

مجله پژوهش های اسلامی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال سوم، شماره پنجم، زمستان ۱۳۸۸

نقد پاسخ فیلسوفان به مسأله شر (مبتنی بر نیست انگاری)*

محمد سلطانی

دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث

دانشگاه آزاد اسلامی واحد اراک

چکیده

از اساسی ترین مباحث فلسفی-کلامی که در ادیان و مکتب های گوناگون مطرح بوده و هست، مسأله شر می باشد. فلسفه مشاء چه در سنت یونانی و چه در حوزه اسلامی و در پی آن حکمت متعالیه، سعی بسیار در پاسخ گویی به این شبهه داشته است. پایه اصلی این پاسخ، نظریه «نیست انگاری شر» می باشد. نگارنده بر این باور است که پاسخ فیلسوفان مبتنی بر نیست انگاری با نقدهایی روبروست. مقاله حاضر ابتدا به اجمال، پاسخ فیلسوفان را بازگو می کند و سپس، به طرح نقدها و اشکالات آن می پردازد.

واژگان کلیدی

شر، نیست انگاری، عدم، نظام احسن، شرور وجودی، ترک عنایت، تقدیر.

* تاریخ دریافت مقاله : ۱۳۸۷/۱۰/۱۶ تاریخ پذیرش : ۱۳۸۸/۸/۱۷

نشانی پست الکترونیک نویسنده: msr600@gmail.com

بخش اول

۱- مقدمه

شاید بسیاری از مباحث مطرح شده در کلام و فلسفه در همان چهارچوب علمی و نظری خویش بمانند و همواره دستمایه ای برای اندیشه وران و نظرسنجان باشند؛ مسایلی مانند اصالت وجود یا ماهیت، تعلق علم الهی به حوادث، قدم یا حدوث زمانی عالم و... ولی گاه مسأله ای کلامی یا فلسفی به جامعه پا می گذارد و در ذهن و دل بسیاری از مردم ریشه می دواند. مسأله شرّ نیز از این دست مباحث است؛ از دیرباز، بشر با رنج، سختی، زشتی و دژکامی روبرو بوده و چون در صدد رهایی از این ناملايمات بر آمده، با این پرسش اساسی روبرو شده که سرچشمه بدی و شرّ کجاست؟! این مسأله تا بدانجا پر دامنه و تأثیرگذار بوده است که می توان آن را پایه تفکر ثنوی دانست. عالمان و مبلغان مسیحی نیز که آفریدگار جهان را یکسره مهربانی و خیرخواه می دانستند، در تکاپوی پاسخ گویی بدین پرسش بوده و هستند که با وجود خداوند توانای دانای خیرخواه چگونه شر و زشتی پدید می آید؟! این پرسش در جهان اسلام نیز مباحثات بسیاری را موجب شده است؛ فیلسوفان، متکلمان و اهل حدیث هر یک به گونه ای در صدد پاسخ گویی برآمده اند. این پرسش از دیوار مدارس پافراتر نهاده و به کوچه و بازار آمده و چه بسیار شاعران و ادیبان را می توان یافت که به اشاره یا تصریح، مسأله شر و پاسخ های آن را مطرح نموده اند. بی گمان مسأله شر می تواند همچون ابری سیاه بر اعتقاد آدمیان به پروردگار جهانیان سایه افکند و بدبینی و کژپنداری ملحدانه را جایگزین نور خداآواری و ایمان نماید. و اینک مسأله شرّ، کلیدی ترین و محوری ترین دستمایه الحاد به شمار می رود تا آنجا که آن را بزرگ ترین مسأله علیه خدا و پناهگاه الحاد نامیده اند.^۱ ملاصدرا نیز شبهه شرّ را ریشه تمام شبهات شیطانی می داند، وی می نگارد:

«فهذه شبهة قویة صدرت من ابلیس عظیم الکید و التلبیس... اذ هی من خطوات سلوک الشیطان و سبلها و هی اصل الشبه الذایعه و بذرها و ماده نبتها فیما بین الخلیقه» (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ۲۷۶).

«پس این شبهه ای قوی است که از اهریمن پرفریب و نیرنگ سرچشمه گرفته است... زیرا این شبهه از گام های مسیر و راه های شیطان است و ریشه و بذر شبهه های پخش شده بین مخلوقات است.»

عموم فیلسوفان و متکلمان در صدد پاسخگویی به این شبهه برآمده اند، گام اول در طرح این مسأله و پاسخ از آن تعریف شرّ است.

۲- تعریف شرّ

در دیدگاه فیلسوفان، وجود خیر است و شرّ، نیستی و فقدان. ابن سینا می نویسد:

«والشرّ بالذات هو العدم و لا کلّ عدم بل عدم مقتضی طباع الشیء من الکمالات الثابتة لنوعه و طبیعته» (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۶۷۰).

«شرّ به ذات خود همان نیستی است و نه هر نبود، بلکه نبود کمالی است که چیزی در نوع یا طبیعت خویش مقتضی آن باشد».

ملاصدرا نیز می نگارد:

«الشرّ المصطلح علیه فقد ذات الشیء او فقد کمال من الکمالات التی یخصّه من حیث هو ذلك الشیء بعینه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۵۸/۷).

«شرّ در اصطلاح نبود ذات چیزی یا نبود کمالی از کمالات ویژه آن چیز است».

در توضیح این تعریف به قتل مثال زده اند؛ در جریان یک قتل، عوامل متعددی وجود دارد: برندگی تیغ، نرمی و اثرپذیری بدن انسان، روان بودن خون، قدرت بدنی قاتل و خارج شدن روح مقتول از بدن وی. حال اگر کسی قتل را شرّ می داند، به چه جهت است؟! برندگی نه تنها شرّ نیست، بلکه برای تیغ مناسب و پسندیده است، همچنین، نرمی بدن، جریان خون و قدرت بازو هیچ یک از این ها شرّ نیستند، بلکه تنها جهت شرّ بودن قتل، همانا نفی حیات از مقتول است؛ بنابراین، آنچه موجب شرّ و بدی می شود، همواره حیثیتی عدمی است.

۳- بسط نظریه نیست انگاری

نیست انگاری شرّ در درجه اول به افلاطون نسبت داده می شود؛ میرداماد و پس از او حاجی سبزواری بدین نسبت تصریح کرده اند.^۲ ولی از این انتساب هم که بگذریم، این نظریه عمومی ترین و رایج ترین پاسخ به نظریه شرّ بوده و هست. فارابی می نگارد:

«الخیر بالحقیقه هو کمال الوجود و هو واجب الوجود والشرّ عدم ذلك الکمال» (فارابی، ۱۱۲).

«خیر در حقیقت کمال وجود است و آن واجب الوجود است و شرّ نیستی این کمال است».

همچنین، ابن سینا، بهمنیار^۳، میرداماد^۴ و ملاصدرا بر این نظریه تأکید کرده اند و حاجی سبزواری نیز سروده است:

و الشرّ اعدامٌ فکُم قد ضلّ من یقولُ بالیزدان ثمّ الأهرمن

(سبزواری، ۵۲۸/۳).

«و شرّ نیستی هاست، پس چه بسیار گمراه است کسی که یزدان و اهریمن را می پذیرد».

انعکاس نظریه نیست انگاری شرّ در متکلمان نیز به روشنی مشهود است، فخر رازی می نگارد:

«و اعلم ان الشرّ بالذات هو عدم ضروریات الشیء و عدم منافعه مثل عدم الحیاه و عدم البصر» (رازی، ۵۴۸/۲).

«بدان که شرّ به ذات خود نبود ضروریات و منافع چیزی است، مانند نبود زندگی و نبود بینایی».

خواجه نصیر طوسی نیز می نویسد:

«انّ الشرّ فی ماهیته عدم وجود او عدم کمال لموجود من حیث انّ ذلك العدم غیر لائق به او غیر مؤثر عنده و انّ الموجودات لیست من حیث هی موجودات بشرور» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۳۲۱/۳).

«همانا شرّ در ماهیت خود، نیستی یا نبود کمالی برای موجودی است، از آن جنبه که آن نیستی سزاوار آن چیز نباشد و موجودات از آن جهت که موجودات هستند، شرّ نخواهند بود».

علامه حلی می نگارد:

«الشرّ امرٌ عدمی لا تحقّق له و الوجود هو الخیر». (حلی، ۵۶۹).

«شرّ امری عدمی است و تحقیقی ندارد و وجود خیر است».

علامه طباطبایی نیز در مقام یک مفسّر می نویسد:

«انّ السیئات اعدامٌ و بطلاناتٌ غیر مستندة الی الله سبحانه الذی هو الخالق المفیض للوجود» (طباطبایی، ۱۹۶/۲).

«همانا بدی ها، نیستی ها و باطل هایی هستند که به خداوند مستند نیستند؛ خدایی که همو آفریننده و بخشنده هستی است».

نیست انگاری شرّ به منزله یک سنّت درمی آید و به کلام یهودی، مسیحی و فلسفه قرون وسطایی نیز وارد می شود. متکلم مشهور یهودی، موسی بن میمون بر همین عقیده است.^۵ سنّت اگوستین و توماس آکویناس از نخستین مدافعان دیانت مسیح نیز در برابر شبهه شرّ و ادیان ثنوی رایج در اروپا، نظریه عدمی بودن شرّ را مطرح کردند.^۶ بعدها نیز لایب نیتس در رساله تئودیهسه که در موضوع عدل الهی و توجیه مسأله شرّ نگاشت، تصریح کرد: «شرّ امری عدمی است و امر عدمی فاعلی ندارد» (نقل از کتاب خدا و مسأله شرّ، ۴۹).

۴- مقدمات تکمیلی نظریه نیست انگاری

عدمی دانستن شرّ، گام ابتدایی و مقدمه نخستین حل مشکل شرّ است، این اندیشمندان بر این باورند که هر آنچه ما شرّ می پنداریم در واقع مشتمل بر یک وجه عدمی است که آن وجه عدمی موجب شده که آن چیز را شرّ بدانیم؛ آتش شرّ نیست، آتش نور دارد، گرما دارد، سوزندگی نیز دارد، این ویژگی ها به خودی خود بد نیستند، بلکه کاملاً بجا و مناسبند، ولی از آنجا که آتش سلامت و حیات جانداران را نفی می کند و از میان می برد، شرّ تلقی می شود، پس شرّ همواره وجه عدمی است و عدم نیز فاعل نمی خواهد، نیستی مستند نمی طلبد!

حال اگر از آنان پرسیم: آیا خداوند می توانست این چیز را به گونه ای بیافریند که این وجه عدمی را نداشته باشد؟ آتشی بیافریند که گرمابخش و دارای نور باشد، ولی سلامت و حیات را به خطر نیندازد؟

پاسخ چنین است که این وجه عدمی، از ذات آن چیز جدایی نمی پذیرد، آتش اگر می خواهد آتش باشد، باید گدازنده باشد و گرنه دیگر آتش نیست. این سینا در این باره می نگارد:

«فاذا برى عن هذا فقد جعلت غير نفسه فكأن النار جعلت غير النار» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۳/۳۲۸).

«اگر از این وجه عدمی جدا شود، پس غیر از خودش شده است، پس گویی آتش، غیر آتش شده است».

در دیدی کلی تر، خداوند هر موجودی را که بیافریند، آن موجود ممکن الوجود خواهد بود و این مخلوق ممکن الوجود خالی از وجه عدمی و نقص ذاتی نخواهد بود، زیرا واجب الوجود و کمال مطلق تنها خداست، پس هر آفرینشی قطعاً مشتمل بر وجوه عدمی و شرور خواهد بود. ابن سینا می نگارد:

«الممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضاً لأنه ذاته بذاته لا يجب الوجود بذاته بذاته تحمل العدم و ما احتمال العدم بوجه ما فليس من جميع الجهات بريئاً من الشرّ و النقص». (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۳۵۶).

«ممکن الوجود به ذات خود خیر محض نیست، زیرا به خودی خود وجود را در پی ندارد و آنچه به وجهی نیستی را بپذیرد، پس از همه جهات از شرّ و نقص پاک نیست».

بر این اساس، از آنجا که هر ممکنی ماهیتی دارد، پس وجود او حدّ و مرزی خواهد داشت و خارج این حدّ وجودی، وجوه عدمی و کاستی های ذاتی است که خاستگاه شرور خواهد بود. میرداماد در بیان این مطلب می نویسد:

«الشّرّیه لا یصحّ استنادها الا الی عدم عله وجود الخیر من جهة قصور طباع الامکان او نقصان استعداد المادة القابله» (میرداماد، ۱۴۹).

«شرّ را نمی توان به چیزی استناد داد جز به نبود علت خیر، از آن جهت که طبع ممکن کوتاه است و استعداد ماده قابل، ناقص است».

حال اگر پرسش شود که اصولاً چه لزومی داشت که خداوند چیزی را بیافریند که مشتمل بر وجه عدمی باشد تا سرچشمه شرّ و زشتی در جهان پیدا شود؟

در پاسخ به این پرسش، نظریه تقسیمی منسوب به ارسطو مطرح می شود؛^۷ چیزها نسبت به خیر و شرّ بودن پنج حالت منطقی دارند: اول آنچه خیر محض است و هیچ شرّی در او راه ندارد که این تنها خداوند است که وجود مطلق است و هیچ وجه عدمی در او نیست. دوم آنچه خیر او بر شرّ او غلبه دارد. سوم آنچه خیر و شرّ او برابر است. چهارم آنچه شرّ او بر خیرش فزون تر است و پنجم آنچه شرّ محض است و هیچ خیری در او نیست.

خداوند آنچه را که خیر و شرّ آن مساوی است و یا شرّ آن بر خیرش غلبه دارد، نمی آفریند، همچنین، آنچه شرّ محض است نیز قابل آفرینش نیست؛ زیرا شرّ محض یعنی عدم محض و عدم مطلق نمی تواند لباس وجود بپوشد.

قسم دوم باقی می ماند، یعنی آنچه که خیرش بیشتر از شرّش است، نیافریدن این قسم از جود و فیض خداوند به دور است؛ پس خداوند چنین موجوداتی را می آفریند؛ آتش را خلق می کند، آتشی که در کنار حرارت

مطبوع، پختن غذا، روشنایی، ذوب فلزات و فواید پرشمار دیگر، البته موجب آتش سوزی، جراحی و مرگ نیز می شود! ابن سینا در شرح این مطلب می نویسد:

«برخی امور ممکن، آن گونه اند که رواست وجودشان پاک از شرّ و خلل و فساد باشد و از ممکنات اموری است که فضیلت آن برتری دارد، ولی هنگام حرکت ها و برخورد متحرک ها شرّی بر آنان عارض می شود و در این قسمت اموری خواهد بود که مطلقاً شرّ است یا شرّ در آن غلبه دارد و اگر بخشنده مطلق، مبدأ فیض وجود خیری باشد، وجود قسم اول و قسم دوم به فیض، واجب است و مثال این آتش است...» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۳/۳۱۹).

دیگر فلاسفه نیز که بر پایه نیست انگاری به پاسخ گویی شبهه شرّ پرداخته اند، متعرض این تقسیم شده اند. شهید مطهری بدین نکته تصریح می کند که تنها عدمی دانستن شرّ راه گشای مسأله نخواهد بود، وی می نگارد:

«مسأله عدمی بودن شرور به تنهایی برای حلّ مشکل عدل الهی کافی نیست، قدم اول و مرحله اول است. نتیجه ای که بالفعل از این بحث گرفته می شود، این است که هستی دو نوع نیست... ولی از دیدگاه عدل الهی، مسأله شرور مشکل دیگری دارد؛ از این نظرگاه، سخن در دوگانگی اشیاء نیست، سخن در این است که خواه اشیا دو گونه باشند یا یک گونه؛ چرا نقص و کاستی و فنا و نیستی در نظام هستی راه یافته است؟» (مطهری، ۱۵۴).

هر چند برخی پنداشته اند که عدمی دانستن شرّ از سویی و نسبی دانستن شرّ بر اساس تقسیم پنج گانه، دو راه حلّ مستقلّ برای شبهه شرّ است، ولی چنین نیست. نیست انگاری شرّ، پرسش را قطع نمی کند و شبهه را پاسخ نمی دهد؛ بلکه چنان که گذشت، جای این سؤال باقی می ماند که چرا خداوند موجودات امکانی را آفرید که بر وجوه عدمی و کاستی های ذاتی مشتمل باشند.

تمسّک به تقسیم پنجگانه فوق در حلّ شبهه شرّ، مبتنی بر یک مقدمه مخفی است و آن مقدمه پوشیده همانا اثبات «نظام احسن» می باشد؛ زیرا بنا بر این تقسیم، خداوند تنها ممکناتی را آفریده است که کمترین مقدار شرّ را در برابر بیشترین مقدار خیر به همراه داشته باشند. نظریه نظام احسن مورد اتفاق فلاسفه و متکلمان است، ملاصدرا می نگارد:

«لا شبهه لأحد من اهل التحقيق في ان نظام العالم على هذا الوجه اشرف
النظامات الممكنه وافضلها بحيث لا يتصور فوقه نظام آخر و هذا ثابت محقق عند
الكلّ و الحكيم والمتكلم متفقان فيه» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹۱/۷).

«هیچ تردیدی برای اهل تحقیق نیست که نظام این جهان، بهترین و برترین
سامانه ممکن است، به گونه ای که نظامی بالاتر از آن تصور نمی شود و این
مطلب نزد همه ثابت و تحقیق شده است و فیلسوف و متکلم در آن اتفاق دارند».

بررسی و تحقیق این نظریه و ادله و اشکالات مطرح شده بر آن، از موضوع
این رساله خارج است، تنها بر این نکته تأکید می کنیم که نظریه «نظام احسن» از
پیش فرض های پاسخ فیلسوفان به مسأله شرّ است؛ زیرا فیلسوفان در پی اثبات آن
هستند که شرّ هیچ گاه اصالتاً آفریده نمی شود و آنچه از شرور در قضای الهی
وارد شده، عرض خیرات بسیار بوده است، پس سامانه حاکم بر جهان را برترین
سامانه دانسته اند.

به سخن دیگر، اگر نظریه نظام احسن ثابت نشود، پاسخ فیلسوفان به شبهه شرّ
مبتنی بر نیست انگاری ناتمام خواهد ماند؛ زیرا اگر فرض شود که نظام فعلی
برترین نظام نیست، در نتیجه نظام و ممکنات دیگری فرض خواهند شد که در
قیاس با ممکنات و نظام آفریده شده فعلی، خیرات بیشتر و شرور کمتری را
دربردارند، در حالی که فیلسوفان در پاسخ به شبهه شرّ این مقدمه را درج کرده
بودند که آفرینش به ممکناتی تعلق گرفته است که نسبت به دیگر ممکنات وجوه
خیری آن ها بیش از وجوه شرّی باشد. ملاصدرا در بیانی بر این مطلب تأکید
می کند که باری تعالی همواره مقتضی اشرف ممکنات است نه اخسّ آن ها، وی
می نویسد:

«القیاض المطلق و الجواد الحق لا يقتضى الاخسّ حیثما یمكن الاشرف بل یلزم
من فیض وجوده و مقتضى جوده الاشرف فالاشرف» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۵۳/۶).

«فیض دهنده مطلق و بخشنده به حقیقت، آنجا که برتر ممکن است، فروتر را
اقتضا نمی کند؛ بلکه از فیض هستی او و مقتضای بخشش او برتر و در رتبه بعد باز
برتر است».

بر اساس آنچه گذشت، پاسخ فلاسفه را بار دیگر مرور می کنیم:
* شرّ عدمی است؛ شرّ عدم ذات و یا عدم کمال ذات است.

- * عدم، مستند نمی خواهد و فاعل نمی طلبد.
- * پس شرّ مستند به خداوند نیست.
- * ممکن الوجود خالی از وجوه عدمی نخواهد بود.
- * جهان فعلی، بهترین جهان ممکن است، بیشترین خیر در کنار کمترین شرّ در آن یافت می شود.
- * مقتضای فیض و عنایت الهی، خلقت چنین جهانی است، زیرا نیافریدن آنچه خیرش بر شرّش افزون است، خلاف جود و فیض الهی است.

بخش دوم

پاسخ فلاسفه به مسأله شرّ بر اساس نیست انگاری و نظریه تقسیم شرّ، مورد سه نقد عمده قرار می گیرد.

۱- شرور وجودی

نقد اول آن که فیلسوفان به یکباره همه شرور را عدم و نیستی دانسته اند، در حالی که به وضوح می بینیم که احساس هایی مانند ترس، رنج، درد و حسّ حقارت، که ما آن ها را «شرّ ادراکی» می نامیم، یک حالت وجودی و یک رویداد است؛ بلکه می توان گفت آنچه بیشتر به شبهه شرّ دامن می زند و بر روح و روان انسان تأثیر می گذارد و باور او را به خدای مهربان و دادگر، سست می کند، همین احساس رنج، درد و تلخ کامی است، همین شرّ ادراکی است و همین نوع شرّ است که مورد تأکید فلاسفه و متکلمان معاصر غربی قرار گرفته است. جان هاسپرس می نویسد:

«گفتن این که شرّ سلبی است، نوعی بازی با الفاظ است، من سؤال می کنم که آیا جنگ سلبی است! یعنی فقدان صلح است یا صلح سلبی است! یعنی فقدان جنگ است. هر کدام از این دو را که قبول کنیم، واقعیت هر دو به یک اندازه است... درد و رنج وجود دارد و با پنداشتن اینکه چنین چیزی فقط سلبی است، کمترین کاهشی در آن صورت نمی گیرد» (هاسپرس، ۱۰۹).

از فیلسوفان مسلمان، علامه دوانی بر این نقض تأکید می کند که درد و رنج از جنس علم و ادراک است، پس امری وجودی است، بر این اساس امری وجودی یافته ایم که شرّ است و خیری در آن نیست! ملاصدرا پس از نقل این اشکال از ایشان در صدد جوابگویی برآمده و نوشته است:

«اعلم ان ههنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت و هي منحلّه بعون الله العزيز، تقريره انّ الالم هو نوع من الادراك فيكون وجودياً» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۶۲/۷).

«بدان که در اینجا اشکال سختی است که تا کنون گره آن گشوده نشده است و این گره به کمک خدای پیروزمند، باز می شود. تقریر اشکال این است که درد نوعی ادراک است، پس وجودی می باشد».

حاجی سبزواری در حاشیه این بیان، استدلال برای اثبات وجودی بودن درد را «تطویل مسافت» نامیده است و وجودی بودن درد را بدیهی دانسته است. ملاصدرا در ادامه، احساس درد را از علوم حضوری می شمارد، وی درد را همان حضور علت و ریشه درد -مثلاً تفرّق اعضا- می داند. بر این اساس، هر چند درد نوعی ادراک است، ولی چون حضور امری منافی سلامتی و کمال جسم است، پس به عدم و نیستی بازگشت می کند!

پرواضح است که درد با ریشه درد یکی نیست، ما به وجدان می یابیم که درد، گونه ادراکی است که در پی تفرّق اعضا یا انتفای سلامتی بدن احساس می شود.

مرحوم سبزواری در حاشیه کلام ملاصدرا بر ایشان اشکال کرده است که شما حرکت و مضاف و مانند آن را -که وجود ضعیفی دارند- وجودی می شمارید، حال چگونه دردها را وجودی نمی شمارید؟! علامه طباطبایی نیز در حاشیه خویش، اندراج ادراک حسی در علوم حضوری و وحدت درد و ریشه درد را نمی پذیرد. وی مورد نقضی برای بیان ملاصدرا ذکر می کند و آن درد و ناراحتی حاصل از مرگ دوستان است، بی شک در چنین مواردی احساس ناراحتی یا ریشه آن از قبیل علوم حضوری نیست.

از آنجا که پاسخ ملاصدرا به این نقض اقناع کننده نیست، حاجی سبزواری و علامه طباطبایی در حاشیه خود بر اسفار، اصولاً درد را خیر می شمردند و شرّ بودن آن را انکار می کنند. در برابر این سخن جز به وجدان و دریافت خرد بشری نمی توان پناه برد؛ آیا می توان نمونه ای آشکارتر از درد و رنج برای مفهوم شرّ یافت؟

فلاسفه عموماً خیر را مورد اشتیاق همه، تعریف کرده اند؛ آیا همه به درد اشتیاق دارند یا از آن گریزانند؟

گذشته از این، حتی اگر درد را خیر بشماریم، آیا جهل، ترس، حسّ حقارت و دیگر عقده‌ها و ناراحتی‌های روانی را نیز می‌توان خیر دانست؟ این نقض تا آنجا استوار باقی مانده است که حتی ملاصدرا در آخرین نوشتار خویش یعنی شرح اصول کافی بدین مطلب اعتراف می‌کند که شرّ ادراکی، وجودی است:

«والتحقیق عندی أنّه شرّ بالذات بل شرّ متأكّد... فأفهم ما ذکرناه فأنّه امرٌ عجیب الشأن انساق الیه البرهان اعنی کون ضرب من الوجود شرّاً محضاً... و من هذا القبیل اعنی شرّیه الوجودیه عذاب الجهل المرکّب لکونه مع الادراک» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ۴۱۴/۱).

«تحقیق نزد من این است که آن (شرّ ادراکی) به ذات خود شرّ است، بلکه شری شدید است... پس آنچه گفتیم، بفهم که امری عجیب است که دلیل ما را بدان رسانده است؛ یعنی اینکه نوعی از وجود، شرّ محض باشد... و از این قبیل یعنی شرّ وجودی، عذاب جهل مرکّب است، زیرا همراه با ادراک است».

۲- دور

آن چنان که گذشت، یکی از پیش فرض‌های پاسخ به مسأله شرّ مبتنی بر نیست انگاری، همانا نظریه نظام احسن است. به سخن دیگر، برای آنکه ما به مسأله شرّ پاسخ کاملی بدهیم، باید شرور جهان را کمتر از خیرات بدانیم و این شرور را تابع و لازمه خیرات بدانیم و برای اثبات این مطلب باید ثابت کنیم جهان فعلی بهترین جهان ممکن است.

برای اثبات نظام احسن به دو گونه دلیل پیشینی و پسینی می‌توان متمسک شد. اساس دلیل پسینی بر مطالعه طبیعت و یافتن شگفتی‌های آن است. این دلیل ممکن است اقناعی باشد، ولی از دیدگاه فلسفی تمام نیست، زیرا ما نظام طبیعی دیگری را تجربه ننموده ایم تا سامانه فعلی را با نظام‌های مشابه مقایسه کنیم تا ثابت شود نظام فعلی بهترین نظام است! و اما اثبات نظام احسن بر اساس دلیل فلسفی متوقف بر اثبات خدای قیّاض علی الاطلاق، کامل، دانا و توانای مطلق است؛ زیرا در دیدگاه فیلسوف، نظام احسن جهان همانا فیضان و تجلی نظام احسن متمثل در علم سابق الهی است و به تعبیر حاجی سبزواری، سامانه کیانی ریشه در نظام ربّانی دارد. ۸. ملاصدرا در اثبات این مطلب می‌نویسد:

«اذ قد علمت أنه ذاته تعالى علم بما سواه على احسن الوجوه لكون الصورة العلميه للاشياء هي عين ذاته تعالى فلاشياء قبل وجودها الكوني صور علميه الهيه لها وجود الهى قدوسى و كل وجود الهى بالضروره يكون فى غاية الحسن و البهاء فإذا تحقّق مثال تلك الصور فى عالم الكون و جب ان يكون ابهى و اشرف ما يمكن فى عالم الكون» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۰۷/۷).

«چون دانستی که ذات خداوند جز خود را به بهترین گونه می داند، زیرا صورت علمی چیزها عین ذات خداوند است؛ چون چیزها پیش از وجود این جهانی، صورت های علمی الهی هستند که وجودی الهی و قدسی دارند و هر وجود الهی به ضرورت در نهایت زیبایی و نور است. پس اگر این صورت های الهی در جهان وجود، ثابت شود، لازم است که شریف ترین و نورانی ترین چیزها در جهان امکان باشد.»

همچنین، در تفسیر خویش، ذیل آیه ششم سوره سجده می نگارد:

«فان ذاته لما كان فى غاية الجلاله و العظمه و كل الموجودات نتائج ذاته و اشعه انوار صفاته فيكون فى غاية مايمكن من الحسن و الجمال و الكمال» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ۵۳/۶).

«چون ذات او در نهایت جلالت و عظمت است و همه موجودات نتایج ذاتش و پرتوهای نورهای صفایش هست، پس همه در نهایت نیکویی و زیبایی و کمال ممکن هستند.»

بیشتر نیز ابن سینا در این خصوص نوشته بود:

«انّ تمثّل النظام الكلى فى العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه فى تفاصيله» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ۱۵۰/۳).

«همانا از شکل گیری نظام کلی در علم سابق همراه با وقت سزاوار و لازم آن، همین سامانه جهان به ترتیب و به تفصیل خویش فیضان پیدا می کند.»

از آن سو نیز هر چند وجود خداوند را با ادله ای همچون برهان صدیقین یا نظم ثابت کنیم، ولی انتاج کامل این براهین و اثبات وجود خداوند دانا و توانا و دادگر مطلق متوقف بر پاسخگویی به مسأله شرّ است. به تعبیر دیگر، هر چند دلالت ادله اثبات باری تعالی متوقف بر پاسخگویی به شبهه شرّ نیست، ولی آن ادله مانند مقتضی هستند و شبهه شرّ مانند مانع است و تا این مانع برداشته نشود و

گره این شبهه گشوده نگردد، اثبات وجود خداوند با صفات؛ علم، قدرت، خیرخواهی و عدالت مطلق، تمام نخواهد بود.

بنابراین، پاسخ به مسأله شرّ مبتنی بر نیست انگاری محتوا بر دور است؛ تقریر این دور به طور خلاصه چنین است.

پاسخ فیلسوفان به مسأله شرّ؛

شرّ عدمی است و شرور عالم اندک است و این شرور اندک لازمه تبعی

خیرات بسیار است.

اثبات آن متوقف است بر

جهان فعلی برترین و بهترین جهان ممکن است. (نظام احسن)

اثبات آن متوقف است بر

آفریدگار جهان، خدایی دانا، توانا و قیّاض مطلق است.

اثبات آن متوقف است بر

پاسخگویی به مسأله شرّ.

۳- شرور ناشی از ترک عنایت

نقد سوم: بنا بر پاسخ فلاسفه، شرور و نقصان های جهان همواره ناشی از قصور طبع و محدودیت استعداد موجودات امکانی است، بنا بر نظر آنان، فیض و جود خداوند چون در ذات او ریشه دارد، هیچ منع و بخلی در آن نیست، ولی موجودات امکانی بر حسب استعداد خویش این فیض را می پذیرند، پس این محدودیت و نقصان از فاعل نیست، بلکه از قابل است. ملاصدرا می نویسد:

«فیه (فی المخلوق) شوب عدم و ظلمه و شریه و هو من لوازم هویته الناشی من نقصها الذاتی من غیر ان یتعلق به جعل و تأثیر بل الفایض منه هو محض الخیر و الجود و النور» (ملاصدرا، ۱۴۱۹، ۲۷۸).

«در آفریده مخلوطی از نیستی و تاریکی و شرّ هست و این از لوازم هویت اوست که ناشی از نقص ذاتی اوست، بدون اینکه هیچ قرار دادن یا تأثیری بدان تعلق گرفته باشد؛ بلکه آنچه از خدا فیض رسد، خیر و جود و نور محض است.»

در حالی که ما شاهدیم بسیاری از شرور و کاستی ها ناشی از آن است که موجود امکانی به اندازه استعداد نوعی خویش نیز، فیض دریافت نکرده است؛ مانند انسان های ابله، عقب افتاده، ناقص الخلقه و... در این موارد ما می بینیم که

انسان های دیگر با همین قابلیت انسانی و استعداد نوعی، فیض بیشتری دریافت کرده اند. پس آنچه در این موارد موجب نقصان شده است، خواست خدا و مقدار عنایت و فیض اوست که انسانی را باهوش، قوی و زیبا می آفریند و دیگری را زشت رو، ابله و ناتوان.

خداوند همان گونه که در وجوه وجودی خلقت با اراده برمی گزیند، در وجوه عدمی و کاستی ها نیز با اراده و تقدیر می آفریند. به تعبیر دیگر، برخی از کاستی ها ناشی از قصور طبع و کوتاهی ذات آفریده نیست، بلکه از اراده و تقدیر آفریدگار سرچشمه گرفته است. ملاصدرا می نویسد:

«ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبله، فليس ثبوتها لان فاعلا يفعلها بل لان الفاعل لم يفعلها» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۷/۷۳).

«همانا شرور که در زمره عدم و نقصان و قصور در طبع می باشد، از آنجا ثابت نشده است که فاعلی این شرور را انجام داده است، بلکه از آنجا ناشی شده که فاعل آن ها را انجام نداده است».

ملاصدرا عدم ها و کاستی ها را به «عدم فعل فاعل» نسبت می دهد، در حالی که کاستی ها صرفاً ناشی از عدم فعل نیست، بلکه ناشی از ترک فعل است و پر واضح است که ترک فعل عنوانی وجودی است نه عدمی و نیازمند اراده و خواست پیشین است.

بلکه می توان پارافراتر نهاد و گفت حتی کاستی هایی که در یک نوع مشترک است یا به تعبیر ملاصدرا همان اعدام، نقصانات و قصورات جبلی و ذاتی نیز ناشی از تقدیر و خواست آفریدگار است! صحیح است که هر موجود امکانی به ناچار جوهری عدمی و محدودیت هایی ذاتی را دربردارد، ولی کیست که این موجود امکانی را با چنین محدودیت ها و کاستی هایی سامان داده و آفریده است؟

به سخن دیگر، فلسفه، وجوه عدمی را که خاستگاه شر شده است، با به قصور قابل و نقصان ذاتی شیء نسبت می دهد. این آموزه پرسش را قطع نمی کند و پرسش گر را قانع نمی کند، بلکه جای این پرسش باقی است که چه کسی موجود امکانی را با این کاستی های نوعی و شخصی همراه کرده است؟

بیان فیلسوفان در این موضوع، نظام آفرینش را بیشتر نظامی جبری توصیف می کند که در آن ساماندهی و تقدیر ماهیات نه به اراده آفریدگار، بلکه به ذات خود ماهیات بازمی گردد. البته با بحث و فحص بیشتر شاید بتوان فیلسوفانی را یافت که این نکته را دریافته اند که نقصان همیشه از ذات مخلوق نیست، بلکه دست کم گاهی از تقدیر الهی و فیض ربّانی سرچشمه گرفته است، چنان که ملاصدرا نیز بدین واقعیت اعتراف می کند که اختلاف قابلیت ممکنات و ماهیات به گونه ثبوت آن ها در علم الهی بازگشت می کند، وی می نویسد:

«التفاوت فی القوابل و الحقائق الامکانیه و الماهیات انما يحصل لها بوجه من نفس ذواتها و بوجه من الفيض الاقدس المسمى بالقضاء الازلی الذی هو عبارة عن ثبوت الاشياء فی علم الله تعالی بالنظام الالیق الافضل من حیث کونها تابعه لاسماء الحق و صفاته» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۲/۳۵۵).

«تفاوت در قابلیت ها و حقایق امکانی و ماهیت ها از سویی، از خود ذات آن ها حاصل شده است و از سویی دیگر، ناشی از «فیض اقدس» است که قضای ازلی نام گرفته است که همانا ثبوت چیزها در علم خداوند به سامانه شایسته برتر است؛ از آن جهت که این سامانه پیرو نام های خداوند و صفات اوست».

قرآن کریم همواره در کنار آفرینش و خلقت از تقدیر و قرارداد آفریدگار سخن می گوید. این آیات را بنگرید:

«وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا» (الفرقان، ۲). «و همه چیز را آفرید و به درستی سامان داد».

«فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَ زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَ حِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (فصلت، ۱۲).

«پس آن ها را در دو روز، (به صورت) هفت آسمان آفرید و کار هر آسمان را بدان وحی کرد و آسمان دنیا را با چراغ هایی آذین نمودیم و محافظت نمودیم، این سامان دهی آن پیروزمند آگاه است».

«فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (الانعام، ۹۶).

شکافنده صبح است و شب را (مایه) آرامش و خورشید و ماه را (ابزار) شمارش قرار داد. این سامان دهی آن پیروزمند آگاه است.»
 «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا أَكْفَرَهُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ». (عبس، ۱۹-۱۷).
 مرگ بر (چنین) انسان! چقدر کفر می ورزد! از چه چیز او را آفرید؟ او را از نطفه ای آفرید، پس او را سامان داد.»

در این آیات گذشته از آفرینش، «تقدیر» موجودات نیز به خداوند نسبت داده شده است، تقدیر همان تعیین حدود ذات چیزها، قرارداد و سامان دهی ماهیت آن هاست.

۴- نتیجه گیری

بر اساس این نقدها، پاسخ فیلسوفان به شبهه شر مبتنی بر نیست انگاری و تقسیم پنجگانه شر نمی تواند گره گشای این مسأله باشد. سه نقد عمده بر این پاسخ وارد است؛ اول آن که برخی شرور، نوعی احساس و آگاهی اند و امری وجودی به شمار می آیند. پس نمی توان گفت همه شرور عدمی اند. دوم آن که پاسخ گویی به مسأله شر بر اساس نیست انگاری، محتوی بر دور است؛ زیرا این پاسخ بر اساس نظریه نظام احسن تمام و کمال می گیرد و اثبات فلسفی نظریه نظام احسن متوقف است بر اثبات آفریدگار توانای دانای خیرخواه. و البته اثبات چنین آفریدگاری بر پاسخ گویی به مسأله شر متوقف است. نقد سوم آن است که بسیاری از شرور و کاستی های طبیعی به جهت قصور و محدودیت استعداد موجودات امکانی نیست، بلکه به جهت ترک عنایت است. پروردگار بر اساس حکمت خویش گاه آدمی را در معرض آزمایش و ابتلا قرار می دهد. در این گونه موارد، کاستی و شر ناشی از نقصان ذاتی موجود امکانی نیست، بلکه ناشی از ترک عنایت و فیض ربانی است که خود جلوه ای از تقدیرات الهی به شمار می آید. گذشته از این همه، نظریه نیست انگاری با منطق قرآن کریم سازگار نیست. همچنین، نمی تواند آدمی را نسبت به سرچشمه مصیبت ها و گرفتاری های زمانه قانع کند که این همه امور عدمی اند و عدم، علت و دلیل نمی خواهد!

نویسنده این مقاله بر این باور است که این شبهه بر دو اساس توجه به صفت «ربوبیت» الهی و کرانه مندی صفات خداوند در حوزه افعال پاسخ داده می شود که بیان این دو اصل نیازمند مقاله ای مستقل است.

یادداشت ها

- ۱ - هانس کونگ آلمانی مسأله شرّ را پناهگاه الحاد نامیده است. عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۷۷.
- ۲ - القبسات، ص ۴۳۴ و تعلیقات حاجی سزواری بر الشواهد الربوبية، ص ۶۲۳.
- ۳ - التحصیل، ص ۶۶۰.
- ۴ - القبسات، ص ۴۳۱.
- ۵ - دلالة الحائرين، ۴۹۸.
- ۶ - ر.ک. فلسفه دین جان هیک، ۹۲؛ مبانی فلسفه مسیحیت، ۴۸۴؛ عقل و اعتماد دینی، ۲۰۴.
- ۷ - میرداماد به انتساب این نظریه به ارسطو تصریح می کند. ر.ک. القبسات، ۴۳۳.
- ۸ - فالکل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الربانی. شرح المنظومة، ۶۰۷/۳.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله. الهیات شفاء، دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۶ش.
۲. ابن سینا، ---. النجاة من بحر الضلالات، تحقیق محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ش.
۳. ابن سینا، ---. اشارات با شرح خواجه نصیر طوسی، ۳ جلد، نشر البلاغة، قم، ۱۳۸۳ش.

۴. ابن میمون اندلسی، موسی. **دلالة الحائرين**، مكتبة الثقافة الدينية.
۵. بهمنیار، مرزبان. **التحصیل**، تصحیح مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۶. پترسون، مایکل. و دیگران، **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه نراقی و سلطانی انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۶ ش.
۷. حلی (علامه) حسن بن یوسف. **الاسرار الخفية**، دفتر تبلیغات، قم ۱۳۷۹ ش.
۸. رازی، فخر الدین محمد بن عمر. **المباحث المشرقية**، ۲ جلد، دارالکتب العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.
۹. سبزواری (حاجی)، ملا هادی. **شرح المنظومه**، ۳ جلد، نشر ناب، تهران، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. شیرازی (ملاصدرا)، صدر الدین محمد بن ابراهیم. **تفسیر القرآن**، ۷ جلد، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶ ش.
۱۱. شیرازی. --- **الحکمة المتعالیة**، نه جلد، دارالاحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۸۱ م.
۱۲. شیرازی. --- **شرح اصول کافی**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
۱۳. شیرازی. --- **مفاتیح الغیب**، مؤسسه تاریخ العربی، بیروت، ۱۴۱۹ ق.
۱۴. شیرازی. --- **الشواهد الربوبیه**، با تعلیقات حاجی سبزواری، بوستان کتاب قم، ۱۳۸۲ ش.
۱۵. طباطبایی (علامه)، سید محمد حسین. **المیزان فی تفسیر القرآن**، ۲۰ جلد، موسسه الاعلمی، بیروت، ۱۴۲۲ ق.
۱۶. طوسی، خواجه نصیر الدین. **شرح اشارات با حواشی قطب الدین رازی**، سه جلد، نشر البلاغ، قم، ۱۳۸۳ ش.
۱۷. فارابی، ابونصر. **التعلیقات**، دارالمناهل، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
۱۸. قدردان قراملکی، محمد حسن. **خدا و مسأله شرّ**، انتشارات دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۷ ش.
۱۹. مطهری، مرتضی. **عدل الهی**، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۵۷ ش.
۲۰. میرداماد، محمد باقر. **القبسات**، با تعلیق و تصحیح مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۷۴ ش.

۲۱. هاسپرس، جان، فلسفه دین (نقدی بر براهین اثبات وجود خدا)، ترجمه دفتر تبلیغات اسلامی، قم، (بی تا).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی