



بررسی

مسأله شتر

و پاسخ‌های آن

دکتر محمد سلطانی رنانی

چکیده

مسأله 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، سرچشمه 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 سرچشمه 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 تهی 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، شرور و رنج‌ها را نتیجه کردار خود آدمی می‌شمرد، ولی با دقت در مجموعه آیات قرآنی پاسخی بس ژرف‌تر می‌توان یافت نظریه نگارنده در این نوشته چنین است که: صفات خداوند در مرحله ذات بی‌انتها و مطلق است، ولی آن گاه که این ویژگی‌ها به حوزه فعل وارد می‌شود به یکدیگر کرانه می‌گیرند. همچنین در قرآن، از میان صفات و اسمای الهی، نام "رَبّ" 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، شبهه شرّ 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 افعال وارد می‌شوند همراه و تحت تاثیر ربوبیت الهی عمل می‌کنند. اعتقاد به توانایی، علم، دادگری و خیرخواهی مطلق خدا مربوط به حوزه ذات الهی می‌باشد؛ در حالیکه وقوع شرور، 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. بی تردید این شرور در متن نظم الهی حاکم بر آفرینش و برای تحقق تربیت آدمی، وجود پیدا می‌کند؛ ولی هر نوع کزی و کاستی خارج از این سامانه الهی منتفی است.

فهرست مطالب

پیشگفتار

اهمیت و ضرورت بحث

ترتیب مباحث و منابع

فصل اول کلیات

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 شبهه و پاسخ‌های کلامی

شرّ به مثابه کيفر

فرجام‌اندیشی و آخرت‌گرایی

رنج و پاداش

رنج و پرورش روح

ضرورت طبیعی و اختیار آدمی

فصل سوم پاسخ قرآن

بخش اول معمای شرّ در قرآن کریم

بخش دوم تحقیقی در صفات خداوند

اطلاق صفات و کرانه‌مندی افعال

بخش سوم معنای رَبّ

بخش چهارم فتنه و ابتلاء

بخش پنجم آفرینش کردارها

بخش ششم پاسخ شبهه شرّ

پناه‌جویی

شرّ به مثابه نقص در آفرینش

حُسن ختام

کتابنامه

پیشگفتار

ای خداوند چرا دور ایستاده‌ای؟ چرا به هنگام سختی‌ها خود را پنهان می‌کنی؟ بیا و اشخاص متکبر و بدکار را که بر تهیدستان ستم می‌کنند، در دام‌های خودشان گرفتار ساز این بدکاران فکر می‌کنند خدایی وجود ندارد تا از آنها بازخواست کند آنها درکارهایشان موفقند 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 یا سست‌ایمانان موجب شبهه و پرسش می‌شده بلکه ایمان مومنان را نیز به چالش گرفته است که با وجود خداوندِ توانا، دانا، دادگر و مهربان، چرا کودکی یتیم می‌گرید؟ و چرا بیوه‌زنی بی‌پناه می‌ماند؟ و چرا ستمگری بر ناتوانی چیره می‌شود؟ و چرا... .

متن بالا دهمین بخش از زبور داوود پیامبر است که با عنوان فریاد دادخواهی، متنی مقدّس برای یهودیان و مسیحیان شمرده شده است و بنابر این متن حتی داوود نیز از رنج و ستم و زشت‌کاری فریادِ دادخواهی و شکایتش بلند شده است. مقایسه این بخش از زبور با دعای پانزدهم صحیفه سجادیه که به عنوان حُسن ختام 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 مسأله‌ای کلامی یا فلسفی به جامعه پا می‌گذارد و در ذهن و دل بسیاری از مردم ریشه می‌دواند 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، آلودگی و بدی روبرو بوده و چون در صدد رهایی از این ناملايمات بر آمده است با این سؤال اساسی روبرو شده است که: سرچشمه بدی و شرّ کجاست؟ در لحظه لحظه زندگی؛ آنگاه که زلزله‌ای جان ده‌ها هزار نفر را می‌گیرد یا جنایتکاری 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 توانای 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 شبهات شیطانی می‌داند، وی می‌نگارد: فهذه شبهة قویة صدرت من ابلیس عظیم الکید و التلییس اذ هی من خطوات سلوک الشیطان و سلها و هی اصل الشبه الذایعة و بذرها و مادة نبتها فیما بین الخلیقة. مفاتیح الغیب، المفتاح الخامس، ص ۲۷۶.

پس این شبهه‌ای قوی است که از اهریمن پرفریب و نیرنگ سرچشمه گرفته است زیرا این شبهه از گام‌های مسیر و راه‌های شیطان است و ریشه و بذر شبهه‌های پخش شده بین مخلوقات است.

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

دوم از دیدگاه روان‌شناختی و اجتماعی است که نگذاریم ناملازمات و رنج‌های زندگی چون ابری سیاه بر اعتقاد انسان‌ها به پروردگار جهانیان چیره شود و به جای بدبینی و کژپنداری ملحدانه، زیبایی ایمان و نور خداآوری 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 مسأله می‌پردازیم؛ ابتدا گزارش قرآن از طرح این شبهه و سپس جای پای آن در ادیان ابتدایی، ایران باستان، ادیان ابراهیمی، فلسفه شرق با سه دیدگاه مشاء، اشراق و متعالیه و فلسفه غرب. فصل دوم به تقریر مسأله شرّ و بررسی پاسخ‌های آن با توجه به آیات قرآنی مربوط بدان می‌پردازد. فصل سوم ویژه تحقیق و بررسی پاسخ قرآن کریم بدین مسأله است این پاسخ بر دواساس استوار است؛ ابتدا بر تفاوت صفات باری تعالی در دو حوزه ذات و افعال و دوم بر تأثیر صفت ربوبیت 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 الربوبیة، اسفار، شرح منظومه سبزواری، شرح مواقف، و شرح تجرید تا کتب تفسیری مهم در مکاتب و مذاهب مختلف اسلامی همچون تفسیر کبیر فخر رازی، تفسیر آلوسی، 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 زمره 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 الوین پلانتینجا و کتاب خدا و مسأله شرّ اثر آقای محمدحسن قراملکی.

فصل اول: کلیات

این فصل سه بخش را در بردارد؛ در بخش اول به تعریف شرّ می‌پردازیم سه دیدگاه فلسفی، عرفی 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 پرسش پیش از آدیان 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 پیرامنه است.

بخش اول تعریف شرّ

آتش، گوشت شکار را لذیذ می‌کند ولی دست را نیز می‌سوزاند.
آب، تشنگی را برطرف 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 بیاید و کوزه‌گر از پدر می‌خواست که

دعا کند باران نیاید و آفتاب بر کوزه‌هایش بتابد. باران برای آن یکی خیر بود و برای دومی شرّ از این موارد که بگذریم برخی شرور برای ما انسان‌ها مطلقند؛ فلج، 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

سایه دل چون بود دل را غرض مثنوی معنوی، دفتر سوم، ص ۲۵۸

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 الشرّ بالذات هو العدم ولا کلّ عدم بل عدم مقتضی طباع الشیء من الکمالات الثابتة لنوعه وطبیعته. النجاة، الالهیات، ص ۶۷۰. شرّ به ذات خود همان نیستی است و نه هر نبود بلکه نبود کمالی است که چیزی در نوع یا طبیعت خویش مقتضی آن باشد.

ملاصدرا نیز می‌نگارد: الشرّ المصطلح علیه فقد ذات الشیء او فقد کمال من الکمالات التي یخصّه من حیث هو ذلک الشیء بعینه. الاسفار، ج ۷، ص ۵۸

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 در نظر بگیرید، در جریان یک قتل عوامل و متغیرهای متعددی وجود دارد 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 شیء 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 عامّ 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 عمده 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 الم (درد).

دیدگاه عرفی نقطه مقابل، دیدگاه فلسفی است؛ اگر در فلسفه از دیدگاه وجودشناختی به شرّنگریسته 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 رنج‌بار بیاورد 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 فطریات صریح است که خیر عبارت از چیزی است که تمام اشیاء به آن اشتیاق و تمایل نشان می‌دهند و آن را می‌طلبند و با آن قسمتی از وجودشان کامل می‌شود. القیسات، ص

۴۲۸

فخر رازی (م. ۶۰۶ق.) نیز می‌نویسد: و اعلم ان الناس لا یريدون بلفظ الشرّ فی العرف المشهور الا الالم او مایکون مؤدیاً الیه. 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. ۵۰۲ق.) نیز واژه شرّ را با توجه به استعمال قرآنی آن، عرفی تعریف می‌کند: الشرّ هو الذی یرغب عنه الكلّ کما انّ الخیر هو الذی یرغب فیہ الكلّ. مفردات راغب اصفهانی، ص ۲۵۷، ماده شرّ.

شرّ 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 می‌نامد و موضوع کینه و بیزاری و تحقیرش را پست و بی‌ارج می‌خواند این واژه‌ها همواره در پیوند باشخصی به کار می‌روند که به کارشان می‌برد قاعده تمییز نیک و بد به فرد بسته است. تاریخ فلسفه کاپلستون، ج ۵، ص ۴۲.

باروخ اسپینوزا نیز شرّ و خیر را کاملاً امری ذهنی و نسبی می‌داند، وی می‌نویسد: اما در خصوص خیر و شرّ باید توجه کرد که این اصطلاحات در نفس اشیاء به چیز مثبتی دلالت نمی‌کند 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 مالخولیایی خوب است و برای سوگوار بد اخلاق، ص ۲۰۸ است، در صورتی که نسبت به آدم کر نه خوب است و نه بد.

دیدگاه سوم، ترکیبی است بسیاری از فلاسفه اسلامی از سویی شرّ را فلسفی معنا می‌کنند ولی به خیر که می‌رسند آن را عرفی تعریف می‌نمایند به طور مثال ملاصدرا خیر را چنین تعریف می‌کند: معنی الخیر ما یؤثر عند العقلاء و یشتاق الیه الاشیاء و تطلبه 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: فالخیر بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء في حدّه ویتّم به وجوده و الشر 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 شر 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 شر با ذکر مصادیق آن را بشناسانند، جان هیک می‌نویسد: به جای اینکه بکوشیم شر 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 آنچه این کلمه بر آن دلالت دارد، شر 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 شر می‌آورند، مشخص می‌شود که مقصود آنان از شر همانا معنای عرفی آن است.

قرآن کریم چه چیزی را شر می‌شمارد؟ شر از دیدگاه قرآن، فلسفی است یا عرفی؟ در موارد بسیاری که قرآن کریم واژه الشر یا السیئة را به کار برده است، منظور همان شر عرفی یعنی رنج و ناملایمتی 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 وَإِنْ مَسَّهُ الشَّرُّ فَيَؤُسُ 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 شر واقعی همواره پیروی خوشایند آدمی است؟

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

وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى. (طه، ۷۳) و خداوند خیر و پایدار است.

وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى. (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 خوشایندی آدمی باشد.

بر این اساس شرّ 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 شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ. (انفال، ۲۲)

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

إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ 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 شرّ را به هر دو معنایش مورد نظر قرار داده است؛ در برخی آیات شرّ به 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، شبهه شرّ دامنگیر ما خواهد بود، به عبارت دیگر چه شرّ را وجه عدمی و نقصان ذاتی شیء بدانیم و چه آن را به معنای رنج و ناملایمتی بدانیم، وجود شرور در جهان شبهه‌ای در برابر باور به خداوند توانای دانای دادگر مهربان است.

بخش دوم: تقسیمات شرّ

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

فلاسفه اسلامی بر این نکته تأکید کرده‌اند که خیر همانا وجود است و شرّ 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 واجب‌الوجود دورتر باشد، آمیختگی آن با شرّ بیشتر خواهد بود.

ابن سینا می‌نگارد: الممكن الوجود بذاته لیس خیراً محضاً لانه ذاته بذاته لایجب الوجود بذاته فذاته تحمل العدم و ما احتمال العدم بوجه ما فلیس من جمیع الجهات بریئاً 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 آنچه به وجهی 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 سیه‌روزی هر دو عالم نامیده‌اند در فلسفه و عرفان اسلامی بر این نقص فراگیر، نام فقر وجودی گذاشته‌اند که یادآور این آیه شریفه است.

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

شما به خداوند نیازمند هستید و خداوند همو بی‌نیاز ستوده است.

شرّ طبیعی: به شروری که به ظاهر اختیار انسان در آن تأثیر ندارد و ریشه در جهان 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 متافیزیکی در جهان طبیعت است.

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

شرّ اخلاقی: زشتی‌ها و شروری که ناشی از انتخاب و اختیار انسان است مانند گناه، ظلم، جنگ و دزدی همچنین ملکات سیئه مانند شهوت، غضب، 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.

بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهَا خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ. بقره، ۸۱

آری، کسی که بدی اندوزد و گناهش او را دربرگیرد، پس این‌ها اهل آتش‌اند، آنان در آتش جاودانند.

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 فراگیرترین شرّ ادراکی به‌شمار می‌رود این آیه را بنگرید:

إِنْ تَكُونُوا تَأْلُمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلُمُونَ كَمَا تَأْلُمُونَ. نساء، 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 ضروری که کمتر مورد توجه قرا می‌گیرند، تفاوت و تبعیض‌هایی است که از همان ابتدای تولد بین انسان‌ها دیده می‌شود؛ مانند آنکه فردی هوشمند، تندرست و در خاندانی شریف به دنیامی‌آید و دیگری کندذهن، بیمار و در خانواده‌ای پست به دنیا می‌آید.

قرآن کریم در یکصد و سیزدهمین سوره که با نام فَلَاق 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 النَّفَّاثَاتِ 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 دَمَدِگان 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 باره می‌نویسد: جعل الشرّ فی ناحیه الخلق و التقدير فانّ ذلك الشرّ ليس الا من قدره لا من قضائه و هو منبع الشرّ من حيث انّ المادة لا تحصل الا من

هناك لا جرم جعل الشرّ مضافاً الى ما خلق. الرسائل، تفسير سورة الفلق، ص ۳۲۵.

شرّ را در قسمت آفرینش و ساماندهی قرار داد، پس این شرّ فقط در قدر او (خداوند) است نه از قضاء او

آفرینش الهی منبع شرّ است از آن جهت که ماده تنها از اینجا حاصل می‌شود بر این اساس شرّ را به آنچه آفرید، نسبت داد.

ملا صدرا نیز می‌نگارد: جعل اضافة الشر من ناحية عالم الخلق الذي منه عالم العناصر المنشيء لشر و لم يضيف الشر الى عالم الامر الذي هو خير كله فدل على ان منشأ الشر الخلق لا الامر. مفاتيح الغيب، ج ۱، ص ۳۷۵.

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

پس از پناه جستن از شر هر آفریده‌ای، قرآن کریم پناه‌جویی از سه دسته شر را لازم می‌داند: شر تاریکی و پنهانی شب، شر جادوگران و شر 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 می‌خورد این است که معمولاً مقابله با این شرور از دایره قدرت آدمی بیرون است، بلکه این سه شر بدون آگاهی و اطلاع بر انسان وارد می‌شوند بر همین اساس هم قرآن کریم پناه جستن به خداوند را از این سه شر به خصوص لازم می‌شمرد. در آخرین سوره قرآن نیز خواننده از شر وسوسه‌کننده پنهان که در سینه آدمیان وسوسه می‌کند، به پروردگار و فرمانروا و خدای آدمیان پناه می‌برد این بیان سوره ناس، نشان‌دهنده اهمیت و خطرناک بودن شر شیطان وسوسه‌کننده است.

بخش سوم: تاریخچه مسأله شر

پرسش فرشتگان

مسأله شر، 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 شر و فساد شود، می‌آفرینی؟ بنگرید:

وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ 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 سپاست تو را تسبیح گوئیم 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 طرفه‌معجونی که آدم نام دارد، فساد برانگیزد و خون بریزد، پس چرا خداوند او را می‌آفریند؟ چرا خداوند رضایت می‌دهد که بر زمین، زشت‌کرداری پدید آید؟ و در یک کلام، آنجا که آفریدگار خیر و کمال مطلق است، پلیدی و نقصان چرا؟^۱

ادیان ابتدایی، آیین زرتشت و هندو

اولین ادیان که در جوامع بدوی ظهور 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 می‌نگارد:

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 لوجینا 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 هیچ ناکامی نیست که رو نکند مگر آنکه آیین سپاسگزاری یا نیایشی ویژه از برای آن ساخته شده باشد. تاریخ طبیعی دین، ص ۳۸.

ملاصدرا در مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۳۷۶، بدین مطلب تصریح کرده است که این پرسش فرشتگان به شبهه شر^۱ - بازگشت می‌کند.

این ادیان بدوی همگی 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 آیین 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 بدوی همواره همراه است با طمع در جلب خیرات و فواید و ترس از نزول بلا، در دل معبود 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 (و تمام راحتی و آسایش در خروج از این چرخه و بازگشت به برهمن (در دین هندو) و نیروانا (در آیین بودا) 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، جبّار، سخت‌خشم و یا بخشنده است.

در ادیان هندی، مفهوم اساسی دیگری نیز هست که با مبحث شرّ پارتباط است تناسخ در مکاتب هندی به جای آموزه معاد، سخن از چرخه تناسخ 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 باز خواهد گشت و چه بسا از حالت انسانی خارج شود و به صورت حیوان به دنیا آید.

از مهم‌ترین و اساسی‌ترین ادله نظریه تناسخ تفاوت‌های خارج از اختیار انسان‌هاست؛ پیروان تناسخ 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 تهیدست متولد می‌شود، زشت‌رو و ابله است و بدنی رنجور و ناتوان دارد این تفاوت‌ها از کجا سرچشمه گرفته‌است؟ هندوان برای آنکه این اختلاف‌ها و تفاوت‌ها را به

اراده و خواست آفریدگار نسبت ندهند، آنها را به کردار و رفتار انسان در دوره‌های پیشین زندگی اش نسبت می‌دهند.^۲

ایران مهد دوگانه خدایی است، پیش از زرتشت نیز آریاییان خدایان خیر و خوبی را جدا از خدایان شرّ و بدی می‌دانستند خدایان خیر آسورا و خدایان شرّ 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.^۳

آیین مزدایی به مسأله خیر و شرّ پاسخ آسان و اصولی می‌دهد، شرّ را به وجودی در برابر خدا نسبت می‌دهد و آن را نیز چون خداوند ازلی معرفی می‌کند، هر چند روح شرّ در نهایت شکست می‌خورد. مزدیسنا و ادب پارسی دکتر معین، ج ۱، ص ۲۵

البته جای بحث و تحقیق دارد که آیا دین زرتشت، آیین یکتاپرست و توحیدی است و خردخبیث یارای مقاومت با یزدان 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 داده می‌شود، از دایره قدرت یزدان 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 سخن گفته‌اند؛ خیّام در رباعی‌های فلسفی خویش به روشنی و صراحت این شبهه را مطرح کرده است:

دارنده چو ترکیب طبایع آراست

از بهر چه افکندش اندر کم و کاست

گر نیک آمد، شکستن بهر چه بود

^۲ 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 نیز اول

^۳ چیزی که از واجب‌الوجود صادر می‌شود عقل است، در اسلام نیز اولین مخلوق عقل است.

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

در رباعی دیگر مرگ آدمی را همچون شکستن پیاله‌ای پرنقش 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 که پیوست و به کین که 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 یزدان
 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 شرّ پرداخته است، البته این قصیده چه از لحاظ لفظ و چه معنا با دیگر اشعار ناصر خسرو متفاوت است، بنابراین درانتساب آن به وی تردیدهایی هست، ابیاتی از این قصیده را مرور می‌کنیم:

نهال فتنه در دل‌ها تو کِشتی
 در آغاز خلاق آفریدن
 تو دادی رخنه در قلب بشرها
 فن ابلیس را بهر تنیدن
 هوی را با هوس الفت تو دادی
 برای لذت شهوت چشیدن
 خدایا راست گویم فتنه از توست
 ولی از ترس نتوانم جغیدن

لب و دندان ترکان ختا را
 نبایستی چنین خوب آفریدن
 که از دست 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 پرفسادش را شنیدن
 تو در جلد و رگم مأواش دادی
 زند چشمکگ به فعل بد دويدن
 به آهو می کنی غوغا که بگریز
 به تازی هی زنی اندر دويدن.

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 خداوند آنان را از خاک آفرید آدم و حوا در بوستانی 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 خود را واداشت تا از شجره ممنوعه بخورد ولی قرآن، شیطان را مایه گناه آدم و حوا می‌شمرد:

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ 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 باز نداشته است مگر آنکه فرشته گردید یا از جاودانگان باشید * 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 درخت شناخت نیک و بد می‌داند، بنگرید: خداوند به آدم گفت از همه میوه‌های درختان باغ 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 عهدین در مورد آثار و نتایج این گناه بسیار اختلاف دارد بنا بر بیان قرآن این گناه تنها مربوط به شخص آدم و حوا می‌شد و آن دو نیز به سرعت از کرده خود پشیمان شدند و به درگاه خداوند بازگشتند و خدا نیز توبه آنان را پذیرفت.

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. بقره، ۳۷

پس آدم از پروردگارش کلماتی را دریافت و (خدا) بر او بخشید، همانا او توبه‌پذیر مهربان است. ولی مجموعه عهدین، این گناه را دامنگیر تمام آدمیان می‌شمرد؛ در تورات امروزین چنین آمده است که خدا به کيفر 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 داوود تصریح می‌کند: من از ابتدای تولد گناهکار بوده‌ام، بلی، از لحظه‌ای که نطفه من در رحم مادرم بسته شد، آلوده به گناه بوده‌ام. مزامیر داوود، بخش ۵۱، قسمت پنجم.

گناه نخستین همچنان در دل و جان آدمیان جای دارد تا آنکه بنا بر 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 فراگیری مرگ در سراسر جهان شد در نتیجه همه چیز دچار فرسودگی و تباهی 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

نامه اول پولس به رومیان، آورد ولی عمل شایسته و مقدس مسیح همه را از محکومیت رهایی می دهد. بخش پنجم، قسمت ۱۸-۱۲.

یهود، پیروی کامل از قوانین تورات را موجب پاکی از آلودگی گناه نخستین می دانستند ولی مسیحیان باز بنابر آموزه های پولسی، شریعت حضرت موسی را موجب طهارت و پاکی نمی دانند؛ بلکه تنها ایمان به مسیح، پسر خدای زنده را موجب رهایی آدمی از پلیدی گناه پدرش آدم می دانند. همان گونه که گذشت، به روایت قرآن، مسئولیت گناه نخستین تنها دامنگیر آدم و همسرش بود و آن دو نیز بیدرنگ توبه کردند و پرونده این نافرمانی بسته شد ولی در باورهای یهودی - مسیحی همه آدمیان با این گناه به دنیا می آیند و تنها با التزام به احکام تورات یا ایمان به مسیح است که از این گناه پاک می شوند. آموزه گناه نخستین، نقشی محوری را در شناخت شر در جهان یهودی - مسیحی داراست، این گناه نه تنها سرشت آدم و فرزندانش را تیره ساخت و بر دل و جان آنان سایه افکند، بلکه آفرینش را به تباهی کشاند و حتی زمین را مورد لعنت خداوند قرار داد.

گذشته از داستان گناه نخستین، داستان دیگری نیز در قرآن و عهد عتیق به مسأله شر (به معنای رنج) می پردازد؛ داستان ایوب علیه السلام: ایوب از پیامبران بنی اسرائیل است، فرزندان پرشماری دارد و دارایی های بسیار شیطان بر خداپرستی ایوب رشک برد و به خداوند عرض کرد: اگر خدا ترسی برای او سودی نداشت این چنین نمی کرد ایوب 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 از او بگیر، آنگاه خواهی دید آشکارا به تو کفر خواهد گفت. عهد عتیق، کتاب ایوب، بخش اول، قسمت ۹-۱۱

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

دوستان و یاران ایوب، او را گناهکار می دانند، به نظر ایشان خداوند دادگر هیچگاه بنده پاک کرداری را به چنین مصیبت هایی گرفتار نمی کند ولی ایوب همواره تأکید می کند که بی گناه است.

ایوب بنابر گزارش قرآن تا آخر پایدار می ماند، او رنج ها و سختی هایش را از جانب شیطان می شمرد و گشایش کارش را از خدا می طلبد و خدوند نیز سرانجام وی را شفا می دهد و از نواموال و اولاد به او عنایت می کند، بنگرید:

وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ * ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَ شَرَابٌ * وَ وَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَ مِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَ ذِكْرَى لِبُأُولَى 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 نمی آورد و لب به شکایت می گشاید و از خدایش شکوه ها می کند ولی به هر صورت داستان ایوب پیامبر چه در قرآن و چه در عهد عتیق، نکات مهمی را در مورد رنج آدمی دربر گرفته است؛ اول آنکه رنج واقعی ملموس است که انسان در این دنیا با آن دست به گریبان است و همواره کام او را تلخ می کند.

دوم آنکه خداوند به رنج انسان آگاه است و می تواند در لحظه ای به آن خاتمه دهد. سوم آنکه آدمیان نباید در مورد رنج خود یا دیگران به داوری بنشینند، زیرا گاه رنج ها، کیفر گناه کاران است و گاه آزمایش پایمردی مومنان. و نکته آخر آنکه، بیتابی و لب به شکایت و کفرگویی گشودن، همانا شکست در آزمایش الهی می باشد صبر و بردباری بلکه سپاس و شکرگویی حق تعالی نشان از پیروزی در امتحان است.

گذشته از کتب آسمانی، می توان شبهه شرّ و پاسخ بدان را در اخبار بسیاری از پیامبر اسلام و امامان پیگیری نمود، امام صادق از پیامبر اکرم نقل می کند که فرمود: مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ فَقَدْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَيْرَ وَ الشَّرَّ بغيرِ مَشِيئَةِ اللَّهِ فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِيَ بغيرِ 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 شر 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 المومنین 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 مفضل به طرح شبهه شر و پاسخ‌گویی از آن می‌پردازد. خلاصه‌ای از ترجمه این بخش‌ها را نقل 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 بلاها در پیش آن کوچک است. بحار الانوار، ج ۳، ص ۷۱.

اگر انسان را درد و رنجی نمی‌رسید، به چه وسیله از زشت‌کاری‌ها دست برمی‌داشت 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 بلایی 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 آسافان بر زمین فروافتد و زمین فرورود و آفتاب اصلاً طلوع نکند و رودها و چشمه‌ها خشک شود تا آنجا که هیچ آبی نباشد و بادبایستد تا چیزها گرم شود و تباه شود. این آفاتی که می‌گویند مانند وبا و ملخ و مانند آن چرا دایمی 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 مهربان 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 مسأله شرّ دامن‌دار و پرجنجال است، در یونان باستان از یک سو، افلاطون، ارسطو و افلوپین سعی در توجیه وجود شرور در جهان داشته‌اند و از سویی دیگر اپیکور به صراحت تمام، وجود شرور را با وجود خدای توانای دانای خیرخواه منافی می‌داند می‌توان ایده‌های افلاطون و ارسطو را در کتاب‌های اخلاق نیکوماخوس، متافیزیک 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 حلّ مشکل، پیشنهاد کرده‌اند. نظریات این دو فیلسوف ترجمه شد و فلاسفه مشاء برای پاسخگویی به مسأله شرّ به بازگو کردن و شرح و بسط آنچه ارسطو و افلاطون گفته‌اند اکتفا کردند؛ ابن‌سینا به عنوان نماینده فلسفه مشاء اسلامی؛ در نجات، بخش الهیات، فصل فی العنایة و بیان کیفیت دخول الشرّ فی القضاء الالهی و در اشارات، نمط هفتم، فصل بیست و سوم، و در الهیات شفاء، المقالة التاسعة، الفصل السادس؛ میرداماد در قبسات، بهمینار در التحصیل،

ملاهادی سبزواری در منظومه‌اش و دیگران سعی کرده‌اند که به این پرسش، پاسخ دهند که چگونه شرّ در قضای الهی وارد شده است؟

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

ملاصدرا نیز به عنوان مبتکر و بزرگ‌ترین چهره حکمت متعالیه، در الشواهد الربوبیة، المشهد الثانی، الاشراق التاسع فی لمیة دخول الشرّ فی القضاء الالهی 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 می‌دهد و به این شبهه می‌پردازد که درد، شرّ است و درد نوعی ادراک است و ادراک وجودی است پس شرّی را یافته‌ایم که وجودی است سرگذشت مسأله شرّ در فلسفه اسلامی بدین جا 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 قضاء و قدر و یا مبحث خلق افعال، فصلی را با عنوان چگونگی ورود شرّ در قضاء الهی مطرح کرده‌اند، پر واضح است که متکلمان اشعری به گونه‌ای مسأله شرّ را مطرح می‌کنند و پاسخ می‌دهد و متکلمان عدلیه 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 ستمدیدی 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 متکلم 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 متکلمان به مبحثی فلسفی می‌پردازند و تنها به بازگویی سخنان فلاسفه مشغولند، ولی در مورد دوم پرسشی کلامی دست به گریبان آنان است، در مورد اول شرّ عدمی و فلسفی است و در مورد دوم شرّ وجودی و عرفی است.

در این بین، متکلمان و فلاسفه بسیار کم به آیات قرآنی استدلال نموده‌اند و کتاب یا رساله‌ای را نیافتیم که به طور مستقل به بررسی مسأله شرّ از دیدگاه قرآن کریم پرداخته باشد گذشته از متکلمان 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 اشعری مذهب، زشتی 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 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 پدیده‌اند است؛ اروپاییان پیش از ظهور و غلبه دین مسیح، به طور عمده پیرو ادیان ثنوی ایرانی مانند مهرپرستی و آیین مانوی بودند و مبلغان مسیحی برای تبلیغ آیین کلیسا ابتدا می‌بایست برای مسأله شرّ پاسخی قانع کننده ارائه بدهند تا بتوانند اندیشه خدای شرّ در برابر خدای خیر را از ذهن و دل مردم بشویند نگرش فلاسفه و متکلمان بزرگ مسیحی همچون اگستینیوس، توماس اکویناس و ایرنائوس به شرّ، نگرشی فلسفی است؛ نیست‌انگاری شرّ.

- نظریات مفسران در مورد توجیه تعارض ظاهری این دو آیه در فصل سوم با عنوان معمای شرّ در قرآن کریم خواهد آمد.⁴

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 خیریت 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 بدبینی جهان‌شمول فلسفی خود قرار می‌دهند از آن سو، فلاسفه دیگری نیز مانند لایب نیتز، باروخ اسپینوزا، جان هیک، پلانتینجا و وایتهد 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 بدبینی^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 بدبین شمرده می‌شوند ولی عموم فلاسفه -چه ملحد و چه مومن- خوشی‌ها و زیبایی‌های زندگی را بیشتر می‌دانند و فیلسوف خوش‌بین 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 آن سیل، 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 توسعه این پرسش دامن می‌زند که راستی چرا این همه زشتی و تبه‌کاری و درد و رنج؟

⁵ - Optimism

⁶ - Pessimism

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 علّت و سرچشمه دارد فلسفه مشاء، از یونان تا کنون شرّ را عدمی دانسته‌اند و عدم علّت نمی‌خواهد گذشته از سه نقد عمده که بر نظریه نیست‌انگاری 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 ادیان ثنوی 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، شبهه شرّ دامنگیر وی نمی‌شود ولی خداوند ادیان ابراهیمی جامع این صفات است.

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

بخش اول: وجود شرّ در جهان

مقدمه اول شبهه 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 خطا می‌بیند و آنچه شرّ می‌داند در واقع شرّ نیست؟ انسان‌ها همه گرفتار توهم‌اند بیمارند غسل 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 خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد همان، ص ۸۲

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

این مسأله در تفکرات هندویی بویژه مکتب ودانتا 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 پرجمعیت، پرحادثه، لبریز از تنگدستی، بیماری و رنج بوده است و ابتدایی‌ترین راه حلّ برای آنکه این ناملایمات را تحمل کرد آن است که آن‌ها را نادیده بگیریم و بگوییم رنجی نیست، بلکه شما می‌پندارید که رنج می‌برید.

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

توهم‌انگاری شرّ از دو حوزه وارد جهان اسلام نیز شده است گروهی با دیدی عرفانی به شرور موجود در جهان نگرسته‌اند 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 مرانمی شکست 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 بیرم 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 الحقیقة، ص ۸۳.

بلکه عارف کامل بر این قهر و غضب‌ها نیز عاشق است که این قهرها را عین لطف می‌بیند، برخی‌ها 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 ابن عربی در فتوحات می‌نگارد:

و سبقت الرحمة الغضب و وسعت کلّ شیء حتی جهنم و من فیها و الله ارحم الراحمین و قد وجدنا فی نفوسنا
ممن جبّل علی الرحمة بحیث لو مکّنه الله فی خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم و الله قد اعطاه هذه الصفة و
معطى الكمال احقّ به و صاحب هذه الصفة أنا و امثالی و نحن عباد مخلوقون اصحاب اهواء و اغراض و لا
شکّ أنّه ارحم بخلقه منّا. 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 برمی‌داشتیم 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 درحالی‌که ما بندگانی آفریده و دارای هوس‌ها و
غرض‌ها هستیم و تردیدی نیست که او به بندگانش مهربان‌تر است.

این رویه، داوری یک طرفه است خداوند آنچنان که قرآن به ما می آموزاند هم "أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ" (اعراف، ۱۵۱) است و هم "شَدِيدُ الْعِقَابِ" (بقره، ۱۹۶)، بلکه در آیات بسیاری از قرآن کریم این دو صفت رادر کنار یکدیگر می بینیم، بنگرید: وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ. رعد، ۶. و همانا پروردگارت برای مردم دارای آمرزشی بر ستمشان است و پروردگارت سخت کيفراست.^۷

گروه دوم که به نوعی دیگر ادراک انسان را در باب شرور خطا دانسته اند، متکلمان اشعری مسلک اند، اشعریان منکر حسن و قبح عقلی هستند، بنابر این مبنا، عقل و خرد بشری نمی تواند عدل و ظلم را دریابد، نمی تواند ملاک خیر و شر را دریابد؛ بلکه حُسن و قُبْح شرعی است و هر آنچه خدا انجام دهد، عدل و خوبی است محمد غزالی می نگارد: 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 خطا بطلان بکشد غزالی صریحاً تشخیص عقل بشری در این مطلب را مانند تشخیص یک کودک نادان در مورد درمان های پزشکی یا اندیشه یک احمق در مورد قوانین اجتماعی می شمرد، وی می نگارد:

ان خطر لك نوع من الشر لا تری تحتہ خیراً او خطر لك انه كان تحصیل ذلك الخیر ممكناً لا فی ضمن الشر فاتهم عقلك القاصر فی احد الخاطرين و لعلك فيه مثل الصبی الذی یری الحجامه شراً محضاً او مثل الغبی الذی یری القتل قصاصاً شراً محضاً و یذهل عن الخیر العامّ الحاصل للناس كافة فاتهم عقلك و لا تشكن اصلاً فی انه ارحم الراحمین و فی انه سبقت رحمته غضبه. المقصد الاسنی، ص ۶۹.

اگر گونه ای از شر به ذهنت رسید که همراه با آن خیری ندیدی یا آنکه چنین به خاطر 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 می بیند یا مانند بی خردی هستی که که قصاص را شری

- بسیاری از مترجمین آیه را چنین ترجمه کرده اند و همانا پروردگارت برای مردم با اینکه ستمکارند، دارای آمرزشی است بنابراین علی ظلمهم را حالیه معنی کرده اند به نظر بنده چنین می رسد که ماده مغفرت از آنجا که متضمن معنای ستر است می تواند با علی نیز متعدی شود و در آیه فوق نیز چنین شده است.⁷

محض می‌بیند و از خیر عمومی حاصل برای همه مردم غافل می‌ماند عقلت را متهم کن و هیچ شک نکن در اینکه که او مهربان‌ترین مهربانان است و در اینکه مهربانی او بر خشمش پیشی گرفته است. پر واضح است که در چهارچوب مکتب عدلیه و با پذیرش اصل حُسن و قُبْح عقلی، باور اشعری‌مسلکان دیگر قابل قبول نخواهد بود.

گذشته از این، نظریه توهم‌انگاری شرّ به طور کلی با دو نقد عمده روبروست: اول آنکه اگر درک و دریافت انسان را در مورد رنج و شرّ خطا بدانیم، شاید بتوانیم مسأله شرّ را پاسخگو شویم ولی دچار مشکل بزرگتری خواهیم شد؛ دیگر انسان به هیچ احساس و ادراکی نمی‌تواند اعتماد کند، انسانی که در این ادراک و احساس فراگیر خطا کرده و به توهم دچار شده است پس حتی این احساس او که من هستم نیز توهمی و اعتباری است.

خیر، این راه جز به پوچی نمی‌رسد، بلکه تفاوت انسان و حیوان همین قدرت تشخیص عقلانی است، در بیانی، پیامبر اکرم انسانی را که نتواند خیر و شرّ را تمیز دهد با حیوان یکسان می‌شمرد، بنگرید: مَنْ لَمْ يَعْرِفِ الْخَيْرَ مِنَ الشَّرِّ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْبُهْمِ. الفقیه، ج ۴، ص ۴۰۶ هر کسی که خیر را از شرّ نشناسد، پس او مانند حیوان است.

قرآن کریم مردم را سی و دو مرتبه به تعقل، هفده مرتبه به تفکر، چهار مرتبه به تدبّر امر کرده و شانزده مرتبه صاحبان خرد و اندیشه را مورد خطاب قرار داده است تأکید قرآن بر تفکر و خردورزی، خود دلیل بر اعتبار تشخیص خرد بشری است؛ بلکه قرآن کریم، یکی از دو راه نجات از دوزخ را تعقل می‌شمرد. وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ. ملک، ۱۰.

و دوزخیان (گویند اگر گوش می‌سپردیم یا خرد داشتیم از دوزخیان نبودیم. دوم آنکه شما می‌گویید شرّ و رنجی در جهان نیست، بلکه انسان‌ها دچار توهم شرّ شده‌اند آیا همین توهم شرّ که دامگیر همه انسان‌ها شده، خود به نوعی شرّ نیست؟ اینکه تمام انسان‌ها مانند روان‌پزشک‌ها همواره دچار عذاب باشند و از آنچه نیست رنج بکشند، خود این شرّ نیست؟ پس وهمی دانستن شرور نه تنها مسأله شرّ را حلّ نمی‌کند، بلکه گره‌ای دیگر بر آن می‌افزاید.

دست آخر اینکه وهمی دانستن شرّ از دیدگاه ادیان ابراهیمی نیز مردود است، بلکه چنانکه خواهد آمد قرآن بر جریان شرور در جهان صحّه می‌گذارد، بلکه آن را از سنت‌های دایمی و تغییرناپذیر این دنیا می‌شمرد. برخی از اندیشمندان برای پاسخ‌گویی به شبهه شرّ، به جای وهمی و غیر واقعی دانستن رنج و شرّ، آن را نسبی می‌شمرند به نظر آنان شرّ و ناخوشی نسبی است، واقعیت ثابتی ندارد، ممکن است که حادثه واحدی برای فردی شرّ و برای دیگری خیر باشد بر این پایه بحث از سرچشمه و فاعل شرّ بیهوده خواهد بود ابن‌سینا در مورد نسبی بودن خیر و شرّ می‌نویسد:

قد یختلف الخیر و الشرّ بحسب القیاس فالشیء الذی هو عند الشهوة خیرٌ هو مثل المطعم والملبس الملائم و الذی هو عند الغضب خیرٌ فهو الغلبة. شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۴۰

گاه خیر و شرّ به نسبت مختلف می‌شوند؛ پس آن چیزی که هنگام شهوت خیر است، چیزهایی مانند خوراک و پوشاک خوشایند است و آنچه که هنگام خشم خیر است، چیرگی است. علامه حلّی نیز آنجا که در صدد پاسخ‌گویی از شبهه دوخداپرستان برمی‌آید، می‌نویسد:

الخیر و الشرّ لیساً ذاتیین للشیء فجاز ان یکون الشیء خیراً بالقیاس الی شیءٍ و شرّاً بالقیاس الی آخر و حیثینذٍ یصحّ اسنادهما الی ذاتٍ واحدةٍ. کشف المراد فی شرح التجرید، ص ۳۰۹.

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

نسبی دانستن شرّ هیچ گره‌ای از مشکل باز نمی‌کند، زیرا چه شما خیر و شرّ را مفاهیمی ثابت بدانید و چه متغیّر؛ خداوند نیز به همان معنا، خیر و خیرخواه است و استناد شرّ و رنج به سرچشمه خیر محل پرسش و شبهه 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، مسأله شرّ را پاسخ گفته‌اند 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 منشأیی نیست.

نیست‌انگاری شرّ در درجه اول به افلاطون نسبت داده می‌شود؛ میرداماد و پس از او حاجی سبزواری بدین نسبت تصریح کرده‌اند. (القبسات، ص ۴۳۴ و تعلیقات حاجی سبزواری بر الشواهد الربوبیة، ص ۵۹۷). ولی از این انتساب هم که بگذریم، این نظریه عمومی‌ترین و رایج‌ترین پاسخ به نظریه شرّ بوده و هست فارابی می‌نگارد:

الخیر بالحقیقة هو کمال الوجود و هو 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 می‌نگارد: و الشرّ لا ذات له بل هو امّا 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 و لا کلّ العدم بل عدم مقتضى طباع الشیء من الکمالات الثابتة لنوعه وطبیعته و الشرّ بالعرض هو المعدوم او الحابس لکمال عن مستحقّه. الهیات شفا، ص ۴۱۶

همچنین بهمینار (التحصیل، ص ۶۶۰)، میرداماد (القبسات، ص ۴۳۱) و ملاصدرا (الاسفار، ج ۷، ص ۵۶) بر این نظریه تأکید کرده‌اند و حاجی سبزواری نیز سروده است:

و الشرّ اعدامٌ فکمّ قد ضلّ من

يقولُ باليزدان ثمّ الأهرمن شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۲۸.

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

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

و اعلم ان الشرّ بالذات هو عدم ضروريات الشيء و عدم منافعه مثل عدم الحياة و عدم البصر. المباحث
المشرقية، ج ٢، ص ٥٤٨.

بدان که شرّ به ذات خود نبود ضروريات و منافع چیزی است مانند نبود زندگی و نبود بینایی
خواجه نصیر طوسی نیز می نویسد:

انّ الشرّ فی ماهیّته عدم وجود او عدم کمال لموجود من حیث انّ ذلك العدم غیر لائق به او غیر مؤثر عنده و انّ
الموجودات لیست من حیث هی موجودات بشرور. شرح اشارات، ج ٣، ص ٣٢١.

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 می نگارد: الشرّ امرٌ عدمیٌ لا تحقّق له و الوجود هو الخیر. الاسرار الخفیّة، ص ٥٦٩.
شرّ امری عدمی است و تحققی ندارد و وجود خیر است.

علامه طباطبایی نیز می نویسد: انّ السیئات اعداءٌ و بطلاناتٌ غیر مستندة الی اللّٰه سبحانه الذی هو الخالق
المفیض للوجود. المیزان، ج ٢، ص ١٩٦.

همانا بدی ها، نیستی ها و باطل هایی هستند که به خداوند مستند نیستند؛ خدایی که همو آفریننده و بخشنده
هستی است.

نیست انگاری شرّ به منزله یک سنّت درمی آید و به کلام یهودی، مسیحی و فلسفه قرون وسطایی نیز وارد
می شود متکلم مشهور یهودی، موسی بن میمون بر همین عقیده است. دلالة الحائرین، ص ٤٩٨.

سنت آگوستینو توماس آکویناس از نخستین مدافعان دیانت مسیح نیز در برابر شبهه شرّ و ادیان ثنوی رایج
در اروپا، نظریه عدمی بودن شرّ را مطرح کردند.^۸ بعدها نیز لایب نیتز در رساله ای 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 می پنداریم در واقع مشتمل بر یک وجه عدمی است که آن وجه عدمی موجب شده که آن چیز را شرّ

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

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

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 گدازنده باشد و گرنه دیگر آتش نیست ابن‌سینا در این باره می‌نگارد: فاذا بریء عن هذا فقد جعلت غیر نفسه فكأن النار جعلت غیر 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 سرچشمه شرّ و زشتی در جهان پیدا شود؟

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

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

قسم دوم باقی می‌ماند یعنی آنچه که خیرش بیشتر از شرّش 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

میرداماد به انتساب این نظریه به ارسطو تصریح می‌کند رک قبسات، ص ۴۳ -

کنار حرارت مطبوع، پختن غذا، روشنایی، ذوب فلزات و فواید پرشماردیگر البته موجب آتش سوزی، جراحی و مرگ نیز می شود این سینا در شرح این مطلب می نویسد:

برخی امور ممکن، آنگونه اند که رواست وجودشان پاک از شرّ و خلل و فساد باشد و از ممکنات اموری است که فضیلت آن برتری دارد ولی هنگام حرکتها و برخورد متحرکها شرّی بر آنان عارض می شود و در این قسمت اموری خواهد بود که مطلقاً شرّ است یا شرّ در آن غلبه دارد و اگر بخشنده مطلق، مبدأ فیض وجود خیری باشد، وجود قسم اول و قسم دوم به فیض، واجب است و مثال این 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 ممکن الوجود خواهد بود و این مخلوق ممکن الوجود خالی از وجه عدمی و نقص ذاتی نخواهد بود، زیرا واجب الوجود و کمال مطلق تنها خداست پس هر آفرینشی قطعاً مشتمل بر وجوه عدمی و شرور خواهد بود. ابن سینا می نگارد:

الممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً لأنه ذاته بذاته لا يجب الوجود بذاته فذاته تحمل العدم وما احتمل العدم بوجه ما 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 بپذیرد 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 می باشد.

فلاسفه معتقدند آنچه که هم اکنون به وجود آمده است بهترین جهان ممکن و برترین سامانه می باشد، بر این اساس نظمی بهتر و برتر از نظم کنونی بین سیارات و ستارگان نمی تواند باشد و گر نه خداوند آن نظم بهتر را حاکم می ساخت، بهترین وضعیت برای نوع انسان همین وضعیت کنونی است و اگر وضعیتی بهتر از این بود، خدا انسان را بدان صورت می آفرید. ملاصدرا می نگارد:

لا شبهة لأحدٍ من اهل التحقيق فی انّ نظام العالم علی هذا الوجه اشرف النظمات الممكنة و افضلها بحیث لا يتصورّ فوقه نظام آخر و هذا ثابتٌ محققٌ عند الكلّ و الحکیم و المتکلم متفقان فيه. الاسفار، ج ۷، ص ۹۱.

هیچ تردیدی برای اهل تحقیق نیست که نظام این جهان، بهترین و برترین سامانه ممکن است به گونه‌ای 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 پیش فرض‌های 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.¹¹ بر این اساس، پایه نظریه نظام احسن نیز اثبات وجود واجب‌الوجود کامل و فیاض مطلق است. ابن‌سینا در این خصوص می‌نگارد:

انّ تمثّل النظام الکلی فی العلم السابق مع وقته الواجب اللائق یفیض منه ذلک النظام علی ترتیبه فی تفصیله و هذا هو العنایة. شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۵۰.

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

الفیاض المطلق و الجواد الحق لا یقتضی الاخسّ حیثما یمكن 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 می‌نگارد:

فانّ ذاته لما كان فی غاية الجلالة و العظمة و کلّ الموجودات نتائج ذاته و اشعة انوار صفائه فیکون فی غاية ما یمکن من الحُسن و الجمال و الکمال. تفسیر ملاصدرا، ج ۶، ص ۵۳، ذیل آیه ششم سجده.

¹¹ فالکلُّ من نظامه کیانی ینشأ 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 صفایش هست، پس همه در نهایت نیکویی و زیبایی و کمال ممکن هستند.

بر اساس آنچه گذشت، پاسخ فلاسفه 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 وجوه عدمی و شرور نخواهد بود.

* نیافریدن آنچه خیرش بر شرّش 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 می‌نگارد:

الشّریّة لا یصحّ استنادها الاّ الی عدم علة وجود الخیر من جهة قصور طباع الامکان او نقصان استعداد المادّة القابله. 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 فلاسفه به مسأله شرّ بر اساس نیست‌انگاری و نظریه تقسیم شرّ، مورد سه نقد عمده قرار می‌گیرد:

اول فلاسفه 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 شبهه 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 فلاسفه و متکلمان معاصر غربی قرار گرفته است. جان هاسپرز می‌نویسد:

گفتن این که شرّ سلبی است نوعی بازی با الفاظ است، من سؤال می‌کنم که آیا جنگ سلبی است یعنی فقدان

صلح است یا صلح سلبی است یعنی فقدان جنگ است هرکدام از این دو را که قبول کنیم واقعیت هر دو به

یک اندازه است درد و رنج وجود دارد و با پنداشتن اینکه چنین چیزی فقط سلبی است کمترین کاهشی در آن صورت نمی‌گیرد. (فلسفه دین جان هاسپرز، 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 اشکالاً معضلاً لم تنحل عقده الی هذا الوقت و هی منحلّة بعون الله العزیز، تقریرہ انّ الالم هو نوع من الادراک فیکون وجودیاً. 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 امر منافی با صحّت بدن و اتصال اعضای آن، خود درد است پس درد نیز بدین تقریب عدمی است.

پرواضح است که درد با ریشه درد یکی نیست، ما به وجدان می‌یابیم که درد، گونه‌ادراکی است که در پی تفرّق اعضا یا انتفای سلامتی بدن احساس می‌شود.

از آنجا که پاسخ ملاصدرا به این نقض اقعاع‌کننده نیست، حاجی سبزواری و علامه طباطبایی در مقام پاسخ‌گویی، اصولاً درد را خیر می‌شمرند و شرّ بودن آن را انکار می‌کنند در برابر این سخن جز به وجدان 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 عندی انه شرّ بالذات بل شرّ متأكّد فأفهم ما ذکرناه فانه امرٌ عجیب الشان انساق الیه البرهان اعنی کون ضرب من الوجود شرّاً محضاً و من هذا القبیل اعنی شریة الوجودیة عذاب الجهل المركّب لکونه مع الادراک. 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 مرکّب است، زیرا همراه با ادراک است.

دوم آنچنان که گذشت یکی از پیش‌فرض‌های پاسخ به مسأله شرّ مبتنی بر نیست‌انگاری 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 أنه ذاته تعالی علم بما سواه علی احسن الوجوه لكون الصورة العلمية للاشياء هي عين ذاته تعالی فلاشياء قبل وجودها الكونی صور علمية الهیة لها وجود الهی قدوسی و كل وجود الهی بالضرورة یكون فی غاية الحسن و البهاء فإذا تحقّق مثال تلك الصور فی عالم الكون و جب ان یكون ابهی و اشرف ما یمكن فی 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 چیزها در 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 مسأله شرّ است. بنابراین، پاسخ به مسأله شرّ مبتنی بر نیست‌انگاری محتوی بر دور است؛ تقریر این دور به طور خلاصه چنین است.

پاسخگویی به مسأله 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 مسأله 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، عقب‌افتاده، زشت‌رو، همچنین زمین‌های لم‌بزرع، 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 می‌آفریند و دیگری را زشت‌رو، ابله و ناتوان شاید ملاصدرا در عبارت ذیل به این مطلب اشاره داشته است، وی می‌نگارد:

انّ الشرور التی هی من باب الاعدام والنقصانات و القصورات فی الجبله، فلیس ثبوتها لانّ فاعلاً یفعلها بل لانّ الفاعل لم یفعلها. الاسفار، ج ۷، ص ۷۳.

همانا شرور که در زمره عدم و نقصان و قصور در طبع می‌باشد 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 موجهه جزئیّه، 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 نمی‌کند؛ بلکه شرّ را در ردیف خیر، امری واقعی و رویدادی وجودی، مطرح می‌کند به عنوان مثال، شرّ مانند خیر مورد تعلق اراده الهی قرار می‌گیرد و به انسان می‌رسد.

قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً. احزاب، ۱۷

بگو اگر خدا برای شما بدی خواهد یا رحمتی اراده کند، چه کسی شما را در برابر او نگاه دارد؟

وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا. معارج، ۲۰-۲۱

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 می‌شمرد و مرگ را مانند زندگی، آفریده خداوند می‌داند، 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 شده‌اند:

وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ. (انعام، ۱). و (خداوند) تاریکی‌ها و نور را قرار داد.

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ (ملک، ۳) کسی که مرگ و زندگی را آفرید.

مرگ هم به معنای فلسفی شر 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 شر از این قرار است شرور موجود در جهان به آفریدگار جهان منتسب 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.

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

^{۱۳}فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ. مائده، ۱۰۶.

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

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

برای ردّ همین مقدمه است که ادیان ثنوی مجبور می‌شوند برای شرور فاعل و خالقِ جدا از خیرات بیابند؛ دامن یزدانِ پاک را از همه زشتی‌ها پاک کنند و تمام رنج‌ها و مصیبت‌ها را به گردن اهریمن بدنهاد 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 حشرات موذی نماید، بنابراین آنچه زشت و زیان‌آور است به خرد خبیث نسبت داده شده است. مقدمه یشت‌ها، ج ۱، ص ۱۵.

به سخن دیگر، در دیدگاه ثنوی، اگر شرّ را به خداوند نسبت دهیم او شریر و بدکار خواهد شد، و خداوند نمی‌تواند هم نیک‌کردار باشد و هم زشت‌کردار، هم سرچشمه خیر باشد و هم شرّ پس باید برای شرّ 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 قرآن می‌فرماید:

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ.

حدید، ۲۲.

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

گر رنج پیشت آید 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 این متکلمان با اینکه آفریننده شرور و زشتی‌ها را خداوند می‌دانند، ولی اطلاق صفت شریر را بر خدا روا نمی‌شمرند قاضی عضد الدین ایجی (م. ۷۵۶ ق.) می‌نویسد:

این مصرع منسوب به ناصر خسرو است و به نظر می‌رسد به آیه شریفه قرآن اشاره داشته باشد که حضرت موسی^{۱۶} پس از جریان گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل به خداوند خطاب کرد و گفت: "ان هی الا فتنتک". (اعراف، ۱۵۵).

و انما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة و الخنازير لأحد الامرین؛ اما لأنه يوهم ان يكون الشرراً غالباً في فعله كما يقال فلان شريراً اي ذلك مقتضى طبيعته و الغالب على عادته و اما لعدم التوقيف و اسماء الله تعالى توقيفية. 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 توفیقی هستند.

ایچی در این عبارت به این شبهه دو پاسخ داده است؛ اول آنکه شریر به کسی می‌گویند که طبیعتش یا بیشتر کارهایش 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 می‌شمرد، 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 دیگری پیش 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:

الخیر و الشرّ لیساً ذاتیین للشیء فجاز ان یکون الشیء خیراً بالقیاس الی شیء و شرّاً بالقیاس الی آخر و حیثینذ یصحّ اسنادهما الی ذاتٍ واحده. کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۳۰۹.

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 شر 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 خداوند قدرت 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 پیرزنی را که باد، چراغ وی را خاموش کرده است، به عهده فرشته موکل باد می‌گذارد و او را مقصّر می‌پندارد وی می‌سراید:

قضا دگر نشود و هزار ناله و آه

به کفر یا به شکایت بر آید از دهنی

فرشته ای که وکیل است بر خزائن باد

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

صورت فلسفی این اندیشه را در آرای سهروردی به روشنی می یابیم؛ 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 مدبّره (نفوس) است که این انوار نیز خالی از نقص نیستند و شرّ از اینجا پدید می آید. سهروردی می نگارد:

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

شوربختی و شرّ همانا در جهان تاریکی‌ها از حرکت‌ها لازم می آید و تاریکی و حرکت از جهت فقر (کاستی) در انوار قاهره و مدبره (عقول و نفوس) ناشی می شود بنابراین شرّ با وسایط لازم آمده است و بر نورالانوار هیئت‌ها و جهت‌های ظلمانی محال است پس از او شرّی صادر نشود.

تفکر ثنوی گذشته از مخالفت با توحید، نمی تواند گره مسأله شرّ را باز کند، زیرا باز پرسشی دیگر نمایان می شود.

شروع از انوار امکانی ناقص و یا از اهریمن و انگره مینو (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 می شود که چرا خداوند که خالی از عیب و نقص است خود مستقیماً اداره جهان را به عهده نگرفته است؟ چرا خزاین باد را به فرشته‌ای بی غم سپرده تا چراغ پیرزنی بمیرد و یا حتی کشتی 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 شروری که ناشی از ستم انسان‌ها به یکدیگر است، جریان پیدامی کند؛ مسئولیت شروع ناشی از جنایت، جنگ و هرچند در درجه اول متوجه انسان‌هاست ولی باز جای پرسش باقی می ماند که چرا خداوند چنین اجازه داده و دست جنایتکاران را باز گذاشته است که این چنین کنند؟ اگر جنایتکاران بدون اجازه خداوند جهان چنین کرده‌اند پس خداوند مقهور و مغلوب و دست بسته است و اگر با اجازه او چنین کرده‌اند پس صفات مهربانی، عدالت و خیریت حق تعالی چگونه توجیه پذیر است؟

شیطان

آنچه قرآن کریم به عنوان شیطان به ما معرفی می‌کند، با آنچه در ادیان ثنوی 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
قرآن، آفریدگار همه چیزها را خداوند می‌داند، و هموست که ملکوت همه چیز به دست اوست
وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. انعام، ۱۰۱.

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

فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. یس، ۸۳.

پس منزّه 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.

وَ مَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ 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 سيطره و حکمرانی بر آدمی نخواهد داشت.

¹⁷ فَوَسَّوْا لَهُمَا الشَّيْطَانَ. اعراف، ۲۰.

¹⁸ لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ. ص، ۸۲.

¹⁹ وَ مَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا. نساء، ۱۲۰.

²⁰ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ. بقره، ۲۶۸.

²¹ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَ الْبَغْضَاءَ. مائده، ۹۱.

²² وَ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ. انعام، ۴۳.

وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلَا لَوْمُوا أَنْفُسَكُمْ. ابراهیم، ۲۲.
و من بر شما چیرگی نداشتیم مگر آنکه شما را بخوانم و شما دعوتم بپذیرید پس مرا ملامت نکنید و خودتان را ملامت کنید.

بلی، اگر کسی شیطان را سرپرست خود قرار دهد و از او پیروی کند، آن گاه شیطان بر او چیره خواهد شد. *إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ*. (نحل، ۱۰۰). چیرگی او تنها بر کسانی است که وی را پیروی کنند. ولی شیطان از مؤمنان نیز دست نمی‌کشد بلکه بیش از دیگران سعی در گمراهی آنان دارد و در این راه، خداوند به او اختیاراتی داده است؛ گذشته از وسوسه، شیطان می‌تواند انسان مومن را دچار فراموشی کند، همان گونه که همسفر حضرت موسی را دچار فراموشی کرد.

فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسَانِيَهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ. کهف، ۶۳.

(همسفر موسی گفت:) من ماهی را فراموش کردم و جز شیطان، آن را به فراموشی نبرد بلکه در جریان حضرت یوسف می‌بینیم که شیطان، یاد پروردگار را از خاطر یوسف می‌برد و او برای نجات خود دست به دامن ساقی پادشاه می‌شود خداوند نیز به کیفر این غفلت چند سال دیگر، یوسف را در زندان وامی‌گذارد.

وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِينَ.
یوسف، ۴۲.

(و یوسف) به یکی از آن دو (هم‌بندش) که می‌پنداشت نجات یابد، گفت مرا نزد سرورت یادکن، شیطان یاد پروردگار 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.

وَ اذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ. ص، ۴۱.

در ترجمه و تفسیر عبارت *فَأَنسَاهُ 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 ضمائر غایب در آن و روایات^{۲۳} تفسیری، نظریه اول را تأیید می‌کند.

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 لَيْسَ بِضَارِّهِمْ شَيْئاً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ 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 تعالی بسیار ضعیف است.

إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفاً. نساء، ۷۶.

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

فال شوم

گذشت که در ادیان ثنوی همچنین در مکاتبی که نیروهایی مستقل و خودمختار را دخیل در اداره و تدبیر جهان می‌شمردند، اتفاقات ناگوار و شرور طبیعی به خداوند نسبت داده نمی‌شود، بلکه به اهریمن 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 کلاغ 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 زشت‌روی، آبله‌رویان و یا مبتلایان به برخی بیماری‌های پوستی را موجب بروز حوادث ناگوار بدانند.

این دست باورها از سویی در زمره فرهنگ عامیانه قرار می‌گیرد و از سویی دیگر از جنبه خرافه‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرد، همچنین می‌توان این باور را نوعی پاسخ عوامانه به مسأله

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 حوادث را به نزدیک‌ترین موجود ناپسندش نسبت می‌دهد.

در قرآن کریم از این باور خرافی با واژه طَیْرَة 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 بکار برده‌اند. (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 خداست بنگرید:

قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ. نمل، ۴۷.

قوم ثمود 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 در افتاده در فتنه‌اید.

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

فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَلَا 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 زدند 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 لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجِمَنَّكُمْ وَنَحْمِلَنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ * قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَإِنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ. یس، ۱۸-۱۹.

گفتند ما شما را به فال شوم گرفته‌ایم اگر پایان ندهید، بی‌تردید شما را سنگسار خواهیم کرد و از سوی ما عذابی دردناک به شما می‌رسد * گفتند اگر بیندیشید، فال بد شما با خود شماست؛ بلکه شما مردمی تجاوزکارید.

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 شرّ با خدای توانا، دانا، دادگر یا خیرخواه

بر اساس مقدمات قبلی، شرّ هست، علّت دارد و مستند به خداست ولی وجود و استناد شرور باصرف وجود خداوند در تعارض نیست؛ بلکه با وجود خداوندی در تعارض است که دارای علم و قدرت مطلق و بی‌انتهای، همراه با عدالت و یا خیرخواهی باشد به عبارت دیگر این مقدمه از شبهه شرّ 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 تأکید قرار گرفته است به طوری که ده مرتبه هر نوع ظلم و ستمکاری از حق تعالی نفی شده است.^{۲۴} تقریر دوم شبهه شرّ، 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 یک پارچه، مهربانی و بخشش و گذشت و خیرخواهی است؛ او پدر آسمانی انسان‌ها است. در موعظه سر کوه می‌خوانیم: اگر کودکی از پدرش نان بخواد، آیا به او سنگ می‌دهد؟ اگر از او ماهی بخواد، آیا به او مار می‌دهد؟ پس شما که اینقدر سنگ‌دل و گناهکار هستید به فرزندانان چیزهای خوب می‌دهید، پدر آسمانی‌تان، چقدر بیشتر برکات خود را به شما خواهد بخشید، اگر از او بخواید. انجیل متی، بخش ۷، قسمت ۹-۱۱.

در آیات آل عمران، ۱۸۲؛ نساء، ۴۰؛ انفال، 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.

در برابر عقیده به خداوند دانا، توانا، دادگر یا خیرخواه مطلق، برخی این صفات را انکار کرده‌اند فلاسفه 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 وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ 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.

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ 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 سرایت 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 قاهرانه ندارد، بلکه قدرت او همواره اقناعی 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 برمی‌خورند که پس خداوند کردارهای ناشایست را آفریده است.

در برابر، قائلین به تفویض (واگذاری)، کرده آدمی را به خدا نسبت نمی دهند؛ بلکه به نوعی انسان را در این جهان خودمختار می بینند آنان نیز به این اشکال برمی خورند که انسان گناهکار را سرکش و چیره بر پروردگار می بینند.

راه خروج از این دو بن بست را در فصل آینده مطرح خواهیم کرد، ولی به هر صورت قرآن کریم، بیست و شش مرتبه اعلام می کند که خداوند بر هر چیزی توانا است، و هیچ چیز نتواند او را ناتوان کند.
وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا. فاطر، ۴۴.
و هیچ چیز در آسمانها و نه در زمین، خدا را ناتوان نسازد او بی تردید آگاه و تواناست.
صفت سومی که در شبهه شرّ مطرح می شود، عدالت است اشعری مسلکان هر چند عدالت خداوند را انکار نمی کنند، ولی آن را از معنا تهی می کنند در این مکتب؛ حسن و قبح، عدل و ظلم به واسطه شارع تعیین می شود، پس عدالت یعنی آنچه که خداوند انجام دهد پس گزاره خدا در کارش دادگری می کند، بدین معناست که خداوند در کارش آنچنان است که خود می کند. همچنین گزاره خدا ستم نمی کند، بدین معنا می شود که خدا آنچه را نمی کند، نمی کند. بدین ترتیب صفت عدالت خداوند در دستگاه کلامی اشعری، بی معنا و مهمل است.

بر همین اساس صفت خیرخواهی نیز در کلام اشعری بی معنا می شود، زیرا خیر آن است که خدا انجام دهد، پس خدا خیرخواه است یعنی خداوند خواهان کاری است که خود می کند.

در یک نتیجه گیری کلی، وجود شرور با خدایی که به جزئیات آگاهی نداشته باشد و یا خدایی که انسان را به خودش واگذاشته باشد و خود دست بسته 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 می رسد، هیچ تعارض و منافاتی ندارد؛ بلکه شبهه شرّ با اعتقاد عمومی پیروان ادیان ابراهیمی به خداوند دانای توانای دادگر و یا خیرخواه درگیر است.

بخش پنجم: نتیجه شبهه و آخرین پاسخها

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

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 می‌پندارند.

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 برزخ 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 ستمگری بر آن انسان گناهکار 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.

جُرْمٌ بَرِّ خُودٍ نِهْ كِه تُو خُود كَاشْتِي

با جزا و عدل حق کن آشتی

رنج را باشد سبب بد کردنی

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 الیهو می‌شنویم که به ایوب می‌گوید:

چطور ممکن است خدای قادر مطلق، بدی و ظلم بکند؟ او هر کس را موافق عملش جزای 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 مرتکب نشده است، ولی الیهو و دیگر دوستان وی باز اصرار می‌کنند که رنج‌ها و بدبختی‌های 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.

وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ. شوری، 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، تباهی خشکی و دریا را نتیجه کردار آدمی می‌شمرد:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ 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) بازگردند.

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 مرتکب نشده‌اند؛ بلکه قرآن کریم تأکید می‌کند که مؤمنانی به بهشت برین وارد می‌شوند که در این دنیا سختی و رنج دیده باشند و بردباری پیشه کرده باشند. *أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسْتَهْمُ الْأَسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَزُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ. 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؟

مسیحیت پولسی این گونه رنج‌ها را به نوعی دیگر توجیه می‌کند بنابر قرائت پولس از دین حضرت مسیح - که قرائت غالب نیز بوده و هست - رنج پیامبری چون مسیح برای پاک شدن گناهان انسان‌ها مومن به اوست. پولس به رومیان می‌نویسد:

خدا، عیسی مسیح را فرستاد تا مجازات گناهان ما را متحمل شود و خشم و غضب خدا را از ما برگرداند، خدا، خون مسیح و ایمان ما را وسیله‌ای ساخت برای نجات ما از غضب خود. نامه پولس به رومیان، ص ۱۰۸۱، قسمت سوم، بند ۲۵.

ولی این پاسخ گذشته از صحت یا بطلانش، کامل نخواهد بود زیرا رنج و درد کودکان و نوزادان را توجیه نخواهد کرد.

دوم آنکه بنابر آیات قرآن، روز قیامت است که هنگامه جزاست، کیفر و پاداش کردار در روز رستاخیز خواهد بود و نه در این دنیا آیه ذیل را بنگرید:

الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ. غافر، ۱۷.

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

سومین نکته آن است که خداوند تنها به جهت کیفر و انتقام بلا نمی‌فرستد؛ بلکه برای بازداشتن انسان از زشت‌کرداری و بیدار ساختن وی از غفلت، او را دچار سختی می‌کند به تعبیری دیگر کیفر مراد و مقصود نهایی خداوند نیست، کیفر غایت واپسین و خواسته آخرین نیست، بنگرید:

وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَدْنَىٰ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. سجده، ۲۱.

و به آنان عذاب کوچک‌تر (عذاب دنیا) را پیش از عذاب بزرگ‌تر (عذاب آخرت) می‌چشانیم، باشد که بازگردند.

خدایی که قرآن کریم به ما معرفی می‌کند، قهار و سخت‌گیر نیست که تا انسانی گناهی کرد به کیفر او برخیزد؛ بلکه خداوند اگر هم کیفر دهد، برای تربیت و تعالی روح بزهکار آدمی است. شیخ مفید می‌نگارد: و قدیمتحن الله تعالی کثیراً من خلقه بالالام الشدیده قبل الموت و یغفی آخرین من ذلک و قدیکون الالم المتقدم للموت العقوبه لمن حل به و یکون استصلاحاً له و لغيره و یعقبه نفعاً عظیماً. 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 شر است و آنچه نمی‌پسندد، برایش نیک باشد، بنگرید:

وَ عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ عَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَ هُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ 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 شر 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 شر دانستن چیزها به اشتباه دآوری نمی‌کند؟ چه بسا اتفاقی که در ابتدا شر قلمداد می‌شود، ولی در انتها 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، دآوری وی نسبت به خیر یا شر بودن حوادث تغییر می‌کرد. ملاصدرا می‌نویسد:

لو تيسر لك ان تعلم كل شيء بأسبابه و علله بأن تخرج من هذه الهاوية المظلمة مهاجرا الى الله وملكوته و تشاهد عالم الاملاك و عجائب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لرأيت جميع الاشياء حسنا عندك موافقا لرضاك. 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 آخرت گرا، داوری ما بسیار تغییر خواهد کرد؛ دیگر رنج و آسیب های شهیدان نه تنها شر نیست، بلکه به تمامی خیر و خوبی است، رفاه و خوشی دنیاطلبان نیز نه تنها نیک بختی نیست، بلکه سیه روزی است قرآن کریم، مال اندوزی بخیلان را با توجه به نتیجه آخرتی آن شر می شمرد، بنگرید: *وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخُلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ*. آل عمران، ۱۸۰.

کسانی که بدانچه خدا از فضلش به آنان داده بخل می ورزند، 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 آیه ای دیگر، جریان افک را با اینکه در ظاهر شر و بدی شمرده می شد، خیر می داند: *إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ*. نور، ۱۱.

بی گمان 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 یافته ها و ادراک های او جریان دارد، اگر این مسأله موجب شود که بر تمام داوری های او خط بطلان بکشیم، اساس معرفت و شناخت فرومی ریزد 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 نگرستی فراگیر و عمیق و قضاوتی با تأمل و تفکر فرامی خواند.

به عبارت دیگر همان گونه که متفکران و فیلسوفان به محدودیت عقل بشری تصریح می کنند ولی این محدودیت و نقصان را موجب بی اعتباری عقل نمی دانند، همان گونه که خطا پذیری 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 "العوض و الانتصاف" 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 يُسْتَحَقَّ الْعَوَضُ عَلَيْهِ تَعَالَى بِانزَالِ الْإِلَامِ وَ تَفْوِيتِ الْمَنَافِعِ لِمَصْلُحَةِ الْغَيْرِ وَ انزَالِ الْغَمومِ. تجرید الاعتقاد، مقصد سوم، فصل سوم، مسأله ۱۴ (فی الاعواض).

و عوض بر خداوند تعالی - 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: "انّ المرض لا اجر فيه"، می‌نویسد: انّ المرض ليس من افعال العبد لله حتى يؤجر عليها و انما هو من افعال الله بالعبد التي ينبغى ان الله يعوّضه عن آلامها. 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 حلّ در میان غریبان نیز مورد پسند واقع شده است، نورمن ال گیسلر می‌نویسد:

رنج بردن بدون تقصیر مانند رنج بردن بدون پاداش و بدون عوض نیست، اولی ضرورتاً 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 ناملایمتی‌ها پاداش می‌دهد، البته به شرط آنکه بردباری با ایمان و کردار نیک همراه باشد.

إِنِّي جَزَيْتُهُمُ الْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوا أَنَّهُمْ هُمُ الْفَائِزُونَ. مؤمنون، ۱۱۱.

من امروز در برابر بردباریشان پاداششان دادم، همانان رستگارانند.

طرح مسأله عوض و جبران از عدالت خداوند در برابر شبهه شرّ دفاع می‌کند، بنابراین متکلمان نیز این مبحث را در زمره فروعاًت 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 بزند و پس از مدتی درد و رنج و تحقیر، در برابر آن سیلی، بوستانی 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 می‌نگارد:

أما الآلام التي يفعلها الله تعالى لا على سبيل العقوبة، فليس يجوز ان يكون غرضه عزّ و جلّ فيها العوض من حيث كان قادراً على ان يبتدى بمثل العوض بالغرض فيه المصلحة و إنما يخرج بالعوض من ان يكون ظلماً و بالغرض من ان يكون عبثاً. تنزيه الانبياء، ص ۹۳.

ولی دردهایی که خداوند تعالی نه به جهت کیفر آورد، روا نیست که هدف خداوند در آنها عوض باشد؛ زیرا خدا تواناست که در برابر چیزی که مصلحت دارد، عوض قرار دهد و عوض تنها کار خدا را از ستم بودن خارج می‌کند و با هدف دار بودن 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 حداکثر 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 گردند. 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.

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ. بقره، ۱۵۵.
و همواره شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاستی در اموال و کسان و محصولات می‌آزماییم و بردباران را نوید بده.

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 ذَلِكَ لَآيَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ. شعراء، ۶۷، ۱۰۳، ۱۲۱، ۱۳۹، ۱۵۸، ۱۷۴، ۱۹۰.

همانا در این (داستان) نشانه‌ای است و بیشترشان ایمان آورنده 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 عالم مادی گذاشت. به سخن دیگر، در این جهان مادی همواره 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 سرچشمه می‌گیرند. ابن‌سینا در عبارتی شرور را به "ازدحامات الحركات و مصادمات المتحرکات" (اشارات، ج ۳، ص ۳۱۹) یعنی تراکم حرکت‌ها و برخورد متحرک‌ها نسبت می‌دهد. ملاصدرا نیز در این باره می‌نویسد:

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

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

شر 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 استفاده می‌کند، به جای آبادانی به جنگ مشغول می‌شود و به جای کمک و نوع‌دوستی، 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 وامی‌دارد 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 سنی در مقام توجیه تعارض ظاهری 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 همانا تجلی و ظهور صفات ذاتی او در هستی است، کرانه‌مند است.

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

بخش چهارم از سنت همیشگی و فراگیر 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 کردارهاست؛ کردار زشت یا زیبای آدمی به خود او منتسب است یا به خداوند؟ این مسأله که در کلام اسلامی با عنوان خلق افعال مطرح است چه نقشی در طرح شبهه شرّ و پاسخ‌گویی از آن دارد؟

بخش ششم به بررسی پاسخ نهایی قرآن کریم به شبهه شرّ 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: معمای شرّ در قرآن کریم

در فصول گذشته از قرآن کریم بسیار بهره بردیم؛ دانستیم که سابقه مسأله شرّ به پیش از آفرینش آدمی برمی‌گردد، شرّ مانند خیر در دست قدرت خداست، هیچ نیروی شرّ یا خیری خارج از دایره حکمرانی او نیست، شرّ نیستی صرف نیست، بلکه مانند خیر واقعیتهای خارجی و ملموس است، بیشتر شروری که دامنگیر انسان می‌شود نتیجه کردار ناشایست خود اوست، در علم، قدرت، عدالت و خیرخواهی خداوند هیچ حدّ 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 جاهل همیشه پیدایش پیامبران را به فال بد می‌گرفتند و ظهورشان را علامت سختی و بلا می‌پنداشتند قرآن در مورد رفتار فرعونیان با حضرت موسی می‌فرماید:

فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا 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 زدند.

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 لَهُمْ آئِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا * مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ.

نساء، ۷۸-۷۹.

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 * هر خوبی که تو را رسد از خداست و هر بدی که تو را رسد 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 رسد از خداست و هر بدی که تو را رسد از توست؟ نه، چنین نیست

فخر رازی (مفاتیح الغیب، ج ۱۰، ص ۱۵۰-۱۵۴)، ابن‌الانباری (به نقل تفسیر البحر المحیط، ج ۳، ص ۴۲۹)، شیخ طوسی (تبیان، ج ۳، ص ۲۶۵) و ملا فتح‌الله کاشانی (منهاج الصادقین، ج ۳ ص ۷۳) 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 وجوه 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.

وَ إِذَا مَرَضَتْ فَهِيَ يَشْفِينِ. 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 ههنا. مفاتيح الغيب، 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 را رعایت کند، در اینجا نیز چنین است.

این نظریه نیز با دو نقد روبروست؛ 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 منتسب نیست، بیماری انفعال است و انسان پذیرنده این حالت انفعالیست، بنابراین مرض به انسان منتسب 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 الحَسَنَة و السَّيِّئَة در آیه اول به معنای نعمت‌ها و بلاهای 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 جبایی نقل می‌کند. (مفاتیح 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 مغنیه (الکاشف، ج ۲، ص ۳۸۴) و

سید عبدالله شبّر (الجواهر الثمین، 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 الحسنة و السيئة به یک معنا هستند؛ نعمت و بلائی طبیعی بنابراین وجه سوم خلاف ظاهر و سیاق و شأن نزول آیه است. دوم آنکه اگر مقصود از الحسنة و السيئة در آیه دوم خوبی و بدی اخلاقی بود، قرآن به جای واژه "أصابك" باید واژه "أصبت" به کار می‌برد، زیرا خوبی و بدی اخلاقی به ما بر نمی‌خورد بلکه ما به خوبی و بدی اخلاقی بر می‌خوریم و به عبارت دیگر گفته نمی‌شود: فلان أصاب به كذب او صدقة، بلکه گفته می‌شود: فلان أصاب بكذب او صدقة.

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 از بنده است پس در آیه دوم نیز همان طور که شر 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 بدکار نسبت می‌دهند؛ زیرا به سوء اختیار وی این بدی پدید می‌آید.

چهارمین نظریه را علامه طباطبایی ارائه داده‌اند، به نظر ایشان الحسنة و السيئة -چه به معنای افعال نیک و بد باشد و چه به معنای اتفاقات خوش و ناخوشایند باشد- دو جنبه دارند؛ یکی جنبه ثبوت و 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 بازگشت می‌کند، زیرا او خیر است و تمام خیرات از اوست.

اتصاف 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 شر به او منتسب نیست ایشان می‌نویسد:

كلّ نازلة فهي من الله و ليست من هذه الجهة سيئة و انما هي سيئة نسبيّة بالنسبة الى الانسان فكلّ سيئة فهي امرٌ عدميٌ غير منصوبٍ من هذه الجهة الى الله و ان كانت من جهة اخرى منسوبة اليه بالاذن فيه. الميزان، ج ١، ص ١٠١.

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 منتسب 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 می‌دانند 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 نمی‌کند، تنها چیزی که کار زشت را زشت می‌کند آن است که مخالف فرمان الهی است و تنها چیزی که کردار خوب را خوب می‌کند، آن است که موافق امر الهی است. زنا، کتک زدن یتیم به ستم و قتل بی‌گناه در تحقق خارجی خود با زناشویی، زدن یتیم برای تأدیب و قتل به قصاص هیچ تفاوتی نمی‌کند؛ تنها تفاوت این دو گروه کردارها با یکدیگر، موافقت و مخالفت با امر خداست عبارت علامه در این مقام قابل توجه است.

للافعال جهتان؛ جهة ثبوت و وجود و جهة الانتساب الى الفاعل و هذه الجهة الثانية هي التي تتصف بها الافعال بانها طاعة او معصية او حسنة او سيئة فانّ النكاح و الزنا لا فرق بينهما من جهة الثبوت و التحقق و انما الفرق الفارق هو انّ النكاح موافق لأمر الله تعالى و الزنا فاقد للموافقة المذكورة. (همان).

کردارها دو جهت دارند؛ یکی جهت ثبوت و وجود و جهت انتساب به فاعل و این جهت دوم است که کردارها به واسطه آن به اطاعت و معصیت، خوبی و بدی متصف می‌شوند زناشویی و زنا در جهت تحقق و ثبوت تفاوتی ندارند و تنها فرق آن است که زناشویی موافق فرمان خداست و زنا چنین موافقتی ندارد.

این گفته محل تأمل و اشکال است؛ آیا علامه فارق بین کار بد و خوب را تنها امر شرعی می‌داند؟ آیا این سخن موافق مبنای اشعریان یا همان حُسن و قُبْح شرعی نیست؟

در موارد متعددی علامه طباطبایی از نقش عقل عملی در تشخیص حُسن و قُبْح 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 معمای این دو آیه از این قرار است که دو واژه الحَسَنَة و السَّيِّئَة را بنا بر شأن نزول و ظاهر هر دو آیه، به معنای نعمت و بلاّی طبیعی بدانیم ولی بین انتساب السَّيِّئَة به خداوند در آیه اول و انتساب آن به انسان در آیه دوم، تفاوت قایل شویم بنا بر آیه اول، تمام خوبی‌ها و بدی‌های طبیعی از جهت آفرینش به خداوند منتسب است، ولی شرور طبیعی از آن سودر آیه دوم به آدمی نسبت داده شده است که هر چند آفریده خداست ولی کیفر بدکاری انسان است. خلاصه این وجه را فیض کاشانی چنین بیان می‌کند:

ما اصابك من حسنة من نعمة فمن الله تفضلاً منه و امتناناً و امتحاناً و ما اصابك من سيئة من بلية فمن نفسك لانها السبب فيها لاستجلابها بالمعاصي و هو لا ينافي قوله كلُّ من عند الله، فان الكلّ منه ايجاداً و ايضالاً.

تفسیر صافی، ج ۱، ص ۴۳۷.

آنچه خوبی از نعمت به تو رسد از جهت فضل، بزرگواری و آزمون خداست 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 خداست.

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)، ملا صدرا (الاسفار، ج ۲، ص ۳۵۵)، ملا فتح الله کاشانی (منهج الصادقین، ج ۳ ص ۷۳)، سید عبدالله شبّر (تفسیر شبّر، ج ۱، ص ۹۰)، وسید محمد شیرازی (تقریب القرآن، ج ۵، ص ۶۳) و از اهل سنت؛ ابن جریر طبری (البیان، ج ۴، ص ۲۴۰)، زمخشری (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 السلیم، 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: "كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ"، و آیه دوم خیر را از خداوند و شر را از خود آدمی دانسته است: "فَمِنْ اللَّهِ"، "فَمِنْ نَفْسِكَ" تفاوت من عند از نزد و من از در این دو آیه بر تفاوت نوع اسناد دلالت دارد.^{۲۵}

به نظر می‌رسد بر اساس وجه چهارم، معمای 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 منتسب 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 شرّ بپردازیم، 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 ائصاف خداوند به این صفات ضروری، دایمی 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 خداست بنابراین خداوند همیشه و در همه موارد ضرورتاً داناست و هیچ گاه جاهل نخواهد بود از دیگر صفات ثبوتی حق تعالی، قدرت، حکمت، احدیت و حیات می‌باشد.

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

²⁵ ملاصدرا، ص ۲۹۷ و مجموعه دوم رسائل ابن عربی، ص ۴۹۸ یافت می‌شود.

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، دایمی و عمومی است، بنابراین هیچگاه و در هیچ موردی خداوند به آن مفهوم متصف نمی‌شود به عنوان مثال دروغگویی از صفات سلبی خداست بنابراین همیشه و در همه موارد ضروراً خداوند دروغ نمی‌گوید. از دیگر صفات سلبی حق تعالی، جسم، محدود و ستمکار بودن می‌باشد.

مجموعه صفات ثبوتی و سلبی را صفات ذاتی می‌نامند و در برابر این دو، صفات فعل را قرار می‌دهند. 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، دایمی و عمومی نیست، بلکه بر اساس همان رابطه می‌باشد. 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 خداست، بنابراین خداوند گاهی و با برخی آفریدگان سخن می‌گوید و با دیگران هم سخن نمی‌شود روزی دادن، میراندن و آفریدن از دیگر صفات اضافی حق تعالی می‌باشد.

صفات اضافی خداوند همگی ریشه در صفات ذاتی او دارند؛ خداوند تواناست پس روزی می‌دهد، دانا و آگاه است پس دعای بنده را می‌شنود از آن سو نیز، صفات ذاتی خداوند در افعال وی پدیدار می‌شود 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 می‌شود. ملاصدرا می‌نگارد: اعلم ان فعله تعالی عبارة عن تجلی صفاته فی مجالیها و ظهور اسمائه فی مظاهرها. مفاتیح الغیب، ص ۳۳۵.

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

بنابراین، دانش اسماء و صفات باری تعالی پایه و اساس احوال و دگرگونی آفریده‌هاست. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

انّ الواحد منّا لو رزق علم الاسماء و علم الروابط التي بينها و بين الاشياء و ماتقتضيه اسمائه تعالى مفردة و مؤلفة، علم النظام الكوني بما جرى و بما يجري عليه عن قوانين كليّة منطبقه على جزئياتها. الميزان، 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 تک تک و با هم مقتضی آن است، داده شود؛ سامانه جهانی را با آنچه که جریان یافته و جریان می یابد، بنابر قوانین کلی که بر جزئیاتش منطبق می شود، خواهد دانست.

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 می فرماید: *وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا*. اعراف، ۱۸۰. و برای خدا نامهای نیکوست پس به آنها خدا را بخوانید.

اطلاق صفات و کرانه مندی افعال

همان گونه که گذشت صفات ثبوتی و سلبی چون از ذات بی انتهای الهی خبر می دهند، اطلاق دارند و هیچ قید، منع و محدودیتی ندارند؛ خداوند قادر، عالم و زنده مطلق است اما صفات فعل دوسویه اند و از رابطه ای بین خدا و مخلوق خبر می دهد، بنابراین کرانه می پذیرند به طور مثال خداوند به ذات خویش، قادر است انسان چهار دست بیافریند، ولی در حوزه فعل چنین انسانی نیافریده است، به ذات خویش می توانسته 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 باز می شناساند.

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ. حجر، ۲۱.

هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه هایش نزد ماست و مگر به اندازه معلوم، آن را فرو نمی فرستیم. گنجینه های همه چیز؛ ثروت، عزت، هوش، قدرت، دانایی و هر کمال دیگری نزد خداست ولی به اندازه مشخص و معینی از آن گنجینه ها در این جهان پدیدار می شود آن گنجینه ها نزد خداوند بی انتها و پایان ناپذیرند، ولی آنچه که به این جهان و نزد ما آمده، محدود است و پایان می پذیرد.

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ. نحل، ۹۶.

آنچه نزد شماست، پایان یابد و آنچه نزد خداست، پایدار می ماند.

فخر رازی در توضیح این مطلب می نگارد:

انه تعالی و ان كانت مقدوراته غير متناهية الا ان الذي يخرجها منها الى الوجود يجب ان يكون متناهياً لان دخول ما لانهاية له في الوجود محال فقوله: "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ"، إشارة الى كون مقدوراته غير متناهية و قوله و ما نزلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ، إشارة الى ان كل ما يدخل منها في الوجود فهو متناه. مفاتيح الغيب، ج ۱۹، ص ۱۷۴.

هر چند توانایی های خداوند پایان ناپذیر است ولی آنچه که از این مقدورات به وجود می آید، لازم است که پایان پذیر باشد، زیرا به وجود آوردن نامتناهی محال است پس گفته خدا که هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه هایش نزد ماست، اشاره به آن است که توانایی های او پایان ناپذیر است و گفته او که: "مگر به اندازه معلوم، آن را فرو نمی فرستیم"، اشاره به آن است که آنچه از توانایی ها به وجود می آید، پایان پذیر است. به طور مثال یکی از صفات خداوند، مهربانی و رحمت است این صفت تا آن هنگام که در حوزه ذات الهی ملاحظه شود، بی انتها و پایان ناپذیر است ولی آن گاه که به حوزه افعال در آید و در این جهان پدیدار شود، حد و کرانه ای می گیرد، بی تردید رحمت الهی در این جهان هر چند فراگیر و عمومی است ولی مؤمنان را بیشتر و عمیق تر در بر می گیرد و در آخرت هم تنها ویژه مؤمنان پرهیزکار خواهد بود.

قالَ عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي 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، می رسانم و مهربانیم همه چیز را در بر گرفته است و آن را برای کسانی که با پروا آیند و زکات می دهند و کسانی که به آیات ما ایمان دارند، مقرر خواهم کرد.

فلاسفه و عارفان نیز با دو اصطلاح فیض اقدس و فیض مقدس به تفاوت دو حوزه ذات الهی و فعل ربّانی تصریح کرده اند، ملاصدرا در توضیح این دو اصطلاح می نویسد:

الفيض الأقدس المسمى بالفضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الالقي الافضل من حيث كونها تابعة لأسماء الحق و صفاته التي هي عين ذاته و وجود تلك الماهيات في الخارج

بأفاضة الوجود عليها بحسب اوقاتها المخصوصة و استعداداتها من الحق يسمى عندهم بالفيض المقدّس و هو بعينه القدر الخارجی. الاسفار، ج ۲، ص ۳۵۴.

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 مقدّس نامیده می‌شود و آن همان قدر خارجی است.

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

المراد بالفيض المقدّس طرد العدم عن کلّ ماهیة و هو النور الذی تنور به ماهیات سماوات الارواح و اراضی الاشباح و هو المشیة و هو الامر التکوینی و هو ظهور الله و وجه الله فی کلّ شیء. شرح المنظومة، ج ۱، ص ۳۶۹.

منظور از فیض مقدّس طرد نیستی از هر ماهیّت است و آن همان نوری است که ماهیّت‌های ارواح آسمانی و اشباح زمینی به واسطه آن روشن 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 الهی هنگامی 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، بنابراین نظر آنان، فیض وجود 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:

فیه (ای فی المخلوق) شوب عدم و ظلّمة و شریّة و هو من لوازم هویته الناشی من نقصها الذاتی من غیر ان یتعلق به جعلٌ و تأثیرٌ بل الفایض منه هو محض الخیر و الجود و النور. مفاتیح الغیب، ص ۲۷۸.

در آفریده مخلوطی از نیستی و تاریکی و شر هست و این از لوازم هویت 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 عمده بر این پاسخ وارد است؛ اول آنکه چه کسی ذات موجود امکانی را با این محدودیت و نقص استعداد همراه کرده است؟ بلی، ما می‌پذیریم که هر موجود امکانی به ناچار محدود خواهد بود، ولی این حد و مرز را نیز آفریدگار او قرار می‌دهد، پس بر خلاف ملاصدرا که این محدودیت ذاتی را غیرمجموع 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 وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ حِفْظًا ذَلِكَ 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.

فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ 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.

قُلِ 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 ماهیت آنهاست؛ بلکه ملاصدرا نیز بدین واقعیت اعتراف می‌کند که اختلاف قابلیت ممکنات و ماهیات به گونه ثبوت آنها در علم الهی بازگشت می‌کند که به بیان قرآن همان تقدیر الهی می‌باشد. ملاصدرا می‌نویسد:

التفاوت في القوابل و الحقائق الامكانية و الماهيات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها و بوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلي الذي هو عبارة عن ثبوت الاشياء في علم الله تعالى بالنظام الالهي الافضل من حيث كونها تابعة لاسماء الحق و صفاته. الاسفار، ج ٢، ص ٣٥٥.

تفاوت در قابليت‌ها و حقايق امكاني و ماهيت‌ها از سويي، از خود ذات آنها حاصل شده است و از سويي ديگر ناشی از فيض اقدس است که قضای ازلی نام گرفته است که همانا ثبوت چیزها در علم خداوند به سامانه شايسته برتر است از آن جهت که اين سامانه پيرو 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 قابليت انسانی، باهوش و توانا آفریده شده‌اند. بر این اساس چه محدودیت‌های نوعی و چه نقصان‌های فردی موجودات امكاني همه به خواست خدا و مقدار عنایت و فيض اوست؛ نه به قصور طبع ماهوی 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 می‌گردند؛ پایان‌پذیر و کرانه‌مند شوند؟!

پاسخ آن است که صفات ذاتی خداوند تک‌تک و مستقل از یکدیگر به حوزه فعل وارد نمی‌شوند، بلکه با یکدیگر و در مجموع متجلی می‌گردند و در این تجلی مشترک بر یکدیگر تاثیر می‌گذارند. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نگارد:

ما من شيء من مخلوقاته المركبة الوجود الّا و يتوسط لوجوده عدة من الاسماء الحسنی بعضها فوق بعض و بعضها فی عرض بعض. الميزان، ج ١٦، ص ٢٥٤.

هیچ چیز از آفریده‌های مرکب نیست مگر آنکه در وجود یافتن آن چندی از نام‌های نیکو (اسمای حسنی) واسطه شود. برخی از این نام‌ها بالاتر از برخی و بعضی در کنار دیگر است.

پس در مرحله فعل، صفات الهی به یکدیگر کرانه می‌گیرند؛ 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 بازماند. برتری و تعالی او در عین نزدیکی و قرب اوست و...

در قرآن کریم آیات پرشماری هست که صفات متقابل و متنافی را در یک جمله به خداوند نسبت می‌دهد، بنگرید: اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. مائده، ۹۸.

بدانید که خداوند سخت‌کیفر است و خداوند بسیار آمرزنده مهربان است.

إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ. انعام، ۱۶۵.

همانا پروردگارت زودکیفر است و همو بسیار آمرزنده مهربان است.

غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ. غافر، ۳.

آمرزنده گناه و توبه پذیرنده، سخت‌کیفر، نعمت‌بخش.

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

و همانا پروردگارت برای مردم دارای آمرزشی بر ستمشان است و پروردگارت سخت‌کیفر است.

حال که خداوند هم سخت‌کیفر دهد و دردناک عذاب کند و هم به سرعت راضی شود و بیامزد، پس انسان

مؤمن همواره از قهر و خشم خدا بیمناک است و به عفو و بخشش او امیدوار، نه آنقدر ترسان که مهربانی

خدایش را فراموش کند و نه آنچنان بی‌خیال 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 می‌دهد و خداوند به بندگان مهربان است.

این دست آیات بر این مطلب دلالت دارد که آنچه در حوزه فعل از خداوند پدیدار می‌شود، مجموع صفات

متقابلی است که به یکدیگر کرانه‌مند شده‌اند. امیرالمؤمنین علی علیه السلام در بیان این مطلب می‌فرماید: هو

الذی اشتدت نقمته علی اعدائه فی سعة رحمته و اتسعت رحمته لاولیائه فی شدة نقمته. نهج البلاغة، خطبه

۹۰.

خداوند همان کسی است که با فراگیری مهربانیش، خشم او بر دشمنانش سخت شود و با سختی خشمش،

مهربانی او دوستانش را فراگیر شود.

در آیه دیگری، خداوند به صراحت می‌فرماید: اگر فضل و رحمت نبود، عذابتان می‌کردم: **وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَفْضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**. نور، ۱۴. اگر در دنیا و آخرت بزرگواری و مهربانی خداوند بر شما نبود، بی‌تردید به خاطر آنچه (در جریان افک) مرتکب شدید، عذابی بزرگ به شما می‌رسید.

این بیان نشان می‌دهد که کردار زشت مخاطبان این آیه، مقتضی آن بوده است که صفت کیفردهندگی 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 لایجیر من عقابک الا رحمتک و لایرد سخطک الا عفوک**. بحار الانوار، ج ۹۸، ص ۲۸۶.

غضبت را جز بردباریت باز نمی‌گرداند و از کیفرت جز مهربانیت پناه نمی‌دهد و خشم را جز بخشش باز نمی‌گرداند.

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

بخش سوم: معنای رَبّ

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 مقدّس را در قرآن بیابید. "الله" نامی است که بر ذات خداوند متعال دلالت می‌کند، ذاتی که فراگیرنده تمام صفات جمالی و پاک از تمام صفات جلالی است. بنابراین "الله" بر هیچ یک از صفات الهی به تنهایی 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، "رَبّ" 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 می‌خواندند. بقره، ۱۲۶؛ آل عمران، ۳۸.

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

"رَبّ" در عربی معانی گسترده و پرشماری دارد، احمد بن فارس (م. ۳۶۹ ق.) می‌نویسد:
الرَّبُّ الْمُصْلِحُ لِلشَّيْءِ وَاللَّهُ جَلَّ تَنَاوُهُ رَبُّ لَأَنَّهُ مُصْلِحُ أَحْوَالِ خَلْقِهِ. معجم مقاییس اللغة، ج ۲، ص ۳۸۲.
رَبّ اصلاح کننده چیز است و خداوند - که ثنایش والاست - رِبّ است، زیرا او اصلاح کننده احوال آفریدگانش است.

صاحب بن عبّاد (م. ۴۸۶ ق.) می‌نگارد:

و رَبَّنِي يُرَبِّنِي رَبًّا أَي تَوَلَّى أَمْرِي وَمَلَكَهُ وَجَمَعَ الرَّبُّ أَرْبَابًا. المحيط في اللغة، ج ۱۰، ص ۲۱۱.
و مرا تربیت کرد و تربیت می‌کند یعنی کار من را سرپرستی می‌کند و آن را مالک است و جمع رِبّ، ارباب است.

راغب اصفهانی می‌نویسد:

الرَّبُّ فِي الْأَصْلِ التَّرْبِيَةُ وَهُوَ إِنْشَاءُ الشَّيْءِ حَالًا فَحَالًا إِلَى حَدِّ التَّمَامِ وَ لَا يُقَالُ الرَّبُّ مُطْلَقًا إِلَّا لِلَّهِ تَعَالَى الْمُتَكَفَّلُ بِمُصْلِحَةِ الْمَوْجُودَاتِ. مفردات غریب القرآن، ج ۱، ص ۱۸۴.

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

ابن منظور انصاری (م. ۷۱۱ ق.) می‌نویسد:

الرَّبُّ يُطْلَقُ فِي اللُّغَةِ عَلَى الْمَالِكِ وَالسَّيِّدِ وَالْمُدَبِّرِ وَالْمُرَبِّيِّ وَالْقَيِّمِ وَالْمُنْعِمِ. لسان العرب، ج ۳، ص ۱۵۴۶.
رِبّ در لغت بر مالک، آقا، تدبیر کننده، تربیت کننده، سرپرست، و نعمت دهنده دلالت دارد.

شیخ ابراهیم کفعمی (م. ۹۰۵ ق.) درباره "رِبّ" می‌نگارد: الرَّبُّ هُوَ فِي الْأَصْلِ بِمَعْنَى التَّرْبِيَةِ وَ هِيَ تَبْلِيغُ الشَّيْءِ إِلَى كَمَالِهِ شَيْئًا فَشَيْئًا. المقام الاسنی، ص ۶۵.

فخرالدین طریحی (م. ۱۰۸۵ ق.) می‌نگارد:

رَبُّ الْمَشْرِقِينَ وَ رَبُّ الْمَغْرِبِينَ الْمَرَادُ مَالِكُهُمَا وَ مُدْبِرُهُمَا وَ يُطَلَّقُ الرَّبُّ عَلَى السَّيِّدِ أَيْضاً وَ الْمُرَبِّي وَ الْمُنْعِمِ وَ الصَّاحِبِ. مجمع البحرين، ج ۲، ص ۴۵.

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

حسن مصطفوی پس از نقل کلمات لغت دانان در ماده رَبِّ، می‌نویسد:

إِنَّ الْأَصْلَ فِي هَذِهِ الْمَادَّةِ، سَوَّقَ الشَّيْءَ إِلَى جِهَةِ الْكَمَالِ وَ رَفَعَ النَّقَائِصَ. التحقيق في كلمات القرآن، ج ۴، ص ۲۰.

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

ابوالاعلی المودودی از نویسندگان معاصر مسلمان رساله‌ای در تحقیق و بررسی چهار اصطلاح مهم قرآنی؛ إله، رَبِّ، عبادت و دین نگاشته است. وی در این رساله در مورد واژه رَبِّ می‌نویسد:

معناها الاصلی الاساسی التریبۃ ثم تتشعب عنه معانی التصرف و التعهد و الاستصلاح و الاتمام والتکمیل و من ذلك کله نشأ فی الکلمة معانی العلو و الرئاسة و التملک و السیادة. المصطلحات الاربعة فی القرآن، ص ۳۴. معنای اصلی و اساسی رَبِّ، تربیت است پس از آن، معانی تصرف، مراقبت، اصلاح، اتمام و تکمیل ریشه گرفته و از این همه، معانی برتری، ریاست، مالک شدن و آقایی در کلمه رَبِّ پدید آمده است. فردی از امام رضا علیه السلام در مورد تفسیر رَبِّ الْعَالَمِينَ می‌پرسد، ایشان از امیرالمؤمنین علی نقل می‌کند که در این باره فرمود:

و هم الجماعات من کلّ مخلوق من الجمادات و الحيوانات فاما الحيوانات فهو یقلّبها فی قدرته و یغذوها من رزقه و یحوطها بکنفه و یدبر کلاً منها بمصلحته و اما الجمادات فهو یمسکها بقدرته و ربّ العالمین مالکهم و خالقهم و سائق ارزاقهم بهم. بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۲۷۴.

"عالمین" 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 تک تک

آنها را بر اساس مصلحتش تدبیر می‌کند و اما جمادات، پس خداوند آنها را به قدرت خویش نگه می‌دارد. "رَبِّ الْعَالَمِينَ" مالک و آفریدگار جهانیان است که روزی آنها را به سویشان سوق می‌دهد. در این حدیث علوی جنبه‌های پرشمار معنای رَبِّ 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 "رَبِّ" به معنای مالک، نعمت دهنده و آقا به معنای بزرگوار نه به معنای مرد (نیز هست، بلکه در برخی آیات قرآن هم به همین معنای آمده است، ولی معنای غالب و عمومی رَبِّ، همانا پرورش و تربیت کردن، رو به کمال و صلاح بردن، می‌باشد. بر همین اساس نیز مترجمان و مفسران پارسی‌زبان از ابوالفتوح رازی تا زمان معاصر، "رَبِّ" را به "پروردگار" برگردانده‌اند. اینک با توجه به آیات قرآن در پی آن هستیم که جنبه‌های صفت ربوبیت خداوند را بازشناسیم. ربوبیت خدا از همان ابتدای آفرینش جلوه‌گر می‌شود:

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

بلکه خداوند بر اساس ربوبیت خویش است که می‌آفریند و برمی‌گزیند، بنگرید:

وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ. قصص، ۶۸. و پروردگارت آنچه بخواهد می‌آفریند و برمی‌گزیند.

ربوبیت حق تعالی است که پیامبران را برای راهنمایی و تربیت انسان‌ها برمی‌انگیزد:

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

بلکه برخی آیات، وحی را نیز بر پایه ربوبیت الهی می‌شمرد، بنگرید:

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

خداوند بر اساس ربوبیت خویش برای آدمی آیت و نشانه می‌فرستد و وی را به انجام فرمایش امر می‌کند،

بنگرید: قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ. اعراف، ۲۹. بگو پروردگارم به دادگری فرمان داد.

بلکه خداوند، آدمی را پند می‌دهد، چون ربّ اوست:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ. يونس، ۵۷.

ای مردمان بی‌تردید پندی از پروردگارتان بر شما آمده است.

به طور کلی، خداوند بر اساس ربوبیت است که هدایت می‌کند:

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

کسانی که ایمان آوردند و کردار شایسته کردند، پروردگارشان به ایمانشان آنان را هدایت می‌کند.

و این پروردگار آدمی است که به او می‌آموزاند، بنگرید:

اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ 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 ربوبیت خداوند است که راه و رسم زندگی را در فطرت آنان به ودیعه نهاده

است، این آیت الهی را در مورد زنبور عسل بنگرید:

وَ أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ. نحل، ۶۸.

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 يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَيَقْدِرُ لَهُ. سبأ، ۳۹.

بگو: پروردگارم روزی را برای آن کس که از بندگانش می‌خواهد گشاده سازد یا بر او تنگ کند.

خداوند بر پایه ربوبیت خویش انسان را به گرفتاری و بلا یا به نعمت و خوشی می‌آزماید، بنگرید:

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ 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.

و آدمی باید به سوی پروردگارش راهی بیابد، بنگرید:

إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا. انسان، ۲۹.

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

و برای ملاقات با پروردگارش بکوشد:

يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ. انشقاق، ۶.

ای انسان تو همواره به سوی پروردگارت می‌کوشی پس او را ملاقات کنی!
 پروردگار است که زنده می‌کند و می‌میراند، بنگرید:

رَبِّي الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ. (بقره، ۲۵۸). پروردگارم کسی است که زنده می‌کند و می‌میراند.
 و همگی به سوی پروردگارتان محشور می‌شوید:

وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ. انعام، ۵۱.
 و بدین (قرآن) بیم ده کسانی را که می‌ترسند به سوی پروردگارشان محشور شوند.
 و بر اساس ربوبیت 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 می‌آمزد و این نیز بر پایه ربوبیت 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 جَنَّاتٌ عَدْنٍ. (بینه، ۸) پاداششان نزد پروردگارشان بوستان‌هایی جاویدان است.
 و برخی دیگر را نیز، باز بر پایه ربوبیت، عذاب می‌کند و کیفر می‌دهد بنگرید:

إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ. (معارج، ۲۸) همانا عذاب پروردگارت را امانی نیست.
 علامه طباطبایی، ربوبیت الهی را به معنای اداره و تدبیر همه نظام هستی می‌داند، وی می‌نویسد:

اللَّهُ سبحانه هو مالك خلقه فهو مالك تدبير امره لان هذا التدبير تدبير تكويني لا يفارق الخلق و الایجاد و لا ینحاز عنه و هو نظام الفعل و الانفعال جاری بین الاشياء بما بينها من الروابط المختلفة المجعولة بالتكوين
 فالله سبحانه هو ربهم المدبر لأمهم. المیزان، 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 ربوبیت است. بنابراین صفات الهی هر چند در ذات خداوند بی‌انتهای و مطلقند ولی در مرحله تجلی و پدیداری با صفت ربوبیت کرانه‌مند می‌شوند؛ مهربانی، روزی دهنده‌گی، خطاپوشی، عفو، بخشندگی، پاداش کردن و عذاب‌کردن و همگی تا آنجا جامه عمل می‌پوشند که ربوبیت 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 ربوبیت بر دیگر صفات برتری دارد. ربوبیت 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 طباطبایی، سنت الهی امتحان بر پایه اصل گسترده هدایت و راهبری الهی تکیه گذاشته است، وی می‌نویسد:

انّ سنة الامتحان سنة الهیة جاریة و هی سنة عملیة متکئة علی سنة اخرى تکوینیة و هی السنة الهدایة العامّة الالهیة. المیزان، 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 لتظهر جودته من روائته. مفردات غریب 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 صراحت 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:

أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ * وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ. عنكبوت، ۳-۲.

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 ناستوار؟ خداوند به انسان نعمت می‌دهد، فرزند می‌دهد و ثروت می‌بخشد تا بیازماید، بنگرید:

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ. تغابن، ۱۵.

و بدانید که همانا اموال و فرزندان شما، (مایه) 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 تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَ رِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ أَبْقَى. طه، ۱۳۱.

و بدانچه گروه‌هایی از آنان (مردم) را بهره‌مند ساختیم، چشم ندوز اینها شکوفه‌های زندگی دنیا است تا در آن بیازمایمشان، 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 مستمندِ فرمانبرِ فروپایه نیست، بلکه این همه به جهت آزمایش هر دو گروه هست، بنگرید:

وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ 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 برگزیده‌نشود؟

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

و پیش از تو فرستادگانی نفرستیم مگر آنکه آنان غذا می‌خوردند و در بازارها راه می‌رفتند، و برخی از شما را (مایه) آزمایش برخی قرار دادیم، آیا بردباری می‌کنید؟ و پروردگارت هم‌آره 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 معجزه‌ای آشکار بود، فتنه و آزمایش قوم ثمود می‌شمرد، بنگرید: *إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةَ فِتْنَةً لَهُمْ فَارْتَقِبْهُمْ وَ اضْطَبِرْ. قمر، ۲۷.*

ما برای آزمایش ایشان، ماده شتری فرستادیم؛ پس مراقبشان باش و شکیبایی 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 لیبیک‌گویان به سوی مکه راه افتند. ولی فرستادگان مکه در حدیبیه راه را بر پیامبر و مسلمانان بستند و پس از مذاکرات قرارداد صلحی بسته شد که بنا بر آن پیامبر و مسلمانان

در آن سال باید به مدینه بازمی‌گشتند و سال دیگر به حج می‌آمدند. این جریان، باور سست‌ایمانان را لرزاند که چرا رؤیای پیامبر به حقیقت نپیوست؟

وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ. اسراء، ۶۰.

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 درخت 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 بنی‌اسرائیل را به برادرش هارون وامی‌گذارد 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 برمی‌خیزد، بنی‌اسرائیل که خدای مسخ 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 گریبان برادرش شد و در آخر نیز شکایت به خداوند برد که این همه آزمایش توست؛ به سامری قدرت و آگاهی می‌دهی تا بتواند بنی‌اسرائیل را بفریبد، به گوساله طلایشان 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:

إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَتَهْدِي مَنْ تَشَاءُ. 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.

خداوند نیز بر این گفته موسی صحه می‌گذارد و می‌فرماید:

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

خداوند (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 چشمش 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 يُلْقَى الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ. حج، ۵۳.

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

خداوند نه تنها مردم را می‌آزماید؛ بلکه فتنه‌ها و آزمایش‌های بزرگی را نیز برای پیامبرانش پیش می‌آورد، حضرت موسی را به سختی می‌آزماید. (طه، ۴۰)، داوود نبی را در قضاوت 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.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ. حج، ۱۱.

و از مردم کسی است که خدا را به سخن می‌پرستد، پس اگر خیری به او رسد بدان آرام می‌گیرد و اگر آزمایش به وی برخورد کند روی برگرداند، در دنیا و آخرت زیان‌کار شده است این همان زیان‌کاری 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 می‌باشد ولی آن گاه که در مورد انسان به کار برده می‌شود، معنای آزمایش را به همراه خواهد داشت راغب اصفهانی می‌نویسد:

و اذا قيل ابتلى فلان كذا و ابلاه فذلك يتضمن امرين احدهما تعرف حاله و الوقوف على مايجهل من امره و الثاني ظهور جودته و ردائه. مفردات غریب 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 مجهول 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 لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا. کهف، ۷.

ما آنچه را بر زمین است، زیورش ساختیم تا آنان را بیازماییم که کدامین شان نیک‌کردارترند. بلکه حضرت سلیمان تمام قدرت‌ها و توانایی‌های خدادادی را مایه بلاء و آزمایش الهی می‌شمرد، بنگرید:
قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ. 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 می‌کند که آدمی را با گرسنگی، ترس، خطر جانی و مالی و مصیبت عزیزان می‌آزماید. بنگرید:

وَلِنَبْلُوَنَكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ. بقره، ۱۵۵.
و همواره شما را به چیزی از ترس و گرسنگی و کاستی در اموال و کسان و محصولات می‌آزماییم و بردباران را نوید بده.

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

وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ. اعراف، ۱۶۸.

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

نه تنها با خوشی و ناخوشی بلکه خداوند با احکام و فرمان‌های خویش، انسان را می‌آزماید؛ به مسلمانان امر می‌کند که در حال احرام حیوانی را شکار نکنند، حتی در صید حیوانات همکاری نمایند 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 لِيَبْلُوَنَكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِّنَ الصَّيِّدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَ رِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ. مائده، ۹۴.

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

خداوند، بزرگ‌پیامبر 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:

وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا. 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!

فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَ نَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَ أَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ 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 شرّ می‌آزماید و مبتلا می‌سازد ابتلاء و فتنه چه با خیر و چه با شرّ از سنت‌های تغییرناپذیر الهی است.

وَ نَبَلُّوكم بِالشَّرِّ وَ الْخَيْرِ فِتْنَةً وَ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ. انبیاء، ۳۵.

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

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

انَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: "وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً" فالخير الصحة و الغنى و الشر المرض و الفقر. مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٦.

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

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

الآيات تعدّ كلّ ما يرتبط به الانسان من اجزاء العالم و احوالها فتنة و بلاءاً من الله سبحانه بالنسبة اليه و فيها تعميمٌ آخر من حيث الافراد فكلّ مفتونون مبتلون من مؤمن او كافر و صالح او طالح. الميزان، ج ٤، ص ٣٥.

آیات 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؟

اشعری مسلکان 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:

انّ قول القائل لِمَ ابتلى؟ كقول القائل لِمَ عاقب الكافر و هو مستغن و لِمَ خلق النار محرقة و هو قادرٌ على ان يخلقها بحيث تنفع و لاتضرّ؟ و جوابه لايسئل عمّا يفعل. مفاتيح الغيب، ج ٢٨، ص ٤٦.

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 اشعریان که بگذریم، می‌توانیم با استفاده از آیات قرآنی به طور خلاصه به پاسخ‌های این پرسش پردازیم:

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

وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصْنَا مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ. اعراف، ۱۳۰.

و بی‌تردید ما فرعونیان را به خشکسالی‌ها و کمبود محصولات گرفتار ساختیم، باشد که یادآور شوند. همچنین ابتلاء و آزمایش موجب می‌گردد آدمی از مسیر انحراف به سوی حقیقت بازگردد، بنگرید:

و بَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ 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 وامی‌دارد:

وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ. 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:

انَّ اللّٰهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْاَعْمَالِ السَّيِّئَةِ بِنَقْصِ الثَّمَرَاتِ وَ حَبْسِ الْبَرَكَاتِ وَ اغْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ لِيَتُوبَ تَائِبٌ و يُقْلَعُ مُقْلَعٌ و يَتَذَكَّرُ مُتَذَكِّرٌ و يَزْدَجِرُ مُزْدَجِرٌ. نهج البلاغه، 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) بازماند.

همچنین آزمون و امتحان موجب می‌شود که ایمان‌آوردندگان از ناخالصی‌ها و کاستی‌ها پاک شود.

علامه طباطبایی می‌نویسد:

"لِيَمْحِصَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا" (آل عمران، ۱۴۱) فالتَّمْحِصُ هُوَ تَخْلِيصُ الشَّيْءِ مِنَ الشَّوَابِ الْخَارِجِيَّةِ وَ هُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ بِالَّذِينَ آمَنُوا فَانَّ تَمْيِيزَ الْمُؤْمِنِ مِنْ غَيْرِ الْمُؤْمِنِ أَمْرٌ وَ تَخْلِيصُ إِيْمَانِهِ مِنْ شَوَابِ الْكُفْرِ وَ النِّفَاقِ وَ الْفَسُوقِ أَمْرٌ آخِرٌ. الميزان، ج ۴، ص ۲۸.

"تا خداوند کسانی که ایمان آوردند را خالص گرداند". پس تمحیص همانا خالص کردن چیز از مخلوطهای خارجی است و تمحیص غیر از علم به ایمان آوردندگان 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 انتها، 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 اللّٰهَ قد کشف الخلق کشفةً لاَّ اَنَّهُ جهل ما اخفوه و لكن لیبلوهم اَیَّهم احسن عملاً فیکون الثواب جزاءً و العقاب بواءً. 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. و لَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّٰی نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِیْنَ مِنْكُمْ وَ الصّٰبِرِیْنَ وَ نَبْلُوَاْ اَخْبَارَكُمْ. محمد(ص)، ۳۱. و بی‌تردید شما را می‌آزماییم تا مجاهدان شما و بردباران 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 سخت‌کوشانِ بردبار 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:

القدیم تعالی لا یتلی خلقه لیعلم مالهم یکن عالماً به لانه عالمٌ بالاشیاء قبل کونها و انما قال ذلک لانه یعامل معاملة الذی یبلو مظاهرة فی العدل و انتفاء الظلم. التبیان، 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 مومن را از سست‌ایمان می‌شناسد ولی به واسطه امتحان این علم فعلی می‌شود و در جهان خارج به حقیقت می‌پیوندد. علامه طباطبایی در این زمینه می‌نگارد:

و يمكن المراد بعلمه تعالى الفعلي الذي هو نفس الامر الخارجي فان الامور الخارجية بنفسها من مراتب علمه تعالى و اما علمه الذاتي فلا يتوقف على الامتحان. الميزان، ج ۱۶، ص ۱۰۲.

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:

"نعلم المجاهدين" ای يعلم اولیائی المجاهدين منکم و اضافه الی نفسه تعظيماً لهم و تشریفاً كما قال الله:

"ان الذين يؤذون الله". تبیان، ج ۹، ص ۳۰۶.

"مجاهدين را بشناسیم" یعنی اولیای من مجاهدين از شما را بشناسند و خداوند این علم را به خودنسبت داده تا اولیاء را بزرگ بدارد و محترم دارد، آن چنانکه خداوند می‌گوید: کسانی که خداوند را اذیت می‌کنند. بنا بر این اساس، گرفتاری و بلایی که موجب تذکر، تضرع، خلوص ایمان و زمینه‌ساز پاداش الهی باشد، نه تنها شرّ و بدی نیست بلکه خیر و خوبی است قرآن نیز ابتلای مومنان را نیکو می‌شمرد، بنگرید:

وَلِيُبَلِّغَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا. (انفال، ۱۷) تا بدان مومنان را به نیکو بلایی بیازماییم.

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 آلائه و بلائه عندنا. (بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۳۷۴).

خداوند را بر نعمت‌هایش و بلایش نزد ما، سپاس!

امیرالمومنین نیز در خطبه‌ای می‌فرماید:

نحمده لعظیم غنائہ و جزیل عطائہ و تظاهر نعمائہ و حسن بلائہ. بحار الانوار، ج ۷۷، ص ۳۵۵.

سپاسش گوئیم برای بزرگ‌بی‌نیازیش و بسیاری‌بخشش او و انبوهی‌نعمت‌هایش و نیکویی‌بلایش.

همچنین امام صادق در دعایی خداوند را چنین سپاس می‌گوید:

اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا هَدَيْتَنِي وَ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا فَضَّلْتَنِي وَ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا شَرَّفْتَنِي وَ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى

كُلِّ بَلَاءٍ حَسَنٍ أَبْلَيْتَنِي. بحار الانوار، ج ۸۱، ص ۲۴.

خداوند! 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 نشده‌است؛ 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 شر، 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. متکلمان 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:

اتفق كل اهل العدل على ان افعال العباد من تصرفهم و قيامهم و قعودهم حادثة من جهتهم و ان الله جل و عز اقدرهم على ذلك و لا فاعل لها و لا محدث سواهم. المغنی، ج ۸، ص ۳.

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 می خواهد 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 آلوده است، پس خدای معتزلیان مقهور و مغلوب انسان گناهکار می شد.

اشعری مسلکان کردار آدمی را آفریده و ساخته خدا می دانستند قاضی عضد الدین ایجی می نویسد:

ان افعال العباد الاختیاریة واقعة بقدره الله سبحانه و تعالی وحدها.

همانا کردار اختیاری بندگان تنها به قدرت خداوند واقع شده است.

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

الله سبحانه و تعالی اجری عاده بأن یوجد فی العبد قدرة و اختیاراً فأذا لم یکن هناك مانعاً اوجد فیہ فعله المقدر مقارناً لهما فیکون فعل العبد مخلوقاً لله ابداعاً و احداثاً و مکسوباً للعبد. شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۴۵-۱۴۶.

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

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

المراد بکسبه اياه مقارنته لقدرتة و ارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير او مدخل في وجوده سوى كونه مَحَلًّا له. (همان).

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

بر این پایه تمام علت فاعلی کردار، خداوند است و بنده 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 نشستند بود که قاضی عبد الجبّار (معتزلی) وارد شد. ابواسحاق چون قاضی را دید، گفت: منزّه است خدا که در مُلک او جریان نیابد جز آنچه که خواهد! قاضی عبد الجبّار نیز گفت: منزّه 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؛ معتزله 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 صراحت، آفرینش دروغ را به بت‌پرستان نسبت می‌دهد. (عنکبوت، ۱۷).

اشاعره نیز به آیه ذیل استدلال می‌کردند:

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَاٰ مَا تَعْمَلُوْنَ. 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 كُلِّ 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 يَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى. انفال، ۱۷.

پس شما آنان را نکشتید؛ 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 بر باطل بودن هر دو نظریه تأکید می‌کردند و شیعیان را به باوری بین این دو باور، امر بین الامرین، دعوت می‌کردند. امام رضا در حدیثی باور صحیح در مورد آفرینش کردارها را چنین شرح می‌دهد:

انَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يَطْعْ بِأَكْرَاهٍ وَ لَمْ يَعْصِ بِغَلْبَةٍ وَ لَمْ يَهْمَلِ الْعِبَادَ فِي مَلَكَةٍ، هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَ الْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ فَإِنْ أَتَمَرُوا الْعِبَادَ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنِ اللَّهُ عَنْهَا صَادِقًا وَ لَا مِنْهَا مَانِعًا وَ انْ أَتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءَ انْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ذَلِكَ فَعَلَّ وَ انْ لَمْ يَحُلْ وَ فَعَلُوهُ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي ادْخَلَهُمْ فِيهِ. بحار الانوار، ج ۵، ص ۱۶.

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 بر آن مالک قرار داده است و بر آنچه آنان را بر 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 امر بین الامرین، 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 مصادیق 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 دانای خیرخواه و دادگر وجود دارد" و "شر 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، بی قید و نامتناهی است. ولی پذیرش وجود شرور مستند به حق تعالی، به حوزه افعال الهی مربوط است که کرانه مند و مقید می باشد. به عنوان نمونه، حاجی سبزواری در انتهای بخش منطق شرح منظومه، آنجا که برخی از اشتباهها و مغالطه های مهم فلسفی - منطقی را می شمرد، تصریح می کند که بسیاری از فلاسفه بین دو حوزه فعل و ذات، فیض اقدس و فیض مقدّس خلط کرده اند. شرح المنظومة، ج ۱، ص ۹-۳۶۸.

به سخن دیگر، خداوند به ذات خویش 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 خویش نسبت به آفریده ها، بی نهایت 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 می شود که ربوبیت الهی اجازه دهد. پس اگر ربوبیت خداوند چنین اقتضا می کرد که فردی تهیدست باشد و به بلای تنگدستی مبتلا باشد، چنین خواهد شد و دیگر قدرت و خیرخواهی مطلق خداوند در بی نیاز ساختن آن فرد پدیدار نمی گردد. اگر پروردگارش چنین بطلبد که پدر و مادری به واسطه کودک بیمار و رنجور خویش آزموده شوند، چنین خواهد شد و توانایی و خیرخواهی و مهربانی مطلق خداوند در شفای کودک پدیدار نخواهد شد. اگر پروردگاری خداوند چنین بطلبد که به شیطان و پیروانش اجازه دهد فرد یا گروهی را وسوسه کنند، بفریبند، به زشت کاری دعوت کنند، چنین خواهد شد و توانایی، دانایی، خیرخواهی و مهربانی مطلق خداوند به ربوبیت کرانه می پذیرد و آن فرد یا گروه را در برابر شیطان قرار می دهد. اگر پروردگاری او چنین بخواهد که گنه کاری را در این دنیا کیفر دهد، چنین خواهد شد و عفو و مهربانی مطلق خداوند پدیدار نخواهد شد.

اگر پروردگاری خداوند چنین بطلبد 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 ربوبیت او کرانه می گیرد.

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 تعالی برای این جهان قرار داده است.

شر؛ 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 "إِنِّي أَعْلَمُ مَا 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 مثنوی، دفتر دوم، ص ۱۶۱.

بر این اساس، شبهه شرّ دو سرچشمه 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 ربوبیت 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 عدلیه (شیعه و معتزله)، عدل و دادگری مفهومی عقلی و خریدیاب 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 المومنین 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:

قَدَّرَ الْارْزَاقَ فَكَثَّرَهَا وَقَلَّلَهَا وَقَسَّمَهَا عَلَى الضِّيقِ وَالسَّعَةِ فَعَدَلَ فِيهَا لِيَتْلَى مِنْ ارَادَ بِمِيسُورِهَا وَمَعْسُورِهَا وَيَخْتَبِرَ بِذَلِكَ الشُّكْرَ وَالصَّبْرَ مِنْ غَنِيِّهَا وَفَقِيرِهَا. نهج البلاغه، 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 صورت می‌گیرد، این پرسش جان می‌گیرد که با این همه، آیا راه نجاتی از این شرور هست یا نه؟ پیش 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 سرکشی بیشتر آنان می‌شوند:

وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا. جن، ۶.

و مردانی از آدمیان به مردانی از پریان پناه می‌بردند، پس بر سرکشی آنها می‌افزودند.

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 مُلْتَحَدًا. 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 جاهلانه (بقره، ۶۷)، از گناه و ستم (یوسف، ۲۳)، از هر متکبر کافر (غافر، ۲۷)، از شر هر آفریده‌ای (فلق، ۱) و بیش از همه از شیطان (آل عمران، ۲۶) باید به خداوند پناه برد. استعاده یا پناهجویی در دعاهای وارد از پیامبر اکرم و امامان نیز دایره گسترده‌ای دارد؛ ولی آنچه که در این دست دعاها قابل تامل 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 برضاک من سخطک و اعوذ برحمتک من نقمتک و اعوذ بک منک. بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۲۴۵.

از کیفیت به بخشش پناه می‌برم و از خشم به رضایت پناه می‌برم و از عذابت به مهربانیت پناه می‌برم و از تو به تو پناه می‌برم.

این گونه استعاده 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 کزی 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 تجلی همه صفات خداوند در نظر

گرفت بر این اساس قرآن، آفرینش هر چیزی را در نوع خودش بهترین آفرینش می‌شمرد، بنگرید: اَلَّذِي 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 عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ. مومنون، ۱۴.

سپس نطفه را به (صورت) خون بسته‌ای آفریدیم، پس خون بسته را به (صورت) گوشت کوبیده‌ای آفریدیم، پس گوشت کوبیده را استخوان‌هایی آفریدیم، پس استخوان‌ها را با گوشت پوشاندیم، سپس آن را آفرینشی

دیگر دادیم، پس مبارک است خدا که نیکوترین آفریدگاران است.

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. تین، ۴. بی تردید 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 كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ 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 تَفَاوُتٌ و فُطُورٌ از آفرینش نفی شده است. فخر رازی در مورد معنای تَفَاوُتٌ در این آیات می‌نویسد: حقیقة التَّفَاوُتِ عَدَمُ التَّنَاسُبِ كَأَنَّ بَعْضَ الشَّيْءِ يَفُوتُ بَعْضَهُ وَ لَا يَلَائِمُهُ. مفاتیح الغیب، ج ۳۰، ص ۵۷.

حقیقت معنای تفاوت، نبود تناسب است؛ گویی چیزی از چیزی با جزء دیگر نیست و با آن ناسازگار است. راغب اصفهانی نیز فُطُورٌ را اِخْتِلَالٌ و وَهْيٌ، بی‌نظمی و سستی 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.

فلاسفه 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 بی نقص خواهد بود. به تعبیر دیگر چنان خالقی بهترین و شریف‌ترین ممکنات را به عرصه وجود خواهد آورد. فارابی در این باب می‌نویسد:

الاول تامّ القدرة و الحکمة و العلم، کاملٌ فی جمیع افعاله لایدخل فی افعاله خلل البتة و لایلحقه عجزٌ و لا قصورٌ. 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 صدرا نیز می‌نگارد:

فانّ ذاته لَمّا كان فی غاية الجلالة و العظمة و کلّ الموجودات نتائج ذاته و اشعة انوار صفائه فیکون فی غاية ما یمکن من الحُسن و الجمال و الکمال. تفسیر ملاصدرا، ج ۶، ص ۵۳.

چون ذات او در نهایت جلالت و عظمت است و همه موجودات نتایج ذاتش و پرتوهای نورهای صفایش 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 شری را به عنوان نقض بر خدا باوری 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
 ارغنون ساز کند، زهره به آهنگ سماع
 چنگ در غلغله آید که کجا شد مُنکر
 جام در قهقهه آید که کجا شد مناع.

دیوان حافظ، ص ۲۲۶.

حُسن ختام

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 پانزدهم از مجموعه گران سنگ صحیفه سجادیّه را حسن ختام این کتاب قرار دهم.

وَ كَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا مَرِضَ أَوْ نَزَلَ بِهِ كَرْبٌ أَوْ بَلِيَّةٌ اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا لَمْ أَزَلْ أَتَصَرَّفُ فِيهِ مِنْ سَلَامَةٍ بَدَنِي وَ لَكَ الْحَمْدُ عَلَى مَا أَحْدَثْتَ بِي مِنْ عِلَّةٍ فِي جَسَدِي فَمَا أَدْرِي، يَا إِلَهِي، أَيُّ الْحَالَيْنِ أَحَقُّ بِالشُّكْرِ لَكَ وَ أَيُّ الْوَقْتَيْنِ أَوْلَى بِالْحَمْدِ لَكَ أَوْ قَتُ الصِّحَّةِ الَّتِي هَنَأْتَنِي فِيهَا طَيِّبَاتِ رِزْقِكَ وَ نَشِطَّتَنِي بِهَا لِابْتِغَاءِ مَرْضَاتِكَ وَ فَضْلِكَ وَ قَوَّيْتَنِي مَعَهَا عَلَى مَا وَفَّقْتَنِي لَهُ مِنْ طَاعَتِكَ أَمْ وَقَتُ الْعِلَّةِ الَّتِي مَحْصَنَتَنِي بِهَا وَ النَّعْمِ الَّتِي أَتَحَفَّتَنِي بِهَا تَخْفِيفًا لِمَا ثَقُلَ بِهِ عَلَيَّ ظَهْرِي مِنَ الْخَطِيئَاتِ وَ تَطْهِيرًا لِمَا انْعَمَسْتُ فِيهِ مِنَ السَّيِّئَاتِ وَ تَنْبِيهًا لِتَنَاوُلِ التَّوْبَةِ، وَ تَذْكَيرًا لِمَحْوِ الْحَوْبَةِ بِقَدِيمِ النُّعْمَةِ وَ فِي خِلَالِ ذَلِكَ مَا كَتَبَ لِي الْكَاتِبَانِ مِنْ زَكِيِّ الْأَعْمَالِ مَا لَا قَلْبٌ فَكَّرَ فِيهِ وَ لَا لِسَانٌ نَطَقَ بِهِ وَ لَا جَارِحَةٌ تَكَلَّفَتْهُ بَلْ إِفْضَالًا مِنْكَ عَلَيَّ وَ إِحْسَانًا مِنْ صَنِيعِكَ إِلَيَّ اللَّهُمَّ فَصَلِّ عَلَيَّ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ وَ حَبِّبْ إِلَيَّ مَا رَضِيْتَ لِي وَ يَسِّرْ لِي مَا أَحَلَلْتَ بِي وَ طَهِّرْ لِي مِنْ دَنْسِ مَا أَسْلَفْتُ وَ امْحُ عَنِّي شَرًّا مَا قَدَّمْتُ وَ أَوْجِدْ لِي حَلَاوَةَ الْعَافِيَةِ وَ أَذِقْنِي بَرْدَ السَّلَامَةِ وَ اجْعَلْ مَخْرَجِي عَنْ عِلَّتِي إِلَى عَفْوِكَ وَ مُتَحَوِّلِي عَنْ صَرَغَتِي إِلَى تَجَاوُزِكَ وَ خَلَاصِي مِنْ كَرْبِي إِلَى رَوْحِكَ وَ سَلَامَتِي مِنْ هَذِهِ الشَّدَّةِ إِلَى فَرَجِكَ إِنَّكَ الْمُتَفَضَّلُ بِالْإِحْسَانِ الْمُتَطَوَّلُ بِالْإِمْتِنَانِ، الْوَهَّابُ الْكَرِيمُ، ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ.

و از نیایش امام سجاد آنگاه که بیمار می‌شد یا بلا یا سختی بر وی می‌آمد.

خداوندا، سپاس تو را بر تندرستی که همواره از آن برخوردارم و سپاس تو را بر این بیماری که در پیکرم پدید آوردی پس من نمی‌دانم، 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 پشتم 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 بخششت، و برخاستن از بسترم را با گذشتت، و رهایی از گرفتاریم را با رحمتت، و سلامتیم از این سختی را با گشایشت 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.

کتابنامه

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 حیّان اندلسی، محمد بن یوسف. البحر المحیط، 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. مجموعة الرسائل، دار المحجة البيضاء، بیروت، ۱۴۲۱ق.
- ابن فارس، ابوالحسین احمد. معجم مقاییس اللغة، بیروت، اتحاد الکتب 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، مكتبة الثقافة الدينية.
- ابو السعود، محمد بن محمود حنفی. ارشاد العقل السليم، دار الکتب 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)، بی نام، در ۱۲۴۷ص.
- الجهامی، جیدار. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة الناشرین، بیروت، ۱۹۹۸م.
- حافظ، شمس الدین محمد. دیوان اشعار، نشر پارسا، تهران، ۱۳۷۷.

- حسن مصطفی. التحقيق في كلمات القرآن، انتشارات وزارت ارشاد، تهران.
- حلّي علامه. حسن بن يوسف. الاسرار الخفية، دفتر تبليغات، قم ۱۳۷۹ش.
- حلّي علامه... كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، شكوري، قم.
- خيّام، رباعيات عمر خيّام نيشابوري، انتشارت زوآر، تهران، ۱۳۳۹.
- رازي، ابوالفتوح حسين بن علي. روض الجنان و روح الجنان، بنياد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس.
- رازي، فخر الدين محمد بن عمر. المباحث المشرقية، دارالكتب العربي، بيروت، ۱۴۱۰ق
- رازي، فخر الدين محمد بن عمر. مفاتيح الغيب (تفسير كبير رازي)، دارالكتب العربي، بيروت.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن، مكتبة المرتضوية، تهران، ۱۳۳۲ش.
- رشيد رضا، محمد. المنار، دارالفكر، بيروت.
- رضي (سيد) محمد بن حسين، نهج البلاغة، مركز البحوث الاسلامية، قم، ۱۳۹۵ق.
- زمخشري، محمود بن عمر الكشاف، دار الكتب العلمية، بيروت، ۱۴۱۵ق.
- سبزواري حاجي، ملا هادي شرح المنظومه، نشر ناب، تهران، ۱۴۱۳ق.
- سعدى شيرازي، مصلح الدين كليات اشعار چهار جلدی، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۷۶ش.
- سهروردي، حكمة الاشراف. پژوهشگاه علوم اسلامي، تهران.
- شُبّر، سيد عبدالله الجوهر الثمين، مكتبة الالفين، كويت، ۱۴۰۷ق.
- شُبّر، سيد عبدالله تفسير القرآن، دار البلاغة، بيروت، ۱۴۱۲ق.
- شيرازي، سيّد محمد تقريب القرآن الى الازهان، مؤسسة الوفاء، بيروت، ۱۴۰۰ق.
- شيرازي (ملاصدرا)، صدر الدين محمد بن ابراهيم الاسفار، دارالاحياء التراث العربي، بيروت، ۱۹۸۱م.
- شيرازي.... تفسير القرآن، انتشارات بيدار، قم.
- شيرازي..... شرح اصول كافي، پژوهشگاه علوم انساني و مطالعات فرهنگي، تهران، ۱۳۸۳ش.
- شيرازي..... المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران.
- شيرازي..... مفاتيح الغيب، مؤسسة تاريخ العربي، بيروت، ۱۴۱۹ق.
- صاحب بن عبّاد، المحيط في اللغة، دارالاحياء التراث العربي، بيروت، ۱۹۸۵م.

- صدوق، محمد بن علی بن بابویه فقیه من لا یحضره الفقیه، جامعه مدرسین، قم.
- صلواتی، محمود ترجمه قرآن کریم، انتشارات ذکر، تهران، ۱۳۸۱.
- صلواتی، محمود ترجمه صحیفه سجادیّه، 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 اسلامی، تهران.
- طبری، ابن جریر تفسیر البیان الجامع عن تأویل آی القرآن، دار الفکر، بیروت، ۱۴۲۰ ق.
- طریحی، فخر الدین مجمع البحرین، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- طوسی (شیخ)، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، مکتبه الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۹ ق.
- طوسی، خواجه نصیر الدین شرح اشارات با حواشی فخر رازی، کتابخانه آیه الله نجفی، قم، ۱۴۰۳ ق.
- طوسی، خواجه نصیر الدین شرح اشارات با حواشی قطب الدین رازی، نشر البلاغه، قم، ۱۳۸۳ ش.
- عبدالجبار (قاضی)، عماد الدین تنزیه القرآن عن المطاعن، دار النهضة، بیروت.
- عبدالجبار المغنی فی ابواب التوحید و العدل، قاهره، ۱۹۶۳ م.
- عبد، محمد شرح نهج البلاغه، المطبعة الرحمانية، مصر.
- عیاشی، محمود بن مسعود تفسیر العیاشی، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۱ ق.
- غزالی، ابو حامد محمد کیمیای سعادت، به کوشش خدیو جم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.
- غزالی، ابو حامد محمد المقصد الاسنی فی شرح معانی اسماء الله الحسنى، دارالمشرق، بیروت.
- فارابی، ابونصر التعليقات، دار المناهل، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
- 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 شر، انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۷.
- قمی، علی بن ابراهیم تفسیر القمی، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۱۲.
- کاپلستون، فردریک تاریخ فلسفه، ج ۵، ترجمه جلال الدین اعلم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۰ ش.

- کاشانی، ملا فتح الله، منهج الصادقين، کتابفروشی اسلامیه، تهران، ۱۳۴۴ش.
- کفعمی، المقام الاسنی فی تفسیر الاسماء الحسنی، موسسه قائم آل محمد، قم، ۱۴۱۲.
- کلینی، محمد بن یعقوب الکافی، نشر الحیدریه، 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، ۱۳۳۸ش.
- مغنیه، محمد جواد الکاشف، دار العلم، بیروت، ۱۹۸۱م.
- مفید (شیخ)، محمد بن نعمان تصحیح الاعتقادات، سلسله مولفات، دار المفید، بیروت، چاپ دوم، ۱۴۱۴ق.
- المودودی، ابوالاعلی المصطلحات الاربعه فی القرآن، مطبعة الهاشمیة، دمشق، ۱۳۷۴ق.
- مولوی، جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، انتشارات جاویدان، تهران.
- میرداماد، محمد باقر القبسات، با تعلیق و تصحیح مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ش.
- 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، ۱۳۷۹ش.
- هیک، جان فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۷۲ش.
- هیوم، دیوید تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، چاپ سوم، نشر خوارزمی، تهران، ۱۳۶۰ش.