



University of Tabriz-Iran
Quarterly Journal of
Philosophical Investigations
ISSN (print): 2251-7960 (online): 2423-4419
Vol. 12/ No. 23/ summer 2018

پژوهش‌های فلسفی
فصلنامه علمی-پژوهشی
سال ۱۲ / شماره ۲۳ / تابستان ۱۳۹۷

بررسی مسئله منطقی شر و استحکام انگاره نظام احسن ملاصدرا در برابر آن*

توکل کوهی گیگلو**

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اهر (نویسنده مسئول)

سید ابراهیم آقازاده***

استادیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تبریز

چکیده

مسئله شر بیش از آن که به وجه قرینه‌ای و با اتکا به برخی شرور گزارف و ظاهراً بی‌هدف یا انبوهی ناملازمات زندگی انسان، وجود خداوند و اوصاف کمالی او را به چالش کشد، در ساختاری منطقی، اعتقاد به خداوندی عالم، قادر و خیر محض را با وجود شرور در جهان هستی به طور منطقی ناسازگار می‌یابد. پیداست که اعتبار این استدلال منطقی در گرو صدق یا محتمل الصدق بودن گزاره الحاقی آن خواهد بود و این در حالی است که انگاره نظام احسن برآمده از علم عنایی خداوند از منظر فیلسوفانی چون ملاصدرا با عطف نظر به وجوهی چون تضاد و تراحم در جهان مادی، جزءنگری انسان این جهانی، نسبییت شرور، دخول بالعرض شر در قضای الهی و ... بر نادرستی این گزاره الحاقی پای می‌فشارد. مقاله پیش‌رو می‌کوشد تا با نگاهی دقیق به استدلال منطقی ملحدین و گزاره الحاقی مورد نظر آنان، دفاع ملاصدرا در برابر مسئله منطقی شر را مطرح و تاب و توان آن را بررسی کند.

واژگان کلیدی: مسئله منطقی شر، علم عنایی، نظام احسن، مسئله قرینه‌ای شر، گزاره الحاقی

تأیید نهایی: ۹۶/۱۲/۱۰

* تاریخ وصول: ۹۶/۹/۱۱

** E-mail: kohi.tavakkol@yahoo.com

*** E-mail: aghazadeh46@yahoo.com

۱. درآمد

دایره المعارف دین و اخلاق هستی‌نگر مدعی است که خیر عبارت از امری است که وقتی در حال رخ دادن است یا محتمل است که اتفاق بیفتد، از آن استقبال نموده و برای حصول یا حفظ آن تلاش کرده و آن را خوشایند خود می‌یابیم تبعاً شر نیز بر هر آنچه که غیر قابل تحمل و مورد کراهت باشد اطلاق می‌گردد. (Niven, 1908-1926: 318) تعارض و تفاوت قابل توجه چنین تعریف‌هایی از خیر و شر که آنها را منحصرأ مرادف با ارادت و کراهت شخص و متعلق امیال وی می‌انگارند با انگاره فیلسوفانی چون میرداماد و ملاصدرا که خیر را امری قلمداد می‌کنند که هر شی به آن شوق دارد و همه به وسیله آن سهم خود از کمال را به اتمام می‌رسانند و شر نیز متقابلاً عدم ذات شی و عدم کمالی از کمالات ویژه آن شیء می‌باشد (میرداماد، ۱۳۷۶: ۴۳۱-۴۳۰) ما را بر آن می‌دارد که با دست شستن از تعریف مفهومی، به بحث از تعریف مصداقی روی آوریم و با اتکا به فهم عرفی واحدی که انسان‌ها از شر دارند، اقسام شر را مشخص کنیم. مطابق یکی از مشهورترین اقوال تمامی شرور را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف. شرور اخلاقی (Moral evils): آن دسته از دردها، رنج‌ها و آسیب‌هایی اند که به طور مستقیم یا غیر مستقیم از اعمال سوء اختیاری انسان مانند ظلم، جنگ، توهین، سرقت، خشونت، تجاوز به عنف، تهمت، کلاهبرداری، سوء استفاده عاطفی و... نشأت می‌گیرند خواه این شرور از روی عمد صورت گرفته باشد و خواه در نتیجه غفلت و بی‌مبالاتی انسان‌ها پدید آمده باشد. آن چنان که شاهدیم این افعال ضد اخلاقی، ریشه در اراده و اختیار آدمی دارند، یعنی از آنجایی که انسان مختار است طبعاً قادر خواهد بود که گاه از این اختیار خود استفاده صحیح و بجا نموده و گاه نیز به شکل منفی بهره‌برداری نماید و دقیقاً به هنگام این بکارگیری ناشایست از اختیار است که شرور اخلاقی بروز و ظهور می‌یابد.

ب. شرور طبیعی (Natural evils): بخشی از شرورند که طبیعت (و نه اختیار انسان‌ها) بر آدمی یا حیوان تحمیل می‌نماید و در این بین همانند شرور اخلاقی هم شاهد دردهای فیزیکی و هم نظاره گر، رنج‌های روحی هستیم؛ و نیز این شر هم می‌تواند دامان انسان‌ها را بگیرد و هم اینکه حیوانات را آزرده سازد. درد و محنت ناشی از نقص‌های مادرزادی، بیماری، سیل، آتشفشان و... نمونه‌هایی از این شرورند که در آن‌ها بر خلاف دسته قبل، اختیار و اراده انسان‌ها هیچ نقشی ندارد.

البته آنچنان که خواهیم دید گرایش در فلسفه دین وجود دارد که مطابق آن تمام شرور طبیعی نیز ریشه در شرور اخلاقی و گناهان انسان دارند، به علاوه همان طور که فیلو نیز متذکر می‌گردد این تفاوت و تمایز میان شرور اخلاقی و طبیعی یک تمایز مطلق نیست و هر دو نوع بیان شده به طرق مختلفی با یکدیگر در ارتباطند (Niven, 1908-1926: 318). لایب‌نیتز در کتاب *تئودسیسه* خود علاوه بر دو نوع شر اخلاقی و طبیعی — که پیش از این توضیح داده شد — شکل دیگری از شرور یعنی «شر متافیزیکی» (Metaphysical evil) را مطرح می‌سازد، شر متافیزیکی عبارت است از محدودیت و کرانمندی که در هر موجود مادی و حتی مجرد غیر از حضرت حق وجود دارد. (Leibniz, 1966: 99)

به بیان مرسوم در فلسفه اسلامی، تمام موجودات غیر از خداوند دارای ماهیت یعنی حد وجودی هستند به نحوی که هیچ گاه نمی‌توانند فراتر از این حد وجودی خود باشند و البته پیداست که هر شی یا فردی حدود و ماهیتی خاص خود دارد، به طور مثال حدود وجودی یک لیوان کمتر از یک پارچ است اما در هر حال هر دو محدود به اندازه خاصی از گستره فضایی هستند، یعنی حجمی به خصوص را به خود اختصاص داده‌اند. گاه

نیز یک فعل ارادی انسان سبب رنج یا دردی در یک انسان یا حیوان می‌شود، به طور مثال هنگامی که فردی با ضربه اختیاری خود باعث بروز درد جسمانی در شخص دیگری می‌شود محققاً با دو شر توامان مواجهیم؛ شر اول که همان وارد کردن ضربه بود به آن جهت که با اختیار فرد صورت پذیرفته یک شر اخلاقی است اما پدید آمدن درد و رنج در جسم، برخاسته از طبیعت و ساختار خود بدن بوده و لذا یک شر طبیعی است که به مجموع این شرور، شر مرکب گفته می‌شود. (پترسون، ۱۳۸۳: ۱۷۸)

۲. مسئله شر

مسئله شر که از مباحث جاری حوزه‌هایی چون فلسفه، فلسفه فلسفه، فلسفه دین و کلام است، در مقابل برهان نظم، تأکید بر بی‌نظمی‌ها و اختلالات جهان مادی داشته و می‌کوشد تا به نوعی آن‌ها را دلیلی بر عدم وجود خدا به شمار آورد. چرا که وجود این دردها و رنج‌ها را با علم، توانمندی و خیرخواهی خداوند یا عدالت او در تعارض می‌بیند و گزاف نیست که به باور فیلسوفانی چون آلتون: «شر مسئله‌ای تهدیدکننده و ای بسا تهدیدکننده‌ترین مسئله در برابر ادیان توحیدی است» (Alston, 1998: 244). اما براهینی که در طول تاریخ با تمسک بر این شرور و نامالایمات علیه وجود خداوند اقامه شده را می‌توان در دو قالب کلی ارائه نمود:

۱.۲. مسئله منطقی شر (Logical Problem of evil)

مهم‌ترین شکل برهان شر در قالب مسئله منطقی شر بیان شده و آنچنان که خواهیم دید، می‌کوشد تا ناسازگاری منطقی میان برخی گزاره‌های الهیاتی درباره خداوند را با گزاره ناظر به وجود شر در عالم نشان دهد. این برهان در سده‌های اخیر نیز با شکل کامل‌تری از سوی برخی فیلسوفان و به خصوص هیوم و جی. ال. مکی مطرح شده است (Hume, 1779: 186-188; Mackie, 1986: 92-93) و چنان که می‌بینیم هیوم تأکید می‌کند «حتی وجود یک نمونه شر در عالم» با توجه به تعریفی که از خدا و صفات او داریم، وجود خداوند را کاملاً ناممکن خواهد ساخت. اما برهان یا همان مسئله منطقی شر را می‌توان به این شکل جمع‌بندی نمود که ما با دو مقدمه مواجهیم:

مقدمه اول. خدایی وجود دارد که قادر مطلق (Omnipotence)، عالم مطلق (Omniscience) و خیر (Good) محض است.

مقدمه دوم. شر وجود دارد.

به نظر برخی فیلسوفان، چون مکی، این دو مقوله ناسازگار (Inconsistent) هستند و از آنجا که وجود شرور در جهان امری بدیهی است، ناگزیر خواهیم بود که این صفات را برای خداوند منکر شده و از خدای مطلق و کاملی که معبود ادیان توحیدی است، دست بشوییم. به هر حال چون مقدمات مذکور در تعارض با یکدیگرند امکان پذیرش همزمان هر دوی آن‌ها وجود نخواهد داشت و لذا چاره‌ای جز نفی حداقل یکی از این مقدمات پیش رو نداریم. در این میان برخی منکر مقدمه دوم بوده‌اند. به طور مثال طبق آیین ودانتا در هندوئیسم، تمام شرور جهان، «مایا» یا توهم اند همچنان که به نظر خانم ماری بیکر ادی (Mary Baker Eddy) ماده و شر، یک باور دروغین و یک فریب محض است (Peterson, 1998: 6). اما با وجود آن که این واکنش را گاه در طول تاریخ شاهد بوده‌ایم، به نظر می‌رسد که وجود شرور آن چنان برای ما روشن و با زندگی ما عجین است، که نمی‌توان منکر آن شد، به همین خاطر است که رویکرد غالبتر به نفی مقدمه اول همت می‌گمارد و نتیجه آن برابر است با:

تقیض مقدمه اول: چنین نیست که خدایی وجود دارد که قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است به عبارت دیگر وجود خدایی با جمع هر سه صفت مذکور انکار می‌شود و خدایی حاصل می‌آید که یک، دو یا هر سه صفت فوق را فاقد است و بنابراین در مجموع، هفت حالت، محتمل خواهد بود. اما با دقت بیشتر آشکار می‌گردد که دو مقدمه مذکور در مسئله منطقی شر، ناسازگاری صریح و روشنی بایکدیگر ندارند.

دو مقدمه فرضی زیر را در نظر بگیرید:

مقدمه الف. A عدد زوج است.

مقدمه ب. A عدد زوج نیست.

همان طور که می‌بینیم دو گزاره فوق در تناقض با یکدیگرند و این ناسازگاری به راحتی قابل تشخیص است، به طوری که پذیرش هر کدام از آن‌ها مترادف با نفی بدون تردید دیگری خواهد بود یعنی یا انسان می‌پذیرد که «A» عدد زوج است و «A» عدد زوج نیست را انکار می‌کند و یا بر عکس، اما اینکه هر دو را با هم بپذیرد و یا حتی باهم نفی کند، غیر ممکن است. باز گردیم به دو مقدمه ۱ و ۲ که بر روی آن‌ها بحث می‌کردیم. در اینجا هم اگر با دو مقدمه دیگر مانند شر وجود دارد و شر وجود ندارد روبرو بودیم، مسلماً این دو غیر قابل جمع و نقیض یکدیگر بودند اما باید پذیرفت که دو مقدمه مساله منطقی شر چنین ناسازگاری آشکاری ندارند. ای بسا هم وجود شر در جهان اطرافمان و هم وجود خدایی با آن صفات کمالی هر دو قابل پذیرش باشد در چنین مواقعی برای کشف تناقض و ناسازگاری احتمالی میان دو قضیه از یک قضیه سوم کمک می‌گیریم. این گزاره سوم — که آن را از این پس گزاره الحاقی یا انضمامی می‌نامیم — قضیه صادق یا محتمل الصدقی است که می‌توان آن را به مجموعه قضایای قبل افزود. در صورتی که گزاره‌های گذشته ناسازگار باشند، ترکیب این قضیه الحاقی با یکی از آن‌ها تولید یک گزاره جدید می‌کند که در تناقض با قضیه دیگر خواهد بود. اما اگر دو گزاره اول ما سازگار باشند ترکیب قضیه الحاقی با یکی از آن‌ها، گزاره دیگر را نتیجه خواهد داد و به این ترتیب می‌توانیم بفهمیم که دو گزاره اول ناسازگار بوده‌اند یا نه. به طور مثال دو گزاره زیر را در نظر بگیرید:

A_۱ - کشور «الف» رشد اقتصادی ایده‌آلی داشته است.

A_۲ - مردم کشور «الف» در فقر زندگی می‌کنند.

آنچنان که ملاحظه کنیم هیچ تناقض صریحی میان «A_۱» و «A_۲» وجود ندارد، حال برای سنجش این امر، از گزاره الحاقی «P» استفاده می‌کنیم که البته این گزاره در علم اقتصاد، گزاره صادقی است (فرض).

P. اگر کشوری رشد اقتصادی ایده‌آلی داشته باشد مردمش در فقر زندگی نخواهند کرد.

اگر این گزاره انضمامی را به مقدمه «A_۱» الحاق کنیم خواهیم داشت:

- کشور الف رشد اقتصادی ایده‌آلی داشته است. (A_۱)

- اگر کشور رشد اقتصادی ایده‌آلی داشته باشد مردمش در فقر زندگی نخواهند کرد. (P)

نتیجه: مردم کشور الف در فقر زندگی نمی‌کنند.

همانگونه که می‌بینیم نتیجه‌ای که از تلفیق یکی از مقدمات (A) و قضیه الحاقی (P) به دست آمد دقیقاً در تناقض با مقدمه دوم (A) است. بنابراین خود دو مقدمه A_۱ و A_۲ نیز ناسازگار به شمار می‌آیند.

حال دو مقدمه دیگر را در نظر می‌گیریم تا اهمیت در نظر گرفتن قضیه الحاقی صادق را بیشتر بفهمیم.

مقدمه B_۱ - حسن انسان خوش اخلاقی است.

مقدمه B_۲ - حسن گاهی عصبانی می‌شود.

این دو مقدمه نیز به نظر ناسازگار با یکدیگر هستند و لازم است بار دیگر با کمک قضیه‌ای الحاقی

سازگاری یا عدم سازگاری آن‌ها را روشن سازیم. اگر این قضیه الحاقی را بدین صورت در نظر بگیریم که «یک انسان خوش اخلاق هیچ وقت عصبانی نمی‌شود» (P_1) از ترکیب آن با مقدمه « B_1 » خواهیم داشت:

- حسن انسان خوش اخلاقی است. (B_1)

- یک انسان خوش اخلاق هیچ وقت عصبانی نمی‌شود. (P_1)

نتیجه: حسن هیچ وقت عصبانی نمی‌شود.

اما اگر قضیه انضمامی مان را به این شکل مفروض بگیریم که «هر انسان خوش اخلاقی گاهی عصبانی می‌شود» (P_2) از ترکیب چنین قضیه‌ای با همان مقدمه « B_1 » خواهیم داشت:

- حسن انسان خوش اخلاقی است. (B_1)

- هر انسان خوش اخلاقی گاهی عصبانی می‌شود. (P_2)

نتیجه: حسن گاهی عصبانی می‌شود.

چنان که مشخص است نتیجه‌ای که در این مرحله به دست آمد ناسازگار با نتیجه‌ای است که از تلفیق مقدمه اول (B_1) با قضیه الحاقی اول (P_1) به دست آوردیم، علت چیست؟ آن چنان که واضح است علت این امر در انتخاب قضیه الحاقی است، به طوری که یک قضیه الحاقی می‌تواند نتیجه‌ای کاملاً متناقض با نتیجه حاصل از تلفیق گزاره الحاقی دیگر با یک مقدمه حاصل کند. اما مسئله‌ای که مهم است همان «صدق» این گزاره الحاقی است. ما در مثال گذشته از یک گزاره الحاقی کاذب (P_1) استفاده کردیم و به همین جهت نتیجه آن هم مورد پذیرش نخواهد بود. حال در مسئله منطقی شر نیز چنان چه خواهیم دید انتخاب این گزاره صادق الحاقی از اهمیت فوق العاده‌ای برخوردار است به نحوی که اعتبار و استحکام مجموعه استدلال وابسته به این گزاره الحاقی می‌باشد.

اگر به خاطر داشته باشید دو مقدمه مسئله منطقی عبارت بودند از:

مقدمه ۱. خدایی وجود دارد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است.

مقدمه ۲. شر وجود دارد.

برخی فیلسوفان ملحد مانند مکی از گزاره الحاقی زیر استقبال می‌کنند:

N_1 : یک موجود خیر، تا آن جا که می‌تواند شر را از میان بر می‌دارد و هیچ محدودیتی برای یک موجود (عالم و) قادر مطلق برای از بین بردن کامل شرور وجود ندارد (Mackie, 1982: 150).

حال استدلالی تشکیل می‌دهیم، با کمک مقدمه اول مسئله شر و شکل ساده قضیه الحاقی مکی:

- خدایی وجود دارد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است.

- اگر خدایی وجود داشته باشد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض باشد، شر وجود نخواهد داشت.

نتیجه: شر وجود ندارد.

به بیان منطقی از وضع مقدم به وضع تالی رسیده‌ایم. اما این نتیجه در تناقض با مقدمه دوم مسئله شر است. حال از آنجا که ما ناگزیر به انکار یکی از این مقدمات هستیم و از طرفی هم وجود شر در جهان امری آشکار و تردیدناپذیر است، چاره‌ای جز نفی خداوند نخواهیم داشت. این قضیه الحاقی به شکل‌های متفاوتی از سوی ملحدان بیان شده است به طور مثال همان گونه که کیث یندل در «فلسفه دین» خود بیان داشته (Yandell, 2002: 129) برخی ملحدین از گزاره الحاقی N_2 استفاده می‌کنند که عبارت است از:

N_2 — اگر خدا جهانی را خلق کند، بالضروره این جهان بهترین جهان ممکن خواهد بود و بهترین جهان ممکن، جهانی است که حاوی هیچ شری نباشد.

و طبیعی است که با افزودن این قضیه نیز به مقدمه اول مسئله شر، نتیجه در تعارض با مقدمه دوم خواهد داد.

اما مسئله مهمی که در اینجا باید مورد دقت و تأمل ما قرار گیرد آن است که آیا این گزاره‌های الحاقی N_1 یا N_2 طبق آنچه در باب قضایای الحاقی شرط کردیم، صادقند؟ آیا یک خدای کامل، موظف است مانع هر گونه شری برای موجودات خود شود؟ آیا او هیچ خیر و مصلحتی بالاتر از آسایش کامل موجودات و مخلوقاتش رانمی‌تواند دنبال کند؟ آیا بهترین جهان ممکن برابر است با جهانی که فاقد سختی و مرارت باشد؟ دینداران مسیحی و مسلمان با دلایل قابل اعتنا و محکمی، صحت این گزاره‌های الحاقی و در نتیجه اعتبار استدلال ملحدین را زیر سؤال برده‌اند آن‌ها بر این باورند که گزاره الحاقی زیر جایگزین مناسبی برای گزاره‌های قبل می‌تواند باشد:

N_3 - اگر موجودی خیر (خواه) باشد و هم چنین آگاه از وجود یک شر و قادر به از بین بردن و یا جلوگیری از آن باشد آنگاه چنین موجودی شرور را از بین خواهد برد و یا از آن جلوگیری خواهد کرد، مگر آن که از لحاظ اخلاقی، دلایل کافی برای انجام ندادن چنین کاری داشته باشد. (Wainwright, 1999: 73)

حال اگر شکل ساده این قضیه انضمامی دینداران را با مقدمه اول مسئله منطقی شر ترکیب کنیم، خواهیم داشت:

- خدایی وجود دارد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است. (مقدمه ۱)

— اگر خدایی وجود داشته باشد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض باشد، تنها برخی شروری اتفاق خواهدافتد که دلایل اخلاقی کافی داشته باشد.

نتیجه: برخی شرور اتفاق می‌افتند که دلایل اخلاقی کافی دارند.

همان طور که می‌بینیم نتیجه‌ای که در اینجا به دست می‌آید ناسازگاری‌ای با مقدمه دوم مسئله منطقی شر ندارد. در حقیقت ادعای دینداران نیز حاکی از آن است که اگر شری در عالم رخ دهد خداوند دلایل و خیرهایی را برای آن‌ها در نظر داشته است به طور مثال آن‌ها را برای قدردانی دیگر نعمت‌ها یا تهذیب و استكمال انسان‌ها یا حتی تحقق برخی خیرهای برتر و بزرگتر لازم دیده است.

۲.۲. مسئله قرینه‌ای شر (Evidential problem of evil)

رهیافت دیگری وجود دارد که به موازات این برهان و البته با پذیرش سازگاری منطقی شرور با وجود و صفات خداوند، می‌کوشد تا به شکل استقرایی و تجربی، مصادیق و قرینه‌هایی را علیه باور به خدا ارائه دهد. در برخی از این براهین بر حجم بالای شرور و در برخی دیگر بر شرور گزاف و بی‌هدف تأکید می‌گردد. به دیگر سخن در اینجا خدا ناباوران می‌پذیرند که میان اعتقاد به خدا و وجود شرور (به طور کلی) سازگاری منطقی وجود دارد و حتی با کمک قضایای الحاقی نمی‌توان تعارض و تناقضی میان آن‌ها یافت چرا که این شرور در مجموع وسیله و فراهم آورنده خیرات برتری‌اند اما با این همه به نظر آنان در باب دو موضوع دیگر نمی‌توان مقاومت کرد:

اولاً، چرا خداوند این اهداف و خیرهای با ارزش را با حجم کمتری از شرور محقق نساخته است؟ آیا برای عقوبت و کیفر برخی از گناهکاران یا عبرت و تأدیب عده‌ای دیگر باید با زلزله‌ای مهیب چند هزار نفر بمیرند؟ این چه درس با ارزشی است که با هزینه کمتری حاصل نشده است؟ ثانیاً، به هر حال یکسری شرور وجود دارد که هیچ هدف و نتیجه مطلوبی نمی‌توان برای آن یافت. به طور مثال آن بچه آهوپی که ویلیام رو مثال می‌زند

را در نظر بگیرید. (Rowe, 2001: 126-127) بچه آهویی رمیده در زیر یک درخت که در اثر برخورد صاعقه با آن درخت بدنش آتش گرفته و نیم سوز می شود و پنج روز تمام این درد را تحمل می کند و افتان افتان تن رنجور خود را به این سو و آن سو می کشاند تا اینکه در گوشه ای جان می سپارد. حال به بیان ویلیام رو، خدا چه هدف و خیری را دنبال می کند؟ او قرار است با این عمل خود چه کس را عذاب کند، انتقام کدام گناه یا خطا را واپس گیرد، باعث هدایت چه اشخاصی شود یا موجبات تشفی خاطر کدام موجودات را فراهم آورد؟ استدلال ویلیام رو را می توان بدین شکل بیان داشت که:

مقدمه ۱. یک موجود همه توان (All-power full)، همه دان (All-knowing) و خیر محض از وقوع هر رنج شدیدی جلوگیری می کند مگر آنکه ممانعت از آن ها سبب از بین رفتن خیری برتر یا به وجود آمدن شری مساوی یا بیشتر شود.

مقدمه ۲. مواردی از رنج شدید وجود دارد که یک موجود همه توان، همه دان و خیر محض می توانست از آن جلوگیری کند بدون آن که خیر برتری از بین برود یا شری مساوی یا بیشتر به وجود آید. نتیجه: بنابراین موجود همه توان، همه دان و خیر محض وجود ندارد. (Rowe, 1990: 127-128) به بیان دیگر شرور (S) چند دسته اند:

S_۱ - شروری که اگر تحقق نیابد، خیر بزرگتری از دست می رود، مثلاً شهادت امام حسین علیه السلام اگر چه حادثه ناگوار و شر محسوب می گردد، اما اگر چنین رخدادی به وقوع نمی پیوست خیر بزرگتری که عبارت است از هدایت انسان از میان می رفت.

S_۲ - شروری که اگر تحقق نیابد، شری مساوی آن حاصل می آید: به طور مثال هنگامی که فردی به یک مهمانی دعوت شده اما مقدار پولی که دارد تنها به اندازه ای است که فقط یک مسیر (رفت یا برگشت) را می تواند با تاکسی برود، اگر وی شر پیاده روی به هنگام رفتن را تحمل نکند، شری که می تواند آن را مساوی شر اول فرض کرد (بامسامحه) رخ می دهد یعنی پیاده برگشتن از منزلی که به مهمانی رفته بود.

S_۳ - شروری که اگر تحقق نیابد، شر بزرگتری صورت می گیرد. به طور نمونه اگر سختی و تکلف اطاعت از اوامر الهی و ترک نواهی خداوند نبود، شر بسیار بزرگی چون عدم استكمال و تقرب انسان ها را شاهد بودیم.

S_۴ - شروری که اگر تحقق نیابد، هیچ یک از لوازم S_۱، S_۲ و S_۳ حاصل نمی شود (شرور گزاف یا بی وجه) حاصل سخن مدعی رو آن است که یک موجود کاملاً عالم، توانا و خیر خواه می تواند شروری از دسته S_۱، S_۲ و S_۳ را روا بدارد اما مشکل در آن جاهایی است که با شروری از دسته چهارم روبرو می شویم و این شرور، اگر یک مصداق هم داشته باشد، ناقض و نافی وجود خدا خواهد بود.

۳. نظام احسن

مطابق دیدگاهی که بسیاری از متفکران مسلمان بیان داشته اند پنج قسم جهان محتمل، پیش روی حضرت حق بوده است که یکی از آن ها عالم مادی ای است که ما بر روی آن ساکنیم. آفرینش چنین جهانی، امتناعی نداشته و مستلزم تناقضی نبوده است بنابراین بر خلاف فیاضیت خدا بوده که آن را خلق نکند زیرا هر آنچه امکان وجود یافتن داشته باشد خدا به سبب جود و فیضی که دارد آن را خلق خواهد کرد. از سوی دیگر به بیان این اندیشمندان و نیز برخی فیلسوفان مسیحی جهان مادی فراز و فرودهایی که در آن دیده می شود به جهت آن که معلول خداوند عالم و قادر مطلق و خیر محض است و فعل هم باید در سنخیت با فاعل خود باشد،

در نهایت استواری و کمال یعنی بهترین جهان ممکن و به تعبیری «نظام احسن» است. اما در اینجا این پرسش ظهور می‌کند که پس این شرور و ناملايمات در این نظام احسن که چاره‌ای هم جز خلق آن نبوده چیست؟ در برابر این سؤال، پاسخ‌های متفاوتی داده شده است، برخی آن‌ها را برخاسته از ماده، ماهیات، و تضاد و کشمکش در جهان ماده دانسته‌اند در حالی که برخی دیگر کوشیده‌اند تا ریشه چنین شروری را به جزءبینی انسان‌ها، نسبت این شرور و... برگردانند.

متابقی تقسیم‌بندی که اصولاً به ارسطو نسبت داده شده و فیلسوفان و متکلمان مسمان و از جمله ملاصدرا بارها و بارها آن را تکرار کرده‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۷؛ میرداماد، ۱۳۶۷: ۴-۴۳۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۸-۴۶۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۳: ۵-۳۲۴) جهان‌های ممکن از نظر نسبت خیر و شر در آن‌ها بر پنج قسم است، یعنی خدا به پنج گونه می‌توانسته جهان‌های مختلفی خلق کند، ملاصدرا نیز به مانند بسیاری از حکیمان، این ممکنات را بر حسب فرض عقلی پنج قسم کرده است:

۱. ممکنی که تمام وجودش خیر است و شری در او نیست.
 ۲. آنچه که خیرش به شر آن غلبه دارد.
 ۳. آنچه که خیر و شرش مساوی باشد.
 ۴. ممکنی که شرش به خیرش غالب، باشد.
 ۵. آنچه که شر محض است و خیری در او وجود ندارد. (صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۶: ۶۸)
- حالت اول — در چنین عالمی به تمام موجودات، کمالات لازم را کسب کرده و از همان بدو خلقت به گونه‌ای آفریده شده‌اند که نقص و کمبودی در آن‌ها وجود نداشته باشد. عقول و مجردات تامه و به بیان دیگر عالم فرشتگان، چنین عالمی است که شر یعنی محدودیت و نقص در آن دیده نمی‌شود زیرا ماده و محدودیت‌های آن در چنین جهانی وجود دارد و نه موجودات اختیار دارند.
- حالت دوم — اما نمونه حالت دوم که در آن مقدار شرور کمتر از خیرات است، همین عالم فعلی ما است، صدور چنین عالمی که در آن خیر کثیر و شر اندک وجود دارد نه تنها از سوی خدا جایز و نیکو بوده بلکه واجب و لازم نیز بوده است چرا که عدم ایجاد آن به خاطر شر قلیلی که بر وجود خود آن‌ها یا آثار وجودی شان مترتب است، موجب ترک خیر بسیاری که از آن ناشی می‌شود و مسلماً عقل حکم می‌کند که ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل مترادف با شر کثیر خواهد بود. بنابراین نمی‌توان از فاعل حکیم و خیرخواه انتظار داشت که خیر بسیاری را به بهانه ایجاد اندکی شر کنار گذارد.

حالت سوم — در این فرض، وجود خیرها دقیقاً به اندازه وجود شرور عالم است و هیچ یک نسبت به دیگری فزونی ندارد. آنچنان که آشکار است آفرینش چنین عالمی غیر معقول و عبث خواهد بود زیرا برگزیدن امری است که در واقع هیچ وجه و دلیلی بر آن وجود ندارد و به اصطلاح فلسفی «ترجیح بلا مرجح است» به طور مثال اگر راننده‌ای به یک دو راهی برسد و هیچ دلیلی برای انتخاب یکی از آن دو نداشته باشد به طوری که هر دوی آن‌ها برای وی یکسان باشند در چنین صورتی او نخواهد توانست ادامه مسیر بدهد. در اینجا نیز آفرینش جهانی که خیری برابر شرور دارد مخالف با حکمت الهی و بی‌فایده می‌باشد. در نظر بگیرید انسانی را که برای شیرین کردن چای خود یک قاشق شکر و سپس ماده‌ای ضد شکر می‌ریزد تا آن را خنثی کند. آیا چنین کاری عبث نخواهد بود؟ اگر فرد قصد شیرین کردن چای را داشته باشد دیگر ضد شکر ریختن وجهی ندارد و اگر هم قصد شیرین نکردن دارد همان شکر ریختن نابجا و نامعقول خواهد بود. به همین شکل خلق جهانی که در آن خیر و شر مساوی است دور از حکمت خداوند حکیم می‌باشد.

حالت چهارم — در این فرض، مقدار شرور بیش از خیرات عالم خواهد بود. چنین جهانی نیز قابلیت پدید آمدن را نخواهد داشت چرا که مستلزم ترجیح امری کم ارزش بر وجودی پرارزش و به اصطلاح ترجیح مرجوح بر راجح است. همان طور که اگر انسانی برای رسیدن به یک دفتر صد تومانی متحمل پنج هزار تومان هزینه شود فعلی نامعقول انجام داده است، خدا هم اگر به خاطر منافع و سعادت عده‌ای قلیل و تحقق اندکی خیر، انسان‌های بی‌شماری را مبتلا به درد و رنج کرده و شرور فراوانی را ایجاد کند، عملی به دور از حکمت انجام داده است علاوه بر آن چنین فعلی با خیرخواهی الهی نیز ناسازگار خواهد بود.

حالت پنجم — واضح است که صورت آخر یعنی پدید آوردن شر محض که مترادف با از میان برداشتن هرگونه‌ای خیری از جهان است نیز عملی نخواهد بود زیرا به مانند فرض پیشین با حکمت و خیرخواهی خداوند در تعارض می‌باشد.

بنابراین در کنار عالم مجردات و فرشتگان، تنها یک عالم دیگر قابلیت تحقق داشته که عبارت از همین عالم مادی است و خدا به حکم فیاضیت خود، فیض وجود را از او دریغ نکرده است. اما مدعی تأمل برانگیزی که در باب عالم ماده مطرح می‌گردد بر آن است که با همه تلاطمات و تزاحمات موجود در این جهان این ساختار نظام احسن است. آن گونه که پیش از این نیز اشاره شد در اندیشه متفکران مسلمان جهان فعلی به رغم تمام شروری که در آن مشاهده می‌شود نظام احسن است به گونه‌ای که جهان فعلی بهترین جهان محتمل بوده و به بیان غزالی عالمی نیکوتر یا تمام تر یا کامل تر از این عالم امکان ندارد (غزالی، ۱۳۸۶: ۵۴۰). به علاوه خداوند به جهت اوصاف کمالیه‌ای که دارد هیچ گاه فعل لغو و عبث یا عمل زشت و قبیح انجام نمی‌دهد چرا که چهل یا نیاز در او راه ندارد. بنابراین تمام افعال الهی در نهایت حکمت صادر شده و خللی در آن راه نخواهد داشت از همین روست که این جهان را بهترین جهان ممکن بر می‌شمیریم و بر آنیم که به بیان لایب‌نیتز خداوند در آفرینش جهان بهترین الگو را انتخاب کرده است (Leibniz, 1898: 417). در میان متفکران مسیحی نیز اگر چه بر سر آن که آیا این جهان تنها یک جهان خوب است یا بهترین جهان ممکن، نزاع است اما بسیاری از فیلسوفان و متکلمان بر این باورند که جهان، مخلوق خدای عالم و قادر مطلق که خیر محض نیز می‌باشد الزاماً بهترین جهان ممکن خواهد بود. (Astley, 2003: 82)

اما ملاصدرا پس از آن که به مانند لایب‌نیتز تأکید می‌کند در این جهان احسن و اکمل به هر حال خیرها بسی بیشتر از شرور و پلیدی‌هاست (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۷۳؛ Leibniz, 1898: 37, 119) می‌کوشد تا دلایلی را در دفاع از این نظام برتر ارائه نماید. اما پرسش اساسی پیش رو، آن است که چگونه نظام هستی می‌تواند برآمده از نظام ربّانی و دارای بهترین صورت در میان جهان‌های ممکن باشد؛ در حالی که شرور فراوانی در آن مشهود است؟ نظام احسن قاعدتاً نظامی است که در آن، یا به طور کلی شرّ راه نیافته یا شرور بسیار اندکی راه یافته است، به طوری که این میزان از شرور ضرری برای احسن بودن نظام محسوب نمی‌شود؛ و حال آنکه، به نظر مردم و بعضی از فلاسفه غرب تعداد شرور در نظام هستی بسیار زیاد است. برای پاسخ دادن به پرسش یاد شده، لازم است که ابتدا معنا و مفهوم «نظام احسن» و رابطه آن با علم عنایی و قاعده امکان اشرف را به طور دقیق توضیح دهیم و سپس براهین اثبات آن را از دیدگاه ملاصدرا بیان نماییم.

۱.۳. نسبت علم عنایی با نظام احسن

واژه «عنایت» را به معنای توجه، قصد، ارادت، و اهتمام به امور دانسته‌اند؛ «العنایة هی کون الأوّل (تعالی) عالماً لذاته بما علیه الوجود فی النظام الاتم والاخیر الاعظم...» (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ج ۲: ۷-۵۶) عنایت یا حکمت

الهی از برابری سه صفت حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر، عنایت ریشه در سه صفت دارد. ملاصدرا در تعریف عنایت می‌گوید: عنایت به معنای این است که ذات باری تعالی «لذاته» به جهان هستی، و نظام اتم وجود داناست، بدان صورت که در نظام اتم و اکمل آفریده شده است؛ در عین حال، علم عنایی حق عین خلق، و عین نظام اتم و احسن است. همچنین، ذات حق علت است «لذاته» برای خیر و کمال در حد اعلا و نهایت امکان؛ در حالی که به همان نحو (در حد اعلا و اتم) از آن راضی است. سه مفهوم (علم، علت و رضا) مشمول عنایت و به عبارت دیگر معنای آن شمرده می‌شوند؛ همه آن‌ها عین ذات باری تعالی هستند. ذات او عین علم به نظام اتم و احسن، و عین سبب تام برای نظام خیر، و عین رضای به آن است که همان مشیت باشد (یعنی رضا). به علاوه، ابن سینا درباره «عنایت» می‌نویسد:

فالعناية هي احاطة علم الأوّل بالكل، وبالواجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام... فَعِلْمُ الأوّل بِكَيْفِيَّةِ الصَّوَابِ فِي تَرْتِيبِ وَجُودِ الكُلِّ مَنبِعُ لِفَيْضَانِ الخَيْرِ فِي الكُلِّ. (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۳۱۸)

با ژرف نگری در عبارت‌های مزبور، در می‌یابیم که رابطه علم عنایی با نظام احسن از دو زاویه است: الف. مفهومی ب. تکوینی. به لحاظ مفهومی رابطه علم عنایی با نظام احسن در سه مفهوم علم، مبدئیت، و رضایت: ۱. ملاصدرا و شمار دیگری از فیلسوفان عنایت را نخستین مرتبه علم حق، که متعلق آن را نظام احسن و اتم تشکیل می‌دهد، می‌دانند؛ چون «عنایت» عبارت است از: علم سابق حق تعالی به همه موجودات قبل از ایجاد به نظام احسن آنها.

۲. علت دومین مفهومی است که در معنای عنایت شرکت دارد. البته مراد از علت، علت ذاتی حق است برای به وجود آمدن نظام احسن. در واقع، در این کاربرد، متعلق علت حق را نظام احسن تشکیل می‌دهد. ۳. رضایت حق سومین مفهومی است که در معنای عنایت خداوند متعال شرکت دارد. از مجموع علم، علت، و رضا، عنایت حق استنتاج می‌شود که رضایت هم مقید به نظام احسن است. به هر روی، رابطه مفهومی علم عنایی با نظام احسن، رابطه‌ای عمیق و تفکیک‌ناپذیر به حساب می‌آید. عنایت را می‌توان به علم، علت، و رضایت به نظام احسن تعریف کرد، به طوری که در واقع هر سه مفهوم، در یک متعلق با یکدیگر شریک هستند.

اما بر اساس رابطه تکوینی عنایت حق با نظام موجود خارج، نظام هستی کیانی بر طبق عنایت حق بنا نهاده شده و لذا نظام احسن است.

به طور کلی، این نظام کیانی از نظام ربّانی حق، که همان عنایت خداوند شمرده می‌شود، سرچشمه گرفته است. در واقع، نظام کیانی وجود خارجی عالم آفرینش است. این نظام از وجود علمی عنایی حق سرچشمه گرفته و با آن تطابق کامل یافته است؛ زیرا، علم خدا به هر چیز، به معنای ایجاد آن چیز است. البته، منظور از این عبارت مجموعه عالم هستی — به منزله واحد — خواهد بود که علت تامه آن خداوند متعال است. مجموعه عالم هستی، به عنوان واحد، با نظام احسنی که متعلق علم عنایی است مطابقت کامل دارد. در این مطابقت، هیچ گونه مانع و تزامنی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ چون مجموعه عالم هستی معلول بالواسطه حق است. نظام آفرینش، در حقیقت، مظهر تام علم عنایی حضرت حق شمرده می‌شود. در معارف اسلامی، واژه «حکمت» در معنای فلسفی عنایت به کار رفته است. ملاصدرا در عنوان فصلی از اسفار چنین آورده است: «فی حکمته تعالی و عنایت و هدایت وجوده.» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۶۸)

۲.۳. دلایل احسن بودن نظام محسوس

ملاصدرا در فصل نهم و دهم از جلد هفتم اسفار، به تفصیل دلایل احسن بودن نظام محسوس را به بحث گذاشته است. خلاصه برهان ملاصدرا در فصل نهم کتاب یاد شده بر چند اصل استوار است: اصل اول: «واجب الوجود» خالق عالم است؛ او هستی نامحدود دارد و افضل انحاء وجود و اتم آن، و وجود محض است.

اصل دوم: بر اساس برهان توحید، هر چه غیر واجب باشد فیض اوست؛ زیرا اگر چیزی در عالم هستی دارای سهمی از وجود باشد ولی فیض او نباشد، یا در ذات استقلال دارد یا به واجب الوجود دیگری مستند است و تالی به هر دو شق آن باطل خواهد بود، چون هیچ کدام با توحید حق سازگاری ندارند. در مورد اولی، قرآن می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۵). از این رو، هیچ موجودی در عالم نمی‌تواند از حیث ذات مستقل باشد. همچنین، در مورد دومی، قرآن می‌فرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء، ۲۲). این مورد، در فلسفه و منطق، «برهان تمنع» نام گرفته است. ملاصدرا با این عبارت به این اصل اشاره می‌کند که: «وما سواه لمعة ورشح او ظل له ولذلك قلنا أنه واجب الوجود من كل جهة وأنه كل الوجود إذ كله الوجود.» (ملاصدرا، ج ۷: ۱۰۶)

اصل سوم: واجب الوجود از هر گونه نقص اعم از مادی، ماهوی، فقری و... مبراست؛ لذا او از هر جهت «واجب الوجود» است. بدین ترتیب، این اصل فلسفی به یاد می‌آید: واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جميع الجهات است.

اصل چهارم: هر مبدئی که دارای کمال نامحدود، و ضرورت آن — نسبت به این کمالات — ازلی باشد هر کاری را از متن ذات و هویت خود انجام می‌دهد؛ چون هدف زائد بر ذات، برای او، محال است. اصل پنجم: بر اساس علم عنایی او عالم به ماسوای خود بر وجه احسن، اکمل و مبدأ و راضی به آن بر وجه احسن است.

اصل ششم: آنچه از او نشئت بگیرد از ذات او سرچشمه می‌گیرد. در ضمن، چون او عالم به کمالات وجودی به نحو احسن شمرده می‌شود، بدیهی است، آن معلول و مخلوق باید اشرف ممکنات باشد. این امر بداهت و ضرورت فلسفی به حساب می‌آید؛ یعنی اقتضای ذاتی چنین وجودی، همانا، داشتن چنین معلولی است؛ نه اینکه او مجبور به چنین خلقی باشد. از این رو، ملاصدرا می‌نویسد: «وكل وجود الهی بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء» (ملاصدرا، ج ۷: ۱۰۷)؛ زیرا خداوند عین کمال نامحدود است.

اصل هفتم: منظور از این معلول اشرف، همانا، مجموعه عالم هستی به عنوان واحد است، از این رو، تک تک موجودات عالم طبیعت مراد نیست؛ زیرا، مجموعه عالم هستی، به منزله واحد، معلول بالواسطه حق شمرده می‌شود و به طور مستقیم از او سرچشمه می‌گیرد. این در حالی است که موجودات طبیعی دارای علل و عوامل دیگری هستند: علت مادی، صوری و غایی. گفتنی است که همه این علل و عوامل در تحقق آن موجودات شریک‌اند.

۱،۲،۳. برهان لمی بر احسن بودن نظام هستی

ملاصدرا در پاسخ به مسئله «ناسازگاری شر با نظام احسن»، در فصل هفتم از کتاب اسفار چنین می‌گوید: بی‌گمان، از نظر انسان پژوهنده، نظام عالم بهترین نظام ممکن، و اشرف و افضل نظام‌هاست؛ و بهتر از آن اساساً قابل تصور نیست. وی می‌افزاید: این نظر از سوی همه افراد (عارف، حکیم، و متکلم) تأیید می‌شود. او

برای اثبات این ادعا، به اقامه یک برهان لمّی می‌پردازد. اصل این برهان متعلّق به غزالی بوده، به طوری که ابن عربی در کتاب *فتوحات مکیه* از آن ستایش کرده و قطب‌الدین شیرازی در شرح *حکمه الاشراف* آن را ارزشمند دانسته است. ملاصدرا در بسیاری از آثار خود، از برهان یاد شده استفاده کرده و کاستی‌های آن را برطرف نموده است. اصل برهان لمّی را می‌توان، در ضمن قیاسی استثنائی، چنین بیان کرد:

لو كان عالم احسن من هذا النظام ممكن الوجود و لم يُوجد سبحة تعالی لكان عدم
 ايجادِهِ اِمّا لِعَدَمِ عِلْمِهِ او لِعَدَمِ قُدْرَتِهِ او لِعَدَمِ جُودِهِ وَالتَّالِي بِاسْرِهِ مستحيل والمقدم مثله.
 (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۹۲)

این برهان غزالی دارای یک اشکال است که با تبیین ملاصدرا از این برهان رفع می‌شود و آن اینکه نظام احسن از این نظام ممکن است و علت نیافریدن آن به فاعل بر نمی‌گردد، بلکه قابل، قابلیت بهتر از این را ندارد. بیان ملاصدرا از این برهان چنین است:

فانّ الباری - جلّ شأنه - غیر متناهی القوّة تام الوجود والفیض، فکلّ ما لا یكون له مادّة
 ولا یحتاج الی استعداد خاص ولا ایضا له مضاد ممانع فهو بمجرد امکانه الذّاتی فائض
 منه علی وجه الابداع، ومجموع النظام له مهیة واحدة کلیة وصوره نوعیه وحدانیة بلا
 مادّة وکلّ ما لا مادّة له نوع منحصر فی شخصه فلامحالة لیس ذاته مرهونه باستعداد
 محدود أو زمان موقوف، فلا محالة مبدع فلم یکن افضل من هذا النظام نوعا ولا
 شخصا. (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۹۱)

در این عبارت، به چند اصل اشاره شده است:

۱. طبق علم عنایی، خداوند دارای قدرت، علم، وجود بی‌نهایت شمرده می‌شود؛ زیرا واجب الوجود بالذات، از همه جهات، واجب‌الوجود است.
۲. هر چیزی که مسبوق به ماده و مدت نیست — چه مجرد، و چه مجموعه‌ای از مجرد و مادی باشد — آنچه را از کمالات که به امکان ذاتی، خواستار آن است به یک باره (و به نحو ابداع) از فیض قیاس مطلق می‌گیرد؛ زیرا مقتضی که همان شأنیت و تقاضای معلول باشد موجود، و مانع مفقود است. بدین ترتیب، هیچ چیزی نیست که بتواند بین معلول و علت تامه‌اش فاصله بیندازد.
۳. مجموعه عالم هستی — متشکل از موجودات مجرد و مادی — دارای ماهیت کلی و صورت نوعیه واحد است؛ از این رو، دارای ماده و استعداد خاص نیست.
۴. هر چیزی که بدون ماده و استعداد خاص باشد نوع آن منحصر در فرد است.
۵. اصل عالم نوع واحد منحصر در شخص قلمداد می‌شود، به طوری که همه کمالاتش را بالفعل از مبدأ فیض الهی داراست.
۶. برتر از نظام عالم، در نوع و شخص، متصور است؛ اما در نوع چنین نظام برتری ممکن نیست، چون فاعل در فعالیت خود تام است. توضیح آنکه اگر برتر از این نظام ممکن بود، خداوند به سبب علم، قدرت، و وجود بی‌نهایتش آن را می‌آفرید. در شخص نیز ممکن نیست، زیرا نوع منحصر در شخص است و شخص دیگری فرض ندارد که احسن باشد. تعدد و تکثر در شخص در گرو داشتن ماده و استعداد است؛ در حالی که مجموع عالم هستی دارای ماده و استعداد نیست. ملاصدرا با این بیان به نقص در قابلیت، که در اشکال بالا فرض شده بود، پاسخ داده است. این نقص در قابلیت، زمانی صحیح است که شیء مادی یا دارای ماده و

استعداد باشد. از این رو، در عبارت مزبور، جمله «کلّ ما لا یكون له مادة» دو بار برای مجموعه عالم آورده شده است تا غیر مادی بودن آن بیان شود.

۲,۲,۳. برهان ائی بر احسن بودن نظام هستی

مقصود از «برهان ائی» آن است که با اندیشه، و بررسی موجودات جهان طبیعت (در خود آن جهان)، به درک نظم، دقت و ظرافت آن موجودات پرداخته تا به این نتیجه رسیده شود که جهان امری منظم و مصون از شرّ است. بنابراین، جهان موجود بر اساس نظام احسن و متّصف به آن است.

فَلَمَّا نَسَاهِدُ مِنْ اِرْتِبَاطِ الْمَوْجُودَاتِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ وَانْتِفَاعِ بَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ وَتَوَجُّهِ كُلِّ نَاقِصٍ اِلَى كِمَالِهِ وَطَلَبِ كُلِّ سَافِلٍ لِاتِّصَالِ اِلَى الْعَالِي تَوَجُّهًا غَرِيزِيًّا وَطَلْبًا جِبَلِيًّا بِحَسَبِ مَا اَوْدَعَ اللّٰهُ فِي ذَاتِهِ وَنَرَى عَطُوفَهُ كُلَّ عَالٍ لِمَا تَحْتَهُ وَعِنَايَهُ كُلَّ قَوِيٍّ لِمَا دُونَهُ وَتَدْبِيرِ كُلِّ نَفْسٍ وَعَقْلٍ لِمَا يَقَعُ تَحْتَ تَدْبِيرِهِ اِحْكَمَ تَدْبِيرٍ وَاشَدَّ تَصْوِيرٍ وَاحْسَنَ تَقْوِيمٍ وَالطَّفِ تَكْمِيلٍ وَتَمِيمٍ وَعَلَى وَجْهِهِ يَبْلُغُ اِلَى غَايَةِ كِمَالِهِ وَتَمَامِهِ الْمُمْكِنِ فِي حَقِّهِ.
(ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۱۱۷)

برهان ائی، پی بردن از معلول به علّت است. هدف از این برهان تأمل و تفکر در آیات الهی برای آگاهی از احسن بودن نظام جهان هستی است.

الانسانُ مخلوقٌ اولُ خلقه من أحسن الأشياء وانقص المواد واضعف الاجساد، لانه مكون من القوة الهيولانية وهي كالشيء ثم من التراب المظلم والطين اللازب ثم من النطفة واشير في الكتاب الالهى الى المرتبة الثانية والثالثة بقوله تعالى: «إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ» «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۸-۱۲۷)

بنابراین، خداوند برای اینکه نقص انسان را برطرف کند به او قوه عاقله اعطا کرد تا منفعت و ضرر مالی خود را با آن درک کند و خیرات حقیقی و شرور را از هم تمیز دهد. ملاصدرا برای شناخت دقیق موجودات قائل به این است که باید به کمک عقل از این عالم ظلمت به سوی خدا مهاجرت کنیم و به قدرت الهی وقوه عاقله، ملکوت اشیا، اسباب و علل آنها را ببینیم و از طریق آنها به عجایب و شگفتی‌های عالم خلقت پی ببریم. پس از اینکه خدا را، آنچنان که شایسته است، در حد امکان شناختیم، از منظر او به خلقت نگاه کنیم و با دید الهی و چشم مهندسی عالم را ببینیم که در این صورت همه اشیا نزد ما دارای حسن و شرافت و موافق با رضای ما هستند، چون رضای ما در این صورت رضای عقلی می‌باشد که آئینه رضای حق است؛ دیگر آنچه را با برهان گفته شود با وجدان درک می‌کنیم. به عبارت دیگر، چون علّت (خداوند) عاری از هر عیب و نقص است، آیت، نشانه و مظهر - از آن جهت که منتسب به او است - هیچ گونه عیبی ندارد.

۴. رخداد شرور

اما در این مرحله با سؤالی مواجه می‌شویم و آن عبارت است از اینکه اگر نظام فعلی به بیان ملاصدرا بهترین نظام ممکن و درمسانخت با خدای بی‌نیاهیت کامل است، پس چرا در آن بیماری، فقر، زلزله، سیل، مرگ و در یک کلام «شر» ملاحظه می‌کنیم؟ آیا واقعا بهتر از این امکان خلق جهان دیگری وجود نداشت؟ در

پاسخ به این سؤال مدافعان نظام احسن و از جمله ملاصدرا پاسخ‌هایی ارائه داده و به روایت‌های گوناگون و البته مشابهی سعی کرده‌اند که این شرور در هرم نظام احسن توجیه شود. در این مرحله به برخی از این روایت‌ها اشاره خواهد شد:

۱. ۴. شرور، برخاسته از وجود «ماده» در این عالم است.

مطابق این دیدگاه، شرور و نواقصی که در این عالم شاهدیم به خاطر وجود ماده و محدودیت‌های آن است. ماده، به هر ترتیب یک حدود وجودی و به عبارت فیلسوفان «ماهیتی» دارد که نمی‌تواند از آن فراتر رود یا کمال بیشتری بیاید، به طور مثال یک لیوان ابعاد خاصی دارد که در سه جهت عمود بر هم به گونه‌ای در فضا گسترده شده که نمی‌تواند حد و شأن بیشتری بیاید و لذا آبی که می‌تواند در خود بپذیرد به قدر همان ظرفیت و حد وجودی‌اش خواهد بود. هیچ وقت نمی‌توان لیوان آب یا سازنده‌ی آن را ملامت نمود که چرا به اندازه یک بشکه نمی‌تواند آب را در خود ذخیره کند و هم چنین این عدم امکان را اگر هم بتوان نقص و شر محسوب کرد پیدا است که برخاسته از ظرفیت و حدود مادی خود لیوان است بنابراین به بیان لایب‌نیتز: «خداوند بخشنده‌ی کمال در طبیعت است، ولی هر قصدی که هست از ناحیه پذیرندگی و نقصان قابلیت ماهیات ممکنه است.» (Leibniz, 1966:44)

بدین ترتیب جهان فعلی به حکم آن که مادی، متناهی و محدود است، لاجرم برخی ناملازمات و نقصان‌ها را شامل خواهد شد، چه اینکه اگر قرار بود جهانی بدون نقص و کاستی داشته باشیم یعنی هیچ شری در جهان وجود نداشته باشد در این صورت باید جهانی بی‌حد و مرز و نامتناهی می‌داشتیم و برای آن که عالم، نامتناهی باشد باید کاملاً غیر مادی (مجرد) خلق می‌شد، یعنی عالم مادی در همان حال که مادی است، مادی نباشد و این امر، جمع نقیضین و محال خواهد بود چرا که نمی‌شود چیزی خودش باشد و هم نباشد. ملاصدرا نیز در مفتاح پنجم کتاب «مفاتیح الغیب» خود با استناد به آیات آغازین سوره مبارکه فلق گوشزد می‌کند که هر آنچه از شر و نقص ملاحظه می‌کنیم از جانب عالم عناصر است و این عالم ماده، خود منشأ و سرچشمه شرور می‌باشد. (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۴۷۲)

۲. ۴. شرور به علت تضاد و تراحم در ماده است.

اما از دیگر پاسخ‌ها که در حقیقت از لوازم اجتناب‌ناپذیر ماده می‌باشد، حرکت و تراحم در عالم ماده است به دیگر سخن موجودات مادی به جهت حرکت و کمال جویی که در آن‌ها نهفته است گاه در معرض برخورد و تضاد قرار می‌گیرند و این تضاد و تراحم در عین آن که چرخ‌های عالم هستی را به گردش در می‌آورد، موجب پیدایش کژی‌ها و کاستی‌هایی نیز می‌گردد که طفیلی آن حرکت و گریزناپذیر است. به طور مثال، بدن مادی انسان برای آن که بتواند به رشد مادی خود ادامه دهد نیازمند غذا است، اما تهیه این غذا مستلزم یکسری تراحمات و برخوردها در عالم مادی خواهد بود زیرا او برای تأمین این غذا به دیگر موجودات مادی روی آورده و ناگزیر از کشتن یک حیوان یا... می‌شود و این چنین است که حیات و بقاء دو ماده در مقابل یکدیگر قرار می‌گیرد. البته مسلم است که این تضاد و تقابل لازمه خود ماده و محدودیت‌های آن است و نه آن که محدودیتی تحمیل شده از سوی خدا باشد، به بیان ملاصدرا: «پذیرش تضاد از نقایض لازمه ذات اشیاء است نه به جعل جاعل.» (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۷۱؛ بهمنیار، ۱۳۵۷: ۶۶۰؛ ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۱۹)

این تضاد سبب ساز دوام فیض وجود از مبدأ الهی است به گونه‌ای که اگر تضاد در عالم نبود، فیض خداوند

نیز منقطع می‌شد و تنوع و تکاملی پدید نمی‌آمد، چه اینکه تراحم میان حیوانات و حذف برخی از آن‌ها موجب دوام حیوانات قوی‌تر یا کامل‌تر و نیز ظهور نسل‌های بعدی بر روی کره زمین شده است، آیا اگر بنا بر آن بود که هیچ گیاه یا حیوانی آسیب ندیده و از بین نرود، اصلاً امکان زندگی بر روی کره‌ی خاکی برای موجود تکاملی چون انسان فراهم می‌شد؟ و اگر قرار بر آن بود که هیچ موجودی در اثر تراحمات دنیوی دچار مرگ نگردد آیا نسل‌های بعدی همانان نیز می‌توانستند جایی و غذایی برای زیستن بیابند؟!

۳. ۴. شر، برخاسته از جزء نگری انسان‌هاست.

یکی دیگر از پاسخ‌ها در باب شرور نظام احسن، که از زمان رواقیون رواج داشته (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۷ و ۴۵۰) و بعدها فیلسوفانی چون لایب‌نیتز و اسپینوزا در غرب، و با غزالی و جلال‌الدین سیوطی و ملاصدرا در اسلام بدان استناد کردند، حاکی از آن است که این شرور به جهت نگاه جزئی‌بین و انسانی ماست. ما تا هنگامی که عالم اطراف خود را از منظری انسانی ملاحظه می‌کنیم آن را مملو از انواع کاستی‌ها درک می‌کنیم چرا که دید ما بسیار محدود است، اما اگر بتوانیم مانند خداوند دیدگاهی همه‌جانبه بیابیم و رابطه میان اشیاء و پدیده‌های اطرافمان را ملاحظه کنیم در آن صورت هیچ نابسامانی در کل عالم نخواهیم یافت. بنابراین کشته شدن یک انسان به دست انسانی دیگر، اگر چه در نگرش محدود اولیه شر و زشت خواهد بود اما از منظری کلی، خیر و زیباست زیرا مترادف با آزادی انسان‌ها در تحصیل کمال یا پیمودن طریق انحطاط است، پس می‌توان ادعا نمود که «گاه آنچه در موارد جزئی، نابسامان به نظر می‌رسد، با نظر به کل نظام، بسامان خواهد بود.» (Leibniz, 1966: 85)

۴. ۴. شر به نحو بالعرض در حوزه قضای الهی داخل شده است.

مطابق راه‌حل دیگری که پیش از این نیز بدان اشاره شد، آن چه در واقع هدف و غایت خداوند بود، آفرینش خیرات در جهان بوده است و این شرور تنها به عنوان لوازم وقوع این خیرها محقق شده‌اند و خود آنها، بالذات مراد نبوده‌اند. ابن‌سینا در نمط هفتم از کتاب *ارجمند الاشارات والتنبیها*، پس از ذکر تقسیم پنج‌گانه عالم‌های محتمل برای خلقت الهی به تبیین قسم دوّم یعنی جهانی که خیر آن بیش از شر است پرداخته و در ادامه این شرور اندک را نتیجه تضاد و تضادم ضروری این عالم معرفی و آن‌ها را مقصود یا مطلوب بالعرض الهی معرفی می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۱۹؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷: ۷۳)، چرا که اگر خیر فراوان همراه آن‌ها وجود نداشت، خداوند هرگز رخ دادن آن‌ها را روا نمی‌داشت.

۵. ۴. شر، نسبی است.

بسیاری از حوادث و رخدادهای عالم که برای فرد یا گروهی نامطلوب و شر محسوب می‌شوند برای شخصی یا گروه دیگری مطلوب و خیر به شمار می‌آیند. ریزش بارانی که در انتهای پاییز مزاحم بازی کودک بازیگوش می‌شود و از منظر او شر به نظر می‌رسد اما برای پدر کشاورز وی مطلوب و دوست‌داشتنی است، دریده شدن یک گوسفند که برای چوپان و یا صاحبان آن اتفاقی نامبارک جلوه می‌کند، برای گرگ بهترین و شیرین‌ترین حادثه‌ای است که می‌تواند اتفاق بیفتد. اما گاهی نیز این نسبیت ناظر به وجوه، جنبه‌ها یا حیثیت‌های مختلف یک فرد یا شیء است، به طور مثال رفتن به مدرسه یا دانشگاه مستلزم سلب یکسری خوشی‌ها و تحمل رنج و سختی است اما در عین حال موجب رشد و کمال عقلانی و علمی افراد می‌گردد. به همین ترتیب برخی شرور اگر چه نسبت به یک قوه یا مرحله از انسان مزاحم رشد محسوب می‌شوند اما در

قیاس با قوه یا مرتبه دیگری خیر به شمار می‌آیند، چنان که طبق مثال ذکر شده سلب آسایش انسان در کسب علم برای بُعد حیوانی انسان شر اما برای جنبه انسان او خیر می‌باشد. ملاصدرا نیز با اشاره به اینکه برخی شرور در عالم نسبی اند، می‌افزاید: «چه بسیار شروری که با قیاس فرد نوعی با افراد نوع دیگر خیر است، مانند شهوت و خشم، چون این هر دو آفت و شرنند نسبت به نفس ناطقه زیرا کمال نفس ناطقه در رام نمودن آن دو است، تا آن که برای نفس هیئت و شکل تفوق و برتری بر بدن و نیروهای آن حاصل گردد و به فضائل و زیورهای عقلی آراسته گشته و از پستی‌های حیوانی رهایی یابد، پس هر دو با قیاس به دیگر نفوس خاموش، خیر و کمال بوده است چرا که با این دو صفت حیوانات بر انواع نباتی برتری می‌یابند» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۷۰). مطابق مثالی که ملاصدرا ذکر می‌کند دو قوه شهوت و خشم که در مقایسه با نفس ناطقه و عقلانی انسان شر و مزاحم محسوب می‌شوند در قیاس با نباتات و جمادات که فاقد آن‌ها هستند سبب برتری و خیر به شمار می‌آیند.

یکی از سوالات متداول آن است که چرا خداوند با آن که می‌توانست مانع از برخی شرور و آسیب‌ها شود، چنین کاری را نکرده است؟ آیا نمی‌شد آتش طوری خلق شود که باعث سوخته شدن انسان بی‌گناه نشود یا چاقو دست انسان را نبرد و یا...؟ به بیان دیگر چرا حضرت حق عالم را به گونه‌ای نیافریده که همان شروراندک و جزئی نیز اتفاق نیفتد به خصوص که گاهی این شرور دامن انسان یا موجودی بی‌گناه را می‌گیرند، چرا مارطوری آفریده نشده که قادر به نیش زدن انسان‌ها نباشد، به خصوص هنگامی که فرد در پی آسیب رساندن به مار نیز نمی‌باشد؟ اگر چه به نظر می‌رسد پاسخ‌های گذشته در حل این مسئله راه‌گشا باشد اما چند نکته را نیز باید در نظر داشت. اولین نکته مهم آن است که به سخن ملاصدرا (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۷۱-۴۷۰) اگر عالم به نحوی آفریده می‌شد که همین اندک شر نیز در آن وجود نمی‌داشت در این صورت، در حقیقت خداوند تنها همان شکل اول از عالم‌های محتمل (جهان مجردات) را آفریده بود و تبعاً چنین کاری به معنای روا داشتن شر بسیار خواهد بود چرا که خیرهای بسیاری در جهان نوع دوم وجود داشت، علاوه بر این جهانی با مختصات عالم مادی، اما آفرینش داشت و لذا مبدأ فیض وجود باید چنین جهانی را خلق می‌نمود که در کنار عالم بدور از شر شکل اول، این عالم مادی توأم با آمیزش انواع قوا، تعارض‌ها و برخوردها بوده است.

حضرت حق سنن و قواعد محکم و لا یتغیری را بر نظام آفرینش حاکم ساخته است (احزاب/ ۶۲ و فتح/ ۲۳). که در نتیجه آن عملکرد یکنواختی را از طبیعت شاهدیم و همین امر فواید بسیاری را در زندگی انسان به جای گذاشته زیرا به سبب آن انسان پیش‌بینی‌های لازم را کرده و به حرکت و تکاپو واداشته می‌شود، بنابراین نمی‌توان انتظار داشت که به طور مثال آتش، هیزم را بسوزاند اما جامه و بدن عارف و سالک را آسیبی نرساند. اما در اینکه چرا آتش حضرت ابراهیم علیه‌السلام را نسوزاند، باید گفت که در آنجا سنت دیگری حاکم بوده است و آن عبارت است از این بیان الهی که «کَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي» (مجادله / ۲۱). یعنی خداوند پیروزی خود و رسولانش را حتمی گردانیده است، این سنت کلی الهی در ابقای دین و غلبه توحید، لازمه‌ای چون ظهور معجزات خواهد داشت. زیرا در این صورت دیگر آتش، آتش نیست، اگر آتش موجود باشد، محال است که به طور مثال با جامه‌ای برخورد کند و مانعی برای سوزاندن نباشد ولی باز هم آن را نسوزاند. (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۲۸؛ ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۷۸؛ بهمنیار، ۱۳۵۷: ۶۶۱) پس چنین حالتی در واقع سلب شیء از خودش و محال خواهد بود. بنابراین تضاد و تراحمات حاکم بر عالم مادی فرصتی فراهم می‌آورد تا انسان در سایه سنت‌های تغییرناپذیر و ثابت الهی حرکت کرده و امکان هر گونه عمل اختیاری کمال‌جویانه یا انحطاط‌طلبانه را برای خود مهیا ببیند. هنگامی که سنت‌های خداوند ثابت است گروهی این امکان را خواهند

داشت که از شمشیر خود برای بریدن سر یک مجاهد مسلمان بهره گیرند به همان ترتیب که برای این جنگجوی فرصت بسیار ارزشمندی برای دفاع از دین الهی و رسیدن به فوز شهادت پدید می‌آید و محققا اگر بنا بر آن بود که شمشیر به هنگام برخورد با بدن این مبارز مسلمان، آسیبی به او نرساند تمام این‌ها بی‌معنا و مهمل و مؤلفه مهمی چون «اختیار» محدود می‌شد. به سخن دقیق‌تر تعارض و کشمکش میان قواء، اشیاء و موجودات عالم، موجب می‌گردد فیض وجود الهی همچنان تداوم داشته باشد به سبب این برخوردها و تضادهاست که گروهی از بین رفته و زمینه ظهور برخی دیگر فراهم می‌شود، بنابراین اگر تضاد نبود، کون و فساد بروز نمی‌یافت، و اگر کون و فساد نبود، وجود اشخاص غیر متناهی و بی‌پایان از انواع عنصری مجال نمی‌یافت، چراکه مرکبات جز با عملکرد بسایط به دست نمی‌آیند.

۶.۴. شر امری عدمی است.

ملاصدرا سرسلسله مرتبه صعودی را مبدأ خیرات دانسته و نهایت قوس نزول را، هیولای اولی می‌داند و همین هیولای اولی را که قوه صرف است، جایگاه و منطقه ظهور شر بر می‌شمارد. ملاصدرا می‌گوید: «فالوجود خیر محض والعدم شر محض، فکل ما وجوده اتم واکمل، فخبیرتیه اشد و اعلیٰ ممّا هو دونه، فخبیر الخیرات من جمیع الجهات والحيثیات، حیث یکون وجود بلا عدم و فعل بلا قوه و حقیقه بلا بطلان و... ثم الوجود الذی هو اقرب الوجودات الیه خیر الخیرات الإضافیه وهكذا الأقرب فالأقرب الی الأبعد و الأتم فالأتم الی الأتقص فالأتقص الی أن ینتهی الی أقصى مرتبه النزول وهی الهیولی الأولى». (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۳۴۱). آیه الله جوادی آملی در شرح این مسأله می‌نویسد:

نهایت مرتبه قوس نزول که نخستین مرتبه قوس صعود است، جایگاه هیولای اولی است و بهره او از وجود این است که عاری از وجود بوده و فعلیت آن، به همین مقدار است که، می‌تواند وجودات اشیاء باشد و تمامیت آن در نقص او و همه شرافت او در رتبه خسیسی است که دارد و تحصیل او، عین ابهام آن و فصل آن، در همان معنای مبهم و جنسی اوست. تنها در نشئه هیولا که نشئه قوه و قبول است و در دورترین مراتب نسبت به مبدأ اعلیٰ قرار دارد، حرکت راه می‌یابد و در حرکت تضاد و تراجم و در نتیجه اعدام و انعدام راه پیدا کرده و از آن شر انتزاع می‌شود. پس جایگاه شر مختص به عالم طبیعت بوده و شرور از این مرتبه، نشأت می‌گیرند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۰۱)

پس عالم طبیعت به علت ویژگی فقدان و محدودیت‌ها و ملازمت‌هایی که اشیاء مادی دارد، محل تضاد و تراجم است و بالطبع جایگاه شرور و نقص‌های برخاسته از اعدام و نیستی‌ها. بنابراین در مقابل ثنویه که برای شر واقعیتی مستقل از خیر قابل شده و از این رو برای آن مبدئی مستقل پنداشتند تا به خیرخواه بودن حق تعالی خللی وارد نیاید، فیلسوفان بسیاری از افلاطون تا فیلسوفان اسلامی نظیر ابن سینا و ملاصدرا و شیخ اشراق شر را امری عدمی می‌دانند و برای آن مبدئی مستقل نمی‌جویند؛ چون خداوند را فیاض علی‌الاطلاق دانسته، آنچه را از او صادر می‌شود، فیض وجودی می‌خوانند؛ چون برای شر، ذات و حقیقتی مستقل قابل نیستند و آن را بی‌نیاز از جعل جاعل می‌دانند؛ به این ترتیب دامن کبریایی خداوند از شر آفرینی مبرا شمرده می‌شود و دیگر حاجتی نخواهد بود که قدرت یا رحمت او مقید خوانده شود. البته برخی نیز بر آن بوده‌اند که شر معدوم است؛ اما باید این نکته را متذکر شویم که بین دو قضیه شر معدوم است و شر امر عدمی است، تفاوت وجود دارد. دو قضیه «شر معدوم است» و «شر موجود است»، در تقابل با یکدیگر قرار دارند و رابطه آن دو

تناقض است؛ اما وقتی می‌گوییم، شرّ عدمی است، مراد از این عدم، عدم ملکه است؛ یعنی موجودی شائیت کمالی را دارد؛ اما فاقد آن است؛ مثل کوری برای انسان و سایر حیوانات یا جهل برای انسان. بدیهی است که شرّ از نوع دوم است.

در اینجا باید بین آنچه که سبب این عدم‌هاست و آنچه که بالذات شرّ است، تفکیک به عمل آورد؛ مثلاً صلح و امنیت و آرامش به تعبیری عبارت از نبرد جنگ و نزاع است و جنگ امر وجودی است و غالباً در عرف عامه مردم جنگ شر و صلح و آرامش خیر نامیده می‌شود؛ اما چون اصل در حیات انسان آرامش است و جنگ موجب سلب این آرامش می‌شود، آنچه حکما گفته‌اند که هر چه وجودی است، خیر و هر چه عدمی است، شر است، مشکل شر را چنانکه باید، حل نمی‌کند.

۷. ۴. عدم آگاهی انسان‌ها

یکی از مهمترین راه‌حل‌هایی که به مسأله شرور می‌پردازد معطوف به محدودیت معرفت انسان‌ها در نتیجه نگاه بسیار تنگ و تاریک و انسان‌وار ما به جهان پیرامون است. هنگامی که آدمی با علم ناچیز و متناهی خود به عالم و موجودات آن می‌نگرد بسیاری از رموز دلائل و حکمت‌ها را نمی‌تواند ادراک کند اما بر این نکته کاملاً واقف است که فاصله معرفتی بسیاری که میان او و خداست هیچ‌گاه به وی اجازه فهم کثیری از اسرار را نخواهد داد در باب آنچه به نظر ما شر و نالازم جلوه می‌کند نیز چنین احتمالی منطقی وجود دارد. ای بسا دلائل قابل توجهی وجود داشته باشد که ما نتوانسته‌ایم به آن‌ها دسترسی یابیم. به بیان پلانتینگا: «چرا باید فرض کنیم که اگر خداوند دلیل موجهی برای تجویز شر داشته باشد، شخص خداپرست اولین کسی خواهد بود که از دلیل مزبور آگاه می‌شود؟ شاید خداوند دلیل موجهی دارد، اما آن دلیل پیچیده‌تر از آن باشد که ما بفهمیم، شاید او آن را به دلیل دیگری آشکار نکرده باشد.» (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۴۱)

بنابراین خداپابوری یک متدین به هیچ وجه او را ملزم نخواهد ساخت که در برابر یک ملحد برای هر یک از افعال الهی، دلیلی ارائه نماید چرا که بسیاری از این دلایل را او هیچ وقت نخواهد فهمید. علم انسان نه فقط در قیاس با علم الهی، بلکه در سنجش با علم برخی مخلوقات نیز ناچیز است و لذا صدر المتألهین با اشاره به این ضیق معرفتی انسان می‌نویسد: «اما کسی را نرسد که آرزوی احاطه بر ظرائف اسرار و لطف و رحمت او بر عالم غیب و ملکوت اعلاش نماید... چرا که علوم دانشمندان نسبت به آنچه انبیاء و اولیاء می‌شناسند اندک است و آنچه هم که آن‌ها شناختند نسبت به ملائکه مقرب و آنهایی که به مقام علین رسیدند بسیار کم است. سپس علم همه ملائکه و جن و انس نسبت به علم خدای سبحان (آنقدر ناچیز است) که نمی‌توان نام علم بر آن نهاد.» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ۱۴۷) بنابراین علم محدود انسان موجب می‌شود که او اموری را شر و نامطلوب بیندارد و حال آن که از منظری عالمانه‌تر این رخدادها، کاملاً لازم و عین خیر بوده‌اند. به طور مثال انسان جاهلی را در نظر بگیرید که هیچ بهره‌ای از علوم متعارف ندارد، چنین فردی به هنگام وارد شدن در منزلی که یک کتابخانه مملو از کتاب‌های ارزشمند و نسخه‌های خطی دارد، ای بسا تنها جمله‌ای که بر زبان می‌آورد این چنین باشد که: «چه ورقه‌های جاگیر و بی‌فایده‌ای!» آری از منظر جاهلانیه او این کتاب‌ها واقعا بی‌ارزش بوده و به خاطر فضایی که در اتاق اشغال می‌کنند نوعی شر محسوب می‌شوند، در حالی که یک تشنه علم، بر ارج و منزلت این کتاب‌ها به خوبی واقف است. به همین شکل، همان طور که جهل این شخص مانع از درک نقش و اهمیت کتاب‌های کتابخانه می‌شود، درباره شر واقع در جهان خارج نیز آن چه لازم است که خدا دلیل یا دلائل موجهی برای روا داری آن‌ها داشته باشد اما مشکل آن است که به سخن پویمن «ما در یک

موقعیت معرفتی نیستیم که آن دلیل را درک کنیم، و از این رو در هیچ وضعیتی برای باور کردن اینکه او یک دلیل کافی برای تجویز شر ظاهراً بی‌وجه دارد (بی‌وجه نیستیم)» (Pojman, 2001: 76). از دیگر پاسخ‌ها که می‌توان آن را زیر مجموعه همین راه حل یعنی ناآگاهی انسان‌ها برشمرده چهل ما به چارچوب معیارهای اخلاقی خداوند است در بخش پیشین تأکید بر عدم علم و آگاهی ما به حکمت و دلیلی بود که خداوند در پس هر واقعه به ظاهر شری دارد اما به هر ترتیب این خدا در همان ضوابط و معیارهای اخلاقی ما قرار داشت در حالی که در این مرحله سخن بر سر آن است که اساساً ما چگونه بفهمیم که چه معیارهای اخلاقی بر خداوند حاکم است؟ ما انسان‌ها به جهت تشابهی که با یکدیگر داریم محکوم به آموزه‌ها و احکام اخلاقی مشابهی نیز هستیم اما آیا موجودی به مانند خدا که کاملاً متفاوت از ماست نیز در همین چارچوب گنج‌نیده شده است؟ آنتونی کنی این مسئله را بدین شکل توضیح می‌دهد:

اخلاقیات، یک جامعه اخلاقی را پیش فرض قرار می‌دهد و یک جامعه اخلاقی باید متشکل از موجوداتی باشد با زبان مشترک، توانایی‌های تقریباً مساوی، نیازها تمایلات و خواسته‌های تقریباً مشابه خداوند همان طور که نمی‌تواند در اجتماع سیاسی با انسان‌ها باشد به همین شکل نمی‌تواند بخشی از اجتماع اخلاقی با انسان باشد، همانطور که ارسطو گفت، ما نمی‌توانیم فضایل اخلاقی را به خدا نسبت دهیم، ستایش او زشت است و ارزش اخلاقی او هم مضحک. (Keny, 1992: 87)

بدین ترتیب چهل ما نسبت به معیارهای اخلاقی خداوند سبب می‌شود که نتوانیم انتظار و فهم صحیحی از افعال او داشته باشیم. چه بسا با توجه به احکام اخلاقی که در قلمرو خدا وجود دارد، تجویز برخی شرور، عملی درست و اصلاً عین خبر باشد اما ما نتوانیم به ادراک آن نائل آییم.

۵. ارزیابی

ملاصدرا در بیان انحاء جهان‌های محتمل، قسم دوم یعنی جهانی را که خیر آن بر شرورش غلبه دارد همان جهان فعلی برشمرده و با استمداد از دلایلی چون نسبیّت شرور، دخول بالعرض آنها، چهل ما انسانها، عدمی بودن شرور و ... سعی در دفاع از رهیافت خود نموده است. اما آیا به واقع در این جهان مجموعه خیرها بر گستره شرور غلبه دارند؟ به نظر می‌رسد که اگر نتوان از فزونی شرور و ناملایمات سخن راند اثبات مدعای مقابل هم چندان به آسانی میسر نباشد. آیا حکیم و قادر مطلق نمی‌توانست از مجموعه شرور (n) یک شر اخلاقی یا طبیعی را بکاهد و غرض خود را با «n-1» شر محقق سازد؟ و هنوز نمی‌توان دریافت که چرا در نظام احسن ملاصدرا ناممکن بوده است که بطور مثال با تعداد کمتری از کشته شدگان زلزله، انسانها را متنبه نمود و یا آنکه این زلزله می‌توانست چه حکمت و یا کمال‌آفرینی معناداری برای درگذشتگان داشته باشد؟ پیداست که ارجاع این پرسش‌ها به چهل ما انسانها نسبت به نظام اخلاقی حاکم بر خداوند و یا حکمت نهفته در پس افعال الهی، مرادف با ترسیم‌هایی به کلی دیگر، با قواعد اخلاقی متفاوت است که چنین الهیات سلبی‌ای نیز کاستی‌ها و اشکالات منحصر به خود را دارد. تن در دادن به خدایی با اوصاف اخلاقی منحصر به خود، رابطه معرفتی و عاطفی انسان با وی را کاملاً مختل می‌نماید. ای بسا در نظام اخلاقی چنین خدایی، شر و نقص فراگیر و البته تباه‌کننده در زندگی شخص، دقیقاً عین حکمت و شفقت تلقی شود. همانگونه کاملاً محتمل است در سرای واپسین او برخلاف وعده اولیه خویش نیکوکارانی را که مطابق ضوابط اخلاقی این جهانی عمل کرده‌اند، عقوبت نماید.

عدمی بودن شرور نیز مدعای گزارفی بوده و در قامت یک مصادره به مطلوب تاریخی می باشد. همچنان که می توان صحت را امری وجودی و نقیض آن را عدمی در نظر گرفت، بی تردید قادر خواهیم بود که بیماری را پدیده‌ای وجودی قلمداد نماییم. به هر ترتیب به نظر می رسد که اثبات احسن بودن عالم حاجتمند دلایل قوی تر و یا شواهد مستحکم‌تری است.

۶. نتیجه‌گیری

ملاصدرا با تکیه بر علم عنایی خداوند و الگوی نظام احسن در جهان مادی می‌کوشد تا در پرتو یکسری دلایل هستی‌شناسانه چون تضاد و تراحم در جهان مادی، دخول بالعرض شرور در قضای الهی، عدمی بودن شرور و یا برخی استدلال‌های معرفت‌شناسانه مانند جزءنگری انسان این جهانی یا جهل و ناآگاهی وی، نادرستی گزاره الحاقی مسئله منطقی شر را اثبات نماید. اما به نظر می‌رسد نظام فلسفی ملاصدرا با تمام تاب و توان خود، نه می‌تواند مسئله قرینه‌ای شر و چرایی انبوه شرور کنونی و یا لزوم برخی آلام و کاستی‌های شهوداً گزارف را اثبات نماید و نه قادر است بی‌آنکه دچار مصادره به مطلوب شود گزاره انضمامی پیش‌گفته را پاسخ داده و در نظامی معنادار شرور عالم کنونی را توجیه نماید.

منابع

- قرآن کریم
- ابن سینا، ابن علی حسین بن عبدالله، *الهیات سُفا*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶ ش.
- ابن سینا، ابی علی حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیہات*، قم، نشر البلاغ، ۱۳۸۳، ج ۳.
- بهمنیار، ابوالحسن، *التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری*، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۷.
- پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ چهارم، ۱۳۸۳ ش.
- پلانتینگا، الوین، *فلسفه دین: خدا، اختیار و شر*، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، انتشارات طاها، ۱۳۷۶.
- جوادی آملی، *تحریر تمهید القواعد*، قم: انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۷۲ ش.
- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمہ الاشراف*، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه تهران - مک گیل، ۱۳۸۰.
- عین القضاة، ابوالمعالی، عبدالله بن محمد بن علی، *نامه‌های عین القضاة همدانی*، به اهتمام علینقی منزوی و عقیف عسیران، بی‌جا، بی‌نا، چاپ دوم، ۱۳۶۲ ش، ج ۲.
- غزالی، محمد بن محمد، *کیمیای سعادت*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش، ج ۲.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، یونان و روم، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران، انتشارات سروش، چاپ چهارم، ۱۳۸۰.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، *الحکمتہ المتعالیہ فی الاسفار الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۱۰ ق.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، *مفاتیح الغیب*، تصحیح، تعلیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶ ش.
- میرداماد، محمد بن محمد، *القبسات*، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- Alston, William P., "History of Philosophy of Religion", in Rutledge Encyclopedia of Philosophy, 1998, V. 8.
- Astley, J. and others, *Problems in Theology: A Selections of Key Readings*, evil, London and New York, T and T Clark, 2003.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Printed in 1779.
- Keny, Anthony, *What is Faith?* New York, Oxford university press, 1992.
- Leibniz, G.W., *Theodicy*, E.M. Huggard (trans), New York, The library of liberal Arts, 1966.

- Leibniz, Gottfried W., *The Monadology and other Philosophical Writings*, trans. And ed. R. Latta, Oxford, Oxford University Press, 1898.
- Mackie, J. L., *The Miracle of Theism Arguments For and against the existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- Mackie, John, "Evil and omnipotence", in the *Philosophy of Religion*, ed. Basil Mitchell, London, Oxford University Press, 1986.
- Niven, W.D., "Good and Evil", in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Hastings J. (ed), vol.6, New York, Charles Scribner's Sons, 1908-1926.
- Pojman, Louis p. *Philosophy of Religion*, Toronto, Mayfield publishing Company, 2001.
- Rowe, William L., "The problem of evil and some varieties of atheism", in Marilyn M. Adams and Robert M. Adams (ed.s) *The problem of evil*, New York, Oxford University Press-1990.
- Rowe, William L., *God and the problem of Evil*, London, Blackwell, 2001.
- Wainwright, William J., *Philosophy of Religion*, Belmont, Wadsworth Publishing Company, 2nd, 1999.
- Yandel, Keith E., *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*, London and New York, Rutledge, 2002.