

روی کردهای مختلف به مسأله‌ی شر و حل این مسأله به کمک عشق الاهی در جهان بینی مولانا

دکتر قاسم کاکایی**

صدیقه بحرانی*

چکیده

یکی از مهم‌ترین مسایل فلسفی و کلامی مسأله‌ی شرور است. در گذشته این مسأله در مقابل صفت عدالت خدا مطرح می‌شد و سعی می‌کردند که به آن پاسخ دهند. اما در سده‌های اخیر برخی از متفکران وجود خداوند را به دلیل مشکل شرور انکار کرده‌اند. از گذشته تاکنون پاسخ‌های گوناگونی برای آن ارائه شده است، برای مثال نسبی بودن شرور، عدمی بودن شرور و ... اما تمام این پاسخ‌ها در اقناع بشر ناتوان بوده‌اند. مولانا به کمک عشق الاهی و رابطه‌ی عاشقانه دوسویه میان خداوند و بشر این مسأله را به خوبی حل کرده است. زیرا در رابطه‌ی عاشقانه، عاشق تمام افعال و آثار معشوق را زیبا می‌بیند هر چند ظاهراً این چنین نباشد؛ از سوی دیگر خداوند که عاشق بشر است او را گرفتار شر می‌کند، زیرا برای تکامل او ضروری است.

واژه‌های کلیدی: ۱- مسأله‌ی شرور ۲- مولانا ۳- عشق الاهی

۱. مقدمه

مسأله‌ی شرور و فلسفه‌ی وجودی آن از مهم‌ترین مسایل در فلسفه و کلام است. این مسأله از جمله اموری است که در زندگی همه‌ی مردم نمود دارد و همه‌ی افراد موحد به دنبال پیدا کردن جوابی برای علت وجود آن هستند. قدامت شر را در مقابل صفت عدل خدا مطرح می‌کردند و سپس از عدل الاهی دفاع کرده، شر را توجیه می‌کردند؛ اما در غرب، به ویژه در سده‌ی اخیر، شر را با صفات علم

* e-mail: nargesi437Qyahoo.com

** e-mail: ghkakaie@rose.shirazu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۸۹/۵/۱۱

* مدرس دانشگاه آزاد اسلامی واحد گچساران

** استاد دانشگاه شیراز

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۲۳

مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند در تضاد می‌دانند. آن‌ها می‌گویند: خداوند به بدی‌ها و شرور، یا علم ندارد، یا قدرت آن را ندارد که از وقوع آن‌ها پیش‌گیری کند و یا خیرخواه مطلق نیست. بنابراین برخی از آن‌ها می‌گویند مفهوم خداوند (موجود دارای علم، قدرت و خیرخواهی مطلق) با وجود شرور تناقض دارد و برخی دیگر معتقدند وجود شر با وجود خداوند ناسازگار است و این سؤال را مطرح می‌نمایند که آیا منطقاً امکان دارد خدای همه‌دان، همه‌توان و مطلقاً خیر جهانی را خلق کند که در آن شر وجود داشته باشد؟ (۳۷، ص: ۱۳۶). اهمیت این مسأله آن‌جا آشکارتر می‌گردد که بدانیم تنها دلیلی که در سده‌ی اخیر برای ابطال وجود خدا مطرح شده، مسأله‌ی شر است (۲۸، ص: ۱۰).

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 خواهان‌اند (۱۶، ص: ۷۶۷). هم‌چنین در *دایره المعارف روتلج* آمده است: شر نتیجه‌ی شدیدترین گناه اخلاقی ماست. شر تحمیل آسیب غیر عادلانه‌ی خطرناک روی احساس موجودات است. قتل، شکنجه، برده‌گیری و ... بعضی از نمونه‌های شر هستند (۴۵، ص: ۴۳۶). ما ابتدا پاسخ‌هایی را که به این مسأله داده شده است بیان کرده، سپس آن‌ها را ارزیابی می‌نماییم و پاسخ مولانا را که با روی‌کردی عرفانی- تربیتی، مشکل شرور را حل می‌کند بیان می‌کنیم.

۲. پاسخ‌های داده‌شده به مسأله‌ی شرور

۲.۱. انکار وجود خداوند

همان‌طور که در مقدمه اشاره کردیم، مهم‌ترین دست‌آویز ملحدان برای انکار وجود خداوند، مسأله‌ی شرور است. شبهه‌ی تعارض شرور با ادله‌ی اثبات وجود خداوند را ابتدا دیوید هیوم^۱ مطرح کرد. او استدلال می‌کند که شر موجود در جهان محسوس^۲ فرض وجود خدای خیرخواه و قادر مطلق را به نحو ماتقدم و پیشینی نامحتمل می‌سازد (۱۹، ص: ۲۰۰).

از جمله کسانی که پس از هیوم، مسأله‌ی تناقض شرور با وجود خداوند را مطرح ساخت، جی. ال. مکی^۳ بود. او بسیار کوشید تا با استفاده از مسأله‌ی شر، معلوم سازد که باورهای دینی، از جمله اعتقاد به وجود خدا، نه تنها به مدد اصول و قوانین عقلی اثبات‌شدنی نیست، بلکه به دلیل «خودمتناقض» بودن و عدم سازواری منطقی، غیر عقلانی است (۹، ص: ۴۴).

۲.۲. ثنویت و جدا بودن مبدأ شرور از خیرات

ثنویان (زردشتی و مانوی) معتقدند در جهان، هم خیر وجود دارد و هم شر، و لیکن خالق خیر غیر از خالق شر است. این گروه معتقدند آفریننده یا خوب است و نیک‌خواه و یا بد است و بدخواه. اگر خوب باشد، بدی‌ها را نمی‌آفریند و اگر بد باشد، خوبی‌ها و خیرها را ایجاد نمی‌کند. از این استدلال چنین نتیجه گرفته‌اند که جهان دو مبدأ و دو آفریدگار دارد (۳۶، ص: ۶۴). این گروه برای شر، واقعیتی مستقل از خیر قائل شده و برای آن مبدیی مستقل پنداشته‌اند تا به خیرخواه بودن حق تعالی خللی وارد نیاید (۲۸، ص: ۳۷)

۲.۳. محدود کردن برخی از صفات خداوند

برخی برای حل مشکل شرور، در صدد محدود کردن برخی از صفات پروردگار، از جمله صفت قدرت مطلق برآمده‌اند. الاهیات پویشی وایتهد^۳ پاسخی که به مشکل شرور می‌دهد از طریق نفی صفت قدرت مطلق خداوند است. «الاهیات پویشی بر این اعتقاد است که خداوند تابع محدودیت‌هایی است که قوانین اساسی عالم، که او نیز جزیی از آن است به بار آورده‌اند» (۱۹، ص: ۲۱۰).

هم‌چنین جان استوارت میل^۴ بر این باور است که برای توجیه مسأله‌ی شرور، ناچاریم یکی از دو وصف خیرخواهی یا قدرت مطلق خداوند را انکار کنیم و از آن رو که اساساً تصور خدایی که خیرخواه، به همان معنایی که ما فهم می‌کنیم، نباشد، ممکن نیست، چاره‌ای جز دست شستن از اعتقاد به قدرت مطلق او نداریم. بر این اساس، باید بپذیریم که قدرت خداوند محدود به امور خیر است و شرور از حیطة‌ی قدرت الاهی خارج‌اند (همان: ص: ۲۰۹).

۲.۴. توهمی دانستن شرور

این دیدگاه منسوب به برخی مکاتب فلسفی هندی (مکتب ودانتا) است که کل عالم طبیعت را امری پنداری و موهوم یا به اصطلاح این مکتب، «مایا» می‌دانند. براساس این دیدگاه، شرور نیز، که بخشی از عالم محسوس و طبیعت‌اند، توهمی بیش نخواهند بود ... از منظر مایا، شرور امری غیر واقعی‌اند و در نتیجه، مشکلات ناشی از تبیین رابطه‌ی خداوند با شر، خود به خود، منتفی می‌شوند (همان، ص: ۱۱).

۲.۵. شرنا دانستن شرور

براساس این دیدگاه، اگرچه امری که آن را شر می‌دانیم واقعیت دارند، حقیقت آن است که این امور شرنایند، نه شر. نظریه‌ی عدل الاهی اسپینوزا^۵ متأثر از همین دیدگاه است (همان، ص: ۱۱).

از نظر اسپینوزا، آنچه مردم آن را نقصان‌ها و شرور می‌دانند فقط از نظر انسان چنین است. زلزله مایملک انسان را تهدید می‌کند، بنابراین ما آن را شر می‌پنداریم؛ ولی این حادثه فقط نسبت به ما و از دیدگاه ما شر است، نه فی‌نفسه و تبیینی جز قانون علیت ندارد؛ مگر آن که گمان کنیم عالم برای معیشت انسان ساخته شده است، که به باور اسپینوزا، هیچ دلیلی برای چنین گمانی در دست نداریم (۳۲، صص: ۸۸ و ۲۸۷).

۲.۶. تأخر حسن و قبح از افعال پروردگار

بعضی از متکلمین، مانند اشاعره، حسن و قبح را متأخر از افعال پروردگار می‌دانند، بنابراین معتقدند فعلی که از ناحیه‌ی پروردگار صادر شود سراسر خیر و عدل است. خوبی و بدی معنا و مفهومی مستقل از افعال پروردگار ندارد. در این دیدگاه، اگرچه عدل الهی یک‌سره نفی نمی‌شود، معنا و محتوای آن چنان متحول می‌گردد که با وجود آنچه ما «شر» می‌نامیم سازگار می‌افتد.

یکی از ارکان اعتقادات اشعریان انکار «چارچوب اخلاقی پیشین» برای افعال الهی است. عقل نمی‌تواند بر اساس حسن و قبحی که درک می‌کند، محدوده‌ای برای افعال خدا ترسیم نماید (۱۹، ص: ۲۱۰).

۲.۷. لزوم تعبد و سکوت

اهل حدیث طرفدار تعبد و سکوت‌اند و در این مسایل اظهار نظر نمی‌کنند. از نظر آن‌ها، در هیچ‌کدام از مسایلی که در قلمرو دین است، اعم از اصول یا فروع، نباید بحث و استدلال و چون و چرا کرد و باید ساکت محض بود. در کتاب و سنت آمده است که خداوند حکیم، علیم، قدیر و مرید است و نیز آمده است که خداوند عادل است. ما باید به حکم اعتمادی که به صحت گفتار انبیا داریم، همه را بدون چون و چرا بپذیریم. لزومی ندارد درباره‌ی این که مثلاً عدل چیست و به چه دلیل منطقی خداوند عادل است بیندیشیم؛ بلکه اندیشیدن در این امور بدعت است و حرام (۳۶، ص: ۵۰).

۲.۸. حل مسأله‌ی شرور از طریق برهان لمی

پاسخ برخی از متکلمان به مسأله‌ی شر از طریق برهان لمی است. ایشان معتقدند از آن‌جا که انگیزه‌ی افعال قبیح و ظلم یا احتیاج است و یا جهل، و خداوند غنی مطلق و قادر و عالم مطلق است، انگیزه و داعی ظلم در او وجود ندارد. علامه حلی در این باره می‌فرماید: «بی‌نیازی و علم خداوند دلالت می‌کند بر عدم صدور قبیح از خدای متعال... خداوند داعی برای انجام کار حسن دارد بی‌آن که بازدارنده‌ای برای او باشد و آن سو بازدارنده از کار قبیح دارد بی‌آن که داعی برای او باشد...» (۱۵، ص: ۹۳).

روی کرده‌های مختلف به مسأله‌ی شر و حل این مسأله به کمک عشق الاهی ... ۳۹

این گروه، شروری را که برایشان توجیه‌پذیر نیست به حکمت و مصلحتی که بر ما
مجهول است و فقط خداوند راز آن را می‌داند، توجیه می‌کنند.
گفت اشتر کاندیرین پیکار عیب نقاش می‌کنی هشدار
در کژیم مکن به نقش نگاه تو ز من راه راست رفتن خواه
نقشم از مصلحت چنان آمد از گژی راستی کمان آمد

(۲۰، ص: ۸۳)

۲.۹. عدمی دانستن شرور

برخی معتقدند بیش‌تر شرور از جنس نیستی و عدم‌اند؛ مانند مرگ، که همان عدم
حیات است، یا کوری، که عدم بینایی است، یا بیماری، که عدم سلامت است و... از
لحاظ فلسفی، آنچه نیازمند علت است وجود است، نه عدم، و برای نسبت دادن یک
امر به خداوند، لازم است که آن امر وجودی باشد. از جمله باورمندان به این نظریه
افلوپین است. او می‌گوید: شر می‌تواند در میان موجودات یا در قلمرو فراوجود قرار
بگیرد؛ این‌ها خیرند (۴۶، صص: ۱، ۳ و ۸).

علامه طباطبایی در این زمینه می‌فرماید: «شر ... مفهومی است عدمی در مقابل
یک امر وجودی ممکن الحصول؛ یعنی در مورد شر، موضوعی باید باشد دارای صفتی
وجودی که مطلوب موضوع مفروض بوده باشد تا نداشتن این صفت مطلوبه برای آن شر
شمرده شود» (۲۵، ص: ۱۵۹).

ملاصدرا معتقد است شر آن است که یا عدم محض است یا منجر به عدم می‌شود.
عدم محض مانند جهل بسیط، فقر و ضعف، و قسم دوم مانند الم، حزن و جهل مرکب.
اولی فقد ذات است و دیگری ناداری یکی از کمالات شیء که مبدأ و سبب وجودی و
قابل ادراک و فهم است (۲۴، صص: ۸۵ - ۸۶).

این نظریه در غرب نیز قائلینی دارد؛ لایب نیتس^۶ معتقد است که شر عبارت از یک
امر عدمی است و وجود محصلی ندارد. از این جهت، دارای علت فاعلی به معنای اخص
کلمه نیست (۳۲، ص: ۴۱۵).

آگوستین^۷ نیز قائل به عدمی بودن شر است. از نظر او، نابینایی یک امر وجودی
نیست؛ تنها چیزی که وجود دارد چشم است که فی‌نفسه خیر است و شر بودن نابینایی
فقدان کارکرد چشم است (۱۱، ص: ۱).

۲.۱۰. نسبی دانستن شرور

از مهم‌ترین پاسخ‌های فلاسفه و حکما به مسأله‌ی شرور نسبی دانستن آن است. شرور نسبت به ما شر و بدی هستند اما نسبت به خودشان خیرند. علامه طباطبایی در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* می‌نویسد: «شر و فساد و نظایر آن‌ها ... در جهان ماده پیدا می‌شوند و مفهوم بد و ناروا مفهومی است که در مقایسه با خوب و روا متحقق می‌گردد ... شر امری قیاسی و نسبی است» (۲۵، ص: ۱۵۸).

ملا صدرا نیز شر را امری عرضی و نسبی و ملازم با ماده می‌داند (۲۴، ص: ۳۳۲).
خواجه نصیر الدین طوسی نیز به این راه حل اشاره می‌کند (۲۶، ص: ۳۳۷).

۲.۱۱. انتزاعی و بالعرض دانستن شرور

شرور مفهومی انتزاعی یا مجعول بالعرض اند. این پاسخ را می‌توان فرع بر نسبی بودن شرور دانست. از آن‌جا که شرور نسبی هستند، وجود آن‌ها فی‌ذاته خیر است و با مقایسه با غیر و بالعرض شر می‌گردد. صدرالمتألهین در این زمینه می‌گوید: وقتی به همه‌ی اشیای این عالم که بیش‌تر مردم آن‌ها را شر می‌نامند می‌نگریم، می‌بینیم که آن‌ها نه بالذات، بلکه بالعرض شرّند (همان، ص: ۸۷).

آیت‌الله جوادی آملی در توضیح مفهوم شر از نظر ملاصدرا چنین می‌گوید: «... اسناد شر به جهنم و یا به شیطان نیز مجاز عقلی است، زیرا وجود شیطان برای خود و وجود جهنم برای خود، کمال است و مصحح اسناد شر به آن دو به جهت وساطتی است که در بازماندگی دیگران از کمال و وصول آن‌ها به سعادت یا سلب آرامش و رفاه دارا هستند» (۱۳، صص: ۴۹۸ - ۴۹۹).

آیت‌الله مصباح یزدی نیز شر را از معقولات ثانیه‌ی فلسفی دانسته، بنابراین قابل جعل نمی‌داند و آن را مفهومی انتزاعی و بالعرض می‌شمارد (۳۵، صص: ۴۵۷ - ۴۵۸).
جان هیک^۱ نیز می‌گوید: سوء عمل چیزی که فی‌نفسه خیر است شرّ می‌باشد. شر به انحراف گراییدن چیزی است که ذاتاً خیر است. شر بودن نابینایی فقدان کارکرد صحیح چشم است (۴۳، ص: ۹۴).

۲.۱۲. غلبه‌ی جنبه‌ی خیرات بر شرور در عالم

ارسطو موجودات ممکن عالم را در یک تقسیم‌بندی عقلی، به پنج دسته تقسیم می‌کند: ۱- آن‌چه خیر است و هیچ شرّی ندارد؛ ۲- خیر بسیار با شرّ کم؛ ۳- شرّ بسیار با خیر کم؛ ۴- آن‌چه خیر و شرّش مساوی است و ۵- آن‌چه شرّ مطلق است و هیچ جنبه‌ی خیری ندارد. سپس تصریح می‌کند که این سه قسم اخیر در عالم موجود نیست و تنها دو قسم آن موجود است (۲۴، ص: ۶۷).

روی کردهای مختلف به مسأله‌ی شر و حل این مسأله به کمک عشق الاهی ... ۴۱

علامه آشتیانی در تبیین این نظریه می‌فرماید: «موجودات یا خیر محض‌اند یا خیر غالب. چه شیء به حسب احتمال، شر محض است یا شر غالب یا خیر و شر بالتساوی یا خیر محض و یا خیر غالب. شر محض عدم صرف است و غالب الشر اگر ایجاد شود، ترجیح بلا مرجح است. پس آن چه ایجاد می‌شود یا خیر محض است یا خیر غالب. چه قسم اخیر اگر ایجاد نشود به جهت شر قلیل، خیر کثیر می‌شود و این ارتکاب شر کثیر است» (۳۱، ص: ۶).

۲. ۱۳. ملازم با ماده دانستن شرور

از آن‌جا که ماده محدود است، ملازم با کاستی و در نتیجه، شر است، زیرا امکان ملازم با ماده است. شیخ اشراق نیز در فصل چهارم حکمه *الاشراق* به این مسأله اشاره می‌کند: «در طبیعت، حرکت وجود دارد و آن چه موجب شر می‌شود حرکت است. شر هیچ‌گاه از خداوند صادر نمی‌شود، بلکه شرور از لوازم معلولات هستند. بنابراین تفکیک‌ناپذیر از آن‌ها می‌باشند» (۲۱، ص: ۱۶۰).

ابن سینا نیز به این مسأله اشاره می‌کند: «شر تنها به موجودی می‌پیوندد که از جنبه‌ای بالقوه باشد و این بالقوه بودن به خاطر ماده است و شر در حقیقت به ماده مربوط است. شر یا از آغاز به ماده می‌پیوندد یا ماده در مراحل بعدی به خاطر حالتی عارضی، در معرض آن قرار می‌گیرد» (۳، ص: ۳۱۰).

بنابراین خیرات و شرور جهان لازمه‌ی عالم و در نتیجه، لازم و ملزوم یک‌دیگرند و لازمه‌ی نبودن شرور در عالم نبودن خیرات در عالم است. به عبارت دیگر، «خیرات جهان بر شرور بالعرض غالب است و ترک خیر کثیر برای به وجود نیامدن شر قلیل خلاف حکمت و نقض غرض است» (۳۵، ص: ۴۶۰).

علامه طباطبایی در نهایت، پاسخی که به مسأله‌ی شرور می‌دهد این است: «قیاس و امکان لازمه‌ی معنی ماده است و اگر موجودی امکان داشتن و نداشتن کمال را نداشته باشد، مادی نیست ... پس هر شر و فساد، از آن جهت که شر و فساد است، نسبتی به واجب الوجود ندارد و از آن جهت که نسبت به واجب الوجود دارد شر و فساد نیست» (۲۵، ص: ۱۶۰).

لایب نیتس نیز شرور را لازمه‌ی عالم دانسته و معتقد است بدون شرور، عالم هستی نمی‌توانسته موجود شود (۴۲، صص: ۷۸ - ۷۹). او می‌گوید: خداوند فقط خیر را اراده کرده، اما نقصان مربوط به ماهیت و ذات نفس الامری مخلوق است (۳۲، ص: ۴۱۶).

۲.۱۴. ناشی از اختیار دانستن شرور

برخی از متفکران، مانند پلانتینجا، برای حل مسأله‌ی شرور، اختیار انسان را مطرح ساخته‌اند. او معتقد است جهانی که دارای مخلوقات مختار است از جهانی که واجد مخلوقات مجبور است بهتر است و لازمه‌ی این مدعا این است که خداوند مخلوقاتی را که بر انجام خیر اخلاقی قادرند به گونه‌ای آفریده باشد که بر انجام شر اخلاقی هم قادر باشند. اما خداوند نمی‌تواند به این مخلوقات، اختیار ارتکاب شر را ببخشد، اما در عین حال، آن‌ها را از ارتکاب شر باز دارد. بنابراین مخلوقات با اختیار خود، گاه مرتکب شرّ اخلاقی می‌شوند و این امر نه با قدرت مطلق خداوند منافات دارد و نه با خیریت او؛ چراکه خداوند فقط با حذف امکان خیر اخلاقی است که می‌تواند از وقوع شرّ اخلاقی جلوگیری کند» (۹، ص: ۳۵).

«دفاع مبتنی بر اختیار مدعی است که اغلب شرور - اگر نه همه‌ی آن‌ها - از سوء استفاده‌ی ما از اختیار سرچشمه می‌گیرند. خداوند به آفرینش موجودات مختار نیازی ندارد، اما اگر [چنین موجوداتی] بیافریند، نمی‌تواند هم اختیار آن‌ها را مراعات کند و هم استفاده‌ی ایشان از اختیار را متعین کند. به خصوص خداوند نمی‌تواند مانع انتخاب‌های شرارت‌آمیز ما بشود، مگر آن‌که اختیارمان را سلب کند» (۱۴، ص: ۳۶).

بنابراین شروری هم‌چون بدخواهی، بی‌رحمی و بی‌عاطفگی و ... زیر سر اختیار انسان است و در اصطلاح به آن‌ها «شرور اخلاقی» گفته می‌شود، لذا منتسب به خداوند تبارک و تعالی نیست (۵، ص: ۳).

۳. ارزیابی این دلایل

متأسفانه بیش‌تر این پاسخ‌ها ناکارآمدند یا دست کم کافی نیستند. پاسخ‌های ۲.۱ تا ۳.۲ نمی‌تواند مشکلی را حل کند. انکار وجود خداوند، علاوه بر تعارض با ادله‌ی اثبات وجود خدا، نه‌تنها هیچ مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه باعث سقوط انسان به ورطه‌ی یأس، مشکلات روانی و خودکشی می‌گردد. پاسخ‌های ۲.۲ و ۳.۲ نیز نمی‌توانند مناسب باشند، زیرا خدایی که قدرتش محدود است دیگر خدا نیست و با تعریف خدا ناسازگار است، علاوه بر این‌که با خدای ادیان آسمانی در تعارض است. تصویری که ادیان الهی و فلاسفه و متکلمین الهی از خداوند ارائه می‌کنند درای اوصافی چون علم و قدرت و خیر مطلق است (۸، صص: ۱۷۸-۱۸۴).

پاسخ ثنویه نیز با توحید سازگار نیست، زیرا حتی اگر به خدای واحدی به نام اهورامزدا هم قائل باشند، گرچه به توحید ذاتی قائل‌اند، به توحید افعالی باور ندارند (۷).

روی کرده‌های مختلف به مسأله‌ی شر و حل این مسأله به کمک عشق الاهی ... ۴۳

ص: ۳۴۱). این گونه پاسخ دادن به مسأله‌ی شرور ملازم با محدود کردن قدرت الاهی و در نتیجه، نسبت نقص دادن به خداوند (که از جهت عقلی مردود است) و تن دادن به مشکل دیگری است که خود جای بحث و نقد دارد (۱۰، ص: ۹۴).

در قرآن کریم، در آیات متعددی آمده است که «خداوند بر هر چیزی تواناست». در انجیل نیز آمده است: «خدا قدیر است و کسی را اهانت نمی‌کند و در قوت عقل قادر است» (۲۹، ص: ۲۷).

پاسخ‌های دیگر نیز نمی‌تواند مشکل عاطفی بشر با خداوند به علت وجود شرور را حل کند. فردی که درگیر شری بزرگ گشته است و برای مثال، در اثر زلزله، تمامی اعضای خانواده‌اش را از دست داده یا به بیماری مبتلا شده و تمام امید او از زندگی قطع گشته، در حالی که این امر برایش ناخوشایند است، درد و رنج را با تمام وجود حس کرده و از خدا گلایه دارد که چرا من را به این شر گرفتار کردی، در حالی که قدرت داشتی از این امر جلوگیری نمایی؟ این که چنین فردی بداند شر عدمی، نسبی، ملازم با ماده، بالعرض و توهمی است هیچ گرهی از مشکلات او نمی‌گشاید.

نظریه‌ی نیستی‌انگاره‌ی شر را از دو منظر می‌توان بررسی کرد: اول این که این نظریه را پاسخی به مسأله‌ی شرور بدانیم و سعی کنیم با عدمی دانستن شرور به آن پاسخ دهیم. از این منظر، این پاسخ نمی‌تواند قانع‌کننده باشد؛ زیرا این که جهل و نابینایی و ... اموری عدمی هستند بدیهی است؛ اما وجود درد و رنج نیز امری بدیهی است: «وجود شرور به معنای اعم، بدیهی است» (۳۷، ص: ۱۳۶). و گفتن این که این امور عدمی‌اند و به علت نیاز ندارند هیچ مشکلی را حل نمی‌کند. دوم این که این نظریه را تنها عهده‌دار پاسخ‌گویی به برخی شبهه‌ها یعنی شبهه‌ی دوگانه‌نگاری مبدأ هستی بدانیم. از این منظر، این نظریه درست است، زیرا جهل، مرگ و ... از امور عدمی هستند و نیازی به مبدأ و صانع ندارند. از این منظر، «مقصود از عدمی بودن شرور این نیست که شری در جهان نیست؛ بلکه مقصود این است که شر از سنخ نیستی است» (۲۷، ص: ۱۷)؛ چنان که برخی این وجهه‌ی دوم را مطرح کرده‌اند (۱۷، ص: ۱۹۹).

حکیم بزرگی چون صدرالمتهلین نیز به ضعف چنین پاسخ‌هایی در حل مسأله‌ی شرور پی برده و می‌گوید: «بدان که در باب شر، اشکال دشوار و سختی است که گره آن تاکنون باز نشده و آن با یاری خدا باز خواهد شد» (۲۴، صص: ۸۷-۸۸). گرچه ملاصدرا در برخی آثارش از نظریه‌ی نیستی‌انگاره شر دفاع کرده، به نظر می‌رسد در آثار متأخرش، از این نظریه عدول کرده است (۳۰، ص: ۱۱۵)؛ زیرا درد و رنجی که انسان دردمند در نفس خود می‌یابد نمی‌تواند امری عدمی باشد، چنان که برخی از متفکرین

وجود آن را بدیهی دانسته‌اند. فخر رازی می‌نویسد: «علم ضروری حاکم است که الم و رنج امر وجودی است و در این مسأله، بین عقلا اختلافی وجود ندارد» (۳، ص: ۹۴۱). ملا صدرا در شرح اصول کافی، که از آخرین مؤلفاتش است، می‌نویسد: «قول محققانه نزد من این است که شر ادراکی حقیقاً شرّ بالذات است؛ بلکه شرّ مضاعف هم است، برای این که تحقق هر معنایی تأکید ذات و ماهیت خودش است. پس در این نوع شرّ ادراکی، شرّ مضاعفی وجود دارد. سپس هر موقع که قوه‌ی ادراک‌کننده‌ی شر اقوی و با کمالی که ادراک می‌شود، زیادتر باشد، در این صورت درد شدیدتر و شر بیشتر خواهد بود. در این مطلب، خوب دقت کن، چراکه آن امر عجیب و شائش والاست [وجه آن نیز روشن است] و برهان بر شرّ محض بودن بعضی وجودات اقامه شده است ... و عذاب جهل مرکب از این قبیل است، یعنی شرّ وجودی؛ زیرا در جهل مرکب، ادراک وجود دارد» (۲۵، صص: ۴۰۷ - ۴۱۴).

صدرالمتألهین در نهایت، به جهل آدمی اشاره می‌کند و به طور تلویحی می‌خواهد بگوید مسأله‌ی شر در نهایت، چونان رازی برای ذهن بشر باقی می‌ماند. ملا صدرا به رغم استدلال‌های متعددی که می‌آورد، به ظاهر، هنوز اطمینان کامل ندارد کسی بتواند چالش عدل الهی را توجیه کند (۳۳، ص: ۹۲).

فیلسوفان متأله دیگری مانند ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی نیز شرور را امور وجودی می‌دانند که بعضی دارای منشأ عدمی می‌باشند. ملاهادی سبزواری بین خیر واقعی و عدم ملائمت با نفس، تمایز قائل شده و معتقد است این عدم ملائمت دلیل بر عدم خیر واقعی بودن آن امور نمی‌تواند باشد. سپس به بیان فواید شرور، مانند تکامل انسان و اطلاع از درد دردمندان می‌پردازد (۳۰، صص: ۱۱۶ - ۱۱۷).

علامه طباطبایی نیز قائل است ادراک امر منافی وجودی است، منکر شر بودن آن است؛ بلکه ادراک الم را از آن جهت که موجب تکامل نفس انسانی است خیر تلقی می‌کند. صورت علمیه‌ی آلام (ادراک درد) از جهت این که عین معلوم خارجی است امر عدمی است. برای این که صورت علمیه و ادراک متعلق به معلوم خارجی مثل قطع عضو و انفصال ترکیب اتصال بدنی شده است و این امور هم که عدمی هستند، پس شر واقعی و بالذات در خارج محقق است (همان، ص: ۱۱۷).

نظریه‌ی وجودی‌انگاره‌ی شر هیچ منافاتی با عادل بودن خداوند ندارد، زیرا شرور نتایج و فوایدی دارند که انسان تنها از ره‌گذر آن‌ها می‌تواند به این فواید و کمالات نائل شود.

اما بالعرض دانستن شرور نیز جای تأمل دارد، زیرا تمام شرور را نمی‌توان بالعرض دانست و برخی امور شر بالذاتند، چنان‌که صدرالمتألهین نیز به این امر توجه داشته و شرور را به حسب استقرا، به چهار قسم تقسیم نموده است: ۱. امور عدمی، مثل فقر و موت؛ ۲. شر ادراکی، مانند الم و اذیت و جهل مرکب؛ ۳. افعال قبیح، مثل قتل و زنا؛ ۴. مبادی افعال قبیح، مثل شهوت، غضب، بخل و مکر. وی دو قسم اول را شر بالذات و دو قسم اخیر را شر بالعرض می‌داند (۳۰، ص: ۴۰۷).

در مورد نظریه‌ی ملازم با ماده دانستن شرور نیز انتقاداتی وارد شده است؛ مثلاً این‌که آیا همه‌ی شرور رایج در این عالم لوازم لاینفک این عالم‌اند و انفکاک آن‌ها از مبادی و ملزومات آن‌ها محال ذاتی است؟ به نظر می‌رسد که پاسخ مثبت به پرسش فوق اولاً با یافته‌های عرفی ما انسان‌ها سازگار نیست و خرد کنجکاو ما را راضی نمی‌کند، ثانیاً با بسیاری از آموزه‌های دینی نیز که از دخالت‌ها و تصرفات مهربانانه یا غضبناک حق تعالی در امور طبیعی و بشری حکایت می‌کند منافات دارد (۶، صص: ۱۷ - ۱۸) و فلاسفه نیز آن دخالت‌ها را تأیید می‌کنند (۲، ص: ۴۳۹).

ناشی از اختیار دانستن شرور در مورد شرور اخلاقی و برخی از شرور طبیعی که نتیجه‌ی شرور اخلاقی است و ما در قسمت بعد (شرور نتیجه‌ی اعمال بندگان) به آن می‌پردازیم، تا حد زیادی صحیح است؛ البته بر این پاسخ، نقدهایی وارد شده است؛ مثلاً چرا افعال مختارانه نمی‌تواند به وسیله‌ی علل طبیعی یا فرامین خداوند کاملاً تعیین یابند (۱۴، ص: ۳۷). اما به این نقدها پاسخ‌هایی داده شده است، از جمله این‌که: اگر قرار باشد خداوند در مبادی اختیار انسان و تعیین فعل او دخالت مجبرانه کند، بدین نحو که او هیچ‌گاه دنبال شر نرود، نتیجه‌اش این است که ما انسان‌ها تنها خیال می‌کنیم اختیار داریم و آزادیم، درست همانند کسی که در زندانی زیبا و مرفه با همه‌ی اسباب خورد و خوراک باشد و فضای بیرون زندان نیز برای او مفهومی نداشته باشد و گمان کند که آزاد است. در این‌جا با فرض این‌که این زندانی آزاد نیست، می‌توان چنین گفت: اگر آن زندانی بیرون از زندان بود، می‌توانست به هر کجا که بخواهد برود. دقیقاً به همین ترتیب، ممکن است کسی بگوید آن انسان (که فقط خیال می‌کند اختیار دارد و خداوند سرشت او را به گونه‌ای ترتیب داده است که اصلاً دنبال شرور نمی‌رود) اگر شر را برمی‌گزید، می‌توانست آن را انجام دهد و این توانایی (فرضی) یعنی اختیار (۲۳، ص: ۳۷).

اما در هر صورت، این پاسخ توجیه‌کننده‌ی تمام شرور نیست.

هم‌چنین پاسخ اهل حدیث نمی‌تواند انسان گرفتار شرور را قانع کند تا سکوت اختیار نماید.

۱.۳. موضع مولانا در مورد پاسخ‌های ذکرشده

مولانا وجود شرور را پذیرفته و نه‌تنها آن‌ها را با وجود خداوند ناسازگار نمی‌داند و معتقد است وجود شرور هیچ نقصانی به خداوند وارد نمی‌کند، بلکه آن را نشانه‌ی کمال خداوند می‌داند، همان‌طور که نقاش آن‌گاه در کارش استاد است که هم بتواند زشتی را در نهایت بکشد و هم زیبایی را و اگر نتواند زشتی را ترسیم کند، هنرش ناقص است:
 و تو گویی هم بدی‌ها از وی است لیک آن نقصان فضل او کی است
 این بدی دادن کمال اوست هم من مآلی گویمت ای محتشم
 کرد نقاشی دو گونه نقاش‌ها نقش‌های صاف و نقشی بی‌صفا
 نقش یوسف کرد و حور خوش سرشت نقش عفريتان و ابلیسان زشت
 هر دو گونه نقش استادی اوست زشتی او نیست آن رادی اوست
 زشت را در غایت زشتی کند جمله زشتی‌ها ز گردش بر تند
 تا کمال دانشش پیدا شود منکر استادی‌اش رسوا شود
 و نداند زشت کردن ناقص است زین سبب خلاق گبر و مخلص است

(۳۸، صص: ۲۸۳ - ۲۸۴)

بنابراین مولانا با این دیدگاه، پاسخ‌های انکار وجود خداوند، محدود کردن صفات او، و توهمی دانستن شرور را رد می‌کند. او هم‌چنین قول به ثنویت و قائل شدن به مبدی مستقل برای شرور را رد می‌کند: «ما را با مجوسان بحث است. ایشان می‌گویند خدا دو تا است: یکی خالق خیر و یکی خالق شر. اکنون تو بنما خیر بی شر، ما مقرر شویم که خدای شر هست و خدای خیر. و این محال است، زیرا خیر از شر جدا نیست، چون خیر و شر دو نیستند و میان ایشان جدایی نیست؛ پس دو خالق محال است» (۴۱، ص: ۱۳۹).

از میان پاسخ‌های دیگر، مولانا به نسبی بودن شرور تصریح کرده و می‌گوید: در جهان، بد مطلق وجود ندارد:

روی کردهای مختلف به مسأله‌ی شر و حل این مسأله به کمک عشق الاهی ... ۴۷

پس بد مطلق نباشد در جهان
بد به نسبت باشد این را هم بدان
زهر مار آن مار را باشد حیات
نسبتش با آدمی باشد ممت
خلق آبی را بود دریا چو باغ
خلق خاکی را بود آن مرگ و داغ
(۳۸، صص: ۵۵۹ - ۵۶۰)

۴. پاسخ مولانا به مسأله‌ی شرور

۴.۱. مقدمه

مولانا رابطه‌ی مطلوب میان انسان و خدا را عاشقانه می‌داند. او مسأله‌ی شرور را به کمک رابطه‌ی عاشقانه دو سویه میان خداوند و بشر حل می‌کند. رابطه‌ی عاشقانه رابطه‌ای است که در آن، هر دو سو خواست دیگری را خواست خود می‌داند و خودش به تنهایی هیچ خواستی ندارد.

۴.۱.۱. رابطه‌ی خداوند نسبت به انسان، عاشقانه است (عشق خدا به بشر):
مولانا عشق را از صفات پروردگار می‌داند و رابطه‌ی انسان با خداوند و خداوند با انسان را عاشقانه می‌داند. مولانا می‌فرماید: «عشق محبت بی حساب است، جهت آن که گفته‌اند که صفت حق است به حقیقت و نسبت او به بنده مجاز است. یحبههم تمام است یحبونه کدام است» (۳۸، ص: ۱۷۹).

مولانا عشق ما به خداوند را لیبیک و پاسخی به عشق خداوند به ما می‌داند و کشش اولیه را از خداوند می‌داند. او می‌گوید: اگر کشش خداوند نبود، خاکی را چه نسبت با عشق؟

من بخفتم تو مرا انگیختی
تا چه گویم درخم چوگان تو
ورنه خاکی از کجا عشق از کجا
گر نبودی جذب‌های جان تو
(۳۹، صص: ۸۳۳ - ۸۳۴)

هم‌چنین می‌گوید: عشق ما به خدا پاسخی از لطف خداست یا رب گفتن ما لیبیک به خداست:

گفت آن الله تو لیبیک ماست
و آن نیاز و درد و سوزت پیک ماست
حیله‌ها و چاره‌جویی‌های تو
جذب ما بود و گشاد این پای تو
ترس و عشق تو کمند لطف ماست
زیر هر یارب تو لیبیک هاست
(۳۸، ص: ۳۵۱)

۴.۱.۲. رابطه‌ی مطلوب انسان با خداوند رابطه‌ی عاشقانه است: قسمت

وسیعی از اشعار و مکتوبات مولانا دال بر عشق انسان و اصولاً تمام مخلوقات به خداوند و هم‌چنین ویژگی عاشقان الهی است. او معتقد است آن‌چه برای خداوند مهم است قلوب ماست نه اعمال ما. او می‌فرماید: «یوسف مصری را دوستی از سفر رسید گفت: جهت من چه از مغان آوردی، گفت: چیست که تو را نیست و تو بدان محتاجی، آلا جهت آن‌که از تو خوب‌تر هیچ نیست. آینه آورده‌ام تا هر لحظه روی خود را در وی مطالعه کنی. چیست که حق تعالی را نیست و او را بدان احتیاج است. پیش حق تعالی دل روشنی می‌باید بردن تا در وی خود را ببیند. ان الله لا ينظرُ الی صورکم و لا الی أعمالکم و انما ينظرُ الی قلوبکم» (۳۸، ص: ۱۸۶).

مولانا می‌گوید: پای پیامبر(ص) ورم کرده بود (از بیداری شب) و خداوند فرمود: همه‌ی گناهان تو چه گذشته و چه آینده بخشیده شد و پیامبر پاسخ داد: دلیل این عبادات عشق به توست، نه بیم از عذاب یا امید به پاداش تو:

کرده آماس ز استادان شب پای رسول تا قبا چاک زدند از سهرش اهل قبا
حیله‌ها و چاره‌جویی‌های تو گفت کین جوشش عشق است نه از خوف و رجا
(۳۹، ص: ۱۲۰۶)

۴.۲. راه حل نهایی مسأله‌ی شرور عشق الهی است

عاشق خداوند چون خداوند را قادر مطلق می‌داند و جهان را خواست و اراده‌ی او می‌بیند، بنابراین به هر چه معشوق بخواهد راضی است و همه‌چیز معشوق را زیبا می‌داند. این مسأله دو جنبه دارد: شر دیدن خلق و شر فرستادن خدا.

۴.۲.۱. شر دیدن خلق: در سایه‌ی عشق الهی و رابطه‌ی عاشقانه‌ی انسان با

خداوند، شر معنا ندارد، زیرا کسی که عاشق خداست همه‌چیز را بر وفق مراد می‌بیند، چون همه‌چیز را خواست و قضای معشوق می‌داند. زیرا «خوشی و رنج اساساً از امور انفسی‌اند؛ یعنی موجودیتشان بسته به مدرکیتشان است و تا زمانی که به ادراک نرسیده باشند، وجود نخواهند داشت» (۳۴، ص: ۹۷).

یکی از راه‌حلهایی که برای مسأله‌ی شرور ارائه شده، نخواستن است و تنها در عشق است که عاشق هیچ چیز نمی‌خواهد، خواسته‌ی او خواسته‌ی معشوق است. بنابراین قضای حق رضایت بنده است:

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

(۳۸، ص: ۴۲۴)

روی کردهای مختلف به مسأله‌ی شر و حل این مسأله به کمک عشق الاهی ... ۴۹

آن که عاشق شد و به سوی معشوق رفت خوشبخت است و آنچه پیش آید مطابق میل اوست، زیرا گویا او با قضای الاهی دوست شده است:

آن که سوی یار شد مسعود بود مغز جان بگزید و شد یار قضا

(۳۹، ص: ۱۱۵)

هرچه از دوست برسد زیباست و جفای معشوق بهتر از لطف دیگران است. حتی اگر رضایت معشوق در غم است، عاشق به دنبال غم می‌گردد:

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

(۳۹، ص: ۱۱۷۳)

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

مولانا می‌گوید: انسان ابتدا طعمه‌ی بلاست وقتی عاشق می‌شود بلای بلاست:

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

(همان، ص: ۵۸۳)

۲.۲.۴. شر دیدن ناشی از جهل: مولانا علت این که 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

(۳۸، ص: ۲۵۴)

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

چون صفا بیند بلا شیرین شود خوش شود دارو چو صحت‌بین شود

(همان، ص: 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 (۴، ص: ۷).

۳.۲.۴. علت شر فرستادن خدا: خدایی که عاشق ماست چرا ما را گرفتار رنج و بلا کرده است؟ در این‌جا مولانا بین دو دسته از شرور، تمایز قائل می‌گردد. پاره‌ای از شرور ناشی از اعمال بندگان است و پاره‌ای ربطی به اعمال بندگان ندارد و حکمت‌های دیگری در کار است.

۴.۲.۳.۱. **شروع نتیجه‌ی طبیعی اعمال بندگان:** مولانا پاره‌ای از شرور را

نتیجه‌ی طبیعی اعمال و گناهان بندگان می‌داند.

هر که در زندان قرین محنتی است آن جزای لقمه‌ای و شهوتی است

هر که در قصری قرین دولتی است آن جزای کارزار و محنتی است

(همان، ص: ۲۵۴)

مولانا هر عملی را دارای تأثیری می‌داند و بر این باور است که بازتاب اعمال افراد به خودشان برمی‌گردد. نتیجه‌ی خوبی خوبی و نتیجه‌ی بدی به بد دچار شدن است:

پس قلم بنوشت هر کار را لایق آن هست تأثیر و جزا

کز روی جفّ القلم کژ آیدت راستی آری سعادت زایدت

(۳۸، ص: ۸۷۱)

۴.۲.۳.۲. **شروع موجب بازگشت به سوی خدا:** هستی هدفی دارد و هدف از

آفرینش انسان تکامل اوست و هدف از برانگیختن انبیا و نازل شدن کتاب‌های آسمانی تحقق یافتن این هدف والاست. گناهان از بزرگ‌ترین اسباب دوری از خداوند و منحرف شدن از مسیر تکامل هستند، اما بلاها بهترین وسیله برای توقف معاصی و بازگشت به سوی خدا هستند (۱۸، ص: ۸۴).

مولانا معتقد است درد و رنج باعث می‌شود ما به سوی او برویم و خداوند دوست ندارد که از او دور شویم. بنابراین خداوند اجابت دعای بنده را به تأخیر می‌اندازد، چون صدای بنده‌اش را دوست می‌دارد.

مولانا می‌فرماید: «حکایت می‌آورند که حق تعالی می‌فرماید: که ای بنده‌ی من، حاجت تو را در حالت دعا و ناله، زود برآوردمی، اما آوازه ناله‌ی تو مرا خوش می‌آید در اجابت جهت آن تأخیر می‌افتد تا بسیار بنالی که آوازه و ناله‌ی تو مرا خوش می‌آید. مثلاً دو گدا بر شخصی آمدند، یکی مطلوب و محبوب است و آن دیگر عظیم مغبوض است. خداوند خانه به غلام گوید که: زود، بی تأخیر، به آن مغبوض نان پاره بدهد تا از در ما زود آواره شود و آن دیگر را که محبوب است وعده دهد که هنوز نان نپخته‌اند صبرکن تا نان برسد و بپزد» (۴۰، ص: ۲۷).

۴.۲.۳.۳. **بلا وسیله‌ی تنبه و تذکر:** مولانا رنج را سبب تنبه انسان و بیدار

شدن او از خواب غفلت می‌داند. در چنین حالتی، برای انسان خلوتی ایجاد شده و دلش متوجه خداوند می‌گردد:

بنده می‌نالد به حق از درد و نیش صد شکایت می‌کند از رنج خویش

حق همی گوید که آخر رنج و درد
مر تو را لابه کنان و راست کرد
این گله زان نعمتی کن کت زند
از در ما دور و مطرودت کند
در حقیقت هر عدو داروی توست
کیمیا و نافع دلجوی توست
که از او اندر گریزی در خلا
استعانت جویی از لطف خدا

(۳۸، ص: ۵۶۱)

مولانا می‌فرماید خداوند برای این که ما را از خواب غفلت در نیمه‌شب و محروم ماندن از برکات شب بیدار کند، به خاطر لطفش به ما درد می‌دهد و این درد بسیار مبارک است:

ای خجسته رنج و بیماری و تب
ای مبارک درد و بیداری شب
درد پشتم داد هم تا من ز خواب
بر جهم هر نیمشب لاید شتاب
تا نخسیم جمله شب چون گاومیش
دردها بخشید حق از لطف خویش

(۲۸، ص: ۲۷۲)

۴.۳.۲.۴. رنج وسیله‌ی تطهیر و پاک شدن گناهان: رنج و بلا موجب تطهیر ماست. در ابتدا و اصل، ما خوب بودیم و در این دنیا با گناه، آلوده شده‌ایم و رنج و بیماری ما را تطهیر می‌کند. قدیس برنارد در جهان غرب، معتقد است ما شباهت الاهی‌مان را به خاطر گناه از دست داده‌ایم. بازگشت به حالت تشابه با خدا بدون قربانی کردن و رنج، اتفاق نمی‌افتد. این تغییر بدون دست کشیدن از خود گنه‌کار، که به خودش عشق می‌ورزد نه به خدا و به خوشنودی خودش علاقه‌مند است نه به اراده‌ی خدا، میسر نمی‌گردد. در جهان مسیحیت معتقدند این امر از طریق یک روند شدید ریاضت به دست می‌آید که بنا به نظر قدیس برنارد، این ریاضت پاک‌کننده شامل رنج‌های بدنی و ذهنی می‌گردد (۴۴، صص: ۸۱-۸۲).

چون ز عطر وحی گژ گشتند و گم
بُـد فغانشان که تطیرنا بکم
رنج و بیماری است ما را این مقال
نیست نیکو وعظتان ما را به فال

(۳۸، ص: ۵۶۹)

مولانا می‌فرماید: او به تو بلا داد تا از گناهانت پاک شوی:

چون جوی روان و ساجدت کرد
تا باز کشد به بی جهات
از هر جهتی تو را بلا داد
تا پاک کند ز سیئات

(۳۹، ص: ۱۸۰)

۴.۲.۳.۵. **شُرور و بلا یا نشانه‌ی محبت خداوند:** در آثار مولانا و در روایات معصومین، بلا نشانه‌ی محبت خداوند معرفی شده است؛ چنان‌که مولانا عتاب را از روی محبت می‌داند: «و یبقی الحب ما بقی العتاب. زیرا عتاب با دوستان کنند با بیگانه عتاب نکنند. اکنون این عتاب نیز متفاوت است بر آن‌که او را درک می‌کند و از آن خبر دارد دلیل محبت و عنایت در حق او باشد، اما اگر عتابی رود و او را درد نکند این دلیل محبت نکند. چنان‌که قالی را چوب زنند تا گرد از او جدا شود این را عقلا عتاب نگویند. اما اگر فرزند خود را و محبوب خود را بزنند عتاب آن را گویند و دلیل محبت در چنین محل پدید آید، پس مادام که در خود، دردی و پشیمانی می‌بینی دلیل عنایت و دوستی حق است» (۳۹، ص: ۲۳).

۴.۲.۳.۶. **شُرور لازمه‌ی تعالی روح:** غایت و هدف آفرینش انسان سودجویی و کامروایی نیست، بلکه این دنیا محل پرورش روح انسان و اوج گرفتن انسان به سوی سعادت است. وقتی به دنیا با این دید نگریسته شود، دیگر نمی‌توان به صرف مشاهده‌ی شرور، ادعای ناهماهنگی آنها با عدل الهی سر داد؛ زیرا غایت جهان بدون گذر از جاده‌ی محن و شداید و فراز و نشیب‌های آن ناممکن است. ایرنانوس 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» (۴۳، ص: ۱۰۱).

مولانا معتقد است برای کامل شدن انسان، رنج کشیدن او لازم است. همان‌طور که جنین در رحم، تا خون نخورد کامل نمی‌شود؛ ما هم تا رنج نکشیم، کامل نمی‌شویم:
بازا به زندان رحم تا خلقت کامل شود

هست این جهان هم‌چون رحم، این جمله خون زان میخوری
(۳۹، ص: ۹۱۰)

مولانا معتقد است رنج‌هایی انسان را پخته می‌کند و گوهر انسانی او را صیقل می‌دهد: وی با تمثیلی این مسأله را نیک روشن می‌سازد. نوعی خارپشت به نام اشغر وجود دارد که هرچه ضربه بخورد نیرومندتر می‌شود. روح مؤمن نیز بر اثر ضربات و لطمات روزگار و رنج‌های گوناگون، نیرومند می‌شود:

هست حیوانی که نامش اشغر است او به زخم چوب زفت و لم‌تر است
تا که چوبش می‌زنی، به می‌شود او ز زخم چوب، فربه می‌شود

نفس مؤمن اشغری آمد یقین کوبه زخم رنج زفت^{۱۱} است و سمین^{۱۱}
زین سبب بر انبیا رنج و شکست از همه خلق جهان افزون تر است
تا زجان ها جان شان شد زفت تر که ندیدند آن بلا قوم دگر

(۳۸، ص: ۵۶۱)

جان هیک نیز در مسأله‌ی شر، «روی کرد مبتنی بر پرورش روح» اتخاذ کرده، ولی رهیافت مولانا با جان هیک متفاوت است، زیرا جان هیک معتقد به فاصله و استقلال تقریبی عالم از خداوند است (۱۱، ص: ۳)، اما دیدگاه مولانا پذیرفتنی تر است.

۷.۳.۲.۴. نظریه‌ی جبران: برخی از متکلمان با قبول اصل شرور، سعی دارند با طرح نظریه‌ی «عوض» و «انتصاف»، سازگاری آن را با حکمت و عدالت الاهی ثابت کنند، بدین صورت که برخی از شرور در این دنیا گریبان‌گیر انسان می‌گردد و انسان نقشی در ایجاد آن‌ها ندارد، مثلاً ناشی از اعمال و رفتار او نیست، بنابراین خود او مسؤول به وجود آمدن آن‌ها نیست. چنین شروری را خداوند در عالم آخرت جبران خواهد کرد، به طوری که انسان راضی خواهد شد و آرزو می‌کند کاش در دنیا به بلاهای بیش‌تری گرفتار شده بود. پس اگر تنها این دنیا را در نظر بگیریم، شرور با عدالت خداوند سازگار نیست، اما اگر عالم آخرت و مسأله‌ی جبران شدن در آن‌جا را در نظر بگیریم، نهایت عدل خواهد بود. اشعار مولانا نیز این دیدگاه را تأیید می‌کند:

حَقَّت الجَنه بمكروها تننا حَقَّت النيران من شهواتنا

(۳۸، ص: ۲۵۴)

از امیر المؤمنین نقل شده است که پیغمبر(ص) می‌فرماید: بهشت با مکروهات احاطه شده یا مملو از ناملازمات است و دوزخ با شهوات؛ یعنی بهشت از آن کسانی است که در این دنیا متحمل ناراحتی و مکاره بوده‌اند و دوزخ از آن کسانی است که در این دنیا اسیر شهوات حیوانی بوده‌اند (۱۲، ص: ۳۷۶).

هم‌چنین در تأیید این دیدگاه، داستانی در مثنوی نقل شده است: زنی بود که هر سال پسری می‌زایید که بیش از شش ماه عمر نداشت. گاهی هم در ماه سوم یا چهارم می‌مرد. آن زن ناله‌ها و افغان‌ها می‌کرد که ای خدا، نه ماه بار سنگین فرزند را در شکم می‌کشم و سه ماه خوشحال می‌شوم، پس از سه ماه، آن نعمت مانند رنگین‌کمان، که عمری کوتاه دارد، از دستم می‌رود. آن زن پیش مردان الاهی می‌رفت و درباره‌ی درد هراس‌آورش فریادها می‌زد و شکایت‌ها می‌کرد. بدین سان، بیست فرزند زایید و همه‌ی آن‌ها را زیر خاک سپرد و آتشی در جانش شعله‌ور بود.

شبی در عالم رؤیا، بهشت برای او نمودار گشت و باغ سبز و خرم و بدون تنگی و بدون منتهی مقابل دیدگانش جلوه نمود ... خلاصه آن زن در آن رؤیای عالی مست شد و آن تجلی‌گاه اعلی او را از خود بی خود کرد. در رؤیا می‌دید که در قصری سر به آسمان افراشته، نام او را ثبت کرده‌اند و او توانست نام خویش را بخواند. سپس به او نوید دادند که این نعمت از آن اوست، زیرا در جانبازی صدق و صفایی داشته است. آری، خدمت بسیار لازم است تا از آن نعمت عظمی بهره‌ور گردی ... زن می‌گوید: پروردگارا تا صد سال دیگر، بلکه بیش از آن، تا هر مدت که بخواهی، باردارم ساز و خونم بریز؛ من در مقابل پاداشی که هم‌اکنون می‌بینم، تن به رضایت خواهم داد. آن زن کم‌کم پیش‌تر رفت و فرزندان خود را مشاهده کرد، آن‌گاه حق فرمود: این فرزندان بنا به مشیت من از تو جدا شدند، ولی از تو جدا نشده‌اند. تو خود حاضر نبودی که خون اضافی و زائد بدنت را با نیش‌تر از بدنت دفع کنی، به ناچار آن خون اضافی به صورت خون‌ریزی بینی از تو دفع شد تا از تب و بیماری نجات یابی (۱۲، صص: ۳۵۶-۳۵۷).

| | |
|----------------------------------|--|
| آن زنی هر سال زاییدی پسر | مبیش از شش مه نبودی عمر ور |
| یا سه مه یا چهار مه گشتی تباه | نناله کرد آن زن که افغان ای اله |
| نه مَهَم بار است و سه ماهم فرح | نعمتم زود تر رو از قوس قزح |
| پیش مردان خدا کردی نغیر | زین شکایت آن زن از درد نذیر |
| بیست فرزند این چنین در گور رفت | آتشی در جانشان افتاد تفت |
| تا شبی بنمود او را جنتی | باقی ای سبزی رخی بی ضنتی ^{۱۳} |
| حاصل آن زن دید آن را مست شد | زان تجلی آن ضعیف از دست شد |
| دید در قصری نوشته، نام خویش | آن خود دانستش آن محبوب کیش |
| بعد از آن گفتند: کاین نعمت وراست | کاو به جانبازی به جز صادق نخاست |
| خدمت بسیار می‌بایست کرد | مر تو را تا برخوری زین چاشت خورد |
| چون تو کاهل بودی اندر التجا | آن مصیبت‌ها عوض دادت خدا |
| گفت یا رب تا به صد سال و فزون | این چنینم ده بریز از من تو خون |
| اندر آن باغ او چو آمد پیش پیش | دید در وی جمله فرزندان خویش |
| گفت از من گم شد از تو گم نشد | بی دو چشم غیب کس مردم نشد |
| تو نکردی فصد و از بینی دوید | خون افزون تا ز تب جانت رهید |

(۳۸، ص: ۴۹۰)

مدت برخورداری از نعمت‌های این جهان کوتاه است. نعمت آن جهان چون کوه و نعمت این جهان چون کاه است. تا کسی از آن نعمت آگاه نشده، این جهان را بزرگ و

روی کردهای مختلف به مسأله‌ی شر و حل این مسأله به کمک عشق الاهی ... ۵۵

مایه‌ی تسلی می‌پندارد و اگر از دستش رفت، فریاد و فغان برمی‌دارد، اما اگر دریچه‌ای از آن جهان به رویش گشوده شد، خواهد دید آن چه را مایه‌ی خوشحالی می‌پنداشت برابر آن چه خواهد داشت بسیار اندک است، که «ما عندکم ینفد و ما عند الله باقی» (نحل/۹۶) (۲۲، ص: ۵۲۱).

این داستان به خوبی بیان می‌دارد که برخی از شرور ناشی از اعمال بندگان است، چنان که که زن از آن جا که در التجا به درگاه خداوند کاهل بود دچار سختی شد و از سوی دیگر، این داستان به خوبی جبران شدن ناملایمات در آخرت را بیان می‌دارد، به طوری که زن با دیدن بهشت و فرزندان خود در آن، آرزو کرد صد سال دیگر نیز گرفتار چنین سختی گردد.

۴.۲.۳.۸. رنج موجب رحمت: رنج موجب تضرع است و تضرع سبب‌ساز رحمت.

پس رنج مایه‌ی رحمت است.

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

(۳۸، ص: ۲۷۲)

۴.۲.۳.۹. رنج رهنمای طلب: رنج ما را به طلب رهنمون می‌کند و طلب به

وصل: «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 ...» (۴۰، ص: ۲۰).

۴.۲.۳.۱۰. شر امتحان الاهی: مولانا یکی از حکمت‌های درد و رنج را امتحان

الاهی می‌داند. از آن جا که در این جهان، حق و باطل با هم آمیخته شده است، برای جدا کردن این دو از هم، به محکی نیاز است که این محک درد و رنج است:

| | |
|--------------------------------|---|
| حق تعالی گرم و سرد و رنج و درد | بر تن ما می‌نهد ای شیر مرد |
| خوف و جوع و نقص اموال و بدن | جمله بهر نقد جان ظاهر شدن |
| این وعید و وعدها انگیخته است | بهر این نیک و بدی کامیخته است |
| چونکه حق و باطلی آمیختند | نقد و قلب اندر حرم‌دان ^{۱۳} ریختند |
| پس محک می‌بایدش بگزیده‌ای | در حقایق امتحان‌ها دیده‌ای |

(۳۸، ص: ۳۰۲)

در واقع، آزمایش برای معرفت انسان به نفسش می‌باشد، زیرا خداوند با علم مطلق

خود، همه را می‌شناسد. مولانا نیز فلسفه‌ی آزمایش را این گونه بیان می‌کند:

آن خدا را می‌رسد کاو امتحان
پیش آرد هر دمی با بندگان
تا به ما، ما را نماید آشکار
که چه داریم از عقیده در سرار
(همان، ص: ۵۷۲)

۵. بحث و نتیجه‌گیری

از آن‌چه گفتیم، نتیجه می‌گیریم که بیش‌تر پاسخ‌های فیلسوفان به مسأله‌ی شرور برای حل کردن این مسأله کافی نیست، زیرا شرور موجب پیدایش مشکلات عاطفی برای بشر در رابطه با خداوند می‌گردد و این‌که او بداند شر نسبی است یا شر عدمی است و به علت نیاز ندارد یا منسوب به خداوند نیست، نهاد ناآرام او را آرام نمی‌کند. مولانا وجود شرور را می‌پذیرد، البته در بعضی اشعارش، به نسبی بودن برخی از شرور اشاره می‌کند.

او برخی از شرور را ناشی از گناه می‌داند که طرز برخورد با آن‌ها توبه و استغفار است. این مربوط به شرور اخلاقی است که محل بحث ما نیست و برخی دیگر را ناشی از عشق خداوند به بنده می‌داند و فلسفه‌ی وجودی آن‌ها را بیان می‌کند. از سوی دیگر، رابطه‌ی مطلوب بشر نسبت به خداوند از منظر مولانا، عاشقانه است. عاشق پروردگار هیچ چیز را شر نمی‌بیند، زیرا درخواست معشوق است. بنابراین راه حل نهایی مسأله‌ی شرور از طریق جهان‌بینی مولانا و عشق الاهی حاصل می‌گردد. اگر بخواهیم دیدگاه مولانا را با دیدگاه منکرین وجود خداوند به لحاظ معرفت‌شناختی مقایسه کنیم، ملاحظه می‌کنیم که مخالفان وجود خدا نمی‌توانند از طریق وجود شرور، منطقاً به نفی خداوند برسند و حدیث‌تر آن است که این شرور، خود، بخشی از برنامه‌ی خداوند برای کمال انسان است. با این وصف، مخالفان وضع معرفتی نیرومندی نخواهد داشت و به نظر می‌رسد که تحلیل مولوی از آنان نیرومندتر است؛ زیرا مولانا از معناداری هستی شروع می‌کند و می‌کوشد برای بخش به ظاهر بی‌معنای آن، یعنی شرور، معنایی ارائه کند و یا عمل آن را به خداوند منسوب کند، حال آن‌که مخالفان از بی‌معنایی بخشی از هستی، یعنی شرور، می‌خواهند بی‌معنایی کل هستی را نتیجه بگیرند و در نهایت نیز معضل شر را حل‌نشده رها می‌کنند. زیرا با نفی خدا، شر از میان نمی‌رود، بلکه معنای خود را از دست می‌دهد و به امری عبث تبدیل می‌شود. بنابراین دیدگاه مولوی مقبول‌تر و پذیرفتنی‌تر است.

یادداشت‌ها

- 1- David Hume
- 2- J. L. Mackie
- 3- Alfred North Whitehead
- 4- John Stuart Mill
- 5- Baruch de Spinoza
- 6- Gottfried Wilhelm Leibniz
- 7- St Augustine
- 8- John Hick

- ۹- قد جفّ القلم بما هو كائن: قلم قضا و قدر آن چه را به تحقق خواهد پیوست نوشته و کارش تمام است (۱۴، ص: ۴۱۳).
- ۱۰- درشت، ستبر
- ۱۱- فربه
- ۱۲- بخل شدید
- ۱۳- کیسه‌ای چرمی که در آن، پول و اشیای دیگر گذارند.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۳۶۳)، الشفاء (الاهیات)، با مقدمه و تحقیق ابراهیم مذکور، ج ۱، تهران: ناصر خسرو.
۳. _____، (۱۳۸۵)، الاهیات نجات، ترجمه و شرح سید یحیی یشربی، قم: بوستان کتاب.
۴. اسلامی، حسن، (۱۳۸۵)، «مثنوی و مسأله‌ی رنج انسانی»، ماهنامه‌ی معارف، ش ۳۸.
۵. اکبر زاده، حوران، (۱۳۸۳)، «مسأله‌ی شر از نظر جی. ال. مکی و فلاسفه‌ی اسلامی»، مشکوه النور، ش ۳۴ و ۳۵.
۶. ایمان پور، منصور، (۱۳۸۵)، «کاملیت جهان موجود و مسأله‌ی شر در اندیشه‌ی ابن سینا و ملاصدرا»، تبریز، دانشکده‌ی ادبیات و علوم انسانی، ش ۱۹۹.
۷. بهشتی، احمد، (۱۳۸۶)، تجرید (شرح نمط هفتم از کتاب الاشارات و التنبیهات)، قم: بوستان کتاب.

۸. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۶)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ج ۱، تهران: طرح نو.
۹. پلانیتنجا، الوین، (۱۳۷۶)، *فلسفه دین (خدا/ اختیار و شر)*، ترجمه‌ی محمد سعیدی‌مهر، قم: مؤسسه‌ی فرهنگی طه.
۱۰. تبار صفر، صفر، (۱۳۸۴)، «مسأله‌ی شر»، معرفت، ش ۸۸.
۱۱. جان نثاری، محبوبه، (۲۹ دی ۱۳۸۷)، «مسأله‌ی شر از نظر جان هیک، خلأ خیر مطلق در جهان اضداد»، تهران: روزنامه‌ی جام جم.
۱۲. جعفری، محمدتقی، (۱۳۶۶)، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی جلال‌الدین محمد بلخی*، ج ۸ و ۱۲، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، *رحیق مختوم*، ج ۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۴. جی. وین رایت، ویلیام، (۱۳۷۳)، «مسأله‌ی شر»، ترجمه‌ی ابراهیم سلطانی، کیان، ش ۱۷.
۱۵. حلی، جمال‌الدین، (۱۳۸۸)، *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، ترجمه‌ی علی شیروانی، ج ۱، تهران: انتشارات دارالعلم.
۱۶. راغب اصفهانی، حسین ابن محمد، (۱۳۸۴)، *مفردات الفاظ القرآن*، قم: انتشارات ذوی القربی.
۱۷. رضایی، عبدالکریم، (۱۳۸۳)، «بازکاوی نظریه نیستی‌انگاری شر»، مشهد: الاهیات و حقوق، ش ۷ و ۸.
۱۸. سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۴۱۱ ه. ق)، *المحاضرات فی الاهیات*، قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
۱۹. سعیدی‌مهر، محمد، (۱۳۷۶)، «دادورزی و تقریری نواز مسالاهی شر»، نقد و نظر، ش ۱۰.
۲۰. سنایی، محمود ابن احمد، (۱۳۸۷)، *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*، تصحیح محمدتقی مدرس رضوی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۲۱. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۳)، *حکمه الاشراق*، ترجمه‌ی دکتر سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.
۲۲. شهیدی، جعفر، (۱۳۷۳)، *شرح مثنوی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. صادقی، هادی، (۱۳۷۴)، «شر ستیزی»، کیان، ش ۲۶.
۲۴. صدرالمآلهین شیرازی، ملاصدرا، (۱۳۸۳)، *ترجمه‌ی اسفار*، ج ۱ و ۷، ترجمه‌ی محمد

خواجه‌ی، تهران: انتشارات مولی.

۲۵. _____، (۱۳۸۳)، ترجمه‌ی شرح اصول کافی، کتاب عقل و

جهل، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۲۶. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۵۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج: ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی.

۲۷. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۸۶)، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۳، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.

۲۸. عابدی شاهرودی، علی، (۱۳۷۲)، «نظریه نیستی انگارانه شر»، کیهان اندیشه، ش ۴۹.

۲۹. قدردان قراملکی، محمد حسن، (۱۳۷۷)، خدا و مسأله شر، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم.

۳۰. _____، (۱۳۷۶)، «مسأله‌ی شر از دیدگاه متکلمان»، نامه‌ی مفید، ش ۱۱.

۳۱. _____، (۱۳۷۶)، «مسأله‌ی شر ادراکی در حکمت متعالیه»، نامه‌ی مفید، ش ۹.

۳۲. قراگزلو، محمد، (۱۳۷۷)، «خیر و شر در حکمت متعالیه»، خرد نامه صدرا، ش ۱۲.

۳۳. کاپلستون، فردریک چارلز، (۱۳۸۶)، تاریخ فلسفه، ترجمه‌ی غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۴. کالین، ابراهیم، (۱۳۸۵)، «چرا حیوانات یکدیگر را می‌خورند؟ نظر ملاصدرا درباره‌ی بهترین جهان ممکن»، مکتب ملاصدرا و فلسفه‌های غربی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۳۵. کریمی، سودابه، (۱۳۸۴)، بانگ آب (دریچه‌ای به جهان‌نگری مولانا)، تهران: نشر شور.

۳۶. مصباح یزدی، محمد تقی، (۱۳۷۹)، آموزش فلسفه، ج ۲، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل سازمان تبلیغات اسلامی.

۳۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۴)، عدل الاهی، تهران: انتشارات صدرا.

۳۸. مک کورد آدامز، ماریلین، (۱۳۸۰)، «مشکل شر»، ترجمه‌ی ناهید حجازی، نامه‌ی فلسفه، ش ۱۱.

۳۹. مولوی، جلال الدین محمد ابن محمد، (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، تهران: ققنوس.

۴۰. _____ ، (۱۳۷۵)، کلیات شمس، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: نشر راد.

۴۱. _____ ، (۱۳۵۸)، *فیه ما فیه*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر.

۴۲. _____ ، (۱۳۷۲)، *فیه ما فیه*، ویرایش جعفر مدرس صادقی، تهران: مرکز نشر.

۴۳. نصری، عبدالله، (۱۳۸۶)، *فلسفه‌ی آفرینش*، قم: دفتر نشر معارف.

۴۴. هیک، جان، (۱۳۷۲)، *فلسفه دین*، ترجمه‌ی بهرام راد، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

45. Brummer, Vincent, (1991), *The Model of Love*, United States: Cambridge University Press.

46. Routledge, John Kekes, (1998), *Encyclopedia of Philosophy*, United States: Oxford University Press.

47. Plotinus, *Enneads*, (1962), *Essential Plotinus*: tr, Stephen Mackenna, London: Faber and Faber.