



## پاسخ دیگرگون به مسئله شر در پرتو مکتب وحی

محمدتقی سبحانی\*

مهدی باغبان خطیبی\*\*

### چکیده

مسئله شر از مسائل بارز در حوزه عدل الهی و از مباحث چالش برانگیز در عقاید دینی و الهیات جدید است. مباحث شر در دو محور کلی قابل بررسی است: ۱. محور هستی‌شناختی (فلسفی)؛ ۲. محور باورشناختی (کلامی). بحث از اصل وجود شر، وجودی یا عدمی بودن شر و نسبی بودن شر مربوط به محور نخست و مباحثی مانند اسباب یا فاعل شرور، حکمت شرور، سازگاری آن با عدالت، حکمت و خیرخواهی خداوند مربوط به محور دوم است. مجموعه نظرات و پاسخ‌هایی که از منظرهای کلامی، فلسفی و عرفانی به این مسئله داده شده، همچنان دچار نقص‌ها و اشکالات متعددی است. این نوشتار ضمن بررسی آرای یادشده، بر پایه حکم عقل و معارف وحیانی و بر پنج اصل محوری ۱. وجودی بودن شر، ۲. امکان صدور شر از خداوند، ۳. تفکیک خیر و شر از حسن و قبح، ۴. معیار حسن و قبح، اصل عدالت و اصل حکمت و ۵. معیار خیر و شر، ضرر و زیان عقلی، نظریه‌ای را استوار کرده که تا اندازه بسیاری از نقایص و اشکالات دیگر نظرات تهی است و راه حلی معقول و مطابق با وجدان عام بشر را برای این پرسش کهن در پیش روی می‌نهد.

کلیدواژه‌ها: صدور شر، شر وجودی، معیار خیر و شر، عدالت و حکمت الهی، شر و اختیار انسان، اختلاف اشیاء

\* رئیس انجمن کلام حوزه و رئیس پژوهشکده معارف اهل بیت (ع). [sobhani.mt@gmail.com](mailto:sobhani.mt@gmail.com).

\*\* پژوهشگر پژوهشکده معارف اهل بیت (ع). [Khatibi.m.b@gmail.com](mailto:Khatibi.m.b@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱۲

## مقدمه

«مسئله شر»، چنانکه از نام و عنوانش پیدا است، ماهیتی مسئله محور و انتقادی دارد و ورودش در دانش الهیات و عقاید در قالب پرسش و شبهه بوده و از نقطه آغازش، جویای پاسخ به مجموعه‌ای از چالش‌های فکری دیرین بشر بوده است. هر انسان در مسیر زندگی، دردها و مصائب کوچک و بزرگی را تجربه می‌کند و همواره به فکر چاره‌جویی یا رهایی از آنها است، اما این دردها و محنت‌ها هنگامی باورهای الهیاتی خدا باوران را دچار چالش می‌کند که با عدالت، حکمت، خیرخواهی و رحمت گسترده خداوند سبحان ناهمخوان جلوه کند. پاسخ‌هایی دین پژوهان خدا باور به این مسئله، بسته به تفاوت مبانی، رویکردها و پیش فرض‌های نظری در حوزه وجودشناسی و معرفت‌شناسی، مختلف است.

مباحث درباره مسئله شر را می‌توان در دو محور کلی خلاصه کرد: ۱. محور هستی‌شناختی (فلسفی)؛ ۲. محور باورشناختی (کلامی). در محور نخست از مسائلی همچون اصل وجود شر، وجودی یا عدمی بودن شر و نسبی بودن شر سخن گفته می‌شود و در محور دوم از علت یا فاعل شرور، حکمت شرور، سازگاری آن با عدالت، حکمت الهی و خیرخواهی خداوند متعال بحث می‌شود. محور دوم اهمیت بیشتری دارد؛ زیرا آنچه موجب شده شر، در کشاکش خدا باوران و ملحدان، معضلی فکری شناخته شود، محور الهیاتی آن است. حتی می‌توان گفت بُعد هستی‌شناختی شر ریشه در بُعد الهیاتی آن دارد و هدف از طرح ادله وجودی یا عدمی شر، حل مسائل کلامی آن بوده است؛ برای مثال اگر فیلسوف در پی اثبات عدمی بودن شر است، می‌خواهد پدیده‌های شر را از دایره ممکنات حذف و از انتساب آن به خداوندی که خیر محض است، جلوگیری کند.

مدعای این نوشتار آن است که متون وحیانی اسلامی با پدیده شرور، مواجهه‌ای خردمندانه، واقع‌گرایانه و ناظر به حیات واقعی دارد و بر اساس همین گزاره‌ها، دیگران را به اندیشه می‌خواند. در این دیدگاه، جایگاه خیر و شر در نظام تکوین و نظام تشریح بر اساس حقایق خارجی و مصادیق تجربه‌شده مطالعه و بررسی می‌شود.

در این مقاله بر آنیم تا نشان دهیم که پاسخ‌های فلسفی و عرفانی به مسئله شر تاکنون نتوانسته است به درستی پاسخگوی این پرسش اساسی بشر باشد و برعکس، الهیدانان با تکیه



بر منابع وحیانی و سیره علمی انبیای الهی، بهتر وارد این عرصه شده و حقایق حیات، از جمله مسئله شرور، را معنادارتر تبیین کرده‌اند. وانگهی، در میان پاسخ‌های کلامی به این مسئله نیز می‌توان نشان داد که با مراجعه و نگرش دقیق‌تر به منابع وحیانی می‌توان مؤلفه‌های دقیق‌تری از این موضوع کشف و بازیابی کرد.

آنچه از این نگره نو به دست می‌آید، بازشناسی و بازآرایی پنج اصل مهم درباره مسئله شر از منابع وحیانی است که مجموع آنها، نظریه مختار در مسئله شر را سامان می‌دهد. این اصول هم بُعد هستی‌شناختی مسئله را پوشش می‌دهند و هم بُعد معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی آن را. این اصول عبارت‌اند از: ۱. وجودی بودن شر، ۲. امکان صدور شر از خداوند، ۳. تفکیک خیر و شر از حسن و قبح، ۴. معیار حسن و قبح، اصل عدالت و اصل حکمت و ۵. معیار خیر و شر، ضرر و زیان عقلی.

### اصل اول: وجودی بودن شر

در تحلیل هستی‌شناختی شر، در بین اندیشمندان بشری تاکنون چهار نظریه مهم ابراز شده است: وجودی بودن شر، عدمی بودن شر، اضافی یا نسبی بودن شر و متشابه بودن شر.

در این میان، نظریه عدمی بودن و اضافی بودن شر، غالباً از سوی فلاسفه و عرفای مسلمان ابراز شده است (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۷: ۴۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۳۵۵؛ بهمنیار، ۱۳۴۹: ۶۶۰-۶۶۱؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶۱: ۷؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۷۶؛ جامی، ۱۴۲۵: ۲۱۴)؛ هرچند این نظریه ریشه در آرای فیلسوفان یونانی و اسکندرانی دارد (افلاطون، بی‌تا، ج ۳: ۱۴۱۳؛ همو، ۱۳۷۴: ۳۷۹؛ فلوطین، ۱۳۸۹، ج ۱: ۱۳۲ و ۱۴۹). یکی از نظریات مشهور در مسئله شر، نظریه تقسیم‌گرایانه ارسطو است که بسیاری از فلاسفه اسلامی آن را از راه حل‌ها و توجیحات خوب برای شرور عالم دانسته‌اند؛ نتیجه این نظریه، خیر اکثری و شر اقلی در جهان است (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۳۳۴؛ میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۳۳-۴۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۶۹). نظریه عدمی بودن شر، از یک سو به مبنای آنان در مسئله آفرینش و نظریه صدور و تجلی‌بازمی‌گردد و پیرو آن در نسبت میان خدا و جهان و نظریه سنخیت و عینیت ریشه دارد. بر پایه همین مبنا، ممکنات، معلول خداوند و صادر شده از ذات الهی‌اند و معالیل، در وجود و کمالات، مسانخ علت العلل و واجب‌الوجود هستند. از آنجا که ذات خداوند کمال مطلق و خیر محض است، هر چه از او صادر شود خیر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۴: ۱۲۱)؛

از این رو شرور هیچ نسبتی با حقیقت وجود و ذات لایزال خداوند ندارند. فلاسفه از همین جا رابطه شرور با ذات الهی را قطع کرده و ماهیت آنها را عدمی گرفته‌اند (مطهری، ۱۳۹۹: ۱۲۵). این در حالی است که متکلمان امامیه، همسو با آیات و روایات، به خلقت و عدم سنخیت میان خالق و مخلوق باور دارند و با نفی علیت ضروری، خداوند را قادر مختار می‌دانند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ الف: ۶۵؛ شریف مرتضی، ۱۹۹۸، ج ۲: ۳۴۴؛ شیخ طوسی، ۱۴۱۴: ۱۰۴؛ فاضل مقداد، ۱۴۲۰: ۷۵؛ علامه حلی، ۱۳۶۵: ۲؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۳۸). در این دیدگاه، خلقت جهان به صورت «خلق لا من شیء»، یعنی بدون سابقه ماده اولیه و ایجاد چیزی از چیز دیگر است، نه به گونه ضرورت و صدور؛ از همین رو شر، مانند خیر، امری وجودی و متحقق خارجی و دارای آثار حقیقی و عینی است. علاوه بر متون دینی، عقل و فطرت نیز بر وجودی بودن شرور گواهی می‌دهند (عقل و فطرت هر دو گواهی می‌دهند که شرور اخلاقی، یعنی افعال ناشایست و فسق و فجورهای انسان‌های گناهکار و ستمگر، نمی‌تواند امری عدمی باشد یا برای آنها فاعلی در کار نباشد؛ چراکه در غیر این صورت، نکوهش یا عقاب این افراد هیچ توجیه عقلانی نخواهد داشت. بنابراین برخلاف ادعای عدم‌انگاران، نیستی ملاک شر بودن نیست، همان‌گونه که موجود بودن چیزی ملاک خیر بودن آن نیست. برای نمونه، نبودن اضطراب هم عدمی است و هم خیر و در مقابل، گناهان بندگان غالباً امری وجودی و شرند). توجیهاات و ادله عدم‌انگاران با اشکالات جدی مواجه است.

در نظریه اضافی یا نسبی بودن شرور گفته می‌شود چنانچه چیزی به ظاهر شر بنماید، خود آن شیء به ذاتش شر نیست، بلکه اثر یا نسبتش با چیز دیگر آن را شرآمیز می‌کند؛ پس شر مطلق در جهان وجود ندارد. بر اساس واقعی و حقیقی بودن شر، نظریه اضافی بودن شر نیز باطل است؛ زیرا هرچند می‌توان نمونه‌هایی از شر را نشان داد که گویا شر یا خیر بودنشان در نسبت با دیگر موجودات دچار تغییر می‌شود، موارد بسیاری هم هست که خود ذات شیء شر است، به طوری که در شر بودنش نیازمند نسبت یا اضافه نیست.

نظریه شر متشابهک نیز به این معنا است که چیزی هم خیر است و هم شر؛ شر است، چون آثار شر دارد و خیر است، چون آثار خیر دارد. در اینجا گفته شده یک حقیقت وجودشناختی در خارج هست که به دلیل آثاری خیر است و به دلیل آثاری دیگر، شر؛ پس چنین ذاتی هم خیر است و هم شر. باید توجه داشت شر متشابهک غیر از شر اضافی است. بنای اولیه در شر اضافی این است که اساساً وجودی بودن شر انکار شود، اما در شر متشابهک، وجودی بودن شر پذیرفته



شده است، اما به این صورت که یک وجود می‌تواند هم مصداق خیر باشد و هم مصداق شر. این دیدگاه نیز مردود است؛ زیرا به لحاظ وجودشناسی، اگر چیزی شر باشد، شر است و خیر نیست و اگر چیزی خیر باشد، خیر است و شر نیست. البته اختلاط و امتزاج میان خیر و شر، به خصوص در نظام طبیعت و عالم ماده، صحیح است؛ چراکه حقایق تکوینی عالم به طور معمول در حالت خلط و مزج‌اند، یعنی یک موجود خارجی ترکیبی از مواد گوناگون است که هر یک از این مواد می‌تواند به خودی خود شر یا خیر باشد. اما باید توجه داشت که خلط و مزج موجودات، که در روایات شیعه نیز به آن تصریح شده (برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۳۶-۱۳۸؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲-۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۲۵-۲۵۹)، غیر از متشابهک بودن خیر و شر است.

بر اساس خلط و مزج حقایق، اگر امر خارجی هم وجود شرآمیز داشته باشد و هم وجود خیرآمیز، به این معنا خواهد بود که در خارج دو امر وجودی است که یکی خیر است و دیگری شر، نه آنکه یک وجود باشد که به لحاظ آثارش هم خیر است و هم شر. بر اساس خلط و مزج موجودات، وجود خیر با وجود شر مخلوط و ممزوج می‌شود و اجزای این دو با حفظ حقیقت و ماهیت مستقل خودشان، با هم ترکیب و ممزوج می‌شوند، بدون آنکه خیر، شر شود یا شر، خیر؛ اما بنا بر نظریه خیر و شر متشابهک، یک وجود واحد در خارج وجود دارد که از جهت آثار و نتایج هم خیر است و هم شر. برای این مورد می‌توان سلامتی و بیماری را مثال زد؛ سلامتی خیر است و بیماری شر. نمی‌توان گفت سلامتی در عین حالی که خیر است، به دلیل آثارش شر می‌شود یا اینکه بیماری شر است، ولی به دلیل برخی آثار، خیر هم هست. بیماری و سلامتی دو وجود مستقل از یکدیگرند و ماهیت خیر و شر بودنشان همواره ثابت است. بنا بر پذیرش خلط و مزج، بسیاری از حقایق و امور عالم، هم ماده‌ای از شر دارند و هم ماده‌ای از خیر. به تعبیر روایات و در جهان‌شناسی اهل بیت علیهم‌السلام، ماده و جوهر اولیه جهان «ماء بسیط» نام دارد که همه چیز از آن آفریده شده است (قمی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۶۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۵۶؛ ج ۸: ۹۵؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۳۱۹-۳۲۱) و دلیل اختلاف اشیا، اعراض مختلفی است که بر این ماده اولیه عارض می‌شود (شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۱: ۸۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵: ۲۴۰؛ ج ۱۵: ۳۱۲). این اعراض بر خلاف تصور دیگران، حقیقت آن شیء را تشکیل می‌دهند و جزئی از هویت وجودی هر موجود مادی‌اند. به این ترتیب، به یک شیء عرض شر یا شرآمیز (سجین) می‌خورد و به شیء دیگر عرض خیر یا خیرآمیز (علیین) (صفار، ۱۴۰۴، ج ۱: ۱۴-۱۹؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۳۹۰؛ ج ۲: ۲). در اینجا است که بنا بر سنتی که در عالم

طبیعت قرار داده شده، آن موجود حقیقی شر با موجود حقیقی خیر، لطف (چسبیدن) می شود و حقایق خیر و شر با یکدیگر درمی آمیزند.

به اقتضای خیر و شر متشابک، که یک شیء با یک ویژگی حقیقی هم شر است و هم خیر، باید گفته شود عذابی مانند «باد صرصر» (ر.ک: سوره قمر، آیه ۱۹) یک حقیقت است که برای کافران، عذاب و شر و برای مؤمنان، خیر - از جهت تشفی قلوب مؤمنان - است، در حالی که چنین نیست؛ «باد صرصر» صرفاً شر و عذاب است و به هیچ روی خیر نیست.

بنابراین شر نه عدمی است و نه اضافی و نه متشابک، بلکه خیر و شر هر دو وجودی اند و قابل تبدیل یا تحویل به یکدیگر نیستند؛ نهایتاً با خلط و مزج، یک موجود مادی خارجی دارای دو امر وجودی خیرآمیز و شرآمیز می شود. اما نکته مهم این است که برخی شرور ذاتی، بالعرض خیر هستند، نه به این معنا که یک شیء هم خیر است و هم شر، بلکه به دلیل نظام تأثیر و تأثر در جهان، یک شیء که خود شر است، زمینه‌ای فراهم می کند که موجودی دیگر عامل و سبب خیر شود و برعکس یک امر خیر زمینه‌ای برای تحصیل شر برای دیگری شود. برای مثال، چیزی که دارای خصوصیت شر است، مانند «باد صرصر» که نابودکننده و عذاب آور است، هیچ خیری ندارد، اما همین شر بالذات، در چیزی دیگر، به دلیل خصوصیت آن چیز، از جمله اراده اش، آثار خیری را ایجاد می کند. در اینجا این خیر بالعرض خواهد بود، به این معنا که حقیقتاً نسبت به امر دوم خیر است، اما به این دلیل که زمینه اش را امر اول ایجاد کرده است، مجازاً به دومی هم نسبت داده می شود. در این مثال «باد صرصر» موجب تشفی قلوب مؤمنان است، اما این اثر خاص ذاتاً از آن «باد صرصر» نیست، بلکه بالعرض به آن نسبت داده می شود. تشفی قلب به خودی خود یک خیر بالذات است، اما همین ویژگی خیرآمیز برای آن عذاب، عرضی یا بالعرض است. از آنجا که رابطه تأثیر و تأثر بر جهان حاکم است، شر بالذاتی مانند «باد صرصر»، عامل تحقق خیر بالعرضی در جای دیگر با عنوان تشفی قلب یا عبرت در فرد مؤمن می شود.

مثال دیگر خود «قرآن کریم» است که سراسر نور، هدایت و شفا و از این رو خیر بالذات است، اما همین قرآن برای ستمگران، خسارت بار و ضلالت آفرین است ﴿وَلَا يَنْزِلُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (سوره اسراء، آیه ۸۲)؛ از این رو می توان گفت که شر بالعرض است. روشن است که این شر بودن حقیقتاً به قرآن نسبت داده نمی شود، بلکه گمراهی و جنایتی که برای ستمگران فراهم می شود، به دلیل خبث ذاتی و سوء اراده آنان است و از این جهت فعل آنان شر است، ولی چون زمینه



آن را قرآن پدید می‌آورد، مجازاً به آن نیز نسبت می‌دهیم. تأکید می‌کنیم که شر بالعرض، نه شر اضافی است و نه شر متشابهک و در معنا و مبنا و آثار با آن دو متفاوت است. در اصطلاح ما هر شیء یک ذات است و از نظر خیر و شر یک عرض خاص دارد که یا خیر است یا شر. همچنین دو ویژگی متضاد را نمی‌توان به یک عرض نسبت داد (از اینجا روشن شد که اصطلاح شر بالذات و بالعرض با اصطلاح فلاسفه مسلمان متفاوت است و بر خلاف آنها که معتقدند اصلاً شر بالذات نداریم، در اینجا به وجود شر بالذات و شر بالعرض، که هر دو حقیقی‌اند، اذعان می‌شود)، در حالی که در شر متشابهک، یک ذات دارای دو اثر متوازی خیر و شر است و اطلاق هر دو به آن صحیح است. در شر اضافی، حقیقت و واقعیت پدیده مورد نظر خیر است، اما با اضافه به چیز دیگر متصف به شر می‌شود، یعنی شر حقیقی وجود ندارد و هر چه در عالم هست خیر است. در خیر و شر بالعرض - برخلاف عرض حقیقی که دارای اثر مستقیم از ذات است - به گونه غیر مستقیم و البته واقعی و حقیقی، خیر یا شر وجود دارد، مثلاً عبرت‌گیری از بلایا و حوادث طبیعی یک امر خیرآمیز است، اما خود بلایا، به اعتبار اینکه ویرانگر و آزاردهنده‌اند، واقعاً شر هستند و در آنها خیری نیست. توجه داشته باشیم که عبرت‌گیری خیر است، اما این خیر را مؤمنان و خردمندان صورت می‌دهند و از نظر وجودشناختی به بلایا ارتباطی ندارد. این عبرت‌گیری اثر بلایا و حوادث طبیعی و مربوط به ویژگی‌های این عذاب‌ها نیست؛ چراکه خود این عذاب‌ها ذاتاً چنین اثری ندارند، اما می‌توانند خاصیت خیرآمیزی برای برخی دیگر، به گونه بالعرض، داشته باشند. پس اثر حقیقی این امور همان شر است، اما در همان حال که شر است و به دلیل خاصیت شرآمیزش می‌تواند سبب خیری شود و از نظر کسی که شر را ایجاد می‌کند، چنین خیری هم مقصود بالعرض قرار بگیرد.

باید توجه داشت که وقوع شر به خودی خود نه علت حصول خیر است و نه برای حصول خیرات ضرورت دارد که شری پدید آید. در این دیدگاه، شر می‌تواند زمینه‌ای برای تحقق خیرات باشد. خیر معلول عوامل و اسباب خود است و شر فقط یکی از زمینه‌های شکل‌گیری آن به شمار می‌رود. از سوی دیگر، خداوند می‌تواند همان خیرات را بدون وجود چنین شروری پدید آورد. به بیان دیگر، علل یا عوامل شکل‌گیری خیر و شر امری مستقل است که البته به صورت موردی و مصداقی هم می‌تواند بین آنها تأثیر و تأثر جزئی وجود داشته باشد.

آیات و روایات نیز نشان می‌دهند که به لحاظ هستی‌شناختی، خداوند متعال شر را ایجاد



می‌کند (ر.ک: سوره آل عمران، آیه ۱۸۰؛ سوره فلق، آیه ۲؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۴، برقی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۸۳-۲۸۴). همچنین به لحاظ کلامی و الهیاتی، خداوند متعال شر را از این حیث که حقیقتاً شر است ایجاد می‌کند و می‌توان آن را به شر بودن موصوف کرد، نه آنکه گفته شود چیزی از یک جهت خیر و از جهت دیگر شر است (شر متشابهک).

### اصل دوم: امکان صدور شر از خداوند

پس از سخن از وجودی بودن شر، اصل امکان صدور شر مطرح می‌شود. فلاسفه مسلمان به پیروی از فیلسوفانی چون فلوطین اسکندرانی و بنا بر مبانی خاص خود، همچون علیت صدوری و سنخیت میان خالق و مخلوق، بر این باورند که چون حق تعالی خیر محض است، هیچ شری از او صادر نمی‌شود و به هیچ روی نمی‌توان وجود شر در جهان را به حق تعالی نسبت داد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۷۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۹: ۲۴۱)؛ اما برخلاف نظریه فلاسفه، ما همسو با قرآن و سنت و از دیدگاه متکلمان، بر آنیم که صدور شر از خداوند امکان دارد و وقوع آن بلا اشکال است؛ زیرا مبنای ما در مسئله خلقت، فاعلیت از روی مشیت و اراده و «خلق لا من شیء» و بینونت میان خالق و مخلوق است، نه صدور و سنخیت (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۰۵، ۱۱۴ و ۱۳۴؛ شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۴۱، ۴۳، ۶۷ و ۱۴۳). بنابراین اختلاف ما با فلاسفه، اختلاف در مبنا است و از این جهت با متکلمان مسلمان همراهیم (شیخ صدوق، ۱۴۱۴: ۲۷؛ شیخ مفید، ۱۱۴۱۳ الف: ۶۶؛ شیخ طوسی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۱۵۴؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶: ۶۰؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۱۸۲)؛ گرچه با دیدگاه عدلیه نیز در بنا و نیز در تبیین برخی مسائل جزئی اختلاف داریم. در اصل چهارم خواهیم گفت که اگر خداوند شری را بیافریند که مستلزم نقض عدالت در نظام تشریح یا نقض حکمت در نظام تکوین نباشد، هیچ گونه محذوری ندارد.

نخست باید روشن کنیم که نظام تشریح و نظام تکوین دو نظام حقیقی و واقعی‌اند، نه فرضی و اعتباری، بر خلاف تصور برخی از فلاسفه که تشریح را در مقام اعتبار و از عالم اعتبارات می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۹؛ شهزوری، ۱۳۷۲: ۱۲۳-۱۲۴) و عالم تکوین را عالم حقایق. مراد از نظام تشریح در اینجا مجموعه اراده‌های تشریحی خداوند است که به افعال اختیاری انسان ارتباط می‌یابد و منظور از نظام تکوین، مجموعه حقایق و پدیده‌هایی است که در جهان خارج به اراده و مشیت او تحقق می‌یابد.



هر کدام از دو عالم تکوین و تشریح یک ماده دارد و یک صورت. ماده نظام تشریح، انسان مختار است و صورتش نظام احکام و شریعت الهی (اصفهانی، فی بیان ماده عالم التشریح و صورته: ۲). در اینجا خداوند متعال برای ماده که اختیار موجودات است، صورتی از اراده‌های تشریحی خویش را قرار داده است. به تعبیر روایات، خداوند «اراده عزم» (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۱) کرده و صورتی بر ماده عالم، یعنی اختیار موجودات، افکنده است و آن صورت، نظام تشریحات ناظر به انسان و سایر موجودات مختار است. با وجود اراده عزم خداوند و نیز حقایقی که در حوزه فعل اختیاری انسان است، چنین نظامی دیگر نمی‌تواند نظام اعتبارات باشد.

نظام تکوین هم ماده و صورت دارد. ماده‌اش کلیه مواد تکوینی و جواهر و اعراض عالم است و صورتش «اراده حتم» (ر.ک: همان). خداوند است که پدیده‌ها و رویدادها را رقم می‌زند (اصفهانی، فی بیان ماده عالم التشریح و صورته، ص ۲؛ همو، اصول آل الرسول، ص ۴). در این نظام است که خداوند حقایقی را می‌آفریند، سنتی ایجاد می‌کند، چیزی را به هم می‌زند یا از نو حقایقی را خلق می‌کند. بر هر آنچه به نظام تشریح و تکوین مرتبط است، اصول و قواعدی، از جمله اصل عدل و اصل حکمت، حاکم است؛ یعنی خداوند این نظام را بر اساس عدل و حکمت ایجاد کرده است. از طرفی هر کدام از دو عالم تکوین و تشریح، لوازم و آثار حقیقی دارند و از سوی دیگر، هرچند این دو نظام مستقل از یکدیگرند، با یکدیگر در ترابط و تعامل هستند؛ فعلی که در نظام تشریح رخ می‌دهد، آثاری هم در تکوین دارد، مثلاً معصیت مانع نعمات و مواهب الهی، مانند باران، می‌شود یا فعل نیکو سبب نزول برکات الهی می‌شود (ر.ک: سوره نساء، آیه ۷۹؛ سوره اعراف، آیه ۹۶؛ سوره روم، آیه ۴۱؛ سوره هود، آیه ۵۲). نظام تکوین هم لوازمی در نظام تشریح دارد؛ یکی از این لوازم و آثار این است که در نظام تشریح تفاوت‌هایی ایجاد و احکام متناسب با شرایط عینی تنظیم می‌شود. اگر خداوند در نظام تکوین، در کمالات یا ظرفیت‌های جسمی و روحی کسی افزایش یا کاستی ایجاد کند، ظرفیت و سطح اختیار وی در نظام تشریح متفاوت می‌شود.

بنابراین بر اساس اصل وجودی بودن شر و اختیار انسان و نیز جریان اصل عدالت و حکمت در نظام تکوین و تشریح، صدور شر از ناحیه خداوند هیچ محذوری ندارد.

### اصل سوم: تفکیک خیر و شر از حسن و قبح

در دیدگاه غالب، شر و قبیح نسبت تساوی دارند؛ چنانکه گفته می‌شود هر گونه خیری حسن

است. پیش فرض این دیدگاه چنین است که هر امر ناگوار و رنج آمیزی شر و صدور آن از فاعل عالم و حکیم، از نظر عقلی، قبیح است؛ اما در معارف قرآن کریم و روایات اهل بیت علیهم السلام، میان خیر و شر از یک سو و حسن و قبح از سوی دیگر تفکیک شده است. اساساً مسئله خیر و شر مقوله‌ای هستی‌شناختی و مربوط به عقل نظری و هست و نیست‌ها است، اما مسئله حسن و قبح امری مربوط به حوزه ارزش‌شناختی و عقل عملی است. خلط این دو حوزه، که گاهی در بیانات عرفی یا کلمات فلاسفه و عرفا و حتی در بین برخی متکلمان (قاضی عبدالجبار، ۱۹۷۱: ۲۱۱) دیده می‌شود، علت شبهه‌های متعدد در عدل الهی و حتی انکار وجود خداوند از سوی فلاسفه ملحد (مانند هیوم، ر.ک: هاسپرز، بی‌تا: ۱۳۳) و نیز زمینه نبود درک و تحلیل صحیح از مسئله شر و دور شدن برخی اندیشمندان الهی از حل مسئله شده است.

فلاسفه اسلامی حسن و قبح را عقلی نمی‌دانند، بلکه آن را به فهم عقلا و اعتبار آنان بازمی‌گردانند (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۱۲۳-۱۲۴؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۲: ۲۳۳؛ کاتبی قزوینی، ۱۳۸۲: ۴۲۶). این تلقی در میان بیشتر اشاعره نیز وجود دارد که اساساً مقولات عقل عملی تلقی‌ای عرفی و مربوط به امور دنیوی و مصلحت‌سنجی‌های روزمره است (آمدی، ۱۴۲۳، ج ۱: ۱۲۸؛ فخر رازی، ۱۴۰۵: ۵۰۰؛ تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۲۱۱)، اما متکلمان عدلیه حسن و قبح را مقوله‌ای مستقل و مربوط به حوزه ادراکات حقیقی عقل عملی می‌دانند، نه اعتبارات عقلایی (شریف مرتضی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۷۵؛ علامه حلی، ۱۳۸۲: ۵۶؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۵۴؛ قاضی عبدالجبار، ۱۹۶۲، ج ۶: ۹). بر اساس پذیرش هر یک از این دو نظریه، تحلیل ماهیت شر و آنچه در خارج به عنوان مصادیق شر می‌شناسیم، تفاوت خواهد کرد. سخن فلاسفه این است که در خارج پدیده‌ای به عنوان حسن و قبیح نداریم و این دو اموری اعتباری‌اند؛ یعنی عقلا در مناسبات خود بنا بر صلاح‌دید فردی یا جمعی، اموری را حسن و اموری را قبیح می‌انگارند. از سوی دیگر، فلاسفه بر پایه این اعتقاد که هر خیری حسن و هر شری قبیح است، درصدد برآمدند تا وجودی بودن شرور را انکار کنند و به نظریه عدمی یا اضافی بودن شرور بگروند؛ از این رو گفتند که در خارج، حقیقت مستقلی به نام شر یا قبیح وجود ندارد. اگر مجموعه مبانی فلاسفه را در کنار هم بگذاریم، چنین به دست می‌آید که آنان خیر و شر را مناط و ملاک حسن و قبح می‌دانند. یعنی خیر و شر به لحاظ تکوینی و وجودشناختی، منشأ اعتبار حسن و قبح‌اند. به تعبیر دیگر، فلاسفه برای حسن و قبح، معیار و سنجه مستقلی غیر از خیر و شر ندارند و هر حکمی را که به خیر و شر می‌دهند، به اعتبار



بنای عقلا، برای حسن و قبح نیز منظور می‌کنند. در این انگاره، بنای عقلا چنین است که هر پدیده خیرآمیز یا چیزی که دارای آثار خیر باشد، حسن و هر چیزی که شرآمیز و دارای آثار شر باشد، قبیح است (می‌دانیم که متکلمان عدلیه، علی‌رغم اختلاف جدی با فیلسوفان در اعتباری پنداشتن حسن و قبح، به تدریج در تمایز اساسی نگذاشتن میان خیر و شر و حسن و قبح، با فلاسفه هم‌رأی شدند؛ از این رو آنان نیز بر این باور شدند که قبیح است که خداوند شری را خلق کند، مگر اینکه با خیری دیگر جبران یا تعویض شود). از این رو فلاسفه بر اساس همین عدم تفکیک، اولاً نمی‌توانند موردی را نشان دهند که شر باشد اما قبیح نباشد موردی که خیر باشد اما حسن نباشد و ثانیاً به دلیل ذاتی و عقلی نبودن قبیح، از اثبات وجودی بودن شرور ناتوانند و به این باور می‌گرایند که هر چه شر در جهان است، امری عدمی است.

این تفکیک از سوی متکلمان اشعری نیز ممکن نیست. آنان هر چند برای حسن و قبح منشی غیر از خیر و شر قائل‌اند، این منشأ را نه در نظام تکوین و واقعیت خارجی می‌دانند و نه در حکم عقل، بلکه ریشه آن را صرفاً در شرع و بیان شارع می‌جویند. اشاعره بر این باورند که شارع بر طبق اراده آزاد خویش، حکم به حسن و قبح امور می‌کند. بنابراین حسن و قبح یک حکم شرعی است و اساساً بیرون از حوزه خیر و شری است که ما در نظام تکوین می‌فهمیم. از نظر اشاعره، مناط حسن و قبح، علی‌الاطلاق، اراده الهی است، اراده‌ای که تابع هیچ ملاک عقلی و معیار قابل فهم انسانی نیست؛ از این رو آنان وجود غرض در افعال الهی را منتفی می‌دانند. بر این اساس، بر طبق نظر اشاعره می‌توانیم خیر و شر در عالم را درک کنیم، اما تطبیق حسن و قبح بر خیر و شر صحیح نیست و چنین نسبت سنجی اساساً خارج از فهم و درک عقلی است. بنابراین انسان توان تشخیص نسبت خیر و شر با حسن و قبح شرعی را ندارد. در عین حال، اشاعره بر این باورند که هر چه را انسان‌ها حسن و قبح می‌دانند و از آن به حسن و قبح عقلی تعبیر می‌کنند، در واقع همان خیرات و شرور یا مصلحت و مفسده‌هایی است که عرف انسان‌ها می‌فهمند و در زندگی خود اعتبار می‌کنند (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹، ج ۴: ۲۹۲؛ جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۸: ۱۸۲؛ آمدی، ۱۴۲۳، ج ۲: ۱۴۱).

اصل تفکیک حوزه حسن و قبح از خیر و شر با دیدگاه عدلیه (معتزله و مشهور متکلمان امامیه) نیز تفاوت دارد. آنان اگرچه به ظاهر حسن و قبح را عقلی می‌دانند و این دو را در حوزه معناشناختی از خیر و شر جدا می‌کنند، بر این باورند که مصداق شر همان درد و رنج (ألم) است و هر جا شری وجود دارد، عقل حکم به قبیح بودن آن می‌کند (ر.ک: شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۱۴۱؛ علامه

حلی، ۱۴۱۵: ۲۰۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵: ۲۷۹؛ قاضی عبدالجبار، ۱۴۲۲: ۱۹۳؛ ازاین‌رو متکلمان عدلیه به دنبال این هستند که هر جا شری بود و نسبتی با خداوند متعال پیدا کرد، آن را به گونه‌ای توضیح دهند که مصداق قبح نباشد. اما طبق این تحلیل هر جا قبحی را از خداوند سلب می‌کنیم، باید در حقیقت شر را از خداوند سلب کنیم؛ چنانکه اگر حکم به حسن چیزی می‌کنیم، قطعاً باید نسبتی با خیر بودن داشته باشد. ازاین‌رو وقتی می‌گوییم خداوند فاعل حسن است، یعنی کار خیر انجام می‌دهد و اگر در جایی یک امر شرآمیز، همچون دردآفرینی و رنج‌زایی، را به خداوند نسبت می‌دهیم، باید نشان دهیم که از آن سو خیرات چنان به او داده شده است که رنج و درد را بپوشاند و از شرآمیز بودن - که ملازم با قبح است - خارج کند.

بنابراین در دیدگاه متکلمان عدلیه، با دو مقوله متفاوت (خیر-شر و حسن-قبح) مواجهیم، دو مقوله که تعاریف و ملاک‌های شناسایی متفاوت دارند، گرچه در خارج چنان نسبت وجودی با یکدیگر دارند که امکان تفکیکشان وجود ندارد. در نتیجه، از منظر متکلمان عدلیه، با پذیرش حسن و قبح عقلی و جایز نبودن نسبت فعل قبیح به خداوند، علی‌رغم پذیرش شر وجودی و خلقت شر از سوی خداوند، هیچ شری را نمی‌توان به خداوند نسبت داد.

در نظریه مختار، بر خلاف نظریات فوق، نه تنها معنا و منابع شناخت خیر و شر با حسن و قبح تفاوت اساسی دارد، بلکه وجود شر در عالم خارج به لحاظ تکوینی نیز هیچ ملازمه‌ای با قبیح بودن آن ندارد؛ چنانکه وجود خیر هیچ ملازمه‌ای با حسن بودن آن ندارد. حقیقت حسن و قبح مربوط به حوزه باید و نبایدها است و با حقیقت خیر و شر، به عنوان دو مقوله وجودی، تفاوت دارد. تفکیک این دو حوزه از یکدیگر یکی از اشکالات اساسی مسئله شر، که هر شری قبیح و نسبت دادن آن به خداوند محال دانسته می‌شود، را حل می‌کند. این تفکیک که آن را به حکم عقل اثبات می‌کنیم، از مجموعه معارف الهی و نیز از منابع وحیانی به خوبی قابل استنباط است.

### اصل چهارم: معیار حسن و قبح، اصل عدالت و اصل حکمت

گفتیم که شر مقوله‌ای هستی‌شناختی و مربوط به تشخیص عقل نظری است و طبق حکم عقل، حقیقتی وجودی و خارجی دارد. انسان‌ها بالوجدان درمی‌یابند که اموری را ناخوش می‌دارند و از آنها می‌گریزند و اموری را می‌پسندند و برای به دست آوردنشان تلاش می‌کنند. خیر و شر در نخستین معنایش به چنین پدیده‌هایی در زندگی انسان اطلاق می‌شود و همه انسان‌ها با



فرهنگ‌های مختلف نیز در آغاز همین امور را خیر و شر می‌دانند. مصداق بارز این پسندها رویدادهایی است که به ادامه حیات یا آسایش و آرامش زیست انسان کمک می‌کند. هر آنچه برنامه زندگی آرام انسان را دچار خلل کند، از مصادیق شر است؛ زیرا ریشه شر به اموری ارتباط می‌یابد که حیات انسانی را دچار اختلال می‌سازد. بنابراین تشخیص امور خیر و شر به درک ما از واقعیت زندگی و حوادث و آثار آنها ارتباط می‌یابد.

از سوی دیگر، قبیح یا حسن بودن یک فعل یا حادثه به تشخیص و حکم عقل عملی است. برای نمونه، عقل عملی برای تشخیص نیکی یا زشتی یک گزاره، معیارها و ضوابطی دارد که هرچند به ماهیت و آثار فعل هم مرتبط است، اساساً داوری‌اش از گونه‌ای دیگر است. مبنای حسن و قبح و نسبت آن به خداوند یا انسان عدالت در نظام تشریح و نظام استحقاق است؛ یعنی اگر عملکردی مطابق با عدالت بود، آن را حسن و اگر ظالمانه بود، آن را قبیح می‌بیند. بدیهی است که ما از طریق آثار فعل به عادلانه یا ظالمانه بودن یک فعل پی می‌بریم، اما حقیقت عدالت و ظلم از معیارهایی تبعیت می‌کنند که لزوماً به خیر و شر بودن فعل بازمی‌گردد؛ مثلاً مصائب و آلامی که دشمنان دین بر اولیای الهی و معصومان وارد می‌کنند، ظلم و مصداق قبیح است، اما مجازات و عقاب همین ظالمان در دنیا و آخرت نیکو و مطابق اصل عدالت است. در اینجا هر دو دسته از شرور (آلام معصومان و آلام ظالمان و قاتلان) فعل شر شناخته می‌شوند، اما یکی قبیح و بر خلاف اصل عدالت است و دیگری حسن و بر مبنای عدالت.

تشخیص حسن و قبح بر عهده عقل عملی است؛ یعنی عقل با معیارهای خاصی افعال نیک و بد را از یکدیگر جدا و درباره آنها داوری می‌کند. از نظر عقل، حسن و قبح وصف افعال است و اگر به پدیده‌ها یا رویدادها نسبت داده می‌شود، به اعتبار نسبتی است که با کردارها و موضع‌گیری‌ها یا جهت‌گیری‌های انسان یا دیگر موجودات پیدا می‌کند.

از دیگر ویژگی‌های حکم عقل به حسن و قبح، وجود اختیار و آزادی است. در صورتی عقل به خوبی یا بدی حکم می‌کند که افعال از روی اراده آزاد انسان سر زده باشد. کاری که به اجبار یا اضطرار انجام شود، محکوم به نیک و بد اخلاقی نخواهد بود.

همچنین باید اضافه کرد که حسن و قبح یا نیکی و بدی وصف خاصی است که از نظر عقل با هیچ وصف دیگری جابه‌جا نمی‌شود و به اصطلاح، قابل تحویل به هیچ امر دیگری نیست. به حکم عقل، هیچ‌کدام از زشتی یا زیبایی، پاکی یا ناپاکی، کمال و نقص و دیگر دوگانه‌هایی

که در زندگی روزمره بارها به کار می‌گیریم، معنای خوبی و بدی اخلاقی را پوشش نمی‌دهند. به بیان دیگر، مفهوم خوبی و بدی ویژگی متمایز از دیگر ویژگی‌هایی است که از طریق عقل به آنها دست می‌یابیم و عقل ما حکم می‌کند که نمی‌توان این دو مفهوم را به صورت کامل، جایگزین هیچ یک از معانی یادشده کرد. به تعبیر اصولیان، نه تنها از این دو واژه معانی بالا متبادر نمی‌شود، بلکه همه مفاهیم یادشده درباره خوبی و بدی صحت سلب دارند (عالمه حلی، ۱۴۲۵، ج ۱: ۱۱۹؛ نجفی اصفهانی، ۱۴۲۹: ۵۰۴؛ موسوی قزوینی، ۱۴۲۷، ج ۵: ۴۷۸؛ نائینی، ۱۳۷۶: ۱۲۳). در این باره برخی از فیلسوفان اخلاق جدید بر این اعتقادند که مفاهیم خوب و بد از مفاهیم بسیط و بدیهی است و با هیچ واژگان دیگری نمی‌توان آنها را معنا کرد (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۸۳: ۱۷۳-۱۷۵؛ وارنوک، ۱۳۸۰: ۴۸ و ۵۲).

با این وصف، برای دریافت معنای حسن و قبح چاره‌ای جز مراجعه به ادراک عقلی و وجدان عقلا نداریم و تنها از طریق تذکر به ارتکاز مشترک مردم عاقل در فرهنگ‌ها و ملل گوناگون می‌توان به این معنا دست یافت. اما مهم‌تر از مفهوم‌شناسی حسن و قبح، تشخیص مصادیق این دو و به دست دادن معیارهای جداسازی این مصادیق است؛ به‌ویژه در بحث شرور - چنانکه گفتیم - یکی از پرسش‌های اساسی نشان دادن نسبت میان مصادیق خیر و شر و مصادیق حسن و قبح است. پیش‌تر گذشت که فلاسفه مسلمان با اعتباری خواندن حسن و قبح و ارتباط میان این دو با تشخیص مصلحت‌های عرفی، عملاً مصادیق اصیل و مستقلی بیرون از آثار و نتایج افعال در زندگی فردی و اجتماعی برای حسن و قبح ندیدند و به‌نوعی، حسن و قبح را دنباله اوصافی چون خیر و شر دانستند. در مورد متکلمان اشعری نیز گفته شد که عملاً راهی جز مسیر فیلسوفان نداشتند و در نهایت به یک سرنوشت مشترک رسیدند. اشاعره علی‌رغم اینکه حسن و قبح را شرعی دانستند و از حیطة خیر و شر جدا کردند، در حقیقت همه حسن و قبح‌های عقلی را به شرور و خیرات یا مصالح و مفاصد بازگرداندند. متکلمان عدلیه غالباً علی‌رغم اینکه حسن و قبح را دو مقوله مستقل و متمایز از اموری چون خیر و شر، زشت و زیبا و ناقص و کامل تعریف کردند، مصادق آن دو را با خیر و شر یکی گرفتند و ایجاد شر را به معنای ألم و رنج و از مصادیق قبیح برشمردند.

در دیدگاه مختار، شر یا ألم به خودی خود مصادقی برای قبح نیست؛ چراکه اساساً معیار قبح از گونه‌ای دیگر است و لزوماً با مقولاتی چون رنج، مصلحت، نقص و امثال آن در هم تنیده نیست. در نظر عقل، معیار اصلی حسن و قبح به اصول و قواعدی بازمی‌گردد که در عقل عملی حجت



درونی انسان دانسته می‌شوند و در نهایت به دو اصل اساسی عدالت و حکمت بازمی‌گردند. در حوزه نظام تشریح، اصل عدالت معیار حسن و قبح است و ماده نظام تشریح - چنانکه گفته شد - فعل اختیاری انسان و صورتش اراده الهی در تعیین ضوابط و حدود و مسئولیت‌ها و حقوق است. روشن است که عدالت در مفهوم حقوقی و ارزشی آن تنها در جایی معنا دارد که «حق و استحقاق» در کار باشد؛ از این رو عدالت را در این حوزه به «اعطاء کل ذی حق حقه» تعریف کرده‌اند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۵: ۱۰۷؛ شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۱۱۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۳۴). استحقاق در جایی به وجود می‌آید که فاعل مختار کاری انجام دهد که از نظر عقل، عوض یا مقابلی برای آن منظور شود (یکی دیگر از موارد استحقاق در نظام تشریح، وعده‌ای است که خداوند می‌دهد که در صورت اقدام شخص، حقی ایجاد می‌شود)؛ بنابراین هر جا از حسن و قبح در مناسبات اجتماعی سخن باشد، همواره عقل معیار عدالت را در نظر می‌آورد که آیا حقوق افراد به درستی استیفا شده است یا خیر. البته عقل موازین دیگری نیز برای تشخیص حسن و قبح دارد که یا به همین معیار بازمی‌گردند یا از امور فرعی و جزئی‌اند.



اما در نظام تکوین که عرصه حضور و وجود اشیا و پدیده‌ها است و فعل اختیاری انسان حضور ندارد، میزان حسن و قبح (نسبت به فعل الهی)، حکمت - به معنای غایت‌مندی و پرهیز از لغو و عبث - است. روشن است که در این حوزه سخن از حق و استحقاق نیست و نمی‌توان اصل عدل و ظلم را اجرا کرد، بلکه مهم این است که اعطا و بخشش الهی به موجودات بر اساس اصل حکمت باشد. استحقاق در جایی است که گیرنده حقی بر دهنده داشته باشد و دهنده برای اعطای خویش وظیفه‌ای اخلاقی بر گردن داشته باشد. بنابراین در مسئله شرور هرگاه سخن از حسن و قبح در افعال الهی شود، باید این دو معیار عقلی را در این دو ساحت در نظر داشت و عقل در باب حکم به نیکویی یا زشتی اعمال، معیار دیگری بیرون از این قواعد ندارد.

### اصل پنجم: معیار خیر و شر، ضرر و زیان عقلی

گفته شد که عقل عملی معیار تشخیص حسن و قبح است و بر اساس اصولی چون عدالت و حکمت عملکرد انسان یا فعل الهی را ارزیابی می‌کند. پرسش این است که ملاک و معیار تشخیص خیر و شر چیست و چگونه می‌توان یک فعل را شرآمیز یا خیرآمیز دانست. برخی از متفکران و فیلسوفان معاصر غرب این ملاک را طبعی می‌دانند و بر این باورند که هر آنچه در

انسان تولید رنج و درد کند، شر است (Leibniz, ۱۹۸۵: ۶۹۹؛ پترسون و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۷۸؛ هیک، ۱۳۷۶: ۸۱-۹۰). آنان وقتی سخن از الم و رنج به میان می‌آورند، پیش از هر چیز آن را به معنای رنج طبیعی می‌گیرند، یعنی هر چیزی که در انسان درد و احساس رنج مادی به وجود آورد. از این دیدگاه، صرف احساس رنج از چیزی آن را در زمره شرور قرار می‌دهد و طبعاً هر آنچه انسان را به خوشی و آسایش برساند یا از رنج و درد برهاند، در شمار خیر قرار می‌گیرد. گفتنی است برخی از فیلسوفان یونان باستان نیز همین اعتقاد را داشتند و هرگونه لذت را مصداق خیر و هرگونه رنج را مصداق شر می‌دانستند (افلاطون، بی تا، ج ۳: ۱۴۱۲).

حال باید دید آیا می‌توان سنجه خیر و شر را به دست طبع و احساس داد یا باید در اینجا نیز همچون معیار حسن و قبح بر عقل تکیه کرد. روشن است که با اندکی تأمل می‌توان دریافت که انسان در بسیاری موارد می‌یابد که صرف رنج‌دیدگی و دردکشیدگی شر نیست و بسیاری از امور خیر نیز لزوماً با خوشی و آسایش همراه نیست. کسی که با زحمت بسیار و زیر فشار فراوان، در جست‌وجوی درآمد و تأمین آرامش است یا برای حفظ سلامتی خود رنج‌ها و سختی‌های فراوانی را بر جان می‌خرد، هرگز این رنج و سختی‌ها را مصداق شر به شمار نمی‌آورد، بلکه همه این امور را در مسیر دریافت خیرات و برکات برای زندگی‌اش می‌داند.

بر همین اساس، برخی از متفکران شرور را به حسی و عقلی تقسیم کرده‌اند و بر این باورند که شرور حقیقی همان مواردی‌اند که از نظر عقل شر به شمار آیند (فخر رازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۸۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۷: ۶۴؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۱۳۷). بنابراین شر هرگونه آسیب و زیان یا درد و رنجی است که انسان را از رسیدن به اهداف و غایات مورد انتظارش در زندگی بازدارد؛ پس یک رنج یا آسیب به خودی خود شر نیست، مگر اینکه از نظر عقلی نیز حقیقتاً انسان را در نهایت از بهره‌مندی از حیات و نعمت‌های آن - حیات طبیعی یا حیات معنوی - بازدارد. از این رو است که عقل، برخلاف نمونه‌های بالا، حوادثی چون بیماری، زلزله و سیل ویرانگر را از مصداق شر می‌شناسد و پرهیز از آنها را لازم می‌شمارد.

به بیان دیگر، در مفهوم خیر و شر عنصر مطلوبیت همواره مورد نظر قرار می‌گیرد و می‌توان گفت شر چیزی است که از نظر انسان نامطلوب است و خیر چیزی که مورد خواست و انتظار انسان است. اما نکته این است که این مطلوبیت گاه تنها از طریق احساس و عواطف سنجیده می‌شود و انسان هر چه را ناخوشایند باشد شر می‌پندارد، اما عقل به درستی حکم می‌کند که



مطلوب حقیقی انسان با انگیزش‌های لحظه‌ای و دریافت‌های احساسی او تفاوت جدی دارد و سنجه حقیقی برای مطلوبیت را باید عقل تعیین کند (آیاتی مانند «عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ» را می‌توان با همین مبنا تفسیر کرد). از این رو است که عقل اموری چون امنیت، سلامتی و علم را از مصادیق خیر و اموری چون بیماری، ناامنی و جهل را از مصادیق شر می‌داند.

بنا بر آنچه گذشت، معیار خیر و شر، عقل نظری است، نه طبع و احساس درد و رنج؛ پس به صرف اینکه انسان رنجی را احساس کند، نمی‌تواند آن را شر بنامد. البته پذیرفتنی است که تبعیض‌ها و تفاوت‌های طبیعی میان افراد با طبیعت و عواطف انسان سازگاری ندارد؛ زیرا انسان از تفاوت‌ها و بهره‌مندی‌های مادی و معنوی برخی و مقایسه خود با آنان اندوهگین می‌شود. هنگامی که عقل در این امور داوری می‌کند، با وجود اینکه این رنج و ناراحتی را مخالف طبع اولیه می‌یابد، صرف وجود تفاوت را شر نمی‌داند؛ زیرا هرچند وجود تبعیض و تفاوت در خلقت انکارناپذیر است، نمی‌توان گفت که در اینجا او از بهره‌مندی طبیعی از حیات خود محروم شده یا حقی از او ضایع شده است. این تفاوت‌ها تنها بر سطح بهره‌مندی و دسترسی افراد تأثیر می‌گذارد و به اصل خلقت خداوند و بخشیدن کمالات به انسان ارتباط نمی‌یابد. بنابراین صرف تفاوت شر نیست، هرچند رنج طبیعی ایجاد کند. با همین معیار می‌توان گفت که معلولیت‌ها و نقص‌های بدنی یا روحی که زندگی را بر انسان دشوار یا انسان را از بهره‌مندی‌های طبیعی محروم می‌کند، مصداقی از شرور است؛ البته هرگونه بهره‌مندی و نعمتی که به انسان داده شده است تا مسیر حیات خویش را طی کند، از خیرات به حساب می‌آید.

فیلسوفان مسلمان هنگامی که خیر و شر را معنا می‌کنند، آن را به عقل نسبت می‌دهند و بر این باورند که از نظر احکام عقلی، هرگونه کاستی و نقصی معیار شر است؛ از این رو شرور را عدمی می‌دانند. به خوبی می‌توان نشان داد که این حکم بر خلاف داوری عقل و عقلای عالم است؛ زیرا از نظر عقل، نه هر کاستی و نقصی شر است و نه شروری که در زندگانی بشری وجود دارند عدمی‌اند. عقل حکم می‌کند که زندگی انسان در کنار خیرات و نعمت‌های فراوانی که دارد، بیماری‌ها، ویرانگری‌ها و ناتوانی‌هایی نیز دارد که غالباً اموری وجودی‌اند و ادعای عدمی بودنشان با عقل سلیم و تجربه عینی بشر ناسازگار است. این اختلاف از آن رو است که عقل مورد نظر فیلسوفان بر اساس تصورات ذهنی و بر اساس انتزاعات عقلی شکل می‌گیرد، در حالی که

عقل حاکم در تشخیص شر، عقل سلیم و عقل ناظر به کشف حقایق خارجی است.

طبق حکم عقل سلیم، عدمی بودن و نسبی بودن شر یا هر نظریه‌ای که ماهیت وجودشناختی شر را زیر سؤال ببرد، باطل و در مقابل، حکم به وجودی بودن شر و حضور شر در گوشه‌گوشه حیات بشر صحیح است. این نکته موضع واقع‌گرایانه معارف و حیانی در مسئله شر را به اثبات می‌رساند و نشان می‌دهد که فیلسوفان ما به پیروی از فیلسوفان یونانی و اسکندرانی تا چه اندازه راه به بیراهه برده‌اند و چگونه در مقابل حقایق روشن ملموس زندگی ایستادگی کرده‌اند.

در اینجا این پرسش مهم وجود دارد که مقصود از عقل سلیم چیست. پاسخ این است که عقل سلیم - یا همان common sense در اصطلاح انگلیسی - همان ظرفیت شناختی مشترک بشر است که امور زندگی خویش - اعم از علمی و عملی - را بر همان اساس شناسایی می‌کند و نظم می‌بخشد. این عقل در مقابل عقل ریاضی و اصل موضوعی (Axiomatic system) است که فیلسوفان غالباً بر اساس آن، احکام و مبانی مختلفی را مفروض می‌گیرند و نظام فلسفی خود را بر آن استوار می‌کنند. روشن است که بسیاری از اصول فلسفی بر طبق همان عقل مشترک بشری است، ولی در بسیاری از گزاره‌ها و قواعد فلسفی دیگر، شناخت فطری و واقعی بشر نادیده گرفته می‌شود و بر اساس مفاهیم ذهنی و ساختگی احکامی صادر می‌شود که با حقیقت سازگار نیست و اگر این احکام و مبانی را به عقل عموم انسان‌ها عرضه کنیم، چنین حکم و تشخیصی ندارند. در مسئله مورد نظر نیز فیلسوف می‌گوید هرگونه نقص و نداشتنی شر است و هر چیزی که وجود دارد، خیر است، اما وقتی این آموزه را به عقول مردمان عرضه کنیم، آن را انکار و بر این باور اذعان می‌کنند که نه هرگونه نداشتنی شر است و نه آنچه حقیقتاً شر است، لزوماً یک امر عدمی است.

مسئله دیگر این است که در برخی موارد، عقل سلیم وحدت نظر و وحدت حکم ندارد. در مسئله شر نیز برخی انسان‌ها اموری همچون ذبح حیوانات را درد و رنج دانسته، آن را شر می‌پندارند و برخی آن را درد و رنج نمی‌دانند و طبق فرض، هر دو گروه از عموم مردم و دارای عقل سلیم‌اند. این اختلاف چگونه با معنای عقل سلیم که درک مشترک همه انسان‌ها است، قابل جمع است؟ پاسخ این است که حکم عقل سلیم در میان قاطبه انسان‌ها، در تاریخ و فرهنگ و ملل مختلف، یکسان است؛ بنابراین اگر فرهنگ یا ملل خاصی تشخیص‌های گوناگونی داشته باشند، نمی‌توان آن را به حکم عقل نسبت داد، بلکه باید این‌گونه تشخیص‌ها را تحت تأثیر فضای فرهنگی و محیطی یا بی‌توجهی به داوری‌های عقل سلیم دانست. برای نشان دادن این



شاخص کلی می‌توان نمونه‌های متعددی آورد که گاه حتی انسان‌ها با تذکر و توجه، چگونه بر پایه عقل سلیم و در مقابل باورداشت‌های شخصی یا قومی خود داوری می‌کنند و از درک نادرست خود آگاه می‌شوند. برای مثال اگر کسی معلولیتی یابد و عمری را با این نقص به سر کند، این معلولیت نزد همه اقوام شر محسوب می‌شود، اما درباره رنج‌های خاص گروهی یا فرهنگی چنین حکمی در بین همه انسان‌ها وجود ندارد. گاهی گروهی از مردم در مقطعی از تاریخ، چیزی را شر و رنج می‌دانند، اما وقتی به قاطبه مردم در دیگر سرزمین‌ها و عصرها مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم آن را گرچه رنج می‌دانند، شر محسوب نمی‌کنند. مثال این مورد ذبح حیوانات است که در برخی جوامع یا برهه‌ای از تاریخ، امری شرآمیز خوانده شده بود، در حالی که از نظر عقل به خودی خود از شرور به شمار نمی‌آید. بنابراین عقل سلیم، عقل مشترک انسان است که مناقشه‌پذیر نیست و طرد و واژنش آن موجب از بین رفتن بسیاری از مبانی معرفت‌شناختی، حقوقی و حتی به هم ریختن امور روزمره زندگی بشری است؛ از این رو اگر کسی بخواهد مبنای ثابتی را در حوزه درک عقلی بپذیرد، باید به عقل مشترک انسانی تمسک کند. اینکه مرجع و تکیه‌گاه انسان در فهم و پیشبرد اهداف انسانی، عقل است و نمی‌توان و نباید در اصول عقلانی تردید کرد، از حقایقی است که می‌توان در طول تاریخ تفکر بشری آن را نشان داد.

### نظریه مختار

بنا بر آنچه در اصول پنج‌گانه گذشت، هم اینک می‌توان نظریه شرور را به اختصار، به گونه‌ای روشن کرد که هم با عقل و وجدان همسو باشد و هم با منابع وحیانی سازگار.

مسئله خیر و شر یک مقوله عقلی است و تشخیص آن با عقل انسان‌ها ممکن است، یعنی نه طبعی است و نه شرعی. شرعی نیست چون نیازی به بیان شارع در مشخص کردن خیر و شر نیست. شر برخی از مصادیق شر را کشف و بیان می‌کند، اما واقعیت خیر و شر یک امر تکوینی خارجی است و مصادیق روشن و معمولی‌اش را هم عقل تشخیص می‌دهد. خیر و شر طبعی هم نیست، یعنی معیار تشخیص آن گرایش انسان‌ها و طبع اولیه‌شان نیست. در اینجا عقل درباره طبع و عواطف انسان‌ها داوری می‌کند و حکم طبایع اولیه انسان‌ها در شر انگاشتن برخی امور را نمی‌پذیرد. قاعده کلی این است که برخی از افعال خداوند شر محسوب می‌شوند، یعنی حقیقتاً خداوند شر را ایجاد می‌کند، اما این شر متصف به قبح نمی‌شود. بر خلاف بعضی

از دیدگاه‌ها، شر همواره مستلزم قبح نیست، بلکه برخی شرور قبیح‌اند و برخی دیگر حسن. البته خیر معمولاً، اگر با عدالت و حکمت همراه باشد، حسن است، اما شر می‌تواند مصداق حسن یا قبح باشد. دلیل حسن بودن شرور این است که فعل خداوند، چه شر و چه خیر، تابع احکام عقلی و اصل عدالت یا اصل حکمت است. به دیگر سخن، هیچ شری از خداوند صادر نمی‌شود مگر اینکه تابع عدالت یا حکمت باشد. اگر در ضمن تحقق شری، حقی وجود داشته باشد، مصداق عدالت است؛ البته عدالت حکمتی بسیار بزرگ است و اگر حقی وجود نداشته باشد، قطعاً دارای آثار حکیمانه‌ای خواهد بود؛ مثلاً عقاب کافران و ظالمان دارای اثری خیر است. در اینجا عقاب مصداق شری است که متوجه انسان کافر یا ظالم شده است، اما چون آثار حکیمانه‌ای بر آن مترتب است، مصداق حسن است نه قبح.

نکته دوم در این نظریه توجه به نسبت شر بالذات و خیر بالعرض است. وقتی خداوند بر طبق اصل عدالت و حکمت شری می‌آفریند، همواره در کنار شر بالذات، خیرات بالعرض تحقق می‌یابند. چنانکه گفتیم، شر در اینجا همراه با خیر نیست و حتی علت خیر هم نیست، بلکه در سنت الهی شر زمینه‌ای می‌شود که در جای دیگر و با اسباب خاص خودش، خیرهایی پدید آید. البته تأکید می‌کنیم که نه تکویناً لازم است که شر همواره با خیری همراه باشد و نه برعکس. برخلاف دیدگاه فلاسفه اسلامی در خصوص خلقت عالم طبیعت. از نظر فعل الهی نیز لازم نیست که آفرینش شر با خیرهایی همراه باشد، بلکه اگر ایجاد شر با قواعد عقلی عدالت و حکمت منافاتی نداشته باشد، صدور چنین فعلی از خداوند بلا اشکال است.

تا اینجا روشن شد که نمی‌توان وجود شرور در نظام عالم را انکار کرد و علاوه بر آن، نه تنها صدور شر از خداوند به خودی خود بلا اشکال است، بلکه بر اساس عدالت و حکمت، حسن نیز خواهد بود. نکته مهم این است که صدور شر علاوه بر آنکه به خودی خود ممکن و دارای حسن و فواید بسیار است، بنا بر سنت الهی، همواره نتایجی نیز به صورت عرضی دارد که خیرند. به بیان دیگر، خداوند متعال به دلیل فضل و رحمتش - که فراتر از عدالت و حکمت است - شری را بدون خیرآمیزی عرضی ایجاد نمی‌کند؛ یعنی خداوند به اقتضای رحمت خویش، هیچ‌گاه شر بالذات ایجاد نمی‌کند مگر اینکه در کنار آن به خیرات و برکاتی که با همان شر زمینه‌سازی می‌شود، توجه داشته باشد. به لحاظ قدرت مطلق خداوند، خلقت شر بالذات از نظر عقلی ممکن است و قبیح نیز نیست، چراکه بر طبق عدالت و حکمت است، با این حال در نظام



عالم، همواره در کنار شر بالذات، خیرات عرضی فراوانی قرار داده شده است. بنابراین هرگاه شری ایجاد شود، محفوف به خیر بلکه خیرات است. در بلاها و عقوبت‌های دنیوی، خیراتی از قبیل اجرای عدالت، جلوگیری از ظلم بیشتر، تشریف قلب مؤمن (اگر عذاب برای کافران و فاجران باشد)، عبرت از عقوبت گناهکاران، تعجیل در عقوبت دنیوی و تخفیف عقوبت اخروی (اگر عقوبت برای مؤمنان باشد) وجود دارد. بر این اساس، چنین بلایی شر واقعی و مطابق با عدالت و حکمت هستند، اما خداوند متعال در عین ایجاد این شرور، آنها را به گونه‌ای تدبیر کرده است که خیرات عظیمی را به دنبال داشته باشند. از این جهت، شر بودن این امور مورد نظر و عنایت است، اما اگر کسی از خیرات فراوانی که در ابتلائات و بلاهای دنیوی وجود دارد آگاهی یابد، آنها را گرچه حقیقتاً شر هستند، کوچک می‌شمرد یا به حساب نمی‌آورد.

در اینجا می‌توان از منابع قرآن و سنت، این اصل مورد تأیید عقل را استخراج کرد که بر اساس سبقت رحمت خدا بر غضبش، قصد و غایت خداوند متعال در ایجاد شرور نیز خیر است و شر به طوری کلی از نظر خداوند مقصود ثانوی است. البته چنانکه تأکید شد، تفکیک میان امکان و وقوع ضروری است، یعنی امکانا نیازی نیست که شر مقصود ثانوی باشد، بلکه می‌تواند شر بالذات مقصود اصلی و اولی خداوند باشد و هیچ لزومی ندارد که خیر بالعرض داشته باشد و از نظر عقل هم هیچ اشکالی ندارد، اما به فضل و رحمت الهی، شروری که خداوند خلق می‌کند، حتی در بدترین شرور، همواره نیت توسعه رحمت و فضل الهی وجود دارد.

### چند نکته تکمیلی

با توجه به آنچه گذشت، آموزه کتاب و سنت در مسئله شرور نه تنها با فهم فیلسوفان و عارفان مسلمان تنافی دارد، بلکه گامی فراسوی نظریه متکلمان در تفکر اسلامی و مسیحی است و زوایایی را مطرح می‌کند که کمتر در آثار الهیدانان آمده‌اند. اما در همین جا نیز هنوز پرسش‌هایی مطرح است که پاسخگویی به آنها به روشن شدن ابعاد موضوع کمک می‌کند. در اینجا به چهار مورد اشاره می‌کنیم.

#### ۱. شرور و مسئولیت انسان

در بحث هستی‌شناختی شر این پرسش مطرح است که آیا می‌توانیم فعل شرآمیزی که از انسان

صادر می‌شود را به صورت مطلق شر بدانیم یا باید بگوییم این فعل شر از آنجا که یک حقیقت است، خیر است. دیدگاه دوم بنا بر نظریه عدمی و نسبی بودن شر مطرح شده و به‌ویژه از منظر عرفان نظری ابن عربی چنان وانمود شده که گویا هر وجودی خیر است و تجلی ذات الهی در صور ممکنات در حقیقت چیزی جز خیر نیست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴۹ و ج ۲: ۵۴۲) و اگر ما از موجوداتی انتزاع شر می‌کنیم، به دلیل محدودیت‌های نگرشی و وجودی ما است؛ برای نمونه گفته شده که اگرچه از نگاه برخی افراد، شهادت امام حسین علیه السلام به دست شمر شر است، اگر نیک بنگریم آن هم خیر است، بلکه خیر آن چنان است که نباید این عمل را قذح و ذم کرد. بنابراین نمی‌توان گفت فعل شمر و ابن ملجم شر است و خیری در آن نیست، بلکه این فعل به خودی خود جلوه‌ای از جلوات حق است و سبب خیرات فراوانی می‌شود. بر این اساس، اگر کسی به اختیار، فعل شری انجام داد، او فاعل شر است و شر حقیقتاً به او منسوب می‌شود، اما همین شر به اعتباری دیگر عین خیر است؛ از این رو ادعا شده است که امثال شمر را نباید لعن کرد و پنداشت که آنان در آتش جهنم گرفتار می‌شوند، بلکه چون فعل آنان سبب برکات فراوانی، از جمله تعالی مقامات سید الشهداء علیهم السلام و بزرگ شدن اجر عزاداران ایشان، شده است، می‌توان گفت اگر فعل آنان نبود این خیرات منتشر نمی‌شد، پس کار آنها از این جهات خیر است (برای آشنایی با ادعاهای برخی عرفان‌مشربان معاصر در خصوص فعل شمر و شیطان رک: حیدری، ۱۳۹۴: ۲۰-۲۱. در متون متقدم عرفانی، این موضوع به‌طور ویژه درباره وجود شیطان مورد تأیید و تأکید صوفیه و عرفا قرار گرفته است، رک: حلاج، ۲۰۰۲: ۱۰۲؛ عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۲۱۰-۲۱۱؛ لاهیجی، ۱۳۱۲: ۴۵).

چنانکه پیش‌تر بیان شد، این تلقی فاسد ریشه در نظریه نسبی یا متشابهک بودن شر دارد، بلکه این نظریه بر اساس تفسیری از وحدت شخصی وجود و اعیان ثابت است که آثار و نتایج فاسد فراوانی دارد. با تبیین دو مقوله شر بالذات و خیر بالعرض روشن شد که هرچند گاهی یک شر زمینه پدید آمدن خیری را در جای دیگر فراهم می‌کند، حصول آن خیر معلول این شر نیست، بلکه شر همواره شر است و آثارش نیز شرآمیز است و هیچ خیری در بر ندارد. اگر گفته می‌شود که عمل خبثت‌آمیز شمر زمینه سعادت و تعالی دیگران را فراهم آورده است، تنها به دلیل اراده خود آنها و شیوه مواجهه با این شرارت است. همین شرارت شمر زمینه جرئت دیگران را فراهم کرد و آنان را به جسارت‌های شیطانی دیگر در حق اهل بیت علیهم السلام واداشت یا کسانی را در دفاع از حقانیت امام حسین علیه السلام به سستی و ضعف کشاند. این رفتار شرورانه در سید الشهداء و یارانش



به مقاومت انجامید و برکاتی را در نسل‌ها و عصرها پدید آورد.

از اینجا روشن می‌شود که مبنای نادرست هستی‌شناختی در مسئله شرور تا چه اندازه در تحلیل‌های دینی و اخلاقی اثرگذار است و آثار فکری زیانباری را به بار می‌آورد.

## ۲. شرور طبیعی و اختیار انسان

تردیدی نیست که شرور اخلاقی ریشه در اختیار انسان دارند؛ اما آیا تمام شروری که در نظام عالم ایجاد می‌شوند به فعل اختیاری انسان برمی‌گردند یا برخی مربوط به فعل اختیاری انسان نیستند؟ دو دیدگاه وجود دارد:

۱. همه شرور عالم ریشه در سوء رفتار انسان دارند؛ چنانکه از برخی آیات و روایات استفاده می‌شود (ر.ک: سوره بقره، آیه ۱۳۴؛ سوره شوری، آیه ۳۰؛ سوره عنکبوت، آیه ۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۲۷۵-۲۷۶ و شیخ صدوق، ۱۳۶۲، ج ۲: ۳۶۰؛ شریف رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۷۸).

۲. بعضی از شرور نتیجه فعل اختیاری انسان اند و بعضی دیگر شرور ابتدایی؛ چنانکه از برخی متون دینی چنین برداشت می‌شود (برای نمونه شرور ابتدایی: سوره بقره، آیه ۱۲۴ و ۱۵۵-۱۵۶؛ شریف رضی، ۱۴۱۴، خطبه ۱۴۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۸: ۱۹۴-۱۹۷).

چنانکه پیش‌تر گفتیم، آفرینش شرور ابتدایی هیچ اشکالی ندارد و ایجاد این شرور، مشروط به سنت عدل و حکمت الهی است، اما از مجموعه ادله شرعی برمی‌آید که همه شرور در عالم، حتی شرور ابتدایی، نتیجه فعل اختیاری انسان‌اند. به تعبیر دیگر، تمام شرور نظام تکوین ریشه در نظام تشریح دارند. در توضیح نظام تشریح گفتیم که ماده آن فاعل مختار و موجود مرید است و صورت آن اوامر و نواهی حق تعالی یا بایدها و نبایدها است. این نظام همواره خیر است و شری ندارد و بر اساس اصل عدالت برقرار شده است؛ پس هر چه شر است در نظام تکوین است. خداوند متعال می‌تواند در نظام تکوین شروری ابتدایی ایجاد کند و ضرورتی ندارد که بر اساس سوء اختیار انسان‌ها ناگواری‌ها را به جهان راه دهد؛ چراکه وجود چنین ناخوشی‌ها و کمبودها اگر بر اساس حکمت و غایت باشد و عبث و بیهوده نباشد، هیچ اشکالی برای فعل حق پدید نمی‌آورد. در عین حال در سنت الهی و بر اساس اصل رحمت، تمام آن شروری که در نظام تکوین دیده می‌شود، بر اساس افعال سوء موجودات مختار پدید آمده و مشمول نظام تشریحی است که خودش شر نیست؛ یعنی بنا بر نوع موضع‌گیری انسان در نظام تشریح، وضعیت نظام تکوین

هم تعیین می‌شود. البته مفاد این سنت به حکم عقل نیست و فقط از طریق شرع و بیان وحی فهمیده می‌شود. این سنت در مورد شیطان و شر بودن او نیز جاری است؛ یعنی مخالفت اختیاری شیطان با اوامر و نواهی الهی شروری را در نظام تکوین او (وسوسه و اغواگری) ایجاد کرده است.

### ۳. اختلاف اشیا

یکی از بحث‌های مرتبط به بحث شرور، وجود اختلاف‌ها و تفاوت‌ها در عالم طبیعت است. انسان‌ها در این جهان ویژگی‌های مختلف و مراتب گوناگونی از کمالات دارند. تفاوت در جنس، استعداد، شرایط جسمی و موقعیت‌های اجتماعی و خانوادگی و مانند اینها در سراسر تاریخ و در همه ملل دیده می‌شود. برخی همین تفاوت‌ها را تبعیض و از مصادیق شر می‌دانند و شبهه می‌کنند که چرا خداوند عادل یا خیرخواه به چنین تفاوت‌هایی در آفریدگانش رضایت داده است. پاسخ آنکه اساساً ایجاد تفاوت در توانمندی‌ها و بهره‌مندی‌ها از سوی آفریدگار به خودی خود مصادق شر نیست، مگر آنکه به ناتوانمندی‌ها و محرومیت‌هایی در مسیر مطلوبیت‌های حداقلی انسانی بینجامد؛ ازاین‌رو خود وجود اختلاف شر نیست و اگر هم شر باشد، در صورتی که طبق حکمت باشد، اشکالی ندارد. در عین حال، از منابع و حیانی استفاده می‌شود که حتی همین اختلاف‌های اساسی و مؤثر نیز معلول اختیار انسان‌ها در عوالم پیشین است.

از دیدگاه ادیان الهی و کتاب و سنت، عالم دنیا مرحله میانی زندگی انسان در میان دوران‌های خلقت است. انسان در عوالم پیشین، که شامل عالم ارواح و عالم ذر می‌شود، دارای عقل، قدرت، اراده و اختیار بوده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۲؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۴۰). انسان در آن عوالم به میزان تکلیف، اختیاراتی داشته است و بر اثر ابتلائات و امتحانات الهی و موضع‌گیری‌های خود، آثاری وجودی و معرفتی را با خود به عالم دنیا منتقل کرده است؛ از جمله این آثار، تفاوت‌ها و اختلاف‌های انسان‌ها است. طبق روایات، حتی تفاضل انبیا بر یکدیگر و افضلیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بر تمام انبیا نتیجه امتحانی است که آنان در عوالم پیشین داده‌اند (قمی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۴۶). همچنین تقسیم طینت اولیه انسان‌ها به علیین و سجّین، تابع اختیار و عمل مختارانه‌ای است که در آن عوالم رخ داده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶ و ۱۱)؛ بنابراین نه تنها شرور نظام تکوین در دنیا تابع سنت ابتلا و اختیار در این عالم است، بلکه اختلاف و تفاوت‌های اساسی و مؤثر افراد نیز تابع عمل اختیاری است که در عوالم پیشین رخ داده است. چنانکه تأکید شد، منظور از اختلافات



در اینجا اختلافاتی است که در سرشت و سرنوشت انسان بازتاب جدی دارد و شیوه زندگی و رفتار انسان در عالم دنیا را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. آثاری چون طینتی که برای انسان‌ها ایجاد می‌شود، میلی که متناسب با این طینت در آنها ایجاد می‌شود، جایگاهی که انسان‌ها در نظام عالم بر اساس آن پیدا می‌کنند و نوع ظرفیت‌هایی که به آنها داده می‌شود، همگی تابع آن سنت اختیاریند؛ از این رو اختلاف کنش‌ها و اختلاف در نتایج ابتلائات در آن عوالم در دنیا مؤثر است. بنابراین می‌توان گفت بسیاری از شرور عالم دنیا، حتی اگر تابع فعل اختیاری انسان‌ها در عالم دنیا نباشد، تابع سنت اختیار و ابتلا در عوالم پیشین است.

از آنچه گذشت، دو اصل مهم از معارف کتاب و سنت نتیجه گرفته می‌شود. اصل اول اینکه شروری که از خداوند متعال صادر می‌شوند، خیر بالعرض اند و جهت غالبشان خیر است، یعنی یا محفوف به خیرات اند یا زمینه‌ساز آثار و نتایج خیر فراوان. اصل دوم اینکه خود این شرور نتیجه فعل اختیاری یکی از موجودات اند و خداوند ابتداء شری را در جهان پدید نیاورده است. طبق این دو اصل، تمام شروری که از خداوند متعال صادر می‌شوند و حتی اختلاف‌ها و تفاوت‌های انسان‌ها و سایر موجودات در عالم دنیا، ریشه در اختیار و نظام تشریح دارند و از نظر آثار و غایت نیز محفوف به خیرات اند. این نتیجه با حفظ همه اصول پیشین، به ویژه اصل وجودی بودن شر و خلق شرور از سوی خداوند برای عقاب و تنبیه عاصیان و کافران، به دست آمده است.

تأکید بر این نکته لازم است که این تحلیل از منظر واقع و آن چیزی است که در سنت خلقت الهی تحقق یافته است، هرچند از نظر امکان و وقوع می‌توانست غیر از این باشد، یعنی کاملاً صحیح بود که خداوند اختلافات و شر ابتدایی را خلق کند، به طوری که ریشه در فعل اختیاری انسان یا هیچ موجود مختار دیگری نداشته باشد. همچنین خداوند می‌تواند شر بالذاتی ایجاد کند که هیچ‌گونه خیر بالعرض نداشته باشد، اما خداوند در خلقت خویش چنین سنتی را پیش گرفته که هر فعل شری که می‌آفریند، بازتاب نظام تشریح است و ریشه در اختیار انسان یا موجود مختار دیگر در این عالم یا عوالم پیشین دارد و همه اختلافات مؤثر در نظام تکوین نیز به اختیار انسان‌ها بازمی‌گردد.

از اینجا است که می‌توان معانی بلند آیتی چون «كَتَبَ عَلَي نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (سوره انعام، آیه ۱۲) یا روایاتی چون «سبقت رحمته غضبه» (شیخ طوسی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۴۴۲) را فهمید؛ یعنی هرچند رحمت و فضل و انعام، از صفات کمالی الهی، ضرورت و لزوم ندارند، برخلاف عدالت و حکمت، حق

تعالی در نظام افعال خویش به گونه‌ای تدبیر و تقدیر کرده است که حتی در برقراری عدالت و حکمت نیز رحمت بر غضب مقدم باشد و در عقاب و تنبیهش نیز آثار لطف و کرم و نعمت جاری ساخته و توسعه رحمت در عالم را بر خود لازم شمرده است.

#### ۴. رضا به قضای الهی

از بحث‌های بسیار مهم در معارف الهی، رضا به تقدیر و قضای الهی است. بنا بر آموزه‌های بلند توحیدی در قرآن کریم، علی‌رغم تلاش و مجاهده انسان و کسب مقدمات خیر و تأمین آمادگی‌ها و ظرفیت‌های لازم، آنچه در نهایت در نظام عالم تحقق می‌یابد، تقدیر و قضای خداوند سبحان است؛ از این رو رضا به تقدیر و قضای الهی از مراتب عالی ایمان و توحید و بندگی است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۶۰-۶۳).

برخی در تفسیر این آموزه دینی گفته‌اند که رضایت به قضای الهی یعنی هر چه در عالم رخ می‌دهد، خیر است؛ چراکه اگر قضای الهی شر محض بود و فعل شرورانه به حساب می‌آمد، نباید به آن رضایت داده شود. بنابراین افعالی که به ظاهر شرند، چه مصدر و منشأ آن خدا باشد و چه خلق، در نهایت باید آنها را تقدیر و قضای الهی و خیر به شمار آورد و به آنها راضی بود؛ زیرا در غیر این صورت دستور به رضایت به آنها صحیح نبود. امر به رضایت به شرور نشان می‌دهد که شرور نیز در نظام تقدیرات خداوند بوده‌اند و خداوند از آنها به گونه‌ای قصد خیر قصد کرده و ما باید از جهت خیرشان به آنها راضی باشیم.

این عده از سخن فوق دو نتیجه گرفته‌اند؛ نخست اینکه قضای الهی، حکم و فعل الهی و خارج از اختیار ما است و ما باید به آن راضی باشیم. نتیجه دیگر اینکه طبق سنت قضا و قدر الهی و لزوم رضایت به آن، همه افعال تکوینی الهی در نهایت خیر است.

نتیجه نخست که برداشت جبرانگاران از قدر و قضای الهی است، به هیچ روی با عقل و وحی سازگار نیست و در جای خود به تفصیل بررسی شده است (ر.ک: برنجکار، ۱۴۰۱: ۴۳۸-۴۴۸). نتیجه دوم نیز خلط میان دو مقام است که در معارف الهی از یکدیگر تفکیک شده‌اند و نشان داده شده که هیچ ارتباط علی با یکدیگر ندارند. مقام اول، مقام صدور فعل از انسان و حقیقت و ماهیت آن است و مقام دوم، مقام تقدیر و قضای خداوند درباره فعل بندگان. بنا بر مبنای آموزه «امر بین امرین»، تفکیک این دو مقام از یکدیگر ضروری است (ر.ک: افضل، ۱۴۰۱: ۴۶۱-۴۷۱). در



مباحث پیشین روشن شد که وقتی ظالمی با اراده و اختیار خود حقی را ضایع می‌کند یا نفس محترمی را می‌گیرد، به خودی خود شر است و هیچ‌گونه خیری در فعل او نیست، اما خداوند متعال بر طبق تدبیر و نقشه‌ای که در جهان خلقت دارد، اذن می‌دهد که چنین فعل شرارت باری با اختیار از این بنده صادر شود و تقدیر و حکم می‌کند که مانعی برای تحقق آن نباشد. این اذن به تحقق فعل اختیاری شر به هیچ روی با اختیاری بودن فعل عبد منافاتی ندارد و با شرآمیز بودن عملکرد بنده کاملاً سازگار است. به دیگر سخن، در اینجا با دو امر روبه‌رویم؛ یکی فعل شرورانه عبد و دیگری اذن خداوند که سنت او است؛ از این رو رضا به قضای خدا، رضا به فعل ظالم نیست، بلکه رضا به رضایت خداوند و اذن او در تحقق این فعل در نظام تکوین است. برای مثال، کلام سید الشهداء علیه السلام در هنگامه شهادت که فرمود: «الهی رضا بقضائک و تسلیماً لِامْرِک» (مقرم، ۱۴۲۶: ۳۵۷)، به این معنا نیست که آن حضرت راضی به فعل شمر است، بلکه از آن کاملاً ناخرسند است و آن را شر می‌داند و به همین دلیل تمام تلاش و تدبیر خویش را به کار می‌گیرد و جهاد می‌کند تا این افعال شرورانه تحقق نیابند. در مقام تقدیر و قضا، خداوند متعال می‌توانست از صدور این فعل جلوگیری کند و در نظام تقدیر خود، اذن ورود شمر به صحرای کربلا و ارتکاب چنین جنایتی را ندهد، ولی خداوند متعال همین فعل اختیاری شمر را - که منسوب به او است، نه به خداوند متعال - در نظام تقدیرات خویش مشخص می‌کند و اذن تحقق به آن می‌دهد. امام حسین علیه السلام به رضایت حق تعالی به تحقق چنین مصیبتی رضایت می‌دهد و خود را در نهایت تسلیم چیزی می‌داند که خداوند در ملک خویش به آن اذن داده است. در اینجا تقدیر خداوند شر نیست، بلکه تقدیر او در حقیقت اذن به صدور فعل اختیاری از یک موجود مختار است و چون عادلانه و حکیمانه است، هیچ‌گونه قبیحی ندارد. نکته مهم این است که در هیچ یک از آموزه‌های دینی دستور یا توصیه‌ای از خداوند برای رضایت به فعل شر وارد نشده، بلکه گفته شده که مؤمن باید در برابر شرارت‌ها و ستم‌ها ایستادگی کند و اگر حقی از دیگران گرفته شده، احقاق حق مظلوم کند. معنای سخن سید الشهداء علیه السلام این است که اگر خداوند تقدیر کرده که چنین فعل ظالمانه‌ای در حق من جریان یابد و شری به من برسد، من راضی‌ام به قضای الهی، نه راضی به آن فعل. روشن است که در اینجا فعل شر منسوب به خدا نیست، بلکه منسوب به خلق است.

با این وصف، می‌توان نشان داد که حتی در جایی که خود خداوند فاعل و ایجادکننده شر

است، رضایت به قدر و قضای خداوند مطلوب است، نه رضایت به شر خارجی. برخی از مدعیان سیر و سلوک در این موارد دچار خلط و اشتباه می‌شوند و به ابتلائاتی نظیر فقر و بیماری، از حیث شر بودن، رضایت می‌دهند و این دقیقاً خلط میان فعل شر و قضای الهی است، در حالی که توصیه به جلوگیری از بیماری و تلاش برای رفع آن و نیز دعوت به دعا برای عافیت و سلامتی و وسعت رزق نشان‌دهنده شر بودن فقر و بیماری و راضی نبودن به این شر است. در عین حال توصیه به رضایت به قضای خداوند متعال در مورد فقر و بیماری و مصیبت‌های دیگر نیز شده است. این به آن معنا است که علی‌رغم همه تلاش‌ها و سبب‌جویی‌ها، اگر خداوند به تحقق این مصیبت‌ها اذن داده و آن را در تقدیر خود گنجانده باشد، باید به این نتیجه راضی باشیم و در ضمن تلاش برای رفع شرور و مصائب، به تقدیر خداوند رضایت دهیم. روشن است که در منطق «امر بین امرین» این دو موضوع - تقابل با شر و رضا به قضای الهی - نه تنها ناسازگار نیست، بلکه معقول و بایسته است.

اگر این تحلیل را به آنچه پیش‌تر درباره شر بالذات و خیر بالعرض گفته شد بیفزاییم، روشن می‌شود که رضایت به قضای الهی ابعاد عمیق‌تری نیز دارد و چنین نگاهی به بلاها و شرور یک عروج معرفتی و توحیدی به بار می‌آورد. مؤمن علی‌رغم اینکه از زشتی‌ها و شرارت‌ها می‌پرهیزد و با آن مقابله می‌کند، به آثار و برکاتی که شر صادره برای وی دارد، توجه می‌کند و آن را خیر می‌داند. او از یک سو از اینکه گناه یا اشتباه او و دیگران به چنین نتایج ناپسندی رسیده، مغفرت می‌جوید و به دنبال جبران است و از دیگر سو شاکر خداوند متعال است که اگر چنین شری را متوجه او کرد، آن را محفوف به خیرات کرد؛ شکر او بابت آن خیرات است. در اینجا بیماری شکر ندارد، چون بیماری شر است، بلکه اینکه خداوند بیماری را فرستاد تا مؤمن را متنبه کند تا درباره خطا و عاقبت خود تأمل کند، خیر است و جای شکرگزاری دارد.

### نتیجه

در آموزه‌های وحیانی، در رویارویی با منظر فلاسفه مسلمان، شرور امر وجودی تلقی شده‌اند و صدورشان از خداوند ممکن است. این دیدگاه در فراسوی دیدگاه متکلمان، با جداسازی مصادیق شر از قبیح و با پیش کشیدن دو اصل عدالت و حکمت، جایگاه حضور شرور در نظام تکوین را به صورت معقول تبیین می‌کند. در عین حال نشان داده می‌شود که به دلیل



سبقت رحمت و لطف الهی، خداوند حتی در آفرینش شرور نیز زمینه خیرات عظیمی را ایجاد می‌کند و فراتر از آن، هیچ شر و اختلافی را بدون اسباب اختیاری ایجاد نمی‌کند؛ از این رو رضایت به قضای او و شکرگزاری برای این رحمت‌های مضاعف - نه برای شرور - از وظایف بندگی است.

### کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، *الهیات شفاء*، مقدمه ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ش)، *النجاة*، تهران: دانشگاه تهران.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱ش)، *الاشارات والتنبيهات*، قم: بوستان کتاب.
۵. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
۶. افضل‌ی، علی (۱۴۰۱ش)، «قضا و قدر»، *جستارهای اعتقادی، قضا و قدر*، قم: پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم‌السلام.
۷. افلاطون (بی‌تا)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: شرکت سهامی خورازمی، چاپ دوم.
۸. افلاطون (۱۳۷۴ش)، *جمهوری*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. ابن میثم بحرانی، کمال‌الدین میثم بن علی (۱۴۰۶ق)، *قواعد المرام فی علم الکلام*، قم: مکتبه آیت الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۱۰. اصفهانی، میرزا مهدی، *فی بیان مادة التشريع و صورته*، تقریر شیخ محمود حلبی، نسخه خطی، شماره نسخه آستان قدس ۱۲۴۵۶.
۱۱. اصفهانی، میرزا مهدی، *اصول آل الرسول*، تقریر محمد حسین بروجردی، نسخه خطی، شماره نسخه پژوهشکده معارف اهل بیت علیهم‌السلام ۳۰۱۲.
۱۲. آمدی، سیف‌الدین (۱۴۲۳ق)، *ابکار الافکار فی اصول الدین*، قاهره: دارالکتب.
۱۳. برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش)، *المحاسن*، قم: دارالکتب الاسلامیة، چاپ دوم.



۱۴. برنجکار، رضا (۱۴۰۱ش)، «قضا و قدر و اختیار انسان»، جستارهای اعتقادی، قضا و قدر، قم: پژوهشکده معارف اهل بیت (علیهم السلام).
۱۵. بهمنیار، ابوالحسن (۱۳۴۹ش)، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. پترسون و دیگران (۱۴۰۰ش)، عقل و اعتقاد دینی، تهران: طرح نو.
۱۷. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، شرح المقاصد، قم: الشریف الرضی.
۱۸. جامی، عبدالرحمن (۱۴۲۵ق)، شرح فصوص الحکم، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۹. جرجانی، میر سید شریف (۱۳۲۵ق)، شرح المواقف، قم: الشریف الرضی.
۲۰. حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲م)، طواسبین، (دیوان حلاج)، بیروت: دار الکتب العلمیة، چاپ دوم.
۲۱. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۵ش)، الباب الحادی عشر، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۲۲. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۶ق)، تسلیک النفس الی حظیرة القدس، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
۲۳. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵ق)، مناهج الیقین فی اصول الدین، تهران: دار الاسوة.
۲۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۵ق)، نهایة الوصول الی علم الاصول، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام).
۲۵. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲ش)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قم: مؤسسه الامام الصادق (علیه السلام)، چاپ دوم.
۲۶. حیدری، سید عبد الحمید (۱۳۹۴ش)، عرفان از حقیقت تا پندار، نگاهی به عقاید داوود صمدی آملی، قم: فراسو.
۲۷. شریف رضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، تصحیح صبحی صالح، قم: هجرت.
۲۸. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۹۹۸م)، الامالی، قاهره: دار الفكر العربی.
۲۹. شریف مرتضی، علی بن حسین (۱۴۰۵ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: دار القرآن الکریم.
۳۰. شهزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲ش)، شرح حکمة الاشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۱. صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵ش)، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری.
۳۲. صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
۳۳. صدوق، محمد بن علی (۱۳۶۲ش)، النخصال، قم: جامعه مدرسین.

۳۴. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، الاعتقادات، قم: الموتر العالمی للشیخ المفید، چاپ دوم.
۳۵. صفار، محمد بن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات، قم: کتابخانه آیت الله نجفی مرعشی، چاپ دوم.
۳۶. طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵ش)، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
۳۷. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد، بیروت: دار الاضواء.
۳۸. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق)، الرسائل العشر، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم.
۳۹. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، مصباح المتعبد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسه فقه الشیعة.
۴۰. شیخ طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۵ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۱. عیاشی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، تفسیر العیاشی، تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
۴۲. عین القضات همدانی، عبدالله بن محمد (۱۳۴۱ش)، تمهیدات، تهران: دانشگاه تهران.
۴۳. فارابی، ابونصر (۱۴۰۷ق)، التعليقات، تحقیق، مقدمه و پاورقی جعفر آل یاسین، بیروت: دار المناهل.
۴۴. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین الی نهج المسترشدین، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
۴۵. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله سیوری (۱۴۲۰ق)، الانوار الجلالیه فی شرح الفصول النصیریة، مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه.
۴۶. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۵ق)، تلخیص المحصل، بیروت: دار الاضواء، چاپ دوم.
۴۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴ش)، شرح الاشارات و التنبیها، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۴۸. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳ش)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم: کتاب طه، چاپ دوم.
۴۹. فلوطین (۱۳۸۹ش)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی.
۵۰. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۸۳ش)، گوهر مراد، تهران: نشر سایه.
۵۱. فیض کاشانی، محمد محسن (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علیه السلام.
۵۲. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد (۱۹۷۱م)، المختصر فی اصول الدین، بیروت: دار الهلال.
۵۳. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد (۱۴۲۲ق)، شرح الاصول الخمسة، بیروت: دار



احیاء التراث العربی.

۵۴. قاضی عبدالجبار، ابوالحسن عبدالجبار بن احمد (۱۹۶۲م)، *المغنی فی ابواب التوحید والعدل*، قاهره: الدار المصرية.
۵۵. قمی، علی بن ابراهیم (۱۴۰۴ق)، *تفسیر القمی*، قم: دار الکتب، چاپ سوم.
۵۶. کاتبی قزوینی، علی بن عمر (۱۳۸۲ش)، *شرح شمسیه*، قم: شریعت.
۵۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تهران: دار الکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
۵۸. لاهیجی، محمد (۱۳۱۲ش)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، بمبئی: [بی نا].
۵۹. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الانوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۶۰. مطهری، مرتضی (۱۳۹۹ش)، *عدل الهی*، تهران: صدرا.
۶۱. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳الف)، *المسائل العکبریه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۶۲. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۳ب)، *تصحیح اعتقادات الامامیه*، قم: المؤتمر العالمی للشیخ المفید.
۶۳. مقرر، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، *مقتل الحسین عليه السلام*، بیروت: مؤسسة الخرسان.
۶۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸ش)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم: مکتبه مصطفوی.
۶۵. موسوی قزوینی، علی (۱۴۲۷ق)، *تعلیقه علی معالم الاصول*، قم: جامعه مدرسین.
۶۶. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴ش)، *القبسات*، تحقیق مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران.
۶۷. نائینی، محمد حسین (۱۳۷۶ش)، *فوائد الاصول*، قم: جامعه مدرسین.
۶۸. نجفی اصفهانی، محمد تقی (۱۴۲۹ق)، *هدایة المسترشدین*، قم: مؤسسة النشر الاسلامی، چاپ دوم.
۶۹. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۲ش)، *الجواهر النضید*، قم: بیدار، چاپ پنجم.
۷۰. وارنوک، مری (۱۳۸۰ش)، *فلسفه اخلاق در قرن بیستم*، ترجمه و تحشیه ابوالقاسم فنائی، قم: بوستان کتاب.
۷۱. هاسپرز، جان (بی تا)، *فلسفه دین*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی.
۷۲. هیک، جان (۱۳۷۶ش)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.

73. Leibniz, G.W (1985), Theodicy, trans, E.M.Huggard, Bible Bazaar