

در ماهیت آلم

و

آیا آلم، شر بالذات است یا شر بالعرض؟

دکتر علی افزلی*

دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

(تاریخ دریافت: ۸۹/۱۱/۱۰، تاریخ پذیرش: ۹۰/۰۲/۲۱)

چکیده:

یکی از پاسخ‌هایی که فیلسوفان مسلمان به معضلی که در فلسفه دین به معضل شرور (مسئله شرور) معروف است داده‌اند این است که «شرور یا اموری عدمی‌اند که شر بالذات‌اند- مانند ظلمت، فقر، جهل، مرگ و... - و یا اموری وجودی‌اند که شر بالعرض‌اند یعنی به خودی خود شر نیستند بلکه در تحلیل نهایی و عقلی از آن جهت شر محسوب می‌شوند که به امور عدمی (شرور بالذات) منجر می‌شوند- مانند زلزله، طوفان، میکرب، سیل و... اما چون امور عدمی، علت ندارند پس شرور را نمی‌توان به خالق منتسب کرد». اما یکی از مصادیق شرور، «آلم» است که درباره ماهیت آن (یعنی وجودی یا عدمی بودن آن) و این که آیا آلم شر بالذات است یا بالعرض، اختلاف نظر وجود دارد و بسیاری از متفکران مسلمان آن را نقضی بر پاسخ بالا تلقی کرده‌اند. هدف کلی این مقاله دو چیز است: بررسی ماهیت آلم با تکیه بر نقد و بررسی نظریه خاص ملاً صدرا در این مورد و پاسخ به این پرسش که آیا آلم، شر بالذات است یا بالعرض؟ و طرح نظر خاص نگارنده مبنی بر این که هیچ یک از شرور عدمی، شر بالذات نیستند و همگی شر بالعرض‌اند و فقط یک شر بالذات وجود دارد که همان آلم است و آن هم امری وجودی است نه عدمی.

واژه‌های کلیدی: فلسفه دین، فلسفه اسلامی، معضل شر (مسئله شر)، شرور، آلم

(درد)، فلسفه ملاصدرا.

*Email: ali_m_afzali@yahoo.com

مقدمه [۱]

یکی از جدی‌ترین چالش‌هایی که به ویژه در روزگار ما در مواجهه با عقاید الهیون وجود

دارد معضلی است که امروزه در مغرب‌زمین به معضل شرور^۱ معروف است و مبتنی بر این پرسش است که «چرا خدای کامل و مهربان، شرور را آفریده است؟». هر یک از الهیون غرب و شرق با رویکرد و مبانی خاص خود در حل این معضل کوشیده‌اند. این معضل از قدیم‌الایام برای اندیشمندان مسلمان هم مطرح بوده است و آنان نیز بر پایه اصول خود در صدد پاسخگویی به آن برآمده‌اند. در بین این اندیشمندان، فیلسوفان مسلمان مطابق قواعد و مبانی فلسفی به این پرسش پاسخی داده‌اند که دست‌کم در اصول و کلیات مشترک است. یکی از این پاسخ‌ها این است:

پدیده‌هایی که شر نامیده می‌شوند دو دسته‌اند: برخی از آنها در ذات خود، اموری عدمی‌اند مانند ظلمت، جهل، فقر، مرگ و... این گونه امور ذاتاً شرند و از این رو شر بالذات نامیده می‌شوند. اما دسته دیگری از شرور، اموری وجودی‌اند. مانند زلزله، طوفان، میکروب و... اما اینها از آن نظر که وجودی‌اند شر نیستند بلکه تنها از آن جهت شر محسوب می‌شوند که منجر به پیدایش دسته اول یعنی پدیدآمدن نقایص و فقدانات و به تعبیر فلسفی «عدمیات» می‌شوند و به همین دلیل، شر بالعرض محسوب می‌شوند نه شر بالذات.^[۲]

نتیجه‌ای که فیلسوفان مسلمان از این تقسیم‌بندی می‌گیرند این است که:

پدیده‌های وجودی در پیدایش خود به علت یا خالق محتاج‌اند در حالی که شرور عدمی‌اند و از این رو نیاز به علت ندارند و در نتیجه این پرسش که چرا خداوند شرور را آفریده، از اساس پرسشی نادرست و ناموجه است.^[۳]

اما در بین مصادیق شرور، یک مورد وجود دارد که در نگاه اول، نقضی بر آراء فلسفی مذکور تلقی می‌شود که همان «آلم» (درد) است. درباره آلم همواره این دو پرسش چالش برانگیز برای فلاسفه مطرح بوده است که: اولاً آلم امری وجودی است یا عدمی، و ثانیاً شر بالذات است یا شر بالعرض؟ هدف از نگارش این مقاله این است که از سویی آراء فیلسوفان و به‌ویژه نظر خاص ملّا صدرا درباره ماهیت آلم بررسی شود و از سوی دیگر دیدگاه نگارنده در پاسخ به دو پرسش بالا مطرح گردد.

تعاریف

در ابتدای این بحث لازم است دو اصطلاح آلم و شر را تعریف کنیم. فلاسفه مسلمان غالباً آلم را به «ادراک المنافی (المنافر)» یعنی «ادراک چیزی که منافر یا

^۱ Problem of evil

منافی با ذات و نفس است» تعریف کرده‌اند.^[۴] به بیان دیگر، آلم به احساس یا ادراکی گفته می‌شود که نفس آن را نمی‌پسندد و برایش ناخوشایند است.

اما در بحث حاضر به چیزی شر می‌گوییم که موجب درد و رنج می‌شود و صدمه زننده، ناخوشایند و آزاردهنده است و به بیان کامل‌تر، مراد از شرور در اینجا تمام اموری است که سبب انواع آلام و ناگواری‌ها (به معنای عام کلمه) می‌شود. بدیهی است که - با تعریف یادشده و بر خلاف آنچه برخی می‌پندارند - در جهان شر وجود دارد و نمی‌توان منکر آن شد و اساساً تمام زندگی بشر آکنده از انواع شرور است و بنابراین وجود شر را در جهان، به معنای آنچه موجب درد و رنج و صدمات است، نمی‌توان منکر شد. در واقع معضل شرور با همین تعریف از شر آغاز می‌شود و شکل می‌گیرد که چگونه وجود انواع بی‌شمار آلام و علل آنها، با خدای کامل و مهربان سازگار است و اصولاً چرا خدای عادل و مهربان آنها را در زندگی انسان آفریده است؟

ماهیت آلم: آیا آلم، امری وجودی است یا عدمی؟

معرفت وجدانی و علم حضوری ما به حالات نفسانی خود و نیز سخنان بسیاری از حکیمان به روشنی نشان می‌دهد که در بین شرور بالذات، دست‌کم یک مصداق وجود دارد که وجودی است نه عدمی؛ این مصداق همان «آلم» است زیرا:

اولاً: ما هنگامی که درد می‌کشیم به علم وجدانی یعنی با تمام وجود و ادراک خود - یا به تعبیر فیلسوفان، به علم حضوری و بی‌واسطه که یقینی‌ترین معرفت است - درد را نه به مثابه امری عدمی بلکه به صورت یک موجود ایجابی و محصل وجدان می‌کنیم و چنین معرفتی هیچ گونه شک و شبهه‌ای بر نمی‌دارد چرا که هر گونه تردید در یقینی بودن معرفت وجدانی و حضوری به منزله نفی امکان دستیابی به علم یقینی است.

ثانیاً: آلم، مانند لذت، خشم، محبت و...، در زمره اعراض و کیفیات نفسانی است و اینها هم پدیده‌هایی وجودی‌اند نه عدمی. زیرا عروض عدم - به عنوان یک کیفیت و عرض - بر هرگونه جوهر (جسمانی و نفسانی) محال و بی‌معنا است.

ثالثاً: درد نوعی احساس و ادراک - و به تعبیر فیلسوفان، ادراک امر منافذ یا منافی ذات و طبع است؛ به همین دلیل است که سوزن یا آتشی که به پیکر مجسمه‌ای برخورد می‌کند دردی در آن ایجاد نمی‌کند زیرا مجسمه فاقد هرگونه دستگاه احساسی و ادراکی است؛ و نیز انسانی

هم که نظام پیام‌رسانی عصبی و ادراکی او مختل شده است دردی در آن ناحیه احساس نمی‌کند. از سوی دیگر، چه نظام‌های فلسفی پیش از ملأ صدرا و به ویژه مشائیان که علم و ادراک را نوعی فعل یا انفعال و کیف نفسانی می‌دانستند و چه نظام اصالت الوجودی صدرایی و پیروان آن که علم و ادراک را حتی در ضعیف‌ترین درجه و به طور کلی هرگونه کمالی راز و سنخ و مراتب وجود می‌دانند، احساس و ادراک، امری وجودی است نه عدمی؛ البته ملأ صدرا درباره ماهیت درد نظری خاص دارد که به آن خواهیم پرداخت.

رابعاً: تقریباً تمام حکیمان و اندیشمندان مسلمان به صراحت به وجودی بودن آلم تصریح می‌کنند. صدر المتألهین استدلال برخی از آنان را چنین نقل می‌کند:

«ما بالضرورة می‌دانیم که درد، ادراک امر منافی (با ذات و طبع) است و ادراک هم امری وجودی است».^[۵] «درد نوعی ادراک است و از این رو امری وجودی است و وجداناً می‌یابیم که در اینجا [یعنی هنگام بیماری یا صدمات جسمی] دو شر تحقق می‌یابد، یکی همان امر عدمی است، مانند قطع عضو یا از بین رفتن سلامت، و دیگری امری وجودی که همان خود درد است».^[۶]

حاج ملأ هادی سبزواری در حاشیه خود بر ابتدای عبارت اخیر می‌نویسد: «نیازی نیست که برای اثبات وجودی بودن درد به ادراک بودن آن استدلال شود زیرا وجودی بودن درد، امری وجدانی و بدیهی است».^[۷]

فخر رازی نیز در شرح خود بر اشارات ابن سینا می‌نگارد:

به نحو ضروری و بدیهی می‌دانیم که درد (آلم) امری وجودی است و عاقلان در این مورد اختلافی ندارند، البته بعضی از مردم لذت را زوال آلم و از این رو آن را امری عدمی می‌دانند ولی در این که آلم امری وجودی است هیچ گونه اختلافی میان آنان وجود ندارد.^[۸]

اشکالی مهم و نظریه خاص ملأ صدرا در حل آن و درباره ماهیت آلم

از فرازهای پیش معلوم شد که همگان آلم را وجودی می‌دانند نه عدمی. از سوی دیگر گفته شد که امور عدمی، شر بالذات و امور وجودی، شر بالعرض‌اند و از این جهت شر محسوب می‌شوند که منشاء عدمیات و فقدانیات می‌شوند. اما این حکم درباره آلم صادق نیست یعنی نمی‌توان گفت که چون آلم هم یک امر وجودی است پس شریّت آن بالعرض است زیرا آلم ذاتاً و به خودی خود شر است و در نتیجه این قاعده کلی که «شرور بالذات،

عدمی‌اند» با مورد آلم که وجودی است، نقض می‌شود. ملأ صدرا این اشکال را - که از حاشیه علامه دوانی بر تجرید ذکر کرده است - اشکالی مهم و تا زمان خود، حل نشده دانسته و معتقد است که تنها خودش موفق به حل آن شده است:

شر در تمام مواردی که شر شمرده می‌شود به امری عدمی بازمی‌گردد... حال در این جا معضلی دشوار وجود دارد که تاکنون گره آن گشوده نشده است و به یاری پروردگار حل خواهد شد. توضیح اشکال این است که درد (آلم)، نوعی ادراک و در نتیجه امری وجودی است و هرچند چیزی که درد به آن مربوط است [مانند قطع عضو] عدمی است [ولی درد به همین جهت وجودی بودنش] جزو خیرات شمرده می‌شود و بنابراین، همان طور که قبلاً ذکر شد، شر بالعرض است. پس در این جا حقیقتاً یک شر وجود دارد که همان عدم کمال خاصی [مانند عدم سلامت یا عدم عضو سالم] است. ولی ما به وجدان خود می‌یابیم که در این جا دو شر [بالذات] وجود دارد. یکی همان امر عدمی مانند قطع عضو و از بین رفتن سلامت است، و دیگری امری وجودی که همان خود درد است و این امر وجودی خاص، به ذات خود شر است هر چند که متعلق درد هم [یعنی قطع عضو و...] خودش شر دیگری است. زیرا بدون شک قطع ارتباط [اعضای بدن] چه احساس بشود و چه نشود، شر است؛ سپس دردی که از آن حاصل می‌شود شر دیگری است که وجودش چنان روشن است که هیچ عاقلی منکر آن نیست به طوری که اگر بریده شدن [بدن] بدون درد ایجاد شود [فقط همان شر اول وجود دارد و] این شر دوم [درد] تحقق نمی‌یابد. اما اگر فرضاً این درد بدون بریده شدن تحقق یابد، خودش مستقلاً شر است. بنا بر این ثابت شد که گونه‌ای از وجود [یعنی درد]، شر بالذات است و در نتیجه این قاعده کلی باطل می‌شود که «هر چه شر بالذات است امری عدمی است.» [۹]

خلاصه پاسخ ملأ صدرا در حل این معضل این است که درد، بر خلاف نظر حکمای دیگر، امری عدمی است نه وجودی، و در نتیجه قاعده کلی مذکور نقض نشده و به قوت و کلیت خود باقی است. استدلال وی در اثبات این ادعا را می‌توان در قالب قیاس زیر خلاصه کرد:

الف - درد، علم حضوری به یک امر عدمی است.

ب - در علم حضوری، علم عین معلوم است و چون معلوم، امری عدمی است پس:

ج - در نتیجه، درد، امری عدمی است.

حال اجمالاً به توضیح این استدلال و مقدمات آن می‌پردازیم:

توضیح مقدمه الف: ابتکار ملأ صدرا و نظر خاصی که وی برخلاف نظر دیگران مطرح

کرده است عمدتاً در همین مقدمه یعنی تبیین ماهیت درد نهفته است. از دیدگاه دیگران، عامل ایجاد کننده درد (مانند قطع عضو) یک چیز است و درد ناشی از آن، چیزی دیگر؛ اولی عدمی و دومی وجودی است. اما ملأ صدر را ادراک و علم حضوری به آن امر عدمی (قطع عضو و اختلال جسمی...) می‌داند و به تعبیر دیگر، حضور این امر عدمی را نزد نفس همان خود درد می‌داند. توضیحات وی در اثبات این مدعا این است که:

اولاً: هنگام درد، دو چیز وجود ندارد؛ یکی خود بریدگی یا قطع عضو و... (امر عدمی) و دیگری صورت اینها نزد مدرک درد که حصول این صورت و به بیان دیگر علم حصولی به این امر عدمی، سبب درد شود بلکه تنها یک چیز در این جا وجود دارد که همان وجود و حضور این امر عدمی نزد انسان است.

ثانیاً: نفس چنان اتحادی با بدن دارد که قوای آن در سراسر بدن، جاری و ساری است و از این رو خود نفس است که انواع محسوسات را ادراک و احساس می‌کند و در نتیجه به علت شدت تعلق نفس به بدن، هر حالتی بر بدن وارد شود، چه وجودی باشد و چه عدمی، نفس چنان از آن تأثیر می‌پذیرد که گویی بر خود نفس وارد شده است و به همین جهت است که نفس، متناسب با میزان تعلق و اتحاد با بدن، از جراحات و امراض و اختلالات بدنی، درد و رنج می‌بیند.^[۱۰]

توضیح مقدمه ب: بنا بر تعریف، علم حضوری علمی است که در آن خود معلوم نزد عالم حاضر است نه صورت آن. از سوی دیگر در مقدمه اول گفته شد که درد، چیزی جز ادراک حضوری امر عدمی نیست. حال پرسش این است که چگونه ممکن است ادراک، که نوعی فعل یا انفعال یا کیفیت نفسانی یعنی نحوه‌ای وجود است، امری عدمی باشد؟

پاسخ ملأ صدر این است که درست است درد، نوعی ادراک است ولی از مصادیق عدم است و نحوه تحقق آن مانند تحقق اعدام ملکات نظیر کوری، سکون، فقر و... است. به بیان دیگر، وجود هر چیز عین ماهیت آن است، پس وجود انسان عین انسان و وجود عدم هم عین آن عدم است و از این رو، وجودی که در این جا مطرح است عین تفرق اجزاء و قطع عضو و... است و اینها هم اموری عدمی‌اند؛ بنا بر این، ادراک مربوط به آنها عین همان نحوه وجود و تحقق آنها یعنی خود همان امور عدمی است. نتیجه آنچه گفته شد این است که چون درد، حضور امری عدمی نزد عالم است و این ادراک حضوری به دلیل اتحاد علم و معلوم امری عدمی است، پس درد هم امری عدمی است.^[۱۱]

نقد و بررسی نظریه ملاصدرا

ادعا و توجیه صدرالماتلهین دربارهٔ عدمی بودن درد از جهاتی چند، صحیح به نظر نمی‌رسد

زیرا:

اولاً: این ادعا که علم ما به آسیب‌های عدمی جسمی، علم حضوری است و خود این امور عدمی، و نه صورت ذهنی آنها، نزد نفس حاضرند، ادعایی است که هیچ دلیل موجهی برای آن عرضه نشده است و آنچه وی مبنی بر شدت تعلق نفس به بدن گفته است برای اثبات این ادعا کافی نیست زیرا هرچند درست است که ارتباط نفس و بدن بسیار عمیق‌تر و جوهری‌تر از ارتباط ابزاری است اما علم حضوری ما را به صدمات جسمی ثابت نمی‌کند بلکه تنها نشان می‌دهد که بر خلاف نظریهٔ ابزاری، درد، ناشی از علم حصولی به آنها نیست و حاصل ارتباطی عمیق‌تر است؛ اما ثابت نمی‌کند که این ارتباط همان علم حضوری به آسیب است و درد چیزی غیر از این حضور نیست. به بیان دیگر تعلق شدید نفس به بدن، علم ما را به جراحات، حضوری نمی‌کند بلکه فقط موجب پیدایش مستقیم درد می‌شود و علم ما را به آن حضوری می‌کند. در اینجا مدعای ملا صدرا اعم از دلیل اوست.

ثانیاً: ما به روشنی درک می‌کنیم که علم ما به قطع عضو و آسیب‌های بدنی و این گونه امور عدمی جسمانی - که از این پس به اختصار آنها را زخم می‌نامیم - علم حصولی است نه حضوری. ما از طریق حواس ظاهر، مانند بینایی و لامسه، و یا ابزارهای علمی است که از وجود زخم (مانند زخم معده) آگاه می‌شویم و اگر اینها نبود هیچ گونه علمی به آن، چه حصولی و چه حضوری، نداشتیم. زخم یک چیز است و درد ناشی از آن چیز دیگر. درد، اثر و معلول زخم است نه خود زخم و از این روست که از وجود درد به وجود زخم پی می‌بریم و آن را نشانهٔ آسیبی در بدن خود تلقی می‌کنیم و پس از درد، به وسیلهٔ حواس یا ابزار در صدد یافتن آن آسیب برمی‌آییم. آنچه به آن علم حضوری داریم درد است نه زخم، همان طور که مثلاً علم حضوری به وجود محبت و گرسنگی در خود داریم اما به عوامل مادی درونی و بیرونی ایجادکنندهٔ آنها علم حصولی داریم نه حضوری. اما حتی اگر به فرض، علم ما به زخم عدمی، حضوری هم بود باز هم این ادراک حضوری غیر از درد بود زیرا ما به برخی امور عدمی در درون خود مانند فقر و جهل یا در بیرون مانند ظلمت علم حضوری داریم یعنی بی‌واسطه و بدون صورت حسی، ناداری و نادانی و یا فقدان نور را می‌یابیم، اما حتی در این

موارد هم صرف ادراک حضوری فقر یا تاریکی مساوی غم یا ترس ناشی از آنها نیست بلکه این گونه آلام، اثر و معلول آن ادراک است نه خود آن ادراک و حتی ممکن است که این عدمیات را هم ادراک کرد بی آنکه آثار وجودی آنها تحقق یابد، همان طور که مثلاً برخی انسان‌های صبور و صالح و شجاع، فقر و ظلمت را هم ادراک می‌کنند بی آنکه ترس و اندوهی در آنان پدید آید.

علاوه بر این تفاوت ادراکی، یکی دیگر از دلایل تغایر درد و زخم، همان طور که علامه دوانی هم در حاشیه برتجرید گفته است^[۱۲] امکان استقلال تحقق آنها از یکدیگر است یعنی ممکن است از ناحیه علتی دردی مستقیماً و بی واسطه در ما ایجاد شود بی آنکه امری عدمی در بدن ما پدید آمده باشد و یا ممکن است که جراحی در بدن پدید آید - و به ادعای ملاصدرا، علم حضوری هم به آن داشته باشیم - ولی به هر علتی مانند قطع عصب، دردی پدید نیاید. بسیاری از جراحات در درون بدن ما هست که ممکن است مدت‌ها از آن بگذرد و چون هنوز موجب دردی نشده‌اند از وجودشان بی خبر باشیم. اگر نفس، علم حضوری به جراحات می‌داشت لازم می‌آمد که به محض ایجاد آنها نفس به وجودشان علم حضوری بیابد و درد تحقق یابد، در حالی که چنین نیست. از سوی دیگر مکانیسم علمی پیدایش درد هم نشان از تغایر این دو دارد زیرا از نظر علمی می‌دانیم که هنگام حصول زخم و پس از فعل و انفعالاتی چند، پیام عصبی و الکتریکی خاصی به مغز منتقل می‌شود و احساسی به نام درد در ما پدید می‌آید و هر گونه اختلالی در این مسیر موجب می‌شود که علیرغم وجود زخم هیچ دردی ایجاد نشود. این نکته هم افزودنی و قابل تأمل است که اگر نفس، به علت شدت تعلق به بدن و سریان قوای آن در سراسر بدن، علم حضوری به قطع عضو می‌داشت و درد هم چیزی غیر از این درک حضوری نبود، می‌بایست نفس به قطع نخاع و آسیب‌های جهاز عصبی هم علم حضوری داشته و این علم حضوری نیز درد دیگری در کنار سایر دردها باشد، در حالی که می‌دانیم اساساً با اختلال در نظام عصبی هیچ گونه دردی پدید نمی‌آید تا چه رسد به این که درد دیگری هم به نام درد قطع نخاع داشته باشیم.

نکته تأمل برانگیز دیگر این که اگر نفس علم حضوری به احوال و اجزای بدن می‌داشت به طریق اولی به همان علت می‌بایست به وجود بدن هم به مثابه یک کل واحد علم حضوری داشته باشد زیرا نفس ابتدا به مجموع کل بدن تعلق دارد و سپس از طریق آن به اجزای بدن تعلق می‌یابد نه برعکس؛ و به هر صورت، شدت تعلق نفس به بدن از تعلقش به اجزای آن

کمتر نیست؛ در حالی که به وضوح مشاهده می‌کنیم که ما فقط از طریق حواس پنجگانه و با علم حصولی است که از وجود بدن خود آگاهیم و می‌توان انسانی را تصور کرد که از همان بدو تولد تمام حواسش از کار افتاده باشد و یا همان طور که ابن سینا در برهان انسان معلق در اثبات نفس مطرح کرده است، می‌توان حالتی را فرض کرد که در لحظه خاصی هیچ گونه تحریکات حسی بر انسان وارد نشود؛ در چنین حالاتی نفس کاملاً از بدن غافل و از وجود آن بی‌خبر است و این به روشنی نشان می‌دهد که علم نفس به بدن حصولی است نه حضوری.

ثالثاً: ادعای ملاصدرا در عدمی بودن درد، همان طور که پیش از این هم در اثبات وجودی بودن آلم گفته شد، کاملاً برخلاف درک وجدانی و حضوری ماست. زیرا ما وجداناً درد را امری وجودی و نوعی کیفیت نفسانی وجودی، مانند لذت، محبت و... می‌یابیم یعنی همان طور که هنگام درک فقر، جهل و کوری، خود را فاقد ثروت، علم و بینایی می‌بینیم، بر خلاف هنگام درد، خود را واجد چیزی محصل می‌یابیم نه فاقد آن، و هر گونه تردیدی در این امر به منزله از حجیت انداختن و بی‌اعتبار کردن علم حضوری در همه موارد است.

رابعاً: حاج ملا هادی سبزواری و علامه طباطبایی نیز با آن که از پیروان مکتب صدرایی‌اند، در حواشی خود بر *اسفار*، استدلال صدرالمتألهین را در این جا نپذیرفته و اشکالاتی چند به آن گرفته‌اند. مرحوم طباطبایی درباره پاسخ صدرا به اشکال بالا می‌نویسد:

این پاسخ برای دفع اشکال کافی نیست زیرا اولاً اشکال مزبور عام‌تر از ادراک حسی است و قطع عضو فقط به عنوان مثال مطرح شده است و ادعای علم حضوری مذکور، در مواردی مانند آلمی که از مرگ عزیزان و یا از علوم تصدیقی خیالی و نظایر اینها در ما ایجاد می‌شود صادق نیست. ثانیاً این ادعا که ادراک حسی، علم حضوری است ادعای درستی نیست زیرا خطاهای حسی بسیاری وجود دارد.^[۱۳]

سبزواری هم در ناکافی بودن پاسخ صدرا چنین می‌نگارد:

محقق دوانی [که ملا صدرا اشکال مزبور را از قول وی نقل کرده است، در مثال قطع عضو] مدرک را فقط جدایی اتصال قرار نداده تا گفته شود «چون در علم حضوری مدرک عین ادراک است و جدایی امری عدمی است پس آلم امری عدمی است» زیرا وی می‌تواند پاسخ دهد که به فرض هم که ادعای علم حضوری را که در آن، ادراک عین مدرک است در این جا بپذیریم، اما هر چند که جدایی اتصال هم به همان نحوی که امور عدمی را ادراک می‌کنیم به ادراک ما درمی‌آید، ولی قبول نداریم که مدرک فقط جدایی اتصال است، بلکه آن امر غیر ملایمی که در تعریف آلم می‌آید و متعلق ادراک قرار می‌گیرد و یک حالت وجودی

وجدانی^[۱۴] و رنج‌آور غیر از عدم اتصال است، به ویژه اگر علت آن سوء مزاج باشد. حال چگونه ممکن است این حالت وجدانی، عدم باشد... پس چگونه ممکن است آلام و رنج‌ها امور وجودی نباشند؟^[۱۵]

نتیجه

گفته شد که فیلسوفان مسلمان، وجوداتی را که شرّند، شرّ بالعرض و امور عدمی را شرّ بالذات می‌دانند اما نظر خاص نگارنده در این بحث این است که تمام اموری که آنها را شرّ می‌نامیم - چه امور وجودی و چه امور عدمی - همگی شرّ بالعرض اند و در دنیا فقط یک شرّ بالذات وجود دارد که چیزی جز آلم نیست و آن هم بر اساس آنچه گفته شد امری وجودی است؛ یعنی نه تنها وجوداتی مانند زلزله و طوفان و... بلکه اموری نظیر ظلمت، جهل، عجز... که آنها را عدمی می‌انگارند، هیچ یک به خودی خود، شرّ نیستند و تنها از آن جهت شرّ محسوب می‌شوند که به این شرّ وجودی یعنی آلم به معنای عام آن یعنی هر گونه رنج و ناراحتی و امر آزار دهنده و ناخوشایند برمی‌گردند. زیرا، مثلاً، ظلمت، شرّ است اما نه از آن جهت که عدمی است بلکه از آن جهت که مثلاً سبب ترس می‌شود که نوعی آلم است و یا موجب می‌شود که انسان در تاریکی به اشیاء برخورد یا سقوط کند و اینها هم از آن جهت شرّند که درد به همراه دارند. اگر ظلمت، نهایتاً منجر به هیچ گونه رنج و ناراحتی برای ما نشود هرگز آن را شرّ محسوب نمی‌کنیم، چرا که بر بسیاری از نقاط عالم هستی یا اعماق جنگل‌ها و دریاها، زمین، ظلمت حاکم است بی آنکه شرّی برای ما داشته باشد زیرا پای ما به این نقاط نرسیده و از این ظلمات صدمه‌ای ندیده‌ایم؛ و یا مثلاً حیواناتی (مانند خفاش) هستند که چون از طریق دیگری غیر از بینایی راه خود را پیدا می‌کنند، این ظلمتِ عدمی، مانع و آسیبی برایشان ایجاد نمی‌کند و از این رو هیچ شرّی هم برای آنان ندارد. این مطلب در مورد شرور عدمی دیگر هم مانند فقر و جهل و... صادق است. ما بسیاری چیزها را نداریم یا نمی‌دانیم ولی تا وقتی که این ناداری‌ها و نادانی‌ها لطمه‌ای به ما نزنند و ما را نیاززده است آنها را شرّ نمی‌شماریم بلکه تنها آن جهل‌ها و فقرهایی را شرّ محسوب می‌کنیم که به نحوی بر زندگی ما مؤثر است و آزارمان می‌دهد.

شر بودن امور وجودی نیز به همین نحو است چرا که آثاری به دنبال دارند که در نهایت سبب درد و رنج ما می‌شوند. مثلاً، درست است که حوادث و پدیده‌های طبیعی مانند زلزله،

طوفان و میکروب به خودی خود شر نیستند و از آن جهت شر خوانده می‌شوند که موجب ویرانی خانه و فقر و آسیب‌های جسمی می‌شوند ولی همان طور که اندکی پیش گفته شد، برخلاف نظریه فیلسوفان، همین امور عدمی هم - مانند ویرانی، فقر، بیماری و... - شر بالذات نیستند بلکه از آن نظر شرند که مثلاً سبب غم و اندوه و رنج، یعنی آلم به معنای عام کلمه می‌شوند زیرا در بسیاری از کُرَات آسمانی دور دست نیز زلزله‌ها و طوفان‌هایی فوق‌العاده عظیم رخ می‌دهد و ویرانی‌هایی به مراتب سهمگین‌تر از ویرانی‌های زمینی به جای می‌گذارد ولی ما نه خود آن حوادث و نه آثار عدمی و نابود کننده آنها را شر نمی‌نامیم زیرا هیچ تماس و ارتباطی با زندگی ما ندارند و صدمه‌ای به ما نمی‌زنند.

بدین ترتیب، این گونه امور عدمی و حتی ادراک حضوری آنها یک چیز است و آثار ناگوارشان بر ما (آلام) چیزی دیگر و این دو را نباید یکی تلقی کرد و بنابراین، اولاً از عدمی بودن آنها، عدمیت آثارشان نتیجه نمی‌شود؛ و ثانیاً معلوم می‌شود که تمام پدیده‌های شر، چه وجودی و چه عدمی، هیچ کدام شر بالذات نیستند و همگی شر بالعرض اند چرا که شر بودن تمام آنها به آلم که امری وجودی است بازمی‌گردد اما شریّت آلم، بالذات یعنی به خودش است نه به چیز دیگر، چرا که اگر آن چیز دیگر - چه وجودی باشد چه عدمی - هیچ گونه صدمه‌ای به ما نزند و در نتیجه هیچ رنج و ناراحتی برای ما ایجاد نکند، برای ما شر نیست؛ و اگر موجب آزار ما شود، باز هم شریّت آن به علت همین اثر آزار دهنده آن، یعنی آلمی بودن آن است.^[۱۶] صدرالمتألهین نیز در جایی دیگر از *سفر* هنگام نقل اشکال مذکور، به این نکته که آلم، شر بالذات است نه بالعرض تصریح می‌کند:

در پاسخ [این اشکال] کافی نیست بگوییم آلم شر بالذات نیست و شر بالعرض است، زیرا بدهت و وجدان حکم می‌کنند که آلم برای صاحبش، به ذات خود شر است صرف نظر از این که وی فاقد عضو یا اتصال [اجزای بدن] و این گونه نقایص باشد.^[۱۷]

با توجه به مجموع آنچه در نقد سخن برخی حکیمان و به‌ویژه ملاً صدرا در ماهیت آلم گفته شد و وجودی بودن آن نتیجه گرفته شد و از سوی دیگر بر اساس نظر خاص نگارنده درباره این که آلم، یگانه شر بالذات است و امری وجودی است و تمام شرور دیگر، شر بالعرض اند؛ می‌توان پرسید که آیا این دیدگاه خاص، نظریه و قاعده کلی حکماء را که « شرور، از آن نظر که شرند، عدمی اند و چنین اموری شر بالذات اند و جز اینها، پدیده‌هایی وجودی و شر بالعرض اند»، به چالش نمی‌کشد و ما را به تأملی دوباره در باب عدمی بودن شرور و معیار

بالذات یا بالعرض بودن شُرور فرا نمی‌خواند؟ به توفیق الهی در نوشتاری دیگر به این بحث چالش‌برانگیز خواهیم پرداخت.

پی‌نوشت

۱. تذکر: ترجمه تمام عبارات عربی در این مقاله از نگارنده است.
۲. برای توضیح بیشتر این مطلب، بنگرید به: (مطهری، عدل الهی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، صص ۱۴۹-۱۵۲ و پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، صص ۹۲۸ و ۹۳۲) و (ابن‌سینا، الشفاء - الهیات، ص ۳۵۵، و نیز: المبدأ والمعاد، ص ۱۰) و (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۷۸ و ص ۴۷۲. همچنین بنگرید به: همان، ج ۴، ص ۱۲۸) و (ملاصدرا، مفاتیح‌الغیب، ص ۱۹۸. همچنین بنگرید به: اسفار، ج ۷، صص ۵۸ و ۵۹)
۳. برای آگاهی بیشتر از این نتیجه‌گیری، بنگرید به: (مطهری، عدل الهی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، صص ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۱۵۸ و پاورقی‌های اصول فلسفه و روش رئالیسم، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۶، صص ۹-۹۲۸ و (ملا صدرا، مفاتیح‌الغیب، صص ۴-۲۹۳ و تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۹۱ و اسفار، ج ۷، ص ۷۳)
۴. از جمله بنگرید به: ملا صدرا، اسفار، ج ۴، ص ۱۱۷ و المبدأ والمعاد، ص ۱۴۸
۵. أنا نعلم بالضرورة أن الألم إدراك المنافی و الإدراک أمر وجودی (اسفار، ج ۴، ص ۱۲۶ - با تلخیص)
۶. أن الألم هو نوع من الإدراک فیکون وجودياً لکننا نجد بالوجدان أنه يحصل هناك شران أحدهما ذلك الأمر العدمی کقطع العضو مثلاً و زوال الصحة و الآخر الأمر الوجودی الذي هو نفس الألم (همان، ج ۷، ص ۶۳ - با تلخیص)
۷. لا حاجة في ادعاء كون الألم وجودياً إلى التمسک بكونه إدراکاً لأن كونه وجودياً بدیهی وجدانی (همان)
۸. ان العلم الضروري حاصل بان الالم أمر وجودی و لا خلاف فيه بين العقلاء بلی من الناس من زعم أن اللذة عبارة عن زوال الالم فجعلها أمراً عدمياً لکن لا خلاف بينهم في كون الالم أمراً وجودياً (همان، ج ۲، ص ۸۰)
۹. أن الشر في كل ما يعدونه شرراً يرجع إلى الأمر العدمی... اعلم أن هاهنا إشكالاً معضلاً لم تنحل عقده إلى هذا الوقت و هي منحلة بعون الله العزيز. تقريره أن الألم هو نوع من الإدراک فیکون وجودياً معدوداً من الخیرات بالذات و إن كان متعلقة عدمياً فیکون شرراً بالعرض كما ذکروا فیکون هناك شر واحد بالحقیقة هو عدم کمال ما لکننا نجد بالوجدان أنه يحصل هناك شران أحدهما ذلك الأمر العدمی

کقطع العضو مثلاً و زوال الصحة و الآخر الأمر الوجودی الذي هو نفس الألم و ذلك الأمر الوجودی المخصوص شر لذاته و إن كان متعلقة أيضا شراً آخر فإنه لا شك أن تفرق الاتصال شر سواء أدرك أو لم يدرك ثم الألم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلًا بدون الألم لم يتحقق هذا الشر الآخر و لو فرض تحقق هذا الألم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله فثبت أن نحواً من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية أن كلما هو شر بالذات فهو أمر عدمی. (سفار، ج ۷، صص ۶۲ و ۶۳)

۱۰. نظر ملا صدرا در این جا شباهت زیادی با دیدگاه دکارت در باره رابطه نفس و بدن دارد. فیلسوفانی که معتقد به دو جوهر متمایز نفس و بدن هستند (دوآلیست‌ها - دوگانه گرایان)، معمولاً برای تبیین رابطه نفس و بدن از مثال رابطه صاحب ابزار با ابزار خود - مانند نجار و اره یا کشتیبان و کشتی... - استفاده می‌کنند و بدن را به منزله ابزار نفس معرفی می‌کنند. دکارت، هرچند، بدن را نوعی ابزار نفس می‌داند اما ارتباط این دو را بسیار نزدیک‌تر و عمیق‌تر از رابطه ابزاری می‌شمرد و معتقد است که اگرچه نفس و بدن دو جوهر متباین الذات‌اند ولی با هم چنان پیوند و اتحادی نزدیک و تنگاتنگ یافته‌اند که گویی جوهری واحد (انسان) را تشکیل داده‌اند؛ از این روست که دکارت از این پیوند، به «اتحاد جوهری» تعبیر می‌کند. به نظر وی اگر بدن صرفاً ابزار نفس باشد، از آن‌جا که بین ابزار و صاحب آن، نه پیوندی ذاتی و جوهری، بلکه تنها پیوندی اعتباری برقرار است، هر گونه آسیبی به این ابزار، مانند آسیب به اره نجار، مستقیماً و بی‌واسطه به صاحب آن منتقل نمی‌شود بلکه وی ابتدا باید این آسیب را مثلاً با چشم خود مشاهده کند و به تعبیر دیگر صورتی از آن در ذهن وی تشکیل شود و علم حصولی به این آسیب پیدا کند و سپس به واسطه این صورت ذهنی و به علت علاقه به آن ابزار، از این آسیب ناراحت شود. اما به گفته ملا صدرا و دکارت، برخلاف آسیب به ابزار، وقتی زخمی به بدن می‌رسد و مثلاً سوزنی به دست فرو می‌رود چنین نیست که ما ابتدا از آن مطلع نشویم و تنها پس از مشاهده این زخم با چشم یا با لمس آن یعنی پس از حصول صورت ذهنی آن از وجودش آگاهی یابیم بلکه چنان تعلق و اتحادی بین نفس و بدن وجود دارد که گویی این زخم یا سوزن مستقیماً برنفس وارد شده و آن را مجروح و دردمند کرده است. دکارت در مورد ارتباط نفس و بدن می‌نویسد: «طبیعت به وسیله این احساس‌های درد، گرسنگی، تشنگی و مانند اینها به من می‌آموزد که جای گرفتن من در بدنم فقط مانند جای گرفتن کشتیبان در کشتی نیست، بلکه [بالاتر از این] سخت با بدن متحدم و به تعبیری: آنچنان با آن درهم آمیخته‌ام که با هم یک واحد تامی را تشکیل می‌دهیم. زیرا اگر این طور نبود، وقتی بدن من مجروح می‌شد من - که فقط چیزی هستم که می‌اندیشد - احساس درد نمی‌کردم، بلکه همان طور که وقتی چیزی از کشتی آسیب می‌بیند کشتیبان آن را به وسیله باصره ادراک می‌کند، من هم می‌بایست این جراحت را فقط با فاهمه ادراک کنم، همچنین وقتی بدن من به خوردنی یا

نوشیدنی محتاج می‌شد می‌بایست فقط همان را با وضوح دریابیم بی‌آنکه احساس‌های مبهم گرسنگی و تشنگی درباره آن به من هشدار دهند. زیرا در حقیقت همه این احساس‌های گرسنگی، تشنگی، درد و مانند اینها فقط گونه‌های مبهمی هستند از فکر که مولود اتحاد و امتزاج آشکار نفس و بدنند و به آنها قیام دارند» (تأملات، صص ۳ - ۱۰۲).

۱۱. أن الألم إدراك للمنافى العدمي - كنفرك الاتصال و نحوه - بالعلم الحضورى و هو الذى يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لا صورة أخرى حاصله منه فليس فى الألم أمران أحدهما مثل التفرق و القطع و فساد المزاج و الثانى صورة حاصله منه عند المتألم يتألم لأجلها بل حضور ذلك المنافى العدمى هو الألم بعينه فهو و إن كان نوعاً من الإدراك لكنه من أفراد العدم فيكون شراً بالذات و هو و إن كان نحواً من العدم لكن له ثبوت على نحو ثبوت أعدام الملكات كالعمى و السكون و الفقر و النقص و الإمكان و القوة و نظائرها.

و قد علمت أن وجود كل شىء عين ماهيته فوجود العدم عين ذلك العدم كما أن وجود الإنسان عين الإنسان و وجود الفلك عين الفلك و علمت أيضاً أن العلم بكل شىء عين المعلوم منه بالذات فهانذا الوجود عين التفرق أو الانقطاع أو الفساد الذى هو عدمى و الإدراك المتعلق به عين ذلك الوجود الذى هو نفس الأمر العدمى.

فقد ثبت أن الألم الذى هو الشر بالذات من أفراد العدم و لا شك أن العدم الذى يقال إنه شر هو العدم الحاصل لشىء لا العدم مطلقاً كما أشير إليه سابقاً فإذن لا يرد نقض على قاعدة الحكماء « أن كلما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم البتة».

و الذى يزيدك إيضاحاً لهذا المقام - من أن الآلام و الأوجاع من جملة الأعدام - أن النفس قد أشرنا إلى أن قواها سارية فى البدن و أنها هى التى تشعر و تحس بأنواع المحسوسات؛ فهى بعينها الجوهر اللامس الذائق الشام و هى عين الصورة الطبيعية الاتصالية المزاجية و كل ما يرد على البدن من الأحوال، وجودياً كان أو عدمياً، فالنفس تنفعل منه و تناله بالحقيقة و تتأثر منه لأجل قواها السارية فى البدن. فتفرق الاتصال الوارد على الجسم، لا شك أنه شر للجسم لأنه زوال اتصاله و عدم كماله فلو كان الجسم موجوداً حياً عند انفصاله شاعراً يتفرق اتصاله كان له غاية الشرية التى لا تتصور فوقها شرية الشىء لأنه يثبت عدمه له عند وجوده.

فإذا كان كذلك و النفس كما علمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن، فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس به فكأنما ورد على ذات النفس و لهذا تتأذى و تتألم بالجراحات و الأمراض و سوء المزاج البدنى بقدر تعلقها به و اتحادها (سفر، ج ۷، صص ۶۷ - ۶۳).

۱۲. همان، ص ۶۳.

۱۳. الظاهر ان الجواب لا يفي بدفع الاشكال. اما اولاً فلان الاشكال بما هو اعم من ادراك الحس و انما

ذکر قطع العضو من باب المثال و ما ذکر من دعوی العلم الحضوری لا یطرد فی مثل الألم الحاصل من ادراک الموت الاحباء مثلاً و غیره من العلوم التصدیقیة الخیالیة و اما ثانیاً فلان القول بكون الادراک الحسی علماً حضوریاً غیر مستقیم مع کثرة الأغلاط الحاصلة فی الحس (همان).

۱۴. در متن، عبارت «وحدانی» به کار رفته است که با توجه به تکرار این مضمون در ادامه عبارت، ظاهراً خطای چاپی است و صحیح آن باید «وحدانی» باشد.

۱۵. «المحقق الدوانی» لم يجعل المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يقال لَمَا كان المدرك فی العلم الحضوری عین الادراک و التفرق عدم فالألم عدم. فله ان يقول سلّمنا ان الادراک عین المدرك لو كان العلم حضوریاً لكن لا نسلّم ان المدرك هو تفرق الاتصال فقط و إن كان هو ايضاً مدركاً على نحو ادراک الامور العدمیة، بل غیر الملائم -المتعلق للإدراک المعتبر فی تعريف الألم - هو الحالة الوجودیة الوجدانیة [الوجدانیة؟] الموجعة غیر عدم الاتصال، و لا سیما اذا كان السبب سوء المزاج. و کیف یکون تلك الحالة الوجدانیة عدماً... فكيف لا يكون الآلام و الأوجاع وجودیة؟ (همان، ص ۶۴)

انتقاد سبزواری در اینجا نزدیک به برخی نقدهایی است که در بالا به آنها اشاره شد و توضیح عبارات وی این است که به فرض هم که علم ما به جدایی اجزای بدن، حضوری باشد، استدلال ملاً صدرا در صورتی درست است که هنگام درد فقط «یک» چیز را ادراک کنیم و از آن به وحدت آلم و جدایی عضو (امر عدمی) حکم کنیم و نتیجه بگیریم که درد همان امر عدمی است؛ ولی ما به وضوح می یابیم که در این گونه موارد، «دو» چیز متمایز از هم را ادراک می کنیم: یکی همان جدایی ارتباط است و دیگری کیفیت نفسانی ناخوشایند و آزار دهنده ای است که غیر از عدم اتصال است و آن را درد می نامیم و بنا به تعریف، چیزی است که با ذات و طبع ما ملائم و سازگار نیست (امر ناملائم یا منافی و منافر با ذات). ما به درک وجدانی خود، هم تغایر این دو را درک می کنیم و هم می یابیم که دومی نه یک امر عدمی بلکه حالتی وجودی است.

۱۶. باید متذکر شوم که نظر خاص نگارنده در این بحث، محدود به آن شروری است که موجب مرگ انسان نمی شوند و در همان حال که حیات او محفوظ است موجب رنج و آلم وی می گردند و در این صورت است که شر بودن همه آنها به این باز می گردد که آلمی را دربردارند و از این رو شر بالذات نیستند؛ اما شر بودن خود مرگ - که ممکن است در بسیاری موارد بی هیچ درد و رنجی رخ دهد و صرف نظر از اینکه ما را به عالم دیگری منتقل می کند یا نه- از دایره بحث من بیرون است و در واقع توجه من در این دیدگاه خاص به اموری مانند ظلمت، جهل، فقر، عجز و ... است یعنی اغلب آن مصادیقی که معمولاً در کتب فلسفی به عنوان امور عدمی و شر بالذات ذکر می شوند.

۱۷. لا یکفی فی الجواب أن الألم ليس شراً بالذات و أنما هو شر بالعرض لأن البداهة و الوجدان یحکمان بأن الألم شر فی نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقداً لعضو أو اتصال أو غیر ذلك من

النقصانات (ج ۹، ص ۳۶۳).

منابع

- ابن سینا، (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۴۰۴)، الهیات شفا، تصحیح سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله المرعشی.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: انتشارات سمت.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و...، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فخر رازی (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبيهات، تصحیح نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳ و ۱۳۸۷)، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
- ملأ صدرا، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجه‌جوی، قم: انتشارات بیدار.
- _____ الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.