فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۱۳، پاییز ۱۳۹۶، ش ۵۰
صفحات ۱۱۴ ـ ۹۷

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 13, Autumn 2017, No. 50

بررسی تطبیقی هستی‌شناسی و توجیه شرور در الهیات فلسفی یهود و اسلام (با تکیه بر آرای ابن‌میمون و نظریات انتقادی شهید مطهری)

سید محمدحسن صالح*

چکیده

رابطه شرور و کاستی‌های عالم با عدالت خداوند از دیرباز مورد توجه متفکران ادیان ابراهیمی بوده است. در دو دین یهودیت و اسلام نیز فیلسوفان به فراخور بهره عقلانی و فلسفی خویش به هستی‌شناسی و توجیه شرور پرداخته‌اند. نگارنده در این مقاله با مراجعه مستقیم به آثار ابن‌میمون اندلسی و شهید مرتضی مطهری به مقایسه این دو سنت عقلانی در مسئله شرور پرداخته است. نتایج این تحقیق در بحث هستی‌شناسی شرور آنست که هم در یهودیت و هم اسلام، الهیات عقلی پایبند به اصول فلسفی بوده و شر را امری عدمی می‌داند. اما در مورد توجیه شرور تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد که ناشی از تکون و سیر تاریخی الهیات در دو دین مذکور است به گونه‌ای که در الهیات عقلی یهود صحبتی از نظریه جبران و یا تعالی روحی انسان‌ها نیست، اما در اسلام به آنها اشاره شده است.

واژگان کلیدی

شرور، دلاله الحائرین، ابن میمون، مرتضی مطهری، نظام احسن.

*. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
m.hasansaleh2010@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۲

طرح مسئله

رابطه کاستی‌ها و مصیبت‌ها با عدالت و حکمت خداوند از دیرباز مورد توجه متکلمان ادیان ابراهیمی بوده است. مخالفان اندیشه‌های دینی با مطرح کردن این شبهه، گاه اصل وجود خدا را هدف گرفته‌اند و گاه سعی داشته‌اند قلمرو مهم‌ترین صفات الهی (علم، قدرت، خیرخواهی) را محدود کنند. (گسلر، ۱۳۷۵: ۱ / ۱۷۹) در این تحقیق به بررسی و مقایسه دیدگاه الهیات فلسفی یهودیت و اسلام درباره تنافی احتمالی شر با صفات الهی پرداخته می‌شود و در این مجال، شبهه تنافی شرور با اصل وجود خداوند محور بحث نخواهد بود.

از آنجا که الهیات یهود به‌صورت یک نظام منسجم در زمان ابن‌میمون اندلسی ارائه شد، مسئله شر در یهودیت را با تأکید بر دیدگاه این دانشمند از کتاب معروف ***دلالة الحائرین*** ارائه خواهد شد. همچنین در فضای اسلام شیعی در مدارس کلامی مختلف، مسئله شر محور توجه بوده است؛ اما در دوران معاصر فیلسوف شهید، مرتضی مطهری، با اختصاص دادن چند کتاب خود و همچنین بیان منقح، شیوا و منحصر به فرد، ابعاد مختلفی از مسئله شر را بررسی کرده است. از این‌رو مسئله شر از دیدگاه اسلام را تنها با تکیه بر نظریات ایشان ارائه خواهیم کرد. درباره انگیزه انتخاب این دو نفر باید گفت هر دو اندیشمند در تلاش بوده‌اند تا ضمن جانمایی عقلانیت در منظومه تفکر دینی خود، بین دین و عقل جمع کنند و در تبیین مسائل و آموزه‌های دینی از فلسفه استفاده شایان نمایند؛ لذا می‌توان میزان موفقیت هر دو مکتب را در مواجهه عقلانی با مسئله شر و نوع ارتباط آن با صفت عدالت ارزیابی کرد. به‌علاوه مقایسه دیدگاه این دو دین ـ که یکی دین متقدم و دیگری دین متأخر ابراهیمی است ـ می‌تواند ما را در تعیین میزان تأثیرپذیری ادیان ابراهیمی از فلاسفه یونان در بحث شرور و همچنین نوع مواجهه این ادیان با حکمت برون‌دینی یاری رساند.

با توجه به آنچه گذشت، مقاله پیش‌رو درصدد است به سؤالات زیر پاسخ دهد: هستی‌شناسی و توجیه شرور از دیدگاه ابن‌میمون چگونه است؟ شهید مطهری در این‌باره چه نظری دارد؟ با توجه به آرای این دو فیلسوف، چه تفاوت‌ها و اشتراکاتی میان الهیات فلسفی اسلام و یهودیت در مسئله شر وجود دارد؟

الف) دیدگاه ابن‌میمون

تاریخ پرفراز و نشیب یهودیت و آمیختگی آن با بحرانی به‌نام «آوارگی»، همواره این سؤال را پیش‌روی متکلمان این قوم قرار داده است که جایگاه شر در نظام هستی کجا است و چرا خداوند این شرور را ایجاد نموده است. از سوی دیگر، شاکله عهد عتیق، سخن گفتن از یهوه و شناخت صفات و افعال اوست. یهودیت دینی توحیدی است که به خدای واحد اعتقاد دارد و این یک اصل خدشه‌ناپذیر در عهد عتیق است. (پیترز، ۱۳۸۴: ۱ / ۳۱) در الهیات یهود، صفات متعددی ازجمله عدالت، به خدا نسبت داده شده است. (شنکایی، ۱۳۸۱: ۱۸۱ ـ ۱۷۲) عدالت خداوند وقتی در کنار صفت رحمت او قرار می‌گیرد، جلوه و برجستگی

خاصی می‌یابد و به این معنا است که هیچ‌چیز حتی رحمانیت خداوند هم مانع اجرای عدالت او نخواهد شد. (خروج، ۳۴: ۸) به غیر از فرمان‌های اخلاقی مستقیم، گرایش عامی در کتاب مقدس وجود دارد که بر عدالت تاکید می‌ورزد. از آنجا که ذهن عبرانی براساس ایمانی پرورش یافته بود که از خدای عادل سخن می‌گفت، نمی‌توانست از تناقض میان رنج‌های واردشده بر ایوب و تصور عادلانه از خدا رهایی یابد و همین نکته، کتاب ایوب را به یکی از برجسته‌ترین کتب در باب صفت عدالت الهی تبدیل نمود. (اپستاین، ۱۳۸۸: ۸۶)

با توجه به نکات پیش‌گفته، این سؤال برای یهودیان وجود داشت که چگونه خدای خیرخواه، اجازه می‌دهد شری در عالم رخ دهد. در یهودیت، هستی‌شناسی و توجیه شرور در دو رویکرد متفاوت دنبال شد. در رویکرد نقلی که اغلب در عصر حاخامی به اوج خود رسید، با تکیه بر متن عهد عتیق، ضمن پذیرش واقعیتی به‌نام شرور، دو عامل گناه (پیدایش، ۶: ۱۳؛ ایوب ۴: ۹ ـ ۷؛ امثال سلیمان ۳۱: ۱ ـ ۳۳؛ ارمیا ۵: ۱۹) و آزمایش الهی (پیدایش ۲۲: ۱۰ ـ ۱) توجیه و فلسفهٔ شرور برشمرده شدند. در قرون وسطا، این گرایش نقلی از سوی مکاتب عرفانی یهود تقویت شد و عرفای قبالا بر وجود شر و جایگاه تثبیت‌شده آن در آفرینش تأکید نمودند. در مقابل رویکرد نقلی، عقل‌گرایان که بیش از همه، متأثر از فلسفه یونانی و مدرسه اسکندریه بودند، سعی نمودند مسئله شرور را براساس مفاهیم عقلی توجیه کنند.

در این میان، نقش موسی بن میمون در تدوین و تثبیت الهیات عقلی یهود بی‌بدیل است. وی متولد قرطبه اسپانیا و بزرگترین فیلسوف یهودی در قرن دوازدهم به‌شمار می‌رود. پس از فتح قرطبه به‌دست موحدون، ابن‌میمون به‌همراه خانواده‌اش در شهرهای مختلف اسپانیا آواره بود تا اینکه برای همیشه در قاهره مصر سکنا گزید. وی در این دوران، علاوه بر طبابت، مهم‌ترین اثر فلسفی خویش، یعنی ***دلالة الحائرین*** را تألیف نمود. هدف او از نگارش این کتاب، جمع میان دین و عقل بود. این کتاب در دوره‌های مختلف، مطالعه و شرح شد و از زمان نگارش، بر جریان‌های مختلف فکری در یهودیت تأثیر شگرف داشته است. با این حال، منبع فکری ابن‌میمون بیش از آنکه ریشه در عهد عتیق داشته باشد، متأثر از هلنیسم و فلسفه یونان بود. در قرن نخست میلادی، فیلون اسکندرانی سعی نمود از راه مفاهیم افلاطونی، میان مفاهیم دین یهود و فلسفه جمع کند؛ اما در دوره میانه، فیلسوفان یهودی به‌خصوص ابن‌میمون بیش از همه از مشائیان و شارحان مسلمان ارسطو به‌خصوص فارابی و ابن‌رشد بهره بردند و لذا این الهیات، در بخش‌های مختلف خود ازجمله خداشناسی، رنگ و بوی ارسطویی دارد. ابن‌میمون معتقد بود دانش فراوانی در دین یهود درباب حقایق فلسفی وجود داشته است که به‌مرور زمان و در اثر استیلای امت‌های جاهل بر یهودیان و نیز به دلیل اینکه این مباحث برای تمام مردم مجاز نبوده، از میان رفته است. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۱۶۳) او به‌صراحت در برخی موارد به اقوال فلاسفه تمسک کرده، از آنها برای تأیید برداشت خود از کتاب مقدس بهره می‌برد. (همان: ۷۳۰)

در برابر گرایش فلسفی ابن‌میمون، برخی الهی‌دانان نظری مخالف داشتند. مهم‌ترین فرد این گروه، شاعر

بزرگ یهودی، یهودا هِلوی بود. وی در مهم‌ترین کتاب خود با نام *الخَزَری* در پی مقدم کردن کلام بر فلسفه و نقد اندیشه‌های فلسفی باستان ازجمله سنت ارسطویی و نوافلاطونی بود.

با توجه به آنچه گذشت، نظر ابن‌میمون درباره شر را بیش از همه باید در آبشخور فلسفه یونان جستجو نمود. دیدگاه ابن‌میمون را می‌توان از دو منظر بررسی کرد؛ در نگاه نخست، این مسئله واکاوی می‌شودکه او شر را امری عدمی می‌داند یا وجودی. در بحث دوم، توجیهات او در مورد اقسام مختلف شرور و سازگاری آنها با صفات خداوند ارزیابی خواهد شد.

یک. هستی‌شناسی شر

فیلسوفان یونان، وجود را مساوق و مساوی خیر دانسته، بر این باور بودند که هر آنچه جامه هستی بر تن کند، خیر است. در این فرض، تمامی شرور از نیستی‌ها و عدم‌ها انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر، شأن و منزلت وجود و هستی خیریت است و وجودی یافت نمی‌شود که بالذات شر باشد. آنچه شر خوانده می‌شود، درحقیقت عدم وجودات و کمالات است؛ مانند سایه که درحقیقت «عدم نور» است و از آنجا که عدم به آفریننده احتیاج ندارد، شرور نیز این‌گونه‌اند. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷: ۴۴ ـ ۴۳) ابن‌میمون همانند بسیاری از حکما، شرور را به‌کلی از تبار نیستی و عدم مضاف می‌داند:

> همه شرور عدم هستند که هیچ فعلی به آنها تعلق نمی‌گیرد، مگر از جهتی که بیان کردیم که ماده با این طبیعتی که دارد، موجود شده است؛ یعنی اینکه همیشه همراه عدم است؛ از این‌رو همین ماده، سبب هر فساد و شری شده است. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۴۹۸)

اهمیت عدمی دانستن شرور از دیدگاه ابن‌میمون وقتی مشخص می‌شود که فضای خاص فکری آن زمان و تنش میان نگاه عقلانی و عرفانی را در فضای یهودی در نظر بگیریم. در مقابلِ گرایش الهیات فلسفی، به رهبری کسانی همچون ابن‌میمون، گرایش عرفانی شدیدی در یهودیت جریان داشت که بیش از همه، خود را در مکتب قبالا و مهم‌ترین کتاب آن با عنوان *زوهر* (به‌معنای روشنایی) نشان داد. مسئله منشأ وجود شرّ در عالم، ملاک شاخص اختلاف میان بینش فلسفی و قبالایی است؛ (شولم، ۱۳۹۲: ۶۳) از یک‌سو نفی شر، مهم‌ترین مبنای یهودیت عقل‌گرا به‌شمار می‌رفت که به آن افتخار می‌کردند؛ به گونه‌ای که هرمان کوهن با صراحت و اطمینان زایدالوصفی گفته است:

> شر فاقد وجود خارجی است. شر چیزی نیست جز مفهومی که از مفهوم آزادی گرفته شده است. قدرت شر فقط در اسطوره وجود دارد.

اما در طرف مقابل، عرفای قبالا نه به‌دنبال عدمی دانستن شر، که به‌دنبال پی بردن به ژرفای وجود آن بودند. (همان) مکتب عرفانی قبالا، همانند گنوسی‌ها شر را یک واقعیت می‌دانست که باید از آن دوری جست.

انواع راه‌حل‌های گوناگونی که کتاب *زُوهر* در حل مسئله شر مطرح می‌کند، در این پیش‌فرض مشترک‌اند که همگی واقعیت شر را «بدیهی» می‌دانند. درواقع براساس یک نظریه مهم زُهری، علل شر با یکی از تجلیات و اصطلاحاً «سفیراهای خدا» مرتبط هستند و از این‌رو شد امری وجودی به‌شمار می‌آید.

دو. توجیه شرور براساس اقسام آن

در کتب مختلف کلامی، دسته‌بندی‌های متنوعی از شرور ارائه شده است که گاه به دوازده نوع هم می‌رسد. (هیوم، ۱۳۸۲: ۳۵۶) در معروف‌ترین تقسیم، شرور به دو قسم طبیعی و اخلاقی تقسیم می‌شوند که مبنای آن، ارتباط یا عدم ارتباط با اختیار انسان است؛ به گونه‌ای که شرور اخلاقی، معلول سوء اختیار انسان معرفی می‌شوند و در مقابل، شرور طبیعی مانند زلزله و سیل و صاعقه، در ظاهر ربطی به عملکرد انسان‌ها ندارند. ابن‌میمون برای توجیه شر، ابتدا انواع آن را بیان می‌کند. از دیدگاه او، هر شری که به انسان می‌رسد، در یکی از سه دسته: شر طبیعی، شر اجتماعی و شر اخلاقی جای می‌گیرد.

۱. شرور طبیعی

مقصود از شرور طبیعی، حوادث ناگواری مانند زلزله و سیل است که دست‌کم در نگاه سطحی، ریشه در اعمال اختیاری انسان ندارند. (یوسفیان، ۱۳۸۹: ۱۵۰) ابن‌میمون درباره شرور طبیعی، دو توجیه را ذکر می‌کند:

توجیه اول: شرور، لازمه جهان مادی

ابن‌میمون معتقد است شرور طبیعی از لوازم غیرقابل انفکاک عالم ماده و طبیعت هستند؛ به‌گونه‌ای که مثلاً گرگ گرسنه برای سیر کردن شکم خود، حیوانات دیگر را می‌درد و یا خشکسالی، موجوداتی را در معرض نابودی قرار می‌دهد. بنابراین اگر کسی بخواهد چنین شروری در عالم نباشد، یا باید بخواهد عالم ماده به وجود نیاید، که در این صورت، دسته‌ای از خیرات منع شده‌اند، یا باید معتقد به اجتماع ضدین شود، که این نیز محال است.(صادقی، ۱۳۷۳، ص ۶۴) او می‌گوید:

> و آن کسی که می‌خواهد دارای گوشت و استخوان باشد و تأثر نپذیرد و هیچ‌یک از لوازم ماده به او ملحق نشود، همانا بدون توجه خواهان جمع بین ضدین شده است؛ زیرا وی می‌خواهد هم متأثر باشد و هم غیرمتأثر؛ زیرا اگر غیرقابل تأثیر می‌بود، هرگز به وجود نمی‌آمد... . جالینوس در منفعت سوم، سخن خوبی دارد؛ آنجا که می‌گوید: در امر باطل، طمع مورز که ممکن باشد از خون حیض و منی، حیوانی درست شود که نمیرد و متألم نشود یا همیشه در حرکت باشد یا مانند خورشید، درخشان باشد... . پس این نوع شر، باید موجود شود. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۵۰۲ و ۵۰۴)

نظریه ابن‌میمون از سه رکن ترکیب یافته است:

الف) کثرت خیرات و قلت شرور (که به تعبیر دیگر همان نظریه «نظام احسن» است).

ب) عدم انفکاک امور شر از خیرات.

ج) ملازمه میان ترک خیر کثیر با شر کثیر.

این دیدگاه ابن‌میمون در توجیه شرور، پیشینه‌ای کهن در میان فلاسفه، ازجمله رواقیان دارد. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۰۸) بر این اساس شر، ضروری و جدایی‌ناپذیر از عالم مادی و متضمن خیرهای برتر و فراوان است؛ به‌گونه‌ای که اگر قرار باشد از شرور اندک عالم مادی چشم‌پوشی شود، باید از آفرینش اصل عالم موجود نیز صرف‌نظر شود. برای نمونه، وجود آتش با اینکه کسی در خیر بودن آن تردیدی نمی‌کند، گاه موجب ضرر و شرور کثیری می‌شود و با وجود این، کسی متعرض وجود آن نیست.

توجیه دوم: شرور پیامد جهل

ابن‌میمون درباره شرور طبیعی، توجیه دیگری نیز ذکر می‌کند که براساس آن، شرور معلول جهل انسان هستند. به دیگر سخن، هر آنچه در وهله نخست برای انسان، درد و رنج تلقی می‌شود و انسان شتاب‌زده به شر بودن آن حکم می‌کند، ناشی از جهل و عدم شناخت ابعاد و جوانب پنهان آن است؛ همانند کودکی که در ابتدا از شربت تلخ و بدمزه گریزان است؛ حال آنکه بهبودی و سلامتی او در گرو خوردن آن است.

ابن‌میمون این جهل را ناشی از نگاه انسان‌مدارانه می‌داند که باعث می‌شود انسان به شر و دیگر مقولات هستی از منظر انسانی و جزئی بنگرد و این افق دیدِ محدود را ملاک تشخیص خیر و شر قرار دهد. ابن‌میمون در رد ادعای کثرت شرور ـ که آن را منسوب به زکریای رازی می‌داند ـ با اشاره به پیش‌فرض انسان‌مداری در این ادعا می‌گوید:

> رازی دارای کتاب مشهوری است که خود آن را *الهیات* نامیده و هذیانات و جهالات عظیم خود را در آن گنجانیده است؛ از میان آنها است آنچه او پنداشته است که شر در عالم وجود، بیشتر از خیر است... . علت این نظریه باطل آن است که جهال و عوام‌الناس فکر می‌کنند که تنها وجود در عالم هستی انسان است و خیال می‌کنند که دیگر موجودات تماماً به خاطر وجود او هستند؛ از این‌رو هرگاه امری به خلاف نظر او واقع شود، یقین پیدا می‌کند که کل وجود شر است. این درحالی است که اگر انسان وجود را تصور کند و حد و حدود انسان از این وجود را نیز بداند، حقیقت مشخص می‌شود. (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۵۰۰)

۲. شرور اجتماعی

خداوند انسان را مختار آفریده است و لازمه تحقق اختیار آن است که انسان بتواند از میان گزینه‌های مختلف دست به انتخاب بزند. ناگفته پیدا است که این انتخاب آزادانه می‌تواند به پایمال کردن حقوق دیگران و ظلم

و ستم به آنها بینجامد. در کتب کلامی به کل ناملایماتی که در پی ظلم و ستم انسان بر خود یا دیگران پدید می‌آید، «شر اخلاقی» اطلاق می‌شود؛ لکن به‌نظر می‌رسد ابن‌میمون این شر را به دو نوع «اجتماعی» و «شخصی» تقسیم کرده و نوع اول را «شر اجتماعی» و نوع دوم را «شر اخلاقی» نامیده است. پس شر اجتماعی در تقسیم ابن‌میمون، یعنی واقعه‌ای که در آن ظلم به دیگران انجام می‌شود و گاه مصداقی محدود دارد (مانند نزاع دو نفر با یکدیگر) و گاه در سطح کلان یافت می‌شود (مانند جنگ‌ها و خونریزی‌های بزرگ). ابن‌میمون در مورد شرور اجتماعی معتقد است این دسته از شرها هر چند بیش از دسته اول هستند، بیش از خیرها نیستند. وی می‌گوید:

> این نوع شر، در میان مردم هیچ‌یک از شهرهای دنیا شایع و اکثری نیست؛ بلکه وجودش کم است؛ مانند کسی که با حیله دیگری را بکشد یا شبانه به او دستبرد بزند. چنین چیزی تنها در جنگ‌های بزرگ وجود دارد که این نوع شر، افراد زیادی را دربرمی‌گیرد و این هم در تمام روی زمین غالب نیست. (همان: ۵۰۳)

ابن‌میمون برای این نوع از شرور، توجیه ویژه‌ای ذکر نمی‌کند و به‌نظر می‌رسد توجیه او برای قسم سوم، شامل این دسته از شرور هم می‌شود. این مطلب شاهدی بر این است که او درواقع شرور را به دو دسته طبیعی و اخلاقی تقسیم می‌کند و شرور اجتماعی را قسم مستقل و جداگانه‌ای نمی‌داند.

۳. شرور اخلاقی

ابن‌میمون در مورد شر اخلاقی می‌گوید:

> تمام این نوع (شرها) تابع رذایل هستند؛ یعنی حرص در خوردن و آشامیدن، زناشویی و زیاده‌روی و کمی در آنها یا خرابی ترتیب یا کیفیت غذاها، که باعث تمامی بیماری‌ها و آفات جسمانی و نفسانی می‌شوند؛ اما بیماری‌های جسمی که روشن است. بیماری‌های نفس نیز که ناشی از چنین سوء تدبیری است، از دو جهت، تابع رذایل است یکی تغییری که به‌دنبال تغییر (و بدی حالت) جسم پیدا می‌شود ... و جهت دوم آنکه، نفس با امور غیرضروری انس می‌گیرد و به آنها عادت می‌کند. پس به چیزهایی که نه برای بقای شخصش ضروری است و نه برای بقای نوع، ملکه اشتیاق پیدا می‌کند و این شوق هم چیزی است که پایانی ندارد. (همان: ۵۰۴)

از سخنان ابن‌میمون برمی‌آید که وی شرور اخلاقی را لازمه اختیار انسان دانسته است و از این‌رو آن را در تضاد با حکمت الهی نمی‌داند. به بیان دیگر، چون منافع و خیراتی که از اصل اختیار برای انسان به دست می‌آید، بیش از زیان‌ها و غیر قابل قیاس با آنهاست، خداوند انسان را با خمیرمایه اختیار آفرید تا با اتکا به آن، فضایل و

کمالات را کسب کند. وی تصریح می‌کند که شرور اخلاقی همان افعال زشت و ناپسند است که از مبادی آن شرور (ملکات رذیله و خوی زشت انسانی) صادر شده است. مهم‌ترین منشأ شرور اخلاقی، حرص و طمع است.

ب) دیدگاه شهید مطهری

استاد مطهری ازجمله کسانی است که در حوزه تفکر اسلامی سعی نمود با استفاده از مفاهیم عقلی به تبیین آموزه‌های دینی بپردازد.[۱] یکی از مسائل مهمی که می‌تواند نقش عقلانیت را بیش از گذشته برای منتقدان مشخص کند، بحث شرور و مواجهه آن با عدالت الهی است؛ به گونه‌ای که جدای از توجیهات نقلی، عقل هم می‌تواند در جهت توجیه و تبیین این مسئله گام بردارد. شهید مطهری در کتاب‌های ***عدل الهی***، ***انسان و سرنوشت***، ***علل گرایش به مادی‌گری***، ***درس‌های اسفار*** (جلد ۱) و ***اصول فلسفه و روش رئالیسم*** به بررسی مسئله شر و ارتباط آن با عدل الهی پرداخته است. از آنجا که کتاب ***عدل الهی*** به طور تخصصی، ارتباط شرور و صفت عدالت الهی را بررسی می‌کند، در این مقاله با توجه ویژه به این کتاب، نظر شهید مطهری را جمع‌بندی نموده‌ایم.

یک. هستی‌شناسی شر

اکثریت قریب به اتفاق حکمای مسلمان، شر حقیقی و بالذات را از سنخ نیستی دانسته و آن را به «عدم وجود» یا «عدم کمال وجود» تعریف کرده‌اند. بر این اساس، هر آنچه شر خوانده می‌شود، از دو حال خارج نیست: یا امری عدمی است، مانند مرگ و فقر یا اینکه به امری عدمی بازگشت می‌کند، مانند درد و حزن. (فارابی، ۱۳۸۷: ۱۸۰؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۱ / ۳۵۵) استاد مطهری نیز در پی اثبات این مسئله برمی‌آید که ماهیت شرور عدمی است و در تبارشناسی این نظریه، آن را به یونان باستان می‌رساند. (عبداللهی‌راد، ۱۳۹۲، ص ۵۵) وی تصریح می‌کند که مقصود از عدمی بودن شر این نیست که آنچه به‌نام «شر» شناخته می‌شود، وجود ندارد تا اینکه گفته شود این خلاف ضرورت است؛ چراکه بالعیان می‌بینیم بیماری، ظلم، جهل، ناتوانی، مرگ

---

۱. او با حضور در حوزه علمیه قم با مرحوم علامه طباطبایی آشنا شد و سال‌ها در مبانی فلسفی غور و تحقیق نمود. وی بر این باور بود که فلاسفه غرب در آنچه «حکمت الهی» می‌نامند، بسیار عقب هستند و بسیاری از مفاهیم پرسروصدا در اروپا، جزء مسائل پیش‌پا افتاده در فلسفه اسلامی است. با این حال، وی از مباحث تطبیقی غافل نبود و در مسائل مختلف ازجمله مسئله شر به پیشینه یونانی آن اشاره نموده و ضمن یادآوری ضعف‌ها و کاستی‌ها، گاه از آن بهره برده است. او در عین توجه به همه مکاتب فلسفه اسلامی، گرایش ویژه‌ای به حکمت متعالیه و اندیشه‌های ملاصدرا دارد؛ اما این به‌معنای پیروی بی‌چون و چرا از اندیشه‌های وی نیست. در حقیقت نگاه انتقادی و تلاش برای ارائه یک نظام فلسفی منسجم و مبتنی بر مبانی معتبر حکمت متعالیه، از ویژگی‌های برجسته آثار ایشان است. برخی جریانات فکری معاصر شهید مطهری معتقد بودند فلسفه هیچ جایگاه معتبری در حوزه اندیشه دینی ندارد و دقیقاً شهید مطهری در مقابله با این جریان، در تألیفات خود بر هم‌گرایی دین و عقل متمرکز شد.

و زلزله وجود دارد. همچنین منظور این نیست که انسان در برابر این شرور وظیفه‌ای ندارد؛ بلکه سخن در این است که همه اینها از نوع عدمیّات و فقدانات بوده، از این جهت شر هستند که خود، کمبود و خلأ یا منشأ کمبودی و خلأ هستند. نقش انسان در نظام تکاملی ضروری جهان، جبران کمبودها و پر کردن خلأها و ریشه‌کن کردن ریشه‌های آنهاست. (مطهری، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۵۰)

دو. توجیه شرور

اگرچه عدمی دانستن شر، پاسخ خوب و مناسبی برای رد دیدگاه ثنویت به‌شمار می‌رود، باید اذعان نمود که در توجیه صفت حکمت و عنایت الهی ناکار آمد است. به دیگر سخن، اگر بپذیریم که تمام شرور به نیستی‌ها و عدم‌ها برمی‌گردند و همه موجودات خیرند، این اشکال وجود دارد که چرا خداوندی که دارای این صفات است، جهان را به گونه‌ای خلق نکرد که جای این نیستی‌ها را وجودات و خیرات پر کند؟ استاد مطهری نیز به این نکته توجه دارد و معتقد است مسئله عدمی بودن شرور به‌تنهایی برای حل مشکل «عدل الهی» کافی نیست؛ بلکه سخن در این است که چرا نقص و کاستی و فنا و نیستی در نظام هستی راه یافته است. (همان: ۱۵۹ ـ ۱۵۸) از این‌رو از دیدگاه خود، برخی از توجیهات را برای شرور ذکر می‌کند:

توجیه اول: شر، لازمه نظام احسن

شهید مطهری اولین توجیه خود را برپایه دو سؤال مطرح می‌کند: نخست آنکه جایگاه شرور در موقعیت نظام هستی چیست و دوم اینکه، ارزش شرور به‌صورت مستقل چیست. به دیگر سخن، شرور را یک‌بار با توجه به جایگاهشان در نظام هستی و در یک نگاه کل‌نگرانه بررسی می‌کنیم و بار دیگر به طور مستقل و بدون در نظر گرفتن کلیت نظام هستی به آنها نظر می‌افکنیم که این نقائص و اختلافات آیا فقط زیان‌مندند یا اینکه فوائدی هم دارند. پاسخ به این دو سؤال در حقیقت، دو رکن اصلی نظریه نظام احسن را در توجیه شرور مهیا می‌کند.

شهید مطهری در تبیین سؤال نخست معتقد است این پرسش در حقیقت به این معنا که آیا جهان، منهای شرور ممکن است یا آنکه حذف آنها از جهان، غیرممکن بوده، شرور از خیرات، تفکیک‌ناپذیر هستند. استاد مطهری در پاسخ به این سؤال به تشریح نظام حاکم بر جهان می‌پردازد و سعی در تبیین این مسئله دارد که نظام جهان ذاتی است، نه امری قراردادی؛ روابط علل با معلولات طوری است که قرار گرفتن هر معلولی در دنبال علت خود، عین وجود آن است. به دیگر سخن، همان‌گونه که اعداد، وجود و ماهیتی مستقل از درجه و مرتبه خود ندارند، نظام علل و معلولات نیز وجودشان مساوی با مرتبه‌ای است که در آن قرار دارند. از این‌رو ایشان تصریح می‌کند که رابطه اجزای جهان این‌گونه نیست که بتوان فرض کرد قسمت‌هایی از آن قابل حذف و قسمت‌هایی قابل ابقا باشد؛ بلکه حذف بعضی از آنها مستلزم، بلکه عین حذف همه اجزا است و به

قول حافظ، «چراغ مصطفوی» و «شرار بولهبی» با یکدیگر توأماند. (همان: ۱۶۶)

شهید مطهری در جواب سؤال دوم معتقد است نقائص و اختلافات و تبعیض‌های غیراختیاری عالم دارای فوائدی نیز هستند که به طور خاص می‌توان به سه گزینه اشاره کرد: نخست اینکه، وجود بدی‌ها و زشتی‌ها در پدید آوردن مجموعه زیبای جهان ضروری است. اثر دوم این است که حتی زیبایی‌ها، جلوه خود را از زشتی‌ها دریافت می‌کنند و اگر زشتی و بدی وجود نمی‌داشت، زیبایی و خوبی نیز مفهوم نداشت؛ سوم اینکه زشتی‌ها، مقدمه وجود زیبایی‌ها و آفریننده و پدیدآورنده آنها هستند؛ یعنی در بطن گرفتاری‌ها و مصیبت‌ها، نیکبختی‌ها و سعادت‌ها نهفته است. (همان: ۱۷۴)

وی در توضیح فایده نخست می‌گوید اشیا از نظر خوبی و بدی، اگر تنها و مستقل از اشیای دیگر در نظر گرفته شوند، یک حکم دارند و اگر جزء یک نظام و عضوی از اندام در نظر گرفته شوند، حکم دیگری پیدا می‌کنند که گاه ضد حکم اولی است. بدیهی است که همان‌طور که اگر اشیای منفرد واقعی به‌صورت نظام فرض شوند، وجود واقعی‌شان انفرادی است و وجود عضوی و ارگانیک آنها اعتباری است؛ اگر اشیائی که واقعاً و تکویناً جزء و عضو یک نظام‌اند، منفرد در نظر گرفته شوند، وجود واقعی‌شان وجود عضوی و ارگانیک است و وجود انفرادی‌شان، اعتباری است؛ برای نمونه، اگر از ما بپرسند آیا خط راست بهتر است یا خط کج، ممکن است بگوییم خط راست، بهتر از خط کج است؛ ولی اگر خط مورد سؤال، جزئی از یک مجموعه باشد، باید در قضاوت خود، توازن مجموعه را در نظر بگیریم. در یک مجموعه به طور مطلق، نه خط مستقیم پسندیده است، نه خط منحنی؛ چنان‌که در چهره، خوب است «ابرو» منحنی باشد و بینی کشیده و مستقیم؛ خوب است دندان سفید باشد و مردمک چشم، مشکی یا سبز؛ همچنان‌که در یک تابلوی نقاشی حتماً باید سایه‌روشن‌های گوناگون و رنگ‌آمیزی‌های مختلف وجود داشته باشد و اگر بنا شود تمام صفحه تابلو یکنواخت باشد، دیگر تابلویی وجود نخواهد داشت. (همان: ۱۶۶)

وی همچنین درباره فایده دوم معتقد است زشتی‌ها نه‌تنها از این نظر ضروری هستند که جزئی از مجموعه جهان‌اند، از نظر نمایان ساختن زیبایی‌ها نیز وجود آنها لازم است؛ لذا اگر در جهان زشتی نبود، زیبایی هم نبود؛ اگر همه مردم زیبا بودند، هیچ‌کس زیبا نبود؛ همچنان‌که اگر همه مردم زشت بودند، هیچ‌کس زشت نبود. همچنین اگر همه مردم قدرت‌های قهرمانی داشتند، دیگر قهرمانی وجود نداشت. این ابراز احساسات و تحسین‌هایی که قهرمانان دریافت می‌کنند، به دلیل این است که عده آنها محدود است. (همان: ۱۶۸)

وی در نهایت به سومین فایده شرور اشاره کرده و معتقد است بین آنچه ما مصیبت و بدی می‌خوانیم یا کمال و سعادت می‌شناسیم، رابطه علّی و معلولی وجود دارد. بدی‌ها مادر خوبی‌ها و زاینده آنها هستند. این خصوصیت، مربوط به موجودات زنده، مخصوصاً انسان است که سختی‌ها و گرفتاری‌ها، مقدمه کمالات و پیشرفت‌های او هستند ضربه‌ها جمادات را نابود می‌سازد و از قدرت آنان می‌کاهد؛ ولی موجودات زنده را

تحریک می‌کند و نیرومند می‌سازد. (همان: ۱۸۵ ـ ۱۷۴)

توجیه دوم: شر، لازمه تعالی روح انسان

خداوند از آفرینش مخلوقات، به‌خصوص انسان‌ها، غایت و هدفی دارد. بسیاری از متألهان معتقدند سعادت و کامروایی واقعی برای انسان در دنیای فعلی امکان‌پذیر نیست؛ بلکه این دنیا نردبان تکامل و رسیدن به سعادت اخروی است. شرط لازم برای تحقق این غایت، اعمال نیکو و شایسته است که در پرتو آن، نفس و روح انسان مصفا گشته، زمینه تکامل و تعالی او فراهم می‌شود؛ از این‌رو متکلمان اسلامی تکلیف را لطف الهی می‌شمارند. (طوسی، ۱۳۸۲: ۹۶) بر این اساس، بارور شدن ملکات حسنه‌ای که خداوند در سرشت انسان به ودیعه نهاده است، متوقف بر وجود مصائب و ناملایمات است تا با صبر و تحمل آن، انسان‌ها به کمال لایق خود دست یابند. شهید مطهری با تأیید این مطلب معتقد است یکی از اموری که سبب تکمیل و تهذیب نفس و تصفیه اخلاق و تهییج قوا و نیروهای نهفته وجود انسان می‌شود و در حکم «نیروی محرک دستگاه وجود انسان» است، شدائد و سختی‌ها و مصیبت‌ها هستند. (مطهری، ۱۳۸۰: ۲۳ / ۷۴۹) وی در پاسخ به این سؤال که چگونه مصیبت‌ها و مشکلات با لطف و مهر الهی سازگار هستند، معتقد است بسیاری از کمالات و درجات، جز در مواجهه با سختی‌ها و شداید حاصل نمی‌شود:

> نه این است که اثر شداید و سختی‌ها تنها نمایان شدن گوهر واقعی است، به این معنا که ... مانند یک معدنی است در زیر خاک و اثر شداید فقط این است که آنچه در زیر خاک است، نمایان می‌شود، اثر دیگر ندارد؛ نه، این‌طور نیست، بالاتر است. شداید و سختی‌ها اثر تکمیل کردن دارد، کیمیا است، فلزی را به فلز دیگر تبدیل می‌کند، سازنده است، از موجودی موجود دیگر می‌سازد؛ از ضعیف، قوی و از پست، عالی و از خام، پخته به وجود می‌آورد. (همان: ۷۵۱)

توجیه سوم: نظریه جبران

متکلمان اسلامی برخلاف فلاسفه که وجود شر را انکار کرده، آن را عدمی می‌دانند، ضمن پذیرش وجود آن، با مطرح کردن اصل «عوض» و «انتصاف» درصدد توجیه شرور برآمده‌اند. منظور از اصل «انتصاف» آن است که در مورد آلام و ظلمی که انسان‌ها در حق دیگران انجام می‌دهند، خداوند یا در همین دنیا ظالم را به قهر خویش مبتلا می‌کند یا اینکه هر دو را به روز رستاخیز حواله می‌دهد. همچنین در مورد شرور و آلامی که واسطه‌ای بین درد و خداوند نیست ـ مانند بلایای طبیعی ـ متکلمان اسلامی به طریق اولی معتقدند باید در مقابل این همه درد و آلامی که متوجه انسان‌ها می‌شود، در این دنیا یا آخرت به‌اندازه‌ای جزا و پاداش عطا کند که این آلام جبران شود. از این اصل در اصطلاح کلامی به «عوض» و یا «اعواض» تعبیر می‌شود. (طوسی، ۱۳۶۲: ۵۰۷؛ علامه

حلی، ۱۳۹۸: ۱ / ۳۶۱) جریان‌های عمده کلامی در تاریخ تمدن اسلامی به مسئله رنج و آلام بشری در ذیل مبحث تکلیف ورود کرده‌اند و آن را مستقل مطرح ننموده‌اند؛ ازجمله شیعه، با پذیرش این تعریف از لطف که «هر آنچه مکلف را به طاعت الهی نزدیک و از معصیت دور می‌کند و به حد الجاء یا اضطرار نرسد»، (شعرانی، ۱۳۷۰: ۴۶۰) در پاسخ به شبهه‌ای درباب رنج‌های بی‌دلیل به این جواب می‌رسد که «باید در مقابل رنج‌ها، عوض و پاداشی باشد و مکلف نیز باید بدان راضی باشد». (همان: ۴۷۰ ـ ۴۶۷)

شهید مطهری در پاسخ به اشکال یکی از شاگردان خود که نظریه متکلمان را مطرح و تصریح می‌کند که بدون قبول نشئه آخرت نمی‌توانیم برخی از ظلم‌ها را توجیه کنیم، ضمن قبول ضمنی آن، به انگیزه عدم اشاره خود به این نظریه پرداخته، می‌گوید:

> اینکه من این را ذکر نمی‌کنم، برای این است که متکلمین این‌طور فکر می‌کنند که خدا قیامت را خلق کرده است برای اینکه این کمبودها را در آنجا جبران کند... . طرز فکر متکلمین این است که اصلاً قیامت و نشئه آخرت را طفیلی دنیا حساب می‌کنند؛ ولی این‌طور نیست؛ در قیامت همه این کسری‌ها و کمبودها تأمین می‌شود؛ ولی بدون اینکه آنجا طفیلی اینجا باشد. اینکه من این مطلب را به این صورت بیان نمی‌کنم، به این جهت است که نمی‌خواهم منطق متکلمین را به خود بگیرم. نشئه آخرت چقدر جای کوچکی خواهد بود اگر طفیلی این دنیا باشد! خداوند هیچ‌وقت کارهایی به این صورت طفیلی‌گری و جزئی ندارد. (مطهری، ۱۳۸۰: ۴ / ۲۶۲)

برداشت ظاهری از این عبارات آن است که از دیدگاه شهید مطهری، توجیه برخی از مصائب و شرور، عوض آنها در عالم آخرت است؛ لکن باید توجه داشت که آخرت، تنها ظرف توجیه شرور است و این‌طور نیست که غایت اصلی ایجاد قیامت، انتصاف و عوض شرور و آلام باشد.

ج) مقایسه و جمع بندی

در این قسمت، اشتراکات و افتراقات نظریات ابن‌میمون و شهید مطهری بازگو و بررسی می‌شود:

یک. هستی‌شناسی شرور

از آنجا که هر دو شخصیت فیلسوف یا متأثر از فلسفه هستند، روش آنها در هستی‌شناسی شرور و همچنین توجیه آنها بیش از پیش، متأثر از فلسفه است. در هستی‌شناسی، هر دو نفر همانند بسیاری از هم‌مسلکان عقل‌گرا در دو دین اسلام و یهودیت، شرور را امر عدمی می‌دانند. دغدغه اصلی حکیمان در بحث خیر و شر، پاسخ به ایرادهای ثنویان بوده است. ثنویه معتقد است عالم پر از خیرات و شرور است و از خیر محض، جز نیکویی صادر نمی‌شود، پس خیرات همه از نور یا یزدان صادر شده و ظلمت و اهریمن هم مبدأ شرور است.

(آمدی، ۲۰۰۸: ۲۰۹) باید اذعان کرد که نظریه نیست‌انگاری شر اگرچه در پاسخ به ثنویه مؤثر است، به‌تنهایی شبهه عدل الهی را برطرف نمی‌کند. پیش‌فرض این نظریه، بدیهی دانستن عینیت خیر با وجود و شر با عدمیت است. با این حال، ادعای بداهتِ مساوقت وجود با خیر و نیستی‌انگارانه شر را نمی‌توان به‌آسانی پذیرفت. مهم‌ترین مانع برای نظریه عدمی بودن شر، مسئله «شر ادراکی» است. بر اساس این شبهه، از یک‌سو درد و الم شری ادراکی است ـ چراکه توأم با ادراک امر منافی است و اگر ادراکی در بین نباشد، درد و رنجی نیز وجود ندارد ـ و از سوی دیگر، امر عدمی نمی‌تواند منشأ اثر باشد؛ در نتیجه درد و الم، امری وجودی است که باعث آزردن انسان می‌شود؛ حال آنکه معتقدان به نظریه نیست‌انگاری شر، شر بالذات را منحصر در امور عدمی دانسته‌اند. (فخر رازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۵۱۵)

دو. توجیه شرور

در توجیه شرور بین روش ابن‌میمون و شهید مطهری تفاوت وجود دارد. ابن‌میمون ابتدا شرور را تقسیم می‌کند و سپس به توجیه اقسام می‌پردازد؛ درحالی‌که شهید مطهری سخن واضحی درباره اقسام شور ندارد. با این حال به‌نظر می‌رسد توجیهات ایشان بیش از همه، ناظر به شرور طبیعی، همانند تبعیض‌ها و اختلافات و بلایای طبیعی است. در ادامه به بررسی و تحلیل توجیهات ارائه‌شده می‌پردازیم.

۱. توجیه شر براساس نظام احسن

ابن‌میمون و شهید مطهری به طور مشترک، مهم‌ترین توجیه شرور را لازمه نظام احسن بودن آنها می‌دانند. بر این اساس، شرور و آلامی که متوجه برخی انسان‌ها می‌شود، لازمه خیرهای برتر و سعادت اکثر انسان‌ها است؛ به‌طوری که قربانی شدن اقلیت برای اکثریت، خیر، بلکه متعین است. با این‌حال، این نظریه با چالش‌هایی نیز مواجه است که مهم‌ترین آنها تقسیم غیر خیرخواهانه خیر و شر در آن است. توضیح آنکه، اگر از شرور و آفات اندک عالم طبیعت به دلیل اشتمال آن بر خیر کثیر گریزی نیست، وقتی آفرینش چنین عالمی حکیمانه خواهد بود که تمامی خیرات و شرور آن در میان اهل آن عالم مساوی و عادلانه تقسیم شود؛ برای نمونه، هر کس تلاش و رنج بیشتری متحمل شود، سهم بیشتری ببرد و کسی که کوتاهی و سستی کند، از خیرات آن سهم کمتری ببرد؛ حال آنکه استقرای مصادیق مختلف در دنیای کنونی، خلاف چنین مطلبی را نشان می‌دهد؛ یعنی کسانی دائماً در فقر و فلاکت به‌سر می‌برند و کسان دیگری در رفاه و آسایش غرق شده‌اند. کسانی که در این نظام احسن فدایی دیگران شده‌اند، حق این اعتراض را دارند که اگرچه شرور قلیل گریزناپذیر است، چرا من باید جزء آن قلیل باشم. ابن‌میمون به اشکالات این نظریه هیچ اشاره‌ای نکرده است؛ اما شهید مطهری از این اشکال غافل نبوده و به آن اشاره کرده است. (مطهری، ۱۳۸۰: ۱ / ۱۷۳) وی می‌گوید چنین تفاوت‌هایی، لازمه نظام علّی و معلولی جهان

طبیعت است؛ لکن منشأ چنین تقسیمی، به قابلیت‌ها و استعدادهای خود انسان‌ها و موجودات برمی‌گردد:

> صرف اینکه بگوییم در نظام کل جهان، وجود زشت و زیبا، کامل و ناقص، توأماً ضروری است، اشکال را حل نمی‌کند؛ این مطلب نیز باید ضمیمه و اضافه گردد که در عین حال، هر موجودی از موجودات و هر جزئی از اجزای جهان، حظ و حق خود را که امکان داشته دریافت دارد، دریافت کرده است. به عبارت دیگر، مسئله «فایده»، «مصلحت»، «حکمت» که برای شرور و بدی‌ها ذکر می‌شود، همه فرع بر این است که به آن حقیقت پی ببریم که رابطه علل و اسباب با معلولات و مسببات‌شان و رابطه مقدمات با نتایج و رابطه مغیاها با غایت‌ها ضروری است و سنن الهی لایتغیر است. (همان)

۲. شر به منزله جهل

ابن‌میمون در توجیه شرور طبیعی، شر دانستن آن را معلول جهل و بی‌خبری مکلفان از فوائد و باطن آن دانست. اذعان به جهل و نادانی در مصائب و ناگواری‌ها در کتاب مقدس نیز ریشه دارد و چه‌بسا ابن‌میمون این توجیه را از آنجا برگرفته باشد. الیفاز تیمانی خطاب به ایوب که از درد خود شکایت می‌کرد، می‌گوید: «آیا شخص اول از آدمیان زاییده شده و پیش از تلها به وجود آمده؟ آیا مشورت مخفی خدا را شنیده و حکمت را بر خود منحصر ساخته؟ چه می‌داند که ما هم نمی‌دانیم و چه می‌فهمی که نزد ما هم نیست؟» (ایوب ۱۵: ۷) مطابق عهد عتیق، سرانجام ایوب بعد از این نصایح از اعتراض خود پشیمان شد و آن را معلول نادانی خود دانست و گفت: «من به آنچه نفهمیده‌ام، تکلم نمودم؛ به چیزهایی که فوق عقل من بود و نمی‌دانستم». (ایوب ۴۲: ۳)

برخی اندیشمندان غربی مانند جان استوارت میل و آنتونی فلو معتقدند اگرچه حقیقی بودن شر در این تفکر رد می‌شود، همین شر نسبی هم برای انسان آزاردهنده و ناسازگار با خیرخواهی خدا است؛ از این‌رو تناقض میان شر و صفات الهی به قوت خود باقی می‌ماند. (پلنتینگا، ۱۳۷۴: ۸۹) با این حال به‌نظر می‌رسد شرور ظاهری در تضاد با خیرخواهی خدا نیست. به دیگر سخن، دلیلی وجود ندارد که خداوند حکیم و عادل از تحقق حوادثی که در ظاهر شر و درواقع به سود و نفع شخص دردمند است و حتی گاهی سود مترتب بر آن چندبرابر و بسیار عظیم‌تر از درد ناشی از آن است، جلوگیری کند.

۳. شر، لازمه اختیار

ابن‌میمون مهم‌ترین توجیه شرور اخلاقی را لازمه اختیار بودن انسان می‌داند؛ به دیگر سخن، سعادت انسان تنها از راه اختیار حاصل می‌شود و اختیار با شرور اخلاقی ملازمه دارد. بسیار واضح است که آنچه با اختیار ملازم است، امکان انجام شر اخلاقی است، نه فعلیت و ضرورت آن؛ یعنی برای تمام انسان‌های مختار، امکان

انجام شرور اخلاقی وجود دارد؛ لکن برخی از اختیار خویش حسن استفاده را می‌کنند و به شر آلوده نمی‌شوند و برخی سوء استفاده نموده، آلوده می‌شوند. با این حال، باید توجه داشت که این توجیه نقدپذیر است؛ چراکه بین فاعل مختار بودن انسان و صدور شر اخلاقی از او ملازمه عقلی وجود ندارد؛ بلکه همین که امکان صدور شر از انسان باشد، برای اثبات مختار بودن او کافی است؛ پس خداوند می‌توانست انسان را مختار بیافریند؛ بدون اینکه از او شری صادر شود؛ همچنان‌که از انسان‌های معصوم با وجود امکان صدور شر از آنها، شری صادر نمی‌شود.

٤. شر، لازمه تعالی روح انسان

شهید مطهری بسیاری از شرور را لازمه تعالی و تکامل روحانی انسان می‌داند. سختی و مصیبت، باعث تجلی خوی صبوری و بردباری در انسان می‌شود؛ همچنان‌که فقر و نیازمندی نیز باعث ظهور روحیه نوع‌دوستی و ایثار می‌شود. از این‌رو وجود شرور اندک برای تحقق غایت از خلقت (رسیدن به سعادت ابدی) ضرورت دارد. در نقد این توجیه باید توجه داشت که اگرچه بر طبق مبانی دین اسلام، عده‌ای از انسان‌ها در عذاب دوزخ ماندگار هستند، این به‌معنای عدم تحقق غایت خلقت انسان نیست. بسیاری از دانشمندان اسلامی معتقدند کمیت و شمار اهل نجات و فلاح در قیامت، بیش از تعداد خالدین در عذاب است و این یعنی آنکه خداوند در طرح عالم خلقت و آفرینش موفق بوده است. (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷: ۱۸۱)

٥. شرور و جبران آنها در دنیا و سرای دیگر

شهید مطهری با وجود مشی فیلسوفانه، اصل نظر متکلمان را در توجیه شرور غیرمستقیم پذیرفت. قرآن کریم برخی از شرور و بلایا را کیفر اعمال انسان‌ها و انتقام و قهر الهی ذکر می‌کند که در طول تاریخ، برخی از امت‌ها مانند قوم عاد و لوط و اصحاب ایکه گرفتار آن شده‌اند. (اعراف/ ۱۳۶؛ حجر/ ۷۴) به‌علاوه در روایات، بسیاری از مرگ و میرها، بیماری‌ها و تهی‌دستی‌ها، معلول افعال نادرست انسان‌ها معرفی شده است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۲ / ۲۶۰؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۷۸ / ۱۸۳) مهم‌ترین پیش‌فرض این نظریه، قبول و اعتقاد به خداوند است؛ لذا این توجیه هیچ‌گونه کاربردی برای انسان‌های ملحد یا شکاک ندارد؛ اما با توجه به تعدد اشارات دینی مبنی بر عوض و انتصاف در بحث شرور، این توجیه برای دین‌داران معتقد، بسیار مفید و قابل توجه است.

دو توجیه اخیر در الهیات عقلی یهود، جایگاه برجسته‌ای ندارد. نظریه جبران در برخی مصادیق خود، ارتباط تنگاتنگی با اعتقاد به جهان آخرت دارد؛ حال آنکه در تورات و دیگر کتب عهد عتیق تا کتاب دانیال، هیچ اشاره صریح و واضحی به قیامت وجود ندارد. درست به همین دلیل بود که گروهی از یهودیان به‌نام «صدوقیان» با این استدلال که چون در تورات ذکری از جهان آینده و پاداش و مجازات در آن نیامده، معاد را انکار کردند و مرگ را پایان موجودیت انسان پنداشتند. (کوهن، ۱۳۸۲: ۳۶۲) همچنین اعتقاد به روح و

جاودانگی آن، جایگاه مستحکمی در بنی‌اسرائیل نداشته است. حتی سخنان ابن‌میمون درباره رستاخیز چندان روشن نیست. وی به رستاخیز معتقد بود و آن را جزء اصول دین دانست. او تا بدانجا پیش رفت که منکر رستاخیز را خارج از یهودیت می‌شمرد. با این حال، هنگامی که یکی از معاصران وی (حسدای هَلِوی) از وی خواست که این عقیده را توضیح دهد، او از این کار طفره رفت و گفت: این معجزه را تنها از راه ایمان، نه تعقل، می‌توان بیان کرد. هنگامی که مخالفت با کتاب *دلالة الحائرین* وی در بغداد بالا گرفت، او لازم دانست که موضع خود را درباره رستاخیز در رساله جداگانه‌ای توضیح دهد. وی در این رساله، مکرر بیان کرد که نظریه او در باب عدم جاودانگی نفس، با اعتقاد به رستاخیز تضادی ندارد؛ رستاخیز با آنکه با ادله عقلی قابل اثبات نیست، یک اصل اساسی یهودیت به‌شمار می‌رود؛ (کرینستون، ۱۳۷۷: ۹۸) با این حال، به دلیل توجه خاص به تورات و ادعایش مبنی بر هماهنگی فلسفه دینی و تورات، از ذکر این توجیهات خودداری نمود.

نتیجه

در دین یهود تا زمان ابن‌میمون اندلسی، مفهوم الهیات عقلی مصداق واضح و برجسته‌ای نداشت. مسئله شر موضوعی اساسی در کتاب *دلالة الحائرین* است. ابن‌میمون معتقد است شر، هستی مستقلی ندارد؛ بلکه فقدان خیر است. آنچه در ظاهر شر به‌نظر می‌رسد، همانند فساد و اخلاق‌ستیزی انسان‌ها اغلب به‌دلیل خطای انسان‌ها است و می‌تواند از طریق حکومت خوب اصلاح گردد. علاوه بر رنج اجتماعی، رنج شخصی نیز اغلب نتیجه گناه و فساد است. او همچنین در مورد بلایای طبیعی همچون زلزله، طوفان و بیماری‌ها آنها را جزئی از نظام طبیعی عالم می‌داند. ابن‌میمون بسیار مصر است که شکایت از اینکه میزان شر در عالم بیش از خیرات آن است، ناشی از تصور انسان‌انگارانه از جایگاه بشریت در عالم است. او اگرچه سعی کرده است در توجیه مسئله شر، عقل و نقل را با هم در نظر بگیرد، به‌نظر می‌رسد در بیان این مسئله بیش از آنکه بر برهان عقلی متکی باشد، تحت‌تأثیر تورات قرار گرفته است.

استاد مطهری نیز که درصدد توجیه شرور برآمده است، در مقایسه شرور با صفات الهی، بیش از شرور اخلاقی بر توجیه شرور طبیعی و سازگاری آن با عدالت الهی همت می‌گمارد. همچنین برخلاف ابن‌میمون که مقید است در توجیه شرور از نقل نیز بهره برد، سعی می‌کند روش فیلسوفانه خود را حفظ کند و وارد روش متکلمانه نشود؛ اگرچه غیرمستقیم برخی توجیهات متکلمان را پذیرفته است. مهم‌ترین واقعیت در دستگاه فکری استاد مطهری در توجیه شرور، ضرورت آنها در نظام احسن است که خودبه‌خود به سازگاری آن با عدالت الهی منتهی می‌شود. به دیگر سخن شرور نه ظلم، که صرف تفاوت هستند. همچنین این شرور فوائدی دارند که گاه در دنیا قابل دسترسی است و گاه در سرای دیگر، انسان به آن دست می‌یابد.

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان ادعا نمود که هستی‌شناسی شرور در الهیات عقلانی یهودیت و اسلام،

تفاوتی با هم ندارند و هر دو پای‌بند به فلسفه یونان در عدمی انگاشتن شر هستند. همچنین دغدغه اولیه در هر دو الهیات، دفع تفکر ثنوی است که مصداق این ثنویت در فضای یهودی، تفکرات گنوسی‌زده عرفان قبالا و در فضای حکمت اسلامی، تفکرات دوگانه‌انگار زرتشتی است. با وجود این، پاسخ شهید مطهری به مسئله شرور، اگرچه براساس چیزی است که حکیمان اسلامی به‌ویژه ملاصدرا گفته‌اند، امتیازش آن است که بحث را صرفاً از منظر مسئله توحید و رد شبهه ثنویه مطرح نکرده است؛ بلکه از دریچه عدل الهی و تأثیر آن بر اعتقاد به این صفت بحث کرده است.

همچنین در مورد توجیه شرور، تفاوت‌هایی بین الهی‌دانان مسلمان و یهودی به چشم می‌خورد که ناشی از تکون و سیر الهیات در دو دین یادشده است؛ به گونه‌ای که در الهیات عقلی یهود، سخنی از نظریه جبران یا تعالی روحی انسان‌ها نیست.

منابع و مآخذ

۱. *قرآن کریم*.

۲. *کتاب مقدس*، ۱۹۷۸، بی‌جا، انجمن پخش کتب مقدسه.

۳. آمدی، علی بن محمد، ۲۰۰۸ م، *غایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق احمد بن عبدالرحیم السایح، قاهرة، مکتبة الثقافة الدینیة.

٤. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، ١٤٠٣ ق، *الاشارات و التنبیهات*، تهران، دفتر نشر کتاب.

٥. ابن‌میمون، موسی بن میمون، ۱۹۷۲ م، *دلالة الحائرین*، بی‌جا، دانشگاه الهیات آنقره.

٦. اپستاین، ایزیدور، ۱۳۸۸، *یهودیت، بررسی تاریخی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۷. پلنتینگا، الوین، ١٣٧٤، *کلام فلسفی*، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، صراط.

۸. پیترز، اف. ای، ١٣٨٤، *یهودیت، مسیحیت و اسلام*، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۹. شعرانی، ابوالحسن، *ترجمه و شرح کشف المراد*، تهران، کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۷۰.

۱۰. شنکایی، مرضیه، ۱۳۸۱، *بررسی تطبیقی اسمای الهی*، تهران، سروش.

۱۱. شولم، گرشوم گرهارد، ۱۳۹۲، *گرایش‌ها و مکاتب اصلی عرفان یهود*، ترجمه علیرضا فهیم، قم، ادیان و مذاهب.

۱۲. صادقی، هادی، «مسأله شر از دیدگاه یهودیت»، *معرفت*، ش ۱۱، ۱۳۷۳، ص ٦٧ ـ ٦٠.

۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۸۲، *کشف المراد*، مع تعلیقات السبحانی، قم، مؤسسه امام صادق علیه السلام.

١٤. طوسی، محمد بن حسن، ١٣٦٢، *تمهید الاصول فی علم الکلام*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

۱۵. عبداللهی‌راد، هاله، «جایگاه شرور در نظام آفرینش الهی از دیدگاه استاد مطهری»، ***اطلاعات حکمت و معرفت***، اسفند ۱۳۹۲، سال ۱۲، ش ۱۲، ص ۵۷ ـ ۵۲.

۱۶. علامه حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۹۸ ق، ***دلائل الصدق***، قاهرة، دارالمعلم للطباعة.

۱۷. فارابی، ابونصر، ۱۳۸۷، ***رسائل فلسفی***، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۸. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱٤۱۰ ق، ***المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات***، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دار الکتاب العربی.

۱۹. قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۷۷، ***خدا و مسئله شر***، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

۲۰. کرینستون، جولیوس، ۱۳۷۷، ***انتظار مسیحا در آئین یهود***، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱٤۰۷ ق، ***الکافی***، تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، دار الکتب الاسلامیة، چ ٤.

۲۲. کوهن ـ شرباک، دن، ۱۳۸۳، ***فلسفه یهودی در قرون وسطی***، ترجمه علیرضا نقدعلی، قم، مرکز مطالعات وتحقیقات ادیان و مذاهب.

۲۳. گسلر، نورمن، ۱۳۷۵، ***فلسفه دین***، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت.

۲٤. مجلسی، محمدباقر، ۱٤۰۳ ق، ***بحارالأنوار***، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۰، ***مجموعه آثار***، چ ۱۰، تهران و قم، صدرا.

۲٦. هیوم، رابرت ارنست، ۱۳۸۲، ***ادیان زنده جهان***، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

۲۷. یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، ***کلام جدید***، قم، سمت و موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.