



Covid-19 (Coronavirus) as a cognitive evil and facing it based on the believe in GOD

Masoud Zeynolabedin (corresponding author)

PhD candidate of Islamic philosophy, Shahid Rajaee Teacher Training University, Iran. Tehran.
massoudzz@yahoo.com

AmirHossein Mansouri

PhD candidate of Islamic philosophy, Shahid Rajaee Teacher Training University, Iran. Tehran.
amirhoseindoa@gmail.com

Arefeh Poushian Jouybari

M.A. of philosophy, Shahid Rajaee Teacher Training University, Iran. Tehran.
a.poshin@yahoo.com

Eynollah Khademi

Professor of philosophy, Shahid Rajaee Teacher Training University, Iran. Tehran.
e_khademi@ymail.com

Abstract

The pains and afflictions caused by the covid-19, are a kind of cognitive evils, and are an existential thing. cognitive evils are in conflict with God's wisdom and justice and knowledge and the goodness of the creation. here is a question that, if cognitive evils are not in conflict with these divine qualities, why they are created by God, and why not have God created a world without evils. There are some responses to this question based on God's wisdom: Evils are necessary in creation of world and have some benefits. We consider them evil, because of their relation with us. Too, evils are not because of God's creation but they are belonging to corporal aspects of the world and its weakness and abilities. The goodness of world is very much as evils. Too, the evils are necessary for human free will. Human science is based on fixed laws and the stirring of emotions and goodness depends on the presence of evil. then we can justify the existence of evil without resorting to non-existence. and we can say that cognitive evils of covid-19 did not conflict with divine wisdom. Now we have opportunity given by covid-19 to think about a better world after coronavirus.

Keywords: cognitive evil, coronavirus, Covid-19, evils, pain, believe, GOD.

Introduction

Muslim philosophers and thinkers such as *Ibn sina*, *Subrawardi*, *Ghazali* and *Mulla Sadra* believe that evil, refers to the non-existence. But This theory violated with cognitive evils. Pain is the perception of things that are against human nature. This kind of evil is not non-existence but is an existential thing. The pains and afflictions caused by the covid-19, are a kind of cognitive evils and are an existential thing. Here, we will discuss how to face covid-19 according to belief in God.

The encounter of Muslim philosophers and thinkers with cognitive evils

Fakhr Razi and *Davani* believe that cognitive evils are an existential thing. Mulla Sadra in *asfar* and *mafatih-ol-gayb* says that evils are related to the non-existence. He Arguments in *asfar* against *Davani* but we believe that his arguments are not true. cognitive evils are existential thing. His opinion is changed later and he says in his explanation of *osul-alkafi*, that cognitive evils are existential thing.

Now we ask that if pains are cognitive evils and they are existential thing, why God created these things? Is it incompatible with the goodness of the world?

Encountering with cognitive evils according to some Divine attributes

God has attributes such as Scholar, wise, just, disciple, creator. These attributes are the most perfect and he has not any defect. The problem of evil conflicts with these attributes and we will discuss this:

knowledge of God one of the divine attributes which are related to the problem of cognitive evils of covid-19, is divine knowledge. God is absolute and creation is based on his knowledge. Now here is a question that, if perceptual evil is an existential thing and lies below the divine knowledge, is God satisfied with the creation of this evil?

Mulla Sadra in the seventh volume of the *asfar* responds that knowledge is an inherent attribute of God and it is free on any defect and possibility and complexity. God created the world based on this knowledge and he does not the creator of these evils.

According to this, what is based on the knowledge of God is good, and evils are related to substance, nor existence. They are due from the corporeal and material world. We consider these things as evils, in relation to us and in our minds.

1. **The goodness of the world**

In the opinion of the Muslim scholars, what is created by God is based on the good system, and if a better world could create, God will create it. this world is better, and there is not any evil.

2. **Divine justice**

Justice is the same goodness and God does not any act that is not good. It is the meaning of justice. According to Mulla Sadra, all the qualities of God return to a single attribute and that is the 'necessity of existence'. Science, life, power, and other qualities of god are aspects of existence. if God is just, we can conclude that all that God's creation was based upon goodness, and the perfections of everything is given to its capability.

Some of the evils benefit according to divine wisdom

wisdom means that the act has strength, stability, and is perfect. According to this, God grants everything that is needed. wisdom is due to God's knowledge of all causes, and that knowledge is the cause of things and the will of their creation. in this regard, what we consider evil is evil merely in our relationship:

1. All evils have some benefits.

Mulla Sadra in his works describes the wisdom of the world and says that everything, and every evil, has benefits. Everything has goals that cannot be achieved simply. For instance, when animals eat themselves, we consider it as evil. but when we look more precise, it is found that if animals do not feed on each other and only die with natural death, the bodies of those are useless and cause general corruption.

although the death caused by covid-19 cause pain, it has some benefits that maybe we don't know it yet. After the coronavirus a lot of things changed; people think about the purpose of creation and the existence of a transcendental source for the universe more than ever, the inability of material to provide spiritual and mental needs and social protection has emerged. Perhaps, in the future, with more human understanding of the virus, benefits have been made to it, and, for example, the coronavirus has been vaccinated against a more dangerous group of diseases, affecting the immune forces of the body and the development of antidotes.

1. Evils are not created by god essentially

Mulla Sadra says in *asfar* that evils are not created by God. his creation was based upon goodness and evils are related to nature, nor existence. the existence of natural objects is good for themselves and objects compatible with them. Because of the defect and weakness of things, they cannot accept all of the perfections, and evils are due from it.

2. Evils are requisites for human authority

Richard Swinburne in *Providence and the Problem of Evil* believes that you can't have a special good without special evils, so that, if you want to make other surprises, you will be as specific as possible. in his other work; *The Existence of God*, He introduces the theory of divine justice based on authority. he provides two reasons for it.

The first argument is that without evil, the value and importance of authority will be permanently lost. natural evil provides opportunities for valuable and arbitrary response types. The best goodness, which is an emotional response to the suffering of others

The second argument is based on the necessity of knowledge. The virus has to follow a constant pattern like other family members over the past 60 years so that humans can build it. in this interpretation, the divine wisdom is required to impose a fixed policy on the phenomena of the universe in order to reach the nose and develop the sciences and techniques for the right confrontation with nature. If there were not such a fixed order.

Conclusion

it seems that the pains of conid-19 and its cognitive evils are justifiable according to the above contents. The world after coronavirus will be different and governance, human relations, economy, industry, culture, etc will be changed.

References

- 0 Mulla Sadra (2018) *Alasfar-Alarbaa*, Sadra Islamic Philosophy Research Institute, 2018.
- 0 Mulla Sadra (1987) *Sharb-Alosul-Alkafi*, Institute of Cultural Studies.
- 0 Jernigan, J. A., Low, D. E., & Helfand, R. F. (2004) "Combining Clinical and Epidemiologic Features for Early Recognition of SARS". *Emerging Infectious Diseases*, 10(2), 327-333. <https://dx.doi.org/10.3201/eid1002.030741>.
- 0 Swinburne. Richard (1998) *Providence and the Problem of Evil*, Oxford: Clarendon Press
- 0 Swinburne. Richard (2004) *The Existence of GOD*, Oxford: Oxford University Press.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز
سال ۱۴ / شماره ۳۱ / تابستان ۱۳۹۹

بیماری کووید ۱۹ (کرونا) به مثابه شر ادراکی و مواجهه با آن بر اساس باور به خدا

مسعود زین‌العابدین (نویسنده مسئول)

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ایران. تهران. massoudzz@yahoo.com

امیرحسین منصوری

دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ایران. تهران. amirhoseindoa@gmail.com

عارفه پوشیان جویباری

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ایران. تهران. a.poshin@yahoo.com

عین‌الله خادمی

استاد فلسفه، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ایران. تهران. e_khademi@ymail.com

چکیده

آلام ناشی از بیماری کووید ۱۹ شر ادراکی است و یک امر وجودی محسوب می‌شود. شر ادراکی با برخی صفات الهی به ویژه حکمت و عدل و علم او و همچنین، احسن بودن نظام خلقت تراحم ظاهری پیدا می‌کند و بایستی وجود این شرور را بر این اساس تبیین و توجیه کرد. در پاسخ به این پرسش که اگر شر ادراکی بیماری کووید ۱۹ با علم و حکمت و عدالت و نظام احسن منافات ندارد پس چرا خداوند عالمی فاقد همین مقدار شرور را نیز نیافریده است، چند پاسخ ارائه شد که مبتنی بر حکمت خداوند قابل تحلیل هستند. شرور فایده‌هایی دارند و جلوه‌گر شدن آنها در قالب شر ناشی از نسبت ادراکی ما با آنهاست. همچنین، شرور معمول بالعرض هستند و مربوط به هیولا و ماده عالم می‌باشند و خیرهای عالم در مجموع بر شرور غلبه دارند. جدای از این، شرور لازمه اختیار انسانی هستند. از سویی علم و معرفت بشر، تابع قوانین ثابت می‌باشد و جوشش عواطف و احساسات و نیکی‌ها در عالم، وابسته به حضور شرور می‌باشد. بر این اساس بر اساس باور به خداوند می‌توان وجود شرور ادراکی را بدون توسل به عدمی بودن همه شرور توجیه کرد و همچنان بر این اندیشه بود که شرور ادراکی بیماری کووید ۱۹ منافاتی با حکمت الهی ندارد. بایستی از فرصت حاصل شده از بیماری کووید ۱۹ برای اندیشیدن به جهانی بهتر پس از کنترل شیوع ویروس کرونا اندیشید.

کلیدواژه‌ها: شر ادراکی، کرونا، کووید ۱۹، شرور، الم، باور، خدا.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۴/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۲/۲۲

بیان مسئله

مسئله شر یکی از کهن‌ترین مسائل فکری و الهیاتی بشر بوده است. چالش شر از دیرباز برای انسان و به ویژه جامعه خداباوران وجود داشته و بسیاری از اندیشمندان، فلاسفه و متکلمان در پی پاسخی قانع‌کننده برای پرسش‌های پیرامون این مسئله بوده‌اند. یکی از نزاع‌ها، مواجهه با قاتلان به ثنویت است که دو منبع و قدرت خیر و شر را برای عالم تصویر می‌کنند. در مقابل ایشان، عده‌ای با عدمی دانستن شر، هر آنچه را که شر محسوب می‌شود، خارج از دایره وجود و لذا بی‌تاثیر قلمداد می‌کنند. از منظر فلاسفه مسلمان، شر به عدم ذات (لیس تامه) و یا عدم کمال ذات (لیس ناقصه) برمی‌گردد. البته این نظریه با معضلی به نام شر ادراکی مواجه است که در ادامه بدان اشاره می‌شود.

مسئله شر به اینجا محدود نمی‌شود و با پرسش‌های دیگری استمرار می‌یابد که مثلاً اگر خداوند قادر مطلق است و آفرینش او به طریق احسن بوده، پس چرا این همه آلام و ناکامی‌ها و کژی‌ها در عالم وجود دارد و عرصه گیتی مالمال از تراحم‌ها است؟ و اگر خدا خیرخواه و عادل محض است، چگونه این کژی‌ها به ما می‌رسد و بخشی از مردمان را درگیر می‌کند و مثلاً کودکی ناقص‌الخلقه به دنیا می‌آید؟

این سوال‌ها همواره مطرح بوده و پاسخ‌هایی از جانب فیلسوفان و متکلمان را به همراه داشته است اما با وقوع رخداد‌های مختلف فردی و اجتماعی، مجدد دریچه‌های سوال به روی ذهن و فکر انسان‌ها گشوده می‌شود و تاملاتی در این حوزه مطرح می‌گردد. اکنون که بیماری کوئید ۱۹ در اثر شیوع گسترده ویروس کرونا به مرحله عالمگیری (Pandemic) رسیده است، مجدد بارقه‌های این مسئله را روشن کرده است. گویی مسئله شر، به مثابه آتشفشان خاموشی است که هر از چند گاهی، با جرقه‌ای فعال شده و زبانه می‌کشد و تمام پاسخ‌هایی را که تا به امروز مطرح شده است، ناکافی و نابسند می‌نماید. مرگ و میر ناشی از بیماری کوئید ۱۹، آلام جسمی و روحی افراد مبتلا، اضطراب شبکه عظیمی از خانواده‌ها و دوستان مبتلایان و متوفیان، فشار سنگین کاری بر دوش کادر درمان و جان باختن برخی از ایشان، تعطیلی و رکود کسب و کارها و فشار اقتصادی ناشی از این مسئله بر انسان‌ها، اعمال قرنطینه و محدودیت‌های شدید و افزایش اختلافات و نزاع‌های خانوادگی و... مجموعه آلام و دردهایی هستند که بر جسم و روان انسان‌ها تحمیل شده و ذهن بشر را با سوالات مختلفی مواجه نموده است.

پرسش اصلی در این تحقیق، عبارت از این است که چگونه می‌توان با بیماری کوئید ۱۹ به مثابه شر ادراکی، بر اساس باور به خدا مواجهه داشت؟ در این زمینه به پرسش‌های فرعی دیگری نیز پاسخ خواهیم داد که بیماری کوئید ۱۹ چیست و چه رابطه‌ای با مسئله شر دارد؟ تعریف الم

چیست؟ نظریه نیست‌انگاران شر تا چه حد معتبر است؟ شر ادراکی چیست و آیا آلام ناشی از بیماری کووید ۱۹ شر ادراکی است؟ مواجهه فلاسفه اسلامی با معضل شر ادراکی به چه نحوی بوده است؟ معضل شر ادراکی چه تاثیری بر نگرش ما بر صفات حکمت و عدل الهی و باور به نظام احسن دارد؟ بر اساس باور به خداوند چگونه می‌توان آلام ناشی از بیماری کووید ۱۹ را توجیه کرد؟ این تحقیق با این زاویه دید، پیشینه‌ای ندارد.

ابضاح مفهومی

قبل از ورود به بحث، بایستی تعریف خود از واژگان مورد استفاده را به دست دهیم تا به قول دکارت با وضوح و تمایز کافی و درک مشترک از واژگان، وارد بحث اصلی شویم:

چیستی بیماری کووید ۱۹

کروناویروس‌ها (Coronaviruses) خانواده بزرگی از ویروس‌ها هستند که در دهه ۱۹۶۰ کشف شدند و آنچه امروز تحت عنوان ویروس کرونا شناخته شده است، آخرین نوع آن‌ها می‌باشد که در دسامبر ۲۰۱۹ در شهر ووهان چین با همه‌گیری در میان انسان‌ها شیوع و شهرت یافت. با عبور تعداد قربانیان ویروس کرونا از مرز هزار نفر، سازمان بهداشت جهانی برای بیماری ناشی از ویروس کرونا، نام رسمی کووید ۱۹ (Covid-19) را انتخاب کرده است که اشاره‌ای به کرونا، ویروس، بیماری و سال ۲۰۱۹ دارد.

ما در این مقاله به بررسی بیماری ناشی از ویروس کرونا از منظر مسئله شر خواهیم پرداخت، نه نفس ویروس کرونا، لذا در طول مقاله از عنوان بیماری کووید ۱۹ استفاده می‌کنیم و مرادمان از کرونا، بیماری ناشی از این ویروس است که آن را شر ادراکی محسوب می‌کنیم.

طی نزدیک به ۱۳۰ سالی که از کشف ویروس سپری شده، ساده‌ترین و گویاترین تعریف از این موجودات را زیست‌شناس برنده نوبل؛ «پیتر مداوار» ارائه کرده است: «ویروس خبری بد است که در پروتئین کادو پیچ شده». ویروس برای تکثیر و تسخیر بدن میزبان، باید سلول‌های زنده را به کنترل خود درآورد. زمانی که ویروس کرونا سلول مناسب را پیدا می‌کند، RNA خود که شامل تمام ژنوم آن می‌شود را به سلول تزریق می‌کند. ژنوم کرونا کمتر از ۳۰ هزار حرف طول دارد (در حالی که ژنوم انسانی نزدیک به ۳ میلیارد حرف است). دانشمندان در ژن‌ها اطلاعات ۲۹ پروتئین را شناسایی کرده‌اند که وظایف مختلفی از قبیل ساخت کپی ویروس تا سرکوب واکنش سیستم ایمنی را بر عهده دارند. به عنوان مثال، این پروتئین‌ویروس‌ها که در سلول عفونی ساخته می‌شوند زنجیره‌ای از ۱۶ پروتئین متصل به یکدیگر می‌باشند که به عنوان مثال، مثل قیچی ارتباط بین

پروتئین‌های مختلف را قطع کرده و آنها را برای انجام ماموریت آزاد می‌کنند، سرعت سلول در تولید پروتئین‌های اصلی را کاهش داده و آن را وادار به تولید هرچه بیشتر پروتئین‌های ویروسی می‌کنند، مانع از مونتاژ پروتئین‌های ضد ویروسی می‌شوند که می‌تواند کرونا را از پای درآورد و... (کروم؛ زیمر، ۲۰۲۰م)

آزمایش‌ها نشان داده‌اند که این ویروس به صورت مرموزی منتشر می‌شود و بعضاً ناقلان آن، علامتی ندارند به گونه‌ای که برخی از افراد مبتلا مطمئن نیستند که چگونه یا کجا آلوده شده‌اند (لو؛ هلفاند، ۲۰۲۰م) بر طبق تحقیقات در یک شهر در ایتالیا، تعداد زیادی از افراد مبتلا به کووید ۱۹، هیچ نشانه‌ای نداشتند. حدود ۴۳٪ از افراد مبتلا هیچ گونه تب یا دیگر علائم را نداشتند. محققان تفاوت آماری معنی‌داری بین افرادی که علائم بیماری را گزارش کرده‌اند و کسانی که این نشانه‌ها را گزارش نکرده‌اند، مشاهده نکرده‌اند. (بی‌نام، ۲۰۲۰م، به نقل از نشریه علمی نیچر)

مجموع این ویژگی‌ها از ویروس کرونا یک تصویر مخوفی ارائه داده است که شرح و توصیف آن به عیان در جوامع مختلف دیده می‌شود. لذا ما با یک موجود روبرو هستیم نه یک امر عدمی.

تعریف الم

آلام و دردها مربوط به نفس و روح انسانی است، وقتی صحنه دردناکی را می‌بینیم، در اثر زمین خوردن متحمل ضربه‌ای می‌شویم، خبر مرگ یکی از نزدیکان را می‌شنویم و... این روح و نفس ماست که با صورت‌های ادراکی، پیوند و اتحاد برقرار می‌کند و از آنها متأثر و متالم می‌شود. لذا آلام و دردها نوعی ادراک هستند. اکثر فلاسفه نیز در تعاریفی که برای الم ارائه کرده‌اند، آن را «ادراک امر منافی/منافر طبع» معرفی نموده‌اند. لذا اگر ادراکی در بین نباشد، درد و رنجی نیز نخواهد بود. بوعلی سینا می‌نویسد:

«الألم هو إدراك و نیل لوصول ما هو عند المدرک آفة و شر» (ابن‌سینا،

۱۳۸۱: ۳۴۳)

از منظر او، الم عبارت از ادراک است. وقتی مدرک به چیزی نائل شود که آن را آفت و شر می‌دانست، در اثر پیوند و اتصالی که با صورت ادراکی آن چیز برقرار می‌کند، دچار الم می‌شود. ابن‌سینا الم را در مقابل لذت مطرح کرده است که عبارت از ادراکی است که در آن، مدرک به آن چیزی نائل می‌شود که نزدش کمال و خیر محسوب می‌شد. از عبارات شیخ در *دانشنامه علایی* بر می‌آید که به نظر او تقابل لذت و الم، از نوع ضدین است. در حالی که افلاطون، به نقیضین بودن آن دو باور داشته است. (خادمی؛ حامدی، ۱۳۹۰: ۷)

سهروردی هشت تعریف برای لذت و الم ارائه کرده است که آنچه در *رساله للمحات* بیان کرده

شامل بیشترین قیود می‌باشد:

«و الالم هو ادراك ما وصل من شر المدرك و أفته و ادراكه من
حيث هو كذا و لاشاغل و لامضاد»

در این تعریف قیود ادراک، وصول، شر، مدرک، من حیث هو کذا، عدم شاغل و مضاد در تعریف
الم اخذ شده است (خادمی، ۱۳۹۲: ۸۲). الم از منظر سهروردی نیز از جنس ادراک می‌باشد.
غزالی به گونه‌ای دقیق‌تر به موضوع می‌نگرد و علاوه بر این که الم را از جنس ادراک می‌داند
بلکه می‌گوید درست نیست بگوییم الم صفتی است که در پی ادراک منافی ایجاد می‌شود، بلکه
الم عین ادراک منافی است. عین همین مطلب در مورد لذت نیز صادق است. ادراک از نگاه او،
اسم عام است که به سه قسم لذت، الم و چیزی که نه لذت است و نه الم، تقسیم می-
شود. (خادمی؛ حاجی‌بابایی، ۱۳۹۱: ۸۱)

ملاصدرا نیز در کتاب *تفسیر القرآن* می‌نویسد:

«أنّ اللذات تابعة للإدراكات، و الإنسان جامع لجملة من القوى و الغرائز، و
لكلّ قوّة و غریزة لذّة، و لذّتها فی نیلها لمقتضى طبعها الذی خلقت له، و
ألمها فی فقدان ذلك عنها... و ألم كلّ منها فی فقد ما یناسبها» (ملاصدرا،
۱۳۶۶: ۴۰)

او لذات و آلام را تابع ادراکات می‌داند یعنی اگر ادراکی اتفاق نیفتد و نفس انسان با آن صورت
ادراکی اتحاد و اتصال نیابد، عملاً لذت و الم محقق نمی‌شود. انسان یک مجموعه مرکب از قوا و
غرایز مختلف است که هر کدام از این قوا اگر به مقتضای طبع و آنچه باب میل اوست برسد، لذت
حاصل خواهد شد و اگر از آنچه برای آن خلق شده است محروم شود، دچار الم و درد خواهد شد.
الم، فقدان آن چیزی است که مناسب آن قوه و غریزه است.

ملاصدرا در کتاب *سفار* نیز همین مثنی را دارد و الم را ضد کمال خاص مدرک معرفی می‌کند
و این مطلب را برهانی می‌داند که لذت، عبارت از نفس ادراک ملایم است و الم عبارت از نفس
ادراک منافی می‌باشد. (ملاصدرا ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۱۶) لذا او نیز همچون غزالی تصریح دارد که الم نه
چیزی زائد و عارض بر ادراک منافی، بلکه عین ادراک منافی با طبع می‌باشد. یعنی وقتی یک چیز
منافی طبع انسان ادراک می‌شود، این ادراک عیناً، الم نامیده می‌شود و الم چیزی غیر از این ادراک
نیست.

او در کتاب *مبدأ و معاد*، از تعبیر «ادراک منافر» برای تعریف الم استفاده می‌کند و ادراک را
اسم عامی می‌داند که به لذت، الم، و آنچه نه لذت است و نه الم تقسیم می‌شود. لذا تأکید می‌کند
که الم عین ادراک منافر است و نه صفتی تابع و رهاورد ادراک. (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۴۸)
پس تا اینجا این نکات مشخص شدند که:

- ❖ الم نوعی ادراک است. ادراک مقسم است و الم نوعی از ادراک محسوب می‌شود.
- ❖ الم ادراکی است که منافی یا منافر با طبع نفس می‌باشد. ملاصدرا در جلد چهارم/سفار از ادراک امر منافی سخن گفته و در مبدأ و معاد، ادراک امر منافر را استفاده کرده است.
- ❖ این روح و نفس است که با اتحاد و پیوندی که با صور ادراکیه خود دارد، در مقابل امور منافی و منافر متاثر و متالم می‌شود. پس هر درد و المی توأم با ادراک امر منافی است و اگر ادراکی در بین نباشد، درد و رنجی نیز نخواهد بود.
- ❖ اگر الم از جنس ادراک است، حتماً یک امر وجودی می‌باشد.

لذا تعریف الم به ادراک امر منافی/منافر طبع، تقریباً پذیرفته شده است و بزرگانی همچون ابن سینا، سهروردی، غزالی و ملاصدرا نیز در این رای مشترکند. وجدان آدمی نیز چنین گزاره‌ای را تایید می‌کند که نفس ادراک یک امری که طبع ما از آن تنفر دارد یا نافی آن است، الم نامیده می‌شود و این طور نیست که الم محصول این ادراک باشد، بلکه خود این ادراک را الم می‌نامیم. تاکید بر اینکه الم عین ادراک است و از آنجا که ادراک یک امر وجودی است، پس الم نیز یک امر وجودی است برای پژوهش ما حائز اهمیت می‌باشد و لذا از این رو، در این بحث توقف بیشتری داشتیم. آلام ناشی از بیماری کووید ۱۹، ادراکاتی است که ما از آن امور منافی طبع همچون دردهای جسمی و روحی و اضطراب و استرس‌های پیرامونی متحمل می‌شویم.

چیستی نظریه نیست‌انگاره شر

شر چیزی است که نوعاً کسی نسبت به آن رغبت نمی‌کند. در مقابل، خیر مورد میل و علاقه همگان می‌باشد. بوعلی‌سینا خیر را بالجمله چیزی دانسته است که هر چیزی بدان اشتیاق و علاقه دارد و لذا چیزی جز وجود یا کمال وجود نمی‌باشد. همو معتقد است که شر، امری عدمی است که عبارت از عدم جوهر و یا عدم کمالی برای جوهر می‌باشد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۳۸۱-۳۸۰) همانطور که می‌بینیم تقابل شر و خیر، همان تقابل عدم و وجود تصویر شده است و ابن‌سینا به نظریه «نیست‌انگاری شر» معتقد است. لذا چون شر عدمی است، فاقد ذات و در نتیجه فاقد هرگونه تاثیر و تاثر می‌باشد.

ملاصدرا نیز در بسیاری از آثار خود از نظریه نیست‌انگاری شر دفاع کرده است. از منظر او خیر چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و میل دارد و با آن سهمی از کمال ممکن خود را متحقق می‌کند و در مقابل، شر یک امر عدمی است.

او یک معنای عام برای شر در نظر می‌گیرد که در همه ماسوی‌الله مشترک است و هر چه غیر از خدا، مشوب به این شر می‌باشد؛ چرا که اگر خدا را علت، و مابقی وجودات را معلول بدانیم، هیچ معلولی وجود ندارد که در نسبت با حق تعالی مشوب به نقصان نباشد. لذا همه معالیل از این منظر، به شر متصف می‌شوند. این نوع از شر، محل بحث ما نمی‌باشد.

معنی دوم شر از منظر ملاصدرا، شر اصطلاحی است که به معنی فقدان ذات (لیس تامه) و یا فقدان کمالی از کمالات ذات (لیس ناقصه) است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸: ۵۸) یعنی یا نبود اصل واقعیت و وجود یک شیء و به عبارتی عدم بحت و سلب مطلق است (لیس تامه) و یا اینکه کمالی از کمالات را ندارد و سلب یک وجود خاص از موضوعی موجود می‌باشد (لیس ناقصه). لیس ناقصه دو فرض دارد؛ عدم کمال و تمام در یک نوع باشد و شی فاقد یک صورت نوعیه باشد، مثلا سلب اسب بودن از انسان. یا عدم وصفی از اوصاف بعد از تمامیت نوع باشد، مثلا فقدان صحت برای فرد بیمار.

آنچه در مباحث فلسفی تحت عنوان شر بحث می‌شود، ذیل شر اصطلاحی می‌باشد. البته لازم به ذکر است که از نگاه ملاصدرا، شر به هر دو معنای فوق، ذات ندارد بلکه امر عدمی است؛ یا عدم ذات یا عدم کمال ذات. (رک: کریم‌زاده، قربانعلی و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۴-۲۷)

انواع شر

بسیاری از فیلسوفان دین، شرور را به دو دسته اخلاقی و طبیعی تقسیم کرده‌اند. (قربانی، ۱۳۹۵: ۸۳) شر اخلاقی از سوء اختیار انسان ناشی می‌شود مانند عدم صداقت، طمع، قتل و... شر طبیعی عبارت است از همه شرور دیگر مانند بیماری‌ها، حوادث طبیعی و... که منشا آنها اختیار انسانی نیست.

برخی، شرور را از لحاظ حوزه وجودی آنها به سه دسته طبیعی، اخلاقی و متافیزیکی تقسیم کرده‌اند (حسینی؛ هوشنگی، ۱۳۹۰: ۱۴۰) اما ملاصدرا در شرح اصول کافی ذیل حدیث عقل و جهل دسته‌بندی دیگری ارائه می‌دهد که عبارت است از:

۱. امور عدمی مثل فقر، مرگ، عجز، نقصان خلقت و...
 ۲. شر ادراکی مانند الم، اذیت، جهل مرکب
 ۳. افعال قبیح مثل قتل، زنا، سرقت و...
 ۴. مبادی افعال قبیح مثل شهوت، غضب، بخل، مکر و...
- دو قسم اول، شر بالذات و دو قسم اخیر، شر بالعرض است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۱۵-۴۱۴)

چیستی شر ادراکی

پیش‌تر، شر را از منظر ابن سینا و ملاصدرا تعریف کردیم. از دیدگاه ایشان، شر یک امر عدمی است که یا به عدم ذات (لیس تامه) و یا عدم کمال ذات (لیس ناقصه) برمی‌گردد و پرواضح است که امر عدمی، نمی‌تواند منشا اثر باشد. اما نظریه نیست‌انگاران شر با مشکلی روبرو است و آن اینکه بسیاری از ناملازمات وجود دارند که وجودی هستند و این با عدم بودن شر منافات دارد. ادعای نظریه نیست‌انگاری شر این است که همه شرور، امور عدمی هستند و ما اگر مصداق یا مصادیقی پیدا کنیم که در عین حال که مصداق شر بالذات می‌باشد، امر وجودی نیز باشد، این قاعده از کلیت می‌افتد و اعتبار خود را از دست می‌دهد. (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۱۵-۴۱۴)

به این مثال‌ها توجه کنید: ما در مواجهه با مرگ هموطنان به خاطر بیماری کووید ۱۹ محزون می‌شویم، از ترس اینکه خود یا عزیزانمان در اثر ویروس کرونا بمریزند دچار اضطراب می‌شویم، برخی از فشار اقتصادی ناشی از قرنطینه و تعطیلی مشاغل دچار افسردگی می‌شوند و

این مثال‌ها الم محسوب می‌شوند. اما الم نوعی ادراک است که گرچه ممکن است متعلقش امر عدمی باشد اما خود ادراک را نمی‌توان عدمی دانست. ادراک درد، مصداقی از یک امر وجودی است که ضمناً از مصادیق شر بالذات نیز هست. لذا این ادراکاتی که در ما حاصل می‌شود، برای ما شر محسوب می‌شوند. به این قبیل شرور، شر ادراکی گفته می‌شود که مربوط به روح انسانی است. روح انسان در اتحاد و پیوندی که با صورت‌های ادراکی خود دارد، دچار درد و رنج می‌شود. لذا همانگونه که در تعریف الم تأکید شد، هر درد و رنجی، توأم با ادراک امر منافی/منافر است. ادراک هم قطعاً یک امر وجودی است.

پس در این صورت، الم از آن جهت که ادراک امر منافی یا منافر است مصداق شر می‌باشد و چون ادراک است و ادراک یک امر وجودی است، پس وجودی نیز می‌باشد.

مراد از شر ادراکی، آلام جسمی و روحی‌ای است که آدمی در رویارویی با عوامل مختلف، نظیر ضربه‌های وارد شده بر بدن، مشاهده مناظر وحشتناک و یا شنیدن اخبار ناگوار متحمل می‌شود. بی‌تردید این‌گونه درد و رنج‌ها مربوط به روح آدمی است؛ زیرا روح به واسطه اتحاد و پیوندی که با صور ادراکی خود دارد، دچار درد و رنج می‌شود. پس هر درد و رنجی توأم با ادراک امر منافی است. به طوری که اگر ادراک نباشد، درد و رنج نیز نخواهد بود. بدین ترتیب، می‌توان گفت، بازگشت همه اقسام شرور، مانند شرور طبیعی، اخلاقی و اجتماعی به شر ادراکی است؛ زیرا آنچه باعث شر می‌شود یا آلام و درد و رنج‌های جسمانی است که از طریق شرور طبیعی و اخلاقی بر انسان متآلم وارد می‌شود یا امور نفسانی و ناخوشایندی نظیر حسرت، اندوه، نگرانی و ... است که باعث درد و رنج روحی بشر می‌شود.

نحوه مواجهه فلاسفه اسلامی با معضل شر ادراکی

از عبارات پیشین، استفاده می‌شود که الم یک شر وجودی است و بعضی از وجودها متصف به شرّ بالذات‌اند. در سنت فلسفی و کلامی ما، فخر رازی و محقق‌دوانی، وجودی بودن شرّ ادراکی را بدیهی دانسته‌اند. فخر رازی وجودی بودن الم را یک علم ضروری می‌داند که در این مساله بین عقلا اختلافی وجود ندارد و لذا می‌گوید در مساله وجودی بودن لذت، اختلاف وجود دارد و بعضی لذت را امر عدمی دانسته و آن را زوال درد و الم تعریف کردند، اما حتی این افراد نیز معتقد به وجودی بودن الم هستند. (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۵۱)

محقق دوانی نیز همچون فخر رازی قائل است که وجودی بودن شرّ ادراکی بدیهی است. او در قالب مثال می‌گوید چرا وقتی عضوی از بدن قطع می‌شود، جایز نباشد که الم و درد به عنوان یک امر وجودی، شرّ واقعی محسوب شود؟ او می‌گوید خصم باید برای نفی و انکار آن، دلیل و برهان اقامه کند و گرنه برهان خصم مبنی بر عدمی بودن همه شرور نقض می‌شود و ادعایش از کلیت می‌افتد. (قوشچی، بی تا: ۱۵)

ملاصدرا در کتاب *مفاتیح الغیب همچون اسفار*، بر عدمی بودن شرّ استدلال می‌کند و می‌گوید اگر در معانی شرور تأمل کنید و مصادیق شر را استقرا نمایید، خواهید یافت که مصادق نام شر، یکی از دو چیز است: یا عدم محض یا چیزی که منجر به عدم می‌شود. مرگ، جهل بسیط، فقر و امثال آنها از عدمیات محض هستند و اشیایی که مانع رسیدن اشیای دیگر به کمالاتشان می‌شوند (مانند سرمایی که میوه‌ها را تباه می‌کند و بیماری‌ای که ضد سلامتی است و...)، اگرچه هر یک از آنها به حسب ذات و اصل وجودشان شر نبوده، بلکه کمالاتی برای امور جسمانی و نفسانی‌اند، ولی از آن جهت که به عدم و نابودی منتهی می‌گردند، شر هستند. (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۹۸).

او در جلد هفتم *اسفار* نیز دیدگاه ملاجلال‌الدین دوانی را مطرح و به نقد آن می‌پردازد تا از نظریه نیست‌انگاران شر دفاع کند. وی ابتدا اشکال محقق‌دوانی را طرح می‌کند و سپس پاسخ می‌دهد که درد، بر خلاف نظر حکمای دیگر، امری عدمی است نه وجودی. چون ادراک با علم حضوری اتفاق می‌افتد و نفس، قطع عضو را که یک امر منافی عدمی است، با علم حضوری درک می‌کند. در ادراک حضوری، علم و معلوم با هم متحدند لذا معلوم (امر منافی) که عدمی است، در نزد نفس حاضر است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۶۳-۶۲)

توضیح آنکه محقق دوانی بر این باور است که ادراک، امری ثبوتی است که متعلق به امر عدمی (امر منافی) شده است. ادراک از این جهت متصف به شریعت ذاتی می‌شود، هر چند متعلق آن، خودش شر دیگری است (قوشچی، بی تا: ۱۵). اما ملاصدرا پاسخ می‌دهد که در ادراک الم، دو چیز وجود ندارد که یکی امر منافی عدمی (مثلا قطع شدن دست) باشد و دیگری صورت حاصله از

آن (مثلا صورت حاصله از قطع شدن دست نزد نفس کسی که درد می کشد). بلکه درد، علم حضوری به یک امر عدمی است. در علم حضوری، علم عین معلوم است و چون معلوم، امری عدمی است. پس در نتیجه درد امری عدمی است.

ملاصدرا با این مقدمات، به این نتیجه می رسد که الم از طرفی، ادراک امر منافی عدمی است، و از طرف دیگر، از افراد عدم بوده، به شرّ بالذات متّصف می شود؛ پس بر قاعده حکما نقضی وارد نیست. (رک: کریمزاده، قربانعلی و دیگران، ۱۳۹۰: ۴۴-۲۷)

علامه طباطبایی در تعلیقه‌ای که بر این سخن صدرا دارد، این پاسخ را نقض می کند (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۷: ۶۳). حکیم سبزواری نیز در نقد دیدگاه صدرا نکاتی را بیان داشته است. (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۷: ۶۳)

بحث در این موضوع، دامنه دار است و از آنجا که مرتبط با موضوع اصلی این مقاله نیست، بدان نمی پردازیم و صرفا تاکید می کنیم که بنا بر نظر نگارندگان این مقاله، همانگونه که فخر رازی و محقق دوانی و حتی برخی شارحان ملاصدرا گفته اند، شر ادراکی یک امر وجودی است و استدلال ملاصدرا در رد نظر محقق دوانی تام نیست. خود ملاصدرا نیز در برخی کتب خود که مربوط به اواخر عمر او هستند، قائل به وجودی بودن شر ادراکی شده است و از نظر قبلی خود عدول کرده است. مثلا وی در شرح اصول کافی در ذیل حدیث «جنود عقل و جهل»، مباحثی را مطرح می کند که حاکی از وجودی بودن شر ادراکی است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۰۷). ملاصدرا شر ادراکی و آلام را از افراد وجود می داند چرا که حصول یک فقدان و زوال یک حالت ملائم، از طریق ادراک حضوری دریافت می شود. مثلا تا قوه لامسه که یک قوه ادراکی است وجود نداشته باشد، اساسا درد و رنج وجود نخواهد داشت و اگر نفس از طریق قوه دیگری نیز به این بریدگی عضو ادراک پیدا نکند، هیچ درد و رنجی در میان نخواهد بود. پس درد و رنج مربوطه به ادراک حضوری حصول این فقدان و زوال یک حالت ملائم است. پس آلام، مانند امور وجودی ای هستند که بالذات به شریّت متّصف می شوند. او می نویسد قول محققانه نزد من این است که شر ادراکی حقیقتا شر بالذات است بلکه شرّ متاکّد نیز است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۱۵-۴۱۴)

لذا درباره شر ادراکی به این نتیجه می رسیم که یک امر وجودی می باشد. آلام ناشی از بیماری کوئید ۱۹ نیز از آنجا که مصداق شر ادراکی می باشد، امور وجودی محسوب خواهند شد.

ارتباط کرونا با مسئله شر ادراکی

گفتیم که بیماری کووید ۱۹ که از آن به طاعون قرن ۲۱ یاد می شود، به مثابه کبریتی در انبار کاه، مسئله شر را مجدد در اذهان زنده کرده و سبب شده است پرسش از ماهیت این آلام در ذهنها مطرح شود. بحث ما در این مقاله، این نیست که آیا ویروس کرونا مصداق شر است یا نه، بلکه

همانگونه که گفته شد، ارتباط بیماری ناشی از این ویروس (کووید ۱۹) با شر ادراکی و طرق مواجهه با آن محل بحث ما می‌باشد. امروز با گستره وسیعی از آلام و دردها و رنج‌ها مواجهیم که از این بیماری ناشی شده است. مبتلایان به بیماری درد می‌کشند. خانواده‌ها و وابستگان ایشان روزهای سخت و پرتنشی را می‌گذرانند. بستگان متوفیان در اثر پروتکل‌های خاص تدفین اموات، دچار ضربه‌های روحی می‌شوند و به‌خاطر برگزارنشده مراسم‌های سوگواری و برخوردار نشدن از حمایت عاطفی خویشاوندی، دچار ضربه‌های روحی می‌شوند. کادر درمان که بعضاً خود را ناتوان از نجات بیماران می‌بینند و در فرصت کوتاهی شاهد مرگ تعداد قابل توجهی از بیماران می‌شوند دچار آسیب‌های روحی و افسردگی می‌شوند. حتی خانواده‌هایی که مبتلا و متوفی ندارند، در اثر از دست دادن شغل به خاطر شرایط قرنطینه و یا تعطیلی کسب و کارشان دچار اندوه‌های فراوان شده‌اند. قرنطینه طولانی موجب اختلافات و تنش‌های خانوادگی شده است و... اینها فقط بخشی از آلام و دردهایی است که در اثر این بیماری گریبان‌گیر انسان امروزی شده است و مبهم‌بودن آینده بیش از هر چیز سبب درد و رنج و هم‌سرنوشتی انسان‌ها شده است.

این آلام باعث شده است تا در کنار مطالعات و دستورالعمل‌های پزشکی، پروتکل‌های روانشناختی نیز برای مواجهه با این بیماری تدوین شود. به عنوان مثال در دستورالعملی که وزارت بهداشت و سازمان بهداشت جهانی صادر کرده‌اند، ترس از ابتلا به بیماری، حرف‌زدن مکرر در مورد بیماری، چک کردن مکرر علائم و نشانه‌های جسمی مثل تب، درد، تنفس، سرفه کردن و غیره...، کاهش توجه و تمرکز، دلشوره، بی‌قراری، کلافه بودن، اضطراب، بی‌حوصلگی، کاهش اشتها، بدخوابی و یا کم‌خوابی، تپش قلب، احساس ناامیدی و غمگینی، فکر مرگ و... به عنوان علائم استرس در شرایط بحران اعلام شده است (بی‌نام الف، ۱۳۹۹: ۱، سایت وزارت بهداشت). روانشناسان و روانپزشکان معتقدند اضطراب می‌تواند روی سیستم ایمنی تأثیر منفی داشته باشد و بدن را در برابر بیماری‌ها تضعیف کند. گاهی نیز اضطراب باعث رفتارهای ناکارآمد می‌شود. برای مثال ممکن است باعث شود مکرراً اخبار اشتباه یا ناخوشایند را برای هم ارسال کنیم و پیام‌های درست و دستورالعمل‌های علمی را ندیده بگیریم. (بی‌نام ب، ۱۳۹۹: ۱، سایت وزارت بهداشت)

اکنون پرسش اینجاست که اگر آلام ناشی از این بیماری (شر ادراکی) شرور وجودی هستند، پس چرا در نظام خلقت آفریده شده‌اند؟ آیا این با نظام احسن بودن عالم منافات ندارد؟ آنچه در ادامه می‌آید، برخی از طرق مواجهه با این بیماری به مثابه شر ادراکی می‌باشد:

نحوه مواجهه با شرور ادراکی کرونا بر اساس برخی صفات خدا

مسئله شر برای باورمندان به خداوند از منظر صفات مختلف او ارتباط و اتصال پیدا می‌کند. خدا باوران او را عالم، حکیم، عادل، مرید، خالق و... می‌دانند که این صفات در اوج کمال و تمام است و خداوند

از هر نقصی میرآست. مسئله شر به نحوی با تلقی ما از هر کدام از این صفات معارضه پیدا می‌کند و البته آنچه تاکنون بیشتر مورد توجه و بررسی قرار گرفته است، ارتباط مساله شرور با صفت علم و حکمت و عدل الهی و نظام احسن بودن عالم می‌باشد. از این میان، علم که صفت ذات است در نقطه کانونی قرار دارد و شبهات، بیشتر پیرامون آن است؛ چرا که صفات فعل جرع‌نوش صفات ذات پروردگار هستند و به عنوان مثال، حکمت، ناشی از علم خداوند است و عدالت و نظام احسن و مرید و خالق بودن نیز به این صفات ذات برمی‌گردند. ما در این مقاله به صورت ویژه به سه مسئله علم، عدل و نظام احسن خواهیم پرداخت تا مسئله شر ادراکی بیماری کووید ۱۹ را از منظر عینی‌تری بررسی کرده باشیم و وارد مسائل انتزاعی اسماء و صفات الهی نشویم. می‌خواهیم ببینیم بر اساس باور به خدا، چه پاسخی به سوالات ناشی از بیماری کووید ۱۹ می‌توان ارائه داد:

۱. علم عنایی خدا

یکی از صفات الهی که با مسئله شر ادراکی بیماری کووید ۱۹ ارتباط پیدا می‌کند، علم الهی است. خداوند عالم مطلق است و مخلوقات را نیز بر اساس علم عنایی خود خلق می‌کند. پس هر چه وجود پیدا کرده است، تحت علم الهی است. حال سوال اینجاست که اگر شر ادراکی یک امر وجودی است و ذیل علم الهی قرار دارد، آیا خداوند به خلق این شر راضی بوده است و با خلق این شرور، به اذیت مخلوقات رضایت داده است؟

ملاصدرا در جلد هفتم/سفر پاسخ می‌دهد که علم عنایی، صفت ذاتی و عین ذات است. پس همان‌طور که ذات منزّه از هر عیب، نقص و شری است، علم عنایی نیز چنین است. چرا که شر یا عدم ذات و یا عدم کمال ذات است و هیچ یک از این دو در ذات خدا و صفت ذات او راه ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۵۷). همو در جلد ششم/سفر نیز علم عنایی را از هرگونه صفت امکان (به واسطه ضرورت ازلی)، و مرکب بودن از وجود و ماهیت (به جهت اینکه عنایت، عین ذات است)، خالی می‌داند. (همان، ج ۶: ۲۹۱) پس شر در علم عنایی خداوند راه ندارد و عالمی که بر اساس علم عنایی خدا ایجاد شده، بر اساس علم خدا به نظام احسن بوده و لذا خداوند این شرور را خلق نکرده است.

جواب دیگر ملاصدرا به پرسش فوق این است که خداوند هر چیزی را که علم به احسن بودن آن در هستی دارد، خلق می‌کند. پس هر آنچه در عالم هست با رضایت او و بر اساس علم به احسن بودن آن خلق شده است. خداوند همان‌طور که عالم به نظام اتم و مبدأ نظام احسن است، مرید و راضی به هر خیری در عالم نیز هست؛ اما خیرها، به چند نوع تقسیم می‌شوند: یا خیر محض‌اند که هیچ جهت شری در آنها، غیر از ماهیت داشتن و ممکن بودن، وجود ندارد (مجردات

تامه)، و یا خیرهایی هستند که شرّ قلیل و کمی نیز دارند. این قسم از موجودات هم به ناچار، مراد و مرضی حق بوده و صدورشان لازم و ضروری است (همان: ۳۴۴)

بنابراین، به نظر ملاصدرا هرآنچه بر اساس علم عنایی از خداوند نشأت گرفته باشد خیر و احسن است و اگر شرّی دیده می‌شود، ناشی از ماهیت، عالم ماده و هیولی است. (رک: عامری، ۱۳۹۵: ۳۳-۳۱) در این نگرش، شر بودن شرور ادراکی از قبیل درد و رنج بیماران مبتلا به کووید ۱۹، آلام ناشی از اضطراب و افسردگی و... در نسبت با ما و در ذهن و اندیشه و ادراک ماست.

۲. نظام احسن بودن جهان

به عقیده حکمای مسلمان، آنچه توسط خداوند خلق شده است بر اساس نظام احسن است و اگر عالمی بهتر از آنچه اکنون هست، امکان وقوع می‌داشت، حتماً خداوند آن را خلق می‌کرد. نظام احسن با دو برهان لمی و انی به اثبات رسیده است:

برهان لمی بر اساس صرف الوجود، سامان یافته و خلاصه آن این است که وجود واجب الوجود، همان ذات و حقیقت اوست که کامل‌ترین و برترین موجود است؛ بلکه ذات مقدس او، حقیقت وجود و ماهیت آن است و غیر او، پرتو و سایه‌ای از وجود هستند. بنابراین آنچه از او صادر می‌شود، کامل‌ترین خواهد بود. به دلیل اینکه ذات و فعل در خدا یکی است و افعال او که به صورت آفرینش ظاهر می‌شوند، ذات او را منعکس می‌کنند (جوادی‌آملی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۵۰۶-۵۰۱). البته اصل این برهان متعلق به غزالی بوده و ملاصدرا در بسیاری از آثار خویش، از آن استفاده کرده و نقص‌ها و کاستی‌های آن را برطرف نموده است.

در برهان انی نیز با بررسی موجودات جهان طبیعت، به درک نظم، دقت و ظرافت آن موجودات پرداخته شده است. نتیجه آنکه جهان، امری منظم و مصون از شر، هرج و مرج و مانند اینها است. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۱۸-۱۱۷) حال با تامل در بیماری کووید ۱۹ این سوال پیش می‌آید که اگر ما در یک نظام احسن زندگی می‌کنیم، چرا این نامالایمان و شرور ادراکی وجود دارند؟ مگر نه این است که دنیای بدون جانباختن این همه انسان بر اساس بیماری کووید ۱۹ بهتر از دنیای کنونی است؟ و آیا زندگی بدون قرنطینه و فاصله‌گذاری اجتماعی بهتر از شرایط حاصل از این بیماری نیست؟

۳. عدالت الهی

بنا به نظر علامه طباطبایی، حقیقت عدل همان مساوات و موازنه بین امور است، یعنی به هر چیزی سهم و جایگاه شایسته‌اش داده شود، به طوری که هر چیزی در جایگاهی که استحقاق آن را دارد قرار گیرد. وی عدل را مطلقاً مساوق و ملازم با حُسن می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۰، جلد ۱: ۳۳۱-۳۳۰) مساوقتِ عدالت و حُسن بدین معنی است که خداوند فعلی را

انجام نمی‌دهد، مگر اینکه حسن باشد و فعلی را ترک نمی‌کند، مگر اینکه قبیح باشد. با استفاده از این مبنا، علامه طباطبایی از سه راه، عدالت الهی را در آثارش اثبات کرده است (فتاحی، ۱۳۹۳: ۱۲۳-۱۰۶)

این نوع نگاه، ناشی از مبانی حکمت متعالیه است چرا که به عقیده ملاصدرا، همه اوصاف حقیقی خداوند به یک صفت واحد برمی‌گردند و آن صفت «وجوب وجود» است. در رویکرد اصالت وجود، علم، حیات، قدرت و دیگر صفات حقیقی از شئون وجودند. همچنین بازگشت همه صفات فعلی یا اضافی از قبیل اراده و عدل نیز به یک اضافه واحد یعنی اضافه «قیومیت» است (گنجور و دیگران، ۱۳۹۵: ۱۷۶).

پس با اثبات عادل بودن خداوند می‌توان به این نتیجه رسید که هرآنچه خداوند خلق کرده، بر اساس حسن بوده است و کمالات هر چیزی به اندازه قابلیت و استعدادش، اعطا شده است. اکنون با عنایت به شرور ادراکی بیماری کووید ۱۹ سوالاتی در ذهن بشر ایجاد می‌شود که اگر خدا عادل است و عدل مساوق و ملازم خیر است، پس در این مبنا شرور ادراکی نیز عین خیر هستند. اما آیا تجربه ما از آلام این بیماری چنین چیزی را تصدیق می‌کند؟ آیا اینکه با این بیماری، سالمندان که توان دفاعی کمتری دارند و فقرا که دسترسی کمتری به امکانات بهداشتی دارند، بیش از دیگران در معرض مرگ قرار گرفته‌اند نشان عدالت و حسن است؟

برخی فواید شرور مبتنی بر حکمت الهی

در بالا ارتباط شرور ادراکی کرونا با علم، عدل و نظام احسن بودن را بررسی کردیم. در مجموع توجیه این شرور با ملاحظات فوق نیازمند واکاوی و تصور دقیق از صفت حکمت الهی است. این مهم می‌تواند ما را در درک این نسبت راهنمایی کند. حکمت، فعلی است که از اتقان و استحکام برخوردار است و بر اساس این قاعده، خداوند به هر چیزی، هر آنچه را که نیاز است اعطا کرده است. حکمت، ناشی از علم خداوند به همه اسباب و علل است و از این رو، فعل او محکم و متقن می‌باشد و آنچه می‌آفریند یک خلق احسن و اتم می‌باشد. از منظر ملاصدرا این علم، خودش سبب وجود اشیا و عبارت از اراده ایجاد آنهاست و از آن به عنوان «عنایت» یاد می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶: ۳۶۹-۳۶۸). منظور از عنایت این است که هر آنچه که وجود پیدا می‌کند، مبتنی بر علم عنایی حق تعالی است. او عالم را بر اساس علم خود خلق کرده است.

در این تلقی آنچه که ما آن را شر تلقی می‌کنیم صرفاً نسبت ادراکی ما با آن پدیده است و اگر فقط خود را محور همه چیز ندانیم و خوب و بد را صرفاً بر اساس نفع و ضرر خود نسنجیم، خواهیم دید که همه اینها ذیل نظام احسن الهی بوده، شر محض نیست. چه بسا که اگر این شرور نمی‌بودند

بسیاری از خیرهایی که از آنها بهره‌مند هستیم نیز امکان وقوع نمی‌یافتند. به ویژه آنکه در کل، غلبه با خیر است و این شرور در برابر آن خیرها قلیل محسوب می‌شوند. لذا با این نگاه در ادامه به بررسی برخی فواید شرور می‌پردازیم. این فواید در ارتباط کامل با صفت حکمت الهی قرار دارند:

۱. همه شرور فایده‌مند هستند

ملاصدرا در آثارش به بیان حکمت پاره‌ای از امور جهان پرداخته و می‌گوید هر امری و از جمله شرور، فایده و غایتی دارند که با دید جزئی و عوامانه نمی‌توان بدان دست یافت (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۹۹). مثلاً در نگاه عوامانه، اینکه حیوانات یکدیگر را می‌خورند و بعضاً صحنه‌های شکار حیوانات قلب انسان را به درد می‌آورد، شر محسوب می‌شود. اما وقتی دقیق‌تر نگاه می‌کنیم می‌بینیم اگر حیوانات از هم تغذیه نمی‌کردند و فقط با مرگ طبیعی می‌مردند، جسد آنها بی‌فایده بر زمین می‌ماند و موجب فساد کلی می‌شد به گونه‌ای که همه طبیعت پر می‌شد از لاشه‌های گندیده حیوانات (همان: ۱۰۲). یا وقتی درباره مرگ می‌اندیشیم آن را یک شر بزرگ می‌پنداریم که چرا انسان‌ها می‌میرند و فرصت حیات و بهره‌مندی از دنیا را از دست می‌دهند. اما در نگاه عمیق‌تر فارغ از اینکه بسیاری از خداپاوران معتقدند مرگ پایان حیات نیست و صرفاً انتقال از یک نشئه به نشئه دیگر است، اگر سطحی‌تر نیز به موضوع نگاه کنیم درمی‌یابیم که به قول ملاصدرا اگر در مرگ تأمل کنیم، آن را خیر کثیر خواهیم یافت، خیری که هم به مرده می‌رسد و هم به دیگران؛ زیرا اگر مرگ نباشد، زندگی بر مردم مشکل می‌شود و مکان به طوری تنگ می‌شود که حتی تنفس مشکل می‌شود، چه رسد به حرکت و خوردن و آشامیدن. خیر مرگ برای مردگان نیز این است که از وجود دنیوی رها می‌شود و از دنیای سرشار از آفات و محنت‌ها نجات می‌یابد (همان، ج ۷: ۷۷). لذا همه شرور و بلاها، در بردارنده حکمتی از طرف خداوند می‌باشند و هیچ مصیبتی بدون حکمت و خیرخواهی الهی، واقع نمی‌شود. آنچه در بیماری کووید ۱۹ بر بشر عارض شده است، چیزی غیر از همان نظام مستمر هستی که مرگ انسان‌ها بر اساس علل و عوامل می‌باشد، رخ نداده است. گرچه مرگ و میر ناشی از این بیماری موجب آلام می‌شود اما فایده‌هایی نیز بر همین مسئله‌ای که شر قلمداد می‌شود مترتب می‌شود. انسان‌ها در این مدت، بیش از پیش به خود، هدف خلقت و وجود منبعی متعالی برای عالم می‌اندیشند، همدلی و مواسات بین انسان‌ها بیش از پیش شده است و جلوه‌هایی از ایثار و رحمت و مودت ظاهر گشته است، ناتوانی فلسفه‌های مادی در تامین نیازهای روحی و روانی و حمایت‌شوندگی اجتماعی هویدا شده است و... شاید در آینده و با شناخت بیشتر بشر بر این ویروس، منافع نیز برای آن مطرح گردد و به عنوان مثال این ویروس تعداد محدودی از افراد مبتلا را به بیماری‌های حاد دچار کرده و به کام مرگ و بیماری می‌کشاند، اما چه بسا با

ورود به بدن بسیاری از انسان‌ها که عموماً سیستم ایمنی قوی‌تری دارند، با تاثیر بر قوای ایمنی بدن آنها و ساخت پادزهرها، ایشان را در برابر دسته خطرناک‌تری از بیماری‌ها واکسینه می‌کند.

۲. شرور مجعول بالعرض هستند

ملاصدرا همچنین در جلد ۷ اسفار مطالبی را بیان می‌کند که حاکی از یک راه حل دیگر برای مسئله شر است. دیدگاه او مبنی بر این است که شرور، مجعول بالذات نیستند و فقط وجودات هستند که مجعول بالذات هستند. شرور مربوط به ماهیت می‌باشند و جعل، هرگز به ماهیات تعلق نمی‌گیرد، بلکه به وجود اشیا طبیعی تعلق گرفته است که وجود آنها برای خود و همچنین برای اشیا سازگار با آنها خیر حقیقی است. شرور بالعرض، همانند لوازم ماهیات، لازمه آفرینش ماهیات شیء‌اند که بالذات مورد جعل واقع نمی‌شوند. همان‌گونه که فاعل اشکال کروی نمی‌تواند آنها را به گونه‌ای در کنار هم نهد که فضای خالی را پر کنند، اما این امر در مربع‌ها و شش ضلعی‌ها امکانپذیر است، به همین شکل، فاعل نمی‌تواند مبادی کائنات را بدون تضاد بیافریند. پس شر در مرتبه عالم طبیعت، بالعرض و در قیاس با موجودات دیگر راه یافته است، اما این شر بالعرض در حوزه قضا و در دائره جعل الهی قرار ندارد و آنچه بالذات متعلق جعل و قضای الهی است وجود آنهاست. (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۷۲-۷۱) ویروس کرونا یک موجود بیولوژیک همچون میلیاردها موجود دیگر در عالم هستی است و فی نفسه شر نیست و لذا شری از سوی خداوند خلق نشده است. بلکه این ویروس در نسبت با بخش کوچکی از ما انسان‌ها که باعث بیماری و مرگ شده است، شر محسوب می‌شود. وجود چنین شروری منطبق با حکمت الهی است و اولاً عدم شناخت ما از فواید این پدیده به خاطر جدید بودن آن و عدم دسترس بودن کشفیات علمی، دلیل بر شر بودن آن نیست و ثانیاً آنچه برای ما شر قلمداد می‌شود، ناشی از محدودیت‌هایی است که عالم ماده دارد و لذا خداوند بر اساس حکمت، هر آنچه را که هر موجودی شایستگی آن را داشته است، به او عطا کرده است و این محدودیت‌های آن موجودات است که باعث تراحم‌هایی در عالم می‌گردد که در ذهن ما، شر جلوه می‌دهد.

۳. شرور طبیعی لازمه اختیار انسانی هستند

«سوئین برن» از جمله فلاسفه‌ای است که از دیدگاهی نو به مسئله شر پرداخته است او در کتاب *مشیت الهی و مساله شر (Providence and the Problem of Evil)* بر این باور است که خدا جهان و همه پیچیدگی‌های آن را به خاطر اهداف و اغراض بسیار متعالی آفریده است. برخی از این اغراض نیک تا به حال محقق شده‌اند و برخی دیگر نیز در حال تحقق هستند. در جهان، خیر و شرهای مختلفی وجود دارند و اینها ربط‌های منطقی پیچیده‌ای به همدیگر دارند به طوری که شما نمی‌توانید خیرهای خاصی را بدون بروز شروری خاص داشته باشید تا جایی که اگر شما

بخواهید باعث به وجود آمدن خیرهای دیگری بشوید، به همان اندازه سبب بروز شروری خاص خواهید شد و اگر می‌خواستید از این شرور اجتناب کنید این امر به قیمت بروز یک سری شرور دیگر حاصل می‌شد. جهان یک نظام به هم پیوسته است که اجزای آن انداموار به هم متصلند و بدون این شرور موجود که بخش کوچکی از جهان می‌باشند، شرور بزرگ‌تری رخ می‌داد (Swinburne, 1998, pp 2-6)

سوئین‌برن در کتاب وجود خدا/ برای تبیین شر طبیعی، نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار را مطرح می‌کند و دو دلیل بر آن اقامه می‌کند. اولین استدلال این است که بدون شرور طبیعی، ارزش و اهمیت اختیار به طور جدی از بین خواهد رفت. شرور طبیعی فرصت‌هایی را برای انواع ارزشمند پاسخ عاطفی و اختیاری فراهم می‌سازد. خیر بزرگ‌تر، که پاسخ عاطفی و اختیاری به رنج و دردهای دیگران است، فقط در صورتی تحقق خواهد یافت که شروری باشد و دیگران رنج ببینند. این یک روش نیکو است که ما با دیگران در درد و رنجشان احساس همدردی عاطفی داشته باشیم. سوئین‌برن بر این باور است که یک جهان با چنین درد و رنج و چنین احساس و عاطفه‌ای حداقل، به خوبی جهان بدون درد و رنج و بدون احساس و عاطفه است. چون این خوب است که ما نگرانی عمیق برای دیگران داشته باشیم. (Swinburne, 2004, pp 237-240) انسان نمی‌تواند درباره کسی نگران باشد مگر آنکه چیز بدی تحقق داشته باشد یا احتمالاً بد باشد، اگر اشیاء همواره برای افراد خوب باشد برای نگرانی عمیق فرصتی وجود نخواهد داشت. به خاطر بودن چنین شروری است که می‌توان عشق ورزید و فداکاری و ایثار داشت و صحنه‌هایی از عواطف و احساسات و مواسات و همدلی را بین انسان‌ها رقم زد و اگر بیماری‌ای به اسم کووید ۱۹ نمی‌بود، چه بسا بشر همچنان در بهره‌کشی لجام‌گسیخته خود از طبیعت و قتل عام احساسات انسانی در زیر چرخ‌دنده‌های انتفاع مالی پیش می‌رفت. بیماری کووید ۱۹ گرچه مصداق شر ادراکی و باعث آلام فراوانی است اما اگر چنین آلامی در عالم نمی‌بود، صحنه‌های محبت و ایثار نیز رخ نمی‌داد و زندگی بدون این صحنه‌ها خود، تبدیل به شری بزرگ‌تر می‌شد. این نوع نگاه، خود مویده حکمت الهی در قرار گرفتن شرور در عرصه گیتی است.

استدلال دوم مبتنی بر ضرورت علم و معرفت است. شرور طبیعی، علم و معرفتی را که برای اختیار انسان لازم است، فراهم می‌نمایند. اگر فاعل‌ها باید علم و معرفت داشته باشند که چگونه شر را به وجود آورند یا از وقوع آن پیشگیری کنند، در این صورت شرور طبیعی ضروری هستند. به عنوان مثال چون می‌دانیم یک تکه گچ وقتی از دستمان رها می‌شود به طرف پایین سقوط می‌کند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که در زمان آینده هم اگر گچ از دست رها شود بر زمین خواهد افتاد. در این صورت ضروری خواهد بود که جهان در کل، یک نوع جایگاه خاص کاملاً توأم با جبر

داشته باشد که قوانین جبری طبیعت، ضرورتاً در آن به صورت کلی عمل کنند. معرفت یقینی به آن چیزی که در آینده روی خواهد داد فقط از راه استقراء از نمونه‌های رخ داده در زمان گذشته حاصل می‌آید. یا دانشمندان بر اساس یافته‌های قبلی خود که گونه‌های مختلفی از پروتئین ویروسی و عملکرد آنها را تحلیل کرده‌اند، قادرند بر روی ساخت واکسن و داروی بیماری کووید ۱۹ نیز پژوهش کنند و گرنه اگر قرار بود راه کسب معرفت به آینده از طریق بیان خدا می‌بود و خدا به صورت مصرح به ما می‌گفت، چنین دنیایی، آن دنیایی نخواهد بود که در آن انسان‌ها حق انتخاب مهمی در قبال سرنوشت خود داشته باشند. (یزدانی، ۱۳۹۲: ۱۵۱-۱۴۹) آنچه تحت عنوان بیماری و سیل و آتش‌سوزی اتفاق می‌افتد بر اساس قواعدی است که بنا شده است که مثلاً اگر برخی فعل و انفعالات صورت پذیرد، شرایط ایجاد شوند و موانع از بین بروند، ویروس کرونا ارتقا پیدا می‌کند و در قالب نوع جدیدی ظاهر می‌شود. اگر ما می‌خواهیم عالمی داشته باشیم که بتوانیم واکسن و داروی این ویروس را بسازیم، بایستی نظم تاثیر و تاثر عالم به همین نحو همیشگی استمرار داشته باشد تا این مهم محقق شود. باید ویروس از الگوی ثابتی همچون سایر اعضای خانواده خود در ۶۰ سال گذشته تبعیت کند تا بشر بتواند داروی آن را بسازد. پس با این تعبیر، حکمت الهی اقتضا می‌کند تا یک رویه ثابت بر پدیده‌های جهان حکمفرما باشد تا بتوان دست به پیش‌بینی و گسترش علوم و فنون برای مواجهه صحیح‌تر با طبیعت زد. اگر چنین نظم ثابتی وجود نداشت، به دور از حکمت بود و در آن صورت مجاز بودیم تا از تناقض وضعیت عالم با حکمت الهی سخن بگوییم. تصور کنید هیچ پدیده ثابتی در عالم وجود نداشت و پدیده‌ها قابل پیش‌بینی علمی نبودند. در این صورت بود که بشر باید زبان به اعتراض می‌گشود و حکمت خداوند را زیر سوال می‌برد. البته تبعیت عالم از قوانین ثابت عوارضی دارد که ممکن است نه ذاتاً بلکه در نسبت با برخی انسان‌ها سبب ناملایماتی شود و شرور ادراکی ناشی از کووید ۱۹ نیز از این دست می‌باشد. سوئینبرن در صدد نشان دهد که وجود شرور در جهان با وجود خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر علی‌الاطلاق سازگار است، البته مشروط به چهار شرط:

شری را که خدا اجازه وقوع می‌دهد، باید برای تأمین برخی امور خیر باشد و منطقاً برای خدا محال باشد آن خیر را در یک راه اخلاقاً مجاز دیگری تأمین کند. اگر خدا وقوع شر را به خاطر تحقق خیر اجازه می‌دهد، باید تضمین کند با وقوع شر خیر تحقق خواهد یافت. بنابراین، اگر او درد و رنج را بر ما روا می‌دارد، برای این که به ما فرصت انتخاب عطا کند، باید اختیار هم به ما بدهد. به علاوه، او باید اخلاقاً این حق را داشته باشد که به شر اجازه وقوع دهد. شرط آخر یک نوع شرط نسبی است، یعنی آن امر خیر باید حداقل به قوت امر شر باشد. اگر خداوند وقوع شر را به خاطر تأمین خیر اجازه

می‌دهد، خیر باید حداقل به اندازه‌ای خوب باشد که شر خوب است. به عبارت دیگر، ارزش منفی شر نباید بیش از ارزش مثبت خیر باشد. (قاسم‌پور؛ اسکندری، ۱۳۹۲: ۱۱-۱۰)

نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، بیماری کووید ۱۹ باعث آلام و دردها و رنج‌هایی اعم از جسمی و روحی در انسان می‌شود که بنابر تعریف الم به ادراک امر منافی و تعریف شر ادراکی به این آلام، مصداق شر ادراکی محسوب می‌شود. نگارندگان، شر ادراکی را یک امر وجودی می‌دانند و از سوی دیگر چنین شری، یک شر بالذات است. پس ما در بیماری کووید ۱۹ با یک شر وجودی مواجه هستیم که باعث آلام و درهائی در انسان‌ها شده است و کل جهان را متأثر ساخته است. اکنون بایستی بر اساس باور به خدا، نحوه مواجهه خود با این شر وجودی را مشخص نماییم و فلسفه وجودی این شرور و نسبت آن‌ها به صفات الهی همچون حکمت و عدالت و علم و نیز احسن بودن نظام خلقت را مشخص نماییم.

در باب حکمت گفته شد که اقتضای کار حکیمانه عمل بر اساس علم عنایی و اعطای هر آن چیزی است که اشیاء استحقاق آن را دارند و لذا علم عنایی واجب‌الوجود اقتضا می‌کند که عالم بر اساس حکمت و مبتنی بر علم به نظام خیر و احسن آفریده شود. خداوند بر اساس علم خود جهان را می‌آفریند و شر در علم عنایی خداوند راه ندارد و خدا شری را نیافریده و هر آنچه هست، خیر است و شر بودن صفتی است که به صورت نسبی در ناخوشایند بودن پدیده‌ای برای انسان، بدان پدیده اطلاق می‌شود. انسان وقتی همه چیز را در نسبت با پسند و ناپسند خود می‌سنجد دچار این اشتباه می‌شود در حالی که آنچه بر اساس علم الهی آفریده شده است جز خیر نیست. در باب عدالت نیز گفته شد که بر اساس مساوقت عدالت و حسن، خداوند فعلی را انجام نمی‌دهد، مگر اینکه حسن باشد و فعلی را ترک نمی‌کند، مگر اینکه قبیح باشد. پس با اثبات عادل بودن خداوند می‌توان به این نتیجه رسید که هر آنچه خداوند خلق کرده، بر اساس حسن بوده است و کمالات هر چیزی به اندازه قابلیت و استعدادش، اعطا شده است. همچنین به دو روش انی و لمی بر نظام احسن بودن عالم استدلال شد و بیان شد که خداوند مبرای از جهل و عجز و بخل است و لذا هر کمالی که موجودات قابلیت داشته‌اند به ایشان عطا کرده است. این سه نکته به صورت کلی مطرح گردید و لذا بر این اساس، شرور ادراکی نیز به قاعده حکمت و عدل و بر ممشای نظام احسن قابل تعریف است.

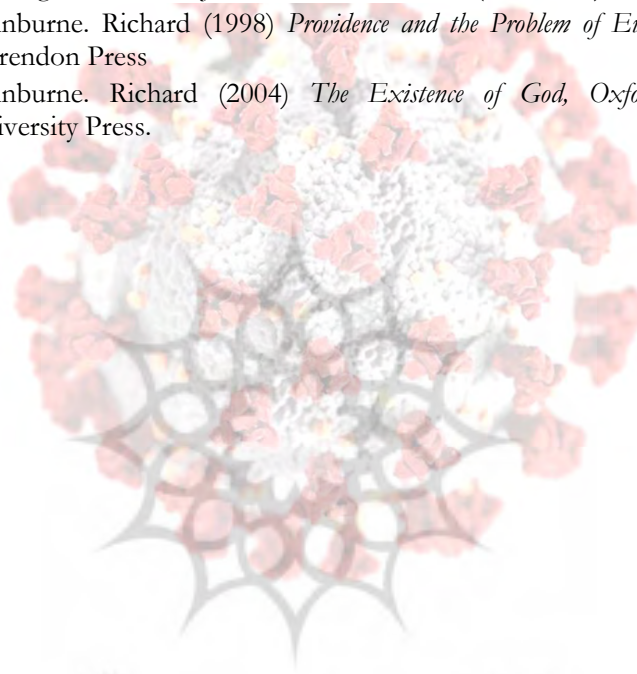
اما اینجا یک سوال دیگر مطرح است و آن اینکه اگر خداوند قادر و عالم مطلق است، چرا عالمی غیر از این عالم که فاقد جهل و بیماری و درد و الم باشد خلق نکرده است. مگر نه این است که او قدرت چنین خلقی را داشت؟ در این بخش بیان شد که همه این‌ها ناشی از حکمت الهی است و آنچه ما در نسبت با خودمان شرور می‌نامیم، در نگاه دقیق، فایده‌مند نیز هستند. هر یک از این پدیده‌ها فایده‌ای دارند و لذا طبق همان قاعده، وجودشان ضروری است و لازم نیست خداوند جهانی فاقد این‌ها بیافریند. در این میان، جهل بشر به این فواید دلیل بر بی‌فایده بودن نیست چه اینکه در برخی موارد این منافع توسط بشر کشف شده است و امروز بزرگ‌ترین بهره‌برداران آن‌ها از سوزاندن آتش و نیش مار و... برده می‌شود. ثانیاً گفته شد که شرور، معمول بالذات نیستند و اراده الهی به جعل بالذات وجودات است و آنچه شر می‌نامیم، همه از جنس ماهیات و عوارض و لوازم ماهیات هستند و معمول بالعرض. همچنین مطلوبیت خلق عالمی غیر از عالم مجردات، اقتضا دارد که عالم ماده‌ای تحقق داشته باشد و انسانی در این گیتی زیست کند، لذا باید عالمی محدود به تراحم ماده پدید آمده باشد. ترک این تراحم‌ها و شرور در عمل به معنی نفی خلق این عالم است که هیچ‌کدام نمی‌پسندیم که عالم ماده‌ای نباشد و مایی نباشیم. همچنین در نهایت وجود قوانین ثابت طبیعت که بعضاً در جلوه شرور بر ما هویدا می‌شود را لازمه اختیار انسانی و علم و معرفت و بهره‌گیری او از عالم دانستیم و آنچه سوئین برن در این باب مطرح کرده است را مطرح کردیم. بر این اساس، وجود آنچه شرور نامیده می‌شود به خاطر مزیت بالاتری به اسم اختیار و آزادی انسانی ضرورت پیدا می‌کند و تحقق خیرهای بالاتر، چنین شروری را نیز در پی دارد. بدون شرور طبیعی، ارزش و اهمیت اختیار به طور جدی از بین خواهد رفت چرا که شرور طبیعی فرصت‌هایی را برای انواع ارزشمند پاسخ عاطفی و اختیاری فراهم می‌سازد.

در مجموع به نظر می‌رسد آنچه در قالب شر ادراکی ناشی از بیماری کووید ۱۹ بر بشر امروز مستولی گشته است، با مبانی فوق قابل تبیین و توجیه است و این مسئله گرچه نامالایماتی را برای بشر ایجاد کرده است اما به زعم متفکران و اندیشمندان، دوران پساکرونا مختصاتی متفاوت با جهان امروز خواهد داشت و عرصه مختلفی از قبیل حکمرانی، روابط انسانی، اقتصاد و صنعت و فرهنگ را تحت تاثیر خود قرار خواهد داد و اگر شرور ادراکی ناشی از آن، بشر را در دنیای پر سرعت و شتاب فعلی برای لحظاتی متوقف کرده است تا به خود و اطرافش بیندیشد و به جهانی بهتر فکر کند، همین خیر کثیری است که بایستی از سوی اندیشمندان و متفکران غنیمت شمرده شود. لذا این پدیده را می‌توان همچنان ذیل صفت حکمت الهی تبیین و تحلیل کرد.

References

- 0 Ibn Sina (2002) *Alesharat va Altanbihat*, Ala'lam Aleslami Publisher, Qom.
- 0 Ibn Sina (2002) *Al-Shafa'a, Al-Elabiat*, Islamic Propaganda Office, Qom.
- 0 Mullasadra (1987) *Tafsir-Alqoran*, Bidar Publisher, Qom.
- 0 Mullasadra (2018) *Alhekmat-Almotaalia-fi-Alasfar-Alarbaa*, Sadra, Islamic Philosophy Research Institute, Tehran (in Persian).
- 0 Mullasadra (no date) *Almabda-va-Almaad*, Alhekmat-Al-Eslami Software.
- 0 Mullasadra (1987) *Alsbarh-Alosul-Alkafi*, Institute of Cultural Studies, Tehran. (in Persian)
- 0 Mullasadra (1984) *Mafatih-Algayb*, Iranian Philosophical Institute, Tehran. (in Persian)
- 0 Qushchi (no e), *Alsbarh-Altajrid-Aletegad*, (no publisher)
- 0 Fakhr Razi (2005) *Alsbarh-Alesharat-va-Altanbihat*, Association of Cultural Works and Honors, Tehran. (in Persian)
- 0 Sabzevari, Molla Hadi (1981) *Al-Taligat-Alal-Alasfar*, Arab Heritage Revival Center, Beirut.
- 0 Tabatabae, Mohammadhossein (1971) *Almizan-Fi-Tafsir-Alqoran*, Al-Alami Publications Corporation, Beirut.
- 0 Javadi Amoli, Abdollah (1996) *Alrabig-Almakebtum*. Asra Publisher, Qom.
- 0 Karimzadeh, Qorbanali; Faramarzgaramaleki. Ahad; Gadrnan Garamaleki. Mohammadhasan (2011) "cognitive evil according to mullasadra", *A Research Quarterly in Islamic Theology (kalam) and Religious Studies*, No. 25. pp. 27-44. (in Persian)
- 0 Khademi, Einollah (2013) "types of pleasures from Suhrawardi's point of view", *Journal of Ayene-Ye Marefat*, No 55-56. pp.75-98. (in Persian)
- 0 Khademi, Einollah; Hamed, Morteza (2011) "Pleasure and the Hereafter in Suhrawardi's philosophy", *The Journal of Philosophical Theological Researches*, No. 28. pp. 7-27. (in Persian)
- 0 Khademi, Einollah; Hajibabae, Hamidreza (2012) "the concept of pleasure and its types from Qazali's point of view", *Religious Anthropology Journal*. No. 28, pp. 79-98. (in Persian)
- 0 Ameri, Masumeh (2016) "the evil collision with the divine attributes from Mullasadra's point of view", *Asfar*, Vol. 2, No. 3, pp. 25-46. (in Persian)
- 0 Fattahi Ardakani, Mohsen (2014) "Review and critique of the arguments of divine justice from Tabataba'i's point of view", *Journal of Philosophical Theological Research*, No. 60, pp. 106-123. (in Persian)
- 0 Ganjoo, Mahdi; Sadeghi Hasanabadi, Majid; Bidhendi, Mohammad; Rahimpour, Forugossadat (2016) "Philosophical explanation of the

- doctrine of justice in Sadr al-Mutallahin's theological thought", *Theological Knowledge*, Vol. 7, No. 2, pp. 171-193. (in Persian)
- 0 Yazdani, Abbas (2013) "Critique of Swinburne's Theory of Divine Justice in the Problem of Evil", *Theological Knowledge Journal*, Vol. 46, No. 2, pp. 143-161. (in Persian)
- 0 Gorbani, Godratollah (2016) "The problem of evil and the meaning of life", *New Intellectual Research Journal*. No. 2, pp. 81-100. (in Persian)
- 0 Hoseini, Seyyedmorteza; Hushangi, Hossein (2011) *A new report on the problem of evil, according to Allameh Tabatabai's Credit Perceptions theory*, Vol. 44, No. 1, pp. 137-157. (in Persian)
- 0 Gasempour, Hasan; Eskandari, Hamidreza (2013) "Comparison of Motahari's and Swinburne's views on the problem of evil", *Philosophy of Religion Researches Journal*, Vol. 12, No. 24. (in Persian)
- 0 Swinburne. Richard (1998) *Providence and the Problem of Evil*, Oxford, Clarendon Press
- 0 Swinburne. Richard (2004) *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی