

تبیین و بررسی پاسخ ملاصدرا به شبهه ناسازگاری رضایت به قضای الهی با رضایت به شرور*

□ روح‌اله زینلی^۱

چکیده

شبهه ناسازگاری لزوم رضایت به قضای الهی با رضایت به شرور، یکی از مهم‌ترین چالش‌های فراوی اعتقاد به عمومیت اراده و قضا و قدر الهی به شمار می‌رود. عدمی دانستن شرور حقیقی و تفکیک قضا و مقضی، تفکیک ذاتی و عرضی در نحوه وجود و تفکیک بین جنبه وجودی و ماهوی و تأکید بر حاکمیت نگرش وجودمحور در شرور مجازی، پاسخی است که می‌توان از آثار ملاصدرا به دست آورد. بررسی این پاسخ‌ها نشان می‌دهد که عدمی دانستن با اشکال دوری بودن برهان آن روبه‌روست. تفکیک قضا و مقضی نیز به دلیل ناتوانی از اثبات تفاوت حقیقی چاره‌ساز نیست. در تفکیک ذاتی و عرضی نیز شبهه بر مبنای وجود اعتباری شر همچنان قابل طرح است. اما در پاسخ نهایی ملاصدرا که بر بنیاد اصالت و وحدت وجود شکل گرفته، هستی سراسر خیر دانسته شده است که در این صورت شبهه به صورت بنیادی برطرف می‌گردد.

واژگان کلیدی: شبهات شرور، قضا، اقسام شرور، عدمی‌انگاری شرّ، پاسخ‌های ملاصدرا، بررسی پاسخ‌ها.

طرح مسئله

قضا و قدر از جمله آموزه‌های مهم اعتقادی اسلام است که قرآن کریم در آیات متعدد به آن پرداخته است (انفال / ۴۲؛ توبه / ۵۱؛ احزاب / ۳۸؛ دهر / ۳۰). در منابع روایی نیز ابواب و عناوینی به آن اختصاص داده شده است (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/۱۵۵؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۳۶؛ برفی، ۱۳۷۱: ۱/۲۴۳؛ حرّ عاملی، ۱۳۷۶: ۱/۲۱۸). در عین حال، نمود بارز طرح این بحث را باید مربوط به کلام و فلسفه دانست. شهرستانی بحث از قضا و قدر را از جمله اسباب اصلی ایجاد مکاتب کلامی مختلف برشمرده است (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱/۲۰). این موضوع در آثار کلامی همواره به عنوان یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح بوده است (صدوق، ۱۴۱۴: ۳۰-۳۴؛ عبدالجبار معتزلی، ۱۹۶۲: ۳/۶؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۰۰).

این بحث در حکمت متعالیه ذیل مبحث علم و اراده الهی مطرح شده و ملاصدرا به تبع عمومیت گستره شمول علم و اراده الهی، قضا و قدر را نیز عام و فراگیر دانسته و برای اثبات آن دلایل و براهینی ارائه کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶/۳۸). پذیرش فراگیری عام قضای الهی، اشکالاتی را درباره افعال انسان و ارتباط آن‌ها با خداوند متعال در بر داشته است. یکی از مهم‌ترین آن‌ها، ناسازگاری ضرورت رضایت به قضای الهی با لزوم عدم رضایت به شرور است.

این اشکال از دو مقدمه تشکیل شده است: مقدمه نخست یعنی لزوم رضایت به قضای الهی، در آثار برخی حکیمان با استناد به شواهد نقلی طرح گردیده است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۶۹؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۴)؛ اما آن گونه که ملاصدرا نیز تصریح کرده، هم عقلی است و هم شرعی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶/۳۸). برهان عقلی این مطلب خود دو بخش دارد: نخست آنکه سبب و علت همه موجودات و افعال آن‌ها ذات باری تعالی است. فارابی و ابن سینا این مطلب را با بیان‌های مختلف تقریر کرده‌اند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۳۹). این حقیقت در فلسفه ملاصدرا مبتنی بر اصل عنیت ذات و صفات (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶/۱۳۵)، قاعده بسیط الحقیقه (همو،

۱۳۶۰: ۴۷-۴۸) و تبیین ویژه او از علت و معلول (همو، ۱۳۶۸: ۱/۲۱۸-۲۱۹)، تقریر دقیق‌تری یافته است. بنابراین موجودات سراسر خیرند و در نهایت کمال قرار دارند. بخش دوم، ضرورت رضایت به افعال الهی است. هیچ دلیلی برای عدم رضایت به افعال الهی وجود ندارد؛ زیرا عدم رضایت از یک فعل، ناشی از نقص آن است و نقص فعل نیز (در مورد فاعل هستی‌بخش) ناشی از نقص فاعل است. از این رو اگر فاعل هیچ نقصی نداشته باشد، فعل او نیز مبرای از هر نقص خواهد بود و در نتیجه عدم رضایت به آن، معنایی نخواهد داشت. بنابراین رضایت به قضای الهی لازم خواهد بود

این مقدمه، مؤید به شواهد روایی متعدد نیز می‌باشد. در باب «الرضا بالقضاء» کتاب کافی، ۱۳ حدیث در این باره نقل شده است (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/۶۰). در برخی روایات، به رضایت از قضای الهی امر شده است (صدوق، ۱۴۱۳: ۱/۳۲۸؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۴/۲۷۵). در برخی منابع روایی نیز عنوان وجوب رضا به قضا به کار رفته است (حز عاملی، ۱۴۰۹: ۳/۲۵۰؛ همو، ۱۴۱۴: ۱/۳۲۵؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۱/۸).

مقدمه دوم یعنی لزوم عدم رضایت به شرور مانند کفر و دیگر امور قبیح، بنا بر گفته ملاصدرا برآمده از برخی آیات (نساء/ ۴۸-۱۱۶؛ مائده/ ۱۲ و ۷۲؛ اسراء/ ۳۲؛ کهف/ ۱۱۰؛ حج/ ۳۱؛ نور/ ۵۵؛ لقمان/ ۲۳؛ فاطر/ ۳۹؛ زمر/ ۷؛ حجرات/ ۱۲؛ حشر/ ۱۶؛ مطففین/ ۱؛ غاشیه/ ۲۳) و روایات (صدوق، ۱۳۷۸: ۱/۲۷۳؛ لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۶۴؛ تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۱۱۸) است. بنابراین از سویی باید به شرور رضایت داشته باشیم؛ زیرا به اراده عام خداوند وجود یافته و قضای الهی به آن‌ها تعلق گرفته است، و از سوی دیگر در قرآن کریم و احادیث شریف، از رضایت به کفر و فسق و دیگر امور قبیح نهی شده‌ایم. در این صورت شبهه تعارض به وجود می‌آید. ملاصدرا همچون دیگر حکیمان، پاسخ‌هایی به این شبهه ارائه کرده که گزارش این پاسخ‌ها و بررسی میزان کارایی هر یک، مسئله اصلی مقاله حاضر می‌باشد. بنابراین پرسش اصلی مقاله از این قرار خواهد بود: صدرالمتألهین چه پاسخی برای این مشکل ارائه کرده و تا چه اندازه در این زمینه موفق بوده است؟

پیشینه

گرچه ملاصدرا در حکمت متعالیه با عنوانی خاص به مسئله مورد نظر پرداخته است

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۸۰/۶)، اما نگارنده به پژوهشی مستقل در باب گزارش و بررسی پاسخ ملاصدرا به شبهه یادشده دست نیافته است. فقط چند مقاله به صورت ضمنی و به اختصار به آن اشاره کرده‌اند. در مقاله «فراگیری عام اراده الهی از دیدگاه صدرالمتهین» (حسینی، ۱۳۹۴) به این مسئله به عنوان یکی از اشکالات وارد بر دیدگاه عمومیت اراده الهی پرداخته شده و به اختصار پاسخ ملاصدرا گزارش گردیده است. در مقاله «بررسی تطبیقی قضا و قدر در علم کلام، فلسفه مشاء و حکمت متعالیه» (اسماعیلی، ۱۳۹۱) در ضمن بحث از قضا و قدر به این مسئله هم اشاره شده است. نیز در مقاله «نقد و بررسی پاسخ‌های فخر رازی به شبهات کلامی در باب توحید افعالی» (فارسی‌نژاد، ۱۳۹۶) به این مسئله با عنوان شبهه خروج کفر و فسق از شمول قضای الهی پرداخته شده و ضمن گزارش دیدگاه فخر رازی به دیدگاه ملاصدرا هم اشاره گردیده است.

با توجه به اینکه مسئله تحقیق نظری است، روش گردآوری مطالب نرم‌افزاری و کتابخانه‌ای بوده و در داوری، از دو روش تحلیل گزاره‌ای و نقد استفاده شده است.

قضا از دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتهین در آثار خود تعبیرها و تعریف‌های مختلفی برای قضای الهی ارائه کرده است که در جمع آن‌ها می‌توان گفت:

«قضای الهی عبارت است از وجود صورت اشیاء و موجودات فروتر در عالم علم الهی بر وجه عقلی و مقدس و شریفی که از هر نقص و عدم و جهت امکانی می‌زاست» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸۲/۶ و ۷۴/۷).

این صور علمیه، لازمه ذات باری تعالی است و جعل و تأثیر در آن راه ندارد و از اجزای عالم به شمار نمی‌رود (همو، ۱۳۸۷: ۴۸). در عالم قضای الهی زمان راه ندارد (همو، ۱۳۰۲: ۱۴۹) و محل آن عالم جبروت یا عالم عقول مقدسه است (همو، ۱۳۶۰ الف: ۶۱؛ همو، ۱۳۵۴: ۱۱۲۵). او از قضا با عنوان‌هایی مانند امّ الكتاب، لوح محفوظ (همو، ۱۳۰۲: ۲۸۲) و قلم (همو، ۱۳۵۴: ۴۷؛ همو، ۱۳۸۷: ۴۷) یاد کرده است.

شر از دیدگاه ملاصدرا

ملاصدرا مانند بیشتر حکیمان، شر را به عدم ذات یا عدم کمال ذات تعریف کرده (همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۹۸ و ۲۹۶؛ همو، ۱۴۲۲: ۳۹۸؛ همو، ۱۳۶۸: ۱/۳۴۲ و ۶۰/۷) و آن را معنای حقیقی شر دانسته است (همو، بی تا: ۲۵۶). شر در این معنا مطلقاً ذاتی ندارد و ممتنع الوجود است (همو، ۱۳۶۸: ۱/۱۵۸) و در مقابل خیر قرار می گیرد. البته تقابل خیر و شر به دلیل عدمی بودن شر از نوع سلب و ایجاب است (همان: ۱۱۳/۲).

اقسام شر از دیدگاه ملاصدرا

در آثار ملاصدرا شرور به سه بخش تقسیم می شوند:

۱. شر محض یا شر مطلق

این نوع شر در واقع همان عدم محض است که از آن با عنوان عدم مطلق هم یاد می شود (همو، ۱۴۲۲: ۳۹۹). این نوع شر هیچ گونه تحقیقی ندارد. مراد ملاصدرا از عدمی بودن شرور، این قسم نیست.

۲. شر بالذات یا شر حقیقی

این نوع شر هم امری عدمی است. ملاصدرا گاهی از این عدم با عنوان عدم محض هم یاد کرده است (همو، ۱۳۶۸: ۵۹/۷). اما از توضیحات (همان: ۶۶/۷) و مثال های او می توان دریافت که مراد عدم قسم اول نیست. این نوع شر مانند مرگ، جهل و فقر، از گونه ای حصول و تحقق برخوردار است. این نوع تحقق فقط آن ها را از عدم مطلق متمایز می سازد و باعث وجودی شدن آن ها نمی گردد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱/۱۵۰). به گفته ملاصدرا، شر بالذات عدم های مضاف هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶۶/۷). این نوع اعدام غیر از حصول یاد شده تحقیقی ندارند و نیازمند جعل جاعل هم نمی باشند. از این رو معمولیت بالعرض شر بالذات به این معنا خواهد بود که اگر آن را از نوع عدم و بلکه هم بدانیم، چون موضوع قابل می خواهد به تبع موضوع به صورت بالعرض موجود خواهد بود و به همین شکل مجعول هم خواهد بود (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۸۲).

۳. شرّ بالعرض یا شرّ مجازی

به موجوداتی اطلاق می‌گردد که مانع رسیدن خیرات (وجود یا کمالات وجود) به موجودی می‌شوند که می‌توانسته آن‌ها را داشته باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶۰/۷).

این نوع شرّ که موضوع اصلی بحث شرور به شمار می‌رود، در آثار ملاصدرا به پنج دسته تقسیم شده است: ۱. شروری که عامل غیر انسانی موصل دارند؛ ۲. شروری که عامل غیر انسانی غیر موصل دارند. در هر دو مورد اگر مضرور، مدرک نباشد، شرّ تحقق نیافته و اگر باشد، بازگشتش به آلام و اوجاع خواهد بود؛ ۳. شروری که عامل انسانی دارند و از سنخ اخلاق مذموم مانند بخل، کبر، جبن و... هستند؛ ۴. شروری که عامل انسانی دارند و از سنخ افعال مذموم مانند قتل، ظلم، زنا، سرقت و... هستند؛ ۵. آنچه فارق از عاملش برای انسان ناخوشایند است. مهم‌ترین مصداق این نوع، «الم» است (همان: ۶۱/۷).

پاسخ‌های ملاصدرا

شبهه یادشده تنها با وجودی دانستن شرّ مطرح می‌شود و اگر وجودی برای شرور قائل نباشیم، شبهه از اساس به وجود نخواهد آمد. ملاصدرا با توجه به این مهم همواره در تلاش بوده است تا از این راه شبهه را دفع کند. این راه حل در مورد شرّ محض و شرّ بالذات پذیرفته است. این شرور وجودی ندارند تا نیازمند رضایت و عدم رضایت باشند. شرّ بالذات یا شرّ حقیقی گرچه عدم محض نیست، اما وجودی هم ندارد که بتوان آن را متعلق رضایت یا عدم رضایت دانست. به همین دلیل ملاصدرا نیز به این قسم از شرور پرداخته و در واقع آن‌ها را از محل بحث خارج می‌داند و درباره آن‌ها تنها به ذکر عدمی بودن (همو، ۱۳۶۳: ۲۷۱؛ همو، بی‌تا: ۲۵۶) و بی‌نیازی به فاعل اکتفا کرده است (همو، ۱۳۶۸: ۱۵۸/۱). این گفته ملاصدرا را که خیر، وجودی و ذاتی است و خدا به آن رضایت دارد و شرّ، عرضی و عدمی است و رضایت به آن ندارد (همو، ۱۳۶۳: ۲۹۷)، می‌توان ناظر به همین معنا دانست. به عبارت دیگر، شرّ حقیقی در قضای الهی یافت نمی‌شود و مقضی نیست (همو، ۱۳۶۸: ۳۴۲/۱). این حقیقت را می‌توان با توجه به مصداق شرّ حقیقی نیز توضیح داد. ملاصدرا مرگ، جهل و فقر را از جمله مصداق شرّ حقیقی و بالذات معرفی کرده است که همه عدمی‌اند و وجود واقعی ندارند تا مورد

اراده و رضایت و عدم رضایت الهی قرار گیرند. از این رو شر حقیقی مقضی نیست و در قضای الهی نیامده است (همان). ملاصدرا در مورد عدمی بودن شرور، ادعای بداهت کرده (همان: ۶۲/۷)، اما برای آن برهان نیز اقامه کرده است که صورت منطقی آن چنین است: اگر شر امری وجودی باشد، شر غیر شر می‌شود. تالی باطل است و مقدم نیز مانند آن باطل خواهد بود (همان: ۶۰/۷).

اما دسته سوم از شرور یعنی شرور مجازی، وجودی هستند و نمی‌توان با عدمی دانستن آن‌ها شبهه را برطرف کرد. از این رو ملاصدرا سه راه حل دیگر ارائه کرده است:

۱. تفکیک قضا و مقضی؛
۲. تفکیک ذاتی و عرضی در نحوه وجود؛
۳. تفکیک بین جنبه وجودی و ماهوی و تأکید بر حاکمیت نگرش وجودمحور.

۱. تفکیک قضا و مقضی

شبهه یادشده زمانی به وجود می‌آمد که متعلق رضایت و عدم رضایت یکی باشند. اما اگر یکی نباشند، شبهه برطرف خواهد گردید. راه حل ملاصدرا در واقع تفکیک بین قضا و مقضی است. این پاسخ را متکلمانی چون غزالی و فخر رازی (فخرالدین رازی، ۱۴۱۱: ۴۷۳) مطرح کرده‌اند و ملاصدرا تقریری از آن را بر مبنای حکمت متعالیه ارائه کرده است. به باور او، قضا به مانند حکم به دو معنا اطلاق می‌گردد: گاه به نسبت حکمیه ایجابی یا سلبی گفته می‌شود که در این صورت از باب اضافه خواهد بود؛ زیرا نسبت‌ها از خود چیزی نیستند و فقط در ارتباط با آنچه به آن اضافه می‌شوند، معنا می‌یابند، و گاه به صورت علمی اطلاق می‌گردد که نسبت حکمیه، لازمه آن است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۸۱/۶). در معنای نخست، رضایت به قضا یا همان حکم، رضایت به مقضی هم خواهد بود؛ زیرا حکم، وجودی جدای از موضوع و محمول ندارد. بنابراین وقتی گفته می‌شود که کسی قضا یا حکمی شر و باطل نموده، مراد همان مقضی شر و باطل است. در این صورت، تفاوت نهادن میان قضا و مقضی معنایی ندارد و نمی‌توان یکی را خیر و دیگری را شر دانست، بلکه هر دو یا خیرند و یا شر. اما بر اساس معنای دوم، قضای الهی عبارت است از وجود صورت موجودات عوالم اسفل و جهان طبیعت در عالم علم الهی به صورت عقلانی و منزله از هر نقص و شر و عدم.

شروع مربوط به عالم خلق می‌باشند که در آن وجود با عدم‌ها و ظلمت‌ها همنشین است (همان: ۳۸۲/۶). با این توصیف می‌توان بین قضا و مقضی فرق نهاد و لزوم رضایت را به قضا، و عدم رضایت را به مقضی مربوط دانست و شبهه مورد بحث را برطرف نمود. ملاصدرا سپس برای اثبات کامل‌تر دیدگاه خود، به نقد پاسخ‌های رقیب می‌پردازد. یکی از این پاسخ‌ها از آن‌خواجه طوسی است. خواجه دیدگاه فخر رازی را نادرست می‌داند؛ زیرا بر آن است که رضایت به قضای الهی به معنای رضایت به صفتی از اوصاف خداوند نیست، بلکه مراد رضایت به آن چیزی است که مقتضای آن صفت یعنی مقضی است. بنابراین قضا و مقضی، تفاوت وجودی ندارند و رضایت به قضا همان رضایت به مقضی است. به همین دلیل خواجه نصیرالدین طوسی پاسخ صحیح را تمایز بین لحاظ وجودی و عدمی کفر دانسته است. از این رو رضایت به کفر از آن جهت که قضای الهی است، واجب و ضروری است و از آن جهت که کفر است، ضرورت ندارد (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۵). پاسخ دیگر از آن‌میرداماد است. از دیدگاه او، رضایت به قضا و مقضی بالذات واجب است، ولی کفر از آن جهت که کفر است به صورت بالعرض متعلق قضای الهی قرار گرفته و در واقع از حیث اینکه لازمه خیرات کثیره است، مقضی می‌باشد. آنچه از آن نهی شده، رضایت به کفر از جهت کفر بودن است و نه از آن جهت که لازمه خیرات است (میرداماد، ۱۳۶۷: ۴۶۹).

ملاصدرا در پاسخ می‌گوید: قضای الهی از قبیل صفات و اعراض نیست، بلکه قضا از اصول ذوات و جواهر است. از این رو معنای رضایت به قضای الهی، رضایت به آنچه از پیش در علم الهی بوده، نخواهد بود. پاسخ خواجه درست نیست؛ زیرا علم الهی اگر علم فعلی باشد، دیگر نمی‌توان بین جهات وجودی هر موجود و حیثیت معلومیت آن برای خداوند فرق نهاد. از این رو هر موجود از همان جهت که موجود است، معلوم باری تعالی هم می‌باشد. بنابراین همچنان که ذات باری تعالی و علم او به موجودات، حقیقت واحدی هستند و تفاوت ذاتی و اعتباری ندارند، حیثیت وجود فی‌نفسه اشیاء و حیثیت معلوم خداوند بودن آن‌ها هم یکی است و تغایر و تفاوتی بین آن‌ها وجود ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۳۸۳/۶). بنابراین فرق نهادن بین حیثیت وجودی کفر و حیثیت کفر بودنش درست نخواهد بود. ملاصدرا در ادامه با ارائه مثال،

به توضیح بیشتر دیدگاه خود می‌پردازد: هنگامی که به کفر یا سیاهی صورت کسی حکم می‌کنیم، در نفس ما صورتی از کفر و سیاهی به وجود می‌آید. اما وجود این صورت، باعث سیاه شدن یا کافر شدن نفس نمی‌گردد؛ زیرا صورت کفر در ذهن، همان کفر مذموم نیست و صورت سیاهی نیز مانند سیاهی عینی نیست. در این مقام نیز مسئله به همین شکل است؛ یعنی وجود علمی شرور و امور قبیح که در علم الهی قرار دارد، شر و بدی نیست، بر خلاف وجود عینی آن‌ها (همان). بنابراین همچنان تفکیک قضا و مقضی می‌تواند راهگشا باشد و چالش را برطرف کند. ملاصدرا برای اثبات اینکه مبادی شرور و امور قبیح و ناپسندی که در عالم ماده وجود دارند، خود شر نیستند، به دیدگاه عرفا در باب اسمای الهی استناد می‌کند. در عرفان، اسمای الهی اسباب و علت وجود موجودات متناسب با خود هستند (پارسا، ۱۳۶۶: ۲۲-۴۷؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۳۰۸/۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۲). بنابراین اسمای جلالیه قهریه همچون منتقم، جبار و قهار، سبب ظهور شرور و امور قبیحی مانند کافران، شیاطین، فاسقان و درکات جهنم و اهل آن می‌باشند؛ همچنان که اسمای جمالیه مانند رحمان، رحیم، رؤف و لطیف، مبادی وجودی خیراتی مانند پیامبران، اولیاء و مؤمنان و طبقات بهشت و بهشتیان می‌باشند. به گفته ملاصدرا، حتی شیطان لعین مخلوق اسم مظل الهی است. امور متضاد و دشمنی‌ها و درگیری‌های عالم کثرات مادی، همه امور متوافق و سازگار در عالم وحدت جمعیه هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶/۳۸۴). بنابراین با فرق نهادن بین قضا و مقضی چالش بر طرف خواهد شد.

۲. تفکیک ذاتی و عرضی در نحوه وجود

با توجه به اشکالات وارد بر این پاسخ (که خواهد آمد) و گرایش ملاصدرا به اعتباری دانستن تفاوت قضا و مقضی، شبهه همچنان وارد خواهد بود. از این رو، او پاسخی دیگر را به این بیان مطرح می‌کند:

«حق آن است که بین قضای بالذات و قضای بالعرض فرق نهیم. آنچه به آن امر شده‌ایم، رضایت به قضای بالذات که تماماً خیر است، می‌باشد و آنچه از آن نهی شده‌ایم، رضایت به قضای بالعرض یا همان شروری است که لازمه خیرات‌اند و به صورت ملازمه با آن‌ها وجود یافته‌اند» (همو، ۱۴۲۲: ۴۰۳-۴۰۴؛ همو، ۱۳۷۵: ۱۷۸).

در این پاسخ، بین دو نحوه وجودی بالذات و بالعرض فرق نهاده شده است. در فلسفه بالذات به یک معنا یعنی نفی حیثیت تقییدی از موصوف در یک اتصاف به گونه‌ای که وصف برای موصوف حقیقی باشد نه مجازی، و بالعرض به معنای اثبات حیثیت تقییدیه برای موضوع در پذیرش یک وصف است (فضلی و اکبریان، ۱۳۹۶: ۹). به عبارت دیگر بالذات آن است که موضوع، مصداق ذاتی محمول است و حد محمول بر او صادق است و در واقع محمول از مرتبه ذات موضوع انتزاع می‌شود و بالعرض آن است که موضوع مصداق بالعرض محمول است و حد محمول بر او صادق نیست و آثارش هم بر محمول حمل نمی‌شود (مطهری، ۱۳۸۹: ۲۲۶/۵). استاد مطهری در بیانی دیگر، بالذات را به معنای آنچه خودش واقعیت است و بالعرض را به معنای اعتباری و نسبی (همان: ۵۴۷/۸) یا وصف شیء به حال متعلق آن دانسته است (همان: ۲۳۶/۱۰). البته این معانی مجازی، درجات مختلفی دارند. برخی برای همه قابل فهم‌اند و به اصطلاح عرفی‌اند و برخی نیز بسیار دقیق‌اند و فهم آن‌ها نیازمند دقت‌های عقلی بیشتری است. با توجه به آنچه گفته شد، این گونه از شرور به صورت بالذات و حقیقی خیرند و به صورت بالعرض شرّند. یعنی شر بودنشان مجازی و اعتباری است. آنچه رضایت به آن لازم است، وجود بالذات این موجودات است که حقیقی است و در قضای الهی نیز آمده است. از این جهت شر هم نیستند. اما جهت شرّیت، عرضی یا مجازی و اعتباری است و در قضای الهی نیامده تا بخواهد متعلق رضایت یا عدم رضایت قرار بگیرد. شبهه هنگامی به وجود می‌آید که شر وجود حقیقی داشته باشد، اما اگر وجود شر مجازی باشد، شبهه‌ای به وجود نخواهد آمد. آنچه وجودی است، شر بالعرض است که حقیقتاً و بالذات شر نیست و شر بودنش مجازی و اعتباری است. این ویژگی باعث می‌شود تا شر بودن، امری نسبی باشد. ملاصدرا تمام مصادیق این نوع شر را (افعال و اخلاق مذموم و آلام و اوجاع) به همین صورت تبیین کرده و بر آن است که این امور فی ذاته شر نیستند، بلکه خیرات وجودی‌اند که در شرایطی برای آن‌ها عنوان شر اعتبار شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۶۲/۷).

بر اساس این دیدگاه، گناهان اعم از اعتقادی، اخلاقی و افعالی، عدمی‌اند و در واقع تحقق ندارند. ملاصدرا دلیل مذموم بودن غیبت و زنا (و دیگر قبایح و معاصی) را

مخالفت امر و ترک طاعت دانسته که امری عدمی است (همان: ۱۰۴/۷). علامه طباطبایی در تأیید این دیدگاه می‌گوید که حیثیت معصیت در افعال جهات عدمی است؛ زیرا در مقابل هر معصیت، فعلی همانند که معصیت نیست، قرار می‌گیرد؛ مانند زنا و نکاح، خوردن مال حرام و مال حلال. آنچه باعث معصیت شدن فعل گردیده، جهت مخالفت و ترک است که معانی عدمی هستند. این‌ها وجود واقعی ندارند، بلکه وجود عنوانی به عنوان گناه خاص دارند (همان: پاورقی ۱). ملاصدرا برای اثبات نظر خود به آیات قرآن نیز استناد کرده است (همان: ۱۵۸/۱). با این تفکیک شبهه برطرف خواهد شد.

پیدا است که این پاسخ نیز بر بنیاد عدمی بودن شر استوار گردیده است. تفاوت آن با پاسخ نخست در مصادیق این نوع شر است که ظاهراً وجودی‌اند. از این رو از گذر تفکیک یاد شده، هم وجودی بودن این مصادیق انکار نمی‌گردد و هم تبیین پذیرفتنی برای عدمی دانستن جنبه شرّیت آن‌ها ارائه می‌شود. تلاش ملاصدرا در اثبات عدمی بودن همه انواع شرور به همین جا پایان نمی‌یابد و او الم را که به عنوان نقضی بر قاعده عدمی بودن شرور شناخته می‌شد، نیز عدمی دانسته است. به باور او الم، ادراک حضوری منافی عدمی یعنی تفرق اتصال است. در ادراک حضوری، علم عین معلوم است. این گرچه نوعی ادراک است، ولی از افراد عدم است که در این صورت شر خواهد بود. البته این عدم، ثبوتی به مانند عدم‌های ملکه و امکان دارد و عدم محض نیست. از آنجا که وجود هر پدیده‌ای عین ماهیت آن است، وجود این گونه از عدم نیز عین آن عدم است. بنابراین در اینجا وجود عین تفرق، انفصال و فساد است که همه عدمی‌اند. در این صورت، ادراک متعلق به آن هم امری عدمی خواهد بود. بنابراین الم که شر بالذات است، از افراد عدم خواهد بود و قاعده حکما نیز نقض نخواهد شد. با توجه به ساری بودن قوای نفس در بدن، نفس از آنچه بر بدن وارد می‌شود، منفعل می‌شود. وقتی بدن به دلیل تفرق اتصال آزار می‌بیند، در واقع عدمی شدن خود را درک می‌کند که بسیار درناک است. نفس هم به خاطر اتحادی که با بدن دارد، این درد را هرچند با شدت کمتر احساس می‌کند (همان: ۶۷-۶۵/۷). به این ترتیب، شبهه در مورد الم نیز برطرف خواهد شد.

۳. تفکیک بین جنبه وجودی و ماهوی و تأکید بر حاکمیت نگرش وجودمحور یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه ملاصدرا را می‌توان برجسته‌سازی نگرش وجودمحور دانست. معنا و اطلاق مورد نظر از وجود در اینجا مرتبه لابشرط است که از آن با عنوان لابشرط قسمی یا وجود منبسط (همان: ۳۱۰/۲-۳۱۱) نیز یاد می‌شود. در این مرتبه، حقیقت وجود بدون هر گونه قیدی حتی اطلاق لحاظ می‌شود و به معنای هویت ساری در جمیع موجودات است. این وجود، اصل عالم است و در عین وحدتی که دارد، متعدد به تعدد موجودات است؛ با قدیم قدیم است و با حادث حادث است؛ با معقول معقول است و با محسوس محسوس است، و چون این گونه است، توهم می‌شود که کلی باشد، در حالی که کلی نیست. عبارات از بیان چگونگی بسط آن بر ماهیات و اشمالش بر موجودات ناتوان است. به همین دلیل فقط باید به شیوه تمثیل و تشبیه از آن سخن گفت. نسبت این وجود به موجودات از سویی مانند نسبت هیولای اولی به اجسام است و از سوی دیگر مانند نسبت کلی طبیعی به جنس‌الاجناس و نوع‌الانواع است. البته تشبیه از جهتی ما را به معنای اصلی نزدیک و از جهاتی دور می‌کند (همان: ۳۲۸/۲). ملاصدرا همچنین تصریح می‌کند که وجود همان خیر است و خیر همان وجود است (همان: ۲۲/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ب: ۱۹۷). با در نظر گرفتن این معنا می‌توان گفت که هیچ شری در هستی وجود ندارد.

ملاصدرا تأکید می‌کند که در عوالم و نشئات وجود، هیچ کاستی و شری یافت نمی‌شود و فقط محجوبان از دیدن حقایق فکر می‌کنند که شری واقع شده است. وقتی از اشتباهات وهم خلاصی می‌یابند و ادراک عقلی صحیح پیدا می‌کنند، همه چیز را در نهایت حسن و نکویی می‌بینند (همو، ۱۳۷۵: ۲۵۹). در این نگرش، جز وجود چیزی دیده نمی‌شود و ماهیات حدود وجود، و علمی دانسته می‌شوند. بنابراین موجودی به نام شر وجود ندارد تا سبب ایجاد شبهه مورد بحث گردد. در این دیدگاه، دو اصل اصالت و وحدت وجود نقش کلیدی دارند. از این رو آن را باید از جمله دیدگاه‌های نزدیک به عرفان (مراحل نهایی حکمت متعالیه) ملاصدرا دانست. به همین دلیل است که او این دیدگاه را از آن راسخان در علم دانسته و تأکید می‌کند که در این نگرش، همه چیز مخلوق خداوند است و هر فعلی فعل اوست و هر حکمی حکم الهی است. وجود در

همه مراتب خیر است و شرور اعدام هستند و ماهیات هم وجود ندارند. باید دقت نمود که عدمی دانستن ماهیات در نگرش وجودی است و نه انکار وجود عرضی و تبعی ماهیت؛ یعنی تا هنگامی که با این نگرش بنگریم، ماهیت وجود ندارد. ملاصدرا برای توضیح بیشتر، مثال جالبی را به کار می‌گیرد. او می‌گوید سگ نجس است، ولی وجود افاضه شده از خداوندش پاک است. در واقع سگ از جهت ماهیت نجس است. با حاکمیت نگرش وجودی جنبه ماهوی سگ دیگر لحاظ نخواهد شد. به همین صورت، هر موجود و اثر وجودی از جهت وجود بودنش خیر محض و حسن است و هیچ شر و قبحی در او نیست (همان: ۲۷۶). از دیدگاه ملاصدرا آیات شریفه «مَاتَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» (ملک / ۳) و «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده / ۷) بر این حقیقت دلالت دارند (همو، بی‌تا: ۳۵) با حاکمیت این نگرش شبهه دفع خواهد شد.

بررسی پاسخ‌های صدرالمتألهین

ملاصدرا دو قسم نخست شر یعنی شر محض و شر بالذات را عدمی دانسته بود و از این راه، شبهه را در مورد آن‌ها دفع کرده بود. این پاسخ در صورتی شبهه را برطرف می‌کند که عدمی بودن این شرور ثابت گردد. ملاصدرا برای اثبات عدمی بودن شر، این برهان را اقامه کرده بود:

«اگر شر امری وجودی باشد، شر غیر شر می‌شود. تالی باطل است و مقدم نیز مانند آن باطل خواهد بود (همو، ۱۳۶۸: ۶۰/۷).

اما نقدهای متعددی بر این برهان وارد شده است. مهم‌ترین نقد، مصادره به مطلوب بودن آن است. این برهان برای اثبات عدمی بودن شر اقامه شده، در حالی که عدمی بودن شر پیش فرض آن است. تالی در این قضیه آن است که شر غیر شر شود و به عبارت دیگر، موجودی مقتضی عدم خود باشد. این تالی مبتنی بر این پیش فرض است که شر عدمی است؛ والا اگر شر عدمی نباشد، چنین محذوری پیش نمی‌آید. چنان که پیدا است، نتیجه برهان همان پیش فرضی است که ثابت انگاشته شده است و این یعنی مصادره به مطلوب. در این صورت، شبهه مورد بحث وارد خواهد بود. البته اگر برهان او را از نوع خلف بدانیم و به معنای خیر و شر و ملاک آن‌ها توجه کنیم و مساوقت خیر و وجود را

نیز در نظر بگیریم، شبهه مصادره به مطلوب وارد نخواهد بود؛ هرچند ملاصدرا چنین نکرده است. در عین حال با پذیرش اینکه ابطال دلیل الزاماً به معنای ابطال مدعا نیست و توجه به اینکه ملاصدرا عدمی بودن این نوع شر را بدیهی دانسته است و در نظر گرفتن این نکته مهم که عدمی دانستن این نوع شر، مشکلات و محذورات کمتری نسبت به وجودی دانستن آن دارد، می‌توان این پاسخ را برطرف‌کننده شبهه دانست.

شبهه اما در شرور بالعرض، نمود بیشتری داشته و ملاصدرا حجم بیشتری از بحث را به آن اختصاص داده است. او سه پاسخ ارائه کرده بود.

در پاسخ نخست با فرق نهادن بین قضا و مقضی، موضوع رضایت و عدم رضایت را متفاوت دانسته و از این راه چالش را برطرف ساخته است. او قضا را صورت علمی هر موجود در علم الهی می‌داند که عاری از هر گونه شر و عدم است و رضایت به آن لازم می‌باشد، و مقضی را وجود خلقی هر موجود دانسته که در آن شر و نیستی معنا می‌یابد و رضایت به آن لازم نیست. دیدگاه ملاصدرا را می‌توان همان دیدگاه فخر رازی دانست که در بستری متفاوت و مبتنی بر مبانی حکمت متعالیه و با ادبیات آن ارائه گردیده است. او خود به این مشابهت توجه داشته و نقد خواجه طوسی بر فخر رازی را که گویی دامنگیر دیدگاه خویش می‌دانسته، پاسخ داده است (همان: ۳۸۳/۶). خواجه طوسی تفکیک فخر رازی میان قضا و مقضی را صحیح نمی‌داند و تمایز بین لحاظ وجودی و عدمی کفر را پاسخ صحیح معرفی می‌کند (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۳۳۵). به نظر می‌رسد اشکال خواجه بر ملاصدرا هم که بر تفاوت قضا و مقضی تأکید دارد، وارد است و پاسخ ملاصدرا هم آن را برطرف نمی‌کند؛ زیرا اولاً از دیدگاه او قضای الهی از قبیل صفات نیست، در حالی که قضا را به هر معنایی که بدانیم، از صفات الهی خواهد بود. اگر قضا به علم ذاتی تفسیر شود، از اوصاف ذاتی خواهد بود و اگر از آن به امری وجودی از حیث نسبت آن با خداوند متعال تعبیر کنیم که مصداق حکم یا عنوان قضاست، از صفات فعل خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۳۸۳/۶، تعلیقه ۱). ثانیاً اینکه گفته شود هر جهت وجودی در این عالم بعینه همان حیثیت معلومیت آن برای خداوند است و نمی‌توان بین جهت وجودی یک موجود و جهت معلومیت آن برای خداوند فرق نهاد، در واقع تأیید دیدگاه خواجه طوسی و ناقض دیدگاه ملاصدرا می‌باشد؛ زیرا

خواجه طوسی بر اتحاد وجودی قضا و مقضی تأکید دارد و اصل ایراد او بر فخر رازی ناظر به لحاظ تفاوت وجودی قضا و مقضی است. باید توجه داشت که تفاوت مورد نظر خواجه طوسی، تفاوت وجودی نیست، بلکه تفاوتی اعتباری و نسبی است و گرنه از حیث وجودی بنا بر دیدگاه وی، هیچ شری وجود ندارد. علامه طباطبایی این اشکال را متوجه ملاصدرا دانسته است و در دفاع از خواجه طوسی می‌گوید: ظاهراً مراد خواجه طوسی از «حیث کفر بودن» کفر در برابر «حیث وجودی» که قضای الهی است، آن است که اوصاف و افعال وجودی مانند کفر، با عناوینی که منسوب به موضوعاتشان می‌باشند، به خداوند نسبت داده نمی‌شوند و از اوصاف خداوند به شمار نمی‌روند؛ برای مثال، حرارت آتش و سردی برف از جهت اینکه یک امر وجودی هستند، به خداوند نسبت داده می‌شوند و خداوند هم موجب آنهاست؛ اما به عنوان حرارتی که صفت آتش است یا برودتی که صفت برف است، به خداوند نسبت داده نمی‌شوند و از این رو، خداوند متصف به چنین گرمی و سردی نمی‌شود (همان: تعلیقه ۲). این مطلب درباره وجود کفر و لحاظ وصفی آن نیز صدق می‌کند.

ملاصدرا برای توضیح دیدگاهش، از دو نوع تشبیه کمک گرفته بود: نخست وجود صورت کفر و سیاهی در نفس است که به گفته او باعث کفر و سیاهی نفس نمی‌شوند، و دیگر اسماء جمال و جلال و جایگاه ایجاد آن‌ها نسبت به موجودات عالم ماده. از این مثال چنین برمی‌آید که وجود علمی موجودات در علم الهی که همان قضای باری تعالی است، با وجود عینی آن‌ها تفاوت دارد؛ یعنی موجود عینی وقتی علمی می‌شود، دیگر ویژگی‌های زمان عینی بودن را نخواهد داشت. وجه شباهت این مثال و علم الهی در چیست؟ آیا صورت علمی در نفس با صورت علمی در علم خداوند شباهت دارد؟ صورت علمی نفس، از قبیل علم حصولی است و تابع وجود عینی است؛ در حالی که وجود علمی، حضوری و متبوع وجود عینی موجودات است. در حضور صورت در نفس، بین صورت ذهنی و وجود خارجی تفاوت وجود دارد و آن دو اتحاد وجودی ندارند؛ در حالی که در وجود علمی، آن‌ها اتحاد وجودی دارند و تفاوتشان در قالب مراتب وجودی، حقیقت و رقیقت، ظهورهای مختلف و یا مانند آن تعبیر می‌شود. البته اگر مراد از صورت علمی در مثال ملاصدرا فقط لفظ کفر و سیاهی باشد، تفاوت آن با

وجود علمی در علم باری تعالی آشکار است و قیاس آن‌ها با یکدیگر روا نخواهد بود و تفاوت قضا و مقضی نیز به اعتباریات تحویل خواهد رفت که همان سخن خواجه طوسی است و ملاصدرا خود نیز به آن اعتراف کرده است.

در مورد تمثیل به اسماء جلالیه نیز می‌توان پرسید که چگونه ممکن است آنچه مبدأ ظهور شرور و امور قبیح است، هیچ جهت شری نداشته باشد؟ آیا ممکن است شر از موجودی که سراسر خیر است، به وجود آید؟ آیا می‌توان پذیرفت که موجودی علت ایجادکننده موجودی باشد، ولی علت ایجادکننده افعال و پیامدهای وجودی او نباشد؟ چنان که پیدا است، این مشکل تنها در سطح علت‌هایی مانند اسماء الهی مطرح نیست، بلکه درباره علة‌العلل نیز مطرح می‌باشد. با تصور چنین دوگانگی نمی‌توان این مشکل را برطرف کرد. بنابراین یا باید وجود هر گونه شر و نقص را در ناحیه معلول‌ها انکار کنیم و یا وجود شر و نقص در ناحیه علل را بپذیریم. با توجه به دلایل معتبر و متعدد عقلی و نقلی، هیچ نقص و شری در ناحیه علل عالیه و علة‌العلل وجود ندارد. از این رو باید بگوییم که هیچ نقص و شری در ناحیه معلول‌ها هم وجود ندارد. اما از آنجا که در ظاهر، وجود شر و نقص در معلول‌های جهان طبیعت انکارناپذیر است، می‌باید راه حل دیگری ارائه گردد. از این رو ملاصدرا در صدد ارائه پاسخ‌های دیگر برآمده است.

صدرالمآلهین در پاسخ دوم با تأکید بر بالعرض دانستن شرور، در پی اثبات عدمی بودن این شرور است. اگر مراد از وجود بالعرض، وجود تبعی باشد، شرور وجودی خواهند بود که در این صورت نمی‌توان گفت در قضای الهی نیامده‌اند و شبهه برطرف نخواهد شد. اما اگر بالعرض را به معنای مجازی و اعتباری بدانیم، می‌توان این عناوین را از جمله معقولات ثانیه فلسفی دانست که وجود حقیقی ندارند و از این جهت در قضای الهی نیامده‌اند. در آثار ملاصدرا شواهدی بر اراده هر دو معنا وجود دارد. پذیرش معنای نخست تنها برطرف‌کننده شبهه ثنویت است و شبهه مورد بحث را پاسخ نمی‌دهد. ولی بالعرض به معنای دوم در صورت پذیرش لوازم آن می‌تواند شبهه را دفع کند. به گمان نگارنده، اعتباری دانستن گناهان و عدمی دانستن امور اعتباری، مهم‌ترین لوازم این پاسخ است که در صورت پذیرفتن آن‌ها شبهه همچنان وارد خواهد بود. ملاصدرا لازمه نخست را پذیرفته است. او گناه (اعم از اعتقادی، اخلاقی و عملی) را

با توجه به هیئت و جلوه دنیایی‌اش اعتباری می‌داند و بین گناهان و امور غیر گناه به ظاهر همانند، تفاوتی قائل نیست. شواهدی در آثار او نشان‌دهنده این مطلب است:

نخست اینکه از دیدگاه ملاصدرا مخالفت امر و ترک طاعت، علت گناه شدن یک فعل است (همان: ۱۰۴/۷). علامه نیز ضمن تأیید دیدگاه ملاصدرا تأکید می‌کند که گناهان وجود واقعی ندارند، بلکه با عنوان گناهی خاص موجود هستند (همان: تعلیقه ۱).

شاهد دیگر، توضیح ملاصدرا درباره تعیین محل آلام و عقوبات است. به باور او، اعضا و جوارح (جسمانی) نه تنها موضع آلام و عقوبات نیستند، بلکه از عقوبات و آلام که بر آنها وارد می‌شود، کامل می‌گردند؛ زیرا هر چه بر جسم وارد می‌شود، کمال دومی برای او به شمار می‌رود. آلام و عقوبات که از جنس ادراک‌اند، بر نفس حیوانی وارد می‌آیند (همان: ۳۶۹/۹). از این سخن می‌توان برداشت کرد که ملاک گناه، شکل ظاهری فعل نیست، بلکه انگیزه فاعل است که به نفس او مربوط می‌شود و امری ادراکی است. نتیجه افعال هم در قالب نعمت یا عذاب بر نفس فاعل وارد می‌آید. به همین دلیل است که ترک واجبات و انجام محرمات به صورت خطایی یا از روی فراموشی، گناه به شمار نمی‌رود. ملاصدرا در بحث از گناهان نفس و خواطر ذهنی، آن‌ها را به چهار قسم تقسیم می‌کند: خاطر (حدیث نفس)، میل، اعتقاد و هم (همو، ۱۳۶۳: ب: ۲۱۵). برای خاطر و میل تا زمانی که به فعل منجر نشوند، گناهی نوشته نمی‌شود؛ زیرا از اختیار انسان خارج‌اند و تکلیف دایرمدار اختیار است. قسم سوم یعنی اعتقاد نیز اگر اختیاری باشد، گناه است و مؤاخذه در پی دارد. در قسم چهارم یعنی هم، اگر گناه را عملاً انجام ندهد و از تصمیمش نیز به خاطر رعایت اوامر و نواهی الهی پشیمان شود، برایش حسنه در نظر گرفته می‌شود که می‌تواند سیئه همش را از بین ببرد. اما اگر به خاطر عروض عذر انجام نداده باشد، برایش گناه نوشته خواهد شد. ملاصدرا برای تأیید دیدگاه خود به آیات و روایات نیز استناد می‌کند؛ مانند: «مردمان بر نیاتشان محشور می‌شوند» (کلینی، ۱۳۶۵: ۲۰/۵) یا «نصیب هر کس چیزی است که در نیت دارد» (طوسی، ۱۴۰۷: ۱۸۶/۴).

از نظر او قلب، فاعل بسیاری از گناهان است؛ از این رو سزاوارتر به مؤاخذه نیز می‌باشد. بر اساس آیه شریفه ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى﴾ (حج/ ۳۷)، آنچه اصل است، قلب و افعال اوست. او در تکمیل دیدگاهش به مثال‌هایی از مسائل فقهی

نیز اشاره می‌کند؛ مانند اینکه اگر کسی گمان کند وضو دارد و نماز بخواند و بعد بفهمد وضو نداشته، ثواب برده است، یا اگر گمان کرد زنی که بر فراشش آرمیده، همسر اوست و با او همبستر شود و سپس بفهمد که همسرش نبوده، گناهی مرتکب نشده است؛ در حالی که در عکس این مطلب، گناهکار به شمار می‌رود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳ ب: ۲۱۶، ۲۱۷). شاهد دیگر، تبیین منشأ ثواب و عقاب ابدی پس از مرگ است که ملاصدرا افعال را به خاطر زوالشان علت آن نمی‌داند (همان: ۶۴۸). موارد دیگری نیز در تأیید این دیدگاه قابل اشاره است (همو، ۱۳۵۴: ۳۳۸-۴۶۳). این سخنان با صراحت دلالت بر آن دارد که هیئت این جهانی گناه با افعال غیر گناه مشابه، از نظر وجودی تفاوتی ندارند و از این جهت باید اطلاق گناه بر این افعال را به اعتبار انگیزه و نیت فاعل دانست. اما می‌توان پرسید که انگیزه فاعل، امری وجودی است یا عدمی؟ چنان که اشاره شد، علامه طباطبایی گناه را مخالفت با امر و ترک طاعت تعریف کرده و از این جهت آن را امری عدمی دانسته است (طباطبایی، ۱۳۶۸: ۱۰۴/۷، تعلیقه ۱). اما حتی طبق مثال‌های ایشان باید گفت که مخالفت و ترک، فقط انجام ندادن یک عمل نیست، بلکه گاهی مخالفت در عمل کردن است و همراه آن‌ها انگیزه و قصد که وجودی است نیز وجود دارد؛ از این رو مشکل همچنان باقی خواهد بود. در پاسخ باید گفت که ملاصدرا انگیزه گناه را وجودی دانسته، ولی آن را شر و مذموم نمی‌داند. او تصریح می‌کند که اگر این انگیزه‌ها را صرف نظر از نتیجه آن‌ها در نظر بگیریم و فقط آن‌ها را به عنوان موجودی از موجودات در نظر آوریم، خیر هستند. این انگیزه‌ها برای انسان با اعتبار و لحاظ قوای حیوانی اش شر به شمار می‌روند؛ زیرا انفعال نفس (عالی) از بدن (سافل) برای او شقاوت به شمار می‌رود. اما اگر جزء اشرف انسانی را در نظر بگیریم، این انگیزه‌ها برای آن نه تنها شر و مذموم نیستند که خیر و ممدوح نیز خواهند بود. در این صورت شهوت و غضب، قوای جبلی و ذاتی نفس هستند که ذیل صفات فرشتگان مقرب و مهیمن و قاهر الهی قرار می‌گیرند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۰۵/۷). با لحاظ این توضیحات، شبهه یادشده برطرف می‌گردد. اما چنان که پیداست، اعتباری در این معنا وجودی فراتر از ذهنی صرف دارد. به همین دلیل گویا ملاصدرا لازمه دوم را نپذیرفته است. دلیل آن نیز ارائه پاسخ سوم از سوی اوست. پاسخ سوم ملاصدرا، بر دو اصل اصالت و وحدت وجود استوار شده است. از

سخنان ملاصدرا برای هر یک از اصالت و وحدت حداقل دو تفسیر قابل برداشت است. اصالت در یک تفسیر به معنای تحقق داشتن و بودن در خارج است. در این صورت وقتی گفته می‌شود که اصالت از آن وجود است، یعنی آنچه در خارج از ذهن یافت می‌شود، فقط وجود است و به عبارت دیگر، هر آنچه هست مصداق وجود است. با این توصیف، اعتباری چیزی است که در خارج هیچ وجودی ندارد و تنها یک لحاظ ذهنی است (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۹۶/۶). در این معنا، ماهیت وجود خارجی ندارد و به حدّ وجود تحویل می‌رود. چنان که ملاصدرا هم خود تصریح می‌کند که ماهیات رائحه وجود را استشمام نکرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸: ۴۹/۱) و به حسب ذاتشان، اعتبارات و مفهوماتی هستند که ذهن آن‌ها را از موجودات انتزاع می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ب: ۲۳۴-۲۳۵). اصالت در تفسیر دیگر به معنای بالذات و اعتباری به معنای بودن بالعرض است. از این رو هنگامی که گفته می‌شود وجود اصالت دارد و ماهیت اعتباری است، به این معنا خواهد بود که وجود در یکی بالذات و در دیگری بالعرض و تبعی است. ملاصدرا در آثار متعدد خود به این مسئله پرداخته است (همو، ۱۳۶۸: ۳۹/۱ و ۴۹، ۲۷۷/۳؛ همو، ۱۳۶۳: الف: ۵۵). وحدت نیز در یک تفسیر به معنای وحدت تشکیکی است که بر اساس آن، وجود حقیقتی یکپارچه و دارای مراتب است. مرتبهٔ اعلای آن، حقیقت وجود یا واجب‌الوجود است و دیگر موجودات در مراتب فروتر قرار می‌گیرند. در تفسیر دوم اما مراد، وحدت شخصی است. در این تفسیر، ملاصدرا به جای مرتبه از واژه «ظهور» استفاده می‌کند: «لازم است بدانیم که اگر ما از مراتب متکثر وجود سخن گفتیم، در مقام بحث و تعلیم بوده است و البته منافاتی با غرض اصلی ما هم ندارد. آنچه ما به دنبال آن هستیم، اثبات وحدت وجود و موجود ذاتاً و حقیقتاً است. دیدگاهی که از آن اولیاء و عارفان است و برهان قطعی اقامه خواهیم کرد بر اینکه وجودها گرچه متکثر و متمایزند، اما همه از مراتب تعینات حق اول و از ظهورات نور او و شئون ذات او هستند و هیچ نوع وجود مستقل و جدای از وجود حق تعالی ندارند» (همو، ۱۳۶۸: ۷۱/۱).

ملاصدرا برای تبیین دقیق‌تر این واقعیت از تمثیل نور استفاده کرده است. کسی که نور را حقیقت واحد دارای مراتب مشککهٔ ضعیف و قوی می‌یابد، نسبت به آن کس که نور را مختص به خورشیدی می‌داند که نور آسمان‌ها و زمین از اوست و دیگر اشیاء

را ارائه‌دهنده و منعکس‌کننده همان نور واحد می‌یابد، بدون اینکه خود دارای نور باشند، در درجه پایین‌تری از درک وحدت قرار می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۴۷۶/۱-۴۷۸). شبهه یادشده در صورت پذیرش تفسیر نخست اصالت و تفسیر دوم وحدت وجود برطرف می‌گردد. باید دقت نمود که در این پاسخ، وجود ماهیات به عنوان یک موجود انکار نشده است، بلکه شر بودن آن‌ها انکار گردیده است. در واقع سخن در این است که باید نگرش خود را به هستی تغییر دهیم. اگر همه ممکنات، آیت و نشان‌دهنده حقیقت هستی باشند، دیگر نمی‌توان از شر بودن آن‌ها سخن گفت. آن‌ها چیزی از خود ندارند و هر چه هست، همان حیثیت مظهریت است. ملاصدرا به مانند عرفا در توضیح این حقیقت از تعبیر آینه نیز استفاده کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۵۸). آئینه عرفانی بر خلاف آئینه عرفی، وجودی جدا از تصویری که باز می‌نماید، ندارد. به عبارت دیگر، آینه عرفانی خود موجود ممکن است که به نوبه خود بازنما و مظهر حقیقت وجود است. از آنجا که حقیقت وجود خیر محض است، مظاهر و آئینه‌ها نیز جز خیر نخواهند بود. در این نگرش هیچ موجودی با دیگری سنجیده نمی‌شود و همه در اینکه مظهر وجودند، همانند هستند. چنان که پیداست، نقش اصلی در این پاسخ، بر عهده تفسیر خاصی است که از وحدت شخصی وجود ارائه شده است.

نتیجه‌گیری

مسئله شر و شبهه ناسازگاری رضایت به قضای الهی و رضایت به شرور به ویژه شرور اخلاقی، یکی از روشن‌ترین مواضعی است که می‌توان در آن سطوح مختلف، اندیشه‌های ملاصدرا را مشاهده نمود. او در پاسخ به این مسئله، سه مرتبه از پاسخ‌ها را به کار گرفته است: پاسخ با صبغه و پیشینه کلامی، پاسخ با صبغه فلسفه مشاء و پاسخ مخصوص خود بر اساس مبانی حکمت متعالیه. در این پاسخ، مشکل شرور به شکل بنیادین حل می‌شود؛ زیرا در این نگرش، چیزی به نام شر وجود ندارد. حکمت متعالیه را به توجه به دیدگاه‌های اختصاصی صدرالمتألهین می‌توان عرفان فلسفی دانست؛ نگرشی که با به خدمت گرفتن نکات قوت عرفان و فلسفه، همواره پاسخ‌هایی با رخنه‌های کمتر و کامیابی بیشتر در حل شبهات و مسائل ارائه کرده است.

کتاب‌شناسی

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، رسائل ابن سینا، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۲. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقیق میرجلال‌الدین محدث ارموی، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ق.
۳. پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تحقیق جلیل مسگرنژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ ش.
۴. تیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق و تصحیح سیدمهدی رجائی، چاپ دوم، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۶. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الفصول المهمة فی اصول الائمه (تکملة الوسائل)، تصحیح محمد بن محمد الحسین الفائینی، قم، مؤسسه معارف اسلامی امام رضا (علیه السلام)، ۱۳۷۶ ش.
۷. همو، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، مؤسسه آل‌البتین لاحیاء التراث، ۱۴۰۹ ق.
۸. همو، هدیة الامة الی احکام الائمة (علیهم السلام)، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۱۴ ق.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۱۰. خوارزمی، حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، تهران، مولی، ۱۳۶۸ ش.
۱۱. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، اسرار الحکم فی المفتتح والمختتم، مقدمه صدوقی، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش. (الف)
۱۴. همو، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار، بی‌تا.
۱۵. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۶. همو، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، کتاب فروشی مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۱۷. همو، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ ش. (ب)
۱۸. همو، المبدأ والمعاد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
۱۹. همو، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش. (الف)
۲۰. همو، المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة، تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. همو، شرح الهدیة الاتیریة، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
۲۲. همو، مجموعة الرسائل التسعة (رسائل آخوند ملاصدرا)، قم، مکتبه المصطفوی، ۱۳۰۲ ق.
۲۳. همو، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش. (ب)
۲۴. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، الاعتقادات، قم، کنگره جهانی هزاره شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق.
۲۵. همو، التوحید، تحقیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۹۸ ش.
۲۶. همو، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.

۲۷. همو، من لایحضره الفقیه، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۳ ق.
۲۸. طباطبایی، سید محمدحسین، تعلیقه بر اسفار، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، قم، کتاب فروشی مصطفوی، ۱۳۶۸ ش.
۲۹. طوسی، ابوجعفر محمد بن حسن، تهذیب الاحکام، تحقیق سیدحسن موسوی خراسان، چاپ چهارم، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۰. عبدالجبار معتزلی، قاضی ابوالحسن عبدالجبار بن احمد همدانی اسدآبادی، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، تحقیق جورج قنوتی، قاهره، الدار المصریة، ۱۹۶۲ م.
۳۱. فارابی، ابونصر محمد بن محمد بن طرخان، فصوص الحکم، تحقیق محمدحسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۴۰۵ ق.
۳۲. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، المحصل، قاهره، مکتبه دار التراث، ۱۴۱۱ ق.
۳۳. فضلی، علی و رضا اکبریان، «موجود بالذات و موجود بالعرض از نگاه صدرالمتألهین و حکیم اشراقی»، فصلنامه معرفت فلسفی، شماره ۵۷، پاییز ۱۳۹۶ ش.
۳۴. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ ق.
۳۵. کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، چاپ چهارم، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۳۶. لیبی واسطی، علی بن محمد، عیون الحکم و المواعظ و ذخیره المعتمد و الواعظ، تحقیق حسین حسینی بیرجندی، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش.
۳۷. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدرا، ۱۳۸۹ ش.
۳۹. میرداماد، میرمحمدباقر بن محمد حسینی استرآبادی، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.
۴۰. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، تلخیص المحصل، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.