

فصلنامه آیین حکمت

سال اول، پاییز ۱۳۸۸، شماره مسلسل ۱

رویکرد کلامی و فلسفی خیر و شر

حسن امینی*

رویکرد اشاعره نسبت به مسأله شرور، نیست‌انگاران و رویکرد متکلمان معتزلی شیعی پیش از خواجه نصیر، هستی‌انگاران بوده است؛ اما پس از وی، دیدگاه آنان متفاوت بوده است. از میان فیلسوفان، فارابی نخستین کسی است که به این مسأله پرداخته، میان شرور طبیعی و ارادی تفاوت گذاشته است. پس از او ابن سینا با نگاه نیستی‌انگاران بصورت مفصل با تشقیق شقوق و بیان احکام هر کدام بصورت جداگانه به این مسأله پرداخته است. بعد از وی، بیشتر فیلسوفان متأثر از وی بوده‌اند؛ البته ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب، دیدگاه نیستی‌انگاران فیلسوفان را به چالش کشیده، دیدگاه عرفا را برگزیده است.

واژه‌های کلیدی: خیر و شر، رویکرد کلامی، رویکرد فلسفی، ارادی، تکوینی،

نسبی، عدم کمال اول، عدم کمال ثانی.

* پژوهشگر حوزه علمیه قم

طرح مسأله

خیر و شر از گذشته‌های بسیار دور با دغدغه‌های متفاوتی در آثار کلامی و فلسفی مطرح بوده است. دغدغه اساسی این تحقیق، بررسی این نکته است که رویکرد متکلمان و فیلسوفان مسلمان درباره مسأله شرور، وجودی است یا عدمی؟

بحث شرور ابتدا در میان فیلسوفان یونان باستان مطرح بوده است؛ بنابر نقل برخی از حکیمان مسلمان، افلاطون با تکیه بر عدمی بودن ماهیت شرور، به توجیه آن پرداخته و از این راه به شبهه ثنویان^۱ پاسخ داده است و ارسطو با تکیه بر وجودی بودن آن و تقسیم موجودات ممکن بلحاظ خیر و شر به اقسام مختلف و اندک و نسبی بودن شر در مقایسه با خیر، به ایرادهای آنها پاسخ داده استⁱⁱ و هر کدام از آنان در این زمینه دارای مشرب (سبزواری، ۱۴۱۳: ۵۳۳/۲) و اصل (میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۳۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۴۸ تعلیقه). جداگانه‌ای بوده‌اند؛ اما تا آنجا که نگارنده تفحص کرده است مانند عبارت صریح و روشنی از افلاطون بر عدمی بودن شرور یافته است و نه از ارسطو بر تقسیم موجودهای امکانی یا وجودی

i. شبهه‌ی ثنویان این است که در نظام آفرینش هم خیر وجود دارد هم شر؛ این دو متضاد هستند و دو امر متضاد از یک مبدأ صادر نمی‌گردند؛ پس باید برای هر کدام از خیر و شر، مبدأ مستقلی وجود داشته باشد. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۴: ص ۱۵۹)

ii. پاسخ این شبهه این است که: شر عدم است و نیاز به مبدأ ندارد؛ علت آن، عدم وجود علت است؛ شر اندک و نسبی از لوازم خیر کثیر است؛ خیر کثیر بالذات به علت استناد دارد؛ اما شر اندک نسبی، بالعرض. (ر.ک: همان: ۱۵۹ و ۱۶۰).

بودن شرور؛ البته در آثار فلوطین، وجودی بودن خیر و عدمی بودن شر و یا تقسیم آن دو به مطلق و نسبی و مغلوب بودن شر مطرح گردیده است. از برخی سخنان فلوطین این گونه استفاده می‌شود که نیک و بد (خیر و شر) به ناب (مطلق) و نسبی (مقید) تقسیم‌پذیر هستند و شرور نسبی از ویژگی‌های جهان مادی‌اند. نیک ناب (خیر مطلق) یعنی خدا و بد (شر) یعنی عدم. شر مطلق، عدم محض است و شر، نسبی و وجود همراه با عدم (عدم مضاف) و از مختصات عالم ماده است. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱/۱۴۷، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۴ و ۱۲۷).

اگرچه شرور پیشینه کلامی و فلسفی طولانی دارد، یکی از دشوارترین مسایلی است که هنوز معضلی اساسی در حوزه مطالعات دین‌پژوهی بشمار می‌آید. هنوز این سؤال مطرح است که رویکرد کلامی و فلسفی در وجودی و عدمی بودن شرور چیست؟ به تعبیر دیگر، تلقی متکلمان و فیلسوفان از مسأله شر وجودی است یا عدمی. این نوشته تلاش کرده است تا دیدگاه آنان را در این زمینه بصورت روشن بیان کند.

خیر و شر در اصطلاح متکلمان و فیلسوفان مسلمان

پیش از دوره خواجه نصیر، متکلمان اشعری خیر را به مطلق «نفع» و شر را به مطلق «ضرر»^۱ شناسانده‌اند و متکلمان معتزلی نیز خیر را به «نفع حسن» و شر را

۱. (رازی، ۱۴۰۷: ۹/۲۲۰).

به «ضرر قبیح»ⁱ تعریف کرده‌اند.ⁱⁱ این تلقی تا زمان محقق طوسی ادامه داشته است؛ اما از دوره خواجه به این طرف، تعریف عدمی از شرور در اندیشه‌های کلامی وارد شد؛ مثل تعریف شرور به عدم ملائمت و عدم وجود که برخی از متکلمان آن را پذیرفتندⁱⁱⁱ و برخی آن را رد کردند. (راز، ۱۳۷۵: ۳/۳۲۴ - ۳۲۶)

شیخ‌الرئیس (م ۴۲۸ ق) در تعریف خیر می‌گوید: «خیر امری است که هر شیء در مرتبه خود به آن اشتیاق داشته باشد و وجودش به آن تمام شود».^{iv} امری که وجود هر چیز به آن تمام می‌گردد، همان کمال اول آن چیز است؛ پس خیر هر شیء همان کمال اول اوست که قوام آن چیز به آن است و هر شیء در مرتبه خود به آن اشتیاق دارد و آن را اختیار می‌کند؛ البته هر شیء، چیزی را اختیار می‌کند که ملائمت با طبع وی باشد.

ایشان در جای دیگر می‌گوید:

بطور کلی، خیر امری است که هر چیز در مرتبه خود به آن اشتیاق دارد؛ امری که هر شیء به آن مشتاق است، وجود یا کمال وجود است، از این نظر که وجود است و عدم از این حیث که عدم است، مورد اشتیاق واقع نمی‌شود... شر

i. (عبدالجبار؛ بی تا: ۳۵۴).

ii. قاضی سعید از متکلمان شیعی ساز متأخرین نیز خیر را به نفع و شر را به ضرر تعریف کرده کرده است: «و الخیر هو النافع مطلقا و الشر ما یقابله سواء کان فی الآجل او العاجل» (۱۳۷۳: ۴۶۶/۲).

iii. جرجانی، بی تا: ۱۶۶.

iv. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۸۹).

ذاتی ندارد؛ بلکه یا عدم جوهر (عدم کمال) اول و یا عدم صلاح حال جوهر (عدم کمال ثانی) است.^۱

فیلسوفان برای شر، تعریف مفهومی ارائه نداده‌اند یا دست‌کم نگارنده آن را نیافته است؛ ولی به قرینه تقابلی که میان آن دو وجود دارد، به آسانی می‌توان مفهوم شر را از سخنان آنان اصطیاد کرد؛ بدین صورت که شر یعنی آنچه انسان به آن اشتیاق ندارد، به حسب طبع یا اراده، آن را اختیار نمی‌کند؛ به سخن دیگر، شر یعنی ناملائم و منافر با طبع. تعریفی که ملاصدرا نیز بیان می‌کند، مفید همین معناست: معنی الخیر ما یؤثر عند العقلاء و یشتاق الیه الاشیاء و یطلبه الموجودات و یدور علیه طبعاً و ارادة و جبلة. (۱۴۱۰: ۱/۳۴۰ و ۳۴۱؛ ۵۸/۷) ولی بیشتر حکیمان مسلمان با تکیه بر حقیقت خیر و شر به تعریف مصداقی - نه مفهومی. آن دو پرداخته‌اند؛ بدین صورت که خیر یعنی وجود و کمال آن و شر یعنی عدم ذات و عدم کمال آن. سرّ اینکه فیلسوفان، خیر را به وجود و شر را به عدم تعریف کرده‌اند، به اشکالاتی بر می‌گردد که در باب خیر و شر مطرح بوده است، و آنان در صدد بوده‌اند از راه تحلیل مفهوم خیر به وجود و شر به عدم، آن اشکالات را پاسخ دهند.

برخی از فیلسوفان معاصر معتقدند خیر و شر از معقولات ثانی فلسفی‌اند که انسان از مقایسه میان رغبت و متعلقات آن، اگر رابطه مثبت باشد، مفهوم خیر و اگر منفی باشد، مفهوم شر را انتزاع می‌نمایند و به هرچه متعلق رغبت باشد، خیر

۱. (همو، ۱۳۷۶: ۳۸۱؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۲۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۱۰).

و به هرچه متعلق نفرت باشد، شر اطلاق می‌کند؛ در مرحله دوم، ویژگی انسان را از طرف اضافه حذف می‌کند؛ بدین صورت که خیر یعنی مطلوب برای هر موجود با شعور و شر یعنی نا مطلوب برای هر موجود با شعور. در مرحله سوم، ویژگی شعور را نیز از طرف اضافه و مقایسه حذف می‌کند و مفهوم آن دو را به همه موجودات تعمیم می‌دهد؛ خیر یعنی ملائم با موجود، مثل بارداری برای درخت و شر یعنی منافر و نا ملائم با موجود، مثل عدم بارداری برای درخت. سپس با تدقیق عقلی و سود جستن از مصادیق روشن آن دو، خیر بالذات را به وجود و شر بالذات را به عدم ذات یا عدم وجود یا عدم کمال آن تعریف می‌کنند؛ زیرا آنچه اولاً و بالذات برای یک شیء، مطلوب و ملائم است، وجود آن و آنچه اولاً و بالذات برای یک شیء منفور است، عدم آن خواهد بود. کمال نیز به تبع وجود، مطلوب و ملائم است و عدم کمال هم به تبع عدم وجود، نا مطلوب و نا ملائم. متصف شدن افعال ارادی به خیریت و شریت نیز به تبع نتایجی است که بر آنها مترتب می‌شوند. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۶۹؛ همو، ۱۳۶: ۲/۴۲۰).

فیلسوفان در مواردی که یک امر، دارای جهات متعدد باشد، یعنی هم جهت وجودی و هم جهت عدمی داشته باشد، مفهوم خیر را از جهت وجودی و نیز مفهوم شر را از جهات عدمی آن انتزاع می‌کنند. در اینجا توجه به این نکته لازم است که اگر نگوییم همه، حداقل از نظر بیشتر فیلسوفان، تقابل میان خیر و شر، تقابل عدم و ملکه است؛ بر این اساس، آنان مفهوم شر را از جهات عدمی که

شأنیت و استعداد کمال مقابل آن را داشته باشند، انتزاع می‌کنند؛ⁱ شر بالذات، عدم عدم فعلیت ملکه خیر است؛ به عنوان مثال، جهل، ناتوانی، بیماری، کوری و کری برای موجودی که شأنیت علم، توانایی، سلامتی، شنوایی و بینایی را دارد، شر است، نه برای سنگ و چوب؛ بنابراین نقص وجودی مراتب پایین‌تر در نظام هستی نسبت به مراتب بالاتر آن و یا نقص مجردات تام در مقایسه با مجردات بالاتر یا فقدان کمال یکدیگر در مجردات هم‌عرض به سبب عدم شأنیت کمالات دیگران، شر بحساب نمی‌آید.ⁱⁱ

در اینجا باز توجه به این نکته لازم است که هرگاه کمال موجودی بر شرط عدمی (عدم مانع) توقف داشته باشد، از نظر فلسفی، به سبب استناد کمال وجودی (خیر بالذات) به امر عدمی (شر بالذات) امر عدمی متصف به خیر بالعرض می‌گردد؛ (مصباح یزدی، ۱۳۶۵: ۲/۴۲۳). مثلاً سلامتی جسمی و معنوی برای انسان، خیر بالذات است و وجود شیطان و وجود میکروب بیماری‌زا نیز خیر بالذات و عدم آن دو شر بالذات است؛ ولی در مقایسه با انسان، عدم آن دو خیر بالعرض است. در تزامن قوه‌های متعدد در موجود واحد نیز امر از این قرار است که هر قوه و کمال آن نسبت به خود آن قوه خیر است؛ ولی نسبت به قوه‌ای که مزاحمت می‌کند، شر بالعرض است.

با توجه به آنچه گذشت، از نظر فلسفی، هیچ امر وجودی برای خودش

i. (ابن‌سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۱؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۳۰ - ۴۳۲).

ii. (میرداماد، همان: ۴۳۱؛ بهمنیار، ۱۳۷۵: ۶۵۹).

(فی حدنفسه) شر نیست.ⁱ فیلسوفان هم مفهوم شر را به عدم برمی گردانند و هم بلحاظ مصداقی آن را به عدم تعریف می کنند.ⁱⁱ اکنون دو رویکرد مختلف به مسأله شر را بر می شمیریم.

۱. رویکرد کلامی

طرح مسأله در اندیشه کلامی در باب خیر و شر

پیش از خواجه نصیر، بیشتر متکلمان مسلمان، نگاه هستی انگارانه نسبت به شرور داشته اند یا حداقل وجودی بودن بخشی از آن را بعنوان امور بدیهی یا قریب به آن پذیرفته بودند؛ اما با نقد فخر رازی (بی تا: ۱۵۳) و تحلیل خواجه نصیر، کلام به فلسفه نزدیک شد. خواجه با نوشتن *تجريد الاعتقاد*، یک متن متقن و دقیق کلامی را ارائه داد که جریان های کلامی پس از خود، چه اشاعره و چه معتزله را تحت تاثیر قرار داد. شرح *مواقف* و شرح های *تجريد الاعتقاد* (ربک: حلی، ۱۴۱۹: ۳۲۶؛ همو: ۱۳۶۳: ۹۰) گواه روشن بر این مطلب هستند. پس از او تحلیل های فلسفی در کلام مطرح گردید. (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۷۹) و برخی از متکلمان، تحلیل های عقلانی فلسفی از جمله تحلیل فلسفی از آلام و شرور را که با نگاه نیستی انگارانه، (حلی، ۱۴۱۹: ۳۲۶) قیاسی، نسبی، تبعی و عرضی (همان: ۹۰) همراه بود، پذیرفتند.

از سخنان متکلمان چنین استفاده می شود که شرور به دو قسم تکوینی - مانند

i. (میرداماد، همان: ۴۳۲).

ii. (همان؛ ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۵۱؛ بهمنیار، همان: ۶۵۹).

سیل، زلزله و انواعی بیماری‌ها - و ارادی - نظیر کفر، شرک و انواع معاصی و فحشا - (نیشابوری، بی‌تا: ۳۴۴ و ۳۵۴) و شرور تکوینی هم به ابتدایی و استحقاقی (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۹۸/۸) تقسیم می‌شوند.

اشکال اساسی که پیش از خواجه، متکلمان مسلمان را وادار به بحث درباره مسأله شر کرد، این بود که وجود آلام، رنج، ستم و دیگر انواع شرور در نظام هستی با صفات حکمت و عدالت خداوند سازگار نبود؛ پس این کژی‌ها چگونه متعلق قضای الاهی قرار گرفته‌اند؟ متکلمان مسلمان تلاش کرده‌اند از راه مصلحت، عوض و انتصاف به این اشکال پاسخ دهند.

اشکال و پاسخ در باب شرور، ناظر به شرور ارادی یا ابتدایی از سنخ تکوینی آن است؛ چراکه شرور استحقاقی، کیفر و جزای اعمال بشر محسوب می‌شوند. از این رو داخل شدن آنها در قضای الاهی نه لطمه به دین و حکمت الاهی می‌زند و نه به عدل الاهی تا متکلمین در صدد دفاع از دین و عدل الاهی برآیند. متکلمان دست‌کم در وجودی بودن دسته‌ای از شرور و در نسبت دادن شرور طبیعی به خداوند اتفاق دارند؛ اما در نسبت دادن شرور ارادی به خداوند و راه‌حلی که در باب شرور در پاسخ به پرسش دوم ارائه داده‌اند، فی‌الجمله اختلاف دارند.

مکاتب کلامی زیادی در تاریخ اندیشه اسلامی قدم به عرصه ظهور نهاده‌اند؛ ولی بیان اجمالی دیدگاه‌های همه آنها درباره خیر و شر، خارج از مجال تحقیق است؛ از این رو نگارنده، تنها به سه جریان عمده کلامی نگاه گذرا دارد:

۱-۱. دیدگاه معتزله

معتزله معتقد به حسن و قبح ذاتی و تقیید اراده خداوند و عدم شمول آن نسبت به افعال اختیاری انسان هستند و فاعل آلام طبیعی را خداوند و فاعل کارهای ارادی را انسان دانسته‌اند. (نیشابوری، همان) آنها بر اساس اصل «عوض» و «انتصاف»^۱ بعنوان اصول عقلی و شرعی به توجیه شرور پرداخته‌اند. (همو، ۱۴۱۶: ۳۸۹/۱۳، ۴۴۹-۵۲۶).

معتزله توجه دارند که یکی از لوازم شمول اراده الاهی و در پی آن از لوازم توحید افعالی این است که خالق افعال ارادی انسان، اعم از خوب، بد، کفر، عصیان، ظلم و فحشا، خداوند است و برای تنزیه خداوند از نقایص، ملتزم به عدم شمول اراده الاهی نسبت به افعال اختیاری شده‌اند؛ همچنین حسن و قبح ذاتی اشیا و توان عقل برای درک آن و نیز عدل و ظلم ذاتی افعال را با صرف نظر از امر و نهی شارع پذیرفته‌اند و بسیاری از مباحث کلامی از جمله بحث خیر و شر را بر آن سامان داده‌اند. معتزله نیز شرور و آلام طبیعی را ناشی از اراده خدا، اما شرور ارادی را ناشی از اراده انسان می‌دانند. (همو، بی تا: ۳۴۴) آنگاه برای حل اشکال شرور طبیعی به دو گونه پاسخ اجمالی و تفصیلی می‌پردازند:

یک. پاسخ اجمالی: آلام و مصائب و رنج‌ها هرچند بحسب ظاهر شر هستند، به حسب واقع حکمت، خیر و مصلحت هستند که بعضی را می‌دانیم و برخی را نمی‌دانیم. (همان)

i. (حلی، ۱۳۶۳: ۱۳۰).

دو. پاسخ تفصیلی: عقل دو اصل «عوض» و «انتصاف» را از جانب خداوند درباره کسانی که در این دنیا مورد آلام ابتدایی و یا ظلم قرار گرفته‌اند، لازم می‌داند؛ به این معنا که خداوند به کسانی که با درد، رنج، فقر و انواع بیماری‌های طبیعی مواجه شده‌اند، در این دنیا یا در آخرت عوض می‌پردازد؛ به گونه‌ای که اگر به خود آنها نیز واگذار شوند، عوض را ترجیح می‌دهند و از کسانی که ستم کرده‌اند، بنحوی انتقام می‌گیرد. در غیر این صورت، به سبب تمکین و قدرت الهی، ظلم از جانب او صورت می‌گیرد؛ در صورتی که خداوند منزله از آن است؛ با وجود مصلحت، عوض و انتصاف، آلام، حسن ذاتی می‌یابند، نه قبح. اگر در درد، رنج و مصائبی که بر انسان وارد می‌شود، عوض و انتصاف نباشد، این با صفت عدل خداوند ناسازگار است و اگر مصلحتی هم برای انسان نباشد، مستلزم لغو و عبث بودن فعل خداوند است که با صفت حکمت او ناسازگار است.

۲-۱. دیدگاه اشاعره

اشاعره به عنوان مبانی بسیاری از مسائل کلامی، قائل به عدم حسن و قبح ذاتی، (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱/۸ و ۱۸۲). عمومیت اراده الهی (شعری، ۱۴۲۱: ۵۲؛ باقلانی، ۱۹۹۳: ۳۱۷) و کسب (شعری، همان: ۴۱) هستند. اراده خداوند را شامل همه محدثات، از جمله افعال اختیاری انسان، اعم از خوب و بد، ایمان و کفر و

طاعت و معصیت می‌دانند.^۱ افعال اختیاری انسان را از حیث «ایجاد» به خداوند و از حیث «کسب» به انسان نسبت می‌دهند. (غنیمی حنفی، ۱۹۸۱: ۱۲۱) مصحح تکلیف و جزا و پاداش را کسب می‌دانند و خالق آلام طبیعی و شرور ناشی از اراده انسان را خدا و آن را عین عدل و حکمت تلقی می‌کنند. (شهرستانی، ۱۳۱۷: ۳/۱۰۰ و ۳۶۷).

همان گونه که یاد شد، اشاعره قائل به شمول اراده الاهی، کسب و عدم حسن و قبح ذاتی اشیا و عدل و ظلم ذاتی افعال هستند و بسیاری از مسائل اعتقادی و کلامی خود از جمله خیر و شر را مبتنی بر آنها قرار داده‌اند. بر اساس اصل عمومیت اراده الاهی، علت تمامی پدیده‌های عالم، از جمله افعال اختیاری، اعم از ایمان و کفر و طاعت و معصیت - و نیز افعال غیر اختیاری را خداوند می‌دانند و بر این اساس به لوازم توحید افعالی ملتزم هستند.

در نظر آنها کسب یعنی هرگاه شرایط انجام فعل فراهم باشد و بعد قصد انجام آن را نماید - خواه خیر باشد، خواه شر - خداوند قدرت بر ایجاد آن را به او عطا می‌کند؛ (غنیمی حنفی، ۱۹۸۱: ۱۲۱) به سخن دیگر، قدرت بر فعل - در زمان انجام آن - را «کسب» می‌نامند.

معنای عدم حسن و قبح ذاتی اشاعره این است که «الحسن ما حسنه الشارع و القبیح ما قبحه الشارع». هرچه آن خسرو کند، شیرین بود و لو اینکه انسان

۱. ریشه بسیاری از اندیشه‌های کلامی ابوالحسن اشعری را پیش از وی در عقاید کلامی اهل حدیث می‌توان دید؛ از جمله عمومیت اراده خداوند و مسأله کسب که از مختصات این نحله شناخته می‌شود، حدود صد سال پیش از او در عقاید کلامی امام شافعی بیان شده است. (رک: شافعی، بی‌تا: ۱۷ و ۱۸؛ اشعری، ۱۴۲۱: ۳۱، ۴۳، ۵۰ و ۵۲).

مسلوب الاختیار را تکلیف کند و به انسان عاصی، پاداش و به انسان مطیع، کیفر دهد. افعال فی حد ذاته نه عدل هستند و نه ظلم و عدل و ظلم تابع اراده خداوند و امر و نهی شارعند؛ از این رو اشاعره به اشکال شرور این گونه پاسخ می‌دهند: با اینکه آلام طبیعی و شرور ناشی از اراده انسان، به حق استناد دارند، همه آنها عین عدل و حکمت هستند (باقلانی، ۱۴۲۶: ۴۲) و ظلم درباره خداوند تصور ندارد؛ چون ظلم در جایی تصور دارد که تصرف در ملک دیگری صورت گیرد؛ اما خداوند هر کاری می‌کند، در ملک خودش انجام می‌دهد و اصل اعواض و انتصاف، چه در دنیا و چه در آخرت که در کتاب و سنت بیان شده‌اند، از باب جریان عادت الهی مطرح هستند، نه از باب وجوب عقلی.

۳-۱. دیدگاه متکلمان شیعی

متکلمان شیعه به حسن و قبح ذاتی و عدل و ظلم ذاتی افعال به عنوان مبنای بسیاری از مسائل کلامی و تقیید اراده الهی و عدم عمومیت آن نسبت به کارهای اختیاری بشر معتقد بودند؛ از این رو در بحث خیر و شر، خالق آلام طبیعی، مانند فقر، بلایا و بیماری‌های طبیعی را خداوند می‌دانستند؛ ولی فاعل کارهای ارادی، اعم از خوب و بد را انسان می‌دانستند و به کتاب، سنت، اجماع و عقل استدلال می‌کردند. (علم الهدی، ۱۴۰۵: ۱۹۳ - ۲۰۴). و «عوض و انتصاف» را در آلام ابتدایی هم به عنوان دو اصل عقلی و شرعی می‌پذیرفتند. (بحرانی، بی‌تا: ۱۲۰ و ۱۹۱؛ حلی، ۱۳۶۳: ۱۲۷ - ۱۳۰؛ سیوری، ۱۴۱۵: ۲۸۵).

متکلمان شیعه پیش از خواجه نصیر، همانند دیگران نگاه هستی‌انگارانه نسبت

به شرور داشتند و آلام طبیعی را به عنوان امر وجدانی و بدیهی پذیرفته بودند. در آن زمان، یک اندیشه کلامی قوی میان متکلمان شیعی وجود نداشت. هرچند تحلیل عمیق عقلانی که بتواند میان توحید افعالی و تنزیه خداوند از شرور و نقایص جمع کند در روایات شیعی نهفته بود، هنوز تبیین شایسته و درخور مقام نیافته بود. متکلمان شیعی گاهی تنها به ذکر روایات بسنده کرده‌اند. برای نمونه کافی است که در این زمینه به آثار کلامی پیش از خواجه، مانند *اوائل المقالات* شیخ مفید و *رسائل سیدمرتضی* مراجعه شود. آنها مانند معتزله، قبح و حسن ذاتی اشیا، عدل و ظلم ذاتی افعال، استناد شرور و آلام طبیعی به خداوند و نیز انتساب شرور ارادی به انسان را پذیرفته‌اند. در حل مسأله شرور نیز با نگاه هستی‌انگاران و تقسیم آن به ابتدایی و استحقاقی به آن پرداخته‌اند. آنها در توجیه شرور و آلام ابتدایی از راه ضرورت عقلی مصلحت، عوض و انتصاف گردن نهاده‌اند، بدون اینکه سخن از عدمی، قیاسی و نسبی بودن شرور به میان بیاورند و یا میان توحید افعالی، عدل و تنزیه خداوند از نقایص جمع نمایند. (مظفر، ۱۴۲۳؛ طوسی، ۱۴۰۷: ۲۰۵ و ۲۰۶) اما پس از خواجه با نگاه نیستی‌انگاران و تحلیل فلسفی به توجیه شرور پرداخته‌اند. (حلی، ۱۴۱۹: ۳۲۵؛ همو، ۱۳۶۳: ۹) که در رویکرد فلسفی شرور اجمالاً به آن خواهیم پرداخت.

۲. رویکرد فلسفی

طرح مسأله در اندیشه فلسفی در باب خیر و شر

از منظر فلسفه، وجود به واجب و ممکن بالذات تقسیم می‌شود. (ابن‌سینا،

۱۳۷۵: ۹۷؛ فارابی، ۱۹۹۶: ۱۵۷) واجب‌الوجود در عین وحدت، بسیط محض است؛ هیچ گونه کثرت در ذات او راه ندارد، از همه جهات واجب است، هیچ جهت امکانی ندارد، هر کمالی که برای واجب، ممکن - به امکان عام - باشد، او از اول واجد آن است؛ پس واجب‌الوجود حالت منتظره ندارد؛ چون فاقد هیچ کمالی نیست و تمام کمالات را بالفعل دارد و او خیر محض است و تمام موجودات امکانی به واجب‌الوجود بالذات منتهی می‌شوند. (ابن سینا، ۱۳۷۶: مقاله ۴۰۱/۹ . ۴۰۲).

با توجه به اصول فوق و با این اصل که عالی در کارها توجه به سافل ندارد - چون توجه به سافل، مستلزم استکمال و نقص در عالی است. (همو، ۱۳۷۵: ۱۱۳ . ۱۳۳) - این پرسش پیش می‌آید که موجودات امکانی با نظم محیرالعقول خود چگونه بدون توجه از واجب صادر گردیده‌اند؟ فلسفه از راه علم عنایی به پرسش فوق پاسخ می‌دهد که مبدأ اول خود را تعقل می‌کند و در عین حال، معلولات و لوازم خود و کیفیت تکون آنها را به نحو احسن نیز تعقل می‌کند و به صدور آنها از خود به همان کیفیت که تعقل می‌کند، راضی است؛ همین علم به نظام احسن بدون قصد زائد، موجب فیضان و تراوش نظام امکانی از واجب می‌شود و همان علم ابدی و تعقل ذاتی واجب، پیوسته در کار فعل و ایجاد نامتناهی است؛ بر این اساس، موجودات طبق معلومات باری تحقق می‌یابند؛ اما بدون تردید، امور ناخوشایند و غیر ملائم نیز در عالم وجود دارد که به حسب ظاهر، شر به نظر می‌رسند. با توجه به مطالب فوق، این سؤال مطرح می‌شود که این امور چگونه وارد قضای الاهی گردیده‌اند و چگونه با وحدت و خیر محض بودن

واجب الوجود سازگارند؟ در اینجا نگارنده بر آن است که از میان فیلسوفان مسلمان به صورت اختصار به دیدگاه فارابی، شیخ‌الرئیس و دیدگاه نهایی صدرا در مبحث خیر و شر بپردازد، زیرا پرداختن تفصیلی یا پرداختن به آرای همه فیلسوفان مسلمان از مجال این تحقیق خارج است. افزون بر این، سخنان دیگر فیلسوفان در واقع تقریر یا مدلل‌سازی دیدگاه شیخ‌الرئیس است.

راه‌حل فیلسوفان مسلمان

دغدغه اصلی حکیمان در بحث خیر و شر، پاسخ به ایرادهای ثنویان بوده است. آنان می‌خواستند از راه تعریف خیر به وجود و شر به عدم، اشکالات را پاسخ دهند؛ بدین بیان که شر، امر عدمی است نیاز به مبدأ ندارد؛ چراکه وجود، علت می‌طلبد، نه عدم؛ عدم علت برای عدم تحقق معلول کافی است؛ با این بیان، شر بالذات از نظام امکانی مطلقاً نفی می‌شود؛ سپس این گونه پاسخ دادند که امر وجودی که مانع از تحقق موجود دیگری یا سبب نیستی وجود یا کمال آن می‌شود، فی‌حدنفسه و بالذات خیر است؛ ولی در مقایسه با امر دیگری شر. پس شر بودن امر وجودی، نسبی و بالعرض است. اشیا بلحاظ وجود نفسی متعلق قضای الاهی واقع می‌شوند، نه بلحاظ وجود نسبی و غیره؛ اما مفهوم شر از وجود غیره و جهات عدمی اشیا که نیاز به مبدأ ندارند، انتزاع می‌شود.

۲-۱. دیدگاه فارابی (م ۳۳۹ ق)

در حد تفحص نگارنده، از میان حکیمان مسلمان، فارابی اولین کسی است

که به مسأله خیر و شر پرداخته است. اگرچه کندی (م ۲۵۸ ق) به عنوان اولین فیلسوف مسلمان شناخته می‌شود؛ اما تا جایی که نگارنده در آثار وی جستجو کرده، بحث خیر و شر را نیافته است.

فارابی خیر و شر را به طبیعی (تکوینی) و ارادی (اخلاقی) و هر کدام را به مطلق و نسبی تقسیم کرده است. از منظر هستی‌شناختی، ایشان خیر مطلق را وجود، شر مطلق را عدم و خیر و شر نسبی را کمال مناسب و عدم کمال مناسب می‌داند.^۱ از منظر ارزش‌شناختی، فارابی خیر و شر مطلق را سعادت و شقاوت و خیر و شر نسبی را هر چیزی که در رسیدن به سعادت و شقاوت مؤثر باشند، می‌داند. (۱۴۰۸ ب: ۸۰ و ۸۱؛ ۱۹۹۶: ۱۷۹)

از برخی عبارات وی استفاده می‌شود که اگرچه شرور تکوینی بمعنای عام (مطلق کاستی و نقص و تنزل وجودی) را در سراسر نظام آفرینش پذیرفته است، آن را شر به معنای متداول آن - که مورد نزاع است - نمی‌داند؛ (۱۴۰۸ الف: ۴۶) زیرا شر به این معنا لازمه تحقق جهان امکانی است و با نفی آن، نظام امکانی نیز منتفی می‌شود؛ اما او مطلقاً شرور تکوینی به معنای متداول آن را خواه ذاتی، خواه نسبی به معنای هستی‌شناختی آن از سراسر عالم به مفاد سلب بسیط تحصیلی منتفی به انتفای موضوع می‌داند. اگرچه او آفت‌ها و بلاهای طبیعی را لازمه عالم مادی دانسته است، در عبارات دیگر، تمام آنچه را شر طبیعی پنداشته می‌شوند، خیر و عدل می‌داند. او تنها شقاوت و افعال ارادی که منتفی به شقاوت می‌گردد

۱. وجود کمال غیر مناسب مثل اینکه یکی از اندام انسان به اندازه چند متر رشد نماید.

را به عنوان شرور ارادی می‌پذیرد. و تصریح می‌کند: «شر منحصر در ارادی است و آن بر دو گونه است: مطلق و نسبی».^۱ از این مطالب به این رهیافت منتقل می‌شویم که ایشان شرور را صرفاً امر انسانی و آنچه را شریعت، شر تلقی کرده است، شر می‌داند.

شاید در میان فیلسوفان مسلمان، ایشان تنها کسی باشد که نوعی از شرور (شرور ارادی) را وجودی می‌داند؛ در صورتی که فیلسوفان دیگر شرور را اعم از تکوینی و ارادی عدمی دانسته‌اند. اشکال‌های مطرح در باب خیر و شر باید بیشتر ناظر به شرور تکوینی باشند، نه شرور ارادی؛ چون شرور ارادی به سوء اختیار آدمیان برمی‌گردد و لازمه اراده این است که صاحب اراده بتواند هم اراده خیر و هم اراده شر داشته باشد و داشتن اراده و اختیار فی حدنفسه کمال و خیر است، نه نقص و شر و شر بودنش در گرو بد استفاده کردن از آن است؛ لذا برخی از اندیشه‌وران مسلمان تنها درصدد توجیه شرور تکوینی برآمده‌اند. از برخی از تعبیرات فارابی نیز استفاده می‌شود که ایشان در این مقام، ناظر به دفع اشکالات شرور تکوینی بوده است.

وی براساس نظام احسن به اشکالات شرور بدین گونه پاسخ داده است:

خداوند غایت بالذات، خیر مطلق و از حیث قدرت، حکمت و علم تام است

و از لحاظ افعال، کامل؛ هیچ‌گونه خلل در افعالش راه ندارد. آفت‌ها و بلاهای

طبیعی، لازم و ضروری عالم مادی بوده، به عدم قابلیت آن برمی‌گردد؛ نه اینکه

از لازمه فاعلیت قادر حکیم باشد.^۱

از برخی تعبیرات پیشین او که بدان اشاره گردید استفاده می‌شد که دردها، اندوه‌ها و بلاهای طبیعی که بحسب ظاهر شر به نظر می‌رسند، بحسب واقع شر نیستند؛ نه اینکه شرور تکوینی از تبار نیستی باشند؛ بلکه شرور تکوینی به مفاد سلب بسیط تحصیلی از نظام امکانی منتفی‌اند.

۲-۲. شیخ‌الرئیس (۴۲۸م ق)

ایشان حدود ۹۰ سال با فارابی فاصله زمانی داشته و در این مسأله از دیدگاه فارابی فاصله گرفته است و در اشارات، الهیات شفا و نجات، شرور بالذات را نفی کرده و شرور نسبی بمعنای هستی‌شناختی آن را پذیرفته است. در میان فیلسوفان مسلمان کسی که به صورت مفصل با تمام جوانب و لوازم به آن پرداخته و فیلسوفان و متکلمان پس از خود را نیز تحت تأثیر قرار داده، ابن‌سیناست. وی در یک تقسیم، خیر و شر را به بالذات و بالعرض تقسیم کرده، عدم کمال را شر بالذات و مبادی عدم کمال در موجود دیگری را شرور بالعرض دانسته است؛ (۱۳۷۶: ۴۱۶) از منظر وی، گرچه همه اشیا مشمول اراده و قدرت الاهی - هستند، ولی به لحاظ جهات خیری که بر آنها مترتب می‌شوند، مقصود و مقضی بالذات و به لحاظ جهات شری که بر آنها بار می‌شوند، مقصود بالعرض و بالتبع

i. الآفات و العاهات التي تدخل على الاشياء الطبيعية انما هي تابعة للضرورات؛ و لعجز المادة

عن قبول النظام التام. (۱۴۰۸ الف: ۴۶)

هستند. (همان: ۴۲۰) او از راه‌های متعدد به حل معضل شرور پرداخته است که به صورت اختصار به آنها اشاره می‌شود:

یک. نظام احسن

ابن‌سینا در تعلیقات از طریق برهان لمی، نظام احسن را تثبیت کرده است او می‌گوید: واجب‌الوجود خیر محض و همه اشیا از لوازم وی و به وجود او موجودند؛ پس هرچه از واجب صدور یابد به نحو نظام احسن و خیر است. (۱۳۷۹: ۱۸۹-۱۹۱) اما او در کتاب شفا می‌گوید همه این موجودات، اعم از فواعل و منفعل آسمانی، زمینی، طبیعی و نفسانی در عالم طبیعت به گونه‌ای ترتیب داده شده‌اند، که یک نظام را پدید آورده‌اند. محال است این نظام با فاعل و منفعل‌های خود این نظام باشد؛ ولی شرور در آن پدید نیاید. (۱۳۷۶: ۴۲۱) جمع این دو سخن بدین صورت ممکن است که در نظام احسن، خیرات و شرور پدیده‌ها نسبت به کل نظام مطرح است، نه در مقایسه با یکدیگر. ابن‌سینا هیچ موجودی را در مجموع نظام شر نمی‌داند؛ همان‌گونه که فی‌حد ذاته نیز شر نمی‌داند؛ پس اگرچه ابن‌سینا شریّت برخی پدیده‌ها را در مقایسه با بعضی دیگر قبول دارد، در کل، مجموع نظام را خیر می‌داند و شر را منتفی می‌پندارد.^۱ (همان: ۴۲۰). در نتیجه هیچ پدیده‌ای از واجب صادر نمی‌شود که فی‌حد ذاته یا در مجموع نظام

۱. در این مورد می‌توان به سخنان بهمنیار نیز به عنوان مؤید استناد جست: «ثم ليس اذا كان شيء بالقياس الى امر شرأ فهو شر في نظام الكل بل ربما كان خيراً بالقياس الى نظام العالم، فإذن لا شر بالقياس الى الكل و كل مقضى مقدر». (۱۳۷۵: ۶۵۹).

شر باشد. با این بیان نه میان مبانی ایشان تعارض پیش می‌آید، نه میان دیدگاه‌های وی.

دو. نسبی بودن شرور

ابن سینا امور عدمی نظیر جهل و مانند آن را شرور بالذات و امور وجودی را شرور نسبی و بالعرض دانسته است. او در مورد حرارت که موجب انفصال اجزای بدن می‌شود، می‌گوید:

حرارت که امر وجودی است، فی حد ذاته شر نیست؛ بلکه فی حد نفسه خیر است و در مقایسه با شیء دیگر که انفصال اجزای بدن باشد، شر است. (۱۳۷۶):

(۴۱۵)

سه. ملازمت شرور اندک نسبی با خیر کثیر

ابن سینا در یک تقسیم فرضی با صرف نظر از واقع، موجودات را به خیر محض، خیر غالب، خیر مساوی با شر، شر غالب و شر محض تقسیم کرده است. او افاضه خیر محض امکانی (عالم عقول و افلاک) و خیر غالب (عالم طبیعت عنصری) را از سوی خالق حکیم لازم دانسته است؛ چون عدم آفرینش آنها مستلزم امساک فیض و تعطیل است و امساک و تعطیل در ساحت واجب الوجود راه ندارد؛ زیرا افاضه و مبدئیت، ذاتی خیر محض و جواد مطلق است. (همان: ۴۵۷):

(۱۳۷۵: ۱۳۳)

بر اساس آنچه بیان گردید، بحسب واقع دو صورت از پنج صورت در خارج موجود هستند و سه صورت دیگر به هیچ‌رو از هستی بهره‌ای ندارند. شرور اندک

صرفاً در مرتبه نازل هستی (طبیعت عنصری) راه یافته‌اند. (۱۳۷۶: ۴۱۶)

بر این اساس، شر در بخشی از عالم مادی که طبیعت عنصری باشد، مطرح است؛ زیرا شر به معنای عام - که نقص امکانی باشد و همچنین فقدان کمالی که در افراد نادر محقق می‌گردد و فضل شمرده می‌شود، مانند جهل نسبت به فلسفه یا هندسه و - مورد بحث نیست. بحث در نقصی است که از حرکت و تصادمات پدید می‌آید و حرکت و تصادمات اختصاص به عالم عناصر دارد. عالم مجردات تام، تمام کمالات وجودی را بالفعل دارد؛ از این‌رو خالی از قوه و حرکت و در نتیجه خالی از شر است. (۱۳۷۵: ۱۳۳) در عالم افلاک که بخشی از عالم مادی است، قوه و حرکت وجود دارد؛ اما هر کدام در مسیر خاص خود حرکت می‌کند و بدین سبب، تصادم میان افلاک رخ نمی‌دهد؛ از این‌رو در عالم افلاک نیز شر مطرح نیست. (۱۳۷۶: ۴۱۷) پس شر اختصاص به بخشی از عالم طبیعت دارد و این بخش نسبت به کل نظام هستی از عالم مفارقات و افلاک، بخشی اندکی را تشکیل می‌دهد. در این بخش از عالم ماده نیز خیر، غالب و شر، مغلوب و اندک است.

او می‌گوید شرور نسبی و اندک در این بخش نیز از لوازم خیرات کثیر امکانی هستند و به تبع ملازمت با خیر کثیر مورد قضای الاهی واقع گردیده‌اند، نه بالذات؛ چون ملازم با خیر کثیر هستند و ترک آنها مستلزم شر کثیر است، معلوم و مقضی بالعرض واقع گردیده‌اند. (۱۳۷۶: ۴۱۹ - ۴۲۱، ۱۳۷۵: ۱۳۴)

چهار. عدمی بودن شرور

شروع به صورت کلی، دو اطلاق دارند؛ یکی وجودی دیگری عدمی.^۱ امور عدمی نظیر جهل، ناتوانی و مانند آنها که این دسته از امور، شر محض و به تعبیری مطلقاً و بالذات شر هستند؛ زیرا هیچ جهت وجودی ندارند تا از آن جهت یا نسبت به موضوع خاصی خیر باشد؛ بلکه به صورت مطلق در هر موضوعی که این وصف عدمی محقق شود، شر است. این در صورتی است که شر به خود نقص و جهل اطلاق شود؛ اما اگر شر به امر وجودی که همراه با این جهات عدمی باشد، نسبت داده شود، در اینصورت شر بالذات همان جهات عدمی است، نه امور وجودی. (۱۳۷۶: ۱۸۵) اشکالاتی که در باب خیر و شر مطرح است، ناظر به امور وجودی می‌باشد نه عدمی؛ چون امور عدمی علت نمی‌طلبد. شیخ‌الرئیس بر این باور است که با تأمل در موارد اطلاقات شر بر امور وجودی، به حسب دقت فلسفی، شر به جهات عدمی (عدم ذات و عدم کمال ذات) برمی‌گردد و یعنی شر بالذات همان جهات عدمی است و امور وجودی، شر بالعرض هستند. (همان: ۴۱۵-۴۲۱)

اگر نگوییم همه، دست‌کم بیشتر فیلسوفان مسلمان پس از ایشان، در این مسأله متأثر از وی بوده‌اند، به گونه‌ای که در این مورد، شارح سخنان وی بوده‌اند؛ لذا تفاوت دیدگاه فیلسوفان در این زمینه، اندک و اشتراکات آنها زیاد است. البته

i. و اعلم ان الشر يقال على وجوه: فيقال شر لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة؛ و يقال شر لما هو مثل الالم و الغم الذي يكون هناك ادراك ما بسبب لا فقد سبب فقط.

(۱۳۷۶: ۴۱۵)

دیدگاه نهایی صدرالمتألهین با دیدگاه حکیمان دیگر تفاوت دارد. دیدگاه نهایی وی همان دیدگاه عرفاست.

۲-۳. دیدگاه نهایی صدرالمتألهین

ملاصدرا در *اسفار* در یک جا می‌گوید کاستی‌ها، ذمائم و شرها در وجودهای ممکن به سبب تصادم که در مراتب پایین وجود دارد، به خصوصیات محل‌ها، قابل‌ها و استعداد آنها برمی‌گردد، نه به «وجود بما هو هو»؛ اما تفاوت در قابل‌ها، حقائق امکانی و ماهیات از جهتی به ذات آنها و از جهتی به فیض اقدس، یعنی قضای ازلی (ثبوت اشیا در علم خداوند متعال) و اسما برمی‌گردد. (۱۴۱۰: ۲/۳۵۴ و ۳۵۵) او در جای دیگر می‌گوید: کاستی‌ها، ذمائم، شرور، آفات، گمراهی و حیرت به حسب «سرالقدر» از لوازم ماهیات و اعیان ثابته هستند و نیز سخنی را از برخی از محققین نقل می‌کند که وی اعیان ثابته را از شؤونات حق دانسته است. (همان: ۳۵۰ و ۳۵۱)

ایشان در *مفاتیح الغیب* پس از نقل دیدگاه وجودانگاران ارسطو در باب شر، آن را به چالش کشیده، می‌گوید:

نزاع در مبادی شرور است، نه در شرور به معنای عدمی آن. مبادی شرور، امور وجودی هستند و شرور به معنای امر عدمی نیز مستلزم این است که مبادی آنها موجودات شریر باشند و خداوند موجودات شریر آفریده باشد؛ اشکال این است که این امور وجودی، مانند شیطان که سبب دردها، زیان‌ها، هلاکت‌ها، ضلالت‌ها و وقوع مردم در عذاب ابدی می‌شوند، چگونه از مبدأ حکیم صدور

می‌یابند؛ عقل محال بودن صدور موجود شریر را از مبدأ حکیم بدیهی می‌داند.

(۱۴۱۹:۲۷۶)

ایشان در فصل دیگر، سخنان محی‌الدین و قیصری را درباره خیر و شر نقل می‌کند و مضمون آن، این است که مشیت و اراده خداوند، تابع علم او و علم او تابع معلوم است و معلوم وی، اعیان ثابت و احوال آن است. خداوند هرچه به اشیا عطا می‌کند، براساس اقتضائات اعیان ثابت آنهاست؛ از این رو خیر و شر هر دو به اعیان ثابت اشیا برمی‌گردند و اعیان ثابت نیز غیر مجعول هستند بنابراین برای خداوند حجت بالغه است. در پایان مطلب می‌گوید: بهترین سخن در باب شر، سخن عرفاست.^۱ (همان: ۲۸۷)

ملاصدرا صرفاً به چالش کشیدن دیدگاه فلسفی و نقل سخنان محی‌الدین و قیصری را کافی دانسته است. ایشان نه به مبانی مسأله و سخنان صریح دیگر محی‌الدین و تابعانش پرداخته است و نه در این زمینه که شرور از منظر محی‌الدین وجودی است یا امر عدمی یا عدم محض، تبیینی ارائه داده است. بسیاری از فیلسوفانی که در ضمن مطالب دیگر به این مسأله پرداخته‌اند، دچار لغزش و خلط میان دیدگاه فلسفی و عرفانی شده‌اند؛ اما بیان تفصیلی آن خارج از مجال تحقیق، بلکه درخور چند نوشته‌ی مستقل است. در اینجا بصورت اختصار به دیدگاه محی‌الدین و پیروان او در این زمینه می‌پردازیم.

i. و انما تتبعنا کلمات هؤلاء العرفاء و اکتفینا بایرادها فی هذا الفصل، لانها صدرت عن معدن

الحکمة و مشکاة النبوة و منبع القرب و الولاية، و هی اجود ما قیل فی باب مسأله الشر..

دیدگاه محی‌الدین در زمینه مسأله شرور با دیدگاه فیلسوفان به لحاظ مبانی، روش و غایت فی‌الجمله تفاوت دارد؛ به عنوان مثال، یکی از مبانی فکری محی‌الدین، وحدت شخصی وجود است و این مسأله، مبنای مکتب ابن‌عربی و محور اندیشه‌های او محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که اصل حاکم بر نظام فکری او به شمار می‌آید

شر براساس وحدت شخصی وجود، فرض ندارد؛ مفاد وحدت شخصی وجود این است که در نظام هستی، یک وجود بیش نیست و موجودات دیگر، مظاهر و جلوه‌های او هستند و به ملاک موجودیت او و به تعبیری به حیثیت تقییدی وجود او موجودند.

نزد محققان ثابت شده است که در وجود، جز خدا چیزی نیست و وجود ما هم به اوست و هر کس وجودش به غیر او باشد، در حکم عدم است. (بی‌تا: ۲۷۹/۱) او خیر محض است و در دل اضافات اشراقی حضور وجودی دارد؛ با توجه به این امر همه موجودات، شرافت، طهارت، خیریت و علو ذاتی دارند؛ حیث و شر در نظام هستی راه ندارند؛ فمن حیث هو الهی کله طیب». (۱۳۱۰: ۲۲۱)

بر اساس نظام احسن نیز شر از سراسر هستی نفی می‌شود؛ چون عالم ملک، جلوه عالم ملکوت و آن جلوه عالم جبروت و آن هم جلوه عالم غیب (اسما و صفات) است؛ هر پدیده‌ای نیز مظهر اسمی از اسمای حسناى اوست. ابن‌عربی می‌گوید: خداوند تمام حسن و جمال را در عالم جمع کرده است؛ پس زیباتر، بدیع‌تر و نیکوتر از این عالم امکان تحقق ندارد. اگر آفرینش تا بی‌نهایت هم ادامه

یابد، مانند آنچه ایجاد کرده است، حسن و جمال الاهی شامل آن نیز می‌شود. ایشان به صراحت می‌گویند: عالم تماماً در نهایت جمال است و مطلقاً قبح و زشتی از عالم منتفی است: «فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من القبح» (بی‌تا: ۴۴۹/۳؛ ۵۴۲/۲) او در جای دیگر هم می‌گوید: بدیع‌تر از این عالم امکان ندارد؛ زیرا این عالم بر صورت رحمان آفریده شده است: «فليس في الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن». (۱۳۸۰: ۱۷۲) قیصری در توضیح سخن او می‌گوید اگر هویت حق همان هویت عالم است و تمام امور در نظام هستی به او برمی‌گردد؛ پس بدیع‌تر و نیکوتر از این عالم امکان ندارد؛ زیرا این عالم بر صورت رحمان آفریده شده است. (۱۳۷۵: ۱۰۰۲)

اگرچه ابن عربی از حیث وحدت شخصی وجود، تفاضل و تقابل وجوه را نفی کرده، به لحاظ تعینات تفاضل (تشکیک) و تقابل وجوه را پذیرفته است. (۱۳۸۰: ۱۷۶) براساس تفاضل و تقابل وجوه از حیث تعینات، نقص و کاستی وجودی را در مراتب نزولی وجود پذیرفته است؛ اما در مسأله شر به معنای متداول آن میان شرور طبیعی و ارادی فرق گذاشته است؛ شرور طبیعی را در نظام هستی به حسب ادراک فاعل شناسا، شر تلقی کرده است؛ قونوی، بهترین مفسر دیدگاه ابن عربی، معتقد است اموری که حسن و زیبایی آنها از دید محجوبان پنهان است و آنها را عیب و نقص می‌پندارند، آنگاه که حقایق از اصل و ریشه برای آنان آشکار گردد و نسبت آنها با حق روشن شود، کمال را در آنها خواهند یافت و آنها را عرصه تجلی جمال و جلال حق خواهند دید؛ یعنی آنچه را محجوبان،

عیب و نقص می‌پندارند، جلوه جلال وی خواهند دید. جلال و جمال هر دو از اسمای کمالی هستند و حق هر دو را با هم دارد. بر این اساس، صرفاً کسانی که از منظر تعینات در مقایسه با یکدیگر نگاه می‌کند، شر را می‌فهمند.

اما در مبحث شرور ارادی از برخی از مبانی محی‌الدین و برخی تعبیرات وی این مطلب قابل استفاده است که مخالفت با شریعت را بالذات شر می‌داند؛ زیرا ایشان در یک‌جا ملاک اصلی خیر و شر را شریعت دانسته، می‌گوید: خیر و شر جز از راه شریعت شناخته نمی‌شود.^۱ (همان: ۴/۴۶۲) در جای دیگر شر را منحصر در گناه دانسته است. (بی‌تا: ۴/۱۸) در مورد دیگر شر را به عنوان احوال دنیا و خیر را به عنوان احوال آخرت نفی کرده، هر دو را از احوال آدمیان و افعال آنان تلقی کرده است. (همان: ۲/۲۱۰) او در موارد متعدد، حسن و قبح ذاتی را پذیرفته و هویت اصلی گزاره‌های انشائی دین را اخباری دانسته است، او حسن و قبح ذاتی دیدگاه فیلسوفان را در بخش شرور ارادی با چالش جدی روبرو می‌کند. (همان: ۴۵ و ۲۹۹)

از منظر عرفا نقص و کاستی وجودی و شروری را که می‌پذیرند، به غلبه جهات امکانی در مراتب نزولی وجود بر می‌گردند. (همان: ۳۸۹: قونوی، ۱۳۷۵: ۱۹۱؛ همو، ۱۳۷۱: ۲۳۸) غلبه جهات امکانی، تابع استعدادات جزئی تعینات و استعدادات جزئی آنها تابع استعداد کلی اعیان ثابت آنها هستند و اعیان ثابت و استعدادات آنها به نامجوعولیت اسمای الاهی نامجوعول هستند. تفصیل بیشتر این مطلب دست‌کم

۱. لا تعرف الخیر و الشر إلا بتعریف الشرع.

به یک مقاله مستقل نیاز دارد.

نتیجه

تلقی اشاعره از شرور، تلقی نیست‌انگاران بود. آنان شرور، اعم از طبیعی و ارادی، را به سلب بسیط تحصیلی از نظام هستی، منتفی به انتفای موضوع دانستند؛ بر این اساس، تقابل میان خیر و شر، تقابل ایجاب و سلب خواهد بود. آنان اصل عوض، انتصاف و مصلحت را از باب عادت الاهی پذیرفتند.

نگاه متکلمان معتزلی و شیعی پیش از خواجه‌نصیر به شرور، نگاه وجود‌انگاران است. دست‌کم وجود بخشی از شرور را امر بدیهی دانسته‌اند. آنان از راه اصل عوض، انتصاف و مصلحت به معضل شرور پاسخ داده‌اند؛ بر این اساس، تقابل میان خیر و شر، تقابل تضاد خواهد بود؛ اما پس از خواجه دیدگاه فلسفی در کلام راه پیدا کرده است.

در حوزه فلسفه تلقی غالب، رویکرد نیستی‌انگاران است. فارابی پیش از ابن‌سینا خیر و شر را به ارادی و تکوینی و مطلق و مقید تقسیم کرده است. وی در بخش تکوینی آن معتقد است شرور وجود ندارد و شرور در نظام تکوین نیستند؛ نه اینکه شرور نیستی باشند. این دو گزاره همان‌گونه که به لحاظ منطقی متفاوت هستند، مفاد آنها نیز فرق دارد. گزاره نخست، سالبه محصله منتفی به انتفای موضوع است؛ بر این مبنا، تقابل در بخش تکوینی آن، تقابل ایجاب و سلب خواهد بود و شر به مفاد لیس تامه از سراسر هستی نفی می‌گردد. گزاره دوم، ایجاب عدولی است، مفاد آن، این است که شر از تبار نیستی است و همراه وجودهای مقید هست و به تعبیری به جای امر وجودی نشسته است؛ اما در بخش شرور ارادی از منظر فارابی، تقابل میان خیر و شر، تقابل تضاد خواهد بود.

از نظر ابن سینا شرور بالعرض - نه شر بالذات - نسبی و اندک است و بالعرض مورد قضای الاهی واقع گردیده‌اند؛ نه بالذات، تقابلشان تقابل عدم و ملکه است. دیدگاه نهایی صدرالمتهین همان دیدگاه عرفاست که این نوشته به صورت اجمال به دیدگاه عرفا پرداخت. بیان تفصیلی آن دست کم نیاز به یک تحقیق مستقل دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۶، ط ۱، *الشفاء (الالهیات)*، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ———، ۱۳۷۵ هـ - ش، ط ۱، *الاشارات والتنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- ———، ۱۳۷۹ ش، ط ۴، *التعليقات*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن عربی، محمد بن علی، ۱۳۸۰، ج ۴، *فصوص الحکم*، تهران: (الزهرا س).
- ———، بی نا، بی تا، *الفتوحات المکیه (۴ جلدی)*، بیروت: دارصادر.
- ابن نوبخت، ابواسحاق ابراهیم، ۱۴۱۳ هـ - ق، ط ۱، *الیاقوت (فی علم الکلام)*، تحقیق علی اکبر ضیائی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- الاشعری، ابوالحسن، ۱۴۲۱ هـ، ط ۱، *اللمع*، تصحیح محمدامین الضناوی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- الباقلانی محمد، ۱۴۱۴ هـ ۱۹۹۳ م، ط ۲، *تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل*، تحقیق الشیخ عمادالدین و احمد حیدر، بی جا، مؤسسه الكتاب الثقافیة.
- ———، ۱۴۲۶ ق، *الانصاف*، تحقیق عمادالدین و احمد حیدر، بیروت: عالم الكتاب.
- البحرانی، علی بن میثم، بی تا، *قواعد المرام*، تحقیق السید احمد الحسینی، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی العامة.
- بهمینار، ۱۳۷۵، ج ۲، *التحصیل*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- التفتازانی، مسعود بن عمر، ۱۴۰۹ هـ، ۱۹۸۹ م، ط ۱، *شرح جامع المقاصد*، التحقیق و التعليق مع مقدمة الدكتور عبدالرحمن عميرة، بی جا، بی نا.

- الجرجانی، السيد الشریف، ۱۳۲۵ هـ ط ۱، شرح المواقف، مصر: مطبعة السعادة.
- _____، بی تا، التعريفات، التحقيق و التعليق الدكتور عبدالرحمن عميرة، بيروت: بی تا.
- الطوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۴۰۷ هـ ق، ط ۱، تجرید الاعتقاد، التحقيق محمدجواد الحسینی الجلالی، بی جا، مرکز النشر مکتب الاعلام الاسلام.
- الرازی، فخرالدین محمد، بی تا، ص ۱، محصل افکار المتقدمین و المتأخرین...، تقدیم و تعليق د. سمیع دغیم، بیروت: دارالفکر اللبانی.
- _____، ۱۴۰۷ هـ ط ۱، المطالب العالیة من العلم الالهی، التحقيق دکتر احمد حجازی السفا، بیروت: دارالکتب العربی.
- _____، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- الرازی الحمصی، محمود، ۱۴۱۲، ط ۱، التقذ من التقليد، التحقيق مؤسسة النشر الاسلامی، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- الرازی، قطب الدین، ۱۳۷۵ ش، ط ۱، شرح اشارات، قم: البلاغة.
- الراغب الاصفهانی، الحسین، ۱۳۶۲، ط ۲، المفردات (فی غرایب القرآن)، بی جا، المکتبة المرتضویة.
- سبزواری، هادی، ۱۴۱۳ هـ ط ۱، شرح المنظومه، التصحیح و التعليق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر باب.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، ۱۳۱۷ هـ ط ۱، الملل و النحل، مصر: بی تا.
- الشافعی، محمد بن ادريس، بی تا، الکوکب الازهر (شرح الفقه الاکبر)، التحقيق الشيخ محمد یاسین عبدالله، بغداد: مکتبة الفكر العربی.
- سهروردی، شهاب الدین، ۱۳۷۶، ج ۲، مجموعه مصنفات، تصحیح سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۰، شرح حکمت اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران، دانشگاه مک گیل.
- _____، ۱۳۷۳، ج ۲، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه، هنری کرین، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۹ هـ، ط ۱، مفاتیح الغیب، التعليق المولی علی النوری، بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
- _____، ۱۴۱۰ هـ، ط ۴، سفار، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۸۲، الشواهد الربوبیة، تعليق سيد جلال الدين آشتیانی، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- _____، ۱۳۵۴، مبدأ و معاد، تقديم سيد حسين نصر، انجمن فلسفه ایران.
- الطوسی، نصیرالدین، ۱۳۷۵ هـ - ش، ط ۱، شرح الاشارات، قم: نشر البلاغه.
- طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۶۴ ش، نهاية الحکمة، تصحیح و تدقیق استاد غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- قونوی، صدرالدین محمد بن اسحق، ۱۳۷۱ هـ ش، ج ۱، فکوک، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- _____، ۱۳۷۵ هـ ش، ج ۱، النفحات الإلهیة، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی.
- _____، ۱۳۶۲ ش، ج ۱، رسالة النصوص، التصحیح سيد جلال الدين آشتیانی، تهران: نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵ هـ ش، ج ۱، شرح فصوص الحکم، کوشش، سيد جلال الدين آشتیانی، بی‌جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی چاپ.

- ———، ۱۳۶۲ ش، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ———، ۱۳۹۳ هـ، ط ۲، *المیزان*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- حلی، حسن، ۱۴۱۹ هـ، ط ۲، *کشف المراد* (فی شرح تجرید الاعتقاد)، تحقیق و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- ———، ۱۳۶۳ هـ ش، ط ۲، *انوار الملکوت* (فی شرح الیاقوت)، تحقیق محمد نجمی الزنجانی، قم: بیدار.
- علم الهدی، المرتضی، ۱۴۰۵ هـ، *رسائل* (انقاذ البشر من الجبر و القدر)، التقدیم السید اجمد الحسینی، قم: دارالقرآن الکریم.
- ———، ۱۴۱۴ هـ، ۱۹۹۳ م، ط ۲، *النصول المختاره من العیون و المحاسن* (سلسله مولفات الشیخ المفید ره)، بیروت: دارالمفید لجماعة النشر و التوزیع.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۴۰۵ هـ ق، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه در راه حق.
- ———، ۱۳۶۵ ش، ج ۱، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات.
- الغنیمی و الحنفی، عبدالغنی، ط ۲، ۱۹۸۱ م، *شرح العقیده الطحاویة*، التحقیق و التعلیق محمد، مطیع الحافظ و ...، بیروت: دارالفکر المعاصر.
- فارابی، ابونصر، ط ۱، ۱۴۰۸ الف، *التعلیقات*، التحقیق و التعلیق، الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت دارالمناهل.
- ———، ۱۴۰۸ هـ، ط ۱، *فصول منتزعه*، التحقیق و التقدیم و التعلیق، الدكتور جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناهل.
- ———، ۱۹۹۶، ط ۱، *کتاب السیاسة المدینة*، التقدیم الدكتور علی بوملحم، بی جا، دار و مکتبه الهلال.
- ———، ۱۴۰۵ هـ، ط ۲، *فصوص الحکم*، التحقیق الشیخ محمد حسن آل یاسین، قم:

انتشارات بیدار.

- الفاضل السيوري، *المقدمات*، ۱۴۱۵ هـ، ص ۲۸۵، ارشاد الطالبين (الى نهج المسترشدين)، التحقيق السيد مهدي الرجائي، قم: مكتبة آية الله المرعشي.

- ———، ۱۴۱۱ هـ ق، *الدخيرة*، التحقيق، السيد احمد الحسيني، قم: مؤسسة النشر الاسلام التابعة لجامعة المدرسين.

- فلوطين، ۱۳۶۶ هـ ش، ج ۱، *دوره آثار «تاسوعات»* ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.

- فياضی، غلامرضا، ۱۳۸۳، ج ۲، *تعليقة على نهاية الحكمة*، قم: مركز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

- نیشابوری، قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۶، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، التحقيق، دكتور ابوالعلاء، عفيفی، اشرف، دكتور طه حسين، بی جا.

- ———، بی تا، *المختصر فی اصول الدين* (رسائل فی العدل و التوحید للائمہ الاعلام يحيى الهادى الشريف المرتضى القاسم الرسى القاضى عبدالجبار ابى رشيد النيشابورى)، التقديم سيف الدين الكاتب، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.

- قمی، قاضی سعید، ۱۳۷۳، *شرح توحید صدوق*، تصحیح و تعليق نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۴، *مجموعه آثار (۶)*، تهران: انتشارات صدرا.

- ———، ۱۳۷۸، *مجموعه آثار (۴)*، تهران: انتشارات صدرا.

- المظفر، الشيخ محمد حسن، ۱۴۲۳، *دلایل الصدق*، قم.

- میرداماد، محمد، ۱۳۷۴، *القبسات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.