و نقلی نظریه عوض

متکلمان مسلمان علاوه بر توضیح کامل در باب نظریه عوض بر مدعای خود دلایل عقلی و نقلی را نیز ذکر کرده‌اند. در این قسمت ابتدا به بیان دلایل عقلی خواهیم پرداخت و سپس به شواهدی که از قرآن و روایت‌ها آورده‌اند اشاره می‌کنیم:

### ۵.۱. ادله عقلی

متکلمان بعد از اثبات عقلی واجب الوجود (واجب الوجود من جمیع الجهات)، از همین عنوان وصف استغنا و قدرت مطلق و همچنین علم همه‌دان واجب الوجود را استنتاج می‌کنند، چرا که در صورت محدود بودن اوصاف کمالی الهی، عنوان «واجب الوجود» بر آن صدق نمی‌کند و این خلاف فرض است. بنابراین خداوند غنی و عالم مطلق است. از سوی دیگر وقتی انگیزه ارتکاب افعال قبیح و ظلم را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم، با دو عامل انگیزه‌ای به نام «نیاز» و «جهل» مواجه می‌شویم، به این معنا که فاعلی که مرتکب فعل قبیح می‌شود بالضروره داعی و انگیزه او به سوی فعل زشت یکی از این دو انگیزه است، مثلاً کسی که دزدی می‌کند انگیزه‌اش رفع حاجت خود است و یا کسی که از روی عصبانیت به شخص دیگر ضرب و جرح وارد می‌کند، داعی‌اش خاموش کردن شعله آتش قلب خود است که به آن نیازمند است. بنابراین انگیزه‌های فاعل شر به یکی از این دو انگیزه برمی‌گردد. از این دو مقدمه [واجب الوجود من جمیع الجهات و رجوع انگیزه فعل شر به دو داعی جهل و نیازمندی] به این رهیافت می‌رسیم که خداوند نمی‌تواند فاعل امر قبیح و فعل ناروا باشد، چون هیچ یک از این دو داعی در وجود او قابل تصور نیست، چرا که برحسب ادله، خداوند غنی، قادر و عالم مطلق است (حلی، ۱۳۹۵: ۹۷۸). پس هیچ انگیزه و توجیهی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد که طبق آن خداوند متعال در حق مخلوقات خود از جمله انسان ظلم و فعل قبیحی را روا بدارد. پس آنچه خود را «شر» و «ظلم» در حق بندگان می‌نمایاند، حتماً در آن خیر و مصلحتی نهفته است که ما از آن غافل و بی‌خبریم. علامه حلی در این باره می‌گوید: «داعی و انگیزه فعل قبیح و شر در سه انگیزه «نیاز»، «جهل» و «حکمت» خلاصه می‌شود. اولی به این صورت که شخص آگاه از قبح فعل به خاطر نیاز مرتکب آن می‌شود. دومی، به این گونه است که شخص قادر توان ترک قبیح را دارد، اما چون آگاه از قبح فعل نیست، آن را انجام می‌دهد. سومی، به این گونه است که شخص هم عالم به قبح فعل است و هم نیازی به

آن ندارد اما به خاطر وجود مصلحت و حکمت انجام می‌دهد که با آمدن مصلحت، فعل از قبح خارج و متصف به نیکو می‌گردد. و چون خداوند متعال فاعل غنی، عالم و حکیم است، به هیچ وجه داعی اول که ملاک صدور فعل قبیح بود، در او متصور نیست و لذا صدور فعل قبیح از باری تعالی محال است» (همان، ۳۷۸).

به عبارت دیگر، چون ذات خداوند متعال دارای صفات کمالی مطلق از قبیل جود، فیض، رحمت، حکمت، کرامت و غیره است و هیچ صفت نقصی مانند بخل، حسادت، تشفی خاطر و غیره در او نیست، پس آنچه از آن منبع نورانی به آینه وجود امکانی بتابد همه‌اش مطابق اصل سنخیت و مطابق عکس با معکوس نورانی، جمیل، نیکو، خیرخواهانه و حکیمانه است. «کل يعمل علی شاکلته» «ان الله جمیل و یحب الجمال» (قراملکی، ۱۳۸۰: ۲۵۰). باتوجه به آنچه گفته شد می‌توان نتیجه گرفت خداوند فاعل فعل قبیح نیست و هر آنچه در این دنیا به صورت فعل قبیح بر ما وارد می‌شود، در نهایت امر چه در دنیا و چه در آخرت، عوض آن به ما داده می‌شود و این عوض باعث می‌شود آن فعل دیگر قبیح نباشد.

## ۵.۲. ادله نقلی قرآنی و روایی

پیش از بررسی ادله نقلی و روایی باید توجه داشت که از آنجا که خدا فاعل حقیقی جهان است، شرور نیز در حیطه فاعلیت الهی قرار گرفته و مجعول حقیقی الهی‌اند؛ یعنی به اراده الهی خلق می‌شوند. پس شرور اموری خارج از قلمرو اراده و فاعلیت الهی نیستند، بلکه برعکس، متعلق جعل ذاتی الهی‌اند، اما شرور مقصود بالذات خدا نیستند، زیرا آنها برای تحقق اهداف دیگری آفریده شده‌اند. پس، از آنجا که جهان طبیعت، جهان ماده و قوه است، خلقت شرور توسط خدا، ذاتی این جهان و از جمله انسان است، اما قصد خدا از آفرینش شرور چیزی غیر از خود آنهاست. برای مثال در مورد انسانها، چون مجهز به اختیار هستند، لازمه ذاتی معناداری زندگی آنها، داشتن اختیار، قدرت آنها بر ارتکاب شرور و خیرات، هردو است که طبیعتاً شرور نیز در کنار خیرات خلق می‌شوند، اما هدف از خلقت آنها آزمایش انسان در راه تکامل و سعادت است. بنابراین، ضمن وجودی و مجعول مستقل دانستن شرور، می‌توان به این صورت فلسفه وجود شرور را بعنوان مخلوقات الهی تبیین کرد: وجود خیرات، وجودی بالذات و اصیل و مقصود بالذات خالق است، درحالیکه هدف خدا از وجود شرور بالعرض می‌باشد که تنها در پرتو وجودات اصیل دارای معناست. به عبارت دیگر، وجودی بودن شر یک امری



تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۸۱)

است و هدف از خلقت آنها امری دیگر، که نبایستی خلط شود؛ به اینصورت که خلقت شرور توسط خدا و با وجود حقیقی آنها صورت گرفته است، اما هدف از خلقت آنها چیزی در جهت ایجاد خیر بیشتر است. پس شرور مجعول بالذات حق تعالی هستند، اما مقصود بالذات او نیستند. همچنین بایستی توجه داشت که وجودی بودن شرور به معنای نفی خیر ذاتی خدا نیست، زیرا خیر و تحقق کمال نهایی هدف خلقت الهی‌اند که بایستی آزادانه توسط انسانها انتخاب شوند، ضمن اینکه لازمه چنین آزادی، امکان ارتکاب خطا و انجام صواب است. پس خلقت شرور دقیقا در راستای تحقق خیر ذاتی حق است. بنابراین مواردی چون بیماری‌ها، مرگ، زلزله، سیل و طوفان اگرچه وجودی و مستقل‌اند اما مورد قصد ذاتی خدا نیستند، بلکه هستی آنها در پرتو تحقق خیرات الهی معنا دارد و در واقع وجود آنها وجودی برای تحقق خیر بیشتر است. بطور دقیق‌تر، واقعیت مرگ اگر چه بظاهر شر است، اما برای عزیمت انسان از دنیای مادی به آخرت و حصول زندگی جاودان در آن لازم است. پس شرور نه تنها وجودی‌اند، بلکه وجود آنها برای تحقق خیرات ضروری است. اگر اینجا این سوال طرح شود که آیا خدا نمی‌توانست تنها خیرات را بیافریند و هیچ‌گونه شری را خلق نکند؟ در پاسخ باید گفت که خلق جهانی با خیرات بیشتر همراه با شر اندک، بهتر از خلق جهانی با خیرات کمتر است و این از خدایی که قادر و حکیم مطلق است، انتظار می‌رود. بنابراین وجود شرور مطابق با فلسفه خلقت کل هستی است؛ لذا آنها نه وجوداتی در کنار خدا یا دارای هستی مستقل از او هستند؛ بلکه مخلوقاتی از خدایند که دارای نقش مهمی در ساختار هستی‌اند، اما مقصود بالذات نیستند، بلکه نقش ابزاری را در تحقق کمالات و خیرات بیشتر دارند. با این رویکرد، اولاً هستی و خلقت شرور معنا می‌یابد و ثانياً ضرورت آنها برای کل هستی آشکار می‌گردد و ثالثاً نسبت آنها با خدا آشکار می‌گردد. در نتیجه پذیرش شرور نه منجر به نفی وجود خدا، و نه امکان اتصاف هرگونه نقص در صفات مطلق الهی می‌گردد. زیرا خلقت آنها مطابق حکمت مطلق الهی و ضروری نظام هستی است. این امر تسکین دهنده و تسلی بخش قلوب ما برای فهم و رفتار سنجیده با شرور است.

اکنون با نظر به توضیحات فوق درباره شرور، متکلمان مسلمان دلایل نقلی متعددی برای حمایت از نظریه عوض ارائه داده‌اند که این دلایل برگرفته شده از قرآن مجید و همچنین از روایات ائمه اطهار می‌باشد. در بررسی ادله قرآنی باید توجه داشت که مسأله شر و وجود آلام

و انواع بلایا و ناگواری‌ها در عالم مورد توجه قرآن کریم بوده است، به صورتی که واژه شر بیش از سی بار در قرآن آمده است، اما معنی شرور در آیات متعدد قرآن، متفاوت بوده و در هر دسته از آیات معنایی از شر بیان می‌شود که با توجه به دسته بندی آیات، می‌توان به این نتیجه رسید که متکلمان در تقسیم بندی آلام یقیناً از آیات کمک گرفته‌اند. به عنوان مثال در آیات ذیل به ابتلای انسان به انواعی از شرور تأکید شده است که این شرور باعث شکوه و شکایت بندگان از خداوند متعال شده است و آنها را به جزع و بی‌قراری واداشته است. این نوع شرور را می‌توان در کلام متکلمان مصداقی برای آلام ابتدایی دانست:

أ- لَأَيُّسَأُمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤَسُّ قَنُوطٌ<sup>۱</sup> (فصلت/۴۹)

ب- وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ فَذُو دُعَاءٍ عَرِيضٍ<sup>۲</sup> (فصلت/۵۱)

ج- وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يُؤُوسًا<sup>۳</sup> (اسراء/۸۳)

د- إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا<sup>۴</sup> (معارج/۲۰).

در چندین آیه دیگر خداوند خودش را فاعل و عامل به وجود آمدن شرور معرفی می‌کند. در واقع این قسم از شرور را نیز می‌توان در بیان متکلمان، مصداقی برای آلام ابتدایی دانست، مانند فقر، بیماری، بلایای مادی و جانی که شر به عنوان امتحان و آزمون الهی بیان شده است:

أ- وَكَلْبُلُواكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ<sup>۵</sup> (بقره/۱۵۵).

ب- وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ<sup>۶</sup> (اعراف/۱۳۰).

ج- وَتَبَلُّوْكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ<sup>۷</sup> (انبیاء/۳۵).

۱. (آدمی هر چه طلب خیر کند خسته نمی‌شود، اما چون بدی به او برسد بدانندیش و نومید می‌گردد).
۲. (چون به آدمی نعمتی ارزانی داریم، روی گردان می‌شود و به تکبر گردن می‌افرازد. و اگر بدو شری برسد، بسیار فریاد و فغان می‌کند).
۳. (چون به انسان نعمت دادیم اعراض کرد و خویشتن به یک سو کشید، و چون گزندى به او رسید نومید گردید).
۴. (چون شر و بدی رسد بی‌قراری کند).
۵. (البته شما را به اندکی ترس و گرسنگی و بینوایی و بیماری و نقصان در محصول می‌آزماییم. و شکیبایان را بشارت ده).
۶. (قوم فرعون را به قحط و نقصان محصول مبتلا کردیم شاید پند گیرند).
۷. (هر کسی طعم مرگ را می‌چشد و شما را به خیر و شر می‌آزماییم و همه به نزد ما بازمی‌گردید).

تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۸۳)

با توجه به این آیات، خداوند خود را فاعل آلام ابتدایی مطرح می‌کند، پس خداوند در برابر این آلام مسؤول است و چون واجب الوجود من جمیع جهات است و همه صفات کمالی را به صورت مطلق دارا می‌باشد، باید آلام ابتدایی را به صورتی جبران کند. متکلمان برای جبران این آلام نظریه عوض را مطرح کرده‌اند که واجب چه در دنیا و چه در آخرت باید عوض آن آلام را بدهد.

در دسته‌ای دیگر از آیات، کلام الله مجید شرور را به عنوان کیفر اعمال انسان و انتقام الهی ذکر می‌کند. این آیات مرتبط با اصل انتصاف است که خداوند چون ذو انتقام است حق را بر باطل پیروز می‌کند:

أ- فَأَنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَأْمُرُ الْمُؤْمِنِينَ (حجر / ۷۹). این آیه به اصحاب ایکه و لوط اشاره می‌کند که از آنها انتقام گرفته شده است و شهرهایشان ویران شده است.

ب- فَأَنْتَقِمْنَا مِنْهُمْ فَأَعْرَفْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بَأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ (اعراف / ۱۳۶). این آیه به قوم فرعون اشاره دارد که در اثر نقض کردن عهدهایشان در دریا غرق شدند.

در روایات متعددی نیز از پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) به مسأله شر و همچنین اصل عوض و انتصاف پرداخته شده است که در اینجا به ذکر چند نمونه از عناوین مهم آن شرور می‌پردازیم:

فقر و نداری: فقر علتی شده برای اینکه شرور و آلامی از طریق آن به فقرا وارد شود و آنها را درگیر عذابهای روحی و جسمانی کند و برای حل این امر و در واقع برای پاسخ به فردی که دچار فقر است و با آن دست و پنجه نرم می‌کند، باید دست به دامان اصل عوض و انتصاف شد که در بیانات ائمه اطهار به صورت صریح آمده است که به آنها وعده جبران می‌دهند. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «همانا (در روز قیامت) خدای جل ثناوه از بنده مومن محتاج در دنیایش پوزش می‌خواهد، چنانکه برادری از برادرش پوزش می‌خواهد و می‌فرماید: به عزت و جلالم سوگند که تو را در دنیا برای خواریت در نظرم محتاج نکردم، این روپوش را بردار و بین به جای دنیا به تو چه داده‌ام، او بردارد و گوید: با این عوض که عطا فرمودی، زیانی به من ندارد آنچه از دنیا از من به باز گرفتی» (رازی، بی تا، ج ۳: ۳۶۴)

۱. (از آنان انتقام گرفتیم و شهرهای آن دو قوم آشکار بر سر راهند).

۲. (پس از ایشان انتقام گرفتیم و در دریا غرقشان کردیم. زیرا آیات ما را دروغ می‌انگاشتند و از آنها غفلت می‌ورزیدند).

مرگ‌های ناشی از حوادث طبیعی: یکی از مصادیق شر، مرگ و میر انسانهای بی‌گناه در اثر حوادث طبیعی مانند طوفان، زمین لرزه، سیل، آتشفشان و غیره است. از نظر پیشوایان دین درست است که این شرور گریبان‌گیر برخی از افراد می‌شود، اما خداوند این کمبودها و نقص‌های حاصل از این بلاها را در آخرت به نحو احسن جبران خواهد کرد، به گونه‌ای که انسان از ابتلای به آن بلاها راضی خواهد بود. به عنوان مثال نقص‌هایی که به وسیله زلزله‌ها برای انسانها به وجود آمده، توسط خداوند متعال در آخرت به نحو احسن جبران خواهد شد. همچنین، در روایات متعدد به مرگ در اثر حوادث طبیعی اشاره شده است و کسانی که در اثر این امور جان خود را از دست می‌دهند در حکم شهید خوانده شده‌اند. در روایتی پیامبر اسلام از اصحاب خود می‌پرسد که شهید کیست؟ وقتی اصحاب می‌گویند: شهید کسی است که در راه خدا و در میدان مقاتله کشته شود، پیامبر می‌فرماید: «در این صورت تعداد شهدا اندک می‌شوند». در این روایت تصریح شده است که کسی که در اثر حوادث طبیعی بمیرد، در حکم شهید است (قراملکی، ۱۳۸۰: ۲۴۲).

انواع بیماری‌ها: یکی از عواملی که باعث به وجود آمدن شر می‌شود، انواع بیماری‌های موقت و دائمی است که گاهی انسان را به رنج و دردهای غیرقابل تحملی دچار می‌کنند. در روایات معصومین به این نکته تصریح شده است که خداوند متعال در مقابل همه آلام و دردها، مانند انواع بیماری‌های جسمی و روحی، عقب‌ماندگی جسمی و ذهنی و... را به نحو احسن جبران خواهد کرد و به کسانی که گرفتار این بیماری‌ها هستند، جزای برتر اعطا خواهد کرد. امام صادق علیه السلام در توجیه نقص‌های بدنی مانند نابینایی و ناشنوایی می‌فرماید: «خداوند متعال در آخرت به چنین اشخاصی در صورت بردباری و صبر، چنان پاداشی اعطا می‌کند که اگر بین بازگشت به دنیا و تحمل دوباره همین مصائب و باقی ماندن در آخرت مخیر باشند، بازگشت به بلاها را انتخاب می‌کنند تا اجرشان مضاعف گردد» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۱).

## ۶. تبیین سازگاری عدل الهی با تحقق شرور در سایه نظریه عوض

باتوجه به اینکه عقل انسان دو اصل "عوض" و "انتصاف" را درباره کسانی که در این دنیا مورد آلام ابتدایی یا ظلمی که حق آنان نبوده قرار گرفته‌اند، از جانب خداوند لازم می‌داند، بر خداوند واجب است در صورتی که به ناحق دردی بر کسی وارد آید، عوض آن را پردازد؛

تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۸۵)

و این عوض باید به گونه‌ای باشد که فرد، عوض را بر آن آلم ترجیح دهد و اگر فردی در حق دیگری ظلمی کرده باشد، بنحوی انتقام فرد مظلوم را بگیرد، در غیراین صورت با توجه به قدرت مطلق الهی و خیرخواهی و علم الهی ظلم از جانب او صورت می‌گیرد، درحالی که خداوند عادل است و براساس عدل عمل می‌کند. پس اگر درد و رنجی که بر انسان وارد می‌شود از طریق عوض و انتصاف جبران نگردد، در این صورت این جبران نکردن با صفت عدل الهی ناسازگار خواهد بود و اگر مصلحتی برای انسان در آن مصائب نباشد، در این صورت فعل خداوند نیز لغو و عبث خواهد بود که با صفت حکمت الهی ناسازگار است. نظریه عوض کوششی است برای توجیه مناسبت‌های خداوند با انسان، تا ثابت شود که خداوند در تجویز شرور برای موجودات، عادل بوده است.

#### ۷. حیظه کارآمدی راه حل متکلمان

راه حل متکلمان مسلمان علاوه بر اینکه در مباحث عقلی و فلسفی از اتقان و اعتبار خاصی برخوردار است، شبهه رنجیدگان و مبتلایان واقعی به انواع آلام و مصائب را نیز تبیین و آتش رنج و درد آنها را خاموش می‌کند. متکلمان با وجودی دانستن شرور، پاسخی نسبتاً واقع بینانه به این مسأله می‌دهند و با پذیرش جبران سختی‌ها و دردهای دنیا در آخرت، به پاسخ عملی و کاربردی دست می‌یابند. با توجه به اینکه افرادی که در مواجهه با شرور قرار می‌گیرند، ابتداً به مسأله تبعیض توجه و دقت می‌کنند و همچنین شاید گمان شود که برای حفظ ایمان به خدا در هنگام مواجهه با سختی‌های زندگی، لازم است منافات نداشتن وجود شرور با عدالت خدا اثبات شود، پاسخ متکلمان، که خود نیز دغدغه عدل الهی را داشته‌اند، مؤثر است و این هدف را تأمین می‌کند. همچنین متکلمان با ذکر کردن فوایدی برای شرور از قبیل متنبه شدن انسان‌ها، درپی اثبات نبود سازگاری بین وجود شرور و حکمت خداوند و سایر صفات کمالی خداوند هستند. پاسخ متکلمان بدور از پیچیدگی‌های فلسفی بوده است و شخص دارای عقل سلیم به راحتی آن را می‌پذیرد. از طرف دیگر باعث جلوگیری از زیر سؤال بردن بحث عدل الهی، که یکی از اساسی‌ترین آموزه‌های دینی است، می‌شود. همچنین هر انسانی در مواجهه با شرور ابتدا انگشت بر روی تبعیض‌های موجود در دنیا می‌گذارد و بحث عدالت الهی برایش

کم‌رنگ می‌شود. در اینجا است که پاسخ متکلمان به فرد کمک می‌کند که ایمان خود را حفظ کند.

## ۸. نتیجه گیری

در این تحقیق به بررسی نقش نظریه عوض و انتصاف در پاسخ دهی به مساله شرور پرداخته شد. این یک واقعیت است که شرور در همه جوانب آن از مهم‌ترین چالش‌های نظری و عملی انسانها هستند و بعضاً به واسطه سوء فهم انسانها از ماهیت شرور، زمینه الحاد و خداناباوری فراهم می‌گردد. در واقع، تمرکز انسان مدرن بر فهم بشری و دنیوی از امور مابعدالطبیعی بنیادی موجب این پیامد ناگوار شده است، زیرا فهم بشری ما مانع از درک همه جانبه مساله شرور است، چراکه در یک وجه مساله شرور، خدای متعال نامتناهی قرار دارد که برای ما انسانها امکان احاطه و آگاهی کامل بر ماهیت افعال او و چگونگی رابطه‌اش با جهان و انسان وجود ندارد. پس، مهم‌ترین مشکل و محدودیت ما در فهم درست مساله شرور، نقص وجودی و معرفتی ما در شناخت رابطه خدا با جهان و انسان است. حال می‌توان گفت، تنها راه کار منطقی استفاده از آموزه‌های وحیانی ادیان الهی است که نظریه عوض و انتصاف در همین راستا بیان شده است. زیرا این نظریه ضمن اذعان به عدل الهی و ضرورت وجود جهان دیگر، و فاعلیت الهی در همه ابعاد آن و محدودیت این جهان، ضرورت جبران خسارت‌های وارده بر انسانها در این دنیا را در جهان دیگر به خوبی تبیین می‌کند. به عبارت دیگر، نظریه عوض با گشودن افق زندگی ما در جهان آخرت، ما را از اسیر شدن در تنگنای مشکلات و خوشی‌های موقتی این دنیا رها نموده و با معرفی ضرورت عالم آخرت و نظام پاداش و کیفر آن، تصویری هماهنگ و منطبق بر عدل از کلیت زندگی دنیوی و اخروی انسان ارائه می‌دهد. از این رو، با توجه به اهمیت مساله شرور در جهان معاصر، شایسته است که توانمندی‌های نظریه عوض در سطح جهانی حتی میان متفکران غیرمسلمان هم معرفی گردد.

## منابع

- قرآن کریم.
- ابن اثیر، محمد الجزری (۱۳۶۷ق)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، تحقیق طاهر احمد الزاوی و محمود محمد الطناحی، المكتبة العلمیه، بیروت.

- تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۸۷)
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (بی تا). *لسان العرب*، دارصادر، بیروت.
  - اسد آبادی، القاضی ابی الحسن عبد الجبار (۱۴۲۲ق). *شرح الاصول الخمسه*، دار احیاء التراث العربی، بیروت، چاپ اول.
  - اصفهانی، ابی القاسم (بی تا). *المفردات فی غریب القرآن*، محقق: محمد حسین گیلانی، دارالمعرفه، بیروت.
  - انوری، حسن و مشاوران (۱۳۸۲). *فرهنگ بزرگ سخن، سخن، تهران*، ج ۵.
  - بحرانی، ابن میثم (۱۴۰۶ق). *قواعد المرام فی علم الکلام*، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، قم، چاپ دوم.
  - حسینی العبدلی، عمیدالدین بن مجدالدین (۱۳۸۱ش). *الاشراق اللاهوت فی نقد شرح الیاقوت*، تحقیق: علی اکبر ضیایی، میراث مکتوب، تهران.
  - حسینی واسطی زبیدی، سید مرتضی (۱۴۱۴ق). *تاج العروس من جواهر القاموس*، انتشارات دارالفکر، بیروت، چ ۱، ج ۱۰.
  - حلّی، ابو منصور جمال الدین (۱۴۱۳). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، موسسه النشر الاسلامی، قم، چ ۴.
  - حلّی، حسن بن یوسف المطهر (۱۹۸۲). *نهج الحق و کشف الصدق*، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، چ ۱.
  - حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۹۵ق)، *دلائل الصدق*، کتابفروشی بصیرتی، قم، ج ۲.
  - حلّی، مقداد بن عبدالله (۱۳۶۴)، *النافع یوم الحشر فی شرح الباب الحادی عشر*، تحقیق مهدی محقق، انتشارات موسسه مطالعات اسلام.
  - دغیم، سمیح (۲۰۰۱م)، *مصطلحات الإمام الفخر الرازی*، مکتبه لبنان ناشرون، بیروت.
  - رازی، ابو جعفر (بی تا)، *اصول کافی*، کتاب الایمان و الکفر، باب فضل فقراء المسلمین، ج ۳.
  - سروریان، حمیدرضا (۱۳۹۲)، *نظریه اعواض در رهیافت کلامی آیات و روایات و مقایسه آن با ثواب و تفضل*، رساله دکتری دانشگاه تهران.
  - شعرانی، ابوالحسن (۱۳۹۳ق)، *شرح تجرید الاعتقاد*، انتشارات اسلامیه، تهران.

- شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، تصحیح اعتقادات امامیه، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، چاپ اول.
- شیخ مفید (۱۴۱۳ق)، اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، المؤتمر العالمی للشیخ المفید، قم، چاپ اول.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، الحکمه المتعالیه فی أسفار العقلیه الاربعه، داراحیاء التراث، بیروت، چاپ سوم، ج ۴.
- شیروانی، علی (۱۳۸۲)، ترجمه و شرح کشف المراد، دارالعلم، قم، ج ۱.
- طوسی، خواجه نصیر الدین (بی تا)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، شرح جمال الدین حلی (علامه حلی)، مکتبه المصطفوی، قم.
- غزالی، ابوحامد (۱۳۸۲)، مقاصد الفلاسفه، تحقیق سلیمان دنیا، شمس تبریزی، تهران.
- فراهیدی، ابی عبدالرحمن الخلیل ابن احمد (۱۴۰۹ق)، العین، تحقیق الدكتور مهدی المخزومی و الدكتور ابراهیم السامرای، دارالهجره، قم، ج ۲.
- فیض کاشانی، ملامحمد محسن (۱۴۱۸)، علم الیقین فی أصول الدین، بیدار، قم، چاپ اول، ج ۲.
- قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۰)، خدا و مسأله شر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۲هـ ق)، اصول و روضه کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ج ۸.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، موسسه الوفاء، بیروت، ج ۷.
- محمدی، علی (۱۳۷۸)، شرح کشف المراد، دارالفکر، قم، چاپ چهارم.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، انتشارات صدرا، تهران، ج ۱.
- مقداد، فاضل (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین، تحقیق سید مهدی رجائی، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ج ۱.
- الموسوی البغدادی، الشریف المرتضی (۱۴۱۱ق)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، موسسه النشر الاسلامی، قم.
- مفید، محمد بن (۱۴۱۳)، اوائل المقالات، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- مفید، محمد بن (۱۴۱۴)، تصحیح الاعتقاد، چاپ دوم، قم: کنگره شیخ مفید.



تاملی بر احتمالات تقریر برهان وجود شناختی محقق اصفهانی / مرتضی پویان (۸۹)

- علم الهدی، الشریف المرتضی (۱۴۱۱)، الذخیره فی علم الکلام، تحقیق سید احمد حسینی، قم: موسسه النشر الاسلامی.
- حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵)، الباب حادی عشر، چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی