

خیر محض

نوشته مهدی تدین

در بین حکیمان و متألفان و اهل اصطلاح در عرفان نظری دوره اسلامی به مبدأ وجود، و حق اول و علّة العلل هستی، عنوان «خیر محض» اطلاق شده است. این عبارت حتی در نوشته‌های فلاسفه و حکمای پیش از ابن سینا به کار رفته است و سابقه آن به آثار نوافلاطونی و نوشته‌های برقلس و افلوطین می‌رسد.

در آثار حکمای اسلام، علاوه بر اصل و مبدأ وجود هستی (وجود) خود «خیر محض» است و در بین عارفان و حکیمان معتقد به اصالت و وحدت وجود، چون مبدأ هستی وجود صرف بی‌ماهیت است، خیر محض بودن وجود اصلی مسلم است؛ لیکن وجود هرگونه شری ناشی از عدم و لاوجود و یا عین عدم و لاوجود است.

شیوع این اعتقاد در بین حکما که «وجود» خیر است و «عدم» شرّ، و باز گرداندن همه خیرات به وجود، و همه شرور به عدم، چنان بدیهی انگاشته شده، که بعضی از متکلمان و اهل بحث را به اعتراض واداشته است. در این مقاله برای روشن شدن موضوع خیر و شرّ و مباحثی که در آن مطرح شده است، به تحوّل تاریخی و سرچشمه‌های قدیم این اعتقاد، و حقایق که به سعی حکیمان ایرانی به تحقیق رسیده است می‌پردازیم و بحث را از دیدگاه حکمت متعالیه ملاحظه را آغاز می‌کنیم.

جامع‌ترین سخن را در بین اهل عرفان و حکمت، دربارهٔ موضوع خیر و شرّ، صدرالمتألهین شیرازی در اسفار آورده است، و حکمای متأخر، که به‌طور عمده از پیروان مکتب او به‌شمار می‌روند، چندان نکتهٔ جدیدی بر آن نیفزوده‌اند. ملاصدرا یک‌بار در ضمن مباحث اختصاصی وجود تحت عنوان «فی أنّ الوجود خیر محض» در سفر اول سخن می‌گوید و بار دیگر در سفر سوم تحت عنوان «فی مباحث الخیر و الشرّ».

در نخستین مبحث در اثبات این موضوع که وجود «خیر محض» است گوید: «این مسأله هنگامی چنانکه باید و شاید روشن می‌گردد، که ثابت شود که مفهوم وجود، که از معقولات و از آشکارترین بدیهیات اولیه است، مصداق و حقیقت و ذاتی در خارج و در میان موجودات عینی دارد، و حقیقت آن عین فعلیت و حصول و وقوع است، نه به معنی مصدری (بودن یا هستی) چنانکه همهٔ متأخران پنداشته‌اند. بلکه به معنی نفس حقیقت وقوع و آنچه وقوع بدان تحقق می‌یابد، خواه وقوع خود وجود، و خواه وقوع چیزی دیگر، که همان ماهیت باشد.

«اما کسی که برای مفهوم عقلی وجود حقیقت و مصداق و ذاتی جز همین مفهوم انتزاعی بدیهی قائل نباشد، برای او دشوار، بلکه نارواست، که وجود را «خیر محض» بداند. زیرا معنی «خیر» آن است که نزد هر ذیشعوری مطلوب و پسندیده باشد و چیزهای دیگر مشتاق او، و موجودات همه، طالب او باشند و به طبع و اراده و سرشت به او جذب شوند. و این پیداست، که موجودات هیچ‌گاه خواهان و جویان یک معنی مصدری نخواهند بود، و مطلوب و مقصود هیچ چیز یک مفهوم ذهنی و معقول ثانوی قرار نخواهد گرفت. و این امری است در نهایت وضوح و ثبوت، و بر عقول ابتدایی نیز بدون تفکر و استدلال روشن است.

حال اگر محقق گردد که وجود هر چیزی همان نحوهٔ ظهور آن است، که از مبدأ قیوم واجب بالذات و روشن‌کنندهٔ ماهیات از تاریکنای عدم بر آن نور وجود می‌افتد و آن راهستی می‌بخشد، پس «خیر» به حقیقت وجود باز می‌گردد. اعم از آنکه خالی از آمیزش «شرّ» باشد - که عبارت است از قصور وجود و نقصان آن، در چیزی از آنچه باید دارا باشد، یا به‌طور کلی نابودی و نیستی چیزی - یا آمیخته بدان باشد. بنابراین، «شرّ» به‌طور مطلق امری عدمی است، عدم ذات یا عدم کمال و تمامیت ذات چیزی، و یا کامل نبودن صفتی از صفات کمالی وجودی آن. پس «شرّ» دارای هیچ‌گونه ذاتی نیست.

«و اما ماهیات امکانی و اعیان ثابتة در عقول، در حد ذات خود نه به خیریت و صف می‌شوند و نه به شریت؛ زیرا آنها ذاتاً نه موجودند و نه معدوم؛ و خیریتشان وجود آنهاست، و شریتشان عدم آنها.

بر این اساس، وجود «خیر محض» است و «عدم» شرّ محض. پس هرچه وجودش تمامتر و کاملتر باشد، خیریت آن عالی تر و شدیدتر است از آنچه مادون آن است. بنابراین بهترین خیر از همه جهات آن است که وجود بی عدم، و فعل بدون قوه و حقیقت بی بطلان و وجوب بدون امکان و کمال بدون نقص، و بقاء بدون دگرگونی، و دوام بی تجدّد باشد. آنگاه هر وجودی که به آن از همه نزدیکتر است، بهترین وجود اضافی خواهد بود و بر همین قیاس آنکه نزدیکتر بدان است، تا دورترین مرتبه که منتهی به نازلترین پایه گردد، که هیولی و ماده اولیه است، که بهره آن از وجود، عاری بودن ذات آن از وجود است و فعلیت آن همان است که قوه وجودهای اشیاء است، و تمامیت آن نقصان، و شرف آن پستی، و فعل آن قبول، و تحصیل آن ابهام، و فصل آن جنس آن است. چنانکه در جای خود خواهیم گفت و این ماده، سرچشمه همه شرّها و عدمهاست، و منشأ نقیصه‌ها و ناقمیاها، هرچند که همین ماده دامی است که نفوس ناطقه - که مرغان آسمانی در قفسهای عنصری اند - به وسیله آن به شکار می پردازند.

اکنون بدان که وجودها، بر خیریت اصلی و همچنین عرضی خود باقی خواهند بود، مادام که به عالم تضاد و تضاد نزول نیافته و سلسله آنها به حوزه زمان و مکان نرسیده باشد، لیکن هنگامی که سلسله وجود به عالم اجسام و ظلمات و تنگناهای جهان مادی و تراحمات منتهی شد، برخی از آنها با آنکه در ذات خود خیر محض اند و بالعرض نیز چنانند، و برای چیزهایی که ضرری از ناحیه آنها نمی بینند، بلکه از وجود آنها فایده می برند، و با آنها مناسبتی دارند، و با یکدیگر سازگارند، خیریت آنها مسلم است؛ لیکن در قیاس با آنچه از آنها زیان می بینند، و یا از آنها آزرده می شود، و یا وجودش در برخورد با آنها در خطر نیستی قرار می گیرد، به شرّیت موصوف می گردند، چرا؟ چون وجود آنها باعث عدم ذات یا کمالی از ذات چیزی می شود، در این صورت، شرّ بالذات این دو گونه عدم است (عدم ذات یا عدم کمالی از ذات) نه وجود از آن حیث که وجود است، چون وجود خیر محض است چنانکه معلوم شد.

پس شرّ حقیقی جزء قضاء الهی نیست و شرور غیر حقیقی به طور عرضی مورد قضاء است، زیرا از لوازم خیر حقیقی اند که بالذات مورد قضای حق و صرفاً سنخ وجود است، و پیش از این گفته ایم که لوازم ماهیات به جاعل استناد داده نمی شود؛ و سرچشمه شرور نقصان و قصوری است که وجود اشیاء نسبت به کمال اتم و جمال اعظم دارند.^۱

۱. اسفار، جزء اول از سفر اول (چاپ ۹ جلدی)، شرکه دارالمعارف الاسلامیه، ص ۳۴۰ تا ۳۴۲.

آنچه از نظریه ملاصدرا نقل شد در حقیقت، بالوده مطالبی است که حکمای پیشین و شارحان آثار ایشان گفته‌اند. جز آنکه ملاصدرا به سبب تعمق بیشتر در مسأله اصالت و وحدت وجود، و برهانی - ساختن هرچه بهتر و روشنتر آن، موضوع خیر و شر را با بیانی واضحتر و شیوه‌ای دلنشین‌تر تبیین کرده است.

شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا در بحث از «کیفیت وقوع شر در قضای الهی» نخست - بدان سبب که وحدت وجود برای او مسلم نیست - اقسام موجودات را از حیث خیر و شر به دو دسته تقسیم می‌کند:

۱. موجوداتی که به کلی از شر و خلل به دورند، جواهر عقلی و نظایر آنها، که از مبدأ جواد محض، که سرچشمه وجود خیری است (در واقع تعبیر دیگری از خیر محض است که او و حکمای دیگر در مورد ذات متعال به کار برده‌اند) فیضان آن امری واجب است.

۲. قسم دوم، که آن نیز باید از مبدأ خیر فیضان یابد، اموری است که اگر بنا باشد که، همچنانکه هستند، کامل و بافضیلت باشند، لزوماً شرور و آفاتی در تراحم و برخورد با موجودات دیگر در تنگنای حرکات جهان مادی بر آنها مترتب می‌گردد؛ که اگر از ایجاد آنها به سبب شرور عارضی، از ناحیه مبدأ فیض خودداری گردد، به گفته شیخ «در احتراز از ایجاد خیر کثیر، به سبب شر اندک، شر بسیاری نهفته است.»^۲

مثلاً «آتش» را در نظر می‌گیریم. اگر این موجود چنانکه هست لازم الوجود باشد و در تکمیل هستی، نقش خود را به درستی ایفا نماید، لزوماً باید با هرچه برخورد می‌کند بسوزاند و جانداران را آزار دهد. حیوانات و دیگر موجودات نیز در حرکات و سکنات خود گهگاه خطایی دارند که نتیجه تصادم و تراحم اشیاء است و ممکن است در معاد و به نسبت به آنچه حق است زیانبار باشد؛ یا فرط هیجان و غلبه عوامل شهوت و غضب موجب شری گردد که در معاد مضر واقع شود، و این‌گونه امور در اشخاص از حیث کمیت بسیار کمتر از انسانهای سالم است. و در اوقاتی رخ می‌دهد که بسیار کمتر از اوقات سلامت است. و این دسته از شرور و آفات تبعی و عرضی قطعاً معلوم و مقصود است در اراده واجب متعال؛ لیکن به قصد دوم و به طور عرضی. بنابراین، «شر» در تقدیر الهی به عرض خیر کثیر داخل است، و به عرض مورد رضایت اوست.

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح خود بر اشارات، ضمن تشریح و تبیین سخن ابوعلی سینا،

۲. الاشارات والتبیهات، جزء سوم (چاپ سه جلدی)، مطبعة حیدری، تهران، ۱۳۷۹ هـ.ق، ص ۳۱۹.

گوید: شرّ بر امور عدمی اطلاق می‌شود، که مطلوب و گزیده هیچ چیز و هیچ کس نیست، چنانکه چیزی فاقد جنبه‌ای باشد از آنچه باید دارا باشد، مانند مرگ و فقر و جهل. (مرگ نبودن جان است و فقر نبودن مال و جهل نبودن علم به نسبت با موجودی که باید از آنها برخوردار باشد).

شرّ بر امور وجودی نیز اطلاق می‌شود، لیکن هنگامی که چیزی را که متوجه کمالی است، از رسیدن بدان کمال باز دارد، مانند: سرما که باعث فساد میوه می‌شود، و ابر که گازر را از کار باز می‌دارد، و افعال نکوهیده، مثل ستم و بی‌عفتی، و خوبیهای ناپسند مانند جُبُن و بُحْل و درد و اندوه و جز آنها. هنگامی که در این‌گونه امور تأمل می‌کنیم، درمی‌یابیم که سرما از آن جهت که یک کیفیت است و نیز در قیاس با علّت وجودیش به هیچ وجه «شرّ» نیست، بلکه کمالی است از کمالات وجودی و به نسبت با میوه درخت، و تنها از آن جهت که موجب فساد آن می‌گردد، شرّ به شمار می‌رود، بنابراین، «شرّ» عدم کمال میوه است. و سرما بدان علّت که موجب فقدان کمال شایسته میوه شده به طور عَرَضی، یعنی به سبب اقتضای فقدان کمال، شرّ است، نه اینکه خود در نفس ذات شرّ باشد. ابر نیز بر همین قیاس، و ظلم و بی‌عفتی و امثال آن نیز نه از آن جهت که اموری صادر از دو قوه غضبی و شهوانی‌اند، «شرّ» به حساب می‌آیند، بلکه از این حیث که کمال آن دو قوه محسوبند؛ لیکن در قیاس با کسی که مورد ستم واقع شده، یا نسبت به قوانین مدنی، یا در قیاس با نفس ناطقه که می‌باید آن دو قوه حیوانی را در حد خود نگه دارد شرّ به شمار می‌رود.

بنابراین شرّ از دست دادن کمال است و بالعَرَض هر چیزی که موجب فقدان کمال در چیزی است اطلاق می‌شود، و نیز بر خلق و خوبی که موجب چنین اعدام و فقدانها در کمال وجودی خود و موجودات دیگر گردد، شرّ به طور عَرَضی اطلاق می‌شود.

دردها و بیماریها نیز، نه از آن حیث که ادراک بعضی امورند، شرّ محسوب می‌شوند و نه از حیث وجود ذاتی، و نه از حیث صدور از علل خود، بلکه شریّت آنها در قیاس با موجود صاحب درد است، که اتّصال عضوی از اعضاء خود را از دست داده است، در حالی که می‌بایست اتّصال آن عضو برقرار خود باشد.

پس معلوم شد که «شرّ» از حیث ماهیّت چیزی نیست جز عدم وجود یا عدم کمال در موجود، از آن جهت که چنان عدم و فقدان شایسته آن نیست، و یا مطلوب و مقصود او قرار نتواند گرفت، و اشیاء موجود از آن جهت که موجودند «شرّ» نیستند، بلکه در قیاس با آن اشیایی که کمالات ضروری خود را از دست داده‌اند شرّ محسوب می‌شوند. بنابراین شرور عبارت‌اند از: اموری نسبی و اضافی در

مقایسه با اشیاء و اشخاص معین، لیکن در ذات خود و نسبت به کل موجودات شرّ وجود ندارد.^۲ خواجه نصیر، پس از شرح سخنان ابن سینا، خود وارد بحث می‌شود و ابتدا تقسیمی را که شیخ به عمل آورده است توجیه و تکمیل می‌کند. در این تقسیم کلّ موجودات از حیث خیر و شرّ به حکم عقل پنج قسم‌اند:

۱. آنچه وجودش خیر محض است؛

۲. آنچه در وجودش خیر و شرّ هر دو وجود دارد؛

۳. آنچه در وجودش خیری نیست.

قسم دوم سه گونه ممکن است:

۱. آنچه شرّ آن بر خیر آن غلبه دارد؛

۲. آنچه خیر در آن بر شرّ غالب است؛

۳. آنچه خیر و شرّ در آن با یکدیگر برابرند.

از این اقسام یاد شده تنها دو قسم در عالم وجود خارجی دارند: ۱. خیر محض؛ ۲. آنچه خیر در وجودش افزون بر شرّ است، و دیگر اقسام به دلیل عقل وجود نتوانند داشت. به همین سبب است که شیخ الرئیس تنها به ذکر دو قسم پرداخته است و بقیّه را، که وجود خارجی ندارند، در اشارات به اجمال برگزار کرده است.

فخرالدین رازی در شرح خود بر اشارات (که خواجه نصیر آن را به جای شرح جرح نامیده است) چنانکه شیوه او در اعتراض به آراء حکماست، بر فلاسفه خرده گرفته و گفته است:

«این بحث به هیچ وجه در صلاحیت فلاسفه و اشاعره نیست، مگر آنکه نخست مانند معتزله دو چیز را مسلم دارند؛ یکی حسن و قبح عقلی، و دیگری، صفت اختیار برای ذات واجب متعال. اما در صورت اعتقاد به موجب بودن ذات واجب در افعال، و نفی حسن و قبح از افعال الهی، دیگر جایی برای سؤال «چرا؟» در افعال او باقی نمی‌ماند، بنابراین بحث در این مسأله (چرا در قضای الهی شرّ وجود دارد؟) از جمله فضول است.»

پاسخ این ایراد روشن است، و خواجه نصیرالدین آن را در یک کلام کوتاه چنین آورده است: «فلاسفه درباره این بحث می‌کنند که: چگونه از ذاتی که خیر محض است، شرّ صادر می‌گردد؟ آن‌گاه اثبات می‌کنند که آنچه از جانب او صدور می‌یابد، به هیچ وجه شرّ نیست، و صدور خیراتی که در این

۳. شرح الاشارات، همراه با متن، از خواجه نصیرالدین طوسی، مأخذ شماره ۲، ص ۳۲۰ تا ۳۲۴.

عالم شرووری به همراه دارند، شرّ به شمار نمی‌رود.»^۴

بنابر این اشکال امام فخر از اساس بی‌مورد و تکلف‌آمیز است، و قطب‌الدین شیرازی نیز در پاسخ او گفته است: اولاً، فلاسفه هیچگاه نگفته‌اند که ذات واجب فاعل مختار نیست بلکه عکس آن را ثابت کرده‌اند. (مقصود فلاسفه اسلام است)، ثانیاً، حسن و قبح عقلی را نیز قبول دارند و ملاک آن را سازگاری طبع یا عدم سازگاری آن قرار می‌دهند، یا اینکه چیزی صفت کمال باشد یا نقصان، یا موجب ثواب و عقاب یا مدح و ذمّ گردد. و در این امور جای هیچ منازعه‌ای نیست.

امام فخر در پی سخن پیشین خود گوید: «فلاسفه استدلال می‌کنند که «شرّ» عدم است. و این درست نیست، زیرا اگر منظور ایشان تفسیر لفظ برحسب اصطلاح ایشان باشد، نیازی به استدلال نیست، و اگر مقصود ایشان حمل شرّ بر عدم است، بر آنها لازم است که، پیش از آن، ماهیت شرّ را تعریف کنند؛ زیرا تصدیق مسبوق بر تصوّر است، و به فرض آنکه استدلال ایشان درست باشد، حاصل آن از نوع تمثیلات غیر مفید به یقین است.»

خواجه نصیرالدین در پاسخ او گوید: «فلاسفه درباره‌ی چیزی بحث می‌کنند که در بین جمهور مردم به لفظ «شرّ» از آن تعبیر می‌شود؛ و موارد اطلاق و استعمال آن را تعیین می‌کنند، و می‌کشند تا ماهیت شرّ بالذات و بالعروض را روشن سازند، تا معلوم شود که آنچه مردم آن را شرّ می‌دانند از کدام قسم است؛ و پیدا است که چنین بحثی درست است، و از نوع استدلال تمثیلی نیست، حداکثر آن است که مبنای آن استقراء است نه قیاس، زیرا شناخت موارد استعمال آن جز از راه استقراء میسر نیست.»^۵

امام فخر سرانجام حرف آخر خود را می‌گوید: «شرّ فقط عبارت است از «درد» و آن امری وجودی است نه عدمی. و «خیر» یا عدم درد است، یعنی سلامت، و یا ضدّ درد است، یعنی لذت.»

پس از آن سخن دور و درازی دارد در اثبات اینکه در دنیا آلام و ناگواریها بیش از لذّات است، و این امر اقتضای آن دارد که شرّ در جهان بیشتر از خیر باشد. امام فخر در پایان سخن خود می‌گوید: فلاسفه از این گونه مضایق خلاص نخواهند یافت، مگر اینکه بگویند: سخن کسی که می‌گوید: خداوند چرا به آفرینش خلق اقدام کرد؟! قولی است باطل. زیرا خدای متعال خالق بالذات است نه به علت. و چنین سخنی اگر از جانب فلاسفه اظهار شود، دیگر با تعلیل شرّ در افعال او سازگار نخواهد بود، و در آن صورت پرداختن به این مسأله از ناحیه ایشان از باب فضول است.

۴. همان مأخذ، ص ۳۲۲.

۵. شرح اشارات امام فخر رازی، به نقل خواجه نصیرالدین در شرح اشارات، همان مأخذ، ص ۲۲۳.

و در حقیقت پاسخ این مغلطه کاری همان است که خواجه گفته است: ما در اینجا نیازی نمی بینیم که به او پاسخ دهیم و آنچه گفته ایم کافی است.

علامه قطب الدین شیرازی در ذیل این مباحث با یادآوریها و توضیحات مفید در هر مورد، مسأله را به طور جامع تلخیص کرده، در ضمن آن پاسخ ایرادهای امام فخر را نیز با دلایل متقن آورده است و با تأیید سخن ابن سینا و خواجه نصیر در اصل مسأله، بحث را بدین نحو دنبال می کند:

«این سؤال از جانب هر کسی رواست که بپرسد: در عالم وجود شرور فراوانی از قبیل زلزله، صاعقه، حیوانات مودی، از درنده و گزنده، و قوای خشم و شهوت که موجب شرّند، بسیار یافت می شود، و خداوند متعال، «خیر محض» است، عقول و نفوس آسمانی نیز مبرا از شرّند؛ پس چگونه از آن مبادی که خیر محض اند موجودات شرّ صدور می یابد؟

بدیهی است که پاسخ این مسأله موقوف بر تحقیق در ماهیت خیر و شرّ است: خیر عبارت است از وجود از آن حیث که مطلوب و گزیده است، و شرّ عدم است از آن حیث که مطلوب و گزیده نیست، و هر وجودی در ذات خود «خیر» است و در وجود، به هیچ وجه «شرّ» معنی ندارد. لیکن بر برخی از موجودات، شرّ اطلاق می شود؛ تنها بدان اعتبار که موجب نابودی کمالات موجودات دیگرند؛ و نیز خیر بر برخی موجودات اطلاق می شود، بدان اعتبار که موجب تحقق کمالات موجودات دیگرند و چنین موجودی که منشأ کمال یا نقصان موجود دیگر است، بالعرض و به نحو اضافی خیر یا شرّ است، مانند خورشید که منشأ حرارت و نور و فواید دیگر است که همه از نوع کمال و خیرند. لیکن گاه نیز همین خورشید موجب از هم فرو ریختن و تلاشی موجودی از طریق تبخیر رطوبات و غیر آن می گردد. بنابراین نسبت به عمل تخریب و فروپاشی «شرّ» است، که معنی آن عدم صحت و تعادل در موجود است. و شرّ اگرچه بر وجود اطلاق می شود، لیکن وقتی خوب بررسی شود، آن را به واسطه اشتغال بر امری عدمی «شرّ» می دانیم، و در واقع، شرّ همان عدم است نه چیزی دیگر.

و مثالی که حکما آورده اند، برهان نیست، بلکه جواب سؤال است: بدین معنی که شما گفته اید ماهیت خیر وجود است و ماهیت شرّ عدم است. و ما می بینیم که شر را بر وجود نیز اطلاق می کنند، پس تعریف شما حکما از خیر و شرّ درست نیست.

در چنین موقعیتی، فلاسفه پاسخ می دهند که: وجود هیچ گاه به حقیقت «شرّ» نیست، بلکه به طور عرضی و اضافی شرّ به شمار می آید، و اینکه حکما موجودات را از حیث خیر و شرّ به پنج قسم (چنانکه قبلاً گذشت) تقسیم می کنند، از جهت همین خیر و شرّ نسبی و اضافی است و گر نه وجود

هیچ‌گاه شر نیست (ظاهراً همین تقسیم موجب ایجاد شبهه برای امام فخر و متکلمان امثال او شده است).^۶

پس خلاصه پاسخ چنین است: وجود شر در قضای الهی از آن رو واقع می‌گردد که هر موجودی که در آن شری فرض شود دارای جهات خیریت بیشتری نیز هست، و این خیریت بیشتر سزاوار نیست که به سبب شر اندکی که به‌همراه دارد ترک شود.»

در این مسأله مهم جا دارد که رأی شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، را نیز جویا شویم. آن حکیم بزرگوار در کتاب حکمة الاشراق موضوع شر و شقاوت را برحسب نظام فلسفی خود مورد توجه قرار داده و به همان نتیجه‌ای رسیده است که بیشتر حکیمان رسیده‌اند. او تحت عنوان «شر و شقاوت» گوید:

«شر و شقاوت در عالم ظلمات (جهان مادی) از لوازم حرکتند، و ظلمت و حرکت از لوازم فقری که در انوار قاهره و مدبره وجود دارد، نشأت می‌گیرد، و شر از راه وسائط لازم می‌آید، و نور الانوار محال است که دارای جهات و هیأت ظلمانی باشد، بنابراین از ناحیه او شری صدور نمی‌یابد، و فقر و ظلمات از لوازم ضروری معلولات به شمار می‌روند، همانند دیگر لوازم ماهیت که غیر قابل سلب است؛ و وجود جز بر همان حال که هست قابل تصور نیست، و «شر» در این جهان بسیار کمتر از خیر است.»^۷

قطب‌الدین شیرازی در شرح خود بر حکمة الاشراق، در این مورد بحث نسبتاً مفصلاً دارد، که بخش اعظم آن همان مطالبی است که در شرح اشارات آورده است و خلاصه آن را نقل کردیم.

محمد شریف نظام‌الدین احمد اهروی، که شرح و ترجمه‌ای فارسی از حکمة الاشراق به نام انواریه فراهم آورده است، خلاصه‌ای از شرح قطب‌الدین شیرازی را در این باب آورده که خلاصه آن چنین است: شر دارای ذات نیست، شر عدم ذات یا عدم کمال ذات است، و چون ثابت شد که شر عدمی است، پس آنچه وجودی است خیر است. از این رو حکما گفته‌اند: وجود، از آن حیث که وجود است، «خیر محض» است.^۸

قطب‌الدین شیرازی برای اثبات این اصل که وجود به‌طور مطلق خیر است و شر عدم استدلال

۶. همان مأخذ، ص ۳۲۵، حواشی قطب‌الدین شیرازی بر شرح اشارات.

۷. حکمة الاشراق، مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۹۷ هـ.ق، ص ۲۳۵.

۸. محمد شریف نظام‌الدین احمد اهروی، انواریه (شرح و ترجمه قسم دوم حکمة الاشراق)، چاپ دوم، به کوشش حسین ضیائی، چاپخانه سپهر، تهران، ۱۳۶۳.

می‌کند، استدلال او را ملاً صدراى شیرازی در اسفار پسندیده داشته است، و آن را به عنوان ساده‌ترین نوع استدلال برای موضوع مورد بحث، ذکر می‌کند.

ملاً صدرا در موقف هشتم از سفر سوم اسفار، در بحث از چگونگی دخول شرّ در قضاء الهی، بار دیگر مسأله خیر و شرّ را به تفصیل مورد بحث قرار داده است. او در این مبحث ابتدا خیر و شرّ را تعریف می‌کند، پس از آن علی‌رغم ادّعای فخر رازی که گفته است حکما برای اثبات اینکه وجود خیر است و شرّ عدم است، برهان اقامه نکرده‌اند، اقامه برهان می‌کند، و چنانکه قبلاً اشاره شد استدلال او صرف‌نظر از شیوه بیان همان استدلال علامه قطب‌الدین شیرازی در شرح حکمة الاشراق است.^۹

ملاً صدرا گوید: «خیر آن است که همه چیز بدان مشتاق است، و کمال خود را از آن می‌جوید، و مقصود هر چیز رسیدن به آن است، تا ضروریات وجود و نیازهای اولی و ثانوی خود را بدان تکمیل نماید. بنابراین، خیر مطلق که همه چیز خواهان اوست و از او فیض او ذات خود را به کمال می‌رساند قیوم واجب بالذات - جلّ ذکره - است، زیرا او وجود مطلق است، که در او نقص نیست، و نور محض و جلال تامّ و کمال فوق تمام است. بنابراین، هر موجود ممکنى عاشق اوست، و هر چه داغ امکان و رنگ نقصان دارد مشتاق اوست. و هر معلولی، به سبب معلولیت و فقر، در پیشگاه غنا و کمال او خاضع است. پس هر چه جز اوست از نقص و فقر خالی نیست، پس هیچ موجود معلولی «خیر محض» نیست و در آن آمیزه‌ای از شرّ وجود دارد، که میزان آن متناسب است با درجه نقصان آن نسبت به درجه «خیر محض» که خیریت او محدود به حدی نیست، و فوق آن مرتبه‌ای متصور نیست.»

ملاً صدرا در عبارات فوق خیر و شرّ را از دیدگاه مراتب وجود مورد بحث قرار داده و چنانکه تصریح کرد، هیچ موجودی - جز ذات واجب متعال که از هر نقصانی مبرا است - خالی از نقص نیست و این فقر و نقصان و فقدان کمال، در حقیقت همان «شرّ» است که وجود ممکنات آمیخته بدان است.

ملاً صدرا این‌گونه نقصان را، که از لوازم ماهیات و امکان ذاتی همه معلولات است، اگرچه قسم عمده‌ای از شرّ می‌داند، لیکن آن را از شرّ اصطلاحی مورد بحث جدا می‌سازد، و شرّ اصطلاحی را فقدان ذات شیء یا فقدان یکی از کمالات ویژه شیء می‌داند، که شیء باید آن را دارا باشد. بدین معنی

۹. حکیم سبزواری در حواشی خود بر اسفار ملاً صدرا، جزء هفتم، ذیل عنوان فی مباحث الخیر و الشرّ، گوید: برخلاف گفته اهل جدل، همچون امام فخر رازی و پیروان او که گفته است: حکما برای اثبات اینکه وجود مطلقاً خیر است، و شرّ عدم است، برهان نیابورده‌اند، علامه شیرازی در شرح خود بر حکمة الاشراق به اقامه برهان پرداخته که خدشهای بر آن وارد نیست و ملاً صدرا عین آن را در اسفار آورده است. ص ۵۸، فصل دوم، از جزء دوم، از سفر سوم، حاشیه ۲ (استدلال او را نقل کردیم).

که قسمی از شرّ از لوازم امکان است، که جز واجب الوجود (خبر محض) همه موجودات ممکن حتی ارواح و عقول مجرد را شامل می‌شود، و قسم دیگر نقصانهایی است که در موجودات، از جهت فقدان ذات یا کمالی از کمالات لازم، عارض می‌گردد؛ مثلاً موجودی که باید دارای چشم باشد، فاقد چشم باشد. یا خود به کلی نابود گردد. و این‌گونه شرّ از لوازم مادّه و موجودات مادّی است. «شرّ» به هر یک از دو معنی فوق امری است عدمی؛ اگرچه از نوعی حصول در موصوف خود برخوردار است؛ لیکن شرّ اصطلاحی مورد بحث، اعدام و نقایص وجودی اشیاء را شامل نمی‌شود، وگرنه جز ذات واجب متعال چیزی خالی از آن نیست. از این رو حکما گفته‌اند: شرّ دارای ذات نیست، بلکه امری عدمی است، عدم ذات، یا عدم کمال ذات است.

ملاً صدرا در اینجا برای اثبات این مطلب، برخلاف سخن امام فخر رازی که گفته بود حکما برای این قول که وجود مطلقاً خیر است و شرّ عدم، برهان اقامه نکرده‌اند؛ استدلال می‌کند و می‌گوید: «اگر شرّ، امری وجودی باشد، یا برای خود «شرّ» است و یا برای موجودی دیگر. برای خود نمی‌تواند «شرّ» باشد، زیرا در آن صورت وجود نمی‌یافت؛ از آن رو که وجود چیزی هیچ‌گاه عدم خود یا عدم کمالی از خود را اقتضا نمی‌کند. و اگر چیزی عدم کمالی از خود اقتضا کند، شرّ همان عدم کمال است نه خود شیء یا کمال آن، از این گذشته چگونه ممکن است، چیزی مقتضی عدم کمالات خود باشد، در حالی که همه اشیاء جوئی کمال شایسته خودند...

همچنین جایز نیست که، اگر «شر» امری وجودی فرض شود، برای چیز دیگری شرّ باشد، چون شرّ بودنش برای دیگری یا از آن جهت است که آن دیگری را نابود می‌کند، یا بعضی از کمالات آن را معدوم می‌سازد، و یا نه خود آن دیگری، نه کمالی از آن را معدوم می‌کند. اگر موجب عدم ذات یا کمالی از چیزی دیگر باشد، شرّ همان عدم ذات یا عدم کمال است، نه آن چیزی که موجب آن است، و امری است وجودی. و اگر موجب هیچ‌گونه عدمی نباشد، شرّ نیز نخواهد بود. در حالی که فرض بر این بود که آن امر وجودی شرّ باشد. و ضرورت عقل حکم می‌کند که چیزی که نه موجب عدم ذات شیء و نه موجب عدم کمال آن باشد، به هیچ‌وجه شرّ نتواند بود، زیرا زبانی از آن ناشی نمی‌گردد.

بنابراین، اگر شرّ که آن را امری وجودی فرض کردیم، برای خود یا برای چیز دیگری شرّ نباشد، اصولاً نمی‌تواند شرّ باشد. و صورت استدلال آن بدین ترتیب است: اگر شرّ امری وجودی باشد، شرّ غیر شرّ است، تالی باطل است، مقدّم نیز باطل خواهد بود، نتیجه نهایی اینکه: شرّ امری عدمی است، عدم ذات یا عدم کمال ذات.

و چون نیکو بنگری و معانی شرور و احوال آن را استقراء کنی، خواهی دید که هر چه بر آن شرّ اطلاق می‌شود، از دو حال بیرون نیست: یا عدم محض است یا مؤدّی به عدم می‌گردد؛ مثلاً مرگ، جهل بسیط، فقر، ضعف، ناقص الخلقه بودن، نقص عضو، قحط و امثال آن از عدمیات محض اند؛ و امثال درد، اندوه، جهل مرکّب و جز آن، که در آنها منشأ و سببی را می‌توان یافت، و تنها فقدان و عدم نیست. در این گونه شرور دو گونه ادراک وجود دارد، یکی ادراک سبب و دیگری ادراک فقدان و عدم، که شرّ همان فقدان و عدم است، لیکن برای ادراک کننده، تفکیک عدم از علّت عدم آسان نیست.

در اخلاق نیز آنچه مذموم و از مقوله شرّ محسوب می‌شود، از امور صرفاً وجودی است، و شرّ بودن آن عَرَضی و قیاسی، زیرا خویهای ناپسند و اعمال خلاف اخلاق، همه مشتمل بر نوعی فقدان کمال یا عدم، در عامل، یا جامعه، یا فرد دیگری است، و شرّ، عدوها و فقدانهاست، نه اعمال و اخلاق. اکنون باید یادآور شویم که ایراد امام فخر رازی به حکیمان دارای دو بخش بود؛ یکی آنکه ایشان برای اثبات مدّعی خود، مبنی بر اینکه وجود خیر است و شرّ عدم، برهان نیاورده و صرفاً به بیان تمثیلاتی قناعت کرده‌اند، و بخش دیگر اشکال او این بود که شرور به طور کلی از مقوله درد و ألم اند، و درد امری است وجودی، که انسان آن را ادراک می‌کند. پس اگر همه شرور را بتوان به نوعی به عدم مربوط ساخت، درد به هیچ روی نمی‌تواند امری عدمی باشد، چون وجود آن را در خود احساس می‌کنیم، و اگر بنا به گفته امام فخر همه شرّها از مقوله درد باشند، پس همه باید از امور وجودی به شمار روند نه عدمی، و در آن صورت قول حکما از اساس نقض می‌گردد.

پاسخ کامل این بخش را صدر المتألهین در اسفار آورده است، که خلاصه آن چنین است: درد، عبارت است از ادراک یک امر منافی و عدمی، مانند گسیختگی اجزاء یک عضو یا بخشی از بدن به صورت علم حضوری، یعنی به علمی که در آن، علم عین معلوم است، نه صورتی برداشته شده از معلوم؛ پس در درد و ألم دو چیز وجود ندارد، یکی گسستگی و بریدگی و تباه شدن ترکیب، و دیگری صورت حاصل از آن نزد دردمند. بلکه حضور همان امر عدمی در نفس عین درد و رنج است. هر چند که آن نوعی از ادراک است، لیکن مصداق عینی آن، عدم اتّصال یا عدم اعتدال در ترکیب است، و این عدم، شرّ است - و اگرچه گونه‌ای از عدم است - لیکن ثبوتی دارد از نوع ثبوت «أعدام ملکات» مانند کوری، سکون، فقر، نقص، امکان، قوه، و نظایر آن.

این پاسخ تا حدّی قانع کننده است، لیکن نواقصی دارد که حکیمان دیگر پس از ملاحظه آن رافع

و اصلاح کرده‌اند.

پیش از ملاًصدرا، علاوه بر امام فخر رازی و متکلمان طریقه او، جلال‌الدین دوانی، اشکال یاد شده را به طرز دیگری مطرح ساخته و در حواشی خود بر تجرید خواجه نصیرالدین چنین آورده است:

«در موارد وجود درد، مانند قطع عضو، دو «شرّ» وجود دارد: یکی نقص عضو و فقدان صحّت و سلامت، که امری است عدمی و آن را می‌پذیریم که از امور عدمی است. لیکن شرّ دیگری وجود دارد که خود درد است که امری وجودی است و در عین حال شرّ بالذات است.»

پس نحوه‌ای از وجود یافت می‌شود، که شرّ بالذات است و کلیت قاعده حکیمان را ابطال می‌کند. پاسخی که ملاًصدرا می‌دهد - چنانکه پیش از این ذکر شد - کامل نیست؛ اشکال آن پاسخ این است که در آن شرّ بودن عین ادراک پذیرفته شده و با پیش آوردن علم حضوری، ادراک قطع عضو و عدم اتصال را، عین درد به شمار آورده، و ثابت کرده است که دو چیز در کار نیست، بلکه چون در علم حضوری علم عین معلوم است، و معلوم در اینجا عدم است، پس درد همان ادراک عدم است نه چیز دیگر.^{۱۰}

دو حکیم عالیقدر، سبزواری و علامه طباطبایی، با یادآوری نکته‌های مفیدی در حواشی اسفار و سایر آثار خود، تقیصه سخن ملاًصدرا را رفع کرده‌اند. آنچه مرحوم علامه فقید آورده است، چنین است:

«ظاهراً پاسخ ملاًصدرا در رفع اشکال کفایت نمی‌کند، زیرا اولاً، اشکال اعمّ از ادراک حسی است (دردهای روحی از غم و اندوه ناشی از مصائب و بلاها و بیماریها و مرگ و میر عزیزان و امثال آن نیز از نوع درد به شمار می‌رود) و ذکر قطع عضو توسط اشکال‌کننده - که صرفاً ادراک حسی است - تنها از باب مثال ذکر شده است و نباید همه دردها را از این مقوله به حساب آورد. در عین حال، ادعای علم حضوری در مورد دردهایی که از مرگ دوستان و خویشان حاصل می‌شود که از نوع علوم تصدیق خیالی است، به هیچ وجه درست نیست.

ثانیاً، ادراک حسی را علم حضوری دانستن صحیح نیست، زیرا حس خطاهایی دارد، که در قیاس با محسوس و عالم خارج شناخته می‌شود، و اینکه هر نوع علمی به وجهی به علم حضوری باز می‌گردد نیز به دفع اشکال کمک نمی‌کند، چون آن ویژگی علم در حدّ ذات است، نه در قیاس با عالم

۱۰. همان مأخذ، ص ۶۳، ایراد علامه دوانی و پاسخ ملاًصدرا.

خارج.

بنابراین، دفع اشکال بدین صورت درست است که بگوییم: صورت علمیّه‌ای که از آن درد می‌زاید، از آن حیث که موجب کمال انسان است (چون با احساس درد درصدد درمان یا گریز یا پیشگیری از نقصان بیشتر، میسر می‌گردد) شرّ به شمار نمی‌رود، و عین درد نیز نیست، و البته امری وجودی است نه عدمی. لیکن از آن حیث که عین معلوم خارجی است (چون علم باید عین معلوم باشد از حیث ذات و ماهیت) و امر خارجی و مصداق عینی آن قطع و زوال اتّصال و امثال آن است که امری است عدمی، شرّ و درد ادراک می‌شود.^{۱۱}

نتیجه اینکه، در ادراک هرگونه درد و ألم، اعم از جسمی و روحی، حسی و خیالی، دو چیز موجود است: یکی ادراک، که امری وجودی و مایه کمال است و صورت علمیّه موجود در ذهن به صفات شرّ و درد متّصف نمی‌شود. دیگری مابازاء خارجی علم، یعنی مصداق آن که امری است عدمی از مقوله مرگ و قطع عضو، و زوال صحّت، و امثال آن که اموری عدمی و شرّ است و صورت علمیّه در قیاس با خارج و از آن حیث که حکایت از واقعیت خارجی می‌کند، و آن واقعیت از امور عدمی است، شرّ یا درد نامیده می‌شود، در حدّ ذات، عین درد و شرّ نیست.

پس اینکه اصل وجود خیر محض است و از خیر محض جز خیر که وجود اشياء است چیزی صدور نمی‌یابد، و در حریم آن شرّ و عدم راه ندارد، امری است که مورد اتّفاق حکیمان و عارفان است. در تقسیم موجودات از جهت خیر و شرّ به پنج قسم که در بین حکما از دیرباز معروف بوده و امری است عقلی و قابل قبول، از پنج قسم حاصل از تقسیم، دیدیم که تنها دو قسم ممکن است وجود داشته باشد. قسم اول، آنچه «خیر محض» است و در آن شرّ و عدم راه ندارد. قسم دوم، آنچه خیر بسیار و شرّ اندک دارد و چنانکه گذشت، شرّ اندک آن نیز تبعی و عرضی است.

سه قسم دیگر، یعنی آنچه شرّ محض است و در آن خیر نیست، آنچه شرّ آن بیش از خیر است؛ و آنچه خیر و شرّ در آن مساوی است هیچ‌یک در عالم وجود، موجود نیست، طبق استدلالی که پیش از این از قول حکما ذکر شد.

اکنون سخنی درباره آن دو قسم موجود برای روشن شدن هرچه بیشتر مسأله ضرورت دارد می‌گوییم: نخست اینکه حکیمان در بحث از خیر محض، نقصانهای ذاتی و امکانی را از مقوله شرّ و عدم اصطلاحی به شمار نیاورده‌اند، بنابراین «خیر محض» علاوه بر مبدأ وجود، که وجود ذات واجب متعال

۱۱. همان، مأخذ، ص ۶۳، حاشیه ۲. نیز رجوع شود به نه‌ایة الحکمة، علامه طباطبایی، ص ۲۷۲.

است، بر اصل وجود در ماهیات موجود، نیز اطلاق می‌شود، و اگر گفته شود: وجود خیر محض است، به اصطلاح حکما، با قید حیثیت، درست خواهد بود؛ یعنی وجود، تنها از آن حیث که وجود است، نه از حیثیات دیگر، خیر محض است، زیرا چنانکه گفته شد، اشیاء موجود گاه به سبب سلب وجود از چیزهای دیگر، به عرض «شر» نامیده می‌شوند.

گذشته از این موجوداتی راهم که تام الوجودند و آنچه باید داشته باشند برای آنها حاصل است و آنچه شایسته آنها نیست، از ساحت آنها دور است، و نه در ابتدای وجود، و نه پس از آن به هیچ وجه نقصان و تحوّل و دگرگونی در آنها راه ندارد، مانند عقول و نفوس مجرد ملکوتی و ارواح مقدّس و امثال آنها می‌توان «خیر محض» دانست، که فعل و اثر آنها نیز جز خیر نتواند بود، اگرچه این‌گونه موجودات نیز به سبب امکان ذاتی، نسبت به وجود مطلق نامتناهی و نامحدود واجب متعال، وجودهای ناقص محسوب می‌شوند. اما چنانکه پیش از این گفته شد، آن‌گونه نقصان و عدم که در قیاس با ذات نامتناهی در تمام مراتب وجود ممکنات یافت می‌شود، از مقوله شرّ و عدم اصطلاحی نیست؛ وگرنه جز ذات واجب هیچ چیز دیگری «خیر محض» به تمام معنی کلمه نتواند بود.

پس، خیر محض بر ذات واجب، و وجود من حیث هو وجود، و موجودات مجرد و مبرا از تغییر و تحوّل و قوه که فعلیت محض اند اطلاق می‌گردد.

بنابراین، تنها موجودی که در آن خیر بسیار و شرّ اندک باهم ملازم گردیده است موجود طبیعی و مادی است، که وجود آن بدان صورت که هست نمی‌تواند بر کنار از شرور و اعدام عرضی و تبعی باشد، زیرا جهان جسمانی محلّ تراحم و اصطکاک است، و وجود چیزی ممکن است مانع وجود دیگری و یا مانع کمال دیگری باشد، چنانکه آب و آتش در عین حال که مایه حیات و کمال موجوداتند، گاهی نیز خرابی و دمار به وجود می‌آورند. لیکن در همه حال، شرّ بر وجود چیزی حمل نمی‌شود، مگر به عرض، زیرا بر کلیه مواردی که شرّ اطلاق می‌شود، گونه‌ای از عدم حضور دارد و اگر بر موجودی شرّ اطلاق گردد، در واقع امر، بر عدم ملازم آن اطلاق شده است.

اکنون چکیده آنچه از عصر افلاطون و ارسطو تا زمان حاضر در آثار حکما درباره خیر و شرّ آمده است برای نتیجه‌گیری هرچه بهتر، در پایان این پژوهش، به تقدیم می‌رسد.

«خیر» آن چیزی است که محبوب و مقصود همه چیزهاست و هر موجودی به سوی آن متوجّه است، و اگر امر بین چند چیز دائر باشد، آنچه از میان همه اختیار می‌شود بهترین آنهاست. پس خیر (نیک یا خوب) چیزی نیست جز کمال وجودی چیزی، و هستی شیء بر آن متوقّف است؛ چنانکه

وجود علت برای معلول خیر است، خواه کمال اول، یعنی وجود خود شیء بدان مربوط باشد، و خواه کمال دوم یعنی رفع نقص و کمبود در یکی از جهات وجودی آن، و شرّ در نقطه مقابل آن است، یعنی عدم ذات یا عدم کمالی از ذات.

توضیح اینکه، آنچه هر موجودی از آن می‌گریزد و از آن نفرت یا ترس دارد و به سوی آن میل نمی‌کند عدم است، خواه عدم تمامی ذات موجود باشد، یا عدم کمالی از آنچه در ذات خود واجد است؛ و شرّ حقیقی همین عدم است.

دلیل بر اینکه شرّ عدم ذات یا عدم کمال ذات است، و به هیچ وجه جنبه وجودی ندارد و هیچ‌گاه نمی‌توان موجودی را شرّ به معنی حقیقی دانست و یا «شرّ» را موجودی از موجودات به شمار آورد، این است که اگر شرّ یک امر وجودی باشد، یا باید برای خود شرّ باشد، و یا برای موجودی دیگر. شقّ اول محال است، زیرا اگر چیزی اقتضای شرّ - عدم ذات یا جنبه‌ای از کمالات وجودی - خود را داشته باشد، از ابتدا وجود نخواهد یافت، و محال است که چیزی عدم خود یا عدم کمالی از آن خود را اقتضا نماید، چون بین آنها رابطه وجودی برقرار است، عنایت الهی نیز ایجاب می‌کند که هر چیزی به کمال ذاتی خود دست یابد.

شقّ دوم فرض نیز محال است، زیرا اگر موجودی که ما آن را برای موجودی دیگر «شرّ» فرض کرده‌ایم، آن چیز را نابد سازد، یا کمالی از کمالات او را معدوم کند، در آن صورت «شرّ» همان عدم ذات و عدم کمال ذات است، نه معدوم‌کننده آنها.

وجه سوم نیز آن است که شیء مفروض نه ذات چیزی را معدوم کند و نه کمالی از آن را، در این صورت هم شرّ معنی نخواهد داشت چون ضرورت عقل حکم می‌کند که هر چیزی که نه عدم چیزی را و نه عدم کمالی را از چیزی ایجاب کند برای آن شرّ نخواهد بود. زیرا زبانی از آن نمی‌بیند. پس، شرّ به هر صورت که فرض شود، امر وجودی نتواند بود.

تأمل در مواردی که شرّ به شمار می‌آید نیز این حقیقت را تأیید می‌کند، که شرّ عدم ذات یا عدم کمال ذات است. مثلاً هرگاه مردی به ضرب شمشیر به کشتن مردی دیگر اقدام نماید، ضربه مؤثری که قاتل وارد می‌کند کمالی است از کمالات نوع خود، و شرّ نیست؛ تیزی و برندگی شمشیر نیز کمال آن است و شرّ نیست. انفعال و ضربه‌پذیری گردن مقتول و نرمی آن نیز کمال بدن انسانی اوست و شرّ نیست؛ پس کدام جزء از این موضوع شرّ است؟ تنها از میان رفتن حیات و از دست رفتن جان شرّ است که همان عدم است.

پس هر چیزی از موجودات که به سبب زبانی که وارد می‌سازد شرّ به‌شمار رود، شرّ بالعرض است، مانند قاتل و شمشیر در مثال مذکور.

اکنون اگر کسی بگوید: در مورد درد و آلم چه می‌گویید؟ زیرا درد امری وجودی است، و انسان آن را ادراک می‌کند، و درد چیزی است غیر از قطع و کوفتگی در بخشی از بدن، و اگر درد امری وجودی باشد که ما آن را در خود ادراک می‌کنیم، پس این حکم کلی، که شرّ بالذات عدمی است، نقض می‌گردد. مگر اینکه مقصود حکما این باشد که: منشأ شرّ عدمی است، هر چند بعضی از شرور جنبه وجودی دارند.

پاسخ این مسأله همان است که صدرالمُتأهّلین در اسفار آورده است: درد عبارت است از ادراک امری عدمی منافی با طبیعت موجود زنده، مانند جدا شدن پیوند اعضاء بدن، و این ادراک از نوع علم حضوری است، یعنی در این‌گونه ادراک، معلوم با وجود خارجی خود در نفس عالم حضور دارد، نه به صورت علم حصولی، که معلوم تنها از طریق حضور صورت و بدون وجود خارجی نزد عالم حضور می‌یابد. بنابراین، در ادراک درد ما با دو چیز سروکار نداریم، یکی گسستن پیوند عضو و دیگری صورت حاصل از آن در ذهن، بلکه حضور آن امر ناگوار در نفس عین درد و آلم است، و این گرچه نوعی ادراک است، لیکن ادراک مصداق و فردی از افراد عدم است، و اگرچه گونه‌ای از عدم است، لیکن از نوعی ثبوت مانند ثبوت عدم بلکه برخوردار است، همچون کوری و نقص و نظایر آن. حاصل سخن اینکه: نفس از آنجا که صورت اخیر انسان است و در حکم فصل اخیر در نوع انسان، واجد همه کمالات نوع انسانی است و همه قوای بدنی و غیر بدنی را در خود دارد. از این رو در فروپاشی پیوند اعضاء بدن که آفتی است که بر حاشه تن وارد می‌شود، نفس فقدان کمال قوه‌ای از قوای خود را در مرتبه جامع خود ادراک می‌کند، نه در مرتبه بدن مادی.

اکنون اگر شرّ عدم ذات یا عدم کمال ذات باشد، باید آن چیزی که عدم بر آن واقع می‌شود قابلیت عدم داشته باشد. مانند جواهر مادی که از طریق از دست دادن صورت، که تمامیت نوعی آنها بدان مربوط است، زوال می‌یابند، و باید آن چیزی که کمالی را، به واسطه شرّ، از دست می‌دهد قابلیت نداشتن یا از دست دادن آن را داشته باشد، یعنی عدم بتواند بر آن عارض گردد، نه آنکه لازمه ذات آن باشد، از نوع تقایص و عدمهای لازمه ماهیات امکانی، زیرا این نوع از عدم، صرفاً منتزح از مرتبه وجود است و بس.

توضیح اینکه هر چیزی اگرچه در حد ذات خود کامل است، مانند انسان و درخت و اسب و

غیره، لیکن از حیث وجود، بسیار ناقص و محدود است و فاقد بسیاری از کمالات وجودی که موجودات دیگر احیاناً واجد آنها هستند، و هر موجودی همان است که هست، و کمالات موجود در همه موجودات عالم را فاقد است؛ این گونه نقایص و عدمها از لوازم ذاتی ممکنات است، و در همه موجودات، از اعلی مراتب آن گرفته که صادر اول است تا موجودات مادی، این گونه عدم و نقصان وجود دارد، و تنها ذات واجب متعال که از حیث امکان بیرون است، از عدم و نقصان مبرا و منزّه است. پس در بحث از اصابت عدم یا وقوع آن در کمالات اشیاء، این دسته از نقصانهای ذاتی که به حدود وجودی موجودات مربوط می شود، مورد نظر نیست، بلکه فقط آن دسته از اعدام و نقصانها مورد بحث است که ذات شیء را از آنچه هست ناقص می کند، یا به عبارت دیگر چیزی از ماهیت کامل آن می کاهد.

با این بیان، روشن می شود که در عالم تجرّد تام (مراتب غیر مادی وجود)، «شر» نیست، زیرا عدم در ذوات ثابت آنها راه ندارد، و در کمالات موجودات علوی که از آغاز وجود، از جانب آفریننده به آنها داده شده است، نیز عدم راه ندارد.

پس محلّ ظهور شرّ و میدان خودنمایی آن عالم مادی است، که در آن اضداد با یکدیگر در تنازع اند، و علل و اسباب گوناگون در تصادم و حرکات مختلف جوهری و عرضی، که لازمه آن دگرگون شدن و تبدل ذاتی به ذات دیگر و کمال به کمال دیگر است، در آن جریان دارد. و شرّ از لوازم وجود ماده است که قابلیت گرفتن صور مختلف و کمالات متفاوت را داراست؛ لیکن شرور عالم مادی نیز مغلوب خیرات است، و در مقایسه با خیر، بسیار ناچیز است.

و در بحث از کیفیت ورود شرّ در قضاء الهی و صدور آن از ذات باری، که خیر محض است، نیز باید گفت: شرور اندکی که از لوازم خیرات بسیار است مورد تعلق اراده الهی نیست، بلکه اراده او متعلق به خیرات است و شرور به تبع و به قصد ثانی در قضاء الهی داخل است و به عبارت دیگر، شرور از آن رو که از عدمیّات اند، بالعرض مقصود واقع می شوند و نه بالذات، زیرا عدم چیزی نیست که بالذات مقصود واقع شود، و متعلق اراده قرار گیرد.

برای آگاهی از سابقه دیرین اصطلاح «خیر محض» باید یادآور شویم که کاربرد این اصطلاح در تاریخ فلسفه اسلامی به ادوار پیش از ابن سینا مربوط می شود.

در آثار حکمای پیش از ابن سینا نیز مبدأ هستی «خیر محض» و «خیر اول» نامیده شده، به ویژه در نوشته های آن گروه از اهل حکمت که بیشتر تحت تأثیر حکمای نو افلاطونی بوده اند. از بین این

حکیمان مسلمان شاید ابوالحسن عامری نخستین کسی باشد، که به صراحت، ذات واجب متعال، و مبدأ هستی را «خیر محض» نامیده است. وی در کتاب الفصول فی المعالم الالهیه که به وضوح تحت تأثیر کتاب «الایضاح فی الخیر المحض» منسوب به ارسطو نوشته شده است^{۱۲} در چند مورد خداوند واحد اول را «خیر محض» خوانده است، از جمله: «... بل هو، عز اسمه - اعلی و اجل من ان یوجد له نظیر، او شبیه، او شکل، او مثل، و انه «حق محض» و «ائی محض» و «خیر محض» و «تمام محض»^{۱۳}. و در جای دیگر گوید: «فهو اذا الخیر المحض بذاته الذی ملأ العالم کله خیراً فیاضاً»^{۱۴}. چنانکه پیش از این ذکر شد، اصطلاح «خیر محض» در مورد واحد اول و مبدأ هستی در آثار حکمای نوافلاطونی سابقه‌ای کهن دارد. افلوطین بنیان‌گذار حکمت نوافلاطونی در سراسر کتاب بزرگ خویش تاسوعات یا نه گانه‌ها، واحد اول را با اوصافی از قبیل، نیک، نیک نخستین، نیک مطلق، ذات نیک، خود نیک، و نیک محض، آورده است.

افلوطین برای اثبات این مطلب که «واحد اول» «خیر محض» یا نیک مطلق است، چنین استدلال می‌کند: «اگر چیزی برای رسیدن به چیزهای دیگر فعالیت نمی‌کند، از آن رو که خود بهتر از همه چیزها و برتر از همه آنهاست و چیزهای دیگر همه برای رسیدن به او فعالیت می‌کنند، پس روشن است که آن چیز «خود نیک» = (عین نیک یا خیر محض) است: زیرا اوست که بهره‌وری از نیک را برای چیزهای دیگر ممکن می‌سازد. بهره‌وری چیزی از «نیک» به دو گونه تواند بود: یا همانند «نیک» می‌گردد و یا از این طریق بهره‌ور می‌شود که فعالیت خود را در راه رسیدن به «نیک» قرار می‌دهد.

اگر کوشش و فعالیت هر چیز برای نیک است، پس «نیک» خود نباید به چیز دیگری بنگرد، یا برای رسیدن به چیزی بکوشد، بلکه باید آرام و ساکن و ثابت بماند و سرچشمه و علت همه فعالیتها باشد، و نیکی را به همه چیز ببخشد، نه از راه فعالیت، زیرا همه فعالیتها برای اوست ... به عبارت دیگر باید درباره او چنین بیندیشیم که همه چیز معلق از اوست و او خود معلق از هیچ چیز نیست. و این سخن راست است که همه چیز در طلب اوست، او خود آرام و ثابت است و همه چیز روی در او

۱۲. الايضاح فی الخیر المحض، منسوب به ارسطو و از نوشته‌های برقلس، حکیم نوافلاطونی است. این کتاب با چند رساله دیگر در مجموعه‌ای به نام الافلاطونیه المحدثه عند العرب، به اهتمام استاد عبدالرحمن بدوی چاپ شده است.

۱۳. ابوالحسن عامری، الفصول فی المعالم الالهیه، مجموعه رسائل فلسفی ابوالحسن عامری، به کوشش سبحان خلیفات، اردن، ۱۹۸۹م، ص ۳۶۸.

۱۴. همان مأخذ، ص ۳۷۱.

افلوطنین در جای دیگری تحت عنوان: «ماهیت بدی و منشأ آن» در تعریف نیک یا خیر محض گوید: «نیک آن چیزی است که همه چیز وابسته به آن است و برای رسیدن به آن می‌کوشد؛ علت هستی همه چیز است و هر چیزی به آن نیازمند است. در حالی که خود آن هیچ کمبودی ندارد و برای خود بسنده است، و نیازمند به هیچ چیز نیست، و معیار و حد همه چیز است، و عقل و هستی راستین، و روح و زندگی و فعالیت عقلی بخشش اوست، همه چیز تا عقل زیباست، ولی «نیک» برتر از زیبایی و فراسوی بهترین چیزها و شاه جهان معقول است.»^{۱۶}

افلوطنین به پیروی از افلاطون و با نقل جمله‌هایی از رساله‌های او، معتقد است که شرّ و بدی مربوط به جهان محسوس و عالم مادی است و در عوالم عقلی و روحانی و مراتب فوق طبیعت جسمانی شرّ و بدی وجود ندارد.

«عقل (عقل کلی) نخستین اثر «نیک» است و نخستین جوهر است، «نیک» در خویشتن ساکن و آرام است و عقل بر گرد آن می‌گردد، و در گرد آن می‌زید، روح به گرد عقل می‌گردد و در آن می‌نگردد و در حال اندیشیدن خدا را از خلال آن می‌بیند. این است زندگی خدایان، بی‌اندوه در کمال نیکبختی.»^{۱۷} اینجا اثری از بدی نیست، و اگر چیزها به همین خاتمه می‌یافت، بدی پدید نمی‌آمد، بلکه نیکی نخستین و نیکی دوم و نیکی سوم وجود می‌داشت.

افلوطنین بر پیروی از افلاطون شرّ و بدی را به نیستی و لاوجود مربوط می‌کند و همان عقیده‌ای را که در بین حکمای اسلام به طور منقح و مستدلّ بیان شده است، مبنی بر اینکه «شرّ» جنبه عدمی دارد، و پیش از این از قول حکمای اسلام تفصیل آن به تقدیم رسید، با توضیح و شرح بسیار مفصل اظهار می‌دارد، که نمونه‌ای از عبارات آن نقل می‌شود:

«پس بدی نه در میان چیزهایی می‌تواند بود که به راستی هستند، و نه در برتر از هستی، زیرا همه آنها نیکند. بنابراین بدی اگر اصلاً هست یا باید از نوع لاوجود باشد، همچون نوعی از صورت نیستی و لاوجود، و یا از چیزهایی باشد که با لاوجود آمیخته، یا با آن همراهند. ولی مراد از لاوجود چیزی نیست که اصلاً وجود ندارد، بلکه چیزی است غیر از وجود، فرقی با وجود مانند فرق حرکت با

۱۵. افلوطنین، تاسوعات یا نه گانه‌ها. رساله هفتم از انشاء اول، درباره نیک نخستین (خیر اول)، ص ۱۲۷، از جلد اول، دوره آثار افلوطنین، ترجمه محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۶.

۱۶. همان مأخذ، رساله هشتم از انشاء اول، ص ۱۳۴.

۱۷. این سخنان از افلاطون است. از رساله فایدروس، نگاه کنید به: تاسوعات، حواشی رساله هشتم، ص ۱۵۰.

سکون نیست، بلکه لا وجود، نوعی تصویر و سایه وجود است و حتی فاصله اش با وجود بیش از فاصله سایه با موجود است.»^{۱۸}

بدین معنی تمام جهان محسوس و همه تجربه های حسی و هر چه همراه با آنها، یا در پی آنها، یا منشأ و اصل آنها، یا یکی از عناصر پدیدآورنده آنهاست، لا وجودند.

افلوپین همه عالم مادی را نوعی لا وجود می داند و البته می دانیم که این اندیشه از افلاطون است. او وجود سایه مانند عالم مادی را در برابر «خیر محض» و هستی حقیقی چنین وصف می کند:

«نیازمندی دائمی، در برابر چیزی بسنده به خود، چیزی که هیچ جا قرارگاهی ندارد (ماده) و آماده است تحت هر نفوذی قرار گیرد، سیری نمی پذیرد، فقر کامل است، و این صفات برای آن عَرَضی نیست، بلکه ماهیت آن را تشکیل می دهد، و به هر جزء آن بنگری این گونه است، و هر چه از آن بهره ای دارد همانند آن می گردد، بد می شود، هر چند عین بدی نمی شود... عالم جسمانی از آن حیث که از ماده بهره ور است بد است، نه بد مطلق، یعنی همراه با بدی است و نه عین بدی.»

افلوپین نیز به این مطلب اذعان دارد که برای موجودات عالم، دو گونه بدی وجود دارد، یکی ناشی از نقصان ذاتی است، که این نقصان در همه موجودات جز «نیک مطلق» وجود دارد، و دوم بی بهره بودن از نیکی به طور مطلق. و این چنین چیزی تنها ماده است و بس، که بد به معنی راستین است و هیچ نیکی در آن نیست. موجودات جسمانی از آن لحاظ که از عقل و روح و نیکی برخوردارند نیکند، و از آن حیث که در ماده مستغرق شده اند، بد به شمار می آیند، و خیر آنها در این است که هر چه زودتر و بهتر خود را از آلودگیهای ماده و جنبه های عدمی آن پاک کنند و به سوی «نیک مطلق» پرواز نمایند.^{۱۹}

«نیک مطلق» یا «خیر محض» در جای دیگری از تاسوعات چنین وصف می شود: «همه چیزها به علت او استوارند، و در پرتو او پدید آمده، و در جایی مطابق نظمی خاص قرار گرفته اند. آنچه خود منبع اصلی همه چیز است نیاز ندارد به چیزهایی که پس از او هستند، و چون منبع همه چیز است، نیازی به هیچ چیز ندارد. هر نیازمندی به منبع اصلی خود نیازمند است، ولی اگر قرار باشد که «واحد» نیازمند باشد، پس باید به واحد نبودن نیازمند باشد. و بدین ترتیب نیازمند چیزی باشد که او را تباه کند، حال آنکه هر چیز که درباره اش بتوان گفت: نیازمند است، نیازمند نیکی است. یعنی

۱۸. همان مأخذ، ص ۱۳۵.

۱۹. مقاله پنجم از رساله هشتم از اثناد اول، ص ۱۳۷ تا ۱۳۸.

نیازمند چیزی که آن را نگاه دارد و از تباهی حفظ کند. برای واحد، نیکی وجود ندارد و از این رو خواهش برای رسیدن به نیکی نیز در او نیست، او خود برتر از نیک است، او نه برای خود بلکه برای چیزهای دیگر که از او بهره‌ورند نیک است.^{۲۰}

از حکمای نو افلاطونی و پیروان افلوپین، برقلس کتابی دارد، تحت عنوان الايضاح في الخير المحض که البته خلاصه‌ای است از کتاب بزرگی از برقلس به نام عناصر تالوژی، که در بین مسلمانان آن نیز مانند، خلاصه تاسوعات افلوپین (اثولوجیا) به ارسطو نسبت داده شده است، و می‌توان گفت: الهیات ارسطویی حکمای مشاء عمده از این دو کتاب تأثیر پذیرفته و نه ارسطویی، بلکه نو افلاطونی است. برقلس در این کتاب، چگونگی صدور کثرت از ذات واحد (خیر محض) و مراتب وجود را شرح می‌دهد، و اصول مطالب او همان است که در تاسوعات آمده است.^{۲۱} او در این کتاب، مبدأ وجود را خیر محض و خیر اول می‌نامد و همه مراتب هستی را فیض وجود او می‌داند.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۲۰. رساله هم از انتاد ششم، جلد دوم، ص ۱۰۸۷.

۲۱. الايضاح في الخير المحض. این کتاب چنانکه در پانویشت شماره ۱۲ یادآور شدیم، تا قرون اخیر از آثار ارسطو به حساب می‌آمد، و با تحقیقات پژوهندگان مسیحی و مسلمان، به ویژه استاد عبدالرحمن بدوی نسبت آن به مترجمان مسلمان قرون اولیه اسلامی به اثبات رسید. «خیر محض» یا «خیر اول» در این کتاب که ترجمه عربی خلاصه‌ای از عناصر تالوژی برقلس است، به «واحد» افلوپین که همان مبدأ هستی است اطلاق می‌شود.