



کاهش رنج مؤمنان از دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی

عباس دهقانی نژاد^۱

محمد مهدی دهقانی اشکذری^۲

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۰۸

چکیده

یکی از مباحث مطرح در الهیات عملی مسئله رنج انسان‌ها است. در جهان اسلام نیز متکلمان و عارفان به انحای مختلف به این مسئله توجه داشته‌اند. ما در این مقاله برآنیم که با روش توصیفی-تحلیلی دیدگاه قاضی عبدالجبار -متکلم عقل‌گرای معتزلی- را درباره کاهش رنج مؤمنان واکاوییم. قاضی عبدالجبار برای کاهش رنج مؤمنان سه راه پیشنهاد می‌کند: اصلاح بینش مؤمنان نسبت به رنج، داوری نکردن یا دفع نگرانی مؤمنان نسبت به عقوبت اعمال بودن رنج‌ها، و وعده جبران رنج‌هایی که در این دنیا متحمل شده‌اند در آخرت. وی ابتدا سعی در اصلاح نگرش مؤمنان نسبت به رنج دارد و با طرح این که هر رنجی بد نیست و همچنین هر رنجی ظلم نیست، در جهت منطقی و عقلانی نشان دادن رنج‌ها و اصلاح بینش مؤمنان حرکت کرده است. از دید او این دو پیش‌فرض اصلی‌ترین عوامل نگاه نادرست انسان‌ها نسبت به رنج است و تغییر در این دو باعث می‌شود مؤمنان نگاه متفاوتی نسبت به رنج پیدا کنند. در مرتبه دوم او با تمسک به چند دلیل عقلی و نقلی و بطلان تناسخ نشان می‌دهد که نمی‌توان مصائب و رنج‌های این دنیا را عقوبت اعمال انسان -چه در زندگی مفروض پیشین (مطابق باور اهل تناسخ) و چه در زندگی کنونی- قلمداد کرد و لذا مؤمنان نباید با این رنج و دغدغه که مورد خشم خدا قرار گرفته‌اند درگیر باشند. در نهایت او با بحث جبران اخروی در قالب عوض سعی می‌کند گامی در جهت کاهش رنج مؤمنان و ایجاد آرامش در آنان بردارد.

کلیدواژه‌ها

رنج، الهیات عملی، قاضی عبدالجبار، داوری رنج، عوض

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان یزد، یزد، ایران. (نویسنده مسئول)

(abdnejad@gmail.com)

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان یزد، یزد، ایران. (Mehdiashk@iran.ir)



Reducing Believers' Suffering from Qāḍī 'Abd al-Jabbār's View Point

Abbas Dehghaninejad¹

Reception Date: 2022/02/09

Mohammad Mahdi Dehghani Ashkezari²

Acceptance Date: 2022/06/29

Abstract

Suffering is one of the significant topics in practical theology. Throughout history, Muslim thinkers have dealt with this issue in different ways. In this article, using a descriptive-analytical method, we intend to analyze the view of Qāḍī 'Abd al-Jabbār - a Mu'tazilite theologian - about reducing the suffering of believers. He proposes three ways to alleviate the suffering of the believers: (1) revising the believers' attitude to suffering; (2) avoiding making a judgment about suffering, which means not considering the suffering as a punishment from God; and (3) acknowledging the suffering as compensation, that means God will make up for suffering in the hereafter. First of all, 'Abd al-Jabbār tries to correct the attitude of believers towards suffering by suggesting that not every suffering is bad and not every suffering is a kind of oppression. He believes these two presuppositions are the main causes of people's wrong view of suffering. Secondly, by referring to several rational and narrative reasons and by rejecting reincarnation, he shows that the sufferings of this world cannot be considered as the punishment of human actions, either in the assumed previous life (according to the belief of reincarnationists) or in the present life. As a result, believers should not be involved with new suffering (i.e. they have been angered by God). Finally, by proposing the notion of afterlife compensation, he completes his project on reducing the believers' suffering.

Keywords

Suffering, Practical Theology, Qāḍī 'Abd al-Jabbār, Judgement about Suffering, Compensation

-
1. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Yazd, Iran. (Corresponding Author) (abdnejad@gmail.com)
 2. Assistant Professor, Department of Islamic Education, Farhangian University, Yazd, Iran. (Mehdiashk@iran.ir)

مقدمه

رنج دیرینه‌ترین همنشین آدمی در این جهان است. از این روی رنج انسان یکی از اصلی‌ترین مسائل مورد توجه ادیان و به طور خاص نقطه آغاز در الهیات عملی و الهیات شبانی است (Miller-McLemore 2012, 23). این مسئله هم ابعاد نظری و هم ابعاد عملی دارد و وظیفه دین است که به آن بپردازد، هرچند ممکن است هیچ موقع جواب قاطعی برای آن پیدا نشود (Moltmann 1993, 49). بر این اساس، ادیان و نحله‌های گوناگون از بودا و کنفوسیوس در شرق و رواقیان در غرب عالم و همچنین متفکران ادیان ابراهیمی به این همزاد همیشگی بشر پرداخته‌اند. متفکران مسلمان نیز در کتب خود این مسئله را بحث کرده، راه‌هایی برای کاهش رنج بشر ارائه داده‌اند. از این بین، متکلمان به طور جدی‌تر به رنج پرداخته، در کتب خود بخشی را به بحث درباره «آلام» اختصاص داده‌اند. قاضی عبدالجبار، متفکر خردگرای معتزلی، نیز به این بحث اهمی خاصی داشته و مثلاً در کتاب *المغنی فی ابواب التوحید والعدل* بیش از سیصد صفحه درباره رنج و مباحث مربوط به آن سخن گفته است. آنچه برای ما مهم است راهکارهای او برای کاهش رنج بشر است. به نظر این راهکارها را می‌توان در سه دسته تغییر نگرش نسبت به رنج، داوری نکردن در مورد رنج (عقاب نبودن رنج)، و جبران رنج‌ها در جهان دیگر در قالب عوض سامان داد، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

لازم به ذکر است که بیشتر پژوهش‌هایی که در زبان فارسی درباره رنج از دیدگاه متکلمان مسلمان انجام شده است معطوف به مسئله شر بوده است. مثلاً ملائی و موسوی (۱۳۹۹) با بررسی رنج حیوانات در اندیشه متکلمان مسلمان به دنبال پاسخی برای شرور گزاف بوده‌اند؛ یا رستمی (۱۳۹۳) سعی کرده پاسخ‌های متکلمان و فلاسفه به مسئله رنج و درد را، به عنوان مصادیق مهم شر، تقریر و ارزیابی کند. تعدادی از مقالات نیز بحث رنج را از زاویه معناداری و پوچی نگریسته‌اند. مثلاً محبتی و علی‌زمانی (۱۳۹۱) سعی کرده‌اند رابطه رنج با معنای زندگی و ایمان را مورد بحث قرار دهند. بخشی از مقالات نیز به بررسی تطبیقی راهکارهای ادیان مختلف در جهت کاهش رنج پرداخته‌اند. مثلاً میرانی (۱۳۹۳) راهکارهای مثنوی معنوی مولانا و بهشت گمشده میلتن را بررسی کرده و بیان نموده که دیدگاه میلتن مبنی بر مجازات‌انگاری رنج فاقد کارکرد مناسب در جهت کاهش رنج است، اما پاسخ مثنوی را مناسب ارزیابی کرده، چون رنج را امتحان و باعث شکوفایی استعدادهای انسانی دانسته است. رودگر (۱۳۸۹) دیدگاه شهید مطهری درباره رنج را واکاوی کرده، از نظر وی ایمان مذهبی تحت حمایت عقل به همراه معنویت و عشق را

باعث کاهش رنج بشر دانسته است. حاجیها (۱۳۸۵) نیز مبادی اخلاقی شر مانند کذب، ظلم، جهل و... را برشمرده و انتساب آنها به خدا را از دیدگاه عبدالجبار مردود دانسته است. به نظر تاکنون به مسئله مورد نظر ما در این مقاله، یعنی کاهش رنج مؤمنان از دیدگاه عبدالجبار و نوآوری وی به عنوان مبحثی که می‌تواند تأثیر عملی در سبک زندگی، طرز نگرش و رفتار مؤمنان داشته باشد، پرداخته نشده است.

۱. تغییر نگرش نسبت به رنج

عبدالجبار معتقد است که بر خلاف باور رایج بسیاری و حتی بر خلاف فهم ابتدایی ما انسان‌ها، هر رنجی بد نیست. به نظر می‌رسد بخش عمده‌ای از مشکلات مؤمنان با رنج به همین نکته بازمی‌گردد. در حقیقت این سؤال که چرا ما رنج می‌کشیم، پیش‌فرضی نهفته دارد و آن بد بودن رنج است. عبدالجبار می‌خواهد ما را به این نکته متنبه کند که عمومیت دادن به این پیش‌فرض نادرست است، و تنها برخی از رنج‌ها بد هستند. البته او توضیح می‌دهد که منظورش از بد بودن رنج بدآیند نفس آدمی از آن و گریز انسان از رنج نیست. اگر کسی این برداشت را از بدی داشته باشد، ما نیز با او همدل هستیم که هر رنجی به این معنا بد است. این معنا، همانند معنای زیبایی‌شناختی بد، از دیدگاه عبدالجبار مجازی است، اما منظور او از بد معنای اخلاقی و عقلی بد است، این که انجام‌دهنده آن شایسته سرزنش است (عبدالجبار بی‌تا، ۲۹۷). عبدالجبار، برای اثبات این که هر رنجی بد نیست، ابتدا به سراغ فهم متعارف انسان و دریافت شهودی ما می‌رود. او می‌گوید: «ما شهوداً (به اضطراب) می‌یابیم که همه رنج‌ها بد نیستند، بلکه بسیاری از آنها خوب و حتی وظیفه هستند و اگر کسی آنها را انجام ندهد مستحق سرزنش خواهد بود» (عبدالجبار بی‌تا، ۲۷۹). او مثال‌های متعددی در این باره می‌زند:

این که بداهتاً می‌دانیم تحمل مشقت در راه کسب علم و دانش خوب است. یا این که وقتی احتمال حمله حیوان وحشی وجود دارد، واجب است که رنج فرار را متحمل شویم یا وقتی احتمال بیماری شدید وجود دارد، رنج فصد و حجامت را تحمل کنیم... یا غریقی که نجاتش متضمن اذیت شدن اوست، یا پدری که فرزندش را از خواسته‌های نفسانی منع می‌کند یا کسی که دیگری را از خوردن شربت گوارای مسموم بازمی‌دارد. همه اینها دلالت بر این دارد که هر رنجی بد نیست. (عبدالجبار بی‌تا، ۲۸۱، ۲۸۵)

پس از استناد به شهود و عرف، عبدالجبار سعی می‌کند با استدلال نیز اثبات کند که هر رنجی بد نیست. او با نقل دیدگاه‌های متعدد، ملاک بد نبودن رنج را خالی بودن آن از وجوه قبح می‌داند (عبدالجبار بی‌تا، ۲۹۹)، اما عملاً بیشتر به سمت دیدگاه ابوهاشم میل

می‌کند که تنها رنج‌هایی را قبیح می‌داند که ظلم یا عبث هستند (عبدالجبار بی‌تا، ۲۲۸-۳۱۷). اما چگونه رنج ظلم قلمداد می‌شود؟ اگر در رنجی یکی از چهار وجه زیر نباشد آنگاه آن رنج ظلم خواهد بود: «(۱) نفعی بیشتر از رنج، (۲) دفع ضرری بزرگ‌تر از رنج، (۳) عقوبت عمل فرد، (۴) مورد ظن بودن یکی از این سه حالت» (عبدالجبار بی‌تا، ۲۲۸). پس اگر رنجی بر یکی از چهار حالت فوق قابل انطباق بود، آن رنج اخلاقاً بد تلقی نخواهد شد. آیا هر رنجی که یکی از حالات فوق را داشته باشد و در نتیجه ظلم نباشد، خوب است؟ پاسخ عبدالجبار منفی است. ممکن است رنجی یکی از چهار وجه فوق را داشته باشد و ظلم نباشد، اما عبث باشد. اگر رنجی عبث باشد، ما اخلاقاً مجاز نیستیم آن را خوب بدانیم. او برای فهم بهتر این حالت مثال‌هایی می‌آورد. فردی را در نظر بگیرید که به کارگری پول می‌دهد تا از یک طرف دریا سطلی را پر از آب کند و آن را به طرف دیگر بریزد. کار این اجیرکننده هرچند ظلم نیست، چون دارد به فرد در قبال کارش پول می‌دهد، اما بد است، چون کاری بیهوده و عبث است و غرضی عقلانی در ورای آن نهفته نیست. یا اگر فردی که در حال غرق شدن است به عابری بگوید «دستم را بشکن و مرا نجات بده!» در اینجا شکستن دست غریق توسط عابر ظلم نیست، چون در ازای این رنج منفعتی بزرگ‌تر که نجات جاننش است برایش حاصل می‌شود، اما عبث و در نتیجه بد است (عبدالجبار بی‌تا، ۳۱۱).

عبدالجبار در مورد رنج‌هایی که از جانب خداست مثل بیماری، غم، فراق و مرگ عزیزان دو نکته را متذکر می‌شود: یکی این که خداوند رنجی را در انسان برای ممانعت از رنجی بزرگ‌تر ایجاد نمی‌کند، زیرا آن رنج بزرگ‌تر نیز فعل خداست و خدا قدرت و اختیار ازاله آن را دارد؛ دوم این که خداوند رنجی را به خاطر ظن نفع به انسان وارد نمی‌کند، زیرا ظن در مورد خداوند معنا ندارد، و خداوند عالم لذاته است. پس تنها دو حالت می‌ماند: یکی این که رنج‌های الهی برای رسیدن نفع به ما است و دیگر این که ما سزاوار و مستحق این رنج‌ها هستیم و این رنج‌ها جزای اعمال ما محسوب می‌شود (عبدالجبار بی‌تا، ۳۶۹). با آنچه در ادامه خواهیم گفت متوجه می‌شویم که عبدالجبار جزا را تقریباً منحصر به جهان دیگر می‌داند. لذا رنج‌های الهی وارده بر انسان از دید وی همگی برای رسیدن ما به نفع یا، به اصطلاح متکلمان مسلمان، عوض است.

۲. داوری نکردن در مورد رنج^۱ (عقاب نبودن رنج)

یکی از مسائلی که مؤمنان را پس از ابتلا به بیماری، بلایای طبیعی و یا هر گونه رنجی می‌آزارد و در آنها رنجی شاید بیشتر از رنج اولیه ایجاد می‌کند، رنج ناشی از داوری است.

این داوری ممکن است از جانب دیگران یا حتی خود مؤمن انجام شود. بدین صورت که فرد رنج دیده به این گمان افتد که واقعه رنج آور به خاطر خشم خداوند و ارتکاب گناه یا ناسپاسی از سوی مؤمن رخ داده و در حقیقت خداوند به این شیوه او را مجازات کرده است. این باور در ادیان ابراهیمی به طور سنتی وجود داشته و تصویر غالب در دیدگاه یهودیان نسبت به رنج است. مثلاً از ابتدای تورات درد زایمان دختران حوا، کار پرزحمت آدم و پسرانش در مزرعه، اخراج آدم از باغ عدن و حتی مرگ انسان، همگی مجازات خوردن میوه ممنوعه معرفی شده‌اند. همچنین طوفان نوح مجازات فساد روی زمین و نابودی قوم لوط نیز مجازات گناه آنان تصویر شده است. این دیدگاه در تمام بخش‌های کتاب مقدس غلبه دارد^۲ (Kraemer 1995, 18-23). در مسیحیت نیز این دیدگاه در بین مردم رایج است، مثلاً در اوایل دهه ۱۹۸۰ میلادی بسیاری از مردم ایدز را مجازات الهی انحراف همجنسبازان می‌دانستند (Ekstrom 2021, 23-24). در طول تاریخ نیز به رغم مخالفت الهیات‌دانان مسیحی،^۳ دیدگاه غالب وعاظ مسیحی این بوده که طاعون و بیماری‌های همه‌گیر، بلای الهی در پاسخ به شرارت‌های انسانی است (Hinnells and Porter 1998, 47). در دوران معاصر نیز سوئینبرن سعی کرده است تصویری معقول از رنج به مثابه مجازات ارائه دهد (Swinburne 1998, 202-207).

در میان مسلمانان هم این دیدگاه رایج بوده است. حاکم جشمی، در تفسیر آیه ۳۰ سوره شوری، «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ»، عبارت «ما کسبت ایدیکم» را همان گناهان می‌داند و می‌گوید مصائب را قحطی، بیماری، عذاب و جنگ‌ها ذکر کرده‌اند و از قول قتاده، ابن سیرین، عکرمه و شریح نقل کرده که «ما یصیب من مصیبة الا بذنب» (حاکم جشمی ۱۴۴۰، ۹: ۶۲۵۱-۶۲۵۲). علامه طباطبایی نیز خطاب آیه را اجتماعی دانسته، معتقد است این آیه دلالت بر این دارد که هم رنج‌هایی مثل قحطی، گرانی، وبا و زلزله و هم رنج‌های فردی، ناشی از گناهان و اعمال ناشایست انسان‌ها است (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۸: ۵۹-۶۰). البته او دفع دخل مقدر کرده و معصومین، کودکان و دیوانگان را از شمول این آیه خارج می‌داند (طباطبایی ۱۴۱۷، ۱۸: ۶۰). این مضمون در روایات شیعه نیز وجود دارد. مثلاً در حدیثی از امام صادق (ع) نقل شده است که بسیاری از مرگ‌ها را به سبب گناهان دانسته‌اند (طوسی ۱۴۱۴، ۳۰۵). متکلمان معتزلی (ملاحمی ۱۴۳۱، ۳۱۸) و شیعی نیز یکی از دلایل رنج -مخصوصاً برای فاسقان و کافران را- عقاب قلمداد کرده‌اند (علامه حلی ۱۳۷۵، ۱۲۱).

اما قاضی عبدالجبار، بر خلاف ابوعلی و همگام با ابوهاشم جبائی (عبدالجبار

بی‌تا، (۴۳۱)، این پندار را که رنج‌های وارد بر انسان در این دنیا برای عذاب انسان‌ها باشد، قول اهل تناسخ و بکریه دانسته، پذیرش آن به صورت موجه کلیه را نادرست می‌داند (عبدالجبار بی‌تا، ۳۸۷). او در رویکرد تقابلی و عقل‌گرایانه با سنت نقلی مسلمانان معتقد است رنج‌ها صرفاً برای نفع‌رسانی به بشر و دریافت پاداش در جهان دیگر - که عوض نامیده می‌شود- است.^۵ لذا بیش از ده دلیل در رد عقوبت اعمال بودن رنج‌های دنیوی می‌آورد که ذیلاً به آنها اشاره می‌کنیم:

۱. اگر رنج جزای کار انسان‌ها باشد، باید ما اخلاقاً مجاز به لعن، تبری و نکوهش و تحقیر رنج‌دیدگان باشیم، همان‌گونه که شرعاً و اخلاقاً چنین مجوزی درباره مرتکب کبیره که بر او حد جاری شده باشد داریم. اما یقیناً می‌دانیم که نمی‌توان بیماران، کودکان و حیوانات رنج‌دیده را لعن و نکوهش کرد زیرا این کار بد و نادرست است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۵).

۲. پیامبران و صالحان بسیاری دچار رنج و بیماری شده‌اند. می‌دانیم که ستایش و بزرگداشت پیامبران اخلاقاً خوب و نکوهش و تحقیر آنها بد است و این که آنها اهل ثواب‌اند و نه عقاب بر ما روشن است. پس متوجه می‌شویم این رنج نمی‌تواند عقوبت باشد، بلکه امتحان الهی (المحنة) است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۷). این دلیل عبدالجبار در میان یهودیان و بیش از آنها مسیحیان نیز مطرح بوده و بیشترین استناد به آن بر اساس رنج‌های حضرت ایوب صورت گرفته و آن را رنجی نه به خاطر مجازات بلکه برای افزایش فضایل فرد در نظر گرفته‌اند (Hinnells and Porter 1998, 48).

۳. بسیاری از کفار و پادشاهان فاسق در این دنیا از گزند رنج‌ها به دورند. اگر رنج را حاصل اعمال بد فرد و عقاب او بدانیم، باید عدم رنج آنها را پاداش و ثوابشان بدانیم و به خوب بودنشان حکم کنیم. اما می‌دانیم که آنان انسان‌های بدی هستند. وقتی معلوم شد عدم رنج بدان ثواب محسوب نمی‌شود، پس رنج سایر انسان‌ها نیز عقاب به شمار نمی‌آید (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۹).

۴. نیکو نیست که حکیم کسی را مجازات کند بدون این که به نحوی به او بفهماند که این مجازات کاری است که انجام داده است. زیرا در غیر این صورت با این کار باعث اغراء فرد به قبیح می‌شود. چرا باعث اغراء به قبیح است؟ چون عقلاً از رنجی که توسط دیگران به آنها وارد می‌شود، دوری گزیده آن را قبیح می‌دانند، در اینجا نیز فرد چون دلیلی چه مستقیم و چه غیرمستقیم از مبنی بر مجازات بودن این رنج توسط خداوند ندارد به جهل می‌افتد و فکر می‌کند این رنج در قبال نفع است یا این که آن را ظلم می‌پندارد. حال

که ما دلیلی در دست نداریم که این رنج‌ها مجازات هستند، پس باید حکم کنیم که در قبال نفع هستند (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۵).

مخالفتان به این دلیل عبدالجبار دو اشکال وارد کرده‌اند. اول این که وارد کردن رنج به غیرعادل به عنوان مجازات، بدون آگاه کردن او، قبیح نیست، پس چرا در مورد عادل قبیح باشد؟ قاضی پاسخ می‌دهد چون در غیرعادل اغراء به جهل و قبیح معنا ندارد، زیرا اغراء یعنی تقویت انگیزه و برانگیختن فرد به انجام کاری ناپسند که این در غیرفاعل مخیر بی‌معنا است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۶). اشکال دوم این که حرف شما باید در مورد نفع هم جریان داشته باشد و اگر خداوند طبق گفته شما این رنج‌ها را به خاطر نفعی به ما وارد کرده است، می‌باید یا ما را آگاه کند یا دلیلی برای ما قرار دهد تا تفتن پیدا کنیم که این رنج‌ها را به خاطر نفعی که در آینده قرار است به ما برسد، متحمل می‌شویم (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۶). عبدالجبار در پاسخ می‌گوید دقیقاً همین است، خداوند با توصیه ما به صبر بر رنج ما را به این سمت دلالت کرده است که این رنج‌ها برای نفع آتی به ما می‌رسد. از سوی دیگر، با توجه به این که دلیلی نداریم که این رنج‌ها به خاطر عقوبت است و رنج از جانب خدا جز در همین دو حالت یعنی استحقاق و یا نفع آتی نیکو نیست، با عدم دلیل برای یکی از طرفین، طرف دیگر تعیین می‌یابد (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۶). جالب این است که عبدالجبار خود این استدلال را زیر سؤال می‌برد و بیان می‌کند که اگر کسی علم اجمالی داشته باشد که خداوند تمام افعالش نیکو است، هرچند در این که دلیل نیکو بودن نفع است یا استحقاق و مجازات شک داشته باشد، به سبب علم اجمالی‌اش اغراء واقع نمی‌شود، لذا می‌گوید این دلیل ضعیف است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۷).

۵. اگر مکلف بداند که پاداش طاعات و عقاب گناهان او به زودی فرامی‌رسد، در حکم کسی می‌شود که ناچار (ملجاء) به انجام طاعات و دوری از گناهان است و این با حُسن تکلیف در تناقض است، زیرا غرض از تکلیف در معرض پاداش قرار دادن است. حال اگر وقت ثواب از وقت تکلیف فاصله نداشته باشد، مکلف مجبور به انجام تکلیف است و مستحق پاداش نخواهد بود و این به معنای قبح تکلیف است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۷-۴۱۸).

این دلیل عبدالجبار تا حدی عجیب است، چرا که ما در بسیاری از کارها که به نیت نفع یا اجتناب از ضرر دنیوی انجام می‌دهیم، هیچ اجبار یا الجائی در خود نمی‌یابیم. مثلاً ما کار می‌کنیم تا در همین دنیا یک ماه بعد حقوق دریافت کنیم و در اینجا هیچ احساس اجباری وجود ندارد. یا به فرزند خود وعده می‌دهیم که در صورت انجام به موقع

تکالیف مدرسه به او اجازه تماشای تلویزیون خواهیم داد. در اینجا پاداش دنیوی و عاجل است، ولی هم اجباری در کار نیست و هم این کار ما قبیح تلقی نمی‌شود. شاید منظور عبدالجبار این بوده که در صورت دنیوی بودن پاداش و عقاب و علم انسان‌ها به آن، با تکرار آن، وضعیت انسان به حالتی شبیه الجاء نزدیک می‌شود. مثلاً وقتی فرد می‌بیند که کسی دروغ گفت و صاعقه‌ای او را نابود کرد یا به دیگران کمک کرد و خدا به او یک خانه پاداش داد، این علم شدید و یقینی می‌شود و تا حدی قدرت اختیار انسان را محدود می‌کند. هرچند در این فرض نیز اجبار و الجاء وجه چندانی ندارد و شرایط صرفاً در عمل شبیه الجاء است، و گرنه در مبادی عمل و مقدمات هیچ الجائی وجود ندارد.

۶. نیکوست که خداوند در ابتدای جهان بر انسان‌ها تکلیف وضع کند. تکلیف چنان که از نامش پیداست متضمن امور سخت و رنج‌آور است. وضع این تکلیف و رنج تابع آن، چون قرار است در قبالتش نفعی به بنده برسد نیکو است - نه به این سبب که فرد گناهی کرده و مستحق این رنج شده است. بر این اساس، واجب است بعد از دوران تکلیف اولیه نیز ایجاد رنج در بندگان در عوض رساندن نفع به آنها نیکو باشد. زیرا ملاک نیکو بودن رنج رساندن به دیگران یا انجام کار رنج‌آور با ملاک نیکو نبودن آن یکی است. این مسئله با دقت به این نکته فهمیده می‌شود که می‌بینیم اگر ما کسی را در قبال نفعی به انجام کار سختی موظف کنیم یا فرد خودش کار شاقی را برای نفع انجام دهد، کار عقلاً درست و نیکو است. اما اگر در هر دو حالت نفعی نباشد یا نفع کمتر از رنج باشد، این کار نیکو نیست (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۹-۴۲۰). مخالفان عبدالجبار با توجه به داستان آدم و حوا در قرآن اشکال کرده‌اند که این تکلیف ابتدایی نیز خود مجازات انسان‌هایی است که در بهشت بوده، مرتکب معصیت شده‌اند و به سبب آن معصیت مستحق تکلیف و رنج ناشی از آن شده‌اند (عبدالجبار بی‌تا، ۴۲۰). عبدالجبار در پاسخ این مبنا را بیان می‌کند که تکلیف جز برای تعریض ثواب نیکو نیست و جایز نیست که خدا به کسانی بدون استحقاق ثواب بدهد و استحقاق ثواب نیز تنها با مشقت حاصل می‌شود و اگر غرض تکلیف تعریض ثواب نباشد، اغراء به قبیح یا فعل عبث خواهد بود که هیچ کدام در خدا راه ندارد (عبدالجبار بی‌تا، ۴۲۰).

۷. این امکان وجود دارد که درد و رنج، همانند عبادات و تکالیف سمعی، لطف باشد و برای مساعدت و راندن مؤمن به سمت طاعت و دوری او از معصیت از طرف خدا در بشر ایجاد شده باشد. با توجه به این احتمال و همچنین این که بر مکلف واجب است که فعل اصلح را درباره مکلف انجام دهد، به حکم اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال،

دیگر نمی‌توان یقین داشت که رنج‌ها مجازات هستند (عبدالجبار بی‌تا، ۴۲۰).
 ۸. می‌بینیم افراد کافر یا افرادی که فاسق هستند و یک فسق خاصی را انجام می‌دهند، مثلاً دروغ می‌گویند یا دزدی می‌کنند، با این که فسق و کفرشان یکسان و مشابه است، رنج‌های متفاوتی در زندگی متحمل می‌شوند. این در حالی است که اگر این رنج‌ها عقاب بود، با توجه به عدل خداوند، باید کمیت و کیفیت عذاب‌ها یکسان باشد. اما این گونه نیست و انسان‌ها دچار رنج‌های متفاوتی می‌شوند. بر این اساس، متوجه می‌شویم که رنج‌ها منافع و مصالحی مثل مال و اولاد است که خدا به انسان‌ها داده و به هر کس مقدار و تعداد متفاوتی اعطا شده است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۹).

به این دلیل عبدالجبار می‌توان چنین اشکال کرد که رنج‌ها مجازات هستند، اما قرار نیست تمام مجازات افراد در این دنیا انجام شود و بخشی از مجازات افرادی با فسق یکسان که در این دنیا رنج کمتری می‌بینند در جهان دیگر خواهد بود. البته این اشکال تنها از زبان بکر به عبدالجبار وارد است و اهل تناسخ که به پاداش اخروی و جهان دیگری غیر از این جهان باور ندارند نمی‌توانند چنین اشکالی را به قاضی وارد کنند.

۹. اگر رنج‌ها عذاب باشند، باید هر کس که دچار رنج و بیماری می‌شود بتواند با توبه این رنج را از خود دور کند. برای توبه نیز لازم است فرد اجمالاً یا تفصیلاً بداند که مرتکب گناهی شده یا واجبی را ترک کرده است. اما مشاهده می‌کنیم در بین انسان‌ها و کودکان و حیوانات چنین علمی وجود ندارد و آنها گناه یا ترک واجبی در خود سراغ ندارند که به سبب آن مستحق چنین عذابی شده باشند یا در مورد کودکان و حیوانات اصلاً چنین چیزی (به خاطر عدم تکلیف) معنا ندارد (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۹-۴۱۰).

۱۰. صبر و رضایت به رنج‌هایی که انسان مستحق آن است مثل عذاب قیامت یا حدی که به خاطر گناهی جاری می‌شود واجب نیست. اما در دین به ما دستور داده‌اند که بر بیماری و عوارض آن و رنج‌های مشابه صبر کنیم و جزع بر آنها قبیح است. این نشانگر مشابهت رنج‌ها با سایر نعمت‌ها و وجود منفعت در آنها برای ما است، لذا از ما خواسته شده است شاکر و راضی باشیم^۱ (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۳).

خواجه طوسی، متأثر از احادیث پرشمار درباره عقوبت الهی بودن برخی رنج‌ها، این استدلال قاضی را نپذیرفته، دیدگاه ابو‌حسین شاگرد وی را، که معتقد است برخی رنج‌ها عذاب است، تقویت کرده است (علامه حلی ۱۳۷۵، ۱۲۱). علامه حلی استدلال قاضی را چنین مورد مناقشه قرار می‌دهد که رضایت یا به معنای اعتقاد به خوب بودن فعل است یا به معنای این که فعل مطابق خواست و میل انسان است. اگر معنای اول را در نظر

بگیریم، این معنا هم در مورد عقاب صادق است هم در مورد رنج‌های دنیوی، یعنی در هر دو حالت رضایت به این معنا است که ما معتقدیم این فعل خداوند درست و به مصلحت ما است. اما اگر رضا به معنای دوم باشد، این که بگوییم انسان باید به آن راضی باشد اصلاً در توان انسان نیست که رنج را دوست بدارد و به آن راضی باشد. لذا اصلاً این معنای دوم چه در مورد عذاب و چه در مورد رنج مطرح نمی‌شود (علامه حلی ۱۳۷۵، ۱۲۱).

به نظر می‌رسد آنچه مرحوم خواجه گفته قابل مناقشه است. سخن قاضی را می‌توان این گونه فهمید که ما در مورد مجازات دستوری بر صبر نداریم، یعنی حدیث یا روایتی در مدح صبر مثلاً زانی بر سنگسار نداریم. نه تنها چنین نیست، بلکه زانی در اینجا اجازه فرار از این رنج مستحق را دارد. اما در مورد رنج‌های دنیوی احادیث متعددی وجود دارد که ما را توصیه به صبر کرده‌اند. از سوی دیگر، می‌توان شق سوم را به تقسیم ثنائی علامه حلی افزود، یعنی علاوه بر رضایت و صبر در اعتقاد و رضایت و صبر در میل و خواست، می‌توان به رضایت و صبر در عمل نیز قائل شد. به این معنا، قابل تصور است فردی معتقد باشد که فعل خداوند درست است، و طبعاً از آن رنج می‌کشد و رضایت به معنای میل به رنج نیز چون طبق دیدگاه خواجه محال است در او وجود ندارد، اما این عدم میل را بروز نمی‌دهد و جزع و فزع و بی‌تابی نمی‌کند. اگر حالت سوم را بپذیریم می‌توان گفت سخن عبدالجبار این است که در مورد عذاب مستحق به اجتناب از این جزع و فزع امر نشده‌ایم، اما مثلاً در مورد بیماری به بروز ندادن رنج، صبر و خودداری از جزع و فزع امر شده‌ایم. تبیین این دلیل توسط ابن‌متویه، شاگرد قاضی، مسئله را قابل فهم‌تر می‌کند. او می‌گوید در موارد رنج مستحق ما جزع و فزع می‌کنیم به این دلیل که در آن صرف عذاب و رنج وجود دارد و قرار نیست نفعی در ازای آن به ما برسد. لذا عقلاً این جزع و فزع و گریز از عقاب بد تلقی نمی‌شود. اما در جایی که ما در قبال رنج سودی را توقع داشته باشیم، منطقاً جزع و فزع بر آن نارواست، زیرا قرار است چیزی را به واسطه این رنج به دست بیاوریم که نسبت به این رنج برتری دارد (ابن‌متویه ۱۹۹۹، ۴۴).

۱۱. اگر رنج صرفاً عقوبت بود، این که خود را برای به دست آوردن علم و دانش و یا سود در تجارت، به زحمت انداخته، رنج بکشیم، نیکو نبود. زیرا این که فرد مستحق عقوبت خودش را مجازات کند، نیکو نیست، بلکه درست آن است که دیگران او را مجازات کنند. بطلان این دیدگاه روشن است. لذا معلوم می‌شود این رنج‌ها عقاب نیستند و وجه خوبی آنها چیزی دیگر - یعنی نفع - است (عبدالجبار بی‌تا، ۴۱۴-۴۱۶).

نکته قابل تأمل این است که چرا عبدالجبار - به رغم این که استحقاق را به عنوان

یکی از دلایل رنج پذیرفته است- با این شدت مخالف جزای اعمال بودن رنج در این دنیا است؟ به نظر آنچه عبدالجبار را به این سمت برده رویکرد خردگرایانه و اخلاقی او به این بحث است. از نظر او نمی‌شود گفت هر رنجی در این جهان جزای اعمال ناشایست انسان است و این به معنای عدم کلیت و شمول این قاعده است. لذا نمی‌توان حکم کرد که بیماری خاص فرد الف به خاطر ارتکاب فلان گناه است. هرچند در اینجا این احتمال وجود دارد، اما قطعیتی در کار نیست. در مورد بلایای جمعی مثل سیل و زلزله قطعیت از این نیز کمتر است، زیرا ما اجمالاً می‌دانیم که در بین حادثه‌دیدگان، افراد صالح، کودکان و حیوانات وجود دارند که احتمال گناهکار بودن آنها یا کم است یا اساساً منتفی است. این عدم قطعیت باعث می‌شود انتساب رنج‌ها به اعمال نادرست انسانی و مجازات دانستن آنها نظری غیردقیق و از لحاظ اخلاقی نادرست باشد و شاید به این جهت بوده که عبدالجبار حتی به صورت مجزئه نیز نپذیرفته که رنج‌های این جهانی مجازات گناهان انسان باشد. به عبارت دیگر، رویکرد خواجه طوسی و ابوالحسین به این مسئله ثبوتی و رویکرد عبدالجبار اثباتی است. هم عقلاً و هم بر پایه قرآن و روایات، قابل پذیرش است که برخی رنج‌ها مجازات اعمال ناشایست انسان در همین دنیا باشد. اما از آنجا که اثبات حتی یک مورد از آن نیز، چه برای خود فرد و چه برای دیگران، امکان‌پذیر نیست و راهی برای یقین پیدا کردن به آن وجود ندارد، عبدالجبار این رابطه را منکر شده و خاطر مؤمنان را آسوده کرده است. نکته نهایی این که صرف امکان امری دلالت بر وقوع آن ندارد، و فعل حسن الزاماً واجب نیست تا وقوع آن از خداوند لازم آید.

نکته دیگری که باید در این رویکرد عبدالجبار در نظر داشت مخاطبان وی هستند. عبدالجبار در این مبحث علاوه بر مخاطبان درون‌دینی، یعنی بکره، با مخاطبان دینی دیگر یعنی هندوها، که قائل به تناسخ هستند، روبرو بوده است. پذیرش مجازات بودن رنج‌های دنیوی به طور جزئی راه را برای معقولیت نظریه تناسخ باز می‌کرده است. وقتی ما بپذیریم که می‌شود رنجی مجازات گناهی پیشین باشد، این به معنای امکان تناسخ - و نه وقوع آن- است. به نظر می‌رسد یکی از انگیزه‌های عبدالجبار در عدم پذیرش مجازات بودن رنج‌های دنیوی بستن هر گونه راهی برای امکان تناسخ باشد.

۳. جبران در جهان دیگر (عوض)

جبران رنج‌ها در جهان دیگر به نظر آموزه‌ای کاملاً اسلامی است. ادیان شرقی عمدتاً قائل به تناسخ هستند و جهان پس از مرگشان خارج از همین جهان نیست. در یهودیت و مسیحیت نیز چنین دیدگاهی وجود ندارد. دیدگاه مشهور به عوض از ابداعات متکلمان

مسلمان است و ریشه در تعالیم دینی اسلام دارد. قاضی عبدالجبار در شرح حدیثی از پیامبر اکرم (ص) که می‌فرماید: «در روز قیامت به رنج‌دیدگان در دنیا آن قدر ثواب داده می‌شود که عافیت‌مندان آرزو می‌کنند ای کاش در دنیا پوست بدنشان با قیچی ریزریز می‌شد»،^۷ منظور از ثواب را همان عوض می‌داند (عبدالجبار ۱۴۴۱، ۴۸۸). به هر روی این نظریه از ابداعات معتزله - احتمالاً در نیمه دوم قرن دوم هجری -^۸ است. اشاعره صراحتاً با این دیدگاه مخالف بوده‌اند^۹ (ایچی ۱۳۲۵، ۸: ۱۹۸-۲۰۰؛ رازی ۱۴۱۱، ۴۸۲). اما شیعه قویاً آن را پذیرفته است.

قاضی عبدالجبار نیز پس از نشان دادن این که رنج‌های وارد بر انسان عذاب و عقاب نیست، تنها گزینه باقیمانده را این می‌داند که رنج‌ها در قبال نفع است، نفعی که قرار است در جهان دیگر به انسان داده شود و نام آن عوض است. عبدالجبار تصریح می‌کند که ایجاد رنج و اعطای عوض در قبال آن ظلم نیست، و لذا از این جهت بد و غیراخلاقی محسوب نمی‌شود. اما این کار عبث است! از آنجا که خدا کار عبث انجام نمی‌دهد، باید این رنج‌ها علاوه بر جبران در جهان دیگر در این جهان نیز دارای ویژگی‌ای باشند تا عبث تلقی نشوند (عبدالجبار بی‌تا، ۳۱۲). عبدالجبار معتقد است این رنج‌ها کارکرد رسانه‌ای دارند و در آنها پیامی از جانب خداوند نهفته است که عبرت گرفتن دیگران یا خود فرد است (عبدالجبار بی‌تا، ۳۹۱). از سوی دیگر، چون این رنج‌ها مصلحت یا لطف در تکلیف است، نیکو است و عبث نخواهد بود (عبدالجبار بی‌تا، ۳۹۰-۳۹۱). همچنین در بسیاری موارد این رنج‌ها امتحان و آزمایش محسوب می‌شوند (عبدالجبار بی‌تا، ۴۰۷، ۴۰۹). به هر روی، از نظر عبدالجبار، صرفاً وارد شدن رنج به خاطر عبرت و لطف باعث اخلاقاً خوب بودن آن نمی‌شود و ممکن است این کار ظلم به حساب بیاید، لذا باید عوضی وجود داشته باشد تا کار از ظلم بودن خارج شود.

پرسش دیگری که عبدالجبار به آن پرداخته این است که کدام رنج‌ها را خداوند در جهان دیگر جبران می‌کند؟ او دایره وسیعی از رنج‌ها را که با آن فرد مستحق عوض می‌شود ترسیم می‌کند که برخی از آنها به شرح زیر است:

- (۱) تمامی رنج‌هایی که منشأ آن خود فرد نباشد؛ (۲) تمامی بیماری‌ها (عبدالجبار بی‌تا، ۴۳۵)؛ (۳) تمامی مصیبت‌ها و تمامی ضررها مثل نابودی مال و ملک افراد، آتش‌سوزی، غرق شدن (عبدالجبار بی‌تا، ۴۳۷)؛ (۴) تمامی غم‌هایی که خود فرد سببش نباشد، مثل غم مرگ والدین و فرزندان (عبدالجبار بی‌تا، ۴۳۷)؛ (۵) هر رنجی که معقول باشد انسان در هنگام ورود رنجی از جانب خدا متحمل آن بشود، مثلاً رنج فرار به سمت

پناهگاه در هنگام برف و سرما (عبدالجبار بی‌تا، ۴۴۸) یا رنج درمان بیماری و رنج هزینه کردن برای آن (عبدالجبار بی‌تا، ۵۵۳)؛ (۶) هر کاری که نتیجه فعل خدا یا نتیجه امر خداوند باشد، مثلاً رنجی که حیوانات بر اثر ذبح - که خدا آن را حلال کرده - می‌کشند (عبدالجبار بی‌تا، ۴۵۲)، یا رنجی که فرزند به خاطر تأدیب و تنبیه والدین می‌کشد (عبدالجبار بی‌تا، ۴۶۲). در مورد رنجی که از سوی سایر انسان‌ها به ما وارد می‌شود نیز عبدالجبار قائل به انتصاف است، بدین معنا که خداوند در جهان دیگر حق مظلوم را از ظالم می‌گیرد و به این وسیله رنج او در دنیا را جبران می‌کند (عبدالجبار بی‌تا، ۵۲۶).

نتیجه‌گیری

از دیدگاه عبدالجبار رنج در این جهان در قبال نفعی است که در جهان دیگر به انسان‌ها داده خواهد شد. کارکرد این جهانی رنج عبرت‌گیری و آزمایش انسان‌هاست. لذا این رنج‌ها را نمی‌توان بد تلقی کرد. از سوی دیگر، این رنج‌ها، به دلیل در پی داشتن نفع، ظلم نیستند، و به دلیل داشتن غرض عقلانی عبرت‌گیری یا امتحان بندگان عبث نیستند. توجه به این نکات باعث کاهش رنج مؤمنان در مصائب خواهد شد. دیگر این که بر خلاف باور متداول بین مؤمنان، این رنج‌ها را به دلایل متعدد نمی‌توان عذاب دنیوی انسان‌ها در نظر گرفت. عبدالجبار سعی کرده با ارائه بیش از ده دلیل نشان دهد ما مجاز به داوری رنج‌های دیگران نیستیم و عقلاً نمی‌توان این رنج‌ها را عقاب دنیوی اعمال انسان‌ها در نظر گرفت. تفتن به این نکته باعث آرامش روانی خاطر مؤمنان در زمان گرفتاری، مریضی و سوانح طبیعی خواهد بود، زیرا آنها خود را مغضوب و دچار عذاب و خشم الهی نمی‌بینند. مجموع این راهکارها نشان می‌دهد هرچند عبدالجبار هم‌رأی و همراه با دیدگاه‌های علمی زمان خود سخن گفته، اما در برخی موارد دیدگاه‌هایی پیشرو و متفاوت ارائه کرده است.

کتاب‌نامه

- ابن‌متویه، الشیخ ابی محمد الحسن بن احمد. ۱۹۹۹. کتاب المجموع فی المحيط بالتکلیف، ج. ۳. تحقیقیان پترس. بیروت: دارالمشرق.
- ایچی، میرسید شریف. ۱۳۲۵ ق. شرح المواقف، ج. ۸. قم: دارالرازی.
- حاجیه، عباس. ۱۳۸۵. «مبادی اخلاقی مسئله شر نزد قاضی عبدالجبار معتزلی». اطلاعات حکمت و معرفت ۶.
- حاکم جشمی، ابی سعد محسن بن محمد ابن کرامه. ۱۴۴۰ ق. التهذیب فی التفسیر، ج. ۹. تصحیح عبدالرحمن بن سلیمان السالمی. بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
- رازی، فخرالدین. ۱۴۱۱ ق. المحصل. عمان: دارالرازی.

- رستمی، یدالله. ۱۳۹۳. «خدا و مسئله شر (درد و رنج)». فلسفه دین ۲۱.
- رودگر، محمدجواد. ۱۳۸۹. «نقش دین در رنج‌زدایی و کاهش آلام بشری». قبسات ۵۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین. ۱۴۱۷ ق. المیزان فی تفسیر القرآن، ج. ۱۸. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن شیخ الطائفة. ۱۴۱۴ ق. الأمالی، ج. ۱. تحقیق قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة. قم: دارالثقافة.
- عبدالجبار، احمد بن ابی الحسن. ۱۴۲۶ ق. تنزیه القرآن عن المطاعن. بیروت: دارالنهضة الحديثة.
- عبدالجبار، احمد بن ابی الحسن. ۱۴۴۱ ق. الأمالی، ابوظبی: الحكماء للنشر.
- عبدالجبار، احمد بن ابی الحسن. بی تا. المغنی فی ابواب التوحید والعدل، ج. ۱۳، مصر: بی نا.
- علامه حلی، ابن المطهر الحسن بن یوسف. ۱۳۷۵. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تقدیم و تعلیق شیخ جعفر سبحانی. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
- مانکدیم، احمد بن الحسین. ۱۴۱۶ ق. شرح الاصول الخمسة لقاضی عبدالجبار. تحقیق عبدالکریم عثمان. قاهره: مکتبة الوهبة.
- محبتی، مریم، و امیرعباس علی‌زمانی. ۱۳۹۱. «رنج، ایمان و معنا از دیدگاه داستایفسکی». فلسفه و کلام اسلامی ۳.
- محمودی، حسین. ۱۴۰۰. «الهیات عملی و داوری درباره رنج دیگران». در پیش‌نشست کنفرانس بین‌المللی الهیات عملی دانشگاه امام صادق (ع)، قابل دسترس در: http://practicaltheologyfa.isu.ac.ir/news_68.html
- ملاحمی، محمود بن محمد الخوارزمی. ۱۴۳۱ ق. کتاب الفائق فی اصول الدین. تحقیق فیصل بدیل عون. قاهره: دارالکتب و الوثائق القومية.
- ملائی، محمد و موسوی، سید محمود ۱۳۹۹. «مسئله درد و رنج حیوانات در اندیشه متکلمان مسلمان». معرفت کلامی ۲۵.
- میرانی، ارسطو. ۱۳۹۳. «معنادرمانی دینی رنج در مثنوی معنوی و بهشت گمشده». پژوهشنامه ادیان ۱۵.

- Ekstrom, Laura W. 2021. *God, Suffering, and the Value of Free Will*. New York: Oxford University Press.
- Hinnells, John R., and Porter, Roy. 1998. *Religion, Health and Suffering*. New York: Routledge.
- Kraemer, David Charles. 1995. *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*. New York: Oxford University Press.
- Miller-McLemore, Bonnie J. (ed.). 2012. *The Wiley-Blackwell Companion to Practical Theology*. Wiley-Blackwell Publication.
- Moltmann, J. 1993. *The Trinity and the Kingdom*. Minneapolis: Fortress Press.
- Saeedimehr, Mohammad. 2021. "The Compensation Theodicy: A Brief

Examination of the Shiite Approach to the Problem of Suffering". *The International Journal of Humanities* 28.
Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press.

یادداشت‌ها

۱. این عنوان را از سخنرانی دکتر حسین محمودی (۱۴۰۰) در سومین پیش نشست کنفرانس بین المللی الهیات عملی برگرفته‌ایم.
۲. سندرز، غیر از رنج جزایی، هفت وجه دیگر مورد اشاره در عهد قدیم برای رنج بیان کرده است (نک. Kraemer 1995, 34).
۳. کشیش وید در قرن هشتم میلادی پنج دلیل برای رنج بیان می‌کند که مجازات اعمال در میان آنها نیست. برای این پنج وجه نک. Hinnells & Porter 1998, 48-49.
۴. مَنْ يَمُوتُ بِالذُّنُوبِ أَكْثَرَ مِمَّنْ يَمُوتُ بِالْأَجَالِ، وَ مَنْ يَعِيشُ بِالْإِحْسَانِ أَكْثَرَ مِمَّنْ يَعِيشُ بِالْأَعْمَارِ.
۵. در راستای این دیدگاه، عبدالجبار متن مقدس را هم تأویل می‌کند. مثلاً درباره آیه «وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَذْنَى دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» بیان می‌کند که یا عذاب در اینجا به صورت مجازی در مورد رنج به کار رفته یا منظور عذاب قبر یا حدهای شرعی است (عبدالجبار ۱۴۲۶، ۲۰۷).
۶. این استدلال مشهورترین دلیل عبدالجبار است. ملاحمی بعد از آن که اذعان می‌کند رنج می‌تواند برای کافر و فاسق عذاب واقع شود، با اشاره به این دلیل، متذکر می‌شود که عبدالجبار کیفر بودن رنج‌ها را نمی‌پذیرد و آنها را آزمایش می‌داند (ملاحمی ۱۴۳۱، ۳۱۸).
۷. يعطى يوم القيامة اهل البلاء فى الدنيا من الثواب ما يتمنى اهل العافية ان لو قرضت جلودهم بالمقاريض.
۸. با توجه به این که عبدالجبار و شاگردانش دیدگاه‌های مختلفی در مسئله عوض را به ابوهذیل (د. ۲۲۶ ق) (ابن‌متویه ۱۹۹۹، ۷۰) و عباد بن سلیمان صیمری (د. ۲۵۰ ق) (مانکدیم ۱۴۲۶، ۴۸۹) نسبت داده‌اند، احتمالاً این نظریه در نیمه دوم قرن دوم شکل گرفته و مطرح بوده است.
۹. بحث عوض پیش‌فرض‌هایی دارد که به هیچ وجه با دیدگاه اشاعره راست نمی‌آید. برای آشنایی با دو پیش‌فرض مهم بحث عوض و نحوه ابتدای عوض بر آنها نک. Saeedimehr 2021.