

نوع مقاله: پژوهشی

مسئله درد و رنج حیوانات در اندیشه متکلمان مسلمان

m.mollaey68@gmail.com
smmusawi@gmail.com

ک محمد مالائی / دانشجوی دکتری رشته دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب
سید محمود موسوی / دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم
دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۴

چکیده

واقعیت درد و رنج حیوانات در صحنه طبیعت، زمینه‌ساز شبه‌ای ذیل مسئله «شر» شده که ملحدان آن را شاهدهی بر وجود شرور گراف می‌دانند که با وجود خداوند، یا اوصاف او ناسازگاری دارد. حل این ناسازگاری همواره برای خداپاواران مورد توجه بوده است؛ اما متکلمان اسلامی به سبب تأکید بر توحید و انتساب اوصاف مطلق «علم»، «قدرت» و «خیرخواهی محض» برای خداوند با مشکل جدی‌تری مواجهند. با تفحصی کتابخانه‌ای ملاحظه می‌شود که سیر تاریخی پاسخ‌گویی به این مسئله در عبارات متکلمان اسلامی بسیار متفاوت است. از انکار حشر حیوانات و قائل شدن به تناسخ یا بی‌اهمیت خواندن سرنوشت آنها برای خداوند گرفته تا اعتقاد به حشر و اختلاف در مکلف یا غیرمکلف بودن آنها، در این مجموعه دیده می‌شود. طبق بیان علامه طباطبائی در المیزان، به نظر می‌رسد که حیوانات، هرچند در سطحی ضعیف‌تر، مُدرک، مختار و مکلف‌اند و آلام آنها با عوض‌دهی در معاد و پرورش روح توجیه می‌شود.

کلیدواژه‌ها: درد و رنج حیوانات، صفات خداوند، عوض و انتصاف، حشر حیوانات، متکلمان اسلامی.

موضوع «درد و رنج حیوانات» یکی از جدیدترین مسائل فلسفه دین ذیل عنوان مسئله «شر» به‌شمار می‌رود که دستاویز جدیدی برای منکران اعتقاد به خدا قرار گرفته تا باور به خدا را به‌وسیله شرور گزافی که از نظر آنها با درد و رنج حیوانات تأیید می‌شود، به چالش بکشاند. در الهیات مسیحی کتاب‌ها و مقالات فراوانی در این زمینه نوشته شده؛ اما در کلام اسلامی و اخیراً در مباحث جدید کلامی، هیچ‌گاه این بحث به‌شکل جدی و خاص مطرح نبوده است. آنچه عمدتاً در کلام اسلامی مشاهده می‌شود، بحث درباره حشر حیوانات است که آن‌هم به‌صورت بسیار مختصر در بخش معاد یا «اعواض» و «انتصاف» یا ذیل بحث شرور مطرح می‌شود که در این بحث‌ها هم محوریت اصلی بحث، انسان است؛ لذا از دقت‌های موشکافانه در جزئیات بحث درباره حیوانات چیزی دیده نمی‌شود. با توجه به اینکه طرف حساب اصلی این مسئله، ادیان ابراهیمی هستند، ملاحظه رویکردهایی که در لابه‌لای نظرات متکلمان اسلامی برای پاسخ‌گویی به این مسئله وجود دارد و تاکنون به شکل منسجم دیده نشده، می‌تواند پاسخ‌گویی متکلمان اسلامی به این مسئله را آشکار سازد.

اهمیت مسئله آنجا خود را نشان می‌دهد که از سویی تحقیقات علوم جدید تمایز قوای ادراکی انسان و حیوان را به‌شدت کم می‌کند و آنها را همانند انسان مُدرک رنج می‌داند؛ از سوی دیگر، تنش‌های زیادی میان اندیشمندان دینی در پاسخ‌گویی به این مسئله وجود دارد؛ زیرا پاسخ با همان راه‌حل‌های سنتی که بیشتر ناظر به شرور انسانی‌اند، ممکن نیست؛ مگر اینکه تجدیدنظری در مورد تمایز انسان و حیوان صورت گیرد. از سوی دیگر، در متون درجه یک اسلامی یک دسته آیات و روایات وجود دارند که ادراک و آگاهی حیوانات را بیش از غریزه معرفی می‌کنند و برای درد و رنج آنها نیز حشر و عوض قائل‌اند.

۱. تقریر شبیهه

افراد زیادی در غرب، درد و رنج گزاف در عالم حیوانات را اهرمی برای انکار وجود خدا و دست‌کم، انکار خدایی با صفات قادر و عالم و خیرخواه مطلق دانسته‌اند که ما از باب نمونه به تقریر دیوید هیوم و ویلیام راول اشاره می‌کنیم. هیوم که به اشکال گرفتن بر برهان نظم مشهور است، در کتاب *گفت‌وگوهای درباره دین طبیعی* به زندگی حیوانات وحشی که مملو از ترس، گرسنگی، رنج و اغلب یک مرگ محنت‌بار توسط حیوانات شکارکننده یا فجایع طبیعی می‌باشد، اشاره می‌کند و بدین‌وسیله درصدد نفی نظم موجود در جهان - که به‌دنبالش ناظمی با اوصاف خیرخواه محض و قادر مطلق اثبات می‌شود - برمی‌آید و از زبان شخصیت داستانی خود، «فیلو» می‌گوید: «اگر خداوندی در جهان وجود دارد، پس چرا این‌همه مصیبت و بدبختی در جهان می‌بینیم؟ آیا او می‌خواهد، ولی نمی‌تواند شرور را از بین ببرد؟ پس او قادر مطلق نیست. آیا او می‌تواند؟ پس خیرخواه نیست. آیا او هم قادر مطلق و هم خیرخواه است؟ پس این شرور در عالم به خاطر چیست؟» (هیوم، ۲۰۰۷، ص ۱۹۵-۱۹۸).

ویلیام راول نیز در مقاله «مسئله شر و انواع مختلف الحاد» مدعی است که نوع خاصی از شرور در جهان می‌تواند برای هر ذهن اندیشنده‌ای قرینه‌ای به‌نفع الحاد باشد و آن رنج حیوانات است که به‌مثابه شر گزاف است. «تنها دلیل

اخلاقی کافی که خدا می‌تواند برای تجویز هر شری داشته باشد، این بود که آن شر برای تحقق خیری برتر یا برای ممانعت از شری به همان میزان بد یا بدتر ضروری باشد؛ اما بسیاری از شرور در جهان واقع می‌شوند، بی‌آنکه متضمن این شرط باشند» (زرکنده و علیزمانی، ۱۳۹۴، ص ۱۶۴-۱۶۵). وی برای ادعای خود این مثال را می‌گوید: «فرض کنید در جنگلی دوردست، رعد و برق درخت خشکیده‌ای را شعله‌ور می‌کند و باعث آتش‌سوزی در جنگل می‌شود. در میان شعله‌های آتش، بچه گوزنی به‌دام افتاده و به‌طرز وحشتناکی دچار سوختگی می‌شود و چندین روز پیش از مرگ در وضعیت رنج و عذاب شدید قرار می‌گیرد. تا آنجا که ما می‌توانیم بفهمیم، آن رنج شدید بچه گوزن، گراف و بی‌معناست؛ زیرا به‌نظر نمی‌رسد که هیچ خیر برتری وجود داشته باشد که اگر از رنج بچه گوزن ممانعت می‌شد، آن خیر برتر از دست می‌رفت یا باعث وقوع شر برابر یا بدتری می‌شد. همچنین به‌نظر نمی‌رسد که شر به همان اندازه بد یا بدتری که تا این حد بچه گوزن با آن درگیر است، وجود داشته باشد که اگر از این رنج جلوگیری می‌شد، آن شر اتفاق می‌افتاد (= یعنی بدتر از این دیگر نمی‌توانست برای بچه گوزن اتفاق بیفتد و نیفتاد). آیا موجود قادر مطلق و دانای مطلق نمی‌توانست از رنج به‌ظاهر گراف بچه گوزن ممانعت کند؟ پاسخ روشن است؛ چنان که حتی یک خدایاور نیز به آن اذعان دارد. او می‌توانست به‌راحتی مانع از سوختگی شدید بچه گوزن شود یا با توجه به سوختگی بچه گوزن، می‌توانست با پایان دادن سریع‌تر به زندگی آن، به‌جای تجویز تحمل چندین روز عذاب دردناک، رنج شدیدش را کاهش دهد. از آنجا که رنج شدید بچه گوزن قابل پیشگیری و تا جایی که ما می‌توانیم بفهمیم، گراف است. آیا به‌نظر نمی‌رسد که مقدمه نخست صادق است؟» (راو، ۱۹۷۸، ص ۳۳۷).

۲. پاسخ متکلمان اسلامی به این مسئله

تشخیص مصداق قبیح و حسن، و قرار دادن الم و درد در یکی از این دو طرف، خصوصاً الم و دردهایی که گمان می‌شود شخص مبتلا به آن مظلوم و بی‌گناه واقع شده و جمع آن با اوصاف خداوند، خاستگاه پیدایش نظریه‌هایی درباره توجیه درد و رنج حیوانات - البته به‌شکل بسیار مختصر - در میان متکلمان اسلامی شده است. آنچه مسلم است، پایبندی متکلمان در اعتقاد به صفات مطلق خداوند (= علم و قدرت مطلق و خیرخواهی محض) است که کوشیده‌اند با حفظ این اوصاف، به توجیه درد و رنج حیوانات بپردازند و از سوی دیگر تلاش کرده‌اند تا با محوریت نقل، به این شبهه پاسخ دهند. به نظر می‌رسد که این پایبندی و استفاده از این روش برای پاسخ‌گویی هیچ اشکالی نداشته باشد. اگرچه پاسخ فلسفی دادن به این شبهه می‌تواند کاملاً موجه باشد، اما چون شبهه حاضر با توجه به اوصافی که خداوند درباره خود در متن دین فرموده، شکل گرفته است، طبیعی است که توجیه این شبهه نیز در درجه اول باید از متن دین و مطابق با آموزه‌های دینی داده شود. شاید از همین رو علامه طباطبائی با اینکه از وجاهت فیلسوفانه برخوردار است، در حل این شبهه به روش تفسیری روی آورده و با محوریت آن، دلایل فلسفی را هم ممزوج کرده است.

۲-۱. رهیافت عدم ادراک درد و رنج در حیوانات

تقریر مفصل این اعتقاد که به بکریه منتسب می‌شود، در دست نیست. تنها آنچه سدیدالدین حمصی رازی و قاضی عبدالجبار معتزلی و امثالهم از اعتقاد بکریه نقل می‌کنند، موجود است. در واقع بکریه به شیوه متکلمانه، و برای دفاع از اینکه خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود چنین نظری را قائل شدند. می‌توان تمام مفروضات بکریه را در این چند بند بیان کرد:

الف) الم و درد تنها در صورتی حسن است که شخص مبتلا به آن استحقاق درد کشیدن را داشته باشد؛

ب) استحقاق دریافت «درد»، زمانی صحیح است که شخص مبتلا به آن عاقل و مکلف باشد؛

ج) از طرفی، اطفال و حیوانات، عاقل و مکلف نیستند تا مستحق عقوبت باشند.

د) خداوند هم مرتکب فعل قبیح نمی‌شود.

نتیجه: حیوانات و اطفال نباید ادراکی از درد، که به سبب امراض و اسقام به ایشان نازل می‌شود، داشته باشند؛ و گرنه باور ما به خداوند زیر سؤال می‌رود (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷ و ۳۱۰؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۸۶-۳۸۲).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، بکریه صرفاً به خاطر تعبد دینی و وظیفه‌ای که در قبال دفاع از باور دینی خود دارند این نظریه را مطرح کرده و برای نتیجه خود هیچ دلیلی ارائه نداده‌اند. این در حالی است که قاضی عبدالجبار با امثال و شواهد متعدد، به حق اشکال گرفته است که بالوجدان و به اتفاق عقلا، حداقل در مورد اطفال انسان، درد کشیدن و لذت بردن ثابت است. همچنین ما به هنگام ذبح حیوانات، درد کشیدن را در آنها می‌بینیم؛ در ثانی اساساً حسن شمردن دردها تنها با مقیاس «استحقاق»، بی‌معناست. برخی دردها لازمه زیستن در جهان مادی هستند که برخی از آن با عنوان عادات جاریه نام می‌برند؛ برخی دردها هم می‌توانند منفعتی را به دنبال داشته باشند؛ مثل تحمل درد برای درمان؛ تجربه درد برای فهمیدن و پرورش؛ و... یا در نهایت می‌توان گفت برای دردهایی که فاعلش خداوند است، او عوضش را عطا می‌کند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۸۶-۳۸۲؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۰) و المی که به وسیله عوض جبران شود، همانند منفعتی می‌شود که مساوی با لذت است (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۲۴).

۲-۲. رهیافت تناسخ

دسته دیگری از متکلمان اسلامی که همانند بکریه در توجیه الم و درد حیوانات و مانند آنکه فاقد عقل و تکلیف‌اند، دچار سردرگمی شده‌اند، اصحاب تناسخ‌اند (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، پاورقی ص ۳۰۲) مقدمات و مفروضات اولیه اصحاب تناسخ نیز همانند بکریه است؛ با این تفاوت که اصحاب تناسخ برخلاف بکریه برای توجیه نظریه خود قائل به تکلیف‌مندی حیوانات در جهانی شده‌اند، غیر از این جهانی که در آن قرار دارند. اصحاب تناسخ که نمی‌توانستند ادراک درد را در حیوانات و اطفال رد کنند، در نتیجه‌گیری نهایی گفتند، درد و رنج کشیدن حیوانات به سبب این است که آنها قبل از این زمان، در جایی دیگر و به شکلی دیگر بودند که در آنجا همگی مکلف به طاعت شدند و به سبب عیبانی که آنجا کرده‌اند، در این دنیا به این اشکال و صورت‌ها درآمده‌اند و با درد عقوبت می‌شوند (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۵۸۰-۵۸۱؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷؛ قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۳۰-۴۰۵).

با توجه به اینکه تناسخی که این افراد به آن قائل‌اند، ریشه در آیین هندو دارد و در اسلام پذیرفته نیست، لذا می‌توان گفت که انگیزه اصحاب تناسخ با این نظریه، صرفاً دفاع از خدایی است که مرتکب قبیح نمی‌شود. البته بعید نیست که قائل شدن به وجود دنیایی پیش از ورود به این دنیا، متأثر از آشنایی با افکار فلاسفه یونان، مانند افلاطون باشد (یوسفی، ۱۳۸۸، ص ۵۷) یا شاید با قرار دادن این تفکر در کنار آیه میثاق (اعراف: ۱۷۲)، اهل تناسخ را به این نظر رسانده است؛ ولی آنچه محرز است، مخالفت آیات قرآن (آیات مربوط به معاد) و سخنان پیشوایان اسلام با تناسخی است که ایشان از آن نام می‌برند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک: یوسفی، ۱۳۸۸).

قاضی عبدالجبار نیز در *المعنی* در اشکال به این رهیافت می‌گوید: اشکال اهل تناسخ این است که در الم و درد هیچ حسنی جز عقوبت ندیده‌اند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۷۹). با توجه به سخن ایشان، در آلام و امراض و شدیدی که بر انبیا و صالحین نازل می‌شود، چه باید گفت؟! درحالی که مدح و تعظیم آنان واجب است و ما می‌دانیم و مطمئیم که ایشان اهل ثواب بودند، نه از اهل عقاب. همین نمونه می‌تواند نشان دهد که آلام می‌توانند جنبه آزمایش هم داشته باشند و صرفاً برای عقوبت نیستند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۰۹-۴۰۷) و همین نقضی بر استدلال اهل تناسخ در مورد حیوانات است.

عجیب‌تر از دسته قبل، گزارش از اعتقاد عده‌ای دیگر از اصحاب تناسخ (= غلاة الروافض) است که اعتقادشان در تناسخ، کاملاً مانند آیین هندو است. عده‌ای از اصحاب تناسخ معتقد بودند، انسان‌هایی که خداوند را عصبانی می‌کنند، پس از مرگ، روحشان متناسب با اعمالشان به بدن این حیوانات وارد می‌شود تا عقاب شوند. برخی از شاگردان نظام (معتزلی) نیز معتقد بودند که روح حیوانات در اجسام قومی بوده که عصبانی خداوند می‌کردند. پس روح آنها به بدن این حیوانات منتقل شد تا درد و رنج بکشند و عقوبت اعمالشان را ببینند (حنفی، ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۵۸۱).

قاضی عبدالجبار نیز به این اعتقادات منحرف اشاره می‌کند و اشکالات متعددی می‌گیرد. از جمله اینکه اگر آلام و دردهایی که در این دنیا متوجه موجودات می‌شود، به سبب معصیت‌هایی است که پیش از ورود به دنیا مرتکب شده‌اند و در واقع دنیا دار ثواب و عقاب باشد، لازم می‌آید که خداوند «تکلیف» را از این دنیا بردارد؛ چون اینجا دار ثواب و عقاب است، نه تکلیف (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۱۷). از طرف دیگر، آنچه قائلان این نظریه می‌گویند، خلاف دین اسلام و بیانات رسول الله ﷺ است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۲۹). علامه طباطبائی در ضمن آیه ۳۸ سوره «انعام» از اعتقاد این گروه نام می‌برد که ظاهراً از تفسیر این آیه برای تأیید نظر خود استمداد می‌جویند و می‌گویند: غیر از اشکالات دیگری که به این نظر وارد است، مخالفت سخن ایشان با فراز آخر آیه ۳۸ سوره «انعام» است که می‌فرماید: «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُخْشَرُونَ». سخن اهل تناسخ با معنای این آیه مخالفت دارد؛ زیرا انتقال به بدن‌های دیگر، حشر به سوی خدا نیست (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۶۱).

۲-۳. رهیافت نیکو شمردن تمام آلام

مُجَبَّرَه (ر.ک: مشکور، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶ و ۱۴۵) در بحث فاعلیت، اعتقاد به آن داشتند که بندگان خدا صاحب افعال خود نیستند؛ آنها خیر و شر را به خدا نسبت می‌دادند و نسبت آن دو را به انسان امری مجازی می‌شمردند (بغدادی،

۱۴۰۸ق، ص ۲۱۱). طبق گزارشی که در کُتب کلامی داده شده، برای توجیه درد و رنجی که بر حیوانات وارد می‌شود، ایشان هرگونه الم و دردی را مصداق نیکویی قرار داده و نهایتاً معتقد شدند که تمامی آلام و دردها نیکویند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۰). در واقع مجبره نمی‌گویند حیوانات درد را درک نمی‌کنند؛ بلکه می‌گویند تمام دردها و آلام بنا بر آن وجه که از افعال خداوند است و خداوند مرتکب قبیح نمی‌شود، نیکویند و صورت مسئله را بدون هیچ دلیلی پاک می‌کنند. ترس آنها از این بود که اگر برخی از آلام را قبیح بشمرند، مثل درد و رنجی که حیوانات متحمل می‌شوند، در آن صورت، چون فاعل تمام کارها خداست، فعل خداوند متصف به قبح و ظلم می‌گردد. از طرفی، چون خداوند ناقص نیست و توهم و سهو و غفلت در او راه ندارد تا مرتکب فعل قبیح شود، لذا هیچ الم و دردی تحت این قضیه قرار نمی‌گیرد که قبیح شمرده شود. بنابراین، کل افعال خداوند و از جمله آلام و دردها، نیکویند و نفعی در آنها وجود دارد (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۱-۳۱۲). آنها همین نظر را در مورد امراض واقع شده در انسان‌ها و حیوانات هم دارند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۰۲). در حقیقت، آنها قبح ظلم را می‌فهمند؛ ولی از جهت دیگر - از آن جهت که خداوند بخواهد مرتکب آن شود - قبح آن را انکار می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۳۰۳).

به نظر می‌رسد که برای مجبره خلطی رخ داده که چنین نظری داده‌اند. ابتدا احساس می‌شود بحث حسن و قبح ذاتی برای آنها مشخص نبوده است؛ همان‌طور که اشاعره هم در همین جهت با عدلیه اختلاف نظر پیدا کردند؛ اما مهم‌تر از آن، مطلبی که برای ایشان جا نیفتاده، همان بحث فاعلیت است که همین‌جا محل جدایی پاسخ‌گویی اشاعره از مجبره هم هست. مجبره تفکیکی بین فاعل حقیقی و مجازی نکرده‌اند و از آن جهت که فاعل حقیقی را خداوند می‌دانند، فعل تمام مخلوقات را منحصرأً به او نسبت می‌دهند که اشتباه بزرگی است و عواقب خطرناکی به دنبال دارد. البته بحث اجتماع دو قادر بر مقدر واحد، همواره در تاریخ علم کلام اسلامی بحثی پرفراز و نشیب بوده است که تا مدت‌ها بسیاری از متکلمان از حل تمام شبهات این مسئله عاجز بودند؛ زیرا هنوز راه‌حل «فاعلیت طولی» مطرح نشده بود و متکلمان سعی می‌کردند در ذیل بحث «نظریه کسب» و در قالب مثال و رد و اثبات برخی شبهات و سؤالات آن را تفهیم کنند که به همین سبب بحث‌ها طولانی می‌شدند و بعضاً مناقشه نمودن در مثال‌های ارائه شده فرد را از هدف اصلی دور می‌کرد. ظاهراً اولین بار بحث فاعلیت طولی در عبارات امام/الحرمینی جوینی دیده شد و پس از آن تبیین مسئله را کمی آسان‌تر نمود (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۱۲).

نظریاتی که از این پس می‌آید، مربوط به کسانی است که برای آلام و دردها جنبه‌ای از حُسن و نیکویی قائل‌اند و همه آنها را مصداق قبیح نمی‌دانند.

۴-۲. رهیافت وجود منفعت و دریافت عوض با اعتقاد به عدم تکلیف‌مندی حیوانات

متکلمان عدلیه (عم از معتزله، زیدیه و امامیه) معتقدند نه تنها درد و رنج در اکثر مصدقش قبیح نیست، بلکه بالعکس، مصداق نیکویی است؛ خصوصاً اگر دردی باشد که از جانب خداوند برسد؛ حتی اگر شخص مبتلا وجه نیکویی آن را نفهمد. خلاصهً بیان ایشان آن است که تمام مصدق رنج و دردی که فاعلش خداوند باشد، از چند

حالت خارج نیست؛ که تمامی آنها مصداق نیکویی‌اند؛ به این شکل که شخص مبتلا به درد، یا مستحق دریافت آن بلاست که کفاره گناهانش است یا اینکه آن بلا طبق سنت‌های الهی در عالم ماده بر او وارد می‌شود که ابتلا به آن، گرچه ضررهایی به همراه دارد، ولی صدها فایده دیگر هم دارد؛ مثل معرفت‌آموزی یا دفع ضرر بزرگ‌تر؛ یا بلا از نوعی است که تشخیص آن به استحقاق یا آزمایش مشتبه می‌شود و در آن، ظن یکی از دو طرف نفع یا دفع ضرر وجود دارد (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۲۹۸، ۳۱۸-۳۳۴، ۳۳۵-۳۴۱، ۳۴۴-۳۵۷، حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۷؛ حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۹).

روشن است که عدلیه هم وجود درد و رنج را می‌پذیرند و هم درک آن از جانب حیوانات را تأیید می‌کنند. از طرفی درد و رنج آنها را با توجه به اینکه حیوانات تکلیف ندارند تا عقوبت داشته باشند، از نوع بلاهای ابتدایی می‌دانند و برای سازگاری آن با صفات مطلق الهی، خصوصاً خیرخواه محض بودن او، توجیهاتی می‌آورند که بنا بر آن توجیهات، چون منفعت‌هایی در آن دردها وجود دارد، با صفات مطلق خداوند منافاتی ندارد و خداوند مرتکب ظلم نشده است. منفعت در حق حیواناتی که تکلیف ندارند و مستحق عقوبت نیستند، می‌تواند یادگیری برای زندگی یا دفع ضرر باشد یا در نهایت، دریافت عوض چندین برابری برای تحمل آن درد؛ که وقتی آن را می‌سنجیم، می‌بینیم نه تنها ضرر نکرده‌اند، بلکه سود کرده‌اند (حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۶).

سوآلی که اینجا می‌توان پرسید، این است که آیا حیوانی که درد ابتدایی را تحمل می‌کند، باید به آن رضایت داشته باشد یا نه؟

با این مقدمه که نظر غالب متکلمان عدلیه، عدم توانایی اندیشیدن حیوانات است، برخی متکلمان معتزله رضایت را در اینجا لازم نمی‌دانند؛ اما علامه حلی معتقد است که هم باید رضایت وجود داشته باشد و هم باید آن عوض دریافتی چندین برابر بیش از دردی باشد که متحمل شده است؛ خصوصاً برای حیواناتی که الم و درد وارده به آنها ابتدایی بوده و به سبب عدم طاعت نیست؛ زیرا اگر منفعت دریافتی چندین برابر نباشد، مستلزم ظلم است (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰). البته رضایت داشتن از طرف موجود دردمند در بیان علامه حلی به دو شکل است: ۱. رضایت فعلی؛ ۲. رضایت بالقوه؛ و از نظر او، رضایت بالقوه هم به تنهایی کافی است؛ یعنی همین که بعد از بلاها خدا آن قدر به بندگان عوض می‌دهد که راضی می‌شوند و خدا از پیش می‌داند که آنها راضی خواهند شد، همین مقدار کافی است (محمدی خراسانی، ۱۳۷۸، ص ۳۰۶-۳۱۰).

البته بین اینکه برای تمام درد و رنج‌هایی که حیوانات متحمل می‌شوند منفعتی وجود دارد و تبیین آن منفعت به شکل واضح، تفاوت وجود دارد که غالب متکلمان، کمتر به قسمت دوم وارد شده‌اند و بیشتر به نحو کلی وجود این منفعت را تأیید می‌کنند؛ چنان که در توجیه ذبح حیوانات که خدا خود اجازه داده است یا شکار شدن برخی از حیوانات به عنوان غذا توسط حیوانات دیگر، وقتی نمی‌توانستند توجیه دقیقی بیاورند، به وجود مصلحتی در این کار اشاره می‌کنند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۴۸؛ حمصی رازی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۱۵؛ محمدی خراسانی، ۱۳۷۸، ص ۳۲۰). همین کلی‌گویی باعث شده تا دستاویزی برای شبهه‌کنندگان مسئله درد و رنج حیوانات به وجود آید و آنها این منفعت را به قوانین طبیعت، بدون وجود خدایی با اوصاف مطلق، گره بزنند.

شاید علت این کلی‌گویی مشکلاتی است که دامن متکلمان را گرفته است؛ چون بیشتر متکلمان تکلیف و اختیار را به سبب عقل نداشتن حیوانات منکر می‌شوند؛ حال اگر در اینجا بنا به هر دلیلی قائل به وجود عوض می‌شوند، ریز شدن در معنای عوض و نحوه برخورداری از آن مشکلاتی را به بار می‌آورد و نقاط ابهام زیادی می‌سازد که پاسخ به آنها دشوار است؛ سؤالاتی از این دست عوض حیوانات چگونه به آنها داده می‌شود؟ آیا آنها نیز همانند ما حشر و حساب و کتاب دارند؟ قصاص آسیب رساندن آنها به یکدیگر که بخش اعظمی از درد و رنج‌های آنها را تشکیل می‌دهد و بدون قصد شرارت است، چگونه می‌باشد؟ آیا خداوند عوض آن را می‌دهد یا موجود مجرم؟ و...

بیشتر متکلمان اسلامی تکلیف‌مداری و اختیارمندی حیوانات را نمی‌پذیرند. فرض کنید که حیوان درنده‌ای برای تهیه غذای خود حیوان چرنده‌ای را بدرّد طبق بیان اکثر متکلمان عدلیه، خداوند باید عوض این دردی را که آن حیوان مقتول در لحظه شکار شدن و بلعیده شدن می‌کشد، از خزانه خود بدهد؛ چون موجود درنده به دلیل ساختار بدنی و غذایی که آفریده شده، مجبور است برای تهیه غذا، حیوانات دیگر را بکشد، و در نتیجه حیوانات مقابل نیز وحشت، ترس، فرار، دریده شدن و... را که نمونه‌ای از درد و رنج هستند، می‌چشند. بنابراین، حیوان درنده ظلمی نکرده تا از او احقاقی حق شود. این نکته‌ای است که بسیاری از متکلمان عدلیه، مانند شیخ طوسی (طوسی، ۱۳۵۸، ص ۵۰۷)، علامه حلی (حلی، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵ و ۱۲۶) شیخ مفید (مفید، ۱۴۱۳، ب، ص ۱۱۰) و دیگران به آن توجه داشته‌اند؛ اما قاضی عبدالجبار معتزلی در اینجا کاملاً شبیه اشاعره - که پاسخشان به زودی خواهد آمد - نظر داده است (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۴۷۵-۴۸۸).

برخی دیگر از متکلمان قائل به تقاص گرفتن حیوانات در حشر هستند؛ از باب نمونه، در کتاب توضیح‌المواد قول برخی از مفسران و متکلمان اسلامی، از جمله رازی و طبرسی در ذیل آیه «وَ إِذَا الْوَحْشُ حَشَرَ» (تکویر: ۵) ذکر شده که معتقدند: همه حیوانات برای قصاص شدن و تقاص دادن محشور می‌شوند (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۶۱۹). سؤالی که بسیاری از اشکال‌کنندگان، مانند ویلیام راول دارند، این است که خداوند خودش این هرم غذایی را آفریده است؛ حال باید در برابر تک‌تک آن درد و رنج‌های ناشی از شکار، از حساب خود و نه از حساب حیوان درنده، به حیوان مقتول عوض بدهد؟! اکثر متکلمان مسلمان پاسخ به این اشکال را به همان نظام احسن بودن دنیا و عبث نبودن فعل خداوند و عدل و توجیهاتی از این دست، بازمی‌گردانند و کمتر در اینجا به بحث می‌پردازند. این در حالی است که توجیه متکلمان برای احسن بودن نظام عالم و عدل و... برای بسیاری از اشکال‌کنندگان قانع‌کننده نیست (پلانتینگا، ۱۳۷۴، ص ۱۷۳-۲۵۱). فارغ از این، یکی از اشکالات مهمی که به شکل بنیادین به این نظرات وارد می‌شود، آیتی از قرآن و برخی احادیث از پیشوایان دینی است که اختیار، تشخیص خوب و بد و... را تا حدی برای حیوانات ثابت می‌کند، مثل داستان هدهد و سلیمان علیهم‌السلام در آیات ۲۲ تا ۲۷ سوره «نمل».

در اینکه قیامت حیوانات به چه شکل است و چگونه خداوند عوض درد و رنجشان را می‌دهد، آیا عوض ایشان در همین دنیاست یا مانند ما در بهشت و جهنم اخروی خواهد بود، باز هم اختلافات فراوانی بین متکلمان اسلامی به چشم می‌خورد. در گزارشی نسبتاً جامع و مختصر که توضیح‌المواد از آرای متکلمان آورده، چنین آمده است:

۱. گروهی از معتزله معتقدند که خداوند عوض الم و درد حیوانات را در معاد به ایشان می‌دهد و آنها را از نعمت ابدی بهشت برخوردار می‌کند.

۲. برخی از ایشان معتقدند که ممکن است خداوند عوض آلام ایشان را در دنیا یا یک موقف مشخص یا در بهشت به ایشان بدهد.

۳. جعفرین حرب و اسکافی و پیروان او معتقدند که ممکن است حیات و عقاب حیوانات درنده و غیردرنده در دنیا باشد یا در موقعی مشخص؛ سپس وارد جهنم شوند تا عذاب برای جان کافران و فجار باشند.

۴. گروهی دیگر معتقدند که ما فقط می‌دانیم برای حیوانات عوضی قرار داده شده است؛ اما از کیفیت دریافت آن چیزی نمی‌دانیم.

۵. قول پنجم آنکه آنها نیز محشور می‌شوند و [پس از اعاده حق] مجدد معدوم می‌شوند (حسینی تهرانی، ۱۳۶۵، ص ۶۱۹-۶۲۰).

در اینکه آیا عوضی که به حیوانات داده می‌شود، دائمی و ابدی است یا منقطع چند قول است: برخی معتزله و امامیه معتقدند که خداوند عقل حیوانات را کامل می‌کند تا عوض دائمی به آنها عطا شود و به یکدیگر الم و درد وارد نکنند. همچنین بدانند که آن عوض، عوض آن آلام است (خواجگی شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۲۴؛ حنفی، ۱۹۸۸، ج ۳، ص ۵۸۰-۵۸۱)، توجیه این عده آن است که با بازپس‌گیری حضور در آخرت و میراندن مجدد حیوان، غمی بر حیوان عارض می‌شود که نیاز به جبران دارد و این جبران کردن‌ها زنجیره‌ای نامتناهی را در پی می‌آورد؛ پس چنین نخواهد شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۹۲؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۸۱؛ طبرسی، بی‌تا، ج ۲۶، ص ۳۲۷). به‌هرحال - چنان که از برخی روایات برمی‌آید - نمی‌توان از این حقیقت چشم پوشید که دست‌کم برخی حیوانات، مانند سگ اصحاب کهف، از نوعی زندگی جاودانه‌ی اخروی برخوردار خواهند شد (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۷، ص ۲۷۶؛ ج ۱۴، ص ۴۲۳).

سؤالی که به‌نظر می‌رسد می‌توان در اینجا پرسید - و متکلمان کمتر به آن توجه داشته و جواب داده‌اند - این است که اگر حیوانات مکلف نیستند، آیا عوضی که در اینجا بابت درد و رنج خود دریافت می‌کنند، موجب تمایز و اختلاف مراتب آنها از یکدیگر می‌شود یا نه؟! همان‌طور که می‌دانیم، اختلاف درجه، در موجودات مکلف وجود دارد. حال در حیوانات که مکلف نیستند، چطور؟ این سؤالی است که در بیان ایجی در کتاب **مواقف** و در ضمن الاشکالاتش نیز دیده می‌شود (ایجی، ۱۳۲۵ق، ج ۸، ص ۲۰۰). شاید آن تمایزی که در احادیث ائمه معصومان علیهم‌السلام در مورد برخی حیوانات دیده می‌شود، جواب به این سؤال بوده باشد؛ سرخ‌هایی که از طرف متکلمان کمتر مورد پیگیری قرار گرفته است.

۲-۵. رهیافت مملوک بودن حیوانات برای خداوند و توجیه درد و رنج آنها

نظر دیگر در مسئله درد و رنج حیوانات، که اندکی با عدلیه (معتزله و امامیه) متفاوت می‌باشد، نظر اشاعره است. اشاعره برخلاف مجبره، قائل به حسن بودن تمام مصادیق درد و رنج نیستند؛ بلکه همانند عدلیه معتقدند که درد و رنج، مصداق قبیح هم دارد؛ اما تفاوت اشاعره با عدلیه در آنجایی است که خداوند بخواهد عوض درد و رنجی را که

فاعلش خودش بوده است، بدهد. عدلیه قائل به وجوب این جبران هستند؛ اما غالب اشاعره در اینجا معتقدند که چنین وجوبی بر عهدهٔ خداوند نیست. حتی بالاتر، خداوند می‌تواند موجودی را که یک عمر اطاعت او را به جا آورده به جهنم و انسانی را که کفر ورزیده است به بهشت ببرد. این اختلاف اشاعره با عدلیه مبنایی است و در بحث حسن و قبح افعال ریشه دارد؛ که متکلمان امامیه و معتزله طرفدار حسن و قبح عقلی‌اند؛ ولی اشاعره آن را شرعی می‌دانند (این بحث، بسیار مفصل است و خارج از موضوع ماست. برای مشاهدهٔ بحث، ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳؛ غزالی، ۱۴۰۹ق؛ اشعری، بی‌تا).

آنچه در بحث ما مورد توجه است، این است که اشاعره، مانند عدلیه معتقد به عدم تکلیف‌مندی حیوانات هستند و همچنین برای حیوانات، حشر قائل‌اند؛ اما معتقدند بحث عوض‌خواهی برای الم و دردی که حیوانات می‌کشند، اساساً نادرست است؛ چون حیوانات هم همانند سایر موجودات، مملوک خداوندند و خداوند هرگونه که بخواهد، می‌تواند در مملوک خویش تصرف کند و به کسی هم جواب نمی‌دهد؛ حتی آن عده از اشاعره، مانند فخررازی که اندیشهٔ شرعی بودن حسن و قبح را اندکی تعدیل داده‌اند، سرایت آن به افعال الهی را جایز نمی‌دانند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۹-۳۰۴). جالب آن است که قاضی عبدالجبار معتزلی با اینکه چنین سخنی را در مورد آلام انسان نمی‌پذیرد و آنجا در طیف عدلیه قرار می‌گیرد، در مورد حیوانات با اشاعره هم‌نظر است و عوض آلام وارده بر حیوانات را بر خداوند واجب نمی‌داند (قاضی عبدالجبار، ۱۳۸۲ق، ج ۱۳، ص ۴۷۵-۴۸۸).

ابوالحسن اشعری وارد کردن الم و درد به حیوانات بدون جبرانش را بر خداوند جایز می‌شمرد؛ اگرچه معتقد است، خداوند خود خبر داده که چنین نمی‌کند؛ اما خبر دادن خدا به اینکه چنین نمی‌کند، غیر از آن است که بر خداوند واجب باشد تا چنین نکند. *اشعری* علت این جواز را مالکیت علی‌الاطلاق خداوند می‌داند؛ زیرا او در مملوک خویش تصرف کرده، نه در مملوک دیگری تا مصداق ظلم و قبح باشد؛ لذا چیزی بر او واجب نیست؛ اما این ادعا که «گر انسان حیوانی را بدون عوض عذاب کند، ظالم خواهد بود و در مورد خداوند هم همین‌طور است»، قیاس باطلی است؛ زیرا بشر به آنچه حق او نیست، در حیوان تصرف می‌کند؛ حال اینکه خداوند مالک مطلق است و در مملوک خویش تصرف می‌نماید. در نتیجه، اعتراض به خداوند به اینکه چرا درد و رنج حیوانات را اجازه می‌دهد، ناموجه است (اشعری، بی‌تا، ص ۱۱۵-۱۱۸). مشابه همین توجیه در بیان *امام غزالی* هم دیده می‌شود (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۱۴-۱۱۵).

با توجه به آنچه از سخن اشاعره گذشت، به‌نظر می‌رسد که اشاعره وجوب جبران عوض را در مورد خداوند این‌گونه برداشت کرده‌اند: «هرکس معتقد باشد که بر خداوند متعال واجب است از آلام عوض دهد، آن موقع که در روز قیامت نزد پروردگارش حاضر می‌شود... به خدا می‌گوید: تو در دنیا مرا عذاب و اذیت کردی؛ الآن تو را رها نمی‌کنم تا عوض آن را از تو بگیرم؛ زیرا بر تو واجب است که عوض آن را به من بدهی! پس خدا می‌گوید: ای بندهٔ بد، من تو را آفریدم و چقدر نعمت به تو دادم. آیا گمان می‌کنی که با تو معامله می‌کردم که حالا بر من عوض واجب باشد؟ این بندهٔ بدکردار را به آتش داخل کنید» (مظفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۴۰).

مؤلف کتاب *دلایل الصدق* در اینجا اشکالی به نظر اشاعره می‌گیرد؛ به این بیان که: صرف «ملکیت»، قبح عمل را از بین نمی‌برد تا توجیه مناسبی برای انجام قبیح از جانب خداوند شود (مظفر، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۴۴۱-۴۴۲). به نظر می‌رسد که این اشکال نوبسند، به همان عقلی خواندن حسن و قبح برمی‌گردد که نقطهٔ اختلاف مبنایی اشاعره با عدلیه است و کافی نیست. در رد مسلک اشاعره و پیروانش می‌توان گفت: گرچه فرض ابتدایی ظلم در مورد موجودی که مالک مطلق است، نامعقول نیست، اما با توجه عقلی به زوایای مفهوم موجودی که واجب‌الوجود و از تمام جهات کامل است، این مطلب قابل دستیابی است که موجودی با این ویژگی هرگز مرتکب چنین عملی نمی‌شود. خداوند نیز در قرآن کریم ظلم را از خود نفی کرده و در توصیف خویش در موارد مختلف با ارجاع دادن به عقل، متذکر شده که چنین چیزی از او محال است. همچنین متذکر شده که هر کس بر موجودی دردی را روا دارد، چه عمداً و چه سهواً، باید آن را جبران کند. انسان نیز براساس همین طریقهٔ عقل - که مورد تأیید خداوند هم هست - وقتی دردی را در موجودی دید، احقاق حق و جبران آن را واجب می‌داند و در جبران آلام فرقی بین انسان یا حیوان یا اینکه خداوند یا موجودی دیگر بخواهد، آن را جبران کند نمی‌بیند. باز هم باید گفت که گرچه این لزوم و جوب را خود خداوند بر خود لازم دانسته و به بشر آموخته است، اما بشر آن را با عقل خویش می‌فهمد و خداوند بر همین فهم او مهر تأیید زده است. ایراد اشاعره آن است که فکر می‌کنند بشر با عقل خودش این قیاس را در قوانینی که خداوند برای مخلوقات وضع نموده، برای خود خداوند هم نتیجه گرفته است. نکته همین است که در اینجا الزام کردن و قیاس خودسرانهٔ بشر نیست؛ بلکه خود خداوند در قرآن با ارجاع دادن به عقل، فهم عقلی بشر را در مورد حسن و قبح این عمل، مهر تأیید زده است.

۶-۲. رهیافت مُدرک بودن و مکلف بودن حیوانات و دریافت عوض

علامه طباطبائی و به دنبال ایشان *آیت‌الله مکارم شیرازی* (ر.ک: مکارم شیرازی و همکاران، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۲۲۴-۲۲۷) مراتبی از اختیار و تکلیف را برای حیوانات قائل هستند و درد و رنج آنها را مانند انسان توجیه می‌کنند؛ یعنی حیوانات نیز مانند انسان باید با اختیار خود به مراتبی از سعادت و کمال برسند و در ازای درد و رنجی که به‌ناحق در دنیا می‌کشند، همانند انسان در قیامت عوض دریافت خواهند کرد.

علامه طباطبائی در *المیزان* و ذیل آیهٔ ۳۸ سورهٔ «انعام» این بحث را با عنوان «گفتاری پیرامون اجتماعات حیوانی» با رویکردی تفسیری آغاز می‌کند. ایشان ابتدا با استناد به این آیه می‌خواهد اراده و شعوری شبیه به انسان، اما در رتبه‌ای پایین‌تر را برای حیوانات اثبات کند و می‌گوید:

این آیه خطابش به مردم است و می‌فرماید حیوانات زمینی و هوایی همه امت‌هایی هستند مثل شما مردم؛ و معلوم است که این شباهت تنها از این نظر نیست که آنها مانند مردم دارای کثرت و عددند؛ چون جماعتی را به‌صرف کثرت و زیادی عدد «امت» نمی‌گویند؛ همچنان که از این نظر هم نیست که این حیوانات انواعی و هر نوعی برای خود امتی است که خودش همه در نوع خاصی از زندگی و ارتزاق و نحوهٔ مخصوصی از تناسل و تولیدمثل ... مشترک‌اند؛ زیرا اگرچه این مقدار اشتراک برای شباهت آنها به انسان کافی است، لیکن از اینکه در ذیل آیه فرمود: «ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» استفاده می‌شود که مراد از این شباهت، جهت اشتراک دیگری است که حیوانات را در مسئلهٔ بازگشت

به‌سوی خدا شبیه به انسان کرده است و معلوم است که آن ملاک در انسان جز نوعی از زندگی ارادی و شعوری که راهی به‌سوی سعادت و راهی به‌سوی بدبختی نشانش می‌دهد، چیز دیگری نیست (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۵۲-۶۱).

علامه طباطبائی معتقد است تفکر عمیق در اطوار زندگی حیوانات، ما را به این نکته واقف می‌سازد که حیوانات هم مانند انسان دارای آرا و عقاید فردی و اجتماعی هستند و حرکتی که در راه بقا و جلوگیری از نابود شدن از خود نشان می‌دهند، همه بر مبنای آن عقاید است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۵-۱۰۷). ایشان تبعات نظر خود را با چند سؤال مطرح می‌کند و با توجه به آیات قرآن به آنها پاسخ می‌دهد:

۱. آیا حیوانات هم نظیر انسان حشر دارند؟
جواب: «أَيُّهُ» ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» متکفل جواب از این سؤال است؛ همچنان که آیه «وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۷).
۲. آیا حشر حیوانات شبیه حشر انسان است و آنها هم مبعوث می‌شوند و اعمالشان حاضر می‌گردد و طبق آن پاداش یا کیفر می‌بینند؟

جواب: «آری؛ معنای حشر همین است. همچنین از آیات دیگری استفاده می‌شود که تنها ملاک حشر، مسئله فصل خصومت در بین آنان و إحقاق حق است که در آن اختلاف دارند. و مرجع همه این آیات به دو کلمه است و آن، انعام نیکوکار و انتقام از ظالم است؛ همچنان که در آیه ۲۲ سوره سجده «إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ»... ما از مجرمان انتقام خواهیم گرفت - و آیه ۴۷ و ۴۸ سوره ابراهیم «فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلَفًا وَوَعْدَهُ رَسُولُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ، يَوْمَ يُبَدِّلُ الْأَرْضَ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتِ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» - و گمان مبر که خدا وعده‌ای را که به پیامبرانش داده، تخلف کند؛ همانا خداوند قادر و منتقم است. در آن روز که این زمین به زمین دیگر و آسمان‌ها (به آسمان‌های دیگر) تبدیل می‌شوند و آنها در پیشگاه خداوند قهار ظاهر می‌گردند - همین دو نکته را ذکر فرموده؛ و چون این دو وصف در بین حیوانات نیز وجود دارد، باید بگوییم که حیوانات هم حشر دارند. مؤید این معنا ظاهر آیه ۴۵ سوره فاطر «وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عَلَيْهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى» - و هرگاه خداوند مردم را به کارهایی که انجام داده‌اند، مجازات کند، جنبنده‌ای را بر پشت زمین باقی نخواهد گذاشت، ولی (به لطفش) آنها را تا سرآمد معینی تأخیر می‌اندازد (و مهلت می‌دهد تا خود را اصلاح کنند)؛ اما هنگامی که اجل آنها فرارسد (خداوند هر کس را به مقتضای عملش جزا می‌دهد) که او نسبت به بندگانش بیناست (و از اعمال و نیت همه آگاه می‌باشد) - است؛ زیرا که این آیه ظهور در این دارد که اگر ظلم مردم مستوجب مؤاخذه الهی است، تنها به‌خاطر این است که ظلم است و صدورش از مردم دخالتی در مؤاخذه ندارد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۷-۱۰۹).

سپس علامه طباطبائی پاسخ اشکال مقدری را می‌دهد و آن اینکه لازمه انتقام از حیوانات در روز قیامت این نیست که حیوانات در شعور و اراده با انسان مساوی باشند؛ چراکه صرف شریک بودن حیوانات با انسان در مسئله «مؤاخذه»، «حساب» و «اجر»، مستلزم شراکت و تساوی‌شان در جمیع جهات نیست؛ به شهادت اینکه افراد انسان نیز در جمیع جهات با هم برابر نیستند و در روز قیامت از جهت دقت و سخت‌گیری در حساب، به یک شکل مؤاخذه نمی‌شوند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۰۷-۱۰۹).

ایشان در ادامه برای اثبات سخن خود مبنی بر قدرت فهم و درک حیوانات بیش از آنچه متکلمان تصور کرده‌اند، به دو آیه زیر اشاره می‌کند:

الف) «حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (نمل: ۸)؛ همین که سلیمان و داود و لشگریان به سرزمین مورچگان رسیدند، مورچه‌ای گفت: ای مورچگان! به لانه‌های خود بروید تا سلیمان و لشگریانش شما را پایمان نکنند، درحالی که نمی‌فهمند.

ب) «فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبِيٍّ يَقِينٍ، إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ، وَجَدْتُهُمْ وَقَوْمُهُمْ يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ...» (نمل: ۲۴)؛ (اما) من او و قومش را دیدم که برای غیر خدا، خورشید، سجده می‌کنند و شیطان اعمالشان را در نظرشان زینت داده است. آنها را از راه راست بازداشته و آنها هدایت نخواهند شد.

علامه با توجه به این دو آیه می‌گوید: اگر در این آیات و مطالب آن دقت کنید، تردید نمی‌کنید که تحقق این مقدار از فهم و شعور، موقوف به داشتن معارف بسیار و ادراکات گوناگونی است (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۱۰).

به نظر می‌رسد که سخنان علامه در مورد آیات فوق، بسیار دقیق است. در داستان هدهد چند نکته مهم وجود دارد: اول، توانایی انتقال مطلب از طریق گفت‌وگو؛ دوم، درک مفاهیم کلی، مثل شرک و توحید، راست‌گویی و دروغ‌گویی؛ زیبایی و همچنین توانایی استدلال، که از نظر بسیاری از فیلسوفان و متکلمان، حیوانات از درک آنها عاجزند؛ سوم، احتمال مکلف بودن حیوانات به اندازه خودشان؛ با توجه به این آیه: «لَأَعَذِّبَنَّهٗ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لَيَأْتِيَنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ» (نمل: ۲۱)؛ چنانچه بدون عذر بی‌رحمت غایب شده) همانا او را به عذابی سخت معذب گردانم یا آنکه سرش از تن جدا کنم یا که (برای غیبتش) دلیلی روشن (و عذری صحیح) بیاورد.

دقت نظر در آیات فوق می‌رساند که هدهد در مقابل حضرت سلیمان علیه السلام به استدلال ایستاده و سلیمان نبی نیز با استناد بر همین استدلال، نامه‌ای برای ملکه سبأ می‌نویسد. استدلال هدهد بدین شکل است: بلقیس و قوم او را شیطان فریب داده است و غیر خدا را پرستش می‌کنند. این جمله با دو مقدمه در ذهن هدهد شکل گرفته است: اول، آنها در برابر خورشید سجده می‌کنند؛ دوم، کسانی را که شیطان فریب دهد، گمراه می‌شوند و غیر خدا را می‌پرستند. نتیجه: بلقیس و قوم او را شیطان فریب داده است و مشرک شده‌اند.

در نهایت، علامه طباطبائی از این بحث چنین نتیجه می‌گیرد که آیه ۳۸ سوره «انعام» دلالت بر این دارد که «تأسیس اجتماعاتی که در بین تمامی انواع حیوانات دیده می‌شود، برای این است که هر نوعی از آنان، مانند آدمیان به‌قدر شعور و اراده‌ای که دارند، به‌سوی هدف‌های نوعیه‌ای که دامنه‌اش تا بیرون این چهار دیوار، یعنی عوالم بعد از مرگ هم کشیده شده است، رهسپار شده و در نتیجه، آماده زندگی دیگری شود؛ که در آن زندگی، سعادت و شقاوت منوط به داشتن شعور و اراده است» (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۵۷). ایشان به باور مخالفان خود - به اینکه حیوانات مختار نیستند - اشاره می‌کند و بحث عمیقی درباره معنای اختیار و وجود آن در حیوانات مطرح می‌کند که بسیار دقیق است و قبل از آن کمتر دیده شده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۵۷-۵۸).

وجه شباهت دیگری که ایشان بین انسان و حیوانات می‌بیند و آن را دلیل بر اختیار داشتن حیوانات می‌شمرد، اختلاف فاحشی است که در مبادی اختیار، در انسان و حیوان وجود دارد. ایشان می‌گوید:

اگر شما حالات افراد انسان را - که مختار بودنش، مورد اتفاق ما و شماست - در نظر بگیرید، خواهید دید که افراد آن در مبادی اختیار، یعنی صفات روحی و احوال باطنی از قبیل شجاعت و ترس، عفت و غیره، همچنین قوت تعقل و ضعف آن و برخورد فکر و خطای آن، با هم اختلاف زیادی دارند... دقت در آنچه گذشت، آدمی را مطمئن و جازم می‌کند به اینکه حیوانات نیز مانند آدمیان تا اندازه‌ای از موهبت اختیار بهره دارند؛ البته نه به آن قوت و شدتی که در انسان‌های متوسط هست. شاهد روشن این مدعا این است که ما به چشم خود بسیاری از حیوانات و مخصوصاً حیوانات اهلی را می‌بینیم که در بعضی از موارد که عمل مقرون با موانع است، حیوان از خود حرکتی نشان می‌دهد که آدمی می‌فهمد این حیوان در انجام عمل مردد است؛ و در بعضی از موارد می‌بینیم که به ملاحظه نهد صاحبش و از ترس ششکنجه یا به خاطر تربیتی که یافته، از انجام عملی خودداری می‌کند... و وقتی صحیح باشد که بگوییم حیوانات هم تا اندازه‌ای خالی از معنای اختیار نیستند و آنها هم از این موهبت سهمی دارند، هرچند هم ضعیف باشد، چرا صحیح نباشد احتمال دهیم که خدای سبحان حد متوسط از همان اختیار ضعیف را ملاک تکالیف مخصوصی قرار دهد که مناسب با افق فهم آنان باشد و ما از آن اطلاعی نداشته باشیم و یا از راه دیگری با آنها معامله مختار بکند و ما به آن معرفت نداشته باشیم؛ و خلاصه راهی باشد که از آن راه، پاداش دادن به حیوان مطیع، و مواخذه و انتقام از حیوان سرکش، صحیح باشد (طباطبائی، ۱۴۳۰ق، ج ۷، ص ۵۸-۵۹).

البته پیش از علامه طباطبائی، علامه مجلسی نیز بعد از ذکر برخی روایات در باب فهم و درک حیوانات، سخنانی می‌گوید که گویا قائل به تفاوت رتبه آگاهی و خرد در حیوانات نسبت به انسان است؛ اما نهایتاً نتوانسته است سخن خود را به شکل متقن توجیه کند؛ لذا از پافشاری بر آن خودداری کرده است (ر.ک: مجلسی، ۱۳۵۳، ج ۸، ص ۵۷-۷۱).

نمونه‌ای از روایات که می‌تواند در اینجا به عنوان شاهدی بر تأیید سخنان علامه طباطبائی ذکر شود، عبارت‌اند از:

(الف) در کتاب **اختصاص** آمده است: «**باحمره ثمالی** گفت: خدمت حضرت زین العابدین علیه السلام در خانه ایشان بودم. در آنجا چند گنجشک بودند و صدا می‌دادند. فرمود: می‌دانی اینها چه می‌گویند؟ گفتم: نه. فرمود: خدا را تسبیح می‌کنند و درخواست رزق خود را می‌نمایند» (مفید، ۱۴۱۳ الف، ص ۲۹۳). این دسته آیات و روایات می‌رسانند که حیوانات، بسیاری از مسائل را تشخیص می‌دهند؛ مانند وجود خدا، نعمت‌های زندگی، وظیفه شکرگزاری در برابر آن نعمت‌ها و... بنابراین، آنها صرفاً غرق در امور مادی و جاهل به امور متافیزیک نیستند و به فرموده قرآن، بشر از درک آنها عاجز است.

(ب) روایاتی که می‌رسانند حیوانات هم مانند انسان توانایی انتقال مقصود و منظور خود را از طریق گفت‌وگو دارند و این توانایی، نه تنها در بین خودشان، بلکه در رابطه با انسان هم دیده می‌شود. برای نمونه، این حدیث در **بحارالانوار** که متناسب با آیه ۱۶ سوره نمل آمده است: «... از ابی‌درداء [نقل شده] که داود علیه السلام یک روز میان بهائم قضاوت می‌کرد و یک روز میان مردم. گاوی آمد و شاخ به حلقه در زد و مانند مادری بر فرزندش نالید و گفت: جوان بودم و از من بهره می‌گرفتند و مرا به کار می‌داشتند؛ و سپس پیر شدم و می‌خواهند سرم را ببرند. داود فرمود: با او نیکی کنید؛ سرش را نبرید. سپس خواند: آموخته شدیم گفتار پرنده‌ها را و به ما دادند همه چیز را» (مجلسی،

۱۳۵۳، ج ۸، ص ۳۵). همچنین این حدیث از محمدبن مسلم در مورد امام محمدباقر علیه السلام که امثال آن در احوالات پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام بسیار ذکر شده است: «روزی خدمت امام باقر علیه السلام بودم که یک جفت قمری آمدند و روی دیوار نشستند طبق مرسوم خود بانگ می کردند، امام باقر علیه السلام ساعتی به آنها پاسخ می گفت، سپس آماده پریدن گشتند، و چون روی دیوار دیگری پریدند، قمری نر یک ساعت بر قمری ماده بانگ می کرد؛ سپس آماده پریدن شدند. من عرض کردم: قربانت شوم؛ داستان این پرندگان چه بود؟ فرمود: ای پسر مسلم! هر پرنده و چهارپا و جانداری را که خدا آفریده است، نسبت به ما شنواتر و فرمان بردارتر از انسان است. این قمری به ماده خود بدگمان شده و او سوگند یاد کرده بود که [خلاف] نکرده است و گفت: به داوری محمدبن علی راضی هستی؟ پس هر دو به داوری من راضی شدند و من به قمری نر گفتم که نسبت به ماده خود ستم کرده ای و او تصدیقش کرد» (کلینی، ۱۳۴۴ق، ج ۲، ص ۳۷۵). در امثال این روایات، سخن آن دسته از اندیشمندانی که معتقدند یکی از تفاوت های انسان و حیوان در نطق است و حیوانات فاقد توانایی انتقال فهم خود به یکدیگر هستند، نقض می شود.

نتیجه گیری

به نظر می رسد که چون مسئله حاضر «دین» را به چالش می کشد، باید در پاسخ آن نیز به متن «دین» مراجعه کرد؛ زیرا ما از همین متن دین، صفات مطلق خداوند را برداشت کرده ایم و شبیهه حاضر هم با توجه به صفاتی که در خود متن دین برای خداوند شمرده شده، مطرح گردیده است. بنابراین برای پاسخ به آن شبیهه، مراجعه به متون دین کاملاً موجه است.

با توجه به آنچه گذشت، گمان می رود که در متون اسلامی، دست کم در این موضوع، آنچه در وهله اول از آیات قرآن و روایات ظهور دارد، وسعت مطالبی است که - هرچند به طور مجمل و سر بسته - به ادراک حیوانات اشاره می کنند. در این اشارات، نه تنها تفکر، اراده و انتخاب، تشخیص خوب و بد - که همان ادراک کلیات است - از حیوانات رد نمی شود، بلکه اختصاص مطلق آن برای انسان رد شده و مراتبی از آن برای حیوانات نیز قرار داده شده است. دقت در داستان هایی مثل قضیه سلیمان نبی علیه السلام و هدهد در قرآن کریم، می رساند که اختیار داشتن، تشخیص خوبی و بدی، خیر و شر و... ملازم با حیوانی است که در داستان از آن نام برده شده است؛ زیرا به فرض عدم وجود این ملازمه با آن حیوان، قضیه مذکور بی معنا و صرفاً قصه گویی خواهد بود! علاوه بر آن، ما در اسلام در کنار قرآن کریم از دریای معرفت ائمه اطهار علیهم السلام نیز برخورداریم و در بسیاری از ذکر کرامات و اقوال و افعال ایشان مشاهده می شود که فهم و شعور حیوانات بیش از آن چیزی است که غالب فلاسفه و متکلمان گمان کرده اند. در نتیجه می توان گفت که نظریه علامه طباطبائی در پاسخ به این شبیهه، مقبول ترین پاسخ است؛ یعنی همان توجیهاتی که برای درد و رنج انسان و سازگاری آن با صفات مطلق خداوند داده می شود، برای درد و رنج حیوانات هم قابل تطبیق است. دنیا نه تنها برای انسان، بلکه برای حیوانات هم عرصه آزمون و امتحان و رشد و تکامل است و همان گونه که با این بیان، بسیاری از درد و رنج های انسان توجیه می شود، در مورد حیوانات هم همین طور است.

منابع

- أشعری، ابوالحسن، بی تا، *اللمع فی الرد علی أهل الزیغ والبدع*، تصحیح، تعلیق و تقدیم حموده غرابه، قاهره، المكتبة الأثرية للتراث. ایچی، میرسیدشریف، ۱۳۲۵ق، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین نعلانی، قم، شریف الرضی.
- بغدادی، عبدالقاهر، ۱۴۰۸ق، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیه منهم*، بیروت، دارالاجیل - دارالآفاق.
- پلاتینگا، آلین، ۱۳۷۴، «خدا، جهان‌های ممکن و مسئله شر» در: *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، صراط.
- حسینی تهرانی، سیدهاشم، ۱۳۶۵، *توضیح المراد*، چ سوم، تهران، مفید.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۸۲، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تعلیقات جعفر سبحانی، چ دوم، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.
- حمصی رازی، سدیدالدین، ۱۴۱۲ق، *المنقذ من التقليد*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- حنفی، حسن، ۱۹۸۸م، *من العقیده إلى الثورة*، قاهره، مکتبه مدبولی.
- خواجگی شیرازی، محمدبن احمد، ۱۳۷۵، *النظامیه فی مذهب الإمامیه*، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- زرکنده، بتول و امیرعباس عزیزمانی، ۱۳۹۴، «سیر تحول آرای ویلیام لئونارد راولز در باب شر بی‌وجه و ملاحظاتی انتقادی بر آن»، *فلسفه و کلام اسلامی*، سال چهل و هشتم، ش ۲، ص ۱۵۹-۱۷۹.
- شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، ۱۳۶۴، *الملل والنحل*، تحقیق محمد بدران، چ سوم، قم، شریف الرضی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، جامعه مدرسین.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۳۰ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، ذوی القربی.
- طبرسی، فضل بن حسن، بی تا، *ترجمه تفسیر مجمع البیان*، ترجمه حسین نوری همدانی و...، تهران، فراهانی.
- طوسی، محمدبن حسن، ۱۳۵۸، *تمهید الاصول در علم کلام اسلامی* (شرح بخش نظری رساله «جمل العلم و العمل» تألیف سیدمرتضی)، ترجمه، مقدمه و تعلیقات عبدالمحسن مشکوه‌الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- طوسی، محمدبن حسن، بی تا، *التبیین فی تفسیر القرآن*، تصحیح احمدحسین عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- غزالی، ابوحامد محمد، ۱۴۰۹ق، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیه من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی سقا، بیروت، دارالکتب العربی.
- قاضی عبدالجبار اسدآبادی، ابی الحسن، ۱۳۸۲ق، *المعنی فی ابواب التوحید والعدل*، به اشراف طه حسین، قاهره، دارالکتب.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۴ق، *اصول الکافی*، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۳۵۳، *آسمان و جهان* (ترجمه کتاب السماء و العالم بحار الانوار جلد ۵۴)، ترجمه محمدباقر کمرهای، تهران، اسلامی.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، ط. الثانیه، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- محمدی خراسانی، علی، ۱۳۷۸، *شرح کشف المراد*، چ چهارم، قم، دارالفکر.
- مشکور، محمدجواد، ۱۳۸۷، *فرهنگ فرق اسلامی*، چ ششم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- مظفر، محمدحسین، ۱۳۷۷، *دلائل الصدق*، ترجمه محمد سپهری، تهران، امیرکبیر.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - الف، *الإختصاص*، قم، المؤتمر العالمی للفقیه الشیخ المفید.
- مفید، محمدبن محمدبن نعمان، ۱۴۱۳ق - ب، *اوتل المقالات فی المذاهب و المختارات*، قم، المؤتمر العالمی للفقیه الشیخ المفید.
- مکارم شیرازی، ناصر و همکاران، ۱۳۷۱، *تفسیر نمونه*، چ دهم، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- یوسفی، محمدتقی، ۱۳۸۸، *تناسخ از دیدگاه عقل و وحی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

Hume, David, 2007, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edited by Dorothy Coleman, New York, Cambridge University Press.

Rowe, William, 1978, "The problem of evil and some varieties of atheism", *The US, American Philosophical quarterly*, Purdue University, p. 335-341.