

بازکاوی نظریه نیستی انگاری شرّ

□ عبدالکریم رضایی

چکیده:

یکی از پیچیده‌ترین مسائلی که از دیرباز ذهن بشر را به خوهشغول کرده، مسئله شرّ است که از رهگذر آن، بنیادی‌ترین آموزه‌های ادیان آسمانی؛ یعنی اعتقاد به توحید، عدالت، قدرت مطلق، علم و حکمت و حتی وجود خداوند مورد تردید قرار گرفته است؛ از این رو فیلسوفان و متکلمان شرق و غرب کوشیده‌اند تا معضل شرور را به گونه‌ای حل و فصل نمایند. نخستین و کهن‌ترین راه حلی که برای گشودن معمای شرّ ارائه شده، «نظریه نیستی انگاری شرّ» است که به ابتکار افلاطون الهی، حکیم نامدار یونان باستان، در پاسخ شبیهه «دوگانه انگاری مبدأ هستی» مطرح شد و پس از وی نیز بسیاری از متفکران، از جمله برخی از فلاسفه و اندیشمندان اسلامی آن را پذیرفتند. نوشتار حاضر بر آن است تا ضمن بررسی و بازکاوی نظریه یادشده به پاره‌ای از شبیهه‌ها و پرسشهای مطرح شده در این باب پاسخ دهد. کلید واژگان: خیر، شرّ، نیستی انگاری، دوگانه انگاری، شرّ ادراکی، شبیهه ثنویه، بازی با الفاظ.

پیشگفتار

ظهور و بروز پدیده‌های شرّ، در گوشه و کنار عالم ماده و طبیعت، یکی از کهن‌ترین مسائلی است که از دیرباز، ذهن و اندیشه آدمی را به خود مشغول کرده است. مواجهه

آدمی با سختیها و شداید زندگانی و رویارویی او با دردها، مصیبتها، رنجها و دیگر انواع شرور، شبهه‌ها و پرسشهایی را در برابر ذهن جست‌وجوگر او قرار داده است. پرسشهایی که هنوز هم پس از گذشت هزاران سال تازه و جدید است؛ مثلاً حقیقت اموری که ما آنها را شرّ می‌پنداریم چیست؟ آیا حقیقت خیر - که همه در پی وصال آن می‌باشند - با حقیقت شرّ - که آن رازش و ناپسند می‌دانند - یکی است، یا این دو دارای سرشتی کاملاً متفاوت‌اند؟ آیا خیر و شرّ، از یک منبع برمی‌خیزند، یا هر کدام از مبدأ جداگانه‌ای سرچشمه گرفته‌اند؟ آیا ایجاد این همه شرور، با اوصافی همچون علم، قدرت و حکمت الهی سازگار است؟ آیا ایجاد شرور، با عدالت و مهرورزی خداوند نسبت به بندگانش منافی نیست؟ آیا خداوند می‌خواسته از این شرور جلوگیری کند و نتوانسته است، یا می‌توانسته، اما اقدامی شایسته به عمل نیاورده است؟ و سرانجام راز بروز شرور در جهان چیست؟ بدین ترتیب، بنیادی‌ترین آموزه‌های ادیان آسمانی؛ یعنی اعتقاد به توحید، عدالت، قدرت مطلق، علم و حکمت و حتی وجود خداوند، مورد انکار یا تردید قرار گرفته است.

عمق و ژرفای پرسشهای مطرح شده از یک سو و تعدد و تنوع آنها از سوی دیگر، موجب شده است که برخی به مسئله شرّ، به عنوان معمای ناگشودنی که حل آن، فراتر از قدرت و توان انسان است، نگاه کنند؛ تا آنجا که عده‌ای نومیدانه به این نکته تصریح کرده‌اند که شاید انسانها هیچ‌گاه نتوانند راز بروز شرور در نظام آفرینش را کشف کنند.^۱

با این همه، متفکران مؤمن و متأله، به ویژه متکلمان و فلاسفه اسلامی کوشیده‌اند تا راه‌حلهایی برای معضل شرور بیابند و بدین سان دیدگاهها و پاسخهای گوناگونی در گشودن معمای شرّ ارائه شده که نظریه «نیستی‌انگاری شرّ»، یکی از مهم‌ترین و کهن‌ترین آنهاست. نوشتار حاضر بر آن است، تا ضمن بررسی و بازکاوی نظریه یادشده، به پاره‌ای از شبهه‌ها و پرسشهای مطرح شده در این باب پاسخ دهد.

۱. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۹۲.

نگاهی فلسفی به ماهیت خیر و شر

در امر وجودی بودن خیر، تردیدی نیست، اما در اینکه نفس وجود، خیر است، یا وجود مقید به طلب، اختلاف نظر است. برخی وجود را مساوی و بلکه مساوق خیر می‌دانند و برخی دیگر، وجود را تنها در صورتی خیر می‌دانند که متعلق خواست و طلب قرار گیرد؛ مثلاً در تعاریف زیر، قید «طلب» در تعریف خیر آمده است:

ارسطو: «بحق گفته‌اند که خیر آن است که هر چیزی به سوی آن، گرایش دارد.»^۱
ابن سینا: «خیر چیزی است که هر شیئی بدان اشتیاق و علاقه دارد و آن وجود یا کمال وجود است.»^۲

میرداماد: «خیر آن است که همهٔ اشیاء بدان تمایل دارد و با آن سهمی از کمال ممکن، متحقق می‌شود.»^۳

ملاصدرا: «خیر آن است که هر چیزی به آن اشتیاق و میل دارد و در جست‌وجوی آن است.»^۴

در ماهیت شر نیز اختلاف نظر وجود دارد، برخی آن را امری وجودی^۵ و برخی دیگر، امری عدمی می‌دانند. طرفداران عدمی بودن شر نیز در چگونگی رابطهٔ آن با عدم، با هم توافق ندارند. برخی از آنها شر را مساوی عدم و عده‌ای دیگر، آن را اخص از عدم می‌دانند. بدین ترتیب دو دیدگاه زیر در این زمینه پدید آمد:

۱. شر، فقدان کمال لایق برای طبیعت شیء

بسیاری از کسانی که شر را امری عدمی می‌دانند، تصریح کرده‌اند که هر عدمی شر نیست، بلکه شر عبارت است از فقدان کمال لایق برای طبیعت شیء؛ برای مثال:

۱. ارسطاطالیس، *اخلاق نیکوماخس*، ج ۱، ص ۱.

۲. بوعلی سینا، *الهیات شفا*، ص ۳۵۵.

۳. محمدباقر بن محمد میرداماد، *القبسات*، ص ۴۲۸.

۴. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۵۸.

۵. چنان‌که خواهد آمد، از سخنان متکلمان استفاده می‌شود که آنها به وجودی بودن شر قائل‌اند.

فارابی: «خیر عبارت است از کمال وجود... و شرّ عبارت است از فقدان آن کمال.»^۱

ابن سینا: «شرّ ذاتی ندارد، بلکه آن، یا عدم جوهر است و یا عدم کمال و صلاح آن.»^۲

بهمنیار: «شرّ، عدم وجود و یا عدم کمال وجود است و آن، در اشیائی متصور است که دارای جنبه بالقوه است.»^۳

فخر رازی: «شرّ بالذات، عدم ضروریات و منافع شیء است.»^۴
میرداماد: «شرّ بالذات عبارت است از عدم، اما نه هر عدمی، بلکه عدم کمالات ثانوی، که مقتضای طبیعت اشیاء است.»^۵

موضوع در همه تعاریف یاد شده، شرّ بالذات است، هر چند در برخی از آنها بدان تصریح نشده باشد؛ زیرا شرّ بالذات امر عدمی است نه شرّ بالعرض، چون برخی از وجودها نیز بالعرض متصف به شرّ می گردند.

۲. مساوقت شرّ با عدم

از سخن برخی از کسانی که طرفدار عدمی بودن شرّند، به دست می آید که آنها قائل به مساوقت شرّ با عدم هستند؛ برای مثال خواجه نصیرالدین طوسی در *تجریده الاعتقاد* سخنی دارد که بیانگر مساوقت شرّ با عدم می باشد. وی می گوید:

مسئله هفتم در بیان این مطلب است که وجود خیر است و عدم، شرّ و خداوند خیر محض است.^۷

۱. فارابی، *تعلیقات*، ص ۴۹.

۲. ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۳۵۵.

۳. بهمنیار، *التحصیل*، ص ۳۶۰.

۴. فخرالدین محمد بن عمر رازی، *المباحث المشرقیه*، ج ۲، ص ۵۴۷.

۵. میرداماد، *القیسات*، ص ۴۳۱.

۶. مراد از مساوقت شرّ و عدم همان معنای معروف مساوقت است؛ یعنی این دو واژه هم از جهت مصداق برابرند و هم جهت صدق آنها یکی است.

۷. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۲۹.

همچنین حکیم حسن لاهیجی در *زواهر الحکم* در این زمینه تعبیری دارد که بیانگر مساوقت شرّ، با عدم است. ایشان پس از اینکه وجود بما هو وجود و موجود بما هو موجود را خیر معرفی می‌کند، می‌گوید: «عدم و معدوم، بخلاف آن است.»^۱ به عبارت دیگر عدم بما هو عدم و معدوم بما هو معدوم شرّ است؛ لذا از این عبارت می‌توان دریافت که شرّ با عدم مساوق است.

ارزیابی

همان‌گونه که ملاحظه شد، برخی از تعاریف، خیر را مساوق وجود و برخی دیگر آن را مقید به طلب نموده‌اند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این تعاریف، قابل جمع‌اند یا نه؟ به عبارت دیگر، آیا قید طلب که در برخی از تعاریف خیر آمده است، توضیحی است یا احترازی؟ زیرا اگر این قید، احترازی باشد، جمع میان تعاریف یادشده، امکان‌پذیر نیست، اما اگر توضیحی باشد، در این صورت، می‌توان میان آنها جمع کرد.

به نظر می‌رسد که قید طلب، قید توضیحی است؛ زیرا هیچ‌گونه اختلاف اساسی که نتوان میان آنها جمع کرد وجود ندارد؛ توضیح آنکه اگر قید یادشده احترازی باشد، لازم می‌آید که صدر و ذیل تعریفهای مزبور با هم سازگار نباشد، چون در صدر برخی از تعاریف که قید طلب در آنها اخذ شده، آمده است: «خیر چیزی است که همه بدان اشتیاق و علاقه دارند.»

مفاد این سخن، بنا بر احترازی بودن قید اشتیاق (طلب) این است که وجودات بر دودسته‌اند: دسته‌ای که مورد خواست و تمنا قرار می‌گیرد و دسته دیگر که خواست و طلب بدانها تعلق نمی‌گیرد.

اما در ذیل آن آمده است که «و آن وجود یا کمال وجود است» معنای این عبارت عدم انقسام وجود به دسته‌های مختلف است؛ بنابراین، اگر قید طلب «اشتیاق» احترازی باشد، صدر و ذیل تعاریف یادشده با هم متناسب نیست. پس به خاطر

۱. حسن لاهیجی، *زواهر الحکم*، به نقل از: *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۳، ص ۳۰۸.

اجتناب از چنین محذوری باید گفت: قید طلب و الفاظ مترادف آن، در تعریفهای یادشده، توضیحی است نه احترازی. بنابراین، بازگشت همه تعریفها که قید طلب در آنها وجود دارد، به این است که: خیر عبارت است از وجود و کمال وجودی. در برخی دیگر از تعاریف، از همین مطلب به مساوقت خیر با وجود تعبیر شده است. پس هیچگونه اختلافی (به جز اختلاف لفظی) میان تعاریف خیر وجود ندارد. از آنچه در تعریف خیر گفته شد، تعریف شرّ که نقطه مقابل آن است نیز روشن می شود و آن اینکه شرّ عبارت است از عدم وجود یا عدم کمال وجودی.

ماهیت شرّ از دیدگاه متکلمان

متکلمان به این پرسش که آیا شرّ امر وجودی است یا عدمی، پاسخی روشن نداده اند؛ از این رو نمی توان در این زمینه به طور دقیق سخن گفت، اما با توجه به پاره ای از شواهد، می توان گفت که شرور از منظر متکلمان، امور وجودی هستند: نخست اینکه متکلمان هر چند موضعشان را در برابر پرسش یادشده به طور صریح بیان ننموده اند؛ لیکن نسبت به وجودی بودن پاره ای از شرور تصریح کرده اند؛ برای مثال: علامه حلی وجودی بودن «آلم و درد» را - که یکی از مصادیق شرّ است - مورد اتفاق همه می داند. وی می گوید:

همه بر وجودی بودن «آلم» اتفاق نظر دارند، اما در وجودی بودن «لذت» اختلاف است. برخی مانند محمد بن زکریای رازی «آن را به معنای رهایی از آلم دانسته است».^۱

دیگر اینکه متکلمان در مقام ردّ شبهه ثنویان^۲ که معتقدند خیر و شرّ به دلیل متضاد بودنشان نمی توانند از یک فاعل صادر شوند، چنین پاسخ داده اند: میان خیر و شرّ نه تنها تضادی وجود ندارد، بلکه گاهی این دو از یک جنس اند؛ به عنوان مثال: زدن

۱. حسن بن یوسف حلی، *نهایة المرام فی علم الکلام*، تحقیق فاضل عرفان، قم، مؤسسه امام

صادق علیه السلام، ۱۴۱۹ ق، ج ۲، ص ۲۲۶-۲۲۷.

۲. توضیح بیشتر این شبهه بعداً خواهد آمد.

یتیم اگر از روی ظلم باشد شرّ است و اگر به جهت تأدیب باشد خیر.

قاضی عبدالجبار از متکلمان بزرگ معتزله در قرن پنجم در این زمینه می‌گوید:

پس از آنکه امکان صدور فردی از یک جنس یا دو فرد از دو جنس از فاعل واحد اثبات گردید و نیز معلوم شد که گاهی خیر و شرّ از یک جنس اند؛ بنابراین در صدور خیر و شرّ از فاعل واحد نیز نباید تردید کرد.^۱

این مطلب را برخی از متکلمان شیعه و اشاعره نیز تأیید کرده‌اند که از جمله می‌توان به ابوحامد غزالی (م ۴۵۰)^۲ شیخ ابوجعفر طوسی (م ۴۶۰)^۳ شیخ محمود حمصی رازی^۴ جمال‌الدین مقداد سیوری (م ۸۲۶)^۵ اشاره کرد.

بر این اساس شرّ از دیدگاه متکلمان از جنس خیر است و از آنجا که در وجودی بودن خیر تردیدی نیست، پس در وجودی بودن شرّ نیز نمی‌توان تردید کرد.

شاهد دیگر بر وجودی بودن شرّ از نظر متکلمان این است که براساس تصریح برخی از حکما، عدم از دیدگاه متکلمان منحصر به عدم مطلق است، از نظر آنان عدم و ملکه هر دو وجودی و در حکم دو متضاد است؛ مثلاً عمی و بصر مانند حرارت و برودت اند که هر دو امور وجودی است. بنابراین هرگاه متکلمان می‌گویند: عدم، نیاز به فاعل ندارد، مرادشان عدم مطلق است، نه عدم ملکه. به همین دلیل هم کوری و هم بینایی را فعل خدا می‌دانند. از اینجا روشن می‌شود که شرور از دیدگاه متکلمان امور وجودی هستند؛ زیرا بر فرض که برخی از ملکات، شرّ به شمار آید، اما در اینکه بسیاری از شرور از سنخ عدم ملکه هستند، تردیدی نیست و از آنجا که عدم ملکه، از منظر متکلمان امر وجودی است؛ پس می‌توان ادعا کرد که شرور از دیدگاه متکلمان امور وجودی اند.

۱. قاضی عبدالجبار، *المعنی فی ابواب التوحید و العدل*، تحقیق محمود محمد قاسم، ج ۵، ص ۳۰-۳۱.

۲. ابوحامد محمد غزالی، *الاقتصاد فی الاعتقاد*، ص ۵۱-۵۲.

۳. محمد بن حسن طوسی، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، ص ۷۹-۸۰؛ محمد بن حسن طوسی، *تمهید الاصول*، تصحیح عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، ص ۹۲.

۴. سدیدالدین محمود حمصی رازی، *المنقذ من التقليد*، ج ۱، ص ۱۴۰.

۵. جمال‌الدین مقداد سیوری، *اللوامع الالهیة*، تحقیق و تعلیق سیدمحمدعلی قاضی طباطبایی، ۱۳۹۶ ق، تبریز، ص ۲۴۶.

شبهه دوگانه‌انگاری مبدأ هستی

شاید نخستین شبهه‌ای که در این زمینه مطرح گردیده «شبهه دوگانه‌انگاری مبدأ هستی» معروف به «شبهه ثنویه» است. ثنویان با توجه به وجود پدیده‌های شرّ و نابسامانی‌هایی که در عالم عناصر و اضداد به چشم می‌خورد و نیز به خاطر عدم سنخیت که میان خیر و شرّ حکمفرماست، چنین پنداشته‌اند که صدور خیر و شرّ از فاعل واحد امکان‌پذیر نیست؛ از این رو در عرصه آفرینش، قائل به دو آفریدگار شده‌اند که یکی فاعل خیرات (یزدان) و دیگری مبدأ شرور (اهریمن) است و برای اثبات این مدعا، به صورت زیر استدلال نموده‌اند:

اگر واجب‌الوجود خیر محض است، از خیر محض (به حکم لزوم سنخیت میان فعل و فاعل) چیزی جز خیر محض صادر نخواهد شد. از سوی دیگر، تردیدی نیست که برخی از پدیده‌های موجود در عالم کون و فساد شرّند که هیچ عاقلی نمی‌تواند آن را انکار کند و پدیده شرّ، به دلیل ممکن بودنش نیازمند علت است و سلسله علل، سرانجام به واجب‌الوجود منتهی می‌شود. پس یا شرّ، وجود ندارد، یا واجب‌الوجود متعدد است و چون وجود شرّ، مفروض و مسلم است؛ بنابراین باید گفت: واجب‌الوجود متعدد است.^۱

از این شبهه هم فلاسفه و هم متکلمان پاسخ داده‌اند و چنان که خواهد آمد، نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» یکی از پاسخهایی است که فلاسفه، به این شبهه داده‌اند.

نظریه نیستی‌انگاری شرّ

حکما و فلاسفه شرق و غرب، معضل شرور را به گونه‌های مختلفی توجیه نموده‌اند. نخستین و کهن‌ترین راه حلی که برای گشودن معمای شرّ ارائه شده «نظریه نیستی‌انگاری شرّ» است که به ابتکار افلاطون الهی، حکیم نامدار یونان باستان، به

۱. شرح توحید صدوق، ج ۲، ص ۱۶۵.

منظور پاسخگویی به معضل شرور به ویژه شبهه «دوگانه‌انگاری مبدأ هستی» طرح‌ریزی شده^۱ و پس از وی نیز بسیاری از متفکران، از جمله برخی از فلاسفه و اندیشمندان اسلامی آن را پذیرفته‌اند.

بر اساس این تفکر، هر چیزی که از سنخ هستی باشد، خیر است و شرّ بالذات منحصر به اموری عدمی است؛ پس شرور از نیستیها و کاستیها برمی‌خیزد. می‌گویند: در هنگام تحلیل پدیده‌ها و روابط جهان هستی هرگز دیده نمی‌شود که شرّ، از مقوله و سنخ وجود باشد، بلکه شرّ از نیستیها و کمبودها سرچشمه می‌گیرد؛ برای مثال فرض کنیم که انسان نیرومندی، شخص ناتوانی را زمین زده، سر او را می‌برد. تردیدی نیست که در این حادثه هولناک، شرّی احساس می‌گردد. اکنون ببینیم که این شرّ چیست و از کجا سرچشمه گرفته است؟ آیا این شرّ، معلول نیروی بازوی قاتل است؟ پاسخ منفی است؛ زیرا نیروی بازوی قاتل که فردی از انسان است، امر وجودی است و شرّی در آن وجود ندارد. آیا این شرّ، از وجود کارد ناشی شده است؟ خیر، زیرا وجود کارد شرّ نیست و کارد یکی از مسائل ضروری زندگی است. آیا این شرّ، از نرمی گلوی مقتول است؟ باز هم پاسخ منفی است؛ زیرا نرمی گلوی او پدیده طبیعی اوست که یک کیفیت وجودی است، بلکه شرّ معلول جدایی روح وی از بدن است که از مقوله نیستی می‌باشد. بدین ترتیب پدیده شرّ، نه با وحدت خداوند ناسازگار است؛ زیرا نیاز به مبدأ وجودی ندارد تا گفته شود که مبدأ خیرات، چرا شرور را آفریده است؟ و نه عدالت او را خدشه‌دار خواهد کرد؛ چون مخلوق و مجعول نیستند، تا ایجاد آنها با عدالت خداوند ناسازگار تلقی شود، بلکه آنها اموری هستند عدمی که به نیستیها و کاستیها برمی‌گردند.

دلایل نظریه

پیش از آنکه به گزارش و بررسی ادله نظریه «نیستی انگاری شرّ» بپردازیم اشاره‌ای کوتاه به پیشینه تاریخی این ادله بایسته است. همان‌گونه که از بررسی متون کلامی و فلسفی به دست می‌آید، نخستین و کهن‌ترین دلیل این نظریه، استقراء است. تا آنجا که

۱. ملاهادی سبزواری، شرح الاسماء الحسنی، ص ۲۱۵؛ میرداماد، القیسات، ص ۴۳۴.

از روزگار افلاطون که مبتکر نظریه یاد شده است تا زمان علامه قطب‌الدین شیرازی، شارح *حکمة الاشراق*، استقراء به عنوان یگانه دلیل این مدعا شناخته می‌شد. اما از آنجا که استقراء یاد شده به خاطر ناقص بودنش یک دلیل اقناعی (و نه برهانی) است و چنین دلیلی به نظر برخی^۱ در مقام استدلال، از ارزش چندانی برخوردار نیست، جمعی کوشیده‌اند تا برای نظریه یاد شده، ادله دیگری فراهم نموده، آن را مبرهن سازند. به نظر می‌رسد که نخستین کسی که توانست برای این نظریه، برهان اقامه نماید، علامه قطب‌الدین شیرازی، شارح *حکمة الاشراق* بود^۲ که برهان وی، پس از او نیز در میان طرفداران این نظریه مقبولیت عام یافت. اما این دلیل نیز با گذشت زمان با اشکالاتی مواجه شد که مهم‌ترین آنها نقض آن به وسیله شر ادراکی می‌باشد. البته کسانی همچون ملاصدرا، حکیم سبزواری^۳ و علامه طباطبایی^۴ تلاش نمودند تا از این نقض پاسخ دهند، اما به نظر می‌رسد که این تلاشها چندان موفقیت‌آمیز نبوده‌اند. تقریباً از عصر میرداماد به این سو بود که کم‌کم بدیهی بودن مسئله عدمی‌انگاری شر مطرح شد و بدین ترتیب ادعای بداهت، جای استدلال را گرفت. اینک به گزارش و بررسی ادعای بداهت و هر یک از دو دلیل یاد شده می‌پردازیم:

بدیهی‌انگاری

برخی از طرفداران نظریه «نیستی‌انگاری شر» این مطلب را یک امر واضح و بدیهی قلمداد نموده‌اند؛ برای مثال:

میرداماد: وی درباره مساوت وجود و خیر و نیز عدمی بودن شر چنین ادعای بداهت می‌نماید:

از فطریات صریح است که خیر آن است که تمام اشیاء بدان اشتیاق دارند و آن را می‌طبند... پس کسی که از عقل سالم و فطرت سلیم برخوردار است هیچ‌گاه در حوزه

۱. فخرالدین رازی، شرح اشارات، ج ۲، ص ۸۰؛ علاءالدین قوشجی، شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۴.

۲. محمدحسن قدردان قراملکی، خدا و مسئله شر، ص ۵۸.

۳. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۶۴-۶۵ (پاورقی ۱).

۴. همان، پاورقی ۲، ص ۶۳-۶۴.

وجود، شرّی احساس نمی‌کند؛ زیرا وجود هر چه هست خیر است و شرّ هر چه هست عدم است.^۱

صدرالمتألهین:

اینکه وجود به خودی خود خیر و بهاء است، همان‌گونه که عدم به خودی خود شرّ است، امری است بدیهی که فطرت بدان حکم می‌کند.^۲

محقق لاهیجی:^۳ وی نیز مساوقت وجود و خیر را امر ضروری و آشکار تلقی نموده و از ادله‌ای که برای اثبات این مطلب اقامه شده است، به عنوان منبّه یاد می‌کند.^۴ ملاعبدالله زنوزی:^۵ ایشان هم عدمی بودن شرور را یک امر بدیهی و روشن به شمار آورده، انکار آن را ناشی از لجاجت و کج‌فهمی می‌داند. وی می‌گوید:

عدمی بودن شرور، در نزد هر عقل سلیمی و ذهن مستقیمی از امور بدیهی به شمار می‌آید و منکر این معنی به حسب فطرت ناقص و به حسب جبلت قاصر و در حقیقت سالم از آفات و عاهات و بری از لجاج و اعوجاج نخواهد بود.^۶

حکیم سبزواری نیز ضمن نسبت دادن ادعای بدهت به حکمای الهی آن را تأیید نموده است.^۷

از آنچه گذشت، پاسخ این پرسش - که اگر مسئله عدمی بودن شرّ تا این اندازه نزد حکمای امری بدیهی است، پس چرا آنها به تمثیل و استقراء تمسک نموده‌اند - روشن می‌شود؛ زیرا حکمای گویند: اصل مدعا همان‌گونه که گفته شد امری بدیهی است، اما

۱. میرداماد، *القیسات*، ص ۴۲۸. ۲. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۴، ص ۱۲۱.

۳. ملاعبدالرزاق بن علی بن حسین جیلانی لاهیجی قمی (۱۰۵۱ یا ۱۰۷۲) شاگرد مبرز صدرالمتألهین و داماد وی بوده و صاحب آثاری چون *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام* است.

۴. ملاعبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، ص ۵۵.

۵. ملاعبدالله مدرس، فرزند بیرمقلی ملقب به باباخان زنوزی معروف به ملاعبدالله نحوی (م ۱۲۵۷) اهل آذربایجان، از شاگردان ملاعلی نوری می‌باشد.

۶. ملاعبدالله زنوزی، *لمعات الهیة*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۱۰.

۷. ملاهادی سبزواری، *شرح الاسماء الحسنی*، ص ۵۹۷.

سر اینکه آنها از تمثیل و استقراء نیز استفاده نموده‌اند این است که آنها با ذکر مثالها و استقراء برخی موارد شرّاً اولاً، خواستند به نقضهایی که در این زمینه شده است پاسخ دهند. ثانیاً، از اشتباهی که ممکن است برای برخی میان شرّ بالذات و شرّ بالعرض پیش آید جلوگیری کنند. ثالثاً، این نکته را به مخاطبان گوشزد نمایند که بدیهی انگاشتن عدمی بودن شرور تنها یک ادعا نیست، بلکه شاهد و مؤید نیز دارد؛ بنابراین از نظر کسانی که قائل به بداهت عدمی بودن شرّند اصل بداهت به تحلیل و استقراء نیاز ندارد، بلکه قبل از تحلیل و استقراء چنین بداهتی وجود دارد و الاً بداهت معنی نخواهد داشت.

نقد و بررسی

قبل از پرداختن به نقد و بررسی، توجه به دو نکته بایسته است: نخست اینکه مراد طرفداران نظریه نیستی‌انگاری شرّ، از شرّ، شرّ حقیقی است؛ یعنی چیزی که حقیقتاً و بدون مقایسه با چیز دیگر شرّ باشد، نه شرّ نسبی؛ زیرا در اینکه شرّ نسبی ممکن است امر وجودی باشد، تردیدی نیست؛ به عنوان مثال: زهر مار که از شرور به شمار می‌آید، شرّ بودن آن نسبی است؛ یعنی نسبت به مارگزیده و دیگران شرّ است، نه نسبت به خود مار. و هیچ کس نگفته که زهر مار امر عدمی است.

دیگر اینکه همان‌گونه که برخی از حکما^۱ اشاره نموده‌اند مراد از بداهت عدمی بودن شرّ بداهت نزد علما و دانشمندان است، نه عرف و عامه مردم؛ زیرا عامه مردم اغلب میان شرور و اسباب آن فرق نمی‌گذارند.

با توجه به این نکات روشن می‌شود که ادعای بداهت عدمی بودن شرّ از جهات زیر قابل مناقشه است:

۱. با توجه به اختلافات شدیدی که میان اندیشمندان در این مسئله وجود دارد، ادعای بداهت در مورد آن، بدون دلیل و به دور از واقع خواهد بود، مگر اینکه مراد مدعیان بداهت، بدیهی بودن این مسئله نزد عده‌ای خاص باشد که در این صورت دیگر بدیهی نخواهد بود.^۲

۱. میرداماد، *القبسات*، ص ۴۳۲.

۲. محمدحسن قدردان قراملکی، *خدا و مسئله شرّ*، ص ۵۴.

۲. همان‌گونه که خواهد آمد، نظریه نیستی انگاری شر با مانع و ناقض بزرگی همچون شر ادراکی روبه‌روست که اکثراً آن را امر وجودی می‌دانند و بدین سان نظریه یادشده دست کم کلیت خود را به عنوان یک نظریه از دست خواهد داد.

۱. دلیل استقرایی

نخستین و کهن‌ترین دلیل نظریه نیستی انگاری شر، استقراء است که آن را به شرح زیر می‌توان گزارش کرد: تمام پدیده‌هایی که به عنوان شر شناخته می‌شوند، پس از تجزیه و تحلیل به دست می‌آید که شر بودن آنها، ناشی از جنبه‌های نیستی و کاستی آنهاست؛ برای مثال گرما و سرما که از جمله شرور به شمار می‌آیند، به خودی خود یا نسبت به علل و عوامل پدیدآورنده آنها نه تنها شر نیستند، بلکه کمالی از کمالات محسوب می‌شوند و اما شر بودن آنها به جنبه‌های عدمی آنها برمی‌گردد. آتش از آن جهت شر است که هنگام برخورد با بدن انسان، موجب سوختگی می‌شود و پیوستگی پوست انسان را می‌گسلد، آسایش او را سلب می‌کند و سلامتی او را از بین می‌برد و یا اینکه سرما، برگ و بار درختان را تباه می‌سازد و اینها همه عدمی‌اند؛ زیرا گسیختگی؛ یعنی عدم پیوستگی اجزای بدن و از میان رفتن سلامت؛ یعنی عدم سلامت و سلب آسایش؛ یعنی عدم آسایش و نیز فساد و تباهی برگ و بار درختان، به معنای از بین بردن آنهاست و از این قبیل است شر بودن آلام و دردهای روحی و جسمی؛ زیرا خود آلام از این نظر که موجب علم و ادراک امور دیگر هستند، امور وجودی و کمال‌اند؛ اما شر بودن آنها به خاطر نیستی و نبود هماهنگی و اتصال اجزای بدن است. این تجزیه و تحلیل را در تمام پدیده‌های شر؛ نظیر مرگ، فقر، سیل، زلزله و آتشفشان می‌توان گسترش داد. بدین ترتیب بعد از استقراء و دقت و تأمل ژرف در مصادیق شر، معلوم می‌شود که شریقت آنها به جنبه‌های عدمی آنها برمی‌گردد؛ پس شرور امور عدمی هستند.^۱

نقد و بررسی

دلیل استقراء نیز از سوی مخالفان به‌ویژه متکلمان، مورد مناقشه قرار گرفته است. بر این

۱. حسن بن یوسف حلّی، *کشف المراد*، ص ۱۲؛ میرداماد، *القبسات*، ص ۴۳۲؛ عبدالرزاق لاهیجی،

گوهر مراد، ص ۳۲۳.

اساس، استقراء یاد شده ناقص و فاقد جزم منطقی است و نمی توان به آن به عنوان یک دلیل قطعی استناد نمود. فخر لزی در نقد سخن ابن سینا مبنی بر عدمی بودن شرّ می گوید: «دلیل فلاسفه بر عدمی بودن، مبتنی بر استقراء است و استقراء مفید یقین نیست.»^۱ قوشجی نیز این ایراد را بر فلاسفه وارد دانسته است. او می گوید:

استدلال فلاسفه بر مدعا، اقماعی (و نه برهانی) است؛ زیرا آنها در این زمینه به استقراء ناقص که دلیل اقماعی است اکتفا نموده اند.^۲

ارزیابی

به نظر می رسد که متکلمان مانند فخر رازی و قوشجی، در مورد استقراء دچار اشتباه شده اند؛ زیرا گمان کرده اند که تنها دلیل فلاسفه بر عدمی بودن شرّ استقراء است و فلاسفه از مصداقهای استقراء شده، حکم مصداقهای استقراء نشده را اثبات نموده اند، در حالی که فلاسفه مطلب یاد شده را انکار نموده، در پاسخ ایراد فوق می گویند: تمسک به استقراء صرفاً برای تأیید مدعاست نه دلیل آن.^۳

۲. برهان منطقی و تقریرهای مختلف

دومین دلیل که طرفداران «نظریه نیستی انگاری شرّ» بدان تمسک نموده اند، برهان منطقی به شکل قیاس استثنایی است که به صورتهای مختلف تقریر شده است. برخی از آنها به قرار زیر است:

تقریر قطب الدین شیرازی

همان گونه که گذشت، مبتکر برهان یاد شده، قطب الدین شیرازی، شارح *حکمة الاشراق* است. وی پس از توضیح این مطلب که شرور ناشی از فقر و ظلماتی است که از لوازم انفکاک ناپذیر ماهیت معلولات اند نه از جعل جاعل، برهان مزبور را چنین تقریر می کند:

۱. ابن سینا، *اشارات*، ج ۲، ص ۸۰.
۲. علاء الدین قوشجی، *شرح تجرید الاعتقاد*، ص ۱۴.
۳. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۶۲؛ عبدالرزاق لاهیجی، *سوارق الالهام*، ص ۵۵؛ ملاهادی سبزواری، *شرح الاسماء الحسنی*، ص ۵۹۷.

از آنچه گذشت، روشن می‌شود که شر، هیچ‌گونه ذاتی ندارد، بلکه شرّ عدم ذات و یا عدم کمال ذات است و آنچه که به نام شرّ پدید می‌آید، به این خاطر است که برگشت آن، به گونه‌ای از نیستی است؛ زیرا اگر شرّ، موجود باشد و چیزی را بر دیگری تفویض نکند، پس برای دیگری شرّ نیست و برای خود نیز شرّ نمی‌باشد؛ چون وجود شیء، نه خواهان عدم خود است و نه خواهان عدم کمالی از کمالات خود و اگر چیزی، نیستی پاره‌ای از کمالات خویش را اقتضا کند، در این صورت شرّ همان نیستی خواهد بود، نه شیء مزبور. از آنچه گفته شد، به دست می‌آید که اگر شرّ، وجود داشته باشد، لازم آید که آنچه شرّ فرض شده است، شرّ نباشد؛ زیرا اگر شرّ، موجود باشد، یا برای خود، شرّ است، یا برای دیگری و چون چنین نیست، پس شرّ، موجود نیست.^۱

تقریر صدرالمتألهین

شرّ در فلسفه به دو معنای متفاوت به کار می‌رود: یکی به معنای نقص که لازم ماهیت هر معلول است و دیگری به معنای فقدان ذات و فقدان کمالات ذات. ملاصدرا پس از بیان دو معنای یادشده برای شرّ می‌گوید: «شرّ به معنای دوم، مورد نظر است که از دیدگاه حکما، امر عدمی است.» سپس برای عدمی بودن آن چنین استدلال می‌کند:

دلیل بر این مدعا، این است که اگر شرّ، چیزی وجودی بود، یا برای خود، شرّ بود و یا برای دیگری، لیکن نمی‌تواند برای خود، شرّ باشد وگرنه موجود نمی‌شد؛ زیرا هستی چیزی، نه موجب نیستی آن است و نه موجب نیستی کمالی از کمالات آن و بر فرض، اگر چیزی عدم پاره‌ای از کمالات خود را اقتضا کند، در این صورت، شرّ همان عدم بود، نه خود شیء مزبور... و نیز نمی‌تواند برای غیر، شرّ باشد؛ زیرا شرّ بودن آن برای غیر، یا به این خاطر است که موجب نیستی غیر می‌شود و یا به این دلیل است که سبب نیستی برخی از کمالات آن می‌گردد و یا اینکه هیچ‌گونه عدمی را در دیگری پدید نمی‌آورد. در دو صورت نخست شرّ نیست، مگر همان عدم شیء یا عدم کمال آن، نه خود شیء مزبور و در صورت سوم، هیچ‌گونه شرّی تحقق نخواهد یافت...^۲

حاصل آنکه از مجموع دو تقریر گذشته به دست می‌آید که اگر شرّ، امر وجودی

۱. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۵۱۹ به بعد.

۲. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۵۹.

باشد، لازم می‌آید که آنچه شرّ فرض شده است، شرّ نباشد؛ زیرا اگر شرّ، امر وجودی باشد، شرّ بودن آن، به سه گونه زیر متصور است:

۱. برای خود شرّ است، به این معنی که اقتضای عدم خود و یا عدم کمالی از کمالات خود را می‌کند.
۲. برای دیگری شرّ است؛ یعنی موجب نیستی ذات غیر و یا کمالی از کمالات آن می‌شود.

۳. هیچ‌گونه عدمی را پدید نیاورد، نه در خود و نه در غیر.

در دو صورت نخست، آنچه شرّ است، همان عدم شیء یا عدم کمالی از کمالات آن است، نه خود شیء مزبور و در صورت سوم، شرّی پدید نخواهد آمد. پس فرض وجودی انگاشتن شرّ، مستلزم عدم شرّ بودن آن است؛ بنابراین شرّ، امر عدمی است.

تقریر حکیم حسن لاهیجی

حکیم حسن لاهیجی، فرزند حکیم نامدار، ملا عبدالرزاق لاهیجی، یکی دیگر از فیلسوفانی است که به نظریه «نیستی انگاری شرّ» رأی مثبت داده، برای اثبات آن چنین استدلال می‌کند:

وجود از آن نظر که وجود است و موجود از آن جهت که موجود است، خیر محض است که هیچ‌گونه شرّی در آن راه ندارد؛ زیرا اگر شرّ، در نفس معنای وجود و موجود راه می‌داشت، لازم می‌آمد که همه وجودات، شرّ باشد و عدم و معدوم، بخلاف آن است.^۱

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، برهان یادشده به صورت یک قیاس استثنایی است که از رفع تالی آن، رفع مقدم، نتیجه گرفته شده است. توضیح اینکه: اگر شرّ، امر وجودی باشد، لازم می‌آید که همه وجودات شرّ باشند؛ زیرا نسبت شرّ با وجود، از دو حال بیرون نیست، یا شرّ، داخل در حقیقت وجود است و یا خارج از آن. این حصر عقلی و دایر میان نفی و اثبات است و در چنین حصری، بطلان یکی از دو شق، مستلزم صحت

۱. حکیم حسن لاهیجی، *زواهر الحکمه*، به نقل از *مستخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۳، ص ۳۰۸-۳۰۹.

شق دیگر است و بالعکس. اکنون باید دید که کدام شق از دو شق یادشده، صحیح و کدام باطل است؟ تردیدی نیست که شق نخست نمی‌تواند درست باشد؛ زیرا آن، مستلزم شرّ بودن همه وجودات است؛ چه اینکه طبق این فرض، از یک سو شرّ، داخل در نفس معنی و حقیقت وجود است و از سوی دیگر، همه وجودها در حقیقت وجود یکسان است؛ پس لازم می‌آید که همه وجودها شرّ باشد و لازم بالوجدان باطل است؛ پس ملزوم نیز مثل آن است؛ بنابراین شق دوم باقی می‌ماند که شرّ، خارج از حقیقت وجود و امر عدمی باشد و همین مدعای نظریه نیستی‌انگاری شرّ است.

نقد و اشکال

تقریر قطب‌الدین و ملاصدرا از جهات زیر مورد مناقشه قرار گرفته است:

۱. مصادره بر مطلوب

در دو تقریر یادشده، مصادره بر مطلوب صورت گرفته است؛ زیرا مدعا در هر دو تقریر، این بود که «شرّ از مقوله و سنخ عدم است» و دلیل آن، این‌گونه تقریر یافته است: «اگر شرّ، امر وجودی باشد، یا برای خود شرّ است و یا برای دیگری، لیکن برای خود شرّ نیست؛ چون هیچ چیز مقتضی عدم خود، یا عدم کمال خود نیست و نیز برای دیگری نمی‌تواند شرّ باشد؛ چون اگر عدمی را در آن، پدید نیاورد، شرّ نیست و اگر موجب عدم گردد، شرّ بالذات همان عدم خواهد بود، نه خود شیء مزبور. پس آنچه که شرّ فرض شده شرّ نیست.»

بنابراین، مدعا این است که شرّ، عدم ذات یا عدم کمال ذات است و دلیل این است که اگر شرّ، امر عدمی باشد و آن‌گاه برای خود، شرّ باشد، لازم می‌آید که شیء مقتضی عدم خود باشد و چون هیچ چیز، عدم خود را اقتضا نمی‌کند؛ پس چنین لازمی باطل است، پس ملزوم آن، که شرّ بودن شیء برای خود است نیز باطل است. تالی در این دلیل، عبارت است از گزاره «لازم می‌آید که شیء مقتضی عدم خود باشد.» این تالی، مبتنی بر مفروض بودن شرّ به عنوان عدم است؛ زیرا اگر از پیش، چنین فرضی نشده باشد، از شرّ بودن شیء برای خود لازم نیاید که شیئی مقتضی عدم خود شود. بنابراین، پیش از تقریر تالی، مسلم دانسته‌ایم که شرّ امر عدمی است، در حالی که عدمی بودن

شرّ، عین مدعاست و این، همان مصادره بر مطلوب است که در ابتدا بدان اشاره رفت.^۱

۲. اشکال دور

اشکال دیگری که بر تقریرهای گذشته وارد است، اشکال دور است؛ زیرا دلیل مدعا «شرّ از سنخ عدم است» در آنها این‌گونه بیان شده است: وجودی بودن شرّ، مستلزم آن است که شیء، مقتضی عدم خود، یا عدم پاره‌ای از کمالات خود گردد. سپس دلیل این ملازمه، همان مدعا «شرّ از سنخ عدم است» قرار داده شده است؛ چرا که شرّ وجودی، در صورتی مقتضی عدم خود، یا عدم برخی از کمالات خود می‌باشد که ما آن را هم از پیش، از سنخ عدم گرفته باشیم. در غیر این صورت، چنین ملازمه‌ای به وجود نخواهد آمد. پس برای اثبات این گزاره که شرّ، از سنخ عدم است، به وجود ملازمه میان وجودی بودن شرّ و اینکه شیء، مقتضی عدم خود باشد، تمسک شده است، در حالی که این ملازمه، چنان که گذشت، خود مبتنی بر پیشفرض عدمی بودن شرّ است و این دور است.^۲

ارزیابی

به نظر می‌رسد که در ایراد فوق، نوعی مغالطه (مغالطه وضع ما لیس بعلة مکان العلة) صورت گرفته باشد؛ زیرا در این ایراد، چیزی که دلیل و وجه ملازمه نیست، به اشتباه به جای وجه و دلیل آن، اخذ شده است. به این بیان که: مستشکل چنین انگاشته است که ملازمه‌ای که در استدلال قطب‌الدین و ملاصدرا (میان وجودی بودن شرّ و اینکه شیء مقتضی عدم خود باشد) بدان اشاره شده است، مبتنی بر پیشفرض عدمی بودن شرّ است و اگر هم از پیش، چنین فرضی وجود نداشته باشد، چنان ملازمه‌ای نیز وجود نخواهد داشت و از آنجا که عدمی بودن شرّ، عین مدعاست؛ پس استدلال مزبور، مصادره بر مطلوب خواهد بود. بنابراین بر اساس این ایراد، دلیل و علت ملازمه، پیشفرض عدمی بودن شرّ است و این همان‌گونه که اشاره شد، مغالطه است؛

۱. علی عابدی شاهرودی، «نظریه نیستی‌انگاران شرّ»، کیهان اندیشه، ش ۴۹، ص ۲۳.

۲. همان، ص ۲۲.

زیرا ملازمه‌ای که در استدلال فوق، ادعا شده است، نه بر اساس پیشفرض یادشده، بلکه بر اساس تجزیه و تحلیل و نیز ادعای بداهت، صورت گرفته است. به این بیان که به دو طریق دیگر می‌توان اثبات کرد که میان وجودی بودن شر و اینکه شیء مقتضی عدم خود باشد، ملازمه است:

۱. نخست از طریق تجزیه و تحلیل چگونگی شر بودن یک شیء، برای خود یا برای دیگری: بدین صورت که شر بودن یک امر وجودی، برای خود یا برای دیگری، به سه صورت زیر متصور است:

الف) موجب وجود و یا کمال خود یا غیر شود.

ب) مسبب معدوم یا ناقص شدن خود یا غیر گردد.

ج) هیچ‌گونه تغییر و تغییری، چه مثبت و چه منفی، در خود یا در غیر به وجود نیاورد. اکنون باید دید که در کدام صورت از سه صورت گذشته واقعاً شر تحقق می‌گیرد؟ تردیدی نیست که در صورت اول و سوم، شری پدید نخواهد آمد؛ زیرا در صورت نخست، نه تنها شری تحقق نخواهد یافت، بلکه بعکس، خیر محقق خواهد شد و در صورت سوم، هیچ‌گونه حادثه‌ای رخ نداده است تا گفته شود که خیر است یا شر. پس باقی می‌ماند، فرض دوم و آن اینکه شر بودن یک امر وجودی به معنای اعدام یا نقص خود و یا امری دیگر است؛ بنابراین بر اساس این فرض، اگر شر، امر وجودی باشد و آن‌گاه برای خود شر باشد، قطعاً لازم می‌آید که شیء، مقتضی عدم خود یا عدم برخی از کمالات خود یا غیر گردد و از آنجا که چنین لازمی باطل است، پس ملزوم آن که وجودی بودن شر است نیز باطل خواهد بود؛ دلایل باطل بودن لازم از این قرار است: الف) هیچ امری اقتضای عدم خود یا عدم برخی از کمالات خود را نمی‌کند و گرنه از همان اول، وجود نمی‌گرفت.^۱

ب) اگر شر بودن چیزی موجب کاستی برخی از کمالات آن یا موجب اعدام و کاستی در غیر شود، در این صورت، شر همان کاستی و عدم خواهد بود، نه خود شیء مزبور.^۲ بدین ترتیب روشن شد ملازمه‌ای که در استدلال قطب‌الدین و ملاصدرا (بر عدمی

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۵۹. ۲. همان.

بودن شرّ) ادعا شده، از طریق تجزیه و تحلیل به دست آمده است نه از طریق پیشفرض عدمی بودن شرّ، تا گفته شود، مصادره بر مطلوب است.

۲. راه دومی را که می‌توان برای اثبات ملازمه (میان وجودی بودن شرّ و اینکه شیء مقتضی عدم خود باشد) برگزید ادعای بداهت است، چنان که ملاصدرا، خود بدان اشاره نموده است: «علم ضروری حاصل است به اینکه اگر چیزی موجب اعدام شیء یا اعدام پاره‌ای از کمالات آن نگردد، چنین چیزی نمی‌تواند برای آن، شرّ محسوب بشود؛ چون هیچ‌گونه ضرری را بر او وارد نکرده است.»^۱ به این بیان که جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که آنچه به عنوان شرّ شناخته می‌شود، قطعاً موجب نوعی نیستی و کاستی و ضرر و زیان می‌گردد و گرنه شرّ نخواهد بود. این مطلب، یک امر روشن و غیرقابل تردید است. بنابراین اگر شرّ، امر وجودی باشد و آن‌گاه برای خود شرّ باشد، قطعاً لازم می‌آید که شیء موجب عدم خود یا عدم پاره‌ای از کمالات خود گردد و این لازم، همان‌گونه که اشاره شد باطل است؛ پس وجودی بودن شرّ که ملزوم آن است نیز باطل خواهد بود. بدین سان معلوم شد که ادعای ملازمه‌ای که در استدلال قطب‌الدین و ملاصدرا وجود دارد، نه بر اساس پیشفرض عدمی بودن شرّ، بلکه بر اساس ادعای بداهت صورت گرفته است؛ پس استدلال یادشده مصادره بر مطلوب نخواهد بود.

از آنچه گفته شد، پاسخ اشکال دور نیز روشن می‌شود؛ زیرا درست است که اثبات عدمی بودن شرّ (مدعا) بر وجود ملازمه میان وجودی بودن شرّ و اینکه شیء مقتضی عدم خود باشد، مبتنی است، اما اثبات چنین ملازمه‌ای به هیچ‌رو نیازمند پیشفرض عدمی بودن شرّ نیست تا دور لازم آید، بلکه آن را (همان‌گونه که اشاره شد) از راه‌های دیگری نیز می‌توان به دست آورد.

۳. اشکال نقضی

این اشکال، همان‌گونه که از عنوانش پیداست، اصل مدعای نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» را نشانه رفته است. بر اساس دیدگاه مزبور، هیچ شرّی در جهان یافت نمی‌شود مگر

۱. همان.

اینکه از سنخ عدم است و وجود، هیچ‌گاه بالذات متصف به شرّ بودن نمی‌شود. به دیگر سخن، شرّ بالذات، منحصر به امور عدمی است و اگر گاهی دیده شود که امر وجودی نیز متصف به شرّ بودن شده است، چنین اتصافی، قطعاً بالعرض خواهد بود، نه بالذات. بنابراین، اگر یک مورد یافت شود که شرّ، امر وجودی باشد، برای نقض و ابطال نظریه یادشده کفایت می‌کند. از این رو همان‌گونه که خواهد آمد، مخالفان با مطرح نمودن شرّی به نام «شرّ ادراکی» آن را ناقض نظریه یادشده قلمداد نموده‌اند. آنها می‌گویند: این‌گونه شرّ، با اینکه امر وجودی است، اما بالذات متصف به شرّ بودن می‌شود. پس آن گزاره که می‌گفت: هر شرّی بالذات امر عدمی است، نقض می‌گردد.^۱

۴. ناتوانی نظریه «نیستی انگاری شرّ» در توجیه عدل الهی

ایراد دیگری که بر این نظریه وارد شده است، عدم توانایی آن در توجیه برخی از پرسشها و شبهه‌هایی است که در مسئله شرور مطرح شده‌اند. می‌گویند: بر فرض از اشکالات قبلی چشم پوشیده، بپذیریم که تمام شرور به نیستیها و کاستیها برمی‌گردد و وجودات همه خیرند، در اینجا اشکال دیگری رخ می‌نماید و آن، عدم توانایی نظریه یادشده در توجیه سازگاری شرور با عدل الهی است. چرا خداوند عادل جهان را به گونه‌ای نیافرید که جای این عدمها و کاستیها را وجودات پر کند؟ چرا یکی را کور، دیگری را کر و سومی را ناقص الخلقه آفریده است؟ با این استدلال که امور یادشده اموری عدمی هستند و خداوند آنها را نیافریده، نمی‌توان پاسخ پرسش مزبور را داد؛ زیرا باز سؤال می‌شود: چرا خداوند عادل همه را شنوا، بینا و تام الخلقه نیافرید. این نقد را از جمله متفکران زیر مطرح نموده‌اند:

محقق خفّری:^۲ وی عدمی بودن شرور را پاسخ قانع‌کننده‌ای برای شبهات نمی‌داند و می‌گوید: «چرا خداوند وجوداتی را آفرید که به دنبال آنها شرور بی‌شمار پدید

۱. جلال‌الدین محمد دوانی، حاشیه شرح تجرید قوشجی، ص ۱۵.

۲. محمد بن احمد (م ۹۵۷) حکیم فارسی، لقبش شمس‌الدین، شهرتش خفّری از افاضل حکمای عهد شاه اسماعیل صفوی و از شاگردان امیر صدرالدین محمد دشتکی شیرازی بوده و در شیراز سکونت داشته است. (محمدعلی مدرس تبریزی، ریحانة الادب، ج ۲، ص ۱۵۴)

می آید؟ بنابراین اشکال همچنان باقی است.»^۱

شهید مطهری: ایشان نیز نظریه «نیستی‌انگاری شر» را در توجیه شبهه ناسازگاری شرور با عدل الهی کافی ندانسته، چنین می‌نگارد: «مسأله عدمی بودن شرور به تنهایی برای حل مشکل عدل الهی کافی نیست؛ قدم اول و مرحله اول است. نتیجه‌ای که بالفعل از این بحث گرفته می‌شود فقط این است که هستی دو نوع نیست... سخن در دوگانگی اشیاء نیست، سخن در این است که خواه اشیاء دو گونه باشد یا یک گونه، چرا نقص و کاستی و فنا در نظام هستی راه یافته است؟ چرا یکی کور، دیگری کر و سومی ناقص‌الخلقه است؟ عدمی بودن کوری و کری و سایر نقصانها برای حل اشکال کافی نیست؛ زیرا سؤال همچنان باقی است که چرا جای این عدم را وجود نگرفته است. آیا این نوعی منع فیض نیست؟ و آیا منع فیض نوعی ظلم نیست؟ در جهان خلأهایی وجود دارد.... عدل الهی ایجاب می‌کند که این خلأها پر شود.»^۲

پاسخ حکیم عمر خیام

برخی از فلاسفه قرن‌ها پیش، از اشکالات یادشده پاسخ داده‌اند؛ برای مثال حکیم عمر خیام از جمله کسانی است که برای حل و فصل نمودن معضل ناسازگاری شرور با عدل الهی تلاشهایی فراوان نموده است. وی معتقد است که شرور ناشی از تضاد و تضاد امر عدمی و طفیلی می‌باشد و می‌گوید: موجودات از وجود مقدس الهی با ترتیب و نظم صادر شده‌اند؛ سپس برخی از موجودات با برخی دیگر بالضروره در تضادند و هرگاه موجودی که منشأ تضاد است به وجود آید تضاد بالضروره موجود خواهد گشت و چون تضاد به وجود آمد، بالضروره عدم به وجود خواهد آمد و زمانی که عدم، موجود گشت، بالضروره شر نیز پدید خواهد آمد. پس خداوند بالذات وجودات و خیرات را آفریده است و تضاد، عدم و شر، طفیلی - بالعرض - به وجود آمده است.^۳

به دیگر سخن، قصد و عنایت سرمدی حق، توجه به خیر نموده است، اما از آنجا

۱. ملا نظر علی گیلانی، رساله تحفه، به نقل از: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۸۵۸.

۲. مرتضی مطهری، عدل الهی، ص ۱۳۷؛ توحید، ص ۲۸۹.

۳. عمر بن ابراهیم خیامی، رساله تتمه الکون و التکلیف، به نقل از: محمدتقی جعفری، تحلیل

شخصیت خیام، تهران، مؤسسه کیهان، ۱۳۶۵ ش، ص ۷۲.

که پاره‌ای از خیرات ممکن نیست که خالی از عدم و شرّ باشد، عدم و شرّ پدید آمده است؛ در نتیجه، تضاد، عدم و شرّ به ضرورت تحقق برخی از وجودات پدید آمده است. به همین دلیل، انتساب شرور به خداوند بالعرض است نه بالذات و سخن در بالذات است نه در بالعرض؛ یعنی آنچه با عدالت خداوند ناسازگار است این است که شرور بالذات مستند به خدا باشند نه بالعرض.

سپس خیام ضمن توصیه نمودن حکمای عصر خویش به منزله دانستن خداوند از ظلم و شرّ، اشکالی را مطرح می‌کند و آن را زشت می‌شمارد. اشکال - همان‌گونه که محقق خفری بدان اشاره نموده است - این است که چرا خداوند چیزی را به وجود آورده است که می‌دانسته لازمه آن عدم و شرّ است؟^۱

خیام در پاسخ می‌گوید: «مثلاً در سیاهی هزار خیر و یک شرّ وجود دارد و خودداری از آفریدن هزار خیر به جهت آنکه لازمه آن یک شرّ است خود شرّی است بزرگ.»^۲ این پاسخ نیز از نظر برخی دانشمندان، قانع‌کننده نیست. علامه معاصر، محمدتقی جعفری می‌گوید: این استدلال صحیح نیست؛^۳ «زیرا جعل هر چیزی، جعل لوازم ضروری آن نیز می‌باشد. در نتیجه اگر تضاد منشأ عدم فرض شود و عدم منشأ شرّ، قطعاً به وجود آمدن شرّ، مستند به خدا می‌باشد.»^۴

متکلمان غرب و نیستی‌انگاری شرّ

مهم‌ترین کسی که در غرب، نظریه عدل الهی خود را بر نیستی‌انگاری شرّ مبتنی کرد، قدیس آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ م) از فیلسوفان و متألهان متقدم و برجسته مسیحی بود که مدعی شد شرور واقعیت خارجی ندارند. به اعتقاد وی، هر چیزی که از هستی

۱. همان، ص ۲۷۳؛ محمدتقی جعفری، جبر و اختیار، ص ۲۳۴.

۲. همان، ص ۲۷۴.

۳. شایان یادآوری است که مرحوم علامه جعفری، خود دو راه حلّ دیگر برای معضل شرور پیشنهاد می‌کند که از موضوع این گفتار خارج است (محمدتقی جعفری، تحلیل شخصیت خیام،

ص ۷۴-۷۵).

۴. همان، ص ۷۴.

برخوردار است، بهره‌ای از خیر دارد مگر اینکه به تباهی و فساد گرفتار شده باشد؛ از این رو، شرور را خداوند ایجاد نکرده است، بلکه شرّ عبارت از انحراف در چیزی است که ذاتاً خیر می‌باشد. آگوستین به نابینایی مثال می‌زند که یک امر عدمی است. به نظر او تنها چیزی که در اینجا وجود دارد چشم است که فی نفسه خیر است. شرّ بودن نابینایی، فقدان کارکرد صحیح چشم است. نظریه عدل الهی آگوستین، در طی قرن‌ها از مقبولیت عام برخوردار بود.^۱

اما این نظریه در دوره‌های متأخر به ویژه در فلسفه جدید غرب مورد تردید و انکار قرار گرفته است. به اعتقاد این دسته، نظریه یاد شده که مبتنی بر نیستی‌انگاری شرّ است نمی‌تواند عدل الهی را توجیه کند. اولین کسی که نظریه عدل الهی آگوستین را مورد مناقشه قرار داد، شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴ م) فیلسوف و متکلم شهیر آلمانی بود که مدعی شد یک آفرینش بی‌عیب هرگز به انحراف نمی‌گراید، در غیر این صورت، مسئولیت نهایی آن به دوش آفریننده آن خواهد بود؛ زیرا «اینجا جایی است که نمی‌توان مسئولیت آن را به دوش دیگران نهاد».^۲

از دیگر کسانی که نظریه «نستی‌انگاری شرّ» را در توجیه معضل شرور ناکارآمد دانسته و آن را نوعی «بازی با الفاظ» قلمداد نموده است فیلسوف معاصر جان هاسپرز است. وی می‌گوید:

اما گفتن اینکه شرّ، سلبی است، نوعی بازی با الفاظ است. من سؤال می‌کنم آیا جنگ سلبی است؛ یعنی فقدان صلح است یا صلح سلبی است؛ یعنی فقدان جنگ است؟ هر کدام از این دو را قبول کنیم واقعیت هر دو به یک اندازه است. جنگ و صلح، غم و شادی، خیر و شرّ و... وجود دارد و طبقه‌بندی کردن آنها تحت امر سلبی و ایجابی هیچ تغییری در آنها ایجاد نمی‌کند. درد و رنج وجود دارد و با پنداشتن اینکه چنین چیزی فقط سلبی است کمترین کاهش در آن صورت نمی‌گیرد.^۳

۱. جان هیک، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، ص ۹۳-۹۴؛ مایکل پترسون و...، *عقل اعتقاد دینی*،

ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، ص ۲۰۴.

۲. جان هیک، *فلسفه دین*، ص ۹۵-۹۶.

۳. جان هاسپرز، *فلسفه دین* ص ۱۰۹، به نقل از: محمدحسن قدردان قراملکی، *خدا و مسئله شرّ*، ص ۷۷.

رسالت نظریه «نیستی انگاری شر» در حل معضل شرور

در پاسخ نقدهای گذشته باید به این نکته اشاره کرد که برخی از این نقدها از عدم توجه به محدودۀ رسالت نظریه یاد شده سرچشمه گرفته است؛ زیرا همان‌گونه که پیش‌تر یادآوری شد، در مورد شرور شبهه‌ها و پرسشهای گوناگونی مطرح گردیده که از آن میان می‌توان به شبهه‌هایی همچون دوگانه‌انگاری مبدأ هستی، ناسازگاری شرور با عدل، قدرت مطلق و حکمت خداوند اشاره کرد.

اکنون این پرسش را می‌توان مطرح کرد که آیا نظریه «نیستی انگاری شر» به عنوان پاسخ جامع به همه شبهه‌ها و پرسشهایی که در مسئله شرور مطرح شده‌اند در نظر گرفته شده است، یا اینکه این نظریه تنها عهده‌دار پاسخگویی به برخی شبهه‌ها یعنی شبهه دوگانه‌انگاری مبدأ هستی است؟ اگر مراد شق نخست باشد نقدهای گذشته وارد است؛ زیرا با این نظریه نمی‌توان به شبهه‌های ناسازگاری شرور با برخی از اوصاف الهی پاسخ داد، ولی اگر شق دوم مراد باشد، نقدهای مزبور وارد نیست؛ زیرا بر اساس نظریه یادشده پاسخ ثنویان به خوبی داده می‌شود، چه اینکه اگر شرّ امر عدمی باشد دیگر نیازی به فاعل ندارد تا گفته شود که مبدأ شرور کیست؟

به نظر می‌رسد که شق دوم صحیح باشد؛ یعنی این نظریه فقط در پاسخ ثنویان که می‌گفتند خیر و شرّ هر کدام معلول علت جداگانه است مطرح شده است نه سایر شبهه‌ها. بنابراین نقدهای گذشته وارد نیست.

ناسازگاری شرّ ادراکی با نظریه «نیستی انگاری شر»

چنان که گذشت، یکی از ایراداتی که مخالفان، بر نظریه «نیستی انگاری شر» وارد دانسته‌اند نقض آن به وسیله شرّ ادراکی است. بدین ترتیب نظریه یادشده با ناقض و مانع بزرگی مانند شرّ ادراکی روبه‌روست که در صورت عدم رفع آن، ورود چنین نقضی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. از این رو طرفداران نظریه یادشده تمام سعی و تلاش خود را به کار برده‌اند تا این مانع را از سر راه بردارند.

تقریر اشکال: این شبهه را به طور خلاصه می‌توان چنین تقریر کرد:

هرگاه درد را که یکی از پدیده‌های شرّ به شمار می‌آید مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، آن‌گاه به این نتیجه قطعی خواهیم رسید که برخی از وجودات بالذات شرّ هستند. توضیح اینکه در مورد درد که نوعی از ادراک و امری وجودی است دو شرّ تحقق می‌یابد؛ یکی همان پدیده عدمی است؛ مانند قطع عضو و از میان رفتن تندرستی و دیگری پدیده وجودی است که همان درد باشد و این پدیده وجودی بالذات شرّ است، هرچند متعلق آن شرّ دیگری است؛ زیرا قطع عضو شرّ می‌باشد، چه درک شود یا نشود. دردی هم که از آن به بار می‌آید شرّ دیگری است. بدین ترتیب ثابت شد که برخی از وجودات بالذات شرّند. پس مدعای نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» که می‌گفت هر شرّی بالذات امر عدمی است، نقض می‌گردد.^۱

استدلال قائلان به وجودی بودن شرّ ادراکی

کسانی که شرّ ادراکی را امر وجودی می‌دانند، بر این باورند که این مطلب یک امر واضح و بدیهی است که هیچ خردمندی آن را انکار نمی‌کند؛ برای مثال:
فخر رازی می‌گوید:

علم ضروری حاکم است بر اینکه الم و درد امر وجودی است و در این مسئله بین عقلا اختلافی وجود ندارد؛ اما در مسئله وجودی بودن لذت اختلاف است. دسته‌ای لذت را امر عدمی دانسته و آن را به زوال درد تعریف کرده‌اند،^۲ در حالی که در میان همین دسته نیز در وجودی بودن الم و درد اختلافی نیست.^۳

جلال‌الدین دوانی^۴ نیز وجودی بودن شرّ ادراکی را امر بدیهی تلقی نموده است.

۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۶۳. ۲. محمد بن زکریا، *رسائل فلسفی*، ص ۱۳۹.

۳. *شرح اشارات*، ج ۲، ص ۸۰.

۴. جلال‌الدین محمد دوانی معروف به علامه دوانی، اهل دوان، از قراء کازرون فارس بوده است که گفته می‌شود نسبش به خلیفه اول می‌رسد و از احفاد محمد بن ابوبکر می‌باشد که در علوم متداول عصر خویش به ویژه در حکمت و کلام شهره آفاق بوده است. (محمدعلی مدرس تبریزی، *ریحانة الادب*، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۳).

وی می‌گوید: شرّیت شرّ ادراکی ناشی از تعلق گرفتن آن به امر منافی عدمی است. به این بیان که شرّ ادراکی با اینکه نوعی از ادراک است و ادراک امر وجودی است، اما متعلق این‌گونه ادراک امر منافی عدمی است و به همین دلیل چنین ادراکی خود متصف به شرّیت ذاتی می‌شود، هرچند متعلق آن نیز شرّ دیگری است. سپس می‌افزاید: این مسئله مطلب روشنی است که هیچ خردمندی آن را انکار نمی‌کند.^۱

پاسخ اشکال: طرفداران نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» ضمن تحلیل و تجزیه شرّ ادراکی به دو جنبه وجودی و عدمی و نیز ارجاع شرّ بودن شرّ ادراکی به حیث عدمی آن، از اشکال نقضی پاسخ داده‌اند. می‌گویند: شرّ ادراکی از آن نظر که نوعی از ادراک است، امر وجودی بوده، از خیرات به شمار می‌آید؛ اما از آن لحاظ که متعلق آن (که همان از دست دادن ترکیب اتصالی عضوی از بدن است) شرّ بالذات است، می‌توان آن را شرّ بالعرض به حساب آورد. بنابراین، آنچه در اینجا بالذات شرّ است، متعلق ادراک است که همان به هم خوردن ترکیب اتصالی عضوی از بدن است که امر عدمی است، نه ادراک آن؛ پس نقض یادشده وارد نیست. برای توضیح بیشتر پاسخ یادشده به گزارش سخنان برخی از محققان در این زمینه می‌پردازیم:

خواجه نصیرالدین طوسی پاسخ یادشده را چنین تقریر می‌کند:

آلام نه از آن نظر که ادراک امورند شرّند و نه از آن لحاظ که خود امور وجودی‌اند و یا از علل خود صادر می‌شوند شرّند، بلکه شرّیت آنها نسبت به شخص متألم است که ترکیب اتصالی عضوی از بدنش را از دست داده است.^۲

میرداماد در تقریر پاسخ مزبور می‌گوید:

آلام از این جهت که ادراک امورند و یا خود امور وجودی هستند و یا از علل و اسبابشان صادر می‌شوند شرّ نیستند، بلکه شرّیت آنها بالعرض و به حسب حال متألم است که عضوی از بدنش را از دست داده است.^۳

۱. جلال‌الدین محمد دوانی، حاشیه شرح تجرید قوشجی، ص ۱۵.

۲. نصیرالدین طوسی، اشارات، ج ۲، ص ۷۹. ۳. میرداماد، القیسات، ص ۴۳۲.

پاسخ ملاصدرا به اشکال نقضی

ملاصدرا پاسخ اشکال نقضی را با نقل و نقد سخن محقق دوانی آغاز نموده است. دوانی می‌گوید:

اگر مراد فلاسفه این بوده که منشأ شریکیت عدم است این سخن درستی است و نقضی بر آنان وارد نیست و اگر مقصودشان این باشد که شرک بالذات همان عدم است و اتصاف امور وجودی به شرک بالعرض است، پس نقض بر آنان وارد است.^۱

صدرالمتألهین در پاسخ می‌گوید:

مقصود فلاسفه از شرک، قسم دوم است و اشکال بدین‌گونه دفع می‌شود که درد، ادراک امر منافی عدمی است؛ مانند گسیختگی اعضای بدن با علم حضوری که در آن علم و معلوم متحد است نه با علم حصولی، تا دو امر متفاوت به نام تفرق اتصالی و صورت حاصله از تفرق در صقع نفس انسانی وجود داشته باشد، بلکه یک شیء وجود دارد و آن هم، حضور امر عدمی است که الم واقعی است و حضور امر منافی ولو اینکه نوعی از ادراک به شمار می‌آید، لکن از افراد عدم است.^۲

اکنون این پرسش را می‌توان مطرح کرد که چگونه ممکن است که یک شیء در عین اینکه در شمار ادراکات قرار دارد از افراد عدم باشد؟ ملاصدرا که خود متوجه این پرسش بوده از آن چنین پاسخ می‌دهد:

عدمی بودن حضور امر منافی که نوعی از ادراک است عدم مطلق نیست، بلکه برای آن یک نحو ثبوت و وجودی است؛ مانند وجود عدم ملکه؛ مثل نایبایی، سکون، نیاز، نقص و جز آن. و چون دانستی که وجود یک شیء عین ماهیت آن است، پس وجود «عدم» عین «عدم» است، همان‌گونه که وجود انسان عین انسان و وجود فلک عین فلک است و باز دانستی که علم به هر چیزی عین معلوم بالذات از آن است؛ بنابراین وجود در اینجا عین گسیختگی یا بریدگی و یا تباهی است که همگی عدمی

۱. دوانی، حاشیه بر شرح تجرید قوشجی، ص ۱۵.

۲. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۶۴ به بعد.

هستند و درک متعلق به هر یک نیز عین وجود همان مدرک است که امر عدمی است. پس روشن شد که درد به عنوان شرّ بالذات از افراد عدم است.^۱

خلاصه آنکه ملاصدرا بر خلاف دیگران که اکثراً شرّ ادراکی را امر وجودی می‌دانند آن را امر عدمی انگاشته و برای اثبات آن و پاسخ اشکال نقضی از مقدمات زیر بهره برده است:

۱. ادراک درد و الم با علم حضوری صورت می‌گیرد.

۲. وجود هر شیء عین ماهیت آن است.

۳. علم به هر شیء عین معلوم بالذات است.

نتیجه اینکه ادراک امر عدمی نیز عدمی است؛ پس درد که ادراک امر عدمی است خود نیز امر عدمی خواهد بود. بنابراین شرّ ادراکی نه تنها ناقض نظریه «نیستی انگاری شرّ» نیست، بلکه مؤید آن است.

نقد استدلال ملاصدرا بر عدمی بودن شرّ ادراکی

۱. اشکال نخست که از سوی حکیم متأله علامه طباطبایی ابراز شده است متوجه مقدمه اول دلیل ملاصدرا است که آن را به شرح زیر می‌توان یاد کرد:

اولاً، دلیل یادشده به خاطر اخذ مقدمه نخست در آن اخص از مدعا (و مغالطه وضع ما لیس بعلة مکان العلة) است، مدعا این بود که هر دردی امر عدمی است، اما مقدمه اول دلیل، این است که درد ادراک امر منافی با علم حضوری است. روشن است که این مقدمه کلیت ندارد؛ زیرا بسیاری از دردها هست که ادراک آنها با علم حصولی صورت می‌گیرد نه حضوری؛ نظیر دردهایی که از درگذشت دوستان نزدیک و یا اختلالات روانی ناشی می‌شود که در آنها نه تفرق اجزای بدن رخ می‌دهد و نه ادراک آنها با علم حضوری صورت می‌گیرد، بلکه صرفاً با علم حصولی درک می‌شوند.

به دیگر سخن، این مقدمه که هر دردی از تفرق اجزای بدن حاصل شده، ادراک آن نیز با علم حضوری صورت می‌گیرد کلیت ندارد؛ زیرا نقیض آن که برخی از دردها

همان‌گونه که گذشت) بدون تفرق اجزای بدن و بدون علم حضوری درک می‌شود درست است و چنان که می‌دانیم، صدق نقیض هر قضیه‌ای، مساوی با کذب آن قضیه خواهد بود؛ بنابراین دلیل ملاصدرا بر عدمی بودن شرک ادراک اخص از مدعا و مشتمل بر مغالطه «وضع ما لیس بعلة مکان العلة» است.

ثانیاً، ادعای اینکه ادراکات حسی با علم حضوری صورت می‌گیرد از اساس باطل است؛ زیرا در این‌گونه ادراکات، خطا به قدری فراوان است که ادعای هرگونه علم حضوری در آن را گزاف می‌نمایاند.^۱

۲. بر فرض قضیه «هر دردی به علم حضوری درک می‌شود» درست باشد، باز مدعا که بازگشت درد به عدم است اثبات نمی‌شود؛ زیرا این ادعا در صورتی قابل اثبات است که در مورد درد پیش از یک معلوم - که آن هم همان تفرق اتصال اجزای بدن است - وجود نداشته باشد، در حالی که ناقدان همچون محقق دوانی و دیگران می‌توانند بگویند: در مورد درد دو معلوم وجود دارد: یکی خود درد به عنوان معلوم احساسی که یک حالت وجودی و وجدانی است و دیگری همان تفرق اتصال اجزای بدن است که امر عدمی است؛ پس آنچه درد به شمار می‌آید عدمی نیست، بلکه حالت وجودی است و آنچه عدمی است درد نیست، بلکه منشأ و سبب درد است. به عبارت دیگر، در باب درد به دو صورت می‌توان سخن گفت: گاهی گفته می‌شود که در مورد درد یک چیز وجود دارد و آن همان تفرق اتصال اجزای بدن است که با علم حضوری درک می‌شود. و زمانی هم ادعا می‌شود که در هنگام درد، دو چیز پدید می‌آید: یکی خود درد به عنوان معلوم احساسی که یک حالت وجودی و وجدانی است و دیگری تفرق اتصال اجزای بدن که امر عدمی است. بر اساس سخن نخست باید گفت درد امر عدمی است؛ زیرا طبق این فرض درد واقعی و شرک بالذات همان تفرق اتصال اجزای بدن است که با علم حضوری درک می‌شود و چون در علم حضوری ادراک عین مدرک است و مدرک طبق این فرض تفرق اتصال... است که امر عدمی است، پس باید گفت درد امر عدمی است. اما بنا بر سخن دوم که می‌گفت در هنگام درد، دو چیز

۱. تعلیقات علامه طباطبایی بر اسفار، ج ۷، ص ۶۴.

حادث می‌شود، نمی‌توان ادعا کرد که درد امر عدمی است؛ زیرا بر اساس این سخن، تفرق اتصال اجزای بدن درد نیست، بلکه درد همان حالت وجودی و وجدانی است که منشأ آن تفرق اتصال اجزای بدن است. بنابراین حتی اگر گزاره «هر دردی به علم حضوری درک می‌شود»^۱ درست باشد، باز ادعای اینکه درد امر عدمی است اثبات نمی‌شود.

۳. دلیل ملاصدرا بر عدمی بودن شرّ ادراکی، مشتمل بر خطای «اخذ سبب به جای مسبب» است؛ زیرا ایشان از تفرق اتصال اجزای بدن که سبب و منشأ درد است به نام درد یاد نموده است.

توضیح اینکه اگر پدیده درد را به دقت مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم، به این نتیجه قطعی خواهیم رسید که در هنگام بروز درد دو چیز پدید می‌آید: یکی تفرق اتصال اجزای بدن و دیگری دردی که از آن ناشی می‌شود؛ بنابراین اخذ تفرق اتصال که سبب و منشأ درد است، به جای خود درد، اخذ سبب است به جای مسبب.

۴. ایراد عمده‌ای که بر نظریه «نیستی‌انگاری شرّ ادراکی» وارد است و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، کسی تا کنون متعرض آن نشده، این است که این نظریه با مشرب ملاصدرا، در باب علم که قائل به اتحاد عالم و معلوم است ناسازگار است؛ زیرا اگر ادراک امر منافی عدمی «شرّ ادراکی = درد» به علم حضوری از افراد عدم به شمار آید، دیگر در اینجا اتحاد علم و عالم که تردیدی در وجودی بودنشان نیست، با معلومی که طبق فرض امر عدمی است، معنای معقولی نخواهد داشت.

به دیگر سخن، اگر این گفته ملاصدرا «حضور امر منافی عدمی ولو نوعی از ادراک است، ولی از افراد عدم به شمار می‌آید»^۲ درست باشد، لازم می‌آید اتحاد امر وجودی با امر عدمی (به حکم اتحاد عالم و معلوم) و چنین لازمی بدون تردید باطل است؛ زیرا در اتحاد دو چیز، سنخیت، شرط اجتناب‌ناپذیر است، در حالی که میان امر وجودی «عالم» و امر عدمی «یعنی درد، طبق فرض» هیچ‌گونه سنخیتی وجود ندارد و ملزوم

۱. صدرالدین شیرازی، اسفار، ج ۷، ص ۶۴ (پاورقی ۱).

۲. همان، ص ۶۵.

مثل آن است؛ پس ادراک امر منافی عدمی نمی‌تواند از افراد عدم باشد؛ پس چنین ادراکی، امر وجودی می‌باشد.

حاصل آنکه، طرفداری صدرالمتألهین از نظریه «عدمی بودن شر ادراکی»، وی را سر دو راهی قرار می‌دهد که ناگزیر است یکی را برگزیند: یا با تحفظ بر نظریه نیستی‌انگاری شر ادراکی، از قول به اتحاد عالم و معلوم دست بردارد و یا به عکس.

پاسخ حکیم سبزواری به اشکال نقضی

حکیم سبزواری از کسانی است که هم طرفدار نظریه «نیستی‌انگاری شر» است و هم از دیدگاه وجودی بودن شر ادراکی دفاع می‌کند و در عین حال به اشکال نقضی نیز پاسخ داده، آن را برخاسته از توهم تساوی خیر بالذات با ملایمت می‌داند. دیدگاه ایشان از این قرار است: کسانی که شر ادراکی را ناقض نظریه «نیستی‌انگاری شر» تلقی نموده‌اند، خیر بالذات را مساوی با ملایمت انگاشته و به همین دلیل درد را که ناملایم با طبع انسانی است، شر بالذات قلمداد کرده‌اند.

اما این توهم نابخاست؛ زیرا میان خیر بالذات و ملایمت با طبع انسانی فرق است؛ چون ممکن است چیزی خیر بالذات باشد و در عین حال با طبع انسان ناسازگار باشد و یا به عکس، ممکن است چیزی که شر بالذات است، با طبع انسانی ملایم و سازگار باشد؛ برای مثال، داروی تلخ با اینکه خیر بالذات است با طبع انسانی، ناسازگار است. و در عوض، شرور اخلاقی؛ مانند زنا و امثال آن که شر بالذات است با طبع انسان، سازگار و ملایم است؛ بنابراین، از صرف ناملایم بودن چیزی با طبع، نمی‌توان شر بالذات بودن آن را نتیجه گرفت. عین عبارت حکیم سبزواری در این زمینه چنین است:

درد از آن نظر که وجودی است بیماری و رنجوری است و از آن نظر که بیماری است خیر است، لیکن میان خیر بالذات و ملایم بودن با چیزی فرق است؛ پس صرف عدم ملایمت شیئی با طبع کسی که ناشی از انفعال و ضعف نفس اوست موجب نمی‌شود که آن شیء از خیریت خارج شود.^۱

۱. تعلیقات ملاحادی سبزواری بر اسفار، ج ۷، ص ۶۵.

بیماری

۲۰۶

طیبات علوم پزشکی

سپس حکیم سبزواری برای اثبات این مطلب که درد و الم شرّ بالذات نیست (بلکه از این نظر خیر است و شرّ بودن آن ناشی از ناسازگاری و عدم ملایمت آن با طبع انسانی است که امر عدمی است) چنین استدلال می‌کند:

اگر درد و الم بالذات شرّ باشد لازم می‌آید که در علم خداوند (که عبارت است از حضور عینی اشیاء نزد وی) نیز شرّ باشد؛ زیرا چیزی که ذاتی است نه اختلاف می‌پذیرد و نه تخلف (و الذاتی لایختلف و لایتخلف)، لیکن در علم خداوند چنین نیست؛ زیرا علم او به موجودات علم فعلی است که همه خیر و غیرقابل تأثر و انفعال است، چون در آنجا جز هستی صرف، از ماده و ماهیت که شرّخیز و شرزاست خبری نیست؛ بنابراین، شرّیت درد و الم در علم ما نیز، نه به خاطر ادراک یا وجود آن، بلکه به دلیل تأثر و ضعف نفس ماست که امر عدمی است؛ پس ثابت شد که شرور بالذات اعدام‌اند.^۱

عدول ملاصدرا از نظریه «نیستی‌انگاری شرّ ادراکی»

به نظر می‌رسد اشکالات گوناگونی که نظریه «نیستی‌انگاری شرّ ادراکی» با آنها روبه‌رو بوده است صدرالمتهلین را بر آن داشته است تا از دیدگاه یادشده عدول نموده، رأی جدیدی را در این باب برگزیند که بر اساس آن، دیگر «شرّ ادراکی» نه تنها امر عدمی نیست، بلکه امر وجودی و شرّ بالذات و متأكد به شمار می‌آید. وی در شرح اصول کافی که گفته می‌شود، جزء آخرین نوشته‌های او است،^۲ نظر نهایی خویش را در این زمینه، چنین ابراز می‌دارد:

به نظر من سخن محققانه آن است که شرّ ادراکی، شرّ بالذات و متأكد است؛ زیرا وجود هر معنایی، عبارت است از تأکد ذات و ماهیت آن. بنابراین شرّ ادراکی دارای شرّ مضاعف و فزاینده است.^۳

۱. همان.

۲. محمدحسن قدردان قراملکی، خدا و مسئله شرّ، ص ۸۱.

۳. صدرالدین شیرازی، شرح اصول کافی، چاپ سنگی، ص ۷۰.

سپس می‌افزاید:

آنچه را گفتیم، خوب بفهم؛ زیرا اینکه پاره‌ای از افراد وجود، شرّ محض باشند، امر عجیبی است که برهان نیز بر آن دلالت دارد.^۱

بنابراین ملاصدرا سرانجام از نظریه نخستین خویش «عدمی بودن شرّ ادراکی» دست برداشته، به وجودی بودن شرّ ادراکی، رأی مثبت می‌دهد و بدین ترتیب نقض نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» را (که مدعای اصلی وی در این زمینه بود) به وسیله شرّ ادراکی نیز می‌پذیرد.

پاسخ علامه طباطبایی به اشکال نقضی

علامه طباطبایی ضمن تجزیه و تحلیل شرّ ادراکی به دو جنبه وجودی و عدمی، آن را از حیث وجودی خیرانگاشته، شرّ بودن آن را ناشی از حیث عدمی آن می‌داند:

صورت علمیه آلام از این نظر که موجب استکمال نفس انسانی است نه شرّ است و نه الم؛ اما از این نظر که عین معلوم خارجی مثل قطع عضو و انفصال ترکیب بدنی است امر عدمی است؛ پس شرّ بالذات و الم در خارج محقق است.^۲

به عبارت دیگر، علامه بر خلاف ملاصدرا در مسأله شرّ ادراکی (ادراک الم) قائل به علم حصولی است و چون در این گونه علم، دو معلوم وجود دارد که یکی بالذات و دیگری بالعرض است، لذا شرّ بودن آن را ناشی از معلوم بالعرض مانند قطع عضو و انفصال ترکیب بدنی دانسته است که امر عدمی است.

سخن پایانی

تا اینجا روشن شد که تنها مانع و ناقض نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» شرّ ادراکی «درد و

۱. همان.

۲. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۷، ص ۶۳-۶۴ (پاورقی ۲).

الم» است و اگر از این نقض پاسخ مناسب داده شود، نظریه یادشده می‌تواند به عنوان یک راه حل برای توجیه حداقل برخی از شبهه‌ها در مسئله شرّ عرض اندام کند. همچنین معلوم شد که برخی از پاسخهایی که از اشکال نقضی داده شد، مبتنی بر عدمی بودن شرّ ادراکی است (نظیر پاسخی که از ملاصدرا گزارش شد) و برخی دیگر (نظیر پاسخهای حکیم سبزواری و علامه طباطبایی) با تحفظ بر وجودی بودن شرّ ادراکی، از اشکال نقضی پاسخ داده‌اند.

بدین ترتیب از مجموع پاسخهای گذشته به دست می‌آید که شرّ ادراکی «درد و الم» در صورتی می‌تواند نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» را نقض کند که دارای دو مؤلفه باشد: اولاً، امر وجودی باشد و ثانیاً، شرّ بودن آن بالذات باشد نه بالعرض. هر کدام از این دو مؤلفه نباشد، شرّ ادراکی نمی‌تواند ناقض نظریه یادشده باشد؛ زیرا اگر شرّ ادراکی، امر عدمی باشد، در این صورت نه تنها ناقض نظریه مزبور نیست، بلکه مؤید آن خواهد بود و نیز اگر شرّ ادراکی امری وجودی باشد، لیکن شرّ بودن آن بالذات نباشد، باز نمی‌تواند نظریه یادشده را نقض کند؛ چون مدعای نظریه یادشده این بود که شرّ بالذات منحصر به اموری عدمی است نه مطلق شرّ. بنابراین اگر شرّی، امر وجودی باشد، ولی شرّ بودن آن بالعرض باشد، چنین شرّی منافی نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» نخواهد بود.

حال باید دید که شرّ ادراکی «درد و الم» امر وجودی است یا عدمی؟ در صورتی که امر وجودی باشد آیا شرّ بودن آن بالذات است یا بالعرض؟ برای دستیابی به پاسخ صحیح، لازم است یک بار دیگر، پدیده درد «شرّ ادراکی» را مورد تجزیه و تحلیل دقیق فلسفی قرار داد، تا دیده شود که درد چیست و شرّ بودن آن، از کجا برمی‌خیزد؟ هرگاه یک فرد از پدیده درد را مورد دقت و بررسی قرار دهیم، خواهیم دید که درد، با چند چیز همراه است: یکی، احساس ناراحتی که هنگام قطع یا جراحی یک عضو، برای شخص دردمند بالوجدان حاصل است. دوم، ازهم‌گسیختگی یا اختلال که در دستگاه منظم بدن به وجود آمده است. سوم، عوامل داخلی مزاج که با ترک مقاومت، این اختلال را به خود راه داده است. چهارم، عوامل خارجی که این حادثه را به وجود آورده است.

تردیدی نیست که ادراک یا احساس، یک امر وجودی است و به هیچ عنوان نمی‌توان آن را شرّ نامید؛ زیرا ادراک، یک نوع فزونی و کمالی است که برای درک‌کننده حاصل گردیده و به هر صورت که باشد خیر است؛ چه اینکه برتری انسان بر حیوان و حیوان بر جماد، به طرز فکر و نحوه ادراک است. همچنین نمی‌توان تردید کرد که اختلال که یک بی‌نظمی مزاجی است امر عدمی می‌باشد و این بی‌نظمی از آن جهت که فقدان کمال است جز شرّ نمی‌تواند باشد. عوامل داخلی مزاج نیز از آن نظر که سستی و ترک مقاومت از خود نشان داده، قطعاً شرّ و نابودی می‌باشند، ولی از این نظر که آنها یک سلسله عوامل تعبیه شده در مزاج‌اند که در حفظ انتظام داخلی مؤثرند، امور وجودی و در حد خود خیر محسوب می‌شوند. حال اگر این عوامل موجود که در حد خود خیر به شمار می‌آیند در یک حادثه ناهنجاری که به نابودی یک موجود دیگر منجر شده، شرکت داشته باشند قطعاً شرّ تلقی خواهند شد؛ لیکن شرّ بودن آنها نه بالذات، بلکه بالقیاس و بالعرض می‌باشد؛ یعنی این موجود از آن نظر که وجود دارد شرّ نیست، بلکه خیر است؛ اما از آن لحاظ که موجب اختلال و بی‌نظمی گردیده است، شرّ می‌باشد.^۱

بدین ترتیب روشن گردید که اولاً، شرّ ادراکی «درد و الم» امر وجودی است و از این لحاظ نه تنها شرّ نیست، بلکه خیر و کمال خواهد بود. ثانیاً، شرّ بودن شرّ ادراکی بالقیاس و بالعرض (و نه بالذات) است؛ بنابراین شرّ ادراکی را نباید ناقض نظریه «نیستی‌انگاری شرّ» قلمداد کرد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی