



## بازخوانی مسئله شر و راه‌حل‌های آن در اندیشه علامه طباطبایی (ره) بر اساس سه نظریه معرفه النفس، نظریه اعتباریات و نظریه هبوط

مهدی سپهری<sup>۱</sup>

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۵

دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۸

### چکیده

مسئله شر نقضی بر منظومه علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند تلقی شده است. در این مسئله، چند نوع دفاع از وجود خداوند وجود دارد که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از دفاع مبتنی بر موهوم یا عدمی انگاشتن شر، دفاع مبتنی بر حاصل جمع برتر خیرها، و دفاع مبتنی بر توجه به سایر صفات خداوند یا توجه به اختیار انسان. علامه طباطبایی پاسخی در باب شرور داده است که راهی چندجانبه را طی می‌کند. وی بر اساس فلسفه هبوط زمینی آدم و به دنبال آن هم‌آغوشی آدمی با اعتباریات، از سوئی، و از خودبیگانگی آدمی، از سوی دیگر، تبیینی برای سختی‌ها و شرور داده است. هبوط زمینی انسان، که ناشی از توجه به بدن زمینی به همراه غفلت از توجه به حضور خداوند است، معرفتی جدید و به دنبال خود عالمی جدید برای انسان رقم می‌زند که همراه رنج‌ها و سختی‌هاست. در این عالم جدید، اعتبار از حقیقت و تشریح از تکوین جدا می‌گردد و همین بستری می‌شود تا شرور تکوینی نیز از شرور اعتباری و تشریحی منحاز شوند، به گونه‌ای که گاهی یک شر تکوینی امری خیر اعتبار و تلقی شود. آدمی دردها و رنج‌های تکوینی را می‌تواند وسیله‌ای جهت امتحان و توجه به حضور خداوند قرار دهد، و در این صورت دردها و رنج‌ها نه تنها تسکین و معنا می‌یابند، بلکه ناپدید می‌شوند. شرور حقیقی یا اعتباری هم می‌تواند بر اساس معنایی که پیدا می‌کنند در همین وضعیت دنیایی خود خیر تلقی شوند.

### کلیدواژه‌ها

مسئله شر، معرفه النفس، اعتباریات، هبوط، علامه طباطبایی (ره)

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران.

(mahdisephiri@isu.ac.ir)



---

**Rereading the Problem of Evil and Its Solutions in  
Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i's  
Thought Based on His Three Theories of "Self-  
knowledge/Self-awareness", "I'tibāriyyāt" and "Fall of  
Adam"**

Mahdi Sepehri<sup>1</sup> 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2022.12.19

Accepted: 2023.07.16



**Abstract**

The problem of evil is considered in conflict with the omniscience, omnipotence, and omnibenevolence of God. In this regard, different theodicies have been proposed, the most important of which are based on: the evil is imaginary or of non-existence, the sum of good is more than the sum of evil, other attributes of God should be considered, or the evil is the result of human's volition. Tabataba'i's response to the problem of evil is multifaceted. His response is based on his special conception of the philosophy of Adam's fall, the inextricable link between the human and I'tibāriyyāt (i.e. the perceptions based on the mental constructs), and self-alienation. Adam's fall, which is due to man's attention to his earthly body along with neglecting the presence of God, has created a new knowledge and a new world for him, which is accompanied by suffering. In this new world, mental constructs are separated from realities, as well as legislation from creation. As a result, cosmic evils are set apart from the legislative ones which are based on mental constructs; so that sometimes, a cosmic evil is considered good. One can acknowledge the pain and suffering as a means of testing and paying attention to God's presence, and in this way, he/she will face a world where pain and suffering not only become relieved and meaningful but also disappear. Accordingly, both real (cosmic) evils and the ones based on mental constructs (I'tibāriyyāt) can also be considered good in their current earthly situation based on their meaning in this kind of understanding.

**Keywords**

the problem of evil, self-knowledge/self-awareness, I'tibāriyyāt, fall of Adam, Allamah Sayyid Muhammad Husayn Tabataba'i

---

1. Assistant Professor, Department of Kalam and Islamic Philosophy, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. (mahdispehri@isu.ac.ir)

## ۱. مقدمه

شروری که در عالم با آنها مواجهیم ممکن است اساساً یک مسئله ایمانی تلقی شود. در این صورت، صرفاً یک پاسخ ایمان‌گرایانه به این مسئله داده می‌شود، بدین ترتیب که «شر یک راز است و ما باید، به صرافت، به خدا اعتماد کنیم و باور داشته باشیم که خداوند دلیلی برای شرور عالم دارد» (van Inwagen 2005, 189). از سوی دیگر، در رویکرد عقلانی به مسئله شر، تقریر مسئله دو صورت پیدا می‌کند، یک صورت آن همراه و همسو با نگاه ملحدانه شکل گرفته و صورت دیگر آن همسو با نگاه خدا‌باورانه. مسئله شر گاهی به نحوی ملحدانه در نسبت با وجود خدا تلقی شده و قرینه‌ای علیه خداوند دانسته شده است (مسئله قرینه‌ای شر) و گاهی نیز به نحوی خدا‌باورانه مسئله‌ای منطقی و در نسبت با صفات خداوند تلقی شده است (مسئله منطقی شر) (Pereboom 2005, 148). کیث یندل به صورتی منطقی و دقیق نشان می‌دهد که دو گزاره «شر وجود دارد» و «خدا وجود دارد» اساساً ناسازگار نیستند و برای اثبات ناسازگاری مسیری طولانی در پیش است، به طوری که در بسیاری از صورت‌بندی‌ها این دو گزاره تهافتی ندارند. این که شر یا جهان حاوی شر را چگونه تصور کنیم یا چه تصویری از هر یک از صفات الهی مرتبط با شر داشته باشیم، یا شر را به اختیار انسان مختار نسبت بدهیم یا نه، همه در این که آن دو گزاره را ناسازگار بدانیم یا نه تأثیرگذار است (Yandell 2016, 128-130). هر یک از پاسخ‌های موجود در مسئله شر نیز بر یکی از این صورت‌بندی‌ها متمرکز است.

مسئله شر در نسبت سه ضلع خدا-انسان-جهان مطرح می‌شود. این مسئله در میان متکلمان مسیحی بیشتر در نسبت میان سه صفت از صفات خداوند مطرح شده است. توضیح این که اگر خداوندی را که آفریدگار انسان و جهان است، قادر مطلق، عالم مطلق و نیز خیرخواه مطلق بدانیم، چرا شرور را از بین نمی‌برد؟ به عبارت دیگر، اگر خداوند خالق از شرور خبر دارد و می‌تواند آنها را نیافریند یا از بین ببرد، چرا با توجه به خیرخواهی اخلاقی مطلق که دارد آنها را از بین نمی‌برد؟ (van Inwagen 2005, 191-192).

در میان متکلمان مسلمان نیز این مسئله گاهی به عنوان نقضی بر عدالت خداوند و گاهی نیز به عنوان نقضی بر حکمت خداوند، که مستلزم نظام احسن است، مطرح شده است. نقض بر حکمت خداوند و نظام احسن به این معناست که آیا این جهان بهترین جهان ممکن است؟ همچنین در میان متکلمان مسلمان گاهی به عنوان نقضی بر رحمت و

عنایت خداوند نیز تلقی شده است. البته گاهی هم به عنوان رخنه‌ای در مسئله توحید و وحدت خداوند مطرح شده است (سعیدی مهر ۱۳۷۶، ۲۰۱).

پاسخ‌هایی که به این بحث داده شده عمدتاً در این راستا بوده که شرور را چگونه باید تعبیر کرد. تقسیم شرور به (۱) شر متافیزیکی، (۲) شر فیزیکی یا طبیعی، و (۳) شر اخلاقی در همین راستا انجام شده است. شر متافیزیکی عبارت است از نقصان صرف که در ماهیت اشیا نهفته است. شر فیزیکی عبارت است از درد و رنج که از بلایای طبیعی مانند سیل و زلزله حاصل می‌شود. و شر اخلاقی عبارت است از گناهانی مانند بی‌عدالتی‌ها، شکنجه‌ها و به راه انداختن جنگ‌ها و خون‌ریزی‌ها (اسکندری دامنه و نصری ۱۳۹۳، ۳۱). در تاریخ فلسفه دین در یک جمع‌بندی تاکنون سیزده پاسخ به مسئله شر داده‌اند (سلگی و پورحسن ۱۳۹۷، ۴۲). در ادامه، مروری مختصر بر پاسخ‌های ارائه‌شده انجام خواهد شد، و سپس به نحو تفصیلی پاسخ چندجانبه علامه طباطبایی در این زمینه مورد بازخوانی و تحلیل قرار خواهد گرفت.

## ۲. مروری اجمالی بر نظریات پاسخ‌دهنده به مسئله شر

برخی نظریات اساساً بر وجود یا نحوه وجود شر متمرکزند. نظریه «موهوم بودن شر» یکی از این نظریات است. در این رویکرد به مسئله شر که به بودیسم برمی‌گردد، اساساً اشياء مادی یا مفاهیم مربوط به آنها اغلاطی محسوب می‌شوند که باید با یک سلسله‌ای از استدلال‌ها یا ریاضت‌های تمرکزی<sup>۱</sup> تصحیح شوند، چرا که به ناآگاهی<sup>۲</sup> یا توهم<sup>۳</sup> آدمی بازمی‌گردند (Griffiths 2005, 67). نظریه «نیستی‌انگاری شر» که در پاسخ شبهه «دوگانه‌انگاری مبدأ هستی» مطرح شده نیز در همین راستاست - میرداماد آن را در پاسخ به شبهه دوگانه‌انگاری به افلاطون نسبت می‌دهد (میرداماد ۱۳۷۴، ۴۳۴). بر پایه این نظریه، شر واقعیت دارد، اما وجودش ناشی از محدودیتی است که در قیاس با اشیا دیگر پدیدار می‌شود (صدرالدین شیرازی ۱۹۸۱، ۷: ۵۸؛ ۱۳۶۳، ۱۹۷-۱۹۸).

برخی نظریه‌ها با قبول واقعی بودن شرور سعی کرده‌اند که مسئله شر را پاسخ دهند. «نظریه تقسیمی شر» از این دسته است که شر را به پنج قسم تقسیم می‌کند. از نگاه این نظریه اگر موجودی، مادی باشد و سعه وجودی و ظرفیت آن در قلمرو حرکت از قوه به فعل باشد، تراحم و تضادم، و در نتیجه شر قلیل، برای آن ضروری و حتمی است. اگر به جهت پرهیز از شر قلیل وجود مادی از خیر کثیر آن صرف نظر شود، و چنین موجودی تحقق نیابد، ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید و این خود شر غالب است (میرداماد

۱۳۷۴، ۴۳۴؛ عصار تهرانی (۱۳۷۶، ۴۹۵-۴۹۶). نظریه «ملازمه شر با خیرهای برتر» نیز در همین راستاست. این نظریه را دو گونه می‌توان بیان کرد: (۱) شر قلیل برای تحقق خیر کثیر لازم است؛ (۲) شر قلیل برای احساس خیر کثیر لازم است. شری که در جهان وجود دارد حداقل شر ممکن است برای عالی‌ترین خیر ممکن. به عبارت دیگر، این جهان هرچند یک جهان کامل نیست، اما بهترین جهان ممکن است. بحث بر سر این که خداوند جهان را بیافریند یا نیافریند نیست، بلکه بر سر این است که اگر بخواهد بیافریند چگونه بیافریند؟ پاسخ این است که به بهترین نحو ممکن (Mawson 2005, 67). «سفیدی هرگز بی‌سیاهی نشایستی؛ آسمان بی‌زمین لایق نبود؛ جوهر بی‌عرض متصور نشدی؛ محمد بی‌ابلیس نشایستی؛ طاعت بی‌عصیان و کفر بی‌ایمان صورت نیستی؛ و همچنین جمله اضداد» (عین القضاة همدانی ۱۳۴۱، ۱۸۷).

دسته‌ای از نظریات نیز وجود شر را فرض گرفته‌اند، اما در مورد تصور ما از خدا یا صفات خدا تأمل کرده‌اند. دو نظریه «الهیات پویشی درباره شر» (رستمی و نصیری ۱۳۹۴، ۵۵) و نظریه «ثویت» (خلیلی و کلباسی اشتری ۱۳۹۵، ۱۹) با فرض واقعیت شر، برای پاسخ به مسئله شر، مفروضات الهیاتی در مورد وحدانیت خدا و صفاتش را بازبینی کرده‌اند. در برخی دیگر از نظریات برای پاسخ به مسئله شر با فرض وجود شر، به جای تجدید نظر در صفات خدا، صفات دیگری از خدا را یادآوری کرده‌اند. در این راستا، نظریه «جبران شرور و رنج‌ها در عالم دیگر» به صفت عدالت خداوند توجه داده است. این نظریه به دو صورت نظریه عوّض و نظریه انتصاف به مسئله شرور پرداخته است. در نظریه عوّض، اعطای عوّض و جبران نسبت به درد و رنجی که انسان مستحق آن نیست بر خداوند واجب است. طبق نظریه انتصاف، استیفای حق مظلوم از ظالم از سوی خداوند متعال ضرورت دارد، یعنی خداوند بر اساس عدالت یا در این دنیا ظالم را به قهر خویش مبتلا می‌کند یا در جهان آخرت حق ستم‌دیده را از ستمگر می‌گیرد و به او باز می‌گرداند (خواجگی شیرازی ۱۳۷۵، ۱۲۴؛ اکبری مطلق ۱۳۹۶، ۶۵). نظریه دیگر در این راستا نظریه «شر لازمه پرورش روح انسان» است. تتودیسسه «پرورش روح» یکی از راه‌حل‌های مسئله شر است. بر اساس نظریه عدل الهی ایرناتوسی، خداوند در جهان کنونی مشکلات و شرور زیادی را پدید آورده تا انسان در رویارویی با آنها و مبارزه و تلاش برای برطرف کردن آنها فضایل والای انسانی و اخلاقی را کسب کند (هیک ۱۳۷۲، ۱۰۱-۱۰۲). در نظریه «شر مکافات و مجازات عمل» نیز خداوند علت درد و رنج‌های ناشی از شرور طبیعی است، اما این تنبیه‌ها از بداندیشی و بدخواهی خداوند ناشی نمی‌شود، بلکه ناشی از

عدالت خدا هستند. درباره شر اخلاقی، انسان‌ها بی‌واسطه باعث بروز شر می‌شوند، اما در شرور طبیعی هرچند انسان‌ها به طور مستقیم آنها را بروز نمی‌دهند اما شرایط وقوع و بروز آنها را مهیا می‌کنند (سلگی و پورحسن ۱۳۹۷، ۱۰۷). نظریه «دادباوری مبتنی بر امتحان» به صفت ربوبیت و پرورش‌دهندگی پروردگار توجه داده است. توضیح این که آزمایش و امتحان چند گونه صورت می‌پذیرد: (۱) به قصد کشف حقیقت، (۲) برای اتمام حجت، (۳) به قصد تکمیل و پرورش که به آن «آزمایش پرورشی» یا تکمیلی می‌گویند. در اینجا، انسانی را در گرفتاری‌ها و شرایط قرار می‌دهند تا با قرار گرفتن بر سر دوراهی‌ها و سختی‌ها استعدادهای درونی‌اش بروز و نمود پیدا کند و در حد خام و بالقوه باقی نماند، که این آزمایش تکمیل‌کننده است (مطهری ۱۳۸۴، ۲۷: ۴۹۶-۴۹۷؛ نیز نک. پاکزاد ۱۳۸۷). نوع دوم و سوم در مورد شرور موجود در عالم در نسبت با خدا معنادار است. در روایتی از امیرالمؤمنین - علیه السلام - بلا در نسبت با ظالم، تأدیب و در نسبت با مؤمن، امتحان و در نسبت با انبیاء و اولیاء درجه و کرامت دانسته شده است (مجلسی ۱۴۲۷، ۱: ۱۱۸، ۱۵).

گروهی از نظریات بر اختیار انسان تأکید کرده‌اند. نظریه «شر لازمه اختیار انسان» در این گروه دسته‌بندی می‌شود. الوین پلنتینگا در جواب جی. ال. مکی با طرح جهان‌های ممکن و این که قدرت بی‌نهایت خدا شامل برخی از جهان‌ها نمی‌شود و آن جهان عالمی است که انسان‌ها در آن مختار باشند، اما جملگی خیر اختیار کنند، قصد دارد اثبات کند جمع قضایای مورد باور انسان متأله با وجود شرور نه تنها تناقض صریح ندارد، بلکه تناقض ضمنی نیز ندارد (تورانی و عامری ۱۳۹۱، ۱۲۱). لازم به ذکر است که سه نظریه «شر لازمه پرورش روح انسان»، «شر مکافات و مجازات عمل» و «دادباوری مبتنی بر امتحان» که پیش‌تر اشاره شد، در عین این که برای حل مسئله شر به صفات خدا توجه داده‌اند، اما از جهتی به اختیار انسان نیز توجه کرده‌اند و از این جهت می‌توانند ذیل نظریاتی لحاظ شوند که بر اختیار انسان تأکید کرده‌اند.

دو نظریه «جهل انسان و شرور» و نظریه «جهان خنثی در نسبت با خیر و شر» نیز بر اساس نوع نگاه ما به شر پاسخ مسئله را می‌دهند. اولی بر اساس این که شر ناشی از قضاوت‌های سطحی و فقدان نگاه کل‌نگر است و دومی بر اساس این که خیر و شر بستگی به موضع آدمی دارد که در مسیر هدایت باشد یا در مسیر ضلالت، و گرنه جهان به خودی خود نسبت به خیر و شر خنثی است (ملکیان ۱۳۸۰، ۳۰۴).

### ۳. بازخوانی پاسخ علامه طباطبایی به مسئله شر

پاسخ علامه طباطبایی بر سه پایه استوار است که هر پایه مبتنی بر یک نظریه در اندیشه ایشان است: (۱) نظریه معرفه النفس، (۲) نظریه اعتباریات، (۳) نظریه هبوط. از این رو بازخوانی جامع و مبسوط پاسخ ایشان مستلزم ورود به مسئله شر از منظر این سه نظریه است. این سه نظریه و مسیری که هر کدام در مواجهه با مسئله شرور فراهم می‌کنند در ادامه خواهد آمد.

#### ۳-۱. پاسخ علامه از منظر نظریه معرفه النفس

علم النفس فلسفی با تکیه بر عقل و استدلال و به شیوه تجزیه و تحلیل به طرح مباحث پیرامون نفس می‌پردازد. چنین علم النفسی نخستین بار در آثار ارسطو مطرح شد و در نهایت مباحث عمیق و کامل آن را می‌توان در کتاب *شفاء ابن سینا* دنبال کرد. این مسائل به نحو دیگری در حکمت متعالیه ملاصدرا مطرح و پاسخ یافتند. در علم النفس، نفس را همچون سایر موجودات در برابر خود می‌نهند و به سان یک موضوع مورد بحث عقلی قرار می‌دهند، آن را شرح لفظ داده و از مدلول واژه نفس سخن می‌گویند، سپس «هلیه بسیطه» آن را مطرح و از وجودش می‌پرسند، آنگاه از حقیقتش سخن می‌گویند، و در «هلیه مرکبه» از احکام و قوایش می‌گویند، در «لیم ثبوتی» علتش را می‌کاوند و در «لیم اثباتی» دلیلش را می‌جویند. ابن سینا قبل از اثبات نفس اولین مطلبی که در باب نفس می‌گوید روشن کردن مدلول واژه نفس است. او مدلول این واژه را چنین معرفی می‌کند: «هر آنچه مبدأ صدور افعالی است که بر یک منوال صادر نمی‌شوند»<sup>۴</sup> (ابن سینا ۱۴۰۴، ۲: ۵). فارابی نیز کمی پیش‌تر از ابن سینا در کتابی که سعی داشت همساز و همسان‌کننده نظرات افلاطون و ارسطو باشد اقوال افلاطون در باب نفس را خالی از تردید و غموض نمی‌داند، به گونه‌ای که گاهی آن را فکر خالص و گاهی مبدأ حیات و حرکت در جسم دانسته است (الفارابی ۱۴۰۵، ۱۲).

اما حکیم معاصر علامه طباطبایی معرفه النفس را متمایز از علم النفس می‌داند. او در پاسخ به پرسشگری که فرق بین علم النفس و معرفه النفس را پرسیده بود با صحت بر این تمایز صریحاً بیان می‌دارد که «معمولاً علم النفس به فنی گفته می‌شود که از نفس و مسائل مربوط به آن و خواص آن بحث می‌کند و معرفه النفس به شناسایی واقعیت نفس از راه مشاهده و عیان گفته می‌شود. شناسایی نفس از راه علم نفس 'شناسایی فکری' است و از راه معرفه النفس 'شناسایی شهودی'» (طباطبایی ۱۳۸۸، ۲: ۲۰۷).

ورود علامه طباطبایی به معرفه النفس به نحو تصریح و نه صرفاً تلویح، در رساله الولایه، جلد ششم تفسیر المیزان، و جلد سوم تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث والقرآن در تفسیر آیه ۱۰۵ سوره مبارکه مائده، ذیل عبارت «علیکم أنفسکم» آمده است. معرفه النفس مورد نظر علامه طباطبایی بحثی فلسفی یا انتزاعی برای معدود متفکرانی که مقدمات فلسفی لازم را گذرانده باشند نیست، بلکه طریقی فکری-عملی است که هر کس می‌تواند در حد خود بدان وارد شود. فکری که در معرفه النفس مد نظر ایشان است نوعی مراقبه حضوری است و به کلی با آنچه در بررسی فکری علم النفس مرسوم فلاسفه است فرق دارد. به نظر می‌رسد معرفه النفس فکر «درباره» نفس نیست بلکه فکر «در» نفس و «از طریق» نفس است، وانگهی نفس خودش طریق است: «... ثم أمر المؤمنین فی قوله: 'عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ' بلزوم أنفسهم کان فیہ دلالة علی أن نفس المؤمن هو الطريق الذی یؤمر بسلوکة ولزومه» (طباطبایی ۱۳۷۱، ۶: ۱۶۵).

البته نفس گرچه خود طریق است و از این امر مفری هم نیست، حتی برای یک لحظه و یا یک قدم، اما آدمیان در این که به این امر متفطن باشند یا نباشند یکسان نیستند، و به تعبیری در دو حال توجه یا غفلت به سر می‌برند:

لکن هذه الحقيقة التکوینیة أعنی کون الإنسان فی حیاته سائراً فی مسیر نفسه لا یسعه التخطی عنها ولو بخطوة، ولا ترکها والخروج منها ولو لحظة، لا یتساوی حال من تنبه له وتذكر به تذکراً لازماً لا یتطرق إليه نسیان، وحال من غفل عنه ونسى الواقع الذی لا مفر له منه. (طباطبایی ۱۳۷۱، ۶: ۱۶۷)

علامه در رساله الانسان فی الدنيا، در جمع‌بندی نهایی در باب حقیقت معیشت دنیایی، به مطلب فوق با صراحت بیشتری اشاره می‌کند و بیان می‌دارد که اساساً آدمی حیاتی در غیر ظرف نفس خود ندارد. از این رو اگر غیر از این گمان کرده و خود را فراموش کند، قوای ادراکی او غیرفعال می‌شود و چیزی جز سراب نخواهد یافت و نهایتاً در ورطه هلاکت غوطه‌ور خواهد شد:

فالإنسان لا حياة له فی غیر ظرف نفسه، ولا معاش له دون وعاء وجوده، فإذا نسی نفسه ووقع فی غیرها وقع فی الضلال البحت والبوار، وبطلت أعمال قواه، فلا یعمل منه سمع ولا لسان ولا بصر، فهو فی الظلمات لیس بخارج منها، وصار کلّ ما قصده سراها، وکلّ ما صنعه بائراً هالکاً. (طباطبایی، بی‌تا-ب، ۵۸).

از همین رو می‌توان «معرفت انفسی» مد نظر علامه طباطبایی را رویکردی خاص به زندگی و شیوه‌ای زندگی دانست که از معرفه النفس حاصل شده و شیوه‌ای از زندگی را برای آدمی



رقم می‌زند که می‌توان آن را «انفسی زیستن» نامید. در زیست انفسی آدمی بیش از آن که به بیرون و داشته‌هایش توجه کند به خود و بودنش توجه می‌کند. البته از نگاه علامه طباطبایی زیست انفسی با زیست توحیدی هم‌آغوش‌اند. از این رو تعبیر زیست انفسی-توحیدی را می‌توان برای نگاه ایشان به کار برد. داستان کوتاه زیر نمایشی مختصر از یک زیست انفسی است:

قرار بود چند نفر از بچه‌های یک کلاس برای ایفای نقش در یک تئاتر مدرسه انتخاب شوند. مادر سعید می‌ترسید که بچه‌اش انتخاب نشود. روزی که قرار بود نقش‌ها را اعلام کنند مادر سعید برای آوردن او به خانه به دنبالش رفت. سعید به محض دیدن مادر به سوی او دوید و با خوشحالی فریاد زد: «مادر حدس بزن! حدس بزن!» و سپس کلماتی را به زبان آورد که خود یک درس بود: «من انتخاب شدم که کف بزنم و تشویق کنم.»

بر اساس نظریه معرفه النفس، شرور ناشی از خودفراموشی یا به تعبیری از خودبیگانگی هستند: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹). از نگاه علامه طباطبایی، انسانی که خودش است و با خود یگانه است در واقع با خدای خود آشنا و یگانه است (طباطبایی ۱۳۷۱، ۶: ۱۷۰-۱۷۲)، و به تعبیری زیستی انفسی-توحیدی دارد و واجد آرامشی انفسی است، پس ضرری نیز متوجه او نیست: «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده: ۱۰۵).

### ۲-۳. پاسخ علامه از منظر نظریه اعتباریات

از نظر مرحوم علامه طباطبایی شر دو گونه است: شر تکوینی و شر تشریحی. در مقابل خیر نیز به دو گونه است: خیر تکوینی و خیر تشریحی. این تقسیم را به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان گفت: شر یا حقیقی و واقعی است یا جعلی و اعتباری (طباطبایی ۱۳۷۱، ۳: ۱۳۵). پاسخ مرحوم طباطبایی در مورد هر یک از این دو نوع شر را به طور مجزا دنبال می‌کنیم.

#### ۱-۲-۳. شر تکوینی یا حقیقی (واقعی)

شر تکوینی خود دو نوع است، زیرا شر تکوینی به عدم یا فقدان وجود برمی‌گردد، و از آنجا که عدم دو نوع است شر تکوینی هم دو نوع است. عدم یا عدم مطلق است یا عدم مضاف. عدم مطلق نقیض وجود است، که خود دو گونه است: یا عدم شیء را نسبت به ماهیت خودش در نظر می‌گیریم مثل عدم درخت، یا عدم شیء را نسبت با شیء دیگری در نظر می‌گیریم، مثل این که گیاه را فاقد کمالات حیوان می‌دانیم. در حالت اول تعبیر شر را استفاده نمی‌کنیم، اما در حالت دوم تعبیر شر را به کار می‌بریم، منتها منظور شر نسبی

است، نه شر فی نفسه. این نوع از شر یعنی شر مطلق اساساً چیزی نیست که بخواهد به خدا منتسب شود یا نشود. به عبارت دیگر، این نوع شر از لوازم ماهیات بوده و جعل خداوند به آن تعلق نمی‌گیرد. عدم مضاف فقدان کمال وجودی برای چیزی است که شایسته بود آن کمال را داشته باشد. فقدان بینایی برای سنگ عدم مطلق است، اما فقدان بینایی برای خرگوش عدم مضاف است. بر این پایه که دو نوع عدم داریم، شر هم دو نوع است، شر مطلق و شر مضاف. از نظر علامه طباطبایی، این شرور مضاف به واسطه و بالعرض به خداوند و قضای الهی منتسب می‌شوند (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۳: ۱۸۷-۱۸۸).

آن شر تکوینی که در بحث شرور عالم مطرح است معمولاً شر مضاف است و اگر شر مطلق هم مراد باشد حالت دوم شر مطلق مراد است. درد و رنجی که از بلاهای طبیعی مانند سیل و زلزله حاصل می‌شود از نوع شر مضاف تکوینی است. شری که ناشی از عدم مطلق است تقریباً معادل شر متافیزیکی است و شر مضاف نیز تقریباً معادل شر طبیعی است که قبلاً در مقدمه تعریف آنها گذشت. به نظر می‌رسد شر مضاف به صورت درد و رنج خود را نشان می‌دهد. از نظر علامه طباطبایی، درد و رنج، یا به طور کلی لذت و الم، اموری حقیقی و واقعی هستند (طباطبایی بی-تا-الف، ۳۵۲). شر مضاف در نسبت با خدا شری است که نتیجه عدم اعطاء الهی است. خیر مضاف در نسبت با خدا خیری است که نتیجه اعطاء الهی است. همان طور که این خیر به خدا قابل انتساب بوده و قابل حمد و ستایش است، شر مقابل آن نیز به خدا منتسب بوده و ظلم هم نیست، زیرا کسی بر او حقی ندارد؛ مضاف بر این که وجود آنهاست که به خداوند برمی‌گردد، اما نواقص آنها به قابلیت و استعداد خود موجودات در عالم ماده بازمی‌گردد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱۳: ۱۸۷؛ ۳: ۱۲۸). بنابراین، این نوع از شر منافاتی با عدالت خداوند ندارد. اما آیا این نوع از شر با حکمت، جود، خیرخواهی و عنایت او که مستلزم نظام احسن یا بهترین جهان ممکن است نیز منافاتی ندارد؟ این سؤال وقتی جدی‌تر می‌شود که بدانیم این نوع از شرور، یعنی شرور مضاف، درد و رنج آدمی را به همراه دارند و به عبارت دقیق‌تر آدمی نسبت به آنها احساس و ادراک درد و رنج دارد. مرحوم علامه طباطبایی در اینجا پاسخ دیگری را می‌افزاید و آن نظریه تقسیمی شر است. او با تقسیم شرور به پنج قسم که در بخش پیش اشاره شد، بیان می‌دارد که ترک خیر کثیر مستلزم شر کثیر است و شرور عالم به نسبت خیرات آن بسیار قلیل بوده و همین مقدار قلیل هم به تبع خیر کثیر ایجاد شده است.

اما پاسخ مرحوم طباطبایی در بحث شرور تکوینی در همین جا پایان نمی‌یابد. گرچه نظریاتی مانند «جهان خنثی در نسبت با خیر و شر»، «شر مکافات و مجازات

عمل»، «جبران شرور و رنج‌ها در عالم دیگر» و «دادباوری مبتنی بر امتحان» می‌توانند دردها و رنج‌های این عالم را معنادار کنند و موجب تسکین آدمیان شوند، اما سؤال اینجاست که آیا آدمی نسبت به همین شرور تکوینی از آن جهت که تکوینی هستند مقهور است و ناگزیر مبتلای به آنها شده است؟ در پاسخ‌های متداول و متعارف به بحث شرور صرفاً شرور اخلاقی - و نه دیگر شرور - را به خود انسان برگردانده و آن را لازمه اختیار انسانی دانسته‌اند. اما به نظر می‌رسد مرحوم طباطبایی گرچه شرور اخلاقی یا شرور ملازم اختیار انسانی را نیز مطرح کرده‌اند - که توضیح آن در قسمت بعد خواهد آمد - برای این که چگونه ممکن است حتی شرور تکوینی به خود انسان برگردد نیز تبیینی قابل توجه دارند. به عبارت دیگر، علامه طباطبایی در پاسخ به این سؤال که «آیا آدمی خود هیچ نقشی در گرفتاری و سختی‌های عالم دنیا ندارد؟ آیا آدمی مجبور است سختی‌های این دنیا را درک کند؟» پاسخی بکر و مهم دارند. این پاسخ در قسمت پاسخ علامه طباطبایی از منظر نظریه هبوط خواهد آمد.

### ۳-۲-۲. شر تشریعی یا اعتباری

شر تشریعی یا اعتباری و در مقابل آن خیر تشریعی یا اعتباری خیر و شری هستند که به افعال اختیاری انسان منتسب می‌شوند. شرور تشریعی یا اعتباری از آن جهت که منتسب به افعال اختیاری انسان هستند آگاهانه‌اند. از نظر علامه طباطبایی، آن ادراک و آگاهی که منشأ افعال اختیاری انسان است متفاوت از سایر آگاهی‌های انسانی است. توضیح این که از نظر علامه طباطبایی ادراکات و آگاهی‌های انسان دو گونه است: ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری. ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است، اما ادراکات اعتباری اذعانات یا تصدیقاتی است که وهم به منظور رفع احتیاجات حیاتی آنها را ساخته و جنبه وضعی، قراردادی، فرضی و اعتباری دارند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۴۴-۳۴۷). ادراکات اعتباری، بر خلاف ادراکات حقیقی، تابع احتیاجات حیاتی و نیز بعضاً تابع عوامل مخصوص محیط‌اند و با تغییر آنها تغییر می‌کنند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۵۳-۳۵۴). ادراکات اعتباری علمی است که رابطه و واسطه میان انسان و افعال اوست (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۴۴-۳۴۷). ادراکات اعتباری و انشائی، در برابر ادراکات اخباری و حقیقی، اعتبار و جعل و قراردادهای انسانی هستند که در جهت رفع حوائج و نواقص زیستی و وجودی و فرونشاندن تمایلات و انگیزه‌های برخاسته از آن نیازها توسط وهم انسانی انشاء شده‌اند. ویژگی و معیار مهم اعتباریات آن است که ناظر به غایات و مقاصد متصور خودمان آنها را خوب یا بد و خیر یا شر تلقی می‌کنیم، نه این که این امور به لحاظ

نفس الامری چنین باشند (طباطبایی بی-تا-الف، ۳۵۲). البته ادراکات اعتباری، هم از جهت اثر و کارکرد و غایتی که بر آنها مترتب است و هم از جهت منشأ وجودی و زیستی فردی یا جمعی که دارند، مرتبط و متصل به واقع هستند و لذا معرفت‌بخش‌اند، هرچند برهان‌بردار نیستند؛ عقلانیت آنها نیز از نوع عقلانیت عملی است (طباطبایی ۱۳۶۴، ۲: ۱۶۱-۱۶۲).

از جمله این اعتباریات اعتبار حسن و قبح و به تبع آن خیر و شر است. این اعتبار غیر از لذت و الم است که از نظر علامه طباطبایی اموری حقیقی هستند (طباطبایی بی-تا-الف، ۲۵۲). ما بر اساس مقاصد و اهداف، این لذات یا آلام و یا هر چیز دیگری را ممکن است حَسَن یا قَبِيح و به تعبیر دیگری خیر یا شر بدانیم. منظور از خیر و شر در اینجا خود لذت و الم نیست، بلکه اعتبار و جعلی بر اساس مقاصد خود ماست. شروری که در اینجا مطرح می‌شوند شر بودنشان در گرو مقاصد است، یعنی شر بودنشان بستگی به این دارد که در چه جهتی واقع شوند. برای مثال، ورزشکاری که خود را به کارهای سخت وامی‌دارد، اگرچه این کار برای او سخت و رنج‌آور است و به لحاظ تکوینی شر است، اما از جهت این که او قصد پیروزی در مسابقات ورزشی را دارد خیر است، یعنی خیر اعتباری دارد. در مقابل، ورزشکاری را فرض کنید که از سیگار کشیدن لذت می‌برد، اگرچه سیگار کشیدن برای او لذت‌آور و به لحاظ تکوینی ممکن است برای وی خیر مضاف تلقی شود، اما اگر آن را به لحاظ سلامتی، طول عمر یا پیروزی در مسابقات لحاظ کند، برای وی شر است. مربی چنین ورزشکاری نیز این کار او را شر می‌پندارد، زیرا برای او مقصدی بالاتر در نظر دارد که همان پیروزی در مسابقات است. از نظر علامه طباطبایی، این خیر و شر در افعال انسانی به خدا منتسب نیستند، مگر از جهت توفیق یا عدم توفیق که خداوند برای تحقق فعل در جهت مصالح کلی عالم به فرد می‌دهد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۳: ۱۳۴). البته روشن است خیر و شری که انسان برای خود اعتبار می‌کند لزوماً با خیر و شری که خدا برای انسان اعتبار می‌کند یکسان نیست، چرا که مقاصد این دو اعتبار لزوماً بر هم منطبق نیستند. به نظر می‌رسد شر اخلاقی که در مقدمه ذکر شد نیز ذیل شر تشریحی و اعتباری قرار گیرد. شری که در نظریه دفاع مبتنی بر اختیار مطرح شد نیز به همین نوع از شر بازمی‌گردد. از نظر مرحوم علامه طباطبایی، بین اعمال انسان‌ها و حوادث عالم ارتباط است، به طوری که گاهی اعمال خیر که در جهت اطاعت از حق تعالی است موجب نزول خیرات و انفتاح ابواب برکات است، و در مقابل اعمال شر که در جهت معصیت

حق تعالی است موجب حوادث ناگوار و مصائب است، چه حوادث ناگوار انسانی مانند جنگ‌ها و چه حوادث طبیعی مانند سیل و زلزله (طباطبایی ۱۳۷۱، ۲: ۱۸۱).

### ۳-۳. پاسخ علامه طباطبایی از منظر نظریه هبوط

ذیل بحث شر تکوینی این سؤال مطرح شد که چگونه ممکن است حتی شرور تکوینی نیز به خود انسان برگردد؟ علامه طباطبایی از منظر نظریه هبوط، در پاسخ به این سؤال که «آیا آدمی خود هیچ نقشی در گرفتاری و سختی‌های تکوینی عالم دنیا ندارد؟» پاسخی بکر و مهم دارند.

ایشان اولاً داستان هبوط حضرت آدم علیه السلام را داستان شخص او نمی‌داند، بلکه داستان هبوط نوع آدمی یا به تعبیر دیگر هبوط آدمیت می‌داند. به عبارت دیگر، هبوط شامل تک تک آدمیان می‌شود (طباطبایی ۱۳۷۱، ۸: ۲۰-۲۱). ثانیاً از نظر علامه طباطبایی این هبوط یک انتقال معرفتی است، نه انتقال مکانی، به طوری که آدم و بلکه آدمی بر اثر توجه به بدن (یا عورات خود) و غفلت از حضور حق تعالی (یا به تعبیر دیگر غفلت از میثاق ربوبی)، دچار هبوطی معرفتی و خروج از بهشت شد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۲۷-۱۲۸). روشن است که مقصود علامه از هبوط معرفتی هبوطی ذهنی و خیالی نیست، بلکه در عین معرفتی بودن هبوطی هستی-شناختی و جهان-شناختی است. ثالثاً لازمه هبوط از بهشت شکل‌گیری و تکون عالمی دیگر به نام عالم دنیا بود که مستلزم سختی‌ها، دردها و رنج‌هاست (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۳۰). بنابراین، غفلت از حضور حق و، به دنبال آن، خود را در بدن دیدن و افتادن به تمایلات حیوانی، پیامد «توجه» آدمی بود. به عبارت دیگر، نوع ادراک آدمی در عالم دنیا تابع و ناشی از نوع «توجه» اوست. جالب است که مرحوم علامه طباطبایی در رساله *المنامات و النیوات* حتی ادراکات حقیقی انسان را تابعی از «توجه» و ناشی از آن می‌داند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۸۸-۳۸۹). به عبارت دیگر، ادراک ذهنی ناشی از ادراک تمایزات و ادراک تمایزات ناشی از «توجه» است. وقتی شما به یک باغ پر از گل و درخت نگاه می‌کنید تمرکز شما بر یک گل باعث می‌شود آن گل از سایر اشیاء متمایز شود و سایر تمایزات در پس‌زمینه آن محو شوند (طباطبایی بی‌تا-الف، ۳۹۰)، به همان سان که عدسی دوربین روی چهره‌ای کانونی می‌شود و زمینه آن محو می‌شود.

بر اساس نگاه علامه طباطبایی می‌توان گفت عالمی که در آن زندگی می‌کنیم با تمام سختی‌ها، دردها و رنج‌هایی که دارد، تابعی از «توجه» ماست. زندگی مادی یا دنیوی اثر

توجه خاص انسان به طبیعت بدنی و غفلت از توجه به خداست. فرض کنید شما را وارد باغی می‌کنند که آن باغ سال‌های متمادی متعلق به پدر بزرگ شما بوده و خاطرات شیرینی با پدر بزرگ خود در آن باغ داشته‌اید. شما پس از گذشت سال‌ها وارد آن باغ شده‌اید. به محض ورود، شما به یاد همه آن خاطراتی می‌افتید که در کودکی با پدر بزرگ خود داشته‌اید. همه آنچه در این باغ است برای شما نمودی از پدر بزرگ شماست. شما به این باغ به عنوان یک باغ میوه که میوه‌های آن آماده فروش در بازار هستند نگاه نمی‌کنید. این باغ عالمی برای شما می‌سازد که در جای‌جای آن پدر بزرگ خود را حس می‌کنید. تمام این باغ آینه‌ای از پدر بزرگ شما است. اما کسی که چنین «توجهی» ندارد، باغ را سرمایه‌ای برای تصاحب و تجارت یا تخریب و تبدیل آن به یک مرکز تجاری می‌فهمد. ممکن است در ابتدا چنین به نظر برسد که این حس شما نسبت به باغ صرفاً یک امر ذهنی یا روانی است، اما نکته اینجاست که خود ذهن نیز معلول «توجه وجودی» یا «توجه متافیزیکی» است. عالمی که در آن زندگی می‌کنیم متشکل از اشیاء نیست، بلکه عالم ما ناشی از نوع توجه ما به اشیاء است. شر نیز ناشی از نوع توجه ما به اشیاء است. این تبیین علامه از شرور از جهتی با نظریه «جهان خنثی در نسبت با خیر و شر» قرابت پیدا می‌کند، با این تفاوت که در نظر علامه طباطبایی، اشیاء به خودی خود تحقق ماهوی بالذات ندارند و این توجه ماست که آنها را به نحو عالم اشیاء ماهوی محقق می‌کند. اگر توجه ما به اشیاء به گونه‌ای باشد که نظر استقلالی به آنها کنیم عالمی محقق خواهد شد که سراسر آن را امور مکروه و رنج‌آور فرامی‌گیرد، اما اگر نظر آلی و ربطی (فقری) به آنها داشته و به تعبیری آنها را آینه‌ای برای توجه به خداوند قرار دهیم و لحظه‌ای از او غفلت نوزیم، همه اشیاء برای ما خیر و زیبا خواهد بود و عالم محقق شده ما یکسره عالمی پر از خیر و زیبایی محض خواهد بود (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۲۸-۱۲۹).

شرور ناشی از هبوط گرچه در دسرهایی برای آدمی داشته‌اند، می‌توانند زمینه امتحان، رشد و تعالی روحی باشند. از نظر علامه طباطبایی، هبوط آدمی موجب سختی‌ها و درد و رنج‌هایی شده است، اما آدمی پس از توبه می‌تواند به جایگاه رفیعی برسد که قبل از هبوط هم آن را نداشته است (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۳۲)، مانند کوهنوردی که در شرایط سخت و نفس‌گیری در صعود از کوه قرار می‌گیرد اما با تحمل آن سختی بدن مقاوم‌تری پیدا می‌کند و به لحاظ بدنی و روحی در شرایط بهتری قبل از کوهنوردی قرار می‌گیرد.

#### ۴. نتیجه‌گیری

چنان‌که گفته شد، پاسخ علامه طباطبایی به مسئله شر بر سه پایه استوار است که هر پایه مبتنی بر یک نظریه در اندیشه ایشان است: نظریه معرفه النفس، نظریه اعتباریات و نظریه هبوط. گرچه در نگاه اول این سه نظریه از هم جدا به نظر می‌رسند، در منظومه اندیشه علامه طباطبایی هر سه در یک روایت منسجم، که می‌توان آن را روایت هبوط و عروج نامید، ردیف می‌شوند.

پیش از تقریر روایت منسجم علامه طباطبایی، توجه به این نکته لازم است که بیان مسئله شر و حل آن از طریق «تئودیه» یا «روایت» در میان فیلسوفان دین رایج است. میشل تولی به تئودیه‌های مختلف در حل مسئله شر اشاره می‌کند و سپس بیان می‌دارد که تئودیه‌های دینی، اگر مبتنی بر باورهای دینی معقول باشند، می‌توانند برای هر کسی حتی یک غیردیندار قابل قبول باشند. از نظر میشل تولی، حتی در یک مذهب معین تفاوت‌های بسیار مهمی در باورهای مذهبی مردم وجود دارد، و از این رو باورهای بسیار متفاوتی وجود دارد که می‌توان برای تئودیه‌های دینی مختلفی به آنها متوسل شد (Tooley 2021). تئودیه‌های دینی را تعدادی از مسیحیان ارائه کرده‌اند و گونه‌ای از آن را پیتر ون اینواگن بازگو کرده است (van Inwagen 2006, 85-86). استامپ نیز در فصل اول کتاب سرگردان در تاریکی به موضوع «روایت» و این که چگونه روایت (مثلاً روایت هبوط) می‌تواند مشکل رنج را حل یا آن را معنادار کند پرداخته است (Stump 2010, 3-64). میشل تولی تئودیه دینی مورد نظر مسیحیت درباره هبوط را این گونه تقریر می‌کند: اولاً، انسان‌ها به جای این که از طریق یک فرآیند تکامل طبیعی به وجود آمده باشند، توسط خالق جهان به وجود آمده‌اند. خالق دو انسان اول (آدم و حوا) را در دنیایی کامل و عاری از رنج و مرگ قرار داد. با این حال، آنها آزادانه از فرمان خالق سرپیچی کردند و نتیجه آن سقوط نوع بشر بود، که نه تنها به این معنا بود که دو انسان اول در معرض رنج و مرگ قرار گرفتند، بلکه همه فرزندان آنها نیز چنین شدند. اما خالق، چندین نسل بعد، عاشقانه درگیر یک عملیات نجات شد که در آن در شخص پسرش به عنوان یک انسان تجسم یافت و با مرگ فداکارانه، بخشش را برای خالق ممکن کرد. هر انسانی که این قربانی را پذیرفت، از سعادت ابدی در حضور خالق لذت برد (Tooley 2021).

از نگاه برخی فیلسوفان دین، به خاطر غلبه نگاه صرفاً طبیعی و توجیه‌پذیر دانستن فرآیند تکامل و توجیه‌ناپذیر دانستن آفرینش آدم و حوا به صورت خلق از عدم، از یک سو،

و نیز غیراخلاقی بودن این ادعا که اگر یکی از دو انسان (آدم یا حوا) از برخی دستورات سرپیچی کند، همه میلیاردها نفر از فرزندان آنها هم در معرض رنج و مرگ قرار بگیرند، از سوی دیگر، تئودیسه هبوط آدم معقولیت مد نظر را ندارد (Tooley 2021). روشن است که این بیان از تئودیسه هبوط و اشکالات وارد بر آن با نگاه علامه طباطبایی فاصله زیادی دارد.

از نگاه علامه طباطبایی ماجرای هبوط آدم ماجرای «انسان در سیر» است. آدمی در محضر الهی در چنان جذبه‌ای به سر می‌برد که سر به بیرون نداشت و آنچنان در عزّ ربوبی مستغرق بود که گرچه بدن داشت اما به بدن و اعضایش یا همان تمایلات حیوانی توجهی نداشت. از همین رو حین هبوط یا بیرون آمدن از آن فضای جذبه الهی، که فضای امانت و قداست و فضای ذکر و توجه به عهد میثاق بود، دچار سختی‌ها و آلام و رنج‌ها شد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۲۸-۱۲۹). این خروج، که همراه غفلت و نسیان ذکر بود («وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَكَمْ نَجِدُ لَهُ عَزْمًا» (طه: ۱۱۵)، عالمی را رقم زد که در آن آدمی نه با خدا آشناست و نه با خود. این عالم جدید یا همان حیات دنیا که عالم مشقت و معیشت تنگ و ناگوار است («فَلَا يَخْرُجَنَّكَ مِنَ النَّجَّةِ فَتَشْفَىٰ» (طه: ۱۱۷) «... وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا» (طه: ۱۲۴)، از سویی عالم بیگانگی با خود و خداست و از سویی قوامش به اعتباریات است (طباطبایی بی‌تا-ب، ۵۴-۵۶). در این عالم است که اعتبار از حقیقت جدا می‌شود و تشریح از تکوین منحاز می‌گردد. معرفت نفس نیز بازگشت از عالم اعتبار به خودآشنایی و خداآشنایی حضوری است.

در یک مقایسه اجمالی، هبوط هم در قرآن و هم در کتاب مقدس در ظاهر به معنای سقوط مقامی و مکانی گرفته شده است، به طوری که در قرآن آدم و زوجه‌اش از بهشت و نعمت به زمین و محنت و از آسمان به زمین رانده شدند، ولی در عهد قدیم، آدم و حوا از باغ عدن پر نعمت به زمینی که از آن سرشته شدند و باید با رنج و زحمت به نعمت برسند سقوط کردند (سفر پیدایش ۲: ۱۵-۱۷؛ اشرفی ۱۳۸۵، ۲۰۶-۲۰۸). هم در قرآن و هم در کتاب مقدس، هبوط به معرفت گره می‌خورد؛ منتها در کتاب مقدس خوردن میوه درخت ممنوعه موجب معرفت به نیک و بد و سپس آگاهی به برهنگی می‌شود (سفر پیدایش ۳: ۱-۱۵؛ اشرفی ۱۳۸۵، ۲۰۲)، حال آن که در قرآن از نگاه تفسیری مرحوم علامه طباطبایی چشیدن درخت ممنوعه با غفلت از حالت حضور همراه می‌شود، که نتیجه قهری آن پیدایش سوءات یا عورات است. بنابراین هبوط از نظر علامه طباطبایی - بدون نفی معنای ظاهری- به معنای هبوط معرفتی است، آن هم نه به معنای مورد نظر



کتاب مقدس، بلکه به معنای انتقال از حالت حضور و توجه به حالت غفلت و ورود به دنیای اعتبار.

بر اساس نظریه معرفه النفس، شرور ناشی از خودفراموشی یا به تعبیری از خودبیگانگی هستند. از سوی دیگر، بر اساس نظریه هبوط، شرور ناشی از دوری از خدا و بیگانگی با خداست. از نگاه علامه طباطبایی، انسانی که خودش است و با خود یگانه است، با خدای خود آشنا و یگانه است (طباطبایی ۱۳۷۱، ۶: ۱۷۰-۱۷۲)، و به تعبیری زیستی انفسی-توحیدی دارد و واجد آرامشی انفسی است، پس ضرری نیز متوجه او نیست: «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (مائده: ۱۰۵). از سویی دیگر، شرور به هبوط انسان از عوالم پیشین آدمی برمی‌گردند. البته روی دیگر این هبوط که خیر است، تفصیل و شکوفایی انتخاب‌های نهفته و پنهانی انسان است تا بلکه تضرع و توبه کند و نفسش پرورش یابد و البته این نیز خود موجب ظهور برخی اسماء الهی مانند عفو و رحمت و غفران است، که اگر هبوط نمی‌بود این اسماء ظهور نمی‌یافت (طباطبایی ۱۳۷۱، ۱: ۱۳۴).

بر اساس نظریه اعتباریات نیز شرور به شرور حقیقی و اعتباری (یا به عبارتی تکوینی و تشریحی) تقسیم می‌شوند. از جمله اعتباریات، اعتبار حسن و قبح و به تبع آن خیر و شر است. این اعتبار غیر از لذت و الم است که از نظر علامه طباطبایی اموری حقیقی هستند (طباطبایی بی-تا-الف، ۲۵۲). ما بر اساس مقاصد و اهداف این لذات یا آلام و یا هر چیز دیگری را ممکن است حَسَن یا قَبِيح و به تعبیر دیگری خیر یا شر بدانیم. منظور از خیر و شر در اینجا خود لذت و الم نیست، بلکه اعتبار و جعلی است که بر اساس مقاصد خود به صورت برجسب خیر یا شر به آنها می‌زنیم. شروری که در اینجا مطرح می‌شوند شر بودنشان در گرو مقاصد است، یعنی شر بودنشان بستگی به این دارد که در چه جهتی واقع شوند. برای مثال، ورزشکاری که خود را به کارهای سخت وامی‌دارد، اگرچه این کار برای او سخت و رنج‌آور است و به لحاظ تکوینی شر است، اما از جهت این که وی قصد پیروزی در مسابقات ورزشی را دارد خیر است، یعنی خیر اعتباری دارد. از نظر علامه طباطبایی، این خیر و شر در افعال انسانی به خدا منتسب نیستند، مگر از جهت توفیق یا عدم توفیق که خداوند برای تحقق فعل در جهت مصالح کلی عالم به فرد می‌دهد (طباطبایی ۱۳۷۱، ۳: ۱۳۴).

شرور طبیعی یا شرور تکوینی مضاف به نحو بالعرض و با واسطه هبوط آدمی به خداوند و قضای الهی منتسب می‌شوند. درد و رنج حاصل از این شرور نیز امری واقعی و

حقیقی محسوب می‌شود. با توجه به وضعیت هبوطی آدمی شرور تکوینی دنیایی و مادی در بستری از غفلت از حق تعالی و مستقل دیدن اشیاء شکل گرفته است. همچنین برخی شرور به صورت خاص ممکن است ناشی از اعمال شر و گناهان آدمیان در همین دنیا باشد، یعنی ممکن است مکافات و مجازات اعمال انسانی باشد و به نحوی به سوء اختیار انسان‌ها بازگردد، در عین حال می‌تواند مبتنی بر امتحان الهی بوده سبب رشد و تعالی فردی و اجتماعی برخی یا جامعه انسانی شود. شرور در عین این که امتحاناتی هستند که می‌توانند سبب بروز خشم، روان‌پریشی و نهایتاً افسردگی و ازهم گسیختگی اجتماع شوند، اما همچنین می‌توانند سبب بروز محبت، عشق و انسجام اجتماعی و امید به آینده‌ای بهتر باشند. شرور می‌تواند فقر و بیچارگی انسان را در مقابل چشم او آورد و در نگاهی موحدانه این احساس فقر و اضطراب می‌تواند زمینه توبه و بازگشت آدمی به بهشتی باشد که با غفلت از حق تعالی از آن رانده شده است. از نگاه موحدانه، آلام و رنج‌ها می‌توانند شر قلیلی تلقی شوند که خیر کثیری در پی دارند، البته به شرط توجه و پندآموزی.

## کتاب‌نامه

- قرآن کریم  
کتاب مقدس.
- ابن سینا. ۱۴۰۴ ق. الشفاء (الطبیعیات)، ۳ ج. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- اسکندری دامنه، حمیدرضا، و عبدالله نصیری. ۱۳۹۳. «بررسی مسئله شر از دیدگاه لایب نیتس و سوئین برن». الهیات تطبیقی ۱۲: ۲۷-۵۰.
- اشرفی، عباس. ۱۳۸۵. مقایسه قصص در قرآن و عهدین. شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
- اکبری مطلق، کبری. ۱۳۹۶. «نظریه عوض، و راه‌حل متکلمان مسلمان برای مسئله شرور»، اسفار ۶: ۶۵-۸۹.
- پاکزاد، عبدالعلی. ۱۳۸۷. «ابتلا و آزمایش در قرآن». پژوهش‌های قرآنی ۵۴-۵۵.
- تورانی، اعلی، و معصومه عامری. ۱۳۹۱. «مسئله منطقی شر از دیدگاه آلون پلانینگا». حکمت اسرار ۴(۴): ۱۲۱-۱۵۳.
- خلیلی، مزگان، و حسین کلباسی اشتری. ۱۳۹۵. «وجه وجودی شر» در آثار مانی: تبیین و سنجش». الهیات تطبیقی ۱۶: ۱۹-۳۶.
- خواجگی شیرازی، محمد بن احمد. ۱۳۷۵. النظامیه فی مذهب الإمامیه. به تحقیق علی اوجبی. تهران: مرکز فرهنگی نشر قبله.
- رستمی، یداله، و منصور نصیری. ۱۳۹۴. «بررسی و نقد مسئله شر از نظر الهیات پویشی با تأکید بر اندیشه هارتسهورن». حکمت اسرار ۷(۴): ۵۵-۸۶.

- سعیدی‌مهر، محمد. ۱۳۷۶. «دادورزی و تقریری نو از مسئله شر». نقد و نظر ۱۰-۱۱: ۱۹۸-۲۱۳.
- سلگی، مریم، و قاسم پورحسن. ۱۳۹۷. «خدای مهربان و مسئله شر: مسئله شر؛ معضلات، رویکردها و راه‌حل‌ها». تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۹۸۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۶۴. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵ ج. تهران: صدرا.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۱. المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ ج. قم: اسماعیلیان.
- طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۸۸. بررسی‌های اسلامی، ۲ ج. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین. بی‌تا-الف. مجموعه رسائل العلامة الطباطبائی. قم: باقیات.
- طباطبایی، محمدحسین. بی‌تا-ب. «رساله الانسان فی الدنيا»، فی مجموعه الإنسان و العقیة. قم: باقیات.
- عصار تهرانی، سید محمدکاظم بن محمد. ۱۳۷۶. مجموعه آثار عصار. به تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
- عین‌القضات همدانی. ۱۳۴۱. تمهیدات. تهران: دانشگاه تهران.
- الفارابی، ابونصر. ۱۴۰۵ ق. الجمع بین رأی الحکیمین. تهران: الزهراء.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۲۷ ق. بحار الانوار، ۲۵ ج. قم: احیاء الکتب الاسلامیه.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۸۴. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ۳۰ ج. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۰. «اندر چیستی فلسفه دین». علامه ۲: ۲۹۱-۳۱۰.
- میرداماد، محمدباقر بن محمد. ۱۳۷۴. القبسات. به اهتمام مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- هیگ، جان. ۱۳۷۲. فلسفه دین. ترجمه بهرام راد و ویراستاری بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران: هدی.

## Bibliography

Holy Quran

The Bible

Akbari Motlaq, Kobra. 2017. "The Theory of Compensation, and the Solution of Muslim Theologians to the Problem of Evil." *Asfar*, 6: 65-89. [In Persian]

Al-Fārābī, Abū Naṣr (al-Farabi). 1986. *al-Jam' bayn Ra'y al-Ḥakīmayn*. Tehran: al-Zahra' Publications. [In Arabic]

Ashrafi, Abbas. 2006. *Comparison of Stories in the Quran and Bible*. Tehran: Shirkat-i Chāp va Nashr-i Beynumilal. [In Persian]

- ‘Assar, Sayyed Muhammad Kazim. 1997. *Majmū‘ih-ye Āṣār-i ‘Aṣṣār*. Edited and introduced by Sayyid Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- ‘Ayn al-Quḍāt Hamadānī. 1962. *Tamhīdāt*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Eskandari Damane, H., & A. Nasri. 2015. “Leibniz and Swinburne's Views on the Problem of Evil.” *Comparative Theology*, 12: 27-50. [In Persian]
- Griffiths, Paul J. 2005. “Nontheistic Conceptions of the Divine.” In *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright. Oxford University Press.
- Hick, John. 1993. *Philosophy of Religion*. Translated by Bahram Rad, edited by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Intishārāt-i Hudā [In Persian]
- Ibn Sina (Avicenna). 1983. *Al-Shifā’ (Tabī‘iyyāt)*, 3 vols. Qom: Maktaba Ayatollah Mar‘ashī. [In Arabic]
- Khājigī Shīrāzī, Muḥammad ibn Aḥmad. 1996. *Al-Nizāmiyya fī Madhhab al-Imāmiyya*. Edited by Ali Owjabi. Tehran: Markaz-i Farhangī-yi Nashr-i Qiblih. [In Arabic]
- Khalili, Mozghan. 2016. “Existential Aspect of Evil in the Works of Mani: Explanation and Evaluation.” *Comparative Theology*, 16: 19-36. [In Persian]
- Majlesi, Mohammad Baqer. 2006. *Biḥār al-Anwār*, 25 vols. Qom: Fiqh Publications. [In Persian]
- Malekian, Mostafa. 2001. “Inside the Essence of the Philosophy of Religion.” *Allāmiḥ*, 2: 291-310. [In Persian]
- Mawson T. J. 2005. *Belief in God: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford University Press.
- Mīr Dāmād, Muḥammad Bāqir bin Muḥammad (Mir Damad). 1995. *al-Qabasāt*. Edited by Mehdi Mohaghegh. Tehran: Tehran University. [In Arabic]
- Motahhari, Morteza. 2005. *Majmū‘ih-ye Āṣār-i Ustād Shahīd Muṭahhari (Collected Works of Morteza Motahhari)*, 30 vols. Tehran: Sadra. [In Persian]
- PākHzād, Abd al-‘Ali. 2008. “Tribulation and Trial in the Qur'an.” *Qur’anic Research*, 54-55: 342-377. [In Persian]
- Pereboom, Derk. 2005. “The Problem of Evil.” *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, edited by William E. Mann. Blackwell Publishing.
- Rostami, Yadollah, & Mansur Nasiri. 2017. “A Review of the Problem of Evil in Process Theology with an Emphasis on Charles Hartshorn Thought.” *Isra Hikmat*, 7(4): 55-86. [In Persian]

- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1981. *Al-Ḥikma al-Muta‘āliya fī-l-Asfār al-‘Aqliya al-Arba‘ah*. Beirut: Dar Iḥya’ al-Turath al-‘Arabī. [In Arabic]
- Şadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm (Mulla Sadra). 1984. *Mafātīḥ al-Ghayb*. Tehran: Institute of Cultural Research. [In Arabic]
- Saeedimehr, Mohammad. 1997. "Justice and a New Account of the Problem of Evil." *Naqd va Nazzar*, 10-11: 198-213. [In Persian]
- Solgi, Maryam, & Ghasem Purhasan. 2017. *The Compassionate God and the Problem of Evil*. Tehran: Allameh Tabataba’i University Press. [In Persian]
- Stump, Eleonore. 2010. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford University Press.
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. 1985. *Uṣūl-i Falsafih va Ravish-i Riālism*, 5 vols. Tehran: Sadra. [In Persian]
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. 1992. *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, 20 vols. Qom: Ismā‘īliyan. [In Arabic]
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. 2009. *Barrasīhā-ye Eslāmī*. 2 vols. Qom: Buestan Ketab. [In Persian]
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. n.d.-a. *Majmū‘ih-ye Rasā’il*. Qom: Baqiyat. [In Arabic]
- Tabataba’i, Muhammad Husayn. n.d.-b. *Risālah al-Insān fī al-Dunyā*. Qom: Bāqiyāt. [In Arabic]
- Tooley, Michael. 2021. "The Problem of Evil." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/>>.
- Toorani, A., & M. Ameri. 2012. "Alvin Plantinga’s Stance on the Logical Problem of Evil." *Isra Hikmat*, 4(4): 121-153. [In Persian]
- van Inwagen, Peter. 2005. "The Problem of Evil." In *Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, edited by William J. Wainwright. Oxford University Press.
- van Inwagen, Peter. 2006. *The Problem of Evil*. Clarendon Press.
- Yandell Keith E. 2016. *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*. Routledge.

#### یادداشت‌ها

1. meditation
2. Avidyā/ignorance
3. maya/illusion
۴. البته برای داخل کردن نفوس فلکی اضافه می‌کند که اگر افعالش بر یک منوال بود آنگاه نباید غیرارادی باشد.