

عدل الهی

عدل الهی، نوشته مرتضی مطهری. چاپ دهم. تهران. حکمت. ۱۳۵۷. ۴۱۵ ص.

رونق‌دهندگان همین حکمت و کلام مزجی متعالی هستند. ملا عبداللہ زوزی و آقا علی مدرس و حاج ملاهادی سبزواری نیز همچین؛ و همینطور شاگردان آنها تا برسد به معاصران.

استاد شهید مرتضی مطهری، رضوان‌الله‌علیه، از برجسته‌ترین متکلمان فلسفی و عرفانی مشرب معاصر جهان اسلام است؛ تالی‌تو بزرگانی چون شادروان علامه طباطبائی و شهید سیدمحمدباقر صدر؛ و نه متکلمان غیرفلسفی نظیر شیخ محمدعبده و محمدرشیدرضا و ابوالاعلی مودودی. از خصایص مهم روش و نگرش سه استاد نامبرده نخستین این بود که با حفظ صلابت و سلامت سنتی، به مسائل و ابتلائات فکری و فرهنگی جدید و پاسخگویی شبهات مکاتب ایدئولوژیک و شبه علمی-فلسفی جدید غربی نظیر داروینیسیم و ماتریالیسم (از جمله در هیأت مارکسیسم و پوزیتیویسم) می‌پرداختند، چنانکه اصول فلسفه و روش رئالیسم استاد علامه همراه با حواشی استاد-شهید از جدی‌ترین و استوارترین سدهایی است که در مقابل مادی اندیشی جدید و به قصد مقابله با آن ساخته شده است و در تحول فضای فکری و فلسفی-کلامی سه دهه اخیر ایران تأثیر بسزایی داشته است.

آثار استاد مطهری، با آنکه در اوج باروری و بهره‌دهی علمی به شهادت رسید، فراوان است. ولی سه اثر در میان آثار فکری انگیز و راهگشای او برجسته‌تر است: نخست همان حواشی، دوم عدل الهی و سوم علل گرایش به مادپرگری.

عدل الهی رساله مهمی است که بخش و بحث اصلی آن رابطه عدل الهی و مسأله شر و توجیه فلسفی-کلامی شر است، یعنی مبحثی که لایب‌نیس آن را تئودیسه اصطلاح کرده است؛ و به شمه‌ای از آراء او که در کتابی به همین نام بیان کرده، در همین مقاله اشاره خواهیم کرد.

علم کلام در طول تاریخش چه در شرق و چه در غرب با فلسفه آمیخته بوده است. متکلمان ناگزیر بوده‌اند که صورت عقل را بر ماده نقل بیفکنند و روش و منطق و بعضی مباحث فلسفی را در استخدام هدف خود که مهمترین مشخصه آن التزام وحی است درآورند. البته این سخن بدان معنی نیست که حد فلسفه و کلام نظرأ هم درهم آمیخته باشد، ولی عملاً در طول تاریخ گذشته درهم تنیده بوده است. اکنون هم اگر فلسفه کمابیش از کلام جدا شده باشد، ولی کلام از فلسفه نبریده است. باری کندی، فارابی و ابن سینا و ابن رشد با آنکه به فلسفه شهره‌ترند و فیلسوف حرفه‌ای به شمارند ولی چنین نیست که به بحثها یا مباحث کلامی نپرداخته باشند. غزالی، امام فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، علامه حلی و قاضی عضدایجی و ملاجلال دوانی با آنکه بیشتر شهره به کلام‌اند ولی در اغلب آثار کلامی خود فلسفه می‌ورزند.

آمیختگی کلام و فلسفه که در طول تاریخ کلام و فلسفه اسلامی نمایان است، در دو دوره یا نزد دو مکتب درخشانتر بوده است، نخست نزد معتزله، دوم نزد شیعه. شیعه که در بسیاری مسائل و مباحث کلامی با معتزله همسخن است در اعصار جدیدتر عرفان و اخلاق را نیز به ترکیب فلسفه-کلام خود افزوده است که اوجش را در حکمت متعالیه صدرالمتألهین باز می‌یابیم. پس از صدرالمتألهین دیگر فیلسوفی که فیلسوف مجرد باشد و گرایش کلامی و عرفانی نداشته باشد یا متکلمی که صرفاً متکلم باشد و مشرب و مزاج فلسفی نداشته باشد، یا با داشتن این دو از ذوق عرفانی بی بهره باشد در تاریخ فلسفه-کلام شیعه به هم نرسیده است. ملامحسن فیض و عبدالرزاق لاهیجی دنباله‌گیران و

بهاء‌الدین خرمشاهی

و مسأله شر

مسأله شر

حکمای اسلام بر آنند که شر مبدائی ندارد. یعنی شر در جهان هست ولی آفریده خداوند نیست؛ چه یا عدم است یا عدمی است (شرحش خواهد آمد). بعضی گفته‌اند شر از لوازم ماهیات و مادیات است یا باید جهان ماده و مدت آفریده نمی‌شد، یا اگر آفریده می‌شد لازم بود که در آن تضاد و تراحم و حرکت باشد. این تضاد و تراحم در عین آنکه چرخهای عالم هستی را به گردش در می‌آورد، موجب پیدایش کژیها و کاستیها هم می‌شود که جنبی و ناگزیر است.

بعضی پاسخ داده‌اند که جهان به حکم آنکه آفریده است، منتهای و محدود و ناقص است و لاجرم نقصان و ناملازمات در آن هست. چه اگر قرار بود جهان بی نقص باشد باید نامتناهی باشد و برای آنکه نامتناهی باشد باید مخلوق نباشد، و این ممکن نیست. بعضی نیز گفته‌اند که قدرت مطلقه خداوند به همه امور از جمله امور محال و متناقض تعلق نمی‌گیرد. از جمله خداوند «نمی‌تواند» خدایی نظیر خویش بیافریند، یا مخلوقی بیافریند که در عین حال و آن واحد موجود و معدوم باشد و نظایر این. از طرف دیگر خداوند نیز در عین قدرت قاهره، نوامیس و قوانینی دارد که از آن به مشیت، عنایت، قضا و قدر، سنت الله و کلمه الله تعبیر می‌شود. پس خداوند در عین آنکه قانونگذار است فوق هر قانونی نیست، و البته این قوانین یا نوامیس را خود مقرر داشته است، شاید مراد از تعین الهی در عرفان هم همین باشد. لذا وقتی جهان مادی را می‌آفریند، تبعات و لوازم آن را نیز می‌پذیرد. به عبارت دیگر خداوند شر را مستقیماً نیافریده است ولی به قول ابن سینا «گوئیا رضا بدان حاصل باشد به عرض^۱». یعنی خداوند فقط خیر را بالذات مراد کرده و آفریده است. خیر خالی از شر نیست و شر خالی از خیر، چنانکه شرحش خواهد آمد.

حافظ دویبت معروف دارد که درباره مسأله شر است. نخست

راستی چرا شر در جهان هست؟ همه به حس و عیان انواع شرور را از نقصها و ناکامیها و ناخواستنیها و رنجها و ناگواریها در کاروبار جهان، و بیشتر در حوزه حیات بشر، می‌بینیم. درد و رنج هست، مرگ و مرض، جهل و جنایت، ظلم و زور، دروغ و دشنام، سل و سیل و سرطان و انواع شداید و ناملازمات و مظالم فردی و اجتماعی و مفاصد اخلاقی اعم از ذهنی و عینی هست. مسؤول این کژیها و کاستیها یا شرور کیست؟ یا منشأش چیست؟

از دیر باز مسأله شر در آفرینش، در ادیان و برای متکلمان و فلاسفه به یکسان مطرح بوده است. گرفتاری فلاسفه الهی در این باب بیشتر بوده است چرا که در بادی نظر چنین می‌نماید که مسأله شر با عدل الهی و قول به قدرت مطلقه و حکمت بالغه و خیرخواهی خداوند ناسازگار است. مخصوصه‌ای که برای متکلمان و فلاسفه یا از سوی آنان طرح می‌شود از این قرار است که خداوند یا نمی‌دانسته است که چگونه باید مانع از دخول شر در آفرینش شد یا نمی‌دانسته است. اگر نمی‌دانسته است پس علمش مطلق نیست، اگر می‌دانسته است ولی نمی‌توانسته است مانع از دخول شر شود، پس قدرتش مطلق نیست، اگر می‌دانسته است و می‌توانسته است ولی به فعل درنیآورده است، در این صورت یا خیر خواه و بخشنده نیست یا العیاذ بالله ظالم است. و چون قاطبه اهل دیانت و حکمای الهی و متکلمان مسلمان و غیر مسلمان خداوند را عالم و قادر مطلق و بخشنده و مهربان می‌دانند، لذا این مخصوصه فکری- عقیدتی پدید می‌آمده- و می‌آید- که چرا شر در جهان هست؟ آیین کهن زردشت و به تبع آن آیین مانی، برای پرهیز از این مخصوصه، به ثنویت افتاده و مبداء دیگری برای شر قائل شده‌اند. البته پارسیان امروز که این قول را مخل توحید دیده‌اند از آن باز آمده‌اند و منکر وجود مبداء شر یا اهریمن اند^۲. بسیاری از

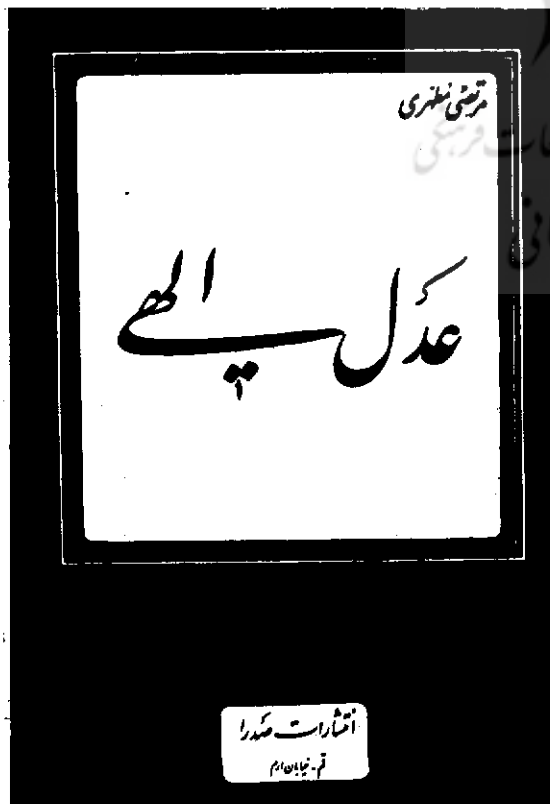
بیتی که طنز و شیطننت و ایهام دلپذیری در آن موج می‌زند: پیر ما گفت خطایر قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاک خطا پوشش بساد و استاد مطهری به تفصیل در همین کتاب (صص ۷۷-۷۹) درباره آن سخن گفته و آن را شرح کرده است. بیت دیگر حافظ این است: هر چه هست از قامت ناسازی اندام ماست / ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست که نظریه مهمی در توجیه شر را دربر دارد و بر آن است که شریا هر نقص و قصوری از ناحیه قوایل (ماهیات) است. شرح این نکته نیز خواهد آمد.

پیشینه مبحث عدل الهی و مسأله شر

از دیر باز فلاسفه و متکلمان شرق و غرب در این مسأله بحث کرده‌اند. در غرب سابقه این بحث به سقراط و افلاطون و ارسطو می‌رسد ولی بحث جدیتر آن در آثار افلوپتین مطرح شده است. پس از افلوپتین (۲۰۵-۲۷۰ م)، سنت اوگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) به این مسأله پرداخته و پس از او قدیس توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۴-۱۲۷۴ م) و در عصر جدیدتر اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷) و بیش از همه لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶ م) در این باره بحث و فحص کرده و رساله معروفی به نام تئودیهسه [= عدل الهی] در این باب پرداخته است. نیز پس از او هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) و ولتر (۱۶۹۴-۱۷۷۸ م) و شوینهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰ م) از نظرگاه مخالف در این مسأله بحث کرده و آن را برخلاف سایرین توجیه‌ناپذیر شمرده‌اند. در دوران معاصر ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م) نظریه جدیدی برای توجیه آن پیش نهاده است. ابتدا برای آنکه زمینه نظرگاه حکما و متکلمان اسلامی بهتر روشن شود، سابقه و ریشه این بحث را در قرآن مجید بررسی می‌کنیم.

بحث قرآنی

در قرآن مجید عدل الهی و تنزیه خداوند از ظلم و مسأله شر به انحاء مختلف مطرح شده است. از همه مهمتر آیه ان الله لیس بظلام للعبید [= خداوند بر بندگان ستمکار نیست] [آل عمران، ۱۸۲؛ انفال، ۵۱؛ حج، ۱۰] که به صورت و ماریک بظلام للعبید (فصلت، ۴۶) و ما انا بظلام للعبید (ق، ۲۹) هم آمده است. و بار دیگر تصریح شده و ما الله یرید ظلماً للعالمین [= خداوند اراده ظلم در حق عالمیان نکرده است] [آل عمران، ۱۰۸]. و بارها ظلم از خداوند نفی و به خود بندگان و کردار آنان نسبت داده شده است: وما ظلمونا و لکن كانوا انفسهم یظلمون [= ما بر آنان ظلم نکردیم بلکه خود بر خود ظلم کردند] (بقره، ۵۷) و همین معنی با



اندک تغییری در عبارت، در آیات دیگر هم ظاهر شده (آل عمران، ۱۱۷؛ اعراف، ۹، ۱۶۰، ۱۷۷؛ توبه، ۷۰؛ یونس، ۴۴؛ نحل، ۳۳، ۱۱۸؛ عنکبوت، ۴۰؛ روم، ۹).

کلمه شر بارها به همین معنایی که امروز از آن مراد می‌کنیم و در زبان فارسی هم به کار می‌رود در قرآن مجید سابقه دارد، از جمله چهاربار در سوره فلق: قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق ومن شر غاسق اذا وَقَب ومن شر النفاثات فی العقَد ومن شر حاسد اذا حسد [= بگو به پروردگار سپیده دمان پناه می‌برم. از شر هر آنچه آفریده است. و از شر شبی که از پی آزار در آید. و از شر افسونگرانی که در گره‌های جادو می‌دمند. و از شر حسود بدچشم که رشک می‌ورزد]. در سوره ناس نیز از شر وسواس [= دیو یا خیال وسوسه‌گر] نام برده شده است. در قرآن مجید، شر اخلاقی یعنی کردار بد هم شر نامیده شده: و من یعمل مثقال ذرّة شراً یراه [و آن کس که به اندازه ذره‌ای بدی کند پادافراه آن را خواهد دید] (زلزال، ۸). نیز در قرآن مجید گفتگو شده است که معلوم نیست هر آنچه در ظاهر شر می‌نماید در نفس الامر نیز شر و به ضرر انسان باشد، و بالعکس... و عسیّ آن تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم و عسیّ ان تحبوا شیئاً و هو شر لکم [= چه بسا امری را ناخوش دارید و در حقیقت به خیر شما باشد، و چه بسا امری را خوش دارید و در حقیقت برای شما شر باشد] (بقره، ۲۱۶). انسان تاب و طاقت شر را ندارد (شرهای عادی زندگی) و به زودی نومید می‌شود و به زاری در می‌آید (فصلت ۴۹، ۵۱؛ اسراء، ۱۱، ۸۳). خداوند انسان را به خیر و شر ورنج و راحت می‌آزماید: ... و تَبْلُو کم بالشر والخیر فتنةً والینا ترجعون [= و شما را به شر و خیر مبتلا کرده می‌آزماییم و به سوی ما باز می‌گردید] (انبیاء، ۳۵) و گاه به جای این گونه خیر و شر اصطلاح سراء و ضراء به کار می‌رود. هر حسنه و سیئه‌ای از سوی خداوند است (نساء، ۷۸) و هر مصیبتی به اذن اوست (تغابن، ۱۱) یا به تعبیر دیگر حسنه از سوی خداوند و سیئه از نفس ما و جانب خود ماست (نساء، ۷۹؛ شوری، ۳۰). آنچه از این آیات، و نیز آیات دیگر که نقل نکردیم، مستفاد می‌شود این است که شر وجود خارجی و انواع و اقسام دارد. و وجود شر که غالباً نتیجه عمل یا ناشی از نگرش انسان است، خدشه‌ای به عدل الهی نمی‌زند. و قسم مهمی از شرور که شرور اخلاقی و اجتماعی است در قرآن به «سوء» یا «فساد» تعبیر شده و باز هم صدور آن به خود بشر نسبت داده شده است

نظرگاه معتزله

معتزله نخستین گروه از متکلمان فلسفی مشرب و برجسته

قرون اولیه اسلامی اند. اینان اصحاب اصالت عقل اند ولی نه به آن معنی که عقل را در برابر شرع بنهند، بلکه عقل و روش عقلی فلسفی را در خدمت دین و دستمایه توجیه و توضیح اصول عقاید خود ساخته‌اند، و پیروان فاضل بن عطا (۸۰-۱۸۱ق) شاگرد حسن بصری اند. اصل عدل یعنی عادل دانستن خداوند جان کلام معتزله است که طبق نظر قاضی عبدالجبار همدانی (متوفای ۴۱۵)، یکی از برجسته‌ترین سخنگویان معتزله، از این قرار است:

عدل این است که تمامی افعال الهی نیک است و او کار ناشایست نمی‌کند و از آنچه بر او واجب است تن نمی‌زند، و در خبری که می‌دهد دروغ نمی‌گوید و در حکمش بی‌انصافی نمی‌کند، و فرزندان مشرکان را به گناه پدرانشان عذاب نمی‌کند، و معجزه را بر دست دروغ‌زنان جاری نمی‌گرداند، و بر بندگان تکلیفی که تابش را نداشته باشند یا از آن آگاهی نیابند نمی‌کند، بلکه در مقابل تکلیف به آنها توانایی و دانایی می‌دهد و آنان را راه می‌نماید و چون و چند این مسائل را بر ایشان آشکار می‌گرداند تا هر که به راه آید، یا از راه رود، به اتمام حجت باشد.^۵

از نظام و اسواری و جا حظ (بزرگان صدر اول معتزله) حکایت شده است که می‌گفتند محال است که خداوند بر ظلم و کذب و ترک اصلح قدرت داشته باشد. قاضی عبدالجبار که این قول را نقل می‌کند خود قائل به این است که خداوند قادر است به کاری که اگر انجامش می‌داد همانا ظلم و قبیح بود.^۶ و می‌گوید که خداوند فعل قبیح نمی‌کند و چنین دلیل می‌آورد که مسلم است خداوند به قبیح عالم است و می‌داند که از چنین عملی بی‌نیاز است و در این صورت به هیچ وجه عمل قبیح را اختیار نمی‌کند.^۷

باری اکثریت معتزله در این قول با اشاعره متفقند که خداوند قادر بر قبیح است ولی فرقیشان با اشاعره این است که می‌گویند خداوند چنین قدرتی را به فعل در نمی‌آورد. بحث مهم دیگر معتزله درباره آلام (دردها و رنجها) و ایلام (به درد و رنج افکندن) است. در شرح اصول خمس آمده است: درد و رنجهایی که از سوی خداوند است از دو حال خارج نیست یا به مکلف می‌رسد یا به غیر مکلف. اگر به غیر مکلف برسد ناگزیر باید در مقابلش عوض و جبرانی داشته باشد و مایه عبرت مکلفین باشد. با این حساب یا وجود عوض، فعل الهی صورت ظلم به خود نخواهد گرفت و با وجود اعتبار و عبرت دیگران، عیب نخواهد بود. در مورد مکلف هم همینطور [یا پادافراه گناهان یا] همراه با

عدل الهی و مسأله شر

روایت دیگری از قول به جبر می‌شمارند.

غزالی متکلم بزرگ اشعری (۴۵۰-۵۰۵ ق) جان کلام مکتب اشعری را در فصل یا قطب سوم کتابش *الاقتصاد فی الاعتقاد* چنین بیان می‌کند:

درباره افعال الهی و اینکه هر فعلی بر او جایز است و هیچ فعلی واجب نیست. در این قطب هفت اصل را پیش می‌نهمیم: (۱) بر خداوند جایز است که تکلیفی برای بندگانش تعیین نکند؛ (۲) بر او جایز است که بر بندگانش تکلیف مالایطاق [= خارج از طاقت] کند؛ (۳) بر او جایز است ایلام [= آزار] بندگانش بدون عوض دادن به آنها یا جنایتی که از آنها سرزده باشد؛ (۴) بر او واجب نیست که آنچه را از نظر بندگان اصلاح است انجام دهد؛ (۵) بر خداوند واجب نیست که لزوماً در برابر طاعت، پاداش و در برابر معصیت پادافراه دهد؛ (۶) بر بندگان چیزی به الزام عقل واجب نیست، بلکه به الزام شرع واجب است؛ (۷) بر خداوند واجب نیست که پیامبران را برانگیزد. اگر هم برانگیزد قبیح یا محال نیست. بلکه ممکن است که صدق آنان را با آشکار ساختن معجزات ثابت کند.^{۱۳}

سپس هر يك از این گزاره‌های هفتگانه را به تفصیل شرح می‌دهد و از نظرگاه خود اثبات می‌کند. و در مورد تنزیه خداوند از ظلم و معنای آیه و *ما ربك بظلام للعبید* (فصلت، ۴۶) می‌گوید: ظلم به طریق سلب محض از خداوند نفی می‌شود، چنانکه *فی المثل غفلت از دیوار یا عمل عبث از باد* بر نمی‌آید، ظلم هم از کسی بر می‌آید که تصور مداخله‌اش در ملک غیر برود، و در حق خداوند تعالی چنین تصویری نمی‌توان کرد؛ و یا در مورد کسی پیش می‌آید که کارش با کار دیگری [یا فرمان او] مخالف درآید. در مورد انسان هم می‌توان گفت که در محدوده ملک خویش در هر کاری آزاد است، مادام که مخالف شرع نباشد، که به این معنی ظلم خواهد بود.^{۱۴}

طبیعی است که اشاعره نظریه‌ای برای توجیه شر نداشتند باشند و آن را معارض با عدل الهی نیابند. ابوالحسن اشعری، معتزله را از آن روی همعقیده با زردشتیان، و مصداق حدیث نبوی [ان] *القدریة مجوس هذه الامة* می‌داند که می‌گویند خداوند- برخلاف شیطان که قادر بر شر است- قادر بر شر نیست. و به عبارت دیگر قائل به منشأ واحدی برای خیر و شر نیستند.^{۱۵} در جای دیگر هم که «آراء فاسده» معتزله را بر می‌شمارد می‌گوید

عوض و عبرت است.^{۱۶} و درباره خلقت موجودات درنده و موزی چون شیر و گرگ و مار و عقرب می‌گوید که در خلقت آنها حکمت و غرض و فوایدی هست. از جمله فواید دنیوی گزندگان این است که پادزهر را از زهر همین گونه جانوران می‌گیرند. و فایده دینی وجود آنها هم این است که با دیدن این موجودات مضر و موزی و کریمه‌المنظر، انزجاری در دل ما پدید می‌آید و به یاد عذاب الهی می‌افتیم و درصدد پرهیز از آن بر می‌آییم. از آن گذشته ضرر این گونه حیوانات، از ضرر انسانها به یکدیگر بیشتر نیست.^{۱۷} معتزله اگرچه می‌کوشند برای هر شر و رنجی حکمتی و فایده‌ای قائل شوند، ولی چنین بر می‌آید که نظریه فراگیر و منسجمی برای توجیه شر ندارند.

نظرگاه اشاعره

اشاعره پیروان ابوالحسن اشعری (۲۶۰-۳۲۴ ق) و قائل به اصالت وحی یا شرع (در برابر اصالت عقل معتزله) اند. خداوند را فعال مایشاء و مایرید می‌دانند که چون همه ماسوا ملک اوست تصرف او به هر نحو که باشد شایسته و عادلانه است. فعل خداوند ملاک و معیار عدل است، نه عدل بشری معیار و ملاک عمل او. لذا برخلاف معتزله برای صفت عدل الهی اهمیت خاص قائل نیستند. افعال او را معلل به غرض و غایت نمی‌شمارند.^{۱۸} لطف و صلاح و اصلح و اصولاً هیچ چیزی را بر خداوند واجب نمی‌دانند.^{۱۹} اشاعره در توحید افعالی تا آنجا پیش رفته‌اند که اولاً رابطه علیت و اسباب و مسببات را به صورتی که نزد معتزله و اصولاً سایر فلاسفه و متکلمان و عرف عادی معروف است منکرند و همزمانی و توالی «ظاهری» رویدادها را منتسب به اراده‌های جداگانه ولی مداوم الهی می‌دانند و از آن به جریان عاده‌الله تعبیر می‌کنند و بر آنند که خداوند می‌تواند بدون مواد سوزاننده هم بسوزاند یا با وجود مواد سوزاننده و عملکرد آنها مانع از سوزاندن و سوختن شود.^{۲۰}

ثانیاً اختیار انسان را منکرند چه معتقدند فقط يك خالق و مؤثر واقعی وجود دارد و بنده نمی‌تواند چنین خلقی را صورت دهد و لذا فقط کاسب یا فراگیرنده فعل از فاعل حقیقی (خداوند) است. این همان نظریه معروف کسب است که مخالفان اشاعره آن را فقط

خاص شر شمرده می شود. جمیع اسباب شر در فلک تحت قمر پیدا می شود و سرابای آنچه در مادون قمر یافت می شود در جنب کل آفرینش ناچیز است. شر ملحق به ماده است و ماده همه کمالات را نمی تواند بپذیرد، و اگر گفته شود که چرا خداوند خیر محض که میرا از شر باشد پدید نیاورد، در پاسخ باید گفت که در این نمط از وجود (مادیات) امکان نداشته است، ولی در امور عقلی و نفسی و سماوی امکان داشته و آفریده شده است. انواع شرور در جنب خیرهایی که در جهان هست ناچیز است و باری تعالی اگر خیر کثیر را به خاطر پرهیز از شر قلیل نمی آفرید، این خود شر بزرگتری بود.^{۱۶}

شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ق) می گوید:

بدی و شقاوت در جهان ظلمات از لوازم حرکات بود، و حرکت و ظلمت از لوازم جهت فقر انوار قاهره و مدبره بود و بنابراین شرور در این عالم مستند و ناشی از وسائط بود. و در نور الانوار هیأت و جهات ظلمانیه محال بود و بنابراین از ناحیه نور الانوار شری صادر نمی شود و فقر و ظلمات از لوازم ضروریه معلولات بود و بمانند سایر لوازم ماهیت بود که ممتنع السلب از ماهیت اند و عالم وجود جز بدان سان که هست با تمام توابع و لواحق و لوازمش متصور نبود و شرور در این عالم بسی کمتر از خیرات بود.^{۱۷}

در میان حکمای الهی اروپا ویلهلم گوتفرید لایب نیتس، فیلسوف و ریاضیدان آلمانی (۱۶۴۷-۱۷۱۶ م) بیشتر و بهتر از دیگران به این مسأله پرداخته و چنانکه پیشتر گفته شده رساله مفرد مفصلی به نام تئودیهسه [= عدل الهی] درباره رابطه عدل الهی با مسأله شر و اختیار آدمی پرداخته است. مشرب و نگرش کلی او در این زمینه خیلی شبیه به نظرگاه حکمای الهی اسلام و متکلمان معتزله است. لایب نیتس در سراسر کتاب تئودیهسه خداوند را حکیم و مهربان و افعال او را از روی کمال حکمت و مصلحت و انتخاب اصلح و معلل به اغراض می داند. و چنانکه به نام او مشهور شده - و احتمالاً متأثر از نظر غزالی است - جهان موجود را بهترین جهان ممکن می شمارد. باری شباهت آراء لایب نیتس در مسأله عدل الهی و شر، با آراء حکما و متکلمان مسلمان، اعم از اینکه ناشی از توارد یا اقتباس باشد قابل توجه و حائز اهمیت است. اینک خلاصه ای از اندیشه های او را به صورت گزاره یا گزارش از کتاب تئودیهسه نقل می کنیم:^{۱۸}

۱. هیچ شری شر مطلق نیست؛ بسیاری از شرها منشأ خیرات واقع می شوند (صص ۳۶-۳۷، ۱۱۹).

همچنین برآند که شروری هست که خداوند آنها را نخواسته است^{۱۶}

نظرگاه شیعه

کلام شیعه در نظرگاه کلی و روش عقلی و امهات مسائل همانند کلام معتزله است و شاید جز مسأله عصمت و امامت اغلب مسائل کلامی، در توحید و افعال الهی و افعال بندگان و نبوت و معادین این دو مکتب مشترک است^{۱۷}. باری آراء متکلمان بزرگ شیعه از جمله شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیر طوسی و علامه حلی در باب عدل الهی و نفی ظلم و قبیح از او - با آنکه قادر بر آنهاست - و واجب شمردن لطف و اصلح بر او و غرض داشتن افعال الهی و عوض دادن خداوند به رنجهایی که به غیر مستحق می رسد همانند نظرگاه معتزله است^{۱۸}.

آنچه مایه شگفتی است این است که متکلمان شیعه و معتزله با آنکه مکتب کلامی پیشرفته ای دارند و خداوند را از قبیح و ظلم و عیب منزّه می شمردند و غرض و عوض و لطف و اصلح را بر او واجب می شمارند، نظریه سنجیده ای برای شرور ندارند. اما حکمای شیعه علی الخصوص ملاصدرا با دنباله روی از ابن سینا که خود فاقد گرایش شیعی نیست، آراء سنجیده ای در توجیه شر ابراز داشته اند که شمه ای از آن را خواهیم دید.

نظرگاه حکمای الهی

در میان حکمای اسلام، آراء ابن سینا در این زمینه ابتکاری و تأسیسی است و پس از او حکما و متکلمان به بسط افکار و مفاهیم کلیدی او کوشیده اند.

ابن سینا (۳۸۰-۴۲۸ ق) در اغلب آثار خود از جمله شفاء، اشارات و نجات توجیه مقبول و مفصلی از مسأله شر در آفرینش به عمل آورده است. و بر آن است که خداوند وجود اشیاء را بالذات اراده کرده است، ولی شر بالعرض اراده شده، یعنی شر ناگزیر و به تبع پدید آمده است لذا خیر مقتضی [= مقضی] بالذات و شر مقتضی بالعرض است. شروری که در عالم پدید می آید نسبی است و در مقایسه با خیر در اقلیت است. مانند آتش که وجودش خیر است ولی چون گاه آسپهایی نابجا می زند، نسبت به مورد



لایب نیتس

THEODICY

ABRIDGED

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ

Edited, abridged and with
an introduction by

DIOGENES ALLEN

The Library of Liberal Arts

published by

THE BOBBS-MERRILL COMPANY, INC.

Indianapolis New York

۲. خیرات از شرور بس بیشترند (صص ۳۷، ۱۱۹).
۳. مبداء شر، چنانکه قدما می انگاشتند در مادّه نیست، در ماهیات ازلی اشیاء و وجود علمی آنهاست (صص ۴۰، ۱۶۱).
۴. شر نیاز به علت فاعلی ندارد، چه عدمی است، همین است که حکمای مدرسی نیز آن را دارای علت ناقصه می شمردند. همچنین شر مبداء ندارد (صص ۴۰، ۹۵).
۵. شر سه گونه است: (۱) متافیزیکی که عبارت است از نقص، (۲) طبیعی که عبارت است از درد ورنج، (۳) اخلاقی که عبارت است از گناه.
۶. خداوند به اراده سابق خود خیر را اراده می کند و در اراده لاحقش بهترین را آماج می گیرد (ص ۴۱) [به عبارت ساده تر: خوب مطلق را اراده می کند ولی خوب نسبی پدید می آید که برآیند اراده های چندگانه او و قابلیت ماهیات است].
۷. شر اخلاقی (گناه) هم گاه وسیله کسب خیر یا مانع از تکرار شر می گردد (ص ۴۱).
۸. خداوند به وجود شر رضا داده است (ص ۴۰)، شر اخلاقی را هرگز اراده نکرده است و شر طبیعی را به طور مطلق [به اصطلاح حکمای اسلام بالذات] اراده نکرده، ولی گاه آن را پادافراه گناهان قرار داده است (ص ۴۱).
۹. خداوند بخشنده کمال در طبیعت است، ولی هر قصوری که هست از ناحیه پذیرندگی و نقصان قابلیت ماهیات ممکنه است (ص ۴۴).
۱۰. خداوند نظام و روابط هستی را در این مرحله تغییر نمی دهد. چه همین نظم و نظام در علم او و قضای او گذشته است و او نه اشتباه کرده است، نه پشیمان است (ص ۵۲).
۱۱. اما همچنان در همین جهان هم معجزه می کند. در اینجا ممکن است شبهه کنند که اگر خداوند نظم فعلی امور را تغییر نمی دهد، جایی برای دعا و درخواست از او باقی نمی ماند. جوابش این است که این دعاها و نیازها و اثرات مترتب بر آنها در علم خداوند گذشته است. به تعبیری خاص می توان گفت خداوند آنها را هم به حساب آورده است (ص ۵۲).
۱۲. زنده بودن یعنی داشتن اختیار، و خداوند اگر برای آنکه انسانها از اختیار خود سوء استفاده نکنند، اختیار را از آنان سلب کرده بود، همانا بایست آنها را نمی آفرید (صص ۷۸-۷۹) همین است که خداوند با رضا دادن به وجود شر باعث خیر شده است (صص ۷۹-۸۰).
۱۳. گاه آنچه در موارد جزئی، نایب سامان می نماید، نظر به کل نظام همانا سامان است (ص ۸۵)، یک چیز زیبا کلش زیباست، و

يك جزء از آن لزوماً زيبا نيست (ص ۱۱۷).

۱۴. اگر خداوند جانب خير مطلق و حتى خير نسبي را نيمي گرفت [يعني براي شر قليلي که آميخته با خير کثير است، آفرينش را تعطيل مي کرد] اين خود شر بزرگتري بود.
۱۵. منشأ شر [شر اخلاقي] در آزادي [= اختيار] مخلوقات است (ص ۱۲۳).

از ميان حکماي طراز اول عالم اسلام و تشيع هيچکس به اندازه ملاصدرا و به عمق او به مسأله شر و رابطه اش با عدل الهي نپرداخته است. در اينجا خلاصه اهم آراء او را، به نقل از کتاب اسفار به صورت گزاره يا گاهي گزارشهاي جدا جدا مي آوريم:^{۲۲}
۱. خير مطلق همانا ذات واجب الوجود است (ص ۵۸).
۲. همه ماسوا (آفريدگان) طبق درجه دوري يا نزديکي شان به درجه خير مطلق، آلايش نقص و فقر دارند (ص ۵۸).

۳. يکي از معاني فقر، فقد ذات شيء يا فقد کمالی از کمالات اختصاصی اوست (ص ۵۸).

۴. شر به دو معنی امر عدمی است يعني ذات ندارد، يا عدم کمال ذات دارد (ص ۵۸).

۵. عنایت الهي [= مشیت ازلی يعني مجموعه علم و علت و رضای الهي که عين ذات اوست] اقتضا نمی کند که چیزی را مهمل گذارد، بلکه ايجاب می کند که هر چیزی را به کمالش برساند (ص ۵۹).

۶. بعضی از شرور، اعم از اينکه عدم محض يا رساننده به عدم باشند، عبارت اند از: مرگ، جهل بسيط و مرکب، فقر، ناتواني، زشتی، ناسازی و بی اندامی، قحط، اندوه، درد (ص ۵۹) و خويهای ناشايست نظير بخل، جبن، اسراف، کبر، و عجب، و کردارهای ناشايست نظير ظلم، قتل، زورگویی، زنا، سرقت، غيبت، سخن چینی، دشنام و نظاير آنها و اينها هيچکدام فی ذاته شر نيستند، و خيرات وجودی اند و شريت آنها در مقايسه با قوای شريفه ای است که شأن کمال دارد (ص ۶۱) و در مقايسه با ناتواني دارنده آنهاست در اينکه نمی تواند قوای خود را از افراط و تفریط نگه دارد. دردها و رنجها هم از آن حيث که قرين با دراکه يا ادراکات ما هستند خيرند (ص ۶۲).

۷. تمامی آنچه مردم شر می نامند، فی نفسه شر نيستند. بلکه خيرات بالذات اند، و شرور بالعرض (ص ۶۲).

۸. عدمی که به آن شر گفته می شود عدمی است که برای شيتی حاصل است [= عدم مضاف]، نه عدم مطلق (ص ۶۶).

۹. شر به چيزهايی می رسد و در آنهايي به هم می رسد که ماده جسمانی داشته باشند، چه ماده وجودش ناقص است و فساد و

انقسام و تكثر و اضداد و استحاله و تجدد احوال و انقلاب صور می پذيرد. لذا هر چه بالطبع از ماده پيراسته تر باشد، از شر و وبال شر پيراسته تر است (ص ۶۷).

۱۰. حکما [مقصود ارسطو است] موجودات را به پنج رده تقسيم کرده اند: الف) خير محض بدون هيچ شری؛ ب) آنچه يا آنکه خيرش کثير و شرش قليل باشد؛ پ) آنچه شرش کثير و خيرش قليل باشد؛ ت) آنچه خير و شرش مساوی باشد؛ ث) آنچه / آنکه شر مطلق باشد. و سه قسم اخير در عالم وجود ندارد (ص ۶۸). نمونه قسم اول عقول مقدسه و «کلمات الله التامات» و بعضی نفوس کامل انسانی است. نمونه قسم دوم آب و آتش و باد و خاک و ابر و باران است (ص ۶۹) که البته جنبه آزارنده هم دارند، ولی در جنب فوايدی که دارند ناچيزست. حيواناتی که بر اثر پروردهای اتفاقی ضرر می رسانند نظير درندگان و گزندگان هم از اين رده اند. انسانهای عادی هم که مستعد فضائل هستند ولی گرفتار ذایل شده اند همينطور (ص ۶۹). اين گونه شرور همواره با آنها نيست و در همه افراد آنها هم نيست (ص ۷۰).

۱۱. همه اين شرور فقط در عالم کون و فساد، يعني کائنات عنصری، که دارای تضادست پديد می آيد (صص ۷۰، ۷۱).

۱۲. اگر تضاد نبود، حدوث حادثات و کون و فساد رخ نمی داد^{۲۳} (صص ۷۱، ۷۷). تضاد حاصل در اين عالم، سبب دوام فيض است و در نسبت با نظام کلی خير است و در نسبت با اشخاص جزئی شر است. تضادی که سبب کون و فساد است، به جعل جاعل نيست، چه کيفيات متضاده نظير حرارت و رطوبت و غيره، از لوازم ماهيت آنها و به حسب وجود خارجی مادی است، اگر چه از لوازم وجود عقلی آنها نيست. و لوازم وجودات مانند لوازم ماهيات، مجعول بالذات نيست. مجعول بالذات همانا نفس وجود آنهاست، نه نقايص و نقصانهای آنها، و تضاد پذيری آنها هم از نقايص لازمه ذات آنهاست، نه به جعل جاعل. و برای فاعل (خداوند) هم امکان نداشته است که اصول کائنات را غير متضاده قرار دهد (صص ۷۱-۷۲).

۱۳. شروری که در همين عالم (عالم مادی) هم هست در قياس با خيراتی که در آن هست ناچيز است (ص ۷۱).

۱۴. لوازم ماهيات ممکنه (که ناقص و فقير و شرآمیزند) سبب و علتی ندارند، بلکه ملزومات آنها [که از خيرات است] سبب و علت و آفريننده دارد (ص ۷۲).

۱۵. خير مقضی بالذات است، و شر مقضی بالعرض (ص ۷۴).

۱۶. شر در عالم قضاء الهي - که عبارت از صورت عقلی

عدل الهی و مسأله شر

پس از ملا صدرا نیز حکما و متکلمان به بحث درباره مسأله شر و عدل الهی پرداخته اند ولی کمتر نکته تازه ای را مطرح کرده اند. در این میان بحث و بررسیهای ملامحسن فیض (۱۰۰۶-۱۰۹۱ ق) و ملا عبدالرزاق لاهیجی (قرن ۱۱) ۲۵ و حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ق) ۲۶ و ملا عبدالله زونوزی (متوفای ۱۲۵۷ ق) ۲۷ و آقا علی مدرس ۲۸ برجسته تر از دیگران است.

استاد مطهری به این مسأله کلامی - فلسفی مهم پرداخت تازه ای داده است که از نظر تفصیل و عمق یادآور بحث مستوفای صدرالمতألہین است که به تصریح خویش، در این رساله به آراء او نظر داشته است:

ما با استفاده از همان مطالبی که حکمای اسلام در این بحث آورده اند - با سبک و طرحی نو - به پاسخگویی شبهه شرور پرداخته ایم. جوابی که در این کتاب عرضه می کنیم شامل همان عناصری است که در کتب فلسفه اسلامی، مخصوصاً کتابهای صدرالمتألہین در پاسخ اشکال شرور ذکر گردیده است، و هر دو پاسخ از لحاظ ماهیت یکی است. تفاوت پاسخ ما و پاسخ آنها در شیوه خاصی است که ما اتخاذ کرده ایم. و این از آن جهت است که ما مسأله شرور را از نظر «عدل الهی» مورد مطالعه قرار داده ایم، درحالیکه معمول حکماء اسلام این بوده که این مسئله را در بحث توحید و رد شبهه ثنویه و یا در مورد مسئله «عنایت و علم الهی» و اینکه نحوه تعلق قضاء الهی به شرور چگونه بوده است مطرح کنند. ۲۹

استاد مطهری با شیوه شیوا و سهل و ممتنع همیشگی خویش در این مسأله ژرف کاوی کرده و از مثالهای زنده ای برای تفهیم این بحث باریک و بغرنج استفاده می کند. اگر امهات مسائل را از دیگران و بویژه ملا صدرا می گیرد، شرح و بسطی که به آن می دهد هوشمندانه و ابتکاری است فی المثل مسأله عدمی بودن شر را که حکما و متکلمان از عهد ابن سینا به بعد بیان کرده اند (و اصلش به افلوطین می رسد) با صراحت کم سابقه ای بیان می کند (صص ۱۴۲-۱۴۷) نیز مسأله مهم تضاد را و فرقهایی را که با تضاد دیالکتیک دارد (صص ۱۹۰). بحث مفصل او درباره فواید شرور و مصائب (صص ۱۵۹-۱۹۰) نیز کم نظیر است.

مؤلف حاق مطالب کتاب خود را در چند صفحه (صص ۱۹۸-۲۰۲) به دست داده که لازم است خلاصه آن را نقل کنیم: ۱. حکیم بودن خداوند به این معنی است که موجودات را به کمالات لایقشان تا هر حدی که برای آنها ممکن باشد می رساند.

وجود همه اشیا است - وجود ندارد. بلکه شر در عالم قدر - که تفصیل و تجسیم و تقدیر همان صور عالم قضاء است - وجود می یابد. هیولی منبع شرور و نقص است، و از وجود آن گزیری نیست (صص ۷۴).

۱۷. اگر تضاد نبود، دوام فیض از مبدا جواد تحقق نمی یافت و جود الهی را کم می ماند و عالم عنصری از پذیرش حیات بازمی ایستاد؛ و اکثر آنچه در نهانگاه امکان و کتم عدم است همچنان در آنجا باقی می ماند و برای پویندگان طریقت، سفر به سوی خدا و بازگشت به او امکان نمی یافت، حال آنکه خداوند فرموده است: کما بدأنا اول خلق نعیده (انبیاء، ۱۰۴).

۱۸. اگر بگویند چرا خداوند موجوداتی نیافرید که جنبه شر آمیز نداشته و خیر محض باشند، باید گفت چنین موجوداتی در نمط اول وجود (صور عقلیه و صور نفسیه و طبایع سماویه) آفریده است، و آنچه باقی بود همین نمط دوم است که جز با آمیزش انواع قوا و عدمها و اضداد امکان نداشته (صص ۷۸).

۱۹. مؤلف به ایراد کسانی که می گویند شر غلبه دارد، یعنی اشرف موجودات که انسان است، گرفتار انواع شرور چه در صفات، چه در افعال و چه در معتقدات است و اکثریت در دنیا و آخرت از سعادت به دورند، به تفصیل پاسخ می دهد و نتیجه می گیرد که در هر دو نشأه اهل رحمت و سلامت بیشترند (صص ۷۹-۸۰).

۲۰. و به این اشکال که خداوند جواد کریم از طاعت مطیعان و معصیت مجرمان، غنی است سبب عذاب جاودانه کفار در قیامت چیست، دو پاسخ می دهد و در پاسخ دوم می گوید که طبق شرایطی چنین عذابی جاویدان نخواهد بود (صص ۸۸-۸۹).

۲۱. آنچه مردمان در این جهان شر می شمارند، اراده ازلی به آن تعلق گرفته و مفید به حال کائنات دانسته شده است (صص ۹۱).

۲۲. نظام عالم بر همین شکل که هست، برترین نظامهای ممکنه و کاملترین آنهاست. چه اگر آفریدن جهانی بهتر از این ممکن می بود و صانع مختار نمی دانست، علمش محدود می بود، و اگر می دانست و می توانست ولی به عمل نمی آورد، پس جودش محدود می بود؛ و این کلامی است که غزالی در آثارش آورده و محیی الدین ابن عربی آن را پسندیده و در فتوحات نقل کرده و انصافاً برهانی است (صص ۹۱).

حکیم بودن خدا به معنی این است که فعلش غایت دارد نه ذاتش.
۲. فیض الهی، یعنی فیض هستی که سراسر جهان را دربر گرفته نظام خاصی دارد، یعنی تقدم و تأخر و سببیت و مسببیت و علیت و معلولیت میان آنها حکمفرماست و این نظام غیر قابل تخلف است.

۳. صنع خدا کلی است نه جزئی، ضروری است نه اتفاقی.
۴. برای وجود یافتن يك چیز، تام الفاعلیه بودن خداوند کافی نیست، قابلیت قابل هم شرط است، عدم قابلیت قابلها منشأ بی نصیب ماندن برخی موجودات از برخی مواهب است.

۵. محال است که موجودی امکان وجود یا امکان کمال وجود پیدا کند و از طرف خداوند افاضه فیض و اعطاء وجود نشود.

۶. شرور یا اعدامند و یا وجوداتی که منشأ عدم در اشیاء دیگرند و از آن جهت شرند که منشأ عدمند.

۷. شریّت شرور نوع دوم در وجود اضافی و نسبی آنها است نه در وجود فی نفسه شان.

۸. آنچه واقعاً وجود دارد و جعل و خلق و علیت به آن تعلق می گیرد، وجود حقیقی است نه وجود اضافی.

۹. شرور مطلقاً، معمول و مخلوق بالتبع و بالعرضند نه معمول بالذات.

۱۰. جهان يك واحد تجزیه ناپذیر است، حذف بعضی اجزاء جهان و ابقاء بعضی توهم محض و بازیگری خیال است.

۱۱. شرور و خیرات دو صف و دو دوده جدا نیستند، به هم آمیخته اند، عدمها از وجودها، و وجودهای اضافی از وجودهای حقیقی تفکیک ناپذیرند.

۱۲. نه تنها عدمها از وجودها، و وجودهای اضافی از وجودهای حقیقی تفکیک ناپذیرند، وجودهای حقیقی نیز به حکم اصل تجزیه ناپذیری جهان، پیوسته و جدانشدنی هستند.

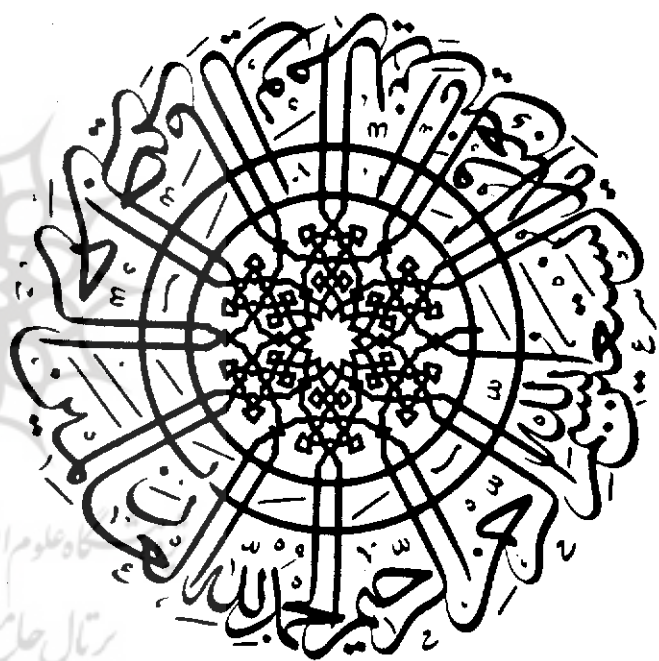
۱۳. موجودات به اعتبار انفراد و استقلال حکمی دارند و به اعتبار جزء بودن و عضویت در يك اندام حکمی دیگر.

۱۴. آنجا که اصل پیوستگی و انداموارگی حکمفرما است، وجود انفرادی و مستقل، اعتباری و انتزاعی است.

۱۵. اگر شر و زشتی نبود، خیر و زیبایی معنی نداشت.

۱۶. شرور و زشتیها نمایانگر خیرات و زیباییها است.

۱۷. شرور، منبع خیرات و مضائب، مادر خوشبختیها است.



یکی دیگر از آراء ابتکاری استاد شهید درباره نقش و مسؤولیت انسان در جهت کاستن کژیها و پیراستن جهان از بدیهاست: آنچه از این امور [امور شرآمیز] به عدم قابلیت ظرفها و

عدل الهی و مسأله شر

آیه ۸) [= و (فقراى مهاجرین) خدا و رسول را یاری می کنند، اینان به حقیقت راستگویان عالمند - همان ترجمه].
 ۴. و لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ان الله لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ (سوره حج، آیه ۴۰) [= هر که خدا را یاری کند البته خدا او را یاری خواهد کرد - همان ترجمه].

۵. يا ايها الذين آمنوا كونوا انصارا لله (سوره صف، آیه ۱۴) [= ای اهل ایمان شما هم یاران خدا باشید].
 ۶. قال الحواریون نحن انصار الله (آل عمران، ۵۲؛ صف، ۱۴) [= ما یاران خدایم / ما یاری کنندگان دین خدایم].

این معنی در قرآن مجید به تعابیر دیگر هم بیان شده است از جمله قرض دادن به خداوند که شش بار بیان شده (بقره، ۲۴۵؛ مائده، ۱۲؛ حدید، ۱۱، ۱۸؛ تغابن، ۱۷؛ مزمل، ۲۰) یا شری و اشتراء نفس [= فروختن مؤمنان جان خویش را در طلب رضای خداوند و خریدن خداوند جان مؤمنان مجاهد را در عوض بهشت و مرضات خویش] (بقره، ۲۰۷؛ توبه، ۱۱۱). بعضی از مفسرین یاری دادن به خداوند را، یاری دادن به دین او، و قرض دادن به خداوند را قرض الحسنه معنی کرده اند. شاید غرابت این معانی بر آ نشان می داشته که قائل به حذف و مجاز در این آیات شوند. ولی با توجه به يك نکته از غرابت این معانی کاسته می شود و آن اینکه حوزه ای هست که خداوند طبق اراده و مشیت خود در آن حوزه دخالت نمی کند و آن حوزه، عرصه اختیار بشر است؛ که اگر قدرت و اراده و مشیت خداوند در این حوزه هم جاری بود دیگر اختیار معنی نداشت و افعال بشر - چنانکه اشاعره و از آنان افراطی تر جبریان می گویند - یکسره مخلوق خداوند بود. اما معتزله قائل به تفویض اند، یعنی وجود قلمرو خاصی برای اراده بشر. و شیعه با اندکی تعدیل، قائل به اختیاراند. آری بشر در مقام خلیفه الله، در حوزه اختیار خود «به خداوند یاری می کند» و «قرض می دهد» و «نفس خود را ایثار می کند» و به خیر می پیوندد و با شر می ستیزد.

نکته و پیام مهم استاد شهید مطهری در این باب، با اندکی تفصیل این است که بشر به عنوان اشرف مخلوقات که خداوند با آفریدن او خود را احسن الخالقین نامید، نقش مهمی در مسأله شر و اجرای عدل الهی دارد. بشر می تواند شر را در هیأت متافیزیکی - فلسفی، طبیعی، و اخلاقی - اجتماعی اش پس براند. دفع شر در حوزه متافیزیک همانا توجیه فلسفی - کلامی آن و یافتن حکمت وجود شر و پی بردن به تفکیک ناپذیری شر از خیر و نسبی انگاشتن شر است. دفع شر در حوزه طبیعت همانا پس راندن سل و سیل و سرطان و امثال آنهاست. دفع شر در حوزه اجتماعی -

نقصان امکانات مربوط نیست، همانهاست که در حوزه اختیار و مسؤولیت و اراده بشر است. و بشر به حکم اینکه موجودی مختار و آزاد و مسؤول ساختن خویش و جامعه خویش است، باید آنها را بسازد و خلأها [یعنی شرور عدمی از قبیل جهل، عجز، فقر] را پر کند و این است یکی از جهات خلیفه اللهی انسان. اینکه انسان این چنین آفریده شده و چنین مسؤولیتی دارد جزئی از نظام احسن است.^{۳۰}

تکاملی بودن جهان و بالخصوص انسان و رسالت انسان در سامان دادن به آنچه بر عهده اش گذاشته شده است جزئی از نظام زیبای جهان است ... نقش انسان در نظام تکاملی ضروری جهان، جبران کمبودها و پر کردن خلأها و ریشه کن کردن ریشه های این خلأها و کمبودها است.^{۳۱}

این نکته مهمی است و سایر حکما و متکلمان از این نکته غافل بوده اند و آن را مطرح نکرده اند. نظیر این قول، که می توان برای تسهیل بحث از آن به همکاری انسان با خداوند تعبیر کرد، در آثار یکی از حکما و دانشمندان الهی معاصر انگلیس، آلفرد نورث - وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) دیده می شود. نگارنده این سطور این رأی استاد مطهری را با اعتقاد کهن زرتشتیان که می گویند در عرصه مبارزه خیر و شری که در جهان هستی جریان دارد، انسان باید جانب اهورا را بگیرد، و با اهریمن و سپاه او در بیفتد، مشابه می یافت ولی همچنین به یاد آورد که عین این تعبیر یعنی «یاری دادن به خداوند» - باوجود کمال استغنائی الهی - در آیات عدیده ای از قرآن مجید تصریح شده که نظر به اهمیت موضوع، نصوص بعضی از این آیات را ذکر می کنیم:

۱. يا ايها الذين آمنوا ان تصروا الله ينصركم و يُثَبِّتُ أَقْدَامَكُمْ (سوره محمد، آیه ۷) [= ای اهل ایمان اگر خدا را یاری کنید، خدا هم شما را (همه جا) یاری کند - ترجمه شادروان الهی قمشه ای]
۲. و لَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ و رُسُلَهُ بِالْغَيْبِ (سوره حدید، آیه ۲۵) [= تا معلوم شود که خدا و رسلش را با ایمان قلبی که یاری خواهد کرد - همان ترجمه].
۳. و ينصرون الله و رسوله اولئك هم الصادقون (سوره حشر،

اخلاقی همانا کوشش در اعلاى کلمه حق و گسترش مکارم اخلاق و تعاون اجتماعى و فریادرسى انسانهاست.

۱. آقای دکتر رضا داوری اردکانی مقاله محققانه مستوفایی در این زمینه تحت عنوان «مطهری و علم کلام جدید» نگاشته‌اند. نگاه کنید به: یادنامه استاد شهید مرتضی مطهری. زیر نظر دکتر عبدالکریم سروش (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۲) صص ۱۵-۴۲.

۲. theodicy = théodicée مرکب است از دو جزء: theos [= خدا] و dike [= عدل]

3. William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*. N.J., Humanities Press, 1980, «zoroastrianism»

۴. الاشارات والتنبیها (ترجمه قدیم) به تصحیح سید حسن مشکان طوسی. با مقدمه منوچهر صدوقی سها. چاپ دوم. (تهران، فارابی، ۱۳۶۰) ص ۱۵۵.

۵. شرح الاصول الخمسه، تألیف قاضی عبدالجبار همدانی. تحقیق و تعلیق دکتر عبدالکریم عثمان (قاهره، مکتبه وهبه، ۱۳۸۴ ق) ص ۱۳۳.

۶. المغنی فی ابواب العدل والتوحید. ج ۶، یکم، ص ۱۲۷.

۷. پیشین، ص ۱۷۷.

۸. شرح اصول خمسہ. ص ۴۸۵ و به بعد.

۹. پیشین، صص ۵۰۶-۵۰۷.

۱۰. از جمله نگاه کنید به آراء امام فخر رازی متکلم بزرگ اشعری، در این باب: تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، به انضمام رسائل و قواعد کلامی از خواجه نصیرالدین طوسی. به اهتمام عبدالله نورانی (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۹ ص ۳۴۳) نیز - غایب المرام فی علم الکلام، تألیف سیف‌الدین آمدی. تحقیق حسن محمود عبداللطیف (قاهره، المجلس الاعلى للثنون الاسلامیة، ۱۳۹۱ ق) ص ۲۲۴.

۱۱. تلخیص المحصل، ص ۳۴۲.

۱۲. غزالی این نظریه نفی علیت را بهتر از همه اشاعره پرورده است و از طریق ترجمه آثار اوست که به فلاسفه اروپا از جمله مالبرانش و بار کلی و هیوم رسیده است. برای تفصیل درباره این نظر غزالی: - تهافت الفلاسفه. نوشته ابو حامد محمد غزالی. ترجمه علی اصغر حلبی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱)، مسأله هفدهم، صص ۱۱۴-۱۲۱.

۱۳. الاقتصاد فی الاعتقاد، تألیف ابو حامد محمد غزالی. تقدیم عادل العوا (بیروت، دارالامانة، ۱۳۸۸ ق) ص ۱۶۸.

۱۴. پیشین، ص ۱۸۱.

۱۵. الابانة عن اصول الديانة، تألیف ابو الحسن اشعری. تقدیم و تحقیق و تعلیق دکتره فوقیه حسین محمود (قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷ هـ) ج ۲، ص ۱۹۶.

۱۶. پیشین ص ۱۶.

۱۷. سید مرتضی علم الهدی که از برجسته‌ترین متکلمان شیعه است تصریح می‌کند که «اصل توحید و عدل معتزله متخذ از کلام امیرالمؤمنین علی، صلوات الله علیه، است» - امالی المرتضی [= غرر الفوائد و درر القلائد]. تحقیق محمد ابو الفضل ابراهیم (قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۳ ق) ج ۱، ص ۱۴۸. درباره رابطه و همانندیهای کلام شیعه و معتزله نگاه کنید به:

Martin J. Mc Dermott, *The Theology of Al - Shaikh Al - Mufid* (Beyrou, Darel - Machreq, 1978)

[بویزه صص ۳۹۵-۳۹۷. این کتاب توسط استاد احمد آرام به فارسی ترجمه شده و بزودی انتشار خواهد یافت.]

همچنین: الشیعه بین الاشاعرة والمعتزله، تألیف هاشم معروف الحسینی (بیروت، دارالقلم، ۱۹۷۸)؛ همچنین: نشأة الفكر الفلسفی فی الاسلام، تألیف علی سامی النشار، ط ۴. (قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۹). الجزء الثاني: نشأة التشیع و تطوره، بویزه صفحات ۲۹۰-۳۰۶. نیز: «تشیع امامیه و علم کلام معتزلی» نوشته ویلفرد

مادلونگ، در شیعه در حدیث دیگران. زیر نظر دکتر مهدی محقق (تهران، بنیاد اسلامی طاهر، ۱۳۶۲) صص ۲۳-۹.

۱۸. نگاه کنید به: تمهید الاصول، تألیف شیخ طوسی. به تصحیح و مقدمه دکتر عبدالمحسن مشکوة الدینی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲) صص ۹۷-۱۱۶؛ ۲۰۸-۲۴۸: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد [متن از خواجه نصیر و شرح از علامه حلی] با حواشی و تعلیقات آیه الله سید ابراهیم موسوی (بیروت، اعلمی، ۱۳۹۹ ق) صص ۳۲۷-۳۳۱؛ ۳۵۱-۳۶۸. همین کتاب با ترجمه و شرح فارسی شادروان ابو الحسن شعرانی، صص ۴۲۵-۴۲۷، ۴۶۰-۴۷۶؛ شرح باب الحادی عشر [متن از علامه حلی، شرح از فاضل مقداد] به کوشش محسن صدررضوانی (قم، بی نا، ۱۳۹۵ ق) صص ۴۵-۵۹.

۱۹. نگاه کنید به التجاة، ط ۲. (قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ ق) ج ۳، صص ۲۸۴-۲۹۱. نیز: - الاشارات والتنبیها (ترجمه فارسی قدیم) به تصحیح سید حسن مشکان طوسی. چاپ سوم (تهران، فارابی، ۱۳۶۰) صص ۱۵۴-۱۵۸. نیز: - الشفاء [الهیات] با تعلیقات صدر المتألهین و دیگران (تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ ق) صص ۵۲۸-۵۴۴. نیز: - دانشنامه علانی (بخش الهیات) با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین. چاپ دوم (تهران، دهخدا، ۱۳۵۳) صص ۱۶۰-۱۶۵.

۲۰. حکمت الاشراف، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵) ص ۳۷۷.

۲۱. آنچه از آراء لایب نیتس نقل شده ترجمه و تلخیص از ترجمه ملخص انگلیسی تودیسه است با مشخصات زیر:

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy*. Edited, abridged and with an introduction by Diogenes Allen. Translated by E.M. Huggard (Indianapolis; New York, The Library of Liberal Arts, 1966) 176 P.

۲۲. اسفار [= الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعه] ط ۳. (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱) جزء دوم از سفر سوم، موقف هشتم، صص ۵۵-۱۰۶ (۲۳ ملاحظه در این مورد، یعنی در مورد نقش و اهمیت تضاد سه تعبیر دارد: ۱) لولا التضاد ما صح حدوث الاحداثات؛ ۲) لولا التضاد لما صح الوجود و الفساد؛ ۳) لولا التضاد ما صح دوام فیض من المبدء الجواد.

۲۴. نگاه کنید به: کلمات مکتونه، تصنیف محمد محسن فیض کاشانی. تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی قوچانی. چاپ دوم. (تهران، فراهانی، ۱۳۶۰) صص ۸۱-۸۳. مرحوم فیض در پایان بحث شر، این رباعی را نقل کرده است:

هر نعت که از قبیل خیرست و کمال
باشد ز نعوت ذات پاک مستعمال
هر وصف که در حساب شرست و وبال
دارد به قصور قابلیات مآل

۲۵. نگاه کنید به: گوهر مراد، تألیف عبدالرزاق لاهیجی (تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷ ق) صص ۲۳۲-۲۳۴؛ همچنین: - سرمایه ایمان، از همو. به تصحیح صادق لاریجانی (تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲) صص ۵۷-۷۵. که خصیصه قابل توجهی دارد و آن این است که کلیه مباحث را یکبار هم به صورت قضایا و قیاسهای منطقی بیان کرده است.

۲۶. نگاه کنید به: اسرارالحکم، تصنیف حاج ملاهادی سبزواری. با مقدمه و حواشی ابو الحسن شعرانی. چاپ دوم (تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱) صص ۹۹-۱۱۰.

۲۷. نگاه کنید به لمعات الهیه، تألیف ملاعبدالله نوزوی با مقدمه و تصحیح سید جلال آشتیانی. (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۵) صص ۴۰۴-۴۲۳.

۲۸. نگاه کنید به: بدایع الحکم، تألیف آقا علی مدرس (تهران، سنگی، ۱۳۱۴ ق) صص ۲۵۰-۲۶۲.

۲۹. عدل الهی، ص ۱۴۰.

۳۰. پیشین، ۱۶۱.

۳۱. پیشین، ص ۱۴۳.