



بررسی

مسئلہ شر

و پاسخ ہائی آن

دکتر محمد سلطانی رنانی

این کتاب برگرفته از پایان نامه کارشناسی ارشد در رشته مدرسی الهیات گرایش فلسفه و کلام اسلامی است که به راهنمایی جناب استاد دکتر علی الله بداشتی و مشاورت جناب آقای دکتر محمد جواد نجفی تدوین شد و در سال فروردین ۱۳۸۵ در دانشگاه قم با امتیاز عالی پذیرفته شد.

چکیده

مسئله شرّ از کم‌شمار مسائل فلسفی - کلامی است که گذشته از کتاب‌ها و رساله‌های تخصصی؛ به داستان‌ها دیوان‌های شعر و حتی گفتگوهای مردم پا گذاشته است. انسان همواره در پی آن است که ریشه ناخوشی‌های خود را بیابد و آنها را برطرف کند؛ به راستی، سرچشم‌هه شرور کجاست؟

این پرسش آن گاه پیچیده‌تر می‌شود که با باور به خدای توانا، دانا، دادگر و خیرخواه همراه شود. در برابر این پرسش برخی وجود رنج را انکار کرده‌اند و آن را خیال باطل دانسته‌اند. فلاسفه مشاء از منظر هستی‌شناختی، کاستی و شرّ را بدون سرچشم‌هه می‌دانند؛ به نظر آنان، شرّ همواره نیستی است؛ نیستی هم علت و ریشه نمی‌خواهد، پس نباید و نمی‌توان ریشه شرّ را بجوییم. گروهی دیگر از اندیشمندان شرّ و کاستی را به نیروهایی جز خدا نسبت داده‌اند. برخی نیز در برابر این شبهه، علم یا قدرت مطلق خداوند را انکار کرده‌اند یا دادگری و خیرخواهی او را از معنا تھی نموده‌اند. مومنان گاه شرور را کیفر گناهان می‌شمرند و گاه آنها را با توجه به نتایج اخروی، خیر و خوبی می‌دانند. متکلمان مسلمان نیز جبران این رنج‌ها را بر خدا لازم دانسته‌اند. قرآن کریم نیز هرچند در آیاتی،

شروع و رنج‌ها را نتیجه کردار خود آدمی می‌شمرد، ولی با دقت در مجموعه آیات قرآنی پاسخی بس ژرف‌تر می‌توان یافت نظریه نگارنده در این نوشتۀ چنین است که: صفات خداوند در مرحله ذات بی‌انتها و مطلق است، ولی آن گاه که این ویژگی‌ها به حوزه فعل‌وارد می‌شود به یکدیگر کرانه می‌گیرند. همچنین در قرآن، از میان صفات و اسمای الهی، نام "رب" از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است بر اساس آیات پرشمار قرآن، در حوزه فعل، پروردگاری خدا بر دیگر صفاتش سایه می‌افکند. ابزار پرورش نیز هم نعمت و خوشی است و هم سختی و ناخوشی. بر این پایه، شبّه شر را چنین می‌توان پاسخ داد؛ صفات علم، قدرت، عدل و خیرخواهی خداوند در حوزه ذات بی‌انتها و مطلق است، ولی این صفات آن گاه که به حوزه افعال‌وارد می‌شوند همراه و تحت تاثیر ربویّت الهی عمل می‌کنند. اعتقاد به توانایی، علم، دادگری و خیرخواهی مطلق خدا مربوط به حوزه ذات الهی می‌باشد؛ در حالیکه وقوع شروع، کاستی‌ها و ناخوشی‌ها در حوزه فعل یا به تعبیر قرآنی - فلسفی در عالم خلق صورت می‌گیرد، پس این دو حقیقت به دو حوزه متفاوت تعلق دارند و تناقض و ناسازگاری بین آن دو نیست. بی‌تردید این شروع در متن نظم الهی حاکم بر آفرینش و برای تحقق تربیت آدمی، وجود پیدا می‌کند؛ ولی هر نوع کثری و کاستی خارج از این سامانه الهی منتفی است.

فهرست مطالب

پیشگفتار

اهمیت و ضرورت بحث

ترتیب مباحث و منابع

فصل اول کلیّات

بخش اول تعریف شرّ

بخش دوم تقسیمات شرّ

بخش سوم تاریخچه مسأله شرّ

پرسش فرشتگان

ادیان ابتدایی، آیین زرتشت و هندو

ادیان ابراهیمی

فلسفه و کلام

فصل دوم طرح پرسش و بررسی پاسخ‌ها

بخش اول وجود شرّ در جهان

بخش دوم سرچشمه شرور

بخش سوم انتساب شرور

شیطان

فال شوم

بخش چهارم تعارض وجود شرّ با خدای توانا، دانا، دادگر یا خیرخواه

بخش پنجم نتیجه شبّه و پاسخ‌های کلامی

شرّ به مثابه کیفر

فرجام‌اندیشی و آخرت‌گرایی

رنج و پاداش

رنج و پرورش روح

ضرورت طبیعی و اختیار آدمی

فصل سوم پاسخ قرآن

بخش اول معماه شر در قرآن کریم

بخش دوم تحقیقی در صفات خداوند

اطلاق صفات و کرانه‌مندی افعال

بخش سوم معنای رب

بخش چهارم فتنه و ابتلاء

بخش پنجم آفرینش کردارها

بخش ششم پاسخ شبه شر

پناه‌جویی

شر به مثابه نقص در آفرینش

حسن ختم

کتابنامه

پیشگفتار

ای خداوند چرا دور ایستاده‌ای؟ چرا به هنگام سختی‌ها خود را پنهان می‌کنی؟ بیا واشخاص متکبر و بدکار را که بر تهیستان ستم می‌کنند، در دام‌های خودشان گرفتارساز این بدکاران فکر می‌کنند خدایی وجود ندارد تا از آنها بازخواست کند آنها درکارهایشان موقنند و دشمنانشان را به هیچ می‌شمارند و توجهی به احکام خدا ندارند این بدکاران در دل خود می‌گویند خدا روی خود را برگردانده و این چیزها را نمی‌بیندای خداوند برخیز و این بدکاران را مجازات کن ای خدا بیچارگان را فراموش نکن چرا اجازه می‌دهی که بدکاران به تو اهانت کنند؟ اما ای خدا تو رنج و غم مردم را می‌بینی و به داد آنها می‌رسی، تو امید بیچارگان و مددکار یتیمان هستی. مزامیر (زبور) داوود، بخش ۱۰ سختی‌ها و کاستی‌ها، رنج‌ها و دردها، ناخواسته‌ها و نداشته‌ها نه تنها برای ناباوران یاسست ایمانان موجب شبهه و پرسش می‌شده بلکه ایمان مومنان را نیز به چالش گرفته است که با وجود خداوند توانا، دانا، دادگر و مهربان، چرا کودکی یتیم می‌گرید؟ و چرا بیوه‌زنی بی‌پناهی ماند؟ و چرا ستمگری بر ناتوانی چیره می‌شود؟ و چرا... .

متن بالا دهمین بخش از زبور داوود پیامبر است که با عنوان فریاد دادخواهی، متنی مقدس برای یهودیان و مسیحیان شمرده شده است و بنابر این متن حتی داوود نیز از رنج و ستم و زشتکاری فریاد دادخواهی و شکایتش بلند شده است مقایسه این بخش از زبور با دعای پانزدهم صحیفه سجادیه که به عنوان حُسن ختم در این نوشتار خواهد آمد، خالی از لطف نیست.

اهمیت و ضرورت بحث

شاید بسیاری از مباحث مطرح شده در کلام و فلسفه در همان چهارچوب علمی و نظری خویش بمانند و همواره تنها دستمایه‌ای برای اندیشه‌وران و نظرسنجان باشند؛ مسائلی مانند اصالت وجود یا ماهیت، تعلق علم الهی به حوادث، قدم یا حدوث زمانی عالم و از دایره دانشوران بیرون نمی‌آید ولی گاه مسئله‌ای کلامی یا فلسفی به جامعه پا می‌گذارد و در ذهن و دل بسیاری از مردم ریشه می‌دوند و

البته هر چه توجه مردم به مذهب بیشتر باشد، مسائل فکری - عقیدتی بیشتری در سطح عامه مردم مطرح خواهد شد.

هم‌اکنون شاهد هستیم که مسائلی چون قضا و قدر، جبر و اختیار، نیک‌بختی و شوربختی، رابطه انسان و خدا و از کتاب‌های فلسفی و کلامی به دیوان‌های شعر، داستان‌ها و مثل‌ها و یا حتی گفتگوهای روزمره مردم کوچه و بازار گسترش پیدا کرده‌اند مسأله شرّ نیز از این دست مباحث است؛ از دیرباز، بشر با رنج، سختی، زشتی، آلدگی و بدی روبرو بوده و چون در صدد رهایی از این ناملایمات برآمده است با این سؤال اساسی روبرو شده است که: سرچشمہ بدی و شرک‌جاست؟ در لحظه لحظه زندگی؛ آنگاه که زلزله‌ای جان‌دها هزار نفر را می‌گیرد یا جناحتکاری افراد یک خانواده را در جلوی چشمان همدیگر می‌کشد یا نوزادی از بیماری یا نقص مادرزادی رنج می‌برد، این پرسش جان می‌گیرد که رنج و کاستی و زشتی از کجاست؟

به ویژه آنگاه که این پرسش را با اعتقاد به خداوند توانایی دانای خیرخواه در کنار یکدیگر بگذاریم، پرسش عمیق‌تر می‌شود که با وجود چنین خدایی چرا شرّ و زشتی وجود دارد؟ اینک مسأله شرّ، کلیدی‌ترین و محوری‌ترین دستمایه الحاد به شمار می‌رود تا آنجا که آن را بزرگ‌ترین مسأله علیه خدا و بزرگ‌ترین پناهگاه الحاد نامیده‌اند. عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۷۷

ملاصدرا شبهه شرّ را ریشه تمام شباهات شیطانی می‌داند، وی می‌نگارد: فهده شبهه قویة صدرت من ابليس عظیم الکید و التلبیس اذ هی من خطوات سلوك الشیطان و سبلها و هی اصل الشبه الذایعه و بذرها و مادة نبتها فيما بين الخلیقة. مفاتیح الغیب، المفتاح الخامس، ص ۲۷۶.

پس این شباهه‌ای قوی است که از اهربیمن پرفربیب و نیرنگ سرچشمہ گرفته است زیرا این شباهه از گام‌های مسیر و راه‌های شیطان است و ریشه و بذر شباهه‌های پخش شده بین مخلوقات است.

سید حسین نصر نیز در این باره می‌نویسد: هیچ مسأله‌ای برای درک انسان غریبی از خداوند، آنچنان که در روند الهیات و فلسفه مسیحی تجلی یافته، مشقت‌بارتر از مسأله عدل الهی نبوده است، یعنی

مسئله آفرینش کیهانی که در آن شرّ وجود دارد، به دست خدایی که خیر مطلق است. نیاز به علم مقدّس، ص. ۳۶.

پس می‌توان گفت طرح و بررسی مسئله شرّ از دو نظر دارای اهمیت است: اول از دیدگاه فلسفی و نظری که در برابر شبهه فیلسوفان و متفکران شکاک یا ملحد بتوان دفاعیه‌ای کامل ارائه بدھیم. دوم از دیدگاه روان‌شناسی و اجتماعی است که نگذاریم ناملایمات و رنج‌های زندگی چون ابری‌سیاه بر اعتقاد انسان‌ها به پروردگار جهانیان چیره شود و به جای بدینی و کژپندری ملحدانه، زیبایی ایمان و نور خداباوری را در جان‌ها جای دهیم.

ترتیب مباحث و منابع

این پایان‌نامه در سه فصل ترتیب داده شده است؛ پس از مقدمه، در فصل کلیات به معناشناسی شرّ، تعریف شرّ نسبی یا مطلق بودن آن، عینی یا نفسی بودن آن، تقسیم شرور به طبیعی، اخلاقی، ادراکی و تعریف قرآن از شرّ همچنین تاریخچه این مسئله می‌پردازیم؛ ابتدا گزارش قرآن از طرح این شبهه و سپس جای پای آن در ادیان ابتدایی، ایران باستان، ادیان ابراهیمی، فلسفه‌شرق با سه دیدگاه مشاء، اشراق و متعالیه و فلسفه غرب.

فصل دوم به تقریر مسئله شرّ و بررسی پاسخ‌های آن با توجه به آیات قرآنی مربوط بدان می‌پردازد. فصل سوم ویژه تحقیق و بررسی پاسخ قرآن کریم بدین مسئله است این پاسخ بر دوasis استوار است؛ ابتدا بر تفاوت صفات باری تعالی در دو حوزه ذات و افعال و دوم بر تأثیر صفت ربویّت در پاسخ‌گویی به شبهه شرّ.

منابع تحقیق در این رساله -با توجه به فصول آن گسترده است، از کتب فلسفه و کلام اسلامی همچون اشارات، شفاء، نجات، حکمة الاشراق، الشواهد الربویّة، اسفار، شرح منظمه سبزواری، شرح موافق، و شرح تجرید تا کتب تفسیری مهم در مکاتب و مذاهب مختلف اسلامی همچون تفسیر کبیر فخر رازی، تفسیر الوسی، المیزان، نور الثقلین و التبیان همچنین برخی از کتب فلسفه و کلام جدید غربی همچون

کتاب عقل و اعتقاد دینی، فلسفه دین، تاریخ فلسفه و در زمرة منابع قرار می‌گیرند. کتبی نیز به طور مستقل در این موضوع نوشته شده‌اند؛ مانند عدل الهی اثر شهید مرتضی مطهری، خدا، اختیار و شرّ از الین پلاتینجا و کتاب خداو مسأله شرّ اثر آقای محمدحسن قراملکی.

فصل اول: کلیّات

این فصل سه بخش را در بردارد؛ در بخش اول به تعریف شرّ می‌پردازیم سه دیدگاه فلسفی، عُرفی و ترکیبی را در مورد شرّ بیان می‌کنیم و نتیجه این سه دیدگاه را در مورد نسبی یا مطلق بودن شرّ، نفسی یا عینی بودن شرّ و وجودی یا عدمی بودن آن را جویا می‌شویم سپس به طرح دیدگاه قرآن کریم در مورد تعریف شرّ می‌پردازیم.

در بخش دوم، سخن از تقسیم شرور به شرّ امکانی، طبیعی، اخلاقی، ادراکی و مرکب خواهد بود. بخش سوم، تاریخچه مسأله شرّ را مورد بررسی قرار می‌دهد با توجه به قرآن کریم این پرسش‌پیش از آدمیان برای فرشتگان پیش آمده است در ادیان ابتدایی، مذاهب و مکاتب هندی، ادیان ایرانی و سپس ادیان ابراهیمی این مسأله جایگاه ویژه خود را داشته است در فلسفه و کلام اسلامی و مسیحی نیز جریان این مسأله و پاسخ‌های آن پردازمنه است.

بخش اول تعریف شرّ

آتش، گوشت شکار را لذیذ می‌کند ولی دست را نیز می‌سوزاند.
آب، تشنگی را بر طرف می‌کند ولی طغیان آن تو را خفه می‌کند.
ابرها برای ما باران می‌بارند ولی صاعقه آن‌ها، جان ما را می‌گیرد.

شاید این گفتگوهای انسان عصر باستان باشد که آهسته آهسته به دو مفهوم خیر و شرّ معنا داد و هر انسانی جهان را به دو اردوگاه تاریک و روشن، خوب و بد، خیر و شرّ تقسیم کرد بی‌تردید تعریف شرّ و شناخت مفهوم آن تأثیر تعیین کننده‌ای در مباحث آینده خواهد داشت پیش از پرداختن به تعریف، سه پرسش اساسی مطرح می‌شود.

۱- آیا آنچه برای من شرّ است، برای دیگر انسان‌ها نیز ناپسند است؟
برخی از شرور نسبی هستند. داستان معروف آن مرد را به خاطر آورید که یکی از پسرانش کشاورز بود و دیگری کوزه‌گر، پسر کشاورزش از او می‌خواست که دعا کند تا باران بیايد و کوزه‌گر از پدر می‌خواست که دعا کند باران بیايد و آفتاب بر کوزه‌هایش بتايد. باران برای آن یکی خیر بود و برای دومی شرّ از این موارد که بگذریم برخی شرور برای ما انسان‌ها مطلقند؛ فلچ، بیماری، درد و مرگ عزیزان برای همه ما انسان‌ها رنج‌آور است.

۲- آیا آنچه شرّ و بدی قلمداد می‌شود در واقع و در متن وجود خود، شرّ است یا آنکه در ارتباط با ما انسان‌ها و از دیدگاه ناظر خارجی شرّ است؟ به عبارت دیگر شرور؛ عینی است یا نفسی؟
به عنوان مثال صاعقه، زلزله و یا عوامل بیماری‌زا در مقایسه با ما انسان‌ها شرّ محسوب می‌شوند، ولی به خودی خود شرّ نیستند خیر و شرّ نفسی همان خوشی و ناخوشی است؛ امری کاملاً انسانی و به قول مولوی، عکس و سایه دل است:

لطف شیر و انگبین عکس دل است
هر خوشی را آن خوش از دل حاصل است
پس بود دل جوهر و عالم عرض

آیا شرّ امری وجودی است یا عدمی؟ آیا آنچه ما شرّ می‌دانیم همواره نیستی و فقدان و نقصان است یا آنکه ممکن است امری وجودی، شرّ محسوب شود؟

تعریف‌هایی که از شرّ ارائه داده می‌شود باید به این سه پرسش جواب‌گو باشند و با توجه به نوع تعریفی که ما برای شرّ در نظر می‌گیریم طرح مسأله شرّ و پاسخ بدان تغییر پیدا می‌کند.

می‌توان گفت سه دیدگاه کلی در مورد شرّ وجود دارد فلسفی، عرفی و ترکیبی.

در دیدگاه فلسفی، وجود خیر است، و شرّ، نیستی و فقدان است ابن‌سینا می‌نویسد: و الشر بالذات هو العدم ولا كلّ عدم بل عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة ل النوعه وطبيعته. النجاة، الالهيات،
ص ۶۷۰.

شرّ به ذات خود همان نیستی است و نه هر نبودی بلکه نبود کمالی است که چیزی در نوع یا طبیعت خویش مقتضی آن باشد.

ملاصدرا نیز می‌نگارد: الشر المصطلح عليه فقد ذات الشيء او فقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه. الاسفار، ج ٧، ص ٥٨

شرّ در اصطلاح نبود ذات چیزی یا نبود کمالی از کمالات ویژه آن چیز است.

در این تعریف، شرّ یعنی جنبه‌های منفی و عدمی؛ به طور مثال یک قتل را درنظر بگیرید، در جریان یک قتل عوامل و متغیرهای متعددی وجوددارد برندگی چاقو، نرمی و اثرپذیری بدن انسان، روان بودن خون، قدرت بدنی قاتل و خارج شدن روح مقتول از بدن وی حال اگر کسی قتل را شرّ می‌داند به چه جهت است؟ برندگی چاقو نه تنها شرّ و ناپسند نیست بلکه مناسب و پسندیده است، همچنین نرمی بدن، جریان خون و قدرت بازو هیچیک از این‌ها شرّ نیست بلکه تنها جهت شرّ بودن قتل همانا خروج روح از بدن و نفی حیات از مقتول است بنابراین آنچه موجب شرّ و بدی می‌شود همواره حیثیتی عدمی است.

بنابراین تعریف، شرّ عینی است زیرا شء به ملاحظه همان وجه عدمی و نقصان ذاتی خویش شرّ به شمار می‌آید، همچنین شرّ بنابراین تعریف مطلق است زیرا فقدان کمال به خودی خود شرّ است.

در دیدگاه عرفی روان‌شناختی؛ ذهنیت و روان انسان، تعیین‌کننده خیر و شرّ خواهد بود. شرّ آن است که مورد نفرت و ناپسندی انسان باشد. و خیر آن است که انسان بدان رو کند، از آن استقبال نماید و بدان شوق ورزد. این دیدگاه کاملاً عرفی و عام است، یعنی منظور عموم مردم از خیر و شرّ همین مفهوم است بنابراین تعریف، شرّ یعنی رنج و خیر یعنی لذت و خوشی به طور عمد منظور فلاسفه و اندیشمندان غرب از شرّ نیز همین معناست.

البته از این گونه شرّ در کلام اسلامی نیز مباحثی مطرح شده است؛ ولی نه با عنوان شرّ بلکه با عنوان الٰم (درد).

دیدگاه عرفی نقطه مقابل، دیدگاه فلسفی است؛ اگر در فلسفه از دیدگاه وجودشناختی به شرّ نگریسته می‌شد، در عرف شرّ کاملاً امری نفسی و روان‌شناختی است و به ذهنیت ناظر بستگی دارد، اگر شرّ فلسفی مطلق بود، شرّ عرفی نسبی است؛ زیرا چه بسا حادثه‌ای برای یک نفر رنج بباریباورد و برای دیگری لذت و خوشی. و اگر شرّ فلسفی همواره عدمی بود، شرّ عرفی می‌تواند عدمی باشد مانند تنگدستی و مرگ و می‌تواند وجودی باشد مانند درد و ترس.

ارسطو تعریف عرفی را در مورد خیر می‌پذیرد آنجا که می‌نگارد: به حق گفته‌اند که خیر آن است که هر چیزی به سوی آن گرایش دارد. اخلاق نیکوماخوس، ص ۱.

میرداماد نیز چنین می‌نگارد: از فطريات صريح است که خير عبارت از چيزی است که تمام اشياء به آن اشتياق و تمائيل نشان مي‌دهند و آن را مي‌طلبند و با آن قسمتی از وجودشان كامل می‌شود.

القبسات، ص ۴۲۸

فخر رازی (م. ۶۰۶ عق.). نیز می‌نویسد: و اعلم انّ الناس لا يريدون بلفظ الشرّ في العرف المشهور الا الالم او ما يكون مؤدياً اليه. حواشی رازی بر اشارات، ج ۲، ص ۸۰
بدان که مردم در عرف مشهور از شرّ جز درد یا آنچه موجب درد است، اراده نمی‌کنند.

راغب اصفهانی (م. ۲۵۰ق.). نیز واژه شر را با توجه به استعمال قرآنی آن، عرفی تعریف می‌کند: الشر هو الذى يرحب عنه الكل كما ان الخير هو الذى يرحب فيه الكل. مفردات راغب اصفهانی، ص ۲۵۷ ماده شر.

شر آن است که همه از آن روی برگردانند همان گونه که خیر آن است که همه در آن رغبت کنند. هابز می‌نویسد: موضوع خواهش یا آرزوی هر کس هر چه باشد، همان چیزی است که خود او آن را خیر می‌نامدو موضوع کینه و بیزاری و تحقیرش را پست و بیارج می‌خواند این واژه‌ها همواره در بیوond با شخصی به کار می‌روند که به کارشان می‌برد قاعده تمیز نیک و بد به فرد بسته است. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۵، ص ۴۲

باروخ اسپینوزا نیز شر و خیر را کاملاً امری ذهنی و نسبی می‌داند، وی می‌نویسد: اما در خصوص خیر و شر باید توجه کرد که این اصطلاحات در نفس اشیاء به چیز مثبتی دلالت‌نمی‌کند و آن‌ها چیزی جز حالات فکر یا مفاهیمی که از مقایسه اشیاء با یکدیگر ساخته‌ایم نیستند زیرا ممکن است یک چیز در زمان واحد هم خوب باشد و هم بد، نه خوب باشد و نه بد مثلاً موسیقی برای آدم مالیخولیابی خوب است و برای سوگوار بد است، در صورتی که نسبت به آدم کر نه خوب است و نه بد.

اخلاق، ص ۲۰۸

دیدگاه سوم، ترکیبی است بسیاری از فلاسفه اسلامی از سویی شر را فلسفی معنا می‌کنند ولی به خیر که می‌رسند آن را عرفی تعریف می‌نمایند به طور مثال ملاصدرا خیر را چنین تعریف می‌کند: معنی الخير ما يؤثر عند العقلاء و يشتق اليه الاشياء و تطلبها الموجودات. الاسفار، ج ۷، ص ۵۸۷. خیر آن است که نزد عاقلان ترجیح داده شود و چیزها بدان شوق داشته باشند و موجودات آن را طلب کنند.

همچنین ابن سینا نیز خیر را عرفی و شر را فلسفی تعریف می‌کند: فالخير بالجملة هو ما يتшوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده والشر لا ذات له بل هو اما عدم جوهر او عدم صلاح لحال الجوهر. الهیات شفا، فصل ۶، مقاله ۸.

پس خیر آن است که همه چیز به نسبت به خود بدان شوق دارند و هستی خود را بدان کامل می‌کنند و شرّ ذات ندارد؛ بلکه آن یا نبود جوهر است یا نبود سلامت برای جوهر.

گذشته از این سه دیدگاه، برخی فلاسفه غرب ترجیح می‌دهند که به جای تعریف شرّ با ذکر مصاديق آن را بشناسانند، جان هیک می‌نویسد: به جای اینکه بکوشیم شرّ را بر اساس نوع نظریه کلامی تعریف کنیم مثلاً به عنوان آنچه مغایر با اراده خداوند است، بهتر است که بدون پرده‌پوشی به تعریف آن بپردازیم، یعنی با نشان دادن آنچه‌این کلمه بر آن دلالت دارد، شرّ به معنی رنج، دردهای جسمی، دردهای روحی و شرور اخلاقی اطلاق می‌گردد. فلسفه دین، ص ۸۹
ولی با توجه به مثال‌هایی که این دسته از فلاسفه برای مفهوم شرّ می‌آورند، مشخص می‌شود که مقصود آنان از شرّ همانا معنای عرفی آن است.

قرآن کریم چه چیزی را شرّ می‌شمارد؟ شرّ از دیدگاه قرآن، فلسفی است یا عرفی؟
در موارد بسیاری که قرآن کریم واژه الشَّرُّ یا السَّيِّئَة را به کار برده است، منظور همان شرّ عرفی یعنی رنج و ناملایمی است این دو آیه را بنگرید:

ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ. (اعراف، ۹۵) سپس ناخوشی را با خوشی جایگزین کردیم.

لَا يَسْأَمُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ وَ إِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيُؤْسِفُ قَنُوطًا. فصلت، ۴۹

انسان از درخواست خوبی خسته نمی‌شود و اگر بدی به او رسد، ناامید و دلسرد می‌شود.

ولی آیا از دیدگاه قرآن، خیر و شرّ واقعی همواره پیروی خواشایند آدمی است؟

قرآن کریم، خداوند و آنچه نزد اوست را خیر می‌شمرد:

وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى. (طه، ۷۳) و خداوند خیر و پایدار است.

وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَ أَبْقَى. (قصص، ۶۰) و آنچه نزد خداست خیر و پایدار است.

بنابر این دو آیه، خداوند و آنچه نزد اوست، خیر است اگر بخواهیم به زبان فلسفه سخن بگوییم، خداوند وجود مطلق، فوق تمام و نامتناهی است؛ پس اگر خدا را خیر بدانیم، خیر به معنای فلسفی یعنی وجود خواهد بود نه به معنای عرفی که خواشایندی آدمی باشد.

بر این اساس شر آن است که انسان را از خدایش دور کند و شریرترین مردمان کسانی هستند که به واسطه اندیشه نکردن و ایمان نیاوردن از رحمت خداوند دور شده‌اند بنگرید:

إِنَّ شَرَ الدُّوَابَ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ. (انفال، ۲۲)

همانا بدترین جنبندگان نزد خداوند، کران و لالانی هستند که خرد نمی‌ورزند.

إِنَّ شَرَ الدُّوَابَ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. انفال، ۵۵

همانا بدترین جنبندگان نزد خداوند، کسانی هستند که کفر ورزیدند پس ایمان نیاوردند.

پس می‌توان گفت: قرآن کریم شر را به هر دو معنایش مورد نظر قرار داده است؛ در برخی آیات شربه معنی رنج و ناملایمتی است و در برخی دیگر به معنای نفی کمال و دوری از حق مطلق و وجود نامتناهی.

نکته دارای اهمیت این است که بنابر هر دو تعریف فلسفی و عرفی، شباهه شر دامنگیر ما خواهد بود، به عبارت دیگر چه شر را وجه عدمی و نقصان ذاتی شیء بدانیم و چه آن را به معنای رنج و ناملایمتی بدانیم، وجود شرور در جهان شباهای در برابر باور به خداوندِ توانایِ دانایِ دادگرِ مهربان است.

بخش دوم: تقسیمات شر

شر را از جهات مختلف تقسیم کرده‌اند؛ شر متافیزیکی مابعد الطبيعی، امکانی. البته این تقسیم‌ها در تقریر مسئله شر و پاسخ‌های آن تأثیر فراوانی نخواهد داشت.

فلسفه اسلامی بر این نکته تأکید کرده‌اند که خیر همانا وجود است و شر نیستی و فقدان خداوند، وجود نامتناهی است و هیچ عدمی در او راه ندارد بنابراین خدا، خیر مطلق است و هر چه که از مرتبه واجب الوجود دورتر باشد، آمیختگی آن با شر بیشتر خواهد بود.

ابن سينا می نگارد: الممکن الوجود بذاته لیس خیراً محضاً لأنّه ذاته لا يجُب الوجود بذاته فذاته تحمل العدم و ما احتمل العدم بوجه مَا فليس من جميع الجهات بريئاً من الشرّ و النقص. الهیات شفا، مقاله ۸، فصل ۶، ص ۳۵۶.

ممکن الوجود به ذات خود خیر محض نیست زیرا به خودی خود وجودش واجب نیست و آنچه به وجہی نیستی را بپذیرد پس از همه جهات از شرّ و نقص پاک نیست.

در نظر فلسفی ریشه تمام شرور همین امکان وجودی اشیاء است که آن را سیه روزی هر دو عالم نامیده‌اند در فلسفه و عرفان اسلامی بر این نقص فراگیر، نام فقر وجودی گذاشته‌اند که یادآوراین آید شریفه است.

أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ. فاطر، ۱۵

شما به خداوند نیازمند هستید و خداوند همو بی نیاز ستوده است.

شرّ طبیعی: به شروری که به ظاهر اختیار انسان در آن تأثیر ندارد و ریشه درجهان طبیعت دارد؛ مانند: زلزله، سیل و صاعقه، شرّ طبیعی گویند.

بروز شرور طبیعی، لازمه ذاتی سیستم حاکم بر طبیعت و قوانین حاکم بر آن است، به تعبیر دیگر شرور طبیعی همانا جلوه شرّ متأفیزیکی در جهان طبیعت است.

قرآن کریم گذشته از واژه‌های الشرّ و السیئة، در مورد شرّ طبیعی از دو واژه الضّرّاء و السّرّاء استفاده کرده است. (آیات؛ بقره، ۲۱۴ و انعام، ۴۲).

شرّ اخلاقی: زشتی‌ها و شروری که ناشی از انتخاب و اختیار انسان است مانندگاه، ظلم، جنگ و دزدی همچنین ملکات سیئه مانند شهوت، غصب، و جاه‌پرستی که سرچشمه کردارهای زشت هستند، شرّ اخلاقی شمرده می‌شوند.

قرآن کریم بیشتر با واژه السیئة از این دست شرّ نام می‌برد بنابر آیه شریفه، گاه زشت‌کرداری انسان را دربرمی‌گیرد و او را احاطه می‌کند، چنین فردی در آتش دوزخ جاودانه خواهد ماند.
بَلِّي مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأَوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. بقره، ۸۱

آری، کسی که بدی اندوزد و گناهش او را دربرگیرد، پس این‌ها اهل آتش‌اند، آنان در آتش‌جاودانند.
شرّ ادراکی: آنچه در آینه ادراک و احساس بشری، شرّ و بدی تلقی می‌شود، مانند؛ جهل مرکب، درد،
غم و رنج، شرّ ادراکی نامیده می‌شوند.

قرآن کریم در یک مورد به واقعی بودن احساس درد تصریح می‌کند، که فرآگیرترین شرّ ادراکی
به شمار می‌رود این آیه را بنگرید:

إِنْ تَكُونُوا تَالَّمُونَ فَإِنَّهُمْ يَا لَمْوَنَ كَمَا تَالَّمُونَ نَسَاءٌ ۖ ۱۰۴

اگر شما درد می‌کشید، آنان (کافران) نیز همانگونه که درد می‌کشید، درد می‌کشند.

شرّ مرکب هرگاه سوء اختیار انسان‌ها موجب شود که دیگری دچار شرّ جسمی مانند رنج و درد (شرّ
طبیعی) شود، چنین شرّی را می‌توان مرکب نامید؛ زیرا هم طبیعی است و هم اخلاقی.

از جمله شروری که کمتر مورد توجه قرار می‌گیرند، تفاوت و تبعیض‌هایی است که از همان ابتدای تولد
بین انسان‌ها دیده می‌شود؛ مانند آنکه فردی هوشمند، تندrst و در خاندانی شریف به دنیامی آید و
دیگری کندذهن، بیمار و در خانواده‌ای پست به دنیا می‌آید.

قرآن کریم در یکصد و سیزدهمین سوره که با نام فلق معروف است، چند نوع شرّ را نام می‌برد و به
پیامبر اکرم فرمان می‌دهد که از این شرور به خداوند پناه ببرد این سوره را مرور می‌کنیم:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ * مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ * وَ مِنْ شَرِّ
غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ * وَ مِنْ شَرِّ النَّفَاثَاتِ فِي الْعُقَدِ * وَ مِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ.

به نام خداوند مهرگستر مهربان * بگو به پروردگار سپیده‌دمان پناه می‌برم * از شرّ آنچه آفرید * و از
شرّ شبی که پنهان شود * و از شرّ دمندگان در گره‌ها * و از شرّ حسود آنگاه که حسدورزد.

در این سوره که به عنوان تعویذ پناه بردن، دعای حفظ) کاربرد دارد، خداوند ابتدا شرّ را به مخلوقات
نسبت می‌دهد بسیاری از این آیه چنین استفاده کرده‌اند که شرّ همواره از آفریدگان ریشه می‌گیرد و در
محدوده عالم خلق است، نه از آفریدگار و نه در عالم امر ابن‌سینا در این باره‌می‌نویسد: جعل الشرّ فی

ناحیه الخلق و التقدیر فان ذلك الشّرّ ليس الا من قدره لا من قصائه و هو منبع الشرّ من حيث انّ المادة لاتحصل الا من هناك لاجرم جعل الشرّ مضافاً الى ما خلق. الرسائل، تفسیر سوره الفلق، ص ٣٢٥.

شّرّ را در قسمت آفرینش و ساماندهی قرار داد، پس این شّرّ فقط در قدر او (خداؤند) است نه از قضاe او آفرینش الهی منبع شّرّ است از آن جهت که ماده تنها از اینجا حاصل می شود بر این اساس شّرّ را به آنچه آفرید، نسبت داد.

ملا صدرا نیز می نگارد: جعل اضافة الشّرّ من ناحیة عالم الخلق الذی منه عالم العناصر المنشیء لشّرّ و لم يضف الشّرّ الى عالم الامر الذی هو خیر کله فدلّ على انّ منشأ الشّرّ الخلق لا الامر. مفاتیح الغیب، ج ١، ص ٣٧٥.

نسبت شّرّ را به عالم آفرینش قرار داد که از آن عالم عناصر است که شّرّ از آن ناشی شده است و شّرّ را به عالم امر نسبت نداد که آن (عالم امر) همه خیر است پس بر این دلالت کرد که منشأ شّرّ آفرینش (خلق) است نه امر.

پس از پناه جستن از شّرّ هر آفریدهای، قرآن کریم پناه‌جویی از سه دسته شّرّ را لازم می داند: شّرّ تاریکی و پنهانی شب، شّرّ جادوگران و شّرّ حسد حسدورزان. این سه گونه چه ویژگی داشته‌اند: که قرآن آنها را از دیگر شرور ممتاز ساخته است؟

تنها خصوصیت مشترکی که در این سه به چشم می خورد این است که معمولاً مقابله با این شرور از دایره قدرت آدمی بیرون است، بلکه این سه شّرّ بدون آگاهی و اطلاع بر انسان وارد می شوند برهمنین اساس هم قرآن کریم پناه جستن به خداوند را از این سه شّرّ به خصوص لازم می شمرد.

در آخرین سوره قرآن نیز خواننده از شّرّ و سوشه‌کننده پنهان که در سینه آدمیان و سوشه می کند، به پروردگار و فرمانروا و خدای آدمیان پناه می برد این بیان سوره ناس، نشان دهنده اهمیت و خطرناک بودن شّرّ شیطان و سوشه‌کننده است.

بخش سوم: تاریخچه مسأله شّرّ

پرسش فرشتگان

مسئله شرّ، نه تنها ذهن و دل انسان‌ها را به خود مشغول کرده است، بلکه بنابر گزارش قرآن کریم، این پرسش نخستین، سابقه‌ای بیش‌تر و پیش‌تر از انسان دارد این پرسش فرشتگان بوده است.

که پروردگارا، چرا آنچه را موجب شرّ و فساد شود، می‌آفرینی؟ بنگرید:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ. بقره، ۳۰

و چون پروردگارت به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی قرار دهم گفتند آیا در آن کسی راقرار می‌دهی که در آن فساد کند و خون‌ها بریزد و (حال آنکه) ما به سیاست تو را تسبیح گوییم و تو را تقدیس کنیم. (خداوند) گفت: من می‌دانم آنچه شما نمی‌دانید.

فرشتگان خود را خیر محض می‌دیدند که همواره خدایشان را تقدیس می‌کنند و سپاس می‌گویند و می‌دانستند این طرفه معجونی که آدم نام دارد، فساد برانگیزد و خون بریزد، پس چرا خداوند او را می‌آفریند؟ چرا خداوند رضایت می‌دهد که بر زمین، رشت‌کرداری پدید آید؟ و در یک کلام، آنچه که آفریدگار خیر و کمال مطلق است، پلیدی و نقصان چرا؟^۱

ادیان ابتدایی، آیین زرتشت و هندو

اولین ادیان که در جوامع بدوى ظهرور کرد، تقدیس مظاهر طبیعی بود؛ پرستش ماه، خورشید، ستارگان یا گیاهان، درختان و حیوانات پس از این مرحله نوبت به تقدیس ارواح گذشتگان و پدران می‌رسد که آن را آنیمیزم می‌نامند و پس از این نوبت به پرستش خدایان متعدد می‌رسیم که هر یک بر یک یا چند قدرت طبیعی سیطره دارند. دیوید هیوم می‌نویسد:

ملاصدرا در مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۳۷۶، بدین مطلب تصريح کرده است که این پرسش فرشتگان به شبیه شرّ -

^۱ بازگشت می‌کند.

بدین گونه می‌بینیم که همه بتپرستان پس از آنکه قلمرو خدایان خویش را از یگدگر جدا کردند، هر زمان به آن کارگزار نادیدنی پناه برده‌اند که زیر فرمان مستقیم او بوده‌اند و کارهای خود را در آن زمان به سرپرستی او انجام می‌داده‌اند از جونو به هنگام زناشویی و از لوچینا در زمان زایش یاد می‌شود نپتون را دریانوردان نیایش می‌کنند و مارس را جنگجویان، کشاورز در پناه سرس زمینش را کشت می‌کند و بازرگان به نیروی مرکور ایمان دارد هر رویداد طبیعی‌انگیخته کردگاری هوشیار پنداشته می‌شود و در زندگی هیچ کامی نیست که روا نشود و هیچ‌نایامی نیست که رو نکند مگر آنکه آین سپاسگزاری یا نیایشی ویژه از برای آن ساخته شده باشد. تاریخ طبیعی دین، ص ۲۸

این ادیان بدوى همگى در این احساس انسان ریشه دارند جلب خیر و دفع شرّ، استقبال از ملایمات و دوری از ناملایمات بر همین اساس انسان آنچه را بیشتر خیر و برکت داشته، تقدیس می‌کرده است. بهترین مثال در این باره گاو است، گاو حیوانی مفید و پربرکت است، بنابراین در فرهنگ‌های مختلف مورد تقدیس قرار گرفته است.

در آین هندو نیز خدایان پرشمارند و در رأس آنان سه خدای برهمن، ویشنو و شیوا، همان قدر که می‌توانند به انسان‌ها نفع برسانند و خیر و برکت نازل کنند، می‌توانند زیان بزنند و عذاب و مصیبت وارد کنند بنابراین حس پرستش انسان بدوى همواره همراه است با طمع در جلب خیرات و فواید و ترس از نزول بلا، در دل معبد خویش را قدرتی عظیم می‌داند که خیر و شرّ به دست اوست، اگر بخواهد خیر می‌رساند و اگر بخواهد زیان می‌زند.

در ادیان و مکاتب هند، تمام رنج‌ها و سختی‌ها ناشی از ورود به چرخه حیات سامسارا(۱) و تمام راحتی و آسایش در خروج از این چرخه و بازگشت به برهمن (در دین هندو) و نیروانا (در آین‌بودا) می‌باشد. برهمن هرچند خدای والا و برتر است؛ ولی هموست که انسان را دچار این چرخه می‌کند، پس در واقع همه سختی‌ها و بلاها نیز از او سرچشمه می‌گیرد. خدایان در این ادیان، شخصیتی چند وجهی دارند و به هیچ وجه خیر مطلق نیستند، بلکه همچون پادشاهی نیرومند، جبار، سخت، خشم و یا بخشندۀ است.

در ادیان هندی، مفهوم اساسی دیگری نیز هست که با مبحث شر^۱ پارتباط است تناصح در مکاتب هندی به جای آموزه معاد، سخن از چرخه تناصح است؛ هر انسانی که می‌میرد، اگر نیکوکار باشد بار دیگر در صورتی بهتر و هیأتی نیکوتر و جایگاهی شایسته‌تر به دنیا باز می‌گردد و اگر زشت‌کردار باشد در جایگاهی فروتر و موقعیتی پست‌تر و پررنج‌تر به دنیا بازخواهد گشت و چه بسا از حالت انسانی خارج شود و به صورت حیوان به دنیا آید.

از مهم‌ترین و اساسی‌ترین ادله نظریه تناصح تفاوت‌های خارج از اختیار انسان‌هاست؛ پیروان تناصح چنین استدلال می‌کنند که انسانی در خاندانی شریف و ثروتمند به دنیا می‌آید، زیبا و باهوش است و بدنی سالم و قوی دارد و انسانی دیگر در خانواده‌ای پست یا تهیdest متولد می‌شود، زشت‌رو و ابله است و بدنی رنجور و ناتوان دارد این تفاوت‌ها از کجا سرچشم مگرفته‌است؟ هندوان برای آنکه این اختلاف‌ها و تفاوت‌ها را به اراده و خواست آفریدگار نسبت‌ندهند، آنها را به کردار و رفتار انسان در دوره‌های پیشین زندگی‌اش نسبت می‌دهند.^۲

ایران مهد دوگانه خدایی است، پیش از زرتشت نیز آریاییان خدایان خیر و خوبی را جدا از خدایان شر^۳ و بدی می‌دانستند خدایان خیر آسورا و خدایان شر^۴ دیو نامیده می‌شدند.

زرتشت کم و بیش مردم را به پرستش خدایی واحد دعوت می‌کند اهورامزدا او پاک و نورانی است، اهورامزدا دو آفریده دارد سپنتامینو و انگره‌مینو یعنی خرد پاک و خرد خبیث.^۵

آیین مزدایی به مسأله خیر و شر^۶ پاسخ آسان و اصولی می‌دهد، شر^۷ را به وجودی در برابر خدا نسبت می‌دهد و آن را نیز چون خداوند ازلی معرفی می‌کند، هر چند روح شر^۸ در نهایت شکست می‌خورد.

مزدیسنا و ادب پارسی دکتر معین، ج ۱، ص ۲۵

^۱ فخر رازی در تفسیر کبیر، ج ۲۷، ص ۱۷۳ ذیل آیه ۳۰ سوره شوری بدین مطلب تصریح می‌کند -

- توجه بدین نکته جالب است که اولین مخلوقات در نظام زرتشتی خرد است، همچنین در فلسفه مشاء نیزاول

^۲ چیزی که از واجب‌الوجود صادر می‌شود عقل است، در اسلام نیز اولین مخلوق عقل است.

البته جای بحث و تحقیق دارد که آیا دین زرتشت، آیین یکتاپرست و توحیدی است و خردخیث
یارای مقاومت با بزدان پاک را دارد یا نه؟ آیا این دین، در ابتدا توحیدی بوده و بعدها با اندیشه‌های
ثنوی آلوده شده است آیا رنج، سختی و زشتی که به اهریمن یا انگره‌مینو نسبت داده‌می‌شود، از دایره
قدرت بزدان خارج است؟

در تاریخ ادبیات پارسی نیز طرح مسأله شرّ و پاسخ‌های آن سابقه‌ای طولانی دارد؛ در ادبیات منثور،
بسیار شاعرانی را می‌توان یافت که در این موضوع سروده‌اند گذشته از حافظ که در برخی از غزلیات
شورآفرینش و مولوی که در داستان‌های حکمت‌آموزش، کم و بیش در این باره سخن‌گفته‌اند؛ خیّام
در رباعی‌های فلسفی خوبیش به روشنی و صراحةً این شبّه را مطرح کرده است:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست

از بهر چه افکندش اندر کم و کاست

گر نیک آمد، شکستن بهر چه بود

ور نیک نیامد این صُور، عیب کِراست؟ رباعیات خیام نیشابوری، ص ۷۸.

در رباعی دیگر مرگ آدمی را همچون شکستن پیاله‌ای پر نقش و نگار می‌داند و از حکمت این ساخت
و شکست می‌پرسد، بنگرید:

ترکیب پیاله که در هم پیوست

بشکستن آن روا نمی‌دارد مست

چندین سر و پای نازنین سر و دست

بر مهر کِ پیوست و به کین کِ شکست. ص ۷۶.

در رباعی دیگری نیز آرزو می‌کند که به جای خدا نشسته بود و جهانی را از نو می‌ساخت و تدبیرش
می‌کرد:

گر بر فلکم دست بُدی چون بزدان

برداشتمی من این فلک را ز میان

و ز نو فلکی دگر چنان ساختمی
کآزاده به کام دل رسیدی آسان ص، ۱۰۷.

در دیوان اشعار ناصر خسرو نیز قصیده‌ایست که به جوانب مختلف شبهه شر پرداخته است، البته این قصیده چه از لحاظ لفظ و چه معنا با دیگر اشعار ناصر خسرو متفاوت است، بنابراین در انتساب آن به وی تردیدهایی هست، ایاتی از این قصیده را مرور می‌کنیم:

نهال فتنه در دل‌ها تو کشته

در آغاز خلائق آفریدن

تو دادی رخنه در قلب بشرها

فن ابلیس را بهر تنیدن

هوی را با هووس الفت تو دادی

برای لذت شهوت چشیدن

خدایا راست گویم فتنه از توست

ولی از ترس نتوانم جغیدن

لب و دندان ترکان ختنا را

نبایستی چنین خوب آفریدن

که از دستِ لب و دندان ایشان

به دندان، دست و لب باید گزیدن

اگر ریگی به کفش خود نداری

چرا بایست شیطان آفریدن

تو فرمایی که شیطان را نباید

کلام پرسادش را شنیدن

تو در جلد و رگم مأواش دادی

زند چشمکگ به فعل بد دویدن

به آهو می‌کنی غوغای بگریز

به تازی هی زنی اندر دویدن. دیوان اشعار ناصر خسرو، ص ۳۶۵.

ادیان ابراهیمی

در سه دین بزرگ جهانی؛ یهودیت، مسیحیت و اسلام، آدم و حوا اولین مرد و زنی هستند خداوندان آن را از خاک آفرید آدم و حوا در بستانی بودند و از همه نعمت‌ها برخوردار شدند، تنها یک درخت بر آنها ممنوع بود بنابر گزارش تورات، این مار بود که حوا را فریب داد و او نیز شوهر خودرا واداشت تا از شجره ممنوعه بخورد ولی قرآن، شیطان را مایه گناه آدم و حوا می‌شمرد:

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبَدِّلَ لَهُمَا مَا وُرِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ * وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ * فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ .

اعراف، ۲۰-۲۲

پس شیطان آن دو را وسوسه کرد تا آنچه از شرمگاه‌هایشان از آنان پوشیده مانده بود، برایشان آشکار کند و گفت پروردگارتان شما را از این درخت بازنداشته است مگر آنکه فرشته گردید یا از جاودانگان باشد * و برایشان سوگند خورد که من برای شما از خیرخواهانم * پس با فریبی آن دو را فرود آورد.

این گناه نخستین آدم است که از درختی چشیده که خداوند بر او ممنوع کرده بود قرآن کریم نامی از این درخت نمی‌برد ولی آنچه به عنوان تورات در دست ماست، این درخت را درخت‌شناخت نیک و بد می‌داند، بنگرید: خداوند به آدم گفت از همه میوه‌های درختان باع بخور، مگر میوه درخت شناخت نیک و بد، زیرا اگر از میوه آن بخوری مطمئن باش خواهی مُرد. تورات، سفر پیدایش، بخش دوم،

قسمت ۱۶-۱۷.

گذشته از این تفاوت، قرآن کریم با مجموعه عهدهای در مورد آثار و نتایج این گناه بسیار اختلاف دارد بنابراین قرآن این گناه تنها مربوط به شخص آدم و حوا می‌شد و آن دو نیز به سرعت از کرده‌خود پشیمان شدند و به درگاه خداوند بازگشتند و خدا نیز توبه آنان را پذیرفت.

﴿فَتَلَقَّى آدُمْ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾ بقره، ۳۷

پس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت و (خدا) بر او بخشید، همانا او توبه‌پذیر مهربان است. ولی مجموعه عهدهای، این گناه را دامنگیر تمام آدمیان می‌شمرد؛ در تورات امروزین چنین آمده است که خدا به کیفر حوا، درد زایمان را بر حوا و دیگر زنان سخت کرد و او را نیازمند شوهرش قرار داد. تورات، سفر پیدایش، بخش سوم، قسمت ۱۶.

آدم و پسرانش را نیز در زمینی لعنت شده قرار داد تا تمام ایام عمر با رنج و زحمت زندگی کنند و تا آخر عمر به عرق پیشانی نان بخورند و سرانجام نیز به خاک بازگردند. همان، قسمت ۱۷-۱۹ در فرهنگ یهودی - مسیحی این گناه با آدمیان بود، انسان گناهکار به دنیا می‌آمد تا آنجا که زبور داود تصریح می‌کند: من از ابتدای تولد گناهکار بوده‌ام، بلی، از لحظه‌ای که نطفه من در رحم مادرم بسته شد، آلوده به گناه بوده‌ام. مزمایر داود، بخش ۵۱، قسمت پنجم.

گناه نخستین همچنان در دل و جان آدمیان جای دارد تا آنکه بنابر تعالیم پولس، این خون عیسی مسیح بر صلیب بود که پلیدی گناه آدم را از دامن فرزندانش شست، پولس به رومیان می‌نویسد: وقتی آدم گناه کرد، گناه او تمام نسل بشر را آلوده ساخت و باعث فراغیری مرگ در سراسر جهان شد در نتیجه همه چیز دچار فرسودگی و تباہی گشت، چون انسان‌ها همه گناه کردند مسیح گناهان بسیاری را به رایگان پاک می‌کند و باعث می‌شود خدا ایشان را بی‌گناه بشناسد بلی، گناه آدم برای همه محکومیت به همراه آورد ولی عمل شایسته و مقدس مسیح همه را از محکومیت رهایی می‌دهد. نامه اول پولس به رومیان، بخش پنجم، قسمت ۱۸-۱۲.

يهود، پيروي كامل از قوانين تورات را موجب پاکی از آلدگي گناه نخستين مى دانستند ولی مسيحيان باز بنابر آموزه های پولسی، شريعت حضرت موسى را موجب طهارت و پاکی نمى دانند؛ بلکه تنها ايمان به مسيح، پسر خدای زنده را موجب رهایي آدمی از پلیدی گناه پدرش آدم مى دانند.

همان گونه که گذشت، به روایت قرآن، مسئولیت گناه نخستین تنها دامنگیر آدم و همسرش بود و آن دو نیز بيدرنگ توبه کردند و پرونده اين نافرمانی بسته شد ولی در باورهای يهودی - مسيحي همه آدمیان با اين گناه به دنيا می آيند و تنها با التزام به احکام تورات يا ايمان به مسيح است که از اين گناه پاک می شوند.

آموزه گناه نخستین، نقشی محوری را در شناخت شر^۲ در جهان يهودی - مسيحي داراست، اين گناه نه تنها سرشت آدم و فرزندانش را تیره ساخت و بر دل و جان آنان سایه افکند، بلکه آفرینش را به تباھی کشاند و حتی زمین را مورد لعنت خداوند قرار داد.

گذشته از داستان گناه نخستین، داستان ديگري نيز در قرآن و عهد عتiq به مسئله شر^۳ (به معنای رنج) می پردازد؛ داستان ايوب عليه السلام: ايوب از پیامبران بنی اسرائیل است، فرزندان پرشماری دارد و دارایی های بسیار شیطان بر خداپرستی ايوب رشك برد و به خداوند عرض کرد: اگر خداترسی برای او سودی نداشت این چنین نمی کرد ايوب و خانواده و اموالش را از هرگزندی محفوظ داشتی، دسترنج او را برکت داده ای و ثروت زیاد به او بخشیده ای دارایی اش را ازاو بگیر، آنگاه خواهی دید آشکارا به تو کفر خواهد گفت. عهد عتiq، کتاب ايوب، بخش اول، قسمت ۹-۱۱

خداوند مرحله به مرحله، به شیطان اجازه می دهد که ايوب را در اموال، فرزندان و سلامتی بدنش دچار مصیبت و سختی کند، ايوب تهیدست می شود، فرزندانش همگی از دنيا می روند و خود به بیماری سختی گرفتار می شود، حتی همسر با او فایش دیگر تاب نمی آورد و او را تنها می گذارد ولی هنوز ايوب خدا را می خواند و از او ياري می طلبد.

دوستان و ياران ايوب، او را گناهکار می دانند، به نظر ايشان خداوند دادگر هيچگاه بنه پاک کرداری را به چنین مصیبت هایی گرفتار نمی کند ولی ايوب همواره تأکید می کند که بي گناه است.

ایوب بنابر گزارش قرآن تا آخر پایدار می‌ماند، او رنج‌ها و سختی‌هایش را از جانب شیطان می‌شمرد و گشایش کارش را از خدا می‌طلبید و خدوند نیز سرانجام وی را شفا می‌دهد و از نواموال و اولاد به او عنایت می‌کند، بنگرید:

وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ * ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ
وَ شَرَابٌ * وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَا وَ ذِكْرٍ لِأُولَى الْأَلْبَابِ . ص، ۴۱-۴۲

و بنده ما ایوب را به یاد آور آن گاه که پروردگارش را صدا زد که شیطان مرا سختی و عذاب رسانده است * (خدا به او گفت): با پایت بکوب این شستشوگاهی سرد و نوشیدنی است * و کسانش و همانندشان را با ایشان به او بخشیدیم تا رحمتی از ما و یادآوری برای خردمندان باشد.

ولی ایوب عهد عتیق تاب نمی‌آورد و لب به شکایت می‌گشاید و از خدایش شکوه‌ها می‌کند ولی به هر صورت داستان ایوب پیامبر چه در قرآن و چه در عهد عتیق، نکات مهمی را در مورد رنج آدمی دربرگرفته است؛ اول آنکه رنج واقعیتی ملموس است که انسان در این دنیا با آن دست به گریبان است و همواره کام او را تلخ می‌کند.

دوم آنکه خداوند به رنج انسان آگاه است و می‌تواند در لحظه‌ای به آن خاتمه دهد.

سوم آنکه آدمیان نباید در مورد رنج خود یا دیگران به داوری بنشینند، زیرا گاه رنج‌ها، کیفرگناه‌کاران است و گاه آزمایش پایمردی مومنان.

و نکته آخر آنکه، بیتابی و لب به شکایت و کفرگویی گشودن، همانا شکست در آزمایش الهی می‌باشد صبر و برداری بلکه سپاس و شکرگویی حق تعالی نشان از پیروزی در امتحان است.

گذشته از کتب آسمانی، می‌توان شبهه شر و پاسخ بدان را در اخبار بسیاری از پیامبر اسلام و امامان پیگیری نمود، امام صادق از پیامبر اکرم نقل می‌کند که فرمود: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَ الشَّرَّ بِغَيْرِ مَشِيَّةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمُعَاصِي بِغَيْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ . الكافی، ج ۱، ص ۱۵۸

هر کس گمان کند که خداوند به بدی و زشتی فرمان می‌دهد، پس بر خدا دروغ بسته است و هر کس گمان کند که خیر و شرّ به غیر خواست خداست، پس خداوند را از حکمرانیش خارج ساخته است و هر کس گمان کند که گناهان بدون توانایی خداست، پس بر خدا دروغ بسته است.

البته مباحث جدی کلامی از زمان امیر المؤمنین در بین مسلمانان رایج شد و در زمان امام صادق، بر اثر ترجمه کتاب‌های دگراندیشان و برخورد مسلمانان با ملل مختلف، به اوج خود رسید.

در این زمان حتی ملحدان و منکران خدا به بحث و گفتگو با مومنان می‌نشستند. مفضل از شاگردان امام صادق است، وی در برابر گفته‌های ابن‌ابی‌العوجاء که سرکرده ملحدان آن زمان بود، احساس ضعف می‌کند و برای آنکه بتواند با استدلالی قوی و متین ظاهر شود، نزد امام می‌آید. امام صادق در چهار مجلس به مفضل درس توحید می‌آموزد. این روایت پربار به حدیث توحید مفضل معروف است در بخش‌هایی از این حدیث و به ویژه جلسه آخر، امام به طور مفصل به طرح شباه شرّ و پاسخ‌گویی از آن می‌پردازد. خلاصه‌ای از ترجمه این بخش‌ها رانقل می‌کنیم:

مفضل گفت: چرا برخی از مردم بعضی از این اعضاء بدن را ندارند و به آنچه که فرمودی، دچار شده‌اند؟ امام فرمود: این برای تأدیب و پند گرفتن آن فرد بلا دیده و دیگران است، آنچنان که پادشاهان مردم را تأدیب پند می‌دهند و این کار را بر ایشان عیب نمی‌دانند؛ بلکه رأی آنان را سپاس گویند و تدبیرشان را درست دانند پس از مرگ نیز برای بلادیدگان، اگر سپاس گویند و روسوی خدا آورند، پاداشی است که آن بلافا در پیش آن کوچک است. بحار الانوار، ج ۳، ص ۷۱.

اگر انسان را درد و رنجی نمی‌رسید، به چه وسیله از زشتکاری‌ها دست بر می‌داشت و برای خدا فروتنی می‌کرد و بر مردم مهربانی می‌کرد اگر انسان درد نکشد، حاکم چگونه خلافکار را کیفر دهد و سرکشان گردنکش را خوار کند. همان، ج ۳، ص ۸۸.

پس اگر گوینده‌ای بگوید چرا زمین زلزله شود؟ به او گفته می‌شود همانا زلزله و آنچه مانند آن است، پند دادن و مایه ترساندن مردم از گناهان است و همچنین است هر بلاحی که در بدن‌ها و اموال بر مردم

آید، بر مصلحت و برای استقامت آنان است و اگر مردم نیک گردند پاداش و عوضی برای آنان در آخرت ذخیره شود که هیچ چیز در دنیا معادل آن نشود. همان، ج ۳، ص ۱۲۱

و اکنون برای تو شرح می‌دهم که مردمان نادانی آفت‌های رویداده در برخی زمان‌ها را وسیله‌انکار آفریدگار و آفرینش و قصد و تدبیر قرار داده‌اند در پاسخ این گفته می‌شود اگر آفریدگار و تدبیرکننده‌ای نبود، پس چرا بیشتر و بدتر از این روی نداد که آسفان بر زمین فروافتند و زمین فرورود و آفت‌تاب اصلاً طلوع نکند و رودها و چشمه‌ها خشک شود تا آنجا که هیچ آبی نباشد و بادبایستد تا چیز‌ها گرم شود و تباہ شود. این آفاتی که می‌گویند مانند وبا و ملخ و مانند آن چرا دائمی نیست به گونه‌ای که هر چه در جهان است را از میان ببرد؛ بلکه گاهی روی می‌دهد سپس طولی نمی‌کشد که برداشته می‌شود. گویند: اگر جهان را آفریدگار مهریان و رحیمی است پس چرا در آن، این چیزهای ناپسند روی می‌دهد؟ گوینده این سخن چنین می‌اندیشد که می‌بایست زندگی انسان در این دنیا از هر ناخوشی خالی باشد و اگر انسان چنین بود، به سوی سرکشی و شرارت خارج می‌شد تا آنکه نه در دین و نه در دنیا درستکار نبود و آنان که این چیزهای آزاردهنده را نمی‌پسندند، مانند بچه‌هایی هستند که داروهای تلخ را بد می‌دانند و از پرهیز از غذاهای زیان‌بار خشم می‌گیرند. همان، ج ۳، ص ۱۳۷.

فلسفه و کلام

در فرهنگ و تمدن مسائله شرّ دامنه‌دار و پرجنجال است، در یونان باستان از یک سو، افلاطون، ارسطو و افلاطین سعی در توجیه وجود شرور در جهان داشته‌اند و از سویی دیگر اپیکور به صراحة تمام، وجود شرور را با وجود خدای توانای خیرخواه منافی می‌داند می‌توان ایده‌های افلاطون و ارسطو را در کتاب‌های اخلاق نیکوماخوس، متفاکریک و جمهور در مورد این سؤال یافت که شرّ چیست و ریشه آن در کجاست؟ در فصول بعد خواهیم دید این استاد و شاگرد دو نظریه متفاوت برای حل مشکل، پیشنهاد کرده‌اند.

نظريات اين دو فيلسوف ترجمه شد و فلاسفه مشاء برای پاسخگویی به مسأله شرّ به بازگو کردن و شرح و بسط آنچه ارسطو و افلاطون گفته‌اند اكتفا کردن؛ ابن‌سینا به عنوان نماینده فلسفه مشاء اسلامی؛ در نجات، بخش الهيات، فصل فی العناية و بيان كيفية دخول الشرّ فی القضاء الالهي و در اشارات، نمط هفتم، فصل بیست و سوم، و در الهيات شفاء، المقالة التاسعة، الفصل السادس؛ میرداماد در قبسات، بهمنیار در التحصیل، ملاهادی سبزواری در منظومه‌اش و دیگران سعی کرده‌اند که به‌این پرسش، پاسخ دهند که چگونه شرّ در قضای الهی وارد شده است؟

سهروردی در حکمة الاشراق، القسم الثاني، المقالة الخامسة، فصل فی الشرّ و القساوة؛ به فلسفه باستان ایران باز می‌گردد و آنگونه که خواهد آمد دامن نور الانوار را از هر تاریکی و بدی پاک‌می‌داند و تمام شرور را بر گردن انوار قاهره و مدبره می‌گذارد و به نوعی، دچار ثنویت می‌شود.

ملاصدرا نیز به عنوان مبتکر و بزرگ‌ترین چهره حکمت متعالیه، در الشواهد الروبوبیة، المشهدالثانی، الاشراق التاسع فی لمیة دخول الشرّ فی القضاء الالهي و در الاسفار، جلد هفتم، فصل دوم، مباحث خیر و شرّ این بحث را مطرح نموده است، ولی وی نیز سخنی بیش از آنچه فلاسفه مشاء گفته‌اند، نمی‌گوید؛ بلی ملاصدرا به طور جدی عدمی بودن شرور را مورد نقد قرار می‌دهدو به این شبھه می‌پردازد که درد، شرّ است و درد نوعی ادراک وجودی است و ادراک وجودی است پس شرّ را یافته‌ایم که وجودی است سرگذشت مسأله شرّ در فلسفه اسلامی بدینجا ختم می‌شود.

متکلمان اسلامی در دو جا به مسأله شرّ پرداخته‌اند، مورد اول کاملاً از فلسفه برگرفته شده است، متکلمان در بحث امور عامه یا بخش قضا و قدر و یا مبحث خلق افعال، فصلی را با عنوان چگونگی ورود شرّ در قضا الهی مطرح کرده‌اند، پر واضح است که متکلمان اشعری به گونه‌ای مسأله شرّ را مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهد و متکلمان عدیله به گونه‌ای دیگر، ولی به هر صورت سخنان متکلمان اسلامی نیز در این باب ریشه در همان دید فلسفی مشاء دارد که به تفصیل توضیح داده خواهد شد. مورد دومی که در کتب کلامی به مسأله شرّ پرداخته می‌شود مبحثی با عنوان العوض والانتصاف است، متکلمان این پرسش را مطرح می‌کنند که اگر فرد بی‌گناهی درد بکشد و رنج ببیند و یا ستمی بر او

شود، آیا بر خدا واجب و لازم است که این رنج یا ستمدیدگی را جبران کند؟ آیا لازم است در برابر دردها و بیماری‌ها، خدا عوض و پاداشی بدهد و در برابر مظلومیت‌ها از ستمگران به نفع ستمدیدگان انتقام گیرد؟

در این مبحث نیز به نوعی از شرور طبیعی بیماری (و اخلاقی ستم) سخن به میان می‌آید و متكلّم بر حسب عقیده خویش سعی در جوابگویی به چرایی رنج و ستم موجود در جهان دارد.

تفاوت مهم این دو مورد آن است که در مورد اول متكلّمان به مبحثی فلسفی می‌پردازنند و تنها به بازگویی سخنان فلاسفه مشغولند، ولی در مورد دوم پرسشی کلامی دست به گربیان آنان است، در مورد اول شرّ عدمی و فلسفی است و در مورد دوم شرّ وجودی و عرفی است.

در این بین، متكلّمان و فلاسفه بسیار کم به آیات قرآنی استدلال نموده‌اند و کتاب یا رساله‌ای را نیافتنم که به طور مستقل به بررسی مسأله شرّ از دیدگاه قرآن کریم پرداخته باشد گذشته از متكلّمان و فیلسوفان، مفسران شیعه و سنی عموماً در ذیل آیات ۷۸ و ۷۹ سوره نساء به طرح این بحث همت گماشته‌اند که بدی‌ها از انسان ریشه می‌گیرد یا از سوی خداست، ولی هر یک از مفسران با توجه به دیدگاه خاص کلامی خویش این دو آیه را تفسیر کرده‌اند، مفسر اشعری‌مذهب، رشتی و زیبایی، خوبی و بدی همه را مخلوق خدا می‌داند و در برابر مفسر معتزلی یا شیعی بدی‌ها را به خدا نسبت نمی‌دهد و در صدد حل تناقض ظاهری این دو آیه برمی‌آید.^۴

بنابراین مفسران نیز بجای آنکه مسأله شرّ را از دید قرآن بررسی کنند بیشتر تحت نفوذ دیدگاه کلامی خویش به تفسیر یا تأویل آیات مربوط بدین بحث پرداخته‌اند ولی با توجه و تأمل می‌توان حدود پنجاه آیه در قرآن کریم یافت که به جنبه‌های مختلف مسأله شرّ نظر دارد و یا بدین مبحث مرتبط است

- نظریات مفسران در مورد توجیه تعارض ظاهری این دو آیه در فصل سوم با عنوان معماه شرّ در قرآن کریم

⁴ خواهد آمد.

به هر صورت بررسی مسأله شرّ از دیدگاه قرآن در کنار دیدگاه‌های فلسفی و کلامی راه را برای پاسخگویی به این پرسش وسیع‌تر می‌کند که شرّ و بدی از کجا سرچشمه می‌گیرد؟

سرنوشت مسأله شرّ در غرب نیز مانند شرق پردازمنه است؛ اروپاییان پیش از ظهر و غلبه دین مسیح، به طور عمده پیرو ادیان شنوی ایرانی مانند مهرپرستی و آیین مانوی بودند و مبلغان مسیحی برای تبلیغ آیین کلیسا ابتدا می‌بایست برای مسأله شرّ پاسخی قانع کننده ارائه بدهند تابتوانند اندیشه خدای شرّ

در برابر خدای خیر را از ذهن و دل مردم بشویند نگرش فلاسفه و متكلمان بزرگ مسیحی همچون آگوستینیوس، توماس اکویناس و ایرنائوس به شرّ نگرشی فلسفی است؛ نیستانگاری شرّ.

ولی در قرون جدید، مفهوم عرفی شرّ در غرب جان می‌گیرد و مسأله شرّ از صورت فلسفی خویش خارج می‌شود شرّ به معنی رنج بشر در برابر اعتقاد به خیریّت خداوند که باوری محوری و اساسی در دین مسیحیت است، قد علم می‌کند و ملحدان بسیاری مانند دیوید هیوم و جی المکی مسأله شرّ را محور اصلی انکار خداوند قرار می‌دهند و یا فیلسوفانی این مسأله را پایه بدینی جهان‌شمول فلسفی خود قرار می‌دهند از آن سو، فلاسفه دیگری نیز مانند لاپ نیتز، باروخ اسپینوزا، جان هیک، پلانتنیجا و وايتهد هر یک با نظریه‌ای مستقل از دیگری سعی کرده‌اند به دفاع از خداوند برمی‌خیزند.

یکی از نتایج فرعی مسأله شرّ در فلسفه غرب، مبحث خوشبینی^۵ یا بدینی^۶ به زندگی است. برخی فیلسوفان که مشهورترین آنان شوپنهاور است، رنج‌ها و زشتی‌های زندگی دنیا را بیشتر از خوشی‌ها و خوبی‌ها می‌دانند و بر این اساس از فیلسوفان بدینی شمرده می‌شوند ولی عموم فلاسفه -چه ملحد و چه مومن- خوشی‌ها و زیبایی‌های زندگی را بیشتر می‌دانند و فیلسوف‌خوشبین نامیده می‌شوند. در دنیای امروز، مسأله شرّ یک وجهه عام و اجتماعی نیز پیدا کرده است، پدیده جهانی شدن آثار و تبعات بسیاری به همراه دارد، جهان به دهکده‌ای تبدیل شده است که اگر در گوشه‌ای از آنسیل،

- Optimism⁵

- Pessimism⁶

زلزله یا جنگی روی دهد، اخبار و اطلاعات آن واقعه به خانه خانه این دهکده می‌رسد و همه می‌فهمند که در سواحل غربی آمریکا چند هزار نفر بر اثر طوفان کشته شدند یا در آسیای جنوب شرقی چند صد هزار نفر قربانی پدیده سونامی گشتند و یا دهها نفر در عملیات بمبگذاری در عراق تکه تکه شدند همچنین اگر بیماری یا ویروسی در چین جان چند نفر را بگیرد، زنگ‌های خطر در کانادا نیز به صدا درمی‌آیند؛ سارس، آنفلانزای مرغی و ایدز بهترین مثال‌ها برای بیماری‌های فراگیر و جهانی هستند، بنابراین مردم کوچه و بازار لحظه به لحظه در جریان حوادث و بلایای گوشه گوشه دنیا قرار می‌گیرند و قطعاً چنین وضعیتی به رشد و توسعه‌این پرسش دامن می‌زند که راستی چرا این همه زشتی و تبهکاری و درد و رنج؟

فصل دوم طرح پرسش و بررسی پاسخ‌ها

در این فصل به تقریر مسأله شرّ می‌پردازیم، این فصل به پنج بخش تقسیم می‌شود؛ در بخش اول، نخست مقدمه شبهه شرّ مطرح می‌شود حقیقتی به نام شرّ در جهان وجود دارد برخی از اندیشه‌وران در مقام انکار این مقدمه برآمده‌اند.

در بخش دوم، مقدمه دوم شبهه بررسی می‌شود؛ شرّ علت و سرچشمۀ دارد فلسفه مشاء، از یونان تا کنون شرّ را عدمی دانسته‌اند و عدم علت نمی‌خواهد گذشته از سه نقد عمدۀ که بر نظریه‌نیست‌انگاری شرّ وارد است، قرآن نیز با این اندیشه مخالف است.

بخش سوم، مقدمه بعدی را طرح می‌کند که شرور این جهان مستند به آفریدگار یکتا است ادیان‌ثنوی از سویی و برخی از اندیشمندان مسلمان از سوی دیگر شرّ را به نیروهایی به جز خداوند نسبت داده‌اند، این دیدگاه گذشته از مخالفتش با توحید، پاسخ‌گوی شبهه شرّ نیز نخواهد بود در همین بخش به مناسبت به بررسی قلمروی شیطان از نظر قرآن می‌پردازیم.

بخش چهارم در مورد عقیده به خداوندِ توانایِ دانایِ دادگرِ خیرخواه است اگر کسی یکی از این صفات یا اطلاق آنها را در مورد خداوند نپذیرد، شبّه شرّ دامنگیر وی نمی‌شود ولی خداوند ادیان ابراهیمی جامع این صفات است.

در بخش پنجم نتیجه این شبّه بیان می‌شود؛ وجود شرور مستند به خداوند در این جهان با باور به خداوندِ توانایِ دادگرِ خیرخواه سازگار نیست. مومنان در برابر این نتیجه دفاعیّه‌هایی ارائه داده‌اند؛ شرّ را کیفر گناهان یا سبب پرورش روح و یا ضرورت نظام حاکم بر هستی شمرده‌اندو یا با طرح مسأله جبران رنج‌ها و یا پذیرش دیدگاه آخرت‌گرایانه در صدد پاسخ‌گویی برآمده‌اند.

بخش اول: وجود شرّ در جهان

مقدمه اول شبّه شرّ این است شرّ در جهان هست شرّ چه به معنای فلسفی آن که کمبود و نقصان و عدم کمال باشد و چه به معنای عرفی آن که رنج و درد باشد، در جهان یافت می‌شود و چه بسیار هم یافت می‌شود که دیگر حتی مجال آه نگذاشته است
این چه استغناست یا ربّ و این چه قادر حکمتست؟

کین همه زخم نهان است و مجال آه نیست دیوان حافظ، ص ۵۶

این مقدمه وجدانی است، همه ما در این جهان رنج کشیده‌ایم و کسانی را دیده‌ایم که رنج کشیده‌اند همچنین با چیزهایی روبرو شده‌ایم که جز سختی، درد، مصیبت و فقدان به همراه نداشته‌اند.
آیا می‌توان این مطلب را انکار کرد؟ آیا می‌توان گفت انسان خطأ می‌بیند و آنچه شرّ می‌داند در واقع شرّ نیست؟ انسان‌ها همه گرفتار توهمند بیمارند عسل را تلخ مزه چشیده‌اند و ابریشم را خشن لمس کرده‌اند حافظ در یک بیت از سویی به وجود شرور اقرار می‌کند و از سویی دیگر از زبان پیر خود به ما توصیه می‌کند که این شرور را نادیده بگیرم.
پیر ما گفت خطأ بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطأ پوشش باد همان، ص ۸۲

شیوه رندانهایست، خطایی هست ولی باید با چشم پاک نگریست و گفت که خطایی نیست ولی از حافظ که بگذریم بسیاری از افراد بلکه مکاتب مذهبی هستند که نگرش انسان را تخطیه می‌کنند و بسیار قاطع به ما می‌گویند که شر^۲ و بدی در جهان نیست و شما دچار توهم شده‌اید

این مسئله در تفکرات هندویی بویژه مکتب و دانتا به چشم می‌خورد، هندوها جهان را مایا، می‌دانند این واژه در لغت سانسکریت به معنای فریب و وهم است. ادیان زنده جهان، ص ۳۵۸.

شاید بتوان برای تولد این نظریه در هند ریشه‌ای جامعه‌شناختی یافت، هند سرزمین پر جمعیت، پر حادثه، لبریز از تنگدستی، بیماری و رنج بوده است و ابتدایی‌ترین راه حل^۳ برای آنکه این ناملایمات را تحمل کرد آن است که آن‌ها را نادیده بگیریم و بگوییم رنجی نیست، بلکه شما می‌پنداشید که رنج می‌برید.

در جهان مسیحیت نیز چنین نظریه‌ای یافت می‌شود، خانم مری بیکر ادی، متأله معاصر آمریکایی نیز شر^۴ را انکار می‌کند، وی شر^۴ را امری اعتباری می‌داند که تنها آفریده ذهن بشر است. خدا و مسئله شر، ص ۳۸.

توهم انگاری شر^۵ از دو حوزه وارد جهان اسلام نیز شده است گروهی با دیدی عرفانی به شرور موجود در جهان نگریسته‌اند و با توجه به اینکه جهان و آنچه در آن است را از خدا می‌دانستند و باور داشتند که آنچه از دوست رسد نیکوست، شرور را نیز با آغوش باز می‌پذیرفتند و تمام رنج‌ها و سختی‌ها جهان را ناز یار می‌دیدند که اگر با من میلی نداشت از میان همه ظرف مرانمی‌شکست سعدی می‌سراید:

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست
عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست
به حلاوت بخورم زهر، که شاهد ساقیست
به ارادت ببرم درد، که درمان هم از اوست
زخم خونینم اگر به نشود، به باشد

خُنک آن زخم که هر لحظه مرا مرهم از اوست کلیات اشعار سعدی، ج ۴ (غزلیات)، ص ۹۵.

سنایی نیز می‌سراید:

آن نکوتر که هرچه زو بینی

گرچه زشت آن همه، نکو بینی. حدیقة الحقيقة، ص ۸۳.

بلکه عارف کامل بر این قهر و غضب‌ها نیز عاشق است که این قهرها را عین لطف می‌بیند، برخی‌پا را

فراتر نهاده‌اند و جاودانگی عذاب الهی و دوزخ سوزان را نیز منکر شده‌اند که مگر می‌شود خدای

مهربان لطیف، قهر کند و خشم گیرد و آتش بیفروزد ابن‌عربی در فتوحات می‌نگارد:

و سبقت الرحمةُ الغضبَ و وسعت كلّ شيءٍ حتى جهنم و من فيها و اللَّهُ أرحمُ الرَّاحِمِينَ و قد وجدنا في

نفوسنا ممن جَبَلَ على الرحمةِ بحيث لو مَكَنَهُ اللَّهُ فِي خلقه لَأَزَالَ صفة العذاب عن العالمِ و اللَّهُ قد أَعْطَاهُ

هذه الصفة و معطي الكمال أحق به و صاحب هذه الصفة أنا و أمثالى و نحن عباد مخلوقون اصحاب

اهواء و اغراض و لا شكّ أنه ارحم بخلقه مثناً. به نقل از الاسفار، ج ۹، ص ۳۵۲.

و رحمت از خشم پیشی گرفت و همه چیز حتی جهنم را دربرگرفت و خداوند مهربان‌ترین مهربانان

است و ما و مانند ما که بر مهربانی خو گرفته‌اند، در خود می‌یابیم که اگر خدا ما را برآفرینش چیره

می‌ساخت، عذاب را از جهان بر می‌داشتم در حالی که خداوند این مهربانی را به ما داده است و دهنده

کمال بدان سزاوارتر است این چنین مهربانی در من و مانند من هست در حالیکه ما بندگانی آفریده و

دارای هوس‌ها و غرض‌ها هستیم و تردیدی نیست که او به بندگانش مهربان‌تر است.

این رویه، داوری یک‌طرفه است خداوند آنچنان که قرآن به ما می‌آموزاند هم "أَرَحَمُ الرَّاحِمِينَ"

(اعراف، ۱۵۱) است و هم "شَدِيدُ الْعِقَابِ" (بقره، ۱۹۶)، بلکه در آیات بسیاری از قرآن کریم این دو

صفت رادر کنار یک‌دیگر می‌بینیم، بنگرید: وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ

الْعِقَابِ. رعد، ۶.

و همانا پروردگارت برای مردم دارای آمرزشی بر ستمشان است و پروردگارت سخت‌کیفر است.^۷ گروه دوم که به نوعی دیگر ادراک انسان را در باب شرور خطا دانسته‌اند، متکلمان اشعری مسلک اند، اشعریان منکر حسن و قبح عقلی هستند، بنابر این مبنا، عقل و خرد بشری نمی‌تواند عدل و ظلم را دریابد، نمی‌تواند ملاک خیر و شر را دریابد؛ بلکه حُسن و فُبح شرعی است و هر آنچه خدا انجام دهد، عدل و خوبی است محمد غزالی می‌نگارد: پس هر چه آفرید از رنج و بیماری و درویشی و جهل و

عجز همه، عدل است. کیمیای سعادت، ج ۱، ص ۱۲۸

در چنین مسلک اعتقادی اگر هم آدمی اتفاقی را شر دانست باید عقل خویش را متهم کند، خردخود را خطاکار بداند و بر تشخیص عقل خویش خط بطلان بکشد غزالی صریحاً تشخیص عقل بشری در این مطلب را مانند تشخیص یک کودک نادان در مورد درمان‌های پزشکی یا اندیشه یک احمق در مورد قوانین اجتماعی می‌شمرد، وی می‌نگارد:

ان خطر لک نوع من الشر لاتری تحته خيراً او خطر لک انه كان تحصيل ذلك الخير ممكناً لا في ضمن الشر فاتهم عقلک القاصر في احد الخاطرين و لعلك فيه مثل الصبي الذي يرى الحجامة شرّاً محضاً او مثل الغبي الذي يرى القتل قصاصاً شرّاً محضاً و يذهل عن الخير العام الحاصل للناس كافة فاتهم عقلک و لاتشكّن اصلاً في انه ارحم الراحمين و في انه سبقت رحمته غضبه. المقصد الاسنى، ص ۶۹.

اگر گونه‌ای از شر به ذهن‌ت رسید که همراه با آن خیری ندیدی یا آنکه چنین به خاطرت رسید که به دست آوردن این خیر بدون همراهی شر ممکن است، در این دو ذهنیت عقل قاصرت را متهم کن و شاید تو در این حالت مانند کودکی هستی که حجامت را شری محض می‌بیند یا مانند بی خردی هستی که که قصاص را شری محض می‌بیند و از خیر عمومی حاصل برای همه مردم غافل می‌ماند عقلت را

-بسیاری از مترجمین آیه را چنین ترجمه کرده‌اند و همانا پروردگارت برای مردم با اینکه ستمکارند، دارای آمرزشی است بنابراین علی ظلمهم را حالیه معنی کرده‌اند به نظر بnde چنین می‌رسد که ماده مغفرت از آنجا که متن‌ضمن معنای

⁷ ستر است می‌تواند با علی نیز متعدد شود و در آیه فوق نیز چنین شده است.

متهم کن و هیچ شک نکن در اینکه که او مهربان ترین مهربانان است و در اینکه مهربانی او بر خشمش پیشی گرفته است.

پر واضح است که در چهارچوب مكتب عدليه و با پذيرش اصل حُسْن و قُبْح عقلی، باور اشعری مسلکان دیگر قابل قبول نخواهد بود.

گذشته از اين، نظريه توهم انگاري شر به طور کلی با دو نقد عمدہ روبروست:

اول آنکه اگر درک و دريافت انسان را در مورد رنج و شر خطا بدانيم، شاید بتوانيم مسئله شر را پاسخگو شويم ولی دچار مشکل بزرگتری خواهيم شد؛ دیگر انسان به هیچ احساس و ادراكي نمی تواند اعتماد کند، انسانی که در اين ادراک و احساس فراگير خطا کرده و به توهم دچار شده است پس حتى اين احساس او که من هستم نيز توهمند و اعتباری است.

خير، اين راه جز به پوچي نمي رسد، بلکه تفاوت انسان و حيوان همين قدرت تشخيص عقلاني است، در بيانی، پيامبر اكرم انساني را که نتواند خير و شر را تميز دهد با حيوان يكسان مي شمرد، بنگريدي:

مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْبَهْمِ. الفقيه، ج ۴، ص ۴۰۶

هر کسی که خير را از شر نشناسد، پس او مانند حيوان است.

قرآن کريم مردم را سی و دو مرتبه به تعقل، هفده مرتبه به تفکر، چهار مرتبه به تدبیر امر کرده و شانزده مرتبه صاحبان خرد و اندیشه را مورد خطاب قرار داده است تأکيد قرآن بر تفکر و خردوزی، خود دليل بر اعتبار تشخيص خرد بشری است؛ بلکه قرآن کريم، يکی از دو راه نجات از دوزخ را تعقل می شمرد.

وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ. ملك، ۱۰.

و دوزخيان) گويند اگر گوش می سپرديم يا خرد داشتيم از دوزخيان نبوديم.

دوم آنکه شما می گويند شر و رنجی در جهان نیست، بلکه انسانها دچار توهم شر شده‌اند آیا همين توهم شر که دامنگير همه انسانها شده، خود به نوعی شر نیست؟ اينکه تمام انسانها مانند

روان‌پریش‌ها همواره دچار عذاب باشند و از آنچه نیست رنج بکشند، خود این شر نیست؟ پس وهمی دانستن شرور نه تنها مسأله شر را حل نمی‌کند، بلکه گرهای دیگر بر آن می‌افزاید.

دست آخر اینکه وهمی دانستن شر از دیدگاه ادیان ابراهیمی نیز مردود است، بلکه چنانکه خواهد آمد قرآن بر جریان شرور در جهان صحّه می‌گذارد، بلکه آن را از سنت‌های دائمی و تغییرناپذیر این دنیا می‌شمرد.

برخی از اندیشمندان برای پاسخ‌گویی به شبّه شر، به جای وهمی و غیر واقعی دانستن رنج و شر، آن را نسبی می‌شمرند به نظر آنان شر و ناخوشی نسبی است، واقعیت ثابتی ندارد، ممکن است که حادثه واحدی برای فردی شر و برای دیگری خیر باشد بر این پایه بحث از سرچشمه و فاعل شر بیهوده خواهد بود ابن‌سینا در مورد نسبی‌بودن خیر و شر می‌نویسد:

قد يختلف الخير و الشر بحسب القياس فالشيء الذى هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم والملبس الملائم والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۴۰

گاه خیر و شر به نسبت مختلف می‌شوند؛ پس آن چیزی که هنگام شهوت خیر است، چیزهایی‌مانند خوراک و پوشان خواهند است و آنچه که هنگام خشم خیر است، چیرگی است.

علامه حلی نیز آنجا که در صدد پاسخ‌گویی از شبّه دو خداپرستان برمی‌آید، می‌نویسد: الخير و الشر ليسا ذاتين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيراً بالقياس الى شئٍ و شراً بالقياس الى آخر و حينئذ يصح اسنادهما الى ذات واحدة. كشف المراد في شرح التجريد، ص ۳۰۹

خیر و شر برای چیزی ذاتی نیستند پس رواست که چیزی نسبت به چیزی خیر باشد و نسبت به دیگری شر باشد و در این هنگام صحیح است که این دو (خیر و شر) را به ذات یگانه‌ای نسبت دهیم نسبی دانستن شر هیچ گرهای از مشکل باز نمی‌کند، زیرا چه شما خیر و شر را مفاهیمی ثابت‌بدانید و چه متغیر؛ خداوند نیز به همان معنا، خیر و خیرخواه است و استناد شر و رنج به سرچشمه خیر محل پرسش و شبّه است

گذشته از اینکه نسبی دانستن شرور طبیعی لازمه فاسدی ندارد، ولی نسبی دانستن شرور اخلاقی پیامدهای ناگوار بسیاری به همراه خواهد داشت و اساس اخلاق را متزلزل خواهد نمود.

بخش دوم: سرچشمه شرور

مقدمه دوم شبهه شرّ از این قرار است: شرّ موجود در جهان علت و سرچشمه دارد. شرّ تصادفی نیست، بلکه یک رویداد است مانند طوفان، بیماری، گناه یا یک ذات است که موجب کاستی و نقص شده است مانند انسان جنایتکار شرّ وجود دارد، پس علت دارد. فلاسفه به طور عمده این مقدمه را مردود دانسته‌اند و با ابطال این مقدمه، مسئله شرّ را پاسخ‌گفته‌اند فلاسفه یکصدا خیر را وجود و شرّ را عدم و نیستی دانسته‌اند، نیستی علت نمی‌خواهد و سرچشمه ندارد، پس شرّ نیز مستند به علت و منشأی نیست. نیست‌انگاری شرّ در درجه اول به افلاطون نسبت داده می‌شود؛ میرداماد و پس از او حاجی سبزواری بدین نسبت تصريح کرده‌اند. (القبسات، ص ۴۳۴ و تعلیقات حاجی سبزواری بر الشواهد الربویة، ص ۵۹۷). ولی از این انتساب هم که بگذریم، این نظریه عمومی‌ترین و رایج‌ترین پاسخ به نظریه شرّ بوده و هست فارابی می‌نویسد:

الخير بالحقيقة هو كمال الوجود وهو واجب الوجود والشرّ عدم ذلك الكمال. التعلیقات، به نقل از موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، ص ۳۵۱.

خیر در حقیقت کمال وجود است و آن واجب الوجود است و شرّ نیستی این کمال است. ابن سینا می‌نویسد: و الشرّ لا ذات له بل هو اماً عدم جوهر او عدم صلاح لحال جوهر. الهیات شفا، ص ۳۵۵. و شرّ ذاتی ندارد بلکه یا نبود جوهر است یا نبود سلامتی حال جوهری.

و در جای دیگر می‌نویسد:

الشرّ بالذات هو العدم ولا كلّ العدم بل عدم مقتضي طباع الشيء من الكلمات الثابتة لنوعه وطبيعته و الشرّ بالعرض هو المعدوم او الحابس لكمال عن مستحقّه. الهیات شفا، ص ۴۱۶

همچنین بهمنیار (التحصیل، ص ۶۰)، میرداماد (القبسات، ص ۴۳۱) و ملاصدرا (الاسفار، ج ۷، ص ۵۶)

بر این نظریه تأکید کرده‌اند و حاجی سبزواری نیز سروده است:

و الشَّرُّ اعْدَامٌ فَكَمْ قَدْ ضَلَّ مَنْ

يَقُولُ بِالْيَزْدَانِ ثُمَّ الْأَهْرَمَ شِرْحُ الْمُنْظَوْمَةِ، ج ۳، ص ۵۲۸.

و شرّ نیستی‌هاست پس چه بسیار گمراه است کسی که یزدان و اهریمن را می‌پذیرد.

انعکاس نظریه نیست انگاری شرّ در کتب کلامی نیز به روشنی مشهود است، فخر رازی می‌نگارد:

و اعلم ان الشَّرُّ بِالذَّاتِ هُوَ عَدْمُ ضَرُورِيَّاتِ الشَّيْءِ وَ عَدْمُ مَنَافِعِهِ مُثْلُ عَدْمِ الْحَيَاةِ وَ عَدْمِ الْبَصَرِ.

المباحث المشرقية، ج ۲، ص ۵۴۸.

بدان که شرّ به ذات خود نبود ضروریات و منافع چیزی است مانند نبود زندگی و نبود بینایی

خواجه نصیر طوسی نیز می‌نویسد:

ان الشَّرُّ فِي مَاهِيَّتِهِ عَدْمٌ وَجُودٌ أَوْ عَدْمٌ كَمَالٌ لِمَوْجُودٍ مِنْ حِيثِ ان ذَلِكَ الْعَدْمُ غَيْرُ لَائِقٍ بِهِ أَوْغَيْرِ مؤْثِرٍ

عنه و ان الْمَوْجُودَاتِ لَيْسَتْ مِنْ حِيثِ هِيَ مَوْجُودَاتٍ بِشَرُورٍ شِرْحُ اشارةتِ، ج ۳، ص ۳۲۱.

همانا شرّ در ماهیت خود، نیستی یا نبود کمالی برای موجودی است از آن جنبه که آن نیستی سزاوار

آن چیز نباشد و موجودات از آن جهت که موجودات هستند، شرّ نخواهند بود.

علامه حلی می‌نگارد: الشَّرُّ امْرُّ عَدْمِيٌّ لَا تَحْقِقُ لَهُ وَ الْوِجُودُ هُوَ الْخَيْرِ. الاسرار الخفیّة، ص ۵۶۹.

شرّ امری عدمی است و تحققی ندارد و وجود خیر است.

علامه طباطبائی نیز می‌نویسد: ان السَّيِّئَاتُ اعدَامٌ وَ بُطْلَانَاتٌ غَيْرُ مُسْتَنْدَةٍ إِلَى اللَّهِ سَبَحَانَهُ الذِّي هُوَ

الخالق المفیض للوجود. المیزان، ج ۲، ص ۱۹۶.

همانا بدی‌ها، نیستی‌ها و باطل‌هایی هستند که به خداوند مستند نیستند؛ خدایی که همو آفریننده و

بخشنده هستی است.

نیست انگاری شرّ به منزله یک سنت در می‌آید و به کلام یهودی، مسیحی و فلسفه قرون وسطایی نیز

وارد می‌شود متکلم مشهور یهودی، موسی بن میمون بر همین عقیده است. دلالة الحائرین، ص ۴۹۸.

سنت اگوستینو توomas آکویناس از نخستین مدافعان دیانت مسیح نیز در برابر شبهه شرّ و ادیان ثنوی رایج درارویا، نظریه عدمی بودن شرّ را مطرح کردند.^۸ بعدها نیز لایب نیتر در رساله‌ای که در موضوع عدل الهی و توجیه مسأله شرّ نگاشت، تصریح کرد شرّ امری عدمی است و امر عدمی فاعلی ندارد.^۹ عدمی دانستن شرّ گام اول و مقدمه نخستین حل مشکل شرّ است، این متفکران بر این باورند که هر آنچه ما شرّ می‌پنداشیم در واقع مشتمل بر یک وجه عدمی است که آن وجه عدمی موجب شده که آن چیز را شرّ بدانیم؛ آتش شرّ نیست، آتش نور دارد، گرما دارد، سوزندگی نیز دارد، این خواصّ به خودی خود بد نیستند، بلکه کاملاً بجا و مناسبند، ولی از آنجا که آتش سلامت و حیات‌جانداران را نفی می‌کند و از میان می‌برد، شرّ تلقی می‌شود، پس شرّ همواره وجه عدمی است و عدم که فاعل نمی‌خواهد، نیستی که مستند نمی‌خواهد.

حال اگر از این اندیشمندان بپرسیم آیا خداوند می‌توانست این چیز را -مثلاً آتش- به گونه‌ای بیافریند که این وجه عدمی را نداشته باشد؟ آتشی بیافریند که گرمابخش و دارای نور باشد ولی سلامت و حیات را به خطر نیندازد؟

پاسخ چنین است که این وجه عدمی، از ذات آن چیز جدایی نمی‌پذیرد، آتش اگر می‌خواهد آتش باشد، باید گدازنه باشد و گرنه دیگر آتش نیست این سینا در این باره می‌نگارد؛ فاذا بریء عن هذا فقد جعلت غير نفسه فكأن النار جعلت غير النار. اشارات، نمط ۷، فصل ۲۶.

اگر از این وجه عدمی جدا شود پس غیر از خودش شده است، پس گویی آتش، غیر آتش شده است.

حال اگر کسی بگوید اصولاً چه لزومی داشت که خداوند چیزی را بیافریند که مشتمل بر وجه عدمی باشد تا سرچشمها شرّ و زشتی در جهان پیدا شود؟

^۸- رک فلسفه دین جان هیک، ص ۹۲؛ مبانی فلسفه مسیحیت، ص ۴۸۴؛ عقل و اعتماد دینی، ص ۲۰۴

^۹- لایب نیتر در رساله تئودیسه به نقل از کتاب خدا و مسأله شرّ، ص ۴۹

در پاسخ به این پرسش، نظریه تقسیم گرایانه منسوب به ارسطو مطرح می‌شود؛^{۱۰} چیزها نسبت به خیر و شر بودن پنج حالت منطقی دارند اول آنچه خیر محض است و هیچ شری در او راه ندارد که این تنها خداوند است که وجود مطلق است و هیچ وجه عدمی در او نیست دوم آنچه خیر او بر شر او غلبه دارد سوم آنچه خیر و شر او برابر است چهارم آنچه شر او بر خیرش فزون‌تر است و پنجم آنچه شر محض است و هیچ خیری در او نیست.

خداوند آنچه را که خیر و شر آن مساوی است و یا شر آن بر خیرش غلبه دارد، نمی‌آفریند، همچنین آنچه شر محض است نیز قابل آفرینش نیست؛ زیرا شر محض یعنی عدم محض و عدم مطلق نمی‌تواند لباس وجود بپوشد.

قسم دوم باقی می‌ماند یعنی آنچه که خیرش بیشتر از شرش است، نیافریدن این قسم از لطف وجود و فیاض بودن خداوند به دور است؛ پس خداوند چنین موجوداتی را می‌آفریند؛ آتش را خلق می‌کند، آتشی که در کنار حرارت مطبوع، پختن غذا، روشنایی، ذوب فلزات و فواید پرشمار دیگر البته موجب آتش‌سوزی، جراحت و مرگ نیز می‌شود ابن سینا در شرح این مطلب می‌نویسد:

برخی امور ممکن، آنگونه‌اند که رواست وجودشان پاک از شر و خلل و فساد باشد و از ممکنات اموری است که فضیلت آن برتری دارد ولی هنگام حرکت‌ها و برخورد متحرک‌ها شری بر آنان عارض می‌شود و در این قسمت اموری خواهد بود که مطلقاً شر است یا شر در آن غلبه دارد و اگر بخشنده آتش است. ترجمه عبارت اشارات، ج ۳، ص ۳۱۹.

در دیدی کلی تر اگر خدا بخواهد بیافریند، هر موجودی را که خلق کند آن موجود ممکن‌الوجود خواهد بود و این مخلوق ممکن‌الوجود خالی از وجہ عدمی و نقص ذاتی نخواهد بود، زیرا

واجب الوجود و کمال مطلق تنها خداست پس هر آفرینشی قطعاً مشتمل بر وجود عدمی و شرور خواهد بود. ابن سينا می‌نگارد:

الممکن الوجود بذاته لیس خیراً محضاً لأنّه ذاته بذاته لا يجب الوجود بذاته فذاته تحمل العدم وما احتمل العدم بوجه مَا فليس من جميع الجهات بريئاً من الشرّ و النقص. الهیات شفا، مقاله، ۸، فصل ۶، ص ۳۵۶.

ممکن الوجود به ذات خود خیر محض نیست، زیرا به خودی خود وجود را در پی ندارد و آنچه به وجهی نیستی را پذیرد پس از همه جهات از شرّ و نقص پاک نیست.

هر کس شرّ را عدمی دانسته است در ادامه استدلالش برای توجیه ورود شرّ به خلقت، این تقسیم پنجگانه را مطرح کرده و بروز شرور اندک در جهان آفرینش را لازمه تبعی خیرات بسیار دانسته است. این استدلال مبتنی بر یک مقدمه مخفی است و آن مقدمه پوشیده همانا اثبات نظام احسن می‌باشد.

فلسفه معتقدند آنچه که هم‌اکنون به وجود آمده است بهترین جهان ممکن و برترین سامانه‌می باشد، بر این اساس نظمی بهتر و برتر از نظم کنونی بین سیارات و ستارگان نمی‌تواند باشد و گرنه خداوند آن نظم بهتر را حاکم می‌ساخت، بهترین وضعیت برای نوع انسان همین وضعیت‌کنونی است و اگر وضعیتی بهتر از این بود، خدا انسان را بدان صورت می‌آفرید. ملاصدرا می‌نگارد:

لا شبهة لأحدٍ من أهل التحقيق في أنَّ نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظمات الممكنة وأفضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر وهذا ثابتٌ محققٌ عند الكلّ و الحكيم و المتكلّم متفقان فيه. الاسفار، ج ۷، ص ۹۱.

هیچ تردیدی برای اهل تحقیق نیست که نظام این جهان، بهترین و برترین سامانه ممکن است به‌گونه‌ای که نظامی بالاتر از آن تصور نمی‌شود و این مطلب نزد همه ثابت و تحقیق شده است و فیلسوف و متکلم در آن اتفاق دارند.

بررسی و تحقیق این نظریه، ادله و اشکالات مطرح شده بر آن از موضوع این رساله خارج است، تنها بدین نکته اکتفا می‌کنیم که نظریه نظام احسن یا به تعبیر دیگر امکان اشرف از پیش‌فرضهای پاسخ فیلسوفان به مسأله شرّ است.

از سویی دیگر نظام احسن و برتر موجود در آفرینش، جلوه نظامی است که در علم پیشین خداوند موجود بوده است و به تعبیر حاجی سبزواری، سامانه کیانی ریشه در نظام ربّانی دارد.^{۱۱}

بر این اساس، پایه نظریه نظام احسن نیز اثبات وجود واجب‌الوجود کامل و فیاض مطلق است. ابن‌سینا در این خصوص می‌نویسد:

ان تمثیل النظام الكلی فی العلم السابق مع وقته الواجب اللائق یفیض منه ذلك النظام على ترتیبه فی تفاصیله و هذا هو العناية. شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۵۰.

همانا از شکل‌گیری نظام کلی در علم سابق همراه با وقت سزاوار و لازم آن، همین سامانه جهان به ترتیب و به تفصیل خویش فیضان پیدا می‌کند و این همان عنایت است.

ملاصدرا نیز می‌نویسد:

الفیاض المطلق و الجواب الحق لا یقتضی الاحسّ حیثما یمکن الاشرف بل یلزم من فیض وجوده و مقتضی جوده الاشرف فالاشرف.

فیض‌دهنده مطلق و بخشنده به حقیقت، آنجا که برتر ممکن است فروتر را اقتضاء نمی‌کند بلکه از فیض هستی او و مقتضای بخشش او برتر و در رتبه بعد باز برتر است.

همچنین همو می‌نویارد:

فان ذاته لمّا كان في غاية الجلاله و العظمه و كلّ الموجودات نتائج ذاته و اشعه انوار صفائه فيكون في غاية ما يمكن من الحُسن و الجمال و الكمال. تفسیر ملاصدرا، ج ۶، ص ۵۳، ذیل آیه ششم سجده.

^{۱۱}فالكلُّ من نظامه الكياني ينشأ من نظامه الربّانی شرح المنظومة، ج ۳، ص ۶۰۷ -

چون ذات او در نهایت جلالت و عظمت است و همه موجودات نتایج ذاتش و پرتوهای نورهای صفاش هست، پس همه در نهایت نیکویی و زیبایی و کمال ممکن هستند.

بر اساس آنچه گذشت، پاسخ فلسفه و متکلمان اسلامی را بار دیگر مرور می‌کنیم:

* شرّ عدمی است؛ شرّ عدم ذات و یا عدم کمال ذات است.

* عدم، مستند نمی‌خواهد و فاعل نمی‌طلبد.

* شرّ مستند به خداوند نیست.

* ممکن‌الوجود خالی از وجوده عدمی و شرور نخواهد بود.

* نیافریدن آنچه خیرش بر شرّ فزونی می‌طلبد بر خلاف جود و فیض الهی است.

* جهان فعلی، بهترین جهان ممکن است، بیشترین خیر در کنار کمترین شرّ در آن یافت می‌شود و مقتضای فیض و عنایت الهی، خلقت چنین جهانی است.

در یک جمله پاسخ فیلسوفان مشاء را در سخن میرداماد می‌توان یافت، آنجا که می‌نویارد: الشرّية لا يصحّ استنادها الاّ إلى عدم علة وجود الخير من جهة قصور طباع الامكان او نقصان استعداد

المادة القابلة. قبسات، ص ۱۴۹

شرّ را نمی‌توان به چیزی استناد داد جز به نبود علت خیر از آن جهت که طبع ممکن کوتاه است و استعداد ماده قابل، ناقص است.

پاسخ فلسفه به مسئله شرّ بر اساس نیست‌انگاری و نظریه تقسیم شرّ، مورد سه نقد عمده قرار می‌گیرد: اول فلسفه به یکباره همه شرور را عدمی و نیستی دانسته‌اند در حالیکه به وضوح می‌بینیم که احساس‌هایی که ما آن‌ها را شرّ ادراکی نامیدیم مانند ترس، رنج، درد و حس حقارت، یک حالت وجودی و یک رویداد است، بلکه می‌توان گفت آنچه بیشتر به شبیه شرّ دامن می‌زند و بر روح و روان انسان تأثیر می‌گذارد و باور او را به خدای مهربان سست می‌کند، همین احساس رنج، درد و یا جهل است، همین شرّ ادراکی است و همین نوع شرّ است که مورد تأکید فلسفه و متکلمان معاصر غربی قرار گرفته است. جان هاسپرز می‌نویسد:

گفتن این که شرّ سلبی است نوعی بازی با الفاظ است، من سوال می‌کنم که آیا جنگ سلبی است یعنی فقدان صلح است یا صلح سلبی است یعنی فقدان جنگ است هر کدام از این دو را که قبول کنیم واقعیت هر دو به یک اندازه است درد و رنج وجود دارد و با پنداشتن اینکه چنین‌چیزی فقط سلبی است کمترین کاهشی در آن صورت نمی‌گیرد. (فلسفه دین جان هاسپر، ص ۱۰۹ به نقل کتاب خدا و مسأله شرّ، ص ۷۰).

از فیلسوفان مسلمان، علامه دوانی بر این نقض تأکید می‌کند که درد و رنج از جنس علم و ادراک است، پس امری وجودی است، بر این اساس امری وجودی یافته‌ایم که شرّ است و خیری در آن نیست (رک الاسفار، ج ۷، ص ۶۳). ملاصدرا در اسفار سعی در جوابگویی از این اشکال برآمده و نوشته است:

اعلم ان ههنا اشكالاً معضلاً لم تنحل عقدته الى هذالوقت و هي منحلة بعون الله العزيز، تقريره ان الالم هو نوع من الادراك فيكون وجودياً. همان، ص ۶۲

بدان که در اینجا اشکال سختی است که تا کنون گره آن گشوده نشده است و این گره به کمک خدای پیروزمند، باز می‌شود تقریر اشکال این است که درد نوعی ادراک است پس وجودی می‌باشد. ملاصدرا در ادامه برای اثبات عدمی بودن درد به علّت و ریشه درد بازگشت می‌کند، به نظر وی حضور امرِ منافي با صحّت بدن و اتصال اعضای آن، خود درد است پس درد نیز بدین تقریب عدمی است. پر واضح است که درد با ریشه درد یکی نیست، ما به وجودان می‌یابیم که درد، گونه‌ادرانکی است که در پی تفرقّ اعضاء یا انتفای سلامتی بدن احساس می‌شود.

از آنجا که پاسخ ملاصدرا به این نقض اقناع‌کننده نیست، حاجی سبزواری و علامه طباطبائی در مقام پاسخ‌گویی، اصولاً درد را خیر می‌شمرند و شرّ بودن آن را انکار می‌کنند در برابر این سخن جز به وجودان و دریافت خرد بشری نمی‌توان پناه برد؛ آیا می‌توان نمونه‌ای آشکارتر از درد و رنج برای مفهوم شرّ یافت؟

گذشته از این، حتی اگر درد را خیر بشماریم آیا جهل، ترس، حسّ حقارت و دیگر عقده‌های روانی را نیز می‌توان خیر دانست؟

این نقض تا آنجا استوار باقی مانده است که حتی ملاصدرا در آخرین نوشتار خویش یعنی شرح اصول کافی بدین مطلب اعتراف می‌کند که شرّ ادراکی، وجودی است. بنگرید:

و التحقیق عندي آنّه شرّ بالذات بل شرّ متأکّد فأفهم ما ذكرناه فانه امرٌ عجیب الشأن انساق الیه البرهان
اعنی کون ضرب من الوجود شرّاً محضاً و من هذا القبيل اعنی شرّیة الوجودیة عذاب الجهل المركّب
لکونه مع الادراك. شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۴۱۴

تحقیق نزد من این است که آن شرّ (ادراکی) به ذات خود شرّ است، بلکه شرّی شدید است. پس آنچه گفتیم بفهم که امری عجیب است که دلیل ما را بدان رسانده است یعنی اینکه نوعی از وجود، شرّ محض باشد و از این قبیل یعنی شرّ وجودی، عذابِ جهل مركّب است، زیرا همراه با ادراک است. دوم آنچنان که گذشت یکی از پیش فرض های پاسخ به مسأله شرّ مبتنی بر نیست انگاری همانا نظریه امکان اشرف و نظام احسن است به تعبیر دیگر برای آنکه ما به مسأله شرّ پاسخ کاملی بدهیم باید شرور جهان را کمتر از خیرات بدانیم و این شرور را تابع و لازمه خیرات بدانیم و برای اثبات این مطلب باید ثابت کنیم جهان فعلی بهترین جهان ممکن است.

اثبات نظام احسن متوقف بر اثبات خدای فیاض علی الاطلاق، کامل، دانا و توانای مطلق است؛ زیرا نظام احسن جهان همانا فیضان و تجلّی نظام احسن متمثل در علم سابق الهی است. ملاصدرا در اثبات این ملازمه می‌نویسد:

اذ قد علمت انه ذاته تعالى علم بما سواه على احسن الوجوه لكون الصورة العلمية للأشياء هي عين ذاته تعالى فللاشياء قبل وجودها الكوني صور علمية الهيبة لها وجود الهي قدوسى و كل وجود الهي بالضرورة يكون في غاية الحسن و البهاء فإذا تحقق مثل ذلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون ابهى و اشرف ما يمكن في عالم الكون. الاسفار، ج ۷، ص ۱۰۷

چون دانستی که ذات خداوند جز خود را به بهترین گونه می‌داند، زیرا صورت علمی چیزها عین ذات خداوند است؛ چون چیزها پیش از وجود این جهانی، صورت‌های علمی الهی هستند که وجودی الهی و قدسی دارند و هر وجود الهی به ضرورت در نهایت زیبایی و نور است پس اگر این صورت‌های الهی در جهان وجود، ثابت شود لازم است که شریف‌ترین و نورانی‌ترین چیزهادر جهان امکان باشد. از آن سو نیز هر چند وجود خداوند را با ادله‌ای همچون برهان صدیقین ثابت کنیم ولی انتاج کامل این براهین و اثبات وجود خداوند دانا و توانا و دادگر مطلق متوقف بر پاسخگویی به مسئله شرّ است. بنابراین، پاسخ به مسئله شرّ مبتنی بر نیست انگاری محتوی بر دور است؛ تقریر این دور به طور خلاصه چنین است.

پاسخگویی به مسئله شرّ:

شرّ عدمی است و شرور عالم اندک است و این شرور اندک لازمه تبعی خیرات بسیار است. اثبات آن متوقف است بر جهان فعلی برترین و بهترین جهان ممکن است.

اثبات آن متوقف است بر

آفریدگار جهان، خدایی دانا، توانا و فیاض مطلق است. اثبات آن متوقف است بر پاسخگویی به مسئله شرّ.

سوم بنابر پاسخ فلاسفه، شرور و نقصان‌های موجود در جهان ناشی از قصور طبع و محدودیت استعداد موجودات امکانی است. در حالیکه ما شاهدیم بسیاری از شرور و مصیبت‌ها ناشی از آن است که موجود امکانی به اندازه استعداد خویش، فیض دریافت نکرده است؛ مانند انسان‌های ابله، عقب‌افتداده، زشت‌رو، همچنین زمین‌های لمیزرع، خشک و گرم و در این موارد ما می‌بینیم که انسان‌های دیگر با همین قابلیت انسانی، فیض بیشتری دریافت کرده‌اند پس آنچه در این موارد موجب نقصان شده است، خواست خدا و مقدار عنایت و فیض اوست که انسانی را باهوش، قوی و

زیبا می آفریند و دیگری را زشت رو، ابله و ناتوان شاید ملاصدرا در عبارت ذیل به این مطلب اشاره داشته است، وی می نگارد:

ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة، فليس ثبوتها لأن فاعلاً يفعلها بل لأن الفاعل لم يفعلها. الاسفار، ج ٧، ص ٧٣.

همانا شرور که در زمرة عدم و نقصان و قصور در طبع می باشد از آنجا ثابت نشده است که فاعلی این شرور را انجام داده است بلکه از آنجا ناشی شده که فاعل آنها را انجام نداده است.

کوتاه سخن آنکه حداقل به نحو موجبه جزئیه، برخی از شرور و مصائب ناشی از عدم عنایت و ترک فیض است نه قصور طبع ماهوی موجودات امکانی گذشته از این سه اشکال، قرآن کریم نیز با شرّ و بدی به مانند امری عدمی و نیستی برخورد نمی کند؛ بلکه شرّ را در ردیف خیر، امری واقعی و رویدادی وجودی، مطرح می کند به عنوان مثال، شرّ مانند خیر مورد تعلق اراده الهی قرار می گیرد و به انسان می رسد.

قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً. احزاب، ١٧

بگو اگر خدا برای شما بدی خواهد یا رحمتی اراده کند، چه کسی شما را در برابر او نگاه دارد؟ و إذا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مُنْوِعًا. معارج، ٢٠-٢١

و آن گاه که بدی به او رسد، لابه کند و آن گاه که خیر بدو رسد، بخل ورزد.

قرآن کریم تاریکی را مانند نور، قابل قرارداد می شمرد و مرگ را مانند زندگی، آفریده خداوند می داند، پس در قرآن تاریکی و مرگ صرفاً به معنای نبود نور و نبود زندگی نیست تا احتیاجی به آفریدگار و آفریدن نداشته باشد، بلکه تاریکی و مرگ نیز مانند نور و زندگی آفریده شده اند: و جَعَلَ الظُّلْمَاتِ وَ النُّورَ. (انعام، ١). و (خداوند) تاریکی ها و نور را قرار داد.

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ (ملک، ٣) کسی که مرگ و زندگی را آفرید.

مرگ هم به معنای فلسفی شرّ است و هم در دیدگاه عرفی، با این حال قرآن کریم با تعبیراتی همچون هر کجا باشید، مرگ شما را رسد،^{۱۲} مصیبت مرگ به شما رسد،^{۱۳} تا آن که مرگ نزدیکی از شما آید^{۱۴} و هر کسی مرگ را بچشد^{۱۵} بر این مطلب دلالت دارد که مرگ یک واقعیت و یک رویداد است نه فقط سلب و نیستی.

بخش سوم: انتساب شرور

مقدمه سوم شبهه شرّ از این قرار است شرور موجود در جهان به آفریدگار جهان منتب است. به تعبیر دیگر در این مقدمه، مسئولیت شرور به عهده خداوند گذاشته می‌شود؛ زیرا شرور طبیعی به طور مستقیم از جانب خداوند ایجاد می‌شود و شرور اخلاقی نیز هر چند فاعل آن انسان است ولی با اجازه تکوینی خداوند انجام گرفته است.

برای ردّ همین مقدمه است که ادیان ثنوی مجبور می‌شوند برای شرور فاعل و خالقی جدا از خیرات بیابند؛ دامن یزدان پاک را از همه زشتی‌ها پاک کنند و تمام رنج‌ها و مصیبت‌ها را به گردن اهریمن بدنها بگذارند.

به جای آنکه آفریدگار توانا مورد تعرض "خدایا راست گویم فتنه از توست"^{۱۶}، واقع نشود او را بریء دانسته‌اند از این که خالق کلیه دردها و آسیب‌ها باشد و انسان را دچار چنگال جانوران درنده و

^{۱۲} أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ. نساء، ۷۸.

^{۱۳} فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ. مائدہ، ۱۰۶.

^{۱۴} حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ. انعام، ۶۱.

^{۱۵} كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ. عنکبوت، ۵۷.

این مصوع منسوب به ناصر خسرو است و به نظر می‌رسد به آیه شریفه قرآن اشاره داشته باشد که حضرت موسی

^{۱۶} پس از جریان گوساله پرستی بنی اسرائیل به خداوند خطاب کرد و گفت: "ان هی الا فتنتک". (اعراف، ۱۵۵).

حشرات موذی نماید، بنابراین آنچه زشت و زیان‌آور است به خرد خبیث نسبت داده شده است. مقدمه پیش‌ت‌ها، ج ۱، ص ۱۵.

به سخن دیگر، در دیدگاه ثنوی، اگر شر را به خداوند نسبت دهیم او شریر و بدکار خواهد شد، و خداوند نمی‌تواند هم نیک‌کردار باشد و هم زشت کردار، هم سرچشم‌هه خیر باشد و هم شر پس باید برای شر ریشه دیگری بیابیم.

اندیشه ثنوی خارج از چهارچوب توحید است، در ادیان توحیدی، یک خداست که می‌آفریند، تدبیر می‌کند، نعمت می‌دهد و عذاب می‌فرستد این خدای واحد؛ هم‌طراز، رقیب و شریک‌ندارد در این جهان‌بینی هر آنچه روی دهد، همه به علم و اراده و اجازه حق تعالی است قرآن‌می‌فرماید:

ما أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُبَرَّأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ. حديث، ۲۲.

و هیچ مصیبتي در زمین و نه در جان‌های شما نرسد مگر پیش از آنکه پدیدش آوریم، در کتابی است این بر خداوند آسان است.

گر رنج پیش‌آید و گر راحت، ای حکیم
نسبت به غیر مکن که این‌ها خدا کند. دیوان حافظ، ص ۱۴۴.
متکلمان اسلامی در برابر شبهه شریر دانستن خداوند نیز پاسخ‌هایی ارائه داده‌اند برخی از این‌متکلمان با اینکه آفریننده شرور و زشتی‌ها را خداوند می‌دانند، ولی اطلاق صفت شریر را بر خداروا نمی‌شمرند
قاضی عضد الدین ایجی (م. ۷۵۶ق.). می‌نویسد:

وَإِنَّمَا لَا يُطْلَقُ لِفَظُ الشَّرِيرِ عَلَيْهِ كَمَا لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لِفَظُ خَالِقِ الْقَرْدَةِ وَ الْخَنَازِيرِ لِأَحَدِ الْأَمْرَيْنِ؛ إِمَّا لَأَنَّهُ يَوْهُمُ أَنْ يَكُونَ الشَّرُّ غَالِبًا فِي فَعْلَهِ كَمَا يُقَالُ فَلَانُ شَرِيرٌ إِنْ ذَلِكَ مُقْتَضَى طَبِيعَتِهِ وَ الْغَالِبُ عَلَى عَادَتِهِ وَ امَّا لَعْدُ التَّوْقِيفِ وَ اسْمَاءِ اللَّهِ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةً. شرح مواقف، ج ۸، ص ۶۳.

و واژه شریر بر خدا اطلاق نمی‌شود آن چنانکه واژه آفریننده میمون‌ها و خوک‌ها بر او اطلاق نمی‌شود، به جهت یکی از این دو دلیل؛ یا آنکه اطلاق شریر موجب چنین پنداری است که در افعال

خداوند، شرّ غلبه دارد همان طور که گفته می‌شود فلانی شریر است یعنی شرّ مقتضای طبیعت و چیره بر عادت اوست و یا آنکه چنین نامی از طرف شرع بر خدا اطلاق نشده است و نام‌های خداوند توقيفی هستند.

ایجی در این عبارت به این شبهه دو پاسخ داده است؛ اول آنکه شریر به کسی می‌گویند که طبیعتش با بیشتر کارهاش شرّ باشد ولی خداوند چنین نیست، پس خدا هر چند فاعل شرّ است ولی شریر نیست ممکن است در ردّ این پاسخ گفته شود که شریر آن است که شرّی انجام دهد چه کم و چه زیاد، چه موافق طبیعتش باشد و چه نباشد پس اگر خداوند را آفریننده و کُننده شرّ می‌شمرید، او را باید شریر بدانید.

دوم آنکه نام‌های خداوند محدود به آنهاست که در متون مقدس؛ قرآن و روایات آمده است و اطلاق نام دیگری بر خدا جایز نیست و در متون مقدس بر خدا شریر اطلاق نشده است، پس نمی‌توان به او شریر گفت.

این پاسخ نیز مردود است؛ زیرا محدودیت اسمای الهی و عدم جواز اطلاق نام دیگری بر خداوند یک حکم فقهی و درون دینی است، در حالیکه بحث ما عقلی و فرادینی است به تعبیر دیگرپیش از فقه و احکام فقهی، به جهت عقلی آیا می‌توان خدا را شریر دانست؟ و اصلاً سخن از اطلاق واژه شریر نیست تا شما از جواز یا حرمت فقهی سخن بگویید بلکه بحث از صدق مفهوم شریر بر خداست.

علامه حلی شبهه شریر دانستن خدا را چنین پاسخ می‌دهد:

الخير والشرّ ليسا ذاتين للشيء فجاز ان يكون الشيء خيراً بالقياس الى شيءٍ و شراً بالقياس الى آخرٍ و حينئذٍ يصح اسنادهما الى ذاتٍ واحدةٍ. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٠٩.

خیر و شرّ برای چیزی ذاتی نیستند پس رواست که چیزی نسبت به چیزی خیر باشد و نسبت به دیگری شرّ باشد و در این هنگام صحیح است که این دو (خیر و شرّ) را به ذات یگانه‌ای نسبت دهیم. این پاسخ نه تنها چاره‌ساز نیست، بلکه مشکل‌ساز است؛ بر اساس این پاسخ دو مفهوم خیر و شرّ کاملاً نسبی خواهند شد و این موجب نسبیّت اخلاق می‌شود به نظر می‌رسد علامه حلی در این پاسخ

تنها به شرور طبیعی نظر داشته است و شرور اخلاقی را به شمار نیاورده است، در حالیکه شبهه شرّ در مورد شرور اخلاقی نیز جریان دارد.

پاسخ این شبهه در چگونگی استناد شرور به خداوند نهفته است؛ شریر آن است که با قصد و عزم و اختیار و از سر بدخواهی شرّ را برگزیند و آن را پدید آورد، در حالیکه هر چند در نظام توحیدی اسلام، آفریننده خیر و شرّ خداست ولی خداوند شرور طبیعی را نه از جهت بدخواهی بلکه به جهت مصالحی -که در مباحث آینده خواهد آمد- پدید می‌آورد و در شرور اخلاقی نیز خداوندقدرت و اختیار به بدکار داده است تا بدی کند و بدین جهت آفریدگار اوست ولی شریر آن بدکار است که با استفاده از توانایی و اختیار خدادادی، زشتی را برگزیده است در بخش پنجم از فصل سوم به تفصیل سخن از چگونگی انتساب شرور اخلاقی به خداوند خواهد آمد.

اندیشه‌های ثنوی در میان مسلمانان نیز رخنه کرده است برخی اندیشمندان اسلامی، شرور را به علل طولی دست دوم و سوم نسبت می‌دهند در نظر آنان، خدا خیر مطلق است، این عقل و یا دیگر موجودات قدسی و در عین حال امکانی هستند که تدبیر عالم مادی را به عهده دارند و به واسطه همان نقصی که در ذات آنهاست، تدبیر آنان نیز ناقص است و از این رو شرّ در جهان پدید می‌آید. سعدی درد و رنج پیروزی را که باد، چراغ وی را خاموش کرده است، به عهده فرشته موکل باد می‌گذارد و او را مقصّر می‌پنداشد وی می‌سراید:

قضا دگر نشود ور هزار ناله و آه
به کفر یا به شکایت بر آید از دهنی
فرشته ای که وکیل است بر خزان باد

چه غم خورد که بمیرد چراغ پیروزی. کلیات اشعار سعدی، ج ۱ (گلستان)، ص ۲۰۴.

صورت فلسفی این اندیشه را در آرای سهوردی به روشنی می‌یابیم؛ در فلسفه اشراق، خداوند نورالانوار است و هیچ تاریکی و نقص در او نیست، ولی صدور و تدبیر جهان مادی به عهده انوار قاهره (عقول) و انوار مدبره (نفوس) است که این انوار نیز خالی از نقص نیستند و شرّ از اینجا پدید

می آید. سهوردی می نگارد:

الشقاوة و الشرّ انما لزما عالم الظلمات من الحركات و الظلمة و الحركة لزمنا من جهة الفقر في الانوار
القاهرة و المدبّرة و الشرّ لزم بالوسائل و نور الانوار يستحيل عليه هيئات و جهات ظلمانية فلا يصدر منه
شرّ حكمة الاشراق، القسم الثاني، المقالة الخامسة، فصلٌ في الشرّ و الشقاوة.

شوربختی و شرّ همانا در جهان تاریکی‌ها از حرکت‌ها لازم می‌آید و تاریکی و حرکت از جهت فقر
(کاستی) در انوار قاهره و مدبره (عقول و نفوس) ناشی می‌شود بنابراین شرّ با وسائل لازم‌آمده است و
بر نور الانوار هيئت‌ها و جهت‌های ظلمانی محال است پس از او شرّ صادر نشد.

تفکر شنوی گذشته از مخالفت با توحید، نمی‌تواند گره مسأله شرّ را باز کند، زیرا باز پرسشی دیگر
نمایان می‌شود.

شروع از انوار امکانی ناقص و یا از اهریمن و انگرهمینو (خرد خبیث) ناشی شده است، ولی آفریدگار
این نیروها نیز خداوند (اهورامزدا یا نور الانوار) است پس باز نقص و فقر آنان به خداوند مستند
خواهد بود.

چنین پرسش می‌شود که چرا خداوند که خالی از عیب و نقص است خود مستقیماً اداره جهان را به
عهده نگرفته است؟ چرا خزانین باد را به فرشته‌ای بی‌غم سپرده تا چراغ پیروزی بمیرد و یا حتی کشته
پر از مسافری غرقه شود؟ چرا خداوند، جهان را دست انواری قرار داده که به واسطه جهات فقری
نتوانند آن را به خوبی اداره کنند؟

این پرسش‌ها حتی در مورد شروعی که ناشی از ستم انسان‌ها به یکدیگر است، جریان پیدامی کند؛
مسئولیت شروع ناشی از جنایت، جنگ و هر چند در درجه اول متوجه انسان‌هاست ولی باز جای
پرسش باقی می‌ماند که چرا خداوند چنین اجازه داده و دست جنایتکاران را بازگذاشته است که این
چنین کنند؟

اگر جنایتکاران بدون اجازه خداوند جهان چنین کرده‌اند پس خداوند مقهور و مغلوب و دست‌بسته است و اگر با اجازه او چنین کرده‌اند پس صفات مهربانی، عدالت و خیریّت حق تعالیٰ چگونه توجیه‌پذیر است؟

شیطان

آنچه قرآن کریم به عنوان شیطان به ما معرفی می‌کند، با آنچه در ادیان شنوی به عنوان اهریمن و آفریننده شرّ مطرح می‌شود، چه تفاوتی دارد؟ اگر خداوند مالک و حاکم و فرمانرواست، پس قلمروی شیطان کجاست؟ آیا شیطان می‌تواند مبدأ شرّ و کاستی باشد؟

در اینجا لازم است حدود اختیارات و امکانات شیطان و قوای شیطانی را از دیدگاه قرآن کریم بررسی نماییم. آفریدگار همه چیزها را خداوند می‌داند، و هموست که ملکوت همه چیز به دست اوست و خلقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. انعام، ۱۰۱.

و همه چیز را آفرید و او به همه چیز آگاه است.

فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِئِ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. یس، ۸۳.

پس منزه است کسی که ملکوت همه چیز به دست اوست و به سوی او بازگردانده می‌شوید. هیچ کس نمی‌تواند بدون اجازه او کاری بکند حتی پیامبران بدون اجازه او نتوانند معجزه‌ای آورند. و ما كانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيْكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ. ابراهیم، ۱۱.

و ما را نرسد که جز به اجازه خدا، برهانی آوریم.

خداوند به شیطان اجازه داده است که انسان را وسوسه کند،^{۱۷} بفریبد،^{۱۸} وعده پوچ دهد،^{۱۹} از فقر بترساند،^{۲۰} دشمنی و کینه ایجاد کند^{۲۱} و زشتی را در چشم آدمی زیبا بنمایاند.^{۲۲} و این همه وسیله آزمایش و امتحان انسان است با این همه شیطان هیچگاه سیطره و حکمرانی بر آدمی نخواهد داشت.

^{۱۷} فَوَسُوسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ. اعراف، ۲۰.

^{۱۸} لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. ص، ۸۲.

وَ مَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَ لَوْمُوا أَنفُسَكُمْ. ابراهيم، ۲۲.
و من بر شما چیرگی نداشتمن مگر آنکه شما را بخوانم و شما دعوتم بپذيريد پس مرا ملامت نکنيد و خودتان را ملامت کنيد.

بلى، اگر کسی شيطان را سرپرست خود قرار دهد و از او پیروی کند، آن گاه شيطان بر او چيرهخواهد شد.

إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّنَهُ. (نحل، ۱۰۰). چيرگي او تنها بر کسانی است که وى را پیروی کنند.
ولى شيطان از مؤمنان نيز دست نمی کشد بلکه بيش از ديگران سعى در گمراهی آنان دارد و در اين راه، خداوند به او اختیاراتی داده است؛ گذشته از وسوسه، شيطان می تواند انسان مومن را دچار فراموشی کند، همان گونه که همسفر حضرت موسى را دچار فراموشی کرد.

فَإِنَّمَا نَسِيَتُ الْحُوتَ وَ مَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ. کهف، ۶۳.

(همسفر موسى گفت:) من ماهی را فراموش کردم و جز شيطان، آن را به فراموشی نبرد بلکه در جريان حضرت یوسف می بینیم که شيطان، یاد پروردگار را از خاطر یوسف می برد و او برای نجات خود دست به دامن ساقی پادشاه می شود خداوند نيز به کيفر اين غفلت چند سال ديگر، یوسف را در زندان وامي گزارد.

وَ قَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ ناجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السَّجْنِ بِضُعْ سِنِينَ.
یوسف، ۴۲.

^{۱۹} وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا. نساء، ۱۲۰.

^{۲۰} الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ. بقره، ۲۶۸.

^{۲۱} إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبُغْضَاءَ. مائدہ، ۹۱.

^{۲۲} وَ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. انعام، ۴۳.

(و یوسف) به یکی از آن دو (همبندش) که می‌پندشت نجات یابد، گفت مرا نزد سرورت یادکن،
شیطان یاد پروردگارش را از خاطرش بُرد پس (یوسف) چند سالی در زندان بماند.^{۲۳}

حتی در جریان حضرت ایوب می‌بینیم که آن حضرت مصیبت‌ها و سختی‌های وارد شده بر خود را به
شیطان نسبت می‌دهد.

وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَ عَذَابٍ. ص، ۴۱.

و بنده ما ایوب را به یاد آور آن گاه که پروردگارش را صدا زد که شیطان مرا سختی و عذاب رسانده
است.

ولی هر چه شیطان انجام دهد، به اجازه خداست:

إِنَّمَا النَّجْوَى مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزُنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَيُسَبِّ بِضَارِّهِمْ شَيْئًا إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَى اللَّهِ فَلِيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ. مجادله، ۱۰.

نجواکردن از شیطان است تا ایمان آورندگان را اندوهناک کند و جز به اجازه خداوند هیچ زیانی به
آنان نتواند رساند و مؤمنان باید بر خدا توکل کنند.

و در انتها باز باید توجه کرد که دخالت‌های شیطان، توان اختیار و انتخاب را از انسان نمی‌گیرد، بلکه
فریب‌های او در برابر آیات و نشانه‌های حق تعالیٰ بسیار ضعیف است.

إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا. نساء، ۷۶.

بر این اساس هر چند ممکن است شیطان سرچشمہ بسیاری از شرور ادراکی یا طبیعی باشد ولی این
همه به اجازه خدا و در جهت آزمایش و امتحان آدمی است.

فال شوم

در ترجمه و تفسیر عبارت فَأَنْسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ دو نظریه است: ۱- شیطان یاد خدا را از خاطر یوسف بُرد.^۲
شیطان، یاد کردن یوسف نزد پادشاه را از خاطر ساقی بُرد ولی ظاهر عبارت و ترتیب ضمایر غایب در آن و روایات

^{۲۳}تفسیری، نظریه اول را تأیید می‌کند.

گذشت که در ادیان شنوی همچنین در مکاتبی که نیروهایی مستقل و خودمختار را دخیل در اداره و تدبیر جهان می‌شمرند، اتفاقات ناگوار و شرور طبیعی به خداوند نسبت داده نمی‌شود، بلکه به اهربیمن یا عقول عرضی یا فرشتگان مدبر و انوار نسبت داده می‌شود.

در فرهنگ‌های مختلف نیز این جریان رواج داشته و دارد که مردم عادی کوچه و بازار، ناگواری‌ها را به علل و اسباب تخیلی و غیر واقعی نسبت می‌دهند. چه بسا صدای کلاعغ یا پرواز بوم یا حضور گربه سیاهی را دلیل بر حادثه ناپسندی بدانند، یا زمان ویژه‌ای مانند چهارشنبه یا سیزدهم ماه را نحس بشمرند و یا مکانی مانند قبرستان یا کنار جوی آب را نامیمون گویند، همچنین گاه افرادی مانند رشت رویان، آبله رویان و یا مبتلایان به برخی بیماری‌های پوستی را موجب بروز حوادث ناگوار بدانند.

این دست باورها از سویی در زمرة فرهنگ عامیانه قرار می‌گیرد و از سویی دیگر از جنبه خرافه‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد، همچنین می‌توان این باور را نوعی پاسخ عوامانه به مسئله شرّ دانست انسان خرافه‌نگر به جای آنکه فکر و ذهن خویش را در پی یافتن علل و اسباب حوادث ناخوشی‌ها خسته کند، بدون در نظر گرفتن اصول منطق و خردورزی، این حادث را به نزدیک‌ترین موجود ناپسندش نسبت می‌دهد.

در قرآن کریم از این باور خرافی با واژه طَيْرَه یاد شده است این کلمه از ماده طیر است و از آنجا که عرب بسیار به پرواز پرندگان فال شوم می‌زده است، این واژه را برای این معنا بکاربرده‌اند. (ر.ک. مفردات راغب، ماده طیر، ص ۳۰۹).

بنابر گزارش قرآن کریم، این باور خرافی به جنگ پیامبران الهی آمده است؛ قوم ثمود، پیامبرشان حضرت صالح و مومنان همراه وی را شوم می‌دانستند و صالح به آنان گوشزد می‌کرد که خوشی‌ها و ناخوشی‌ها به دست خدادست بنگرید:

قَالُوا اطَّيَرْنَا بِكَ وَ بِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ. نمل، ۴۷.

قوم شمود به (صالح) گفتند: ما به تو و کسانی که با تو هستند فال شوم می‌زنیم. (صالح) گفت: فال بد شما نزد خداست، بلکه شما مردمی درافتاده در فتنه‌اید.

فرعونیان نیز نسبت به حضرت موسی و پیروانش همین باور را داشتند، بنگرید:

فَإِذَا جَاءَهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِّبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْبَرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ إِلَّا إِنَّمَا طَائِرُهُمْ عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ. اعراف، ۱۳۱

پس چون خوبی به آنها رسید، گفتند این برای ماست و اگر بدی به آنان رسید، به موسی و کسانی که با او بودند، فال شوم زند هان فال بد آنان نزد خداست ولی بیشترشان نمی‌دانند.

اهالی شهر انطاکیه نیز به دو فرستاده مسیح همین اتهام را زدند. بنگرید:

قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِنْ لَمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ * قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَإِنْ ذُكْرُهُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ. یس، ۱۸-۱۹

گفتند ما شما را به فال شوم گرفته‌ایم اگر پایان ندهید، بی‌تردید شما را سنگسار خواهیم کرد و ازسوی ما عذابی دردنگی به شما می‌رسد * گفتند اگر بیندیشید، فال بد شما با خود شماست؛ بلکه شما مردمی تجاوز کارید.

در فصل سوم خواهد آمد که یهودیان و منافقان مدینه نیز همین دید را نسبت به پیامبر اکرم داشتند. قرآن کریم در همه این موارد ضمن ابطال این طرز تفکر، شومی یا مبارکی را تنها و تنها به دست خدا می‌داند.

بخش چهارم تعارض وجود شر با خدای توانا، دانا، دادگر یا خیرخواه
بر اساس مقدمات قبلی، شر هست، علت دارد و مستند به خداست ولی وجود و استناد شرور با صرف وجود خداوند در تعارض نیست؛ بلکه با وجود خداوندی در تعارض است که دارای علم و قدرت مطلق و بی‌انتها، همراه با عدالت و یا خیرخواهی باشد به عبارت دیگر این مقدمه از شبیهه شر را می‌توان دو گونه تقریر کرد.

تقریر اول آن است اگر خداوند دانا و توانای مطلق است و بر علم و قدرت او هیچ قید و منعی نیست و از سوی دیگر دادگر و عادل است، پس چرا شرور در جهان یافت می‌شود؟

این تقریر بیشتر با عقیده مسلمانان (عدلیه) سازگار است، زیرا در قرآن کریم صفت عدالت خداوند بسیار مورد تاکید قرار گرفته است به طوری که ده مرتبه هر نوع ظلم و ستمکاری از حق تعالیٰ نفی شده است.^{۲۴}

تقریر دوم شبّه شر، در کنار علم و قدرت مطلق الهی، خیرخواهی خداوند را مورد پرسش قرار می‌دهد؛ خداوندی که به شرور علم دارد و می‌تواند آنها را از بین ببرد، اگر به طور متعارف خیرخواه آدمی است باید شرور را از او دور کند.

این تقریر بیشتر با خداوند مسیحیت سازگار است؛ زیرا هر چند خداوند اسلام رحمن و رحیم و رؤوف است، ولی امر و نهی کننده، سخت‌کیفر و انتقام‌گیرنده نیز هست. در حالیکه خداوند عهد جدید یک‌پارچه، مهربانی و بخشش و گذشت و خیرخواهی است؛ او پدر آسمانی انسان‌ها است. در موعظه سر کوه می‌خوانیم:

اگر کودکی از پدرش نان بخواهد، آیا به او سنگ می‌دهد؟ اگر از او ماهی بخواهد، آیا به او مار می‌دهد؟ پس شما که اینقدر سنگ‌دل و گناهکار هستید به فرزنداتان چیزهای خوب می‌دهید، پدر آسمانی‌تان، چقدر بیشتر برکات خود را به شما خواهد بخشید، اگر از او بخواهید. انجیل متّی، بخش ۷، قسمت ۱۱-۹.

در برابر عقیده به خداوند دانا، توانا، دادگر یا خیرخواه مطلق، برخی این صفات را انکار کرده‌اند

در آیات آل عمران، ۱۸۲؛ نساء، ۴۰؛ افال، ۵۱؛ یونس، ۴۴؛ کهف، ۴۹؛ حجّ، ۱۰؛ انبیاء، ۴۷؛ یس، ۵۴؛

^{۲۴} فصلت، ۴۶ و ق، ۲۹ عهد عتیق نیز عدالت خداوند و سلب ظلم از او بسیار تأکید می‌کند.

فلسفه و متکلمان اسلامی عموماً در توضیح و تصویر علم خداوند به جزئیات زمانی دچار مشکل بوده و هستند، ولی به هر صورت دانایی مطلق خداوند از باورهای اساسی مسلمانان است و قرآن کریم نیز بر آن دلالت دارد، این آیه را بنگرید:

أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. مائده، ۹۷.

خداوند آنچه را در آسمان‌ها و آنچه را در زمین هست می‌داند و خدا بر همه چیز آگاه است.

ولی در مورد صفت قدرت، وضعیت تفاوت می‌کند؛ قرآن کریم برای ما نقل می‌کند که برخی از یهودیان می‌پنداشتند که خدا دست‌بسته است، جهان را آفریده و آن را به آدمی سپرده و سپس به کناری نشسته و دیگر این اراده انسان است که حکومت می‌کند.

وَ قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَاتٍ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ. مائده، ۶۴.

و یهود گفت دست خدا بسته است دستانشان بسته باد و نفرین بر آنان به خاطر آنچه گفتند، بلکه دستان او گشاده است، هر گونه که بخواهد می‌بخشد.

اندیشه خدای دست‌بسته به جهان مسیحیت و اسلام نیز سراایت پیدا کرده است در میان مکاتب کلامی مسیحی، پیروان الهیات پویشی، دیدگاه دگرگونه‌ای نسبت به قدرت خداوند دارند آنان آموزه قدرت مطلق را یک خطای کلامی می‌شمرند، در الهیات پویشی، خداوند قدرت قاهرانه‌ندارد، بلکه قدرت او همواره اقتاعی است بر این اساس خدا هرگز اراده خود را بر طبیعت تحمیل نمی‌کند و دست به معجزه نمی‌زند، بلکه تنها انسان‌ها را به انجام عالی‌ترین و بهترین امکان‌ها ترغیب می‌کند. (ر.ک. عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۱۵ و علم و دین، ص ۴۷۶).

در تاریخ کلام اسلامی نیز برخی قدرت خداوند را محدود ساخته‌اند سخن از آنجا آغاز شد که آنچه آدمی انجام می‌دهد، مخلوق و آفریده خدا هست یا نه؟ جبری مسلکان انسان و تمام کارهایش را آفریده خدا می‌دانند و به این بن‌بست بر می‌خورند که پس خداوند کردارهای ناشایست را آفریده است.

در برابر، قائلین به تفویض (واگذاری)، کرده آدمی را به خدا نسبت نمی‌دهند؛ بلکه به نوعی انسان را در این جهان خود مختار می‌بینند آنان نیز به این اشکال برمی‌خورند که انسان گناهکار را سرکش و چیره بر پروردگار می‌بینند.

راه خروج از این دو بنبست را در فصل آینده مطرح خواهیم کرد، ولی به هر صورت قرآن کریم، بیست و شش مرتبه اعلام می‌کند که خداوند بر هر چیزی توانا است، و هیچ چیز نتواند او را ناتوان کند.

وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا۔ فاطر، ۴۴.
و هیچ چیز در آسمان‌ها و نه در زمین، خدا را ناتوان نسازد او بی‌تردید آگاه و تواناست.

صفت سومی که در شبیهه شرّ مطرح می‌شود، عدالت است اشعری مسلکان هر چند عدالت خداوند را انکار نمی‌کنند، ولی آن را از معنا تهی می‌کنند در این مكتب؛ حسن و قبح، عدل و ظلم به واسطه شارع تعیین می‌شود، پس عدالت یعنی آنچه که خداوند انجام دهد پس گزاره خدا در کارش دادگری می‌کند، بدین معناست که خداوند در کارش آنچنان است که خود می‌کند. همچنین گزاره خدا ستم نمی‌کند، بدین معنا می‌شود که خدا آنچه را نمی‌کند، نمی‌کند. بدین ترتیب صفت عدالت خداوند در دستگاه کلامی اشعری، بی‌معنا و مهم‌است.

بر همین اساس صفت خیرخواهی نیز در کلام اشعری بی‌معنا می‌شود، زیرا خیر آن است که خدا انجام دهد، پس خدا خیرخواه است یعنی خداوند خواهان کاری است که خود می‌کند.

در یک نتیجه‌گیری کلی، وجود شرور با خدایی که به جزئیات آگاهی نداشته باشد و یا خدایی که انسان را به خودش واگذاشته باشد و خود دست‌بسته نشسته باشد و یا خدای اشعری مسلکان که هر چه بکند عدل و خیر است و یا خدای پویشی که در بستر زمان به کمال و تمام می‌رسد، هیچ تعارض و منافاتی ندارد؛ بلکه شبیهه شرّ با اعتقاد عمومی پیروان ادیان ابراهیمی به خداوند دانای توانای دادگر و یا خیرخواه درگیر است.

بخش پنجم: نتیجه شبهه و آخرين پاسخها

بر اساس مقدمات قبلی یعنی وجود شرور، معلول بودن آن و انتساب شرّ به آفریدگار دو نتیجه گرفته می‌شود:

اول آنکه اعتقاد به خداوند توانا، دانا و خیرخواه مطلق که از او شرّ صادر شود، چنین اعتقادی حاوی تناقض درونی است و برای ابطال هر باوری ابتدائی‌ترین و آسان‌ترین راه آن است که ناسازگاری و تناقض درونی آن نمایش داده شود.

تقریر این نتیجه را آنچنان که به اپیکور منسوب است، دوباره مرور می‌کنیم:

حال خداوند نسبت به شرور از چهار حالت خارج نیست:

می‌خواهد شرور را از میان بردارد ولی نمی‌تواند پس قادر مطلق نیست.

می‌تواند شرور را دفع کند ولی نمی‌خواهد چنین کند پس خیر مطلق نیست.

می‌خواهد و می‌تواند شرّ را از بین ببرد ولی از شرور خبر ندارد. پس عالم مطلق نیست.

و اگر قادر، عالم و خیر مطلق است پس چرا در جهان شرّ یافت می‌شود؟!

برای آنکه شبهه به تقریر اول برطرف شود باید ثابت کرد پذیرش وجود شرور در جهان هستی با

عقیده به صفات علم، قدرت، عدالت و خیرخواهی مطلق خداوند، تناقض و منافاتی ندارد.

دوم، همان گونه که مؤمنین، نظم در جهان را به عنوان دلیل و برهان بر وجود خدای ناظم می‌آورند،

ملحدان نیز وجود شرور طبیعی و اخلاقی در جهان را دلیل و برهان بر نبود آفریدگار می‌پنداشند.

برای پاسخگویی به نتیجه اول باید ثابت کرد وجود شرور هیچ ناسازگاری و تناقضی با صفات الهی

ندارد و اعتقاد به خدای توانا، دانا و خیرخواه مطلق با در نظر گرفتن شرور موجود؛ باوری منطقی و

قابل دفاع است.

برای آنکه شبهه به تقریر دوم برطرف شود باید ثابت کرد شرور موجود در متن نظمی است که خدا

برای این جهان ترتیب داده است و به عبارت دیگر این رنج‌ها و سختی‌ها جزیی از برنامه خداوند

برای این دنیاست و نه تنها دلیل بر نبود خداوند نیست، بلکه نشانه‌ای از وجود خدای متعال و تدبیر اوست.

شرّ به مثابه کیفر

مومنان برای آنکه شبهه شرّ را عقیم بگذارند و در برابر نتایج آن از اعتقاد و ایمان خود دفاع کنند، پاسخ‌هایی را مطرح کرده‌اند برخی، شرور را کیفر گناهان و کارهای ناشایست انسان‌ها برمی‌شمرند بنابراین خداوند بعضی از گناهان را در این دنیا کیفر می‌کند و کیفر برخی دیگر را به بربزخ و یا جهان آخرت حواله می‌دهد، حال این کیفر گاه به واسطه یک شرّ طبیعی مانند سیل یا زلزله انجام می‌گیرد و گاه بدین واسطه است که خداوند اجازه می‌دهد ستمنگری بر آن انسان‌گناهکار چیره شود و او را بیازارد. (شرّ اخلاقی) پس شرور هر چند به خدا نسبت داده می‌شوند، ولی نتیجه فعل زشت خود آدمی است، پس از ماست که بر ماست.

جُرم بَرْ خُود نِه كَه تو خُود كَاشتى
با جزا و عدل حق كَن آشتى
رنج را باشد سبب بَد كَردنى

بد ز فعل خود شناس، از بخت نی. مثنوی، دفتر ششم، ص ۵۴۱.

ادیان ابراهیمی به طور عمده بر این تفکر تأکید داشته‌اند و در عهد عتیق، جدید و قرآن بسیار آیات می‌توان یافت که رنج و سختی انسان را نتیجه کردار زشت او می‌شمرد در کتاب ایوب از زبان اليهو می‌شنویم که به ایوب می‌گوید:

چطور ممکن است خدای قادر مطلق، بدی و ظلم بکند؟ او هر کس را موافق عملش جزامی دهد، به راستی که خدای قادر مطلق بدی و بی‌انصافی نمی‌کند. عهد عتیق، کتاب ایوب، قسمت ۳۴

هر چند حضرت ایوب بر این نکته تأکید می‌کند که گناهی مرتكب نشده است، ولی اليهو و دیگر دوستان وی باز اصرار می‌کنند که رنج‌ها و بدیختی‌های وارد بر او نتیجه کردار زشت و گناه بزرگ اوست.

در این دیدگاه گناه یا اطاعت انسان در نظام آفرینش تأثیرگذار است؛ ارتباط نامشروع جنسی موجب زلزله می‌شود، داوری به ناحق موجب خشکسالی و غفلت از یاد خداوند موجب تنگی و تلخی زندگی است، ترک نماز موجب بی‌برکتی عمر است و قرآن کریم نیز بر این پاسخ صحّه می‌گذارد.

وَ مَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ. سوری، ۳۰.

و آنچه از مصیبت به شما رسد پس به جهت آن کردارست که خود انجام داده‌اید و او (خدا) بسیاری را می‌بخشد.

آیه‌ای دیگر، تباہی خشکی و دریا را نتیجه کردار آدمی می‌شمرد:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. روم، ۴۱.
فساد در خشکی و دریا بر اثر دستاورد مردم پدیدار شد تا (خداوند نتیجه) بعضی از آنچه کرده‌اند، به آنان بچشاند، باشد که (از کردارشان) بازگرددند.

ولی توجه به سه نکته ضروری است؛ اول آنکه تمام سختی‌ها و رنج‌ها ناشی از گناه نیست؛ کودکان، مؤمنان و پیامبران با رنج‌هایی روبرو می‌شوند، در حالیکه گناهی مرتكب نشده‌اند؛ بلکه قرآن کریم تأکید می‌کند که مؤمنانی به بهشت برین وارد می‌شوند که در این دنیا سختی و رنج دیده باشند و برداری پیشه کرده باشند.

أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهُمُ الْبَأْسَاءُ وَ الضَّرَّاءُ وَ زُلْزَلُوا
حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ. بقره، ۲۱۴

آیا پنداشتید به بهشت وارد می‌شوید با آنکه مانند آنچه بر پیشینیان آمد بر شما نیامده است؟ دچار رنج و زیان شدند و تکان‌ها خوردند تا آنجا که پیامبر و کسانی که با او ایمان آورده بودند، گفتند:
یاری خدا چه زمانی است؟

مسيحيت پولسی اين گونه رنج‌ها را به نوعی ديجر توجيه می‌کند بنابر قرائت پولس از دين حضرت مسيح -كه قرائت غالب نيز بوده و هست- رنج پيامبری چون مسيح برای پاک شدن گناهان انسان‌ها مومن به اوست. پولس به روميان می‌نويسد:

خدا، عيسى مسيح را فرستاد تا مجازات گناهان ما را متحمل شود و خشم و غضب خدا را از ما برگرداند خدا، خون مسيح و ايمان ما را وسیله‌اي ساخت برای نجات ما از غضب خود. نامه پولس به روميان، ص ۱۰۸۱، قسمت سوم، بند ۲۵.

ولي اين پاسخ گذشته از صحت يا بطلانش، كامل نخواهد بود زيرا رنج و درد کودکان و نوزادان را توجيه نخواهد كرد.

دوم آنکه بنابر آيات قرآن، روز قيامت است که هنگامه جزاست، كيف و پاداش کردار در روز رستاخيز خواهد بود و نه در اين دنيا آيه ذيل را بنگريدي:

الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ. غافر، ۱۷.

امروز هر کس بدان چه که به دست آورده، جزا داده می‌شود.

سومين نكته آن است که خداوند تنها به جهت كيف و انتقام بلا نمي فرستد؛ بلکه برای بازداشت انسان از زشت‌کرداری و بيدار ساختن وي از غفلت، او را دچار سختی می‌کند به تعبيري ديجر كيف مراد و مقصود نهايی خداوند نيست، كيف غایت واپسین و خواسته آخرین نيست، بنگريدي:

وَلَنْدِيقَنَهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنِي دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. سجده، ۲۱.

و به آنان عذاب کوچک‌تر (عذاب دنيا) را پيش از عذاب بزرگ‌تر (عذاب آخرت) می‌چشانيم، باشد که بازگرددند.

خدائي که قرآن کريم به ما معرفی می‌کند، قهار و سخت‌گير نیست که تا انسانی گناهی کرد به كيف او برخizد؛ بلکه خداوند اگر هم كيف دهد، برای تربيت و تعالى روح بزهكار آدمی است.شيخ مفيد می‌نگارد: و قدیمتحن اللہ تعالیٰ کثیراً من خلقه بالalam الشديدة قبل الموت و یعفی آخرين من ذلك و

قدیکون الالم المتقدم للموت العقوبة لمن حلّ به و يكون استصلاحاً له ولغيره و يعقبه نفعاً عظيماً.
تصحیح الاعتقادات، ص ۹۵.

و گاه خداوند بسیاری از آفریدگانش را با دردهای سخت پیش از مرگ آزمایش می‌کند و دیگرانی را از این معاف می‌دارد و گاه درد پیش از مرگ، کیفر آن کسی است که گرفتار درد شده است و این (درد) موجب صلاح او و دیگران است و به دنبال آن سود بزرگی آید.

فرجام‌اندیشی و آخرت‌گرایی

قرآن کریم، انسان را هشدار می‌دهد که دانشش اندک است؛ گاه آنچه را دوست دارد، برایش شرّ است و آنچه نمی‌پسندد، برایش نیک باشد، بنگرید:

وَعَسَى أَنْ تَكْرُهُوا شَيْئاً وَ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَ هُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ. بقره، ۲۱۶.

و بسا چیزی را خوش نمی‌دارید و آن برای شما نیک است و بسا چیزی را دوست دارید و آن برای شما شرّ است و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

بر این اساس این پرسش پدید می‌آید که آیا انسان با توجه به آگاهی اندک خویش، در خیر یا شرّ دانستن چیزها به اشتباه داوری نمی‌کند؟ چه بسا اتفاقی که در ابتدا شرّ قلمداد می‌شود، ولی در انتهای جز خیر و خوبی به همراه نداشته باشد. دید انسان محدود است، اگر نگاه آدمی به این چهارچوب مادی محصور نبود و می‌توانست جهان‌های دیگر را نیز بنگرد، داوری وی نسبت به خیر یا شرّ بودن حوادث تغییر می‌کرد. ملاصدرا می‌نویسد:

لو تیسر لک ان تعلم كل شیء بأسبابه و عللہ بأن تخرج من هذه الھاویة المظلمة مهاجرًا الى الله وملکوته و تشاهد عالم الاملاک و عجائب الترتیب فيها ثم ترجع الى الملکوت الاعلى لرأیت جميع الاشياء حسنا عندك موافقا لراضاك. الاسفار، ج ۷، ص ۱۳۳.

اگر برایت ممکن بود که هر چیزی را با اسباب و عللش بشناسی، بدین گونه که با خرد خویش از این جهان پست تاریک به سوی خدا و ملکوت او خارج شوی و جهان املاک و نظم عجیب در آن را شاهد باشی، سپس به سوی ملکوت فراتر عروج کنی؛ بی تردید همه چیزها را نزد خویش خوب و پسندیده می دیدی.

به ویژه با دیدی آخرت‌گرا، داوری ما بسیار تغییر خواهد کرد؛ دیگر رنج و آسیب‌های شهیدان نه تنها شر نیست، بلکه به تمامی خیر و خوبی است، رفاه و خوشی دنیاطلبان نیز نه تنها نیک‌بختی نیست، بلکه سیه‌روزی است قرآن کریم، مال‌اندوزی بخیلان را با توجه به نتیجه آخرتی آن شر می‌شمرد، بنگرید:

وَ لَا يَحْسِنُ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيِطَوْقُونَ مَا بَخْلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. آل عمران، ۱۸۰.

کسانی که بدانچه خدا از فضلش به آنان داده بخل می‌ورزند، هرگز مپندارند که این برای آنان خیر است؛ بلکه برای آنان شر است، روز رستاخیز آنچه را بدان بخل ورزیدند طوق گردنشان سازند. و در آیه‌ای دیگر، جریان افک را با اینکه در ظاهر شر و بدی شمرده می‌شد، خیر می‌داند: إِنَّ الَّذِينَ جَاءُ بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسُبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ. نور، ۱۱. بی‌گمان کسانی که آن بهتان را به میان آوردند گروهی از شما بودند، آن را برای خود شری نپندارید، بلکه آن برای شما خیر بوده است.

مشکل دانش اندک و خرد ناقص آدمی در همه یافته‌ها و ادراک‌های او جریان دارد، اگر این مسأله موجب شود که بر تمام داوری‌های او خط بطلان بکشیم، اساس معرفت و شناخت فرومی‌ریزد و همان گونه که گذشت نتیجه این تشکیک عام، پوچی و نهیلیسم خواهد بود بلی، توجه به محدودیت و نقص قوای عقلی، انسان را به نگریستنی فرآگیر و عمیق و قضاوی با تأمّل و تفکر فرامی‌خواند. به عبارت دیگر همان گونه که متفکران و فیلسوفان به محدودیت عقل بشری تصریح می‌کنند ولی این محدودیت و نقصان را موجب بی‌اعتباری عقل نمی‌دانند، همان گونه که خط‌پذیری حواس موجب نفی

اعتبار آنها نمی‌شود، در اینجا نیز احتمال خطای آدمی در تشخیص خیر و شرّ موجب نفی اعتبار تشخیص وی نمی‌شود.

رنج و پاداش

متکلمان اسلامی (عدلیه) تأکید می‌کنند که خداوند رنج و دردی را که بر بی‌گناه وارد می‌شود، در آخرت جبران می‌کند همچنین انتقام ستمدیده را از ستمکار خواهد گرفت بر این اساس عموم متکلمان اسلامی در بخشی به نام "العوْض و الْإِتِّصَاف" به اثبات یا ردّ این مطلب برخاسته‌اند که در برابر درد و رنج دنیوی خداوند به رنج‌کشیده عوض دهد و از ستمکار انتقام بگیرد خواجه نصیر طوسی می‌نویسد: و يُسْتَحِقُّ الْعَوْضُ عَلَيْهِ تَعَالَى بِإِنْزَالِ الْالَّامِ وَ تَفَوِيتِ الْمَنَافِعِ لِمَصْلَحَةِ الْغَيْرِ وَ إِنْزَالِ الْعَوْمَمِ . تجرید الاعتقاد، مقصد سوم، فصل سوم، مسأله ۱۴ (فى الاعواض).

و عوض بر خداوند تعالیٰ - در برابر فرستادن دردها و از بین بردن سودها برای جلب مصلحت دیگری و فرستادن اندوه‌ها - قرار می‌گیرد.

محمد عبده نیز در شرح سخن امیرالمؤمنین که فرمود: "انَّ الْمَرْضَ لَا أَجْرَ فِيهِ" ، می‌نویسد: انَّ الْمَرْضَ لَيْسَ مِنْ أَفْعَالِ الْعَبْدِ لِلَّهِ حَتَّىٰ يُؤْجِرَ عَلَيْهَا وَ أَنَّمَا هُوَ مِنْ أَفْعَالِ اللَّهِ بِالْعَبْدِ الَّتِي يَنْبَغِي إِنَّ اللَّهَ يُعَوِّضُهُ عَنْ آلامِهَا . شرح نهج البلاغة (محمد عبده)، ج ۲، ص ۱۵۴

بیماری از کردارهای بنده برای خدا نیست تا بر آن اجر داده شود بلکه تنها از کارهای خدا به بنده است که شایسته است خداوند در برابر دردهای آن بیماری به بنده عوض دهد.

این راه حل در میان غربیان نیز مورد پسند واقع شده است، نورمن ال گیسلر می‌نویسد: رنج بردن بدون تقصیر مانند رنج بردن بدون پاداش و بدون عوض نیست، اولی ضرورةً با اعتقاد به خدا ناسازگار نیست در حالیکه دومی ناسازگار است. فلسفه دین، ج ۱، ص ۱۷۸ .

قرآن کریم نیز بارها بر این مطلب صحّه می‌گذارد که خداوند در برابر صبر بر ناملایمتشا پاداش می‌دهد، البته به شرط آنکه بر دباری با ایمان و کردار نیک همراه باشد.

إِنَّى جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِرُونَ. مؤمنون، ۱۱۱.

من امروز در برابر برداریشان پاداششان دادم، همانان رستگارانند.

طرح مسأله عوض و جبران از عدالت خداوند در برابر شبهه شرّ دفاع می‌کند، بنابراین متكلمان نیز این مبحث را در زمرة فروعات مسأله عدل الهی آورده‌اند، ولی این پاسخ ناقص است، زیرا حکمت و خیرخواهی خداوند را پوشش نمی‌دهد آیا شما می‌پسندید که یک پدر خردمند و خیرخواه بر گونه فرزند بی‌گناه خویش سیلی بزنند و پس از مدتی درد و رنج و تحقیر، در برابر آن سیلی، بستانی به او هدیه دهد؟ آیا خداوند راه بهتری برای پاداش دادن به آدمیان نمی‌شناسد؟

در واقع جریان عوض و انتصاف صحیح است؛ خداوند به جهت عدالت خویش در برابر رنج، پاداش می‌دهد و از ستمگران انتقام می‌گیرد ولی این مطلب نمی‌تواند به تنها‌یی جوابگوی شبهه شرّ باشد.

سید مرتضی بدین مطلب تصریح می‌کند، وی می‌نویسد:

إِمَّا آلاَمَ الَّتِي يَفْعُلُهَا اللَّهُ تَعَالَى لَا عَلَى سَبِيلِ الْعَقُوبَةِ، فَلَيْسَ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ غَرْضَهُ عَزٌّ وَ جَلٌّ فِيهَا
الْعَوْضُ مِنْ حِيثِ كَانَ قَادِرًا عَلَى أَنْ يَبْتَدِي بِمِثْلِ الْعَوْضِ بِالْغَرْضِ فِيهِ الْمُصْلَحَةُ وَ أَنَّمَا يَخْرُجُ بِالْعَوْضِ
مِنْ أَنْ يَكُونَ ظَلْمًا وَ بِالْغَرْضِ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَبْثًا. تنزیه الانبياء، ص ۹۳.

ولی دردهایی که خداوند تعالی نه به جهت کیفر آورد، روانیست که هدف خداوند در آنها عوض باشد؛ زیرا خدا تواناست که در برابر چیزی که مصلحت دارد، عوض قرار دهد و عوض تنها کارخدا را از ستم‌بودن خارج می‌کند و با هدف‌داربودن کار خدا را از بیهودگی خارج می‌کند.

رنج و پرورش روح

نازپرورد تنعم نبرد راه به دوست

عاشقی شیوه رندان بلاکش باشد. دیوان حافظ، ص ۱۲۴.

انسان بیهوده آفریده نشده است این جهان مکانی است برای تعالی و رشد روح آدمی رنج بردن و سختی دیدن بهترین راه برای پرورش انسان است.

در جهان غرب این پاسخ با نام ایرنائوس، متکلم سده دوم میلادی همراه است جان هیک در توضیح دیدگاه وی می‌نویسد:

بنابر نظریه عدل الهی ایرنائوسی، غایت خداوند، ساختن بهشتی نبود که ساکنان آن حداکثر لذت و حداقل رنج را ببرند، بلکه به جهان به عنوان مکانی برای پرورش روح یا انسان‌سازی نگریسته شده که در آن انسان‌های آزاد ممکن است با انجام تکالیف و مقابله با تعارضات هستی در یک محیط مشترک به مقربان خداوند و وارثان حیات ابدی تبدیل گردد. فلسفه دین، ص ۱۰۱.

این نظریه مورد توجه متکلمان اسلامی نیز بوده است، بسیاری از متکلمان لطف را بر خدا واجب می‌دانستند، بدان معنا که بر خداوند لازم است آنچه انسان را در جهت انجام تکالیف الهی و دوری از گناهان یاری می‌دهد، برای انسان فراهم کند. متکلمان با استفاده از همین مطلب لزوم بعثت انبیاء و انتصاب امامان و قرار دادن تکالیف را ثابت می‌کنند، حال اگر هدایت و تربیت آدمیان بر آزمایش آنان با سختی‌ها و رنج‌ها متوقف بود، خداوند به مقتضای قاعده لطف آنان را امتحان خواهد کرد. قرآن کریم نیز در آیات بسیاری از فتنه، امتحان و ابتلای مردمان سخن به میان آورده است.

وَلَنَبْلُونَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخُوفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَراتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ. بقره، ۱۵۵

و همواره شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاستی در اموال و کسان و محصولات می‌آزماییم و برداران را نوید بدی.

حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد
بر تن ما می‌نهد ای شیرمرد
خوف و جوع و نقص اموال و بدن

جمله بهر نقد جان ظاهر شدن. مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۷۸.

ولی گره کار در این است که رنج‌های این جهان به حدی است که نه تنها موجب رشد و تکامل روحی بشر نمی‌شود، بلکه افسردگی و دلمردگی به ثمر می‌آورد، در نتیجه گویی این شیوه تربیتی اثری

معکوس بر جای گذاشته است و به اصطلاح نقض غرض شده است، زیرا بیشتر انسان‌ها گرفتار جهالت، زشت‌کرداری و فرومایگی باقی مانده‌اند. سوره شعراء را در قرآن کریم بنگرید؛ خداوند به ترتیب داستان رسالت موسی، ابراهیم، نوح، هود، صالح، لوط و شعیب را بیان می‌کند و پس از بازگویی ادله و براهین هر یک از این هفت پیامبر و انکار و سرکشی مردم در برابر آنان می‌فرماید:
إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَا يَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ. شعراء، ۱۷۴، ۱۵۸، ۱۳۹، ۱۲۱، ۱۰۳، ۶۷. ۱۹۰.
همانا در این (داستان) نشانه‌ای است و بیشترشان ایمان آورند نبودند.

ضرورت طبیعی و اختیار آدمی

آخرین پاسخی که بررسی می‌کنیم، پاسخی ترکیبی است؛ شرور به دو دسته طبیعی و اخلاقی تقسیم می‌شوند: شروری که اختیار انسان در آن دخالتی ندارد، مانند: سیل، زلزله و ناشی از ضرورت نظام طبیعی حاکم بر جهان است و از آنجا که هر نظامی هر چند منسجم و متکامل باشد خالی از کاستی‌ها نیست، پس شرور طبیعی را باید به حساب محدودیت و نارسایی ذاتی عالم‌مادی گذاشت. به سخن دیگر، در این جهان مادی هموراه اصطکاک و برخورد بوده و هست؛ موجودات امکانی نیازمندند و برای رفع این نیازها با یکدیگر درگیر می‌شوند. شرور و رنج‌ها از این برخوردها و درگیری‌ها سرچشم می‌گیرند. ابن سینا در عبارتی شرور را به "ازدحامات الحركات و مصادمات المتحركات" (اشارات، ج ۳، ص ۳۱۹) یعنی تراکم حرکت‌ها و برخورد متحرک‌ها نسبت می‌دهد. ملاصدرا نیز در این باره می‌نویسد:

النفائص ترجع الى خصوصيات القوابل و استعداداتها بحسب المصادمات الواقعة بينها فى المراتب المتأخرة عند نزول حقيقة الوجود. الاسفار، ج ۲، ص ۳۵۶.

کاستی‌ها به ویژگی‌ها و استعدادهای پذیرنده‌گان بازگشت می‌کند که این ویژگی‌ها بر اثر برخوردهای واقع بین چیزها در مراتب متاخر هنگام فرود حقیقت وجود است.

شّر اخلاقی نیز ناشی از سوء اختیار آدمی است. خداوند انسان را آزاد و مختار آفرید و برای انسان، اختیار بهتر از جبر است، ولی این آدمی است که از این نعمت خدادادی سوء استفاده‌می‌کند، به جای آبادانی به جنگ مشغول می‌شود و به جای کمک و نوع دوستی، خیانت می‌کند؛ پس مسئولیت شرور اخلاقی نیز مستقیماً به عهده انسان است.

در نقد این پاسخ توجه به این نکته کافی است که خداوند، توانای مطلق است، هر چند نظام طبیعی ویژه‌ای را بر جهان حاکم ساخته است و این سامانه به ناچار کاستی‌هایی دارد و هر چند انسان را صاحب اختیار آفریده است، ولی با این همه می‌تواند در این نظام دخالت کند و از آسیب دیدن انسان‌ها جلوگیری کند یا آنکه آدمیان را از ستم و جنایت در حق یکدیگر بازدارد.

بنابر کتب آسمانی گاه خداوند در این نظام دخالت می‌کند و بر خلاف نظم موجود معجزه‌ای می‌آفریند؛ آتش را بر حضرت ابراهیم سرد و سلامت می‌کند، آب‌ها را برای حضرت موسی بر خلاف حالت عادی روی هم قرار می‌دهد، خوراکی‌های اندک را برای عیسی حضرت بسیار می‌کند و سنگریزه‌ها را برای حضرت محمد به سخن وامی دارد پس وی بر تغییر نظام تواناست و گاه چنین می‌کند.

به سخن دیگر، اگر شرور طبیعی و اخلاقی موجود در این جهان خارج از اذن و اجازه خداوند پدیدار شده است، پس خداوند توانای مطلق نیست، بلکه مقهور نظامی شده که خود آفریده است و اگر این شرور در چهارچوب اذن و اجازه خداست پس مسئولیت آنها نیز با اوست.

فصل سوم: پاسخ قرآن

این فصل دارای شش بخش است. در بخش اول دو آیه ۷۸ و ۷۹ سوره نساء را بررسی خواهیم کرد. در آیه اول بدی‌ها و خوبی‌ها به خدا نسبت داده شده است و در آیه دوم خوبی‌ها به خداوند و بدی‌ها

به آدمی نسبت داده شده است مفسران شیعه و سنتی در مقام توجیه تعارض ظاهري این دو بیان پنج پاسخ ارائه کرده‌اند که تنها یکی از آنها قابل پذیرش است.

در بخش دوم از صفات خداوند خواهیم گفت که به سه گونه ثبوتی، سلبی و فعلی تقسیم می‌شوند. دو گونه اول، صفات ذاتی‌اند و نامتناهی و بی‌کرانه‌اند، ولی افعال حق تعالی که هماناً تجلی و ظهور صفات ذاتی او در هستی است، کرانه‌مند است.

بخش سوم به معنا، ابعاد و جایگاه صفت ربویت می‌پردازد.

بخش چهارم از سنت همیشگی و فraigیر الهی، آزمایش و امتحان سخن می‌گوید آزمایش ابزار تربیت و پرورش است قرآن کریم با دو واژه فتنه و ابتلاء از این سنت یاد کرده است.

در بخش پنجم سخن از آفرینش کردارهایست؛ کردار زشت یا زیبای آدمی به خود او منتبه است یا به خداوند؟ این مسأله که در کلام اسلامی با عنوان خلق افعال مطرح است چه نقشی در طرح شبهه شر و پاسخ‌گویی از آن دارد؟

بخش ششم به بررسی پاسخ نهایی قرآن کریم به شبهه شر می‌پردازد باور خدای توانا، دانا و خیرخواه مطلق مربوط به حوزه ذات الهی است، ولی جریان شرور در این جهان مربوط به حوزه فعل حق تعالی است پس وجود شرور با اطلاق صفات خداوند تعارضی نخواهد داشت.

بخش اول: معماهای شر در قرآن کریم

در فصول گذشته از قرآن کریم بسیار بهره بردیم؛ دانستیم که سابقه مسأله شر به پیش از آفرینش آدمی بر می‌گردد، شر مانند خیر در دست قدرت خداست، هیچ نیروی شر یا خیری خارج از دایره حکمرانی او نیست، شر نیستی صرف نیست، بلکه مانند خیر واقعیتی خارجی و ملموس است، بیشتر شروری که دامنگیر انسان می‌شود نتیجه کردار ناشایست خود است، در علم، قدرت، عدالت و خیرخواهی خداوند هیچ حد و مرزی نیست و در عین حال خداوند، مؤمنان را به جهت آزمایش و کافران را به جهت کیفر یا بازگشت به حقیقت، گرفتار سختی‌ها و رنج‌ها می‌کند.

قرآن کریم در دو آیه پیوسته، مسأله شرّ را به دو گونه در ظاهر متعارض، پاسخ داده و تمامی مفسران را در توجیه و توضیح این دو آیه به تکاپو انداخته است پیش از طرح این دو آیه، بیان مقدمه‌ای لازم است مردمان جاہل همیشه پیدایش پیامبران را به فال بد می‌گرفتند و ظهورشان راعلامت سختی و بلا می‌پنداشتند قرآن در مورد رفتار فرعونیان با حضرت موسی می‌فرماید:

فَإِذَا جاءَتْهُمُ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْبَرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ. اعراف، ۱۳۱.

پس چون خوبی به آنها رسید، گفتند این برای ماست و اگر بدی به آنان رسید، به موسی و کسانی که با او بودند، فال شوم زندن.

منافقین و یهودیان ساکن مدینه نیز همواره در صدد آزار پیامبر اکرم برمی‌آمدند، یکی از این آزارها چنین بود که هر گاه در مدینه نعمت و فراوانی بود، آن را به خداوند نسبت می‌دادند و هر گاه سختی و کمیابی به مردم رو می‌کرد، آن را ناشی از وجود پیامبر اسلام می‌شمردند در چنین محیطی دو آیه مورد بحث، نازل شد؛ آیه اول تمام خوبی‌ها و بدی‌ها را از سوی خدا می‌داند ولی دومین آیه خوبی‌ها را از خدا و بدی‌ها را از خود انسان می‌شمرد این دو آیه را بنگرید:

وَإِنْ تُصِيبُهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَا لِهُؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا * مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ. نساء، ۷۸-۷۹.

و چون به آنان خیری رسید، گویند این از سوی خداست و چون بدی به آنان رسید، گویند این از سوی توست بگو همه از سوی خداست اینان را چه می‌شود که هیچ گفتاری را نمی‌خواهند دریابند * هر خوبی که تو را رسید از خداست و هر بدی که تو را رسید از توست.

مفسران در تبیین و تفسیر این آیات، پنج نظریه دارند:

بنابر نظریه اول، پاسخ اصلی همان است که در آیه اولی آمده؛ خیرات و شرور همه از خداست ابتدای آیه دوم، بازگویی گفته منافقان و یهودیان به شیوه استفهام انکاری است بر اساس این توجیه ترجمه دو آیه چنین می‌شود.

و چون به آنان خیری رسد، گویند این از سوی خداست و چون بدی به آنان رسد، گویند این از سوی توست بگو همه از سوی خداست اینان را چه می‌شود که هیچ گفتاری را نمی‌خواهند دریابند * آیا (گویند) هر خوبی که تو را رسید از خداست و هر بدی که تو را رسید از توست؟ نه، چنین نیست فخر رازی (مفاتیح الغیب، ج ۱۰، ص ۱۵۰-۱۵۴)، ابن‌الانباری (به نقل تفسیر البحر المحيط، ج ۳، ص ۷۳)، شیخ طوسی (تبیان، ج ۳، ص ۲۶۵) و ملا فتح الله کاشانی (منهاج الصادقین، ج ۳ ص ۴۲۹) این وجه را مطرح کرده‌اند. این نظریه با دو نقد مواجه است: اول آنکه حمل آیه دوم بر استفهام انکاری و تقدیر گرفتن خلاف ظاهر آیه است و اگر وجوده تفسیری دیگر با ظاهر آیه موافق باشد، دیگر نمی‌توان دست به دامن مجاز و حذف شد.

دوم اینکه در آیات متعددی از قرآن کریم شرور و بدی‌ها به انسان‌ها نسبت داده شده است، آیا در همه این موارد می‌توان گفت مراد استفهام انکاری است؟

نظریه دوم نیز اصل را همان آیه اول می‌داند و آیه دوم را سخنی در مقام ادب و احترام می‌شمرد به عبارت دیگر هر چند بنابر آیه اول همه خوبی‌ها و بدی‌ها از سوی خداست ولی برای رعایت ادب باید مانند آیه دوم سخن گفت و خوبی‌ها را به خدا و بدی‌ها را به خودمان نسبت دهیم.

فخر رازی این وجه را مطرح کرده و برای آن مثال دیگری نیز از قرآن آورده است. مفاتیح الغیب، ج ۱۰، ص ۱۵۰-۱۵۴.

و إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَسْفِينِ. شعراء، ۸۰. و چون بیمار شدم، پس او مرا شفا دهد.
به نظر فخر رازی، در این آیه، با اینکه هم بیماری و هم شفا از سوی خداست ولی حضرت ابراهیم، بیماری را به خودش و شفا را به خدا نسبت می‌دهد تا ادب را رعایت کرده باشد وی می‌نویسد:
اضاف المرض الى نفسه و الشفاء الى الله فلم يقدح ذلك في كونه تعالى خالقاً للمرض و الشفاء بل انما
فصل بينهما رعاية الادب فكذا ه هنا. مفاتیح الغیب، ج ۱۰، ص ۱۵۳.

(حضرت ابراهیم) بیماری را به خود و شفا را به خدا نسبت داد و این زیانی به آن نمی‌زند که خداوند آفریننده بیماری و شفا است، بلکه تنها (ابراهیم) بین این دو تفاوت گذاشته است تا ادب رارعایت کند، در اینجا نیز چنین است.

این نظریه نیز با دو نقد روپرتوست؛ اول آنکه باطل به قرآن راه پیدا نمی‌کند، مگر خداوند در مقام تعارف‌گویی و مدیحه‌سرایی است که برای رعایت ادب سخنی خلاف واقع آورد.

دوم آنکه اگر این آیه را در مقام ادب بدانید و دست از معنای ظاهری آن بردارید، با دیگر آیات که شرّ و بدی و مصیبت را نتیجه کار خود انسان می‌شمارد، چه می‌کنید؟ آیا همه آن آیات در مقام ادب سخن گفته‌اند!

سخن حضرت ابراهیم نیز نمی‌تواند مثالی برای این نظریه باشد؛ زیرا بیماری به خدا منتبہ نیست، بیماری افعال است و انسان پذیرنده این حالت انفعالیست، بنابراین مرض به انسان منتبہ است. آنچه به خدا نسبت دارد، امراض (بیمار کردن) است نه بیمار شدن.

این دو نظریه موافق طبع اشعری مسلکان است که حسن و قبح عقلی را منکرند و از نسبت دادن هیچ فعلی به خداوند احتراز نمی‌کنند و همه کرده‌ها را مخلوق او می‌دانند.

بنابر نظریه سوم دو واژه الحَسَنَةُ و السَّيِّئَةُ در آیه اول به معنای نعمت‌ها و بلایای طبیعی است و در آیه دومی به معنای کردار شایسته و ناشایسته است بر این اساس، آیه اول خوبی‌ها و بدی‌های طبیعی را از سوی خدا می‌داند و آیه دوم خوبی‌های اخلاقی را از خداوند و بدی‌های اخلاقی را از انسان می‌شمرد مفسران معتزلی پیرو این وجه هستند به طوری که فخر رازی آن را از ابوعلی جباری نقل می‌کند.

(مفایح الغیب، ج ۱۰، ص ۱۵۴) و قاضی عبدالجبار (م. ۴۱۵ق). نیز همین وجه را برای پاسخ‌گویی به شبهه تناقض در این دو آیه مطرح می‌نماید. (تنزیه القرآن عن المطاعن، ص ۱۰۲) از مفسران شیعه؛ شیخ طوسی (تبیان، ج ۳، ص ۲۶۵)، سید هاشم بحرانی (البرهان، ج ۲، ص ۱۳۱)، محمد جواد مغنية (الکافش، ج ۲، ص ۳۸۴) و سید عبدالله شیر (الجوهر الشمین، ج ۲، ص ۷۲) این وجه را مطرح کرده‌اند، بلکه علی بن ابراهیم در تفسیرش آن را به ائمه اطهار نسبت می‌دهد. تفسیر قمی، ج ۱، ص ۱۴۴.

سه نقد بر این وجه وارد می‌شود؛ اول آنکه مطابق سیاق آیات و شأن نزول آنها، دو واژه الحَسَنَةُ و السَّيِّئَةُ به یک معنا هستند؛ نعمت و بلای طبیعی بنابراین وجه سوم خلاف ظاهر و سیاق و شأن نزول آیه است.

دوم آنکه اگر مقصود از الحَسَنَةُ و السَّيِّئَةُ در آیه دوم خوبی و بدی اخلاقی بود، قرآن به جای واژه "أَصَابَكَ" باید واژه "أَصَبْتَ" به کار می‌برد، زیرا خوبی و بدی اخلاقی به ما برنمی‌خورد بلکه ما به خوبی و بدی اخلاقی بر می‌خوریم و به عبارت دیگر گفته نمی‌شود: فلان أَصَابَ بِهِ كِذْبٌ او صَدَقَةٌ، بلکه گفته می‌شود: فلان أَصَابَ بِكِذْبٍ او صَدَقَةٌ.

سومین نقد تنها به مفسران معتزلی مسلک وارد است و متوجه شیعه نمی‌شود معتزلیان تمام افعال آدمی، چه خوب و چه بد را کرده خود او می‌دانند، بنابر عقیده آنان ایمان و کفر هر دو ازبنده است پس در آیه دوم نیز همان طور که شرّ اخلاقی به آدمی نسبت داده شد، باید خیر اخلاقی نیز به انسان نسبت داده شود نه به خداوند.

این اشکال بر شیعه وارد نیست زیرا آنان به پیروی از امامان معصوم خویش، خوبی اخلاقی را به خدا نسبت می‌دهند زیرا با توفیق و عنایت الهی انجام گرفته است و بدی اخلاقی را به بنده بدکارنسبت می‌دهند؛ زیرا به سوء اختيار وی این بدی پدید می‌آید.

چهارمین نظریه را علامه طباطبائی ارائه داده‌اند، به نظر ایشان الحَسَنَةُ و السَّيِّئَةُ -چه به معنای افعال نیک و بد باشد و چه به معنای اتفاقات خوش و ناخوشایند باشد- دو جنبه دارند؛ یکی جنبه ثبوت وجود که از این جهت به خداوند منسوب‌اند و او آفریده آنان است جنبه دیگر اتصاف این افعال و حوادث به خوبی و بدی است؛ اتصاف به خوبی نیز به خداوند بازگشت‌می‌کند، زیرا او خیر است و تمام خیرات از اوست.

اتصال حوادث به بدی نیز نسبی است و امری ثابت و واقعی نیست، بنابراین هر چند به اذن خداوند صورت گرفته است، ولی با عنوان بدی و شرّ به او منتبه نیست ایشان می‌نویسد:

کل نازلة فهى من الله و ليست من هذه الجهة سيءة و إنما هي سيءة نسبية بالنسبة الى الانسان فكل سيءة فهى امر عدمي غير منصوب من هذه الجهة الى الله و ان كانت من جهة اخرى منسوبة اليه بالاذن فيه. الميزان، ج ۱، ص ۱۰۱.

هر آنچه نازل شود، از سوی خداست و از این جهت بدی نیست تنها نسبت به انسان ناخوشایند است پس هر بدی چیزی عدمی است که از این جهت به خدا منتصب نیست هر چند از جهت دیگری مانند اجازه وجود به آن، منسوب به خداست.

بر این پایه، نظر ایشان نسبت به اتفاقات ناگوار یا همان شرور طبیعی همان نظر فلاسفه مشاء است که آنها را عدمی و بدون منشأ می دانند اشکالات و نواقص این نظریه در مباحث پیشین گذشت.

نظر علامه در مورد کردارهای زشت نیز چنین است که کار ناشایست در تحقق و وجود خارجی با کردار شایسته هیچ تفاوتی نمی کند، تنها چیزی که کار زشت را زشت می کند آن است که مخالف فرمان الهی است و تنها چیزی که کردار خوب را خوب می کند، آن است که موافق امر الهی است. زنا، کتک زدن یتیم به ستم و قتل بی گناه در تتحقق خارجی خود با زناشویی، زدن یتیم برای تأدیب و قتل به قصاص هیچ تفاوتی نمی کند؛ تنها تفاوت این دو گروه کردارها با یکدیگر، موافقت و مخالفت با امر خداست عبارت علامه در این مقام قابل توجه است.

للفعال جهتان؛ جهة ثبوت وجود و جهة الانتساب الى الفاعل و هذه الجهة الثانية هي التي تتصرف بها الافعال بانها طاعة او معصية او حسنة او سيءة فان النكاح و الزنا لا فرق بينهما من جهة الثبوت و التتحقق و إنما الفرق الفارق هو ان النكاح موافق لامر الله تعالى و الزنا فاقد للموافقة المذكورة. (همان). کردارها دو جهت دارند؛ یکی جهت ثبوت وجود و جهت انتساب به فاعل و این جهت دوم است که کردارها به واسطه آن به اطاعت و معصیت، خوبی و بدی متصف می شوند زناشویی وزنا در جهت تتحقق و ثبوت تفاوتی ندارند و تنها فرق آن است که زناشویی موافق فرمان خداست وزنا چنین موافقتی ندارد.

این گفته محل تأمل و اشکال است؛ آیا علامه فارق بین کار بد و خوب را تنها امر شرعی می داند؟

آیا این سخن موافق مبنای اشعریان یا همان حُسن و قُبح شرعی نیست؟

در موارد متعددی علامه طباطبائی از نقش عقل عملی در تشخیص حُسن و قُبح به ویژه در مورد افعال خداوند، سخن به میان آورده است و تبیین مقصود و منظور ایشان نیازمند تحقیق است؛ ولی به هر صورت، بیان فوق در مورد حسن و قبح کردارها با اعتبار حکم عقل عملی ناسازگار است پنجمین نظریه در حلّ معماً این دو آیه از این قرار است که دو واژه الحَسَنَةُ و السَّيِّئَةُ را بنابر شأن نزول و ظاهر هر دو آیه، به معنای نعمت و بلای طبیعی بدانیم ولی بین انتساب السَّيِّئَةِ به خداوند در آیه اول و انتساب آن به انسان در آیه دوم، تفاوت قابل شویم بنابر آیه اول، تمام خوبی‌ها و بدی‌های طبیعی از جهت آفرینش به خداوند منتبه است، ولی شرور طبیعی از آن سودر آیه دوم به آدمی نسبت داده شده است که هر چند آفریده خدادست ولی کیفر بدکاری انسان است. خلاصه این وجه را فیض کاشانی چنین بیان می‌کند:

ما اصحابک من حسنة من نعمة فمن الله تفضلاً منه و امتحاناً و ما اصحابک من سيئة من بليه فمن نفسك لأنّها السبب فيها لاستجلابها بالمعاصي و هو لا ينافي قوله كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللهِ، فَإِنَّ الْكُلَّ مِنْهُ ايجاداً و ايصالاً. تفسیر صافی، ج ۱، ص ۴۳۷.

آنچه خوبی از نعمت به تو رسد از جهت فضل، بزرگواری و آزمون خدادست و آنچه بدی از بلا به تو برسد از خود توست، زیرا تو با گناهان آن بلاها را جلب کرده‌ای پس سبب آنها هستی و هر دو، چه نعمت و چه بلا آفریده خدادست.

بسیاری از مفسران شیعه و سنی این وجه را انتخاب کرده‌اند؛ از شیعیان عیاشی (تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۲۵۸)، طبرسی (مجمع البیان، ج ۲، ص ۷۹)، فیض کاشانی، سید هاشم بحرانی (البرهان، ج ۲، ص ۱۳۱)، ملاصدرا (الاسفار، ج ۲، ص ۳۵۵)، ملا فتح الله کاشانی (منهج الصادقین، ج ۳ ص ۷۳)، سید عبدالله شبّر (تفسیر شبّر، ج ۱، ص ۹۰)، و سید محمد شیرازی (تقریب القرآن، ج ۵، ص ۶۳) و از اهل سنت؛ ابن جریر طبری (البیان، ج ۴، ص ۲۴۰)، زمخشّری (الکشاف، ج ۱، ص ۵۲۷)، آلوسی (روح المعانی، ج ۴، ص ۱۳۰)، ابن کثیر (تفسیر القرآن العظیم، ج ۱، ص ۸۳۴)، محمد قرطبی (الجامع لاحکام

القرآن، ج ۱، ص ۴۶۸)، ابوالسعود (ارشاد العقل السليم، ج ۲، ص ۱۶۸) و محمد رشید رضا (المنار، ج ۵، ص ۲۶۸).

این وجه یک قرینه لفظی در آیات نیز دارد؛ آیه اول خیر و شر را از نزد خدا دانسته است: "كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ" و آیه دوم خیر را از خداوند و شر را از خود آدمی دانسته است: "فَمِنَ اللَّهِ" ، "فَمِنْ نَفْسِكَ" تفاوت مِنْ عِنْد = از نزد و مِن = از در این دو آیه بر تفاوت نوع اسناد دلالت دارد.^{۲۵}

به نظر می‌رسد بر اساس وجه چهارم، معماًی دو آیه سوره نساء گشوده شده باشد؛ هر دو آیه در مورد شرور طبیعی است، خیر و شر هر دو آفریده خدایند، و از سویی دیگر، خیر به خدا مستند است چون به فضل و بزرگواری اوست و شر به آدمی منتبه است زیرا به کیفر بدکاری اوست. البته همان گونه که گذشت، دیدگاه کلی قرآن فراتر از کیفری دانستن همه شرور است و معنای این آیه و امثال آن که شرور طبیعی را کیفر زشتکاری خود انسان می‌شمرند، با آیات دیگر تفسیر و تبیین خواهد شد.

بخش دوم تحقیقی در صفات خداوند

پیش از آنکه به پاسخ نهایی قرآن کریم به مسأله شر پردازیم، بررسی مقدماتی چند، لازم است. اولین مقدمه در مورد اقسام صفات حق تعالی و اطلاق یا کرانه‌مندی آنهاست. متکلمان هر چند در مسأله صفات خداوند اختلاف بسیاری دارند، بر این نکته اتفاق نظر دارند که این صفات به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند.

صفات ثبوتی هر گاه مفهومی را که بر یک کمال وجودی دلالت دارد به ذات خدا نسبت دهیم، آن مفهوم صفت ثبوتی، حقیقی یا جمالی نام دارد اتصاف خداوند به این صفات ضروری، دائمی و عمومی است، بنابراین هیچگاه و در هیچ موردی آن مفهوم از خداوند سلب نمی‌شود و هیچ گاه خداوند به نقیض آن صفت، متصف نخواهد شد به عنوان مثال علم از صفات ثبوتی خدادست بنابراین خداوند

تصریح به تفاوت دو تعبیر من و من عند در تفسیر البحر المحيط، ج ۳، ص ۴۲۹؛ مفاتیح الغیب

^{۲۵} ملاصدرا، ص ۲۹۷ و مجموعه دوم رسائل ابن‌عربی، ص ۴۹۸ یافت می‌شود.

همیشه و در همه موارد ضرورةً داناست و هیچ گاه جاہل نخواهد بود از دیگر صفات ثبوتی حق تعالی، قدرت، حکمت، احادیث و حیات می باشد.

صفات سلبی هر گاه مفهومی را که بر ضعف، نقص یا زشتی دلالت دارد از ذات خداوند نفی کنیم، آن مفهوم، صفت سلبی، تنزیه‌ی یا جلالی نام دارد سلب این صفات از خداوند ضروری، دائمی و عمومی است، بنابراین هیچگاه و در هیچ موردی خداوند به آن مفهوم متصف نمی شود به عنوان مثال دروغگویی از صفات سلبی خدادست بنابراین همیشه و در همه موارد ضرورةً خداوند دروغ نمی گوید. از دیگر صفات سلبی حق تعالی، جسم، محدود و ستمکار بودن می باشد.

مجموعه صفات ثبوتی و سلبی را صفات ذاتی می نامند و در برابر این دو، صفات فعل را قرار می دهند. صفات فعل هر گاه بر اساس رابطه خداوند با مخلوق، مفهومی را به خداوند نسبت دهیم، آن مفهوم صفت فعل یا اضافی نام دارد اتصاف خداوند به این صفات ضروری، دائمی و عمومی نیست، بلکه بر اساس همان رابطه می باشد. بنابراین ممکن است گاهی یا در موردی آن مفهوم از خداوند سلب شود و یا خداوند به نقیض آن صفت، متصف گردد. به عنوان مثال سخن گفتن از صفات فعل خدادست، بنابراین خداوند گاهی و با برخی آفریدگان سخن می گوید و با دیگران هم سخن نمی شود روزی دادن، میراندن و آفریدن از دیگر صفات اضافی حق تعالی می باشد.

صفات اضافی خداوند همگی ریشه در صفات ذاتی او دارند؛ خداوند تواناست پس روزی می دهد، دانا و آگاه است پس دعای بnde را می شنود از آن سو نیز، صفات ذاتی خداوند در افعال وی پدیدار می شود و به تعبیری دیگر؛ صفت فعل، مظهر صفات ذاتی است؛ قدرت او در رازق بودن، زنده بودن او در سخن گفتن و علم او در آفرینشش متجلی می شود. ملاصدرا می نگارد؛ اعلم ان فعله تعالی عباره عن تجلی صفاته فی مجالبها و ظهور اسمائه فی مظاهرها. مفاتیح الغیب، ص ۳۲۵.

بدان که فعل خداوند گویای پدیداری صفات خداوند در حوزه های آن صفات و ظهور نامهای او در مظاهر آنهاست.

بنابراین، دانش اسماء و صفات باری تعالیٰ پایه و اساس احوال و دگرگونی آفریده‌هاست. علامه

طباطبایی در این باره می‌نویسد:

انَّ الْوَاحِدَ مَنَا لَوْ رَزَقَ عِلْمَ الْإِسْمَاءِ وَ عِلْمَ الرِّوَايَةِ الَّتِي بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَ مَا تَقْتَضِيهِ إِسْمَائُهُ تَعْالَى
مُفْرِدةً وَ مُؤْلِفَةً، عِلْمُ النَّظَامِ الْكُوْنِيِّ بِمَا جَرَى وَ بِمَا يَجْرِي عَلَيْهِ عَنْ قَوَافِلِنِ كُلِّيَّةٍ مُنْطَبِقَةٍ عَلَى جُزْئِيَّاتِهَا.
المیزان، ج ۶، ص ۲۷۰.

اگر به یکی از ما دانش نام‌ها (خداوند) و دانش روابط بین آنها و چیزها و دانش آنچه که نام‌های الهی تک‌تک و با هم مقتضی آن است، داده شود؛ سامانه جهانی را با آنچه که جریان یافته و جریان می‌یابد، بنابر قوانین کلی که بر جزئیاتش منطبق می‌شود، خواهد داشت.

به سخن دیگر رابط و واسطه آفریدگان و ذات پروردگار همانا اسماء و صفات اوست، بر همین اساس آدمی به هنگام نیاز و حاجت باید خداوند را با اسم مناسب حال و مقام بخواند و به واسطه آن اسم از ذات باری طلب نیاز کند. آنچنان که قرآن کریم می‌فرماید: وَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا. اعراف، ۱۸۰. و برای خدا نام‌های نیکوست پس به آنها خدا را بخوانید.

اطلاق صفات و کرانه‌مندی افعال

همان گونه که گذشت صفات ثبوتی و سلبی چون از ذات بی‌اتهای الهی خبر می‌دهند، اطلاق‌دارند و هیچ قید، منع و محدودیتی ندارند؛ خداوند قادر، عالم و زنده مطلق است اما صفات فعل دوسویه‌اند و از رابطه‌ای بین خدا و مخلوق خبر می‌دهد، بنابراین کرانه می‌پذیرند به طور مثال خداوند به ذات خویش، قادر است انسان چهار دست بی‌افریند، ولی در حوزه فعل چنین انسانی نیافریده است، به ذات خویش می‌توانسته که به آن فرد ثروت و یا هوش بیشتری عنایت کند ولی بالفعل چنین نکرده است قرآن کریم در این آیه، به زیبایی تمام، حوزه ذات الهی را از مرحله فعل بازمی‌شناساند. وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا تُنَزَّلُهُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ. حجر، ۲۱.
هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌هایش نزد ماست و مگر به اندازه معلوم، آن را فرونمی‌فرستیم.

گنجینه‌های همه چیز؛ ثروت، عزت، هوش، قدرت، دانایی و هر کمال دیگری نزد خداست ولی به اندازه مشخص و معینی از آن گنجینه‌ها در این جهان پدیدار می‌شود آن گنجینه‌ها نزد خداوند بی‌انتها و پایان ناپذیرند، ولی آنچه که به این جهان و نزد ما آمده، محدود است و پایان می‌پذیرد.

ما عِنْدُكُمْ يَفْدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ. نحل، ۹۶.

آنچه نزد شماست، پایان یابد و آنچه نزد خداست، پایدار می‌ماند.

فخر رازی در توضیح این مطلب می‌نویسد:

الله تعالى و ان كانت مقدوراته غير متناهية الا ان الذى يخرجها منها الى الوجود يجب ان يكون متناهياً
لان دخول مالا نهايته له فى الوجود محال فقوله: "وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَرَائِنُهُ" ، اشاره الى كون
مقدوراته غير متناهية و قوله وَ مَا نَنْزَلْهُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ، اشاره الى ان كل ما يدخل منها فى الوجود فهو
متناهٍ. مفاتيح الغيب، ج ۱۹، ص ۱۷۴.

هر چند توانایی‌های خداوند پایان ناپذیر است ولی آنچه که از این مقدورات به وجود می‌آید، لازم است که پایان‌پذیر باشد، زیرا به وجود آوردن نامتناهی محال است پس گفته خدا که هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌هایش نزد ماست، اشاره به آن است که توانایی‌های او پایان ناپذیر است و گفته او که: "مگر به اندازه معلوم، آن را فرونمی‌فرستیم"، اشاره به آن است که آنچه از توانایی‌ها به وجود می‌آید، پایان‌پذیر است.

به طور مثال یکی از صفات خداوند، مهربانی و رحمت است این صفت تا آن هنگام که در حوزه ذات الهی ملاحظه شود، بی‌انتها و پایان ناپذیر است ولی آن گاه که به حوزه افعال درآید و در این جهان پدیدار شود، حد و کرانه‌ای می‌گیرد، بی‌تردید رحمت الهی در این جهان هر چند فراگیر و عمومی است ولی مؤمنان را بیشتر و عمیق‌تر در بر می‌گیرد و در آخرت هم تنها ویژه مؤمنان پرهیزکار خواهد بود.
قالَ عَذَابِي أَصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ. اعراف، ۱۵۶

(خدا) گفت عذابم را به آن کس که بخواهم، می‌رسانم و مهربانیم همه چیز را دربرگرفته است و آن را برای کسانی که باپروایند و زکات می‌دهند و کسانی که به آیات ما ایمان دارند، مقرر خواهم کرد.

فلسفه و عارفان نیز با دو اصطلاح فیض أقدس و فیض مقدّس به تفاوت دو حوزه ذات الهی و فعل ربّانی تصریح کرده‌اند، ملاصدرا در توضیح این دو اصطلاح می‌نویسد:

الفیض الْأَقْدَسِ الْمُسَمَّىٰ بِالْقَضَاءِ الْأَزْلِيِّ الَّذِي هُوَ عَبَارَةٌ عَنِ ثَبَوتِ الْأَشْيَاءِ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى بِالنَّظَامِ الْأَلِيقِ الْأَفْضَلِ مِنْ حَيْثُ كُونُهَا تَابِعَةً لِأَسْمَاءِ الْحَقِّ وَ صَفَاتِهِ التِّي هِيَ عَيْنُ ذَاتِهِ وَ وُجُودُ تِلْكَ الْمَاهِيَّاتِ فِي الْخَارِجِ بِأَفْاضَةِ الْوُجُودِ عَلَيْهَا بِحَسْبِ أَوْقَاتِهَا الْمُخْصُوصَةِ وَ اسْتِعْدَادَاتِهَا مِنَ الْحَقِّ يُسَمَّىٰ عِنْدَهُمْ بِالْفِیضِ الْمُقْدَسِ وَ هُوَ بِعِينِهِ الْقَدْرُ الْخَارِجِيِّ. الْإِسْفَارُ، ج٢، ص٣٥٤.

فیض اقدس که قضای ازلی نام دارد و عبارت است از ثبوت چیزها در علم خداوند به شایسته‌ترین و برترین سامانه که این نظام پیرو نامها و صفات حق تعالی است که همانا آن (صفات) عین ذات اوست و وجود خارجی آن ماهیات که به واسطه افاضه وجود از جانب حق تعالی بر آن ماهیات طبق زمان‌های ویژه و استعدادهای آنهاست؛ به فیض مقدس نامیده می‌شود و آن همان قدر خارجی است.

حاجی سبزواری نیز در تفسیر فیض مقدس در برابر فیض اقدس می‌نگارد:

المراد بالفیض المقدّس طرد العدم عن كلّ ماهیة و هو النور الذي تنور به ماهیات سماءات الا رواح و اراضی الا شباح و هو المشية و هو الامر التكوینی و هو ظهور الله و وجه الله في كل شیء. شرح المنظومة، ج١، ص٣٦٩.

منظور از فیض مقدس طرد نیستی از هر ماهیت است و آن همان نوری است که ماهیت‌های ارواح آسمانی و اشباح زمینی به واسطه آن روش می‌شود و آن مشیّت است و آن امر تکوینی و آن ظهور خدا و وجه او در هر چیزی است.

حال این پرسش مطرح می‌شود که چه چیز موجب می‌شود صفات مطلق و بی‌انتهای الهی‌هنگامی که به حوزه افعال وارد و در این جهان متجلی می‌شوند؛ مقید، پایان‌پذیر و کرانه‌مند شوند؟

فیلسوفان در پاسخ این پرسش، محدودیت ذاتی و قصور طبع آفریده‌ها را مطرح کرده‌اند، بنابرنظر آنان، فیض و جود خداوند چون در ذات او ریشه دارد، هیچ منع و بخلی در آن نیست ولی موجودات امکانی بر حسب استعداد خویش این فیض را می‌پذیرند، پس این محدودیت و نقصان از فاعل نیست، بلکه از قابل است. ملاصدرا می‌نویسد:

ففیه (ای فی المخلوق) شوب عدم و ظلمة و شریّة و هو من لوازم هویته الناشی من نقصها الذاتی من غير انْ يتعلّق به جعلُ و تأثیرُ بل الفایض منه هو محض الخير و الجود و النور. مفاتیح الغیب، ص ٢٧٨.
در آفریده مخلوطی از نیستی و تاریکی و شرّ هست و این از لوازم هویّت اوست که ناشی از نقص ذاتی اوست، بدون اینکه هیچ قرار دادن یا تأثیری بدان تعلق گرفته باشد؛ بلکه آنچه از خدا فیض رسد، خیر و جود و نور محض است.

ولی دو نقد عمدۀ بر این پاسخ وارد است؛ اول آنکه چه کسی ذاتِ موجود امکانی را با این محدودیت و نقص استعداد همراه کرده است؟ بله، ما می‌پذیریم که هر موجود امکانی به ناچار محدود خواهد بود، ولی این حدّ و مرز را نیز آفریدگار او قرار می‌دهد، پس بر خلاف ملاصدرا که این محدودیت ذاتی را غیرمجموعول می‌داند، ما به پیروی از قرآن کریم، آن را به تقدیر و قرارداد آفریدگار می‌دانیم این آیات را بنگرید: وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا. فرقان، ۲. و همه چیز را آفرید و به درستی سامان داد فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَ أَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيَّنَالسَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَ حِفْظًا ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. فصلت، ۱۲.

پس آنها را در دو روز، (به صورت) هفت آسمان آفرید و کار هر آسمان را بدان وحی کرد و آسمان دنیا را با چراغ‌هایی آذین نمودیم و محافظت نمودیم، این سامان‌دهی آن پیروزمند آگاه است. فالِقُ الاصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانًا ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ. انعام، ۹۶.
شکافنده صبح است و شب را مایه (آرامش و خورشید و ماه را (ابزار) شمارش قرار داد. این سامان‌دهی آن پیروزمند آگاه است.
قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ. عبس، ۱۷-۱۹.

مرگ بر (چنین) انسان! چقدر کفر می‌ورزد! * از چه چیز او را آفرید؟ * او را از نطفه‌ای آفرید، پس سامان داد.

در این آیات گذشته از آفرینش، تقدیر موجودات نیز به خداوند نسبت داده شده است، تقدیر همان تعیین حدود ذات چیزها، قرارداد و ساماندهی ماهیّت آنهاست؛ بلکه ملاصدرا نیز بدین واقعیّت اعتراف می‌کند که اختلاف قابلیت ممکنات و ماهیّات به گونه ثبوت آنها در علم الهی بازگشت می‌کند

که به بیان قرآن همان تقدیر الهی می‌باشد. ملاصدرا می‌نویسد:

التفاوت فی القوابل و الحقائق الامکانية و الماهيات اّما يحصل لها بوجه من نفس ذاتها و بوجهِ من الفیض القدس المسمى بالقضاء الازلی الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء فی علم الله تعالى بالنظام الالیق الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق و صفاتة. الاسفار، ج ۲، ص ۳۵۵

تفاوت در قابلیت‌ها و حقایق امکانی و ماهیّت‌ها از سویی، از خود ذات آنها حاصل شده است و از سویی دیگر ناشی از فیض اقدس است که قضای ازلی نام گرفته است که همانا ثبوت چیزها در علم خداوند به سامانه شایسته برتر است از آن جهت که این سامانه پیرو نام‌های خداوند و صفات اوست.

دوم آنکه ما شاهدیم برخی از موجودات به اندازه استعداد ذاتی خویش، مورد عنایت واقع نشده‌اند، انسان‌هایی ابله، یا ناتوان آفریده شده‌اند. در حالیکه انسان‌های دیگر با همین قابلیّت‌انسانی، باهوش و توانا آفریده شده‌اند. بر این اساس چه محدودیت‌های نوعی و چه نقصان‌های فردی موجودات امکانی همه به خواست خدا و مقدار عنایت و فیض اوست؛ نه به قصور طبع‌ماهیّ موجودات.

پس پاسخ فیلسوفان کارگشا نبود و ما به پرسش پیشین بازمی‌گردیم: چه چیز موجب می‌شود صفات مطلق و بی‌کرانه الهی هنگامی که به حوزه افعال وارد می‌شوند و در این جهان پدیدار می‌گردد؛ پایان پذیر و کرانه‌مند شوند؟!

پاسخ آن است که صفات ذاتی خداوند تک تک و مستقل از یکدگر به حوزه فعل وارد نمی شوند، بلکه با یکدیگر و در مجموع متجلی می گردند و در این تجلی مشترک بر یکدگر تاثیر می گذارند. علامه طباطبایی در این زمینه می نگارد:

ما من شئ من مخلوقاته المرکبة الوجود الا و يتوسط لوجوده عده من الاسماء الحسنى بعضها فوق بعض و بعضها فى عرض بعض. الميزان، ج ۱۶، ص ۲۵۴.

هیچ چیز از آفریده های مرکب نیست مگر آنکه در وجود یافتن آن چندی از نام های نیکو (اسمای حسنى) واسطه شود. برخی از این نام ها بالاتر از برخی و بعضی در کنار دیگر است.

پس در مرحله فعل، صفات الهی به یکدیگر کرانه می گیرند؛ خداوند تا آنجا مهربان است که دادگریش اجازه دهد؛ بنابراین با ستمکاران مهربان نخواهد بود. تا آن مقدار به هر کس روزی دهد که حکمتش تعیین کند. غفران و آمرزشش تا آنجاست که از کیفر جنایتکاران بازنماند. برتری و تعالی او در عین نزدیکی و قرب اوست و...

در قرآن کریم آیات پرشماری هست که صفات متقابل و متنافي را در یک جمله به خداوند نسبت می دهد، بنگرید: اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَ أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ. مائدہ، ۹۸.

بدانید که خداوند سخت کیفر است و خداوند بسیار آمرزند مهربان است.
إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ. انعام، ۱۶۵.

همانا پروردگارت زودکیفر است و همو بسیار آمرزند مهربان است.

غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ذِي الطُّولِ. غافر، ۳.

آمرزند گناه و توبه پذیرنده، سخت کیفر، نعمت بخش.

وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ. رعد، ۶.

و همانا پروردگارت برای مردم دارای آمرزشی بر ستمشان است و پروردگارت سخت کیفر است.

حال که خداوند هم سخت کیفر دهد و در دنک عذاب کند و هم به سرعت راضی شود و بیامرزد، پس انسان مؤمن همواره از قهر و خشم خدا بینناک است و به عفو و بخشش او امیدوار، نه آنقدر ترسان که

مهربانی خدایش را فراموش کند و نه آنچنان بی خیال که دادرسی و کیفردهی او را نادیده بگیرد، از چنین پروردگاری هم باید حذر کرد و هم به مهربانیش دل بست.

وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ. آل عمران، ۳۰.

و خداوند شما را از خودش حذر می دهد و خداوند به بندگان مهربان است.

این دست آیات بر این مطلب دلالت دارد که آنچه در حوزه فعل از خداوند پدیدار می شود، مجموع صفات متقابلی است که به یکدگر کرانه مند شده اند. امیر المؤمنین علی علیه السلام در بیان این مطلب می فرماید: هو الَّذِي أَشْتَدَتْ نَقْمَتَهُ عَلَى أَعْدَائِهِ فِي سَعَةِ رَحْمَتِهِ وَ اتَّسَعَتْ رَحْمَتَهُ لِأَوْلَائِهِ فِي شَدَّةِ نَقْمَتِهِ.
نهج البلاغة، خطبه ۹۰

خداوند همان کسی است که با فرآگیری مهربانیش، خشم او بر دشمنانش سخت شود و با سختی خشمش، مهربانی او دوستانش را فرآگیر شود.

در آیه دیگری، خداوند به صراحة می فرماید : اگر فضل و رحمتم نبود، عذابتان می کردم:
وَلَوْ لَا فَضْلٌ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْضَلْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ. نور، ۱۴.
اگر در دنیا و آخرت بزگواری و مهربانی خداوند بر شما نبود، بی تردید به خاطر آنچه (در جریان افک) مرتکب شدید، عذابی بزرگ به شما می رسید.

این بیان نشان می دهد که کردار زشت مخاطبان این آیه، مقتضی آن بوده است که صفت کیفر دهنگی خداوند پدیدار شود، ولی با ملاحظه صفت مهربانی و گذشت، عذاب نیامده است.

این مضمون در ادعیه متعددی از پیامبر اکرم و ائمه اطهار نیز وارد شده است. به عنوان مثال این دعا را بنگرید: لیس یرد غضبک الا حلمک و لا یجیر من عقابک الا رحمتك و لا یرد سخطک الا عفوک.

بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۲۸۶.

غضبت را جز بردباریت بازنمی گرداند و از کیفرت جز مهربانیت پناه نمی دهد و خشمت را جز بخششت بازنمی گرداند.

کوتاه سخن آنکه صفات و اسمای الهی در مرحله فعل بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و از هم تأثیر می‌یابند و فعل الهی برخواسته از مجموع این نام‌های نیکوی الهی است.

بخش سوم: معنای رب

مقدمه دوم در بیان پاسخ قرآن کریم به مسأله شرّ، بررسی جوانب مختلف صفت "ربوبیت" خداوند است. قرآن کریم، خداوند را بیش از هر اسم یا صفت دیگری با لفظ جلاله "الله" یاد می‌کند، می‌توانید ۲۰۶۰ مرتبه این نام مقدس را در قرآن بیابید. "الله" نامی است که بر ذات خداوند متعال دلالت می‌کند، ذاتی که فرآگیرنده تمام صفات جمالی و پاک از تمام صفات جلالی است. بنابراین "الله" بر هیچ یک از صفات الهی به تنها بی دلالت ندارد، بلکه بر ذات حق تعالی دلالت می‌کند. پس از لفظ جلاله، بیشترین نامی که قرآن از آن در مورد خداوند استفاده کرده است، "رب" می‌باشد. ۸۵۲ مرتبه این نام در صورت‌های مختلف آن در قرآن تکرار شده است. تاکید قرآن کریم بر این نام مبارک، نشان‌دهنده اهمیت آن است.

ربوبیت الهی بر دیگر صفات کمالی که ما به خداوند نسبت می‌دهیم، برتری دارد تا آنجا که تمام پیامبران و برگزیدگان هنگامی که از خداوند درخواستی داشتند، او را با صفت ربوبیت می‌خوانند.

بقره، ۱۲۶؛ آل عمران، ۳۸.

عبدالله بن زبیر و عبدالله بن عباس و ابو درداء از پیامبر اکرم روایت کنند که "رب" مهم‌ترین نام خداست. روض الجنان و روح الجنان، ج ۱، ص ۶۵.

"رب" در عربی معانی گسترده و پرشماری دارد، احمد بن فارس (م. ۳۶۹ق.) می‌نویسد:

الربُّ الْمُصْلِحُ لِلشَّاءِ وَ اللَّهُ جَلَّ شَنَاؤهُ رَبُّ لَا تَهُ مُصْلِحٌ أحوالَ خَلْقَهُ . معجم مقاييس اللغة، ج ۲، ص ۳۸۲.

رب اصلاح کننده چیز است و خداوند - که شنايش وال الاست - رب است، زیرا او اصلاح کننده احوال آفریدگانش است.

صاحب بن عبّاد (م. ۴۸۶ق.) می‌نگارد:

و رَبَّنِي يُرَبِّنِي رَبِّاً أَى تَوَلَّى أَمْرِي وَ مَلِكَهُ وَ جَمِيعُ الرَّبِّ أَرْبَابُ. المحيط في اللغة، ج ١٠، ص ٢١١.
و مرا تربیت کرد و تربیت می کند یعنی کار من را سرپرستی می کند و آن را مالک است و جمع رب،
ارباب است.

راغب اصفهانی می نویسد:

الرَّبُّ فِي الْاَصْلِ التَّرْبِيَّةِ وَ هُوَ اِنْشَاءُ الشَّيْءِ حَالًاً فَحَالًاً إِلَى حَدِّ التَّنَمَّامِ وَ لَا يُقَالُ الرَّبُّ مُطْلَقًاً اَللَّهُ تَعَالَى
الْمُتَكَفِّلُ بِمَصْلَحَةِ الْمُوْجُودَاتِ. مفردات غريب القرآن، ج ١، ص ١٨٤.

رب در اصل تربیت است و تربیت، ایجاد تدریجی چیزی است تا آنکه کامل شود. و رب مطلق گفته
نمی شود مگر به خداوند تعالی که متکفل مصلحت موجودات است.

ابن منظور انصاری (م. ٧١١ق.). می نویسد:

الرَّبُّ يُطْلَقُ فِي الْلُّغَةِ عَلَى الْمَالِكِ وَ السَّيِّدِ وَ الْمُدَبِّرِ وَ الْمُرْبِّي وَ الْقَيِّمِ وَ الْمُنْعِمِ. لسان العرب، ج ٣،
ص ١٥٤٦.

رب در لغت بر مالک، آقا، تدبیر کننده، تربیت کننده، سرپرست، و نعمت دهنده دلالت دارد.
شيخ ابراهيم كفعمى (م. ٩٠٥ق.). درباره "رب" می نگارد: الرب هو في الاصل بمعنى التربية و هي تبليغ
الشيء إلى كماله شيئاً فشيئاً. المقام الاسنى، ص ٦٥.

فخرالدين طريحي (م. ٨٥٠ق.). می نگارد:
رب المشرقيين و رب المغاربيين المراد مالکهما و مدبرهما و يطلق الرب على السيد ايضاً و المربى و
النعم و الصاحب. مجمع البحرين، ج ٢، ص ٤٥.

رب دو مشرق و رب دو مغرب، منظور مالک و تدبیر کننده آن دو است و رب بر آقا، تربیت کننده،
نعمت دهنده و همراه دلالت دارد.

حسن مصطفوى پس از نقل کلمات لغت دانان در ماده رب، می نویسد:
إنَّ الْاَصْلَ فِي هَذِهِ الْمَادَةِ، سَوْقُ الشَّيْءِ إِلَى جَهَةِ الْكَمَالِ وَ رَفْعُ النَّقَائِصِ. التَّحْقِيقُ فِي كَلْمَاتِ الْقُرْآنِ، ج ٤،
ص ٢٠.

همانا اصل در این ماده، بردن چیز به سوی کمال و برطرف کردن نقص هاست.

ابوالاعلی المودودی از نویسندهای معاصر مسلمان رساله‌ای در تحقیق و بررسی چهار اصطلاح مهم قرآنی؛ الله، رب، عبادت و دین نگاشته است. وی در این رساله در مورد واژه رب می‌نویسد: معناها اصلی اساسی التربیة ثم تتشعب عنه معانی التصرف والتعهد والاستصلاح والاتمام والتكميل ومن ذلك كله نشأ في الكلمة معانی العلو و الرئاسة و التملّك و السيادة. المصطلحات الاربعة في القرآن، ص ۳۴.

معنای اصلی و اساسی رب، تربیت است پس از آن، معنای تصرف، مراقبت، اصلاح، اتمام و تکمیل ریشه گرفته و از این همه، معنای برتری، ریاست، مالک شدن و آقایی در کلمه رب پدیدآمده است. فردی از امام رضا علیه السلام در مورد تفسیر رب العالمین می‌پرسد، ایشان از امیرالمؤمنین علی نقل می‌کند که در این باره فرمود:

و هم الجماعات من كل مخلوق من الجمادات و الحيوانات فاما الحيوانات فهو يقلّبها في قدرته و يغدوها من رزقه و يحوطها بكنته و يدبّر كلاً منها بمصلحته و اما الجمادات فهو يمسكها بقدرته و رب العالمين مالکهم و خالقهم و سائق ارزاقهم اليهم. بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۲۷۴.

"عالین" گروه‌ها از هر آفریده‌اند؛ از جمادات و از حیوانات اما حیوانات، پس خداوند آنها را با قدرت خود تغییر می‌دهد و از روزی خویش آنها را خوراک می‌دهد و با حمایت خود آنها را حفاظت می‌کند و تک‌تک آنها را بر اساس مصلحتش تدبیر می‌کند و اما جمادات، پس خداوند آنها را به قدرت خویش نگه می‌دارد. "رب العالمین" مالک و آفریدگار جهانیان است که روزی آنها را به سویشان سوق می‌دهد.

در این حدیث علوی جنبه‌های پرشمار معنای رب آورده شده است؛ آفرینش، مالک بودن، حمایت، حفاظت، روزی دادن، تدبیر، تغییر دادن، سوق به سوی مصلحت و نگهداری در مکان و وضعیت مناسب از مجموع آنچه نقل شد، چنین استفاده می‌شود که هر چند "رب" به معنای مالک، نعمت دهنده و آقا به معنای بزرگوار نه به معنای مرد) نیز هست، بلکه در برخی آیات قرآن هم به همین

معانی آمده است، ولی معنای غالب و عمومی ربّ، همانا پرورش و تربیت کردن، رو به کمال و صلاح بردن، می باشد. بر همین اساس نیز مترجمان و مفسران پارسی زبان از ابوالفتوح رازی تا زمان معاصر، "ربّ" را به "پروردگار" برگردانده اند.

اینک با توجه به آیات قرآن در پی آن هستیم که جنبه های صفت ربویت خداوند را بازشناسیم.

ربویت خدا از همان ابتدای آفرینش جلوه گر می شود:

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . علق، ۱. بخوان به نام پروردگارت که آفرید.

بلکه خداوند بر اساس ربویت خویش است که می آفریند و برمی گزیند، بنگرید:

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ . قصص، ۶۸. و پروردگارت آنچه بخواهد می آفریند و برمی گزیند.

ربویت حق تعالی است که پیامبران را برای راهنمایی و تربیت انسانها برمی انگیزد:

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا . بقره، ۱۲۹. پروردگارمان و در آنان پیامبری برانگیز!

بلکه برخی آیات، وحی را نیز بر پایه ربویت الهی می شمرد، بنگرید:

اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ . اعراف، ۱۰۶. پیروی کن از آنچه به تو از پروردگارت وحی می شود.

خداوند بر اساس ربویت خویش برای آدمی آیت و نشانه می فرستد و وی را به انجام فرمانش امر

می کند، بنگرید: قُلْ أَمْرَ رَبِّيْ بِالْقِسْطِ . اعراف، ۲۹. بگو پروردگارم به دادگری فرمان داد.

بلکه خداوند، آدمی را پند می دهد، چون ربّ اوست:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتُكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ . یونس، ۵۷.

ای مردمان بی تردید پندی از پروردگارتان بر شما آمده است.

به طور کلی، خداوند بر اساس ربویت است که هدایت می کند:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ . یونس، ۹.

کسانی که ایمان آورده و کردار شایسته کرده، پروردگارشان به ایمانشان آنان را هدایت می کند.

و این پروردگار آدمی است که به او می آموزاند، بنگرید:

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَمَ بِالْقَلْمِ * عَلَمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ . علق، ۳-۵.

بخوان که پروردگارت بزرگوارترین است * کسی که با قلم آموزاند * به انسان آنچه نمی‌دانست، آموزاند.

در مورد دیگر موجودات نیز ربویت خداوند است که راه و رسم زندگی را در فطرت آنان به ودیعه نهاده است، این آیت الهی را در مورد زنبور عسل بنگرید:

وَأَوْحِيَ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ. نحل، ٦٨.

و پروردگارت به زنبور عسل وحی کرد که از کوهها و از درخت و از آنچه برافرازند، خانه‌هایی برگیر و پروردگار است که روزی هر کس را گشاده یا تنگ سازد، بنگرید:

قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ يَقْدِرُ لَهُ سِيَّاً، ٣٩.

بگو: پروردگارم روزی را برای آن کس که از بندگانش می‌خواهد گشاده سازد یا بر او تنگ کند.
خداوند بر پایه ربویت خویش انسان را به گرفتاری و بلا یا به نعمت و خوشی می‌آزماید، بنگرید:
فَإِنَّمَا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ . فجر، ١٥-١٦.

اما انسان هرگاه پروردگارش وی را بیازماید و او را اکرام کند و نعمت دهد، پس می‌گوید: پروردگارم
مرا گرامی داشته است * و اما هرگاه که او را بیازماید و روزی بر او تنگ کند، پس می‌گوید:
پروردگارم مرا اهانت می‌کند.

و آدمی باید به سوی پروردگارش راهی بیابد، بنگرید:
إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَى رَبِّهِ سَبِيلًا . انسان، ٢٩.

این پندنامه‌ایست؛ پس هر کس که خواست به سوی پروردگارش راهی برگیرد.

و برای ملاقات با پروردگارش بکوشد:
يَا أَئِيَّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلاقيهِ . انشقاق، ٦.
ای انسان تو همواره به سوی پروردگارت می‌کوشی پس او را ملاقات کنی!
پروردگار است که زنده می‌کند و می‌میراند، بنگرید:

رَبِّيَ الَّذِي يُحِبِّي وَيُحِبُّتُ. (بقره، ۲۵۸). پروردگارم کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند.

و همگی به سوی پروردگارتان محشور می‌شوید:

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُخْشَرُوا إِلَى رَبِّهِمْ. انعام، ۵۱.

و بدین (قرآن) بیم ده کسانی را که می‌ترسند به سوی پروردگارشان محشور شوند.

و بر اساس ربویت است که خداوند در پایان داوری خواهد کرد، بنگرید:

إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ. یونس، ۹۳.

پروردگارت به روز قیامت، در آنچه اختلاف می‌کردند، بین آنان داوری می‌کند.

برخی را می‌آمرزد و این نیز بر پایه ربویت است:

أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ مَغْفِرَةٌ مِّنْ رَبِّهِمْ. (آل عمران، ۱۳۶) آنان پاداششان آمرزشی از سوی پروردگارشان

است.

برخی را نیز بر اساس همین صفت پاداش می‌دهد، بنگرید:

جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ. (بیانه، ۸) پاداششان نزد پروردگارشان بوستان‌هایی جاویدان است.

و برخی دیگر را نیز، باز بر پایه ربویت، عذاب می‌کند و کیفر می‌دهد بنگرید:

إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ. (معارج، ۲۸) همانا عذاب پروردگارت را امانی نیست.

علامه طباطبائی، ربویت الهی را به معنای اداره و تدبیر همه نظام هستی می‌داند، وی می‌نویسد:

الله سبحانه هو مالک خلقه فهو مالک تدبیر امره لأن هذا التدبیر تدبیر تکويني لا يفارق الخلق و

الايجاد ولا ينحاز عنه وهو نظام الفعل والانفعال الجارى بين الاشياء بما بينها من الروابط المختلفة

المجعلة بالتكوين فالله سبحانه هو ربهم المدبر لأمرهم. الميزان، ج ۱۵، ص ۵۸.

خداوند همو مالک آفریده‌های خود است پس او مالک تدبیر امور آنان است؛ زیرا این تدبیر، تدبیری

تکوینی است و از آفرینش و ایجاد جدا نمی‌شود و فاصله نمی‌گیرد این تدبیر، نظام فعل و انفعال جاری

بین چیزها یا همان روابط مختلف قرارداده شده بین آنهاست پس خداوند همو پروردگار آفریدگان و

تدبیر کننده امر آنان است.

پس در یک کلام می‌توان گفت: آنچه در حوزه افعال الهی بر تمام صفات جمالی و جلالی خداوند سایه می‌افکند و به تعبیری دیگر بر آنان حکومت می‌کند، صفت ربویّت است. بنابراین صفات الهی هر چند در ذات خداوند بی‌انتها و مطلقند ولی در مرحله تجلی و پدیداری با صفت ربویّت کرانه‌مند می‌شوند؛ مهربانی، روزی دهنگی، خطاب‌پوشی، عفو، بخشنده‌گی، پاداش کردن و عذاب‌کردن و همگی تا آنجا جامه عمل می‌پوشند که ربویّت الهی اجازه دهد.

بخش چهارم: فتنه و ابتلاء

مقدمه سوم برای بررسی نهایی مسأله شرّ، بحث فتنه و امتحان است. گفته شد که صفات الهی در حوزه فعل به یکدیگر کرانه می‌گیرند و صفت ربویّت بر دیگر صفات برتری دارد. ربویّت هر چند به معنای سیادت و آقایی نیز هست، ولی معنای تربیت و اصلاح در آن غلبه دارد. ابزار این تربیت و اصلاح، آزمایش، امتحان و سختی، و به تعبیر قرآن، فتنه و ابتلاء است به تعبیر علامه طباطبائی، سنت الهی امتحان بر پایه اصل گسترده هدایت و راهبری الهی تکیه گذاشته است، وی می‌نویسد:

ان سنة الامتحان سنة الهية جارية و هي سنة عملية متکنة على سنة اخرى تكوينية و هي السنة الهدائية العامة الالهية. الميزان، ج ۴، ص ۳۵.

همانا سنت امتحان، سنت جاری الهی است و سنتی عملی است بر پایه سنت تکوینی دیگری که آن سنت هدایت عامه الهی می‌باشد.

ماده "فتن" شصت مرتبه در قرآن کریم تکرار شده است فتنه در اصل لغوی آن به معنای خالص گرداندن طلا به وسیله آتش است. راغب اصفهانی می‌نویسد:

اصل الفتن ادخال الذهب النار لتظاهر جودته من ردائته. مفردات غريب القرآن، ج ۱، ص ۳۷۱.

اصل فتنه، وارد کردن طلا به آتش است تا خوبی آن از بدی (ناخالصی) آن پدیدار شود. فتنه در قرآن کریم معانی متعدد و متنوعی دارد، از جمله معانی فتنه در قرآن؛ شکنجه (بروج، ۱۰)، آزار (عنکبوت، ۱۰)، انحراف (اسراء، ۱۷۳)، آشوب طلبی و تفرقه‌انگیزی (توبه، ۴۷)، و عذر و بهانه

(انعام، ۲۳) می‌باشد؛ ولی گسترده‌ترین و عمومی‌ترین معنای فتنه که با اصل لغوی آن مناسبت بیشتری دارد، همانا آزمایش سخت و امتحان شدید است.

قرآن به صراحة اعلام می‌کند که ایمان بدون فتنه و آزمایش نخواهد بود، بلکه سنت و روش خداوند در همه دوره‌ها بر اساس امتحان ایمان آورندگان بوده است، بنگرید:

أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَ هُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَ لَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ . عنکبوت، ۲-۳.

آیا مردم گمان کردند که همین که بگویند ایمان آوردیم، رها می‌شوند و آنان آزمایش نخواهند شد؟ * و بی‌تردید کسانی که پیش از ایشان بودند را آزمایش کردیم تا خداوند، کسانی را که راست گفتند و دروغ‌گویان را بشناسد.

آدمی در عرصه این جهان اختیار دارد تا برگزیند، گزینش لحظه به لحظه او جوهره درونی وی را آشکار می‌سازد که آیا در ادعای خویش راست‌گوست؟ پایدار می‌ماند؟ یا فریبکار است و نااستوار؟ خداوند به انسان نعمت می‌دهد، فرزند می‌دهد و ثروت می‌بخشد تا بیازماید، بنگرید:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَ أُولَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَ أَنَّ اللَّهَ عِنْدُهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ . تغابن، ۱۵.

و بدانید که همانا اموال و فرزندان شما، (ماهی) آزمایش هستند و نزد خداوند پاداشی بزرگ است. روزی برای پیامبر اکرم، مهمان آمد. در خانه حضرت چیزی نبود. پیامبر یکی از اصحاب را نزد مردی یهودی فرستاد تا مقداری آرد به رسم نسیه از او بگیرد. یهودی نپذیرفت و در برابر آردها، رهنی طلبید. پیامبر دلگیر شد و فرمود: به خداوند سوگند من در آسمان و در زمین امین هستم، اگر آرد را به من نسیه می‌فروخت، بهای آن را می‌پرداختم. زره آهنین مرا به رهن ببر. پس از این اتفاق بود که این آیه نازل شد: وَ لَا تَمُدَّنَ عَيْنِيْكَ إِلَى مَا مَتَعْنَا بِهِ أَزْواجًا مِنْهُمْ زَهْرَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتَنَهُمْ فِيهِ وَ رِزْقٌ رِبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقَى . طه، ۱۳۱.

و بدانچه گروههایی از آنان (مردم) را بهره‌مند ساختیم، چشم ندوز اینها شکوفه‌های زندگی دنیاست تا در آن بیازماییم‌شان، و روزی پروردگارت بهتر و پایدارتر است. المیزان، ج ۱۴، ص ۲۵۸.

آیه شریفه، شکوفه‌ها و زیبایی‌های زندگی دنیا را مایه آزمایش گروههای مختلف مردم می‌شمرد، همین که خداوند کسی را توانگر کند و دیگری را مستمند قرار دهد، یکی را در خاندانی شریف و عزیز قرار دهد و دیگری را در خانواده‌ای فروپایه، کسی را فرمانروا و دیگری را فرمانبر. نزد خداوند، آن کس که توانگر و حکمران و شریف قرار داده برتر از مستمند فرمانبر فروپایه نیست، بلکه این همه به جهت آزمایش هر دو گروه هست، بنگرید:

وَكَذِلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهُؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا. انعام، ۵۳.

و بدین گونه برخی از آنان را با برخی آزمودیم تا بگویند آیا اینان هستند که خداوند از بین ما برایشان منت نهاده است؟

بلکه بعثت پیامبران و برگزیدن انبیاء خود آزمایشی بزرگ برای مردم بوده است، مردم ناگاه می‌دیدند مردی که مدتی از عمرش را با آنان زیسته است، مانند آنان غذا می‌خورد، ازدواج می‌کند و در کوچه و بازار قدم می‌زند، پیامرسان خداوند شده است این جاست که بسیاری ایمان نمی‌آورند و کفر می‌ورزند که چرا پیامبر از خاندان و طایفه یا دوستان و همکیشان ما برگریده نشد؟

وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَ يَمْسُوْنَ فِي الْأَسْوَاقِ وَ جَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً أَتَصْبِرُونَ وَ كَانَ رَبُّكَ بَصِيرًا. فرقان، ۲۰.

و پیش از تو فرستادگانی نفرستیم مگر آنکه آنان غذا می‌خورند و در بازارها راه می‌رفتند، و برخی از شما را (مایه) آزمایش برخی قرار دادیم، آیا بردباری می‌کنید؟ و پروردگارت همامره بیناست.

گذشته از اصل نبوت و پیامبری، دیگر آیات و نشانه‌های الهی نیز وسیله آزمایش است تا معلوم شود چه کسی ایمان می‌آورد و که کفر می‌ورزد. به عنوان نمونه، خداوند شتر صالح را که معجزه‌های آشکار بود، فتنه و آزمایش قوم ثمود می‌شمرد، بنگرید: إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةِ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَقِبُهُمْ وَ اصْطَبِرْ. قمر، ۲۷. ما برای آزمایش ایشان، ماده شتری فرستادیم؛ پس مراقبشان باش و شکیباًی کن.

حتی گاهی یک رؤیا می‌تواند مایه آزمایش و امتحان سختی شود. آن زمان که هنوز مکه در دست بت‌پرستان بود و مسلمانان در مدینه و محروم از زیارت خانه خدا بودند، پیامبر اکرم در خواب دید که مسلمانان با سرهای تراشیده به رسم حاجیان به مسجد الحرام وارد می‌شوند. رؤیای پیامبر صادق است، همگی بار سفر بستند و احرام‌پوشان و لبیک‌گویان به سوی مکه راه افتدند. ولی فرستادگان مکه در حدبیه راه را بر پیامبر و مسلمانان بستند و پس از مذاکرات قرارداد صلحی بسته شد که بنابر آن پیامبر و مسلمانان در آن سال باید به مدینه بازمی‌گشتند و سال دیگر به حج می‌آمدند. این جریان، باور سنت ایمانان را لرزاند که چرا رؤیایی پیامبر به حقیقت نپیوست؟

وَ مَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ. اسراء، ٦٠.

و آن رؤیایی که به تو نمایاندیم، جز آزمایش مردم نیست.

رؤیایی دیگر نیز در آخر عمر پیامبر اکرم پرده از امتحانی بزرگ برداشت؛ پیامبر اکرم در خواب دیدند که میمون‌ها از منبر وی بالا و پایین می‌روند، این رؤیا خبر از آن می‌داد که گروهی میمون صفت بر منبر و محراب پیامبر چیره خواهند شد، آیه فوق این میمون‌صفتان را در خط نفرین شده می‌نامد. این گروه نفرین شده که در رؤیای پیامبر به صورت میمون پدیدار شدند همانا بنی‌امیه بودند که به ناحق هزار ماه بر جایگاه پیامبر اکرم نشستند. هر دو تفسیر در مورد آیه شصت اسراء نقل شده است. ر.ک.

مجمع البیان، ج ۳، ص ۴۲۳.

حضرت موسی بر وعده‌ای سی روزه بنی اسرائیل را به برادرش هارون و امی‌گذارد و به کوه طور می‌رود تا با خداوند به مناجات ایستد، خدا بر وعده سی روزه، ده روز دیگر می‌افزاید تا چهل روز تکمیل شود، از آن سو سامری گوساله‌ای می‌سازد، گوساله‌ای از زر که صدایی از او بر می‌خizد، بنی اسرائیل که خدای مسخر شده خاکی را می‌جستند گوساله سامری را بر خدای نادیدنی موسی ترجیح دادند، موسی با سنگ‌نوشته‌های تورات از کوه به زیر آمد و گمراهی قومش را به چشم دید. موسی سخت خشمگین بود لوحه‌ها را بر زمین افکند، دست به گربیان برادرش شد و در آخر نیز شکایت به خداوند برد که این همه آزمایش توتست؛ به سامری قدرت و آگاهی می‌دهی تا بتواند بنی اسرائیل را

بفریبد، به گوساله طلاییشان صدا می‌دهی تا امتحان سخت گردد، بر وعده دیدار ده روز می‌افزایی تا آن کس که ایمان دارد آبدیده شود و آن کس که ایمان ندارد رسوا شود، این همه فتنه و آزمایش توست:

إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضْلِلُ بِهَا مَنْ تَشاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشاءُ. اعراف، ۱۵۵.

این (جریان) جز آزمایش تو نیست که به واسطه آن هر کس را که بخواهی گمراه سازی و هر کس را که بخواهی هدایت کنی.

خداآوند نیز بر این گفته موسی صحه می‌گذارد و می‌فرماید:

قَالَ إِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ. طه، ۸۵

خداآوند (به موسی) گفت: ما پس از تو قومت را آزمایش کردیم و سامری آنان را گمراه ساخت. بر همین اساس، خداوند نه تنها به سامری بلکه به شیطان نیز اجازه می‌دهد که آدمی را وسوسه کند، باطل را در چشمیش زینت دهد، از حقیقت بازدارد تا آدمی همواره گزینشی واقعی داشته باشد، تا آزمایشی راستین شود، تا حقیقت ایمان آن کس که ایمان دارد پدیدار شود و تاریکی دروغ‌گویی و فریب مدعیان نیز نمایان شود:

لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ. حج، ۵۳

تا خداوند آنچه را که شیطان فرواندازد را (مايه) آزمایش کسانی قرار دهد که در دل‌هایشان بیماریست و سنگ‌دلان.

خداآوند نه تنها مردم را می‌آزماید؛ بلکه فتنه‌ها و آزمایش‌های بزرگی را نیز برای پیامبرانش پیش می‌آورد، حضرت موسی را به سختی می‌آزماید. (طه، ۴۰)، داود نبی را در قضاوی و داوریش امتحان می‌کند (ص، ۲۴)، سلیمان را نیز دچار فتنه می‌کند. (ص، ۳۴).

زرگر، طلا را به حرارت آتش خالص می‌کند و خداوند نیز آدمی را به سختی آزمایش، اگر استوار ماند؛ مؤمنی راستین است و اگر لرزید و لغزید؛ ایمانش جز ادعایی سست‌بنیاد نبوده است.

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَانَ بِهِ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِيرًا
الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ. حج، ۱۱.

و از مردم کسی است که خدا را به سخن می پرستد، پس اگر خیری به او رسید بدان آرام می گیرد و اگر آزمایش به وی برخورد کند روی برگرداند، در دنیا و آخرت زیان کار شده است این همان زیان کاری آشکار است.

در قرآن کریم بلاء و ابتلاء نیز در همان معنای آزمایش و امتحان به کار رفته است. ماده "بلی" در ریشه لغوی خود به معنی پوسیدگی می باشد ولی آن گاه که در مورد انسان به کار برده می شود، معنای آزمایش را به همراه خواهد داشت راغب اصفهانی می نویسد:

و اذا قيل ابتلى فلان كذا و ابلاه فذلك يتضمن امررين احدهما تعرّف حاله و الوقوف على ما يجهل من امره و الثاني ظهور جودته و ردائته. مفردات غريب القرآن، ج ۱، ص ۶۱.

و اگر گفته شود که فلانی چیزی را مورد ابتلا یا بلا قرار داد، این استعمال دو معنا را به همراه دارد: اول شناخت حال و آگاهی از آنچه در مورد آن چیز مجھول است. و دوم آشکارشدن خوبی یا بدی آن چیز است.

در فرهنگ قرآن کریم، نعمت و خوشی به اندازه سختی و گرفتاری، بلا و ابتلاست بنگرید:

إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا. کهف، ۷.

ما آنچه را بر زمین است، زیورش ساختیم تا آنان را بیازماییم که کدامین شان نیک کردارترند. بلکه حضرت سلیمان تمام قدرت‌ها و توانایی‌های خدادادی را مایه بلاء و آزمایش الهی می‌شمرد، بنگرید: قالَ هذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَشْكُرُ أَمْ أَكُفُرُ. نمل، ۴۰.

(سلیمان) گفت: این از بزرگواری پروردگارم است تا مرا بیازماید (که) آیا سپاس گزارم یا ناسپاسی کنم.

از آن سو نیز خداوند تاکید می کند که آدمی را با گرسنگی، ترس، خطر جانی و مالی و مصیبت عزیزان می آزماید. بنگرید:

وَلَنَبْلُونَنُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٌ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشَّرَ الصَّابِرِينَ. بقره،

۱۵۵

و همواره شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاستی در اموال و کسان و محصولات می آزماییم و بردباران را نوید بده.

و در یک کلام، خداوند هم به واسطه خوشی‌ها می آزماید و هم به واسطه ناخوشی‌ها:

وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. اعراف، ۱۶۸.

و آنان را با خوشی‌ها و ناخوشی‌ها آزمودیم باشد که بازگرددند.

نه تنها با خوشی و ناخوشی بلکه خداوند با احکام و فرمان‌های خویش، انسان را می آزماید؛ به مسلمانان امر می‌کند که در حال احرام حیوانی را شکار نکنند، حتی در صید حیوانات همکاری ننمایند و از سوی دیگر غزال‌ها و قوچ‌های خوش‌اندام و کبک‌ها و مرغکان لذیذ را در دسترس آنان قرار می‌دهد تا معلوم شود چه کسی در آشکاری و پنهان به خداوند و احکام وی حرمت می‌نهد.

بنگرید:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوْنَكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيْكُمْ وَ رِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ.
مائده، ۹۴.

ای کسانی که ایمان آور دید خداوند به چیزی از شکار که دستاتنان و نیزه‌هایتان بدان برسد، بی‌تردید شما را می‌آزماید تا خدا بشناسد آن کس را که در پنهانی از او می‌ترسد.

خداوند، بزرگ پیامبر خویش، ابراهیم، را به گونه‌های مختلف مورد ابتلاء قرار می‌دهد و پس از آنکه از همه این آزمایش‌ها سربلند بیرون آمد، وی را به مقام امامت و پیشوایی برمی‌گزیند. بنگرید:

وَإِذْ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمامًا. بقره، ۱۲۴.

و چون ابراهیم را پروردگارش با کلماتی بیازمود و وی آن همه را به انجام رسانید خدا (به او) گفت: من تو را پیشوای مردم قرار دادم.

ولی گروهی نیز در این امتحانات شکست می‌خورند؛ زمانی که خدا با نعمت آنان را می‌آزماید گمان می‌کنند که مقام و جایگاهی نزد خداوند دارند و پیش او عزیزند و آن گاه که با سختی و مصیبت آزموده می‌شوند، فریاد شکایت بلند می‌کنند که خدا به من اهانت کرده است!

فَإِنَّمَا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا أَبْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا أَبْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ . فجر، ۱۵-۱۶

اما انسان هرگاه پروردگارش وی را بیازماید و او را اکرام کند و نعمت دهد، پس می‌گوید: پروردگارم مرا گرامی داشته است * و اما هرگاه که او را بیازماید و روزی بر او تنگ کند، پس می‌گوید: پروردگارم مرا اهانت می‌کند.

ابتلاء و فتنه هر دو به معنای آزمایش و امتحان سخت و سنگین است، و خداوند هم با خیر و هم با شر می‌آزماید و مبتلا می‌سازد ابتلاء و فتنه چه با خیر و چه با شر از سنت‌های تغییرناپذیر الهی است. وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ . انبیاء، ۳۵

و شما را با شر و خیر به آزمایش امتحان می‌کنیم و به سوی ما بازگردانده می‌شوید.

در ذیل این آیه، روایت شده است که روزی امیرالمؤمنین در بستر بیماری بود، گروهی از یاران به عیادت آمدند و از ایشان پرسیدند که چگونه‌اید؟ امام علی علیه السلام فرمود: به شر! گفتند: مانند شما چنین سخن نمی‌گوید! فرمود:

انَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: "وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً" فالخير الصحة و الغنى و الشر المرض و الفقر. مجمع البيان، ج ۴، ص ۴۶.

همانا خداوند می‌گوید: و شما را با شر و خیر به آزمایش امتحان می‌کنیم. پس خیر سلامتی و دارایی است و شر بیماری و نداری است.

علامه طباطبائی در بیانی تمام ارتباطات آدمی و جهان را گونه‌ای امتحان می‌شمرد، بنگرید:

الآيات تعد كـل ما يرتبط به الإنسان من أجزاء العالم و أحوالها فتنـة و بـلاءً من الله سبحانه بالنسبة إليه و فيها تعميم آخر من حيث الأفراد فـكل مفتونون مبتلون من مؤمن او كافر و صالح او طالع. الميزان، ج ٤، ص ٣٥.

آيات قرآن هر آنچه از جهان و حالات آن با انسان ارتباط دارد را آزمایش و ابتلا از سوی خداوند برای آدمی می‌شمرد و در آیات یک گستردگی دیگر نیز از ناحیه افراد است، بنابراین همه مورد آزمایش و ابتلا هستند؛ چه مومن و چه کافر، چه درستکار و چه بدکار. چرا خداوند می‌آزماید؟ مگر او راستگو را از دروغگو نمی‌شناسد؟ مگر پیش از آزمایش حقیقت آدمی را نمی‌داند؟

شعری مسلمکان بر این باورند که خداوند از افعالش مقصود و هدفی ندارد، بنابراین سؤال از علت و حکمت امتحان و ابتلا یا دیگر سنت‌ها و افعال الهی بی‌معنا است. فخر رازی می‌نویسد: انْ قَوْلَ الْقَائِلِ لَمْ اَبْتَلِيْ؟ كَقَوْلِ الْقَائِلِ لَمْ عَاقِبَ الْكَافِرَ وَ هُوَ مُسْتَغْنٌ وَ لَمْ خَلَقَ النَّارَ مُحَرَّقَةً وَ هُوَ قَادِرٌ عَلَى إِنْ يَخْلُقُهَا بِحِيثِ تَنْفُعٍ وَ لَا تَضُرٌّ؟ وَ جَوَابَهُ لَأُسْئَلَ عَمَّا يَفْعُلُ. مفاتیح الغیب، ج ۲۸، ص ۴۶. همانا گفته گوینده که چرا خدا آزمایش می‌کند مانند گفته اوست که چرا خدا کافر را کیفر می‌دهد، در حالیکه از کیفر دادن او بی‌نیاز است؛ و چرا آتش را سوزنده آفرید، در حالیکه می‌توانست آتش را به گونه‌ای بیافریند که سود برساند و زیان نزند؟! پاسخ چنین گوینده‌ای این است که از آنچه خداوند می‌کند، پرسش نمی‌شود!

از سخن خردستیزانه اشعاریان که بگذریم، می‌توانیم با استفاده از آیات قرآنی به طور خلاصه به پاسخ‌های این پرسش پیردادیم:

آزمایش‌ها و سختی‌ها برای بیداری فرد از غفلت و فراموشی است. پر واضح است که در رفاه و راحتی زمینه غفلت و ناآگاهی بیشتر است و این سختی‌ها و ناگواری‌های است که انسان خوابآلوده را متوجه می‌کند. قرآن می‌فرماید:

وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسَّنِينَ وَ نَقْصٌ مِنَ الشَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ. اعراف، ۱۳۰.

و بی تردید ما فرعونیان را به خشکسالی‌ها و کمبود محصولات گرفتار ساختیم، باشد که یادآورشوند.

همچنین ابتلاء و آزمایش موجب می‌گردد آدمی از مسیر انحراف به سوی حقیقت بازگردد، بنگرید:

وَ بَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَ السَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. اعراف، ۱۶۸.

و آنان را با خوشی‌ها و ناخوشی‌ها آزمودیم، باشد که بازگردند.

و همین سختی‌هاست که انسان را به یاد خدایش می‌اندازد و وی را به تضرع و زاری به درگاه او وامی دارد: وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الْضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَرَّعُونَ. اعراف، ۹۴.

و در هیچ شهری، پیامبری نفرستادیم مگر آنکه اهلش را به سختی و ناخوشی گرفتار ساختیم، باشد که زاری کنند.

امیر مومنان علی علیه السلام این سه نتیجه آزمایش و امتحان الهی را در خطبه‌ای بیان می‌کند، بنگرید:

إِنَّ اللَّهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ بِنَقْصِ الشَّمَرَاتِ وَ حَبْسِ الْبَرَكَاتِ وَ اغْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ

لِيَتُوبَ تَائِبٌ وَ يُقْلِعَ مُقْلِعٌ وَ يَتَذَكَّرَ مُتَذَكِّرٌ وَ يَزْدَجِرَ مُزَدَّجٌ. نهج البلاغة، خطبه ۱۴۳.

همانا خداوند بندگانش را به هنگام کردارهای زشت به واسطه کاستی محصولات و بازداشت برکات و بستن خزانه‌های خیرات می‌آزماید تا توبه‌کننده‌ای توبه کند و برکننده‌ای (از گناه) برکند و یادآورنده‌ای به یاد آورد و بازداشته‌ای (از نافرمانی خدا) بازبماند.

همچنین آزمون و امتحان موجب می‌شود که ایمان ایمان آورندگان از ناخالصی‌ها و کاستی‌ها پاک

شود. علامه طباطبایی می‌نویسد:

"لِيَمْحَصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا" (آل عمران، ۱۴۱) فالتمحیص هو تخلیص الشيء من الشوائب الخارجية و

هو غير العلم بالذين آمنوا فان تمييز المؤمن من غير المؤمن أمر و تخلیص ایمانه من شوائب الكفر و

النفاق و الفسوق امر آخر. المیزان، ج ۴، ص ۲۸.

"تا خداوند کسانی که ایمان آوردن را خالص گرداند". پس تمحیص همانا خالص کردن چیز از مخلوط‌های خارجی است و تمحیص غیر از علم به ایمان آورندگان است زیرا بازشناسی مومن از غیر مومن چیزی است و خالص کردن ایمان او از ناخالصی‌های کفر و نفاق و فسق چیز دیگری است.

و در انتهای، این آزمایش‌هاست که صفات درونی افراد را روشن می‌کند و سره را از ناسره بازمی‌شناساند و زمینه را برای پاداش یا کیفر الهی آماده می‌کند. امیر مومنان علی در این باره می‌فرماید: انَّ اللَّهَ قد كشفَ الْخَلْقَ كَشْفَةً لَا أَنَّهُ جَهْلٌ مَا اخْفَوهُ وَ لَكُنْ لِيَبْلُوْهُمْ أَيْهُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً فَيَكُونُ الْثَوَابُ جَزَاءً وَ الْعَقَابُ بُوَاءً. نهج البلاغة، خطبه ۱۴۴.

همانا خدا آفریده‌ها را آشکار ساخت، نه اینکه آنچه که آفریدگان پنهان کردند، نمی‌دانست بلکه آنان را آزمود که کدامین بهتر کردارند تا ثواب از جهت پاداش باشد و عقاب از جهت کیفر.
وَلَنَبْلُوْنَكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوْا أَخْبَارَكُمْ. محمد(ص)، ۳۱.

و بی‌تر دید شما را می‌آزماییم تا مجاهدان شما و برداران را بشناسیم و رازهایتان را آشکار سازیم. در برخی از آیات قرآن کریم از جمله آیه فوق و همچنین آیات ابتدایی سوره عنکبوت، هدف از آزمایش، علم خداوند به دروغگویان و راستگویان و سختکوشان بردار شمرده شده است. ظاهر این آیات چنین دلالت می‌کند که گویی خداوند پس از آزمایش راستگو را از دروغگو خواهد شناخت. در توجیه و تفسیر این آیات، مفسران نظریات متعددی را مطرح کرده‌اند:

اول آنکه هر چند خداوند به علم سابق خویش عملکرد انسان‌ها را می‌داند، ولی این دانش نمی‌تواند پایه کیفر و پاداش قرار گیرد، بلکه کیفر پیش از گناه ستم است و حال آنکه خداوند دادگر است. پس برای آنکه کیفر و پاداش بر پایه عدل صورت گیرد، خداوند مانند آزمایشگر آدمیان را در معرض انتخاب‌ها و گزینش‌ها قرار می‌دهد. پس تعبیر این آیات به نوعی کنایه و مجاز است؛ خداوند نمی‌آزماید تا بداند بلکه از پیش فرجام آدمی را می‌داند ولی مانند آزمونگر عمل می‌کند تا بر اساس دادگری پاداش و کیفر دهد. شیخ طوسی در این باره می‌نویسد:

القديم تعالى لا يبتلى خلقه ليعلم مالم يكن عالماً به لأنَّه عالم بالأشياء قبل كونها و أنما قال ذلك لأنَّه يعامل معاملة الذى يبلو مظاهرة فى العدل و انتفاء الظلم. التبيان، ج ۳، ص ۳۳۸.

خداوند آفریدگانش را نمی‌آزماید تا آنچه را نمی‌دانسته، بداند زیرا او به چیزها پیش از وجودشان، داناست و تنها بدین گونه سخن گفته است چون که او مانند کردار آزمونگر عمل می‌کند تا دادگری را پدیدار کند و ستم را نفی کند.

دوم تفسیر آن است که علم خداوند دو مرحله است؛ دانش ذاتی خداوند و علم فعلی او خداوند پیش از آزمون به علم ذاتی خویش مونم را از سست ایمان می‌شناسد ولی به واسطه امتحان این علم فعلی می‌شود و در جهان خارج به حقیقت می‌پیوندد. علامه طباطبائی در این زمینه می‌نویسد:

و يمكن المراد بعلمه تعالى الفعلى الذى هو نفس الامر الخارجى فانَّ الامور الخارجيه بنفسها من مراتب علمه تعالى و اما علمه الذاتى فلا يتوقف على الامتحان. الميزان، ج ١٦، ص ١٠٢.

و ممکن است مراد از علم خداوند (در آیه سوم سوره عنکبوت)، علم فعلی باشد که همان امر خارجی است؛ زیرا امور خارجی به خودی خود از مراتب علم خداوند است، ولی علم ذاتی خدا بر آزمایش متوقف نیست.

تفسیر سوم آن است که هدف از آزمون، علم دوستان و اولیای خداوند به فرجام آدمیان است نه علم خداوند به آن. قرآن کریم گاه آنچه به اولیای الهی نسبت دارد، به خود خداوند نسبت می‌دهد. شیخ طوسی در طرح این نظریه می‌نویسد:

"علم المجاهدين" ای یعلم اولیائی المجاهدين منکم و اضافه الى نفسه تعظیماً لهم و تشریفاً كما قال الله: "انَّ الَّذِينَ يَؤْذُنُونَ اللَّهَ". تبیان، ج ۹، ص ۳۰۶.

"مجاهدين را بشناسیم" یعنی اولیای من مجاهدين از شما را بشناسند و خداوند این علم را به خود نسبت داده تا اولیاء را بزرگ بدارد و محترم دارد، آن چنانکه خداوند می‌گوید: کسانی که خداوند را اذیت می‌کنند.

بنابر این اساس، گرفتاری و بلایی که موجب تذکر، تصرع، خلوص ایمان و زمینه‌ساز پاداش الهی باشد، نه تنها شرّ و بدی نیست بلکه خیر و خوبی است قرآن نیز ابتلای مونمان را نیکو می‌شمرد، بنگرید:

وَلِيُّبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًاً. (انفال، ۱۷) تا بدان مومنان را به نیکو بلایی بیازمایم. در روایات متعددی نیز پیامبر اکرم و امامان، خداوند را نه تنها بر نعمتش بلکه بر بلایش سپاس

گفته‌اند. پیامبر اکرم در خطبه‌ای چنین می‌فرماید:

الحمد لله على آلةه و بلاته عندنا. (بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۳۷۴).

خداوند را بر نعمت‌هایش و بلایش نزد ما، سپاس!

امیرالمؤمنین نیز در خطبه‌ای می‌فرماید:

نحمدہ لعظيم غناه و جزيل عطائه و ظاهر نعماه و حسن بلائه. بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۳۵۵.

سپاسش گوییم برای بزرگ‌بی نیازیش و بسیاری بخشش او و انبوهی نعمت‌هایش و نیکویی بلایش.

همچنین امام صادق در دعایی خداوند را چنین سپاس می‌گوید:

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا هَدَيْتَنِي وَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا فَضَّلْتَنِي وَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا شَرَفْتَنِي وَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى كُلِّ بَلَاءٍ حَسَنٍ أَبْلَيْتَنِي. بحار الانوار، ج ۸۱، ص ۲۴.

خداوندا تو را سپاس بر آنکه هدایتم کردی و تو را سپاس بر آنکه مرا شریف ساختی و تو را سپاس بر هر بلای نیکویی که مرا بدان مبتلا ساختی.

بنابراین سختی‌ها و گرفتاری‌ها در کنار نعمت‌ها و خوشی‌ها، ابزاری برای پرورش، تربیت و هدایت الهی می‌باشد، پس در فرهنگ بزرگان اسلام بلای الهی نه تنها بد و ناپسند شمرده نشده است؛ بلکه مانند نعمت مورد سپاس و حمد قرار گرفته است.

بخش پنجم: آفرینش کردارها

آخرین مقدمه‌ای که طرح آن برای پاسخگویی به شبهه شر لازم است، مبحثی کلامی است که با عنوان خلق افعال معروف است مقدمات پیشین بیشتر در مورد شرور طبیعی بود، ولی این مقدمه ویژه شرور اخلاقی است در این مبحث، پرسش اساسی این است که کردار زشت آدمیان، آفریده کیست؟

پاسخ این پرسش گذشته از مبحث شرّ در زمینه جبر و اختیار نیز مهم و تعیین‌کننده است. مسلمانان بسیار زود دچار این پرسش شدند و در پاسخ آن به سختی در اختلاف افتادند به گونه‌ای که می‌توان گفت بیست سال پس از درگذشت پیامبر اکرم مسائل کلامی قضا و قدر، جبر و اختیار و خلق افعال در جامعه اسلامی مطرح بوده است. متكلمان مسلمان در پاسخ مبحث خلق افعال به بن‌بست برخوردند آنان برای این پرسش، دو پاسخ بیشتر در نظر نمی‌گرفتند؛ معتزلی‌مسلمانان کردار آدمی را آفریده و ساخته خود او می‌دانستند. قاضی عبد الجبار می‌نویسد:

اتفاق كلّ أهل العدل على أنّ افعال العباد من تصرّفهم و قيامهم و قعودهم حادثة من جهتهم و انَّ الله جلّ و عزّ اقدّرهم على ذلك و لا فاعل لها و لا محدث سواهم. المغني، ج ٨، ص ٣.

پیروان نظریه عدل الهی همگی اتفاق دارند که کردار بندگان؛ تصرف، ایستادن و نشستن ایشان، از سوی خودشان پدید آمده است و خداوند بر این توانایشان ساخته است و کُننده و پدیدآورنده‌ای برای کردارها جز بندگان نیست.

بدین ترتیب تمام علت فاعلی کردارها، آدمی خواهد بود و به سخن دیگر خداوند آدمی را بر هر آنچه می‌خواهد توانا کرده است و دست وی را باز گذاشته و او را در این جهان اختیار واگذاشته است. نتیجه این باور چنین بود که گویی انسان بر خلاف خواست و اراده خداوند سرکشی کرده و دست به گناه آلوه است، پس خدای معتزلیان مقهور و مغلوب انسان گناهکار می‌شد.

اشعری مسلمانان کردار آدمی را آفریده و ساخته خدا می‌دانستند قاضی عضد الدین ایجی می‌نویسد:

انّ افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه و تعالى وحدها.
همانا کردار اختیاری بندگان تنها به قدرت خداوند واقع شده است.

شریف جرجانی (م. ۸۱۶ق.) در شرح این سخن می‌نویارد:

الله سبحانه و تعالى اجرى عادته بأن يوجد فى العبد قدرة و اختياراً فإذا لم يكن هناك مانعً أو جد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ابداً و احداثاً و مكسوباً للعبد. شرح موافق،

خداوند چنین عادتش را جریان داده است که در بندۀ قدرت و اختیاری ایجاد کند پس اگر مانع نباشد، هم‌زمان با توانایی و اختیار بندۀ، کردار مقدور بندۀ را در او ایجاد می‌کند پس کار بندۀ، از جهت نوآوری و پدیدآوری، آفریده خداوند است و به دست آمده بندۀ است.

از آنجا که اشعریان جهت فاعلی کردار را تنها به خدا نسبت می‌دادند، این پرسش مطرح می‌شد که پس ارتباط کردار و انسان چیست؟ در پاسخ اشعری مسلکان از واژه کسب استفاده می‌کردند که از آیات قرآنی برگرفته شده بود. همان گونه که در عبارت جرجانی ملاحظه نمودید تنها جهت ارتباط کردار و بندۀ، کسب است. جرجانی در توضیح و تشریح نظریه کسب می‌نویسد:

المراد بحسبه ایاه مقارنته لقدرته و ارادته من غیر ان یکون هناك منه تأثیر او مدخل فی وجوده سوی کونه محلّاً له. (همان).

منظور از کسب بندۀ کردار را، هم‌زمانی کردار با توانایی و اراده بندۀ است، بدون اینکه بندۀ تأثیر یادخالتی در وجود کردار داشته باشد مگر آنکه بندۀ، محلّ کردار است.

بر این پایه تمام علت فاعلی کردار، خداوند است و بندۀ تنها جایگاه آفرینش کردار است. نتیجه این باور چنین بود که گویی خداوند شریک بلکه کُننده اصلی زشتکاری آدمی است و با این حال انسان را بر جرمی که خود آن را آفریده یا دست‌کم در آن شریک است، کیفر می‌دهد و عذاب می‌کند، پس خدای اشعریان ستمگر می‌شد!

این دو گروه به کاستی‌های نظریه یکدگر آگاه و از پاسخ‌گویی به همدیگر ناتوان بودند. فخر رازی نقل می‌کند که روزی ابواسحاق اسفراینی (اشعری مسلک) نزد صاحب بن عبّاد نشسته بود که قاضی عبد الجبار (معتلی) وارد شد. ابواسحاق چون قاضی را دید، گفت: منزه است خدا که در مُلک او جریان نیابد جز آنچه که خواهد! قاضی عبد الجبار نیز گفت: منزه است خدا که از زشتی‌ها دور است. مفاتیح الغیب، ج ۲۱، ص ۷۰.

جالب توجه آن است که فخر رازی پس از نقل این داستان بیان می‌کند که هر چند اطلاق آفریننده ستم بر خداوند -بنابر باور اشعری مسلک- در واقع صحیح است، ولی تنها به جهت رعایت ادب نباید بر خدا چنین نامی گذاشت!

هر دو نحله کلامی برای اثبات نظر خویش به آیاتی از قرآن کریم استناد می‌کردند؛ معترله به آیاتی استدلال می‌کردند که گناهان و بدکاری‌های انسان را به خود او نسبت می‌دهد. آیات بسیاری را می‌توان یافت که کفر (بقره، ۲۸)، قتل (بقره، ۷۲)، فساد (بقره، ۲۷)، تکذیب پیامبران (بقره، ۸۷)، کتمان حق (بقره، ۴۲)، تحریف کتب آسمانی (بقره، ۷۵)، و رباخواری (بقره، ۲۷۵) را به آدمیان نسبت می‌دهد و یا به طور کلی کردارهای او را حاصل دستان خودش می‌شمرد (بقره، ۱۳۴)؛ بلکه در آیه‌ای، حضرت ابراهیم به صراحة، آفرینش دروغ را به بت‌پرستان نسبت می‌دهد. (عنکبوت، ۱۷).

اشاعره نیز به آیه ذیل استدلال می‌کردند:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ. صافات، ۹۶. و خداوند شما و آنچه انجام می‌دهید را آفرید.

همچنین به آیاتی استدلال می‌کنند که خداوند را آفریدگار همه چیزها می‌داند، با توجه به اینکه کردار آدمی نیز جزء چیزها به شمار می‌آید.

اللَّهُ خَالِقُ كُلٌّ شَيْءٍ. زمر، ۶۲. خداوند آفریننده همه چیز است.

همچنین به آیه‌ای که پس از جنگ بدر نازل شده، تمسک می‌کردند که کشتن و تیراندازی را از فاعل انسانی نفی می‌کند و به خدا نسبت می‌دهد:

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَأَيْتَ إِذْ رَأَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَأَى. افال، ۱۷.

پس شما آنان را نکشید؛ بلکه خدا آنان را کشت و چون تیر انداختی، تو تیر نینداختی؛ بلکه خدا تیر انداخت.

این درگیری کلامی بارها و بارها در محضر امامان معصوم مطرح می‌شد، اهل بیت همواره برباطل بودن هر دو نظریه تأکید می‌کردند و شیعیان را به باوری بین این دو باور، أَمْ بَيْنَ الْأَمْرَيْنَ، دعوت می‌کردند. امام رضا در حدیثی باور صحیح در مورد آفرینش کردارها را چنین شرح می‌دهد:

انَّ اللَّهَ عَزُّ وَ جَلٌ لَمْ يطعْ بِأَكْرَاهٍ وَ لَمْ يَعْصِ بُغْلَبَةً وَ لَمْ يَهْمِلْ الْعِبَادَ فِي مُلْكِهِ، هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَّكُوهُ وَ الْقَادِرُ عَلَىٰ مَا أَقْدَرُهُمْ عَلَيْهِ فَإِنْ اتَّمَرُوا الْعِبَادَ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنْ اللَّهُ عَنْهَا صَادِّاً وَ لَا مِنْهَا مَانِعاً وَ إِنْ اتَّمَرُوا بِمُعْصِيَتِهِ فَشَاءَ إِنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ذَلِكَ فَعْلَ وَ إِنْ لَمْ يَحُولْ وَ فَعْلُوهُ فَلِيُسْ هُوَ الَّذِي أَدْخِلَهُمْ فِيهِ. بِحَارِ الْأَنْوَارِ، ج٥، ص١٦.

همانا خداوند به اجبار اطاعت نمی‌شود و به چیرگی بر او نافرمانی نمی‌گردد و بندگان در حکومت او واگذاشته نشده‌اند خدا مالک آن چیزی است که بندگان را برابر آن مالک قرار داده است و بر آنچه آنان را برابر آن توانا ساخته، قادر است پس اگر بندگان گرد هم آیند که او را فرمان ببرند، خداوند اطاعت ایشان جلوگیری نمی‌کند و راه بر آنان نمی‌بندد و اگر بندگان گرد هم آیند که او را نافرمانی کنند. پس اگر خواست بین آنان و معصیت مانع شود، چنین خواهد کرد و اگر مانع نشد و بندگان گناه کردند، این خداوند نیست که بندگان را در نافرمانی وارد کرده باشد.

بر این اساس خداوند توانایی و اختیار انتخاب را به آدمی داده است، اگر نیکی کند به قدرت و اختیار خدادادی چنین کرده است و اگر بخواهد زشتی کند خداوند می‌تواند توانایی او را بازپس بگیرد و وی را از زشتی بازدارد و می‌تواند او را با آنچه انتخاب کرده وانهد که در این صورت برگزیننده و کُننده زشتی آدمی است البته باز با قدرت و اختیار خدادادی.

بررسی ادله و جوانب مختلف این سه نظریه از دایره کتاب خارج است، تنها بدین نکته می‌پردازیم که بنابر هر سه نظریه، شبهه شرّ در مورد شرور اخلاقی جریان خواهد داشت.

اگر مانند اشعریان، زشت‌کاری را آفریده و ساخته خداوند بدانیم که جریان شبهه بسیار روشن خواهد بود.

بنابر نظریه معتزله، نیز هر چند اختیار کردارها به آدمی واگذاشته شده و او تمام فاعل نیکی و زشتی خواهد بود، ولی این تفویض و واگذاری خود، کار خدا بوده است؛ پس باز شبهه شرّ بدین گونه مطرح می‌شود که چرا خداوند، انسان را در کردارهایش واگذاشته است تا زشتی کند و جنایت بیافریند.

بنابر آموزه اُمرَيَّنَ الْأَمْرَيْنَ، نیز هر چند هم آفرینش زشتی‌ها و هم واگذاری آدمی از خداوند نفی می‌شود، ولی باز زشت‌کاری آدمی به اجازه و اذن خداوند انجام می‌گیرد و اگر خدا اجازه ندهد و مانع شود، هیچ موجودی نتواند به چیرگی و سرکشی خداوند را نافرمانی کند. پس بنابر این آموزه نیز شبهه شرّ چنین مطرح می‌شود که چرا خداوند از بدکاری بدکاران جلوگیری نمی‌کند و اجازه می‌دهد که زشتی پدید آید و ستم پا بگیرد.

بخش ششم: پاسخ شبهه شرّ

برای بررسی پاسخ قرآن کریم به مسأله شرّ، بار دیگر این شبهه را مرور می‌کنیم:

- * شرّ در جهان هست
- * شرّ حداقل در برخی از مصاديق خود، وجودی است.
- * شرّ موجود در جهان، سرچشمه و علتی دارد.
- * شرّ موجود در جهان یا طبیعی است که به دست خداوند ایجاد می‌شود و یا اخلاقی است که با اجازه او واقع می‌گردد.
- * شرّ موجود در جهان به خداوند مستند است.
- * خداوند؛ قادر، عالم، خیرخواه و دادگر مطلق است.
- * اعتقاد به چنین خدایی با وجود شرور مستند به او، سازگار نیست؛ بدین معنا که باور داشتن هر دو گزاره "خداوند توانای دنای خیرخواه و دادگر وجود دارد" و "شرّ در جهان هست"، منطقی نیست. نکته اصلی در حلّ شبهه این است که این دو گزاره به دو حوزه متفاوت تعلق دارند؛ باور قدرت، علم، خیرخواهی و دادگری مطلق خداوند به حوزه ذات الهی مربوط است که مطلق، بی‌قید و نامتناهی است. ولی پذیرش وجود شرور مستند به حق تعالی، به حوزه افعال الهی مربوط است که کرانه‌مند و مقید می‌باشد. به عنوان نمونه، حاجی سبزواری در انتهای بخش منطق شرح منظومه، آنجا که برخی از

اشتباه‌ها و مغالطه‌های مهم فلسفی-منطقی را می‌شمرد، تصریح می‌کند که بسیاری از فلاسفه بین دو حوزه فعل و ذات، فیض اقدس و فیض مقدس خلط کرده‌اند. شرح المنظومة، ج ۱، ص ۹-۳۶۸.

به سخن دیگر، خداوند به ذات خوبیش به تمام شرور - چه به معنای فلسفی آن که کاستی ذات موجود ممکن است و چه به معنای عرفی آن که رنج باشد - داناست. و بر رفع و جبران این شرور تواناست. و در حوزه ذات خوبیش نسبت به آفریده‌ها، بی‌نهایت خیرخواه و مهربان است. ولی در حوزه فعل، آن توانایی بر رفع تمام نواقص و شرور و آن خیرخواهی مطلق، تنها تا آن کرانه پدیدار می‌شود که ربویّت الهی اجازه دهد.

پس اگر ربویّت خداوند چنین اقتضا می‌کرد که فردی تهییدست باشد و به بلای تنگدستی مبتلا باشد، چنین خواهد شد و دیگر قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند در بی‌نیاز ساختن آن فرد پدیدار نمی‌گردد.

اگر پروردگاریش چنین بطلبید که پدر و مادری به واسطه کودک بیمار و رنجور خوبیش آزموده شوند، چنین خواهد شد و توانایی و خیرخواهی و مهربانی مطلق خداوند در شفای کودک پدیدار نخواهد شد.

اگر پروردگاری خداوند چنین بطلبید که به شیطان و پیروانش اجازه دهد فرد یا گروهی را وسوسه کنند، بفریبند، به زشتکاری دعوت کنند، چنین خواهد شد و توانایی، دانایی، خیرخواهی و مهربانی مطلق خداوند به ربویّت کرانه می‌پذیرد و آن فرد یا گروه را در برابر شیطان قرار می‌دهد.

اگر پروردگاری او چنین بخواهد که گنه‌کاری را در این دنیا کیفر دهد، چنین خواهد شد و عفو و مهربانی مطلق خداوند پدیدار نخواهد شد.

اگر پروردگاری خداوند چنین بطلبید که مومنی را این گونه بیازماید که به ستمگری اجازه دهد که آن مومن را بیازارد، چنین خواهد شد و توانایی، خیرخواهی و مهربانی مطلق خداوند به ربویّت او کرانه می‌گیرد.

و اگر پروردگاری او چنین اقتضا کند که زمینه را برای گزینشی واقعی و پردامنه برای آدمی آماده کند و بر این اساس به او اجازه دهد که گناهی را که اختیار کرده، انجام دهد؛ چنین خواهد شد و دیگر قدرت خداوند بر منع و جلوگیری از زشتکاری تجلی پیدا نخواهد کرد.

بر این اساس، آنچه در این جهان روی می‌دهد؛ چه خوشی آدمی را به دنبال بیاورد و چه او را خوش نیاید، همگی به اجازه و اذن خداوند روی داده است و همه در متن نظم و نظامی است که حق تعالیٰ برای این جهان قرار داده است.

شّ؛ چه به معنای نقصان ذاتی و وجه عدمی اشیاء امکانی و چه به معنای آنچه موجب رنج و ناخوشی آدمی شود؛ چه تفاوت‌هایی که از ابتدای تولد با انسان‌ها بوده و چه ناخواسته‌هایی که در طول زندگی بر آنان تحمیل می‌شود؛ همگی به خواست، اجازه، قدرت و علم خداوند روی داده و شکل گرفته است تا آدمی آزموده شود، پرورش یابد، جوهره او در گزینش‌هایی سهمگین پدیدار شود، ابراهیم، ابراهیم شود و فرعون، فرعون و تا راز "إِنَّمَا لَا تَعْلَمُونَ" (بقره، ۳۰) در آفرینش آدم و برتریش بر فرشتگان پدیدار شود.

رنج گنج آمد که رحمت‌ها دروست

مغز تازه شد چو بخراشیده پوست متنوی، دفتر دوم، ص ۱۶۱

بر این اساس، شبهه شرّ دو سرچشمہ دارد؛ اول تأکید بر اطلاق دانایی، توانایی و خیرخواهی خداوند که با پیدایش شرّ و رنج سازگار نخواهد بود.

توجه به تفاوت دو حوزه ذات و افعال و اطلاق صفات در حوزه ذات و کرانه‌مندی آن در حوزه افعال، پاسخ‌گوی این بخش از شبهه است.

دومین ریشه شبهه همانا در نظر نگرفتن صفت ربوبیت الهی است. در طرح شبهه شرّ، سه صفت علم، قدرت و خیرخواهی مطرح می‌شود و سخنی از پرورش و تربیت نیست، در حالیکه ربوبیت مهمترین ویژگی و صفت خداوند در مورد آفریدگان است و قطع نظر از آن بی‌تردید موجب نابسامانی‌هایی در شناخت آفرینش و آفریدگار می‌شود.

با توجه به صفت ربویّت و ابعاد و زمینه‌های گسترده آن و حکومت و برتری آن بر دیگر صفات در مرحله فعل، ریشه دوم شبهه نیز از میان می‌رود.

در این میان عدالت الهی نیز خدشه‌دار نخواهد شد، زیرا بر پایه مکتب عدليه (شیعه و معتزله)، عدل و دادگری مفهومی عقلی و خردیاب است خرد آدمی نیز چنین روندی را کاملاً می‌پذیرد که آفریدگار برای پرورش و تربیت و تعالی آفریده، وی را در معرض گزینش‌ها و آزمایش‌هایی واقعی و گسترده قرار دهد و این کار را عدل و داد می‌بیند. امیر المؤمنین علی علیه السلام در بیانی، تقسیم روزی و فقیر یا غنی قرار دادن مردمان را زمینه‌ای برای آزمایش می‌شمرد و همین رویه را دادگری می‌داند، بنگرید:

قدّر الارزاق فكّرها و قللها و قسمها على الضيق و السعة فعدل فيها ليتلى من اراد بميسورها و
معسورها و ليختبر بذلك الشكر و الصبر من غنيّها و فقيرها. نهج البلاغة، خطبه ۹۱.

روزی‌ها را اندازه گرفت و آنها را کم و بیش نمود و بر گشادگی و تنگی تقسیمش کرد؛ پس در روزی‌ها دادگری کرد تا آن کس را که خواست به واسطه سختی و راحتی روزی بیازماید و بدین واسطه بی‌نیاز و تنگدست را در شکر و بردباری امتحان کند.

پناه‌جویی

حال که روشن شد رنج‌ها و کاستی‌ها به اجازه خداوند و در جهت تربیت و پرورش آدمی صورت‌می‌گیرد، این پرسش جان می‌گیرد که با این همه، آیا راه نجاتی از این شرور هست یا نه؟ بیش از بلا و گرفتاری یا در میانه آن، آیا پناه و پناهگاهی برای انسان هست؟

در پاسخ این پرسش، بحث استعاذه یا پناه‌جویی مطرح می‌شود در قرآن کریم، ماده "عوذ" هفده مرتبه تکرار شده است؛ شانزده مرتبه سخن از پناه بردن به خداوند است و یک مرتبه نیز پناه‌جویی به غیر خدا. بلی، برخی از آدمیان به پریان پناه می‌برند و با این کار موجب سرکشی‌بیشتر آنان می‌شوند: وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِ فَرَادُوهُمْ رَهْقًا. جن، ۶.

و مردانی از آدمیان به مردانی از پریان پناه می‌بردند، پس بر سرکشی آنها می‌افروزند.
سپس قرآن کریم آدمیان را آگاه می‌کند که به جز خداوند پناهگاهی نخواهند یافت:

قُلْ إِنِّي لَنْ يُجِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِدًا. جن، ۲۲.

بگو هرگز کسی مرا در برابر خدا پناه نمی‌دهد و جز او پناهگاهی نمی‌یابم.

قرآن کریم یا خود به پناهجویی از خداوند فرمان می‌دهد و یا از پیامبران نقل می‌کند که به خدا پناه
بردند.

بنابر آیات قرآن، از جهل و کار جاھلانه (بقره، ۶۷)، از گناه و ستم (یوسف، ۲۳)، از هر متکبر کافر
(غافر، ۲۷)، از شرّ هر آفریده‌ای (فلق، ۱) و بیش از همه از شیطان (آل عمران، ۲۶) باید به خداوند پناه
برد.

استعاذه یا پناهجویی در دعاها وارد از پیامبر اکرم و امامان نیز دایره گسترده‌ای دارد؛ ولی آنچه که
در این دست دعاها قابل تأمل است آن که گاه دعاکننده از برخی صفات یا افعال الهی به دیگر صفات
و افعال الهی پناه می‌برد. به عنوان نمونه به این دعا بنگرید:
اعوذ بعفوک من عقوبتک و اعوذ بر رضاک من سخطک و اعوذ بر حمتک من نقمتك و اعوذ بك منك.
بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۲۴۵.

از کیفرت به بخششت پناه می‌برم و از خشمت به رضایت پناه می‌برم و از عذابت به مهربانیت پناه
می‌برم و از تو به تو پناه می‌برم.

این گونه استعاذه باز بر مطالب گذشته دلالت دارد که صفات الهی در مرحله فعل به یکدیگر کرانه
می‌گیرند و بر هم تاثیر می‌گذارند؛ پس از خشم خداوند، پناهگاهی جز رحمت او نیست، بلکه از او
پناهی جز او نیست.

شرّ به مثابه نقص در آفرینش

گذشته از سختی و رنج و یا محدودیت‌های ذاتی که به خواست و اجازه خداوند و در متن نظام هستی روی می‌دهد، قرآن کریم هر نوع کثی و بی‌نظمی خارج از نظام الهی را به شدت نفی می‌کند.

دو دسته از آیات بر این معنا دلالت دارند؛ اول آیاتی که نظام آفرینش را برترین و بهترین سامانه ممکن در نوع خویش می‌شمرد، البته این برتری و بهتری را همواره باید با توجه به تجلیٰ همه صفات خداوند در نظر گرفت بر این اساس قرآن، آفرینش هر چیزی را در نوع خودش بهترین آفرینش می‌شمرد، بنگرید: **الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ**. سجده، ۷. آن کس که هر چیز را که آفرید، نیکو کرد.
ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. مومنون، ۱۴.

سپس نطفه را به (صورت) خون‌بسته‌ای آفریدیم، پس خون‌بسته را به (صورت) گوشت‌کوییده‌ای آفریدیم، پس گوشت‌کوییده را استخوان‌هایی آفریدیم، پس استخوان‌ها را با گوشت پوشاندیم، سپس آن را آفرینشی دیگر دادیم، پس مبارک است خدا که نیکوترين آفریدگاران است.
لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. تین، ۴. بی‌تردید ما انسان را در بهترین شکل آفریدیم.

دسته دوم آیاتی هستند که هر نوع نقص و کاستی و خروج از نظم و نظام را از جهان خلقت، نفی می‌کند؛ آیات ابتدایی سوره مُلک را بنگرید:

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتِينِ يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَ هُوَ حَسِيرٌ. مُلک، ۳-۴.

آن کس که هفت آسمان را طبقه طبقه آفرید، در آفرینش آن مهربان هیچ از هم گسیختگی نمی‌بینی، پس دیده را برگردان، آیا هیچ سستی می‌بینی؟ * سپس دوبار دیده برگردان، دیده‌ناکام و خسته به سویت بازمی‌گردد.

در این آیات تفاوت و فُطُور از آفرینش نفی شده است. فخر رازی در مورد معنای تفاوت در این آیات می‌نویسد: **حَقِيقَةُ التَّفَاوْتِ عَدَمُ التَّنَاسُبِ كَأَنَّ بَعْضَ الشَّيْءِ يَفْوَتُ بَعْضَهُ وَ لَا يَلَّا مُهَمَّهُ**. مفاتیح الغیب،

حقیقت معنای تفاوت، نبود تناسب است؛ گویی جزیی از چیزی با جزء دیگر نیست و با آن ناسازگار است.

راغب اصفهانی نیز فُطور را اختلال و وَهْی، بِی نظمی و سُسْتی معنا می‌کند. مفردات غریب القرآن، ص ۳۸۲

در هر دو دسته از این آیات، قرآن برای آنکه برتری و بهتری نظام آفرینش را اثبات کند، آدمی را به دقت و تأمل در هستی دعوت می‌کند و آفرینش او از نطفه، خون‌بسته و سپس گوشت و استخوان را به وی گوشزد می‌کند در نتیجه این آیات، برای نفی کثری و کاستی از آفرینش، انسان را به نوعی تحقیق و جستجوی تجربی فراخوانده است.

فلسفه اسلامی برای اثبات برتری و بهتری نظام آفرینش یا به اصطلاح نظام احسن به جای دلیل پسینی (تجربی) به دلیل پیشینی (عقلی) روی آورده‌اند. همان گونه که در مباحث قبلی گذشت، فلسفه اسلامی با استفاده از دلیلی لمّی به نفی هر نوع کاستی و کثری از نظام خلقت روی آورده است. این برهان با عنوان امکان اشرف یا نظام احسن سابقه‌ای بس طولانی دارد به گونه‌ای که ملاصدرا آن را به ارسطو نسبت می‌دهد. (المبدأ و المعاد، ص ۲۰۶) این دلیل از این قرار است:

* آفریدگار جهان، کمال مطلق و موجودی فوق تمام است، هیچ قوه به فعلیت نرسیده و کمال منتظره‌ای در وی نیست، هیچ منع و بُخلی در وی نیست و هیچ کس نیز یارای مقابله با اراده او را ندارد.

* جهانی که معلول و مخلوق چنین ذات کاملی باشد، در نوع خویش، کامل و بی‌نقص خواهد بود. به تعبیر دیگر چنان خالقی بهترین و شریف‌ترین ممکنات را به عرصه وجود خواهد آورد. فارابی در این باب می‌نویسد:

الاَوَّل تامُ القدرة و الحكمة و العلم، كامِلٌ فِي جَمِيعِ افعالِه لَا يَدْخُلُ فِي افعالِه خَلْلُ الْبَتَةِ وَ لَا يَلْحِقُهُ عَجزٌ وَ لَا قَصْرٌ. التعليقات، ص ۴۶.

خداوند توانایی، خرد و دانشی تمام دارد، در همه کارهایش کامل است، هرگز در کارهایش خللی داخل نشود و ناتوانی و کوتاهی به او نرسد.

ملا صدرانیز می‌نگارد:

فَإِنْ ذَاتَهُ لَمَّا كَانَ فِي غَايَةِ الْجَلَالَةِ وَالْعَظَمَةِ وَكُلَّ الْمُوْجُودَاتِ نَتَائِجُ ذَاتِهِ وَأَشْعَاعَ اِنوارِ صَفَائِهِ فَيَكُونُ فِي غَايَةِ مَا يُمْكِنُ مِنَ الْحُسْنِ وَالْجَمَالِ وَالْكَمَالِ. تفسیر ملا صدراء، ج ۶، ص ۵۳.

چون ذات او در نهایت جلالت و عظمت است و همه موجودات نتایج ذاتش و پرتوهای نورهای صفائش هست، پس همه در نهایت نیکویی و زیبایی و کمال ممکن هستند.

البته می‌توان از تعبیر "فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ" (مومنون، ۱۴) نیز چنین استفاده کرد که ذات الهی با کمالات بی‌کرانه‌اش مقتضی بهترین و برترین آفرینش است. بر این پایه، قرآن کریم نیز به واسطه این آیه به برهان پیشینی در مورد اثبات نظام احسن اشاره می‌کند.

بنابراین، سختی و رنج در صورتی می‌تواند نقض کننده صفات جمالیه حق تعالی باشد، که توجیه و تبیینی منطقی و خردپذیر نداشته باشد و حال آنکه -با توجه به مطالب گذشته- جایگاه شرور موجود در جهان و نسبت آن با صفات الهی روشن شد.

پس اگر کسی می‌خواهد رنج و شرّ را به عنوان نقض بر خداباوری ما آورد، باید ثابت کند که آن رنج و شرّ خارج از سامانه الهی و بیرون از حکمت و خرد والای ربّانی صورت گرفته است.

بامدادان که ز خلوتگه کاخ ابداع

شمع خاور فکند بر همه اطراف شعاع
برکشد آینه از جیب افق چرخ و در آن

بنماید رخ گیتی به هزاران انواع

در زوایای طربخانه جمشید، فلک

ارغون ساز کند، زهره به آهنگ سماع
چنگ در غلغله آید که کجا شد منکر

جام در قهقهه آید که کجا شد مناع.

دیوان حافظ، ص ۲۲۶.

حسن ختم

چه زیباست که این نوشتار را با دعایی روح بخش و ایمان آفرین از سرور ساجدان و پیشوای مومنان، علی بن الحسین زین العابدین به پایان برم و دعای پائزدهم از مجموعه گران‌سنگ صحیفه سجادیه را حسن ختم این کتاب قرار دهم.

وَكَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا مَرِضَ أَوْ نَزَلَ بِهِ كَرْبٌ أَوْ بَلِيهٌ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا لَمْ أَزَلْ أَتَصْرَفُ
فِيهِ مِنْ سَلَامَةٍ بَدَنِي وَلَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا أَحْدَثْتَ بِي مِنْ عَلَةٍ فِي جَسَدِي فَمَا أَدْرِي، يَا إِلَهِي، أَيُّ
الْحَالَيْنِ أَحَقٌ بِالشُّكْرِ لَكَ وَأَيُّ الْوَقْتَيْنِ أَوْلَى بِالْحَمْدِ لَكَ أَوْ قَوْتُ الصَّحَّةِ الَّتِي هَنَّا تِنِي فِيهَا طَبَبَاتِ رِزْقِكَ
وَنَشَطْتَتِي بِهَا لِإِنْتَغَاءِ مَرْضَاتِكَ وَفَضْلِكَ وَقَوْيَتِنِي مَعْهَا عَلَى مَا وَفَقْتَنِي لَهُ مِنْ طَاعَتِكَ أَمْ وَقْتُ الْعِلَّةِ الَّتِي
مَحَّصَّتِنِي بِهَا وَالنِّعَمِ الَّتِي أَتَحْفَتِنِي بِهَا تَخْفِيفًا لِمَا تَقْلُ بِهِ عَلَى ظَهْرِي مِنَ الْخَطِيئَاتِ وَتَطْهِيرًا لِمَا انْغَمَسْتُ
فِيهِ مِنَ السَّيِّئَاتِ وَتَنْبِيَهًا لِتَنَاؤُلِ التَّوْبَةِ، وَتَذْكِيرًا لِمَحْوِ الْحَوْبَةِ بِقَدِيمِ النِّعَمَةِ وَفِي خَلَالِ ذَلِكَ مَا كَتَبَ لِي
الْكَاتِبَانِ مِنْ زَكِيٍّ الْأَعْمَالِ مَا لَا قَلْبٌ فَكَرَ فِيهِ وَلَا لِسَانٌ نَطَقَ بِهِ وَلَا جَارِحةٌ تَكَلَّفَهُ بَلْ إِفْضَالًا مِنْكَ
عَلَى وَإِحْسَانًا مِنْ صَبَيِّعَكَ إِلَيَّ اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَحَبِّبِ إِلَيَّ مَا رَضِيَتِ لِي وَيَسِّرْ لِي مَا
أَحْلَلتَ بِي وَطَهَرْنِي مِنْ دَسَسِ مَا أَسْلَفْتُ وَأَمْحُ عَنِّي شَرَّ مَا قَدَّمْتُ وَأَوْجَدْنِي حَلَاوةَ الْعَافِيَةِ وَأَذْقَنِي بَرْدَ
السَّلَامَةِ وَاجْعَلْ مَخْرَجِي عَنْ عِلْتِي إِلَيَّ عَفْوِكَ وَمُتَحَوَّلِي عَنْ صَرْعَتِي إِلَيَّ تَجَاوِزِكَ وَخَلاصِي مِنْ
كَرْبِي إِلَيَّ رَوْحِكَ وَسَلَامَتِي مِنْ هَذِهِ الشَّدَّةِ إِلَيَّ فَرَجِكَ إِنَّكَ الْمُتَفَضِّلُ بِالْإِحْسَانِ الْمُتَطَوَّلُ بِالْإِمْتَنَانِ،
الْوَهَّابُ الْكَرِيمُ، ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ.

و از نیایش امام سجاد آنگاه که بیمار می شد یا بلا یا سختی بر وی می آمد.

خداآندا، سپاس تو را بر تندرستی که همواره از آن برخوردارم و سپاس تو را بر این بیماری که در پیکرم پدید آوردی پس من نمی دانم، ای خدایم، کدامین از این دو حال سزاوارتر به سپاست و

کدامین از این دو زمان شایسته‌تر به ستایش توست؟ آیا زمان سلامت که پاکیزه روزی‌هایت را بر من گوارا ساختی و بدان مرا بر طلب خوشنودی‌ها و فضلت بانشاط نمودی و مرا با آن برای آنچه که از فرمانبرداریت توفیق دادی، توان بخشیدی یا زمان بیماری که بدان مرا آزمودی و نعمتی‌هایی که مرا داده‌ای تا بار گناهان بر پشتمن را سبک گردانی و زشتی‌ها که در آن فرورفته‌ام، پاکیزه سازی و بر دستیابی به توبه هشدارم دهی و پاک‌شدن گناه را با نعمت پیشین به یادم اندازی و در بین این (بیماری) چه کارهای پاکیزه‌ای که آن دو (فرشته) نویسنده برایم بنویسند که نه خاطری بدان اندیشیده و نه زبانی بدان گویا شده و نه اندامی (در انجامش) به زحمت افتاده، بلکه همه (این‌ها) بزرگواری تو بر من و هدیه احسان تو به من بوده است. بارخدا، پس بر محمد و خاندانش درود فرست و آنچه را برایم پسندیده‌ای، برایم محبوب ساز و آنچه را بر من فرومی‌فرستی، برایم آسان فرمای و مرا از آلودگی گذشته‌ام پاک کن و بدی آنچه پیش فرستاده‌ام را از من محو کن و شیرینی عافیت را به من برسان و گوارایی سلامت را به من بچشان و بهبودی از بیماریم را با بخشت، و برخاستن از بستر را با گذشت، و رهایی از گرفتاریم را با رحمت، و سلامتیم از این سختی را با گشايشت قرار ده. بی‌تردید تو به احسان بزرگواری کنی بی‌استحقاق نعمت دهی، (تویی) بسیار بخشنده کریم دارای جلال و بزرگواری.

با استفاده از ترجمه آقای محمود صلواتی از صحیفه سجادیه، ص ۷۹-۸۰.

محمد سلطانی، فروردین ۱۳۸۵.

كتابنامه

قرآن کریم

- آریان پور کاشانی، عباس. فرهنگ پنج جلدی انگلیسی به فارسی، انتشارات امیر کبیر، تهران.
- آلوسی، شهاب الدین محمود. روح المعانی (تفسیر آلوسی)، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۵ق.
- ابن حیان اندلسی، محمد بن یوسف. البحر المحيط، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۲۳ق.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. الرسائل، انتشارات بیدار، قم.
- ابن سینا، حسین بن عبد الله. الهیات شفاء، دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۶ش.
- ابن سینا، ---. النجاة من بحر الضلالات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
- ابن عربی، محی الدین. مجموعه الرسائل، دار المحة البيضاء، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد. معجم مقاييس اللغة، بیروت، اتحاد الكتب العرب، ۱۴۲۳ق.
- ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل بن کثیر تفسیر القرآن العظیم، دار احیاء التراث، بیروت.
- ابن منظور، محمد. لسان العرب، نشر ادب حوزه، قم، ۱۴۰۵.
- ابن میمون اندلسی، موسی. دلالة الحائرین، مکتبة الثقافة الدينية.
- ابو السعود، محمد بن محمود حنفی. ارشاد العقل السليم، دار الكتب العلمية، بیروت، ۱۴۱۹ق.
- ارسطو، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه ابوالقاسم پور حسینی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ش.
- اسپینوزا، باروخ. اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۴.
- بحرانی، سید هاشم. البرهان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۹.
- بهمنیار، مرزبان. التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
- پترسون، مایکل و دیگران، ترجمه نراقی و سلطانی عقل و اعتقاد دینی، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ش.
- پور داوود. مقدمه یشت‌ها، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۴۷ش.
- ترجمه تفسیری کتاب مقدس (عهدین)، بی‌نام، در ۱۴۴۷ص.

الجهامى، جيدار. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة الناشرون، بيروت، ١٩٩٨م.

حافظ، شمس الدين محمد. ديوان اشعار، نشر پارسا، تهران، ١٣٧٧.

حسن مصطفى. التحقيق فى كلمات القرآن، انتشارات وزارة ارشاد، تهران.

حلّى علامه. حسن بن يوسف. الاسرار الخفية، دفتر تبليغات، قم ١٣٧٩ش.

حلّى علامه... كشف المراد فى شرح تجرید الاعتقاد، شكورى، قم.

خیام، رباعيات عمر خیام نیشابوری، انتشارت زوار، تهران، ١٣٣٩.

رازى، ابوالفتوح حسين بن على. روض الجنان و روح الجنان، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.

رازى، فخر الدين محمد بن عمر. المباحث المشرقية، دارالكتب العربي، بيروت، ١٤١٠ق.

رازى، فخر الدين محمد بن عمر . مفاتيح الغيب (تفسير كبير رازى)، دارالكتب العربي، بيروت.

راغب اصفهانی، حسين بن محمد. المفردات فى غريب القرآن، مكتبة المرتضوية، تهران، ١٣٣٢ش.

رشید رضا، محمد. المنار، دارالفکر، بيروت.

رضی (سید) محمد بن حسين، نهج البلاغة، مركز البحوث الاسلامية، قم، ١٣٩٥ق.

زمخشري، محمود بن عمر الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥ق.

سبزواری حاجی، ملا هادی شرح المنظومه، نشر ناب، تهران، ١٤١٣ق.

سعدي شيرازى، مصلح الدين کليات اشعار چهار جلدی، انتشارات اقبال، تهران، ١٣٧٦ش.

سهوروبي، حكمة الاشراق. پژوهشگاه علوم اسلامی، تهران.

شُبُر، سيد عبدالله الجوهر الشمين، مكتبة الالفين، كويت، ١٤٠٧ق.

شُبُر، سيد عبدالله تفسير القرآن، دار البلاغة، بيروت، ١٤١٢ق.

شيرازى، سید محمد تقریب القرآن الى الاذهان، موسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٠ق.

شيرازى (ملاصدرا)، صدر الدين محمد بن ابراهيم الاسفار، دارالاحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.

شيرازى.... تفسير القرآن، انتشارات بیدار، قم.

شيرازى..... شرح اصول کافي، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ١٣٨٣ش.

شيرازی..... المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران.

شيرازی..... مفاتیح الغیب، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۱۹ق.

صاحب بن عبّاد، المحيط فی اللغة، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۵م.

صدق، محمد بن علی بن بابویه فقیه^۲ من لا يحضره الفقيه، جامعه مدرسین، قم.

صلواتی، محمود ترجمه قرآن کریم، انتشارات ذکر، تهران، ۱۳۸۱.

صلواتی، محمود ترجمه صحیفه سجادیه، انتشارات فرهنگ مردم، اصفهان، ۱۳۸۱ ش.

طباطبایی (علامه)، سید محمد حسین المیزان فی تفسیر القرآن، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۲۲.

طبرسی، امین الدین مجمع البیان فی تفسیر القرآن، نشر اسلامیه، تهران.

طبری، ابن جریر تفسیر البیان الجامع عن تأویل آی القرآن، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ق.

طریحی، فخر الدین مجمع البحرين، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۳ق.

طوسی (شیخ)، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مکتبة الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۹.

طوسی، خواجہ نصیر الدین شرح اشارات با حواشی فخر رازی، کتابخانه آیة الله نجفی، قم، ۱۴۰۳ق.

طوسی، خواجہ نصیر الدین شرح اشارات با حواشی قطب الدین رازی، نشر البلاغة، قم، ۱۳۸۳ش.

عبدالجبار (قاضی)، عماد الدین تنزیه القرآن عن المطاعن، دار النهضة، بیروت.

عبدالجبار المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، ۱۹۶۳م.

عبدہ، محمد شرح نهج البلاغة، المطبعة الرحمانية، مصر.

عیاشی، محمود بن مسعود تفسیر العیاشی، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۱ق.

غزالی، ابوحامد محمد کیمیای سعادت، به کوشش خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.

غزالی، ابوحامد محمد المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنی، دارالمشرق، بیروت.

فارابی، ابونصر التعليقات، دارالمناهل، بیروت، ۱۴۰۸ق.

فیض کاشانی، محسن تفسیر الصافی، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۰۲.

قرطبی، محمد بن احمد الجامع لاحکام القرآن ، دار احیاء التراث، بیروت.

- قدردان قراملکی، محمد حسن خدا و مسئله شرّ، انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۷.
- قمی، علی بن ابراهیم تفسیر القمی، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۰.
- کاپلستون، فردیک تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه جلال الدین اعلم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۰.
- کاشانی، ملا فتح اللہ، منهج الصادقین، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۴۴.
- کفعمی، المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنه، موسسه قائم آل محمد، قم، ۱۴۱۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب الکافی، نشر الحیدریة، تهران.
- مجلسی (علامه)، محمد باقر بحار الانوار، نشر اسلامیه، تهران.
- مرتضی (سید)، تنزیه الانبیاء، دارالاضواء، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۹ق.
- معین، محمد، مزدیسنا و ادب پارسی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۳۸.
- معنیه، محمد جواد الكاشف، دار العلم، بیروت، ۱۹۸۱.
- مفید (شیخ)، محمد بن نعمان تصحیح الاعتقادات، سلسلة مؤلفات، دار المفید، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- المودودی، ابوالاعلی المصطلحات الاربعة فی القرآن، مطبعة الهاشمية، دمشق، ۱۳۷۴ق.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، انتشارات جاویدان، تهران.
- میرداماد، محمد باقر القبسات، با تعلیق و تصحیح مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
- ناصر خسرو قبادیانی، دیوان اشعار، به اهتمام تقی زاده و تصحیح مجتبی مینوی، دنیای کتاب، تهران.
- نصر، سید حسین. نیاز به علم مقدس. انتشارات طه، قم، ۱۳۷۹.
- هیک، جان فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۷۲.
- هیوم، دیوید تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، نشر خوارزمی، تهران، ۱۳۶۰.