

An Evaluation of Fakhr al-Din al-Razi's Dispute with Islamic Philosophy on the Issue of the Minority of Evils

Majid Ahsan¹ 

1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Theology, Imam Sadiq University, Tehran, Iran. Email: m.ahsan@isu.ac.ir

Abstract

The problem of evil and how it is incorporated into divine decrees is one of the most significant issues in Islamic philosophy. One of the most well-known responses to this issue is the theory of the fivefold division of beings attributed to Aristotle by Muslim philosophers. According to this view, evils are a necessary and inseparable part of the material world. Therefore, despite the possibility of such evils occurring, the world should still be created, as avoiding these minor evils is only possible by not creating the world at all—a solution that Islamic philosophers consider equivalent to abandoning immense good and committing significant evil. Through a deductive and a priori argument, they attempt to demonstrate, using quantitative calculations, how evils are minimal compared to goods in both human and non-human realms.

In contrast, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, by criticizing Islamic philosophy on this matter, argues that evils are not an inevitable part of the world, nor is refraining from creating the world to avoid these evils a significant evil. Using an inductive and empirical approach, similar to Islamic philosophers, he tries to show through quantitative calculations that most humans suffer from numerous evils and are deprived of various pleasures. Thus, contrary to the numerical calculations of Muslim philosophers, the claim that goods are predominant is false.

This paper, structured through a descriptive-analytical approach, primarily focuses on Ibn Sīnā's perspectives to present the view of Islamic philosophy and then examines Fakhr al-Dīn al-Rāzī's critiques. Ultimately, it demonstrates that while Fakhr al-Razi fundamentally disagrees with Muslim philosophers on the rationale behind the existence of evils in the world, they share a common limitation in lacking or neglecting a qualitative and human-centric perspective in analyzing this issue.

Keywords: problem of evil, Islamic philosophy, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Ibn Sīnā, modern theology.

Introduction

The central question, common to both those caught in the struggles of evil and those contemplating the issue from a scholarly perspective, is how to reconcile the existence of a God with perfect attributes—as explained by religion, reason, or both—with the presence of such evils and suffering. Why do these evils, which according to certain classifications encompass a wide range of natural, moral, and other types of harm, exist at all? If a wise God has created a world described as the “best possible system” (*nizām-e aḥsan*), then



University of Tehran

what justifies the existence of these evils in such a system, and how can they be attributed to God? (Plantinga, 1977: 9). This paper focuses on the defense and theodicy of “the necessity of minor evils” for the realization of greater good, or the claim that evils are inseparable from the emergence of immense good. Analyzing and evaluating the traditional view through the lens of modern critiques may reveal latent possibilities within traditional thought for addressing contemporary concerns. It may also cast doubt on the validity or general applicability of modern criticisms against classical theology. One overlooked yet significant example in classical theology is Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s dispute with philosophers regarding the necessity of certain evils in the best possible system or their minority status. He critically engages with and argues against Islamic philosophical perspectives, concluding based on empirical realities that evils are actually predominant. Accordingly, the key question becomes whether the issue ultimately revolves around whether evils in the world—and specifically within the human realm—are in the majority or the minority. Do Muslim thinkers offer a uniform response to this matter?

Research Findings

The core of Muslim philosophers’ engagement with the issue of whether evils and goods are in the majority or minority is primarily quantitative and numerical. Their approach is predominantly deductive, demonstrative, and a priori, often abstract and theoretical. They advance the debate by dividing logical scenarios and determining judgments for each based on their rational principles. However, this perspective rarely incorporates empirical, inductive, and statistical studies, nor does it pay much attention to the lived experiences of concrete human beings. Distinctions between the theoretical and practical aspects of the problem of evil, as well as between the logical and evidential problems of evil, are less commonly observed. Similarly, qualitative assessments of the effects and dimensions of evils and suffering are often neglected compared to quantitative considerations.

It has been demonstrated that acknowledging the abundance of evils does not necessarily entail rejecting theism. Nevertheless, reflecting on the perspectives of proponents and opponents of the predominance of evils within the Islamic tradition shows that they mostly address the issue from a quantitative rather than a qualitative standpoint. It can be argued that merely considering evils as minor does not imply disregarding or trivializing them. Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s more empirical and contextual approach suggests that the view of evils being minor is not an exclusive position held by theists. Therefore, there is no intrinsic connection between theism and the view that evils are in the minority. Thus, one can identify diverse theological and religious approaches among theists, many of which are not subject to the critiques commonly directed at classical theology by modern perspectives.

Conclusion

The conclusion is that the argument of Muslim philosophers, as articulated through Ibn Sīnā, regarding the non-existence and minority status of evils in the world does not adequately address the depth and widespread impact of human suffering and perceptual evils. Their analysis is heavily influenced by an a priori, deductive approach and quantitative calculations. Fakhr al-Dīn al-Rāzī’s criticisms of their theory are also rooted in numerical calculations, although he gives more attention to the prevalence of human



University of Tehran

suffering. Thus, it can be argued that both the philosophers' assertion of the insignificance of evils and sufferings in existence and Fakhr al-Rāzī's opposing claim that they are abundant fail to consider the qualitative aspects of evils and afflictions. It is possible that their theological perspective prevented them from evaluating these evils from a human-centered viewpoint. However, reading these two classical approaches to the problem of evil reveals a notable advantage: it demonstrates that a different theology can be constructed—one that, while not denying the quantitative presence of evils, differs from approaches that regard the acceptance of evils, especially their abundance, as incompatible with God's existence or certain divine attributes.

This perspective affirms the possibility of divinity alongside the acknowledgment of the existence of evils. (Ibn Sīnā, 1404 AH: 414; Mullā Ṣadrā, 1981, vol. 7: 72; Ṭabāṭabā'ī, 1386 AH, vol. 4: 1195; Fakhr al-Rāzī, 1404 AH, vol. 2: 80; Adorno, 1392, quoted in Dirks, 1392: 150).

Cite this article: Ahsan, M. (2025). An Evaluation of Fakhr al-Din al-Razi's Dispute with Islamic Philosophy on the Issue of the Minority of Evils. *Philosophy and Kalam*, 57 (2), 475-492. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI: <https://doi.org/10.22059/jftp.2024.376425.523503>



Article Type: Research Paper

Received: 13-May-2024

Received in revised form: 3-Nov-2024

Accepted: 28-Dec-2024

Published online: 18-Feb-2025

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ارزیابی نزاع فخر رازی با فلسفه اسلامی در مسئله اقلی بودن شرور

مجید احسن^۱

۱. استادیار، گروه فلسفه، دانشکده الهیات، دانشگاه امام صادق، تهران، ایران. رایانامه: m.ahsan@isu.ac.ir

چکیده

مسئله شر و چگونگی وارد شدن آن در قضای الهی از مهمترین مسائل مطرح در فلسفه اسلامی است. یکی از مشهورترین پاسخ‌ها در این رابطه، نظریه تقسیم پنج‌گانه موجودات نزد فیلسوفان مسلمان است که به ارسطو نسبت داده شده است. طبق این پاسخ، شرور اقلی، لازمه جدایی ناپذیر عالم ماده هستند و بنابراین باید عالم علیرغم احتمال رخ دادن این شرور آفریده شود؛ زیرا رخ ندادن این شرور اقلی هیچ راهی ندارد جز اینکه عالم اصلاً آفریده نشود؛ راهی که به نظر فیلسوفان اسلامی، ترک خیر کثیر و ارتکاب شر کثیر است. ایشان در ضمن استدلالی قیاسی و پیشینی کوشیده‌اند با محاسبات کمی نشان دهند که چگونه شرور در عالم انسانی و غیر انسانی در نسبت با خیرات اندک هستند. در مقابل، فخر رازی با نقد فلسفه اسلامی در این مسئله مدعی شده است که شرور لازمه جدایی ناپذیر عالم نیستند کما اینکه عدم آفرینش عالم به قیمت رخ ندادن شرور اصلاً شر کثیر نیست. وی در ضمن استدلالی استقرایی و پسینی و در عین حال چونان فلاسفه اسلامی تلاش کرده است تا با محاسبات کمی نشان دهد که اکثر انسان‌ها مبتلا به شرور زیاد و محروم از لذت‌های گوناگونند و در نتیجه، برخلاف محاسبات عددی فیلسوفان مسلمان، اکثری بودن خیرات نادرست است. در این مقاله که با رویکرد توصیفی تحلیلی سامان یافته است، عمدتاً با تمرکز بر گفته‌های ابن‌سینا دیدگاه فلسفه اسلامی را تقریر نموده و آن را با نقدهای فخر رازی پی خواهیم گرفت. در نهایت نیز نشان خواهیم داد که ارزیابی این نزاع بنیادین جهان کلاسیک در آینه افق نگاه امروزی به مسئله شر گویای آن است که اگرچه فخر رازی با فیلسوفان مسلمان در تقریر چرایی وجود شرور در عالم اختلاف نظر جدی دارد اما در نداشتن و یا غفلت از منظر انسانی و کیفی در تحلیل این مسئله هم‌داستانند.

کلیدواژه‌ها: مسئله شر، فلسفه اسلامی، فخر رازی، اندیشه کلاسیک، الهیات جدید.

استناد: احسن، مجید (۱۴۰۳). ارزیابی نزاع فخر رازی با فلسفه اسلامی در مسئله اقلی بودن شرور. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۲)، ۴۷۵-۴۹۲.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴

© نویسندگان

DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.376425.523503> بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳

پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

انتشار: ۱۴۰۳/۱۱/۳۰



مقدمه

زندگی آدمیان، سرشار از تجارب زیسته از درک لذت‌ها و شرور و تحت تاثیر اموری شادی‌بخش یا رنج‌آور است که چه بسا از منظر برخی، دست خلقت بر ما تحمیل نموده و یا امکان رخداد آنها را فراهم نموده‌است. آنچه از میان شادی و رنج بیش از دیگری محل پرسش همیشگی انسان‌ها بوده، مسئله شر است؛ به گونه‌ای که از گذشته تاریخی تاکنون از دشوارترین و البته پیچیده‌ترین مسائل انسانی بوده که عموم انسان‌ها و نیز اندیشمندان حوزه‌های مختلف اعم از الهیات، فلسفه و ... را به خود مشغول کرده‌است. به گفته جیمز: «باید اقرار کرد که شنیدن گفتگو از چیزهای عمیق، حتی اگر نه آنها را درک کنیم و نه منازعین ما، نوعی جاذبه و افسون غریب همراه دارد. ما به هیجان ناشی از آن مسأله غامض دچار می‌شویم و حضور نامتناهی را احساس می‌کنیم. کافی است در یک اطاق پر دود، مشاجره‌ای بر سر مسائلی نظیر آزادی اراده، یا علم کامل خداوند، یا خیر و شر آغاز شود، آنگاه خواهید دید چطور همه گوشه‌هایشان را تیز می‌کنند» (جیمز، ۱۳۷۰: ۱۶-۱۷). صورت مسئله در یک سطح مشترک میان انسانهای درگیر در میانه آوردگاه شر و آدمیانی که از افق دانش خود به تماشا و تأمل در این باب پرداخته‌اند، این است که چگونه میان خدایی با اوصاف کامل که دین یا عقل یا هر دو به تبیین آن پرداخته‌اند و وجود چنین شرور و آلامی می‌توان جمع کرد؟ چرا چنین شروری که بنابر برخی تقسیمات، حوزه گسترده‌ای از شرور طبیعی، اخلاقی و ... را تشکیل می‌دهند، وجود دارند؟ اگر خدای حکیم، جهانی خلق کرده‌است که از آن به نظام احسن یاد می‌شود، پس وجود این شرور در چنین نظامی چه توجیهی دارد و چگونه به خداوند انتساب می‌یابد (Plantinga, 1977: 9).

تلاش‌های فلاسفه مسلمان برای پاسخ به چنین سوالاتی را می‌توان با استمداد از دو مفهوم پر کاربست در فلسفه دین یعنی دفاعیه و تئودیه صورت‌بندی نمود؛ بدین معنا که فیلسوفان مسلمان علاوه بر اینکه کوشیده‌اند از سازگاری وجود الهی با وجود شرور و یا محتمل بودن او دفاع نمایند، تلاش کرده‌اند تبیینی معقول از خدا و اوصاف او و چرایی تجویز شرور در عالم نیز ارائه نمایند. عنوان مشهور چگونگی دخول شر در قضای الهی (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۱۴؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۷۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴: ۱۱۹۵) از همین منظر در فلسفه اسلامی مطرح شده‌است. بر این اساس، می‌توان دفاعیه‌ها و تئودیه‌های مختلفی همچون عدمی بودن شر، نسبی بودن شر، محصول ماده یا اختیار بودن شر و ... را در سنت اسلامی سراغ گرفت که در این مقاله آنچه محل بحث و بررسی است، دفاعیه و تئودیه ضرورت شر اندک برای تحقق خیر کثیر و یا همان غیر قابل جدا بودن شرور از رقم خوردن خیر کثیر است. در این تبیین تلاش می‌شود بر محور بیان تقسیمات پنجگانه برای موجودات و تاکید بر امکان و رخ دادن تنها موجود خیر محض و یا موجودی که خیراتش بر شرورش غلبه دارد، هم سازگاری وجود و صفات الهی با رخ دادن این شرور اندک را نشان داده و هم توجیه مناسب از چرایی تجویز آنها در نظام احسن ارائه شود.

در این میان، الهیات مدرن و مباحث فیلسوفان دین مشحون از نقدهای مختلف بر الهیات کلاسیک است؛ بدین معنا که دفاعیه‌ها و تئودیه‌های اندیشه سنتی اعم از سنت فلسفی و کلامی و عرفانی مورد هجمه‌هایی چون ناچیز شمردن شرور، غفلت از تنوع و گستره و نقش عمیق شرور، نگاه ابزاری به انسان و ذبح فرد به نفع عموم و ... قرار گرفته‌است. تحلیل و ارزیابی دیدگاه سنتی در آینه نقدهای جدید چه بسا تواند هر امکان نهفته در اندیشه سنتی را برای دغدغه‌های انسان معاصر بارز نماید و در این راستا چه بسا اعتبار یا شمول کلی نقدهای مدرن بر الهیات کلاسیک مورد تردید قرار گیرد؛ به عنوان یک نمونه محقق ولیکن مغفول در الهیات کلاسیک، نزاع متکلم معروف فخر رازی با دیدگاه فیلسوفان در باب ضرورت وجود برخی شرور در نظام احسن یا اقلی بودن آنها، قابل توجه است. وی به طور جدی به نقد و نیز استدلال علیه دیدگاه فلسفه اسلامی پرداخته و با ارجاع به شرور محقق در جهان، اکثری بودن آنها را نتیجه گرفته‌است. بر این اساس، سوال اصلی این است که آیا در نهایت مسئله این است که شرور در جهان و نیز ساحت انسانی، اکثر و یا اقل هستند؟ آیا اندیشمندان مسلمان در این رابطه پاسخ یکسانی دارند؟ باید دانست که آنچه در گذشته و نیز در الهیات مدرن مشهور شده این است که اندیشه کلاسیک و از جمله اندیشمندان مسلمان با جدی نگرفتن و یا عدم التفات به کثرت شرور به اقلی بودن شرور در نظام عالم باور دارند. با این حال، به نظر می‌رسد نمی‌توان به موضع یکسره واحدی در این رابطه در سنت اسلامی رهنمون شد و تبیین فیلسوفان مسلمان که در این مقاله از رهگذر گفته‌های ابن سینا روایت می‌شود، متفاوت از برخی از متکلمین همچون فخر رازی است. علاوه بر اینکه از اساس اشکال نادیده گرفتن شر و تفاوت رهیافتی و افق بنیادین متفاوت سنت در پرداختن به آن که گاهی به اندیشه سنتی وارد می‌شود دچار این خطاست که اشکال را به یک تقریر سنتی که همان نظریه فلسفی عدمی و اقلی بودن شرور است، فرو می‌کاهد، بی‌آنکه ملتفت باشد که حتی متکلمان باورمند به وجودی و اکثری بودن شرور نیز در این اشکال مشترکند. علیرغم اهمیت مسئله و نیز وجود آثار بسیار گسترده اعم از کتاب، رساله، پایان نامه و مقاله در باب مسئله شر ولیکن همانگونه که بیان شد این معارضه و مناقضه فلسفی کلامی در اندیشه کلاسیک مغفول بوده‌است. همچنین اینکه تحلیل کلامی که در تقابل کامل با تحلیل فلسفی است از منظر نگاه مدرن از اساس در اشکال پیش‌گفته مشترکند، مسئله‌ای عمدتاً مغفول است. بدین لحاظ، این مقاله از این دو حیث نیز می‌تواند نوآورانه محسوب شود. ذکر این نکته لازم است که اگرچه در برخی مقالات، مسئله اکثری بودن خیرات در ساحت انسانی محل توجه و نقد قرار گرفته‌است؛ ولیکن به پیشین بودن این قول در دل اندیشه‌های سنتی و خصوصاً فخر رازی و نزاع وی با فیلسوفان و نیز تلاش فلاسفه برای پاسخ به نقدهای وی و در نهایت داوری میان آنها در آینه مباحث مدرن در باب شر عنایتی نداشته‌اند و بدین سان، چه بسا ضرورت و اهمیت مقاله حاضر که می‌کوشد این خلا را جبران نماید، مورد تاکید بیشتر باشد. مباحث پیش‌رو به گونه‌ای سامان یافته‌اند که در خلال تبیین دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب

ضرورت وجود شرور و اقلی بودن آنها، زمینه برای شرح نقدها و نیز برخی نکات و ملاحظات مدنظر نویسنده فراهم شود.

۱. پیشینه پژوهش

اگرچه آثار بسیار گسترده اعم از کتاب، رساله، پایان نامه و مقاله در باب مسئله شر می توان سراغ گرفت، اما مقاله ای با عنوان بررسی دیدگاه ابن سینا و فخر رازی همراه با ارزیابی آنها از منظر جدید یافت نشد. در این راستا می توان به کتاب دربارۀ شر (۱۳۹۹) اشاره کرد که توسط جمعی از مترجمان مجموعه ای نسبتاً جامع در این رابطه را فراهم آورده است. سروراستار مقالات نعیمه پورمحمدی است که مقالات را در دو جلد ساماندهی کرده است. جلد اول به الهیات سنتی و جلد دوم به الهیات مدرن در مسئله شر اختصاص داده شده است. احمد شه گلی نیز در مقاله ارزیابی دیدگاه شر اکثری فقدان در انسان (۱۳۹۸) به مسئله شر اکثری پرداخته است، بی آنکه به نقدهای فخر رازی یا منظر مدرن در این رابطه توجهی کرده باشد. با این اوصاف، مقاله پیش رو پیشینه ای را به لحاظ منظر، محتوا و ساختار نقد نشان نمی دهد و از این جهت دارای نوآوری است.

۲. عدمی و اقلی بودن شرور از منظر فلسفه اسلامی به روایت ابن سینا

یکی از بنیان های توجیه چرایی وجود شرور در عالم و نیز سازگاری وجود آنها با خدا و صفات کمالی اش در منظر فیلسوفان مسلمان، نظام احسن است. از آنجا که نظام عینی از نظام علمی خداوند تبعیت می کند، لذا جهان موجود و محقق شده بهترین نظام ممکن و به زیباترین وجه خلق شده است. از منظر ابن سینا، فاعل بالعنایه فاعلی است که علم و اراده او علت تامه صدور فعل از اوست و عنایت الهی در حقیقت همان علم و اراده و حکمت الهی است و چون خداوند، فاعل بالعنایه است و به نظام احسن با ترتیب خاص خود علم دارد نظام احسن از او صادر می شود؛ به این معنا که وجود علمی موجودات منشأ وجودات عینی شده است. بنابراین منشأ پیدایش و صدور جهان از حضرت حق بر اساس قصد و غرض و اتفاق نبوده است بلکه عنایت الهی و علم او به نظام کلی آفرینش و ترتیب شایسته آن در ازل، سبب پیدایش عالمی شده که احسن از او ممکن نبوده است (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۱۴-۴۱۵؛ همو، ۱۴۰۴الف: ۱۶، ۱۵۷؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱۸)؛ زیرا چنانکه جهانی احسن از جهان موجود، قابل فرض و ممکن باشد ولی ایجاد نشود یا بدین سبب است که خداوند به آن جهان احسن، آگاهی ندارد یا اگر آگاهی دارد قدرت بر ایجادش ندارد و یا اگر علم و قدرت دارد، امری مانند بخل مانع ایجاد آن جهان احسن شده است، در حالیکه او علم و قدرت و کمال مطلق است و هیچ نقصی از جمله بخل و عدم خیرخواهی در او قابل تصور نیست (شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۹۶). دیدگاه ابن سینا در باب نظام احسن زمینه ساز این است که شر را عدمی دانسته و بر این باور باشند که آنچه شر خوانده می شود جز عدم ذات یا عدم کمال برای ذات، چیزی نیست و لذا چون عدمی اند نیازی به مبدا جداگانه ای نیز ندارند و

هیچگاه نیز مقصود بالاصاله خداوند نبوده و بالعرض مورد عنایت الهی قرار گرفته‌اند به خصوص که چنین شروری قلیل و بلکه اقل و صرفاً مربوط به تراحم‌های عالم مادون قمر هستند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ۴۱۵-۴۱۶؛ همو، ۱۴۰۰ق: ۲۵۷). در این منظر، شرور برخلاف خیرات که بالذات موجودند، موجودیت بالذات نداشته و بالعرض موجودند چرا که شر بالذات، اساساً امتناع وجودی دارد و به عبارت دیگر، هر واقعیتهایی به خودی خود و از آن جهت که موجودی از موجودات است، به هیچ وجه شر نیست؛ اگرچه در نسبت با موجود دیگر و از این لحاظ که می‌تواند زمینه ساز از بین رفتن ذات یا کمال آن شود، شر به حساب می‌آید یعنی شرور در نظام احسن، امور نسبی و بالقیاس هستند که موجودات تنها در هنگام مقایسه با موجود دیگر به آن متصف می‌شوند و گرنه فی نفسه و در مقایسه با کلیت نظام احسن اساساً شری وجود ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۲۱. شرح خواجه)

حال که شرور، بالعرض مقصود خداوندند و علت ظهورشان چیزی جز همان تراحم موجود در عالم ماده نیست، آیا بهتر نبود که عالم ماده، اصلاً خلق نمی‌شد تا عالم یکسره خیر محض باشد؟ پاسخ ابن سینا خیر است چرا که به زعم ایشان اولاً خداوند عالمی که یکسره خیر باشد را خلق کرده‌است که همان عالم مجردات باشد؛ ثانیاً خیرات کثیری مترتب بر خلقت عالم ماده‌است که عدم خلق آن برای احتراز از رخ دادن برخی شرور، ارتکاب شر بزرگتر و از بین بردن خیر اکثر است؛ ثالثاً اساساً شرور عالم ماده در نسبت با خیرات عالم به لحاظ کمی و عددی چنان ناچیز و کم هستند که شایسته حکیم نیست که به جای توجه به آن خیرات، این شرور اقلی را ملاحظه کند. ایشان در تبیین و اثبات این موضع خود تقسیمات پنجگانه‌ای از موجودات که به ارسطو منسوب است را محور قرار داده و تلاش کرده‌اند هم اقلی بودن شرور در عالم و هم ضرورت بالعرض آنها را اثبات نمایند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۲۵۷). در این تقسیم‌بندی، معلومات الهی یعنی موجودات به پنج دسته تقسیم می‌شوند: ۱- موجودی که خیر محض است. ۲- موجودی که خیر و شرش توأمان است ولیکن غالب الخیر و قلیل الشر است. ۳- موجودی که خیر و شرش توأمان است ولیکن غالب الشر و قلیل الخیر است. ۴- موجودی که خیر و شرش توأمان و به لحاظ کمی مساوی هستند. ۵- موجودی که شر محض است. در اینکه قسم اول همچون خود خداوند و نیز عقول عالیه قطعاً موجودند، شکی نیست. در اینکه سه قسم آخر نیز ممتنع الوجود هستند، اختلاف نظری میان فیلسوفان مسلمان نیست؛ زیرا ایجاد موجودی که شر مطلق است مخالف حکمت و عنایت الهی و نظام احسن است؛ همچنین خلقت موجودی که خیر و شرش مساوی است، همان ترجیح بلامرجح است که محال است چنانکه ایجاد موجودی که شرش غلبه بر خیرش دارد، ترجیح مرجوح بر راجح و خود، شری کثیر است چرا که از حکمت و عنایت الهی به دور است که به قصد رقم زدن خیر اندک، به رخداد چنین شرور کثیری مجوز دهد. قسم دوم از اقسام پنجگانه، تنها موردی است که فیلسوفان مسلمان بی‌استثنا همه شرور عالم را با آن تفسیر و توجیه کرده‌اند و برخلاف اقسام دیگر معتقدند که اقتضای حکمت و عنایت الهی و نیز احسن بودن نظام عالم، اجازه رخداد چنین شروری است به طوری که عدم چنین اجازه‌ای با صفات الهی ناسازگار است نه رخداد آنها؛ زیرا

اولاً سزاوار نیست که حضرت حق که جواد مطلق است در ایجاد این موجود، اهمال ورزد آنهم موجودی که لازمه علم پیشین الهی به نظام احسن است؛ ثانیاً تجویز رخ دادن شر اندک برای حصول خیر کثیر، خود خیر کثیر است و ترك چنین خیر کثیری به خاطر عدم رخ دادن شرور اندك، سبب از بین رفتن و تفویت خیر کثیر می‌شود که به روشنی خود شر کثیر است و به عبارت دیگر، در صورتی که موجودی که خیرش بر شرش غالب است و شرور اندکی لازمه خلقت آنها هستند، آفریده نشود، خیر کثیر مترتب بر آفرینش آنها تفویت می‌شود که خود مستلزم تجویز شر کثیر است یعنی مستلزم ممکن شمردن کنشی از خداوند است که شرش بر خیرش غلبه دارد درحالی که بیان شد خلقت چنین موجودی از اساس محال است^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۰ ق: ۲۵۷). بر این اساس و در تناظر با مباحث شر در دوره معاصر می‌توان مدعی شد که از منظر فیلسوفان مسلمان، این نبود شرور (اندک) در عالم است که با وجود خدا و صفات کمالیه او ناسازگار است نه بودن شرور و نیز این عدم تجویز چنین ضروری از جانب الهی است که ناروا و خلاف خیریت عالم است نه تجویز آنها. ممکن است در باب موجودات قسم دوم که لازمه‌شان شرور اندک است، سوال شود که چرا خداوند آنها را مانند موجودات قسم اول، خیر محض نیافریده است؟ پاسخ ابن سینا این است که اگر اینگونه می‌شد که دیگر قسم دومی در کار نبود بلکه به همان خلقت قسم اول اکتفا شده بود و حال آنکه این قسم، امکان وجودی داشته و عدم آفرینش آن، تفویت خیر کثیر بوده است؛ علاوه بر اینکه این تصور که موجودات قسم دوم همچون موجودات قسم اول باشند، بدین معناست که یک شیء، خودش نباشد بلکه غیرش باشد که باطل است؛ زیرا وقتی لازمه یک موجودی، شر اندک است چگونه می‌توان انتظار داشت اینگونه نباشد! به عنوان مثال اگر ذات آتش سوزاندگی است، چگونه می‌توان آتشی را طلب کرد که نسوزاند. از سوی دیگر، در صورتی که در اصل اندک بودن شرور تشکیک شود و گفته شود شرور نه تنها قلیل یا اقل نیستند بلکه برعکس، اکثری هستند! پاسخ این است که میان کثیر و اکثر خلط صورت گرفته است؛ چه بسا امری مثلاً تعداد افراد بیمار در بیمارستان‌ها به لحاظ کمی کثیر باشد؛ ولیکن در نسبت با تعداد کل انسان‌های موجود، اکثر نباشد. بر این اساس، شرور درست است که کثیرند و بی‌تردید موارد بسیاری از آنها را می‌توان در عالم ماده سراغ گرفت؛ ولیکن در نسبت با خیرها، در اقلیت هستند. (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق: ۴۲۱)

آیا انسان‌ها نیز از جمله موجودات نوع دومند که در آنها خیر بر شر غلبه دارد یا اینکه انسان‌ها را باید تافته جدا بافته‌ای تلقی کرد که مثلاً مصداق نوع سوم (غالب الشر) یا چهارم (متساوی الخیر و

^۱. چه بسا به ذهن بیاید که این نکته نشان از تهافت بیان فلاسفه مسلمان در باب عدمی یا وجودی بودن شرور دارد؛ زیرا از یک سو، موجودات عالم را به حسب فرض به پنج قسم تقسیم کرده و به موجودیت شرور در قسمی که خیرش اکثری و شرش اقلی است، حکم می‌دهند. و از سوی دیگر، شرور را عدمی و بی‌نیاز از جاعل می‌دانند و صراحتاً در تقریر اینکه شرور اقلی، لازمه خیر کثیرند بیان می‌کنند که عدم تحقق خیر کثیر، خود شر کثیر است یعنی عدم تحقق را که امر عدمی است، شر می‌پندارند. در نتیجه معلوم نیست که در نهایت ایشان شر را وجودی یا عدمی می‌دانند. این اشکال به نظر می‌رسد وارد نیست؛ زیرا در نظر ایشان، شر موجودیت حقیقی ندارد و اگر به لزوم تحقق موجودی که شرش اقل است حکم می‌دهند مراد تحقق بالذات و نفسی شرور نیست.

الشر) و یا پنجم (شر محض) از موجوداتند؟ پاسخ ابن سینا و فلاسفه مسلمان این است که ادعا این بود که موجودات عالم یا خیر محض و یا اکثری الخیر هستند، از این رو انسان‌ها نیز از نوع دومند و لذا در این حکم یعنی غلبه خیر بر شر میان عالم ماده و انسان‌ها فرقی نیست. به عنوان مثال، کمال و ذات آتش، احراق و سوزاندگی است و خیرهای مترتب بر این کمال در مقایسه با ضررهایی که آتش سوزی رقم می‌زند بسیار اندک است. همینطور ضررهایی که انسانها از ناحیه عدم تبعیت قوای شهویه و غضبیه از عقلشان متحمل می‌شوند در مقایسه با فوایدی که از ناحیه این قوا نصیبشان می‌شود، بسیار بسیار اندکند؛ بدین معنا که افراد مغلوب چنین قوایی به لحاظ کمی در اقلیتند؛ علاوه بر اینکه همین افراد نیز همیشه و در همه آنات عمر، مغلوب قوای شهوی و غضبی خود نیستند. پس شرور ناشی از حکومت قوای حیوانی در انسانها نه همه افراد آدمی و نه بیشتر آنها و نه همیشه و نه در بیشتر زمان‌ها آن‌ها را در بر نگرفته‌است و می‌توان مدعی شد که جهان انسانی نیز همچون جهان طبیعت، مصداق قسم دوم موجوداتند که در آنها خیر، اکثری و شر، اقلی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۱۹).

ممکن است سوال شود که چگونه فلاسفه مسلمان مدعی‌اند در جهان، شر اندک و نادر است در حالی که در نوع اشرف از انواع موجودات یعنی انسان به نظر می‌رسد که آنچه غلبه دارد شرور و نه خیرات است؟ به راستی چه کسی است که این همه افعال قبیح، اعمال گناه، اخلاق بد و اعتقادات باطل در اکثر انسان‌ها را نبیند؛ چه کسی است که غلبه شهوت و غضب در ساحت عملی و جهل مرکب در ساحت نظری و ضرری را نبیند؛ وقتی این همه شرور در نوع اشرف که ثمره خلقت و غایت نهایی از آفرینش این همه موجودات است، وجود دارد پس حال دیگر موجودات چگونه است! فیلسوفان مسلمان (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۲۵) در پاسخ به این سوال بیان کرده‌اند که از آنجا که انسان مرکب از نفس و بدن است پس افراد انسانی به لحاظ هر کدام از این ابعاد وجودی اش، سه دسته پیدا می‌کنند: اما به لحاظ جسمانی: ۱- یا در نهایت بیماری و آفات بدنی هستند، که این گروه در اقلیتند. ۲- و یا در نهایت سلامتی و برخوردار از همه کمالات جسمی‌اند، که این گروه نیز در اقلیتند. ۳- و یا در حد متوسطی از کمالات بدنی هستند، که بسیاری از انسان‌ها اینگونه‌اند. حال اگر به لحاظ عددی، گروه دوم و سوم را در نسبت با گروه اول در نظر بگیریم ثابت می‌شود که اکثر انسان‌ها از کمال و خیر بدنی برخوردارند و تعداد ابدانی که دچار رنج و شر هستند، در اقلیت هستند. و اما به لحاظ نفسانی، نیز انسانها سه دسته‌اند: ۱- دسته‌ای که در رذائل نفسانی در نهایت و اوج هستند، که این گروه در اقلیتند. ۲- دسته دیگر، انسان‌هایی هستند که در فضائل نفسانی همچون برخورداری از موهبت عقل نظری و اخلاق حسنه در بالاترین سطح هستند، که این گروه نیز در اقلیتند. ۳- کسانی که در حد متوسطی از عقلانیت نظری و عملی قرار دارند، که بسیاری از انسان‌ها اینگونه‌اند. در این جا نیز می‌توان مشاهده کرد که اکثر انسان‌ها در گروه دوم و سوم قرار دارند که معنایی جز اقلی بودن شرور در انسانها ندارد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود عدمی شمردن شرور و عدم توجه جدی به شر ادراکی و رنج و نیز محاسبات عددی در اثبات اندک بودن شرور در نسبت با خیرات در کار ابن سینا مشهود است؛ اموری

که به صراحت محل نقد جدی فخر رازی قرار می‌گیرند و در ادامه به آن خواهیم پرداخت اما نکته حائز اهمیت این است که دیدگاه مخالف وی در نقد ابن سینا باز از منظر محاسبات عددی صورت گرفته است بی‌آنکه ملاحظه نماید که لزوماً شدت و حدّت شرور با تعداد آنها گره نخورده است. این نکته که چگونه مخالفین و موافقین وجودی و اکثری بودن شرور همگی از منظری کمی و واحد به نزاع پرداخته‌اند، امری است که در پایان مقاله آن را تحلیل خواهیم نمود.

۳. عدمی و اقلی بودن شرور در بونه نقد فخر رازی

اگرچه ابن سینا شر را عدمی، اقلی و ناشی از ضروریات نقصان عالم ماده و یا برآمده از اراده و اختیار انسان دانست، به طوری که خداوند که خیر محض است هیچ‌گونه دخالت مستقیمی در رخداد آن‌ها نداشته است، اما در سنت کلامی می‌توان دیدگاهی را سراغ گرفت که به وجودی و اکثری بودن شرور قائل بوده و آن را به طرح و نقشه الهی نسبت می‌دهد. از این منظر، خیر و شر دو امر وجودی هستند؛ بدین معنا که شر چیزی نیست جز الم (درد و رنج) یا چیزی که به آن منجر می‌شود، و خیر نیز چیزی نیست جز همان لذت (خوشی) یا چیزی که به آن منجر می‌شود؛ بنابراین نه شر چنانکه فیلسوفان گفته‌اند، امر عدمی و همان عدم لذت است و نه خیر چنانکه به محمد بن زکریای رازی منسوب است، امر عدمی و همان عدم الم است بلکه شر ادراکی وجودی است که از اسباب طبیعی یا انسانی عارض انسان و باعث دردمندی و رنج او می‌شوند (فخر رازی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۸۰). بر این اساس، برای هر موجودی از جمله انسان در مقام فرض سه حالت و وضعیت می‌توان تصور کرد: ۱- غرق در لذت و خوشی‌ها مثل لذت حاصل از خوردن یک غذا ۲- غرق در الم و رنج‌ها مانند غم حاصل از فقدان دوست ۳- خالی از لذت و الم مثل سلامتی که بدن به زیست سلامت خود ادامه می‌دهد بی‌آنکه از چیزی مثل خوردن غذا لذت ببرد یا از چیزی مثل گرمای هوا رنج ببرد. حال مقصود خالق و غرض خلقت از خلقت آدمی نیز از سه فرض خارج نیست: ۱- آماده کردن مخلوقات برای حالت اول یعنی آن‌ها را برای رخداد خیر و بهره‌وری از لذت‌های هستی آفریده است. ۲- مهیا کردن ایشان برای حالت دوم یعنی آن‌ها را برای الم و رنج و درد آفریده باشد. ۳- فراهم کردن حالت سوم برای ایشان. شکی نیست که مورد دوم، قصد کردن شر محض و قبیح است که در بطلان آن اختلافی میان اندیشمندان خداپاور نیست. فرض سوم نیز اگرچه فی نفسه و به خودی خود باطل نیست؛ ولیکن با قبول آن، انگیزه و داعی بر خلقت و آفریدن باقی نمی‌ماند و بلکه برعکس، انگیزه‌ای برای عدم خلقت است؛ توضیح اینکه اگر خداوند عالم را بر همان عدم صرف باقی گذاشته بود و اصلاً خلق نکرده بود هم این مقصود یعنی لذت و الم نبردن مخلوقات، حاصل می‌شد و بلکه عدم خلقشان بر خلقشان توجیه و ترجیح بیشتری داشت؛ زیرا با ایجادشان چه بسا به خیرات یا شرور اندک یا اکثری برسند که با عدم ایجاد شدنشان به هیچ‌کدامشان نمی‌رسند لذا اگر درواقع مقصود از خلقت، به خیر و شر نرسیدن مخلوقات است، این انگیزه با عدم خلق موجودات بهتر محقق می‌شد. پس تنها فرض ممکن در مقام تصور، فرض اول که

موجودات را برای خیر و لذت آفریده است.^۲ با این حال، می‌توان در مقام تحقق بررسی کرد که آیا این هدف محقق شده است؟ فخر رازی مدعی است که آنچه رخ داده است شر غالب و اکثری است؛ به طوری که اکثر آدمیان در اکثر اوقاتشان یا گرفتار آلامی چون غم‌ها، رنج‌ها، ترس‌ها، مصیبت‌ها، اذیت و آزارها، جنگ‌ها، فقرها، گرسنگی‌ها و ... هستند و یا در سعی برای رفع و دفع آنها گذران عمر می‌کنند به گونه‌ای که می‌توان مدعی شد خیرات در برابر شرور، مثل قطره ای در دریا هستند (فخر رازی، ۱۴۰۴ق، ج ۲: ۸۰). حال این مسئله رخ می‌نماید که اگر مخلوقات برای رخ دادن خیر و بهره‌وری‌شان از لذات هستی آفریده شده‌اند پس چگونه می‌توان مشکله رخداد شرور فراوان را توجیه کرد؟ چه بسا گفته شود که می‌توان مقصود از خلقت را مهیا کردن مخلوقات برای بهره‌وری از لذت‌ها و خوشی‌ها قلمداد کرد؛ ولیکن با توسعه افق جهان‌بینی از خلاصه کردن زندگی در حدود دنیوی به ساحت دنیا و جهان ابدی پس از آن، می‌توان به نحو دقیق‌تری به این مشکله اندیشید. در این صورت، اگر هدف خالق، ایجاد و بسط خیرات اکثری در این دنیای فانی بوده باشد، عملاً و در مقام تحقق خلاف آن رخ داده است؛ زیرا کمیت شرور و آلام در این دنیا بیشتر از خیرات و لذائذ موجود در آن هستند. علاوه بر اینکه اگر دست به خلقت نمی‌زد، چه بسا به حال مخلوقات اولی و بهتر بود؛ چرا که نمی‌توان برای رقم خوردن خیرات قلیل، این همه شرور کثیره را تجویز کرد. این همه در حالی‌ست که اگر مراد را آماده کردن موجودات برای خیراتی اعم از دنیا و آخرت بدانیم که مثلاً مرارت‌های ناشی از رنج‌ها آدمی را شایسته کمالات بالاتر و نعمت‌های بیشتر اخروی می‌کنند، سخن معقولی است. بحث‌های معتزله و امامیه در سنت کلامی در بحث هدف خلقت و مباحث خداشناسی و نیز وجودی و گاهی اکثری شمردن شرور در این دنیا نشان از چنین رویکردی دارد؛ به نظر می‌رسد این رویکردشان که برای شرور در اهداف

^۲ به نظر می‌رسد که کل استدلال فخر رازی در تصویر این سه گانه و سپس نقد دیدگاه ابن‌سینا مبتنی بر این مبنا است که خداوند، فاعل بالقصد است چرا که به روشنی فخر رازی می‌گوید قصد الهی از خلقت به لحاظ فرض از سه فرض خالی نیست. در حالی که همان‌طور که در بخش اول این مقاله تقریر کردیم، اساساً ابن‌سینا خداوند را فاعل بالقصد نمی‌دانند تا این استدلال علیه او کارآمد باشد؛ یعنی مبنائاً نقد فخر رازی علیه بوعلی فرو می‌ریزد. لازم به ذکر است که دیگر فلاسفه مسلمان نیز خداوند را فاعل بالقصد نمی‌دانند و لذا فخر اشکالش به آنها نیز وارد نیست. توضیح این که فاعلیت خداوند از دیدگاه سهروردی، فاعلیت بالرضا است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۱۵۰-۱۵۳) همچنین صدرا گاهی از دیدگاه پذیرفته شده خود با عنوان فاعل بالعنايه تعبیر می‌کند؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۵) ولیکن با توجه به اشکالات وی به فاعل بالعنايه دانستن خداوند توسط مشاء معلوم می‌شود که فاعل بالعنايه به تقریر مشائی مرادش نیست و به تعبیر حاجی، عنایت بالمعنی الاعم که همان فاعل بالتجلی است، مراد است در مقابل عنایت بالمعنی الاخص که همان معنای خاص مشائی می‌باشد (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۸۲). عمده‌ترین تفاوت این دو نحوه فاعل بالعنايه که از عبارات صدرا هویدا است در این است که مشائین، علم تفصیلی را خارج از ذات فاعل و علمی از طریق صور مرتسمه و حصولی به حساب آورده‌اند برخلاف صدرا که آن را عین ذات و بدون وساطت صور مرتسمه و علمی حضوری می‌داند یعنی به علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی معتقد است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۷۳-۳۷۴) نتیجه اینکه از این توضیحات روشن می‌شود که فخر رازی نمی‌تواند در نقد دیدگاه مخالف از مبنایی استفاده نماید که مورد قبول طرف مقابل نیست. بله نقد مبنای طرف مقابل امر دیگر و درستی است که فخر رازی در این استدلال از این مسیر نرفته است.

الهی سهمی قائل شده و رخ دادن آنها را یکسره به گردن طبیعت و انسان نمی‌اندازند، یکی از نکات مهم تمایز ایشان با رویکرد فلسفی است و می‌تواند در بحث‌های الهیات معاصر در باب مسئله شر، ارمغان‌های زیادی به همراه داشته باشد. البته ناگفته نماند که اشاعره با انکار حسن و قبح عقلی و تجویز اراده گزاف بر حضرت حق، در عمل سوال از چرایی وجود شرور را (با قطع نظر از اینکه اقلی باشند یا نباشند) سالبه به انتفای موضوع کرده‌اند. در این میان فیلسوفان مسلمان چنان‌که تقریر دیدگاه‌شان گذشت، بی‌آنکه چنان متکلمان معتزلی و امامی به فاعل بالقصد بودن خالق باور داشته باشند و بی‌آنکه همچون اشاعره سوال از چرایی شرور در عالم را بی‌معنا بدانند، شرور را از ضرورت‌های عالم و نیز در نسبت با خیرهای کثیره آن، اقلی دانستند. فخر رازی در مخالفت با هر دوی این رویکردها مدعی شده‌است که اگر هدف خلقت موجودات از جمله انسان، حفظ ایشان از آفات و شرور بوده‌است که خب این هدف با عدم خلق کردن آنها نیز محقق می‌شد و بلکه بهتر محقق می‌شد! بدین معنا که با معدوم ماندنشان از اساس موضوعی برای شر باقی نمی‌ماند و لذا از اساس، مصون از هرگونه شری می‌شدند. اگر هم هدف خلقت، حصول لذت و وصول مخلوقات به خیرها بوده‌است، که به روشنی این هدف، محقق نشده‌است؛ زیرا در عالم، تحقق شر و رنج بر وقوع خیر پیشی گرفته‌است؛ می‌توان مشاهده کرد که اکثر آدمیان و در اکثر اوقاتشان به غم و حزن و رنج دچارند به طوری که به عنوان مثال، حبّ ایشان به دنیا و طلب مال و مقام و دیگر لذات و منافع دنیوی باعث طلب آنها می‌شود به طوری که اگر به آنها نرسند چنانکه اکثریت نرسیده و نمی‌رسند، دچار آلم و رنج می‌شوند و اگر برسند چنان‌که گروه اندکی رسیده و می‌رسند، دچار ملال شده و دوباره بیشتر از آن را می‌طلبند. این طلب مدام و خواستن مستمر خود باعث رنج و آلم همیشگی می‌شود؛ یعنی حبّ باعث طلب و نرسیدن باعث رنج نرسیدن، و رسیدن باعث ملال از رسیدن است و چون این چرخه دائماً تکرار می‌شود، انسان وارد دریای بی‌پایانی از رنج و ملال می‌شود که خود نشان از وجود، کثرت و استمرار شر و رنج در جهان انسانی دارد (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۸۴-۲۸۲).

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد که مدعای فیلسوفان مسلمان در اقلی دانستن شرور در عالم از لوازم اختیار و اراده آدمی غفلت می‌نماید؛ زیرا فرض اختیار به تنهایی می‌تواند امکان غلبه شرور بر خیرات در وجود آدمی را فرضی معقول و محتمل نماید که بر اساس آن، هر فرد انسانی و حتی مجموع انسان‌ها می‌توانند با سوء اختیار خود به انتخاب بدی‌ها دست زده و شرور را در مملکت وجود خود و دیگر آدمیان غلبه دهند. به عبارت دیگر، این مدعا که خیرات در عالم غلبه دارند، تلازمی با غلبه خیرات در متعلقات اختیار انسانی ندارد. روشن است که بحث غلبه خیرات بر شرور و از جمله خیر بودن وجود انسان و نیز خیر بودن وجود اختیار در او و اختیاری بودن افعالش و حتی خیر بودن ممکن کردن صدور شرور اکثری از انسان همگی مربوط به صنع و فعل الهی هستند، درحالی‌که شرور اکثری صادر از انسان (بنابر فرض رخ دادن‌شان)، از آنجا که از لوازم فعل اختیاری او هستند می‌توانند موضوعاً از حکم غلبه خیرات، خارج باشد. بدین لحاظ به نظر می‌رسد خلط میان خیر بودن اصل وجود آدمی و اصل امکانات وجودی

او همچون اختیار از یک سو و لوازم و متعلقات مختار بودن او از سوی دیگر، مانع از این شده است که اصل امکان و چه بسا تحقق شرور اکثری در جهان انسانی ملاحظه شود؛ البته روشن است که بحث نه تنها بر روی امکان عام و محال نبودن فرض اکثری بودن شرور در عالم انسانی است بلکه به لحاظ تاریخی و در مقام تحقق نیز هست؛ فلاسفه مسلمان چون به لحاظ منطقی و قیاسی این فرض را محال می‌شمردند لذا رخداد شرور اکثری را نیز مطلقاً منکر شده‌اند. با این همه به نظر می‌رسد تاریخ بشر و مطالعه حالات او در ساحت فردی و اجتماعی حکایتی دیگر داشته باشد چنانکه امثال فخر رازی به قدرت حدس و با ارائه شواهد متعدد چنین گمان برده‌اند. از این رو، چه بسا این شواهد خود به عنوان بهترین دلیل بر امکان چنان فرضی (یعنی امکان و محال نبودن اکثری بودن شرور در آدمی) محسوب شود و حتی ادعا شود که جهان آدمی هنوز تصاویری از رقم زدن شرور را پیش روی خود دارد که چه بسا عملکرد تاریخی و رخ داده وی تاکنون در مقابل آنها ناچیز باشد. به گفته آدورنو: «اگر این سخن زیست‌شناسان درست باشد که مهمترین خصوصیت انسان دقیقاً همین است که او باز و نامتعین است و نمی‌توان او را با دایره معینی از افعال عینی تعریف کرد، این باز بودن شامل این نیز هست که ما اساساً نمی‌توانیم پیش بینی کنیم که این انسان چه خواهد شد، آن هم از هر دو سو، یعنی از جنبه منفی هم چنین است. من این جمله والری را یادآور می‌شوم که می‌گوید: ناانسان بودن هنوز آینده‌ای بزرگ در پیش دارد...» (آدورنو، ۱۳۹۲، به نقل از دیرکس، ۱۳۹۲: ۱۵۰). چه بسا دفاعیه مبتنی بر اختیار^۳ پلانتینگا که با پذیرش اقلی بودن شرور در راستای معقولیت باور توأمان به وجود شرور و وجود خدای دانا و توانا و خیرخواه طرح شده است (Plantinga, 1977: 31) را بتوان بر همین اساس بازسازی کرد و نشان داد که در دایره اختیارات انسانی، وجود شرور حتی اکثری نیز هیچ‌گونه منافاتی با وجود خدایی با چنین اوصاف ندارد. این دفاعیه بیان می‌کند که عالم دارای مخلوق مختار از عالم بدون او کامل‌تر و خیرتر است. اینکه خداوند چنین عالمی را بیافریند اما در عین حال به موجودات مختار آن، اجازه انتخاب شر ندهد و یا مانع از ارتکاب شرور از ناحیه آنها شود به مثابه این است که آنها واقعاً مختار نباشند. ارتکاب شرور، فعل چنین موجود مختاری است و به وی انتساب دارد و ممانعت از آنها نیز در دایره اختیارات اوست چراکه خداوند تنها در صورتی می‌تواند از وقوع شر اخلاقی اقلی ممانعت کند که امکان وقوع خیر اخلاقی اکثری را نیز حذف کند. به نظر می‌رسد این دفاعیه با حذف مبنای اقلی بودن شرور نیز قابل طرح می‌باشد؛ بدین معنا که اگر خداوند به موجود مختار، امکان انتخاب شرور اکثری را ندهد و از وقوع آنها از ناحیه او ممانعت نماید، اختیار او را نقض کرده و درواقع نشان می‌دهد که او را مختار قرار نداده است در حالیکه جهان دارای چنین موجودی، جهان احسن است و او باید آن را انتخاب کرده باشد، از این رو، اگر موجود، مختار است و خلق او خیر اکثر است

پس ارتکاب یا عدم ارتکاب شرور اکثری در حوزه اختیار خودش است مگر اینکه خداوند از اول او را نیافریند که بیان شد به منزله ترک خیر اکثری و رقم نزدن نظام احسن است.

در این میان، این سوال هنوز جدی است که اصلاً چه ضرورتی به خلق جهانی است که مشتمل بر موجود مختار است. اگر جهان بدون چنین موجودی خلق می‌شد، کاملاً امکان و احتمال رخ دادن شرور حتی به نحو اقلی از بین می‌رفت و نبود شرور در هر حال، خیر است. فلاسفه در پاسخ بیان کردند که اگر خداوند برای رخ ندادن برخی شرور اقلی در عالم، خیر کثیر مترتب بر خلقت موجودات را نادیده بگیرد و برای اجتناب از چنین شروری، دست به خلقت نزنند درواقع شر بزرگتری را مرتکب شده‌است. با این همه، چه بسا بتوان در نقد این پاسخ بیان کرد که مراد از شر کثیر در عبارت «ترک خیر کثیر برای پرهیز از شر قلیل، شر کثیر است» چیست؟ اگر مراد، ترک خیر باشد پس درواقع گفته شده: «ترک خیر کثیر برای پرهیز از شر قلیل، ترک خیر کثیر است» که جمله ای است توتولوژیک و بی‌فایده که موضوع و محمولش یکی است و هیچ اطلاعات تازه ای از مسئله ارائه نمی‌کند. اگر هم مراد، ألم و درد و رنج باشد درست است که جمله، درست و مفید است ولیکن این فرضی است باطل؛ زیرا همان‌طور که بیان شد اگر خیر کثیری که ناشی از خلقت برخی موجودات است به خاطر رخ ندادن برخی شرور اقلی ترک می‌شد پس در این صورت مخلوقات بر همان حال عدم و نیستی خود باقی می‌ماندند و با عدم خلقتشان همان‌گونه که موضوع لذت و خیر نبودند موضوع ألم و دردی هم نبودند (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۳: ۲۸۴) یعنی به جای اینکه شیء را خلق کند و به شرور اقلی به عنوان زمینه رخ دادن خیر کثیر اجازه صدور بدهد، اساساً دست به خلقت نمی‌زد تا اساساً هیچ شری اعم از اکثر و اقل رخ ندهد علاوه بر اینکه کثرت شرور که بیان شد شاهدهی است بر اینکه درواقع آنچه رقم خورده‌است، شر کثیر برای رخ دادن خیر قلیل است نه بالعکس و لذا لم و مبنای استدلال فلاسفه از این لحاظ فرو می‌ریزد (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۲: ۸۰).

۴. برخی ملاحظات در باب رویکرد کلاسیک به مسئله شر

دیدگاه فیلسوفان مسلمان در باب مسئله شر را این بود که جهان اعم از جهان آدمی و غیر آدمی همگی مخلوق آفریدگاری هستند که خیر محض بوده و هستی را بر محور عنایت و علم و حکمت و دیگر اوصاف کمالیه خود رقم زده‌است. موجودات یا خیر محض و یا غالب الخیرند و هیچ موجودی که حتی خیر و شرش مساوی باشد، وجود ندارد چه برسد به موجودی که غالب الشر و یا شر محض باشد. در حکم پیش گفته فرقی میان انسان و دیگر موجودات نیست و می‌توان در عالم انسانی علیرغم کثرتی از شرور که مشاهده می‌شود، اقلی بودن شر و اکثری بودن خیر را اثبات نمود. محوریّت و اساس مواجهه فلاسفه مسلمان در ارتباط با اقلی یا اکثری شمردن شرور و خیرات، مواجهه کمی و عددی است و در این میان نیز عمدتاً به نحو قیاسی و برهانی و پیشینی و به معنایی ذهنی و انتزاعی به مسئله شر پرداخته و با تقسیم فروض عقلی و معین کردن حکم هر یک از اقسام بر محور مبنای و قواعد عقلی

خود بحث را پیش برده‌اند؛ چنان‌که در تقسیمات پنج‌گانه موجودات یا تقسیمات شش‌گانه انسان‌ها به لحاظ بدنی و نفسانی مشاهده شد. در این رویکرد، مواجهه پسینی و تجربی و استقرایی و مطالعات آماری و عطف توجه به انسان انضمامی و محقق، تفکیک مسئله نظری و عملی شر و در مسئله نظری، تفکیک میان مسئله منطقی و قرینه‌ای شر و نیز بررسی کیفی آثار و ابعاد شرور و آلام در کنار بررسی کمی کمتر مشاهده شد. در عین حال، شاید بتوان با عطف توجه به مباحث فلسفه دین در مسئله منطقی و قرینه‌ای شر، نقد کسانی چون فخر رازی را نوعی نقد استقرایی و پسینی دانست که به قول اوانامونو با انسان گوشت و خون‌دار یا همان انسان انضمامی هم‌دلی بیشتری دارد (اوانامونو، ۱۳۸۳: ۳۱). وی با تصریح به نمونه‌های عینی از رنج‌ها و شرور به نقد جدی موضع فیلسوفانه در این رابطه پرداخت و کوشید کثرت کمی شرور و غلبه آنها بر خیرات را تثبیت نماید. تحلیل موضع وی خود نقد جدی کسانی است که کل الهیات کلاسیک را به تقریر فلسفی اسلامی فروکاسته و بسیاری از نقدهای وارد بر این تقریر را به نحو کلی بر این الهیات وارد می‌کنند علاوه بر اینکه نشان داده شد قول به کثرت شرور تلازمی با ردّ خداباوری ندارد. با این همه، رهاورد تأمل در تقریر موافقین و مخالفین اکثری بودن شرور در سنت اسلامی این بود که ایشان صرفاً از افق کمیت و نه کیفیت و سهمناکی شرور به این مسئله پرداخته‌اند و حال آنکه درست است که از افق و منظر کمی، یک شر یا حتی تعداد کثیری شر هرگز به منزله اکثری بودن آنها نیست ولیکن به لحاظ کیفی و انضمامی چه بسا وجود حتی یک شر در زندگی یک فرد نیز چونان زیاده و عمیق باشد که کل تحلیل‌های الهیاتی را تحت الشعاع خود قرار دهد. توضیح این‌که در این‌جا می‌توان این ادعا را مطرح کرد که موافقین و مخالفین در مسئله اکثری بودن یا نبودن شرور، اصل وجود شر و سهمناکی آن را جدی نگرفته‌اند و صرفاً به آن به لحاظ کمی نگاه کرده‌اند؛ امری که چه بسا قابل خدشه باشد. توضیح آن‌که نگاه کلاسیک به هستی مستلزم نگاه از افق تعالی بوده‌است که در آن، ساحت الوهی محوریت هر نوع تحلیلی است؛ اگر از خلقت سخن گفته می‌شود، درواقع از آفریدگار و هدف او سخن گفته می‌شود. اگر از شر گفته می‌شود، درواقع از چگونگی رفع تعارض احتمالی میان صفات او و وجود شرور سخن گفته می‌شود و همینطور است در بقیه مباحث. این در حالیست که در دوره جدید، انسان محوریت یافته و مسئله‌ای چون شر و رنج از منظر انسانی نیز نگریسته می‌شود. بر این محور است که دیگر شمارش شرور و کم و زیاد بودن آنها در نسبت با عمق رنجی که انسان و یا هر موجود زنده دیگری می‌کشد، اهمیت ندارد و سهمگینی‌اش حتی اگر تنها یک انسان دچار آن باشد، به مراتب حائز اهمیت‌تر است. از این رو، تحلیل مسئله شر از منظر الهیات جدید گاه به این نتیجه انجامیده‌است که تقریرهای سنتی مانند فلسفه اسلامی که شرور را عدمی و بالعرض دانسته که می‌توانند زمینه‌ساز پدید آمدن خیرات شوند، مواجهه سطحی و غیر جدی با شرور داشته و چنان وانمود می‌کنند که هدف مهمی چون رخ دادن خیرات کثیر می‌تواند تجویز شرور را حتی اگر اقلی باشند، بی‌اهمیت و ناچیز جلوه دهد. این در حالیست که دست کم به زعم خود الهی باوران سنتی، هدف هر چقدر هم خیر و مقدس باشد، نمی‌تواند هر نوع مقدمه‌ای را توجیه کند و لذا

نمی‌توان به قصد زدودن گرد نقد بر دامن کبريایی حضرت حق و یا ارائه نظامی سازوار در تبیین دلیل او برای تجویز شرور، شرور را جزئی، اقلی، ناچیز و پیش پا افتاده تلقی نمود. (Wetzel, 1989: 2-)

13 به نظر می‌رسد درست است که کرامت انسان و ارزشمندی وجود او چنان است که نمی‌توان رنج و درد عمیق وی و یا حتی یک حیوان را حتی اگر اکثر یا کثیر هم نباشد، نادیده یا ناچیز شمرده و با محاسبات کمی صرف یکبار برای همیشه و به طور کلی تکلیف همه انحاء شرور را معین نمود، اما چه بسا بتوان گفت که صرف اقلی شمردن شرور تلازمی با نادیده و یا ناچیز شمردن این شرور ندارد. توضیح اینکه اساساً دغدغه اندیشمند کلاسیک و در بحث ما فیلسوف یا متکلم مسلمان نادیده گرفتن انسان یا رنج‌های وی نیست و از این منظر به مسئله شرور نگاه نمی‌کند. مسئله وی این است که آیا می‌توان برای وجود این شرور در نسبت با خداوند توجیه معقولی داشت یا خیر. محاسبه کمی صرفاً برای نشان دادن این است که از منظر الوهی و در کلیت جهان آفرینش، کثرت خیرات مشاهده می‌شود و با قطع نظر از اینکه آن شرور اقلی به لحاظ کیفی و اثرگذاری چقدر سهمگینی باشند، خداوند دلائل معقولی برای آفرینش داشته‌است و لذا چه بسا اگر از خود این اندیشمندان کلاسیک در باب همین شرور اقلی و بلکه یکی از آنها در باب سهمگینی و رنج عظیم آنها پرسیده می‌شد، انکار نکرده و تأیید می‌نمودند.

با این همه از منظر جدید این اشکال ادامه پیدا می‌کند که معلوم نیست که چرا برخی افراد باید متحمل شروری شوند که در کلیت هستی و برای برخی دیگر از انسانها و نه خودشان خیر است به خصوص این که شرور چنان متنوع و در برخی موارد وحشتناک و تحمل ناپذیرند که ممکن است آدمی را به مسیری از کفران وارد کنند که شایستگی پاداش‌های وعده داده شده اخروی در ادیان را نیز از دست دهد. همچنین، این نوع مواجهه با شرور که با نسبت سنجی‌های کمی، سعی در نشان دادن اقلی بودن آنها دارد، خود نشانی دیگر از سطحی دیدن و ناچیز شمردن شرور است. بر این اساس، به نظر می‌رسد در الهیات سنتی خصوصاً فلسفه اسلامی رویکرد ماهوی به مسئله شر که مستلزم منظر ایستا و انتزاعی محض به شرور است به جای نگاه وجودی و تاریخی به آن که نقش جدی و زنده شرور در زندگی را ملاحظه می‌کند، غلبه دارد. این رویکرد، نسبت انضمامی فیلسوف و الهی‌باور را از اینجا و اکنون شرور در زندگی اش قطع کرده و مانع از تأمل در این می‌شود که چرا امروزه شرور و آلامی چون بیماری، فقر و گرسنگی، جنگ و آسیب موثر از عوامل طبیعی به نحو رندمی و یا یکسان میان آدمیان تقسیم نشده‌اند بلکه عمدتاً به دلائل واضحی در میان آدمیانی حاکم‌اند که در جهان توسعه نیافته زیست می‌کنند. با این همه در مقام مقایسه اگرچه می‌توان مدعی شد که در الهیات سنتی، دیدگاه کلامی همراهی همدلانه‌تری با نگاه الهیات مدرن دارد؛ زیرا به واقعیت اکثری و متنوع شرور عطف توجه بیشتری کرده‌است؛ رهاورد رویکرد استقرایی و انضمامی‌تر کسانی چون فخر رازی می‌تواند این باشد که دیدگاه اقلی بودن شرور، دیدگاه انحصاری الهی‌باوران نیست و لذا لزوماً میان الهی‌باوری و قول به اقلی بودن شرور، ربط وثیقی وجود ندارد. از این رو می‌توان در میان الهی‌باوران صور مختلفی

از رویکردهای الهیاتی و دینی را سراغ گرفت که بسیاری از نقدهای الهیات مدرن به آنها وارد نیست. البته این بدین معنا نیست که این نگاه یکسره خالی از نقدهای پیش گفته است بلکه برعکس، از آنجا که همچون نگاه فلسفی با برشمردن و محاسبه تعدادی شرور، مواجهه ای کمی با آنها داشته است در ورود برخی نقدهای پیش گفته با سنت فلسفی مشترک و همداستان است. به عبارت دیگر، اینکه کوشیده شود با تفکیک رویکرد فلسفی در باب شرور که آنها را عدمی و اقلی و رویکرد کلامی که آنها را وجودی و اکثری بر می شمارند، رویکرد دوم را با رهیافت های انسان معاصر در باب شر مقایسه کرده و آن را نزدیک تر به آن برشمردیم، نادقیق است؛ جهان کلاسیک اعم از فلسفه و کلامش با همه نزاعی که در باب شرور دارند در این نکته که منظرشان به مسئله شر برخلاف انسان دوره جدید، منظر الوهی و نه انسانی است مشترکند و بر این اساس، مسئله شر برای آنها نه یک مسئله مستقل انسانی بلکه مسئله ای ثانوی و دستمایه ای برای نشان دادن کبرایی و قدسی بودن خداوند است؛ فیلسوفی که شرور را عدمی و اقلی می شمارد عزمش توحید حضرت حق و تنزه او از انتساب شرور است چراکه این شرور، بالذات و حقیقتاً لازمه خود موجودی اند که خیر کثیر اند. متکلمی که در مقابل او ایستاده است نیز پروای عظمت خالق و قدرت و اختیار او را دارد تا با انجام هر امری حتی شرور آنها را به منصفه ظهور برساند. چنین می شود که مسئله شر، مسئله ای اصالتاً انسانی نیست و منظر انسانی در تحلیل آن مغفول است.

نتایج

نتیجه اینکه استدلال فیلسوفان مسلمان بر عدمی و اقلی بودن شرور در عالم که به روایت ابن سینا تقریر شد، به مسئله عمق و دایره تاثیر زیاد رنج های آدمی و شرور ادراکی توجه نکرده و رویکرد پیشینی و قیاسی و نیز محاسبات کمی بر تحلیل های ایشان سایه افکنده است. نقدهای فخر رازی بر نظریه ایشان نیز بر همین محور محاسبات عددی سامان داده شده است اگرچه وی به کثرت رنج های آدمی عنایت بیشتری کرده است. بر این اساس می توان مدعی شد که استدلال فیلسوفان بر ناچیز بودن شرور و رنج ها در هستی و یا نقطه مقابلش، مدعای فخر رازی بر کثیر بودن آنها هر دو ناتوان و یا غافل از منظر کیفی به مسئله شرور و آلام بوده اند. چه بسا منظر الهی اندیش ایشان مانع از آن شده است که بتوانند این شرور را از منظر انسانی نیز ملاحظه نمایند ولیکن خوانش این دو رویکرد کلاسیک به مسئله شر این مزیت را داشت که نشان داد می توان الهیات متفاوتی سامان داد که اگرچه به لحاظ کمی شرور را اندک نمی داند اما برخلاف رویکردهایی که پذیرش شرور چه برسد به کثیر بودن آنها را معارض وجود خداوند یا برخی صفات او می شمرد، رای به امکان الوهیت همراه با پذیرش وجود شرور می دهد. نگارنده بر این است که حتی باید از این نیز فراتر رفته و به این اندیشید که چگونه می توان میان منظر الوهی اندیش (که نقطه تمرکزش نگاه کمی به شرور است) و منظر انسانی اندیش (که سهمگینی رنج های آدمی را ملاحظه می نماید) جمع کرده و به این سوال پاسخ داد که آیا پذیرش اکثری بودن

شرور و سهمگینی آنها در جهان آدمی و حتی غیر آدمی لزوماً با وجود خدایی با صفات آگاهی و توانایی و خیرخواهی مطلق معارض است یا خیر؟. آنچه از فحوای این مقاله نمایان شد این بود که پاسخ به این سوال هر چه که باشد از بازخوانی اندیشه سنت در آینه اندیشه مدرن ممکن است.



منابع

ابن سینا، ابوعلی (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات مع شرح الخواجه و المحاکمات، ج ۳، قم: نشر البلاغة.

_____ (۱۴۰۰ق). رسائل، قم: بیدار.

_____ (۱۴۰۴الف). التعليقات، بيروت: مكتبة الاعلام الاسلامي.

_____ (۱۴۰۴ق). الهيئات الشفا، قم: مرعشی نجفی.

اونامونو، میگل (۱۳۸۳). درد جاودانگی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: ناهید.

دیرکس، هانس (۱۳۹۲). انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.

جیمز، ویلیام (۱۳۷۰). پراگماتیسم، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

رازی، فخر‌الدین (۱۴۰۴ق). شرح الاشارات و التنبيهات، ج ۲، قم: مرعشی نجفی.

_____ (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة من العلم الإلهي، ج ۳، بيروت: دار الكتب العربی.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

سبزواری، هادی (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية، مشهد: المركز الجامعی للنشر.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۳). شرح حکمة الاشراق، تهران: انجمن آثار.

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۶). نهاية الحکمة، تعليقات غلامرضا فیاضی، ج ۳ و ۴، قم: موسسه امام خمینی.

ملاصدرا (۱۹۸۱). الاسفار الاربعة، ج ۲ و ۳ و ۷، بيروت: دار احیاء التراث

References

Avicenna, H (1996 B). Al-Isharat wa al-Tanbihat. Qom: Balagha Publishing House. (in Arabic)

----- (1983). Al-Ta'liqat, research by Abd al-Rahman Badawi. Beirut: School of Islamic Studies. (in Arabic)

----- (1983). The Book of Healing (Kitab al-Shifa'), ed. Saeed Zaed, Qum: Maktabah Mara'shi. (in Arabic)

----- (1973). Alrasael. Qum: Bidar. (in Arabic)

James, William (1963). PRAGMATISM AND OTHER ESSAYS, Published by Washington Square Press (a division of Simon & Schuster, Inc.)

Suhrawardi, Sheikh Shahab-al-Din (1375a). Hikmat al-Ishraq (from the collected works). Second edition. Vol. 2. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)

Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra), M (1981). Al-Asfar al-Arba'a. Vol. 2,3,7. Beirut: Dar al-Ahiya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)

Qutb-al-Din Shirazi, Mahmud bin Masoud (1383). The Description of Hikmat al-Ishraq. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Masters. (in Arabic)

Plantinga, Alvin (2002). *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans Publishing Company.

Tooley, Michael (2021). *The Problem of Evil*, in The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/evil/>

Unamuno, Miguel (2005). *Tragic Sense Of Life*. Manufactured in the United States of America Dover Publications, Inc.

Wetzel, James (1989). *Can Theodicy Be Avoided? The Claim of Unredeemed Evil*. Religious Studies, Vol. 25, No. 1, pp. 1-13.