

خیر و شر در منظر علامه طباطبایی

محمد بهرامی

یکی از مباحث دشوار و توان‌سوز کلامی بحث خیر و شر است. این بحث پیشینه‌ای بس بلند دارد. اندیشمندان بسیاری در طول تاریخ دینداری به بحث و بررسی مشکل شرور نشسته‌اند. شماری، شرور عالم را ناسازگار با وجود خدا و صفات حق تعالی می‌دانند و عده‌ای ناسازگاری شرور با وجود خدا و صفات حق تعالی را بر نمی‌تابند و از شبهات ملحدان پاسخ می‌دهند. در جمهور افلاطون، وجود شرور ناسازگار با خیرخواهی خداوند نمایانده شده است و نسبت شرور به خدا انکار شده است:

«گفتم آنچه به نظر من می‌رسد این است که شاعر در تصنیفات خود اعم از حکایات و غزلیات و تراژدی‌ها باید همیشه خدا را چنان که هست توصیف کند. گفت راست است. گفتم آیا صفت ذاتی خداوند خوبی نیست و آیا توصیف خداوند ذکر خوبی او نیست؟ گفت چرا. گفتم مگر نه این است که آن چه خوب باشد زیان‌آور نمی‌تواند بود؟

گفت: به عقیده من همین طور است. گفتم: البته آن چه زیان‌آور نباشد امکان زیان رساندن در آن نیست. گفت البته. گفتم مگر نه این است که آن چه منشأ شر نباشد مسبب شر نیز نخواهد بود؟ گفت همین است. گفتم آن نه این است که آن چه خوب است عمل خیر از آن ظاهر می‌شود؟ گفت چرا. گفتم پس هر آن چه خوب باشد مسبب خیر است. گفت: آری. گفتم: بنابراین آن چه خوب باشد مسبب همه چیز نمی‌تواند بود بلکه فقط منشأ خیر است نه منشأ شر.

گفت البته همین طور است. گفتم پس بر خلاف عقیده عموم، خداوند چون خوبست مسبب همه چیز نیست، بلکه فقط جز کوچکی از آن چه برای انسان رخ می‌دهد از جانب خدا است و آن خیر است و حال آن که قسمت اعظم آن چه بر بشر وارد می‌شود یعنی شر از جانب خدا نیست. به عبارت دیگر هر آن چه خیر است جز خدا مسببی ندارد ولی منشأ شر غیر از خدا است. گفت به نظر من استدلال تو بسیار صحیح است. گفتم پس ما باید از شبهه‌هائی که هومر یا شعرای دیگر درباره خدایان القا کرده‌اند بپرهیزیم.

از آن جمله است این گفتار سخیف که «در آستانه قصر زئوس دو سبو نهاده‌اند یکی پر از سرنوشت خوب یکی پر از سرنوشت بد و هر گاه خدا نصیب کسی را از هر دو سبو مقرر کند زندگی آن شخص گاه قرین شادی و گاه قرین حزن و الم است اما کسی که فقط از سبوی دوم بهره ببرد همواره دچار بدبختی و گرسنگی خواهد بود و نیز باید این قول را رد کنیم که «هم خیر و هم شر هر دو از جانب خدا است.»...

و نیز نخواهیم گذاشت این سخنان اسکلیوس به گوش جوانان برسد که می‌گوید: «خدا هنگامی که بخواهد خانه کسی را از بن براندازد او را به گنهکاری و می‌دارد تا مستوجب کیفر گردد...» اگر کسی خداوند را که خیر محض است مسبب شر معرفی کند ما باید با تمام قوا بکوشیم که در شهر ما احدی چنین سخنی نگوید و نشنود تا شهر ما لایق قوانین نیکو باشد. باید پیر و جوان را از نقل این اقوال خواه به نظم خواه به نثر باز داریم. زیرا گفتن چنین چیزها مخالف دینداری و این اقوال مضر و متناقض است.

گفت درباره این قاعده من با تو هم عقیده هستم و آن را می‌پسندم. گفتم پس در مورد خدایان این نخستین قاعده ما خواهد بود که گویندگان و شعرای ما باید در گفته‌های خود آن را رعایت کنند؛ یعنی خداوند منشأ همه چیز نیست بلکه تنها منشأ خیر است.»¹

اپیکور (342-270 ق.م) دیگر اندیشمند جهان غرب در روزگار باستان می‌گوید:
«آیا خدا می‌خواهد از شر جلوگیری کند اما قادر نیست؟ در این صورت او قادر مطلق نیست. آیا قادر است اما نمی‌خواهد؟ در این صورت بدخواه است. آیا هم قادر است هم می‌خواهد؟ در این صورت شر از کجا است؟»²

آگوستین قدیس (354-430) از ناسازگاری شرور با صفات خدا می‌گوید:
«خدا یا نمی‌تواند شر را براندازد یا نمی‌خواهد اگر نمی‌تواند پس همه توان نیست و اگر نمی‌خواهد بنابراین همه خیر نیست.»³

در نگاه هیوم فیلسوف برجسته غرب نیز میان شرور و وجود خدا ناسازگاری وجود دارد. او در قالب یک برهان دو وجهی این ناسازگار را این گونه تقدیر می‌کند:

«اگر شر در جهان خواست خداست، در این صورت او نیکخواه نیست. اگر شر در جهان برخلاف خواست اوست، در این صورت او قادر مطلق نیست؛ اما یا مطابق خواست او یا برخلاف آن است. بنابراین یا خدا نیکخواه نیست یا قادر مطلق نیست.»⁴

در جهان اسلام نیز گروهی به بحث و بررسی شرور پرداخته‌اند. برخی، شرور را با صفات آفریدگار ناسازگار می‌خوانند. برای نمونه واصل بن عطاء بنیان‌گذار فرقه معتزله آفریدگار هستی را حکیم و عادل می‌خواند و نسبت ظلم و شر را به خدا ناروا می‌داند:

«ان الباری حکیم عادل، لایجوز ان یضاف الیه شر و لاطلم، و لایجوز ان یرید من العباد خلاف ما یأمر، و یحکم علیهم شیئا هم یجازیهم علیه، فالعبد هو الفاعل للخیر و الشر، و الایمان و الکفر، و الطاعة و المعصیه. و هوالمجازی علی فعله»⁵

«آفریدگار هستی حکیم و عادل است. نسبت ظلم و شر به خالق هستی روا نیست و اراده اینکه عباد خلاف آنچه به ایشان امر کرده انجام دهند جایز نیست، و روا نیست خداوند بندگان خویش را به انجام کاری حکم کند و ایشان را به جهت انجام آن کار مجازات کند. بنابراین بندگان خود فاعل خیر و شر، ایمان و کفر و طاعت و معصیت هستند و به فعل خویش مجازات می‌شوند.»

اخوان الصفا نیز در برابر هجمه‌های مخالفان خداپرستی یا خرده‌گیران دیندار به بحث و بررسی مسئله شرور نشسته‌اند و با عناوین زیر در پی زدودن ناسازگاری شرور با صفات خدا پرداخته‌اند:

«فی بیان قول القائلین ان اسباب الشرور فی العالم بالعرض لا بالقصد»

«فی بیان کمیة انواع الخیرات و الشرور فی هذا العالم»

«فصل فی بیان الشرور التي فی جبله الحيوانات»

«فصل فی بیان انواع الشرور التي تنسب الی الانفس الانسانیة من جهة احکام النفوس»⁶

ابن سینا فیلسوف برجسته جهان اسلام نیز در کتاب «النجاة» فصلی دارد در بیان کیفیت دخول شرور در قضاء الهی و انواع شر. به باور ابن سینا توصیف خداوند به خیر محض با وجود شرور در عالم هستی سازگار نیست. 7

لاهیچی نیز در گوهر مراد از ناسازگاری صفات خدا با وجود شرور می‌گوید:
«چون ثابت شد که جمیع موجودات واقعد به قضا و قدر الهی و از جمله موجودات به حسب ظاهر شرور است که واقع است در عالم. پس لابد است از بیان آن که صدور شر از خیر محض چگونه ممکن تواند بود و لابد است اول از تحقیق ماهیت شر» 8
علامه طباطبایی تفسیرگر برجسته شیعه در شمار اندیشمندانی است که در جای جای تفسیر گرانسنگ خویش خیر و شر را به بحث و بررسی نشسته است و پاسخ‌های استواری از مخالفان می‌دهد و راه‌حل‌های بسیار زیبایی از شرور عرضه می‌دارد.
بنابراین طرح نظریات علامه و مقایسه آن با دیدگاه‌های دیگر اندیشمندان در این موضوع بسیار بایسته و شایسته است.

تحلیل حقیقت خیر و شر

اندیشمندان بسیاری حقیقت خیر و شر را به بحث نشسته‌اند. تحلیل‌های عرضه شده از خیر و شر به دو گروه تقسیم می‌شود:
الف: شماری از فلاسفه چون افلاطون، ابن سینا، و صدرالمتهلین و... خیر را امری وجودی و شر را امر عدمی می‌دانند. به باور ایشان نفس وجود خیر است و نفس عدم شر.
ب: برخی از متکلمان خیر را امری مطلوب و شر را نامطلوب معرفی می‌کنند. در نگاه ایشان وجودی که ذاتاً مطلوب است خیر و دیگر وجودات شر نامیده می‌شوند.
در تفسیر گرانسنگ میزان این دو تحلیل از خیر و شر دیده می‌شود.

تحلیل نخست

تفسیرگر برجسته شیعه در مواردی خیر را امری وجودی و شر را امری عدمی می‌نامد:

«لکن لیس الشر الا عدم الخیر» 9

«ان النسبة بینهما (خیر و شر) نسبة العدم و الملكة» 10

عدمی بودن شر در نظرگاه علامه عدم مضاف است نه عدم مطلق. چه این که نویسنده میزان پس از گزارش دیدگاه افلاطون درباره عدمی بودن شر می‌نویسد:
«شرور موجود در عالم به جهت ارتباط و پیوندی که با دیگر حوادث جهان هستی دارند عدم مضاف خواهند بود نه عدم مطلق. بنابراین شرور بهره‌ای از وجود و وقوع دارند؛ چنان که فقدانها، نقص‌ها و مرگ‌ها و... سهمی از وجود دارند. به این اعتبار شرور در قضای الهی قرار می‌گیرند اما این داخل بودن شرور در قضای الهی، بالعرض است نه بالذات. زیرا آن‌چه ما به عنوان عدم می‌شناسیم دو صورت بیش

ندارد: یا آن چیز عدم مطلق است که نقطه مقابل وجود مطلق است و یا مضاف به ملکه، یعنی عدم کمال وجود از چیزی که شأن آن وجود است چون نابینایی که عدم بصر است. 11»
در نظرگاه علامه عدم مطلق به دو صورت تصور دارد:

1. نسبت عدم به ماهیت یک چیز نه وجود آن مانند تصور عدم زید و فرض معدوم بودن زاید. این صورت یک تصور عقلی است که شری در آن وجود ندارد. چون موضوع مشترک میان بود و نبود را تصور نکرده‌ایم تا نبودش شر باشد. بله امکان دارد که عدم چیزی را مقید به چیز دیگری کرد مثلاً عدم زید موجود را تصور کرد و او را پس از وجود معدوم فرض کرد. این عدم شر است اما عدم ملکه است.
 2. صورت دوم آن است که عدم یک چیز را نسبت به دیگر موجودات لحاظ کنیم. مانند نبود وجود واجبی برای موجودات امکانی و نبود وجود انسانیت برای اسب و مانند این که گاو وجود اسب را ندارد. این صورت از عدم از لوازم ماهیات اعتباری است نه مجعول و محقق.
- قسم دوم از عدم همان عدم ملکه است. این عدم عبارت است از فقدان و نبود کمال برای چیزی که شأن آن داشتن آن کمال است. چون انواع فسادها، نواقص و عیب‌ها، آفات، امراض و... شرور دسته دوم در مادیات رخ می‌دهد و از قصور استعداد نشأت می‌گیرد و به ذات حق تعالی مستند نیست؛ یا ناشی از ذات خدا نیست چه این که علت عدم، عدم است و علت وجود، وجود.
- بنابراین آنچه اراده الهی به آن تعلق گرفته است و در قضای الهی می‌گنجد، همان مقداری است که وجود به خود گرفته است. بنابراین اراده و قضای الهی تنها به همان مقداری از وجود تعلق می‌گیرد که بر حسب استعداد و قابلیت، وجود به خود گرفته است اما عدم مقارن با آن مستند به عدم قابلیت آن شی و قصور استعداد آن می‌باشد. و این که این عدمها را مخلوق دانسته و نسبت جعل به آنها می‌دهیم از آن جهت است که متحد با همان مقدار از وجود است.

تحلیل دوم

به باور علامه خیر امری ذاتاً مطلوب و شر امری نامطلوب است:

«والنفع خلاف الضرر و یطلقان علی الامور المطلوبه لغيرها او المکروهه لغيرها کما ان الخیر و الشر یطلقان علی الامور المطلوبه لذاتها او المکروهه لذاتها» 12»

«نفع در برابر ضرر قرار دارد. و این دو به اموری اطلاق می‌شوند که مطلوب یا مکروه برای دیگران است چنان که خیر و شر به اموری اطلاق می‌گردند که مطلوب بالذات یا مکروه بالذات است.»

«الاصل فی معنی الخیر هو الانتخاب و انما نسّمی الشیء خیرا لانا نقیسه الی شیء آخر نرید ان نختار احدهما فنتخبه فهو خیر و لا نختاره الا لکونه متضمنا لما نریده و نقصده فما نریده هو الخیر بالحقیقه و ان کنا اردناه ایضا لشیء آخر فذلک الاخر هو الخیر بالحقیقه و غیره خیر من جهته فالخیر بالحقیقه هو المطلوب لنفسه یسمی خیرا لکونه هوالمطلوب اذا قیس الی غیره، و هوالممتخب من بین الاشیاء اذا اردنا واحد منها و تردنا فی اختیاره من بینها فالشیء کما عرفت انما یسمی خیرا لکونه متخبنا اذا قیس الی شیء آخر موثر بالنسبه الی ذلک الآخر ففي معناه نسبة الی الغير» 13»

«اصل در معنای خیر انتخاب است و اگر چیزی را خیر می‌نامیم از آن جهت است که آن را با دیگری مقایسه می‌کنیم و یکی را برمی‌گزینیم و آن را خیر معرفی می‌کنیم و بدیهی است که در میان چند چیزی آن موردی را انتخاب می‌کنیم که هدف ما را تأمین کند.

پس در حقیقت آن‌چه را مطالبه می‌کنیم خیر است هر چند ما آن را برای چیز دیگری می‌خواهیم اما خیر حقیقی همان مقصد ما می‌باشد و آن مورد دیگر به خاطر مقصد ما خیر شده است. بنابراین خیر حقیقی آن است که به خاطر خودش مطلوب است و اگر آن را خیر نام می‌نهیم به جهت مقایسه با چیزهای دیگر و انتخاب آن است. پس هر چیزی تنها وقتی خیر نامیده می‌شود که با چیز دیگری مقایسه گردد و نسبت به آن چیز مؤثر باشد. بنابراین در معنای خیر معنای نسبت به غیر نهفته است.»

بر این اساس نویسنده میزان خیر را صفت مشبیه می‌خواند و آن را افعال التفضیل نمی‌شناسد و احکام افعال التفضیل را بر آن بار نمی‌کند.

«فالحق ان الخیر انما یفید معنی الانتخاب... و یقصدہ کل شیء» 14

به این جهت شماری اصل خیر را «أخیر» دانسته‌اند. در صورتی که این نظریه صحیح نیست چه این که اگر اصل خیر اخیر بود، باید تمام قواعد جاری بر افعال التفضیل بر این واژه نیز بار گردد در صورتی که:

1. مشتقاتی چون افاضل و فضلی و فضلیات از این کلمه مشتق نشده است.
2. در برخی آیات خیر معنای افعال التفضیل نمی‌دهد مانند: «قل ما عندالله خیر من اللہو» (جمعه/ 11)
3. نتیجه آن که خیر صفت مشبیه است و از جهت ماده فایده افعال التفضیل را دارد.

اقسام شر

افلاطون شرور را به دو دسته تقسیم می‌کند:

1. شروری که از ناحیه انسان رخ می‌دهد.
2. شروری که در عالم طبیعت وجود دارد.

ابن سینا می‌نویسد:

«و اعلم ان الشر علی وجوه: فیقال: شر، لمثل النقص الذی هو الجهل و الضعف و التشویة فی الخلقه. و یقال: شر لما هو مثل الالم و الغم الذی یكون هناك ادراک ما لسبب، لافقد سبب فقط. فان السبب المنافی للخیر المانع للخیر و الموجب لعدمه ربما کان مباینا لایدرکه المضرور کالسحاب اذا ظلل فممنع شروق

الشمس عن المحتاج الی ان یتکمل بالشمس» 15

«شر اقسامی دارد: گاه شر گفته می‌شود و مراد از آن نقص است. مصادیق این نقص عبارتند از جهل، ضعف و زشت‌رویی. و گاه شر اطلاق می‌شود و مراد از آن درد و غمی است. البته درد و غمی که نسبت به سبب آن شناختی وجود داشته باشد. چه این که سببی که ناسازگار باخیر است و یا این که نیستی خیر را موجب می‌شود گاه مباین با خیر است و آن کسی که ضرر کشید متوجه آن نمی‌باشد. مانند ابری که سایه می‌افکند و مانع از تابیدن نور خورشید به موجود نیازمند نور می‌شود.»

همو در کتاب شفاء نیز می‌نویسد:

«و اعلم ان الشر يقال على وجوه فيقال شر، لمثل النقص الذي هو الجهل و الضعف و التشويه في الخلقه و يقال شر لما هو مثل الالم و الغم الذي يكون ادراك ما بسبب لافقد سبب فقط. فان السبب المنافي للخير المانع للخير، و الموجب لعدمه ربما كان مبابنا لايدرکه المضرور کالسحاب اذا ظلل فممنع شروق الشمس عن المحتاج الى ان يستكمل بالشمس.»¹⁶

نویسندگان اخوان الصفا شرور را به چهار گروه تقسیم می‌کنند:

1. ما نسبت الى سعود الفلك و نحوسه.
2. ما ينسب الى الامور الطبيعه من الكون و الفساد و ما يلحق الحيوانات من الآلام و الاوجاع.
3. ما ينسب الى ما في جبله الحيوانات من التآلف و التنافر و الموده و التباغض و ما في طباعها من التنازع و التغالب.

4. ما ينسب الى ما يلحق النفوس التي تحت الامر و النهي في احكام النفوس من السعادة و المنحسه في الدنيا و الاخره جميعا.¹⁷

لايب نیتز، شرور را به چهار گره تقسیم می‌کند:

1. شر طبیعی مانند زلزله، آتشفشان، خشکسالی، گردبادها و شروری که در میان نباتات، جمادات و حیوانات رخ می‌دهند.

2. شر اخلاقی که از اراده و اختیار آدمی نشأت می‌گیرد و در ادیان ابراهیم به آن گناه گویند.

3. درد و رنج که انسان در روح به واسطه جسم و بدون آن احساس می‌کند مانند دندان درد و شرم و کمروبی و احساس حقارت.

4. شر ما بعد طبیعی، به باور لایب نیتز در میان منادها، خدای متعال تنها موجودی است که ممکن الوجود نیست و بقیه ممکن الوجودند و ممکن الوجود یعنی محدود الوجود و محدود الوجود یعنی ناقص الوجود و ناقص الوجود یعنی شریر الوجود.¹⁸

براین دیویس، دیگر فیلسوف برجسته غربی شر را به مابعدالطبیعی و اخلاقی تقسیم می‌کند:

«ما در جهان اطرافمان انواع شر را می‌یابیم که آن را به دو نوع می‌توان تقسیم کرد: معمولاً این دو قسم شر مابعدالطبیعی و شر اخلاقی نامیده می‌شود.¹⁹

شر مابعدالطبیعی در نگاه «براین دیویس» همان شر طبیعی در نظریه «لایب نیتز» است چه این که مصادیقی که «دیویس» برای شر مابعدالطبیعی شمارش می‌کند از مصادیق روشن شر طبیعی است.

برخی دیگر از فلاسفه غربی مانند «جان هاسپرس» و «سوئین برن» نیز شرور را به اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌کنند...²⁰

نویسنده تفسیرالمیزان در بحث استناد حسنات و سیئات به خدا از مصادیق گوناگون حسنات و سیئات در دوره‌های مختلف می‌گوید:

«انسان‌ها نخست حسن را برای زیبایی افراد به کار می‌بردند. در این کاربرد، حسن عبارت از قرار گرفتن هر عضو صورت در جای مناسب خود بود. پس از مدتی معنای حسن گسترده شد و به افعال و معانی اعتباری و عناوینی رسید که جنبه اجتماعی داشت مثل سعادت حیات انسان و بهره‌مندی از حیات و عدم

ملائمت. بنابر این عدل حسن است و احسان به مستحق نیز حسن، چنان که تربیت و تعلیم حسن است و ظلم و عدوان و مانند آن سیئه؛ زیرا نمونه‌های اول با سعادت انسان سازگار است و نمونه‌های دوم ناسازگار می‌نماید. این صورت از حسن و آن چه در برابر آن قرار می‌گیرد تابع فعل است که متصف به آن می‌شود از جهت ملائمت با غرض اجتماع. بنابراین برخی از افعال از حسن دائمی برخوردارند مثل عدل و تعدادی قبیح دائمی و ثابت دارند چون ظلم.

برخی از افعال نسبت به احوال، اوقات، مکانها و مجتمعات متفاوت می‌شوند. برای نمونه خندیدن نزد عده‌ای حسن است و در نگاه بزرگان قبیح، سرور در محفل عزا و مساجد و معابد قبیح است و در دیگر مجالس حسن» 21

به باور علامه سرانجام معنای حسن و قبیح به حوادث خارجی کشیده شد. مانند حوادث فردی و اجتماعی، برخی از این حوادث سازگار با آرزوهای انسان و سعادت او در حیات فردی و اجتماعی است. مثل عافیت، صحت یا رفاه، و شماری با حیات فردی و اجتماعی ناسازگار می‌نماید. چون فقر، مرض، ذلت، و اسارت که این امور سیئات نامیده می‌شود.

در نظرگاه علامه حسن امری ثبوتی و دائمی است و قبیح معنای عدمی دارد. قبیح یعنی فقدان صفت ملائمت و موافقت و گرنه نفس شیء یعنی فعل قطع نظر از موافقت و عدم موافقت واحد است و تفاوتی در آن نیست.

وقتی عده‌ای گرفتار سیل یا زلزله می‌شوند این شر در نگاه دشمنان ایشان حسن است و در نگاه زلزله‌زدگان و سیل‌زدگان سیئه است.

در نگاه علامه طباطبایی شرور به شر تکوینی و شر تشریحی تقسیم می‌شود. ملک و عزت خیر تکوینی است و زوال الملک و ذلت، شر تکوینی. خیر تکوینی امری وجودی و شر تکوینی فقدان خیر است، در برابر خیر و شر تکوینی، طاعات و معاصی خیر و شر تشریحی نامیده می‌شوند. در برابر این دو نوع، علامه از برخی شرور نام می‌برد که در شمار تشریعیات و تکوینیات نیست مانند بیماری، فقر، خواری و... 22 در نگاه علامه دسته دیگری از شرور، طبیعی هستند مانند زلزله، سیل و...

راه حل‌ها

مشکل شرور از دیر باز فکر و اندیشه خداپاوران را به خود مشغول داشته است. خداپاوران با راه‌کارهایی در جهت زدودن ناسازگاری ظاهری شرور با وجود خدا و صفات حق تعالی هستند. برخی با انکار وجود شرور، عده‌ای با عدمی خواندن شرور، شماری با ضروری دانستن شرور برای دست‌یابی به عالی‌ترین خیر و... در پی عرضه راه‌حل هستند.

علامه طباطبائی نیز در شمار اندیشمندان و فیلسوفانی است که راه‌حلهایی در راستای زدودن ناسازگاری عرضه می‌دارد.

در نظرگاه علامه راه‌کار برون رفت از ناسازگاری ظاهری وجود شرور با وجود خدا و صفات حق تعالی بسته به نوع شرور متفاوت است. در مورد شرور تشریحی، ناسازگاری میان صفات حق تعالی و وجود خدا رخ نمی‌دهد؛ چه این که خیر و شر تشریحی با اختیار و اراده فرد رخ می‌دهد. چنان که برخی شرور دیگر

چون فقر، خواری، بیماری و... از اختیار انسان بر می‌خیزد. انسان مختار، انسانی است که بتواند هم خیر و هم شر را انجام دهد هر چند در نهایت امر و با یک نظر کلی این قبیل از شرور به خدا باز می‌گردد. در مورد خیر و شر تکوینی نیز ناسازگاری ظاهری را می‌توان با راهکارهایی از میان برد.

راهکار نخست

خیر و شر نسبی هستند نه ذاتی. بنابراین میان شرور و وجود خدا و صفات او ناسازگاری رخ نمی‌دهد؛ چه این که آنچه در نگاه عده‌ای خیر است، در نگاه دیگران شر جلوه می‌کند. آنچه از افق پایین شر می‌نماید از افق بالاتر خیر است. آنچه نزد انسان‌ها شر می‌نماید، نزد آفریدگار هستی خیر است. بر این اساس علامه در مقام جمع میان دو گروه از آیات از نسبی بودن خیر و شر می‌گوید. به باور ایشان دسته‌ای از آیات تمام موجودات جهان هستی را آفریده حق تعالی معرفی می‌کند: «و ان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر/ 21) و گروه دیگری از آیات: «الذی احسن کل شیء خلقه» (سجده/ 7) و «ذالکم اللہ ربکم خالق کل شیء لا اله الا هو» (غافر/ 62) آفریده‌های خداوند را خیر معرفی می‌کنند.

نتیجه این دو گروه از آیات این است که تمامی مخلوقات خداوند خیرند. بنابراین اگر عده‌ای شماری از مواهب الهی را شر می‌بینند این مواهب در نگاه دیگران شر نیست؛ بلکه این مواهب برای این موجودات شر است و مایه ضرر و برای دیگر موجودات و نظام علت و معلول و سبب و مسبب خیر می‌نماید.

راهکار دوم

شرور از امور عدمی هستند نه وجودی. شر فقدان، محرومیت و سلب است و آنچه شر می‌نماید، عدم نسبی خیر است. بنابراین میان شرور با صفات حق تعالی ناسازگاری رخ نمی‌دهد. «ایتاء الملک و الاعزاز» خیر است و نزاع این دو شر. در نتیجه شر عدم الخیر است. «و لا ضیر فی انتسابه الی اللہ سبحانه فانه هوالمالک للخیر لایملکه غیره فاذا اعطی غیره شیئا من الخیر فله الامر و له الحمد و ان لم یعط او منع فلاحق لغیره علیه حتی یلزمه علیه فیکون امتناعه من الاعطاء ظلما علی ان اعطائه و منعه کلیهما مقارنان للمصالح العامه الدخیله فی صالح النظام الدائر بین اجزاء العالم» 23 «در نسبت دادن این عدم به خدا اشکالی نیست، چه این که تنها خدا صاحب خیر است و غیر خدا مالک خیر نمی‌باشد. در نتیجه اگر چیزی از خیر را به کسی ارزانی داشت تنها امر، امر اوست و سپاس نیز برای اوست و اگر ارزانی نداشت یا منع کرد کسی حقی نخواهد داشت و نمی‌تواند اعتراض کند که چرا ندادی تا ندادنش ظلم باشد چه اینکه دادن و ندادن خیر با توجه به مصالح انجام می‌گیرد. مصلحتی که در تمام هستی و میان تمام اجزاء به چشم می‌خورد.»

همو در فرازی دیگر به بحث درباره شرور می‌پردازد:

«تمام آفریده‌های خداوند و تمام چیزهایی که ممکن است آفریده شوند خیر هستند و اگر به فرض محال بپذیریم که شری از شرور جهان هستی متعلق آفرینش قرار گرفته است آن شر پس از موجود شدنش چون

سایر موجودات خواهد بود؛ یعنی اثری از شر و قیح در آن دیده نمی‌شود مگر آن وجودش اضافه و ارتباط به شیء دیگری داشته باشد و بر اساس آن ارتباط شر جلوه کند. بنابراین مانند مار و عقرب به جهت آن اضافه‌ای که به ما دارند شر شناخته می‌شوند. اما در واقع منافع آنها از ضررشان بیشتر است و الا حق تعالی آنها را به وجود نمی‌آورد:

«الذی احسن کل شیء خلقه» (سجده / 7)

«تبارک اللّٰه رب العالمین» (اعراف / 54)

«و ان من شیء الا یسیح بحمده و لکن لاتفقهون» (اسراء / 44)

راهکار سوم

در نظرگاه علامه تمام اجزای عالم در یکدیگر پیچیده شده و موجودات جهان هستی به صورت برابر و همانند با یکدیگر در ارتباطند. بنابراین وجود شر برای تحقق بخشی به مصادیق خیر و تعریف خیر است. اگر شر نبود امکان دست‌یابی عقل به معانی خیر وجود نداشت. چه این که عقل ما هر معنایی را از مصادیق خارجی آن می‌گیرد اگر در عالم مصادیقی از شر و... نبود خیر هم رخ نمی‌داد. اگر دنیایی نبود آخرت هم نبود و... 25

در نتیجه شرور نیاز به فاعل ندارند تا انتساب آنها با وجود آفریدگار و صفات واجب الوجود ناسازگار نماید.

به باور علامه بخش دیگری از شرور جان هستی، شرور طبیعی هستند مانند زلزله و سیل و... شرور طبیعی معنای عدمی دارند و آن معنا فقدان صفت ملائمت و موافقت است. یک شیء یا یک رفتار وقتی ملائم باشد خیر است و وقتی سازگار نباشد شر نامیده می‌شود. بر این اساس زلزله و سیل با قطع نظر از صفتی که دارد نه شر است نه خیر. به همین جهت سیل و زلزله در حق زلزله زدگان شر و در نگاه مخالفان ایشان خیر می‌نماید. چنان که هر بلای دیگری وقتی بر کفار فرود آید خیر و وقتی بر مسلمانان نازل گردد شر است.

با این نگاه نویسنده میزان دیدگاه معتزله درباره خیر شر را به نقد می‌گیرد و استناد شرور را به خدا حتی با واسطه در خور قبول نمی‌بیند. 26

به باور علامه طباطبایی، نظریه جبرگرایان که خیر و شر اخلاقی را مستند به اراده خدا می‌دانند و دیدگاه مفوضه که خیر و شر اخلاقی را مستند به فرد می‌دانند نادرست است. زیرا این دو نظریه با هدف جمع میان دو روایت متفاوت شکل گرفته است. روایت «من زعم ان الخیر و الشر الیه فقد کذب علی اللّٰه» با نظریه مفوضه همخوانی دارد و روایت دیگر «و من زعم ان الخیر و الشر بغير مشیة اللّٰه منه فقد اخرج اللّٰه من سلطانه» با دیدگاه جبرگرایان سازگار است.

- 2- هاسپرس، جان، درآمدی به تحلیل فلسفی، موسی اکرمی، تهران، طرح نو، 1379_/522 .
- 3- دیویس، براین، درآمدی به فلسفه دین، ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1378_/29.
- 4- همان 523/.
- 5- شهرستانی، الملل و النحل، قم، شریف رضی، 1367/51.
- 6- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلاف الوفاء، تهران، مرکز نشر، 3/471-479.
- 7- ابن سینا، النجاء، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران 1379_/668.
- 8- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تهران، وزارت ارشاد، 1372_/323.
- 9- طباطبایی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، اسماعیلیان، 3/134.
- 10- همان 7/13.
- 11- همان، 13/187.
- 12- همان 2/196.
- 13- همان 3/132.
- 14- همان 3/133.
- 15- ابن سینا، النجاء، 669/.
- 16- ابن سینا، الشفاء، تهران، بنیاد حکمت اسلامی، 1382_1-2/415.
- 17- اخوان الصفا، رسائل اخوان الصفا و خلاف الوفاء، 3/474.
- 18- ملکیان، مصطفی، تاریخ فلسفه عرب، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، 1379_/287-288.
- 19- براین دیوس، درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری 28/.
- 20- رک: هاسپرس، جان، درآمدی به فلسفه دین 522/.
- 21- المیزان، 5/9.
- 22- همان.
- 23- همان، 3/134.
- 24- همان، 8/37.
- 25- المیزان 8/37-38.
- 26- همان، 3/135.