

بررسی تطبیقی مسئله شر از دیدگاه جان هیک و سهروردی؛ نقاط اشتراک و اختلاف

سید مهدی موسوی درچه *

محمد ملکی **

چکیده

سهروردی و جان هیک به‌عنوان فیلسوفان اسلامی و غربی هرکدام با نظریه‌ها و مبانی خاصی به بحث درباره مسئله شر پرداخته‌اند؛ «نظریه عدمی بودن شر، ملازمه شر و خیرهای برتر، ملازمه شر و عالم ماده، ملازمه شر و اختیار انسان» را می‌توان از جمله راه‌حل‌های سهروردی در مسئله شر دانست. جان هیک نیز با تئودیه «پرورش روح»، اختیار و نسبی بودن شر، درصد ارائه پاسخ مناسب به این مسئله و اثبات عدم تنافی بین شر و صفات خداست. هرکدام راه‌حلهایی را برای رفع اشکالات درباره معضل شر در عالم ارائه کرده‌اند. روش تحقیق در این پژوهش، روش توصیفی و تحلیلی و شیوه داده‌پردازی کتابخانه‌ای و بررسی آراء این دو اندیشمند می‌باشد؛ تبیین و بررسی تطبیقی مبانی فکری و نوع رویکرد هر دو فیلسوف به مسئله شر، مسئله تحقیق و مقایسه و ارزیابی راه‌حل‌های خاص آن دو فیلسوف با حفظ قضایای اصلی به طوری که هیچ‌گونه تناقض و ناسازگاری بین قضایای مذکور در آن مشاهده نشود از جمله یافته‌های تحقیق می‌باشد.

واژگان کلیدی

سهروردی، جان هیک، خیر، شر، اختیار.

*. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان، قم، ایران و مدرس معارف اسلامی (نویسنده مسئول).
drdorcheh685@gmail.com
maleki.ghalam@gmail.com

** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ادیان، قم، ایران.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱

طرح مسئله

یکی از مهم‌ترین مباحث در حوزه فلسفه و کلام، مسئله شرّ است؛ وجود شرّ در عالم همواره در طول تاریخ به‌عنوان مشکل جدی برای خداپاوران مطرح بوده و قرن‌های متمادی باورهای بنیادین مؤمنان را به چالش کشیده است و زمینه پیدایش شبهاتی پیرامون سازگاری شرّ با اصل وجود خدا و صفات کمالیه او نظیر علم، عدالت، قدرت و خیرخواهی محض را به‌وجود آورده است.

سهروردی نیز همانند دیگر فیلسوفان اسلامی با ارائه تبیین‌های فلسفی به‌دنبال این است که نشان دهد خدا و تمام مخلوقات او، خیر هستند و در جهان، نظام احسن حاکم است؛ بنابراین ایشان رویکرد واکنشی ثنوی‌گری را در حل مسئله شرّ باطل می‌داند؛ وی به‌صورت پراکنده در آثار خود براساس مبانی پنج‌گانه خویش، راه‌حلهایی را برای حل این مسئله مهم بیان کرده است؛ به‌طور خلاصه مبانی ایشان عبارت‌اند از:

۱. پذیرش شرّ به‌عنوان امر عدمی؛ ۲. عدم محوریت انسان در نسبت دادن خیر و شرّ؛ ۳. قاعده «العالی لایلتفت الی السافل: عالی به سافل توجه نمی‌کند»؛ ۴. حصر عقلی تقسیم‌بندی ممکنات بر اساس نظام خیر و شرّ؛ ۵. پذیرفتن این اصل که شرور لازمه خیرهای برتر هستند. (سهروردی، ۱۳۷۲: ۱/ ۴۶۷ - ۴۶۶)

در فلسفه غرب نیز مدافعان اندیشه دینی پاسخ‌های متعددی به این سؤال که «چرا شرّ در عالم وجود دارد؟» بیان نموده‌اند؛ جان هیک از جمله مدافعان معاصر و فیلسوفان خداپاور غربی است که با نظریه عدل الهی «پرورش روح» درصدد پاسخ به اشکالات و شبهات در این حوزه بوده است.

وی با الهام گرفتن از نظریات اندیشمندان پیشین و با بهره‌گیری از مفهوم «اختیار»، «نسبی بودن شرّ»، «پرورش روح» و «نجات فراگیر» در قالب تتودیسسه و نظریه، به شبهات مسئله شرّ پاسخ می‌دهد؛ و به گمان برخی تا حد مطلوبی توانسته معضل شرّ را پاسخ گوید.

این پژوهش با شیوه داده‌پردازی کتابخانه‌ای و با روش توصیفی و تحلیلی پس از بررسی رویکرد این دو اندیشمند به این نتیجه رسید که راه‌حل‌های سهروردی در مسئله شرّ مناسب‌تر از راه‌حل‌های جان هیک است.

تعریف شرّ در نگاه سهروردی و جان هیک

شرّ در لغت عمدتاً به‌معنای سوء (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴ / ۴۰۰) و نقیض خیر (جوهری، ۱۳۷۶: ۲ / ۶۹۵) آمده است. راغب اصفهانی شرّ را به چیزی که همه از او روی برمی‌تابند و خیر را به‌معنای چیزی که همه به او متمایل هستند معنا کرده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۴۴۸)

بررسی تطبیقی مسئله شرّ از دیدگاه جان هیک و سهرودی؛ نقاط اشتراک و اختلاف □ ۱۰۱

جان هیک از جمله اندیشمندانی است که برای شرّ تنها تعریف مصداقی می‌آورد اما سهرودی در اکثر آثارش شرّ را امری عدمی می‌داند که نه ذات دارد و نه فاعل؛ ماهیت شرور از نظر سهرودی عدم است (سهرودی، ۱۳۷۵: ۵۵ / ۳) وی در *حکمة الاشراق* نیستی شرّ را به دلیل فقر در انوار قاهره و مدبره می‌داند (همو، ۱۳۷۵: ۷ / ۲) چراکه او عامل اصلی شرّ در جهان را «ظلمت» معرفی می‌کند. (همو، ۱۳۷۵: ۲ / ۳۷۷)

جان هیک معتقد است که شرّ بر رنج روحی، رنج جسمی و شرارت اخلاقی اطلاق دارد (هیک، ۱۳۸۱: ۹۷) به دلیل اینکه بی‌رحمی آدمی به‌تنهایی عامل اصلی بخش بزرگی از رنج‌های موجود در جامعه بشری است؛ جان هیک شرارت اخلاقی را یکی از علل اساسی رنج جسمی و روحی می‌داند، وی از بلاهایی همچون بی‌عدالتی، فقر، اذیت و آزار به‌عنوان مصداق شرّ نام می‌برد و معتقد است که بسیاری از بلاهای موجود در جامعه بشری حاصل عملکرد و رفتار خود انسان است، البته ریشه برخی شرور مانند توفان، زلزله و سیل در عللی غیر از عملکرد انسان می‌داند. (هیک، ۱۳۷۶: ۸۱)

انگیزه سهرودی و جان هیک در طرح مسئله شرّ

سهرودی در مجموعه آثار علمی خود به مسئله شرّ می‌پردازد؛ انگیزه و رویکرد وی در مسئله شرّ، فلسفی است به‌طوری‌که لازمه بحث ایشان در تبیین نظام عالم و طرح اصل نوری، پرداختن به مسئله شرّ است. رویکرد و انگیزه جان هیک در طرح این مسئله رویکرد کلامی و الهیاتی است که با دلایل عقلانی در پی پاسخ به شبهات مطرح‌شده در این مسئله است.

برخی رویکرد سهرودی را همچون جان هیک در پرداختن به مسئله شرّ، رویکرد واکنشی می‌دانند و گویند: او به شبهات ثنویه و یا مجوس هم بی‌توجه نبوده و همانند سایر فلاسفه اسلامی یکی از مهم‌ترین اشکالات مسئله شرّ را طرح ثنویت می‌داند (پورحسن، ۱۳۹۳: ۱۳) مسئله شرّ از یک سو توسط ثنویه و از سوی دیگر توسط افرادی به‌عنوان شاهدهی علیه عدالت و خیرخواهی خداوند مطرح می‌شد لذا معتقدند که رویکرد ایشان در پرداختن به مسئله شرّ، واکنشی است.

در زمان جان هیک، مسئله شرّ نه‌تنها شاهدهی علیه عدالت و خیرخواهی خدا بلکه حتی به‌عنوان دلیل و قرینه‌ای علیه وجود خدا مطرح شده است و رویکرد وی نیز در پاسخ به ملحدین یک رویکرد واکنشی است؛ گرچه پرداختن به مسئله شرّ لازمه مباحث او در نظام آفرینش است. پس توجه ویژه به مسئله شرّ لازمه فکری هر دو متفکر است به‌طوری‌که در طرح مباحث هستی‌شناسی ناگزیر از طرح این مسئله هستند.

سهروردی و جان هیک در دو عصر و دو سنت فکری و فلسفی مختلف با دو زمینه فرهنگی و دینی متفاوت با رویکرد ناهمگون هستند که تاحدی می‌توان گفت انگیزه‌شان مشترک است و آن اینکه هردو درصدد تبیین شرّ و دفاع از دین‌داری هستند و به طرح و ارائه راه‌حل برای این مسئله پرداخته‌اند و این دلیل خوبی برای بررسی تطبیقی آرا و نظرات، نقاط اشتراک و افتراق این دو فیلسوف در این مسئله می‌تواند باشد.

اقسام شرّ در نگاه سهروردی و جان هیک

با مطالعه و تحقیق متون اندیشمندان به‌خوبی می‌توان دریافت که آنچه میان فیلسوفان و متألهان متداول بوده پرداختن به شرور طبیعی و اخلاقی است اما بین همین اندیشمندان، تعدادی از حکما علاوه بر شرّ طبیعی و اخلاقی به شرّ متافیزیکی هم توجه ویژه‌ای داشته‌اند؛ با توجه به آثار سهروردی می‌توان ایشان را از جمله حکمایی قلمداد کرد که به سه قسم شرّ یعنی شرّ طبیعی، اخلاقی و متافیزیکی معتقد بوده است؛ گرچه این دسته‌بندی به‌طور صریح در هیچ‌یک از آثار ایشان بیان نگردیده است برخی از فلاسفه همچون ملاصدرا بعد از بیان دو مقام «فی نفسه و بالقیاس الی الغیر» برای خیر و شرّ می‌نویسد: بر مبنای فیلسوفان به عدمیت شرّ، هیچ‌چیز در عالم نمی‌تواند فی نفسه متصف به شرّ شود پس در بحث از مسئله شرّ باید به مقام بالقیاس الی الغیر التفات و نظر افکنده شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷ / ۶۱ - ۵۹) و برخی همچون ارسطو شرّ را به شرّ بالذات و شرّ بالعرض تقسیم می‌کند. (افلاطون، لطفی، ۱۳۸۰: ۳ / ۱۴ - ۱۳) سهروردی نیز بر این باور است که موجودات به دودسته حقیقی یا بالذات و نسبی یا بالعرض تقسیم می‌شوند؛ یعنی اشیا از حیث ذاتشان حقیقی هستند ولی در نسبت با شیء دیگر به دلایلی می‌توانند شرّ نامیده شوند؛ به‌زعم ایشان حقیقت، وجود فی نفسه هر چیزی است که خیر است اما وجودات بالاضافه، امور نسبی و اعتباری هستند و به دلیل اینکه اعتبار ما هستند واقعی نیستند و در نظام هستی حقیقتاً وجود ندارند لذا شرور نه‌تنها عدمی‌اند بلکه بالذات مورد جعل و تعلق آفرینش نیستند و مخلوق و معلول بودن آنها بالعرض است. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱ / ۲۳۵)

جان هیک شرور را به دو بخش اصلی، شرور اخلاقی و شرور طبیعی تقسیم می‌کند و از شرّ اخلاقی به «بدی اخلاقی ناشی از شرارت» و از شرّ طبیعی به «بدی غیراخلاقی» تعبیر می‌کند؛ وی در تبیین اقسام شرور می‌نویسد: بدی اخلاقی، نوعی از شرّ است که ما انسان‌ها سبب آن می‌شویم مانند رفتارهای غیرعادلانه و ظالمانه؛ به‌طور خلاصه شرور اخلاقی، شروری هستند که عامل انسانی نقش مستقیمی در به‌وجودآمدن آنها دارد و شرّ طبیعی، نوعی از بدی است که ربطی به اعمال انسان ندارد و مستقل از رفتار آدمی پدید می‌آید مانند سیل، بیماری‌ها، زلزله و توفان و ... (هیک، ۲۰۱۰: ۱۳ - ۱۲)

مبانی پنج‌گانه سهرودی در مسئله شرّ

۱. پذیرش شرّ به‌عنوان امری عدمی

سهرودی شرّ را یک امر عدمی می‌داند و معتقد است که شرّ بالذات در عالم وجود ندارد و بر همین اساس خالق و فاعلی برای شرّ قائل نیست. (سهرودی، ۱۳۷۵: ۲۳۵ / ۱)

۲. عدم محوریت انسان در نسبت دادن خیر و شرّ

براساس مبنای برخی فلاسفه در مسئله شرّ که نگاهی انسان‌مدارانه است، وجود شرّ با قادر مطلق و خیر محض منافات دارد اما براساس مبنای سهرودی که نگاهی غیرانسان‌مدارانه است وجود شرّ نه‌تنها با خدای قادر و خیر محض سازگار است؛ بلکه از لوازم این عالم ماده محسوب می‌شود. نظریه انسان‌محوری نگاهی حقیقی به مسئله شرّ نیست بلکه تنها اعتبار ذهن انسان است و براساس چنین اعتباری نمی‌توان وجود خدای قادر را منکر شد؛ به اعتقاد سهرودی کسی که قائل به لزوم فقدان شرور در این عالم است و به‌جهت وجود شرور، قادریت و خیریت محض خداوند را زیر سؤال می‌برد درحقیقت دچار توهم گردیده که جهان تنها برای انسان خلق شده است اما بادقت کافی در این مسئله به‌خوبی درمی‌یابیم که اراده خدا در وضع قوانین کلی عالم بیهوده و گزاف نبوده است و اگر جز این بود وضعیت انسان و حیوان به شکل کنونی نبود. (سهرودی، ۱۳۸۸: ۱ / ۴۶۷)

۳. توجه به‌قاعده «العالی لایلتفت الی السافل: عالی به سافل توجهی ندارد»

این قاعده در نگاه سهرودی به عدم صلاحیت انسان در سلب صفات مطلق خداوند بعد از اثبات واجب‌الوجود ناظر است. (سهرودی، ۱۳۸۰: ۱۰۲ - ۱۰۱)

مراد از این قاعده این است که عالی به‌دلیل اینکه تمام کمالات سافل را دارا است نمی‌تواند به‌دنبال غرضی در سافل باشد لذا سافل چیزی ندارد که عالی فاقد و محتاج آن باشد تا بخواهد به آن التفات و توجه کند پس عالی غرضی غیر از ذات خودش ندارد. (طالبی، ۱۳۸۹: ۲۵۸)

وی در **هیاکل نور** گوید: سخن خیر و شرّ برای شخصی که تصور می‌کند عالی به سافل توجه دارد، مطرح می‌شود چون خیال می‌کند که در پس این جهان تنگ‌وتاریک، جهان دیگری نیست (دوانی، ۱۴۱۱: ۸۸) با به‌کارگیری این قاعده در بیان سهرودی می‌توان گفت اگر خداوند عالم مطلق و خیر مطلق باشد می‌داند که تحقق بهترین خیر در عالم به چه صورت خواهد بود و به‌دنبال تحقق خیر در عالم خواهد بود؛ پس وجود شرور در این عالم، توان زیر سؤال بردن خیر محض بودن خدا، قدرت مطلق خدا و دیگر صفات الهی را ندارد؛ گروهی از فیلسوفان غربی به‌دلیل توجه نکردن به این قاعده گمان کرده که

چون برای شرور در این جهان دلیل قانع‌کننده‌ای نیست پس این امکان وجود دارد که در خیر محض بودن خدا و قدرت مطلق او خدشه ایجاد کرد و سپس اصل وجود خدا را مورد تردید و نهایتاً آن را انکار کرد.

۴. حصر عقلی تقسیم‌بندی موجودات بر اساس نظام خیر و شرّ

این حصر عقلی که خیر محض بودن خدا و منافات نداشتن وجود شرّ قلیل با صفت خیر محض را نتیجه می‌دهد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۸ / ۱ - ۴۶۹)

سهروردی موجودات عالم را به پنج دسته تقسیم می‌کند:

۱. موجودی که شرّی در آن نیست (خیر مطلق)؛

۲. موجودی که خیر کثیر و شرّ قلیل دارد؛

۳. موجودی که خیری در آن نیست (شرّ مطلق)؛

۴. موجودی که خیر قلیل و شرّ کثیر دارد؛

۵. موجودی که خیر و شرّش یکسان می‌باشد. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۶۷)

او دو دسته اول را جایز و مابقی را محال می‌داند. وی گوید طبق قاعده امکان اشرف قسم اول یعنی موجودی که عاری از هر شرّی است، امکان ندارد که محقق نشود یعنی ضرورتاً تحقق می‌یابد، چون وقتی موجود ممکن غیراشرف در این عالم وجود دارد حتماً پیش از او موجود اشرف وجود داشته است؛ قسم دوم نیز تحقق آن جایز است زیرا در جهان خیر کثیر وجود دارد و ترک خیر کثیر به دلیل وجود شرّ قلیل، شرّ کثیر است؛ پس امکان تحقق جهانی با خیر کثیر و شرّ قلیل وجود دارد.

۵. پذیرفتن این اصل که شرور لازمه خیرهای برتر هستند

از عبارات سهروردی چنین می‌توان برداشت کرد عدم وجود شرّ در جهان حکمت خداوند را زیر سؤال می‌برد (سهروردی، ۱۳۷۲: ۴۶۷ / ۱ - ۴۶۶)

آنچه از متون به دست می‌آید این است که ایشان بر این باورند که لازمه ضرورت عدم تناهی حوادث این است که در عالم کون و فساد تضاد وجود داشته باشد به گونه‌ای که اگر این تضاد نبود کون و فساد محقق نمی‌شد و در نتیجه اشخاص غیرمتناهی به وجود نمی‌آمدند و همچنین اگر تضاد نبود فیض به گونه مستمر دوام پیدا نمی‌کرد بنابراین آنچه از دیدگاه یک شرّ است با توجه به نظام کلی عالم خیر است بنابراین شرّ لازمه خیرهای برتر است پس وجود شرّ در این عالم ماده ضروری است و منافاتی با قدرت مطلق و خیر محض بودن خدا ندارد. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۶۶)

راه‌حل‌های مسئله شرّ از نظر سهرودی

۱. نظریه عدمی دانستن شرّ

برخی از فلاسفه با طرح سؤالاتی این نظریه را زیر سؤال می‌برند که چطور زلزله و قتل و آتش‌سوزی که از شرور محسوب می‌شوند و در عالم خارج نمی‌توان آنها را انکار کرد، عدم پنداشته شده‌اند؟ ریشه اشتباه آنها خلط بین «عدم‌انگاری شرّ» و «توهم و پندارانگاری شرّ» می‌باشد؛ فیلسوفانی که معتقد به عدمی بودن شرّ هستند درعین حال که هویت واقعی برای آن قائل نیستند شرّ را به‌عنوان واقعیت انکارناپذیر پذیرفته‌اند؛ آنها به‌دنبال انکارکردن ظلم و سیل و ... نیستند بلکه مراد ایشان این است که وجود شرّ از سنخ وجود نواقص به عدمیات است؛ برای نمونه نابینایی دارای واقعیت خارجی و ملموس نیست بلکه حقیقت نابینایی همان فقدان بینایی در چشم است؛ به‌عبارت‌دیگر شرّ از قبیل عدد صفر است نباید آن را معدوم مطلق در نظر گرفت گرچه در شمارش معادلی و مصداقی نمی‌یابد اما وقتی جلوی عددی یا میان دو عدد قرار می‌گیرد ارزش مکانی آن عدد را تغییر می‌دهد. (گیسلر، ۱۳۸۴: ۵۲۱)

خورشید مبدأ نور می‌باشد درحالی که نمی‌توان برای سایه به دنبال کانون و مبدأ گشت؛ درباره خیر و شرّ همین حالت جاری است، سراسر عالم وجود را خیر پرکرده است و هرچایی که خیر نباشد شرّ نامیده می‌شود پس نباید برای شرّ دنبال مبدأ و فاعل گشت؛ چراکه مانند سایه، شرّ نیز مجعول بالتبع و بالعرض است و هویتی جز عدم خیر ندارد. (مطهری، ۱۳۷۶: ۱۲۵)

براساس یافته‌ها، سهرودی نیز قائل است که سراسر عالم را خیر و نیکی فراگرفته و شرّ هیچ تحقیقی در عالم خارج ندارد و شرّ را تنها نبود خیر بشمار می‌آورد، به‌عنوان مثال در *حکمة الاشراق* می‌نویسد:

شقاوت در عالم ماده، ظلمت و از لوازم حرکت‌ها می‌باشد و از لوازم جهت فقر انوار قاهره و مدبره، ظلمت و حرکت می‌باشد و در نتیجه شرور مستند به وسائط می‌باشد و صادر شدن جهات ظلمانی از نورالانوار محال است. (سهرودی، ۱۳۷۵: ۲ / ۲۳۵)

۲. ملازمه شرّ و خیرهای برتر

این ملازمه بر مبنای نظام احسن بودن عالم و کثیر بودن خیرات در عالم و نسبیّت شرور متوقف می‌باشند که ریشه آن در اندیشه‌های ارسطو و افلاطون قابل مشاهده است؛ اکثر شبهات مطرح‌شده پیرامون مسئله شرّ را فیلسوفان اسلامی از همین طریق پاسخ گفته‌اند؛ در عالم کون و فساد، وجود اضداد با شرور ضروری است و لازمه عالم ماده تراحم و تصادم بین موجودات است، سؤالی که مطرح است این است که آیا خدایی که قدرت مطلق دارد قادر نبود خیر کثیر را بدون شرّ قلیل به موجودات عطا کند؟ از پاسخ‌های سهرودی به این پرسش طرح نظام احسن و نسبیّت شرّ و کثیر بودن خیرات عالم است.

وی در «الواح عمادی» چنین می‌آورد: و در اجسام، خیر بسیار است و شرّ اندک و بر رحمت خداوند سزاوار نیست که به‌جهت شرّ قلیل، خیر کثیر را ترک کند؛ چرا که در این کار، شرّ بسیار وجود دارد همان‌طور که منافع زیادی در آتش وجود دارد گرچه سوختن لباس فقیری از آن لازم آید. اگر سؤال شود که چرا خداوند این قسم را به‌نحوی که هیچ شرّی در آن نباشد خلق نکرد؟ در جواب گویند که این سؤال صحیح نیست چون مانند این می‌ماند که بپرسند چرا آب را به جز آب‌و‌آتش را به‌جز آتش نکرده‌اند؟ و ترک کردن مصالح کلی خیرهای کلی به‌جهت شرّهای جزئی سزاوار نیست؛ نبینی که حکیم به دلیل سالم ماندن سایر اعضا، امر به قطع یک عضو کند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۳ / ۱۶۵)

و همچنین در «هیاکل نور» می‌نویسد سخن خیر و شرّ کسی را دراز می‌شود که پندار وی آن است که عالمیان را التفات است با سفل زیرا خیال او آن است که با خدای تعالی ورای این عالم تنگ‌وتاریک، عالم دیگری نیست و نمی‌داند که اگر به‌جز از اینکه هست واقع بودی شرّهای بسیار لازم شدی. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲ / ۱۰۱)

۳. ملازمه شرّ و عالم ماده

چنان‌که قبلاً اشاره شد موجودات در این عالم پنج قسم هستند و تنها دو قسم از آن قابلیت محقق شدن را دارند: خیر محض و خیر کثیر با شرّ قلیل؛ خیر محض دارای فعلیت محض است و از دایره ماده و حرکت خارج است و از همان ابتدا تمام کمالات سعه وجودی‌اش را داراست پس در مسیر تکاملی که توأم با تضاد و تصادم و تراحم باشد قرار ندارد؛ در مقابل موجود ماده یعنی موجودی که خیر آن بسیار فراوان‌تر از شرّ آن است، سعه وجودی‌اش در قلمرو حرکت از قوه به فعل است و به‌ناچار با تراحم و تصادم و تضاد دست‌به‌گریبان است و گریزی از شرّ قلیل ندارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳ / ۶۳۲)

می‌توان «اصل تضاد» را به‌عنوان یک اصل فلسفی در اندیشه فیلسوفان و حکمای چون سقراط، ارسطو، ابن‌سینا و سهروردی مطرح کرد؛ ابن‌سینا این‌چنین به اصل تضاد اشاره می‌کند: در جهانی که حرکت و جنبش مقوم آن است حتماً باید تضاد حاکم باشد چراکه حرکت بدون وجود معاوق ممکن نیست. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱ / ۳۰۰) حرکت جزو ذاتی عالم ماده است لذا پذیرفتنی نیست که عالم ماده باشد ولی قابلیت قبول تضاد و تصادم و تراحم در او نباشد.

سهروردی با تمسک به اصل تضاد در مسئله شرّ بر این باور است که تقابل تضاد در عناصر مجعول بالذات نیست و از لوازم ماهیت دو امر متضاد به‌شمار می‌آید. به عقیده او تحقق کون و فساد در عالم و دوام فیض و شمول رحمت الهی و بی‌پایان بودن سلسله حوادث و موجودات عالم حاصل تراحم و تقابل تضاد در اشیا است؛ این از مسلمات است که ارتباط متقابل بین دو شیء عنصری، خود نوعی از تقابل

بررسی تطبیقی مسئله شرّ از دیدگاه جان هیک و سهرودی؛ نقاط اشتراک و اختلاف □ ۱۰۷

تضاد محسوب می‌شود پس می‌توان گفت اگر تقابل تضاد بین اشیا وجود نداشت دوام فیض و شمول رحمت در مورد موجودات این جهان به‌طور متوالی امکان‌پذیر نمی‌گشت (ابراهیمی، دینانی، ۱۳۶۴: ۱۶۲) به‌عبارت‌دیگر اگر تضاد و تراحم در عالم ماده رخ نمی‌داد و در اثر تقابل صورتی از ماده جدا نمی‌گشت و تحولی صورت نمی‌پذیرفت باید تنها ماده دارای یک صورت می‌بود و گرفتار یک صورت می‌گشت و هیچ تکاملی به دنبال تبدیل صورت به صورتی رخ نمی‌داد و فیض دوام پیدا نمی‌کرد؛ لذا در این عالم ماده، وجود تضاد، شرّ و تحول برای تکامل موجودات و دوام فیض ضروری است.

۴. تلازم شرّ و اختیار انسان

فیلسوفان شرّ اخلاقی را لازمه اختیار انسان می‌دانند؛ لذا نباید شرور را به خداوند نسبت داد، چراکه مسؤل شرور، انسان‌ها هستند خداوند متعال اراده فرموده که انسان‌ها کردار خود را براساس اختیار تام انجام دهند که این اراده خود از برترین کمالات نوع بشر بشمار می‌آید؛ البته لازمه این اختیار به خطا رفتن انسان و انتخاب نادرست را نیز به دنبال دارد اما خلق چنین موجود مختاری در این جهان به مراتب بهتر است از خلق موجودات فاقد اختیاری که تنها در صراط مستقیم گام نهند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۱۲)

با توجه به اینکه سهروردی منشأ این شرور اخلاقی را سوءاستفاده از اختیار انسان می‌داند، سعادت و شقاوت اخروی را نتیجه سوءعمل خود انسان معرفی می‌کند و می‌نویسد: و چون اشکال کنند که اگر همه چیز براساس قضاو قدر است، چرا گنهکاران را بر گناهشان عذاب می‌کنند درحالی که قدر، سبب ابتلای او بدان گناه بوده است، در جواب گویند که عذاب نه به جهت این است که خداوند همچون سلطان ظالم خشم بر او غلبه پیدا کند بلکه آنها را به سبب هیئت‌های بدی که در نفوسشان حاصل شده عذاب می‌کند. (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۶۵ / ۳)

مبانی و راه حل مسئله شرّ از نظر جان هیک

جان هیک نیز همچون سهروردی براساس مبانی فکری خویش به حل مسئله شرّ پرداخته است. اعتقاد به عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه محض بودن خداوند، عدل الهی و اختیار انسان و همچنین اعتقاد به عالم پس از مرگ از مبانی اصلی جان هیک به‌شمار می‌آید.

او براساس مبانی خویش راه‌حلهایی را برای حل مسئله شرّ ارائه می‌دهد:

۱. نظریه عدل الهی (پرورش روح)

نظریات متفاوتی تحت عنوان عدل الهی در مسئله شرّ بیان گردیده است که می‌توان از آنها به نظریه

عدل الهی آگوستینی، نظریهٔ عدل الهی پویشی و نظریه عدل الهی ایرنائوسی اشاره کرد؛ جان هیک ضمن بیان و بررسی نظریات گوناگون در نهایت دیدگاه مختار خویش را بیان می‌نماید.

یک. نظریه عدل الهی آگوستینی

گرچه این نظریه برای اولین بار از سوی آگوستین بیان گردید لکن در زمان‌های مختلف مورد توجه متفکران بوده است و در زمان معاصر از سوی فیلسوفان غربی مورد انتقاد قرار گرفته است. آمیختگی فلسفه و کلام در نظریهٔ عدل الهی آگوستینی به‌وضوح روشن است. (هیک، ۱۳۷۶: ۹۳) آگوستین در پاسخ به این سؤالات که ریشه شر چیست؟ راه ورودش کجاست؟ به مسئله عدم ترس از چیزی که وجود ندارد اشاره می‌کند. (آگوستین، ۱۳۸۲: ۱۶۱)

شر میزان درجه وجودی است که درحقیقت یک موجود می‌بایست داشته باشد ولی به هر دلیلی فاقد آن است؛ آگوستین علی‌رغم نفی شر ذاتی بر این باور است که شر اخلاقی در عالم وجود دارد چراکه از نگاه او شر اخلاقی حاصل اراده و اختیار انسان است لذا با ارتکاب آن مستحق عقاب خواهد بود. (ایلخانی، ۱۳۹۳: ۱۱۰ - ۱۰۷)

انتقاد جان هیک به فلسفه آگوستینی

هیک عدمی دانستن شرور را بیانگر ایجاد شر از عدم می‌داند و گوید: اگر عیبی در آفرینش نباشد هیچ انحرافی در آن واقع نمی‌گردد؛ پس در صورت وقوع عیب و انحراف مسئولیت آن برعهده خالق آفرینش است. وی به مفهوم «عذاب ابدی دوزخ» برای افرادی که از آزادی خدادادی سوءاستفاده کرده‌اند معترض است و گوید نمی‌توان پذیرفت که مجازات ابدی بتواند اثر مثبتی در انسان‌سازی داشته باشد؛ این نظریه، کمال آدمی را تنها متعلق به قبل از هبوط می‌داند و اعتقاد سنتی هبوط انسان، یک اعتقاد نامعقول است. (تالیا فرو، ۱۳۸۲: ۵۵۴)

دو. نظریه عدل الهی پویشی

این نظریه که متعلق به جمعی از متکلمان مسیحی است، گوید: صفاتی که خداوند در این نظریه دارا می‌باشد با صفات الهی که در ادیان مطرح شده متغایر است و این تغایر سبب تفاوت این نظریه با دیگر نظریات عدل الهی شده است؛ مثلاً پیروان این نظریه معتقدند که قدرت خداوند نمی‌تواند نامحدود باشد گرچه در فرایند عالم می‌تواند مؤثر باشد (پترسون، ۱۳۸۳: ۲۰۷) یا اینکه قدرت خداوند «اقناعی» است نه «قاهرانه»: فعل خدا با ایجاد انگیزه و تحریک و ترغیب صورت می‌پذیرد یعنی حیطة قدرت خدا تا جایی است که آدمی را از تمایل به شر، نهی و به خیر و نیکی دعوت کند. و دیگر اینکه تحول و

بررسی تطبیقی مسئله شرّ از دیدگاه جان هیک و سهرودی؛ نقاط اشتراک و اختلاف □ ۱۰۹

دگرگونی در عالم حاصل یک اراده دائمی از طرف خداوند است به نحوی که این اراده سبب بالاترین هماهنگی ممکن در جهان می‌شود (پترسون، ۱۳۸۳: ۲۰۹ - ۲۰۸) و در نهایت خداوند عالم بی‌نظم را به عالمی نظام‌مند متحول ساخته است تا سیر تحولات عالم به گونه‌ای باشد که نهایتاً خیر بر شرّ غلبه کند پس خدا منشأ تمام خیرات است. (هیک، ۱۳۷۶: ۱۱۱)

هیک، این رویکرد را نمی‌پذیرد و این نظریه با وجود جذابیت‌هایش شدیداً مورد انتقاد وی قرار می‌گیرد. (هیک، ۱۳۷۶: ۱۱۳ - ۱۱۲)

سه. نظریه عدل الهی ایرنائوسی

ایرنائوس قدیس بر این باور است که خداوند بدون اینکه به ماده اولیه محتاج باشد همه موجودات را از عدم آفریده است؛ عالم وجود از آن جهت که خالق آن خیر مطلق است خیر است؛ خداوند در ابتدا آدمی را آزاد خلق کرد تا اینکه او بدون هیچ اجباری قدرت تصمیم‌گیری داشته باشد و بتواند آزادانه زندگی کند؛ او به انسان همانند فرشتگان قدرت انتخاب بخشید تا در صورت اطاعت، مستحق کسب نیکی از جانب او باشد؛ همه انسان‌ها قدرت پذیرش و انجام خوبی و نیز قدرت نپذیرفتن و عدم انجام خوبی را دارند. (خوشقانی، ۱۳۸۶: ۵۷) ایرنائوس حیات بشر را به دو مرحله تقسیم می‌کند:

- در مرحله اول، بشر شبیه به حیوانی است هوشمند با قابلیت‌های بالقوه در مسیر تکامل روحی و اخلاقی؛ بشر در این مرحله موجودی تکامل نیافته خلق شده است؛

- در مرحله دوم، بخشی از قابلیت‌های بشر به فعلیت رسیده است و همچنان قابلیت‌های بالقوه دیگر او برای رسیدن به فعلیت مسیر تکاملی حیات خویش را طی می‌کنند (هیک، ۱۳۷۶: ۹۸)

ایرنائوس قائل است که به دلیل عدم آمادگی انسان جهت پذیرش کمالات افاضه شده در ابتدای خلقت، قابلیت انسان برای پذیرش آن کمالات از سوی خداوند را محدودیت مواجه شد. (خوشقانی، ۱۳۸۶: ۵۵) وی معتقد است که برای گناهان می‌توان هم کارکرد منفی قائل بود و هم کارکرد مثبت؛ کارکرد منفی، گناهان را طغیان و عصیان در قبال خالق خویش و کارکرد مثبت، گناه را ضرورت وجود گناه در مسیر تکاملی انسان و تقویت ایمان او می‌داند. (خوشقانی، ۱۳۸۶: ۵۸ - ۵۷)

دفاع جان هیک از نظریه الهیاتی ایرنائوسی

جان هیک بر خلاف دو نظریه پیشین، نظریه عدل ایرنائوسی را می‌پذیرد به گونه‌ای که می‌توان گفت پاسخ وی به مسئله شرّ به نحوی متوقف بر نظریه ایرنائوسی است؛ او قائل است که وجود شرّ برای تکامل انسان‌ها ضروری است و شرّ طبق اراده خدا در جهان وجود دارد و همچون ایرنائوس معتقد است که جهان اصالتاً مکانی است برای پرورش روح انسان و به فعلیت رساندن استعدادهای بالقوه او. در این

دیدگاه، انسان مختار و آزاد می‌تواند با امتثال اوامر خداوند و انجام تکالیفی که از سوی او وضع شده و نیز با عکس‌العمل‌های مناسب در مقابل بلاها و سختی‌ها گام‌های مؤثری را در مسیر تکامل بردارد و به درجه قرب به خدا نائل شود.

۲. نظریه اختیار و آزادی انسان

جان هیک تا حد زیادی بر اختیار و آزادی انسان تأکید می‌ورزد و می‌کوشد تا براساس آن مسئله شر را پاسخ گوید؛ او سعی دارد تا حدامکان نشان دهد که بین وجود شر و وجود خدا در این عالم ناسازگاری مشاهده نمی‌شود؛ وی با استدلال در پی اثبات این است که اکثر شرور موجود در جهان از اعمال مختارانه انسان نشئت می‌گیرد؛ به اعتقاد او برای خداوند دو گزینه در خلقت بشر وجود داشته است:

الف) خلقت جهان بدون وجود هرگونه شر؛

ب) آفرینش جهانی که شر در آن وجود داشته باشد.

اگر بنا بود که خلقت جهان از نوع اول باشد دیگر در چنین جهانی فاعل مختار معنا نداشت و جهان عبث تلقی می‌گردید پس عالمی که فاعل مختار در آن زندگی می‌کند برتری دارد از عالمی که مخلوقات آن دارای اختیار نیستند. (دیولیس، ۱۳۸۹: ۸۳ - ۸۲) هیک قائل است که تمایل به ارتکاب گناه در انسان وجود دارد و درعین حال انسان در چنین عالم آمیخته به شری می‌تواند به بالاترین درجات کمال نائل شود؛ وی در جواب این پرسش که چرا انسان در ابتدا یک موجود ناقص خلق شده درحالی که می‌توانست کامل خلق شود می‌گوید جواب آن را در چهارچوب ارزش حقیقی اختیار باید جست.

جان هیک در این نظریه درصدد تبیین این موضوع است که انسان باید به این خودآگاهی برسد که خداوند او را در این جهان آزاد خلق کرده است و هیچ جبری برای اطاعت و روی آوردن به او وجود ندارد؛ چراکه تنها با این خودآگاهی است که آدمی می‌تواند نقش حقیقی خود را در عرصه حیات ایفا کند؛ اوقائل به تجربه دینی است و از منظر او مراد از تجربه دینی آگاهی مستقیم از خدا نیست بلکه تجربه دینی همه تجربه‌های چندجانبه انسان به واسطه فعالیت و حضور خدا را شامل می‌شود. (Hick, 1971: 111)

۳. نظریه نسبی بودن شرور

جان هیک علی‌رغم اینکه شر را یک امر وجودی می‌داند، اعتقاد به نسبی بودن شرور دارد و گوید تنها در قیاس با یکدیگر می‌توان صفت بدتر بودن را به یک شر نسبت داد و بیان می‌کند که بر فرض خداوند، همه شرور که در نظر ما بدترین محسوب می‌شوند را از بین ببرد، به علت نسبی بودن شرور امکان دارد عنوان شر برجسته به هر شری که باقی مانده تعلق یپذیرد؛ او برای تبیین بهتر موضوع مثال‌هایی را ذکر

می‌کند: اگر خداوند جان هیتلر را در دوران کودکی می‌گرفت به‌رحال صفت شرارت فوق‌العاده به فرد دیگری نسبت داده می‌شد که احتمالاً در مقام مقایسه از شرارت کمتری نسبت به هیتلر برخوردار می‌بود یا اگر خداوند مانع بمباران هیروشیما می‌شد ما در قبال هر جنگی ولو کوچک و ساده به خدا متعرض بودیم و به‌رحال هیچ پایانی برای اعتراض‌ها و شکایت‌های ما نسبت به خداوند وجود نداشت مگر آنکه در جهانی همچون بهشت زندگی کنیم که نه اختیاری برای انسان در آن مطرح باشد و نه مسئولیتی که در این صورت در چنین جهانی هیچ تلاشی برای انسان جهت مبارزه با بدی‌ها و رسیدن به خوبی‌ها متصور نیست و از نگاه هیک، چنین شرایطی به تصور یک جهان ایستا منجر می‌شود که البته هیچ پویایی در آن وجود ندارد. (تالیا، ۱۳۸۲: ۵۰۸)

فلسفه اسلامی نیز نظریه «نسبی دانستن شرّ» جان هیک را تأیید می‌کند چراکه مراد از نسبی بودن شرّ از نظر حکمت اسلامی صفتی است که با نسبت و مقایسه بیان می‌گردد، نه اینکه شرّ صفت حقیقی باشد، به‌عنوان مثال زهرمار برای انسان و حیوانات شرّ محسوب می‌شود درحالی‌که همین زهر برای خود مار شرّ به‌شمار نمی‌آید. (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۵۰ - ۱۴۹)

۴. اعتقاد به عالم پس از مرگ

جان هیک معتقد است که روح انسانی مستقل از بدن و به‌منزله یکی از موجودات آسمانی خدا آفریده شده‌است و براساس هدف الهی بعد از تکامل مراحل اولیه بدن به بدن تعلق گرفته و در آن ظهور پیدا کرده‌است؛ (Hick, 1976: 48) از نگاه او انسان یک صورت الهی دارد که از آغاز خلقتش بالفعل در او موجود است و رسیدن به کمال در وی امری بالقوه به‌شمار می‌آید که انسان با پشت سر گذاشتن مراحل حیات و سختی‌های زندگی قادر است این مرحله بالقوه را جامهٔ فعلیت بخشد و چنین انسان‌هایی که با کوشش فراوان به‌دنبال کسب کمالات می‌باشند بسیار ارزشمند هستند (Hick, 2010) در دیدگاه وی فرایند ساختن شخص برای هر شخص از تولد او شروع می‌شود و چون پیشرفت کم یا زیاد است در دنیای دیگر ادامه خواهد داشت و معتقد است که تئودیهسه مسیحی باید نوعی از زندگی پس از مرگ را ارائه دهد. (Hick, 1989: 348)

جان هیک شرور طبیعی و بلاهایی که از اراده و اختیار انسان خارج است را «رنج گزاف بی‌وجه و بی‌غایت» می‌نامد؛ مراد از رنج‌های گزاف و بی‌وجه آن دسته از رنج‌هایی است که به‌صورت تصادفی و ظاهراً غیرعامدانه رخ می‌دهد، فراتر از حد تحمل است و سبب نابودی زندگی برخی از موجودات می‌گردد مثل رنج و سختی طاقت‌فرسایی که دامن‌گیر برخی از نوزادان و کودکان می‌گردد درحالی‌که این نوزادان در سنینی نیستند که این مصیبت‌ها باعث پرورش رشد و تعالی آنها گردد. (هیک، ۲۰۰۷: ۳۴۰)

راه‌حل خاص جان هیک در این‌گونه شرور مبتنی بر «اعتقاد به حیات پس از مرگ» است؛ چراکه نظریه پرورش روح نیز بر همین اعتقاد استوار است؛ وی اصل حیات پس از مرگ را براساس این استدلال می‌پذیرد که باور و اعتقاد به خدای عشق مستلزم تداوم زندگی پس از مرگ است (هیک، ۱۳۸۱، الف: ۴۰۱) اما با این‌وجود به اذعان و تصدیق خودش با تحلیل منطقی و عقلانی نمی‌توان به راز رنج‌های گزاف و بی‌وجه پی برد و با اشاره به رازآلود بودن این رنج‌ها توضیح بیشتری در این باب نمی‌دهند که گویا حاکی از رویکرد ایمان‌گرایانه او است؛ البته در عین‌حال مخالف کوشش عقلانی و تلاش جهت توجیه آنها هم نیست؛ لذا او به «حیات پس از مرگ» که ریشه در اعتقادات و آموزه‌های مسیحیت دارد متوسل شده و آن را مبنای کار خود قرار می‌دهد.

نقاط اشتراک میان سهروردی و جان هیک در حل مسئله شر

با تحقیق و بررسی در مجموعه آثار علمی سهروردی و جان هیک می‌توان موارد مشترک بین این دو فیلسوف را استخراج نمود که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. اعتقاد به وجود خدا؛ هر دو فیلسوف وجود خدا را به‌عنوان اصلی انکارناپذیر قبول دارند.
۲. اعتقاد به علم خدا، عدل الهی و خیر محض بودن خدا؛ هر دو علم مطلق را از صفات کمالی خدا می‌دانند.
۳. دفاع مبتنی بر خیرهای برتر؛ هر دو متفکر معتقدند که شرور لازمه خیرهای برتر عالم هستند.
۴. اعتقاد به قدرت مطلق خدا؛ هر دو معتقدند که عمومیت قدرت خدا، محالات ذاتی (منطقی) را شامل نمی‌شود و این اعتقاد هیچ‌گونه محدودیتی برای خدای قادر ایجاد نمی‌کند.
۵. اعتقاد به وجود شرور در عالم؛ علی‌رغم وجود اختلاف در تحلیل ماهیت شر بین دو فیلسوف، اصل وجود شرور در عالم را انکار نمی‌کنند.
۶. اشتراک در پذیرش جهان‌ممکنی حاوی خیر محض و عاری از هرگونه شر (بهشت).
۷. انسان موجودی است مختار؛ هر دو معتقدند که انسان، مختار آفریده شده است، و براساس همین اختیار، بر سازگاری بین صفات خدا و وجود شر تأکید دارند.
۸. اعتقاد به اینکه جهان حاوی شرور، بهتر از جهان عاری از شرور است.
۹. اعتقاد به عالم پس از مرگ.
۱۰. اعتقاد به نسبی بودن شر در عالم؛ شر یک امر نسبی است یعنی گاهی یک‌چیز که در مجموعه عالم خیر محسوب می‌شود، نسبت به مورد خاصی به‌صورت شخصی شر به‌شمار می‌آید.

نقاط افتراق میان سهرودی و جان هیک در حل مسئله شرّ

براساس آنچه گفته شد در آثار سهرودی و جان هیک تفاوت دیدگاه و اختلاف‌هایی وجود دارد که می‌توان به این ترتیب از آنها نام برد:

۱. انسجام و نظام‌مند بودن آرا جان هیک نسبت به سهرودی در مسئله شرّ.
۲. تفاوت در تحلیل ماهیت شرور: سهرودی اعتقاد به عدمی بودن شرور دارد اما جان هیک شرّ را یک امر وجودی می‌داند.
۳. تفاوت رویکرد آن دو در طرح و حل مسئله شرّ: رویکرد جان هیک، کلامی و الهیاتی و رویکرد سهرودی فلسفی است.
۴. اختلاف در اقسام شرور: برخلاف هیک که تنها به شرور طبیعی و اخلاقی معتقد است، سهرودی به شرور ماوراءالطبیعی نیز باور دارد.
۵. جان هیک در تئودیه خود قائل به تناسخ است درحالی‌که تناسخ از نگاه فیلسوفان اسلامی مردود است.
۶. جان هیک معتقد است که خداوند با نجات همه انسان‌ها، نهایتاً آنها را هدایت می‌کند اما در فلسفه و تفکر اسلامی عقاب و ثواب اخروی متناسب با عمل شخص است. (مطهری، ۱۳۵۷: ۲۴۳)
۷. تفاوت در پاسخ دو فیلسوف به اقسام شرور: پاسخ‌های سهرودی بر حل شرور طبیعی، اخلاقی و متافیزیکی تکیه دارد ولی پاسخ هیک تنها بر شرور اخلاقی و طبیعی تاکید دارد.

تحلیلی بر نقاط اشتراک و افتراق میان سهرودی و جان هیک در مسئله شرّ

سهرودی و جان هیک با دو سنت فکری و فلسفی مختلف به مسئله شرّ می‌پردازند؛ لازمه نظام فکری هر دو فیلسوف، بحث پیرامون مسئله شرّ است و هر دو ناگزیر از طرح این مسئله ذیل طرح مبحث هستی‌شناسی هستند.

تبیین سهرودی از عالم تنها در ساختار نور و ظلمت شکل می‌گیرد چراکه عالم ماده از نگاه وی سراسر حجاب است و به سبب حجاب، ظلمت در برابر نور به وجود می‌آید؛ وی در کنار شرور اخلاقی و طبیعی به بحث پیرامون شرور ماوراءالطبیعی (متافیزیکی) نیز می‌پردازد؛ از نگاه او شرور ماوراءالطبیعی از نقص و محدودیت موجودات نشئت گرفته می‌شوند و تنها موجودی که از چنین محدودیت و نقصی مبری است نورالانوار است، به جهت خیریت محض آن؛ و براساس تشکیک هرچه انوار دیگر از او فاصله می‌گیرند از نورانیت‌شان کاسته می‌شود و همین خود، نحوی از ظلمت به شمار می‌آید؛ بدین ترتیب ظلمت در مفارقت و عقول به شکل ضعیف‌شده‌ای راه پیدا می‌کند؛ نتیجه اینکه نور محض تنها در نورالانوار

یافت می‌شود و بعد از او «نور اقرب» به تنزل معلولی و ضعف جوهری نوری، دارای نحوی از ظلمت معلولی و امکانی می‌شود و در روند تنزل، نورهای بعدی به همین ترتیب بر ظلمت آنها افزوده می‌گردد و در انتهای روند، عالم ماده را داریم که ظلمت در او غلبه بیشتری دارد و نور از حیث جوهری به دلیل غلبه ظلمت به بالاترین درجه ضعف می‌رسد و حقیقت عالم ماده همین است.

از نگاه جان هیک، شرّ در این عالم ابزار و وسیله ایجاد شرایط پرورش روح و محقق شدن هدف خداوند و ایجاد خصوصیات اخلاق آدمی است و مسئول آن خداوند است درحالی‌که بر مبنای سهروردی، شرّ طبیعی لازمه عالم مادی است و ضعف در چنین عالمی به دلیل مرتبه عالم مادی است و اگر عالم ماده فاقد چنین خصوصیتی باشد دیگر ماده نیست.

طبق تئودیه جان هیک خداوند مکشوف انسان نیست و به لحاظ معرفتی از انسان جدا است و انسان از طریق ایمان می‌تواند او را بشناسد درحالی‌که بر مبنای سهروردی انسان با براهین عقلی وجود خدا و صفات کمالیه او را اثبات می‌کند؛ فطرت خاص توحیدی در سرشت انسان نهادینه شده است فطرتی که او را به هدف و غایت مشخصی سوق می‌دهد، گرچه انسان با قدرت اختیار خود امکان تقویت این موهبت الهی را تا بالاترین مراتب عرفانی و ایمانی دارد.

اعتقاد به نفی عذاب ابدی لازمه تئودیه جان هیک به‌شمار می‌آید، او معتقد است که درنهایت همه انسان‌ها از عقاب الهی نجات خواهند پیدا کرد درحالی‌که سهروردی و حکمای اسلامی اعمال انسان را منشأ ثواب و عذاب در عالم آخرت می‌دانند؛ درحقیقت «اصل اعمال» به ثواب و عذاب تعبیر می‌شود و هر انسانی براساس ملکات حسنه یا صفات رذیله خود به صورتی از صور برزخی برانگیخته می‌شود.

جان هیک با اعتقاد به تناسخ به مسئله معاد، برزخ، حیات‌های متوالی و تناسخ، خیر آتی نامحدود و تلافی‌کننده تمامی انواع شرور و همچنین رازآلودگی در برخی بخش‌ها متوسل می‌شود (هیک، ۲۰۰۷: ۲۰۰). اما سهروردی همچون اندیشمندان اسلامی با ادله گوناگون تناسخ را مردود می‌داند.

برخی از راه‌حل‌های سهروردی و جان هیک جدید و ابتکاری و برخی تکرار راه‌حل‌های دیگران است؛ از مجموع راه‌حل‌های ارائه‌شده از سوی سهروردی و جان هیک می‌توان به یک نظام فکری فلسفی - الهیاتی رسید تا در پرتو این نظام بتوان توجیه مناسبی برای مسئله شرّ پیدا کرد و به چالش مهم خداپاوران پیرامون این معضل خاتمه داد.

نتیجه

سهروردی و جان هیک هر دو به‌عنوان صاحب‌نظران مطرح در فلسفه و الهیات کوشش نموده‌اند تا

براساس اصول و مبانی فلسفی خود، معضل شرّ را به نحوی تبیین نموده و راه‌حلهایی را ارائه کنند؛ مباحث سهروردی در مسئله شرّ به صورت پراکنده در کتاب‌های ایشان مطرح شده است. از نقاط قوت سهروردی که سبب جامع‌تر بودن طرح وی گردیده، توجه ویژه ایشان به بحث شرّ متافیزیکی و تبیین دقیقی است که او در این زمینه ارائه می‌دهد و همچنین نظریه کمال او (تلازم شرّ و عالم ماده) در بحث شرور طبیعی. سهروردی براساس مبانی پنج‌گانه خود، چهار راه‌حل کلی برای پاسخ به شبهات مربوط به شرور را مطرح و توضیح می‌دهد. جان هیک نیز پس از ارائه مصادیق واضح از شرّ با تئودیهسه پرورش روح به معضل شرور پاسخ گفته و قائل است که وجود شرّ برای تکامل انسان‌ها ضروری است و شرّ طبق اراده خدا در جهان وجود دارد؛ او معتقد است که جهان اصالتاً مکانی است برای پرورش روح و به فعلیت رساندن استعدادهای بالقوه انسان.

منابع و مآخذ

۱. آگوستین، قدیس، ۱۳۸۲، *اعترافات*، ترجمه افسانه نجاتی، تهران، پیام امروز، چ ۱.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۴، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ ق، *الشفاء (الهیات)*، قم، مرعشی نجفی.
۴. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، *لسان العرب*، بیروت، دار صادر، چ ۳.
۵. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار*، ترجمه محمدحسین لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی.
۶. ایلخانی، محمد، ۱۳۹۳، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، سمت.
۷. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چ ۴.
۸. پورحسن، قاسم، ۱۳۹۳، «تأثیر فلسفه نور و اشراف بر تحولات سیاسی سهروردی»، *خردادنامه صدرا*، ش ۵۷.
۹. تالیا فرو، چارلز، ۱۳۸۲، *فلسفه دین در قرون بیستم*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۳، *توحید در قرآن*، قم، اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۵، *سرچشمه اندیشه*، ج ۳، قم، اسراء.
۱۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۳۷۶، *الصحاح*، بیروت، دار العلم الملايين.

۱۳. دوانی، محقق، ۱۴۱۱ ق، *ثلاث رسایل (و بذیله رساله هیاکل النور)*، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۴. دیویس، برایان، ۱۳۸۹، *درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی، تهران، سمت.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، *مفردات الفاظ قرآن*، بیروت، دار القلم.
۱۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۲، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ ۱.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۰، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق مشتمل بر تلویحات المقاصد*، جلد ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، ۱۳۸۸، *مجموعه مصنفات* ج ۳ و ۴، تصحیح و مقدمه سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. صدرالمآلهین، ۱۴۱۹ ق، *اسفار اربعه*، بیروت، دار احیا تراث العربی.
۲۱. طالبی، محمدجواد، ۱۳۸۹، *مبانی شراز دیدگاه حکمت متعالیه*، قم، دانشگاه قم.
۲۲. محمد رضایی، محمد، ۱۳۷۹، *تبیین و نقد فلسفه اخلاق کانت*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، *عدل الهی*، قم، صدرا.
۲۴. هیک، جان، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.
۲۵. هیک، جان، ۱۳۸۲، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، نشر قصیده‌سرا.
26. Hick, John, 1971, *Arguments for the Existence of God*, New York, herder& herder.
27. Hick, John, 1976, *Death and Eternal life*, pelgrave, macmillan.
28. Hick, John, 1989, *An Interpe tation of Religion*, London, macmillan.
29. Hick, John, 2007, *Evil and the God of Love*, New York, Palgrave Macmillan.
30. Hick, John, 2010, *Evil and God of love*, macmillan, palgrave.