

نوع مقاله: پژوهشی

هستی‌شناسی مسئله شر در هندو و اسلام و مواجهه آنان با استلزامات جهان‌شناختی مسئله شر

امیر سام‌دلیری / دانش‌پژوه کارشناسی ارشد رشته دین‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

akbar.hosseini37@yahoo.com

کلیه سیداکبر حسینی قلعه‌بهمین / دانشیار گروه ادیان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۱/۲۲

چکیده

مواجهه ادیان و آیین‌های مختلف دنیا با مسئله شر، از جمله موضوعات قابل تحلیل و بررسی در مباحث الهیاتی و کلامی است. در این میان، تحلیل معناشناختی مفهوم شر و تحلیل هستی‌شناختی شرور از یک سو و بررسی استلزامات جهان‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی و اخلاقی پذیرش وجود شرور در عالم از سوی دیگر، قابل توجه است. این مقاله با نگاه تطبیقی، نخست به تحلیل هستی‌شناختی شر در اسلام و هندو پرداخته، سپس استلزامات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور در این دو دین و آیین را بررسی کرده است. «شر» در هندوئیسم، مفهومی معادل رنج دارد و در اسلام از سنخ معقولات ثانیه فلسفی است که از مشاهده رابطه منفی یک پدیده و وجود با کمال وجود و پدیده دیگر انتزاع می‌شود. براین اساس، اسلام و هندوئیسم وجود شرور عالم را مسلم می‌انگارند. در باب استلزامات جهان‌شناختی نیز هر دو در نهایت، نگاهی خوش‌بینانه به عالم واجد شرور دارند.

کلیدواژه‌ها: اسلام، هندوئیسم، شر، رنج، استلزامات جهان‌شناسی، خوش‌بینی، بدبینی.

کهن‌ترین منبعی که مسئله شر در آن وجود دارد، کتاب *ریگ‌ودای* هندوان است که در حدود ۱۲-۱۵ قرن ق.م. در قالب نبرد خدایان خیر و شر از آن سخن به‌میان آمده است (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷، ص ۱۳). ادیان مختلف دنیا در مواجهه با مسئله شر، واکنش‌های متفاوتی دارند. این مسئله در آیین هندو، به‌معنای پذیرش دیدگاه الحادی در مورد خدا یا خدایان نیست؛ زیرا خدایان چندان از جهت قدرت مطلق، علم مطلق و خیرخواهی مورد توجه قرار نگرفته‌اند و مسئله شر نیز مانعی برای خداآوری هندویی نیست. شرور در تبیین هندویی، معادل رنجی است که دسترنج زندگی گذشته آدمی است. بنابراین، همه تلاش هندوان نجات از شرور و رسیدن به موکشه است. درحقیقت موکشه، رهایی از چرخه رنج‌آور حیات و مرگ (سمساره) است.

در دین اسلام، خداوند قادر، عالم و خیرخواه مطلق، دارای چنان مرتبه رفیعی است که تفسیر ناشایست از مسئله شر، زمینه‌ساز الحاد است. چه‌بسا وجود شرور مختلف از جمله بلایای طبیعی، نقص در مال و جان، این مسئله را در ذهن تداعی می‌کند که چگونه این امور، با اعتقاد به خداوند و اوصاف او سازگار است. براین‌اساس، افکار دینی به‌دنبال جمع بین آن دو است.

مسئله شر در این دو مکتب دارای ابعاد ذیل است:

۱. تحلیل معناشناختی مفهوم شر. ۲. تحلیل هستی‌شناختی شرور. ۳. استلزامات مسئله شرور؛ از جمله استلزامات جهان‌شناختی، الهیاتی، انسان‌شناختی و اخلاقی.

بنابراین، در تحلیل معناشناختی، تلاش بر این است که مفهوم شر سنخ‌شناسی گردد. در تحلیل هستی‌شناختی وجود شرور و نوع وجودشان مورد نظر است. در استلزامات جهان‌شناختی، خوش‌بینی و یا بدبینی به شرور عالم، مورد تأمل است. در استلزامات الهیاتی، ناسازگاری شرور با اوصاف الهی مورد دقت قرار می‌گیرد. در استلزامات انسان‌شناختی، به بررسی طبیعت خیر و یا شر داشتن انسان پرداخته می‌شود. در استلزامات اخلاقی، ارتباط انسان با پیرامون خود در مواجهه با شرور، مسئله اصلی است.

در این مقاله، تلاش شده تا با نگاه هستی‌شناسانه اسلام و هندوئیسم به وجود شرور و نیز مواجهه اسلام و هندو، با تبعات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور، مورد مقایسه قرار گیرد.

هستی‌شناسی و تبعات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور در هندوئیسم

پیش از هرچیز، لازم به یادآوری است که از دیدگاه هندوان تفکیکی بین مفهوم شر (Agha, श्रेय) و مفهوم رنج (Dukkha, दुःख) دیده نمی‌شود. درواقع، تحقق سامسارا (samsara)، خود نوعی رنج بردن است. کرمه گذشته ما نیز علت تولد ما و رنج متعاقب آن است. بنابراین هیچ‌کس را نمی‌توان مسئول آن دانست (شاتوک، ۱۳۸۱، ص ۴۸-۴۹). هندوئیسم همانند ادیان توحیدی، درصدد نیست تا میان وجود شرور در عالم و وجود خدای قادر مطلق و خیر محض آشتی برقرار کند، بلکه همه تلاش او، نشان دادن راه نجات از شرور و رسیدن به رهایی، موکشه (Moksha) است. موکشه، حالتی است که در آن، رنجی وجود ندارد و آدمی از چرخه حیات و مرگ (سمساره) رهایی می‌یابد (بوکر، ۱۹۷۵، ص ۲۰۷-۲۵۵).

توضیح اینکه در مراجعهٔ به آیین هندو، مفهوم شر با مفهوم رنج و دشواری همخوان شده است. به عبارت دیگر، برای بررسی مفهوم شر، لازم است به مفهوم رنج مراجعه کنیم و آن مفهوم را مورد توجه قرار دهیم. به عقیدهٔ آیین هندو، برخی از رنج‌ها توسط خود انسان پدید آمده‌اند. بخشی از این نوع از رنج‌ها، ناشی از کرمه‌ای است که شخص تحصیل کرده است، چه کرمه‌ای که ناشی از رفتارهای ارادی آدمی باشد و یا ناشی از جهل او به حقایق عالم. بخشی دیگر، ناشی از رفتار شرورانهٔ دیگران است نسبت به آدمی و بخشی دیگر، از شرور و رنج‌ها ناشی از طبیعت و حوادث طبیعی همانند پیری، بیماری و حوادث طبیعی است (مایستر، ۲۰۱۰، ص ۱۶۳-۱۶۶).

با توجه به مطالبی که گذشت، رنج عبارت است: صدمات و آلام جسمی و ذهنی‌ای که شخص به‌واسطهٔ اوصاف و رفتارهای خویش و یا رفتارهای دیگر موجودات و یا نیروهای کیهانی دچار آن می‌گردد. در واقع شرور، همان رنج‌هایی هستند که آدمی به آنها مبتلا شده و درگیر آنها می‌گردد. در این آیین، رنج بردن وجه خاصی از زندگی نیست، بلکه خود هستی و زندگی است. تولد و زندگی در این عالم، خود علت رنج و آلام است و باید از آن خلاصی یافت. آنچه به‌عنوان نمونه‌های درد و رنج بیان می‌شود، همانا پیامدهای تولد یافتن در هستی دنیوی است. در واقع، سمساره خود نوعی رنج بردن است. کارهای گذشتهٔ ما، علت تولد ما و رنج متعاقب آن است. بنابراین، هیچ‌کس دیگری را نمی‌توان مسئول آن دانست (شاتوک، ۱۳۸۱، ص ۴۸-۴۹).

در این آیین، اعتقاد بر این است که خدایان مشخص، همچون شیوه، کرشنا و دوی، هنگام رنج بردن آدمیان، در راه رسیدن به رهایی از رنج در کنار آنان قرار دارند و به آنان یاری می‌رسانند (گچدر، ۱۹۹۸، ص ۳۹۳-۴۰۳). به دیگر سخن، اگر ما به متون کهن و مقدس مانند وداها و اوپانیشادها مراجعه کنیم، به اشکال متفاوت دیگری از ادراک این مسئله برمی‌خوریم. به نظر می‌رسد، وداها این مسئله را کاملاً مستقیم و با صراحت مورد بحث قرار می‌دهند. در آنجا رنج و آلام انسان، نتیجهٔ فعل ناشناخته خدا دانسته می‌شود. از این رو، تنها با داشتن رابطه مناسب با آن خدا، که اغلب به شیوه آیینی بیان می‌شود، می‌توان بر رنج و آلام غلبه کرد (منسکی و دیگران، ۱۳۷۸، ص ۴۳).

هستی‌شناسی شر

در هستی‌شناسی شرور، دو مسئلهٔ مهم خودنمایی می‌کند: نخست اینکه آیا شرور در عالم وجود دارند، یا خیر؟ دوم اینکه با فرض وجود شرور در عالم، این امور از انسان و امیال و علائق او مستقل‌اند و یا وابستهٔ به وجود انسان‌ها هستند؟ در ادامه، به این دو پرسش می‌پردازیم. باید دانست دربارهٔ وجود شرور عالم، دو دیدگاه انکاری و اثباتی وجود دارد که در ادامه به آنها می‌پردازیم:

انکار وجود شرور در عالم

به اعتقاد شنکره، بزرگ‌ترین متفکر مکتب ودانته، تنها یک واقعیت مطلق در عالم وجود دارد، ولی جهل انسان به واقع، موجب متکثر دیدن اشیاء پیرامون است (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱-۱۶۲). آنها تنها حقیقت مطلق را به‌عنوان یگانه وجود باقی، شایسته تحقیق و بررسی دانستند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸). به اعتقاد آنان، در پس پردهٔ تغییرات ناپایدار عالم، جوهر ثابتی وجود دارد. این جوهر ثابت، فطرتاً از هر نوع پلیدی و تاریکی دور است. آنچه

موجب تاریکی آتمن است، پردهٔ جهل عالم‌گیر است که در پس تعینات عینی و ذهنی (مایا) مخفی مانده است. درک این اصل لایتنه‌ای، به غیر از مسیر شهود امکان‌پذیر نیست (همان، ص ۲۴).

در این نگاه، مقصود از معرفت و آگاهی، باور به مایا بودن عالم ماده و توجه به حقیقتی ورای این عالم، که ازلی و ثابت است. نگاه مجازی دانستن به عالم ماده، موجب قطع تعلق خاطر و بالتبع آرامش است (نیازی، ۱۳۹۰، ص ۷۵-۷۶).

درواقع رهایی؛ یعنی پی بردن به حقیقت آتمن که عبارت است از: کشف اسرار هستی و حیات جاودان؛ زیرا موجودات به دلیل احساس استقلال و غفلت از وحدت وجودی که با خدا دارند، اسیر توهمی جهانی (جهل و مایا) شدند. لذا دائماً گرفتار سمساره‌اند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲۸).

پذیرش وجود شرور در عالم

«وجود شرور» در عالم، با عبارت «وجود رنج» یکی است. در آیین هندو، سه نوع از رنج بردن را می‌توان یافت: الف) رنج‌هایی بدنی و ذهنی‌ای که از بیماری‌ها و یا رفتارهای فردی همانند خشم، حرص و طمع، فریب و امثال این امور پدید آمده‌اند. ب) رنج‌هایی که از سایر موجودات به دست می‌آیند همانند سایر انسان‌ها، حیوانات، خزندگان و... ج) رنج‌های حاصل از نیروهای کیهانی (گپتجر، ۱۹۹۸، ص ۳۹۳-۴۰۳). در نگاه هندوها، هم شرور اخلاقی وجود دارند و هم شرور طبیعی.

تبیین مصادیق رنج و شرور عالم، حاکی از پذیرش وجود آنهاست. تفکر فلسفی هند، با پذیرش رنج، از آن به‌عنوان انگیزه اصلی تصفیه نفس یاد می‌کند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰). از دیدگاه هندوئیسم، رنج‌ها موجب می‌شوند که انسان دل از این دنیا و چرخهٔ تولد و مرگ ببرد و در فکر رسیدن به اصل هستی و موکشه باشد. لازم به یادآوری است که رنج و درد امروز انسان، با کرمه ناپسند او در زندگی گذشته گره خورده است (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۹۳، ص ۴۳).

تبیین چگونگی وجود شرور در هندوئیسم

آیا این رنج‌ها مستقل از وجود آدمیان در عالم محقق شده‌اند و یا این امور، درواقع قائم به انسان‌ها و تابع خشنودی و یا ناخشنودی‌های انسان‌هاست. در ادامه، به دیدگاه مورد نظر در این باب اشاره می‌کنیم.

انکار ذهنیت‌گرایانه (سباجکتیویستی) و قائم به فرد بودن شرور

در تفسیر ذهنیت‌گرایان، خیر و شر بودن پدیده‌ها، وابسته به افراد نیست. به تعبیری، شر پدیدهٔ عینی مستقل از افراد نیست، بلکه تحلیل وجود شرور، به خوشایند و ناخوشایند آدمیان بازمی‌گردد. حال باید دید وجود شر در آیین هندو، تابع امیال افراد است، یا خیر؟! با تحلیلی که از وجود رنج‌ها و شرور ارائه شد، روشن است که این پدیده‌ها، قائم به انسان نیستند و فارغ از خواسته‌های او، رنج و شر وجود دارد. چه‌بسا در آیین هندو، رفتاری محبوب انسان باشد، اما درواقع شر محسوب شود (همان)؛ به‌عنوان مثال، حرص و طمع، با اینکه محبوب انسان بوده، اما شر و رنج است. بنابراین، دیدگاه ذهنیت‌گرایانه در آیین هندو وجود ندارد.

تفسیر عینیت‌گرایانه از شرور

شر مابازای عینی در عالم خارج دارد، چه آدمی بخواهد و چه نخواهد. همانند حرص، طمع، دروغ، شر و رنج بوده و انسان را بیشتر در چرخه حیات و مرگ سرگردان می‌سازد. حتی به اعتقاد مکتب یوگه، لذت‌های دنیا رنج و شر است و باید از آنها رهایی جست (قرایی، ۱۳۸۵، ص ۱۵۲). براساس دیدگاه وحدت وجود، رنج و شرور عالم، ناشی از جهل انسان به وحدت آتمن و برهمن است. پس اگر رنج انسان به کرمه در زندگی گذشته ارتباط دارد، راه رهایی او نیز معرفتی است که در آن، تمایزی بین او و برهمن آشکار نگردد (موحدیان عطار و رستمیان، ۱۳۹۳، ص ۴۳-۴۴)؛ زیرا موجودات به دلیل احساس استقلال و غفلت از وحدت وجودی که با خدا دارند، اسیر توهمی جهانی (جهل) شدند. بدین جهت، دائماً گرفتار سمساره‌اند (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۲۸).

با این نگاه، شرور و رنج‌های عالم مستقل از وجود و خواست ما، در خارج تحقق دارند. بنابراین، هرگاه پدیده‌ای در وجود و یا کمال وجود آدمی نقش منفی داشته باشد، بر آن پدیده برچسب شر بودن زده می‌شود. چه آدمی نسبت به آن پدیده احساس بدی داشته باشد و یا احساس خوب. حاصل اینکه رفتارهایی که انسان را در چرخه مرگ و حیات بیشتر قرار بدهند، در آیین هندو، برچسب رنج و شر شایسته آنهاست.

استلزامات و تبعات پذیرش وجود شرور در عالم در هندوئیسم

پذیرش وجود شرور در هستی، لوازمی و پیامدهایی دارد. این موضوع در نوشتار ما، عنوان استلزامات مسئله شر به خود گرفته است.

در اینجا، تنها استلزامات جهان‌شناختی مورد تحلیل و بررسی قرار خواهد گرفت که سرانجام به خوش‌بینی و یا بدبینی، نسبت به عالم واجد شرور منتهی می‌شویم.

استلزامات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور

پذیرش مسئله شر در آیین هندو، آنان را به پذیرش موضوعات دیگری نیز وادار می‌سازد. این اثرگذاری، به استلزامات مسئله شر معروف است و در بخش پیش رو استلزامات جهان‌شناختی مسئله شر شناخته می‌شود. در آغاز بحث، ذکر نکاتی پیرامون مباحث جهان‌شناختی ضروری به نظر می‌رسد:

۱. خلقت عالم از یک قربانی جهانی الهی (پورشه) شکل گرفته است. این قربانی، توسط خدایان انجام پذیرفت. درواقع خدا خود را فدا کرد تا آفرینش انسان و هستی صورت پذیرد؛ یعنی با تنزل از جایگاه نامحدود خویش، به جنبه‌های محدود و متضاد عالم، مانند بدی و خوبی، گرما و سرما و... هستی بخشید (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۲-۸۳).

۲. جهان در یک چرخه ازلی و ابدی به نام «ادوار جهانی» قرار دارد. این چرخه، از تولد و مرگ آدمی در درون سمساره، تا تولد و مرگ برهما، خالق عالم، در صد سال حیات و مرگش قابل رصد است.

به عقیده هندوها، گردش دورانی آفرینش و زمان ویرانگری جهان، هر یک دوره‌ای کامل و به اندازه صد سال از زندگی برهماست. در پایان این دوره، همه جهان، برهما، خدایان، دانشمندان و فرزندانگن (ریشی‌ها)، اهریمنان،

انسان‌ها، حیوانات و اشیا و همهٔ مراتب وجود در انحلال بزرگ جهان «مهاپرلایه» یا قیامت کبری، حل شده و به مبدأ بازمی‌گردد (داراشکوه (مترجم)، ۱۳۵۶، ص ۶۸۶). هر انحلال بزرگ صد سال آشفستگی و درهمی (Chaos) به دنبال دارد و با پایان گرفتن آن، برهمایی دیگر زاده می‌شود. با زاده شدن برهمای نو، گردش دورانی جدید آغاز می‌شود (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۹۳-۱۱۲).

۳. در چرخهٔ جهانی یوگه، هرچه که از آغاز دوره فاصله بگیریم، اوضاع جهان بدتر شده و آدمی دوران بدتری را تجربه می‌کند. پورانها به‌عنوان متون مقدس هندو، از چهار دورهٔ جهانی یاد می‌کنند که به‌ترتیب، از کوچک به بزرگ و فراگیری عبارتند از:

۱. «مهایوگه» (mahāyuga) یا عصر جهانی عادی؛ ۲. «منوتیره» (manvantara) یا عصر جهانی میانه؛ ۳. «کلپه» (kalpa) یا عصر جهانی بزرگ؛ ۴. «مهاپرلایه» (mahāpralaya) یا انحلال بزرگ یا قیامت کبری (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴).

لازم به یادآوری است که هر مه‌یوگه، به چهار عصر (یوگه) تقسیم می‌شود:

۱-۱. «کرتیه یوگه» (Kṛta Yuga)؛ مردم این دوره، درست کار بودند و کسی از وظایف خود شانه خالی نمی‌کرد. جهان به قدری خوب بود که آدمیان برای رسیدن به مواهب دنیا، نیازی به تلاش نداشتند. میوه‌های زمین، فقط با درخواست انسان‌ها به دست می‌آمدند. بدخواهی، تکبر، خودبینی، ظلم و رنج وجود نداشت. انسان‌ها، پیوسته خدا را عبادت می‌کردند و فقط یک قانون و نماز داشتند. همه تابع یک «وَدّه» بوده و به یک تکلیف عمل می‌کردند.

۱-۲. «ترتیا یوگه» (Tretā Yuga)؛ در این دوره، آیین قربانی آغاز شد و میزان تقوا، یک چهارم کم شد. مردم پیرو حقیقت و راستی بوده، به تقوا وابسته بودند. قربانی و کارهای نیک و شعائر مختلف، در همه‌جا حکم‌فرما، و اعمال مردم برای دریافت پاداش و انجام مراسم مذهبی و نذرها بود. آنها نیازی به ریاضت نداشتند. این دوره، آغاز افول آرامش و سعادت دنیاست.

۱-۳. «دَوّه پَرّه یوگه» (Dvapara Yuga)؛ سقوط آدمیان و جهان در این دوره اوج گرفت، به گونه‌ای که نیمی از تقوای انسان‌ها کاسته شد. به همین دلیل، دچار افول شدند. وده‌ها به چهار قسمت تقسیم شدند: برخی از مردم چهار وَدّه، بعضی سه وَدّه و بعضی دو وَدّه و گروهی یک وَدّه را قرائت می‌کردند. جمعی نیز هیچ‌یک از وده‌ها را نمی‌خواندند. در این عصر، تنها شمار اندکی پیرو حقیقت باقی ماندند. لذا بیماری‌ها و بلاها بر آنها حمله‌ور شدند و بر اثر آسیب‌هایی که به مردم وارد شد، به ریاضت روی آوردند. بدین ترتیب، بشر به دلیل از دست دادن بسیاری از خصلت‌های نیک، تنزل کرد.

۱-۴. «کلی یوگه» (Kali Yuga)؛ عصر کنونی که تنها یک‌چهارم از تقوا باقی مانده است. پیروی از وده‌ها، انجام اعمال نیک، قربانی و... ترک شد. از این رو، بیماری‌ها، بدبختی و گرسنگی در همه‌جا حکم‌فرما شد. با گذشت زمان، هراندازه از درجهٔ تقوا کاسته شد و آدمی نیز به همان نسبت، از مرتبهٔ انسانیت سقوط کرد (احمدی، ۱۳۹۰، ص ۹۳-۱۱۲ و ص ۱۰۶-۱۰۷).

با بیان این مقدمه باید گفت: استلزامات جهان‌شناختی، درواقع بررسی نگاه بدبینانه و یا خوش‌بینانهٔ هندوان

به جهان است. با نگاه اجمالی به آیین هندو، باید اعتراف کرد که این آیین از هر دو نگاه بدبینانه و خوش‌بینانه به جهان سود می‌برد. در ادامه، هر دو نگاه مورد بررسی قرار می‌گیرد.

نگاه بدبینانه به جهان (Pessimistic)

طبق آنچه گذشت، به‌طور طبیعی نگرش بدبینانه به دنیا، نزد هندوان وجود دارد. این آیین، دوره‌ حاضر را پست‌ترین دوره می‌داند. البته باید دانست، تفکر فلسفی هند، ضمن پذیرش رنج، از آن به‌عنوان انگیزه اصلی تصفیه نفس یاد می‌کند. به‌تعبیری، حال که رنج هست، نباید خود را قربانی رنج کنیم، بلکه با پی‌بردن به مبدأ رنج، باید رنج را قربانی خود کنیم (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰). این بدبینی به جهان، ریشه در بدبینی آغازین فلسفه هند به زندگی انسان است؛ اما سیر اندیشه‌های نظری به‌دنبال راه‌یافتن به منبع شرارت و نیز نابودی ابدی آنها هستند. پس بدبینی جهان‌شناختی فلسفه هندو ناظر به حال است نه آینده. هندوان، نسبت به فرجام کار بدبین نیستند. هرچند نگاه بدبینانه‌ای به مسئله رنج انسانی در آغاز امر دارند (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۹۷-۱۰۰).

نگاه خوش‌بینانه به جهان (optimistic)

درمقابل، نگاه بدبینانه هندویی، عده‌ای بدترین موقعیت ممکن را مثبت می‌بینند، چه‌بسا باطن عالم، خیر است. این عده ضمن پذیرش رنج در جهان، نگاه خوش‌بینانه به آن دارند. از این‌رو، برجسته کردن خیرات مراد است. آنان هرچند به‌سختی کار می‌کنند، ولی دائماً امید به پاداش بعد از آن رنج دارند.

در میان مکاتب هندو، شاید نخستین نگاه خوش‌بینانه در مکتب ویشنوی دیده شود؛ چراکه به‌زعم آنان هرگاه جهان رو به زوال رود، ویشنو (visnu)، که خدای بقا و پاکی است، به داد آنها می‌رسد. به همین جهت، در این فراز به آموزه ویشنو در آیین هندو بیشتر توجه می‌کنیم.

ویشنو، خاستگاه اصلی خوش‌بینی در آیین هندو

«ویشنو»، با تجلی خود روی زمین عالم را از نابودی نجات می‌دهد (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶، ص ۹۲-۹۴). تاکنون نه تجلی بزرگ از او ثبت شده است. البته تجلی بزرگ او، هنوز رخ نداده است. «کالکی»، به‌عنوان تجلی بزرگ، با بدی‌ها می‌جنگد و دوهزار سال بر جهان حکومت می‌کند. او روزی ظهور می‌کند و سختی‌ها را تبدیل به خوشی می‌کند. اکنون که وجود ویشنو در خوش‌بینی آیین هندو نسبت به جهان نقش مؤثری دارد، در این فراز مقداری به موضوع «ویشنو» می‌پردازیم.

«ویشنو»، به‌دلیل محبتی که به انسان و عالم دارد، هرگاه خطری پیش آید، ظهور کرده و با برطرف کردن خطر، آرامش و امنیت را ارمغان می‌آورد. ویشنو اساساً خدایی مهربان، و خیر تصویر می‌شود. هندوان معتقدند، این خدا، از ازل بر روی تخت خویش خواب است، مگر زمانی که این خواب با ناله خدایان دیگر، که مداخله وی را برای حفظ درستی‌ها و خوبی‌ها در عالم می‌طلبند، بر هم بخورد. به اعتقاد هندوها، با غلبه نادرستی در عالم، «ویشنو» با تجلی، شر را از عالم برمی‌چیند (تیواری، ۱۹۸۳، ص ۱۶).

در نگاه هندوها، تجلیات «ویشنو» به دو شکل جزئی و کلی تقسیم می‌شود: الف) انسان‌های بزرگ تجلی جزئی ویشنویند و از الوهیت برخوردار. ب) تجلی کلی و کامل ویشنو است (بشام، ۱۳۹۸، ص ۲۳۱). تاکنون این خدا، نه بار در عالم تجلی کامل کرده و آخرین تجلی او هنوز رخ نداده است. هر یک از تجلیات «ویشنو»، به «اوتاره» (Avatāra) معروف است (همان). اوتاره، در سنسکریت به معنای «کسی که به قلمرو زمین نزول کرده» است (ملتون، ۲۰۷، ص ۵۷).

اوتاره‌های ویشنو

۱. تجلی ویشنو به صورت ماهی: هنگامی که قرار بود باران سیل‌آسایی تمام جهان را فراگیرد، ویشنو به صورت ماهی کوچکی تجلی کرد و از «مانو»، قانون‌گذار الهی عصر حاضر، تقاضا کرد: کشتی بزرگی بسازد و موجودات را در آن قرار دهد تا از آسیب سیل نجات پیدا کنند. این ماهی کوچک به تدریج رشد کرد و به صورت ماهی غول‌پیکری درآمد و در نهایت، کشتی مذکور را از آن دریای متلاطم رهایی بخشید.
۲. تجلی ویشنو به صورت لاک‌پشت: پس از انهدام عالم توسط آب‌های سیل‌آسا و مفقود شدن اشیای گران‌بها، ویشنو به صورت لاک‌پشتی ظهور کرد و به قعر اقیانوس‌ها رفت تا نعمت‌های گم‌شده را بازیابد.
۳. تجلی ویشنو به صورت گراز: وقتی اهریمنی به نام «هیرانیاکشا»، زمین را به قعر آب‌ها فرو برد، ویشنو با تجسد گراز غول‌آسی، او را از پا درآورد. سپس، با پوزه خود، زمین را از قعر آب‌ها برافراشت، بدان شکل بخشید و به کوه و دریا آراست و سپس، آن را به کشورهای گوناگون تقسیم کرد.
۴. تجلی ویشنو به صورت موجودی نیمه‌آدم و نیمه‌شیر (Narasimha): در این تجلی، ویشنو برای نجات فرزند اهریمنی که به ویشنو مهر می‌ورزید و مورد آزار آن اهریمن بود، به صورت نیمه شیر و نیمه انسان تجلی کرد و شکم اهریمن را با ناخن خود درید و آن فرزند را نجات داد.
۵. تجلی ویشنو به صورت کوتوله: اهریمنی به نام «بالی»، با ریاضت و کسب قدرت فوق‌العاده، فرمانروای سه عالم شد. خدایان از تدبیر کار عاجز مانده و از ویشنو یاری طلبیدند. او به صورت کوتوله‌ای ظاهر شد و از بالی قطعه زمینی خواست که در عرض آن، سه گام بردارد. بالی هم پذیرفت. در این هنگام، ویشنو رشد کرد و با برداشتن سریع دو گام، زمین و آسمان را طی کرد و گام سوم را بر سر بالی قرار داد و او را به عالم دوزخ فرستاد.
۶. تجلی ویشنو به صورت رامای تبر به دست: هنگامی که طبقه جنگاوران سر به شورش برداشته بودند، ویشنو ظهور کرد و در حمایت طبقه براهمنان، شورش آنان را سرکوب کرد.
۷. تجلی ویشنو به صورت رامای قهرمان رامایانه: این تجلی در حماسه‌نامه «رامایانه» مطرح شده است و در آن، به یاری مردم می‌شتابد.
۸. تجلی ویشنو به صورت کریشنا: «کریشنا»، یکی از مهم‌ترین تجلیات ویشنو است که مظهر محبت و نابودکننده رنج و اندوه است.
۹. تجلی ویشنو به صورت بودا: این تجلی در واقع، نوعی هم‌نوا شدن با پیروان بوداست که معتقدند: یکی از تجلیات و اوتاره‌های ویشنو، شخص بودا، شاکیامونی است.

۱۰. آخرین تجلی ویشنو، به‌صورت کالکی؛ او به شکل کسی است که سوار بر اسب سفید است. «کالی»، با تجلی در آخرالزمان، جهان را از ظلم و ناپاکی نجات می‌دهد (حسینی قلعه‌بهنم، ۱۳۹۶، ص ۹۲-۹۴).
«ویشنو» خدایی است که در لحظه حساس با تجسد به فریاد انسان می‌رسد. او برخلاف شیوه که خدای ویرانگر است، خدایی خیراندیش است. امروزه ویشنوئیسم، به‌عنوان فرقه‌ای مهم طرفداران زیادی دارد.

اوپه‌نیشادها، خاستگاه دیگر برای خوشبینی به جهان در آیین هندو

در دورهٔ دین ودهای، که از حدود ۱۵۰۰ ق.م آغاز شده بود، هندوئیسم، به یک آیین ظاهرگرا تبدیل شده بود. مردم به‌مرور، از انجام اعمال آیینی و فراوانی اعمال شاعتری خسته شده و در برابر آن واکنش نشان دادند. این واکنش، به دو صورت انجام پذیرفت: الف) شیوه انقلابی: پدید آمدن آیین‌های بودایی (Buddhism) (که به عقیده خودشان راه میانه را معرفی می‌سازد)، و جینه (Jainism)، که راه ریاضت افراطی را تنها راه نجات می‌داند، در ذیل این روش قرار می‌گرفتند.

ب) روش اصلاحی: در این روش، اصلاحگران آیین هندو، به پالایش آیین خویش همت گماردند. در این روش، عده‌ای خود را از درون جامعه و آداب و اعمال پیچیده حاکم بر آن خارج ساخته، و با مهاجرت به درون جنگل‌ها، به ریاضت و مراقبه پرداختند. در نتیجهٔ این مراقبه‌ها، حقایقی بر آنها آشکار گردید و برداشت‌های جدیدی از عالم و خدا برایشان حاصل شد. لذا گرایش به خدای واحد و پرهیز از پرستش و قربانی برای خدایان متعدد، افزایش پیدا کرد و این حرکت اصلاحی، منجر به پدیدار گشتن دوره جدید در آیین هندو و درون دورهٔ ودایی شد که به «اوپه‌نیشادها» شناخته می‌شود (همان، ص ۷۸-۸۰).

بنابراین، در این دوره و بر اثر این فعالیت‌ها و کشف و شهودها، مفاهیم تازه‌ای همچون «سمساره»، «کرمه» (Karma) (عمل و عکس‌العمل اعمال انسان در دوران زندگی و نقش این اعمال در زندگی بعدی) و «مکشه» (Mokša) یا «مکتی» (Mokti) (رهایی از چرخه تولدها و مرگ‌های پی‌درپی) و «آتمن» (Ātman) (خویشتن خویش) به‌وجود آمد (ابادری و دیگران، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۹). همهٔ این مطالب را شاگردان کسانی که با ریاضت به این امور نائل شده بودند، در قالب «اوپه‌نیشادها» قرار دادند. براین اساس، یک رویکرد وحدت وجودی شدید در سراسر «اوپه‌نیشادها» موج می‌زند. «اوپه‌نیشادها» Upanishads، قسمت آخر «وداها» هستند. به همین دلیل، آنها را «ودانت» (vedanta) یا پایان ودا خوانده‌اند. اوپه‌نیشاد، از سه جزء «وپا» (upa) به‌معنای نزدیک، «نی» (ni) به‌معنای پایین و «ساد» (sad) به‌معنای نشستن است و ترجمه لغوی آن، تلمذ و شاگردی کردن در پیش پای استادان و گرفتن تعلیمات آنهاست. مراد، آن تعلیماتی است که پیران و افراد ریاضت‌پیشه به شاگردان نزدیک خود ارائه می‌دادند و آنان نیز این تعلیمات را در ضمن آثار و نوشته‌های خاص در اختیار دیگران قرار می‌دادند (ر.ک. شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۸۸ و ۹۵).

در دورهٔ «اوپه‌نیشادها»، توجه به درک اتحاد «آتمن» با «برهمن» بالا گرفت (بشام، ۱۳۹۸، ص ۲۳۱-۲۳۷). آنان می‌گفتند: وقتی تمام ظواهر و مشخصات فردی و اختصاصی خود را کنار بگذاریم، همهٔ آدمیان را دارای خودِ مشترکی می‌یابیم که همان حقیقت مطلق است. به‌زعم آنان، تشخیص همان توهماتی است که آدمی دچار آن

شده و به واسطه توهم، آدمی خود را از دیگران متمایز می‌بیند. حال اگر این تشخیصات برداشته شود، به آن حقیقت، که خود حقیقی ما «آتمن» است، ناقل می‌شویم و درمی‌یابیم که خود حقیقی ما نیز با آن حقیقت مطلق که در تمام عالم جریان دارد (برهمن)، متحد است و به واسطه اتحاد همه عالم با برهمن، ما هم با همه عالم متحد می‌شویم. فهم این اتحاد، موجب نجات و رستگاری است.

خلاصه اینکه انسان در این عالم، اسیر چرخه حیات و مرگ است و راه خلاصی از این اسارت، رسیدن به یک «معرفت» است. اینکه آدمی بداند همه عالم یک چیز بیش نیست و آن هم وجود «برهمن» است. هرگاه انسان به مرحله فهم اتحاد خود (آتمن) با «برهمن» رسید، به مقام «مکشه» (رهایی) می‌رسد. اما اگر به این مقام نرسید، دوباره در چرخه زندگی و مرگ قرار می‌گیرد که البته زندگی بعدی او وابسته به نوع زندگی قبلی و اعمال (کرمه) اوست. در دوران «اوپه‌نیشادها»، تفکر دیگری رواج یافت مبنی بر اینکه، اگر آدمی به مرحله موکشه نرسد، لااقل زندگی بعدی آن، زندگی بهتری رقم بخورد. بنابراین، زندگی این جهانی تا اندازه‌ای حائز اهمیت شد؛ چراکه این زندگی، زمینه زندگی آینده اوست. این تفکر، خود مقدمه تدوین قوانینی به نام «درمه» شد که بیانگر وظایف عمومی و اختصاصی بود (حسینی قلعه‌بهمن، ۱۳۹۶، ص ۸۴-۸۵).

چگونه نگاه منفی به عالم مثبت می‌شود؟

مقصود از «معرفت»، مایا پنداشتن عالم ماده و توجه به حقیقتی ورای این عالم، که ازلی و ثابت است. نگاه مجازی به عالم ماده، موجب قطع تعلق خاطر و بالتبع آرامش است (نیازی، ۱۳۹۰، ص ۷۵-۷۶). به عبارت دیگر، در عالم حقایقی مربوط به عقل و روح وجود دارد که جایگاه آنها بالاتر از عالم ماده است. پس طبیعت با ظاهر فریبنده، رهن این مسیر است. البته این به معنای بی تفاوتی نسبت به حواس و احساسات نیست، بلکه این اندیشه هندی نیل به نجات از عالم ماده و رستگاری طلب می‌کند (بی‌ناس، ۱۳۸۲، ص ۸۷-۸۹).

هستی‌شناسی و تبعات جهان‌شناختی پذیرش وجود شرور در اسلام

برخی فلاسفه معاصر مانند علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی، خیر و شر را از مفاهیم معقولات ثانیه فلسفی می‌دانند. علامه طی بیاناتی کوتاه می‌گوید: «مفهوم شر از مقایسه با مفهوم خیر محقق می‌گردد. پس اگر لذاذذ نفس در کار نبود، هیچ‌گاه از میان رفتن آنها رنج خوانده نمی‌شد» (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ص ۱۰۷۴-۱۰۷۵). آیت‌الله مصباح یزدی نیز با تحلیل فلسفی خیر و شر، مفهوم خیر و شر را از سنخ مفاهیم ثانیه فلسفی می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۵۲۰-۵۲۴).

بنابراین، هرگاه پدیده «الف» در وجود یا کمال وجود پدیده «ب» نقش مثبت داشته باشد، پدیده «الف» نسبت به پدیده «ب» خیر دانسته می‌شود. هرگاه پدیده «الف» در وجود یا کمال وجود پدیده «ب» نقش منفی داشته باشد، پدیده «الف» نسبت به پدیده «ب» شر دانسته می‌شود. بنابراین، خیر و شر از مفاهیم نسبی‌اند (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۵۱۹-۵۲۲). همان نکته‌ای که مورد پذیرش قرآن است: «وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۱۶).

هستی‌شناسی شر

همان‌گونه که اشاره شد، در مسئله هستی‌شناسی شر، با دو سؤال عمده مواجه هستیم؛ آیا پدیده‌ای به‌عنوان شر در عالم وجود دارد؟ با فرض وجود شر، وجود آن چگونه تبیین می‌شود؟

آیا در عالم پدیده‌ای به نام شر وجود دارد یا خیر؟

انکار وجود شرور در عالم

مبنای اساسی مکاتب فلسفی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، عدمی بودن شرور است. از نظر این گروه، شر مساوق عدم است و تنها خیر مساوق وجود است. پس وجود از آن جهت که وجود است خیر است، و شر از آن جهت که شر است، عدم است. ملاصدرا در *اسفار*، این مبنا را بدیهی می‌داند: «وربما يدعی البدهه فی هذا المطلوب» (ر.ک: طالبی، ۱۳۸۹، ص ۵۵).

لازم به یادآوری است که حکما منکر وجود وجدانی فقر، عقرب و... نیستند، بلکه این امور را عدمی می‌دانند (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۸۳). طبق این نظر، شر به «فی‌نفسه» و «تسبی» قابل تقسیم است. پس عدم حیات، شر بالذات است و موجوداتی مانند عقرب که علت عدم ذات و یا عدم کمال ذات‌اند، شر بالعرض‌اند (طالبی، ۱۳۸۹، ص ۵۵-۵۶)، و اسناد آنها به شر مجازی است (همان، ص ۷۰-۷۳).

پذیرش وجود شرور در عالم

جنبه نظری و نیز وجودی مسئله شر، در واقع به خلقت انسان و اعتراض فرشتگان بازمی‌گردد (سلطانی‌رنانی، ۱۳۸۵، ص ۲۰)؛ زمانی که خداوند به ملائکه فرمودند: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰)؛ فرشتگان سؤال کرد: آیا قصد داری موجود فاسد بر روی زمین قرار دهی؟! «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰)؛ در واقع انسان در نگاه آنها، شر محض جلوه می‌کرد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۳).

بنابراین، اگر شر امر وجودی فرض شود، حقیقت آن در مقایسه با خیرات عالم، جنبه تبعی و ثانوی خواهد داشت. روشن است که چنین وجودی [برخلاف دیدگاه تئویت]، نیاز به خالق مستقل ندارند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۹۰).

تبیین چگونگی وجود شرور در اسلام

برخی، تنها به بیان مصادیق شر مانند سیل، زلزله و امثال آن بسنده می‌کنند. حال آنکه این مقدار از شناخت، در بحث هستی‌شناسی شر کافی نبوده و ما ناگزیر از پاسخ‌های دیگری در این مسئله‌ایم.

تفسیر ذهنیت‌گرایانه (ساجکتویستی) و قائم به فرد بودن شرور

از دیدگاه ذهنیت‌گرایان، تعیین خیر و شر، وابسته به افراد است و ما شاهد پدیده عینی مستقل از افراد به نام شر نیستیم، بلکه خیر و شر به نگاه آدم‌ها برمی‌گردد. مثلاً دو نفری که یکی با پرش از ارتفاع رکوردی ثبت می‌کند و دیگری حتی جرئت پرش هم ندارد. اینجا پرش تنها برای کسی خیر است که رکورد برجای گذارد. پس خیر، امری است که سود شخصی در میان باشد و شر نیز بالتبع امری است که موجب ضرر شخصی گردد.

تفسیر عینیت‌گرایانه (آبجکتویستی) از شرور

این تفسیر هرچند در اسلام دو برداشت متفاوت دارد، اما باور به حقیقت مستقل شرور، بسیار کم‌رنگ است.

۱. شر یک حقیقت مستقل و دارای وجود محض است

به‌زعم برخی عینیت‌گرایان، شر امری مستقل و دارای مابازای عینی در خارج است. شر، مانند آتش وجود دارد. در فلسفه اسلامی به‌ندرت می‌توان افرادی مانند علامه دوانی یافت که به این دیدگاه تمایل داشته باشند. البته فلاسفه دیدگاه ایشان را تأویل نمودند.

ملاصدرا در *اسفار*، با اشاره به دیدگاه علامه دوانی، می‌گوید: «اعلم ان ههنا اشکالاً معضلاً لم تتحل عقدته الی الوقت و هی منحلّه بعون الله العزیز، تقریره ان الالم هو نوع من الادراک فیکون وجودیاً» تقریر برهانی این دیدگاه این‌گونه است:

(الف) ادراک امر وجودی است. (ب) رنج از جنس ادراک است. (ج) رنج امر وجودی است (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷، ص ۶۳). لازم به یادآوری است که عمده شبهات مسئله شر به دیدگاه مذکور بازگشت دارد؛ چراکه در پرتو چنین دیدگاهی، افراد ملحدی مانند هیوم و مکی شبهه می‌کنند. اگر خدا خیرخواه و قادر مطلق است، چرا شر در جهان وجود دارد؟! (پلانیتیکا، ۱۳۷۶، ص ۳۵-۳۶).

۲. نسبی بودن شرور عالم

عدمی بودن شر نزد فلاسفه مسلمان، به‌معنای انکار وجود وجدانی آنها نیست؛ بلکه آنان معتقدند: وجود شرور درواقع، کمبود و خلأ در اصل وجود است. پس فرض مبدأ مستقل برای شرور در ثبوت غیرمعقول است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۰۴-۲۰۵).

لازم به یادآوری است که در تعریف مفهوم خیر و شر بیان شد، هرگاه پدیده «الف» در وجود یا کمال وجود پدیده «ب» نقش مثبت داشته باشد، پدیده «الف» نسبت به پدیده «ب» خیر است و نیز هرگاه پدیده «الف» در وجود یا کمال وجود پدیده «ب» نقش منفی داشته باشد، پدیده «الف» نسبت به پدیده «ب» شر دانسته می‌شود (شیروانی و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۵۱۵-۵۲۱).

با توجه به تعریف مختار، اکنون با تحلیل پدیده‌ای به‌نام «مصیبت» و ارتباط آن به وجود و یا کمال وجود انسان، باید گفت: صبر انسان در برابر چنین پدیده‌ای، اگر موجب تقرب شود، مصیبت برای انسان خیر است. اما اگر واکنش اختیاری همراه با جزع باشد، مصیبت معبد خواهد بود.

بنابراین، بدی بدی‌ها را نباید یک صفت حقیقی پنداشت؛ چراکه شر امر مستقل از آدمی نیست و اصلاً نباید به‌دنبال چنین موجود مستقل بود، بلکه خیر و شر، وجودی ارتباطی دارند. وقتی آنها را کنار هم قرار دهیم، آنگاه خیر و شر ظهور و بروز پیدا می‌کند.

استلزامات و تبعات پذیرش شرور در اسلام

وجود شرور در هستی، لوازم و پیامدهایی دارد که در این نوشتار، استلزامات «مسئله شر» نامیده می‌شود.

استلزامات جهان‌شناختی مسئله شر

همان‌طور که گذشت، از میان استلزامات مسئله شر، تنها استلزامات جهان‌شناختی مدنظر این مقاله است.

نگاه بدبینانه به جهان (Pessimistic)

عده‌ای جهان را با وجود شرور، یک دنیای منفی می‌بینند. درواقع این افراد و مکاتب، با نگاه به نیمه خالی لیوان، آن را با وجود شرور، بد می‌دانند. استاد شهید مطهری، ریشه بدبینی را به مکتب‌های مادی برمی‌گرداند که به جاودانگی معتقد نیستند. درواقع همین احساس بدبینی، زمینه‌ساز خودکشی امثال صادق هدایت است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۰۵).

لازم به یادآوری است که ریشه این تفکر، به خلقت انسان بازگشت دارد؛ زمانی که خداوند به ملائکه فرمودند: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» فرشتگان سؤال کردند آیا قصد داری موجود فاسد بر روی زمین قرار دهی: «قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ» (بقره: ۳۰). درواقع انسان در نگاه آنها، شر محض جلوه می‌کرد، ولی خداوند دیدگاه بدبینانه فرشتگان را نپذیرفت و فرمودند: «إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۳۰)؛ یعنی باطن مطلب غیر از ظاهر آن است. آنگاه خداوند انسان را خلق نمود و اعتراض نابجای آن را با امتحانی ثابت نمود (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۴).

نگاه خوش‌بینانه به جهان (optimistic)

در برابر نگاه منفی برخی افراد به عالم، عده‌ای حتی در بدترین شرایط ممکن، نگاه مثبت به جهان دارند؛ به‌زعم این دسته، باطن عالم، برخلاف ظاهرش خیر است. از منظر اسلام، جهان شر مطلق نیست. در این دیدگاه، حتی وجود سختی و رنج، نیز مانع نگاه خوش‌بینانه به عالم نیست. لذا تلاش می‌شود خیرات و زیبایی‌های عالم برجسته گردد. با رجوع به منابع اسلامی، خواهیم دید که همه وقایع عالم بعد از مدتی جلوه خوش خود را به انسان نشان می‌دهند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا» (انشراح: ۵-۶).

بنابراین، بین سختی‌ها و کمال (سعادت) رابطه مستقیم علی و معلولی وجود دارد. کوتاه سخن اینکه، سختی و رنج در جهان باقی از جمله ابتلائات و امتحان الهی انسان به‌شمار می‌آید که در جهان باقی، همراه با پاداش و نیکی است: «وَلْيَبْلُوكُمْ بَشِيئَةً مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵)؛ از دیدگاه کلام وحی، سختی‌ها و مشکلات عالم، زمینه‌ساز تربیت انسان‌هاست.

امام علی علیه السلام در نامه‌ای به عثمان بن حنیف، نقش سختی در توانایی انسان را بسیار تعیین‌کننده و مؤثر در شخصیت انسانی بیان می‌کند: «الا و ان الشجره البریه اصب عوداً و الروائع الخضره ارق جلوداً و النباتات البدویه اقوی و قوداً و ابطا خموداً» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۴۵)؛ یعنی درختان بیابان به اینکه کمتر مورد توجه و رسیدگی‌اند، اما دوام و استحکام آنها در مقابل سختی‌ها، بیش از درختان بوستان است (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۴۵-۲۵۱).

البته، خدا برای تربیت و پرورش انسان، دو برنامه جامع طراحی کرده است: یکی برنامه تشریحی که با انجام عبادات محقق می‌شود. دیگری، برنامه تکوینی، که همان وادی بلا و مصیبت دارد (همان، ص ۲۵۲)؛ همچنین با بیان آیه «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ» (بلد: ۴)؛ تحقق کمال انسانی، تنها با تحمل سختی و مشکلات میسر است و نیل به این امر مهم، با تن‌پروری انسان سازگار نیست.

نظر به دیدگاه دین، آن دسته از افرادی که بی‌گناه مورد ظلم واقع شدند، تحت حمایت قاعده اعواض‌اند. به‌عبارت روشن، خداوند حکیم و عادل برای جبران چنین ستمی به او عوض می‌دهد (خسروپناه، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۵۳-۲۵۴).

شخص مثبت‌اندیش، هیچ اتفاقی را در عالم شر و بد نمی‌داند، بلکه از نظر او، همهٔ رخدادهای دنیا حساب‌شده و هشیارانه و تحت کنترل کارگردان بزرگ عالم است (توانایی و سلیم‌زاده، ۱۳۸۹، ص ۷). نمونهٔ زیبایی این نگرش، کلام زیبای حضرت زینب علیها السلام پس از تحمل مصائب فراوان است: «ما رأیتُ الا جمیلاً» (خوارزمی، ۱۳۶۷ق، ص ۴۲).

بررسی مقایسه‌ای دیدگاه اسلام و هندوئیسم در هستی‌شناسی شرور

اشتراکات

۱. تعریف مفهوم شر طبق دیدگاه دین اسلام و آیین هندو، عبارت است از: هرگاه پدیدهٔ «الف» در وجود یا کمال وجود پدیدهٔ «ب» نقش مثبت داشته باشد، پدیدهٔ «الف» نسبت به پدیدهٔ «ب» خیر است و نیز هرگاه پدیدهٔ «الف» در وجود یا کمال وجود پدیدهٔ «ب» نقش منفی داشته باشد، پدیدهٔ «الف» نسبت به پدیدهٔ «ب» شر دانسته می‌شود.

۲. دین اسلام و مکتب ویشنوی آیین هندو، حتی در بدترین شرایط، آن را بهترین حالت ممکن می‌دانند و نگاه مثبت به آن دارند و باطن عالم را برخلاف ظاهر، خیر تلقی می‌کنند. دیدگاه مکتب ویشنوی می‌گوید: «هرگاه جهان رو به زوال برود، خدای ویشنو با تجلی و تجسد خود روی زمین، عالم را از نابودی نجات خواهد داد» (تیواری، ۱۹۸۳، ص ۱۶).

۳. هندوان ضمن پذیرش رنج، از آن به‌عنوان انگیزهٔ اصلی تصفیه نفس یاد می‌کنند؛ یعنی اگر رنج هست، نباید خود را قربانی رنج کنیم، بلکه با پی بردن به مبدأ رنج، باید رنج را قربانی خود کنیم (شایگان، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۰). مسلمانان نیز به تبعیت از کلام وحی، سختی‌ها و مشکلات عالم را زمینه‌ساز تربیت انسان‌ها می‌دانند.

۴. اسلام و هندو در مسئله هستی‌شناسی شر، عینیت‌گرایی دارند. به تعبیری هر پدیده‌ای که در وجود یا کمال وجود آدمی نقش منفی داشته باشد، آن پدیده، به عقیده این دو مکتب شر است؛ اعم از اینکه آدمی نسبت به آن پدیده احساس بدی داشته باشد یا احساس خوب.

افتراقات

۵. در نگاه اسلام جهان شر مطلق نیست؛ یعنی اگر خدا خیرخواه است مخلوقات او نیز خیرند. هرچند این خیر کثیر، شرور قلیل به‌همراه دارد. ولی آیین هندو نگاه بدبینانه نسبت به عالم دارد، هندوان اساس دنیا را رنج و عذاب می‌پندارند.

۲. شکره بزرگ‌ترین متفکر مکتب ودانته، تنها یک واقعیت مطلق در عالم فرض می‌کند و جهل انسان به واقع را موجب متکثر دیدن اشیا می‌پندارد (چاترجی و داتا، ۱۳۸۴، ص ۱۶۱-۱۶۲). اما در فلسفه اسلامی [با اصل پذیرش وجودات] وجود مساوق با خیر است و هم، موجودات، غیر از واجب‌الوجود، به دلیل محدودیت [تنها] دچار شرند (امینی، ۱۳۹۰، ص ۳۴-۳۸).

امتیازات

۳. هندوان نگاه بدبینانه به مسئله رنج انسانی در آغاز امر دارند. البته نسبت به فرجام کار بدبین نیستند (چاترجی، ۱۳۸۴، ص ۹۷-۱۰۰). ولی دین اسلام با نگاه خوش‌بینانه، هم به مبدأ خلقت خوش‌بین است و هم به معاد «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶)؛ زیرا از منظر انسان باایمان، همهٔ رخدادهای دنیا حساب‌شده و هشیارانه و تحت کنترل کارگردان بزرگ عالم است.

۴. دین اسلام رنج در جهان فانی را امتحانی می‌داند که در جهان باقی، با پاداش همراه است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره: ۱۵۵)؛ اما در آیین هندو، همهٔ تلاش [تنها] نیل به راه نجات از شرور [دنیا]، یعنی موکشه (Moksha) است. در موکشه آدمی از چرخهٔ حیات و مرگ (سمساره) رهایی می‌یابد (بوکر، ۱۹۷۵، ص ۲۰۷-۲۳۵).

۵. آیین هندو و اسلام رنج را برای تصفیه نفس مفید می‌دانند. البته در دین اسلام، خدا برای تربیت و پرورش [نفس] انسان دو برنامه جامع طراحی نموده است: یکی، برنامه تشریعی که با انجام عبادات محقق می‌شود و دیگری، برنامه تکوینی، که همان وادی بلا و مصیبت دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ص ۲۵۲).

نتیجه‌گیری

۱. در اسلام، هرچند شر معنا و پیوند نزدیکی با رنج دارد، اما به‌لحاظ دیدگاه عدمی بودن شرور، همانند دیدگاه هندوئیسم، معنای همخوان با رنج ندارد.
۲. حکمای مسلمان [برخلاف شنکره] منکر وجودی بودن فقر، عقب و مثل آن، [که شر خوانده می‌شود] نیستند، بلکه با تحلیل فلسفی آنها را به امور عدمی بازمی‌گردانند.
۳. شنکره بزرگ‌ترین متفکر مکتب ودانته، تنها یک واقعیت مطلق در عالم فرض می‌کند و جهل انسان به واقع را موجب متکثر دیدن اشیا می‌پندارد. اما در فلسفه اسلامی [با اصل پذیرش وجودات]، وجود مساوق با خیر است و همهٔ موجودات غیر از واجب‌الوجود، به‌دلیل محدودیت [تنها] دچار شرند.
۴. در استلزامات جهان‌شناسی هندویی، رنج‌های عالم نه وجه خاصی از زندگی، بلکه خود هستی و زندگی قلمداد می‌شوند. بنابراین، نگرش بدبینانه به عالم بر مکتب هندو حاکم است. درحالی‌که از منظر اسلام، حتی وجود رنج نیز مانع نگاه خوش‌بینانه به عالم نیست. با رجوع به منابع اسلامی خواهیم دید که همهٔ وقایع عالم پس از مدتی جلوه خوش خود را به انسان نشان می‌دهند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا».
۵. دین اسلام و مکتب ویشنوی آیین هندو، حتی در بدترین شرایط نگاه مثبت به عالم دارند: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا»؛ زیرا باطن عالم را برخلاف ظاهر آن خیر می‌دانند. به اعتقاد مکتب ویشنوی، ویشنو با تجلی و تجسد خود روی زمین، عالم را از نابودی نجات می‌دهد. آنان بر این باورند، هنگامی که نادرستی در عالم غلبه پیدا کند، ویشنو تجلی کرده و شر را از عالم برمی‌چیند.
۶. هندوان نگاه بدبینانه و بسته‌ای به مسئلهٔ رنج انسانی در آغاز امر دارند. البته نسبت به فرجام کار بدبین نیستند. ولی دین اسلام با نگاه خوش‌بینانه، هم به مبدأ خلقت خوش‌بین است و هم به معاد «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ زیرا از منظر انسان باایمان، همهٔ رخدادهای دنیا حساب‌شده و هشیارانه و تحت کنترل کارگردان بزرگ عالم است.
۷. دین اسلام رنج در جهان فانی را امتحانی می‌داند که در جهان باقی با پاداش همراه است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ». اما در آیین هندو، همهٔ تلاش [تنها] نیل به راه نجات از شرور [دنیا]؛ یعنی موکشه است. در موکشه آدمی از چرخهٔ حیات و مرگ (سمساره) رهایی می‌یابد.

منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه و تصحیح فیض الاسلام اصفهانی، چ پنجم، تهران، مؤسسه چاپ و نشر فیض الاسلام. ابادری، یوسف و دیگران، ۱۳۷۳، *ادیان جهان باستان*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پانینسدها (سراکبر)*، ۱۳۵۶، ترجمه محمد داراشکوه، باهتمام سیدمحمدرضا جلالی نائینی، چ دوم، تهران. احمدی، جعفر، ۱۳۹۰، «آیین هندو: گوناگونی طرح‌ها در فرایند آفرینش و انحلال جهان»، *معرفت ادیان*، ش ۹، ص ۹۳-۱۱۲.
- امینی، حسن، ۱۳۹۰، *خبر و نشر در مکتب ابن عربی*، قم، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- بی‌ناس، جان، ۱۳۸۲، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، چ سیزدهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- پلاتینگا، آوین، ۱۳۷۶، *فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)*، ترجمه سعیدی مهر، قم، طه.
- توانایی، محمدحسن و الهه سلیم‌زاده، ۱۳۸۹، «بررسی تأثیر مثبت اندیشه از دیدگاه قرآن و حدیث»، *پژوهش‌نامه علوم و معارف قرآن کریم*، سال دوم، ش ۷، ص ۷-۲۱.
- چاترجی، چاندرا و دریندراموهان داتا، ۱۳۸۴، *معرفی مکتب‌های فلسفی هند*، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، چ دوم، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
- حسینی قلعه‌بهمن، سیداکبر، ۱۳۹۶، *الهیات تطبیقی: حقیقت غائی در ادیان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۹۰، *کلام نوین اسلامی تعلیم و تربیت اسلامی*، قم، انتشارات تعلیم و تربیت اسلامی.
- خوارزمی، ابو مؤید موفق، ۱۳۶۷ق، *مقتل الحسین*، نجف، مطبعة الزهراء.
- ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۹۳، *کلام تطبیقی*، چ سوم، قم، جامعه المصطفی.
- سلطانی‌رنانی، محمد، ۱۳۸۵، *بررسی مسئله شر و پاسخ‌های آن*، قم، دانشگاه قم.
- شاتوک، سیبل، ۱۳۸۱، *دین هندو*، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- شایگان، داریوش، ۱۳۶۲، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، تهران، امیرکبیر.
- شیرازی، صدرالدین، ۱۳۸۳، *اسفار اربعه*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شبروانی، علی و همکاران، ۱۳۹۵، *مباحثی در کلام جدید*، چ دوم، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طالبی، محمدجواد، ۱۳۸۹، *مبانی سراز دیدگاه حکمت متعالیه*، قم، کمال‌الملک.
- قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۷، *خدا و مسئله شر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی قم.
- قزایی، فیاض، ۱۳۸۵، *کتاب ادیان هند*، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۰، *آموزش فلسفه*، تهران، نگارش.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴الف، *آشنایی با قرآن*، چ نوزدهم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴ب، *مجموعه آثار*، چ دوازدهم، قم، صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *عدل الهی*، قم، آل طه.
- موحدیان عطار، علی و محمدعلی رستمیان، ۱۳۹۳، *درسنامه ادیان شرقی*، چ دوم، تهران، شریعت.
- نیازی، احمدعلی، ۱۳۹۰، «نگاهی تطبیقی به آموزه تناسخ در ادیان هندی و رجعت»، *معرفت کلامی*، ش ۷، ص ۷۵-۷۶.

A. L. Basham, 1998, "Hinduism", in: *The Concise Encyclopedia of Living Faiths*, Ed. By: R. C. Zaehner.

John Bowker, 1975, *Problems of Suffering in Religions of the World*, UK, Cambridge University Press.

Kedar Nath Tiwari, 1983, *Comparative Religion*, Motilal Banarsidass, Delhi, India.

Meister, Chad V., 2010, *the Oxford Handbook of Religious Diversity*, UK, Oxford University Press.

Othmar Gächter, 1998, "Evil and Suffering in Hinduism", *Anthropos*, Bd. 93, H. 4/6, p.393-403.