

چالش‌هایی در بحث شرور و پاسخ‌های علامه طباطبایی؛

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۱/۲۸

تاریخ تأیید: ۸۸/۳/۲۳

محمدعلی اردستانی*

چکیده

یکی از جهت‌های اساسی در بحث شرور، پاسخ‌های علمی و فلسفی به چالش‌های این بحث است که ذهن هر اندیشه‌وری را به اندیشه وا می‌دارد. در شرح اناجیل نیز نقل شده است که ابلیس در مناظره‌ای که با فرشتگان داشت، چند شبهه بر آنها وارد کرد و فرشتگان پاسخ نداشتند. ارتباط این شبهه‌ها با بحث شرور با کمی دقت مشخص است. این شبهه‌ها به قدری سهمگین است که از فخر رازی نقل شده است که اگر نخستین و واپسین آفریدگان جمع شوند و برای دفع این شبهه‌ها دست به دست یکدیگر دهند و حکم به حسن و قبح عقلی کنند، از عهده دفع آنها هم بر نمی‌آیند. علامه طباطبایی که یکی از فیلسوفان و مفسران بزرگ حوزه فلسفی و تفسیری شیعی است، پاسخ‌های فلسفی دقیقی به برخی چالش‌های شرور و شبهه‌های ابلیس داده‌اند. نوشتار حاضر در حد ظرفیت خود، درصدد ارائه تحلیلی این پاسخ‌ها به محضر اندیشه‌وران و به‌ویژه جوانان پژوهش‌گر و پرسش‌گر است.

واژگان کلیدی: شرور، خیر کثیر، حکمت در خلق، اختیار، ضرورت علی، فایده تکلیف، لوازم عالم ماده.

*. مربی گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

در بحث‌های پیش از افلاطون، زمینه بحث و اشکال‌های مسئله شرور یافت می‌شود. این بحث‌ها به‌ویژه از ناحیه دوگانه انگاران برای توجیه دوگانه انگاری مطرح می‌شده است که راه شرک را هموار و عدل الاهی را مخدوش می‌ساخته است، و دستمایه‌ای برای ملحدان و تثبیت الحاد می‌شده است. الهیون در برابر اشکال‌هایی که از ناحیه دو دیدگاه الحاد و شرک بر می‌خاست، نظرهایی در مقام پاسخ مطرح کرده‌اند که از آن میان، دو دیدگاه برجسته وجود دارد:

نخست: دیدگاهی که شر را عدمی انگاشته و به تحلیل عقلی آن می‌پردازد، و در تاریخ

فلسفه به نام افلاطون شهرت یافته است؛

دوم: دیدگاهی که براساس تقسیمی عقلی، به شیء موجود می‌نگرد، و به نام

ارسطو شهرت دارد.

صدرالمتألهین و در *سفار* که گسترده‌ترین نوشتار فلسفی وی است، در دو جا درباره

مسئله خیر و شر بحث کرده است:

نخست: در جلد دوم *سفار* در ضمن بحث‌هایی از فصل ۳۲ - ۲۱ (ملاصدرا،

۱۴۱۹: ۲، ۳۵۵ - ۲۵۰)؛

دوم: در جلد هفتم *سفار* در موقف هشتم، از فصل یکم تا پایان فصل دهم

(همان: ۷، ۱۱۸ - ۵۵).

وی دیدگاه و تقریرهای خاصی درباره حل معضل شر دارد که توضیح آن از موضوع نوشتار حاضر خارج است. علامه طباطبایی و در جایگاه یکی از ارکان اصلی حوزه فلسفه اسلامی معاصر، در کتاب‌های *بداية الحکمة* صفحه ۱۹۹ - ۱۹۸ و *نهایة الحکمة* صفحه ۳۷۸ - ۳۷۳ و *اصول فلسفه و روش رئالیسم و تعلیقات سفار* و مواضع گوناگون تفسیر *المیزان* به تبیین دیدگاه خود و پاسخ به چالش‌ها و اشکال‌های مسئله شرور پرداخته است. وی به مناسبت پاسخ به برخی از اشکال‌های شرور، به‌طور مفصل به اعتراض‌های ابلیس ملعون بر فرشتگان نیز پاسخ داده‌اند. نوشتار حاضر فقط در مقام اراییه تحلیلی برخی از مهم‌ترین اشکال‌های بحث شرور و پاسخ‌های علامه طباطبایی و به آنها و به‌ویژه پاسخ‌های وی به اعتراض‌های شیطان بر فرشتگان

است. این پاسخ‌ها از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ زیرا از آلوسی نقل شده است که فخر رازی گفته اگر نخستین و واپسین آفریدگان جمع شوند و برای دفع این شبهه‌ها دست به دست یکدیگر دهند و حکم به حسن و قبح عقلی کنند، از عهده دفع آنها بر نیایند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸، ۴۵). البته در برخی مواضع به تناسب، به پاسخ‌های صدرالمتهلین، نیز اشاره شده است.

چالش نخست

از گذشته، چند دیدگاه در مسئله خیر و شر مطرح بوده است. یکی از این دیدگاه‌ها به شیء موجود توجه کرده و سپس احتمال‌های عقلی را بررسی می‌کند.* این احتمال‌ها از پنج صورت به حسب فرض خارج نیست. به این بیان که در این شیء موجود، خیر محض، خیر غالب و کثیر، خیر و شر مساوی، شر غالب و کثیر یا شر محض است. اما از نظر واقع، سه احتمال محال است:

أ. شر محض: استحالة تحقق این قسم روشن است؛

ب. شر غالب و کثیر: پدید ساختن این فرض، ترجیح مرجوح بر راجح است؛

ج. شر مساوی با خیر: پدید ساختن این فرض ترجیح بدون مرجح است.

بنابراین، دو احتمال باقی می‌ماند:

أ. خیر محض؛ ب. خیر غالب و کثیر.

خیر محض، باید موجود باشد، وگرنه منع جود و فیض لازم می‌آید. خیر غالب و کثیر هم باید موجود باشد؛ زیرا عنایت الاهی، وجود این قسم را ایجاب می‌کند، و از عدم تحقق این قسم، شر کثیر لازم می‌آید. به تعبیر دیگر، شر قلیل، از لوازم خیر غالب و کثیر است و ترک شر قلیل، مستلزم شر کثیر است؛ از این‌رو، وجود شر قلیل با توحید ربوبی و عدل الاهی منافات ندارد (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷، ۷۰ - ۶۸؛ طباطبایی، ۱۴۲۰ (ب): ۱۹۹ و

*. علامه طباطبایی می‌نویسد: «که این تقسیم منسوب به ارسطو است و با قول به عدمی بودن شر منافاتی ندارد؛ زیرا همان‌طور که در جای خود گفته شده است، شر، عدم مضاف است؛ از این‌رو، بهره‌ای از وجود دارد» (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۷، ۷۰).

همو، ۱۴۲۰: ۳۷۸). یکی از چالش‌هایی که صدرالمتألهین و ابن‌سینا آن را مطرح می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۱)، این است که چرا آن قسم از آفریدگان که در آنها خیر بر شر غلبه دارد، به صورتی آفریده نشده‌اند که هیچ‌گونه شری در آنها نباشد، و به این ترتیب، همه آفریدگان، خیر محض باشند. به تعبیر دیگر، چرا آن نوع از آفریدگان که خیر کثیر هستند، به صورت خیر محض آفریده نشده‌اند (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷، ۷۸).*

پاسخ چالش نخست

علامه طباطبایی^۱ با تقریر خاصی از راه قیاسی استثنایی به اشکال پاسخ داده‌اند.^{**} توضیح پاسخ وی این است که اگر در عالم ماده هیچ شری مانند فساد صورت شیء، تبدیل آن یا از بین رفتن کمال‌های ثانی شیء، تحقق پیدا نکند، وقوع خیر و فعلیت آن ضرور است؛ زیرا نبود اصل عالم طبیعت، با دوام فیض منافات دارد. پس اصل عالم طبیعت باید باشد، اما طبق فرض، خیر محض است. در این صورت، امکان فقدان کمال‌های اولی و ثانوی از بین می‌رود. با از بین رفتن امکان کمال‌های اولی و ثانوی، ماده از بین می‌رود، و موجود مادی به موجود مجرد بازگشت می‌کند؛ زیرا تا ماده هست، امکان تغییر، تبدل و از بین رفتن کمال‌های وجود دارد. پس باید ماده

* . به عبارت دیگر، چرا خدا هر موجودی را هم‌آغوش با خوشبختی و کامیابی خودش نیافرید که روی بدی، بدبختی و ناکامی را ببیند، چنانکه عدد چهار، هرگز روی فردیت، و عدد سه، هرگز روی زوجیت را نمی‌بیند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۰۷۵).

** . صدرالمتألهین^۲، به وسیله قیاسی استثنایی که دو تالی دارد، به نقل پاسخ اشکال می‌پردازد. صورت سومی را نیز می‌توان برای تالی در نظر گرفت که در مجموع توضیح پاسخ به این صورت است که خیر محض، گرچه امکان دارد، اما در مرتبه پیش از خیر کثیر پدید آمده است. حال اگر تمام آفریدگان خیر محض باشند، باید یکی از سه وضع پدید آید: نخست: نشئه طبیعت خلق نشود. این باطل است؛ زیرا با فیض خدای متعال مخالف است؛ دوم: طبیعت، لا طبیعت باشد؛ یعنی موجود مادی، موجود نوری معصوم و عالم باشد. به تعبیر دیگر، قسم خیر کثیر به صورت خیر محض باشد. این نیز باطل است؛ زیرا باعث سلب شیء از خودش می‌شود. به‌طور مثال، معنای این سخن که آتش خلق شود، و هیچ شری مترتب بر آن نشود (نسوزاند)، این است که آتش، آتش نباشد. اگر آتش موجود باشد، محال است به‌طور مثال، با جامه عبادت‌کننده‌ای برخورد کند و مانعی از سوزاندن نباشد و آن را نسوزاند؛ سوم: طبیعت خلق شود، و لا طبیعت هم نباشد، اما در هنگامی که از فعل آن، آسیبی پدید می‌آید، آن فعل تعطیل شود تا آسیب و شر از میان برخیزد. این نیز باطل است؛ زیرا باعث انفکاک لازم ضرور از ملزومش می‌شود (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷، ۷۸).

مرتفع شود، تا امکان فقدان کمال‌های اولی و ثانوی منتفی شود. موجود مجرد، بالفعل بوده و قوه و استعداد در آن راه ندارد و نوع آن منحصر در فرد است. پس معنای این پرسش که چرا عالم ماده، خالی از شرها آفریده نشده است، به این پرسش که چرا خداوند، به عالم تجرد بسنده نکرده است؟ و اینکه چرا خداوند، عالم ماده را در حالی که عجین با شر است، خلق کرده است؟ باز می‌گردد. یعنی پرسش به اصل خلقت عالم ماده با این ویژگی‌ها بر می‌گردد. پاسخ این است که در خلقت عالم ماده با این ویژگی‌ها، خیر کثیر است. روشن است که نیافریدن خیر کثیر، شر کثیر است. علامه طباطبایی و در ادامه بیان خود، پس از توصیه به فهم، نتیجه می‌گیرند که در صورت فقدان شقاوت، ضرر، معصیت و عقاب و مانند آنها، تحقق سعادت، نفع، طاعت، ثواب و مانند آنها، بی‌معنا است. (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۷، ۷۸).

چالش دوم

چالش دیگری که صدرالمتألهین و نقل می‌کند، این است که اگر هر چیزی در عالم امکان، به قضا و قدر خدا است هر عملی که انسان انجام می‌دهد و هر صفتی که به آن موصوف می‌شود، نیز چنین است؛ از این‌رو، وقوع آنها اضطراری است. در این صورت، عقوبت و کیفر انسان‌ها به جهت افعال و صفات اضطراری، بی‌ملاک است. توضیح اینکه همه انسان‌ها نمی‌توانند معصوم باشند و نیز نمی‌توانند حکیم شوند؛ بنابراین، اکثر مردم از جهت عمل، گرفتار گناه، و از جهت نظر، گرفتار جهل هستند. از طرفی چنانکه شما اعتراف کرده‌اید، گناهی که از انسان صادر می‌شود و رذیلت‌هایی که وی به آنها متصف می‌شود، واقع به قضای خدا و داخل در قدر وی است؛ از این‌رو، انسان در این گرفتاری، مضطر و مجبور است. در این صورت، عقاب انسان گنهکار و عذاب انسان ضعیف و عاجز که فعل به اضطرار از وی صادر می‌شود، جور و ظلم است و از ساحت ذات قدوس واجب تعالی که منبع جود و احسان است، به دور است، بلکه صدورش از واجب تعالی محال است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷، ۸۲-۸۱). خداوند متعال می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ» (نحل (۱۶)، ۹۰).

پاسخ چالش دوم

به نظر علامه طباطبایی^و، پاسخی که صدرالمتألهین^و، به اشکال پیش گفته می‌دهد، ارجاع مسلک مجازات با عقاب و ثواب، به مسلک نتایج اعمال است. صدرالمتألهین^و به اشکال پیشین بر طبق قواعد حکیمان پاسخ می‌دهد. توضیح پاسخ وی این است که خدای متعال، از جهانیان بی‌نیاز است، از فرمان‌برداری آنان سود نمی‌برد و از نافرمانی‌شان زیان نمی‌بیند؛ از این‌رو، دستورها و احکام خداوند متعال که از عنایتش به جهانیان ناشی است؛ برای رسیدن انسان به کمال‌ها است. عقوبت‌های اخروی، از کارهای بد و صفت‌های ناپسند دنیوی ناشی هستند که انسان با سوء اختیار، خود را به آنها آلوده کرده است. عقوبت‌های اخروی، مانند بیماری‌های دنیوی است. چنانکه از عامل‌های بیماری، مانند: غذای آلوده و سم، در بدن انسان بیماری پدید می‌آید، از نافرمانی خدا و ستم و صفت زشت، در آخرت عقوبت پدیدار می‌شود. به عبارت دیگر، در آخرت نیز مانند دنیا، نظام علی برقرار است، پس اگر ملزوم محقق باشد، لازم نیز متحقق است و انفکاک بین این دو معنا ندارد. اگر گناه و جهل وجود دارد، و اینها ملزوم‌های جزاء هستند، عقاب و عذاب هم وجود دارد، و پرسش از اینکه چرا عقاب وجود دارد، بی‌معنا است؛ زیرا از باب ترتب لازم بر ملزوم است. تحلیل این مطلب این است که انتقام چند قسم است:

- ا. انتقام مظلوم از ظالم که سرچشمه آن تشفی و ترمیم رنجوری است؛
- ب. انتقام برای برقراری نظم اجتماعی، مانند انتقامی که قاضی از مجرم می‌گیرد؛
- ج. انتقام طیب از مریضی که ناپرهیزی کرده است. اگر مریض به توصیه طیب اعتنا نکند، و از غذای مضر استفاده کند، گرفتار شدت مرض یا مرگ می‌شود، و این انتقامی است که طیب از وی گرفته است؛
- د. انتقامی که ولی و سرپرست از کودک متمرّد می‌گیرد. اگر ولی و سرپرست به کودک گفته باشد به شعله آتش دست نزن، و وی اعتنا نکرده باشد، می‌سوزد و این انتقامی است که ولی و سرپرست از کودک می‌گیرد.

در قسم اول و دوم، جزاء جدا از عمل است و در قسم سوم و چهارم، جزاء مترتب بر عمل است؛ با این تفاوت که در قسم سوم، به تدریج بر عمل مترتب می‌شود اما در

قسم چهارم، در حین عمل مترتب می‌شود. جزای اخروی را هم می‌توان مانند قسم سوم دانست؛ به شهادت روایت:

«رُبَّ شَهْوَةٍ أَوْرَثَتْ أَهْلَهَا حُزْنَ طَوِيلًا» (مجلسی، بی تا: ۱۴، ۳۲۷).

همچنین می‌توان مانند قسم چهارم دانست؛ به شهادت آیه: «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا» (نساء، (۴)، ۱۰).

یا حدیث:

«مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَثَلِ الْحَيَّةِ لَيْنٌ مَسُّهَا وَ السَّمُّ النَّاقِعُ فِي جَوْفِهَا» (نهج البلاغه، حک ۱۱۹).

جزای اخروی را مانند هر کدام از قسم سوم و چهارم به حساب آوریم، مترتب بر عمل و صفت است و از آثار آنها است؛ بنابراین، در تحقق عقاب و عذاب، ستم و بی‌عدالتی لازم نمی‌آید (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷، ۸۲-۸۳).

علامه طباطبایی و پاسخ دیگری مطرح کرده است. توضیح پاسخ وی این است که تردیدی در تفاوت افعال اختیاری و جبری یا اضطراری با قطع نظر از قضاء وجود ندارد. حال اگر تعلق قضاء به فعل اختیاری، سبب اضطراری شدن آن شود، لازم می‌آید این فعل در عین اینکه فرض شده اختیاری است، اختیاری نباشد، و این خلف است؛ بنابراین، انسان مختار است نه مجبور؛ زیرا قضای الهی به این تعلق گرفته است که تمام امور از جمله افعال اختیاری انسان، از راه علل و اسباب خود انجام پذیرد، و از جمله اسبابی که انسان در افعال اختیاری خود دارد، اراده است. پس قضای الهی به این تعلق گرفته است که انسان، با اراده، افعال خود را انجام دهد، و اگر غیر از این باشد، تخلف مقضی از قضاء لازم می‌آید، و این در قضای الهی محال است؛ بنابراین، انسان مختار است. به نظر وی، بین فعل تسخیری و جبری خلط شده است. فعل اختیاری، تسخیری است، به این معنا که مراد خداوند متعال است و به طور حتم واقع می‌شود، نه اینکه خود فعل، با سقوط قید اختیار، مورد اراده خداوند متعال باشد، و انسان در انجام آن مجبور باشد (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۷، ۸۲).

چالش سوم

چالش دیگری که صدرالمألهین و از آن به «ریک الاعراضات علی الحکما» تعبیر می‌کند، اشکالی است که فخر رازی بر حکیمان دارد. به نظر اشکال‌کننده، حکیمان به حسن و

قیح عقلی افعال قایل نیستند،* برخلاف معتزله که به حسن و قبح عقلی گراییده‌اند. همچنین حکیمان غرض را در افعال واجب تعالی نفی می‌کنند، بلکه قایل به ایجاب هستند؛ از این‌رو، ورودشان در مسئله شرور از قبیل کار اضافی است؛ زیرا با پذیرش ایجاب در افعال یا نفی تحسین و تقبیح عقلی در آنها، پاسخ به چرایی (= لِمَ) وارد نیست. به بیان دیگر، براساس این اشکال، حکیمان به حسن و قبح عقلی در افعال قایل نیستند و خدای متعال را فاعل موجب می‌دانند، برخلاف معتزله که به حسن و قبح عقلی در افعال قایل هستند؛ از این‌رو، ورود حکیمان به بحث شرور و پاسخ به این پرسش که چرا خدای متعال، این فعل قبیح و حامل شر را آفرید و به جای آن، فعل حسن و حامل خیر را نیافرید، بی‌مورد است. پس فقط معتزله می‌توانند در مسئله شرور وارد شوند؛ زیرا هم خدای متعال را فاعل مختار می‌دانند و هم به حسن و قبح عقلی افعال قایل هستند؛ بنابراین، ورود حکیمان به بحث شرور از قبیل کار زائد است (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷، ۸۳ - ۸۴).

پاسخ چالش سوم

صدرالمতألّهین؛ به این اشکال در سه مرحله پاسخ می‌دهد و پاسخ علامه طباطبایی؛ که بعد از این بیان خواهد شد، در قالب تعلیقه‌ای بر پاسخ دوم صدرالمتألّهین؛ مطرح شده است. پاسخ صدرالمتألّهین؛ در مرحله نخست این است که حکیمان، غایت و غرض را از هیچ فعلی از افعال واجب تعالی به‌طور مطلق نفی نکرده‌اند، بلکه در فعل مطلق وی و همچنین در فعل اولش، غرض زاید بر ذاتش را نفی کرده‌اند. اما برای تمام فعل‌های ثانوی و ویژه و مقید، غایت ویژه‌ای اثبات کرده‌اند (همان: ۷، ۸۵ - ۸۴). پاسخ صدرالمتألّهین؛ در مرحله دوم این است که فعل خدا به عین اراده و

* حکیم سبزواری می‌نویسد: «این تهمتی به حکیمان است که عاقلان بشر شمرده می‌شوند. منتها چون حکیمان حسن فعل را به مطابقت با غرض و مصلحت، و قبیح فعل را به مخالفت به غرض و مصلحت می‌دانند، و حکیمان، به نظر آنها، نافی غرض در افعال واجب هستند؛ از این‌رو، گویا می‌گویند سزاوار نیست حکیم که نافی غرض در افعال واجب است، قایل به حسن و قبح عقلی باشد» (سبزواری، ۱۴۱۹: ۷، ۸۳).

رضای منبعث از ذاتش به ذات وی است و ایجابی که از جهت اراده و رضا برای فعل حاصل می‌شود، غیر از جبری است که از ناحیه علل طبیعی فاقد شعور و ادراک و علل تسخیری است. توضیح اینکه براساس نظر منسوب به اشاعره، خداوند، ارادات حادث دارد. در ابتدای امر، دو طرف کار برای خداوند متعال یکسان است، سپس وی اراده می‌کند، و تصمیم گرفته و کار را انجام می‌دهد. اشاعره براساس این مبنا، فیض را حادث می‌دانند، غافل از اینکه بر پایه این مبنا، خداوند متعال را حادث کرده‌اند؛ زیرا طبق نظر آنها، خداوند محل ادراک‌های حادث می‌شود و محل حادث، حادث است. افزون بر آن اینکه پرسیده می‌شود فعلی که دو طرف آن برای فاعل یکسان است و اراده فاعل درباره یک طرف، از حالت استواء خارج می‌شود، چه چیزی این اراده حادث را از حالت استواء بیرون می‌آورد؟ تهمتی که اشاعره به حکیمان زده‌اند آن است که می‌گویند حکیمان خدای متعال را فاعل موجب می‌دانند؛ زیرا برای خدای متعال اراده ازلی قایل هستند. این اراده تغییرناپذیر است و افعال بر طبق آن به صورت جبری انجام می‌شود؛ در حالی که حکیمان می‌گویند کار و فعل حق تعالی، براساس اراده و قدرتی که عین ذات است صورت می‌پذیرد و چنین کاری جبری نیست و فاعل آن مجبور و موجب نیست. به‌ویژه اینکه هر چه هست، فعل خدای متعال و معلول وی است و محال است فعل و معلولش حاکم بر وی شود و وی را مجبور و موجب سازد. خداوند متعال، اراده و رضای ذاتی دارد و در برابر اراده و رضای ذاتی، چیزی جز عدم محض وجود ندارد. اراده و رضای فعلی، از اراده و رضای ذاتی ناشی می‌شود. در برابر اراده فعلی، کراهت، و در برابر رضای فعلی، غضب است. ایجاب حاصل از اراده و رضا، جبر علی است، و غیر از جبری است که در فاعل‌های طبیعی وجود دارد (همان: ۷، ۸۵). پاسخ صدرالمتهلین؛ در مرحله سوم این است که بر فرض، حکیم و فیلسوف، خداوند متعال را فاعل موجب بدانند و حسن و قبح عقلی در افعال را انکار کند، باز می‌تواند از چگونگی مترتب شدن افعال از مبادی ذاتی آنها به وجه سازگاری و عدم منافات، و نیز می‌تواند از چگونگی پیدایش شر از چیزی که خیر بالذات است، بحث کند و آگاهی دهد که آنچه از وی در مرتبه نخست به صورت بالذات صادر می‌شود، خیر بالذات است، و شر، از وی

به‌طور بالذات صادر نمی‌شود، بلکه صدور خیرات کلیه است که به‌طور بالعرض به شرور جزئی و قلیل در مقایسه با آن خیرات عظیمه، انجامیده است. به این جهت، آنچه از خداوند متعال صادر می‌شود، به هیچ‌وجه شر نیست. چگونه روا نباشد که حکیمان این بحث را مطرح کنند با اینکه به سبب سخن آنان، شبهه بزرگی دفع می‌شود که از سوی مجوس ارایه شده است که قایل به شرکی عظیم و دوگانگی ذات قدیم هستند که یکی را یزدان نامیده‌اند و آن فاعل خیر است و دیگری را اهرمن نامیده‌اند و آن فاعل شر است. توضیح مطالب اینکه حکیم، به سنخیت بین علت و معلول قایل است و به عقیده وی، خدای متعال خیر محض است. حال این پرسش پیش می‌آید که با توجه به سنخیت بین علت و معلول و اینکه علت (خدای متعال) خیر محض است، چگونه از خیر محض، شر صادر می‌شود؟ روشن است که کاوش در این موضوع و پاسخ به این پرسش، در حیطه کار فیلسوف و حکیم است، بلکه حکیم باید در این بحث وارد شود. زیرا با نتیجه‌های که حکیم از این بحث می‌گیرد، ریشه شبهه را می‌خشکاند و فایده فراوان دارد. به‌طور مثال، شبهه ثنویت را برطرف می‌سازد. به عقیده ثنویین، شر موجود است و علت آن نمی‌تواند خدای فاعل خیر باشد. بنابراین، علت شرها، غیر از علت خیرها است. علت شرها را «اهرمن» و علت خیرها را «یزدان» نامیدند، و به این ترتیب، قایل به شرک شدند. فیلسوفان با بحث درباره شرها و اثبات عدمی بودن آنها، وجود خدای دوم را نفی کرده، و ریشه شرک را می‌خشکانند (همان: ۷، ۸۵).

پاسخ علامه طباطبایی؛ که در قالب تعلیقه‌ای بر پاسخ دوم صدرالمتهلین؛ مطرح شده این است که فاعلی که فعلش از علم و رضای سابق ناشی است و بالاتر از آن فاعل، کسی نیست که وی را بر فعل وادارد. همچنین در عرض وی معارضی وجود ندارد تا مزاحمت با وی پیدا کند، چنین فاعلی در فعلش مختار است، اما ضرورت علی که مقتضای قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» است، ضرورتی است که از وجود افاضه‌شده از جانب وی بر معلول‌های ممکن، انتزاع می‌شود و محال است ضرورتی که از فعل افاضه‌شده از واجب، انتزاع می‌شود، فعل را بر خدای متعال واجب گرداند، و در نتیجه آن فعل، موجب، و خدای متعال، موجب شود (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۷، ۸۵).

شبهه‌های شیطان و پاسخ‌های علامه طباطبایی؛

در شرح *اناجیل* نقل شده است که ابلیس چند شبهه بر فرشتگان وارد کرد و فرشتگان پاسخ نداشتند. این شبهه‌ها از شرح *اناجیل* به طور مستقیم وارد کتاب‌های دیگر شده است. علامه طباطبایی و نیز در تفسیر *المیزان*، به نقل و نقد این شبهه‌ها پرداخته است. وی در این باره می‌نویسد:

«قال فی روح المعانی: و قد ذکر الشهرستاني عن شارح الأناجیل الأربعة - صورة مناظرة جرت بین الملائكة و بین إبلیس - بعد هذه الحادثة، و قد ذكرت فی التوراة، و هی أن اللعین قال للملائكة: إني أسلم أن لی إلهًا هو خالقی و موجدی - لكن لی علی حکمه أسئلة: الأول: ما الحکمة فی الخلق - لا سيما و قد كان عالما أن الکافر لا يستوجب عند خلقه إلا النار؟. الثاني: ما الفائدة فی التکلیف - مع أنه لا يعود إليه منه نفع و لا ضرر، و کل ما يعود إلى المکلفین فهو قادر علی تحصیله لهم - من غیر واسطة التکلیف؟ الثالث: هب أنه کلفنی بمعرفته و طاعته - فلما ذا کلفنی بالسجود لآدم؟ الرابع: لما عصيته فی ترک السجود - فلم لعننی و أوجب عقابی - مع أنه لا فائدة له و لا غیره فيه - و لی فيه أعظم الضرر؟. الخامس: أنه لما فعل ذلك لم سلطنی علی أولاده - و مکننی من إغوائهم و إضلالهم؟ السادس: لما استمهلت المدة الطويلة فی ذلك - فلم أمهلنی و معلوم أنه لو كان العالم خالیا من الشر - لكان ذلك خیرا؟ قال شارح الأناجیل: فأوحى الله تعالی إليه من سرادق العظمة و الکبرياء: یا إبلیس أنت ما عرفتنی، و لو عرفتنی - لعلمت أنه لا اعتراض علی فی شیء من أفعالی - فإنی أنا الله لا إله إلا أنا لا أسأل عما أفعل. انتهى. ثم قال الآلوسی: قال الإمام - الرازی - إنه لو اجتمع الأولون و الآخرون من الخلائق و حکموا بتحسین العقل و تقبیحه، لم یجدوا من هذه الشبهات مخلصا، و كان الكل لازما» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸، ۴۶ - ۴۵).

در اینجا به علت ارتباط این شبهه‌ها با چالش‌های بحث شرور، تمام آنها و پاسخ‌های علامه طباطبایی و توضیح داده می‌شود. طبق بیان وی، مطالب و اصولی که ما گفته‌ایم، این شبهه‌ها را تا به آخر دفع می‌کند، و هیچ احتیاجی نیست به اینکه نخستین و واپسین آفریدگان جمع شوند و برای دفع آن دست به دست یکدیگر دهند و به گفته فخر رازی از عهده دفع آن بر نیابند. اکنون پاسخ‌های وی به توضیح و تحلیل ذیل گزارش می‌شود:

شبهه نخست و پاسخ آن

در خلق، چه حکمتی است، به ویژه اینکه خدا عالم است که کافر در هنگام خلقتش فقط مستوجب آتش است؟ پاسخ علامه طباطبایی^۱ به شبهه پیش گفته این است که مراد از حکمت - که عبارت است از جهت خیر و صلاحی که فاعل را به فعل وامی دارد - در خلق، یا حکمت در مطلق خلق است که عبارت است از عالم ماسوی الله، یا خصوص حکمت در خلق انسان است.

اگر پرسش از حکمت در مطلق خلق و پدیدساختن باشد، پاسخ این است که این مطلب، برهانی است که خداوند متعال، فاعل تام تمام ماسوای خود است، و در فاعلیتش به متممی نیاز ندارد که وی را تام در فاعلیت و صالح برای الوهیت کند؛ زیرا وی به ذات خود، مبدأ جمیع ماسوی و منبع هر خیر و رحمتی است، و اقتضای مبدأ و علت، برای آنچه مبدأ وی است، اقتضایی ضرور است، و پرسش از ضرور لغو است. به عبارت دیگر، اقتضای پدیدساختن معلول برای علت و مبدأ آن، ضرور است و اختلاف آفریدگان در مراتب کمال وجودشان، به خود آنان مستند است، نه به خداوندی که مبدأ وجود است. چنانکه ملکه جود، ذاتاً اقتضای انتشار اثرش (بذل و بخشش) و ظهور و بروز برکاتش را دارد، نه به جهت استدعای امری دیگری و رای خود ملکه جود که ظهور اثر را ایجاب کند؛ زیرا در این صورت، ملکه نیست. به عبارت دیگر، در بروز اثر ملکه جود، چیز دیگری غیر از خود ملکه، مؤثر نیست و ظهور اثر ملکه جود برای آن، ضرور است و هر مستحقی به مقدار استعداد و استحقاقش، از آن، متنعم می شود، و اختلاف مستحقان در رسیدن به خیرات شخص جواد، به اختلاف استحقاق خود آنان مربوط است نه به آن شخصی که ملکه جود دارد. اما حکمت در خلق و پدیدساختن به معنای غایت و جهت خیری که مقصود فاعل در فعلش است، براساس حکم عقل در فاعل ناقصی است که به واسطه فعلش استکمال می پذیرد و تمام و کمال کسب می کند. اینکه فاعل هر فعلی، باید در کاری که می کند، فایده و نتیجه ای در نظر داشته باشد، در جایی است که فاعل در صورت انجام ندادن آن کار، آن نتیجه و فایده مورد نظر عایدش نشود و بخواهد با انجام آن کار، استکمال کند و به واسطه مقدار کمالی که در آن فعل هست، به کمال های خود بیفزاید، و کمبودی را در خود جبران کند. اما فاعلی

که تمام کمال‌ها و خیرات نزد وی است، غایتش خود ذات وی است بدون نیاز به غایتی زاید بر ذات؛ چنانکه در مثال ملکه جود گفته شد. بنابراین، لازم نیست که در کار خود فایده‌ای را در نظر بگیرد؛ زیرا فایده و نتیجه کارهای وی در ذاتش موجود است، گو اینکه فایده‌ها و منفعت‌های بی‌شمار و نعمت‌های الهی دایمی و غیرمنتقطی بر کارهایش مترتب می‌شود، اما این فایده‌ها، منفعت‌ها و نعمت‌ها، اولاً و بالذات مقصود نیست، بلکه ثانیاً و بالعرض مقصود است.

اگر پرسش از حکمت خلق انسان باشد، چنانکه ذیل اشکال شیطان که گفت: با اینکه می‌دانست که اگر کفار خلق شوند، مستوجب آتش هستند، چرا آنان را خلق کرد، گویای آن است؛ پاسخ این است که در خلقت انسان، حکمت به معنای غایت فاعل و فایده‌ای که به فاعل بر می‌گردد، وجود ندارد؛ زیرا چنانکه گفته شد، خدای متعال، غنی بالذات است و نیازی به هیچ چیز از ما سوای خود ندارد تا به واسطه آن، تمام و کامل شود. اما حکمت به معنای غایت کمالی که فعل به سوی وی بالا برود و فایده آن را احراز کند، همین است که ماده‌ای زمینی و ناچیز را با ترکیب خاصی بیافریند که با پیمودن راه تکامل، به گوهری آسمانی و شریف مبدل شود و از نظر مراتب کمال، از هر موجود دیگری برتری یابد، و از جهت تقرب به خداوند، هیچ موجودی به پایه‌اش نرسد. این غایت نوع انسان است.

البته نباید توقع داشت که تمام افراد بشر به این پایه از پیشرفت برسند؛ زیرا این موجود خودش مرکب زمینی است که از اصدادی تألیف یافته است و در عالمی به سر می‌برد که عالم تزاحم و تضاد است، و علل و اسباب موافق و مخالفی از هر سو احاطه‌اش کرده است. به صورتی که نمی‌گذارند تمام افراد آن، از این گرداب نجات یابند و از افساد آن خلاص شوند. به‌طور حتم جز عده معدودی به سعادت مطلوب خود نمی‌رسند و در سلوک به سوی کمال جز برخی از مصداق‌ها کامیاب نمی‌شوند. این ویژگی، یعنی رستگاری برخی به واسطه کمال و سعادت، و حرمان برخی دیگر، به جنس بشر اختصاص ندارد، بلکه جمیع موجوداتی که وجود آنها تعلق به ماده دارد و موجود در این نشئه هستند، مانند: انواع حیوانات، نباتات، تمام ترکیبات معدنی و غیر آنها، این چنین هستند. تمام این انواع موجود که هزاران و هزاران هستند، از غایتی نوعی که کمال وجود

آنها هستند، خالی نیستند. با این وصف، جز نوع آنها به کمال نمی‌رسند، اما بسیاری از افراد و اشخاص پیش از رسیدن به کمال از بین می‌روند، و به واسطه علل و اسباب مخالف، از پیمودن راه استکمال باز می‌مانند؛ زیرا آنها در احاطه آن علل و اسباب مخالف هستند که به جهت علیت و سببیت آنها خواه ناخواه اثر خود را خواهند داشت. به عبارت دیگر، هیچ نوعی از انواع حیوانات، نباتات، یا معدنیات نخواهید یافت که تمام افراد و اشخاص آن به کمال وجود خود نایل شوند، بلکه اغلب افراد در برابر علل و اسبابی که با تکامل و مانع از پیشرفت آنها منافی است، و اثر خود را خواهند داشت، محکوم به حکم پیش‌گفته هستند، و پیش از رسیدن به کمال خود از بین می‌روند؛ زیرا با فرض علیت آن علل، ممکن نیست که تمام افراد انواع، به کمال متوقع خود برسند؛ زیرا فرض اینکه هیچ‌یک از افراد انواع، از عامل‌های منافی با آنها، متأثر نشوند، به‌طور مثال، هیچ گیاهی از حرارت، برودت، نور، ظلمت، خشکی، رطوبت، سمومات و مواد زمینی‌ای که با ترکیب خاص آن منافی است، متأثر نشوند، فرضی است که اولاً: مستلزم ابطال ترکیب خاص آن گیاه است، و ثانیاً: مستلزم ابطال علل و اسباب است، و در این فرض، ابطال نظام کون لازم می‌آید. این مطلب شایسته دقت است. بطلان مساعی برخی از افراد یا ترکیبات، اگر به رستگاری برخی دیگر، به واسطه رسیدن به کمال و غایت شریف و مقصودی که کمال نوع و غایت آن است، بیانجامد؛ اشکال ندارد؛ زیرا خلقت مادی، ظرفیت بیش از این را ندارد، و مصروف‌شدن بسیاری از ماده ناچیز که ارزشی ندارد، در راه تحصیل کمی از گوهرهای شریف و عالی، استرباح حقیقی و بدون تبذیر و گزاف است؛ زیرا علتی که وجود نوع انسانی را ایجاد می‌کند، از فعل خود جز انسان کاملی که به اوج سعادت دنیا و آخرت سیر می‌کند، اراده نکرده است. چیزی که هست، انسان جز به ترکیب مادی پدید نمی‌آید، و این ترکیب، موجود نمی‌شود جز در تحت نظام مادی‌ای که بر این اجزای موجود در عالم که برخی از آنها مرتبط با برخی دیگر بوده و با تأثیر و تأثرهای گوناگون، مؤثر در یکدیگر هستند، گسترده است، و لازمه چنین نظامی، آن است که برخی از افراد انسان، پیش از وصول به کمال انسانی، سقوط کنند.

پس علت وجود انسان، اولاً و بالذات خواهان سعادت انسانی است، اما سقوط برخی افراد، مقصود اولی نیست، بلکه ثانیاً و بالعرض مقصود است. به عبارت دیگر، خدای متعال،

کافر نیافریده است، بلکه غرض وی تعالی از خلقت انسان، اولاً و بالذات این بوده است که به سعادت انسانیت نایل آید. حال اگر عده‌ای به اختیار خویش، خود را در تحت شرایط سقوط و انحطاط قرار دادند و از سعادت محروم شدند، اولاً و بالذات به خدای متعال انتساب ندارد. پس حکمت خلقت انسان به وسیله خدای متعال، رسیدن انسان به غایت کمالی خویش است، اما علم خدای متعال به اینکه بسیاری از افراد انسان کافر می‌شوند و کارشان به جهنم و آتش می‌انجامد، نه باعث اختلال در مراد از خلقت نوع انسانی می‌شود و نه باعث این می‌شود که خلقت انسانی که کافر خواهد شد، علت تامه کفر وی و جهنمی شدن وی شود؛ زیرا علت تامه کفر انسان بعد از وجودش، علت‌ها و عامل‌های بسیاری است که واپسین آنها اختیار است که باعث آن است که فعل، فقط به وی نسبت داده شود. بنابراین، علتی که وجود وی را پدید آورده است، فقط جزئی از اجزای علت کفر وی را پدید آورده است، اما قضای الاهی، فقط از راه اختیار انسان، به کفرش تعلق گرفته است، به این معنا که کافر با اختیار خود کفر می‌ورزد، نه به اینکه از وی سلب اختیار و اراده شود و به قبول کفر مجبور شود، مانند سنگی که به هوا پرتاب می‌شود، اما بر اثر کشش و جاذبه زمین، به سقوط مجبور می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸، ۴۹ - ۴۶).

۱۳۵

قیس

حالت‌هایی در بحث شرور و... / محمد علی اردستانی

شبهه دوم و پاسخ آن

فایده تکلیف چیست؟ با اینکه تکلیف برای خداوند متعال نفع و ضرری ندارد و هر فایده‌ای که به مکلفان باز می‌گردد، خداوند متعال قادر است بدون واسطه تکلیف، برای آنها تحصیل کند؟ پاسخ علامه طباطبایی^۱ به شبهه پیش‌گفته این است که شبهه مطرح شده، مغالطه‌ای از باب سرایت دادن حکم فاعل ناقص و فقیر، به فاعل تام و غنی در ذات است؛ زیرا حکم عقل به بازگشت فایده از فعل به فاعل، در فاعلی است که به واسطه فعلش استکمال می‌پذیرد و منتفع می‌شود، نه فاعلی که غنی در ذات است. عقل چنین حکم عمومی ندارد که هر فاعلی، حتی فاعلی که غنی در ذات است و هیچ جهت نقصی در وی نیست، باید در فعلش فایده‌ای باشد که به وی باز گردد. همچنین عقل چنین حکمی ندارد که موجودی که غنی در ذات خود است، هیچ جهت نقصی در وی

نیست تا به واسطه چیزی استکمال پذیرد. صدور فعل از چنین فاعلی ممتنع است. تکلیف، گرچه امری اعتباری و قراردادی است و در متن آن، احکام حقیقی جریان ندارد، اما همین امر اعتباری در عین اعتباری بودنش، واسطه‌ای است که کمال‌های حقیقی لاحق را به وضعیت سابق آن مرتبط می‌کند و مکلفان را از حالت فقدان کمال‌ها به وجدان آنها می‌رساند، پس تکلیف، رابط میان دو حقیقت است:

أ. حقیقت ناقص انسانی (پیش از انجام تکلیف)؛

ب. حقیقت کامل آن (پس از انجام تکلیف).

توضیح این معنا به‌طور خلاصه این است که به‌وسیله مشاهده و برهان، شک نداریم که تمام انواع موجود با نظام جاری در آنها که در پیش روی ما است و آن را عالم مادی می‌نامیم، در تحت حرکتی است که برای هر نوع از انواع آفریدگان، بقا و وجود ممتدی را که ابتدایش وجود ناقص و انتهایش وجود کامل است، ترسیم کرده است، و بین اجزای این امتداد وجودی که بقا نامیده می‌شود، ارتباطی وجودی و حقیقی برقرار است که به واسطه آن، جزء سابق به جزء لاحق می‌رسد، و نوع به واسطه آن، از یکی از این منزل‌ها به منزل همجوار خود متوجه می‌شود، بلکه وی از همان ابتدای شروع حرکتش، واپسین مرحله‌ای که حرکتش می‌تواند به آن منتهی شود، قصد کرده است. به‌طور مثال، دانه گندم که نوعی از انواع آفریده‌های این جهان است، از همان ابتدای جوانه‌زدن می‌خواهد به واپسین مرحله از کمال خود رسیده، بوته‌ای کامل شده و سنبل داشته شود. یک نطفه از نوعی از انواع حیوانات، از همان ابتدای وجودش، به سوی فرد کاملی از نوعش که تمام کمال‌های نوعیه را دارد، متوجه است و همچنین دیگر انواع موجودات نیز چنین است. نوع انسانی نیز از این ناموس عمومی، استثنا نیست. وی نیز از ابتدایی که فردی از آن شروع به تکون می‌کند، عازم غایت خویش و متوجه مرتبه انسان کامل که واجد حقیقت سعادت خویش است، می‌باشد. چه در راه زندگی خود به آن غایت برسد و چه در بین راه به موانعی برخورد کند و از رسیدن به آن غایت باز ماند. انسان به حسب سنخ وجودش، مجبور است به روش اجتماعی زندگی کند. زندگی اجتماعی، تحت قانون‌ها و سنت‌های جاری بین افراد مجتمع که عبارت از عقاید و احکام قراردادی و اعتباری، اعم از تکلیف‌های دینی و غیردینی است، تحقق پیدا می‌کند؛ از این رو، به واسطه عمل به آنها، در انسان، باورها، اخلاق و ملکه‌هایی

که ملاک سعادت انسان در دنیا و آخرت است، پدید می‌آید، و اینها لوازم اعمال هستند که به نام ثواب و عقاب نامیده می‌شوند.

بنابراین، تکلیف در عین اینکه امری اعتباری است، درباره انسان به حسب حالت‌ها و ملکه‌های نفسانی‌اش، در بردارنده سیری تدریجی به سوی کمال و سعادت است. انسان با پیمودن این راه و عمل به آنچه در آن است، مرحله‌ای بعد از مرحله دیگر و طوری بعد از طور دیگر را به استكمال می‌رساند تا به بهترین و پایدارترین مراحل وجودش منتهی شود. کسی که از عمل به تکلیف سرپیچی کند، از رسیدن به آن مرتبه از کمال به‌طور کامل محروم می‌ماند، مانند فردی از انواع دیگر آفریدگان، که اگر توفیق اسباب یاریش کرد، به کمال خود نایل می‌آید و گرنه از بین می‌رود. بنابراین، اشکال ابلیس که گفت: «فائده تکلیف چیست؟» مانند این پرسش است که چه فایده‌ای در تغذیه گیاهان است؟ یا چه فایده‌ای در تناسل حیوانات است، با اینکه نفعی به حال آنها ندارد؟

اما اینکه ابلیس گفت: «هر فایده‌ای که به مکلفان باز می‌گردد، خداوند متعال قادر است بدون واسطه تکلیف، برای آنها تحصیل کند؟»، پاسخش این است که این گفتار نیز مانند گفتار پیشین وی مغالطه است؛ زیرا روش شد که تکلیف در انسان و در هر موجود دیگری غیر از انسان که تکلیف در حق وی جاری است، واسطه بین نقص و کمال وجودی‌اش است که به تدریج تمام و کامل می‌شود. حال اگر مراد از تحصیل فایده‌ای که به مکلفان باز می‌گردد، بدون واسطه تکلیف است، یعنی چرا برای رساندن نفع بر آنها، راه تکلیف را اختیار کرده است و به جای آن، راه دیگری را اختیار نکرده است؟ پاسخ این است که اگر راه دیگری را هم اختیار کرده بود و چیز دیگری غیر تکلیف را واسطه قرار می‌داد، باز هم پرسش درباره راه دوم مانند راه نخست جاری می‌شد که چرا این راه را اختیار کرده است، در حالی که وی قادر است فایده‌ای که به مکلفان باز می‌گردد، از راه دیگری تحصیل کند؟ و پاسخ این است که علل و اسبابی که به‌طور مثال درباره خصوص نوع انسان وجود دارد، بر طبق آنچه می‌یابیم، اقتضا می‌کند که انسان به وسیله عمل به تکلیف‌هایی که به‌طور عادت باعث اصلاح باطن و پاکی درونش می‌شود، استكمال پیدا کند. اگر مراد از تحصیل فایده‌ای که به مکلفان باز می‌گردد، بدون هیچ واسطه‌ای است. به این معنا که چرا خداوند، تمام مراحل کمال و مراتب سعادت را بدون تدریج در سلوک، از همان ابتدای وجود مکلفان به

آنها افزایه نکرده است؟ پاسخ این است که لازمه این گفتار، بطلان حرکات وجودی و انتفای ماده، قوه و جمیع شؤون امکان است و موجود مخلوقی که شأنش چنین است، در ابتدای وجودش، مجرد از ماده و در اصل خلقتش، تام و کامل و سعید است. این موجود، انسان مخلوق از زمین و ماده نیست که در آغاز وجودش ناقص است، و به تدریج استکمال می‌یابد؛ از این رو، فرض پیش گفته، مستلزم خلف است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸، ۵۱ - ۴۹).

شبهه سوم و پاسخ آن

شبهه دیگر که مطرح شده است، شبهه علت سجده نکردن شیطان بر آدم است. شیطان در پاسخ به سجده نکردن بر آدم چنین باور داشت که بر فرض که خداوند مرا تکلیف به معرفت و اطاعت خود کرد، چرا مرا به سجده آدم تکلیف کرد؟ به نظر علامه طباطبایی، پاسخ این شبهه روشن است؛ زیرا به واسطه امتثال این تکلیف، صفت عبودیت خدای سبحان تمام می‌شود و به واسطه تمرد از آن، صفت استکبار آشکار می‌شود. پس در این تکلیف، تکمیل از طرف خداوند متعال و استکمال از طرف ابلیس در جانب سعادت یا در جانب شقاوت، وجود دارد. جز اینکه ابلیس به اختیار خود در طرف شقاوت تکامل یافته است. افزون بر آن اینکه در تکلیف ابلیس و فرشتگان به سجده بر آدم، خط مشی آدم را تعیین فرمود؛ زیرا صراط مستقیمی که پیمودن آن برای آدم و ذریه‌اش مقدر شد، هرگز پیموده نمی‌شود، مگر به واسطه پشتیبانی و امداد کسانی که وی را به سوی صراط مستقیم هدایت، دعوت کنند و آنها فرشتگان هستند. همچنین دشمنان گمراه‌کننده‌ای که وی را به سوی انحراف از صراط مستقیم می‌خوانند و آنها ابلیس و لشگریان وی هستند (همان: ۸، ۵۱).

شبهه چهارم و پاسخ آن

شبهه دیگری که مطرح شده است، شبهه علت لعنت کردن و عقاب شیطان است. شیطان بر این باور است که پس از آنکه با ترک سجده نافرمانی خداوند کردم، چرا لعنتم کرد و عقابم را واجب کرد؛ با اینکه لعنت و عقاب من، به حال وی و غیرش، کمترین سودی نداشت. در

حالی که برایم، بزرگ‌ترین ضرر را دارد؟ پاسخ علامه طباطبایی؛ و به این شبهه این است که آن حقیقتی که در لعنت و عقاب است، از لوازم استکبار بر خداوند متعال است که این استکبار، منحصرأ ریشه و مولد تمام گناهان است؛ از این رو، ابلیس نباید توقع داشته باشد که بر خداوند متعال استکبار بکند، و دچار لعنت و عقاب هم نشود. مسئله سود و زیان هم، چنانکه اشاره شد در کارهای خداوند متعال جریان ندارد؛ زیرا کارهای خداوند، باعث نفع و فایده‌ای برایش نیست، تا کارهایی که برای خداوند متعال نفعی ندارد، صدورش از وی ممنوع باشد. این گفتار ابلیس، شبیه گفتار کسی است که درباره شخصی که سمی را خورده و خود را به اختیار خود به هلاکت رسانده است، بگوید: چرا خداوند، این سم را شفا قرار نداد با اینکه هلاکت وی برای خداوند کمترین سودی ندارد، در حالی که برای شخص مسموم، بزرگ‌ترین ضرر را داشته است؟ چرا خداوند، آن سم را غذایی پاکیزه برای مسموم قرار نداد تا به واسطه آن عطش خود را برطرف و بدنش رشد کند؟ این سخنان، از نادانی درباره موقعیت علل و اسبابی ناشی است که خداوند در عالم صنع و پدیدساختن به کار انداخته است. به‌طور کلی، هر حادثه‌ای از حادثه‌های هستی، بدون تخلف و اختلاف، با علت‌ها و عامل‌های خاصی ارتباط دارد. گناه و معصیت، عقاب را بر روحی که به آن آلوده شده است در پی دارد، مگر اینکه آن روح به واسطه شفاعت، توبه یا کار نیکی که باعث آرمزش آن باشد، تطهیر شود. ابطال عقاب بدون وجود سببی از اسباب ابطال، انهدام قانون علیت است و در انهدام قانون علیت، انهدام هر چیزی است (همان: ۸، ۵۲ - ۵۱).

۱۳۹

تفسیر

حالت‌هایی در بحث شرور و... / محمد علی اردستانی

شبهه پنجم و پاسخ آن

شیطان، شبهه دیگرش را با عنوان «علت تسلط شیطان بر اغوا و اضلال انسان‌ها» این‌گونه مطرح می‌کند که خداوند که این کار را انجام داد، چرا مرا بر اغوا و اضلال فرزندان آدم مسلط کرد؟ به نظر علامه طباطبایی؛ پاسخ این شبهه از آنچه گذشت معلوم است؛ زیرا هدایت و عمل حق و اطاعت و امثال آن، هنگامی محقق می‌شود که ضلالت، باطل، معصیت و امثال آن نیز وجود داشته باشد و دعوت به حق، هنگامی تمام می‌شود که دعوت به باطل هم بوده باشد. صراط مستقیم، هنگامی صراط است که سبیل

غیرمستقیمی باشد که سالکش را به غایتی غیر از غایت صراط مستقیم سلوک دهد. پس تا زمانی که در روی زمین، نشئه انسانی برقرار است و از نوع انسان، افرادی باقی هستند، باید کسانی باشند که آنان را به باطل دعوت کرده و به سوی عذاب سعیر هدایت کنند (همان: ۸، ۵۲). پس ابلیس، از خدمت گزاران نوع انسانی است و خداوند متعال، وی را فقط به مقدار دعوتش به وی تمکن داده و بر فرزندان آدم مسلط کرده است. چنانکه می فرماید:

«إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر ۱۵)، (۴۲).

«بندگان من، فریب تو را نمی خورند و دست تو از اغوای آنان کوتاه است، تو فقط گمراهانی را می توانی فریب دهی که به پای خود به دنبال راه بیفتند».

از خود ابلیس هم حکایت فرموده است که در قیامت، خطاب به مردم می گوید:

«وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ» (ابراهیم ۱۴)، (۲۲).

«من در دنیا سلطنتی بر شما نداشتم تا در گمراهی مجبورتان کرده باشم، من فقط شما را دعوت کردم».

شبهه ششم و پاسخ آن

شیطان با طرح این مسئله که چرا خداوند متعال به من و تحقق شر مهلت داد، شبهه دیگری را مطرح می کند، با این بیان که وقتی از خداوند برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم، چرا به من مهلت داد و روشن است که اگر عالم، خالی از شر باشد، خیر است؟ به نظر علامه طباطبایی، پاسخ بخش نخست این اشکال که گفت: وقتی از خداوند برای مدتی بس طولانی مهلت خواستم، چرا به من مهلت داد؟ از آنچه پیش از این گفته شد، روشن است. اما پاسخ بخش دوم اشکال که گفت: روشن است که اگر عالم، خالی از شر باشد، خیر است، این است که بر پایه آنچه گفته شد، معنای اینکه عالم، خالی از شر و ایمن از فساد باشد، این است که مجرد و غیرمادی باشد. یعنی فعلیت های آن بدون قوه، و خیر آن بدون شر و نفع آن بدون ضرر، و ثباتش بدون تغییر و طاعتش بدون معصیت و ثوابش بدون عقاب باشد و معنای محصلی برای چنین مادی ای وجود ندارد (همان: ۸، ۵۲).

پاسخ کلی خداوند متعال از شبهه‌های شیطان

براساس نقل شارح *اناجیل*، پس از طرح این شبهه‌ها به وسیله ابلیس، خداوند متعال از سرادق عظمت و کبریا به ابلیس فرمود که ای ابلیس تو مرا نشناختی و اگر مرا می‌شناختی، می‌دانستی که در هیچ یک از افعال من، اعتراضی بر من نیست؛ زیرا من خدایی هستم که الاهی جز من نیست، و از آنچه انجام می‌دهم، پرسش نمی‌شوم. پاسخ پیش‌گفته، موافق با آن چیزی است که در قرآن کریم می‌فرماید:

«لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ» (انبیاء (۲۱)، (۲۳).

«خداوند از آنچه می‌کند بازخواست نمی‌شود، بلکه این بندگان هستند که مسؤول خواهند بود».

طبق بیان علامه طباطبایی، ظاهر آنچه از قول خداوند متعال نقل شده است، پاسخی اجمالی از شبهه‌های ابلیس است نه جواب تفصیلی از یک شبهه‌ها. خداوند متعال به‌طور خلاصه فرموده است که تمام این شبهه‌ها، پرسش و اعتراض بر خداوند متعال است، در حالی که هیچ اعتراضی متوجه وی نمی‌شود؛ زیرا وی خدایی است که هیچ الاهی جز وی نیست و از آنچه که انجام می‌دهد، پرسیده نمی‌شود. از ظاهر کلام خداوند متعال در این پاسخ بر می‌آید که جمله «از آنچه که انجام می‌دهد، پرسش نمی‌شود»، متفرع بر جمله «زیرا من خدایی هستم که هیچ معبودی جز من نیست» است. پس مفاد کلام این می‌شود که خداوند متعال از آنجایی که با انبیت و وجودش که به ذات غنی‌اش برای ذاتش ثابت است، خداوند مبدأ و معیدی است که هر شیئی‌ای از وی آغاز شده و به وی منتهی می‌شود؛ از این رو، در هر فعلی که انجام می‌دهد، به هیچ فاعل دیگری جز خود، تعلق و اتکا ندارد، و محکوم هیچ علت‌گایی دیگری که وی را به سوی فعل برانگیزاند، نمی‌شود. بلکه وی فاعل هر فاعلی است و غایت و رای هر غایتی است. هر فاعلی هر کاری را انجام می‌دهد، اتکایش به قوه و نیرویی است که خدای متعال ارزانش داشته است. اما خود وی به کسی اتکا ندارد، چنانکه فرمود که «انَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً»، و هر غایتی، از این جهت داعی بر فعل می‌شود که متضمن کمال و خیری است، و خداوند به خیر چیزی نیاز ندارد، بلکه خیر تمام خیرها به دست قدرتش است: (بیده الخیر). نتیجه‌ای که بر این مطلب مترتب می‌شود این است که

خداوند متعال، از علت در فعلش پرسیده نمی‌شود؛ زیرا سبب هر کاری، فاعل است یا غایت، خداوند تعالی، فاعل هر فاعلی و غایت هر غایتی است. اما غیر خداوند متعال، از آنجایی که قدرت و نیروی بر فعلش، از ناحیه خدا به وی داده شده است، و همچنین هر غایت و خیری و مصلحتی که فاعل از فعل خود به دست می‌آورد، به افاضه خداوند متعال به واسطه تسبیب اسباب و تنظیم عوامل و شرایط است؛ از این رو، مسؤول فعل خود بوده و مورد بازخواست قرار می‌گیرد که چرا این عمل را انجام داده است؟ و بیشترین مطلبی که از آن پرسیده می‌شود، غایت و جهت خیر و مصلحت است، به‌ویژه افعال اجتماعی در ظرف اجتماع که حسن و قبح و مدح و ذم در آن جریان دارد؛ زیرا آنها متکی بر مصالح وی است. این بیان تامی است که برهان و وحی بر آن توافق دارند (همان: ۸، ۵۳ - ۵۲)*.

به نظر علامه طباطبایی^۱، پاسخ خداوند متعال (لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ)، برهانی است نه جدلی و الزامی. وی برای اثبات برهانی بودن پاسخ خداوند متعال به ابلیس، دو تقریب ذکر کرده است:**

تقریب نخست: پرسش از فعل فاعل، در وقتی که بر فعل، شری مترتب باشد، در حقیقت پرسش از مصلحت ملزومی است که به واسطه آن مصلحت، شر مترتب بر فعل، تدارک شده و اعتراض دفع شود. به این معنا که شخص سائل، در حقیقت می‌پرسد که با وجود آنکه بر این فعل، شر مترتب می‌شود، چه مصلحتی فاعل را به انجام فعل و می‌دارد؟ مصلحت‌هایی که ما افعال خود را بر آن تطبیق می‌کنیم، قاعده‌های عقلی و ظابطه‌های

* . علامه طباطبایی^۱ در ادامه به بحث‌های بسیار مهمی اشاره می‌کند که به علت عدم گنجایش این نوشتار، به مجالی دیگر سپرده شد.

** . صدرالمآلهین در قسمت اخیر پاسخ سوم خود به چالش سوم که پیش از بررسی شبهه‌های ابلیس مطرح شد، می‌نویسد: حکیمان را شرف و فضل همین بس که در این بحث نظری دارند که بذر شبهه‌ها را از میان می‌برد. به‌طور مثال، با ورود حکیمان به بحث شرور و پاسخ آنها، شبهه ابلیس بر فرشتگان نیز حل می‌شود. یکی از این شبهه‌ها آن است که ابلیس از فرشتگان پرسید خدا برای چه مرا خلق کرد در حالی که می‌دانست من بندگان وی را از راه منحرف می‌کنم و فریب می‌دهم و از صراط مستقیم دور می‌سازم؟ به نظر صدرالمآلهین پاسخی که به ابلیس داده شد، پاسخی الزامی و اسکاتی و به‌طور کلی، جدلی بود. این نحوه پاسخ به مجادلی داده می‌شود که استعداد ادراک روش برهانی را ندارد، و ابلیس، خالق بودن و حکیم بودن خدا را قبول داشت. خداوند متعال با استفاده از آنچه وی قبول داشت، به روش جدال احسن پاسخ داد: «لَا يُسْتَلُّ عَمَّا يَفْعَلُ» (ملاصدرا، ۱۴۱۹: ۷، ۸۶ - ۸۵).

کلی است که از وجود خارجی انتزاع و از نظام هستی دریافت می‌شود. پس پرسش از فعل فاعل، در حقیقت پرسش از مصلحتی است که به دنبال فعل فاعل آمده و بر آن مترتب می‌شود. جستجو و فحص از آن مصلحت، در حقیقت، طلب اشراف و حصول بر نظام اتم جاری در هستی است. حاصل آنکه فعل فاعل، تابع مصلحت بوده و محکوم آن است، و مصلحت، تابع وجود خارجی و نظام جاری است. درباره کارهای ما سیر مطلب این چنین است اما درباره خداوند متعال، مطلب از قرار دیگری است. فعل خداوند متعال نفس وجود خارجی و نظام اتم جاری است که مصلحت از آن انتزاع می‌شود، و حکمت، به صورت تبعیت لازم از ملزوم، تابع آن است. اگر مصلحت، از فعل انتزاع شود و حکمت تابع آن است، معنا ندارد که از تطبیق فعل خداوند متعال بر مصلحت پرسش شود، در حالی که فعل وی، ملاک هر مصلحتی و سرچشمه انتزاع آن است، و ورای خداوند متعال چیزی نیست تا حاکم بر خود وی و فعلش باشد؛

تقریب دوم: مؤاخذه فاعل بر فعلش در صورتی است که فعلش مقترون شود با چیزی که وی مالک آن نیست، و همچنین پرسش فاعل از فعلش در صورتی است که افعالی از حیطة مالکیت وی خارج باشد، و فعلش، بین آنچه تحت مالکیت وی است، و آنچه تحت مالکیتش نیست، مردّد باشد؛ در حالی که خدای سبحان، مالک علی‌الاطلاق است. هر چیزی، در هر صورتی تحت ملکیت وی است پس پرسش از افعال خداوند متعال، بی‌معنا است. این مطلب، مستلزم بطلان حسن و قبح و ارتفاع اثر مصلحت و تجویز اراده جزافی نیست؛ زیرا ملاک حسن در این صورت، همان سیطره و مالکیت فاعل درباره فعل است، و فاعل مالک فعل نیست، مگر به موافقت فعل با مصلحت و جهت خیر مرجّح. پس در صورتی که فعل، بالذات مصلحت داشته باشد (مانند وجودی (امکانی) که فعل خدای متعال است) بالذات مملوک فاعلش و بالذات حسن است. روشن است که اراده کردن چیزی که حسن بوده و مصلحت دارد، اراده جزافی نیست. حاصل آنکه، پرسش از اصل مصلحت، بی‌معنا است، اما پس از درک اجمالی وجود مصلحت در فعل، برای تحصیل علم تفصیلی، می‌توان از حکمت و جهت مصلحت موجود در فعل خداوند متعال، پرسید (طباطبایی، ۱۴۱۹: ۷، ۸۶ - ۸۵).

نتیجه‌گیری

نوشتار حاضر در حقیقت در دو بخش به پاسخ‌های علامه طباطبایی و به برخی از بنیادی‌ترین چالش‌ها و شبهه‌ها درباره بحث شرور پرداخته است. نتیجه این تحقیق به‌طور اجمال به‌صورت ذیل این است:

۱. در بخش نخست نوشتار حاضر، به چندین چالش در بحث شرور و پاسخ‌های علامه طباطبایی و به آنها مطرح شد. وی به چالش نخست که به‌وسیله پرسش از علت عدم خلق خیر کثیر به صورت خیر محض، پدید آمده بود، براساس لزوم ارتفاع عالم ماده و تبدل موجود مادی به مجرد و بسنده کردن به عالم تجرد، پاسخ دادند؛
۲. به چالش دوم نیز که از راه اضطراری بودن فعل شر انسان، به جهت وقوع در قضای الاهی، پدید آمده بود، براساس تعلق قضا به فعل انسان با وصف اختیاریت، پاسخ دادند؛
۳. به چالش سوم که از راه باور به زاید بودن ورود حکیمان به بحث شرور، به علت باور به موجب بودن خدای متعال پدید آمده بود، براساس عدم منافات ضرورت علی با مختار بودن خداوند متعال، پاسخ دادند؛
۴. در بخش دوم نوشتار، شبهه‌های ابلیس که مرتبط با چالش‌های بحث شرور است و پاسخ‌های علامه طباطبایی به آنها مطرح شد. وی به شبهه نخست که از راه پرسش از حکمت در خلق پدید آمده بود، براساس تحلیل حکمت در مطلق خلق و خصوص خلق انسان پاسخ دادند؛
۵. به شبهه دوم که از راه پرسش از فائده تکلیف، پدید آمده بود، براساس تحلیل فائده تکلیف پاسخ دادند؛
۶. به شبهه سوم که از راه پرسش از علت سجده شیطان بر آدم، پدید آمده بود، براساس تمامیت صفت عبودیت یا ظهور صفت استکبار پاسخ دادند؛
۷. به شبهه چهارم که از راه پرسش از علت لعنت و عقاب شیطان، پدید آمده بود، براساس استلزام استکبار درباره حقیقت لعنت و عقاب پاسخ دادند؛

۸. به شبهه پنجم که از راه پرسش از علت تسلط شیطان بر اغوا و اضلال فرزندان آدم پدید آمده بود، براساس تحقق هدایت در صورت تحقق ضلالت پاسخ دادند؛
۹. به شبهه ششم که از راه پرسش از علت مهلت دادن خدا به شیطان و تحقق شر، پدید آمده بود، براساس تحقق لوازم عالم ماده به عالم ماده، پاسخ دادند. وی سرانجام به پاسخ کلی خداوند متعال در قرآن کریم اشاره کردند و با دو تقریب، برهانی بودن آن را به اثبات رساندند.



منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
نهج البلاغه.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۴ق، الشفاء، الإلهیات، قم: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفی.
 ۲. طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۶ش، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا، سوم.
 ۳. _____، ۱۴۱۷ش، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، الاولى.
 ۴. _____، ۱۴۲۰ق (الف)، بداية الحكمة، تحقیق و تعلیق: عباس علی سبزواری، قم: مؤسسة نشر اسلامی، هفدهم.
 ۵. _____، ۱۴۲۰ق (ب)، نهاية الحكمة، تحقیق و تعلیق: عباس علی زارعی سبزواری، قم: مؤسسة نشر اسلامی، پانزدهم.
 ۶. _____، ۱۴۱۹ق، تعلیقات اسفار اربعه، بی جا: بی نا.
 ۷. مجلسی، محمدباقر، بی تا، بحار الأنوار، بی جا: بی نا.
 ۸. ملا صدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۹ق، الحكمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۱۴۶

پیش

سال چهاردهم / تابستان ۱۳۸۸

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی