

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم (پاییز و زمستان ۱۴۰۱)

Dimensions of the Centrality of Justice in the Islamic Confrontation with the Problem of Evil

Sadegh Khoshkhoo¹

Abstract

In facing the problem of evil, various theoretical and practical approaches have been adopted by different individuals and groups outside of the scope of Islamic thinkers. Many of these approaches have defects since they lack the idea of justice as the center of gravity of the universe to justify problem of evil and dispel or answer some of them. The basic problem of this article is that "by rereading the legacy of Islamic thinkers, what doctrine can be found in facing the problem of evil that will be the axis of unity and comprehensiveness of their views?"; Also, "what dimensions and levels does the mentioned common axis include and how is it better than the opposing viewpoints?" These are other issues that are followed in this article. It has been demonstrated that justice is the focal response of Islamic thinkers to the questions. Also different levels of it in the total realm of Islamic theology were explained. From a theoretical point of view, the just system of creation, legislation and punishment issued by the Most High is derived from His just knowlegable image and is in accordance with it, and also in distinguishing true good and evil, the justice of human insight has an important role. In practical confrontation with evil and establishing a just social system, human moral and behavioral justice is a factor that plays a significant role.

Keywords: Good, evil, order, justice, God, man

1 - Assistant professor, department of Islamic knowledge, Masjed Solaiman Branch, Islamic Azad University, Iran, Sadeq.khoshkhoo@gmail.com

ابعاد محوریت عدالت در رویارویی اسلامی با مسئله شر

صادق خوشخو^۱

چکیده

در مواجهه با مسئله شر، رویکردهای مختلفی به لحاظ نظری و عملی از سوی افراد و گروههای مختلف خارج از حوزه متفکران اسلامی اتخاذ شده است. بسیاری از این رویکردها دچار خلأ یا نقص در لحاظ عدالت به عنوان نقطه ثقل منظومه عالم هستی برای توجیه شرور و دفع یا رفع برخی از آنها هستند. مسئله اساسی این نوشتار آن است که «با بازخوانی میراث متفکران اسلامی چه آموزه‌ای را می‌توان در مواجهه با مسئله شرور یافت که محور وحدت و جامعیت دیدگاههای آنان باشد؟» همچنین اینکه «محور مشترک مذکور شامل چه ابعاد و سطوحی است و باعث چه امتیازاتی از دیدگاه‌های رقیب می‌شود» مسائل دیگری است که در این نوشتار دنبال می‌گردد. حاصل پژوهش نگارنده، معرفی عدالت به عنوان محور پاسخهای متفکران اسلامی و تبیین سطوح مختلف آن در مجموع قلمرو کلام و فلسفه اسلامی است. به لحاظ نظری نظام عادلانه تکوینی، تشریحی و جزایی صادر از واجب‌تعالی ناشی از تصویر علمی عادلانه او و مطابق با آن است و در تشخیص خیر و شر حقیقی هم عدالت بینشی انسان حائز اهمیت است. در مواجهه عملی با شرور و رقم زدن نظام عادلانه اجتماعی هم عدالت اخلاقی و رفتاری انسان عاملی است که نقش محوری دارد.

کلیدواژه‌گان: خیر، شر، نظام، عدالت، خدا، انسان

^۱ - استادیار گروه معارف اسلامی، واحد مسجدسلیمان، دانشگاه آزاد اسلامی، مسجدسلیمان، ایران.

۱- مقدمه

هیچ انسانی نیست که حداقل گونه‌ای از شر را تجربه نکرده باشد از این رو انسان‌های واقع‌گرا نظریه‌ای را که در صدد انکار تحقق همه اشکال شر باشد و یا راهی برای دفع یا رفع آن ارائه نداده باشد را بر نمی‌تابند. به نظر نمی‌رسد تاکنون نظریه جهان‌شناختی رئالیستی ابراز شده باشد که در صدد انکار تحقق شر به عنوان امری مقابل وجود خیر باشد. نظریات توهم‌انگارانه شر همچون فرقه معرفت مسیحی نیز که ظاهر عباراتشان در توصیف امور ناخوشایند بر خلاف رئالیسم است، به دلیل تنگنای زبانی، در انتقال تجربیات ماورایی خود به زبان متعارف حکایت نکرده‌اند، در مقام توصیه و یا توصیف تجربه شخصی، سخن از راهی از برخی اقسام شر گفته‌اند و یا خود راهی برای خلاصی از آن در پیش گرفته‌اند (ر.ک: آنتز مایز، ۱۳۷۲: ج ۱، ۱۱۶-۱۰۷). با این اوصاف اولاً نمی‌توان چنین نظریاتی را به لحاظ نظری و عملی جامع دانست ثانیاً مباحث مفصل راجع به شرور در بستر ادیان ابراهیمی با رویکرد عقلانی چنین نظریاتی را به حاشیه می‌راند و یا برای آن محلی از اعراب نمی‌شناسد (پترسون، ۱۳۷۴: ۱۸۴). نظریات قدیمی و جدید دیگری نیز در طی مباحث عقلانی مطرح شده است که به تناسب بحث و در قیاس با نظریات اسلامی به آن‌ها پرداخته خواهد شد.

تقاریر مختلف شر به عنوان چالشی علیه وجود خدا، صفات او اطلاق صفات او و نگاه خوشبینانه به طبیعت انسان یا طبیعت جهان مطرح شده است، خواه تمرکز بر شرور اخلاقی باشد یا طبیعی، چه در قالب طرح وجود شر یا کثرت آن (همان، ۱۷۹) و چه طرح شرور گزاف (همان، ۱۸۶) و بدون توجیه یا شروری که تحمل آن‌ها به حصول خیرات برتری منجر شود که ارزش چندانی ندارند.

با بازخوانی جامع نظریات متفکرین عقل‌گرای اسلامی که بر عقل‌گرایی اعتدالی استوار است می‌توان به منظومه‌ای دست یافت که آموزه عدالت در اقسام مختلف آن به عنوان محوری وحدت‌بخش به چشم می‌خورد. در عرصه فلسفی برای فیلسوفان اسلامی تقاریر مسئله شر، برخلاف غالب رویکردهای غربی، مثلاً به عنوان چالشی علیه وجود خدا یا علیه اطلاق علم قدرت و خیرخواهی او مطرح نبوده، بلکه ضمن تقسیم شرور به متافیزیکی و شرور اصطلاحی (شامل شرور طبیعی و اخلاقی) به توجیه و تبیین پاسخ‌ها پرداخته شده است؛ نقطه ثقل این پاسخ‌ها نظر به نظام کلی عالم است که در دو مقطع و قوس نزولی تصویر می‌گردد در این تصویر نظم فاعلی و غایی دقیق و تخلف‌ناپذیری وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۷۴ و ۹۲؛ سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۴۷۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۲۵۶). در عرصه کلامی شاهد طرح مباحث در حد تفصیل مباحث فلسفی نیستیم، اما اصول اعتقادی و اطلاق صفات کمالی خدا مفروض گرفته می‌شود و در قالب اصولی همچون اختیار انسان، عوض و انتصاف به توجیه شرور پرداخته می‌شود (ر.ک: حلی،

۱۳۹۵: ج ۱، ۳۶۱ و همو، بی تا: ۱۳۰؛ طوسی، ۱۴۰۰: ۵۰۷؛ فاضل مقداد، بی تا: ۲۸۵). رویکرد عملی در مواجهه با شرور ناظر به نظام جزئی عالم و به اختیار انسان مربوط می شود و نحوه زیست و سیر تکاملی او در قوس صعود را مشخص می کند. مباحث اخلاقی که به رفتار و اخلاق انسان در جهت یک نظام آرمانی سمت و سو می دهد مبتنی بر تأملات عقلی فلسفی آموزه های وحیانی است. چنانکه خواهد آمد، در این رویکرد هم تعادل در ناحیه علل اختیاری و نتایج فردی و اجتماعی تصویر می گردد.

در نوشتار حاضر برآنیم تا با نگاهی توصیفی-تحلیلی به میراث عقلانی-وحیانی اسلامی، ضمن استقصای سطوح مختلف محوریت عدالت در رویارویی نظری-عملی با شر، چهره منسجم و مثبت نظام کلی جهان در تبیین حقیقی و چهره جزیی نظام جهان در تبیین آرمانی را درک و دریافت کنیم. در این تحلیل نگاهی هم به برخی مکتبها و نظریه های رقیب و مزیت دیدگاه اسلامی در مقایسه با آنها شده است. پژوهش های متعددی مرتبط با برخی ابعاد نوشتار حاضر نگاشته شده است که برخی از آنها بدین قرار است: مقاله فاطمه سلیمانی با عنوان «عدالت در آفرینش»؛ مقاله ذوالفقار ناصری صدر با عنوان «عدالت وجودی و مسئله شر»؛ مقاله سیدحسن افتخارزاده با عنوان «شرور و عدل الهی»؛ با این وجود آثار مذکور جامع ابعاد مدنظر نوشتار حاضر نیست.

۲- تعریف و اقسام شر

هرچند تعریف ماهوی دو مفهوم «خیر» و «شر» به دلیل وضوح آنها چندان قرین توفیق نبوده است اما از باب شرح اسم، می توان چنین تعاریفی را با نوعی تلقی غایت شناختی ملاحظه نمود: «خیر فی الجملة چیزی است که هر شیء به آن شوق و علاقه دارد و آن وجود یا کمال وجود است [...] اما شر امر عدمی است که ذاتی ندارد، بلکه عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهر است»؛ ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۵۵ یا «خیر چیزی است که هر شیء به آن اشتیاق و میل دارد و با آن سهمی از کمال ممکن خود متحقق می شود. اما در مورد شر، حکما گفته اند که آن فاقد ذات است» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۵۸).

شرور (امور ناخوشایند) در نگاه متفکران اسلامی شامل دو قسم کلی است: ۱- شر مابعدالطبیعی (که چندان محل مناقشه نیست) و در اثر تنزل رتبه واقعیت و دربرگیرنده همه مراتب ممکن الوجود است؛ ۲- شر اصطلاحی شامل شر طبیعی و شر اخلاقی. شر اخلاقی شامل صفات باطنی ناپسند و امور نامطلوبی است که مستقیماً متأثر از اختیار انسان هستند و می توان انسان را اخلاقاً مسئول آنها شمرد. قسم دوم به امور نامطلوبی گفته می شود که مستقیماً مورد اراده انسان نیستند اگرچه ممکن است به طور غیرمستقیم متأثر از آن باشند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۵۸ و پترسون، ۱۳۷۴: ۱۷۸). هرچند تعبیرات عمومی دیگری هم

از امور نامطلوب از قبیل «ضرر» یا «نقص» شده است، اما برای هماهنگی متن حاضر، از تعبیر «شر» استفاده شده است. چنان که گذشت نقطه ثقل تبیین‌های اندیشمندان اسلامی از نظامات الهی و نظامات اجتماعی آرمانی در مواجهه با شرور، انگاره عدالت است. محوریت این آموزه در تبیین‌های مذکور را می‌توان در سطوح مختلف به قرار ذیل استقصاء و توصیف نمود:

۳- تبیین محوریت عدالت الهی در نظام عالم

عدل از صفات الهی و نیز زیربنای امور عالم است. از آنجا که هیچ‌یک از نظامات عالم خارج از حیطه تدبیر الهی نیست، لازم است در تبیین آنها به معانی مختلف عدل الهی که در آن جاری است، پرداخته شود. عدالت الهی در معارف اسلامی شامل سه عرصه است که در موضع خویش به هر کدام می‌پردازیم: عدل تکوینی، عدل تشریحی و عدل جزایی.

۳-۱- عدل الهی در صدور نظام تکوین

از جنبه‌های محوریت عدالت در رویارویی با شر، مینا بودن عدل تکوینی واجب‌تعالی در تبیین نظام جهان است. عدل تکوینی یعنی خدا نظام جهان را به شکل متعادل خلق کرده و همه‌چیز را در موضع مناسب خودش قرار داده، به‌صورتی که به هر مخلوقی به اندازه شایستگی، نعمت هستی و کمالات اعطاء شده و هیچ استعداد و قابلیت ضایع نگشته است (سبحانی، ۱۴۲۰: ۱۴۶).

مطابق حدیث نبوی نظام عالم براساس عدالت بنا شده است: «بالعدل قامت السموات والأرض» (ابن‌ابی‌جمهور، ۱۴۰۳: ج ۴، ۱۰۳). بر اساس آیه ۷ سجده، نظام عالم خیرترین و عادلانه‌ترین نظام ممکن است: «آن خدایی که همه چیز را به خیرترین صورت آفرید.» البته غالباً تعبیرات قرآن کریم در وصف عدالت خدا به نحو سلبی هستند، مثلاً «خداوند هیچ ظلمی بر جهانیان نخواهد کرد» (آل عمران / ۱۰۸). نظام جهان شامل دو عرصه است: نظام کلی طولی و نظام طبیعت، که به صورت عرضی است. برخلاف متکلمین اشعری که با انکار نظام طولی، پیوند مخلوقات را به عاده الله ارجاع میدهند، (ر.ک: سراج و دیگران، ۱۳۹۷، ۱۶) نظام احسن غالب متفکران اسلامی در منظومه‌ای علی-معلولی تصویر می‌گردد. نظام طولی نظامی است که از آفریدگار تا آفریدگان جاری است و وجودبخشی در قالب آن شکل می‌گیرد. این نظام بهترین و متعادل‌ترین نظام ممکن است. نقطه ثقل برهان اصلی در اثبات ادعای اخیر، احسن بودن و تعادل نظام علم پیشین الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۱۱۷). نظام کلی تابع نظام علم الهی و نظام علمی خدا است (همو، ۱۳۶۰: ۱۶۵ و همو، ۱۳۵۴: ۶۱۰ و ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف: ۳۶۴). از طرف دیگر به

دلیل عدم تناهی علم، قدرت و خیرخواهی الهی، مانعی هم برای صدور چنین نظامی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۹۱ و ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۶۲). در رویارویی با شرّ مابعدالطبیعی باید گفت که نظام کلی عالم حاصل فیض واحدی است که با اراده واحد الهی به یکباره و با جعل بسیط صادر شده و اولویت و اخرویت و تنزل و نقص و کمال مراتب موجودات نسبت به یکدیگر، درباره عقول و نفوس، چیزی ذاتی و در اثر قابلیت‌های آنها است، نه اینکه پس از آفرینش چنین تفاوت‌هایی صورت پذیرفته باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۵۴ و ۷۳). این ترتیب نمود و جلوه تصویر متعادل علم الهی و تابع آن است. اما در نظام جزئی تکوینی که در طبیعت جاری است، تقدم و تاخر برخی امور طبیعی نسبت به یکدیگر نیز بالعرض و به‌خاطر علل معده‌ای است که علت‌های مؤثر را به معلولشان نزدیک می‌کنند (همو، ۱۹۸۱: ج ۲، ۱۸۶) و همه تحت قانونمندی موجود در فیض و جعل الهی است.

این علل معده، که صرفاً زمینه‌پیدایش و شرایط امکان وجود را از سوی فاعل موجد فراهم می‌کنند، به لحاظ زمانی مقدم بر معلول خود و از جهت رتبه وجودی در عرض معلولات و حتی گاهی در درجه پایین‌تر از آنها قرار دارند، تعبیر به «علل عرضی» می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۱۰۲) و نظام محصول آن به «نظام عرضی» موسوم است. قانون سنخیت علت و معلولی در این رابطه علت و معلولی هم جاری و از عوامل تعادل آن است. به‌تبع خیرخواهی لایتناهی الهی اکثریت شرور طبیعی جهان نسبت به خیرات آن منتفی است و تقاریر مسئله شر که تعادل نظام عالم را زیر سؤال می‌برند، بر مبنای نگاهی پوزیتیویستی و کمیت‌گرایانه استوارند و معیاری روشن و بدون تناقض برا ادعای خویش ارائه نمی‌دهند. در نگاه اسلامی، شرور جهان، که برای برخی اشخاص روی می‌دهند، برای تحقق خیرات غالب نظام عالم، اموری ضروری است. تعبیر اجمالی ملاصدرا از این حقیقت بدین قرار است: «اگر تضاد نمی‌بود، امکان تداوم فیض از سوی مبدأ جواد نبود» (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۷، ۷۷) «اگر تضاد نمی‌بود، امکان حدوث امور حادث، که باعث استحاله‌های منجر به استعدادها هستند، نبود». (همان، ص ۷۱). تضاد و تراحم مذکور، که محدود به جهان طبیعت و نتیجه مادی بودن آن است، زمینه استحاله‌ها است، استحاله‌ها بستر استعدادهای قابل تجدید و استعدادها بستر پدید آمدن امور حادث است و در نتیجه سبب ادامه فیض و پیدایش خیرات حداکثری می‌شوند. استحاله‌های مذکور، نه تنها در قالب حرکت عرضی، بلکه در مسیر حرکت جوهری نیز رخ می‌دهند. (همان، ص ۷۷).

شرور به مثابه غایات لازم هستند که مراد اول و بالذات فاعل نیستند؛ یعنی اگرچه برای تحقق خیرات برتر لازم هستند، اما متعلق قصد ثانوی و بالعرض اراده واجب‌تعالی و غایت‌مداری افعال او هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۲۸۸-۲۸۹ و ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۶۵-۲۶۶). از این رو به موجب حکمت بالغه الهی ضامن

حفظ تعادل این نظام هستند. بر این اساس قول برخی فلاسفه جدید به شرور گزاف (پترسون، ۱۳۷۷: ۷۶) و بیرون دانستن آن‌ها از سیستم نظام عرضی جهان قابل قبول نیست. «مقوم نظم [و تعادل] همان غایت داشتن افعال یا به ارتباط و هماهنگی بین کارهایی است که غایت و مقصودی واحد را دنبال می‌کنند و غایت‌مداری و ارتباط بین فعل و غایت ملازمت با خیر یا شر بودن آن غایت ندارد [...] حیوان دارای سم برای تولید سم، از هر غذایی تغذیه نمی‌کند، بلکه در چارچوب منظم ارتباطها تولید سم میکند و به افساد می‌پردازد» (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۴۴). بنابر این تبیین، نوع انسان که مصادیق معصوم را هم دربرمی‌گیرد، در اثر عوامل محیطی یا اراده افرادی دیگر، در معرض امور نامطلوبی از قبیل امراض و مرگ و میر هستند. نظام علت و معلولی در طبیعت که بر عملکردهای آدمی نیز حاکم است جزئی از سنت‌های الهی و تخلف‌ناپذیر است. «هرگز برای سنت خدا تبدیل نخواهی یافت، و هرگز برای سنت الهی تغییری نمی‌یابی.» (فاطر/ ۴۳). رابطه کارهای اختیاری آدمی با آثار آن نیز استثناپذیر است و در این چارچوب تحلیل می‌گردد.

تبیین‌های ناقص، انحرافی و تک‌بعدی از شرور بر اثر فقدان تحلیل نظری دقیق عقلی و بی‌توجهی به آموزه‌های وحیانی پدیدار گشته است. از این جمله، تبیین مکتب‌های تناسخ‌گرا را می‌توان برشمرد که رنج‌های مختلف در آن‌ها به عنوان سزای گناه روح تناسخ یافته تصویر می‌شود. تحلیل آموزه‌های اسلامی از شرور تحلیلی چندبعدی است. در این تحلیل برخی از شرور وابسته به قوانین طبیعی است و برخی دیگر به عنوان عذاب‌های تربیتی و بیدارگر مؤمنین گنهکار توصیف می‌شود. نمونه‌های آن عبارتند از: «قطلاً غیر از عذاب بزرگ‌تر از عذاب نزدیک‌تر (دنیا) به آنها می‌چشانیم امید آنکه به سوی خدا بازگردند.» (سجده/ ۲۱) یا عذاب‌های نابودگر ظالمان: «ما هم از آنان انتقام گرفتیم و آنها را در دریا غرق کردیم.» (اعراف/ ۱۳۶)، برخی برای آزمایش: «ما شما را به بد و نیک و خیرات و شرور عالم مبتلا می‌کنیم تا شما را بیازماییم.» (انبیاء/ ۳۵) و برخی دیگر ابتلا جهت تقرب اولیا معرفی شده است. امام باقر (علیه‌السلام) فرمود: «خداوند متعال هرگاه بنده‌ای را دوست بدارد او را در بلا غوطه‌ور سازد و باران بلا را بر سرش ریزد.» (طبرسی، ۱۳۹۲: ج ۱، ۶۳۱)

۲-۳- عدل الهی در صدور نظام تشریح

عدالت الهی در مقام تشریح و قانون‌گذاری از دو جهت به بحث حاضر مربوط می‌شود: اول) اگر تکیه گاه قوانین فردی و اجتماعی چیزی بجز اراده و حکمت الهی باشد، امکان آن هست که الزاماتی بر انسان تحمیل شود که خارج از طاقت او باشد یا امکان خلاً الزاماتی ضروری است که سازگار با توان اوست. این

دو حالت در دو قطب افراطی و تفریطی قرار می‌گیرد و هر افراط و تفریطی به منزله ظلم و خروج از عدالت است؛ از این رو لازم می‌آید که قوانینی حاکم بر رفتار آدمی شود که از علم جامع الهی به توانایی‌های بشر نشئت می‌گیرد و جز خیر بندگان اراده نمی‌کند؛ دوم اینکه تحقق هرگونه قوانینی در مقام عمل از سوی انسان نتایج مسانخ خویش را به دنبال دارد، لذا اکتفا به قوانینی که صرفاً به علم و حکمت محدود بشر و عدم جامع‌نگری حقیقی او مستند باشد، نمی‌تواند ضامن تعادل نظام بشری و تحقق خیرات حداکثری باشد؛ بنابراین شایسته است قوانینی که ناشی از حکمت مطلق الهی و ضامن بیشترین خیر و سعادت فردی و اجتماعی است صادر و نظامات بشری براساس آن تنظیم گردد.

در تبیین آن که اکتفا به عقل عملی در قانون‌گذاری شایسته فردی و اجتماعی زبان‌بار است باید گفت که عقل هم با محدودیت ذاتی در تشخیص تمام مصلحت‌های واقعی و نهان امور روبرو است و هم با موانع و محدودیت‌های غیرذاتی. علامه طباطبایی در باب محدودیت غیرذاتی عقل می‌گوید: «هرچند احکام عقل عملی با احکامی که خدای تعالی تشریح می‌کند، از جهت وجوب و حرمت هم‌سنخ هستند و فطرت انسان را به اعتقاد حق و عمل صالحی که به صلاح خود و اجتماع است، هدایت می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۷، ۱۹۶) اما «از آنجا که عقل عملی مقدمات احکام خود را از احساسات باطنی که همان قوای شهوی و غضبی باشد می‌گیرد، احکام عقل و فطرت به تنهایی عامل اختلاف بین انسان‌ها هست؛ لذا عقل حکم می‌کند به این که اگر خدای تعالی از راه بعثت انبیا و وحی که اصلاح‌گر عقاید و اخلاق‌اند، بشر را هدایت و تربیت نکند، حجتش بر بشر تمام نمی‌شود» (همان، ج ۱۰، ۲۷۱ و ج ۱۲، ۱۹۹ و ج ۱۳، ۲۰۶). از جهت محدودیت ذاتی هم اولاً فطرت برای درک قوانین لازم حیات، عاملی بالقوه است (همان: ج ۱۶، ۱۸۷) و به تعبیر قرآن محتاج تذکر و به قول علی (علیه‌السلام) نیازمند آشکار کردن گنج‌های نهانش توسط انبیا است (نهج البلاغه، خطبه ۱، ص ۳۳) و ثانیاً هرچند در برخی موارد به بایسته‌های اجمالی دست می‌یابد اما به تفصیل آنها را ندارد، مگر اینکه شریعت از او دستگیری کند و با هدایت خاص الهی به الزامات سعادت‌بخش نائل آید. بر طبق آیه ۳۰ روم این احکام دینی برطبق فطرتی است که در آدمی سرشته شده (همان، ج ۵، ۱۸۷) و هماهنگ با هدایت تکوینی اوست (همان، ج ۳، ۲۹۹).

۳-۳- عدل الهی در مقام سزا و جزا

با اثبات عدل جزایی، که عرصه دیگر عدالت الهی است، اولاً چنانکه گذشت، برخی امور ناخوشایند از باب عذاب‌های تربیتی مؤمنین عاصی یا عذاب استیصال کافرین صورت می‌گیرد و برای تعادل نظام عالم ضروری است و ثانیاً محدود نبودن حیات آدمی به عرصه دنیوی و تصویر سرنوشت نهایی در قالب تعلیم

معاد نیز در آموزه‌های اسلام طریقی برای توجیه درست و معناداری بسیاری از مصیبت‌ها و آسیب‌های دنیوی است. طبق عدالت جزایی خداوند در مقام سزا و جزا متناسب با عقیده و رفتار انسان‌ها معامله می‌کند. «ما ترازوهای عدل را در روز قیامت برپا می‌کنیم؛ پس به هیچ‌کس کمترین ستمی نمی‌شود.» (انبیاء/ ۴۷). بنابراین بخشی از امور ناخوشایند شرّ واقعی و بی‌نظمی نیست، بلکه از باب عذاب‌های تربیتی و استیصال برای برقراری تعادل است. تعادلی که در حیات این‌جهانی انسان معنی می‌شود را باید در منظومه‌ای که حاصل رفتار در روابط چهارگانه (با خود، خدا، طبیعت و انسان‌های دیگر) جستجو نمود. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

«جهان هستی باوجود تضاد و تراحمی که بین اجزایش هست به صورت ویژه‌ای به هم ارتباط و پیوستگی دارد و آن ارتباط خاص، اجزای جهان را هماهنگ هم‌دیگر کرده و در اثر این هماهنگی هر موجودی را به نتیجه رسانیده است، عالم انسانی هم که جزء عالم تکوین است چنین است. یک شخص انسانی با نیروها و وسایل مختلف و متضادش، این استعداد را دارد که اعمال خود را به تعادل برساند، به گونه‌ای که هر یک از نیروهایش به بهره‌ای که دارد نایل شود و عقلی دارد که با آن می‌تواند خیر و شر را تشخیص دهد و حق هر صاحب حقی را ادا کند. پس جهان هستی و تمام اجزایش در نظامی که در آن جریان دارد به سوی غایت‌ها و نتایجی شایسته، که برای آن مقصود خلق شده‌اند، جلو می‌رود و باز همین جهان هستی که مجموعش به سمت یک هدف سیر می‌کند، بدون انحراف کلی به‌خاطر افراط و تفریط، هر یک از اجزایش مسیری جداگانه از مسیر اجزای دیگرش دارد و با کارهای مخصوص به خود آن مسیر را طی می‌کند، زیرا با انحراف، در نظام خللی رخ می‌دهد و به دنبالش غایت خود آن جزء و غایت همه جهان رو به فساد می‌نهد. این هم لازم و روشن است که خارج شدن یک جزء از آن خطی که برایش مشخص شده و نابودی آن نظامی که برای آن و غیر آن ضروری بوده، سبب می‌شود که سایر اجزاء با آن هماهنگ نباشند و حتی با آن معارضه کنند. اگر موفق شدند آن را به راه صواب و حد اعتدال بر می‌گردانند، وگرنه نابودش نموده آثارش را هم از بین می‌برند، تا جهان هستی را بر قوام خود باقی گذارند و از نابودی حفظ کنند. انسان‌ها هم که از اجزای جهان هستی می‌باشند، مشمول این قاعده‌اند. اگر مطابق آنچه که استعدادشان به سوی آن هدایت می‌کند عمل کردند، به آن نیکبختی که برای آنها در تقدیر است می‌رسند و اگر از حدود قابلیت خود تجاوز کردند و در زمین فساد نمودند، خداوند به قحطی و بلا و انواع گرفتاری‌ها و نعمت‌ها دچارشان می‌کند، تا شاید به سوی درستی گرایش پیدا کنند؛ همچنان که فرمود فساد، در خشکی و دریا به سبب اعمالی که مردم مرتکب شده‌اند ظهور کرده است؛ خدا می‌خواهد نتیجه برخی کارهایشان را به آنان بچشانند، شاید (به‌سوی حق) برگردند (روم/ ۴۱). اگر ایشان بر فساد و انحراف خودشان بمانند و

به خاطر اینکه فساد در دل‌های آنها ریشه دوانیده از آن دل ننگسند، آن وقت به عذاب استیصال دچارشان می‌کند و زمین را از لوث وجود آنها پاک می‌کند.» (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۵، ۳۷۳)

در چشم‌انداز اسلامی، مرگ برای شهدا و صالحین، شر تلقی نمی‌گردد، بلکه مانع شر و عاملی برای برخورداری شهدا از فوز عظیم و خیرات حقیقی توصیف شده است. برای ظالمان هم مجازات شایسته و بایسته در آن سوی مرگ و در زندگانی ابدی تعریف شده است. در این راستا متکلمان شیعه با مبنا قراردادن عدل الهی و نگاه جامع به حیات آدمی و پیوند دو عرصه آن، سختی‌هایی که آدمی به واسطه عواملی بیرون از حوزه اختیار خود متحمل می‌شود را با دو اصل «عوض» و «انتصاف» قابل جبران دانسته‌اند و چنین تبیین کرده‌اند: «برخی درد و رنج‌ها که یا در اثر قوانین طبیعت که معلول خداست و نیز مصیبت‌ها و بلاهایی که خدا به طور مستقیم به سبب عللی همچون امتحان بر آدمی وارد می‌کند، در دنیا یا در آخرت جبران می‌کند.» (طوسی، ۱۴۰۰: ۵۰۷)

در مورد رنج‌هایی که از سوی عمل ظالمانه افراد دیگر متوجه انسان می‌گردد هم خداوند، به دلیل آن که دستشان را در این ستم بازگذاشته، با ستاندن حق مظلوم از ظالم دادگری و جبران خواهد کرد (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۲۴۲). با این تبیین آموزه تناسخ‌گرایان در تحلیل تک‌بعدی شرور به منزله مکافات روح تناسخ یافته و محدود به دنیا ناپذیرفتنی می‌نماید.

۴- عدالت انسانی (سطح دوم)

جایگاه عدالت انسانی در موضوع کلی مورد بحث ما از دو جهت است: یکی تشخیص عادلانه بودن نظام جهان، احسن بودن نظام عالم و خیرات حقیقی و دیگری گرایش به خیرات حقیقی و صدور رفتارهای فردی و اجتماعی است که متأثر از عدالت فردی انسانی است.

۴-۱- عدالت بینشی در تشخیص خیرات

در عرصه اخلاق اسلامی ارزش‌های اخلاقی گاهی در سطح فضایل درونی تعریف می‌شود و گاه در سطح کنش‌ها و رفتارها. در سطح نخست، ملکات عفت، حکمت و شجاعت، به ترتیب، حد اعتدال سه نیروی شهوت، عقل و غضب هستند و با حصول آنها، ملکه دیگری به نام عدالت به دست می‌آید که در نتیجه آن حق هر قوه ادا می‌شود. افراط در یک نیرو سبب تفریط در نیرویی دیگر و به تبع آن، آثار نامطلوب معرفتی و عملی خلاف کمال است. به عبارت دیگر خواسته‌های یک قوه بر سایر قوا و تصدیق‌های آن قوه بر تصدیق‌های سایر قوا ترجیح داده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱، ۳۷۲ و ج ۵، ۴۳۸). علامه عبارت

در راه رفتنت میانه رو باش) (لقمان / ۱۹) را ناظر به چنین اعتدالی می‌داند. (همان: ج ۵، ۲۶۹). حضرت علی(علیه‌السلام) هرگونه خروج از این معنا را برابر با ستم برشمرده است (نهج‌البلاغه، خطبه ۹۴). علامه جوادی آملی می‌گوید اگر کسی بخش‌های اندیشه‌اش را به امامت عقل نظری و بخش‌های انگیزه و اراده خود را به امامت عقل عملی سامان بخشد، هماهنگی حقیقی بین قوای درونی برقرار می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: صص ۳۸۴-۳۸۵).

پرداختن به عدالت اخلاقی در این موضع از آن جهت است که تحقق آن آثار شناختی ویژه‌ای بر جای می‌نهد. علامه طباطبایی ذیل آیه ۲۴۲ بقره فقدان این عدالت را مانعی برای درک خیرهای حقیقی معرفی می‌کند: «به طور کلی بسا می‌شود که یک یا چند نیروی انسان بر سایر نیروها غلبه می‌کند و طوفانی در درون به راه می‌اندازد مثلاً عقل مغلوب طغیان شهوت یا غضب می‌شود و انسان را از مرز تعادل به سمت افراط یا تفریط می‌برد. آن وقت عقل انسان مثل آن قاضی می‌شود که بر طبق اسناد باطل و شهادت‌های دروغین حکم می‌کند، یعنی هر چند که خیلی مواظب است حکم به باطل نکند، اما در حکمش از مرز حق منحرف می‌شود. چنین داوری در عین اینکه در مسند قضاوت نشسته، قاضی نیست (همان، ج ۲، ۲۵۰). ایشان طبق آیه ۷ شمس فرموده: «خدای سبحان انسان را فطرتاً این چنین آفریده که در مسائل فکری و نظری حق را از باطل و در مسائل عملی خیر را از شر و امر سودمند را از زیان‌بار تشخیص دهد، اما بخاطر بالقوه بودن فطرت نیاز است که خدا با ارسال رسولان زمین بیداری و فعلیت فطرت را فراهم نماید چنان که فرمود: «پس تذکر ده که تو فقط تذکرده‌ای.» (غاشیه / ۲۱) در این رابطه امیر مؤمنان فلسفه برانگیختن انبیاء را طلب ادای عهد فطرت و آشکارکردن گنج‌های نهان عقلی عنوان می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۱۴۶).

از این جهت در در آیه ۳۶ اسرا انسان از جهت شنیدن و دیدن و قلب مسئول دانسته شده، لذا به نظر علامه طباطبایی انسان باید در هر عقیده‌ای که کسب یقین ممکن است، تبعیت از غیر یقین (شک و ظن و وهم) ننماید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ج ۱۳، ۹۲). آن یقین می‌تواند یقین عقلی باشد یا یقین شهودی قلبی که در رتبه بالاتری قرار دارد و مصالح عمیق‌تری را به دست می‌دهد. پیروی از عقل سلیم از دو جهت در بحث حاضر اهمیت دارد: یکی نگاه خوش‌بینانه و درک حقیقت نظام الهی عالم به عنوان نظام احسن و خیرترین و متعادل‌ترین نظام ممکن و دیگری درک خیرات حقیقی جهت پیگیری آنها و رسیدن به نظامات انسانی عادلانه. ملاصدرا از جهت اول، تبعیت از شهوت و غضب را عامل حداکثری تصور کردن شرور جهان و ظالمانه محسوب کردن نظام عالم می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: صص ۱۹۶-۱۹۷) و نگرش به نظام عالم، به عنوان خیرترین نظام و نظام احسن، را حاصل رهایی از وهم و وسوسه ابلیس معرفی می‌کند (همو،

۱۳۶۳: ۶۷۴). وی از جهت دوم، بین خیر حقیقی و وهمی تمایز می‌گذارد: «بسیاری از آنچه بدبینان به عالم شر می‌پندارند، در نگرش عقل سلیم خیر و مفید برای موجودات است، و بسیاری از آنچه به حسب خیال و وهم خیر پنداشته می‌شود، خیر مظنون و وهمی است، نه خیر حقیقی (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج ۲، ۲۶۸). خیرات وهمی چه بسا با ابعاد محدودی از هستی آدمی انسان، مثلاً برخی غرایز، سازگار باشد و یا فقط در نگاه سطحی به مصلحت او باشند: «چه بسیار شود که چیزی را نامطلوب شمارید ولی در حقیقت، خیر و صلاح شما در آن بوده و چه بسا چیزی را دوست دارید و در واقع فساد و شر شما در آن است» (بقره/ ۲۱۶)، اما خیر حقیقی با مجموعه هستی انسان سازگار است و پیروی از عقل عامل نیل به خیرات حقیقی است، به قول ابن سینا: «طالب الخیر المظنون هو الظن و طالب الخیر الحقیقی المحض هو العقل» (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۸؛ همو، ۱۴۰۴ الف: صص ۲۹۵ و ۲۹۶)

جزئی‌نگری به خیر، معیار دانستن خویش و عدم نگاه سیستمی به عالم از آثار عدم تعادل درونی و منکوب نمودن عقل است. حاصل چنین حالاتی بدبینی به نظام جهان است: «در تحلیل نظام احسن جهان نباید انسان را محور قرار داد. هرچه ملایم طبع او نبود شر محسوب نمود، چراکه انسان خود مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به شمار می‌رود و هیچ امتیازی از این جهت برای او وجود ندارد، بلکه او مانند دیگر موجودات در حلقه‌های نظام احسن قرار دارد. پس محور تحقق کل نظام و مجموعه واحدهای جزئی است و اصلح به لحاظ نظام کل غیر از اصلح به لحاظ افراد جزئی است. آنچه تحققش حتمی است، «نظام احسن مربوط به کل جهان هستی است نه به لحاظ فرد فرد و به حساب جزء جزء جهان آفرینش، پس اگر حادثه‌ای نسبت به فردی خوشایند نبود و یا زودرس به نظر رسید، وقتی به لحاظ کل جهان و با تأمل در سلسله علل و معالیل آن سنجیده شود معلوم خواهد شد که مهم نسبت به کل نظام ملایم و خوشایند است و هم در موعد مقرر خودش جا می‌گیرد.» (جوادی آملی، ۱۳۶۳: صص ۲۳۰-۲۳۱)

سهروردی نیز با تفکیک امور خیر از امور ملائم، واقعیات ناخوشایند را به حسب اشخاص، شر و در قیاس با نظام کلی، خیر توصیف می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۱، ۴۷۲). یکی از مصادیق جزئی‌نگری حس‌گرایی و کمیت‌گرایی در نگاه به خیر و شر است. در این نوع نگاه ممکن است بعضی فراوانی‌ها خیر پنداشته شوند و برخی حداقل‌ها شر. اما در نگرش کیفی بعضی فراوانی‌ها از جهت کیفی ممکن است مصادیق حقیقی خیر کثیر نباشد یا بعضی حداقل‌های ظاهری مصادیق خیرات حقیقی باشند. چنانکه حضرت زهرا (علیها سلام) در بیان الهی به عنوان خیر کثیر توصیف می‌شود یا اموری نظیر مقام رضا یا شهادت هم به عنوان رزق معنوی نامحسوس و در زمره مصادیق خیرات حداکثری و کیفی قرار گیرند. در سوی دیگر، برخی امور نامطلوب از قبیل سلب توفیق یا سنگدلی به عنوان عذاب بزرگ معرفی گشته‌اند که در

رویگرد حس‌گرا به چشم نمی‌آید. در روایت است که «خدا هیچ بنده‌ای را به هیچ عقوبتی عذاب نکرده است که بالاتر از سنگ‌دلی باشد» (حرانی، ۱۳۹۳: ۲۹۶)، یا مثلاً کفر به عنوان زبان معنوی و بزرگترین خسارت (زمر/ ۱۵) و کافر، انسانی غرق در زبان حقیقی توصیف شده است (عصر/ ۱). در آیه ۱۷۱ بقره انتخاب کفر نتیجه عدم عقلانیت معرفی شده است.

این حقیقت درباره تشخیص بایسته‌ها و الزامات عملی لازم سعادت نیز جاری است. اکتفا به عقل در درک بایسته‌هایی که عمل به آنها موجب خیر و تعادل فردی و اجتماعی است، خود مصداق بی‌عدالتی و افراط در توانایی عقل است. علامه در این خصوص می‌گوید «هرچند به لحاظ عملی عقل و فطرت، آدمی را به اخلاق فاضله و عمل صالح دعوت می‌کند، اما به تنهایی برای هدایت تشریحی بشر کافی نیست.» (همان: ج ۱۶، ۱۸۸). از این جهت، به پیروی از شریعت و هدایت خاص الهی، به راهنمایی انبیا نیازمند است.

۴-۲- عدالت‌گرایی و کنشی (دویارویی عملی با شرور)

در نگرش اسلامی همچنانکه در قوس نزول، استعداد برترین درجه کمالات وجودی از جمله عدالت در انسان نسبت به سایر ممکنات به ودیعت نهاده شده و احسن تقویم است (تین/ ۴)، در قوس صعود می‌تواند به وجه اعلی و اکمل و در ساحت رفیع‌تری از سایر ممکنات، رقیقه‌ای از حقیقت عدالت الهی در او به ظهور برسد. تبیین بایستگی این حقیقت در افراد آدمی نیز مستند به عدالت تشریحی الهی است. در چشم‌انداز اسلامی، عدالت اخلاقی از آثار شناختی در تلقی نظام تکوینی عالم به عنوان نظامی عادلانه و شناخت خیرات حقیقی جهت هدف‌گیری آنهاست و بجز آن، تسهیل‌بخش کنش‌های عادلانه افراد است و نقش انکارناپذیری در جلوگیری و نیز رفع شرور جهان دارد. این ویژگی برای حاکمان از اهمیت و آثار بیشتری برخوردار است (ر.ک: بستانی و بهشتی، ۱۳۹۴، ۳۱). در آموزه‌های اسلامی اعمال ستمگرانه و خودمحموری انسان به عنوان منشأ نابسامانی‌ها و مفساد بسیاری معرفی گردیده است. «فساد، در خشکی و دریا بخاطر کارهایی که مردم انجام داده‌اند آشکار شده است» (روم/ ۴۱)، «خدا هرگز به مردم ستم نمی‌کند ولی مردم خود در حق خویش ستم می‌کنند.» (یونس/ ۴۴). همچنین اسراف که جانب افراط در هر عملکردی است عامل فساد معرفی گردیده است. (شعرا/ ۱۵۱ و ۱۵۲). این تصویر در مقابل بیش تناسخ‌گرایان قرار می‌گیرد زیرا مطابق مبنای آنها کوشش در جهت رفع آن عوامل فساد، بی‌معنی است.

رقم خوردن خیرات یا شرور اخلاقی (و در بسیاری از موارد خیرات یا شرور طبیعی) نتیجه استیلا یا محکومیت عقل در رابطه با نیروهای دیگر درون آدمی و سلامتی یا تیرگی فطرت است. به تعبیر امام

صادق(علیه‌السلام) خیر وزیر عقل است و شرّ وزیر جهل (کلینی، ۱۴۰۱: ج ۱، ۲۰). اگر امکان تضادها و کشمکش‌های قوای انسانی و حیوانی درون آدمی نبود، اختیار و نیل به خیرات معنوی معنا نداشت. بنابراین امکان این تضاد درونی (که در نگاه ظاهری جزو شرور است)، لازمه تحقق خیرات کثیر است. رابطه علی- معلولی عملکرد اختیاری انسان با آثار خیر و شرّ آن در در چارچوب سنن الهی قرار دارد و قابل نقض و تغییر نیست: «هرگز برای سنّت خدا تبدیل نخواهی یافت و هرگز برای سنّت الهی تغییری نمی‌یابی.» (فاطر/ ۴۳) علامه جوادی آملی در تفسیر آیه «ایک نعبد و ایک نستعین» می‌گوید اگر کسی بخش‌های اندیشه‌اش را به امامت عقل نظری و بخش‌های انگیزه و اراده خود را به امامت عقل عملی سامان بخشد، هماهنگی حقیقی بین قوای درونی برقرار می‌شود و سرّ بیان آیه مذکور به زبان جمع همین است. این آیه یعنی هم حس، خیال و وهم من به امامت عقل نظری‌ام خطاب به خدا چنین می‌گویند و هم شهوت و غضب و شهرت‌طلبی و همه خواهش‌های طبیعی‌ام به امامت عقل عملی‌ام آن را می‌گویند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۸۴). با این تفاسیر پیروی از نظام تشریحی الهی، که از علم نامحدود الهی نشأت می‌گیرد، از ضروریات بهره‌مندی حداکثری از خیرات عالم است. حکمای اسلامی نظام تشریحی را منطبق بر نظام تکوینی و ناشی از حکمت و عدل خدا می‌دانند. بر طبق آیه ۳۰ روم، این احکام دین منطبق بر فطرتی است که در انسان سرشته شده و هماهنگ با هدایت تکوینی اوست. انکار فطرت و هماهنگی شریعت و فطرت توسط اگزستانسیالیتهای الحادی همچون سارتر آنها را براین داشته که عمل به تکالیف الهی را مانع آزادی در رقم زدن هویت اصیل انسانی و تحقق خیرات توصیف کنند (نصری، ۱۳۸۶: ۱۷۱).

چنانکه گذشت باید راهی که عقل سلیم تشخیص می‌دهد برای نیل به تعادل اجتماعی و نظام طبیعت در پیش گرفت، اما به نظر علامه، به دلیل محدودیت‌های پیشگفته عقل، «باید انسان در زندگی خود روش دین را دنبال کند که از آفرینش سرچشمه می‌گیرد نه روشی را که خوشایند امیال و عواطفش است» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۹۷)، چرا که «اساس شریعت حکمت و مصالح حقیقی است نه عواطف که منشأ آن وهم است.» (همو، ۱۳۹۰: ج ۵، ۱۸۷). با توجه به این حقیقت است که مثلاً پیروی از سنت الهی ازدواج که خدا تشریح نموده، جهت حفظ تعادل در طبیعت و نظام انسانی لازم و همجنس‌گرایی که برخی انسان‌ها آن را در تلائم با هستی خویش می‌بینند برهم زنده این تعادل است. در چشم‌انداز اسلامی عدالت به منزله محور قوانین توصیف شده است و برای رسیدن به جامعه عاری از ستم و شر، اشخاص نه تنها باید عدالت فردی را در خود نهادینه کنند، بلکه باید اقامه کننده عدالت در سطح اجتماعی باشد. در تصویب قوانین هم انتخاب متولیان مناصب، قضاوت و توزیع مواهب برخی از سطوح هستند که جریان یافت عدالت اجتماعی در آنها ضرورت دارد. روایاتی همچون: «دشمن ظالم و یاور مظلوم باشید» (نهج البلاغه، نامه ۴۷، ص

(۹۷۸) و آیاتی نظیر: «خداوند به دادگری و احسان فرمان می‌دهد» (نحل / ۹۰) بر این معنا ناظر است. از آنجا که مصلحت نظام عادلانه نسبت به مصالح فردی در اولویت است، در مسیر استقرار عدالت اجتماعی و نظام عادلانه، امکان عارض شدن ضرر شخصی مقطعی هم هست. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید، پیوسته به عدالت قیام کنید و برای خدا گواهی دهید گرچه به زبان خود، پدر و مادر و خویشاوندانتان باشد.» (نساء / ۱۳۵).

۵- برخی رویکردهای رقیب در دوران جدید

در برابر رهیافت عدالت محور در منظومه تفکر اسلامی، در دوران جدید شاهد رویکردهای سکولار و اومانیستی هستیم که هر یک در سطح یا سطوحی عدم عدالت اجتماعی را به عنوان لوازم خویش در پی دارد. برخی از این رویکردها به قرار ذیل است:

۵-۱- داروین‌یسم اجتماعی:

این رویکرد قرن نوزدهمی دنیاگرا، یک برداشت غلط از نظریه تکامل داروین بود که در عرصه اخلاق مطرح شد و بر آن اساس «در مسیر تکامل جامعه و اصلاح نژاد انسان نباید با ملاحظه کاری احساساتی از ضعف حمایت نمود و از رنج آنها کاست، بلکه همانطور که در تنازع بقای طبیعت به ضعف اعتنا نمی‌شود و آن را کنار می‌زنند، در جامعه انسانی نیز باید به جای توجه به ضعف و ایثار و محبت، به رقابت و ترقی پرداخت.» (خسروپناه، ۱۳۹۴: ۴۴۴)

۵-۲- رویکردهای دنیاگرای جدید:

رویکردهای سکولار دیگری که در برابر رهیافت جامع‌نگر اسلامی قرار می‌گیرد و در جهان معاصر به شدت ترویج و در بسیاری عرفان‌های نوظهور دنبال می‌شوند دنیاگرای هستند. این رویکردها آرامش و خلاصی از رنج‌ها را هدف غایی گرفته و برای رهایی انسان از امور نامطلوب و رسیدن به خیر راه‌هایی مثل عدم توجه به محیط آزاردهنده، صرف تغییر نگرش به محیط، جذب امور مطلوب از طریق ذهن یا صرف تمرکز بر آرزوها را توصیه می‌کنند. در چنین نگاهی با این بهانه که هرآنچه در ذهن (خواه مثبت یا منفی) بگذرد رخ خواه داد، توصیه به بی‌تفاوتی نسبت به آسیب‌های محیط، از جمله تروریسم و ناامنی، می‌شود (شریفی‌دوست، ۱۳۹۲: ۳۳۸). در این راستا روش‌هایی همچون خلسه یا تمرکز درونی (همان، ۳۷) را توصیه می‌نمایند.

با این تفاسیر، چنین رویکردهایی که مقتضی سلب مسوولیت از خویش است، خود زمینه‌ساز استمرار و توسعه بی‌عدالتی و سازگار با منافع ابرقدرتها و تجاوزکاران خودخواهی است که عدالت‌خواهی و اصلاح محیط را مانع نیل به منافع نامشروع خودشان محسوب می‌کنند. افزون بر آنکه آرامشی که در این رویکرد دنبال می‌شود، محدود به آرامش در سطح اعصاب و فیزیولوژیک است و با آرامش قلب که در اثر عبادات اسلامی حاصل می‌شود کاملاً متفاوت است. انجام عبادات اسلامی به شکل و نیت صحیح برانگیزاننده عدالت‌طلبی و ظلم ستیزی است، چنانکه خدا فرموده: «نماز (انسان را) از زشتی‌ها و گناه باز می‌دارد.» (عنکبوت/ ۴۵) و امام صادق (علیه‌السلام) می‌فرماید: «خداوند تبارک و تعالی (روزه را واجب نمود) که بین بندگانش از فقیر و غنی، برابری به وجود آورد و این که ثروت‌مندان مسلمان درد گرسنگی را لمس نمایند تا بر ضعفاء رقت آورند و بر گرسنگان عالم ترحم نمایند.» (حر عاملی، ۱۳۸۵: ج ۲، ۳)

۵-۳- رویکردهای جبر‌گرایانه:

گرایش به جبر الهی که با فرض ناسازگاری علم پیشین یا اراده مطلق الهی با اختیار انسان، مستلزم انکار نقش آدمی در سرنوشت خویش و اصلاح جامعه است از قدیم در میان پیروان ادیان الهی مسبوق به سابقه است، اما آنچه در دوران جدید قابل توجه است اعتقاد به جبر مادی در اقسام مختلف آن است. یکی از این اقسام، جبر اجتماعی^۱ است که با اصالت جامعه، اعتباری بودن افراد و قول به تبعیت بی‌چون‌وچرای اراده انسان از شرایط اجتماعی از جمله شرایط اقتصادی، مستلزم توجیه بی‌عدالتی‌ها در جامعه است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۴۷-۸۴).

۶- نتیجه‌گیری

رهیافت مجموعه فرهنگ اسلامی در رویارویی با شرور جهان همه‌جانبه است: در سطح نظری و اصلاح نگرش و تشخیص نظامات عادلانه جهان تبیین حقیقی از عدالت است؛ از دیگر سو، در عرصه عملی و اصلاح محیط از آفات و شرور، تبیین طریق عدالت آرمانی است؛ هم برای شرط طبیعی تبیین منطقی دارد و هم برای شرط اخلاقی. با تبیین عدالت در سطوح شناخت نظامات الهی و انسانی، هرچه آدمی به اعتدال درونی نزدیک‌تر باشد از شرور حاصل از عوامل دیگر که برایش رخ می‌دهد بیشتر در جهت رشد و کمال خویش بهره‌برداری می‌کند و هرچه از این اعتدال دورتر مانده باشد شرور اخلاقی و طبیعی، بیشتر مانع پیش صحیح و عملکرد صحیح او است. جبر‌گرایی در اقسام مختلف آن (اعتقاد به جبر علم قبلی

الهی، جبر اراده خدا، جبر ژنتیکی و وراثتی و جبر محیطی بر عملکرد انسان، مانع بزرگی در برابر مسئولیت-پذیری او در استقرار و بقای عدالت اجتماعی خواهد بود. تحلیل‌های تک‌بعدی، ناقص و تقلیل‌گرا از شرور و نابسامانی‌ها در جهان و توصیه‌های سکولار و غیرجامع در برقراری عدالت ناشی از نقص در معرفت‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی صحیح است. بدون اثبات صحیح مبدأ و مقصد حیات آدمی، هرگونه تبیینی از شرور عالم ناتمام خواهد بود. مقایسه نظریات متفکرین اسلامی با سایر متفکران عدالت‌محور را می‌توان به عنوان یکی از عرصه‌های پیشنهادی تحقیق در تبیین شرور معرفی نمود.

پی‌نوشت

- ۱- قسم اخیر به طور ویژه در نظریات جامعه‌گرایانی همچون دورکیم (۱۹۱۹-۱۸۵۸)، مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳) و انگلس (۱۸۷۹-۱۸۷۹) تبیین گردیده است.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، (۱۳۶۸)، شرح و ترجمه: فیض الاسلام اصفهانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات فقیه.

۱. آنتز مایز، لوییس، (۱۳۷۲)، *آفریدگان جهان نو*، ج ۱، گروه مترجمان، تهران، نشر مرکز.
۲. ابن‌ابی‌جمهور، محمد بن علی، (۱۴۰۳ ق)، *عوالی اللئالی*، قم، سیدالشهداء.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ الف)، *انتعلیقات*، تحقیق: عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی.
۴. ————، (۱۴۰۴ ب)، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح: سعید زائد، قم، مکتبه آیت‌الله المرعشی.
۵. ————، (۱۳۶۳)، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران.
۶. ————، (۱۴۰۰ ق)، *رسائل ابن‌سینا*، قم، انتشارات بیدار.
۷. افتخارزاده، سیدحسین، (۱۳۹۵)، *شور و عدل الهی*، مجله سفینه، تابستان ۱۳۹۵، صص ۳۴-۵۳.
۸. بستانی، قاسم؛ بهشتی، فاطمه، (۱۳۹۴)، "شاخصه‌های عدالت در اندیشه سیاسی علوی"، *عقل و دین*، بهار و تابستان ۱۳۹۴، صص ۷-۲۴.
۹. پترسون، مایکل، (۱۳۷۴)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: ابراهیم سلطانی و محمد نراقی، تهران، طرح نو.
۱۰. ————، (۱۳۷۷)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: ابراهیم سلطانی و محمد نراقی، تهران، طرح نو.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۴)، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، نشر اسراء.
۱۲. ————، (۱۳۶۳)، *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، تهران، انتشارات الزهراء.
۱۳. ————، (۱۳۸۷)، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
۱۴. حرانی، حسن بن علی، (۱۳۹۳)، *تحف العقول*، قم، مؤسسه فرهنگی دارالحدیث.
۱۵. حر عاملی، محمدبن حسن، (۱۳۸۵)، *وسائل الشیعه*، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
۱۶. حلّی، حسن بن یوسف، (بی‌تا)، *انوار الملکوت فی شرح الباقوت*، قم، نشر رضی.
۱۷. ————، (۱۳۹۵ ق)، *دلایل الصدق*، قم، کتابفروشی بصیرتی.
۱۸. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۹۴)، *کلام جدید با رویکرد اسلامی*، تهران، نشر معارف.

۱۹. سبحانی، سید جعفر، (۱۴۲۰ق)، *محاضرات فی الالهیات*، قم، مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
۲۰. سراج، علی اکبر؛ بهشتی، احمد؛ واله، حسین، (۱۳۹۷)، "معضل شرّ و ارتباط آن با جبر و اختیار از دیدگاه فخر رازی"، *عقل و دین*، پاییز و زمستان، صص ۷-۲۴
۲۱. سلیمانی، فاطمه، (۱۳۸۵)، "عدالت در آفرینش، ارزیابی نظرات برخی از فیلسوفان دین غربی بر مبنای فلسفه اسلامی"، *مشکاة النور*، پاییز ۱۳۸۵، صص ۴۰-۷۰.
۲۲. سهوردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح کرین و نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۳. سید مرتضی، (علم الهدی)، (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. شریفی دوست، حمزه، (۱۳۹۲)، *کاوشی در معنویت‌های نوظهور*، تهران، دفتر نشر معارف.
۲۵. طوسی، محمدبن حسن، (۱۴۰۰ق)، *تمهید الاصول در علم کلام اسلامی*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۰ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، (۱۷، ۱۵، ۱۳، ۵، ۳، ۲، ۱)، بیروت، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
۲۷. ———، (۱۳۸۷)، *شیعہ*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
۲۸. طبرسی، علی بن حسن بن فضل، (۱۳۹۲)، *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*، ج ۱، مترجم: مهدی هوشمند، قم، دارالتقلین.
۲۹. کلینی، محمدبن یعقوب کلینی رازی، (۱۴۰۱ق)، *الکافی* (ج ۱)، تصحیح: علی اکبر غفاری، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
۳۰. مقدادبن عبدالله سیوری حلی (فاضل)، (بی تا)، *ارشاد الطالبین*، قم، کتابخانه آیت الله نجفی.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۹)، *جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن*، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
۳۲. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۷)، *المظاهر الإلهیة فی أسرار علوم الکمالیة*، تصحیح: سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۳۳. ———، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، (ج ۲ و ۷)، الطبعة الثالثة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۳۴. —————، (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية، تحقیق و تصحیح و مقدمه: سیدجلال آشتیانی*، مشهد، نشر دانشگاهی مشهد.
۳۵. —————، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۳۶. —————، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۷. ناصری صدر، ذوالفقار، (۱۳۹۹)، "عدالت وجودی و مساله شر"، *پژوهشهای مابعدالطبیعی*، بهار و تابستان ۱۳۹۹، صص ۶۹-۹۴.
۳۸. نصری، عبدالله، (۱۳۸۶)، *فلسفه آفرینش*، تهران، نشر معارف