

توجه همه‌جانبه به «حیات معقول»؛ دیدگاه علامه جعفری دربارهٔ حلّ مسئله «شر»

hasandinpanah@gmail.com

ک.ح. حسن دین‌پناه / دانش‌پژوه دکتری ادیان، مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی*
دریافت: ۱۳۹۷/۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۶

چکیده

برخی از پرسش‌ها مانند مسئلهٔ «شر» در متون علمی وجود دارد که پاسخ‌گویی کامل به آنها از عهدهٔ علم تجربی برنمی‌آید، و تنها دین و فلسفه می‌توانند در این امور نقش شایسته‌ای ایفا کنند. نوشتار حاضر با روش «تحلیل اسنادی»، دیدگاه‌های علامه جعفری در باب «شر» را بررسی کرده است. حاصل دیدگاه ایشان آن است که برای حلّ مسئلهٔ شرور، تبیین دو مسئلهٔ «حیات و فلسفهٔ آن»، و «عدالت و حکمت خداوند در جریان خلقت و سرنوشت انسان‌ها» ضروری است. از دیدگاه ایشان حکم انسان‌ها به وجود نقص‌ها و شرور در عالم طبیعت، مستند به قضاوت در حوادث جهان و زندگی از منظر «حیات‌محوری» است. اگر انسان به درک مجرد و خالصی از نظام هستی برسد و گرایش او به «حیات معقول» هم بیشتر باشد، به‌طور قطع، تفسیر طبیعی از عدالت الهی را رها کرده و از سلطهٔ خودِ طبیعی نیز بیرون آمده است و دیگر مسئلهٔ «شر» برای وی مطرح نخواهد شد.

کلیدواژه‌ها: علامه جعفری، شر، نامالایمات، حیات طبیعی، حیات معقول، عدالت.

یکی از بحث‌های مطرح در میان علم و دین، فهم و درکی از «خدا»، «جهان» و «انسان» و بررسی ارتباط هر کدام از اینها با یکدیگر است. این سه مفهوم به هم پیوسته‌اند و سر از یکدیگر درمی‌آورند. هرگاه فهم ما نسبت به یک ضلع از مثلث «خدا - جهان - انسان» دست‌خوش تحول شود، فهم ما نسبت به دو ضلع دیگر نیز به ناچار متحول می‌شود (کروفورد، ۱۳۹۵، ص ۱۷ و ۳۲۶-۳۳۲). از این‌رو، علامه جعفری در تبیین مسئله «شر»، به‌طور کامل به سه ضلع «خدا - جهان - انسان» توجه دارد. ایشان تصور صحیح از این سه محور را به عنوان مهم‌ترین نقطه در تبیین مسئله «شر» دخیل دانسته، مشکل بسیاری از متفکران غربی را فقدان تصور درست از «خداوند» و ناآشنا با واقعیت «جهان» و «انسان» می‌داند. ایشان می‌نویسد: دین اسلام زندگی ناآشنا با واقعیت «خدا»، «جهان» و «انسان» را اساساً «زندگی» نمی‌داند (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۴، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۲۷).

به طور کلی، برخی از پرسش‌ها در متون علمی وجود دارد که پاسخ‌گویی کامل به آنها از عهده علم تجربی بر نمی‌آید. از این‌رو، فلسفه و دین می‌توانند در ارائه پیش‌فرض‌های اساسی برای علم و تحقیق علمی، نقش شایسته‌ای ایفا کند. برای مثال، می‌توان به معقولیت جهان‌آفرینش اشاره کرد که از مبادی اولیه علم و تحقیقات علمی است (کافی، ۱۳۹۵، ص ۱۸-۱۹). در فضای فکری و فرهنگی عصر جدید، برخی از دانشمندان تجربه‌گرایی غربی برای تضعیف براهین اثبات وجود خدا، به مسئله «شر» در عالم و ناسازگاری آن با وجود خدا توسل جسته‌اند (رک: سعیدی مهر، ۱۳۷۶، ص ۲۰۳-۲۰۵؛ محمدرضایی، ۱۳۹۰، ص ۳۲۸). آنان با پرسش‌هایی از این دست، الهیات و باورهای دینی را به چالش کشیده‌اند. از این‌رو، از جمله مباحثی که به حوزه‌های مربوط به علم و دین مربوط می‌شود تبیین مسئله «شر» در عالم طبیعت است.

مسئله «شر» از پیچیده‌ترین و مهم‌ترین مسائل در عرصه دین‌پژوهی است و همواره بر سر این موضوع در میان متفکران دینی گفت‌وگوهای زیادی صورت گرفته، و گاهی از رهگذر آن، اساسی‌ترین آموزه‌های دین، مانند اعتقاد به وجود خدا، توحید و قدرت و علم الهی مورد شک و تردید قرار گرفته است. بحث «شر» یک معضل جدی به حساب می‌آید؛ زیرا دین‌باوران از یک سو، به خدای قادر و عالم مطلق و خیرخواه محض اعتقاد دارند، و از سوی دیگر، آنان با اموری نظیر بیماری‌های طاقت‌فرسا، آتشفشان‌ها، سیل‌های ویران‌کننده، زلزله‌های طبیعی، قتل‌های زنجیره‌ای و غارت‌های خانمان‌سوز و ... مواجهند. منتقدان دین می‌گویند: اگر خدا قادر و عالم مطلق و خیرخواه محض است، چرا شرور در جهان وجود دارد؟ چگونه این دو مسئله با یکدیگر هماهنگی و تناسب دارند؟

برای نمونه، جان مکی (۱۹۱۷-۱۹۸۱) می‌نویسد: گزاره «خدا وجود دارد» با گزاره «شر وجود دارد» از نظر منطقی ناسازگارند و نمی‌توان هر دو را همزمان صادق دانست. وی با این حال، تناقض را ضمنی می‌داند، نه صریح. اما برخی مانند هانس کونگ آلمانی تا آنجا پیش رفته‌اند که مسئله «شر» را پناهگاه الحاد خوانده‌اند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳، ص ۱۷۷-۱۷۹).

متفکران دینی شرق و غرب تلاش کرده‌اند تا برای این معضل جدی، راه‌حل‌های اساسی بیابند. پرداختن به راه‌حل‌های متعددی که تا کنون برای مسئله «شر» ارائه شده است، بدون نگارش مکتوبی بلند ممکن نخواهد بود و از حوصلهٔ این نوشتار خارج است. هدف اصلی این نوشتار تبیین و بررسی دیدگاه علامه جعفری از مسئله «شر» است.

علامه محمدتقی جعفری تبریزی در علوم دینی و حوزوی، فقهی جامع‌الشرایط بود که از دست اعظمی همچون *آیه‌الله‌العظمی خوئی* به کسب درجه عالی اجتهاد نائل شد. ایشان علاوه بر توجه به موضوعات فقهی، در دوران اقامت در تهران، به مسائل علوم انسانی و اجتماعی، به‌ویژه فلسفی و کلامی پرداخت که مخاطب اصلی آن نسل جوان، دانشگاهیان و روشن‌فکران مذهبی بودند. ایشان در موضوعاتی مانند وجدان، جبر و اختیار، آفرینش، اخلاق، شناخت طبیعت، انسان، زیبایی و هنر، فلسفهٔ زندگی، حرکت و تحول، حیات معقول، حکمت و عرفان، اخلاق، مباحث فلسفهٔ غرب، مولوی، خیام، *نهج‌البلاغه*، فلسفهٔ دین، بررسی افکار *راسل*، نظریات فلسفی هیوم دربارهٔ حقوق بشر، تکامل انسان، آرمان زندگی و مانند آن قلم می‌زد و سخنرانی می‌کرد و همواره نیز گفتار و آثار ایشان مشحون از نظرات بدیع و سخن‌های تازه و اندیشه‌هایی بکر و تفکرزا بود. نگاهی گذرا به مجموعهٔ متنوع آثار ایشان، نشانهٔ گسترهٔ آشنایی و توان علمی ایشان در مسائل و موضوعاتی است که تبخّر در همهٔ آنها حقیقتاً برای یک انسان معمولی قابل تصور نیست. به‌یقین، چنین توفیقی حاکی از تأییدات الهی است که ایشان از آن برخوردار بود. در کنار ابعاد برجستهٔ فقهی و فلسفی علامه جعفری، آنچه ایشان را ممتاز می‌ساخت، بُعد کم‌نظیر شخصیت اخلاقی ایشان بود که به‌حق دو بال علم و عمل، تعبد و تفکر، دین و فلسفه، دانش و تقوا را یکجا در خود جمع کرده بود و از این نظر، نمونهٔ عینی عالمی ربّانی بود که در هیچ جا و هیچ زمان از یاد خدا و علاقه به قرآن و اهل بیت علیهم‌السلام و خدمت به اسلام، در همهٔ زمینه‌های تکاپوی اندیشه و معارف بشری غافل نبود (گواهی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹-۱۷۶).

نوشتار پیش‌روی از آن نظر اهمیت دارد که به دیدگاه شخصیتی می‌پردازد که نگاه جدیدی به مسائل بشری دارد، و از زاویهٔ دیگری، که حکایت از نوگرایی ایشان دارد، به مسائلی نظیر «شر»، فلسفهٔ حیات انسان و مانند آن می‌نگرد. به عقیدهٔ ایشان، حل مسئله «شر» با استدلال محض امکان ندارد و قانع‌کننده نیست؛ زیرا این مسئله ارتباط تنگاتنگی با حیات انسان دارد، و تصویری که انسان از حیات دارد در کنار تصویری که از خدا و جهان دارد، در مواجهه با شرور بسیار مهم است. از این‌رو، ایشان بر خلاف دیگر متکلمان و فیلسوفان، توجه زیادی به حیات انسان کرده و با توجه به حیات معقول، به بررسی موضوع «شر» پرداخته است. ایشان از بزرگ‌ترین اندیشمندان جهان اسلام در توجه به «فلسفهٔ حیات» است.

دربارهٔ مسئله «شر»، پاسخ‌ها و راه‌حل‌های بسیاری ارائه شده است، با وجود این، نوشتاری که راه‌حل علامه جعفری را دربارهٔ این مسئله به‌طور خاص بررسی و تحلیل کرده باشد، مشاهده نشد. خود ایشان نیز در نوشتاری مستقل به این موضوع نپرداخته است. بدین روی، دیدگاه ایشان را باید از آثار و تألیفات وی به‌دست آورد. دست‌یابی به دیدگاه ایشان از میان تألیفات او دربارهٔ حل مسئله «شر»، پرداختن به نظر ایشان دربارهٔ دیگر دیدگاه‌های

اندیشمندان دربارهٔ حلّ این مسئله و نیز بررسی و تحلیل دیدگاه خود علامه در این زمینه، مهم‌ترین نوآوری این نوشتار محسوب می‌شود.

با توجه به این مطلب، سؤال اصلی نوشتار حاضر این است که «از دیدگاه علامه جعفری راه حل اصلی مسئلهٔ شرور در جهان چیست؟» علاوه بر این، «دیدگاه ایشان دربارهٔ راه‌حل‌های فلاسفه به مسئلهٔ شرور کدام است؟» این پژوهش برای پاسخ به این پرسش‌ها، ابتدا تعریف ایشان از «خیر» و «شر» و نیز نگاه او به واژهٔ «شر» را ذکر کرده و در ادامه، دیدگاه نقادانهٔ او به راه‌حل‌های دیگران نسبت به این مسئله را مطرح نموده و سپس راه‌حل علامه جعفری به مسئلهٔ شرور را بررسی کرده است.

تعریف علامه جعفری از «خیر» و «شر»

دو مفهوم متقابل «خیر» و «شر» از مفاهیم آشنا به ذهن عموم مردم هستند که در لغت فارسی، به «خوب» و «بد» تعبیر می‌شوند. از این دو مفهوم، در فلسفه، علم کلام و در ابوابی از علوم انسانی تحقیق می‌شود. علامه جعفری این دو مفهوم را این‌گونه تعریف می‌کند: هر پدیده‌ای که در ارتباط تأثیر و تأثر با وجود انسانی، مثبت باشد، یعنی بتواند نیازی از نیازهای مادی و یا معنوی انسان را تأمین کند، «خیر» است. و هر پدیده‌ای که در ارتباط تأثیر و تأثر با وجود انسانی، مثبت نباشد و اختلال یا نقضی در موجودیت و یا موقعیت قانونی آدمی وارد آورد، «شر» نامیده می‌شود (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۷، ص ۱۲).

ایشان در جای دیگر، تعریف فلاسفه‌ای همچون *ابن‌سینا* و *خیام* را از «شر» ذکر می‌کند: «امر عدمی یا پدیدهٔ نامطلوب و ناشایستی که اشیا به آن اشتیاق و میل ندارند» (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۳۵۵؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۵۸) و آن‌را اساساً غیر صحیح می‌داند و می‌نویسد: «شر» عبارت است از: هر پدیده و واقعیت وجودی و عدمی که تزامنی با حیات داشته باشد، که لازمهٔ آن، این است که «خیر» عبارت است از: هر پدیده و واقعیتی که ملامیم و گوارای حیات بوده باشد. گمان نمی‌رود اگر «حیات‌محوری» کنار گذاشته شود، عاقلی پیدا شود که بگوید: شری در دنیا وجود دارد (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۴-۷۶).

نگاه علامه جعفری دربارهٔ صحت یا عدم صحت استناد «شر» به خداوند

به‌طور کلی، علامه جعفری به کار بردن کلمهٔ «شر» را اشتباه دانسته، معتقد است: اگر به جای استعمال واژهٔ «شر»، از واژه‌هایی همچون «نامالیم»، «ناراحتی» و «بی‌آسایشی» استفاده کنیم، نه تنها با نظر به جریان پدیده‌ها و شئون انسانی، خلاف واقع نگفته‌ایم، بلکه با ضرورت منطقی هم موافقت کرده‌ایم. در کلمهٔ «شر» - که ضد یا نقیض خیر است - مفهومی از ستمگری وجود دارد، که در صورت اثبات اصل «عدالت» خداوند، خواهیم دید که ما افراد انسانی مبتلا به ناملیمات هستیم، نه شرور (جعفری، ۱۳۷۹ - الف، ص ۲۹۳).

ایشان استدلال به وجود «شر» و استناد آن به خداوند را فقط در نتیجهٔ بینش و تفسیری می‌داند که ما به‌وسیلهٔ

عینک حیات طبیعی می‌یابیم (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۱، ص ۱۶۳). از این‌رو، معتقد است: مسئله «شر» را نمی‌توان با استدلال محض بررسی کرد و به همین سبب، آن را بر اساس مسئله «حیات» تبیین می‌کند و اعتقاد دارد: پاسخ حقیقی به مسئله نقص‌ها و شرور - به تفصیلی که در ادامه می‌آید - بدون حل مسئله «حیات‌محوری» امکان‌پذیر نخواهد بود (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۹، ص ۵۴).

با توجه به مطالب بیان‌شده، علامه جعفری بر این نظر است که اگر منظور از «شر»، وجود نامالایمات و ناگواری‌ها در زندگانی است، البته زندگانی بشر مالمال از نامالایمات و ناگواری‌هاست. ولی با نظر به اینکه قانون حاکم بر جهان هستی، برای تحقق فوق‌خواسته‌ها و خوشی‌های ما و مقتضای حکمت خداوندی است، از این‌رو، وجود امور نامالایم و ناگوار نمی‌تواند خلاف شایستگی و خلاف قانونی بودن هستی را اثبات نماید. پس اسناد آن امور به حکمت خداوندی قابل قبول است. و اگر منظور از «شر»، پدیده‌ای است که باردار مفهوم «قبح»، «ظلم» و «خلاف قانونی» است، به‌هیچ وجه، اسناد چنین چیزی به خداوند صحیح نیست؛ زیرا صدور شرّ از یک موجود، یا معلول جهل اوست با امکان دارا بودن به علم، یا ناشی از نیاز است، یا از روی افزون‌طلبی، و یا بر مبنای خودخواهی ضد ارزشی است. بدیهی است که هیچ‌یک از این نواقص را به خداوند کامل مطلق نمی‌توان نسبت داد؛ زیرا اسناد هر یک از امور مزبور، مساوی نفی خداوندی آن ذات اقدس است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۱، ص ۱۶۳-۱۶۲؛ ج ۲۷، ص ۱۳ و ص ۱۹).

انتقاد علامه جعفری به راه حل‌های مسئله «شر»

علامه جعفری می‌گوید: وجود شرور و فلاکت‌ها در جهان طبیعت، به قدری برای اشخاص عادی غیر قابل هضم شده که موجب گردیده است بعضی اشخاص منکر خدا شوند و آن امور را به عنوان دلیل نفی خدا معرفی نمایند (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۱۴، ص ۲۲؛ همو، ۱۳۷۹ - الف، ص ۲۸۹). و بعضی از فلاسفه و حکما هم مطرح کنند که این امور با عدالت خداوندی سازگار نیست و به همین خاطر، برخی از آنان پاسخ‌ها و راه‌حل‌های ذیل را به مسئله «شر» داده‌اند:

پاسخ اول: «وجود» موجودات امکانی از وجود الهی، و مقتضای فیاضیت الهی است و خود «وجود» در هر نشئه و قلمروی باشد، خیر است. برخی از موجودات به طور ضرورت با یکدیگر تضاد دارند؛ مانند وجود آتش که هرچند برای زندگی انسان خیر و مفید است، اما گاهی ممکن است دست یا خانه کسی را بسوزاند. این تضاد مستقیماً مستند به خدا نیست. هنگامی که تضاد در جهان پیدا شد، عدم واقع می‌گردد و شر نیز از عدم ناشی می‌شود. بنابراین، خود تضاد، عدم و شر را خداوند نیافریده، بلکه خواص محدود ماهیات است که اموری عدمی هستند (راه‌حل خیام، ابن‌سینا، فارابی و دیگر فلاسفه).

علامه جعفری درباره نادرستی این پاسخ می‌نویسد: جعل هر چیزی، جعل لوازم ضروری آن نیز هست، و تضاد از لوازم وجود مخلوقات است. در نتیجه، اگر تضاد منشأ عدم، و عدم منشأ شر فرض شود، قطعاً به‌وجود آمدن شر مستند

به خداست (جعفری، ۱۳۷۲، ص ۷۲-۷۴). با یک عبارت کاملاً ساده، اگر جهان طبیعت نبود، شر و نقصی هم وجود نداشت و وجود این طبیعت، مستند به خدا و قوانینی است که او در طبیعت به جریان انداخته است. پس خدا این امور را، که به عنوان شر مطرح می‌شوند، در عالم قرار داده است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۹، ص ۵۳-۵۵).

پاسخ دوم: وجود نقص و شر در جهان طبیعت، در مقابل کمال و خیر، بسیار اندک است و وجود نقص و شر اندک در مقابل خیر کثیر اشکالی ندارد (شر قلیل و خیر کثیر). این عقیده خایم است (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۲، ص ۴۷۶؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۷۳).

علامه جعفری در خصوص نادرستی این پاسخ می‌نویسد: این پاسخ خیلی سطحی است و با حکم عقل و منابع اسلامی در تضاد است؛ زیرا امکان ندارد از خداوند، که خیر محض و کمال مطلق است، شر و نقصی هر چند بسیار اندک، به وجود بیاید. مگر خلاف منطقی، کم و زیاد دارد؟ (جعفری، ۱۳۷۹ - الف، ص ۲۹۲) به‌ویژه با نظر به اینکه در دو مفهوم «نقص» و «شر»، ناشایستگی وجود دارد که اسناد آن به خداوند، غلط و خطای بزرگ است.

پاسخ‌های دیگر: پاسخی که جلال‌الدین محمد بلخی در ابیات شعری خود مطرح کرده، آن است که این ناگواری‌ها به اضافه اینکه روح انسانی را صیقل می‌دهند، آماده حرکت به راه تکامل می‌کنند تا شایسته دریافت آن پاداش عظیم باشد که خداوند برای انسان‌ها مقرر ساخته است (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۷۷). یا این پاسخ که با استناد به آیه «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ» (بقره: ۱۵۵)؛ قطعاً همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی، و کاهش در مال‌ها و جان‌ها و میوه‌ها آزمایش می‌کنیم. بسیاری از نامالیماتی که گریبانگیر انسان‌هاست، برای آزمایش و تصفیه انسان‌هاست (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۵، ص ۲۳۵).

علامه جعفری درباره این‌گونه پاسخ‌ها می‌نویسد: اینها مربوط به نظم و قانون خود جهان هستی نیست، بلکه مقصود از اینها صرفاً بیان فواید و حکمت‌های ناگواری‌ها و نامالیمات است که بشریت را در خود فرو برده است (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۷۷). از این‌رو، ایشان معتقد است: پاسخ حقیقی به مسئله نقص‌ها و شرور بدون حل مسئله «حیات‌محوری» امکان‌پذیر نخواهد بود. از نگاه ایشان، حکم به‌وجود نقص‌ها و شرور، مستند به قضاوت در حوادث جهان و زندگی با عینک «حیات‌محوری» است که ما به‌دیدگان خود زده‌ایم. و مقصود از حیات در «حیات‌محوری»، همان زندگی طبیعی محض است که همواره با دو بال جلب لذت و دفع الم و درد پرواز می‌کند، نه «حیات معقول» که با اصالتی مافوق لذت و الم حرکت می‌کند (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۹، ص ۵۳-۵۵). از نگاه ایشان، ما قطعاً می‌توانیم با پذیرش «حیات معقول» مانند به‌دست گرفتن یک لیوان آب خوردنی و نهادن آن بر زمین، تمام معماهای بشری را حل کنیم (همان، ج ۴، ص ۶۶). در ادامه، دیدگاه علامه جعفری در این زمینه ذکر خواهد شد.

راه حل علامه جعفری به مسئله «شر»

علامه جعفری در تبیین مسئله شرور در جهان، دو نکته را بسیار مهم می‌داند: اول. توجه به محدودیت علم و فکر بشر؛ و دوم. تصویری که انسان از حیات دارد.

ایشان سؤال از اختلاف انسان‌ها در خلقت، نقص مادرزادی، نقص عضو یا فقدان یک یا چند نیرو و استعداد را، که در بسیاری از انسان‌ها مشاهده می‌شود، از قدیمی‌ترین و شایع‌ترین سؤالات دانسته، می‌گوید: سالیانی ممتد برای حل مشکل آلام و ناگواری‌ها تلاش می‌کردم و نظریات گوناگون صاحب‌نظرانی مانند ابن‌سینا، عمر بن‌ابراهیم خیام و متأخران از حکما را در حل مشکل مزبور مورد مطالعه و دقت قرار دادم. بالاخره، احساس می‌کردم که آن نظریات قانع‌کننده نیست. تا اینکه با عنایات خداوندی نظریه‌ای برای این‌جانب مطرح و قانع‌کننده گشت که روشن‌تر و مختصرتر از آن نظریات به نظر می‌رسد و آن اینکه: اصل منشأ احساس شرّ و نقص و اختلال در خلقت، که مخالف عدل و حکمت بالغهٔ خداوندی بنماید، مستند به عینکی است که از حیات‌محوری و علوم محدود خود تعبیه نموده‌ایم و می‌خواهیم با همان عینک، «خود»، «خدا» و «جهان» هستی را حقیقتاً درک کنیم، و هرگز متوجه این سه حقیقت نمی‌شویم که اولاً، جهان با شناسایی جهان فرق دارد. ثانیاً، نظم عالی هستی بر مبنای خواسته‌های ما پی‌ریزی نشده است. و ثالثاً، مقام ربوبی خداوند بالاتر از آن است که ما بتوانیم بر آن احاطه داشته باشیم.

علامه جعفری - در اقع - در تبیین مسئله «شر»، تصور صحیح از سه ضلع «خدا - انسان - جهان» را دخیل می‌داند و در موضوع «خدا» دو نکته را متذکر می‌شود:

نکتهٔ اول. سخن ملحدان است که می‌گویند: اگر خدایی قادر مطلق و خالق انسان و جهان وجود داشت، نمی‌بایست این اندازه جان‌داران در شکنجه و فلاکت و بدبختی قرار بگیرند. ولی در پاسخ، خواهیم گفت که به هیچ وجه، نمی‌توان این مسئله را به عنوان دلیل بر نفی خدا به حساب آورد؛ زیرا نتیجهٔ نهایی، که از این مسئله گرفته می‌شود، این است که نظم جهان هستی آنچنان که ما دربارهٔ زندگان تصور می‌کنیم و می‌خواهیم، نیست، و خداوند دربارهٔ جان‌داران آن عاطفه را، که گمان می‌کنیم باید منظور بدارد، در نظر نگرفته است. بنابراین، تصویری که این افراد از خدا دارند، درست نیست (جعفری، ۱۳۶۲ - ج ۱۴، ص ۲۲).

نکتهٔ دوم در مسئلهٔ شرور، هیچ‌گونه غرض‌ورزی یا بی‌اعتنایی خداوندی نسبت به بعضی از مخلوقات در کار نیست، بلکه عدالت و حکمت بالغهٔ خداوند در خلقت در جریان است که حقایق پشت پرده آن را اقتضا می‌کند. از این‌رو، عدالت خداوند، باید مورد تأمل و دقت بیشتری قرار بگیرد (جعفری، ۱۳۶۲ - ج ۱۴ ص ۲۶؛ همو، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۲، ص ۴۱-۴۵) که در انتهای نوشتار، به این موضوع نیز اشاره می‌شود.

علامه جعفری در موضوع «جهان»، معتقد است که شناخت جهان با خود جهان متفاوت است. تعیین‌کنندهٔ دیدگاه ما در مسئلهٔ «شر» در جهان، ذهنیتی است که ما دربارهٔ کیفیت قانونمندی و نظم جهان داریم. ما با نظر به خواسته‌ها و آرمان‌هایی که داریم، قانونی برای شایستگی عالم هستی و جریان آن در ارتباط با خودمان، در ذهن خویش به وجود آورده‌ایم، خواه آگاهی مشروح به آن خواسته‌ها داشته باشیم، یا نه. هر کس با اندک توجهی به درون خود، به‌خوبی احساس می‌کند که هر چه برای طبیعت خود ملایم و لذت‌بخش است، همان را می‌خواهد، و هر چه را با طبیعت او سازگار نیست، نمی‌خواهد (جعفری، ۱۳۸۵، ص ۸۲). اگر این قانون مبتنی بر خواسته‌ها و آرمان‌های انسان را مورد دقت و بررسی قرار دهیم، به این صورت درمی‌آید:

۱. چون زیبایی خواسته و آرمان ما انسان‌هاست، پس باید هر مردی به زیبایی حضرت یوسف علیه السلام باشد و هر زنی به زیبایی کلتویاترا.

۲. چون تحصیل علم و کوشش برای به‌دست آوردن واقعیات جهان هستی سخت است و به مشقت و ریاضت نیاز دارد، پس باید هر انسانی که از مادر متولد می‌شود، به همه واقعیات جهان هستی و ماورای آن عالم باشد.

۳. بدان سبب که زندگی بدون تلخی‌های اضطراب و بیماری‌ها و انواع شکست‌ها و با داشتن همه عوامل لذاذد طبیعی بسیار شیرین است، پس باید زندگی ما انسان‌ها به همین کیفیت باشد که آن‌را می‌خواهیم.

۴. اصلاً به پایان رسیدن این زندگی غلط است. پس باید زندگی مردم ابدی باشد و مرگ بر سر هیچ احدی نتازد.

۵. بدان روی که قدرت در هر شکلی که باشد موجب تأثیر و تأثر اختیاری بیشتر در عرصه جهان هستی می‌گردد و هر تأثیر و تأثر اختیاری آرمان‌ماست، پس ما باید از همه اشکال قدرت برخوردار باشیم، به‌گونه‌ای که اگر خواستیم در این کیهان بزرگ، یکی از کهکشان‌ها با داشتن میلیون‌ها خورشید با کمال تواضع بیاید و در گوشه‌ای از جیب راست این جانب، [و جیب چپ هم نمی‌شود] سکونت کند، فوراً این خواسته ما را اطاعت نماید.

سرانجام، ایشان به این نتیجه می‌رسد که یک اصل مهم آن است که ما در تعیین قانون هستی، فقط خواسته‌ها و آرمان‌های خود را محور و ملاک قرار می‌دهیم، و در صورت دست نیافتن به آنها، احساس تلخی و درد خواهیم کرد و چنین خواهیم پنداشت که جهان خلقت، ناقص و مختل است. در حقیقت، حکم عده‌ای از مردم ناآگاه به نقص و اختلال در کارگاه خلقت، مانند نقص عضو و فقدان یکی از استعدادهای یا یکی از قوا، کاشف از فرض و اعتقاد به قانونی در طبیعت است که ما انسان‌ها با نظر به کمیت و کیفیت اعضا و استعدادها و قوای انسان‌ها آن‌را پذیرفته‌ایم، و هر چه را که در پایین‌تر از آن باشد «ناقص»، و هر چه که دارای همان کیفیت و کمیت در بهترین وجه باشد، «کامل» می‌نامیم. در اینجا، ما در دو پدیده نقص و کمال، قانون و ملاکی را در نظر گرفته‌ایم که مربوط به مشاهدات و خواسته‌های خود ماست و دلیل علمی محضی [با قطع نظر از معرفت حاصل از مشاهدات و خواسته‌های محدود ما] آن قانون و ملاک خیالی را تأیید نمی‌کند.

توضیح آنکه ناقص‌الخلقه‌ها - در واقع - ناقص نیستند، بلکه با عینک حیاتی ما، که لذت و درد دارد، ناقص هستند؛ زیرا نقص در خلقت، گونه‌ای از گونه‌های خلقت است که بر اساس قانون به این شکل در آمده است. تا کنون بشر دو چشمی به دنیا آمده است. حال اگر کسی یک چشمی یا سه چشمی به دنیا بیاید، می‌گوییم: «ناقص» است. تصور کنید که بشر از اول با یک چشم زندگی می‌کرد. حال اگر کسی دو چشمی به دنیا می‌آمد، می‌گفتیم: «ناقص» است. پس خط میانگینی که ما برای کمال کشیده‌ایم، دلیل بر واقعیت نیست (جعفری، ۱۳۸۱، ص ۵۹-۶۰ و ۸۵-۸۷).

از نگاه علامه جعفری، آنچه فطرت و عقل سلیم حکم می‌کند این است که صاحب‌نظران فلسفی و علمی باید به‌جای غوطه خوردن در اصطلاحات فلسفی، راه‌های برخورد با چنین انسان‌هایی را که فاقد عضوی یا استعدادی

هستند که مردم معمولی دارند، به مردم تعلیم بدهند و به رفع آنها و به معالجات مناسب برای آنها بپردازند. در ادامه، علامه جعفری می‌گوید: در چند سال پیش، در شهر اصفهان با این هدف که بتوانم از وضع روانی کودکان معلول با نظر به کیفیت عضوی که داشتند، اطلاعاتی به‌دست بیآورم، برای بازدید به آسایشگاه کودکان معلول رفتم و لحظاتی رفتارهای این بچه‌های معلول را بررسی کردم. نتیجهٔ این بررسی آن بود که دیدم برخلاف آنچه گمان می‌کنیم حیات بچه‌های معلول مختل است، این مسئله برای خود آنها وجود ندارد. دیدم آنان از وضعی که دارند (کر و لال بودن) هیچ احساس زجر و نقص نمی‌کنند و حرکات و سکناشان به خوبی نشان می‌داد که آنان از وضع خود ناراضی‌تری ندارند. بنابراین، ما چون حیات را از دریچهٔ نگاه خودمان تفسیر می‌کنیم، نه از دریچه نگاه کسی که درگیر این حیات است، مسئلهٔ «شر» برایمان مطرح می‌شود. به همین خاطر، باید برای فهم معنای نظم عالم هستی و جریان حکمت خداوند در آن، عینک «حیات‌محوری» را از چشمان خود برداریم (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۲۲، ص ۴۱-۴۵). از این‌رو، اگر انسان تماشاکننده، درک مجردی داشته باشد و مسئلهٔ لذت و الم حیات طبیعی برای او مطرح نباشد، دیگر مسئلهٔ «شر» برای وی مطرح نخواهد شد (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۸۶).

علامه جعفری بر این باور است که برای حل مسئلهٔ «شر»، تبیین دو مسئلهٔ «حیات و فلسفهٔ حیات»، و «عدالت خداوند و سرنوشت انسان‌ها» ضروری است که در ادامه، به تبیین ایشان از این دو مسئله می‌پردازیم:

الف. مسئلهٔ حیات و فلسفهٔ آن

از نکات قابل توجه در آثار علامه جعفری، توجه فراوان ایشان به مسئلهٔ حیات و هدف آن است، تا آنجا که - دست کم - چند اثر مهم (فلسفه و هدف زندگی، قرآن نماد حیات معقول، ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل و...) به‌طور مستقل در این زمینه نگاشته است. ایشان می‌نویسد: در گذرگاه تاریخ، هر فرد هوشیاری که در پهنهٔ تلاقی خطوط ماده و حیات، برای کمترین لحظات توانسته است «من» خود را از غوطه‌ور شدن در شادی و اندوه حیات، بالاتر بکشد و حیات را برای خود بنهد، فوراً سؤال از هدف و فلسفهٔ حیات برای او مطرح شده است. از تلاش‌هایی که فلاسفهٔ یونان و روم و تمام مذاهب بزرگ دربارهٔ تفسیر حیات آدمی انجام دادند و از تذکری که قرآن در قریب یکصد جا دربارهٔ حیات و تفسیر و بیان هدف آن داده است، نتیجه می‌گیریم که سؤال از فلسفهٔ حیات از نظر تاریخی، مساوی با تاریخ هشیاری آدمیان است (جعفری، ۱۳۷۹ - ب، ص ۱۰-۱۱).

علامه جعفری برای اثبات این مطلب که پدیدهٔ حیات اصیل‌ترین هدف‌ها در قاموس بشری است، پنج دلیل می‌آورد (ر.ک: جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۱، ص ۸۸-۹۰). ایشان تصرف در حیات انسان‌ها را به هر شکل و صورتی که باشد و به‌وسیلهٔ هرگونه تفکر مکتبی که صورت بگیرد، جنایت می‌شمرد، مگر در دو زمینه:

اول. خود انسان، که دارای حیات است، با تمام هشیاری و آگاهی به ارزش حیات و با کمال آزادی، در راه آرمان عالی برای دست‌یابی از صلح مجاور طبیعت حیات بشوید و چنین ایشار و گذشت و کمال و رشدی موجب تعمیق سطح حیات می‌شود.

دوم. در صورتی که حیات یک فرد به ضد حیات تبدیل گردد و مزاحم حیات دیگران شود، مزاحمت حیات دیگران از مبارزه با حیات خویشتن آغاز می‌گردد؛ به این معنی که تا وقتی انسان به ضرورت و ارزش حیات خود پایبند باشد، نمی‌تواند با زندگی دیگران مبارزه کند. پس در حقیقت، انسانی که دست به نابودی حیات دیگری می‌زند، اولاً، دست به خودکشی زده و حیات خود را نابود ساخته است. ثانیاً، دست به نابودی دیگری دراز می‌کند. این موضوع در آیه شریفه «وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ» (بقره: ۱۷۹) منعکس شده است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۱، ص ۹۲).

علامه جعفری می‌نویسد: در بیشتر مباحث علمی، باید «زندگی» را محور اصلی قرار دهیم و بر مبنای آن مباحث مربوط به انسان را تبیین کنیم. البته باید بدانیم که مفهوم عام «حیات» در این گونه مباحث علمی، مشکلی حل نخواهد کرد؛ زیرا این مفهوم وسیع، از احساس و حرکت ناچیز یک مورچه خزیده در گوشه‌ای از لانه‌اش گرفته تا حیات انسان و صدها بعد متنوع در پهنه طبیعت گسترده را شامل می‌گردد. از این رو، ایشان حیات را به سه نوع تقسیم می‌کنند: (ر.ک: جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۶۲-۶۷)

۱. حیات طبیعی محض

همه جان‌داران خشکی و دریایی در این نوع حیات مشترکند و هرگز منحصر به نوع انسانی نیست که صدها نیرو و استعداد و امکانات دارد. از این رو، می‌توان گفت: محدود کردن نوع انسانی در حیات طبیعی محض، مساوی نابودکردن اوست. این حیات، جهان را جز لهو و لعب، چیز دیگری نمی‌داند (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۱۷۶)، و هیچ اصل و منطق و ارزشی را جز جلب سود شخصی و رفع ضرر فردی و ادامه خود در وضع مطلوب، به رسمیت نمی‌شناسد. این حیات، هر چیزی، جز خودش را در خارج از منطقه درک و خواسته‌های خود قرار می‌دهد (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

بینواترین انسان کسی است که «من» انسانی او با فریاد از او هدف حیاتی را بپرسد، و آن انسان حیات طبیعی و شئون آن را به عنوان هدف نشان دهد. در منطق قرآن، هدف قرار دادن این حیات به معنای آن است که با اختیار، خود را عاشق خلاً محض کرده‌ایم. نتیجه اینکه قرآن حیات طبیعی را ماده خام برای حیات واقعی (معقول) می‌داند، و با عبور از حیات طبیعی، باید به آن مرحله والای حیات (حیات معقول) برسیم (جعفری، ۱۳۷۹ - ب، ص ۸۵-۹۲).

۲. حیات مستهلک در خواسته‌های مهار نشده

این نوع حیات، به حیاتی اشاره دارد که تمام قدرت‌ها، استعدادها و انرژی‌های آن حیات، در راه به‌دست آوردن خواسته‌های مهار نشده، مستهلک و نابود گشته باشد. در واقع، حیاتی است که در خواسته‌های شخصی، نظیر ثروت غیرقانونی، سلطه‌جویی، مسائل جنسی، تجملات گمراه‌کننده و مانند آن، که مزاحم ابعاد اصیل خود و دیگران هستند، غوطه‌ور شده است. چنین حیاتی برای هیچ انسانی، چه در حال انفرادی و چه در زندگی جمعی، امکان‌پذیر نیست. تصور و خواستن چنین حیاتی مساوی گسیختن همه قوانین عالم طبیعت و اصول روابط زندگی اجتماعی است.

۳. حیات معقول

حیات معقول در قرآن، با عنوان «حیات طیبه» (نحل: ۹۷) آمده است (جعفری، ۱۳۸۲، ص ۷۶). علامه جعفری با استناد به پنج آیه قرآن (نحل: ۹۷؛ انفال: ۲۴؛ انفال: ۴۲؛ ابراهیم: ۷؛ انعام: ۱۶۲) استدلال می‌کند که هدف اساسی و اعلا در زندگی انسان، رسیدن به «حیات معقول» است؛ یعنی این آیات تبدیل حیات طبیعی معمول را به حیات معقول، امری ضروری معرفی کرده‌اند (جعفری، ۱۳۸۸، ص ۶۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶). هدف بعثت پیامبران الهی و آرزوهای انسانی تمام بزرگان بشریت در تمام قاره‌های کره زمین، از باستانی‌ترین دوران‌های تاریخ تا به امروز، همین حیات معقول بوده است. در ادامه، تعریف ایشان از «حیات معقول» و چگونگی توجه ایشان به این نوع حیات برای حل مسئله «شر» را بررسی می‌کنیم:

تعریف «حیات معقول»

این نوع حیات عبارت است از:

حیات آگاهانه‌ای که نیروها و فعالیت‌های جبری و جبرنمای زندگی طبیعی را با برخورداری از رشد آزادی شکوفای در اختیار، در مسیر هدف‌های تکامل نسبی تنظیم نموده، شخصیت انسانی را که تدریجاً در این گذرگاه ساخته می‌شود، وارد هدف‌های عالی زندگی می‌نماید. این هدف اعلا شرکت در آهنگ کلی هستی وابسته به کمال برین است (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۷). «شرکت در آهنگ کلی هستی»؛ یعنی قرار گرفتن در جاذبه ربوبی، تصفیه روح از آلودگی‌ها به وسیله تکالیف مقرر شده از سوی انبیا، تسلیم شدن در برابر دستورات سازنده وجدان برین و تعبیر دادن «من» مجازی به «من» حقیقی، که همه حرکات عضوی و روانی انسان را به عنوان «عبادت» به جریان می‌اندازد (همان، ص ۵۴).

«حیات معقول»، آن زندگی است که بتواند پاسخ‌گوی تمام ابعاد مثبت و اصیل حیات انسانی باشد و آنها را در زندگی بارور کرده، در مسیر کمال‌نهایی به فعلیت برساند. به عبارت دیگر، حیات هدف‌داری است که ارتباط انسان‌ها را با یکدیگر از مرحله پست احتیاج و سودجویی، به مرحله عالی اتحاد روحی برده، آن را اعتلا می‌بخشد. رکن اساسی حیات معقول، آن هدف والا و کمال اعلاست که بتواند حس کمال‌جویی آدمی را اشباع کند. فقط با دریافت این هدف‌های عالی زندگی است که حیات انسانی قابل تفسیر و توجیه عقلانی می‌گردد (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۱۵۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۶۲).

در تعریف و تبیینی که علامه جعفری از «حیات معقول» ارائه می‌دهد، به چند عنصر مهم اشاره شده که توجه به آنها لازم است؛ زیرا با وجود این عناصر، رسیدن انسان به حیات معقول امکان‌پذیر می‌شود:

اول. حیات آگاهانه

انسان دارای عنصر «حیات آگاهانه» و شخصیتی مستقل است و تمام فعالیت‌های وی مستند به شخصیت اصیل اوست، نه مبتنی بر تقلید و پی‌روی از رفتار دیگران. چنین انسانی از هویت، اصول و ارزش‌های حیات خویش به خوبی آگاه است و بر مبنای آنها دست به انتخاب‌گری زده، عمل می‌نماید.

دوم. تصفیه حساب انسان با عوامل جبری در زندگی طبیعی

انسان از نیروها و فعالیت‌های جبری و شبه جبری زندگی طبیعی، که او را احاطه کرد. به خوبی آگاه است و با برخورداری از قدرت، آزادی و اختیار، می‌تواند در برابر آنها مقاومت نشان دهد و آنها را در مسیر هدف نهایی و کمال تنظیم کند. هر قدر یک فرد و یا یک جامعه در بهره‌برداری از اختیار پیشرفت داشته باشد، به همان اندازه از «حیات معقول» بیشتری برخوردار است.

سوم. فهم و آگاهی انسان نسبت به کمال نهایی

انسان در تمام مراحل حیات، در تلاش است تا به مراحل بالاتری از کمال دست پیدا کند. همان مغزی که در امتداد عمر «حیات طبیعی محض» برای به دست آوردن سود مادی، مقام و مانند آن می‌اندیشد و ظریف‌ترین کارها را انجام می‌دهد، می‌تواند هدف‌گیری عالی‌تر مانند برقراری عدالت، جدی نمودن قیافه حق در برابر باطل و محاسبه جدی درباره جهان هستی را درک کند.

چهارم. شخصیت انسان در مسیر ساخته شدن

یکی از نهادهای اصیل، که در انسان‌های همه تاریخ مشاهده می‌شود، عبارت است از: بهتر زیستن و به فعلیت رسیدن تمام استعدادهای مثبت او که تأمین‌کننده سعادت حقیقی او باشد. پاسخ‌گوی واقعی این نهاد ریشه‌دار، به‌طور حتم «حیات معقول» است.

پنجم. نیل به هدف اعلای زندگی

اصل «هدف‌جویی و هدف‌گرایی» از اساسی‌ترین پدیده‌های حیات بشری است و همه کارهای بشر بر مبنای همین هدف‌گیری استوار است. همان‌گونه که در میدان تاریخ «حیات طبیعی محض»، بدون به کار انداختن عقل سلیم و وجدان پاک، سبقت‌گیری امکان‌پذیر نیست، انسان برای ورود به هدف اعلای زندگی نیز باید از فعالیت‌های عقل سلیم، که با وجدان پاک و دریافت‌های فطری وی هماهنگ است، بهره‌برد و در این راه، اراده جدی به خرج دهد تا به «حیات معقول» دست پیدا کند (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۸-۵۵ و ۷۰-۷۹).

توجه همه‌جانبه علامه جعفری به «حیات معقول» در مقابل «حیات طبیعی محض»، برای حل مسئله «شر» شناخت اندیشه و فکر علامه جعفری مبتنی بر آگاهی از نگرش ایشان درباره «حیات معقول» است. بدون شناخت دیدگاه ایشان در باب حیات معقول، بازشناسی اجزا و زوایای متنوع و متکثر اندیشه ایشان میسر نمی‌شود (لک‌زایی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۰). علامه جعفری معتقد است: آنچه امروزه بحث از آن ضرورت حیاتی دارد، بررسی زنده و همه‌جانبه «حیات معقول» است؛ زیرا اثر و نتیجه‌گرایی مردم به این نوع حیات، بازگشت به پیشگاه خداوند، ارتباط با او، رضایت عالی از او، شکوفا شدن شخصیت آدمی و ورود به گروه بندگان رشدیافته است، نه فرو رفتن در لجن‌خواره‌های فریب‌های حیات طبیعی (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۳۱-۳۴).

علامه جعفری می‌نویسد: مقصود ما از «حیات معقول»، آن زندگی اوتوپیایی و رؤیایی نیست که در اندیشهٔ بعضی از ساده‌لوحان موج می‌زند و با یک مشاهدهٔ عینی دربارهٔ واقعیات خشن زندگی فرومی‌نشیند و جز لذت چندلحظه‌ای از خود به‌جای نمی‌گذارد. همچنین منظور ما آن زندگی نیست که فعالیت‌های تجربیدی عقلانی را به جای حیات واقعی می‌نشانند و گمان می‌کند که در جهان عینی زندگی می‌کند و نمی‌داند که تجسیمات درونی را تقویت کرده، جهان برونی را از دیدگاهش حذف نموده است.

با وجود اراده و قدرتی قوی برای انسان و با آن همه معارف و دانش‌های بشری که به دست آمده و با معرفتی که خداوند در نهاد او نهاده [و بشر آن را به فعلیت درمی‌آورد]، اطمینان و امید زیادی داریم که رسیدن به حیات معقول، قطعاً برای تمام جوامع بشری امکان‌پذیر است، البته با این شرط اساسی که این واقعیت را به انسان بقبولانیم که جز تو، انسان دیگری هم وجود دارد، و شما انسان‌ها در یک حقیقت عالی، که وابسته به یک نظم عالی الهی است، مشترک هستید. بنابراین، ورود به «حیات معقول» یک کلید دارد و آن هم عبارت است از: تعدیل «خودخواهی» که حیات دیگر انسان‌ها را به سبب وابستگی همهٔ حیات‌ها به یک نظم عالی و آگاهانه در هستی، به رسمیت بشناسد (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۶۲-۶۷).

حیاتی که مبنای حرکت خود را بر «خودخواهی» استوار سازد، پدیده‌ای ضد حیات خود و دیگران است و تنها در «حیات معقول» است که خودخواهی به مالکیت بر خود، و ارزیابی و فراگیر بودن خود بر همهٔ انسان‌ها تبدیل می‌گردد و برای عشق و پرستش، سراغ کمال اعلا و موجود برین را می‌گیرد که یگانه عامل اعتلا و تکامل حیات است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۱۵۲).

علامه جعفری بر این عقیده است که اگر انسان هدف نهایی و اعلائی زندگی را برای خود مطرح کند و در مسیر آن حرکت نماید (که همین عنصری مهم برای رسیدن به حیات معقول است)، درک و فهم مجرد و خالصی پیدا می‌کند که دیگر مسئلهٔ لذت و دردی که در حیات طبیعی مطرح است، برای او معنایی ندارد و از این‌رو، دیگر مسئلهٔ «شر» در عالم نیز برای او مطرح نخواهد بود (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۹، ص ۵۴؛ همو، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۸۶؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۷۶).

در مکتب اسلام، انسان و قرارگرفتن او در مسیر یک زندگی صحیح (حیات معقول) محور اساسی همهٔ احکام و تکالیف اسلامی و مسائل مذهبی و اقتصادی و حقوقی و فلسفی و سیاسی و هنری و علمی است. مسلم است که مقصود اسلام از آن، عبارت است از: زندگی انسان در نظام حیات معقولی که باید در مسیر تکامل فناپذیر قرار بگیرد. هر موضوع و پدیده‌ای که به سود حیات مزبور است، تأیید شده، و هر چه به ضرر آن حیات است، ممنوع قلمداد گشته است (جعفری، ۱۳۶۲ - الف، ج ۴، ص ۱۴۱-۱۵۳).

متأسفانه اکثریت چشمگیر مردم در طول تاریخ، طرفدار گرایش و رضایت به «زندگی طبیعی محض» هستند و کاروانیان «حیات معقول» هر چند از نظر شمارش در اقلیت‌اند، ولی از دیدگاه شناخت حیات و ارزش‌های آن و همچنین از دیدگاه آرامش معقول روانی و قدرت بر تفسیر جدی حیات، در مرحلهٔ عالی انسانی هستند (جعفری، ۱۳۶۰، ص ۹-۱۰).

ب. عدالت خداوند و سرنوشت انسان‌ها

علامه جعفری می‌گوید: برای توضیح و تحلیل بیشتر حکمت نامالایمات و نکبت‌هایی که بشریت را در خود فروبرده، ناچاریم عدالت خداوندی و سرنوشت انسان‌ها را نیز تا حد مربوط به این مسئله مطرح سازیم. آیا انگیزه‌ای که بشریت را معتقد به لزوم عدالت ساخته، ریشه دار و ثابت است؟ مقصود خداوند از عدالتی که برقراری آن را در جوامع انسانی و جریان مجموعه جهان هستی می‌خواهد، چیست؟ مباحث آینده ممکن است در پاسخ‌گویی به این دو مسئله مفید باشد.

در قلمرو هستی، دو مسئله روشن مانند دو اصل بدیهی مطرح است که با دست به یکدیگر دادن، مفهوم «نظم» را برای ما مطرح می‌کنند:

اول. جهان هستی دارای اشیا و نمودهای متکثر و متنوع است.

دوم. این اشیا با این تکتک و تنوع، هستی را در یک مجموعه مربوط و نظام‌مند ادامه می‌دهند. اگر اشیا و نمودهای جهان متکثر و متنوع نبود، صرفاً یک حقیقت وجود داشت، و در آن صورت، نظم و قانون قابل تصور نبود. زیرا بدون وجود یک یا چند چیز، که یک یا چند رابطه آنها را به یکدیگر پیوند ندهد، هماهنگی و نظم، قابل تصور نیست بود و در هر جا که نظم مطرح نباشد، «قانون» نیز نامفهوم است؛ زیرا «قانون»، قضیه کلیه‌ای است که از نظم در ذهن بشری نمودار می‌گردد.

بنابراین، دو اصل بدیهی مزبور، ما را به این نتیجه می‌رساند که هستی، نظم و قانون دارد، و اگر بخواهیم نقش عدالت الهی را در پهنه هستی به طور عموم به دست بیاوریم، باید دو اصل فوق و نتیجه آنها را همواره برای خود مطرح کنیم.

علامه جعفری در تبیین نقش «عدالت» می‌نویسد: جلوه‌های نظم در پهنه بیکران هستی گوناگون است؛ یعنی نظم و قانون، که جلوه‌گاه «عدالت» - به معنای عمومی - خداوند است، در دو قلمرو موجودات جاندار (با خود) با صحنه‌های مختلفش، و موجودات بی‌جان (بدون خود) با صحنه‌های مختلفش، گوناگون است؛ به گونه‌ای که آنچه در یکی از دو قلمرو قانونی است، در قلمرو دیگر ضد قانون می‌نماید. برای مثال، توالد و تناسل و فرار از یک محیط غیرمناسب زندگی برای موجود جاندار (با خود)، عین نظم و قانون است، در صورتی که با در نظر داشتن ماهیت یک سنگ جامد، توالد و تناسل و فرار از یک محیط، ضد نظم و قانون بوده، بلکه از نظر ارتباط اجزای هستی با یکدیگر، مختل‌کننده نظم تمام هستی است.

اگر یک ذره را برگیری از جای خلل یابد همه عالم سراپای

و بالعکس، اگر برای موجود جاندار (با خود)، انگیزه صددرصد برای فرار از پیش درنده به وجود بیاید و فرار او هیچ‌گونه مانعی نداشته باشد، هستی با آن عظمت در این نقطه (حیوان جاندار) با شکست قوانین روبه‌رو می‌گردد. پس در مجموعه هستی، یک پدیده یا یک حالت برای موجودی عین قانون و عدالت، و برای موجود دیگر، عین

ضد قانونی و انحراف از عدالت است. نتیجه آنکه نظم برای جهان بی‌جان (بدون خود) همان عدالت برای جهان جاندار (با خود) نامیده می‌شود.

مسئله «نظم» در جهان بی‌جان، که فاقد «خود» است، محل توجه اکثریت قریب به اتفاق متفکران بوده است. شاید اگر افراد نهیلیست را استثنا کنیم - که بینوایان حتی از اثبات وجود خود نیز ناتوانند - اندیشمندی را پیدا نکنیم که در نظم جهان تردیدی داشته باشد.

مفهوم «عدالت» در قلمرو مربوط به انسان‌ها از مفهوم «عدالت» در قلمرو جانداران غیر انسانی عمیق‌تر و ظریف‌تر است. هنگامی که ذهن ما جهان هستی و قلمرو جانداران را برای خود مطرح و مشاهده می‌کند، مفهوم خشن «نظم» را رقیق‌تر می‌بیند و لذت و الم، ستم و عدالت را پیش می‌کشد. حال اگر «خود» انسان رشدیافته‌تر و عمیق‌تر و رقیق‌تر باشد، تصور مفهوم «ستم» و «عدالت»، عمق و دقت بیشتری خواهد داشت. بنابراین، هر انسان واجد «خود»، به خاطر معلومات و گرایش مخصوصی که دارد، برای «عدالت» مفهوم خاصی تعیین خواهد کرد، به‌گونه‌ای که اگر از مقداری اصول مشترک در مفهوم «عدالت» قطع نظر کنیم، خواهیم دید که هیچ‌گاه دو فرد را پیدا نمی‌کنیم که دربارهٔ مفهوم «عدالت» با تمام جوانب آن اتحاد نظر داشته باشند.

از این مطالب، نتیجه گرفته می‌شود که «خود»های طبیعی، نظم در هستی و عدالت انسان‌ها را مستند به گرایش طبیعی، و «خود»های عالی و رشدیافته با پیشرفت در رشد، نظم را به واقعیت خود و عدالت را به گرایش ایده‌آل مستند می‌کنند. با توجه به مطالب گذشته، چون «خود طبیعی» انسان غیر از «می‌خواهم طبیعی»، نیروی اساسی دیگری را در تحرکات و بینش‌های خویش سراغ ندارد و هر دو مفهوم «نظم» و «عدالت» را با همان دانش محدود و گرایش شخصی به موقعیت «خود» تفسیر کرده، به هر دو الزام و بایستگی را می‌چسباند.

بنابراین، تفسیر صحیح از عدالت، منوط به درک مجرد و خالص است. اگر جنبهٔ تماشاگری انسان، صحیح و خالص، و گرایش او به ایده‌آل بیشتر باشد، هم نظم و عدالت قیافهٔ درخشان‌تری به او نشان می‌دهند و هم می‌توانیم تا حد زیادی از «خود طبیعی» آن بازیگر قهرمان، بیرون آمده، از حیطة و سلطهٔ او رهایی پیدا کنیم.

حالا حیات را در نظر می‌آوریم که از مادهٔ ناخودآگاه رقیق‌تر و ظریف‌تر است، و خداوند این حیات را، که لذت می‌بیند و الم را درک می‌کند، در پهنهٔ مادهٔ ناخودآگاه قرار داده، اما ماده و تمام شئون آن را در مقابلش قابل انعطاف قرار داده است. شخص واجد حیات می‌تواند این مواد و پدیده‌های آن را به سود زندگانی خود تغییر دهد و محیط را برای زندگانی، مناسب سازد. اکنون که به این مرحله رسیدیم که می‌توانیم نظم و عدالت را از مدار گرایش «خود طبیعی» رها کنیم، بدون معطلی می‌توانیم به این واقعیت توجه کنیم که اگر «من» تماشا کننده درک مجردی داشتیم و لذت و الم برای من مطرح نبود، در آن صورت ذهن من مانند آیینۀ صاف و روشن، حرکات و تغییراتی را می‌دید که صوت می‌گردد، یعنی نالهٔ جانکاه یک انسان را همان‌گونه درمی‌یافت که نغمهٔ زیبای بلبل شیدا را بر روی برگ‌های گل؛ زیرا تماشای خالص در نظم جهان هستی، نه لذتی را منظور می‌کند و نه المی را. پس به این

نتیجه می‌رسیم که احساس لذت و درد، در خوشتن است؛ به خاطر خوشایند بودن لذت، شایستگی و بایستگی را در مفهوم «عدالت» تضمین می‌کنیم و می‌گوییم: عدالت واقعی آن است که همهٔ امور در تمام دوران زندگانی لذت‌بخش باشد، و به خاطر ناخوشایند بودن الم است که می‌گوییم: بدترین ستم آن است که جاندار در یک نقطهٔ زندگانی با درد و الم روبه‌رو شود.

همین احساس لذت و الم در حیات است که عدالت الهی را در قلمرو جان داران دچار تاریکی می‌کند، و حتی در چنین فرضی خود مرگ هم، ولو پس از ده هزار سال زندگی هم که باشد، خلاف عدالت الهی محسوب خواهد گشت. از این‌رو، برای اینکه خود را از این بازیگری جاهلانه نجات دهیم، بهتر است بکوشیم خود را از آخرین قلمرو گرایش طبیعی نجات دهیم. بنابراین، هرگاه با عینک صاف و روشن به جریان هستی می‌نگریم، قانون و نظم را در آن حکم‌فرما می‌بینیم، و هرگاه با گرایش طبیعی جهان را تفسیر می‌کنیم، عدالت الهی جلوه ندارد.

به همین خاطر است که باید بگوییم: تماشاگری حقیقی باید گرایش طبیعی را در جهان بینی بی‌طرفانه از سر راه ما بردارد. معنای این پیشنهاد آن نیست که ما می‌توانیم به طور عموماً، گرایش طبیعی را از دست بدهیم. این یک امر محال است، بلکه گرایش طبیعی ما به گرایش ایده‌آل، که از مختصات «خود عالی» است تبدیل می‌گردد. در آن هنگام که گرایش ایده‌آل در ما به وجود می‌آید، آن میانگین فرضی، که برای اصل حیات به ذهن خود تحمیل کرده بودیم، از نظر ما ساقط می‌گردد. اکنون ماییم و حیات در نوسان مثبت و منفی‌اش. در نتیجه، حیات در درون ما به برق درخشان تبدیل می‌شود. اگر این مطلب که گفتیم صحیح نباشد، زندگانی تلخ و پرشکنجهٔ رادمردان الهی برای ابد غیر قابل تفسیر خواهد ماند. رادمردان تاریخ بشری هرگونه تلخی و شکنجه را تحمل نموده، ولی در عدالت الهی کوچکترین تردیدی نکرده‌اند (جعفری، ۱۳۶۲ - ب، ج ۴، ص ۳۷۷-۳۸۹). حرکات آنها نشان می‌دهد که کمترین شری در دستگاه هستی سراغ نداشتند. بزرگ‌ترین شاهد این حقیقت، زندگی پر از نامالیامات امام علی بن ابی‌طالب علیه السلام است که در مقابل ده‌ها و صدها نامالیامات، به زندگی خود ادامه می‌دادند و دایم دم از عدالت می‌زدند و هرگز نگفتند که دنیا جایگاه شر است. بلی، مکرر می‌فرمودند که دنیا، دنیای نامالیامات است؛ آماده باشید! برحذر باشید! و نیز می‌فرمودند که دنیا بهترین جایگاه برای کسی است که آن را خوب بشناسد (جعفری، ۱۳۷۹ - الف، ص ۲۹۵).

نتیجه‌گیری

علامه جعفری با نادرست دانستن تعریف و استدلال برخی از دانشمندان از مسئلهٔ «شر» و اشتباه دانستن به‌کارگیری کلمهٔ «شر» و جای‌گزینی استعمال «نامالیامات» برای آن، معتقد است: پاسخ اساسی به مسئلهٔ شرور، نیازمند تبیین جدی چند مسئله است:

اول. تبیین «حیات» و فلسفهٔ آن، که نتیجه‌اش رهایی از «حیات طبیعی محض» و حرکت به سوی «حیات معقول» و پاک است. اگر انسان به درک مجرد و خالصی از نظام هستی برسد، به‌گونه‌ای که دیگر مسئله لذت و الم حیات طبیعی معمولی برای او مطرح نباشد و با عینک صاف و روشن به جریان هستی بنگرد، و گرایش او هم به حیات معقول و پاک بیشتر باشد، دیگر مسئله «شر» برایش مطرح نخواهد شد.

دوم. اثبات و تبیین اصل «عدالت» و «حکمت» خداوند و اینکه انسان باید بینش خود از عدالت الهی را تصحیح نماید و بر اساس گرایش‌های طبیعی خود، عدالت الهی را تفسیر نکند؛ زیرا استدلال به وجود شر در عالم، ریشه در تفسیری دارد که ما به خاطر عینک حیات طبیعی، آن را می‌یابیم. اگر «حیات‌محوری» کنار رود، هیچ عاقلی نمی‌گوید در دنیا شر وجود دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۰ق، *الهیات شفاه*، تحقیق ال‌اب قنوتی، سعید زاید، قاهره، وزارت فرهنگ و ارشاد ملی.
- پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۸۳، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران، طرح نو.
- جعفری، محمدتقی، ۱۳۶۰، *حیات معقول*، تهران، سیما، نور.
- _____، ۱۳۶۲الف، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
- _____، ۱۳۶۲ب، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، چ پنجم، تهران، انتشارات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۲، *تحلیل شخصیت خیام*، چ سوم، تهران، کیهان.
- _____، ۱۳۷۹الف، *جبر و اختیار*، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۷۹ب، *فلسفه و هدف زندگی*، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۸۱، *در محضر حکیم علامه جعفری مجموعه پرسش‌ها و پاسخ‌ها*، گردآوری علی جعفری، تنظیم محمدرضا جوادی، چ دوم، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۸۲، *قرآن نماد حیات معقول*، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۸۵، *ایده‌آل زندگی و زندگی ایده‌آل*، چ چهارم، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- _____، ۱۳۸۸، *علم و دین در حیات معقول*، چ پنجم، تهران، مؤسسه نشر آثار علامه جعفری.
- سعیدی‌مهر، محمد، ۱۳۷۶، «دادورزی و تقریری نو از مسئله شر»، *نقد و نظر*، ش ۱۰، ص ۱۹۸-۲۱۴.
- صدرالمؤمنین، ۱۳۸۶ق، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، المكتبة المصطفویة.
- کافی، مجید، ۱۳۹۵، *فلسفه علم و علم دینی با تأکید بر آیات قرآن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- کروفورد، رابرت، ۱۳۹۵، *مطلخ خلاء انسان، جهان گفت‌وگویی میان علم و دین*، ترجمه حمیدرضا عبدلی مهرجردی، قم، ادیان و مذاهب.
- گواهی، عبدالرحیم، ۱۳۷۹، «در رثای حکیم الهی، استاد فرضانه، علامه محمدتقی جعفری»، *نامه علوم انسانی*، ش ۱، ص ۱۶۹-۱۷۶.
- لکزایی، شریف، ۱۳۸۳، «آزادی و حیات معقول»، *علوم سیاسی*، سال هفتم، ش ۲۶، ص ۱۱۷-۱۴۰.
- محمدرضایی، محمد، ۱۳۹۰، *کلام جدید با رویکرد تطبیقی*، قم، معارف.