

کارآمدی راه‌حل‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان در پاسخگویی به

مسئله عملی شر

سید رضا (ژهیر) حسینی لواسانی*^۱، محمد سعیدی مهر^۲

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تربیت مدرس تهران

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس تهران

(تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۱۰)

چکیده

مسئله شر که به‌عنوان مسئله‌ای علیه وجود خداوند ادیان مطرح بوده است، هم از بعد نظری و هم عملی امکان طرح دارد. در مسئله عملی شر، بعد عملی و کاربردی شرور در زندگی و تأثیر آنها بر ایمان انسان‌ها مد نظر قرار می‌گیرد و به این سؤال پاسخ داده می‌شود که در مواقع رسیدن شرور، چطور ایمانمان را حفظ کنیم؟ در این مقاله، پس از شرح راه‌حل‌های فیلسوفان و متکلمان مسلمان برای مسئله شر، کارآمدی هر یک از آنها بررسی شده است. مهم‌ترین یافته مقاله این بود که با آنکه در ابتدای امر به‌نظر می‌رسد تنها راه‌حل متکلمان پاسخگوی مناسبی برای مسئله عملی شر است، با نگاه دقیق‌تر درمی‌یابیم که راه‌حل‌های ارائه‌شده توسط فیلسوفان اسلامی افزون بر آنکه پاسخگوی مسئله نظری شر خواهد بود، به‌دلیل استفاده از روش کشف و شهود برای دستیابی به آنها، پاسخگوی مسئله عملی شر هم هست و کارایی بسیاری در این زمینه دارد.

واژگان کلیدی

شر، شهود، فلسفه اسلامی، کلام، مسئله عملی شر، نظریه عوض.

مقدمه

در زندگی انسان، سختی، بیماری، مصیبت و موارد دیگری به وجود می‌آیند که سبب ناراحتی انسان می‌شوند و انسان پس از رسیدن این مشکلات، غمگین یا متالم می‌شود. مثل فردی که عزیزترین عضو خانواده‌اش را از دست می‌دهد یا بیماری که از مرض خویش زجر زیادی می‌کشد یا فقیری که نتوانسته است برای خانواده‌اش نان شب تهیه کند. در این زمینه سؤال مهم و اساسی این است که "آیا از این ناملایماتی که در زندگی وجود دارد، می‌توان نتیجه گرفت که خدای عالم قادر خیرخواه وجود ندارد یا آنکه اگر شناخت صحیحی از خدا، جهان و انسان داشته باشیم، تضادی بین خدای کامل و وجود سختی پیش نمی‌آید؟"

عده‌ای از فیلسوفان غیرموحد وجود شر را در جهان، دلیلی بر نبود خدای کامل ادیان دانسته‌اند. یکی از گزاره‌هایی که آنها مطرح می‌کنند این است که: «اگر خدا، علم، تمایل و قدرت لازم برای از میان برداشتن شر را دارد و اگر شر منطقاً ضرورت ندارد، پس نباید شری وجود داشته باشد، اما خود دینداران هم تصدیق می‌کنند که شر وجود دارد. به این ترتیب تناقض مورد ادعا آشکار می‌شود یعنی خدای خیرخواه عالم قادر وجود ندارد» (پترسون و همکاران، ۱۳۸۳: ۱۷۹)؛ زیرا یک موجود عالم مطلق می‌داند که چگونه شر را از میان بردارد، یک موجود قادر مطلق می‌تواند شر را از میان بردارد، یک موجود خیر محض می‌خواهد یا متعهد است که شر را از میان بردارد و شر ضرورت منطقی ندارد (همان). پس اگر خدا واجد هر سه ویژگی فوق است، چرا شر وجود دارد؟

۱. مسئله نظری و عملی شر

مسئله شر هم از بعد نظری و هم عملی امکان طرح دارد. مسئله نظری شر به‌مثابه مسئله منطقی و معرفتی با گزاره‌های خاصی درباره خداوند متعال، صفاتش و گزاره‌هایی درباره

شرور سروکار دارد و از نوعی مشکل معرفتی و نظری ناظر بر این گزاره‌ها سرچشمه می‌گیرد (3: Peterson, 1992؛ نقل از سعیدی مهر، ۱۳۸۸: ۳۱). اما در مسئله عملی شر، بعد عملی و کاربردی شرور در زندگی و تأثیر آنها بر ایمان انسان‌ها مد نظر قرار می‌گیرد و به این سؤال پاسخ داده می‌شود که در مواقع رودرویی با شرور، چطور ایمانمان را حفظ کنیم؟ برخلاف بعد نخست که تنها با گروهی از اندیشمندان جامعه (فیلسوفان و متکلمان) ارتباط می‌یابد، بعد دوم بسیار فراگیر است تا آنجا که در جامعه متألهان کمتر کسی را می‌توان یافت که دست‌کم در فرازهایی از زندگی، خود را با چالش عملی شرور (که عیش او را منغص کرده‌اند) مواجه نیافته باشد.^۱

سؤال این است که آیا راه‌حل‌های ارائه‌شده از سوی متکلمان و فیلسوفان مسلمان برای مسئله شر در کنار حل مسئله نظری شر به حل مسئله عملی شرور نیز کمک می‌کند؟ به این معنا که در مواجهه عملی با شرور از درد و رنج ما می‌کاهد و ایمان مؤمنان به خداوند را حفظ می‌کند؟ به عبارت دیگر آیا هر کدام از راه‌حل‌های متکلمان و فیلسوفان مسلمان تنها پاسخگوی مسئله نظری شر است یا آنکه راه‌حل مناسبی برای مسئله عملی شر هم محسوب می‌شود؟

آیا اساساً مسئله نظری و عملی شر دو حوزه کاملاً جدا از هم و به‌کلی متفاوت با یکدیگرند یا آنکه بین این دو حوزه و همچنین بین راه‌حل‌های آنها ارتباط وجود دارد و راه‌حل‌های مسئله نظری شر شاید پاسخگوی مسئله عملی شر هم باشند؟

۱. شایان ذکر است که در منابع معاصر فلسفه دین گاه مسئله شر را به سه دسته مسئله نظری، مسئله وجودی و مسئله عملی تقسیم می‌کنند. در این تقسیم‌بندی منظور از مسئله وجودی همان است که در مقاله حاضر از آن به مسئله عملی تعبیر شد و مقصود از مسئله عملی شر یافتن راه‌های عملی برای تقلیل آثار شرور و مصایب در سطح جامعه است (راه‌هایی مانند تشکیل مؤسسات خیریه و ...). در مقاله حاضر مقصود ما از مسئله عملی نه معنای اخیر، بلکه همان معنایی است که در تقسیم‌بندی بالا به‌عنوان مسئله وجودی شر ذکر شد.

برخی از فیلسوفان دین معاصر نسبت به کارایی راه‌حل‌های مسئله نظری شر برای مسئله عملی شر خوشبین نیستند. برای مثال، پلنتینگا فیلسوف دین نام‌آشنای معاصر به جدایی این دو حوزه از هم حکم می‌دهد. طبق نظر وی، فیلسوف با ارائه تحلیل‌های نظری تنها در صدد پاسخگویی به مسئله نظری شر است و اساساً یافتن راه‌حل برای مسئله عملی شر در حیطة وظایف او نیست. وی که در مقام تبیین کارکرد راه‌حل‌های نظری برای مسئله منطقی شر (که در کنار مسئله قرینه‌ای شر دو تقریر از مسئله نظری شرند) است، این راه‌حل‌ها را به‌هیچ‌وجه برای حل مسئله عملی شر کافی نمی‌داند، چرا که اصولاً برای چنین هدفی طراحی نشده‌اند. عبارات او در این مورد خواندنی است:

«شخص مؤمن به خدا، آن هنگام که در زندگی شخصی خویش با شروری مواجه می‌گردد و ناگهان وسعت و کثرت شرور را روشن‌تر از پیش درمی‌یابد، ممکن است دستخوش بحران ایمانی گردد ... نه یک دفاع اختیارگرایانه و نه یک دادباوری اختیارگرایانه^۱ هیچ‌کدام برای این منظور طراحی نشده‌اند که به شخصی که از چنین طوفان روحی رنج می‌برد، کمک زیادی نمایند یا او را تسکین بخشند ... احتمالاً هیچ‌کدام شخص را برای آشتی با خود و با خدا در برخورد با شروری که در هستی وجود دارد، آماده نمی‌سازد؛ با این‌همه، مسلم است که اساساً هیچ‌کدام برای چنین هدفی مورد نظر نبوده‌اند» (پلنتینگا، ۱۳۸۴: ۷۰ و ۷۱).

مقاله حاضر در پی دستیابی به دو هدف است: نخست نشان دادن اینکه راه‌حل فیلسوفان مسلمان برای مسئله نظری شر کارآمدی لازم برای کمک به آدمی به‌منظور مواجهه با مسئله عملی شر را نیز داراست؛ دوم، آنکه کارآمدی فلسفه اسلامی در این زمینه به‌هیچ‌وجه کمتر از حل متکلمان نیست.

۱. تعابیر دفاع و دادباوری اختیارگرایانه به برخی راه‌حل‌های مسئله نظری شر در سنت غربی اشاره دارند.

برای دستیابی به این اهداف ابتدا لازم است مروری کلی بر راه‌حل فیلسوفان و متکلمان مسلمان داشته باشیم.

۲. راه‌حل فیلسوفان اسلامی

راه‌حل فلسفه اسلامی برای مسئله شر، راهی ترکیبی است که در نگاهی کلی می‌توان آن را در ضمن مؤلفه‌های زیر توضیح داد.

۱.۲. شر امری عدمی و نسبی است

هرچه بر آن نام شر اطلاق شود، بیرون از دو امر نیست، یا عدم محض یا منتهی به اعدام است، گاهی به چیزهایی مانند مرگ و جهل بسیط و فقر و ضعف و چشم زخم زدن در خلقت و نقصان اعطا و قحطی و امثال اینها از امور عدمی محض، شر گفته می‌شود و گاه دیگر به چیزهایی مانند درد و اندوه و جهل مرکب و غیر اینها از اموری که در آنها نوعی مبدأ و شکل سببی ادراک می‌شود (نه تنها نبودن نوعی مبدأ و شکلی از سبب) شر گفته می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۴ و ۸۵).

شر، عدم خوبی است. شر، از نوع هستی نیست، بلکه از نوع خلأ و نیستی است. به‌طور مثال نادانی، فقدان و نبودن علم است. علم، یک واقعیت و کمال حقیقی است، ولی جهل و نادانی، واقعیت نیست. فقر نیز بی‌چیزی و ناداری است، نه دارایی و موجودی. آنکه فقیر است چیزی را به‌نام ثروت فاقد است، نه آنکه او هم به نوبه خود چیزی دارد و آن فقر است (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۵۱ و ۱۵۲). ملاصدرا می‌گوید: ان الوجود فی نفسه خیر و بها کما ان العدم فی نفسه شر علی ما حکم به الفطره (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۲۱). ابن سینا می‌گوید: «الشر لاذات له، بل هو اما عدم جوهر، او عدم صلاح لحال جوهر» (ابن سینا، بی‌تا: ۳۵۵). سبزواری می‌گوید: «و الشر اعدام، فکم قد ضل من / یقول بالیزدان ثم الاهر من» (سبزواری، ۱۴۱۶: ۵۲۸).

دلیلی را که شهرزوری بر عدمی بودن شر اقامه کرده است، ملاصدرا با اندکی تغییر چنین ذکر می‌کند: «اگر شر وجودی باشد یا لافسه است یا لغيره. لافسه بودن آن باطل است، زیرا در این صورت، نمی‌تواند موجود شود؛ زیرا، معنی شر برای آن شیء این است که فساد و انعدام پذیرد. پس از فرض وجود شیء عدم آن لازم می‌آید و این اجتماع متناقضین است. لغيره بودن آن نیز باطل است، زیرا، شر بودن آن، برای غیر، یا به جهت آن است که موجب انعدام ذات آن است، یا موجب فقدان کمالی از کمالات شیء است، یا موجب انعدام شیء از ذات و کمالات آن نیست. در دو شق یکم و دوم شر به معنی عدم آن شیء یا عدم کمالی از کمالات آن است و شق سوم هم باطل است؛ زیرا در شمار بدیهیات و بینات قرار دارد» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق: ۵۸ و ۵۹).^۱

همچنین شر، امر نسبی است، یعنی در مقایسه با دیگران معنا پیدا می‌کند و به تنهایی وجود ندارد. بد و ناروا در مقایسه با خوب و روا محقق می‌شود. مثل کوچکی و بزرگی که نسبی هستند و مثلاً گفته می‌شود که خرگوش بزرگ است به نسبت مورچه، اما همان خرگوش کوچک است به نسبت فیل.

فیلسوفان اسلامی به خوبی از عدمی بودن و نسبی بودن شر استفاده کرده‌اند تا اثبات کنند که منشأ شر خداوند نیست. علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید: «شر (هر جا باشد) اولاً امر عدمی و ثانیاً امر امکانی است ... چیزی را که به خدا نسبت می‌دهیم، اولاً باید امری وجودی و ثانیاً دارای نسبت ضرورت و وجوب بوده باشد. و تا در مورد شر قیاس نکرده و امر عدمی فرض نکنیم، مانند مرض با صحت، فقر با غنا، ذلت با عزت، ظلم با

۱. شر ادراکی که همان درد ورنج جسمانی است، به عنوان امری وجودی توسط برخی از متفکران مانند فخر رازی و محقق دوانی مطرح شده است. در حالی که ملاصدرا به اثبات عدمی بودن شر ادراکی پرداخته است، برخی شارحان او مثل سبزواری و علامه طباطبایی شر ادراکی را امری وجودی دانسته‌اند.

عدل، و همچنین خیر و شر هر دو را ممکن فرض نکنیم، شر محقق نخواهد شد. پس شر به خدا نسبت ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۰۹).

۲.۲. شر لازمه جهان مادی است

پس از اثبات عدمی و نسبی بودن شرور و متناسب نبودن آنها به خداوند، این سؤال مطرح می‌شود که: درست است که شر امری قیاسی و امکانی است، ولی چرا خدا جهان را به نحوی نیافریده که قیاس و امکان در کار نباشد؟ (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۰۹). ملاصدرا هم در مطلب مشابهی، سؤال و جواب را با هم بیان می‌کند: "اگر گویی: چرا خداوند آتش را به گونه‌ای پدید نیاورد که هیچ شری لازم آن نباشد؟ مانند این است که گویی: چرا آتش را غیرآتش قرار نداد؟ و از محالات است که آتش را غیرآتش قرار دهد" (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۰۰). پس این سؤال که "چرا امور این جهان نسبی و امکانی هستند؟" به این معناست که: چرا خدای ماده و طبیعت، ماده و طبیعت را لا ماده و لا طبیعت قرار نداده است؟ زیرا قیاس و امکان نامبرده لازمه معنای ماده است و اگر موجودی امکان داشتن و امکان نداشتن کمال را نداشته باشد، مادی نخواهد بود. اگر این جهان این خاصه را نداشت که هر یک از اجزای آن قابل تبدیل به یکدیگر است و با اجتماع شرایط منافع وجودی خود را می‌یابد و بی آن تهیدست و بدبخت می‌ماند، اساساً جهان ماده نبود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۰۹ و ۲۱۰).

پس در عالم طبیعت بین شرور قلیل و خیرات کثیر تلازم منطقی برقرار است. شر نسبی و قیاسی، لازمه ماده است و امکان ندارد در صورت وجود ماده، شر نسبی موجود نباشد. این به دلیل ذاتی بودن تغییر و تحول برای عالم طبیعت است، چرا که تضاد ایجادشده در اثر این تغییرات و دگرگونی‌ها، خود عاملی برای بروز شر است. در جهان مادی نمی‌توان شرور را از خیرات و عدم‌ها را از وجودها تفکیک کرد. جهان یک واحد تجزیه‌ناپذیر است و نمی‌توان قسمت‌هایی از آن را حذف کرد.

شیخ اشراق نیز در مطلب مشابهی می‌گوید: «اگر کسی بپرسد چرا عالم طبیعت فاقد شرور آفریده نشد؟ باید پاسخ داد که هیچ‌گاه ذاتی شیء را نمی‌توان از ذات شیء سلب کرد، محال است که ذاتی آب را از آب گرفت، زیرا در آن صورت دیگر آب نیست، به‌طور مثال رطوبت، ذاتی آب و ممتنع‌السلب از آب است. یا ذاتی آتش را نمی‌توان از آتش گرفت، زیرا در این صورت دیگر آتش، آتش نیست، محال است که آتش با لباس برخورد کند و توقع داشته باشیم که لباس را نسوزاند، زیرا سوزاندن، لازمه ذاتی و غیرقابل انفکاک از آتش است» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۶۶ و ۴۶۷). البته قبل از ابن سینا (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۴۵۸) و قبل از ابن سینا نیز فارابی (فارابی، ۱۴۰۸ق: ۴۶) بر جدایی‌ناپذیری شرور از عالم طبیعت تأکید کرده بودند.

۳.۲. جهان‌های ممکن

با اذعان به اینکه لازمه جهان طبیعت و ماده، شرور نسبی است، شاید این سؤال به ذهن برسد که: با وجود شروری که در جهان مادی پیدا می‌شوند، اساساً چرا خداوند این جهان را آفرید؟ آیا بهتر نبود که تنها عالم مجردات وجود می‌داشت و عالم مادیات خلق نمی‌شد تا موجودات مادی از شرور موجود، رنج‌دیده و ناراحت نمی‌شدند؟

فیلسوفان از زمان ارسطو عوالم ممکن را به پنج قسم تقسیم کرده‌اند: اول عالم خیر محض که همان عالم مجردات است؛ دوم عالم خیر کثیر و شر اندک که همان عالم طبیعت است؛ سوم عالمی که خیر و شر در آن مساوی است؛ چهارم عالمی که شر کثیر دارد و خیر اندک و پنجم عالم شر محض. تنها آفرینش عوالم اول و دوم معقول است و خدا آنها را خلق می‌کند و سه عالم دیگر را خدا ایجاد نمی‌کند. برای خلقت عالم مجردات به دلیل نیازی نیست، اما خلق نکردن عالم طبیعت که در آن خیرها بیشتر از شرور است، خود شر خواهد بود، پس خداوند عالم طبیعت را هم ایجاد می‌کند.

ابن سینا هم در الاشارات و التنبیهاات دو قسم برای ممکن‌الوجودها قائل می‌شود: ۱. ممکن‌الوجودهایی که وجودشان از شر، خلل و فساد پاک است؛ ۲. ممکن‌الوجودهایی که باید شر بر آنها عارض شود. سپس می‌گوید چون که مبدأ فیضان وجود، جود محض است، پس فیضان هر دو قسم واجب خواهد بود. فیضان قسم دوم به این دلیل واجب است که ترک به وجود آوردن خیر کثیر و شر قلیل، خود شر کثیر است. مثل خلقت آتش که فضیلتش با آزارش همراه است. پس واجب‌الوجود خیر کثیر و شر قلیل را خلق می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۳؛ ملاصدر، ۱۳۸۳: ۹۱ و ۹۲).

۳. راه‌حل متکلمان

۱.۳. نظریه عوض: دلیلی بر نبود ناسازگاری میان شرور و عدالت خداوند

راه‌حلی که بخشی از متکلمان (متکلمان شیعی و معتزلی) برای مسئله شر ارائه می‌دهند در جهت کاهش درد دردمندان و ایجاد امید در دل آنهاست. طبق این دیدگاه، خداوند سختی‌هایی را که انسان در این دنیا متحمل می‌شود، در آخرت جبران می‌کند، به این ترتیب که خدا آنقدر در آخرت به آنها می‌بخشد که شخص از سختی‌ها و دردها و عذاب‌هایی که در دنیا کشیده است، راضی می‌شود. پایان این دردها و غم‌ها به خیر و نفع انسانی تمام می‌شود، در نتیجه نمی‌توان به این امور شر واقعی اطلاق کرد، بلکه آنها صرف ناملاطمت‌ها و ضررهایی هستند که پل ترقی و نیل انسان به سعادت و کامروایی محسوب می‌شوند. در این دیدگاه، چون هر درد و المی که انسان در این دنیا تحمل می‌کند پایان خوش دارد، شر ظاهری حکم نردبان ترقی و نیل انسان به سعادت ابدی را دارد (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۴۲). از این رو نمی‌توان بر آن کلمه شر را اطلاق کرد، بلکه حکم آن حکم داروی تلخی است که سرانجام به خیر و مصلحت شخص دردمند خواهد بود. طبق اصل فوق که «عوض» نامیده شده است، درد، رنج و سختی‌هایی که بر انسان وارد می‌شود با صفت عدل خداوند ناسازگار نیست. همچنین طبق اصل انتصاف، ستم‌دیدگان باید به نحوی از

ستمکاران انتقام گیرند، در غیر این صورت به دلیل قدرت مطلق خداوند، ظلم از جانب او صورت گرفته است (امینی، ۱۳۹۰: ۴۶).

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد می‌گوید: "عوض نفعی است که شخص استحقاق آن را دارد، اما (اعطای آن) همراه با بزرگداشت و گرامیداشت نیست" (حلی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۸۶). وی سپس اموری را که موجب استحقاق عوض بر خدا می‌شود این‌گونه نام می‌برد: ۱. فروفرستادن درد و رنج؛ ۲. تباه کردن منفعت کسی به خاطر مصلحت غیر؛ ۳. وارد آوردن غم و اندوه‌ها، خواه مستند به علم بدیهی یا اکتسابی باشد و خواه مستند به گمان باشد، بر خلاف اندوهی که مستند به کار خود بنده است؛ ۴. امر کردن بندگان به انجام دادن کارهای زیان‌آور یا آنکه انجام آن را بر آنها مباح گرداند؛ ۵. مسلط ساختن غیرعاقل (مانند درندگان) (حلی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۹۰).

وی در ادامه اظهار می‌کند که "ستاندن حق مظلوم از ظالم به حکم عقل و نقل بر خدا واجب است و در نتیجه جایز نیست که خداوند، در جایی که ستمگر در هنگام تسلط عوضی برابر با ستم خود ندارد که بدهد، ستمگر را بر ستمدیده مسلط سازد" (حلی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۹۷ و ۱۹۸).

قاضی عبدالجبار (م ۴۱۵ ه.ق) متکلم معتزلی می‌گوید: "آن آلام و دردهایی که از ناحیه خداوند به بندگان می‌رسد چون متضمن «عوض» و پاداش عظیمی است، متصف به ظلم نمی‌شود و چون متضمن مصلحت و لطف در تکلیف است، از این حیث نیکو و از «بحثیت» خارج می‌شود" (قاضی عبدالجبار، بی‌تا: ۳۸۹). شیخ طوسی (م ۴۶۰ ه.ق) معتقد است: "دردناکی که خداوند برتر از همه در هر زنده‌ای پدید آورد- چه آن موجود زنده تکلیف شده باشد یا نشده باشد- آن دردناکی از وجود دستاویزی که همیشه از کار بندگان پدید می‌آید سر زده باشد، همانا بر خداوند برتر از همه است که آن تاوان را به جای دردناک کردن باید بپردازد، تا تاوان از ستم بودن بیرون برود" (شیخ طوسی: ۵۰۷، نقل از قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۲۶).

روایات مختلفی درباره جبران شرور در عالم آخرت ذکر شده است. از جمله درباره مرگ و میرهای ناشی از حوادث طبیعی و کشته شدن ظالمانه. در روایتی تصریح شده است کسی که در اثر بیماری‌هایی مانند طاعون بمیرد، در حکم شهید است. «الطاعون شهاده لكل مسلم». در روایت‌های دیگری آمده است که: کسی که به خاطر جان خود یا اهل خود یا به خاطر مال و ثروت خود کشته شود، اجر شهید را دارد (نقل از قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۳۰).

درباره جبران دردهای بیماری نیز روایاتی وجود دارد. امام صادق علیه السلام در توجیه نقص‌های بدنی مانند نابینایی و ناشنوایی می‌فرماید: خداوند در آخرت به چنین اشخاصی در صورت بردباری و صبر، چنان پاداشی اعطا می‌کند که اگر بین بازگشت به دنیا و تحمل دوباره همین مصائب و باقی ماندن در آخرت مخیر باشند، بازگشت به بلایا را انتخاب می‌کنند تا اجرشان مضاعف شود. «ثم للذين ينزل بهم هذه البلياء من الثواب بعد الموت ان شكروا و اتابوا ما يستصغرون معه ما ينالهم منها، حتى انهم لو خيروا بعد الموت لاختاروا ان يردوا الى البلياء ليزدادوا من الثواب» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۱).

۲.۳. فواید شرور: دلیلی بر نبود ناسازگاری میان وجود شرور و حکمت خداوند

متکلمان غیر از نظریه‌های عوض و انتصاف که در نتیجه آن هیچ ناسازگاری بین عدالت خدا و وجود شرور باقی نمی‌ماند، برای شرور فوایدی هم قائل هستند که با استناد به آنها می‌توان تعارض میان وجود شرور و حکمت خداوند را رد کرد. برخی از فواید شرور عبارتند از:

اول. رشد و تکامل انسان: صبر و تحمل سختی سبب رشد و کمال انسان می‌شود. انسان در مشکلات و ناملازمات رشد پیدا می‌کند و راه سعادت را می‌پیماید. خدا برای تربیت انسان‌ها دو برنامه تشریحی و تکوینی دارد که در هر کدام سختی‌هایی است. در برنامه تشریحی، عبادات را قرار داده، مثل روزه، حج، جهاد، انفاق و نماز و در برنامه تکوینی، مصائب را سر راه بشر قرار داده است، مثل گرسنگی، ترس، تلفات مالی و جانی

(مطهری، ۱۳۷۲: ۱۷۸). سختی و گرفتاری، هم تربیت‌کننده فرد و هم بیدارکننده ملت‌هاست، سختی بیدارسازنده و هوشیارکننده انسان‌های خفته و تحریک‌کننده عزم‌ها و اراده‌هاست (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۸۰).

دوم. متنبه کردن مردم و در نتیجه آن روی آوردن به خدا: خداوند با سختی دادن به امت‌های کافر، راهی برای آنها گشوده که به خدا و پیامبر خدا ایمان بیاورند. مانند عذاب‌های واردشده به قوم فرعون. "و لقد اخذنا ال فرعون بالسنين و نقص من الثمرات لعلهم يذكرون" (۱۳۰: اعراف).

همچنین آیاتی از قرآن کریم به این موضوع اشاره دارند که شر عامل دعا کردن و خواندن خدا در انسان می‌شود. انسان در هنگام سختی و نیاز، فطرتاً به خداوند رو می‌آورد و او را می‌خواند، اما با برطرف شدن مشکل، اکثر انسان‌ها، آن حالت را فراموش می‌کنند و برای خدا شریک قائل می‌شوند. "و اذا مس الانسان الضرُّ دعانا لجنبه او قاعداً او قائماً" (۱۲: یونس). "هو الذی یسیرکم فی البر و البحر حتی اذا کنتم فی الفلک و جرین بهم بریح طیبه و فرحوا بها جاءتها ریح عاصف و جاءهم الموج من کل مکان و ظنوا انهم احیط بهم دعوا الله مخلصین له الدین لئن انجیتنا من هذه لنکونن من الشاکرین" (۲۲: یونس) "و اذا انعمنا علی الانسان اعرض و نا بجانبه و اذامسه الشر فذو دعاء عریض" (فصلت: ۵۱).

پس قرار گرفتن در سختی و نیاز سبب می‌شود تا به یاد خدا بیفتیم که این خود، خیر است و از فواید شر نسبی است. "ثم اذا مَسَّكُمُ الضَّرُّ فَالیه تَجَرُّون" (۵۳: نحل).

سوم. امتحان شدن مردم: همچنین خداوند با سختی دادن به انسان‌ها، آنها را امتحان می‌کند. "و نبلوكم بالشر و الخیر فتنه و الینا ترجعون" (انبیاء: ۳۵). "و لنبلوَنکُم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات" (بقره: ۱۵۵).

۴. کارآمدی راه‌حل متکلمان و فیلسوفان مسلمان برای مسئله عملی شر

در ادامه به بررسی این مطلب می‌پردازیم که آیا راه‌حل‌های ارائه‌شده توسط فیلسوفان و متکلمان برای مسئله شر تنها پاسخگوی مسئله نظری شر است یا آنکه راه‌حل مناسبی برای مسئله عملی شر هم محسوب می‌شوند؟ به بیان دیگر آیا این راه‌حل‌ها فقط در مواقع بررسی نظری مسئله شر به کار می‌آیند یا آنکه در مواقعی که شرور و سختی‌ها و ناملازمات به سراغ آدمی می‌آید هم کاربرد دارند و در این زمان‌ها هم سبب حفظ ایمان اشخاص به خداوند و صفات مطلق او هستند؟ آیا راه‌حل متکلمان که به جبران این سختی‌ها وعده می‌دهد، در عمل و در زمان رسیدن شرور به افراد، کارایی بیشتری نسبت به راه حل فیلسوفان ندارد و موجب آرامش بیشتر آنها نمی‌شود؟

یک جواب این است که: در این موارد نمی‌توان با اتکا به عدمی خواندن شر یا اعتقاد به ضروری بودن آن برای پیدایش عالم مادی و داشتن خیرات کثیر و برتری آن توجیه پذیرفتنی ارائه کرد، چرا که نه با عدمی خواندن شر، درد و رنج دردمند و متألم فروکش می‌کند و نه با ضروری و منفک‌ناپذیر بودن شرور از خیرات عالم، چاره‌ای برای محرومان و رنج‌کشیدگان مطرح خواهد شد. از این رو، باید در رویارویی با مشکل شرور راه‌حل واقع‌بینانه‌ای را طرح کرد که علاوه بر اینکه در مباحث عقلی و فلسفی از اتقان و اعتبار خاصی برخوردار باشد، گره و شبهه رنجیدگان و مبتلایان واقعی به انواع آلام و مصائب را نیز تبیین و حل و فصل، و آتش رنج و درد آنها را خاموش و خاکستر کند و بلکه در صورت توان از آتش آن، تصویری از آب حیات ارائه دهد. این پاسخ را نمی‌توان از میان کتاب‌های قطور فلسفی یافت. پاسخی که متکلمان اسلامی آن را در قالب نظریه عوض مطرح کرده‌اند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۶: ۲۳).

پس ظاهراً با ورود به صحنه عمل و زندگی، راه‌حل متکلمان بهتر از راه‌حل فیلسوفان است، چرا که مخاطب به جای بررسی ذات شر و چگونگی دخول آن در قضای الهی، با

پذیرش جبرانِ سختی‌ها و دردهای دنیا در آخرت، به پاسخی عملی و کاربردی دست می‌یابد. فرد رنج‌کشیده طبق نظر متکلم در آخرت پاداش می‌گیرد، اما بر اساس عقیده فیلسوف فقط با تحلیل‌های عقلی می‌تواند به بررسی ذات و چرایی پیدایش شر در جهان بپردازد. تحلیل‌هایی عقلی که موجب تسکین متألم و مرهم گذاشتن بر زخم‌های او نمی‌شوند.

افزون بر این شاید گمان شود که برای حفظ ایمان به خدا در هنگام مواجهه با سختی‌ها و ناملایمت زندگی، لازم است منافات نداشتن وجود شرور با عدالت خدا اثبات شود. نظریه عوض متکلمان این هدف را هم تأمین می‌کند و در نتیجه سبب حفظ ایمان شخص رنج‌کشیده می‌شود. همچنین متکلمان با ذکر فوایدی برای شرور از قبیل متنبه شدن انسان‌ها، در پی اثبات نبود ناسازگاری بین وجود شرور و حکمت خدا و سایر صفات کمالی خداوند هستند. هر چند به نظر می‌رسد مورد اخیر در جایگاه پاسخگویی به مسئله عملی شر نسبت به اولی اهمیت کمتری داشته باشد. اما از طرف دیگر درک عدمی بودن شرور و دانستن چگونگی راه پیدا کردن شرور در قضای الهی در پاسخگویی به مسئله عملی شر و حفظ ایمان افراد، اهمیت زیادی ندارد و این دانسته‌ها لزوماً موجب حفظ دین و ایمان افراد، در مواقع رویارویی با سختی‌ها و رنج‌ها نمی‌شوند.

آیا دیدگاهی که در بالا به آن اشاره شد، پذیرفتنی است و می‌توان به برتری راه‌حل کلامی بر راه‌حل فلسفی در پاسخ به مسئله عملی شر معتقد شد؟

۵. روش شهودی فلسفه اسلامی و نقش آن در مسئله عملی شر

به نظر می‌رسد دیدگاه فوق مبنی بر ناکارآمدی راه‌حل فلسفه اسلامی برای مسئله عملی شر جای نقد دارد. حاصل نقد آن است که با نظر به روش شهودی (دست‌کم در برخی از مکاتب فلسفه اسلامی) می‌توان از کارآمدی راه‌حل فلسفه اسلامی دفاع کرد. برای توضیح لازم است ابتدا به روش فلسفه و حکمت اسلامی نگاهی داشته باشیم.

۱.۵. کشف و شهود: روش رسیدن به حقیقت در فلسفه اسلامی (حکمت اشراق و متعالیه)

شهود در لغت به معنای حاضر شدن و دیدن چیزی و در اصطلاح، علم حضوری به ملکوت عالم است. علم حضوری، به "حضور امر مجرد نزد امر مجرد" تعریف شده است و در آن، علم بدون واسطه به ذات معلوم تعلق می‌گیرد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۷۱).

کشف در لغت به معنای آشکار ساختن و پیدا کردن است و در اصطلاح عرفا عبارتست از: «...هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الغیبیه و الامور الحقیقیه وجوداً او شهوداً» (قیصری، ۱۳۶۳: ۱۲۷). کشف به دو قسم صوری و معنوی تقسیم می‌شود. در کشف صوری، مکاشفه در عالم مثال روی می‌دهد و از طریق حواس پنج‌گانه برزخی تحقق می‌یابد. نخستین حقیقتی که با کنار گذاشتن حجاب مادی، برای سالک مکشوف می‌شود، حقایق مثالی و برزخی است. اما کشف معنوی عبارتست از ظهور معانی غیبی و حقایق غیبی. در این نوع کشف، اصل جوهر ذات معنا مکشوف می‌شود (شیروانی، ۱۳۸۸: ۶ و ۷).

از نظر سهروردی، کشف و شهود با تقوا پیشه کردن، پرهیز از گناهان، تهذیب نفس و رها کردن وابستگی‌های مادی امکان‌پذیر است. انسان با دل‌کندن از تعلقات مادی و عبور از عالم طبیعت، به مقام تجرد می‌رسد و به مشاهده عوالم ماورای ماده می‌پردازد. به میزان کاهش وابستگی به دنیای مادی و ترک گناه و نافرمانی الهی، سیر صعودی به سمت نورالانوار سریع‌تر می‌شود و نورالانوار بیشتر در شخص اشراق می‌کند و از آنجا که رابطه شهود و اشراق متقابل است، شخص به شهود بیشتری نائل خواهد شد. پس از مرحله کشف و شهود، تبدیل علم حضوری به علم حصولی و براهین منطقی رخ می‌دهد. از نظر شیخ اشراق براهین منطقی وقتی ارزشمندند که منشأ آنها کشف و شهود باشد و علمی حصولی که تبدیل‌شده علم حضوری نباشد، ارزشی به مراتب پایین‌تر دارد.

برای فهم بهتر جایگاه کشف و شهود در روش حکمت اسلامی، به ذکر عباراتی از شیخ اشراق در این زمینه می‌پردازیم:

"ولم يحصل لی اولاً بالفکر بل کان حصوله بامر اخر ثم طلبت علیه الحجه" (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۰). سهروردی در مقدمه حکمه الاشراق به صراحت می‌گوید که حقایق اول از طریق فکر برای او حاصل نشده، بلکه از طریق دیگری (که همان طریقه شهودی بوده) به آن نائل شده و سپس برای آن حقایق استدلال ساخته است. طبق این جمله و به‌ویژه واژه «اولاً» می‌توان نتیجه گرفت که روش و طریقه اولیه شیخ اشراق در رسیدن به حقیقت، شهود بوده و تفکر و برهان‌سازی روش بعدی او محسوب می‌شود.

عبارت دیگر سهروردی را در این زمینه می‌خوانیم: اگر استدلال را کنار گذارم، در عقاید شک نمی‌کنم. "حتى لو قطعت النظر عن الحجه - مثلاً - ماکان یشککنی فیه مشکک" (همان).

نتیجه گرفته‌شده از جمله مذکور این است که سهروردی برای دریافت حقایق از روش عقل و فکر استفاده نکرده است تا با کنار زدن آنها، در عقایدش خللی ایجاد شود. این جمله به ما اطمینان می‌دهد که فکر، روش اولیه سهروردی برای دستیابی به حقیقت نبوده است، چرا که اگر این‌طور بود، باید با کنار زدن استدلال یا درک نادرستی آن، عقیده وی هم منسوخ می‌شد، اما طبق ادعای شیخ اشراق در این شرایط هم حقایقی که بر حکیم منکشف شده است، با تردید روبه‌رو نمی‌شود.

نتیجه دو عبارت فوق این است که حکیم ابتدا باید با علم حضوری به حقیقت دست یابد. وی در جای دیگری می‌گوید: "و هذا سیاق اخر، و طریق اقرب من تلك الطریقه، و انظم و اضبط و اقل اتعاباً فی الحاصل" (همان). سهروردی پس از ذکر روش پیشینیان در فلسفه و حکمت، روش خودش را روش دیگر می‌خواند و آن را به نسبت روش فکر نزدیک‌تر، منظم‌تر، منضبط‌تر و راحت‌تر (با سختی کمتر) در تحصیل می‌داند.

عبارت دیگر از سهروردی: "قد القاء النافث القدسی فی روعی فی یوم عجیب و ان کانت کتابته ما انفقت اُلاً فی اشهر لموانع الاسفار" (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۲۵۸-۲۵۹).
از این عبارت سهروردی فهمیده می‌شود که کتاب حکمه‌الاشراق را به یکباره نافث قدسی به وی القا کرده که این تأیید دیگری بر این موضوع است که روش سهروردی در رسیدن به حقیقت، شهود بوده است. ظاهر این عبارت، شهودی بودن کل کتاب را می‌رساند؛ چنانکه قطب‌الدین شیرازی در اینجا نیز همین عمومیت را فهمیده است: «ای مجموع ما فی الکتاب من المعانی» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۵۷).

شیخ اشراق یکی از دلایل اعتماد به شهود را، تشابه کشف و شهود عرفانی با شهود محسوسات می‌داند. با این توضیح که همان‌طور که ما محسوسات را می‌بینیم و از طریق این دیدن بر احوال آنها یقین پیدا می‌کنیم و بر پایه آن، علمی مثل هیئت را بنا می‌گذاریم، می‌توان به مشاهدات روحانی نیز اعتماد کرد و بر پایه آنها دانشی را طراحی کرد که همان حکمت است. از نظر وی فردی که راهش این نباشد، از حکمت چیزی نداند و غرق در بازی شک می‌شود.

عبارت وی را ذکر می‌کنیم: "بل الاشراقیون لاینظم أمرهم دون سوانح نوریه فان من هذه القواعد ما یبتنی علی هذه الانوار، حتی ان وقع لهم فی الاصول شک، یزول عنهم بالسلم المخلعة و کما انا شاهدنا المحسوسات و تیقنا بعض احوالها ثم نبینا علیها علوماً صحیحة کالهیئة و غیرها فکذا نشاهد من الروحانیات اشياء، ثم نبنی علیها و من لیس هذا سبيله فلیس من الحکمة فی شیء و سیلعب به الشکوک" (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۹).

جایگاه والای کشف و شهود از نظر سهروردی در بحث طبقه‌بندی حکما نیز کاملاً به چشم می‌خورد. همانجا که وی، بعد از آنکه اهل کشف و شهود و عالمان به علوم رسمی (متوغل فی التاله و البحث) را در بالاترین مرتبه قرار می‌دهد و آنها را شایسته ریاست و خلیفه خدا می‌داند: "فان اتفق فی وقت متوغل فی التاله و البحث، فله الرئاسة و هو خلیفه الله"

(سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۲) مرتبه بعدی را از آن اهل کشف و شهود و متوسطان در علوم رسمی می‌داند و حتی مرتبه بعد از آن را نیز به اهل کشف و شهود (که از علوم رسمی اطلاعی ندارند) اختصاص می‌دهد. با توجه به اینکه از نظر سهروردی، رئیس، مرتبه دوم متوغل در تأله و متوسط در بحث است و متوسط در تأله و متوغل در بحث نیست و همین‌طور حتی رئیس مرتبه سوم متوغل در تأله و ضعیف در بحث است و متوسط در تأله و بحث نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۲) جایگاه برتر شهود نسبت به بحث و استدلال در نظر سهروردی آشکار می‌شود.

وی در جای دیگری شخصی را حکیم می‌شمارد که بتواند خلع روح از بدن کند و در عین زنده بودن، از جسد خویش جدا شود و روح خود را مجرد از بدن، شهود کند. او همچنین چله نشستن و اعراض از دنیا و انقطاع الی‌الله را از شرایط درک حکمت اشراقی می‌داند. روش شهودی و اشراقی سهروردی مورد توجه فیلسوفان مسلمان پس از وی قرار گرفت و بیشتر آنها از این روش پیروی کردند. از جمله آنها ملاصدرای شیرازی، مؤسس حکمت متعالیه است که تأکید بسیاری بر تقوا و تهذیب نفس و استفاده از روش کشف و شهود عرفانی برای وصول به حقیقت داشت. وی در مقدمه "اسفار اربعه"، توجهش به "مسبب‌الاسباب" و تضرعش به درگاه "آسان‌کننده امور مشکل" و باقی ماندنش در آن حال و گوشه‌گیری از مردم برای مدت زیاد را ذکر می‌کند و می‌گوید که پس از آن اسراری بر من منکشف شد (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۱۲). ملاصدرا طریقه‌اش را در حکمت متعالیه آمیزه‌ای از طریقه حکیمان الهی و عارفان روشمند می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۴۹۶). وی معتقد است: «در معارف الهی تنها باید از برهان و مکاشفه عینی تبعیت شود. چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: "قل هاتوا برهانکم ان کنتم صادقین" و می‌فرماید: "من یدع مع الله لها اخر لا برهان له" و این برهان همان نوری است که خدا در قلب مؤمن می‌افکند» (ملاصدرا، ۱۴۲۰: ۱۰۲).

۲.۵. نقش شهود حقایق مربوط به شرور در حل مسئله عملی شر

با توجه به مطالب فوق، پاسخ این سؤال که «چرا در عمل راه‌حل متکلمان نسبت به راه‌حل فیلسوفان، بیشتر از آلام و رنج‌های دردکشیدگان می‌کاهد؟» این است که: اکثر دردمندان از طریق علم حضوری و شهودی، به عدمی بودن شر نرسیده‌اند و با فرض اینکه ادعای فیلسوفان را فهمیده باشند، تنها از طریق علم حصولی، به عدمی بودن شر معتقد شدند، نه از طریق علم حضوری. ادعای مطرح‌شده در مقاله این است که اگر شخص دردمند و رنج‌کشیده، با علم حضوری و روش شهود عرفانی به عدمی بودن شر نائل شود، به عدمی بودن شر یقین پیدا کرده و در نتیجه در مواقع مواجهه با آنچه در نظر بسیاری شر به‌نظر می‌رسد، ناراحت و نالان نمی‌شود و آرامش خود را حفظ می‌کند. دلیل این امر، یقین‌آور و آرامش‌بخش بودن شهود است، درحالی‌که علم حصولی و مفهومی لزوماً این خاصیت را ندارد.

۳.۵. یقینی بودن و آرامش‌بخش بودن شهود عدمی بودن شر

دلیل یقین‌آور و آرامش‌بخش بودن شهود این است که شهود از سنخ علم حضوری است. در علم حضوری خود واقعیت عینی متعلق شهود قرار می‌گیرد، بر خلاف علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش وساطت را در شناخت واقعیت خارجی ایفا می‌کنند و خطای در ادراک ایجاد می‌کند، ولی آنجا که واسطه‌ای در کار نباشد و خود واقعیت خارجی نزد عالم حضور یابد، خطا به معنای اعتقاد غیرمطابق با واقع معنا ندارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۹: ۱۷۵). مثلاً وقتی احساس خوشحالی می‌کنیم و این خوشحالی را در وجودمان می‌یابیم، بی‌معناست که در یافتن خوشحالی اشتباه کرده باشیم، زیرا در این حالت علم ما به خوشحالی، همان وجود خوشحالی در ماست.

اما پس از پایان یافتن خوشحالی در خود، وقتی آن حالت را در ذهنمان مرور یا با استفاده از جملاتی برای دیگران بیان می‌کنیم، وارد حیطه علم حصولی می‌شویم و در نتیجه

امکان خطا در تحلیل ما وجود دارد. پس توجه به این نکته ضروری است که بین نفس یافت حضوری و شهود بلاواسطه درونی به عنوان رویدادی واقعی و بیان و حکایت آن یافته و تحلیل و استنتاج از آن، باید تفکیک قائل شویم. آنکه مصون از خطاست اولی است، اما دومی نه تنها خطاناپذیر نیست، بلکه خطاخیز و لغزنده است. قضایای به دست آمده از علم حضوری که علم حصولی است، به مقتضای طبیعت علم حصولی، شاید خطا یا صواب باشند (فتابی، ۱۳۶۹: ۲۵).

حکیم اشراقی که عدمی بودن شر را شهود کرده است، به دلیل همین خطاناپذیری و یقینی بودن شهود (که از سنخ علم حضوری است)، از نبود شر اطمینان حاصل می‌کند و ناگواری‌های زندگی نمی‌تواند در او تأثیر بدی بگذارد. به بیان دیگر شهود که نوعی علم حضوری محسوب می‌شود، از سنخ حضور و وجود است، در نتیجه شهود عدمی بودن شر، رسیدن به مقامی است که در آن هیچ شر، رنج و ناراحتی وجود ندارد. این‌طور نیست که حکیمی که عدمی بودن شر را شهود کرده است، تنها از طریق تحلیل‌های ذهنی و با علم حصولی، عدمی بودن شر را دانسته باشد، بلکه واقعاً و در عمل شری به او نمی‌رسد و او هیچ ادراک نامطلوبی برایش حاصل نمی‌شود. اگر اموری که از دیدگاه عامه مردم، تلخ و ناگوار است، به او برسد، برای او تلخ و ناگوار نیست، چرا که با کشف و شهود، حکیم از مرتبه دنیا و جهان محسوسات که محل وجود شرور نسبی است، فراتر می‌رود و وارد دنیایی بدون شر و سختی شده است. در نتیجه راه‌حل فیلسوفان در مسئله عملی شر برای او کارساز است و دردش را کاهش می‌دهد یا از بین می‌برد و ایمانش را به خدای کامل حفظ می‌کند.

۶. کارآمدی راه‌حل مسئله نظری شر برای پاسخگویی به مسئله عملی شر

۱.۶. جدایی‌ناپذیری حوزه نظر و عمل در فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی نظر و عمل مثل دو جزیره جدا و دورافتاده و بدون ارتباط با یکدیگر نیستند، بلکه این دو، ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند، به طوری که برای رسیدن به جایگاه

عملی مناسب، جایگاه نظری و معرفتی مطلوبی لازم است و همین‌طور عمل درست و صحیح شاید در جهت استفاده بهتر از فکر و قوه نظری به انسان یاری برساند. ریشه این مهم را می‌توان در آموزه‌های دین اسلام جست‌وجو کرد که در آن به "عمل کردن به دانسته‌ها" تأکید بسیاری شده است. پیامبر اسلام ﷺ می‌فرماید: «من عمل بما یعلم ورثه الله علم ما لم یعلم»؛ هر کس به آنچه می‌داند عمل کند، خداوند دانش آنچه را نمی‌داند به او ارزانی می‌دارد (ری‌شهری، ۱۳۸۰، ح ۵۴۶). در قرآن کریم خداوند متعال به‌عنوان ملامت و سرزنش کسانی که به گفته‌های خود عمل نمی‌کنند، می‌فرماید: «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! چرا سخنی می‌گویید که عمل نمی‌کنید؟» «یا ایها الذین امنوا لم تقولون ما لا تفعلون» (۲: صف). این مسئله سبب گرفتار شدن انسان در ورطه نفاق و دورویی می‌شود که قرآن به شدت آن را نهی کرده است. در قرآن کریم بیش از سیصد آیه در مورد منافقان آمده و با جملات متعددی آنها را از بدترین افراد و حزب شیطان و فاسق شمرده است: «اولئك حزب الشیطان الا ان الشیطان هم الخاسرون» (۱۹: مجادله)؛ «آنها حزب شیطان می‌باشند، آگاه باشید که آنها زیانکارانند». در آیه دیگری جایگاه منافقین در پایین‌ترین مرتبه دوزخ دانسته شده است: ان المنافقین فی الدرك الا سفلی من النار و لن تجد لهم نصيراً (۱۴۵: نساء).

فیلسوفان اسلامی حکمت و فلسفه را امری صرفاً نظری و جدا از زندگی و عمل نمی‌دانند تا اندازه‌ای که ملاصدرا تقسیم عقل به نظری و عملی را به اعتبار تصرفات نفس در امور کلی و جزئی می‌داند. او تفکیک این دو عقل را نپذیرفته و به تعامل میان آنها قائل است (اکبریان، ۱۳۸۹: ۱۹). در فلسفه اسلامی برای تعریف حکمت و فلسفه، صیورورت، حرکت و رسیدن به کمال وارد شده است: «صیورره الانسان عالما عقليا مضاهیا للعالم العینی» (سبزواری، ۱۴۱۶، ج ۲: ۵۰). ملاصدرا فلسفه را کمال بخشیدن به نفس انسان می‌داند: «ان الفلسفه استکمال النفس الانسانیه بمعرفه حقایق الموجودات علی ما هی علیها و الحکم بوجودها تحقیقا بالبراهین لا اخذا بالظن و التقليد بقدر الوسع الانسانی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۲۰).

فارابی معتقد است که فلسفه هدایتگر انسان به سوی سعادت است: «الفلسفه هی التی بها ننال السعاده» (فارابی، ۱۳۷۳: ۶۷).

حکمت اسلامی تنها دانشی نظری نیست، بلکه نوعی زیستن هم هست. حکیم اسلامی تنها متفکر نیست، بلکه اهل عمل صالح و درست زندگی کردن هم هست. مسئولیت حکیم اسلامی غیر از تجزیه و تحلیل دقیق فلسفی و تفکر در براهین منطقی، زندگی درست و همراه با پرهیزگاری، تعامل عادلانه با دیگران و کمک به دیگران را هم شامل می‌شود. همان‌طور که براهین منطقی و استدلال‌های فلسفی، وی را برای درست اندیشیدن کمک می‌کنند، ترک تعلقات مادی و تزکیه نفس از رذایل و تقوا پیشه کردن هم برای نیل به کشف و شهودهای عرفانی وی را یاری می‌رسانند.

ارتباط تنگاتنگ حوزه نظر و عمل در فلسفه اسلامی در روش رسیدن به حقیقت بیشتر خود را نشان می‌دهد، چرا که حکیم اسلامی (حکیم اشراقی یا حکیم متعالیه) برای دستیابی به حقیقت، وارد هر دو حوزه عمل و نظر می‌شود. وی ابتدا کشف و شهود می‌کند و سپس شهوداتش را به علم حصولی تبدیل می‌کند. در مرحله شهود، ارتباط مستقیم و وجودی و عملی حاصل می‌شود و در مرحله علم حصولی ارتباطی نظری برقرار می‌شود.

۲.۶. جداناپذیری راه‌حل‌های مسئله نظری و عملی شر

به تبع جداناپذیری حوزه نظر و عمل، مسائل نظری و عملی و راه‌حل‌های آنها هم جدای از هم نیستند. به علاوه آنکه به دلیل وجود روش کشف و شهود عرفانی در فلسفه اسلامی، راه‌حل‌های مسئله نظری شر برای مسئله عملی شر هم راه‌حل‌های مناسبی هستند. چون شخصی که راه‌حل‌های مسئله نظری شر مثل عدمی بودن شر را شهود کند، به آن حقایق اطمینان و یقین پیدا می‌کند. این اطمینان و یقین، آرامش عمیقی به وی می‌بخشد و سبب می‌شود که او در هنگام مواجهه با ناملايمات و سختی‌های زندگی، همه سختی‌ها را خیر ببیند و آنها را شر نپندارد. پس کشف و شهود موجود در روش حکمت اسلامی، به دلیل

اطمینان بخشیدن به حکیم، راه‌حل‌های مسئله نظری شر را در برابر مسئله عملی شر هم مؤثر و توانمند می‌کند و ایمان آدمی به خداوند متعال و صفات کمالی او را در مواقع رویارویی با مشکلات و رنج‌ها حفظ خواهد کرد و انسان را از گردنه‌های پریپیچ و خم سختی‌ها و دردها به سلامت عبور می‌دهد و مانع سقوط او به دره کفر و بی‌ایمانی می‌شود. اگر بخواهیم مطالب فوق را جمع‌بندی کنیم و صورتی منطقی به آن بدهیم، باید بگوییم:

۱. مسئله نظری شر، به راه‌حل‌های عقلانی و منطقی نیاز دارد و مسئله عملی شر، راه‌حل‌های آرامش‌بخش می‌خواهد (زیرا در مسئله عملی شر مهم این است که هنگام مواجهه با شرور و سختی در زندگی، آرامش و ایمانمان به خدا را حفظ کنیم).

۲. روش فلسفه اسلامی (حکمت اشراق و متعالیه) هم رسیدن به کشف و شهود است، هم استفاده از برهان و استدلال.

۳. کشف و شهود، آرامش‌بخش است و برهان و استدلال، عقلانی و منطقی.

۴. (نتیجه ۲ و ۳). روش فلسفه اسلامی هم آرامش‌بخش است، هم عقلانی و منطقی.

۵. (نتیجه ۱ و ۴). با استفاده از روش فلسفه اسلامی (حکمت اشراق و متعالیه) هم به راه‌حل‌های مسئله نظری و هم عملی شر می‌توان رسید.

پس در جواب افرادی که راه‌حل‌های مسئله نظری و عملی شر را از هم جدا می‌کنند و راه‌حل‌های ارائه‌شده در مسئله شر را تنها پاسخگوی مسئله نظری شر دانسته‌اند و راه‌هایی مثل دعاکردن و کلیسا رفتن را راه‌حل مسئله عملی شر می‌دانند، بیان می‌کنیم که ما هم دعاکردن و ارتباط برقرار کردن با خداوند را به‌عنوان راه‌حل مسئله شر می‌دانیم، اما معتقدیم که این اعمال اساساً روش رسیدن به حقیقت در حکمت اسلامی (حکمت اشراق و متعالیه) است، حکیم اسلامی با دعا به درگاه الهی و انجام دادن واجبات و ترک محرّمات و تعلقات دنیوی به مرحله‌ای می‌رسد که برای او شهود حاصل می‌شود و این در مرحله دستیابی به

حقایق نابی است که با تبدیل آن حقایق به علم حصولی و مفهومی، براهین و استدلال‌هایی ایجاد می‌شوند که راه‌حل مسئله نظری شر هستند. پس با توجه به مباحث روش‌شناسی در فلسفه اسلامی می‌توان چنین گفت که: درست است که راه حفظ ایمان در مواقع مواجهه با شرور و ناگواری‌ها و رنج‌ها، دعا کردن و مسجد رفتن و راز و نیاز با معبود بی‌همتاست، اما اینها خود مقدمه‌ای بر کشف و شهود و رسیدن به حقیقت است. در حقیقت با تمسک به این موارد است که حکیم راه‌حل‌های یقینی و مطمئنی حتی برای مسئله نظری شر ارائه می‌دهد، چرا که در سنت فلسفه اسلامی (حکمت اشراق و متعالیه) لازمه ارائه براهین فلسفی و از جمله راه‌حل‌های مسئله نظری شر، وقوع کشف و شهود توسط فرد حکیم است و تا وی حقیقتی را به علم حضوری و شهودی مشاهده نکند، نباید آن را به صورت برهان ارائه کند.

با مطالب ارائه‌شده روشن شد که راه‌حل‌های فیلسوفان به مسئله نظری شر پاسخگوی مناسبی به مسئله عملی شر هم هست، البته با این شرط که شخص مخاطب، مطابق نظر حکمای اسلامی، این راه‌حل‌ها را شهود کند و بدون وساطت صور ذهنی آنها را نزد خود حاضر بیابد.

نتیجه‌گیری

- در نگاه نخست شاید چنین به نظر برسد که نظریه "عوض" متکلمان به دلیل وعده دادن به پاداش در آخرت، برای دردمندان و مبتلایان به انواع آلام و مصائب، آسایش بیشتری فراهم می‌آورد و در مقابل آن راه‌حل فیلسوفان مسلمان در حل مسئله عملی شر کارایی چندانی ندارد. اما حقیقت آن است که اگر دردمند، طبق نظر سهروردی و ملاصدرا از روش اشراقی (که همان کشف و شهود نشأت‌گرفته از تقوا و تزکیه نفس است) برای رسیدن به حقیقت استفاده و عدمی بودن شر را به علم حضوری درک کرده باشد، به چنان یقین و آرامشی دست می‌یابد که هیچ چیزی او را متألم نمی‌کند.

- دلیل یقین‌آور بودن شهود (که از سنخ علم حضوری محسوب می‌شود) این است که چون در علم حضوری خودِ واقعیت عینی متعلق شناخت قرار می‌گیرد و مفاهیم ذهنی نقش وساطت را در شناخت واقعیت خارجی ایفا نمی‌کنند، اساساً خطا (به معنای اعتقاد غیرمطابق با واقع) معنا ندارد. همین‌طور شهودِ عدمی بودن شر، موجب آرامش‌بخشی و از بین رفتن یا کاهش ناگواری و شر می‌شود، زیرا با توجه به اینکه شهود از سنخ حضور و وجود است، در این حالت، حکیم در مقامی حاضر است که اساساً شری وجود ندارد و در واقعیت امر به او شری نمی‌رسد تا سبب ناراحتی وی را فراهم آورد.

- فلسفه اسلامی (حکمت اشراق و متعالیه) جدای از آنکه (به دلیل استفاده از روش برهانی و عقلانی) پاسخگوی مسئله نظری شر است، پاسخگوی مسئله عملی شر هم هست، زیرا مسئله عملی شر به راه‌حل‌های آرامش‌بخش نیاز دارد و فلسفه اسلامی با استفاده از روش اشراقی و شهودی این هدف را تأمین می‌کند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۳۸۵). *الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ج ۲*.
۲. ابن سینا، حسین (بی تا). *الهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم*.
۳. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵). *الاشارات والتنبيهات، نمط هفتم، قم، نشر البلاغه*.
۴. اکبریان، رضا (۱۳۸۹). *نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا، خردنامه صدرا، شماره ۶۲: ۱۴-۳۷*.
۵. امینی، حسن (۱۳۹۰). *خیر و شر در مکتب ابن عربی، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)*.
۶. پترسون و همکاران، مایکل (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو*.
۷. پلنتینگا (پلانتینجا)، الوین (۱۳۸۴). *فلسفه دین؛ خدا، اختیار و شر، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات کتاب طه*.
۸. حلی، حسن (۱۳۸۲). *کشف المراد فی تجرید الاعتقاد، ج ۱، ترجمه علی شیروانی، قم، دارالعلم*.
۹. سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۶ق). *شرح المنظومه، تعلیقه آیت الله حسن زاده، تهران، نشر ناب*.
۱۰. سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۸). *حکمت الهی و مسئله قرینه ای شر، قبسات، سال چهاردهم: ۲۹ - ۵۳*.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی*.
۱۲. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۰ق). *تمهید الاصول فی علم الکلام، ترجمه و مقدمه و تعلیقات عبدالحسین مشکوه الدینی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران*.
۱۳. شیروانی، علی (۱۳۸۸). *امکان فلسفه شهودی، خردنامه صدرا، شماره ۵۵: ۴-۲۰*.

۱۴. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۸۵). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، تهران، صدرا.
۱۵. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۳). *التنبیه علی سبیل السعاده*، تهران، حکمت.
۱۶. فارابی، محمد بن محمد (۱۴۰۸ق). *التعلیقات، التحقیق و التقدیم*: الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل.
۱۷. فنایی، محمد (۱۳۶۹). *علم حضوری ۴*، رشد آموزش معارف اسلامی، شماره ۱۱: ۲۲ تا ۲۸.
۱۸. قاضی عبدالجبار (بی تا). *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق عبدالحلیم محمود و سلیمان دنیا، ج ۱۳، قاهره، دارالکتب المصریه.
۱۹. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۷۶). *مسئله شر از دیدگاه متکلمان*، فصلنامه مفید، شماره ۱۱: ۲۱-۴۲.
۲۰. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). *شرح حکمه الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۱. قیصری، داوود بن محمد (۱۳۶۳). *شرح القیصری علی فصوص الحکم للشیخ الاکبر محی بن العربی*، قم، بیدار.
۲۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ه.ق). *بحار الانوار*، ج ۳، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۳. محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۰). *سیمای علم و حکمت در قرآن و حدیث*، تهران، چاپ و نشر دارالحدیث.
۲۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۹). *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۲۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). *عدل الهی*، در مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا.
۲۶. ملاصدرا، محمد (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۷. ملاصدرا، محمد (۱۴۱۰ق). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ج ۷، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ چهارم.
۲۸. ملاصدرا، محمد (۱۳۸۳). *اسفار اربعه*، ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران، مولی.

٢٩. ملاصدرا، محمد (١٣٨٠)، *مبدأ و معاد، مقدمه و تصحیح آشتیانی*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
٣٠. ملاصدرا، محمد (١٤٢٠ق). *العرشیه، تصحیح و تعلیق: فاتن محمد خیل انلسون فولاد کار*، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.

31. Peterson, M (1992). *The Problem of Evil, Selected Readings*, NotreDame, University of Notre Dame Press.