

مسأله شرّ و فاعلیت خدا در جهان

حسین یزدی^۱

حسین اترک^۲

چکیده

این مقاله به یکی از مسائل مهم و چالش برانگیز در علم کلام و فلسفه دین یعنی مسأله شرّ می پردازد. سؤال اصلی این است که چرا با وجود خداوند عالم قادر خیر خواه مطلق ما همچنان شاهد وجود شروری در عالم از قبیل شرور طبیعی و اخلاقی هستیم؟ پاسخ های متعددی مانند: موهوم یا عدمی بودن شر، لازمه جهان طبیعی بودن، ضرورت شرور قلیل برای خیرهای کثیر و ... به این مسأله داده شده است. به نظر می رسد علت اصلی ایجاد مسأله شرّ فاعل مستقیم خداوند در حوادث طبیعی و انسانی است. اگر خداوند را مدبر جهان و فاعل مستقیم سیل، زلزله، خشکسالی و دیگر حوادث طبیعی بدانیم، آنگاه سؤال از علت آن منطقی است؛ اما اگر خداوند را فاعل این حوادث ندانیم و آنها را به علل و عوامل طبیعی یا انسانی نسبت دهیم، دیگر خداوند فاعل شرور نخواهد بود و وجود او با وجود شرور تناقض منطقی نخواهد داشت. بنابراین یک راه حل مسأله شرّ این است که فاعلیت خدا در جهان را مادی غیرمستقیم بدانیم. البته این پاسخ نیازمند حمایت

❖ تاریخ دریافت: ۹۶/۹/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۴

۱. استادیار فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال، (نویسنده مسئول)، hossein.yazdi20@yahoo.com

۲. دانشیار فلسفه دانشگاه زنجان، Atrak.h@znu.ac.ir

توسط پاسخ‌های دیگر است. از میان پاسخ‌های ارائه شده از این پاسخ‌ها برای حل مسأله شرّ کمک گرفته شده است: نفی وجود شرور ذاتی، قصور انسان در حفظ خود، عدم امکان خلق جهان بهتر، شرور اخلاقی لازمه اختیار انسان.

واژگان کلیدی: شرّ، خدا، تئودیهسه، دفاعیه، فاعلیت خدا.

مقدمه

مسئله ماهیت شر و تعلیل بروز آن یکی از مسائل مهم فلسفی و کلامی در میان فیلسوفان و متکلمان اسلامی و غربی است. فیلسوفان خداپاور برخلاف فیلسوفان ملحد که مسئله شر را قرینه‌ای بر عدم وجود خدا یا محدودیت صفات او نام می‌دانند، سعی در ایجاد سازگاری بین وجود شرورو وجود خداوند عالم، قادر، خیرخواه و عادل مطلق‌دارند. هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م)، ویلیام رو (۱۹۳۱-۲۰۱۵م)، مایکل مارتین (۱۹۳۲-۲۰۱۵م) با تناقض آمیز دانستن صفات خیر مطلق، قدرت مطلق و علم مطلق خداوند با وجود شر، وجود خدا و سازگاری مدعاهای دینی را به چالش کشیده‌اند (مسئله منطقی شر) (Row, Hume, 2007, P. 86; Martin, 1978, p. 133; 2001, P. 74). وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷م) در صدد محدود ساختن برخی صفات خداوند از جمله قدرت مطلق بر آمده است و معتقد است خداوند تابع محدودیت‌هایی است که قوانین اساسی عالم که او نیز جزئی از آن است به بار آورده‌اند (پلنتینگا، ۱۳۹۶، ص. ۴۲). جان استوارت میل (۱۸۰۶-۱۸۷۳م) معتقد به دست شستن از اعتقاد به قدرت مطلق خداوند است و قدرت او را محدود به خیرات می‌داند و شرور را از حیطه قدرت خداوند خارج می‌سازد (سعیدی مهر، ۱۳۷۶، ص. ۲۰۹). مسئله قرینه‌ای شر نیز به عنوان دلیلی علیه وجود خدا، وجود شرور در عالم را قرینه‌ای علیه وجود خدا می‌داند بدون آنکه بر ناسازگاری منطقی وجود خدا با شرور کاری داشته باشد (مسئله منطقی شر) (Peterson & Raymond, 2004, P. 5).

در این مقاله با رویکردی خداپاورانه پس از مروری بر پاسخهای داده شده به مسئله شر در تاریخ علم کلام و نقد و بررسی آنها، ضمن ارائه پاسخی جدید ناظر به فاعلیت خدا در جهان، با ترکیب پاسخهای مقبول تلاش می‌شود در چند مرحله مسئله شر را پاسخ دهیم. به اعتقاد نگارندگان پاسخ و راه‌حلی واحد و جامع برای مسئله شر وجود ندارد و باید از ترکیب چند پاسخ در چند مرحله مسئله شر را حل نمود.

۱. تعریف خیر و شر

خیر و شر در لغت چنین تعریف شده است: «خیر عبارت است از آنچه که انسان‌ها بدان

تمایل دارند و شر آنچه که انسانها از آن نفرت دارند» (زیدی، بی تا: ذیل خیر؛ جوهری، ۱۹۶۵، ذیل خیر؛ ابن اثیر، ۱۳۶۴، ذیل خیر؛ راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ذیل خیر). این تعریف، تعریف به لازم منطقی است چراکه مطلوبیت و منفور بودن جزء لوازم امور و اشیاست. هم چنین در این تعریف، درک خیر و شر به طلب و نفرت انسان ارتباط داده شده است؛ لکن خود خیر و شر، اموری اعتباری برای ذهن و درک انسان معرفی نشده است؛ لذا در این تعریف، خیر و شر امور اعتباری و یا وهمی نیستند؛ حتی اگر شر را عدم خیر بدانیم، باز امری وابسته به اعتبار معتبر نخواهد بود.

در تعریف فلاسفه اسلامی از خیر و شر، انسان از محوریت مطلوبیت و منفوریت کنار گذاشته شده است. ابن سینا می گوید: «خیر آن چیزی است که هر شیء به آن مشتاق است. در مقابل، شر آن چیزی است که منفور اشیا است و عدم جوهر و یا عدم کمال برای جوهر است» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۳۸۱؛ همو، ۱۳۷۷، ص. ۲۲۹) بر این اساس، خیر و شر برای سایر جانداران هم معنا پیدا می کند. ملاصدرا نیز این تعریف اصطلاحی ابن سینا را تکرار و تایید می کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص. ۱۹۳). زنوزی نیز تاکید می نماید که «خیر آن چیزی است که از لحاظ فطرت و طبیعت مورد طلب اشیا باشد چه کمالات اولیه و چه ثانویه و شر مقابل آن است» (زنوزی، ۱۳۸۱، ص. ۴۰۴) که شبیه به رأی ابن سینا و ملاصدراست.

۲. اقسام شرور

تقسیم بندی های متعددی از شرور وجود دارد. رایج ترین تقسیم بندی، تقسیم شرور به دو قسم طبیعی و اخلاقی است. شرور طبیعی عبارت است از حوادث و بلاهای طبیعی که موجب مرگ، آسیب و درد و رنج انسانها و دیگر موجودات دارای احساس روی زمین می شود مانند: زلزله، سیل، قحطی، آتشفشان، بیماری و ... شرور اخلاقی عبارت است از افعال قبیح انسانها و صفات رذیله آنها که موجب اذیت و آزار انسانها می شود، مانند: قتل، غارت، جرح، خشونت، دزدی، خیانت، تهمت، دروغگویی، بخل، حسد، ... (عسکری، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۶). در تقسیم بندی دیگری از لایب نیتس شرور به سه دسته

متافیزیکی، طبیعی و اخلاقی تقسیم شده‌اند. شر متافیزیکی عبارت است از نقص در ممکن الوجود از جهت عدم کمال بی نهایت در برابر کمال بی انتهای واجب و خالق که شامل همه ممکنات می‌گردد (عسکری، ۱۳۸۸، ص. ۳۲۵). لایب نیتس در توضیح شر متافیزیکی می‌گوید: «کمال مخلوق از خداست؛ اما نقص وی از طبیعت خاص خود اوست که برای بی انتها بودن لایق نیست و همین است فرق او با خدا» (لایب نیتس، ۱۳۷۵، ص. ۱۳۳). لذا وی علت شر متافیزیکی را نقص ذاتی مخلوق می‌داند. ملاصدرا نیز معتقد است ممکن الوجود به جهت محدودیت در برابر وجود بی نهایت واجب دارای نقص امکانی و محدودیت است و نام این نقص را شر امکانی می‌گذارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۷۳). ملاصدرا شرور را به چهار نوع طبیعی، اخلاقی، امکانی (متافیزیکی) و اخروی (عذاب اخروی) تقسیم می‌کند که شرور اخروی همان عذاب اخروی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۸۶؛ همو، ۱۳۷۰، ص. ۷۰).

۳. برخی از پاسخ‌های مسأله شر

مسأله شر یکی از مسائل کهن کلامی و فلسفی است و پاسخ‌های متعددی از سوی فیلسوفان و متکلمان برای حل آن ارائه شده است. بحث درباره این مسأله همچنان در میان فیلسوفان و متکلمان ادامه دارد و این مسأله یکی از مسائل خاتمه نیافته فلسفی است. در این قسمت برخی از پاسخ‌های مسأله شر طرح می‌گردد و در ادامه تلاش می‌شود از بین آنها بهترین پاسخ‌ها به نظر نگارندگان انتخاب شود.

۳-۱. شر امر موهوم

یکی از ساده‌ترین پاسخ‌های مسأله شر معدوم دانستن شرور و انکار وجود آنها در عالم است. یک پاسخ ساده به این سؤال که چرا با وجود خداوند عالم، قادر و خیرخواهدر جهان ما مواجه با شروری در آن هستیم، این است که از اساس وجود شرور در عالم انکار شود و گفته شود که شری در عالم وجود ندارد. این پاسخ در طول تاریخ فلسفه و کلام به دو صورت: (۱) شر موهوم است یا (۲) شر امر عدمی است، بیان شده است.

در کتاب ود/ بخش وداسامهیتا آیین هندو شر به تبع موهوم دانستن عالم طبیعت، امری موهوم معرفی گردیده است (شایگان، ۱۳۶۲، ص. ۱۴۲). در آیین هندو اعتقاد بر این است که عالم طبیعت و هر آنچه در آن است، «مایا» یعنی خیال، وهم و پندار است. انسان در این دنیا در خواب و رؤیاست. همه شرور و ناخوشی‌ها که در این دنیا احساس می‌شود، مانند کابوس‌هایی است که ما در خواب می‌بینیم. وقتی از خواب بیدار می‌شویم، می‌فهمیم که آنها همه خواب و غیر واقعی بودند. انسان با مرگ از خواب هفتاد ساله خود در دنیا بیدار می‌شود.

ادعای موهوم بودن شرّ چنان ادعای سخیفی است که شایسته اندک توجه و تفکری نیست. چطور می‌توان شرور را معدوم خواند وقتی انسان‌ها را این چنین آزار و اذیت می‌دهند و بیشتر از هر موجودی اثر وجودی دردآور دارند. بر فرض که انسان در این عالم در خواب و رؤیا باشد؛ چرا این خواب باید چنین دردآور و تلخ باشد.

۲-۳. شرّ امر عدمی

یکی از مهم‌ترین و کهن‌ترین پاسخ‌های مسأله شرّ که هنوز هم قابل توجه است، عدمی دانستن شرور است. افلاطون اولین فیلسوفی است که پاسخ عدمی بودن شر را مطرح کرد. وی شر را به اعتبار ذاتش امر عدمی می‌خواند (افلاطون، ۱۳۸۰، ص. ۴۶). ارسطو گرچه شر را به اعتبار موجبات شر، امری وجودی می‌داند، لکن سخن ارسطو منافاتی با عدمی بودن شر در دیدگاه افلاطون ندارد؛ چرا که در دیدگاه او شر، عدم مضاف محسوب می‌گردد (ارسطو، ۱۳۸۹، ص. ۱۱۵). این نظر فلسفه یونان مورد توجه فلاسفه اسلامی و غرب در سده‌های بعد قرار گرفت. آگوستین معتقد است شرور به طبیعی و اخلاقی تقسیم می‌شوند و شر، عدمی است (آگوستین، ۱۳۸۰، ص. ۲۱۷). لایب نیتس نیز ماهیت شرور را عدمی می‌داند (قراگزلو، ۱۳۷۷، ص. ۷). نتیجه عدمی بودن ماهیت شرور به همراه قاعده «امر عدمی نیاز به علت ندارد» این است که بروز شرور نیاز به علت ندارد و خدای تعالی منزله از نقص و خلق شرور است.

این راه‌حل در بین فیلسوفان اسلامی نیز یکی از پرطرفدارترین پاسخ‌هاست. فارابی

در تبیین ماهیت شر می گوید: «الخير بالحقیقه هو کمال الوجود و هو واجب الوجود و الشرّ عدم ذالک الکمال» (فارابی، ۱۳۰۸: ص. ۴۹).

بوعلی شر را امری عدمی از نوع عدم ملکه می داند: «شر عدم است البته نه تماماً عدم بلکه عدم مقتضای طبیعت شیء از کمالات ثابت برای نوع و طبیعتش» (ابن سینا، ۱۳۶۳ ص. ۴۱۶). بوعلی با عدمی دانستن ماهیت شرور و طبیعتاً بدون خالق بودن امر عدمی، به رد عقیده ثنویت پرداخته است. شیخ اشراق معتقد است: «شر امری عدمی است و فاعل مستقل ندارد» (سهروردی، ۲۰۱۴، ص. ۷۸). وی شر را لازمه ماهیت و ناشی از نقص قابل و فقر انوار قاهره و مدبره در عالم ظلمت و حرکت می داند و لذا غیر منتسب به واجب تعالی است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۲۳۵). صدرالمتألهین در تبیین ماهیت شرّ گفته است: «شر دارای ذات نیست بلکه امری عدمی است یعنی یا عدم یک ذات است و یا عدم کمال برای یک ذات... هر چیزی که به آن شر گفته می شود یا عدم محض است و یا منجر به عدم می شود. مرگ، فقر، جهل، بیماری و نظایر آن عدمی محض هستند. اما چیزهایی که مانع رسیدن چیزهای دیگر به کمالاتشان می شوند مانند سرما که میوه‌ها را فاسد می کند و بیماری که با سلامت تضاد دارد و اخلاق ناپسند نظیر بخل و ترس و اسراف و جهل مرکب و افعال زشت از قبیل زنا و سرقت و سخن چینی و ظلم و نظایر آن مانند آلام و غم‌ها هیچیک از جهت ذات و وجودشان شر نیستند؛ بلکه برای امور جسمانی یا نفسانی کمال محسوب می گردند؛ اما از جهت آن که منجر به عدم می شوند، شر محسوب می شوند» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۷۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص. ۱۹۸؛ همو، بی تا، ص. ۲۵۸، همو، ۱۳۷۸، ص. ۱۹۰؛ همو، ۱۳۶۶، ص. ۵۳).

استاد مطهری در توضیح نظر ملاصدرا می گوید: «مقصود از عدمی بودن شر این نیست که شر وجود ندارد که این خلاف ضرورت است بلکه مقصود این است که شر از نوع عدمیات و فقدانات می باشد و وجود آن از نوع کمبودها و خلاهاست... در مورد گزندگان و میکروب و سیل و زلزله و آفت باید گفت که اینها از آن جهت بد و شر هستند که موجب مرگ و یا از دست دادن نیرو و یا مانع و سدی در برابر رسیدن

استعدادها به کمال می گردند. اگر موجب اینها نمی شدند بد نبودند... پس شر همان فقدان حیات است» (مطهری، ۱۳۷۰، ص. ۱۴۹). لذا اشیا به اعتبار لئفسه خیر هستند، اما به لحاظ لغیره می توانند سبب عدم کمال دیگری و شر برای او باشند (مطهری، ۱۳۷۹، ص. ۱۵۴). ملاصدرا در مورد درد نیز معتقد است «درد، علم حضوری به امر عدمی (عدم اتصال) است و علم عین معلوم است و لذا این علم نیز امر عدمی است لکن از سنخ عدم ملکه است» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۶۳).

فاضل قوشچی معتقد است که بر عدمی بودن شر برهانی وجود ندارد؛ بلکه به استقرا و آوردن شواهد استقرایی اکتفا شده است (قوشچی، بی تا، ص ۷۳).

معمولاً طرفداران این پاسخ در تبیین عدمی بودن ماهیت شرور، به مثال‌هایی چون مرگ، بیماری، سیل، فقر و ... تمسک می جویند؛ به این شکل که مرگ را عدم استمرار حیات، فقر را عدم ثروت و بیماری را عدم صحت معرفی می کنند. در نقد این راه حل گفته شده است که بر فرض پذیرش عدمی بودن ماهیت شرور، سؤال این است که خداوند عالم، قادر و خیرخواه مطلق چرا جهان را چنان آفریده است که مخلوقاتش از این امور عدمی آسیب ببینند و درد بکشند؟ چرا خیرات وجودی را چنان محدود و با اوصافی خاص آفریده است که مخلوقاتش از عدم آنها درد و رنج بکشند؟ (نک. بیاتی و سبحانی، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۲)

۳-۳. نسبی بودن شرور

یکی دیگر از پاسخ‌های مسأله شرّ نسبی بودن آن است که این پاسخ به دو صورت بیان می شود: (۱) گاه با نفی وجود مستقل شرّ آن را یک امر اضافی می خوانند که از نسبت بین اشیاء و موجودات پدید می آید و (۲) گاه آن را ناشی از نگاه جزئی‌نگرانه نسبت فرد می دانند که در نگاه کلی‌نگرانه به کل نظام هستی شری وجود نخواهد داشت. راه حل دوم را با عنوان دیگری، «شرور ناشی از نگاه جزئی‌نگرانه به عالم» نیز طرح می کنند. مثال معروف برای توضیح تقریر اول، نیش مار است. نیش مار زهر آگین برای انسان مار گزیده شرّ است و موجب جراحت و حتی مرگ او می شود، ولی این نیش برای خودمار وسیله

دفاعی و امری خیر است. شرور طبیعی چون زلزله، سیل، بیماری و شرور اخلاقی چون قتل، دزدی، آسیب‌هایی که از دیگر انسان‌ها و حیوانات به انسان می‌رسد را نیز می‌توان چنین تفسیر می‌کنند. زلزله و آتشفشان برای بقاء وجود زمین که داخل آن مواد مذاب است، لازم است ولی برای انسانی که از آن صدمه می‌بیند، شر است.

در تقریر دوم، خیر و شر بودن حوادث نسبت به فرد و کل تغییر می‌کند. آگوستین معتقد به نسبی بودن شرور در قیاس فرد با کل است (ایلخانی، ۱۳۷۴، ص. ۱۰۸). امری می‌تواند برای فردی شر محسوب گردد در حالیکه در قیاس با کل، خیر برای کل است. ابن سینا نیز شر را نسبی می‌دانست. امری که می‌تواند برای فرد شر باشد، اما در نظام کلی، خیر محسوب گردد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص. ۳۸۱). نکته مهم در این پاسخ آن است با نسبی دانستن شر اساساً تعیین مصداق شر قابل مناقشه خواهد بود؛ یعنی دیگر چیزی را به عنوان شر مطلق نسبت همگان نمی‌توان یافت. هر شری نسبت به موجود دیگر یا نسبت به کل ممکن است خیر باشد. سهروردی نیز معتقد بود شر امری نسبی است و نسبت به اشخاص شر است در حالیکه در نظام کلی وجود، مشتمل بر خیر است؛ لذا وجود آن با خیریت محض واجب‌الوجود تعارض ندارد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۴۶۶). سهروردی تضاد را لازمه عالم کون و فساد می‌داند که نتیجه آن حصول و بروز انواع عنصری است. بالتبع تضادها باعث بروز شرور نیز می‌گردند که این شرور در قیاس با فرد شر و در قیاس با نظام خلقت خیر هستند (سهروردی، ۱۳۸۸ (ج ۱)، ص. ۴۶۶). برمبنای سهروردی با نسبی دانستن شرور اساساً تعیین مصداق شر ممکن نخواهد بود. ملاصدرا نیز به همین امر اعتقاد بود و تعیین دقیق مصداق شر را قابل مناقشه می‌دانست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۸۰).

اشکالی که به این پاسخ به ذهن می‌رسد این است که چرا خداوند جهان را خیر محض برای همه مخلوقاتش نیافریده است؟ چه اشکال داشت که به جای خیرهای نسبی، خیرهای محض در عالم وجود داشت؟

این پاسخ راه‌حلی برای شرور طبیعی است. در این پاسخ شرور ملازم ماده و جهان مادی شمرده می‌شوند. نتیجه این دیدگاه آن خواهد بود که شر دیگر منتسب به خداوند نخواهد شد؛ چرا که خداوند فقط آفریننده ماده است؛ اما شرور به خاطر تلازمی که با ماده دارند، در جهان بالعرض پدید می‌آیند. ابن سینا در تقسیم شرور به طبیعی و اخلاقی، شر طبیعی را جاری در عالم ماده می‌داند که علت آن، عدم قابلیت ماده در پذیرش نظام کامل است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۶۲). وی اراده ذاتی خداوند را متعلق به خیر و اراده عرضی او را متعلق به شر می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۲۲). خیر در عالم ماده تحقق اکثری دارد و شر حداقلی و بالعرض است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص. ۴۲۲). ویمعتقد است: «افاضه خیر کثیر بر موجودات ناگزیر و ضرورتاً شر قلیل را نیز با خود به همراه می‌آورد و اجتناب از آن به معنای اجتناب از جعل موجودات با شرایط فعلی آنهاست و این با وجود الهی سازگار نیست» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ص. ۳۳۷). سهروردی نیز بر همین نظر است (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۴۷۲). صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: «شر [طبیعی] لازمه عالم ماده است که سبب تضاد و تنازع و تکامل عالم ماده می‌شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۷۱؛ مطهری، ۱۳۸۳، ص. ۲۴۶) به اعتقاد ملاصدرا شر می‌تواند سبب تضاد گردد و تضاد هم سبب حصول تکامل می‌شود؛ پس بروز انواع شرور می‌تواند به ویرانی منتج نگردد بلکه سبب تکامل و خیر باشد.

دیدگاه تلازم شر و ماده برخلاف نظر فارابی ولایب نیتس است. فارابی شر را ملازم ماده نمی‌داند بلکه موجودات مادی را از حیث استعداد پذیرش خیر متفاوت می‌خواند. موجودات خیر متناسب دارند و شری در میان نیست که بخواهیم از وجودی و عدمی بودن آن صحبت نماییم (فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۸۱). لایب نیتس نیز معتقد است: «علت شر طبیعی ماده نیست چرا که ماده، مخلوق خداست و در این صورت خداوند مسئول وقوع شرور خواهد بود بلکه علت شر، صورت و ماهیت امکانی اشیاء است» (Sleigh, 1999, p. 176).

گرچه ممکن است در نقد این دیدگاه گفته شود که خداوند قادر، عالم، خیرخواه مطلق چرا جهان مادی را چنان نیافریده است که تلازمی با شرور نداشته باشد و ماده را

خیر ملازم باشد؛ ولی در پاسخ می‌توان گفت این فرض امکان وقوعی ندارد و صرف ایجاد دو ماده در یک فضا به خاطر ویژگی ذاتی ماده که اشغال فضاست، تضاد و تراحم میان آن دو بر سر محل ایجاد خواهد شد. اگر ماده از جهان طبیعی برچیده شود، بسیاری از شرور نیز برچیده خواهند شد.

۳-۵. شر قلیل به خاطر خیر کثیر

یکی دیگر از پاسخ‌های معروف مسئله شر، ضرورت شرور قلیل برای ایجاد خیر کثیر است. بر اساس این پاسخ که اولین بار توسط ارسطو طرح شده است، برای خداوند حکیم از بین فرض‌های: (۱) خلق جهان خیر مطلق، (۲) جهانی با خیر کثیر با وجود شرور قلیل، (۳) جهانی با خیر و شر مساوی، (۴) جهانی با شر کثیر و خیر قلیل و (۵) جهان شر مطلق، تنها خلق دو جهان اول معقول است. بنابراین خداوند این جهان مادی را با وجود شرور قلیل به خاطر خیرهای کثیرش خلق کرده است. در واقع، چون گریزی از این شرور قلیل به خاطر مادی بودن جهان نبوده است، خداوند حکیم به درست اراده خلق آن را کرده است. این پاسخ توسط اکثر فیلسوفان اسلامی و غربی طرح شده است (نک. قمصری، ۱۳۸۹، ص. ۱۳؛ فیاض بخش، ۱۳۸۸، ص. ۱۵۷-۱۵۸). اشکال وارد بر این پاسخ، بی‌دلیل بودن ادعای کثیر بودن خیرات عالم نسبت به شرور آن و عدم امکان اثبات آن است. کسی توان احصاء خیرها و شرور عالم در تمام دوران‌ها و برای همه انسان‌ها و موجودات را ندارد. بنابراین کسی نمی‌تواند مدعی زیادی یا کمی یکی بر دیگری شود.

۳-۶. شرور ناشی از اختیار انسان

مهم‌ترین پاسخ برای علت وجود شرور اخلاقی در عالم، انتساب آن به اختیار و اراده انسان‌هاست. خداوند شری اخلاقی در جهان نیافریده است. این انسان‌ها هستند که به خاطر سوء اختیار مرتکب شرور اخلاقی می‌شوند. آگوستین معتقد است منشأ شر اخلاقی اراده انسان و گناه وی است. «اگر شری وجود دارد برای این است که انسان از اراده اش بد استفاده می‌کند» (آگوستین، ۱۳۸۰، ص. ۲۰۰). وی معتقد است: «اراده شر از آن حیث

که اراده است خیر و از آن جهت که دقیقاً آنچه باید باشد نیست شر است» (به نقل از: پورسینا، ۱۳۸۵، ص. ۱۷۰).

پلنتینگا معتقد است مسأله شرور اساساً با وجود خداوند ناسازگار نیست؛ چرا که شرور ناشی از سوء اختیار انسان‌هاست نه خلق خدا. خداوند انسان را مختار آفرید؛ چون فعل اخلاقی هنگامی ارزش دارد که از روی اختیار انجام پذیرد و شخص مختار بتواند جنبه منفی را نیز انتخاب نماید. تحقق انتخاب منفی انسان گرچه شر است؛ اما لازمه فعل اختیاری اوست و بدون آن فعل اخلاقی محقق معنا نخواهد داشت. مجموعه جهان با انسان مختار و شرور بهتر از جهانی است که فاقد اختیار و شر است (پلنتینگا، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۹).

فارابی نیز شرور اخلاقی را در عالم انسانی می‌پذیرد و ناشی از اراده انسان می‌داند (فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۸۲) و البته قوای انسانی را نه خیر می‌داند و نه شر؛ بلکه اموری می‌داند که منجر به خیر و شر می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۵، ص. ۸۰). ملاصدرا استناد شرور اخلاقی را به اختیار و اراده آزاد انسان می‌پذیرد؛ اما از این استناد، عدم لزوم تعذیب و تعقیب را نتیجه نمی‌گیرد؛ چرا که شرور اخلاقی از روی اختیار و اراده آزاد حاصل گردیده است (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۸۸). از سوی دیگر، ابتداء شرور اخلاقی بر نقص امکانی [شرمتافیزیکی] را رد می‌کند و معتقد نیست که انسان به سبب آنکه دارای نقص امکانی در برابر واجب الوجود است منشا بروز شر اخلاقی شده باشد (صدر الدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۸۶). انسان به حکم امکان و ماهیت محدود، ملازم با شر اخلاقی نیست بلکه شرور اخلاقی وی ریشه در سوء استفاده از اختیارش دارد.

نکته دیگر آنکه برخی فلاسفه پس از انتساب شرور اخلاقی به اراده، قائل به ابتداء شرور طبیعی بر شرور اخلاقی شده‌اند. آگوستین شرور طبیعی را کیفر گناهان انسانیان می‌کند. در نتیجه، شرور طبیعی به خاطر شرور اخلاقی انسان‌ها ایجاد می‌شوند (پلنتینگا، ۱۳۹۶، ص. ۱۹۹)؛ یعنی اگر گناهی در جهان نبود، سیل و زلزله‌ای هم در جهان نبود. جان هیک می‌گوید: «آگوستین معتقد است که تمام شرور طبیعی که به انسان وارد می

شود همگی معلول گناهان انسان است. از نظر او شرور چون بیماری طبیعی یا زلزله و طوفان و غیر آن نتیجه و کیفر گناهان هستند زیرا نوع بشر باید جانشین خداوند در روی زمین می بود و این نقص بشری سرتاسر عالم طبیعت را به انحراف کشانده است» (هیگ، ۱۳۷۲، ص. ۹۴). لایب نیتس نیز می‌ید: «غالباً شر اخلاقی علت ایجاد شر فیزیکی (طبیعی) است و شرور فیزیکی (طبیعی) غالباً بخاطر افعال نادرست انسانها و گناه حاصل می شود» (راسل، ۱۳۸۲، ص. ۲۱۱).

در منابع اسلامی نیز به این سخن اشاره شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ» (شوری/۳۰)؛ یعنی هر مصیبت که به انسان برسد به خاطر عمل اوست.

اشکالی که برخی ملحدان چون جی. ال. مکی و آنتونی فلو به این پاسخ می‌کنند این است که چه اشکال داشت که خداوند انسان‌های مختاری می‌آفرید که با اختیار خود، اعمال نیک را انتخاب و اختیار می‌کردند؟ در این صورت هم اختیار که کمال انسانی است حفظ می‌شد و هم شری در جهان نبود؟ (شریف زاده و حجتی، ۱۳۹۱، ص ۹۵)

۳-۷. نگاه دیگرگون به جهان و خدا

برخی ریشه اصلی مسئله شرور را از آنجا می‌دانند که انسان جهان را از نگاه خود و بر اساس انسان‌محوری می‌بیند. شرور از آنجا ناشی می‌شود که انسان خود را مخلوق اعظم، غایت و هدف این عالم تصور می‌کند که همه چیز برای راحتی او خلق شده است. مسئله شر به این جهت ایجاد شده است که انسان این جهان را محل آسایش، خوش گذرانی و ماندن برای همیشه می‌داند. حال آنکه اگر جهان را چون راهی برای رسیدن به مقصدی دیگر بداند و آن محل تمرین و ممارست با انواع ناملایمات برای استکمال روح بشمارد، دیگر شاکتی از این شرور نخواهد بود. جهان ماده محل رشد روح آدمی است نه عرصه صرف کامرانی و کامروایی. سختی‌ها، رنج‌ها و مصائب برای کمال و قدرت روح انسان ضروری است مثل ورزشکاری که فشار تمرین‌های سخت را برای تقویت قدرت جسمانی و بالا رفتن مهارتش قبول می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۲، درسگفتار هفتم).



۳-۸. تفاوت خیرخواهی خدا و انسان

تقریر دیگر از پاسخ قبل این است که مسأله شرور به خاطر نگاه انسان‌وار به خداوند پدید آمده است. این مسأله به آن علت ایجاد شده است که انسان خداوند را موجودی متعالی و انسان‌وار تصور می‌کند که ادراکات، اوصاف و منظرهای مشابه خویش است. آنچه انسان خیر یا شرّ می‌پندارد، خداوند نیز آن را خیر یا شرّ می‌پندارد؛ پس جای این سؤال است که خداوند خیرخواه مطلق چرا شروری چون سیل و زلزله آفریده است؟ پاسخ این است که خداوند موجودی به کلی دیگر است. هیچ موجودی شبیه او نیست. خدا خیرخواه مطلق است، ولی آنچه او خیر می‌بیند ممکن است متفاوت از آنچه باشد که انسان خیر می‌خواند (ملکیان، ۱۳۷۲، درسگفتار هفتم). انسان لذت و شادی را خیر می‌خواند، ولی خدا کمال او را. همانطور که پدر و فرزند ممکن است در خیر بودن چیزی اختلاف کنند، خداوند نیز ممکن است آنچه انسان خیر می‌پندارد، شرّ بداند. «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (بقره/۲۱۶).^۱

۳-۹. شرور برای آزمایش انسان

بر اساس برخی از آیات قرآن کریم و حتی کتاب مقدس مسیحیان و یهودیان خداوند با مبتلا ساختن انسان‌ها به برخی بلا یا درجه ایمان آنها را آزمایش می‌کند: «وَلِنَبْلُوَكُمْ بَشِيئَةً مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» (بقره/۱۵۵). در آیه‌ای دیگر آمده است: «أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿۳۰﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ» (عنکبوت/۳ و ۲).^۲ حتی

۱. «جنگ بر شما واجب شد ولی شما آن را مکروه می‌شمارید؛ و بسا چیزی را خوش نمی‌پندارید در حالیکه آن برای شما خوب است و بسا چیزی را که دوست می‌دارید در حالیکه آن برای شما شرّ است؛ و خداوند می‌داند و شما نمی‌دانید».

۲. «آیا انسانها گمان برده‌اند که تا ادعا کنند ایمان آوردیم رها می‌شوند و ایمانشان آزمایش نمی‌شود؟ به تحقیق که ما قبل از ایشان را نیز آزمودیم».

انبیاء الهی نیز ایمانشان توسط خداوند با ابتلا به بلایایی مورد آزمایش قرار گرفته است. به گفته طبرسی: «خداوند بیشترین ابتلا را برای انبیا قرار داد. کسی که ایمانش نیکو و کارهایش شایسته باشد، ابتلایش بیشتر خواهد بود و کسی که ایمانش ضعیف و اعمالش ناچیز باشد ابتلایش کمتر» (طبرسی، ۱۴۲۳، ص ۲۴۵).

۳-۱۰. کیفر گناهان

یکی دیگر از توجیه‌های شرور در عالم، مخصوصاً در میان متدینان و اهل دین، کیفر گناهان بندگان بودن آنها از سوی خداوند است. بخشی از شرور برای تنبّه انسان از غفلت از خداوند و بازگشت از تمرد نسبت به دستورات او جاری می‌گردند که نتیجه آن رشد معنوی و اخلاقی انسان و تجلی رحمت خداوند و نزدیکی عاطفی به خداست (ر.ک. هیک، ۱۳۷۲، ص. ۱۰۰؛ Rood, 2003, P. 137; Feinberg, 2004, P. 287). بر اساس این دیدگاه، حتی می‌توان گفت شرور طبیعی ناشی از شرور اخلاقی و اعمال زشت انسان‌هاست که زمینه‌ساز وقوع بلایا شده‌اند (Reichenbach, 1995, p.88). شرور عامل تنبیه بشر و تسلیم در برابر خداوند هستند (Oestrich, 1944, P. 57). اشکالی که به این پاسخ و همچنین نظریه ابتدای شرور طبیعی بر شرور اخلاقی آگوستین که پیشتر بیان شد وارد است این است که نمی‌توان کلیت این ادعا را پذیرفت و همه شرور را ناشی از گناه انسان‌ها دانست. بسیاری از انسان‌های پاک و مقدس چون انبیا و بسیاری از کودکان معصوم از بدو تولد مبتلا به بیماری‌هایی شده‌اند که نمی‌توان ادعای گناهکار بودن آنها را پذیرفت. اگر کسی ابتلای کودکان را به خاطر گناه والدین آنها بداند، با نظریه اختیاری‌مداری شخصی انسان (ایلخانی، ۱۳۸۶، ص ۷۸) و عدالت الهی که هر کس بار عمل خویش را بر دوش خواهد کشید در تضاد است.

۳-۱۱. نظریه عوض

یکی از راه‌کارهایی که متکلمان اسلامی برای حل مسئله شرور طبیعی ارائه کرده‌اند، نظریه عوض است. بر اساس این نظریه، خداوند به بندگان بی‌گناه خویش که از بلایای

طبیعی چون سیل و زلزله و ... متضرر شده‌اند، از باب لطف و رحمت عوضی را در آخرت خواهد داد. ابن سینا معتقد است که خداوند در عوض دردها و شروری که به بندگان وارد می‌شود، در آخرت به آنها پاداش خواهد داد (ابن سینا، ۱۳۷۷، ص. ۲۳۱). شاید بتوان گفت که عبارت «وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ» در انتهای آیه فوق اشاره به عوضی دارد که به بندگان داده خواهد شد.

این پاسخ در واقع یک پاسخ تکمیلی است برای پاسخ‌های قبل که اگر شرور را لازمه جهان طبیعی یا وسیله آزمایش الهی بدانیم، خداوند به جبران سختی‌های رسیده به بندگان عوضی به آنها اعطا خواهد کرد؛ وگرنه این پاسخ به تنهایی نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد؛ چرا که کاملاً نامعقول است بگوییم خداوند بندگان را بدون غرضی مبتلا به بلا، درد و رنج می‌سازد و سپس به آنها پاداش و عوض می‌دهد. همانطور که برخی از متفکران گفته‌اند، درست است که شر ملازم ماده است، اما به فعلیت رسیدن آن بی‌هدف نیست؛ بلکه با عنایت خداوند و رعایت مصلحت کل هستی و تربیت فرد جاری می‌گردد و برای تربیت گاهی علاوه بر نصیحت، تشویق، پاداش و عوض نیز لازم است (طوسی، ۱۳۶۲، ص. ۳۳). خداوند بعد از ابتلای ابراهیم به آزمایش‌های سخت و موفقیت او در این آزمون‌ها به او مقام امامت و رهبری عطا بخشید (بقره/۲۴).

۴. مسأله شر و فاعلیت خدا در جهان

آنچه گذشت مروری بر مهم‌ترین پاسخ‌های مسأله شر بود. در این قسمت نویسندگان دفاعیه خود در برابر مسأله منطقی شر را بیان می‌کنند. به نظر نویسندگان حل مسأله شر بدون توجه به نحوه فاعلیت خدا در جهان ممکن نیست. مسأله شر اساساً به خاطر نگاه انسان وار به خدا و عدم شناخت کامل انسان از خداوند، اوصاف و افعال او پدید آمده است. مسأله شر به این دلیل پدید آمده است که انسان خداوند را فاعل مستقیم حوادث و پدیده‌های جهان اعم از خیر و شر می‌داند. انسان چون خداوند را فاعل مستقیم سیل، زلزله، خشکسالی، آتشفشان و دیگر حوادث طبیعی که آنها را شر می‌خواند، می‌داند و همچنین چون او را فاعل مستقیم یا قادر به دخالت مستقیم در حوزه افعال اختیاری انسان

تصور می‌کند، این اشکال پیش می‌آید که چرا خداوند قادر، عالم، خیرخواه مطلق این بلایای طبیعی را در جهان ایجاد می‌کند؟ چرا انسان‌های شرور را برای آزار دیگران می‌فرستد یا حداقل اجازه می‌دهد تا آنها شرارت خویش را عملی کنند؟ اگر اراده انسان در طول اراده خداست یا حداقل، خداوند قادر است هر لحظه که بخواهد در حوزه افعال اختیاری انسان دخالت مستقیم کند و او را از ارتکاب شرور اخلاقی مانند قتل، جرح، دزدی و ... باز دارد، پس چرا چنین نمی‌کند؟ حال آنکه اگر دایره دخالت خداوند را در حوادث طبیعی و امور اختیاری انسان تقلیل دهیم و او را فاعل مستقیم این امور ندانیم، بلکه آنها را به علل دیگری چون علل و عوامل طبیعی یا اختیار انسان‌ها نسبت دهیم، دیگر با مسئله‌ای به نام شر مواجه نخواهیم بود و وجود شرور در عالم نه تناقضی منطقی با وجود خدا خواهد داشت و نه قرینه‌ای علیه او خواهد بود. خداوند سیل، زلزله، قحطی، آتشفشان و مرگ و میر برای بندگانش نمی‌فرستد، بلکه آنها به واسطه علل و عوامل طبیعی رخ می‌دهند.

دیدگاه نگارندگان این مقاله در حل مسئله شر مبتنی بر تفکیک فاعلیت مستقیم و غیرمستقیم خداوند در جهان است. فاعلیت خداوند به دو شکل قابل تصور است: فاعلیت مستقیم از نوع «انما أمره اذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون» و فاعلیت غیرمستقیم مانند آنچه مربوط به حوزه افعال اختیاری انسان است. گرچه اغلب متکلمان شیعی انسان را فاعل مختار می‌دانند، ولی بر اساس آموزه «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» انسان را فاعل مستقل در افعال خویش نمی‌دانند و برای خداوند نقشی در آن قائل هستند که گاه تعبیر به اراده یا فاعلیت طولی می‌شود گرچه در تبیین این ارتباط چندان موفق عمل نکرده‌اند. ایده اصلی این مقاله آن است که با تبیین فاعلیت خدا در این جهان مادی، این نکته را روشن سازد که آیا ایجاد شرور در عالم به اراده خداوند باز می‌گردد یا علل و عوامل دیگری دارد که اراده الهی به‌طور مستقیم در آن دخالتی ندارد.

۴-۱. اقسام فاعلیت خدا

فاعلیت خداوند در جهان هستی به دو شکل قابل تصور است: مستقیم و

غیرمستقیم. خداوند در برخی امور به طور مستقیم و بلاواسطه دخالت می‌کند. خلق عالم امر، عقول، موجودات غیرمادی، بهشت و جهنم - اگر آنها را غیرمادی بدانیم - از این موارد است. فاعلیت مستقیم خداوند را می‌توان چنین تعریف کرد: هر فعلی که تحققش وابسته به چیزی غیر از اراده خداوند نیست و صرف تحقق اراده الهی برای تحقق آن کافیست. فاعلیت خداوند در خلق عالم مجرد و موجودات آن نمونه روشن فاعلیت مستقیم خداوند است. خلق ماده اولیه جهان یا انفجار بزرگی که جهان مادی از آن پدید آمد را نیز می‌توان از نمونه‌های فاعلیت مستقیم خدا در جهان مادی دانست.

در مقابل، فاعلیت غیرمستقیم خداوند چنین تعریف می‌شود: هر فعلی که غیر از اراده و فعل خداوند، امور و اراده‌های دیگری برای تحقق آن فعل لازم هستند. برای مثال، گرچه خداوند خود را روزی رسلان مخلوقات خویش خوانده است، ولی تلاش برای کسب روزی خدادادی بر هر انسان، حیوان و موجود مختاری لازم است. خداوند به طور مستقیم دانه را تبدیل به گیاه نمی‌کند. برای تبدیل شدن دانه به گیاه نیاز به آن است که کشاورز یا باد یا فاعلی دیگر دانه را در زیر خاک قرار دهد و رطوبت لازم برای رشد دانه به آن برسد. اگر دانه در محیط مناسب رشد قرار نگیرد، مثلاً به جای خاک بر روی سنگ یا آسفالت خیابان قرار گیرد، خداوند هم به طور طبیعی نمی‌تواند آن را تبدیل به گیاه کند، گرچه محال نیست که خداوند به طور غیرطبیعی و به طور معجزه‌آسایی این کار را بکند.

۴-۲. فاعلیت غیرمستقیم خداوند و مسأله شرور

ارتباط بحث فاعلیت خداوند در جهان با مسأله شرور این است که خداوند چگونه فاعلیتی در حوادث طبیعی چون سیل و زلزله دارد؟ بسیاری از مؤمنان این حوادث را اراده و فعل مستقیم خدا می‌دانند که یکی از دلایل آن آیات کتب مقدس است. برای مثال در قرآن کریم آمده است: «وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا * لِنُحْيِيَ بِهِ بَلْدَةً مَيِّتًا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَامًا وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا» (فرقان/۴۸-۴۹) مسأله شر نیز دقیقاً از این همین جا پدید می‌آید که اگر خدا مدبر جهان است و سیل،

زلزله، خشکسالی و دیگر حوادث طبیعی اراده او محقق می‌شوند (فاعلیت مستقیم در جهان)، چرا او این شرور را در جهان پدید می‌آورد؟ حال اگر خداوند را فاعل مستقیم این حوادث ندانیم بلکه آنها را به علل و عوامل طبیعی یا انسانی نسبت دهیم، دیگر خداوند فاعل شرور نخواهد بود و وجود او در جهان با وجود شرور تناقض منطقی نخواهد داشت. بنابراین یک راه‌حل مسأله شرّ این است که فاعلیت خدا در جهانمادی را غیرمستقیم دانست و سیل، زلزله، خشکسالی، خسوف و کسوف و دیگر حوادث طبیعی را فعل مستقیم خداوند و ناشی از اراده مستقیم او ندانست. این حوادث هر یک علل طبیعی خود را دارد. زلزله و آتشفشان به این علت پدید می‌آیند که داخل زمین از مواد مذابی تشکیل شده است که هر از چند گاهی لازم است فشارها، گازها و مواد مذاب حاصل از حال فعل و انفعال داخل زمین تخلیه شوند. تخلیه این فشارها باعث ایجاد زلزله و آتشفشان می‌شود. بارش باران نتیجه یک فرآیند طبیعی از تابش آفتاب بر دریاها، بخار آب، تشکیل ابرها، حرکت آنها توسط بادهای بار مثبت و منفی ایجاد شده در ابرها و تخلیه الکتریکی و ... است. بعضی از مناطق به خاطر نزدیکی به دریا از میزان بارش بیشتری نسبت به برخی مناطق دیگر از کره زمین برخوردار هستند. بنابراین بر اساس نزدیکی و دوری از دریاها، وزش بادهای و علل طبیعی دیگر بارش باران در مناطق مختلف روی زمین با مقدارهای مختلف رخ می‌دهد. گاه به خاطر علل طبیعی یا انسانی این فرایند دچار اختلال می‌شود و در مناطقی باران کافی نباریده و خشکسالی رخ می‌دهد. از سوی دیگر، سیل به خاطر بارش زیاد باران، وزش بادهای و ایجاد موج‌های سهمگین پدید می‌آید. نقش خداوند در این امور غیرمستقیم است؛ یعنی خداوند زمین و قوانین طبیعی حاکم بر آن چون قانون جاذبه، قوانین حرکت، قوانین فیزیکی، مکانیکی، قوانین حاکم بر مواد و تجزیه و ترکیب آنها در علم شیمی، و علوم دیگر را خلق کرده است. بعد از خلقت جهان مادی، حوادث ایجاد شده در آن نه به اراده مستقیم خداوند بلکه به واسطه علل و عوامل طبیعی رخ می‌دهد؛ یعنی وقتی زلزله می‌شود یا سیل به راه می‌افتد خداوند در آن لحظه اراده نکرده است که زلزله و سیل برای مردم آن ناحیه بفرستد بلکه این

حوادث به خاطر علل طبیعی خود که کاملاً قابل کشف است، حادث می‌شوند. در نتیجه هیچیک از این شرور را نباید به خدا و اراده مستقیم او نسبت داد و پرسید که چرا خداوند در فلان سال و فلان نقطه از زمین زلزله فرستاد؟

شرور اخلاقی چون جنگ، غارت، جرح، دزدی و ... نیز فعل خداوند نیستند و او نقش مستقیم در آنها ندارد. شرور اخلاقی یکسره به خود انسان منتسب است و نقش خداوند در این شرور تنها در همین حد است که اراده کرده است تا انسان موجودی مختار و متحرک بالاراده مانند دیگر حیوانات باشد. اما بعد از اعطای وجود و اختیار به او هر کار خیر و شری که انسان انجام دهد تماماً منتسب به خود اوست. خداوند تنها در یک صورت می‌تواند جلوی شرور اخلاقی را بگیرد و آن وقتی است که جلوی انتخاب و اختیار انسان در مواقع انتخاب شرور بگیرد؛ اما این چیزی غیر از سلب اختیار از انسان نیست. سلب اختیار از انسان به معنای سلب انسانیت از اوست. انسان طبق تعریف منطقی جسم نامی حساس متحرک بالاراده ناطق است. ممانعت از اراده او به معنای حذف فصل سوم ماهیت او و حذف بخشی از مقومات ذاتی اوست که منجر به انقلاب ذاتی در او و تبدیل شدن به ماهیت دیگری خواهد شد. اما چون اراده خداوند به خلق موجودی به نام انسان در ردیف دیگر ماهیات بوده است، پس خداوند هیچگاه ممانعت از انتخاب شر توسط انسان نخواهد کرد.

ممکن است این نوع نگاه به فاعلیت خداوند در جهان از سوی برخی مورد قبول نباشد و آن را سازگار با متون دینی که حداقل ظاهر آنها دلالت بر دخالت مستقیم خدا در جهان می‌کند، ندانند. این مسأله‌ای است که در جای دیگر باید به‌طور مفصل بحث گردد و دلایل فلسفی و نقلی این نظریه بیان گردد؛ اما فارغ از اثبات اصل نظریه، با پذیرش این طرز نگاه به فاعلیت خدا به عنوان یک اصل موضوع، می‌توان در مسأله شر آن را مورد بحث قرار داد و حل شدن یا نشدن مسأله شر با این طرز نگاه را مورد بررسی قرار داد.

اشکالی که به این پاسخ ممکن است بشود این است که بر فرض فاعلیت خدا در

جهان را غیرمستقیم بدانیم و او را فاعل مستقیم بلاای طبیعی نشماریم؛ اما سؤال این است که چرا خداوند که فاعل مستقیم اصل هستی است، در ابتدا جهان را چنان نیافرید که در ادامه، علل طبیعی با فاعلیت مستقیم خود باعث ایجاد شرور در عالم نگردند؟ چرا اساساً خود دخالت مستقیم در جهان مادی نمی‌کند تا تعارضات و تزاجمات میان موجودات پیش نیاید و شری ایجاد نگردد؟ یا چرا به جای مدل دخالت مستقیم در جهان، مدل دخالت غیرمستقیم را برگزید؟

در پاسخ باید گفت: اولاً این پاسخ یک دفاعیه است نه تئودوسی؛ یعنی در برابر اشکال منطقی شرّ که وجود خداوند عالم قادر خیرخواه مطلق را با وجود شرور به لحاظ منطقی متناقض می‌داند، چنین استدلال می‌کند که تناقضی در میان نیست؛ چون شرور ناشی از فعل مستقیم خدا در جهان نیستند، بلکه ناشی از علل و عوامل طبیعی یا انسانی که در فاعلیت خویش مستقل‌اند، هستند. مثل خدا در جهان مانند مثل پدر معماری است که شهری ساخته و فرزندان را ایجاد و در آن ساکن کرده است. این شهر و ساکنانش با فاعلیت استقلالی خویش در شهر عمل می‌کنند. فرزندی ممکن است به سوء اختیارش و از روی خودخواهی، امکانات شهری را به انحصار خویش درآورد یا از روی عقده‌های شخصی برادران و خواهرانش را اذیت کند. فرزندی ممکن است به سوء انتخابش در آن منطقه‌ای دوردست که پدر معمار به خاطر مصالحی چون استحکام زمین نهر آبی در آن تعبیه نکرده است، سکنی گزیند و با مشکل تأمین آب لازم یا قحطی مواجه شود. فرزندی ممکن است در نزدیکی رودخانه اصلی شهر خانه بسازد و متوجه نباشد که زمین آن منطقه به خاطر مجاورت با آب رودخانه سست و فروریزنده است؛ لذا پس از مدتی خانه‌اش فرو بریزد و زیر آوار بمیرد. پدر معمار زمین شهر را به خاطر مصالحی چون ایجاد شب و روز، فاصله مناسب و ثابت از منبع نورانی و گرمایی و حرکات دورانی، قانون گریز از مرکز و ... به شکل کروی با موادی مذاب در داخل هسته زمین ساخته است. فرزندی به سوء اختیار خانه‌اش را نزدیک یکی از منافذ تخلیه فشار درون زمین ساخته و به هنگام تخلیه فشارهای درون زمین خانه‌اش ویران می‌شود و می‌میرد. این پدر معمار

مهربان، عالم و قدرتمند است، ولی به خاطر محدودیت‌هایی چون فاصله زیاد از شهر امکان ارتباط مستقیم با فرزندانش را ندارد. با این وجود، ولی از ابتدا تا حد امکان پیش‌بینی‌های لازم را کرده و نیروها و قوایی مانند عقل، اراده، قدرت جسمی و ذهنی در فرزندانش قرار داده است که خود با آزمون و خطا مسیر زندگی سالم و امن را بیابند، ولی برخی در این وظیفه کوتاهی می‌کنند و دچار شروری در شهر می‌شوند.

اگر فرض چنین شهری با پدر معمار عالم، قادر و دوستدار فرزندان محال نیست، فرض جهانی مانند جهان ما با وجود خدای عالم قادر خیر خواه مطلق نیز محال نیست. ما فرزندان جاهل آن پدر مهربان گاه از محدودیت‌های پدر (محدودیت نه به معنای عجز بلکه به معنای عدم امکان تحقق خارجی فرضیات ذهنی) خبر نداریم و گاه فلسفه ایجاد برخی حوادث و پدیده‌های موجود در شهر را نمی‌دانیم؛ لذا لب به شکایت می‌گشاییم؛ گاه وجود پدر مهربان را انکار و گاه در وجودش شک می‌کنیم.

این دفاعیه می‌تواند بیشتر برای توجیه شرور طبیعی کاربرد دار نه شروع اخلاقی؛ گرچه در باب شرور اخلاقی نیز می‌توان گفت که خداوند فاعل مستقیم افعال شر انسان نیست و انسان در افعال خویش مستقل است. به همین جهت قتل، غارت، جرح، دزدی و دیگر شرور اخلاقی تماماً منتسب به انسان هستند نه خدا؛ اما در ادامه، جای این سؤال وجود دارد که چرا خداوند اجازه وقوع شرور اخلاقی توسط انسان را می‌دهد؟ چرا از آنها جلوگیری نمی‌نماید؟ برای پاسخ به این سؤال باید از پاسخ‌های دیگر مسأله شرور مانند دفاع مبتنی بر اختیار استفاده کرد.

۵. پاسخی تلفیقی به مسأله شر

به نظر می‌رسد مسأله شر به خاطر گستردگی و داشتن اقسام و جوانب مختلف، راه حل واحد و یگانه‌ای ندارد و برای حل این مسأله باید از پاسخ‌های ترکیبی در چند مرحله بهره جست. نگارندگان از میان پاسخ‌هایی که ذکر شد، این پاسخ‌ها را برگزیده و با ترتیبی که آنها را ذکر می‌کنند، سعی در ارائه پاسخی تلفیقی دارند.

۵-۱. نفی شرور ذاتی

با اندک تأملی در مفهوم شرّ روشن می‌شود که این مفهوم یک معقول ثانی فلسفی است که ما بزاء خارجی ندارد، ولی منشا انتزاع در خارج دارد؛ لذا شرّ یک امر عدمی است؛ اما نه عدم محض و عدم ملکه. معقولات ثانیه فلسفی به رغم حکایت از امور خارجی، از حدود ماهوی حکایت نمی‌کنند؛ بلکه حاکی از هستی انحصاری آنها هستند؛ به عبارت دیگر، عروضشان در ذهن و اتصافشان در خارج است (سبزواری، ۱۳۷۸، ص. ۱۶۸). حال اگر شرّ را معقول ثانی فلسفی بدانیم، شرّ ماهیت مستقل و ما بزاء عینی در عالم خارج نخواهد داشت بلکه این انسان است که برخی ماهیات و حوادث را بر اساس ملاحظاتی چون ملأمت یا منافرت با طبع یا داشتن منفعت و ضرر خیر یا شرّ می‌خواند. آنچه در جهان وجود دارد، ماهیات و حوادثی چون سیل، زلزله، آتش‌فشان، خشکسالی، مردن، مریضی، دزدی (برداشت مال دیگران بدون اجازه) و ... است. انسان چون این امور را تهدید جان یا متعلقات خویش می‌بیند، آنها را شرّ می‌خواند. اگر انسان از این امور آسیبی نمی‌دید و آنها را تهدیدی برای جان و متعلقات خویش نمی‌یافت، هرگز آنها را شرّ نمی‌خواند. همانطور که در خارج از این کرهٔ خاکی یا خارج از کهنکشان راه‌شیری حوادث عظیم زیادی رخ می‌دهد، ولی انسان هیچگاه آنها را شرّ نمی‌خواند. هیچ انسانی گرم بودن سطح عطارد یا سرد بودن نپتون یا وجود سیاه‌چاله‌ها یا تصادم برخی اجرام آسمانی با یکدیگر را شرّ نمی‌خواند؛ چون هیچ تهدیدی از آنها برای جان خویش احساس نمی‌کند. ما در حال عادی، شهاب‌سنگ‌ها را زیبایی‌های خلقت و آسمان می‌خوانیم، ولی کافی است یکی از شهاب‌سنگ‌ها به سوی زمین حرکت کند، در آن صورت آن را شرّ خواهیم خواند.

بنابراین خیلی روشن است که سیل، زلزله و دیگر حوادث طبیعی هیچکدام ذاتاً شرّ نیستند و حتی اگر خداوند را فاعل مستقیم این حوادث بدانیم، نباید بگوییم که خداوند در جهان شرّ آفریده است. برای تصدیق این سخن تنها کافی انسان و حیواناتی که از این حوادث آسیب می‌بینند را از کرهٔ زمین حذف کنیم و از بیرون به چنین جهانی نگاه کنیم.

ممکن است سوال از علل این پدیده‌ها برای ما پیش آید، ولی هرگز آنها را شرّ نخواهیم خواند.

۵-۲. قصور انسان در حفظ خود

در پاسخ اول گفتیم که خداوند شرّ نیافریده است بلکه او سیل، زلزله، خشکسالی و ... آفریده است. این حوادث ذاتاً بد نیستند و انسان صرفاً به این خاطر که از آنها صدمه می‌بیند آنها را شرّ می‌خواند. اگر در جهان سیل و زلزله رخ می‌داد، ولی انسانی از آنها صدمه نمی‌دید، هیچگاه آنها شرّ خوانده نمی‌شدند؛ بلکه مانند رویش گیاهان و باریدن باران حوادث طبیعی - چه بسا زیبا - می‌خواندیم. حال سئوال دیگر این است که آیا صدمه دیدن انسان از این امور تقصیر خداوند است یا قصور انسان؟ آیا خداوند برای انسان‌ها مقدر ساخته است که ساختمان‌های بتنی سنگین با آجر و سیمان بسازند تا به موقع زلزله بر سرشان خراب شود و در زیر آوار کشته شوند؟ آیا انسان‌ها نمی‌توانستند از مواد و مصالحی دیگر خانه بسازند که در عین مقاومت، سبک و انعطاف‌پذیر باشد و به موقع زلزله تخریب نشوند؟ آیا انسان‌ها نمی‌توانستند با فاصله معقول و در نقطه‌ای خانه بسازد که جاری شدن سیل باعث خرابی و مرگ آنها نشود؟ روشن است که آسیب‌پذیری انسان از این حوادث طبیعی به خاطر قصور خود اوست. اگر آسیب‌پذیری انسان ملاک شرّ خواندن چیزی باشد، بدون اغراق، چیزی بر روی زمین نمی‌ماند که شرّ نباشد. آبی که مایه حیات انسان است، سالانه بسیاری را در دریا غرق می‌کند و از بین می‌برد. هیچ انسان عاقلی دریا و آب را شرّ نمی‌خواند مگر انسان‌های احساساتی که جان خود یا عزیزانشان را در دریا از دست داده‌اند.

بنابراین باید گفت هیچ شرّ طبیعی اساساً وجود ندارد و شرّ خواندن حوادث طبیعی ناشی از جهل، عجز و به طور کلی قصور خود انسان در مراقبت از جان خویش است. با اینکه هر سال شاهد کشته شدن انسانهایی در زلزله و سیل هستیم، بازماندگان باز عبرت نگرفته و خانه‌های خود را درست در همان نقطه زلزله‌زده و سیل‌زده دوباره می‌سازند تا بار دیگر سیل و زلزله بیاید.

۵-۳. عدم امکان خلق جهان بهتر

وقتی منشأ شرور به قصور آدمی بازگردانده می‌شود، فوراً این سؤال مطرح می‌شود که اساساً خداوند خیرخواه، عالم و قادر مطلق جهان را طوری آفریده است که در آن حوادثی چون سیل، زلزله و دیگر بلاهای طبیعی باشد؟ چه اشکال داشت جهان بدون این امور که به انسان آسیب می‌زنند، خلق شود تا حتی در صورت قصور انسان‌ها کسی آسیب نبیند؟

در پاسخ باید گفت که این اشکال صرفاً یک فرض عقلی است؛ یعنی مستشکل در ذهن خود جهانی تصور می‌کند که در آن هیچ یک از حوادثی که او شرّ می‌داند، وجود ندارد و انسان در ناز و نعمت در آن زندگی می‌کند. چون فرض چنین جهانی عقلاً محال نیست، لذا این اشکال را طرح می‌کند. به نظر نگارندگان اشکال این سخن در ممکن الوقوع دانستن هر چه ممکن الفرض است. این یک خطای محض است که انسان هر آنچه که فرضش به لحاظ عقلی ممکن است را به لحاظ وقوعی در عالم خارج می‌ممکن بداند. لذا در پاسخ به این اشکال گفته می‌شود از کجا می‌دانید آن جهان خالی که سیل، زلزله، آتش‌فشان و دیگر حوادث طبیعی که شما عقلاً فرض کرده‌اید، امکان تحقق خارجی داشته باشد؟ آیا دلیلی بر امکان وقوع آن دارید؟ شما تنها می‌دانید که وقوع آن عقلاً محال نیست، ولی شاید وقوعش در عالم خارج نیز محال باشد؟ بله، طرف مقابل که در صدد پاسخ به این اشکال است، او نیز نمی‌داند که چنین جهانی وقوعش محال است و جایز نیست. لذا هر دو طرف در علم به جواز یا عدم جواز وقوع چنین جهانی مساوی هستند. لذا این یک پاسخ معقول به سؤال فوق است که: بله، شاید واقعاً خلق جهانی مادی بدون زلزله و دیگر حوادث طبیعی ممکن نبوده است که خداوند آن را خلق نکرده است. از سوی دیگر، خداباوران می‌توانند چنین دلیل پیشینی بر سخن خود که چنین جهان امکان وقوعی نداشته است (گرچه امکان فرض عقلی دارد) بیاورند که خدای خالق جهان هستی چون عالم مطلق، قادر مطلق و خیرخواه مطلق است، پس دلیلی برای عدم خلق جهانی که در آن این حوادث وجود نداشته باشد، وجود ندارد. پس این جهان

به همین شکل، بهترین جهان ممکن در سطح جهان‌های مادی بوده است که امکان (امکان وقوعی) خلق داشته است.

۵-۴. شرور اخلاقی لازمه اختیار انسان

به عقیده نگارندگان از بین پاسخ‌های داده شده به مسأله شرور طبیعی، سه پاسخ قبلی قانع‌کننده هستند؛ اما بهترین پاسخ برای شرور اخلاقی دفاع مبتنی بر اختیار است که یکی از مشهورترین پاسخ‌های مسأله شرور اخلاقی در تاریخ علم کلام و فلسفه اسلامی و غربی است. پیشتر این سؤال طرح شد که چرا خداوند جلوی اعمال شرورانه انسان‌شور را نمی‌گیرد؟ پاسخ این است که جلوگیری خداوند با اراده او برای خلق انسان‌های مختار منافات دارد؛ به تعبیر بهتر، با ماهیت انسان منافات دارد. انسان طبق تعریف مشهور حیوان ناطق است. در تعریف حیوان گفته می‌شود: جسم نامی حساس متحرک به اراده. «متحرک به اراده» تعبیر دیگر از مختار است؛ یعنی حیوان جسم نامی حساس مختار است. بنابراین، حذف اختیار از حیوان به معنای حذف ماهیت حیوانی و تبدیل شدن آن به نبات است. از آنجا که حیوانیت بخشی از ماهیت انسان است، حذف اختیار از انسان نیز به معنای حذف ماهیت انسانی است. بنابراین، چون اراده خدا بر خلق انسان بوده است، خلق انسان بدون اختیار غیرممکن بوده است؛ همانطور که خلق مثلث بدون زاویه غیرممکن است. لذا خداوند انسان مختار آفرید. لازمه اختیار انسان، امکان انتخاب طرف خیر یا شر و انجام آنهاست. انسانی که امکان انتخاب شرور را نداشته باشد یا امکان انتخاب داشته، ولی امکان انجامش و فعلیت بخشیدن به انتخابش را نداشته باشد، در واقع مختار نیست و مختار نبودن انسان به معنای انسان نبودن اوست. لذا برخی از اشکالاتی که به این پاسخ می‌شود، مانند اینکه چه اشکال داشت انسان مختار باشد، ولی تنها بتواند امور خیر را عملی کند یا چه اشکال داشت که مختار باشد، ولی خداوند جلوی انجام و تحقق انتخاب‌های شر او را بگیرد (نک. شرف‌زاده و حجتی، ۱۳۹۱، ص ۹۲)، وارد نیست. چنین فرض‌های اساساً ممکن نیست و مستلزم نفی اختیار و در نتیجه، نفی انسانیت از انسان است.

نتیجه گیری

آنچه از این مقاله نتیجه می شود این است که مسأله شر در وهله اول ناشی از فاعل مستقیم دانستن خداوند در جهان است؛ یعنی اگر خدا را فاعل مستقیم پدیده های طبیعی چون: باران، سیل، زلزله، خشکسالی، ... و پدیده های مربوط به قلمرو انسانی چون: قتل، غارت، دزدی و دیگر شرور اخلاقی بدانیم یا حداقل این امکان را برای او قائل باشیم که با دخالت مستقیم در جهان جلوی این شرور را بگیرد، در آن صورت این سؤال پیش می آید که خداوند خیرخواه مطلق چرا این شرور را ایجاد یا اجازه ایجاد شدنشان توسط علل دیگر را می دهد. بنابراین، تبیین مسأله فاعلیت خدا در جهانمقدم بر حل مسأله شرور است. از این رو، نویسندگان با تفکیک فاعلیت خداوند به مستقیم و غیرمستقیم (یا با واسطه و بی واسطه) این نظریه را مطرح کردند که فاعلیت خدا در جهان مادی، فاعلیت باواسطه و غیرمستقیم است و خداوند از طریق علل و عوامل طبیعی یا انسانی در دنیا دخالت می کند. درست است که خداوند در قرآن کریم و دیگر کتب مقدس امور طبیعی چون بارش باران، رویش گیاهان، چرخش زمین و سیارات، شب و روز، تولد و مرگ، صحت و بیماری، زلزله و برخی بلاهای طبیعی را به خود نسبت می دهد، همه اینها از باب اشاره به فاعلیت خدا و متفطن ساختن انسان های ظاهربینی است که علل و عوامل طبیعی را در فاعلیت خودمستقل می پندارد و اعتقادی به خداوند ندارد؛ اما معنای این آیات این نیست که خداوند به طور مستقیم این کارها را می کند بلکه معنایش فاعلیت باواسطه و بعید خداوند در جهان است. در نتیجه، سیل، زلزله و دیگر بلاهای طبیعی عل و عوامل تأثیرگذار مادی خود را دارد؛ اما این راه حل، به تنهایی برای حل مسأله شر کافی نیست؛ چرا که با فرض قبول فاعلیت باواسطه خدا در جهان، هنوز جای این سؤال وجود دارد که چرا خداوند جهان مادی را چنین آفرید که این علل طبیعی تولید شرور کنند؟ در پاسخ به این سؤال از میان پاسخ های داده شده به مسأله شر این سه پاسخ به نظر نویسندگان قانع کننده بود که (۱) حوادث طبیعی چون سبل، زلزله و ... ذاتاً شر نیستند. آنها صرفاً حوادثی طبیعی هستند همانند دیگر حوادث چون طلوع و غروب خورشید و

ستارگان؛ اما چون انسان نمی‌تواند خود را در مقابل آنها از ناپودی و آسیب حفظ کند، آنها را شرّ می‌نامد. (۲) عدم توانایی انسان در محافظت از خود به قصور و کوتاهی خود او بازمی‌گردد نه به اشکال در خلق جهان. شرور اخلاقی ناشی از سوء اراده برخی از انسان‌هاست و خداوند چون اراده کرده است انسان بیافریند، اختیار جزء مقوم ذاتی انسان است. لذا برای خدا ممکن نیست که انسان را بدن اختیار بیافریند. لازمه اختیار انسان امکان صدمه زدن به دیگران در صورت اراده اعمال شرورانه است. بنابراین، شرور طبیعی و اخلاقی همگی یا به علل و عوامل طبیعی بازگشت می‌کند یا عوامل انسانی. هر چیزی که عقلاً فرضش ممکن است، ممکن است وقوعش ممکن نباشد. با توجه به اوصاف علم و قدرت مطلق خدا در فلسفه اسلامی از ذات واجب الهی به نحو پیشین انتزاع می‌شود، این جهان مادی بهترین جهان ممکن در چنین سطحی از مراتب هستی و در شرایط مادی امکان تحقق داشته است که خداوند آن را ایجاد کرده است.

منابع

قرآن کریم

- آگوستین، مارکوس اورلیوس. (۱۳۸۰). *اعترافات قدیس آگوستین*. ترجمه سایه میثمی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ابن اثیر، مجدالدین. (۱۳۶۴). *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*. ج ۲. قم: اسماعیلیان.
- ابن سینا، حسین. (۱۳۸۷). *الاشارات و التنبیها*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- _____. (۱۴۰۴). *التعلیقات*. تحقیق عبد الرحمن بدوی. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____. (۱۳۶۳). *الهیات شفا*. به کوشش ابراهیم مذکور. تهران: ناصر خسرو.
- _____. (۱۳۷۷). *الهیات نجات*. ترجمه یحیی یشربی. تهران: فکر روز.
- ارسطو. (۱۳۸۹). *درباره نفس*. ترجمه علیمراد داودی. تهران: حکمت.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *دوره کامل آثار افلاطون*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- ایلخانی، محمد. (۱۳۷۴). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*. تهران: امیر کبیر.
- پلنتینگا، آلوین. (۱۳۹۶). *کلام فلسفی*. ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی. تهران: طرح نو.
- پورسینا، زهرا. (۱۳۸۵). *تاثیر گناه بر معرفت (با تکیه بر آراء آگوستین)*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۹۶۵). *تاج اللغة و صحاح العربی*. تحقیق عبدالغفور عطار. ج ۲. بیروت: دارالعلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین. (۱۴۲۶). *المفردات فی الفاظ القرآن*. تحقیق صفوان عدنان. قم: طلیعه نور.

- راسل، برتراند. (۱۳۸۲). شرح انتقادی فلسفه لایب نیتس. ترجمه ایرج قانونی. تهران: نشر نی.
- زبیدی، مرتضی. (بی تا). تاج العروس. ج ۳. بیروت: دارالمکتبه الحیاه.
- زنوزی، ملاعبدالله. (۱۳۸۱). لمعات الهیه. تصحیح جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- سبزواری، حاج ملا هادی. (۱۳۷۸). شرح غرر الفرائد. تهران: دانشگاه تهران.
- سعیدی مهر، محمد. (۱۳۷۶). «دادورزی و تقریری نواز مسأله شر»، نقد و نظر، ۱۰: ۱۹۸-۲۱۳.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۲۰۱۴). المؤلفات الفلسفیه و الصوفیه (اللواح العمادیه، کلمه التصوف، للمحات). تحقیق نجفقلی حبیبی. بیروت: منشورات الجمل.
- _____ (۱۳۸۸). مجموعه مصنفات. ج ۲. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- شایگان، داریوش. (۱۳۶۲). ادیان و مکتب های فلسفی هند. تهران: امیر کبیر.
- شریف زاده، رحمان و حجتی، سید محمد علی. «پلانتینگا و مسئله منطقی شر». جستارهای فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛ سال اول، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۱، صص ۸۹-۱۰۳
- صادق زاده قمصری. (۱۳۸۹). «نظام احسن و مسئله شرور در فلسفه ابن سینا»، حکمت سینوی، دوره ۱۴، شماره ۴۳، بهار و تابستان، صفحه ۴۵-۶۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی تا). العاشیه علی الهیات شفا. قم: بیدار.
- _____ (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. ج ۷. بیروت: دار احیاء تراث العربی.
- _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. ج ۶. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
- _____ (۱۳۷۰). شرح اصول کافی. ج ۱. تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.

- _____ . (۱۳۷۸). مجموعه رسائل فلسفی (رساله اصاله جعل الوجود). به تحقیق حامد ناجی اصفهانی. تهران: حکمت.
- _____ . (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجهوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- طبرسی، فضل بن محمد. (۱۴۲۳). مشکاه الانوار فی غرر الاخبار. ج ۲. قم: آل البیت.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۳۶۲). تمهید الاصول فی علم الکلام. تهران: دانشگاه تهران.
- عبدالمناف بیاتی، حیدر و سبحانی، محمد تقی، «نگاهی نقادانه به مهمترین پاسخهای اشکال شر»، نشریه طلوع، سال نهم، ش ۳۴، زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۳۵-۱۴۸.
- عسکری، امیر. (۱۳۸۸). نقد برهان ناپذیری وجود خدا. قم: بوستان کتاب.
- فارابی، ابونصر، ۱۳۰۸ق، التعليقات، تحقیق و مقدمه جعفر آل یاسین، بیروت: دارالمناف.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵). فصول منترعه. تصحیح فوزی نجار. تهران: مکتبه الزهرا س.
- فیاض بخش، نفیسه (۱۳۸۸). «نوآوری های فیلسوفان اسلامی در پاسخ به شبهه شر»؛ قیسات، سال چهاردهم، تابستان، ص. ۱۵۷-۱۵۸.
- قراگزلو، محمد. (۱۳۷۷). خیر و شر در حکمت متعالیه. خردنامه صدرا، ۱۲: ۵-۱۰.
- قوشچی، علاءالدین علی بن محمد. (بی تا). شرح تجرید العقائد. قم: بیدار.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق. (۱۳۶۹). سرمایه ایمان. تهران: الزهرا.
- لایب نیتس، گتفرید ویلهم. (۱۳۷۵). منادولوژی. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). عدل الهی. تهران: صدرا.
- _____ . (۱۳۷۰). مجموعه آثار. ج ۱. تهران: صدرا.
- _____ . (۱۳۸۳). مقالات فلسفی. تهران: صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۲)، درس گفتارهای مسئله شر. قابل دسترسی در سایت صدانت به آدرس: <http://3danet.ir>



- مکی، جی ال، (۱۳۷۰). شر و قدرت مطلق، ترجمه محمدرضا صالح نژاد، کیان، ۳: ۱۱-۵.
- هیک، جان. (۱۳۷۲). فلسفه دین. ترجمه بهرام راد. تهران: الهدی.
- Feinberg, Johns. (2004). *The many faces of evil: Theological systems and the problem of evil*. crossway books.
 - Hume, David. (2007). *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, Ed. Dorothy Colema. U.S.A: Cambridge University Press.
 - Martin, Michael. (1978). *Is Evil Evidence Against the Existence of God? Mind*.
 - Oestreich, George Washington. (1944). *The suffering of believers under grace*. Th.M. Thesis Dallas Theological seminary.
 - Peterson, Michael L. & Raymond J. Vanarragon (eds). (2004). *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*. Blackwell.
 - Reichenbach, Burse R. (1995). *Evil and a Good God*. Fordham University press.
 - Rood, Rick. (2003). *How can a good God allow Evil*, Zondervon.
 - Row, William. (2001). *Philosophy of Religion: An Introduction*. Belmont. CA: Dickenson.
 - Sleight, Jr. Robert C. (1999). *Remarks on Leibniz's Treatment of the problem of Evil*. Canada: University of Toronto Press.