

نوع مقاله: ترویجی

بررسی رویکرد کلی به مسئله شر در نگاه فلاسفه مشهور مسلمان

M.arshadi1363@gmail.com

مجتبی ارشدی بهادر / دانشجوی دکتری کلام و فلسفه دین مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۵

دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۲۵

چکیده

در تبیین رویکرد فلاسفه مسلمان به مسئله شر باید گفت، فارابی اولین کسی بوده که به این مسئله پرداخته است. او بین شرور طبیعی و ارادی فرق قائل شده است. پس از وی ابن سینا رویکردی نیستی‌انگارانه به مسئله شر داشته که به صورت مفصل در جوانب مختلف به این مسئله پرداخته است. پس از ابن سینا غالباً همین رویکرد برای فلاسفه بعدی از جمله سهروردی، صدرالمألهین، علامه طباطبائی، شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح مورد توجه بوده است. در این پژوهش با روشی توصیفی و بعضاً تحلیلی به دست می‌آوریم که فلاسفه اسلامی در حل مسئله شر راه‌حلی ترکیبی را بیان می‌کنند. آنها شر را یک امری عدمی و نسبی می‌دانند که لازمه عالم مادی است. آنها قائلند که براساس حکمت خداوند متعال در خلق نظام احسن هستی، شرور نسبت به خیر کثیر این عالم، قلیل می‌باشند و این شرور در بردارنده فوائد کثیری در عالم هستند.

کلیدواژه‌ها: خیر و شر، رویکرد فلسفی، اسلامی، نسبی، امور عدمی، نظام احسن، حکمت.

مقدمه

بیزدان‌پناه و دیگران، ۱۳۹۵)؛ *میان‌رستگاری در الهیات و کلام (مسئله شر)* (فان اینواگن، ۱۳۹۶) و مقالاتی همچون «وجود خدا و مسئله شر» (محمدرضایی، ۱۳۸۸)؛ «مسئله شر» (سوئین برن، ۱۳۹۱) و «مسئله شر از دیدگاه برخی مکاتب» (محمودی، ۱۳۹۲).

جنبه نوآوری این نوشتار، بررسی و بیان تفکر فیلسوفان مشهور مسلمان و تأثیرگذار تا عصر حاضر، نسبت به مسئله شر است.

۱. تعریف لغوی

در تعریف شر، *راغب اصفهانی در مفردات* می‌نویسد: شر چیزی است که همه از آن روی گردانند، چنان‌که خیر چیزی است که همه آن را خواهانند (راغب اصفهانی، ۱۳۸۴، ص ۷۶۷). همچنین در *دایرةالمعارف روتلیج* آمده است: شر نتیجه شدیدترین گناه اخلاقی ماست. شر تحمیل آسیب غیر عادلانه خطرناک روی احساس موجودات است. قتل، شکنجه، برده‌گیری و... بعضی از نمونه‌های شر هستند (برامر، ۱۹۹۱، ص ۴۳۶) شر نقیض خیر است، که به معانی ذیل به کار می‌رود: بد، کار بدی که از آدم شرور صادر گردد، فساد ظلم، چیزی که همه از آن نفرت دارند، حاجت و فقر (ابن منظور، بی‌تا، ذیل ماده خیر).

۲. دیدگاه فارابی به شرور

از میان فلاسفه مسلمان، *فارابی* اولین کسی است که به مسئله خیر و شر پرداخته است. ایشان خیر مطلق را وجود، شر مطلق را عدم و خیر و شر نسبی را کمال مناسب و عدم کمال مناسب می‌داند. *فارابی* خیر و شر مطلق را سعادت و شقاوت و خیر و شر نسبی را هر چیزی که در رسیدن به سعادت و شقاوت مؤثر باشند، می‌داند (فارابی، ۱۴۰۸، ص ۸۰-۸۱). *فارابی* اگرچه شرور تکوینی در نظام آفرینش را پذیرفته؛ اما آن را شر به معنای متداول آن نمی‌داند (همان، ص ۴۶)؛ زیرا شر را به این معنا لازمه جهان ممکن می‌داند که بدون آن نظام امکانی منتفی می‌شود. او تمام شر طبیعی را خیر می‌داند. او با بیان اینکه «شر منحصر در ارادی است و آن بر دو گونه است: مطلق و نسبی»؛ تصریح می‌کند که شر منحصر در شرور ارادی است. از این بیان این‌گونه به دست می‌آید که ایشان شرور را صرفاً امری انسانی می‌داند (همان،

مسئله شر یکی از دشوارترین مباحث مورد نزاع در کلام و فلسفه است. این مسئله قبل از اینکه صبغه فلسفی داشته باشد، در متون و آموزه‌های دینی مانند حوادثی که برای حضرت ایوب اتفاق افتاد، خود را نشان داده است. شاید بتوان گفت که فیلسوفان اسلامی مهم‌ترین اشکال در مسئله شر را طرح ثنویت که پیش‌تر در آیین زرتشت وجود داشت و متفکران از آن آگاهی داشتند، قلمداد می‌کردند؛ همچنان‌که سهروردی در *حکمةالتصوف* به آن اشاره دارد که: «صلت‌المجوسیه حیث قالت: إن شریکاً إذ لا اثنان هما واجبا الوجود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۱۲۸). دانشمندان بسیاری در طول تاریخ تفکر، با نگرش‌های متفاوت به بررسی این مسئله پرداخته‌اند که علمای اسلامی از آن مستثنا نبوده و برخی، شرور را با صفات آفریدگار ناسازگار می‌خوانند.

فیلسوفان مسلمان سعی کرده‌اند، مسئله شر را به‌گونه‌ای خاص حل کنند. آنها درصدد برآمدند تا جایگاه شرور در عالم و ماهیت آنها را تبیین کرده و مهم‌تر اینکه نحوه انتساب آنها به خداوند را نشان دهند تا بتوانند جایگاه معقول و مقبولی را برای شرور در عالم ترسیم کنند که با وجود خداوند منافات نداشته باشد.

سؤال اصلی، رویکرد کلی فیلسوفان مسلمان درباره مسئله شر و چگونگی حل معضل ناسازگاری آن با وجود خداوند است. برای پاسخ به این مهم، نیازمند حل شدن سؤالاتی همچون، تعریف و تحلیل اصطلاح «شر» در نگاه فلاسفه اسلامی؛ رابطه شر با نظام احسن؛ ارتباط شر با صفات خداوند؛ و ارتباط لوازم نظام مادی جهان با شرور هستیم. ما با غور در نظرات و دیدگاه‌های فلاسفه مشهور مسلمان همچون *فارابی* و *ابن‌سینا* و *سهروردی* و *صدرالمثلهین* و همچنین فلاسفه معاصر همچون علامه *طباطبائی*، شهید *مطهری*، *آیت‌الله جوادی آملی* و *آیت‌الله مصباح* سعی می‌کنیم که پاسخ خود را به دست آوریم. به نظر می‌رسد در رابطه با این موضوع، به صورت خاص اثری منتشر نگردیده است. اما به صورت کلی، در رابطه با مسئله شر و مباحث مرتبط با آن، می‌توان به منابعی اشاره کرد؛ از جمله کتاب‌هایی مانند: *مسئله شر و راز تفاوت‌ها* (جبرائیلی، ۱۳۸۴)؛ *مباحثی در کلام جدید* (علی شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱)؛ *عقل و دین و مسئله شر: گفت‌وگوی استادان مسلمان و مسیحی*

آن صورت آنها موجود نخواهند شد (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص ۱۹۲). او از طریق برهان لمی، نظام احسن را ثابت می‌کند و می‌گوید: «واجب الوجود خیر محض و همه اشیا از لوازم وی و به وجود او موجودند؛ پس هرچه از واجب صدور یابد به نحو نظام احسن و خیر است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۸۹-۱۹۱). اما او در کتاب *شفاء* قائل است که محال است این نظام با تمام موجودات و فاعل و منفعل‌های خود دارای شرور نباشد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۲۱). با کنار هم قرار دادن این سخن به این نتیجه می‌رسیم که *ابن سینا* قائل است که خیرات و شرور پدیده‌ها در نظام احسن به صورت مجموع موردنظر است، نه در مقایسه با یکدیگر. از این رو، *ابن سینا* هیچ موجودی را در مجموع نظام، شر نمی‌داند؛ کما اینکه فی حد ذاته شر نمی‌داند (همان، ص ۴۲۰).

۳-۲. نسبی بودن شرور

ابن سینا امور عدمی مثل جهل و مانند آن را شر بالذات و امور موجودی را شرور نسبی و بالعرض می‌داند. مثلاً در مورد حرارت بیان می‌گوید: «حرارت که امر وجودی است، فی حد ذاته شر نیست؛ بلکه فی حد نفسه خیر است و در مقایسه با شیء دیگر که انفصال اجزای بدن باشد، شر است» (همان، ص ۴۱۵).

۳-۳. تلازم بین خیر کثیر با شرور اندک نسبی

ابن سینا در یک تقسیم فرضی با صرف نظر از واقع، موجودات را به خیر محض، خیر غالب، خیر مساوی با شر، شر غالب، و شر محض تقسیم کرده است. او افاضه خیر محض امکانی (عالم عقول و افلاک) و خیر غالب (عالم طبیعت عنصری) را از سوی خالق حکیم لازم دانسته است؛ چون عدم آفرینش آنها مستلزم امساک فیض است و امساک و تعطیل در ساحت واجب‌الوجود راه ندارد؛ زیرا افاضه و مبدئیت، ذاتی خیر محض و جواد مطلق است؛ و از بین آنچه بیان شد بنا بر حکمت الهی فقط دو صورت در خارج تحقق دارد و سه صورت دیگر بهره‌ای از هستی ندارند. عالم مجردات تام، تمام کمالات وجودی را بالفعل دارد؛ لذا خالی از قوه و حرکت و در نتیجه خالی از شر است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۳۳). شرور اندک نیز صرفاً در مرتبه نازل هستی (عالم ماده) راه دارد (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۱۶). در عالم افلاک که بخشی از عالم مادی است، قوه و حرکت وجود دارد؛ ولی هرکدام در

ص ۸۰-۸۱). شاید در میان فیلسوفان مسلمان، ایشان تنها کسی باشد که نوعی از شرور (شرور ارادی) را وجودی می‌داند؛ در صورتی که فیلسوفان دیگر شرور را اعم از تکوینی و ارادی عدمی دانسته‌اند. از برخی عبارات *فارابی* استفاده می‌شود که او درصدد پاسخ به اشکالات شرور طبیعی (تکوینی) است؛ زیرا شرور ارادی از سوء اختیار انسان حاصل می‌شود. پاسخ او «نظام احسن هستی» است.

۲-۱. نظام احسن هستی

فارابی در تبیین نظام احسن می‌گوید: «خداوند غایت بالذات، خیر مطلق و از حیث قدرت، حکمت و علم تام است و از لحاظ افعال، کامل؛ هیچ‌گونه خلل در افعالش راه ندارد. آفت‌ها و بلاهای طبیعی، لازم و ضروری عالم مادی بوده، به عدم قابلیت آن برمی‌گردد؛ نه اینکه از لازمه فاعلیت قادر حکیم باشد» (همان، ص ۴۶). از برخی عبارات او این‌گونه به دست می‌آید که دردها، اندوه‌ها و بلاهای طبیعی اگرچه ظاهراً شر هستند؛ ولی در واقع شر نیستند، البته نه به معنای اینکه شرور تکوینی از جرگه نیستی باشند؛ بلکه منتفی به انتفاع موضوع هستند.

۳. نگاه ابن سینا به مسئله شر

در میان فیلسوفان مسلمان کسی که به صورت مفصل با تمام جوانب و لوازم شر پرداخته و فیلسوفان و متکلمان پس از خود را نیز تحت تأثیر قرار داده، ابن سیناست. *ابن سینا* در *اشارات*، *الهیات شفا* و *نجات*، شرور بالذات را نفی می‌کند و شرور نسبی به معنای عدم کمال مناسب را می‌پذیرد. او در یک تقسیم، خیر و شر را به بالذات و بالعرض تقسیم کرده، عدم کمال را شر بالذات و مبادی عدم کمال در موجود دیگری را شرور بالعرض دانسته است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۱۶). از نظر او اگرچه همه اشیا مورد قدرت و اراده الهی قرار می‌گیرند؛ اما به لحاظ جهات خیری، آنها مقتضی بالذات و به لحاظ جهات شری، مقصود بالعرض هستند (همان، ص ۴۲۰). راه‌حلی که *ابن سینا* برای حل شرور بیان می‌کند از این قرار است:

۳-۱. نظام احسن هستی

ابن سینا معتقد است که اگر بنا باشد جهانی وجود داشته باشد که در آن پدیده‌ها بدون شر وجود داشته باشند و فقط خیر مطلق باشند در

چیزیست یا عدم کمال چیزی... و چون واجب‌الوجود خیر محض است و ذات او کامل‌ترین موجودات و معقولانست، پس از و خیر محض موجود شود و اگر در وجود چیزی واقع باشد که در او شری باشد، خیرش بیش از شر بود... و خیر محض عالم اشرف است و آن عالم عقل است و مثل آن...» (همان، ج ۳، ص ۶۱-۶۲).

سهروردی در **الواح عمادی** به عدم استناد عدمی بودن شر به فاعل می‌پردازد: «و عدم از آن روی که عدم است، منسوب به فاعل نیست الا به عرض، پس محتاج به فاعل نباشد، که دو واجب‌الوجود در وجود نتواند بود.» قلیل بودن شر و کثیر بودن خیر: «... و در عالم، شر اندک است و خیر بسیار. و روا نیست بر رحمت حق تعالی که آن را مهمل فرو گذارد؛ زیرا... لازم‌اش شر بسیار است...» (همان، ص ۱۶۵). به هر طریق تعریف سهروردی از شر به مثابه نیستی، ریشه در تلقی فیلسوفان مسلمان از مسئله شر و ابطال و رد و وجود دو مبدأ برای عالم داشته و اکثر فیلسوفان اسلامی شر را نزدیک به دیدگاه سهروردی تعریف کردند.

۲-۴. نسبی بودن شر

سهروردی می‌پذیرد که شر امری نسبی است و در مقایسه با نظام کلی، شر، شر نخواهد بود (همان، ص ۴۶۶-۴۶۷). او می‌گوید: «در آفرینش آتش، نفع بالغه بسیار است؛ اما در نسبت با ملاقات با لباسی یا خانه‌ای که سبب حریق آن می‌شود، آن را شر می‌پندارند (فتعد شراً) یا وجود حیوانات فی‌نفسه خیر است، ولی ممکن است حسب مصادمات (مانند دریدن شکمی توسط شاخ گاو و یا حمله شیری و ببری به انسان) ضرر و شری ایجاد گردد و این شر نه مطلق، بلکه در نسبت است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۸).

سهروردی در تقسیم‌بندی صفات اشیاء، دو قسم حقیقی یا بالذات و نسبی یا بالعرض را ذکر می‌کند؛ یعنی هر چیزی یک وجود فی‌نفسه دارد، مثل: حیات، آتش، حیوان، انسان؛ و یک وجود غیره. اشیاء از آن حیث که برای ذاتشان وجود دارند، حقیقی اند و از این حیث خیر محسوب می‌گردند؛ اما در نسبت با شیء دیگر می‌توانند به دلایلی شر نامیده شوند. آنچه حقیقی است، وجود فی‌نفسه هر چیز است که خیر است. اما وجودات بالاضافه امور نسبی و به‌زعم سهروردی اعتبار ماست و چون اعتباری اند، لذا واقعی نیستند و در نظام وجود، حقیقتاً قرار ندارند و هستی واقعی ندارند. به همین دلیل شرور نه‌تنها عدمی‌اند؛

مسیر خاص خود حرکت می‌کنند؛ لذا تصادمی بین افلاک رخ نمی‌دهد تا شر در آن راه داشته باشد (همان، ص ۴۱۷). پس شر اختصاص به بخش اندکی از عالم ماده در مقایسه با کل نظام هستی دارد که در این بخش عالم ماده نیز خیر غالب است. *ابن‌سینا* قائل است که شرور نسبی و اندک در این بخش از عالم ماده نیز از لوازمات خیرات کثیر هستند و به تبع آن مورد اراده الهی قرار گرفته‌اند، نه بالذات؛ زیرا ترک آنها مستلزم شر کثیر خواهد شد (همان، ص ۴۱۹-۴۲۱).

۳-۴. عدمی بودن شرور

ابن‌سینا می‌گوید: شرور به صورت کلی، دو اطلاق دارند؛ یکی وجودی و دیگری عدمی. امور عدمی نظیر جهل، ناتوانی و مانند آنها که این دسته از امور، شر محض و به تعبیری مطلقاً و بالذات شر هستند؛ زیرا هیچ جهت وجودی ندارند تا از آن جهت یا نسبت به موضوع خاصی خیر باشد؛ بلکه به صورت مطلق در هر موضوعی که این وصف عدمی محقق شود، شر است. این در صورتی است که شر به خود نقص و جهل اطلاق شود؛ اما اگر شر به امر وجودی که همراه با این جهات عدمی باشد، نسبت داده شود، در این صورت شر بالذات همان جهات عدمی است، نه امور وجودی (همان، ص ۱۸۵). او قائل است که با دقت فلسفی در اطلاقات شر به امور وجودی آنها بازگشت به جهت عدمی شر می‌کنند؛ یعنی شرور بالذات همان جهات عدمی هستند و امور وجودی شر بالعرض هستند؛ از این‌رو، امور عدمی نیازمند علت نیستند (همان، ص ۴۱۵-۴۲۱).

۴. سهروردی و مسئله شر

۱-۴. عدمی بودن شر

وی در تعریف شر می‌گوید: «ان الشر لا ذات له بل هو عدم ذات او عدم کمال ما، و ما يوجد من الموجودات شراً فانما هو شر لتسبیه لعدم کمال شیء اذا لو فرض موجود لایخل بذات شیء و لا کمال و هیئته حسن و اعتدال له فوجوده لایضره و لایکون ایضاً شراً لنفسه فلا یکون شراً» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۷۸-۷۹). او تقسیمات پنج‌گانه خیر و شر ارسطویی را با استدلال بیان می‌کند.

سهروردی در رساله **پرتونامه**، شر را به عدم چیزی یا عدم چیزی تعریف می‌کند: «... و شر چیزی نیست موجود، بلکه یا عدم

سهروردی در *تلویحات* به گونه دیگری همین مسئله را بررسی و از آن دفاع می‌کند: «... و المثانی مثل خلق النار النافعة نفعاً بالغاً ولكن قد يلزمها بحسب اتفاقات حرق شيء بملاقاتها له فتعد شرّاً» و اصل سوم این است که ترک شر قلیل مساوی با ترک خیر کثیر است که خود نوعی از شر خواهد بود. سهروردی در *پرتونامه* می‌نویسد: «و اگر در وجود چیزی واقع باشد که در او شری باشد خیرش بیش از شر بود... و خیر بسیار را از بهر شرک کوچک بجاها کردن شری بسیار باشد» (همان، ج ۳، ص ۶۱-۶۰).

۵. نگاه صدرالمتألهین به مسئله شر

۵-۱. تعریف شر از دیدگاه صدرالمتألهین

مطابق نظر صدرالمتألهین، همان‌گونه که خیر، هر کمال ملایمی است که شیء آن را طلب می‌کند و برمی‌گزیند؛ شر، هر امر منافری است که شیء از آن می‌گریزد. منشأ آن همواره «لیس تامه» و یا «لیس ناقصه» است؛ یعنی یا عدم ذات است که مطابق آن «نیستی» اصل واقعیت و وجود شیء است و یا عدم کمال و تمام در یک نوع است که به فقدان صورت نوعیه بازگشت می‌کند و یا عدم وصفی از اوصاف بعد از تمامیت نوع است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۵۸). او در معنای دیگر، هرگونه نقص وجود را شر تلقی می‌کند که بر این مبنا هر موجودی به اندازه نقصان درجه وجودی‌اش آمیخته به شر است. به نظر او، خیر به‌طور کلی امر وجودی و کمال و شر امر عدمی و نقص است. حال یا این نقصان، نقصان ذات و یا نقصان کمالات ذات است. پس برای خود شر ذاتی نخواهد بود (همان).

۵-۲. مبانی صدرالمتألهین در مسئله شر

الف. اصالت وجود

اصالت وجود یکی از مبانی بنیادین حکمت متعالیه است؛ یعنی آنچه متن خارج را پر می‌کند و منشأ اثر خارجی است و واقعیت خارجی ماب‌ه‌زای آن است، وجود است. صدرالمتألهین در *اسفار* در این‌باره اشاره دارد که شرور به حیثیت ماهوی موجود برمی‌گردد و همه خیرها به فیض الهی و نور هستی او بازمی‌گردد و فیض الهی «وجود» منزّه از نقایص و کاستی‌هاست و همه کاستی‌ها به ماهیت اشیا و حیثیت

بلکه بالذات مورد جعل یا تعلق آفرینش نیستند، مخلوق و معلول بودن آنها بالعرض است (همان، ج ۱، ص ۴۶۷).

۴-۳. احسن بودن نظام کل هستی

سهروردی که در آثارش، با عبارات «النظام الکلی» و «نظام اتم»، بر نظام احسن و نظام کل تصریح و تأکید می‌ورزد. او در *پرتونامه* پس از بیان اشکالی درباره قسم دوم خیر و شر و پاسخ به آن، می‌نویسد: «و وجود عالم ممکن نباشد کامل‌تر از آن که حاصل است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶۱).

او در *مشرع ششم المشارع والمطرحات*، پس از بیان اقسام خیر و شر، اشکالی درباره شر جزئی مطرح می‌کند و پاسخ می‌دهد: «و اذا نظرت الی النظام الکلی فلا شر» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۷۶). او می‌کوشد تا با طرح نظام کلی، شرور در طبیعت را جزئی دانسته و آنها را در قیاس با نظام جهان، از جرگه شر خارج سازد.

۴-۴. کثیر بودن خیر و قلیل بودن شر

سهروردی می‌گوید: «اگر کسی گوید که این قسم را چرا چنان نیافرید که شر در او نباشد؟ این سؤال او فاسد است و همچنان بود که کسی گوید آب را چرا غیر آب نکردی و آتش را غیر آتش» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۱).

در *المحاحات* نیز می‌نویسد: «فان قيل: لِمَ لَمْ یجعل هذا القسم مبرءاً عن الشر؟ یجاب: بان هذا السؤال یتضمن ان هذا القسم لَمْ یجعل غیر نفسه» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۳۵). عبارت او در *حکمة الاشراف* این‌گونه است: «اگر سؤال کنید که چرا این قسم (عالم ماده) بری از شر آفریده نشده پاسخ دهیم که این پرسش از اساس غلط است و مانند این است که گوئیم چرا چیزی ذاتش، غیر ذاتش نشده و چرا آب یا آتش، غیر آب و غیر آتش نشده است. اصل دوم این است که خیر کثیر در ملازمه با شر قلیل است. به عبارت دیگر، نمی‌توان خیر کثیر را تصور کرد بدون آنکه شر قلیل را لحاظ کنیم و این تنها لحاظ مفهومی نیست؛ بلکه امور واقع از این وضعیت بیرون نیست. سهروردی در *الواح عمادی* تصریح دارد که خیر کثیر و شر قلیل با یکدیگر ملازمه دارند: «و فی الاجسام خیر کثیر یلزمه شر قلیل لا یجوز علی رحمة المبدع اهمامه...» (همان، ص ۷۸).

به فاعل حکیم نسبت داد. بنابراین قدرت مطلق خدا به سبب عدم قابلیت اشیای مادی محدود نمی‌شود؛ زیرا خدا اراده کرده که جهان بر نظام علی و معلولی اداره شود (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۹۷).

صدرالمتألهین شرور را لازمه خیرات کنیری می‌داند که جز با شر قلیل امکان ندارند و خیرات اولاً و بالذات داخل در حیطه قدرت خداوندند و شرور که لازمه خیرات‌اند به تبع و بالعرض خیرات داخل در قدرت خداوندند (همان، ص ۳۷۲).

د. نظام احسن

اعتقاد به نظام احسن در عالم از جمله دیگر مبانی کلامی و فلسفی صدرا در حل مسئله شرور است. صدرالمتألهین با تبیین براهین عقلی و علمی به این نتیجه رهنمون شده است که فیض وجود در قلب کمالی بوده و آنچه از خدای سبحان صادر شده است نظام اتم و احسن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۰۶-۵۰۷).

ه. نگرش کلی به عالم هستی

یکی از اصول و مبانی معرفت‌شناسانه فلسفه اسلامی و بخصوص حکمت متعالیه در مسئله شر، نگرش کلی داشتن است. صدرالمتألهین در بحث نظام احسن می‌گوید: «اگر نگاه انسان به هستی از نوع نگرش کلی باشد، در آن صورت، نظام هستی سراسر خیر، نور و عظمت است؛ چون نظام کیانی از نظام ربانی نشئت گرفته است. همچنین جهان هستی به منزله واحد شخصی است، نه اعتباری و دیگر اینکه، هرچه دارای وحدت شخصی حقیقی باشد، فاعل و غایت او خداوند است و از این رو، نظام هستی بهترین نظام ممکن است» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۷۳). صدرالمتألهین درباره تضاد که منشأ ایجاد شرور است و رابطه آن با کل نظام هستی چنین بیان می‌دارد: «تضاد حاصل در این عالم سبب دوام فیض بوده و نسبت به نظام کلی، خیر است و نسبت به اشخاص جزئی، شر است (همان، ج ۷، ص ۷۷). او می‌گوید: «هدف از افعال باری تعالی نفع کلی و صلاح عمومی است؛ گرچه از این امر زیان جزئی و گاهی رنج و سختی‌های مخصوصی عارض می‌گردد» (همان). صدرا در این باره مثالی آورده که می‌گوید: «وجود

ذاتی آنها بازمی‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۳۵۰-۳۵۳). نتیجه مهم اینکه وجود، اصیل و مساوق خیر است و ماهیت، اعتباری و شر به آن برمی‌گردد. البته منظور از استناد شر به ماهیت این است که خود ماهیت داشتن، یعنی ناقص بودن حیثیت وجودی؛ اما چون خدا صرف‌الوجود و هستی محض است و همه کمالات وجودی به او برگشت می‌کند، نمی‌تواند منبع شرور باشد؛ همچنان که فیض او یعنی «وجود» هم نمی‌تواند منبع شرور باشد؛ پس نقص در وجود، که به معنای محدود بودن آن است، به ماهیت برمی‌گردد؛ چون وجود خیر محض است و نمی‌تواند از جهت استنادی که به خدا دارد موجب نقص در اشیا باشد (سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۶۵).

ب. خیر بودن وجود

به اعتقاد صدرالمتألهین، اساساً خیر بودن با وجود مساوقت دارد، پس اگر وجود و هستی سراسر واقعیت را پر کرده است، خیر هم همان حکم را دارد. صدرالمتألهین در تحلیل مفهوم خیر متذکر می‌شود که خیر چیزی است که شیء به آن اشتیاق دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۹، ص ۲۴۱). بنابراین، صدرالمتألهین حقیقت وجود را خیر محض و نور صرف دانسته، که مورد اتفاق همه حکما بوده است. شایان توجه است که صدرا در این مسئله ادعای بداهت نیز کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۸، ص ۱۹۰).

از نگاه او، خیر از سوی خدای سبحان به صورت مساوی نازل می‌شود و همگان بالقوه در معرض انوار حیات بخش جود و رحمت واسعة او قرار می‌گیرند که این امر مبنایی کلامی برای خیر بودن وجود است. اما اختلاف موجودات در برخورداری از خیرات الهی به ظرفیت و قابلیت آنها برمی‌گردد، که این مسئله نیز مبنایی هستی‌شناختی دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۱۴۱). بنابراین هیچ شری از خدا صادر نشده است.

ج. قدرت خدا

صدرالمتألهین قدرت مطلقه خداوند را در بسیاری از تألیفات فلسفی‌اش نظیر اسفار (همان، ج ۷، ص ۹۷) و الشواهد الربوبیه (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۹۰) بررسی کرده است. وی معتقد است که خیلی از شرور به سبب هیولی و عالم تضاد و جهان مادی است و نمی‌توان قصورات و کاستی‌ها را

ب. مجعول بالعرض بودن شرور

به اعتقاد وی شرور بالذات هرگز مجعول حق تعالی نبوده است؛ بلکه قضای الهی و جعل به وجود اشیای طبیعی تعلق گرفته که وجود آنها برای خود و همچنین برای اشیای سازگار با آنها خیر حقیقی است. از این رو، صدرالمتألهین قائل است که شرور بالعرض، همانند لوازم ماهیات، لازمه آفرینش ماهیات شیءاند که بالذات مورد جعل واقع نمی‌شوند؛ همان گونه که فاعل اشکال کروی نمی‌تواند آنها را به گونه‌ای در کنار هم نهد که فضای خالی را پر کنند؛ اما این امر در مربع‌ها و شش‌ضلعی‌ها امکان‌پذیر است. به همین شکل، فاعل نمی‌تواند مبادی کائنات را بدون تضاد بیافریند (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۷۱-۷۲).

ج. غلبه خیرات بر شرور

صدرالمتألهین در اینجا به تقسیم معروف پنج‌گانه ارسطو متوسل شده که عبارتند از:

- خیر مطلق است و هیچ شری ندارد؛
- واجد خیر کثیر و شر قلیل است؛
- واجد شر کثیر و خیر قلیل است؛
- خیر و شر آنها مساوی است؛
- سراسر شر است و هیچ خیری ندارد.

به اعتقاد صدرا سه مورد اخیر هیچ مصداقی در عالم ندارند؛ زیرا با عنایت و خیرخواهی الهی منافات دارند (همان، ص ۶۹). صدرالمتألهین قسم دوم را لازم و ضروری می‌داند؛ زیرا معتقد است که موجود نکردن چیزی که خیر آن بر شرش غلبه دارد، خود مصداق شر کثیر است؛ از این رو، صدور چنین جهانی از سوی خالق هستی نه تنها جایز، بلکه با توجه به فیض و رحمت واسعة الهی متعین و واجب است (همان). صدرالمتألهین در شرح اصول کافی درباره علت تحقق نیافتن سه قسم اخیر می‌گوید: این سه قسم است:

- شرور وجودی در مقابل وجود خیرات بی‌شمار، اندک و ناچیز است؛
- شرور وجودی شرط لازم تحقق خیرات کثیر است؛
- علاوه بر این دو، شرور اندک خود مبدأ خیرات کثیر است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۰، ص ۴۱۵).

انگشت زائد که بر جبلت و خلقت این انسان زائد است، در جبلت و خلقت عالم، طبیعی است و همین‌طور هر عمری، عمر طبیعی است با قیاس به کل؛ اگرچه مطلقاً طبیعی نمی‌باشد» (همان، ص ۱۱۲). صدرالمتألهین در ارتباط با مسئله شر، آن را منحصر به عالم طبیعت می‌داند و به صورت اندک می‌داند و وجود شر در عوالم غیر از آن را نفی می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۷۱). او می‌گوید که حکمت و عنایت ازلی حق تعالی، اقتضا می‌کند که منافع اکثری و خیرات دائم، به علت شر ناچیز، رها نشوند؛ بلکه به آنها لباس هستی پوشانده شود. به‌طور کلی، آفرینش موجودات قسم دوم با لوازم ذاتی آنها، نه تنها نشان‌دهنده عجز خداوند متعال نیست؛ بلکه بیانگر احسن بودن نظام عالم است (طالبی چاری و دیرباز، ۱۳۸۷، ص ۹۳).

۵-۳. راه‌حل‌های صدرالمتألهین برای حل مسئله شر

صدرالمتألهین با قبول چند اصل دیگر سعی کرده، مسئله شر را حل کند.

الف. اصل عدمی بودن شر

این اصل از اساسی‌ترین اصول در مسئله شر است که در صورت اثبات، عمده‌ترین اشکالات مسئله شر پاسخ داده می‌شود. صدرالمتألهین در اثبات عدمی بودن شر، هم از طریق برهان و هم به روش استقرایی بحث کرده و از هر دو روش نتیجه گرفته که آنچه شر نامیده می‌شود یا عدم ذات است، یا عدم کمال ذات (صدرالمتألهین، ۱۳۷۹، ج ۷، ص ۵۸).

صدرا در جلد هفتم *سفار* می‌نویسد: «اگر در معانی شر و احوال و نسبت‌های شر تفکر و استقراء کنی، به این نتیجه می‌رسی که هر چه را که عرف بر آن نام شر می‌گذارد، از دو حال خارج نیست؛ یا عدم محض است، مثل مرگ و جهل بسیط و فقر؛ یا وجودی است که آن وجود در تحلیل نهایی از آن جهت شر است که منشأ یک عدم است؛ بنابراین شر به امر عدمی منتهی می‌شود؛ مانند درد، رنج، سیل، زلزله و غیره» (همان، ص ۵۹). از این رو، شرور امور عدمی هستند که در خارج واقعیت ندارند و اگر بر امری، شر اطلاق می‌شود، از جهت قیاس آن امر با امور دیگر و سببیت آن در عدم ذات یا عدم کمال ذات چیزی است (عامری و تویزانی، ۱۳۹۴، ص ۸۵-۹۳).

۶. علامه طباطبائی و مسئله شر

۶-۱. تبیین علامه از شر

علامه طباطبائی، خیر را امری وجودی و شر را امری عدمی می‌نامد: «لکن لیس الشر الا عدم الخیر» «ان النسبه بینهما (خیر و شر) نسبة العدم و الملكة» (طباطبائی، ۱۳۹۱ق، ج ۳، ص ۱۳۴). عدمی بودن شر در نگاه علامه عدم مضاف است نه عدم مطلق. او می‌گوید: «شرور موجود در عالم به جهت ارتباط و پیوندی که با دیگر حوادث جهان هستی دارند، عدم مضاف خواهند بود، نه عدم مطلق. بنابراین شرور بهره‌ای از وجود و وقوع دارند؛ چنان‌که فقد آنها، نقص‌ها و مرگ‌ها و... سهمی از وجود دارند. به این اعتبار شرور در قضای الهی قرار می‌گیرند، اما این داخل بودن شرور در قضای الهی، بالعرض است نه بالذات؛ زیرا آنچه ما به‌عنوان عدم می‌شناسیم، دو صورت بیش ندارد: یا آن چیز عدم مطلق است که نقطه مقابل وجود مطلق است؛ و یا مضاف به ملکه، یعنی عدم کمال وجود از چیزی که شأن آن وجود است؛ چون نایبانی که عدم بصر است» (همان، ج ۱۳، ص ۱۸۷). او عدم مطلق را به دو صورت تصور می‌کند: ۱. نسبت عدم به ماهیت یک چیز، نه وجود آن؛ مانند تصور عدم زید و فرض معدوم بودن زاید. این صورت یک تصور عقلی است که شری در آن وجود ندارد. چون موضوع مشترک میان بود و نبود را تصور نکرده‌ایم تا نبودش شر باشد. بله امکان دارد که عدم چیزی را مقید به چیز دیگری کرد؛ مثلاً عدم زید موجود را تصور کرد و او را پس از وجود معدوم فرض کرد. این عدم شر است؛ اما عدم ملکه است. ۲. صورت دوم آن است که عدم یک چیز را نسبت به دیگر موجودات لحاظ کنیم. مانند نبود وجود واجبی برای موجودات امکانی و نبود وجود انسانیت برای اسب و مانند اینکه گاو وجود اسب را ندارد. این صورت از عدم از لوازم ماهیات اعتباری است، نه مجعول و محقق. قسم دوم از عدم، همان عدم ملکه است. این عدم عبارت است از فقدان و نبود کمال برای چیزی که شأن آن داشتن آن کمال است. چون انواع فسادها، نواقص و عیب‌ها، آفات، امراض و... شرور دسته دوم در مادیات رخ می‌دهد و از قصور استعداد نشئت می‌گیرد و به ذات حق تعالی مستند نیست؛ یا ناشی از ذات خدا نیست؛ چه اینکه علت عدم، عدم است و علت وجود، وجود. بنابراین اراده و قضای الهی تنها به همان مقداری از وجود تعلق می‌گیرد که بر حسب

استعداد و قابلیت، وجود به خود گرفته است؛ اما عدم مقارن با آن مستند به عدم قابلیت آن شیء و قصور استعداد آن است؛ و اینکه این عدم‌ها را مخلوق دانسته و نسبت جعل به آنها می‌دهیم، از آن جهت است که متحد با همان مقدار از وجود است. علامه در بیان دیگر خود می‌گوید، خیر امری ذاتاً مطلوب و شر امری نامطلوب است: «نفع در برابر ضرر قرار دارد؛ و این دو به اموری اطلاق می‌شوند که مطلوب یا مکروه برای دیگران است؛ چنان‌که خیر و شر به اموری اطلاق می‌گردند که مطلوب بالذات یا مکروه بالذات است» (همان، ج ۲، ص ۱۹۶) و بیان می‌کند که «اصل در معنای خیر انتخاب است و اگر چیزی را خیر می‌نامیم از آن جهت است که آن را با دیگری مقایسه می‌کنیم و یکی را برمی‌گزینیم و آن را خیر معرفی می‌کنیم و بدیهی است که در میان چند چیز، آن موردی را انتخاب می‌کنیم که هدف ما را تأمین کند. پس در حقیقت آنچه را مطالبه می‌کنیم، خیر است؛ هر چند ما آن را برای چیز دیگری می‌خواهیم؛ اما خیر حقیقی همان مقصد ماست و آن مورد دیگر به‌خاطر مقصد ما خیر شده است. بنابراین خیر حقیقی آن است که به خاطر خودش مطلوب است و اگر آن را خیر نام می‌نهیم به جهت مقایسه با چیزهای دیگر و انتخاب آن است. پس هر چیزی تنها وقتی خیر نامیده می‌شود که با چیز دیگری مقایسه گردد و نسبت به آن چیز مؤثر باشد. بنابراین در معنای خیر معنای نسبت به غیر نهفته است». علامه خیر را صفت مشبیه می‌خواند و آن را افعال التفضیل نمی‌شناسد و احکام افعال التفضیل را بر آن بار نمی‌کند (همان، ج ۳، ص ۱۳۲-۱۳۳).

۶-۲. راه‌حل‌های علامه طباطبائی برای مسئله شر

الف. نسبی بودن خیر و شر

علامه قائل است که میان شرور و وجود خدا و صفات او ناسازگاری رخ نمی‌دهد؛ زیرا آنچه در نگاه عده‌ای خیر است، در نگاه دیگران شر جلوه می‌کند. آنچه نزد انسان‌ها شر می‌نماید، نزد آفریدگار هستی خیر است. براین‌اساس علامه در مقام جمع میان دو گروه از آیات از نسبی بودن خیر و شر می‌گوید. به باور ایشان دسته‌ای از آیات تمام موجودات جهان هستی را آفریده حق تعالی معرفی می‌کند: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) و گروه دیگری از آیات: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) و «ذالکم

مقصودی است. بنابراین در خلقت انسان و هر موجود دیگری، می‌بایست مقصدی یا مقصدهایی در کار باشد؛ و الا خداوند حکیم نیست (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۳۹۲-۳۹۳). به نظر فیلسوفان مسلمان، حکمت در خداوند مستلزم به‌غایت رساندن موجودات است و چون خداوند غنی علی‌الاطلاق است؛ لذا هیچ غایتی را برای ذات خود دنبال نمی‌کند. بدین معنا مقتضای حکمت و عنایت پروردگار این است که هر ممکن‌الوجودی را به غایت و کمال خود برساند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۵). با این تعبیر نظام هستی یعنی نظام رساندن اشیا به غایات خود، و نظام رساندن عاشق‌ها به معشوق‌ها، که در نهایت معشوق نهایی همه خداوند است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۴۰۲-۴۰۳)؛ زیرا مقتضای حکمت و عنایت پروردگار این است که هر ممکن‌الوجودی را به غایت و کمال خود برساند (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۵).

۷-۲. عدمی بودن شرور یا منجر به عدم شدن

شهید مطهری بیان می‌دارد که حکما می‌گویند: تحلیل عقلی ثابت می‌کند که شرور اعدام می‌باشند: «الشر اعدام و کم قد ضل من یقول بالیزدان ثم الاهرمن». اما مقصود حکما از اینکه می‌گویند شرور عدمی است، این نیست که این چیزهایی که شر نامیده می‌شوند از قبیل حیوانات مودی، مصائب، ظلم، فقر، بیماری، کوری، نقص اعضا، مرگ وجود ندارد. بدون شک همه اینها موجودند و به نحوی از وجود، وجود دارند. بعضی از آنها موجودند، به این معنی که منشأ انتزاع آنها موجود است و خارج، ظرف اتصاف آنهاست؛ نظیر فقر، کوری و غیره، و بعضی به معنی اینکه واقعاً امر وجودی هستند؛ مثل ظلم که عمل است. بلکه مقصود حکما این است که مناط اتصاف این امور به شریعت، جنبه عدمی اینهاست؛ یعنی یا خودشان از نوع «خلاً و نبود» می‌باشند و یا منشأ خلاً و نبود می‌شوند. شرور مودی به اعدام، شرور بالقیاس و نسبی‌اند؛ اما شرور عدمی، شرور فی‌نفسه هستند. از اینجا معلوم می‌شود که هر امر وجودی که شر است، به حسب وجود بالقیاس و وجود نسبی شر است، نه به حسب وجودش فی حد ذاته» (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۴۰۹).

۷-۳. نسبی بودن شرور

استاد مطهری قائل است که صفاتی که اشیاء به آنها موصوف می‌گردند بر دو قسم‌اند: حقیقی و نسبی. صفت نسبی برخلاف صفت

اللَّهِ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (غافر: ۶۲) آفریده‌های خداوند را خیر معرفی می‌کنند. نتیجه اینکه همه مخلوقات خداوند خیرند.

ب. عدمی بودن شرور

علامه شر را فقدان، محرومیت و سلب و عدم نسبی خیر می‌داند. بنابراین او میان شرور با صفات حق تعالی ناسازگاری نمی‌بیند و می‌گوید: «در نسبت دادن این عدم به خدا اشکالی نیست؛ چه اینکه تنها خدا صاحب خیر است و غیر خدا مالک خیر نیست. در نتیجه اگر چیزی از خیر را به کسی ارزانی داشت، تنها امر، امر اوست و سپاس نیز برای اوست و اگر ارزانی نداشت یا منع کرد، کسی حقی نخواهد داشت و نمی‌تواند اعتراض کند که چرا نداد تا ندادنش ظلم باشد؛ چه اینکه دادن و ندادن خیر با توجه به مصالح انجام می‌گیرد. مصلحتی که در تمام هستی و میان تمام اجزاء به چشم می‌خورد.» و باز در مورد شر بیان می‌کند که «تمام آفریده‌های خداوند و تمام چیزهایی که ممکن است آفریده شوند خیر هستند و اگر به فرض محال بپذیریم که شری از شرور جهان هستی متعلق آفرینش قرار گرفته است؛ آن شر پس از موجود شدنش جز سایر موجودات خواهد بود؛ یعنی اثری از شر در آن دیده نمی‌شود؛ مگر آنکه وجودش ارتباط به شیء دیگری داشته باشد و براساس آن ارتباط شر جلوه کند. بنابراین عقرب به جهت آن اضافه‌ای که به ما دارد شر شناخته می‌شوند. اما در واقع منافع آنها از ضررشان بیشتر است و الا حق تعالی آنها را به‌وجود نمی‌آورد: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلْقَهُ» (سجده: ۷)، «تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (اعراف: ۵۴)، «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَأَتَفَقَّهُونَ» (اسراء: ۴۴) (طباطبائی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۱۳۴).

۷. شهید مطهری و مسئله شر

به نظر استاد مطهری، برای حل مسئله شر لازم است، نخست در معنای حکمت الهی و سپس در معنی شر دقت کنیم.

۷-۱. حکیم بودن خداوند

حکیم بودن در انسان به معنای آن است که در انتخاب مقصد، بهترین مقاصد و اشرف مقاصد و افضل غایات را انتخاب کند و برای رسیدن به آن افضل غایات و اشرف مقاصد، متقن‌ترین راه‌ها و بهترین وسیله‌ها را برگزیند. بدین ترتیب در معنای حکمت، هم عنصر علم وارد شده، و هم عنصر عمل. پس خلقت عالم برای رسیدن به یک

ب. تساوق خیر با وجود

از نگاه فلسفی خیر و وجود نه تنها مساوی بلکه مساوق یکدیگرند و این مطلب را حکما بدیهی تلفی کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۳۳) و آن را یکی از ادله «صالت وجود» نام برده‌اند. بنابراین در عدمی بودن شر هیچ تردیدی نیست. اگر گفته شود شرور منشأ پیدایش بسیاری از خیرات است، مثلاً این سخن که بیماری زمینه پیشرفت علم پزشکی را فراهم می‌کند و مانند آن؛ یک سهل‌انگاری در آن راه یافته است؛ زیرا شر به‌عنوان یک امر عدمی هرگز ذاتاً منشأ خیر به‌عنوان یک امر وجودی نخواهد بود و آنچه واقعاً عامل شکوفایی علم پزشکی است علاقه به سلامتی است. پس شر که عدمی است نه فاعل ذاتی دارد و نه مبدأ ذاتی چیزی خواهد بود، و عدم هرگز نه در علل ردیف فاعلی است و نه علل قابلی و اعدادی، یعنی معده مگر بالعرض و المجاز (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۲).

ج. خیر بودن مصدر و صادر

قرآن به صراحت اشاره می‌کند که آنچه از حسنات به شما می‌رسد از سوی خداست و آنچه از شر نصیبتان می‌گردد از طرف خودتان است (نساء: ۷۹). شر معدوم بالذات و موجود بالعرض است، و نیز شر معلول بالعرض است نه بالذات؛ در نتیجه شر نه مبدأ فاعلی بالذات می‌خواهد و نه غایت بالذات دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۴). در نتیجه با تبیین و توجیه راهکار نیستی‌گرایی دیگر جایی برای این سؤال که آیا مبدأ فاعلی شر خداست یا غیر خدا، باقی نمی‌ماند، و نمی‌توان گفت اگر فاعل شر، خدا باشد، با حکمت و عدل او و با نظام احسن الهی ناسازگار است و اگر غیر خدا باشد، با توحید افعالی و عموم خالقیت خدا منافات دارد؛ زیرا ثابت شد که شر ذاتاً معدوم است و حقیقت آن نبود وجود یا فقدان کمال است (همان، ص ۴۱۳-۴۱۴؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۲۳۵).

۸-۲ راهکار نظام احسن

منظور از احسن بودن در مسئله نظام احسن، یعنی وجود حقیقی برتر و کامل‌تر؛ نه به معنای آنچه در مسائل ارزشی و قانونگذاری و امور اعتباری مطرح می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۶۵۰). منظور از نظام احسن، یعنی اینکه از خداوند احسن‌الخالقین بعید است که جهانی را با عیب و نقص خلق کند. آنچه از شرور در عالم وجود دارد، ریشه در تضادها و تزاخم‌های عالم خاکی و عنصری است. از

حقیقی منوط به درنظر گرفتن امری ثالث و مقایسه است. مثلاً حیات یک امر حقیقی است؛ ولی بلندی و کوتاهی و دوری و نزدیکی صفات نسبی‌اند و شر نیز نسبی است و در این مورد نسبت در مقابل حقیقی بودن است نه در مقابل مطلق بودن که واقعیت شیء وابسته به یک سلسله شرایط باشد و معنی مطلق بودن، رها بودن از یک سلسله شرایط باشد (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۳۲). در بحث شرور، مقصود نسبت شریعت وجوداتی است که شرور ذاتی از آنها ناشی می‌شود که بسیاری از خیرات هم به این معنا نسبی هستند. پس هر چیزی دو وجود دارد؛ وجود فی‌نفسه و وجود لغیره. اشیاء از آن نظر که خودشان برای خودشان وجود دارند، حقیقی‌اند و از این نظر بد نیستند و اگر شیئی بد است برای چیز دیگری بد است. پس بد بودن یک شیء در هستی فی‌نفسه آن نیست؛ در وجود بالاضافه آن است و آنچه حقیقی و واقعی است وجود فی‌نفسه هر چیز است و وجودات بالاضافه اموری نسبی و اعتباری‌اند و چون نسبی‌اند، واقعی نیستند؛ یعنی واقعاً در نظام وجود قرار نگرفته‌اند و هستی واقعی ندارند. در پایان این بحث استاد نتیجه می‌گیرد که استناد امور اعتباری به علت، مجازی و بالعرض است. از این جهت شرور بالذات مورد تعلق آفرینش قرار نمی‌گیرند؛ چون بالذات معلول و مجعول نیستند و مخلوق بودن آنها بالعرض است (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۳۲-۱۳۵).

۷-۴. نگرش کلی به نظام هستی

استاد مطهری تأکید می‌کند که برای حل اشکال شرور باید دو مسئله خیر و شر را توأمان در نظر بگیریم؛ یعنی اینکه در نظام کل جهان وجود زشت و زیبا، کامل و ناقص توأماً ضروری است و دیگر اینکه هر موجودی از موجودات و هر جزئی از اجزاء جهان حق خود را که امکان داشته دریافت دارد، دریافت کرده است (مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۴۸).

۸. آیت‌الله جوادی آملی و مسئله شر

آیت‌الله جوادی آملی، در آثارش بر دو راهکار عمده تأکید بیشتری دارند: ۱. راهکار نیستی‌انگاری؛ ۲. راهکار نظام احسن.

۸-۱ راهکار نیستی‌انگاره

الف. ارتباط خیر با وجود

یکی از راه‌های اثبات عدمی بودن شر، تأکید بر همخوانی خیر و وجود و عدم امکان صادر شدن شر از مصدر خیر و وجود است.

مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت منسجم معلول مرتبه بالاتری است، تا برسد به عالی‌ترین مرتبه‌ای که هیچ حدی از لحاظ کمال وجودی ندارد که آن مبدأ جهان هستی است که نه موجود کامل‌تری از او و نه صادر کامل‌تری از او، وجود ندارد؛ چون بخشش و علم و قدرت مبدأ جهان نامحدود است. نکته قابل توجه در نظام احسن این است که نباید ملایم و ناملایم بودن حوادث را خیر و شر بودن آنها برای انسان در نظر گرفت؛ زیرا انسان خود موجودی از موجودات جهان است و از این جهت امتیازی از موجودات دیگر ندارد و معیار سنجش خیر و شر نیست؛ بلکه محور تحقق کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی است (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۶۲۲).

ج. نظام احسن در عرفان

نظر به اینکه یکی از اسمای مطلق خداوند متعال رحمان بودن اوست؛ براساس همین اطلاق هر چیزی به اندازه خود، مظهر رحمت خواهد بود. لذا غضب در عالم هستی نسبی و قهر در جهان قیاسی بوده و رحمت مطلق هرگز مقابلی به نام قهر محض نخواهد داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۲۱۷-۲۲۷).

۹. آیت‌الله مصباح و مسئله شر

۹-۱. تحلیل عرفی از شر

آیت‌الله مصباح برای دریافت معنای خیر و شر عرفی ما را به دریافت ویژگی‌های مشترک بین مصادیق واضح آنها ارجاع می‌دهد. سلامتی و علم و امنیت از مصادیق واضح خیر، و بیماری و جهل و ناامنی از مصادیق واضح شر به‌شمار می‌رود. آیت‌الله مصباح مطلوبیت و عدم مطلوبیت اشیا برای انسان را به‌عنوان عامل اصلی در خیر و شر دانستن اشیا می‌داند (مصباح، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۴۹-۲۵۰). به عبارتی او در مرحله اول بین رغبت خودش با اشیا را مقایسه می‌کند و هر جا ارتباط مثبت بود، خیر و در غیر این صورت شر خواهد بود. در مرحله دوم، ویژگی انسان بودن از یک طرف اضافه حذف می‌شود و رابطه بین هر موجودی ذی‌شعوری با اشیا در رغبت و عدم رغبت به آن را می‌سنجد و در مرحله سوم ذی‌شعور بودن نیز کنار گذاشته می‌شود و رابطه هر موجودی ولو غیر ذی‌شعور را با اشیا مقایسه می‌کند. مثلاً سرسبزی خیر درخت است و خشکیدگی شر درخت است (همان، ص ۵۲۱).

امتیازات این نظریه داشتن پشتوانه قرآنی و برهانی و عرفانی آن است، که آیت‌الله جوادی آملی آنها را بیان می‌کند.

الف. نظام احسن قرآنی

- نظام احسن قرآنی از راه «ائی»

از نگاه قرآن هر موجودی مخلوق است. «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (زمر: ۶۲) و هریک از حقایق هستی، در حد سعه وجودی خود از حسن برخوردار است. «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) و همه باهم در یک نظام هماهنگ و هدفمند به سوی مقصد واحدی در حرکت‌اند. «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه: ۵۰) و کمترین قصوری در مجموعه آفرینش وجود ندارد. «هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ» (ملک: ۳). پس براساس دیدگاه قرآنی سراسر جهان آفرینش حسن و خیر است و در نظام احسن جهان هیچ موجود شری وجود ندارد. حتی شیطان و وسوسه‌موزیانه او در مجموع نظام اختیار و تکامل برای نیل انسان به مقامات بلند انسانی لازم و زیباست؛ هرچند با مقایسه دوزخ با بهشت، و شیطان با فرشته، یکی از آنها زشت و دیگری زیبا تلقی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۴۱۲).

- نظام احسن قرآنی از راه «لمی»

یعنی ما از علت به معلول برسیم. به این بیان که خداوند احسن‌الخالقین است (مؤمنون: ۱۴؛ صافات: ۱۲۵) و آفریدگاری بهتر از او قابل فرض نیست و سراسر جهان آفرینش و همه پدیده‌ها وجهه الله می‌باشند: «إِنَّمَا تَوَلَّوْا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵). لذا مخلوقات خدا در بهترین و زیباترین شکل حقیقت و حیات و هستی می‌یابند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۲۴۵).

ب. نظام احسن در فلسفه

نظام احسن هستی در فلسفه با مبانی اصالت و تشکیک وجود قابل دستیابی است. بر مبنای اصالت وجود، با قول به اینکه وجودات مراتب تشکیکی یا واقعیت می‌باشند که هم وحدت در آنها حقیقی است و هم کثرت، و هم ظهور آن وحدت در کثرت‌ها حقیقی است و هم رجوع کثرت‌ها به آن وحدت واقعی است. با توجه به این موارد بیان شده، اثبات نظام احسن برای جهان هستی دشوار نیست؛ زیرا زمینه نظم و هماهنگی خلل‌ناپذیر فراهم است. براساس علیت و معلولیت هر

۹-۲. تحلیل فلسفی از شر

آیت‌الله مصباح خیر و شر را یک معقول ثانی فلسفی می‌داند؛ یعنی هیچ موجود عینی یافت نمی‌شود که ماهیتشان خیریت یا شریت باشد؛ بلکه خیریت و شریت عناوینی است انتزاعی که تنها منشأ انتزاع آنها را باید در عالم خارج جست‌وجو کرد و نه مابزاء عینی آنها را. او قائل است که وجود هیچ چیزی برای خودش شر نیست و بقای کمال برای هر موجودی برای خود آن موجود خیر است، و شر بودن چیزی برای چیز دیگر بالعرض است (همان، ص ۵۲۴). شر بالذات، عدم ملکه خیر است؛ مانند بیماری و نادانی و ناتوانی، در برابر سلامتی و دانایی و توانایی. حاصل آنکه، هیچ موجودی نیست که وجودش ذاتاً متصف به شر شود، و از این رو، شر نیاز به مبدأ و آفریننده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا ایجاد و آفرینش اختصاص به وجود دارد (همان، ص ۵۲۵).

مخلوقاتی که ما آنها را شر می‌نامیم، به دو دسته تقسیم می‌شوند: ۱. شروری که در این عالم محقق می‌شوند؛ ۲. شروری که مربوط به عالم ابدی است و انعکاس اعمال ناشایست انسان در دنیاست. شرور دنیوی نیز خود به دو دسته تقسیم می‌شود: یک دسته، شروری که بدون دخالت انسان یا موجود مختار دیگری پدید آمده است، که تحت عنوان «شرور ابتدائی» قرار می‌گیرند. دسته دیگر، شروری که جنبه ثانوی و عکس‌العملی دارد؛ یعنی موجودی کاری انجام می‌کند و به سبب آن شری تحقق می‌یابد؛ مانند اینکه انسان گناه می‌کند و آثار سوء آن گناه گریبان او را می‌گیرد. این شرور را تحت عنوان «شرور ثانوی یا عکس‌العملی» می‌نامیم (مصباح، ۱۳۹۹، ص ۱۳).

۹-۳. شرور لازمه نظام جهان مادی

آیت‌الله مصباح شرور را لازمه نظام مادی جهان می‌داند و می‌فرماید: «نظام علی و معلولی خاص در میان موجودات مادی، نظامی است ذاتی که لازمه سنخ وجودهای مادی است. پس یا باید جهان مادی با همین نظام به‌وجود بیاید و یا اصلاً به‌وجود نیاید. اما علاوه بر اینکه فیاضیت مطلقه الهی اقتضای ایجاد آن را دارد، ترک ایجاد آن خلاف حکمت نیز هست؛ زیرا خیرات آن به مراتب بیش از شرور بالعرضش است» (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۵۲۵). حاصل آنکه، شرور و نقایص این جهان، لازمه لاینفک نظام علی و معلولی آن است و حیثیت شریت آنها که به جهات عدمی بازمی‌گردد، ذاتاً متعلق محبت و اراده الهی قرار

نمی‌گیرد و تنها آنها را می‌توان بالعرض متعلق اراده و ایجاد و قضا و قدر قلمداد کرد. از طرفی خیرات جهان بر همین شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شر قلیل، خلاف حکمت و نقض غرض است (همان، ص ۵۲۶). اما باید به یک نکته نیز توجه داشت که ملاک غلبه کمی نیست؛ زیرا اگر انسانی پیدا شود که با اختیار و انتخاب خود لایق برترین فیوضات باشد، به همه عالم می‌ارزد و جا دارد همه آنها فدا شوند برای اینکه چنین انسانی پیدا شود؛ مثل وجود مقدس رسول اکرم ﷺ لزومی ندارد که تعدادش زیاد باشد. بنابراین برهانی بر غلبه کمی نداریم (مصباح، ۱۳۹۹، ص ۱۷). از سوی دیگر، همین شرور قلیل و نسبی و بالعرض هم فواید زیادی دارد، و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود، از حکمت‌ها و اسرار این جهان بیشتر آگاه می‌گردد (مصباح، ۱۳۹۰، ص ۵۲۶).

خدایوند حکیم، هنگامی که همه عوالم را آفرید، از عوالم علوی، فرشتگان مقرب تا فرشتگان متوسط و مربوط به عالم برزخ، تا فرشتگانی که مربوط به این عالم بودند، همه دارای ظرفیت‌های خاصی بودند و متناسب با آن، فیضی را به آنها رساند. خاصیت ملائکه این است که توان محدودی برای یک کار خاص یا کارهای خاصی دارند و هیچ وقت به فکر گناه و تخلف هم نمی‌افتند. در این میان جای موجودی که بتواند از راه اختیار خود، عالی‌ترین مرتبه فیض الهی را دریافت کند، خالی می‌ماند. برای اینکه چنین موجود انتخاب‌گری به‌وجود آید و بتواند به مراتب مختلفی از کمال برسد و به تعبیری، «مظهر اختیار الهی» شود، باید عالمی آفریده شود که طبیعت آن، اقتضای تغییرات مختلف را داشته باشد. برای تحقق انتخاب باید دو راه وجود داشته باشد: یکی راه صعود، و دیگری سقوط؛ یکی خیر، و دیگری شر. بنابراین می‌توان گفت عام‌ترین حکمت وجود شرور، نقایص، آفات و بلاها در این عالم، فراهم شدن زمینه‌ای برای انتخاب انسان است تا انسان با انتخاب طرف خیر، لیاقت دریافت عالی‌ترین کمال وجودی و فیض الهی را پیدا کند (مصباح، ۱۳۹۹، ص ۱۴-۱۵).

بنابراین وجود شرور مقصود بالذات نیست؛ بلکه مقصود بالعرض است؛ یعنی برای این است که زمینه انتخاب فراهم شود تا موجودی که ظرفیت بالاتری دارد، بتواند با اختیار و انتخاب خودش، لیاقت دریافت عالی‌ترین فیض الهی را پیدا کند (همان، ص ۱۶).

نتیجه‌گیری

حکمای اسلامی عموماً بحث شر را با تحلیل چپستی شر آغاز می‌کنند. در این تحلیل نشان می‌دهند عالم براساس حکمت خداوند در قالب نظام احسن خلق شده است. شر امری عدمی و نسبی است. حال یا عدم ذات یا عدم کمال ذات. خیر و شر در این نگاه به وجود و عدم بر می‌گردد. یک شیء از آن جهت که موجود است خیر است و از آن جهت که معدوم است، شر است و همچنین یک شیء از آن جهت که کمال یک وجود است، خیر است و از آن جهت که فقدان کمال یک وجود است، شر است. در این فرض تمام شرور از نیستی‌ها منتزع می‌شوند. به بیان منطقی، دوگزاره مختلف در نفی شر می‌توان گفت:

- گزاره سالبه محصله: شر در جهان نیست.

- گزاره موجبه معدوله: شر در جهان از تبار نیستی است.

مفاد قضیه نخست این است که برای شر هیچ‌گونه تقرری نیست و از این جهت اساساً در جهان شری راه نیافته است. اما مفاد قضیه دوم این است که اموری مانند مرگ، بیماری، فقر و... که متصف به شریت می‌شوند، حقیقت آنها چیزی جز عدم نیست و برگشت به عدم دارند که آنچه مدنظر فلاسفه است، مفاد قضیه دوم است؛ که از آن تعبیر به نیستی‌انگاری شر می‌شود.

فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا بر نیستی‌انگاری شر تصریح می‌کنند؛ اما علامه طباطبائی با قیودی رویکرد عدمی بودن شرور را پذیرفته و بیان می‌دارد که بر هر امر عدمی نمی‌توان شر اطلاق کرد؛ بلکه بر عدم‌هایی شر می‌توان اطلاق کرد که شأنیت وجود را داشته باشند؛ آن‌گاه یا به وجود آمده و از بین رفته باشند؛ و یا اینکه اصلاً به وجود نیامده باشند. در غیر این صورت اطلاق شر بر هر عدمی، خطاست. با تبیین و مشاهده نظرات فلاسفه معاصر از جمله شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و آیت‌الله مصباح، رویکرد نیستی‌انگاری به شر در آنها یافت می‌شود.

منابع.....

- ابن‌سینا، حسین‌بن عبدالله، ۱۳۷۵، *الاشعار والتشبهات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۳۷۶، *الشفاء (الالهيات)*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۷، *الهیات نجات*، ترجمه و شرح یحیی یثربی، تهران، فکر روز.
- _____، ۱۳۷۹، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن‌منظور، محمدبن مکرم، بی‌تا، *لسان‌العرب*، بیروت، دارصادر.
- جبرائیلی، محمدصفر، ۱۳۸۴، *مسئله شر و راز تفاوت‌ها*، تهران، کانون اندیشه جوان.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *بیرامون مبدأ و معاد*، چ سوم، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.

- _____، ۱۳۸۴، *مادی اخلاق در قرآن*، قم، اسراء.
- راغب اصفهانی، حسین‌بن محمد، ۱۳۸۴، *مفردات الفاظ القرآن*، قم، ذوی القربی.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۷۴، *شرح الاسماء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
- سوئین برن، ریچارد، ۱۳۹۱، «مسئله شر»، ترجمه سیده‌رویا موسوی، ماه دین، ش ۱۸۱، ص ۳۴-۳۶.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح و مقدمه حسین ضیائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیروانی، علی و همکاران، ۱۳۹۱، *مباحثی در کلام جدید*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه*، تعلیقات ملاحادی سبزواری، چ دوم، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- _____، ۱۳۷۰، *شرح اصول کافی*، به اهتمام و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۷۸، *رسائل فلسفی*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۷۹، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، تعلیقه ملاحادی سبزواری و سیدمحمدحسین طباطبائی، قم، مصطفوی.
- _____، ۱۳۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
- طالبی چاری، محمدجواد و عسگر دیرباز، ۱۳۸۷، «تأملی بر نظام احسن از منظر حکمت متعالیه»، *معرفت فلسفی*، ش ۲، ص ۷۱-۱۰۴.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۱ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
- عامری، معصومه و زهره تویزانی، ۱۳۹۴، «مبانی و راه‌حل‌های ملاصدرا در مسئله شر»، *حکمت صدرایی*، ش ۲، ص ۹۳-۸۵.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *فصول متترعه*، تحقیق، مقدمه و تعلیقه جعفر آل‌یاسین، بیروت، دارالمناهل.
- فان اینوانگن، پیتر، ۱۳۹۶، *میان‌رئسگی در الهیات و کلام (مسئله شر)*، ترجمه منصور متین، تهران، میان‌رشته‌ای.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۸۸، «وجود خدا و مسئله شر»، *قبسات*، ش ۵۲، ص ۵۷-۶۸.
- محمودی، زهرا، ۱۳۹۲، «مسئله شر از دیدگاه برخی مکاتب»، *ماه دین*، ش ۱۹۵، ص ۷۶-۸۵.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۹، *زیبایی سرور، سرور و بلایا؛ چرایی و وظیفه ما*، تحقیق و تدوین حسین مظفری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *شرح (مختصر) منظومه*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴، *عدل الهی*، چ بیست و سوم، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *شرح الهیات شفا*، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۹۰، *یادداشت‌های استاد*، تهران، صدرا.
- یزدان‌پناه، یادلله و دیگران، ۱۳۹۵، *عقل و دین و مسئله شر، گفت‌وگو استادان مسلمان و مسیحی*، مترجمان یوسف دانشور نیلو، احمدرضا جلیلی و مهدی راستانی، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی علامه مرتضی مطهری.
- Brummer, Vincent, 1991, *The Model of Love, United States*, Cambridge University Press.