



نظام احسن و امکان جهان دیگر (مروری بر مقاله تصویری از نظریه نظام احسن آفرینش در قرآن کریم)

پدیدآورده (ها) : جوارشکیان، عباس
علوم قرآن و حدیث :: رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی :: زمستان 1376 - شماره 32
از 32 تا 41
آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/258514>

دانلود شده توسط : عباس جوارشکیان
تاریخ دانلود : 26/12/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir



نظام أحسن و امکان جهان دیگر

مروری بر مقاله «تصویری از نظریه نظام أحسن آفرینش در قرآن کریم»

عباس جوارشکیان

- ۱- شرّ بر خلاف نظر فیلسوفان امری عدمی و نسبی نیست بلکه امری واقعی و مسلم است.
- ۲- هر جا شرّی وجود دارد در ارتباط با انسان و حول محور آدمی و حیات اوست (شامل کل خلقت و موجودات دیگر نمی شود).
- ۳- شرور لازمه خلقت نیستند بلکه وابسته به اعمال و رفتار انسان‌اند و به دلایلی بر انسان وارد می شوند.
- ۴- رفع شرور از عالم، ممکن است و اساساً اراده خداوند

در شماره ۲۸ مجله رشد معارف اسلامی (پائیز ۷۵) مقاله‌ای تحت عنوان «تصویری از نظریه نظام أحسن آفرینش در قرآن کریم» به چاپ رسید که از جهات متعدد نیازمند بررسی و تأمل است.

نویسنده محترم مقاله، بعد از اشاره کوتاهی به تاریخچه این بحث، در عین آنکه استنباط خود را از قرآن، مصون از خطا و لغزش ندانسته‌اند، آیات متعددی از قرآن را به استشهاد گرفته و مدعی نتایج ذیل شده‌اند:

سال نهم، شماره ۲۲

نیز بر این قرار گرفته است.

- ۵- جهان موجود به دلیل وجود شرور، نظام احسن ندارد.
- ۶- بنا بر آنکه امکان زدودن شرور از عالم هست، امکان تحقق جهان دیگری غیر از جهان فعلی که احسن باشد، هست.
- ۷- دفع شرور و تحقق نظام احسن در پرتو تقوایی امکان پذیر است.

این نظریه اگر چه بخودی خود می تواند فرضیه ای قابل طرح در جنب سایر نظریات بوده باشد و از این حیث، همچنانکه نویسنده مقاله بیان داشته اند، راه حل جدیدی محسوب شود، اما این که نظریات حکما در برابر انتقادات مقاومت نمی کند و فرضیه پیشنهادی ایشان از جامعیت بیشتری نسبت به سایر نظریات برخوردار است و بخصوص این که فرضیه مزبور مأخوذ از قرآن کریم و قابل استناد به آیات قرآن است، اموری نیستند که سهولت قابل پذیرش باشند. مدعی لازم است دقیقاً دلایل خود را ارائه دهد و به نحوی علمی و تحقیقی از مدعیات خود دفاع کند. نویسنده محترم در این مقاله به چنین کاری اقدام نکرده است. آنچه نیز در مقام تبیین نظر قرآن کریم آورده است بیشتر جنبه پیداکردن چند شاهد قرآنی برای نظر خود است، نه استخراج نظریه قرآن کریم که نیازمند تحقیق و تفحص دقیق در مجموع آیات مربوط به مسأله شر و نظام احسن است. لذا استنباطهای کلی ایشان هیچیک قابل استناد به آیات استشهادی نبوده، بلکه بیشتر جنبه بیرونی و مأخوذ از فرضیه خود ایشان دارد.

قبل از بیان دقیق تر موارد نقد و ضعف مقاله مزبور، بجاست به یکی دو نکته مهم بعنوان مقدمه بررسی حاضر اشاره کوتاهی کنیم.

استمداد از قرآن کریم در حل معضلات فکری و شبهات اعتقادی بلکه در همه امور زندگی و آنچه که مربوط به هدایت و کمال علمی و معنوی و انسانی است، قطعاً در زمره مسلمات زندگی یک فرد مسلمان است و کمترین تردیدی در آن نیست. اما همچنانکه نویسنده محترم مرقوم داشته است، نباید پنداشت که قرآن آمده است تا رقیب عقل و اندیشه او باشد، بلکه استمداد از قرآن نیز باید در پرتو اندیشه و تفکر و تعقل باشد. اگر چه معارف و حقایق قرآنی عقل انسان را به مراتب بالاتری از تعقل و درک حقایق سوق می دهند، اما هرگز منافاتی با مبانی عقلی نداشته بلکه به لحاظ چنان مبانی ای عقل را به سمت تعالی بیشتر می کشاند. بنا بر این هر مراجعه به قرآن و تفسیر و تحلیلی از آیات

شریفه آن باید در چهارچوب ضوابط منطقی و اصول عقلی بوده باشد و کمترین تعارضی با مسلمات عقلی نداشته باشد.

اگر حکمای بزرگ مدعی احسن بودن نظام خلقت شده اند، این ادعا نه از طریق استنباط از آیات قرآن و یا مراجعه تجربی و استقرایی به متن عالم تکوین بوده است بلکه مبتنی بر اصول عقلی رکن و بسیار مسلمی است که باورهای ایمانی و اصول اعتقادی ما نیز آن را تأیید و تأکید می کنند. گر چه این نوشتار در مقام تبیین و تحلیل نظر حکما نیست. اما اشاره اجمالی ای در این خصوص کافی است که مبنایی و عقلی بودن بحث از نظام احسن آشکار شود.

وقتی ساحت ذات مقدس حق را بر مبنای «علم و قدرت لایتناهی» و «فیاضیت علی الاطلاق» و از هرگونه «جهل» و «عجز» و «بخل» منزّه و مبرا دانستیم، هرگز ممکن نیست که موجودی یا مرتبه ای از وجود، را لحاظ کرد که اقتضای هستی داشته باشد اما از جانب جواد مطلق، هستی او به تمام و کمال افاضه نشود. لذا هیچ مرتبه یا مرحله ای از هستی را نمی توان فرض کرد که برترین استحقاق وجودی خویش را در همان مرتبه یا مرحله دریافت نکرده باشد یا به بیان دیگر احسن نباشد.^(۱) و چون در احسن بودن نظام هستی نمی توان تردیدی روا داشت و از طرفی جهان ما خالی از شرور نیز نیست، حکمای الهی تبیین های وجودی بسیار دقیقی را از ماهیت شر و کیفیت وقوع آن در عالم ارائه کرده اند که هم مشکل استناد شر را به مبدأ واحد هستی که خیر محض است حل می کند و هم مؤید و مؤکد احسن بودن نظام هستی است.

لازم بود نویسنده محترم مقاله جهات ضعف و نارسایی و احياناً ناروایی بیانات حکما را متذکر می شدند تا قبل از استشهاد به آیات قرآن، بنیانهای عقلی و منطقی نظریه خود را محکم کرده باشند و اعتبار عقلی آنرا به ثبوت برسانند.

نکته دیگر اینکه در بحث نظام احسن و مسأله شر، حداقل سه مسأله اساسی مطرح است که قبل از ارائه هر نظریه ای لازم است نسبت به این سه مسأله تعیین موضع شود.

۱- شر اساساً چه تعریفی دارد؟ ملاک شر بودن یک چیز چیست؟ بر چه اساسی یک چیز را شر می نامیم و امر دیگری را خیر؟

۲- مصادیق شر را چگونه می توان تشخیص داد؟ محدوده توانایی ما در تشخیص مصادیق شر تا چه اندازه است؟

۳- ملاک احسن بودن یک نظام چیست؟ چه رابطه‌ای میان نظام احسن و شر و خیر وجود دارد؟ آیا نظام احسن نظامی است که اساساً مبرای از هر گونه شری است؟

روشن است که سؤالات فوق‌الذکر تا چه پایه در بحث از نظام احسن و مسأله شر، جنبه مبنایی و کاملاً تعیین کننده دارند. اگر مسائل فوق‌الذکر مقدمات اصلی بحث از نظام احسن اند چگونه می‌توان بدون تبیین روشن و اثبات منطقی و عقلی این مفروضات، مدعی صحت و قوت نظریه خود شد؟! نویسنده محترم مقاله مورد بحث، مفروضات خود را درباره «تعریف شر و ملاک آن»، «حدود توانایی انسان در تشخیص مصادیق شر» و «تعریف نظام احسن و ارتباط آن با شر و خیر»، گویا مسلم و بدیهی و مقبول همگان تلقی کرده و نیازی به طرح بحث در هر یک از محورهای یاد شده ندیده‌اند! در حالی که مشاجرات و نزاعهای اصلی در همین مفروضات و مواضع اولی و مقدمات بحث نظام احسن است، نه در نتیجه آن.

اکنون بجاست تأملی جزئی‌تر در مندرجات مقاله مزبور داشته باشیم:

۱) در متن مقاله مورد بحث، سه سؤال اساسی محور قرار گرفته است و بررسی آیات بر پایه آنها دنبال شده است:

۱- آیا شر به عنوان یک مسأله واقعی، برای انسان پذیرفته است؟

۲- آیا نظام موجود برترین نظام است؟

۳- آیا نظامی برتر از نظام موجود برای عالم (یا لاقبل برای انسان) ممکن است؟

روشن است با پاسخ به سؤال سوم جایی برای طرح سؤال دوم نیست.

۲) در قسمت «شر بعنوان امری مسلم» بیان نویسنده محترم بگونه ایست که مسلم دانستن شر را در زندگی انسان از نظر قرآن با نظریه حکما معارض دانسته‌اند. گویا اگر کسی مدعی عدمی و نسبی بودن شر شود بمعنای آنست که شر امری توهمی و غیر مسلم است!

روشن است که مراد حکما هرگز چنین توهمی نیست. اگر چه از نظر حکیم، «وجود» و «خیر» مساوق با یکدیگرند و هرگز امکان ندارد که هستی بطور بالذات «شر» باشد اما از آنجا که عالم طبیعت دار تکثر و حرکت است و محدودیت این مرتبه از هستی ملازم آنست که حرکتها به تضادم و تراحم بیانجامد، لذا

خواه ناخواه آسیبهایی متوجه برخی موجودات می‌شود که یا به خود این آسیبها و یا به عامل آسیب رسان، «شر» گفته می‌شود.

بنابراین اگر شر را «نسبی» دانسته‌اند از حیث عامل و منشأ آسیب رسانی و ضرر است که قطعاً خود امری وجودی است در حالیکه وصف شر بودن او نسبی است به این معنا که شر بودن او تنها برای برخی از موجودات است، آن هم از آن جهت که مانع از رسیدن آنها به کمال لایق خود شده است. اما از آنجا که همین مانعیت او، برای خودش یا موجود ثالثی، چه بسا منشأ نیل به کمال و تحقق غایتی باشد، متصرف به «خیر بودن» می‌شود. بنابراین چه بسا در آن واحد اما از دو حیثیت مختلف، یک موجود واحد یا اثر واحد متصرف به خیر بودن و شر بودن شود. از اینجا می‌توان بخوبی استنباط کرد که اگر چه خود این موجود و آثار ضار و نافع آن از واقعیت مسلمی برخوردارند اما وصف «شر بودن» یا «خیر بودن» برای او نسبی است.

و اگر شر را عدمی تلقی کرده‌اند از حیث خود آسیبها و ضررهایی است که برای موجودات در تضادم با یکدیگر پیدا می‌شود. این امور که جنبه فقدان و عدمی - عدم در مقابل ملکه - دارند اگر چه به خودی خود ما بازا عینی و متحقق در خارج ندارند اما از آنجا که عدم در مقابل ملکه‌اند منشأ انتزاع خارجی داشته و واقعیت را توصیف می‌کنند. این گزاره که مثلاً «حسن نابیناست» گزاره‌ای صادق و مطابق با خارج می‌تواند تلقی شود، چرا که با نظر به قابلیت بنیایی درحسن اکنون که او «بینا» نیست خبر از «فقدان بینایی» او می‌دهد. بنابراین بوضوح آشکار است که «نسبی بودن» یا «عدمی بودن» شر از نظر حکمای الهی هرگز به معنای غیر واقعی و موهمی و غیر مسلم بودن آن نیست.^(۲)

۳) نویسنده محترم در قسمت «شر بعنوان امری مسلم» مدعی شده‌اند که از نظر قرآن هر جا سخن از شر است پای ویژگی خاصی از آدم در میان است لذا در پایان قسمت مزبور این نتیجه کلی را استنباط کرده‌اند: اولاً شر مربوط به آدمی است. ثانیاً برخلاف نظر حکما ضرور از نظر وجودی لازمه خلقت نیستند. نکات قابل تأملی در اینجا مطرح است از جمله:

۳-۱) آنچه از ضرورت و اهمیت تبیین و اثبات مفروضات اولیه گفتیم در اینجا اهمیت خود را نشان می‌دهد. در متن مقاله مورد بحث، هیچ مشخص نشده است که مراد از شر چیست؟ اساساً شر از چه مقوله‌ای است. آیا جنبه اعتباری دارد یا جنبه حقیقی و نفس‌الامری؟ اگر جنبه اعتباری دارد آیا در زمره

اعتبارات ارزشی و اخلاقی است یا در زمره اعتبارات عاطفی و ناشی از انفعالات نفسانی؟ اگر جنبه نفس الامری و حقیقی دارد آیا در زمره معقولات اولیه واقع می شود یا در زمره معقولات ثانیه فلسفی؟ و ... روشن است با هر تعریفی از شر ملاکی پیدا خواهد شد که سهولت می توان ارتباط آن را با انسان و ربط آن را با هستی معلوم ساخت. بعنوان مثال آیا هر چیز ضد ارزشی را می توان شر دانست؟ آیا شر آنچه‌یزی است که نامطلوب و ناگوار است؟ آیا هر چیزی که مانع از رسیدن موجود به هدف غایی اش می شود شر است؟ و یا اینکه شر جنبه زیبا شناختی دارد یعنی هر چیز زشت و قبیحی شر است؟ و ...

۲-۳) هر تعریفی که برای شر انتخاب شود با نتیجه گیری نویسنده محترم سازگار نیست. اگر هر امر نامطلوبی را شر بدانیم، اختصاص به انسان نخواهد داشت، بلکه برای هر موجود ذی شعوری موضوعیت پیدا می کند. اگر شر را چیزی بدانیم که مانع از وصول به غایت شیء می شود، باز دامنه وسیعتری را شامل می شود یعنی همه موجودات غایتمندی را که در معرض تزاخم و تصادم اند، در برمی گیرد و برای هر کدام شر ویژه‌ای مطرح خواهد بود. و اگر شر را امری اخلاقی و ارزشی تلقی کنیم نه تنها بسیاری از شرور بیرون از دایره ارزشها قرار می گیرند که با مدعای دیگر نویسنده - یعنی واقعی و وجودی تلقی کردن شر - سازگار نخواهد بود.

۳-۳) اگر این ادعا را بپذیریم که شروری که در قرآن کریم از آنها یاد شده است همگی در ارتباط با انسان و مربوط به زندگی و عمل او می باشند، آیا می توان از این فرض، به این نتیجه کلی رسید که اساساً شر اختصاص به انسان دارد و نه موجود دیگر؟! البته اگر کسی معتقد باشد که قرآن از همه واقعیتهای کلی و جزئی عالم سخن گفته است و از همه پدیده‌ها، روابط میان موجودات، حوادث و رویدادها، قوانین طبیعی و فوق طبیعی - چه آنها که مربوط به انسان است و چه آنها که نقشی در هدایت و تعالی او ندارند - خبر داده است، ممکن است چنین استنباطی را داشته باشد.

۴-۳) اما نتیجه دومی که در مقاله استنباط شده است یعنی «شرور از نظر وجودی لازمه خلقت نیستند»، نظر به رد رأی حکما دارد که معتقدند «پیدایش شرور لازمه نظام عالم طبیعت اند». در نوشتار حاضر مجال آن نیست که به تبیین دیدگاه حکما در این خصوص بپردازیم اما جا دارد که پرسیده شود از

کدام مقدمات و آیاتی که در مقاله مزبور به استشهاد آورده شده است چنین نتیجه‌ای را می توان گرفت؟ به فرض که با نویسنده همراه شده و بپذیریم که شر اساساً در ارتباط با انسان مطرح است و نه موجودات دیگر، اما چگونه از این مقدمه چنان نتیجه‌ای را می توان استنباط کرد؟ چرا با همان پیش فرض شما - که شر تنها در ارتباط با انسان مطرح است - نتوان گفت که شر لازمه خلقت انسان است؟

۴) در قسمت دیگر تحت عنوان «نظام احسن خلقت و بهترین آفریدگان» نویسنده محترم آیاتی در خصوص احسن بودن خلقت انسان مطرح داشته و به برخی از نظریات متفاوت مفسرین در خصوص این آیات اشاره کوتاهی کرده اند. از آنجا که آراء نقل شده نه به گونه‌ای است که قوت و صحت یک رأی آشکار شود و نه خود نویسنده سعی در ترجیح یک تفسیر بر تفسیر دیگر کرده اند، بحث بدون نتیجه گیری صریح رها شده است.

البته خواننده می تواند حدس بزند رأی مورد نظر نویسنده، بر این پایه استوار است که نه آفرینش هستی به نیکوترین وجه ممکن است و نه آفرینش انسان - که دارای صفات ذاتی شر است - لذا قائل به جهان های ممکن برتر از جهان موجود شده اند.

با وجود اهمیت مبنایی این رأی، کمترین تلاشی در جهت اثبات عقلی یا نقلی آن در مقاله مزبور به چشم نمی خورد. در حالیکه صرف نظر از اثبات عقلی، شایسته این بود که نویسنده محترم بطور دقیق آراء مفسرین را در این خصوص مورد نقد و بررسی قرار داده و رأی خود را تقویت می کردند.

اراده خداوند و امکان جهان دیگر

۵) در قسمت دیگری از مقاله (جهان ممکنی برتر از جهان عادی انسانها) اشتباهاتی در تفسیر آیات به نظر می رسد. از جمله اینکه از تعبیر «لو شاء الله...» در برخی آیات قرآن کریم، چنین استنباط کرده اند که پس امکان اینکه جهان فعلی به گونه دیگری باشد هست، اما خداوند نخواسته است.

۵-۱) بفرض که «لو شاء الله» بهمان معنایی باشد که ایشان گمان داشته اند، اما آیا از این نکته می توان نتیجه گرفت که جهان ممکن دیگر، نسبت به جهان فعلی «احسن» و بهتر است؟ با اینکه در آیات مزبور وجهی وجود ندارد که به احسن بودن چنان جهانی دلالت داشته باشد، اما نویسنده محترم با تعبیر «قطعاً» مدعی شده اند که چنان جهان ممکنی «قطعاً همراه با رفع



دست

کم) برخی شرور است». از کجا

معلوم همان چیزی که شما خالی از شرور می‌پندارید عین شر نباشد؟ اگر آنچه را که خداوند اراده نفرموده است برتر از جهان فعلی بدانیم آیا چنین نتیجه‌ای را بدنبال نخواهد داشت که پس اراده خداوند به تحقق این جهان مشتمل بر نقص یا شر است؟ این آیه شریفه «عسیٰ أن تکرهوا شیئاً و هو خیر لکم و عسیٰ أن تحبوا شیئاً و هو شر لکم و الله یعلم و انتم لا تعلمون» (بقره / ۲۱۶)، با اعلان نقص و محدودیت علم و سطحی نگری اندیشه بشر، اساس تمامی نقدها و ایرادات وارد بر نظام احسن را در هم می‌ریزد. اگر با نظر به روابط و وجودی موجودات هر موجودی را پیوسته به کل نظام هستی بدانیم و برای نظام عالم قائل به هویتی جمعی و غایتمند و در حال صیورورت باشیم واقعاً چه کسی می‌تواند خیر بودن و شر بودن حادثه یا پدیده و رویدادی را با نظر به حرکت کل هستی، تشخیص دهد؟

۲-۵) بجاست که پرسیده شود اساساً چرا خداوند چنین اراده‌ای را در مورد آن جهان ممکن (جهانی که به ادعای شما، «لو شاء الله» از عدم تحقق آن خیر می‌دهد) نکرده است؟ چرا به جای آن جهان، این جهان را خداوند برای ما خواسته است؟ روشن است که هرگز نمی‌توان گفت مشیت الهی به گراف به تحقق این جهان و عدم تحقق آن جهان تعلق گرفته است. پس مشیت و اراده خداوند همانطور که خود اشاره کرده‌اید دلایلی دارد. «خداوند می‌توانست جهانی فارغ از بعضی شرور خلق کند اما به دلالتی چنین نکرد»

این «دلایل» چه هستند؟ مگر جز این است که اینها همان مصالح و مفاسد این عالم‌اند و هر تحلیلی برای آنها ارائه شود نهایتاً به واقعیتهای تکوینی باز می‌گردند؟ اگر چنین است این سؤال مطرح می‌شود که رعایت این مصالح و مفاسد تکوینی،

آیا مانع از بروز شر بیشتر می‌شود یا عدم رعایت آنها؟ بدیهی است رعایت کامل و دقیق مصالح و مفاسد است که مانع از بروز شرور بیشتر می‌شود. و در نتیجه منتهی به نظامی احسن می‌گردد.

نکته قابل توجه اینکه این احسن بودن برای هر مرحله و مقطعی از مراحل تطوّر و تحوّل عالم فعلی مطرح است و نمی‌توان مرحله‌ای را نسبت به مرحله دیگر نیکوتر دانست. زیرا علی‌الاصول معتقد هستیم که در هر مرحله‌ای مصالح و مفاسد خاصی هست و خداوند که خیر مطلق است و جز مصلحت را برای مخلوقات خود نمی‌خواهد با لحاظ تمامی مصالح و مفاسد هر مرحله، هستی آن را اضافه می‌فرماید. پس عالم بهر کیفیتی درآید و در مسیر صیورورت خویش به هر درجه‌ای از وجود خیرات و شرور برسد، با وجود تفاوت میزان خیرات و شرور در مراحل مختلف، باز هرگز نمی‌توان مرحله‌ای را نسبت به مراحل دیگر، احسن یا نیکوتر دانست. چرا که هر مرحله، اقتضائات و وجودی و مصالح و مفاسد ویژه خود را داشته و هرگز قابل قیاس و مقایسه با مقطع و مرحله دیگر عالم نیست.

۳-۵) البته نویسنده محترم در مواضع دیگری از مقاله خود برای «ممکن» کردن جهان دیگر، گویا از نظر خود عدول کرده و بر این باورند که اراده خداوند - بر تحقق این جهان و عدم تحقق جهان دیگر - هیچ دلیل عقلی و فلسفی ندارد:

«پس مانع اصلی همان اراده خداوند است و نه امتناع عقلی و فلسفی این کار»

«جهان فعلی تکوین، جز بخاطر اراده خداوند، ضرورت دیگری در صورت خود ندارد»

این بیانات حکایت از آن دارند که گویا اراده الهی به گراف صادر شده است. اگر منکر گراف بودن اراده خداوند هستیم باید برای اراده حق، مبنایی ارائه دهیم. این مبنای منظر و نگرش اصالت و وجودی، چیزی جز هستی و لوازم و آثار و احکام آن نیست. هستی چه در عالیترین مرتبه خود که ذات مقدس حق تعالی است و چه در نازلترین مرتبه اش، از احکام و ویژگیهای کلی‌ای برخوردار است که موضوع تعقل فلسفی قرار می‌گیرد.

نگرش عرضی و عادی متکلمین پیشین موجب شده است که هر وجوب و امتناعی را همان واجب و حرام یا احکام تشریحی و اعتباری تلقی کنند و از این رو حکما را مورد طعن و انتقاد قرار دهند در حالیکه وجوب و امتناع فلسفی ریشه در هستی داشته و از کیفیت روابط وجودی موجودات با یکدیگر خبر می دهد. این چنین نیست که وجوب و امتناع عقلی ساخته ذهن ما یا امری بیرون از هستی و حاکم و قاهر بر آن باشد تا ذات مقدس حق را از آن استثنا کنیم بلکه ناظر به ویژگیها و احکام کلی موجود است و منشأ انتزاع آن خود هستی است.

بنابراین بطلان این تصور که «اگر افعال حق را مضموم ضرورت‌های عقلی و فلسفی بدانیم برای خداوند یا افعال او محدودیت قائل شده ایم» واضح و آشکار است و وجه معنوی ندارد.

وقتی قبول کمترین استثنایی در قواعد عقلی و فلسفی مساوی با بی اعتباری و بطلان آنهاست، چگونه می توان به اصل بدیهی و مسلم علت و معلول و توابع آن باور داشت اما معلولات و افعال الهی را مستثنی از قاعده ضرورت علی و معلولی دانست؟! وقتی پذیرفتیم که این جهان با وصف ضرورت از ذات مقدس حق صادر شده است - بر اساس امتناع انفکاک معلول از علت تامه - و اینکه اراده خداوند امری زاید بر ذات او نیست و ذات مقدس حق نیز تغییر و تبدیل بر نمی دارد، چگونه می توان تصور کرد که فعل دیگری از ذات مقدسش فرض صدور دارد؟!

از طرفی چون آن ذات مقدس در نهایت کمال و جمال بلکه از حیث همه کمالات وجودی لایتناهی و مطلق است پس فعل صادر از آن ذات نیز در هر مرتبه از هستی که فرض شود به دلیل افاضه تام و تمام از جانب جواد مطلق، در کمال اتقان و نیکوترین وجه ممکن خواهد بود.

۴-۵) نویسنده محترم بیان داشته اند: «دست خداوند نه از طرف خود (و بخاطر صفات دیگرش) و نه به دست غیر خود بسته نیست...» چقدر بجا بود که ایشان توضیح بیشتری در خصوص این بیان می دادند تا مراد ایشان روشن شود. آیا معتقدند که اراده و خواست و مشیت حق هیچ ربطی به هستی حق تعالی ندارد و بطور مستقل و کاملاً بی ارتباط با صفات خداوند - که چیزی جز ذات حق تعالی نیستند - عمل می کند؟! اگر چنین باشد، گوینده ناچار است به ثنوی در مرتبه ذات حق قائل شود که بطلان آن از شدت وضوح بدیهی بنظر می رسد

و اگر ثنوی نیست بلکه یگانگی محض و وحدت حقّه ایست که در هیچ مرتبه دیگر از هستی نمی توان مانند آن سراغ گرفت، پس برای اراده و مشیت حق نیز نمی توان حساب جداگانه و مستقلی باز کرد.

مشیت و اراده خداوند در مرتبه ذات حق، مانند سایر اوصاف ذاتی حق، عین ذات مقدس خداوندند و در مرتبه غیر ذات نیز، هر چه باشند معلول ذات حق یا پرتو و ظل و شأنی از شئون ذات الهی اند. بنابراین باز حقیقت آن در مرتبه ذات حق تعالی است و هر هویتی که به آن نسبت داده شود تماماً خود از مرتبه ذات حق است.

بنابراین چگونه ممکن است قائل به اراده ای برای خداوند شد که هیچ گونه ارتباطی با ذات و صفات حق ندارد؟! ممکن است چنین گمان شود که اگر اراده و مشیت را به ذات یا صفات نسبت دهیم موجب محدودیت مشیت و اراده خواهد شد - چنانچه از بیان نویسنده محترم که «دست خداوند از طرف خود نیز بسته نیست» این گمان مشهود است.

البته اگر کسی بر این باور باشد که ذات و صفات خداوند محدودند قطعاً مشیت و اراده نیز به تبع آن محدود خواهد شد، اما کدام متدین به ادیان الهی را می توان سراغ گرفت که قائل به چنین قولی باشد؟! تردیدی نیست که چون ذات مقدس حق لایتناهی و مطلق است اراده و مشیت او نیز حد و حصری ندارد. اما این سخن هرگز به معنای آن نیست که اراده و مشیت خداوند را فراتر از هستی و اقتضات و احکام آن دانسته و در نتیجه چنین گمان کنیم که به هر چه محال و ممتنع است نیز می تواند تعلق بگیرد!

۵-۵) عمده اشکال نویسنده محترم در این نکته نهفته است که از تعبیر «لوشاء الله» در آیات شریفه قرآن، دریافتی کاملاً تمثیلی را لحاظ کرده است. ایشان به فهم کاملاً عرفی و روزمره از «لوشاء» که اختصاص به فاعلهایی چون انسان (فاعل بالقصد) دارد، اکتفا کرده است، بدون اینکه نقایص و شوائب مادی و انسانی آنرا حذف کرده سپس به خداوند نسبت دهد.

«لوشاء» برای ما انسانها که اراده و خواستمان زاید بر ذاتمان است و تحت تأثیر علل و عوامل بیرونی متحول و متغیر می شود با «لوشاء» برای ذات مقدس حق تعالی که اراده اش عین ذات مقدسش است و کمترین تأثیری از غیر خود ندارد، بلکه همه چیز وابسته به اویند و او قیوم و عزیز و قهار است، قطعاً معانی و

احکام یکسانی ندارد. اگر چه در اصل معنا که خواستن و یا اراده کردن است، ماهیت و معنای واحدی به ذهن ما خطور می کند. اما اوصاف وجودی آنها که در دو مرتبه بغایت متباعد از هستی هستند، مسلماً متفاوت است. وجود انسان با این اوصاف:

۱- مرکب از قوه و فعل است لذا بسیاری از امور برای او در حالت بالقوه و امکانی هستند.

۲- هر آن در معرض تأثر از عوامل مختلف است لذا ذات او اقتضای واحد و ثابتی ندارد.

۳- علم و خواست و اراده اش زاید بر ذات اوست لذا امکان تغییر و تحوّل در خواست و اراده اش هست.

با این اوصاف، بدیهی است بسیاری از امور برای او جنبه امکانی داشته و می توان فرض کرد که با دخالت عوامل مختلف و در حالت های متفاوتی که نفس انسان دارد، اراده های مختلفی از او سرزند. اما در خصوص ذات مقدس حق که مبرای او این اوصاف است هرگز نمی توان این معنا را تعمیم داد. خواست و اراده خداوند که در مرتبه ذات عین ذات است و از طرفی، ذات مقدس حق نیز در کمال فعلیت و وجوب من جمیع الجهات است، هرگز نمی تواند سابقه امکانی داشته باشد بلکه همان اوصاف ضروری و لایتخلف ذات را دارد، لذا آنچه از ذات حق صادر شده است وجود آن ضروری بوده است و آنچه نیز صادر نشده است ممتنع است که پا به عرصه هستی گذارد. این حکم درباره موجودات عالم طبیعت که تدریجی الوجودند، با نظر به مبادی عالیّه آنها که تحقق تام و تمام داشته و غیر زمانی اند، نیز صادق است. تأمل در آراء حکمای الهی مبین می دارد که این «لوشاء الله» از سنخ همان «إن لم یشأ» است که در تعریف قدرت آمده است. اگر چه در خصوص هر صاحب قدرتی این معنا جاری است که «اگر بخواهد انجام می دهد و اگر نخواهد انجام نمی دهد» اما از آنجا که صحت هر قضیه شرطی و از جمله این قضیه، منوط به صحت طرفین آن نیست و قضیه شرطیه با کذب طرفین آن می تواند باز هم صادق باشد لذا در خصوص خداوند نیز اگر چه یک طرف قضیه ممتنع الصدور است و طرف دیگر واجب الصدور، در عین حال خداوند قادر مطلق و فاعل مختار است و این ضرورت و امتناع را منافی قدرت و اختیار حق تعالی ندانسته اند.^(۳)

امکان عقلی یا امکان خیالی

۵-۶) نویسنده محترم معتقد است که آیات قرآن، «امکان عقلی و وضعیّت دیگری را در آفرینش رد نمی کند بلکه آن را بخاطر اراده خداوند (که حکمت و مصلحت او ... است) غیر محقق می خواند».

بجاست که پرسیده شود مراد شما از «امکان عقلی» چیست؟ اگر وضعیّت دیگر، به خاطر حکمت و مصلحتی تحقق نیافته است آیا باز می توان آن را ممکن التحقّق دانست؟ مگر این مصالح و حکمتها که اراده الهی براساس آنها جاری شده است اموری غیر واقعی و غیر وجودی هستند که با وجود آنها، باز امکان تحقق وضعیّت دیگر باشد؟ و یا اگر اموری وجودی و حقیقی هستند مگر امکان دارد که خداوند با وجود چنان مصالح و حکمتهایی باز اراده ای خلاف آنها داشته باشد؟! و یا بدون لحاظ توجه به چنان مقتضیات وجودی، فعلی از او سر بزند؟! روشن است که هیچیک از این شقوق سزاوار ذات حق نیستند لذا «امکان عقلی» وضعیّت دیگری در آفرینش متصور نیست.

تأمل در این اظهار نظرها ما را به نکته بسیار مهم و ارزشمندی رهنمون می سازد نکته ای که در طول تاریخ اندیشه کلامی، منشأ بسیاری از خطاها در آراء متکلمین شده و وجه تعارض آنها را با نگرش حکمای الهی مبین می دارد و آن نگرش و باور «اصالت ماهوی» در تفکر و اندیشه آنان است. وقتی اصالت با ماهیت و ذوات اشیا باشد و هستی، امری تبعی و عارضی تلقی شود، از آنجا که ذوات اشیا در مرتبه تعقل، جنبه امکانی دارند، همواره این گمان در ذهن پیدا می شود که هر چیز قابل تصویری را، ممکن الوجود تلقی کند و بدون توجه به احکام و روابط وجودی، احکام ذهنی ماهیات را به متن هستی تسری داده و هر فعلی را از هر فاعلی، ممکن الصدور بداند!

همین ضعف در نگرش وجودی است که به «امکان جهان دیگر» در اذهان منتقدین نظام احسن، بخصوص متفکرین غربی پر و بال داده و چنین پنداشته اند که بدون نگرش فلسفی و وجودی، می توان با باورهای روزمره و نگرش عرفی و عادی، در لفافه فلسفه تحلیلی و پیچ و خم های منطقی قضایا، مسائل عمیق هستی شناسانه را حل و فصل نمود و معضلات بنیادین اندیشه فلسفی را بدون تکیه داشتن بر نظام فکری و فلسفی رکن و توانمندی پاسخ گفت.

تذکر این نکته در اینجا روشنگر است که بسیاری از امکانهایی که ذهن ما برای امور مختلف قائل می شود «امکان خیالی» است

و نه «امکان عقلی».

گاه هست که موجودی را بطور مستقل و جدا از علل پدید آورنده آن، بدون لحاظ شرایط و زمینه‌ها و علل قابلی‌اش و بطور کلی منتزاع از موقعیت وجودی آن در نظام هستی، در نظر می‌آوریم و بعد می‌گوییم آیا ممکن است که این موجود، طور دیگری باشد؟ بدیهی است این چنین موجود معلق و گسسته از هر عاملی را در مخیله خود به انحاء گوناگون می‌توان تصور کرده و در آن دخل و تصرف نمود. لذا امکانهای متعدد پدید خواهد کرد کما اینکه برخی در مقام محاجه با خداوند - در بحث عدل الهی - سؤال می‌کنند که مثلاً «چرا من این سینا یا حافظ یا ... نشدم؟»

بهمین نحو بسیاری از امور هست که در واهمه انسان متصف به امکان می‌شوند در حالیکه در مرتبه عقل - که مرتبه درک حقایق وجودی است - از ضرورت محض برخوردارند و وجهی امکانی برای آنها نیست.

آنچه در خصوص امکان جهان دیگر مطرح است از همین مقوله می‌باشد، همچنانکه پیش از این اشاره شد. اگر نظر به مصالح و مفاسد نفس الامری و حکمت‌های وجودی و علل و عوامل پیدایش این جهان، و عدم پیدایش جهان دیگر داشته باشیم هم تحقق این جهان ضروری است و هم عدم تحقق جهان دیگر. بخصوص با نظر به اینکه ذات مقدس حق تعالی در کلیه افعال خود تام الفاعلیه بوده و حالت منتظره‌ای در هستی واجب الوجودش فرض ندارد، لذا بنا به قواعد عقلی هیچ فعلی را نمی‌توان فرض کرد که با وجود علیت تامه حق، هنوز از او سر نزده باشد پس آنچه که تحقق نیافته است با نظر به ذات حضرت حق ممتنع الوجود است و چون در مرتبه ذات تغییر و تحول راه ندارد این امتناع نیز ثابت و ابدی است. لذا وجهی برای ممکن تلقی کردن تحقق جهان دیگر نیست مگر در مرتبه خیال. چه بسا نویسنده محترم مدعی آن شوند که با انضمام اراده حق تعالی به ذات مقدس اوست که خداوند به مرتبه فاعلیت تامه می‌رسد لذا فاعلیت خداوند در هر مورد وابسته به اراده و اختیار اوست و بر این اساس، هر جهان دیگری اگر خداوند بخواهد ممکن التحقق است.

روشن است که چنین نگرشی به اراده حق تعالی مبتنی بر مفروضاتی است که هرگز قابل دفاع عقلی نیستند و نویسنده محترم نیز آنها را نمی‌پذیرند، از جمله:

- ۱- اراده و مشیت حق، زاید بر ذات است.
- ۲- ذات حق تعالی در صدور افعال، به خودی خود تام و واجب نیست.
- ۳- میان ذات حق و اراده او رابطه‌ای وجودی نیست.
- ۴- علت اراده و مشیت حق، خارج از ذات حق تعالی است.
- ۵- مشیت و اراده حق تعالی به دلیل آنکه علت آن، غیر ذات نیز نمی‌تواند باشد پس اساساً علت ندارد!

۶) در قسمت نهایی مقاله تحت عنوان «بهترین جهان برای انسان که به مدد خود او فراهم می‌آید» آمده است:
«تقوی ... از نظر منطق قرآن، نه تنها سعادت ابدی را تأمین می‌کند بلکه توان آن را دارد که وضع تکوین را هم بگونه دیگری تغییر دهد و محیط زندگی انسان را عاری از هرگونه شر و سختی نماید».

نکته قابل بحث در این بیان این است که «تقوی هرگونه شر و سختی را از میان می‌برد» لذا این نتیجه را گرفته‌اند که در پرتو تقوا مدارای می‌توان به نظام احسن دست پیدا کرد.

۶-۱) با فرض اینکه استشهدات ایشان به قرآن کریم درست باشد، از کدام آیه یا آیات کلیت این حکم را می‌توان استنباط کرد؟ اگر برخی از آیات دلالت بر این دارند که تقوی در رفع برخی سختی‌ها و خروج از مشکلات مؤثر است، چه دلیلی داریم که اساساً با تقوی بساط هرگونه شر و سختی چیده می‌شود؟

۶-۲) مراد از «شر و سختی» در اینجا چیست؟
قرین قرار دادن «شر» و «سختی» و همچنین مضامین برخی از آیات که به گواهی آورده‌اند حکایت از آن دارد که از نظر نویسنده، هر سختی و رنج و مشکل و فشار و تنگی در زندگی انسان، شر تلقی می‌شود.

بجاست که پرسیم که مگر خود تقوا مدارای توأم با سختی و رنج و ترک برخی لذتها نیست؟ اگر هرگونه سختی و رنجی شر است خود تقوا پیشگی مصداق شر خواهد بود!

۶-۳) مطابق استنباط ایشان باید گفت اگر کسی یا امتی تقوا پیشه کند هیچگونه درد و رنج و مرض و گرفتاریهایی که توأم با سختی و مشقت و نقص در اموال و انفس است برای آنها پیش نخواهد آمد؟ این نتیجه از کدام آیه یا آیات قرآن قابل اخذ است؟ اگر بنا به آیات شریفه ۳۳ اعراف و ۶۶ مائده، تقوآمداری منشأ نزول برکات آسمانی و زمینی است آیا به این معناست که چنین

امتی دیگر گرفتار مرض، مرگ و میر، جنگ و سایر اموری که مشقت و رنج و سختی دارند نمی‌شوند؟ بعبارت دیگر آیا انسان متقی هیچ مریض نمی‌شود؟ انسان متقی مرگ ندارد؟ انسان یا امت متقی گرفتار دشمن و جنگ و خونریزی نمی‌شود؟ کسی که تقوا دارد خسته و گرسنه نمی‌شود؟ آیا برای تحصیل معاش، متحمل سختی و ترک لذت و راحت نمی‌شود؟ پاسخ بسیار روشن است و اساساً در خود قرآن کریم در جریان هبوط حضرت آدم (ع) به این عالم، مشقت و سختی از لوازم حیات دنیوی و زیستی تلقی شده است (آیات ۱۱۷ الی ۱۱۹ طه)

۴-۶) این استنباط نشان می‌دهد که نویسنده محترم به مهمترین سنت الهی در ارتباط با انسان که سنت «ابتلاء و امتحان» است توجه نکرده است. اگر دنیا دار ابتلاء و آزمایش است و مسیر تعالی و کمال انسان، قدم به قدم با آزمایش‌هایی روبه‌روست که راحتها و لذتها را از انسان می‌ستانند چگونه می‌توان مدعی شد که در پرتو تقوا، هرگونه سختی و رنج و مشکل و گرفتاری و مشقتی از زندگی انسان رخت بر می‌بندد. نکته جالب اینکه در قرآن کریم اساساً وجود شر برای ابتلاء انسان لازم معرفی شده است:

«و نبلوكم بالشر و الخیر فتنة... و الینا ترجعون» (انبیاء، ۳۵)

همچنین اموری که نویسنده بنا به نظر خود مصداق شر دانسته‌اند از نظر قرآن و سیله آزمایش انسان محسوب شده است: و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الأنفس و الثمرات... (بقره، ۱۵۵)

تا آنجا که شدت ابتلاء مؤمنین به درجه‌ای می‌رسد که خداوند از آن به «لرزه سخت» تعبیر می‌فرماید:

هنالک ابتلی المؤمنون و زلزلوا لزللاً شدیداً (احزاب، ۱۱)

خیر و شر در قرآن کریم

۷) در پایان تذکر چند نکته در خصوص نگرش قرآنی به خیر و شر مفید به نظر می‌رسد:

۱-۷) علاوه بر دلایل عقلی متعدد، شواهد قرآنی و روایی دلالت بر آن دارند که از نظر عقل و قرآن کریم، نظام عالم، نظام واحدی است. در این نظام واحد قوانین و سننی حاکم و جاری است که در پرتو توجه و رعایت آنها انسان می‌تواند به سعادت دنیوی و اخروی نائل شود. متتها برداشت غلط از سعادت دنیوی موجب شده است برخی چنین گمان کنند دین متکفل سعادت

دنیوی نیست و یا اگر آنرا متکفل سعادت دنیوی بدانیم لازمه اش این است که دین بتواند دنیا را به بهشت اخروی که در آن هیچ ملالی نیست و از شائبه هر گونه رنج و سختی و المی مبراست مبدل سازد! در حالیکه هر دو قضاوت باطل اند سعادت دنیوی آن نیست که بالاترین نوع برخوردارها برای انسان فراهم آید به گونه‌ای که کمترین سختی و مشقتی را در دنیا متحمل نشود چنین باوری با اقتضانات حیات دنیوی هرگز سازگار نیست این دنیا حتی خوردن و راه رفتن آن توأم با زحمت و رنج است.

بلکه سعادت دنیوی با توجه به ماهیت دنیا و آخرت، آن نوع برخورداری و بهره‌مندی از عالم است که انسان را در جهت تعالی هر چه بیشتر و تقرب به خداوند در همه شؤون و ابعاد زندگی و تکامل همه جانبه شخصیتش به بهترین نحو یاری رساند.

۲-۷) «خیر» و «شر» در قرآن کریم برخلاف استنباط نویسنده محترم:

الف) به معانی مختلف بکار رفته است (از باب نمونه می‌توانید به لغت خیر و لغت شر در کتاب مفردات راغب اصفهانی مراجعه کنید)

ب) هر سختی و رنج و تعبی که بر انسان وارد می‌شود «شر» تلقی نشده است بلکه در جایی که این سختیها در راه خداوند است عین «خیر» و وسیله تعالی انسان محسوب شده است.

ج) بسیاری از سختیها و مشقتها هم که عموماً آنرا شر می‌پندارند از نظر قرآن کریم ملازم با حیات دنیوی و زیستن در این عالم است (آیات ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹ سوره طه)

د) شر اختصاص به انسان ندارد (از جمله: آیه ۲۲ انفال، ۲ فلق، ۶ بینه)

ه) بسیاری از اموری که ما خیر می‌پنداریم در حقیقت خیر نیستند و آنچه شر می‌پنداریم، شر نیست. (از جمله: ۱۸۰ آل عمران، ۱۱ اسراء، ۲۱۶ بقره، ۵۵ مؤمنون)

و) خیر و شر در بسیاری از موارد ملازم با خلقت انسان و وسیله ابتلاء و آزمایش او معرفی شده است. این ابتلاء اگر چه نتیجه آن برای مؤمن خیراست و برای غیر مؤمن شر، اما خود ابتلاء که نقص در اموال و انفس، یا جوع و مرض و... است با تلقی شر بودن بر انسان مؤمن وارد می‌شود یعنی خوشایند او نیست. از این روست که خداوند می‌فرماید چه بسا چیزی را شما بخواهید که برای شما شر باشد و یا چیزی را نخواهید اما

برای شما خیر باشد.

ز) خیر و شر در بسیاری از موارد، امری نسبی تلقی شده است یعنی در عین آنکه واقعیت واحدی در متن خلقت وجود دارد، مؤمن در مواجهه با آن خیر می‌برد و مشرک و کافر گرفتار نعمت و شر می‌شوند. (از جمله ۸۲ اسراء، ۲۱ نوح، ۵۵ مؤمنون...)

پانوشتها

۱- بحث از نظام أحسن در بیانات حکما غالباً تحت عنوان «عنایت الهی» در بحث از علم باری تعالی در آثار ایشان آمده است و تقریرات مختلفی از آن ارائه شده است. از جمله می‌توان به منابع ذیل مراجعه کرد:

اشارات و تنبیهات: نمط هفتم، فصل ۱۲

الهیات شفا: ص ۴۱۴، فصل ۶ از مقاله ۹

تعلیقات: ص ۱۵۷

اسفار اربعه: ج ۶، ص ۲۹۱

لمعات الهیه: ص ۴۱۶

گوهر مراد: ص ۲۱۴ و ص ۲۱۵

رساله نظام أحسن در جهان هستی: استاد جوادی آملی، ص ۳۴

۲- بحث از خیر و شر نیز در منابع فوق‌الذکر مشروحاً آمده است از جمله:

الهیات شفا: ص ۴۱۴ الی ص ۴۲۳

لمعات الهیه: ص ۴۰۴ الی ص ۴۲۳

گوهر مراد: ص ۲۲۲ و ص ۲۲۳

و کتاب شریف «عدل الهی» از استاد شهید مطهری

۳- لمعات الهیه، ص ۳۶۱ الی ص ۳۶۶



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی