

خیر و شر

سید محمد موسوی بجنوردی
پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

چکیده:

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

پرسش مهم این است که اگر عالم تحت سلطه چنین موجود کاملی است، چرا این شرور در آن راه یافته اند؟ چه کسی مسئول ورود آنها به عالم است؟ چرا عالم سراسر خیر و نیکی نیست؟ چرا خداوند اجازه ورود شرور را به این عالم داده است؟

در این مقاله پس از ارائه پاسخهایی که حکمای اسلامی بدین پرسش ها داده اند رهیافت برخی از متفکران معاصر همچون جی. ال. مکی را مطرح می کنیم و در آخر پاسخ فیلسوف دین معاصر آلوین پلاتینگا را باز می نمایم.

کلید واژگان:

عنایت الهی - عدل الهی - شر عدمی - شر بالعرض - شر بالذات

راه حل‌های ارائه شده در مورد مسأله شر

۱) اعتقاد به منشائی مستقل برای شر

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

شاید اعتقاد به ثنویت به این دلیل بوده که نمی توانستند با وجود خدای قادر و خیر مطلق، شرور را در طبیعت توجیه کنند. بعد از ظهور اسلام دو گانه پرستی طرد شد و مطابق نظر مسلمانان خدای واحد منشأ و اصل ظهور همه موجودات تلقی گردید. « الحمد لله الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور ». [انعام: ۱].

مرحوم عبدالرازق لاهیجی در سرمایه / ایمان، اعتقاد به فاعل خیر و شر را به همین صورت یاد آور شده اند [لاهیجی: ۷۰].

حاج ملاهادی سبزواری نیز در شرح منظومه آورده اند:
و الشر أعدام فكم قد ضل من قال به یزدان هم الأهرمن [۱۵۵]

۲) علم و عنایت الهی

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

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

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

۳) عدل الهی

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

الف) عدل الهی مبتنی بر اختیار

اگوستین معتقد است عدل الهی بر محور اختیار انسان استوار است. راه حل او مورد پذیرش عموم فلاسفه و متکلمان قرون وسطی قرار گرفته است و راه حلی که پلانتینگا مطرح می کند بر نظریه اگوستین مبتنی است. رأی اگوستین این است که هدف خدا از آفرینش انسان وصول انسان به کمال خویش است. کمال آدمی در گرو اختیار است و همین اختیار است که منشأ شرور می شود. جهان بدون موجود مختار، جهان خالی از شرور است. موجود مختاری که از اختیار خود سوءاستفاده می کند منشأ ظهور شر می شود. اما اگر این شبهه پیش آید که چرا خداوند، جهان بدون موجود مختار نمی آفریند، اگوستین پاسخ می دهد جهانی که واجد موجودات مختار است از جهانی که فاقد موجود مختار است کاملتر باشد.

ب) صفت عدل الهی

شهید مطهری از زاویه دیگر به مسأله شر نگریسته و آن را با توجه به عدالت الهی مورد بحث قرار داده است. ایشان پرسیده است که خدا عادل مطلق است سر وجود این همه شرور چیست؟ چرا در مملکتی که عدل الهی حاکم است این همه شرور وجود دارد؟

بخش اعظم عدل الهی در جهت اثبات این مدعاست که شرور منافاتی با عدالت الهی ندارند.

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

ماهیت شرور

می دانیم شرور وجود دارند و چون وجود دارند، ثنویه خود را محتاج فرض اهریمن دیدند. فلاسفه، وقتی از عنایت الهی دفاع کردند که تصور می رفت پاره ای از موجودات شر هستند و نظام موجود را از احسن بودن می اندازند. متکلمین، وقتی بر عدالت الهی برهان آوردند که وجود شرور را منافی عدالت الهی دیدند. پس اگر برهانی اقامه شود مبتنی بر اینکه وجود شرور را « موهوم » گرداند و ثابت کند هر موجودی خیر است، این شبهات رنگ می بازد. فلاسفه می دانستند برای رفع این عویصات باید وجود شر را انکار کنند. به همین دلیل کمر همت به انکار وجود شرور بستند. انکار وجود شرور از دو راه ممکن است: ۱- اثبات اینکه شرور ذاتاً وجود ندارند. ۲- اثبات اینکه شرور حقیقتاً وجود ندارند و وجودشان ظاهری است.

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

شر عدمی است

در تعریف شر آورده اند: « هو فقد ذات الشئء أو فقد کمال من الکمالات التی یخصه من حیث هو ذلک الشئء بعینه و الشر علی کلا المعنیین أمرٌ عدمی » [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۵۸] شر عبارت از فقدان ذات یا فقدان کمال ذات است که به آن شیء اختصاص دارد و شر در هر دو مورد عدمی است.

زنوزی در *لمعات الهیه می گوید*: « وجود من حیث انه وجود خیر محض، و عدم من حیث انه عدم شر محض » [۴۰۴].

در این تعریف وجود و خیر مساوق دانسته شدند، هر چیزی که سعه وجودی بیشتری دارد از خیریت بیشتری برخوردار است. حق تعالی وجود محض و خیر محض است و شری در او راه ندارد و اشیاء هم به سوی خیر محض شوق دارند و بدان سو می روند. در این معنا، تقابل میان خیر و شر، تقابل عدم و ملکه است. تقابلی که یک طرف آن امر وجودی و طرف دیگر آن امر عدمی است. مواردی همچون ناینایی، جهل، مرگ، نقص... که از جمله شرور شناخته می شوند، ماهیتی جز عدم و نیستی ندارند. ناینایی عدم کمال بینایی است، و بینایی است که حقیقت دارد. جهل فقدان علم است و مرگ فقدان حیات است و این شرور ما به ازایی در خارج ندارند. در واقع، ما اوصاف عدمی را شر می نامیم.

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

« فاذن الشریه مطلقاً لایصح استنادها الا الی عدم علة وجود الخیر ». [میرداماد:

۴۲۸؛ ابن سینا، ۱۱۶۳: ۴۲۲].

مرحوم فیض کاشانی در تفسیر آیه « بیدک الخیر انک علی کل شیء قدیر » می فرماید که او خالق تمام خیرات است و شرور اموری عدمی و مستغنی از خالق می باشند.

برهان حکیمان بر عدمی بودن شر

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

صدرالمُتألهین در کتاب *أسفار* می فرماید: اگر شر وجودی باشد یا لِنفسه است یا لغيره. لِنفسه بودن آن باطل است، زیرا در این صورت نمی تواند موجود شود، زیرا معنی شر برای آن شیء این است که فساد و انعدام پذیرد. پس از فرض وجود شیء، عدم آن لازم می آید و این اجتماع متنافیین است. لغيره بودن آن نیز باطل است، زیرا شریّت آن از برای غیر یا به جهت آن است که موجب انعدام ذات آن است، یا موجب فقدان کمالی از کمالات شیء است، یا موجب انعدام شیء از ذات و کمالات آن نیست. در دو شق اول و دوم شر به معنای عدم آن شیء یا عدم کمالی از کمالات آن است و شق سوم هم باطل است، زیرا در شمار بدیهیات و بینات قرار دارد [ملاصدرا: ۱۹۸۱ ج ۷: ۵۹؛ لمعات الهیه: ۴۰۸].

ملاصدار بنا بر علت غایی و حرکت جوهری نیز دلیل دیگری بر محال بودن شر لئفسه می آورد. وی معتقد است شر نمی تواند مقتضی عدم خود باشد، چرا که تمام اشیاء مطابق طبع و غریزه خود طالب کمال هستند و هیچ موجودی مختارانه و آگاهانه از جاده کمال منحرف نمی شود و در این راه غایت الهی نیز پشتیبان اوست.

شر بالعرض است

برای خیر و شر دو حالت بالذات یا بالعرض متصور است. حکما بر این باورند که هیچ موجودی بالذات، شر نیست و بدین صورت «شر بالذات» از این تقسیم بندی خارج می شود. اتصاف به شر بودن موجودات به حیثیت بالعرض آنها برمی گردد.

خیریت هم یا بالذات است یا بالعرض. همه موجودات «بالذات خیر» هستند و اگر موجودی موجود دیگر را برای رسیدن به کمال، یاری رساند، آن موجود از جهت حیثیت لغیره متصف به غیر می گردد و «خیر بالعرض» خوانده می شود. اما اگر موجودی مانع کمال در شی ای گردد و یا یکی از کمالات او را معدوم نماید، آن موجود اگر چه بالذات خیر است، اما بالعرض متصف به شر می گردد. و «شر بالعرض» نامیده می شود. مار و عقرب، خودشان بالذات خیرند، اما گاهی زهر آنها باعث می شود موجود جاننداری هلاک گردد و از این رو شر بالعرض نامیده می شوند.

زهرمار، آن مار را باشد حیات لیک آن، مر آدمی را شد مَمات (مولوی)
آتش خیر کثیر دارد، وقتی باعث شود خانه بینوایی طعمه حریق گردد
متصف به شر می شود و این شر بالعرض است موارد دیگری که به شری متصف می شوند نیز همین طورند. حتی اخلاق و افعال مذمومه ذاتاً شر نیستند، بلکه لازمه لاینفک طبیعت حیوانی در انسان هستند. مذمومیت آنها در نسبت با قوه شریف انسانی یعنی نفس ناطقه است، نه در نسبت با نفس حیوانی. بنابراین شر آنها نیز بالعرض است و گرنه کمال قوه غضبیه و شهویه می باشند [لاهیجی، گوهر مراد ۳-۲۳۲].

ذاتیات لایتغیر و ثابتند اما خیر و شر بالعرض در معرض تغییر و تحول قرار می گیرند. اگر سیل برای جان آدمی مضر است، با احداث سد می توان از آن در جهت خیر استفاده کرد. زهر حیوانات هم در پزشکی، منافع بسیار برای حفظ جان

آدمیان دارد. در این صورت سیل و زهر حیوان متصف به خیر بالعرض می شوند نه شر بالعرض.

خلاصه اینکه، خیر و شر همچون علت و معلول و سایر مفاهیم فلسفی از معقولات ثانیه فلسفی هستند که در خارج مصداق عینی مستقل ندارند، بلکه فقط منشأ انتزاع آنها در خارج است.

بنابراین هیچ موجودی فی نفسه و ماهیتاً شر نیست و لذا نمی توان آن را منشأ انتزاع ذاتی برای مفهوم شر دانست. حقیقتاً آنچه شر است به علت نقصانی است که در موجود یافت می شود.

با توجه به آنچه تاکنون بیان شد می توان به « شبهه ثنویت » فائق آمد. یعنی این شبهه با این دو قاعده راه حل نهایی می یابد چون شری در جهان باقی نمی ماند که نیازمند دو خالق باشیم. جهان پر از خیر است و شرور، عدمی و فاقد ذات و یا فاقد کمال ذات هستند و امر عدمی نیاز به جاعل و خالق ندارد.

عنایت و عدالت الهی

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

مرحوم مطهری قاعده « شر بالذات امر عدمی است » را برای حل مشکل شرور کافی نمی داند و از باب عدالت الهی با مسأله شر برخورد می کند. ایشان می فرماید: اینکه چرا وجود جای عدم را نگرفته مسأله است؟ آیا این نوعی منع فیض نیست و آیا منع فیض ظلم نیست؟ عدل الهی ایجاب می کند خلأ این جهان پر شود [مطهری: ۱۵۴].

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

فواید شرور

حکما برای توجیه شرور، فواید آنها را به طرق گوناگون یاد آور گشته اند: بنا بر « برهان حکمت » حکمت خداوند ایجاب می کند تمام موجودات به غایت کمالات خود برسند. حکمت الهی در افعال او متجلی می گردد و فعل او عبث و بیهوده نیست. موجوداتی که بالعرض به شرمتصف می شوند، فواید بسیاری هم دارند که باعث می شود وجود آنها جهان را نیکوتر سازد. مرحوم لاهیجی می فرماید: « حکیم آن است که فعل بی مصلحت و حکمت نکند و لغو و عبث از او صادر نشود » [لاهیجی، سرمایه ایمان: ۷۳]. بنابراین هر امری من جمله شرور فایده و غایتی دارند که با دید عوامانه نمی توان به آنها دست یافت. « و انما لم یقفوا علیها لان نظرهم کان جزئياً » [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۹۹]. ملاصدرا در توجیه اینکه حیوانات یکدیگر را می خورند می گوید: اگر حیوانات از هم تغذیه نمی کردند، جسد آنها بی فایده بر زمین می ماند و موجب فساد کلی می شد [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۱۰۲]. بنا بر « برهان تکامل » ساختار تکاملی بهترین ساختار برای جهان است. جهانی که کون و فساد و تضاد و تراحم دارد بهتر از جهانی است که این امور از آن حذف گردیده است. پس جهانی که شر در آن است، بهتر از جهانی است که فاقد شر است.

صدرالمتألهین در این خصوص می گوید: اگر مرگ نبود حال زندگان از مردگان بهتر نبود و همه آرزوی مرگ می کردند [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۷۷] از سوی دیگر، شرور فیزیکی و مصائب و سختی ها در تکامل انسان نقش دارند و موجب پرورش و تکامل او می شوند.

بنا بر « برهان زیبایی شناختی » وجود شرور در کنار خیرات بر زیبایی و فروغ خیرات می افزاید، همانطور که خال سیاه در صورت سفید باعث جذابیت می شود [فیض کاشانی: ۸۳]. اگر زشتی ها نبود کسی به وجود زیبایی ها متفطن نمی گشت چرا که « تُعرَفُ الأشیاء بأضدادها ».

حکما با اتکای بر فواید شرور می خواهند نشان دهند که جهانی که پاره ای از شرور را دارد بهتر از جهانی است که شری در آن نیست. پس وجود شرور نه تنها به نظام أحسن لطمه نمی زند که مؤید آن نیز است.

با استفاده از فواید حاصل از شرور می توان به شبهات « عدل و عنایت الهی » پاسخ گفت. اما این سخنان هنگامی پذیرفتنی است که خلق فوایدی که بر شرور مترتب می شوند، ضرورتاً و تنها با آفرینش شرور میسر شود و گرنه می توان پرسید

که چرا خداوند بدون گسیل شرور به عالم، فقط فواید آنها را نیافرید، آیا نمی شد خداوند عالم ماده را با تمام خواص و فواید آن خلق کند، اما شرور را حذف نماید؟ در این وهله، حکما با استناد به ضرورت و ذاتیت شر مسأله را پاسخ دادند.

ضرورت و ذاتیت شر

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

ضرورت شرور بالذات

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

هر قدر رتبه وجودی موجودات پایین تر باشد آمیزش آنها با محدودیت و در نتیجه با عدم بیشتر است. عالم طبیعت که انزل مراتب عوالم وجود است بیشترین محدودیت وجود را داراست و در نتیجه بیشتر با عدم دست به گریبان است. در پایین ترین مراتب عالم ماده هیولی قرار دارد که قوه محض است و بیشترین محدودیتها را داراست. همین نواقص و محدودیتهاست که زمینه ظهور شرور را فراهم می سازد. شرور بالذات همان اعدامند و به اصطلاح فلسفی « هر عدمی شر است » [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۵۸].

ضرورت شرور بالعرض

این شرور از دو جهت وجودشان برای عالم ماده ضروری است.
۱- از جهت ماده و اینکه هیولی می تواند صورتی را از دست بدهد و صورتی دیگر بپذیرد و از قوه به فعلیت درآید.

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

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

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

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

شروع فرزند تضاد و تراحم هستند و اگر تضاد و تراحم ضروری عالم ماده است، شر نیز در عالم ماده ضرورت دارد. علاوه بر شرور بالذات در نظام طولی، شرور بالذات و بالعرض در نظام عرضی یافت می شود که همه ناشی از تضاد و تراحم و فساد صور در عالم ماده هستند: حیوان گیاه را می خورد، صورت گیاهی از بین می رود و صورت حیوانی جای آن می نشیند. این برای گیاه شر است و برای حیوان خیر. پس وجوب استمرار و دوام فیض و نو به نو شدن موجودات است که وجود کون و فساد و به دنبال آن شرور را در عرصه طبیعت ضروری می گرداند.

اینکه شرور ذاتی عالم ماده است، نیاز به جعل و آفرینش مستقل و مستقیم را برطرف می کند. چرا که «الذاتی لایعلل». آن علتی که ذات را می آفریند، ذاتیات و لوازم آن را نیز می آفریند: هنگامی که «عدد سه» جعل شود، «فردیت»

آن هم به تبع عدد سه جعل می شود و دیگر به علتی و رای علت سه نیاز نیست. داستان عالم ماده و شرور هم مانند سه و فردیت آن است. خدا دو چیز نیافریده که یکی عالم ماده باشد و دیگری تراحم صور آن، بلکه همین که عالم ماده را آفرید تراحم ایجاد گردید. قصد بالذات خداوند آفرینش عالم بوده نه تضاد و تراحم و تضاد و تراحم به نحو بالعرض در آفرینش راه پیدا کرده است. چون جعل ذات و ذاتیات یک جعل است و اینها از هم انفکاک ناپذیرند، محال است خداوند جهان ماده را بدون تراحم جعل نماید. اگر خداوند می خواست تراحم را از صحنه عالم مادی حذف کند باید از خلقت آن دست بر می داشت [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۷۱؛ ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱- ۴۲۰؛ میرداماد: ۴۳۵ و ...].

جمله حکما معتقدند که شر در اراده الهی بالعرض داخل شده است. سه ورودی هم بنابر حکمت خودش که مبتنی بر نور است، شر یا ظلمت را صادر از نورالانوار نمی داند و از لوازم ضروری عالم ماده به حساب می آورد [سجادی: ۳۷۷].

از آنجا که شر محتاج فاعل و جاعل مستقیم نیست، بیان دیگر حکما این است که شر ناشی از قابلیت ماده قابل است نه از فاعلیت فاعل و جاعل. شرور به نقص قابل برمی گردند و از طرف خداوند فیاض هیچ عطایی فروگذار نمی شود. هر جا قابلیت در هستی باشد به فعلیت می رسد چرا که او فیاض علی الاطلاق است [بهمنیر، ۱۳۶۲: ۴۷۷]. پس ریشه تمام نقایص به نقصان قابل برمی گردد و می گویند شر ناشی از نقصان قابل است نه فاعل [میرداماد: ۴۲۸].

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

[فیض کاشانی: ۸۳]

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

نظام أحسن

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

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

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

خداوند و موجودات مفارق در دسته اول می گنجند و عالم ماده در دسته دوم [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۶۸]. سه دسته بعد در عرصه هستی جایگاهی ندارند.

اگر این پاسخ حکما چندان مقنع به نظر نرسد، می توان به اصلی ترین و دقیق ترین پاسخ حکما تمسک جست که بنابر آن خلق این جهان ضروری است و این نظام احسن و اشرف عوالم ممکنه و متصوره است.

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

ابن سینا از رهگذر عنایت الهی به نظام احسن قائل بود. عنایت یعنی باری تعالی بر وجه اتم و أحسن به نظام هستی علم دارد و چون موجودات مطابق این علم کسوت وجود می پوشند به بهترین وجه ایجاد می گردند و چنین جهانی که در بر گیرنده بهترین موجودات است عالم أحسن است. قصد ابن سینا بیش از آنکه اثبات نظام أحسن باشد، روشن کردن مسأله عنایت الهی است.

اما اولین کسی که بر أحسن بودن نظام عالم برهان لمی آورد غزالی بوده او در *احیاء العلوم* کتاب توکل، در ضمن بحث توکل، برهانی برای أحسن بودن عالم آورده است. او معتقد است هرچه برای انسان پیش بیاید نیکوست^۱ وی در آنجا می گوید اگر خدا به آدمیان به اندازه عاقلترین آنها عقل، و به اندازه عالمترین آنها علم می داد و تا آنجا که تحمل علم و حکمت داشتند به علم و حکمت آنها

۱- حضرت زینب (س) در جواب و شماتت ابن زیاد درباره شهادت حضرت اُبی عبدالله الحسین (ع) و برادران و فرزندان خود فرمود: « ما رأیناُ إلا جمیلاً » جز زیبایی چیز دیگر ندیدم.

می افزود و باز آن را دو برابر می کرد و اسرار ملکوت و دقائق حکمت را هم به آنها عرضه می داشت، به نحوی که به تمام خیرات و شرور واقف می شدند و از آنها می خواست که نقشه جدیدی برای عالم طرح ریزند، تدبیر همه آنها این بود که این عالم نباید به اندازه بال پشه ای کم یا زیاد شود. هر چه هست خوب است و هیچ یک اضافی نیست (نه مرض، نه عیب نه فقر و نه ...). همه اینها عدل است و در جهان هیچ ظلمی واقع نشده است [غزالی ج ۴: ۲۵۲].

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

بعد از غزالی، حکمای دیگر سخن او را پذیرفتند. محی الدین در فتوحات مکیه او را می ستاید و ملاصدرا در کتاب *أسفار* می گوید: « و هذا مما ذكره الغزالی فی بعض کتبه و نقل عند الشيخ الکامل محی الدین بن عربی فی الفتوحات المکیه و استحسنه، و هو کلام برهانی » [ملاصدرا ج ۷: ۹۱]

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

۱- خداوند تام الجود و الفیض است و اگر در گوشه ای از عالم قابلیت و استعدادهای نهفته باشد قطعاً به فعلیت می رساند خداوند تام الفاعلیه است، یعنی هر آنچه نسبت به او ممکن باشد می آفریند و هم در آفرینش یگانه است و کسی معین او نیست. « فان الباری جل شأنه غیر متناه القوه تام الجود و الفیض » [ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۷: ۹۱].

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

۳- مجموع نظام دارای ماهیت واحده کلیه و صورت نوعیه وحدانیه بلاماده است [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۹۱]. وی بر آن است که اگر عالم دیگری با ماهیتی غیر از ماهیت جهان حاضر بخواهد وجود پیدا کند، باید عقول و نفوس کلیه و صور افلاک و هیولای آن عالم با نظایرشان در این عالم متفاوت باشد در حالی که هر

کدام از اینها چون از فاعل واحد و از جهت واحدی از فاعلشان صادر شده اند و هیچ عاملی غیر از فاعلیت فاعل در صدورشان مؤثر نبوده، جز اینکه هست نمی تواند باشد [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۹۱]. مبنای این استدلال قاعده «ألواحد لا یصدر منه إلا الواحد» است که فاعل یک فعل بیشتر ندارد و پس از عالم مجردات، فرض وجود جوهر جسمانی غیر از جوهر جسمانی کنونی به فرض محال می انجامد.

۴- هر چیزی که فاقد ماده است منحصر به فرد است، وقتی وحدت ماهوی و عددی جهان به اثبات رسید، و مبرهن شد صورت نوعی واحدی دارد، صدرا از طریق ملازمه علی وحدت حقیقی عالم را به اثبات می رساند و می گوید محال است ذره ای از آن کاست یا به آن افزود. در نتیجه، صدرا می گوید: «فلامحاله مبدع فلم یمكن افضل من هذا النظام نوعاً و شخصاً [ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۹۱]. با این سخن می توان شبهه شرور را به تمامی حل کرد چون اگر این عالم احسن است، خیرات و شرور جمعاً در احسن بودن این نظام نقش دارند و حذف شرور جهان را از اکمیت و اتمیت می اندازد و برای احسن بودن نظام ضروری خواهد بود.

تفکر معاصر و مسأله شر

آنچه گذشت سرنوشت مسأله شر نزد متفکران مسلمان بود که دقیقاً با تصویری که ادیان الهی و آسمانی از خداوند ارائه کرده اند مطابقت دارد. اما در مغرب زمین رهیافتهای دیگری مطرح شده است که وجود سازگاری بین این دو مسأله- یعنی وجود خدای علیم و خبیر و قادر به همراه شرور- را نفی می کند. در واقع، بعد از رواج فلسفه کانت که در آن بر عجز عقل نظری در فهم و تبیین اختیار، نفس و خدا تأکید می شد، طرفداران کانت به این نتیجه رسیدند که بهتر است موضع عقلانی را برای شناخت خدا رها کنند. شاید بتوان گفت ادامه چنین طرز تفکری به طرح «مشکل منطقی شر»، یعنی ناسازگاری وجود خدا را با توجه به شرور در جهان، انجامید.

آنچه برای متفکران جدید اهمیت دارد این است که یک نظام فکری از سازگاری (Consistence) برخوردار باشد و اجزای آن با یکدیگر ناسازگار نباشند. اگر این شرط در یک نظام فکری حاصل بود، آنگاه به بررسی و سنجش ادله و براهین موجود در آن نظام فکری می پردازند که تا چه حد از استحکام برخوردار است. معمولاً، در تفکر سنتی، مسأله سازگاری مفروض در نظر گرفته می شود و به

بررسی استحکام نظریات می پردازند. اما متکفر جدید بر گام اول تأکید می ورزد. برخی از این متفکران به سازگاری اندیشه های دینی اعتقاد ندارند و در میان مسائلی که مطرح می کنند، وجود شرور در جهان را هم شاهد می آورند. از جمله این متفکران غیر دینی می توان از جی. ال. مکی (J. L. Mackie)، فیلسوف انگلیسی و مدرس اکسفورد (۱۹۱۸-۱۹۱۷) نام برد که سعی داشت ناسازگاری (inconsistence) وجود شرور با اعتقاد به خداوند را نشان دهد و کل نظام تفکر دینی را زیر سؤال برد. او در تحلیل مسأله شر نشان می دهد که باورهای دینی تکیه گاه عقلانی ندارند، چون اجزای آن با هم ناسازگارند. این ناسازگاری چنان است که اگر متأله بخواهد آن را حل کند چاره ای جز این ندارد که عقل را از اعتقادات دینی خارج سازد و به اموری اعتقاد پیدا کند که قابل اثبات نیستند، [Mackie: 200]. مکی می گوید: فرد متأله از سویی می پذیرد:

- (۱) خداوند قادر مطلق است؛
 - (۲) خداوند خیر محض است؛
 - (۳) خداوند عالم مطلق است
- از سوی دیگر می پذیرد:
- (۴) شر وجود دارد.

اگر ۳ قضیه اول صادق باشد قضیه ۴ کاذب خواهد بود، چرا که خیر و شر نقطه مقابل یکدیگرند و موجودی که خیر محض است و قدرت مطلق دارد باید قادر باشد که شرور را از صحنه روزگار محو گرداند. اگر نمی تواند شرور را از میان بردارد، پس قادر مطلق نیست. در نتیجه، این قضایا با یکدیگر سازگاری ندارند و به طور کلی اندیشه دینی را به چالش می کشند.

آلوین پلانتینگا (Alvin plantinga) از جمله شخصیت های معتبر در فلسفه دین معاصر و وابسته به کلیسای اصلاح شده است که رأی مکی را ناصواب دانسته و در دو گام در صدد پاسخگویی به آن برآمده است. در گام اول، پلانتینگا بر این باور است که ادعای ناسازگاری ادعایی بدون دلیل است. زیرا برای اثبات ناسازگاری، قضیه ای ضروری الصدق لازم است که اضافه کردن آن به مجموعه این قضایا (علم، قدرت، خیرخواهی خدا، و وجود شر) این مجموعه را در دام تناقض صوری بیندازد، که مکی و همفکران او چنین قضیه ای را ارائه نکرده اند و قضایای ارائه شده هم صلاحیت ایفای چنین نقشی را ندارند. در نتیجه، به اعتقاد پلانتینگا هنوز وجود ناسازگاری به اثبات نرسیده است.

گام بعدی و بلندتر او این است که دلیلی برای سازگار بودن اندیشه دینی اقامه کند. وی سازگاری بین اعتقاد به وجود خداوند و شرور را از طریق نظریه «دفاع مبتنی بر اختیار واقعی» به اثبات می‌رساند. پلانتینگا معتقد است که برای اثبات سازگاری باورهای دینی همین دفاع کفایت می‌کند. وی ادعا می‌کند شیوه کلی برای اثبات این سازگاری، قضیه ای است که اولاً، فقط ممکن الصدق و محتمل الصدق باشد. ثانیاً، با سه قضیه اول سازگار باشد و ثالثاً ترکیب عطفی آن با آنها مستلزم قضیه چهارم باشد. او تأکید می‌کند که ضرورتی ندارد که این قضیه جدید صادق و یا حتی باور کردنی باشد، بلکه فقط باید قضیه ممکن باشد.

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

بنابراین مخلوقات مختار، در حین انجام اعمال اختیاری مرتکب خطا هم می‌شوند و این سرچشمه شر اخلاقی است که نه با علم محض الهی تعارض دارد و نه با خیرخواهی و قدرت.

مطابق این تصویر «خداوند در جهان موجودات مختاری را آفریده است که نمی‌تواند مانع خطا کردن آنها شود». این همان قضیه ای است که به انضمام قضایای پیشین وجود توأمان خدا و شر را ممکن می‌سازد و مدعای منتقدان را مبنی بر ناسازگاری وجود خدا و شرور باطل می‌گرداند.

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

منابع:

- ۱- قرآن کریم.
 - ۲- ابن سینا، الهیات شفا، تهران، چاپ اول، ناصر خسرو (۱۳۶۳).
 - ۳- بهمنیار بن مرزبان، جام جهان‌نمای، ترجمه کتاب التحصیل. به اهتمام عبدالله نوری و محمد تقی دانش پژوه (۱۳۶۲).
 - ۴- زنوزی، لمعات الهیه، تهران، ۱۳۶۸.
 - ۵- سبزواری، حاج ملاهادی. اسرارالحکم، چاپ اسلامی (۱۳۵۱).
 - ۶- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه، قم: انتشارات مصطفوی.
 - ۷- سجادی، سیدجعفر، ترجمه حکمة الاشراف، انتشارات دانشگاه تهران.
 - ۸- غزالی، احیاءالعلوم، دارالاحیاءالکتب العربیه.
 - ۹- فیض کاشانی، کلمات مکنونه، به تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی قوچانی.
 - ۱۰- لاهیجی، عبدالرزاق، سرمایه ایمان، تهران: انتشارات الزهرا.
 - ۱۱- لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد.
 - ۱۲- مطهری، مرتضی، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.
 - ۱۳- ملاصدرا، اسفار، چاپ دوم، بیروت (۱۹۸۱).
 - ۱۴- ملکشاهی، حسن، ترجمه اشارات و تنبیهات، تهران، سروش، ۱۳۶۸.
 - ۱۵- میرداماد، قسبات، انتشارات دانشگاه تهران.
- 16- Mackie, J. L. Evil and Omnipotence, *Mind*, 64, 1995, pp, 200.