

مسئله درد از منظر ملاصدرا شرّ ادراکی یا عنایت الهی؟

شمس‌اله سراج^۱، هدی حبیبی‌منش^۲

چکیده

پدیده درد واقعیتی است که هر فرد انسانی در طول زندگی خود آن را تجربه میکند. مکاتب مختلف فکری و دانشمندان و پزشکان، هر کدام از زوایای مختلف و با رویکردهای متنوع به تحلیل این پدیده پرداخته‌اند. ملاصدرا از یکسو درد را در زمره شرور بشمار آورده و از سوی دیگر، آن را عنایت ازلی الهی میداند. این نوشتار بر پاسخ به این پرسش متمرکز است که چگونه میتوان با استناد به آراء حکمت صدرایی، درد را عنایت و بخششی از جانب خداوند دانست، درحالی که حب و علم خداوند به خیر و کمال و حکمت و عنایت او، مستلزم خلق نظامی احسن است که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتری باشد؛ بگونه‌یی که مخلوقات، از جمله مخلوقات مادی نیز در حد اعلای خود دارای خیر

و کمال باشند. هنگامی که انسان بمقتضای زندگی کردن در عالم مادی، دچار بیماری میشود و سلامتی خود را از دست میدهد، عنایت الهی اقتضا میکند که برای آن بیماری نشانه‌یی در بدن فرد قرار دهد و بدین ترتیب بار دیگر به سلامتی جسمانی که برای بدن مادی انسان نوعی کمال بشمار میرود دست یابد؛ بنابراین درد عنایت الهی است نسبت به بدن یا عضوی از بدن که دچار اختلال شده، برای بازگشت به نظام احسن خویش.

کلیدواژگان: ملاصدرا، شرّ ادراکی، عنایت الهی، درد جسمانی، نظام احسن.

بیان مسئله

پدیده درد واقعیتی است که هر انسانی در طول زندگی خود بارها آن را تجربه کرده است.

۱. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران؛ sh.seraj@ilam.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه ایلام، ایلام، ایران (نویسنده مسئول)؛ habibihuda110@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۱/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1405.31.4.2.6

انسانها بطور تقریبی همواره، در همه جا و در هر وضع و حال، بکرات دچار انواع گوناگون درد شده‌اند و شاید بندرت بتوان انسانی را یافت که تجربه‌ی از پدیده درد نداشته باشد. بنابراین، اصل تحقق واقعیت درد، اصلی بدیهی و آشکار است. با این حال، با نیک نگریستن در این پدیده درمی‌یابیم که ویژگیهای این واقعه از گذشته تا به امروز، ذهن متفکران را بخود مشغول کرده و توسط مکاتب فکری مختلف، دانشمندان و پزشکان، با دیدگاهها و رویکردهای متنوع مورد بررسی قرار گرفته است.

فیلسوفان مسلمان نیز از این مسئله غافل نبوده و هر کدام بر اساس اصول و مبانی مکتب فکری خود برای یافتن پاسخهای مرتبط با این مسئله بسیار کوشیده‌اند. برخی از پرسشهای مربوط به مسئله درد، عبارتند از: بدیهی بودن یا تعریفپذیر بودن حقیقت درد؛ تبیین علت فاعلی و علت غایی درد؛ تبیین رابطه درد با شرور؛ سازگاری یا ناسازگاری دردمندی انسانها با عدالت الهی و

باید به این نکته نیز توجه داشت که در زبان فارسی، در کنار واژه درد، واژه‌های دیگری که معنایی نزدیک به معنای درد دارند نیز بکار می‌روند؛ مانند واژه رنج. نسبت معنایی این اصطلاحات، طالب بحثی مستقل در حوزه زبان و ادبیات است و شاید اتفاق نظری نیز بر سر معانی این واژگان وجود نداشته باشد. اما مقصود این نوشتار از کلمه درد، درد جسمانی

است، چراکه در ادامه خواهیم گفت که متفکران مسلمان کلمه «الم» یا درد را در معنایی وسیع بکار می‌برند که شامل آلام حسی، خیالی و عقلی میشود.

در نظامهای فکری فیلسوفان مسلمان، مفاهیم یا تصورات به دو دسته بدیهی و نظری تقسیم میشوند. هر چند ملاکهای متعددی برای این تقسیم‌بندی بیان شده و بتبع آن تعاریفی مختلف برای دو اصطلاح «نظری» و «بدیهی» ارائه گردیده است، اما باید توجه داشت که اگر مفهوم درد را مفهومی بدیهی بدانیم، نیازی به تعریف آن نداریم اما اگر آن را مفهومی نظری در نظر بگیریم، آنگاه باید تعریفی مناسب برای آن عرضه کنیم. فلاسفه اسلامی مفهوم درد را مفهومی نظری دانسته و تعریف درد را در ضمن بحثی درباره جواهر و اعراض و بصورت خاص، در مبحث کیفیات نفسانی که آن را یکی از چهار گونه اصلی کیفیات بشمار می‌آورند، مطرح کرده و اغلب آن را نوعی ادراک دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۸۰؛ مصلح، ۱۳۸۳: ۳۶۵).

در ادامه به این مسئله اشاره خواهد شد که یکی از اقسام شرور، شرط طبیعی است. این شر به نقصها اطلاق میشود؛ مانند ضعف و بیماری، نقص در خلقت، دردها و آنچه از این قبیل است؛ بنابراین درد جسمانی نیز در زمره شرور قرار میگیرد. از طرفی، اغلب اندیشمندان مسلمان شر

را امری عدمی پنداشته و از عدمی بودن شرّ دفاع میکنند.

ملاصدرا، فیلسوف بزرگ حکمت متعالیه، توجهی ویژه به مسئله شرّ داشته و در آثار خویش از زوایای مختلف آن را مورد بحث و بررسی قرار داده است. وی از یک طرف درد جسمانی را در زمره شرور و بتبع آن، جزو امور عدمی تلقی کرده (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۴/ ۱۱۰۸) و از طرفی دیگر، با توجه به اینکه در تعاریف خویش، آن را نوعی ادراک میداند، میتوان نتیجه گرفت که برخی شرور، اموری وجودی هستند و نمیتوان ادعا کرد که جهان، عاری از شر باشد. مسئله بسیار مهم دیگر اینکه، صدرالمآلهین در کتاب الشواهد الربوبية درد را عنایت ازلی الهی میداند (مصلح، ۱۳۸۳: ۲۸۷).

ممکن است این پرسش مطرح شود که با فرض اینکه درد شر باشد، آیا شری که از سنخ درد نباشد، وجود دارد؟ پژوهش در این باب خود مجالی ویژه میطلبد و از حوزه این نوشتار خارج است. جستار پیش رو درصدد است به این پرسش پاسخ دهد که چگونه میتوان با استناد به آراء حکمت صدرایی، درد جسمانی را نه یک شر، بلکه عنایت و بخششی از جانب باری تعالی دانست. البته باید توجه داشت که مسئله مورد بحث، بیماری جسمی انسان نیست، بلکه تمرکز این پژوهش بر درد حاصل از بیماری است.

تعریف درد از منظر ملاصدرا

صدرالمآلهین همچون دیگر فلاسفه مسلمان، درد و لذت را کنار یکدیگر تعریف میکند و بر این باور است که لذت عبارتست از ادراک ملائم با طبع؛ در مقابل درد که ادراک منافر و منافی با طبع است. لذت و درد هر کدام بر حسب قوه مدرکه به عقلی، وهمی، حسی و خیالی تقسیم میشوند. برای مثال، لذت حس، ادراک محسوسی است که ملائم با ذات و جوهر اوست و لذت غضب انتقام گرفتن و لذت قوه واهمه امیدواری و لذت قوه حافظه، تذکر و یادآوری است. لذت عقلی نیز عبارتست از مدرکات و اموری که برای جوهر عقلی لذت آور و مایه رسیدن به نهایت کمال عقلی است. در مقابل آن، آلام حسی، وهمی، خیالی و عقلی قرار میگیرند. درواقع ملاصدرا بر این باور است که لذت ادراک وجود و در نتیجه خیر است و الم عدم ادراک وجود و خیر است (مصلح، ۱۳۸۳: ۳۶۵؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۴۳۱).

بنا بر آنچه گفته شد، در تعریفی اولیه و اجمالی، درد عبارتست از: ادراک امر منافی. شیخالرئیس در اینباره میگوید: «و الألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة و شر»؛ الم و درد عبارتست از دریافت و رسیدن به چیزی که نزد دریافت کننده، شر و آفت باشد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۱۳۷). بر این اساس، چنانچه

فردا

موجود مدرک، پدیده غیرمتناسب با ذات خود را ادراک نماید، کیفیت درد، و چنانچه پدیده متناسب با ذات خویش را ادراک کند، کیفیت لذت را تجربه مینماید. بنابراین، پدیده درد و لذت به موجودات صاحب شعور اختصاص می‌یابد و ازاینرو، درمورد اشیاء فاقد شعور و ادراک، سخن گفتن از دردمندی یا التذاذ بیمعناست.

بر اساس تعریف صدرالمتهلین، درد نوعی ادراک است، و با توجه به اینکه انسان دارای ادراک حسی، خیالی و عقلی است، درد نیز به اقسامی مختلف تقسیم میشود: درد حسی (بدنی)، درد خیالی و درد عقلی. بنابراین درد در یک تقسیمبندی کلی دو نوع است: (۱) درد جسمانی؛ دردی که ناشی از احساسات جسمانی است و منشأ آنها محدود و معین است، مانند بریدن انگشت. (۲) درد غیرجسمانی؛ دردی که درونی، معنوی و روحی است.

دیگر آنکه، طبق این دیدگاه، درد و لذت حقیقتی با حقیقت علم و ادراک مغایرتی ندارند و درواقع گونه‌یی خاص از علم و ادراکند. بنابراین، هر چند در طبقه‌بندی کیفیات نفسانی در آثار قدما، بطور معمول علم را در یک بخش و درد را در بخشی دیگر مطرح میکنند، اما با پذیرفتن تعریف ذکر شده، میتوان گفت ایندو مغایر یکدیگر نیستند، بلکه درد ذیل اقسام علم و ادراک قابل طبقه‌بندی است.

رابطه عنایت الهی با نظام احسن عالم از نگاه ملاصدرا

عنایت در اصطلاح بمعنی توجه و قصد و ارادت و نیز بمعنای اهتمام به امور آمده است (سجادی، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۳۴۸؛ همو، ۱۳۷۹: ۳۶۶). صدرالمتهلین در اینباره میگوید:

العناية نقش زائد على ذاته تعالى و لها محل و هو علمه بما عليه الوجود من الأشياء الكلية و الجزئية الواقعة فى النظام الكلى على الوجه الكلى المقتضى للخير و الكمال المؤدى لوجود النظام على افضل ما فى الامكان (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱/ ۱۲۴).

و هذه المعانى الثلاثة التى يجمعها معنى العناية، من العلم و العلية و الرضا، كلها عين ذاته؛ بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير، و عين السبب التام له، و عين الرضا به؛ و هو المشية الازلية. فذاته بذاته صورة نظام الخير على وجه اعالى و اشرف (همو، ۱۳۸۰: ۸۲).

عنایت خداوند عبارتست از علم ذات مقدس او به آنچه باید هستی پذیرد، بطوریکه موجود بموجب این عنایت باید به کاملترین و بهترین نظام موجود باشد؛ اما عنایت باری تعالی به بندگان عبارت از علم او به مصالح امور آنهاست. از اینرو علم محیط الهی را که از آن به رحمت و توسعه نیز تعبیر شده است، عنایت مینامند. بتفصیل بیشتر، عنایت باری تعالی عبارتست از علم خداوند به خویش و علم به چگونگی نظام

وجودی انسان و عالم وجود، و نیز علم به نظام خلقت و نظام احسن و خیر مطلق. اما باید توجه داشت که عنایت باری تعالی، تنها بمعنی علم او به بهترین وجه ممکن بودن موجودات نیست، بلکه بمعنی نگهداری این جهان و نظام، و هدایت آن به اراده ذات مقدس اوست. همچنین، صفت عنایت جامع صفات علیت و رضا و علم است. بیان دیگر، خداوند متعال «لذاته» از جهان و نظم اتم هستی، آنگونه که آفریده شده، آگاه است. در عین حال، علم عنایی باری تعالی، عین خلق، و عین کاملترین، بینقصترین و بهترین نظام است. بهمین ترتیب، خداوند متعال «لذاته» علت خیر و کمال در بالاترین درجه امکان است؛ در عین حال، بهمان طریق از آن راضی است. بنابراین هر سه مفهوم علم، علت و رضا، در مفهوم عنایت و معنای آن مندرج، و تمام آنها عین ذات مقدس باری تعالی هستند؛ بدین معنی که ذات مقدس او عین علم به نظام خیر و احسن، عین علت تام برای نظام احسن و عین رضا (مشیت) به نظام احسن است. بنابراین، ذات مقدس حق تعالی بر وجه اعلی و اشرف، صورت نظام احسن است. بهمین دلیل، رابطه بین علم عنایی و نظام احسن را میتوان در سه مفهوم «علم»، «مبدئیت» و «رضایت» دریافت.

دیگر آنکه، عنایت را میتوان به دو قسم عنایت عام و عنایت خاص تقسیم کرد، زیرا

عنایت الهی ایجاب میکند تمام موجودات در نظام احسنی باشند که بتوانند توسط آن نظام، به کمال و غایت خود دست یابند و چون جهان تابع نظام ثابت از قوانینی برخوردار است که خداوند برای خیر این جهان وضع کرده است، عنایت عام است، و از طرفی، چون دخالت خداوند در امور جهان شبیه دخالت انسان در امور جزئی است، عنایت امری خاص است (صلیبا، ۱۳۶۶: ۴۸۳؛ سجادی، ۱۳۷۹: ۳۶۶).

بر اساس آنچه در تعریف عنایت گذشت، این صفت باعث ایجاد نظام احسن است؛ یعنی آفرینش نظام احسن یکی از مهمترین اقتضائات عنایت خداوند متعال است، بدین معنا که بر اساس عنایت الهی، نظامی خلق شود که عوالم گوناگون و موجودات آن، هر قدر که ممکن است، از کمالات بهتر، بیشتر و والاتر بهره‌مند گردند؛ چنانکه در قرآن کریم نیز به آن اشاره شده است: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ؛ همان کسی که هر چیزی را که آفریده، نیکو آفریده است» (سجده / ۷) و «صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ؛ آفرینش خداست که [آفرینش] هر چیزی را محکم و استوار کرده است» (نمل / ۸۸).

بر این اساس باید به بحث نظام احسن پرداخته شود. توضیح آنکه، یکی از صفات فعلیه خداوند، حکمت است که منشأ آن، علم به خیر و کمال و عشق به آنهاست. از آنجا که خداوند متعال خیر و کمال را دوست دارد، و وجوه خیر و کمال را در هستی میداند، مخلوقات را

خداوند

بگونه‌یی می‌آفریند که متصف به خیر و کمال در بالاترین درجات باشند. بدیهی است که محبت الهی در درجه اول به ذات مقدس خود و سپس به مخلوقات تعلق میگیرد. این رابطه در میان مخلوقات نیز وجود دارد، به این معنی که موجودی که هیچ نقصی جز نقص امکان و خلقت ندارد و واجد تمام کمالات امکانی مانند وحدت و بساطت است، در رتبه اول محبوبیت و مطلوبیت واقع میشود. موجودات دیگر نیز بر اساس درجات وجودی و کمالاتشان، در مراتب بعدی قرار میگیرند تا به مرتبه مادیات برسند که در آنجا تزاحم بین کمالات وجودی آنها بر اساس اقتضائات عالم ماده پدید می‌آید؛ از یکسو، تداوم موجودات زنده موجود در یک مقطع زمانی معین با ظهور موجودات بعدی تزاحم ایجاد میکند و از سوی دیگر، تکامل برخی از مخلوقات به تغییر و نابودی برخی دیگر بستگی دارد. بر این اساس موجودات کاملتر از مطلوبیتی بیشتر برخوردارند.

نتیجه اینکه، حکمت الهی، نظامی را ایجاد میکند که بموجب آن، برترین و والاترین کمالات وجودی حاصل گردد. این بدان معناست که زنجیره‌های علل و معلولهای مادی بگونه‌یی خلق شده‌اند که بیشترین تعداد ممکن از مخلوقات بتوانند از بهترین کمالات بهره‌مند گردند (مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ۲/ ۳۹۱).

حکمای الهی، برای اثبات احسن بودن نظام عالم دو راه ارائه میدهند:

دلیل لمی: عشق خداوند به کمال و خیر اقتضا میکند نظام خلقت همواره کاملتر و نیکوتر شود و نقص و فساد لازمه جهان مادی و تزاحم بین موجودات مادی، به حداقل برسد. عبارت دیگر، اگر خداوند جهان را به بهترین نظام نیافریده باشد، چهار فرض وجود دارد: (۱) علم نداشتن خداوند به نظام احسن؛ (۲) قدرت نداشتن خداوند در ایجاد نظام احسن؛ (۳) بخل ورزیدن خداوند در ایجاد نظام احسن؛ (۴) تعلق نگرفتن محبت خداوند به نظام احسن. اما هیچیک از این فرضیات درمورد خداوند متعال صادق نیست. نتیجه آنکه، جهان هستی بر اساس نظام احسن آفریده شده است.

دلیل إنی: حکمت آفرینش عبارتست از مطالعه و تحقیق درمورد نظام آفرینش و آفریدگان، و شناخت مصالح، حکمتها و اسراری که در کیفیت و کمیت آن نهفته است. واضح است که هر چه انسان دانش بیشتری کسب کند، به حکمت آفرینش آگاهتر میشود (همان: ۳۹۲).

دلایل احسن بودن نظام محسوس در فلسفه صدرایی

ملاصدرا در فصل نهم و دهم از جلد هفتم اسفار، به دلایل احسن بودن نظام محسوس پرداخته و برای این منظور از دو طریق برهان لمی و برهان إنی استفاده کرده است.

میتوان برهان لمی او در فصل نهم را باختصار در اصول ذیل نشان داد:

اصل اول: واجب الوجود، خالق عالم، هستی نامحدود، وجود محض و افضل و اتم انحاء وجود است.

اصل دوم: صدر المتألهین میگوید: «و ما سواه لمعة و رشح او ظل له و لذلك قلنا: انه واجب الوجود من كل جهة، و انه كل الوجود اذ كله الوجود» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۴۲). بر اساس برهان توحید، ماسوای واجب تعالی همه فیض اوست؛ زیرا چنانچه چیزی در جهان هستی سهمی از وجود داشته باشد ولی فیض حق متعال نباشد، دو حالت برای آن متصور است: یا اینکه مستقل در ذات است یا متکی به واجب الوجودی دیگر است؛ از آنجا که این دو حالت با توحید خداوند ناسازگارند، پس هر دو باطلند. در مورد حالت اول، با توجه به آیه «يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد» (فاطر / ۱۵)، هیچ موجودی در جهان هستی، از حیث ذات مستقل نیست. در مورد حالت دوم نیز، خداوند در قرآن کریم میفرماید: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء / ۲۲). از این مسئله در فلسفه و منطق با عنوان «برهان تمناع» نام برده شده است.

اصل سوم: واجب تعالی از هرگونه نقص اعم از فقری مادی، ماهوی، و... منزّه است، بنابراین او از هرجهت «واجب الوجود» است؛ یعنی واجب الوجود بالذات، واجب الوجود از جمیع جهات است.

اصل چهارم: هر آنچه اینگونه است، آنچه از او صادر میشود و هر فعلی که انجام میدهد، از حقیقت ذات او صادر میشود و از هویت او برمیخیزد، بدون اینکه هدف یا انگیزه زائد بر ذات داشته باشد.

اصل پنجم: بر اساس علم عنایی، او عالم به ماسوای خود بر وجه احسن، اکمل و راضی به آن بر وجه احسن است.

اصل ششم: چون ذات اعلای او بنحو احسن به آنچه غیر از اوست، علم دارد زیرا صورتهای علمی اشیاء همان ذات اعلای اوست. اشیاء قبل از وجود عینی خود، صورتهای علمی الهی هستند که وجودی الهی و مقدس دارند. اگر مصداق این صورتهای در عالم هستی تحقق یابد، باید باشکوهترین و شریفترین ممکنات در عالم باشد؛ بدون اینکه ذات مقدس الهی مجبور به چنین آفرینشی باشد. صدر المتألهین در اینباره میگوید: «و کلّ وجود الهی بالضرورة یكون فی غایه الحسن والبهاء» (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۴۴-۱۴۳)، زیرا خداوند عین کمالات نامحدود و نامتناهی است.

اصل هفتم: مقصود از معلول اشرف در اینجا موجودات عالم طبیعت نیست، زیرا کل جهان وجود بمثابة واحد، معلول مستقیم و بیواسطه اوست. موجودات جهان طبیعت دارای علی دیگر نیز هستند: علت غایی، علت مادی، علت صوری. هر کدام از این علل در تحقق موجودات

طبیعی نقش اساسی دارند؛ بنابراین، مراد از معلول اشرف مجموعه جهان هستی بعنوان واحد مورد نظر است (همان: ۸۱-۸۳؛ طالبی چاری و دیرباز، ۱۳۸۷: ۷۱-۱۰۴؛ کوهی گیگلو و آقازاده، ۱۳۹۷: ۸۱-۹۹).

توضیح اینکه فعل واجب تعالی باعث استکمال ذات مقدس او نمیشود، زیرا بطور اساسی او غنی مطلق و دارای کمالات وجودی نامتناهی است. از طرفی، تمام مخلوقات فعل حق تعالی هستند و غایت او در خلق مخلوقات و ایجاد موجودات همان ذات مقدس اوست. دیگر آنکه، او عالم به تمام صور علمی اشیاء عالم است و این علم که عین ذات اوست، علت ایجاد موجودات است؛ از اینرو فعل او با وصف معلومیت نزد او و بدون اهمال و غفلت از ویژگیهای کمالی، محقق میشود، زیرا علم خداوند همه چیز را فرا گرفته است. بنابراین خداوند به مخلوقات خویش عنایت دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۳۰۹).

برهان‌انی صاحب حکمت متعالیه در اثبات احسن بودن نظام عالم محسوس این است که: هنگامی که درباب موجودات و بهره آنها از یکدیگر تأمل میکنیم، میل هر موجود ناقص و سافل را به اتصال به موجود عالی میبینیم، و مشاهده میکنیم که موجود عالی نیز به موجود سافل عطوفت، عنایت و تدبیر دارد، و این تدبیر به بهترین صورت نمایان است تا موجود سافل

به عالیترین مقام کمال متناسب خویش برسد. بعنوان مثال، نفس با افاضة قوا و آلات به بدن، و افادۀ اعضا به بدن بر حسب نیازش به هر یک، طبیعت بدن را کامل میکند و نوع خود را با تولید مثل توسط بدن و حفظ صحت و سلامتی جسمانی بدن خویش از انقراض حفظ مینماید. همچنین عقل با بهره‌مندی از علم و حکمت، نفس را به کمال رسانده، قوام میبخشد، تهذیب میکند، از آلودگیهای مادی و مکروهات جسمانی پاک کرده و با نور علم و هدایت روشن میسازد و از قوه به فعل و از ظلمت به نور میرساند. عقل، نفس را از حجابهای جسمانی رهانیده و آن را از قبرهای مخروبه و آرامگاههای رنگ و رو رفته بسوی عالم قیامت و ظهور در پیشگاه خداوند برمی‌انگیزد (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۵۷-۱۵۸). با مشاهده این امور پی میبریم که نسبت حق تعالی با عقل و نفس و فطرت و همه امور در اصلاح و خلقت و هدایت و ارشاد و عنایت و احسان و رحمت و سخاوت، بالاتر از همه مواردی است که به آن اشاره شد (همان: ۱۱۸).

بر این اساس و با توجه به نظام احسن برآمده از عنایت الهی، بدن انسان نیز بنحو احسن آفریده شده است. حکمت متعالیه، برای بدن طبیعی و مادی و محسوس انسان نیز کمال و سعادت قائل است، زیرا در این رویکرد، بدن مرتبه نازل نفس انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۶۴). پیش از

ملاصدرا، فارابی نیز در اینباره گفته است: «فإنَّ البدن من أجل النفس والنفس من أجل الكمال الأخير وهو السعادة»؛ هدف بدن، نفس است و هدف نفس، رسیدن به کمال نهایی و سعادت است (فارابی، ۱۴۰۵: ۱۰۰).

مسئله شر از دیدگاه ملاصدرا

مسئله شر در عرصه دین‌پژوهی و فلسفه دین، هنگامی خود را نشان می‌دهد که با توجه به تحلیل عنایت خداوند و خلقت نظام احسن، این پرسش مطرح می‌شود که وجود شرور و نقایص در عالم، چگونه با احسن بودن نظام خلقت و عنایت خداوند سازگار است؟ از یکسو دینداران به خدایی اعتقاد دارند که قادر مطلق، عالم مطلق و عادل است و از سوی دیگر با مواردی مانند بیماریها، آتشفشانها، زلزله‌ها، قتل، غارت و غیره مواجهند؛ مسئله این است که چگونه میتوان این دو عقیده را هماهنگ و متناسب دانست؟ بیان دیگر، عنایت خداوند مستلزم خلقت نظام احسن است، ولی شرور و نقایص توجیه‌کننده نظام احسن نبوده و در نتیجه با مقتضی آن، یعنی عنایت خداوند، ناسازگار است.

صدرالمতألهین در تعریف شر میگوید: «هو فقد ذات الشیء، أو فقد کمال من الکمالات التی تخصه من حیث هو ذلک الشیء بعینه»؛ شر نبود ذات چیزی یا نبود کمالی از کمالات ویژه آن شیء است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۸۵). وی همچنین در

شرح اصول کافی برای شر چهار مصداق ذکر میکند: امور عدمی، مانند مرگ و فقر؛ شر ادراکی، مانند جهل مرکب، درد و رنج؛ شرور اخلاقی و افعال زشت و ناروا، مانند قتل و دروغ و ...؛ مبادی شرور اخلاقی که عبارتند از ملکات رذیله مانند شهوت، غضب، بخل و مکر (همو، ۱۳۸۴: ۴/ ۱۱۰۸). او در نظام فلسفی خود از نظریه نیستی‌انگاری شر دفاع کرده و آن را برهانی دانسته است. بعقیده وی شر امری عدمی است و در اصل چیزی نیست تا به خداوند منتسب شود. او در مفاتیح‌الغیب مینویسد:

اگر در احوال شرور تأمل کنی و آحاد آنها را در این جهان استقراء کنی، خواهی یافت که هر چیزی که شر نامیده میشود، یا نیستی محض است یا چیزی است که به نیستی منتهی میشود. مرگ، جهل بسیط، فقر و مانند آن، نیستی محض هستند و چیزهایی که مانع رسیدن چیزهای دیگر به کمال خود میشوند، مانند سرمایی که میوه‌ها را خراب میکند و گرمایی که آنها را میپوساند، و بیماری که منافی سلامت است، و اخلاق مذموم مانند بخل، ترس و اسراف، و جهل مرکب، و افعال زشت مانند زنا، دزدی، غیبت، بیعدالتی و مانند آنها، دردها و غمها و جز اینها؛ زیرا هیچیک از آنها، از نظر ذات و وجود، شر نیستند، بلکه کمالات امور جسمانی یا نفسانی هستند و از نظر اینکه به عدم منتهی میشوند، شرند (همو، ۱۳۶۳: ۱۹۸).

خداوند

همچنین در تفسیر القرآن الکریم در دفاع از عدمی بودن شر چنین استدلال میکند: اگر شر امر وجودی باشد، دو حالت برای آن متصور است:

۱- برای خودش شر باشد. در این حالت باید از همان ابتدا بوجود نیامد؛ از طرفی، شیء، نبودن خود یا نبودن کمال خود را اقتضا نمیکند.

۲- برای غیر خودش شر باشد. در این حالت شر باعث عدم ذات غیر یا عدم کمال غیر میشود. در این حالت نیز شر امری عدمی است و فاعلیت آن بالعرض است.

با توجه به آنچه بیان شد، در نگاه صدرالمتهلین حقیقت وجود نور صرف و خیر محض است، اما حقیقت امور متصف به شر، نیستی محض یا عدم بعضی امور وجودی است. نتیجه آنکه، ضرور بدلیل عدمی بودنشان، به علت فاعلی مستقلی نیاز ندارند و از دایره علیت خارجند و نسبت به هیچ چیز خیر نیستند (همو، ۱۳۶۶: ۶/۵۳؛ کریمزاده و همکاران، ۱۳۹۶: ۳۹۹-۳۴۸).

مسئله شر ادراکی

نظریه نیست‌انگاری شر با مشکلی بنام شر ادراکی (درد و رنجهای جسمی و روحی) مواجه است. درد جسمانی یکی از اموری است که نمیتوان آن را امری عدمی دانست، زیرا هر کدام از ما هنگام بیماری بصورت بدیهی وجود درد را احساس میکنیم. از سویی، اینگونه دردها و رنجها مربوط به نفس انسان است. وحدت نفس

با صور ادراکی خود از جمله درد و رنج- موجب درد و رنج نفس نیز میشود، پس هر درد و رنجی، همراه با ادراک امر منافی است. در این صورت، نمیتوان منکر وجود دردهای جسمانی بود و آنها را امری عدمی دانست. بنابراین برخی وجودها متصف به شر بالذاتند؛ که در صورت اثبات آن، نظریه نیست‌انگاری شر باطل میشود.

ملاصدرا بر اساس نظریه نیستی‌انگاری شر، در پاسخ به مشکل شر ادراکی مینویسد:

واقول فی دفعه: ان مقصودهم هو الثانی، والایراد مدفوع عنهم بان الالم ادراک للمنافی العدمی، کتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضوری؛ وهو الذی یكون العلم فیه هو المعلوم بعینه، لا صورة اخرى حاصلة منه... (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۹۱).

پاسخ صدرالمتهلین به سه گزاره ذیل قابل تحلیل است (کریمزاده و همکاران، ۱۳۹۰):

۱. مساوقت ادراک با علم حضوری: نفس درد را که یک امر منافی عدمی است همانند قطع عضو- با علم حضوری درک میکند. در ادراک حضوری، بدلیل وحدت علم و معلوم، حقیقت خود شیء در نفس حاضر است. بنابراین در ادراک درد نیز خود حقیقت درد نزد نفس حاضر است.

۲. اتحاد علم و معلوم: همواره بین علم و معلوم بالذات رابطه اتحاد برقرار است. نفس در اینجا هم با مدرک خود انطباق پیدا میکند. بنابراین، چون متعلق ادراک درد امری عدمی است، از

مصادیق عدم بشمار میرود، و بهمین دلیل درد به وصف شر متصف میشود.

۳. اتحاد وجود و ماهیت: ملاصدرا در توجیه اینکه چگونه ممکن است یک شیء هم در شمار ادراکات که نوعی امر وجودی است باشد و هم امری عدمی بشمار آید، معتقد است: «بالجملة، «الالم» عبارة عن وجود العدم للنفس و وجود کل أمر هو تأکده فهذا الوجود من افراد ماهية العدم الذی هو الشر» (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۷۸۴/۲). عدمی بودن حضور امر منافی، عدم مطلق نیست، بلکه برای آن یک نحو ثبوت و وجود در حد عدم ملکه متصور است. از نگاه وی با توجه به اتحاد وجود و ماهیت، رابطه بین وجود اشیاء با ماهیت آنها، رابطه عینیت است. بنابراین در مسئله شرّ ادراکی، وجود عدم عین ماهیت عدم است، همانطور که وجود انسان عین انسان است. درواقع وجود هر چیزی تأکید بر ذات و ماهیت آن است؛ پس در شرّ ادراکی وجود عدم از افراد ماهیت عدم بوده و تأکیدی بر آن است. نتیجه آنکه، درد از جهتی ادراک امر منافی عدمی است، و از جهت دیگر، از افراد عدم و متصف به شرّ بالذات است (کریمزاده و همکاران، ۱۳۹۰).

چنانکه ملاحظه شد، صدرالمتألهین با انکار وجودی بودن شرّ ادراکی، آن را به امور عدمی بازمیگرداند، اما سؤال از عدمی بودن شرّ ادراکی همچنان مطرح باقی میماند؛ شرّ ادراکی همانگونه

که از نامش پیداست، از سنخ ادراک و علم، و علم نیز از سنخ وجود است؛ پس نمیتوان گفت شرّ ادراکی از سنخ عدم باشد.

بنظر میرسد ملاصدرا در شرح اصول کافی، دیدگاهی دیگر نیز درباب شرّ ادراکی ارائه مینماید. او در شرح حدیث جنود عقل و جهل، در تبیین معنای جهل در عبارت «ثم خلق الجهل من البحر الاجاج ظلمانياً» مینویسد: «العقل والجهل المذكوران فی هذا الحديث من افراد الوجود العینی، احدهما عقلی صرف، و الآخر نفسانی وهمی محض؛ عقل و جهلی که در این حدیث آمده است، دو مصداق از وجود عینی هستند، یکی فقط عقلانی و دیگری فقط نفسانی و وهمی» (ملاصدرا، ۱۳۸۴: ۳۳۲/۱). وی در پاسخ به این سؤال که «الشر لا ذات له فذاته و وجوده من ای نوع من انواع الجواهر؟» معتقد است شرّ حقیقی، اگرچه عدمی است، اما ممکن است نزد یکی از افراد و مصادیق وجود باشد؛ مانند وجود درد. بنابراین بنظر میرسد در اینجا به وجودی بودن بعضی از شرور که نمونه بارز آن دردهای جسمانی است اذعان میکند.

توضیح بیشتر آنکه، باعتقاد صدرالمتألهین، هرچند جهل امری وجودی و از سنخ عقل است، اما جنبه عقلی آن ضعیف و سست و به کاستی و ابهام و عجز مبتلا شده است، تا جایی که بدلیل امور وهمی کاذب و دوری از حقیقت و نور، وجودش عین شر و آفت، و عقلش عین جهل و

شقاوت، و نورش عین ظلمت شده است (همان: ۴۰۷).

ملاصدرا در جای دیگر از شرح حدیث -مبنی بر اینکه «خیر» وزیر عقل و «شر» وزیر جهل است- نیز به بحث شر پرداخته است. او پس از طرح نظریه عدمی بودن شر، بصراحت نظریه جدید خود مبنی بر وجودی بودن شر ادراکی را بیان میکند:

والتحقیق عندی انه شرّ بالذات بل شرّ متأكد فانّ وجود کل معنی هو تأکد ذاته و ماهیته ففی هذا النوع شرّ مضاعف ثم کلّما كانت القوة المدركة لفقد کمالها اقوی و الکمال المفقود منها اکثر، کان الماهیه اشّر و شره اعظم فافهم ما ذکرناه فانه امر عجیب الشأن انساق الیه البرهان اعنی کون ضرب من الوجود شرّ محضاً...؛ قول محققانه نزد من اینست که شرّ ادراکی حقیقتاً شرّ بالذات است؛ بلکه شرّ مضاعف است. برای اینکه تحقق هر معنایی، تأکد ذات و ماهیت خودش است، پس در این نوع شرّ ادراکی، شرّی مضاعف وجود دارد. سپس هر موقع که قوه ادراک کننده شر، بواسطه از دست دادن کمال آن قوه، اقوی باشد و کمال مفقود شده بیشتر، در این صورت، درد شدیدتر و شر 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... (همان: ۳۴۴).

عذاب جهل مرکب از همین قبیل است؛ یعنی شرّ وجودی؛ زیرا در جهل مرکب

ادراک وجود دارد. به خلاف جهل بسیط که فاقد ادراک است (کریم زاده، ۱۳۹۶: ۴۴-۲۷).

آنگونه که از عبارات فوق برمیاید، ملاصدرا در اینجا به وجودی بودن شرّ ادراکی اذعان کرده است، زیرا بنظر او منظور از جهل در این حدیث، نوعی از وجود است که ذات او عین شر و ظلمت است.

جمع بندی و نتیجه گیری

با توجه به مطالب پیش گفته میتوان گفت، بر اساس عنایت حق تعالی -که عبارتست از علم او به نظام احسن و خیر مطلق و حالات وجودی اشیاء و نظام کلی آفرینش و انسان، و نگهداری آن به بهترین وجه ممکن برای رسیدن به بالاترین کمال وجودی ممکن برای آن- حکمت الهی مقتضی نظام احسن عالم است، خواه عالم مجرد و خواه عالم مادی محسوس. انسان نیز بمثابة عالم صغیر، مشمول این عنایت بوده و خلقت او بنحو احسن صورت گرفته است. از طرفی، درد جسمانی -که در ضمن شرور ادراکی قرار میگیرد- نیز حقیقتی مغایر با حقیقت علم و ادراک نیست و ذیل اقسام علم و ادراک قابل طبقه بندی است، و علم نیز از سنخ وجود است، پس نمیتوان گفت شرّ ادراکی از سنخ عدم است.

ملاصدرا نیز در آغاز از نظریه نیستی‌انگاری شر دفاع کرده و آن را برهانی دانسته است. او معتقد است شر وجود ندارد و به خداوند نسبت داده نمیشود. اما در شرح اصول کافی، با توجه به نصوص دینی، دیدگاهی دیگر ارائه نموده و به وجودی بودن شرّ ادراکی اذعان کرده است.

در نگاه حکمت متعالیه، ازجمله کمالات متصور برای انسان، کمال در هر دو بُعد روحانی و جسمانی اوست؛ ازجمله نفس که مدبر بدن است، نوع خود را با تولید مثل توسط بدن و حفظ صحت و سلامتی جسمانی بدن خویش، از انقراض حفظ میکند. اما گاه در بدن خلل ایجاد میشود و از کمال ممکن خویش بازمیمانند؛ از نگاه صدرالمتألهین، این درد جسمانی عنایتی از جانب باری تعالی است.

در نگاه اول بنظر میرسد ملاصدرا درباب این مسئله دچار تناقض شده است، اما میتوان این تناقض ظاهری را اینگونه حل کرد: حق تعالی به بندگان خود و به مصالح امور آنها آگاه است. حب و علم خدای متعال به خیر و کمال و به جهات خیر و کمال موجودات و نیز حکمت و عنایت او، مستلزم خلق نظام احسن است؛ نظامی که موجب تحقق کمالات وجودی بیشتر و بالاتر باشد، بگونه‌یی که مخلوقات، ازجمله مخلوقات مادی، در حد اعلای خود دارای خیر و کمال باشند.

هنگامی که انسان بمقتضای زندگی کردن در عالم مادی دچار بیماری میشود و سلامتی خود را از دست میدهد، عنایت الهی اقتضا دارد که برای آن بیماری که ممکن است در معرض دید نباشد، نشانه‌یی در بدن فرد قرار دهد و اعصاب مخصوصی را برای درک آن، بیافریند تا فرد بموقع آگاهی یابد که در قسمتی از بدنش اختلالی بوجود آمده است و در نتیجه نسبت به آن عکس‌العمل نشان دهد و به رفع یا جلوگیری از پیشرفت آن اقدام نماید و بدین ترتیب سلامتی جسمانی که نوعی کمال برای بدن مادی انسان بشمار میرود، بار دیگر حاصل آید. درواقع در بسیاری از موارد درد یک هشدار است که فرد را نسبت به وجود یک اختلال، یک واکنش نامطلوب و یک عامل آسیب‌رسان آگاه نماید. افرادی که به هر علت، قادر به احساس درد نیستند، در معرض خطرهایی فراوان قرار دارند؛ درد یک موهبت الهی و یک علامت آگاه‌کننده از خطر است که هم برای بقای انسان و هم برای سازش وی لازم مینماید. کوتاه سخن آنکه، درد جسمانی عنایت الهی است نسبت به بدن یا عضوی از بدن که دچار اختلال شده، برای بازگشت به نظام احسن خویش.

منابع

قرآن کریم.

ابن سینا (۱۳۷۵) الاشارات والتنبیهاة قم: بلاغت.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) شرح حکمت متعالیه، تهران:
الزهراء.

----- (۱۳۷۸) مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳) فرهنگ معارف اسلامی،
تهران: دانشگاه تهران.

----- (۱۳۷۹) فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا،
تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
صلیبا، جمیل (۱۳۶۶) فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر
صانعی دره‌بیدی، تهران: حکمت.

طالبی چاری، محمدجواد؛ دیرباز، عسگر (۱۳۸۷) «تأملی
بر نظام احسن از منظر حکمت متعالیه»، معرفت
فلسفی، شماره ۲۲، ص ۷۱-۱۰۴.
فارابی، ابونصر محمد (۱۴۰۵ق) فصول منتزعه، تهران:
الزهراء.

کریم‌زاده، قربانعلی (۱۳۹۶) «بررسی مسئله نیست‌انگاری
شر در رهیافت فلسفی با تکیه بر دیدگاه ملاصدرا»،
فلسفه‌دین، سال ۱۴، شماره ۲، ص ۳۹۹-۴۱۸.

DOI: 10.22059/jpht.2017.40223.100510
کریم‌زاده، قربانعلی و همکاران (۱۳۹۰) «شر ادراکی از
دیدگاه صدرالمتهلین»، اندیشه نوین دینی، شماره ۲۵،
ص ۲۷-۴۴.

DOR: 20.1001.1.20089481.1390.7.25.1.0

کوهی گیگلو، توکل؛ آقازاده، سیدابراهیم (۱۳۹۷)
«بررسی مسئله منطقی شر و استحکام انگاره نظام
احسن ملاصدرا در برابر آن»، پژوهشهای فلسفی،
شماره ۲۳، ص ۸۱-۹۹.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۶) آموزش فلسفه، ج ۲،
تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

مصلح، جواد (۱۳۸۳) ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبية
تهران: سروش.

ملاصدرا (۱۳۵۴) المبدأ والمعاد، تهران: انجمن حکمت
و فلسفه ایران.

----- (۱۳۶۳) مفاتیح الغیب، تلخیص علی‌بن جمشید
نوری، تصحیح و تحقیق محمد خواجهی، تهران:
انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

----- (۱۳۶۶) تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد
خواجهی، قم: بیدار.

----- (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷،
تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲) شرح و تعلیقه صدرالمتهلین بر الهیات شفا،
تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد
حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۴) شرح أصول الکافی، ج ۱ و ۴، تهران:
بنیاد حکمت اسلامی صدرا.