

Hikmat-i karīmān
Year 4, autumn 2025, No.

**Critique of Abdulkarim Soroush's Claim that the Doctrines of
Imamate and Mahdiyāt Are Incompatible with Democracy**

Mahmoud Sanei Tehrani¹

Abstract

Twelver Shia believe that Prophet Muhammad (s) appointed and designated twelve Imams as per divine command. The necessity of an infallible Imam is supported by reasons like mercy, divine authority, guiding people, religious authority, and governance. Critics argue that this belief conflicts with the Shia doctrine of the Occultation of the Twelfth Imam. This issue dates back centuries and today is discussed by Dr. Soroush, who also considers the core Shia belief in Mahdiyāt—and its promise to establish a just global rule—potentially incompatible with democracy. This article, using descriptive-analytical and document-based methods, aims to respond to this critique.

Keywords: Soroush, Imamate, Mahdiyāt, Democracy.

1. Student at Level 4 of Comparative Islamic Theology, Hozavi Higher Education Complex of Hazrat Qasem
ibn al-Hassan (P.B.U.T), PhD student in Theoretical Foundations at the University of Tehran.

Email: sanieitehrani@gmail.com

حكمت كريمان

السنة الرابعة، خريف سنة ١٤٤٧، الرقم الثالث عشر

تحليل مقارن (كلامي- فلسفي) لمسألة الشرور ونسبتها إلى الله بناءً على المباني الصِّدْرانية

زهرا حقيرى^١



الملخص

تعد مسألة الشرور ونسبتها إلى الله تعالى من التحديات الجوهرية في علم الكلام والفلسفة الإسلامية. يسعى هذا البحث من خلال دراسة مقارنة لآراء الفلاسفة والمتكلمين وعبر منهج تحليل المحتوى والبنية لسبعة نصوص محورية لكل من (ابن سينا، السهروردي، ملاصدرا، المعتزلة، الأشاعرة والإمامية) إلى استجلاء هذه المسألة. وتظهر النتائج أن جميع هذه المدارس مجمعة على تنزيه الذات الإلهية عن الشَّرِّ الذاتي، إلا أنها تختلف في تبين ماهية الشَّرِّ؛ فالفلاسفة بتبنيهم رؤية وجودية يعتبرون الشر أمراً عدمياً ولازماً للنظم الأحسن، بينما المتكلمون ومن خلال رؤية قيمة يعتبرون الشر ناتجاً عن الاختيار أو المشيئة الإلهية. والنتيجة النهائية، هي إثبات كفاءة الرؤية التليفقية لدى الإمامية التي تدمج بين النظرة التكوينية للفلاسفة والتبيين الأخلاقي للمتكلمين؛ فهي تحفظ العدل الإلهي من جهة، وتقرّ بالمعنى التكاملي للشرور من جهة أخرى. هذا التوجه يحلّ التعارض المتوهم بين القدرة الإلهية والشرور، ويبين أن الشرور لا تنافي الكمال الإلهي، بل هي مقدمة لكمال الإنسان ومسيره نحو السعادة.

الكلمات المفتاحية: تلازم الولاية التكوينية والتشريعية، الشرور، الفلسفي، الكلامي،

المباني الصِّدْرانية.

١. باحثة في المستوى الرابع في فرع الحكمة المتعالية، في مؤسسة التعليم العالي الحوزوي رفيعه المصطفى .

Email: haghiri6594@gmail.com

فصلنامه حکمت کریمان

سال چهارم، پاییز ۱۴۰۴، شماره ۱۳

صص ۶۰-۸۷

تحلیل تطبیقی کلامی فلسفی شرور و استناد آن به خداوند با مبانی صدرایی

زهرا حقیری^۱



چکیده

مسئله شرور و استناد آن به خداوند از چالش‌های بنیادین کلام و فلسفه اسلامی است. پژوهش با واکاوی تطبیقی دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمان، با روش تحلیل محتوایی و ساختاری هفت متن کلیدی از ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، معتزله، اشاعره و امامیه انجام شد. یافته‌ها نشان می‌دهد همه مکاتب بر تنزیه خداوند از شر ذاتی اتفاق نظر دارند؛ اما در تبیین ماهیت شر متفاوت‌اند. فلاسفه با رویکرد هستی‌شناختی، شر را عدمی و لازمه نظام احسن می‌دانند، درحالی‌که متکلمان با رویکرد ارزشی، آن را برآمده از اختیار یا مشیت الهی می‌شمارند. دستاورد نهایی، اثبات کارآمدی دیدگاه تلفیقی امامیه است که با ترکیب نگاه تکوینی فلاسفه و تبیین اخلاقی متکلمان، هم عدل الهی را حفظ می‌کند و هم برای شرور معنای تکاملی قائل می‌شود. این رویکرد تعارض قدرت الهی و شرور را حل کرده و نشان می‌دهد شرور منافاتی با کمال الهی ندارد؛ بلکه مقدمه‌ای برای کمال انسان و مسیر سعادت هستند.

واژه‌های کلیدی: تلازم ولایت تکوینی و تشریحی، شرور، فلسفی، کلامی، مبانی

صدرایی.

۱. دانش پژوه سطح ۴ رشته حکمت متعالیه، موسسه آموزش عالی حوزوی رفیعه المصطفی.

مقدمه

تمدن مدرنیته اومانستی و توسعه فناوری با افزایش رفاهیات، مسبب غرور علمی و پندار ناسازگاری تقریر منطقی مسئله شرور با وجود خداوند خیرخواه، حکیم، عالم و قادر مطلق و غیر عقلانی بودن اعتقادات دینی شده است (پترسون و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۷۸) پیامدهای روحی-روانی این‌گونه تردیدها در عرصه فردی-اجتماعی رساننده اهمیت مسئله است.

شرور، اولاً براساس فاعل، ادراکات و تمایلات او و دوم، با مبنای غایت‌انگارانه معنا شده است؛ که از دید منطق انسانی، معنای اول، نتیجه توجه به معنای دوم شرور است. پس طبق معنای اول، خیر تمایلات انسان و شر مقابل آن، محل اعراض همگان است (قرشی بنابی، ۱۴۱۲: ۱۴/۴). در معنای دوم، امور مرجوح، مضرات و مفسد نهفته در اشیاء و افعال شر است (مصطفوی، ۱۳۹۷: ۳۶/۶). در قرآن نیز به معانی ضرر (بقره: ۲۱۶) قبیح و بد، مانند (یوسف: ۷۷) عذاب (غاشیه: ۲۴) و ... استعمال شده است.

متکلمان شر را مفهومی ذهنی و منتزع از ماهیات و محدودیت اشیا و برخی آن را در مقوله دینی به گناه تعریف کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۵۹/۷). استاد جوادی آملی مفاهیم سیئه، نقص، ضرر، قبح و عدم را به عنوان معانی نزدیک به شر ذکر کرده است (حمداللهی، ۱۳۹۰). شرتونی (۱۳۷۴) به اسم جامع و تفضیل تمام رذائل و خطایا معنا کرده که کثرت استعمال همزه آن را حذف کرده است (۴۳/۳).

طبق مطالعات انجام‌شده، فلاسفه خدا‌باور استناد شرور به خداوند را با عدمی پنداشتن آن‌ها نفی کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۷۵). با این حال درد طاقت‌فرسا، رنج انسان‌های بی‌گناه، معلولیت‌های جسمی، اختلالات روانی و شخصیتی، بی‌عدالتی، بلایای طبیعی (سیل و زلزله) مصداق مسلم شر هستند (پترسون و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۷۷) ابلیس و شیطان موجوداتی گریزان از حق و شرورند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ [الف]: ۲۸۲/۲) برخی شرور را به سه دسته اخلاقی، طبیعی و شرور مرکب تقسیم کرده‌اند: زیرا فعل

عمدی انسانی که مسبب رنج فیزیکی است، شری مرکب دانسته‌اند. شر اخلاقی فاعل رنج جسمانی و شری طبیعی است (پترسون و همکاران، ۱۳۹۳: ۱۷۸)؛ بنابراین، بازگشت شرور اخلاقی به شرور طبیعی، شک و تردید در وجود خداوند را افزایش داده است.

متکلمان با تمرکز بر اختیار، صفت ذاتی انسان و علم قلیل او به جباریت خداوند (شعرانی، ۱۳۷۲: ۴۲۰) و نظریه عوض و انتصاف و عدالت الهی پاسخ‌های ناکافی به مسئله داده‌اند. چنان‌که فروغی (۱۳۹۶) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی و نقد نظریه ناهمسازی شرور با توحید فاعلی خداوند» برای حل مسئله شرور به علم اندک انسان نسبت به حکمت شرور و جباریت خداوند نسبت به خسارات غیرتادیبی و غیرمتأثر از گناهان متوسل شده است. اکبری مطلق (۱۳۹۶)، در مقاله با عنوان «نظریه عوض و راهکار متکلمان مسلمان» با تکیه به نظریه عوض و انتصاف، و ضرورت استیفای حقوق مظلوم از ظالم به اقتضای عدالت الهی مسئله را پاسخ داده است. طبق یافته‌های یوسفی (۱۳۹۹) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی تطبیقی اعجاز قرآن در انتساب شرور به خداوند با محوریت آیه ۷۹ سوره نساء از دیدگاه آیت‌الله جوادی‌آملی و فخر رازی»، آقای جوادی‌آملی شرور را تنها «من عندالله» و حاصل سوء اختیار انسان دانسته است؛ ولی خیرات «من عندالله» و «من الله» است. فخر رازی با نظریه کسب، اسناد شرور و حسنات به خداوند را حقیقی و اسناد شرور به انسان را از باب رعایت ادب یا استفهام انکاری می‌داند.

به اقتضای توحید ربوبی، هرآنچه در عالم رخ می‌دهد، اعم از امور حقیقی و اعتباری مستند به خداوند است؛ چون خداوند قائم به ذات و مالک اشیاست و حق تصرف در آن‌ها دارد (الأنصاری الرویفیعی الإفريقی، ۱۴۱۴: ۴۱۴/۱۵) او با اعمال ولایت، جهان هستی را اداره کرده و همواره به‌انحای گوناگون ربوبیت خود را اعمال می‌کند و چون تنها خداست که حق وضع قانون دارد و قوانین وضع شده را توسط پیامبر خدا به مردم ابلاغ می‌کند؛ بنابراین ولایت خداوند دو نوع تکوینی و تشریحی است (جوادی‌آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۸). شرور طبیعی تحت اراده و ولایت تکوینی و شرور تشریحی حاصل عدم فرمان‌بری موجودات

مختار از دستورات الهی و خروج از ولایت تشریحی الهی است (جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۳۶). بر مبنای انحصار ولایت الهی، نبی و امام به اذن الله حق ولایت و تصرف بر جهان دارند (سبحانی تبریزی، ۱۴۱۳: ۷۴/۲). فلاسفه تعبیر قضا (تکوین بی واسطه نسبت به امر ابداعی) و قدر (تکوین با واسطه) را جایگزین ولایت کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶/۷)؛ گاهی از کتاب تکوینی (همان: ۳۳۷/۲) و یا رضا و اراده تکوینی (همان: ۳۴۵/۶) یا حکم تکوینی (همان: ۲۷۵/۲) تعبیر کرده‌اند.

ولایت عرفانی از سویی ناظر به عبد و قیام بنده به حق و سرپرستی حق در حال فناء فی الله است تا او به نهایت مقام قرب برسد و از سوی دیگر از شئون ذاتیه خداوند است که اقتضای ظهور دارد. خاستگاه این معانی، علم و قدرت ذاتی خداوند است. معیت قیومی و نزدیکی خداوند به همه اشیا بر این مبناست. از منظر صوفیان، ولایت انسان کامل و عارف (امام) و حق تصرف او بر تمام هستی، به معنای مظهر خداوند و به اذن اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ [الف]: ۲۳/۷). امام متولی حضرت حق، محفوظ از عصیان و مخالفت است تا به نهایت مرتبه فناء عبودیت و بقاء ربانی راه یابد (سجادی، ۱۳۷۳: ۲۱۶۳).

بر این اساس، جوهر و ماهیت ولایت از جنس عقول و ملائکه مقربین است که تابش آن، افاضه نور الهی بر قلب انسان مؤمن و موجب راه یافتن او به مقام قرب الی الله است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۰: ۹۴/۱) در قرآن، ولایت هم برای خداوند و فرستادگانش (بقره: ۲۵۷ و ۱۰۷) و هم برای شیطان (نساء: ۷۶) استعمال شده است. بنابراین ولایت تکوینی از نوع رابطه علت-معلولی (جوادی آملی: ۱۳۸۸ [ب]) و در مرتبه تشریحی، ناظر به افعال بندگان است. این تعریف علاوه بر شمول دو مرتبه تکوینی و تشریحی، توجه به تلازم وجودی بین آن دو ولایت و پیوند وثیق آن با انواع خیرات و شرور دارد.

این نوشتار سعی دارد ضمن ارزیابی دیدگاه‌های فلاسفه و متکلمان، مسئله را بر مبنای تلازم ربوبیت الهی با وجود شرور طبیعی بیان کند که اول، شرور اموری وجودی‌اند؛

ثانیاً نیازمند فاعل و علتی به وجودآورنده هستند؛ ثالثاً مسئله استناد و سنخیت شرور به خداوند و صفات او قابل دفاع است.

۱. استناد شرور به خداوند از دیدگاه متکلمان

آنان با دو مبنای حسن و قبح عقلی (امامیه و معتزله)، شرعی و نظریه کسب (اشاعره) به حل معمای دوگانگی صدور شرور از مبدأ خیر محض پرداخته‌اند. شکل استدلال متکلمان جدلی است؛ اما دلایل برهانی مشائیان و صدرائیان بر مبنای اصالت وجود و شیخ اشراق بر مبنای نظام نوری است.

۱-۱. فاعل شر از منظر معتزله

قاضی عبدالجبار (۱۴۲۲) معتزلی ضمن تعریف خیر و شر به نفع و ضرر، قائل به تضاد آن‌ها نیست (۱۹۳). به اعتقاد وی، فاعل مختار با اراده و اختیار خود، گاهی فاعل خیر است و گاهی شر؛ هر شری قبیح است. بنابراین به اقتضای حکمت، خداوند خالق شرور نیست. اما با تفاوت مفهومی الم با شر و لذت و خیر، الم و نفع را از دایره شرور و خیرات خارج نموده است.

به اعتقاد وی، حسن و قبح ذاتی اشیاء هستند؛ خیر و شر، حقیقتی جز نفع و ضرر نداشته و مفاهیمی انتزاعی هستند که در آینه‌ی «مقایسه» شکل می‌گیرند؛ چه سنجش دنیا با آخرت، چه آسیب به سعادت دیگران. عقل و وحی، خالق ارزش‌ها نیستند؛ بلکه تنها پرده‌بردار از حسن و قبح ذاتی اشیاء‌اند؛ زیرا خوبی و بدی ریشه‌ای طبیعی دارد. عقل انسان برای فهم حسن و قبح ذاتی افعال و خیر و شر پدیده‌ها، به عنوان لوازم عقلی آن‌ها نیاز به امر و نهی شارع ندارد (همان: ۲۰۷) اما به خاطر احتمال خطا در معرفت عقلانی، نیازمند مویدی شرعی است.

عبدالجبار مصداق ظلم بودن (همان: ۲۰۸) و مفسده داشتن و استحقاق مذمت (همان: ۱۶) و مضر بودن (همان: ۴۱۸) را عوامل مؤثر در قبح افعال معرفی نموده است. قبايح شرعی نیز قبیح‌اند؛ چون مضر به سعادت اخروی انسان‌اند.

۱-۲-۱. ارزیابی دیدگاه معتزله

دیدگاه معتزلیان از هر دو منظر تصور و تصدیق با اشکالاتی مواجه است: تصور، ترادف خیر و شر با نفع و ضرر عقلاً دقیق نیست. خیر و شر فرجام امور است؛ ولی نفع و ضرر، متن راه و نحوه رسیدن به هدف است؛ چنانچه هدایت و ضلالت طریق است و سعادت و شقاوت پایان و نتیجه کار است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ [ب]: ۴۶، عابدینی، ۱۳۸۹: ۵۸۰/۱۳).

استدلال و تصدیق آنان تناقض درونی دارد؛ زیرا از سویی حسن و قبح را ذاتی افعال می‌دانند و از دیگر سو، ملاک کشف حسن و قبح عقلی و شرعی افعال، منفعت، یا مفسده‌ای است که به انسان یا موجودات دیگر می‌رسد؛ پس فعل فاقد مفسده یا منفعت، به حسن یا قبح ذاتی متصف نمی‌شود.

ثانیاً خصوصیات ذاتی ممکنات یا جنس است یا نوع یا فصل آن‌هاست (مظفر، ۱۳۹۸: ۴۰) و فعل یا اثر، نسبت به شیء، عرض و خارج ذات اوست (شیروانی، ۱۳۸۰: ۲۶۴). خیر و شر، جنس، نوع یا فصل چیزی نیست؛ بلکه نفع و ضرر در نگاه فی‌غیره و قیاسی، متصف به خیر و شر می‌شود. مثلاً، نیش زدن عقرب، نسبت به خودش، حسن است؛ اما نسبت به کشته شدن انسان شر است و نسبت به کشتن گرگ خیر است. بنابراین اول، نیش عقرب غیر از نیش زدن اوست؛ خداوند با جعل بسیط عقرب و نیش‌اش و قابلیت نیش زدن او را آفرید؛ ثانیاً سلب ذاتی و اعراض لازم از شیء محال است (مظفر، ۱۳۹۸: ۴۴)؛ درحالی‌که طبق این مثال، شریعت، گاهی از نیش زدن عقرب سلب می‌شود؛ پس شریعت، ذاتی و حتی عرض لازم عقرب و نیش زدن او نیست؛ بلکه عرض مفارق است.

بنابراین اول، دیدگاه معتزله با مبانی خود ناسازگار است؛ ثانیاً استدلال آنان نسبت به تنزیه خداوند از خالقیت شرور و اثبات علم و حکمت او ناتمام است.

۱-۲. فاعل شر از منظر اشاعره

فخر رازی (۱۳۸۴) از متکلمین اشعری با به چالش کشیدن نگاه فلاسفه گفت: وقوع شرور به سه صورت ممکن است: یا ذاتی اشیاء است یا از صفات یا فعل آن‌هاست. شرور ذاتی و صفتی، مفهومی عدمی و منتزع از عدم ذات و یا عدم کمال اشیاء هستند؛ ولی شرور فعلی، اموری وجودی و لازمه ذات و حدوث عالم است (۱۴۹/۴-۱۵۱). بدین ترتیب، استدلال فلاسفه در عدم پنداشتن شرور، اخص از مدعای آنان و ناتمام است.

حلبی با انکار حسن و قبح عقلی، برخلاف معتزله، خیر و شر را تقریری شمرده و آن دورا حاصل مشیت الهی و مثبت شرع می‌دانند (حلبی، ۱۳۷۶: ۹۵). مقصود از تقریری بودن این است:

اگر شر به اراده غیر خداوند پدید آید، عامل ضعف خداوند است. حتی برگزیدن شر از سوی بندگان برخلاف مشیت خدا، تلقی عجز خداوند و محال است (فخر رازی، ۱۳۸۴: ۲۸۳/۳). فخر رازی به استناد آیه «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» بیان کرد: کسب، خیراتی است که انسان برای خود یا غیر خود کسب می‌کند؛ ولی «اكتسب» فقط شامل شرور است و به صورت لافسه برای خود انسان است (همان: ۲۷۱/۳).

در پاسخ به معتزله و امتناع مصدریت شر، از خداوند می‌گویند: خداوند فقط کار عادلانه انجام می‌دهد؛ اما ما کنه حکمت ایجاد شرور را نمی‌فهمیم (همان). به اعتقاد آنان، احداث عالم توسط خداوند یا به‌انگیزه انتفاع و احسان است یا به‌خاطر اضرار و ضرر رساندن است، یا هیچ‌یک از دو فرض، فرض سوم، مستلزم عبث بودن عالم و نافی حکمت خداوند است؛ فرض دوم با ارحم الراحمین بودن خداوند ناسازگار است؛ پس خلق عالم به‌خاطر احسان، حاصل مشیت و قضا و قدر الهی (غزالی، ۱۹۸۶: ۷) است؛ اما مضرات و مفسده‌هایی که موجب آلام و شرور می‌شوند، حکمت‌ها و مصالحی دارد که ما از فهم آن‌ها عاجزیم (رازی، ۱۴۰۷: ۱۵۱/۴).

۱-۲. ارزیابی دیدگاه اشاعره

آنان علت وقوع شرور را حدوث عالم و لازمه ذات جهان دانستند؛ در حالی که اولاً اگر شربودن لازمه حدوث عالم بود، باید هرچه در عالم بود، متصف به شر می شد؛ در حالی که گواه وجدان خلاف آن است و شاهد غلبه خیرات بر شرور هستیم. ثانیاً اگر شرور لازمه ذات عالم باشد، ذات خداوند پیراسته از قبایح است؛ ناتمام است؛ زیرا خداوند با جعل بسیط عالمی را آفریده که شر است. در حقیقت هر امری دارای اعراض لازم ذات یا مفارق است. بر مبنای توحید افعالی، هیچ مؤثر مستقلی غیر از ذات خداوند وجود ندارد؛ بنابراین، صدور شرور، حتی با فرض عرض مفارق بودن، مستند به خداوند است. پس استدلال اشعریان در تنزیه خداوند ناتمام و منافی مبانی آنان است.

به علاوه، آنان حدوث شرور را حاصل قضا و قدر و مشیت الهی می دانند و استناد شرور به اختیار و اراده انسان، برخلاف مشیت الهی را مستلزم عجز و ناتوانی خداوند می دانند. اما عجز خداوند محال است؛ پس استناد شرور و قبایح به انسان، ساحت خداوند را از شرور منزه نمی کند. بنابراین برای تنزیه خداوند متوسل به عجز انسان از درک علم و حکمت خداوند شده اند. این رأی، نسبت به دیدگاه معتزلیان، دارای مزیت است؛ زیرا با اعتراف به عجز انسان نسبت به فهم تمام حکمت های افعال خداوند، مانع حس سرکشی و غرور انسان می شود؛ اما در تبیین میزان شرور در جهان بر مبنای توحید افعالی قانع کننده نیست و فقط برای قانع سازی انسان های متعبد مفید است.

۳-۱. فاعل شر از منظر امامیه

متکلمان امامیه با دورویکرد کلامی و فلسفی به تبیین مسئله پرداخته اند. استدلال برخی مبتنی بر تقسیم اشیاء بر اساس نسبت خیر و شر به آن هاست؛ از این منظر، موجودات صادر از ذات حق یا خیرات محض اند، مانند فرشتگان و مجردات تام یا مانند

موجودات مادی، خیرات آن‌ها بر شرشان غالب است. هر اندازه از مبدأ فیاض دورتر باشند، میزان خیر آن‌ها کمتر می‌شود. پس شرور تابع و فرع خیرات هستند و بالعرض در قدرت حق داخلند (خاتمی، بی تا: ۹۳ رضائزاد، ۱۳۸۷: ۱۷۰۳/۳).

دوم، از منظر رابطه علی-معلولی و ارتباط شرور با خلقت و صدور آن‌ها از خداوند پرداخته‌اند؛ اما تبیین متکلمان و فلاسفه در این رویکرد از دو جهت متفاوت است. اول، متکلمان، شرور را علت هدایت انسان معرفی کرده‌اند؛ در حالی که فلاسفه در صدد بررسی سنخیت شرور با واجب‌الوجود بوده‌اند؛ ثانیاً استدلال فلاسفه برخلاف متکلمان، مبتنی بر پیش فرض وجود و خیریت خداوند نیست. در ادامه رویکرد علی-معلولی خواجه نصیرالدین طوسی و گزیده‌ای از کاشف‌الاسرار مبتنی بر انقسام موجودات از حیث خیر و شر را بررسی می‌کنیم.

۱-۳-۱. تبیین خواجه نصیرالدین طوسی

وی از متکلمین برجسته امامیه در دفاع از وحدت و قدرت مطلقه الهی (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۵: ۱۹۳) قضا-قدر (همان: ۳۳۸) ثمره تکالیف الهی و عامل سعادت و شقاوت (همان: ۴۶۸ و ۵۰۴) و عامل رسیدن به بصیرت و قدرت تشخیص حق از باطل (علامه حلی، ۱۳۹۰: ۲۳۴) امتحان و عدل الهی (همان: ۲۶۱) به مسئله شر پرداخته‌است. در شرح آیاتی از سوره هود، به استناد صیغه معلوم «شقوا» مانند فلاسفه، خدا را فقط فاعل خیرات دانسته و از شرور تنزیه نموده‌است (هود: ۱۰۸-۱۱۰). وی هدایت را بالذات و ضلالت را بالعرض، از شئون خداوند می‌داند؛ زیرا خداوند به تکوین انسان را مختار آفرید؛ لازمه اختیار این است که انسان بتواند بر خلاف اراده ذاتی الهی مسیر خود را انتخاب کند. پس ضلالت انسان، مبتنی بر اراده بالعرض الهی و لازمه سوء اختیار انسان است؛ پس آن را به صیغه معلوم آورده‌است؛ اما چون فاعل هدایت، علاوه بر خود انسان، خداوند، پیامبران و امامان نیز می‌توانند باشند، آن را با صیغه مجهول آورده‌است.

(نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۴: ۱۱۹) با معرفی جنت به عنوان مظهر اسمای جمال و جهنم، مظهر اسمای جلال، دار آخرت را به جهنم و بهشت و اسمای الهی را به جمال و جلال تقسیم نموده است.

استناد شیخ به صیغه معلوم «شقوا» وجود جهنم، مصداق عذاب و شر، حاصل رفتار بد انسان و لازمه ولایت تشریعی الهی است. اگر سوء اختیار و کردارهای بد انسان نبود، جهنمی خلق نمی شد؛ پس جهنم مجعول بالعرض است.

۱-۱-۳. نقد و بررسی دیدگاه خواجه

خواجه از طرفی شرور و جهنم را مظهر و تجلی صفات جلالیه خداوند و از سویی دیگر، آنها را مجعول بالعرض خداوند دانسته است. در حقیقت خواجه دو مبنای فلسفه و عرفان را باهم خلط کرده است.

عرفان بر مبنای وحدت وجود، تمام موجودات ممکن و آثار آنها را تجلی اسما و صفات جلالیه و جمالیه خداوند می دانند. بر این مبنا بحث جعل و علیت اصلاً طرح نمی شود؛ چنانچه قیصری در شرح فصوص الحکم فرمود: انظار به دلیل اختلاف مزاج، تجلی خداوند را به صور مختلف می بینند؛ چنانچه آتش بر حضرت ابراهیم سرد شد؛ ولی بینندگان او را در آتش می دیدند. بنابراین تمام عالم مرآت و آینه ای هستند که وجود حق به صور مختلف در آن آینه پیدا می شود (جندی، ۱۳۶۱: ۵۶۵).

اما فلسفه قائل به جعل و جاعل، مبتنی بر کثرت موجود است؛ زیرا بر این مبنا وجود جاعل و وجود مجعول دو موجود فرض می شوند. از طرفی قائل به ضرورت وجود سنخیت ذاتی بین علت و معلول هستند؛ چون خداوند را خیر محض می دانند، برای استناد شرور به واجب الوجود، متوسل به مجعول بالعرض شده اند. خواجه این دو مبنا را بدون استناد به حلقه واسط، خلط نموده است.

۲-۳-۱. تبیین کاشف الاسرار

مؤلف کاشف الاسرار عالم زمان و مکان را از لوازم قوس نزول و مقدمه رسیدن به نفوس کامل، عقول انبیاء و اولیاء می‌داند که در قوس صعود واقع‌اند. به اعتقاد وی، ترک خیر کثیر به خاطر شرقلیل، مصداق شرکثیر است. پس عالم مادی خیر و مطلوب بالعرض است؛ زیرا امر بین ترک ایجاد یا ایجاد کل دائر است و تفکیک بین لازم و ملزوم و ازاله ملازمه محال است (طالقانی، ۱۳۷۳: ۳۷/۲).

وی اصل وجود شرور و استناد آن به خدا را از لوازم قوس نزول دانسته و ثمره آن را از حیث تصفیه و ترکیه نفوس و بر مبنای حدیث قرب نوافل، تابع و از لوازم قوس صعود (کلینی، ۱۴۰۷: ۳۵۲) شمرده است. بدین ترتیب، انسان مبتلا به بلاهای گوناگون، با تضرع به درگاه خداوند، طلب عافیت می‌کند. ثمره تکرار تضرع و توجه به خداوند، الفت نفس انسان با خدا و چشم پوشی از شهوات دنیایی است. در این حالت، تمایلات انسان همان خواست و اراده خداوند خواهد بود. در نتیجه چشم و گوش او، چشم و گوش خداست (طالقانی، ۱۳۷۳: ۳۸/۲).

۱-۳-۲. ارزیابی دیدگاه کاشف الاسرار

کاشف الاسرار وجود شرور را علت هدایت تام انسان لحاظ کرده است. اما باید پرسید: وجود شرور سبب صفای هر دل ناپاکی است؟ علیت قانونی عقلی است؛ قوانین عقلی استثنا ندارند؛ بنابراین لازم است همه انسان‌ها با وجود شرور هدایت شوند؛ درحالی‌که واقعیت خلاف این است و انسان‌های زیادی با وجود شرور هدایت نشده، بلکه از مسیر حق منحرف شده‌اند.

ثانیاً سختی‌ها و غم‌های عارض بر انسان را با عنوان شرور تلقی کرده است؛ درحالی‌که مفهوم سختی‌ها و غم‌ها با شرور مترادف نیست و هر سختی مصداق شر نیست؛ سختی‌ها و غم‌ها اخص از شرورند؛ پس استدلال ایشان نیز اخص از مدعاست.

اشتراک همه انسان‌ها در فطرت مقتضی است که همه در اثر وجود بلاها و شرور تکوینی به قرب الهی و تکامل لازمه انسانی برسند؛ اما اکثراً خلاف این حالت را شاهدیم. البته مؤلف کتاب نیز با توجه به این نکته گفت: نه بلا و معصیت و نه زیادی نعمت ضعفا را هدایت نمی‌کند. آنان با زیادی بلا، به وجود خدا و صفات خدا بدگمان می‌شوند (همان) و افزایش نعمت موجب سرکشی و طغیان (علق: ۶-۷) است. بنابراین استدلال او برای وجود شرور و نحوه استناد آن‌ها به خداوند و تنزیه او ناتمام است.

۲. استناد خیر و شر به خداوند از دیدگاه حکما

فلاسفه به مسئله شر از دو زاویه مفهومی و مصداقی پرداخته‌اند. غالباً مفهوم آن را از سنخ اعدام پنداشته‌اند. آنان خیر را به کمال یا امور ملائم طبع و شر به عدم کمال یا امور غیرملائم تعریف کرده‌اند. عموماً برای شرور خاستگاهی عدمی لحاظ کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۳۷۵).

ارسطو از فیلسوفان متقدم یونانی، شرور را لازمه نظام احسن می‌دانست. وی از منظر احتمالات، رابطه تصویری خیر و شر را به پنج حالت تصور کرده و سپس به تحقق دو قسم خیر محض و خیر اکثر حکم کرده و شرور را مقتضی و لازمه خیر اکثر دانسته است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۹: ۶۸/۷). شر قلیل، بالعرض مستند به واجب الوجود است. به اعتبار مزاحمت اسباب در عالم ماده، وقوع شرور مختص عالم ماده است (طباطبایی، ۱۴۲۰: ۹۲). پس در این قسمت، دیدگاه سه حکیم مشهور، ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا را بررسی می‌کنیم.

۲-۱. تبیین ابن‌سینا

وی مسئله خیر و شر را با سه شیوه فلسفی، کلامی و تفسیری عرفانی تحلیل کرده است: در روش فلسفی، مانند پیشینیان خود، خیر واقعی را به کمال وجود و واجب الوجود تعبیر نموده است. شر نیز عدم آن کمال است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۷۲ و فخر رازی، ۱۳۸۴،

۵۵۱/۲) به اعتقاد او هرچه از ذات او صادر می‌شود، نظامی خیر و هم‌سنخ با ذات باری است؛ اما خیر موجود در هریک از موجودات با خیر موجود در دیگری متفاوت است. برای نمونه، خیری که در نماز است، با خیر روزه فرق دارد.

حقیقت و ماهیت خیر و شر از مقولات جنسی نیست؛ بنابراین تفاوت آن دو نسبی و اعتباری است؛ برای ادعای خود چندین استدلال ارائه داده است: اول، یک شیء واحد نسبت به کسی یا چیزی خیر است و همان امر نسبت به چیزی یا کسی دیگر شر است؛ دوم، موافق و مخالف، از لوازم اشیاست، راحتی و الم حاصل موافقت و مخالفت طبع است؛ در حالی که موافق و مخالف، از مقومات موضوع محسوب نمی‌شوند و دلیل سوم اینکه، خیر و شر داخل در مقولات زیادی می‌شود؛ چیزی که مرکب از دو مقوله باشد، مندرج در هیچ‌یک نیست؛ چون نسبت اش به هر دو مساوی است. پس خیر و شر در زمره مقولات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۴۵).

کیفیت رابطه و اسناد شرور به قضای الهی را در ذیل بحث عنایت الهی و با تعریف عنایت آغاز نمود. مقصود از عنایت این است که علل عالی‌ه برای افعال خود، نیازمند به خواسته و رجحان نبوده و منفعل رفتار نمی‌کنند. موجود اول، به ذات خود و نظام خیر بالذات عالم است و ذاتاً امکان علت خیر و کمال و راضی به آن است. پس نظام خیر را در بالاترین حد امکان (نظام احسن) تعقل می‌کند و همین تعقل، منشأ افاضه خیر و نظام احسن است.

در این نظام شر به دو وجه تحت عنایت الهی قرار می‌گیرد: اول، به لحاظ هستی‌شناسی، شر نقص و انحراف در خلقت است؛ مانند جهل؛ دوم، به لحاظ معرفت‌شناسی و ادراکی، غم و الم است و تصریح دارند که سبب غم و الم، امری عدمی نیست؛ بلکه یک امر وجودی است. اما از آنجا که سبب آن، ضد و مانع خیری است، علت شر نامیده می‌شود. ممکن است فرد آسیب‌دیده و متضرر، آن حیثیت علی‌الم و نقص را درک نکند و فقط نفع نبردن را درک کند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۶۶۹).

مقصود خود را با مثال‌هایی توضیح می‌دهد. ابتدا به ابری مثال می‌زند که با حائل شدن بین خورشید، مانع رشد و کمال شیئی می‌شود که نیازمند به خورشید است. ممکن است این شیئی فقط آسیب دیدن خود را درک کند؛ ولی نمی‌تواند درک کند که دقیقاً چه علتی موجب آسیب او شده است. به فرض در این مثال، فرد ابر را می‌بیند؛ ولی حائل شدن ابر بین خود و خورشید را نمی‌بیند و اتفاقاً ابر از جهتی که دیده می‌شود، موزی و آزاردهنده نیست (همان) و چه بسا عامل آسیب و درد خود را درک کند؛ چنانچه آتشی را که عامل جدایی عضوی از بدن خود گشته درک می‌کند و این جدایی اتصال اعضا، دردآور است.

سپس با ضمیمه کردن مثال کوری اشاره می‌کند ادراک ما نسبت به شرور دو مدل است: اول، اموری که فقط شر هستند، مانند کوری که امری عدمی است؛ دوم، اموری که مرکب از دو جهت خیر و شر، با هم هستند، مانند آتش. در جایی که موجب نقص عضو شود، شر است و برای گرمایش و پخت و پز، خیر است. بیان می‌کند شر بالذات، عدم کمالات اولیه نوعی و طبیعی است و شر بالعرض، موجب از بین رفتن کمالات ثانویه می‌شود. عموماً شرور در موجودات مادی یافت می‌شوند که در آن‌ها قابلیت و استعداد بالقوه بودن مطرح است (همان).

همچنین در ارتباط شرور با نفس انسان، قوای حیوانی را به عنوان ماده و بدن حیوان، منبع شرور و آلام دانسته است. قوای نباتی عامل رشد جسمانی انسان، اما مانع رشد حقیقی نفس ناطقه انسانی و منبع شر برای نفس ناطقه هستند. او کمال و رشد نفس ناطقه را احاطه به ملکوت آسمان و تفکر و تدبیر در زمین و آسمان دانسته است (همان، ۵۸).

برخی با توجه به تبعیت اکثریت مردم از شهوات و غضب خود، اکثری نبودن شرور را انکار کرده‌اند. ابن سینا (۱۳۷۵) در پاسخ به آن‌ها مردم را به اعتبار حالات نفس به سه دسته تقسیم کرد: نفس مانند بدن دارای سه حالت است: انسان‌هایی که نفس آن‌ها در نهایت سلامت عقلی و خلقی هستند و انسان‌هایی که این چنین نیستند؛ با این حال،

جهل آنان مضر به سعادت اخروی آنها نیست و دسته سوم، شقاوت‌مندان هستند. دو دسته اول و سوم، تعداد آنها کم است و متوسطین، اکثریت مردم را شامل می‌شود. حال اگر دسته اول را با دسته وسط ضمیمه کنیم، سعادت‌مندان اکثریت را تشکیل می‌دهند. بنابراین هرطور فرض شود، میزان خیرات بر شرور غلبه دارد، نه بالعکس (۱۳۴).

نحوه استناد شرور به قضای الهی را با توجه به تفسیر سوره فلق با رویکردی تفسیری عرفانی توضیح داده است. به تصریح وی، قضای الهی اولین موجودی است که از قدرت کامله الهی موجود شده و در او هیچ شائبه‌ای از شر وجود ندارد؛ اما در لابه‌لای سطوح نور، کدورات و تیرگی‌هایی موجود است. این تیرگی‌ها لازمه ماهیت نور اول است و در آن شروری پنهان و مخفی موجود است (ابن سینا، ۵۱:۱۳۸۳) عالم قدر و خلق را عالم ثانوی و منبع شرور معرفی نموده است.

۲-۱-۱. ارزیابی دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در منظومه فلسفی خود، استناد شرور به عنایت الهی (چگونگی پذیرش شرور در نظام الهی) را از دو منظر هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه طرح کرده است. در نگاه هستی‌شناسانه، تمایز میان «شر به عنوان عدم» و «سبب درد به عنوان امر وجودی» (مانند آتش عامل جدایی عضو) شامل نکته‌ای ظریف و دقیق است. این تمایز مانع اتهام فیلسوف از انکار واقعیت درد است. اما باید پرسید: اگر شر صرفاً «نبودن» است، چگونه می‌تواند معلول یک علت فاعلی (خداوند) باشد که وجود محض است؟ ابن سینا با تفکیک «شر بالذات» و «شر بالعرض» پاسخ داد، اما همچنان این پرسش باقی است که چرا خالق نظام وجود، «استعداد عدم» و نقص را در ذات ممکنات قرار داده است؟

به علاوه از منظر هستی‌شناسی، قائل به نسبی‌انگاری خیر و شر است و توجه دارد به اینکه یک شیء برای یکی خیر و برای دیگری شر است. اما این رویکرد، اگرچه از نظر منطقی ذات خداوند را از شرور منزّه می‌کند؛ اما در تبیین «تجربه زیسته» انسان از رنج

ناتوان است. وقتی درد یا جهل برای فردی واقعیت دارد، صرف این‌که بگوییم «این درد عدم کمال است یا برای نظام هستی مفید است»، تسلی بخش نیست و فقط مسئله شر را از سطح هستی‌شناسی به سطح ادراک تقلیل می‌دهد.

از منظر ماهیت‌شناسی شرور و درد و رنج، با ارائه سه استدلال محکم برای «مقوله نبودن» خیر و شر (نسبیت، عدم تقوم، و شمول مقولات متعدد) به تقویت پایه‌های منطقی نظریه نسبیت خیر و شر پرداخت و نشان داد که خیر و شر ذاتی اشیاء نیستند؛ اما گزاره «تنها واجب الوجود خیر واقعی است» با «خیرات موجود در اشیاء» که در بخش‌هایی از متون ابن‌سینا موجود است، ناسازگار به نظر می‌رسد. اگر معنای گزاره «تنها واجب الوجود خیر واقعی است» انکار خیریت مستقل برای غیر خدا باشد، باید پرسید: آیا خیرات مخلوقات «خیر واقعی» هستند یا «خیر مجازی»؟

ارتباط دادن شرور اخلاقی و نفسانی به غلبه قوای پایین‌تر (نباتی و حیوانی) بر نفس ناطقه، تحلیل روان‌شناختی-فلسفی خوبی است. با این حال با چند اشکال مواجه است: اول، اگر قوای نباتی «منبع شرور» هستند، چطور ابن‌سینا اصل وجود این قوا را لازم و خیر برای حیات می‌داند؟ چطور منبع شرور برای حیات لازم است؟ ثانیاً منبع شرور بودن، با شریعت آن‌ها در حالت طغیان و مانع از رسیدن به کمالات بالاتر، تناقض دارد؛ سوم، با مبانی توحیدی ناسازگار است.

ابن‌سینا در پاسخ به چالش نفی اکثریت شرور ادعا می‌کند، طبقه متوسط که شامل اکثریت مردم است، همراه با طبقه مقربین، دلالت بر اکثریت و غلبه خیر بر شر دارد؛ اما این ادعا نیازمند پشتوانه‌های تجربی و روش‌های میدانی پیمایشی است که در متون او مشاهده نشد، به علاوه از نظر کیفیت رنج، حتی اگر یک نفر بی‌گناه رنج بکشد، مسئله عدالت الهی برای او حل نشده باقی می‌ماند و نمی‌توان با آمار خوشبختی دیگران، رنج او را توجیه کرد.

تعریف عنایت به‌گونه‌ای که علل عالی‌ه نیازمند رجحان نیستند و ذاتاً خیر را افاضه می‌کنند، با مبانی مشاء سازگار است. ابن‌سینا نظام عالم را همان «تعقل نظام احسن»

توسط مبدأ می‌داند. این نگاه کاملاً با مبانی مشائی سازگار است و استدلال خوبی برای نفی شرور ذاتی در نظام هستی به شمار می‌رود، اما تبیین تفسیری او در سوره فلق و اشاره به وجود کدورات و تیرگی‌ها در لابه‌لای سطوح نور و قراردادن آن‌ها به عنوان لازمه ماهیت نور اول، از نظر محتوایی به ادبیات اشراقی نزدیک است و این سیر تحول طولی و مترتب فلسفه اسلامی را نشان می‌دهد.

۲-۲. تبیین شیخ اشراق

شیخ اشراق نظام فلسفی خود را بر مبنای نظام نوری تنظیم نموده است. در این نظام، از خداوند متعال به نورالانوار، عالم عقول به انوار قاهره و نفوس به انوار مدبره تعبیر شده است. به اعتقاد او، صدور شرور از نورالانوار محال است؛ زیرا فاقد هر نوع هیئت و جهت ظلمانی است. شرور موجود در عالم حسی و مثالی لازمه عالم ظلمات و حرکت است؛ حرکت و ظلمت لازمه فقر در عالم انوار قاهره و مدبره است؛ شرور و ظلمت لازمه بدیهی معلول است که همانند لوازم ماهیت، سلب آن‌ها محال است؛ بنابراین شر لازم با واسطه است و در نسبت به خیرات، شرور قلیل هستند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۵۷). به نظر می‌رسد فقر ماهوی واسطه ثبوت شرور در عالم ظلمات و حرکت است. شارح حکمت اشراق، اصل حرکات صادر از فلکیات را خیر محض می‌داند؛ زیرا موجب رشد و نمو می‌شود؛ ولی بعضی شرور را لازمه عالم کون و فساد دانسته است (همان: ۵۵۷).

سهروردی (۱۳۷۲) نیز در مقام تصور، همانند متقدمین خود، ممکنات را از حیث خیر و شر به پنج قسم تقسیم نموده است، ممکنی که هیچ شری در او نبوده و خیر محض است، مانند عقول و امور تامه و اموری که خیر آن‌ها بیش از شرشان باشد (۴۶۷/۱)، مانند آتش و وجود حیوانات و انسان؛ و اموری که شر محضند و اموری که شر آنها بیش از خیرشان باشد، و اموری که خیر و شر آنها مساوی باشد (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹۷/۱)؛ سپس استدلال می‌کند صدور دو قسم اول از واجب الوجود،

واجب و ضروری است؛ قسم اول، یعنی امور تامه و عالم عقول، براساس قاعده امکان اشرف، واجب اند و در استدلال بر قسم دوم، از قاعده استلزام بهره گرفته و می‌گوید: ترک خیر کثیر به خاطر شر قلیل، مستلزم شر کثیر است و دو مورد دیگر محال هستند. این شر قلیل تقدیر بالعرض الهی هستند که منبع آن امکان و عدم است (سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۹/۱). همچنین دسته دوم را مقتضی رحمت و حکمت الهی دانسته است؛ چنانچه گاهی حکمت اقتضا می‌کند برای سلامت بدن، عضوی از بدن را قطع کنند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹۷/۱).

وی در پاسخ به سؤال «چرا ممکنات طوری آفریده نشدند که خالی از هر نوع شری باشند؟ می‌گوید وجود، غیر آن چیزی که هست، تصور نمی‌شود و لازمه این سؤال این است که مثلاً آتش، غیر آتش خلق شود یا جسم غیر جسم؛ در حالیکه این محال است؛ (همان: ۴۵۶/۴) از این رو این نظام، تنها نظام احسنی است که واقع شده است؛ زیرا اگر نظام اشرف دیگری، ممکن بود، لازم بود مبدأ اولی اشرف از واجب الوجود یا هم کفو او موجود باشد، اما تالی به هر دو قسم اش محال است، پس مقدم هم مثل تالی است؛ پس این عالم، تنها حالت متصور از نظام احسن است. شرور در این عالم از نوع اعدام مضاف هستند. وقوع این شرور به عنوان عدم وجود یا عدم کمال وجودی است که تحقق و حصول آن کمال مورد انتظار است، امکان این کمالات و عدم آنها از نوع امکان وقوعی شخصی یا نوعی است.

شیخ منشا اشتباه ثنویون را در نوع تقابل بین خیر و شر دانسته و می‌گوید: آنان تقابل بین وجود و عدم و حرکت و سکون را از نوع تقابل تضاد گرفته‌اند؛ در نتیجه برای شرور و اعدام، نوعی ثبوت و وجود لحاظ کردند؛ چون هر وجود ممکنی نیازمند علت است و سنخیت بین علت و معلول، امری ضروری و بدیهی است؛ احساس نیاز به علتی غیر از علت خیرات و نور پیدا کردند؛ درحالی‌که تقابل آنها، تقابل ملکه و عدم است و اعدام نیازمند علت نیستند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۴۹).

۲-۲-۱. نقد و بررسی دیدگاه شیخ اشراق

از نظر روش‌شناسی، فلسفه شیخ اشراق از سه روش استدلال‌های برهانی، کلامی و تمثیلی بهره گرفته است. نظام فلسفی او بر مبنای نظام نور و ظلمت، بر مبنای اصالت ماهیت تنظیم شده است. «ظلمت» و «برزخ» گاهی دارای نوعی اصالت یا حداقل واقعیت سایه‌وار هستند (برخلاف مشاء که عدم محض است). شیخ از سویی شرور را لازمه عالم ظلمت و حرکت دانسته است و از سویی در پاسخ به ثنویون و بیان منشا اشکال آنان، تقابل بین خیر و شر را از نوع تقابل ملکه و عدم بیان نموده است. بر این اساس نوعی ناسازگاری در نگاه شیخ مشاهده می‌شود؛ یعنی از سویی شرور به عنوان لوازم عالم ظلمتی طرح شده است که دارای نوعی اصالت است و از سویی از سنخ اعدام شمرده شده است.

اما با توجه به استدلال به نظام احسن بودن عالم بر مبنای قاعده امکان اشرف و بیان شرور به عنوان اعدام مضاف، ناسازگاری فوق تا اندازه‌ای قابل توجیه است. همچنین تمثیل قطع عضو به منظور تبیین شرور جزئی مناسب شرور اخلاقی و شرور منتسب به انسان است و تعمیم آن به شرور طبیعی قانع‌کننده نیست.

پاسخ شیخ به کسانی که سؤال می‌کنند چرا خداوند ممکنات را فاقد شرور نیافرید؟ با چالشی محتوایی مواجه است. محال بودن تصور وجود، غیر از آنکه هست به جبر ماهوی نزدیک است؛ به علاوه، مرز این امتناع را که به محدودیت قدرت ذهنی ما برمی‌گردد یا برآمده از محدودیت قدرت خداوند است، شفاف بیان نکرده است.

۲-۳. تبیین ملاصدرا نسبت به شرور و استناد آنها به خداوند

ملاصدرا معتقد است مفهوم شر از رابطه بین دو موجود یا رابطه یک موجود با کمالات نهفته در او انتزاع می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر موجودی مقتضی کمال برای دیگری باشد، متصف به خیریت می‌شود و اگر در این مقایسه موجودی موجب سلب کمال از دیگری

شود و ضرری از ناحیه او به دیگری وارد آید، متصف به شر می‌شود. پس شر بالذات یکی از دو نوع عدم است: عدم ذات یا عدم کمال، نه وجود به ما هو وجود؛ چون وجود خیر محض است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۹: ۶۸/۷).

به اعتقاد وی، اصناف خیرات متفاوت‌اند و همه آن‌ها مراد و مرضی خداوند هستند؛ خیرات محض که هیچ شائبه‌ای از شریت در آن‌ها موجود نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۴۴/۶). بالذات و بالأصله خیرند. اما موجودات جسمانی که محدود به زمان و مکان هستند، از حیث وجودی و ذاتی خیرند؛ اما بالعرض و در مقایسه با موجود دیگر، گاهی به خیر و گاهی به شر توصیف می‌شوند. یعنی شرور لازمه محدودیت و ماهیت اشیاست، نه وجود اشیاء. بنابراین شر از دیدگاه ملاصدرا مفهومی انتزاعی، اعتباری، نسبی و از معقولات ثانیه فلسفی است که مابازای عینی ندارد. منشأ انتزاع او نیز عدم کمال یا عدم ذات است.

علامه جوادی‌آملی (۱۳۸۶) یکی از شارحان معاصر حکمت متعالیه و از کسانی است که در امتداد کلامی، قرآنی و فلسفی حکمت متعالیه نقش به‌سزایی ایفا نموده است؛ او خیر و شر را به کمال ملایم و غیرملایم تعریف نموده است که از سه حال خارج نیست: یا عدم ذات است که «نیستی»، اصل واقعیت اوست یا عدم کمال و تمام در یک نوع است که به فقدان صورت نوعیه بازگشت می‌کند یا عدم وصفی از اوصاف بعد از تمامیت نوع است. منشأ انتزاع آن‌ها همواره «لیس تامه» یا «لیس ناقصه» است (۴۹۷/۴). لیس تامه به زوال و نابودی اصل وجود شیء اشاره دارد؛ ولی اگر شیئی صفت یا کمالی از کمالات ثانویه خود را از دست بدهد، به لیس ناقصه تعبیر می‌شود (حمداللهی، ۱۳۹۰). به اعتقاد او یک امر وجودی، فقط بالعرض متصف به شریت می‌شود و عدم و امور عدمی نیز بالعرض خیرند. به عنوان مثال، مرگ و نفی زندگی لیس تامه است و بیماری و رنجوری لیس ناقصه و از مصادیق شر بالذات‌اند (همان).

وی خیر را از حیث وجودی و تحقق در عالم عین، مطلوب و مقصود اشیاء دانسته و معقول ثانی بودن را از آن نفی می‌کند (همان: ۴۹۴)؛ بنابراین علامه جوادی‌آملی نیز

همانند ملاصدرا، شر را یک معقول ثانی دانسته است که از جنبه عدمی اشیاء و ماهیات انتزاع می‌شود و از این روی اتصاف موجودات به شرور را اتصافی مجازی می‌داند. اما به نظر ایشان شر مساوی با عدم نیست؛ بلکه اخص از آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۴۶) و معتقد است هر شری عدم است؛ ولی برخی اعدام‌شوند و برخی اعدام‌شر نیستند. پس نسبت خیر و شر ملکه و عدم ملکه (همان) است.

۲-۳-۱. ارزیابی دیدگاه ملاصدرا

حکمت متعالیه بر مبنای اصالت و تشکیک وجود، مسئله شرور و انتساب آن‌ها به خداوند را کاویده است. بر این مبنا شرور به عنوان «سلب کمال» یا «مانعیت در رسیدن به کمال»، رویکردی دقیق و منسجم با مبانی حکمت متعالیه دارد. نفی استناد شرور به خداوند متعال با تفکیک دقیق میان «وجود اشیاء» که خیر محض است و «ماهیت و محدودیت اشیاء» که محل انتزاع شر است، کاملاً با مبانی حکمت متعالیه و انحصار جعل در وجود و استناد وجود به خداوند متعال، کاملاً سازگار است.

معرفی شر به عنوان «معقول ثانی فلسفی» که ذهن آن را از مصادیق خارجی انتزاع می‌کند، تحلیل دقیق معرفت‌شناختی است. با این حال اگر شر صرفاً یک مفهوم انتزاعی ذهنی است، چگونه می‌تواند منشأ احکام تکلیفی (و جوب دفع ضرر) یا احکام تکوینی (تأثیر زهر در کشنده بودن) شود؟ تبیین رابطه میان «ذهنی بودن مفهوم شر» و «عینی بودن آثار شر» دچار خلأ است و نیاز به تأملات بیشتر دارد.

۳. مقایسه‌ی بین دیدگاه حکما و متکلمین

بر اساس نقد و بررسی‌های انجام‌شده بر هفت متن (سه متن فلسفی و چهار متن کلامی) می‌توان نقشه‌ای جامع از نحوه مواجهه اندیشه اسلامی با مسئله شرور ترسیم کرد. این نتیجه‌گیری نهایی در چهار محور اصلی تدوین شده است؛

- **اتفاق نظر بنیادین؛ تنزیه خداوند از شر ذاتی:** تمامی هفت متن، فارغ از تفاوت‌های مبنایی، در این نقطه کانونی که «خداوند خیر محض است و شر ذاتی به ساحت او راه ندارد» هم صدا هستند. فلاسفه از طریق «اصالت وجود» و «نورالانوار» ثابت کرده‌اند که وجود خیر و شر، عدم است. متکلمان از طریق «عدل الهی» و «حکمت» اثبات کرده‌اند که خدا ظالم نیست و فعل قبیح از او صادر نمی‌شود و از این طریق استناد شرور به خداوند را نفی کرده‌اند. بنابراین مسئله شر در اندیشه اسلامی، هرگز به «ثنویت» (دو خدایی) ختم نمی‌شود و شر همواره امری تابع، وابسته یا عرضی تلقی می‌شود.
- **دوگانه هستی‌شناسی در برابر ارزش‌شناسی:** در رویکرد هستی‌شناختی فلسفی شر یک چالش «تکوینی» است. دغدغه چگونگی جایگاه شر در نظام هستی است که به «عدمی بودن شر»، «لازمه ماده بودن» و «نظام احسن» رسیدند. قوت این رویکرد تبیین شرور طبیعی (زمین لرزه و بیماری) است؛ اما نقطه ضعف آن تأکید بر عدمی پنداشتن شرور است؛ در حالی که پدیده‌هایی مثل سیل و زمین لرزه و آتش فشان، اموری وجودی هستند.
- **رویکرد کلامی و ارزش‌شناختی شر یک چالش «تشریحی و اخلاقی»** با دغدغه «مسئولیت»، «عدالت» و «ثواب و عقاب» است. قوت این رویکرد در تبیین شرور اخلاقی (گناه و ظلم) است؛ اما چالش آن (به‌ویژه در متن اشاعره) توجیه وجود شرور وجودی با عدالت الهی است.
- **طیف‌بندی ماهیت شر (از عدم محض تا وجود مشیت‌آمیز):** براساس متون مطالعه‌شده، نوعی طیف‌بندی ماهیت شر (از عدم محض تا وجود مشیت‌آمیز) مشاهده شد. ملاصدرا و ابن سینا شرور را معقول ثانی و عدم کمال معرفی کرده‌اند. از نظر اشاعره شرور براساس مشیت خداوند، افعالی وجودی هستند که ما جاهل به حکمت آن‌ها هستیم. اما شیخ اشراق، معتزله و امامیه، راهی میانه برگزیدند و شرور

را اموری عدمی پنداشتند که آثار وجودی دارد. شیخ اشراق شرور بر مبنای نظام نوری، شرور لازمه عالم ظلمت است و از نگاه امامیه و معتزله، شرور لازمه اختیار انسان است. از نگاه نگارنده، شرور طبیعی، نتیجه تلازم بین ولایت تکوینی و تشریحی الهی است که با سوء اختیار انسان به صورت شرور و بلاهای طبیعی هویدا می‌شود.

بنابراین هرچه به سمت کلام اشعری می‌رویم، «واقع‌نمایی» از شر بیشتر می‌شود؛ اما «استقلال انسان» کمتر می‌شود. هرچه به سمت فلسفه و معتزله می‌رویم، «استقلال انسان و ماهیت» بیشتر شده؛ ولی «واقعیت عینی شر» کم‌رنگ‌تر می‌شود. متون امامیه (خواجه و کاشف‌الاسرار) موفق‌ترین تلاش برای جمع میان این دو قطب هستند.

• **کارکرد شرور از نقص تا کمال:** همه متون برای شرور یک «حکمت» قائل‌اند؛ اما جنس حکمت متفاوت است. در حکمت سیستمی فلاسفه شرور لازمه نظام احسن هستند و بدون شرور، جهان مساوی واجب تعالی می‌شود که بر مبنای صفت توحید و مثل و ضدنداشتن واجب محال است.

در حکمت کلامی و اخلاقی معتزله و امامیه شرور نتیجه اختیار انسان‌اند و زمینه‌ساز امتحان و عدالت‌ورزی خدا هستند. در حکمت عرفانی کاشف‌الاسرار شرور پله‌ای برای صعود و تزکیه و تقرب به خدا هستند. (تبدیل تهدید به فرصت). در نگاه اشاعره شرور حکمت دارند؛ اما عقل انسان از درک آن عاجز است (تسلیم محض).

۴. جمع بندی و نتیجه گیری

براساس نقدهای انجام شده، می توان گفت که هیچ یک از متون به تنهایی پاسخ گوی تمام ابعاد مسئله شر نیستند. فلسفه در تبیین «چرایی تکوینی» قوی تر است؛ اما در «تسلی بخشیدن به رنج انسان» انتزاعی است. کلام معتزله در «حفظ عدالت» قوی تر از اشاعره است و کلام اشعری در «حفظ «توحید افعالی» و فاعلیت حقیقی شرور طبیعی قوی تر از معتزله است. کلام امامیه با ترکیب رویکرد فلسفی هستی شناختی و کلامی و بر مبنای «اختیار انسان»، «حکمت الهی» و «نگاه تکاملی به شرور» و تلازم ولایت تکوینی و تشریحی متعادل ترین پاسخ را ارائه می دهند. در این نگاه، ولایت تکوینی خداوند، خالق «وجود» خیر و اعطاکننده «اختیار» به انسان است و او با سوء اختیار منشأ شرور اخلاقی است؛ شرور طبیعی «لازمه ماده» برای تحقق کمالات بالاتر و ضمانت اجرای ولایت تشریحی الهی هستند. این دیدگاه با لحاظ معنایی تکاملی برای رنج و عدم انکار واقعیت آن، حافظ عدالت الهی است.

مورد اتفاق همه دیدگاه های مورد مطالعه	تنزیه خداوند از شر ذاتی
رویکرد هستی شناسی: شرور چالش تکوینی و مبین شرور طبیعی	دوگانه هستی شناسی در برابر ارزش شناسی
رویکرد کلامی: چالشی تشریحی اخلاقی و مبین شرور اخلاقی	
از عدم تا وجود	طیف بندی ماهیت شرور
از نقص تا کمال	کارکرد شرور:

جدول شماره ۱- اشتراکات و اختلافات

امامیه	اشاعره	معتزله	اشراق	ابن سینا	ملاص در	مکاتب طیف‌های عدم
				**	**	شر معقول ثانی و عدم کمال
**		**	**			عدم دارای اثار وجودی، لازمه ظلمت و اختیار
	**					وجودی مشیت‌آمیز

جدول شماره ۲- طیف‌بندی ماهیت شرور

حکمت عرفانی کاشف الاسرار	حکمت اشاعره	حکمت معتزله، امامیه	حکمت سیستمی فلاسفه
شرور پله‌های صعود، تزکیه و تقرب به خداوند تبدیل تهدید به فرصت	ضرورت تسلیم محض	نتیجه اختیار انسان زمینه‌ساز امتحان و عدالت ورزی الهی	لازمه نظام احسن مانع تساوی جهان با واجب‌الوجود

جدول شماره ۳- کارکرد شرور و حکمت آن‌ها

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا (۱۴۰۴ ق)، *التعلیقات*، تدوین: عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن سینا (۱۳۷۵)، *تنبيهات و اشارات*. قم: نشر البلاغه.
۴. ابن سینا (۱۳۷۹)، *النجاه*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵. ابن سینا (۱۳۸۳)، *پنج رساله*، تدوین: احسان یارشاطر، همدان: دانشگاه بو علی سینا.
۶. اکبری مطلق، کبری (۱۳۹۶)، *پاییز و زمستان*، «نظریه عوض و راه حل متکلمان مسلمان برای مسأله شرور»، اسفار، شماره ۶، صص ۶۵-۹۰.
۷. الأنصاری الرویفعی الإفريقي، جمال الدين ابن منظور (۱۴۱۴ ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارصادر.
۸. پترسون، مایکل؛ همکاران (۱۳۹۳)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
۹. جندی، مویدالدین محمود (۱۳۶۱)، *شرح فصوص الحکم*، مشهد: موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، *ولایت در قرآن*، قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸) [الف]، *ادب در فنای مقربان*، محقق: محمد صفایی، قم، ایران: نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸) [ب]، *اسلام و محیط زیست*، محقق: عباس ر حیمیان، قم، نشر اسراء.
۱۳. حمداللهی، حسین (۱۳۹۰، بهار)، «مسئله شر از دیدگاه جوادی آملی»، *محفل*، شماره ۱، صص ۴۶-۵۶.
۱۴. خاتمی، احمد (بی تا)، *فرهنگ علم کلام*، تهران: انتشارات صبا.

۱۵. رضائزاد، غلامحسین (۱۳۸۷)، مشاهد الالوهیه، قم: آیت اشراق.
۱۶. سبحانی تبریزی، جعفر (۱۴۱۳)، الهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل. قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.
۱۷. سجادی، جعفر. (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، تهران: کومش.
۱۸. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تدوین: هنری کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۹. شرتونی، سعید (۱۳۷۴)، اقرب الموارد فی فصیح العربیه و الشوارد، تهران: منظمة الاوقاف و الشؤون الخیریه.
۲۰. شعرانی، ابوالحسن (۱۳۷۲)، شرح فارسی کشف المراد، تهران: کتاب فروشی اسلامی.
۲۱. شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲)، شرح حکمت اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. شیروانی، علی (۱۳۸۰)، کلیات فلسفه، قم: چاپخانه افق.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۹ ق)، اسفار اربعه فی حکمه المتعالیه، قم، انتشارات مکتبه المصطفوی.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۰)، رساله سه اصل، شرح: سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م)، الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة، حاشیه: سید محمد حسین طباطبایی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۲۶. طالقانی، نظر علی (۱۳۷۳)، کاشف الاسرار، تهران: انتشارات موسسه خدمات فرهنگی رسا.
۲۷. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۲۰ ق)، نهایه الحکمه، محقق: شیخ عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

۲۸. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۹۰). شرح کشف المراد، شرح: خواجه نصیر الدین طوسی، تهران: اندیشه مولانا.
۲۹. فخر رازی (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبیها، تحقیق: نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر ایرانی.
۳۰. فروغی، میثم (۱۳۹۶، تابستان)، «بررسی و نقد نظریه ناهمسازی شرور با توحید فاعلی خداوند»، پاسخ، شماره ۶، صص ۱۴۱-۱۵۹.
۳۱. قاضی عبد الجبار، ابن احمد (۱۴۲۲)، شرح اصول الخمسه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۲. قرشی بنابی، علی اکبر (۱۴۱۲ ق)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۳۳. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳)، شرح حکمت الاشراق، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)، الکافی، محقق: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۵. مصطفوی، حسین (۱۳۹۷)، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. مظفر، محمدرضا (۱۳۹۸)، دروس فی علم المنطق، قم: مرکز نشر هاجر.
۳۷. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۴)، آغاز و انجام (به ضمیمه تعلیقات)، تدوین: حسن حسن زاده آملی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۸. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۵ ق)، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل، بیروت: دارالاضواء.
۳۹. یوسفی، مریم (۱۳۹۹، بهار و تابستان)، «بررسی تطبیقی اعجاز قرآن در انتساب شرور به خداوند با محوریت آیه ۷۹ سوره نساء از دیدگاه آیت الله جوادی آملی و فخر رازی»، مطالعات تطبیقی قرآن پژوهی، شماره ۹، صص ۷۸-۹۳.