

مولوی و مسئله منطقی شر

دکتر قاسم پورحسن*

چکیده:

متفکران، مسئله شر را به دو گونه تبیین کردند: مسئله منطقی شر و شر به مثابه قرینه‌ای علیه خداوند. در قسم نخست، دعوی ناسازگاری و مناقشه صدق میان شر و گزاره دینی درباره خداوند اصلی‌ترین مسئله است؛ در حالی که در گونه دیگر، وجود شر را حداقل به منزله نقضی علیه اعتقاد به خدا یا خلل در باور به مدعیات دینی تلقی می‌کنند. در این نوع، مناقشه مربوط به ناسازگاری مدعیات دینی نیست، بلکه پرسش در ناپذیرفتنی بودن آنهاست. نزاع اساسی مسئله شر در رویکرد منطقی است که دو مدعا را طرح می‌سازد، یکی فقدان عقلانیت باورهای دینی و دیگر ناسازگاری میان وجود شر و اعتقاد به خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض. منکران که بر رویکرد منطقی مسئله شر تأکید می‌ورزند که دو باور مزبور یعنی وجود شر و خداوند قادر خیرخواه محض نمی‌تواند همزمان صادق و سازگار باشند. مولوی در مثنوی گرچه به نظام احسن عالم و قلیل یا کثیر بودن شر می‌پردازد و نه تنها وجود شر اندک و قلیل را می‌پذیرد، بلکه آن را همانند شرور اخلاقی که مبتنی بر اراده و اختیار انسان‌هاست، مجاز قلمداد می‌کند و در مقابل معتقد نیست که شر در عالم، شر اکثری است؛ اما بنیاد اندیشه او بر پاسخ به تنافر یا تناقض احتمالی دو مدعای فوق متمرکز است. مولوی با طرح دو راهکار «خیرهای برتر» و «مسئله ابتلاء و امتحان عالم و آدم» بر اساس «شر طبیعی» و نیز «کمال یا زیبایی شناختی» می‌کوشد تا مسئله دشوار ناسازگاری وجود توأمان شر را پاسخ دهد. مولوی نشان می‌دهد که وجود همزمان شر و خدا به لحاظ منطقی، ممکن

و سازگار است. مولوی پس از آن به دفاع مبتنی بر اختیار نیز می‌پردازد.
کلید واژه‌ها: مولوی، سازگاری و ناسازگاری، شر و خیر، قدرت مطلق، مسئله منطقی شر.

مقدمه:

مسئله خیر و شر که پیشینه‌ای طولانی در اندیشه آدمی دارد، پژوهش‌های گوناگونی در تفکر اندیشمندان داشت؛ از مسئله ثنویت در مبدأ آفرینش تا نظریه پلاگیا نیسم که شرور را ذاتی انسان دانسته و منشأ آن را گناه جبلی یا شر بنیادی برشمردند، تا مناقشات پدید آمده در کلام سنتی اسلامی و مسیحی و مجادلات دو سده اخیر در فلسفه دین و الهیات جدید؛ جریانات نیرومند مواجهه با مسئله شر محسوب می‌گردند. گرچه در بسیاری از مواجهه‌ها، مسئله شر با وجود خداوند مورد مقایسه و بررسی قرار می‌گرفت، اما رویارویی اساسی شر با صفت قدرت مطلق خدا می‌باشد. این امر در نزاع‌های اندیشه‌ای دوره اخیر بیشتر نمایان گردید. شرور مشکلی اساسی برای تمامی رویکردهای معرفتی است. این مشکل برای خداباوری توحیدی، معضلی خاص را سبب شده است. جلال الدین محمد بلخی در حوزه ادبی - فلسفی ایران، مسئله شر را نه به مثابه نفی اصل وجود خدا و نه به منزله نقض قدرت الهی بلکه بسان امری ضروری در نظام عالم می‌نگرد. دیدگاه مولوی که پارادایم سومی در نوع مواجهه با شر در جهان قلمداد می‌شود بر نسبی بودن شر و لحاظ مقایسه‌ای شرور با خیرات تأکید می‌کند. آنچه در این نوشتار در صدد طرح و بررسی آن هستیم، پژوهش در دیدگاه مولانا نسبت به مطلق نبودن شرور و ضرورت تلقی شر به مثابه امری مقایسه‌ای و نسبی است که نه تنها شرور عدمی نیست، بلکه برای طرح کلی نظام عالم که بر غایت‌مندی، کمال و استکمال و شدن تدریجی مبتنی است، ضروری است؛ البته صدرالمآلهین در اسفار اعتقاد دارد که حکمای پیشین نتوانستند گره اشکال و معضل بزرگی را با عنوان شر بگشایند و تأکید می‌کند که وی توانسته است با استعانت الهی آن را حل کند. (ملاصدرا، اسفار، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۲)

شر و تلقی‌ها:

نخستین مسئله‌ای که در باب شرور توجه متفکران را به خود معطوف داشت، ماهیت شرور بود. پرسش اساسی آنها این بود که شرور اموری واقعی و وجودی هستند یا اموری نسبی و عدمی؟ سپس پرسش دیگری طرح گردید که شرور، خواه آنها را وجودی تلقی کنیم و خواه عدمی، آیا از مجموع نظام عالم تفکیک می‌پذیرد و یا تفکیک ناپذیرند؟ به عبارتی دیگر، آیا در هر خیراتی، ضرورتاً شرور نهفته است یا خیر؟ به علاوه آیا در عالم، خیرات بر شرور برتری دارند یا آنکه شرور اکثر عالم را شکل داده است؟ پرسش سوم این است آنچه ما آنها را شر می‌نامیم، حقیقتاً شر هستند یا شرور صرفاً تلقی ماست و در عالم امری به نام شر واقعی نداریم؟ کوشش در بررسی و پاسخ به پرسش‌های فوق، دیدگاه‌ها و تلقی‌های گوناگونی را سبب شد.

تلقی نخست این است که شرور اموری عدمی هستند و هیچ واقعیتی را نمی‌توان برای شر لحاظ کرد در مقابل آن، خیر را قرار دادند که آن را وجود یا کمال وجود (ابن سینا، ۱۴۰۴، مقاله ۸، فصل ۶) و یا هر چیزی که به سوی آن اشتیاق و میل داشته باشد (ارسطو، ۱۳۵۶، ص ۱) و یا به واسطه خیر سهمی از کمال و استعداد کمالی خود را تحقق سازد (صدر المتالهین، اسفار، ۱۹۸۱، ج ۷، صص ۵۸ تا ۶۱). بر اساس این تلقی، در تعریف شر گفته‌اند شر امری عدمی است که واجد جوهریت و ذات نبوده و عدم کمال برای یک شیء جوهری است. (فارابی، التعليقات، ۱۴۰۸، صص ۷۳ تا ۷۶) لذا شرور فاقد هستی داشتن بوده و عدم محسوب می‌گردند. (میرداماد، القیسات، ۱۳۷۴، ص ۴۲۸) در این تلقی برخی مسئله معقول ثانی فلسفی بودن خیر و شر را قائل شدند و خیر و شر را از قبیل معقول ثانی فلسفی برشمردند که هیچ موجود عینی یافت نمی‌شود که ماهیت آن خیر محض یا شریت محض باشد، بلکه این دو عناوینی انتزاعی هستند که ما به‌زای عینی ندارند. (مصباح، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۴۲۲)

تلقی نخست متأثر از دیدگاه افلاطون در تقسیم‌بندی وجود و عدم و خیرات و شرور بوده و اکثر متفکران مسلمان نیز تحت تأثیر آن، خیر را مساوی وجود و

کمال، و شر را مساوی فقدان و نقصان یا عدم تلقی کردند. این تلقی را دیدگاه سنتی در تعریف ماهیت شر می‌دانیم.

تلقی دوم درباره شر آن است که شرور اموری واقعی‌اند. متفکران دوره جدید همچون جی ال مکی^۱، کیث یندل^۲، ادوارد مدن^۳، ویلیام راو^۴، پیتر هر^۵، آنتونی فلو^۶ و وزلی سالمون^۷ شرور و بدی‌ها را همچون رنج‌های بشر و مصائب و مشکلات واقع در جهان، امور وجودی و عینی برمی‌شمارند. مکی در کتابش با عنوان «شر و قدرت مطلق»^۸ می‌نویسد: تحلیل مسئله شر آشکار می‌سازد که باورهای دینی غیرعقلانی هستند؛ یعنی اجزایش با یکدیگر ناسازگار هستند، چون از طرفی اعتقاد دارند که خداوند قادر مطلق است، خداوند خیرخواه محض است و از جانب دیگر همه می‌پذیریم که در جهان شر وجود دارد^۹ در این تلقی بر سه گزاره که تماماً وجودی‌اند تأکید می‌شود:

الف- خداوند قادر مطلق است.

ب- خداوند خیر یا خیر خواه محض است.

ج- علی‌رغم آن شر در جهان وجود دارد.

اینان تصریح می‌کنند که این سه گزاره، عناصر اساسی مسئله شر را تشکیل می‌دهند. فرد دیندار از سویی، اعتقاد به مطلقیت و خیرخواه محض بودن خداوند داشته و از سوی دیگر، باور دارد که به رغم قدرت مطلق خدا و خیر بودنش، در جهان شرور وجود دارند. یا باید از دو قضیه اول سلب اعتقاد کند یا قائل به فقدان شرور در جهان شود؛ اما هیچ کدام به لحاظ منطقی ممکن نیست؛ لذا نتیجه می‌گیرند باورهای دینی فاقد پایه‌های عقلانی است.

تلقی سوم آن است که شرور نه مطلقاً عدمی‌اند و نه مطلقاً وجودی بلکه به عبارتی معقول ثانی فلسفی‌اند. مولوی اعتقاد دارد که شرور اموری نسبی‌اند. صفات اشیا بر دو دسته‌اند: حقیقی یا نسبی. اگر صفت برای ذات شیء و بدون قیاس با امری دیگر لازم باشد آن صفت حقیقی و ذاتی است؛ اما اگر صفتی به گونه‌ای باشد که فرض موصوف و فرض صفت، بدون فرض یک امر سوم که مبنا و طرف مقایسه

1. John. L.mackie 2. keith yandell 3. E. madden 4. w.rowe 5. Peter Hare

6. a. flew 7. w.salmon 8. evil-and omnipotence 9. Mackie 200-،1955

و نسبت قرار بگیرد، برای اتصاف موصوف به آن صفت کافی نباشد، بلکه باید این اتصاف در مقایسه با شیئی دیگر تحقق یابد به آن صفات نسبی گویند. بنابراین، شرور و بدی‌ها و حتی مرگ به این دیدگاه، اموری مقایسه‌ای و نسبی‌اند. در اینجا نسبی بودن در مقابل حقیقی بودن است نه در مقابل مطلق بودن. (ر.ک: مطهری، عدل الهی، ۱۳۷۴، صص ۱۲۹ تا ۱۳۴)

مولوی در ابیاتی این تلقی را چنین بیان می‌دارد :

زهر مار، آن مار را باشد حیات لیک آن، مر آدمی را شد ممات
پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان
به اعتقاد مولانا، شرور و بدی‌ها در وجود نسبی و قیاسی اشیا است، نه در وجود واقعی و فی نفسه اشیا؛ لذا شرور چون امور نسبی، بالاضافه و مقایسه‌ای بوده و اعتباری هستند و شر بودن یک شی در هستی فی‌ذاته و فی‌نفسه آن نمی‌باشد. امور اعتباری وجود واقعی نیز ندارند؛ بر همین اساس مولوی تلقی نسبیت را در نوع نگاه آدمی به اشیا-که چگونه امری را خیر و امری را شر بیندارد- مهم بر می‌شمارد:

همچنین هر کس به اندازه نظر غیب و مستقبل ببیند خیر و شر
حتی مولانا نسبی بودن امور را به متضادین که به زعمش قابل جمع نیز نیستند، قابل تسری می‌داند :

روز و شب ظاهر دو ضد و دشمن‌اند لیک هر دو یک حقیقت می‌تند

(مثنوی، دفتر سوم، بیت ۴۴۱۷)

براساس این تلقی نمی‌توان از مطلق بودن امری و واقعیتی حتی اموری که ظاهراً ضد یکدیگرند، سخن گفت و به قطع آن دو را متضاد شمرد. تسری بهره‌مندی از حقیقت برای تمام اشیا در بسیاری از آرای مولوی به چشم می‌خورد. به رغم این باور که هیچ شر مطلق در عالم وجود ندارد؛ اما در مسئله حسن و قبح تابع رای اشاعره شده و شرور احتمالی در عالم را دلالت بر قدرت خدا و محدود نبودن افعال باری به صرف افعال خیر می‌داند و معتقد است زشتی موجود در عالم برای نشان دادن قدرت خداست و این امر حکایت می‌کند که خداوند بر همه گونه آفرینش

تصویرگری تواناست:

قوت نقاش باشد آنکه او هم تواند زشت کردن هم نکو
 زشتی خط، زشتی نقاش نیست بلکه از وی زشت را بنمودنی است
 (مثنوی، دفتر سوم، ابیات ۱۳۷۲ و ۱۳۷۳)

با توجه به تلقی‌های گوناگون- که در این نوشتار سه دیدگاه را تبیین کردیم- تقسیم‌بندی متعددی از شرور عرض و تدوین گردید. گاه شرور را به مثابه شرّ فلسفی یا شرّ مابعدالطبیعی تلقی می‌کنند که همه عالم ممکن و حتی مجردات، غیر از خداوند را واجد محدودیت و یا عدم کمال مطلق می‌دانند؛ لذا این نوع شر که به آن شر متافیزیکی نیز گفته می‌شود، شامل تمامی موجودات به جز خدا خواهد بود؛ (ارسطو، متافیزیک، ۱۳۶۷، صص ۴۱۱ و ۴۱۲) قسم دوم شرور طبیعی هستند که شامل درد و رنج و زشتی در طبیعت و بلایای طبیعی و محنت‌های غیر اختیاری (طبعی) است که ابن‌سینا از آن به «النقص الذی هو الضعف والتشویه فی الخلقه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۱۵) تعبیر می‌کند مولوی این قسم از شرور را شرور نمی‌نامد بلکه قدرت خداوند و باری در آفرینش بر می‌شمارد. مولوی اعتقاد دارد قدرت و مالکیت مطلقه خداوند منشأ خلقت خیرات و شرور خواهد بود و این نوع آفرینش (موجودات شرّ) نه سبب پرسش از خداوند خواهد بود که چرا شرور آفریده و نه سبب توهم یا پرسش عجز و محدودیت قدرت خدا؛ لذا می‌توان با اتکاء بر سلطنت و قدرت نامتناهی باری، شرور طبیعی را پاسخ گفت:

تانسوزم کی خنک گردد دلش ای دل من خاندان و منزلش
 خانه خود را همی سوزی بسوز کیست آن کس کو بگوید لایجوز
 خوش بسوز این خانه را ای شیر مست خانه عشق این چنین اولی تراست
 (مثنوی، دفتر ششم، ابیات ۶۱۷ تا ۶۱۹)

قسم سوم شرور، اخلاقی هستند که منشأ در اختیار بشر دارد؛ همچون افعال زشت و نادرست که از ملکات رذیله سرچشمه می‌گیرد. (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ص ۴۱۴) (۱۴) مولوی بدی‌ها و شرور ناشی از اختیار و رذایل اخلاقی را می‌پذیرد و آنها را نه

شروع نسبی بلکه شر می‌نامد. برای این منظور وی بر خلاف باور مسلطش که در بسیاری از مباحث کلامی تابع دیدگاه اشاعره است، رای معتزله و اختیار را پذیرفته و می‌کوشد تا با چند دلیل مختار بودن آدمی را اثبات نماید. مولوی به طور کلی، چند دلیل بر وجود اختیار در انسان عرضه می‌کند:

الف- دلیل فطری و سرشتی:

اختیاری هست ما را در جهان
حس را منکر تنانی شد عیان
اختیار خود بین جبری مشو
رها کردی به ره آ کج مرو

ب- دلیل حالت شک در آدمی :

در تردد مانده‌ایم اندر دو کار
این تردد کی بود بی اختیار

ج - تکالیف و ثواب و عقاب :

امر و نهی و خشم و تشریف و عتیب
نیست جز مختار را ای پاک جیب

د - حالت خجلت از انجام افعال زشت:

زار می‌باشد دلیل اضطرار
خجلت باشد دلیل اختیار

گر نبودی اختیار این شرم چیست
وین دریغ و خجلت و آزرم چیست

ه- حالت پشیمانی و توبه از انجام افعال بد و شر:

وان پشیمانی که خوردی از بدی
ز اختیار خویش گشتی مهتدی

مولوی در قسم اخیر به صراحت می‌پذیرد که مهمترین دلیل بر نفی جبر آن است که از آدمی افعالی سر می‌زند که می‌توان آنها را در زمره افعال شر یا قبیح و زشت جای داد و مهمترین سبب بر اینکه باید آن را فعل قبیح دانست، ندامت و پشیمانی انسان از انجام آن است؛ بعلاوه اینکه این امر خود ما را به مختار بودن انسان (پشیمانی امری مختارانه است) راهبری می‌کند:

جبر بودی، کی پشیمانی بدی
ظلم بودی، کی نگهبانی بدی؟

به هر روی، باور مطلق مولوی به اختیار مهمترین مسئله در پذیرفتن وجود شروع اخلاقی و اختیاری است:

گفت توبه کردم از جبرای عیار
اختیار است، اختیار است، اختیار

پاسخ‌ها به شرور:

سه قضیه:

(۱) خداوند قادر مطلق است؛

(۲) خداوند خیر یا خیر خواه محض است؛

(۳) شر در عالم وجود دارد.

اجزای بنیادین اکثر دیدگاه‌های کلامی را درباره مسئله منطقی شر شکل می‌دهند. بسیاری از متکلمان معتقدند که مسئله شر مسئله‌ای نیست که بتوان با تجربیات و مشاهدات بیشتر معضلات آن را حل کرد یا با کنار گذاشتن بخشی از اعتقادات، آن را مستدل‌تر ساخت بلکه مسئله شر، مسئله‌ای منطقی است که باید با کمک تبیین و اصلاح برخی دیدگاه‌ها آن را حل کرد (جی. ال. مکی، کلام فلسفی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۶). از این رو یک فرد متأله وقتی با سه قضیه فوق مواجه می‌شود با مشکلی به نام ناسازگاری سه گزاره روبه‌رو می‌گردد؛ گرچه این سه قضیه به خودی خود متناقض نیستند اما به کمک پاره‌ای مقدمات یا قواعد شبه منطقی، این تناقض آشکار می‌گردد به اینکه خیر متضاد با شر است. اگر خداوند خیر محض باشد چون قادر مطلق است پس شرور را از میان خواهد برد، ولی چون شر وجود دارد؛ لذا با قدرت مطلق خدا ناسازگار می‌شود. (ر.ک: همان، ص ۱۴۷)

پاسخ‌های مربوط به مسئله شرور را می‌توان به طور کلی به دو دسته تقسیم کرد:

(الف) پاسخ‌های مناسب و پذیرفتنی؛

(ب) پاسخ‌های مغلطه آمیز یا غیر قابل پذیرش؛

مبنای بررسی این نوشتار در درون پاسخ‌های پذیرفتنی و مناسب است. بر این اساس پاسخ‌های گوناگونی به مسئله شر داده شد. مولوی همچون برخی متکلمان و اندیشمندان اسلامی کوشید تا پاسخ‌هایی مناسب به شرور ارائه نماید. ابن‌سینا با رویکرد عدمی دانستن شر تأثیر بسیاری بر سایر فیلسوفان در پیروی از این نظریه گذاشت؛ لذا اکثر فیلسوفان به رویکرد عدمی شر گرایش پیدا کردند؛ البته وی و سایر فیلسوفان به رهیافت ارسطویی که تقسیم پنج‌گانه است، نیز گرایش داشتند. مولوی

و اکثر عرفا و ادبا و برخی مفسران به نظریه «خیرهای برتر» روی آوردند. این نظریه در درون خود رویکردهای «ملازمه شر و کمال» و «منشأ تعالی و خیر بودن شر» را نیز شامل می‌شد، اما مولوی و برخی متکلمان دوره متأخر همچون مطهری و علامه طباطبایی نظریه «شر لازمه اختیار است.» را نیز علاوه بر نظریه «خیرهای برتر» پذیرفتند که در این دیدگاه مسئله بسیار مهم تکالیف، اختیار، ثواب و عقاب وعد و وعید را نیز مطرح کرده و حتی گاهی به دیدگاه «تحقیق پذیری اخروی» نیز تمایل پیدا کردند. می‌کشیم هر کدام از این نظریه‌ها را شرح داده و دیدگاه‌های مولوی را در این باب تشریح کنیم.

۱- نظریه عدمی دانستن شر:

تقابل میان خیر و شر همواره در آرا و آثار حکما به چشم می‌خورد و حتی اکثر آنها وجود نیکی را مستلزم وجود بدی دانسته و خیر را به خداوند و بدی را به طبیعت منتسب می‌داشتند (یاسپرس، ۱۳۶۳، ج ۱، صص ۱۴۰ و ۱۴۱)، اما در اینکه نخستین بار افلاطون شر را عدمی فرض کرد یا خیر، اختلاف نظر است. مهم آن است که اکثر متفکران اسلامی دیدگاه نیستی‌انگاران را درباره شر پذیرفته و هر کدام با اصطلاحات خاصی بر این نظریه تأکید ورزیدند. فارابی از شر به «عدم کمال وجود» (فارابی، التعليقات، ۱۴۰۸، ص ۴۹) و ابن سینا به «امر عدمی که بدون جوهریت است» (ابن سینا، شفا، ص ۳۵۵) تعبیر کردند؛ اما سهروردی تعبیر بهتری به کار می‌برد و شر و بدی را لازمه عالم ظلمات و عالم حرکت برشمرده و ظلمت و حرکت از ناحیه و حیثیت «فقر» حاصل می‌شود (شرح حکمة الاشراق، بی تا، ص ۵۲۰) و شاید این نظریه رویکرد عدمی محض دانستن شر را به سوی «عدم کمالات ثانویه اشیا» (میرداماد، القبسات، ۱۳۷۴، ص ۴۳۱) و «عدم مانع خیر یا عدم مزیل کمالات» (ملاصدرا، اسفار ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۱) سوق داده است. اکثر فلاسفه و حتی ملاصدرا که در آرای خود نوعی تردید درباره عدمی دانستن شر دیده می‌شود. (ر.ک: شرح اصول کافی، صص ۴۰۵ تا ۴۱۵) مهمترین دلیل این نظریه را بدیهی بودن یا فطری دانستن آن

برشمرند. میرداماد آن را از جمله «فطریات روشن» (میرداماد، القیسات، ۱۳۷۴، ص ۴۲۸) و ملاصدرا باور به عدمی دانستن شر را از امور ضروری یا علم ضروری دانسته که فطرت آدمی به آن حکم می‌کند. (ملاصدرا، اسفار ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۹) مرحوم مطهری در کتاب «عدل الهی» به این دیدگاه اشکال وارد کرده و معتقد است که که نظریه «نیستی دانستن شرور» که ریشه در یونان قدیم و به خصوص افلاطون دارد، نظریه قابل بحثی است. مطهری در توجیه این دیدگاه تأکید می‌کند منظور کسانی که می‌گویند: «شر عدمی است»، این نیست که آنچه به نام «شر» شناخته می‌شود وجود ندارد، تا گفته شود این خلاف ضرورت است؛ یا به طور ملموس و آشکار می‌بینیم که بیماری، ظلم و ستم و جهل و مرگ و زلزله وجود دارد، نه می‌توان منکر وجود این‌ها شد و نه منکر شر بودنشان. و هم این نیست که چون شر عدمی است؛ پس انسان وظیفه‌ای ندارد تا با بدی‌ها و زشتی‌ها مبارزه کند. (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۲۶)

مطهری پس از انتقادات فوق بلافاصله می‌افزاید که سخن در این است که همه این‌ها از نوع عدمیات و فقدانات است و شرور از نوع «کمبودها» و «خلاءها» است و از این جهت شر نامیده شدند که خود نابودی و نیستی و یا کمبودی و خلاء هستند و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبود و خلأ اند: نقش انسان در نظام تکاملی ضروری جهان، جبران این کمبودها و ریشه کن کردن ریشه‌های این خلاءها و کمبودهاست. (همان، ص ۱۲۶) مطهری با مسامحه‌ای، نظریه نیستی انگارانه شر را قدم اول و مرحله اول تحلیل شرور در جهان نامیده و مدعی است که عدمی دانستن شرور، معضل شر در جهان را حل نخواهد کرد. دیدگاه مطهری تحت تأثیر نقدهایی است علیه نظریه سلبی شرور چه از جانب متفکران اسلامی و چه غربی مطرح شد. هاسپرز در فلسفه دین نمونه‌هایی از شرور همچون جنگ، فقر، نادانی، رنج‌ها و مصائب بشر را نام می‌برد که به زعم فیلسوفان عدمی اند اما وی آنها را واقعیات جهان برشمرده و به آرای فیلسوفان طعن وارد می‌کند. (ر.ک: هاسپرز، فلسفه دین، ص ۱۰۹) مکی نیز در مقاله «شر و قدرت مطلق» در تبیین راه حل‌های مناسب برای شر می‌نویسد: برخی گفته‌اند که شر موهوم است؛ یعنی آنچه را ما شر می‌نامیم در واقع شر نیست؛

یعنی شرّ به معنای ایجابی آن که نقطه مقابل خیر است، وجود ندارد؛ اما باید از اینان پرسید که آیا این توهّم، خود یک شرّ نیست؟ و از کسانی که شرّ را صرفاً فقدان خیر می‌شمارند می‌توان پرسید که آیا فقدان خیر، خود یک شرّ نیست؟ (کلام فلسفی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۸ و ۱۴۹)

در کلام اسلامی نخستین بار فخر رازی بود که ضمن طعن بر دیدگاه سلبی شرّ، تصریح کرده درد و رنج و مصائب در جهان، امور وجودی بوده و نمی‌توان اموری همچون الم، جهل، و دردهای بشر را امر عدمی لحاظ کرد. (فخر رازی، شرح اشارات، ۱۴۰۳، نمط ۸، ص ۸۰) پس از وی این دیدگاه سهم بسزایی در مکتب شیراز و نیز در مکتب اصفهان داشت.

دوانی معتقد است به قول فلاسفه در عدمی دانستن شرور اشکال وارد است. ملاصدرا گرچه در اسفار تابع حکما شده و به اشکال دوانی پاسخ می‌دهد، اما در تشریح شرّ ادراکی در کتاب شرح اصول کافی، شرور را به ۴ قسم تقسیم کرده و شرّ ادراکی (نادانی، فقر، درد و رنج) و افعال زشت (ظلم، قتل، مکر، حسد و...) را اموری قسیم عدمی می‌داند (ملاصدرا، شرح اصول کافی، ۴۱۰ تا ۴۱۴) مولوی می‌پذیرد که جهل، و فقر و اعمال بد وجود دارد اما آنها را حتی شرّ بالعرض آنچنانکه ملاصدرا تلقی کرده (ر.ک: شرح اصول کافی، ص ۴۱۴) نمی‌داند بلکه برای اینگونه شرور اسراری قائل است که به زعم او برای رفع حاجات ضروری است :

هر چه روید از پی محتاج رست تا بیابد طالبی چیزی که جست
حق تعالی کاین سماوات آفرید از برای رفع حاجات آفرید
هر کجا دردی، دوا آنجا رود هر کجا فقری، نوا آنجا رود
آب کم جو، تشنگی آور به دست تا بجوشد آبت از بالا و پست
یا مولوی رنج و لابه و تضرع و گرفتاری آدمی را مقدمه خواستن از پروردگار دانسته که خود منشأ رحمت می‌گردد :

رحمت موقوف آن خوش گریه هاست چون گریست از بحر رحمت موج خاست
کام تو، موقوف زاری دل است بی تضرع کامیابی مشکل است

گرچه این است و سوز آفتاب استن دنیاهمین دورشته یاب
سوز مهر و گریه بر جهان چون همی دارد جهان را خوش دهان

۲- نظریه «شرّ و خیرهای برتر»:

گرچه نظریه «خیرهای برتر» در دوره اخیر پیروان بسیاری پیدا کرده است؛ اما بی تردید پس از طرح نظریه «عدمی بودن شرور»، این دیدگاه جزو نخستین پاسخها به مسئله شر محسوب می شود.

البته نظریه «خیرهای برتر» باید در درون «آموزه عدل الهی» مطرح شود. در عدل الهی دو دیدگاه بیش از سایر نظریه‌ها شهرت دارند: الف - نظریه خیرهای برتر^۱ ب - نظریه اختیار^۲. در نظریه خیرهای برتر چند مفروض به عنوان پایه وجود دارد:

الف) اول آنکه شرور، شرط منطقی ضروری برای تحقق خیرهاست و این خیرها که برتر از شر هستند بدون آن تحقق نمی یابند.

ب) دوم آنکه خیرهای ناشی از شرّ نه تنها مزیت بر شرّ دارند بلکه در اندازه و کیفیت برتر از شرّ هستند.

ج) این خیرها نه تنها برترند بلکه به اندازه خیرهای نیالوده با شرّ، ارزشمندند. هر کدام از این سه مفروض نتایجی را مؤدی می گردد؛ فرض اول حکایت می کند که قدرت خداوند مقید به ضرورت‌های منطقی (ونه قوانین طبیعی) است. خلق انسان مختار مجبور، متعلق قدرت خدا نیست.

فرض دوم، بر کافی بودن برتری خیر بر شرّ، جهت توجیه وجود شرّ دلالت دارد. در فرض سوم نظام احسن جهان نشان داده می شود.

به هر روی در نظریه، خیرهای برتر، تبیین‌های گوناگونی صورت گرفته است. نخستین روایت از این نظریه "رویکرد زیبایی شناختی" است. بسیاری از خیرات بدون رنج و مصائب و شرّ زیبا نخواهند بود. مولوی در دفاع از این رویکرد می گوید:

رنج، گنج آمد که رحمت‌ها در اوست مغز تازه شد چو بخراشید پوست

ای برادر موضع تاریک و سرد صبر کردن بر غم و سستی و درد
چشمه حیوان و جام مستی است کان بلندی‌ها همه در پستی است
مثال اکثر کسانی که از روایت زیبایی شناختی دفاع می‌کنند، تابلوی نقاشی و
اندام آدمی است. در یک تابلوی نقاشی، رنگ‌های مختلف و گاه متضاد و رنگ آمیزی‌های
گونگون سبب زیبایی تابلو می‌شود. تابلویی با طرح و رنگ یکنواخت تابلو نیست.
جهان واژگان آدمی نیز یکنواخت است. وجود پستی‌ها و بلندی‌ها، فرازاها و فرودها،
همواری‌ها و ناهمواری‌ها، رنج‌ها و لذت‌ها، تاریکی‌ها و روشنایی‌ها سبب اصلی زیبایی
است؛ لذا «ابروی کج ار راست بدی، کج بودی»
در یک مجموعه و نظام زیبا، هر جزئی خواه کج، خواه مستقیم دارای موقعیت
و مکان خاصی است :

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست که هر چیزش به جای خویش نیکوست
وجود خزان و شرور لازمه‌اش بهار و خیر است. زیبایی بهار نهفته در خزانی
است و تأثیر خیرات منشأ در وجود شرور دارد و این تلازم همچون نت‌های هموار و
ناهموار و فراز و پست در یک قطعه موسیقی است که زیبایی آن قطعه، مضمّن در این
گونگونی متلازم می‌باشد. از همین روی است که مولوی نه تنها تلازم شر و خیر را
زیبا می‌داند بلکه آن را گریز ناپذیر تلقی می‌کند:

آن بهاران مضمراست اندر خزان در بهارست آن خزان مگریز از آن
همره غم باش و با وحشت بساز می‌طلب در مرگ خود عمر دراز
مخالفان دیدگاه زیبایی شناختی در نظریه خیرهای برتر چند نقد و پرسش
اساسی علیه آن ارائه کرده‌اند.

پرسش نخست آن است که زیبایی متفاوت از تلازم خیر و شر است. شاید
هیچ زیبایی در یک امر شر همچون قتل یا ظلم نباشد؛ اما لازمه زندگی بشر و زیاده
خواهی وجود چنین شروری نیز هست.

پرسش دوم اینکه هیچ قاعده منطقی وجود ندارد که اثبات کند تمام خیرها
از تمام شرهای ملازم برترند. جنگ بدتر از صلح پس از آن است و هیچ صلحی

نمی‌تواند برتر از جنگ‌های وحشتناک از لحاظ زیبایی در مقابل سهمگین بودن زشتی آن باشد.

نقد سوم این است که ارزش مصائب و رنج‌های بشر و شرور در حیات آدمی به کمک هیچ خیر زیبایی شناسانه‌ای افزون نمی‌گردد. تبیین و دفاع دوم از خیرهای برتر، روایت اخلاقی و تربیتی است. نوع دوستی، پندگرفتن، شجاعت، همدردی، کمک به دیگران زمانی پدید می‌آید که در مقابلش دشمنی، ارتکاب گناه، جبن و ترسویی، و بی تفاوتی نسبت به دیگران ترسیم شود. تحقق فضایل انسانی و جلوه‌گری آن‌ها زمانی شکل می‌گیرد که توأم با مصائب و رنج باشد. به عبارتی سختی و رنج، هم تربیت کننده فرداست، هم بیدار سازنده و تحریک کننده اراده‌ها و عزم‌ها و انسان‌های خفته، و هم صیقل دهنده روان و جان آدمی. مطهری از این رویکرد به طور جانبدارانه و با اشتیاق بسیار دفاع کرده است و معتقد است بلایا و رنج‌ها اثر اخلاقی و تربیتی بسیار دارد. سختی همچون کیمیا، جان و روان آدمی را صیقل می‌دهد. اکسیر حیات عشق است و رنج‌ها. این دو، نبوغ و عالی‌ترین فضیلت‌ها را می‌آفرینند و از مواد افسرده و بی‌فروغ، گوهرهایی تابناک و درخشان به وجود می‌آورند. (مطهری، ۱۳۷۴، ص ۱۵۶)

مولوی در بیان این روایت از خیرهای برتر و آن چنان که از نظم او هویدا است، مدافع این روایت همچون روایت زیبایی نیز هست. وی در داستان رنج‌ها و بلاهای زندانی شدن حضرت یوسف چنین می‌سراید:

شیر را برگردن از زنجیر بود بر همه زنجیرسازان میربود
گفت چون بودی تودر زندان و چاه گفت همچون در محاق و کاست ماه
در محاق از ماه تو گردد دوتا نی در آخر بدر گردد بر سماء
آیا می‌توان به نحو برهانی مدلل ساخت وجود شر واقعاً برای تحقق خیر
ضروری است؟ آیا لزوماً برانگیخته شدن حس نوع دوستی و کمک به دیگران مستلزم
وجود مصائب و رنج است؟ آیا انسان‌ها بدون وجود شر نسبت به یکدیگر اظهار
شعف و همدردی نمی‌کنند؟ آیا نمی‌توان نشان داد که همدردی با رنج‌های
ادعایی بسیاری، دروغین بوده یا رنج به دروغ ساخته شده و با توسل به آن دروغ

رنج‌های افزون‌تر و نه خیر برتر پدید آمد؟ آیا می‌توان ثابت کرد که هر شرّی، خیر کثیر و مهم را مودّی می‌شود؟

۳- نظریه «شرّ و اختیار آدمی»:

بسیاری اعتقاد دارند منطقی‌ترین پاسخ به مسئله شرّها، نظریه اختیار انسان است. جی. ال. مکی در بررسی «شرّ لازمه اختیار انسان است.» می‌نویسد:

شاید بتوان این راه حل را مهمترین راه حل پیشنهاد شده برای مسئله شرّ به شمار آورد. براساس این راه حل و پاسخ، نباید شر را به خداوند نسبت داد، بلکه باید انسان را مسئول شرور دانست. خداوند به انسان اختیار بخشیده و انسان‌ها با اعمال آزادانه خود، شرور را به وجود می‌آورند. (کلام فلسفی، ۱۳۷۴، ص ۱۶۱) ویلیام جی. وین رایت در تبیین این نظریه تأکید می‌کند که پیروان این دیدگاه معتقدند اغلب شرور ناشی از سوءاستفاده ما از اختیار است. خداوند به زعم اینان نمی‌تواند مانع انتخاب‌های شرارت‌آمیز ما بشود مگر آن که اختیارمان را سلب کند؛ با این حال، اگر ارزش اختیار و خیرهایی که به واسطه اختیار به وجود می‌آید بیشتر از زیان ناشی از انتخاب‌های شرّ ما باشد، شاید آفرینش انسان مختار بوسیله خداوند، موجه باشد. (همان، صص ۱۳۸ و ۱۳۹)

الوین پلنتینجا که بیش از دیگران در مسئله شرّ تأمل کرده و به اشکالات پاسخ داده، بر این باور است جهانی که واجد موجودات دارای اختیار است، و این انسان‌های مختار، به اراده خود فعل خیر را بیش از فعل شرّ انجام می‌دهند، ارزشمندتر از جهانی است که مطلقاً فاقد موجودات مختار است. به زعم او شر ناشی از این حقیقت است که خداوند می‌تواند انسان‌های مختار خلق کند؛ اما نمی‌تواند انسان‌ها را مجبور کند که فقط اعمال خیر انجام دهند. لازمه خلق مخلوقاتی که بر انجام افعال خیر توانا باشند، این است که بر اعمال شر نیز قدرت داشته باشند. خداوند نمی‌تواند به انسان‌ها اختیار اعمال شر را بدهد؛ اما آن‌ها را از انجام شرّ مانع گردد. تنها با حذف اختیار است که می‌توان از وقوع شرّ مانع شد: (Plantinga-1974-pp.166-16)

در میان متکلمان اسلامی این نظریه، پیروان اندکی یافت در حالی که در غرب اکثر متفکران به اختیار روی آورده و آن را مهمترین و بنیادی‌ترین نظریه در پاسخ به شر تلقی کردند. (ر.ک: فلسفه دین، جان هاسپرز، ص ۱۱۸)

نگرانی متفکران اسلامی از این نظریه، ترس از محدودسازی قدرت خداوند بود. از این رو، خیرات و شرور ناشی از اختیار آدمی را تحت نظام خیر و حتی با عنوان «کمال و خیر به انسان» طرح می‌کردند در حالی که نظریه، اختیار جدای از دو نظریه «نظام احسن» و «موجب خیر شدن» می‌باشد. بوعلی در الهیات شفا اعتقاد دارد که شر ناشی از افعال و اراده آدمی وجود دارد اما می‌توان آن را به مبادی اش که ملکات رذیله و صفات زشت انسانی است، منتسب کرد و اگر خود فعل آدمی بدون اعتنا به نتایجش، کمال محسوب می‌شود بدان دلیل است که با فقدان کمالات مقایسه نکردیم. (بوعلی، شفاء، ۱۴۰۴، ص ۴۱۹).

بوعلی به نظریه اختیار به عنوان یک رهیافت مستقل نگریسته و همچنان در چارچوب نظریه نیستی انگارانه به تحلیل شرور افعال آدمی می‌پردازد. گرچه ملاصدرا تقسیم بندی «وجودی و عدمی» در باب خیر و شر را می‌پذیرد؛ اما در کتاب اسفار شرور مستند به نفوس و اراده انسانی رادر مجموع، کمال و خیر برای انسان برمی‌شمارد. (ملاصدرا، اسفار، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۴)

لذا پاسخ ملاصدرا و علامه طباطبایی و نیز مطهری در این مسئله، همچنان تابعی از نگاه آنها به نظام احسن و خیرهای برتر است در حالی که پرسش بنیادین این است که آیا خداوند نمی‌توانست انسان را موجودی مختار بیافریند؛ اما همواره اراده خیر کرده و هیچگاه به شر تمایل نیابد؟ به عبارتی، آیا این پاسخ درست است که خداوند می‌تواند موجود مختار بیافریند، اما نمی‌تواند آن‌ها را وادارد که فقط یا همواره افعال خیر را انجام دهد؟ در تعبیری رساتر، چرا انسان به گونه‌ای خلق نشد که با اختیار خویش (نه اینکه واداشته شود یا مجبور باشد) همواره خیر را برگزیند؟ نظریه شر و اختیار مسئله‌ای کاملاً متفاوت از نتیجه خیر یا زیبا بودن یا کامل بودن یا احسن بودن آفرینش را عرضه می‌کند. مسئله اصلی شیوه نوشتاری آراء مولوی است؟

اما ناچاریم گاهی پیش از بررسی آراء جلال الدین، مسئله را به درستی تنقیح کنیم. می‌خواهم این پرسش‌ها را با عیار مثنوی سنجش نمایم. محمد مولوی دلایل بسیاری همچون فطری، شک، عقاب و ثواب، تکلیف و مسئولیت، شرمساری و توبه، خشم و غضب بر مختار خلق شدن انسان بیان کرده؛ اما روشن نساخته که قدرت خداوند مقید به ضرورت منطقی است یا خیر؟ آیا می‌توان از گفتار مولوی دریافت که شرور منشأ در اختیار انسان دارد و چون انسان مختار آفریده شده؛ لذا هم می‌تواند اختیار خیر کند و هم اختیار شر؟ جلال‌الدین مولوی از طرفی بشر را موجودی مختار برشمرده که می‌تواند اختیار خیر و کفر کند؛ اما از طرفی نمی‌پذیرد اختیار انسان قیدی است که قدرت خداوند باید مقید به این ضرورت منطقی باشد:

اختیارش اختیار ما کند	امر شد، براختیاری مستند
اختیارش اختیارت هست کرد	اختیارش چون سواری زیرگرد
قدرتش براختیارات همچنان	نفی نکند، اختیاری را از آن
خواستش می‌گوی بر وجه کمال	که نباشد نسبت جبر و ضلال

همچنان که می‌بینیم مولوی اختیار آدمی را مستند به اختیار خداوند می‌کند و تابع اختیار او؛ اما بلافاصله هشدار می‌دهد که این قدرت سبب نمی‌شود قدرت بشر نفی شده و انسان مجبور بر افعال و اراده‌اش گردد؛ ولی این مقدار، در حل مسئله شر کافی نیست. مولانا نه تنها قائل به ضرورت منطقی با تمام لوازم آن نیست بلکه در گفتاری دیگر معتقد است که اختیار آدمی مقهور قدرت خداست:

خود چه باشد پیش نور مستقر	کَرّ و فَرّ اختیار بوالبشر
گوشست پاره آلت گویای او	پیه پاره منظر بینای او
مسمع او از دوپاره استخوان	مُدْرکش دو قطره خون یعنی جنان
کرمکی واز قدر آکنده بی	طُمطراقی در جهان افکنده بی

البته می‌توان گفت مولوی به گونه‌ای دیگر از نظریه اختیار و شر دفاع می‌کند؛ بدین معنی که می‌توان میان علیت و اختیار سازگاری ایجاد کرد. فعل آدمی می‌تواند مختارانه و آزادانه باشد و شرور منشأ در اختیار آدمی دارد و نه در آفرینش خداوند؛

حتی اگر گزینش و انتخاب این فعل شرّ توسط انسان به وسیله خدا یا عمل طبیعی دیگری تعیین پیدا کرده باشد، لذا مولوی می گوید:

چون که گفתי کفر من، خواست وی است
 خواهست خود را نیز هم می دان که هست
 زانکه بی خواه تو خود کفر تو نیست
 کفر بی خواهش تناقض گفتنی است...
 یا...

ور بخواب آیم مستان ویم
 ور بیداری بدستان ویم
 ور بگرییم، ابـر پر زرق ویم
 ور بخندیم، آن زمان برق ویم
 ور بخشم و جنگ عکس قهر اوست
 ور بصلح و عذر عکس مهر اوست
 ما که ایم اندر جهان پیچ پیچ
 چون الف او خود چه دارد، هیچ هیچ

۴- نظریه «تلازم شرّ و کمال انسانی»:

پیروان این نظریه معتقدند میان شر و رنج‌ها و کمال و سعادت رابطه علی وجود دارد؛ به عبارتی وجود مصائب، دردها و سختی‌ها نه تنها مقدمه زیبایی‌ها، نیک‌بختی‌ها و کمالات است؛ بلکه امری ضروری است. مفسران اسلامی که مسئله شر توجه آن‌ها را برانگیخته است در توجیه وجود شرور چند پاسخ دارند. یکی «بهترین جهان» است، دیگری «ثواب در آخرت» می‌باشد و سومی نظریه «کمال» است. در تبیین این نظریه به آیاتی از قرآن استناد کردند که آسانی و سعادت و کمال را نهفته در دشواری، مشقت و ابتلائات می‌داند. همچون:

فان مع العسر یُسرا، ان مع العسر یُسرا (سوره انشراح، آیات ۶ و ۵) یا: لقد خلقنا الانسان فی کبدٍ (سوره بلد، آیه ۴) در آیات سوره بقره ۱۵۵، سوره لقمان آیه ۲۹، سوره فاطر آیه ۱۳، سوره حج آیه ۶۱، همین رهیافت تبیین شده است. در نامه ۴۵ نهج البلاغه، امیرالمؤمنین مثالی درباره درخت در طبیعت آزاد که متحمل سرما و سختی و شدائد است می‌زند و آن را «اصلب عوداً» برشمرده و در مقابل درختان در ناز و مراقبت را ارقّ جلوداً می‌نامد. در نتیجه موجودی که متحمل مصائب گردد، مقاومت، صبر و کمالاتش افزون‌تر است از انسانی که در آسایش و ناز تربیت شود. (نهج البلاغه،

شهیدی، نامه ۴۵) این رویکرد در آیات و گفتار امامان (ع) و بزرگان اندیشه اسلامی به عنوان مهمترین راهبرد در پاسخ به رنج‌ها، شدائد و سختی‌های عالم نگر بسته شده است. مولوی در عبارات بسیاری به این دیدگاه اشتیاق نشان داده و یکی از مهمترین دلایل وجود شرور و رنج‌ها در حیات بشری را مقدمات لازم جهت دست یافتن به پاکی، لطافت، بافرگی، کمال و سعادت تلقی می‌کند:

پوست از دارو بلاکش می‌شود	چون آدمی طائفی خوش می‌شود
ور نه تلخ و تیز مالیدی در او	گننده گشتی ناخوش ناپاک بو
آدمی را نیز چون آن پوست دان	از رطوبت‌ها شده زشت و گران
تلخ و تیز و مالش بسیاریه	تا شود پاک و لطیف و بافره
ورنمی‌تانی رضا ده ای عیار	که خدا رنجت دهد بی اختیار
که بلای دوست تطهیر شماست	علم او بالای تدبیر شماست

همین توصیف را جلال‌الدین در توجیه وجود مرگ و زندگی، نیستی و هستی،

ظلم و عدالت، شر و خیر و زیبایی و زشتی نیز می‌آورد:

منعمی پنهان کنی در ذل فقر	طوق دولت بندی اندر غل فقر
زد، اندر ضد پنهان مندرج	آتش، اندر آب سوزان، مندمج
روضه‌ای در آتش نمرود درج	دخل‌ها رویان شده از بذل و خرج
تابه گفته مصطفی شاه نجاح	السَّمَاخُ يَا أُولِي النَّعْمِ رِيح
مانقَص مال من الصدقات قط	انما الخیرات نِعَم المُرْتَبط
میوه شیرین نهان در شاخ و برگ	زندگی جاودان در زیر مرگ

از بررسی نظریه‌های دیگر همچون شرّ و جهل آدمی، شرّ و ثواب آخرت، شرّ و اصل مکافات، و شرّ و بهترین جهان درمی‌گذرم و چون مقصود گوهری نوشتار بر اختصار است؛ لذا می‌کوشم تا یک مسئله مهم را بکاوم و گفتار را به پایان برسانم. آن مسئله، مناقشه نسبت در منظر مولوی و موافقت‌ها و مخالفت‌های دیگران با اوست. آیا خیر و شر و زیبایی و زشتی اموری نسبی‌اند یا می‌توان ملاک قطعی بر آن آورد؟ آیا خیر و شر امری ذهنی و تابع ادراک فرد است یا بیرون و مستقل از

مدرک وجود دارد؟

مناقشه‌ای در «نسبیت خیر و شر از منظر مولوی»:

به نظر می‌رسد مولوی نتوانست بر مسئله شر غلبه کند و به گفته ملاصدرا این مشکل بزرگ تا زمان او همچنان لاینحل مانده بود (اسفار، ج ۷، ص ۶۲) و براساس گفتار برخی معاصرین، یکی از مسائل مهم فلسفی که با وجود کوشش‌های هزار ساله متفکران، پاسخ نهایی و قانع کننده‌ای به آن داده نشده است مسئله شر و تبیین آن است. (ر.ک: گرین، مقدمه)

جلال‌الدین درجایی می‌کوشد تا وجود شر را پذیرفته و به طور عمد از فواید شرور در تعالی روح، در پی کمال بودن آدمی به واسطه شر، شر و ابتلائات دنیوی، شر و آمیختگی با خیر، «بهترین جهان بدون شر ممکن نیست» و بالاخره از «لزوم شر برای مکافات عمل» سخن به میان می‌آورد؛ اما از سوی دیگر، تمایل بسیاری به نظریه «نیستی انگارانه شر» داشته و در قول درباره «نسبیت شر» به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا شر تنها بواسطه ادراک فرد پدیدآمده و به هیچ وجه وجود حقیقی و مستقل از معرفت آدمی ندارد. نظریه نسبیت درباره شر می‌تواند بر چهار رویکرد اطلاق گردد: الف) گاهی مراد از نسبی بودن شر این است که عالم سراسر خیر محض است؛ اما آدمی خیر کمتر را شر تلقی می‌کند:

بعد از این ما دیده خواهیم از تو بس تانپوشد بحر را خاشاک و خس
(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۱۱)

ب) گاهی مقصودمان از نسبی بودن شر، آمیختگی خیر و شر است که گاه خیر ظاهر می‌شود و گاه شر، هرگاه جنبه شر امری را نیرومندتر بنگریم، بر خیریت آن غلبه پیدا خواهد کرد:

جان چه باشد باخبر از خیر و شر شاد از احسان و گریان از ضرر
یا...

همچنین هرکس به اندازه نظر غیب و مستقبل ببیند خیر و شر

ج) احتمال سوم آن است که در عالم شرّ وجود ندارد؛ اما گاه فقدان نسبی خیر را شرّ می‌نامیم؛ به عبارتی، شرّ زمانی تحقق می‌یابد که میان چند امر مقایسه‌ای صورت دهیم و این مقایسه ضرورتاً بر اساس ایستار و موقف انسان است نه بر اساس حقیقت امر و واقعیت شیء:

چون صفابیند، بلا شیرین شود خوش شود دارو چو صحت بین شود

(مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۰۸)

د) معنا و احتمال چهارم این است که خیر و شر متعلق ادراک مدرک است. ممکن است امری نزدیک ناظر و مدرک زیبا باشد و نزد ناظر دیگر زشت و شرّ و حتی در دو زمان نزدیک مدرک امری خیر و شرّ شود. اگر زمان‌ها و زمینه‌ها یا مدرک تغییر یابد خیر و شر متفاوت خواهد شد:

آدمی دید است و باقی پوست است دید آن است آن که دید دوست است

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۴۰۹)

چهارمین معنا که به زعم نگارنده مورد قبول مولوی است موضوع بررسی و نزاع خواهد بود. مولوی در دفتر چهارم مهمترین ابیات نسبی‌گرایی شر را بیان می‌کند و اکثر محققان این مجموعه ابیات را در مطالعاتشان در موضوع شر ذکر کرده اند:

پس بد مطلق نباشد در جهان بد به نسبت باشد این را هم بدان

در زمانه هیچ زهر و قند نیست که یکی را با دگر را بند نیست

مر یکی را با دگر را پای بند مر یکی را زهر و بردیگر چو قند

زهرمار آن مار را باشد حیات نسبتش با آدمی باشد ممت

خلق آبی را بود دریا چو باغ خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ

همچنین بر می‌شمرای مردکار نسبت این از یکی کس تا هزار

زید اندر حق آن شیطان بود در حق شخص دیگری سلطان بود

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۶۵ تا ۷۱)

نسبی‌گرایی مولوی در موضوع خیر و شرّ بیانگر این نکته مهم است که موجودات

در عالم، در روح و جان و معرفت آدمی مؤثر بوده و سبب خلق زیبایی و زشتی از یک

موضوع می‌شوند؛ به عبارتی، تفاوت در دستگاه معرفتی و پیشینه‌های ذهنی انسان‌ها سبب تفاوت احکام درباره یک شیء خواهد شد. نسبی بودن شرّ و خیر به معنای شخصی و ذوقی بودن احکام نیست که بدون ملاک باشد بلکه درهم‌تنیدگی همانندی‌ها و ناهمانندی‌های اشیاء در عالم، تفاوت ادراکات بشر و مفروضات و پیشینه‌های ذهنی و تفاوت تأثیرگذاری اشیاء، سبب شکل‌گیری نظریه نسبیت می‌شود. این امور سه‌گانه سبب می‌شود که یک شیء در معرفت یک فرد خیر و زیبا و در منظر یک فرد دیگر شرّ و زشت تلقی گردد. بعلاوه مولوی تحت تأثیر ابن‌سینا معتقد است علاوه بر تلقی‌های متفاوت، سود و زیان شخص نیز سهم بسیاری در تلقی خیر و شر داشته و اگر امری برای ما سودمند جلوه کند آن را زیبا و خیر و اگر شیء مضر باشد آن را زشت و شرّ می‌نامیم:

جان چه باشد باخبر از خیر و شرّ شاد از احسان و گریان از ضرر
لذا مولوی هشدار می‌دهد که نباید خیر و شر را به معنی سود شخصی و زیان جزئی دید؛ بلکه آنرا در نظام کلی عالم مقایسه کرد:

منگر از چشم خودت آن خوب را بین به چشم طالبان، مطلوب را
مولوی نظام عالم را ذاتی جهان دانسته و قائل به رابطه علت و معلولی و غایت‌مندی عالم بوده، مرتبه هر وجود در نظام طولی و عرضی جهان را نه امری گراف و تصادفی بلکه مقوم ذات آن وجود برمی‌شمارد؛ لذا به سبب غایت و مصالحی که در مجموع عالم است وجود اموری به نام شرور، مطلق و محض نبوده، بلکه نسبی و آمیخته با خیر است. استدلال متکلمین و فیلسوفان اسلامی و نیز مولوی آن است که در این نظام مجموعی عالم، خیر کثیر است و بر شر اندک و جزئی غلبه دارد؛ بنابراین مجموع عالم خیر است. مولوی خیر و شرّ را صفات اشیاء می‌داند، صفاتی که به زعم وی اضافی و نسبی‌اند صفت حقیقی آن است که وجود فی نفسه و مستقل دارد، مثل حیات؛ اما صفات نسبی بدون طرف مقایسه اضافه تحقق نمی‌یابد؛ لذا وجودش لغیره اضافی است؛ اما باید دانست که مقصود مولوی از نسبیّت شرور این است که شرور ذاتی یعنی عدم‌ها از آنها منشأ می‌یابد. به عبارتی، مراد نسبی بودن در مقابل حقیقی

بودن است و نه نسبی بودن در مقابل مطلق بودن و الا بسیاری از خیرها به این معنی نسبی هستند. (مطهری ص ۱۳۱)

نسبی بودن گاهی در مقابل حقیقی بودن است و گاهی در مقابل مطلق بودن است. مراد مولوی از «بدمطلق نباشد در جهان»، شرّ حقیقی است.

همچنان که دیدیم شرور گاهی به مثابه یک صفت حقیقی تلقی می‌شوند و گاهی به منزله یک صفت نسبی. شرور گاهی خودشان اموری عدمی هستند و گاهی خود امور وجودی‌اند؛ اما چون منشأ نیستی می‌شوند، شر نامیده می‌گردند. دسته اول همچون فقر، نادانی، ناتوانی، قتل و دسته دوم مانند سیل، زلزله، اسلحه، ماشین و هواپیما (که سبب قتل در اثر تصادف می‌شوند) و زهرمار و دندان شیر. این امور نسبت به خود نه تنها شر نیست، بلکه کمال و خیر است. تیزی شمشیر و برندگی دندان درندگان و سرعت ماشین و نظایر آن خیر محسوب می‌شود. به هر روی تمایز نهادن میان معانی نسبی در امور عدمی و تبیین شر در مقابل خیر مطلق و شر در مقابل خیر حقیقی بسیار ضروری است. از نظر مولانا نظام عالم سراسر خیر است و تمام شرور نسبی تلقی می‌شوند؛ لذا در هستی ثنویت و دوگانگی حکفرما نیست. نیستی درهم تنیده باخیر و هستی است و شرور چون نسبی‌اند؛ لذا مبدأ مستقل نمی‌طلبند. به باور مولانا علت نسبی بودن احکام و نسبت شرور حتی در وجود واقعی اشیاء نیست بلکه در اضافه و مقایسه است که توسط فاعل شناسا صورت می‌گیرد؛ یعنی ممکن است انسانی همچون عارف کامل سراسر عالم را زیبا و خیر ببیند و شخص دیگر همه عالم را شر و رنج ببیند. اگر انسان با نگاه زیبایی به عالم بنگرد نسبتش با جهان متفاوت خواهد شد؛ لذا به این دلیل است که مولانا از خداوند می‌خواهد:

بعد از این ما دیده خواهیم از توبس تا نپوشد بحر را خاشاک و خس

(مثنوی، دفتر ششم، بیت ۲۳۱۱)

مولوی اعتقاد دارد که خیر و شرّ و زشتی و زیبایی و رنج و رفاه و غم و شادی، در نسبت با انسان و ادراک و فهم اوست که مفهوم می‌یابد و اگر فهم و نگاه مدرک نباشد، زیبایی و زشتی و خیر و شرّ نه مفهومی خواهد داشت و نه مصداقی لافسه

دارد.

تاکنون کوشیدیم دیدگاه مولوی درخصوص نسبی بودن شر را توجیه و تبیین کنیم؛ اما حقیقت این است که این تلقی مولوی درباره نسبت شرور، پاسخی قانع کننده نیست. بدون شک مولوی شرور را امری عدمی تلقی نمی کند بلکه رنجها و مصائب را امری دارای واقعیت فرض می نماید. این باور خود واجد مفروضات و اصنافی است. در هیچ یک از گفتارهای جلال الدین شر، امر وجودی مستقل تلقی نگردید. به باور وی شرور امور وجودی اضافی و مقایسه ای هستند. امراضافه چگونه می تواند آن چنان نقش سترگ و نیرومندی را بر خُلق و جان آدمی داشته باشد؟ شاید تحت تأثیر رویکرد تربیت رنجها و بلاها است که اکثر متفکران اسلامی، هیچ گنج و یُسری را بدون رنج و عُسر بدست آوردنی نمی دانند.

سعدی در این باب همچون مولوی می گوید:

کوتاه دیدگان همه راحت طلب کنند عارف، بلاء که راحت او دریلای او است
لذا مولوی در تأثیرات قطعی شر و رنج و درد در تربیت و سلوک آدمی گفتار
نغزی را در حکایت آن واعظ می آورد که دعا بر شرمی کرد تا خیر نصیصش گردد :

آن یکی واعظ چو بر تخت آمدی	قاطعان راه را داعی شدی
مر ورا گفتند کین معهود نیست	دعوی اهل ضلالت جود نیست
گفت نیکویی ازینها دیده ام	من دعاشان زین سبب بگزیده ام
خبث و ظلم و جور چندان ساختند	که مرا از شر به خیر انداختند
بنده می نالد بحق از درد و نیش	صد شکایت می کند از رنج خویش
حق همی گوید که آخر رنج و درد	مر ترا لابه کنان و راست کرد
در حقیقت هر عدو داروی تست	کیمیا و نافع و دلجوی تست

(مثنوی، دفتر چهارم، ابیات ۸۱ تا ۹۴)

مولوی نه تنها شر و رنج و درد را مقدمه کسب فضایل برمی شمارد بلکه نفس مؤمن را ممد کسدر درد می بیند که به واسطه این رنج می تواند پربها و سنگین گردد:
نفس مؤمن اشغری آمد یقین کو بزخم رنج زفتست و سمین

زین سبب برانبیا رنج و شکست
از همه خلق جهان افزون ترست...
تلخ و تیر و مالش بسیار ده
تا شود پاک و لطیف و با فره
روشن است که مولوی در بسیاری از موارد، وجود رنج و تلخی و تیر و شرّ
را انکار نکرده، بلکه بر اهمّیت آن تأکید ورزیده است. این رویکرد با نگاه و تلقی وی
در خصوص اضافی بودن شرّ ناسازگاری دارد. گرچه وجود داشتن شرور نکته بسیار
مهم و راهبردی اساسی در مواجهه منطقی با آن است، اما مولوی در همه جا بدین
راهبرد وفادار نمی ماند.

فهرست منابع:

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه. ترجمه سید جعفر شهیدی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۷، ۱۳۷۴.
- زمانی، کریم. شرح جامع مثنوی معنوی. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۰.
- ابن سینا. الهیات شفاء. مقدمه ابراهیم مدکور. بیروت، ۱۴۰۴.
- ارسطو. متافیزیک. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: نشر گفتمان، ۱۳۶۷.
- شیرازی، صدرالدین محمد. الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ۱۹۸۱.
- _____ شرح اصول کافی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- شیرازی، قطب الدین. شرح حکمة الاشراق. قم: انتشارات بیدار.
- طوسی، خواجه نصیر الدین. شرح الاشارات. حاشیه فخر رازی. قم: کتابخانه آیه الله نجفی مرعشی، ۱۴۰۳.
- فارابی، ابونصر. التعلیقات. بیروت: دار المناهل، ۱۴۰۸ ق.
- کلام فلسفی، (مجموعه مقالات). مقاله جی. ال. مکی. ترجمه سلطانی و نراقی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.

- گرین، گراہام. جلال و قدرت. ترجمہ ہرمز عبداللہی. تہران: طرح نو، ۱۳۷۳.
- مصباح یزدی، محمد تقی. آموزش فلسفہ. تہران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- مطہری، مرتضیٰ. عدل الہی. تہران: انتشارات صدرا، چ ۹، ۱۳۷۴.
- میرداماد، محمدباقر. القبسات. تعلیق و تصحیح مہدی محقق. تہران: دانشگاه تہران، ۱۳۷۴.
- ہاسپرس، جان. فلسفہ دین. ترجمہ و نشر محدود، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، بی تا.
- یاسپرس، کارل. دورہ آثار افلاطون. ترجمہ محمد حسن لطفی، ج اول، تہران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۳.

منابع لاتین:

- Mackic, John. Evil and omnipotence. mind quarterly. vol/ lxiv, 1955.
- Plantinga, alvi. The Nature of Necessity. oxford. clarendon press, 1974.