

بررسی و نقد آرای سهروردی در خصوص مسئله شر

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۵/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۶

جواد آیار^۱

مهدی منفرد^۲

چکیده

سهروردی در مواجهه با مسئله شر، با کاربست مفاهیم فلسفی و ارائه تبیین‌های فلسفی، در صدد است نشان دهد که خداوند و کل آفریده‌های او خیر هستند، نظام احسن در جهان حاکم است، و ثنوی‌گرایی باطل است. او شر را عدمی می‌داند که به وجود نقص در معلول‌ها بازمی‌گردد و نیازمند علت جداگانه نیست. میزان این نقص با توجه به نزدیکی یا دوری یک موجود از خداوند معین می‌شود. اگر خداوند در صدد جلوگیری از تحقق نقص باشد، لازم می‌آید که هیچ موجودی را نیافریند، که این مستلزم از دست رفتن خیرهای برتر خواهد بود. به نظر می‌رسد این نظریه فاقد توانایی لازم برای اثبات یا تأیید اموری باشد که ادعایشان را دارد. سهروردی وجود خداوند را پیشفرض می‌گیرد، در نظریه خود هر گونه شری را به شر مابعدالطبیعی فرومی‌کاهد، و برای خود قائل به معرفتی بسیار بالا نسبت به فعل الهی است، که این موارد نظریه او را ناکارآمد می‌سازد.

کلیدواژه‌ها

سهروردی، مسئله شر، شر عدمی، شر نسبی، نظام احسن عالم، خیرهای برتر

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، ایران. (نویسنده مسئول)

(ayar.javad@gmail.com)

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، ایران.

(mmmonfared86@gmail.com)

Suhrawardi's Views on the Problem of Evil: a Critical Review

Javad Ayar¹

Mahdi Monfared²

Reception Date: 2020/08/18

Acceptance Date: 2021/02/14

Abstract

Confronting the problem of evil, Suhrawardi seeks to use philosophical concepts and explanations to show that God and all His creatures are good, that the world is the best possible one, and that dualistic cosmology is false. He believes in the privation theory of evil, saying that evil is nothing but imperfections in the effects which do not require a separate cause. According to him, the proximity or distance of a being from God determines the extent of its imperfection. If God seeks to prevent the realization of imperfection, He needs to cease to create any creature that will require the loss of superior goods and virtues. Having a critical look at his theory, we will find that he presupposes the existence of God, reduces any evil to metaphysical evil, and assumes, unconsciously, comprehensive knowledge of the divine act, which makes his theory unsuccessful.

Keywords

Suhrawardi, The Problem of Evil, Non-existential Nature of Evil, Relative Evil, The Best Possible World

1. Ph.D. Student of Comparative Philosophy, University of Qom, Iran.
(ayar.javad@gmail.com)

2. Assistant professor of Islamic philosophy, University of Qom, Iran
(mmonfared86@gmail.com)

۱. مقدمه

به عقیده برخی از فیلسوفان و اندیشمندان، مسئله شر دشواری بزرگ مؤمنان است. چگونه می‌توان از سویی شاهد شرور طبیعی و شرارت‌های اخلاقی انسان بود و از سوی دیگر به وجود خدایی عالم، قادر و خیر محض باور داشت. بنابراین مسئله شر شاهدهی است که یا ناقض باور به وجود خدا است و یا برهانی به دست می‌دهد دال بر این که خدای واحد نمی‌تواند وجود داشته باشد (دیویس ۱۳۸۸، ۸۰). از همین رو، پاسخ به این مسئله از دیرباز دغدغه فیلسوفان الهی بوده است. شهاب‌الدین یحیی سهروردی یکی از فیلسوفان و حکمای بزرگ ایرانی-اسلامی است که با اتخاذ نظریه عدل الهی به مسئله شر پاسخ داده و از وحدت خیر مبدأ عالم، صفات مطلقش و خیریت هستی دفاع می‌کند. او همچنین در برابر نگرش ثنوی‌انگار مانویت، که برای شرّ مبدأ مستقلی قائل بود، موضع گرفته و در ابطال نظریات این فرقه تلاش بسیاری کرده است. سهروردی در بسیاری از آثار خود از جمله التلویحات، المشارع و المطارحات، پرتونامه، هیاکل النور، الواح عمادی، یزدان‌شناخت، کلمة التصوف، اللمحات و سرانجام در حکمة الاشراف به تقریر دیدگاه خود در خصوص مسئله شر پرداخته است. نظریات او در این باره متضمن مبانی پنجگانه‌ای است که تحلیل و واکاوی این مبانی به سه اصل محوری و نهایی رهنمون می‌شود. بخشی از این اصول یا به نحو اجمالی در مبانی حضور دارند یا از تحلیل و جمع مبانی استنتاج می‌شوند. اصل اول عبارت است از عدمی بودن شر، که با تکیه بر مساوقت وجود و خیر به دست می‌آید. عدمیت شر در نظریه سهروردی حاکی از آن است که شر نه از ذوات و جواهر بلکه از جنس کمبود، نقصان و محدودیت است. اصل دوم، که مبتنی بر اصل اول و با توجه به مبانی دوم تا چهارم استنباط می‌شود، حاکی از کیفیت وقوع شر است. سهروردی با حذف محوریت انسان در انتساب خیر و شر به امور و اشیاء، حصر عقلی موجودات، و همچنین منع قیاس افعال الهی و بشری، شر نسبی را مبتنی بر جهت امکانی ممکنات و به تعبیر بهتر فقدان وجود در موجودات ممکن، اثبات می‌کند و سپس به نظام خیر کلی عالم تحویل می‌برد. شر نسبی در این موقف از دو جهت قابل ملاحظه است. اول این که شدت و ضعف وجودی ممکنات در نسبت با واجب‌الوجود منجر به ترسیم نظام سلسله‌مراتبی عالم می‌شود و نقصان و محدودیت‌های منظور نظر سهروردی در شر عدمی را با تار و پود عالم ممکن و موجوداتش مندمج می‌کند. دوم این که نسبت شر را نه به ذات که به مقام بالقیاس الی الغیر موجودات متصف می‌کند و به تعبیر بهتر با

انکار شر ذاتی، شرور را بالعرض شر می‌نامد (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۶۷). فقدان و محدودیت‌ها، اگرچه اموری عدمی هستند، اما به دلیل اندماج با ذات عالم عنصری منجر به تاثیر و تأثر موجودات از هم و حدوث تضاد، تقابل و تفاعل می‌شود. سهروردی تضاد را شرط تحقق عالم مادی می‌داند (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۶۶) و به حصر عقلی، ممکنات مادی را برخوردار از کثرت خیر و قلت شر می‌داند، که این دوگانگی ذاتی و غیرقابل انفکاک است. بنابراین از تحلیل و ترتب اصل دوم و عطف بر مبانی چهارم و پنجم، اصل سوم استنتاج می‌شود که حاکی از ضرورت وجود شر در عالم به واسطه ملازمه‌اش با خیر است. در نظام سهروردی، هر وجودی از آن جهت که وجود است خیر و کمال محسوب می‌شود و اندماج فقدان و نقصان با ذات موجودات به معنای پیوند خیر با شر است که از تلازم میان خیر و شر خیرهای برتری همچون تداوم حیات، نفوس ناطقه و بسیاری دیگر از خیرهای طبیعی و اخلاقی پدید می‌آید. اصول منبعث از واکاوی و تحلیل مبانی، ارتباطی پیوسته و وثیق با یکدیگر دارند و نظریه عدل الهی سهروردی را به آخرین بخش آن یعنی نظام احسن عالم پیش می‌برند. بنابراین پرداختن به مبانی و اصول برخاسته از این مبانی ترتیب مباحثی است که در پی هم می‌آیند تا مبنای آخرین بخش از نظریه عدل الهی قرار بگیرند. سهروردی مبتنی بر سیر نظریه‌اش به این نتیجه می‌رسد که هستی بهترین نظام موجود است و امکان تحقق نظامی برتر از آن محال است. نظریه سهروردی در بدو امر نظریه‌ای مستدل و متقن به نظر می‌رسد، اما به زعم نویسندگان، استدلال‌های سهروردی در حصول استنتاجی مطلوب ناکام مانده و جز سیری جدلی و اقناعی نتیجه درخوری به دست نمی‌دهد. شاید دلیل این ناکامی تلاش برای تطبیق آرای فلسفی با عقاید دینی‌اش باشد. سهروردی می‌کوشد ضمن حفظ تنزه خداوند از ارتباط با شر، همچنین از وحدت و خالقیت خیرش در برابر نظریات الحادی دفاع کند، اما در اثنای نظریه‌پردازی توان فلسفه‌ورزی را به جدل و اقناع تفویض می‌کند و از توجیهی نادرست یا دست‌کم ناکافی در این طریق بهره می‌برد. به این جهت ضمن صورت‌بندی و تحلیل مبانی شر نزد سهروردی به بررسی و نقد اصولش می‌پردازیم و سرانجام با ارائه تصویری کامل از نظریه وی در خصوص نظام احسن عالم به بررسی و نقد آن می‌پردازیم. فیلسوفان بسیاری در طول تاریخ، خواه در سنت شرقی و خواه در غرب، با حفظ چارچوب نظریه عدل الهی به تقریر دیدگاه خود پرداخته‌اند، که این جریان در دوران معاصر نیز تداوم دارد. پرداختن به نگرش سهروردی و ضرورت نقد دیدگاه او ما را بر آن می‌دارد تا نقاط ضعف این نظریه را بهتر

بشناسیم و به این طریق به دیدگاهی جامع‌تر درباره مسئله شر و کیفیت پاسخ به آن دست یابیم.

در پرداختن به پیشینه تحقیق، می‌توان به دو دسته کاملاً مجزا از آثار اشاره کرد. (۱) دسته اول شارحان آثار سهروردی هستند، که در خلال شرح آثار او به مباحث مربوط به شر نیز توجه کرده و این مباحث را مورد بررسی قرار داده‌اند. از میان شارحان شهرزوری، قطب‌الدین شیرازی و سرانجام ملاصدرا از دیگران برجسته‌ترند. شهرزوری و شیرازی از شارحان حکمة الاشراق هستند و صدرا بر شرح قطب‌الدین شیرازی تعلیقه‌ای نوشته که اگر چندین موردی که به شرح قطب‌الدین پرداخته را نادیده بینگاریم به نظر تعلیقه صدرا خود شرحی بر حکمة الاشراق سهروردی باشد. (۲) اگرچه در نیم قرن اخیر تحقیقات بسیاری در مورد فلسفه سهروردی صورت گرفته، کتب و مقالاتی که در خصوص آرای سهروردی در مورد شر تألیف شده بسیار محدود است. مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی مسئله شر از دیدگاه سهروردی و سوئینبرن» و مقاله‌ای دیگر با عنوان «بررسی دیدگاه جی. ال. مکی درباره شر از منظر فلسفه سهروردی» به شکل تطبیقی به تحقیق در مورد آثار نامبردگان پرداخته‌اند. همچنین دو مقاله با عناوین «خیر و شر در حکمت متعالیه» و «صورت‌بندی مسئله شر در آثار فیلسوفان مسلمان» به شکل کلی به تحقیق در مورد فیلسوفان حکمت متعالیه و فیلسوفان اسلامی پرداخته‌اند که به تبع بخش کوچکی از هر مقاله به نسبت عنوان به سهروردی اختصاص یافته است. صرف‌نظر از مقالات یادشده می‌توان به کتاب دکتر قاسم پور حسن با عنوان *خدای مهربان و مسئله شر* اشاره کرد که مهم‌ترین اثر در خصوص آرای سهروردی درباره شر است. چنانچه تحقیق یا کتابی جز این وجود داشته باشد، از دایره جستجوی نویسندگان بیرون مانده و به زعم ایشان، این تحقیق از جهت عرضه نقدها به سهروردی و تعمیم آن به نظریه عدل الهی بدیع است. همچنین نباید از این نکته غافل بود که فلسفه سهروردی در قرون نوزدهم و بیستم از طریق پژوهشگران کثیری به زبان‌های آلمانی، فرانسوی، ترکی و انگلیسی در اروپا و آمریکا انتشار و اشاعه یافته است (Marcotte 2019, 6:1).

۲. مبانی پنجگانه و تحلیل آن در نظریه سهروردی

سهروردی اغلب مسئله شر را در چارچوب مبدئیت نورالانوار فاقد جهات ظلمانی، خیریت محض ذات الوهی و کمال مطلق خداوند صورت‌بندی می‌کند (نصری و اعتمادی‌نیا ۱۳۹۲، ۱۲۶). او در بحث از شر مبانی پنجگانه‌ای را طرح می‌کند که این مبانی به حصول

سه اصل مهم در نظریه عدل الهی سهروردی منجر می‌شوند. در واقع مبانی سهروردی منتج به عدمیت، نسبیت، و ضرورت ملازمه خیر و شر می‌شود. مبانی پنجگانه او از این قرارند:

۱. شر امری عدمی است (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۷۲).
 ۲. عدم محوریت انسان در نسبت دادن خیر و شر، که پذیرش چنین مبانی در نهایت سبب تحویل شر جزئی به خیر کلی در نظام احسن می‌شود (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۶۸). انسان عادی (به طور عام) نه محور آفرینش و نه محور سنجش خیر و شر است، بلکه خود موجودی از موجودات عالم امکان است. پس انسان‌وارگرایی در این مورد معنایی ندارد (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۵: ۴۰).
 ۳. قاعده عالی لایلتفت الی السافل که به عدم صلاحیت انسان در سلب صفات مطلق خداوند، پس از اثبات واجب‌الوجود، ناظر است (سهروردی ۱۳۸۰، ۱۰۱-۱۰۲). بر اساس این قاعده، قیاس افعال الهی با بشری نادرست است، چرا که عالی تمام کمالات اسفل را دارد و غرضی جز ذات خود ندارد (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۳۷۱: ۱).
 ۴. حصر عقلی تقسیم‌بندی ممکنات بر اساس نظام خیر و شر که منتج به عدم تنافی وجود شر قلیل با صفت خیر محض و اثبات خیریت محض خداوند است (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۶۸-۴۶۹).
 ۵. پذیرفتن این که شر لازمه خیرهای برتر است، و نه تنها قدرت و خیریت محض خداوند را به چالش نمی‌کشد، بلکه فقدان شرور حکمت خداوند را زیر سؤال خواهد برد (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۶۶-۴۶۷).
- سهروردی بارها در آثارش شر را امری عدمی توصیف می‌کند؛ شر عدمی است یعنی عدم چیزی یا عدم کمال چیزی است (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۷۲). او در اثبات داعیه عدمی بودن شر، با اتکا به قیاس، استدلالی را صورت‌بندی می‌کند: اگر شر امری وجودی باشد، شر غیرشر می‌شود، لیکن تالی باطل است، پس مقدم هم باطل است (قراملکی ۱۳۷۷، ۶۰). به عقیده سهروردی، هر موجودی از آن جهت که وجود دارد خیر است. پس اگر شر امری وجودی باشد، شر دیگر شر نخواهد بود. وجود فی‌نفسه خیر است، و شر ناشی از عدم ذات یا عدم کمال ذات است. پس شر از آن حیث که شر است نیازی به جعل جاعل ندارد و انتساب آن به جاعل به نحو بالعرض و به تبع جعل خیری است که مستلزم شر است (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۱۶۵). از آنجا که واجب‌الوجود خیر محض و ذاتش کامل‌ترین موجودات است، پس آنچه از او بی‌واسطه صادر می‌شود نیز خیر محض است،

و غرض از صدور بی‌واسطه عالم عقل و مانند آن است. بنابراین در این دو شری نیست، اما چنانچه در موجودات شری باشد، این موجودات معلول بی‌واسطه ذات خداوند نیستند و به واسطه قسم پیشین یعنی عقول و مانند آن به وجود آمده‌اند (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۶). شهرزوری، شاگرد شیخ، می‌گوید: «نه تنها صدور شر از خداوند به خاطر نورالانوار بودن و نداشتن جهات ظلمانی ممتنع است، بلکه صدور آن از ذات مجردات نیز ممتنع است. شرور به جهات فقری عقول منتسب هستند» (شهرزوری ۱۳۷۲، ۵۵۸). حیدرآبادی نیز در شرح *هیاکل النور* معتقد است که سهروردی مباحث خیر و شر را با توجه به ذات باری تعالی مطرح کرده و بر این باور است که صدور شر از خیر محض امری محال است، چون شر همان عدم کمال است و چنین عدمی درباره خداوند متصور نیست. همچنین شر عدم است، و عدم نیز از آن جهت که عدم است نمی‌تواند به فاعل منتسب باشد، مگر این که به طور بالعرض باشد (حیدرآبادی ۱۳۸۵، ۲۶۱).

شر از لوازم ضروری معلولات است و مانند سایر لوازم، ممتنع‌السلب از ماهیت است (سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۲۳۵). به عقیده سهروردی، کسی که به حذف شرور عالم اصرار دارد و به خاطر وقوع شر خداوند را خیر محض یا قادر مطلق نمی‌داند، در واقع دچار توهم است که عالم فقط برای انسان خلق شده است. اما با کمی دقت متوجه می‌شویم که اگر اراده خداوند گزاف بود و قوانین کلی و مضبوط ازلی و ابدی وجود نداشت وضع انسان و حیوان نمی‌توانست به این گونه که هست باشد. در این صورت خدا واجد اراده‌ای متجدد و حادث می‌شد (سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۴۶۷). اگر چیزی را شر می‌انگاریم به خاطر عدم سازش آن با مصالح شخصی است. اما همان چیز نسبت به نظام کلی جهان خیر است. حرکات و سکون‌ها به اموری منتهی می‌شوند که برای بعضی از اشخاص نامطلوب است، اما آنچه مهم است تمایلات شخصی نیست، بلکه نظام عالم مشتمل بر حوادث نامتناهی است که گاه در آن شروری به چشم می‌آید، آن هم در قیاس با یک نوع یا یک فرد، نه در قیاس با کل نظام هستی (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۱۶۶).

اما اگر سهروردی خدا و اولین صادر از خدا را متنزه از شر می‌داند، چگونه به وقوع شر با همان توصیفی که خود به آن دست یازیده قائل می‌شود. وی با اشاره به قاعده‌العالی لایلتفت الی السافل بر این نکته تأکید دارد که با فرض وجود شر در عالم، کسی مجاز به سلب صفات قدرت و خیر از خدا نخواهد بود. چرا که عالی فاقد تمنای غرض در سافل است، بنابراین عالی غرضی مگر ذات خویش ندارد. در حقیقت عالی نمی‌تواند غرضی را در سافل جستجو کند که این امر سبب توجه عالی به سافل شود. نتیجه این که عالی

غرضی مگر ذات خویش ندارد (طالبی ۱۳۸۹، ۲۵۸). سخن خیر و شر برای کسی مطرح است که می‌پندارد عالی به سافل التفات دارد، چرا که تصور می‌کند ورای این عالم تنگ و تاریک عالم دیگری وجود ندارد (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۱۰۱-۱۰۲؛ دوانی ۱۴۱۱، ۸۸).

سهروردی می‌گوید: «اگر شر را بالذات محتاج علت بدانیم، این نظر منجر به دیدگاه ثنوی گرایان خواهد شد که به دو واجب قائل بودند، در حالی که چنین چیزی محال است» (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۱۶۵). او می‌گوید فرزنانگان ایران باستان ثنوی نبودند و این عقیده بعدها توسط کافران فرقه مانی مطرح گردیده است. به نظر او، منشأ گمراهی افرادی که خدا را علت خیر و شر می‌دانند وجود جهت امکانی در صادر اول است (سهروردی ۱۳۸۸، ۴: ۱۲۸). در حکمة الاشراق او کیفیت و چرایی وقوع شر را در عالم تشریح و سپس آن را برای عالم ماهیات ضروری می‌داند. به زعم وی، شر و شقاوت ناشی از فقر انوار قاهره و مدبره در عالم ظلمت و حرکت است. بنابراین وقوع شر نشئت یافته از نقص قابل است و سزاوار انتساب به نورالانوار نیست.

سهروردی قائل به وجود نظام احسن، امتناع سلب فقر و ظلمت از ماهیات و حداقلی بودن شر در عالم است (نصری و اعتمادی‌نیا ۱۳۹۲، ۱۲۶). وقوع شر در جهان به واسطه عقول است زیرا عقول و پیش از همه عقل اول به سبب جهت امکانی خود می‌توانند منشأ شر واقع شوند. امکان، استحقاق وجود ندارد، یعنی موضوع امکان به اعتبار امکانش مستحق وجود نمی‌شود (سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۶۶). بنابراین با راه یافتن امکان به صادر اول، تحقق شر ممکن می‌شود. سهروردی عدم اعتقاد به عالم مجردات و این گمان را که خداوند به مادون خود نظر دارد و از خلقت آن‌ها نفع و سودی برای خود می‌جوید، اساس سرگردانی در مسئله شر می‌داند (سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۴۶۷-۴۶۸). به علاوه جهات خیر و شر و یا به عبارت دیگر، وجود و امکان، اول‌بار در مرتبه صادر اول با هم جمع می‌شوند و این همان چیزی است که ثنوی‌گرایان به اشتباه در مورد مرتبه وجود واجب گمان برده‌اند.

دو مبنای نهایی سهروردی متضمن کیفیت وقوع شر نسبی و ضرورت لزوم آن در عالم ماهیات است. صدرا در خصوص خیر و شر بودن چیزی به دو جایگاه یا مقام اشاره دارد: اول مقام فی‌نفسه و دوم مقام بالقیاس الی‌الغیر. اولی به این معنا است که آیا خیر و شر بودن چیزی فی‌نفسه است و دیگری به این معنا که وجود هر چیزی در قیاس با موجودات دیگر چگونه است. بر مبنای عقیده فیلسوفان به عدمیت شر، هیچ چیز در عالم نمی‌تواند فی‌نفسه متصف به شر شود. پس در بحث از مسئله شر باید به مقام بالقیاس الی

الغیر التفات و نظر افکننده شود (ملاصدرا ۱۴۱۹، ۷: ۵۹-۶۱). سهروردی در این مقام موجودات و ممکنات عالم را به پنج دسته تقسیم می‌کند. (۱) موجودی که شری در آن نیست (خیر مطلق)؛ (۲) موجودی که خیر کثیر و شر قلیل دارد؛ (۳) موجودی که شر مطلق است؛ (۴) موجودی که شر کثیر و خیر قلیل دارد؛ (۵) موجودی که خیر و شرش مساوی است (سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۷۸ و ۴۶۷). وی دو قسم اول را جایز و سه دیگر را محال می‌داند، چرا که بر اساس قاعده امکان اشرف، امکان تحقق قسم اول وجود دارد؛ به دلیل این که وقتی ما موجود ممکن غیر اشرف را مشاهده می‌کنیم، پس حتماً پیش از او موجود اشرف تحقق پیدا کرده است. همچنین چون در عالم خیر کثیر تحقق دارد و ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل خود شری کثیر محسوب می‌شود، پس ممکن نیست که قسم دوم نیز وجود نداشته باشد. از نظر سهروردی، سه قسم دیگر جهت امکانی لازم را برای تحقق در عالم ندارند (سهروردی ۱۳۷۲، ۱: ۷۸). او مکرراً متذکر می‌شود که آنچه موجود است یا خیر محض است یا شرش بسیار ناچیز است. مثال متداول شیخ در این باره نفع کثیری است که آتش دارد و مسلماً تحققش مستلزم آن است که گاهی لباس کسی را بسوزاند (سهروردی ۱۳۷۲، ۳: ۶۱). وجود این شر قلیل با هیچ یک از کمالات خداوند تنافی ندارد و شر موجود لازمه عالم مادی است، که فقدانش بی‌تردید حکمت خداوند را زیر سؤال خواهد برد (حسینی و شایسته ۱۳۹۲، ۱). صرف نظر از این که قلت شر محصول جهت امکانی موجودات ممکن است، می‌توان چنین استنتاج کرد که چون خداوند عالم و خیر مطلق است، پس از تحقق بهترین خیر در نظام هستی آگاه است، و باز چون خداوند قادر مطلق است، نظامی خیر در هستی محقق می‌کند. شر گرچه هیچ نسبت مستقیمی با خداوند ندارد، اما وقوعش نیز نمی‌تواند صفات ذاتی قدرت، علم و خیر محض الهی را تحت الشعاع خود قرار دهد. همچنین از آنجا که واجب‌الوجود از تمام جهات غنی یا بی‌نیاز است، فعل او واجد علت غایی و چرایی مصلحتی نیست، بلکه بر حسب ذاتش به کامل‌ترین وجه انجام می‌شود و سرانجام این که فاعلیتش به قصد حفظ مصالح نخواهد بود. اگر عالم هستی فقط خیر محض باشد، این مستلزم آن است که یا عالم طبیعت اصلاً خلق نشود، که در این صورت فیض در مجردات باقی می‌ماند، یا طبیعت، طبیعت نباشد، که این به معنای سلب شیء از خودش خواهد بود، یا این که طبیعت فاقد قوای طبیعت یعنی فاقد لوازم و ضروریاتش باشد، که این نیز مستلزم انفکاک لوازم ذاتی از ذات طبیعت خواهد بود.

سهروردی پس از اثبات وجوب پیدایش دو دسته از پنج قسم موجوداتی که برشمرده به دو شبهه می‌پردازد و به آنها پاسخ می‌دهد. اول این که خلق موجودی که خیرش بیشتر از شرش باشد چه ضرورتی دارد و دیگر این که آیا قادر مطلق نمی‌توانست همین قسم موجودات را به گونه‌ای بیافریند که فاقد همین قدر قلیل از شر باشند. وی در پاسخ به شبهه اول می‌گوید: «ترک خیر کثیر به خاطر اجتناب از شر قلیل، خود شری کثیر است و مسلماً شر غالب در وجود نیست». به تعبیر بهتر، اگر خداوند به دلیل احتراز از شر قلیل، خیر کثیری را فروگذارد، مرتکب شر کثیر شده و این یعنی بر خلاف خیریت ذاتش عمل کرده است. وی در پاسخ به سؤال دوم می‌گوید: «چنین سوالی اشتباه است چرا که مثل آن است که گفته شود چرا آب غیرآب و آتش غیرآتش نیست (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۶۱). تحقق این قسم از موجودات ضرورتاً مستلزم تحقق شری است که البته بسیار کمتر از خیر آنها است؛ بنابراین استلزام انقلاب در ذاتشان به دلیل فقدان شر در آنها خواهد بود و انقلاب در ذات محال است و اراده خداوند به امر محال تعلق نمی‌گیرد. به بیان دیگر، اگر موجودات قسم دوم خیر محض باشند، دیگر موجودات قسم دوم نخواهند بود، بلکه از موجودات قسم اول خواهند بود. و در این صورت باز هم مصلحت الهی اقتضا می‌کند تا موجودات قسم دوم موجود شوند، زیرا عدم تحققشان فروگذاری خیرهای کثیر و کلی است (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۱۶۵-۱۶۶).

سهروردی، در «مشرع ششم» از المشارع و المطارحات، تضاد را لازمه عالم کون و فساد دانسته و حصول انواع عنصری را جز از طریق تفاعل، که مستلزم تضاد است، محقق نمی‌داند. چنانچه تضادی نباشد دوام فیض متجدد و مستمر در عالم عنصری صورت نخواهد پذیرفت. شرور در جهان ماده نتیجه حرکات است. نیاز و ظلمت از لوازم لاینفک معلول است، همانند دیگر لوازم لاینفک ماهیت. بنابراین شر با واسطه پدید آمده و پیدایش آن نورالانوار محال است، چرا که هیچ حالت و جهت ظلمانی ندارد. جهان هستی جز آن چیزی که هست قابل تصور نیست، و اگر جز این بود در آن صورت باید هر چیزی غیر از خودش می‌بود، که این امر محال است. تضادهای عالم عنصری گاه شربرانگیز هستند، اما در نگاهی دقیق به شرور عارضی درمی‌یابیم که شرور در نسبت با اشخاص شر هستند، در حالی که در نظام کلی و احسن، وجود آنها مشتمل بر خیر است و تعارضی با خیریت محض مبدأ اولی ندارند (سهروردی ۱۳۷۳، ۱: ۴۷۲). صدور جهان ممکن از خداوند، واجب است، از آن جهت که واجب‌تعالی خیر محض است، و اگر خداوند عالم عنصری را خلق نمی‌کرد، از خیر کثیری ممانعت کرده بود و این خود شری

کثیر می‌بود (شیرازی ۱۳۸۰، ۵۲۱). این استدلال شیخ به تنهایی نمی‌تواند ضرورت منطقی داشته باشد، اما اگر چنین استدلالی در معیت عدمی بودن شر قرار بگیرد، می‌تواند واجد ضرورت فلسفی گردد. ابتدای این ضرورت بر خیر است، چرا که وجود خیر محض و شر ناشی از عدم است، بنابراین آنجا که استیلا و سلطه وجود حاکم است، عدم نمی‌تواند جایگاه برجسته‌ای داشته باشد و کمیت میزان آن با کمیت میزان وجود قابل قیاس نیست. پس صرف‌نظر از نفی موجودی که شرش غالب است یا نفی موجودی که شر محض است، وجود موجودی که خیرش تفاضل زیادی در نسبت با شرش نداشته باشد نیز ممتنع است.

۳. اصول سه‌گانه منبعث از مبادی پنجگانه

۳-۱. عدمیت شر

یکتاپرستی و باور به خدای ادیان و حیانی سبب می‌شود تا سهروردی در مقام دفاع از وجود و صفات مطلق خدا و تنزهش از ارتباط با شر و پلیدی به واسطه کاربست مفاهیم و تبیینی فلسفی، ضمن پاسخ به دشواری شر و کیفیت وقوع آن در عالم، از اشاعه نگرش ثنوی‌گرا جلوگیری به عمل آورد و بر طریق ابطالش بکوشد. بنابراین با تکیه بر وحدت خیر مبدأ عالم و تأکید بر عدمیت شر، هستی‌شناسی دوگانه‌انگار را انکار می‌کند و ابطال مستدل آن را بر مبنای مساوقت وجود و خیر احراز می‌کند. هشت قرن پیش از سهروردی، آگوستین در کتاب *اعترافات* از خود سؤال می‌کند: «اگر خداوند خیر محض است و هر چه خلق کرده نیکوست پس منشأ شر کجاست» (Augustine 1999a, 83-84). او در پاسخ می‌گوید: «شر نمی‌تواند ناشی از ماده باشد، چرا که ماده مخلوق خداوند و فی‌نفسه خیر است» (Augustine 1999a, 89). «هیچ طبیعتی فی‌نفسه شر نیست. خدا غیرقابل تغییر و خیر محض است و همه طبایع از او بوده و تا آنجا که طبیعت‌اند خیر هستند» (Augustine 1999b, 41). سهروردی نیز واجب‌الوجود را خیر محض می‌داند که دانش کامل‌ترین موجودات و معقولات است و از او چیزی جز خیر محض به وجود نمی‌آید (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۶۰). بنابراین شر ذات یا جوهری ندارد، پس به طور ذاتی معدوم است. شر عدم است و بالعرض به فاعل منسوب می‌شود، چرا که علت فاعلی برای خلق یا جعل ندارد و وجود دو واجب‌الوجود در هستی ممتنع است (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۱۶۵). برای شر ذاتی نیست، بلکه شر عدم ذات است (سهروردی ۱۳۷۲، ۷۸). نتیجه این که جهان بالضروره فاقد شر است و اگر شر به طور ذاتی معدوم باشد، عدم برای اعدامش

نیازی به فاعل نخواهد داشت. اما اگر شر امری عدمی است و ذات و جوهر مستقلی برای خود ندارد، پس کیفیت وقوع آن در هستی چگونه است. به تعبیر بهتر، وقتی سهروردی می‌گوید شر امری عدمی است به چه معنا است. آیا او شر را امری خیالی و یا توهم می‌انگارد؟ این پرسشی است که باید در بحث از نسبت شر به آن پرداخت.

۲-۳. نسبت شر

عدمیت شر به معنای انکار یا توهم انگاشتن شر نیست. سهروردی ضمن تبری جستن از نسبت دادن شر به خالق، شر نسبی را می‌پذیرد و آن را از طریق جهت امکانی موجودات مخلوق تبیین می‌کند. او بدی و ظلمت را از لوازم ضروری معلولات می‌داند و معتقد است چنانچه به شر در نسبت با کل هستی بنگریم، چیزی جز خیر نمایان نمی‌شود. به زعم او، شر از دیدگاه ناظر انسانی شر تلقی می‌شود، وگرنه هنگامی که به نظام عالم به مثابه کل بنگریم، چیزی جز خیر نمایان نخواهد شد، چرا که وجود فی‌نفسه خیر است (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۶۶-۴۶۷). هر موجود ممکن متصف به عدم کمال است، که این عدم کمال در واقع تفارق و تفاوت اشد وجود و مطلق خیر در واجب‌الوجود در نسبت با ماسوی‌الله است. از آنجایی که مطابق با نظر سهروردی وجود مساوق با خیر است و هر وجودی کمال محسوب می‌شود، بنابراین هر عدم کمالی همان عدم وجود و به تبع فقدان خیر در موجودات خواهد بود. شر نسبی فقدان و بی‌بهرگی وجود و به تبع آن فقدان خیر در موجودات است، یعنی شر به خودی خود وجودی متعین یا موجود محسوب نمی‌شود، بلکه نوعی فقدان است (Augustine 2010, XIII). در واقع وقتی سهروردی می‌گوید شر امری عدمی است منظورش این است که شر از جنس کمبودها، محدودیت‌ها و نقصان‌ها است. این نقصان و محدودیت، به دلیل وجود امکانی موجودات، ذاتی مراتب و موجودات هر مرتبه است. در واقع سهروردی به شر متافیزیکی واقف است که توضیح آن در بخش‌های بعدی خواهد آمد. او قائل به نظامی هستی‌شناختی در عالم است که واجد سلسله‌مراتب مبتنی بر شدت و ضعف در روشنایی و تاریکی و به بیان بهتر وجود است و به این جهت فقدان وجود در موجودات را امری ضروری برای نظام سلسله‌مراتبی عالم قلمداد می‌کند. از نظر او، رابطه میان خیر و شر از نوع تقابل ملکه و عدم ملکه است، چرا که بر مبنای مساوقت وجود و خیر، همه موجودات فی‌نفسه خیر هستند، و بسته به این که در کدام مرتبه وجودی باشند به همان میزان برخوردار از خیر خواهند بود. در واقع هر چه موجود در مرتبه پایین‌تری باشد، دچار محدودیت‌های بیشتری است و ظلمت بیشتری بر

او غلبه خواهد کرد. از سوی دیگر، وقوع شر در مقام بالقیاس الی الغیر است. سهروردی در تقسیم‌بندی صفاتی که اشیاء به آنها متصف می‌شوند تمایزی میان صفات بالذات و بالعرض قائل می‌شود. هر موجودی از آن جهت که موجود است، به طبع خیر است، اما وجود بالاضافه امری نسبی و به زعم سهروردی اعتباری است. یکی از مثال‌هایی که سهروردی تکرار می‌کند آتش است که طبیعتش سوزاندن و روشنایی بخشیدن است که از این جهت نافع خیر بسیار است، اما وقتی آتش لباس کسی را بسوزاند در مقام شر واقع می‌شود. سهروردی چنین شری را واقعی نمی‌داند، زیرا در نسبت با شیء یا شخص دیگر است که شر تلقی شده است. به همین دلیل او در مبانی‌اش محوریت انسان در انتساب خیر و شر به امور را نفی می‌کند (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۶۷). سرانجام این که سهروردی شر نسبی را از طریق مجموعه‌ای منتظم و هماهنگ به مثابه یک کل که بر فقدان یا عدم کمال موجود در جزئیات اشیاء و امور تفوق دارد توجیه می‌کند، که این دلیلی برای اعتقاد به نظام احسن عالم به دست او می‌دهد.

۳-۳. ضرورت شر یا دفاعیه مبتنی بر خیرهای برتر

سهروردی در پرداختن به شرور هیچ تقسیمی از اقسام شر ارائه نمی‌کند و تنها از طریق مثال‌ها و مصادیقی که ذکر می‌کند می‌توان به منظور او پی برد. در حقیقت او بر اثر اصولی که از درون یکدیگر و از حاق مبانی استخراج می‌کند نیاز به چنین تقسیمی را حس نمی‌کند. به هر جهت در پرداختن به شرور و دفاع از خیریت خالق، او به رابطه لزومیه میان خیر و شر قائل می‌شود و تضاد را ضرورت ماهیت و از لوازم ماهیت می‌داند. موجودات عالم مادی به دلیل نقصانی که در ذاتشان دارند دچار تأثیر و تأثر از یکدیگرند. او این نسبت و ارتباط موجودات مادی با هم را تفاعل، تضاد و تقابل می‌نامد. سهروردی به ضرورت وجود شرور جزئی به همان معنای عدم کمال در موجودات و لاینفک بودنشان از عالم قائل است (سهروردی ۱۳۷۲، ۴۶۶). اگرچه شرور به این معنا وجود دارند، اما در ازای هر شر قلیل، خیرهای کثیر وجود دارد و به استمرار پدید می‌آید. حتی در خصوص شرور اخلاقی، آدمی می‌تواند بر اثر سیر استکمالی و از طریق تربیت و تزکیه نفس خیرهای برتر را در خود حاصل کند. بنابراین چنانچه در شرور اخلاقی در پی کسب خیرات برتر باشیم، می‌توان اراده را به انتخاب خیرهای برتر سوق داد. توجه شیخ در تمام مصادیق شر به کثرت خیر و قلت شر است، به این معنا که اگر شرور قلیل نبودند خیرهای کثیر نیز به وجود نمی‌آمدند. در واقع شرور، هم واجد فوائد و ثمراتی هستند و هم در نسبت با کل

عالم و نسبت به خیرات در اقلیت‌اند (پورحسن و اسکندری دامنه ۱۳۹۴، ۸). به این جهت سهروردی پس از بررسی ماهیت شر با اتخاذ دیدگاهی تقسیم‌گرایانه از موجودات بر اساس میزان خیر و شرشان، نظریه خیرهای برتر را از طریق ارتباط ملازم میان خیر و شر عرضه می‌کند و بر مبنای همین نظریه از خیریت عالم و قدرت، علم و خیرخواهی خداوند در برابر شرور دفاع می‌کند. در واقع مبنای پنجم نظریه وی بر این نکته پای می‌فشارد که پذیرفتن شرور لازمه خیرهای برتر است، و این امر نه تنها قدرت و خیریت محض خداوند را به چالش نمی‌کشد، بلکه فقدان شرور است که حکمت خداوند را به چالش خواهد کشید.

چنان که دیدیم، نظریه سهروردی از عدمیت شر آغاز و با کیفیت وقوع آن در عالم از طریق شر نسبی، به واسطه تضاد و تقابل، به ضرورت گرایید و سرانجام همین ضرورت با تلازم خیر و شر منجر به پیدایی خیرهای برتر در مصادیق مختلف شد. سوئینبرن می‌گوید: «شرور در این جهان برای دست یازیدن به اهداف خیر ضروری هستند (Swinburne 1998, 7). به زعم او، خیر و صلاح بشریت در داشتن اراده آزاد برای انتخاب خوب و بد و توانایی به کمال رساندن شخصیت است. در کنار این امور، بروز شجاعت، وفاداری، عشق‌ورزی و تأمل در زیبایی و کشف و کام حقیقت خیرهای برتری است که هیچ یک بی رنج و زحمت به دست نمی‌آید (Swinburne 1998, 4). جان هیک نیز همنظر با نگرش سهروردی، قائل به نظریه عدل الهی پرورش روح است. به زعم او، جهان به مثابه جایی برای پرورش روح است، و رنج منجر به بلوغ معنوی و اخلاقی در انسان می‌شود. بدون شر نه فضیلتی کسب می‌شود و نه شخصیتی پرورش می‌یابد. بنابراین طرح و برنامه خداوند محافظت از ما در برابر سختی‌ها نیست، بلکه خداوند انسان‌ها را در تلاش برای نیل به کمال در برخورد با شرور و دشواری‌ها یاری می‌کند (Scott 2010, 301). سهروردی می‌کوشد تا با طرح نظام کلی، شرور طبیعت را اندک بداند و آنها را در قیاس با نظام جهان ضروری و لازم جلوه دهد. به همین دلیل تأکید می‌کند که خیر کثیر و شر قلیل با یکدیگر ملازمه دارند (سهروردی ۱۳۷۳، ۳: ۷۸).

۴. نقد و بررسی

فحوای نظریات سهروردی سؤالات و ابهاماتی بر جا می‌نهد که به نظر این نظریه را در تبیین و توجیه مسئله شر ناکام می‌گذارد. این نظریه می‌کوشد از طریق کاربست مفاهیم و تبیین فلسفی به مسئله شر و کیفیت وقوع آن در عالم پاسخ دهد، اما در مقام نظریه‌ای

فلسفی فاقد سازگاری عناصر درونی، انتظام مقدمات و صورت‌بندی منطقی است و در واقع بیشتر از آن که محصول مقدمات و استنتاج از انتظام مقدماتش باشد، برساخته از پیشفرض‌ها و محصول پیشداوری او است. این نظریه دچار پیشداوری و خلط در مبانی است، چون سهروردی گزاره خدا وجود دارد و البته صفات مطلق خداوند را به عنوان اصل موضوعی بدیهی و یقینی به شمار آورده است، در حالی که این گزاره گرچه در الهیات و کلام یقینی قلمداد می‌شود، در فلسفه از چنین موقفی برخوردار نیست. برخی معتقدند که «گزاره خدا وجود دارد» اصلاً قابل شناخت نیست و اگر دلایلی برای هستی خدا وجود دارد به همان اندازه فیلسوفانی نیز ادعا می‌کنند این دلایل مورد ایراد هستند. بنابراین اگر ما این مورد را به عنوان صدقی واقعی بپذیریم باید تصوراتمان را در مورد حقیقت و راجع به آنچه قابل شناخت یا قابل شناخت یقینی است از هم جدا کنیم» (برایان کار ۱۳۸۷، ۴). نظریه سهروردی از آن جهت که در تلاش برای عرضه تبیینی فلسفی است از سیر برهانی-عقلانی خارج و به صورت نظریه‌ای جدلی-افناعی درمی‌آید. سهروردی در حکمة الاشراق موجودات عالم را در چهار سطح وجودی قرار می‌دهد: سطح اول حوزه نور قاهر است؛ سطح دوم حوزه عقول، افلاک و یا انوار طولیه است؛ سطح سوم حوزه نفوس و یا انوار عرضیه است؛ سطح چهارم حوزه هیئت‌ها، و در مراتب بعد یعنی سافله، حوزه هیئت‌های مثالی، حوزه افلاک و حوزه هیئت‌های مادی، حوزه عناصر و بالاخره عناصر بسیط، عالم جمادی و نباتی و حیوانی و عناصر مرکب قرار دارند (سهروردی بی‌تا، ۲۰). او همچنین در بحث از تقابل نور و ظلمت به این امر اشاره دارد که این تقابل، تقابل تضاد نیست، بلکه تقابل وجود و عدم است (سهروردی بی‌تا، ۱۹). بنابراین شاید بهتر باشد که در بحث از تبیین مراتب هستی به جای استفاده از الفاظ نور و ظلمت همچنان که خود نیز بر آن تأکید دارد از عبارات وجود و عدم استفاده کنیم. مسلماً منظور نویسندگان این نیست که سهروردی موجودات مادی را عدم یا معدوم می‌داند، بلکه انتخاب این عبارات تنها برای تبیین هستی‌شناسی نظریه سهروردی است.

نظریه شر نسبی مدلی هستی‌شناسانه ترسیم می‌کند که همه موجودات، بسته به نزدیکی یا دوری (شدت و ضعف) از نورالانوار، در مراتب مختلف آن قرار می‌گیرند. بنابراین ماسوی‌الله هر چه فقدان یا نقصان ذاتی وجودشان نسبت به وجود مطلق بیشتر باشد در مراتب پایین‌تر نظام سلسله‌مراتبی هستی مستقر می‌شوند، که سرانجام ماده در پایین‌ترین مرتبه قرار دارد. مخلوقاتی که از نور وجود بهره‌مند هستند به همان مقدار بهره‌ای هم از خیر دارند، و چون موجودات دارای وجود مطلق نیستند، هر موجود به همان

اندازه محدود و معینی که هست وجود به دست آورده و کسب خیر نیز در همان حد است. سهروردی هستی‌شناسی خود را نورالانوار می‌نامد. نورالانوار یا نور مطلق همان وجود مطلق است، و تمام موجودات وجود خود را از این منبع کسب کرده‌اند، و جهان هستی چیزی جز مراتب و درجات گوناگون روشنایی و تاریکی نیست. به همین دلیل مرتبه هر موجود بستگی به دوری یا نزدیکی به نورالانوار دارد (فشاهی ۱۳۸۰، ۳۴-۳۵). در نظام سلسله‌مراتبی مورد نظر، حد فاصل واجب‌الوجود تا ماده نقصان و محدودیتی است که ماده را احاطه کرده و یا کمالاتی است که ماده از آن محروم است. بنابراین در یک سو خداوند در مقام واجب‌الوجود و در سوی دیگر ماده خواه به مثابه برزخ و خواه استعداد محض قرار دارد که هیچ فعلیتی جز امتداد یا قوه محض بودن ندارد و فعلیت او همان قوه محض بودنش است. پرسشی که از این نظام به ذهن متبادر می‌شود این است که به راستی حدفاصل وجود مطلق واجب‌الوجود و ماده چقدر است؟ این حدفاصل مسلماً نقصان، محدودیت و یا عدمی است که بر ماده وارد شده است؛ از آن جهت که در نظام مزبور خداوند در مقام اشد وجود به عنوان معیار برای موجودات دیگر است و هر موجودی بر مبنای فقدانی که در نسبت با او دارد در نظام سلسله‌مراتبی عالم جایگاه خود را به دست می‌آورد. اما به نظر پاسخ به این سؤال دشوار باشد، از آن جهت که اگر فاصله میان خدا و ماده بسیار زیاد باشد، در آن صورت وجود مادی افاضه‌شده کمتر یا کوچک‌تر از فقدان، محدودیت‌ها و در واقع کمالاتی خواهد بود که ماده از آن محروم است، هرچند که این فاصله حاکی از عظمت و بزرگی خدا باشد. اما اگر به هر دلیلی حدفاصل میان واجب‌تعالی و وجود مادی را اندک بدانیم، با توجه به معرفتی که نسبت به محدودیت‌های ماده داریم، توضیح عظمت و صفات مطلق خداوند چگونه میسر خواهد شد و آیا این کوتاهی فاصله فروکاستن و تقلیل صفات مطلق خداوند نخواهد بود؟ در واقع اگر این فاصله را بسیار زیاد بدانیم، بر خلاف ادعای سهروردی، موجود مادی همان موجودی خواهد بود که شرش (فقدان و محدودیتی که دارد) بسیار بیشتر از خیرش (وجودش) هست و چنانچه فاصله را زیاد ندانیم توضیح صفات مطلق و نامتناهی خداوند چگونه میسر خواهد بود؟ به نظر می‌رسد دچار پارادوکسی شده باشیم که یا به وجود موجودی اذعان دارد که نقصان، محدودیت و به تعبیر بهتر شرش از خیر آن بیشتر است و یا بر اثر فاصله اندک میان واجب‌الوجود و استعداد صرف، وجود اشد خداوند و صفات مطلقش را فرومی‌کاهد.

۵. نظام احسن عالم و نقدهای آن

سهروردی از جهات مختلف به این نتیجه می‌رسد که جهان موجود بهترین نظام ممکن است که خلق شده و امکان خلق بهتر از آن غیرممکن است. چرا که نظام هستی به عنوان یک مجموعه با تمام اجزای خود هماهنگ و سازوار است و چنانچه بخش یا بخش‌هایی با برخی از اجزاء ناهمگون باشد، ضمن همگونی با بخش‌ها یا اجزای دیگر با کل عالم به مثابه یک مجموعه در هماهنگی و تلائم است (Augustine 1979, 247)؛ سهروردی (۱۳۷۳، ۳: ۱۶۶-۱۶۷). از سوی دیگر، به تبع خیریت مطلق خالق، مخلوقات نیز به قدر وجودی که به ایشان افزوده شده برخوردار از خیر خواهند بود. این سنخیت میان علت و معلول حاکی از وجود نظامی احسن است. خیریت محض خداوند با خلق هر طبیعت پلید یا شر منافات دارد و تعلق اراده خداوند به شر غیرممکن است. در واقع خداوند نمی‌تواند چیزی خلق کند که با وجودش در تناقض باشد (حسینی شاهرودی و دارابی ۱۳۹۵، ۱۰). سهروردی با بحث از امتناع کثرت شر و قلت خیر در موجودات، در واقع به این نکته می‌پردازد که جهان موجود بهترین جهان ممکن است، چون آنچه هست یا به کلی از شر تهی است و یا کمترین میزان شر را در نسبت با خیرش دارد و جز این سلب ماهیت از طبیعت شیء خواهد بود. بنابراین خلق عالمی بهتر نسبت به آنچه هست ممتنع است. اما واقع این که تعریف شر نسبی به فقدان مشکل دیگری برمی‌سازد، و در واقع چنین تعریفی احاله شرور به شر مابعدالطبیعی خواهد بود. شاید بهتر باشد که به واسطه آرای لایبنیتس به تشریح این بخش بپردازیم. لایبنیتس در سال ۱۷۱۰ کتابی با عنوان نظریه عدل الهی منتشر کرد و طی آن کوشید تا به بهترین و جامع‌ترین نحو به بسط نظریه عدل الهی بپردازد. وی تقسیمی سه‌گانه از انواع شر ارائه می‌دهد، که طی آن شر اخلاقی را به گناه، شر طبیعی را به درد و رنج حاصل از عوامل طبیعی، و شر مابعدالطبیعی را به نقصان و محدودیت تعریف می‌کند (Leibniz 1996, 67). لایبنیتس می‌گوید:

شر مابعدالطبیعی نقصان است، نقصانی که وجود متناهی فی‌نفسه اقتضای آن را دارد. موجود مخلوق بالضروره متناهی است و موجود متناهی ضرورتاً ناقص است، و همین نقصان ریشه امکان خطا و شر است، و از آنجا که ما همه وجود خود را از خدا می‌گیریم، پس منشأ شر در طبیعت نفس‌الامری مخلوق خواهد بود، و از آنجا که نقصان اولیه در مخلوق و پیش از ارتکاب گناه وجود داشته و مخلوق محدود به ذات خویش است، در نتیجه نمی‌تواند همه چیز را بداند، پس ممکن است گمراه و مرتکب گناه شود. (Leibniz

مطابق چنین تقریری، چگونه می‌توان چنین عالمی را نظام احسن و بهترین نظام ممکن تلقی کرد. شر مابعدالطبیعی مشکلات نظریه سهروردی را دوچندان می‌کند، زیرا امکانی برای داوری از طریق اعمال باقی نمی‌گذارد. به تعبیر بهتر، چگونه می‌توان اعمال موجودی را که به طور ذاتی وجود و خیرش دچار نقصان است داوری و قضاوت کرد. بنابراین هر گونه داوری در خصوص این موجود، خود ناداوری خواهد بود، چون بر خلاف ادعای سهروردی، اراده مختار و آزاد نیست و به دلیل نقصی که دارد قادر به تشخیص و انجام افعال درست نخواهد بود. سهروردی نقصان را می‌پذیرد، زیرا نقصان نیازمند علت فاعلی نیست. بنابراین شر مابعدالطبیعی را شر قلیل می‌داند و به عنوان ضرورت عالم ماهیات، این مسئله را به ظرفیت یا ذات موجودات بر اثر محدودیتی که در دریافت فیض وجود دارند تحویل می‌برد. در واقع گرچه خداوند خالق موجودات ناقص است، اما این نقص نه به اراده خداوند که به ذات موجودات از آن جهت که محدودند معطوف می‌شود، و موجودات جز به وجود چنین نقصی امکان وجود نمی‌یابند. اما اگر موجودات ناقص باشند، این نظریه به نحوی بازگشت به مانویت خواهد بود، بدون این که نیاز به مبدئی برای شر در جهان باشد. این نظریه، از طریق تحویل شر به ذات موجودات، عالم دو قطبی خیر و شر را تثبیت می‌کند، با این تفاوت که وقتی علت فاعلی برای شر نباشد باید آن را در ماده‌ای جست که بر اثر نقصانی که در ذاتش دارد به دنبال فعلیت و کسب کمال است که این مهم جز از طریق تراحم و تعارض به موجودات دیگر حاصل نمی‌آید. بنابراین گرچه شر به عنوان فقدان و نقصان امری عدمی تلقی می‌شود، اما شر لازمه ذات عالم ماده و لاینفک از آن خواهد بود. سهروردی نیز ضرورت شر را برای عالم ماده تأیید می‌کند و آن را از لوازم ماهیت می‌داند. به نظر می‌رسد این نظریه هر جا ماده را در نسبت با خداوند قرار می‌دهد با مشکل مواجه می‌شود، که علت این امر برداشت نادرست از نظریه‌ای است که با حذف اسلاف میانه به افلاطون بازمی‌گردد؛ اما افلاطون ماده را نه پست‌ترین خیر مخلوق بلکه خواء و آشفتگی می‌داند، که نه قابل استنتاج است و نه از هیچ آفریده شده است (کاپلستون ۱۳۸۰، ۲۲۱). صرف نظر از درستی یا نادرستی نظریه افلاطون، او به تبعیت از سنت یونانی هیچ خالقی برای ماده نمی‌شناسد و تلویحاً به قدم ماده قائل است. برای همین هر گاه نیاز به عامل شر یا فقدانی غیرصرف باشد می‌تواند بحث ماده را پیش بکشد. اما وقتی سهروردی ماده را مخلوق و کمترین وجود خیر توصیف می‌کند دیگر نمی‌تواند ذات ناقص موجود را از افاضه وجود محدودش جدا کند، زیرا که ذات ناقص همان افاضه محدود وجود است. پس این سخن که هر موجودی به میزان ظرفیتش از وجود و خیر

برخوردار است به این معناست که خداوند به اراده‌ای مختار چنین ظرفیتی را در نظام تکوینی عالم برای موجودات مقدر کرده است، نه این که موجود مادی به خاطر ذاتش از پذیرفتن وجود یا خیر بیشتر سر باززند. شهید مطهری نیز، همچون سهروردی، نقص موجود را از افاضه وجود جدا کرده و آن را به ظرفیت محدود موجود تحویل می‌برد (مطهری ۱۳۹۸، ۱۴۰). اما اگر موجودات دچار فقر ذاتی هستند، این فقر ذاتی نیز از سوی خداوند برای این موجودات مقدر شده است. مؤید این رأی، مطابق با نص ادیان و حیانی، معجزه یا اصل مطاوعه^۱ است. در واقع، همچنان که ادیان و حیانی اشاره می‌کنند، گاه خداوند به موجودات مادی ظرفیت وجود یا خیری اعطا می‌کند که به مراتب بیشتر از وضعیت مسبوق آن است. مثلاً این که چوب به مار یا اژدهایی قوی مبدل بشود یا آب سیال صورتی دیگر بپذیرد و همچون جمادات عمل کند. در مثال معجزه عصای حضرت موسی (ع)، وقتی چوب که برخوردار از نفس جمادی است مبدل به ماری بزرگ می‌شود، صرف‌نظر از قدرت، دست کم می‌دانیم که ظرفیت عصا از نفس جمادی به نفس حیوانی تغییر کرده و این خود به آن معناست که چوب مراتب نفس جمادی و نباتی را پشت سر نهاده و حالا دو گام به لحاظ وجودی شدیدتر است. پس چنانچه شر مابعدالطبیعی را بپذیریم، خداوند به طور مستقیم خالق آن و به طور غیرمستقیم صانع شرور عالم خواهد بود. چون هر تزاخم و تعارضی محصول این نقصان مقدر در موجودات است. این طرز تفکر که ما در سلسله‌ای از مراتب وجود ایستاده‌ایم و به واسطه مقایسه با امری مغایر با خود واجد نقصان هستیم، تفکری غلط است که خود به واسطه ایجاد نقص و فقدان در موجودات منجر به ایجاد نظام دوقطبی در عالم خواهد شد. به هر حال، آنچه مرتبه‌ای را از مراتب دیگر هستی متمایز می‌کند، بر اساس نظریه نسبیت شر، همان فقدان است که هر چه پیش برویم غلبه بیشتری بر وجود موجودات دارد و به این طریق چنین به نظر می‌رسد که فقدان وجود یا جهت امکانی در موجودات به امری تعیین‌بخش در مراتب طولی وجود بدل می‌شود.

این نظریه به گونه‌ای ربوبیت الهی را تبیین می‌کند که گویی نظریه‌پردازان آن به دفتر امور روزانه خداوند دسترسی دارند. برایان دیویس می‌گوید: برای من بسی خنده‌دار است که کسی مدعی فهم روابط و مناسبات میان اشیاء از منظر الهی باشد (ناصری و نصیری ۱۳۹۷، ۲۳۴). در واقع این نظریه هیچ تمایزی میان مقام ذات و صفات فعلی خداوند در نظر نمی‌گیرد. اگر خداوند چنان که فلوپین می‌گوید، وجودی مطلقاً متعالی، و رای هر فکر و هر وجود، توصیف‌ناپذیر و غیرقابل درک است که درباره‌اش سخن و دانشی نیست، و نه

ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی‌توان بر واحد حمل کرد (کاپلستون ۱۳۸۰، ۵۳۶)، چه چیزی ما را مجاز می‌دارد که با نگاهی انسان‌وار، «احد» را در مراتب وجود قرار دهیم و معیاری برای وجود موجودات دیگر بدانیم. در واقع، قیاس خداوند با سایر موجودات نوعی یکسان‌انگاری خدا با مخلوقات است، و این قیاسی مع‌الفارق است، چون خداوند شبیه هیچ چیزی که ما می‌شناسیم نیست. او مقایسه‌ناپذیر، فهم‌ناپذیر و درک‌ناشدنی است. همچنین نظریهٔ عدمیت و نسبت شر رنج‌های عالم را در حد مصالح شخصی فرومی‌کاهد. پس به جای آن که به واسطهٔ ساحت ایمان با کاستن رنج‌های بشر از طریق معنابخشی به زندگی، مؤدی به ارتباط با امر قدسی شود و به سوی معرفتی عقلانی گشوده شود، در حد یک نظریهٔ مفهومی و انتزاعی باقی می‌ماند که با عینیت ملموس درد و رنج در هستی کاملاً بیگانه است، و تعهد فیلسوف موحد را در مقام تبیین رنج‌های انسان و حتی موجودات دیگر مغفول می‌نهد، و درست بعکس، امر قدسی را همچون خدای کاریزماتیک و مستبد و دمدمی‌مزاج در برابر موجودات مادی قرار می‌دهد، از آن جهت که هیچ التفاتی به سافل ندارد و به واسطهٔ وجود پستی که به آنان اعطا کرده ایشان را در میان شرارت و فقدان عظیم و در غیاب خیری سترگ که به واسطهٔ افاضهٔ ناقص پدید آورده به حال خود رها می‌کند.^۲ یونگ می‌گوید:

این نظر که شر چیزی جز فقدان خیر نیست فقط پس از ظهور مانی در کلیسای مسیحی نفوذ کرد. پس از آن مسیحیت به ثنویت گرایید و آنچه را ضد خیر می‌دانست در شخص شیطان مجسم نمود و برایش شخصیتی جدا قائل شد و او را با لعنتی جاودان از عالم خیر طرد کرد. (یونگ ۱۳۷۷، ۷)

چنان که یونگ می‌گوید، همنظر با نویسندگان، نظریهٔ نسبت شر نه طارد ثنویت که خود مؤید آن است، بی آن که شر در چنین تقریری نیازمند به مبدئی هم‌طراز با واجب‌الوجود یا خدای ادیان وحیانی باشد، چرا که به وجود شرور بی آن که نیاز به مبدئی مستقل در عالم باشد تأکید می‌کند و شرور را به نقصان موجودات عالم احاله می‌کند.

۶. نتیجه‌گیری

تقریری که سهروردی از مسئلهٔ شر عرضه می‌کند نظریه‌ای برساخته از مبانی کلامی با تبیینی فلسفی به منظور ابطال مانویت و دفاع از وحدت مبدأ و خیریت عالم است. این نظریه، که به عدمی و نسبی بودن شر قائل است، ابتنای این دو اصل را بر مساوقت وجود و خیر و فقدان وجود به مثابهٔ شر می‌گذارد و با این مبانی نتیجه می‌گیرد که نظام سلسله‌مراتبی عالم

بهترین نظام ممکن و نظامی احسن است. اما به واسطه قیاسی مع الفارق میان واجب‌الوجود و ماسوی‌الله، ضمن احاله شرور طبیعی و اخلاقی به شرور مابعدالطبیعی، خداوند را خالق موجوداتی ناقص معرفی می‌کند. از سوی دیگر، قادر به تبیین نقصان در موجودات از طریق طبیعت نفس‌الامری ایشان نمی‌شود، چون این نقص بیش از این که استعداد و ظرفیت موجودات باشد، امری مقدر برای هر موجود است که این مسئله از طریق اصل مطاوعه یا معجزه در ادیان و حیانی تأیید می‌شود. همین امر ادعای بهترین نظام ممکن را به چالش می‌کشد و سرانجام خداوند را به دلیل این که موجوداتی ناقص خلق کرده و آنها را در احاطه شرارت رها ساخته، در نسبت مستقیم با شرور مابعدالطبیعی قرار می‌دهد و او را به خدایی دمدمی مزاج مبدل می‌سازد. همچنین به این شبهه دامن می‌زند که قضاوت موجوداتی که خداوند ناقص خلق نموده، به دلیل عدم توانایی در تشخیص افعال درست از نادرست، همچون تکلیفی مالایطاق خواهد بود. نظریه عدمیت و نسبییت شر نه تنها قادر به ابطال ثنویت خیر و شر در عالم نیست، بلکه خود مؤید آن است. بنابراین این نظریه فاقد توانایی لازم برای اثبات یا تأیید اموری است که ادعایشان را دارد.

کتابنامه

- اسکندری دامنه، حمیدرضا، و قاسم پورحسن. ۱۳۹۳. «مقایسه دیدگاه مطهری و سوئین‌برن درباره مسئله شر». پژوهشنامه فلسفه دین ۲۴: ۱-۲۴.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، و کوکب دارابی. ۱۳۹۵. «پاسخ‌های فلسفی ملاصدرا و آگوستین به مسئله شر». الهیات تطبیقی ۱۵: ۱-۱۴.
- حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، و ریحانه شایسته. ۱۳۹۲. «بررسی دیدگاه جی. ال. مکی درباره شر از منظر فلسفه سهروردی». الهیات تطبیقی ۱۰: ۱۵-۲۸.
- حیدرآبادی، علی. ۱۳۸۵. نهایت الظهور (شرح فارسی هیاکل‌النور سهروردی). تهران: دانشگاه تهران.
- دوانی، محقق. ۱۴۱۱ ق. ثلاث رسائل (و بذیله رساله هیاکل‌النور). مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- دیویس، برایان. ۱۳۸۸. درآمدی بر فلسفه دین. ترجمه ملیحه صابری نجف‌آبادی. تهران: سازمان سمت.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۷۰. روح فلسفه قرون وسطی. ترجمه علی‌مراد داوودی. تهران: علمی و فرهنگی.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۳. مجموعه مصنفات، ج. ۳. به تصحیح، تحشیه و مقدمه سید حسین نصر با مقدمه و تحلیل فرانسوی هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۹۷. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۲. تهران: انجمن فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۷۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۱. به تصحیح و مقدمه هانری کرین. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۰. مجموعه مصنفات شیخ اشراق (مشمول بر التلویحات، المقامات)، ج. ۱. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. ۱۳۸۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج. ۴. به تصحیح، تحشیه و مقدمه نجف‌قلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهید شهاب‌الدین یحیی. بی‌تا. حکمة الاشراق. چاپ دوم. ترجمه و شرح سید جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. ۱۳۷۲. شرح حکمت الاشراق. تصحیح و ترجمه حسین ضیایی. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. ۱۳۸۰. شرح حکمت الاشراق. به اهتمام عبدالله نوری. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- صدرالمتلهین. ۱۴۱۹ ق. اسفار اربعه، ج. ۱، ۵، ۷. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طالبی، محمدجواد. ۱۳۸۹. مبانی شراز دیدگاه حکمت متعالیه. قم: دانشگاه قم.
- فشاهی، محمدرضا. ۱۳۸۰. ارسطوی بغدادی، از عقل یونانی به وحی قرآنی. تهران: کاروان.
- قدردان قراملکی، محمدحسن. ۱۳۷۷. خدا و مسئله شر. قم: دفتر تبلیغات حوزه قم.
- کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۸۰. تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ج. ۱. ترجمه سید جلال مجتبیوی. تهران: علمی و فرهنگی.
- کار، برایان، و همایون همتی. ۱۳۷۸. «مسئله صدق». قبسات ۱۲: ۱۵۸-۱۷۹.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۹۸. عدل الهی. تهران: صدرا.
- ناصری، ذوالفقار، و منصور نصیری. ۱۳۹۷. «بررسی انتقادی راه‌حل‌های مسئله شر بر اساس رویکرد نوتومیستی برایان دیویس». پژوهش‌نامه فلسفه دین (نامه حکمت) ۳۱: ۲۲۵-۲۴۷.
- نصری، عبدالله، و مجتبی اعتمادی‌نیا. ۱۳۹۲. «صورت‌بندی‌های مسئله شر در آراء فیلسوفان مسلمان با تکیه بر آراء فارابی، ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا». آموزه‌های فلسفه اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی ۱۲: ۱۱۷-۱۴۰.
- یونگ، کارل گوستاو. ۱۳۷۷. پاسخ به ایوب. ترجمه فؤاد روحانی. تهران: جامی.

- Augustine. 1979. *Earlier Writings*. Selected and translated with introductions by John H. S. Burleigh. Philadelphia: Westminster Press.
- Augustine. 1999b. *Answer to the Pelagians, IV: to the Monks of Hadrumetum and Provence*. Translation, Introduction, and Notes by Roland J Teske, John E. Rotelle. Hyde Park, N.Y. : New City Press.
- Augustine. 1999a. *The Confessions of Saint Augustine*. Translated by Edward B. Pusey. Christian Classics Ethereal Library.
- Augustine. 2010. *On the Free Choice of the Will, On Grace and Free Choice, and Other Writings*. Edited and translated by Peter King. New York: Cambridge University Press.
- Leibniz, G. W. 1996. *Theodicy*. Translated by E. M. Huggard, Commentator: Austin Farrer. London: Routledge & Kegan Paul.
- Marcotte, Roxanne. 2019. "Suhrawardi," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.).
- Scott, Mark S. M. 2010. "Suffering and Soul-Making: Rethinking John Hick's Theodicy," *The Journal of Religion* 90(3): 313-334.
- Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Clarendon Press Oxford.

یادداشت‌ها

۱. نک. ژیلسون ۱۳۷۰، فصل هجدهم (قرون وسطی و طبیعت).

۲. نک. یونگ ۱۳۷۷، ۶-۹، ۲۳-۲۵.

