

واکاوی مسئله شر در سامانه فکری فخررازی

کسیدمصطفی موسوی اعظم / استادیار گروه فلسفه دانشگاه یاسوج

محمود صیدی / استادیار فلسفه دانشگاه شاهد

دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۰۳ - پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۶

mostafa.mousavi64@gmail.com

M.saidiy@yahoo.com

چکیده

نظریات فخررازی در بحث شر به چهار بخش کلی تقسیم می‌شود: ۱. پیش‌فرض‌های الهیاتی مسئله شر؛ وی در این موضع مدعی است که فلاسفه قائل به حسن و قبح شرعی‌اند و خداوند را فاقد اختیار می‌دانند. از این رو، شایستگی بحث درباره این مسئله را ندارند؛ ۲. نقد دیدگاه تثویت و فلاسفه؛ وی در رویکردی مخالف با تثویت، سرمنشأ شرور را ذات الهی می‌داند و درعین حال، با دیدگاه فلاسفه، که قائل به مجعول بالعرض بودن شرورند، مخالفت می‌کند؛ ۳. طرح انتقاداتی به دیدگاه عدمی بودن شرور (دیدگاه منسوب به افلاطون)؛ که از جمله آنها، نقض این دیدگاه از طریق احساس درد و رنج است؛ ۴. بیان اشکالاتی بر نظریه تقسیمی شرور (منسوب به ارسطو)؛ در این موضع، وی تصریح می‌کند که ملازمه‌ای میان عالم ماده و شرور نمی‌بیند. و از سوی دیگر، این پیش‌فرض را که عالم ماده دارای شر قلیل و خیر کثیر است، به چالش می‌کشد.

کلیدواژه‌ها: فخررازی، شر، عدمی‌انگاری شر، شر ادراکی، نظریه تقسیمی شرور.

از مباحثی که همواره در طول تاریخ تفکر بشری ذهن فیلسوفان و اندیشمندان را به خود مشغول داشته است و هریک به فراخور بستر فکری خویش پاسخ‌هایی به آن داده‌اند، مسئله شر است. شرور با انواع و اقسام مختلف آن، در مکاتب گوناگون فکری انعکاس‌های متنوعی داشته است. وجود زلزله، سیل و آفت‌های آسمانی، ظلم ستمگران، ردایل اخلاقی و کدورت‌های نفسانی، از اموری‌اند که آدمیان با آن مواجه‌اند و از این حیث وجود شرور انکارناپذیر است. پذیرش شرور در عالم هستی، پرسش‌های الهیاتی مهمی را به دنبال دارد: آیا خدایی که دارای علم بی‌پایان، قدرت مطلق و خیر محض است، به وجود شر در جهان رضایت می‌دهد؟ آیا چنین خدایی نمی‌تواند از بروز این همه شر جلوگیری کند؟ آیا وجود شرور دلیلی بر محدودیت صفات الهی است؟

مسئله شرور در فلسفه و کلام اسلامی از ابعاد گوناگون بررسی شده است. توحید و شریک نداشتن خداوند، عنایت و علم الهی و چگونگی تعلق قضای او به شرور (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۶۶۸)؛ از مباحث مرتبط با این مسئله است (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۴۸). پرسش مهم فیلسوف و متکلم، چگونگی صدور شرور از خداوندی است که عالم به نظام احسن است (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۳). اندیشمندان مسلمان تحت تأثیر دو دیدگاه منسوب به افلاطون (نظریهٔ عدمی بودن شرور) و ارسطو (نظریهٔ تقسیمی) درصدد پاسخ‌دهی به چنین پرسشی بوده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۳۳-۵۳۴). با توجه به این دو دیدگاه، شرور امری عدمی یا لازمهٔ خیرات فراوان برای موجودات مادی‌اند. از این‌رو، با نظر به مراتب عالم هستی، خیرات اکثری و شرور اقلی‌اند و شرور مبدایی جداگانه و مستقل ندارند.

فخررازی، یکی از مهم‌ترین منتقدان حکما در مسائل مختلف فلسفی، با انتقاداتش همیشه ذهن اندیشمندان فلسفی و کلامی را به آرای خود معطوف ساخته است. از این حیث، پرداختن به آرا و نظریات ایشان در سنت فکری تمدن اسلامی از اهمیت زیادی برخوردار است. **فخررازی** در مسئله شرور، پاسخ‌های منسوب به **افلاطون** (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۱) و **ارسطو** (فخررازی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۸۲) را ناکافی می‌داند و از جهات متعدد به بررسی و نقد آنها می‌پردازد. به‌طور کلی، نظریات **رازی** در این مورد به چهار بخش کلی تقسیم می‌شود: ۱. جایگاه مسئله شرور در میان مسائل فلسفی - کلامی؛ ۲. نقد دیدگاه ثنویه و اثبات سازگاری شرور با وجود خداوند؛ ۳. طرح انتقاداتی به دیدگاه عدمی بودن شرور (دیدگاه منسوب به **افلاطون**)؛ ۴. بیان اشکالاتی بر نظریهٔ تقسیمی شرور (منسوب به **ارسطو**). این جستار نخستین پژوهشی است که به‌صورت جامع به مسئله شر از نگاه **فخررازی** پرداخته است. در این مقاله، در لوای دیدگاه‌های طرح شده از سوی فلاسفهٔ مقدم بر **فخررازی** در مسئله شر، با بیان انتقادات وی بر فلاسفه، سعی بر این است که آرا، جایگاه و نقش او در این موضوع در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی روشن شود. نگارندگان برآنند که حتی‌الامکان با رویکردی تحلیلی - انتقادی به مصاف آرای **فخررازی** روند.

چالش‌های الهیاتی مسئله شر و پیش‌فرض‌های آن

مسئله شر، قبل از فخررازی، مورد بحث فلاسفه، به‌ویژه ابن‌سینا بوده است؛ اما به باور فخررازی، طرح این مبحث از سوی آنان در حوزه الهیات پذیرفتنی نیست. به باور او طرح و تحلیل مسئله شر بر شروطی مبتنا دارد که از جمله آنها اختیار الهی و حسن و قبح عقلی است؛ حال آنکه فلاسفه به هیچ‌یک از این دو شرط باور ندارند. فیلسوف فاعلیت خداوند را جبری و حسن و قبح را شرعی می‌داند و بر این اساس، ورودش به این مسئله جز فضولی بیجا نیست: «لقائل أن يقول للفلاسفة إنَّ البحث عن هذه المسئلة ساقط عنکم علی حسب أصولکم، فیکون خوضکم فیه من الفضول» (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۴۹). به بیان دیگر، فلاسفه وارد بحثی شده‌اند که اصل طرح آن، با اصول و مبانی آنها ناسازگار است.

بدیهی است زمانی که فاعل مختار، به انتخاب و گزینش فعلی بر فعل دیگر مبادرت می‌ورزد، امکان طرح سؤال از علت و دلیل انجام فعل وجود دارد. اگر خداوند در فاعلیت خود مجبور باشد، فعل (خیر یا شر) غیرقابل انفکاک از اوست و در این فرض، پرسش از علت یا دلیل انجام فعل توسط او نامعقول است (همان، ص ۵۵۰). برای مثال، اگر شخص عالم و عاقلی از سطح بلندی بر روی انسانی سقوط کند و سبب قتل او شود، فعل قتل با اختیار شخص سقوط کرده انجام نشده است؛ از این رو او قاتل نیست (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۱). در اینجا فعل شری (قتل) صورت گرفته است؛ ولی به دلیل اختیاری نبودن، از دلیل انجام فعل سؤال نمی‌شود. در نتیجه، اگر خداوند نیز فاعل جبری باشد، بحث درباره خیر یا شر بودن افعال او صحیح نیست. به باور فخررازی، خدای فیلسوفان عالم را بالذات خلق کرده است، که به معنای «مؤثر بالذات» بودن خداوند است. بر اساس چنین طرز تلقی‌ای، سؤال درباره چرایی وجود شرور در عالم هستی نامعقول است و ورود فلاسفه در این بحث، بی‌مورد و در حکم دخالت بیجاست (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۵). از سوی دیگر، فخررازی ارتباط بحث شرور با عقلی بودن حسن و قبح را این‌گونه توضیح می‌دهد: «در صورت شرعی بودن حسن و قبح افعال، همه افعال صادر شده از سوی خداوند حسن و نیک‌اند؛ زیرا که افعال خداوند به تبع وجود او خیرند. در نتیجه، فاعل خیر بودن خداوند ضروری بوده و فعل شری وجود نخواهد داشت» (همان، ص ۵۵۰).

به باور فخررازی پرداختن به مسئله شر با مبانی فلاسفه ناسازگار است؛ چرا که شرعی‌انگاری حسن و قبح و جبری‌انگاری فاعلیت خداوند مجالی برای طرح این مسئله نمی‌گذارد (همان). حال آنکه بر اساس مبانی متکلمان اعتزالی، طرح مسئله شر و سویه‌های هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی آن در حوزه الهیات قابل بررسی و تحلیل است. اصل این ادعا که بحث شرور و طرح آن در حیطة الهیات متوقف بر شروطی از پیش پذیرفته شده، از جمله اختیار الهی و حسن و قبح عقلی است، انکارناپذیر است؛ اما این ادعا که فلاسفه در مباحث خود منکر این دو شرط‌اند، پذیرفته نیست.

جای این پرسش هست که چرا فخررازی خدای فیلسوفان را فاعلِ فاقدِ اختیار می‌داند. به نظر، یکی از دلایل، اختلاف نظری است که در تعریف قدرت الهی وجود دارد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۵). بیشتر متکلمین قدرت الهی را به «صحت فعل و ترک» معنا می‌کنند؛ حال آنکه عموم فلاسفه قادر بودن خدا را به معنای «اگر خواست فعل از او صادر می‌شود و اگر نخواست صادر نمی‌شود» در نظر می‌آورند. علت مخالفت فلاسفه با تعریف متکلمین در تعریف قدرت، انکارِ قطعیت قانون علیت و نپذیرفتن مفاد قاعده «الشیء ما لم یجب، لم یوجد» از سوی متکلمان است (همان). در مقابل، متکلم پذیرش این قاعده را سلب اختیار از ذات الهی می‌داند. از آنجاکه بیشترین تحقیقات فخررازی در علوم عقلی معطوف به آثار و دیدگاه‌های ابن‌سینا است، ظاهراً برخی خوانش‌های ناصواب فخررازی از آرای ابن‌سینا به اختلافات میان فیلسوفان و متکلمان دامن زده است. بحث‌های مفصلی از سوی شیخ‌الرئیس در باب اراده الهی، حقیقت آن و تفاوت آن با اراده ممکنات بیان شده است. اینکه خداوند موجودی مختار است، از نظر فیلسوفان اسلامی تردیدناپذیر است؛ اما معنایی که از آن به دست می‌دهند، تفاوت‌هایی با معنای اختیار ممکنات دارد. قطب‌الدین رازی در محاکمات معنای اختیار در نظر فیلسوف و متکلم را متفاوت می‌بیند: «للاختیار معینین: أحدهما صحة الفعل و الترتک، و الواجب - تعالی - مختار عند المتکلمین بهذا المعنی دون الحكماء؛ و ثانيهما: معنی إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل، و الواجب عند الحكماء مختار بهذا المعنی و ظاهر أن الاختیار الذی ذکره و نقل عن الفلاسفة نفيه عنه - تعالی - بهذا المعنی» (رازی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۷).

توجه نداشتن به تفاوت معنایی اختیار در نظر فیلسوف و متکلم، منجر به آن شده است که فخررازی گمان برد فلاسفه قائل به فاعلیت موجب خداوندند.

به نظر دلیل دیگری که متکلمان اشعری، به ویژه فخررازی، خدای فیلسوفان را فاعل موجب می‌دانند، در پذیرش «قانون علیت» و «علت‌العلل» دانستن خداوند از سوی ایشان است. فخررازی همدل با هم‌مسلمانان اشعری‌اش چنین می‌پنداشت که پذیرش «قانون علیت» و ایجاد مناسبات ضروری و تخلف‌ناپذیر بین اشیاء، با «قدرت مطلق» - خداوند ناسازگار است و قدرت او را محدود می‌سازد. از این‌رو، اشاعره بر این باور بودند که قوانین علمی از ساختار جهان سرچشمه نمی‌گیرند؛ بلکه «عادت» خداوند به آن تعلق گرفته است. برای مثال، رابطه‌ای ضروری بین آتش و سوزاندن وجود ندارد؛ بلکه اگر آتش می‌سوزاند، صرفاً برای این است که «عادت» خداوند این‌گونه جاری شده است. به باور اشاعره، ضروری بودن علیت، مستلزم تبعیت اراده خداوند از قوانینی است که از بیرون بر او تحمیل شده است و قدرت و اختیار او را محدود می‌سازد. بنابراین اگر خداوند در چارچوب «قانون علیت» عمل کند، خواه‌ناخواه قدرت و اراده او محدود شده و در حد یک «فاعل موجب» تنزل مرتبه یافته است. تحلیل و واکاوی اختلاف دیدگاه‌ها و مبانی متکلمان و فیلسوفان، در این جُستار نمی‌گنجد؛ اما فلاسفه به باور خود، خداوند را مختار می‌بینند و از این حیث خود را مجاز به بحث درباره شُرور می‌دانند.

از سوی دیگر، انتساب شرعی بودن حسن و قبح به عموم حکما نیز محل تأمل جدی است. بیشتر فلاسفه قائل به حسن و قبح عقلی‌اند؛ به نحوی که سبزواری حکما را در کنار معتزله و امامیه از باورمندان به این قول می‌داند (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۸۳). اینکه چرا چنین دیدگاهی را به فیلسوفان منتسب کرده، به دلیل فهمی است که از *ابن‌سینا* به دست آورده است. از برخی اشارات شیخ‌الرئیس چنین برداشت می‌شود که برهان نظری و دلیل شرعی، در کنار هم طریق شناخت حکمت علمی‌اند و بر این اساس محدوده برهان‌پذیر حکمت عملی اصول و کلیات آن است و کشف احکام تفصیلی و فرعی عملی، دور از دسترس عقل بشری است (قاضی‌خانی، ۱۳۹۷، ص ۹۹-۱۰۰). به‌طور کلی، رویکرد *ابن‌سینا* در باب عقلی یا شرعی دانستن حسن و قبح دارای ابهام و پیچیدگی است؛ و این ادعا که *ابن‌سینا* به‌نحو موجبه کلیه قائل به حسن و قبح شرعی است، پذیرفته نیست (همان).

جالب آنکه فخررازی دیدگاهی را به فیلسوفان منتسب می‌داند که در تاریخ علم کلام به‌عنوان یکی از شاخصه‌های اشعری‌گری شناخته می‌شود، و ایرادی که فخررازی به فیلسوفان وارد دانسته، همان است که فیلسوفان بر اشاعره وارد کرده‌اند. به نظر اشاعره، نمی‌توان درباره افعال خدا و افعال انسان به‌نحو پیشینی قضاوت اخلاقی داشت. باید صبر کرد و دید خداوند چه می‌کند و به چه کاری فرمان می‌دهد؛ او هر چه کرد و به هر چه فرمان، داد همان عدل است (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۷۲). به باور اشاعره، ارزش‌های اخلاقی منبعث از اراده خداوند و تابع آن است و اراده خداوند منشأ حسن و قبح افعال است (اشعری، ۱۳۸۹، ص ۲۷۵؛ تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۲۷۲). بنابراین تحقق شرور از سوی خدای خیرخواه، زمانی چالش‌برانگیز است که فرد از حیث عقلانی شأنیت درک امور اخلاقی را داشته باشد. پس اصل ادعای فخررازی مورد پذیرش است؛ اما نسبت دادن آن به فلاسفه، و عدم جواز طرح مسئله شرور برای ایشان، درست نیست.

خداوند جاعل خیر و شر

باورمندان به ثنویت، قائل به دو مبدأ مستقل برای هستی شدند. از دیدگاه *مانی*، نور و ظلمت علت‌های جداگانه و مستقل از هم دارند (ابن‌ندیم، ۱۳۶۳، ص ۶۸۴). خیر معلول نور، و شر معلول ظلمت است (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۵۲). مبتنی بر این جهان‌بینی، فاعل خیرات خیر، و منشأ شرور شر است و خداوند به دلیل خیر بودن، قادر بر انجام امور شرورانه نیست (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۸). فاعل واحد، افاضه‌کننده خیر و شر، هر دو نیست؛ چراکه میان علت و معلول، سختیت ضرورت دارد و نور و ظلمت سختیتی با هم ندارند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۴۷).

فخررازی در خصوص سرمنشأ شرور، وجود یک مبدأ اهریمنی را نمی‌پذیرد. به باور وی، نور کیفیتی قائم به جسم، و به تبع آن، حادث است (فخررازی، ۱۹۸۶، ج ۱، ص ۳۵۲) و با در نظر گرفتن این نکته، دیگر نمی‌تواند فاعل قدیم برای خیرات باشد. ظلمت نیز فاعل ازلی نیست. چراکه مانند نور حادث است؛ و از سویی، ظلمت چیزی جز

عدم نور در جسم نیست و امری عدمی است (همان، ص ۳۰۴). از سوی دیگر، فخررازی به این مسئله توجه دارد که استدلال ثنویه، مبتنی بر قاعده‌الواحد و عدم صدور دو معلول از یک علت است (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۸)؛ درحالی‌که ایشان علیت شیء واحد را برای دو معلول در یک رتبه امکان‌پذیر می‌داند (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۲۰). خیر و شر، هر دو در یک رتبه از خداوند صادر می‌شوند و شرور فاعلی جداگانه ندارند. فخررازی با ابطال دیدگاه ثنویه، خیر و شر را معلول خداوند می‌داند و وجود دو مبدأ و علت مستقل برای موجودات را نمی‌پذیرد (فخررازی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۱۸). از دیدگاه او، افعال بندگان (خیر یا شر) معلول و مخلوق خداوندند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۳۵۵). بنابراین فخررازی با به چالش کشیدن قاعده‌الواحد و قائل شدن به امکان استناد دو معلول متغیر به علت واحد، سعی در رد ثنویت و اثبات توحید در خالقیت دارد.

فیلسوفان با رویکردی متفاوت، به رد ثنویت و اثبات توحید در خالقیت قدم برداشته‌اند. واجب‌الوجود با توجه به قاعده‌الواحد، سلسله عقول طولی را بی‌واسطه (عقل اول) و با واسطه ایجاد می‌کند؛ و در نهایت، عقل فعال ایجادکننده عالم ماده است. با توجه به این نکته، عقل فعال افاضه‌کننده وجود و خیریت اشیای مادی است و از آنجاکه شرور عدمی‌اند یا لازمه خیرات دیگرند، مجعول بالعرض خداوندند. از این نظر، سنخیت میان علت و معلول برقرار است و شرور متناسب به خداوند یا عقل فعال نیستند. در نتیجه، علاوه بر صحت قاعده‌الواحد و سنخیت، انگاره ثنویت رد می‌شود.

فخررازی با ابطال قاعده‌الواحد و نپذیرفتن عدمی بودن شرور، درصدد اثبات آفرینش شرور از سوی خداوند است؛ و از چندین جهت به قاعده‌الواحد انتقاد و اشکال می‌کند. فیلسوفان اثبات قاعده‌الواحد را مبتنی بر دو رکن بسیط بودن واحد از همه جهات و سنخیت میان علت و معلول می‌دانند و برخی چون *خواجه نصیرالدین طوسی* اشکالات فخررازی را ناشی از خلط و اشتباه در این دو قاعده می‌داند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۲۲) و مبتنی بر این نکته، بزرگانی چون *ملاهادی سبزواری* اشکالات او به این قاعده را نقد می‌کنند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۴۴۷).

رد دیدگاه عدمی بودن شر

اشاره شد که مسئله شر، دینداران اهل تفکر را با پرسش‌های جدی در حوزه الهیات مواجه ساخته است. برخی قائل به ثنویت شدند و توحیدی الهی را نقض کردند؛ اما چنین دیدگاهی مقبول اندیشمندان دینی واقع نمی‌گردد؛ زیرا اساسی‌ترین اصل ادیان توحیدی با چالش جدی مواجه می‌شود. این مشکل آنان را بر آن داشت تا به دنبال پاسخی درخور باشند. نظریه عدمی بودن شر، یکی از نظریاتی است که تلاش دارد با حفظ اصل توحید به این شبهه پاسخ گوید و به همین دلیل مورد توجه فلاسفه و حکمای اسلامی قرار گرفته است و می‌توان آن را رایج‌ترین پاسخ به مسئله شر دانست (فارابی، ۱۴۰۸ق، ص ۱۱۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۲۸، حلی، ۱۳۷۹، ص ۵۶۹).

عدمی دانستن شر، در درجه نخست به *افلاطون* منسوب است، و فیلسوفانی چون *میرداماد* و *حاجی سبزواری* بر این نسبت تصریح دارند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۳۴). فلاسفه قائل به این قول، در این تحلیل نشان می‌دهند که شر یک امر عدمی است. حامیان این نظریه، محدود به سنت فکری مسلمانان نیستند و الهیات‌دانان مشهوری چون *سنت آگوستین* قدیس و *توماس آکویناس* از نخستین مدافعان آن در الهیات مسیحیت‌اند (ژیلسون، ۱۳۷۴، ص ۴۸۴؛ پترسون، ۱۳۷۶، ص ۲۰۴).

ابن سینا مبتنی بر این نگرش، به تبیین و تحلیل شرور می‌پردازد و آن را بر دو قسم می‌داند: ۱. بالذات، که همان عدم و نیستی است (شر حقیقی، مانند شر بودن جهل)؛ ۲. بالعرض، که هرچند امری وجودی است، ولی منشأ آن امری عدمی است (نسبی، اضافی و مقایسه‌ای)؛ مانند قتل، آتش، زلزله، سیل و... که این حوادث و وقایع، فی‌نفسه، به شر بودن متصف نمی‌شوند و می‌باید با امور دیگری مقایسه گردند (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۱). به بیان دیگر، بر این مبنا هرچه شر پنداشته می‌شود، در واقع مشتمل بر یک وجه عدمی است که موجب می‌گردد آن چیز را شر در نظر آورد. برای مثال، آتش دارای نور، گرما و سوزاندگی است، و این ویژگی‌ها به‌خودی‌خود کمال محسوب می‌شوند؛ اما از آن جهت که مقارنت با آتش، سلامت و حیات‌جانداران را به خطر می‌اندازد، شر تلقی می‌شود. بنابراین شر همواره یا عدم کمال است یا از وجه عدمی انتزاع می‌شود. هر ممکنی واجد حد و مرزی است و خارج از این حد و مرز، وجوه عدمی و کاستی‌های ذاتی است که همان خاستگاه شرور است. بنابراین از نظر فیلسوفان اسلامی، شر را نمی‌توان به چیزی جز «نبودن علت خیر» استناد داد (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۴۹) و با التفات دادن به تمایز «نبودن علت خیر» از «بودن علت شر»، به نفی مبدأیت و خلقت شرور و ثنویت می‌پردازند.

فخررزی از چند جهت به بررسی و نقد نظریه عدمی بودن شرور می‌پردازد:

الف. فلاسفه در اثبات عدمی بودن شرور، بیش از حد به بیان مثال‌ها تأکید دارند؛ حال آنکه از طریق مثال نمی‌توان به یقین رسید. به بیان دیگر، برهانی در اثبات عدمی بودن شرور اقامه نشده است و صرفاً با ارائه مثال‌هایی به توضیح و تحلیل آن می‌پردازند (فخررزی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۰).

تحت تأثیر این نقد *فخررزی*، بسیاری از فلاسفه درصدد پاسخ‌دهی به آن برآمدند. از نخستین متکلمانی که در این زمینه قدم برداشت، *قطب‌الدین شیرازی* است که در تعلیقات خود در اشارات و التنبیهات، بر عدمی بودن شرور برهان می‌آورد. وی چنین استدلال می‌آورد که اگر شر امر وجودی باشد، سه فرض متصور است: ۱. امر وجودی نسبت به خودش شر خواهد بود. در صورتی که یک شیء نسبت به ذات خودش شر باشد، در آن صورت، مقتضی عدم ذات خود است؛ و در این فرض هیچ‌گاه به وجود نخواهد آمد. ۲. شر بودن امر وجودی، نسبت به غیر خودش است که یا در مقایسه با ذات شیء دیگری است یا در مقایسه با کمالات شیء دیگری است. در این دو صورت نیز شر، عدم آن شیء یا عدم یکی از کمالات آن شیء است و امر وجودی نخواهد بود. ۳. شر بودن امر وجودی در نسبت با هیچ امری لحاظ نشود که در این صورت، چیزی که سبب

عدم خود شیء یا عدم کمال آن نشود، نسبت به آن، شر نخواهد بود؛ از این رو فرض سوم نیز ابطال می‌شود. در نتیجه، شر امری وجودی نیست؛ بلکه عدمی است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۹۶).

ب. اگر مقصود از خیر بودن وجود و شر بودن عدم، تفسیر لفظ خیر به وجود و تفسیر لفظ شر به عدم باشد، در این صورت نیازی به استدلال و اقامه برهان نیست؛ چراکه بیان معانی الفاظ آسان است و هر کسی توانایی انجام آن را دارد؛ ولی اگر مقصود از خیر بودن وجود و شر بودن عدم، ضروری (بدیهی) بودن آنها باشد، باید تصویری از ماهیت و چیستی خیر و شر به دست داد. تا هنگامی که تصور صحیحی از ماهیت خیر و شر وجود نداشته باشد، نمی‌توان درباره بدیهی یا نظری بودن آن دو قضاوت کرد؛ اما حکما با بدیهی دانستن این دو مفهوم، درصدد تحلیل نحوه وجود آنها هستند (همان، ص ۵۵۱).

مخالفان این نقد فخررازی بر این باورند که مقصود در این بحث، تعیین معنایی است که لفظ شر بر آن اطلاق می‌شود؛ لذا این بحث صرفاً لفظی نیست (راز، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۴). به بیان دیگر، تحلیل مثال‌ها و مصادیق شرور، عدمی بودن آنها را نتیجه می‌دهد و تحلیلی بودن یک مسئله، نشان از برهانی نبودن و اثبات آن از طریق مثال آوردن نیست. جالب آنکه خود فخررازی تبیینی در بطلان عدمی بودن شرور ارائه نمی‌دهد. با توجه به این نکته، مقصود از عدمی بودن شرور، تفسیر لفظ آن نیست؛ چراکه بیان معانی الفاظ، موضوع علوم عقلی و فلسفی نیست. خیر بودن وجود، بدیهی تلقی شده (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۸)؛ ولی عدمی بودن شرور بدیهی نیست؛ از این رو برای تبیین آن به تحلیل مصادیق شرور می‌پردازند.

ج. فخررازی به بیان مثال‌های نقضی بر دیدگاه عدمی بودن شر می‌پردازد. از دیدگاه او، برخی از شرور، مانند قطع دست و درد رساندن، اموری وجودی‌اند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۴۹). به بیان دیگر، در شروری مانند آسیب رساندن به کسی، قطع دست و... درد و ناراحتی بسیاری به فرد وارد می‌شود؛ درحالی که عدم، نیستی و بطلان محض است و نمی‌تواند منشأ درد شود. بنابراین وجودی بودن درد، با آنکه از شرور است، بدیهی به نظر می‌آید (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۱).

جدی‌ترین و تأثیرگذارترین اشکال فخررازی بر نیستی‌انگاری شرور، مورد اخیر است. به باور منتقدان نیستی‌انگاری شرور، به‌وضوح احساس‌هایی مانند ترس، رنج، درد و حس حقارت - که آنها را «شر ادراکی» نام می‌نهند - حالات وجودی‌اند. از این منظر، بسیاری از فیلسوفان و متکلمان غربی، سلبی دانستن شر ادراکی را نوعی بازی با الفاظ می‌دانند (هاسپرس، بی‌تا، ص ۱۰۹). به باور فخررازی، بازگشت همه اقسام شرور، مانند شرور طبیعی، اخلاقی و اجتماعی، به شر 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 انسان‌ها می‌گردد. فخررازی این نکته را به زبان متداول و فهم متعارف باز می‌گرداند و می‌گوید: «و اعلم أن الناس لا يريدون بلفظ الشر في العرف العام المشهور إلاّ الألم أو ما يكون مؤدباً إليه

ثم إن العلم الضروري حاصل بأن الألم أمر وجودی و لا خلاف فيه بين العقلاء» (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۱). بنابراین شر واقعی از نظر عرف و عموم انسان‌ها، امری است که به رنج و درد منتهی شود، که همان شر ادراکی است. از این رو، وجودی دانستن شر ادراکی، نه تنها عمومیت نیست‌انگاری شرور را مخدوش می‌کند، بلکه آن را مفهومی بلامصدق می‌سازد.

بنابراین، نظریه عدم‌انگاری شرور با مشکلی به نام شر ادراکی (وجود درد و رنج) مواجه است؛ بدین سان که بعضی از وجودها متصف به شر بالذات‌اند؛ که در صورت اثبات آن، باید بر نظریه نیستی‌انگاری شرور خط بطلان کشید. از فیلسوفان اسلامی همسو با فخررازی می‌توان به علامه دوانی اشاره کرد (قوشچی، بی تا، ص ۱۵). صدرالمتألهین در بعضی مواضع، از نظریه عدمی بودن شرور دفاع می‌کند و در مواجهه با معضل شر ادراکی، با انکار وجودی بودن آن می‌کوشد آن را به امر عدمی تحویل برد؛ از این رو وی به بیان دیدگاه محقق دوانی و نقد آن می‌پردازد. حاج ملاهادی سبزواری و علامه طباطبائی در تعلیقات خود بر *اسفار*، دیدگاه صدرالمتألهین را نمی‌پذیرند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۶۳).

هرچند صدرالمتألهین در بیشتر آثار فلسفی خود از نظریه نیستی‌انگاری شر دفاع کرده است، اما با توجه به برخی عبارات‌های او در کتاب *شرح اصول کافی* - که جزو آخرین تألیفات او است - (خواجه‌ی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۲؛ عبودیت، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۲ و ۳۳) روشن می‌شود که وی از دیدگاه خود عدول کرده است. وی در جایی از شرح حدیث عقل و جهل می‌آورد: «الشر الحقیقی مع کونه عدمیاً قد یکون من افراد الوجود عندنا و من هذا القبیل وجود الالام» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۴۰۷). ایشان در تعلیل این نکته که چرا آلام از جمله امور وجودی متصف به شری‌ت‌اند، می‌گوید: تا زمانی که قوای ادراکی، مانند قوه لامسه، در کار نباشند، اساساً درد و رنجی موجود نخواهد بود: «فانه لو لم یکن القوة اللامسة ساریة فی العضو المقطوع لم یکن هذا الالام موجودا لهما» (همان).

صدرالمتألهین در جای دیگر از حدیث عقل و جهل، ابتدا به گزارش نظریه عدم‌انگاری شر از قول فلاسفه می‌پردازد و در ادامه مشکل شر ادراکی را مطرح می‌کند؛ و در مرحله بعد، خود در مقام پاسخ، وارد بحث می‌شود و نظریه جدید خود را مبنی بر وجودی بودن شر ادراکی بیان می‌کند: «فافهم ما ذکرناه فانه امر عجیب الشان انساق الیه البرهان اعنی کون ضرب من الوجود شر محضاً ...» (همان، ص ۴۱۴ و ۴۱۵).

نقدهایی بر نظریه تقسیمی شرور

بر اساس دیدگاه عدمی بودن شرور، بیان شد که خداوند شرور عدمی را جعل نکرده است و شرور وجودی - که ناشی از وجه عدمی‌اند - بالعرض ایجاد شده‌اند. جای این پرسش هست که چرا خداوند موجودات دارای وجه عدمی خلق می‌کند تا سرچشمه شر و زشتی در جهان شوند؟ بنابراین عدمی دانستن شرور و نسبی دانستن شر، دو راه حل مستقل برای پاسخ دادن به مسئله شر نیستند و باید در امتداد هم به کار گرفته شوند (مطهری، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۵۸).

در پاسخ به پرسش فوق، نظریه تقسیمی طرح می‌شود که آن را منسوب به ارسطو می‌دانند (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۴۳۳). در این دیدگاه، اشیا از جهت خیر یا شر بودن به پنج قسم کلی تقسیم می‌شوند: ۱. خیر محض؛ ۲. شر محض؛ ۳. غالب بودن خیر بر شر؛ ۴. غالب بودن شر بر خیر؛ ۵. مساوی بودن خیر و شر. از میان این اقسام پنج‌گانه، «خیر محض» و «غالب بودن خیر بر شر» تحقق خارجی دارند. مجردات خیر محض‌اند که به دلیل نبود تراحامات مادی، به محض امکان ذاتی، از واجب‌الوجود صادر می‌شوند و شر در آنها وجود ندارد. غالب بودن خیر بر شر نیز تحقق وجودی دارد؛ زیرا لازمه انجام ندادن خیر کثیر، شر کثیر است. در این‌گونه اشیا، شرور اندک، لازمه خیرات فراوان برای آنهاست. از این‌رو خیرات بالذات مقصود خالق‌اند و شرور بالعرض‌اند. سه قسم دیگر تحقق خارجی ندارند. ایجاد موجودی که خیر و شر در آن مساوی است، مستلزم ترجیح بدون مرجح است و لازمه ایجاد موجودی که شر کثیر و خیر قلیل دارد، ترجیح مرجوح است. امتناع وجود این دو قسم، بیانگر موجود نبودن شر محض است؛ زیرا شر محض، همان عدم، نیستی و بطلان صرف است و وجود خارجی ندارد (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۱).

نظریه تقسیمی مبتنی بر سه اصل است: ۱. ملازمه عالم ماده و شرور؛ ۲. اندک بودن شرور عالم ماده در مقایسه با خیرات آن؛ ۳. شر کثیر بودن ترک خیر کثیر به جهت شر قلیل (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۲). فخررازی به بررسی و نقد هر یک از این پیش‌فرض‌ها می‌پردازد و در ادامه، صحیح نبودن نظریه تقسیمی را نتیجه می‌گیرد.

۱. نقد ملازمه عالم ماده و شرور: گفته شد که بر اساس این دیدگاه، لازمه حصول خیرات کثیر در موجودات مادی، وجود شرور قلیل است و شرور قلیل، از این خیرات مادی جدایی‌ناپذیرند. این ملازمه از سوی فلاسفه به‌نحوی است که حتی قدرت الهی نیز امکان گسست آن را از عالم ماده ندارد. قدرت خداوند بر محال تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه متعلق قدرت او شیء ممکن‌الوجود است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۸). با توجه به اینکه شرور لازمه ذات اشیا مادی است، از بین بردن آن ممتنع است و در نتیجه، قدرت به آن تعلق نمی‌گیرد. لازمه آتش سوزاندگی است و با هرچه تماس یابد، آن را می‌سوزاند. اگر فرض شود که آتش با چیزی ملاقات کند و آن را نسوزاند، آتش آتش نخواهد بود (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۳۲۸). فخررازی در نقد این دیدگاه بیان می‌دارد:

همه اجسام در جسمیت مشترک هستند. اختصاص هر یک از آنها به ویژگی خاص و معین، به‌واسطه فاعلی مختار است. از این‌رو فاعل مختار، قادر بر ایجاد این خواص و منافع، و قادر بر سلب مفاسد است. به بیان دیگر، اشیا از جهت خیر یا شر بودن، مساوی‌اند؛ ولی خداوند با قدرت و اختیار خویش منافع و خیرات را در آنها ایجاد می‌کند و شرور را از بین می‌برد. برای مثال، آتش هنگامی که سبب حصول مصالح و خیرات باشد، مانند پختن غذا، به طبیعت ناری خودش باقی است؛ ولی هنگامی که سبب سوزاندن انسانی شود، خداوند چنین ویژگی‌ای را از آن سلب می‌کند (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۲).

سوزاندن آتش در هنگام تماس با بدن انسان، شر است؛ ولی قدرت خداوند می‌تواند چنین خصوصیتی را از آن زایل کند. در نتیجه، قدرت خداوند این امکان را فراهم می‌آورد که شر قلیل از موجودات مادی برطرف و به خیر محض

تبدیل شود. خداوند با اختیار و قدرت خویش، نابودکننده شر قلیل در موجودات مادی است (همان، ص ۲۸۳). اگر سوزاندن آتش خیر باشد، خداوند آن را خلق می‌کند و در صورتی که خیر نباشد و شر باشد، آن را خلق نخواهد کرد (همان، ج ۲، ص ۵۲۲). به بیان دیگر، از آنجاکه حکما خداوند را فاعل مختار نمی‌دانند، ناچار وجود شر قلیل را به‌عنوان لازمه‌ای از عالم ماده پذیرفته‌اند؛ حال آنکه خداوند فاعل جبری نیست و با قدرت خویش شرور اندک را به خیر تبدیل می‌کند. با توجه به نکات گفته شده، همه موجودات خیر محض‌اند و شروری در آنها وجود ندارد و موجوداتی که توأم با شرورند، خداوند قادر با قدرت و اختیار خویش توانایی از بین بردن آن را دارد. از این رو تقسیمی که ارسطو مطرح کرد و در طی آن وجود شرور قلیل را از لوازم عالم ماده دانست، درست نیست.

به باور فلاسفه، خداوند بر نظام آفرینش سنن محکم و تغییر ناپذیری حاکم ساخته است که بر اساس آن، طبیعت یکنواخت عمل می‌کند. برای مثال نمی‌توان انتظار داشت که باران در زمین فرو رود و خاک مرده را زنده کند و موجب رویش گیاهان شود، اما از سقف گلی خانه پیرزنی فرو نرود و بر سرش چکه نکند؛ یا اینکه آتش هیزم را بسوزاند، اما لباس را نسوزاند. چه بسا اشکال شود که پس چرا آتش حضرت ابراهیم را نسوزاند؟ باید گفت: نقض قاعده‌ای در جهان‌های پایین توسط نیرویی برتر، خود یک قاعده الهی خاص است و امری است شدنی که به آن معجزه نیز گفته می‌شود.

ابن‌سینا در پاسخ به این ادعا بر این باور است که اگر شر قلیل از اشیای مادی جدا شود، این قسم تبدیل به خیر محض و مجردات می‌شود؛ درحالی‌که بحث درباره اشیای مادی است. به بیان دیگر، خداوند موجوداتی را که خیر محض‌اند، ایجاد کرده است؛ ولی آیا موجودی که شر قلیل دارد، از خداوند صادر می‌شود؟ در صورت صادر نشدن خیر کثیر، شر کثیر لازم می‌آید؛ در نتیجه، موجودات مادی از خداوند صادر می‌شوند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۸) و شرور قلیل لازمه وجود آنهاست و از آنها انفکاک ناپذیرند. نکته دیگر اینکه قدرت خداوند بر محال تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه متعلق قدرت او شیء ممکن‌الوجود است (طباطبائی، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۸). با توجه به اینکه شرور لازمه ذات اشیای مادی هستند، از بین بردن آنها ممتنع است و در نتیجه قدرت به آنها تعلق نمی‌گیرد. لازمه آتش سوزاندگی است و با هر چه تماس یابد، آن را می‌سوزاند. اگر فرض شود که آتش با چیزی ملاقات کند و آن را نسوزاند، آتش آتش نخواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۲۸).

صدرالمتهلین معتقد است: اگر تضاد و کون و فساد نبوده، استعداد تحقق انواع غیرمتناهی پیش نمی‌آمد. بنابراین تضاد حاصل در این عالم، سبب دوام فیض الهی و ایصال رحمت اوست. پس این تضادی که موجب فساد و تباهی بعضی مواد برای حدوث نوع بالاتر می‌شود، نسبت به نظام کلی خیر و نسبت به اشخاص جزئی شر. از سوی دیگر، صفات متضاد موجود در اشیا که برخی موجب عدم ذات یا عدم کمال ذات برخی دیگر می‌شوند، از لوازم وجود مادی اشیایند و لوازم وجودات، مثل لوازم ماهیات، ذاتاً غیرمجموع‌اند؛ پس آنچه ذاتاً مجعول است، وجود اشیاست، نه نقص‌های آنها؛ و قبول تضاد از نقایص، لازمه ذات اشیاست، نه به جعل جاعل (صدرالمتهلین، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۷۱). آنچه از خدای مفیض افاضه شده، خیر وجودی است و شر و نقص، امور عدمی‌اند.

نکته شایان ذکر آن است که فخررازی چون خدا را مختار می‌داند، تلازم میان شرور با عالم ماده را منجر به محدود ساختن قدرت و اختیار خداوند می‌داند. اشاره شد که مسئله شر تهدیدی برای خدای ادیان ابراهیمی است؛ چراکه در این نگرش، خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق است. فخررازی بر این باور است که فیلسوفان برای حل مسئله شر، دست قدرت الهی را بسته‌اند؛ اما خود او برای حفظ قدرت الهی، ناخواسته علم مطلق و خیرخواهی مطلق خداوند را زیر سؤال می‌برد. اگر خداوند اختیار و توانایی هر کاری را در عالم ماده دارد، پس این همه شرور در عالم ماده چه می‌کنند؟! اگر قدرتش علی‌الاطلاق است، تنها راه توجیه شرور در عالم ماده، عدم علم و خیرخواهی کافی است که خداوند از آن مبرا است؛ مگر آنکه فخررازی بر این باور باشد که هیچ شری در عالم ماده وجود ندارد!

۲. نقد اندک‌انگاری شرور عالم ماده در مقایسه با خیراتش: یکی دیگر از مبانی نظریه تقسیمی در پاسخگویی به مسئله شرور، مبتنی بر ترجیح خیر کثیر بر شر قلیل است. فخررازی به بررسی و تحلیل این نکته در پرتو مثال انسان می‌پردازد. به باور وی، در نظریه تقسیمی، غایت خلقت انسان (و حیوان) و کمال او، در سالم ماندن از انواع بیماری‌هاست. بر این اساس، طبعاً دوران سلامتی فرد بیش از بیماری اوست و از این منظر خیر کثیر بر زندگی او حاکم است؛ زیرا به ندرت بیماری بر انسان (و حیوان) عارض می‌شود و دچار شر می‌گردد. وی در این باب می‌آورد: «اگر غایت خلقت انسان یا حیوان، بقا بر سلامت از بیماری‌ها باشد، در حال بقا بر عدم نیز چنین امری حاصل است و از این جهت تفاوتی میان وجود و عدم او نیست. نتیجه اینکه غایت خلقت انسان، سالم بودن از آفات و بیماری نیست» (فخررازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۳).

بر خورداری از سلامتی کثیر، دلیل موجهی بر تحقق انسان نیست؛ زیرا سلامتی، حالت خنثی و میانی بین لذت بردن و رنج بردن است؛ در حالی که چنین نسبت تساوی، برای یک فرد معدوم نیز قابل تصور است و انسانی که معدوم است، نه لذتی دارد و نه رنجی؛ اما اگر غایت زندگی انسان را در کسب لذت، سرور و شادی دانسته، آن را ملاک و مبنای خیر در زندگی انسان بدانیم، آن‌گاه کثیر بودن خیر (لذت) نسبت به شر (رنج)، محل تأمل جدی خواهد بود: «اگر هدف از خلقت اشیا رساندن لذات باشد، غالب بر احوال انسان‌ها درد یا دفع آن است؛ زیرا که صحت به معنای خالی بودن بدن از درد است. بنابراین سلامت از امور آزردهنده به معنای وجود نداشتن درد می‌باشد؛ مانند لذت خوردن و آشامیدن که به معنای دور کردن درد گرسنگی و تشنگی است» (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۵۵۳).

با توجه به این نکته، بر احوال انسان‌ها درد یا دفع آن غالب است؛ چراکه لذت نیز از بین رفتن درد است. گرچه سلامتی بیشتر از مریضی است، ولی صحت و سلامتی حالتی عدمی و به معنای خالی بودن انسان از لذت و الم است: «... لِأَنَّ الصَّحَّةَ ... حَالَةَ عَدَمِيَّةٍ» (همان، ص ۵۵۴). بنابراین، اگر غایت خداوند از خلقت و ایجاد اشیا چنین لذات اندکی باشد و علم او نیز به آنها تعلق بگیرد، شر بر خیر غالب می‌شود و خیر در مقایسه با شر، اندک می‌گردد. در نتیجه، خیر بر امور عالم ماده غالب نیست (همان).

فخررزی بر این باور است که غایت خلقت انسان، حصول لذت و شادی است؛ ولی در چنین غایتی، خیر بیشتر از شر نیست و در نتیجه شر قلیل به جهت خیر کثیر تحمل نمی‌شود و لازمه آن نیست. او این‌گونه به اثبات این مطلب می‌پردازد که اگر غایت خلقت انسان ترجیح داشتن حصول لذت و سرور بر حصول غم و الم باشد، اوقات لذت و سرور اندک‌اند و حصول غم و اندوه به جهت حرص، حسد و طلب دنیا غالب است (فخررزی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۲۸۴). انسان با اینکه حب شدیدی به مال و مقام دارد، غالباً به مطلوب خویش نمی‌رسد و دائماً به نرسیدن به مطلوب خویش در درد و ناراحتی است. حتی اگر انسان به مطلوب خویش برسد، التذاد او به طلب بیشتر منجر می‌شود و لذا درد و بلا تشدید می‌یابد. در نتیجه، انسان از این نوع بلا و دردها هرگز جدا نمی‌شود. سایر انواع بلاها، مانند حمله دشمنان، انواع امراض و بیماری‌ها و... نیز در عالم ماده فراگیراند (همان). خلاصه آنکه از نگاه فخررزی، شرور بسیار بیشتر از خیرات‌اند و ادعای ترجیح خیر کثیر بر شر قلیل در نظریه تقسیمی، در خصوص خلقت عالم ماده موضوعیت ندارد و ناموجه است (همان، ص ۲۸۴).

به نظر اگر مراد از خیر را شادی و لذت بدانیم، نقد فخررزی وارد است؛ باین‌حال، در تفسیر مفهوم «سلامت» از سوی فخررزی اشکالات جدی وارد است. او سلامتی را به‌معنای «خالی بودن از الم» می‌داند و بر این باور است که اگر سلامتی غایت انسان است، انسان موجود بر انسان معدوم هیچ رجحانی ندارد. این نتیجه به دلیل سلبی انگاشتن سلامت از سوی فخررزی است؛ اما محل مناقشه اینجاست که سلامتی به‌عنوان یکی از غایت‌های زندگی بشری، نمی‌تواند امری سلبی و عدمی باشد. شهود آدمی اذعان دارد که سلامتی امری وجودی است و نبود آن، بیماری را - که یک نقصان و ضعف است - به‌دنبال دارد. از این جهت، موجود بیمار به‌دنبال تحقق غایت وجودی خویش و از بین بردن موانع آن مانند بیماری است. سلامتی، امری وجودی است که انسان در مقام توضیح ممکن است از آن به نبود بیماری تعبیر کند. با توجه به اینکه بیشتر افراد انسانی و حیوانی دچار بیماری نیستند یا در موارد اندکی از حیات خویش دچار بیماری می‌شوند، نمی‌توان غالب بودن شرور بر خیرات را در این‌گونه موارد استنباط کرد.

۳. نقد کثیرانگاری شر ترک خیر کثیر به جهت شر قلیل: با توجه به برهان ارسطو، در صورت انجام ندادن خیر کثیر به جهت شر قلیل، شر کثیر لازم می‌آید. معنای شر کثیر در این قاعده، یا ترک خیر کثیر است یا حصول درد و ضرر کثیر؛ الف. اگر مقصود از شر کثیر در این قاعده، «ترک خیر کثیر» باشد، این ادعا منجر به توتولوژی و این‌همان‌گویی می‌گردد و معنای آن چنین می‌شود: «ترک خیر کثیر به جهت شر قلیل، ترک خیر کثیر است»؛ و از این حیث، فرقی میان موضوع و محمول این قضیه نیست (همان، ص ۲۸۴-۲۸۵). در این فرض، چنین قضیه‌ای بی‌معنا و اساس قاعده ابطال می‌شود. به بیان دیگر، با توجه به این معنا، مفاد این قاعده دلالتی بر اقلی بودن شرور و لازمه خیرات کثیر بودن آنها نخواهد کرد. ب. اگر مقصود از شر کثیر در این قاعده، «درد و ضرر کثیر» باشد، معنای قاعده چنین می‌شود: «اگر خیر کثیر به جهت شر قلیل ترک شود،

شیء به عدم اصلی خویش باقی می‌ماند؛ زیرا که حصول درد و ضرر کثیر، به معنای عدمی بودن شیء و موجود نشدن آن است. از این رو، همان‌گونه که لذت و سعادت حاصل نمی‌شود، درد و ضرر نیز حاصل نخواهد شد» (همان، ص ۲۸۵). بنابراین ترک خیر کثیر، اگر به عدم شیء منجر شود، دیگر شر کثیر نیست؛ زیرا شیء معدوم احساس الم و رنج نمی‌کند.

در نقد اشکالات فخررازی می‌توان چنین جواب داد که این قاعده درصدد اثبات صادر شدن موجوداتی است که خیر کثیر و شر قلیل دارند. از این رو صادر نشدن خیر کثیر به جهت شر قلیل، ترک خیر کثیر است و لازمه ترک خیر کثیر، شر کثیر است. صدرالمتألهین همسو با این گفتار می‌آورد: «...الذی فیه خیر کثیر یلزمه شر قلیل فیجب وجود هذا القسم ایضا منه لانّ ترکه لأجل شر القلیل ترک الخیر الكثير و ترک الخیر الكثير شر کثیر فلم یجز ترکه. فیجب ایجاده عن فاعل الخیرات و مبدأ الکمالات» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳ الف، ج ۷، ص ۶۹). به بیان دیگر، با توجه به این قاعده، لازمه انجام ندادن خیر کثیر، شر کثیر است. از سوی دیگر، اگر شر کثیر را همان ترک خیر کثیر بدانیم، ترک خیر کثیر در موضوع و محمول به یک معنا نخواهد بود و توتولوژی پیش نمی‌آید. ترک خیر کثیر در موضوع به معنای خلق نکردن خداست؛ اما ترک خیر کثیر در محمول به مخلوقات خدا برمی‌گردد.

نتیجه‌گیری

فخررازی نه به صورت منسجم و یکجا، بلکه به نحو پراکنده و در خلال آثار خود به بحث درباره شرور می‌پردازد. بیشتر دیدگاه‌های فخررازی در لوای انتقاداتی به آرای فلاسفه بیان شده است که با کنار هم نهادن آنها می‌توان شمای کلی مسئله شر را در ساختار ذهنی وی به دست آورد. او بر این باور است که طرح و تحلیل مسئله شر و رابطه آن با وجود خداوند، مبتنی بر شروطی است که از جمله آنها اختیار الهی و حسن و قبح عقلی است؛ این در حالی است که از نظر او فلاسفه به هیچ یک از این دو شرط باور ندارند؛ اما نسبت دادن این مسئله به فلاسفه، و عدم جواز بحث درباره شرور برای آنها، نامعقول به نظر می‌رسد.

در مورد سرمنشأ شرور، فخررازی بر این باور است که خیر و شر هر دو در یک رتبه از خداوند صادر می‌شوند و شرور فاعلی جداگانه ندارند. او بر این مسئله واقف است که ثنویت مبتنی بر قاعده الواحد و سنخیت علت و معلول است؛ و این در حالی است که علیت شیء واحد نسبت به دو معلول در یک رتبه امکان‌پذیر است. فلاسفه در رویکردی مخالف، شرور را مجعول بالعرض (لازمه خیرات فراوان اشیای مادی) و خیرات را مجعول بالذات می‌دانند.

در سامانه فکری فخررازی، نظریه عدمی بودن شرور، از ابعاد گوناگون نقد می‌شود. شاید مهم‌ترین نقد رازی، وجود درد و رنج به عنوان مثال‌های نقض این نظریه باشد. از دیدگاه او، برخی از شرور، مانند قطع دست و درد رساندن، اموری وجودی‌اند؛ چراکه عدم نیستی و بطلان محض است و نمی‌تواند منشأ درد شود. به باور فخررازی،

وجودی بودن درد - که از مصادیق شرور است - بدیهی به نظر می‌آید (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۵۱). در نظر او، شر واقعی از نظر عرف و عموم انسان‌ها امری است که به رنج و درد منتهی شود، که همان شر ادراکی است. از این رو وجودی دانستن شر ادراکی، نه تنها عمومیت نیست‌انگاری شرور را مخدوش می‌کند، بلکه آن را مفهومی بدون مصداق می‌سازد.

فخررازی جوانب گوناگون نظریه تقسیمی *ارسطو* را چنین نقد می‌کند: ۱. یکی از مقومات نظریه تقسیمی، ملازمه میان عالم ماده و شرور است. در نظام الهیاتی *فخر*، قدرت الهی این توان را دارد که شرور را از عالم ماده سلب کند، و ملازمه‌ای میان شرور قلیل و عالم ماده وجود ندارد. به باور فلاسفه، خداوند بر نظام آفرینش سنن تغییر ناپذیری را وضع کرده است که بر اساس آن، طبیعت یکنواخت عمل می‌کند و چون قدرت خداوند بر محال تعلق نمی‌گیرد قدرت حق تعالی بر جدایی شرور از ذات اشیای مادی تعلق نمی‌گیرد. ۲. از سوی دیگر، در نظریه تقسیمی غایت خلقت انسان (و حیوان) و کمال او، در سالم ماندن از انواع بیماری‌هاست و از این منظر خیر کثیر بر زندگی حاکم است. با این حال، *فخررازی* برخوردار از سلامتی کثیر را دلیل موجهی بر تحقق انسان نمی‌داند؛ زیرا سلامتی حالت خنثی و میانی بین لذت بردن و رنج بردن است، که چنین نسبت تساوی‌ای، برای یک فرد معدوم نیز قابل تصور است. با توجه به این نکته، بر انسان‌ها درد یا دفع آن غالب است؛ زیرا غایت خلقت انسان، حصول لذت و شادی است و چنین غایتی (شادی و لذت بردن) نه تنها بیشتر از شرور نیست، بلکه در اقلیت است. از جمله پیش فرض‌های *فخررازی* در این اشکال، سلبی انگاشتن سلامت است. هرچند انسان در ساحت زبان ممکن است از سلامتی به نبود بیماری تعبیر کند، اما امری وجودی است که شهود آدمی بر آن اذعان دارد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۰، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق، ۱۳۶۳، *فهرست ابن ندیم*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، بانک بازرگانی ایران.
- اشعری، علی بن اسماعیل، ۱۳۸۹، *مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین*، قاهره، النهضة المصرية.
- پترسون، مایکل، ۱۳۷۶، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
- تفتازانی، سعدالدین، ۱۴۰۹ق، *شرح المقاصد*، قم، شریف رضی.
- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۹، *الاسرار الخفیه*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- خواجهی، محمد، ۱۳۶۶، *مقدمه کتاب شرح اصول کافی صدر المتألهین*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- رازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۱، *الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباعنوی*، تهران، میراث مکتوب.
- _____، بی‌تا، *الاشارات و التنبیهات*، قم، دفتر نشر کتاب.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۴، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- سبزواری، هادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، نشر ناب.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمه الاشراف*، تحقیق مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدر المتألهین، الف، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، تصحیح و مقدمه محمدرضا مظفر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۸۳ ب، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۴۲۴ق، *نهایة الحکمة*، تصحیح عباسعلی زراعی سبزواری، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- طوسی، نصیرالدین، بی‌تا، *الاشارات و التنبیهات*، قم، دفتر نشر کتاب.
- _____، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغة.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۵، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، تهران، سمت.
- فارابی، ابونصر، ۱۴۰۸ق، *التعلیقات*، بیروت، دارالمناهل.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۰۷ق، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، لبنان، بیروت.
- _____، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات و التنبیهات*، ترجمه علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- _____، ۱۴۱۱ق، *المحصل*، تحقیق حسین اتای، قاهره، مکتبه دار التراث.
- _____، ۱۹۸۶، *الاربعین فی اصول الدین*، تحقیق حسین محمد امبابی، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه.
- قاضی خانی، رفیده، مسعود جهانگیری، ۱۳۹۷، «معرفت‌شناسی حسن و قبح از منظر ابن سینا»، *حکمت سینوی*، ش ۶۰، قوشچی، علاء‌الدین، بی‌تا، *شرح تجرید الاعتقاد با حواشی محقق دوانی*، طبع قدیم.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰، *مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری*، ج ۱، تهران، صدرا.
- میرداماد، محمدباقر، ۱۳۷۴، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
- هاسپرس، جان، بی‌تا، *فلسفه دین*، گروه ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.