

نقد نظریه عدمی بودن شرور

علی افضلی^{۱*}

۱. دانشیار موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

(تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۲۷؛ تاریخ تصویب: ۹۰/۳/۴)

چکیده

از موضوعات بسیار مهم و پر دامنه در قلمرو فلسفه دین، معضل شرور است که الهیون در طول تاریخ پاسخ‌های گوناگونی به آن داده‌اند. نظریه «عدمی بودن شرور»، یکی از پاسخ‌هایی است که بعضی فیلسوفان الهی غربی و تمام فیلسوفان مسلمان مطرح کرده‌اند.

مقاله پیش رو دو هدف کلی را پی می‌گیرد:

۱. نقد و بررسی نظریه پیش‌گفته و اثبات این که: اولاً، این نظریه، تأثیر چندانی در حل معضل شرور ندارد؛ ثانیاً، برخی شرور که فیلسوفان مسلمان، آنها را شر بالذات نامیده‌اند، وجودی‌اند، نه عدمی (مانند ظلمت، مرگ و آلم).
۲. شناساندن نظریه نگارنده که معتقد است امور عدمی شر بالذات نیستند، بلکه شر بالعرض‌اند و تنها یک شر بالذات وجود دارد که آن هم امری وجودی است، نه عدمی.

واژگان کلیدی

فلسفه دین، فلسفه اسلامی، فلسفه ملاصدرا، شرور، آلم (درد).

مقدمه

این پرسش که چرا خداوند با کمالات بی‌پایان خود، انواع بی‌شماری از شرور و بلاها را در این جهان آفریده است، در مغرب‌زمین به معضل شرور^۱ شناخته می‌شود. به جرئت می‌توان گفت تا کنون هیچ مسئله‌ای در طول تاریخ به اندازه این معضل، دعاوی الهیون را با چالش روبه‌رو نکرده است و هر یک نیز با رویکرد و مبانی خاصی در گشودن این گره کوشیده‌اند. هر چند فلسفه غرب - به عللی که پژوهشی درخور می‌طلبد- این معضل را بیش از فلسفه اسلامی جدی پنداشته و با موشکافی و توجه بیش‌تر بدان پرداخته است اما فیلسوفان مسلمان هم پاره‌ای از آثار خود را در الهیات، هرچند کمتر از اندیشمندان مغرب‌زمین، به مسئله شرور اختصاص داده‌اند. نظریه عدمی بودن شرور، بخشی از راه حل فیلسوفان مسلمان در این مسئله را تشکیل می‌دهد. در مقاله پیش رو برای ارزیابی و واکاوی این نظریه تلاش شده است تا اثبات شود که:

۱. عدمی بودن شرور هیچ نقش مؤثری در حل معضل شرور ندارد و بیش‌تر، نوعی بازی با واژه‌ها است و از این رو، تنها با تغییر در عبارت و چگونگی پرسش بالا، می‌توان نشان داد که پاسخ مبتنی بر عدمی بودن شرور کاملاً ناکارآمد است.
 ۲. از سویی، بعضی از پدیده‌هایی که فیلسوفان مسلمان آنها را شر عدمی می‌پندارند، عدمی نیستند و وجودی‌اند و از سوی دیگر، تمام این پدیده‌ها (جز مرگ)، شر بالعرض‌اند، نه بالذات.
 ۳. تنها یک شر بالذات وجود دارد که آن هم وجودی است، نه عدمی و در نوشتار حاضر به شناسایی و تحلیل چیستی آن می‌پردازم.
- روی سخن در این مقاله با فیلسوفان مسلمان است و چون این حکیمان به کتاب و سنت اسلامی معتقدند و برای اثبات نظریه‌های خود نیز بیش‌تر به این دو منبع، استناد - و یا به تعبیر دقیق‌تر- استشهاد می‌کنند و آنها را حجت می‌دانند و در اثبات یا تأیید نظریه‌های

1 . Problem of Evil.

خود از آنها سود می‌جویند؛ از این رو در این نوشته افزون بر دلایل و تحلیل‌های عقلی، از دلایل نقلی نیز بهره خواهیم گرفت. حکیمان مسلمان نظریه عدمی بودن شرور را معمولاً به افلاطون نسبت می‌دهند، اما همانند بسیاری از استنادهای دیگر خود، به‌ویژه در زمینه فلسفه و فیلسوفان غربی، هیچ مدرکی برای این انتساب ارائه نمی‌دهند؛ تا آنجا که نگارنده با جست‌وجو در آثار افلاطون به چنین نظریه‌ای دست نیافته است.

تعریف شر

در آغاز این بحث ارائه تعریفی از شر لازم است؛ زیرا بعضی اندیشمندان خواسته‌اند با تعریف خاصی از شر، وجود آن را در جهان انکار کنند و از این راه - که به پاک‌کردن صورت مسئله شبیه‌تر است - آن را پاسخ دهند. اینان در حل مسئله گفته‌اند که: «اگر از منظری بالاتر از دیدگاه عامه مردم - مثلاً از منظر عرفانی - به جهان بنگریم، در می‌یابیم که اصلاً در عالم هستی هیچ شری وجود ندارد و هرچه هست خیر است؛ در نگاه سطحی به جهان برخی پدیده‌ها شر می‌نمایند اما در نگاهی عمیق تمام این شرور محو و مضمحل می‌شوند و جز خیر و خوبی و زیبایی باقی نمی‌ماند». ممکن است بعضی از طرف‌داران شیعی مذهب این نظریه، به این سخن حضرت زینب علیها السلام نیز استناد کنند که در پاسخ یزید، که می‌کوشید مصیبت‌های اهل بیت را بلاهایی از سوی خدا معرفی کند، فرمود: «من جز زیبایی چیزی ندیدم»^۱.

ولی با این دیدگاه، گریز از معضل شرور و تعریف شر ممکن نیست؛ زیرا این سخن به آن معنا است که شرور با «ضمیمه شدن نگرش و تحلیل خاصی» (برای مثال، نگرش عرفانی یا دینی) به خیرات بدل می‌شوند و از این رو می‌توان انتقاد کرد که: اولاً، درستی و حقانیت این نگرش باید اثبات شود؛ ثانیاً، باید نشان داد که انضمام این نگرش، چرا و چگونه می‌تواند این مسئله را حل کند؛ ثالثاً، نتیجه ادعای مزبور این خواهد بود که بدون این انضمام، شرور در حقیقت شر به شمار می‌روند و تنها با افزوده شدن تحلیل بالا

۱. ما رأیت الا جمیلاً (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۱۱۶).

می‌توان حل مسئله را ادعا کرد. حال در این بحث، مراد از شرور همان پدیده‌هایی است که بدون انضمام آن تحلیل، شر شمرده می‌شوند؛ بنابراین نمی‌توان از همان آغاز بحث ادعا کرد که هیچ پدیده شری در عالم وجود ندارد و همه چیز خیر است و هرگز معضلی وجود ندارد که نگران حل آن باشیم.

اکنون با آگاهی از نکات پیش‌گفته به تعریف شر می‌پردازیم. در بحث حاضر به چیزی شر می‌گوییم که یا خود از مصادیق درد و رنج (آلم به معنای عام آن) است و یا هر چیزی که زمینه درد، رنج، صدمه، ناخوشی و آزار را فراهم می‌سازد؛ به بیان کامل‌تر، مراد از شرور در اینجا تمام رنج‌ها و ناگواری‌ها (به معنای عام کلمه) و یا هر چیزی است که به آنها بیانجامد. روشن است که - با تعریف یاد شده - شر در جهان وجود دارد و نمی‌توان منکر آن شد، بلکه اساساً تمام زندگی بشر آکنده از انواع شرور است. اگر در حقیقت، چنان که برخی می‌پندارند، هیچ شری در جهان وجود ندارد و همه چیز خیر است، چرا دست‌کم در صدها آیه و حدیث به وجود انواع شرور در عالم هستی تصریح شده است؟ به‌ویژه:

۱. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (فلق: ۱-۶)؛ (ای پیامبر) بگو پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌دم؛ از شر آن چه آفریده است و از شر هر موجود شریر و مزاحم؛ هنگامی که وارد می‌شود و از شر زنانی که در گره‌ها می‌دمند (و سحر یا القانات و وسوسه‌های باطل می‌کنند) و از شر حسود، هنگامی که حسادت می‌ورزد.^۱
۲. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ ... مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (ناس: ۲ و ۵)؛ (ای پیامبر) بگو پناه می‌برم به پروردگار مردم ... از شر هر وسوسه‌کننده (شیطان صفتی) که (از نام و ذکر خدا) می‌گریزد و پنهان می‌شود.

۳. امام باقر علیه السلام در حدیثی سفارش می‌فرماید که هنگام خروج از منزل این دعا را بخوانید: «أَعُوذُ ... مِنْ شَرِّ هَذَا الْيَوْمِ الْجَدِيدِ ... (و) مِنْ شَرِّ نَفْسِي وَمِنْ شَرِّ غَيْرِي وَمِنْ شَرِّ الشَّيَاطِينِ وَمِنْ شَرِّ مَنْ نَصَبَ لِأَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَمِنْ شَرِّ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ وَمِنْ

۱. یادآوری: ترجمه تمام عبارت‌های عربی این مقاله از نگارنده است.

شَرُّ السَّبَاعِ وَالْهَوَامِّ وَمِنْ شَرِّ رُكُوبِ الْمَحَارِمِ كُلِّهَا أُجِيرُ نَفْسِي بِاللَّهِ مِنْ كُلِّ شَرٍّ (کلینی، بی تا، ج ۲، کتاب الدعاء، باب الدعاء اذا خرج الانسان من منزله): پناه می‌برم (به خدا) از شرّ این روز جدید ... و از شرّ خودم و دیگران و از شرّ شیاطین و از شرّ هر که با دوستان خدا دشمن است و از شرّ جنّ و انسان و از شرّ درندگان و گزندگان و از شرّ انجام تمام حرام‌های الهی؛ خودم را از هر شرّی در پناه خداوند قرار می‌دهم».

۴. قال رسول الله ﷺ: «لا يؤمن أحدكم حتى يؤمن بالقدرِ خيرِهِ و شرِّهِ و حُلُوهِ و مُرِّهِ» (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۳۸۰، ح ۲۷)؛ رسول خدا ﷺ فرمود: هیچ یک از شما مؤمن نخواهد بود، مگر این که به تقدیرهای الهی، چه خیر باشد و چه شرّ، چه گوارا باشد و چه ناگوار، ایمان بیاورد».

بر اساس این کلام‌های وحیانی، و صدها نمونه دیگر، نادرستی ادعای بالا و درستی این سخن روشن می‌شود که حتی از نگاه خداوند و اولیای معصوم الهی نیز بسیاری از پدیده‌های جهان آفرینش، شرّ شمرده می‌شوند. آیا به راستی، نگاهی بالاتر و والاتر از نگاه آفریدگار هستی و معصومان وجود دارد که بتوان از آن به جهان و پدیده‌هایش نگریست؟ بنابراین، نمی‌توان به انکار وجود شرّ در جهان، به معنای آنچه موجب درد و رنج و صدمه است، برخاست. در واقع، مسئله شرور با همین تعریف از شرّ آغاز می‌شود و شکل می‌گیرد که چگونه وجود انواع بی‌شمار آلام و علل آنها، با خدای کامل و مهربان سازگار است و اصولاً چرا خدای عادل و مهربان، شرور را در زندگی انسان آفریده است؟

چیستی شرور از دیدگاه فیلسوفان مسلمان: عدمی بودن شرور

فیلسوفان مسلمان معتقدند که برای دست‌یابی به پاسخ درست پرسش‌های بالا، نخست باید چیستی شرور از نظر فلسفی تبیین شود. از دیدگاه آنان پدیده‌های عالم دو دسته‌اند: وجودی و عدمی. پدیده‌های وجودی، اموری از سنخ وجودند و ذاتی محصل و واقعی دارند؛ مانند درخت، سنگ، نور، علم و حیات. اما پدیده‌های عدمی به اموری گفته می‌شود که از سنخ عدم‌اند و در حقیقت «نبود» یک امر وجودی شمرده می‌شوند و به تعبیر فلسفی، خودشان ذات ندارند؛ برای مثال، ظلمت، جهل، عجز و فقر از ذاتی وجودی بی‌بهره‌اند،

بلکه از «عدم» یا «نبود» نور، علم، قدرت و ثروت پدید می‌آیند. این دسته از امور، که در واقع عدم محض‌اند، یعنی عدم ذات یا عدم کمالی برای یک ذات به شمار می‌روند، شرّ بالذات نامیده می‌شوند؛ زیرا اموری، مانند ظلمت، جهل و عجز، ذاتاً و به‌خودی‌خود، شرّند. اما پدیده‌های دیگری هم هستند که خود اموری وجودی‌اند، ولی به امور عدمی می‌انجامند؛ یعنی ذات یک موجود یا کمالی از کمالات آن را از بین می‌برند؛ مانند زلزله، سیل، طوفان، میکرب‌ها و ویروس‌های زیان‌آور که به از بین رفتن حیات، قدرت، ثروت، سلامت و ... می‌انجامند. آنچه در حقیقت شر است، شرور نوع اول (شر بالذات) است اما شرور نوع دوم، ذاتاً و حقیقتاً شر نیستند، بلکه شر بالعرض‌اند؛ یعنی وجود آنها فی‌نفسه خیر است ولی از آن جهت شر شمرده می‌شوند که به دسته اول می‌انجامند. مرحوم استاد مطهری در توضیح عدمی بودن شرور می‌نویسد:

«یک تحلیل ساده نشان می‌دهد که ماهیت «شرور»، عدم است؛ یعنی بدی‌ها همه از نوع نیستی و عدم‌اند ... مقصود کسانی که می‌گویند «شر عدمی است»، این نیست که آنچه به نام «شرّ» شناخته می‌شود، وجود ندارد، تا گفته شود این خلاف ضرورت است. بالحسّ و العیان می‌بینیم که کوری و کری و بیماری و ظلم و ستم و جهل و ناتوانی و مرگ و زلزله و غیره وجود دارد، نه می‌توان منکر وجود اینها شد و نه منکر شرّ بودنشان ... پس سخن در اینها نیست، سخن در این است که همه اینها از نوع «عدمیات» و «فقدانات» می‌باشند و وجود اینها از نوع وجود «کمبودها» و «خلأها» است و از این جهت شرّند که خود، نابودی و نیستی و یا کمبود و خلأ‌اند، و یا منشأ نابودی و نیستی و کمبودی و خلأ‌اند ... وقتی از «نابینایی» سخن می‌گوییم نباید چنین انگاریم که «نابینایی»، شیء خاص و واقعیت ملموسی است که در چشم نابینا وجود دارد. نه، «نابینایی» همان فقدان و نداشتن «بینایی» است و خود، واقعیت مخصوصی ندارد.

خوبی و بدی نیز همچون هستی و نیستی است، بلکه اساساً خوبی عین هستی، و بدی عین نیستی است. هر جا که سخن از بدی می‌رود، حتماً پای یک نیستی و فقدان در کار است. «بدی» یا خودش از نوع نیستی است و یا هستی‌ای است که مستلزم نوعی نیستی است؛ یعنی موجودی است که خودش از آن جهت که خودش است، خوب است و از آن

جهت بد است که مستلزم یک نیستی است، و تنها از آن جهت که مستلزم نیستی است، بد است نه از جهت دیگر. ما، نادانی، فقر و مرگ را بد می‌دانیم. اینها ذاتاً نیستی و عدم‌اند. گزندگان، درندگان، میکرب‌ها و آفت‌ها را بد می‌دانیم. اینها ذاتاً نیستی نیستند، بلکه هستی‌هایی هستند که مستلزم نیستی و عدم‌اند.

«نادانی» فقدان و نبودن علم است. علم، یک واقعیت و کمال حقیقی است ولی جهل و نادانی، واقعیت نیست. وقتی می‌گوییم: «نادان، فاقد علم است»، چنین معنا نمی‌دهد که وی صفت خاصی به نام «فقدان علم» دارد و دانشمندان آن صفت را ندارند. دانشمندان قبل از اینکه دانش بیاموزند، جاهل‌اند؛ زمانی که تحصیل علم می‌کنند چیزی از دست نمی‌دهند، بلکه منحصراً چیزی به دست می‌آورند. اگر نادانی، یک واقعیت حقیقی بود، تحصیل علم چون همراه با از دست دادن نادانی است، صرفاً تبدیل یک صفت به صفت دیگر می‌بود؛ درست مانند آنکه جسمی، شکل و کیفیتی را از دست می‌دهد و شکل و کیفیت دیگری پیدا می‌کند.

«فقر» نیز بی‌چیزی و ناداری است، نه دارایی و موجودی. آنکه فقیر است چیزی را به نام ثروت فاقد است، نه آنکه او هم به نوبه خود چیزی دارد و آن فقر است و فقیر هم مانند غنی از یک نوع دارایی بهره‌مند است؛ چیزی که هست، غنی دارای ثروت است و فقیر دارای فقر.

«مرگ» هم از دست دادن است نه به دست آوردن. لذا جسمی که صفت حیات را از دست می‌دهد و به جمادی تبدیل می‌شود، تنزل یافته است نه ترقی.

اما گزندگان، درندگان، میکرب‌ها، سیل‌ها، زلزله‌ها و آفت‌ها از آن جهت بدند که موجب مرگ یا از دست دادن عضوی یا نیرویی می‌شوند یا مانع و سد رسیدن استعدادها به کمال می‌گردند. اگر گزندگان، موجب مرگ و بیماری نمی‌شدند، بد نبودند؛ اگر آفت‌های نباتی موجب نابودی درختان یا میوه آنها نمی‌شدند، بد نبودند؛ اگر سیل‌ها و زلزله‌ها تلفات جانی و مالی به بار نمی‌آوردند، بد نبودند. بدی در همان تلفات و از دست رفتن‌ها است. اگر درنده را بد می‌نامیم، نه به آن جهت است که ماهیت خاص آن، ماهیت بدی است، بلکه از آن جهت است که موجب مرگ و سلب حیات از دیگری است. در حقیقت، آنچه ذاتاً بد است، همان فقدان حیات است. اگر درنده وجود داشته باشد و درندگی نکند، یعنی موجب فقدان حیات کسی نشود، بد نیست، و اگر وجود داشته باشد و فقدان حیات تحقق

یابد، بد است» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۹-۱۵۲).

و در جای دیگر می‌گوید:

«شر از نیستی برمی‌خیزد نه از هستی؛ یعنی آنچه بد است یا خود عدم است؛ مانند کوری، فقر، ناتوانی، نابرابری‌ها، زشتی‌ها، پیری‌ها، مرگ‌ها (به اعتباری) یا چیزی است که منشأ فقدانات و اعدام می‌گردد؛ مانند موزی‌ها، آفت‌ها، بلاها، ظلم‌ها و تجاوز به حقوق‌ها، سرقت‌ها و فحشاها، و از این قبیل است اخلاق فاسد، نظیر کبر، حسد، بخل و غیره.

مرگ و فقر و ضعف و پیری و ناتوانی و زشتی از آن جهت بد است که آدمی فاقد حیات و ثروت و قوت و جوانی و زیبایی است. فقدان و نداشتن بد است. موزی‌ها و آفت‌ها و بلاها و امثال اینها از آن جهت بد می‌باشند که وجودشان منجر به سلب حیات نعمت می‌گردد.

پس می‌توانیم بگوییم که وجود، مطلقاً خیر است و عدم، شر است و البته هر عدمی متصف به شریّت نمی‌شود. آن عدم متصف به شریّت می‌گردد که عدم ملکه باشد؛ یعنی هر گاه موجودی باشد که استعداد یک کمال خاص در آن وجود داشته باشد و آن کمال خاص وجود پیدا نکند و یا پس از وجود پیدا کردن به عللی معدوم گردد، عدم چنین کمالی که به عنوان یک حالت خاص، صفت آن موجود واقع می‌شود، شر است ... از آنچه گذشت معلوم شد شرور عالم از قبیل نیستی‌ها و یا از قبیل هستی‌هایی هستند که سبب نیستی‌ها شده‌اند» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۹۲۸ و ۹۳۲).

به طور کلی تمام فیلسوفان مسلمان (قدیم و جدید) در نظریه عدمی بودن شرور، هم‌داستان‌اند.^۱ ابن سینا در این زمینه می‌گوید:

«شر دارای ذات نیست، بلکه یا عدم یک جوهر است یا عدم کمال برای یک جوهر».^۲

سهروردی نیز به همین مطلب تصریح می‌کند:

۱. البته بعضی از فیلسوفان، وجود آلم (درد) را نقضی بر این اصل کلی می‌دانند؛ در ادامه مقاله به تفصیل به موضوع آلم خواهیم پرداخت.

۲. الشر لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح لحوال الجوهر (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۵؛ ۱۳۶۳، ص ۱۰).

«بدان که شر دارای ذات نیست، بلکه عدم ذات یا عدم یک کمال است و موجودی که آن را شر می‌یابیم، از آن جهت شر است که موجب عدم کمال برای چیزی می‌شود».^۱

«در کتب (فلسفی) آمده است که شر دارای ذات نیست، بلکه شر، عدمی است. پس شر، عدم چیزی یا عدم کمال چیزی است و آن وجودی که شر محسوب می‌شود، فقط به این جهت شر است که منجر به امری عدمی می‌شود و اگر موجودی باشد که منجر به عدم کمال برای چیزی نشود، وجودش نه برای خودش شر است و نه برای دیگری شر است».^۲

صدرالمتألهین هم در این باره می‌نویسد:

«شر، دارای ذات نیست، بلکه امری عدمی است؛ (یعنی) یا عدم یک ذات است و یا عدم کمال برای یک ذات ... و هنگامی که در ویژگی شرور تأمل کنی و مصادیق آن را در این جهان بررسی نمایی، درمی‌یابی که هر چیزی که به آن شر گفته می‌شود، یا عدم محض است و یا منجر به عدم می‌شود. پس مرگ و جهل بسیط و فقر و نظایر آن، عدمی محض اند. اما چیزهایی که مانع رسیدن چیزهای دیگر به کمالاتشان می‌شوند، مانند سرما که میوه‌ها را فاسد و گرما که آنها را خراب می‌کند و بیماری که با سلامت تضاد دارد و اخلاق ناپسند، نظیر بخل و ترسو بودن و اسراف و جهل مرکب و افعال زشت از قبیل زنا و سرقت و سخن‌چینی و ظلم، و شبیه این امور، همانند آلام (درد‌ها) و غم‌ها و جز این‌ها، هیچ یک از جهت ذات و وجودشان شر نیستند، بلکه برای امور جسمانی یا نفسانی، کمالات محسوب می‌شوند، اما از جهت آن که منجر به عدم می‌شوند، شر محسوب می‌گردند».^۳

۱. اعلم ان الشر لا ذات له بل هو عدم ذات او عدم کمال ما، و ما يوجد من الموجودات شراً فانما هو شر لتسببه لعدم کمال شیء (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۷۸).

۲. من المذكور فی الكتب ان الشر لا ذات له، بل الشر عدمی فهو عدم شیء او عدم کمال شیء. و ما يفرض من الوجوديات شراً فانما يكون بسبب تأذیه الی عدمی ما حتی ان كان موجود لا یؤدی الی عدم کمال لشیء فلا یكون وجوده شراً لنفسه و لا شراً لغيره (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۲. همچنین ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۲۸).

۳. ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمی إما عدم الذات أو عدم کمال الذات ... و أنت إذا تأملت حال الشرور و استقریت آحادها فی هذا العالم وجدت کل ما یطلق علیه اسم الشر إما عدماً محضاً أو أمراً مؤذیاً الی عدم فالموت و الجهل البسیط و الفقر و أمثالها عدمیات محضه و الأشياء المانعة لأشیاء أخرى عن الوصول الی کمالاتها کالبرد

برداشت فیلسوفان مسلمان از عدمی بودن شرور: بی خالق بودن شرور

از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، نتیجه نظریه بالا این است که انتساب شرور به خالق نادرست است؛ یعنی اساساً این پرسش نادرست است که «چرا خداوند شرور را آفریده است؟»؛ زیرا خدا اینها را نیافریده تا پرسیده شود آفرینش آنها چگونه با عدالت و مهربانی او سازگار است. امور وجودی از آن جهت که ذواتی محصل و واقعی‌اند، آفریده خالق هستند، اما شرور بالذات از آن جهت که عدمی‌اند، خالق ندارند و نباید آنها را به معنای خاص و دقیق فلسفی، مخلوق خداوند دانست؛ برای مثال، نور پدیده‌ای وجودی است و از این رو خالق دارد، ولی چون ظلمت صرفاً عدم نور است و از محدودیت نور ناشی می‌شود و ذاتی محصل ندارد، خالقی هم ندارد. در عالم منابعی هستند که نور می‌پراکنند ولی منبعی وجود ندارد که از خود ظلمت پخش کند؛ زیرا ظلمت از سنخ عدم است و موجودی نیست که دارای منشأ ایجاد کننده باشد. این مطلب درباره دیگر شرور بالذات - مانند مرگ، جهل، عجز، فقر و ... - هم صادق است. بنابراین، این اندیشه‌ای عامیانه، و نه عقلی و فیلسوفانه است که خداوند را ایجاد کننده شرور و در نتیجه، مسئول و مقصر پیدایش آنها می‌داند. پیدایش شرور در نظام هستی آنگاه در تعارض با وجود خالقی کامل قرار می‌گیرد که او آنها را ایجاد کرده باشد، اما اکنون که دانستیم شرور، عدمی‌اند و امور عدمی خالق ندارند، پس نباید خداوند را در ایجاد آنها سرزنش و محکوم کرد.^۱ استاد مطهری به این نتیجه چنین تصریح می‌کند:

المفسد للثمار و الحر المعفن لها و المرض المضاد للصحة و الأخلاق الذميمة كالبخل و الجبن و الإسراف و الجهل المركب و الأفعال القبيحة كالزنا و السرقة و التمیمة و الظلم و أشباهها من الآلام و الأحزان و غيرها فإن كل واحد من حيث ذاتها و وجودها ليس بشر بل هي کمالات لأموال جسمانية أو نفسانية و من حيث تأديتها إلى الأعدام شرور (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۱۹۸. همچنین ر.ک: همو، ۱۹۸۱ ج ۷، ص ۵۸-۵۹).

۱. البته در این جا این پرسش مطرح می‌شود که «حال که از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، شرور مخلوق خداوند نیستند، پس چگونه به نظام عالم راه یافته‌اند و در جهان پیدا شده‌اند؟» معمولاً آنان پاسخ این پرسش را در متون فلسفی، زیر این عنوان طرح کرده‌اند: «فی کیفیت دخول الشر فی القضاء الالهی» (در چگونگی راه یافتن شرور در نظام الهی [عالم هستی]). به طور خلاصه آنان در پاسخ خود، نظریه «ذاتی بودن شرور» را مطرح می‌کنند و معتقدند

«در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی‌ها است؛ بدی‌ها همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست. نیستی از «خلق نکردن» است، نه از «خلق کردن». نمی‌توان گفت جهان دو خالق دارد، یکی خالق هستی‌ها و دیگر خالق نیستی‌ها. مثل هستی و نیستی، مثل آفتاب و سایه است. وقتی شاخصی را در آفتاب نصب می‌کنیم، قسمتی را که به سبب شاخص تاریک مانده و از نور آفتاب روشن نشده است، «سایه» می‌نامیم. سایه چیست؟ «سایه» ظلمت است، و ظلمت چیزی جز نبودن نور نیست. وقتی می‌گوییم نور از کانون جهان‌افروز خورشید تشعشع یافته است، نباید پرسید که سایه از کجا تشعشع کرده و کانون ظلمت چیست؟ سایه و ظلمت از چیزی تشعشع نکرده و از خود، مبدأ و کانون مستقلی ندارد. این است معنای سخن حکما که می‌گویند: «شرور» مجعول بالذات نیستند، مجعول بالتبع و بالعرض اند ...

به هر حال اسناد امور اعتباری به علت، مجازی و بالعرض است. از این جهت حکما گفته‌اند شرور، بالذات مورد تعلق آفرینش قرار نمی‌گیرند؛ بالذات معلول و مجعول نیستند. مخلوق بودن و معلول بودن آنها بالعرض است؛ هم‌چنانکه قبلاً گفتیم درست مثل این است که می‌گوییم: «خورشید، سبب ایجاد سایه است». البته اگر خورشید نباشد، سایه هم نیست ولی سبب شدن خورشید از برای سایه با سبب شدن آن برای نور متفاوت است. خورشید نور را واقعاً و حقیقتاً افاضه می‌کند ولی سایه را حقیقتاً ایجاد نمی‌کند. سایه چیزی نیست که ایجاد شود. سایه از محدودیت نور پیدا شده است، بلکه عین محدودیت نور است... کوری در انسان کور، یک واقعیت مستقلی نیست تا گفته شود که آدم کور را یک مبدأ آفریده است و کوری او را یک مبدأ دیگر. کوری نیستی است و هر شری نیستی است. نیستی، مبدأ و آفریننده‌ای ندارد» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷ و ۱۵۸).

«بدها و بدی‌ها، یا نیستی‌ها هستند پس در صنف موجودات قرار نمی‌گیرند، و یا هستی‌ها هستند که از آن جهت که هستند، بد نیستند، بلکه خوب‌اند و فاعل آنها همان

که پیدایش شرور، لازمه ذاتی عالم ماده است و از آن جداناپذیر است و در نتیجه، حذف شرور از جهان مادی، محال ذاتی و ناممکن است. طرح تفصیلی و دقیق این بحث، و بررسی آن، خود نیازمند پژوهشی دیگر است.

فاعل خیرات است، از آن جهت بد هستند که منشأ بدی و نیستی در موجود دیگر شده‌اند؛ یعنی به حسب وجود فی نفسه خوب‌اند و به حسب وجود نسبی و قیاسی بدند. و بدیهی است که وجود نسبی و قیاسی وجود بالعرض است، نه وجود بالذات، لهذا اعتباری است و نیازی به فاعل و جاعل ندارد. پس بدی‌ها، چه بدی‌های بالذات که از نوع اعدام و فقدان‌اند و چه بدی‌های نسبی و بالقیاس که از نوع موجودات‌اند، یا فاعل و جاعلی ندارند و یا فاعل و جاعل آنها فاعل و جاعل خیرات است و نیازی به فرض فاعل و جاعل دیگر ندارند و جعل وجود واقعی آنها که وجود فی نفسه آنهاست، جعل خیر است نه جعل شر» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۹۲۸ و ۹۲۹).

فیلسوفان بزرگ پیشین نیز در آثار مهم خود به این نکته تصریح کرده‌اند؛ به‌ویژه ملاصدرا می‌نویسد:

«شرّ یا عدم است یا عدمی، و عدم به هیچ وجه نیاز به فاعل ندارد و این امر در مورد امور عدمی هم از آن نظر که عدمی است، صادق است، بلکه تنها امور وجودی از آن جهت که وجودی‌اند، فاعل دارند»^۱.

وی در پاسخ این پرسش که «پس عامل تحقق این امر عدمی (شرّ) چیست؟»، در حقیقت عدم علت را، با اندکی تسامح، علت امر عدمی می‌داند:

«شرّ بالذات چیزی جز یک امر عدمی نیست و امر عدمی هم به هیچ وجه معلول چیزی نیست، بلکه نبودن علت برای تحقق آن کافی است»^۲.

به این ترتیب، مثلاً، علت ظلمت، همان نبودن علت نور است؛ یعنی چون در موردی خاص، عامل نورآفرین وجود نداشته است، به پیدایش ظلمت انجامیده است. صدرالمتألهین در این باره می‌گوید:

۱. أن الشرّ عدم أو عدمی و العدم لا یستدعی فاعلاً أصلاً بته ... و کذا العدمی من حیث إنه عدمی إنما الفاعل للوجود و الوجودی بما هو وجودی (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۹۳ و ۲۹۴).

۲. أن الشرّ بالذات لیس إلا أمراً عدمیاً و العدمی لا یكون معلولاً لأمر أصلاً، بل یکفی فی ثبوته عدم تحقق علّة ما هو عدم له (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ج ۴، ص ۹۱).

«عامل تحقق آن شروری که ذاتاً جزء عدمیات و نقایص و کمبودها هستند، این نیست که فاعلی آنها را ایجاد کرده است، بلکه این است که فاعل آنها را ایجاد نکرده است»^۱.

نقد و بررسی نظریه‌های فیلسوفان مسلمان

نظریه عدمی بودن شرور و نتایجی که از آن گرفته می‌شود، از جهات گوناگون (عقلی و نقلی) نادرست می‌نماید و نه تنها گرهی از معضل شرور نمی‌گشاید، که خود معضلاتی تازه در جهان‌بینی توحیدی ایجاد می‌کند:

۱. عدم تأثیر نظریه عدمی بودن شرور در حل معضل آن

اشکال نخست این نظریه آن است که به فرض عدمی بودن شرور باز هم انتساب آنها به خالق منتفی نمی‌شود و همچنان خداوند مسئول پیدایش شرور در جهان است؛ زیرا به جای این که پرسش را چنین مطرح کنیم که «چرا خداوند، مثلاً، ظلمت را آفریده است؟» و پاسخ بشنویم که «ظلمت، امری عدمی است و عدم، خالق ندارد»، می‌توان عبارت پرسش را تغییر داد و پرسید «چرا خداوند، نور را کم آفریده و یا مانعی برای رسیدن نور قرار داده است و یا، مثلاً، با آفریدن دو خورشید در دو طرف زمین، بخش تاریک زمین را روشن نکرده است؟» هدف فیلسوفان از طرح عدمی بودن شرور این بود که انتساب شرور به خالق را انکار، و از این راه، خداوند را از اتهام ارتکاب شرور تبرئه کنند. اما آیا به راستی فرقی می‌کند که خدا با خلق مستقیم ظلمت، مسئول پیدایش آن باشد و یا با خلق نور کم و ایجاد مانع، بخشی از جهان را به گونه‌ای غیر مستقیم تاریک کند؟ به این ترتیب شخصی را که با زدن کلید برق یا کشیدن پرده‌ای ضخیم سبب تاریکی اتاقی می‌شود نیز نباید مسئول پیدایش این تاریکی دانست؛ زیرا او می‌تواند با بیان این که شرور، عدمی‌اند و علت ندارند، خود را بی‌تقصیر نشان دهد. بنابراین به جای این پرسش که «چرا خداوند شرور را آفریده است؟» می‌توان پرسید که «چرا خداوند خیرات را کم آفریده و یا مانعی بر سر راه آنها قرار

۱. إن الشرور التي هي من باب الأعدام و النقصانات و القصورات في الجبله فليس ثبوتها لأن فاعلا يفعلها بل لأن الفاعل لم يفعلها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۳).

داده و یا جای شرور را با خیرات پر نکرده است؟» در نتیجه، پاسخ مبتنی بر نظریه عدمی بودن شرور، پاسخی بی‌ثمر یا کم‌ثمر و نوعی بازی با واژه‌ها است و خدا را از اتهام پیدایش شرور رهایی نمی‌بخشد و معضلی یاد شده، هنوز پابرجا است. حکیمان مسلمان در عمل، کم‌ثمری پاسخ پیش‌گفته را می‌پذیرند و تنها ثمره این نظریه را پاسخ به ثنویه می‌دانند که شرور را همچون خیرات، وجودهایی می‌دانستند که معلول و مخلوق علت و خالق (مانند اهریمن و مانند آن) است. شاید امروزه جز گروهی اندک، هیچ کس چنین نیندیشد و به این دیدگاه معتقد نباشد؛ بنابراین، نظریه بالا برای بیش‌تر کسانی که اندیشه ثنوی ندارند، بی‌ثمر است و مشکل‌گشا نیست. استاد مطهری درباره کاربرد محدود این نظریه می‌گوید:

«یک تحلیل ساده نشان می‌دهد که ماهیت «شرور»، عدم است؛ یعنی بدی‌ها همه از نوع نیستی و عدم‌اند ... این تحلیل اگر مورد قبول واقع شود، قدم اول و مرحله اول است؛ اثرش این است که این فکر را از مغز ما خارج می‌کند که شرور را کی آفریده است؟ چرا بعضی وجودات خیرند و بعضی شر؟ روشن می‌کند که آنچه شر است، از نوع هستی نیست، بلکه از نوع خلأ و نیستی است، و زمینه فکر ثنویت را که مدعی است هستی، دو شاخه‌ای و بلکه دو ریشه‌ای است از میان می‌برد ... اساس شبهه «ثنویه» و طرف‌داران آنها این است که چون هستی‌ها در ذات خود دو گونه‌اند: هستی‌های خوب و هستی‌های بد، ناچار باید از دو گونه مبدأ صدور یافته باشند تا هر یک از بدی‌ها و خوبی‌ها به آفریننده‌ای جداگانه تعلق داشته باشد. در واقع، ثنویه خواسته‌اند خدا را از بدی تبرئه کنند اما او را به شریک داشتن متهم کرده‌اند. در نظر ثنویه که جهان را به دو قسمت نیک و بد تقسیم کرده‌اند و وجود بدی‌ها را زائد، بلکه زیان‌بار می‌دانند و قهراً آنها را نه از خدا، بلکه از قدرتی در مقابل خدا می‌دانند؛ خداوند همچون آدم با حسن نیت ولی زبون و ناتوانی است که از وضع موجود رنج می‌برد و به آن رضایت نمی‌دهد ولی در برابر رقیب شریر و بدخواهی قرار دارد که برخلاف میل او فسادها و تباهی‌ها ایجاد می‌کند.

«ثنویه» نتوانسته‌اند اعتقاد به قدرت نامتناهی و اراده مسلط خدا و قضا و قدر بی‌رقیب او را، توأم با اعتقاد به حکیم بودن و عادل بودن و خیر بودن خدا حفظ کنند ...

پاسخ این است که در جهان یک نوع موجود بیش نیست و آن خوبی‌ها است؛ بدی‌ها

همه از نوع نیستی است و نیستی مخلوق نیست. نیستی از «خلق نکردن» است، نه از «خلق کردن». نمی‌توان گفت جهان دو خالق دارد، یکی خالق هستی‌ها و دیگر خالق نیستی‌ها. ... این‌گونه پاسخ‌گویی به مسئله شرور از لحاظ عقلی، متکی به فلسفه خاصی است که در آن، مسائل وجود و عدم به‌طور عمیقی مورد دقت قرار می‌گیرد. پاسخی که این فلسفه به ثنویه می‌دهد این است که شرور، موجودهای واقعی و اصیلی نیستند تا به آفریننده و مبدأ نیازمند باشند» (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۸-۱۵۳).

فیلسوفان بزرگ پیشین نیز به این نکته که ثمره اصلی پاسخ مذکور، ردّ دیدگاه ثنوی است، تصریح می‌کنند؛ به‌ویژه ملاصدرا می‌نویسد:

«آن چه اولاً و بالذات از خدا صادر می‌شود، خیرات است و شر، بالذات از او صادر نمی‌شود ... پس به هیچ وجه شر از خدای متعال صادر نمی‌شود و از اینجا پاسخ شبیه مجوسیان داده می‌شود که با اثبات دو مبدأ ازلی به نام‌های یزدان - فاعل خیر - و اهریمن - فاعل شر - به شرک معتقد شده بودند»^۱.

۲. وجودی بودن شرور

نقد بالا مبتنی بر این فرض بود که شرور، عدمی‌اند اما: اولاً، دلایل نقلی ثابت می‌کند که شرور، اموری وجودی‌اند؛ ثانیاً، شواهد وجدانی و سخن برخی از حکیمان نشان می‌دهد که دست‌کم، بعضی از شرور وجودی‌اند، نه عدمی؛ ثالثاً، دیدگاه خاص نگارنده - که در پایان مقاله خواهد آمد - این است که واکاوی و دقت عقلی اثبات می‌کند که تمام اموری که فیلسوفان به عنوان شرور بالذات معرفی می‌کنند، شرور بالعرض‌اند و تنها یک شرّ بالذات وجود دارد که آن هم امری وجودی است. در ادامه به بررسی این نکات می‌پردازیم.

۱. أن الصادر منه أولاً و بالذات هو الخیر و أن الشر غیر صادر منه بالذات ... فلم یکن الصادر منه تعالی شراً أصلاً و بما ذکره یدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلین بشرک عظیم من إثبات اثنبینة القديم سموهما یزدان فاعل الخیر و أهرمن فاعل الشر (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۵).

الف. دلایل نقلی

چون فیلسوفان مسلمان به آموزه‌های وحیانی (کتاب و سنت) پای‌بند هستند و دیدگاه‌های خود را سازگار با آنها دانسته و در اثبات دعاوی خود به آنها استشهاد می‌کنند، می‌توان در نقد نظریه عدمی بودن شرور، به این آموزه‌ها استناد کرد. آیات قرآن و کلام معصومان، آشکارا شرور را متعلق مستقیم خلق الهی معرفی می‌کنند و این نشان می‌دهد که: اولاً، بر خلاف سخن آنان، شرور، نه مجعول بالتبع و بالعرض خداوند، بلکه مجعول بالذات او هستند؛ ثانیاً، از همین امر برمی‌آید که شرور بر اساس آموزه‌های وحیانی، امری وجودی‌اند، نه عدمی؛ امور عدمی، متعلق خلق و جعل قرار نمی‌گیرند. از مهم‌ترین نمونه‌های شرور عدمی از نگاه فیلسوفان، ظلمت (عدم نور) و دیگری مرگ (عدم حیات) است. آیات و احادیث نیز این دو نمونه و تمام شرور را به طور کلی، مخلوق خدا و در نتیجه امری وجودی معرفی می‌کنند؛ پاره‌ای از این آیات و احادیث را برمی‌شماریم:

۱. الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي ... جَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَ النُّورَ (انعام: ۱)؛ ستایش خداوندی را که ... تاریکی‌ها و نور را آفرید.

۲. تَبَارَكَ الَّذِي ... خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَيَاةَ (ملک: ۱ و ۲)؛ منشأ خیر و برکت (و پاینده) است آن (خدایی) که مرگ و زندگی را آفرید.

برخی مفسران بر پایه همین دیدگاه که امور عدمی، مخلوق نیستند، ظلمت را در آیه نخست، نه ظلمت مطلق، یعنی عدم مطلق نور، بلکه ظلمت نسبی (ظلمت آمیخته به نور) تفسیر کرده‌اند و مراد از مرگ را هم در آیه دوم، نه نیستی و عدم حیات، بلکه انتقال از جهانی به جهان دیگر دانسته‌اند و از این راه کوشیده‌اند، مخلوق بودن ظلمت و مرگ را توجیه کنند.^۱

۱. از جمله، در «تفسیر نمونه» چنین توجیهی مطرح شده است:

«از آیه بالا استفاده می‌شود، همانطور که نور مخلوق خداوند است، ظلمت هم آفریده او است، در حالی که معروف در میان فلاسفه و دانشمندان علوم طبیعی این است که ظلمت چیزی جز عدم نور نیست، و این را می‌دانیم که نام مخلوق بر معدوم نمی‌توان گذاشت؛ بنابراین چگونه آیه مورد بحث، ظلمت را جزء مخلوقات خداوند به‌شمار آورده است؟! در پاسخ این ایراد می‌توان گفت:

اما این توضیحات گره‌گشا نیست؛ زیرا: اولاً، در آیه نخست، واژه «ظلمت» به گونه مطلق و بدون هیچ قیدی آمده است و از این رو، افزودن قید «نسبی» به ظلمت، برخلاف ظاهر آیه و ناموجه است؛ ثانیاً، از دیدگاه «تفسیر نمونه»، آن چه در ظلمت نسبی، یعنی ظلمت آمیخته به نور، مخلوق است، همان نور ضعیف و اندک است نه خودِ ظلمت؛ در حالی که در آیه بالا، ظلمت در مقابل و هم‌عرض نور، یعنی به طور مستقل و نه به گونه تبعی، مخلوق خداوند معرفی شده است؛ ثالثاً، ظلمت در این آیه، مقدم بر نور آمده است و این قرینه دیگری بر خلقِ استقلالی آن است؛ زیرا اگر نور مقدم بر ظلمت می‌آمد، ممکن بود چنین توجیه شود که به دلیل این تقدم، آفرینش اولاً و بالذات به نور و ثانیاً و بالعرض، یعنی به گونه تبعی به ظلمت تعلق گرفته است؛ اما با تقدم ظلمت بر نور در این آیه، برای این توجیه هم راهی باقی نمی‌ماند. اما درباره آیه دوم: اولاً، درست است که مرگ فناء مطلق نیست و نوعی سفر و انتقال است ولی در آیه مزبور هیچ دلیل و قرینه‌ای وجود ندارد که مرگ به این جهت خاص، مخلوق خداوند معرفی شده است، بلکه ممکن است جهت دیگری - مانند وجودی بودن مرگ که روایات آن در پی خواهد آمد - در کار باشد. به

اولاً، ظلمت همیشه به معنای ظلمت مطلق نیست، بلکه ظلمت غالباً به معنای نور بسیار کم و ضعیف در برابر نور فراوان و قوی به کار می‌رود. مثلاً همه می‌گوییم «شب ظلمانی»، با اینکه مسلم است، در شب، ظلمت مطلق نیست، بلکه همواره ظلمت شب آمیخته با نور کم‌رنگ ستارگان یا منابع دیگر نور می‌باشد؛ بنابراین مفهوم آیه این می‌شود که خداوند برای شما روشنی روز و تاریکی شب که یکی نور قوی و دیگری نور بسیار ضعیف است، قرار داد و بدیهی است که ظلمت به این معنا از مخلوقات خدا است.

ثانیاً، درست است که ظلمت مطلق یک امر عدمی است، اما امر عدمی هنگامی که در شرایط خاصی واقع شود، حتماً از یک امر وجودی سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی کسی که ظلمت مطلق را در شرایط خاصی برای اهداف معینی به وجود می‌آورد، حتماً باید از وسائل وجودی استفاده کند. مثلاً ما می‌خواهیم در لحظه معینی اتاق را برای ظاهر کردن عکسی تاریک کنیم، ناچاریم جلوی نور را بگیریم تا ظلمت در این لحظه معین به وجود آید، چنین ظلمتی مخلوق است (مخلوق بالتبع) و به اصطلاح، عدم مطلق گرچه مخلوق نیست اما عدم خاص، سهمی از وجود دارد و مخلوق می‌باشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۴۳).

همچنین «مرگ اگر به معنای فنا و نیستی باشد، مخلوق نیست، چرا که خلقت به امور وجودی تعلق می‌گیرد، ولی می‌دانیم که حقیقت مرگ، انتقال از جهانی به جهان دیگر است، و این قطعاً یک امر وجودی است که می‌تواند مخلوق باشد» (مکارم شیرازی، ۱۳۶۷، ص ۴۳).

سخن دیگر، آیه بالا در زمینه بیان ماهیت مرگ که وجودی یا عدمی است و علت مخلوق معرفی شدن آن خاموش است و باید برای هر توجیهی دلیل کافی داشت؛ ثانیاً، ظاهر آیه، مرگ را آشکارا و بی هیچ قیدی مخلوق خدا معرفی می‌کند و این نشانی از عدمی نبودن آن است؛ ثالثاً، آن چه در سطرهای پیشین درباره تقدم ظلمت بر نور گفته شد، در این جا هم صادق است؛ زیرا در این آیه نیز مرگ مقدم بر حیات آمده است. بنابراین، توجیحات یاد شده این گروه از مفسران، بی دلیل و تنها برخاسته از همان پیش فرض عدمی بودن شرور است. به سخن دیگر، تفسیر این آیات بر مبنای آن نوعی مصادره به مطلوب است.

۳. قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ (فلق: ۱-۶)؛ (ای پیامبر) بگو پناه می‌برم به پروردگار سپیده‌دم؛ از شر آن چه آفریده است.

۴. عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْحَيَاةُ وَالْمَوْتُ خَلْقَانِ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ الْمَوْتُ فَدَخَلَ فِي الْإِنْسَانِ لَمْ يَدْخُلْ فِي شَيْءٍ إِلَّا وَقَدْ خَرَجَتْ مِنْهُ الْحَيَاةُ (کلینی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۹)؛ امام باقر ع فرمود: حیات و مرگ، دو مخلوق از مخلوقات خدا هستند؛ پس هنگامی که مرگ می‌آید، داخل وجود انسان می‌شود و در هیچ چیز داخل نمی‌شود، مگر آن که حیات از او خارج می‌گردد.

نکته جالب و تأمل برانگیز روایت بالا این است که مرگ، نه تنها عدم حیات، بلکه مخلوقی مستقل و هم‌ردیف حیات و متضاد و غیر قابل جمع با آن معرفی شده است و همچون سیاهی و سپیدی که در یک جسم جمع نمی‌شوند، مرگ هم موجودی است که ورود آن به چیزی مستلزم خروج حیات دانسته شده است.

۵. عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ ع: سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ ... تَعْلَمُ وَزْنَ الظُّلْمَةِ وَالنُّورِ سُبْحَانَكَ تَعْلَمُ وَزْنَ الْقِيءِ وَالْهَوَاءِ؛ امام سجاده ع فرمود: پروردگارا، منزهی تو که وزن ظلمت و نور را می‌دانی. منزهی تو که وزن سایه و هوا را می‌دانی.

در این روایت، ظلمت و سایه - که هر دو عدم نور انگاشته می‌شوند - موجوداتی

۱. امام سجاده، ۱۳۸۴، دعای چهارم؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۳، ص ۲۲۷ به نقل از محدث نوری، ۱۴۰۸، ج ۵، ص ۱۴۹.

معرفی شده‌اند که همانند نور و هوا، حتی دارای جرم و وزن‌اند و این نشانه روشنی از وجودی بودن آنها است.

۶. عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْلَ مَا خَلَقَ الْخَلْقَ خَلَقَ نُورًا ابْتَدَعَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ثُمَّ خَلَقَ مِنْهُ ظُلْمَةً وَ كَانَ قَدِيرًا أَنْ يَخْلُقَ الظُّلْمَةَ لَأ مِنْ شَيْءٍ كَمَا خَلَقَ النُّورَ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ ثُمَّ خَلَقَ مِنَ الظُّلْمَةِ نُورًا وَ خَلَقَ مِنَ النُّورِ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵۴، ص ۹۰)؛ حضرت علی عليه السلام فرمود: اولین مخلوقی که خداوند متعال آفرید، نوری بود که آن را از چیز دیگر ابداع نکرد (و از کتمِ عدم خلق کرد) و سپس از آن نور، ظلمتی آفرید، در حالی که می‌توانست همان طور که ابتدا آن نور را از چیزی نیافرید، ظلمت را هم از چیزی نیافرند (و آن را هم از کتمِ عدم ایجاد کند)؛ سپس از این ظلمت، نور دیگری خلق کرد و از این نور هم ... آفرید.^۱

فرازهای گوناگون این کلام پُر رمز و راز حضرت امیر عليه السلام در بیان مراتب و مراحل آفرینش، به روشنی نشان می‌دهد که ظلمت، همانند نور موجودی مستقل است و اگر ماهیت آن صرفاً عدمی (عدم نور) و آفرینش آن به گونه‌ای تبعی بود، نه ایجاد آن به گونه ابداعی و مستقل ممکن بود و نه خلق نور - به عنوان یک موجود - از امری عدمی معنا می‌یافت.

ب. مصداق نقضی و واکاوی عقلی و وجدانی آن

معرفت وجدانی و علم حضوری ما به حالت‌های نفسانی خود و نیز سخنان بسیاری از حکیمان به روشنی نشان می‌دهد که در میان شرورِ بالذات، دست‌کم یک نمونه وجود دارد

۱. روشن است که در این روایت و روایت‌های مانند آن، مراد از نور و ظلمت، همین نور فیزیکی (چراغ، شمع، خورشید و ...) و ظلمت مربوط به آن که در زندگی روزمره خود با آن مواجه‌ایم نیست؛ زیرا در این گونه روایات، سخن از مراحل آغازین خلقت و پیش از آفرینش نور مادی است اما مصادیق آن انوار خاص اولیه، هر چه باشند، ظلمات مربوط به آنها هم باید اموری عدمی باشند؛ زیرا هر نوری نقیض و نقطه مقابل خاص خود را دارد (نقیض کُلِّ شَيْءٍ رَفْعُهُ) و نظریه عدمی بودن شرور در باره هر ظلمتی صادق است؛ زیرا هر نوری یک امر وجودی است و در نتیجه، بنا بر این نظریه، نقیض آن باید عدمی باشد. همچنین روایات خلق ظلمت (به معنای عام آن) گوناگون است که در این جا تنها نمونه‌هایی از آنها بیان شد.

که نه علمی، بلکه وجودی است و در نتیجه، عمومیت نظریه علمی بودنِ شرور را نقض می‌کند. این نمونه همان درد (آلم) است؛ زیرا:

۱. ما هنگامی که درد می‌کشیم به علم وجدانی، یعنی با تمام وجود و ادراک خود - و به تعبیر فیلسوفان، با علم حضوری و بی‌واسطه - که یقینی‌ترین معرفت است، درد را نه به مانند امری علمی، بلکه به صورت یک موجود ایجابی و محصل وجدان می‌کنیم و چنین معرفتی دربردارنده هیچ گونه شک و شبهه‌ای نیست؛ زیرا هر گونه تردید در یقینی بودن معرفت وجدانی و حضوری، به معنای نفی امکان دست‌یابی به علم یقینی است.

۲. آلم، مانند لذت، خشم و محبت، در ردیف اعراض و کیفیات نفسانی است و اینها هم پدیده‌هایی وجودی‌اند، نه علمی؛ زیرا عروض عدم - به عنوان یک کیفیت و عرض - بر هرگونه جوهر (جسمانی و نفسانی) محال و بی‌معنا است.

۳. درد نوعی احساس و ادراک - و به تعبیر فیلسوفان، ادراک امرِ منافر یا منافی ذات و طبع - است؛ از این رو است که با برخورد سوزن یا آتش به پیکر مجسمه، دردی در آن پدید نمی‌آید؛ زیرا مجسمه فاقد هرگونه دستگاه حسی و ادراکی است؛ انسانی هم که مرکز پیام‌رسانی عصبی و ادراکی او مختل شده است، در آن ناحیه دردی احساس نمی‌کند. از سوی دیگر، چه در نظام‌های فلسفی پیش از ملاصدرا، به ویژه مشائیان که علم و ادراک را نوعی فعل و انفعال و کیف نفسانی می‌دانستند، و چه در نظام اصالت الوجودی صدرایی و پیروان آن که علم و ادراک و به طور کلی هرگونه کمالی را، حتی در ضعیف‌ترین درجه، از سنخ و مراتب وجود می‌دانند، احساس و ادراک، امری وجودی است، نه علمی؛ البته خودِ ملاصدرا درباره ماهیت درد، دیدگاه خاصی دارد که به آن خواهیم پرداخت.

۴. تقریباً تمام حکیمان و اندیشمندان مسلمان، آشکارا به وجودی بودنِ آلم تصریح می‌کنند. صدرالمتألهین استدلال برخی از آنان را چنین بیان می‌کند:

«ما بالضروره می‌دانیم که درد، ادراک امرِ منافی (با ذات و طبع) است و ادراک هم امری

وجودی است^۱». «درد نوعی ادراک است و از این رو، امری وجودی است و وجداناً می‌یابیم که در اینجا [یعنی هنگام بیماری یا صدمات جسمی] دو شر تحقق می‌یابد: یکی همان امر عدمی است، مانند قطع عضو یا از بین رفتن سلامت، و دیگری امری وجودی که همان خودِ درد است»^۲.

حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه خود بر ابتدای عبارت پیشین می‌نویسد: «نیازی نیست که برای اثبات وجودی بودن درد به ادراک بودن آن استدلال شود؛ زیرا وجودی بودن درد، امری وجدانی و بدیهی است»^۳.

فخر رازی نیز در شرح خود بر اشارات ابن‌سینا می‌نگارد: «به نحو ضروری و بدیهی می‌دانیم که درد (الم) امری وجودی است و عاقلان در این مورد اختلافی ندارند. البته بعضی از مردم لذت را، زوالِ الم و از این رو آن را امری عدمی می‌دانند ولی در این که الم امری وجودی است، هیچ‌گونه اختلافی میان آنان وجود ندارد»^۴.

اشکال مهم در زمینه ماهیت الم و نظریه خاص ملاصدرا در حل آن

از فراهای پیش روشن شد که همگان الم را وجودی می‌دانند، نه عدمی. از سوی دیگر گفته شد که امور عدمی، شر بالذات و امور وجودی، شر بالعرض اند و از آن جهت شر به شمار می‌روند که منشأ عدمیات و فقدانات می‌شوند. اما این حکم درباره الم صادق نیست؛

۱. أنا نعلم بالضرورة أن الألم إدراك المنافی و الإدراك أمر وجودی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۲۶ - با تلخیص).

۲. أن الألم هو نوع من الإدراك فيكون وجوديا لكننا نجد بالوجدان أنه يحصل هناك شران أحدهما ذلك الأمر العدمي كقطع العضو مثلا و زوال الصحة و الآخر الأمر الوجودي الذي هو نفس الألم (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۳ - با تلخیص).

۳. لا حاجة في ادعاء كون الألم وجودياً إلى التمسك بكونه إدراكاً لأن كونه وجودياً بدیهی وجدانی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۳).

۴. ان العلم الضروري حاصل بان الالم أمر وجودی و لا خلاف فيه بين العقلاء بلى من الناس من زعم أن اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها أمراً عدمياً لكن لا خلاف بينهم في كون الالم أمراً وجودياً (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۸۰).

یعنی نمی‌توان گفت که چون الم نیز امری وجودی است، پس شر بودن آن بالعرض است؛ زیرا الم ذاتاً و به خودی خود شر است و در نتیجه، این قاعده کلی که «شرور بالذات، عدمی‌اند» با مورد الم، که وجودی است، نقض می‌شود. ملاصدرا این اشکال را - که از حاشیه علامه دوانی بر تجرید آورده است - با تمام اهمیت تا زمان خود، حل نشده دانسته و معتقد است که تنها خود او موفق به حل آن شده است:

«شر در تمام مواردی که شر شمرده می‌شود، به امری عدمی بازمی‌گردد ... حال در این جا معضلی دشوار وجود دارد که تا کنون گره آن گشوده نشده است و به یاری پروردگار حل خواهد شد. توضیح اشکال این است که درد (الم)، نوعی ادراک و در نتیجه امری وجودی است و هرچند چیزی که درد به آن مربوط است [مانند قطع عضو]، عدمی است [ولی درد به همین جهت وجودی بودنش] جزء خیرات شمرده می‌شود و بنابراین - همان طور که قبلاً ذکر شد - شر بالعرض است. پس در این جا حقیقتاً یک شر وجود دارد که همان عدم کمال خاصی [مانند عدم سلامت یا عدم عضو سالم] است ولی ما به وجدان خود می‌یابیم که در این جا دو شر [بالذات] وجود دارد. یکی همان امر عدمی، مانند قطع عضو و از بین رفتن سلامت است، و دیگری امری وجودی که همان خود درد است و این امر وجودی خاص، به ذات خود شر است، هر چند که متعلق درد هم [یعنی قطع عضو و ...] خودش شر دیگری است؛ زیرا بدون شک قطع ارتباط [اعضای بدن] چه احساس بشود و چه نشود، شر است؛ سپس دردی که از آن حاصل می‌شود، شر دیگری است که وجودش چنان روشن است که هیچ عاقلی منکر آن نیست؛ به طوری که اگر بریده شدن [بدن] بدون درد ایجاد شود [فقط همان شر اول وجود دارد و] این شر دوم [درد] تحقق نمی‌یابد. اما اگر فرضاً این درد بدون بریده شدن تحقق یابد، خودش مستقلاً شر است. بنابراین، ثابت شد که گونه‌ای از وجود [یعنی درد]، شر بالذات است و در نتیجه، این قاعده کلی که «هر چه شر بالذات است امری عدمی است»، باطل می‌شود»^۱.

۱. أن الشر فی کل ما یعدونه شراً یرجع إلى الأمر العدمی ... اعلم أن هاهنا إشکالا معضلا لم تحل عقده إلى هذا الوقت و هی منحلّة بعون الله العزیز.

خلاصه پاسخ ملاصدرا در گشودن این گره این است که درد، بر خلاف نظر حکیمان دیگر، امری عدمی است نه وجودی، و در نتیجه قاعده کلی پیش گفته، نقض نشده و به قوت و کلیت خود باقی است. می‌توان استدلال وی در اثبات این ادعا را در چارچوب قیاس زیر خلاصه کرد:

الف. درد، علم حضوری به یک امر عدمی است؛

ب. در علم حضوری، علم عین معلوم است و چون معلوم، امری عدمی است؛

ج. در نتیجه، درد، امری عدمی است.

اکنون به صورت کوتاه به توضیح این استدلال و مقدمات آن می‌پردازیم:

توضیح مقدمه الف: نوآوری ملاصدرا و دیدگاه خاصی که وی برخلاف نظر دیگران مطرح کرده است، بیش‌تر در همین مقدمه، یعنی تبیین ماهیت درد نهفته است. از دیدگاه دیگران، عامل ایجاد کننده درد (مانند قطع عضو) یک چیز است و درد ناشی از آن، چیزی دیگر؛ اولی عدمی و دومی وجودی است. اما ملاصدرا درد را ادراک و علم حضوری به آن امر عدمی را (قطع عضو و اختلال جسمی) و به بیان دیگر، حضور این امر عدمی را نزد نفس، همان خود درد می‌داند. توضیحات وی در اثبات این مدعا چنین است که:

اولاً، هنگام درد، «دو» چیز وجود ندارد؛ یکی خود بریدگی یا قطع عضو (امر عدمی) و دیگری صورت اینها نزد درد کشنده که حصول این صورت و به بیان دیگر، علم حصولی به این امر عدمی، سبب درد شود، بلکه تنها چیزی که هست، همان وجود و حضور این امر

تقریره أن الألم هو نوع من الإدراك فيكون وجوديا معدودا من الخيرات بالذات و إن كان متعلقه عدميا فيكون شرا بالعرض كما ذكروا فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما لكانا نجد بالوجدان أنه يحصل هناك شران أحدهما ذلك الأمر العدمي كقطع العضو مثلا و زوال الصحة و الآخر الأمر الوجودي الذي هو نفس الألم و ذلك الأمر الوجودي المخصوص شر لذاته و إن كان متعلقه أيضا شرا آخر فإنه لا شك أن تفرق الاتصال شر سواء أدرك أو لم يدرك ثم الألم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلًا بدون الألم لم يتحقق هذا الشر الآخر و لو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت أن نحوًا من الوجود شر بالذات فيبطلت هذه القاعدة الكلية أن كلما هو شر بالذات فهو أمر عدمي (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۲-۶۳).

عدمی نزد انسان است.

ثانیاً، نفس چنان اتحادی با بدن دارد که قوای آن در سراسر بدن، جاری و ساری است و از این رو خود نفس است که انواع محسوسات را ادراک و احساس می‌کند و در نتیجه، به علت شدت تعلق نفس به بدن، هر حالتی بر بدن وارد شود، چه وجودی باشد و چه عدمی، نفس چنان از آن تأثیر می‌پذیرد که گویی بر خود نفس وارد شده است و از همین رو است که نفس، متناسب با میزان تعلق و اتحاد با بدن، از جراحات، امراض و اختلالات بدنی، درد و رنج می‌بیند.^۱

۱. نظر ملاصدرا در این جا شباهت زیادی با دیدگاه دکارت درباره رابطه نفس و بدن دارد. فیلسوفانی که معتقد به دو جوهر متمایز نفس و بدن هستند (دوآلیست‌ها - دوگانه‌گرایان)، معمولاً برای تبیین رابطه نفس و بدن از مثال رابطه صاحب ابزار با ابزار خود - مانند نجار و ارّه یا کشتی‌بان و کشتی - استفاده می‌کنند و بدن را به منزله ابزار نفس معرفی می‌کنند. هرچند دکارت، بدن را نوعی ابزار نفس می‌داند اما ارتباط این دو را بسیار نزدیک‌تر و عمیق‌تر از رابطه ابزاری می‌شمرد و معتقد است که اگرچه نفس و بدن جوهری متباین‌الذاتند ولی با هم چنان پیوند و اتحادی نزدیک و تنگاتنگ یافته‌اند که گویی جوهری واحد (انسان) را تشکیل داده‌اند؛ از این روست که دکارت از این پیوند، به «اتحاد جوهری» تعبیر می‌کند.

به نظر وی اگر بدن صرفاً ابزار نفس باشد، از آنجا که بین ابزار و صاحب آن، نه پیوندی ذاتی و جوهری، بلکه تنها پیوندی اعتباری برقرار است، هر گونه آسیبی به این ابزار، مانند آسیب به ارّه نجار، مستقیماً و بی‌واسطه به صاحب آن منتقل نمی‌شود، بلکه وی نخست باید این آسیب را مثلاً با چشم خود مشاهده کند و به تعبیر دیگر صورتی از آن در ذهن وی تشکیل شود و علم حصولی به این آسیب پیدا کند و سپس به واسطه این صورت ذهنی و به علت علاقه به آن ابزار، از این آسیب ناراحت شود. اما به گفته ملاصدرا و دکارت، برخلاف آسیب به ابزار، وقتی زخمی به بدن می‌رسد و مثلاً سوزنی به دست فرو می‌رود، چنین نیست که ما نخست از آن آگاه نشویم و تنها پس از مشاهده این زخم با چشم یا با لمس آن، یعنی پس از حصول صورت ذهنی آن، از وجودش آگاهی یابیم، بلکه چنان تعلق و اتحادی بین نفس و بدن وجود دارد که گویی این زخم یا سوزن مستقیماً بر نفس وارد شده و آن را مجروح و دردمند کرده است. دکارت در زمینه ارتباط نفس و بدن می‌نویسد:

«طبیعت به وسیله این احساس‌های درد، گرسنگی، تشنگی و مانند اینها به من می‌آموزد که جای گرفتن من در بدنم، فقط مانند جای گرفتن کشتی‌بان در کشتی نیست، بلکه [بالاتر از این] سخت با بدن متحدم و به تعبیری: آن چنان با آن درهم آمیخته‌ایم که با هم یک واحد تامی را تشکیل می‌دهیم؛ زیرا اگر این طور نبود، وقتی بدن من مجروح می‌شد، من - که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد - احساس درد نمی‌کردم، بلکه همان طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می‌بیند، کشتی‌بان آن را به وسیله باصره ادراک می‌کند، من هم می‌بایست این جراحات را فقط با فاهمه ادراک کنم؛ همچنین وقتی بدن من به خوردنی یا نوشیدنی محتاج می‌شد، می‌بایست فقط همان را

توضیح مقدمه ب: بنا بر تعریف، علم حضوری علمی است که در آن خود معلوم نزد عالم حاضر است، نه صورت آن. از سوی دیگر، در مقدمه نخست گفته شد که درد، چیزی جز ادراک حضوری امر عدمی نیست. اکنون پرسش این است که چگونه ممکن است ادراک، که نوعی فعل یا انفعال یا کیفیت نفسانی، یعنی گونه‌ای وجود است، امری عدمی باشد؟ پاسخ صدرا این است که درست است که درد، نوعی ادراک است ولی از مصادیق عدم است و شیوه تحقق آن، مانند تحقق اعدام ملکات - مانند کوری، سکون و فقر - است. به سخن دیگر، وجود هر چیز عین ماهیت آن است؛ پس وجود انسان، عین انسان و وجود عدم نیز عین آن عدم است و از این رو، وجودی که در این جا مطرح است، عین جدایی اجزا و قطع عضو است و اینها هم اموری عدمی‌اند؛ بنابراین، ادراک مربوط به آنها عین همان نحوه وجود و تحقق آنها، یعنی خود همان امور عدمی است. نتیجه سخن این که، چون درد، حضور امری عدمی نزد عالم است و این ادراک حضوری - به دلیل اتحاد علم و معلوم - امری عدمی است، پس درد هم امری عدمی است.^۱

با وضوح دریابیم بی‌آنکه احساس‌های مبهم گرسنگی و تشنگی درباره آن به من هشدار دهند؛ زیرا در حقیقت همه این احساس‌های گرسنگی، تشنگی، درد و مانند اینها فقط گونه‌های مبهمی از فکر هستند که مولود اتحاد و امتزاج آشکار نفس و بدن‌اند و به آنها قیام دارند» (دکارت، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲-۱۰۳).

۱. أن الألم إدراك للمنافى العدمی - كتفرق الاتصال و نحوه - بالعلم الحضوری و هو الذی یكون العلم فیه هو المعلوم بعینه لا صورة أخرى حاصله منه فلیس فی الألم أمران أحدهما مثل التفرق و القطع و فساد المزاج و الثانی صورة حاصله منه عند المتألم یتألم لأجلها بل حضور ذلك المنافی العدمی هو الألم بعینه فهو و إن كان نوعا من الإدراك لكنه من أفراد العدم فیکون شرا بالذات و هو و إن كان نحوا من العدم لكن له ثبوت علی نحو ثبوت أعدام الملكات كالعمی و السكون و الفقر و النقص و الإمكان و القوة و نظائرها.

و قد علمت أن وجود كل شیء عین ماهیته فوجود العدم عین ذلك العدم كما أن وجود الإنسان عین الإنسان و وجود الفلك عین الفلك و علمت أيضا أن العلم بكل شیء عین المعلوم منه بالذات فهناك الوجود عین التفرق أو الانقطاع أو الفساد الذی هو عدمی و الإدراك المتعلق به عین ذلك الوجود الذی هو نفس الأمر العدمی.

فقد ثبت أن الألم الذی هو الشر بالذات من أفراد العدم و لا شك أن العدم الذی یقال إنه شر هو العدم الحاصل لشیء لا العدم مطلقا كما أشیر إليه سابقا فإذن لا یرد نقض علی قاعدة الحكماء «أن كلما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم البتة».

نقد و بررسی نظریه ملاًصدرا

ادعا و توجیه صدرالمتألهین درباره عدمی بودن درد از چند جهت، نادرست می‌نماید؛ زیرا: اولاً، این مطلب که علم ما به آسیب‌های عدمی جسمی، علم حضوری است و آنچه نزد نفس حاضر است، خود این امورِ عدمی‌اند و نه صورت ذهنی آنها؛ ادعایی است که هیچ دلیل موجهی برای آن عرضه نشده است و آن چه وی مبنی بر شدت تعلق نفس به بدن گفته است، برای اثبات این ادعا کافی نیست؛ زیرا هرچند ارتباط نفس و بدن بسیار عمیق‌تر و جوهری‌تر از ارتباط ایزاری است اما علم حضوری ما به آسیب‌های جسمی را ثابت نمی‌کند، بلکه تنها نشان می‌دهد که درد، بر خلاف نظریه ایزاری، ناشی از علم حصولی به آنها نیست و حاصل ارتباطی عمیق‌تر است اما ثابت نمی‌کند که این ارتباط همان علم حضوری به آسیب است و درد چیزی جز این حضور نیست. به سخن دیگر، تعلق شدید نفس به بدن، علم ما را به جراحات، حضوری نمی‌کند، بلکه تنها موجب پیدایش مستقیم درد می‌شود و علم ما را به آن حضوری می‌کند. در اینجا مدعای ملاًصدرا اعم از دلیل اوست.

ثانیاً، ما به روشنی درک می‌کنیم که علم ما به قطع عضو و آسیب‌های بدنی و این گونه امور عدمی جسمانی - که از این پس آنها را به اختصار زخم می‌نامیم - علم حصولی است، نه حضوری. ما از راه حواس ظاهر، مانند بینایی و لامسه، و یا ابزارهای علمی از وجود

و الذی یزیدک ایضاً لهذا المقام - من أن الآلام والأوجاع من جملة الأعدام - أن النفس قد أشرنا إلى أن قواها سارية فی البدن و أنها هی التي تشعر و تحس بأنواع المحسوسات؛ فهی بعینها الجوهر اللامس الذائق الشام و هی عین الصورة الطبیعیة الاتصالیة المزاجیة و کل ما یرد علی البدن من الأحوال، وجودیا کان أو عدمیا، فالنفس تنفعل منه و تناله بالحقیقة و تتأثر منه لأجل قواها الساریة فی البدن. فتفرق الاتصال الوارد علی الجسم، لا شک أنه شر للجسم لأنه زوال اتصاله و عدم کماله فلو کان الجسم موجوداً حیا عند انفصاله شاعراً بتفرق اتصاله کان له غایة الشریة التي لا تتصور فوقها شریة الشیء لأنه یثبت عدمه له عند وجوده.

فاذا کان كذلك و النفس کما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن، فکلما یرد علی البدن عند تعلق النفس به فکانما ورد علی ذات النفس و لهذا تتأذى و تتألم بالجراحات و الأمراض و سوء المزاج البدنی بقدر تعلقها به و اتحادها (ملاًصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۳-۶۷).

زخم (مانند زخم معده) آگاه می‌شویم و اگر اینها نبود هیچ گونه علمی، چه حصولی و چه حضوری، به آن نداشتیم. زخم چیزی است و درد ناشی از آن چیزی دیگر. درد، اثر و معلول زخم است، نه خود زخم و از این روست که از وجود درد به وجود زخم پی می‌بریم و آن را نشانه آسیبی در بدن خود می‌شناسیم و پس از درد، به وسیله حواس یا ابزار در پی یافتن آن آسیب بر می‌آییم. آن چه به آن علم حضوری داریم، درد است نه زخم؛ هم‌چنان که مثلاً علم حضوری به وجود محبت و گرسنگی در خود داریم اما به عوامل مادی درونی و بیرونی ایجاد کننده آنها علم حصولی داریم، نه حضوری. اما اگر به فرض، علم ما به زخم عدمی، حضوری هم بود، باز هم این ادراک حضوری غیر از درد بود؛ زیرا ما به برخی امور عدمی در درون خود - مانند فقر و جهل - یا در بیرون - مانند ظلمت - علم حضوری داریم؛ یعنی بی‌واسطه و بدون صورت حسی، ناداری و نادانی و یا فقدان نور را می‌یابیم، اما حتی در این موارد هم صرف ادراک حضوری فقر یا تاریکی، مساوی غم یا ترس ناشی از آنها نیست، بلکه این گونه آلام، اثر و معلول آن ادراک است، نه خود آن ادراک و حتی ادراک این عدمیات، بی آن که آثار وجودی آنها تحقق یابد، امکان‌پذیر است؛ هم‌چنان که مثلاً برخی انسان‌های صبور و صالح و شجاع، فقر و ظلمت را نیز ادراک می‌کنند، بی آن که بیم و اندوهی در آنان پدید آید.

افزون بر این تفاوت ادراکی، از دیگر دلایل تغایر درد و زخم، هم‌چنان که علامه دوانی نیز در «حاشیه بر تجرید» گفته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۳)، امکان استقلال تحقق آنها از یکدیگر وجود دارد؛ یعنی ممکن است دردی مستقیماً و بی واسطه از ناحیه علتی در ما ایجاد شود، بی آن که امری عدمی در بدن ما پدید آمده باشد و یا ممکن است جراحی در بدن پدید آید - و به ادعای ملاصدرا، علم حضوری هم به آن داشته باشیم - ولی به هر علتی، مانند قطع عصب، دردی پدید نیاید. بسیاری از جراحی‌ها در بدن ما وجود دارد که ممکن است مدت‌ها از آن بگذرد و چون هنوز موجب دردی نشده‌اند، از وجود آنها بی‌خبر باشیم. اگر نفس، علم حضوری به جراحی‌ها داشت، لازم می‌آمد که به محض ایجاد آنها نفس به وجودشان علم حضوری بیابد و درد تحقق یابد، در حالی که چنین نیست. از سوی دیگر، سازوکار علمی پیدایش درد هم نشان از تغایر این دو دارد؛ زیرا از نظر علمی می‌دانیم که هنگام حصول زخم و پس از فعل و انفعالاتی چند، پیام عصبی و الکتریکی

خاصی به مغز منتقل می‌شود و در ما احساسی به نام درد پدید می‌آید و هر گونه اختلالی در این مسیر موجب می‌شود که حتی با وجود زخم هیچ دردی ایجاد نشود. این نکته هم افزودنی و تأمل‌برانگیز است که اگر نفس، به علت شدت تعلق به بدن و سریان قوای آن در سراسر بدن، علم حضوری به قطع عضو داشت و درد هم چیزی غیر از این درک حضوری نبود، می‌بایست نفس به قطع نخاع و آسیب‌های دستگاه عصبی نیز علم حضوری داشته و این علم حضوری نیز درد دیگری در کنار دیگر دردها باشد، در حالی که می‌دانیم اساساً با اختلال در نظام عصبی، هیچ گونه دردی پدید نمی‌آید تا چه رسد به این که درد دیگری به نام درد قطع نخاع نیز داشته باشیم.

نکته مهم دیگر این که اگر نفس، علم حضوری به احوال و اجزای بدن داشت، به طریق اولی، باید به همان علت به وجود بدن هم به مثابه یک کل واحد علم حضوری داشته باشد؛ زیرا نفس نخست به مجموع کل بدن تعلق دارد و سپس از راه آن به اجزای بدن تعلق می‌یابد نه برعکس؛ و به هر صورت، شدت تعلق نفس به بدن از تعلقش به اجزای آن کم‌تر نیست؛ اما به روشنی می‌بینیم که ما تنها از راه حواس پنج‌گانه و با علم حصولی از وجود بدن خود آگاهیم و می‌توان انسانی را تصور کرد که از همان آغاز تولد تمام حواس او از کار افتاده باشد و یا - چنان که ابن سینا در برهان «انسان معلق» در اثبات نفس مطرح کرده است - می‌توان حالتی را فرض کرد که هیچ گونه تحریکات حسی در لحظه خاصی بر انسان وارد نشود؛ نفس در چنین حالت‌هایی کاملاً از بدن غافل و از وجود آن بی‌خبر است و این به روشنی نشان می‌دهد که علم نفس به بدن حصولی است، نه حضوری.

ثالثاً، ادعای ملاصدرا در عدمی بودن درد - چنان که پیش از این هم در اثبات وجودی بودن‌الم گفته شد - کاملاً برخلاف درک وجدانی و حضوری ماست؛ زیرا ما وجداناً درد را امری وجودی و نوعی کیفیت نفسانی وجودی، مانند لذت و محبت می‌یابیم؛ یعنی همان طور که هنگام درک فقر، جهل و کوری، خود را «فاقد» ثروت، علم و بینایی می‌بینیم اما هنگام درد، خود را «واجد» چیزی محصل می‌یابیم، نه «فاقد» آن، و هر گونه تردیدی در این امر به معنای از حجیت انداختن و بی‌اعتبار کردن علم حضوری در همه موارد است.

رابعاً، حاج ملاهادی سبزواری و علامه طباطبایی نیز هرچند از پیروان مکتب

صدراایی‌اند، در حواشی خود بر «اسفار»، استدلال صدرالمتألهین را در این جا نپذیرفته و چندین اشکال به آن گرفته‌اند.^۱ علامه طباطبایی درباره پاسخ صدرا به اشکال بالا می‌نویسد: «این پاسخ برای دفع اشکال کافی نیست؛ زیرا: اولاً، اشکال مزبور عام‌تر از ادراک حسی است و قطع عضو فقط به عنوان مثال مطرح شده است و ادعای علم حضوری مذکور، در مواردی مانند آلمی که از مرگ عزیزان و یا از علوم تصدیقی خیالی و نظایر اینها در ما ایجاد می‌شود، صادق نیست؛ ثانیاً، این ادعا که ادراک حسی، علم حضوری است، ادعای درستی نیست؛ زیرا خطاهای حسی بسیاری وجود دارد».^۲

حاجی سبزواری هم در ناکافی بودن پاسخ صدرا چنین می‌نگارد:

«محقق دوانی [که ملاصدرا اشکال مزبور را از قول وی نقل کرده است، در مثال قطع عضو] مُدرک را فقط جدایی اتصال قرار نداده تا گفته شود «چون در علم حضوری، مُدرک عین ادراک است و جدایی امری عدمی است، پس الم امری عدمی است»؛ زیرا وی می‌تواند پاسخ دهد که به فرض هم که ادعای علم حضوری را که در آن، ادراک عین مدرک است در این جا پذیرفتیم، اما هرچند که جدایی اتصال هم به همان نحوی که امور

۱. هر دو حکیم در پایان انتقادهای خود، راه حلی برای اشکال بالا ارائه کرده‌اند که چون نقل و بررسی آنها به درازا می‌انجامد، از طرح آنها چشم می‌پوشم.

۲. الظاهر ان الجواب لا یفی بدفع الاشکال. اما اولاً فلان الاشکال بما هو اعم من ادراک الحس و انما ذکر قطع العضو من باب المثال و ما ذکر من دعوی العلم الحضوری لا یطرده فی مثل الالم الحاصل من ادراک موت الاحباء مثلاً و غیره من العلوم التصدیقیة الخیالیة و اما ثانیاً فلان القول بكون الادراک الحسی علماً حضوریاً غیر مستقیم مع کثرة الاغلاط الحاصلة فی الحس (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۳).

مراد علامه این است که آلم، به آن دسته از آلم حسی که از امور عدمی در بدن ما (مانند قطع عضو) ناشی می‌شود، محدود نیست، بلکه آلمی هم وجود دارد که ناشی از عدمیات خارجی (مانند مرگ عزیزان) و یا برخی تخیلات و توهمات است. در این گونه موارد دیگر نمی‌توان ادعای علم حضوری را مطرح کرد؛ زیرا اگر به فرض هم ادعا کنیم که نفس به حالات بدنی علم حضوری دارد، این ادعا در باره اعدام خارجی صادق نیست؛ چون علم ما به این گونه اعدام، حصولی است نه حضوری. افزون بر این، اساساً ادعای علم حضوری در مورد ادراکات حسی ادعایی ناموجه است؛ چرا که اگر علم ما به محسوسات، علم حضوری بود، در آن صورت هیچ گونه خطای حسی رخ نمی‌داد؛ زیرا در علم حضوری، علم با معلوم همواره مطابقت دارد و از این رو خطاناپذیر است.

عدمی را ادراک می‌کنیم، به ادراک ما درمی‌آید، ولی قبول نداریم که مدرک فقط جدایی اتصال است، بلکه آن امر غیر ملایمی که در تعریف الم می‌آید و متعلق ادراک قرار می‌گیرد و یک حالت وجودی وجدانی^۱ و رنج‌آور است، غیر از عدم اتصال است، به ویژه اگر علت آن، سوء مزاج باشد.

حال چگونه ممکن است این حالت وجدانی، عدم باشد ... پس چگونه ممکن است آلام و رنج‌ها امور وجودی نباشند؟^۲

دیدگاه خاص نگارنده درباره مصادیق شرّ بالذّات و شرّ بالعرض

گفته شد که فیلسوفان مسلمان، وجودهایی را که شرّند، شرّ بالعرض و امور عدمی را شرّ بالذّات می‌دانند اما دیدگاه خاص نگارنده، این است که تمام اموری را که شرّ می‌نامیم - چه امور وجودی و چه امور عدمی - همگی شرّ بالعرض‌اند و در دنیا تنها یک شرّ بالذّات

۱. در متن، عبارت «وجدانی» به کار رفته است که با توجه به تکرار این مضمون در ادامه عبارت، در ظاهر خطای چاپی است و درست آن باید «وجدانی» باشد.

۲. «المحقق الدوانی» لم يجعل المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يقال لَمَا كان المدرك في العلم الحضورى عين الادراك و التفرق عدم فالألم عدم. فله ان يقول سلّمنا ان الادراك عين المدرك لو كان العلم حضورياً لكن لا سلّم ان المدرك هو تفرق الاتصال فقط و إن كان هو أيضاً مدرکاً على نحو ادراك الامور العدمية، بل غير الملائم - المتعلق للإدراك المعتبر في تعريف الألم - هو الحالة الوجودية الوجدانية [الوجدانية؟] الموجعة غير عدم الاتصال، و لا سيما اذا كان السبب سوء المزاج. و كيف يكون تلك الحالة الوجدانية عدماً ... فكيف لا يكون الآلام و الأوجاع وجودية؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶۴).

انتقاد سزواری در اینجا نزدیک به برخی نقدهایی است که در بالا به آنها اشاره شد و توضیح عبارت‌های وی این است که به فرض هم علم ما به جدایی اجزای بدن، حضوری باشد، استدلال ملاصدرا در صورتی درست است که هنگام درد فقط «یک» چیز را ادراک کنیم و از آن به وحدت الم و جدایی عضو (امر عدمی) حکم کنیم و نتیجه بگیریم که درد همان امر عدمی است؛ ولی ما به روشنی می‌یابیم که در این گونه موارد، «دو» چیز جدا از هم را ادراک می‌کنیم: یکی، همان جدایی ارتباط است و دیگری، کیفیت نفسانی ناخوشایند و آزاردهنده‌ای است که غیر از عدم اتصال است و آن را درد می‌نامیم و بنا به تعریف، چیزی است که با ذات و طبع ما ملایم و سازگار نیست (امر ناملایم یا منافی و منافر با ذات). ما به درک وجدانی خود، هم تغایر این دو را درک می‌کنیم و هم می‌یابیم که دومی، نه یک امر عدمی، بلکه حالتی وجودی است.

وجود دارد که چیزی جز آلم نیست و آن هم بر اساس آن چه گفته شد امری وجودی است؛ یعنی نه تنها وجودهایی، مانند زلزله و طوفان، بلکه اموری مانند ظلمت، جهل و عجز نیز که آنها را عدمی می‌انگارند، هیچ یک به خودی خود، شرّ نیستند و تنها از آن جهت شرّ شمرده می‌شوند که به این شرّ وجودی، یعنی آلم (به معنای عامّ آن، یعنی هر گونه رنج و ناراحتی و امر آزار دهنده و ناخوشایند) برمی‌گردند؛ برای مثال، ظلمت - حتی اگر عدمی هم باشد - شرّ است اما نه از آن جهت که عدمی است، بلکه از آن جهت که مثلاً، سبب ترس می‌شود که نوعی الم است و یا موجب می‌شود که انسان در تاریکی به اشیا برخورد یا سقوط کند و اینها هم از آن جهت شرّند که دردآورند. اگر ظلمت، سرانجام هیچ گونه رنج و ناراحتی برای ما به همراه نیاورد، هرگز آن را شرّ به شمار نمی‌آوریم؛ چرا که بر بسیاری از نقاط عالم هستی و یا اعماق جنگل‌ها و دریاهاى زمین، ظلمت حاکم است، بی آن که برای ما شرّی داشته باشد؛ زیرا پای ما به این نقاط نرسیده و از این ظلمات آسیبی ندیده‌ایم؛ یا برای مثال، حیواناتی (مانند خفاش) هستند که چون مسیر خود را از راه دیگری جز بینایی می‌یابند، این ظلمتِ عدمی مانع و آسیبی برای آنها ایجاد نمی‌کند و از این رو، هیچ شرّی هم برای آنان ندارد. این مطلب در زمینه شرورِ عدمی دیگر، مانند فقر و جهل نیز صادق است. ما بسیاری چیزها را نداریم یا نمی‌دانیم ولی تا وقتی که این ناداری‌ها و نادانی‌ها آسیبی به ما نزده و ما را نیاززده است، آنها را شرّ نمی‌شماریم، بلکه تنها آن جهل‌ها و فقرهایی که به گونه‌ای بر زندگی ما تأثیرگذار است و آزارمان می‌دهد، شرّ می‌شماریم.

شر بودنِ امور وجودی نیز چنین است؛ چرا که آثاری به دنبال دارند که سرانجام سبب درد و رنج ما می‌شوند؛ برای مثال، درست است که رویدادها و پدیده‌های طبیعی، مانند زلزله، طوفان و میکرب به خودی خود شرّ نیستند و از آن جهت شر خوانده می‌شوند که موجب ویرانی خانه، فقر و آسیب‌های جسمی می‌شوند ولی هم‌چنان که پیش‌تر گفته شد، برخلاف نظریه فیلسوفان، همین امور عدمی - مانند ویرانی، فقر و بیماری - نیز شرّ بالذات نیستند، بلکه از آن نظر شرّند که مثلاً، سبب غم و اندوه و رنج (یعنی الم به معنای عام کلمه) می‌شوند؛ زیرا در بسیاری از کُرّات آسمانی دور دست نیز زلزله‌ها و طوفان‌های سهمگینی رخ می‌دهد و ویرانی‌هایی به مراتب سنگین‌تر از ویرانی‌های زمینی برجای

می‌گذارد ولی ما نه خود آن رویدادها و نه آثار عدمی و نابود کننده آنها را شر نمی‌نامیم؛ زیرا هیچ تماس و ارتباطی با زندگی ما ندارند و آسیبی به ما نمی‌زنند.

بدین ترتیب، این گونه امور عدمی و حتی ادراک حضوری آنها یک چیز است و آثار ناگوارشان بر ما (آلام) چیزی دیگر و این دو را نباید یکی دانست؛ بنابراین: اولاً، از عدمی بودن آنها، عدمی بودن آثارشان نتیجه نمی‌شود؛ ثانیاً، معلوم می‌شود که تمام پدیده‌ها، چه وجودی و چه عدمی، هیچ کدام شر بالذات نیستند و همگی شر بالعرض‌اند؛ چرا که شر بودن تمام آنها به الم، که امری وجودی است، بازمی‌گردد اما شر بودن الم، بالذات، یعنی قائم به خود است نه به چیز دیگر؛ زیرا اگر آن چیز دیگر - چه وجودی باشد چه عدمی - هیچ گونه آسیبی به ما نزند و در نتیجه، هیچ رنج و گزند برای ما ایجاد نکند که در این صورت برای ما شر نیست؛ و اگر موجب آزار ما شود، باز هم شر بودن آن به علت همین اثر آزار دهنده آن، یعنی آلمی بودن آن است.^۱ صدرالمتألهین نیز در جایی دیگر از «اسفار» هنگام بیان اشکال بالا، به این نکته که الم، شر بالذات است، نه بالعرض تصریح می‌کند:

«در پاسخ [این اشکال] کافی نیست بگوییم الم شر بالذات نیست و شر بالعرض است؛ زیرا بدهت و وجدان حکم می‌کنند که الم برای صاحب آن، به ذات خود شر است، صرف نظر از این که وی فاقد عضو یا اتصال [اجزای بدن] و این گونه نقایص باشد».^۲

۱. باید یادآور شوم که دیدگاه خاص نگارنده در این بحث، محدود به آن شروری است که موجب مرگ انسان نمی‌شوند و در همان حال که حیات او محفوظ است، موجب رنج و الم وی می‌گردند و در این صورت است که شر بودن همه آنها به این باز می‌گردد که المی را دربردارند و از این رو شر بالذات نیستند اما شر بودن خود مرگ - که ممکن است در بسیاری موارد بی هیچ درد و رنجی رخ دهد و صرف نظر از این که ما را به عالم دیگری منتقل می‌کند یا نه - از دایره بحث من بیرون است و در واقع، توجه نگارنده در این دیدگاه خاص به اموری، مانند ظلمت، جهل، فقر و عجز است، یعنی بیش‌تر مصادیقی که معمولاً در کتاب‌های فلسفی به عنوان امور عدمی و شر بالذات ذکر می‌شوند.

۲. لا یکفی فی الجواب أن الألم لیس شراً بالذات و إنما هو شر بالعرض لأن البدهة و الوجدان یحکمان بأن الألم شر فی نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن کونه فاقداً لعضو أو اتصال أو غیر ذلك من النقائصات (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۶۳).

منابع

قرآن کریم.

۱. امام سجاد علیه السلام (۱۳۸۴)، *الصحیفة السجادية الجامعة*، گردآوری سید محمد باقر موحد ابطحی، قم: موسسه الامام مهدی.
۲. ابن سینا (۱۳۶۳)، *المبدء و المعاد*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۳. — (۱۴۰۴)، *شفا (الهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
۴. دکارت، رنه (۱۳۸۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سازمان سمت.
۵. سهروردی (شیخ اشراق)، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. صدوق، ابوجعفر محمدبن بابویه (۱۳۹۸)، *توحید*، تهران: مکتبه الصدوق.
۷. فخر رازی (۱۳۸۴)، *شرح الاشارات و التنبيهات*، تصحیح نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۸. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب (بی تا)، *اصول کافی*، تهران: انتشارات علمیه اسلامیة.
۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۱۰. محدث نوری (۱۴۰۸)، *مستدرک الوسائل*، قم: مؤسسه آل البيت.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ و ۱۳۸۷)، *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۷)، *تفسیر نمونه*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۳. ملاصدرا (صدرالمتألهین)، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهوی، قم: انتشارات بیدار.
۱۴. — (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. — (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.

