

A Comparative Study of the Problem of Evil in the Hakim Sabziwari School and the Mawlawi Mystic School

*Seyyed Shahaboddin Hosaini**

Assistant Professor, Faculty of Literature and Humanities, Kharazmi University,
Tehran, Iran

(Received: April 26, 2019; Accepted: October 5, 2019)

Abstract

An issue which has turned to be the origin of atheism in the western world and one of the concerns of religions and philosophical schools is the discussion on evil. The main question is whether evil in the philosophical school of Hakim Sabziwari and the theosophical school of Rumi is an existential or non-existential matter? If it is existential, how is it compatible with the absolute goodness of God and with his power and divine knowledge – or even with the similarity of the cause and the effect? Hakim Sabziwari considers evils as non-existential but Mawlawi considers them as existential and objective. To explain his point of view, Mawlawi deems evils as relative rather than absolute, and the existence of a being is attributed to God. Therefore, evils are said to be attributed to God indirectly because matter is what inflicts limitation on the being. The reason for this is that when a being is degraded, it suffers from limitation, and the problems that ensue are the inevitable results of limitation and materialness. Then, Mawlawi moves from description to prescription and asserts that the acceptance of pains is necessary for the human perfection. The author has first explained the viewpoint of these two wise and mystic philosophers and then has compared and examined the two viewpoints. Finally, he has found that Rumi's mystical stance is more realistic and is closer to mental health.

Keywords

Evil, Hakim Sabziwari, Mawlawi, Non-existential evil, Existential evil.

* **Corresponding Author:** hosaini.qom1@gmail.com

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۱، بهار ۱۳۹۹
صفحات ۱۱۵-۱۳۶ (مقاله پژوهشی)

بررسی تطبیقی مسئله شر در مکتب حکیم سبزواری و مکتب عرفانی مولوی

سید شهاب‌الدین حسینی*

استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۷/۱۳)

چکیده

یکی از اموری که خاستگاه الحاد در جهان غرب شده و از دغدغه‌های ادیان و مکاتب فلسفی بوده، پاسخ به پرسش شر است. اصلی‌ترین پرسش این است که آیا شرور در مکتب فلسفی حکیم سبزواری و مکتب عرفانی مولوی امری وجودی است یا عدمی؟ اگر امری وجودی است، با خیر محض بودن خداوند و با قدرت و علم الهی حتی با مسئله سنخیت بین علت و معلول چگونه سازگار است؟ حکیم سبزواری، شرور را امر عدمی، ولی مولوی شرور را امر وجودی و عینی (objective) می‌داند و برای تبیین دیدگاه خود، ابتدا شرور را نسبی می‌داند نه مطلق، و وجود موجود، به خدا نسبت داده می‌شود و شرور با واسطه به خدا منتسب هستند، زیرا لازمه محدودیت و ماده است، چون موجود وقتی تنزل کند، وجود تنزل یافته، محدودیت دارد و محدودیت و مادیت این تصادم‌ها را دارد و گریزی از آن نیست، آنگاه از توصیف به تجویز می‌پردازد و پذیرش رنج‌ها را برای تکامل آدمی لازم می‌داند، نگارنده ابتدا دیدگاه این دو حکیم و عارف را تبیین کرده و به مقایسه و بررسی دیدگاه‌ها پرداخته است و در نهایت نگاه عرفانی مولوی را واقع‌بینانه‌تر و به سلامت روان نزدیک می‌داند.

واژگان کلیدی

حکیم سبزواری، شر، شر عدمی، مولوی، وجودی بودن شر.

مقدمه

مشکل شر از دشوارترین و بحث‌برانگیزترین مباحث کلامی و فلسفی است که دانشمندان را به خود مشغول کرده است و در پاسخ به آن، با رویکردهای گوناگونی به بررسی آن پرداخته‌اند. پاره‌ای از فیلسوفان، شرور عالم را با وجود خدا و صفاتی چون قدرت مطلق و علم مطلق و خیرخواه بودن خداوند ناسازگار دانسته‌اند و می‌گویند بدون پاسخ معقول به شرور، امکان زندگی خداپاورانه و دارای معنای توحیدی دچار مشکل می‌شود و به الحاد منجر خواهد شد و برخی وجود شرور را با خدا و صفات او ناسازگار نمی‌دانند و درصدد پاسخگویی به منکران و ملحدان برآمدند. افلاطون نیز وجود شرور را با خیرخواهی خداوند در تعارض می‌داند و نسبت شرور را به خدا انکار می‌کند، چرا که به نظر او از نیک، جز خیر سر نمی‌زند، از این رو نتیجه می‌گیرد:

«گفتم آیا نه این است که آنچه خوبست عمل خیر از آن ظاهر می‌شود؟ گفت چرا. گفتم پس هر آنچه خوب باشد، مسبب خیر است. گفت آری. گفتم بنابراین آنچه خوب باشد، مسبب همه چیز نمی‌تواند بود، بلکه فقط منشأ خیر است نه منشأ شر. گفت البته همین‌طور است. گفتم پس برخلاف عقیده عموم، خداوند چون خوبست، مسبب همه چیز نیست، بلکه فقط جزء کوچکی از آنچه برای انسان رخ می‌دهد، از جانب خدا است و آن خیر است و حال آنکه قسمت اعظم آنچه بر بشر وارد می‌شود یعنی شر، از جانب خدا نیست. به عبارت دیگر هر آنچه خیر است، جز خدا مسببی ندارد ولی منشأ شر غیر از خدا است» (افلاطون، ۱۳۸۸: ۱۳۳ - ۱۳۴).

یعنی از نظر او نمی‌توان گفت خدا خیر است، در عین حال شرور را به او نسبت داد، چون شرور با خیرخواهی خداوند نمی‌سازد. پس باید با این معضل چه کرد و چگونه پاسخ داد؟ اینجاست که فیلسوفان و متکلمان و عارفان، به چند و چون موضوع پرداخته‌اند، هر کدام سخنی گفتند؛ تا با خدا و صفاتی چون قدرت و علم و خیر محض بودن خدا، تضاد و تعارضی نداشته باشد و این چالش جدی را مرتفع کنند.

در این مقاله تلاش بر آن است تا با بیان دیدگاه حکیم سبزواری و مولوی، به پاسخ

معقول و منطقی درباره شرور و کارکردهای آن دست یافت و در پرتو آن وجود خدا و صفات آن پذیرفتنی شود. برای نیل به این منظور، ارائه پاسخ مناسب به پرسش‌های زیر مورد نظر است: واقعیت شرور چیست؟ کارکرد شرور در زندگی آدمی چگونه است؟ چه رابطه‌ای بین شرور و تکامل آدمی وجود دارد؟ و در میان دو دیدگاه عدمی بودن شرور از منظر سبزواری و وجودی بودن آن از دیدگاه مولوی، کدامیک به سلامت روان نزدیک‌تر است؟

یافتن پاسخ سؤالات فوق ما را یاری می‌دهد تا بگوییم شرور لازمه زندگی و جهان هستی است و آنچه پذیرش شرور را مشکل می‌کند، عدم فهم چرایی آن است، اگر آدمی چرایی آن را به درستی بفهمد، تحمل آن آسان‌تر می‌شود و با تفسیر مولوی در مثنوی، نحوه نگرش آدمی به شرور معنادار، تسلی‌بخش خاطر ما خواهد شد.

بیان مسئله

مسئله این است که آیا شرور امر وجودی است یا عدمی؟ اگر امر وجودی است، با خیرخواه بودن خدا و علم و قدرت و با سنخیت بین علت و معلول سازگار نیست، چون خدایی که خیر محض و عالم و قادر است، چگونه شرور از او صادر می‌شود و چگونه خالق شرور است، چون باید از خیر محض، خیرات نه شرور صادر شود، چون بین خدای خیر محض و شرور سنخیت نیست، تفاوت نگرش فلسفی و نگرش عرفانی نسبت به مسئله شر نیز بدین جهت است که فیلسوفان از علل طولی بحث کرده‌اند، خداوند را علل‌العلل دانستند و حکیم سبزواری سنخیت بین علت و معلول را مهم می‌داند، از این رو به این مهم توجه می‌کند که با توجه به سنخیت بین علت و معلول، خدایی که خیر محض است، چگونه شرور از او صادر می‌شود، این با قانون سنخیت نمی‌سازد. ولی در عرفان عالم تجلی و ظهور حق است و عارف از وحدت وجود و کثرت تجلی حق سخن می‌گوید و تجلیات حق زیباست، آن وقت بحث می‌شود که پس شرور چه توجیهی دارد. در این پژوهش در صددیم که تحلیل موضوع از دیدگاه حکیم سبزواری مبنی بر عدمی بودن شر و نگاه مولوی مبنی بر نسبی بودن شر را مقایسه کنیم و برتری نگاه مولوی را به موضوع نشان می‌دهد.

روش تحقیق

روش تحقیق تحلیلی - توصیفی و با استناد به منابع و کتابخانه‌ای است، نگارنده با تکیه بر منابع به تجزیه و تحلیل موضوع پرداخت و دیدگاه حکیم سبزواری و مولوی در مثنوی را بررسی و با استناد به منابع، روش عارفانه مولوی را پذیرفتنی تر می‌داند.

مبانی نظری و پیشینه تحقیق

از جمله مباحث مهمی که در طول تاریخ فلسفه و کلام مورد توجه فیلسوفان و متکلمان قرار گرفته و حتی در ادیان و مکاتب بشری مورد به آن توجه شده، مسئله شر بوده است. در باب پیشینه تحقیق، به طور تطبیقی درباره نظر حکیم سبزواری و مولوی تحقیقی نشده است، تمایز این پژوهش، مقایسه بین دیدگاه دو اندیشمند و برتری دیدگاه مولوی محسوب می‌شود. البته در غرب در باب فلسفه دین درباره آن بحث شده و مقالات و تألیفات متعددی نگاشته شده است. برخی مانند اپیکور (۳۴۰ - ۲۷۰ ق.م) گفته‌اند: آیا خدا می‌خواهد از شر جلوگیری کند، اما قادر نیست؟ در این صورت قادر مطلق نیست؟ آیا قادر است اما نمی‌خواهد؟ در این صورت، بدخواه است. آیا هم قادر است، هم می‌خواهد؟ در این صورت شر از کجاست؟ (هاسپرس، ۱۳۷۹: ۵۲۲). برخی مانند مکی و آنتونی فلو نیز گفته‌اند: وجود داشتن جهانی که مخلوقات مختارش، همیشه بر صواب باشند، به طور منطقی ممکن است. خداوند به عنوان قادر مطلق، می‌تواند هر وضعیت امور منطقیاً ممکن را محقق کند. بنابراین خداوند می‌توانست جهانی خلق کند که مخلوقات مختارش، همیشه بر صواب باشند، که ظاهراً چنین نیست. سپس مکی می‌پرسد که چرا خداوند نتواند آدمیان را چنان بیافریند که همواره مختارانه خیر را برگزینند؟ (macki, 1955: 209). چنانچه شرور طبیعی نیز مورد توجه قرار گرفته است. در جهان اسلام نیز گروهی درباره شرور به بحث پرداخته‌اند. برخی، شرور را با صفات آفریدگار ناسازگار می‌خوانند. برای نمونه واصل بن عطاء بنیانگذار فرقه معتزله، آفریدگار هستی را حکیم و عادل می‌خواند و نسبت ظلم و شر را به خدا ناروا می‌داند:

«ان الباری حکیم عادل، لایجوز ان یضاف الیه شر و لا ظلم، و لایجوز ان یرید من العباد خلاف ما یأمر، و یحکم علیهم شینا هم یجاز بهم علیه، فالعبد هو الفاعل للخیر و الشر، و الایمان و الکفر، و الطاعه و المعصیه. و هو المجازی علی فعله» (شهرستانی، ۱۳۶۷: ۵۱).

اخوان الصفا نیز در برابر هجمه‌های مخالفان خداپرستی یا خرده‌گیران دیندار، به بحث و بررسی مسئله شرور نشسته‌اند و با عناوین زیر در صدد رفع ناسازگاری شرور با صفات خدا پرداخته‌اند:

«فصل فی بیان قول القائلین ان اسباب الشرور فی العالم بالعرض لا بالقصد»؛ «فصل فی بیان کمیة انواع الخیرات و الشرور فی هذا العالم»؛ «فصل فی بیان الشرور التي فی جبله الحيوانات»؛ «فصل فی بیان انواع الشرور التي تنسب الی الانفس الانسانیة من جهة احکام النفوس» (اخوان الصفا، ۱۳۷۵: ۴۷۱ - ۴۷۹).

می‌بینیم آنها هم فصول متعددی را درباره بحث شرور طرح می‌کند و گویا مسئله، برای مریدان روزگارش جدی تلقی می‌شده است.

ابن سینا نیز در کتاب «نجات» در بیان کیفیت دخول شرور در قضای الهی و انواع شر، فصلی آورده است. به باور ابن سینا توصیف خداوند به خیر محض با وجود شرور در عالم هستی سازگار نیست و باید توجیه شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۶۶۸). همچنین برخی از حکیمان معاصر درباره موضوع به بحث و بررسی پرداخته‌اند و راهکارهای نیستی‌انگارانه بودن شر و راهکار نظام احسن را پی گرفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۴۲). اما دیدگاه مقایسه‌ای و رویکرد تطبیقی آن بین نظریات حکیمی چون سبزواری، با کثرت آثاری که دارد و عارفی چون مولوی که در ادبیات عرفانی سرآمد عارفان محسوب می‌شود، کمتر اتفاق افتاده است. در این مقاله نویسنده در صدد خواهد بود که نگاه فیلسوفانه سبزواری و دیدگاه عارفانه مولوی را کاوش و بررسی کند.

یافته‌های تحقیق

به نظر می‌رسد پاسخ به مسئله شر طبیعی و شر ناشی از کردار انسانی، از موضوعات

چالش برانگیز و همواره مورد پرسش است و پاسخگویی به آن، برای عالم و عامی، دیندار و بی‌دین مطرح بوده است و با تبیین چگونگی آن، پذیرش رنج‌ها و آلامی که البته به دست آدمیان نیست، تحمل‌پذیرتر خواهد شد.

معناشناسی شر از دیدگاه حکیم سبزواری

از نظر واژه‌شناسان و کتب لغت، شر به ضد خیر تعریف می‌شود و با چند واژه دیگر مانند نقص، ضرر، سیئه، قبح و عدم، از نظر معنایی نزدیک است. شر شاید به معنایی اعم به‌کار رود و آن معنا عبارت از مطلق کاستی است و بر این اساس، نه تنها موجودی که سلامت و حیات خود را از دست بدهد، گرفتار شر می‌شود؛ بلکه هر موجود جز ذات اقدس الله از آن جهت که فاقد برخی کمالات است، قرین شر خواهد بود، این معنا تنها به عالم ماده و طبیعت محدود نمی‌شود، بلکه همه موجودات ماهوی را دربر می‌گیرد، زیرا موجود ماهوی ناقص است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲۰۵). در نظام فکری مرحوم سبزواری، عدمی بودن شر بدیهی است و آن را به حکیمان متأله نسبت داده است و می‌گوید: «الحکماء الالهیون اجابوا بان الوجود خیر والعدم شر و بالعکس و حکموا ببداهه هذا و نبهوا بامثله مسطوره فی الکتب (سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۹۸). در نظام فکری این حکیم بزرگوار، اصالت با وجود است و ماهیات امور اعتباری و شرور برخاسته از ماهیات نیز عدمی هستند، آنچه مجعول بالذات خواهد بود، وجود است، و شرور عدمی هستند و فیلسوفان به ذکر مثال‌هایی درباره آن اکتفا کرده‌اند. در عین حال قطب‌الدین شیرازی، شاگرد خواجه نصیرالدین طوسی در «شرح حکمت الاشراق» برهانی اقامه کرده است، بر اینکه: «الوجود خیر و الشر عدم» (سبزواری: ۱۵۴) که وجود خیر است و شر عدمی است و علامه شیرازی در شرح حکمه الاشراق، برهان اقامه کرد، بر اینکه: شر عدم ذات، یا عدم کمال ذات است، بدین گونه که: اگر شر امر وجودی باشد، هر آینه یا شر خود، خواهد بود، یا شر غیر خود. جایز نیست که شر خود باشد، والا موجود نخواهد بود و چگونه شیء، اقتضا کند عدم خود، یا عدم کمال خود را؟ و اگر فرضاً اقتضا کند عدم بعض کمالات خود را، هر آینه شر عدم خواهد بود، نه وجود. و دیگر چگونه چیزی اقتضا کند، عدم کمال خود را و حال آنکه هر ممکنی،

مفطور است بر طلب کمال خود؟ ... و جایز هم نیست که شر غیر، باشد، زیرا که یا معدم ذات آن غیر است، یا معدم صفات آن، و یا معدم نیست هیچ‌یک را. پس بنا بر دو شق اول نیست شر، مگر عدم ذات یا عدم کمال ذات، نه امر وجودی ... پس واضح است که: شر امر وجودی نیست، بلکه عدم ذات شیء یا عدم کمالی از کمالات شیء است، این بود کلام علامه شیرازی (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۲ - ۱۸۳). این حکیم بزرگوار در قسمت دیگری از کتاب خود می‌گوید: «هر جا شری اطلاق شود، بعد از فحص و بحث، معلوم می‌شود که عدم است و عدم، مبدأ موجود نمی‌خواهد و هر چه وجود و موجود است، راجع به یزدان است، چنانچه سابق هم به این اشارت شد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۷۸ - ۱۷۹). حکیم سبزواری بر این باورند که وجود مساوق و مساوی خیراست و تمام شرور از نیستی‌ها و اعدام متزع می‌شوند؛ به عبارت دیگر، شأن و منزلت وجود و هستی افاده خیر و برکت، بلکه نفس خیر است و وجودی یافت نمی‌شود که بالذات شر باشد. پس همه شرور عبارت از عدم وجودات و کمالات است، مانند سایه که عبارت است از عدم روشنایی نه اینکه سایه، خود در مقابل نور و روشنایی وجود مستقلی داشته باشد. سایه، عدم نور است و عدم احتیاجی به آفریننده ندارد، البته این سخن را به حکمای متأله نسبت می‌دهد (سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۹۸). پس می‌شود گفت که شر همانند سایه است که حقیقتی ندارد تا نیازمند به آفریدگار باشد و با صفات دیگر الهی در تعارض قرار گیرد. آری حکیم سبزواری عدمی بودن شرور را در نوشتارهای فلسفی خود، به تفصیل بیان کرد و بر آن صحنه گذاشت.

پاسخ به مسئله شر از دیدگاه حکیم سبزواری

بنا بر گزارش سبزواری در شرح منظومه، ثنویه و دوگانه‌پرستان و مجوسیان قائل به دو مبدأ شده‌اند، یکی مبدایی که امور خیر از او صادر می‌شود و نام آن یزدان یا اهورا مزدا و دیگری مبدایی که تمام شرور و بدی‌ها و مفاسد از او صادر می‌گردد و آن اهریمن است، که البته این سخن یعنی انتساب شرور به اهریمن، معضل شرور را مرتفع نمی‌کند، زیرا بالأخره آیا اهریمن واجب الوجود است یا ممکن الوجود؟ اگر واجب الوجود باشد، تعدد

دو واجب الوجود با توحید سازگار نیست و اگر ممکن الوجود باشد، علت می‌خواهد؛ آن وقت باز مشکل همچنان باقی می‌ماند که چگونه خدایی که خیر است، اهریمن شر را می‌آفریند؟ این سخن را برای این جهت گفتند تا بتوانند از اشکال شرور رهایی یابند.

اما حکیم سبزواری در شرح منظومه، در پاسخ به پرسش شر چنین می‌گوید: شر امر عدمی است نه وجودی، البته این بیان را به افلاطون که از حکمای یونان است، نسبت می‌دهد، چون بر اساس دیدگاه افلاطون، اگر شرور امور عدمی باشد نه وجودی، دیگر به علت نیاز ندارد تا پرسش شود که علت آن چیست، چون عدم چیزی نیست تا علت داشته باشد.

و الشر اعدام فکم قد ضل من يقول با لیزدان ثم الاهریمین

این حکیم بزرگ، عدمی بودن شر را به افلاطون نسبت می‌دهد (سبزواری، ۱۳۸۵: ۷۴) و نام افلاطون را به دفعات در تألیفاتش در ذیل نظریه عدمی بودن شر آورده است (شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۹۷). اگر شر امر عدمی شد و عدم هم لازم نیست که از خدا صادر شود، از خدا فقط وجود صادر می‌شود و گویا نظر افلاطون را در باب شرور می‌پسندد، از این رو در حاشیه کتاب شرح منظومه نیز می‌گوید: «و مع ذلك مشرب افلاطون اعذب» و حق این است که آنچه اشکال شرور را از ریشه نفی می‌کند، این است که بگوییم شرور امور عدمی هستند، زیرا مشرب افلاطون گواراتر است (سبزواری، ۱۳۸۵: ۱۵۵). در شرح مثنوی نیز پس از بیان توضیحاتی می‌گوید: شر فاعل وجودی که اهرمن و مانند آن باشد، نمی‌خواهد چون عدمی است (سبزواری، ۱۳۷۳: ۴۱۵). چنانچه در حاشیه شرح منظومه تصریح می‌کند که با این همه دیدگاه افلاطون گواراتر است و در اسرار الحکم تعبیر اعذب و انیق را به کار می‌برد (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۳)، یعنی عدمی بودن شرور را هم با ذهن و روح فلسفی گواراتر و هم سزاوارتر می‌داند. همچنین در شرح مثنوی در ذیل «پس بد مطلق نباشد در جهان» می‌گوید: هر وجود خیر است، از این جهت که هر معلول، ملایم علت خود است، پس هر موجود چون به قلم اعلی نگاشته شده، خیر است و چنانکه خواجه حافظ گفت: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت. و همچنین هر وجود خیر است

نسبت به اکثر معالیل دیگر که در عرض او افتادند. بعد همان مثال معروفی را می‌آورد که آتش نسبت به معالیل و موالیدی که از او منتفع می‌شوند، خیر است و نافع، مگر نسبت به مظلومی که مثلاً جامه او را سوزانیده و بد به نسبت اینجاست و دوباره همان تحلیل معروف درباره عدمی بودن شر را آورده است که آتش جوهر ذاتش بد نیست و قوتش به احراق و اضائت و امثال آن بد نیست، قابلیت جامه احتراق را هم بد نیست، بلکه بد، رفع اتصال و قطع کمال جامه است و آن عدم است و همچنین قتل "من حیث هو" بد نیست، آنچه بد است، عدم حیات شخص مقتول است (سبزواری، ۱۳۷۳: ۲۳۲).

البته باید توجه داشت که ارسطو بر این توجیه اشکال کرده و گفته است: این سخن مشکل را حل نمی‌کند. مشکل این است که چرا خدا اموری وجودی را خلق کند که آن امور وجودی، سبب نابودی انسان‌ها شوند؟ اشکال این است که چرا خداوند، طوفان و زلزله را می‌آورد که این طوفان و زلزله، سبب نابودی انسان‌ها شوند. چرا وجوداتی را بیافریند که لازمه آنها عدم‌هایی باشند که اسم آن را شر می‌گذاریم؟ لذا ارسطو تقسیم‌بندی را در افعال آدمی و سپس در فعل الهی بیان و مسئله را بررسی کرد. البته مرحوم سبزواری هم از ارسطو نقل قول کرده است. به نظر می‌رسد که پذیرش سخن افلاطون و به تبع آن دیدگاه حکیم سبزواری که آن را اعذب و انیق (گواراتر و سزاوارتر) می‌داند، جای بسی تأمل دارد.

چون عدمی بودن مسئله شر، در همه موارد پذیرفتنی نیست، زیرا واقعیت‌های خارجی نشان می‌دهند که شروری وجودی بوده و منشأ آثار گوناگون در زندگی انسان هستند؛ مواردی چون درد، بیماری، سیل، زلزله و مرگ، از جمله واقعیت‌های خارجی و وجودی، نه عدمی هستند که جعل استقلالی و نه تبعی دارند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۵۸؛ هیک، ۱۳۷۶: ۹۶ - ۱۰۰).

به عبارت دیگر مواردی از شرور، جزو ساختارهای اصلی خلقت هستند که نمی‌شود وجود آنها را انکار کرد.

پاسخ به مسئله شر از دیدگاه مولوی

در نظام فکری مولانا همانند عارفان دیگر، عالم تجلی و ظهور حق است، و عارف از

وحدت وجود و کثرت تجلی سخن می‌گوید. وحدت وجود عارفان مسلمان، هم تعبیری برخاسته از شهود و تجربه عرفانی است و هم تفسیری از اصل دینی توحید و هم نظریه‌ای فلسفی و وجودشناختی از حقیقت (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۱۶). مفهوم تجلی نیز عصاره فلسفه عرفا و به تعبیر دیگر تجلی روندی است که طی آن، ذات حق خود را در مقیدات و کثرات نمایان می‌کند (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳۲). از این رو پاسخ مولانا به مسئله شرور متفاوت است. او بحث رنج و شر را مطرح می‌کند، ولی شر را انکار نمی‌کند، بلکه می‌گوید: شرور در عالم وجود دارند و واقعیت‌هایی عینی (objective) و خارجی هستند و نمی‌شود آنها را انکار کرد. اما باید توجه داشت که خداوند سرچشمه خیر و شر است. برخلاف زرتشتیان و دوگانه‌پرستان و دوآلیست‌ها (dualism) که می‌گفتند: مبدأ خیر خداوند و اهورامزدا است و مبدأ شر اهریمن است یا پلی‌تئیست‌ها (polytheism) و چندخدایان که معتقد به خدایان و ارباب انواع هستند و برای هر کدام از پدیده‌های عالم، خدایی قائلند، مولانا می‌گوید که ریشه خیرها و شرها خداست و یک خداست که آفریدگار خیر و شر بوده، اما اولاً باید دانست که شرور امور نسبی هستند و نه مطلق. یعنی درست است که شرور وجود دارند، اما نسبی‌اند یعنی هر چیزی که شر است، از جهت دیگر خیر خواهد بود. مثال آشکار این امر در شرور طبیعی بیشتر دیده می‌شود. وی برای تبیین موضوع گام‌ها و مراحل را مطرح می‌کند:

گام اول: نسبییت شرور

مولوی با نگاه عرفانی خود، برای تبیین شرور و وجود آن در عالم، مراحل را بیان می‌کند. در ابتدا شر را امری نسبی می‌داند. هر شری را در نظر بگیریم، از جهت دیگر خیر به‌شمار می‌رود، کوزه‌گر و سفالگری را در نظر بگیرید که کوزه‌ها را پشت‌بام خانه گذاشته است تا خشک شود و بفروشد و پولی به چنگ آورد، اگر باران ببارد، برای این سفالگر، باران شر است و ناگوارتر از نزول باران نیست، اما برای کشاورزی که منتظر باران رحمت الهی بوده و مزرعه‌اش دچار قحطی و خشکسالی شده، همین بارش باران رحمت است. او برای بیان چگونگی نسبییت شرور، تمثیل‌هایی را یادآور می‌شود، زهر مار برای مار وسیله دفاعی و

حافظ جان اوست، حتی بسیاری از داروهای پزشکی از آن به دست می‌آید، کمال مار در این است که دارای دندان و نیش تیزی باشد و خدا کیسه زهر مار را که در پشت دندان اوست، برای دفاع مار از خودش خلق کرد، حال اگر این زهر مار در بدن انسان وارد شود، برای انسان شر است، خود زهر به خودی خود شر نیست، همان‌طور که ما از این سموم و زهرها چیزهای مفیدی درست می‌کنیم که در پزشکی کاربرد دارد، آری نسبت به انسان اگر آسیب بزند، شر است، پس شر نسبی است و نه مطلق؛ یا عقرب به خودی خود و به لحاظ وجودش خیر است، اتفاقاً از زهر آن برای دارو استفاده می‌کنند، اما شر بودن، به دلیل آن نیش زدن است (مولوی، ۱۳۶۲: ۶۲۹، بیت ۶۸). به عبارت دیگر می‌توان چنین گفت: تمام شرور و نقص‌ها به ماهیت برمی‌گردد، ماهیت موجود اقتضا می‌کند که شر باشد، یعنی شرور مع‌الواسطه است و نه اینکه بدون واسطه باشد و نظام ذاتی این موجود اقتضا می‌کند که چنین تصادفی داشته باشد و اگر این‌گونه نباشد، نمی‌شود. چون نظام مادی چنین اقتضا می‌کند مگر اینکه نظام مادی را برداریم. به تعبیر قرآن حسنات و نعمه من الله (نحل: ۵۳) است، و سیئه من عندالله است. یا به تعبیر متن مقدس قرآن «اذا مرضت فهو یشفین» (شعراء: ۸۰) که بیماری به آدمی نسبت داده شد، لازمه ماهیت مادی شیء این است که بیمار شود. خداوند وجود را می‌آفریند، ولی چون با این وجود، محدودیت و ماهیت هم هست، شرور وجود دارد و گریزی از آن نیست، چون لازمه محدودیت، ماهیت است و ماهیت هم نقص دارد و این نقص را به‌همراه خواهد داشت. وگرنه در مجردات چون وجود محض هستند، ماهیت ندارند و نقص هم نیست. چون این وجود، تنزل پیدا کرده است، این نقص‌ها را دارد. اما اگر پرسید خدا نمی‌توانست موجودی بیافریند که این نقص و شرور را نداشته باشد؟ جواب این است که در فاعلیت خدا مشکلی نیست، بلکه قابل قابلیت را ندارد. و اگر نقص و ضعف و محدودیت نباشد، موجود مادی نیز نبود. اما باید توجه داشت که حتی در شرور نسبی، وجود، خلق می‌شود و به خدا انتساب دارد، در شرور انسانی هم خدا می‌تواند کاری بکند که این انسان، شرور را مرتکب نشود، اما چون اراده را به این انسان داد، و نظام هستی اقتضا می‌کند که افراد به اختیار خود، راه و مسیر را

بروند، از این رو شرور، لازمه ذاتی آنان است و خداوند به انسان، اراده و عقل را داد و انبیا و امامان را فرستاد، اما آدمیان به سوء اختیار خود، این مسیر باطل را پیمودند، و شرور از رهگذر اختیار، از آنان صادر می‌شود.

یا مثال سومی می‌آورد که:

رود نیل وقتی به اعجاز حضرت موسی (ع) شکافته می‌شود، برای بنی اسرائیل و پیروان موسی (ع) مایه رحمت است، چون از آن عبور می‌کنند؛ اما برای قبطیان عذاب و دردآور است، چون آنان را در کام خود فرومی‌برد. نیز آب برای ما مایه حیات و زندگی است، اما ممکن است برای دیگری وسیله ممات و مرگ باشد. دریا برای اردک‌ها و ماهیان و موجودات دریایی، مایه حیات است، اما برای ما خاکیان چندان خوشایند نیست (مولوی، ۱۳۶۲: ۶۲۹، بیت ۶۹). از این رو نتیجه می‌گیرد که:

پس بد مطلق نباشد در جهان	بد به نسبت باشد این را هم بدان
در زمانه هیچ زهر و قند نیست	که یکی را پا دگر را بند نیست
مر یکی را پا دگر را پایبند	مر یکی را زهر و بر دیگر چو قند
زهر مار آن مار را باشد حیات	نسبتش با آدمی باشد ممات
خلق آبی را بود دریا چو باغ	خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ
همچنین بر می‌شمر ای مرد کار	نسبت این از یکی کس تا هزار

(مولوی، دفتر چهارم: ۵۵۹)

مولانا در این بیت‌ها مسئله دشوار مذکور را چنین می‌گشاید که در جهان شری نیست، آنچه تو آن را شر می‌پنداری، برای دیگری خیر است و مثال‌هایی می‌آورد که: زهر برای یکی مرگ است و برای دیگری درمان، پس نمی‌توان گفت چیزی در ذات خود شر است یا خیر (شهیدی، ۱۳۷۸: ۱۲). پس از نظر مولانا بدی‌ها مطلق نیستند، نسبی‌اند، مانند زهرمار

برای مار، وسیله دفاعی و کمال است برای ما سبب مرگ می‌شود. یا آب برای ماهیان دریا باغ و برای ما انسان‌ها مرگ و داغ است. به تعبیر شهید مطهری می‌توان گفت شروری وجودی وجود دارند که در وجود فی‌نفسه خود خیر هستند، اما در وجود لغیره خود دارای جنبه شری هستند و جنبه شریّت آنها به حکم اینکه نسبی و اضافی هستند، از لوازم جدایی‌ناپذیر آنهاست (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۴۰ - ۱۴۱ و ۱۲۹ - ۱۳۱)، البته نسبی بودن شرور وقتی معنا دارد که در کلیت نظام خلقت (و نه به‌تنهایی) ملاحظه شود.

تمام سخن مولانا این است که نمی‌خواهیم شر را انکار کنیم، بلکه می‌خواهیم هستی را از منظری فراتر بنگریم. یعنی خیر و شر را به‌جای اینکه نسبت به خودشان بسنجید، در نسبت هم بسنجید، می‌بینید که شرور امر واقعی نیست، بلکه نسبی و جریان طبیعی آفرینش است. پس شرور نه‌تنها نتیجه فعل خدایی بدخواه نیست، بلکه لازمه جهان مادی است و این انسان است که باید آنها را بشناسد تا برای تکامل مادی و معنوی خود از آنها بهره‌مند شود؛

گام دوم: سازندگی شرور

وی گام برتری را مطرح می‌کند و از مرحله توصیف به تجویز می‌رود که رنج‌ها و شرور در عالم سبب تکامل روح آدمی است، و روح آدمی را پخته‌تر می‌کند، چرا شرور و رنج‌ها را بد می‌دانید، این‌ها برای تکامل آدمی مفید هستند، او تمثیل به حیوانی به نام اشغر می‌آورد، که به معنای خارپشت است (شهیدی، ۱۳۷۸، ج ۴: ۱۱۹) که این حیوان به‌گونه‌ای است که هرچه بر پشتش می‌زنند، قوی‌تر می‌شود یا تمثیل دیگری می‌آورد که پوست حیوانات را دباغی می‌کنند که البته عملیات دردآوری است، اما همین پوست دباغی‌شده، لباس گرانبها می‌شود، این پوست را اگر به حال خودش رها می‌کردند، می‌گندد و می‌گنداند، اما با رنج، جامه و لباس زیبا می‌شود:

هست حیوانی که نامش اشغر است او به زخم چوب زفت و لمرست
تا که چوبش می‌زنی به می‌شود او ز زخم چوب فربه می‌شود

نفس مؤمن اشغری آمد یقین
 زین سبب بر انبیا رنج و شکست
 تا زجانها جانشان شد زفت‌تر
 پوست از دارو بلاکش می‌شود
 ورنه تلخ و تیز مالیدی در او
 آدمی را پوست نامد بوغ دان
 تلخ و تیز و مالش بسیار ده
 ورنمی‌تانی رضاده ای عیار
 که بلای دوست تطهیر شماسست
 چون صفا بیند بلا شیرین شود
 برد بیند خویش را در عین مات
 این عوان در حق غیری سود شد
 رحم ایمانی از او بریده شد
 کارگاه خشم گشت و کین‌وری
 کینه دان اصل ضلال و کافری
 (مولوی، ۱۳۶۲: ۶۳۰)

من عجب دارم ز جوای صفا کو رمد در وقت صیقل از جفا

(مولوی، ۱۳۶۲: ۵۸۱، بیت ۴۰۰۸)

مثالها و توضیح‌هایی است برای نشان دادن آنکه ریاضت و تحمل رنج و استقامت در راه خدا، موجب کمال انسان و رسیدن او به درجات بلند. چنانکه پیامبران بیش از دیگران رنج دیدند، چنانکه شیوه مولوی است، تحمل رنج و ریاضت را در تربیت نفس به داروی تلخ و تیز تشبیه می‌کند که به خورد پوست می‌دهد تا فاسد نشود و مقاوم بماند (شهیدی،

۱۳۷۸: ۱۱۹). این گام دومی است که مطرح می‌کند که چرا رنج‌ها و شرور را بد می‌بینید، بسیاری از شرور زمینه تکامل آدمی است و این مسئله را با تمثیل‌هایی یادآور می‌شود که: در گذشته آینه را می‌تراشیدند تا صیقلی و شفاف شود، جسم سخت تا انواع محنت‌ها و رنج‌ها را نبیند، صیقلی نمی‌شود. بعضی از ما آدمیان، توانایی صیقل دادن خود را نداریم، اما به تعبیر مولانا بگذارید کس دیگری (یعنی خدا) ما را صیقل دهد. ما عموماً از نقش سازنده رنج و شرور بی‌خبریم، بی‌شکیب و بی‌طاقتیم، چون معنایش را نمی‌دانیم و حال آنکه در پشت رنج‌ها، معنایی نهفته است. مادری که داروی تلخی به کودک می‌دهد، کودک اخم می‌کند و مادر را متهم می‌کند که تو خصم منی، چون کودک بی‌خبر است و نمی‌داند او مادری مهربان است و به فرزندش عشق می‌ورزد، این داروی تلخ، سبب سلامتی و شادابی او می‌شود. پس رنج‌ها و شرور موجب تکامل معنوی و سازندگی آدمی خواهند شد؛

گام سوم: گشایش آستانه وجودی

وی گام سوم را یادآور می‌شود که همواره معنای رنج‌ها و راز آن آشکار نیست، برخی از آنها در گذر زمان روشن می‌شوند. نباید انتظار داشت که معنای رنج‌ها معلوم باشد، بسیاری از اوقات تا آستانه وجودی شما انفتاح پیدا نکند، حقیقت رنج‌ها نمایان نمی‌شود. پاسخ بعضی از پرسش‌ها، فقط با گشایش آستانه وجودی آدمی است و مگر ما باید دلیل همه رنج‌ها را بدانیم. مولانا این مسئله را در داستانی با عنوان «رنجانیدن امیری خفته‌ای را که مار در دهانش رفته بود» توضیح می‌دهد:

عاقلی بر اسب می‌آمد سوار	در دهان خفته‌ای می‌رفت مار
آن سوار آن را بدید و می‌شتافت	تا رماند مار را فرصت نیافت
چون که از عقلش فراوان بُد مدد	چند دَبُوسی قوی بر خفته زد
بُرد او را زخم آن دَبُوس سخت	زو گریزان تا به زیر یک درخت
سیب پوسیده بسی بُد ریخته	گفت از این خور ای به دَرَد آویخته
سیب چندان مر ورا در خورد داد	کز دهانش باز بیرون می‌فتاد

بانگ می‌زد کای امیر آخر چرا
 گر تو را زصل است با جانم ستیز
 شوم ساعت که شدم بر تو پدید
 بی جنایت بی‌گنه بی‌بیش و کم
 می‌جهد خون از دهانم با سخن
 هر زمان می‌گفت او نفرین نو
 زخم دَبوس و سوار همچو باد
 مُمتلی و خوابناک و سست بُد
 تا شبانگه می‌کشید و می‌گشاد
 زو برآمد خوردها زشت و نکو
 چون بدید از خود برون آن مار را
 سَهَمِ آن مار سیاه زشت زفت
 گفت خود تو جبرئیل رحمتی
 ای مبارک‌ساعتی که دیدیم
 تو مرا جویان مثال مادران
 من گریزان از تو مانند خران

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۸۸، بیت ۱۸۷۸)

شخص عاقلی سواره از راهی عبور می‌کرد و در معبر او کسی خفته بود و ماری به دهنش می‌رفت، سوار همین که این حال را دید شتاب کرد تا شاید بتواند مار را از او دور کند، ولی فرصت از دست رفت و مار به شکم او رفته بود، چون عاقل بود فوی پیش رفت و چند تازیانه محکم بر آن خفته زد، خفته بیدار شد و از جا جست و سوار با زخم تازیانه، او را به حال دویدن و فرار تا زیر درختی برد، که در زیر آن درخت سیب پوسیده فراوان

ریخته بود و گفت از این سیب‌ها بخور، به ضرب تازیانه و تهدید چندان سیب گندیده بخورد او داد، که از دهانش بیرون می‌ریخت، و می‌گفت ای امیر آخر من به تو چه کرده‌ام که قصد هلاکم را داری؟ اگر قصد جان مرا کرده‌ای، تیغ از نیام برکش و خونم را بریز، چه ساعت شومی بود که من جلوی چشم تو پیدا شدم، خوشا به کسی که روی تو را نبیند، بدون هیچ تقصیر و جرمی و بدون هیچ گناه و سابقه‌ای حتی ملحدان هم این قدر ظلم در حق کسی روا نمی‌دارند، در وقت سخن گفتن، از دهنم خون می‌جهد. خداوندا مکافات این شخص را تو بده، او هی نفرین می‌کرد و سوار با تازیانه او را می‌زد و می‌گفت در این صحرا بدو، سوار با تازیانه او را می‌زد و در جلوی اسب می‌دواند، به طوری که در هر چند قدم برو درمی‌افتاد، شکمش پر و خودش از اثر خواب، سست و از ضربت تازیانه، پا و سر و صورت و بدنش هزاران زخم پیدا کرد، تا شبانگاه در همین کش و قوس بود تا صفر در درون او به جوش آمد و قی کردن آغاز کرد و بالأخره تمام آنچه خورده بود، قی کرد و یک مرتبه مار هم در ضمن خوراکی‌ها بیرون افتاد، وقتی مار را دید، جلوی سوار به سجده افتاد، آن مار سیاه زشت و ضخیم را که دید از هیبت آن، تمام دردها را فراموش کرد و گفت ای سوار تو فرشته رحمت یا خداوند ولی نعمتی، چه مبارک ساعتی که مرا دیدی و بر تن مرده‌ام جان نو بخشیدی، سعادت‌مند کسی که روی تو را ببیند یا ناگهان به کوی تو افتد، تو چون مادری که فرزندش را بیابد؛ دنبال من بودی و من چون خران از تو گریزان بودم، خر به علت خیریت از صاحب خود گریزان و صاحبش از خوش طینتی در عقبش دوان است، دنبال کردن برای سود و زیان نیست، بلکه برای این است که از گرگ و سایر درندگان محفوظ بدارد، ای که روان پاک داری و اخلاقت پسندیده است، من چقدر سخنان بی‌مزه و بیهوده به تو گفتم.

گفت اگر من گفتمی رمزی از آن زهره تو آب گشتی آن زمان

گر ترا من گفتمی اوصاف مار ترس از جانانت برآوردی دمار

(مولوی، ۱۳۶۲: ۲۸۹، بیت ۱۹۰۹)

سوار گفت اگر من به موقعیت تو اشاره می‌کردم، زهره‌ات از ترس همان وقت چاک

می‌شد، اگر اوصاف مار را خبر می‌دادم، ترس دمار از روزگارت برمی‌آورد (نثری، ۱۳۴۷: ۱۲۰ - ۱۲۱) بسیاری از رنج‌ها و شرور اسراری دارند که حقیقت آن در ابتدای امر، برای ما آشکار نیست و تنها با گشایش آستانه وجودی آدمی آشکار می‌شود. برای آنکه ما به زوایای همه امور احاطه و اشراف نداریم و اصولاً علم و دانش ما محدود و اندک است؛

گام چهارم: اعتماد به حکمت خدا

اگر به حکمت خدا اعتماد کنیم، خدایی که دریای رحمت است، هیچ وقت اجازه نمی‌دهد که بنده‌اش، بیهوده رنج بکشد.

وقت طفلی‌ام که بودم شیرجو گاهوارم را که جنبانید، او

(مولوی، ۱۳۶۲: ۳۲۴، بیت ۲۶۲۷)

خدای مولانا خدایی است که در کودکی گهواره را می‌جنباند و خدایی که بلای او تطهیر آدمی محسوب می‌شود. با این تبیین پذیرش رنج‌ها تحمل‌پذیر خواهد شد. آری چیزی که رنج را رنج‌آورتر می‌کند، بی‌معنا بودن رنج است که من ندانم چرا باید رنج بکشم، ولی با تبیین مولانا، رنج و شرور تحمل‌پذیر می‌شود.

مقایسه و تطبیق

به نظر می‌رسد تبیین و تفسیر حکیم سبزواری با همه نکاتی که دارد، در مقایسه با نگاه و توضیح مولانا چندان معقول نیست، یعنی با نگاه سبزواری، همچنان سؤال باقی است چون بر فرض که شرور امر عدمی باشد و علت و خالقی نداشته باشد، ما به عیان شروری را می‌بینیم زلزله‌ها، صاعقه‌ها، قتل‌ها، که همواره سبب اذیت روح آدمیان است، ولو به تحلیل فلسفی بگوییم که عدمی است، اما با عدمی دانستن شرور، سؤال منقطع نمی‌شود. به‌ویژه برای کسانی که این پرسش را دارند، چون بالأخره با شروری که به عیان می‌بینیم چه باید کرد؟ به عبارت دیگر، با بیان سبزواری همچنان سؤال باقی است که چرا باید رنج کشید؟

با جواب اینکه عدمی است، سؤال باقی می‌ماند، اما تبیین مولوی رویکردی تلفیقی است، یعنی به نوعی تلفیق پاسخ‌های متفاوت محسوب می‌شود که تقرب به فهم مسئله شر

را آشکارتر می‌کند. چون در مرحله اول بر نسبت شرور صحه می‌گذارد، گاه شر را برای تعالی روح آدمی و نردبان تکامل انسان می‌داند و آن را برای تصفیۀ روح انسان ضروری می‌شمارد و گاه شریّت را ناشی از جهل و عدم شناخت ابعاد نهان آدمی دانسته است و گاه ناشی از اصل اختیار و آزادی که همه مراتب را به تفصیل توضیح دادیم. وی می‌گوید، رنج هست و چرایی آن نیز روشن است: اولاً رنج‌ها و شرور نسبی هستند، یعنی این موجود خیر است، اما نسبت به امر دیگر سنجیده شود، شر است، با این بیان که آنچه خدا آفرید، وجود این موجود است و وجود خیر است، ولی وقتی این موجود، تنزل می‌کند، لازمه محدودیت و مادی بودن موجود، تصادم است و این شرور لازمه نظام هستی و موجود مادی هستند و اگر شر نباشد، یعنی ماده نباشد و می‌دانیم مجردات چون وجود محض هستند، شرور نیز در آنها متصور نیست؛

ثانیاً به صیقل دادن روح ما می‌انجامد و ناراستی‌ها و نازیبایی‌ها در عالم کاملاً پذیرفتنی هستند، دقیقاً مثل آن تصویرگری که نقاشی زیبا می‌کشد و نقاشی زشت هم ترسیم می‌کند تا چیره‌دستی خود را نشان دهد، اگر نتواند نقاشی زشت بکشد، باید در قدرت او تردید کرد؛ ثالثاً با سعه وجودی آدمی، بسیاری از حقایق درباره شرور و رنج‌ها آشکار می‌شوند؛ رابعاً باید به حکمت خدا تکیه کرد.

اگر حقیقتاً به حکمت خدای مهربان اذعان داشته باشیم و وجود حکمت او را کاملاً احساس کنیم، مشکل شرور گشوده می‌شود. همچنین باید بدانیم که بر فرض با ابهام در جزئی از اجزای عالم و با بی‌معنایی رنج (در بعضی از پدیده‌ها) نمی‌شود در اصل آفرینش خدشه کرد و به بی‌معنایی کل هستی رسید، زیرا این مغالطه روش شناختی است.

البته یک نکته اهمیت دارد که فهم چرایی وجود شرور، تحمل آن را آسان می‌کند، به قول آلبر کامو (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰) در افسانه سیزیف، آنچه سبب پوچی آدمی می‌شود این است که ندانم چرا باید رنج‌ها و سختی‌ها را به دوش بکشم (آلبر کامو، ۱۳۴۲: ۱۴۹). خدایان، سیزیف را که یکی از شخصیت‌های یونان است، محکوم می‌کنند که پیوسته تخته‌سنگی را از دامنه کوهی بر دوش بکشد و تا بالای قلۀ کوهی ببرد، وقتی به بالای قلۀ

می‌رسد، آنجا تخته سنگ با تمامی وزن خود پایین می‌افتد و دوباره صبح روز بعد، باید همین کار را انجام دهد، چیزی که برای سیزیف دردناک و دهشتناک است، بالا بردن سنگ نیست، بلکه این مسئله است که برای چه باید این سنگ را بر دوش بکشد و بیهوده بالا ببرد؟ مشکل شرور نیز همین است که ندانیم برای چه باید شرور و رنج‌ها را تحمل کنیم؟ ولی اگر رنج‌ها معنادار و حکمت آن آشکار شو، تحمل پذیرتر خواهد شد که با این چهار گام و مرحله‌ای که مولوی بیان کرد، تحمل رنج معنادار می‌شود.

بحث و نتیجه‌گیری

با توجه به مباحثی که گفته شد، با تطبیق رویکرد فلسفی حکیم سبزواری که بر عدمی بودن شرور صحه می‌گذارد و دیدگاه مولانا که بر وجودی بودن آن نظر دارد، باید گفت که نظریه عدمی بودن شرور، مشکل را حل نمی‌کند و تنها به مشکل دوگانه پرستان و ثنویه پاسخ داده می‌شود، اما مشکل شرور همچنان باقی می‌ماند که چرا خداوند اشیا را طوری خلق نکرده است که کامل و فاقد شرور عدمی باشند. اما با تفسیر عرفانی مولانا در مثنوی، که در فهم چرایی شرور بر گام‌های چهارگانه تکیه می‌کند، که اولاً شرور مطلق نیستند، بلکه نسبی هستند و وجود این موجود به خدا نسبت داده می‌شود و شرور با واسطه و لازمه محدودیت و ماده است، چون این موجود وقتی تنزل می‌کند، محدودیت و مادیت می‌یابد و مادیت این تصادم‌ها را دارد و گریزی از آن نیست و از این‌رو انتساب شرور نسبی به خداوند، هیچ مشکلی ندارد؛ ثانیاً در سازندگی آدمی نقش مهمی دارند؛ ثالثاً بسیاری از علل شرور را نمی‌دانیم و تنها با گشایش آستانه وجودی آدمی، چرایی آن آشکار می‌شود و رابعاً حکمت حق تعالی را باور کنیم؛ با گذر از این مراحل چهارگانه، فهم شرور و تحمل آن آسان‌تر می‌شود. از این‌رو با تطبیق دو نگاه فوق، رویکرد مولوی به سلامت روان نزدیک‌تر است و برای آدمیان تا حدودی پرسش از مسئله شرور آشکار خواهد شد و زندگی را می‌توانند امیدوارانه‌تر سپری کنند تا به پوچی نرسند.

کتابنامه

– قرآن.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). *النجاة*، چ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
۲. اخوان الصفا (۱۳۷۵). *رسائل اخوان الصفا و خلاق الوفاء*؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. افلاطون (۱۳۸۸). *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، چ دوازدهم: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). *پیرامون مبدأ و معاد*، قم: اسراء.
۵. رحیمیان، سعید (۱۳۸۸). *مبانی عرفان نظری*، تهران: سمت.
۶. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳). *اسرار الحکم فی المفتوح و المختتم*، تصحیح کریم فیضی، چ اول، بی جا: بی نا.
۷. _____ (۱۳۸۵). *شرح منظومه*، شارح یحیی انصاری شیرازی، ج اول، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۳۷۲). *شرح الاسماء*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران.
۹. _____ (۱۳۷۳). *شرح مثنوی سبزواری*، به کوشش مصطفی بروجردی، جلد ۳ – ۲، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۰. شهیدی، جعفر (۱۳۷۸). *شرح مثنوی*، جلد ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۱. شیرازی، صدرالدین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی با حواشی ملاحادی سبزواری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۷). *الملل والنحل*، قم: شریف رضی.
۱۳. کامو، آلبر (۱۳۴۲). *افسانه سیزیف*، ترجمه اکبر افسری، بی جا: مؤسسه مطبوعاتی فرخی.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *عدل الهی*، چ هفتم، تهران: صدرا.
۱۵. مولوی بلخی، محمد جلال‌الدین (۱۳۶۲). *مثنوی معنوی*، چ نهم، تهران: سپهر.

۱۶. نثری، موسی (۱۳۴۷). شرح و متن مثنوی شریف، جلد ۲، تهران: بی‌نا.
۱۷. هاسپرس، جان (۱۳۷۹). درآمدی به تحلیل فلسفی، موسی اکرمی، تهران: طرح نو.
۱۸. هیک، جان (۱۳۷۶). فلسفه دین، ترجمه بهزاد سلطانی، تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.

19. Mackie, John (1955). *Evil and omnipotence*, Mind, new series, vol .64, n.254, pp.200-212

