



Ibn Sina and Mulla Sadra's Philosophical, Mystical Encounter with the Problem of Evil

ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Salem M.*

Theology and Religious Studies
Faculty, Shahid Beheshti University,
Tehran, Iran

How to cite this article

Salem M. Ibn Sina and Mulla Sadra's
Philosophical, Mystical Encounter
with the Problem of Evil. *Philosophical Thought*. 2021;1(4):355-370.

ABSTRACT

Following the occurrence of unfortunate phenomena such as epidemics, floods, earthquakes, wars, and the like and the sacrifice of many people in a short period and the inability of humans to control those phenomena, the God-believer's mind challenges to divine attributes, especially pure goodness, as well as his care for the universe, has been known throughout the history of science as the challenge of evil. Resolving this challenge from public opinion has always been the concern of God-fearing thinkers. It has led them to establish somehow the right connection between the pure good God and the material world full of evil and show the evil caused by imperfections. It exists in the material world and has nothing to do with God. This article tries to explain the philosophical answer of Avicenna and the mysticism one of Mulla Sadra and mystics and to emphasize that since evil is presented in terms of multiplicity and nature, it is a mental matter and has no external existence. Just as multiplicity and quiddity exist outside due to existence and unity, so evil exists outside as a result of existence. It is also shown that Mulla Sadra's mystical answer is complementary to Ibn Sina's philosophical answer and is consistent with the principles of his transcendent theosophy. Ibn Sina's philosophical answer is useful in argumental philosophy, and Mulla Sadra's mystical answer is useful in contemplational theosophy. So each of these answers can be useful at different levels of thinking.

Keywords Avicenna; Mulla Sadra; Existence; Entity; evil; Principality of existence; The best arrangement of things

CITATION LINKS

[Aristotle; 1995] The Complete Works of Aristotle [Bakhtiari F; 2018] The origin of evil in Plato's philosophy [Cherniss H; 1954] The sources of evil according to Plato [Gadamer HG; 2004] The idea of good in platonic-Aristotelian philosophy [Ibn Arabi; 1999] Al-Futūhāt al-Makkiyyah [Ibn Sina; 1997] Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt [Ibn Sina; 1952] Al-Shifā. United Arab Republic: Ministry of Culture and National Guidance Southern Province [Imanpour M; 2007] The perfection of the existing world and the issue of evil in the thought of Ibn Sina and Mulla Sadra [Kontos P; 2017] Aristotle on evil [Mohammad Rezaei M, Rahnamaei H; 2013] Ibn Sina's answer to the paradox of divine providence and the existence of evil in the Universe [Mulla Sadra; 1982] Al-Shawahid al-Rububiyyah [Mulla Sadra; 1999] Hikmat al Muta'alyah fi al-asfar al-'Aqliyya al-Arba'a [Mulla Sadra; 2015] Mafatih al-Ghayb [Mulla Sadra; 2011] Risalah fi Khāl al-'A'māl in the collection of philosophical letters [Mulla Sadra; 1999] Al-Mazahir al-ilahiyyah [Plato; 2002] Collection of works [Plotinus; 1988] Collection of works: Tasawwuf [Safar Laki ShA, Jamshidi Z; 2013] The completeness of the existing system from the point of view of Ibn Sina and Mulla Sadra [Stefon M; 2013] Dualism [Tūsī ND; 1997] Sharh al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt [Williams M; 2009] Gnosticism

*Correspondence

Address: Shahid Beheshti University.
Shahid Shahriari Square, Danesh-
jou Boulevard, Shahid Chamran
Highway, Tehran, Iran. Postal code:
1983969411

Phone: +98 (21) 29905687

Fax: +98 (21) 22431919

m_salem@sbu.ac.ir

Article History

Received: December 10, 2021

Accepted: December 27, 2021

ePublished: January 27, 2022

مواجهه فلسفی، عرفانی ابن‌سینا و ملاصدرا با مسئله شر

مریم سالم*

دانشکده الهیات و ادیان، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

چکیده

به دنبال روی‌دادن پدیده‌های ناگواری چون بیماری‌های فراگیر، سیل، زلزله، جنگ و نظایر آن و قربانی‌شدن انسان‌های زیاد در یک برهه زمانی کوتاه و ناتوانی انسان در کنترل و مهار آن پدیده‌ها، ذهن انسان‌های خداپاور در رابطه با صفات الهی، به ویژه خیر محض بودن و نیز عنایت او نسبت به جهان هستی، دچار چالش‌هایی می‌شود که در طول تاریخ علم، به صورت چالش شر مطرح شده است. رفع این چالش از افکار عمومی، همیشه دغدغه متفکران خداپاور بوده است و آن‌ها را بر آن داشته تا به نحوی بین خدای خیر محض و جهان مادی مملو از شرور، ارتباط صحیحی برقرار نموده و نشان دهند که شر ناشی از نواقص موجود در عالم ماده است و ربطی به خدای خیر ندارد. در این مقاله تلاش می‌شود تا پاسخ فیلسوفانه ابن‌سینا و عارفانه ملاصدرا و عرفا تبیین شود و بر این نکته تأکید شود که چون شر از ناحیه کثرت و ماهیت مطرح می‌شود، امری ذهنی است و وجود خارجی ندارد، اگرچه عدمی هم نیست و همان‌طور که کثرت و ماهیت به تبع وجود و وحدت، در خارج موجود است، شر به تبع وجود در خارج موجود می‌شود. ضمناً نشان داده می‌شود که پاسخ عرفانی ملاصدرا تکمله پاسخ فلسفی ابن‌سینا و سازگار با مبانی حکمت متعالیه وی است و در واقع پاسخ فلسفی ابن‌سینا در حکمت بحثی مفید فایده است و پاسخ عرفانی ملاصدرا در حکمت شهودی تأیید شده در حکمت سینیوی و بسط یافته در حکمت صدرایی کارایی دارد. بنابراین هر یک از این پاسخ‌ها می‌توانند در سطوح فکری مختلف مفید باشند.

کلیدواژگان: ابن‌سینا، ملاصدرا، وجود، ماهیت، شر، اصالت وجود، نظام احسن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۰/۱۱/۰۷

*نویسنده مسئول: m_salem@sbu.ac.ir

آدرس مکاتبه: تهران، اوین، دانشگاه شهید بهشتی، دانشکده الهیات و ادیان

تلفن: ۰۲۱۲۹۹۰۵۶۸۷؛ فکس: ۰۲۱۲۲۴۳۱۹۱۹

مقدمه

یکی از مهم‌ترین چالش‌های خداپاوری مسئله شر است که انسان‌ها از بدو پیدایش روی کره خاکی با آن درگیر هستند؛ چرا که نزد خداپاوران، خدا خیر محض است و از خیر محض، شر صادر نمی‌شود. این چالش الهیاتی سابقه بسیار طولانی در تفکر بشری دارد و گاه منجر به دوگانه‌انگاری در خداپاوری شده است؛ یعنی اعتقاد به وجود خدای خیر محض و متعالی که فاعل خیر است، در کنار اعتقاد به وجود خدای فرودین و شر که به دلیل حسادت دست به خلق عالم ماده و انسان می‌زند و از این رو فاعل شر است. پس شرارت ذاتی انسان و عالمی است که در آن زندگی می‌کند. این نوع نگاه به جهان هستی به لحاظ فلسفی، نگاهی ساده‌لوحانه است و نمی‌تواند با مبانی الهیاتی خداپاوران سازگار باشد. زیرا وجود خدای خیر محض که فاقد هر گونه نقصی است، نافی وجود هر موجود دیگری است که در عرض او قرار گرفته و در اراده او مداخله کرده و خیر را به شر مبدل سازد. بنابراین برای توجیه شر در عالم هستی، نیازمند به دست‌آویز دیگری است.

مسئله شر در برخورد با نظام جهان‌شناسی سینیایی و صدرایی می‌تواند چالشی جدی باشد و در نگاه ابتدایی، نظام احسن یا اصل اصالت وجود صدرایی را در هم بیچد. اما در نگاه دقیق با پاسخی که خود این دو فیلسوف به این مسئله داده‌اند، مشخص می‌شود که وجود شر نه تنها چالش جدی الهیاتی ایجاد نمی‌کند، بلکه لازمه نظام احسن وجود است و تعارضی با اصالت وجود ندارد. از نظر آن‌ها اگر چه عدم مطلق هیچگاه موجود نمی‌شود، زیرا سختی بین او و وجود محض نیست، اما عدم نسبی قابلیت وجود را دارد، زیرا از جهت امکان هستی، با ذات واجب‌الوجود بالذات، هم‌سنخ می‌شود. بنابراین موجود مادی به دلیل امکان هستی‌یافتن از

طریق صورت، می‌تواند از ذات باری‌تعالی صادر شود. این موجود مادی به لحاظ نقص و قوه، شر، اما به جهت فعلیت و صورت، خیر است. در این نوع نگاه، شر لازمه جود ناقص عالم ماده است که از طریق تغییر و حرکت، به خیر و کمال می‌رسد. بنابراین آنچه وجود دارد، چیزی جز خیر نیست؛ زیرا قوه و استعداد تا وقتی به فعلیت نرسیده‌اند، عدمی هستند و امر عدمی خالق ندارد. آنچه خلق می‌شود، صورتی است که استعداد تبدیل به صور دیگر را دارد. با این بیان نسبی‌بودن شر نیز توجیه می‌شود؛ بیماری‌ها، حوادث تلخ طبیعی، مرگ، معلولیت و تمام آلام و رنج‌های حاکم بر جهان مادی، به دلیل برخورداری از وجود و فعلیت در حد ذات خود خیر هستند، اگرچه در رابطه نسبی که سنجیده شوند، شر محسوب می‌شوند. این شر نسبی لازمه عالم ماده است که ویژگی منحصر به فرد آن حرکت از قوه به فعل است.

در این مقاله سعی می‌شود ضمن بررسی راه حل‌های ارائه‌شده از سوی ابن‌سینا و ملاصدرا به شبهه شرور، به نکته مهم انتزاعی و ذهنی‌بودن شر که بر مبنای اصالت وجود است، اشاره شود و نشان داده شود که پاسخ عرفانی ملاصدرا پاسخی است در تکمیل پاسخ فلسفی ابن‌سینا و سازگار با نظام فکری وی.

پیرامون موضوع شر و راه حل‌های فلاسفه اسلامی به خصوص ملاصدرا و ابن‌سینا آثار چندی نگاشته شده است که همگی ضمن تشریح پاسخ فلسفی ابن‌سینا و ملاصدرا بر پایه علم عنایی و نظام احسن، شر را امری عدمی انگاشته، به تحلیل سازگاری‌های درونی و بیرونی این پاسخ پرداخته‌اند، اما بررسی دو گونه پاسخ ملاصدرا به مسئله شر در مواجهه با پاسخ فیلسوفانه ابن‌سینا و نیز طرح دیدگاه خاص ملاصدرا و عدم تعارض آن با مبانی حکمی سینوی، از ویژگی‌های نوآورانه این مقاله است.

واجب‌الوجود بالذات و خیر محض

ابن‌سینا برای اولین بار راه جدیدی را در فلسفه، برای اثبات وجود خدا در نظر گرفت که به برهان صدیقین معروف شد و مدعی شد، برهانی است که برای اثبات وجود باری‌تعالی فقط از تأمل در وجود استفاده می‌کند و هیچ یک از مخلوقات و افعال الهی را واسطه و دلیلی برای اثبات وجود متعالی او در نظر نمی‌گیرد. بنابراین با وجود آنکه راه‌های اثبات وجود خدا زیاد است و می‌توان از تمام مخلوقات آفاقی و انفسی خداوند راهی برای رسیدن به ذات حقیقی او یافت (فصلت/۵۳) که همگی به لحاظ ضوابط منطقی «إثباتی» و غیریقینی هستند، اما وثیق‌ترین و شریف‌ترین راه‌ها که به لحاظ منطقی شبیه برهان «لمّی» است، راهی است که فقط صدیقین از آن استفاده می‌کنند و آن فقط تأمل در وجود است [Ibn Sina, 375, 66; Mulla Sadra, 1419, 27]. بنایی که ابن‌سینا در نظام فلسفی مبتنی بر وجود نهاد، توانست افق جدیدی در مباحث الهیاتی فراهم نماید که توسط فیلسوفان دیگر به خصوص ملاصدرا پی‌گیری شد. ملاصدرا با پررنگ‌ترکردن نقش وجود در نظام فلسفی خود و طرح بحث اصالت وجود، توانست قدم‌های بهتری را در تبیین نظام‌های الهیاتی و جهان‌شناسی بردارد. از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا خداوند وجود محض است و نه تنها هیچ موجودی نمی‌تواند شاهدهی بر او باشد، بلکه او خود شاهدهی بر همه موجودات است [Ibn Sina, 375, 66; Mulla Sadra, 1419, 13-14] (اشاره به آل عمران/۱۸). بنابراین خداوند واجب‌الوجود بالذات و صرف‌الوجودی است که نه دوئیتی برای او متصور است و نه ترکیبی در ذات او راه می‌یابد؛ چون هر چه غیر از او است، عدم و نیستی است. واحد و بسیط مطلق است که قائم به خود و غنی مطلق است و از هر نقص و کاستی مبرا است و چنین موجودی در نگاه آن‌ها، چیزی جز خیر محض نیست و اصلاً وجود مساوق خیریت و عدم مساوق شریّت است:

خیر، به طور کلی هر آن چیزی است که هر چیزی بدان شوق دارد و هر چه که همه چیز به آن شوق دارد، وجود یا کمال وجود است [Ibn Sina, 952, 355].

خیر، چیزی است که هر موجودی بدان شوق می‌ورزد و اراده آن را دارد و به واسطه آن بهره و نصیبش از کمال ممکن که می‌تواند داشته باشد تمام می‌شود. هر موجودی که رو به سوی خیر دارد، بخشی از ضروریات وجود و نیازهای اولی فطری خود را از او می‌یابد و در تکمیل حقیقت و تمیم صفات و افعالش و در فضایل و لواحق ثانویش به آن نیاز دارد [Mulla Sadra, 1419, 58].

سابقه کاربرد صفت خیر برای خداوند، به یونان باستان برمی‌گردد و اسم خاص متعالی‌ترین موجودی می‌شود که در سر سلسله همه موجودات قرار می‌گیرد [Plato, 1380, 505-518; Aristotle 1075a12; Plotinus, 1366, 127, 134, 672, 735-737].

نیک آن چیزی است که همه چیز وابسته به آن است و برای رسیدن به آن می‌کوشد، علت هستی همه چیز است و هر چیزی به آن نیاز دارد، در حالی که خود آن هیچ نقصی ندارد و برای خود بسنده است و نیازمند هیچ چیز نیست. معیار همه چیز است [Plotinus, 1366, 134].

عنایت و فاعلیت خیر محض

به تبع اثبات وجود خدای کامل مطلق، این موضوع اثبات می‌شود که موجود کامل مطلق کاری را برای رسیدن به هدفی که منجر به استکمال ذات او شود، انجام نمی‌دهد. به طور کلی هدف و غرض داشتن در انجام کار، سبب نقص می‌شود؛ یعنی فاعل برای رفع نقص و برآورده کردن حاجتی کاری را انجام دهد. بنابراین ذات الهی غرض و غایتی زائد بر ذات خود ندارد و اصلاً افعالش را از روی غرض انجام نمی‌دهد و به دنبال رسیدن به اهدافی خاص نیست [Ibn Sina, 375, 132 & 142-149; Mulla Sadra, 1419, 357 & 56]. البته افعالش عبث و گزافی هم نیست و عالم را از روی بخت و اتفاق یا لهو و لعب به وجود نیاورده است؛ زیرا نظامی که در آن مشهود است و روند تکاملی موجود در هستی بیانگر آن است که فاعل آن غایتمند بوده و جهان رو به سوی غایتی محکم و استوار، در حرکت است. از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا این غایت چیزی جز ذات خداوند نیست و عالم در اثر عنایت حق تعالی به وجود آمده است [Ibn Sina, 375, 150-151; Mulla Sadra, 1419, 55, 367 & 368]. در نظام حکمی آن‌ها اراده الهی چیزی جز علم نیست و صفت جداگانه و مستقلی به نام اراده وجود ندارد. عالم هستی از علم خدا به ذاتش ایجاد می‌شود و چون ذات خدا وجود و نور محض است، پس علم، عالم و معلوم یا عقل، عاقل و معقول است [Ibn Sina, 1952, 356-357]. از طرفی ذات الهی خیر محض و فوق تمام است، لذا آنچه از علم خدا به ذاتش ایجاد می‌شود، چیزی جز خیر محض و نظام اتم نیست. این علمی را که منجر به ایجاد نظام احسن وجود می‌شود و همان مشیت و خواست الهی است، علم عنایی و این فرآیند علمی، علّی و مشیّتی را عنایت می‌گویند [Ibn Sina, 1952, 415Y 1375T 151; Mulla Sadra, 1419, 56-57]. این عنایت، عین ذات حق تعالی است، یعنی ذات او عین علم به نظام احسن وجود، عین سبب تام برای آن و عین رضایت به آن است [Mulla Sadra, 1419, 57]. از طرفی ذات الهی خیر محض است، بنابراین عنایت او نیز چیزی جز خیر محض نیست. او خیر محض، عالم به خیر محض، علت خیر محض و راضی به خیر محض است و بنابراین تمام جهان هستی چیزی جز خیر نیست.

شکل‌گیری شبهه شرور

در نظام فلسفی سینوی و صدرایی، علم تام به علت تام سبب علم تام به معلول است. حال اگر علت به گونه‌ای باشد که وجود او عین علم باشد و علم، زائد بر ذات و منتقش در ذات او نباشد، در این صورت علم به ذات علت تام نه تنها سبب علم به ذات معلول می‌شود، بلکه به تحقق عینی معلول می‌انجامد. بنابراین خداوند به عنوان علت‌العلل همه کائنات، به گونه‌ای است که علم او به اشیاء عین ایجاد و تحقق آن‌ها در خارج است [Ibn Sina, 375, 150; Mulla Sadra, 1389b, 342]. بنابراین همه موجودات حضور بالفعل غیرزمانی و مکانی نزد خداوند دارند و زمان، قوه، استعداد و حرکت در آن‌ها معنا ندارد. نسبت خدا با همه موجودات و اجزاء بالقوه و بالفعل اشیاء یک چیز است و تغییر نمی‌کند [Ibn Sina, 375, 137; Mulla Sadra, 1389b, 341].

طبق قاعده الواحد و بری‌بودن خداوند از تمام نواقص، عالم هستی از فیض وجود او به ترتیب موجود می‌شود، از عقول فعاله تا نفوس مجرد فلکی و صور منطبقه سماوی و اخس موجودات که ماده مشترک است. این نظام ترتیبی هم از جهت نزول و شروع و هم از جهت صعود و بازگشت، به بهترین شکل ممکن تنظیم شده است و محال است بهتر از آن امکان هستی داشته و دریغ شده باشد [Ibn Sina, 952, 363]. هیچ چیزی به گراف و اتفاقی نیز موجود نشده است [Ibn Sina, 952, 62-67]. در واقع کل جهان هستی همچون شخص واحدی است که تصور نظامی غیر از آن که کامل‌تر و بهتر از آن یا هم رتبه آن باشد، ممکن نیست.

با این اوصافی که در باب خیر محض و نظام احسن وجود بیان شد، سؤال مهمی که مطرح می‌شود و در چالش جدی با این نظام الهیاتی قرار می‌گیرد، توجیه شرور در عالم است. وجود شر قابل انکار نیست و در آثار یونانیان باستان نیز می‌بینیم که این درگیری ذهنی وجود داشته است و فیلسوف تلاش می‌کرده به نحوی وجود شر (Κακῶν) را توجیه نماید تا بتواند از نظام الهیاتی مبتنی بر خیر، دفاع نماید [Plato, 1380, 379c, 46e; Aristotle 1051a15-21; 896a]. ضمن آنکه بدون تبیین معنا و مفهوم شر و بدون توجه به آن، تبیین معنای خیر و تصدیق وجود آن در عالم هستی، ناممکن است. زیرا این دو متضاد هم هستند و وجود اضداد در ضمن هم شناخته می‌شوند [Aristotle 14a5, 986a26; Plotinus, 1366, 133].

در آثار فیلسوفان، خیر و شر هم از جنبه فیزیکی و متافیزیکی اهمیت دارند و فیلسوفانی چون افلاطون، ارسطو، فلوپین و فیلسوفان مسلمان، در نظام جهان‌شناسی غایت‌مدارانه به آن‌ها توجه دارند و هم از جنبه اخلاقی و افعال مربوط به انسان مهم هستند و در نظام سعادت‌محور این فیلسوفان بحث می‌شوند.^۳ بنابراین خیرات و شرور در سه دسته فیزیکی، متافیزیکی و اخلاقی قابل دسته‌بندی هستند. شرور فیزیکی می‌تواند حوادث طبیعی و بیماری‌ها باشند، شرور متافیزیکی می‌تواند عدم، نقص، ماده و ماهیت باشند و شرور اخلاقی نیز تمام رذائل اخلاقی انسان را شامل شود.^۴

شاید بتوان مدعی شد که اولین و ساده‌ترین مواجهه انسان با شر، شر اخلاقی است. بعد از آن شر فیزیکی و طبیعی است، یعنی حوادثی مثل مرگ، بیماری، سیل، زلزله و نظایر آن. شر متافیزیکی در راستای هر دو شر اخلاقی و فیزیکی مطرح می‌شود، یعنی آنگاه که انسان در نتیجه روبروشدن با شرور در زندگی روزمره خود، به دنبال منشأ آن می‌گردد و با توجه به نظام متافیزیکی خاص خود، منشأ عقلانی برای آن می‌جوید و خدا، شیطان، ماده یا هر چیز دیگری را منشأ شر دانسته و بعد با چالش‌های جدید متافیزیکی روبرو می‌شود.

بدین ترتیب شبهه شرور به این معنا است که با وجود خیر محض بودن خدا و نظام جهان هستی و اینکه هر موجودی دقیقاً در رتبه‌ای قرار گرفته است که باید طبق این نظام احسن قرار گیرد و سراسر وجودش خیر است، چرا موجودی به نام شیطان، دیو یا اهریمن در مقابل خیر محض قد علم می‌کند؟ چرا حوادث طبیعی و بیماری‌ها سبب بروز مرگ و نقص در بین پدیده‌های مادی و خصوصاً در بین انسان‌ها می‌شود؟ چرا نقص و کاستی وارد جهان هستی می‌شود؟ و چرا انسان با انجام رذائل، نقص و نیستی را برای خود و سایرین به بار می‌آورد؟

دفع شبهه شرور

پاسخی که در سنت فلسفه اسلامی به تبع نظام فکری افلاطونی، ارسطویی و افلاطونی‌گری برای شبهه شرور ارائه می‌شود، مبتنی است بر نفی هر گونه ثنویت و تأکید بر نظام واحد علی و معلولی که در رأس آن تنها یک موجود قرار دارد و آن هم خیر محض است. بنابراین وجود موجودی در عرض خدای خیر یا اصلاً مفروض نیست یا رد می‌شود. در این رابطه ملاصدرا می‌گوید:

ممکن است، کسی چنین استدلال کند که چون اصل و مبدأ شرور و بدی‌هایی که از انسان سر می‌زند شیطان است و مبدأ نیکویی‌هایی که از او صادر می‌شود، فرشته است و چون اختلاف آثار دلیلی است بر اختلاف مؤثرها، پس شیطان و فرشته دو موجود متفاوت هستند با دو عملکرد متفاوت. در این حالت یا علت بدی شیطان، شیطانی دیگر و علت خوبی فرشته، فرشته‌ای دیگر است الی غیر النهایه که تسلسل محال رخ می‌دهد، مگر آنکه به شیطانی غیرمخلوق منتهی شود که این نیز منجر به تعدد واجب بالذات و در نتیجه شرک می‌شود که محال است. یا اینکه معتقد شویم که شرارت شیطان به جهت شر و نقص در ذات باری تعالی برمی‌گردد که این نیز با علو و بری بودن ذات او از نقص و خیر محض بودنش ناسازگار است. پس جهت شرارت شیطان به چه برمی‌گردد؟ [Mulla Sadra, 1393, 259-260].

در واقع پاسخ سؤال این است که به دلیل محال بودن تسلسل و شرک و نیز خیر محض بودن خدا، شرارت نمی‌تواند منشأ وجودی داشته باشد و موجودی چون شیطان یا اهریمن علت آن قلمداد شود. در مجموع می‌توان گفت در سنت فلسفه اسلامی دو پاسخ مهم به این شبهه داده شده است، یک پاسخ از آن عموم فلاسفه است و پاسخ دیگر ویژه عارفان، حکما و راسخان در علم است.

پاسخ فلسفی به شبهه شرور

ابن‌سینا و به تبع او، عموم فلاسفه در پاسخ به شبهه شرور به تقسیم‌بندی فرضی موجودات می‌پردازند و ثابت می‌کنند که شر از واجب‌الوجود بالذات صادر نمی‌شود و فقط موجودی که خیر محض است یا خیر آن بر شرش غلبه دارد، قابلیت هستی دارد. زیرا خداوند خیر محض است و جز خیر از او سر نمی‌زند. [Ibn Sina, 1375, 319-320].

در نگاه ابن‌سینا و فلاسفه، شر عدمی است و ذات و هویتی ندارد. اگر وجودی بود یا شری برای خود یا شری برای غیر خود می‌بود. اولی غیرممکن است، زیرا اگر چنین بود، به وجود نمی‌آمد. وجود شیء اقتضای نبودن خود یا نبودن کمال خود را ندارد؛ بدون شک همه اشیاء خواستار کمالات و تمامیت وجود خویش هستند. شر برای غیرخود نیز نمی‌تواند باشد، زیرا اگر برای غیرخود شر بود باید آن غیر، یا کمالی از کمالات آن یا تمامیت آن را از

بین ببرد؛ در این حالت شر، چیزی جز آن عدم و نابودی نیست و آن امر وجودی را جز بالعرض، عدم و شر نمی‌نامند. پس شرور یا عدم محض هستند یا به عدم و نابودی منتهی می‌شوند. مرگ، جهل بسیط و فقر، عدم محض و خالص هستند، ولی موجوداتی که دیگر موجودات را از رسیدن به کمالات و تمامیت باز می‌دارند، اگرچه به لحاظ ذات و وجودشان شر نیستند، ولی چون منتهی به امر عدمی می‌شوند، شر محسوب می‌شوند؛ مثل سرما و گرمایی که میوه را از بین می‌برد، بیماری، خوهای زشت مثل خست، ترس، زیاده‌طلبی و جهل مرکب، کارهای زشتی چون زنا، دزدی، ستم و سخن‌چینی و انواع رنج‌ها و دردها. این‌ها حتی ممکن است کمالاتی برای امور جسمانی و نفسانی باشند، ولی چون منجر به امر عدمی می‌شوند، شر محسوب می‌شوند [Ibn Sina, 1952, 415-416; 1375, 321; Mulla Sadra, 1419, 62-59; 1393, 260-261; 1389b, 379-380].

مثلاً ظلم اگرچه نسبت به مظلوم و نسبت به نفس ناطقه‌ای که کمالش تسخیر قوا است، شر قلمداد می‌شود، ولی نسبت به قوه غضبیه خیر است. سوزاندگی نیز کمال آتش است ولی نسبت به کسی که سلامتی‌اش توسط حریق به خطر می‌افتد شر است [Mulla Sadra, 1389b, 382].

پس موجوداتی که از حق تعالی صادر می‌شوند یا خیر محض هستند و از نقص و کاستی در نوع و شخص، بری هستند، مثل عالم عقول و افلاک یا خیر آن‌ها از شرشان بیشتر است، یعنی موجودات روی کره زمین (مادون فلک قمر) که به سبب برخورد افراد و مزاحمت حالات، موجب شر و آسیب می‌شوند. وجود هر دوی این‌ها از ذات حق تعالی ضروری و واجب است. خیر محض که مشخص است، آنچه خیرش بر شرش غلبه دارد نیز به این دلیل واجب است که ترک خیر بسیار به دلیل شر ناچیز، خود شری بسیار است [Ibn Sina, 1952, 418-419; Mulla Sadra, 1393, 261-262; 1389b, 383-384]. پس آنچه شر می‌نماید، نسبت به کل جهان هستی شر نیست، اما نسبت به یک نظام جزئی و اخص، شر محسوب می‌شود. پس وجود شرور برای برقراری نظم کلی در جهان هستی اجتناب‌ناپذیر است. اگر این شرور و نواقص و امور متضاد نبود، حرکت و تکاملی در عالم عناصر رخ نمی‌داد. بنابراین هیچ امری در این عالم ماده اتفاقی و بدون عنایت مبادی عالیه وجود ایجاد نشده است [Mulla Sadra, 1389b, 384-385].

در پاسخ فیلسوفان به شبهه شر بر این نکته تأکید می‌شود که منبع شر امکان و هیولی است که چیزی جز خیر نیستند؛ زیرا موجودند و به خیر و وجود محض منتسب هستند. بازاء هر ماده‌ای صورتی متناسب با آن است و بهترین کمالات برای تام‌ترین استعدادها است و پست‌ترین کمالات برای ناقص‌ترین استعدادها است. بنابراین وجود امکان و ماده برای فعلیت و کمال موجودات عالم کون و فساد ضروری است. اگر ماده با نور سنخیتی نداشت، پذیرای آن نمی‌شد [Mulla Sadra, 1389b, 392-393; 1360, 149].

پاسخ فلاسفه و ارتباط آن با خواست الهی

ممکن است، سؤال شود که اگر شروری که در این عالم رخ می‌دهند، مثل نقص، امکان، ماده، جهل، کفر و نظایر آن، به قضاء و خواست (عنایت) الهی است؛ پس باید راضی بود به رضای خدا و در نتیجه باید به نواقص، کفر کافر و جهل نادان راضی بود و حال آنکه راضی‌بودن به عمل قبیح، خودش قبیح است. چگونه این دو حکم یک جا جمع می‌شوند؟

پاسخ فلاسفه این است که باید بین قضاء بالذات و قضاء بالعرض تفاوت قائل بود. رضا در برابر قضاء بالذات که سراسر خیر است توصیه شده است و رضا در برابر قضاء بالعرض که به تبع قضاء بالذات و به تبع خیرات کثیر ایجاد می‌شوند، نهی شده است. شر قلیل بالعرض مورد عنایت قرار گرفته است، نه بالذات و حتی همان شر هم موجب خیر و نفع برای اشیاء دیگر می‌شود. ضمن آنکه شر فقط نسبت به یک شخص خاص لحاظ می‌شود، نه نسبت به کل یا نسبت به نوع [Ibn Sina, 1952, 420-421; Mulla Sadra, 1389b, 389-390].

از نظر فلاسفه این‌طور نیست که خدا شر را به یک عده برساند برای اینکه به کل نظام هستی خیر برسد و در واقع خیر و شر را او اراده کند. مثلاً یک عضوی به خاطر زنده‌ماندن شخص، قطع شود. این دیدگاه باطل است و باعث می‌شود به خدایی اعتقاد پیدا کرد که به خاطر صلاح یک عده، عده‌ای دیگر را دچار مصیبت و سختی و عذاب می‌کند و این ناامیدی از رحمت خدا و پشیمانی از پرستش او را به همراه دارد. چیزی که برای دیگران خیر باشد به چه درد فرد می‌خورد، اگر خیر است، پس چرا مصائب و آفات به همراه دارد؟^۶ ضمن آنکه این دیدگاه منجر به اعتقاد به خدایی عاجز و ناتوان می‌شود که برای حفظ نظم چاره‌ای جز وارد کردن ضرر بر عاجز مسکین ندارد. پس چگونه می‌توان موجودی عاجز و ناتوان را پرستید؟ انسان به دلیل عجز و ناتوانی خود، به موجودی قوی‌تر و بزرگ‌مرتبه پناه می‌برد و او را می‌پرستد، نه اینکه سراغ عاجزی مثل خودش برود و او را اطاعت کند [Mulla Sadra, 1389b, 394-395].

بنابراین از نظر فلاسفه هر آنچه بر طبق نظام احسن وجود از خیر محض صادر شده است، خیر است و شر حقیقی که مراد خدا باشد، وجود ندارد. شر، بالعرض و به تبع نظام خیر و غایات موجودات، مراد خداوند قرار می‌گیرد.

ارزیابی پاسخ فلاسفه به شبهه شرور

از نظر ملاصدرا اگرچه پاسخ فلسفی در بین پاسخ‌های ارائه‌شده به شبهه شرور، کامل‌ترین است، ولی خالی از اشکال نیست.

اشکال اول: همان‌طور که از سوی خود فلاسفه پیشبینی شد، انسان‌ها را از رحمت الهی دور و نسبت به پروردگارشان بدبین می‌کند و هرچه این‌گونه باشد، دروغ و نیرنگ خواهد بود، زیرا عقل و نقل، هر دو بر این مطلب تأکید دارند که خداوند به این نوع بشری توجه و عنایت دارد و او را به سوی رضا و خشنودی خویش رهنمون می‌سازد. لذا قرین‌ساختن این انسان به بدبینی و دوری از رحمت الهی خلاف عقل و نقل است. علت بدبینی انسان‌ها نسبت به خدا، همان‌گونه که خود فلاسفه اذعان داشتند، این است که وقتی می‌بینند خداوند، دیگری را بر آن‌ها ترجیح داده و آن‌ها را دستخوش بلاها و سختی‌ها برای کس دیگر نموده، از رحمت او ناامید شده و از عبادت و بندگی‌اش نادم می‌شوند؛ زیرا انسان چیزی را خوب و خیر می‌داند که بداند خودش هم از آن بهره‌مند می‌شود و برای او هم خوب است [Mulla Sadra, 1393, 262]. اگرچه فلاسفه از این امر اجتناب دارند و معتقدند تمام رنج‌ها و نقص‌ها در پی رسیدن به خیر است، ولی باز هم عوام مردم به این پاسخ خرسند نیستند و این بلاها نه‌تنها آن‌ها را به خداوند متعال نزدیک نمی‌کند، بلکه آن‌ها را دورتر کرده، از اطاعت و بندگی باز می‌دارد و پاسخ فلاسفه برای آن‌ها کافی نیست.

اشکال دوم: صدور موجودی که آمیخته با خیر و شر است، حتی اگر شر آن کمتر از خیرش باشد، از مبدأ اول که خیر محض است، محال است. اگر وجودش تماماً خیر باشد و شر کم لازمه او باشد نیز مشکل حل نمی‌شود؛ زیرا لوازم ذات به ذات برمی‌گردند، یعنی باید در ذات، وجهی برای صدور لوازم ذات باشد؛ پس اشکال صدور شر از

خیر باقی می‌ماند. اگر گفته شود که این شر عدمی است و به نارسایی وجود معلول بر می‌گردد و عدم از آن جهت که عدم است از علت صادر نمی‌شود، می‌گوییم: سخن در شرور عدمی نیست، بلکه در مبادی این شرور است که امور وجودی بوده و رنج و زیان و مرگ را لازم می‌آورند. مثلاً سخن در مورد مبدأ موجود شریری چون شیطان است که سبب عذاب و رنج و مرگ انسان‌های زیادی شده و آن‌ها را از سعادت ابدی بی‌بهره نموده است [Mulla Sadra, 1393, 262-263]. یا سخن در مورد ماده و هیولی است که در نظام سینوی از مبدعات بوده و از طریق مبادی عالی‌ه وجود صادر می‌شود یا منظور امکان استعدادی است که امری وجودی است نه ماهوی [Ibn Sina, 1375, 97 & 248].

فلاسفه این‌گونه پاسخ می‌دهند که شروری که مثلاً از شیطان به انسان‌ها می‌رسد، اگر چه بیشتر یا مساوی خیراتی است که به آن‌ها می‌رسد، ولی نسبت به کل جهان هستی و نسبت به فعل الهی که سراسر خیر است، شر محسوب نمی‌شود. هر موجودی که از خیر نخستین صادر می‌شود بر اساس شأن و مقام خود که چیزی جز خیر نیست و خدا به او عطا نموده است، عمل می‌کند، نه آنکه خداوند مجبور و درمانده باشد به اینکه برای برپایی نظام و صلاح انسان‌ها، از طریق موجودات شریری چون شیطان به آن‌ها آسیب وارد سازد. قطعاً اطاعت از چنین خدای درمانده‌ای ضرورت ندارد. پس برای پرهیز از چنین حکمی باید گفت همه موجوداتی که از خیر نخستین صادر می‌شوند خیر هستند.

در هر صورت چون بنده، خود را در مواجهه با پروردگاری می‌بیند که ظاهراً دیگران را بر او ترجیح داده است و نمی‌تواند کل نظام هستی و قوانین حاکم بر آن را ببیند و به خیربودن آن واقف شود، لذا اطاعت و بندگی او از چنین خدایی خدشه‌دار می‌شود؛ لذا اگرچه پاسخ فلاسفه در جای خود خوب است، ولی باید سراغ پاسخ کامل‌تری رفت که به اعتقاد ملاصدرا آن را در سخنان راسخان در علم می‌توان یافت.

پاسخ عرفانی به شبهه شرور

ملاصدرا ضمن قبول پاسخ فلسفی ابن‌سینا، برای تکمیل و پرهیز از نواقص آن، پاسخ دیگری را مطرح می‌کند که به اعتقاد وی از سوی راسخان در علم، یعنی عرفای محقق و اولیای کامل ارائه شده است، کسانی چون ابن عربی، قیصری و امثالهم که «کلامشان از معدن حکمت و مشکات نبوت و جایگاه قرب و ولایت صادر شده است» [Mulla Sadra, 1393, 272-276; 1389b, 405]. از نظر آن‌ها خداوند متعال با هر یک از آفریده‌های خود معامله و رابطه‌ای دارد که اگر جز او هیچ آفریده دیگری را نمی‌آفرید، باز هم با او همان معامله را می‌کرد و برای هر موجودی چیزی را برگزیده که اگر به آن موجود اختیار داده می‌شد، همان را برای خود برمی‌گزید، زیرا اشیاء تماماً آثار و نشانه‌های الوهیت و مظاهر اسماء و صفات او هستند و همان‌گونه که اسماء الهی با وجود کثرت و اختلافاتی که دارند، در ذات احدیت مشترک هستند، موجودات نیز با وجود کثرت و اختلاف، از دایره رحمت الهی بیرون نیستند و هر موجودی در هر مرتبه از هستی که قرار دارد، به طور تمام و کمال از رحمت و خیر الهی بهره‌مند است و در ذات و حدود وجودی خود قرار و آرام گرفته است، اگر چه ممکن است در برخی صفات عرضی به دلیل وجود یک موجود بازدارنده عقیم بماند، ولی این بازدارندگی و عقیمی همیشگی نیست. پس بازگشت تمامی پدیده‌ها به سوی آن چیزی است که به حسب شخص و به حسب نوع برایش خیر است، ضمن آنکه خداوند متعال ابتدا و انتهای هر موجودی است و این بالاترین رأفت و مهربانی در حق آفریده‌ها است [Mulla Sadra, 1393, 264-265].

در مورد ضرور اخلاقی نیز این عارفان محقق معتقدند که طاعت، هر آن چیزی است که بر اساس ذات و گوهر انسان طلب می‌شود و عصیان، همه عوارض غریبی است که بر خلاف ذات، فطرت و طبیعت ناطقه انسانی است. بنابراین معصیت همانند بیماری، خروج از حالت اعتدال طبیعت است. سعادت هر چیز جز آنچه ذات آن چیز اقتضاء می‌کند نیست و خروج از این ذات، شقاوت است. هرگاه صفات غریبه تداوم و تکرار یابند، چنان رسوخی در ذات انسانی می‌کنند که گویی طبیعت و ذات انسانی شده و انسان را به سمت و سویی می‌کشاند که گویی ذات و طبیعت اصیل او اقتضا می‌کند، همان‌طور که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «فطبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون» (منافقون/۳)؛ «صم بکم عمی فهم لا یعقلون» (بقره/۱۷۱)، «ان هم الا کالانعام بل هم اضل سبیلاً» (فرقان/۴۴). یعنی آنان از فطرت و سرشت انسانی بیرون آمده و به واسطه امراضی که در دل آن‌ها وجود دارد به مرز حیوانیت و چهارپایان رسیده‌اند.

بنابراین ذات انسان (نفس ناطقه) فی‌نفسه خیر است و شر، عرض غریبی است که بر ذات او عارض شده، سبب هلاکت آن می‌شود؛ اگرچه ممکن است این ذات، متوجه هلاکت خود نشود و حتی تمام شقاوت‌ها را ملایم طبع خود بداند؛ زیرا استمرار اخذ این عوارض غریب سبب رسوخ آن‌ها در ذات می‌شود.^۶ پس صادر از حق تعالی فقط خیر، رحمت و هدایت است و خشم، انتقام و گمراهی اموری عرضی و غیردائمی هستند [Mulla Sadra, 1393, 265-272; 1389b, 396].

بدانید ای برادران ما که خداوند بینش شما را افزون نماید: چون خداوند بر ما به اسم رحمن و رحیم منت و بخشش نهاد و ما را از شری که عدم بود خارج و به خیر که همان وجود وارد ساخت و بر ما نعمت وجود بخشید، فرمود اولایذکر الانسان انا خلقناه من قبل و لم یکن شیئاً (مریم/۶۷)، پس از همان آغاز جز رحمت چیزی همراه ما نبود و به همین جهت فرمود: رحمت و بخشش من بر خشمم پیشی گرفته است [Ibn 'Arabi, 1999, 236].

زمانیکه حکم رحمت به واسطه ایجاد، جاری و نافذ می‌شود، انتقام حکمی عارضی خواهد شد که ثبات ندارد و چون وجود که رحمت است با ما همنشین و همراه است، پس بازگشت ما به رحمت است [Mulla Sadra, 1393, 272]. ملاصدرا به نقل از قیصری می‌گوید:

آن کس که بر راز قدر آگاه است می‌داند چیزی که واقع شده همان چیزی است که تنها ذات شیء اقتضاء می‌نمود، زیرا اعیان، مجعول به جعل جاعل نیستند تا آن که اشکال وارد شود چرا عین هدایت شونده اقتضای هدایت و عین گمراه شونده اقتضای گمراهی می‌نماید؟ همچنان که اشکال به این سؤال هم واقع نمی‌شود که گفته شود چرا ذات سگ را سگ قرار داده که ذاتاً پلید و نجس است؟ و عین انسان را انسان پاک قرار داد؟ بلکه اعیان تماماً صورت اسماء الهی و مظاهر آن‌ها در علم حق‌اند، بلکه همانند و عین اسماء و صفاتی هستند که قائم به ذات قدیم او هستند، بلکه عین ذات ربوبی از جهت حقیقت‌اند، پس آن‌ها از آغاز تا انجام باقی بوده و جعل و ایجاد بدان‌ها تعلق نمی‌گیرد، همچنان که فنا و نابودی بر آن‌ها وارد نمی‌شود [Mulla Sadra, 1393, 275].

از منظر عرفان نظری حقایق و اعیان صور، معلومات حق‌اند و معلومات او زائد بر ذاتش نیستند، بلکه از تجلی ذات بر ذات حاصل می‌شوند. در واقع افعال الهی تجلی صفات و ظهور اسمای^۷ او در مجالی و مظاهر هستند و این مجالی و مظاهر، اعیان ثابت (نزد عرفا) یا ماهیات نام دارند که مجعول به جعل جاعل نیستند. ایجاد عبارت

است از افاضه و بخشش وجود حق‌تعالی بر اعیان ثابت و وجود او چیزی جز ذاتش نیست، زیرا اعیان مظهر و آیینه‌های وجود حق هستند و در آئینه، وجود و صورت جلوه‌کننده نمایان می‌شود. پس موجودات حادث و مخلوق، صورت تفصیل و مشروح ذات حق هستند. در خارج جز وجود چیز دیگری نیست و اعیان ثابت و وجود علمی دارند نه وجود عینی و رایحه وجود به آن‌ها نمی‌رسد [Mulla Sadra, 1393, 443-444]. بنابراین ریشه شرارت‌های فیزیکی، متافیزیکی و اخلاقی ماهیت است و ماهیات مجعول نیستند تا شبهه ارتباط آن‌ها با خیر محض پیش آید.

راسخان در علم موجودات را با وجود تمام تفاوت‌ها و اختلافات و رتبه‌هایی که در هستی دارند و تفاوت‌هایی که در ذات و افعال و صفات دارند، مجموع به وجود حقیقی واحد و بسیطی الهی می‌دانند و معتقدند هر شأن، فعل و حکمی اتفاق بیفتد، شأن، فعل و حکم خدا است، بدون آنکه از علو و عظمت او چیزی کاسته شود. البته نسبت فعل و ایجاد به بنده نیز صحیح است، مثل نسبت تشخیص و وجودی که می‌توان به دلیل انتساب به خدای متعال صحیح دانست. همان‌طور که وجود زید امری متحقق در واقع است، در حالی که شأنی از شئون حق‌تعالی است، همچنین فاعل حقیقی افعالش نیز هست، هر چند افعالش، افعال خدا باشد البته با حذف نواقص و قصور و حفظ مقام تنزیه و تقدیس ذات احدی او^۱.

شأن خدای متعال افاضه وجود بر همه چیز است و وجود تماماً خیر و مجعول است و شرور و ماهیات، اگر با نظر استقلال‌نگریسته شوند، عدمی هستند و مجعول واقع نمی‌شوند. وجود سگ و کافر طاهر است، ولی عین ثابت و ماهیت آن‌ها نجس است؛ مثل نور خورشید که در عین نورانیت و صفا، وقتی به کثافات برخورد می‌کند بوی نامطبوعی ایجاد می‌کند که ربطی به نورانیت و صفای او ندارد، بلکه به خاطر ذات پلید کثافات است. پس هر وجود و اثر وجودی از حیث وجودی‌بودن خیر محض است و شر و قبیح نیست، ولی به دلیل نقص او نسبت به موجود تام و منافاتش با خیری دیگر (موجودی دیگر) قبیح شود. تمام این جنبه‌های شر و قبح به نحوی از عدم برمی‌گردند نه وجود و عدم مجعول نیست [Mulla Sadra, 1389a, 310-313].

مقایسه پاسخ فلسفی و عرفانی در نظام حکمت متعالیه

ابن‌سینا با درنظرگرفتن نظام طولی بر اساس روابط علی و معلولی در جهان هستی، به لزوم صدور موجوداتی قائل می‌شود که فعلیت محض نیستند و لازم است از طریق تغییر و حرکت به فعلیت و کمالات وجودی خود برسند و شرور را از طریق نقص موجود در ماده توجیه می‌کند. با این بیان شر به دلیل امکان استعدادی وارد جهان کون و فساد می‌شود و چون لازمه رسیدن موجودات این جهان، داشتن استعداد است، پس این امکان استعدادی نیز چیزی جز خیر نیست. از طرفی ماده و امکان اگر خیر نباشند، نمی‌توانند صورت و فعلیت کمالی را که چیزی جز خیر نیست، دریافت کنند. پس عدم و شر محض نیستند، بلکه موجودند و به تبع وجود ناقصی که دارند، مشتاق دریافت وجود کامل می‌شوند.

موجود و عینی‌بودن ماده و امکان استعدادی در نظام فکری سینوی منجر به این می‌شود که فاعل وجودی هم داشته باشند و اگرچه امکان استعدادی و نقص موجود در عنصریات، در کل، خیر است، ولی چون ملازم با فقدان وجود است، شر محسوب می‌شود و فاعل آن نیز نمی‌تواند خیر محض باشد. از طرف دیگر چون همه انسان‌ها توان مشاهده و درک خیریت نظام احسن وجود را ندارند و بیشتر، شرور و صدمات ناشی از آن‌ها را

می‌بینند، از اطاعت خداوندی که آن‌ها را مدام در معرض شر قرار می‌دهد تا کس یا چیز دیگری به کمال برسد، مأیوس می‌شوند.

ملاصدرا برای پرهیز از اشکالاتی که به پاسخ فلسفی ابن‌سینا وارد است، قول عرفا را که با مبانی خاص حکمت متعالیه سازگار است، می‌پذیرد. این مبانی نه تنها با فلسفه سینوی تعارضی ندارد، بلکه از اصول آن بوده و در جای جای آثار ابن‌سینا مشهود است. مبانی‌ای نظیر عینی‌بودن وجود و ذهنی‌بودن ماهیت من حیث هی [Ibn Sina, 1952, 31 & 196]. ذهنی‌بودن کثرت عالم عقل [Ibn Sina, 1375, 51] و محو کثرت در ذات واجب‌الوجود بالذات که به دلیل هستی محض‌بودن (۱۹۵۲، ج ۱، ص ۳۵۵)، جایی برای هستی غیر نمی‌گذارد، مجعول بالذات‌بودن وجود و مجعول بالعرض‌بودن ماهیت [Ibn Sina, 1375, 31 & 73] و نظایر آن. کاری که ملاصدرا انجام می‌دهد در واقع تکمیل پاسخ ابن‌سینا به شبهه شرور با استفاده از مبانی مورد قبول خود ابن‌سینا به ویژه حکمت متعالیه او است.^{۱۰} [Ibn Sina, 1375, 399].

در حکمت متعالیه صدرایی که ریشه در حکمت متعالیه سینوی دارد و مختص راسخان در علم است، شر از ناحیه ذات یا ماهیات است و ماهیات هم مجعول واقع نمی‌شوند. در واقع بنابر اصالت وجود، آنچه مجعول است، فعلیت دارد و در خارج صاحب اثر است، وجود است نه ماهیت، اما ماهیات با اتحادی که با انحاء وجود دارند و از آن انتزاع می‌شوند، به تبع وجود، موجود می‌شوند و امور عدمی نیستند. [Mulla Sadra, 1389b, 405].

از نظر راسخان در علم، ذات حق‌تعالی نیز وجود محض است و ماهیتی که وجود بر آن عارض شود ندارد، ولی وجود احدی و قائم به ذات او بذاته مصداق معانی کلی کمالی بسیاری است و می‌تواند بنفسه و بی‌واسطه، موضوع برای حمل برخی صفات عقلی جلالی که اسماء و صفات الهی نام دارند، قرار گیرد. با این ویژگی که این حمل‌های متعدد سبب اختلاف در ذات و حیثیات ذات نمی‌شوند. موجودات فقیر معلول نیز مصداق بعضی از معانی کلی و صفات عقلی می‌شوند که فیلسوف به آن‌ها ماهیت و اهل الله عین ثابت می‌گویند که مجعول واقع نمی‌شوند و هیچ اثری ندارند، بلکه به تبع وجود متشخص بالذات موجود شده و صاحب اثر می‌شوند. بنابراین خداوند فقط وجود افاضه می‌کند، سپس عقل وارد عمل شده و از مرتبه‌ای از مراتب وجود، صفات خاصی را اعتبار و تعقل می‌کند که به حسب خارج، جدای از وجود و مستقل از آن و مجعول به جعلی دیگر نیستند [Mulla Sadra, 1389b, 405-407].

نکته حائز اهمیت در پاسخ عرفانی، انتزاعی‌بودن شرور است. شرور چون همان ماهیات ممکنات هستند و ماهیت از انحاء وجود انتزاع می‌شود، پس جایگاه عینی ندارند و فقط در ذهن حاصل شده و اعتباری هستند. بنابراین بدون وجود ادراک‌کننده، ماهیت و در نتیجه شر که لازمه ماهیت است، موجود نمی‌شود. ذات واجب تعالی صفاتی دارد که فقط در معنا و مفهوم متفاوتند نه در وجود، زیرا عین ذات الهی هستند و ذات واحد الهی مظهر آن‌ها و منشاء آن‌ها است. قدرت او عین ذات او، علم او عین ذات او و اراده او عین ذات او است [Mulla Sadra, 1389b, 418]. هر موجودی مظهر اسم خاصی از خداوند است و لذا خداوند همه مخلوقات را خلق کرده است، زیرا همگی مظاهر اسماء حسنا و صفات علیای باری تعالی هستند. تمام صفات، افعال و حالات ما نیز مجلایی برای صفات حق تعالی است (همان). این صفات و اسماء متحد به وجود واحد قیوم حق تعالی هستند و تفاوتشان ذهنی و اعتباری است که به سبب تضاد موجودات ایجاد می‌شوند [Mulla Sadra, 1389b, 420]. پس شرور ربطی به ذات حق تعالی ندارند و مجعول نیستند. شرور لوازم ماهیات هستند و از جعل و تأثیر دور هستند.

با این بیان ملاصدرا، شرور عدمی نخواهند بود، زیرا ماهیت عدمی نیست. ماهیت توسط عقل، از انحاء وجود انتزاع می‌شود و به واسطه وجود موجود است، اما وجودی مستقل در اعیان ندارد و فقط در ذهن جدای از هستی ادراک می‌شود. این موضوع را کسی می‌تواند متوجه شود که هستی را امری واحد و کثرت را ذهنی و ناشی از انتزاع عقلی بداند. در نگاه عارف راسخ در علم، کثرت امری موهوم نیست، وجود دارد، ولی نه به طور حقیقی و مستقل؛ کثرتی است در عین وحدت و موجود به وجود واحد الهی. سراسر جهان هستی چیزی جز ذات الهی و تجلی این ذات در قالب صفات و اسماء الهی نیست و بر هر عقلی واضح است که این مقام ذات، صفات و اسماء، تنها در ذهن جدای از هم هستند، نه در عالم عین.

کثرت انتزاعی مبین شر انتزاعی

ملاصدرا همچون فلوپین [Plotinus, 1366, 707, 709, 731 & 732] خداوند را بسیط مطلق و حقیقی می‌داند که ابتدا و انتهای هستی است و همه موجودات از او وجود را دریافت نموده و به او نیز باز می‌گردند [Mulla Sadra, 1419, 110]. او بسیط‌الحقیقه‌ای است که همه موجودات را در برمی‌گیرد و هیچ موجودی از او خالی نیست و او نیز از هیچ موجودی خالی نیست. حذف نواقص موجودات مساوی است با وجود متعالی او و اضافه‌کردن حد و ماهیت به او مساوی است با موجودات ناقص و معلول [Mulla Sadra, 1419, 110-118; 1377, 71]. بنابراین تمام کمالات هستی در ذات احدی، بسیط و خیر او مندمج و موجود به وجود واحد او هستند و هم خدا و هم کل هستی به دلیل عین‌الوجودبودن یا مرتبط با وجودبودن، خیر است.

کثرتی که فیلسوف در نظام طولی عالم وارد می‌کند و از عقول و افلاک شروع می‌شود تا به عناصر می‌رسد، فقط در عقل انسان تحقق دارد و انتزاع ذهنی فیلسوف برای تبیین نظام هستی است، وگرنه در عالم خارج و در شهود عارف، چیزی جز وجود بسیط و احدی حق تعالی که عین خیر، جود و رحمت است، چیزی وجود ندارد. تمام ادله‌ای که فیلسوفان برای اثبات کثرت در عالم مجردات و مادیات آورده‌اند غیر یقینی و مبتنی بر مقدماتی است که ارزش یقینی ندارند.

حقیقی‌بودن وحدت و ذهنی‌بودن کثرت را می‌توان در آراء ابن‌سینا نیز دید، زیرا اعتقاد به واجب‌الوجود بالذات، وجود صرف و خیر محضی که وحدت و بساطت تام دارد، نه تنها جایی برای شریک و هم کفو خود باقی نمی‌گذارد، جایی برای غیرخود هم باقی نمی‌گذارد. زیرا هر چه غیر او باشد، عدم محض خواهد بود. به عبارت دیگر برهان لم و مشاهده عالم از بالا، نافی هرگونه کثرتی است، اما نگاه از پایین و طریق این، انسان را با کثراتی مواجه می‌کند که ناچار است به توجیه و تبیین آن‌ها دست بزند و از این رو کثرت را واقعی و اصیل بداند و از طریق روابط علی و معلولی، این کثرت را به وحدت مرتبط سازد و نظام احسن وجود را ترسیم نماید. چون این نحو اعتبار کثرت مبتنی بر مشاهده پدیده‌های کثیر و متغیر در خارج است، به گونه‌ای که انسان روابط آن‌ها را در خارج می‌بیند و به انتزاع مفاهیمی نظیر علیت، قوه و فعل، حرکت و سکون و غیره دست می‌زند، نمی‌توان گفت تصور کثرت، توهمی بیش نیست و ساخته و پرداخته ذهن متوهم انسان است؛ بلکه در نظام فکری سینوی و صدرایی این نحو انتزاع کثرت و احکام مربوط به آن کار عقل است و عقل می‌تواند معقولات ثانی فلسفی را که نه ذهنی محض هستند و نه خارجی محض، انتزاع نماید.

بنابراین کثرت وجود دارد و توهم یا عدمی نیست، ولی همان‌طور که ماهیت به تبع وجود موجود است، کثرت به تبع وحدت، موجود می‌شود و همان‌گونه که انسان ماهیت را از انحاء وجود انتزاع می‌کند، کثرت هم توسط

انسان از تجلیات واحد انتزاع می‌شود و در عالم عین، چیزی جز وجود محض، بسیط، بحت و واحد الهی نیست. پس کثرت، ماهیت و شر از معقولات ثانی فلسفی هستند؛ اگرچه وجود عینی در خارج ندارند، اما ذهنی محض و ساخته و پرداخته ذهن انسان‌ها نیز نیستند. در حقیقت این قبیل امور، واقعیت عینی مستقل ندارند و به وجود منشأ انتزاعشان در خارج موجودند و فیلسوف برای ارتباط این کثرات به موجود واحد از مراتب هستی و تشکیک در وجود استفاده می‌کند؛ در حالی که آنچه راسخان در علم شهود می‌نمایند، چیزی جز وحدت وجود نیست.

پاسخ راسخان در علم به شبهه شرور در تکمیل پاسخ فیلسوفان است؛ چراکه در نظام حکمت متعالیه، شهود در عالی‌ترین مراتب تعقل پدید می‌آید. در مراتب پایین، فیلسوف کثرت را مشاهده و برای ماهیات احکامی را صادر می‌کند و به روابط بین ماهیات بها می‌دهد و از ماده، صورت، جسم، نفس، عقل و احکام و لوازم هر یک سخن می‌گوید، اما عارف همه کثرات را تصاویر متجلی شده واحد محض می‌داند و جز یک موجود حقیقی که وجود محض است، چیز دیگری را مشاهده نمی‌کند. بنابراین پاسخ عارفانه و فیلسوفانه نه‌تنها در تعارض با هم نیستند، بلکه مکمل هم بوده و می‌توانند برای سطوح فکری مختلف به کار آیند، همان‌طور که حکمت بحثی زیربنا و مقدمه حکمت شهودی است.

نتیجه‌گیری

نگاه فلاسفه پیرو ارسطو و ابن‌سینا به عالم هستی نگاه ماهوی است، به این معنا که آنچه در عالم خارج است و آثار خارجی به او منسوب می‌شود موجود است. این موجود یا عین‌الوجود است که همان ذات واجب‌الوجود بالذات است یا ذاتی است که وجود بر آن عارض می‌شود که همان ممکن‌الوجودها هستند. امکان مساوی با نقص وجودی است و نقص مساوی با شر است؛ اما چون فعلیت موجودات عالی یعنی عقول و افلاک تام است و قوه و استعداد در آن‌ها معنا ندارد، بنابراین شر به قوه و امکان استعدادی تخصیص می‌یابد و فقط در عالم کون و فساد (مادون فلک قمر) راه می‌یابد که چون علت مادی برای تحقق انواع است و بدون آن تشخص صورت ناممکن است، پس فی‌الواقع خیر است نه شر.

با توجه به اشکالاتی که در قول فلاسفه وجود دارد ملاصدرا قول عرفا را ترجیح می‌دهد. این قول که با مبانی حکمت متعالیه سینوی-صدرايي سازگار است بر اعتباری بودن ماهیت استوار است و لذا شر که از لوازم ماهیات است، نه مجعول واقع می‌شود و نه وجود مستقلی در اعیان خواهد داشت. شر با اعتبار کثرت، در عالم هستی وارد می‌شود و نه تنها دامن موجودات مادی و عنصری را می‌گیرد، بلکه شامل عقول و افلاک نیز می‌شود. از این رو این دیدگاه فلاسفه نیز توجیه می‌شود که معتقدند هرگاه عقل به نواقص و دوری خود از ذات حق تعالی می‌اندیشد، موجود پستی چون ماده افلاک از او صادر می‌شود.

معیارهایی که فلاسفه برای تبیین وجود کثرت در عالم عقل و عناصر می‌آورند، هیچ یک پایه‌های عقلی محکمی ندارد و بر هیچ برهان لمی استوار نیست؛ زیرا کثرت ساخته ذهن انسان است و تمام براهین او در اثبات کثرت، إنی و از معلول به علت و در نتیجه غیر یقینی است. لذا براهین موجود در حکمت بحثی مفید یقین نیست. بر اساس حکمت شهودی متعالیه که متعلق به راسخان در علم است، آنچه در عالم هستی مشهود است، چیزی جز ذات احدی، بسیط و خیر واجب‌الوجود بالذات نیست و شر ذهنی است. اگر قوای ادراکی در برخورد با کثرات، چیزی را ملائم با طبع خود ندانند، مفهوم شر را درک نمی‌کنند. از این رو شر امری ذهنی و

انتزاعی است و نمی‌توان برای وجود آن دنبال علت گشت و وجود خیر محض الهی را در تنافی با وجود شرور دانست.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تاییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: مریم سالم نگارنده کل مقاله است (۱۰۰٪).

منابع مالی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

منابع

- Aristotle (1995). The Complete Works of Aristotle. Barnes J, editor. Princeton: Princeton University Press.
- Bakhtiari F (2018). The origin of evil in Plato's philosophy. Journal of Ontological Investigation. 6(1):151-164. [Persian]
- Cherniss H (1954). The sources of evil according to Plato. Proceedings of the American Philosophical Society. 98:23-30.
- Gadamer HG (2004). The idea of good in platonic-Aristotelian philosophy. Fathi H, translator. Tehran: Hekmat. [Persian]
- Ibn Arabi (1999). Al-Futūḥāt al-Makkiyyah. Shams al-Din A, editor. Beyrut: Dar al-Kutub al-'Imiyyah. [Arabic]
- Ibn Sina (1997). Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt. Qom: Nashr al-Balāgh. [Arabic]
- Ibn Sina (1952). Al-Shifā. United Arab Republic: Ministry of Culture and National Guidance Southern Province. [Arabic]
- Imanpour M (2007). The perfection of the existing world and the issue of evil in the thought of Ibn Sina and Mulla Sadra. DANESHKADEH ADABYYAT VA 'OLUM ENSANI, DANESHGAH TABRIZ. 1(99):1-20. [Persian]
- Kontos P (2017). Aristotle on evil. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mohammad Rezaei M, Rahnamaei H (2013). Ibn Sina's answer to the paradox of divine providence and the existence of evil in the Universe. KALAM ISLAMI. 21(83):61-79. [Persian]
- Mulla Sadra (1982). Al-Shawahid al-Rububiyyah. Ashtiani JD, editor. Tehran: Daneshgahi Center Publishing. [Persian]
- Mulla Sadra (1999). Hikmat al Muta'alyah fi al-asfar al-'Aqliyya al-Arba'a. Beirut: Dar Ihya al-Torath al-'Arabyy. [Arabic]
- Mulla Sadra (2015). Mafatih al-Ghayb, Kelid Razhaye Qurani. Khajwi M, translator. Tehran: Mowla. [Persian]
- Mulla Sadra (2011). Risalah fi Khalg al-A'mal in the collection of philosophical letters. Volume 2. Dehbashi M, editor. Tehran: Bonyad Hikmah Islami Sadra.
- Mulla Sadra (1999). Al-Mazahir al-ilahiyyah. Ashtiani JD, editor. Qom: Center for Distributions of the Seminary Reporting Book. [Arabic]
- Plato (2002). Collection of works. Lotfi MH, Kavyani R, translators. Tehran: Kharazmi. [Persian]
- Plotinus (1988). Collection of works: Tasoa't. Lotfi MH, translator. Tehran: Kharazmi. [Persian]
- Safar Laki ShA, Jamshidi Z (2013). The completeness of the existing system from the point of view of Ibn Sina and Mulla Sadra. HIKMAT SADRAEI. 1(1). [Persian]
- Stefon M (2013). Dualism. Encyclopedia Beritanica.
- Tūsi ND (1997). Sharh al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt. Qom: Nashr al-Balāgh.
- Williams M (2009). Gnosticism. Encyclopedia Beritanica.

پی‌نوشت

^۱ برای مطالعه بیشتر دیدگاه دوئالیسم دینی می‌توان به مداخل گنوستیسیزم مراجعه کرد [Stefon, 2013; Williams, 2009].

^۲ برای نمونه می‌توان به این مقالات اشاره کرد [Imanpour, 1385; Safar Laki, Jamshidi, 1391; Mohammad Rezaei, 1391; Rahmani, 1391].

^۳ برای مثال ابن‌سینا می‌گوید: «إن الشر يقال على وجه، فيقال شر للأفعال المذمومة، و يقال الشر لمبادئها من الأخلاق و يقال شر

للآلام و الغموم و ما يشبهها و يقال الشر لنقصان كل شيء عن كماله و فقدانه ما من شأنه أن يكون له» [Ibn Sina, 1952, 419]

^۴ برای اطلاع بیشتر از منشأ شر در افلاطون و ارسطو [Cherniss, 1954, 23-30; Kontos, 2017; Bakhtiari, 1396, 151-164]

^۶ به عنوان نمونه فلوپین ضمن رد دیدگاه ثنوی گنوسیان، وجود خدای شر در عرض خدای خیر را باطل می‌کند. [Plotinus, 1366, 255]

^۷ در مثل آمده که «لاغری خودت از چاقی دیگری بهتر است» [Mulla Sadra, 1389b, 395]

^۸ چنین ذاتی دیگر ذات نفس ناطقه که عین خیریت است، نیست، بلکه ذات حیوان و حتی پست‌تر از آن است. اگرچه ممکن است به اشتراک لفظ انسان خوانده شود.

^۹ فرق بین صفت و اسم اعتباری است. اسم معنایی است که بتوان آن را بر ذات حمل کرد، در حالیکه صفت معنایی است که قابل حمل بر ذات نیست. ذات احدی با صفتی مشخص و یا به اعتبار تجلی خاصی از تجلیات ذاتی و یا افعالی خود به اسمی خوانده می‌شود که این اسم عیم مسما است. البته منظور از اسم، لفظی که اسم را بیان می‌کند نیست. اسماء لفظی اسم اسم هستند و عین مسمی نیستند. لفظ زید غیر از خود زید است. اسم در اسلوب و عرف عرفا، همان چیزی است که از معنای مشتق قصد شده است، مثل ناطق و خندان در اصطلاح فیلسوفان [Mulla Sadra, 1393, 432 & 434].

^{۱۰} مثالی که می‌توان برای دیدگاه عارفان زد رابطه‌ی افعال حواس و قوای نفس انسانی نسبت به خود نفس انسان است. فعل هر یک از حواس و قوا در عین اینکه فعل آن حواس و قوا است و به انفعال جسمانی نیاز دارد، فعل نفس است و نفس بعینه چشمی است که می‌بیند، گوشی است که می‌شنود و یعنی نفس با وجود اینکه از بدن و قوای جسمانی، منزّه و مجرد است، ولی در همه‌ی اجزاء بدن، از عالی گرفته تا سافل، حضور دارد و هویت قوا همان هویت نفس است. در واقع هویت نفس، هویت احدی عقلی جامع هویت قوا و اجزاء است و هویت سایر قوا و اجزاء در او مضمحل می‌شود، زیرا محیط و قاهر بر آن‌ها و مبدأ و منتهای آن‌ها است. اگر اراده‌ی نفس نباشد، هیچ فعلی از جوارح سر نمی‌زند. نفس قلب معنوی است و بدون او، جوارح انسان جمادی بیش نخواهند بود. اراده‌ی نفس هم تحت اراده‌ی خدا است و نفس وجود و اراده‌ی مستقلی ندارد، همانگونه که خداوند می‌فرماید: و ما تشاؤون الا أن یشاء الله (انسان/۳۰؛ تکویر، ۲۹). و معنای این آیه نیز به خوبی فهم می‌شود: و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی (انفال/۱۷)، سلب رمی از پیامبر اکرم صلوات الله علیه از همان حیث اثبات رمی برای ایشان است [Mulla Sadra, 1389a, 316-318].

^{۱۱} «الراسخین فی الحکمة المتعالیة» اصطلاحی است که ابن‌سینا به کار می‌برد و خواجه در توضیح آن می‌گوید: «حکمة المشائین حکمة البحثیة صرفة و هذه و أمثالها (المسائل آلتی من الحکمة المتعالیة) إنما یتیم مع البحث و النظر بالكشف و الذوق» [Tusi, 1375, 401]. در واقع حکمت متعالیه‌ای که ابن‌سینا مطرح می‌کند حکمتی است نظری که با شهود عرفانی کامل و تام می‌شود.