



حل معمای شرّ در آثار استاد آیت الله جوادی آملی

مسلم محمدی*

چکیده

هویت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی مقوله شرّ و پاسخ‌گویی به شبهات مربوط به آن در حوزه ذات، صفات و افعال الهی همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. بدین رو فیلسوفان و متکلمان برای دفاع از اصل بنیادین عدل الهی، پیوسته در مقام پاسخ به ایرادات بوده‌اند. استاد متأله، آیت الله جوادی آملی با نگاهی جامع و مبتنی بر قرآن، برهان و عرفان، ضمن تبیین ماهیت شرّ و تفکیک میان راهکارها و فلسفه شرور؛ دو راهکار اساسی (عدمی بودن شرّ و دیگری نظام احسن) را برای حل مسأله ارائه می‌دهند. جستار حاضر، به تبیین این امر در آثار استاد می‌پردازد.

کلید واژه‌ها: شرّ، وجود، عدم، نیستی‌انگاری، نظام احسن، آیت الله جوادی آملی.

طرح مسئله

مسئله شرّ همواره در گستره فراگیر تاریخ ادیان الهی بحث‌آفرین بوده است. پی بردن به ماهیت و حقیقت شرّ و تبیین زوایا و ابعاد آن و تأمل در انواع شرور اخلاقی و طبیعی، متألّهان و ملحدان را روی در روی هم قرار داده است. از یک‌سو برخی متفکران غربی به شدت بر وجود شرور و کژی‌ها در عالم تاخته‌اند و آن را با وجود خدایی عالم، قادر و توانا ناهمخوان پنداشته‌اند، و از سوی دیگر برخی متألّهان مسیحی به مقابله برخاسته و سعی کرده‌اند از طریق خط‌کشی میان عقل و دین، و اینکه این مسئله در حوزه فهم دین است نه عقل، به آن پاسخ گویند.^۱ گروهی نیز شرور را بر اساس نظر افلاطون یا ارسطو تحلیل کرده‌اند. فیلسوفان و متکلمان اسلامی نیز همواره این موضوع را در دستور کار قرار داده، و در تبیین دقیق و تقریر صحیح آن کوشیده و بر آن بوده‌اند که به شبهات و ایرادهای وارده پاسخ گویند.^۲ البته ریشه این بحث را باید فراتر از عالم اسلام و دنیای امروز غرب دانست؛ زیرا افلاطون و ارسطو نیز در یونان باستان به این موضوع پرداخته‌اند.

از اینرو داستان شرّ، خود را در رویکردهای مختلف نشان داده است؛ از جمله در کلام سنتی و جدید و در فلسفه دین با نگاهی عام و فرادینی.

سؤال، این است: چگونه می‌توان پذیرفت خدایی عالم، قادر و خیرخواه وجود داشته باشد و در کنار آن شرور و کژی‌های اخلاقی و طبیعی را در عالم مشاهده کرد؟ به بیان دیگر، اگر خدایی هست، جهان باید خالی از شرّ باشد. چون جهان خالی از نارسایی و کژی نیست، ادعای وجود خدایی با اوصاف فوق، محل تأمل است.

افزون بر عالمان و متفکران، در زندگی فردی و اجتماعی بشر نیز همواره این پرسش خودنمایی می‌کند که این همه سختی‌ها و بلایای آسمانی و زمینی از چه رو است و چگونه خدای مهربان برای بندگانش چنین زجرها و رنج‌هایی را می‌پذیرد؟ گاهی نیز گفته می‌شود: چرا خدا این همه جفا بر بندگان روا می‌دارد آیا این با دادورزی او تناسب دارد؟!

۱. برای ملاحظه نظریات اندیشمندان غربی در موضوع عدل الهی و شرور بنگرید: عقل و اعتقاد دینی، نوشته مایکل پترسون و فلسفه دین، به قلم جان هیک.

۲. همچنین برای ملاحظه نظریات اندیشمندان مسلمان در موضوع فوق بنگرید: محلا و مسئله شرّ، تألیف محمدحسن قدردان قراملکی.

معناشناسی شرّ از نظر استاد

معمولاً شرّ در کتب لغت، به «ضدّ خیر» تعریف می‌شود. بنابراین شرّ یعنی چیزی که تمایل و رغبتی برای انتخاب و اختیار آن وجود ندارد، از آن رو که در آن ضرر و سوء اثر و فساد است. (ر.ک: التحقیق فی کلمات القرآن، ذیل ماده شرّ)

اصطلاح شرّ با چند واژه دیگر، قریب المعنی به نظر می‌رسد؛ از جمله نقص، ضرر، سیئه، قبح و عدم. تفاوت معنایی شرّ با هر کدام از آنها در آثار استاد به تفکیک، بررسی شده است که به گزیده‌ای از آنها اشاره می‌کنیم.

الف: نقص و شرّ

نقص غیر از شرّ است. شرّ می‌تواند به معنایی اعمّ به کار رود و آن معنا عبارت از مطلق کاستی است. بر این اساس نه تنها موجودی که سلامت و حیات خود را از دست بدهد گرفتار شرّ می‌شود، بلکه هر موجود جز ذات اقدس اله از آن جهت که فاقد برخی کمالات است، قرین شرّ است، و این معنا تنها به عالم ماده و طبیعت محدود نمی‌شود، بلکه همه موجودات ماهوی را دربر می‌گیرد؛ زیرا موجود ماهوی ناقص است. ملائکه و فرشتگان که هر یک دارای مقام معلومی هستند، نسبت به آنچه در فراسوی آنها است، ناقص می‌باشند، ولیکن معنای اصطلاحی شرّ درباره آنها اطلاق نمی‌گردد. (ر.ک: ریحیق مختوم، ج ۱۰، ص ۲۰۵)

برای شرّ معنایی اعم از معنای اصطلاحی آن نیز می‌توان در نظر گرفت که شامل نقص هم بشود. معنای اعم شرّ مشابه معنای اعم حرکت است. حرکت در معنای اصطلاحی و خاص آن، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است و این معنای حرکت، مختص عالم ماده و طبیعت است. صدرالمتألهین در مبدأ و معاد، معنای اعمی از حرکت را به ارسطو و دیگران نسبت می‌دهد که عبارت است از هر نوع تحول و تغییر، اعم از تدریجی و غیر تدریجی. این معنای حرکت، مختص عالم ماده و طبیعت نیست و موجودات مجرد و غیرمادی را نیز فرا می‌گیرد؛ زیرا موجودات مجرد نیز در ذات خود فاقد هستی‌اند و وجود را از ناحیه ذات اقدس الهی دریافت می‌کنند. خروج از عدم ذاتی و دریافت فیض الهی امری مادی و زمانی نیست، اما مصداق معنای عام حرکت و تغییر است؛ تغییری که معنای جدیدی از حدوث، یعنی حدوث ذاتی را به دنبال می‌آورد.

شرّ نیز می‌تواند به معنایی اعمّ به کار رود و آن معنا عبارت از مطلق نقص و کاستی

است. بنابراین فقط موجودی که سلامت و یا حیات خود را از دست می‌دهد، گرفتار شرّ نمی‌شود، بلکه هر موجودی جز ذات اقدس الله از آن جهت که فاقد برخی کمالات است، قرین شرّ است و این معنای شرّ، تنها به عالم ماده و طبیعت محدود نمی‌شود، بلکه هر موجودی را که با ماهیت قرین باشد، دربر می‌گیرد؛ زیرا هر موجودی که ماهیت داشته باشد، ناقص است. نقص هیچ موجودی به وجود و یا فیضی که از هستی دریافت داشته است، باز نمی‌گردد، بلکه به شیئیت ماهوی و به جهت محدودیت آن باز می‌گردد و همان‌گونه که اصل ماهیت، مجعول به جعل تألیفی و یا بسیط نیست، محدودیت و نقص آن نیز مجعول نمی‌باشد. (ر.ک: همان، ص ۲۰۴ - ۲۰۵)

به سخن دیگر، بازگشت این نقص به امکان است که می‌توان از آن به شرّ امکانی یا شرّ وجودی یاد کرد.

ب. سیئه و شرّ

سیئه، امری نسبی و در قیاس با انسان است. غرق شدن فرعون در دریا برای او سوء است، حال آنکه مطابق عدل الهی است. در مقابل، ظلم و شرّ از اموری نیست که در عین سوء بودن، نسبت به یک شیء یا شخص با کل نظام، نیکو باشد، بلکه شرّ با صرف نظر از هر چیز دیگر، قبیح است و این دسته امور نه من الله بلکه من عند الله است و فقط به قوایل ماهوی نسبت داده می‌شود.

سیئه به معنای عام شامل سیئاتی که مصداق شرّند، همراه آنهایی که در قیاس با انسان سوء هستند می‌گردد، که فقط قسم دوم من عند الله است، برعکس قسم اول (ر.ک: همان، ص ۲۳۵) سیئه گاهی بر شرّ تکوینی نیز اطلاق می‌شود؛ مانند آنچه در سوره اعراف آیه ۱۶۸ ﴿وَبَلَوْنَهُمْ...﴾ آمده که مشیر به این مطلب است. (ر.ک: توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۰۴)

ج. ضرر و شرّ

گاهی ضرر در برابر خیر است. (سوره انعام، آیه ۱۷) تفاوت آنها در این است که شرّ به لحاظ هدف است و ضرر به اعتبار راه. شرّ خواندن چیزی یعنی باید از آن پرهیز کرد. پس خیر هدف است و باید آن را انتخاب کرد و هرچه برای این هدف سودمند است، نافع و هرچه برای رسیدن به این هدف مانع است، ضار نامیده می‌شود. (ر.ک: همان، تسنیم، ج ۱۳، ص ۵۷۹ - ۵۸۰) مانند رابطه هدایت و ضلالت با سعادت و شقاوت که اولی نسبت به راه

سنجیده می‌شود ولی دومی معمولاً به لحاظ هدف و پایان راه مطرح است. (ر.ک: توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۰۳)

د. قبح و شرّ

خیر و شرّ در حکمت نظری غیر از حسن و قبح در حکمت عملی است؛ زیرا خیر و شرّ ناظر به حقایق جهان هستی است و حسن و قبح ناظر به اعتباریات قانون‌گذاری. از این رو که خیر و شرّ حقایق وجودی‌اند، ناظر به اصل نظم در جهان نیستند؛ یعنی پیدایی شرور، نظم را نقض نمی‌کند؛ زیرا شرور نه با تصادف پیدا می‌شود و نه با نظام علیّی و معلولی مخالف است؛ بلکه یقیناً هر رویدادی که شرّ نامیده می‌شود، دارای سبب و علّت مخصوص به خود است. (ر.ک: توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۰۴؛ مبدأ و معاد، ص ۲۳۱)

ه. عدم و شرّ

خیر مساوی بلکه مساوق با وجود است، اما شرّ مساوی با عدم نیست، بلکه اخص از عدم است؛ زیرا هر شریّی عدمی است، اما هر عدمی شرّ نیست. به سخن دیگر شرّ عدم خاص است، و آن عدم ملکه از موضوع قابل و مستعد است. بنابراین خیر و شرّ مانند وجود و عدم که نقیض یکدیگرند، نقیض هم نیستند. (ر.ک: توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۰۳)

راهکارها و راه حل‌ها

به همان اندازه که مسئله شرّ بر معارف اعتقادی و دینی سایه افکنده است، می‌سزد که عالمان و متألّهان در ارائه جواب و راهکارهای علمی و منطقی در این باره بکوشند. راهکارهای متعددی در آثار آیت الله جوادی آملی، در دفع شبهه شرّ قابل پیگیری است، که به نظر می‌رسد ایشان بر دو راهکار تأکید بیشتری دارند^۱: ۱. نیستی انگاری؛ ۲. نظام احسن.

یک. راهکار نیستی گرای

از کهن‌ترین راه‌های مقابله با تفکر دوگانه‌پرستی، راهکار عدمی بودن شرّ است. آغازگر این ایده افلاطون حکیم است، که در جواب عقیده ثنویه از اساس منکر وجود شرّ در عالم شد، معتقد بود شرور همگی اعدام و بطلان محض‌اند. پس از او نیز این روش مورد توجه

۱. البته راهکارها غیر از فلسفه شرور است که در آثار استاد با تفصیل و تحلیل بیشتری آمده است.

فیلسوفان و متکلمان قرار گرفت؛ اما شاید اوج این توجه در فلسفه و کلام اسلامی باشد. راهکار نیستی‌گرایی با توجه به اهمیت تاریخی و علمی آن از جوانب مختلف، باید مورد بررسی قرار بگیرد. از این رو ابتدا وجه اتحاد تقسیم‌گرایی ارسطو با نیستی‌گرایی افلاطون بحث خواهد شد، سپس در تأیید عدمی بودن شر، به تساوی خیر و وجود در ادبیات دینی و فلسفی خواهیم پرداخت، و در پایان به اتفاق نظر فلسفه مشایی و حکمت متعالیه بر عدمی بودن شر اشاره خواهد شد.

اتحاد افلاطون و ارسطو در نیستی‌گرایی

هرچند ارسطو از راه تقسیم موجودات عالم به این شبهه جواب می‌دهد و جواب او گویا غیر از پاسخ استادش افلاطون است، اما از نگاه استاد جوادی آملی این دو گفتار در طول یکدیگر و برای حل یک مسئله شکل گرفته‌اند و ارسطو نیز با این تقسیم درصدد تبیین عدمی بودن شر است.

افلاطون در تحلیلی که از مسئله شر دارد، وجودی نبودن آن را اثبات می‌کند و نشان می‌دهد که منشأ انتزاع شر همواره لیس تامه یا لیس ناقصه است. از سوی دیگر چون لااقل برخی از شرور از عدم محض نشأت نمی‌گیرند - بلکه به امر وجودی بازمی‌گردد - این سؤال پدید می‌آید که چرا امور وجودی به گونه‌ای که مستلزم شرور نباشند، جعل نشدند. ارسطو برای پاسخ به این پرسش، برای شر در عوالم مختلف پنج صورت را تصویر می‌کند: نخست عالمی که در آن هیچ شر نباشد؛ دوم عالمی که در آن خیر اکثر از شر باشد؛ سوم، عالمی که در آن خیر و شر مساوی باشد؛ چهارم عالمی که شر آن اکثر باشد؛ پنجم عالمی که شر محض باشد.^۱ در واقع پاسخ او برای توجیه عالمی است که در آن از امور عدمی نیز می‌توان خبر داد. سخن ارسطو درباره تقسیم اشیا جهان، ناظر به انکار عدمی

۱. تقسیم مشهور ارسطو در فلسفه اسلامی تطور و تکثر یافت. وی در مرحله اول شرور را به چهار نوع (بدون در نظر گرفتن قسم تساوی خیر و شر) تقسیم کرد. (ارسطو، *متافیزیک*، ص ۲۷، فصل ۷) سپس میرداماد آنها را به هشت قسم رساند: اول این که موجود بنفسه و بذاته یا خیر محض بوده یا شر محض و یا کثیر الشر و قلیل الخیر و یا عکس آن، یعنی فی نفسه کثیر الخیر و قلیل الشر باشد. میرداماد این چهار قسم را قیاس با غیر هم کرده و گفته هر موجودی نسبت به موجود دیگر می‌تواند خیر محض، شر محض، کثیر الشر و قلیل الخیر و یا بالعکس یعنی کثیر الخیر و قلیل الشر باشد. (میرداماد، *قیاسات*، ص ۴۳۳ - ۴۳۵) امام خمینی رحمته الله علیه دو صورت دیگر بر آن افزوده و معتقد است اقسام دیگری را نیز می‌توان افزود؛ مثلاً خیر محض بذاته و شر محض بالقیاس الی الغیر و یا بالعکس. (امام خمینی، *تقریرات فلسفه*، ج ۲، ص ۹۱ - ۹۳)

بودن مسئله شرّ نیست، بلکه ناظر به این حقیقت است که گرچه شرّ عدمی است، اما چرا نظام جهان چنین است که سبب پیدایش شرّ می‌شود. اگر موجودات جهان طوری تنظیم می‌شد که هیچ‌گونه آسیبی به چیزی نمی‌رسید و هیچ رویدادی زمینه از بین رفتن چیز دیگری را فراهم نمی‌کرد و در نتیجه شرّی حاصل نمی‌شد، دارای نظامی احسن بوده، از نظام کنونی جهان بهتر و برتر می‌بود. آنگاه در این مقام از بحث، تحلیل و تقسیم ارسطویی مطرح است که با اثبات مبدأ حکیم و منزّه از جزاف، صدور چیزی که شرّش غالب یا برابر با خیرش باشد، ممتنع اعلام می‌شود؛ زیرا در فرض اول، ترجیح مرجوح بر راجح و در فرض دوم، ترجیح یکی از دو متساوی بر دیگری لازم می‌آید که هر دو، محال است. پس صدور این دو قسم از مبدأ حکیم ممتنع خواهد بود؛ چنان‌که شرّ محض نیز ذاتاً محال است؛ یعنی چیزی که ذاتاً شرّ است - حتی نسبت به خودش - ممتنع است و جهت امتناع آن، این است که هرگز وجود یک شیء، نه مقتضی عدم خودش می‌باشد، نه عین عدم خود است. بنابراین، شرّ محض که حتی نسبت به خودش و نسبت به علّت و همچنین معلول خود ناسازگار و شرّ باشد، ممتنع خواهد بود. در نتیجه با این تحلیل‌های عقلی و تشکیل چند منفصله حقیقی، ثابت می‌شود که موجود به حسب احتمال بدوی بیش از پنج قسم محال است. (ر.ک: ریحی مختوم، ج ۱۰، ص ۲۰۴؛ پیرامون مبدأ و معاد، ص ۲۳۶ - ۲۳۹)

در واقع سخن افلاطون ناظر بر این است که شرّ از سنخ عدم و نیستی است و به طور طبیعی بطلان محض است، اما سخن ارسطو در عین موافقت با استاد خویش، ناظر به عدمیات یعنی موجودات منسوب به عدم و فقدان کمال ذات است.

ایشان تحلیل دیگری نیز از تقارب فکری میان افلاطون و ارسطو ارائه می‌دهد. به این شرح: هر موجودی به جهت احتمال ابتدایی یکی از این پنج قسم خواهد بود، نه کمتر نه زیادتر؛ زیرا این حصر عقلی است، و حصر عقلی مبتنی بر دو نقیض است. روش منطقی بیان این اقسام پنج‌گانه از این قرار است: موجود یا خیر محض است، یا نیست، در صورت دوم یا شرّ محض است یا نیست، در صورت دوم که نه خیر محض است و نه شرّ محض، یا خیر آن غالب است یا نیست، در صورت دوم که خیر آن غالب نیست، یا خیر و شرّ آن مساوی است یا نیست. نتیجه منطقی این چند قضیه منفصله حقیقی آن است که هر موجودی یا خیر محض است یا شرّ محض، یا خیر آن غالب و شرّش مغلوب است، یا شرّش غالب و خیرش مغلوب، یا خیر و شرّ آن مساوی است.

از این پنج قسم، تنها دو قسم آن تحقق پذیر است؛ زیرا شرّ محض (قسم دوم) ذاتاً محال است؛ یعنی چیزی که هم نسبت به خود و هم نسبت به سایر امور حتی برای علت و معلول خود، شرّ باشد محال است؛ چون وجود شیء نه معین عدم خود است و نه مقتضی عدم خود. تحقق قسم اخیر نیز به دلیل منافات با حکمت خداوند که فعلش منزّه از گزاف است، ممتنع است؛ زیرا تحقق موجودی که شرّ آن غالب بر خیرش باشد، ترجیح مرجوح بر راجح است، و تحقق موجودی که خیر و شرّ آن مساوی باشد، ترجیح بدون مرجح یکی از دو مساوی است که در بطلان آن نیز شکی نیست.

حال که فقط دو قسم امکان تحقق دارد، برای اینکه معلوم شود چرا جهان هستی با اینکه آمیخته به شرّ است، نظام احسن است، و جهان هستی نمی‌تواند خیر محض باشد، باید دو نکته ضمیمه گردد: نخست اینکه چرا موجودی که خیرش غالب است، نمی‌تواند خیر محض باشد و نیز ممکن نیست همه موجودات خیر محض و بدون شرّ باشند. دیگر آنکه اگر ثابت شد امکان ندارد، همه موجودات نظام آفرینش خیر محض باشند، چه ضرورتی ایجاب می‌کند موجودی که مشتمل بر شرّ است، تحقق پیدا کند؟ آیا نمی‌شود این قسم نیز مانند سه قسم دیگر معلوم باشد تا شرّ از بساط عالم رخت بریندد؟

پاسخ نکته اول این است که چون این قسم از موجودات در بخش حرکت و ماده قرار دارند و در قلمرو حرکت برخورد و تصادم ضروری است و لازمه برخورد آسیب‌رسانی است، پس خیر محض شدن این قسم از موجودات امکان ندارد؛ زیرا مجرد محض است که در اثر نزاهت از ماده و صیانت از حرکت و برخورد، خیر محض است و هیچ‌گونه آسیبی نمی‌رساند؛ چنان‌که هیچ‌گونه صدمه نیز نمی‌بیند. لذا گفته‌اند: *لا تراحم فی المجرّدات*. اما موجودی مادی که باید در اثر حرکت از قوه به فعلیت رسد، از برخورد و تصادم ناگزیر است.

شیخ اشراق می‌افزاید: مقتضای ضرورت فیض مطلق، آن است که در عالم کون و فساد تراحم باشد و اگر در عالم هستی تراحم نباشد، فیض الهی دوام نخواهد داشت. زیرا تراحم منشأ نزول فیض جدید است؛ زیرا اگر در اثر تراحم، موجودات صورت جدید به خود نگیرند، تحول و تکامل پدید نخواهد آمد و در نتیجه فیض الهی تجدید نخواهد شد. (ر.ک: مجموعه مصنفات (مطارحات)، ج ۱، ص ۴۶۶ - ۴۶۷) و این مخالف با دوام فیض خدا است که دائم الفضل علی البریه است: *و لولا التضاد ما صحّ دوام الفیض علی التجدد المستمر*.

صدرالمتألهین نیز همین مطلب را پذیرفته و بر آن تأکید کرده است. (ر.ک: اسفار، ج ۷، ص ۷) پاسخ نکته دوم: ترک خیر غالب برای پرهیز از شرّ مغلوب، ترجیح مرجوح بر راجح است؛ زیرا چیزی که خیرش فراوان است و شرّش اندک، اگر وجود پیدا نکند، خیر بی‌شمار فوت خواهد کرد و همین زوال خیر فراوان، شرّ بی‌شمار است. (ر.ک: توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۱۴ - ۴۱۶؛ مبدأ و معاد، ص ۲۳۶ - ۲۳۹؛ سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۳۰ - ۶۳۳)

ابن سینا نیز عدم کثیرالشرّ و مساوی الطرفین را متعین و حتمی می‌داند؛ اما خیر غالب را شایسته وجود و عینیت می‌شمارد. (ر.ک: شفا، بخش الهیات، ج ۱، ص ۴۲۱) در سراسر این تحلیل فلسفی چیزی جز برهان عقلی مطرح نیست؛ هم در اصل مسئله خیر و وجودی بودن آن، هم در مسئله شرّ و عدمی بودن آن، هم در مسئله تقسیم موجود به جهت احتمال بدوی به پنج قسم، هم در ضرورت تحقق دو قسم آنها، و هم در لزوم تحقق خیر کثیری که شرّ قلیل را به همراه دارد. همه این مسائل، یا منفصله حقیقی است یا معطوف به آن. (ر.ک: مبدأ و معاد، ص ۲۳۸)

بنابراین راهکار افلاطون و ارسطو دو مسیر متفاوت نیست، بلکه به یک اصل برمی‌گردد. آنجا که بحث عدمی بودن شرّ است، و نیاز به مبدأ حقیقی ندارد، راهکار افلاطونی به صورت خاص معنا می‌یابد، و در مسئله «شرّ عدمی، لازمه برخی امور وجودی است» تحلیل عقلی ارسطو جوابگو است. پس این دو مرام مخالف هم نبوده و منافاتی با یکدیگر ندارند. (ر.ک: همان، ص ۲۴۰)

به تعبیر مرحوم سبزواری در مسئله شرور، دو مشرب مطرح است: یکی عذب و گوارا، و دیگری اعذب و گواراتر. مشرب افلاطون که شرّ را عدمی می‌خواند، گواراتر است، و آن مشرب که گوارا است، نظریه ارسطو است که شرّ گرچه امری است وجودی و می‌تواند مجعول بالذات باشد، اما وجود و جعل بالذات آن به لحاظ خیر کثیر است نه به لحاظ جنبه شرّ آن. (ر.ک: شواهد الربوبیه، چاپ جدید، ص ۵۹۷)

تساوق خیر با وجود

یکی از راه‌های اثبات عدمی بودن شرّ، که هم در منابع فلسفی آمده است و هم در ادبیات و آموزه‌های دینی، تأکید بر همخوانی خیر و وجود و عدم امکان صدور شرّ از مصدر خیر و وجود است.

از نگاه مباحث حکمی و فلسفی، خیر و وجود نه تنها مساوی، بلکه مساوق یکدیگرند.

مساوق بودن وجود تا جایی است که حکما آن را بدیهی تلقی کرده. (ر.ک: ایضاح المقاصد، ص ۱۹، به نقل مبدأ و معاد، ص ۲۳۳) و آن را یکی از ادله اصالت وجود شمرده‌اند. (ر.ک: منظومه سبزواری، ص ۶، به نقل از همان، ص ۲۳۴)

حکیم مدرس زنوزی نیز در *بدایع الحکم* چنین استنتاج کرده‌اند که وجود بما هو وجود، خیر بالذات است، و منافی خیر بالذات جز شر بالذات نخواهد بود، و آن شر بالذات همان عدم است که ذاتا منافی با وجود است، و ماهیت در ذات خود نه خیر است و نه شر. اگر با وجود بود، خیر بالعرض و اگر با عدم بود شر بالعرض خواهد بود. (ر.ک: *بدایع الحکم*، ص ۴۹۲) بر پایه این تحلیل که هر وجودی خیر است و هر خیر حقیقی و ذاتی وجودی است، معلوم می‌شود که مشرب افلاطون و ارسطو به یک اصل باز می‌گردد؛ یعنی هر دو قائل‌اند که وجود خیر است، و هرگز وجود از آن جهت که وجود است، شر نیست. (ر.ک: *مبدأ و معاد*، ص ۲۳۴)

و الشر اعدام فکم قد ضل من قال بیزدان ثم اهرمن

(شرح منظومه)

اگر گفته شود شرور منشأ پیدایی بسیاری از خیرات است - مانند بیماری که زمینه پیشرفت علم پزشکی را فراهم می‌کند - خطا است؛ زیرا شر عدمی، هرگز ذاتا منشأ خیر وجودی نخواهد بود. آنچه واقعا عامل شکوفایی علم پزشکی است، علاقه به سلامت است، پس شر که عدمی است، نه فاعل ذاتی دارد و نه مبدأ ذاتی چیزی خواهد بود. عدم هرگز نه در ردیف علل فاعلی است و نه علل قابلی و اعدادی، مگر بالعرض والمجاز. (ر.ک: *مبدأ و معاد*، ص ۲۴۲ - ۲۴۳)

در عدمی بودن شر صرف تحلیل مفهوم شر کافی است. سپس موارد خارجی و استقرایی به این تحلیل مفهومی کمک خواهد کرد که در تمام زمینه‌های شر، یا چیزی از بین می‌رود یا کمالی محو می‌شود. به اصطلاح یا «لیس تامه» است یا «لیس ناقصه» و هرگز یک امر وجودی، از آن جهت که وجودی است، سبب زوال چیزی نمی‌شود، و شر نخواهد بود.

این تحلیل، مورد پذیرش همه حکمای الهی است؛ نه آنکه برخی مانند افلاطون آن را بپذیرند و بعضی مانند ارسطو آن را انکار کنند. چون شر امری است، عدمی و عدم نیازی به علت ندارد؛ بلکه نبود سبب خیر همان علت شر می‌باشد؛ پس شرور جهان هستی به فاعل حقیقی استناد ندارند؛ چنانکه وجود قیاسی برخی از اشیا نسبت به بعض دیگر نیز وجود بالعرض خواهد بود، نه وجود حقیقی؛ یعنی از آن جهت که به غیر نسبت داده می‌شود،

وجود جداگانه و حقیقی ندارد. پس اگر گفته شود که فلان پدیده نسبت به فلان شیء شرّ است، این نه به آن معنا است که وجود نفسی آن پدیده که یک امر حقیقی می‌باشد، شرّ است؛ بلکه وجود قیاسی او که در حقیقت وجود بالعرض است، نه وجود حقیقی و ذاتی، شرّ است و وجود قیاسی و بالعرض مانند امر عدمی، نیازی به سبب فاعلی ندارد. بنابراین، برای شرور مبدأ حقیقی نخواهد بود و شرّ نیازی به مبدأ فاعلی ندارد؛ تا اینکه در پیدایش آنها از واجب تعالی اشکالی مطرح شود که از خیر محض چگونه شرّ پدیدار شد یا چنین چاره اندیشه شود که مبدأ حقیقی شرور موجودی است شیرین به نام اهریمن. (ر.ک: سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۲۸ - ۶۳۰)

بدین رو، قرآن به صراحت اشاره می‌کند که آنچه از حسنات به شما می‌رسد، از سوی خدا است و آنچه از شرّ نصیبتان می‌گردد، از طرف خودتان است: ﴿مَا أَصَابَكُمْ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾ (سوره نساء، آیه ۷۹). آیه قبل، به ظاهر تضادی با این آیه دارد. می‌فرماید: ﴿وَإِنْ تُصِيبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِيبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ مِمَّنْ عِنْدِ اللَّهِ...﴾ (سوره نساء، آیه ۷۸) تناقضی که در این دو آیه توهم شده است، این است که آیه نخست می‌گوید: ﴿قُلْ كُلُّ مِمَّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ و آیه دوم، سخن از ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكُمْ﴾ می‌گوید. در آیه دوم سیئه و بدی به پیامبر به عنوان یک انسان مکلف نسبت داده شده و در آیه دیگر همه امور اعم از خوب و بد به خدا نسبت داده شده است. آیه اول موجب کلیه و آیه دوم موجب جزئیه است. پس این دو قضیه متناقض‌اند.

جواب این است که حسنه هم «من عند الله» است و هم «من الله»؛ اما سیئه من عند الله است و من الله نیست؛ بلکه من الانسان است. به بیان کامل‌تر، در موجب کلیه از عبارت «من عند الله» استفاده شده، و در سالبه جزئیه عبارت «من نفسک» به کار رفته است. در بیان اول همه امور از نزد خداوند هستند و در بیان دوم سیئه از نفس انسان و نه از نزد نفس او است، و این با توحید افعالی منافات ندارد؛ زیرا جهات شرّ و قبح، نقص و عیب است و خدای سبحان منزّه از عیب است. بنابراین مطابق آیه اول، امور اعم از حسنات و سیئات ریشه در اسما و صفات الهی دارد، و مطابق آیه دوم ظهور سیئه به نفس شخص مصاب استناد پیدا می‌کند، پس نقیض من عند الله، نفی عند الله است و نقیض من نفسک رفع آن است و هرگز عنوان من نفسک نقیض عنوان من عند الله نخواهد بود. (ر.ک: ریح مختوم، ج ۱۰، ص ۲۳۳ - ۲۳۴؛ توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۰۵ - ۴۰۹)

نه تنها بدی‌ها از سوی خدا نیستند و به خود انسان‌ها بازمی‌گردند، بلکه خدا نعمتی را که بر قومی ارزانی داشته تغییر نمی‌دهد، جز اینکه آنان خود باعث این تغییرات می‌شوند: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. (سوره انفال، آیه ۵۳) زیرا به تعبیر خود قرآن، آنچه از جانب خدا است نعمت و رحمت است: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾. (سوره نحل، آیه ۵۳) اما انسان خود زمینه‌های تغییر را فراهم می‌کند: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. (سوره رعد، آیه ۱۱) در آیات متعدد دیگری نیز به این امر اشاره شده است که انسان با سوء اختیار خود نعمت را به نعمت تبدیل می‌کند. (سوره شوری، آیه ۳۰؛ سوره نحل، آیه ۳۴؛ سوره روم، آیه ۴۱. ر.ک: توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۰۸ - ۴۱۰)

بازگشت کمالات به خدای سبحان و رجوع نقایص و شرور به ماهیات امکانی، از مسائل مورد اتفاق در آموزه‌های دینی است. حضرت ابراهیم علیه السلام بیماری را به نفس خود اضافه می‌کند، و شفا را به پروردگار نسبت می‌دهد: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾. (سوره شعراء، آیه ۸۰) امام صادق علیه السلام نیز ملهم از آیات می‌فرماید: *الخير في يديك والشر ليس إليك*. (ر.ک: اصول کافی، ج ۳، ص ۳۱۰) نیز می‌فرماید: *فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلو من إلا نفسه*. (ر.ک: الدر المنثور، ج ۵، ص ۳۴۰)

حکیم متاله آقا علی مدرس زنوزی در *بدايع الحكم* پس از بحث درباره اینکه وجود بما هو، خیر بالذات است و شرّ بالذات عدم است، با استفاده از آیه ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾ می‌بینی که نخست هم حسنه و سیئه را به خدا نسبت داده و بعد حسنه را به خود نسبت داده و سیئه را به خود نسبت نداده است. اول، به ملاحظه افاضه است، دوم، به ملاحظه مفاض علیه. (ر.ک: *بدايع الحكم*، ص ۴۹۲ - ۴۹۹)

به تعبیر امام خمینی، آنچه بالذات متعلق خلقت و مورد جعل الهی است، خیرات و کمال است، اما شرور و مضرات در قضای الهی به تبعیت و انجرار است. (ر.ک: *چهل حدیث*، ص ۶۴۴)

دلیل دیگر در آثار استاد جوادی بر اینکه ارسطو همچون افلاطون، قائل به عدمی بودن شرّ است، این است که در فلسفه مشاء مخصوصاً در کتاب‌های ابن‌سینا و بهمنیار^۱، مسئله

۱. نه تنها ابن‌سینا و بهمنیار، بلکه با مراجعه به منابع و آثار دیگر حکما و فیلسوفان اسلامی مانند فارابی، شیخ اشراق، فخر رازی، محقق طوسی، سبزواری، لاهیجی و حکمای معاصر به دست می‌آید که آنان نیز شر را از سنخ عدم و نیستی به حساب می‌آورند.

عدمی بودن شرّ قطعی تلقی شده است. (ر.ک: سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۳۴)

در حکمت و فلسفه اسلامی، به ویژه در فلسفه مشایی و پس از آن در حکمت متعالیه، همواره عدمیّت شرّ، یکی از منطقی ترین راهها برای دفع شبهه شرّ بوده است. از نظر آنها شرّ منتزع از عدم تحقق و زوال فعلیت است؛ یعنی اگر چیزی اصلاً تحقق نیابد یا مستعد قبول کمالی باشد و کمال آن تحقق پیدا نکند، منشأ انتزاع مفهوم شرّ خواهد بود؛ همان گونه که اگر اصل وجود یا کمال وجودی از چیزی زایل شود، زوال فعلیت وجود و کمال آن منشأ انتزاع معنای شرّ است. ملاحظه مصادیق خارجی شرّ نیز مؤید این تحلیل مفهومی است؛ زیرا شرّ در جایی مصداق دارد که یا اصل وجود نباشد (مفاد لیس تامه) یا کمال آن منتفی باشد (مفاد لیس ناقصه)، اما آنجا که اصل وجود چیزی هست (مفاد کان تامه) و کمال آن نیز موجود است (مفاد کان ناقصه) شرّ مصداق ندارد.

میرداماد در کتاب *قیسات*، پس از بیان اقسام شرّ می گوید: اگر وجودی مستلزم یا همراه عدم کمالی باشد، از این جهت شرّ بالعرض هست، نه از جهت تحقق و وجود خارجی آن و در نهایت اینکه متعلّق شرّ دو گونه است: عدمیات؛ از این باب است که غیر مؤثرند و امور وجودیه؛ از این لحاظ که مانع رسیدن به کمال اند. مثلاً سرما فی نفسه و با قیاس به علت موجب و اسباب ایجاد کننده آن، شرّ نیست، شرّیت آن نسبت به میوه ها و درختان است، پس شرّ ذاتی فقدان میوه ها در رسیدن به کمال و شرّ بالعرض سرما است. (ر.ک: *قیسات*، ص ۴۴۰)

ملاصدرا نیز می فرماید: اگر اصل عالم طبیعت محقق نمی شد، نقایص و شرور به وجود نمی آمد؛ زیرا این قبیل از اعدام، اعدام مطلقه نیستند؛ بلکه اعدام مضافاند که به تبع ملکات، وجودی عرضی می یابند، و قضیه منعقله از آنها از نوع قضیه معدوله یا موجبۀ سالبه المحمول [شرّ در جهان از تبار نیستی است] است، نه سالبه محصله [شرّ در جهان نیست]. (ر.ک: *اسفار اربعه*، ج ۷، ص ۵۸ - ۶۲)

ایشان شرور طبیعی و اخلاقی را به چهار قسم می رساند: یا عدم محض است یا منجر به عدم می شود. عدم محض مانند جهل بسیط، فقر و ضعف. قسم دوم مانند الم، حزن و جهل مرکب. اولی فقد ذات است و دیگری فقدان یکی از کمالات شیء که مبدأ و سبب وجودی و قابل ادراک و فهم است. (ر.ک: *اسفار اربعه*، ج ۷، ص ۸۵ - ۸۶) وی در شرح *اصول کافی* علاوه بر اینها، دو مصداق دیگر نیز به آن می افزاید: ۱. شرور اخلاقی، مانند افعال زشت و

ناروای بشری؛ ۲. مبادی شرور اخلاقی یا ملکات رذیله، مانند غضب و شهوت. (ر.ک: شرح اصول کافی، ص ۴۱۴)

شرّ، معدومٌ بالذات و موجودٌ بالعرض است، و نیز شرّ، معلولٌ بالعرض است نه بالذات. در نتیجه شرّ نه مبدأ فاعلی بالذات می‌خواهد و نه غایت بالذات دارد. (ر.ک: توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۱۳ - ۴۱۴)

در نتیجه با تبیین و توجیه راهکار نیستی‌گرایی جا برای این سؤال باقی نمی‌ماند که مبدأ فاعلی شرّ خدا است یا غیر خدا، و نمی‌توان گفت اگر فاعل شرّ خدا باشد، با حکمت و عدل او و با نظام احسن الهی ناسازگار است و اگر غیر خدا باشد با توحید افعالی و عموم خالقیت خدا منافات دارد؛ زیرا ثابت شد که شرّ ذاتاً معدوم است و حقیقت آن فقدان وجود یا کمال است. (ر.ک: توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۱۴ - ۴۱۳؛ مبدأ و معاد، ص ۲۳۵) و اگر انتسابی هم به علت پیدا می‌کند، به لحاظ جنبه وجودی آن است، نه انتساب آن به عدم.

۲. راهکار نظام احسن

بسیاری از حکما و فیلسوفان اسلامی در آثار و نوشته‌های خود در دفع شبهه شرّ، راهکار نظام احسن را پیش می‌نهند، که این گاه از طریق علت به معلول است و گاه از معلول به علت.

منظور از احسن بودن در مسئله نظام احسن، یعنی وجود حقیقی برتر و کامل‌تر؛ نه به معنای آنچه در مسائل ارزشی و قانونگذاری و امور اعتباری مطرح می‌شود. (ر.ک: سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۵۰) نظام احسن مبنی بر این اصل کلی است که از خداوند احسن الخالقین نشاید که به خلقت جهانی دست یازد که دارای عیب و شرّ باشد، و آنچه از شرور و ناملایمات در عالم تحقق دارد، ریشه در تضادها و تراحم‌های عالم خاکی و عنصری دارد. بزرگانی مانند فارابی، ابن سینا، غزالی، ابن رشد، میرداماد، ملاصدرا و دیگر حکمای متقدم و حتی متأخر و معاصر، نظام احسن را یکی از براهین اثبات احسن المخلوق بودن نظام هستی دانسته‌اند. همچنین این گرایش در سخن شاعران نامدار نیز آمده است. برای نمونه، حافظ در ابیات گوناگونی به آن اشاره می‌کند:

نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و پیش

که من این مسئله بی‌چون و چرا می‌بینم

بیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

هرچه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

نیز شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

جهان چون چشم و خط و خال و ابروست

که هر چیزی به جای خویش نیکوست

از این رو گزاف نخواهد بود اگر ادعا شود که از بنیادی‌ترین راه حل‌های علمی و فلسفی در تحلیل مسئله شرّ و دیگر شبهاتی که در حوزه عدل و حکمت الهی مطرح می‌شود، راه حل نظام احسن است. از امتیازات این نظریه پشتوانه‌های قرآنی و حکمی است، و حتی به نحوی می‌تواند برخی دیگر از راهکارها - مانند نسبی یا عدمی بودن شرّ - را دربر گیرد.

در آثار استاد نیز بارها از این راهکار یاد و با سه نگاه قرآنی، برهانی و عرفانی مطرح شده است.

قرآن و نظام احسن

از نگاه قرآن هر موجودی مخلوق است: ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (سوره زمر، آیه ۶۲) و خدا همه چیز را به مقدار لازم و با هندسه و نظم آفریده است: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ (سوره فرقان، آیه ۲) نظمی که مایه زیبایی و حسن موجودات عالم است: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سوره سجده، آیه ۷) یعنی هر یک از حقایق هستی، در حدّ سعۀ وجودی خود از حسن برخوردار است، و همه با هم در یک نظام هماهنگ و هدفمند به سوی مقصد واحدی در حرکت‌اند: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾. (سوره طه، آیه ۵۰) در سوره ملک می‌فرماید: ﴿هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ﴾؛ یعنی کمترین قصور، و فطوری، در مجموعه آفرینش وجود ندارد. با این دیدگاه قرآنی که از آیات متعددی به دست می‌آید، سراسر جهان آفرینش خیر و زیبا و حسن است، و همه مخلوقات الهی آیت و نشانه جلال و جمال خالق خود هستند و در نظام احسن جهان هیچ موجود باطل و شرّی وجود ندارد.

علامه طباطبایی نیز در تفسیر المیزان بنا بر مشرب تفسیر قرآن به قرآن، با کنار هم قرار دادن آیه ﴿اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (سوره رعد، آیه ۶۲؛ سوره زمر، آیه ۶۲) و آیه ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ (سوره سجده، آیه ۷) می‌فرماید: از این دو آیه چنین برمی‌آید که هر آنچه جز خدا اسم شیء بر آن صدق می‌کند، مخلوق خدا است و حسن است، پس مخلوق بودن و حسن

بودن متلازم‌اند؛ اما اگر قبحی عارض آن گردد، به علت نسبت‌ها و اضافات ثانوی و خارجی است. (ر.ک: المیزان، ج ۷، ص ۲۹۶)

به عبارت دیگر، همان‌گونه که جنت زیبا است، جهنم نیز در نظام کلی زیبا و بجا است. قرآن کریم جهنم را جزو نعمت‌ها برمی‌شمرد: ﴿هٰذِهِ جَهَنَّمُ...﴾. (سوره الرحمن، آیات ۴۳ - ۴۵) حتی شیطان و وسوسه‌های مودیان او را برای نیل انسان به مقامات بلند انسانی لازم می‌داند؛ هرچند در مقایسه دوزخ با بهشت و شیطان با فرشته، یکی زشت و دیگری زیبا تلقی می‌شود. (ر.ک: توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۱۲ - ۴۱۳) زیرا دوزخ و بهشت، وجه مشترک (تجسم اعمال بندگان) دارند: ﴿إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾. (سوره تحریم، آیه ۷) تا جایی که خداوند از جن و انسان به نعمت بودن آن اعتراف می‌گیرد: (سوره الرحمن، آیات ۴۳ - ۴۵). همچنین دوزخ باعث پرهیزگاری بسیاری از انسان‌ها می‌شود، و می‌تواند انسان را به جایی برساند که پرهیزگاری فقط از سرعشق و محبت به خدا باشد. (ر.ک: تفسیر تسنیم، ج ۱۳، ص ۵۶۸ - ۵۷۰)

توجه به شیطان در نظام احسن با چنین نگرشی که در عالم تکوین جزو مأمورین الهی است، برخی شبهات را دفع می‌کند: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ﴾ (سوره فتح، آیه ۴) ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ اِلَّا هُوَ﴾ (سوره مدثر، آیه ۳۱) همان‌گونه که هیچ فرشته‌ای بدون رسالت نیست، برای هر کدام از جنیان نیز مأموریتی است: ﴿قَالَ عَفْرِيتٌ مِّنَ الْجِنِّ اَنَا اَتِيكَ بِهٖ قَبْلَ اَنْ تَقُوْمَ مِنْ مَّقَامِكَ﴾. (سوره نمل، آیه ۳۹) شیطان نیز در کارهای تکوینی مانند کلب معلّم، تحت تدبیر مبادی عالیّه است تا برسد به مبدأ المبادی و هرگز کاری را بدون دستور انجام نمی‌دهد. رسالت او دعوت به گناه است و بس. شیطان به عنوان عامل وسوسه که زمینه هرگونه مجاهدت، هجرت و دیگر فضایل نفسانی را فراهم می‌کند، خیر و لازم است. اگر شیطان و وسوسه‌های او نبود، زمینه هیچ‌گونه عصیانی فراهم نمی‌شد، و به تبع، تکامل معنا نداشت و جهان بشری به عالم فرشتگان بدل می‌شد و در حقیقت انسانی وجود نمی‌داشت. (ر.ک: مبدأ و معاد، ص ۲۴۸ - ۲۵۱؛ توحید در قرآن، ج ۲، ص ۴۱۲ - ۴۱۳)

نظام احسن قرآنی از راه لم

همان‌گونه که اثبات ذات اقدس اله از دو راه علّی و معلولی است، نظام احسن نیز از راه علّت به معلول، با زیبایی و لطافت بیشتری اثبات می‌شود. به این بیان که خداوند احسن الخالقین است (سوره مؤمنون، آیه ۱۴؛ سوره صافات، آیه ۱۲۵) و آفریدگاری بهتر از او فرض ندارد، و سراسر جهان آفرینش و همه پدیده‌ها وجه الله است: ﴿فَاٰیِنًا تُوَلُّوْا فَوَجَّهَ اللّٰهُ﴾. (سوره بقره،

آیه ۱۱۵) پس موجود از آن جهت که ناقص است، نمی‌تواند چهرهٔ بهترین آفریننده را ارائه دهد، و به مصداق ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ (سوره بقره، آیه ۱۳۸) مخلوقات خدا در بهترین و زیباترین وجه، حقیقت و حیات و هستی می‌یابند.

به بیان دیگر، جهان هستی از ذاتی نشئت گرفته است که نه تنها حسن، که حسن محض و جمال صرف است و هستی محض و همهٔ کمالات، عین ذات او است. بنابراین چیزی زیباتر از جهان موجود، فرض نمی‌شود و محال است. چون ذات اقدس اله، هستی محض، جمال صرف و جمیل محض است، آیات و نشانه‌های آفرینش او نیز دارای نظام احسن است. سرّ حسن قوام و نظام جهان، آن است که در اصل هستی و نیز در تدبیر آن به یک مبدأ، تکیه کرده است: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. (سوره انبیاء، آیه ۲۲) اگر مبدأ واحد به کثیر تبدیل می‌شد، و جهان امکان با چند خدا اداره می‌شد، فساد دامن جهان هستی را می‌گرفت. ریشه اساسی هر نظمی هم وحدت است؛ چنان‌که انسجام کلام جاودانه او، یعنی قرآن کریم مسبب احسن الحدیث بودن آن شده است: *ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا*. (ر.ک: مبدأ و معاد، ص ۲۴۵) حکیم سبزواری فرموده‌اند:

فالکل من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الربّانی

(ر.ک: شرح منظومه، ص ۱۷۱)

اگر گاهی احساس بی‌نظمی شود، یا کیفیت نظم معلوم نباشد، بر اثر اشتباه در بررسی است، یا نسبی انگاشتن آن مورد است؛ وگرنه در برابر مجموع آفرینش، طبق برهان لمّی مذکور، هر چیزی در موطن خاص خود قرار دارد. (ر.ک: تبیین براهین اثبات خدا، ص ۴۲)

موتاً طبعیاً غداً احترامی قیس الی کلیة النظام

ما لیس موزوناً لبعض من نغم ففی نظام الکل کلّ منتظم

(شرح منظومه، ص ۱۲۸ - ۱۲۷)

نظام احسن در فلسفه

نظام احسن هستی در حکمت و فلسفه با مبانی اصالت و تشکیک وجود قابل دستیابی است. چون مبانی گوناگون فلسفه از لحاظ دقت و عمق با یکدیگر تفاوت دارند، اثبات نظام احسن جهان هستی بر همه آن مبانی یکسان نخواهد بود؛ زیرا هر مکتبی که دید توحیدی او عمیق‌تر و نگرش وحدت و انسجام جهان در آن دقیق‌تر باشد، اثبات نظام احسن بر پایه آن مکتب آسان‌تر است و هر مکتبی که نگاه توحیدی او ضعیف و نگرش

وحدت و هماهنگی در آن سطحی باشد، اثبات نظام احسن بر اساس آن مکتب دشوار خواهد بود. در مکتب اصالت ماهیت، چون هر ماهیتی از ماهیت دیگر گسیخته است و هر یک از دیگری منعزل و بریده می‌باشد و غیر از ماهیات چیز دیگری در جهان نیست، اثبات انسجام و هماهنگی برای سراسر جهان آسان نخواهد بود؛ بلکه ممتنع است. در مکتب اصالت وجود، با قول به آنکه وجودات با یکدیگر مباین هستند و از همدیگر ذاتاً جدا می‌باشند، تبیین نظام احسن بسیار دشوار می‌باشد، ولی بر مبنای اصالت وجود، با قول به آنکه وجودات مراتب حقیقت تشکیکی یا واقعیت می‌باشند که هم وحدت در آنها حقیقی است، هم کثرت آنها واقعی است و هم ظهور آن وحدت در کثرتها حقیقی است و هم رجوع کثرتها به آن وحدت واقعی است، اثبات نظام احسن برای جهان هستی دشوار نمی‌باشد؛ زیرا زمینه نظم و هماهنگی خلل ناپذیر، کاملاً فراهم است.

با این تقریر از اصالت وجود که وجودات مراتب حقیقی تشکیکی یک واقعیت‌اند، هم وحدت آنها حقیقی است و هم کثرت آنها، و هم ظهور وحدت در کثرتها و رجوع کثرتها به وحدت، واقعی است. بنابراین آنچه در جهان هستی یافت می‌شود، حقیقتی است منسجم و هماهنگ که کثرت و تعدد آن عین وحدت و انسجام آن است، و هیچ بیگانه‌ای را به حریم این حقیقت واحد راه نیست، و بر اساس علیت و معلولیت هر مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت منسجم، معلول مرتبه بالاتر و علت مرتبه پایین‌تر است تا برسد به مرتبه‌ای که هیچ کمالی برتر از آن متصور نباشد. اگر نظامی برتر از نظام موجود ممکن باشد و یافت نشود، یا از آن رو است که مبدأ عالم به آن علم ندارد، یا علم دارد و قدرت ندارد، یا بر فرض علم و قدرت مانعی مانند بخل در بین است. اما چون علم و قدرت و بخشش مبدأ جهان نامحدود است، پس هیچ مانعی در بین نیست، و گرنه کمال علم، قدرت و بخشش مبدأ جهان متناهی بود. با این قیاس استثنایی ثابت می‌شود که نظامی احسن از نظام موجود ممکن نخواهد بود، و چون تمامیت نظام احسن در سه بعد نظام فاعلی، نظام داخلی و نظام غایی خلاصه می‌شود، اگر این نظام‌های سه‌گانه بهترین نظام‌ها نباشند، بنابر همان قیاس استثنایی محذور محدود و متناهی بودن جهان پیش می‌آید که محال است.

نکته قابل توجه در تحلیل نظام احسن این است که نباید ملایم و ناملایم بودن حوادث را برای انسان محور خیر و شر قرار داد؛ زیرا انسان خود مهره‌ای از مهره‌های جهان هستی به حساب می‌آید، و از این نظر امتیازی بر دیگر موجودات ندارد، و معیار سنجش خیر و

شرّ نیست؛ بلکه محور تحقیق کل نظام و مجموعه واحدهای جهان هستی است. در تحلیل نظام احسن جهان نباید انسان را محور قرار داد و هرچه به حال او ملایم است، خیر دانست و هرچه به حال او ملایم نیست، شرّ؛ بلکه انسان نیز وجودی از وجودات جهان هستی است و از این جهت هیچ امتیازی برای او نیست. او مانند دیگر موجودات، در حلقه‌های نظام احسن قرار دارد و این اصل در حکمت مشاء (ر.ک: التحصیل، ص ۶۶۱) و همچنین در فلسفه اشراق (ر.ک: مطارحات، ج ۱، ص ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۶۷) و حکمت متعالیه (ر.ک: شرح اصول کافی، ص ۴۰۱) تبیین شده است. تحلیل جریان خیر و شرّ اگر انسان‌مدارانه باشد، امور وجودی فراوانی شرّ خواهند بود؛ ولی اگر معیار ارزیابی خیر و شر، کل نظام هستی باشد، بسیاری از اموری که برای انسان شرّ محسوب می‌گردد، برای موجودهای دیگر خیر است. (ر.ک: فلسفه حقوق بشر، ص ۶۷؛ سرچشمه اندیشه، ص ۶۲۲) از این رو است که شیخ اشراق می‌گوید: *وَإِذَا نَظَرْتَ إِلَى النِّظَامِ الْكُلِّيِّ فَلَا شَرَّ*. نیز می‌گوید: درباره شرّ در عالم، کسی به درازا سخن می‌گوید که می‌پندارد جهان خلق نشد، مگر برای انسان و محور خیر و شرّ انسان است. (ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، مطارحات، ج ۱، ص ۴۶۷)

از این رو اشکال فخر رازی (رعایت اصلح بر خداوند لازم نیست، زیرا بسیاری از افراد فاقد کمالات صالح می‌باشند) را خواجه طوسی در شرح اشارات و شیخ اشراق در مطارحات این‌گونه جواب دادند: اصلح بر نظام کل غیر از اصلح به لحاظ افراد جزئی است و آنچه تحقق آن حتمی است، نظام احسن در کل جهان هستی است، نه به لحاظ فرد فرد و جزء جزء جهان آفرینش. (ر.ک: مبدأ و معاد، ص ۲۲۸ - ۲۴۳)

نظام احسن در عرفان

حقیقت هستی در عرفان نظری واحد شخصی است، نه واحد تشکیکی و اطلاق و تعیین حقیقت است که در آن هیچ‌گونه کثرتی برای اصل حقیقت نیست؛ نه کثرتی که در اثر تباین هرگز به وحدت برنگردد، و نه کثرتی که در اثر تشکیک دارای جنبه وحدت و جامع بوده، به آن برگشت نماید. تنها کثرت مقبول در عرفان، کثرت تجلیات است، که سایه آن حقیقت شخصی‌اند، نه اینکه خود حقایقی باشند. آنها سایه یک نور محض خواهند بود برای این حقیقت واحد شخصی. در تجلی ذاتی که ظهور ذات حق تعالی برای خود ذات است، هیچ‌گونه اسم و رسمی را راه نیست و این تجلی ذاتی که همان حضرت احدیت است، غیب مطلق بوده، چیزی در این جلوه ذات ظهور ندارد. در تجلی اسمایی که ظهور احدیت

در واحدیت است، صور علمیه اشیا تعیین پیدا می‌کنند و در تجلی شهودی و فعلی که ظهور واحدیت در ربوبیت است، اعیان خارجی تعیین پیدا می‌نمایند و چون هرچه از غیب به شهادت می‌رسد و از علم به عین تنزل می‌کند، مظهر اسمی از اسمای حُسنای حق تعالی است، مراد از اسمای حسنی بهترین و برترین کمال وجودی خواهد بود. بنابراین مجموعه آنچه به نام جهان خارج و عالم هستی نامیده می‌شود، نظام احسن است؛ زیرا مظهر اسمای حسنی، غیر از نظام احسن فرضی ندارد. نظامی که آیینۀ جمال محض است، ممکن نیست نازیبا را نشان دهد؛ زیرا عالم ملک تجلی ملکوت و عالم ملکوت، مظهر جبروت و این مجالی سه‌گانه با احدیت و واحدیت و ربوبیت بوده و مطابق با تعینات علم و قدرت و اراده حق تعالی خواهند بود، که برابر با ذات و صفت و فعل می‌باشند.

بنابراین تنها مکتبی که توان اثبات نظام احسن را دارد، همانا فلسفه‌ای است که بر محور اصالت وجود و تشکیک آن بحث می‌کند؛ زیرا در این مکتب آنچه در جهان هستی یافت می‌شود، حقیقتی است منسجم و هماهنگ که کثرت و تعدد آن عین وحدت و انسجام او می‌باشد و هیچ بیگانه‌ای را به حریم این حقیقت منسجم راه نیست. بر اساس علیت و معلولیت، هر مرتبه‌ای از مراتب این حقیقت منسجم، معلول مرتبه بالاتر و علت مرتبه پایین‌تر می‌باشد؛ تا برسد به عالی‌ترین مرتبه‌ای که هیچ حدی از لحاظ کمال وجودی برای او متصور نیست و آن مبدأ جهان آفرینش است که نه موجودی از او کامل‌تر فرض می‌شود، نه نظامی که صادر از اوست، نظامی بهتر و برتر از خود دارد.

هرچه در چشم جهان‌بینت نکوست عکس حُسن و پرتو احسان اوست
گر بر آن احسان و حسن ای حق شناس از تو روزی در وجود آید سپاس
در حقیقت آن سپاس او بود نام ایمن و آن لباس او بود
همچنین شکر تو ظل شکر اوست آن او مغز آمد و آن تو پوست
چون یکی از اسمای مطلق حق تعالی، رحمان است، هر چیزی به اندازه خود مظهر رحمت خواهد بود. لذا «غضب» در عالم نسبی و «قهر» در جهان قیاسی بوده و رحمت مطلق هرگز مقابلی به نام قهر محض نخواهد داشت. (رک: مبدأ و معاد، ص ۲۱۷ - ۲۲۷؛ سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۰۵ - ۶۲۱)

به قول حافظ شیرازی:

این همه عکس می و رنگ مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

برهان بر این مطلب، همان‌طوری که غزالی آن را اقامه کرد و محیی‌الدین عربی در فتوحات آن را نیکو شمرد و قطب شیرازی در شرح حکمة الإشراف ضمن نقل این جریان آن را تأیید نمود، این است که اگر نظامی برتر از نظام موجود جهان متصور و ممکن باشد و یافت نشود، یا بر اثر آن است که مبدأ عالم به آن نظام برتر علم ندارد یا اینکه بر فرض علم به آن قدرت ندارد که آن را بیافریند یا بر فرض علم و قدرت، مانعی در بین است به نام «بخل» که نمی‌گذارد، فیض نظام احسن صادر گردد. چون علم و قدرت و بخشش مبدأ جهان نامحدود است، هیچ مانعی به نام جهل یا عجز یا بخل در بین نیست؛ وگرنه کمال علم و قدرت و بخشش مبدأ جهان متناهی می‌بود و با این قیاس استثنایی ثابت می‌شود که نظامی احسن از نظام موجود ممکن نخواهد بود. چون تمامیت نظام و احسن بودن آن در سه بعد خلاصه می‌شود: نظام فاعلی اشیاء، نظام داخلی اشیاء و نظام غایی. اگر رشته نظام فاعلی یا داخلی یا غایی یا مجموع این رشته‌ها و ابعاد نظام موجود، بهترین و برترین نظام‌ها نباشد، برابر همان قیاس استثنایی محذور محدود بودن مبدأ جهان و متناهی بودن حق تعالی لازم می‌آید و این محال است. پس تمام رشته‌ها و ابعاد گوناگون نظام جهان، بهترین نظام متصور است. (ر.ک: سرچشمه اندیشه، ج ۳، ص ۶۲۱ - ۶۲۲)

نتیجه

برخلاف انگاره و نگرش برخی اندیشمندان غربی، حل معمای شرّ با مبانی وحیانی و عقلانی ممکن است.

آیت الله جوادی آملی با رویکرد دفاع از مبانی اعتقادی - به ویژه عدل الهی - راهکارهایی را مورد توجه قرار داده‌اند؛ از جمله عدمی بودن شرّ و اثبات نظام احسن عالم، که اولی رویکرد سلبی و دیگری رویکرد ایجابی دارد.

در راهکار نخست، خیر مساوی بلکه مساوق وجود بوده و به همین نسبت صدور شرّ از مصدر خیر و وجود محال است.

از نظر استاد راهکار افلاطون و ارسطو دو روش متفاوت نیست، بلکه هر دو به عدم شرّ برمی‌گردد. در بحث عدمی بودن شرّ و بی‌نیازی آن به مبدأ حقیقی، راهکار افلاطونی معنا می‌یابد، و اینکه شرّ عدمی لازمه برخی امور وجودی است، تحلیل تقسیم‌گرایانه ارسطو



جوابگو است.

نظام احسن مبتنی بر این اصل است که خداوند احسن الخالقین، محال است به خلقت جهانی دست بزند که دارای عیب و نقص است؛ بلکه منشأ تراحمها، طبیعت عالم خاکی و عنصری است.



منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا) الهیات شفا، مقدمه ابراهیم مذکور، بیروت.
۳. ارسطو (۱۳۶۷)، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، تهران.
۴. امام خمینی، روح الله، تقریرات درس فلسفه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. امام خمینی، روح الله (۱۳۸۰)، چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. بهمنیار بن المرزبان (۱۳۴۹)، التحصیل، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۷. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۸)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، ریحیق مختوم، قم: اسرا
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، سرچشمه اندیشه، قم: اسرا.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تبیین براهین اثبات خدا، قم: اسرا، چاپ پنجم.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، فلسفه حقوق بشر، قم: اسرا، چاپ چهارم.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، قم: اسرا.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، پیرامون مبدأ و معاد، قم: اسرا، چاپ سوم.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، تفسیر تسنیم، قم: اسرا.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، مبادی اخلاق در قرآن، قم: اسرا، چاپ ۴.
۱۶. سیوطی، عبد الرحمن جلال الدین (۱۴۱۴)، الدر المثلثون فی التفسیر الماثور، بیروت: دارالفکر.
۱۷. سبزواری، ملا هادی (۱۴۲۲)، شرح منظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسنزاده آملی، قم: ناب.
۱۸. شیخ اشراق سهروردی، شهاب الدین (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات، (مطارحات)، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۹. صدرالمتهلین، محمد (۱۳۷۰)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد



خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۰. صدرالمتالهین، محمد (۱۴۱۹ق)، الحكمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

۲۱. صدرالمتالهین، محمد (۱۳۴۶)، شواهد الربوبیه، تعلیقه حکیم سبزواری، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، دانشگاه مشهد.

۲۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان، قم: اسماعیلیان، چاپ دوم.

۲۳. علامه حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف (۱۳۷۷)، ایضاح المقاصد، من حکمه عین القواعد، تهران: دانشگاه تهران.

۲۴. قدردان قراملکی (۱۳۸۰)، محمد حسن، خدا و مسئله شرّ، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ دوم.

۲۵. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۶)، الاصول من الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

۲۶. مدرس زنوزی، حکیم اغاعلی (۱۳۷۶)، بدایع الحکم، الزهرا.

۲۷. مصطفوی، حسن (۱۳۷۷)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: سرای سعادت.

۲۸. میرداماد، محمد باقر بن محمد (۱۳۷۴)، القبسات، تعلیق و تصحیح مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.

۲۹. هییک، جان (۱۳۷۲)، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، تهران: الهدی.