



پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۱
بهار و تابستان ۱۳۹۹

عدالت وجودی و مساله شر^۱

ذوالفقار ناصری صدر

دکترای فلسفه دین

چکیده

فیلسوفان الهی قانون علیت و اداره شدن جهان هستی بر اساس رابطه ضروری علی و معلولی را یکی از مبانی هستی‌شناسی توحیدی برشمرده و آن را بر تمامی روابط طبیعی و انسانی ساری و جاری دانسته‌اند. بر این اساس، از آنجاکه این قانون کلی را خداوند قادر، عالم و خالق یکتای هستی بر عالم گسترانیده است، می‌توان به سیطره نوعی تناسب وجودی بر نظام تکوین و نیز نظام تشریح در ممکنات قائل شد و از آن به «عدالت وجودی» تعبیر کرد. نیز با توجه به تعریف عدالت به «اعطاء کل ذی حق حقه» و با عنایت به ارتباط وجودی خدا و مخلوقات در حکمت الهی، این ارتباط وجودی در جهان هستی مقرر می‌دارد تمام نظامات تکوینی و تشریحی پدیده‌های مخلوق در آن با خالق هستی‌شان و نیز با دیگر مخلوقات در تناسب کامل وجودی باشند. بر اساس نوع تصور از فاعلیت الهی در حکمت اسلامی، از سوی خداوند عدالتی گسترده در دو سطح تکوین و تشریح بر نظام عالم هستی حکم فرماست که هرگونه بی‌نظمی و ناهماهنگی را از ساحت فعل الهی نفی می‌کند. از این رو، می‌توان به مساله شرّ در دو سطح طبیعی و اخلاقی پاسخی درخور فراهم کرد. در این نوشتار تلاش خواهیم کرد بر مبنای اثبات

۱. تاریخ دریافت: ۹۸/۶/۳۱؛ تاریخ تایید علمی: ۹۸/۹/۲۵.

عدالت وجودی در ساحت تکوین به مساله شرّ طبیعی، و با اثبات عدالت وجودی در ساحت تشریح به مساله شرّ اخلاقی پاسخ دهیم.

کلیدواژه‌ها: قانون علیّت، عدالت وجودی، تناسب وجودی، نظام تکوین، نظام تشریح، مساله شرّ.

۱. مقدمه

امروزه در فلسفه دین و الهیات معاصر با توجه به تصورات جدیدی که از خدا در اندیشه بشر پدید آمده، بحران‌ها و مسائل فکری جدیدی نیز برای انسان مدرن مطرح شده است که بسیاری از این دغدغه‌های ذهنی در الهیات سنتی به شکل کنونی مجال طرح نداشتند یا اینکه در نهایت به شکل پرسش‌های علمی مطرح می‌شدند. با سیطره فلسفه جدید غربی و پیرو آن با نفوذ مبانی الهیات جدید غربی بر مباحث خداشناسی، مساله‌های جدیدی در فلسفه دین معاصر مطرح شدند که مساله شرّ یکی از مهم‌ترین آنهاست. این مساله به‌عنوان یکی از پایگاه‌های الحاد در عصر جدید، بنیان اعتقادی بسیاری از متفکران را ویران ساخته و آنها را به دامن الحاد کشانیده است. ویلیام رو، آنتونی فلو و جان هاسپرس از شاخص‌ترین فیلسوفان دین معاصر هستند که پس از ناتوانی در ارائه پاسخ به این معضل فکری به الحاد گراییده‌اند. این در حالی است که به نظر می‌رسد مشکل اصلی در مبانی تصویری و سپس مبانی تصدیقی فلسفه و الهیات جدید و معاصر است. در الهیات جدید بسیاری از تصورات درباره خدا و صفات او تغییر یافته و با آمیزه‌هایی از تفکر خدا-انسان‌نگاری، تصویری از خدا و مؤلفه‌های اساسی دین ساخته و پرداخته شده است که اساساً بر پایه نصوص دینی و مبتنی بر الهیات سنتی قابل تأیید نیست. امیر مؤمنان، امام علی (ع) در حدیثی که می‌تواند بنیان اعتقادی مستحکمی در اختیار بشر درباره خداشناسی باشد، می‌فرماید: «التَّوْحِيدُ أَلَّا تَتَوَهَّمَهُ وَالْعَدْلُ أَلَّا تَتَّهَمَهُ؛ توحید آن است که خدا را بر

عدالت وجودی و مساله شر / ذوالفقار ناصری صدر ۷۱

اساس وهم و اندیشه بشری خود تصور نکنی و عدل آن است که کارهای ناروا را به او نسبت ندهی» (نهج البلاغه، حکمت ۴۷۰). مطابق مفاد این حدیث، باید با پرهیز از هرگونه تصور یا توهمی از خدا که او را مبتنی بر فهم بشری می‌شناساند، و نیز با تکیه بر فهم درستی از اصل «عدل» و سریان آن در نظام تکوین و تشریح، به شناخت صحیحی از خدا دست یافت که در آن خداوند متعال با آمیزه‌ای از توهمات ناقص بشری تصور نمی‌شود و بر همین اساس، دیگر تهمت‌های ناروا بر او روا داشته نمی‌شود.

با تکیه بر چنین بنیان‌های معرفتی در اندیشه اسلامی، متفکران مسلمان با تصحیح اعتقادات مردم درباره صفات ذات و صفات فعل الهی کوشیده‌اند پاسخ‌هایی قانع‌کننده به پرسش‌های معرفتی در اختیار نهند. پرسش از چرایی وقوع شر در جهان یکی از این مسائل است که متفکران مسلمان کوشیده‌اند با تکیه بر مبانی فلسفی و الهیاتی خاصی همچون «قانون علیّت» و «عدل الهی» بدان پاسخ دهند. بر اساس رویکرد فیلسوفان الهی در تبیین صدور جهان هستی از مبدأ الهی، قانون علیّت (ضرورت علی و معلولی) در نظام هستی‌مبنایی اساسی است که با توجه بدان و نیز با در نظر گرفتن ارتباط وجودی میان خالق و مخلوق و نیز روابط مخلوقات با یکدیگر در نظام یکپارچه وجود، می‌توان از «تناسب و توازن وجودی» در نظام تکوین و به تبع آن در نظام تشریح در عالم هستی، به «عدالت وجودی» تعبیر کرد. این تبیین از هستی بر مبنای فلسفه و الهیات سنتی و در تقابل کامل با ادعای فیلسوفان جدیدی همچون دیوید هیوم است که به سبب مشاهده شرور موجود در عالم، مدعی ناسازواری در ساختار نظام آفرینش شده و بر مبنای آن به انکار وجود خدا پرداخته‌اند.

در این نوشتار، پس از ارائه تعریفی جامع از عدالت و بر اساس اثبات دو مقدمه «قانون علیّت در نظام هستی» و «تناسب وجودی در نظامات هستی»، می‌کوشیم به این نتیجه دست یابیم که

ادعای اصلی در مساله شرّ، یعنی ادعای ناسازگاری میان «وجود خدا» و «وجود شرور در عالم» مبنای مستحکمی ندارد. در ادامه به منظور فهم عدالت وجودی، نخست به بررسی جنبه‌های مختلف قانون علیّت و لوازم آن در هستی از نگاه فیلسوفان مسلمان می‌پردازیم و سپس نظریه «تناسب و توازن در نظامات وجودی» را در دو سطح نظام تکوین و نظام تشریح تبیین می‌کنیم و آن‌گاه تلاش می‌کنیم با اثبات عدالت وجودی در ساحت تکوین به مساله شرّ طبیعی و با اثبات عدالت وجودی در ساحت تشریح به مساله شرّ اخلاقی پاسخ دهیم.

۲. تعریف عدالت

عدل از صفات فعل خداوند است که فهم معنای آن اهمیتی اساسی در فهم توحیدی از جهان دارد. مفهوم و حقیقت عدالت موضوعی مطلق است، ولی همین حقیقت مطلق از کامل‌ترین مراتب هستی تا نازل‌ترین مراتب وجودی شئون متعددی می‌یابد. از این رو، می‌توان از عدالت الهی تا عدالت انسانی سخن گفت و عدالت انسانی نیز از وجوه اعتباری و اجتماعی تا وجوه اخلاقی و فردی می‌تواند قابل طرح باشد. در میان صاحب‌نظران تعاریف مختلفی از عدالت شده است: از دیدگاه افلاطون و ارسطو هدف حکیم الهی «همانند شدن و تشبّه به خدا به اندازه ممکن است» و «شبهه‌ترین آدمیان به او کسی است که همچون خود او پیرو عدل باشد» (افلاطون، ۱۳۶۷، ص ۱۳۲۷). از نگاه فلوطین نیز هنگامی که تمام خواهش‌های نفسانی و تمایلات بدنی و احساسات جسمانی در وجود انسان به اعتدال گراید و جزء عقلانی روح فردی غلبه یابد، نزاع میان جزء عالی و جزء دانی روح فردی رخت برمی‌بندد و آدمی فضیلت‌مند می‌گردد و در نتیجه آنچه می‌کند، چیزی جز خیر نخواهد بود (فلوطین، ۱۳۶۶، ص ۶۵). در منابع دینی از جمله در قرآن کریم و نیز روایت‌های معصومین (ع) نیز به اهمیت عدالت پرداخته شده است. قرآن کریم در آیاتی مانند «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن: ۷) از عدالت به

میزان هستی تعبیر کرده و امام علی (ع) نیز در تعریف عدالت فرموده‌اند: «العدلُ یضع الأمور مواضعها» (نهج البلاغه، ح ۴۳۷). همچنین بر مبنای حکمت صدرایی، خداگونه شدن و تشبّه به اله یگانه‌راهی است که نفس آدمی را از جهان محسوس و به تبع آن از شرّ و بدی آن می‌رهاند. تشبّه به اله، به معنای اتصاف به صفات الهی است؛ یعنی باید بکوشیم به کمک حکمت، عادل و درستکار باشیم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۷۸؛ ج ۷، ص ۱۰۴). ملاهادی سبزواری در تفسیر عبارت «یا من لایعتدی علی أهل مملکت»، می‌نویسد: «یعنی بر آنان ستم نمی‌کند، چگونه ستم کند و حال آنکه او عادل‌ترین عادل‌هاست؛ هر چیزی را در جایگاهش می‌نهد و حق هر صاحب‌حقی را به او اعطا می‌کند؛ پس هر چیزی که عین ثابت خود را بخواهد و آن را با لسان استعدادش درخواست کند، بدان می‌رسد». در ادامه سبزواری به نکته‌ای اشاره می‌کند که در پاسخ به بسیاری شبهه‌ها در این زمینه اهمیت دارد و آن اینکه ماهیت هر شیئی ذاتی آن است و ذاتی شیء علت نمی‌خواهد. بنابراین، خداوند ذاتی شیء را به آن اعطا نمی‌کند که پرسیده شود چرا این شیء را این شیء و نه شیئی دیگر آفریده است. خداوند جعل ذاتیات برای اشیا نمی‌کند؛ بلکه تنها ایجادکننده و خالق آنهاست (نک: سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۱۷۲-۱۷۳). این همان نکته‌ای است که در عبارت منسوب به ابن سینا نیز آمده است که: «ما جعل الله المسمیة، مسمیة؛ بل أوجدها».

تعریف عدالت به «وضع الشیء فی موضعه» تعریفی جامع است که می‌توان دیگر تعریف‌ها را در ضمن آن معنا کرد که بنابر مفاد آن، هر چیزی در نظام تکوین و تشریح جایگاهی خاص دارد و رعایت عدل اقتضا می‌کند که این جایگاه‌ها یا تناسب‌های وجودی در عالم مراعات گردد؛ یعنی حق هر صاحب‌حقی به او اعطا گردد. این امر چه در مورد فعل الهی و چه در مورد امور انسانی جاری است؛ بدین معنا که خداوند استحقاق هر صاحب‌حقی را به او عطا

کرده است. این استحقاق نوعی تفضل و لطف الهی به مخلوقات است و خداوند به واسطه این لطف بر بندگان، حقوقی را به نفع آنها بر خود واجب ساخته است. شیخ مفید در این زمینه می‌گوید: «عدل عبارت از جزا دادن بر اعمال به مقدار استحقاق است و ظلم عبارت از منع از حقوق می‌باشد. ... حقی که بنده دارد و خداوند آن را برای او حق قرار داده، مقتضای فضل، جود و کرم خداوند است؛ زیرا به لحاظ عقلی حال شخص عاملِ شاکر برخلاف حال شخص غیر عامل است؛ چون به حکم عقل فرد شاکر سزاوار ستایش است، برخلاف فرد غیر عامل که چنین استحقاقی را ندارد (مفید، ۱۴۱۳، ص ۱۰۳-۱۰۵).

انسان نیز در مقام تشبّه به اله، اگر بتواند در میان قوای وجودی اش (قوه عاقله، قوه واهمه، قوه شهوت و قوه غضب) اعتدال ایجاد کند؛ یعنی حق هر قوه‌ای را به اندازه ادا کند و افراط و تفریط نکند، می‌تواند عدالت را در وجود خویش تحقق بخشد. روشن است که این دو تعبیر مختلف از عدالت، یعنی تعریف عدالت به «وضع الشیء فی موضعه» و بیان عدالت در قالب «تشبه به خدا» ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، با این توضیح که وقتی کسی شیئی یا امری را در جایگاه واقعی خود قرار می‌دهد، در واقع در افعال خود به صفت عدل الهی تشبّه می‌جوید و عدالت را در وجود خویش جاری می‌سازد.

بنابر آنچه گذشت بنیان اساسی در تعریف‌های مختلف از عدل و عدالت، عبارت «وضع الشیء فی موضعه» می‌باشد که ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه این عبارت را از امیرمؤمنان (ع) به صورت «العدلُ وضعُ الأمور مواضعها» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴، ص ۸۵) همراه با عبارت «العدلُ سائسُ عامٌّ» آورده است؛ بدین معنا که چه در عرصه نظر و چه در عرصه عمل باید جایگاه واقعی هر فکر یا عملی را شناخت و آن‌گاه آن را در سر جای خود نشانند و در این کار ملاحظات دیگر را دخالت نداد. بر اساس چنین تعریفی از عدل می‌توان گفت در صورت

رعایت عدل در امور است که هر چیز در جایگاه واقعی خود قرار می‌گیرد و تناسب‌های قضایا و امور مراعات می‌گردد. حال با توجه به تعریف‌های پیش گفته از عدل می‌گوییم اگر کسی حق ذی‌حقی را ادا نکند یا شیئی را در جایگاه واقعی‌اش قرار ندهد، مرتکب ظلم شده است و ظلم از ساحت ربوبی برکنار است؛ زیرا منشأ ظلم «جهل» و «نیاز» است و این هر دو خاستگاه ظلم از خداوند عالم مطلق و غنی مطلق منتفی است. شیخ صدوق در این زمینه می‌نویسد: «دلیل اینکه از خداوند ظلم واقع نمی‌شود آن است که خداوند غنی و عالمی است که جهل در او راه ندارد و ظلم از کسی واقع می‌شود که یا به قبح ظلم جاهل است یا به انجام دادن آن به منظور انتفاع محتاج است؛ بنابراین از آنجا که خداوند قدیم و غنی است، سود و زیان در او محال است و چون عالم به امور حسن و قبیح در گذشته و آینده است، تمام کارهایش حکیمانه و عادلانه خواهد بود» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۹۶-۳۹۷).

بنابراین به اثبات رسید که خداوند عالم و غنی بالذات، عادل مطلق و عدل‌گستر است و همواره تناسب‌های عادلانه را بر اساس حکمت و مبتنی بر قوانین حاکم بر هستی، مانند قانون علیّت درباره مخلوقاتش مراعات می‌کند و هرگز به کسی ظلم روا نمی‌دارد.

۲. تعریف قانون علیّت

از آنجا که بنابر حکمت الهی نظام هستی نظامی مبتنی بر روابط علی و معلولی است، باید نخست فهمی از این رابطه علی و معلولی ارائه گردد. محور همه تلاش‌های علمی را کشف روابط علی و معلولی میان پدیده‌ها تشکیل می‌دهد و اصل علیّت به عنوان یک اصل عام، اساسی‌ترین مبنای تمامی دانش‌هایی است که درباره احکام موضوعات حقیقی بحث می‌کنند. حکیم سبزواری در تعریف علیّت و معلول می‌نویسد: «إِنَّ الَّذِي الشَّيْءُ إِلَيْهِ افْتَقَرُ مطلقاً صدوراً أو قواماً، تماماً أو ناقصاً فَعَلَةً وَالشَّيْءُ الْمَفْتَقَرُ مَعْلُولاً يَرِي» (سبزواری، بی‌تا، ص ۱۱۷)؛ علت آن شیئی است که دیگری

به او نیازمند است. اعم از آنکه با وجودش، دیگری به ضرورت حاصل شود (علت تامه)، یا نه (علت ناقصه). این افتقار و نیازمندی نیز یا به‌هنگام صدور شیء است یا در قوام ماهوی آن و شیء نیازمند معلول است.

قانون علیّت و قوانین مرتبط با آن مانند «سنخیتّ علّت و معلول»، «ضرورت علیّ و معلولی» و «ضرورت وجود علّت العلل در انتهای سلسله علل»، قوانین حاکم بر نظام وجود هستند که بر مبنای حکمت الهی هرگونه فعل و انفعالات در درون هستی از مجرای همین قوانین ساری و جاری می‌گردد. از اصل کلی علیت، ارتباطات و وابستگی‌های موجودات و از اصل سنخیتّ، نظام و انتظام این ارتباطات، و از اصل ضرورت علیّ و معلولی، قطعیت و ضرورت این نظام نتیجه می‌شود (نک: مطهری، ۱۳۷۶، ص ۶۷۱). البته متفکران درباره ملاک احتیاج معلول به علّت اختلاف نظر دارند و در این میان، متکلمان «حدوث» و فیلسوفان «امکان ماهوی» و در میان فیلسوفان نیز ملاصدرا «فقر و جودی» را ملاک احتیاج معلول به علّت دانسته‌اند که با توجه به «اصالت وجود» و «تشکیکی بودن» آن در حکمت صدرایی، می‌توان گفت که رابطه علیّت در وجود حاکم است، نه در ماهیت. از سوی دیگر، بنا بر اصول صدرایی، معلولیت و وابستگی معلول، ذاتی وجود آن است؛ یعنی وجود معلول عین وابستگی به علّت هستی‌بخش است و در حقیقت، وجود معلول پرتوی از وجود علّت و عین الربط بدان است و مفهوم تعلق و ارتباط از ذات آن انتزاع می‌شود. همچنین قانون علیّت به معنای عام آن یعنی مطلق وابستگی (نه وابستگی مطلق)، از شئون «واقعیت مطلق» است و به ماده و روابط مادی اختصاص ندارد. مطابق این قانون، موجود مادی افزون بر اینکه در اصل هستی به علّت هستی‌بخش نیاز دارد، دگرگونی‌های آن نیز در گرو تحقق شرایطی است که موجودات مادی دیگر فراهم می‌کنند؛ شرایطی که در واقع، ماده را مستعد دریافت کمال وجودی جدیدی می‌سازد، هرچند کمال

پیشین را از دست بدهد (نک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۳۷-۵۰).

۳. ارتباط و تناسب وجودی

در عالم وجود هیچ موجودی با علل وجودی خود منافات ندارد؛ زیرا در واقع معلول، به دلیل قاعده سنخیت علت و معلول، نشانه علت هستی بخش خود و در تناسب کامل وجودی با آن است؛ بنابراین در حقیقت هر معلولی در نظام وجود فیضی از فیضان علت خود است. در نتیجه پدیده‌هایی که در عالم طبیعت به ظاهر با علت‌های خود ناسازگارند، نسبت به مجموعه نظام هستی اموری سازگارند؛ برای نمونه انگشت زائد در برخی انسان‌ها امری کاملاً طبیعی و معلول علت‌های طبیعی خود است و خود همین پدیده طبیعی معلول اقتضائات طبیعی و علل موجدۀ خود و در راستای نظام احسن است.

نظام احسن الهی در هر دو ساحت تکوین و تشریح قابل اثبات است. منظور از نظام تکوین، عالم خلقت و فعل خداوند است؛ در مقابل نظام تشریح که به معنای وحی الهی و اوامر و نواهی او برای موجود دارای اختیار است. مطابق این معنا، اساساً نظام تکوین همان عالم واقع است که غیر از ساحت معرفت و شناخت است، ولی نظام تشریح همان وحی الهی است که البته متعلق معرفت نیز واقع می‌شود. تفاوت نظام تشریح و نظام تکوین در این است که متعلق امر، در نظام تشریح فعل اختیاری انسان است، ولی در نظام تکوین متعلق امر، جنبه وجودی اشیاست و حتی اختیار نیز یکی از امور تکوینی است و رابطه این دو نظام با یکدیگر آن است که انسان با عمل به نظام تشریح، در واقع با نظام تکوین هماهنگ می‌شود و همسو با کل هستی به سوی خداوند متعال حرکت می‌کند: «الا الی الله تصیر الامور» (شوری: ۵۳).

اثبات نظام احسن در ساحت تکوین به اثبات عدل در فعل الهی منوط است که پیش‌تر گذشت و درباره اثبات نظام احسن در نظام تشریح نیز می‌توان گفت خداوندی که علم مطلق، غنی

مطلق، خیر مطلق و واجد دیگر صفات مطلق کمالی است، هرگز در تشریح احکام و امر و نهی‌ها، ظلمی بر بندگانش روا نمی‌دارد؛ زیرا بر همه احکام و جوانب امور علم دارد و جاهل نیست، ثانیاً نیازی در وجودش ندارد تا برای تأمین آن بر بندگان ظلمی کند.

تنا سب وجودی در نظام تکوین بدین معناست که وقتی همه عالم، معلول خداوندی است که صاحب اسما و صفات کمالی و مطلق است، به دلیل عادل بودن خداوند، خلقت هر چیزی در جایگاه مخصوص خود است؛ یعنی با این پیش فرض که در نظام احسن، حق هر مرتبه از وجود رعایت می‌گردد و از آنجا که خداوند قدرت مطلق، علم مطلق و عدل مطلق است، امکان ندارد حق مرتبه‌ای از وجود را نادیده انگارد. بنابراین، آنچه در نظام هستی رخ می‌دهد، بر نظام احسن مبتنی است؛ یعنی چون نظام خلقت از مجرای قانون علیّت و دیگر قوانین الهی در طبیعت ساری و جاری می‌گردد، ارتباط هر مخلوقی با خالق و با مخلوقات دیگر بر اساس نظامی منسجم شکل می‌گیرد. خداوند به دلیل خالق بودنش، در تکلیف کردن انسان اولاً به استحقاق‌های هر انسانی متناسب با توانایی‌های وجودی‌اش توجه کرده و او را تکلیف مالایطاق نکرده است؛ برای مثال، تکلیف روزه‌داری را از انسان بیمار برداشته و تکلیف اقامه نماز را با توجه به توان‌های وجودی متفاوت افراد انسانی به شیوه‌های متفاوت مقرر داشته است؛ ثانیاً در تمام این تکلیف کردن‌ها، حق هر ذی‌حقی را در ارتباط با خالق و نیز در روابط میان دیگر مخلوقات رعایت کرده است و از انسان‌های دیگر نیز خواسته است که این حق‌ها و تکلیف‌ها را مراعات کنند، ولی به دلیل ویژگی «اختیار» در انسان‌ها، بیشتر آنها از حقوق و تکالیف خود تعدی می‌کنند که نظام جزا در قوانین الهی نیز برای بازگرداندن این بی‌عدالتی‌ها به جایگاه واقعی‌شان مقرر شده است.

۴. تعریف عدالت وجودی

از میان تعریف‌های مختلف «عدل»، استاد مطهری به چهار تعریف اشاره می‌کند که می‌توان از مجموع آنها در تعریف عدالت وجودی بهره برد. وی «موزون بودن»، «تساوی و نفی هرگونه تبعیض»، «اعطای حق هر ذی‌حق» و «رعایت استحقاق‌ها در افاضه وجود» را از تعاریف عدالت برمی‌شمارد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۷۸-۸۲). روح حاکم بر این تعریف‌ها همان عدالت وجودی است که بر تمام خلقت الهی در نظام تکوین و تشریح سریان دارد و هیچ مخلوقی از سیطره آن برکنار نیست. مطابق این تعریف‌های چهارگانه از عدل، جهان موزون و متعادل است و در غیر این صورت، نظام عالم برپا نمی‌شد و استوار نمی‌ماند. قرآن درباره این گونه از عدل در نظام تکوین می‌فرماید: «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن: ۷). مطابق این آیه، در ساختمان جهان، رعایت تعادل شده است؛ یعنی در هر سازه‌ای از هر ماده‌ای به قدر لازم استفاده شده و فاصله‌ها اندازه‌گیری شده است. البته به تعبیر استاد مطهری در نقطه مقابل این تعریف از عدل، بی‌تناسبی قرار دارد، نه ظلم، ولی از آنجا که اتهام بی‌تناسب بودن جهان خلقت نیز برای خالق هستی نوعی نقص و عدم کمال خواهد بود، خداوند با رعایت تناسب در آفرینش هستی همواره خود را از آن اتهام مبرا می‌دارد. بنابراین، عدل به معنای رعایت تناسب و توازن از شئون حکیم بودن و علیم بودن خداوند است و خداوند علیم و حکیم به مقتضای علم شامل و حکمت عام خود در ساختمان هر چیزی از هر ماده‌ای به اندازه لازم و ضروری قرار می‌دهد.

رعایت عدالت در زمینه استحقاق‌های مخلوقات و پرهیز از هرگونه تبعیض در نظام تکوین و تشریح از مصادیق عدل الهی است. خالق هستی همواره استحقاق‌های مخلوقات را با توجه به قابلیت‌های وجودی آنها در نظر می‌گیرد؛ یعنی حق هر ذی‌حقی را به او عطا می‌کند. موجودات در نظام هستی از نظر قابلیت‌ها و امکان فیض‌گیری از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوت‌اند و هر

موجودی در هر مرتبه‌ای که هست، از نظر قابلیت استفاضه، استحقاقی خاص به خود دارد. حق تعالی که کمال و خیر مطلق و فیاض علی‌الإطلاق است، آنچه را که برای هر موجودی امکان تحقق دارد، اعطا می‌کند و هرگز از اعطای حق او امساک نمی‌ورزد. البته روشن است که مطابق این تعریف از عدل و ظلم، که حکیمان الهی در نظر دارند، هیچ موجودی حقی «بر خدا» پیدا نمی‌کند تا اعطای آن حق «انجام وظیفه» و «ادای دین» در قبال دیگران شمرده شود؛ بلکه عدل الهی عین فضل و عین جود اوست و از همین رو، خداوند فضلش را از هیچ موجودی در حد استحقاق او دریغ نمی‌دارد؛ یعنی هرگونه امکان وجود یا امکان نوعی از کمال وجودی را که داشته باشد، خداوند به او اعطا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۷۸-۸۴). ملاصدرا درباره کیفیت وجود «صور نوعیه» و نسبت آن با عدل الهی می‌نویسد:

«فیض الهی تکمیل ماده این عالم را به وسیله صورت‌ها ایجاب می‌کند. از این رو، پیوسته صورت‌ها در امتداد زمان تغییر می‌کنند و جا عوض می‌کنند و به حکم ضرورت هر حال و صورتی به مدت معین اختصاص می‌یابد و هر صورت و حالتی بهره لازم خود را از هستی می‌برد و نیز چون ماده [این صورت‌ها] مشترک است، هر صورتی نزد صورت دیگر حقی دارد. «عدل» ایجاب می‌کند که ماده این صورت به آن یکی داده شود و ماده آن یکی به این، و به این ترتیب ماده در میان صورت‌ها دست به دست شود. به دلیل همین عدل و رعایت استحقاق‌هاست که نظام عالم بر بقای انواع است، نه افراد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲).

معنای عدالت وجودی در ساحت تکوین آن است که خداوند هر موجودی را به میزان استحقاق و به قدر ظرفیت و قابلیت که در مرتبه وجودی‌اش دارد، اعطای وجود می‌کند و هیچ استعداد و قابلیت را در موجودی خاص ضایع نمی‌سازد. قرآن کریم اساس خلقت را بر حق که ملازم با عدل است، معرفی می‌کند و از مقام فاعلیت الهی به عنوان قیام به عدل یاد می‌کند:

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ» (آل عمران: ۱۸). عدالت وجودی در ساحت تشریح نیز بدین معناست که در نظام جعل، وضع و تشریح قوانین و نیز در تکالیف وضعی الهی بر بندگان، همواره اصل عدل رعایت شده است؛ بدین معنا که خداوند اولاً احکام لازم را برای رساندن انسان به سعادت نهایی اش وضع کرده است؛ ثانیاً تکالیفی که بر او روا داشته به اندازه ظرفیت وجودی و متناسب با حق طبیعی اوست: «لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا» (مؤمنون: ۶۲). نیز هدف از ارسال رسولان الهی در میان انسان‌ها را رفتار براساس قسط و عدالت معرفی کرده است: «...لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)؛ برای مثال، مقام امامت را «عهد الهی» و «توأم با عدل و ضد ظلم» می‌داند و از انسان اخلاقی به عنوان «صاحب عدل» یاد می‌کند: «يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ» (مائده: ۹۵). استاد مرتضی مطهری در این زمینه می‌گوید: «در قرآن از توحید گرفته تا معاد، و از نبوت گرفته تا امامت و زعامت، و از آرمان‌های فردی گرفته تا هدف‌های اجتماعی، همه بر محور عدل استوار شده است» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۹-۶۱).

۵. ادعای اصلی در مساله شر

در فلسفه دین معاصر وجود شر در جهان، ناقض برهان غایت‌شناختی و قرینه کافی برای انکار خدا قلمداد شده است. برخی فیلسوفان دین‌خدا ناباور با دستاویز قرار دادن شرور و بی‌نظمی‌ها یا تبعیض‌های احتمالی در عالم طبیعت، آن را قرینه‌ای علیه خدا باوری دانسته‌اند. دیوید هیوم می‌گوید: «پرسش‌های قدیمی اپیکور هنوز هم بی‌جواب مانده است. آیا او (خدا) می‌خواهد مانع [از شرور] شود و نمی‌تواند؟ پس ناتوان است. آیا می‌تواند، اما نمی‌خواهد؟ پس بدخواه است. آیا هم می‌خواهد و هم می‌تواند؟ در این صورت، شر از کجاست؟» (Hume, 2007, p 74). نیز هاسپرز ناسازگاری میان وجود خدا و وجود شرور در عالم هستی را برجسته کرده و از

آن به عنوان دلیلی بر نفی وجود الهی یاد کرده است (ر.ک: هاسپرز، بی تا، ص ۱۰۷). همچنین ویلیام رو ادعا می‌کند که شرّ فراگیر و گزاف در جهان قرینه‌ای هستند که خدا هیچ دلیل توجیه‌کننده‌ای بر جواز آنها ندارد و این نتیجه می‌دهد که ما دلیل خوبی بر عدم خدا داریم (پترسون، ۱۳۹۷، ص ۱۰۱).

مسئله شرّ در فلسفه دین معاصر با دو تقریر «مسئله منطقی شرّ» و «مسئله قرینه‌ای شرّ» صورت‌بندی شده است. مسئله منطقی شرّ به بررسی سازگاری یا ناسازگاری (تعارض یا عدم تعارض) در چهار گزارهٔ مبنایی زیر در فلسفه و الهیات سنتی می‌پردازد: (۱) خداوند خالق هستی، عالم مطلق است؛ (۲) خداوند خالق هستی، قادر مطلق است؛ (۳) خداوند خالق هستی، خیرخواه محض است؛ (۴) شرّ در عالم هستی وجود دارد. در این تقریر از مسئله شرّ، فیلسوفان دین‌خدا‌ناباور با توجه به مسلم دانستن واقعیت شرور در عالم هستی، به انکار واقعیت وجود خداوند برای جهان می‌پردازند. مسئله قرینه‌ای یا مسئله احتمالاتی شرّ نیز به ارزیابی احتمال صدق گزاره «خداوند قادر، عالم و خیرخواه مطلق - به‌رغم مسلم بودن واقعیت شرور و تنوعات آن در عالم - وجود دارد»، می‌پردازد. البته فیلسوفان خدا‌باور نیز در دو سطح «دفاعیه» یا «نظریه عدل‌باوری یا تئودیه» به این مسئله پاسخ داده‌اند. در دفاعیه با انواع استدلال‌ها تلاش می‌شود با رویکردی مبتنی بر خدا-انسان-انگاری و یکسان‌انگاری اخلاق خدا و انسان، وجود تعارض در چهار گزاره فوق نفی شود؛ و در نظریه عدل‌باوری نیز کوشش می‌شود با توجه به مسلم دانستن واقعیت شرور در عالم، این واقعیت به نحوی توجیه گردد.

امروزه در ادبیات بحث خدا و شرّ، شرور موجود در عالم به دو دسته «شرور طبیعی» و «شرور اخلاقی» تقسیم می‌شود. شرور طبیعی به شرور یا حوادث طبیعی که بی‌ارتباط با افعال اختیاری انسان است، مربوط می‌شود و شرور اخلاقی نیز تنها درباره افعال ارادی و اختیاری انسان‌ها و در

واقع به افراط و تفریط‌های انسان در طبیعت مربوط می‌شود (نک: پترسون، ۱۳۹۷). می‌توان ادعای اصلی برهان شر را این‌گونه تشریح کرد که با توجه به تصور از خدا و صفات کمال او در فلسفه و الهیات سنتی و با توجه به واقعیت شرور در عالم، چه در ساحت طبیعی و چه در ساحت اخلاقی، ما با نوعی ناهماهنگی و عدم تناسب در عالم طبیعی و عالم انسانی مواجه هستیم؛ یعنی مساله شر این ادعا را مطرح می‌کند که نوعی بی‌عدالتی و عدم تناسب میان ادعای وجود وجود خدا و واقعیت شرور در عالم وجود دارد.

فیلسوفان دین خداناباور معا صر با طرح تعارض منطقی و فلسفی میان واقعیت شرور در عالم و واقعیت (احتمالی) خدا، چرایی وقوع شر در عالم را در قالب یک معضل لاینحل یا مساله (Problem) برای بشر مدرن مطرح می‌کنند، ولی این مساله در الهیات سنتی حکیمان الهی مانند آگوستین و آکوئیناس و نیز در تقریرهای حکیمان مسلمان در ضمن این پرسش فلسفی مطرح شده است که شرور طبیعی، صرف نظر از امر عدمی یا امر وجودی بودن آن و نیز بدون توجه به مجعول بالذات یا بالتبع بودن آن، چه جایگاهی در نظام احسن الهی دارند؟ به بیان دیگر، در فلسفه دین جدید با قطعی انگاشتن واقعیت شرور در عالم در مقابل وجود احتمالی خدا، برهانی وجودشناختی ترتیب داده می‌شود که خداناباوران، انکار وجود خدا را از آن نتیجه می‌گیرند. ولی در فلسفه سنتی این برهان، در قالب این پرسش معرفتی مطرح می‌گردد که چرا با وجود خداوند قادر، عالم و خیرخواه مطلق، شرور طبیعی مانند سیل و زلزله در قضای الهی واقع می‌شود؟ چرا با وجود آنکه عالم معلول علم عنایی حق تعالی است، گرفتار نقص، اقتضائات امکانی، و دربردارنده انواع شرور مانند سوانح طبیعی همچون قحطی، زلزله، انواع بیماری‌ها و ... است؟

امروزه در فلسفه دین از این مساله، با عنوان مساله طبیعی شر یاد می‌شود و چون مبحث نظام

تکوین در حکمت اسلامی نیز متکفل تبیین معیارهای توازن در هستی مخلوقات و نظام احسن وجود است، می‌توان بر مبنای آن به این وجه از مساله شرّ پاسخ داد که در ادامه خواهد آمد. بخشی از مساله شرّ، شرّ اخلاقی یا شرور منسوب به فعل الهی یا فعل انسانی است. مفاد اصلی در مساله شرّ اخلاقی این است که اگر خدا واجد صفات کمالی است، چرا این همه وجوه مختلف شرّ بر انسان‌ها و در میان انسان‌ها وجود دارد. چرا خداوند با ایجاد صفت اختیار برای انسان، ارتکاب شرور اخلاقی را به انسان اجازه داده است؟ پس از پاسخ‌های برخی فیلسوفان خدا باور به مساله شرّ، کسانی مانند جی. ال. مکی آن را این‌گونه مطرح کردند که آیا خداوند نمی‌توانست جهانی بیافریند که در آن انسان‌ها با وجود داشتن اختیار تنها افعال خیر را برگزینند؟

از آنجا که ادعای اصلی در مساله شرّ اخلاقی به فعل الهی درباره موجود انسانی مربوط می‌شود و نظام تشریح نیز به همین رابطه در گستره وسیع‌تری مربوط می‌شود، یعنی شرایط فعل الهی را در تناسبات انسانی به بحث می‌گذارد، می‌توان طرح این مساله فلسفی را در نظام تشریح نیز به بحث گذاشت که با اثبات عدل الهی در نظام تشریح، می‌توان به مساله شرّ اخلاقی نیز پاسخ داد.

۶. عدالت وجودی و پاسخ به مساله شرّ

پاسخ اجمالی به مساله شرور بر مبنای استدلال از طریق کمال علت به کمال معلول فراهم می‌شود که بر مبنای آن چون ما پس از اثبات وجود واجب، خدا را به صفات علیم، حکیم، غنی، کامل، عادل و جواد می‌شناسیم، می‌دانیم که آنچه در نظام خلقت واقع می‌شود، بر مبنای حکمت و مصلحت است و چون در بسیاری از موارد نمی‌توانیم همه حکمت‌ها و مصلحت‌های الهی را در افعال خود درک کنیم و در واقع از سرّ قدر آگاه نیستیم، باید اعتراف کرد که ناشناخته بودن حکمت افعال الهی برای انسان، به دلیل نقصان و قصور فهم انسانی است، نه به

دلیل نقص در نظام خلقت (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۷-۱۱۸). پاسخ تفصیلی به این مساله آن است که همه جهان با اراده بسیط الهی به وجود می‌آید و در آفرینش عالم نظام خاص و قانون معینی حکم فرماست و اراده خدا در ایجاد اشیا عین اراده نظام است و بر مبنای همین اراده بسیط الهی است که قانون علیّت و نظام اسباب و مسببات به وجود می‌آید. مطابق این نظام علیّ و معلولی که بر سراسر هستی سریان دارد، در حقیقت هر موجودی جای مشخص و مقامی معلوم دارد؛ یعنی هر معلولی، معلولِ علتِ معین و خود علتِ معلولی معین است: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» (قمر: ۴۹). بر این اساس، آنچه در نظام خلقت الهی و در میان مخلوقات خداوند وجود دارد، نه تبعیض بلکه «تفاوت» است؛ در تبعیض، اعطاکننده یک موهبت یا نعمت در شرایط یکسان و استحقاق‌های همسان میان دو چیز یا دو کس تبعیض قائل می‌شود؛ بدین معنا که بدون هیچ دلیل ترجیحی به یکی بیشتر و به دیگری کمتر عطا می‌کند؛ در حالی که «تفاوت‌ها» به قابلیت قابل‌ها بستگی دارد؛ یعنی خداوند به همگان اعطای وجود می‌کند، ولی برخی به دلیل ضعف مرتبه وجودی‌شان، که البته لازمه نظام علیّ و معلولی است، از کسب کامل موهبت الهی محروم می‌مانند؛ یعنی چون شرایط موجودات نامساوی است و لذا در نوع وجود آنها محدودیت‌هایی در کسب فیض وجود از خدا هست، لاجرم در اعطای وجود تفاوت‌هایی نیز پیش می‌آید که این امر نه به خدا، بلکه به قابلیت قابل مربوط می‌شود.

مطابق حکمت الهی نظام آفرینش یک نظام ذاتی است، نه یک نظام اعتباری؛ در یک نظام ذاتی هویت هر موجودی عین جایگاه و مرتبه وجودی آن در نظام هستی است؛ چون در یک نظام ذاتی به جهت حاکمیت اصل علیّت، دو اصل ضرورت و سنخیت علت و معلول نیز حاکم‌اند، تمام روابط میان پدیده‌ها مطابق قواعد حاکم بر نظام طبیعی پیش خواهد رفت؛ زیرا بر اساس اصل ضرورت، با وجود علل و شرایط ایجادکننده یک موجود، وجود آن ضرورت

می‌یابد و بر اساس اصل سنخیت، هر معلولی علت خاص و هر علتی نیز معلول معینی خواهد داشت. پس فیض الهی نامحدود است، ولی به دلیل شرایط حیات طبیعی، قابلیت‌ها و ظرفیت‌های دریافت فیض از سوی مخلوقات محدود است. بنابراین، تفاوت در میان موجودات با عدالت تکوینی خداوند منافاتی ندارد. این قانون همان‌گونه که در نظام تکوین ساری است، در نظام تشریح نیز جاری است؛ بدین معنا که همان‌گونه که هیچ حادثه طبیعی بدون علت طبیعی رخ نمی‌دهد، افعال اختیاری انسان‌ها نیز بدون اراده و اختیار انسان رخ نمی‌دهد؛ یعنی اختیار و انتخاب، مقوم وجودی انسان است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۴۲).

خداوند نظامی از علّت و معلولیت تکوینی را اراده کرده است که بر اساس آن هر مرتبه از مراتب ممکنات مقامی است که در این نظام علیّی به نحو ایجادیه به او تفویض شده و این مقام وجودی، لازمه مرتبه وجودی او است. اگر قطعیت در روابط ضروری و ذاتی موجودات در این نظام علیّی به درستی و با نگاه مراتب وجودی و نه اعتباری و قراردادی فهم شود، دیگر بسیاری از مسائل معرفتی درباره کیفیت فعل الهی در قیاس با افعال انسانی مجال طرح نمی‌یابند. بنابراین، علت بودن یک علت برای معلولی معین و معلول بودن معلولی برای علتی معین، در نظام خلقت به نحو تکوینی و ایجادیه است، نه جعلی و قراردادی. بر این اساس ارتباط هر علت با معلول خودش و ارتباط هر معلول با علت خودش، ارتباطی ذاتی میان علت و معلول است؛ معلول به تمام ذات خود با علت مرتبط است و علت نیز به تمام ذات خود منشأ صدور معلول است. بر این اساس، هرگز یک حریق در درون جنگل‌های دورافتاده بدون ارتباط با عوامل و حوادث دیگر رخ نمی‌دهد و جلوگیری از وقوع آن نیز بدون یک سلسله علل و عوامل مادی یا معنوی امکان‌پذیر نیست. سلسله حوادث در این نظام وجودی، مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر متصل‌اند و هر حادثه‌ای به حادثه پیش و پس از خود بستگی دارد. این اتصال و ارتباط وجودی

در قالب کلان یک پیوستگی همه جانبه را به وجود می آورد و این همان «اصل وحدت» یا اصل وابستگی اشیا به یکدیگر در نظام هستی است که یکی از مبانی فلسفی حکمت الهی است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۳۰-۱۳۳).

بنا بر مطالب پیش گفته، وقتی وجود شرّ به مثابه یک واقعیت در مقابل وجود خداوند مطرح می گردد، «مساله شرّ» مجال طرح می یابد، ولی از آنجا که مطابق فلسفه الهی، شرّ در مقابل وجود خدا امری واقعی نیست و به عنوان «امر عدمی» تحلیل می شود و امر عدمی طفیلی وجود است و در واقع وجودی بالعرض و نه مستقل دارد، از همین رو به خالق هم نیاز ندارد و انتساب آن به خداوند ناروا خواهد بود. علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم می نویسد:

«چیزی را که به خدای جهان نسبت می دهیم، اولاً باید امری وجودی و ثانیاً دارای نسبت ضرورت و وجوب بوده باشد و تا در مورد شرّ قیاس نکرده و [آن را] امری عدمی فرض نکنیم؛ مانند مرض با صحت، فقر با غنا، ذلت با عزّت، ظلم با عدل؛ و همچنین خیر و شرّ هر دو را ممکن فرض نکنیم، شرّ محقق نخواهد شد، پس شرّ به خدا نسبت ندارد» (نک: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۰۷۵).

بنابر مطالب پیش گفته چون نظام تکوین و تشریح به خداوند منتسب است، شرّ موجود در عالم به قابلیت قابل بازگشت می یابد. پیش تر در تعریف عدالت تکوینی گذشت که عدل الهی به معنای افاضه وجود و کمال به هر موجودی است که امکان وجود و قابلیت آن کمال وجودی را دارد؛ در حالی که محدودیت وجودی و نقص مرتبه مادی موجب فقدان کمال در موجود می شود؛ یعنی فقدان کمال وجودی که به شرّ می انجامد، به دلیل نداشتن قابلیت در آن مرتبه وجودی است. اینکه چگونه فقدان کمال وجودی به سبب نداشتن قابلیت هاست، با حصر عقلی قابل اثبات است. فقدان کمال یا به عدم قابلیت قابل برمی گردد و یا به فاعلیت فاعل. نفی یکی

از این دو، به اثبات دیگری می‌انجامد. فاعل یعنی حق تعالی دارای صفات مطلق کمالی است و هرگز بخل نمی‌ورزد و تبعیضی میان مخلوقات قائل نمی‌شود؛ پس ثابت می‌شود که فقدان‌ها نه به فاعل الهی؛ بلکه به قابلیت قابل‌ها برمی‌گردد.

فیلسوفان و حکیمان الهی در پاسخ به این گونه اشکال‌ها هرگز منکر وجود شرّ در عالم نشده‌اند، ولی به توجیه وجود آن در عالم پرداخته‌اند و در واقع میان وجود خدا و شرّ در عالم منافاتی ندیده‌اند. استاد مطهری شرور در این عالم را بر دو دسته حقیقی و نسبی می‌داند: شرور حقیقی بالذات شرّ هستند که در واقع، جعل وجود به این قسم تعلق نمی‌گیرد و از همین رو، در تحلیل فلسفی به امر عدمی تعبیر می‌شوند، ولی دسته دوم از شرور، شرور نسبی هستند که برخلاف قسم اول امری وجودی هستند، ولی نوع وجود یافتن آنها بالقیاس الی الغیر است؛ یعنی موجودی که ذاتاً و فی نفسه خیر است، در قیاس با دیگر موجودات، روابطی با آنها می‌یابد که این روابط طبیعی (که مستلزم تضاد و تراحم هستند) به پیدایش نقصی در شیء دیگر می‌انجامد که این نقص‌ها امری عدمی هستند و از آنها به شرّ تعبیر می‌شود. پس از آنجا که شرور موجود در عالم طبیعی، لازمه مرتبه مادی و در پی خیرات کثیر در این عالم‌اند، وجود این شرور در عالم هیچ منافاتی با عدالت تکوینی الهی ندارند؛ به بیان فلسفی، چون شرور در عالم مادی مجعول بالذات نیستند، بلکه مجعول بالعرض‌اند، با عدالت تکوینی خداوند در عالم تعارضی ندارند (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹).

همچنین آنچه با عنوان شرّ در نظام تکوین رخ می‌دهد، در واقع خروج از نظام عدالت تلقی می‌شود که البته به واسطه بروز اختلال‌هایی در نظام علی و جریان طبیعی امور واقع می‌شود؛ برای مثال، بنا بر عدالت تکوینی و مطابق روال طبیعی امور، فرزند انسان سالم باید نوزادی سالم باشد، ولی اگر به سبب عواملی مانند اعتیاد یا بیماری‌های دیگر والدین، اختلال‌هایی در روند

امور رخ دهد، بی گمان روال طبیعی تولد نوزاد انسانی مختل می شود و فرزندى ناسالم به دنیا می آید و بنابراین، این گونه امور منافاتی با عدالت تکوینی در نظام عالم ندارند. در اینجا در پاسخ به این پرسش که چرا خداوند جهان را طوری قرار نداده که این اختلالها و رخنهها هرگز در آن راه نیابد، باید گفت در آن صورت آن جهان دیگر این عالم عنصری و طبیعی موجود نبود؛ بلکه عالمی دیگر از نوعی دیگر بود.

همچنین در پاسخ به مساله شرّ اخلاقی بر اساس مبنای پیش گفته، می توان گفت که انسان با فطرت عدالت جویانه خود قادر است عدالت وجودی ساری در عالم را در حد وجود انسانی خود تشخیص دهد و بر مبنای آن عمل کند. حال اگر در عمل بی عدالتیها یا انواع شرور اخلاقی رخ می دهد، به سبب آن است که انسانها به دلیل اراده آزاد خود از معیارهای توازن و عدالت وجودی خارج می شوند که نتیجه آن وقوع شرور اخلاقی در نظامات انسانی و حتی در طبیعت است. روشن است که وقوع این گونه شرور به خداوند انتسابی نخواهد داشت؛ زیرا هر چند خداوند از منظر توحید افعالی به وجود آورنده هر گونه فعلی از جمله افعال انسانها در عالم است، تعیین کیفیت هر فعل وجودی بر عهده خود انسانهاست و از همین رو خود آنها مسئول ارتکاب شرور اخلاقی هستند.

با عنایت به مطالب پیش گفته درباره نظام تشریح و در پاسخ به مساله شرّ اخلاقی، توجه به دو نکته درباره «توحید افعالی» و «ملاک خیر و شرّ» در عالم می تواند راهگشا باشد:

اول: بنابر توحید افعالی هر گونه فعلی در جهان هستی در نهایت به خداوند برمی گردد، ولی این امر منافاتی ندارد با اینکه ناگواریها و گناهان انسانها به خود آنها نسبت داده شود؛ بنابراین، عمومیت توحید افعالی با تنزه خداوند از سیئات منافاتی ندارد. از این رو در منطق قرآنی، با در نظر گرفتن تفاوت میان دو مفهوم «من عندالله» و «من الله»، توضیح داده می شود که

هر چند خیر و شر «من عندالله» هستند، حسنه [خیر] «من الله» نیز هست؛ اما سیئه [شر اخلاقی] «من الله» نیست؛ بلکه «من نفسک» است؛ یعنی به خود انسان‌ها برمی‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ص ۲۵۰)؛ زیرا افزون بر جاری بودن نظام تکوین در عالم هستی، نظام تشریح نیز در عالم انسانی ساری است و این به دلیل امکانات وجودی بسیاری مانند «اختیار» در اوست که خداوند در نهاد آدمی به ودیعه نهاده است. اختیار و حق انتخاب انسان، جزئی از نظام علی و معلولی، جزئی از علل و شرایط تحقق فعل و منطبق با اصل ضرورت علی و معلولی است. بر همین اساس، افعال انسان هم از روی اختیار است و هم توسط علل و عوامل مؤثر در فعل تعیین می‌یابد؛ زیرا اختیار و آزادی عمل انسان به عنوان آخرین جزء علت تامه در وقوع فعل او مؤثر است.

دوم: بنا به تحلیل دقیق در الهیات اسلامی و بر اساس برخی مبانی فلسفی مانند مساوقت وجود و خیر، و انتساب هرگونه وجودی به خیر مطلق، هیچ موجودی ذاتاً شر نیست؛ بلکه خیر است؛ هر چند برخی از عدم‌ها نسبت به برخی از وجودها شرند. از این رو در داوری میان اینکه چه چیزی خیر و چه چیزی شر است، باید به تحلیل اصل وجود توجه کرد؛ نه آنکه انسان و سود و زیان او را محور قرار داد. بر این اساس، نباید خیر را به «امر سازگار با انسان» و شر را به «امر ناسازگار با حال او» تعریف کرد؛ زیرا انسان نیز مخلوقی از مخلوقات جهان هستی است و از این جهت هیچ امتیازی بر موجودهای دیگر ندارد. منشأ بسیاری از اشکالاتی که درباره شرور مطرح می‌شود، سنجش خیر و شر اشیا با نفع و ضرر انسان است و اگر محور قضا و حکم، کل نظام هستی باشد و نه فقط انسان، بسیاری از اموری که به لحاظ جزئی شر تلقی می‌شوند، با لحاظ کل نظام هستی و تحلیل وجود صادر از خداوند متعال شر نخواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ص ۲۵۰).

۷. نتیجه گیری

در این مقاله به منظور ارائه پاسخی به مساله شر، روشن شد که در فلسفه دین معاصر این برهان با دو تقریر (مساله منطقی و مساله قرینه‌ای شر) ارائه می‌گردد که مدعای اصلی هر دو، نفی سازگاری میان «وجود خدا» و «وجود شرور در عالم» است. ما در اینجا در مقام پاسخ به مساله شر، پس از تعریف مفاهیم و مبانی نظری مفهوم عدالت در اندیشه اسلامی، قانون علیت و شئون و لوازم مختلف آن، مانند اصل سنخیت و ... به تبیین مفهوم «عدالت وجودی» در نظام هستی پرداختیم و آن‌گاه با تبیین اصل علیت در دو ساحت نظام تکوین و نظام تشریح، متناظر با آن دو، دو اصطلاح عدالت تکوینی و عدالت تشریحی را که دو ساحت عمده عدالت وجودی هستند، توضیح داده و در پایان با تحلیل نظریه «عدمی بودن شرور» در اندیشه فیلسوفان مسلمان، به این نتیجه گیری کلی رسیدیم که با توجه به خیر مطلق بودن خدا و با عنایت به مساوق بودن وجود و خیر در حکمت الهی، و نیز با در نظر گرفتن مفهوم عدل در قرآن کریم، هیچ گونه عدم تناسب و ناسازواری وجودی در نظام هستی نمی‌تواند قابل تحقق باشد و بر همین اساس، هیچ گونه شرّی نیز نمی‌تواند به صورت بالذات به موجودی در نظام هستی نسبت داده شود؛ هر چند به نحو بالقیاس إلی الغیر و با در نظر گرفتن مرتبه وجودی موجودات مادی، برخی شرور به برخی موجودات به نحو بالعرض نسبت داده می‌شود که البته این گونه شرور ارتباط وجودی مستقیمی با خالق هستی ندارند؛ در حالی که منظور از شرّ در فلسفه دین معاصر، نوعی ناسازگاری و ناهماهنگی وجودی در ارکان هستی و انتساب مستقیم آن به خداوند و سپس انکار وجود خدا بر مبنای آن است. در این مقاله، با نفی هر گونه بی‌عدالتی و ناسازگاری وجودی در دو ساحت تکوین و تشریح، در مجموع پاسخی از منظر عدل الهی به دو مساله شرّ طبیعی و شرّ اخلاقی داده شد. در واقع می‌توان گفت با توجه به تصور از خدا در حکمت الهی، و بر مبنای «عدالت

وجودی» که در نظام هستی از جمله در نظام تکوین و تشریح به اثبات رسید، نوعی تناسب وجودی بر ارکان هستی حاکم است که این گونه تناسب در هستی، هر گونه عدم تناسب وجودی را که با عنوان شرّ از آن یاد می‌شود، از خود نفی می‌کند. به بیان دیگر، داشتن تصور صحیح از نظام تکوین و تشریح، در واقع آگاهی از قضای الهی و وقوف به سرّ قدر است که در این صورت انسان موحد هر چیز را در نظام تکوین در موضع خود می‌نهد (عدالت) و چون در مقام فهم نیز حکیم است، هیچ گونه فعل غیر اخلاقی را نیز مرتکب نمی‌شود و سخن ناروا نمی‌گوید. بنابراین، شرّی در قضای الهی نمی‌بیند و هیچ شرّی را به خدا نسبت نمی‌دهد. امتیاز این راه حل به دیگر راه‌حل‌های دیگر در مساله شرّ آن است که بدون ابتدا به رویکرد مبتنی بر «یکسان‌انگاری اخلاق خدا و انسان»، وجود تعارض ادعایی در هر دو تقریر مختلف مساله شرّ را نفی می‌کند. در این راه حل، در واقع وجود شرور ادعایی به نوع وجود عالم و قابلیت آن برای پذیرش این شرور نسبت داده می‌شود؛ برخلاف مباحث موجود در فلسفه دین معاصر که در آنها شرور به عنوان واقعیتهایی در عالم مسلم انگاشته می‌شود و سپس در پی توجیه خدا در ارتکاب آن از منظر اخلاقی پرداخته می‌شود.

منابع

- ابن ابی الحدید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، ج ۲۰، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید (للسدوق)، قم: جامعه مدرسین.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶ق)، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- افلاطون (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

عدالت وجودی و مساله شر / ذوالفقار ناصری صدر ۹۳

- امام خمینی (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چ ۳، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- پترسون، مایکل (۱۳۹۷)، خدا و شر؛ در سنامه مساله شر، ترجمه حسن قنبری، قم: کتاب طه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، توحید در قرآن، چ ۳، قم: مرکز نشر اسراء.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲)، شرح الأسماء الحسنی، ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۴)، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، چ ۷، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.
- سبزواری، ملاهادی (بی تا)، شرح منظومه، ج ۲، تصحیح: حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- صدر الدین (ملاصدرا)، محمد (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، ج ۶ و ج ۷، چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۸، چ ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مجموعه آثار، ج ۱ (عدل الهی)، چ ۱۲، تهران و قم: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، مجموعه آثار، ج ۶ (اصول فلسفه و روش رئالیسم)، چ ۵، تهران و قم: صدرا.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۳)، تصحیح الاعتقاد، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
- هاسپرس، جان (بی تا)، فلسفه دین، ترجمه مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.

۹۴ پژوهش‌های مابعدالطبیعی، سال اول، شماره ۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- هیوم، دیوید (۱۳۸۸)، گفتگوها در باب دین طبیعی، ترجمه حمید اسکندری، تهران: نشر علم.

- Hume, David (2007), *Dialogues Concerning Natural Religion And Other Writings*, Edited By Dorothy Coleman, Cambridge University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی