

بررسی تطبیقی زیبایی عالم و مسئله شرور از دیدگاه فلوپین و مولوی

صدیقه بحرانی*
محمد رضا اسدی**

چکیده

زیبایی عالم و چالش آن یعنی مسئله شرور از مسائل بسیار مهم فلسفی، کلامی است. فلوپین و مولوی به عنوان دو اندیشمند برجسته در جهان نسبت به این مسئله بی تفاوت نبوده و هر دو کوشیده‌اند به این چالش پاسخ دهند. بسیاری از پاسخ‌های آنها به این موضوع، مشترک است مانند نسبی و ضروری بودن شر، ناشی از جزئی نگری و اختیار بشر و مقدمه خیر و لازمه تعالی روح دانستن آن. برخی از پاسخ‌ها فلسفی بوده و تنها از سوی فلوپین مطرح شده اما از آنجا که این مسئله موجب نارضایتی عاطفی برای بشر است، نمی‌تواند او را قانع کند، مانند عدمی و عرضی دانستن شر، اما راه حل‌هایی که صبغه عرفانی دارد تا حدود زیادی قانع کننده است مانند ضروری دانستن شرور برای تعالی روح که توسط هر دو آنها مطرح شده است اما مولوی تکمیل کرده و بسیار مفید و قانع کننده است مانند حل کردن مسئله شر به کمک رابطه عاشقانه دو سویه بین انسان و خداوند و پاسخ‌هایی که برآمده از آیات و روایات اسلامی دارد مانند موجب تنبه و رحمت و تطهیر روح و نشانه محبت دانستن آنها. در این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و اسنادی و کتابخانه‌ای به این نتیجه رسیدیم که هرچند با توجه به اینکه بسیاری از پاسخ‌ها و افکار این دو اندیشمند مشترک است، بسیاری به تأثیر فلوپین بر مولوی قایل شده‌اند اما با توجه به اختلافات بین این دو اندیشمند، تشابهات نیز می‌تواند ناشی از منبع شهود عرفانی باشد که میان آن دو مشترک است و ناشی از توارد افکار آنها باشد.

کلیدواژه‌ها: مسئله شرور، فلوطین، مولوی، زیبایی عالم.

مقدمه

زیبا دانستن عالم و نقایص آن که شرور هستند، مسئله‌ای است که تاریخی به بلندای عمر بشر دارد. این مسئله‌ای است که همه در مورد آن می‌اندیشند اعم از فرد عامی‌بی سواد و دانشمند و فیلسوف؛ لذا این مسئله از گذشته‌های دور و از آغاز تدوین اندیشه بشری مطرح بوده است. فلوطین نیز به عنوان برجسته‌ترین فیلسوف نوافلاطونی و مولوی به عنوان یکی از برجسته‌ترین عرفان اسلامی به این مسئله پرداخته‌اند.

در تعریف شر، راغب اصفهانی در مفردات می‌نویسد: شر چیزی است که همه از آن روی گردانند؛ چنان که خیر چیزی است که همه آن را خواهانند (راغب اصفهانی، ص ۷۶۷) همچنین در دایرة المعارف روتلج آمده است: شر نتیجه شدیدترین گناه اخلاقی ماست. شر تحمیل آسیب غیر عادلانه خطرناک روی احساس موجودات است. قتل، شکنجه، برده‌گیری و.... بعضی از نمونه‌های شر هستند (Routledge, p.436).

فلوطین از فیلسوفان قرن سوم میلادی و بنیان‌گذار مکتب نوافلاطونی است (Wrenn, p.160). او واپسین فیلسوف بزرگ یونانی است که نظامی فلسفی پی ریخت که از حیث شمول و اثربخشی جملگی فلسفه‌های پیش از خود را تحت الشعاع قرار داد و به موازات فلسفه ارسطو در رشد و پویایی فلسفه مسیحی و اسلامی مؤثر بود (لطفی، ص ۱۱).

اهمیت فلسفه فلوطین از آنجاست که او آخرین فیلسوف دوره قدیم است و در زمانی که طرز فکر یونانی- رومی در مقابل سلطه مسیحیت در قرون وسطی عقب نشینی می‌کرد، دنیای آزاد اندیشه مبتنی بر خرد یونانی را زنده کرد و با آمیختن فلسفه افلاطونی با فلسفه ارسطویی و رواقی و اندیشه‌های عرفانی، فلسفه نوری پدید آورد که یکی از مهم‌ترین فلسفه‌های جهان است و بعدها به نام فلسفه نوافلاطونی معروف شد و بیش از هزار سال در سراسر قرون وسطی، به عنوان فلسفه افلاطون، به موازات فلسفه ارسطو، بر جهان فلسفه و عرفان حکومت کرد و هواخواهان افلاطون در قرون وسطی و حتی لااقل تا قرن هفدهم بیشتر پیرو فلوطین بودند تا خود افلاطون (یاسپرس، ص ۷).

افزون بر جنبه تأثیر گذاری، یکی از ابعاد اهمیت فلسفه فلوطین نزدیک بودن آن به عرفان است. آراء او به عرفان بسیار نزدیک است اما تفاوت عمده‌ای با عرفان دارد و آن تفاوت این است که

«عرفانی است بدون آنکه آن جهانی باشد» (Harris, p.x). او به جهان دیگری قایل نیست بلکه به سطوح واقعیت در این جهان قایل است (Ibid). دلیل اینکه گفته می‌شود عرفانی است، این است که خودش در آثارش به خارج شدن از کالبد بدن، به طور مکرر تصریح کرده است (فلوپین، ص ۶۳۹) و در جاهای متعدد این تجربه غیر عادی را توصیف کرده است و «از صعود روح به عالم بالا و به سوی آنچه خوب است و ترک کردن آنچه بیگانه است با خدا» (ر. ک. Quinn, p.45) یاد نموده است.

با توجه به آنچه گفته شد، فلوپین فیلسوف بسیار مهم و تأثیر گذاری است که بررسی افکار او و مقایسه و جوه شباهت و افتراق آن با عارفان و اندیشمندان اسلامی شایان اهمیت و توجه است. جلال‌الدین محمد بلخی معروف به مولانا، مولوی و رومی از مشهورترین شاعران ایرانی است. در غرب هیچ عارف و شاعر دیگری از جهان اسلام به اندازه مولوی و به خوبی او مشهور نشده است. بسیاری از آثار او به زبان‌های غربی، انگلیسی، سوئدی و ایتالیایی ترجمه شده‌اند (شیمل، ص ۱۴).

افزون بر اهمیت دو اندیشمند مورد مقایسه در این نوشتار، به لحاظ موضوع نیز این نوشتار اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا مسئله شر در گذشته به عنوان چالشی نسبت به وجود صفت عدالت در پروردگار تلقی می‌شده اما سده اخیر تنها دلیلی که در ابطال وجود خدا مطرح شده، مسئله شر است (قدردان قراملکی، ص ۱۰). لذا بازخوانی متون فلسفی، عرفانی و یافتن راه حل‌های این مسئله توجه ویژه‌ای می‌طلبد.

شرور و علل و راه حل آن

فلوپین و مولوی با اینکه عالم را زیبا می‌دانند وجود شر و بدی را نیز، در عالم می‌پذیرند و آنها را امری غیر واقعی و توهمی نمی‌دانند. اما چطور وجود شرور با زیبایی عالم، قابل جمع است؟

مولوی وجود بدی و شر را لازمه عالم دانسته و آن را نشانه‌ای بر هنرمندی آفریدگار آن می‌داند، او خداوند را به نقاش هنرمندی تشبیه کرده که هنرمندانه هم زیبایی را ترسیم کرده، هم زشتی را و این مهارت آن نقاش را می‌رساند. وجود شر و بدی در عالم نه تنها نشانه نقص در ذات باری تعالی نیست بلکه نشانه کمال هنر او است.

ور تو گویی هم بدی‌ها از وی است	لیک آن نقصان فضل او کی است
.....نقش یوسف کرد و حور خوش	نقش عفریتان و ابلیسان زشت
هر دو گونه نقش استادی اوست	زشتی او نیست آن رادی اوست

(مثنوی/۴۸۳)

فلوطين نیز مانند مولوی وجود شر و بدی را لازمه عالم دانسته است و وجود آن را برای زیبایی کلی عالم لازم می‌داند. او برای تبیین این مسئله آفریننده عالم را به نگارگری تشبیه می‌کند که در اثرش از رنگ‌های گوناگون اعم از روشن و تیره استفاده کرده است. یا نمایشنامه نویسی که از نقش‌های مثبت و منفی استفاده کرده است. اثر آنها در نهایت زیباست نمی‌توان خرده گرفت که چرا در اثر نگارگری همه رنگ‌ها روشن نیست و در نمایشنامه همه نقش‌ها قهرمان نیستند. ترکیب رنگ‌ها و نقش‌های گوناگون سبب زیبایی نتیجه و خلق اثر هنری زیبا شده است (ر.ک فلوطين، ص ۳۱۹).

بنابراین فلوطين و مولوی هر دو وجود شر را در عالم می‌پذیرند، اما آن را نقصانی برای زیبایی عالم نمی‌دانند. پیش از ورود به پاسخ‌های این دو اندیشمند لازم است دو جنبه از شر تفکیک شود. شرور را در تقسیم‌بندی به انواعی تقسیم کرده‌اند مانند شر اخلاقی، شر طبیعی، شر متافیزیکی و ... شرور طبیعی شروری هستند که نتایج بلایای طبیعی مانند سیل و زلزله و.. است. شرور اخلاقی شروری است که عامل اختیار بشر عامل وقوع آن است مانند قتل و جنگ و.. و شرور متافیزیکی شروری است که ناشی از فقر و نقص و محدودیت وجودی ممکنات است و از آنها انفکاک ناپذیرند. به نظر می‌رسد غیر از تقسیم ثنائی (عقلی شرور) اقسام شر، بقیه تقسیم‌ها شرط تباین را ندارند. برای مثال پدیده‌ای می‌تواند هم مصداق شر طبیعی باشد هم شر متافیزیکی و...

اما در یک تقسیم بندی دیگر، شرور به دو دسته اوپژکتیو و سوپژکتیو یا به تعبیری بیرونی و درونی تقسیم می‌شوند. در این تقسیم بندی ادراک بشر، نقش محوری دارد. ادراک بشر می‌تواند پدیده واحدی را خیر یا شر تلقی کند؛ بزرگ‌ترین شرور عالم ممکن است خیر دیده و ادراک شوند.

برای مثال فردی در زلزله بم همه اعضای خانواده اش را از دست داده بود، نزد بزرگی می‌رود و از او طلب موعظه می‌کند با این نگاه که به‌رغم مرگ همه نزدیکانم، من، زنده هستم. چه رسالتی برعهده من است که به تنهایی زنده مانده‌ام؟! خداوند چه مأموریتی بر عهده من نهاده است؟ این

فرد امری را که از نظر اکثریت مردم شر محض است، خیر ادراک کرده است. گاهی تغییر واقعیت‌ها در دسترس انسان‌ها نیست اما تغییر دیدگاه‌ها، نگاه‌ها و نحوه‌ی ادراک موجب آرامش بشر می‌شود و می‌تواند مفید باشد.

در تحلیل هستی‌شناختی شرور، اندیشمند به دنبال تبیین علت هستی یا ضرورت شرور در عالم هستی است اما در تحلیل ادراکی (معرفتی)، اندیشمند به دنبال تغییر نگاه مخاطب نسبت به شرور است که آنچه پیش از این معرفت، شر تلقی و ادراک می‌شد، عین خیر تلقی شود.

تحلیل هستی‌شناختی شرور طبیعی و متافیزیکی جنبه‌ی عدمی شر از لحاظ هستی‌شناسی

از لحاظ هستی‌شناختی شرور، عمدتاً جنبه‌ی عدمی و نیستی دارند. فلوپین به تبع استادش افلاطون به این نکته توجه داشته و می‌گوید: «بدی را اصلاً باید تنها به عنوان نقصان نیکی تلقی کرد: نیکی به ضرورت در این جهان نقصان می‌پذیرد زیرا نیکی در این جهان در چیزی دیگر (=در چیزی غیر از مقام اصلی خود) جای گرفته است و این چیز دیگر (=این جهان) سبب می‌شود که نیکی نقصان پذیرد و غیر از آن شود که بود» (فلوپین، ص ۳۱۲).

اما از آنجا که مولوی عارف است و ذکر این نکته فلسفی از نگاه او خالی از فایده بوده، هیچ‌گاه به این موضوع اشاره نکرده است. شاید از این جهت که این دلیل هرگز نمی‌تواند سبب آرامش فکری و ذهنی انسانی شود که گرفتار شری شده و بالتبع دچار مشکل عاطفی شده است.

عرضی بودن و عدم اصالت شر

از لحاظ هستی‌شناسی شرور امری عرضی و تبعی هستند. فلوپین به این نکته توجه داشته و می‌گوید: «بدی بدان از اصلشان نیست، و به عبارت دیگر بدان به خودی خود بد نیستند» (همان، ص ۳۲۷)؛ همچنین بدی را امری عرضی می‌داند که از بیرون به روح وارد شده است (همان، ص ۱۴۵).

مولوی چنین امری را با صراحت ذکر نکرده اما از فحوای کلام او برمی‌آید که اصل، خیر و زیبایی عالم است و هرگز بدی اصالت ندارد. تمام آنچه ما بدی می‌خوانیم عین خیر است. همچنان که درد، نیک است (مولوی، مثنوی: ۳۱) برای مثال درد و بیماری و... همگی عین خیر است:

ای خجسته رنج و بیماری و تب

ای مبارک درد و بیداری شب

(همان/۲۷۴)

شر لازمه عالم مادی

دلیل دیگر هستی شناختی بر وجود شر، مادی بودن عالم است. از آنجا که عالم ماده، دارای نقص، فقر و محدودیت وجودی است، شر لازمه ذات ماده است و شر متافیزیکی در کل عالم ماده قابل تطبیق است. از نگاه فلوطین، علت شر و بدی موجود در عالم، مادی بودن عالم است. او می گوید: سبب بدی و شری که در این جهان وجود دارد این است که از ماده ساخته شده است و ماده بد و بد اصلی است (همان، ۱۰۱۲). جهان حاضر بهترین جهانی است که امکان هستی یافتن را در عالم ماده داشته است. او به دو عالم محسوس و معقول معتقد است و جهان محسوس را سایه و تقلیدی از عالم بالا می داند. جهان معقول سراسر زیبا و بدون نقص است اما تقلید آن به زیبایی عالم بالا نیست و دچار نقایص و زشتی هایی است.

فلوطین معتقد است که نباید توقع زیادی از این عالم داشت و خواهان جهانی بی نقص و مطلقاً زیبا بود، زیرا ماده ذاتاً بد است و نباید برای جهان ارزشی بیش از آنچه به راستی دارد، قایل شد؛ آن را با جهان معقول اشتباه گرفت زیرا این جهان تنها تصویری از جهان معقول است؛ آنچه ذاتاً زیباست جهان معقول است اما تصویری زیباتر از این جهان برای جهان معقول نمی توان تصور کرد. برای آتش و خورشید و.. آسمانی تصویری زیباتر از آتش و خورشید و.. اینجایی وجود ندارد (ر.ک فلوطین، ص ۱۶۰ و ۱۶۱).

فلوطین این تفاوت اثر و سرمشق را ناشی از محدودیت های عالم ماده دانسته و معتقد است که روح صورت بخش است و هدفش زیبا ساختن است؛ اما گاهی ماده این امکان را به او نمی دهد و لذا در حد توان زیبا می سازد؛ اما به هر حال می سازد. او می گوید: «اگر روح برای نخستین بار پس از آنکه فاسد و فرومایه شد شکل حیوان را پدید آورد... حیوان چیزی فروتر است نه خلاف طبیعت... روح آنجا که برایش ممکن باشد چیزی زیباتر می آفریند، ولی وقتی که چنین امکانی نباشد هر چه بتواند می آفریند، زیرا به هر حال وظیفه آفریدن و پدید آوردن به عهده اش نهاده شده است» (همان، ص ۹۹۵).

او حتی علت شرور اخلاقی (به تعبیر خودش بدی روح) و آنچه منشأ روحی شرور اخلاقی است به طور مشخص میل، خشم و ترس را، پیوستگی روح با ماده می داند. او معتقد است که اگر این پیوستگی با ماده نبود نه میل وجود داشت و نه اندوه و نه خشم و ترس، «زیرا ترس به روحی پیوسته

با تن روی آورد: ترس از اینکه روزی جدایی روی دهد، واندوه و درد هنگامی پدید می‌آید که آن جدایی به وقوع پیوندد، میل آن زمان پیدا می‌شود که به هم پیوستگی آسیب ببیند یا آدمی بخواهد از آن آسیب پیشگیری کند» (همان، ص ۱۴۸ و ۱۴۹).

بنابراین از آنجا که عالم ماده در مراتب پایین هستی واقع شده و از سرمشق اصلی که نخستین است فاصله گرفته و هر چه روح به طرف ماده گراییده، ضعیف‌تر و ناقص‌تر شده، بنابراین نقصان‌ها و بدی‌هایی دارد، اما باز هم بسیار زیبا و اثر هنری اعجاب‌انگیزی است.

فلوطین معتقد است از آنجا که مراتب پایین‌تر تقلید مراتب بالاتر است هر چه از واحد که کامل‌ترین و بالاترین مرتبه وجود است و نقش سرمشق عالم را دارد، فاصله می‌گیرد، ضعیف‌تر می‌شود. او نابرابری موجودات را مقتضای طبیعت آنها می‌داند زیرا هنگامی که موجودات از اصل خود جدا شدند همگی ارواح ناب نیستند بلکه ارواح پست‌تری هم وجود دارند که هنگامی که از اصل خود برآمدند، ضعیف‌تر شدند. هر چه روح به طرف ماده گرایید، ضعیف‌تر و ناقص‌تر شد اما با این همه اثر هنری اعجاب‌انگیزی است اما نباید گمان کرد که اصل نیز مانند این اثر ضعیف و ناقص است. اصل کامل بهتر از همه چیزهایی است که به هستی آمده‌اند و هیچ تقصیری متوجه او نیست و باید در برابر او غرق در شگفتی شویم و به دیده اعجابش بنگریم که چگونه اثر نیروی خود را به ذواتی که پس از او هستند بخشیده است (ر. ک همان، ص ۳۲۷ و ۳۲۸).

مولوی نیز معتقد است که هر چه از خوبی و زیبایی در عالم مادی می‌بینیم، اصل آن و مخزن آن در عالم بالاست. این عالم نمونهٔ کوچک عالم بالاست و اینکه نمونه و اثر عالم بالا را می‌بینی اما عالم بالا را نمی‌بینی چیز عجیبی نیست زیرا نمونهٔ آن را در همین عالم طبیعت می‌بینی، بهار را نمی‌بینی اما آثار و نشانه‌ها و زیبایی‌هایی را که نتیجهٔ آمدن بهار است می‌بینی. او می‌گوید: «فرمود که هر چه درین عالم می‌بینی در آن عالم چنان است بلک اینها همه نمودج آن عالمند و هر چه درین عالم است همه از آن عالم آوردند» (مولوی، فیه مافیه، ص ۵۷ و ۵۸).

همچنین زیبایی را امری اعطا شده از سوی خداوند به برخی می‌داند. برای مثال زیبایی طاووس را امری نازل شده از آسمان می‌داند که به راحتی و با ادعا و رنگ و ... نمی‌توان به آن رسید:

خلعت طاووس آید ز آسمان کی رسی از رنگ و دعویها بدان

(مثنوی/ ۳۷۴ و ۳۷۵)

او هر چند هرگز اصطلاح ماده به معنای مورد نظر فلوطین را به کار نبرده است و تنها آن به عنوان جنس مقابل «نر» به کار می‌برد اما با اصطلاحات دیگری مانند آب و گل، صورت، نقش،

حس و محسوس، عالم ماده را اراده کرده و به پستی و محدودیت آن و اینکه شر ناشی از آن است و در عالم هیچ نقصان و ضعف و بدی نیست، اشاره کرده است: «صورت از نقصان پذیرد، نیست معنی را کمی» (مولوی، غزلیات شمس، ۱۴۴).

پایین ترین مراتب هستی از نگاه مولوی عالم مادی و محسوس است؛ عالمی که با حواس پنجگانه به آن پی می‌بریم. نام‌های دیگری که برای این عالم ذکر می‌کند، عالم صورت، عالم رنگ و بو و عالم ظاهر است. در میان صوفیه عالم خلق عالمی است که می‌بینیم و با حواس خود احساس و ادراک می‌کنیم و نام دیگر آن عالم شهادت است (ر.ک گولپینارلی، ص ۵۰۰). این عالم از نگاه او ویژگی‌هایی دارد که عبارت‌اند از عالمی که به ظاهر حقیقت و در واقع مانند خواب و گمان، غیر واقعی و گذراست او می‌گوید:

این جهان خواب است اندر ظن مایست
گر رود در خواب دستی باک نیست
(مثنوی/۴۱۷)

او معتقد است که اگر انسان دید و بینش والایی داشته باشد و موفق به دیدن عالم بالا شود، متوجه پستی این عالم محسوس و ماده خواهد شد مانند رسول الله که توفیق دیدار عالم بالا و معراج را داشته و جهنم و بهشت را دیده و لذا عالم ماده در دید او پست است. او می‌گوید:

گر همی‌خواهی سلامت از ضرر
چشم از اول بند و آخر را نگر
تا عدمها را ببینی جمله هست
هستها را بنگری محسوس پست

(همان/۹۸۵)

استاد نثری در تفسیر مثنوی این ابیات می‌نویسد: «شخص عاقبت بین حضرت رسول اکرم (ص) بود که در همین عالم جهنم را مو به مو می‌دید. او بود که پرده‌های غفلت را درید و عرش و کرسی و درجات بهشت را یک به یک همه دید. اگر خواهی از ضرر ایمن باشی چشم خود را از اول کار بر بند و به آخر نگاه کن تا عدمها را همه هست ببینی و هستها را پست مشاهده کنی» (نثری، ج ۶، ص ۸۱).

او در جای دیگر از عالم ماده با نام جیفه (جسد) یاد می‌کند که همین اصطلاح به خوبی پستی و بی‌ارزشی آن را می‌رساند:

جان چو بی جیفه بنماید جمال
من نتانم گفت لطف آن وصال
(مثنوی/۷۴۴)

او ارزش عالم ماده را ابزار دانسته و آن را تنها ابزاری برای روح می‌داند: این بدن مر روح را چون آلت است (همان/۹۰۲) او در جای دیگر از زبونی و پستی عالم ماده در مقابل عالم بالا یاد می‌کند:

پیش معنی چیست صورت بس زبون
چرخ را معنیش می‌دارد نگون
(همان/۱۴۸)

همچنین صورت را در مقابل معنا کژ می‌داند:
ظاهرش گیرار چه ظاهر کژ بود
عاقبت ظاهر سوی باطن رود
(همان/۳۶۴)

او در جای دیگر عالم ماده را مانند پوست نسبت به عالم معنا می‌داند و لذا بهتر از آن می‌داند (ر.ک همان: ۴۹۰).

همچنین عالم ماده (بدن) را قفس عالم معنا (جان) (مولوی، غزلیات شمس/۱۰۷۰) و حجاب آن می‌داند (همان/۱۱۱۲). او همچنین به پایین تر بودن رتبه عالم محسوسات می‌پردازد:
زانکه محسوسات دوتتر عالمیست
نور حق دریا و حس چون شبنمی ست
(مثنوی/۲۳۳)

عبارات فوق نشان دهنده پستی عالم ماده در نگاه مولوی است و لذا مبین آن است که مولوی نیز مانند فلوپین به طور تلویحی بدی را ناشی از عالم ماده می‌داند. بنابراین با توجه به شواهدی که ذکر شد، هر دو متفکر مورد بحث عالم ماده را تصویر عالم معقول و عالم مجرد بالا را اصل عالم ماده می‌دانند. شر را ناشی از عالم ماده دانسته، امکان تحقق عالمی بهتر و زیباتر از عالم موجود را در ظرف ماده منتفی می‌دانند؛ ظرفیت و محدودیت‌های عالم ماده بهتر و زیباتر از این نمی‌تواند باشد.

شر لازمه تضاد موجود در عالم ماده (ضرورت شر و بدی)

یکی دیگر از دلایلی که فلوپین برای وجود شر در عالم ماده ذکر می‌کند این است که خیر و شر، بدی و نیکی، لازم و ملزوم یکدیگر هستند و وجود تضاد برای عالم ماده ضروری است؛ زیرا چیزهای متضاد برای تکمیل کیهان با یکدیگر همکاری می‌کنند و بدون آنها نظم کیهانی امکان پذیر نیست همچنان که در افراد و اشیاء نیز واقعیت جز این نیست (ر.ک فلوپین، ص ۱۹۴).

او وجود بدی را برای زیبا بودن کل عالم مفید می‌داند زیرا بدی‌ها زمینه پیدایش خوبی‌ها و زیبایی‌هاست همچنان که تا بدی نباشد فضایل اخلاقی ظهور پیدا نمی‌کنند. همچنین هنرهای زیبا در اثر مواجهه هنرمند با زیبایی و زشتی عالم همزمان به وجود می‌آید. برای مثال پیکرتراش هر چه را زیادی است می‌تراشد و دور می‌اندازد، اینجا را صاف می‌کند، آنجا را جلا می‌دهد، کج را راست می‌کند و سایه را روشن می‌سازد (ر.ک همان، ص ۱۲۱). او می‌گوید: «حتی معایب اخلاقی نیز فایده‌هایی دارند و سبب پیدایی چیزهای زیبا می‌شوند. مانند هنرهای زیبا، و ما بر آن می‌دارند که نپنداریم زندگی را می‌توان با بی‌مبالاتی گذراند» (همان، ص ۱۹۶).

مولوی نیز معتقد است که در عالم ماده نیکی و شر با هم و لازمه یکدیگرند؛ بنابراین آفریننده واحد دارند و عقیده ثنویه را که برای شر مبدء جداگانه قایلند، رد کرده است و می‌گوید: «ما را بحث است با مجوسان.. اکنون، تو بنما خیر بی شر، ما مقرر شویم که خدای شر هست و خدای خیر» (مولوی، فیه ما فیه، ص ۲۰۴). او در جای دیگر نیز بر عدم جدایی خیر و شر تأکید می‌کند (همان، ص ۱۱۹). بنابراین هر دو اندیشمند شر را لازمه عالم ماده و ضروری برای آن می‌دانند.

علت هستی شناختی شرور اخلاقی: اختیار بشر

علتی که فلوپین برای وجود شرور اخلاقی در عالم ذکر می‌کنند، اختیار بشر و انحراف از مسیر راستی و ناشی از گناه و معصیت بشر است. از نگاه فلوپین علت شرور اخلاقی و ستم‌هایی که آدمیان نسبت به یکدیگر روا می‌دارد و ناشی از اختیار و اراده انسان است، به انحراف رفتن در گرایش است که ذاتاً نیک است و آن همان گرایش انسان‌ها به سوی نیکی است به این صورت که گاه انسان‌ها ضعیفند و نیروی کافی برای رسیدن به این مقصود ندارند و گمراه می‌گردند. او می‌گوید: «ستمی که آدمیان بر یکدیگر روا می‌دارند شاید علتش کشش و گرایش باشد که آدمیان برای رسیدن به نیک دارند و چون گاه ضعیفند و نیروی کافی برای این مقصود ندارند از راه به در می‌روند و گمراه می‌شوند و آنگاه به یکدیگر حمله می‌کنند اما کسی که ستم می‌کند کیفر می‌بیند و کیفرش این است که به علت ارتکاب کار بد به روح خود آسیب می‌رساند و روح خود را در مقامی بد قرار می‌دهد؛ زیرا هیچ کس نمی‌تواند از قانون کیهان بگریزد» (فلوپین، ص ۳۱۱).

مولوی نیز برخی از شرور را نتیجه طبیعی اعمال و گناهان بندگان می‌داند. او فرد محبوس در زندانی را مثال می‌آورد که به دلیل لقمه حرام یا شهوت حرامی گرفتار شده و پادشاهی که با زحمت به راحتی رسیده است (مثنوی/۲۵۴).

مولوی هر عملی را دارای تأثیری می‌داند که بازتاب اعمال افراد به خودشان بر می‌گردد. نتیجه خوبی، خوبی و نتیجه بدی، به بد دچار شدن است:

پس قلم بنوشت هر کار را لایق آن هست تأثیر و جزا
کژ روی جفّ القلم کژایدت راستی آری سعادت زایدت

(همان/۸۷۱)

بنابراین شرور طبیعی و متافیزیکی ناشی از محدودیت عالم ماده و لازمه تزام و تضاد موجود در عالم ماده است و ماهیتی عدمی و عرضی دارند. شرور اخلاقی نیز از لحاظ هستی شناختی ناشی از اختیار بشر و لازمه اختیار و آزادی بشر هستند. اما از آنجا که شرور از امور انفسی و ادراکی هستند و هیچ حادثه طبیعی به خودی خود شر نیست؛ این پرسش مطرح می‌شود که این دو اندیشمند بزرگ چه راه حلی برای بشر پیشنهاد می‌کنند که یک واقعه را شر نبیند و خیر ادراک کند و عالم را زیبا ببیند؟

راه حل‌های پیشنهادی برای تغییر نگرش به شر و دیده زیبایین داشتن

نسبی دانستن شرور

انسان‌ها باید بیش از همه به این نکته توجه داشته باشند که شرور از امور نسبی هستند. هم مولوی و هم فلوپین به نسبی بودن شرور اشاره کرده‌اند. برای مثال فلوپین به حیوانات وحشی اشاره می‌کند که شر بودن آنها نسبی است. آنها به خودی خود خیر هستند و وجودشان مایه زینت زمین است و برای زمین سودمند هستند و بی فایده نیستند اما اینکه برای انسان مضر و خطرناک است، دلیل بر شر مطلق بودن آنها نمی‌داند و کسانی را که چنین اعتقادی دارند سخره می‌کنند: «مرد خردمند موجودات دیگری را که پست‌تر از آدمیانند ولی زمین را زینت می‌بخشد سرزنش نمی‌کند و خنده آور است اگر کسی یکی از آنها را بدین جهت که آدمیان را می‌گزد نکوهش کند... بنابراین هیچ یک از آنها بی فایده نیست نه برای خود و نه برای آدمیان. همچنین خنده آور است اگر آنها را بدین جهت که وحشی هستند سرزنش کنیم مگر انسان وحشی وجود ندارد؟ اگر بسیاری از جانوران به آدمیان اعتماد نمی‌ورزند و در برابر آنان از خود دفاع می‌کنند، چه جای شگفتی است» (فلوپین، ص ۳۱۷).

مولوی نیز معتقد است که بد مطلق در عالم وجود ندارد و شر امری نسبی است. او زهر مار را مثال می‌زند که هر چند برای انسان مضر است اما برای خود او مفید است. یا دریا که برای ماهیان خیر است اما برای کسی که در آب غرق می‌شود شر است (مثنوی/۵۵۹ و ۵۶۰)

با نگاهی کلی و جامع به جهان نگرستن نه با نگاهی جزئی

یکی دیگر از روش‌های پیشنهادی فلوطین برای تغییر نگاه بشر نسبت به شرور، داشتن دیدی جامع و کلی نگر است. از نگاه فلوطین ادراک امری به عنوان شر، ناشی از نگاه جزئی نگر به عالم است. کسی که کلی نگر باشد و کل عالم را در نظر بگیرد چیزی جز زیبایی نمی‌بیند. در نتیجه توصیه می‌کند که باید عالم را به طور کلی نگرست نه اینکه معطوف به یک جزء شد و خرده گرفت و کل را نکوهش کرد.

او با ذکر مثالی می‌گوید: «کسی که با توجه به جزء کل را می‌نکوهد، جهان را نمی‌نکوهد، بلکه بر اجزای آن خرده می‌گیرد و این بدان ماند که کسی همه توجه خود را صرف تار مویی یا انگشت پای بکند و از مطالعه تمام پیکر زیبایی آدمی غافل بماند، یا از انبوه جانوران پست‌ترین آنها را بگزیند» (همان/۳۰۹). در حالی که اگر در کل عالم بنگریم با در نظر گرفتن تمام زیبایی‌های عالم شری به نظر نمی‌آید.

مولوی نیز علت اینکه عده‌ای از مردم حوادثی را شر دیده و از آنها شکایت می‌کنند، علم محدود آنها و جهل آنها به حکمت و فواید آنها می‌داند:

از حجامت کودکان گریند زار که نمی‌دانند ایشان سرّ کار

(مثنوی/۲۵۴)

زمانی که مردم به نتایج خوب بلاها و شرور پی برند این بلا یا برای آنها شیرین و دلنشین خواهد شد:

چون صفا بیند بلا شیرین شود خوش شود دارو چو صحت بین شود

(همان/۵۶۱)

بنابراین چون از حکمت رنج‌های خویش بی‌خبریم زبان به دشنام و نفرین به ولی نعمت خود می‌گشاییم و تنها هنگامی دست از این کار می‌کشیم که متوجه نقش مثبت آن رنج‌ها شویم (اسلامی، مثنوی و مسئله رنج انسانی، ص ۷).

شر لازمه تعالی روح

نکته دیگری که توجه به آن موجب می‌شود، امری به عنوان شر در نظر گرفته نشود این است که شر لازمه تعالی و رشد روح انسان هاست. او برای مثال شروری مانند تنگدستی و بیماری را بیان می‌کند که برای بدن سودمند است و باعث رشد و پرورش آنها می‌شود. او می‌گوید: «تنگدستی و بیماری برای نیکان زبانی ندارد ولی برای بدن سودمند است...، برخی از آسیب‌ها مانند تنگدستی و بیماری برای کسانی که به آنها دچار می‌شوند سودمند واقع می‌شوند» (فلوپین، ص ۳۱۲).

مولوی نیز شر را لازمه تعالی روح بشر می‌داند. دنیا بهشت موعود نیست بلکه گذرگاهی برای پخته شدن و پرورش روح انسان است. ایرنائوس می‌گوید: «غایت خداوند، ساختن بهشتی نبود که ساکنان آن حداکثر لذت و حداقل درد و رنج را ببرند. بلکه به جهان به عنوان مکانی برای «پرورش روح» یا «انسان‌سازی» نگریسته می‌شده که در آن انسان‌های آزاد ممکن است با انجام تکالیف و دست و پنجه نرم کردن با تعارضات هستی خود در یک محیط مشترک به «مقربان خداوند» و «وارثان حیات ابدی» تبدیل گردند» (هیک، ص ۱۰۱).

لذا برای کامل شدن و رشد انسان‌ها گاهی وجود شر و سختی و رنج لازم است. مولوی از تمثیل زیبایی استفاده می‌کند. او می‌گوید: همچنان که جنین در رحم مادر تا خون نخورد بزرگ و کامل نمی‌گردد انسان نیز در این دنیا تا سختی و رنج نکشد بزرگ و کامل نمی‌شود:

بازا به زندان رحم تا خلقتت کامل شود

هست این جهان همچون رحم، این جمله خون زان میخوری

(غزلیات شمس/ ۸۰۳)

مولوی معتقد است که رنج‌هایی هست که انسان را پخته می‌کند و گوهر انسانی او را صیقل می‌دهد. وی با تمثیلی این مسئله را نیک روشن می‌سازد. نوعی خارپشت به نام اَشْغَر وجود دارد که هر چه ضربه بخورد نیرومندتر می‌شود، روح مؤمن نیز بر اثر ضربات و لطمات روزگار و رنج‌های گوناگون نیرومند می‌شود (مثنوی/ ۵۶۱).

شر مقدمه خیر و محکی برای سنجش فضایل

یکی از فوایدی که فلوپین برای وجود شر در عالم ذکر می‌کند که نشان دهنده جنبه خیریت در

شروع عالم است، این است که تا شر و بدی نباشد، فضایل، مجالی برای ظهور و بروز پیدا نمی‌کند. او برای مثال عدالت را ذکر می‌کند که عیب و بدی به آن مجالی برای بروز و ظهور می‌دهد و کسی که عدالت را می‌گسترده از دیگران متمایز و ارزش او آشکار می‌شود. او می‌گوید: «ولی عیب و بدی، هم برای کل سودمند می‌گردد زیرا به عدالت مجال تجلی می‌دهد و هم برای مقاصد دیگر فایده دارد، زیرا به آدمی هشدار می‌دهد و عقل و فهم را بیدار می‌کند و ارزش فضیلت را آشکار می‌سازد» (فلوطین، ص ۳۱۲). بنابراین شر می‌تواند مقدمه خیر و موجب بروز و ظهور فضایل اخلاقی باشد که ذاتاً خیر هستند.

مولوی نیز از سویی شر را مقدمه نیکی می‌داند. برای مثال همچنان که احتیاج را مادر اختراع می‌دانند، او رنج را رهنمای طلب و طلب را رهنمای وصل می‌داند. او می‌گوید: «درد است که آدمی را رهبر است در هر کاری که هست. تا او را درد آن کار و هوس و عشق آن کار در درون نخیزد او قصد آن کار نکند و آن کار بی درد او را میسر نشود. خواه دنیا، خواه آخرت، خواه بازرگانی....» (مولوی، فیه ما فیه، ص ۱۸).

همچنین او از سویی دیگر شر را سنگ محکی برای بروز فضایل و رذایل درونی انسان‌ها و متمایز شدن حق از باطل می‌داند (مثنوی/۳۰۲).

بنابراین شر وسیله‌ای برای جدا شدن نیکی از بدی و حق از باطل است. همچنین وسیله‌ای برای معرفت انسان به خودش است:

تا به ما، ما را نماید آشکار که چه داریم از عقیده در سرار

(مثنوی/۵۷۲)

تا اینجا دلایلی که مولوی و فلوطین به طور مشترک مطرح کرده‌اند بیان شد؛ اما از آنجا که فلوطین فیلسوفی است که به ادیان ابراهیمی اعتقادی ندارد و مولوی عارفی معتقد به دین مبین اسلام است، دلایلی از سوی این دو اندیشمند مطرح شده که دیگری آن را بیان نکرده است.

عشق الهی مهم‌ترین روش تغییر نگاه انسان نسبت به مسئله شر

بهترین راهکاری که مولوی برای تغییر نگاه انسان نسبت به مسئله شر پیشنهاد می‌کند که با محقق شدن آن، شری معنا ندارد و دیدگاه انسان دگرگون می‌شود و هر چیزی در جهان در نگاهش خیر ادراک می‌شود، تحقق یافتن عشق نسبت به پروردگار در وجود انسان است.

در رابطه عاشقانه دوسویه میان انسان و خدا، نه خداوند شری برای محبوبش (انسان) می فرستد و نه عاشق خدا آنچه از جانب معشوق آمده را، شر تلقی می کند. او ابتدا عشق را صفت پروردگار می داند: «عشق .. صفت حق است به حقیقت و نسبت او به بنده مجاز است. یجبهم تمام است یحبونه کدام است» (مثنوی/۱۷۹).

و سپس عشق ما به خداوند را لیبک و پاسخی به عشق خداوند به ما می داند و کشش اولیه را از خداوند می داند. او می گوید: اگر کشش خداوند نبود خاکی را چه نسبت با عشق؟ (همو، غزلیات شمس/۸۳۳ و ۳۴) همچنین عشق ما به خدا را لیبک و پاسخ به عشق آغاز شده از سوی پروردگار می داند::

گفت آن الله تو لیبک ماست و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست
(مثنوی/۳۵۱)

لذا خداوندی که به بندگانش که جلوه او هستند، عشق می ورزد هرگز بدخواه آنها نیست و در فرستادن شر، خیری برتر نهفته است. از آنجا که معشوق محدود، گاهی خواسته اش با مصلحتش یکی نیست، خداوند آن چیزی برایش مقدر می کند که مصلحتش است؛ نه خواسته اش. هر چند گاهی شر از ناحیه انسان و نتیجه طبیعی اعمال و گناهان اوست (همان/۲۵۴) و باز تاب عمل خود اوست (همان/۸۷۱).

مولوی این مسئله را که انسان دیده زیبا بین داشته باشد یا زشت بین، مربوط به خود او می داند و معتقد است که اگر انسان دیده زیبا بین داشته باشد، دیگر در جهان چیزی جز زیبایی نمی بیند. راهی که مولوی برای حصول دیده زیبا بین پیشنهاد می کند، عشق الهی است. اگر عشق به مبدأ آفرینش تحقق یابد، خود به خود، زیبا بینی حاصل می شود؛ زیرا عاشق، هرگز اثر معشوقش را زشت نمی بیند، خواست معشوق برای عاشق دلنشین و پذیرفتنی است.

بنابراین در سایه عشق الهی و رابطه عاشقانه انسان با خداوند شر معنا ندارد؛ زیرا عاشق هر آنچه را از ناحیه معشوق باشد، می پسندد و زیبا می بیند؛ زیرا «خوشی و رنج اساساً از امور انفسی اند، یعنی موجودیت شان بسته به مدرکیت شان است و تا زمانی که به ادراک نرسیده باشند، وجود نخواهند داشت» (کریمی، ص ۹۷). به عبارت دیگر، اینکه ما یک حادثه و واقعه خاص را خیر تلقی کنیم یا شر، بستگی به خودمان دارد. زیبا بینی که در عاشق خدا وجود دارد موجب می شود همه چیز را زیبا ببیند؛ چون ناشی از معشوق زیبای اوست.

یکی از روش‌های پیشنهادی برای مسئله شرور، نخواستن است و تنها در عشق است که عاشق هیچ چیز نمی‌خواهد، خواسته او خواسته معشوق است. لذا قضای حق رضایت بنده است:

چون قضای حق رضای بنده شد حکم او را بنده‌ای خواهنده شد

(مثنوی/۴۲۴)

آنکه عاشق شد و به سوی معشوق رفت خوشبخت است و آنچه پیش آید مطابق میل اوست زیرا گویا او با قضای الهی دوست شده است:

آنکه سوی یار شد مسعود بود مغز جان بگزید و شد یار قضا

(غزلیات شمس/۷۷)

هر چه از دوست برسد زیباست و جفای معشوق بهتر از لطف دیگران است. حتی اگر رضایت معشوق در غم است عاشق بدنبال غم می‌گردد:

چون رضای دل تو در غم ماست یک چه باشد؟ هزار بایستی

(همان/۵۰۴)

خلاصه برای عاشق هر چه از معشوق برسد زیباست حتی اگر معشوق زهر دهد، او می‌نوشد:

خوش بنوشم تو اگر زهر نهی در جامم پخته و خام ترا گر نپذیرم خامم
عاشق هدیه نیم عاشق آن دست توام سنقر دانه نیم‌ایبک دانه دادم

(همان/۵۴۲)

مولوی می‌گوید: انسان ابتدا طعمه بلاست وقتی عاشق می‌شود بالای بلاست:

بلا را من علف بودم ز اول ولیک اکنون بلاها را بلایم

(همان/۵۰۴)

بنابراین در رابطه عاشقانه، از سوی عاشق شر و بدی دیده نمی‌شود و دیده عاشق زیبا نگر

است و زبان حال عاشق خدا این بیت است:

عاشقم بر قهر و بر لطفش به جد بوالعجب من عاشق این هر دو ضد

(مثنوی/۷۳)

ممکن است این پرسش پیش آید که خداوندی که عاشق بندگان است چرا آنها را گرفتار شر کرده است؟ پاسخ مولوی این است که خداوند شر را نمی‌فرستد مگر برای رسیدن به خیر بالاتر. در رابطه عاشقانه هنگامی که معشوق محدود است گاهی خواست و نیاز و مصلحت او یکسان نیست؛ همچون کودکی که با گریه فراوان اصرار به برداشتن شیء نوک تیز دارد اما مادر که او را بسیار دوست دارد، خواسته او را اجابت نمی‌کند، زیرا به صلاح او نیست. خداوند نیز گاهی

برای مصلحتی بزرگ‌تر انسان را به سختی دچار می‌کند؛ خیرات برتری مانند بازگشت به سوی خدا، تنبه و تذکر، تطهیر و پاک شدن گناهان، ارتقا درجات معنوی (ر.ک بحرانی، کاکایی) و ... و نشانهٔ محبت خداوند و سبب رحمت الهی است:

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

(مثنوی/۲۷۲)

فایدهٔ دیگر شرور از نگاه مولوی: جبران سختی‌ها با نعمات و درجات اخروی

مولوی حکمت دیگری را نیز برای شرور بیان می‌کند و آن جبران شرور در عالم دیگر با نعمات و درجات اخروی است. او معتقد است که هر سختی و رنجی که انسان در این دنیا بکشد در عالم آخرت جبران می‌شود. همچنانکه در احادیث آمده است خداوند افزون بر مصائب حتی در مقابل دعاهای مستجاب نشده آن‌چنان به انسان در قیامت پاداش می‌دهد که بنده آرزو می‌کند: «ای کاش هیچ یک از دعاهایم در دنیا مستجاب نشده بود» (کلینی، ج ۴، ص ۳۴۹).

مولوی نیز با ذکر داستانی به این فایدهٔ شر اشاره کرده است. او شرح حال زنی را بیان می‌کند که هر سال فرزندش را از دست می‌داد و درعالم خواب جایگاهی که با صبر بر این مصیبت به دست آورده، به او نشان دادند و او طلب و آرزوی چنین بلایی کرد (مثنوی/۴۹۰).

ارزیابی این پاسخ‌ها با نگاهی به نقدهای وارد شده بر تئودیه‌های رایج

نسبت به تئودیه (پاسخ به مسئله شر)ها نقدهایی مطرح شده است. از آنجا که برخی از تئودیه‌ها با پاسخ‌های مولوی و فلوپین مشترک است به بررسی برخی از این نقدها می‌پردازیم.

یکی از نقدها بر تئودیه پرورش روح است که در دوران معاصر جان هیک با تأکید بر دیدگاه ایرناتوس مطرح کرده و از سوی دو اندیشمند مورد بحث مقاله نیز مطرح شده است. استیفان دی دیویس نقدی که بر این تئودیه مطرح می‌کند این است که اگر این نظریه درست باشد، باید انسان‌های هر عصری نسبت به اعصار قبل روحانی‌تر شده باشند، زیرا با شرور بیشتری مواجه شده‌اند در حالی که چنین نیست. نقد دیگر آن است که خیلی از شرور گزافه و بی‌وجه هستند و نه تنها باعث تکامل نیستند بلکه تأثیری عکس دارند.

نقد برایان دیویس بر این تئودیه آن است که ما نمی‌توانیم از نیت خداوند مطلع شویم یا افعال خداوند را در چارچوب تفسیرها بشری بگنجانیم (Davies.B.The Reality of God and

(p132, problem of evil) نقد دیگری که برایان دیویس مطرح می‌کند، آن است که «حتی اگر بپذیریم که رشد اخلاقی مبتنی بر وجود انواع شرور طبیعی است، چه توجیهی در مورد رنجی که قربانیان این شرور متحمل شده‌اند، تا رشد اخلاقی دیگران را سبب شوند، می‌توان ارائه کرد» (Ibid, p130).

او معتقد است که نمی‌توان برخی از افراد را قربانی رسیدن برخی دیگر به کمال قرار داد و نمی‌توان این امر غیر اخلاقی را به خدا نسبت داد و «خداوند اخلاقاً در انجام این کار موجه نیست» (Ibid, p. 131).

به نظر می‌رسد که اگر تنها یک دلیل و یک راه حل برای توجیه همه شرور در نظر گرفته شود، می‌توان نقدهای فوق را بر آن وارد دانست؛ نگاه صفر یا صدی به مسئله شر کاملاً نادرست است و حتی نظریه تکامل روح که اندیشمندان بزرگ شرق و غرب گذشته و معاصر مطرح کرده‌اند نمی‌تواند توجیه کننده همه شرور باشد؛ همچنان که انسان کارهایش را فقط با یک نیت انجام نمی‌دهد و ممکن است عمل واحد را با نیت‌های متکثر انجام دهد، در مورد شرور طبیعی نیز تنها یک دلیل نمی‌توان بیان کرد و علل متکثر ممکن است موجب شر شود، همچنان که در پاسخ‌های مولوی و فلوپین تکثر دیده می‌شود.

به عنوان مثال، وقتی یک نفر گرفتار رنجی می‌شود ممکن است کفاره یا نتیجه گناهی باشد، ممکن است آزمایش و سنجش اعمال باشد، ممکن است برای پرورش روح او یا اعطای درجات معنوی باشد و و ما به عنوان بندگان نه حق قضاوت داریم و نه احاطه علمی لازم برای قضاوت در مورد فعل پروردگار و این انتقاد برایان دیویس کاملاً وارد است که ما حق توجیه افعال پروردگار را در چارچوب تفسیرهای بشری نداریم اما هدف عارفی چون مولوی قضاوت در مورد نیت پروردگار یا منحصر کردن افعال پروردگار در یک نیت خاص نیست بلکه هدفشان بیان علل مختلف این مسئله و تغییر نگاه و نگرش بشر نسبت به این مسئله و کاستن از درد و رنج اوست.

نقد دیگری که نسبت به تئودیه‌ها مطرح شده آن است که تئودیه‌ها از زبان عاطفی و تراژیک دوری می‌کنند در حالی که رنج کشیدگان احساس می‌کنند که رنج آنها درک نشده و با آنها همدلی نشده است. نیکولاس ولتر استورف زبان عواطف و احساسات را برای مواجهه با کسی که در حال رنج کشیدن است، مناسب می‌داند و نابجاسترین زبان را، زبان حکمت برمی‌شمرد. او می‌گوید: «تو به کسی که در حال رنج کشیدن است چه می‌گویی؟ در این حالت برخی از مردم

حکیمان سخن می گویند... سخنان تو لازم نیست حکیمانه باشد. سخنی که قلب بگوید بهتر از کلماتی که بیان شود، شنیده می شود و اگر اصلاً چیزی به ذهنت نمی رسد که بگویی فقط بگو: من نمی توانم چیزی بگویم اما دلم می خواهد بدانی که در غم تو شریکم. یا حتی به جای بهترین واژه هایی که می تواند درد او را تسکین دهد، فقط او را در آغوش بگیر ولی لطفاً این را نگو که این درد تو آنقدرها بد نیست» (Wolterstorff, p.34).

انتقاد دیگر نسبت به تئودیه ها آن است که بیش از آنکه دل مشغولی عملی داشته باشند دغدغه مند حکمت و خرد هستند و بیش از آنکه به فکر حقیقت ماندگار باشند به نظریه ای پر ابهت می پردازند (Forsyth, 1916, p.150).

به نظر می رسد این نکته که نمی شود برای فرد مصیبت دیده فلسفهٔ شر را توجیه کرد، منطقی و درست است و بیان این مطالب نظری پیش از وقوع مصیبت است نه در لحظات اوج هیجانات عاطفی که هیجان بر قوهٔ عاقله غلبه دارد و این انتقاد بر پاسخ های فلوپین کاملاً وارد است اما روش هایی که موجب تغییر نگرش انسان نسبت به مسئلهٔ شر می شود، به ویژه نظریهٔ عشق الهی با انسان ارتباطی وجودی و عاطفی برقرار می کند و در هنگام مصیبت نیز تسکین دهندهٔ عاطفی انسان است و انسان اگر بداند خداوند عاشق اوست، احساسی مطبوع و خوشایند و دلنشین پیدا می کند و آرام می شود.

محکی که گریفین الهی دان و فیلسوف معاصر برای ارزیابی تئودیه مطرح می کند، دو معیار است. او معتقد است اگر تئودیه بخواهد مقبول باشد باید بخشی از جهان بینی جامعی باشد که اعتبارش را در مقایسه با دیدگاه های دیگر و با معیارهای سازگاری عقلانی، کفایت تجربی و قدرت روشننگری بسنجیم (Griffine, 1991, p.41-49).

او معتقد است یک تئودیه افزون بر اینکه نباید خودمتناقض باشد، باید کافی و روشنگر باشد. کافی بودن یعنی دست کم کمترین ناسازگاری را با همهٔ واقعیت های تجربه شده داشته باشد. روشنگر بودن یعنی از کفایت صرف فراتر رفتن و روشن کردن ابهامات؛ یعنی نشان دادن ویژگی های جهان با تجربهٔ خودمان (Ibid, p.52-53).

اگر با معیارهای دیوید ری گریفین تئودیهٔ فلوپین را بررسی کنیم برخی پاسخ ها که برای تغییر نگرش انسان مطرح کرده مانند نسبی بودن، نگاه کلی داشتن و نقش شرور در سوق دادن انسان به سمت فضایل به نظر می رسد شرط کافی بودن یعنی عدم ناسازگاری با تجربه های دیگر انسان را

داراست اما شرط روشن‌گر بودن یعنی روشن کردن تمام ابهامات و اقصای انسان را به طور کامل ندارد اما پاسخ‌های مولوی به نظر می‌رسد تا حد زیادی هر دو معیار را دارد.

گریفین نقد دیگری بر تئودیسۀ افرادی مانند آگوستین، توماس آکویناس، لوتر، کالوین، لایب‌نیتس، کارل پارت و ... مطرح می‌کند. نقد او این است که از آنجا که تئودیسۀ آگوستین و ... مبتنی بر آن است شرور مقدمه خیرات بزرگ‌تر هستند، ضعف دیدگاه آنها، انکار شر واقعی است. آنها مدعی هستند که آنچه شر به نظر می‌رسد از آنجا که مقدمه خیر بزرگ‌تر است، شر ظاهری است نه شر واقعی. از آنجا که این تئودیسۀ به برخی از پاسخ‌های فلوپین و مولوی نزدیک و شبیه هست، باید این نقد نیز بررسی شود.

او می‌گوید: «حتی اگر به زبان انکار کنیم نمی‌توانیم فرض نکنیم که شر واقعی اتفاق می‌افتد زیرا دین با فراهم کردن راه غلبه بر شر (شر واقعی) فرضش این است که شر اتفاق می‌افتد» (Griffin, 2014, p.112-113). او معتقد است که اختیار انسان به معنای آن است که وی مختار است بین خیر و شر، یکی را انتخاب کند؛ حال اگر منکر وجود شر واقعی شویم، در واقع دین و رسالت انبیا بی‌معناست (Ibid). گریفین انکار شر واقعی را به منزله عدم موفقیت در حل مسئله شر می‌داند (در بندگی داریان، ص ۸۲).

در پاسخ به این نقد گریفین می‌توان گفت که به نظر می‌رسد نوعی خلط بین شر طبیعی و شر اخلاقی صورت گرفته است. گزینه‌های انتخابی انسان همواره انتخاب بین خیر و شر اخلاقی است. هر چند شر اخلاقی ممکن است به شر طبیعی بینجامد اما اولاً بالذات آنچه شر است، شری است که ناشی از اختیار بشر است که همان شر اخلاقی است و هیچ‌کسی منکر شر اخلاقی حقیقی نیست.

آنچه برخی متفکران از جمله متفکران مورد نظر مقاله حاضر یعنی فلوپین و مولوی منکر آن هستند، شر حقیقی ناشی از اراده خدا هست نه اراده بشر؛ بنابراین به نظر می‌رسد که نقد گریفین بر پاسخ‌های فلوپین و به‌ویژه مولوی وارد نباشد.

نقد دیگر گریفین آن است که اکثر شرور نه تنها به خیر بزرگ‌تر ختم نمی‌شوند، بلکه موجب شر بیشتر می‌شوند. زلزله، طوفان، خشک‌سالی، سرطان و ... فضیلتی تولید نمی‌کنند بلکه موجب توزیع نابرابر فقر و گرسنگی و موجب جرم و جنایت و جنگ می‌شوند. نیازمندی مادی نه تنها معنویت افراد را بیشتر نمی‌کند بلکه موجب اشتغال بیشتر هنی به مادیات می‌شود.

به نظر می‌رسد که این نقد نیز زمانی مطرح باشد که تنها یک پاسخ برای مسئله شر ارائه شده باشد و بگوییم همه شرور مقدمه خیرات بزرگ‌تر هستند، در حالی که در پاسخ‌های مولوی تکثر گرایی دیده می‌شود و وقتی گفته می‌شود شرور مقدمه خیرات بزرگ‌تر هستند تنها در مورد برخی شرور صادق است نه همه آنها. گاهی شرور، شرور واقعی هستند اما نتیجه گناهان هستند، گاهی محکی برای آزمایش ایمان افراد است و... و علل متنوع و متکثر دارند و از آنجا که ما به علم مطلق الهی احاطه نداریم لزوماً نمی‌توانیم به شکل جزئی علت شرور را تعیین و منحصر در علت خاص نماییم.

نقد دیگری که بر تئودیه وارد کرده‌اند، آن است که فرضی که پشت تئودیه هست آن است که ما حق غمگین شدن، غصه خوردن، ناامید شدن نداریم چه رسد به حق عصبانی شدن، عصیان کردن، بی حرمتی کردن و حتی فریاد کشیدن بر سر خدا. این نوع اعتراض در تئودیه غیر مجاز است «چون تئودیه با اعتقاد به اینکه خدا برای تجویر هر چیز دلیل قوی داشته است و اکنش‌هایی مانند علم و اعتراض را طبیعی اما کوتاه بینانه می‌انگارد و در بدترین حالت گناهکارانه و کفر آمیز» (Trakakis, p.372).

این نقد نیز در مورد پاسخ اصلی مولوی که رابطه عاشقانه با خداوند است، نمی‌تواند وارد باشد. در رابطه عاشقانه، خداوند که عاشق بندگان است مهر و محبت و رحمت بی نهایت نسبت به بندگان دارد و از سویی انسان که این عشق را درک و باور کرده بر سر معشوق خود فریاد نمی‌کشد.

نقد دیگر آن است که شرور راز هستند و با عقل نمی‌توان از راز سخن گفت. شر از مسائلی نیست که عقل در آن به جایی راه یابد و ذهنی بشری را به عجز و اذیت می‌دارد. تئودیه‌ها در برابر راز شر در گل فرو می‌مانند (Surin, p.54).

به نظر می‌رسد که این نقد، صحیح است. شرور راز هستند اما می‌توان با ذکر علل مختلف آن به افراد آرامش بخشید و تحمل آن را راحت‌تر کرد.

یکی از تئودیه‌ها مطرح دیگر تئودیه صلیب است که معتقد است فردی که گرفتار رنج شده مانند عیسی مسیح قربانی می‌شود برای نجات بخشی مؤمنان. مؤمنان رنج کشیده موجب امتداد تأثیر کار نجات بخش عیسی در طی تاریخ هستند (رک پورمحمدی، ۹۲ الف، ص ۱۰۹-۸۹).

این پاسخ به مسئله شر توسط هیچکدام از اندیشمندان مورد بحث مطرح نشده و جواب منطقی و عادلانه‌ای به نظر نمی‌رسد. اگر به کسی گفته شود تو رنج می‌کشی تا دیگران نجات یابند، احتمال اینکه قانع شود کم است.

تئودیسۀ اعتراض معتقد است با خدایی که قدرت مطلق دارد باید با گله و شکایت مؤمنانه امید رفع شر را داشت تا شرایط را به نفع رنج کشیده تغییر دهد.

جان راث معتقد است که تئودیسۀ اعتراض مسئله شر را حل می‌کند در حالی که فرض خدایی خودکامه که دارای قدرت مطلق است و از روی خشم یا انتقام ما را گرفتار شر کرده با خدایی که در نهایت مهر و عشق است و انسان را به دلیل مصلحتی یا نتیجه وضعی عمل خود یا تربیت و.... گرفتار رنج کرده، قابل مقایسه نیست و پاسخ عارفانی مانند مولوی از این پاسخ دور است.

تشابهات افکار مولوی و فلوطین و دلیل آن

همچنانکه که ملاحظه شد تشابهات بسیاری بین افکار این دو اندیشمند بزرگ در مسئله شرور وجود دارد. این تشابه در سایر افکار این دو اندیشمند برجسته نیز وجود دارد. با توجه به تقدم زمانی فلوطین نسبت به مولوی برخی بر تأثیر فلوطین بر مولوی یاد کرده‌اند. هر چند سیر تکامل فکری بشر همواره در حال رشد است و تمام پیشینیان بر متأخرین به یک معنا تأثیر گذاشته‌اند اما به این معنا که افکار مولوی را تقلیدی از فلوطین بدانیم به هیچ عنوان درست نیست زیرا اختلافات زیادی نیز همچنان که در این مسئله دیده شد، در افکار این دو اندیشمند وجود دارد که بهتر است به جای تأثیر از توارد افکار نام بریم. همچنین از آنجا که مولوی عارف است و از منبع معرفتی شهود عرفانی بهره ور است، لذا تشابهات فکری آنها را ناشی از توارد افکار بدانیم منطقی تر است.

توارد افکار این است که دو یا چند متفکر، بدون آنکه تحت تأثیر همدیگر قرار بگیرند و یا یکی از آنان راهنمایی دیگران بوده باشد، درباره یک واقعیت به درک مشترک می‌رسند. توارد افکار ممکن است در یک زمان و یک محیط به وجود بیاید و ممکن است در محیط‌های مختلف و زمان‌های متفاوت، صورت گیرد. مانند درک مشترک ارسطو و فارابی در بعضی از مسائل مربوط به فلسفه سیاسی (جعفری، ص ۴۴ و ۴۵).

علامه جعفری در مورد دلیل علمی توارد می‌نویسد: بنا به گفته‌های صاحب نظران، در حدود چهل هزار سال است که ساختمان عصبی و سلولی مغز انسان‌ها تغییری ننموده است و در همه

انسان‌ها یکسان است؛ به همین جهت است که در موقع ارتباط با عوامل محیطی و تربیتی مشترک پدیده‌ها و فعالیت‌های مغزی و روانی مشابه از خود نشان داده‌اند. از شش هزار سال به این طرف، تشابه‌ها و اتحادهای فراوان در عکس‌العمل مغزها در حال ارتباط با جهان عینی و دریافت مفاهیم کلی و گرایش به آرمان نسبی و مطلق دیده می‌شود که گویی همه هوشیاران و خردمندان جوامع با یکدیگر در تماس بوده‌اند (همان، ص ۴۵).

به نظر می‌رسد تشابهات دیدگاه مولوی و فلوپین بیشتر ناشی از توارد و نزدیکی افکار و اندیشه‌های آنها و بهره‌مندی هر دوی آنها از شیوه رؤیت قلبی و کشف و شهود است نه تأثیر پذیری مولوی از فلوپین. برخی از مسشرقین و مولوی‌شناسان مانند آنه ماری شیمیل نیز چنین نظری دارند. مثلاً ایشان می‌گویند: تصور نمی‌کنم مولوی با خواندن فلسفه فلوپین به .. رسیده باشد بلکه با تجربه درونی و شخصی خویش به این مطلب رسیده است (ر.ک شیمیل، ص ۷۹).

نتیجه

به نظر می‌رسد که شباهت‌های بسیاری در تئودیسۀ مولوی و فلوپین دیده می‌شود. هر دو شر را لازمه عالم مادی که پست‌ترین مراتب هستی است، می‌دانند. هر دو به عدم جدایی خیر و شر تأکید دارند و آنها را لازم و ملزوم هم می‌دانند. هر دو متفکر علت شرور اخلاقی را اختیار و اراده آزاد انسان می‌دانند.

اما در تلاش برای تغییر نگرش انسان‌ها نسبت به شر، از آنجا که شرور اصولاً اموری انفسی هستند، هر دو تلاش کرده‌اند به انسان‌ها کمک کنند که دیده‌ای زیبا بین داشته باشند و نگاهشان را نسبت به پدیده‌ها و حوادث تغییر دهند. آنها شر دیدن یک امر را ناشی از نگاهی سطحی و جزئی به عالم می‌دانند و معتقدند که در نگاه کلی همه چیز خیر است. هر دو بر نسی بودن مسئله شر تأکید کرده و معتقدند شر بودن هیچ چیز ذاتی نیست بلکه امری عرضی و تبعی و نسبی است. هر دو متفکر شر را لازمه تعالی روح و رشد انسان می‌دانند. هر دو متفکر بر فواید شر توجه داشته و آن را مقدمه ظهور خیرات و فضایل اخلاقی و وسیله آزمایش و محک سنجش انسان می‌دانند. فلوپین با توجه به اینکه فیلسوف است به برخی دلایل فلسفی مانند ماهیت عدمی شر تأکید کرده که مولوی اعتنایی به آن نمی‌کند اما دلایل عرفانی از سوی مولوی مطرح شده که فلوپین به طور مستقیم به آن توجهی نداشته و آن تغییر نگرش انسان از طریق رابطه عاشقانه میان خداوند و

بندگان است که در این رابطه نه شری از خدا به بنده می‌رسد؛ نه بندگان آنچه از ناحیه معشوق رسیده را شر می‌بینند.

در راه‌های پیشنهادی برای تغییر نگرش انسان نسبت به شر، روش‌های ارائه شده توسط فلوطین، بسیار خوب و راهگشاست و با توجه به اینکه او یک فیلسوف است نه عارف به معنای اصطلاحی و خاص آن، هر چند گاهی از اشراق بر قلبش یاد کرده است، به راه حل‌های بسیار خوب و مفیدی اشاره کرده به‌ویژه اینکه شر را برای رشد انسان لازم و ضروری می‌داند اما مولوی در این مسئله توفیق بیشتری داشته و با طرح مسئله عشق الهی نگاه انسان را به این مسئله کاملاً دگرگون کرده است.

تفاوت دیگر در دیدگاه این دو اندیشمند برجسته، ناشی از آن است که مولوی قایل به دین الهی و عالم پس از مرگ است اما فلوطین فاقد این بینش است لذا برخی از پیامدهایی که در عالم پس از مرگ در انتظار فردی است که دچار مسئله شر شده مانند جبران سختی‌ها و گرفتاری‌ها توسط خداوند در آخرت در فلسفه فلوطین مورد توجه قرار نگرفته است.

به نظر می‌رسد که روش‌های پیشنهادی توسط مولوی و فلوطین برای تغییر نگاه انسان به جهان و آفریدن دیده‌ای زیبایی‌ها در وجود انسان کاملاً کارآمد است. اگر انسان درک کند که خداوند با آن عظمت و قدرتش به او عشق می‌ورزد و اگر او گرفتار سختی می‌شود یا ناشی از اعمال خودش است و کفاره گناهانش است یا برای رسیدن به خیری بالاتر مانند تعالی روح، درجات معنوی و... ضروری است، اگر به مرتبه عشق الهی هم نرسد که همه امور را خیر و زیبا ببیند، لااقل تحمل شرور و سختی‌ها برایش آسان‌تر می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. نمودج: نمونه، نمودار

منابع

- بحرانی، کاکایی، "رویکردهای مختلف به مسئله شر و حل این مسئله به کمک عشق الهی در جهان بینی مولانا"، نشریه اندیشه دینی، ش ۳۷، زمستان ۱۳۸۹.
- پورمحمدی، نعیمه، درباره شر، قم، طه، ۱۹۹۸.
- جعفری، محمدتقی، مولوی و جهان بینی‌ها، تهران، مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.

دربندی داریان، هاجر، اعظم قاسمی، مالک شجاعی جوشقانی، "علل ناکارآمدی نظام الهیاتی سنتی در پاسخگویی به مسئله شر از دیدگاه دیوید گریفین"، نشریه پژوهشنامه فلسفه دین، شماره ۳۱، ص ۸۶-۶۵، بهار و تابستان ۱۳۹۷.

راغب اصفهانی، حسین ابن محمد، مفردات الفاظ القرآن، قم، ذوی القربی، ۱۳۸۴.
شیمیل، آنه ماری، مولانا، دیروز، امروز، فردا، ترجمه محمد طرف، تهران، بصیرت، ۱۳۸۹.
فلوپین، دوره آثار فلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۹.
قدردان قراملکی، محمد حسن، خدا و مسئله شر، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
کریمی، سودابه، بانگ آب (دریچه‌ای به جهان نگری مولانا)، تهران، نشر شور، ۱۳۸۴.
کلینی، محمد بن یعقوب، تحفه الاولیا (ترجمه اصولکافی)، ج ۴، ترجمه محمد علی اردکانی، قم، مؤسسه علمی - فرهنگی دارالحدیث، ۱۳۸۸.
گولینارلی، عبدالباقی، نشر و شرح مثنوی شریف، ترجمه توفیق ه. سبحانی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.

لطفی، محمدحسن، مقدمه مترجم بر دوره آثار فلوپین، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۹.
مولوی، جلال‌الدین محمد، غزلیات شمس تبریزی، بر اساس تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، باخوانی و مقابله کامبیز پورناجی، تهران، شرکت مطالعات نشر کتاب پارسه، ۱۳۸۶.
مولوی، جلال‌الدین محمد، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران، ققنوس، ۱۳۷۸.
مولوی، جلال‌الدین محمد، فيه ما فيه، تصحیح توفیق ه. سبحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر، ۱۳۹۰.

مولوی، جلال‌الدین محمد، مجالس سبعة، نسخه الکترونیکی: سایت فرهنگی، اجتماعی، خبری تربت جام (torbat jam.com).

نثری، موسی، نشر و شرح مثنوی، تهران، انتشارات محمد رمضان، بی تا.
هیگ، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین الملل الهدای، ۱۳۷۲.
یاسپرس، کارل، فلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.

B. Wrenn, Chase, "Naturalistic Epistemology," The Internet Encyclopedia of Philosophy, ISSN 0002-2161, <http://www.iep.utm.edu/>, 1995.

Griffin, David Ray, *Evil Revisited: Responses and Reconsideration*. SUNY Press, 1991.

Griffin, David Ray, (014), *Panentheism and Scientific Naturalism: Rethinking Evil, Morality, Religious Experience, Religious Pluralism, and the Academic Study of Religion (Toward Ecological Civilization)*. Process Century Press, 2014.

Harris,R.Baine,*The Neoplatonism and Western Aesthetics*, Albany:The university of New York press, 2002.

Quinn,Patrik, *The Experience of Beauty in Plotinus and Aquinas: Some Similarities and Differences*, Albany:university of New York press, 2002.

Routledge,John kekes, *Encyclopedia of philosophy*,(The nature of evil),United States :Oxford university press, 1998.

Surin, Kenneth, *Theology and the Problem of Evil*, Basil Blackwell, 1986.

Trakakis, N. N “Antitheodicy”, In *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, edited by Justin P. McBrayer and Daniel Howard Snyder, Willy Blackwell, 2013.

Wolterstorff, Nicholas, *Lament for a Son,Grand Rapids*: Eerdmans, 1987.

A Comparative Study of the Beauty of the World and the Issue of Evil from the Perspective of Plotinus and Moulavi

Sedighe Bahrani*
Mohammad Reza Asadi**

Abstract

The issue of the beauty of the world and its challenge, the issue of the evil, is one of the most important philosophical and theological issues. Plotinus and Molavi, as the two distinguished world scholars, have tried to face this challenge. A lot of their suggested solutions are common: the relative and necessary nature of evil, its eminence from man's free will and his atomistic approach, and considering it as a prerequisite for soul exaltation. Some of the solutions, solely proposed by Plotinus, are philosophical in nature as is the case with considering evil non-existent and accidental. Such solutions do not seem to convince people as evil causes emotional distress for mankind. In contrast, the solutions that have a mystical aspect are convincing to a large extent. An example in case, which has been proposed

* Islamic Azad University, Beyza Branch

sedighe_bahrani@yahoo.com

** Allameh Tabatabai University

asadi@atu.ac.ir

by both Plotinus and Moulavi, is the consideration of evil as a prerequisite for the exaltation of the soul. This solution, which was expanded by Moulavi, is very useful and convincing. The specific versions of this solution are as follows: solving the problem of evil with the help of mutual love between man and God and the answers that come from Islamic verses and traditions, such as evil being the cause of awareness, mercy, and purification of the soul, all as signs of love. The present article with a descriptive-analytical library research method concludes that the similarities between the views expressed by Muoulavi and Plotinus can be the result of mystical intuition that is common between them as a source of their thoughts.

Key Terms: *the issue of evil, Plotinus, Moulavi, the beauty of the universe.*