

تحلیل مسأله شر در اندیشه استاد مصباح

رضا برنجکار^۱

هادی وکیلی^۲

علی رضا بهرامی^۳

چکیده

مسأله شر در حوزه‌های اخلاقی، کلامی و فلسفی با پاسخ‌های متعددی مواجه شده است. از منظر استاد مصباح شر حقیقت واحدی است که در علوم مختلف تفسیر و پاسخی متناسب با آن دارد. ایشان همانند دیگر اندیشمندان دستگاه حکمت صدرایی، مجموعه‌ای از پاسخ‌ها را برای یک پاسخ جامع به این شبهه در کنار تحلیل‌های فلسفی و اخلاقی مناسب می‌داند. کلید این راه حل در شر اخلاقی شناخت انسان و اراده و اختیار او و تبیین مسأله بر پایه نسبت است. در تبیین فلسفی از شر طبیعی اما، تفسیر چرایی فعل خداوند در زنجیره‌ای کامل می‌شود که پس از خیر محض دانستن وجود، تبعی و حکمی دانستن شرور و نیز ابتناء پاسخ بر فطرت و توحید افعالی، راه حل مسأله به شمار می‌رود. این نوشته به دنبال تبیین این پاسخ‌ها به همراه پی جویی مبانی حاکم بر آن و همچنین تبیین نوآوری‌های ایشان است.

واژه‌های کلیدی: مصباح یزدی، لذت و اله، فطرت، توحید افعالی.

۱. استاد دانشگاه تهران.

۲. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۳. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه در پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، (نویسنده

مسئول)، Alirezab60@gmail.com

مقدمه

مسأله شر، سابقه تاریخی طولانی در میان مباحث علوم مختلفی همچون فلسفه، کلام و اخلاق دارد. گرچه تبار این مسأله در دوره باستان، تعریف دو مصدر برای آفرینش در جهان را نشان می‌دهد؛ اما در میان الهیون مسلمان، یهودی و مسیحی به عنوان چالشی فراروی خداباوری مطرح است. اندیشه‌های الحادی معاصر اما، انکار وجود و یا صفات خداوند و منطقی دانستن خداانا باوری را ثمره بحث از شرور دانسته اند. همین رویکردها، جایگاه مسأله در فلسفه دین معاصر را کلیدی و مهم ساخته است.

بعلاوه مسائلی همچون اراده و علم الهی، حسن و قبح، فطرت و دیگر ابزار شناختی بشر، رابطه خدا و جهان و هدف خلقت نیز از جمله مباحث پیوند خورده با این مسأله در فلسفه و کلام اسلامی است که دیدگاه پایانی در این مسأله بر زاویه نگاه و تحلیل هر یک از این مباحث نیز تأثیرگذار است.

این سابقه و دامنه گسترده، جستجو از میزان کارآمدی پاسخ‌های مطرح در اندیشه اسلامی و تطبیق آن با مباحث جدید را دو چندان می‌کند. دستگاه سنتی فلسفه اسلامی بر پایه اصول و مبانی پذیرفته شده خویش، مقتضای عنایت الهی و تعلق قضای خداوند به خیرات را عدمی دانستن شرور و تعلق تبعی اراده خداوند به آن می‌داند. گو آنکه در بسته پاسخ‌های نظام حکمت صدرائی، این تبیین همسو با نظام احسن و جریان خیر اکثری در عالم است.

حلقه‌های پاسخ در اندیشه کلامی، بر مدار مباحث حوزه عدل الهی تنظیم شده است. این تنظیم که بر پایه رسالت اصلی علم کلام بنیان نهاده شده، پس از طرح مبانی نظری مسأله همچون حسن و قبح و فعل اختیاری بشر و نسبت آن با اراده پروردگار، رنگ و بوی پاسخ به ابهامات و شبهات به خود گرفته و به مطالعه نسبت شرور با تعلق اراده الهی به قبائح، اصلح، عوض و اجل پرداخته است.^۱

استاد مصباح یزدی با رویکردی فلسفی و بر پایه جهان‌شناسی توحیدی به این مسأله نگاه کرده؛ لکن ضمن توجه به شبهات، حل شبهه کلامی را نیز با همین الگو

۱. نگارنده در مقاله‌ای با عنوان «شر و الم در اندیشه علامه حلی» به مطالعه این الگو در میان متکلمان امامی و معتزلی پرداخته است.

پیش گرفته است. گرچه این نوشته مختصر مجالی برای طرح همه مباحث پیوند خورده با شبهه شر و مبانی حاکم بر آن در اندیشه ایشان را ندارد، اما تلاش نگارنده بر آن است که به همه عناصر مؤثر در طرح و تبیین مسأله و پاسخ به آن اشاره کند.

۱. معنا و اقسام شر

فلسفه و کلام هر یک در توضیح رنج و الم انسان، در چهارچوب رسالت خویش سخن گفته‌اند. تکیه فلسفه بر وجود و مباحث آن، سخن از چیستی شر در نظام احسن و خیر اکثر حاکم در آن را محور اصلی قرار داده و چگونگی جای گرفتن آن در منظومه قضا و اراده الهی را در رتبه بعد مطرح کرده است. حال آنکه رسالت کلام - همانگونه که گذشت - اولویت را مسأله حسن و قبح و تنزیه فعل پروردگار از قبائح قرار داده است. این رویکرد کلی در نحوه تعریف، تقسیم و پاسخ به مسأله نیز اثر مستقیم می‌گذارد.

۱-۱. معنای شر

تعریف شر همانند خیر و وجود به شرح اسم و لوازم و مقتضیات است. استاد مصباح شر را بر محور حب ذات، کمال جویی و فطرت تعریف می‌کند. حلقه پایانی تحلیل و توجیه همه افعال - چه در بشر و چه در افعال خداوند - به حب ذات برمی‌گردد (مصباح، ۱۳۹۱ [الف]، ۱: ۳۳). کمال خواهی نیز به عنوان شاخصه‌ای مهم در صدق و انتساب خیر و شر به حساب می‌آید. البته تفسیر کمال خواهی اگر منوط به رغبت فرد باشد، نسبی بودن شر را نتیجه می‌دهد: «اگر موجودی موجب رشد و کمال موجودی دیگر شود، از این جهت خیر است؛ و اگر باعث انحطاط، ضعف یا نقص آن شود، از این جهت شر است. این خیر و شر نسبی است، وجود زهر برای مار خیر است، اما برای مارگزیده شر است. مطابق این مفهوم از خیر، فطرت و سرشت انسان و تمامی قوای خدادادی او برای خود انسان خیر است؛ یعنی می‌توانند موجب رشد و کمال انسان شوند، اگر چه برای موجود دیگری که از ناحیه انسان صدمه می‌بیند، شر است» (مصباح، ۱۳۸۸، ۱۱۲). با این وصف کمال خواهی مبتنی بر رغبت انسان از نگاه عرفی، ملاک تعریف خیر و شر است که نتیجه‌ای جز نسبی بودن این مفهوم را به دنبال ندارد.

از منظر استاد مصباح، مدار سنجش کمال و مصلحت از یک فرد باید به عرف نوع

بشر و مصلحت نوع انسان تغییر یافته و سنجه تعریف قرار گیرد (مصباح، ۱۳۸۳ [الف]، ۲: ۴۲۱). به نظر می‌رسد مخالفان نیز بر کمال خواهی و حب ذات تأکید دارند، اما از منظر ایشان طرح مصلحت نوع به جای مصلحت فرد، دیگر اندیشی و فروکاهیدن جایگاه فرد و شخصیت او به شمار می‌رود.^۱ استاد مصباح یزدی این اشکال را با طرح مسأله فطرت و جایگاه آن در لذت و کمال جویی به عنوان یک اصل پاسخ داده است. به باور ایشان تنها منشأ اختلاف انسان‌ها، در شناخت مصادیق و محاسبه منفعت و ضرر است (مصباح، ۱۳۸۰، ۳۷). تغییر سنجه تعریف از حب ذات و کمال خواهی به نوع بشر و مصلحت آن را می‌توان معلول قیاس ناقص فعل بشر و فعل خداوند دانست، چه آنکه محوریت کمال خواهی و حب ذات فردی ثمره‌ای جز منفعت‌گرایی و شخصی‌سازی مسأله ندارد.

۲-۱. اقسام شر

استاد مصباح یزدی معنای شر را بر اساس استقصاء و تقسیم‌بندی استعمالات شر دنبال می‌کند. این تقسیم در عبارت ذیل قابل پیگیری است: «حاصل سخن درباره خیر و شر این است که ما مفهوم خیر را تقریباً به سه صورت استعمال می‌کنیم: ۱. خیر اصیل و فی نفسه ۲. خیر نسبی یا مقایسه‌ای ۳. خیر اخلاقی یا ارزشی» (مصباح، ۱۳۸۸، ۱۰۹).

هر کدام از این سه استعمال مرتبه‌ای از معنای خیر و شر را روشن می‌سازد. در اندیشه فلاسفه خیر مطلق بر خداوند اطلاق می‌شود و به مقتضای فیض و صدور در نظام آفرینش، مخلوقات (و به ویژه انسان) بر خیر آفریده شده و خیر اصیل و فی نفسه درباره خدا صدق می‌کند. این در حالی است که وجود تراحمات و مشاهده شروری در عالم، رتبه دیگری از خیرات را که نسبی یا مقایسه‌ای نامیده می‌شوند نمایان می‌سازد. ممکن است پدیده یا عملی در عالم نسبت به خودش خیر باشد، اما با مقایسه با دیگران شر قلمداد شود. استاد مصباح یزدی مثال معروف موش و کمال جویانه بودن اعمال انسان را مصادیقی معرفی می‌کند که برای خودش (فی نفسه) خیر هستند، اما در مقایسه با دیگر پدیده‌ها و یا اشخاص شر به حساب می‌آیند: «موش فی ذاته برای خودش خیر است اما برای کشاورزی که محصولاتش را از بین

۱. مجموعه مقالات «درباره شر» به سرپرستی نجمه پور محمدی گزارشی تفصیلی درباره این اقوال را ارائه کرده است.

می‌برد شر است. در مورد انسان هم اعمال او باعث نقص کمال او می‌شود. تقسیم خیر و شر به اضافی و ارزشی همین مطلب را می‌رساند» (مصباح، ۱۳۸۸، ۱۰۴ - ۱۰۵).

۲. لذت و الم

استاد مصباح یزدی مفهوم لذت و الم را در پیوند با سعادت و شقاوت، مطرح کرده است. ایشان از دو مفهوم کمک گرفته است: یکی فطری بودن لذت‌ها و دیگری نظام پاداش و جزای اخروی که ملاک تشخیص را لذت و رنج ابدی می‌داند (مصباح، ۱۳۹۱ [الف]، ۱: ۳۳ و ۲۳۵). این تحلیل به خوبی عوض‌گرایی در نگاه و تفسیر از مسأله شرور را نشان می‌دهد.

۳. نقش انسان در تحقق شر

جایگاه و نقش انسان در شر به عنوان فاعل یا پذیرنده آن در همه اقسام شر حائز اهمیت است. سؤالات متعددی در تبیین تعریف و نقش انسان در فهم و حل مسأله شر وجود دارد. حقیقت انسان چیست؟ نقش انسان در تحقق شرور عالم چیست؟ آیا شرور اخلاقی و طبیعی در جهان، نقضی در نظام آفرینش و یا وجود خدا را به دنبال ندارد؟ آیا خداوند با رضایت به ارتکاب شر توسط انسان و یا وقوع شر در حق او (مانند سیل، زلزله، بیماری و ...) به او ظلم نکرده است؟ آیا فعل دیگر انسان‌ها در پیدایش حوادث طبیعی توجیه مناسبی برای شر رساندن به دیگران هست؟ عبرت‌آموزی دیگران از مرگ و رنج انسان و یا کودکی دیگر چه توجیهی می‌تواند داشته باشد؟

پاسخ به این سؤالات مهم متوقف بر شناخت و توصیف انسان است. استاد مصباح انسان را موجودی دارای دو بعد جسمانی و روحانی می‌داند که عناصری مانند خلافت، کرامت، اختیار، شناخت و تکامل به او شرافت داده و از دیگر موجودات تمایز بخشیده است. ایشان سلسله فهم و تفسیر شر در وجود آدمی را از گرایش‌های درونی او آغاز می‌کند.

اولین گام، نفی گرایش فطری به شر است. ایشان گرایش به شرور را به جهت آزادی اختیار وی می‌داند و گرایش به شر (شر بما آنه شر) را نمی‌پذیرد (مصباح، ۱۳۹۱ [الف]، ۱: ۱۸۱). پس انسان تنها گرایش به اموری دارد که منطبق بر خیر و شر است. همین انطباق، حلقه دوم سلسله فهم شر را تشکیل می‌دهد. ملائمت و منافرت پدیده‌های خارج با طبع انسان دریافت دیگری است که انسان به حکم کمال

جویی فطری بدان حکم می‌کند. تفاوت انسان‌ها در حکم به خوبی یا بدی امری، بر اساس همان گرایش پیش‌گفته شکل می‌گیرد و در اندیشه استاد مصباح به عنوان سرآغازی برای نسبی دانستن مسأله خیر و شر نیز مطرح شده است. ایشان فرآیند تکاملی این تفسیر از ملائمت با نفس تا کمال را به تنوع و تغییر مذاق بشر تشبیه می‌کند. سرانجام، حکم به بدی یا خوبی در هر امری بر مدار کمال است (مصباح، ۱۳۸۸، ۱۰۱-۱۰۲).

بر اساس این تقریر، این گونه نیست که انسان امری را نکوهیده بپندارد و با وجود حکم به شر بودن آن، مرتکب آن شود؛ بلکه مجموعه گرایش‌های درونی، امری را نزد انسان خوشایند و امور دیگری را ناخوشایند معرفی می‌کند. البته در همان وقت ممکن است یک پدیده یکسان نزد شخصی خوشایند و در نگاه دیگری ناخوشایند باشد. اما نقطه مشترک میان هر دو گروه آن است که به حکم کمال خواهی و نیل به سعادت، ارتکاب امر خوشایند توجیه می‌یابد. البته این بیان به حسب فطرت اولیه و کمال جویی توحیدی انسان است که جز گرایش به خیر چیزی در آن راه ندارد؛ لکن گاه در مسیر گمراهی کری و کوری بر انسان عارض می‌شود که جز هوای نفس و خواهش‌های آن تسلیم چیزی نیست و طغیان و کفران زنگار فطرت وی می‌شود.

۴. فاعل شرور

به طور طبیعی با این بیان از فرآیند ارتکاب شر توسط انسان، این سؤال مهم به ذهن خطور می‌کند: حال که گرایش به شر در انسان امری را خوشایند او می‌سازد و نیز امری را برای او ناخوشایند می‌سازد؛ پس فاعل شرور کیست؟

گرچه این سؤال بیشتر در شر طبیعی و به عنوان یک مسأله کلامی مطرح است، پاسخ استاد مصباح به این سؤال نیز تلفیقی از بحث کلامی و اخلاقی است. ایشان دو انگاره را در پاسخ مطرح می‌کند؛ انگاره نخست بر اصلاح نگاه به زندگی و تفسیر برخی شرور به فتنه‌های مثبت استوار است، انگاره دوم، الگوی تربیتی قرآن در داستان ابراهیم و تعالیم قرآنی را در این می‌داند که شرور به خدا نسبت داده نشود، اگر چه دو حیثیت برای آن قابل تصویر است:

«شرور دو حیثیت دارند و حیثیت شریّت آنها در تحلیلی فلسفی، به عدمیات برمی‌گردد، ولی به هر حال به خود حادثه وجودی هم شر اطلاق می‌شود، و قرآن

انتساب آن را به خدای متعال نفی نمی‌کند: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ (نساء: ۷۸)، ولی قرآن، به بشر این ادب را می‌آموزد که همواره بدی‌هایش را متوجه خود کند. در یک آیه به صراحت آمده است: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾ (نساء: ۷۹؛ مصباح، ۱۳۹۱ [و]، ۷۸). پذیرش دو حیث برای شرور و تمایز میان تحلیل فلسفی و حیث دیگر آن که عبارت از پدیده خارجی محسوس - یا به تعبیر ایشان «حادثه وجودی» است - نشان زاویه خاصی در اندیشه ایشان است. این عبارت به عنوان نقطه عطفی در اندیشه ایشان به صراحت دو زاویه تفسیر و نگاه به مسأله را روشن می‌سازد. یکی تحلیل وجودشناسانه فلسفی است که بر اساس آن شر را امری عدمی معرفی می‌کند؛ در حالی که سوی دیگر آن واقع خارجی محسوس است که هیچ کنش‌گری نمی‌تواند ملموس بودن آن را انکار کند.

۵. سنجه شناخت شر

پس از شناخت شر و اقسام آن و نیز پاسخ به شبهات اخلاقی و نیز کلامی، سؤال مهمی پیرامون زنجیره فهم و شناخت شر باقی می‌ماند. همانگونه که گذشت ایشان فهم و تفسیر شر را در زنجیره شناخت، ملائمت و منافرت و سپس فعل تعریف می‌کند. حال سؤال مهم آن است که سنجه شناخت شر چیست؟ انتخاب بشر نسبت به خوب و بد چگونه رقم می‌خورد؟ آیا همه آنها بهره‌مند از ابزار مشترکی برای این شناخت هستند؟

پاسخ به این سؤال‌ها کارکرد عنصر تعیین‌کننده‌ای در فرآیند شناخت و عمل را روشن می‌سازد. استاد مصباح ضمن پذیرش وجود گرایش‌های متفاوت در میان انسان‌ها به عنصر هدایت الهی در زندگی بشر اشاره می‌کند: «هدف انسان‌ها و گم‌شده‌ای که برای یافتن آن تلاش می‌کنند و نیز برداشتی که از خیرات و شرور دارند با هم به طور کامل یکسان نیست؛ یکی نعمت‌های دنیوی را منظور می‌دارد، دیگری خیرات و نعم بهشتی را، و کسانی هم نعمت‌ها و خیراتی بالاتر از آنها چون رضوان الهی و قرب و جوار حق را می‌شناسند و برای وصول به آنها تلاش می‌کنند» (مصباح، ۱۳۹۱ [الف]، ۱: ۱۸۹).

ایشان از نقش هدایت الهی برای نشان دادن راه و ایصال به مطلوب بشر بر مبنای انتخاب و اختیار تأکید می‌کند و می‌گوید: «برای اینکه انسان بتواند به شناخت‌های

لازم دست پیدا کند و شر را تشخیص دهد صفت دیگری از صفات الهی، یعنی صفت «هادی بودن» مطرح می‌شود. این صفت منشأ اعطای آگاهی و دانش به انسان می‌گردد. در این حالت، گفته می‌شود خدا «هدایتگر» انسان‌ها است. منشأ این هدایت چیست؟ در جواب باید گفت: چون حکمت الهی اقتضا می‌کرد که او «مخلوق انتخابگر» بیافریند، و «انتخاب» نیازمند «شناخت» است، پس خدا باید این «شناخت» را به انسان عطا کند. اعطای شناخت، همان هدایت و ارشاد است. بنابراین، «هدایت» نیز خود، فرعی از حکمت الهی است و در اصل این صفت (حکمت) است که منشأ راهنمایی انسان‌ها می‌شود. راه‌های کلی هدایت نیز به نظر ما به دو راه هستند: یکی «عقل»، و دیگری «وحی». به عبارت دیگر انسان از درون به وسیله «عقل» و از بیرون به وسیله انبیا هدایت می‌شود. انبیا هدایت الهی را از طریق وحی دریافت کرده و آن را به انسان‌ها ابلاغ می‌کنند» (مصباح، ۱۳۹۱ [ح]، ۱: ۲۱۱ - ۲۱۲).

حال که انسان با بهره‌مندی از موهبت عقل و وحی هدایت یافته، بحث از تشخیص خیر و شر توسط انسان و میزان تأثیر او در تشخیص دقیق و تبیین این فرآیند اهمیت می‌یابد: «وقتی خداوند حقی برای کسی قرار می‌دهد، این حق به صورت گزافی و بی‌دلیل داده نمی‌شود. تمام حقوق بر اساس مصالح و مفاسد واقعی، و تابع علم مطلق الهی است. در برخی از این موارد، عقل ما به تنهایی نیز مصالح و مفاسد یک حکم را درک می‌کند و به هنگام تزامن نیز تشخیص می‌دهد که کدام یک بر دیگری مقدم است، ولی در اکثر موارد ما از سنجش همه سود و زیان‌ها، و خیر و شرها عاجزیم و به همین جهت نمی‌توانیم درباره آنها قضاوت نهایی و قطعی داشته باشیم» (مصباح، ۱۳۹۱ [ح]، ۱: ۲۳۰).

پس هدایت غایت اصلی از اعطای ابزارهایی مانند عقل و فطرت است و هدایت قلوب به عنوان امری دائمی در زندگی بشر جاری است. همین مهم است که نقش وحی در هدایت انسان را پررنگ تر می‌نماید و متمم و مکمل دریافت‌های فطری و عقلی معرفی شده است: «خداوند متعال با آفرینش نفس انسان زمینه فطری شناخت خوب و بد و تقوا و فساد ورزی را در وی قرار داده است، و آدمی به مدد این نیروی درونی می‌تواند خیر را از شر تشخیص دهد و خوبی یا بدی بسیاری از رفتارها را بشناسد. اما این عامل، با توجه به محدودیت و عدم شناخت جزئیات و احکام تفصیلی،

کامل نیست و نمی‌تواند به طور کامل راهنمای انسان در زندگی باشد. از این روی، خداوند عامل بیرونی، یعنی وحی را نیز در اختیار انسان نهاد که به وسیله آن می‌توان حق و باطل، خوبی و بدی و احکام همه رفتارهای اختیاری انسان را به طور کامل شناخت» (مصباح، ۱۳۹۱ [ب]، ۱۲۵).

ایشان از این ترکیب، با تعبیر «تقویت ایمان در سایه عقل و وحی» این چنین یاد می‌کند: «خداوند نوری را در صمیم قلب و فطرت ما قرار داده که به وسیله آن، خدایمان و خیر و شر را می‌شناسیم» (مصباح، ۱۳۹۱ [د]، ۲۲). پس چنین می‌توان گفت که ایشان سنجه ترکیبی درونی و بیرونی را برای شناخت شر ارائه می‌دهد و این مجموعه را به هدایت الهی نام می‌نهد. به علاوه توجه و تأکید بر آزادی اراده و مسأله اختیار بشر از جمله مباحث مهمی است که پس از طرح هدایت الهی زنجیره این بحث را کامل می‌کند.

۶. پاسخ استاد مصباح به مسأله شر

مطالعه مجموعه نگاشته‌ها و بیانات استاد مصباح یزدی درباره مسأله شر، دو نحوه مواجهه با این مسأله را به ذهن متبادر می‌سازد. ایشان علاوه بر مرور بسته پاسخ‌های نظام اندیشه صدرائی به مسأله شر، نوآوری‌هایی نیز داشته‌اند.

۶-۱. مرور حل مسأله در نظام صدرایی

بسته پاسخی نظام صدرائی به مسأله شر با طرح عنایت الهی و گونه آفرینش عالم بر اساس آن آغاز می‌شود. خیر محض بودن خدای تعالی و تعلق اولی اراده به خیر، لزوم پاسخ‌گویی به نقایص عالم و شرور را ضروری می‌سازد. عنوان «فی العنایة الإلهیة و الرحمة الواسعة لكل شیء و کیفیتة دخول الشر و الضر فی المقدرات الکائنة بحسب القضاء الإلهی و التقدير الربانی» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷: ۵۵) به خوبی این سرآغاز و گام‌های پس از آن را ترسیم می‌کند. مطالعه این بحث نشان می‌دهد تبیین صدرایی از مسأله همان است که خدا خیر محض است و غیر از آن چیزی از پروردگار صادر نمی‌شود، پس شرور عدمی هستند. در حقیقت تبعی دانستن اراده خدا نسبت به شرور و نحوه قرار گرفتن آن ذیل قضاء الهی، بحثی است که متفرع بر این تبیین به عنوان پاسخ به اشکالات و شبهات آمده است. گام پایانی در این تحلیل، توجه دادن به نظام

جزا و پاداش و اصیل دانستن سعادت اخروی در برابر لذت‌های زودگذر دنیایی است.^۱

۲-۶. خیر اکثری و غلبه بر شر اقلی

استاد مصباح با پیوند این مسأله با هدف خلقت، تراحم‌های اجتناب ناپذیر عالم مادی را در عمل کمال جویانه انسان این گونه توجیه می‌کند: «هدف اصلی خلقت این است که کار خیر انجام گیرد و انسان‌ها به رشد و تکامل بیشتری نایل گردند. حال اگر تراحمی پیش آید، باید به گونه‌ای باشد که شر و ضرر آن کمتر باشد و مصلحت بر مفسده، و خیر بر شر غالب گردد» (مصباح، ۱۳۹۱ [ح]، ۱: ۲۱۹).

در بحث شر طبیعی نیز ایشان عالم مادی را عجین با شروری گریز ناپذیر معرفی می‌کند که باور به نظام احسن فهم و پذیرش این شرور را هموار می‌سازد. ایشان شرور را لازمه نظام اسباب و مسببات می‌خواند که در منظومه نظام احسن قابل مقایسه با خیرات نیست (مصباح، ۱۳۹۱ [ح]، ۱: ۲۳۵). خیر اکثری پاسخی مشهور به شبهه شر است که در میان متکلمان و حتی فیلسوفان غربی طرفداران زیادی دارد (قدردان، ۱۳۷۷، ۱۰۸ به بعد). گو آنکه مخالفان جدی این نظریه نیز از غلبه شر در عالم و سرشت انسان بر سرکشی و طغیان دفاع می‌کنند. این تقابل جدی، کارآمدی این پاسخ به عنوان حلی مستقل یا جزئی از پاسخ را به چالش می‌کشد. این بدان جهت است که تئودسیسه بایستی از دو عنصر مقبولیت و تبیین‌کنندگی بهره‌مند باشد و توجه به نقد گفتمانی در برابر خیر اکثری عنصر مقبولیت را طبق نگاه منتقدان مخدوش می‌سازد. این نقد گفتمانی مبتنی بر زاویه نگاه هر گروه به دنیا و حوادث آن است که نگاه اول مؤمنانه و نگاه دیگر منفعت‌گرایانه است.

۳-۶. تراحم عالم مادی و نظام احسن

در کنار قول به خیر اکثری، نگاه جهان‌شناسی دیگری در تفسیر از مسأله شر نیز رائج است. پذیرش وجود تراحمات در عالم مادی دانشمندان حوزه فلسفه و کلام را به یکی از دو پاسخ خیر اکثری یا ترسیم شر در نظام احسن سوق داده است. گرچه این دو پاسخ شباهت‌های زیادی با یکدیگر دارند، اما با ملاحظه شیوه و فرآیند استدلال، طرح جداگانه هر یک توجیه پذیر است.

۱. البته ملاصدرا اصل مباحث معاد را به سفر چهارم منتقل کرده، اما در همین بخش و در مواضع نهم و دهم به اصل بودن حیات اخروی و پاداش و جزای آن در قالب دفع اوهام اشاره کرده است. نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ۷: ۷۸ به بعد.

مقدمه این استدلال آن است که همه اشیاء فی نفسه بر خیر آفریده شده و نظام خلقت در کامل ترین صورت خویش ترتیب یافته است. استاد مصباح این اصل را با تمسک به آیه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سجده: ۷)، اثبات می کند. ایشان بر اساس اصل کمال مطلق و خیر مطلق بودن خداوند، صدور شر و جهات دیگر نقصانی از خداوند را محال می شمرد: «طبعاً کل نظام مخلوقات هم دارای حسن و اتقان خواهد بود (همان که فلاسفه می گویند نظام عالم، نظام احسن و اتقن است). وقتی دقت کنیم اقتضای ذات الهی همین است که از او حسن و کمال و خیر به وجود آید بلکه با نظر دقیق خواهیم یافت نقص از آن جهت که نقص است محال است از خدا صادر شود» (مصباح، ۱۳۹۱ [ز.ا.، ۱: ۱۵۱ - ۱۵۳]).

پس از این نکته، سؤال از چرایی وجود شر و منشأ آن مطرح می شود. طبق این اندیشه، شر زائیده تراحم در عالم است و الا هر موجودی خیر فی ذاته دارد (مصباح، ۱۳۸۸، ۱۰۴-۱۰۵). این بیان با ترسیم دقیق عالم مادی و اقتضات آن همراه است و به نظر می رسد تمام شدن استدلال به آن با تبیین یک حلقه دیگر از زنجیره پاسخ ها کامل می شود. این ضمیمه بدان جهت است که اگر نتیجه طبیعی تراحم عالم مادی مستلزم پدیده های طبیعی همچون سیل و زلزله، مرگ اطفال و ... است، پس آلام و رنج هایی که به واسطه این تراحمات بر بندگان وارد می آید چگونه جزا داده می شود؟ حلقه بعدی باور به نظام جزا و پاداش است که می تواند این نقصان های احتمالی را بپوشاند.

در نقطه مقابل این تحلیل، آفرینش بدون تراحم و فساد عالم مورد تأکید گروهی و تکیه گاه نقض خداباوری ایشان واقع شده است.

۴-۶. غایت انگاری

همانگونه که گذشت دو پاسخ قبلی هر کدام با یک سؤال و حلقه مفقوده در تبیین کامل مواجه بودند که طرح یکی پس از دیگری را ضروری می نمود. قول به تراحم عالم مادی و باور به وجود و جریان نظام احسن در عالم، با سؤال از جزای رنج ها و نقصان های حاصل از تراحم مواجه است. غایت انگاری پاسخی است که معتقدان به حیات پس از مرگ و نظام جزا و پاداش اخروی در تکمیل اقوال گذشته مطرح می کنند. استاد مصباح نیز با رویکردی اخلاقی، غایت انگاری در مسأله را طرح می کند.

«آخرت در مقابل دنیا اساساً قابل مقایسه نیست؛ آن بقای حتمی دارد و این فنای حتمی. اگر انسان بخواهد جهان‌بینی صحیحی داشته باشد، باید این پایه فکری‌اش را محکم کند که دنیا محل عبور و گذر و مقدمه‌ای است برای جهان باقی» (مصباح، ۱۳۹۱ [ج. ۱، ۲۷۶]).

این تبیین از غایت انگاری به عنوان متدی برای جهان بینی الهی نیز مطرح است. پاسخ غایت انگاری وجود شر در برخی آیات و روایات با نگاه به ثواب و عقاب اخروی بیان شده و گاهی نیز با پیوند با بحث سعادت و شقاوت دنیوی، حسن عاقبت را مطرح نظر قرار داده است. شاید روشن ترین دلیل اقامه شده بر این مدعا جمله معروف امام علی علیه السلام در خطبه «وسیله» باشد: «ما شر بشر بعده الجنة و ما خیر بخیر بعده النار و کل نعیم دون الجنة محقور و کل بلاء دون النار عافیة» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ۵۴۴، حکمت ۳۹۴). بر اساس این جمله ملاک شر بودن امری منتهی شدن به عذاب اخروی و جهنم است و هر سختی و ملالی که فرجام آن بهشت باشد، شر نیست. هر نعمتی بدون بهشت، ناچیز است و هر رنجی بدون جهنم عافیت خواهد بود. زاویه نگاه مردم به شر و تحلیل شر بر پایه جهان بینی مادی و انسانی نیز در روایت امام باقر علیه السلام بیان شده است. محمد بن مسلم چنین نقل می‌کند: «سمعت أبا جعفر علیه السلام يقول: إن الخیر ثقل علی أهل الدنیا علی قدر ثقله فی موازینهم یوم القیامة و إن الشر خف علی أهل الدنیا علی قدر خفته فی موازینهم» (صدوق، ۱۳۶۲، ۱: ۱۷). اگرچه انجام خیر با مشقت‌هایی در دنیا همراه است، اما انجام آن سنگینی نامه اعمال را در پی خواهد داشت و در سوی مقابل، اگرچه شر برای مرتکب آن لذت‌هایی به همراه دارد، اما باعث بی مقداری کفه اعمال او در قیامت می‌شود. این روایت به روشنی تمایلات مادی و دنیایی را در سنجش با جزا و پاداش اخروی قرار می‌دهد. انسان الهی با مقایسه سختی‌های زودگذر دنیایی و نعمت‌های ابدی در آخرت، زاویه نگاه مثبتی به رنج‌های دنیا و شرور پیدا می‌کند. با این توصیف، غایت انگاری در پاسخ به شر متناسب با تحلیل شرور در نظام پاداش و جزا است.

استاد مصباح نیز با تمسک به دو آیه قرآن، در صدد اثبات اطلاق خیر به امور دنیوی و درک حقیقت خیر و شر در آخرت هستند: «خوشی‌ها و ناخوشی‌های دنیا، خیر و شر مطلق و واقعی نیستند و هرچند قرآن نسبت به برخی از امور مربوط به دنیا عنوان «خیر» اطلاق می‌کند، اما این خیر، نسبی است. از جمله اینکه می‌فرماید:

﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ (عادیات: ۸). همچنین آیه ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ (بقره: ۱۸۰) «(مصباح، ۱۳۹۱ [ج.]، ۲۷۶). طبق این بیان، خیر حقیقی امری است که در آخرت محقق می‌شود و شر حقیقی نیز عذابی است که در قیامت به بندگان می‌رسد.

۵-۶. خلاصه و نقد

مطابق بیانات متعدد استاد مصباح در مجموعه آثار ایشان، می‌توان به این نکته رسید که ایشان مجموعه‌ای از جواب‌های رایج را به صورت زنجیره‌ای در پاسخ به شبهه شر، به عنوان یک پاسخ مجموعی مطرح کرده‌اند. اگرچه شاید بتوان گفت تحلیل ایشان در نهایت مبتنی بر اخلاق و فلسفه است، اما هر یک از این پاسخ‌ها می‌تواند بخشی از فرآیند تفسیر شر و حل آن را پوشش دهد. این در حالی است که در هیچ یک از این موارد نمی‌توان ادعا نمود که جوابی کامل مطرح شده، و بهتر است گفته شود مجموعه جواب‌ها به عنوان جواب مجموعی پذیرفته شده است. این استنتاج در بیان ایشان اینگونه آمده است:

«حاصل آنکه: اولاً شرور و نقایص این جهان، لازمه لاینفک نظام علی و معلولی آن است و حیثیت شریّت آنها که بازگشت به جهات عدمی می‌کند، ذاتاً متعلق محبت و اراده الهی قرار نمی‌گیرد و تنها آنها را می‌توان بالعرض متعلق اراده و ایجاد و قضا و قدر، قلمداد کرد. ثانیاً خیرات جهان بر همین شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای پدید نیامدن شرّ قلیل، خلاف حکمت و نقض غرض است. ثالثاً همین شرور قلیل و نسبی و بالعرض هم فوائد زیادی دارد که به بعضی از آنها اشاره شد. و هر قدر بر دانش بشر افزوده شود از حکمت‌ها و اسرار این جهان بیشتر آگاه می‌گردد» (مصباح، ۱۳۸۳ [الف]، ص ۴۵۹ - ۴۶۰).

گونه چینی این پاسخ‌ها نشان‌دهنده کارایی آن در نظامی با نگاه مؤمنانه و خدا‌باور است. این در حالی است که نقد و نقض مخالفان در مسأله شر، بر مدار انسان و منفعت او استوار شده است. با این وصف امکان پذیرش خدا و فهم منطق وجود شرور، کارایی پاسخ‌ها را در نظر ایشان نقض می‌کند. به باور ایشان کسانی که با وجود شر خدا را باور دارند، ساده اندیش و معتقد به خدای تضمین شده‌اند. این نقض‌ها خود نیز با اشکالاتی همچون شخص محوری و منفعت‌گرایی بی حد و مرز مواجه‌اند؛ اما لزوم ارائه دیدگاهی که علاوه بر تبیین، مقبولیت داشته باشد را دوچندان می‌کند. نظریه جهان‌های ممکن می‌تواند تقریری به شمار رود که از هر دو عنصر برخوردار

است. این نظریه که تقریری از نظام احسن در اندیشه فلاسفه و متکلمان است، جهان حاضر را یکی از بی‌شمار احتمالات آفرینش جهان می‌داند که هر یک می‌توانست با قواعد و اصول تعریف شد خویش به وجود آیند. گرچه هر یک از این جهان‌ها می‌توانست قواعد خود را داشته باشد، اما جهان حاضر نیز دارای یک انسجام و هماهنگی دقیق در اجزای خویش است که از نظام درونی آن حکایت دارد.

۷. پاسخ به شر اخلاقی

شر اخلاقی از جهت نحوه آفرینش انسان و رضایت خداوند به ارتکاب افعال ناپسند با مسأله الهیاتی شر ارتباط پیدا می‌کند و مورد اشکال واقع شده است. توضیح آن که اگر انسان به عنوان یکی از مخلوقات الهی است و خداوند آفرینش او را به گونه‌ای خاص رقم زده است، چرا باید سرشت او به نحوی باشد که قبائح در نظر او مطلوب جلوه کند؟ چرا خداوند باید به فعل زشت انسان‌ها راضی شود و سد راه ایشان نشود؟ استاد مصباح ضمن اشاره به نظر ماکیاولی و هابس به بخش نخست می‌پردازد. این دو معتقدند انسان‌ها گرگ صفت هستند و تجاوزگری ذاتی آنان است. با این توضیح دو حیث برای شبهه اخلاقی شر به وجود می‌آید که یکی مرتبط با علم اخلاق و دیگری مرتبط به علم کلام است. برای پاسخ به این شبهه نیز علاوه بر تبیین نگاه راهبردی در شر و تفسیر زندگی، توجه به پاسخ‌های کلامی و تمسک به آن نیز ضروری است.

استاد مصباح یزدی، پاسخ به این شبهه را نیز مبتنی بر سلسله کمال جویی، به سوء اختیار انسان به عنوان منشأ شر و طرح نسبیت در شر اخلاقی می‌پردازد.

۷-۱. منشأ شر، سوء اختیار انسان

استاد مصباح در گام نخست ضمن تفسیر روایتی از پیامبر ﷺ (مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۰: ۷۲) معتقد است: «نفس» نقطه مقابل «الله» و مبدء همه شرور و کژی‌هاست (مصباح، ۱۳۹۱ [الف]، ۲: ۷۱). در گام بعد، با برقراری پیوند میان بحث مستقلات عقلیه و بیان منشأ قانون، به واقعیت نفس الامری ارزش‌ها و حق‌ها اشاره می‌کند و به رابطه علی و معلولی میان ارزش‌ها و نتایج آن اشاره کرده و آن را مطلوب ذاتی و خود به خودی می‌داند (مصباح، ۱۳۸۳ [الف]، ۲: ۴۵۳).

اما سوی دیگر اعمال نیز ضد ارزش‌هاست که ایشان شقاوت هر شخص را معلول

سوء اختیار او می‌داند. ایشان اگرچه از نظر استعدادها، قابلیت درک رحمت بی انتهای خداوند را داشته‌اند اما به عبارت فلسفی اعدام و نقایصی را برای خودشان کسب کرده‌اند و به واسطه این جهات عدمی خود ساخته متعلق محبت الهی قرار نمی‌گیرند؛ پس: «درواقع، این افراد از جهت نقائص‌شان که اکتسابی و اختیاری و ساخته دست خودشان بوده است، مبعوضند نه در اصل وجود خدادادی که مبدأ آفرینش به آنان افاضه کرده است» (مصباح، ۱۳۹۱ [الف]، ۱: ۳۱۹).

گرچه تعبیر کسب اعدام و نقایص و ایجاد جهات عدمی خود ساخته، تناقض نماست؛ اما به نظر می‌رسد با توضیح کوتاهی مقصود ایشان نیز روشن خواهد شد. همانگونه که خواهد آمد ایشان در تحلیل فلسفی و وجودشناختی شر، به تبعی بودن اراده الهی نسبت به شرور اشاره می‌کند. معنای تبعی بودن آن است که آنچه خداوند خلقت آدمی را بر آن استوار ساخته و مطلوب اولیه برای او کمال و سعادت است، اما به دلالت آیاتی همچون ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (بلد: ۱۰) و ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (انسان: ۳) او مختار آفریده شده است. پس هر لغزشی از جانب انسان مبتنی بر سوء اختیار اوست.

در اینجا سؤال تاریخی نسبت میان اراده الهی و اراده انسان و مسأله جبر و اختیار مطرح می‌شود. اندیشه اهل بیت در این نزاع تاریخی تحت عنوان «امر بین الامرین» مطرح شده است. گرچه تفسیر این اندیشه خارج از حیطه این مطالعه است اما کلید حل مسأله در تمایز میان اراده و محبت شناخته می‌شود. استاد مصباح نیز با تعبیر «متعلق محبت الهی قرار نمی‌گیرد» تفتن خویش به این امتیاز شیعه را نشان می‌دهد. ریشه این تمایز در روایات نیز به روشنی مورد استناد قرار گرفته است. فضیل بن یسار از امام صادق علیه السلام در بیان اراده الهی، این گونه روایت می‌کند: «شاء و اراد و لم یحب و لم یرض، شاء أن لا یکون شیء إلا بعلمه و اراد مثل ذلك و لم یحب أن یقال ثالث ثلاثة و لم یرض لعباده الکفر» (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۵۱ - ۱۵۲).

البته ایشان تحلیل فلسفی چیستی شر را نیز همسو با همین تبیین می‌بینند و تصریح می‌کند: «هیچ موجودی نیست که وجودش ذاتاً متّصف به شر شود و از اینرو، شرّ نیاز به مبدأ و آفریننده‌ای نخواهد داشت؛ زیرا ایجاد و آفرینش، اختصاص به وجود دارد» (مصباح، ۱۳۸۳ [الف]، ۲: ۴۵۸).

۷-۲. نسبیت در شر اخلاقی

نسبیت در اخلاق از جمله مباحثی است که با موضوعاتی همچون حسن و قبح عقلی در اصول و کلام پیوند خورده است. اصل این نظریه مورد پذیرش عمومی در علم اخلاق واقع شده است و استاد مصباح تفسیر شر در حوزه اخلاق آدمی را با این مسأله پیوند می‌زند.

بیان نسبیت در اندیشه استاد مصباح بر همان زنجیره پیش گفته در فهم و تفسیر شر استوار است. طبق این تفسیر، ملائمت و منافرت افعال در اشخاص مختلف متفاوت است و هر فعل خیر یا شری از سوی فاعل آن مفید و مناسب کمال تشخیص داده می‌شود. در مورد پدیده‌ها نیز همین قاعده جاری است و هر رخدادی نسبت به خود خیر است در حالی که ممکن است نسبت به دیگران شر باشد.

سخن استاد مصباح در مورد کمال اجزاء و قوا اینگونه است: «کمال هر جزء یا هر قوه‌ای نسبت به خودش خیر است و از آن جهت که با کمال قوه دیگری مزاحم می‌شود برای این قوه، شر خواهد بود و برآیند کمالات و نقایص اجزاء و قوا، خیر یا شرّ برای خود آن موجود به شمار می‌رود» (همان، ۴۵۷).

البته نمی‌توان از رهیافت تحلیل فلسفی در این بیان نیز صرف نظر نمود؛ چرا که سنجش هر فعلی نسبت به خودش یا فاعل آن ملاک قضاوت نیست، بلکه انسان به عنوان کنش‌گر فعال ملاک است. با این توضیح نمی‌توان از خیر بودن نابودی محصولات کشاورزی برای موش‌های مهاجم سخن گفت و فلسفه آفرینش جهان نیز مخالف چنین برداشتی است.

در تحلیل و نقد کلام ایشان در مسأله شر اخلاقی سه نکته قابل طرح است:

۱. تکیه و تصریح بر اختیار و اراده آزاد انسان در همه افعال او نقطه قوت این تحلیل است. مباشرت و انتساب فعل در هر حال به خود انسان است و مسئولیت و پاسخ‌گویی انسان در مقابل رفتارهایش حتمی است.

۲. نفی شر ذاتی و تعریف جهت خیر برای همه موجودات با شیطان نقض می‌شود. نسبی و حیثی کردن بحث و جستجوی از جهت خیر نیز زاییده صدور خیر مطلق از خداست. این در حالی است که اولاً آیات و روایات شر را متعلق قضا و قدر الهی می‌داند اما بر عدم تعلق رضایت و امر خداوند به آن تأکید می‌کند. ثانیاً آزادی و اختیار بشر در انتخاب مسیر زندگی در کشاکش روح الایمان و وسوسه‌های شیطان

معنا می‌یابد.

۳. بر اساس آموزه‌های دینی علاوه بر آنچه گفته شد در حوزه شر اخلاقی می‌توان به برخی نکات تربیتی نیز اشاره کرد. کشش انسان به خیر و یا شر، معلول رفتارهای اوست و ساختار شخصیت انسان با تکرار هر یک از این خصلت‌ها شکل می‌گیرد و حتی به شناخت الگوهای خیر اخلاقی و شر اخلاقی نیز خواهد انجامید (نک: مجلسی، ۱۴۰۳، ۷۵: ۴۱).

۸. نوآوری‌های استاد مصباح در حل مسأله

دقت در آراء استاد مصباح نشان می‌دهد ایشان به جز تبیین مسأله شر در دستگاه فلسفی، جستجو و ارائه الگوی عملی و کاربردی مواجهه با شر را نیز دنبال کرده است. در این بخش علاوه بر تقریر ایشان در بیان تبعی و نسبی بودن تفسیر شرور از دیدگاه الهی - توحیدی به دو مؤلفه حکمت و توحید افعالی به عنوان راه حل مسأله خواهیم پرداخت.

ترتیب این عناصر در بیان ایشان این گونه است: اولاً شرور بالتبع مورد اراده خداوند است. ثانیاً شرور بر اساس حکمت است. ثالثاً باور به این حکمت سازنده، مطابق توحید افعالی است. شایسته است هر کدام از این عناصر مستقلاً مورد بحث قرار گیرد. بیان نسبی بودن شرور در شر اخلاقی به تفصیل گذشت. همچنین از نظر دقیق فلسفی، اتّصاف امر عدمی به خیر، و همچنین اتّصاف امر وجودی به شرّ، بالعرض است.

۸-۱ اراده تبعی و نسبی بودن شرور

مفهوم اراده و نسبت آن با دیگر صفات الهی و نیز اراده و فعل مخلوقات از مباحث پرچالش در فلسفه و کلام اسلامی است. این خود یکی از نقاط تمایز میان فرقه‌های کلامی است که گرایش هر یک به جبر یا تفویض، قضاوت در رویکرد کلان کلامی ایشان را نمایش می‌دهد. شیعه با طرح نظریه «الأمر بین الأمرین» تحلیل ممتازی از این نسبت ارائه داده است.

استاد مصباح دو معنا برای اراده بیان می‌کند: یکی خواستن و دوست داشتن و دیگری تصمیم بر انجام کار که متعلق خواست و محبت است. ایشان ضمن تقسیم اراده به تکوینی و تشریحی، اراده به معنای حب را صفت ذات می‌داند. ریشه این قول آن است که به اعتقاد ایشان صفاتی همچون خالق که مستلزم وجود متعلق در خارج

نیست به قدرت بر خلق برمی‌گردد و جزء صفات ذات به حساب می‌آید (مصباح، ۱۳۸۳ [الف]، ۲: ۳۸۸ به بعد). روشن است همسان دانستن اراده و محبت مستلزم آن است که خداوند جز خوبی‌ها را اراده نکند و اگر شری در عالم هست بایستی بالتبع متعلق اراده باشد. ایشان در توجیه چرایی وجود جنگ و پدیده‌های طبیعی، تعلق تبعی اراده خداوند به این امور معتقد است:

«جنگ و جدال‌ها تا آن جا که موجب خیر و صلاح انسان باشد، اصالتاً متعلق اراده خداوند است، اما آن جا که مستلزم شرّ و فساد گردد بالتبع متعلق اراده خداوند خواهد بود. اصولاً در تمام مسایل خلقت، اراده حکیمانه الهی، اولاً و بالاصالة به خیرات و کمالات تعلق می‌گیرد، اما از آنجا که تحقق خیرات و مصالح، در مواردی توأم با پیدایش پاره‌ای از شرور و مفساد است، این گونه شرور و مفساد نیز بالتبع، متعلق اراده تکوینی خداوند واقع می‌شود. این مطلب در روایات اسلامی، به طرز خاص و زبانی ویژه بیان گردیده است» (مصباح، ۱۳۸۳ [ب]، ۳۳).

این بیان بر اصل مهم دیگری در فلسفه مبتنی است که سنخیت میان علت و معلول و محال بودن صدور قبائح از خداوند را افاده می‌کند. ایشان در توضیح محال بودن تعلق اراده خداوند به قبائح می‌نویسد:

«خدا از آن جهت که فاعل کاملی است با نقص و اعدام و شرور سنخیتی ندارد. نقص در اراده نیست، مُراد است که نقص دارد، فعل قبیح نقص دارد نه اینکه اراده‌ی خدا محدود است، محال بودن صدور قبیح، امتناع بالغیر است، اوست که امتناع به فعل قبیح می‌دهد، یعنی اگر این فعل قبیح بخواهد صادر شود باید بی‌علت صادر شود و این محال است. پس نه نقصی در قدرت و نه در مشیت خداست (البته به اعتبار ظرف و قابلیت‌هاست که بهترین مصلحت این گونه است نه آنکه مصلحت جدیدی نیز آفریده شود)» (مصباح، ۱۳۹۱ [ز]، ۱: ۱۵۱ - ۱۵۳).

این بیان ضمن تقریر قاعده علیت از منظر فلسفی و ضرورت سنخیت میان علت و معلول، تبعی بودن اراده خداوند به جهت کمال مطلق بودن و خیرخواه مطلق بودن خداوند را بیان می‌کند.

۲-۸ حکمت

طرح بحث حکمت در حل شبهه شرور بر پذیرش وقوع آن در عالم استوار است. استاد مصباح میان وجود شرور عالم و اقتضایات طبیعی و تراحمات عالم مادی ارتباط

گریز ناپذیری می‌بیند و معتقد است: «خداوند بر اساس حکمت خود عالم طبیعت را آفریده و عالم طبیعت، خواه ناخواه، با چنین شرور و مفسدی، چون جنگ، فقر، بیماری، سیل، زلزله و طوفان همراه خواهد بود. وجود جهان طبیعت و عالم ماده بدون وجود این گونه شرور و فسادها امکان پذیر نیست» (مصباح، ۱۳۸۳ [ب]، ۲۹).

گروه زیادی از باورمندان به نقض وجود و یا صفات خدا با شر، پذیرش شرور به اقتضای قوانین مادی عالم طبیعت را برنرفته‌اند و عالمی عاری از همه شرور و تفاوت‌ها و نقص‌ها را ایده‌آل می‌دانند. اما با این نگاه، تمام تفاوت‌های موجود میان مناطق جغرافیایی، انسان‌ها و حتی فصول نیز غیر قابل پذیرش می‌نماید؛ گو آنکه کدام لذت محض را می‌توان ترسیم کرد؛ دیدن مناظر زیبا بدون سفر، خوردن بدون جوییدن و یا هیچ مرزی برای این آسوده‌خواهی قابل تعریف نیست. اما در اندیشه الهی حکمت آفرینش اقتضا می‌کند که شرور و مفسد، تا آن جا که آثار مثبت بر آنها بار می‌شود و تا آن جا که راه حق و عدل و صلاح و اصلاح یک باره و یک سره مسدود نشود، کم و بیش وجود داشته باشند (همان، ۳۸).

به علاوه از نگاه موحدان نیز، تسلیم تقدیرات الهی بودن مرتبه‌ای از یقین و کمال به شمار می‌رود. استاد مصباح در این باره می‌نویسد: «او (اهل یقین) می‌داند که آنچه بر اساس قضا و قدر الهی رخ می‌دهد خیر است و در تقدیرات الهی شر راه ندارد. طبیعی است که اگر انسان به چنین یقین و معرفتی رسید که همه حوادث و رخدادهای عالم را خیر و مطابق تدبیر حکیمانه الهی دید، به آنچه واقع می‌شود خوش بین خواهد بود و مطمئن است که آنچه واقع شده خیر است و انسان از خیر خرسند می‌گردد و ممکن نیست از آن بدش بیاید» (مصباح، ۱۳۹۱ [هـ]، ۲: ۳۴۶ - ۳۴۷).

البته آزمون بودن شرور نیز به عنوان یکی از وجوه حکمت مورد اشاره گذرای ایشان واقع شده است: «یکی دیگر از وجوه طرح حکمت و تأثیر آن در شرور، آزمون بودن خیر و شر است که در بحث قضا و قدر توسط ایشان مطرح شده است» (مصباح، ۱۳۹۰ ش، ۲: ۲۴۴).

۳-۸ توحید افعالی

سومین گام در بیان پاسخ به مسأله شر، طرح نقش نوع نگاه به زندگی و تفسیر آن در فهم و ادراک و تفسیر شرور به عنوان یک راهبرد مهم در زندگی بشر است. این راهبرد مهم توجه به یکی از مراتب توحید، یعنی توحید افعالی است.

استاد مصباح یزدی نقش باور به توحید افعالی در اصلاح نگاه بشر به زندگی و هدف آن را در چند گام تصویر می‌کند. گام نخست باور به فاعلیت مطلق خداوند است. ایشان در بحثی قرآنی - روایی به طرح اعتقاد به فاعلیت مطلق خداوند و تبیین سازگاری آن با اراده انسان می‌پردازد و مصادیق و آثار آن در اصلاح نگاه بشر به زندگی را بیان می‌کند. شاید بتوان نقطه آغاز طرح اندیشه ایشان در این بحث را روایت امام باقر دانست: «إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ يُقَلَّبُهَا كَيْفَ يَشَاءُ سَاعَةً كَذَا وَ سَاعَةً كَذَا» (صدوق، ۱۳۸۵، ۲: ۶۰۴). طبق این روایت، خداوند فراروی قلب‌ها دو طریق خیر و هدایت و شر و ضلالت را قرار داده و اوست که هرگاه بخواهد قلب‌ها را به هر سو که خود بخواهد متمایل می‌سازد. کسانی که به چنین درکی و معرفتی رسیده‌اند، گرچه رفتار ظاهری آنان چون دیگران است و به مانند دیگران در عرصه‌های زندگی اجتماعی و فردی تلاش می‌کنند و مثلاً به گاه مبارزه و جهاد، چون دیگران به جهاد می‌پردازند؛ اما از زاویه معرفت خویش همه چیز را ناشی از اراده و مشیت خداوند می‌دانند. با داشتن چنین معرفتی، انسان در همه صحنه‌ها خداوند را حاضر و عامل می‌بیند و مثلاً گرچه در جنگ، برای شکست دشمن، از سلاح‌های گوناگون استفاده می‌کند، اما در نهایت پیروزی و موفقیت خویش را ناشی از یاری و حمایت خداوند می‌داند: «وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (آل عمران: ۱۲۶)، یا برای کسب علم و دانش کوشش می‌کند، اما معتقد است که این خداوند است که او را از علم بهره‌مند می‌سازد: «قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ» (بقره: ۳۲)، یا برای کسب روزی خویش تلاش می‌کنند، اما معتقدند که خداوند به آنها روزی می‌دهد: «إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ» (اسراء: ۳۰) (مصباح، ۱۳۸۴ [ب]، ۲۲۲).

این نکته که علیرغم همه ناملايمات و مشکلات و پيش آمد شرور، فرجام و سرانجام امور را طبق اراده خداوند بدانيم، راه حلی مناسب برای فهم امور خواهد بود. البته همانگونه که در ظاهر این عبارت نیز به روشنی دلالت می‌شود هدایت قلوب امری است که به خدا نسبت داده شده و هیچ منافاتی با اختیار انسان ندارد. به بیان روشن تر، می‌توان این جمله را عبارتی دیگر از روایت معروف امام علی دانست که می‌فرماید: «عرفت الله بفسخ العزائم و نقض الهمم» (شریف رضی، ۱۴۱۴، ۵۱۱، حکمت ۲۴۷).

ایشان در ادامه ضمن تأکید بر اینکه انتساب عالی همه امور به خداوند از مصادیق توحید افعالی است، دو شبهه متصور را یکی نسبت شرور به خدا و دیگری انجام فعل شیطان به امر الهی می‌شمرد. همچنین ابتلا و آزمون را هدف فتنه به استناد قرآن معرفی می‌کند:

«نسبت دادن فتنه به خدا، شیطان و انسان‌ها، به معنای تقسیم فتنه‌ها نیست. منظور این نیست که برخی فتنه‌ها کار خدا، برخی کار شیطان، و برخی کار انسان‌اند. همه فتنه‌ها به یک معنا با خدا نیز نسبت دارند. بنابر توحید افعالی، آنچه در عالم رخ می‌دهد، در سطح عالی‌تر، به خدای متعالی نسبت داده می‌شود. اما این نسبت، موجب پیدایش دو شبهه خواهد شد: اول، آنکه سبب می‌شود برخی شرور به خدا نسبت داده شوند با اینکه «وَالْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ» (کلینی، ۱۴۰۷، ۳: ۳۱۰)؛ و دیگر، آنکه وقتی خدا به وسیله شیطان کاری صورت می‌دهد شیطان مأمور خدا به حساب می‌آید (مصباح، ۱۳۹۱ [هـ]، ۹۲ - ۹۳).

ایشان پاسخ به برخی شرور که فهم آن از حیطة محاسبات عادی بشر خارج است را به تقدیرات و زمینه سازی‌های خاص الهی برای آزمون بندگان مرتبط می‌سازد و داستان موسی و خضر را نیز با ضمیمه حدیث قرب نوافل حل می‌کند (همان، ۹۴ - ۹۵).

گام دوم تبیین نقش خاص توحید افعالی در تفسیر شرور است. ایشان در بیان دلیل عدل الهی می‌فرماید: «اراده او گزافی و بی‌حساب نیست، بلکه آنچه را که مقتضای صفات کمالیه‌اش باشد اراده می‌کند. و اگر صفات کمالیه او اقتضای کاری را نداشته باشد هرگز آن را انجام نخواهد داد. و چون خدای متعال، کمال محض است اراده او اصالتاً به جهت کمال و خیر مخلوقات، تعلق می‌گیرد و اگر لازمه وجود مخلوقی پیدایش شرور و نقایصی در جهان باشد جهت شر آن، مقصود بالتبع خواهد بود؛ یعنی چون لازمه انفکاک ناپذیر خیر بیشتری است بالتبع آن خیر غالب، مورد اراده الهی واقع می‌شود.

پس مقتضای صفات کمالیه الهی این است که جهان به گونه‌ای آفریده شود که مجموعاً دارای بیشترین کمال و خیر ممکن الحصول باشد، و از اینجا صفت حکمت برای خدای متعال، ثابت می‌گردد» (مصباح، ۱۳۸۴ [الف]، ۱۶۴).

۴-۸ تحلیل و بررسی

طرح بحث توحید افعالی به عنوان راه‌حل فهم، تفسیر و حل مسأله در دستگاه جهان‌شناسی مؤمنانه ابتکار شایسته‌ای از سوی استاد مصباح است. اما با تقسیم اراده و پیوند آن با صفات ذات نمی‌توان همراهی کرد. علاوه بر آنکه اراده صفت فعل خداست (کلینی، ۱۴۰۷، ۱: ۱۰۹). بیان ایشان در معنای صفات فعل و ارجاع آن به صفات ذاتی همچون قدرت و علم ناتمام است. اگر بگوییم خداوند پیش از خلق و رزق و ... خالق و رازق و ... است به این اعتبار که علم و قدرت دارد، در حقیقت تغییر و استحاله معنای صفت فعل است؛ چرا که اولین گام در تمییز میان صفات ذات و صفات فعل آن است که گفته شود: هر صفتی که ما بزاء خارجی دارد و منتزع از این مقام است صفت فعل خوانده می‌شود (همان، ۱۱۱).

بعلاوه، پیوند حکمت با تزاحمات عالم مادی خلط میان دو گروه از پاسخ است. حکمت مقتضی تزاحم نیست بلکه عالم مادی مقتضی آن است. البته استاد به ابتلا، اجر، صبر و ... به عنوان مقتضی حکمت نیز نگاهی گذرا داشته است.

نتیجه

پاسخ استاد مصباح به مسأله شر از رویکرد اخلاقی، معرفتی و قواعد حاکم بر آن برای حل مسأله به همراه پاسخ به شبهات رایج در فلسفه دین معاصر حکایت دارد. تحلیل مسأله بر اساس فطرت، زاویه دید مبتنی بر حکمت و طرح توحید افعالی در پاسخ، نوآوری ایشان به شمار می‌آید، اما این تبیین هیچ‌گاه مخالف عدمی‌انگاری شرور در اندیشه فلسفی ایشان نیست.

پاسخ به مسأله در سه گام و مطابق با الگوی تهذیب نفس و درجات کمال انسان نشان از نگاه ویژه ایشان به این بُعد مهم است. البته عدمی‌انگاری نیز مرتبه‌اعلای توحیدی از نگاه انسان کامل به شمار می‌رود. تبعی بودن اراده، حکمی بودن و نشانه توحید افعالی بودن همگی در یک رابطه طولی، زمینه فهم و پذیرش شرور را فراهم می‌آورد.

علاوه بر این تمایز میان تحلیل وجودشناختی شر و تحلیل آن به عنوان یک پدیده خارجی نشانه توجه به لزوم پاسخ کاربردی به شبهه در اندیشه ایشان است.

فهرست منابع

۱. برنجکار، رضا، ۱۳۸۳ش، *حکمت و اندیشه دینی*، تهران، نبأ.
۲. صادقی، هادی، ۱۳۸۰ش، «*خیر و شر*»، دانشنامه امام علی علیه السلام، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. شریف رضی، محمد بن الحسین، ۱۴۱۴ق، *نهج البلاغه*، تحقیق صبحی صالح، قم، هجرت.
۴. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۶۲ش، *الخصال*، مصحح: علی اکبر غفاری، قم، جامعه مدرسین.
۵. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، ۱۳۸۵ش، *علل الشرائع*، قم، داوری.
۶. قدردان قراملکی، محمد حسن، ۱۳۷۷ش، *خدا و مسأله شر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه.
۸. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث.
۹. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۸۴ش [الف]، *آموزش عقاید*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۰. _____، ۱۳۸۳ش [الف]، *آموزش فلسفه*، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۱. _____، ۱۳۹۱ش [الف]، *اخلاق در قرآن*، تحقیق: محمد حسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۲. _____، ۱۳۹۱ [ب]، *بهترین‌ها و بدترین‌ها در نهج البلاغه*، تدوین و نگارش: کریم سبجانی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۳. _____، ۱۳۸۴ش [ب]، *به سوی خود سازی*، نگارش: سبجانی، کریم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۴. _____، ۱۳۹۱ش [ج]، *پندهای امام صادق علیه السلام به ره جویان صادق*، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

۱۵. _____ ، ۱۳۹۰ش، **پند جاوید**، نگارش: زینتی، علی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۶. _____ ، ۱۳۸۸ش، **پیش نیازهای مدیریت اسلامی**، تحقیق و نگارش: غلامرضا متقی فر، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۷. _____ ، ۱۳۸۳ش [اب]، **جنگ و جهاد در قرآن**، گرآوردگان: محمد مهدی نادری قمی، و محمد حسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۸. _____ ، ۱۳۸۰ش، **خودشناسی برای خودسازی**، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. _____ ، ۱۳۹۱ش [د]، **چکیده‌ای از اندیشه‌های بنیادین اسلامی**، ترجمه و تدوین، حسینعلی عربی و محمد مهدی نادری قمی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۰. _____ ، ۱۳۹۱ش [ه]، **ره توشه**، تحقیق و نگارش: سبحانی، کریم، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۱. _____ ، ۱۳۹۱ش [و]، **طوفان فتنه و کشتی بصیرت**، نگارش: غلامعلی عزیزی کیا، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۲. _____ ، ۱۳۹۱ش [ز]، **معارف قرآن**، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۳. _____ ، ۱۳۹۱ش [ح]، **نظریه حقوقی اسلام**، تحقیق و نگارش: محمد مهدی نادری قمی و محمد مهدی کریمی نیا، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۲۵. _____ ، ۱۳۶۳ش، **مفاتیح الغیب**، تحقیق: محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.