

مسأله شر از دیدگاه ملاصدرا و نورمن گیسلر

مهدی شجریان^۱

چکیده

این مقاله به دنبال تبیین «مسأله شر» و پاسخ‌های ارائه‌شده به آن در دیدگاه ملاصدرای شیرازی و نورمن گیسلر است. به‌رغم تمایزی که نامبردگان در غایت تبیین مسأله شر دارند به گونه‌ای که ملاصدرا درصدد پاسخ به «شبهه ثویت» و گیسلر در مقام حل «مسأله منطقی شر» است اما این تحقیق با روش تحلیلی-انتقادی از خلال کتب آن‌ها سه محور مشترک را اصطیاد کرده، دیدگاه‌های آن‌ها را در این سه مقایسه تطبیقی نموده است. محور ابتدائی مسأله «چیستی شر» است در این مسأله هر دو باوجود برخی تمایزات جزئی، دیدگاهی قریب به هم دارند و در این میان نکات قابل تأملی نیز وجود دارد؛ دومین محور مربوط به مسأله «شر ادراکی» است که هر دو تصریحاً یا تلویحاً توجه ویژه‌ای به آن داشته، با پیش فرض قابل نقض «ملازمه میان شر ادراکی و فعل غیر حکیمانه» بحث از آن را پیش برده‌اند و حوزه سوم «پاسخ‌های انی و لمی» است که به مسأله شر داده‌اند؛ پاسخ‌های انی هر دو، هرچند تا حدودی حکمت برخی شرور را تبیین می‌کنند اما از حل شبهه با نظر به انواع و افراد متکثر شر توفیق چندانی ندارند؛ در مقابل پاسخ‌های لمی پاسخ‌های تامی هستند که با توجه به برخی نکات مکمل می‌توانند به‌صورت کامل شبهه شرور را مرتفع سازند.

واژگان کلیدی: مسأله شر، شر ادراکی، حکمت الهی، ملاصدرا، نورمن گیسلر.

✦ تاریخ دریافت: ۹۸/۵/۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۸/۷/۲۹

۱. دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه باقرالعلوم، m.shajarian110@gmail.com

مقدمه

در اندیشه توحیدی خداوند متعال عادل است و حق هیچ‌کسی را ضایع نمی‌کند^۱ و در عین حال حکیم است و حتی اگر موجودی حقی بر او نداشته باشد او را در جایگاه شایسته خویش قرار می‌دهد و بدین ترتیب فعلی در کمال استحکام و اتقان محقق می‌سازد (غزالی، ۱۴۰۹: ۵۷). بزرگ‌ترین چالش در مقابل این اعتقاد توحیدی «مسأله شر» است. این مسأله دو گونه تقریر شده است؛ صورت قدیمی‌تر آن «عدالت خداوند» را به چالش کشیده، بر این باور است که «چون شر وجود دارد پس خداوند عدالت ندارد». صورت جدیدتر اما نگرشی ملحدانه است که اصل «وجود خدا» را بر نمی‌تابد و بر این باور است که «چون شر وجود دارد پس خدای دین وجود ندارد» یعنی بین وجود شر و وجود خدای دین منطقی تناقضی آشکار دیده می‌شود زیرا خدای دین بدون شک در متون دینی خدائی عادل و حکیم و خیرخواه معرفی شده است و چون در صحنه گیتی شرور زیادی خودنمایی می‌کنند بنابراین چنین خدائی اساساً وجود ندارد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۸: ۵۲۰؛ see: Geisler, 2010: 572 & 617).

به‌هرروی حضور پررنگ این اشکال در طول تاریخ اندیشه بشری از یک‌طرف و از طرفی دیگر مطرح بودن آن در سطح عامه مردم و شنیده شدن گاه‌وبیگاه این اشکال از زبان توده افراد جامعه به‌ویژه در هنگامی که با مصیبت و بلائی طاقت‌فرسا پنجه در پنجه می‌شوند موجب وضوح اهمیت مسأله این تحقیق می‌گردد.

در این تحقیق به دنبال تبیین، مقایسه و تحلیل پاسخ دو تن از اندیشمندان موحد در خصوص «مسأله شر» هستیم. «صدر المتألهین شیرازی» در یک‌طرف این مقایسه قرار دارد و در سوی دیگر دکتر «نورمن گیسلر» قرار دارد؛ وی از الهی‌دانان مسیحی معاصر و رئیس سابق دپارتمان فلسفه دین در دانشگاه دیرفیلد و دیترویت آمریکا است

۱. البته برخی محققین عدل به معنای «اعطاء کل ذی حق حقه» را در مورد خداوند متعال جاری نمی‌دانند بلکه عدالت الهی را به معنای حکمت (عدل بالمعنی الأعم) و «وضع الشیء فی موضعه» محسوب می‌کنند (خرازی، ۱۴۱۷، ق، ۱: ۹۹).

(آیت‌اللهی، ۱۳۷۵: ۱۰۶). اهمیت نامبرده در کتاب «فلسفه دین» اوست که ترجمه فارسی آن از سال ۱۳۷۵ شمسی با تجدید چاپ مکرر در دسترس خوانندگان و محققان ایرانی قرار گرفته است. بر اساس فحوص انجام شده نظریات نامبرده در این کتاب مورد تحلیل و بررسی قرار نگرفته است و گویا این تحقیق اولین نوشتاری است که به تبیین مسأله شر از دیدگاه او و مقایسه تطبیقی آن با حکمت متعالیه می‌پردازد.

فضای پردازش مسأله شر و غرض پرداختن به آن در نگاه دو اندیشمند مدنظر متفاوت و متمایز است؛ ملاصدرا بیش از همه چیز به غرض مقابله با «ثنویت» و پاسخگویی به شبهه ایشان به مسأله شر می‌پردازد از همین روی غالب کوشش او معطوف به تبیین جایگاه شرور در نظام هستی و کیفیت انتساب آن‌ها به واجب‌الوجود — که کمال مطلق است — گردیده است. متقابلاً گیسلر در مقام دفاع از وجود خدای ادیان و پاسخ به شبهه «شر منطقی» است و می‌کوشد تا اعتقاد به وجود خدای دین — که کامل و خیرخواه مطلق است — را در عین وجود شرور از تناقض خارج کند و در عین حال در برخی موارد کاملاً درون دینی بحث می‌کند و در چهره «فیلسوف دین» ظاهر نمی‌شود بلکه با استفاده از متون دینی به تبیین مسأله شر می‌پردازد (see: Geisler, 2018: 5-50).

نوشتار پیش‌رو پس از مطالعه هر دو نظام بر این باور است که می‌توان در خصوص ۳ مسأله مشترک دیدگاه هر دو را تبیین نمود و از خلال پاسخ‌های ارائه‌شده، نتایج تطبیقی خاصی را اصطیاد کرده، به بررسی آن‌ها و ذکر پاره‌ای از انتقادات پرداخت. در ادامه در ۳ بخش به این مسائل پرداخته می‌شود.

۱. ماهیت شر

اولین سؤالی که در مسأله شر ذهن محقق را مشغول می‌کند سؤال از چیستی شر است. به‌طور کلی می‌توان رویکرد ملاصدرا و گیسلر را در حوزه تبیین چیستی شر دو گونه ارزیابی نمود.

۱-۱. تبیین مصداقی شر

رایج‌ترین راهکار برای تشریح شر بیان مصادیق و اقسام آن است که به لحاظ منطقی نیز نوعی تعریف رسمی یک پدیده محسوب می‌شود (مظفر، ۱۳۹۲: ۱۰۲). هرچند این روش در بین فیلسوفان غربی رایج‌تر است و برخی از آن‌ها به صراحت از تقدم آن بر سایر روش‌ها سخن می‌گویند (هیگ، ۱۳۷۲: ۴۵) اما در نگاه اندیشمندان مسلمان نیز مورد غفلت نبوده است و ایشان نیز بایان مصادیق و اقسام شر به تبیین چیستی آن‌ها گمارده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۵).

ملاصدرا در برخی تألیفات خود با ارائه نوعی از تقسیم‌بندی چهارگانه، به تبیین ماهیت شر می‌پردازد و آن را به اقسام ذیل تقسیم می‌کند:

الف. امور عدمی نظیر فقر و مرگ؛

ب. شر ادراکی نظیر درد و رنج؛

ج. شر اخلاقی نظیر قتل و زنا؛

د. مبادی شرور اخلاقی نظیر غضب و بخل (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ۱: ۴۱۴).

علاوه بر این تقسیم‌بندی در میان آثار صدرا مثال‌های فراوانی از شر نیز دیده می‌شود نظیر مرگ، نادانی، فقر، ناتوانی، نقص عضو، قحطی، درد، اندوه، نابینایی، سیل، سرما و گرمای شدید و ... (ملاصدرا، ۱۹۱۷، ۷: ۵۸-۶۲).

گیسلر نیز رویکردی شبیه به همین رویکرد دارد و با ارائه برخی تقسیمات و ذکر برخی از مثال‌ها به تبیین ماهیت شر می‌پردازد. تقسیم‌بندی دوگانه (شر طبیعی و اخلاقی) (Geisler, 2013b, 151) و سه‌گانه او (شر متافیزیکی، اخلاقی و طبیعی) (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۹۳) به تبعیت از لایب‌نیتز بر کل مباحث او سایه افکنده است و علاوه بر این در بسیاری از صفحات مربوط به مسأله شر، به ارائه مثال‌هایی از شر نظیر درد، بیماری، نفرت، قتل، سنگدلی و ... می‌پردازد (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۴۰؛ Geisler, 2013a: 100).

روشن است که این تقسیمات و مثال‌ها ذهن خالی مخاطب را با ماهیت شر آشنا می‌کند و هرچند به لحاظ منطقی تصویری جامع و مانع از شر ارائه نمی‌کند اما تا حد قابل توجهی این مسأله را ملموس می‌کند.

۲-۱. تبیین چیستی شر

صرف نظر از بیان مصادیق و اقسام، لازم است به تعریفی کامل از ماهیت شر نیز دست یافت؛ به همین جهت هر دو اندیشمند در مقام تعریف شر نیز مطالبی ارائه کرده‌اند که در ادامه تبیین می‌شوند.

۱-۲-۱. تبیین ماهوی ملاصدرا

ملاصدرا شر را فقدان ذات یا کمالات ذات می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۹۸) وجود را مساوق با خیر می‌شمارد و تمام شرور را به عدم منسوب می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۲۵۱-۲۵۲). او در پناه باور به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و پذیرش نظام تشکیکی وجود، خداوند متعال را که در رأس سلسله تشکیکی موجودات قرار دارد، سراسر خیر محض می‌شمارد و ماسوای او را در بهره‌مندی از نوعی شر شریک می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۱۷ م، ۷: ۵۸) زیرا هر موجودی در مقایسه با ذات کامل و صرف الوجود او فاقد مراتبی از کمال است و در نگاه او این فقدان چیزی جز شر نیست.

در برخی دیگر از آثار، شر را به دو قسم «عدم محض» و «آنچه سبب عدم است» تقسیم می‌کند، اموری که سبب معدوم شدن دیگری هستند - نظیر گرگی که گوسفند را می‌درد - فی حد نفسه از آن جهت که بهره‌مند از مرتبه‌ای از وجودند خیرند اما به جهت سببیت برای معدوم شدن غیر، شر محسوب می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۱۷ م، ۷: ۶۱). در حقیقت آنچه «شر بالذات» است همان «عدم» است و شیء موجود از آن جهت که سبب امری عدمی است «شر بالعرض» محسوب می‌شود.

ملاصدرا حتی گناهان یا همان شرور اخلاقی را با تبیینی خاص به امور عدمی ارجاع می‌دهد. محض نمونه وی معتقد است گناهی نظیر شهوت‌رانی از آن جهت که به اموری عدمی مانند انقطاع نسل، عدم امکان تربیت انسانی و ... منجر می‌شوند شر محسوب می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۱۷ م، ۷: ۱۰۵).

ملاصدرا وجود را مساوق با خیر می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۷۸: ۲۹۲) و در خصوص

این ادعا اولاً مدعی بدهات است (ملاصدرا، ۱۹۱۷م: ۴، ۱۲۱) و ثانیاً استدلالی نیز ارائه می‌دهد؛ او به صورت خلاصه در این استدلال معتقد است که «شر عدم ذات یا عدم کمالات ذات است» و امری وجودی نیست زیرا اگر چنین باشد از دو صورت خارج نیست؛ یا امر وجودی برای خودش شر است و یا اینکه برای دیگری شر است؛ صورت اول ممکن نیست زیرا لازم است امری وجودی مستلزم عدم ذات یا عدم کمالات ذات خود گردد که هر دو فرض غیر قابل قبول است بنابراین صورت دوم (شر برای دیگری متعین است اما در این صورت نیز شر بودن به معنای اعدام ذات یا کمال ذات دیگری است که به همان عدم بازمی‌گردد بنابراین به هیچ‌روی نمی‌توان شر را امری وجودی محسوب نمود (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۵۹).

بدین ترتیب در منظومه فکری ملاصدرا شرور و نواقص، مناسبتی با فیض وجود ندارند بلکه در حقیقت این «ماهیات اعتباری» هستند که شر خوانده می‌شوند (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۲: ۳۵۰) زیرا آنچه حقیقتاً مشمول فیض الهی واقع شده، مراتب وجود است که فی حد نفسه خیر هستند و تنها ماهیت آن‌ها به معنای نفاد و حد آنان است که شر محسوب می‌شود. این ماهیات محل قبول فیض اند و ارتباطی با اصل فیض از ناحیه فیاض مطلق ندارند (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۲: ۳۵۴-۳۵۵). بر این اساس گویا ماهیت سپری است در اینکه شرور انتساب به خدای متعال پیدا نکنند.

۱-۲-۲. تبیین ماهوی کیسلر

از نظر کیسلر «موجود بماهو موجود» خیر است (کیسلر، ۱۳۹۱: ۴۸۲) و هیچ چیزی ذاتاً شر و بد نیست. اصل اولیه همه اشیاء خیریت است و شر تنها درجایی معنا دارد که خیری که شأنیت آن در شیء موجود بوده است از او سلب شود. برای مثال نابینائی در انسان شر است زیرا انسان شأنیت بینایی دارد اما در سنگ شر نیست زیرا سنگ از اساس قابلیت بینائی ندارد. بر اساس این تحلیل شر عدم محض نیست بلکه عدم خیری است که شأنیت آن وجود داشته است (کیسلر، ۱۳۹۱: ۴۸۱ - ۴۸۳).

هر آنچه خدا می‌آفریند خیر است و در جوهر آن شریتی نیست زیرا خدا خود خیر برین است بنابراین آنچه از او سر می‌زند نیز خیر است و شریّت تنها بر اثر فساد آن رخ می‌دهد (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۷۶-۴۷۵). مسئولیت این فساد با سوء اختیار انسان‌ها (شر اخلاقی) است نه فعل خداوند (Geisler, 2004, 390). در حقیقت اراده آزاد انسانی و گناهی که به تبع آن توسط انسان‌ها صورت می‌پذیرد تنها علت شر است (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۷۸-۴۷۹؛ Geisler, 1999, 23-24).

خدای متعال از آن جهت که خیر برین و کامل مطلق است و هیچ نقیصی در او نیست، فساد و شری در او تصور نمی‌شود زیرا اجزائی برای او وجود ندارد اما مخلوقات او که دارای اجزا هستند فسادپذیر خواهند بود و از همین روی شریّت در آن‌ها فرض می‌شود (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۷۷)؛ بنابراین شر جوهر و هستی مستقلی نیست بلکه امری طفیلی مانند پوسیدگی و زنگاری در اشیاء است که فقدان و یا فساد در یک جوهر ارزیابی می‌شود (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۸۸).

شر امری موهوم و عدم محض نیست بلکه فقدان چیزی است که باید وجود می‌داشت. تفاوت شر با عدم محض مانند تفاوت عدد صفر است با معدوم به این بیان که عدد صفر در مقام ترکیب با اعداد دیگر اثرگذار است (مانند تفاوت ۵۵ با ۵۵۰) اما عدم و نیستی چنین تفاوتی را ایجاد نمی‌کند. شر نیز فقدان اثرگذار است زیرا در خصوص امری مطرح است که باید وجود می‌داشت نظیر بینائی برای انسان کور یا تاریکی برای محیطی غرق نور (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۸۸-۴۸۹). به هر روی غیبت کامل وجود، شر نیست مثل اینکه درختی کاملاً بیوسد و از بین برود که دیگر موجود نیست بلکه باید موجودی باشد تا در وجودش فاقد چیزی باشد که باید می‌داشت تا شر معنا پیدا کند بنابراین «غیبت» شر نیست بلکه «فقدان» شر است (گیسلر، ۱۳۹۱: ۵۰۵).

۱-۳. مقایسه دو دیدگاه

پس از تبیین اجمالی دیدگاه ملاصدرا و گیسلر در خصوص چیستی و ماهیت شر، اینک می‌توان این دو دیدگاه را مقایسه نمود. در این مقام در سه بخش شباهت‌ها، تفاوت‌ها و

نکات قابل تأمل به تشریح این مقایسه پرداخته می‌شود.

۱-۳-۱. شباهت‌ها

این دو دیدگاه شباهت‌های قابل توجهی دارند. اولاً هر دو دیدگاه شر را امری عدمی می‌دانند و نوعی فقدان و نیستی را به روشنی برای آن تصویر می‌نمایند؛ ثانیاً هر دو دیدگاه موجود فی حد نفسه را که از خالق هستی سرزده است ذاتاً خیر می‌شمارند و ثالثاً در هر دو دیدگاه ذات خدا مسئول این امر عدمی دانسته نمی‌شود و به عبارتی دیگر با عدمی دانستن شرور تلاش می‌شود تا مشکل شر برطرف گردد. ملاصدرا که خدا را تنها مفیض وجود می‌شمرد از این طریق شبهه ثنویه را مرتفع ساخته و شرور را از سنخ اعدام و طبعاً بی‌ارتباط با فیض وجود خدا می‌داند و گیسلر نیز که ذات خدا را خیر برین می‌شمرد شرور را معلول اراده آزاد انسانی و گناهی که توسط او محقق می‌شود محسوب کرده، از این طریق صفت عدالت الهی را تحکیم نموده، وجود خدای دین را تثبیت می‌کند.

۱-۳-۲. تفاوت‌ها

به‌رغم شباهت‌های مذکور تفاوت‌های روشنی نیز بین دو دیدگاه دیده می‌شود؛ اولاً دیدگاه ملاصدرا در نظامی منسجم ارائه شده است زیرا مبتنی بر مبانی منقح شده در آن، خصوصاً «اصالت وجود» و «تشکیک در وجود» است اما دیدگاه گیسلر توسط چنین مبانی و نظایر آن‌ها حمایت نمی‌شود بلکه صرفاً بازخوانی گفته‌های آگوستین و آکوئیناس است (ر.ک: گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۷۵-۴۸۱)؛ ثانیاً در دیدگاه صدرا ادعای «مساوقت وجود با خیر» مستدل شده و در خصوص آن دلیل اقامه می‌شود اما دیدگاه گیسلر مبنی بر «خیر بودن وجود بماهو وجود» مبتنی بر استدلال روشنی نیست و گویا ادعایی بدیهی قلمداد شده، صرفاً بر آن تأکید شده است؛ ثالثاً در دیدگاه ملاصدرا بین شر بالذات و شر بالعرض تفکیک شده است و موجود فی حد نفسه شر بالذات دانسته نشده است بلکه این شریّت ذاتی، به عدم و نیستی اختصاص یافته است و از طرفی دیگر همین موجود که ذاتاً شر نیست از آن جهت که سبب معدوم شدن کمالی در موجود دیگر

می‌گردد شر بالعرض محسوب گردیده است و از طریق این تفکیک سبب تحقق شرور تبیین شده است اما در دیدگاه گیسلر از این تفکیک اثری نیست و در ادامه نیز سبب شرور به صورت مطلق در اراده آزاد انسانی جستجو شده است؛ رابعاً در دیدگاه گیسلر بین شر و عدم محض تمایز وجود دارد گویا عدم چیزی نیست، نه شر است و نه خیر اما این تمایز در دیدگاه صدرا بیان نشده است بلکه صدرا عدم محض را همان شر بالذات محسوب کرده است.

۱-۳-۳. نکات قابل تأمل

در خصوص دو دیدگاه می‌توان نکات قابل تأملی را عرضه نمود:

الف) صرف عدمی دانستن شر، مشکل شر را حل نمی‌کند و نمی‌توان از این طریق مسئولیت خداوند متعال را در خصوص شرور عالم سلب کرد؛ زیرا نیستی هرچند از فیض وجود بر نمی‌آید اما عیناً همان محدودیتی است که از هستی محدود انتزاع می‌شود. به عبارت دیگر هرچند نمی‌توان «خلقت نیستی» را از خدای متعال توقع داشت اما می‌توان «خلقت هستی کامل‌تر» را از او توقع داشت به گونه‌ای که شر و نیستی و فقدان در آن مخلوق کامل نباشد نظیر اینکه انسانی که کور مادرزاد است نابینائی در او چیزی نیست تا از فیض وجود دانسته شود اما هستی محدود او که فاقد بینائی است در ارتباط مستقیم با خلق الهی قرار دارد و به تعبیر دیگر، بینائی کمالی است که می‌توان سؤال نمود به چه دلیل خداوند متعال آن را از او دریغ داشته است؟

ب) هرچند ملاصدرا برای مساوقت وجود با خیر دلیل اقامه نموده است اما این دلیل نوعی مصادره به مطلوب به نظر می‌رسد زیرا چنانچه گذشت ادعائی که بر آن اقامه استدلال شده است عبارت است از اینکه «شر یا عدم ذات است و یا عدم کمالات ذات» درحالی که در متن استدلال از این ادعا استفاده شده است. توضیح اینکه می‌توان بخش اول استدلال را (شر بودن امر وجودی نسبت به خودش) بدین صورت ترجمه منطقی نمود: «امر وجودی نسبت به خودش غیر عادم ذات یا کمالات ذات است» و «هر آنچه این چنین است شر نیست» پس «امر وجودی شر نیست» روشن است که کبرای این

استدلال (مقدمه دوم) عین مدعا است و از همین روی گویا در آن مصادره به مطلوب رخ داده است.

ج) اینکه همراه با گیسلر اراده آزاد انسانی را مسئول تمام انواع شرور محسوب نمایم ادعائی بسیار مشکل است. به صورت کلی نمی توان تمام شرور طبیعی و غیر آن را معلول سوء اختیار بشر دانست. محض نمونه چگونه می توان ثابت نمود که زلزله و سیل و ... به سبب اراده آزاد انسان رخ داده اند؟ از منظر درون دینی نیز بسیاری از شرور طبیعی از ابتلائات اولیاءالله محسوب می شوند یعنی افرادی که هیچ سوء اختیاری نداشته اند اما در عین حال برای ترفیع درجه آن ها شرور و بلا یایی بر سر آن ها وارد آمده است (ر.ک: طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ۵: ۲۵۰).

د) عدمی بودن شرور ادعائی کلی نیست و با «شر ادراکی» نقض می شود. شخص ملاصدرا نیز چنانچه در بخش بعد تشریح می گردد در نهایت این نقض را پذیرفته است بنابراین از آنجا که قواعد عقلی تنها با یک مورد نقض از اعتبار ساقط می شوند نمی توان ادعا نمود که «شر امری عدمی است» و نهایتاً می توان با ذکر پاره ای از مثال ها مانند کوری، تاریکی و ... بیان نمود که «برخی از انواع شرور عدمی هستند» و طبعاً این موجب جزئیة نیز نمی تواند مبین چیستی شر باشد.

۲. شر ادراکی

بسیاری از مصادیق مختلفی که برای شر شمرده می شود رابطه وثیقی با «درد و رنج» دارند به گونه ای که یا خود همان درد هستند و یا سبب درد و رنج می باشند و الا اگر دردی را در پی نداشتند ای بسا شر خوانده نمی شدند. برای مثال اگر زلزله، مرگ و محرومیت و درد برای انسان فراهم نمی آورد آنگاه مانند بسیاری از پدیده های طبیعی که رنجی را برای ما در پی ندارند شر محسوب نمی شد. به هر روی حضور پررنگ درد و رنج در اقسام مختلف شر موجب شده است تا اندیشمندانی که به مسأله شر می پردازند به این مسأله نیز توجه نمایند. در این بخش دیدگاه ملاصدرا و گیسلر را در خصوص «شر ادراکی» که در ارتباط مستقیم با مسأله درد و رنج است از نظر می گذرانیم.

۲-۱. دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا در کتب مختلف خویش به صورت مستقل به بحث از شر ادراکی پرداخته است (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۴: ۱۲۷؛ ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۶۲؛ ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۹: ۳۶۲؛ ملاصدرا، بی تا: ۱۷۳؛ ملاصدرا، ۱۳۷۰، ۱: ۴۱۳) و معتقد است شبهه آن را حکمای پیشین نتوانسته‌اند حل نمایند و او اولین کسی است که با استعانت به خدا به این مهم نائل شده است (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۶۲).

شر ادراکی از منظر صدرا همان درد و رنجی است که با طبیعت نفس منافات دارد و انسان آن را با علم حضوری درک می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۶۴) وی در مقام تعریف این امر از عبارت «ادراک المنافی» (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۴۷) «الشعور بالمنافی» (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۶: ۱۵۹) و «ادراک المنافی العدمی» (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۶۴) استفاده کرده است.

در پاسخ به این سؤال مهم که حقیقت شر ادراکی امری وجودی است یا عدمی؟ می‌توان در کتب صدرا دو پاسخ متقابل یافت؛ در برخی از تألیفات خود بر «عدمی بودن» این شر در عین اینکه از سنخ علم و ادراک است تأکید می‌کند و می‌کوشد تا اشکالاتی را که به این نظریه وارد است پاسخ داده، آن را مستحکم نماید (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۶۳-۶۷). عدمی محسوب نمودن درد و رنج — که انسان آن را با علم حضوری درک کرده، آن را با تمام وجود خود می‌یابد — امری بسیار مشکل است و صرف نظر از اعتراضاتی که به صدرا در این خصوص وارد شده است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: پاورقی ۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵ ق: رقم ۱۸۸) و اختلاف نظر آشکاری که دیگران در این حوزه داشته، آن را امری وجودی محسوب کرده‌اند (رازی، ۱۴۱۱ق، ۲: ۸۰) با یافتن حضوری انسان متألم که درد و رنج را با همه وجود در درون خود می‌یابد نیز منافات دارد. این امر باعث شد که شخص صدرا نیز در شرح اصول کافی — که از تألیفات متأخر اوست — دست از اصرار بر عدمی بودن شر ادراکی بردارد و این بار بر «وجودی بودن» شر ادراکی تصریح کرده، آن را قسیم امور عدمی قرار داده و درنهایت هر دو (امور

عدمی به علاوه شر ادراکی) را «شر بالذات» محسوب نماید. (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ۱: ۴۰۷) طبیعی است هنگامی که شر ادراکی امری وجودی و شر بالذات محسوب شد دیگر نمی توان آن را خارج از فیض هستی بخشی خداوند متعال دانست و از این طریق شبهه ثنویت را پاسخ داد بلکه باید آن را اصالتاً مخلوق خدا محسوب کرد. آنگاه کیفیت انتساب این مخلوق به خدای عادل حکیم مشکلی است که صدرا می کوشد آن را از طریق پنج گانه ارسطویی — که شرح آن در بخش بعد بیان می شود — حل و فصل نماید (ملاصدرا، ۱۳۷۰: ۱۱۴).

۲-۲. دیدگاه گیسلر

گیسلر برخلاف صدرا نگاهی استقلالی به شر ادراکی ندارد و آن را به صورت قسمی مستقل از اقسام شر مطمح نظر خویش قرار نداده است اما در عین حال به صورت مکرر از درد و رنج یاد می کند و اهمیت آن را در نگاه خویش به مسأله شر نمایان می سازد. می توان از دو جهت اهمیت شر ادراکی در دیدگاه او را تبیین نمود؛ ابتدا اینکه در برخی موارد شر را به درد و رنج تفسیر می کند (Geisler, 2004: 401) و ماهیت شر را عین همان دردی که انسان در مواجهه با امور مختلف در درون خود می یابد تحلیل می نماید (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۵۹ و ۴۶۷). علاوه بر این در ضمن تقسیم سه گانه ای که برای اقسام شر ذکر می کند همواره هر قسم را با نظر به درد و رنج تبیین می نماید؛ برای نمونه وی برای «شر مابعدالطبیعی» به درد مثال می زند و معتقد است رفع شر به تسکین درد مخلوقات محقق می شود (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۷۴). در «شر اخلاقی» نیز مکرر به درد و رنج و اندوه و حالات روحی شخص مثال میزند نظیر درد و رنجی که به واسطه ظلم ظالمان حاصل می شود (گیسلر، ۱۳۹۱، ۴۵۹). در «شر طبیعی» نیز بیش از دو قسم پیش به تبیین شر با آلام شخصی می پردازد و به رنج هایی که از طریق سیل و زلزله و بیماری و ... بر انسان وارد می شود مثال می زند (Geisler, 2013a: 44).

به نظر می رسد گیسلر «شر ادراکی» را قسیم اقسام سه گانه فوق نمی شمرد بلکه نظر به حضوری که این امر در هر سه قسم دارد گویا شر ادراکی همان مقسم این اقسام و

درواقع همان ماهیت و حقیقت شر است که می‌توان آن را به سه نوع متمایز تقسیم نمود (see: Geisler, 2011: 11). به هرروی شکی نیست که گیسلر هرچند مستقلاً به بررسی این شر نپرداخته است اما توجهی تام به آن دارد و طبعاً پاسخ‌هایی که ارائه نموده است در مقام حل شر ادراکی نیز خواهند بود.

۲-۳. نکات قابل تأمل

پس از بیان دیدگاه هر دو اندیشمند در خصوص شر ادراکی و وضوح موضع هر یک در قبال این مسأله لازم است به نکات ذیل توجه شود:

الف. وجودی محسوب کردن شر ادراکی توسط ملاصدرا مستلزم زوال مبنای او در ماهیت شر است؛ مقصود این است که دیگر نمی‌توان «هر شری را امری عدمی محسوب کرد» و متقابلاً وجود را مساوق با خیر دانست زیرا امری وجودی به نام «شر ادراکی» این کلیت را نقض می‌کند بنابراین لازم است ماهیت شر به گونه‌ای دیگر تبیین شود.

ب. از منظر گیسلر شر ادراکی در اقسام شر حضور دارد و قسمی مستقل محسوب نمی‌شود اما از منظر ملاصدرا شر ادراکی در عرض سایر اقسام شر قرار دارد. در شرح اصول کافی شر را به چهار قسم تقسیم می‌کند؛ یکم امور عدمی مانند مرگ و ناتوانی؛ دوم شر ادراکی مانند درد و رنج و جهل مرکب؛ سوم افعال زشت مانند زنا و سخن چینی و چهارم مبادی افعال زشت مانند غضب و بخل (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ۱: ۴۱۵). به نظر می‌رسد نمی‌توان شر ادراکی را قسمی سایر موارد دانست زیرا صرف نظر از شر ادراکی، سایر اقسام ذکر شده شر، شریعت خویش را از دست می‌دهند مثلاً اگر مرگ هیچ درد و المی را حتی در غایات بعید خویش برای انسان در پی نداشت و یا اینکه افعال زشت و قبیح هیچ نقصانی که منجر بر حالتی منافی با طبع انسان می‌شود در آن‌ها نبود و یا مبادی این افعال موجب هیچ حالت ناخوشایندی در انسان نه در زندگی دنیوی و نه در زندگی اخروی نمی‌گردید هیچ یک شر خوانده نمی‌شدند. به هرروی به نظر می‌رسد تمام اقسام شر به صورت مستقیم و یا غیرمستقیم در ارتباط با نوعی «ادراک امر منافی» هستند و اگر هرگونه ادراک منافی از آن‌ها سلب شود شر خوانده نمی‌شوند. اینجاست که می‌توان از

ماهیت شر نیز پرده برداشت و برخلاف دیدگاه نیستی‌انگازانه شر، آن را امری وجودی یعنی «ادراک منافی به صورت مستقیم یا غیرمستقیم» محسوب نمود.

ج. چنانچه گذشت غرض ملاصدرا در شبهه شرور حل معضل ثنویت و غرض گیسلر از این شبهه برطرف نمودن مسأله منطقی شر است این دو غرض در حوزه شر ادراکی نیز حضور دارند یعنی صدرا می‌کوشد تا خلقت شر ادراکی را توجیه کرده و آن را در ضمن هستی‌بخشی فیاض مطلق جای دهد بدون اینکه کمالات وجودی، عدالت و حکمت او خدشه پذیرد و گیسلر نیز می‌کوشد تا منافات منطقی وجود درد و رنج را باخدای خیرخواه مطلق کتاب مقدس برطرف نماید. به نظر می‌رسد هر دو غرض دارای پیش‌فرضی اثبات نشده هستند مبنی بر «ملازمه میان وجود شر ادراکی و عدم وجود حکمت الهی» اما این ملازمه نه بین است و نه مبین بلکه به‌سادگی می‌توان کلیت آن را مخدوش نمود. مقصود این است که نه تنها این گونه نیست که «هر نوع درد و رنجی با حکمت فاعل منافات دارد» بلکه قطعاً برخی از درد و رنج‌ها در روابط فاعلی کاملاً حکیمانه هستند یعنی عقل تجویز می‌کند که فاعلی در روابط خود با دیگری، بر اساس برخی مصالح، رنج‌هایی را برای طرف رابطه خود تجویز نماید نظیر درد و رنجی که پزشک برای مریض تجویز می‌کند و هرگز غیر حکیمانه محسوب نمی‌شود. به‌هرروی کلیت این مدعا که «هر رنجی با حکمت منافات دارد» به‌سادگی قابل نقض است و با نقض این کلیت و از بین رفتن پیش‌فرض مذکور به نظر می‌رسد پرداختن به مسأله شر ادراکی با این وسعت از گستردگی اهمیت چندانی نداشته باشد. گویا در بررسی مسأله شر بیش از اینکه عقل حکم کند و رشته قضاوت را به دست گیرد عواطف و امیال در مسند قضاوت نشسته‌اند، عواطفی که هرگونه امر منافی طبع را برنمی‌تابند و عجولانه بر غیر حکیمانه بودن آن‌ها حکم می‌رانند. بعید نیست که توجه به این نکته و عمق‌بخشی در آن بتواند فصل تازه‌ای در مقابل پاسخ به مسأله شر بگشاید.

۳. پاسخ به مسأله شر

پاسخ به مسأله شر اصلی‌ترین هدفی است که ملاصدرا و گیسلر از طرح مسأله شر دنبال

می‌کنند. به صورت کلی پاسخ‌های ایشان در دودسته قابل تقسیم است؛ دسته اول پاسخ‌های انی است که نوعی سیر از «معلول به علت» ارزیابی می‌شوند در این دست پاسخ‌ها تلاش می‌شود تا با تبیین کیفیت شرور به گونه‌ای وجه حکیمانه بودن و خیرخواهانه بودن آن‌ها تبیین شود تا از این طریق حکمت خدای متعال ثابت شود (اثبات حکمت خدا از طریق اثبات حکیمانه بودن مخلوقات) و دسته دوم پاسخ‌های لمی هستند که نوعی «سیر از علت به معلول» می‌باشند و در آن‌ها از پذیرش برهانی حکیم بودن و خیر خواه بودن خداوند متعال، حکیمانه و خیرخواهانه بودن افعال او اثبات می‌شود (اثبات حکیمانه بودن خلقت مخلوقات از طریق اثبات حکیم بودن خدا) هر چند وجه این حکمت و خیرخواهی بر ما پوشیده باشد و ای بسا در تصور ما غیر حکیمانه و شر قلمداد شوند. در ادامه این دودسته پاسخ با تفکیک از یکدیگر تبیین می‌شوند.

۳-۱. پاسخ‌های انی

به نظر می‌رسد به صورت کلی ملاصدرا در مقام تبیین انی حکیمانه بودن خلقت شرور دو بیان دارد؛ در بیان اول شرور را لازمه لاینفک عالم ماده می‌شمارد؛ عالم ماده پست‌ترین مراتب وجود را به خود اختصاص داده است و شریعت لازمه چنین عالم مادونی است (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۷۰) علاوه بر این، تضاد و تراحم که لازمه لاینفک عالم ماده است خود موجب بسیاری از این شرور می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۳: ۲۲۴). با این همه نمی‌توان به دلیل وجود این شرور خلقت عالم ماده را غیر حکیمانه محسوب کرد زیرا بر اساس پنج‌گانه ارسطویی آنچه خلق می‌شود از پنج حالت خارج نیست؛ یا شر محض، یا خیر محض، یا شر و خیر مساوی، یا خیر کثیر و یا شر کثیر است؛ در مورد دوم سخنی نیست و اما مورد اول، سوم و پنجم از خدای حکیم ممتنع است و اما مورد چهارم که در آن جنبه خیر بر شر غلبه دارد قطعاً از فیاض مطلق سر می‌زند زیرا ترک خیر کثیر به جهت وجود شر قلیل خود شری کثیر است که تناسبی با حکیم مطلق ندارد (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۶۸)؛ بنابراین عالم ماده هر چند شروری اقلی دارد اما خیرات اکثری که در آن وجود دارند وجود این عالم را ضروری و حکیمانه می‌نمایند.

این بیان در قالب قیاس ذیل خلاصه می‌شود:

صغرا: عالم ماده خیراتی دارد که بر شرور آن فزونی دارند (این شرور به دلیل تراحم مادیات و یا ضعیف بودن مرتبه این عالم تحقق می‌یابند)؛
 کبرا: خلقت چنین عالمی حکیمانه است (به دلیل پنج‌گانه ارسطویی)؛
 نتیجه: خلقت عالم ماده حکیمانه است.

بیان دوم ملاصدرا در تبیین حکیمانه بودن خلقت شرور «نسبیت شرور» است به این بیان که آنچه شر محسوب می‌شود به صورت مطلق شر نیست بلکه تنها در مقایسه و نسبت سنجی با برخی امور شر تلقی می‌شود و الافی حد نفسه و یا در مقایسه با سایر امور خیر است و روشن است که خلقت مخلوق خیر منافاتی با حکمت خداوند متعال ندارد. نسبیت شرور در کلمات صدرا دست کم دو قرائت دارد؛ در قرائت اول «وجود» هر موجودی بالذات خیر است و نسبت به غیر شر محسوب می‌شود از آن جهت که سبب عدم ذات یا عدم کمالات ذات آن غیر شده است. این قرائت مبتنی بر تفسیر خاصی است که ملاصدرا در خصوص ماهیت شر دارد و آن را مساوق با نیستی و متقابلاً خیر را مساوق با هستی می‌شمارد که پیش‌تر در خصوص آن سخن گفته شد. در قرائت دوم ملاصدرا معتقد است هر موجودی نسبت به کل نظام خیر است هر چند فی حد نفسه شر باشد یعنی لازم است در خصوص قضاوت در باب حکیمانه بودن یا نبودن مخلوقات «نگاهی مجموعی» داشته باشیم و همه آن‌ها را با یکدیگر بسنجیم آنگاه خواهیم دید که در نگاه کلی مجموعه نظام خیر است هر چند اگر جزئی بنگریم شروری نیز وجود خواهند داشت و روشن است که نظامی که کلیت و اکثریت اجزای آن خیر هستند ضرورت وجود دارد (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۹۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۵۲). روشن است که در این قرائت برخلاف قرائت قبل هر چند موجود را شر بالذات محسوب کنیم باز هم تبیینی از حکیمانه بودن خلقت آن در کل نظام ارائه داده‌ایم و نیازی به مبنای مساوقت وجود با خیر نداریم.

بیان دوم صدرا در قالب قیاس ذیل خلاصه می‌شود:

صغرا: شرور نسبی‌اند و نظر به ذاتشان خیر هستند (به دلیل مساوقت وجود با خیر و یا

خیر بودن شرور در مجموعه نظام هستی)؛

کبرا: آنچه این چنین است خلقتش حکیمانه است؛

نتیجه: خلقت شرور حکیمانه است.

در مقابل گیسلر پاسخ‌های انی متعددی - که در میان آن‌ها بیانات درون دینی ناظر به متن کتاب مقدس نیز به چشم می‌خورند (see: Geisler, 2018: 5-50) و او را در جایگاه الهی‌دان قرار داده و از فیلسوف دین دور می‌سازند - ارائه کرده، برخی از این پاسخ‌ها را نقل نموده و کم‌وبیش مورد انتقاد قرار داده است (ر.ک: گیسلر، ۱۳۹۱: ۵۴۲-۵۴۸) اما برخی دیگر را بیشتر مورد تأکید قرار می‌دهد. می‌توان این موارد را در چهار بیان ذیل تبیین نمود:

بیان اول: هرچند جهان آلوده به شر بهترین جهان نیست اما برای رسیدن به بهترین جهان (بهشت برین) بهتر از جهان بدون شر است (see: Geisler, 2013a: 38). توضیح اینکه در جهان واجد شر انسان‌ها به دلیل بهره‌مندی از عنصر «اختیار» بسیاری از شرور را ایجاد می‌کنند (Geisler, 2010, 830 & 879)؛ اما یک سر دیگر این اختیار کمال‌پذیری اخلاقی است که به واسطه گزینش افعال اختیاری شایسته از آن بهره‌مند می‌شوند و در نهایت با همین افعال به سعادت در بهترین جهان یعنی بهشت جاودان دست می‌یابند. حال اگر جهان فاقد شر - که طبعاً در آن انسان‌ها اختیار ندارند - را در نظر بگیریم دیگر نمی‌توان در آن «رسیدن به بهترین جهان» را برای انسان‌ها فرض نمود زیرا عنصر اختیار از آن‌ها سلب شده است. در نتیجه «این جهان بهترین راه برای رسیدن به بهترین جهان است» (Geisler, 2004: 400) حاصل اینکه:

صغرا: این جهان بهترین راه برای رسیدن به بهترین جهان است (به دلیل وجود

اختیار)؛

کبرا: خلقت چنین جهانی حکیمانه است؛

نتیجه: خلقت این جهان حکیمانه است (ر.ک: گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۶۱، ۴۹۹، ۵۴۴، ۵۵۰

- ۵۵۳).

بیان دوم: بسیاری از شرور مؤلفه‌های ضروری جهان فیزیکی هستند، بسیاری از گونه‌های پست‌تر برای بقای گونه‌های برتر (مثل گیاه نسبت به انسان) نابود می‌شوند و افراد مختلف حتی در یک گونه واحد به دلیل محدودیت‌های زمانی و مکانی با یکدیگر تزاخم پیدا می‌کنند. نفی این تزاخمت تنها با نفی خلقت این جهان میسر خواهد بود حال اینکه نمی‌توان عدم خلقت این جهان را امری خیرخواهانه محسوب نمود زیرا خیرات فراوان بسیاری بر آن مترتب است (گیسلر، ۱۳۹۱: ۵۴۶ و ۵۵۶). در نتیجه:

صغرا: جهان طبیعت به صورت قهری دارای تضاد و تزاخم و در نتیجه تحقق شرور است؛

کبرا: خلق کردن چنین جهانی حکیمانه و خیرخواهانه است (زیرا خیرات غالب در آن وجود دارد)؛

نتیجه: خلق کردن جهان طبیعت حکیمانه است.

بیان سوم: شرور هشدار اخلاقی برای انسان‌ها هستند و برای تمام افراد انسان این فرصت وجود دارد که از این هشدارهای اخلاقی کمال استفاده را برده به اصلاح خویش پردازند. شرور زمینه رسیدن انسان به بلوغ معنوی را فراهم می‌کند (Geisler, 2010: 1037-1038) و درد و رنج‌ها حقایق زیادی به انسان می‌آموزند (Geisler, 2004: 391). اگر خداوند متعال به واسطه شرور که علائمی هشداردهنده هستند از فجایعی که در آینده در انتظار انسان‌ها است آن‌ها را باخبر نمی‌کرد کم‌وبیش دچار فعلی غیراخلاقی شده بود و حال اینکه چنین تصویری برای خدای حکیم و خیرخواه مطلق قابل قبول نیست (گیسلر، ۱۳۹۱: ۵۲۵، ۵۵۵-۵۵۶)؛ در نتیجه:

صغرا: شرور علائم هشداردهنده اخلاقی هستند؛

کبرا: خلقت چنینی اموری خیرخواهانه و حکیمانه است؛

نتیجه: خلقت شرور خیرخواهانه و حکیمانه است.

بیان چهارم: شر جزئی از تصویر جامع خیر است. خداوند بر شر نظارت دارد و آن را سامان می‌دهد به طوری که کل نظام خلق شده دارای هماهنگی نهائی است. نظیر هنر

یک معرق کار که اگر تنها بر جزئی از آن تمرکز شود زیبایی در آن دیده نمی شود اما اگر از دورتر تمام اثر دیده شده و هماهنگی بین اجزاء باهم نظاره گردد آنگاه تصویر جامع، خیر به نظر می آید. (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۸۰-۴۸۱) در نتیجه:

صغرا: شرور در مجموعه نظام هستی دارای هماهنگی نهایی هستند؛

کبرا: خلقت چنین اموری حکیمانه است؛

نتیجه: خلقت شرور حکیمانه است.

۲-۳. بررسی براهین انی

به نظر می رسد پاسخ های انی هر چند گوشه ای از حکمت خلقت را تبیین می کنند اما نمی توانند شبهه شرور را به صورت کامل حل و فصل نمایند در این خصوص توجه به نکات ذیل راهگشا است:

الف. ظرفیت پاسخ های انی محدود است و اگر در نگاهی خوش بینانه هستی هر «نوع» شر را توجیه نمایند نمی توانند حکیمانه بودن هستی «فرد» را اثبات کنند. محض نمونه شاید بتوان زلزله را به صورت کلی در مجموع نظام متزاحم عالم، ضروری قلمداد نمود اما وقوع فردی از آن در میان انسان هایی خاص و درعین حال سلامت سایر انسان ها از این بلا تنها از طریق اثبات ضرورت وجود تزاحم در عالم ماده قابل حل نیست. به نظر می رسد تأکید بر تزاحم عالم ماده و درعین حال توقع حل معضل تمام افراد شرور با همین بیان به نوعی اعتقاد به محدودیت قدرت الهی می انجامد؛ توگویی خداوند متعال در قبال این تزاحم هیچ ورودی نمی تواند داشته باشد و همواره این تزاحم انواع و افراد مختلف شر را محقق می سازد! این در حالی است که بشر ناتوان توانسته است بسیاری از جزئیات افراد تزاحمات را کنترل نماید بنابراین این امر توسط خداوند قادر مطلق هیچ منعی نخواهد داشت اما درعین حال به دلیل حکمتی مجهول آن را کنترل نکرده است.

ب. قوانین عالم ماده هر چند لازمه ضروری این عالم هستند اما کنترل بیشتر آن ها و در نتیجه کاستن از شرور حاصل از آن ها ممکن است و در همین نقطه است که می توان نبودن «نوع» برخی از شرور را نیز به راحتی تصور نمود. آنچه این بیان را روشن تر می سازد

اعتقاد به معجزه در منطق دین داران است زیرا معجزه چیزی جز حکومت قانونی جدید بر قوانین رایج در عالم ماده نیست بنابراین بسیاری از این قوانین قابل اصلاح به نفع تقلیل شر هستند.

ج. نسبی بودن شرور به هر دو قرائت صدرایی نمی تواند به تنهایی وجه حکیمانه بودن خلقت آن‌ها را تبیین کند زیرا بر اساس قرائت اول نمی توان «وجود» را مساوق خیر دانست زیرا چنانچه گذشت خود صدرا نیز در نهایت «شر ادراکی» را به عنوان «شر بالذات» پذیرفته است علاوه بر این جای این سؤال نیز باقی است که چرا هر چند ذات مخلوقات خیر است اما به گونه‌ای خلق شده‌اند که این شرور نسبی را به همراه دارند و سبب عدم در موجودات دیگر می شوند؟ علاوه بر این بر اساس قرائت دوم — که در بیان اخیر گیسلر نیز مشاهده شد — «نگاه مجموعی» هنگامی می تواند حکیمانه بودن خلقت تمام افراد شر را توجیه نماید که امکان برطرف نمودن شر از شخص افراد شر نیز ممکن نباشد. تنها اینجاست که کل نظام خیر تلقی می شود و الا اگر امکان خیریت همین فرد نیز موجود باشد صرف نگاه مجموعی مبین وجه شر نخواهد بود. محض نمونه اگر معرق کار اثری بیافریند که هم در مجموع زیبا باشد و هم اجزای کوچک و خرد آن اعجاب برانگیز باشند، کمالات بیشتری از خود بروز داده است.

د. هر چند این جهان به جهت وجود عنصر اختیار راهی برای رسیدن به جهان برتر (بهشت برین) است اما نمی توان آن را بهترین گزینه در فرآیند خلقت محسوب کرد زیرا امکان خلق مستقیم بهترین جهان، بدون اینکه نیاز به کمال اختیاری در جهانی دیگر وجود داشته باشد منتفی نیست.

ه. هشدار اخلاقی بودن شرور و اینکه موجب بلوغ معنوی می شوند کلیت ندارد. در برخی موارد شر — نظیر کودکان ناقص الخلقه یا خود شرور اخلاقی مثل بغض و حسد — از اساس این امر قابل تصور نیست. جا دارد اشکال کننده در نقطه مقابل بر «عامل بی اخلاقی بودن شرور» تأکید کند زیرا در بسیاری از موارد، شرور موجب بی اخلاقی در خود شخص مبتلا به آن یا افراد دیگر می شوند بنابراین نمی توان دائماً پدیده شر را هشدار

اخلاقی و عامل بلوغ معنوی محسوب کرد.

و. هر چند در نظام فلسفی صدرایستی و اخس بودن عالم ماده امری ضروری است اما این بیان نیز نمی‌تواند گره از وجود شر در موارد خاص و افراد ویژه بگشاید زیرا در همین عالم پست مادی برخی افراد، مبتلا به برخی شرور و برخی دیگر خلاص از آنها هستند و روشن است که فرض خلاف و جابجایی این امر هیچ منافاتی با «اخصیت عالم ماده» ندارد.

۳-۳. پاسخ‌های لمی

می‌توان در مجموع تلاش ملاصدرا دو پاسخ لمی را اصطیاد نمود. در پاسخ اول بر نوعی سنخیت بین خداوند متعال و نظام مخلوقات تأکید دارد. وی بر این باور است که نظام هستی پرتو و سایه‌ای از وجود خدا است؛ و همان‌طور که میان صاحب سایه و سایه تناسب است میان خداوندی که کامل مطلق است و عالمی که خلق کرده نیز تناسب وجود دارد بنابراین خدایی که خود خیر برین و کمال مطلق است طبعاً مخلوقی با همین اوصاف — در حد امکان — دارد. به عبارت دیگر عالم هستی آیه خداوند صرف الوجود است و اگر دارای نقص و فتوری باشد نمی‌توان آن را آیه و نشانه چنین خدائی محسوب کرد (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۷: ۱۰۶؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۱۶۴). حاصل آنکه:

صغرا: عالم هستی آیه کامل مطلق است؛

کبرا: آیه کامل مطلق دارای نقص و فقدان حکمت نیست؛

نتیجه: عالم هستی دارای نقص و فقدان حکمت نیست.

در بیان دوم، ملاصدرا از «علم عنایی» حضرت حق استفاده می‌کند. به اعتقاد او خداوند متعال به ذات و کمالات ذات خویش علم حضوری در کامل‌ترین مرتبه دارد (ملاصدرا، ۱۹۱۷م، ۶: ۱۷۴). از طرفی دیگر این علم حضوری به ذات و کمالات ذات مستلزم «علم عنایی» به نظام مخلوقات است که محض خیر و کمال هستند و هیچ نقصی در آنها — در حد امکان — وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۰۲ق: ۱۰۶). در نتیجه علم عنایی مصدر و مبدأ نظام هستی است و نظام هستی تطابق کامل با آن داشته، نظیر آن دارای

کمال است و نقص و شری در آن وجود ندارد (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۰۵). حاصل آنکه:

صغرا: عالم در کامل ترین صورت خود معلوم کامل مطلق بوده است؛

کبرا: چنین چیزی از کامل مطلق فیض هستی را دریافت می کند؛

نتیجه: عالم در کامل ترین صورت خود فیض هستی را دریافت می کند؛ بنابراین از سرچشمه کامل مطلق چیزی جز مخلوقاتی کامل تا حد امکان فیضان نخواهد کرد و چنانچه او علم قبل از خلق به این مخلوقات داشته و در آینه این علم مخلوقات در اوج اتقان بوده اند، پس از خلق نیز مخلوقات مطابق با همین علم و عاری از هر نقص و شری ایجاد خواهند شد.

گیسلر نیز در تلاش خود به برهان لمی توجه داشته است و همواره عباراتی که مؤید این امر است را تکرار می کند (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۵۷، ۵۳۳؛ Geisler, 2010: 636). به صورت کلی می توان دو بیان لمی از کلمات او نیز اصطیاد نمود؛ در بیان اول بر برهان «جهان شناختی» تأکید دارد. در این برهان — که در جای خود تقریر شده است — خدای جهان با وصف کمال مطلق و خیرخواه مطلق ثابت شده است بنابراین لازم است جهان مخلوق او کامل ترین جهان مفروض باشد و الا او کامل مطلق نخواهد بود. به عبارت دیگر «ایجاد چیزی کمتر از بهترین جهان ممکن برای موجودی که کامل مطلق است شر است» و نمی توان خلقت چنین مخلوقی را برای چنین خالقی تصور کرد (گیسلر، ۱۳۹۱: ۵۰۱). حاصل اینکه:

صغرا: عالم، مخلوق کامل مطلق و خیرخواه مطلق است؛

کبرا: چنین مخلوقی عاری از شر است؛

نتیجه: عالم عاری از شر است. این بیان گیسلر فی الجمله با اولین استدلال صدرا — که در آن بر تناسب بین خالق و مخلوق تأکید شده است — مطابقت دارد.

در بیان دوم بر «نامتناهی بودن علم خدا» تأکید دارد. وی بر این باور است که شیوه عملی ذات نامتناهی ممکن است و رای دسترسی موجودات متناهی باشد (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۵۷). به عبارت دیگر ممکن است او مصالح و مفاسدی را ببیند و بر پایه آن‌ها عمل نماید

و در نتیجه آنچه را ما شر می‌پنداریم در حقیقت در نزد او و در واقعیت خیر باشد. به اعتقاد او همه شرها هدفی شایسته دارند هرچند ما آن را نبینیم (Geisler, 1999: 29) و محدودیت‌های انسانی موجب می‌شود که دلیل خوبی که در ورای خلقت شرور وجود دارد از ما پوشیده ماند (Geisler, 2004: 398). به‌هرروی عقل نامتناهی الهی بهتر می‌داند تا چه میزان باید در کنترل شرور دخالت کند (گیسلر، ۱۳۹۱: ۵۵۳). حاصل اینک:

صغرا: عالم مخلوق موجودی با علم نامتناهی است؛

کبرا: چنین مخلوقی عاری از شر است؛

نتیجه: عالم عاری از شر است. روشن است که این بیان را نیز می‌توان فی‌الجمله با دومین بیان لمی ملاصدرا هم‌افق دانست؛ بنابراین هر دو متفکر از کمال مطلق و علم مطلق الهی به فقدان شر حقیقی راه یافته‌اند.

۳-۴. بررسی براهین لمی

براهین لمی در فرضی که مخاطب در شبهه شرور شخصی باشد که پیش‌تر صفات الهی را با برهان پذیرفته است و یا کسی باشد که بتوان از طریق این براهین به شکل فلسفی دقیق این صفات را برای او اثبات نمود فایده‌ای تام دارند. باین‌همه روشن است برای افرادی که در اصل حکیم بودن و خیرخواه بودن خدا تردید داشته و دل در گرو براهین اثبات این اوصاف نیز ندارند این براهین فایده‌ای نخواهند داشت. به‌هرروی این براهین در جای خود تمام هستند و اشکالی بر آنها وارد نیست و می‌توان گفت «کمال و قدرت لایتناهی خداوند تنها امید برای حل مسأله شر است» (گیسلر، ۱۳۹۱: ۵۲۵). باین‌همه لازم است به نکات ذیل توجه شود:

الف. نتیجه روشن براهین لمی این است که «شر غیرحکیمانه‌ای در عالم هستی وجود ندارد». در اینجا «هستی حکمت» مسلم است هرچند چیستی آن بر ما پوشیده باشد؛ به همین روی کسی که اعتقاد به این براهین داشته باشد از پرداختن به براهین انی برای حل شبهه شرور بی‌نیاز است؛ مگر برای همدلی با مخاطبی که دل در گرو حکمت مطلق

الهی ندارند یا دستیابی به دانشی بیشتر در باب «چیستی حکمت» این شرور.

ب. بر اساس پذیرش براهین لمی، بسیاری از آنچه مصادیق شر شمرده می‌شوند حقیقتاً شر نبوده بلکه «شر پنداری» هستند. به همین روی باید گفت براهین لمی در عین اثبات «حکیمانه بودن خلقت شر»، حقیقت دیگری را نیز ثابت می‌کنند مبنی بر اینکه انسان نسبت به کیفیت حکیمانه بودن نظام هستی با تمام جزئیاتش جهل داشته و به همین روی آنچه را حقیقتاً خیر است، شر می‌پندارد. به نظر می‌رسد بدون اعتراف به این جهل اشکال شرور قابل حل نیست. در همین راستا گیسلر نیز تصریح می‌کند که «اما دلیل خلقت همه شرور را نمی‌دانیم» (Geisler, 2007: 216).

ج. ممکن است سرّ فراگیری این جهل در بین توده عوام و حتی خواص در این نکته نهفته باشد که «درد و رنج» را برابر با «شر غیر حکیمانه» دانسته‌اند و یا دست کم به زعم خویش اکثریت مصادیق شرور غیر حکیمانه را مبتنی بر درد و رنج شمرده‌اند اما چنانچه گذشت باید توجه نمود که هیچ ملازمه عقلی بین «خلقت درد و رنج» و «خلقت بدون حکمت» وجود ندارد و باید درد و رنج را حقیقتی وجودی دانست که خدای حکیم آن را در بسیاری از مخلوقات خویش روا دانسته است. به نظر می‌رسد اگر از ابتدا شر به معنای «ادراک منافی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم» تفسیر گردد و ارتباط تلازمی آن با فعل غیر حکیمانه نفی شود، آنگاه می‌توان با این پاسخ‌های لمی جواب دقیقی به شبهه شرور ارائه نمود.

د. اگر شر آنچنان که گفتیم تفسیر شود، آنگاه باید بر خلاف صورت‌بندی دو برهان لمی گیسلر، مقدمه دوم استدلال را تغییر داد و به جای «چنین مخلوقی عاری از شر است» گفت: «چنین مخلوقی حکیمانه است». زیرا صدور شر به معنای امر منافی، از کامل مطلق و عالم مطلق، منع عقلی ندارد بلکه در حق او صدور فعل حکیمانه و خالی از مصلحت است که چنین است.

نتیجه‌گیری

هرچند ملاصدرا و گیسلر در تبیین ماهیت شر آن را امری عدمی محسوب کرده و ارتباط آن را با خالق هستی بخش قطع می کنند اما صدرا برخلاف گیسلر با تفصیل فراوان این تبیین را بر نظام فلسفی خاص خود استوار نموده، بر آن اقامه استدلال کرده، عدم محض را شر بالذات شمرده و میان شر بالذات و شر بالعرض تفکیک قائل شده است.

در دیدگاه ملاصدرا و گیسلر شر ادراکی تصریحاً یا تلویحاً مورد توجه تام بوده است؛ صدرا در نهایت با وجودی شمردن آن، به درستی مبنای خویش را در ماهیت شر نقض کرده و برای حل شبهه شر ادراکی، به پنج گانه ارسطویی متمسک شده است. گیسلر نیز برخلاف ملاصدرا به گونه ای شر ادراکی را مقسم همه اقسام شرور محسوب نموده است که می توان این دیدگاه را با توجه به رابطه مستقیم یا غیرمستقیم تمام اقسام شر با «ادراک منافی» تقویت نمود. به هر روی پیش فرض هر دو متفکر ملازمه میان «خلقت شر ادراکی» و «فقدان حکمت» بوده است که می توان آن را با دردهای حکیمانه ای که فاعلی مرتبط با غیر برای او ایجاد می کند نقض نمود.

در پاسخ به اشکال شرور هر دو متفکر جواب های انی متعددی را نظیر ضرورت تراحم در عالم ماده، نسبییت شرور، ضرورت نگاه مجموعی به هستی، راهکاری برای رسیدن به بهترین جهان و ... تنظیم نموده اند؛ این جواب ها هرچند حکمت برخی از شرور را تبیین می کنند اما از تبیین تفصیلی حکمت در جزئیات مربوط به تمامی افراد و انواع شرور ناتوان هستند.

هر دو متفکر به صورت لمی، از طریق لزوم تناسب بین خدای کامل مطلق و عالمی که خلق کرده است و نیز علم مطلق و نامحدودی که برای او ثابت شده است، به نفی هر گونه شر «واقعی» در نظام هستی نیز پرداخته اند. لازمه این دست بیانات لمی این است که تمام انواع شرور «پنداری» باشند در نتیجه برخی پاسخ های قبل که اصل تحقق شر را مفروض داشت به نوعی مماشات با مستشکل محسوب می شوند. علاوه بر این بر اساس پذیرش پاسخ های لمی لازم است تلازم میان شر از یک طرف و درد و رنج از طرف دیگر انکار شود و هر رنجی مصداق شر و امری غیر حکیمانه قلمداد نگردد بر همین اساس



لازم است شر نه مساوی با درد و رنج بلکه مساوی با «فعل غیر حکیمانه» محسوب گردد. به باور نویسنده، شر «ادراک مستقیم یا غیرمستقیم امر منافی است». چنین ماهیتی بدون شک امر عدمی نیست بلکه موجودی از موجودات عالم و مخلوقی از مخلوقات الهی است و نمی‌توان ارتباط آن را با خدا قطع کرد. باین همه شر آفرینی او قدحی بر ذات مقدسش نیست زیرا در ورای این دردها و رنج‌ها، حکمت‌هایی وجود دارد که تنها پاره محدودی از آن‌ها بر ما نمایان می‌شود. هرگز شر به این معنا «حکمت الهی» را نقض نمی‌کند چنانچه «خیرخواهی» او نیز با چالشی روبرو نمی‌شود. خیرخواهی او به معنای لذت رسانی به مخلوقات و از بین بردن درد و رنج آن‌ها به صورت کلی نیست بلکه به معنای انجام فعل حکیمانه است و چنین چیزی با وجود ادراک امر منافی با طبع، نقض نمی‌شود. روشن است که این حکم با عقل خالص و برهانی صورت می‌پذیرد و الا بر پایه عواطف و امیال، خصوصاً هنگامی که شخص در دام بلایی سهمگین گرفتار آمده است، چنین حکمی صادر نمی‌گردد. بر همین اساس پیشنهاد نویسنده این است که در تألیفات در خصوص مسأله شر بر اتحاد میان شر و امر منافی با طبع از یک طرف و افتراق وجود شر از حکیم نبودن خدا از طرفی دیگر تأکید گردد و در نتیجه در تحقیقات دین پژوهی برای حل مسأله شر به براهین لمی تکیه شود و از براهین انی تنها به مقدار ضرورت آن‌هم با ادعایی جزئی و متواضعانه برای حل تنها پاره‌ای از شرور استفاده گردد. این در حالی است که چنین رویکردی نه تنها در آثار صدرا و گیسلر بلکه در بسیاری دیگر از آثار وضعیتی معکوس دارد به گونه‌ای که عمده تلاش پژوهشگران در تبیین براهین انی آن‌هم با ادعایی کلی است نه تثبیت و تحکیم براهین لمی، در حالی که ای بسا دستیابی به برهان انی در این حوزه برای تبیین حکمت تمام افراد و انواع شر، امری ناممکن و غیرمقدور باشد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). *الهیات شفا*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- آیت اللهی، حمیدرضا. (۱۳۷۵). *فلسفه دین. قیسات*. ۱ (۲): ۱۰۶ - ۱۱۷.
- خرازی، محسن. (۱۴۱۷ق). *بدایه المعارف الالهیه*. قم: موسسه النشر الإسلامی. چاپ چهارم.
- رازی، محمد بن عمر. (۱۴۱۱ق). *المباحث المشرقیه*. قم: انتشارات بیدار.
- شیرازی، صدرالمآلهین. (۱۳۷۰ش). *شرح اصول کافی*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۰۲ق). *مجموعه الرسائل التسعه*. قم: مکتبه المصطفی.
- _____ . (۱۳۵۴). *المبداء و المعاد، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران*.
- _____ . (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ . (۱۳۸۳). *الشواهد الربوبیه*، قم: بوستان کتاب. چاپ سوم.
- _____ . (۱۹۱۷م). *الأسفار الأریعه*. بیروت: دار احیاء التراث. چاپ سوم.
- _____ . (بی تا). *الحاشیه علی الالهیات الشفاء*. قم: انتشارات بیدار.
- طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهی مدرسین حوزه علمیه قم. چاپ پنجم.
- غزالی، ابو حامد. (۱۴۰۹ق). *الأربعین فی أصول الدین*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵ش). *تاریخ فلسفه*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی سروش. چاپ هشتم.
- گیسلر، نورمن. (۱۳۹۱) *فلسفه دین*. ترجمه حمیدرضا آیت اللهی. تهران: حکمت.

- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۴۰۵ق). *التعلیقہ علی نہایہ الحکمہ*. قم: موسسه در راه حق.
- مظفر، محمد رضا. (۱۳۹۲). *المنطق*، قم: دارالعلم. چاپ سیزدهم.
- هیک، جان. (۱۳۷۲). *فلسفه دین*، تهران: هدی.
- Geisler, Norman, (2011). *If God, Why Evil?*. United States: Bethany House Publishers.
- Geisler, Norman, (2013a). *The Roots of Evil*. United States: Bastion Books.
- Geisler, Norman. (2018). *God, Evil, and Dispensations*. Available at: <http://normangeisler.com/category/problem-of-evil/>. (Accessed on: 12 Sep 2018)
- Geisler, Norman. (1999). *Baker encyclopedia of Christian apologetics*. Grand Rapids: Baker Books.
- Geisler, Norman & V.Meister, Chad. (2007). *Reasons for Faith*, United States: Crossway Books, 2007.
- Geisler, Norman. (2013b). *Christian Apologetics*. Grand Rapids: Baker Books.
- Geisler, Norman. (2010). *Teologia sistematica*. Grand Rapids: Michigan.
- Geisler, Norman & Turek, Frank. (2004). *Faith to Be an Atheist*. United States: Crossway Books.