

پاسخ‌های فلسفی ملاصدرا و آگوستین به مسئله شر^۱

سید مرتضی حسینی شاهرودی* - کوکب دارابی**

چکیده

مسئله شرّ از جمله مسائل مهم و بحث‌برانگیز فلسفه و کلام است که ملاصدرا و آگوستین در صدد پاسخ‌گویی به آن برآمده‌اند. این دو فیلسوف با روش ترکیبی به مسئله شرّ پاسخ داده‌اند. این روش ترکیبی در بردارنده پاسخ‌های فلسفی و کلامی است. پاسخ‌های فلسفی ملاصدرا و آگوستین به شرور عبارتند از: عدمی و نسبی دانستن شرور، احسن بودن نظام هستی و اینکه شرور لازمه عالم ماده است. در این نوشتار تلاش شده است، ابتدا به پاسخ‌های فلسفی ملاصدرا و آگوستین پرداخته شود و سپس نظرات آن دو تطبیق داده شود. هر دو اندیشمند در برخی از موارد مواضع مشترک و در برخی دیگر مواضع مختلفی دارند.

واژه‌های کلیدی

ملاصدرا، آگوستین، مسئله شرّ، پاسخ‌های فلسفی.

* shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

* استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران

darabikokab@yahoo.com

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (مسئول مکاتبات)

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۹/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۹/۲۳

مقدمه

مسئله شرّ یکی از مسائل مهم در حوزه فلسفه و کلام (کلام قدیم و جدید) است. از این جهت که به اعتقادات انسان‌ها مربوط می‌شود، جزء بحث کلامی است و از این جهت که از هستی و نیستی اشیاء بحث می‌کند، جزء بحث فلسفی است؛ بنابراین بحث از شرّ می‌تواند از مسائل فلسفی باشد. وجود شرور در عالم، برخی از بنیادی‌ترین باورهای دینی از جمله اعتقاد به وجود و یگانگی خداوند و اطلاق برخی از صفات به او مانند علم، قدرت، عدل و حکمت را به چالش می‌کشد؛ به گونه‌ای که از نظر برخی، وجود شرور دلیلی بر رد یگانگی خداوند و به نظر برخی دیگر با صفات خداوند در تعارض است. شرّ از مسائلی است که تقریباً در تمامی ادیان دارای کتاب مطرح بوده است؛ به همین منظور سعی شده است که این مسئله از دیدگاه دو متفکر مسلمان و مسیحی به صورت تطبیقی بررسی شود. آگوستین شاید بزرگ‌ترین و بانفوذترین متفکر کلیسای مسیحی در سراسر تاریخ طولانی آن باشد. (لاسکم، ۱۳۸۰: ۴۱). فیلسوفان قرون وسطا علاوه بر فلسفه، به مباحث الهیات و کلام نیز پرداخته‌اند و آگوستین نیز در این مورد مستثنی نبوده است؛ تاجایی که او بیشتر، فیلسوف دین محسوب می‌شود و تقریباً تمام بحث‌های فلسفی‌اش، از مسائل الهیاتی و دینی سرچشمه می‌گیرد (گاتلیپ، ۱۳۸۴: ۵۱۲). آگوستین فلسفه مسیحی را به مرتبه‌ای رساند که هرکس پس از او آمد از سفره گسترده او بهره گرفت (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۴۸). در این نوشتار، پاسخ‌های فلسفی این دو فیلسوف به مسئله شرّ بیان می‌شود.

تعریف شرّ از دیدگاه ملاصدرا

از نظر ملاصدرا وجود خیر بالذات است. وی وجود را مساوق خیر می‌داند و شرّ را در مقابل وجود قرار می‌دهد (ملاصدرا، بی‌تا: ۱۶). از این گفته‌ها ایشان که معتقد است شرّ، فقدان ذات یا فقدان کمالی از کمالات چیزی است

(همان، بی‌تا، ج ۷: ۵۷) روشن می‌شود که منظور ایشان از تقابل، تقابل ملکه و عدم ملکه است. بنابراین شرّ، مطلق عدم (عدم ذات یا عدم کمالات ذات) است؛ بنابراین تعریف‌پذیر نیست؛ زیرا که عدم شیئی نیستی ندارند که تعریف‌پذیر باشند. وی در جای دیگر معنای شرّ را به کل ماسوای واجب‌الوجود تعمیم می‌دهد و خداوند را خیر محض می‌داند و غیر او را که وجود همگی آن‌ها محدود است، دارای نوعی شرّ می‌داند (همان: ۵۸). به نظر می‌رسد ملاصدرا شرّ را در این موضع با امکان فقری و فقر وجودی برابر دانسته است و چون موجودات دو حیثیت دارند: ۱- حیثیت ذاتی؛ ۲- حیثیت انتساب به فاعل، از جهت ذات خود عین فقر و عدم هستند و بنابراین شرّند و از حیث انتساب به فاعل، از احکام فاعل برخوردارند. بنابراین ماسوای واجب‌تعالی به دلیل انتساب به خداوند از وجود و احکام وجود مانند خیربودن وجود برخوردارند. این قسم به شرّ متافیزیکی معروف است و از آنجایی که هر آنچه از ماسوای واجب‌تعالی قابلیت وجود و کمالات وجود را داشته است، این کمالات را از واجب‌تعالی دریافت کرده است، روشن می‌شود این قسم از شرّ، تقابل ملکه و عدم ملکه ندارد.

پاسخ‌های ملاصدرا

۱. عدمی بودن شرّ

یکی از پاسخ‌ها در مسئله شرّ که از سوی عموم فلاسفه اسلامی ارائه شده است، عدمی دانستن شرور است. ملاصدرا در *مفاتیح‌الغیب* بر این نظر است که با تأمل و تعمق در معانی شرور می‌توان به این نتیجه رسید که مصداق شرّ، خارج از دو چیز نخواهد بود: یا عدم محض است یا چیزی که منجر به عدم می‌شود. هرچند اموری که منجر به عدم می‌شود بنا بر ذات و اصل وجود خود شرّ نیستند، بلکه کمالاتی برای امور جسمانی و نفسانی هستند؛ ولی این‌ها از آن جهت که به عدم و نابودی منتهی می‌شوند، شرّ هستند و به دلیل برگشت به امور عدمی، از اقسام شرور

ماهیات هستند، زیرا وجود خیر محض است (همان، ۱۳۶۱: ۳۵). در واقع چیزی را می‌توانیم خیر بنامیم که در عالم واقع، مصداق خارجی دارد و از نظر صدرا آن چیزی که در خارج واقعیت دارد و منشأ اثر است، وجود است.

بر اساس اصالت وجود، حقیقت هر ماهیتی به وجود خاصی است که ماهیت به تبع آن موجود می‌شود، و محور علیت و جعل نیز به همان وجود است. ماهیت همان‌گونه که به تبع وجود، موجود می‌شود، به تبع آن نیز مفیض و مفاض است (همان، ۱۳۷۵: ۱۸۲-۱۸۱ و ۱۷۲ و ۲۷۵؛ ۱۳۶۳: ۳۸).

طبق وحدت تشکیکی وجود، ماهیت محدود همین وجودهای محدود است. از آن‌جاکه صدرا وجود را مساوی خیر می‌داند و به وحدت تشکیکی وجود نیز معتقد است، این تشکیک را به خیر نیز سرایت می‌دهد و موجودات و به تبع آن خیرات را دارای مراتب می‌داند و پایین‌ترین مرتبه وجود را هیولای نخستین می‌داند (همان، بی‌تا، ج ۱: ۳۴۱)؛ هرچند در جای دیگر هیولای نخستین را شرر محض می‌داند (همان، ۱۳۰۲: ۴۲). به نظر ملاصدرا شرور و اعدام به ماهیات اشیاء برمی‌گردد؛ به بیان دیگر «وجود، دلیل اتفاق و خیریت در اشیاء، و ماهیات، دلیل تخالف و شریّت است» (همان، بی‌تا، ج ۲: ۳۵۳). پس شرور، آفات ماهیات و لوازم ماهیات است که مجعول قرار نمی‌گیرد و به این لحاظ، ماهیات برای منسوب‌نشدن شرور و نقایص به خداوند مانند سپر هستند (همان: ۳۵۰). حاصل اینکه، نقایص و شرور در هستی ممکنات به ویژگی‌های محل‌ها و قابل‌ها برمی‌گردد، نه به وجود از آن‌جهت که وجود است (همان: ۳۵۴-۳۵۵؛ همان، ج ۶: ۳۷۲). بنابراین از نظر صدرا، شرور به دلیل داشتن ماهیت عدمی، از علت فاعلی مستقل و بی‌نیاز است و به‌طور کلی از دایره علیت خارج است (همان، ج ۷: ۷۳).

۲. نسبی‌بودن شر

عدمی دانستن شرور، فقط می‌تواند نسبت به دسته‌ای از شرور درست باشد؛ اما دسته‌ای از شرور وجود دارد که در آثار وجودی آن‌ها نمی‌توان تردید کرد؛ بنابراین

هستند (همان، ۱۳۶۳: ۲۹۷؛ بی‌تا: ۲۵۶؛ بی‌تا، ج ۶: ۵۳). وی حتی برای توجیه شرور اخلاقی نیز از راه حل عدمی‌بودن شرور و خیریت موجودات استفاده کرده است و تعریف خود از شر را که همان فقدان و عدم خیر است به شرر اخلاقی سرایت می‌دهد (همان، بی‌تا، ج ۷: ۱۰۵-۱۰۴).

ملاصدرا وجود را مساوی با خیر می‌داند و شر را به عدم نسبت می‌دهد (همان، ۱۳۹۰: ۲۵۲-۲۵۱) و دلیل بر خیربودن حقیقت وجود (همان، بی‌تا، ج ۹: ۲۴۱)، و شربودن عدم را بدهت می‌داند که فطرت به آن حکم می‌کند (همان، ۱۳۷۵: ۱۹۰؛ بی‌تا، ج ۴: ۱۲۱)؛ هرچند برای آن استدلال نیز آورده است: «اگر شر را امر وجودی بدانیم، یا برای خود شر خواهد بود یا برای دیگری. فرض نخست ممکن نیست؛ زیرا در این صورت نباید از ابتدا موجود می‌شد؛ زیرا که یک شیء در هیچ صورت اقتضای نبودن خود یا نبودن کمال خود را نمی‌کند؛ اما صورت دوم، یعنی شر، معدوم‌کننده ذات یا کمال دیگری باشد. در این فرض، شر همان امر عدمی خواهد بود، نه امر وجودی که نقش عادم یا فاعل را ایفا می‌کند» (همان، بی‌تا، ج ۷: ۵۸-۵۹).

ملاصدرا مسئله شر را طبق مبانی اصالت وجود تحلیل کرده است. از نظر وی، طبق وحدت تشکیکی وجود، غیر از شدیدترین مرتبه وجود که مرتبه‌ای فوق آن نیست، بقیه مراتب وجود همگی به ماهیت متصف می‌شوند؛ به طوری که ماهیت به تبع وجود، موجود می‌شود؛ البته وجود و ماهیت هر کدام احکام و لوازم ویژه خود را دارند؛ ولی چون وجود و ماهیت در خارج با هم اتحاد دارند، بنا بر قاعده حکم احدالمتحدین یسری الی الآخر، احکام هر یک از آن‌ها به دیگری نیز سرایت می‌کند. به گفته وی، در عالم واقعیت عینی، وجود چیزی است که اصلاً و اولاً در هر «موجود» واقعی است. وجود است که در عالم، حقیقت است. هر چیزی غیر از وجود (یعنی ماهیت)، مانند عکس و سایه یا شیخ است (همان، ۱۳۹۰: ۱۳۶). از نظر صدرا، نواقص و کمبودها از احکام و لوازم

جدانشدنی طبیعت حیوانی در انسان هستند. مذموم بودن آن‌ها در نسبت با قوه شریف انسانی یعنی نفس ناطقه است و گرنه نسبت به نفس حیوانی شر و مذموم نیستند؛ بنابراین شر آن‌ها نیز بالعرض است و کمال قوه غضبیه و شهویه است (ملاصدرا، بی تا، ج ۷: ۱۰۵).

۳. شر، لازمه عالم ماده

پرسشی که باقی می ماند، این است که چرا خداوند موجودات را به گونه ای آفریده است که بعضی از آن‌ها نسبت به بعضی دیگر شر هستند. در واقع این پاسخ که شر نسبی است، نمی تواند دلیل این باشد که شرور به خداوند منتسب نیست؛ زیرا که سؤال کننده خواهد گفت: خدای همه توان، همه دان و خیرخواه محض، باید موجودات را به گونه ای بیافریند که هم نسبت به خود و هم نسبت به یکدیگر خیر باشند. ملاصدرا برای پاسخ به این اشکال به تقسیم پنج گانه ارسطویی درباره موجودات متوسل می شود. ارسطو موجودات را براساس خیر و شر و بنا بر حصر عقلی به پنج دسته تقسیم می کند:

(۱) خیر محض

(۲) خیر کثیر و شرّ قلیل

(۳) خیر و شرّ مساوی

(۴) شرّ کثیر و خیر قلیل

(۵) شرّ محض.

قسم نخست، در عالم تحقق دارد و خداوند و موجودات مفارق در این دسته قرار دارند. قسم دوم، همان عالم ماده یا طبیعت است. سه دسته دیگر، در عرصه هستی جایگاهی ندارند (همان، ۱۳۶۳: ۲۹۴، بی تا، ج ۷: ۶۸). علت عدم وجود قسم سوم و معقول نبودن وجود چنین موجوداتی، ترجیح بلامرّح است که محال بودن آن واضح است. علاوه بر این، چنین آفرینشی با حکمت خداوند سازگار نیست. قسم چهارم و پنجم نیز موجود نیستند؛ به این دلیل که با فیض و عنایت خداوند ناسازگار هستند (قدردان قراملکی، ۱۳۷۷: ۹۱-۹۰).

بنا بر وحدت تشکیکی وجود (ملاصدرا، بی تا، ج ۱:

عدمی دانستن شرور نمی تواند توجیه مناسبی برای آن‌ها باشد. به همین سبب، در این بخش به پاسخ دیگری از صدرا در توجیه شرور وجودی، یعنی نسبی بودن شرّ، می پردازیم. وقتی می گویم «شرّ نسبی است»، یعنی موجوداتی که ما عنوان شرّ بر آن‌ها می گذاریم، در مقایسه با برخی امور دیگر شرّ هستند و به خودی خود و بدون مقایسه با اشیاء دیگر شرّ نیستند. برای روشن شدن بحث و جایگاه امور وجودی و شرّ نسبی اقسام شرّ را ذکر می کنیم.

۱- شرّ بالذات: این قسم، شرّی است که ذاتاً شرّ است و نیاز به مقایسه با امور دیگر ندارد.

۲- شرّ بالعرض: این نوع شرّ در شرّ بودن خود به طرف دیگری نیاز دارد و نسبت به امر یا شیء دیگر شرّ است.

شرّ بالذات، همان امر عدمی است (همان، بی تا، ج ۴: ۱۲۲)؛ یعنی عدم ذات یا عدم کمال است؛ اما شرّ بالعرض، امر وجودی است که موجب عدم ذات یا عدم کمال ذات در دیگران می شود. امور وجودی دو قسم اند:

۱- خیر محض، که بالذات و بالعرض، خیر هستند؛ مانند خداوند متعال و مجردات، که هم نسبت به خود و هم نسبت به دیگران، خیر هستند.

۲- خیر بالذات و شرّ بالعرض؛ یعنی نسبت به بعضی از اشیاء، شرّ است. معنای خیر بالذات این است که به خودی خود و با نگاه به هستی خیر است (همان، ج ۷: ۵۹، طالبی، ۱۳۸۹: ۷۱-۷۲).

دلیل نسبی بودن شرّ این است که اگر موجودی را شرّ بدانیم، یا برای خود شرّ است یا برای علتش و یا معلولش و یا برای غیر خود. اگر شیء برای خود شرّ باشد، باید خود را از بین ببرد و چنین امری هرگز موجود نخواهد شد. اگر برای علتش شرّ باشد، با آن هم سنخ نخواهد بود و این خلاف سنخیت علت و معلول است. اگر برای معلولش شرّ باشد، آن را دفع خواهد کرد و این خلاف فرض است؛ بنابراین شرّ بودن شیء برای غیر خود، علت و معلولش است (جوادی آملی، ۱۳۷۴، ج ۲: ۱۵۷). حتی افعالی که به شرّ اخلاقی موصوف می شوند، ذاتاً شرّ نیستند؛ بلکه آن‌ها لازمه

(همان، ۱۳۱۳: ۱۵۰).

۴- جهان طبیعت اگر موجود نشود، باید عدم آن علت داشته باشد. علت آن یا امتناع این جهان است که قبلاً گفته شد، وجود این جهان ممکن است و یا امساک و بخل خداوند است که گفته شد، خداوند جواد مطلق است؛ بنابراین عدم آن معقول نیست.

۵- مقصود بالذات از خلق عالم ماده به‌طور کلی و همچنین تک‌تک موجودات این عالم خیر بوده است. شرور نسبت به موجودات دیگر انتزاع می‌شود (همان، بی تا، ج ۷: ۶۲؛ ۱۴۲۵: ۱۶۹).

۴. نظام احسن و شرور

بسیاری از فلاسفه مسلمان در آثار خود دفع شبهه شر، راهکار نظام احسن را پیش می‌نهند. اگر بتوان با دلایل منطقی به این نتیجه رسید که نظام موجود، احسن است، این دلایل توجیهی برای شرور محسوب می‌شود.

دلایل ملاصدرا بر نظام احسن

۱. علم عنایی

نظام موجود، نظام احسن است؛ زیرا از علم عنایی خداوند سرچشمه گرفته است. علم خداوند به هر چیز، به معنای ایجاد آن چیز است (همان، ۱۳۸۹: ۴۱؛ ۱۳۹۰: ۴۹۶؛ ۱۳۶۲: ۱۳۵). طبق اعتقاد ملاصدرا: ۱. علم عنایی عبارت است از: علم حق تعالی به اشیاء در مرتبه ذات خود، که این علم در واقع علم حق به ذات خود است؛ به‌طوری‌که تمام موجودات، امکانی را در مرتبه ذات خود به شکل اتم و اکمل نظام مشاهده می‌کند. این علم موجب پیدایش و ایجاد عینی اشیاء است، و بسیط و قائم به ذات حق است (همان، بی تا: ج ۶، ۳۷۴). به بیان دیگر، علم عنایی یا مرتبه عنایت الهیه عبارت است از: انکشاف حقایق اشیاء در مرتبه ذات بر طبق نظام وجود، که آن را «علم بسیط، عقل بسیط، خلاق علوم تفصیلیه و صور الهیه» می‌نامند. و علمه و هو نفس هذه العناية عبارة عن انکشاف ذاته بوجه یفیض منه الخیرات علی ذاته بذاته (همان، ۱۳۹۰، ۳۹).

۹۱) در نظام فلسفی متعالیه، مراتب گوناگون هستی همچون اعدادی هستند که استقرار هر مرتبه‌ای در جایگاه خود، مقوم همان مرتبه است و توهّم هرگونه جابه‌جایی در این حلقات هستی، مستلزم نابودی همان مرتبه و نیز مراتب دیگر است (همان، ج ۲: ۹۹). ملاصدرا به سه عالم عقل، مثال و ماده قائل است که به ترتیب ذکر شده، رتبه وجودی نازل تر می‌شود. مرتبه نازل تر بیشتر با عدم آمیخته است. عالم طبیعت که نازل ترین مراتب عوالم وجود است، بیشترین محدودیت را دارد و در نتیجه بیشترین سهم از عدم را به خود اختصاص می‌دهد. خلاصه اینکه شرور اعم از طبیعی و اخلاقی در عالم طبیعت هست و هر چیزی از ماده دور باشد، از شر دورتر است (همان، ج ۷: ۶۷ و ۷۱-۷۰). علت وجود شرور در عالم طبیعت، محدودیت و تضاد در آن است (همان، ج ۳: ۲۲۴، ج ۷: ۷۷). ممکن است سؤال کنند که وجود عالم ماده چه ضرورتی دارد که در پی آن این شرور به وجود آید. ملاصدرا دلایلی برای ضرورت وجود ماده اقامه کرده است:

۱- آنچه در نظام هستی محقق است، یا خیر محض است و یا خیر کثیر. ترک خیر کثیر به دلیل وجود شرّ قلیل، خود شرّ کثیر است (همان، ج ۷: ۶۹). از نظر وی اگر خداوند عالم را نمی‌آفرید، در این نیافریدن شرّ بسیاری بود (همان، ۱۳۶۳: ۲۹۵). و مهم تر اینکه نیافریدن این بخش از عالم از سوی علت تامه، یک امر محال و مساوی با نبود کل هستی است (همان، بی تا، ج ۷: ۱۲۱).

۲- عالم ماده استعداد و قابلیت وجود دارد و حق تعالی نیز جهات فاعلی برای ایجاد عالم طبیعت دارد. جایی که فاعلیت و قابلیت هر دو تام باشند، وجود آن قابل، ضروری خواهد بود (همان: ۱۱).

۳- خداوند جواد مطلق است و با توجه به جود مطلق خداوند، هر موجودی که کمترین استعداد کمال را داشته باشد، تنها به این شرط که امتناع عقلی و منطقی نداشته باشد و یا با حکمت خداوند ناسازگار نباشد - یعنی سبب انعدام خیرات دیگر نشود - وجودش ضروری است

(همان، ج ۷: ۱۰۷-۱۰۶؛ ۱۳۶۲: ۱۵۸؛ بی تا، ج ۶: ۵۳؛ ۱۳۹۰: ۱۶۴)؛ زیرا اگر در نشانه نقص و شری راه یابد، نمی تواند خداوندی که خیر محض است را نشان دهد.

۴. برهان لمّی

اگر نظام موجود، نظام احسن یا بهترین نظام ممکن نباشد، علت آن خارج از این سه فرض باطل نیست: ۱. علت نظام هستی به آن علم ندارد؛ ۲. در صورت علم داشتن قدرت ایجاد آن را ندارد؛ ۳. با فرض علم و قدرت، او دارای بخل و امساک فیض است و بخل او سبب ایجادنشدن چنین نظامی شده است. از سوی دیگر، خداوند دارای صفات کمالیه نامحدود است؛ یعنی خداوند عالم، قادر و جواد مطلق است و مانعی از قبیل جهل، عجز و بخل در ایجاد بهترین نظام ممکن وجود ندارد؛ بنابراین نظام موجود بهترین نظام ممکن است و آن چنان است که باید باشد (همان، بی تا، ج ۲: ۲۵۸؛ ج ۷: ۹۱).

۵. برهان آئی

برهان آئی در اثبات نظام احسن از ابتکارات ملاصدرا است. با دقت در نظم و ارتباط بین موجودات عالم، می توانیم به احسن بودن آن پی ببریم (همان، ج ۷: ۹۲؛ ۱۳۶۲: ۱۲۸-۱۲۷ و ۱۷۰).

۶. کم بودن شرور نسبت به خیرات

در بین عوالم سه گانه فقط در عالم ماده شرور به چشم می خورد، که این شرور نسبت به عالم ماده نیز اندک است، چه رسد به کل عالم وجود (همان، ۱۳۶۳: ۲۹۶)، و از طرفی، حتی اگر کل عالم ماده هم شرراً باشد، نسبت به کل عالم وجود که دربردارنده عالم الوهیت، عقول و افلاک می شود، چیز اندکی است (قطب الدین شیرازی، ۱۳۸۹: ۵۲۲). به گفته ملاصدرا، به دلیل اطلاق صفات علم و قدرت وجود خداوند، نظامی بهتر از این نظام، یعنی نظامی با کمترین شرور موجود در عالم، ممکن نیست؛ زیرا اگر ممکن بود، خداوند عالم مطلق، قادر مطلق و جواد مطلق چنین نظامی را می آفرید. (همان، بی تا، ج ۲: ۲۵۸؛ ج ۷: ۹۱).

۷. احسن بودن از لوازم ذاتی نظام هستی

نظام و روابط معقول و حکیمانه بین موجودات عالم

درحقیقت، ذات واجب به منزله آینه ای است که همه چیز در او دیده می شود و رؤیت، رائی و مرئی، هر سه یکی است. فیضان اشیاء جدا از انکشاف آن ها در نزد مفیض نمی تواند باشد. (همان، بی تا: ۱۰۶) و این نظام احسن و کامل جهان، بدون واسطه از آن علم عنایی و نظام ربّانی سرچشمه گرفته است. درواقع نظام کل، صورت این نظام کامل است و علت نامیدن علم عنایی به عنایت، عبارت است از: ۱. افاضه حقایق اشیا بر وجه رحمت و عنایت حق بدون هیچ غرض و عوضی؛ ۲. عنایت از صفات ذاتی خداوند است. صفت ذاتی عین ذات است؛ همان گونه که ذات، منزّه از هرگونه عیب، نقص و شرّ است، صفت ذاتی نیز منزّه است. پس شرور عنایت خداوند را ندارد (همان: ج ۷، ۵۷)؛ ۳. همه موجودات ممکن، معلول خداوند هستند. علت نمی تواند بدون عنایت به معلول آن را خلق کند. خداوند به موجودات ممکن عنایت دارد و این موجودات یا خیر محض هستند یا خیر کثیر (همان، بی تا، ج ۶: ۳۴۴).

۲. حکمت الهی

ملاصدرا صفت حکمت خداوند را به عنایت الهی برمی گرداند و از این طریق به اثبات نظام احسن می پردازد. خداوند بافضیلت ترین علم را به معلومات و محکم ترین فعل را نسبت به مصنوعات خود دارد. واجب تعالی به ذات، اسباب و علل موجودات آگاه است و از طرفی حکمت الهی اقتضا می کند که افعال خداوند دارای غایت و هدفی حکیمانه باشد و لازمه فعل حکیمانه، کمال اتقان و غایت حسن و کمال است (همان: ۳۶۸). بنابراین نظام موجود بهترین و استوارترین نظام ممکن است.

۳. سنخیت علت و معلول

مبدأ و علت این نظام، خداوندی است که وجودش کامل ترین وجودهاست و حق تعالی علت، فاعل و غایت تمام موجودات است. فعل چنین موجودی نیز باید مانند خود، بهترین موجود ممکن باشد. به عبارت دیگر، ماسوای حق تعالی، پرتو و سایه ای از وجود خداوند هستند. سایه، نشان از صاحب سایه است و تنها او را نشان می دهد. نشان و آیه خداوند نمی تواند دارای نقص و شرراً باشد

دوم به چند دلیل است: ۱. هرچیزی که ماده و حرکت ندارد، وجودش ابداعی است؛ زیرا مبدعات وابسته به امور بیرونی نیستند؛ بنابراین اختلاف پیدا نمی‌کنند و در این صورت نوع آن‌ها متکثر نمی‌شود و عالم یک شخص بیشتر نمی‌تواند داشته باشد؛ زیرا آنچه سبب تمایز می‌شود یا ذاتی است یا لازم ذات. در این‌گونه موارد، ذات و لازم ذات چون ماده ندارند، تغییر نمی‌کنند؛ ۲. آنکه عالم را می‌آفریند ذات واجب‌تعالی است، بدون اینکه هیچ جهت دیگری داشته باشد. وقتی ذات واجب‌تعالی واحد باشد، فعلش هم واحد است؛ زیرا علت واحد، موجب معلول واحد است؛ ۳. خدای متعال فعل یا جهان را تشخص می‌دهد. ذات خداوند متعال، بالذات متشخص است. تشخص هر معلولی هم به خاطر علت است. وقتی علت واحد است و هیچ نوع کثرتی ندارد، معلول آن هم ممکن نیست متعدّد باشد؛ ۴. این جهان آفریده علم خدای متعال به نظام احسن است و خداوند، علم واحد به جهان دارد. حال اگر دو عالم باشد، لازم می‌آید خداوند دو علم داشته باشد که این باعث ترکیب در ذات خداوند می‌شود؛ ۵. علت غایی و فاعلی یکی است. وقتی اثبات شد با توجه به علت فاعلی که یکی است، تعدّد در جهان ممکن نیست. علت غایی هم یکی است، پس تعدّد در جهان ممکن نیست. بنابراین، تصوّر نظام دیگر در کنار این نظام به‌طور مطلق باطل است. وقتی تصوّر نظام دیگر به‌طور مطلق ممکن نباشد، قطعاً مجموعه نظام هستی - که دارای وحدت حقیقی است - بهترین نظام ممکن شمرده خواهد شد (همان، ج ۷: ۱۱۴).

۹. نظام هستی به‌عنوان یک مجموعه

از نظر ملاصدرا برخی از امور به سبب نگاه سطحی و جزئی‌نگر انسان، شرّ به نظر می‌رسد؛ یعنی انسان به قسمتی از عالم و یا به قسمتی از امور نظر می‌کند و آن‌ها را شرّ می‌انگارد؛ درحالی‌که باید توجه داشت که نظام هستی را باید به‌عنوان واحد در نظر گرفت و این امور را نسبت به مجموعه عالم هستی سنجید. درواقع با دقت و

اقتضا می‌کند که این نظام، احسن باشد و احسن بودن از آن جدا نشود. اگر احسن بودن نظام هستی به امر دیگری بستگی داشته باشد، به دور یا تسلسل منتهی می‌شود. نقول هب أن هذا النظام تابع لنظام ذلك العالم فما السبب الباعث لنظام ذلك العالم لو لم يكن ذاته بحسب صقعه الإلهي مشتملا على أفضل نظام و أحسن جمعية لا نظام أفضل منه و لا أحسن و أكرم دفعاً للدور و التسلسل (ملاصدرا، بی تا، ج ۶: ۲۵۶).

۸. بطلان تصوّر نظامی غیر از نظام احسن

زیرا اگر نظامی غیر از نظام موجود فرض شود، آن نظام - از حیث ماهیت - مخالف با این نظام یا عین این نظام خواهد بود؛ اما هر دو احتمال و فرض باطل است. بطلان فرض اول: جواهری مخالف جواهر این عالم و اعراضی مخالف اعراض این عالم ممتنع‌الوجود است. توضیح مطلب اینکه، امکان ندارد خداوند غیر از عقول و نفوس و صور افلاک موجود، عقول و نفوس و صور افلاک دیگری بیافریند؛ زیرا این عقول و نفوس از جهت واحدی از فاعل صادر شده‌اند و اگر خداوند بخواهد عقول دیگری غیر از این عقول موجود بیافریند، از همان جهت واحد از او پدید خواهند آمد، بدون اینکه در این آفرینش، ماده یا غیر آن شرکت داشته باشد. همچنین آفرینش جسمی غیر از جسم این عالم نیز محال است؛ زیرا جسم بما هو جسم یک حقیقت بیشتر ندارد؛ اما تفاوت انواع بسیط به‌صورتشان است و این صور نیز از عقول پدید آمده‌اند و این مبادی از جهت خاص و واحدی این بسایط را آفریده‌اند و اگر بار دیگر هم بیافرینند، همین‌ها خواهند بود. و اما اعراض این بسایطی که در جهان طبیعت هستند، تابع جواهر و متقوم به جواهر هستند. وقتی جواهر اختلاف ندارند، اعراض آن‌ها هم اختلاف نخواهند داشت. مرکبات و صور نوعیه آن‌ها هم مانند بسایط است که توضیح آن داده شد. بنابراین اگر عالم دیگری هم فرض شود، به ناچار در ماهیت، موافق همین عالم است و در امر مقوم ذاتی با آن مخالف نیست. و اما بطلان فرض

تدبّر در سراسر عالم می‌توان به این نتیجه رسید که نظام هستی دارای نهایت خیریت و کمال است (همان: ۹۲؛ همان، ۱۳۶۳: ۵۵۲).

۱۰. تعریف شرّ از دیدگاه آگوستین

آگوستین تعریف ارسطو از خیر (امر یا شیء مطلوب) را می‌پذیرد. وی شرّ را فقدان خیر می‌داند، تاجایی‌که خیری باقی نماند (آگوستین، ۱۳۷۹: ۱۰۳). پس هرآنچه هست نیکوست، مگر آنکه به فساد دچار شده باشد. به فساد دچار شدن همان فقدان و ازدست‌دادن چیزی است. او برای شرّ شأن جوهری قائل نشده است؛ زیرا هر جوهری را نیکو می‌داند (همان: ۲۱۶-۲۱۵). آگوستین این نظریه نوافلاطونی را که شرّ محرومیت و فقدان وجود است را پذیرفته و می‌گوید: هرچه موجود در مرتبه پائین‌تری از سلسله مراتب وجود باشد، از درجه وجودی او کاسته می‌شود. بنابراین شرّ به‌عنوان امری جهان‌شناختی عینیت ندارد و می‌توان گفت همان عدم است (ایلیخانی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). بنابراین از دیدگاه آگوستین نیز نمی‌توان به تعریف شرّ پرداخت؛ زیرا که امور عدمی تعریف‌ناپذیرند. وی در اصطلاح دینی، شرّ را به‌عنوان «گناه» تعریف کرده و شرور را به‌عنوان سرکشی علیه اعتقادات توحیدی معرفی کرده است (Peterson, 1998, p. 11). این تعریف آگوستین، تعریف به معنای منطقی نیست؛ بلکه وی مصداقی از مصادیق شرّ را ذکر کرده است. هرچند تعریف مصداقی شرّ نیز با عدمی دانستن شرور تعارض دارد.

پاسخ‌های آگوستین به مسئله شرّ

آگوستین در آثار خود تصریح می‌کند که الهیات و فلسفه عقلی افلاطونیان بر سایر فیلسوفان برتری دارد (آگوستین، ۱۳۹۲: ۳۲۹ و ۳۳۳). به همین جهت، نظرات وی در این مسئله، گویی شرح آثار افلاطونیان و نوافلاطونیان است.

۱. عدمی بودن شرّ

آگوستین اولین متفکر مغرب زمین است که در پاسخ به مسئله شرّ، عدمی بودن آن را مطرح کرده است (هیگ،

۱۳۸۱: ۱۰۲). آگوستین معتقد است عالم، خیر است و هر چیزی که بهره‌ای از وجود دارد، بهره‌ای از خیر نیز دارد (آگوستین، ۱۳۷۹: ۲۱۶-۲۱۵). از آنجاکه آگوستین سال‌هایی از عمرش را مانوی بود و بر این عقیده مانویت واقف بود که شرور را اموری وجودی می‌دانستند و برای توجیه شرور به دو منبع و مبدأ در جهان خارج قائل می‌شدند؛ زیرا از نظر اینان منشأ خیر، یعنی خدایی که خیر مطلق است، نمی‌تواند علت و فاعل شرّ باشد؛ پس باید خالق شرور، موجودی باشد که خود ذاتاً شرّ است (ایلیخانی، ۱۳۸۹: ۱۰۷). به همین جهت، دیدگاه عدمی بودن شرّ برای آگوستین به این دلیل دارای اهمیت است که می‌خواهد برخلاف آیین مانویت، اصل خیربودن تمام مخلوقات خداوند را حفظ کند (استید، ۱۳۸۰: ۳۶۹). وی این دیدگاه را از سنت نوافلاطونیان وام گرفته است. هدف وی از بیان این دیدگاه این است که شرّ را خداوند به وجود نیاورده است. آگوستین رابطه خیر و شرّ را ملکه و عدم ملکه می‌داند؛ برای مثال، وی ذات عالم ماده را شرّ نمی‌داند؛ بلکه از نظر وی، درست است که عالم ماده در مقایسه با عالم‌های بالاتر در مرتبه پایین قرار دارد و به دلیل جایگاهش در نظام هستی شرّ محسوب می‌شود؛ ولی صرف داشتن وجود سافل، شرّ نیست. شرّ آن است که موجودی باید درجه بالاتری از وجود را می‌داشت، اما ندارد (آگوستین، ۱۳۸۹: ۱۲۵).

مساوقت وجود و خیر

آگوستین به پیروی از افلوپین قائل به مساوقت وجود و خیر شده است. اشیاء هر اندازه از وجود بهره‌مند باشند، از خیر نیز بهره‌مند می‌شوند. وی معتقد است همه موجودات از آن جهت که وجود دارند، مسلماً خوب و خیرند (همان، ۱۳۹۲: ۵۰۱)؛ تاجایی‌که وی ماده اولی را نیز خیر می‌داند. به گفته آگوستین، حتی اموری که دچار فساد و تباهی می‌شوند نیز نیکو هستند؛ زیرا اگر این امور مطلقاً خالی از خیر بودند، در آن‌ها چیزی وجود نداشت که بتواند تباه

خداوند را از خالقیت شرور منزّه می‌داند.

۲. نسبی بودن شرّ

یکی دیگر از پاسخ‌های آگوستین به مسئله شرّ، نسبی بودن آن است. ریشه این نظریه به فیلسوفان رواقی برمی‌گردد (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۱۰۸). منظور آگوستین از نسبی بودن شرور می‌تواند دو وجه داشته باشد:

الف) اشیاء به خودی خود و با لحاظ خودشان خیرند؛ ولی در مقایسه با اشیاء دیگر شرّ هستند. بیان آگوستین در توضیح وجه اول چنین است: اگر به تفکیک به اجزای عالم بنگیریم، ناسازگاری‌های آن‌ها را با برخی دیگر شرّ می‌انگاریم. این در حالی است که آن‌ها با برخی دیگر همسازند و از این‌رو نیکو هستند؛ اما در واقع آن‌ها به خودی خود و نسبت به خود خیرند (آگوستین، ۱۳۷۹: ۲۱۶)، مانند آتش که طبیعتش خیر است؛ اما در ارتباط با اشیاء دیگر گناه خیر است و گناه شرّ، مثلاً نور دادن و گرما بخشیدن آتش خیر است و ستایش می‌شود و سوزاندن آن شرّ است و به آن اعتراض می‌شود (همان، ۱۳۹۲: ۵۰۰).

ب) اشیائی که در مقایسه با امور دیگر شرّ محسوب می‌شوند، در مقایسه با مجموع عالم هستی و نسبت به کل عالم، خیر هستند. آگوستین در این باره می‌گوید: «آنگاه که نیک در اشیاء نگریم، دو گونه زیبایی متفاوت یافتیم: ۱. زیبایی یک شیء آنگاه که به تنهایی و در تمامیت خود لحاظ شود؛ ۲. زیبایی موجود در تناسب شایسته و بایسته‌ای که در میان اشیاء مستقل برقرار می‌شود، همچون توازن مناسب میان کل بدن و هریک از اعضای آن» (همان: ۱۳۰). از نظر آگوستین، امور و اشیائی در جهان وجود دارد که اگر به طور مستقل به آن‌ها نگریم، شرّ محسوب خواهند شد؛ ولی همین اشیاء در مقایسه با مجموع عالم هستی، بسیار هماهنگ با آن‌ها و در نهایت زیبایی هستند. توضیح بیشتر وجه دوم در پاسخی تحت عنوان نظام احسن خواهد آمد.

۳. نظام احسن

معنای احسن بودن نظام هستی

از نظر آگوستین نظام موجود، بهترین نظام ممکن و

شود؛ زیرا فساد با اینکه زیان‌آور است، به معنای تقلیل خیر است. از آنجاکه وی در سلسله مراتب وجود، خداوند را وجود محض و هستی صرف می‌داند، او را خیر محض و خیرخواه مطلق نیز می‌داند که هیچ شرّی در او وجود ندارد. به اعتقاد آگوستین ذات خداوند برخلاف دیگر موجودات که به خاطر ارتباط با خداوند به خیر بودن متصف می‌شوند، عین خیر است (ژیلسون، ۱۳۷۵: ۲۵۸). این دیدگاه که مصداق خیر محض و وجود محض یکی است و فقط به لحاظ مفهوم متفاوتند، از آموزه‌های کتاب مقدّس است؛ اما بیان فلسفی آن از اندیشه‌های کلامی متفکرانی چون آگوستین سرچشمه می‌گیرد (آل کوین، ۱۳۸۷: ۱۲۷). طبق نظر آگوستین، دیگر موجودات به دلیل محدودیت وجودی و نزول مراتب هستی‌شان، خالی از شرّ نیستند و چون وجود آن‌ها به عدم آمیخته است و شرّ، مقدار وجودی است که موجود در مقایسه با وجود مطلق ندارد، موجودات محدود، خالی از شرّ نیستند (ایلخانی، ۱۳۸۹: ۱۰۷). از این بیان آگوستین روشن می‌شود که او علاوه بر شرّ طبیعی و اخلاقی به شرّ متافیزیکی نیز قائل است. آگوستین این گونه استدلال می‌کند که اگر اشیاء به هیچ نحو خوب و خیر نباشند، آن‌گاه دیگر موجود نخواهند بود. طبق این اصل، اشیاء به هر اندازه که از خیر محروم باشند، به همان نسبت شرّ هستند. شرّ غیبت خیر است؛ اما به معنای غیبت مطلق نیست (راتلج، ۱۳۹۲، ج ۲: ۷۵۳). هر چند این پاسخ بیشتر به شرور طبیعی مربوط می‌شود، آگوستین از آن، جهت پاسخ‌گویی به شرور اخلاقی نیز استفاده کرده است. به این صورت که کوتاهی و تقصیر ناشی از اختیار انسان گناه‌کار، علتی ناقص به وجود می‌آورد که شرّ نامیده می‌شود. بنابراین شرور دارای علل فاعلی نیست و از توجه اشتباه اراده به امور متعیّر به جای خالق تغییرناپذیر ناشی می‌شود (دلی، ۱۳۸۳: ۷۸). بنابراین اراده شرّ، علت ایجابی ندارد؛ بلکه خود نفی و امری عدمی است و سؤال از علت آن مانند این است که کسی طالب این باشد که تاریکی را ببیند و یا سکوت را بشنود. با عدمی دانستن شرور است که آگوستین

از آنجایی که آگوستین بر این باور است که خداوند عالم مطلق، قادر مطلق، خیرخواه مطلق و جواد مطلق است، اگر نظامی بهتر از این نظام ممکن باشد و خداوند نیافریده باشد، خداوند دارای صفات کمالیه مذکور نخواهد بود که محال است (همان: ۴۳۲؛ همان، ۱۳۸۹: ۱۱۴).

ب) سنخیت میان علت و معلول

همه موجودات عالم به دلیل آنکه مخلوق و فعل خداوند هستند، زیبا و نیکو هستند؛ هرچند این موجودات، چون غیر خدا هستند، از او پایین‌ترند و زیبایی و نیکویی خداوند به قدری بیشتر از مخلوقاتش هست که در وصف نمی‌آید (همان، ۱۳۹۲: ۴۵۲ و ۴۷۷). خداوند تغییرناپذیر است؛ ولی آفریده‌هایش، موجوداتی تغییرپذیرند و از آنجایی که این موجودات تغییرپذیر می‌توانند به خیر نهایی تغییرناپذیری برسند، خیر هستند (همان: ۴۹۶). آگوستین خداوند را از آفرینش شرور موجود در مخلوقات، منزّه می‌داند و بر این اعتقاد است که همه صفات خوب و نیکوی تمام موجودات از جانب خداست (همان، ۱۳۷۹: ۷۱ و ۱۰۰). آگوستین این اعتقاد خود را در اعترافات ضمنی این‌گونه بیان می‌کند: «گلابی‌های دزدیده‌شده، از آن‌جهت که آفریده تو بودند، از زیبایی بهره داشتند؛ زیرا تو خدای نیکو، زیباتر از همه موجودات، خالق همه چیزها، خیر اعلی و خیر حقیقی منی» (همان، ۸۵). به نظر آگوستین چون خداوند، خیر محض و خیرخواه مطلق است، همین صفات او با خلق طبیعتی شرّ و پلید منافات دارد (همان: ۱۵۹-۱۵۸) و امکان ندارد اراده خداوند بر شرور تعلق گیرد (همان، ۲۰۴)؛ زیرا خداوند نمی‌تواند چیزی را که با وجود خود تناقض داشته باشد، خلق کند (مارکوس، ۱۳۷۷: ۷۹). به نظر می‌رسد آگوستین این دیدگاه خود را از افلاطون وام گرفته است (افلاطون، ۱۳۶۶: ۱۳۴-۱۳۳). در واقع، در اینجا آگوستین از برهان لم استفاده کرده است؛ یعنی صفات خداوند از قبیل علم و خیرخواهی خداوند سبب صادرشدن شرّ یا شرّ کثیر شده است؛ زیرا همان‌طور که

درخور تصوّر است. ممکن است شیئی در جهان خارج وجود داشته باشد، که انسان نمی‌تواند آن را با عقل خود تصوّر کند؛ ولی ممکن نیست انسان چیزی را با دلیل درست تصوّر کند و در عالم واقع وجود نداشته باشد؛ زیرا امکان ندارد که انسان در آفرینش چیز بهتری تصوّر کند که به ذهن خالق نرسیده باشد. بنابراین اگر با دلیل صحیح و منطقی ضرورت وجود امری ثابت شد، قطعاً خداوند آن را انجام داده است؛ حتی اگر آن در میان مخلوقات خداوند مشاهده نشود (همان: ۲۱۷-۲۱۶؛ ۱۳۸۹: ۱۰۷-۱۰۶).

دلایل آگوستین بر احسن بودن نظام هستی

در آثار آگوستین می‌توان دلایلی را بر احسن بودن نظام هستی یافت که در اینجا به ذکر آن‌ها می‌پردازیم.

الف) نظام هستی به عنوان یک مجموعه

نظام هستی بهترین نظام ممکن است؛ یعنی اگر عالم را به عنوان یک مجموعه در نظر بگیریم، بهترین مجموعه مفروض خواهد بود. از نظر آگوستین، انسان به دلیل ضعف وجودی خویش به جزئی از عالم توجه می‌کند و از درک کل آن عاجز است. وی با نگاه جزئی به عالم، اموری را مشاهده می‌کند که با صفات خداوند ناسازگار به نظر می‌رسد؛ درحالی‌که بخش‌هایی که برای ما ناخوشایند است، متناسب و هماهنگ با کل هستی است (همان، ۱۳۹۲: ۵۰۰). به گفته آگوستین، اگر ما توانایی درک کلیت جهان را داشتیم، متوجه می‌شدیم، شروری که در جهان وجود دارد خیر سرتاسری عالم را کاهش نمی‌دهد؛ بلکه وجود این شرور زیبایی جهان را افزایش می‌دهد (راتلج، ۱۳۹۲، ج ۲: ۷۵۹). به گفته آگوستین، نه برای خدا و نه برای کل آفرینش، شرّ وجود ندارد؛ زیرا ممکن نیست چیزی از بیرون عالم بر خداوند سلطه داشته باشد و نظامی را که از جانب حق تعالی برقرار شده است را بر هم زند (آگوستین، ۱۳۷۹: ۲۱۶). به عبارتی، از آنجاکه بیرون از خدا و فعل او موجود دیگری وجود ندارد، پس امری معدوم نمی‌تواند عالم را بر هم بزند. به عبارت دیگر،

از دیدگاه ملاصدرا و آگوستین تعریف یکسانی است و هر دو، رابطه بین خیر و شر را تقابل از نوع ملکه و عدم ملکه می‌دانند. این دو نیز مانند دیگر فلاسفه به پاسخ عدم بودن شرور توجه ویژه‌ای داشته‌اند و آن را در پاسخ به شرور اخلاقی و طبیعی ارائه کرده‌اند. هدف ملاصدرا و آگوستین از عدمی دانستن شر، مشترک بوده است. آن‌ها از یک سو، بر آن بودند که به اصل خیر بودن تمام مخلوقات خدشه وارد نشود و از سوی دیگر، در صدد حفظ توحید در خالقیت بودند و در واقع آن‌ها عدمی بودن شر را در پاسخ به دوگانه پرستان ارائه کرده‌اند؛ با این تفاوت که دوگانه پرستان زمان آگوستین مانویان بودند؛ اما در عصر ملاصدرا شبهات در مورد دوگانه پرستی که زردتشیان به آن اعتقاد داشتند، رواج داشت.

مسئله شر به نحوی با اصالت وجود و اصالت ماهیت مرتبط است؛ با این توضیح که شربودن به وجود شرور برمی‌گردد یا به ماهیت آن. بر همین اساس، ملاصدرا مسئله شر را نیز طبق مبانی اصالت وجودی خود تحلیل کرده است؛ اما آگوستین در آثار خود اصالت وجود را نیاورده و به آن تصریح نکرده است، زیرا آکوئیناس این بحث را در غرب از قرن سیزدهم مطرح کرد و در زمان آگوستین مطرح نبوده است؛ اما در آثار و نظریات وی پذیرش لوازم اصالت وجود، مانند تشکیک وجود و مساوقت وجود و خیر، بیانگر این مطلب است که می‌توان آگوستین را نیز معتقد به اصالت وجودی دانست. هر دو فیلسوف، تشکیک خیر را به تبع تشکیک وجود می‌پذیرند. ملاصدرا پایین‌ترین مرتبه وجود را هیولای نخستین می‌داند؛ هر چند وی در جای دیگر ادعا می‌کند که هیولای نخستین، شر محض است؛ اما آگوستین ماده اولی را عدم محض و شر محض نمی‌داند. ملاصدرا علاوه بر اینکه عدمی بودن شر را از مساوقت وجود و خیر نتیجه می‌گیرد و آن را امر بدیهی معرفی می‌کند، استدلالی نیز ارائه می‌دهد؛ اما آگوستین فقط از طریق مساوقت وجود و خیر به این نتیجه می‌رسد که شر عدم است و برای ادعای خود

ذکر شد، اگر امکان خلق نظامی برتر از نظام موجود، وجود داشته باشد و خداوند خلق نکرده باشد، گویی خداوند فاقد صفات کمالیه است و این امر محال است.

ج) کم بودن شر نسبت به کل عالم

مقدار شرور نسبت به کل عالم بسیار کم است. آگوستین این دیدگاه خود را در زمینه شرور اخلاقی نیز بیان کرده است. از نظر آگوستین، درست است که در عالم هستی گناه و گناه‌کار وجود دارد؛ ولی این گونه نیست که همه موجودات از گناه پر شده باشند؛ زیرا بیشتر موجودات مجرد، طبیعت خود را پاک نگاه داشته‌اند (آگوستین، ۱۳۹۲: ۴۷۸). در مورد شرور طبیعی نیز همین گونه است و خیرات عالم بیشتر از شرور آن است و در واقع شر از دل امور خیری که می‌تواند صدمه بزنند، بیرون می‌آید (Richard, 2009: 11). هر چند به اعتقاد آگوستین، با دقت و توجه، حتی پست‌ترین بخش خلقت مادیات نیز از بیشترین آراستگی برخوردار است (آگوستین، ۱۳۸۹: ۱۲۱). از نظر آگوستین، خداوند عالم را مانند شعری مرتب کرده است که زیبایی آن به ترکیب اضداد است و این یکی از زیباترین شیوه‌های ادبی است (همان، ۱۳۹۲: ۴۷۱).

نتیجه‌گیری (نظریات ملاصدرا و آگوستین)

دیدگاه ملاصدرا و آگوستین با وجود فاصله زمانی زیادی که با هم داشته‌اند در مسئله شر بسیار شبیه هم است. علت آن این است که هر دو متفکرانی موحد با جهان‌بینی الهی و وحیانی هستند و نیز هر دو متفکر به نظرات افلاطون و افلوپین توجه داشتند. آنان از مطرح کردن مسئله شر و تلاش برای حل آن، هدف مشترکی را دنبال می‌کردند. این هدف، دفاع از صفات کمالیه خداوند بود. ملاصدرا و آگوستین علاوه بر اینکه مسئله شر را یکی از مسائل کلامی به‌شمار می‌آوردند، به بعد فلسفی این بحث نیز عنایت ویژه‌ای داشتند. شیوه پاسخ‌گویی ملاصدرا و آگوستین به مسئله شر شیوه‌ای ترکیبی است. تعریف شر

حبوباتی (پایان نامه دوره کارشناسی ارشد)، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب قم.

۳- -----، (۱۳۹۲)، شهرخدا، ترجمه حسین توفیقی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

۴- آل کوین، فیلیپ، تالیا فرو، چارلز، (۱۳۸۷)، صفات خدا (مقالاتی از راهنمای فلسفه دین)، ترجمه رضا بخشایش، قم پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۵- استید، گریستوفر، (۱۳۸۰)، فلسفه در مسیحیت باستان، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب (مرکز بین المللی گفت و گوی تمدن ها).

۶- افلاطون، (۱۳۶۶)، دوره آثار، جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

۷- ایلخانی، محمد، (۱۳۸۹)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه ها (سمت).

۸- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۴)، رحیق مختوم، تهران: مرکز نشر اسرا.

۹- دلی، لئو، (۱۳۸۳)، شرح فلسفه و آثار برگزیده آگوستین قدیس، ترجمه محمد بقائی، تهران: کتب اقبال.

۱۰- راتلج، (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه (از ارسطو تا آگوستین)، ترجمه علی معظمی، تهران: چشمه.

۱۱- ژیلسون، اتین، (۱۳۷۵)، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.

۱۲- شیرازی، قطب الدین، (۱۳۸۹)، شرح حکمه الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: موسسه مطالعات اسلامی (دانشگاه تهران - مک گیل).

۱۳- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۹)، تفسیر آیه نور، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.

۱۴- -----، (بی تا)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: بیدار.

۱۵- -----، (بی تا)، الحاشیه علی الهیات

استدلالی نمی آورد. از دیگر پاسخ های مشترک میان ملاصدرا و آگوستین به مسئله شر، نسبی بودن شرور است. ملاصدرا شرور را لازمه عالم ماده می داند. آگوستین نیز معتقد است گناه و شر فقط در بین موجودات مادی یافت می شود. آنان مدعی احسن بودن نظام هستی هستند و دلایلی ارائه می کنند که در بعضی از دلایل با هم مشترک و در بعضی دیگر متفاوت هستند. دلایل مشترک آنان از این قرار است:

۱- برهان لمی: ملاصدرا و آگوستین هر دو از این برهان جهت اثبات نظام احسن استفاده کرده اند. آنان در این دلیل از قاعده سنخیت مدد گرفته اند؛ زیرا طبق قاعده سنخیت، خداوندی که وجودش بالاترین مرتبه وجود و صفاتش کامل ترین صفات است، باید مخلوقی در نهایت کمال و زیبایی بیافریند.

۲- از نظر ملاصدرا و آگوستین، احسن بودن نظام هستی وابسته به این شرط است که انسان به عالم با نگاهی زیباشناسانه به عنوان یک واحد و مجموعه نگاه کند و گرنه در نگاه جزئی ممکن است اموری شر به نظر بیاید که در مجموعه هستی هماهنگ و متناسب است.

۳- ملاصدرا و آگوستین بر این اعتقادند که شرور عالم، نسبت به خیرات آن بسیار کم تر است؛ زیرا در مراتب بالاتر از عالم ماده، شری وجود ندارد و این عوالم، بخش درخور توجهی از عالم را به خود اختصاص داده اند. به اعتقاد هر دو فیلسوف، نظام موجود نظام احسن است؛ زیرا منظور از نظام احسن، نظامی نیست که به طور کلی هیچ شری در آن راه نیافته باشد، بلکه نظامی که در آن شرور، اندک و خیرات فراوان باشد را نیز می توان نظام احسن نامید.

منابع

۱- آگوستین، (۱۳۷۹)، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

۲- -----، (۱۳۸۹)، درباب اراده آزاد، ترجمه عشرت

- الشفاء، بی‌جا: انتشارات بیدار.
- ۱۶- -----، (بی‌تا)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بی‌جا: دار احیاء التراث.
- ۱۷- -----، (۱۳۷۵)، رسائل فلسفی ملاصدرا، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
- ۱۸- -----، (۱۳۰۲ق)، مجموعه الرسائل التسعه (رساله فی الحدوث)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۹- -----، (۱۴۲۵)، کسر الاصنام الجاهلیه، بیروت: معهد المعارف الحکمیة (للدراستات الدینیة و الفلسفیة).
- ۲۰- -----، (۱۳۱۳)، شرح الهدایه الاثیریة، تهران: بی‌نا.
- ۲۱- -----، (۱۳۹۰)، الشواهد الربوبیه فی مناہج السلوکیه، قم، موسسه بوستان کتاب.
- ۲۲- -----، (۱۳۶۳)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۲۳- -----، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ۲۴- -----، (بی‌تا)، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، پیشگفتار سیدحسین نصر، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۵- -----، (بی‌جا)، ایقاظ النائین، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۶- طالبی، محمدجواد، (۱۳۸۹)، مبانی شرّ از دیدگاه حکمت متعالیه، قم: دانشگاه قم.
- ۲۷- قدردان قراملکی، محمدحسن، (۱۳۷۷)، خدا و مسئله شرّ، قم: بوستان کتاب.
- ۲۸- گاتلیب، آنتونی، (۱۳۸۴)، رؤیای خرد (تاریخ فلسفه غرب از یونان باستان تا رنسانس)، ترجمه لیلا سازگار، تهران: ققنوس.
- ۲۹- لاسکم، دیوید، (۱۳۸۰)، تفکر در دوره قرون وسطی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران: قصیده.
- ۳۰- مارکوس، آر. ای، (۱۳۷۷)، آگوستینوس، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر کوچک.
- ۳۱- هیک، جان، (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
- ۳۲- اسپرس، کارل، آگوستین، (۱۳۶۳)، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- 33- Allen Richard. (2009). Augustine and the Nature of Evil, Harvard, Harvard Universit.
- 34- Peteson, Micheal. (1998). God and Evil, An Introduction to the Issues, United Stste, Westview Press.

