دوفصلنامهٔ عقـــل و دیـــن، مؤسسه دین‌پژوهی علوی،

سـال هفدهم، شماره سی و دوم (بهار و تابستان ١٤٠٤)

From Compensation to Seeking Justice: An Analysis of the Theory of A'wad (Compensation) in Islamic and Christian Theologies, and Its Completion with the Principle of Intisaf (Equity/Redress)

Saeed Kelaveshi[1] \ Karim Hoseinzadeh[2]

Abstract

The problem of evil is one of the fundamental challenges to theism in Islamic theology (Kalām) and Christian theology. The theory of "Compensations" (Aʿwāḍ) in the ʿAdliyya tradition is a response to natural evil and is based on God's compensation for initial sufferings. Using a descriptive-analytical method and a comparative approach, this paper first explains the capacities and shortcomings of this theory, then demonstrates that the concept of "Intiṣāf" (God's securing of the rights of the wronged from the wrongdoer) can fill the theoretical gap of Aʿwāḍ in covering moral evil. The combined system of "Aʿwāḍ + Intiṣāf" addresses natural evil through direct Divine compensation and moral evil through the restitution of rights from the wrongdoer. Animal suffering is also analyzed under one of these two mechanisms based on the origin of the suffering. By presenting a rational argument for the necessity of Intiṣāf, the paper elevates this system to a robust theory. The distinction between "conceptual extension" and "similar function" in relation to Christian theology is analyzed, the system's capacity to counter the challenge of gratuitous evil is examined, and five main limitations are addressed with analytical responses. Finally, the relative superiority of this system over rival theories is demonstrated in terms of the comprehensiveness of explaining Divine justice.

Keywords: Aʿwāḍ (compensations), intiṣāf (restitution), natural evil, moral evil, Divine justice.

---

[1] - Level 3 seminary student in contemporary theological issues, Islamic Seminary of Qom, (Corresponding Author),
kelaveshi313@gmail.com

[2] - PhD Candidate in Islamic Theology, University of Tabriz,
k.hoseinzadeh@phd.tabrizu.ac.ir

از جبران تا دادخواهی: واکاوی نظریه اعواض در کلام اسلامی و الهیات مسیحی و تکمیل آن با اصل انتصاف

سعید کلاوشی[1] / کریم حسین زاده[2]

چکیده

مسئله شرور از چالش‌های بنیادین خداباوری در کلام اسلامی و الهیات مسیحی است. نظریه «اعواض» در سنت عدلیه، پاسخی به شرور طبیعی است و بر جبران آلام ابتدایی توسط خداوند استوار است. این مقاله با روش توصیفی- تحلیلی و رویکرد تطبیقی، نخست ظرفیت‌ها و کاستی‌های این نظریه را تبیین می‌کند، سپس نشان می‌دهد که مفهوم «انتصاف» (استیفای حق مظلوم از ظالم توسط خدا) می‌تواند شکاف نظری اعواض در پوشش شرور اخلاقی را برطرف سازد. نظام ترکیبی «اعواض + انتصاف» شرور طبیعی را از مسیر جبران مستقیم الهی و شرور اخلاقی را از مسیر بازستاندن حق از ظالم پاسخ می‌دهد. رنج حیوانات نیز براساس منشأ رنج، ذیل یکی از این دو مکانیسم تحلیل می‌شود. مقاله با ارائه استدلالی عقلی بر وجوب انتصاف، این نظام را به نظریه‌ای مستحکم ارتقا می‌دهد. تمایز «بسط مفهومی» و «کارکرد مشابه» در نسبت با الهیات مسیحی را تحلیل و ظرفیت نظام را در دفع چالش شر زائد بررسی گردیده است و پنج محدودیت اصلی با پاسخ‌های تحلیلی ارائه می‌شود. در پایان، برتری نسبی این نظام در مقایسه با نظریه‌های رقیب از حیث جامعیت تبیین عدالت الهی نشان داده می‌شود.

کلیدواژگان: اعواض، انتصاف، شرور طبیعی، شرور اخلاقی، عدالت الهی.

[1] - طلبه سطح۳ حوزه علمیه قم، رشته مسائل جدید کلامی، (نویسنده مسئول)،
mailto:kelavoshi313@gmail.com

[2] - دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه تبریز،
k.hoseinzadeh@phd.tabrizu.ac.ir

۱- مقدمه

رنج و مصیبت در زندگی انسان‌ها با اعتقاد به خدای عادل و قادر مطلق تعارض ظاهری دارد (مطهری، ۱۴۰۲: ۱۲۰؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۷۷). ادیان توحیدی خداوند را منزه از هرگونه ظلم می‌دانند، اما وجود شرور پرسش‌های سنگینی پیش می‌کشد (حسینی‌نسب، ۱۳۸۹: ۱۱). این پرسش‌ها صرفاً انتزاعی نیستند؛ در تجربه زیست مؤمنان، رویارویی با رنج بی‌پاسخ می‌تواند ایمان را تا مرز فروپاشی پیش ببرد. ازهمین‌رو، کلام اسلامی و الهیات مسیحی هر دو کوشیده‌اند پاسخ‌هایی درخور برای این پرسش دیرینه فراهم آورند. در کلام اسلامی، نظریه «اعواض» به جبران آلام ابتدایی توسط خداوند اشاره دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۴۴۲: ۴۹۴). این نظریه برای کسانی امیدآفرین است که بدون گناه رنج کشیده‌اند (خوشخو، ۱۴۰۱: ۴۹-۵۵). پرسش محوری آن است که آیا اعواض به‌تنهایی می‌تواند پاسخگوی همه اقسام شرور باشد؟ پاسخ منفی است، زیرا اعواض صرفاً به شروری می‌پردازد که منشأ الهی دارند، درحالی‌که شرور اخلاقی ناشی از ظلم انسان‌ها و رنج حیوانات خارج از قلمرو آن قرار می‌گیرند. نظریه اعواض به‌تنهایی قادر به پاسخگویی به شرور اخلاقی نیست، اما نظام ترکیبی «اعواض در شرور طبیعی + انتصاف در شرور اخلاقی» می‌تواند راهکار جامع عدالت الهی را در هر دو سنت تأمین کند. برای آزمون این ادعا، روش تحقیق کتابخانه‌ای، تحلیلی و تطبیقی از نوع همسوساز (مسئله‌محور) است و مقایسه برپایه پنج مؤلفه کلیدی (مفهوم عوض، فاعل ألم در شرور طبیعی، پاسخ به شرور طبیعی، پاسخ به شرور اخلاقی و مبنای الزام) سازماندهی شده است.

۲- مبانی نظری: اعواض و انتصاف در کلام اسلامی و الهیات مسیحی

۲-۱- اقسام شرور و تمایز میان آنها

شرور در یک تقسیم‌بندی مشهور به چهار دسته تقسیم می‌شوند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۱۷۸؛ خسروپناه، ۱۳۹۳: ۱۲۵-۱۲۶): شرور طبیعی، آلام ناشی از نظام طبیعت بدون دخالت انسان است مانند زلزله، سیل و بیماری‌های مادرزادی. شرور اخلاقی، از اختیار سوء انسان ناشی می‌شود مانند قتل، ظلم و دروغ. شر عاطفی، به حالات ناخوشایند روانی مانند درد، غم و ناکامی اطلاق می‌گردد که درنتیجه مواجهه با دو قسم دیگر پدید می‌آید. شرّ متافیزیکی، محدودیت ذاتی همه ممکنات در برابر کمال نامتناهی خداوند است که از آن گریزی نیست. مرز میان شرور طبیعی و اخلاقی در برخی موارد چندان واضح نیست. بیماری‌های ناشی از سبک زندگی نادرست انسانی یا زلزله‌ای که در نتیجه استخراج معادن رخ می‌دهد، مصادیق همپوشانی این دو قسم هستند. در چنین مواردی، تشخیص اینکه فاعل ألم خداست یا انسان، دشوار می‌شود. بااین‌حال، در موارد

خالص، تفکیک مذکور کارآمد است: شرور طبیعی خالص (مانند سرطان کودکان یا زلزله در منطقه مسکونی) فاعلی جز نظام طبیعی ندارند و شرور اخلاقی خالص (مانند قتل عمد) فاعلی جز انسان ظالم ندارند. نظریه اعواض برای دسته اول و اصل انتصاف برای دسته دوم پاسخگو است. موارد همپوشانی نیازمند بررسی موردی هستند که از حوصله این مقاله خارج است.

۲-۲- اعواض در کلام اسلامی

در کلام عدلیه، عوض «منفعتی است که متألم مستحق آن است بدون بزرگی و تکریم» (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۴۱۰). این تعریف، اعواض را از «ثواب» (پاداش همراه با تکریم) و «تفضل» (بخشش بدون استحقاق) متمایز می‌سازد. اعواض بر دو رکن «استحقاق» و «جبران محض» استوار است. تأکید بر «بدون بزرگی و تکریم» بدان معناست که عوض صرفاً برای التیام رنج و بازگرداندن تعادل وجودی به متألم اعطا می‌شود، نه برای ارتقای مقام او. این نکته، اعواض را از مقوله پاداش اخلاقی جدا می‌کند و آن را در زمره حقوق طبیعی قرار می‌دهد. موارد وجوب عوض عبارتند از: آلام ابتدایی که خداوند بر بی‌گناه نازل می‌کند؛ از بین رفتن منفعت شخص به خاطر مصلحت دیگری؛ آسیب‌های روانی وارد شده از سوی خدا؛ ذبح حیوانات با اذن الهی و مسلط کردن غیرعاقلان بر انسان‌ها یا حیوانات ضعیف (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۲۰۶). شیخ مفید معتقد است خداوند به بندگان رنج‌دیده عوضی می‌دهد که حتی به اهل ثواب داده نمی‌شود (شیخ مفید، ۱۳۷۱: ۱۰۳-۱۰۷). درمقابل، اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی، اعواض را واجب نمی‌دانند (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۰۲).

ریشه اختلاف عدلیه و اشاعره به پذیرش یا انکار عقل عملی باز می‌گردد. عدلیه با تکیه بر حجیت عقل در تشخیص حسن‌وقبح، ظلم را ذاتاً قبیح می‌دانند و چون وارد کردن ألم ابتدایی بدون عوض مصداق ظلم است، عوض را واجب می‌شمارند. درمقابل، اشاعره حسن و قبح را شرعی می‌دانند و معتقدند عقل انسان توان تشخیص تکلیف الهی را ندارد؛ بنابراین اگر خداوند عوض ندهد، نمی‌توان گفت مرتکب قبیحی شده است.

۲-۳- جبران اخروی در الهیات مسیحی

نشانه‌هایی از جبران اخروی در عهد جدید دیده می‌شود، چنانکه پولس می‌نویسد: «رنج‌های زمان حاضر درمقابل جلالی که خدا نصیبمان خواهد کرد، هیچ است» (کتاب مقدس، رومیان، ۱۸:۸). پولس نه‌تنها رنج‌ها را بی‌اهمیت نمی‌شمارد، بلکه آنها را در بستر جلال اخروی بازتعریف می‌کند: رنج همچنان رنج است، اما در نسبت با جبران بی‌نهایت اخروی، تحمل‌پذیر و حتی معنادار می‌شود. سوئینبرن معتقد است خداوند حق دارد رنج موقتی را در ازای سعادت ابدی تحمیل کند. این استدلال مبتنی بر اصل «رضایت پیشینی» است: اگر

شخص بداند که درازای رنج محدود، سعادت نامحدود دریافت خواهد کرد، رضایت عقلانی به آن رنج خواهد داد (سوئینبرن، ۱۳۹۷: ۲۸۷). وین رایت می‌گوید اگر بی‌عدالتی‌های این جهان در جهان دیگر جبران شود، مسئله شر اهمیت خود را از دست می‌دهد (رایت، ۱۳۹۰: ۲۱۸). جان هیک با نظریه «پرورش روح» معتقد است رنج‌ها فرصتی برای رشد اخلاقی هستند و رنج‌های جبران‌نشده در آخرت به تعادل می‌رسند (هیک، ۱۳۷۲: ۲۷۰-۲۵۰).

تفاوت اساسی دو سنت در این است که در کلام اسلامی (عدلیه)، اعواض استحقاقی و واجب بر خداوند است، درحالی‌که در الهیات مسیحی، جبران اخروی بیشتر به عنوان فضل و رحمت الهی تلقی می‌گردد و الزام عقلی در آن دیده نمی‌شود (فیوضات و همکاران، ۱۴۰۳: ۱۱-۱۳). این تفاوت ریشه در دو تلقی متفاوت از رابطه خدا و جهان دارد: در اسلامِ عدلیه، خداوند مکلف به رعایت عدالت است به‌گونه‌ای‌که عقل آن را درک می‌کند؛ در مسیحیت، محوریت بر رحمت و فیض است و عدالت در چارچوب اراده آزاد الهی فهم می‌شود. تفاوت اساسی‌تری که میان دو سنت در تبیین منشأ شرور طبیعی وجود دارد، به مبانی الهیاتی آنها باز می‌گردد. در الهیات مسیحی، بسیاری از شرور طبیعی در چارچوب آموزه «سقوط» و «گناه اولیه» تفسیر می‌شوند. براساس این آموزه، ورود شر و رنج به جهان، پیامد نافرمانی آدم و حوا در باغ عدن است، لذا شرور طبیعی نه صرفاً ناشی از نظام طبیعی، بلکه در نسبت با گناه انسان و انحراف از اراده الهی فهم می‌شوند (آگوستین، ۱۳۹۵: ۲۴۵-۲۵۰). در این چارچوب، رنج‌های طبیعی نوعی مجازات یا پیامد سقوط تلقی می‌گردند که البته با رحمت و فیض الهی قابل‌جبران است. درمقابل، در کلام اسلامی و به ویژه سنت عدلیه، شرور طبیعی نه در چارچوب گناه اولیه، بلکه در چارچوب «نظام احسن» تفسیر می‌شوند. براساس این دیدگاه، خداوند بهترین نظام ممکن را آفریده است و وجود برخی شرور طبیعی، اجتناب‌ناپذیر یا لازمه کمال همان نظام است (مطهری، ۱۴۰۲: ۱۳۶). بنابراین، منشأ شرور طبیعی نه گناه انسان، بلکه ساختار ذاتی نظام طبیعی و محدودیت‌های ممکنات است. این اختلاف مبنایی، چالش مهمی برای بسط نظام ترکیبی «اعواض + انتصاف» در الهیات مسیحی ایجاد می‌کند. اگر در الهیات مسیحی، شرور طبیعی پیامد گناه اولیه باشند، آنگاه اعواض به معنای اسلامی آن (جبران مستقل و استحقاقی آلام ابتدایی) با این آموزه ناسازگار می‌شود، زیرا رنج‌های طبیعی نه «ابتدایی» و بی‌گناه، بلکه پیامد گناه موروثی تلقی می‌شوند. همچنین انتصاف نیز در این چارچوب، بیشتر به «کفاره» و «فیض» نزدیک می‌شود تا بازستاندن حق از ظالم. بااین‌حال، نظام ترکیبی می‌تواند در الهیات مسیحی به صورت «کارکردی» و با تعدیل مفروضات، ایفای نقش کند: در مسیحیت، «اعواض» را می‌توان به عنوان «فیض جبران‌کننده» فهمید که رنج‌های ناشی از سقوط را التیام می‌بخشد و «انتصاف» را می‌توان به

«داوری نهایی» تفسیر کرد که در آن، حقوق مظلومان از ظالمان بازسترده می‌شود. بنابراین، ادعای بسط کامل نظام ترکیبی در الهیات مسیحی باید با احتیاط و با تصریح به تفاوت‌های مبنایی مطرح شود، نه به‌عنوان انتقال یکسان مفاهیم و مکانیسم‌ها.

۲-۴- مفهوم انتصاف در کلام اسلامی و نسبت آن با آموزه‌های مسیحی

انتصاف در کلام اسلامی «استیفای حق مظلوم از ظالم توسط خداوند» تعریف شده است (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۶۳). اگر آلام از سوی غیر خداوند وارد شود، خداوند وظیفه دارد حق مظلوم را از ظالم بازستاند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۸: ۲۴). سید مرتضی و شیخ طوسی انتصاف را از لوازم عدالت الهی دانسته‌اند (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۳۹ و شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۱۴۲). انتصاف دقیقاً آن حلقه مفقوده‌ای است که نظریه اعواض فاقد آن است. اعواض رابطه «خدا - مظلوم» را سامان می‌دهد، اما انتصاف رابطه سه‌گانه «خدا - ظالم - مظلوم» را تنظیم می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، اعواض منطق جبران در شرور طبیعی و انتصاف منطق جبران در شرور اخلاقی را تبیین می‌کند.

مفهوم انتصاف همسو با اصل قرآنی قصاص است (مائده / ۴۵)، با این تفاوت که قصاص ناظر به اجرای عدالت در دنیا توسط حاکم شرع است، درحالی‌که انتصاف ناظر به اجرای عدالت توسط خداوند در جایی است که قصاص دنیوی ممکن نباشد. انتصاف را می‌توان «امتداد فرادنیوی قصاص» نامید: هر دو بر یک اصل واحد استوارند که «حق به حق‌دار می‌رسد». قلمرو قصاص محدود به دنیا و مواردی است که حاکم شرع بدان دسترسی دارد، در حالی‌که قلمرو انتصاف آخرت و مواردی را نیز در بر می‌گیرد که عدالت دنیوی از آن عاجز است. در هر دو، هدف اصلی بازگرداندن حق از ظالم به مظلوم است، نه صرفاً مجازات ظالم یا پاداش جداگانه به مظلوم. تفاوت انتصاف با قصاص دنیوی در این است که در انتصاف، انتقال حق ممکن است در آخرت و به‌صورت غیرمادی (مثلاً انتقال درجات بهشتی) انجام شود؛ بااین‌حال، ساختار اصلی - بازگرداندن عین حق از ظالم به مظلوم - در هر دو یکسان است.

در الهیات مسیحی، آموزه «داوری نهایی» نقشی مشابه انتصاف دارد. عیسی مسیح در انجیل متی (۱۶: ۲۷) می‌گوید: «هر کس را بر وفق عمل او جزا خواهد داد»، و در متی (۲۵: ۴۶-۳۱) صحنه داوری نهایی و جدایی صالحان از گناهکاران را ترسیم می‌کند. پولس نیز در دوم تسالونیکیان (۱: ۹-۶) بر عدالت خداوند در جزای ظالمان و آسودگی مظلومان تأکید می‌کند و در مکاشفه یوحنا (۲۰: ۱۵-۱۲) صحنه داوری برحسب اعمال توصیف شده است (کتاب مقدس). توماس آکویناس در «جامع الهیات» تأکید می‌کند که داوری نهایی تجلی کامل عدالت الهی است و میان «داوری خاص» (جزای فردی پس از مرگ) و «داوری عام» (داوری

نهایی در پایان تاریخ) تمایز قائل می‌شود و هر دو را لازمه عدالت خداوند می‌داند (آکویناس، ۱۳۹۰: ۴۲۵-۴۲۰). در الهیات معاصر، یورگن مولتمان در «الهیات امید» بر این باور است که داوری نهایی ضامن تحقق عدالت برای مظلومان تاریخ است و بدون آن، رنج قربانیان بی‌پاسخ می‌ماند (Moltmann, 1967: 200-210). این شواهد نشان می‌دهند که آموزه داوری نهایی در مسیحیت، ازحیث کارکرد، معادل «انتصاف» در کلام اسلامی است: هر دو تضمین می‌کنند که هیچ ظلمی بی‌پاسخ نمی‌ماند. بااین‌حال، تفاوت اساسی آن است که در کلام اسلامی انتصاف به‌معنای بازپس‌دادن عین حق از ظالم به مظلوم است، اما در الهیات مسیحی داوری نهایی بیشتر به مجازات ظالم و پاداش به مظلوم می‌پردازد تا انتقال عین حق. این تفاوت در بخش ۴-۷ به تفصیل تحلیل شده است.

۳- ظرفیت‌ها و کاستی‌های نظریه اعواض

۳-۱- ظرفیت‌های پنج‌گانه اعواض

نظریه اعواض پنج ظرفیت اساسی دارد. **نخست**، تکیه بر عدالت استحقاقی: عدلیه بر این باورند که عقل می‌تواند برخی افعال را ذاتاً نیک یا بد بشناسد و ندادن عوض دربرابر آلام ابتدایی ظلم است. این ظرفیت به نظریه اعواض پشتوانه‌ای استدلالی و نه صرفاً تعبدی می‌بخشد. قاضی عبدالجبار تأکید می‌کند خداوند به رنج‌دیدگان عوضی می‌دهد که حتی به اهل ثواب داده نمی‌شود (قاضی عبدالجبار، ۱۴۴۲: ۴۹۴)؛ این تصریح، سلسله‌مراتب جبران الهی را نشان می‌دهد: عوض برای جبران رنج بی‌گناهان و ثواب برای پاداش اعمال نیک؛ **دوم**، آخرت به‌مثابه ظرف بی‌کران جبران: بسیاری از آلام دنیوی در همین دنیا قابل جبران کامل نیستند و بدون اعتقاد به آخرت، نظریه اعواض اساساً نمی‌تواند شکل بگیرد. در روایات وعده داده شده است که رنج‌دیدگان چنان پاداشی می‌گیرند که آرزو می‌کنند کاش رنج بیشتری کشیده بودند (مجلسی، ۱۳۹۲: ج ۳، ۷۱)؛ این تعبیر تمثیلی نشان می‌دهد که جبران نه در حد تساوی، بلکه فراتر از آن خواهد بود؛ **سوم**، شمول نسبت به غیرمکلفان: خداوند باید به هر موجود رنج‌کشیده‌ای -فارغ از تکلیف و ایمان- عوض بدهد. شیخ مفید محال می‌داند خداوند ألمی وارد کند اما عوض آن را ندهد (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۰). این شمول یک مزیت مهم است، زیرا برخلاف نظریه‌هایی که جبران را مشروط به ایمان یا رشد اخلاقی می‌کنند، اعواض حتی کودکان، دیوانگان و حیوانات را نیز در بر می‌گیرد؛ **چهارم**، پاسخ به شبهه بی‌عدالتی در توزیع شرور: نابرابری در توزیع رنج‌ها با افق جبران اخروی حل می‌شود (مطهری، ۱۴۰۲: ۱۳۶). اعواض با افزودن بعد عمودی (اخروی) به توزیع افقی (دنیوی) رنج‌ها، معادله عدالت را متوازن می‌کند؛ **پنجم**، هماهنگی با قاعده نظام احسن: اعواض نقش تکمیل‌کننده نظام احسن را ایفا می‌کند. خداوند نه‌تنها بهترین نظام ممکن را آفریده،

بلکه خود جبران‌کننده آلام اجتناب‌ناپذیر آن نظام نیز هست. اگر نظام احسن مستلزم وجود شرور طبیعی باشد، عدالت الهی اقتضا می‌کند که همان نظام، سازوکار جبران این شرور را نیز در خود داشته باشد. اعواض دقیقاً همین سازوکار است. این هماهنگی در پژوهش‌های تطبیقی درباره نظام احسن نیز موردِتوجه قرار گرفته است (جلالی و طاهری دهنوی، ۱۴۰۱: ۳۲-۳۵).

۳-۲- کاستی‌های چهارگانه اعواض

اعواض با چهار محدودیت اساسی مواجه است: **نخست،** عدم پوشش شرور اخلاقی: اگر فرد بی‌گناهی توسط انسان ظالمی به قتل برسد، فاعل ألم انسان است نه خداوند. شیخ طوسی تصریح می‌کند که در این موارد خود انسان ظالم باید جبران کند و بر خداوند واجب نیست (شیخ طوسی، ۱۴۰۰: ۱۵۲-۱۵۳)، اما در این صورت مظلوم بی‌پاسخ می‌ماند. شکاف نظری در اینجا عمیق است: اعواض پاسخگوی رنج‌هایی است که «از بالا» (از سوی خدا) می‌آیند، اما در برابر رنج‌هایی که «از پهلو» (از سوی انسان‌های دیگر) می‌آیند، ساکت است. **دوم**، چالش حیوانات در برابر حیوانات: وقتی حیوان درنده‌ای حیوان ضعیف‌تری را شکار می‌کند، تکلیف چیست؟ علامه حلی آرای مختلف متکلمان را گزارش کرده است (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۱۲۶)؛ برخی عوض را مطلقاً بر خداوند واجب می‌دانند و برخی با استناد به حدیث «ینتصف للجماء من القرناء» (مجلسی، ۱۳۹۲: ج ۷۷، ۲۶۵) مسئولیت را برعهده حیوان وحشی می‌گذارند. این اختلاف نشان می‌دهد که متکلمان اسلامی خود به شکاف نظری در این زمینه واقف بوده‌اند و تلاش کرده‌اند آن را با مکانیسمی شبیه انتصاف پر کنند. **سوم**، اختلاف در وجوب (عدلیه در برابر اشاعره): اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی، اعواض را واجب نمی‌دانند (غزالی، ۱۴۰۹: ۱۰۲). این اختلاف مبنایی، اعتبار نظریه را در نزد اشاعره تضعیف می‌کند و نشان می‌دهد که نظریه اعواض، با همه قوتی که دارد، در جهان اسلام نظریه‌ای مورد اجماع نیست (خلیلی نوش‌آبادی و دارایی، ۱۳۹۸: ۲۱-۲۳). **چهارم**، غلبه رویکرد تفضلی در الهیات مسیحی: در الهیات مسیحی جبران اخروی بیشتر به عنوان فضل و رحمت معرفی می‌شود تا حق استحقاقی. توماس میشل تأکید می‌کند که علم الهیات مبتنی بر وحی است و نمی‌توان شناخت مستقلی از خدا داشت (میشل، ۱۳۹۶: ۱۱۵). این رویکرد نمی‌تواند به‌عنوان یک پاسخ قاطع و ضروری عمل کند، زیرا فاقد آن قاطعیت منطقی است که رویکرد استحقاقی دارد.

۳-۳- ریشه‌یابی ناتوانی اعواض در شرور اخلاقی

ناتوانی اعواض در پوشش شرور اخلاقی ریشه در تفاوت فاعل ألم دارد. در شرور طبیعی، فاعل ألم خداوند

یا نظام طبیعی است و خداوند هم می‌تواند و هم باید عوض دهد. اما در شرور اخلاقی، فاعل ألم انسان ظالم است. اگر خداوند در این موارد مستقیماً عوض دهد، دو مشکل ایجاد می‌شود: اول، ظالم از مسئولیت خود شانه خالی می‌کند و این خلاف غرض از خلقت انسان مختار است. دوم، عدالت توزیعی نقض می‌شود؛ زیرا ظالم و مظلوم به یک نتیجه می‌رسند. اعطای عوض مستقیم در شرور اخلاقی، نه‌تنها مسئله شر را حل نمی‌کند، بلکه خود شر جدیدی می‌آفریند: «شر بی‌مسئولیتی». ظالمی که بداند قربانی او توسط خدا جبران می‌شود، انگیزه‌ای برای اجتناب از ظلم ندارد و این خلاف حکمت خلقت انسان مختار و مکلف است. این نگرانی در سنت کلامی اشعری نیز بازتاب یافته است (سراج و بهشتی، ۱۳۹۷: ۱۵-۱۸). بنابراین، شرور اخلاقی ذاتاً خارج از قلمرو اعواض قرار دارند و نیازمند مکانیسمی دیگرند. این مکانیسم همان انتصاف است که در بخش بعدی صورت‌بندی می‌شود.

۴- نظام ترکیبی «اعواض + انتصاف»: پاسخ دوگانه به شرور طبیعی و اخلاقی

۴-۱- تفاوت‌های سه‌گانه اعواض و انتصاف

انتصاف از سه جهت با اعواض تفاوت دارد (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۶۳؛ سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۳۹): ۱. فاعل ألم در اعواض خداوند است و در انتصاف انسان ظالم؛ ۲. جبران‌کننده در اعواض خود خداوند است و در انتصاف خداوند با گرفتن حق از ظالم این کار را انجام می‌دهد؛ ۳. بستر تحقق اعواض عمدتاً آخرت است درحالی‌که انتصاف می‌تواند هم در دنیا و هم در آخرت رخ دهد. این تفاوت‌ها نشان می‌دهند که اعواض و انتصاف نه‌تنها متعارض نیستند، بلکه دقیقاً مکمل یکدیگرند: اعواض جایی فعال می‌شود که فاعل ألم الهی است و انتصاف جایی که فاعل ألم انسانی است. این مکملیت، اساس نظام ترکیبی را تشکیل می‌دهد.

۴-۲- استدلال عقلی بر وجوب انتصاف

اگر خداوند در شرور اخلاقی نه خود مستقیماً عوض دهد و نه حق مظلوم را از ظالم بازستاند، آنگاه ظلم بی‌پاسخ می‌ماند که نقیض عدل است. اگر خداوند در چنین مواردی خود مستقیماً عوض بدهد (بدون گرفتن حق از ظالم)، دو مشکل پدید می‌آید: نخست ظالم از هر مسئولیتی شانه خالی می‌کند (خلاف غرض از خلقت انسان مختار)؛ دوم عدالت توزیعی نقض می‌شود، زیرا ظالم و مظلوم به یک نتیجه می‌رسند. استدلال را می‌توان در سه مقدمه صورت‌بندی کرد: الف) عدالت الهی اقتضای پاسخ به هر ظلمی را دارد؛ ب) پاسخ به ظلم یا ازطریقِ جبران مستقیم خداست یا ازطریقِ بازستاندن حق از ظالم؛ ج) جبران مستقیم خدا در شرور اخلاقی پیامدهای نامطلوب دارد. نتیجه آنکه تنها راه باقی‌مانده، بازستاندن حق از ظالم است و این همان انتصاف است. انتصاف با آموزه‌های غفران و توبه تعارض ندارد. اگر ظالم توبه کند و حق مظلوم را بپردازد یا

مظلوم از حق خود بگذرد، انتصاف معنا نخواهد داشت (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۳۶۳).

۴-۳- صورت‌بندی نظام ترکیبی در انواع شرور

نظام ترکیبی «اعواض + انتصاف» در مواجهه با انواع مختلف شرور به صورت زیر صورت‌بندی می‌شود:

نخست، شرور طبیعی (زلزله، سیل، بیماری‌های مادرزادی): پاسخ الهی از سنخ اعواض است؛ بدین‌معناکه خداوند خود مستقیماً عوض و جبران آن آلام را در دنیا یا آخرت به‌عهده می‌گیرد؛ **دوم**، شرور اخلاقی (قتل، تجاوز، ظلم): پاسخ الهی از سنخ انتصاف است؛ یعنی خداوند حق مظلوم را از ظالم بازمی‌ستاند و به او می‌رساند. انتصاف دو کارکرد همزمان دارد: التیام رنج مظلوم و تحمیل هزینه بر ظالم؛ **سوم**، رنج حیوانات در اثر شکار توسط حیوانات دیگر: اگر حمله حیوان درنده با اذن الهی و در چارچوب نظام طبیعی (مثلاً برای تأمین غذای خود) صورت گیرد، ازآنجاکه فاعل ألم در نهایت به نظام طبیعی بازمی‌گردد، پاسخ از سنخ اعواض است و خداوند جبران می‌کند، اما اگر حمله بدون اذن الهی باشد، مشمول انتصاف می‌گردد و حق حیوان شکارشده از حیوان درنده بازستردە می‌شود –چنانکه در حدیث «ینتصف للجماء من القرناء» به آن اشاره شده است؛ **چهارم**، رنج کودکان و دیوانگان: پاسخ الهی به منشأ ألم بستگی دارد. اگر رنج آنان ناشی از شرور طبیعی باشد (مانند بیماری مادرزادی یا بلایای طبیعی)، مشمول اعواض می‌شود. اما اگر رنج آنان در اثر ظلم یک انسان ظالم (مانند آزار فیزیکی) ایجاد شده باشد، مشمول انتصاف خواهد بود و حق آنان از ظالم بازستردە می‌شود؛ **پنجم**، شر عاطفی (درد روانی ناشی از فقدان): شر عاطفی به حالات ناخوشایند روانی مانند غم، اندوه و ناکامی اطلاق می‌گردد که درنتیجه مواجهه با شرور طبیعی یا اخلاقی پدید می‌آید. شر عاطفی، برخلاف شرور طبیعی و اخلاقی، نه فاعل مستقلی دارد و نه به‌تنهایی قابل‌جبران است. درد از دست دادن عزیزان، اغلب پیامد یک شر طبیعی (مانند بیماری و مرگ) یا یک شر اخلاقی (مانند قتل) است؛ بنابراین شر عاطفی در ذیل همان شر طبیعی یا اخلاقی قرار می‌گیرد که آن را ایجاد کرده است. اگر مرگ عزیز ناشی از بیماری باشد، مشمول اعواض می‌شود و خداوند عوض آن رنج را به بازماندگان می‌دهد. اگر مرگ عزیز ناشی از ظلم انسانی باشد، مشمول انتصاف می‌گردد و حق بازماندگان از ظالم بازستردە می‌شود. بااین‌حال، شر عاطفی اغلب چندلایه است: بازماندگان هم رنج فقدان را تحمل می‌کنند (شر عاطفی) و هم ممکن است خود قربانی ظلم باشند (شر اخلاقی). در چنین مواردی، نظام ترکیبی هر دو لایه را پوشش می‌دهد: لایه عاطفی با اعواض و لایه اخلاقی با انتصاف.

از جنبه نظری، پرسش آن است که اگر علامه حلی عوض را در ازای رنج و دردمندی (شر عاطفی) می‌داند، آیا جبران برای آسیب طبیعی غیرجسمی انسان‌های سالم که توجه به ضرر و آسیب ندارند یا مستضعفان فکری

که متوجه آن نمی‌شوند، وجود دارد؟ درپاسخ باید به چند نکته توجه کرد: **نخست**، علامه حلی در «کشف المراد» عوض را «منفعتی است که متألم مستحق آن است بدون بزرگی و تکریم» تعریف می‌کند (علامه حلی، ۱۴۰۷: ۴۱۰). در این تعریف، شرط اصلی «تألم» است، یعنی فرد باید رنج را احساس کرده باشد تا مستحق عوض شود؛ بنابراین کسی که آسیب طبیعی غیرجسمی به او وارد شده اما متوجه آن نشده یا از آن رنج نبرده است، مشمول عوض نمی‌شود. این نه به‌معنای بی‌عدالتی، بلکه به معنای عدم تحقق شرط استحقاق است؛ **دوم**، در مورد مستضعفان فکری باید میان «عدم درک عقلی» و «عدم احساس رنج» تفکیک قائل شد: اگر فردی به دلیل ناتوانی ذهنی، قادر به درک ماهیت آسیب نباشد اما همچنان احساس رنج کند (مانند کودکی که مادر خود را از دست می‌دهد اما مفهوم مرگ را نمی‌داند)، مشمول عوض می‌شود؛ زیرا احساس رنج در او تحقق یافته است، اما اگر فردی هیچ احساس رنجی نداشته باشد (مانند کسی که در خواب یا بیهوشی آسیب می‌بیند)، مشمول عوض نیست؛ **سوم**، مشهور عدلیه بر این باورند که ملاک استحقاق عوض، «تحقق ألم» است، نه «تکلیف» یا «درک عقلی»؛ بنابراین کودکان، دیوانگان و حتی حیوانات نیز مشمول عوض می‌شوند؛ **چهارم**، عوض دو کارکرد همزمان دارد: جبران آسیب مادی (مانند از دست رفتن سلامت یا مال) و جبران رنج روانی ناشی از آن (شر عاطفی). در مواردی که آسیب مادی وجود ندارد و تنها رنج روانی تحقق یافته است (مانند اندوه ناشی از فقدان عزیز)، عوض صرفاً برای جبران همان رنج روانی داده می‌شود. محتوای دقیق این عوض در آخرت برای ما معلوم نیست و تنها می‌دانیم که خداوند عادلی است که هیچ رنجی را بی‌پاسخ نمی‌گذارد. بنابراین شر عاطفی، برخلافِ تصور اولیه، خارج از قلمرو نظام ترکیبی نیست: این قسم از شر، یا در ذیل شرور طبیعی و اخلاقی قرار می‌گیرد و مشمول اعواض یا انتصاف می‌شود، یا به‌عنوان یک قسم مستقل، همچنان مشمول عوض الهی است زیرا شرط اصلی استحقاق عوض (تحقق ألم) در آن محقق است.

۴-۴- وجوب عوض برای حیوانات و پاسخ به اشکال عدم درک

برخی ممکن است بپرسند که آیا حیوانات اصلاً درد و رنج را درک می‌کنند؟ اگر درک نکنند، عوض دادن به آنان معنا ندارد. در پاسخ باید گفت: شواهد تجربی نشان می‌دهد که حیوانات نه‌تنها درد را درک می‌کنند، بلکه واکنش‌های رفتاری آشکاری نسبت به آن نشان می‌دهند. گریستن، زاری، فرار و تلاش برای تسکین درد همگی نشانه‌های درک رنج هستند. علاوه بر این، روایات متعددی مانند «ینتصف للجماء من القرناء» به‌صراحت از دادخواهی حیوانات در آخرت سخن گفته‌اند. تحلیل فلسفی این پرسش نشان می‌دهد که خلطی میان «درک عقلی رنج» و «احساس رنج» رخ داده است. حیوانات فاقد درک عقلی (به‌معنای تأمل فلسفی در ماهیت رنج) هستند، اما این به معنای فقدان احساس رنج نیست. احساس رنج، پدیده‌ای زیست‌عصبی است

که در بسیاری از جانوران وجود دارد و مبنای کافی برای استحقاق جبران فراهم می‌کند. بنابراین، حیوانات هم مستحق دریافت عوض یا انتصاف هستند. ناتوانی آنان از درک فلسفی رنج، به‌معنای ناتوانی از احساس رنج نیست. ازاین‌رو، نظام ترکیبی با تأکید بر احساس رنج – نه درک عقلی آن – عدالت را شامل حیوانات نیز می‌کند.

۴-۵- پاسخ به اشکالات وارد بر نظام ترکیبی

اشکال نخست: تعارض انتصاف با غفران و توبه) انتصاف زمانی اجرا می‌شود که ظالم بدون جبران باقی بماند. اگر توبه کند و حق را بپردازد یا مظلوم ببخشد، انتصاف معنا ندارد. بنابراین انتصاف در عرض غفران قرار می‌گیرد، نه در طول آن. انتصاف یک «راه‌حل پیش‌فرض» نیست، بلکه «راه‌حل نهایی» برای مواردی است که راه‌های دیگر مسدود شده‌اند.

اشکال دوم: حقوقی–قضایی بودن نظام و کمرنگ شدن رحمانیت خدا) نظام ترکیبی دقیقاً به این دلیل اعواض را برای شرور طبیعی و انتصاف را برای شرور اخلاقی در نظر گرفته است که هم عدالت و هم رحمت توأمان حفظ شوند. در شرور طبیعی، رحمت خداوند مستقیماً به یاری مظلوم می‌شتابد (اعواض). در شرور اخلاقی، عدالت خداوند حق را از ظالم بازمی‌ستاند (انتصاف). شیخ مفید تأکید می‌کند عوض دادن خداوند براساسِ جود و کرم و تفضل اوست (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۹). نظام ترکیبی نه «حقوقی محض» است و نه «تفضلی محض»، بلکه ترکیبی متعادل از هر دو را ارائه می‌دهد.

در اینجا پرسش مهمی مطرح می‌شود: اگر جبران به عنوان عوض، فراتر از حد رنج باشد، آیا مبنایش باز هم عدل است؟ چگونه می‌توان جمع میان «جود و کرم» و «استحقاق محض» را تبیین کرد؟ برای پاسخ، باید میان دو سطح از عدالت تفکیک قائل شد. سطح اول، عدالت استحقاقی (حداقلی): این سطح، حداقل عدالتی است که عقل آن را درک می‌کند و خداوند مکلف به رعایت آن است. براساس این سطح، اگر خداوند به متألم عوضی معادل رنج او بدهد، عدالت استحقاقی محقق شده است و هیچ عاقلی نمی‌تواند خداوند را به‌دلیل ندادن عوضی بیش از حد رنج، مورد نکوهش قرار دهد. این سطح، مبنای «وجوب عقلی عوض» در کلام عدلیه است. سطح دوم، عدالت تفضلی (فرااستحقاقی): این سطح، فراتر از استحقاق محض است و بر جود و کرم و تفضل الهی استوار است. شیخ مفید در «اوائل المقالات» تأکید می‌کند که خداوند به بندگان رنج‌دیده عوضی می‌دهد که حتی به اهل ثواب داده نمی‌شود (شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۲۹)؛ این تصریح نشان می‌دهد که عوض، فراتر از حد استحقاق محض است و بر تفضل الهی استوار می‌باشد. درواقع، میان «استحقاق» و «تفضل» تعارضی وجود ندارد، زیرا استحقاق، حداقل را تعیین می‌کند. عقل حکم می‌کند که خداوند حداقل عوضی معادل رنج به متألم می‌دهد و این حداقل، مبنای عدالت است. همچنین، تفضل، حداکثر را تعیین می‌کند:

خداوند براساس جود و کرم خود، ممکن است بیش از حد استحقاق به متألم عوض دهد و این بیش‌بخشی، نقض عدالت نیست، بلکه تجلی رحمت و فضل الهی است. نکته دیگر آن است که تفضل، استحقاق را نقض نمی‌کند. عدالت اقتضا می‌کند که حداقل حق متألم ادا شود، اما مانع از آن نمی‌شود که خداوند بیش از حد حق او عطا کند. بنابراین جمع میان «جود و کرم» و «استحقاق محض» در کلام عدلیه، بر تفکیک میان دو سطح از عدالت استوار است: عدالت استحقاقی (حداقلی) و عدالت تفضلی (فرااستحقاقی). این تفکیک، علاوه بر آنکه الزام عقلی بر خداوند را حفظ می‌کند، جایی برای جود و کرم الهی نیز باقی می‌گذارد.

اشکال سوم: نقد درونی از منظر عدلیه) اگر انتصاف کافی است، چرا به اعواض نیاز داریم؟ در شرور طبیعی (مثل سرطان کودک شیرخوار) هیچ فاعل انسانی ظالمی وجود ندارد که از او انتصاف گرفت. نسبت دادن این رنج‌ها به «گناه اولیه» یا «اعمال انسان‌ها» نیازمند اثبات علیت مستقیم است و موجب می‌شود بی‌گناهان عذاب ببینند. اعواض و انتصاف دو بال یک پرنده هستند؛ هیچ‌یک به‌تنهایی نمی‌تواند پرواز کند. اعواض بی‌انتصاف، شرور اخلاقی را بی‌پاسخ می‌گذارد و انتصاف بی‌اعواض، شرور طبیعی را. تنها ترکیب این دو است که پوشش کامل را فراهم می‌آورد.

۴-۶- تحلیل نسبت نظام ترکیبی با الهیات مسیحی: بسط یا کارکرد مشابه؟

تمایز میان «بسط یک نظام در سنت دیگر» و «وجود کارکرد مشابه» ضروری است. کارکرد مشابه به این معناست که دو نظام الهیاتی، هرچند با مفاهیم و مکانیسم‌های متفاوت، به یک مسئله (مثلاً عدالت در برابر شرور اخلاقی) پاسخ عملی یکسان یا بسیار نزدیک می‌دهند. در الهیات مسیحی، آموزه «داوری نهایی» تضمین می‌کند که ظالم مجازات و مظلوم پاداش می‌گیرد. این کارکرد نهایی «هیچ ظلمی بی‌پاسخ نمی‌ماند»، با کارکرد انتصاف در کلام اسلامی مشابه است. این کارکرد مشابه، حاکی از وجود یک دغدغه بنیادین در هر دو سنت است: عدالت نباید قربانی محدودیت‌های نظام دنیوی شود. هر دو سنت، در پاسخ به این دغدغه، به افق فرادنیوی متوسل شده‌اند.

اما بسط یک نظام فراتر از کارکرد مشابه است و مستلزم آن است که بتوان همان مفاهیم، مکانیسم‌ها و لوازم نظری را –با حفظ هویت آنها– در سنت دیگر به کار برد. در مورد انتصاف، بسط کامل در الهیات مسیحی با دو مانع جدی روبروست: نخست، انتصاف در کلام اسلامی مستلزم «بازستاندن عین حق از ظالم» است، درحالی‌که در مسیحیت داوری نهایی بیشتر از سنخ «مجازات جداگانه ظالم و پاداش جداگانه مظلوم» است؛ و دوم، انتصاف مبتنی بر «حسن و قبح عقلی» و «وجوب عقلی بر خداوند» است، درحالی‌که الهیات مسیحی غالباً بر اراده و وحی الهی تأکید دارد و الزام عقلی را نمی‌پذیرد. بنابراین ادعای بسط نظام ترکیبی در الهیات

مسیحی باید به‌صورت‌مشروط فهمیده شود: نظام ترکیبی را می‌توان با حفظ تفاوت‌های بنیادین، به‌عنوان یک چارچوب کارکردی در الهیات مسیحی به کار گرفت، نه به‌عنوان نظامی با مفاهیم و مکانیسم‌های یکسان. به‌عبارت دقیق‌تر، در مسیحیت می‌توان از «نظیره انتصاف» سخن گفت، نه از «انتصاف به معنای اسلامی آن». این تمایز ظریف، از تحمیل مفاهیم یک سنت بر سنت دیگر جلوگیری می‌کند.

۵- چالش شر زائد و محدودیت‌های نظام ترکیبی

۵-۱- چالش شر زائد و پاسخ نظام ترکیبی

یکی از چالش‌های مهم فلسفه دین معاصر، مسئله «شر زائد» است. ویلیام رو استدلال کرده است که وجود حتی یک مورد شر زائد –یعنی رنجی که هیچ خیر جبران‌کننده‌ای (نه در دنیا و نه در آخرت) نداشته باشد– برای ردّ خداباوری کافی است (Rowe, 1979: 335-341). رو از راه استقرا به این نتیجه می‌رسد: نمونه‌های متعددی از رنج را می‌توان یافت که ظاهراً هیچ خیر جبران‌کننده‌ای ندارند و از آنجا که دلیلی برای وجود خیر جبران‌کننده در دست نیست، احتمالاً این رنج‌ها زائدند.

نظام ترکیبی «اعواض + انتصاف» با دو ویژگی خود می‌تواند این چالش را دفع کند. ویژگی اول، جامعیت پاسخ‌دهی: نظام ترکیبی مدعی است هیچ رنجی بی‌پاسخ نمی‌ماند. اگر شرور طبیعی با اعواض و شرور اخلاقی با انتصاف پاسخ داده شوند، جایی برای «شر زائد» باقی نمی‌ماند، زیرا «زائد» بودن یک شر به این معناست که پاسخ‌دهی به آن ممکن نباشد یا وجود نداشته باشد. تعریف رو از شر زائد، شرّی است که هیچ خیر جبران‌کننده‌ای –نه در دنیا و نه در آخرت– نداشته باشد. بسیاری از شرور در نگاه اول به نظر می‌رسد که فاقد خیر جبران‌کننده هستند در حالی که در آخرت پاسخ می‌یابند. نظام ترکیبی با تأکید بر ظرفیت بی‌کران آخرت، شر زائد را به شر جبران‌نشده در دنیا تبدیل می‌کند. نکته ظریف آن است که رو، شر زائد را طوری تعریف کرده که شامل آخرت هم می‌شود؛ بنابراین نظام ترکیبی برای دفع چالش شر زائد باید نشان دهد که هیچ شری بدون پاسخ در آخرت نمی‌ماند. ادعای جامعیت پاسخ‌دهی نظام ترکیبی دقیقاً همین کار را می‌کند: چون اعواض و انتصاف همه اقسام شرور را پوشش می‌دهند، شر زائد به معنای واقعی کلمه وجود نخواهد داشت. این ادعا اثبات‌ناپذیر است، اما در چارچوب خداباوری توحیدی مفروضی معقول و هماهنگ با عدالت الهی است.

ویژگی دوم، ظرفیت بی‌کران آخرت: حتی اگر در دنیا تشخیص دهیم که برخی رنج‌ها ظاهراً بدون خیر جبران‌کننده هستند، اعواض و انتصاف می‌توانند در آخرت – که ظرف بی‌کران جبران است – پاسخ خود را بیابند. به تعبیر سوئینبرن، رنج موقتی دنیوی در برابر سعادت ابدی اخروی ناچیز است (سوئینبرن، ۱۳۹۷: ۲۸۷). نظام ترکیبی از «استدلال از راه ناآگاهی» استفاده نمی‌کند، یعنی صرفاً نمی‌گوید «نمی‌دانیم آن رنج چه

خیری دارد»، بلکه مدعی است مکانیسم پاسخ‌دهی وجود دارد (اعواض یا انتصاف)، هرچند که محتوای دقیق آن پاسخ‌دهی در آخرت برای ما معلوم نیست. این تفاوتی ظریف اما مهم است: نظام ترکیبی یک «نظریه مثبت» درباره چگونگی پاسخ‌دهی ارائه می‌دهد، نه صرفاً یک «دفاع سلبی». به‌عبارت‌دیگر، ادعا نمی‌شود که «شاید خیری وجود داشته باشد»، بلکه ادعا می‌شود که «سازوکار مشخصی برای جبران وجود دارد.»

۵-۲- محدودیت‌های پنج‌گانه نظام ترکیبی

نظام ترکیبی با پنج محدودیت اساسی مواجه است. نخست، نیاز به باور به آخرت: نظام ترکیبی به‌شدت به آموزه معاد و حیات پس از مرگ متکی است. برای کسانی که به آخرت باور ندارند (مانند خداناباوران یا حتی برخی خداباوران لیبرال)، اعواض و انتصاف در آخرت فاقدِمعناست. این محدودیتی ذاتی برای هر نظریه دینی‌ای است که به آخرت متکی باشد. نظام ترکیبی در چارچوب خداباوری توحیدی (که هر دو سنت اسلامی و مسیحی آن را می‌پذیرند) ارائه شده است و اساساً مدعی اقناع مخاطب غیرمعتقد به آخرت نیست.

دوم، ابهام در محتوای عوض و انتصاف: نظام ترکیبی می‌گوید خداوند «عوض می‌دهد» یا «حق را بازمی‌ستاند»، اما محتوای دقیق این عوض و انتصاف را مشخص نمی‌کند. آیا عوض می‌تواند صرفاً یک حالت روانی (مثل رضایت) باشد؟ آیا انتصاف به معنای انتقال عین لذت یا منفعت مادی است؟ برای برون‌رفت از این ابهام، می‌توان معیارهایی برای تناسب عوض با ألم پیشنهاد کرد: عوض باید به اندازه ألم ارزش داشته باشد (اصل عدم‌کمبود) و در حالت مطلوب، بیشتر از آن باشد تا فرد رنج‌کشیده احساس جبران کامل کند (اصل جبران مازاد). همچنین عوض باید از سنخی باشد که رنج‌کشیده قادر به درک و بهره‌مندی از آن باشد (اصل قابلیت درک). برای مثال، اگر کودکی در دنیا بینایی خود را از دست داده باشد، عوض او نمی‌تواند صرفاً «رضایت درونی» باشد، زیرا کودک قادر به درک این رضایت در لحظه فقدان نیست. عوض باید در آخرت به‌گونه‌ای باشد که فرد متوجه شود این عوض در مقابل آن رنج است. این معیارها می‌توانند ابهام را کاهش دهند بدون آن که وارد جزئیات غیرمستند شوند.

سوم، مسئله «گذشت مظلوم» و سقوط انتصاف: اگر مظلوم در دنیا از حق خود بگذرد و ظالم را ببخشد، انتصاف الهی معنا ندارد (چون دیگر حقی برای بازستاندن وجود ندارد). در نظام الهیاتی اسلام و مسیحیت، گذشت مظلوم نه‌تنها نقض عدالت نیست، بلکه فضیلتی برتر از مطالبه حق شمرده می‌شود. قرآن کریم بارها به «عفو و صفح» تشویق کرده است. سقوط انتصاف در فرض عفو مظلوم، نه یک نقص، بلکه یک مزیت برای نظام ترکیبی است: این نظام به‌گونه‌ای طراحی شده که فضایل اخلاقی مانند بخشایش را بی‌معنا نمی‌کند. خداوند در چنین مواردی نه به این دلیل انتصاف نمی‌کند که عدالت را رها کرده، بلکه به این دلیل که خود

مظلوم -که صاحب حق است- از حق خود گذشته است. این خود نوعی تحقق عدالت است، زیرا عدالت اقتضا نمی‌کند که حتماً حق بازسترده شود، بلکه اقتضا می‌کند که صاحب حق در مقام انتخاب آزاد باشد.

چهارم، تعارض بالقوه با برخی آموزه‌های مسیحی مانند «بخشایش بی‌قید و شرط»: در برخی سنت‌های مسیحی (به ویژه پروتستانتیسم لیبرال)، تأکید بر بخشایش الهی بدون نیاز به جبران ازسوی گناهکار است. آیا انتصاف (که مستلزم بازستاندن حق از ظالم است) با این رویکرد سازگار است؟ سه نکته این پرسش را روشن می‌کند: نخست، در مسیحیت ارتدوکس نیز آموزه داوری نهایی وجود دارد و «بخشایش بی‌قید و شرط» به معنای نفی عدالت نیست. دوم، نظام ترکیبی پیشنهاد می‌کند که در الهیات مسیحی، «انتصاف» را می‌توان به‌عنوان «جزای عادلانه اعمال» فهم کرد، نه لزوماً به‌عنوان بازستاندن عین حق. سوم، حتی در چارچوب بخشایش، اگر ظالم توبه کند و جبران کند (بازگرداندن حق)، انتصاف معنا نخواهد داشت و این با آموزه توبه مسیحی هماهنگ است.

پنجم، عدم توضیح مکانیسم انتصاف در مواردی که ظالم خود مظلوم است (سلسله ظلم‌ها): گاهی زنجیره‌ای از ظلم وجود دارد: الف به ب ظلم می‌کند، ب به ج، ج به د، و الی آخر. اگر خداوند حق هر مظلومی را از ظالم بازستاند، آیا این فرایند تا بی‌نهایت پیش نمی‌رود؟ دو راهکار وجود دارد: نخست، در آخرت، داوری نهایی همه عوامل را به‌صورت‌همزمان و عادلانه ارزیابی می‌کند، به‌گونه‌ای‌که حاصل جمع ظلم‌ها و حقوق توزیع شود؛ بنابراین نیازی به فرایند تدریجی و نامتناهی نیست. دوم، در بسیاری از موارد، ظالم اولیه مسئولیت بیشتری دارد و انتصاف از او آغاز می‌شود. این مسئله در فقه اسلامی به نام «ضمان سلسلة علل» بررسی شده است (مصباح یزدی، ۱۴۰۱: ج ۲، ۵۳۰-۵۳۵). براین‌اساس، خداوند با در نظر گرفتن سلسله علل و نقش هر یک در ایجاد ظلم، به‌صورت‌همزمان و عادلانه حقوق را توزیع می‌کند و مسئله به بی‌نهایت کشیده نمی‌شود. بااین‌حال، این محدودیت نشان می‌دهد که نظام ترکیبی برای پاسخ‌گویی کامل به این مسئله نیازمند پژوهش‌های بیشتری است.

۶- نتیجه‌گیری

۱- نظریه اعواض با تکیه بر عدالت استحقاقی، آخرت‌باوری، شمول نسبت به غیرمکلفان، پاسخ به شبهه نابرابری و هماهنگی با قاعده نظام احسن، پاسخی امیدآفرین به مسئله شرور طبیعی ارائه می‌کند. قوت اصلی آن در حوزه شرور طبیعی است، جایی که فاعل ألم خداوند است و او خود مستقیماً جبران می‌کند.

۲- نظریه اعواض به‌تنهایی قادر به پوشش شرور اخلاقی نیست. شکاف نظری موجود در پوشش شرور اخلاقی، ضرورت معرفی مفهومی مکمل را آشکار می‌سازد. نظام ترکیبی «اعواض + انتصاف» شرور طبیعی را ازطریقِ اعواض و شرور اخلاقی را ازطریق انتصاف پاسخ می‌دهد. برهان عقلی مستقل بر وجوب انتصاف، این نظام را به سطح نظریه‌ای مستحکم ارتقا می‌دهد.

۳- «بسط نظام در الهیات مسیحی» بیشتر از سنخ «کارکرد مشابه» است تا «همسانی مفهومی و مکانیسمی».

۴- چالش شر زائد پاسخ داده شد و پنج محدودیت اصلی نظام ترکیبی با پاسخ‌های ممکن مطرح گردید.

۵- تحلیل مقایسه‌ای نظام ترکیبی با نظریه‌های رقیب در فلسفه دین، مزیت‌های نسبی آن را آشکار می‌سازد. در مقایسه با نظریه «دفاع از اختیار» پلانتینگا که تنها شرور اخلاقی را پوشش می‌دهد و شرور طبیعی را به موجودات شرور فرازمینی نسبت می‌دهد، نظام ترکیبی پاسخ مستقیم‌تری به شرور طبیعی دارد (ازطریق اعواض)؛ بدون نیاز به مفروضات اضافی درباره شیطان، اما در مقایسه با نظریه «پرورش روح» هیک که رنج‌ها را فرصتی برای رشد می‌داند، در موارد رنج‌های بی‌فایده (مانند رنج کودکان خردسال یا حیوانات) ناتوان است، نظام ترکیبی با اعواض و انتصاف این رنج‌ها را نیز جبران می‌کند و هیچ رنجی را بدون پاسخ نمی‌گذارد.

۶- نظریه «همذات‌پنداری مسیح» مریلین مک‌کورد آدامز بر حضور الهی در دل رنج تأکید دارد و رنج‌های هولناک را در نسبت با رنج مسیح معنا می‌بخشد (Adams, 1999: 45)، اما مکانیسم تحقق عدالت را روشن نمی‌کند. نظام ترکیبی ساختاری شفاف برای جبران ارائه می‌دهد و مشخص می‌سازد که هر نوع رنج از چه مسیری پاسخ می‌یابد. بنابراین، نظام ترکیبی از جهات متعددی بر نظریه‌های رقیب برتری دارد، هرچند به باور به آخرت و برخی مفروضات متافیزیکی متکی است.

۷- نظام ترکیبی پیشنهادی، دست‌کم در سنت عدلیه اسلامی، می‌تواند به عنوان نظریه‌ای قوی در پاسخ به مسئله شر مطرح شود؛ زیرا هم برای شرور طبیعی پاسخ مستقیم دارد، هم شرور اخلاقی را بدون تضعیف مسئولیت انسانی حل می‌کند و هم نسبت به رنج حیوانات موضعی مبتنی بر عدالت اتخاذ می‌نماید. راه‌حل نهایی نه در یک نظریه منفرد، بلکه در ترکیب چندین نظریه مکمل نهفته است.

۸- اعواض و انتصاف در کنار یکدیگر می‌توانند نظامی جامع و منسجم برای پاسخ به مسئله شرور ارائه دهند

که هم ازحیثِ عقلی استوار است و هم با نصوص دینی در دو سنت اسلامی و مسیحی سازگاری دارد. پژوهش‌های آینده می‌توانند به بررسی تطبیقی دقیق‌تر سازوکار انتصاف با آموزه‌های فرجام‌شناختی ادیان ابراهیمی بپردازند و ابهام‌های باقی‌مانده درباره ماهیت عوض و کمّیت آن را با بهره‌گیری از متون مقدس و تحلیل‌های فلسفی بیشتر رفع کنند.

منابع

قرآن کریم

کتب مقدس مسیحی (براساس ترجمه فارسی هزاره نو، ۲۰۲۲، انجیل ایران)

انجیل متی، انجیل لوقا، نامه پولس به رومیان، نامه دوم پولس به تسالونیکیان، مکاشفه یوحنا

۱. آکویناس، توماس، (۱۳۹۰)، ***جامع الهیات***، (ترجمه فارسی)، تهران، انتشارات حکمت.

۲. آگوستین، (۱۳۹۵)، ***اعترافات***، ترجمه: سید احمد فقیهی، قم، انتشارات طه.

۳. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۹)، ***عقل و اعتقاد دینی***، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.

۴. جلالی، سیدمجتبی؛ طاهری دهنوی، علی، ***«تطبیق دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی و رنه دکارت دربارهٔ نظام احسن»***، دوفصلنامه عقل و دین، سال چهاردهم، شماره بیست و ششم، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صص ۲۴-۴۱.

۵. حسینی‌نسب، سیدعلی، (۱۳۸۹)، ***عدل الهی و مسئله شر***، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

۶. حلی، حسن بن یوسف، (۱۴۰۷ق)، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، قم، موسسه نشر اسلامی.

۷. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۳)، ***کلام جدید با رویکرد تطبیقی***، قم، انتشارات طه.

۸. خلیلی نوش‌آبادی، اکرم؛ دارابی، روح‌الله، ***«تعامل عقل و ایمان در راه حل غزالی در مسئلهٔ شرور»***، دوفصلنامه عقل و دین، سال یازدهم، شماره بیست و یکم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸، صص ۷-۳۲.

۹. خوشخو، صادق، ***«ابعاد محوریت عدالت در رویارویی اسلامی با مسئله شرّ»***، دوفصلنامه عقل و دین، سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص ۴۷-۶۷.

۱۰. رایت، وین، (۱۳۹۰)، ***فلسفه دین***، ترجمه: علی‌اکبر عبدالعلی پور، تهران، حکمت.

۱۱. سراج، علی‌اکبر؛ بهشتی، احمد؛ واله، حسین، ***«معضل شرّ و ارتباط آن با جبر و اختیار از دیدگاه فخر رازی»***، دوفصلنامه عقل و دین، سال دهم، شماره نوزدهم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷، صص ۷-۲۴.

۱۲. سوئینبرن، ریچارد، (۱۳۹۷)، ***وجود خدا***، ترجمه: محمود فتحعلی، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۱۳. سید مرتضی، علم الهدی، (۱۴۱۱ق)، ***الذخیره فی علم الکلام***، قم، موسسه نشر اسلامی.

۱۴. شیخ طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۰۰ق)، ***الاقتصاد الهادی إلی طریق الرشاد***، تهران، انتشارات نجاح.

۱۵. شیخ مفید، محمد ن محمد، (۱۳۷۱)، ***تصحیح الاعتقادات الامامیه***، تهران، کنگره شیخ مفید.

۱۶. ـــــــــــــــــ (۱۴۱۳ق)، اوائل ***المقالات***، قم، کنگره شیخ مفید.

۱۷. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۰۹ق)، ***الاقتصاد فی الاعتقاد***، بیروت، دار الکتب العلمیه.

۱۸. فیوضات، مرضیه؛ فیاض‌بخش، نفیسه؛ دارابی، علیرضا، ***«تحلیل تطبیقی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی***

و پل تیلیش دربارهٔ پاداش و عقاب اخروی»، دوفصلنامه عقل و دین، سال شانزدهم، شماره سی‌ام، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص ۷-۲۴.

۱۹. قاضی عبدالجبار، (۱۴۴۲ق)، ***شرح الاصول الخمسه***، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۰. قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۸۸)، ***عدل الهی***، تهران، انتشارات سمت.

۲۱. مجلسی، محمدباقر، (۱۳۹۲)، ***بحار الانوار***، (جلدهای ۳، ۷۷)، بیروت، موسسه الوفا.

۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۱)، ***آموزش فلسفه***، (جلد ۲)، تهران، شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

۲۳. مطهری، مرتضی، (۱۴۰۲)، ***عدل الهی***، تهران، صدرا.

۲۴. میشل، توماس، (۱۳۹۶)، ***کلام مسیحی***، ترجمه: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات ادیان.

۲۵. هیک، جان، (۱۳۷۲)، ***فلسفه دین***، ترجمه: بهرام راد، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.

26. Adams, Marilyn McCord, (1999), "***Horrendous Evils and the Goodness of God***", Ithaca, NY, Cornell University Press.

27. Moltmann, Jü rgen, (1967), ***Theology of Hope***, London, SCM Press.

28. Rowe, William L. (1979), "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism", ***American Philosophical Quarterly***, 16(4), pp. 335-341.