

شرّ ادراکی از دیدگاه صدرالمতألهین

- * قربانعلی کریمزاده
** احد فرامرز قراملکی
*** محمدحسن قدردان قراملکی

چکیده

مسئله شرّ، یکی از مسائل بنیادی در نظام‌های الهیاتی، به‌ویژه در فلسفه اسلامی بشمار می‌آید. فلاسفه مسلمان شر را به امر عدمی، اعم از عدم ذات یا عدم کمال ذات، تحلیل نمودند. صدرالمتألهین از نظریه نیستی‌انگاری شرّ دفاع کرده و آن را برهانی دانسته است. این نظریه با معضلی به نام شرّ ادراکی مواجه است که بنابر ادعای آن، بعضی از وجودات، بالذات، به شرّ متصف می‌شوند. اما او در این باره یکسان‌نمی‌اندیشد. بیان تحول دیدگاه ملاصدرا در این مسئله، مهم‌ترین یافته تحقیق حاضر است. منشأ این تحول تأثر ملاصدرا از نصوص دینی (آیات و روایات) است.

واژگان کلیدی

شرّ، ألم، نیستی‌انگاری شرّ، شرّ ادراکی، فقدان اتصال، امر منافی، امر منافی العدمی.

- * دانشجوی دکترای رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران. g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir
** استاد دانشگاه تهران. ghmaleki@ut.ac.ir
*** دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. ghadrang@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۷ تاریخ تأیید: ۸۹/۱۰/۲۱

طرح مسئله

نظریه نیستی‌انگاری شر با مانع و مشکلی به‌نام شرّ ادراکی مواجه است. منظور از شرّ ادراکی، درد و رنج‌های جسمی و روحی است که آدمی در رویارویی با عوامل مختلف، متحمل می‌شود. بی‌تردید این‌گونه درد و رنج‌ها مربوط به روح انسان است. روح با اتحاد و پیوندی که با صور ادراکی خود دارد دچار درد و رنج می‌شود. پس هر درد و رنجی، توأم با ادراک امر منافی است. شرّ ادراکی چند پرسش اساسی را در پی دارد:

۱. آیا ادراک ألم، امر وجودی است یا امر عدمی؟

۲. در صورت وجودی بودن، آیا بالذات منافی با طبع متألم است، یا به‌واسطه متعلق آن، که

امری عدمی است؟

به دیگر سخن؛ آیا اتصاف ألم به شر، به‌خاطر خود ادراک، به‌منزله یک امر وجودی است؟ در این صورت، در ألم دو شر وجود دارد. یکی خود ادراک که امری وجودی است و دیگری متعلق ادراک که امری عدمی (قطع عضو) است. یا در مسئله شرّ ادراکی، یک شر وجود دارد و آن به‌خاطر متعلق ادراک است که امر عدمی است؟ این پژوهش مسبوق به تحلیل اجمالی نظریه نیستی‌انگاری شر است.

نظریه نیستی‌انگاری شر

این رهیافت، در برخی از منابع فلسفه اسلامی به افلاطون نسبت داده شده است. (میرداماد، ۱۳۴۷: ۴۳۴؛ سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۵۱ و ۳۴۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳ / ۱۸۷) رهیافت حاضر در میان حکمای اسلامی مقبولیت زیادی دارد به‌گونه‌ای که یکی از راه‌حل‌های اصلی مسئله شر، بر این تحلیل استوار است و غالباً، فلاسفه اسلامی، مسئله شر را با آن آغاز می‌کنند. (محمدی، ۱۳۸۷: ۷۸) در این تحلیل نشان می‌دهند که شر یک امر عدمی است؛ عدم ذات یا عدم کمال ذات.

به دیگر سخن، خیر و شرّ فلسفی به وجود و عدم برمی‌گردد. یک شیء از آن جهت که موجود است خیر، و از آن جهت که معدوم است، شر است. یک شیء از آن جهت که کمال یک وجود است خیر، و از آن جهت که فقدان کمال یک وجود است، شر است. (فارابی، ۱۴۰۸: ۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۶۵۹؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۴۹۸؛

میرداماد، ۱۳۴۷: ۴۲۸؛ حاجی سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۳۲؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۳ / ۱۷۸)

بنابراین، تأمل در معنای شر و اموری که به شر متصف می‌شوند، روشن می‌کند که ملاک و معیار شر بودن این امور، جنبهٔ عدمی آنهاست؛ عدم محض یا وجودی که منجر به عدم و نیستی می‌شود. (شر بالذات یا شر بالعرض)

دیدگاه نیستی‌انگاری شر را به صورت منطقی در قالب دو قضیه زیر می‌توان بیان کرد:

الف) شر وجود ندارد.

ب) شر امر عدمی است.

قضیه نخست، سالبهٔ محصله از سنخ هلیه بسیطه است و مفاد آن، نفی هرگونه تقرر و ثبوت شر است. به گونه‌ای که هیچ شری به جهان راه نیافته است. اما قضیه دوم، موجبهٔ معدولةالمحمول است. معنای آن، این است که اموری مانند: مرگ، بیماری، زلزله، ظلم، درد و رنج که به شر متصف می‌شوند، با وجود واقعی بودن، در تحلیل به امور عدمی برمی‌گردند و حقیقت آنها چیزی جز عدم محض یا نبود برخی امور وجودی نیست. (مطهری، ۱۳۸۵: ۳ / ۴۰۸ و ۴۰۹)

صدرالمتهلین در بیشتر آثار فلسفی خود، شر را به امر عدمی تحلیل نموده، و از نظریه عدم‌انگاری شر دفاع کرده است.

شر اصطلاحی، نابودی ذات و حقیقت شیء یا نبود کمالی از کمالات مختص به آن است. از آن جهت که آن خصوصیت درواقع برای آن شیء هست. به همین جهت، حکما گفته‌اند که شر هیچ ذاتی ندارد بلکه امر عدمی است؛ یا عدم ذات یا عدم کمال ذات. (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱: ۷ / ۵۸)

او در کتاب *مفاتیح‌الغیب* با تحلیل جامع، همراه با بیان مصادیق شر می‌نویسد:

اگر در معانی شرور تأمل کنی و موارد و متعلقات آن را در این جهان استقرا نمایی، خواهی یافت که مصداق نام شر، یکی از دو چیز خواهد بود: یا عدم محض یا چیزی که منجر به عدم می‌شود. مرگ، جهل بسیط، فقر و امثال آنها از عدمیات محض هستند. ولی اشیایی که اشیای دیگر را از رسیدن به کمالات خود جلوگیری می‌نمایند، مانند سرمایی که میوه‌ها را تباه و گرمایی که آنها را گندانده و بیماری‌ای که ضد سلامتی است، و امثال خوهای زشت، چون

خست و ترس و زیاده‌جویی و جهل مرکب و کارهای زشتی چون زنا، دزدی، سخن‌چینی، ستم و امثال این‌ها از رنج و اندوه و غیره، اگرچه هریک از آنها به‌حسب ذات و اصل وجودشان شر نبوده، بلکه کمالاتی برای امور جسمانی و نفسانی‌اند، ولی از آن جهت که به عدم و نابودی منتهی می‌گردند، شراند، لذا آنها را شرور نامند. (همو، ۱۳۸۴: ۲۶۱ با اندک تلخیص)

همچنین صدرالمآلهین در الحاشیه علی الهیات الشفا (همو، بی‌تا: ۲۵۸) و تفسیر القرآن الکریم (همو، ۱۳۶۶: ۶ / ۵۳) مسئله شر را به امر عدمی تحویل می‌نماید. او در دفاع از عدمی بودن شر چنین استدلال می‌کند:

چون اگر شر امر وجودی باشد، یا شر برای خودش خواهد بود یا شر برای دیگری. اما صورت نخست جائز نیست؛ چون در این صورت می‌بایست از ابتدا موجود نمی‌شد. زیرا شیء اقتضای نبودن خود یا نبودن کمال خود را نمی‌نماید. اما صورت دوم که شر عادم ذات یا کمال دیگری شود. در این فرض شر همان امر عدمی خواهد بود نه امر وجودی که نقش فاعل و عادم را ایفا می‌کند. مگر بالعرض. (همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۵۸ و ۵۹)

بنابراین، ملاصدرا از یک سو معتقد است، حقیقت وجود، خیر محض و نور صرف است (همو، ۱۹۸۱: ۹ / ۲۴۱) که مورد اتفاق همه حکما بوده، آنان در این مسئله ادعای بداهت نمودند. (همو، ۱۳۷۸: ۱۹۰)

از سوی دیگر معتقد است، حقیقت اموری که به شر متصف می‌شوند، چیزی جز عدم محض یا نبود برخی امور وجودی، در پاره‌ای از موقعیت‌های زمانی و مکانی نیست. او از این تحلیل به این نتیجه رهنمون می‌شود که شرور، به دلیل ماهیت عدمی، از علت فاعلی مستقل بی‌نیاز بوده و به‌طور کلی از دایره علیت خارج‌اند و نمی‌توانند نسبت به چیزی خیر باشند. (همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۷۳) بنابراین، نادرستی اندیشه مجوس مبنی بر تعدد مبدأ خیر و شر (یزدان و اهریمن) روشن می‌شود. (همان، ۷ / ۸۵)

معضل شر ادراکی

نظریه عدم‌انگاری شر، با مشکلی به‌نام شر ادراکی (وجود درد و رنج) مواجه است بدین‌سان

که بعضی از وجودها متصف به شرّ بالذات‌اند؛ که در صورت اثبات آن، بایستی بر نظریه نیستی‌انگاری شر خط بطلان کشید. از این رو، فلاسفه اسلامی برای حل این معضل، از هیچ کوششی دریغ نکردند؛ که به اعتقاد ملاصدرا، این تلاش‌ها نافرجام بوده‌اند؛ از این رو می‌نویسد:

بدان که در باب شر، اشکال و معضل عظیمی وجود دارد که گره آن تا عصر حاضر باز نشده و من با استعانت الهی آن را حل خواهم کرد. (همان: ۷ / ۶۲)

در ادامه به بررسی میزان موفقیت ایشان در حلّ این مشکل خواهیم پرداخت. قبل از بررسی پاسخ ملاصدرا، مناسب است بحث را با تعریف و تبیین محل نزاع آغاز کنیم.

یک. شرّ ادراکی

مراد از این مفهوم، آلام جسمی و روحی‌ای است که آدمی در رویارویی با عوامل مختلف، نظیر ضربه‌های وارد شده بر بدن، مشاهده مناظر وحشتناک و یا شنیدن اخبار ناگوار متحمل می‌شود. بی‌تردید این‌گونه درد و رنج‌ها مربوط به روح آدمی است؛ زیرا روح به واسطه اتّحاد و پیوندی که با صور ادراکی خود دارد، دچار درد و رنج می‌شود. پس هر درد و رنجی توأم با ادراک امر منافی است. به طوری که اگر ادراک نباشد، درد و رنج نیز نخواهد بود. بدین ترتیب، می‌توان گفت، بازگشت همه اقسام شرور، مانند شرور طبیعی، اخلاقی و اجتماعی به شرّ ادراکی است؛ زیرا آنچه باعث شر می‌شود یا آلام و درد و رنج‌های جسمانی است که از طریق شرور طبیعی و اخلاقی بر انسان متألّم وارد می‌شود یا امور نفسانی و ناخوشایندی نظیر حسرت، اندوه، نگرانی و ... است که باعث درد و رنج روحی بشر می‌شود.

فخر رازی این نکته را به مشهور زبانی و درک عرفی باز گردانده، می‌گوید:

بدان که مردم و عرف مشهور، از شر اراده نمی‌کنند مگر درد و رنج و آنچه به آن مودّی می‌شود. (رازی، ۱۴۰۳: ۲ / ۸۰)

دو. تحریر محل نزاع

غالب فیلسوفان مسلمان الم را به ادراک امر منافی با طبع نفس تعریف می‌کنند. (ابن‌سینا،

۱۳۷۵: ۳ / ۳۳۷؛ سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۲۴) صدرالمآلهین همین تعریف را با تعابیر مختلفی مانند: ادراک المنافی (صدرالمآلهین، ۱۳۸۰: ۲۴۷)، ادراک المنافی العدمی (همو، ۱۹۸۱: ۷ / ۶۴) والشعور بالمنافی (همان: ۶ / ۱۵۹) بیان نموده است.

نزاع از ادراکاتی که منافی و متضاد با طبع نفس اند، شروع می‌شود؛ آیا این ادراکات که اموری وجودی‌اند، بالذات و بنفسه منافی و مضاد با طبع متألم بوده و از این جهت به شر متصف می‌شوند یا نه؟

کسانی که مدعی وجودانگاری شر ادراکی‌اند و شر بودن آن را بالذات می‌دانند، می‌توانند مدعی موافقان نظریه عدم‌انگاری شر را به دو نحو نقض کنند؛

الف) اگر طرف‌داران نظریه عدم‌انگاری شر، موضوع مسئله را شر قرار دهند، در این صورت، مدعی آنان قضیه موجبه کلیه «الشر امر عدمی» خواهد بود، این قضیه با قضیه سالبه جزئیه «أللم شر و امر وجودی، فبعض الشر لیس بعدمی» نقض می‌شود.

ب) گاهی در تعابیر فلاسفه اسلامی، از جمله خود ملاصدرا (همان: ۶۱) موضوع مسئله، وجود است و به صورت قضیه موجبه کلیه ادعا شده است: «ان الوجود خیر لاشر فیه». در صورت اثبات وجودی بودن ألم، وجودی یافت می‌شود که در آن شر راه پیدا کرده است. از این رو، قضیه موجبه جزئیه «بعض الوجود فیه شر» کلیت یادشده را به شرط اثبات صدق آن، نقض می‌نماید.

دلایل وجودی بودن شر ادراکی

چند دلیل برای نظریه وجودانگاری شر ادراکی اقامه شده است که عبارت‌اند از:

یک. ادعای بداهت

علم ضروری حاکم است که ألم و درد امر وجودی است؛ و در این مسئله بین عقلا اختلافی وجود ندارد. اما در مسئله وجودی بودن لذت اختلاف وجود دارد، بعضی لذت را امر عدمی تفسیر کردند و آن را عبارت از زوال درد و الم تعریف کردند. اما حتی در میان این بعض نیز، اختلافی در وجودی بودن الم نیست. (رازی، ۱۴۰۳: ۲ / ۸۰)

محقق دوانی نیز در حاشیه بر شرح تجرید الاعتقاد قوشچی می‌نویسد:

شریت شر ادراکی، به دلیل ادراکی است که متعلق به امر منافی و متضاد شده است؛ و ادراک امر ثبوتی است که متعلق به امر عدمی شده است. ادراک از این جهت متصف به شریت ذاتی می‌شود، هر چند متعلق آن، شر دیگری است. این مسئله بالوجدان امر روشنی است که هیچ عاقلی آن را انکار نمی‌کند. (قوشچی، بی‌تا: ۱۵)

دو. ابطال ادله مخالفان

راه دیگری که قائلین وجودی بودن شر ادراکی، در پیش گرفته‌اند، خدشه و ابطال دلایل مخالفان است. یکی از شیوه‌های دفاع از یک نظریه، نقد و ردّ نظریه رقیب است. منطق دانان مسلمان راه‌های مختلفی برای این مقصود پیشنهاد کرده‌اند؛ از جمله قیاس معارضت و قیاس مقاومت. چون وجودی بودن بعضی شرها، مسئله‌ای بدیهی تلقی می‌گردد، از این رو، تا ابطال آن مبرهن نشود، باید به منزله نظریه بلامعارض پذیرفته شود؛ چراکه دلایل مخالفان وافی به مقصود نیست. پس ادعای بداهت غیرمخدوش باقی می‌داند.

ملاجلال‌الدین دوانی در تحلیل و نقد دلایل مخالفان چنین می‌نویسد:

قول محققان آن است که اگر مراد فلاسفه از نظریه عدمی بودن شر، این است که منشأ شر به امور عدمی برمی‌گردد، این نظر صحیحی است و ایراد ما بر آن وارد نیست. اما اگر مقصودشان این باشد که شر حقیقی و بالذات منحصر به «اعدام» است و آنچه از بعضی وجودات به شریت متصف می‌گردد از باب عرض و مجاز است، در این فرض ایراد ما بر فلاسفه موجه است [بداهت وجودی بودن شر]. (همان: ۱۵)

وی با ذکر مثالی در مقام مطالبه دلیل از مخالف بیان می‌دارد:

در مسئله قطع عضوی از بدن، چرا جایز نیست شر واقعی الم و درد باشد که امر وجودی است و خصم باید برای نفی و انکار آن، دلیل و برهان اقامه کند، و زمانی که در یک موردی مثل «قطع»، برهان خصم تمام نشد، این نقض کلیت ادعای مخالفان است. (همان)

موضوع نخست ملاصدرا

کارآمدی نظریه نیستی‌انگاری شر در حل مسئله شر ادراکی: صدرالمتألهین، شاید نخستین فیلسوفی است که در فلسفه اسلامی، جداگانه و به صورت جامع به نقد و بررسی مسئله شر ادراکی پرداخته است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۴ / ۱۲۷؛ ۶۲ / ۷؛ ۳۶۲ / ۹؛ همو، بی‌تا: ۱۷۳؛ همو، ۱۳۸۳: ۱ / ۴۱۳)

او با مبنا قراردادن نظریه نیستی‌انگاری شر، به پاسخ و حل معضل شر ادراکی می‌پردازد. وی مدعی است، این معضل تا عصر حاضر گشوده نشده است و من با استعانت الهی، آن را حل خواهم کرد. (همو، ۱۹۸۱: ۶۲ / ۷) وی بعد از گزارش نظریه محقق دوانی مبنی بر وجودی‌بودن شر ادراکی، در مقام نقد آن و پاسخ خویش می‌نویسد:

و اقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني، والایراد مدفوع عنهم بان الالم ادراك للمنافي العدمي كتنفرق الاتصال و نحوه بالعلم الحضوري و هو الذي يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لاصورة اخري حاصلة منه ... (همان: ۶۶ / ۷ - ۶۳)

پاسخ ملاصدرا شامل سه گزاره، قابل تحلیل و نقد است.

۱. مساوقت ادراک با علم حضوری

نفس، درد و الم را که یک امر منافی عدمی است، مانند قطع عضو، با علم حضوری درک می‌کند. بی‌تردید در ادراک حضوری به دلیل اتحاد علم و معلوم، خود حقیقت شیء (امر منافی عدمی) در صقع نفس حاضر است. بنابراین در ادراک الم، دو چیز وجود ندارد تا یکی امر منافی عدمی باشد و دیگری صورت حاصله از آن؛ آن‌طور که محقق دوانی ادعا کرده است.

۲. اتحاد علم و معلوم

ملاصدرا در پاسخ به سؤال مقدر «آیا حضور امر منافی عدمی از سنخ ادراکات است یا اعدام؟» مقدمه‌ای به استدلال می‌افزاید: همواره بین علم و معلوم بالذات رابطه اتحاد برقرار است. نفس افزون بر انطباق با آنچه ادراک می‌کند، با آن رابطه این‌همانی نیز پیدا می‌کند. بنابراین، هرچند الم نوعی ادراک است، درعین حال، چون متعلق آن یک امر عدمی است، از افراد عدم بشمار می‌آید؛ و درد از این جهت به شر متصف می‌شود.

۳. اتحاد وجود و ماهیت

ملاصدرا در توجیه اینکه چگونه ممکن است یک شیء هم در عداد ادراکات که نوعی امر وجودی است باشد و هم در بوتّه «اعدام» قرار گیرد، به عدم ملکه متوسل می‌شود؛ و می‌گوید: عدمی بودن حضور امر منافی، عدم مطلق نیست بلکه برای آن یک نحو ثبوت و وجود در حد عدم ملکه متصور است.

وی در ادامه به مسئله اتحاد وجود و ماهیت اشاره می‌کند و می‌گوید، بین وجود هر چیزی با ماهیت آن رابطه عینیت برقرار است، پس در مسئله شرّ ادراکی، وجود عدم، عین ماهیت عدم است، همان‌طور که، وجود انسان عین انسان است. افزون‌براین، وی معتقد است، وجود هر چیزی، تأکید بر ذات و ماهیت آن است. از این‌رو، در بحث ما، وجود عدم، از افراد ماهیت عدم بوده و تأکیدی بر آن است:

بالجملة الالم عبارة عن وجود العدم للنفس و وجود كل امر هو تأكده فهذا الوجود من افراد ماهية العدم الذي هو الشر. (صدرالمتهلین، بی تا: ۱۷۳)

ملاصدرا با این مقدمات، به این نتیجه می‌رسد که الم از طرفی، ادراک امر منافی عدمی است، و از طرف دیگر، از افراد عدم بوده، به شرّ بالذات متّصف می‌شود؛ پس بر قاعده حکما که گفتند: «هرچه در ذاتش شر است از افراد عدم است»، نقضی وارد نیست.

تحلیل و نقد موضع نخست ملاصدرا

پاسخ ملاصدرا را از چند جهت می‌توان نقد کرد:

۱. علامه طباطبایی مقدمه نخست را چنین نقد می‌کند: اصل اشکال در شرّ ادراکی منحصر به شرّ ادراکی حسی، مانند قطع عضو نیست، تا علم حضوری باشد، بلکه اشکال فراتر از ادراک حسی و غیرحسی است و علوم تصدیقی خیالی را نیز، دربرمی‌گیرد؛ مانند درد حاصل از ادراک مرگ دوستان و خویشاوندان که در آن علم حضوری وجود ندارد. (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۷/ ۶۳)

۲. چنانچه بنا بر فرض، اصل اشکال را به شرّ ادراکی حسی محدود کنیم، باز هم ادعای علم حضوری مخدوش خواهد بود؛ زیرا در ادراک امور حسی خطاهای علم به قدری فراوان و شایع است که ادعای وجود هرگونه علم حضوری گزاف و ناصحیح خواهد بود؛ مثلاً می‌توان

به درد و رنج فرد بیماری اشاره کرد که با وجود ازدست‌دادن پا بعد از عمل جراحی، باز هم تا مدتی بعد، در بعضی اوقات، در ناحیه پای مقطوع خویش احساس درد دارد. (همان)

۳. برفرض پذیرش همراه بودن ادراک با علم حضوری، متعلق آن نمی‌تواند امر عدمی باشد؛ چراکه امر عدمی، عدم محض است و عدم نمی‌تواند متعلق و طرف اضافه و نسبتی قرار گیرد. از این‌رو، بعضی مانند فخر رازی اشکال می‌کند که چگونه ممکن است امر عدمی (فقدان اتصال) دارای اثر (آلم و درد) باشد. (رازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۵۱۵)

ظاهراً خود ملاصدرا، سعی کرده است تا این اشکال را با پیش کشیدن «عدم ملکه» حل کند؛ لکن له ثبوت علی نحو ثبوت اعدام الملكات. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۷ / ۶۵)

مرحوم سبزواری در نقد کارایی این تدبیر می‌نویسد:

این توجیه ملاصدرا افتادن به دام چیزی است که انسان از آن فرار می‌کند، برای اینکه در این صورت، شر، امر وجودی می‌شود، درحالی‌که هدف ملاصدرا نفی آن بود. (سبزواری، ۱۹۸۱: ۷ / ۶۳)

۴. حتی با پذیرش عدمی بودن متعلق ادراک، عدمی بودن خود «ادراک» استنتاج نمی‌شود. اگر ادراکی در بین باشد، خواه، متعلق آن را امر وجودی فرض کنیم، خواه امر عدمی، نمی‌توان وجودی بودن آن را به این بهانه که متعلق آن امر عدمی است، انکار کرد؛ همان‌طور که اگر متعلق علم، عدم ملکه باشد، به معنای نفی علم نیست؛ بلکه این عین علم به شیء‌ای است که شأنش وجود است، نه اینکه به معنای مطلق نفی علم باشد. بنابراین، مقدمه سوم ملاصدرا که بر اتحاد وجود عدم با ماهیت عدم دلالت می‌کند، نامعقول به نظر می‌رسد. اگر بپذیریم عدم همچنان در بوته عدمیت باقی می‌ماند، پاسخ ملاصدرا صحیح بود؛ ولی اگر عدم از عدمیت خارج شود و جامه وجود بر تن کند، دیگر نمی‌توان گفت وجود عدم، عین عدم است. از این بیان ضعف مقدمه دوم نیز روشن می‌شود.

۵. در خصوص متعلق ادراک (که به صورت علم حضوری در صقع نفس حاضر است) می‌توان پرسید: آیا آن امری عدمی است یا وجودی؟ صدرالمتألهین در اکثر مواضع، امر حاضر را «امر منافی عدمی» معرفی می‌کند: «ان الألم هو ادراک للمنافی کتفرق الاتصال»، «بل حضور

ذلک المنافی العدمی هو الألم بعینه». (صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۷ / ۶۴ و ۶۵) پس امر عدمی با امر منافی عدمی که ملاصدرا در استدلال خود از آن استفاده کرده، متفاوت است و بر کسی پوشیده نیست که امر منافی، به خلاف امر عدمی که حظی از وجود ندارد حتماً باید امر وجودی باشد تا تنافی صدق کند.

بنابراین، در مشرب ملاصدرا، معلوم و مُدرک در مسئله «ألم» عبارت از امر منافی است، نه امر عدمی. از این رو، در مسئله درد، اگر بخواهیم از اتحاد و این‌همانی «علم و معلوم» نتیجه‌ای استنتاج کنیم، درد باید با امر منافی متحد شود، نه با امر عدمی. پس آنچه نزد دردمند و نفس متألم حاضر است، امر منافی عدمی است. اما ملاصدرا در اخذ نتیجه از مقدمات استدلال خود، از کلمه «منافی» چشم‌پوشی کرده و از اتحاد ادراک با امر عدمی سخن گفته است. به‌دیگر سخن، در استدلال ملاصدرا، عینیت اکبر، در کبری و نتیجه لحاظ نشده است؛ زیرا مراد از امر عدمی در یکی از مقدمات استدلال، «امر منافی عدمی» است که ملاصدرا در اخذ نتیجه از آن طفره رفته، گویا آن را نادیده گرفته است.

۶. بعضی معاصران در نقد این مسئله معتقداند که فلاسفه اسلامی در تعریف لذت و ألم اختلاف نظر دارند، به‌طور مثال، ابن‌سینا در اشارات، ألم را به ادراک منافی تعریف می‌نماید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۳ / ۳۲۷) و در کتاب الادویة القلیبیه بنا به نقل فخر رازی رأی دیگری اتخاذ کرده و می‌گوید:

حقیقت مسئله تا الان با براهینش ثابت نشده است؛ لکن به نظر می‌رسد که ألم غیر از ادراک منافی است. (رازی، ۱۴۱۰: ۱ / ۵۱۳)

صدرالمتهین براساس قول مشهور فلاسفه اسلامی، ألم را عین ادراک منافی دانسته و از آن دفاع می‌کند. (صدرالمتهین، ۱۹۸۱: ۴ / ۱۲۴ - ۱۱۹)

بدین ترتیب، اگر کسی ألم را به غیر ادراک منافی، تفسیر کند، می‌تواند بر مقدمه اول ملاصدرا جرح وارد کند که ألم ادراک منافی نیست، بلکه مرتبه مافوق ادراک است. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۸۲ - ۱۷۸)

از آنچه گفته شد، به این نتیجه رهنمون می‌شویم که استدلال ملاصدرا مبنی بر عدمی

بودن شرّ ادراکی از جهت قواعد منطقی با مانع مواجه شده است و نمی‌توان آن را به منزله پاسخ اشکال محقق دوانی پذیرفت.

موضع دوم ملا صدرا

صدرالمতألهین در بیشتر آثار فلسفی خود از نظریه نیستی‌انگاری شرّ، دفاع کرده و آن را برهانی دانسته است. وی در مواجه با معضل شرّ ادراکی - همان‌طور که گذشت - با انکار وجودی بودن آن، سعی کرد آن را به امور عدمی تحویل نماید. اما با توجه به برخی عبارتهای او در کتاب شرح اصول کافی، که جزو آخرین تألیفات او است، (خواجوی، ۱۳۶۶: ۵۲؛ عبودیت، ۱۳۸۵: ۳۲ و ۳۳) روشن می‌شود که وی از دیدگاه خود عدول نموده است. او در شرح حدیث معروف جنود عقل و جهل، ابتدا در توضیح فرازی از حدیث «ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلماً» وارد معنای جهل شده و می‌گوید:

مقصود از جهل در این حدیث، جهل بسیط و جهل مرکب نیست ... بلکه عقل و جهلی که در حدیث آمده، از افراد عینی است که یکی از آن دو عقلی خالص و دیگری نفسانی و وهمی خالص می‌باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴۰۴)

به اعتقاد ملا صدرا، هر چند جهل امر وجودی و از سنخ عقل است، جنبه عقل به دلیل امور وهمی کاذب، تضعیف شده، وجودش عین شرّ و آفت شده است؛ و عقلش، عین جهل و شقاوت، و نورش عین ظلمت است. (همان: ۴۰۷)

وی در پاسخ به این سؤال که «الشر لا ذات له فذاته و وجوده من اي نوع من انواع الجواهر؟» مطلبی را بیان می‌کند که نه تنها ظاهرش اعتقاد به وجودی بودن شرّ ادراکی است، بلکه بدون هیچ شک و تردیدی بدان تصریح می‌کند. وی می‌گوید:

الشر الحقیقی مع کونه عدمیاً قد یكون من افراد الوجود عندنا و من هذا القبیل وجود الآلام. (همان)

وی در تعلیل این مطلب که چرا آلام، مانند امور وجودی‌ای هستند که بالذات به شرّیت متّصف می‌شوند، می‌گوید: تا قوای ادراکی، مانند قوه لامسه، در کار نباشند، اساساً درد و رنجی

موجود نخواهد بود: «فانه لو لم يكن القوة اللامسة سارية في العضو المقطوع لم يكن هذا الالم موجودا لها». در آخر متذکر می‌شود؛ بیان‌دیش که این نکته دقیقی است و با استفاده از آن می‌توان به بسیاری از اشکال‌ها پاسخ داد. (همان)

ملاصدرا در جای دیگر از شرح حدیث مبنی بر اینکه «خیر»، وزیر عقل، و «شر» وزیر جهل است، وارد بحث شرّ می‌شود. وی ابتدا به گزارش نظریه عدم‌انگاری شرّ از قول فلاسفه می‌پردازد و در ادامه مشکل شرّ ادراکی را مطرح می‌نماید؛ آنگاه، خود در مقام پاسخ، وارد بحث می‌شود و نظریه جدید خود را مبنی بر وجودی‌بودن شرّ ادراکی بیان می‌نماید:

والتحقیق عندي انه شرّ بالذات بل شرّ متأكد فانّ وجود كل معني هو تأكد ذاته و ماهيته ففي هذا النوع شرّ مضاعف ثم كلما كانت القوة المدركة لفقد كمالها اقوي و الكمال المنقود منها اكثر، كان الله اشرف و شره اعظم فافهم ما ذكرناه فانه امر عجيب الشأن انساق اليه البرهان اعني كون ضرب من الوجود شرّ محضاً ... (همان: ۴۱۴ و ۴۱۵)

قول محققانه نزد من این است که شرّ ادراکی حقیقاً شرّ بالذات است؛ بلکه شرّ مضاعف است. برای اینکه تحقق هر معنایی، تأکید ذات و ماهیت خودش است، پس در این نوع شرّ ادراکی، شرّ مضاعفی وجود دارد. سپس هر موقع که قوه ادراک‌کننده شرّ، به واسطه ازدست‌دادن کمال آن قوه، اقوی باشد و کمال مفقودشده بیشتر، در این صورت، درد شدیدتر، و شرّ هم بیشتر خواهد بود. در این مطلب خوب دقت کن! چون موضوعی است شگفت که برهان بر آن قائم شده است. یعنی نوعی از وجود، شرّ محض است ... عذاب جهل مرکب از همین قبیل است؛ یعنی شرّ وجودی؛ زیرا در جهل مرکب ادراک وجود دارد. [به‌خلاف جهل بسیط که فاقد ادراک است].

مرحوم، ملاصدرا، سپس در مقام استقراء، چهار مصداق برای شرّ بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. امور عدمی، مثل فقر و موت؛
 ۲. شرّ ادراکی، مانند الم و اذیت و جهل مرکب؛ (کلّ ما لا یخلو عن ادراک من صاحبه)
 ۳. افعال قبیح، مثل قتل و زنا؛
 ۴. مبانی افعال قبیح، مثل شهوت، غضب، بخل و مکر؛
- دو قسم اول شرّ بالذات و دو قسم اخیر شرّ بالعرض‌اند.

در اینجا شبههٔ چگونگی ارتباط شرور وجودی با خالقیت الهی مطرح می‌شود؛ آیا وجود شرور نیز، جزو صوادر الهی‌اند؟ در صورت صدور، چگونه باید آن را با عنایت الهی توجیه کرد؟ گویا مرحوم ملاصدرا به چنین شبهه‌ای توجه داشته است و در پاسخ به آن، به تقسیم معروف پنجگانه ارسطو متوسل می‌شود و می‌نویسد:

آنچه از مقام الهی صادر می‌شود یا خیر محض است، مانند جواهر عقلیه، یا خیر برتر و کثیر است که ملازم با شرّ اندک است، مانند نفوس و اجرام سماوی و غیر آن. اما سه صورت دیگر [شرّ کثیر، خیر کثیر، شرّ و خیر مساوی] از خداوند متعال صادر نمی‌شود؛ مگر بنابر لزوم و بالتّبع. به دلیل اینکه این سه قسم اخیر، یا امور عدمی هستند که بی‌نیاز از علت و آفریننده می‌باشد و یا شرور وجودی هستند که برای توجیه آن سه وجه می‌توان ذکر کرد.

الف) شرور وجودی در مقابل وجود خیرات بی‌شمار، اندک و ناچیز است.
 ب) شرور وجودی، شرط لازم تحقق خیرات کثیر است [به نحوی که اگر از وجود شرّ قلیل امتناع شود، باید از تحقق خیرات بی‌شمار چشم‌پوشی کرد].
 ج) علاوه بر این دو، شرور اندک، خود، مبدأ خیرات کثیر است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴۱۵)

تبیین دیدگاه صدرا

تحول دیدگاه ملاصدرا از موضع نیستی‌انگاری شرّ ادراکی به موضع وجودی‌انگاری به تبیین نیازمند است. یکی از تبیین‌های قابل دفاع، کثرت‌گرایی روش‌شناختی وی است. ملاصدرا در تحلیل الهیاتی، از جمله شرّ ادراکی، به یک رهیافت حصر توجه نمی‌کند، اقبال وی به نصوص دینی، آیات و روایات، می‌تواند رهیافت میان‌رشته‌ای او و زمینه تحول موضع ملاصدرا باشد. (فرامرزقراملکی، ۱۳۸۸: ۲۳۷)

به دیگر سخن؛ مسئله شرّ به دلیل چندتباری بودن، نیازمند مطالعهٔ میان‌رشته‌ای است. صدرالمتألهین از جمله اندیشمندانی است که در مقام فهم و شناخت یک امر، تنها به یک بُعد آن توجه نمی‌کند و با اخذ کثرت‌گرایی روش‌شناختی به مطالعهٔ رشته‌ای روی آورده، حاصل آن، دستیابی به معرفتی نوین است.

بنابراین، مهم‌ترین علت عدول ملاصدرا، توجّه و التفات وی به نصوص دینی بوده است.

او با تأمل در حدیث جنود عقل و جهل به این نتیجه رهنمون می‌شود که مقصود از جهل در این حدیث، امر وجودی است که ذات او عین شر و ظلمت است و این چیزی نیست جز کشیدن خط بطلان بر نظریه عدم‌انگاری شر.

نتیجه

ملاصدرا در بیشتر آثار فلسفی خود از نظریه نیستی‌انگاری شر دفاع می‌کند و آن را برهانی می‌داند. در مواجهه با معضل شرّ ادراکی، با انکار وجودی بودن آن می‌کوشد، آن را به امر عدمی تحویل نماید. ایشان در پژوهش‌های بعدی، از نظریه‌اش عدول نموده و قائل به وجودی بودن شرّ ادراکی شده است. شاید مهم‌ترین علت عدول ملاصدرا، توجه و التفات وی به نصوص دینی بوده است؛ زیرا چنان که خود صدرا در شرح حدیث جنود عقل و جهل تصریح نمود، مقصود از جهل در این حدیث، امر وجودی‌ای است که ذات او عین شر و ظلمت باشد؛ بنابراین، وجودی یافت می‌شود که وجودش بالذات شر باشد و این چیزی نیست، جز کشیدن خط بطلان بر نظریه عدم‌انگاری شر.

شایان ذکر است، وجودی‌انگاری شرّ ادراکی، با صفات کمالی الهی مانند؛ حکمت، عدل، خیر محض بودن و ... هیچ‌گونه منافات و ناسازگاری‌ای ندارد؛ زیرا در توجیه این‌گونه شرور، عدم‌انگاری شر، تنها راه حل ممکن نیست. بلکه راه‌حل‌های دیگری از جمله نظریه متکلمان اسلامی مبنی بر جبران‌انگاری شرور، می‌تواند پاسخ مناسبی برای حل معضل باشد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، *الهیات شفا*، با تحقیق و تعلیق آیت‌الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. _____، ۱۳۷۵، *شرح اشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه.
۳. بهمنیار، ابن المرزبان، ۱۳۷۵، *التحصیل*، با تصحیح و تعلیق شهید مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.

۴. خواجهی، محمد، ۱۳۶۶، مقدمه کتاب شرح اصول کافی صدرالمتألهین، ج ۱، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. رازی، محمد بن عمر (فخرالدین)، ۱۴۰۳ ق، شرح اشارات خواجه نصیرالدین طوسی با حواشی فخر رازی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۶. _____، ۱۴۱۰ ق، المباحث المشرقية فی علم الالهیات و الطبيعیات، بیروت، دارالکتب العربی.
۷. سبزواری، مآهادی، ۱۹۸۱ م، تعلیقه بر کتاب اسفار صدرالمتألهین، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۸. _____، ۱۳۷۲، شرح الاسماء، با تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه تهران.
۹. سهروردی، یحیی (شیخ اشراق)، ۱۳۷۳ حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱ م، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۱. _____، ۱۳۷۸، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین (رسالة اصالة جعل الوجود)، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
۱۲. _____، ۱۳۸۰، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۳. _____، ۱۳۸۴، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجهی و مقدمه علی عابدی شاهرودی، تهران، مولی.
۱۴. _____، بی تا، الحاشیة علی الهیات الشفاء، قم، بیدار.
۱۵. _____، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجهی، قم، بیدار.
۱۶. _____، ۱۳۸۳، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجهی، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۹۳، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۳، بیروت، موسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۸. _____، ۱۹۸۱، *تعلیقه بر کتاب اسفار صدرالمآلهین*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۱۹. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران، سمت.
۲۰. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ ق، *التعلیقات*، تحقیق، مقدمه و پاورقی جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل.
۲۱. فرامرز قراملکی، احد، ۱۳۸۸، *روش شناسی فلسفه ملاصدرا*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
۲۲. قدردان قراملکی، محمدحسن، ۱۳۷۶، «مسئله شر از دیدگاه متکلمین»، *فصلنامه مفید*، شماره ۱۱، صفحه ۴۲ - ۲۱، قم، انتشارات دانشگاه قم.
۲۳. قطب الدین شیرازی، محمود، ۱۳۷۹، *شرح حکمة الاشراق سهروردی*، به اهتمام عبدالله نوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
۲۴. قوشچی، علاءالدین، بی تا، *شرح تجرید الاعتقاد*، با حواشی محقق دوانی، طبع قدیم.
۲۵. محمدی، مسلم، ۱۳۸۷، «تحلیل مسئله شر با تأکید بر آرای فلسفی و کلامی امام خمینی»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، ش ۱۴، ص ۹۴ - ۷۳.
۲۶. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۴۰۵ ق، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، موسسة فی طریق الحق.
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۵، *یادداشت ها*، تهران، صدرا.
۲۸. میرداماد، محمد، ۱۳۴۷، *القبسات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.