

خیر و شر

سید محمد موسوی بجنوردی^۱

چکیده: نویسنده در این مقاله به بررسی مسأله فلسفی - کلامی «خیر و شر» پرداخته است. به طور کلی می‌توان مقاله را به دو بخش تقسیم کرد. در بخش اول، اشاراتی به ضرورت بحث در باب خیر و شر شده است و سپس راه‌حلهایی را که حکمای اسلامی برای حل این مشکل ارائه کرده‌اند مطرح می‌نماید و در این راستا از نظریات حکمایی چون ابن سینا، بهمنیار، غزالی، ملاصدرا، حاج ملاهادی سبزواری، زنوزی و دیگران بهره می‌جوید.

در بخش دوم، رهیافت برخی از متفکران معاصر همچون جسی. ال. مکسی را بازگو نموده و در نهایت، پاسخ فیلسوف معاصر دین، آلوین پلانینگ را مطرح می‌نماید. کلیدواژه: خیر، شر، خیر بالذات، خیر بالعرض، شر بالذات، شر بالعرض، قدرت الهی، عنایت الهی، علم الهی، عدل الهی، نظام احسن.

مقدمه

متألهین بر این باورند که جهان تحت سلطه و سیطره موجودی واحد است که با حکمت، عنایت، قدرت و عدالت مطلق و محض بر آن حکم می‌راند. حکمت و عنایت او اقتضای آن را دارد که جهانی با نظام احسن و بیشترین خیرات و کمالات ایجاد کند. جهانی که همچون خود او خیر کامل و محض باشد. اما در نگاه نخست به عالم پاره‌ای از امور آن را می‌بینیم که فاقد خیریت است و جنبه شر و ناخوشایند بودن آن بیشتر خودنمایی می‌کند. این شرور می‌تواند شرور متافیزیکی (همچون نقص و شناخت نادرست نظام هستی)، طبیعی (مانند درد و رنج و زلزله و سیل و ...) یا اخلاقی (همچون گناه و جنگ و جنایت و ...) باشند.

۱. استاد دانشگاه تربیت معلم و مدیر گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی.

پرسش مهم این است که اگر عالم تحت سلطهٔ چنین موجود کاملی است، چرا این شرور در آن راه یافته‌اند؟ چه کسی مسئول ورود آنها به عالم است؟ چرا عالم سراسر خیر و نیکی نیست؟ چرا خداوند ورود شرور به این عالم را مجاز گردانیده است؟

این پرسشها و پرسشهایی مشابه، صفات الهی از قبیل توحید خالق جهان، عدل الهی، رحمت و خیرخواهی او، حکمت الهی و قدرت مطلق خداوند را مورد تردید قرار میدهد. انسانها از قدیم الایام همواره با چنین سؤالاتی دست به گریبان بوده و پاسخهایی برای آنها تدارک دیده‌اند. طبعاً این سؤالات، ذهن حکما را نیز به خود مشغول داشته و در صدد برآمدن تا ماهیت شر را در عالم تبیین کنند. در ادامه تلاش می‌کنیم پاسخهایی را که حکما در این خصوص مطرح کرده‌اند ارائه نماییم.

راه‌حلهای ارائه شده در مورد مسألهٔ شر

۱- اعتقاد به منشائی مستقل برای شر

از نظر برخی تقابل میان خیر و شر، تقابل تضاد است. اینان به دو امر وجودی قائل هستند که یکی منشأ خیر است و دیگری منشأ شر. چرا که معتقد بودند خالق واحد، جز یک سخ موجود نمی‌تواند بیافریند: یک خالق خیر یا یزدان، و یک خالق شر یا اهریمن. این نوع تفکر در ایران باستان سابقه طولانی دارد. بنا بر رأی مشهور زرتشتیان ثنوی هستند. حتی اگر معتقد باشیم که در آیین زرتشت به توحید ذاتی قائل هستند، باز این ایراد به آنان وارد است که به توحید در خالقیت ایمان ندارند.

شاید اعتقاد به ثنویت به این دلیل بوده که نمی‌توانستند با وجود خدای قادر و خیر مطلق، شرور را در طبیعت توجیه کنند. بعد از ظهور اسلام دوگانه پرستی طرد شد و مطابق نظر مسلمانان خدای واحد منشأ و اصل ظهور همهٔ موجودات تلقی گردید. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ» [انعام: ۱].

مرحوم عبدالرزاق لاهیجی در *سرمایه ایمان*، اعتقاد به فاعل خیر و شر را به همین صورت یادآور شده‌اند [لاهیجی: ۷۰].

حاج ملاهادی سبزواری نیز در شرح منظومه آورده‌اند:

والشَّرُّ أَعْدَامٌ فَكَمْ قَدْضَلَّ مَنْ
قال به یزدان ثم الأهرِمن [۱۵۵]

۲- علم و عنایت الهی

برخی از حکما، از جمله ابن سینا و ملاصدرا راه‌حل خود را در رابطه با مسأله شر از طریق توافق دادن شرور با عنایت الهی ارائه کرده‌اند. [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۵۶؛ ملکشاهی: ۴۰۰].

ابن سینا عنایت الهی را اینگونه تعریف می‌کند: «شمول و احاطه علم حق تعالی به تمام هستی‌ها بر وجه اصلح و نظام احسن و چنین نظامی معلول ذات واجب تعالی و شمول دانش اوست» [ملکشاهی: ۴۰۰].

از خدایی که علم عنایی دارد فقط عالم احسن نشأت می‌پذیرد، چنین جهانی بهترین جهان ممکن است و خلق برتر از آن ممکن نیست.

۳- عدل الهی

توجیه مسأله شرور از طریق عدل الهی کمتر مورد توجه حکمای مسلمان قرار گرفته است. اما به طور کلی می‌توان از دو طریق به آن توجه کرد:

الف) عدل الهی مبتنی بر اختیار

اگوستین معتقد است عدل الهی بر محور اختیار انسان استوار است. راه حل او نه تنها مورد پذیرش عموم فلاسفه و متکلمان قرون وسطی قرار گرفت، که مبنای راه حلی شد که پلانتینگا آن را مطرح می‌کند. رأی اگوستین این است که هدف خدا از آفرینش انسان وصول انسان به کمال خویش است. کمال آدمی در گرو اختیار است و همین اختیار است که منشأ شرور می‌شود. جهان بدون موجود مختار، جهان خالی از شرور است. موجود مختاری که از اختیار خود سوء استفاده می‌کند

منشأ ظهور شر می‌شود. اما اگر این شبهه پیش آید که چرا خداوند، جهان بدون موجود مختار نمی‌آفریند، اگرستین پاسخ می‌دهد جهانی که واجد موجودات مختار است از جهانی که فاقد موجود مختار است کاملتر می‌باشد.

ب) صفت عدل الهی

شهید مطهری از زاویه دیگری به مسأله شر نگریسته و آن را با توجه به عدل الهی مورد بحث قرار داده است. ایشان پرسیده است اگر خدا عادل مطلق است سر وجود این همه شرور چیست؟ چرا در مملکتی که عدل الهی حاکم است این همه شرور وجود دارد؟ بخش اعظم کتاب *عدل الهی* در جهت اثبات این مدعاست که شرور منافاتی با عدالت الهی ندارد.

شرور را در مقابل عدل الهی قرار دادن، رهیافت جدیدی به مسأله کهن خیر و شر است که حکمای مسلمان به آن نپرداخته و از طریق آن به بحث وارد نشده‌اند. حکمای مسلمان در مسأله شرور بیشتر به بحث توحید، رد شبهه ثنویه، عنایت و علم الهی و قضای الهی پرداخته‌اند. اما قبل از استاد مطهری، در مغرب زمین لایب نیثس در کتاب *عدل الهی (Theodicy)* از همین زاویه به حل مسأله شر نگریسته است.

ماهیت شرور

ماهیتم شر وجود دارد و به دلیل وجود آن، ثنویه خود را محتاج فرض اهریمن دیدند. فلاسفه، وقتی از عنایت الهی دفاع کردند که تصور می‌رفت پاره‌ای از موجودات شر هستند و باعث می‌شوند نظام موجود از احسن بودن، ساقط شود. منکلمین، وقتی بر عدالت الهی برهان آوردند که وجود شرور را منافی عدالت الهی دیدند. پس اگر برهانی اقامه شود که وجود شرور را «موهوم» گرداند و ثابت کند هر موجودی خیر است، این شبهات رنگ می‌بازد. فلاسفه می‌دانستند برای رفع این عویصات باید وجود شر را انکار کنند و به همین دلیل کمر همت به انکار وجود شرور بستند. انکار وجود شرور از دو راه ممکن است:

۱- اثبات اینکه شرور ذاتاً وجود ندارند.

۲- اثبات اینکه شرور حقیقتاً وجود ندارند و وجودشان ظاهری است.

حکما برای حل معضل شر از هر دو راه استفاده کردند. قبل از اینکه به راه‌حلهای آنها پردازیم لازم است به اثبات برسائیم که «شر امری عدمی» است.

شر عدمی است

در تعریف شر آورده‌اند: «هو فقد ذات الشيء أو فقد کمال من الکمالات التي یخصه من حیث هو ذلك الشيء بعینه و الشرّ علی کلا المعینین أمرٌ عدمی» [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۵۸] شر عبارت از فقدان ذات یا فقدان کمال ذات است که به آن شیء اختصاص دارد و شر در هر دو مورد عدمی است.

زنوزی در *لمعات الهیه* می‌گوید: «وجود من حیث انه وجود خیر محض، و عدم من حیث انه عدم شر محض» [۴۰۴]. در این تعریف وجود و خیر مساوق دانسته شدند، هر چیزی که سعه وجودی بیشتری دارد از خیریت بیشتری برخوردار است. حق تعالی وجود محض و خیر محض است و شری در او راه ندارد و اشیاء هم به سوی خیر محض شوق دارند و بدان سو می‌روند. در این معنا، تقابل میان خیر و شر، تقابل عدم و ملکه است. تقابلی که یک طرف آن امر وجودی و طرف دیگر آن امر عدمی است. مواردی همچون نابینایی، جهل، مرگ، نقص... که از جمله شرور شناخته می‌شوند، ماهیتی جز عدم و نیستی ندارند. نابینایی عدم کمال بینایی است و بینایی است که حقیقت دارد. جهل فقدان علم است و مرگ فقدان حیات است و این شرور ما به ازایی در خارج ندارند. در واقع، ما اوصاف عدمی را شر می‌نامیم.

باید توجه داشت که امور عدمی محتاج جاعل و فاعل نیستند. شر در جایی پیدا می‌شود که فاعل فعلیت خود را اعمال نکرده باشد و خیری به وجود نیامده باشد. وقتی فاعل، باعث وجود خیر نشود، عدم وجود خیر مطرح می‌شود که همان شر است.

«فأذن الشریه مطلقاً لا یصح استنادها إلا الی عدم علّة وجود الخیر». [میرداماد: ۴۲۸؛ ابن سینا، ۱۳۶۳:

۴۲۲].

مرحوم فیض کاشانی در تفسیر آیه «بِیَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» می‌فرماید که او خالق تمام خیرات است و شرور اموری عدمی و مستغنی از خالق می‌باشند.

برهان حکیمان بر عدمی بودن شر

حکما برای عدمی بودن شر تنها به استقراء قناعت نکرده و برهان هم در مورد آن اقامه کرده‌اند. این برهان به طریق برهان خلف مطرح شده است: اگر شر عدمی نباشد، پس وجودی است. شر وجودی یا لِنَفْسِه (برای خود) است یا لِفَیْرِه (برای شیء دیگر). تحقق قسم اول به این معنی است که شیء مُعْدِم ذات خود باشد و این باطل است. چرا که شیء هم باید باشد تا مُعْدِم ذات خود باشد و هم نباید باشد چرا که باید معدوم شود و در واقع مُعْدِم و معدوم یک چیز می‌شوند. در صورت دوم، اگر شیء مُعْدِم ذات یا مُعْدِم کمال شیء دیگری باشد، باز هم خود شیء مُعْدِم شر نیست، بلکه آن شیء مقابل که آسیب دیده و یکی از کمالاتش یا ذاتش را از دست داده، شر است.

صدر المتألهین در کتاب اسفار می‌فرماید:

اگر شر وجودی باشد یا لِنَفْسِه است یا لِفَیْرِه. لِنَفْسِه بودن آن باطل است، زیرا در این صورت نمی‌تواند موجود شود، زیرا معنی شر برای آن شیء این است که فساد و انعدام پذیرد. پس از فرض وجود شیء، عدم آن لازم می‌آید و این اجتماع متناقضین است. لِفَیْرِه بودن آن نیز باطل است، زیرا شَرِّیَّتِ آن از برای غیر یا به جهت آن است که موجب انعدام ذات آن است، یا موجب فقدان کمالی از کمالات شیء است، یا موجب انعدام شیء از ذات و کمالات آن نیست. در دو شق اول و دوم شر به معنای عدم آن شیء یا عدم کمالی از کمالات آن است و شق سوم هم باطل است، زیرا در شمار بدیهیات و نبیات قرار دارد [ملاصدرا: ۱۹۸۱ ج ۷: ۱۵۹ معانی الهیه: ۴۰۸].

ملاصدرا بنا بر علت غایی و حرکت جوهری نیز دلیل دیگری بر محال بودن شر لِنَفْسِه می‌آورد. وی معتقد است شر نمی‌تواند مقتضی عدم خود باشد، چرا که تمام اشیاء مطابق طبع و

غریزه خود طالب کمال هستند و هیچ موجودی مختارانه و آگاهانه از جاده کمال منحرف نمی‌شود و در این راه غایت الهی نیز پشتیبان اوست.

شر بالعرض است

برای خیر و شر دو حالت بالذات یا بالعرض متصور است. حکما بر این باورند که هیچ موجودی بالذات، شر نیست و بدین صورت «شر بالذات» از این تقسیم‌بندی خارج می‌شود. اتصاف به شر بودن موجودات به حیثیت بالعرض آنها بازمی‌گردد.

خیر هم یا بالذات است یا بالعرض. همه موجودات «بالذات خیر» هستند و اگر موجودی موجود دیگر را برای رسیدن به کمال، یاری رساند، آن موجود از جهت حیثیت لفیضه متصف به غیر می‌گردد و «خیر بالعرض» خوانده می‌شود. اما اگر موجودی مانع کمال در شی‌ای گردد و یا یکی از کمالات او را معدوم نماید، آن موجود اگرچه بالذات خیر است، اما بالعرض متصف به شر می‌گردد. و «شر بالعرض» نامیده می‌شود. مار و عقرب، خودشان بالذات خیرند، اما گاهی زهر آنها باعث می‌شود موجود جاننداری هلاک گردد و از این رو شر بالعرض نامیده می‌شوند.

زهر مار، آن مار را باشد حیات لیک آن، مَر آدمی را شد صَمات (مولوی)

آتش خیر کثیر دارد، اما وقتی باعث شود خانه بینوایی طعمه حریق گردد متصف به شر می‌شود و این شر بالعرض است. موارد دیگری که به شریّت متصف می‌شوند نیز همین طورند. حتی اخلاق و افعال مذمومه ذاتاً شر نیستند، بلکه لازمه لاینفک طبیعت حیوانی در انسان هستند. مذموم بودن آنها در نسبت با قوه شریف انسانی یعنی نفس ناطقه است، نه در نسبت با نفس حیوانی. بنابراین شر آنها نیز بالعرض است و گرنه کمال قوه غضبیه و شهویه می‌باشند [لاهیجی، موهرمزاد ۲۳۲-۴].

ذاتیات لایتغیر و ثابتند، اما خیر و شر بالعرض در معرض تغییر و تحول قرار می‌گیرند. اگر سیل برای جان آدمی مضر است، با احداث سد می‌توان از آن در جهت خیر استفاده کرد. زهر حیوانات هم منافع بسیاری برای حفظ جان آدمیان دارد که پزشکان از آن استفاده می‌کنند. در این صورت سیل و زهر حیوان متصف به خیر بالعرض می‌شوند نه شر بالعرض.

خلاصه اینکه، خیر و شر همچون علت و معلول و سایر مفاهیم فلسفی از معقولات ثانیه فلسفی هستند که در خارج مصداق عینی مستقل ندارند، بلکه فقط منشأ انتزاع آنها در خارج است. بنابراین هیچ موجودی فی نفسه و ماهیتاً شر نیست و لذا نمی‌توان آن را منشأ انتزاع ذاتی برای مفهوم شر دانست. حقیقتاً آنچه شر است به علت نقصانی است که در موجود یافت می‌شود. با توجه به آنچه تا کنون بیان شد می‌توان به «شبهه ثنویت» فائق آمد. یعنی این شبهه با این دو قاعده، راه حل نهایی می‌یابد؛ چون شری در جهان باقی نمی‌ماند که نیازمند «دو خالق» باشیم. جهان بر از خیر است و شرور، عدمی و فاقد ذات و یا فاقد کمال ذاتند که به آن شیء اختصاص دارد و امر عدمی نیاز به جاعل و خالق ندارد.

عنایت و عدالت الهی

شبهه ثنویت به پاسخ نهایی خود رسید، اما به مشکل عنایت و عدالت الهی چگونه می‌توان پاسخ گفت. در اینکه جهل و مرگ و نقص و نابینایی، ماهیتی جز عدم ندارند سخنی نیست، اما اشکال این است که چرا جای این اعدام را وجود پر نکرده است؟ اگر خدا قادر مطلق و خیر محض است و فیض او نهایی ندارد، آیا این نواقص نشانه‌ای از منع فیض او نیست؟

مرحوم مطهری قاعده «شر بالذات امر عدمی است» را برای حل مشکل شرور کافی نمی‌داند و از باب عدالت الهی با مسأله شر برخورد می‌کند. ایشان می‌فرماید: «اینکه چرا وجود جای عدم را نگرفته مسأله است؟ آیا این نوعی منع فیض نیست و آیا منع فیض ظلم نیست؟ عدل الهی ایجاب می‌کند خلاصاً این جهان پر شود» (مطهری: ۱۵۴).

عین این اشکال در مورد عنایت الهی هم وجود دارد چرا که عنایت الهی نیز اقتضا دارد از هیچ موجودی فروگذار نشود و فقدان و نیستی در خلقت راه نیابد، چون فقدان با نظام احسن سازگار نیست. آیا اگر سراسر عالم را وجود پر می‌کرد، جهان بهتری نداشتیم؟ چرا خلقت الهی به گونه‌ای نیست که بتوان همواره از آن خیر انتزاع نمود؟ چرا جای اعدام را وجودات نگرفته‌اند؟

فواید شرور

حکما برای توجیه شرور، فواید آنها را به طرق گوناگون یادآور گشته‌اند:

بنابر «برهان حکمت» حکمت خداوند ایجاب می‌کند تمام موجودات به غایت کمالات خود برسند. حکمت الهی در افعال او متجلی می‌گردد و فعل او عبث و بیهوده نیست. موجوداتی که بالعرض به شر متصف می‌شوند، فواید بسیاری هم دارند که باعث می‌شود وجود آنها جهان را نیکوتر سازد. مرحوم لاهیجی می‌فرماید: «حکیم آن است که فعل بی‌مصلحت و حکمت نکند و لغو و عبث از او صادر نشود» [لاهیجی، سرمدیه/بهار: ۷۳]. بنابراین هر امری من جمله شرور فایده و غایتی دارند که با دید عوامانه نمی‌توان به آنها دست یافت. «وَأَمَّا لِمَ يَقْفُوا عَلَيْهَا لَانَظَرَهُمْ كَانِجَزِيئاً» [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۹۹: ۷]. ملاصدرا در توجیه اینکه حیوانات یکدیگر را می‌خورند می‌گوید: «اگر حیوانات از هم تغذیه نمی‌کردند، جسد آنها بی‌فایده بر زمین می‌ماند و موجب فساد کلی می‌شد» [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۱۰۲: ۷].

بنا بر «برهان تکامل» ساختار تکاملی بهترین ساختار برای جهان است. جهانی که کون و فساد و تضاد و تزاخم دارد بهتر از جهانی است که این امور از آن حذف گردیده است. پس جهانی که شر در آن است، بهتر از جهانی است که فاقد شر است.

صدر المتألهین در این خصوص می‌گوید: «اگر مرگ نبود حال زندگان از مردگان بهتر نبود و همه آرزوی مرگ می‌کردند» [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷۷: ۷] از سوی دیگر، شرور فیزیکی و مصائب و سختی‌ها در تکامل انسان نقش دارند و موجب پرورش و تکامل او می‌شوند.

بنابر «برهان زیبایی شناختی» وجود شرور در کنار خیرات بر زیبایی و فروغ خیرات می‌افزاید، همانطور که خال سیاه در صورت سفید باعث جذابیت می‌شود [قبض کاشانی: ۸۳]. اگر زشتی‌ها نبود کسی به وجود زیبایی‌ها متفطن نمی‌گشت چرا که «تُعَرَفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا».

حکما با اتکای بر فواید شرور می‌خواهند نشان دهند که جهانی که پاره‌ای از شرور را دارد بهتر از جهانی است که شری در آن نیست. پس وجود شرور نه تنها به نظام احسن لطمه نمی‌زند که مؤید آن نیز است.

با استفاده از فواید حاصل از شرور می‌توان به شبهات «عدل و عنایت الهی» پاسخ گفت. اما این سخنان هنگامی پذیرفتنی است که خلق فوایدی که بر شرور مترتب می‌شود، ضرورتاً و تنها با آفرینش شرور میسر شود و گرنه می‌توان پرسید که چرا خداوند بدون گسیل شرور به عالم، فقط فواید آنها را نیافرید، آیا نمی‌شد خداوند عالم ماده را با تمام خواص و فواید آن خلق کند، ولی شرور آن را حذف نماید؟ حکما، در اینجا، با استناد به ضرورت و ذاتیت شر، مسأله را پاسخ دادند.

ضرورت و ذاتیت شر

فلاسفه معتقدند ربط بین خیرات و شرور عالم ماده انفکاک‌ناپذیر و ناگسستی است. محال است عالم ماده باشد و هیچ شری در آن وجود نداشته باشد. شر ذاتی عالم ماده است. آنان برای تبیین ذاتیت شرور در عالم ماده شرور بالذات را از بالعرض تفکیک کرده و ضرورت و ذاتیت هر یک را جداگانه به اثبات رسانیده‌اند.

ضرورت شرور بالذات

بنابر اصول مسلم فلسفی، ضرورتاً رتبه وجودی علت بالاتر از رتبه وجودی معلول است. امکان ندارد همه آنچه در خالق و مبدع است به همان وزن در مخلوق و مبتدع حاصل شود. بنابراین، خداوند که علت العلل است در نهایت اتمیت و اکملیت است و ماسوی الله که در مراتب پایین‌تر قرار دارند وجود و عدمشان با هم آمیخته است.

هر قدر رتبه وجودی موجودات پایین‌تر باشد آمیزش آنها با محدودیت و در نتیجه با عدم بیشتر است. عالم طبیعت که آنزل مراتب عوالم وجود است بیشترین محدودیت وجود را داراست و در نتیجه بیشتر با عدم دست به گریبان است. در پایین‌ترین مراتب عالم ماده، هیولی قرار دارد که قوه محض است و بیشترین محدودیتها را داراست. همین نواقص و محدودیتهاست که زمینه ظهور شرور را فراهم می‌سازد. شرور بالذات همان اعدامند و به اصطلاح فلسفی «هر عدمی شر است»

[ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۵۸].

ضرورت شرور بالعرض

این شرور از دو جهت وجودشان برای عالم ماده ضروری است.

۱- از جهت ماده و اینکه هیولی می‌تواند صورتی را از دست بدهد و صورتی دیگر بپذیرد و از قوه به فعلیت درآید.

۲- از جهت فاعل و اینکه او نمی‌تواند سبب افعال متضاد و در پی اغراض متفاوت باشد و در همه جا باید بر نهج واحد و تابع صفات ذاتی و آثار طبیعی خود عمل نماید [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۷۳؛ ابن سینا ۱۳۶۳: ۴۲۰].

اما از جهت ماده، ملاصدرا معتقد است شر به چیزی ملحق نمی‌شود مگر اینکه در ذات آن چیز، جنبه بالقوه وجود داشته باشد و این جنبه بالقوه نیز خود ناشی از ماده جسمانی است و ماده جسمانی وجودش بالقوه و آماده قبول فساد و انقسام و کثرت و دگرگونی است. هر چیزی از ماده دور باشد از شر دورتر است [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۶۷].

تضاد میان صور و کیفیات نتیجه فعل مجزای فاعل نیست، بلکه از لوازم وجود محدود مادی است. اگر تضاد نباشد، فیض از ناحیه خداوند دوام نخواهد داشت و متوقف خواهد شد، در حالی که استمرار فیض الهی واجب است و توقف آن ممنوع. استمرار فیض با آفرینش اشیای متنوع و نامتناهی تحقق می‌یابد.

اما درباره فاعل، هر شی‌ای اوصاف ذاتی و طبیعی معینی دارد که تخلف نمی‌پذیرد: «الذاتی لایختلف و لایتخلف». اشیاء ذات خود را همه جا بروز می‌دهند. آتش همه جا به اقتضای ذاتش می‌سوزاند و پارچه کتانی به اقتضای ذاتش می‌سوزد [بهمنیار ۱۳۶۲: ۴۸۷؛ ابن سینا ۱۳۶۳: ۴۶۰؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۷۳-۴]. پس تضاد و تراحم از دو جهت در عالم، ضروری است: یکی اینکه، ماده در عین داشتن استعداد، نمی‌تواند صور متقابل را در یک آن بپذیرد و دیگر اینکه، محال است یک شیء واحد اثر ذاتی متفاوتی از خود نشان دهد. به همین دلیل است که بین مواد ضرورتاً تراحم رخ می‌دهد و تراحم منشأ کون و فساد است، چرا که ابتدائاً صورتی از ماده فاسد می‌گردد تا زمینه صورت جدید مهیا شود [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۷۱].

شروع پدیده تضاد و تراحم هستند و اگر تضاد و تراحم ضروری عالم ماده است، شر نیز در عالم ماده ضرورت دارد. علاوه بر شروع بالذات در نظام طولی، شروع بالذات و بالعرض در نظام عرضی یافت می‌شود که همه ناشی از تضاد و تراحم و فساد صور در عالم ماده هستند: حیوان گیاه را می‌خورد، صورت گیاهی از بین می‌رود و صورت حیوانی جای آن می‌نشیند. این برای گیاه شر است و برای حیوان خیر. پس وجوب استمرار و دوام فیض و نوبه نو شدن موجودات است که وجود کون و فساد و به دنبال آن شروع را در عرصه طبیعت ضروری می‌گرداند.

اینکه شروع ذاتی عالم ماده است، نیاز به جعل و آفرینش مستقل و مستقیم را برطرف می‌کند، چرا که «الذاتی لا یعلل». آن علتی که ذات را می‌آفریند، ذاتیات و لوازم آن را نیز می‌آفریند: هنگامی که «عدد سه» جعل شود، «فردیت» آن هم به تبع عدد سه جعل می‌شود و دیگر به علتی و رای علت سه نیاز نیست. داستان عالم ماده و شروع هم مانند سه و فردیت آن است. خدا دو چیز نیافریده که یکی عالم ماده باشد و دیگری تراحم صور آن، بلکه همین که عالم ماده را آفرید تراحم ایجاد گردید. قصد بالذات خداوند آفرینش عالم بوده نه تضاد و تراحم. تضاد و تراحم به نحو بالعرض در آفرینش راه پیدا کرده است. چون جعل ذات و ذاتیات یک جعل است و اینها از هم انفکاک‌ناپذیرند، محال است خداوند جهان ماده را بدون تراحم جعل نماید. اگر خداوند می‌خواست تراحم را از صحنه عالم مادی حذف کند باید از خلقت آن دست برمی‌داشت [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷، ۱۷۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱-۴۲۰؛ میرداماد: ۴۳۵ و ...].

جملة حکما معتقدند که شر در اراده الهی بالعرض داخل شده است. سهروردی هم بنا بر حکمت خودش که مبتنی بر نور است، شر یا ظلمت را صادر از نورالانوار نمی‌داند و از لوازم ضروری عالم ماده به حساب می‌آورد [سجادی: ۳۷۷].

از آنجا که شر محتاج فاعل و جاعل مستقیم نیست، بیان دیگر حکما این است که شر ناشی از قابلیت ماده قابل است نه از فاعلیت فاعل و جاعل. شروع به نقص قابل برمی‌گردند و از طرف خداوند فیاض هیچ عطایی فروگذار نمی‌شود. هر جا قابلیت در هستی باشد به فعلیت می‌رسد چرا

که او فیاض علی الاطلاق است [بهمنیار، ۱۳۶۲: ۴۷۷]. پس ریشه تمام نقایص به نقصان قابل برمی گردد و می گویند شر ناشی از نقصان قابل است نه فاعل [میرداماد: ۴۲۸].

هر نعمت که از قبیل خیر است و کمال
باشد ز نعوت ذات پاک متعال
هر وصف که در حساب شرست و وبال
دارد به قصور قابلیات مآل

[فیض کاشانی: ۸۳]

نکته دیگری که حکما به آن اشاره می کنند این است که شر نسبت به افراد جزئی و خاص صادق است و در نظام کلی اصلاً شری وجود ندارد و همه چیز خیر است. مثلاً، وجود آتش در کل نظام هستی خیر است، گرچه برای کسی که خودش سوخته یا خانه اش طعمه حریق گردیده شر باشد. در فلسفه نباید جزئیات را ملاک قرار داد. ملاک خیر و شر، کل نظام هستی است و در کل نظام هستی شری نیست و هر چه هست خیر است. کلیه حکمای مشائی، اشراقی و پیروان حکمت متعالیه این مسأله را پذیرفته اند.

نظام احسن

با توجه به آنچه بیان گردید اگر باز کسی، مانند شوپنهاور بگوید خلق نکردن چنین عالمی بهتر بود تا خلق آن، حکما پاسخ می دهند ترک خیر کثیر برای شر قلیل، خود شر کثیر است.

ارسطو موجودات را بر اساس خیر و شر، بنا بر حصر عقلی، به پنج دسته تقسیم می کند:

(۱) خیر محض؛ (۲) خیر کثیر و شر قلیل؛ (۳) خیر و شر مساوی؛ (۴) شر کثیر و خیر قلیل؛ (۵) شر

محض.

خداوند و موجودات مفارق در دسته اول می گنجند و عالم ماده در دسته دوم [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۶۸: ۷]. سه دسته بعد در عرصه هستی جایگاهی ندارند. اگر این پاسخ حکما چندان مقنع به نظر نرسد، می توان به اصلی ترین و دقیق ترین پاسخ حکما تمسک جست که بنا بر آن خلق این جهان ضروری است و این نظام احسن و اشرف عوالم ممکنه و متصوره است.

اثبات این سخن مشکل شرور را به تمامی حل می‌کند، چرا که اگر این جهان احسن است حذف شرور نه تنها آن را نیکوتر نمی‌سازد که وجود این مقدار از شر برای احسن بودن نظام ضرورت دارد.

این سینا از رهگذر عنایت الهی به نظام احسن قائل بود. عنایت یعنی باری‌تعالی بر وجه اتم و احسن به نظام هستی علم دارد و چون موجودات مطابق این علم کسوت وجود می‌پوشند، به بهترین وجه ایجاد می‌گردند و چنین جهانی که دربرگیرنده بهترین موجودات است عالم احسن است. قصد این سینا بیش از آنکه اثبات نظام احسن باشد، روشن کردن مسأله عنایت الهی است.

اما اولین کسی که بر احسن بودن نظام عالم برهان لَمَی آورد غزالی بوده او در *احیاء العلوم* کتاب توکل، در ضمن بحث توکل، برهانی برای احسن بودن عالم آورده است. او معتقد است هر چه برای انسان پیش بیاید نیکوست.^۱ وی در آنجا می‌گوید اگر خدا به آدمیان به اندازه عاقلترین آنها عقل، و به اندازه عالمترین آنها علم می‌داد و تا آنجا که تحمل علم و حکمت داشتند به علم و حکمت آنها می‌افزود و باز آن را دو برابر می‌کرد و اسرار ملکوت و دقائق حکمت را هم به آنها عرضه می‌داشت، به نحوی که به تمام خیرات و شرور واقف می‌شدند و از آنها می‌خواست که نقشه جدیدی برای عالم طرح ریزند، تدبیر همه آنها این بود که این عالم نباید به اندازه بال پشه‌ای کم یا زیاد شود. هر چه هست خوب است و هیچ یک اضافی نیست (نه مرض، نه عیب نه فقر و نه ...) همه اینها عدل است و در جهان هیچ ظلمی واقع نشده است [غزالی ج ۴: ۲۵۲].

از نظر غزالی اتم و اکمل از این عالم ممکن نیست، چرا که اگر بود از خدا صادر می‌گشت چون عدم صدور آن مستلزم بخل و ظلم و عجز است که با وجود الهی و عدالت و قدرت او منافات دارد.

بعد از غزالی، حکمای دیگر سخن او را پذیرفتند. محی‌الدین در *فتوحات مکیه* او را می‌سناید و ملاصدرا در کتاب *اسفار* می‌گوید: «و هذا مما ذكره الغزالی فی بعض کتبه و نقل عند الشیخ الکامل

۱. حضرت زینب (س) در جواب و شماتت ابن زیاد درباره شهادت امام حسین (ع) و برادران و فرزندان خود فرمود: «ما رأیت الا جمیلاً» به این معنا که جز زیبایی چیز دیگر ندیدم.

محمی الدین بن عربی فی الفتوحات المکیه و استحسنه، و هو کلام برهانی» [ملاصدرا ج ۷: ۹۱].

حکمای بعد از غزالی یا سخنان او را تکرار کردند (مثلاً حاجی سبزواری در اسرار الحکیم همین برهان را بدون کم و کاست می آورد [۱۰۴]). یا همچون ملاصدرا با پذیرش اصل استدلال، مقدماتی برای تکمیل به آن افزودند. این اقدامات عبارتند از:

۱- خداوند تام الوجود و الفیض است و اگر در گوشه‌ای از عالم قابلیت و استعدادی نهفته باشد قطعاً به فعلیت می‌رساند. خداوند تام الفاعلیه است، یعنی هم هر آنچه نسبت به او ممکن باشد می‌آفریند و هم در آفرینش یگانه است و کسی معین او نیست. «فان الباری جل شأنه غیر متناهی القوه - تام الوجود و الفیض» [ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۷: ۹۱].

۲- هر چیزی که ماده ندارد و به استعداد خاصی هم محتاج نیست و مانعی نیز بر سر راه خود ندارد، به مجرد امکان ذاتی از طرف فائض تعالی ایجاد و ابداع می‌گردد، بدون اینکه هیچ وقفه‌ای از مبدأ فیض صورت پذیرد. (منظور از امکان، امکان عام است).

۳- مجموع نظام دارای ماهیت واحده کلیه و صورت نوعیه وحدانیه بلا ماده است [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۹۱]. وی بر آن است که اگر عالم دیگری با ماهیتی غیر از ماهیت جهان حاضر بخواند وجود پیدا کند، باید عقول و نفوس کلیه و صور افلاک و هیولای آن عالم با نظایرشان در این عالم متفاوت باشند، در حالی که هر کدام از اینها چون از فاعل واحد و از جهت واحدی از فاعلشان صادر شده‌اند و هیچ عاملی غیر از فاعلیت فاعل در صدورشان مؤثر نبوده، جز اینکه هست نمی‌تواند باشد [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۹۱]. مبنای این استدلال قاعده «ألواحد لا یصدر منه إلا الواحد» است که فاعل یک فعل بیشتر ندارد و پس از عالم مجردات، فرض وجود جوهر جسمانی غیر از جوهر جسمانی کنونی به فرض محال می‌انجامد.

۴- هر چیزی که فاقد ماده است منحصر به فرد است، وقتی وحدت ماهوی و عددی جهان به اثبات رسید و مبرهن شد صورت نوعی واحدی دارد، صدرا از طریق ملازمه علی وحدت حقیقی عالم را به اثبات می‌رساند و می‌گوید محال است ذره‌ای از آن کاست یا به آن افزود. در نتیجه،

صدرا می‌گوید: «فلا محاله مبدع فلم يمكن افضل من هذا النظام نوعاً و شخصاً [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۹۱].»

با این سخن می‌توان شبهه شرور را به تمامی حل کرد چون اگر این عالم احسن است، خیرات و شرور جمعاً در احسن بودن این نظام نقش دارند و حذف شرور جهان را از اکمیلیت و اتمیت می‌اندازد و برای احسن بودن نظام ضروری خواهد بود.

تفکر معاصر و مسأله شر

آنچه گذشت سرنوشت مسأله شر نزد متفکران مسلمان بود که دقیقاً با تصویری که ادیان الهی و آسمانی از خداوند ارائه کرده‌اند مطابقت دارد. اما در مغرب زمین رهیافتهای دیگری مطرح شده است که وجود سازگاری بین این دو مسأله - یعنی وجود خداوند علیم و خبیر و قادر به همراه شرور - را نفی می‌کند.

در واقع، بعد از شیوع فلسفه کانت که در آن بر عجز عقل نظری در فهم و تبیین اختیار، نفس و خدا تأکید می‌شد، طرفداران کانت به این نتیجه رسیدند که بهتر است موضع عقلانی را برای شناخت خدا رها کنند. شاید بتوان گفت ادامه چنین طرز تفکری به طرح «مشکل منطقی شر»، یعنی ناسازگاری وجود خدا با توجه به شرور در جهان، انجامید.

آنچه برای متفکران جدید اهمیت دارد این است که یک نظام فکری از سازگاری (Consistence) برخوردار باشد و اجزای آن با یکدیگر ناسازگار نباشند. اگر این شرط در یک نظام فکری حاصل بود، آنگاه به بررسی و سنجش ادله و براهین موجود در آن نظام فکری می‌پردازند که تا چه حد از استحکام برخوردار است. معمولاً، در تفکر سنتی، مسأله سازگاری مفروض در نظر گرفته می‌شود و به بررسی استحکام نظریات می‌پردازند. اما متفکر جدید بر گام اول تأکید می‌ورزد. برخی از این متفکران به سازگاری اندیشه‌های دینی اعتقاد ندارند و در میان مسائلی که مطرح می‌کنند، وجود شرور در جهان را هم شاهد می‌آورند.

از جمله این متفکران غیر دینی می‌توان از جی. ال. مکی (J.L.Mackie)، فیلسوف انگلیسی و مدرس آکسفورد (۱۹۸۱-۱۹۱۷) نام برد که سعی داشت ناسازگاری (inconsistence) وجود شرور با اعتقاد به خداوند را نشان دهد و کل نظام تفکر دینی را زیر سؤال برد. او در تحلیل مسأله شر نشان می‌دهد که باورهای دینی تکیه‌گاه عقلانی ندارند، چون اجزای آن با هم ناسازگارند. این ناسازگاری چنان است که اگر مثاله بخواهد آن را حل کند چاره‌ای جز این ندارد که عقل را از اعتقادات دینی خارج سازد و به اموری اعتقاد پیدا کند که قابل اثبات نیستند، [Mackie: 200]. مکی می‌گوید: فرد متأله از سویی می‌پذیرد:

(۱) خداوند قادر مطلق است؛

(۲) خداوند خیر محض است؛

(۳) خداوند عالم مطلق است.

از سوی دیگر می‌پذیرد:

(۴) شر وجود دارد.

اگر سه قضیه اول صادق باشد قضیه چهارم کاذب خواهد بود، چرا که خیر و شر نقطه مقابل یکدیگرند و موجودی که خیر محض است و قدرت مطلق دارد باید قادر باشد که شرور را از صحنه روزگار محو گرداند. اگر نمی‌تواند شرور را از میان بردارد، پس قادر مطلق نیست. در نتیجه، این قضایا با یکدیگر سازگاری ندارند و به طور کلی اندیشه دینی را به چالش می‌کشند. آلوین پلانتینگا (Alvin Plantinga) متولد ۱۹۵۸ از جمله شخصیت‌های معتبر در فلسفه دین معاصر و وابسته به کلیسای اصلاح شده است که رأی مکی را ناصواب دانسته و در دو گام در صدد پاسخگویی به آن برآمده است.

در گام اول، پلانتینگا بر این باور است که ادعای ناسازگاری ادعایی بدون دلیل است. زیرا برای اثبات ناسازگاری، قضیه‌ای ضروری الصدق لازم است که اضافه کردن آن به مجموعه این قضایا (علم، قدرت، خیرخواهی خدا و وجود شر) این مجموعه را در دام تناقض صوری بیندازد،

که مکی و همفکران او چنین قضیه‌ای را ارائه نکرده‌اند و قضایای ارائه شده هم صلاحیت ایضای چنین نقشی را ندارند. در نتیجه، به اعتقاد پلانتینگا هنوز وجود ناسازگاری به اثبات نرسیده است. گام بعدی و بلندتر او این است که دلیلی برای سازگار بودن اندیشه دینی اقامه کند. وی سازگاری بین اعتقاد به وجود خداوند و شرور را از طریق نظریه «دفاع مبتنی بر اختیار واقعی» به اثبات می‌رساند. پلانتینگا معتقد است که برای اثبات سازگاری باورهای دینی همین دفاع کفایت می‌کند. وی ادعا می‌کند شیوه کلی برای اثبات این سازگاری، قضیه‌ای است که اولاً، فقط ممکن الصدق و محتمل الصدق باشد. ثانیاً، با سه قضیه اول سازگار باشد و ثالثاً ترکیب عطفی آن با آنها مستلزم قضیه چهارم باشد. او تأکید می‌کند که ضرورتی ندارد که این قضیه جدید صادق و یا حتی باورکردنی باشد، بلکه فقط باید قضیه ممکن‌ی باشد.

وی برای کشف این قضیه از آرای منطقی‌دانان معاصر درباره جهانهای ممکن استفاده می‌کند و جهان ممکن‌ی را به تصویر می‌کشد که مخلوقات حقیقتاً مختار دارد. وقتی این مخلوقات حقیقتاً مختار باشند، خداوند نمی‌تواند آنها را مجبور کند که از روی اختیار تنها فعل صواب انجام دهند. در نتیجه، آن موجودات مختار قابلیت انجام برترین و عالیترین خیرها و زشت‌ترین و موحش‌ترین شرور را دارند. در واقع، اگر خداوند بخواهد مانع وقوع شرور عظیم شود، در اصل، اعمال مختارانه را محدود و مقید کرده است و اگر انتخابهای مختارانه کاهش پذیرد، انجام بسیاری از افعال اخلاقی مهم بالضروره ناممکن شده است.

بنابراین مخلوقات مختار، در حین انجام اعمال اختیاری مرتکب خطا هم می‌شوند و این سرچشمه شر اخلاقی است که نه با علم محض الهی تعارض دارد و نه با خیرخواهی و قدرت او. مطابق این تصویر «خداوند در جهان موجودات مختاری را آفریده است که نمی‌تواند مانع خطا کردن آنها شود». این همان قضیه‌ای است که به انضمام قضایای پیشین وجود توأمان خدا و شر را ممکن می‌سازد و مدعای منتقدان را مبنی بر ناسازگاری وجود خدا و شرور باطل می‌گرداند.

تلاش پلانتینگا و همفکران او قابل تقدیر است، اما تمام نیست و نقدهایی بر آن وارد شده است. بر اندیشمندان متاله است که با کشف نظریه‌های عمیق تری در باب عدالت الهی و مسأله شرور، افقهای جدیدی را در حل این معضل بگشایند.

والحمد لله رب العالمین

منابع

- *مقرآن کریم*.
- ابن سینا. *الهیات شفا*. (۱۳۶۳). چاپ اول، تهران: ناصر خسرو.
- بهمنیار. *جام جهان نمای*. (۱۳۶۲). ترجمه کتاب *التحصیل*. به اهتمام عبدالله نوری و محمدتقی دانش‌پژوه.
- *زنوزی. لمعات الهیه*.
- سبزواری، حاج ملاهادی. *اسرار الحکیم*. (۱۳۵۱) چاپ اسلامی.
- _____ . *شرح منظومه*. قم: انتشارات مصطفوی.
- سجادی، سیدجعفر. *ترجمه حکمت الاشرافی*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- غزالی. *احیاء العلوم*. قم: دارالاحیاء الکتب العربیه.
- فیض کاشانی. *کلمات مکتونه*. به تصحیح و تعلیق عزیز الله عطاردی قوجانی.
- لاهیجی، عبدالرزاق. *سرمایه ایمان*. تهران: انتشارات الزهراء.
- _____ . *سموهر مراد*.
- مطهری، مرتضی. *عدل الهی*. تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا. *اسفار*. (۱۹۸۱). چاپ دوم، بیروت.
- ملکشاهی. *اشارات و تنبیهات*.
- میرداماد. *قیسات*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- Mackie, J.L. "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64, 1995, pp. 200.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی