

خیر و شر

در

حکمت متعالیه

له الملك وله الحمد؛ ولا قدیم سوی الله من
یجد خیراً فی نفسه فلیحمدالله و من یجد
شرّاً فلا یلو من الآ نفسه

محمد قراگزلو

مناسبتی است مابین هیولا و صور در اصل نورانیت.^۵ بنابراین سخن ملاصدرا در کتاب عظیم اسفار اربعه «هر چیز که ما تشوّقه کلّ شیء و یتوخواه و یتم به باشد، خیر است.» هم در این اثر گرانسنگ است که صدرا اشیاء را بر حسب خیر و شرّ به چهار گروه تقسیم می‌کند: خیر محض؛ خیر غالب بر شرّ؛ شرّ غالب بر خیر و شرّ محض. خیر محض و مطلق همان وجود اصلی و واجب الوجود یگانه است، که بسیط، قائم بذات و واحد و حقیقی است.

شرّ محض عدم محض است که در دنیا وجود ندارد. به این دلیل روشن - با منطق صدرایی - که هر چیزی وجود داشته باشد بهمان میزان که از وجود بهره می‌برد، خیر است.

اما خیر غالب بر شرّ موجودی، است که از شائبه عدم و ظلمت مبرا باشد و از وجهی می‌توان آن را خیر محض نامید. موجودی که در مرتبه وجودی قوی باشد خیرش بر شرّش فائق است. دست آخر موجودات فاسده‌ای که در معرض تحولاتند غالب الشّرند.^۶

علامه آشتیانی در تبیین این نظریه صدرالمآلهین - که بر طریق ارسطو منطبق است - می‌نویسد:

«موجودات یا خیر محضند یا خیر غالب. چه شیء بحسب احتمال شرّ محض است یا شرّ غالب. یا خیر و شرّ بالتساوی. یا خیر محض و یا خیر غالب، شرّ محض عدم

مقوله خیر و شر در حکمت متعالیه صدرایی - بسان غالب مباحث اصولی - از منظر وجود (- و عدم -) قابل طرح و نقد و بررسی است. اگر چه بر این نکته باید انگشت تحقیق بدر کرد که پیش از صدرا نیز خیر و شرّ با اندازه‌گیری وجود و عدم محک خورده است. شیخ محمود شبستری گفته است:

وجود آنجا که باشد محض خیر است

اگر شری است در وی آن ز غیر است^۱
صاحب گلشن راز در باب چهارم رساله حق الیقین بصراحت می‌گوید:

«وجود عین خیر است؛ عدم عین شرّ است و شرّ از اعتبار و نسبت خیزد.»^۲

اما چکیده و جانمایه نظریه صدرالمآلهین - که در تمام آثار خود خیر و شرّ را از زاویه وجود و عدم نگریسته - بدینقرار است:

«وجود همگی و در هر موجودی که باشد نور است و ظلمات و تاریکیها عبارتند از اعدام و امکانات.»^۳

بعقیده صدرا وجود چون اظهر اشیاء است در همه جا و در هر موجودی نور و حیات است و هر ظلمتی در عالم وجود ناشی از هیولا است [سبب اینکه کانون اصلی کلیه قوا و اعدام است] اصل و ریشه دنیا و منبع کلیه شرور است.^۴ از نظر صدرالمآلهین شرّ حقیقی همان امر بالقوه و امر عدمی است و بدین جهت شرور قلیل در عالم وجود و قضا و قدر الهی داخل شده است ولی بعلت اینکه خود در اصل ذات و گوهر خود (که نوعی از وجود مطلق است) از عالم نور است بدین علت و سبب کلیه صور نوری وجودیه را در ذات خویش پذیرفته است و این بعلت

۱ - شیخ محمود شبستری؛ گلشن راز، باهتمام: احمد مجاهد، تهران، چاپ اول؛ بیت ۸۷۱.
۲ - رساله حق الیقین، باب چهارم، ص ۱۱
۳ - ملاصدرا؛ الشواهد الربوبیه؛ برگردان: جواد مصلح، چاپ اول؛ سروش، ۲۳۲.
۴ - همان، ۵ - همان - ص ۲۳۱.
۶ - ملاصدرا؛ اسفار اربعه؛ ج ۱؛ ص ۸۴، ۱۰۴ و ج ۲؛ ص ۴۰.

صرف است و غالب الشرّ اگر ایجاد شود، ترجیح مرجح است و متساوی الخیر و الشرّ اگر ایجاد شود ترجیح بلا مرجحست. پس آنچه ایجاد می‌شود یا خیر محض است یا خیر غالب. چه قسم اخیر اگر ایجاد نشود بجهت شرّ قلیل، خیر کثیر می‌شود و این ارتکاب شرّ کثیر است.^۷ حاج ملاهادی سبزواری حکیم سترگ متأله و شاگرد و شارح برجسته آرای صدرالمتألهین، معتقد است که شرّ قلیل در مقابل خیر کثیر ناچیز بوده و در مقایسه با نظام کلی آفرینش قابل توجه و احتساب نیست:

ما لیس موزونا لبعض من نعم

فنی نظام الكل کل منتظم
وی از زاویه دید استاد به خیر و شرّ نگریسته و وجود را امری حقیقی و منبع کلّ خیر و نیکی و شرف و خوبی و زیبایی دانسته و فرموده:

لانه منبع کل شرف

و الفرق بین نحوی الکلون یفی^۸
شرح و تفسیر استاد مطهری بر بیت فوق روشنگر این موضوع است که:

«شرّ یا عدمی است یا به عدم منتهی می‌شود. منشاء تمام شرور فقط نیستیهاست ... آنچه شرّ است یا نفس نیستی است مثل جهل و یا منشاء نیستی است مثل زلزله. در مقایسه جهل با علم، جهل شرّ است و علم خیر، ولی جهل خودش واقعی نیست، نفی واقعیت است، نبود علم است. انسان اگر جاهل است و بعد عالم می‌شود آن چیزی را که دارد از دست می‌دهد و بعد چیز دیگری را دارا می‌شود و یا نه چیزی را ندارد و بعد آن را دارا می‌شود؟ ... یک عده شروری داریم که عدمی نیستند، بلکه وجودی هستند. شرّ بودن اینها از جنبه وجودیشان نیست، بلکه از جنبه منشائیشان برای عدم یک شیء دیگر است؛ مثل زلزله و سیل. اینها چون منشاء عدم می‌شوند، پس شرّ هستند. لذا تمام شرّهای عالم ریشه‌ای در عدم دارند. یعنی منشاء واقعی شرّ عدم و نیستی است و چون نقطه مقابل عدم، وجود است؛ پس وجود، خیر است و منشاء خیر. وجود بجهت اینکه وجود است خیر است. اگر وجود منشاء عدم بود شرّ بود. پس در تحلیل نهایی خیر و شرّ بوجود و عدم مربوط می‌شود. چون خیر ملازم هستی است (و شرّ ملازم نیستی). پس خیر مقوله‌ای حقیقی است و بالطبع وجود هم امری حقیقی است. بدین اعتبار است که حاجی فرماید: لانه منبع کل شرف»^۹

با توجه به اینکه آرای صدرالمتألهین برآیند عقاید حکمای اشراقی و مشائیی و عرفای وحدت وجودی است، لذا در جای جای آثار او ردّی از این گرایشها دیده می‌شود. با این ویژگی که صدرالمتألهین راوی آرای

● از آنجا که ارادت صدرا به شیخ اشراق - علی‌رغم همه انتقادهایش - مسلم است بنظر می‌رسد که وی و پیروانش در تبیین مقوله خیر و شرّ به دیدگاههای اشراقی سهروردی چشم داشته‌اند.

دیگران نیست، بلکه خود صاحب نظر و بنیانگذار نوعی هستی‌شناسی مستقل و خاص است. با این همه از آنجا که ارادت صدرا به شیخ اشراق - علی‌رغم همه انتقادهایش - مسلم است بنظر می‌رسد که وی و پیروانش در تبیین مقوله خیر و شرّ به دیدگاههای اشراقی سهروردی چشم داشته‌اند.

توضیح اینکه - بقول دکتر دینانی - شیخ اشراق شرّ قلیل را در نظام کلی آفرینش شرّ بشمار نیاورده و مجموع جهان خلقت را نظام احسن دانسته است. عین عبارت سهروردی در المشارع و المطارحات، بدینقرار است:

... و من الممكنات ما هو برّی من الشرّ و الفنا و هی العقول و نحوها و منه ما فیہ خیر کثیر و یلزمه شرّ قلیل و ظاهر أنّ ترک خیر کثیر لشرّ قلیل شرّ کثیر و لا یصح ان یقال «لم ما جعل هذا القسم برّیا عن الشرّ؟» فأنّه محال اذ لا یصح ان یجعل الشیء غیر نفسه فان لم یجعل هذا القسم کان وقع الأقتصار علی القسم الاوّل و لم یحصل هذا القسم.^{۱۰}

سهروردی نظام هستی را نظام اکمل و اتمّ دانسته و نظامی از آن کاملتر را قابل تصور نمی‌داند. بعقیده او در نظام احسن آفرینش هیچ موجودی را نمی‌توان به یک اراده گراف و بی‌ملاک منسوب دانست زیرا وجود با ضرورت مساوق است و هستی جز بدانگونه که هست چیزی جز نبودن نیست. هم از اینرو شیخ اشراق نظریه ابوالبرکات بغدادی را - که خداوند متعال را دارای اراده حادث و غیر متناهی می‌داند و معتقد است که خداوند هر یک از افعال زمانی را با یک اراده انجام می‌دهد و به این ترتیب اراده‌های خداوند بطور دائم تغییر و تبدل یافته و هرگز بی‌پایان خود نمی‌رسد - بدترین و شومترین عقیده‌ها بشمار آورده است:

۷ - آشنیانی، سید جلال‌الدین؛ هدایة الطالبین (رسائل سبزواری)، ص ۳۲۷.

۸ - حاج ملاهادی سبزواری؛ منظومه؛ چاپ سنگی؛ بی‌تا؛ ص ۱۲۳.
۹ - مطهری، مرتضی؛ شرح مبسوط منظومه؛ ج ۱، ص ۱۰۰ - ۱۰ (نقل به مضمون).

۱۰ - سهروردی، شهاب‌الدین؛ المشارع و المطارحات؛ مجموعه اول فی الحکمة الالهیة؛ چاپ استانبول، ص ۴۶۷.

وانحس هذه المذاهب ما وقع على العمياء لهذا المجنون المطيب ابى البركات.^{۱۱}
 حاج ملاحادی سبزواری، وجود خیر و شر را بر طبق «استدعای ذاتیات و لوازم اشیاء و بر وفق ما هی علیه فی نفس الامر، و نفس الامر نشأة علمیه» تبیین نموده و در پاسخ این سوال که: «چگونه شریرها شر خود را خواستند؟» فرموده:

«خواست نخستین در نشأة علم موصوف به خیر و شر نبود. چه خیر شیء ملایم وجود او و شر ناملایم وجود آن است و این فرع وجود است و در نشأة علم بطفیل وجود حق وجود قلم و لوح موجود بودند و وجود خاص به خود ایشان وجودات متشتمه است که در عالم ما لایزال دارند و اینجا که موجود شدند ملایم وجود خیر است و منافر وجود را شر گویند.»^{۱۲}
 مثالی که حکیم سبزواری، در شرح و تفسیر این نظریه مطرح می کند قابل تأمل است:

«کسی قبل از فصل بهار در علمش گذشته باشد که چون بهار در آید باغی بنا کند مشحون به اشجار گوناگون منظمه و اوراد و ریاحین منضده پس از آنکه بهار رسید و باغ را بنا کرد و اشجار فواکه را غرس کرد و ثمر دادند شمش بگوید چرا مرزرد کردی و نیشوق بگوید چرا مرا سرخ کردی و ترش و بیرایحه و به تفاح شیرین حلاوت دادی و رایحه طیبیه؛ و رز بگوید گل را در کنار خیابان جای دادی و مرا در حشو باغ انداختی و همچنین دگران عربده آغازی و زیاندرازی پیش گیرند، هویداست که هرزه درایی است و پاسخ این است که ماهیات خود شما در علم سابق صانع باغ این ذاتیات و لوازم را استدعا نمود و در این وقت که موجود شده اید بر طبق استدعا و بر وفق ما هی علیه فی نفس الامر نشأة علمیه است.

این یک نوع خواست خود است و نوعی دیگر از خواست خود در مادیات استعدادات خود ماده است؛ پس اگر عصفور بگوید چرا مرا مقدار کوچک داد و حمامه را مقدار بزرگ و عقاب را مقدار بزرگتر و همچنین دواب بگویند چرا ما را صورت منکوسه دادند و به انسان صورت احسن تقویم؟ جواب این است که خود خواسته اید زیرا که مواد شما که بیوض و نطف مختلفه باشد با استعدادات متشتمه استعدادهای متفنه دارند و این مواد خود شما نیستند که هر نوعی از مرکبات ماده دارد و صورتی و ماده هر شیء بیگانه از آن نیست و لااقل ضعیف از آن و طلیعة آن است.»^{۱۳}
 لب و فشرده نظر سبزواری - و همه حکما و عرفای اسلامی - این است که وجود، شر ناقص عدل و خیرخواهی و حکمت بالغه الهی نیست.^{۱۴} اصولاً در

حکمت و عرفان اسلامی هر آنچه از وجود اصلی قائم بذات خداوندی - که خیر مطلق است - سر بزند و عیان شود، خیر است و بقول صاحب گلشن راز از نیکو هر چه صادر شود نیکوست و باعتباری هر چه در عالم خارج هست، خیر؛ زیبایی و شرف است و شری وجود ندارد. سنایی - در حدیقه - کسی را که بر کژی نقش شتر اعتراض کرده؛ ابله خوانده است:

گفت اشتر کاندربین پیکار

عیب نقاش می کنی هشدار
 در کژی ام مکن به نقش نگاه
 توز من راه راست رفتن خواه
 نقشم از مصلحت چنان آمد

از کژی راستی کمان آمد...^{۱۵}
 غزالی نیز از مصلحت خداوندی در خلقت موجودات، اعم از کس و راست یاد کرده است. بعقیده ابوحامد محمد، عالم و هر چه در آن هست، همه آفریده خداست و همه مخلوقات چنان آفریده شده اند که بهتر و نیکوتر از آنها قابل تصور نیست. غزالی نیز بسان همه عرفا و حکما و متکلمان، نظام هستی را نظامی اکمل و اتم بشمار آورده که: «اگر عقل همه عقلا در هم زنند و اندیشه کنند تا این مملکت را صورتی نیکوتر از این بیندیشند یا بهتر از این تدبیری کنند یا چیزی نقصان کنند یا زیادت کنند، نتوانند؛ و آنچه اندیشه کنند که بهتر از این می باید خطا کنند؛ و از سر حکمت و مصلحت آن غافل باشند. بلکه مثل ایشان چون نایبایی بود که در سرایی شود و هر قماش بر جای خویش نهاده باشد و وی نبیند، چون بر آنجا می افتند گویند که: «این چرا بر راه نهاده اند؟» آن خود بر راه نباشد، لکن وی خود راه نبیند.»^{۱۶} بنظر غزالی آفریده های صانع چنان است که باید؛ [سنایی گوید:

● **بعقیده او در نظام احسن آفرینش هیچ موجودی را نمی توان به یک اراده گزاف و بی ملاک منسوب دانست زیرا وجود با ضرورت مساوق است و هستی جز بدانگونه که هست چیزی جز نبودن نیست.**

۱۱- ابراهیمی دبنانی، غلامحسین؛ شعاع اندیشه و شهود؛ ص ۴۷۱.

۱۲ - حاج ملاحادی سبزواری، رسائل؛ ص ۶، ۳۲۵.

۱۳ - همان، ص ۳۲۶.

۱۴ - ر.ک. مطهری، مرتضی؛ عدل الهی؛ ج ۵، قم؛ صدر، ۱۳۶۷.

۱۵ - ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی؛ حدیقه الحقیقه؛ باهتمام

مدرس رضوی، ص ۸۳.

۱۶ - امام ابوحامد محمد غزالی؛ کیمیای سعادت؛ بکوشش احمد

آرام؛ ج ۱، ص ۱۲۸.

و آنچه هست آنچه آنچنان همی باید |
و در صورتی که اکمل از آنچه که هست میسور باشد،
آنگاه مسئله «بُخل و عجز» پیش آید و این دو صفت بر
خداوند محال است؛ و لذا غزالی همه موجودات و
صفات گستره هستی - اعم از رنج و بیماری و درویشی و
جهل و عجز و ... - را عین عدل و خیر محض می‌داند.
شیستری - آنچه آنچنانکه که پیشتر نیز گفته شد - با تأکید بر
اینکه وجود عین خیر است و شرّ عین عدم است و از
اعتبار و نسب خیزد به این فرایند می‌رسد که عناصر و
اجسام و بطور کلی موجودات بصورتی که هستند در ذهن
و تصور و ادراک انسان موجود می‌شوند نه در خود
موجودات جهان خارج و واضح است که ذهن انسان،
متصورات را بنوع و کیفیت درک خویش تلفیق می‌کند.
بعبارت دیگر ذهن انسان اجسام خارجی را تصور و

تا حدّی سخت مفرط ساده و اعتباری می‌کند و به
حیض واژه‌ها فرو می‌کشد.

دکتر دیتانی در تبیین این موضوع می‌نویسد: «اگر
آهنگ یک ساز بگوش شخصی ناساز و ناهماهنگ باشد
هرگز نمی‌توان آن را در نظام کلی آفرینش نامطلوب و
ناهنجار بشمار آورد. ساختمان گوش انسان و پرده صمّاخ
وی بگونه‌ای است که بین صوت حمار بعنوان
انکراالصوات و نغمه بلبل بعنوان نوای دلنواز تفاوت
می‌یابد. ولی در نظام کلی وجود همانگونه که نوای هزار
نیکو است، انکراالصوات حمار نیز ناپسند نمی‌باشد.»^{۱۸}
این قضیه از زاویه دیگری نیز قابل رویت است و آن
اینکه هیچ پدیده و عنصر ناهنجاری که بتمامی، شرّ یا
نامطلوب باشد در جهان خارج وجود ندارد. آنچه امروز در
یک قانونمندی مشخص و مأنوس ناهنجار بنظر می‌رسد،
ممکن است با همان هیئت در قانونمندی مأنوس و

● از دیدگاه معتزله - و شیعه نیز - فعل ظلم و شرّ از خداوند که عادل و حکیم
است، بعید و بری است و انسان در رویکرد خود آزاد و مختار است و اعمال او بر
حسب عقاب و ثواب و تکلیف توجیه و تعریف می‌شود. با این همه اکابر
معتزلی بمقوله شرّ کمتر از اشاعره توجه کرده‌اند. در مقابل اشاعره - که اکثر
عرفا و متصوفه از ایشانند - بامر خیر و شرّ بسیار پرداخته‌اند.

اعتباری دیگری مطلوب و هنجار جلوه نماید. در واقع
انسان بر اساس برداشتهای ذهنی خود که متأثر از یک
ساختار خاص و اندازه‌گیری سنتی و موروثی است؛ خیر
و شرّ موجودات را می‌سنجد. زکریای قزوینی بعد و ویژه‌ای
به این فرایند داده است. بعقیده صاحب عجائب
المخلوقات و غرایب الموجودات: «همه چیز در جهان
مایه حیرت و شگفتی است، اما این شگفتی را انسان به
هنگام کودکی، به هنگام فقد تجربه‌ها، ادراک می‌کند،
سپس غریزه عقل در وی اندک اندک ظاهر می‌شود و
توجه او مستغرق در قضای حوائج خویش و تحصیل
آرزوهای خود می‌شود و با مدرکات خویش انس می‌گیرد
و بر اثر طول انس، اندک اندک از نظر او می‌افتد و چون
حیوان عجیب یا کاری خارق عادت دید، زبان به تسبیح
حق می‌گشاد.»^{۱۹}

تصویر می‌نماید که در ساختار مأنوسش گنجیده است و
لذا - بعقیده شیستری - کیفیات عناصر و اشیاء در ذات آنها
نیست بل در عامل تصور کننده - ذهن انسان - است،
هم‌ازینرو است که فی‌المثل ذهن انسان، منطبق بر ساختار
مأنوس خود اسب را حیوان نجیبی تصور می‌کند و کبوتر و
گنجشک و بلبل و قمری و هزار را زیبا می‌بیند - و در قفس
می‌نماید - ولی کرکس را زشت. حال آنکه کرکس - ذاتاً و
حتی صورتاً - زشت نیست؛ بلکه این ذهن انسان است که
بر اساس عادت و مجموعه هنجارهای اعتباری و نسبی،
آن را زشت می‌پندارد و بدینسان مبانی نظری و ادراکی
خود را بر اشیاء حمل می‌کند و آنها را بصورتی که در
فهمش نقش می‌بندد، تفسیر می‌نماید. این «من نمی‌دانم»
زنده یاد سپهری در شعر زیر به «دانستن» پیوند می‌خورد:
من نمی‌دانم، / که چرا می‌گویند: اسب حیوان نجیبی
است، کبوتر زیباست / و چرا در قفس هیچکسی کرکس نیست /
گل شبدر چه کم از لاله قرمز دارد / واژه‌ها را باید شُست /
... واژه باید خود باد، واژه باید خود باران باشد /^{۱۷}
البته سپهری مسئله خیر و شرّ - و زیبایی و زشتی - را

۱۷ - سپهری، سهراب؛ هشت کتاب؛ چاپ هفتم، تهران، طهوری؛
۱۳۶۹، شعر: صدای پای آب.

۱۸ - شعاع اندیشه و شهود؛ ص ۱۶۸.

۱۹ - زکریای قزوینی؛ عجائب المخلوقات و غرایب الموجودات؛
الطبعة الرابعة، مصر؛ ۱۳۹۰ هـ / ۱۹۷۰ م؛ ص ۶.

حال این سوال مطرح است که آیا می‌توان فرض کرد که قناری را از آن جهت زیبا می‌دانیم که از کودکی - آن را بعنوان پرنده‌ای زیبا - در قفس دیده‌ایم و این حس زیبایی شناسی اعتباری برای ما بمرور زمان بصورت یک عادت در آمده است؟ بدینسان اگر در همین فراشد کرکسی را - بجای قناری - در قفس می‌دیدیم؛ آیا باز هم بهمین نتیجه مشابه می‌رسیدیم؟

باری از دیدگاه معتزله - و شیعه نیز - فعل ظلم و شرّ از خداوند که عادل و حکیم است، بعید و بری است و انسان در رویکرد خود آزاد و مختار است و اعمال او بر حسب عقاب و ثواب و تکلیف توجیه و تعریف می‌شود. با این همه اکابر معتزلی بمقوله شرّ کمتر از اشاعره توجه کرده‌اند. در مقابل اشاعره - که اکثر عرفا و متصوفه از ایشانند - بامر خیر و شرّ بسیار پرداخته‌اند.

خیر و شرّ از نظر جلال الدین محمد مولوی

ور تو گویی هم بدیها از وی است

لیکن آن نقصان فضل او کی است

این بدی دادن کمال اوست هم

من مثالی گویمت ای محتشم

کرد نقاشی دو گونه نقشا

نقشهای صاف و نقشی بی‌صفا^{۲۰}

از نظر عارف (اشعری) موجودات جلوه‌گاه صفات جمال و جلال، و قهر و لطف الهی‌اند و ذات اقدس حق تعالی که مانند و ضدی ندارد و از همه هستی بی‌تاز است، متشاء نهایی خیر و شرّ؛ ایمان و کفر و تمامی اضرار است. این تناقض اگر چه مناسب عالم خارج است اما از دید حقیقی عارف متحد و متعالی است و چیزی بیش از تجلی صفات الهی نیست. از سوی دیگر کمالات نامتناهی خداوندی که در پرتو نور الهی مشاهده می‌شوند نیز شامل پدیده‌هایی است که انسان در ذهن خود از آنها به خیر و شرّ تعبیر می‌کند. مولوی جلال‌الدین محمد با اعتقاد به این نظریه که در جهان شرّ مطلق وجود ندارد و آنچه به شرّ تعبیر می‌شود مقوله‌ای نسبی است سالک را به اتحاد با خیر مطلق - ذات خداوندی - ترک نفوس شرّ و دوری از عالمی که خیر و شرّ در ستیزند دعوت می‌نماید. بعقیده مولانا خداوند خیر مطلق و وجود اصلی و یگانه است و هر موجودی که از وجود او بهره‌ای برده باشد و بدین لحاظ مرتبط با خداوند باشد، مطلقاً شرّ نیست:

پس بد مطلق نباشد در جهان

بد بنسبت باشد این را هم بدان

در زمانه هیچ زهر و قند نیست
که یکی را پا دگر را بند نیست
مر یکی را پا دگر را پای بند
مر یکی را زهر و بر دیگر چو قند
زهر مار آن مار را باشد حیات
نسبتش با آدمی باشد ممت
گر تو خواهی کو ترا باشد شکر

پس ورا از چشم عشاقش نگر

منگر از چشم خودت آن خوب را

بین بچشم طالبان مطلوب را

بلک ازوکن عاریت چشم و نظر

پس ز چشم او بروی او نگر^{۲۱}

وی در جای دیگری - از مثنوی - فرماید:

نیست باطل هر چه یزدان آفرید

از غضب وز حلم، وز نصح و کلید^{۲۲}

همانطور که پیداست، مولوی بوجود شرّ - قلیل - بعنوان ضرورتی ناگزیر در فراگرد تکاملی هستی اعتراف می‌کند و بیان غزالی آن‌را به حکمت و مصلحت الهی متصل می‌نماید. کلیات این نظریه - که البته واضعش جلال‌الدین محمد نیست - مورد قبول و توافق بسیاری از عرفا و حکما بوده است. از جمله قاضی عضدالدین ایجی مؤلف المواقف، دوست و استاد حافظ شیرازی، که ضمن تأکید وجود خیر محض و شرّ قلیل؛ و رد شرّ مطلق؛ در تبیین این مهم که چرا این عالم پیراسته از شرور نیست؟ گوید:

«پیراستن سراپای این عالم از شرّ امکان نداشته است، زیرا آنچه می‌توانسته است پیراسته از شرور باشد، همان قسم اول است - عقول و افلاک که بعقیده عضدالدین خیر محض است - و سخن ما در خیرات فراوانی است که شرّ بالنسبه قلیلی همراه آنهاست و قطع لوازم یک چیز از آن محال است. لذا می‌توان گفت که خیر بقصد اولی و اصلی و ذاتی داخل در قضاء الهی شده است و شرّ بالضرورة و ناگزیر و بالعرض راه یافته و این از حکمت بذور است که فی‌المثل یارانی را که در لطافت طبعش خلاف نیست و حیات عالم وابسته به آن است بخاطر آنکه مبادا چند خانه را ویران کند و یا به چند مسافر صحرا و دریا گزند رساند قطع کنند»^{۲۳}

بازرترین مصداق توجیه و تفسیر شرّ مصلحتی - که

۲۰ - جلال‌الدین محمد مولوی؛ مثنوی معنوی؛ ر.آ. نیکلسون، ج ۶، ص ۲۵۳۵.

۲۱ - همان؛ ج ۴، ص ۶۵. ۲۲ - همان؛ ج ۶، ص ۲۵۹۷.

۲۳ - نقل به مضمون از شرح: می‌رسد شریف جرجانی بر المواقف؛ قسطنطنیه، ۱۲۸۶ ه.ق. ص ۵۲۹-۵۲۸.

بجشم ظاهر شرّ می‌نماید اما در باطن خیر است و حکمتی الهی پشتوانه خود دارد - در ماجرای حیرت‌انگیز سفر خضر و موسی، دیده می‌شود. بموجب این سفرنامه که شرحش در قرآن رفته است،^{۲۴} موسی (ع) با خضر همسفر می‌گردد و در ابتدای راه پیمان می‌بندد که همه اعمال وی را بدون هیچ اعتراضی برتابد و لب به اعتراض یا سؤال نگشاید و از چونی و چرایی حوادث، کلمه‌ای و کلامی نپرسد. در آغاز سفر دریایی، خضر کشتی بنده خدایی را می‌شکند. این کُنش بظاهر بدگُنشت و شرّ سرشت خضر، واکنش موسی (ع) را بر می‌انگیزد و خضر او را به تسلیم و تحمل و رعایت پیمان دعوت می‌نماید. در ادامه سفر، خضر کردگی بظاهر معصوم و ناشناس را می‌کشد و در مقام سپاس از روستاییانی ناسپاس دیوار فرو ریخته‌ای را بر می‌افرازد و چون موسی را این اعمال گران می‌آید، عنان پیمان از کف می‌نهد و لب به اعتراض می‌گشاید و بیصبرانه سبب اعمال شریرانه خضر را جویا می‌شود. پاسخ خضر بیانگر علم لدنی و حکمت و مصلحت خداوندی در امور موجودات است: آن کشتی تنها وسیله رزق و روزی خانمان کشتیان بودی و چون سلطان قصد آن کردی، کشتی را - بفرمان خدای تعالی - شکستی، تا مگر از تناول حرامیان سلطان دور بماند. و اما آن پسرک را که بقتل رساندم - چون کافر بود - و بیم آن می‌رفت در بزرگی مرتکب گناه سترگی گردد و پدر و مادر مؤمن خود را به خوی کفر و طغیان خویش در آورد و سرانجام آن دیوار را که در این دیار تعمیر کردم بدان جهت بود که زیر آن گنجی از دو طفل یتیمی که پدری صالح داشتند، نهفته بود. خدا خواست تا آن اطفال بحد رشد رسند، تا بلطف باری خودشان گنج را استخراج کنند و من این کارها را نه از پیش خود، بلکه بامر خدا کردم. این است مآل و باطن کارهایی که تو طاقت و ظرفیت انجام آن نداشتی.

آنچنانکه از این آیات پیداست حتی موسی (ع) کلیم الله نیز - گاه - علیرغم مقام نبوت به مصلحت خداوندی و باطن خیر و شرّ حوادث و پدیده‌ها آگاه نیست. ولی وقوف خضر بر باطن خیر و شرّ اشیاء - باستناد نص صریح قرآن - بدلیل «رحمت و لطف خاص و بهره بردن از علم لدنی و آشنایی به اسرار غیب الهی است».

«فوجدأ عبداً من عبادنا اتیناهُ رحمة من عندنا من لدنا علماً»^{۲۵}

از نظر شیعه - و معتزله نیز - انسان، در مقابل عدل الهی پاسخگوی شرارتها و آلام و بزهدکاریهای خویش است. در

هیچیک از افعال خداوند، ظلمی نهفته نیست (انعام/ ۱۶۰) کما اینکه حق تعالی، که حکیم و عادل است (نساء/ ۱۱۲) در هیچ حکمی جائز نیست و لطف و احسان او هادی انسان در انتخاب اصلح است. خداوند هیچکس را تکلیف [مالایطاق] نکند، مگر بقدر توانایی او [و روز جزا] نیکیهای هر شخصی بسود خود او و بدیهایش نیز بزبان خود او است.^{۲۶}

جاهلی دید کافر قتال

کرد از خیر او ز پیر سؤال

گفت: هست اندران دو خیر نهان

که نسبی و ولی ندارد آن

قاتلش غازیست در راه دین

باز مقتول او شهید و گزین

خیر و شرّ در شعر و اندیشه حافظ شیراز

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

الف) شرح بیت فوق و طرح مقوله خیر و شرّ و عدل الهی در ارتباط با رگه‌هایی از اشعری‌گرایی در غزلهای حافظ. ب) طرح مقوله خیر و شرّ در حاشیه طنز و تشکیک و ندانه و ایهام‌آمیز در ارتباط با اندیشه ورزی فلسفی، مشائی غزلهای حافظ. شرح این بیت، - که از جمله ابیات دشوار، ظریف، لغزنده و فلسفه‌مند حافظ است - پس از وفات وی، همواره محل تضارب و تخالف آراء و اندیشه‌ها بوده است. گروهی حافظ را - در این بیت - در موضوع حکیمی متأله دانسته‌اند، که بسان حکمای بزرگ الهی نتیجه آفرینش هستی را نظامی اکمل و اتمّ و اصحّ، ترسیم نموده است. قرینه این اندیشه در غزلهای حافظ کم نیست:

- هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

* * *

- نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش

که من این مسئله بی چون و چرا می‌بینم

* * *

- خیز تا بر کلک آن نقاش جان افشان کنیم

کاین همه نقش عجب در گردش پرگار داشت. □

۲۴ - قرآن کریم؛ سوره کهف، آیات ۸۲-۶۵.

۲۵ - سوره کهف، آیه ۶۵.

۲۶ - قرآن کریم، سوره‌های «یقره/ ۲۸۶»، «انبیاء/ ۳۵»،

«احزاب/ ۷۳-۷۰»، «فاطر/ ۱۸»، «زمر/ ۹»، «احقاف/ ۱۸»،

«نجم/ ۴۱-۳۱».