

بررسی دین شناختی مساله شر از دیدگاه اسلام و یهودیت

ابراهیم قدرتی^۱، محمدرضا عدلی^۲، غلامحسین طریقی^۳، بخشعلی قنبری^۴

^۱ دانشجوی دکتری ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
^۲ و ^۳ عضو هیئت علمی گروه ادیان و عرفان، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

نویسنده مسئول: mhaghpanahei.iust@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۴/۱۳ / تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۱۵

چکیده

مساله شر و شرور یکی از مباحث فلسفه دین به شمار می آید و جایگاه آن، مسأله اثبات وجود خدا است. مساله شر در ادیان و مذاهب مختلف به طرق مختلف بررسی شده و ارتباط آن با صفات خداوندی تفسیر گردیده است. در این رساله که با روش تحلیلی-توصیفی و تفسیری انجام شده است هدف بررسی مساله شر از دیدگاه ابن میمون (دین یهود) و امام محمد غزالی در دین اسلام است. بیانات متکلمان یهود همانند ابن میمون نشان می دهد که آن ها وجود شرور را به خداوند سبحان نسبت نداده اند: «شری پیدا نمی شود که از بالا نازل شده باشد». اما دانشمندان اسلامی چون امام محمد غزالی مساله شر را جدای از مساله خلقت الهی ندانسته بلکه وجود آن را زمینه ای برای خیر بالاتر و دوری از شر بزرگتر می دانند و آن را در تطابق با عدالت و حکمت خداوندی می دانند. نتیجه اینکه ابن میمون شر را عدمی می داند و اصل وجود آن را ناشی از عواملی چون جهل و قدرت محدود انسان می داند و شر را بواسطه انسان بودن افراد می داند در حالی که غزالی شر و خیر را با هم آفریده خدا دانسته و اصل وجود شر را عاملی برای رسیدن به خیر بزرگتر و نامعلوم می داند. اسلام وجود شر را به اراده و مشیت الهی می داند و بیان می کند که اگر جن و انس و فرشتگان و شیاطین گرد هم آیند تا ذره ای از ذرات عالم را برخلاف اراده و مشیت الهی بجنابند، عاجز و ناتوان خواهند بود. غزالی وجود و یا عدم بر ممکنات را ناشی از اراده و قدرت خداوندی می داند و بر بر حدوث عالم به هنگام تخصیص اراده بر وجود یا عدم ممکنات تأکید می کند و اراده خداوندی ویژگی های هر یک از اشیاء را تعیین می کند و اضداد را مشخص و متمایز می سازد.

کلیدواژه: شر و شرور، اسلام، یهودیت، قدرت خدا، مشیت الهی.

مقدمه

مسأله شرور که از دیر زمان در تمام ادیان مهم و مکتبهای برجسته جهان مطرح بوده است، اینک یکی از مباحث فلسفه دین به شمار می آید و جایگاه آن، مسأله اثبات وجود خدا است (صادقی، ۱۳۷۳، ۱۰). متالهین بر این باورند که جهان تحت سلطه و سیطره موجودی واحد است که با حکمت، عنایت، قدرت و عدالت مطلق و محض، بر آن حکم می راند. حکمت و عنایت او اقتضای آن را دارد که جهانی با نظام احسن و بیشترین خیرات و کمالات را ایجاد کند؛ جهانی که همچون خود او، خیر کامل و محض باشد. اما در نگاه نخست به عالم، پاره ای از امور آن را می بینیم که فاقد خیریت است و جنبه شر و ناخوشایند بودن آن بیشتر خودنمایی می کند. این شرور می توانند شرور متافیزیکی (همچون نقص و عدم و شناخت نادرست نظام هستی)، طبیعی (مانند درد و بیماری و زلزله و سیل و...) یا اخلاقی (مانند گناه، جنگ و جنایت و...) باشند. یکی از پرسش هایی که همواره پیش روی خداپاواران قرار داشته و دارد این است که چگونه می توان بین خدایی که عالم و قادر مطلق و خیرخواه محض است از یک طرف و وجود شرور و مصائب، از طرف دیگر جمع کرد. کسانی که نتوانستند این دو را با هم به گونه ای تلفیق کنند که در ذات یا صفات خداوند خللی وارد نشود، ناگزیر یا به تحدید صفات خداوند پرداختند و یا به الحاد روی آوردند. انسان ها از قدیم الایام همواره با چنین سوالاتی دست به گریبان بوده و پاسخ هایی برای آنها تدارک دیده اند. طبعاً این سوالات، ذهن حکما و عرفا را نیز به خود مشغول داشته و درصدد برآمدند تا وجود و ماهیت شر را در عالم تبیین کنند (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۶، ش ۲۳ و ۲۴، ص ۵). طرز تلقی ادیان نسبت به مساله شر را می توان به سه دسته عمده تقسیم کرد: الف) ادیانی که ریشه در هندویسم دارند مانند برهمنی، ودایی، سیک، اگنی^۱ (یعنی آتش) و ارونا^۲ (یعنی آسمان)؛ ایشوار^۳ (یعنی قادر متعال)؛ رودرا^۴ (یعنی وحشتناک)؛ راما^۵ (یعنی دلپذیر)؛

^۱ - Agni

^۲ - Varuna

کریشنا^۶ (یعنی آبی پر رنگ)؛ یاما^۷ (یعنی ازابه ران معادل جم در آیین زردشت) که خدای حاکم بر ارواح مردگان است؛ اشوین^۸ (یعنی اسب سوار عنوان دو تن از فرشتگان آیین هندو است) و ... شر را امری پنداری و موهوم می دانند آنها معتقدند که مساله شر غیر از خیال و پندار چیز دیگری نیست همانند سایه هولناکی به نظر می رسد اما واقعیت آن، چیزی نیست و آنچه موجب پیدایش این سایه هولناک شده است خود امری خیر و نیک است و اخیراً نیز برخی از نحله ها در مسیحیت پیدا شده اند که چنین گرایشی دارند.

ب) ادیانی که منشا جداگانه بری خیر و شر قائل بودند: که مهمترین آنها دین زرتشت است برای خیرها خدایی قایل اند و برای شرها نیز خدایی جداگانه آنها برای شرها واقعیتی مستقل قایل هستند و خالق آنها را خدای ظلمات و بدیها میدانند و به ناچار به قدرت مطلق خدای نور و خیرها قید می زنند. ج) ادیان ابراهیمی (یهود، مسیحیت، اسلام) نه وجود و واقعیت شرها را انکار کرده اند و نه به دو خدا قائل شده اند بلکه با وجود یک خدای علیم؛ قادر، عادل و خیر خواه به وجود شرور نیز اعتراف کرده و هیچ ناسازگاری را در میان نمی بینند. نا گفته نماند که متکلمان هریک از این ادیان راهای مختلف و بعضاً متقاضی را برای حل این مسئله و توجیه و وجود شر پیموده اند که ممکن است برخی از آنها با ظواهر و نصوص دینی شان وفق ندهند و البته در میان آنها راه حل های مناسب و بی اشکال نیز یافت می شود که باید در جای خود بررسی شوند (شمس، ۱۳۹۰).

برجسته ترین متکلم یهود که از قرون وسطی تاکنون پا به عرصه وجود نهاده، موسی بن میمون است. ابن میمون می گوید: به هیچ وجه نمیتوان به خداوند نسبت انجام شر را داد ... بلکه تمام کارهای خداوند، خیر محض است؛ زیرا او کاری نمیکند مگر وجود و هر و جودی هم خیر است. ابن میمون شرور را تماماً عدمی میدانند، البته عدم مضاف، همه شرور عدم هستند که هیچ فعلی به آنها تعلق نمی گیرد، مگر از جهتی که بیان کردیم که ماده با این طبیعتی که دارد موجود شده است؛ یعنی اینکه همیشه همراه عدم است. از اینرو، همین ماده سبب هر فساد و شری شده است. بنابراین، هر چه که خداوند این ماده را برای آن نیافرید، فاسد نمی شود و هیچ یک از شرور به آن نمی رسد آنگاه، درباره شرور اجتماعی می گوید که آنها هم ناشی از عدم هستند تمام این شرور عظیمی که میان انسانها اتفاق می افتد و به حسب اغراض، شهوتها، آرا و عقاید برخی، به برخی آسیب میرسانند، به دنبال عدم هستند؛ زیرا همه آنها لازمه جهل، یعنی نبود علمند پس از آن به یکی از نصوص عهد عتیق استشهد میکند و میگوید و گرگ با بره سکونت خواهد داشت و پلنگ با بزغاله خواهد خوابید ... و شیر، مثل گاو، کاه خواهد خورد و طفل شیرخوار بر سوراخ مار بازی خواهد کرد ... و در تمامی کوه مقدس من ضرر و فساد نخواهند کرد؛ زیرا جهان، از معرفت خداوند پر خواهد بود؛ مثل آبهایی که دریا را می پوشانند (صادقی، ۱۳۷۳، ۲۰). میان متفکران اسلامی ابو حامد محمد معروف به امام محمد غزالی، جایگاه منحصر به فردی خصوصاً در میان اهل تسنن دارد. امام محمد غزالی از اندیشمندان چالش برانگیز دنیای اسلام است که نام او، تقابل تاریخی معتزله و اشاعره را به یاد می آورد. او در کتاب احیاء علوم الدین به این امر پرداخته و به نکات جالبی اشاره می کند؛ تا جایی که بسیاری برآند که حکمای بعد از وی یا سخنان او را تکرار کرده اند یا آن را تکمیل نموده اند. غزالی به احسن بودن نظام عالم معتقد بوده و وجود شرور را لازمه این نظام می داند. به زعم وی شرور از نظام احسن عالم که معلول علم عنایی خداوند است، ناگسستنی است. غزالی مسأله شرور را با توجه به عنایت و عدالت الهی توجیه می کند. غزالی بر خیر بودن ذاتی جهان و خالق آن تاکید کرده و شرور را اموری بالعرض می داند. در باب خیر و شر اخلاقی، وی قایل به امر و نهی شارع است و خیر و شر در تفکر وی بر دو موضوع ذات خدا و اراده وی مبتنی است. این دیدگاه مبتنی بر عقیده ی اشاعره است. ایشان قائل به شمول اراده الهی، کسب و عدم حسن و قبح ذاتی اشیا و عدل و ظلم ذاتی افعال هستند و بسیاری از مسائل اعتقادی و کلامی خود از جمله خیر و شر را مبتنی بر آنها قرار داده اند. بر اساس اصل عمومیت اراده الاهی، خدا علت تمامی پدیده های عالم از جمله افعال اختیاری - اعم از ایمان و کفر و طاعت و معصیت و نیز افعال غیراختیاری است و بر این اساس ایشان به لوازم توحید افعالی ملتزم هستند (آقایی پورسده بی، ۱۳۹۶، ص ۳-۶). در این پژوهش برآنیم به بررسی دیدگاه اسلام و یهودیت در باب مسأله شرور پرداخته و نظرات ایشان را مقایسه کنیم.

روش و ابزار گردآوری تحقیق

روش تحقیق در مقاله حاضر بصورت گردآوری اطلاعات اسنادی، کتابخانه ای و ترجمه متون و فیش برداری از آنها می باشد. تحقیق از نوع تحلیلی-توصیفی و تفسیری است که تحقیق توصیفی که گاهی به عنوان تحقیق غیرتجربی نامیده می شود، با روابط بین متغیرها، آزمودن فرضیه ها، پروراندن مفاهیم و قوانین کلی، اصول و یا نظریه هایی که دارای روائی جهان شمول است، سروکار دارد. روش توصیف و تجزیه و تحلیل اطلاعات بر اساس گردآوری اطلاعات اسنادی، کتابخانه ای و تطبیق مطالب و نتیجه گیری می باشد.

³ - Isvara

⁴ - Rurdra

⁵ - Rama

⁶ Krishna

⁷ Yama

⁸ Asvin

شر در یهودیت

در اخلاق با بکاربردن واژه خوب این سوال مطرح می شود که معنی خوب و بد چیست و چه چیز بطور ذاتی خیر و خوبی و چه چیز شر و بد می باشد. در فلسفه یهودیت دیدگاه خوبی نسبت به شر و رنج دیدن وجود ندارد. بنابراین امر، بسیاری از فیلسوفان یهودی پاسخ مناسبی به مسئله شر و رنج که در همه جهان وجود دارند نداده اند. در یهودیت تعریف جدا شده ای از مسئله خیر و شر داده نشده است. یهود انسان را از نظر رونی پیچیده می داند و معتقد است که خدا فرزندان اسرائیل به عنوان راهنما برای غلبه بر شر برگزید. موضوع مشترک فلسفه یهودیت وسطایی این است که مردمی که کارهای خوب می کنند در حقیقت در جهان دیگر (اولام هابا^۹) پاداش خواهند داشت. در یهودیت دو گرایش به مسئله شر وجود دارد. در یک تفسیر از آن، شر واقعیت نداشته و آن امری خودبخودی و بخشی از آفرینش خداوندی نیست و بواسطه عملکرد بد انسان های بوجود می آید. در تفسیر دیگر شر توسط خداوند آفریده شده است چرا که هر چیزی توسط خداوند آفرینش یافته است و گرنه مسئله دوگانگی در خلقت و احدیت رخ می دهد که با وحدانیت خداوند در اعتقاد یهود در تضاد خواهد بود (Shermer, 2004, p. 76). بر اساس نوشته های جان لونسون^{۱۰}، نویسندگان کتاب مقدس از مسئله شر به عنوان یک مسئله ی خداشناسی آگاه بوده اند اما وی از مسئله شر اظهاراتی نداشته در عوض بر اساس بیانات ایر هافمن^{۱۱} کتاب مقدس هیچ اشاره و آگاهی از مسئله خداشناسی از شر را بیان نمی کند و حتی اندیشمندان بعدی پیرامون کتاب مقدس نیز در مورد مسئله شر اشاره ای ندارند (Reventlow and Hoffman, 2004, pp. 16-18). شواهدی از آگاهی از مسئله شر در رسوم یهودی در منابع پس از کتاب مقدس همانند آپوکریفا^{۱۲} دیده می شود و در حقیقت اولین مسائل مربوط به شر در میان فیلسوفان میانی یهودیت دیده می شود (Nicholas and Miri, 2005, pp. 315). مسئله شر در میان اندیشمندان یهودی بعد از شرهای اخلاقی هلوکاست دوباره احیا شد. متفکران یهودی آورده اند که خداوند درباره شکنجه و رنجی که او در جهان خلق کرد هیچ مراقبتی ندارد که این بدین معنی است که همه جانبه نبوده و یا او نمی داند که چه اتفاقی می افتد و این بدان معنی است که اوی همه چیزدان نیست. متفکران یهودیت میانی تلاش مضاعفی داشته اند تا دیدگاه منطقی درباره مسئله شر را پنهان کنند. تجربه هلوکاست و دیگر وقایع بزرگ همانند گولاژ^{۱۳} و مزارع خونین^{۱۴} که میلیون ها نفر شکنجه و کشته شدند مسئله شر را بیشتر و بیشتر مطرح نموده است (Nicholas and Miri, 2005, pp. 314-15). برای متفکران مدرن یهود، مسئله رهایی به شیوه های گوناگون بررسی و لحاظ می شود: پیروزی نهایی خیر و خوبی بر شر؛ تلاش فردی برای دست یافتن به تکامل فردی؛ راهکاری برای دست یابی به اصلاح اجتماعی؛ و در نهایت (که شاید از همه مهم تر است) تأسیس مجدد حکومت و دولت یهود. مثلاً هرمن کوهن^{۱۵} افرادی را که مرتکب گناه می شوند به مثابه کسانی تلقی می کند که از طرح خداوندی جدا شده اند و باید به سمت انسانیت، رهایی یابند تا برنامه اخلاقی خداوند برای بشر محقق شود (Cohen, 1995: 43). از دیگر متفکرانی که رهایی را پیروزی خیر بر شر تلقی می کنند، می توان به مارتین بوبر^{۱۶} و هشل^{۱۷} اشاره کرد. بوبر تحت تأثیر تفکر مسیحی در سده بیستم قرار دارد و بر همین مینا، رهایی را به مثابه از ریشه درآوردن عامل انسانی گناه در تاریخ به وسیله تقدیس روزانه زندگی، از طریق رویارویی شیطان با خداوند می داند. درک بوبر از مسئله رهایی، ارتباط بسیاری با تأثیرپذیری او از یهودیت حسیدی دارد (Cohen, 1995: 44). دیدگاه هشل نیز تقریباً شبیه همین دیدگاه است، با این تفاوت که تأکید بیشتری بر کنش و عملکرد انسانی دارد. از دید او، جهان، نیازمند رهایی است، اما این رهایی صرفاً از طریق رحمت و لطف خدا محقق نخواهد شد. انسان ها برای مهیاکردن و آماده سازی فرآیند رهایی وظیفه بسیار دارند و اصلی ترین وظیفه آنها، تلاش در جداسازی خیر از شر است (Coward, 2003: 22).

ماهیت شر و شرور در مکتب فکری - عرفانی یهودیان (قبالایی)

فلسفه شرور در یهودیت نیز همواره موضوع بحث فیلسوفان و پیروان قبلا بوده است. جهت گیری عهد عتیق در خصوص علت وجود شرور در جهان هستی با آنچه تابعان قبلا در ادوار گوناگون ساخته و پرداخته اند قرابت چندانی ندارد. عهد عتیق وجود شرور در عالم را منکر نمی شود، اما سعی دارد علت وجود آن را با دلایل گوناگون پاسخ دهد. کتاب مقدس شر را در درجه اول معلول گناه آدم و سپس معلول گناه تمام انسان ها می داند و این موضوع به خوبی در سفر پیدایش به تصویر کشیده شده است. از طرفی شر می تواند به عنوان آزمایشی برای ایمان توصیف شود. در حقیقت خواست خداوند این است که از طریق رنج و آلام، ژرفای ایمان افراد را نسبت به خود بسنجد. به عنوان مثال داستان حضرت ابراهیم (ع) و مأموریتی که برای ذبح فرزندش پیدا نمود، می تواند شواهدی از عهد عتیق، بر این مدعی باشد. (تثنيه: ۲۸-۳) (صادق، ۱۳۷۳، ۶۰). در همین راستا یهودیان نیز رنج ها و آلامی را که

⁹ - olam haba

¹⁰ - Jon Levenson

¹¹ - Yair Hoffman

¹² - Apocrypha

¹³ - Gulag

¹⁴ - Killing Fields

¹⁵ - Hermann Cohen

¹⁶ - Martin Buber

¹⁷ - A. J. Heschel

گاه در دوره‌های مختلف تاریخ متحمل شده‌اند، به یهوه نسبت می‌دهند. آنان معتقدند خداوند تنها برای آزمایش ایمان‌شان، این همه مصائب نازل نموده است. یکی از مهم‌ترین اصول در تأملات قبلائی منشأ و ماهیت شر است که با دیدگاه‌های فلسفی یهودیت در این باب متفاوت می‌باشد. تقریرهای مختلفی در مکاتب قبلا نسبت به مبدأ شر و چگونگی ورود آن به جهان وجود دارد، اما تقریباً همه‌ی مکاتب قبلا، در این مسئله که ریشه‌ی شر در خود خداوند است اتفاق نظر دارند. آنچه باعث اختلاف در آراء ایشان شده، چگونگی ورود شرور به جهان هستی است. قبلائی زوهری علت اصلی ورود شر به این جهان را جدا شدن مخلوقات از منبع فیض می‌داند (Scholem, 1997, pp 583-588). بدین‌گونه که در ابتدای خلقت، خداوند با صدور ده تجلی از خود که در حقیقت صفات یا اسماء او بودند، شر را وارد جهان کرد. این صفات الهی قبل از فیضان در خود خدا با یکدیگر متحد بودند اما به محض صدور از او، صفت «دین» یا قضاوت، چون از صفت «حسد» یا عشق و رحمت خداوند جدا شد، شر در عالم گسترش یافت. با به هم خوردن تعادل سفیره‌ی دین و سرریز شدن آن سیترا احرا^{۱۸} پدید آمد. در ادبیات قبلا، سیترا احرا همان شر و قلمرو نیروهای اهریمنی است. بدین ترتیب از دیدگاه قبلائی زوهری، تجلیات ظلمانی و نیروهای شیطانی، نشأت گرفته از صفات الهی است که از او جدا شده و در نتیجه‌ی این جدایی به نیروهای شر مبدل گشته‌اند. در چنین دیدگاهی شر صرفاً نتیجه‌ی جانبی است و نه روی دیگر سکه‌ی قداست الهی و از آن‌جا که به باور پیروان قبلا عوالم بالا و پایین بر هم اثر دارند؛ امور خیر مانند صلح و نیکی از صفت رحمت خداوند و شرور مانند جنگ و گرسنگی از صفت قضاوت یا قدرت خداوند برمی‌خیزند. از این دیدگاه در جهان علوی نیز این دو صفت با یکدیگر در تقابل هستند (المسیری، ۱۳۸۴، ج ۵، ۱۸۵). پیروان متاخر قبلا، هم‌چون اسحاق لوریا، شر را حاصل «تصادفی» ازلی دانستند. ایشان بر این باورند که اولین فعل خداوند قبل از آفرینش، عقب نشینی یا انقباض در درون خود بود، تا بتواند برای خلق جهان جا باز کند؛ بعد از جمع شدن خداوند در درون خود و ایجاد یک خلأ جهت ایجاد عوالم گوناگون، خداوند تجلیات یا صفات ده‌گانه‌ی را از خویش صادر کرد تا به واسطه‌ی ایشان جهان و مخلوقاتش را بیافریند. این انوار و صفات در درون ظرفی از نور تابیده شدند، اما تعدادی از این ظروف قدرت حمل انوار الهی را نداشته و در هم شکستند. با شکسته شدن ظروف، بارقه‌های الهی در همه‌جا پراکنده شدند. این انوار الهی در خلأ تاریکی که در نتیجه‌ی انقباض خداوند ایجاد شده بود گرفتار آمدند. این بارقه‌ها که در حقیقت از ذات یگانه تبعید شده بودند، به طور نامساوی و پراکنده تنها بخشی از عالم مادی را روشن ساختند. بخش‌های دیگر نیز در تاریکی فرو رفته و شر با چنین واقعه‌ای به جهان راه یافت. از دیدگاه قبلائی لوریایی پس از پراکندگی ذات خدا، انوار الهی در همه‌جا با تاریکی برخورد کرده و خیر و شر چنان با هم درآمیختند که دیگر هیچ شری وجود ندارد که شامل عنصر خیری نباشد (اپستاین، ۱۳۸۵، ۲۹۶ و آرمسترانگ، ۱۳۸۲، ۳۰۷). در تعالیم شبثائیسیم مخصوصاً نوشته‌های ناتان غزه‌ای^{۱۹} هم‌چنان منشأ خیر و شر خود خداست. طبق دیدگاه ناتان، از همان ابتدا دو نور در خداوند وجود داشت. نوری که دارای اندیشه بود و نوری که فاقد اندیشه می‌نمود. اولی همواره در خود، اندیشه‌ی آفرینش عوالم را داشت و نور دوم، تمام تلاشش این بود که در خود پنهان و ساکن مانده و ظاهر نشود. اولین نور کاملاً فعال و در آفرینش مشارکت داشت، اما نور بی‌اندیشه منفعل بود. نور اندیشه خود را منقبض کرده تا برای آفرینش جایی باز کند. اما نور دیگر در جایگاه خود باقی ماند و از آن‌جا که تلاشش ساکن بودن در خود بود، در برابر ساختار فیضان که نور اندیشه، ایجاد کرده بود مقاومت می‌کرد. این مقاومت، نور فاقد اندیشه را به منشأ نهایی شر در آفرینش تبدیل کرد (Scholem, 1997, pp 583-588) اصلی‌ترین الگو در این آموزه، نوعی دوئیت در خود خداست که منشأ خیر و شر است. منشأ شر، یک اصل در خدا است که خود را از خلقت دور نگه می‌دارد و به دنبال آن است تا جلوی اشکال نور حاوی اندیشه را بگیرد؛ تا تحقق نیابد. نه به خاطر این‌که ذاتاً شر باشد؛ بلکه به خاطر این‌که تمام خواسته‌اش این است که هیچ چیز نباید جدای از خدا وجود داشته باشد. او در درون خود، دریافت نور اندیشه را رد می‌کند و متعاقباً سعی می‌کند آن‌چه را با آن نور، ساخته شده، نابود و خنثی کند. بنابراین خیر و شر، نتیجه‌ی ارتباط بین دو جنبه‌ی نور، در خود خداست. کشمیش بین دو نور در هر مرحله‌ی آفرینش تجدید می‌گردد و تا پایان نجات نهایی، زمانی که نور حاوی اندیشه، در نور فاقد اندیشه نفوذ کند، خاتمه نمی‌یابد. همین‌طور که فرآیند آفرینش ادامه پیدا می‌کند، این کشمیش شدیدتر می‌شود (Scholem, 1997, pp 583-588).

انواع شر از دیدگاه دین یهود

مسأله شر و شرور در تمام ادیان و مکتب‌های عالم مطرح بوده است و در آنها همیشه سعی شده است برای فلسفه وجودی شر راه حلی بیابند، اما معضل شر این است که میان دو واقعیت تناقض دیده می‌شود: ۱. وجود شرور، ۲. باورهای دینی درباره صفات خداوند. از طرفی شروری در این جهان وجود دارند که قابل انکار نیستند؛ از جمله:

۱. شرور طبیعی: همچون بیماری، سیل، زلزله، طوفان، مرگ، پیری و...

۲. شرور اجتماعی: مانند ظلم، حق‌کشی، دزدی، جنایت، جنگ، تجاوز، کلاهبرداری و...

۳. شرور اخلاقی: مانند گناه، حسادت، خودبینی، تکبر، غرور و...

¹⁸ - Sitra Ahra

¹⁹ - Nathaan of Gaza

و از سوی دیگر، باورهای دینی خداوند را موجودی دارای قدرت مطلق، علم بی‌پایان، خیرخواهی و عدالت محض می‌دانند. مجموعه این اوصاف اقتضا می‌کند که چنین موجودی اجازه ندهد که هیچ‌گونه شرّی در جهان پدید آید. بنابراین میان مجموعه این اوصاف و وجود شرور تناقضی بوده، باید یکی را انکار کرد. آنچه که نفی می‌شود نمی‌تواند وجود شرور باشد؛ زیرا قابل انکار نیست. پس نتیجه، انکار وجود خدا خواهد بود. این استدلالی است که فلاسفه دین ملحد بدان متمسک شده‌اند (صادقی، ۱۳۷۳، ۱۴ و آبائی، ۱۳۸۷، ۳۷). در متون یهود خداوند موجودی قادر، الیم و عادل و خیرخواه معرفی شده است. از سوی دیگر، نصوص زیادی را از عهد عتیق داریم که دلالت بر وجود شرّها می‌کنند؛ یعنی هیچ‌گونه انکاری نسبت به وجود شرّ دیده نمی‌شود و در هیچ جا آن را پنداری و خیالی نیز تلقی نمی‌کند. اینک، باید دید که چگونه ممکن است خدایی علیم، قادر، عادل و خیرمحض، اجازه دهد که شرّی در عالم به وجود آید و آیا می‌توان از نصوص دینی توجیهی در این زمینه پیدا کرد؟ در عهد عتیق برای وجود شرور چهار علت عمده معرفی شده است: ۱. گناه ۲. امتحان ۳. درخواست شیطان برای اتمام حجت بر او همراه با نتیجه خوب ۴. ظاهر بعضی از شرور، شرّ است ولی در واقع، خیر فراوان در آن‌ها نهفته است (آبائی، ۱۳۸۷، ۳۹). آنچه از برخی متکلمان یهود نقل شده است، نشان می‌دهد که آن‌ها وجود شرور را به خداوند سبحان نسبت نداده‌اند: «شرّی پیدا نمی‌شود که از بالا نازل شده باشد». ابن میمون برای توجیه شرّ، ابتدا انواع آن را بیان می‌کند: «هر شرّی که به انسان می‌رسد، به یکی از سه نوع باز می‌گردد:

شرور طبیعی

شرور طبیعی از لوازم غیرقابل انفکاک عالم ماده است. او انتصاب این‌گونه شرّها را به خداوند متعال رد می‌کند و آن‌ها را لازمه عالم ماده که محل کون و فساد است، می‌داندست. (Pereboom, 2005, 149-150). وجه طبیعی مسأله شرّ نیز دارای اهمیتی بسیار می‌باشد. این امر زمانی طرح می‌شود که شرور جهان طبیعی که انسان در ایجاد آن نقشی ندارد بلکه ظاهراً ناشی از اراده الهی است، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. در اینجا نظر به بلایای طبیعی چون سیل، زلزله، طوفان، بیماری‌های واگیردار و تولد انسانهای معلول، قحطی و خشکسالی و موارد نظیر آنها که ظاهراً دست انسان از دخالت در آنها کوتاه است، (McCloskey, 1998, 295). در واقع نگرش الحادی در این دیدگاه به این نتیجه منجر می‌شود که اگر وجود رنج موجه باشد، کوشش برای رفع آن خلاف اراده الهی است و چون تلاش طبیعی انسان برای زدودن رنج است، پس خداواری باطل است و می‌توان نتیجه گرفت که شرور طبیعی بر عدم وجود خداوند دلالت دارند. تلقی نادرست از جنبه طبیعی شرّ به این معنا است که شرور جهان طبیعت که خارج از دخالت انسان است به خواسته خدا، به طور غیرضروری و بی‌علت بر انسانها وارد شده‌اند؛ یعنی اراده الهی بر رنج دادن و مبتلا ساختن انسانهای بیگناه به انواع بلاهای جان‌کاه است، بدون اینکه توجیهی لازم برای این کار وجود داشته باشد. چنین دیدگاهی، خدایی غیرعادل و بعضاً ظالم را تصویر می‌کند که از رنجاندن انسانها لذت می‌برد و اینکه چنین رنج‌های بدون توجیهی، سرنوشت محتوم زندگی بشری است و انسان چاره‌ای جز تحمل آن یا خودکشی ندارد. در این دیدگاه، مفهوم خدای عادل و خیرخواه نفی شده و به جای آن خدایی جبار و ستمگر تصویر می‌شود که زندگی انسان در دستان او است.

شرّهای اخلاقی

جنبه اخلاقی شرّ با انسان و اعمال اختیاری او سروکار دارد که نتایج نامطلوب دارند، یعنی از ماهیت و علت و چگونگی شروری پرسش می‌کند که از انسان آزادانه صادر می‌شود و می‌خواهد رابطه آن‌ها را با خدا آشکار سازد. در این زمینه، با رویکرد تقریباً سلبی می‌توان چنین صورتبندی از مسأله داشت: ۱. خدا به خاطر ایجاد هر چیزی در جهان که شامل آزادی انسان نیز می‌شود، مسئول است؛ ۲. آزادی انسانی آن چیزی است که سبب وقوع شرّ اخلاقی در این جهان می‌گردد؛ ۳. بنابراین، خدا به خاطر آنچه سبب وقوع شرّ اخلاقی در جهان می‌شود، مسئول است (Bayle, 2002, 157). اهمیت شرّ اخلاقی، طرح نقش انسان در منشاء بودن شرور و فساد در جهان است و این پرسش را مطرح می‌کند که مسئولیت ارتکاب شرور توسط انسان، با توجه به اختیار و آزادی او، متوجه او است یا با توجه به اینکه او مخلوق خداوند است، متوجه خدا می‌باشد؟ (Mackie, 1955, 209). در واقع در مسأله اخلاقی شرّ بین باور به خدای قادر مطلق و خیرخواه کل با پذیرش صدور شروری که ناشی از اختیار انسانهای مخلوق است، تناقضی آشکار به وجود می‌آید به این معنا که چرا خداوند با قدرت مطلق و خیرخواهی نامتناهی‌اش اجازه بروز چنین شروری را داده است؟ پذیرش نادرست جنبه اخلاقی شرّ به این معنا است که خدا روا داشته که انسان بدون دلیل و توجیه عقلانی لازم قدرت و آزادی لازم برای ارتکاب هرگونه شرّی را داشته باشد و اینکه آفریدن انسانی که هی چگونه زمینه شرّی در او وجود نداشته باشد، از قدرت خداوند خارج است، بنابراین نتیجه این خواهد بود که چون خداوند آفریدگار انسانهای آزاد و شرور است، مسئولیت شرور آن‌ها نیز برعهده خدا می‌باشد. این دیدگاه نه تنها مطلق بودن صفات الهی را مخدوش می‌سازد، بلکه انسان را ذاتاً به مثابه موجودی شرور تصویر می‌کند که زدودن شرّ او خارج از توان خداوند است. در واقع کج فهمی جنبه اخلاقی شرّ، از زوایای زیر زندگی را بی‌معنا می‌سازد: ۱- خدا را مسئول شرور انسان می‌داند؛ ۲- خدایی ناقص و تقریباً ناتوان تصور می‌کند؛ ۳- در زندگی انسان هیچ‌گونه قوانین و ارزشهای معنوی، اخلاقی، دینی و فطری، معنی و ضمانت ندارد؛ ۴- نمی‌توان برای این زندگی بشری شرارت‌بار هدفی متعالی در نظر گرفت، زیرا روحیه شرّآمیز انسان آن را از بین می‌برد؛ ۵- در نهایت به الحاد و پوچ‌گرایی منتهی می‌گردد (قربانی، ۱۳۹۵، ص ۸۴).

شرهای اجتماعی

این دسته از شرها هر چند بیش از دسته اول (شرهای طبیعی) هستند، اما بیش از خیرها نیستند. ابن میمون می‌گوید: «این نوع شر، در میان مردم هیچ یک از شهرهای دنیا شایع و اکثری نیست، بلکه وجودش کم است؛ مانند کسی که با حيله دیگری را بکشد یا شبانه به او دستبرد بزند. چنین چیزی تنها در جنگ‌های بزرگ وجود دارد که این نوع شر افراد زیادی را در برمی‌گیرد. و این هم در تمام روی زمین اکثری نیست».

صفات خداوندی و مساله شر در دین یهود

یکی از مهم‌ترین مسائل کلام و فلسفه دین، مسئله شر (درد و رنج) و ارتباط آن با خدا و صفات اوست. به این صورت که چرا از سویی، خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه علی‌الاطلاق است و از سوی دیگر، در جهان شر (درد و رنج) وجود دارد.

قادر مطلقیت خدا

یکی از تعبیری که بارها در عهد عتیق تکرار شده است «ایل شدای^{۲۰}» به معنای قادر مطلق است که نشان دهنده و مبین صفت قدرت برای خداوند متعال است. در سفر پیدایش خداوند به ابراهیم می‌گوید: من قادر مطلق هستم (Claussen, 2010, p. 17) (Jacobs, 1990, p.52). تردیدی نیست که متکلمان یهود خداوند را قادر مطلق می‌دانند، اما نه به این معنا که بر محالات نیز قادر باشد؛ بلکه تصریح می‌کنند که برخی امور از قدرت خداوند خارج است: «همه چیز، در اختیار خداوند است، جز ترس از خدا» و صریح‌تر از این، آن چیزی است که ابن میمون درباره محالات می‌گوید: «ممتنع دارای طبیعتی ثابت است که ثباتش برپاست و کار کسی هم نیست؛ به هیچ وجه نیز نمی‌توان آن را تغییر داد. به این دلیل، خداوند به قدرت داشتن بر آن، موصوف نمی‌شود. این از مطالبی است که هیچ کس از اهل نظر، در آن اختلافی ندارد» (صادقی، ۱۳۷۳، ۱۹).

خیرخواهی و عدالت خدا

در تورات فقراتی را می‌توان یافت که حاکی از عدالت و دادگستری خداوند است. با این حال دانشمندان یهود در تلمود بر این مطلب تاکید کرده اند که رحمت خداوند همیشه بر عدالتش پیشی می‌گیرد. به عقیده این دانشمندان، اگر خداوند بخواهد با عدالت محض رفتار نماید، جهان از بین می‌رود (سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۶، ۷۰). خداوند ظلم نمی‌کند و وجود شر نیز برای انسان ها نوعی ظلم بدانهاست از جانب خداوندی که از ظلم میراست قابل پذیرش نیست و شر از جانب خداوند نیست. (صادقی، ۱۳۷۳، ۲۰).

مطلقیت علم خداوندی

از نظر دانشمندان یهود، خداوند دارای علم مطلق است. هیچ چیز از او مخفی نیست و از پیش، به نیک و بد عالم آگاهی دارد: «از آغاز آفرینش جهان، ذات قدوس متبارک اعمال نیکوکاران و بدکاران را پیش‌بینی کرده است». «خداوند هر چه را که در آینده واقع خواهد شد می‌داند». «همه چیز به وسیله ذات قدوس متبارک پیش‌بینی شده است». «حتی پیش از آن که انسان سخنی بگوید، خداوند می‌داند که در ضمیر او چیست». «همه چیز قبلاً پیش‌بینی شده و (با وجود این) انسان دارای اختیار و آزادی عمل کامل است». ابن میمون نیز می‌گوید: «به هیچ وجه، چیزی از خدای متعال مخفی نمی‌ماند، بلکه همه چیز برای علم خدا، که عین ذات او است، مکشوف است و محال است که ما به این گونه ادراک، آگاهی یابیم...» و در جای دیگر می‌گوید: «اجماع بر آن است که صحیح نیست برای خداوند تعالی علم حادث شود تا این که الان چیزی را بدانند که قبلاً نمی‌دانست... لازمه این اعتقاد آن است که علم به عدمها تعلق گیرد و به بی‌نهایت احاطه داشته باشد. پس چنین اعتقادی را داریم» (صادقی، ۱۳۷۳، ۲۱).

وجودی یا عدمی بودن شرور و شر زائد

یکی از مسائلی که در رابطه با شر و شرور در یهودیت باید مورد توجه قرار گیرد بحث وجود و یا عدمی بودن شر است. در این باره در یهودیت اشاراتی از شر در قالب فرشتگان نیکی و خیر و یا فرشتگان شر آمده است. در نوشته‌های غیر کتاب مقدس مربوط به دوره معبد دوم، فرشتگان فریب خورده و رانده شده (پیدایش، ۶: ۱-۴) گاه به سبب وجود شر و بدی سرزنش می‌شوند. (حسینی، ۱۳۹۳، ش ۱۱، ص ۱۲۱). خدایاباوران عموماً معتقدند که خداوند معجزاتی انجام داده‌است و قوانین طبیعی را نقض نموده‌است. به باور نایجل واربرتون، در این صورت نمی‌توان تصرف در قوانین طبیعت از سوی خدا برای دفع شر را ناممکن شمرد و عدم تحقق آن را لازمه جهان ماده دانست (نایجل واربرتون، ۱۳۸۶، ۴۸). حتی اگر پذیرش وقوع معجزات، خدایاباوران را به نفی محال بودن تصرف خداوند در قوانین طبیعی به منظور جلوگیری از شر سوق دهد؛ می‌توان از سودمندی تعاقب روابط طبیعی سخن گفت. لازمه نظم عالم

آن است که علت‌های مشابه معلول‌های مشابه پدید آورند و اگر آتش گاهی می‌سوزاند و گاهی نمی‌سوزاند؛ پیش‌بینی آن که بار دیگر چه رخ خواهد داد، بسیار دشوار بود و تصمیم‌گیری را ناممکن می‌ساخت (نایجل واربرتون، ۱۳۸۶، ۴۸-۴۹). به همین دلیل خداوند جز موارد بسیار جزئی، از شرور طبیعی جلوگیری نکرده‌است.

برهان شر و ناباوری

مسئله‌ی شر^{۲۱} که به نام‌های برهان شر، پارادوکس اپیکوری یا شبهه ابیوری نیز خوانده شده‌است؛ یکی از قدیمی‌ترین و جدی‌ترین برهان‌هایی است که برای اثبات عدم وجود خدا اقامه شده‌است (نایجل واربرتون، ۱۳۹۶، ۴۱). این برهان تلاش می‌کند نشان دهد که میان دو قضیه‌ی وجود خدا و وجود شر، تناقض وجود دارد، و بنابر اصل تناقض، تنها یکی از این دو قضیه می‌تواند درست باشند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۰، ۳۱۰، ۳۰۸)؛ از آن‌جا که در وجود شر شکی نیست، صدق قضیه‌ی دوم، مستلزم نادرست بودن قضیه نخست است؛ بنابراین خدا نمی‌تواند وجود داشته باشد. برهان شر با برهان ناباوری، هر دو، براهینی در نفی وجود خدای ادیان توحیدی هستند؛ یعنی خدای متشخصی که از جمله عالم مطلق، قادر مطلق، و خیر محض است. در اینجا مقصود از خدای متشخص خدایی است که می‌تواند با انسان رابطه‌ای شخصی برقرار کند. به محض آنکه فرد یکی از آن صفات را در خداوند انکار کند، یا امر الوهی را اساساً نامتشخص بداند، آن براهین قوت و اهمیت خود را از کف می‌دهند. هر چند ساختار این دو برهان از جهات مهمی به هم شبیه است، اما باید آن‌ها را متمایز از یکدیگر دانست: ۱- می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن مسئله اختفای الهی وجود نداشته باشد؛ اما مسئله شر به همان صورت جهان واقع برقرار باشد: مثلاً اگر فرض شود در فاجعه هولوکاست، یک هفته پیش از مرگ قربانیان، فرشته‌ای که زبان و ویژگی‌های او کاملاً منطبق بر توصیفات عهد عتیق است بر یک یک آن‌ها آشکار می‌شد، و فقراتی از کتاب مقدس را بر ایشان بازمی‌خواند. اما هیچ اتفاق دیگری جز این رخ نمی‌داد: هیچ‌یک از آن انسانهای بیگناه از مرگ نجات نمی‌یافت، و همه چیز همان‌طور پیش می‌رفت که به واقع در فاجعه هولوکاست رخ داد، به استثنای آن مشاهده مکاشفه آمیز. ۲- می‌توان جهان ممکن را تصور کرد که در آن مسئله شر وجود نداشته باشد؛ اما مسئله اختفای الهی به همان صورت جهان واقع برقرار باشد: مثلاً اگر فرض شود در جهانی، انسان‌ها بنا به طبع مهربان و نیکخواه باشند. هیچ‌گونه درد و رنج و بیماری و معلولیت جسمی و ذهنی در آن وجود نداشته باشد؛ حال در این جهان کسانی به وجود خداوند باور دارند، و کسانی منکر وجود او هستند. به نظر می‌رسد که در این جهان ممکن، کسانی که به خدا باور ندارند، می‌توانند مسئله اختفای الهی را مطرح کنند، بدون آنکه هرگز بحث درباره‌ی مسئله شر در میانشان مطرح شود.

مبانی شر و خیر در اسلام

مفهوم شر و خیر در اسلام

تعریف خاص از خیر و شر، پیش‌داوری خاصی را در بحث شر وارد می‌کند. اما مراد ما از شر در اینجا، گونه‌ای خاص و تعریفی ویژه از شر نیست، بلکه شر را به همان معنایی فرض می‌کنیم که معنای آن روشن است و نیز اغلب در مصادیق آن اتفاق نظر وجود دارد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت: شر به معنای عام همان چیزی است، که نوعاً کسی نسبت به آن رغبت نمی‌کند. در مقابل، خیر مورد میل و علاقه همگان می‌باشد. بسیاری از تعاریف درباره خیر و شر بیانگر تصویر مزبور از خیر و شر است؛ از جمله می‌توان به تعریف بوعلی سینا اشاره کرد که می‌فرماید: «خیر فی الجملة چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و علاقه دارد؛ و آن وجود یا کمال وجود است... اما شر امر عدمی است، که ذاتی ندارد، بلکه عدم جوهر یا عدم کمالی برای جوهر است.» (ابن سینا، ۱۳۷۶، ج ۱، ۳۵۵). ملاًصدرا نیز می‌گوید: «خیر چیزی است که هر شیئی به آن اشتیاق و میل دارد و با آن سهمی از کمال ممکن خود متحقق می‌شود، اما در مورد شر حکما گفته‌اند که آن ذاتی ندارد.» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج ۷، ۵۸). همچنین در دائرة المعارف روتلج آمده است: «شر نتیجه شدیدترین گناه اخلاقی ماست. شر تحمیل آسیب غیرعادلانه خطرناک روی احساس موجودات است. قتل، شکنجه، برده‌گیری و... بعضی از نمونه‌های شر هستند.» (Kekes, 2011, P. 436).

شرور در آیات قرآنی و روایات

در بینش قرآن خیر و شر، فقر و غنا، جنگ و صلح، صحت و مرض، همه برای امتحان و آزمایش انسان است و این امتحان‌هاست که اگر انسان از آنها پیروز درآید، به مقامات عالی انسانی و قرب الهی می‌رسد؛ در بینش قرآن گاهی رنجها و بلاها جنبه تربیتی دارد؛ اما اگر انسان نه با نعمت دادن شاکر حق و مجذوب دین خدا می‌شود و نه با بلاها و سختی‌ها متنبه می‌گردد؛ در این صورت خداوند او را رها می‌کند تا چند صباحی به عیش و طرب بپردازد؛ وقتی در شهوات فرو رفت و با دین حق به ستیز برخاست و هیچ امیددی به هدایت آنها نبود، به یکباره همچون قوم نوح گرفتار طوفان می‌گردد و غرق می‌شود (اعراف/۶۴) یا ناگهان دچار زلزله‌های مهلک می‌شود و در آوار مدفون می‌شود (اعراف/۷۸)؛ پس پاره‌ای از شرور طبیعی نتیجه سرکشی اقوام کافر

²¹ - Problem of Evil

و معاند است تا عبرتی برای آیندگان باشد. شبهه دیگری که در اینجا مطرح می‌شود، این است که چرا خدا انسان را مختار آفرید و به او توانایی اختیار شرور اخلاقی را داد که بعد مستوجب عذاب شود و برای چه او را به گونه‌ای نیافرید که همواره گزینش خیر نماید؟ (پلانیتینگا، ۱۳۹۳، ص ۷۶). پاسخ این سؤال هم از آنچه پیشتر درباره خلقت شیطان آمد، آشکار می‌گردد که لازمه تمامیت کمال نظام هستی وجود انسان مختار است. خداوند خواسته موجودی بیافریند که مختارانه او را عبادت کند و مختارانه خیرات اخلاقی را گزینش نموده و از شرور و زشتی‌ها بپرهیزد. شرط مختار بودن او این است که قدرت بر شر و گناه داشته باشد؛ با وجود این از آنها نخواست است که اختیارش را در راه شر استفاده کند؛ بلکه همواره از آنان خواسته است، خیرات را گزینش نمایند و برای این منظور پیامبران را با آیات بینات و بشارت‌ها و تندی‌ها فرستاده است تا گزینش خیر را برای او آسان گرداند و او را از انتخاب شرور برحذر دارد؛ حتی او را به بلاها گرفتار می‌کند تا از خواب غفلت بیدار گرداند و به راه حق باز آورد؛ اما اگر انسان از اختیار خودش سوء استفاده کرد و اراده‌اش را در جهت شرور اخلاقی به کار گرفت، خدا او را مسلوب الاراده نمی‌کند و قدرت را از او باز نمی‌ستاند که اگر چنین کند دیگر انسان، انسان نخواهد بود (علامه طباطبائی، ۱۳۷۰، ج ۲، ۱۶۷)؛ ثانیاً خداوند با عوض دادن در قیامت آن نقص را جبران می‌نماید؛ چنان که در روایتی آمده است: متکلمان شیعه در اینگونه آلام و رنج‌ها که از قصور و تقصیر مؤلم نیست، قاعده «عوض» را جاری دانسته‌اند؛ چنان که خواجه نصیرالدین طوسی می‌گوید: بر خداوند است که در مقابل غم و رنجی که به انسان می‌رسد و منفعتی که به سبب آن از دستش می‌رود با عوض دادن جبران کند (علامه حلی، ۱۴۰۷، ق، ۳۳۲).

گونه‌های شر در اسلام

مسئله شرور از دیرباز مورد توجه همه انسان‌ها بوده و سؤالات و چرهای زیادی به‌همراه داشته است. انسان‌ها همواره بسته به سطح دانش و تعقل و با تکیه بر باورهای بنیادین خود نسبت به مبدأ و مدبر عالم، برای تبیین آن پاسخ‌های گوناگونی را مطرح می‌کرده‌اند (جبرئیلی، ۱۳۸۵ هـ.ش، ۹) برخی، شرور را دستاویزی برای کفر و الحاد قرار داده و عده‌ای قدرت و خیرخواهی خداوند را زیرسؤال برده‌اند. برخی خدا را از آفرینش و تدبیر بخشی از جهان برکنار دانسته و گاه با صراحت به مبدأ مستقلاً برای شرور معتقد شده‌اند. در زیر به انواع شر از دیدگاه اسلام پرداخته می‌شود:

شر طبیعی

شرور طبیعی یعنی آن حوادث و بلایایی که معلول اتفاقات طبیعی جهان پیرامون ماست؛ مانند زلزله، سیل، طوفان، مرگ و... شرور طبیعی خود به دو قسم شرور کیفی (استحقاقی) و شرور غیرکیفری (ابتدایی) تقسیم می‌شود (بحرانی، ۱۳۹۱ هـ.ق، ۱۱۹):

۱- **شرور کیفی (استحقاقی):** شرور کیفی یعنی اینکه برخی از حوادث طبیعی نتیجه گناهان و فسادهای آدمیان است. توضیح اینکه اعمال انسان در دنیا نتایج و بازتاب‌هایی به‌دنبال دارد که دامنگیر او می‌شود. (طباطبائی، بی‌تا، ج ۸، ۲۴۷) البته باید توجه داشت که نمی‌توان هر حادثه طبیعی‌ای را برای همگان عذاب و نتیجه گناه دانست؛ بلکه ممکن است حادثه‌ای برای عده‌ای کیفر گناه و در همان حال برای دیگران امتحان یا ترفیع درجه و... باشد. (علامه مجلسی، ۱۴۰۳ هـ.ق، ج ۷۸، ۱۹۸).

۲- **شرور غیرکیفری (ابتدایی):** منظور از شرور غیرکیفری آن دسته از بلاها و حوادث طبیعی است که متوجه انسان‌های بی‌گناه و غیرمقصر می‌شود. در تبیین چرایی این شرور توجه به نکات زیر راهگشا خواهد بود: الف) زندگی انسان در دنیا موقت و گذرا بوده و تنها مقدمه‌ای برای ساختن آخرت است. از این‌رو نباید مرگ و انتقال به سرای دیگر که از حوادث و اتفاقات طبیعی ناشی می‌شود را شر دانست؛ زیرا مرگ برای خیلی‌ها نعمت بوده و ابتدای راحتی و سعادت آنهاست. همچنین ممکن است بسیاری از اتفاقات و حوادث برای عده‌ای مایه بیداری و زنگ هشدار باشد که آنها را از خواب غفلت خارج کرده، متوجه خدا و معنویت گرداند و در نتیجه موجب تعالی و سعادت ابدی آنها در آخرت شود. ب) این نکته ذکر شد که چون انسان موجودی است مختار، حرکت او نیز از مسیر اختیار و انتخاب او صورت می‌گیرد و از آنجا که در درون انسان تمایل به بدی‌ها نیز وجود دارد، قهراً انتخاب خوبی‌ها، همراه با تلاش و صبر خواهد بود. بنابر این محیط و فضای زندگی انسان باید به گونه‌ای باشد که زمینه مناسب برای کار و تلاش و در نتیجه شکوفاشدن استعدادها و فراهم کردن و آنچه به‌خوبی چنین فضایی را فراهم می‌کند، امتحان و آزمایش و درگیر شدن انسان با حوادث و سختی‌هاست. (کلینی، ۱۳۹۰، ج ۴، ۵۱۵). در مورد افراد بی‌گناه، مخصوصاً افرادی مانند کودکان و... باید گفت که ضررها و آسیب‌هایی که به این دسته از انسان‌ها می‌رسد، از نتایج عوامل طبیعی بوده و تحت نظام علی و معلول عالم قرار دارد. هرچند خدای متعال این قدرت را دارد که از طریق معجزه و خوارق عادت جلوی آسیب‌های طبیعی را بگیرد، اما قدرت او در چارچوب حکمتش اعمال می‌شود (بی‌نام، کلام اسلامی، ۱۳۹۳ هـ.ش، ش ۸۹، ۴۹) و حکمت الهی به این تعلق گرفته است که عالم بر اساس نظام طبیعی خودش پیش برود و معجزه و خارق عادت در موارد خاص و استثنایی صورت پذیرد. خدای متعال رنج‌ها و مشکلات این افراد را در دنیا و یا آخرت به گونه‌ای که آنها راضی شوند جبران خواهد کرد (علامه حلی، ۱۴۰۷ هـ.ق، ۳۲۹، د)؛ هرگز نمی‌توان و نباید در

موارد جزئی و مصداقی زود به قضاوت بنشینیم و مثلاً با دیدن سختی‌ها و رنج‌های یک فرد، خدا و عدل او را زیر سؤال ببریم؛ زیرا ما از جزئیات زندگی آن شخص، گذشته و آینده و اعمال و کردار او اطلاعی نداریم؛ از این رو نباید بر اساس ظاهر حکم کرده و قضاوت کنیم.

شروع اخلاقی

شروع اخلاقی یعنی آن دسته از رنج‌ها و ناملایماتی که از ناحیه انسان‌ها پدید می‌آیند و قابل پیش‌گیری است؛ مانند: ظلم، قتل، دزدی، شکنجه و... برای تبیین چرایی وجود شروع و نابسامانی‌های اخلاقی، دقت و توجه به ویژگی‌های وجودی انسان و هدف آفرینش او لازم و راهگشا است. انسان موجودی مختار و آزاد است و از این رو سعادت و کمال او، که در حقیقت هدف خلقت اوست، از مسیر انتخاب و اختیار خوبی‌ها از بدی‌ها به دست می‌آید. یعنی انسان هنگامی رشد کرده و به سمت تعالی پیش می‌رود که با وجود قدرت و میل به انجام کارهای بد، آزادانه و با اختیار و تلاش خود خوبی‌ها را برگزیند و از تمایلات گناه‌آلود و پست چشم‌پوشی کند (مطهری، ۱۳۸۹ هـ. ش، ج ۵، ص ۹۶) اگر خدا می‌خواست که شروع اخلاقی نباشند، یا باید انسان را به طور کلی خلق نمی‌کرد، یا او را خلق می‌کرد، اما قدرت انتخاب و آزادی‌اش را می‌گرفت؛ در هر دو صورت اتفاقی که می‌افتاد این بود که جلوی پیشرفت و تعالی بسیاری از انسان‌ها گرفته و خیر کثیری، فدای شرّ قلیل می‌شد و این امر با حکمت و فیاضیت خداوند سازگار نیست.

شروع متافیزیکی

شرّی است که همه موجودات امکانی و مخلوقات خداوند به آن مبتلا بوده و قابل انفکاک از آنان نمی‌باشند و منظور از شرّ متافیزیکی، محدودیت (و به تعبیر ملامت‌درا فقر وجودی) همه موجودات ممکن در مقابل کمال نامتناهی خداوند است. به دلیل آنکه هر محدودیتی نقص و ضعف به شمار می‌آید و هر نقصی نیز مشمول شروع عالم است؛ از این رو، محدودیت، فقر و امکان وجودی، شرّ محسوب می‌شود. لازم به ذکر است که در بحث شروع، این قسم از شرّ مورد بررسی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا محدودیت وجودی لازمه خلقت و مقتضای طبیعت هر ممکن‌الوجودی است و کسانی که وجود شروع را در تضاد و یا در تناقض با وجود خداوند می‌دانند، هرگز به نقص تکوینی خود و دیگران معترض نیستند؛ زیرا از نظر آن‌ها میان هستی خداوند و نیز صفات عالیّه او با ضعف وجودی و نقص تکوینی موجودات، منافاتی وجود ندارد. (Leibniz, 1985: 139)

بدیهی بودن شر

در این رویکرد، تلاش و اصرار بر اثبات ناسازگاری و تناقض منطقی میان وجود خداوند و وجود شروع است. در این محور، بحث بر سر حکمت و علت ایجاد شرّ توسط خداوند و یا محدودیت صفات الهی نیست، بلکه تأکید بر بودن تناقض میان وجود خداوند و شروع است. به دلیل آنکه وجود شروع امری بدیهی محسوب می‌شود، از این رو، انکار وجود خداوند امری مسلم می‌نماید.

تناقضات مسئله شر

تبیین سازگاری یا ناسازگاری اعتقاد به خدا و مسأله شرّ، یکی از جدّی‌ترین مباحثی است که به چشم می‌خورد و در میان اندیشمندیانی که مسأله ناسازگاری منطقی را بیان کرده‌اند، میان گزاره‌های اعتقادی دینداران و وجود شروع، هیچ تناقضی نیست؛ یعنی با تبیین الگوی جهان‌های ممکن و پیش کشیدن بحث دقیق آن، در صدد اثبات عدم تناقض بین عقاید دینداران است (تورانی، ۱۳۹۱، ۱۲۳). با اینحال در زیر تناقض‌هایی که در مورد شرّ اخلاقی و طبیعی مطرح شده آورده شده‌اند.

تناقض در شرّ اخلاقی

کسانی که شروع اخلاقی را به عنوان قرینه‌ای علیه وجود و یا ناسازگار با برخی از صفات عالیّه الهی می‌پندارند، خواستار آنند که انسان، فقط باید خیر محض را مرتکب شود و وقوع هر نوع گناه و بدی از او، نقصی بر خداوند تلقی می‌شود. اما به نظر می‌رسد طراحان مسئله خود به دام بزرگی از تناقض و ناسازگاری، متهم هستند. آیا می‌توان هم ضرورت اختیار را برای انسان فرض نمود و هم بروز شرّ از او را غیرممکن پنداشت؟ از سویی در گزینه خدای خیرخواه و قادر موجود است (گزینه «الف») آمده است: انسان در انتخاب خیر یا شرّ مختار است و بلکه باید مختار باشد. و در گزاره شرّ وجود دارد (گزاره «ب») لازمه مختار بودن انسان، امکان وقوع شرّ و یا خیر از جانب اوست. و از سوی دیگر، در گزینه ممکن است خداوند انسان‌هایی را خلق کند که مختار باشند و لازمه اختیار آنان ارتکاب شرّ هم باشد و این بهتر و ارزشمندتر از خلقی باشد که مخلوقات، بدون اختیار، خیر را برگزینند (گزینه «ج») وقوع شرّ از انسان، موجب نقص و یا انکار وجود خداوند می‌باشد. آیا گزینه «الف» و «ج» با هم سازگار و قابل جمعند؟ چگونه می‌توان انسان را مختاری قلمداد نمود که اختیار نداشته باشد؟ اگر انسان فقط خیر را انتخاب کند، دیگر جایی برای اختیار او باقی نمی‌ماند. شاید فرض کنیم که طراح مسئله، قایل به مختار

بودن انسان نباشد (که چنین نیست) ولی دیگر شرّ اخلاقی وجود نخواهد داشت، بلکه باید شرور اخلاقی را نیز در زمره شرور طبیعی تعریف و تحلیل کرد. شرور طبیعی و مسئله منطقی شرّ: همان گونه که اشاره گردید، مسئله منطقی شرّ حامل تناقضی میان وجود خداوند و وجود شرور می‌باشد (شرور اخلاقی و طبیعی).

تناقضات شرّ طبیعی

با رفع تناقض در حوزه شرور اخلاقی، تناقض مفروض در باب شرور طبیعی نیز برطرف می‌شود، زیرا در واقع ادعای تناقض بین وجود خداوند و بین کلی وجود شرور است. و زمانی که ناسازگاری در بخشی از شرور، برطرف شد، در بخش دیگر نیز خود به خود برطرف می‌شود. یعنی زمانی که ثابت کردیم و یا محتمل دانستیم که هم می‌توانیم خدایی با آن صفات عالیه داشته باشیم و هم شروری (اخلاقی) در خارج موجود باشند، همچنین می‌توان احتمال داد که وجود شروری دیگر (طبیعی) نیز قابل فرض باشند. و همین احتمال برای رفع تناقض کافی است. به‌طور مستقل نیز می‌توان مدعی شد احتمال دارد که خداوند برای رسیدن انسان به کمالات عالیه، مشکلات و مصایبی را باید بر سر راه او قرار دهد. از این‌رو، خداوند متعال، برای رسیدن انسان با ویژگی‌های ذاتی او به آن کمال خاصّ با قدرت کامل و خیرخواهی محض و علم مطلق، این مشکلات را برای او مقدر نموده است؛ پس هم می‌توان خداوند را قادر، عالم و خیر مطلق نامید و هم برخی از شرور را در خارج محتمل الوقوع دانست. بسیاری از شرور طبیعی، معلول شرور اخلاقی می‌باشند؛ یعنی تکوین برخی از گناهان، موجب وقوع مشکلاتی می‌شوند؛ به دلیل تکفیر گناهان، تنبیه و توجّه به گناه کار و ... از این‌رو، وجود شرور طبیعی نیز با وجود خداوند سازگار است. در هر صورت، متدینان در قبال این مسئله به ارائه پاسخ‌هایی پرداخته‌اند که در ادامه مهم‌ترین آن‌ها را ذکر و مورد بررسی قرار می‌دهیم.

راه حل های مسئله وجودی شرور

در این قسمت، راه‌حل‌هایی که برای حل مسأله شر بیان شده آورده شده است:

ثنویه و پاسخ مرتبط با آن

ثنویه برای توجیه وجود شرور در عالم، قابل به ثنویت و دوئیت در مبدا خلقت شدند. طبق نگرش آن‌ها: «از آنجا که در عالم، هم خیر وجود دارد و هم شرّ، لذا هستی ما نیز دو صورت به خود می‌گیرد: صورت خیر و صورت شرّ، و زمانی که دو صورت متقابل تحقق پذیرد، قطعاً مبدا این دو نوع از هستی باید دو چیز باشد: مبدا خیر و مبدا شرّ. مبدا خیر را می‌توانیم همان خداوند بزرگ بدانیم و مبدا شرّ قدرت بزرگی است که در اصل خلقت با خداوند، شریک و در نوع خلقت از خداوند امتیاز می‌یابد و در واقع، با خداوند به رقابت می‌پردازد. لذا خداوند خیرات به وجود شرّ راضی نیست، اما به خاطر ضعف و ناتوانی نمی‌تواند مانع بروز شرّ شود.» (هاسپرز، ۱۳۹۶، ۱۳۰). پس ثنویت در قبال حلّ مشکل شرّ، از سویی برای خداوند شریک و رقیب فرض نموده که این فرض با اصل توحید در تناقض است و از سوی دیگر، قدرت مطلقه و بی‌پایان خداوند را انکار کرده است (مطهری، ۱۳۸۹، ۱۴۱). ثنویه به دلیل آنکه برای شرور وجودی منحا از خیرات قایل شدند، از این‌رو، معتقدند که خیر و شر به دو مبدا هستی محتاجند، اما در واقع، ماهیت شرّ چیزی جز عدم نیست. بد، همان عدم خوبی است. بعضی از شرور عدم محض‌اند؛ مانند فقر، جهل و مرگ که عدم ثروت، عدم علم و عدم حیات هستند و واقعیت دیگری ندارند. اما بعضی دیگر از شرور اگرچه در واقع امور وجودی هستند؛ مانند زلزله، سیل، آفات، ظلم و ستم، اما از آن روی که موجب مرگ، سلب حقّ و درد و رنج می‌شوند، عدمی‌اند. از این رو، سیل و زلزله در واقع شرّ نیستند و امور وجودی به حساب می‌آیند، اما از جهت منجر شدن به مرگ و فنا عدمی قلمداد می‌شوند. پس بر هر چیزی از هر جهتی که عدمی باشد شرّ اطلاق می‌شود، خواه ذاتاً عدمی باشد و یا مستلزم عدم. همچنین هر چیزی که وجودی باشد، خیر محسوب می‌شود، خواه مطلقاً خیر باشد (مانند وجود خداوند متعال) و یا احیاناً موجب شرّ و عدم (مانند ثروت) که جهت وجودی آن قطعاً خیر است و جهت عدمی آن قطعاً شرّ (مطهری، ۱۳۸۹، ۱۴۱).

عدمی بودن شر

بحث عدمی بودن شرور برای پاسخ به فکر ثنویت مطرح شده است. البته مقصود از عدمی بودن شرور این نیست که شرّ اصلاً وجود ندارد تا گفته شود این خلاف ضرورت است؛ (بی نام؛ ۱۳۹۲، معرفت کلامی، ش ۱۱، ۱۰۶)، بلکه منظور چیز دیگری است. توضیح اینکه در نظر متفکران اسلامی، وجود مساوی با خیر است و هر چه جامه هستی بر تن کند، از آن جهت که هست و وجود دارد، خیر است (مطهری، ۱۳۸۹، ۱۵۰). به عبارت دیگر چیزی که ذاتاً و برای خود هم شرّ باشد، نداریم. بلکه شرّ یا نیستی است مانند نابینایی؛ نابینایی همان فقدان و نبود بینایی است و خود واقعیت ویژه‌ای ندارد، یا چیزی است که هر چند بذاته و برای خودش خیر است؛ اما منشأ و موجب فقدان و عدم برای شیء دیگری است. مثلاً نیش عقرب و زهرمار برای خود عقرب و مار خیر و

وسیله دفاعی آنهاست؛ ولی در مقایسه با انسان، بد است. زیرا موجب هلاکت یا رنجش اوست. از اینجا معلوم می‌شود که فکر ثنویت اساسی ندارد؛ زیرا ما دو موجود، که یکی خوب و دیگری بذاته بد باشد نداریم تا بگوییم به دو فاعل و آفریده نیاز است. بلکه شرور یا از نیستی‌ها هستند که قهرآ در صف موجودات قرار نمی‌گیرند تا فاعل و آفریننده بخواهند، یا هستی‌هایی اند که از آن جهت که هستند، خوبند ولی از آن جهت بد شمرده شده‌اند که منشأ بدی و نیستی در موجودی دیگر شده‌اند؛ یعنی به حسب وجود نسبی و قیاسی بدند. بدیهی است که وجود نسبی و قیاسی، وجود بالعرض است و وجود بالعرض، امری اعتباری است و طبعاً نیازی به فاعل و آفریننده ندارد. نتیجه اینکه بدی‌ها، چه بدی‌های بالذات که از نوع عدم و فقدان‌اند و چه بدی‌های نسبی و بالقیاس، که از نوع موجودات‌اند، یا فاعل و جاعل ندارند و یا فاعل و جاعل آنها همان فاعل و جاعل خیرات است. (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۶، ۶).

نتیجه‌گیری و جمع بندی

یکی از موضوعاتی که از دیرباز ذهن فیلسوفان و متکلمان را به خود مشغول ساخته، مسأله شرور و ناملازمات در جهان آفرینش است. در این میان پرسشهای زیادی مطرح شده است. از جمله اینکه با توجه به رحمت گسترده، علم فراگیر و قدرت مطلقه خدا، چرا و چگونه یک سلسله بدی‌ها، ناملازمات، مصیبت‌ها و به طور کلی شرور در جهان آفرینش راه یافته است؟ آیا خاستگاه این امور خود خداوند است و خدا خود آنها را آفریده است، یا خاستگاه اینها ذات طبیعت جهان مادی است و آفرینش آنها تبعی می‌باشد؟ در هر صورت وجود شرور در نظام آفرینش با صفات خداوند ناسازگار است، زیرا اگر به گونه مستقیم از سوی خداوند آفریده شود با رحمت گسترده و خیرخواهی خداوند نمی‌سازد، و اگر لازمه جهان طبیعت است در این صورت این پرسش مطرح می‌شود که آیا خداوند نمی‌دانست که آفرینش این جهان آمیخته و همراه با شرور است، یا می‌دانست اما نمی‌توانست جهان دیگری عاری از این امور بیافریند؟ در صورت نخست، علم گسترده او و در صورت دوم قدرت مطلقه اش زیر سؤال می‌رود. پس راز راه یافتن شرور در نظام جهان چیست؟ در این پژوهش مسئله شر و شرور از دیدگاه اسلام و دین یهود مورد بررسی قرار گرفته است. رابطه شرور و کاستی‌های عالم با عدالت خداوند از دیرباز مورد توجه متفکران ادیان ابراهیمی بوده است. یهود مسئله شر را از سوی خدا نمی‌داند و بیان می‌کند که به علت اینکه شر به نوعی ضد وجود است و فعلیت ندارد. یهود حتی به نظر کسانی که جهان را درد و رنج می‌داند واکنش نشان داده و سخنان آنها را در باب شر که آن را به نوعی جهان درد و رنج می‌داند می‌دانند که خدا خلق کرده هذیان و یاهه گویی می‌داند. وی جهان را خیر می‌داند و شری که انسان در آن قرار می‌گیرد را ناشی از وجود انسان می‌داند و استدلال می‌کند مدت دوره ای که انسان در خیر و خوشی است بیشتر از شر و نکبت می‌باشد. از نظر یهود شری را که نصیب انسان می‌شود را در انواع مختلف شر طبیعی، شر اجتماعی و شر اخلاقی تقسیم می‌نماید. ابن میمون شر طبیعی را بخاطر اینکه ماهیت فساد دارد ناشی از ماده می‌داند که طبیعت بر اساس ماده است. وی توجیه می‌کند از لوازم غیر قابل جداشدنی طبیعت مادی شر است و شر و نکبت ناشی از طبیعت مادی است نه ناشی از خداوند و یا قدرت وی. و اگر کسی دنبال خیر کامل است باید بپذیرد که مادیت نباید وجود داشته باشد و اگر بخواهد دنبال جسم و مادیت باشد ولی شری در آن وجود نداشته باشد دچار مسأله جمع اضداد بوده که این امر محال است چرا که وی هم خواهان تاثیر مادی است و هم خواهان حذف بخشی از این تاثیرات و عوامل جنبی آن. همچنین ابن میمون شر اجتماعی را که ناشی از دسته‌ای از افراد و یا گروه‌ها به دیگران می‌رسد را فراوان تر می‌داند ولی آنها را افزون تر از خیر نمی‌داند. وی معتقد است که این نوع شر در بین مردم هیچ دیاری در اکثریت و شایع نیست و بصورت فعل انسانی در قالب حيله، نیرنگ و دستبرد و دزدی و غیره ظاهر می‌شود که اندک است. هر چند در جنگ‌های بزرگ ممکن است گسترده تر گردد ولی در کل زمین در حالت اکثریت نیست. در حقیقت ابن میمون این نوع شر را بخاطر نبود شناخت و معرفت از سوی انسان و ناشی از عملکرد ماده گرای انسانی می‌داند. نوع دیگر شری که ابن میمون آن را ناشی از فعل انسانی می‌داند شر اخلاقی است که تابعی از رذایل و پستی ناشی از حرص، زیاده روی و افراط، خرابی و آفات نفسانی است. وی این نوع شر را ناشی از بی تدبیری یا بدتدبیری در نفس انسان دانسته و تابعی از تغییر جسم و یا تغییر و گرایش نفس به امور غیرضروری (نه برای خودش و نه برای بقایش) است. در حقیقت زیاده خواهی و سیرنشدنی بودن از آلام روحی و روانی است که بر انسان فائق شده و شرورت را در این زمینه بوجود می‌آورد. وی اعتقاد دارد که این نوع شر فراوانتر از نوع قبلی است. از این مسائل بر می‌آید که متکلمان یهودی همانند ابن میمون برخی شرور را عدمی محض و برخی را اعدام مضاف به ملکات و منشأ آن‌ها را خود انسان می‌دانستند. گویا آن‌ها را لازمه اختیار آدمی می‌گرفتند و شرهای طبیعی را که در اختیار نفس انسان نیست ناشی از مادیت بودن ذات طبیعت می‌داند. در مورد اینکه چگونه مسئله شر با قدرت خداوند قابلیت توجیه دارد نیز یهود بیان می‌کند که قدرت خداوند در حدود حالات ممکنه بوده و تفکیک ذات هر چیز در آن ممکن نیست. پس قدرت خداوند محدودیت داشته و قادریت مطلق برای خداوند در حد همان ممکنات است. از نظر یهودیت عنایت الاهی و قضا و قدر بدین صورت است: امور طبیعی و کارهای حیوانات از روی قصد و اراده نیست و همه حوادث طبیعی تابع علل و اسباب طبیعی هستند؛ گرچه ابن میمون اعتراف می‌کند که این سخن من برهانی نیست، بلکه مستند من این است که برای من روشن شده است که مقصود کتاب الاهی و کتاب‌های انبیا، همین نظریه ای است که من بیان کردم. وی در ادامه توضیح می‌دهد که عنایت الاهی تابع فیض الاهی و تابع آن، نوعی (موجود نوعی) است که فیض به او تعلق می‌گیرد، تا او صاحب عقل شده و هرچه برای صاحبان عقل مکشوف است، بر او نیز آشکار شود. ابن میمون در زمینه جبر و اختیار و عنایت الاهی بیان می‌کند که بر اساس دیدگاه یهودیت، انسان دارای استطاعت، قدرت و اختیار است، اما این اختیار از روی مشیت و اراده الاهی است. بر اساس این دیدگاه، نعمت‌ها و مصائب

اشخاص از روی استحقاق است. برخلاف یهود، اسلام تأکید می‌کند که هم خیر و هم شر از جانب خداست و بیرون دانستن شر از جانب خدا را جهالت می‌داند. این بدان معنی نیست که خداوند شر را برای شر آفرید بلکه هدف از ایجاد شر رسیدن به خیری بزرگتر است. اسلام، آفرینش انسان را با فطرتی پاک می‌داند و گرایش انسان به شر را به واسطه سواستفاده از اراده خویش و تربیتی می‌داند که فرد بر اساس آن شکل گرفته است. اسلام نیز مانند یهود آنچه که در عالم هستی تحت عنوان شر نام دارد و وجود دارد را در مقایسه با خیر موجود در عالم نه تنها ناچیز می‌داند بلکه اسلام آن را خیر دانسته و زیبایی جهان را به آمیختگی و کنار هم بودن خیر و شر می‌داند. اسلام تأکید دارد که پدر و مادر (اولیاء تربیت کننده) انسان ها را به دین خاص و یا به شرارت در می‌آورند و توانایی سعادت‌مندی و دستیابی به خیر بواسطه تربیت درست در انسان وجود می‌یابد ولی در عین حال انسان را قائل به اختیار و آزادی عمل می‌داند. با این حال اسلام در مورد وجود مسئله شر و ارتباط آن با رحمت الهی، عدالت الهی، علم الهی و قدرت خداوندی نظرانی را ارائه داده است. من باب رحمت الهی، اسلام اینگونه بیان می‌کند که اگر کسی در رنج باشد رحیم و رحمان بودن خدا اقتضا می‌کند که رنج های آن فرد از بین برود و تا تسکین یابد، اما با وجود این خداوند بندگانش را در سختی و تنگنا و بدبختی قرار داده است. اسلام اینگونه توجیه می‌کند که انسان درک نادرستی از صفت رحمت خداوند دارد. رحیم بودن انسان نسبت به رنج انسان دیگر به دلیل درکی است که انسان رحیم از بلا و مصیبت فرد دیگر دارد و خدا چون کمال ذاتی دارد به فرد مولم و خیر و صلاح وی می‌اندیشد نه به برطرف سازی موقت رنج وی بواسطه آن رقت و مصیبت. خداوند به خیر و صلاح کلی موجودات واقف بوده و رحمت وی در صلاحی است که انسان بدان آگاه نیست. و از طرفی شری که برخی اجزاء در عالم بدان گرفتار می‌شوند در مقایسه با خیر کلی حاکم بر جهان بسیار ناچیز است و نامعلوم. از طرفی اسلام معتقد است شر و رنج گاهی مرحله برای گذر و رسیدن به خیر نهایی است و خطای انسان از درک رحمت حقیقی باعث می‌گردد که تصور کند کسی که رنج می‌دهد اهل رحمت نیست. اسلام وجود شر را به اراده و مشیت الهی می‌داند و بیان می‌کند که اگر جن و انس و فرشتگان و شیاطین گرد هم آیند تا ذره‌ای از ذرات عالم را برخلاف اراده و مشیت الهی بجنبانند، عاجز و ناتوان خواهند بود. غزالی وجود و یا عدم بر ممکنات را ناشی از اراده و قدرت خداوندی می‌داند و بر بر حدوث عالم به هنگام تخصیص اراده بر وجود یا عدم ممکنات تأکید می‌کند و اراده خداوندی ویژگی‌های هر یک از اشیاء را تعیین می‌کند و اضداد را مشخص و متمایز می‌سازد اما در اینکه چرا اراده‌ی الهی به گونه‌ای محقق شد که موجب تخصیص ویژگی‌های متفاوت به اشیاء و بروز تبعیض و اختلاف در میان آنها و بحث خیر و شر شده است، این پرسش را اساساً خطا و اشتباه می‌داند و معتقد است که حقیقت اراده چیزی نیست مگر تمییز دادن اشیاء از مثل آنها. بنابراین، شر و کفر و گناه نیز که از امور حادث هستند، ضرورتاً ناشی از اراده و خواست خداوندند، زیرا هر چه هست به واسطه‌ی تعلق اراده‌ی خدا و هر چه نیست به سبب عدم تعلق اراده‌ی اوست و می‌گوید: هر آنچه داخل وجود می‌شود ناشی از وجوب است و وجود آن واجب است نه به واسطه‌ی ذات.

منابع و مأخذ

منابع فارسی

- آبانی، آرش، ۱۳۸۷، الهیات شر در یهود، کتابخانه انجمن کلیمیان تهران، بهمن ماه
 آرمسترانگ، کرن، ۱۳۸۲، خداشناسی از ابراهیم تاکنون، محسن سپهر، نشر مرکز.
 آقایی پورسده‌یی، نفیسه، بررسی مقایسه‌ی ای خیر و شر از دیدگاه آگوستین و امام محمد غزالی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، ۱۳۹۶
 ابن سینا، الهیات شفال، تحقیق حسن‌زاده آملی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶ش
 اپستاین، ایزیدور، ۱۳۸۵، یهودیت، بهزاد سالکی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
 بحرانی، ابن میثم؛ ۱۳۹۱ هـ. ق، قواعد المرام فی علم الکلام، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی (ره)، چاپ اول
 بی‌نام، ۱۳۹۳، کلام اسلامی، (فصلنامه)، موسسه امام صادق - بهار ۱۳۹۳ هـ. ش، شماره ۸۹
 بی‌نام؛ ۱۳۹۲، معرفت کلامی، (دو فصل‌نامه)، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره) شماره ۱۱، پاییز و زمستان.
 پلاتینگا، الوین، ۱۳۹۳، فلسفه دین، خدا، اختیار و شر، انتشارات طه، محمد سعیدی مهر
 تورانی، اعلی، ۱۳۹۱، مسأله منطقی شر از دیدگاه آل‌وین پلاتینگا، فصلنامه علمی پژوهشی حکمت اسرا، شماره ۴، پاییز و زمستان.
 جبرئیلی، محمد صفر، ۱۳۸۵، مسئله شر و راز تفاوت‌ها، کانون اندیشه جوان، تهران، چاپ اول
 حسینی، سیدحسام الدین، نقش و جایگاه ملائکه تدبیرگر در عهدین، مجله علمی - پژوهشی الهیات تطبیقی، شماره ۱۱، بهار و تابستان ۱۳۹۳
 سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۶، درسنامه ادیان ابراهیمی، طه، پاییز
 سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۰، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، بوستان کتاب قم
 شمس، حسین، طرز تلقی ادیان، نسبت به مسأله شر، قابل دسترس: <http://shams47.blogfa.com/post/872>، دی ۱۳۹۰
 صادقی، هادی، ۱۳۷۳، مسأله شر از دیدگاه یهودیت، موسسه آموزشی و پژوهشی خمینی (ره) - مجله معرفت، ش ۱۱، زمستان.
 صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، الحکمة المتعالیه، قم - ایران، ناشر: مکتبه المصطفوی، ج ۷
 طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، قم، ج ۱۲، ۱۳۹۵

- ، ۱۳۷۰، میزان، بنیاد علمی و فکر علامه طباطبائی، ج ۱
- علامه حلی، ۱۴۰۷ هـ.ق، کشف المراد، قم، موسسه نشر اسلامی
- علامه حلی، ۱۴۰۷ ق، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی، با تصحیح حسن زاده آملی، قم، موسسه نشر اسلامی، ص ۳۳۲
- قربانی، قدرت الله، مسأله شر و معنای زندگی، دو فصلنامه پژوهش های عقلی نوین، ش ۲، پائیز و زمستان ۱۳۹۵
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ ق. اصول کافی، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ج ۱
- موسوی بجنوردی، سیدمحمد، خیر و شر، پژوهشنامه متین، ش ۲۳ و ۲۴، ۱۳۸۶
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، عدل الهی، تهران، انتشارات صدرا، چ ۵
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ هـ.ق، بحار الأنوار، بیروت، داراحیاء التراث العربی، چاپ سوم، ج ۷۸
- المسیری، عبدالوهاب، دایره المعارف یهود، یهودیت، صهیونیسم، موسسه فرهنگی و مطالعات و پژوهش های تاریخ خاورمیانه، کنفرانس بین المللی حمایت از انتفاضه فلسطین، ۱۳۸۴، ج ۵
- نایجل واربرتون، ۱۳۹۶، الفبای فلسفه، انتشارات ققنوس
- نایجل واربرتون، ۱۳۸۶، مبانی فلسفه، انتشارات ققنوس
- هاسپرز، جان، ۱۳۹۶، فلسفه دین، ترجمه گروه ترجمه، مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، نشر قم

منابع لاتین

- Bayle, Pierre, (2002), Selections from Bayle's dictionary; ed. by E. A. Beller and M. duP. Lee, Jr., Princeton : Princeton University Press.
- Cohen, Herman, (1995), Religion of Reason: Out of the Sources of Judaism, Oxford University Press.
- Coward, Harold (2003), Sin and Salvation in the World Religion, London: Oxford Press.
- Geoffrey Claussen, 2010, "God and Suffering in Heschel's Torah Min Ha-Shamayim". Conservative Judaism 61, no. 4 (2010), p. 17
- Henning Graf Reventlow; Yair Hoffman (2004). The Problem of Evil and its Symbols in Jewish and Christian Tradition. Bloomsbury Academic. pp. 16–18.
- Jacobs, Louis, 1990. God, Torah, Israel: traditionalism without fundamentalism. Cincinnati: Hebrew Union College Press. ISBN 0-87820-052-5
- Kekes, John, 2011, Evil, Routledge/Encyclopedia of philosophy، V. 3، doi: 10.4324/9780415249126-L022-2, P. 436.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 1985, Theodicy, trans. E. M. Huggard, Biblio Bazaar, Kindle Edition.
- McCloskey, H. J. (1998), God and Evil, American Philosophical Quarterly 15, No. 4.
- Mackie, John (1955), Evil and Omnipotence, Mind, New Series, Vol. 64, No. 254, pp. 200-212.
- Nicholas Robert Michael De Lange; Miri Freud-Kandel (2005). Modern Judaism: An Oxford Guide. Oxford University Press. p. 315.
- Pereboom, Derk (2005), The Problem of Evil, printed in Philosophy of Religion, Ed by William E. Mann, Blackwell Publishing
- Shermer, M. (2004). The Science of Good & Evil. New York: Time Books
- Scholem, Gershom, 1997, "KABBALAH", in The Encyclopedia Judaica, (ed). DR Geoffrey Wigoder, Jerusalem, Keter Publishing House, 1997, Vol 10, pp 583-588